

ב"ה  
ג' תמוז - ש"פ קרח

ה'תשנ"ט

גליון יט [תשעז]

## תוכן הענינים

### משיח וגאולה

- 6 ..... בגדר ערי מקלט לעת"ל  
9 ..... זמנו של תחית המתים  
13 ..... כל מי שאינו מחכה לביאתו כופר בתורה ומשה רבינו  
18 ..... קרבן תודה לע"ל  
20 ..... נבואת משה ומשיח

### רשימות

- 21 ..... נתינת מעות במוצ"ש  
24 ..... כבוד המת באינו יהודי

### לקוטי שיחות

- 24 ..... תחילתו בפשיעה וסופו באונס  
28 ..... שמיטת כספים - אפקעתא דמלכא או חובת גברא  
29 ..... עז כנמר וגיבור כארי  
30 ..... עשי' לעבוד קונו לא מיקרי הנאה  
31 ..... פרח מטה אהרן  
32 ..... לעבור עליו בשני לאוין  
32 ..... להכי אפקא רחמנא אכילה בלשון בישול

### שיחות

- 35 ..... שליחות במצוות שבגופו  
38 ..... קנין קידושין למעלה

### אגרות קודש

- 39 ..... חיות האדם אינו תלוי בשינה  
 45 ..... הערות באג"ק חלק כד

## נגלה

- 47 ..... ביטול ברוב וספק דרבנן בדבר שיש לו מתירין  
 51 ..... לצעורה קא מיכוון  
 52 ..... ביטול גוף הגט  
 55 ..... מלקות בעבר אתקנה דרבנן ולא אהני  
 57 ..... ברכת הזימון ע"י שני ת"ח המחדדין זא"ז בהלכה  
 60 ..... נזדמן אצל אשתו  
 63 ..... שבועה שאא"פ לקיימה - באכילה ובשינה  
 68 ..... חזרת שכ"מ שהבריא [גליון]

## חסידות

- 71 ..... מקורות לחסידות  
 75 ..... בענין בי"ע הכללים  
 77 ..... בחירה במלאכים  
 78 ..... מילתא דעבידא לגלויי מיד [גליון]

## הלכה ומנהג

- 81 ..... יצאו מקצתן באמצע התפילה  
 83 ..... בענין הנ"ל  
 86 ..... קיפול הטלית במוצ"ש  
 87 ..... סכין שנעשה החוד עב  
 88 ..... השכים קודם אור היום לענין ברכת הנותן לשכוי בינה  
 91 ..... ברכות השחר קודם נט"י שחרית  
 96 ..... נגיעה בלבושים קודם נט"י שחרית [גליון]  
 98 ..... תיקון ליל שבועות [גליון]  
 99 ..... אכילת פרוסה כביצה [גליון]  
 100 ..... קביעות לענין הבדלה [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 102 ..... בפירש"י פ' נשא ד"ה יביאו אותו (ו, יג)

- פירש"י פ' בהעלותך ד"ה והעבירו תער (ח, ז) ..... 104  
 אחד בפה - האם ידעו המרגלים? ..... 107  
 קרבן פסח של גר בי"ד ניסן [גליון] ..... 108

## שונות

- שינויי כותרות בין שו"ע אדה"ז לב"י ..... 110  
 הכותרת בשו"ע אדה"ז סי' שט"ז ..... 112  
 אות שי"ן בלעזים ..... 112  
 מהדורא תניינא של שולחן ערוך אדה"ז [גליון] ..... 113  
 איפה הלכו יחף, ואיפה לא הלכו בלי מנעלים כלל? תגובה 122

## הוספה

- כתבי-יד קודש ..... 126

לזכות חברי המערכת ד"ה **הערות וביאורים**  
 שנת ה'תשנ"ט

**הרה"ת אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא**

**הת' חיים אליעזר בן אסתר**

**הת' חיים אליעזר בן חי' שרה**

**הת' יוסף יצחק בן אסתר שולמית**

**הת' יוסף יצחק בן חנה עטקא**

**הת' מנחם מענדל בן שרה בילא**

**הת' משה מנחם מענדל בן צבי' הינדא**

**הת' נחום בן פרדה**

**הת' נפתלי דן בן שרה אסתר**

**הת' שלמה ישעי' בן יהודית**

---

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

**E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM**

**אתרינו באינטרנט:**

**HTTP://WWW.KOVETZ.COM**

# משיח וגאולה

## בגדר ערי מקלט לעת"ל

### הרב אברהם הרץ ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ד פ' שופטים (ב) מתרץ קושית המפרשים (של"ה אריז"ל ועוד) דמהי הצורך להוסיף ערי מקלט לעת"ל בקיני קניזי וקדמוני דמפשטות הכתובים (שופטים יט, א ואילך) משמע שהיא כדי שלא ישפך דם נקי שיהי' מצב של הורג נפש בשגגה וצריך לנוס שמה מפני גואל הדם.

וע"ז הקשו מפרשים הנ"ל דבזמן לעת"ל הרי לא יהי' קנאה ותחרות ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ "בודאי לא יקרה שום רע אפי' כי הרע יכלה מהעולם ולא יהי' רק טוב" (לשון השל"ה הובא בהערה 20 שם).

וא"כ לא יהי' לעת"ל מצב של הורג אפילו בשגגה, שהרי עבירה אפילו בשוגג נודע מזה שיש להאדם העובר איזה שייכות להרע שבהחטא ולכן צריך כפרה.

ומכיון דלעת"ל לא יהי' שום רע א"כ לא יעבור אדם עבירה אפילו בשגגה, ודאי לא יהי' הורג נפש בשגגה ומהי הצורך בהוספת ערי מקלט לעת"ל.

ואין לומר דלשיטת הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג (בתקופה הא') וא"כ אז יהי' מצב של הורג בשגגה שהרי הרמב"ם לא הביא הוכחה לשיטתו דעולם כמנהגו נוהג מהוספת ערי מקלט לעת"ל אלא מבר כוכבא עיי"ש.

ומשמע דאין להוכיח מערי מקלט שעולם כמנהגו נוהג.

ומבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (אות ה) דיש לומר דאין הצורך בהוספת ערי מקלט משום ההורג בשגגה לאחר ביאת משיח, אלא היא לצורך מי שהרג בשגגה בזמן הזה ונמצא בארץ קיני קניזי וקדמוני שלאחר ביאת המשיח צריך לנוס לערי מקלט כדי להנצל מגואל הדם.

ומביא דוגמא מהא דמצינו דר' ישמעאל כתב על פנקסו כשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה.

דכמו דלענין חיוב חטאת יצטרך להביא קרבן על עבירות שחטא בשוגג בזה"ז כמו"כ בחיוב גלות צריך לנוס לעיר מקלט על הריגה בשוגג בזה"ז.

ובהערה 41 שם כתב וז"ל ואף את"ל ע"פ משנ"ת שאי"ז חיוב על כ"א ושלימות הכפרה נעשית ע"י התשובה שבזמן הזה (ראה לקו"ש ח"י"ח שם ע' 416, ובארוכה בשיחת ו' תשרי תשמ"א).

[היינו דאדרבה מזה שלא מצינו אצל אחרים שכתבו על פנקסם רק אצל ר' ישמעאל משמע דנעשית שלימות הכפרה בזה"ז בתשובה בלא קרבן דעכשיו שאין קרבן לא צריך קרבן לכפרה ראה בארוכה בלקו"ש שם, וא"כ כמו"כ בחיוב גלות מכיון דעכשיו אין גלות, נתכפר על עבירה של הורג בשגגה בתשובה, (ולא ידח ממנו נדח)] [ע"ז מתרין] יש לומר דשאני גלות שהוא לא רק כפרה בקרבן אלא גם בגדר עונש.

[היינו דבחיוב גלות יש ב' גדרים א) כפרה וזה נעשה בזה"ז ע"י תשובה כנ"ל ב) עונש ולכן צריך לגלות כדי לקבל עונשו].

וממשיך בהערה שם וז"ל ואף שחיוב קרבן חטאת הוא מצות היחיד והמצוה דגלות היא מצות הבי"ד דמצות עשה להגלותו (רמב"ם רפ"ה מהל' רוצח) הרי "גם המכה גם הוא בכלל מ"ע זו שנאמר (מסעי לה, כח) עליו כי בעיר מקלטו ישב עד מות הכהן הגדול" (חינוך מצוה תי בתחלתה) ..

ואף שזהו לאחר גמר דין, הרי גם בתחלה חיוב עליו (משום הגנה כדלקמן בפנים). וראה לקמן הערה 47 עכ"ל.

וצריך ביאור מהי הקושיא דחטאת היא מצות היחיד וגלות היא מצות הבי"ד, דמדוע מצות הבי"ד להגלותו לא יהא חל

כביאת המשיח לזה שהרג נפש בשגגה בזה"ז דמאי שנא אם זה מצות היחיד או מצות הבי"ד.

ומסגנון השאלה והביאור משמע דאם הי' רק מצות הבי"ד לא הי' הבי"ד מחוייבים להגלותו לזה שהרג בזה"ז. וצ"ב.



והנה הא שמבאר דיש ב' דינים (א) מצות בי"ד להגלותו (ב) מצות היחיד לנוס. הנה יש שכתבו (ראה שיח השדה שער ד סוף סימן ז) דהרמב"ם סבר דהיא חיוב רק על הבי"ד (דהרמב"ם הרי הזכיר רק החיוב על בי"ד דלא כהחינוך שהזכיר שניהם) אמנם מההערה כאן משמע דגם להרמב"ם יש חיוב על עצמו לנוס שמה כמו שכתב החינוך.

ובשיח השדה שם מבאר דזה תלוי בגדר חיוב גלות אם זה עונש או כפרה, דאם זה חיוב עונש לא מצינו שיהא אדם חייב להביא על עצמו עונש (ראה בסנהדרין מג. ובספר חסידים סי' תרעח). וזה חיוב על בי"ד כמו שאר חיובי עונשים.

אבל אם זה בגדר כפרה אז חייב להתכפר בעצמו כמו בשאר חיובי כפרה חטאת וכיו"ב.

והנה הרמב"ם הל' רוצח פ"ז הי"ג כתב בפירוש דגדר גלות היא גם כדי שיתכפר בו וז"ל ". . שכבר נתכפר בו בגלותו".

וכן מבואר במכות ב: "כי היכי דליהוי לי' כפרה".

וא"כ על כרחך דגם להרמב"ם יש חיוב על עצמו לנוס שמה כמו כל חיובי כפרה ושפיר כתב בהערה דיש ב' דינים בחיוב גלות לשיטת הרמב"ם.

אבל א"א לפרש כן שהרי בהערה כאן כתב דשלימות הכפרה נעשית כבר ע"י תשובה בזה"ז וכל החיוב לנוס לעת"ל לזה שהרג בזה"ז היא כדי שיקבל עונשו ובהמשך לזה כתב דיש עליו החיוב ג"כ ומשמע דגם בגדר עונש חייב בעצמו (דלא כהמבואר בשיח השדה שם).

ויש לבאר בזה דלשון החינוך המובא בהערה היא "גם המכה גם הוא בכלל מ"ע זו שנאמר (מסעי לה, כח) עליו כי בעיר מקלטו ישב עד מות הכהן הגדול (חינוך מצוה תי בתחלתה)".

ולא כתב דיש עליו חיוב לגלות אלא דגם הוא בכלל מ"ע זו דישוב עד...

ולפי"ז אע"פ דבעונשים לא מצינו שיהא חייב להביא על עצמו העונש אלא ב"ד הם שמחייבים אותו, מ"מ בגלות גדר קיום המצוה היא שגם האדם הוא בכלל המצוה שאחר שהגלו אותו ב"ד מקיים האדם ג"כ מצוה בזה שישוב שם. ואי"ז רק דין ומצוה על הבי"ד.

וגם יש עליו חיוב לנוס לערי מקלט משום הגנה כמבואר בסוף ההערה כאן ובפנים השיחה).



### זמנו של תחית המתים

**הרב שלום דובער הלוי וויינבערג**  
שליח כ"ק אדמו"ר, קנזס

בשיחת יום ב' דחה"ש - התוועדות ב', תשמ"ט ("התוועדות" ח"ג ע' 297 (בלתי מוגה)): "...נשמות בגופים דוקא, וכמודגש במ"ת, ש"פרחה נשמתן, והחזירה להן הקב"ה בטל תחי"ו", מעין ודוגמת תחיית המתים. ויש להוסיף, שעיי"ז נעשה גם הענין דתחיית המתים בנקל יותר [ההדגשה במקור] (כיון שכבר הי' מעין זה בשעת מ"ת), ובפשטות - שתיכף ומיד ממש "הקיצו ורננו שוכני עפר", וכל בנ"י מכל הדורות שלפני"ז" [ההדגשה שלי].

"והשאלה מדברי הזהר שתחה"מ דכל ישראל (מלבד הצדיקים כו') תהי' ארבעים שנה לאחרי ביאת משיח צדקנו - הלואי שתשאר רק ה"דאגה" משאלה זו, וכשיבוא אליהו הנביא, יתרץ גם שאלה זו."

עכלה"ק בנוגע לענינינו.

ואולי י"ל אשר מה שהביא כ"ק אדמו"ר לחדש חידוש נפלא, שלא כדעת הזהר, ושלא כמו שכותב בעצמו ב"תשובות וביאורים" (ע' 52) בנוגע לזמן תחה"מ, אשר "זמנה, תנן בית המקדש קודם לקבוץ גליות, קבוץ גליות קודם לתחיית המתים כו' תנן ארבעים שנה קודם הקבוץ גליות לתחה"מ (זהר ח"א קלט, א.. וראה ג"כ שם קלד, א.)."

(ובפשטות, זהו כדברי השיחה "שתחה"מ דכל ישראל (מלבד הצדיקים כו') תהי' ארבעים שנה לאחרי ביאת משיח צדקנו", כי (לכאורה) קבוץ גליות מיד אחרי בנין ביהמ"ק, ובנין ביהמ"ק (לכאורה) ג"כ באופן של "מיד", ובפרט שהרי דברי הזהר הם לפי הדעה בסנהדרין (צ"ט, א) אשר כל ימיה"מ הם מ' שנה, ואכ"מ.)

הנה מה שהביאו לזה, אולי י"ל כדלהלן: ב"תשובות וביאורים" (ע' 50) כותב רבינו: "ובכלליות שלשה זמנים בזה: עולם הזה, ימות המשיח, תחיית המתים. עוה"ז הוא זמן המלחמה בין היש והרוחני, הטוב והרע ... בימות המשיח כששלימו בני ישראל את המלחמה ... אז יגיעו הם לשלמות האדם ... ובמשך ימות המשיח עצמם יעלו ע"י עבודתם בסולם השלימות, שלכן ימיה"מ הוא הזמן דהיום לעשותם. ואדרבה אז הוא עיקר דהיום לעשותם ותכלית שלימותו."

(ועיי"ש עוד המשך דבריו הק' בנוגע לזמן תחה"מ, ובנוגע להגילויים ד"ממלא, סובב, ועצמות" בג' זמנים אלו ד"עולם הזה, ימות המשיח ותחיית המתים", ועייג"כ ב"קונטרס בענין הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" בנוגע הב' זמנים דימיה"מ ותחה"מ.)

והנה, באם נאמר אשר רק צדיקים יקומו לאלתר משא"כ "כל בנ"י מכל הדורות שלפני"ז" יקומו רק אחרי ארבעים שנה לתחה"מ, הרי יוצא לפי"ז אשר כמעט כל ישראל - חוץ מאלו שחיים עכשיו וה"מועטים" ששתלן בכל דור ודור" - לא יגיעו הם לשלמות האדם, לא יעלו ע"י עבודתם בסולם השלימות, לא יזכו ל"היום לעשותם. ... עיקר דהיום לעשותם ותכלית שלימותו."

והסברה נותנת אשר כמו שעה"ז - עם כל העילויים המגיעים לכל בני" ע"י "המלחמה בין היש והרוחני, הטוב והרע" - הוא חלק מהחיים דכל בני" במשך כל הדורות, וכמו שתחה"מ - עם כל העילויים שיגיעו לכל בני", "תכלית שלמות מין האדם ... שכן נעלה ביותר שאין לנו מושג בזה ... תכלית שלמות בריאת עוה"ז. שלכך נברא מתחלתו להיות לו ית' דירה בתחתונים" (ל' התשו"ב) - הוא חלק מהחיים דכל בני" שחיו במשך כל הדורות (עיי"ש בתשו"ב עד כמה רבינו מכריח לפרש שזהו לכל בני"), הנה כמו"כ ימוה"מ - עם כל העילויים המגיעים ע"י ימוה"מ, כנ"ל - הוא חלק מהחיים והתפקיד וכו' דכל בני" שחיו במשך כל הדורות.

ואולי זהו מה שמכריח רבינו לפרש שלא כהזהר, וסומך א"ע על "אליהו" לתרץ השאלה וכו'.

וזאת למודעי: מובן וגם פשוט שאף שיקומו כל בני" אז לתחה"מ, מ"מ אי"ז שולל התקופה דימוה"מ, דאדרבה, ענין הקימה דכל בני" תומ"י הוא בכדי שיזכו גם להזמן דימוה"מ.

(אלא דלפי הנ"ל יל"ע בנוגע לשיטת ר"י ש"מותר לקברו בכלאים", שהרי אז הרי הם מחויבים במצות. וכמדומני שכבר שקו"ט בקובצים הקודמים עד"ז בנוגע ה"צדיקים הקמים לאלתר").

אלא דלפי"ז יש לעיין להיפוך, במה יתבטא תחה"מ, מאחר שכל בני" כבר קמו (לבד מאלו שחיים עכשיו). וכמו"כ יל"ע באם אלו שכבר קמו יצטרכו עוה"פ לה"חוזרין לעפרן" קודם תחה"מ, שהרי בימוה"מ "ישנה עדיין לסט"א בעולם בערב רב. ומובן שממילא עי"ז יש חסרון גם בשלימות בני". ולכן כל אלו החיים בימות המשיח ימותו קודם תחה"מ ורק אח"כ יקומו" (תשו"ב ע' 50)

ואולי יובן הנ"ל עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר אשר "חוזרין לעפרן" אי"צ להיות כפשוטו (ולפעמים ביאר שגם לא יהי' כפשוטו), אלא באופן ד"נפשי כעפר גו", ביטול, וכו'. ועפי"ז הרי"ז שייך אז לכל בני" - ובשוה. ועצ"ע.

ומענין לענין באותו ענין: עפ"י המבואר בתשו"ב בנוגע להג' זמנים דעוה"ז, ימוה"מ ותחה"מ, אשר הם הגילויים דהג' דרגות ד"ממלא, סובב, ועצמות" אולי יש להבין מה שמבואר ב"בקונטרס" הנ"ל בנוגע לקיום המצות בהג' זמנים דעוה"ז, ימוה"מ ותחה"מ, ואשר בזה"ז הלכה כבית הלל, בימוה"מ הלכה כב"ש, ובתחה"מ הלכה כשניהם.

ועכ"פ בקיצור (ו"תן לחכם" וכו'): מצות - דזה"ז - ב"ה, ממלא ("שטח"); ימוה"מ-ב"ש, סובב<sup>1</sup>, ("קו"); תחה"מ-עצמות ("נקודה") וע"כ בין כב"ש וכב"ה - ריבוי פרטים מצד אחדות פשוטה דוקא וכו' (ועיי"ש בסוף ה"קונטרס").

ואולי י"ל אשר כמו שזה ב"עולם" (היינו איך שזה מתבטא במצות שענינו דוקא ב"עולם"), כמו"כ הרי"ז בא לידי ביטוי ב"נפש": זה"ז - נרנ"ח, ממלא (בכללות ממלא שהרי גם חי מקיף הקרוב וכו') ("שטח"), ימוה"מ - יחידה, סובב ("קו"), תחה"מ -עצה"נ שלמעלה משמות, "ניצוץ בורא", עצמות ("נקודה"). וכן הוא בנוגע ל"שנה": כללות שית אלפי שנין - ז"א, ממלא ("שטח"), מ' שנה דימוה"מ ("מם סתומה"<sup>2</sup>) דסובב ("קו"), שמביא לה"קאים אדעתי' דרבי", "נקודה העצמית" דעצמות בתחה"מ ("נקודה").

ואולי י"ל, אשר לפי"ז מתורץ ג"כ איך שייך זמן בלתי מוגבל בתחה"מ, והרי זמן א"א להיות בל"ג (וכמבואר בדרך אמונה, ובכ"מ) וכו', משא"כ מצד אח"פ ונמנע הנמנעות שיתגלה בתחה"מ - נקודה עצמית אחת שכולל (נושא) ריבוי פרטים. ואכמ"ל.<sup>3</sup>

(1) עי' ד"ה השם נפשנו בחיים, תשח"י (ש"פ קרח, ג' תמות- סהמ"מ ג' ע' ר"א ואילך, ובכ"מ)

(2) 'ס' הערכים - חב"ד", ע' אותיות התורה - מ"ם (ב), ע' ר"ד - מאוה"ת.

(3) ויל"ע איך לתורץ ביאורים הנ"ל בדא"ה בנוגע לזמן ודרגת הבלי גבולי ועצמותי דתחה"מ עם המבואר בחסידות בנוגע "חד חרוב". ולדוגמה: (בד"ה "כל השונה", תרס"ז - המשך תרס"ו ע' ת"ל) - "אני ראשון היינו קודם הבריאה שהי' הוא לבדו הוא, ואני אחרון לאחר שיכלו ימוהמ"ש וחיי עוה"ב {ההדגשה שלי} שאז יהי' הוא ושמך בלבד כמו שהי' קודם שנבה"ע ... והוא בחי' חד חרוב כו' ... וגם מבלעדי פי' באמצעות בין מה שהי' ובין מה שיהי' דהיינו מה שהוא בכחי' הוה בעת זמן בריאת



## כל מי שאינו מחכה לביאתו כופר בתורה ומשה רבינו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

כתב הרמב"ם בהל' מלכים (פי"א ה"א): "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש, ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה. וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו" וכו' עכ"ל.

והנה רבים התלבטו בהבנת הלכה קשה זו ברמב"ם, והתמיהה הגדולה בזה הוא, דמהו המקור לחידוש זה, שגם מי "שאינו מחכה לביאתו", אף שהוא מאמין בו, (שהרי כתב "או מי" לחלק), הרי הוא כופר בתורה ובמשה רבינו?

וכבר דן בזה בארוכה הרה"ג הרה"ח ר' יוסף שי' אברהמס שליט"א בקובץ הערות הת' ואנ"ש - מיאמי גליון טו (ר"ח כסלו תשנ"ח) עיי"ש, והרה"ח ר' יחזקאל שליט"א סופר בקונטרס "אתה הראת לדעת" עיי"ש. אלא שלפי דבריהם נשארו כמה קושיות שאינם מובנים.

ולאחר העיון נראה לבאר בדעת הרמב"ם ובהקדם מ"ש כ"ק אדמו"ר עט"ר זי"ע ב"לקוטי שיחות" חלק לג (ע' 79 ואילך): "עה"פ (ויקרא כו, ד) ונתנה הארץ יבולה דרשו רז"ל בתורת כהנים: "לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדם הראשון, ומנין שהארץ עתידה להיות נזרעת ועושה פירות בן יומה ת"ל (תהלים קיא, ד) זכר עשה לנפלאותיו וכה"א (בראשית א, יא) תדשא הארץ דשא עשב, מלמד שבו ביום שהיתה נזרעת בו ביום עושה פירות, ועץ השדה יתן פריו, לא

---

העולם וחיות וקיומו משימ"ב שית אלפי שני כו' וימות המשיח ותה"מ". ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הענין.

כדרך שהוא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון .. בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות [ובשבת ל, סע"ב "עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום"], מנין שהעץ עתיד להיות נאכל ת"ל עץ פרי, אם ללמד שהוא עושה פרי והלא כבר נאמר עושה פרי, א"כ למה נאמר עץ פרי, אלא מה פרי נאכל אף העץ נאכל, ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות ת"ל ועץ השדה יתן פריו".

"והנה תוכן זה, בהפלאת נסים ומעלות שיהיו לעתיד בגשמיות העולם מצינו בדברי רז"ל בכ"מ, ולדוגמא במס' כתובות (קיא, ב) "עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת .. עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים .. עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול" וכיו"ב.

"וצריך להבין: בתיאור המצב דלעת"ל כתב הרמב"ם (סוף הל' מלכים) "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר (ישעי' יא, ט) כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", מובן, דכאשר בנ"י יהיו במצב כזה אין חשיבות לנסים ונפלאות הגשמיים הנ"ל שיהיו בפירות הארץ (וכלשון הרמב"ם (שם) "וכל המעדנים מצויים כעפר") ואף שמובן שיש תועלת בדברים אלה, כי כאשר "הטובה תהי' מושפעת הרבה" ה"ז אמצעי "כדי שיהיו (ישראל) פנויים בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל", מ"מ, למה האריכו חז"ל כ"כ במעלת המעדנים הגשמיים שיהיו לעת"ל, כאילו הוי דבר מיוחד ונעלה ביותר בפ"ע.

"והנה מעין שאלה זו הקשו המפרשים (אברבנאל (ריש פרשת בחוקותי) וכלי יקר (שם כו, יב) - תשובה (דיעה) הא') לענין שכר מצוות המבואר בפרשת בחוקותי, "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם - ונתתי גשמיכם גו'", ומאריך בפרטי שכר המצוות, שרובם הם דברים גשמיים, והרי עיקר שלימות השכר הוא תועלת טובה ורוחנית, שהיא הטובה והתועלת האמיתית.

"ויש לומר, שהטעם שהשכר שנתפרש בכתוב הוא בעיקר יעודיים גשמיים, מובן בהקדם ביאור השאלה, למה האריך

הכתוב בתיאור שכר לימוד התורה וקיום המצוות, ובפרט שתכלית העבודה היא העבודה לשמה, "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הווי כעבדים המשמשין את הרב שלא ע"מ לקבל פרס" (אבות פ"א מ"ז).

"אלא, לפי שעבודה זו היא עבודה גדולה, וכמ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"י ה"כ. וראה גם פיה"מ שלו סנהדרין שם) ש"מעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לזה", אבל תחילת העבודה היא העבודה שלא לשמה, וכמרז"ל (פסחים נב. וש"נ ..) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אע"פ שלא לשמה. "לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר עד שתרבה דעתן כו'". ומכיון שתורה על הרוב תדבר (מו"נ ח"ג פל"ד), ולימוד התורה וקיום המצוות דרוב בני ישראל אינו "שלא ע"מ לקבל פרס", לכן נתפרש בתורה השכר על עסק התורה ומצוות ובאריכות.

"וכשם שהוא בנוגע לשכר בכלל, כן הוא גם בנוגע לתוכן השכר, כיון שרוב בני"ש שברגא זו הרי בדרך כלל אין להם תשוקה ביייעודים ושכר רוחניים, [ובלשון הראב"ע האזינו (לב), לא. הובא באברבנאל וכלי יקר פרשת בחוקותי הנ"ל (בתשובה (דיעה) ה"ב): שהתורה נתנה לכל לא לאחד לבדו, ודבר העוה"ב לא יבינו אחד מני אלף כי עמוק הוא.], לכן נתפרש בתורה בעיקר השכר הגשמי והיייעודים הגשמיים, שבזה יש לכל או"א השגה וטעם, וזה ירז אותם על לימוד התורה וקיום המצוות.

"ובדרך זו יש לבאר גם בנוגע לעתיד לבוא, שרז"ל מפליאים הזמן דלעת"ל בנסים ונפלאות בגשמיות שיהיו אז, - נוסף על הפשוט שנוגע לזה"; כיון שחייבים להאמין בביאת המשיח וגם לחכות לביאתו (רמב"ם הל' מלכים רפ"א. פיה"מ סנהדרין שם היסוד הי"ב, ועוד). ורוב בני ישראל, לפי מעמדם ומצבם עתה בזמן הזה, לא יתעוררו לחכות בשלימות באם ידעו רק מהשכר והתועלת הרוחני, אלא רק כשידעו (גם) מהשכר ותועלת הגשמי. [הערה 23 שם]. - כי גם לעת"ל לא יגיעו כאו"א תיכף להשגה נעלית בשכר רוחני, ופשיטא לא לדרגת העבודה דלשמה, עבודה מאהבה, אלא גם אז יהי' סדר העליות מחיל אל חיל, ולא יולד אדם בתכלית השלימות בידיעה והשגת

ה' ועבודה מאהבה. ולכן יש צורך בנסים ונפלאות גשמיים, כדי להקדים ולזרזו על קיום התורה ומצוות". עכלה"ק. [וכ"ה בס' "שערי גאולה" ח"ב סי' לב, וב"דבר מלכות" (גליון כ) - חידושים וביאורים בעניני גאולה ומשיח (ח"ב סי' ח)].

והנה ב"לקוטי שיחות" חלק כז (ע' 249) איתא: "שהחיוב להאמין בביאת המשיח ולחכות לביאתו כולל גם כל המעלות שיהיו אז, ועפי"ז מובן, שתיאור המצב [ברמב"ם] דימות המשיח הוא (לא רק סיפור דברים, אלא) הלכה, פסק דין הנוגע למעשה בפועל - שיש חיוב להאמין ולחכות (לא רק לכללות ביאתו של משיח אלא גם) למצב זה בכל הפרטים המנויים ברמב"ם" עכל"ק. [וכ"ה בס' "שערי גאולה" ח"א סי' ג. ובס' "תורת מנחם" - הדרנים על הרמב"ם וש"ס (ע' קא)]. - ועי' ג"כ "ספר השיחות" תשמ"ט ח"ב (ע' 750) סי"א.

ומעתה יבואר היטב למה כל מי שאינו מחכה לביאתו הוא "כופר", דכיון דביאת המשיח הוא פתרון לכל הבעיות הגשמיות והרוחניות שבעולם, בבני חיי ומזונא רויחא; וכמ"ש בשמות רבה (טו, כא): עשרה דברים עתיד הקב"ה לחדש לעת"ל וכו', השני' - מוציא מים חיים מירושלים ומרפא בהם כל שיש לו מחלה, שנאמר וכו'. השלישית - עתיד האילנות ליתן פירותיהם בכל חודש וחודש. ויהיה אדם אוכל מהם ומתרפא, שנאמר וכו'. הרביעית - שהם בונים כל הערים החרבות, ואין מקום חרב בעולם, ואפילו סדום ועמורה נבנית לעת"ל, שנאמר וכו'. השמינית - שאין עוד בכי ויללה בעולם, שנאמר וכו'. התשיעית - אין עוד מוות בעולם, שנאמר וכו'. העשירית - שאין עוד לא אנחה, לא אנקה ולא יגון, אלא הכל שמחים, שנאמר וכו', עכ"ל. - וכיון דמשיח הוא הפתרון האמיתי לכל; לבנים לבריאיות, לפרנסה, לחינוך ילדים, לשלום בית, לשידוכים וכו', ולכל הבעיות האפשריות בעולם, - לקטנים, לנשים ולאנשים, ואין בריה בעולם שאין לו בעיה; א"כ כאן שפיר העדר הציפיה הוא סימן להעדר האמונה, כיון שמדובר בדברים הנוגעים אליו אישית - א"כ בהכרח שהוא גם מחכה לזה, שאם אתה מאמין שישנה טובה גדולה כזו שיפתור את כל הבעיות הגשמיות והרוחניות; בבריאיות ובפרנסה וכו', איך יתכן שאינו מחכה לטובה זו?! - ואם אינו מחכה, סימן שחסר באמונה שלו בביאת

המשיח שיפתור את כל הבעיות, ולכן הוא "כופר", וא"ש מאד בדעת הרמב"ם.

והנה לפי"ז נראה לבאר דבר תמוה בנוסח "אני מאמין"; שהעיקר הי"ב הוא היחידי שמופיע בו שאלה ותשובה - "ואף על פי שיתמהמה" (וקא סלקא דעתך - שלא נאמין?..) עם כל זה (בסגנון של חידוש) "אחכה לו בכל יום שיבוא" - ולכאורה מאי קמ"ל?, וכי קס"ד שלא נאמין בדבר "שהתורה העידה עליו". וכל ספרי הנביאים מלאים מזה, רק בגלל שמתמהמה? - וכי מפורש איזושהי תאריך, שלא נתקיים?!

ועי' "הגדה של פסח - מבית הלוי" (ע' קכ) בשם הגריי"ז מבריסק זצ"ל: "ויש לשאול, מדוע בא הנוסח של עיקר זה בדרך קושיא ותריון שלא מצינו אצל שאר העיקרים. לדוגמא: העיקר של שכר ועונש היה יכול להיות מנוסח כך: אני מאמין באמונה שלימה שהבורא יתברך שמו גומל טוב לשומרי מצוותיו ומעניש לעוברי מצוותיו, ואף על פי שצדיק ורע לו ורשע וטוב לו עם כל זה אני מאמין כו'?" [או "אני מאמין וכו' שהבורא יתברך שמו בורא ומנהיג לכל הברואים והוא לבדו עשה ויעשה לכל המעשים". מדוע אין כאן שאלה ותשובה - "ואע"פ שיש עובדים לאלילים וכו"מ, עם כל זה אני מאמין"? - וה"נ בעיקר הי"ג של תחיית המתים; למה לא נאמר "ואע"פ שיתמהמה עם כל זה אני מאמין?].

ומתוך הגריי"ז: "וי"ל דאין כאן קושיא ותריון, אלא שכאן אנו אומרים במילואו את כל מה שצריך להאמין ביסוד ועיקר זה של משיח, שלא די רק להאמין בביאת המשיח, אלא שגם צריך לחכות בכל יום שיבוא, וכמו שכתב הרמב"ם שמי שאינו מחכה לביאתו הרי הוא כופר. - הגריי"ז מבריסק זצ"ל הי' חוזר ומשנן עיקר זה של ביאת המשיח והחיוב לחכות בכל יום כל היום, והיה מוסיף, שלא די בזה שיחכה לו בכל יום שיבא, אלא כמו שאנו אומרים בתפלה "כי לישועתך קוינו כל היום" דהיינו מחכים ומקוים בכל יום וכל היום, כל רגע ורגע ממש". עכ"ל.

ברם עדיין צע"ג, למה דוקא בעיקר הי"ב בלבד, בענין ביאת המשיח, לא מספיק ה"אמונה" בלבד, אלא שצריך גם "לחכות", משא"כ בשאר הי"ב עיקרים מספיק ה"אמונה", ולא צריך

ל"חכות" ג"כ?! - וגם מנין לקח הרמב"ם שבענין משיח צריך גם לחכות, ואם אינו מחכה הוא כופר? אלא שלפי הנ"ל לק"מ, שבאמת חובת האמונה ב"ג העיקרים מחייבת רק שיסכים בדעתו שכן הוא האמת, אבל אי אפשר לדונו כלל בשם "כופר" אם ההכרה בדעתו לא תפעל על רגשותיו, שהרי לאו כל אינש לבו ברשותו, ועד כדי "גנבא אפום מתתרתא רחמנא קריא", ולכן, בשאר כל העיקרים אין בהעדר הציפיה שום הוכחה להעדר האמונה, מלבד העיקר הי"ב, ששם באמת העדר הציפיה ראייה והוכחה להעדר האמונה. ולפיכך רק בו בלבד מופיע השאלה, והתשובה "על כל זה אחכה לו" (ולא "אני מאמין"). ואכן מי "שאינו מחכה" אינו "כופר" מחמת העדר הציפיה עצמו, אלא מפני שזה מוכיח על העדר האמונה וע"ז - על העדר האמונה - נקרא "כופר" וא"ש מאד.



## קרבן תודה לע"ל

**הת' ברוך מרדכי ליפסקאר**  
תלמיד בישיבה

בסה"ש תנש"א ח"ב ש"פ שלח בסיום השיחה כותב וזלה"ק "וכל בני ישראל באים לארץ ישראל בשלימותה . . . (וממשיך) ולבית המקדש השלישי, ושם מקריבים (לכל לראש) קרבן תודה על היציאה דכל בני"י ממאסר הגלות", ובהע' 159 "במכ"ש וק"ו מהיציאה דאיש פרטי "ארבעה צריכים להודות יורדי הים . . . ומי שהיה חבוש בבית האסורים . . . יודו להוי' חסדו ונפלאותיו לבני אדם" (ברכות נד, ב) ועאכו"כ היציאה דכל בני"י מהמאסר דכל הדי' גלויות לגאולה שאין אחריה גלות".

והנה בלקו"ש חלק י"ב שיחה א לפ' צו הע' 36 כותב וזלה"ק "בנוגע להיציאה משאר הגלויות (וכן גלות זה האחרון) י"ל דבכלל אין חיוב דקרבן תודה (כחבוש בביה"א"ס) כי רק כלל ישראל (כציבור) חבושים בגלות משא"כ כל יחיד בפ"ע . . . (וממשיך) וראה בפנים שבלא"ה י"ל דאין חיוב כי אינו באופן של יושבי חושך וצלמות. ולהעיר מעזרא ח, לה. הוריות י, א. ואכ"מ".

וזה דבר פלא לכאורה, שבסה"ש הנ"ל כותב שהיות שכל ישראל יוצאים מגלות, לכן בודאי שיביאו קרבן תודה, ובלקו"ש פ' צו הנ"ל כותב, שמצד זה גופא, שרק כלל ישראל נמצאים בגלות, אין שייך כלל חיוב קרבן תודה.

[נאין לומר שבסה"ש מדבר אודות קרבן "ציבור" ובלקו"ש הנ"ל אודות קרבן יחיד, דהרי, בהע' בלקו"ש הנ"ל אינו מחלק בין קרבן ציבור וקרבן יחיד, אלא כותב סתם "דבכלל אין שייך חיוב דקרבן תודה". וגם, שבסוף ההע' כותב "דאין חיוב כי אינו באופן של יושבי חושך וצלמות" והרי לפ"ז גם קרבן תודה של יחיד אין שייך, (ובכלל לא מצינו קרבן תודה בציבור)]

ואולי אפשר לומר, שבלקו"ש הנ"ל מדבר אודות חיוב קרבן תודה, וכהלשון בהע' "אין שייך חיוב קרבן תודה" ובסוף ההע' "י"ל דאין חיוב כי אינו באופן של יושבי חושך וצלמות"; וחיוב קרבן תודה אינו שייך כלל. אמנם בסה"ש מדבר (לא שיהיו חייבים להביא קרבן תודה, אלא) שהיות ש"כל ישראל" יוצאים מכל הד' גליות, ל"גאולה שאין אחריה גלות" לכן, בפשטות והסברה נותנת, שיביאו קרבן תודה להודות לה' על דבר זה, לא בתור חיוב אלא בתור נדבה, וכדומה. (ויש להעיר מהשקו"ט, (עיי' לקו"ש חל"ב ע' 109 הע' 20) האם קרבן תודה בכלל, הוא חיוב, או נדבה, וד"ל).

ולהעיר משיחת ש"פ צו תש"מ, שמבאר שם שבזמן הגלות משולים כל ישראל לכל הד' הצריכים להודות (עיי"ש הביאור בזה), ומסיים בהשיחה "כשיבוא משיח צדקנו או-אז נודה לה' על שהוציא אותנו ממצבים אלו".



### נבואת משה ומשיח

**הת' מנחם מענדל רייצס**  
תות"ל - מגדל העמק

ידועה השקו"ט בענין נבואת משה ומשיח, שבפסוק נאמר "ולא קם נביא בישראל כמשה" וכו', אבל במדרשי חז"ל משמע קצת שמשח יהי' נביא גדול ממשה, וצריך ליישב זה עם הפסוק

הנ"ל וכו' - ראה לקו"ש ח"ו ע' 254-255, ובסה"ש תנש"א ח"ב ע' 788 הערות 83,91. עיי"ש.

וצע"ק שלא ראיתי מביאים בנידון את דברי הצ"צ (נעתק מס' הליקוטים ערך "משה" ע' א'תרסו), ושם מדבר על נבואתו של כל יהודי בזמן הגאולה, שיתכן ותהי' נבואת משה:

"...ואע"פ שנאמר ולא קם נביא כו' הרי ארז"ל בישראל לא קם אבל באומות העולם קם, א"כ מכש"כ שי"ל שלע"ל יהי' בישראל ג"כ בחי' זו דפא"פ כו', וגם ארז"ל פ"ב דר"ה דכ"א בנביאים לא קם אבל במלכים קם ומנו שלמה כו', א"כ מכש"כ שי"ל בעוה"ז לא קם, אבל לע"ל שאזי יקוים מה שביקש משה מי יתן והי' כל עם ה' נביאים א"כ אז יהי' בחי' זו .. שוב מצאתי כדברי מפורש בבחיי ס"פ תשא דף קכד סע"ד שהמעלה הזאת דנבואת משה הבטיח הנביא ליראי ה' ולחושבי שמו שיזכו בה לעולם שכולו ארוך שנאמר מלך ביפיו תחזינה עיניך כו"ו עכ"ל. ויש ללמוד מזה, לכאו', גם על נבואתו של מלך המשיח, שאין קושיא מהפסוק "ולא קם" כו' כי דוקא בעוה"ז לא קם אבל לע"ל - יקום. ולא באתי אלא להעיר.



## רשימות

### נתינת מעות במוצ"ש

הרב יעקב ליב אלטיין  
חבר "ועד להפצת שיחות"

ברשימות שיצא לאור לקראת חג השבועות - יומן "פולין סיון-מנ"א צ"ב": כק"ש נתן קודם ש"ק כסף לפרט, הביאו לו במוצ"ש. החזיר וצוה שיביאו לו ביום א' [לכאורה צ"ע מיו"ד]. עכלה"ק.

ובפענוחים ציינו לשו"ע יו"ד סקע"ט ולשיחת מוצ"ש"ק ו' תשרי תשל"ט.

ותוכן דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל הוא - סיפור כ"ק אדמו"ר הרי"צ אודות הנהגת אביו, אדמו"ר נ"ע, שאמר להרבנית, שאם צריכה היא למעות להוצאות במוצש"ק או ביום א' בבוקר תקח את אותם ביום ו' עש"ק כי לא יתן במוצאי ש"ק. [=ולכאורה הוא סיפור אחר מהמסופר ב"רשימות". הכותב].

הטעם שלא רצה ליתן מעות במוצש"ק הוא משום שהובא בכ"מ שאינו סימן ברכה.

באמת איתא שגם אם נוהגים כן לא יפרשו זה בדיבור כי "האומר עונה פלונית יפה כו'" ה"ז מדרכי האמורי. ואילו כאן החידוש שהרבי נ"ע אמר זה בדיבור, וגם אדמו"ר הרי"צ אמר זה בדיבור.

- ואמר הרבי: לא שאלתי אז הטעם מדוע היו מותרים לומר זה בדיבור, ובוודאי שיש על זה הסברה כו' -

עד כאן תוכן הדברים.

והכוונה (כמצויין בההנחה שם), דהנה מבואר בסנהדרין (סה, ב ואילך. ומקורו בתוספתא שבת פ"ח, ה): מנחש זה האומר כו' אל תתחיל בי כו' מוצאי שבת היא. ובפרש"י שם: אל תתחיל בי, כשבא הגבאי לגבות מס כו' אומר בבקשה ממך אל תתחיל בי להיות ראשון בדבר הפסד שסימן רע הוא לו. . מוצאי שבת היא, ראשון לימי השבוע. עכ"ל. וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' קעט ס"ב, אלא שבפתחי תשובה שם כתב: ואם אינו מוציא הדברים בפיו אלא מחשב בלבו ונמנע מעסקיו ע"י הנחשים האלה מותר שראוי לאדם לחוש על החשש שחוששין בו הבריות. עכ"ל.

אלא שיש להעיר משיחת מוצש"ק י"ג ניסן תשמ"ג בסופו, שגם שם סיפר כ"ק את הסיפור שסיפר בהתוועדות ו' תשרי הנ"ל אלא שם מקדים (התוועדות שם ע' 1288) "ידוע מ"ש בצוואת ר' יהודה החסיד שיש להמנע מהוצאת ממון במוצאי שבת". עכ"ל.

ורבים טובים חיפשו בצוואת ר' יהודה החסיד וכן בס' חסידים ולא מצאו את הדברים. ובאמת הן ב"רשימות" הנ"ל והן בשיחת ו' תשרי הנ"ל לא הזכיר כ"ק מאומה מר' יהודה החסיד, ואם הי' מפורש בדבריו בודאי שהי' מזכיר את זה במקומות אלו.

אלא האמת יורה דרכו, כשנדייק היטב בלשון קדשו אות באות מסרט ההקלטה (טייפ) בהתוועדות י"ג ניסן ה"ל, וזו לשון קדשו: ס'איז אין דערויף די גאנצע שקו"ט מצד ר' יהודה החסיד בהנוגע צו געבן געלט מוצאי שבת.

ולפענ"ד ברור שאין כוונתו הקדושה שבדברי ר' יהודה החסיד מפורש להיתר או לאיסור, אלא כוונתו לשקו"ט בספרים אחרים ע"פ המבואר בדברי ר"י החסיד. [ולפענ"ד לא דק הרושם את ההנחה, כי כ"ק לא אמר אלא שקו"ט "מצד ר' יהודה החסיד", כנ"ל].

ומצאתי בהגהות מילי דחסידותא על ספר חסידים מהגאון מבוטשאטש ז"ל, שעמד על מ"ש בצוואת ר' יהודה החסיד "תרנגולת שקראה כמו תרנגול ישחטנה מיד", אע"פ שמפורש (שבת סז,ב. וכן נפסק בטור ושו"ע יו"ד שם. וראה השקו"ט בב"י וב"ח ושאר נ"כ שם) שזהו מדרכי האמורי, ומחדש הגאון מבוטשאטש, דאימתי נאסרו הדברים שאמרו רז"ל שהם משום דרכי האמורי רק כשאנו יודעים שעדיין נוהגים האמוריים הכי, אבל לר"י החסיד הי' פסיקא לי' מילתא שבענין זה כבר אין האמוריים נוהגים בכך ובמילא הותר הדבר.

וממשיך:

ועפ"ז יש לומר גם כן אודות מ"ש שם בהלכות דרך ארץ [אמר הכותב: לכאורה כוונתו לפרקי דרך ארץ שבסוף ס' ראשית חכמה (שנעתקו מס' מנורת המאור) - שלפרקי דרך ארץ אלה כבר ציין הגאון ה"ל בתחילת דבריו שם. אלא שלכאורה לא משמע כן מהמשך לשונו "ופירש שם המפרש". ובמילי דחסידותא הוצאת מרגליות איתא "מ"ש טור שם בה' ד"א". ועדיין צריך חיפוש] שהמקפיד בבוקר או במוצאי שבת או בתחלת חודש אם יבקשו ממנו מעות הר"ז מדרכי האמורי [הערת הכותב: בתוספתא וש"ס סנהדרין ה"ל נזכר רק שיש בזה משום מנחש, ואילו בפרקי דרך ארץ מחדש שאסור מצד דרכי האמורי]. ויש נוהגים בזה היתר ואינם רוצים ליתן בתחלת שבוע בהקפה, שהוא מצד שכיון שכבר פסקו האמוריים לומר כן ואילו שייך בזה אין לך אלא מקומו ושעתו מקום עיר ההוא הפרטיית כיון שלא נמצא אז בה מהאמוריים שיאמרו כן אין

קפידא אז שם בזה. וכ"ה במ"ש בצוואה אודות תרנגולת שעכ"פ באתרי' פסקו האמוריים מלומר כן והותר מאז לומר כן כו'.

עכ"ל השייך לעניננו.

הרי מפורש לפנינו שיש נוהגין היתר בדבר (אף שבחז"ל נתפרש האיסור משום דרכי האמורי), ויסוד ההיתר הוא שיטת ר"י החסיד גבי שחיטת תרנגולת (ששני הדינים הובאו בחדא מחתא ביו"ד שם). ולפענ"ד ברור שלזה כיון הרבי בשיחת י"ג ניסן הנ"ל.

ולסיום - הרי חייב אדם לומר בלשון רבו, ויש להמליץ על זה דברי כ"ק אדמו"ר (סה"מ תשח"י ע' 59 בהערה, ועד"ז בעוד מקומות) - "וגם בזה נראה עד כמה מדוייקים דברי רבותינו", ובמילא עד כמה חייבים אנו לדייק ולשמור אותיות הרב.



### כבוד המת באינו יהודי

**הת' שלום דובער שמערלינג**  
תלמיד בישיבה

ברשימות חוברת קפ: "פעם אחת כשהלכנו ברחוב, היתנה הלוי'תו של אינו יהודי וכשהעבירו המטה - הגבי' אדנ"ע מעט את כובעו, באמרו, שזהו מפני כבודו של מת".

ויש לציין מקור לזה מדברי הכלבו (הובא בב"י סי' עסז) וז"ל: "הרואה את המת חייב לעמוד מפניו, ולנהוג בו כבוד, ואפי' מת נכרי, חייב ללותו ד' אמות", עכ"ל.

ויעויין שם בדברי הב"י, דבסתם עכו"ם הוה זה רק מפני דרכי שלום, אך בחסידי אומות העולם הרי זה מעיקר הדין כן משמע שם, ועצ"ע, (ובשו"ע שם הובא רק הא דמפני דרכי שלום). - כיון דיש להם חלק לעוה"ב.



# לקוטי שיחות

תחילתו בפשיעה וסופו באונס

עונש פרעה

**הרב יהודה לייב שפירא**

**ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי**

בלקו"ש ח"ו (ע' 63) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מ"ש רש"י (וארא ז, ג) עה"פ "ואני אקשה את לב פרעה וגו'", וז"ל: מאחר שהרשיע והתריס כנגדי וגלוי לפני שאין נח"ר באומות לתת לב שלם לשוב, טוב שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי כו". עכ"ל. ומפרשו שכוונת רש"י שבתחלה הי' לפרעה בחירה, רק לאחר ש"הרשיע והתריס כנגדי" נענש בזה גופא שניטל ממנו הבחירה, (כמבואר ברמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ג, ובארוכה בשמונה פרקים שלו פ"ח).

ואח"כ מקשה הרבי וז"ל: "הן אמת ש"אני הכבדתי גו'" הוא עונש שהתחייב ע"ז כש"הרשיע והתריס כנגדי" בבחירתו, אבל היות ואח"כ סו"ס הי' אנוס, איך אפשר להענישו על מה שעכשיו "מאן אתה" – דבר שאין לו בחירה בזה.

ובהערה 43 כותב וז"ל: "בנוגע להעונש יש לתרץ וכו' שהוא ע"ד הדין (ב"מ מב, א. רמב"ם הל' נז"מ פ"ב הט"ו, הל' שכירות פ"א ה"ד) דתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב. [וגם להמ"ד (ב"מ שם, וש"נ) שתחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור, לא יוקשה עליו ממה שנפרע מפרעה (וכן סיחון וכנענים וכו' המנוייים ברמב"ם הל' תשובה פ"ו שם) – כי י"ל, דשאני בנדו"ד, דמכיון שמה שנאנס אח"כ זה עצמו היא מחמת פשיעותו שבתחלה, א"א לו לפטור את עצמו בטענת אונס]". עכ"ל.

ומוסיף אח"כ בשוה"ג וז"ל: "ואף שכל תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא כשהאונס בא מחמת הפשיעה (והיכא שבא שלא מחמת הפשיעה ס"ל לכו"ע דפטור – תוס' ב"מ מב, סע"א. רמב"ם הל' שכירות פ"ג ה"י) – היינו דוקא כשהמעשה שאירע

באונס בא מחמת פשיעותו. משא"כ בנדו"ד שהאונס גופא (מה שאין לו בחירה) הוא מחמת פשיעותו. וה"ז בדוגמת הזורק חץ, שאף שלאחרי שיצא החץ מידו אין בידו לחזירו, אין שייך לפטרו מטעם אונס, מכיון שהוא עצמו גרם לזה (ולהעיר מנ"י ב"ק כב, א). ועצ"ע". עכ"ל.

והנה צריכים להוסיף, שפרעה ידע שבבחירתו למאן לשלח את בנ"י אפשר שיענש בזה שה' יקשה את לבו ויטול את בחירתו, כי אל"כ קשה מה לי שהאונס גופא בא מחמת הפשיעה, סו"ס אין האונס נגרר אחר פשיעותו. כי אולי אילו הי' יודע שע"ז יגרום האונס לא הי' פושע. וא"כ שוב הוה אונס (להמ"ד שתחלתו בפשיעה וסופו באונס, פטור).

וכמו בהדוגמא שמביא במי שזורק חץ, שבאם הזורק לא ידע שע"י שיזורק החץ אין בידו להחזירו אח"כ, כ"א חשב שיכול להחזירו, אין פשוט כ"כ (למ"ד זה) שבודאי יהי' נק' מזיד וכיו"ב. ולכן מוכרח לומר שפרעה ידע שע"י פשיעתו עכשיו אפשר שיענש שה' יטול בחירתו, ואעפ"כ פשע, אז פשוט שהאונס הוא בכלל הפשיעה, ולכו"ע חייב בסוג כזה של תחלתו בפשיעה וסופו באונס.

והנה עפ"ז יש לבאר דברי התוס' בגיטין (לה, א. ד"ה לא). דהנה בגמ' שם אי' "מעשה באדם אחד בשני בצורת שהפקיד דינר זהב אצל אלמנה, והניחתו בכד של קמח, ואפאתו בפת, ונתנתו לעני. לימים בא בעל הדינר ואמר לה הבי לי דינרי אמרה לי' יהפך סם המות באחד מבני' של אותה אשה אם נהניתי מדינרך כלום. אמרו לא היו ימים מועטין עד שמת אחד מבני' וכו', מ"ט איענשה, דאישתרשי לה מקום דינר".

והק' התוס' וז"ל: "וא"ת ומ"ט איענש הא אמרי' בפ"ג דשבועות (כו, א) האדם בשבועה פרט לאונס וכו'. וי"ל דהכא גבי פקדון הוה לה להזהר יותר לשמרו היטב והוה לה לאסוקי אדעתא שתבא לידי שבועה". עכ"ל.

ובפשטות כוונת תירוץ התוס' הוא דאי"ז אונס גמור, כיון דזה שחשבה שהחזירה או ששכחה שהפקיד אצלה וכיו"ב, שגרם לה לחשוב שנשבעה באמת, ה"ז כעין פשיעה, כיון ש"הוה להזהר

יותר לשמרו היטב" ולידע איפה הוא, וא"כ זה שאמרינ' שנאנסה בזה שנשבעה, אינו אונס גמור, כי באם היתה נזהרת לא היתה באה לידי שבועה זו.

אבל צע"ק הוספת התוס' "והוה לה לאסוקי אדעתא שתבא לידי שבועה", דלכאו' מה זה נוגע? העיקר הוא ש"הוה לה להזהר יותר לשמרו היטב", אבל מה נוגע שהוה לה לאסוקי אדעתא שתבא לידי שבועה, אין כאן חסרון בהאונס. הרי החסרון בהאונס הוא מה שפשעה ולא שמרה היטב ולא ידעה מה נעשה עם הדינר, וחסרון זה אין תלוי בזה שהוה לה לאסוקי אדעתא שתבוא לידי שבועה דוקא?

וי"ל בזה, דבאמת ילה"ק איך אמרי' שאי"ז אונס גמור מטעם ש"הוה לה להזהר יותר ולשמרו היטב", הרי זהו רק דבר שהוה לה לעשות מקודם. אבל בעת שנשבעה, ה"ז אונס גמור, כי סוכ"ס חשבה באמת שלא נהנית ממנו, ונשבעה באונס גמור [ע"ד הא דשבועות (כו, א) "רב כהנא ורב אסי דמר משתבע הכי אמר רב ומר משתבע הכי אמר רב, וכי אתו לקמי' דרב ואמר כחד מינייהו, א"ל אידך ואנא בשקרא אישתבעי, וא"ל את לבך אנטך". המובא בתוס' שם, שנק' אונס גמור לפי שבעת שנשבע חשב באמת שהכי אמר רב], ומה נוגע שמעיקרא הוה לה להזהר יותר?

ומוכרח לומר שכוונת התוס' שהוה כענין תחלתו בפשיעה וסופו באונס, כי באם לא פשעה מתחלה, ונזהרה לשמרו, לא היתה באה לידי שבועה, ולכן אף שבפועל נשבעה באונס גמור, אי"ז אונס כי תחלתו בפשיעה. [משא"כ בנדון דר"כ ור"א שלא פשעו מתחלה].

אמנם ע"ז ילה"ק שהתינח למ"ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס נק' פשיעה וחייב, אבל למ"ד שאינו נק' פשיעה, כ"א אונס, ופטור, איך יפרש סוגיא זו [והרי כאן זוהי סיבת תקנת ר"ג הזקן שבמשנה שם (לד, ב), והמ"ד שפטור הוא מן האמוראים (ב"מ שם)].

לכן הוסיפו התוס' שכאן כו"ע מודי שתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב, כי כאן לא רק ש"הוה לה להזהר יותר לשמרו

היטב" תחלה, כ"א "שהאונס גופא הוא מחמת פשיעותו". כי הפשיעה תחלה היא פשיעה בהאונס גופא, כי כל הבאתה לידי שבועה הוא מטעם הפשיעה, וא"כ העדר השמירה היטב הוא פשיעה לא רק בהשמירה כ"א בהשבועה גופא, ו"הוה לה לאסוקי אדעתא (בעת שפשעה) שתבא (ע"ז) לידי שבועה". ז.א. שכל הסיבה שנשבעה ה"ז לפי שלא נזהרה בתחלה (דאם נזהרה היתה מחזרת הדינר ולא נצרכה לישבע), והיא ידעה בתחלה שבאם לא תשמור היטב תבוא לידי שבועה, ואולי יהי' שבועת שקר, כי ע"י העדר הזהירות תחשוב שהחזירה כיו"ב, - וא"כ אי"ז אונס כ"א פשיעה.

וה"ז ממש כהנידון דלקו"ש שם שהיכא שהאונס גופא בא מחמת הפשיעה, והוא יודע שהפשיעה יגרום האונס, ה"ז פשיעה לכו"ע.



## שמיטת כספים - אפקעתא דמלכא או חובת גברא

**הרב בן-ציון חיים אסטער**

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

בלקו"ש חיי"ז מבאר כ"ק אדמו"ר אשר שמיטת כספים אינו אפקעתא דמלכא שהחוב נפקע לגמרי בדרך ממילא, אלא שהוא חובת גברא על המלוה להשמיט חובו, וגדר החיוב הוא לא להפקיע ולבטל החוב לגמרי אלא רק לעזוב החוב ולשמטו היינו דאינו נרגש. ועיי"ש שביאר בזה הרמב"ם פ"ט מהל' שמיטה ויובל הכ"ח ש"לא יגוש" אינו לאו לאיסור נפרד דשמיטת כספים, אלא (גם) קיום חיוב מ"ע דהשמיטת כספים.

והנה רש"י גיטין לו,א ד"ה מוסרני לכם כתב וז"ל "את שטרותי שאתם תהיו נוגשים ואני לא אגוש" עכ"ל, וכן רש"י דף לב,ב ד"ה מוסרני לכם כתב וז"ל "...שהוא מוסר שטרותיו לב"ד דאיהו לא תבע לי' לב"ח אלא הב"ד... ולא קרינא בי' לא יגוש" עכ"ל, וכבר הקשו האחרונים דמכיון דאיהו לא תבע לא קרינא בי' לא יגוש איך מפקיע עצמו מהמ"ע ד"שמוט", ולפי הנ"ל מובן דכל המ"ע מוגדר בזה שמקיים הלאו דלא יגוש ועוזב

ומשמיט חובו, ולכן אין כוונת רש"י רק על הלאו דלא יגוש אלא אלא גם על המ"ע דשמוט.

והנה בהשיחה הנ"ל עמש"כ דשמיטת כספים אינו אפקעתא דמלכא דהחוב בטל לגמרי בדרך ממילא כתב בהערה 40 "אבל במרדכי גיטין פ"ד סי' שפ: ד"שביעית הפקעתא דלמכא הוא אע"ג דלא אמר משמט אני" ... ולהעיר מפרש"י גיטין (לו, א ד"ה מוסרני. שם, ב ד"ה רבא) דתי' רבא "הפקר ב"ד הי' הפקר" קאי גם על קושיא הא' שם "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא והתקין הלל דלא תשמט". ועד"ז בחי' הרשב"א שם (ושם: "הפקיר הלל ממונו של לוח לגבי מלוה ומגבי ליי"). וי"ל. עכ"ל.

וצ"ב איך מובן מרש"י שהוא אפקעתא דמלכא.

ואולי דאם נימא דהוא אפקעתא דמלכא, אז מובן למה רש"י צריך להוסיף ולהסביר דהפקר ב"ד הפקר דנותנין ממון הלוה להמלוה, והיינו דהגם דמדאורייתא הי' השמטת כספים ואפקעתא דמלכא שהחוב נשמט לגמרי, מ"מ הפקיר הלל ממונו של הלוה להמלוה, אבל אי נימא דהשמטת כספים הוא חובת הגברא וכנ"ל דרק יעזוב וישמיט החוב ולא יגוש, א"כ בהא דמוסר שטרותיו לב"ד ואינו נוגש סגי והיינו שתקנת הלל הוא שהלל הפקיר ממונו דהלוה, ואכן רש"י הנ"ל בדף ל"ב לא כתב הא דהפקר ב"ד הפקר אלא הא דלא קרינא בי' לא יגוש (וכבר עמדו האחרונים על סתירת דברי רש"י אהדדי עיין תורת זרעים שביעית פ"י).

אמנם זה צ"ע דהרי גם מסירת שטרותיו לב"ד לרש"י מהני אך ורק מפני הפקר ב"ד הפקר - עיין תוד"ה מי (גיטין לו, א) בסופו, וא"כ עדיין בעינן הא דהפקר ב"ד הפקר.

אבל אי משום הא לא קשה דהרי י"ל דזה דמהני מסירת שטרותיו לב"ד משום הפקר ב"ד הפקר אינו משום כללות התקנה דפרוזבול שהפקיר ב"ד של הלל ממון הלוה (אף שרש"י ס"ל במכות ג, ב והכא דמסירת שטרותיו לב"ד ופרוזבול היינו הך) אלא שהכוונה שהב"ד שאליהן מוסר שטרותיו מפקיעין ממון המלוה ועיין רש"י לקמן דף לז, א ד"ה דתפסי וז"ל "והפקרן הפקר וגבי מלוה לא קרינן בי' לא יגוש". ושם איירי

במוסר שטרותיו לב"ד. והיינו דהכוונה לאותו ב"ד ולא על עצם תקנת פרוזבול מבית דינו של הלל, ועיקר טעמא דתקנת פרוזבול הוא משום דלא קרינא בי' לא יגוש כנ"ל.

ואולי זה ה"וי"ל" בההערה שם דכוונת רש"י בהא דהביא הפקר ב"ד הפקר אינו כמו שכתב הרשב"א שם דהפקיר הלל ממונו של המלוה, אלא דכוונת רש"י דהפקר ב"ד הפקר הוא ותו הב"ד שאליהם מוסר שטרותיו, וכונת רש"י לתרץ דלמה מהני למסור שטרותיו הגם דבפועל הוא אינו נרגש, מ"מ המוסר שטרותיו לאחר אמרינן בשו"ע חו"מ סי' סז דעדיין עובר אלא יגוש על זה כותב רש"י דב"ד שאני דהפקרן הפקר. ועצ"ע.

### עז כנמר וגיבור כארי

בגליון העבר [תשעז] ע' 77 במש"כ הררב"א למה אדה"ז במהד"ת מפרט רק "עז כנמר" ו"גיבור כארי", יש להעיר ממכתב כ"ק אדמו"ר הנדפס בהיכל מנחם חלק א ע' פה. ודא"ג לא הבנתי מש"כ שם דנקט אדה"ז הפי' גיבור כארי לא כהטור כ"א כהשו"ע, דהא מש"כ אדה"ז עיקר הגבורה בלב וכו' הוא לשון הטור שם. ואכ"מ.



### עשי' לעבוד קונו לא מיקרי הנאה

**הרב מרדכי מנשה לאופר**  
שליח כ"ק אדמו"ר, אשדוד, אה"ק

ב'לקוטי שיחות' כרך לא עמ' 176 הערה 61: "ראה טור סימן רלא (בסוף הסימן) "ועל הדרך הזה זקף רבינו הקדוש אצבעותיו למעלה .. ואמר .. שלא נהייתי מהם (כתובות קד, א) אלא לשם-שמים". ובשל"ה עשרה מאמרות מ"ח (נו, ב ואילך בהגהה) דאף שלא פסק מעל שולחנו לא חוזרת כו' (עבודה זרה יא, א. וקקושיית התוס' שם) – "לא עשה זה בשביל הנאה דהיינו שיהנה הגוף רק .. שיהיה חזק לעבודת הבורא, ואז הלשון .. מדוייק שאמר לא נהייתי כלומר אע"פ שאכלתי לא עשיתי בשביל הנאה", ובשוה"ג שם: ויש-לומר שזוהי כוונת אדמו"ר הזקן בתניא (פ"ח) "אא"כ מי שלא נהנה מעוה"ז כל ימיו כרבינו הקדוש".

ולהעיר דמעין זה מצינו בביאור הגר"א באו"ח סרל"א ("שכל כוונותיו יהיו לשם שמים"): "שאפילו דברים של רשות .. יהיו כולם לעבודת בוראך .. וכן בת' ..". וציין ע"ז הגר"א: "...וכמ"ש בפיי"ב דכתובות ברבי זקף כו' ובזה מתורץ קושיות תוספות דעבודה זרה י"א א' ד"ה צנון".

אלא שהשל"ה הקדימו להגר"א!



## פרח מטה אהרן

**הרב יעקב קאפיל רובין**  
ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חכ"ג קרח (א) מבאר ע"פ פשוטו של מקרא הטעם שהי' צורך לאות דפרח מטה אהרן אף שלכאו' ע"י מעשה הקטורת שהקריבו ר"נ איש ונשרפו ועונש קורח ועדתו, כבר הראה לבנ"י האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש (טז, לה). ומדוע לא הספיק לבטל תלונות בנ"י בעונשים ואותיות גלויים אלו והיו צריכים עוד לאות דפרח מטה אהרן.

ומבאר שם (אות ח) דהעונשים ומעשה הקטורת הראה לבנ"י רק כי ה' שלחו למשה לעשות את כל המעשים ובחר באהרן לקטרת ולכהונה גדולה, אבל עדיין יכולים בנ"י לומר שאהרן נבחר מצד תפילתו של משה ומצד עצמו אינו ראוי, ואולי אחרים ראויים יותר ויכול המצב להשתנות בשינוי זמן.

וע"ז בא האות דפרח מטה אהרן שויגמל שקדים באופן טבעי ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמל שקדים ולא ולא יצא שקדים מיד, להראות דאהרן נבחר מהקב"ה באופן שנעשה אצלו מעלתו הטבעית ולא שייך שינוי בזמן (השב את מטה אהרן וגו' משמרת לאות) עיי"ש.

ויש לבאר באופן אחר קצת ע"פ ביאור הנ"ל בשיחה, דאע"פ שקודם לזה כבר הוכיח העונש ומעשה הקטורת שאהרן נבחר, אבל מ"מ יש לאחרים מבנ"י טענה שאולי הם ראויים, ורק קורח ועדתו ור"נ איש אינם ראויים.

ולכן בא האות דמטה שכל אחד מהשבטים שם מטה, נשיא מבל שבט ושבט, שהם מציגים כלל ישראל, ואעפ"כ פרח מטה אהרן, אהרן בתור שבט לוי, ראה רמב"ן (שם כה) המובא באת א, ואהרן בתור מעלתו, שם אהרן שנכתב על המטה (כמבואר שם באות א). וזה הראה לבנ"י שאין לאף אחד שום שייכות לענין הכהונה גדולה כ"א לאהרן.

וראה בהערה 44 שהביא מפרשים כעין זה, שאולי הא דנשרפו הר"נ איש הי' בסיבה אחרת ע"י חכמה ותפילתו של משה, לכן הוצרך עוד אות וע"ז כתב שם דדוחק לפרש כן פרש"י, דפשיטא דהו"ל לרש"י לפרש.

אבל לפי ביאור הנ"ל אין הטעם דאולי הי' סיבה אחרת לשריפתם, דזה הי' לו לרש"י לפרש, דזה לא שולל איש אחר מבנ"י כמבואר בשיחה, משא"כ פרח מטה אהרן.



## לעבור עליו בשני לאווין

**הת' ישראל אלטיין**

**מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא**

בלקו"ש חט"ז ע' 332 "אין אנדערע ערטער וואו די תורה איז מוסיף לאווין, איז עס בכדי דערמיט צו מאכען דעם איסור הארבער אין הרגש פון מענטשן מיט דער כוונה ער זאל זיך לייכטער אפהאלטן פון טאן דעם איסור".

והעירני חכם א', מהחינוך מצוה שמ"ג וז"ל: "כי התורה תכפול האזהרות על שחפץ הא-ל להרחיקנו ממנו הרבה. ואפשר שנאמר בזה כעין משארז"ל בענינים אחרים, דברה תורה כלשון בני אדם, וכמו כן תתמיד התורה ההתראות במה שיש עלינו להזהר בו מאוד, כדרך בני האדם בהזהרים זה את זה בדבר חמור יכפלו תנאם וירבו דבריהם על הדבר, כדי שיהא המזורז נזכר וזרז על הענין עכ"פ. ואם אמנם כי ראוי האדם להזהר בדבר השם עד מאוד ואף כי ישמע דברו ברמז קטן, כל זה מחסדיו הרבים על בריותיו שכפל להם האזהרות פעמים רבים בקצת

מקומות, כאשר ייסר איש את בנו, על כן נודה לשמו הגדול סלה  
 רוב הטובות שגמלנו ברוך הוא".



## להכי אפקא רחמנא אכילה בלשון בישול

### הנ"ל

בלקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' משפטים מבאר כ"ק אדמו"ר,  
 (ע"פ פשוטו של מקרא) למה כתוב האיסור של אכילת בשר  
 בחלב בלשון בישול - "לא תבשל", מאחר שבישול הוא הכנה  
 לאכילה, ע"ש באריכות. ובהערה \*8 "אבל אין לומר שהוציא  
 איסור אכילה בלשון בישול רק ללמדך שאינו אסור אלא דרך  
 בישול - כי פשטות הלשון "לא תבשל" מורה שהכתוב מזהיר  
 על הבישול (ולא על האכילה, דרך בישול), ולכן מוכרח לומר  
 כבפנים, שהוציא איסור אכילה בלשון בישול לפי שהבישול הוא  
 הכנה לאכילה".

ויש להעיר מהגמרא חולין דף קיג ב בביאור המחלוקת  
 המבשל חלב (חי"ת צרוייה) בחלב, "אאכילה דכ"ע לא פליגי  
 דלא לקי [דאין איסור חל על איסור], כי פליגי, אבישול, מ"ד  
 לוקה חד איסורא הוא, ומ"ד אינו לוקה, להכי אפקא רחמנא  
 לאכילה בלשון בישול, כיון דעל אכילה לא לקי, אבישול נמי לא  
 לקי. איכא דאמרי, אבישול כולי עלמא לא פליגי דלקי, כי פליגי  
 אאכילה, מאן דאמר אינו לוקה, דהא אין איסור חל על איסור,  
 ומ"ד לוקה, להכי אפקא רחמנא לאכילה בלשון בישול, כיון  
 דאבישול לקי אאכילה נמי לקי".

והנה מה שבשיחה הנ"ל אינו מעיר לזה, מובן, מאחר שלימוד  
 זה אינו על דרך הפשט, (משא"כ לימוד הנ"ל - דאינו חייב אלא  
 א"כ הי' אכילה דרך בישול, עיין בהמשך הערה הנ"ל שהוא גם  
 ע"ד הפשט). וגם בדרך הלכה עיין ברמב"ם פרק ט' מהלכות  
 מאכלות אסורות ה"ו, שהמבשל חלב בחלב חייב ועל אכילתו  
 פטור. (וראה המצויין באנציקלופדיה תלמודית בערך בשר בחלב  
 שיטות שאר ראשונים בזה).

ולפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר אולי יש לתרץ קושיית התוס' שם (קיד א) ד"ה כיון, (על הלישנא קמא), "ותימה אימא איפכא כדאמר בסמוך כיון דאבישול לקי אאכילה נמי לקי".

דהנה אם כל גדרו של הבישול הוא הכנה להאכילה, א"כ פשוט שאם על אכילה (העיקר) הוא פטור, על הבישול (הכנה) פשוט שפטור. ויומתק יותר ע"פ המבואר בהמשך השיחה בסעיף ו' "דער איסור בישול ביי בשר בחלב איז א תוצאה פון איסור אכילה והנאה: דער איסור אכילה והנאה איז אזוי הארב (ביי בשר בחלב), ביז אז מצד אים האט די תורה גע'אסר'ט אויך דעם בישול פון בשר בחלב - ווייל ער קען ברענגען צו אכילה והנאה". א"כ אין לאסור ה"תוצאה" אם אינו חייב על העיקר. אלא די ש לעיין אם כן הוא גם ע"פ הלכה (דאיסור בישול הוא רק תוצאה מאיסור אכילה), ואולי זהו סברת הלישנא בתרא, דאין איסור בישול תוצאה מאיסור אכילה, ולכן אפשר ללמוד חיוב אכילה מחיוב בישול.

ואולי י"ל קושיית התוס' באו"א קצת, ע"פ הביאור בהערה 8\*, דהנה לפי הלישנא קמא הרי הלימוד "להכי אפקא רחמנא לאכילה בלשון בישול", הוא לימוד בדין בישול, שגם על "בישול" אינו לקי. אבל ללישנא בתרא הלימוד של "להכי אפקא רחמנא לאכילה בלשון בישול", הוא לימוד באכילה שגם על "אכילה" לקי.

וע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל שפשטות הלשון "לא תבשל" בא ללמוד דין בבישול, מסתבר לומר כלישנא קמא. ודו"ק.

ודא"ג יש להעיר בהשיחה שם בהערה 13 "או שגדי השני מרבה רק "כבש" שדומה יותר ל"גדי (עזים)", כי שניהם הם בהמה דקה, ו"גדי" השלישי - ולד רך של בהמה גסה", ומביא דוגמא לזה מהמכילתא ע"ש.

ויש להעיר "בדרך ההלכה" מרש"י בחולין שם ד"ה חלב אחותו הגדולה, דלא נפיק לי' פרה [בהמה גסה] ורחל [בהמה דקה] מיתורא דחד קרא אלא פרה לחודה דחלוקה מן הגדי בשני חילוקים, הרבעה, ואינה נכנסת עמה לדיר להתעשר, משא"כ רחל דאינו חלוק אלא בחד חילוק - בהרבעה. ע"ש.

אלא דשם מדבר באיסור בשר בחלב גם בחלב שאינו מאמו, ולכן מחד קרא לומד פרה (בהמה גסה) מסברא שנאסרת עמו כבר בב' ענינים אחרים, ולא רחל שנאסרת עמו רק בחד, אבל עכ"פ אפשר ללמוד מזה (בדרך הלכה) הדמיון של רחל לגדי יותר מפרה.



## שיחות

### שליחות במצוות שבגופו

**הרב יעקב משה וואלבערג**

ר"מ בישיבה

בהשיחה של ג' תמוז תשכ"ג (שי"ל לאחרונה), מבואר תוכן המשנה דאשה נקנית בשלש דרכים בכסף בשטר ובביאה - בפנימיות הענינים, דכנס"י דנק' אשה נקנית להקב"ה הנק' בעלה בג' דרכים: בכסף - היינו במצוות שאדם עושה בנכסיו. בשטר - היינו תורה. ובביאה - היינו מצוות שאדם עושה בגופו.

ועפ"ז מבאר ג"כ, דיומתק, דכמו דא"א לקדש בביאה ע"י שליח, כמו"כ מצוות שבגופו א"א לעשותם ע"י שליח עיי"ש.

והנה, לכאורה צ"ב הא דמחלק כסף וביאה למצוות שאדם עושה בנכסיו ומצוות שאדם עושה בגופו. דבשלמא החילוק בין כסף לשטר שענינו מצוות ותורה - מובן, שזהו ב' סוגים שונים של התקשרות להקב"ה. אבל מהו הפי', שהמצוות שבנכסיו ומצוות שבגופו הם כ"כ חלוקים, עד שזה נק' כסף וזה ביאה, הרי שניהם התקשרות ע"י מעשה המצוה.

והנה, תוכן ביאור הנ"ל בהמשנה מבואר בלקו"ת (בשלח א,ג). אבל יש הבדל ביניהם, בהשיחה מבואר דביאה ענינה מצוות שבגופו, אבל בלקו"ת מבאר שכסף ענינה מצוות, וביאה ענינה עבודה. והנה אין סתירה בהנ"ל, די"ל דבלקו"ת מבואר הענין בכללות, ובהשיחה מבואר בפרטיות יותר, היינו במצוות

גופא, די ש ב' הדרגות דכסף וביאה. אבל מ"מ צריך הפרט להיות מעין הכלל, ולכאורה צ"ב השייכות התוכני בין עבודה (תפלה) למצוות שבגופו.

והנה בהבנת הא דלא מהני שליחות במצוה שבגופו, מבואר בתורי"ד (הובא בהערה 26 שם (וצ"ל מב, ב)): "יש מקשים א"כ לכל דבר מצוה יועיל שליח כו' שב בסוכה בעבורי הנח תפילין בעבורי, ולא מילתא היא, דהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו, היאך יפטר הוא ע"י שלוחו ולא יעשה כלום. בודאי בגירושין ובקידושין מהני, כי הוא המגרש ולא השליח. שמה כתב בגט אנא פלוני פטרית לפלונית. וכן נמי האשה למי היא מקודשת כי אם לו והיא אשתו כו' עיי"ש.

ובקצות (סקפ"ב) הקשה על תורי"ד הנ"ל, דהא בשליח לדבר עבירה אי לאו דגלי לן קרא דאין שליח לדבר עבירה, הוי לי' בדין שליחות ואע"ג דאין המשלח עושה כלום. ושמאי הזקן ס"ל דעושה שליח להרוג, דשלוחו של אדם כמותו.

ומשו"ה מבאר הקצות, דאין שליחות מועיל אלא על מעשה, אבל א"א למנות שליח להיות במקומך בדבר שאינו שייך למעשה, ואינו אלא מידי דממילא. ועפי"ז מבאר, דאף שאפשר למנות שליח להניח התפילין, הנה זהו רק על מעשה ההנחה, אבל כיון שחיוב ההנחה הוא על ידו - על פרט זה א"א למנות שליח, שהרי יד השליח אינו כידו דהמשלח, דאין בזה מעשה להיות כידו, אלא ממילא. ובזה לא שייך שליחות.

והנה לכאורה ביאור הקצות צ"ע, דהא אשה עושה שליח לקבל גט מיד בעלה, ובזה אין שום מעשה מצד האשה, ורק דמכיון שהיא האשה והבעל נותנו לה הוי מגורשת - ועפי"ז נמצא דמינוי שליחות מהאשה הוא שהשליח יהי' במקומה, כדי שעיי"ז יוכל הבעל לתתו לה.

וזהו גם מה שיש שביארו הא דצריך ב' פסוקים לשליחות "ושלח ושלחה" - שהבעל עושה שליח, ושהאשה עושה שליח (קידושין רפ"ב) - דהא כיון דאשה אינה ממנה שליח למעשה, אלא להיות במקומה, משו"ה צריך פסוק מיוחד ללמוד דגם בזה מועיל שליחות (עי' פנ"י שם). אבל עכ"פ, לאחרי שיש לנו

לימוד שהאשה עושה שליח, לכאורה חזינן דאפשר למנות שליח להיות במקומה, אפילו בדבר שאין צריך למעשה שלה, ודלא כהקצות.

והנה מדברי הקצות משמע, דהא דלא מהני שליחות במצוות שבגופו הוא מצד חסרון טכני, היינו דכיון דחייב המצוה הוא להניח התפילין על גופו, אף שלגבי מעשה ההנחה במצוה הנ"ל אפשר למנות שליח - אבל על פרט זה שהוא ידו, לא מהני שליחות. ומשו"ה א"א לעשותו ע"י שליח. בסגנון אחר: אין הפירוש דסוג מצוה כזה לא שייך בו שליחות, אלא דכיון דהמצוה צריך להיות בגוף מסויים, א"א לפועל למנות שליח ע"ז.

והנה בברכ"ש (קידושין ס"כ) מביא בשם הגר"ח, ביאור למה לא מהני שליחות במצוות שבגופו, ומבאר שם דיש שני מיני מצוות: "מצוות תפילין וסוכה - המצוה הוא החפצא, מה שהגוף יושב בסוכה כו', משא"כ בשחיטת הפסח, דהמצוה הוא לא מה שידו נוגעות בהסימנים - בהחפצא, אלא דין במעשה השחיטה".

ובפשטות הכוונה בסגנון אחר: דיש מצוות דחייב המצוה הוא לפעול דבר, וכדי לפעול דבר צריך לעשות מעשה - במצוות כאלו שייך למנות שליח לעשות המעשה, שהוא היכי תמצא לנפעל. אבל יש מצוות, שהעשי' עצמה הוא המצוה, ולא מה שנפעל ע"י העשי', ובמצוות כאלו א"א למנות שליח, ועיי"ש. ואולי י"ל דזהו באמת כוונת התורי"ד הנ"ל. (ועי' לקו"שחי"ט תצא).

ועפ"ז מאד מובן הא דמחלק המצוות לב' סוגי קנינים, דהחילוק בין מצוות שבנכסיו למצוות שבגופו, הוא לא רק טכני - איך עושה המצוה, אלא שהם ב' סוגים נפרדים. דמצוות שאינן בגופו, הכוונה הוא המצוות, היינו לפעול המצוה. משא"כ מצוות שבגופו, כוונת המצוה הוא האדם שעושה המצוה, והיינו שאין הכוונה שהמצוה יעשה, אלא שהוא יעשה המצוה.

ועפ"ז ג"כ מובן השייכות התוכני בין מצוות שבגופו לעבודה ותפלה: דענין העבודה כל ענינה שהתחתון מתקרב

לאלקות, היינו שאין הכוונה - העבודה, אלא ההתקרבות, היינו שהעובד יתקרב. ועד"ז במצוות שבגופו (היינו בפרטיות במצוות גופא) אין הכוונה מעשה המצווה, אלא האדם העושה המצווה, שמתקשר ע"י המצווה.

ואולי יש להוסיף, שענין הנ"ל מתבטא גם בזה דענין מצוות שבגופו נרמז בביאה דג"כ אינו יכול להיות ע"י שליח. דהנה ההבדל בין קנין ביאה לכסף ושטר, הוא לא רק בפרט זה, שביאה אינו יכול להיות ע"י שליח משא"כ כסף ושטר, אלא שהוא סוג אחר של קנין. דכסף ושטר אינו עצם הענין של אישות, ורק קנין להאישות. אבל ביאה היא גופא הוא האישות, ולא (רק) שעיי"ז נפעל האישות. ועי' בגליון חה"ש שהאריך הר' א.ג.ס. בזה.

וע"ד ההבדל בין ביאה לכסף ושטר, זהו אותו הבדל בין מצוות שבגופו למצוות שבנכסיו. דבמצוות שבגופו - עצם המעשה מצד העושה הוא המכוון. משא"כ בשארי מצוות, שענינם הוא לפעול משהו, ע"ד כסף ושטר שענינם הוא לא הכסף ושטר עצמו, אלא הקנין הנפעל על ידם.



והנה בהמשך השיחה שם, מבאר השייכות הכללי בין קידושין כפשוטו לקידושין בין הקב"ה וישראל: דכמו דבקידושין כפשוטו ענין הקידושין הוא דאסר לה אכו"ע כהקדש, כמו"כ בקידושין בין הקב"ה לישראל "שיהודי צריך להסתכל על כל עניני העולם שהם אסורים עליו כהקדש כו", כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים". (ס"ד שם).

ולכאורה צריך ביאור קישור הענינים. דבהמשל (כפשוטו) האשה נאסר על העולם, היינו שהיא הקדש. ומשו"ז אסורה על העולם. משא"כ בעבודה (הקב"ה וישראל), העולם נאסר על ישראל - היינו דאסור להשתמש בעולם (לא בגלל שישראל הוא הקדש), אלא כל הנהנה מעוה"ז כו' כאילו נהנה מקדשי שמים.



## קנין קידושין למעלה

הת' דוד העניך זאקליקובסקי  
תות"ל - מוריסטאון

בשיחת ג' תמוז תשכ"ג (י"ל לחג השבועות ש"ז) מבאר הרבי ע"פ הידוע שכל עניני התורה שישנם בעולם למטה כפי ששייכים לגוף גשמי ישנם ג"כ כמו שהם למעלה. ומסביר שם ש"איתא בדרשי חז"ל שכל שיר השירים רומז על ענין הקידושין . . . שהקב"ה הוא הבעל וכנס"י היא אשתו של הקב"ה". ועפ"ז מבאר הרבי שכמו שהאשה נקנית לקידושין בשלושה דרכים כך גם ברוחניות יש שלושה דרכים שכנס"י קונה, כביכול, את הקב"ה.

ולכאורה ע"פ המבואר שכל עניני התורה ישנם גם למעלה, ואדרבה התורה בעצם מדברת בעליונים ורק מרמזת בתחתונים, שהתומ"צ בתחתונים הם המשך ותוצאה מענינים ברוחניות (ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג עמ' 37 ואילך), א"כ מובן שגם הענין שהאיש קונה את האשה ישנה ג"כ ברוחניות, אך מהשיחה משמע להיפך, שהאשה, כנס"י, קונה, כביכול, את האיש, הקב"ה.

ואפשר לבאר ע"ד דברי הגמ' בקידושין (ז, א) ". . . הכא באדם חשוב עסקינן דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא ליה נפשה" [שתרצה זאת לתת פרוטה לאדם שיפייסנו לזה לקבל הימנה מתנה, רש"י].

וכמו"כ אפ"ל בעינינו דע"י שעשיית המצוות דכנס"י למטה נחשבת אצל הקב"ה, זהו הנאתם של ישראל, אבל עצם פעולת הקנין נעשה ע"י השלושה דרכים שישראל מתקשרים להקב"ה, כמבואר בשיחה.



## אגרות קודש

### חיות האדם אינו תלוי בשינה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

באגרות קודש ח"א ע' רל"ו (תשובות וביאורים סי' ד') כשמבאר הרבי דאור ואכילה ושתי' מוכרחים לחיי האדם, כתב בהערה 1 וזלה"ק: ממרז"ל (סוכה נג,א) שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר, אין להביא ראי' דגם בשינה תלוי חיות האדם (ולא רק שהיא תנאי המאפשר האכו"ש והנשימה), דשם לא בא לומר אלא דבטבע האדם אשר במשך ג' ימים, על כרחו יישן ואינו מדבר בתנאי חייו, ונמצאת השינה היפך האכו"ש, דגם באכילה אם נשבע שלא יאכל (ז' ימים) מלקין אותו ואוכל, אבל באכילה הטעם הוא מפני שימות אם לא יאכל (ועי' ר"ן שבועות פ"ג) ולא מפני שבעל כרחו יאכל, כמובן. ובחילוק זה יש להסביר דעת הירושלמי (הובא בכס"מ הל' שבועות פ"ה ה"כ) דבשבועה שלא אוכל ז'... ימים אינו אוכל לאלתר, ועל כרחך לומר דס"ל להירושלמי דחלה השבועה ודלא כמו בשינה, אף שגם באכילה הרי נשבע על דבר שאי אפשר לקיימו (עיי"ש בכס"מ). והסברא בזה היא, דבשבועה שלא אישן ג"י אי האפשריות היא בשינה גופא, משא"כ באכילה. עכלה"ק, וממשיך להביא דוגמאות לזה מכ"מ שיש הפרש אם האונס הוא על פעולה זו עצמה, או שהאונס הוא מצד ענין אחר ופעולה זו בשעת מעשה עושה ברצון עיי"ש. (וראה ב"ב מז,ב, בסוגיא דתליוהו וזבין דקאמר ודילמא שאני "אונסא דנפשיה מאונסא דאחריני" ואפ"ל שזהו מקור ליסוד זה ואכמ"ל).

ולכאורה יל"ע מהך דיבמות קכא,ב, דקאמר ר"מ נפל למים בין שיש להם סוף בין שאין להם סוף אשתו אסורה אמר ר"מ מעשה באחד שנפל לבור הגדול ועלה לאחר שלשה יום, ובגמ' שם איתא תניא אמרו לו לר"מ אין מזכירין מעשה נסים, ומקשה בגמ' מאי מעשה נסים אילימא דלא אכיל ולא אישתי והכתיב וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו, אלא דלא ניים דאמר ריו"ח

שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן מיד, ור"מ מאי טעמא אמר רב כהנא כיפיין על גב כיפיין הווי ורבנן דשישא הווי ור"מ א"א דלא מסריך ונייים פורתא (ועיי"ש ברש"י דלרבנן הי' זה מעשה נסים שחי כיון שלא ישן ג"י, ור"מ סב"ל דבודאי ניים קצת וא"כ אין זה מעשה נסים) עיי"ש, והנה בשלמא אי נימא דשינה [נוסף ע"ז דבעל כרחו יישן] בג' ימים מוכרח לחיי אדם א"ש הוכחת רבנן שהי' זה מעשה נסים, דאם לא כן איך חי לאחר ג"י (וכמ"ש רש"י שם שהי' לו למות) כיון דלשיטתם ודאי לא ישן, אבל אי נימא דאין חיות תלוי בשינה מאיפה מוכח מזה שחי לאחר ג' ימים שהי' זה מעשה נסים, וראה גם בחי' הרשב"א שם דמשמע דבלי שינה ג' ימים תצא נפשו עיי"ש.

ואפשר לפרש כמ"ש בערוך לנר שם דהוכחת רבנן דהוה מעשה נסים מהא דבודאי לא הי' ישן ג' ימים ומצד הטבע זה אי אפשר כנ"ל, כי אם הי' ישן ודאי הי' נופל ממקומו ונטבע במים ומת, וכיון שחי לאחר ג"י עכצ"ל דמעשה נסים הי', אבל ר"מ סבר דאפשר שסמך א"ע על הכותל וישן מעומד בעוד שהי' מוציא ראשו חוץ למים, וליכא הוכחה שהי' זה מעשה נסים, וראה גם בס' אפיקי ים ח"א סו"ס ל"א.

### ההפרש בין שבועה שלא אישן לשלא אוכל

(ב) ובנוגע לזה שביאר הרבי שיטת הירושלמי שיש חילוק בין שבועה שלא אישן לשלא אוכל כנ"ל, יש להעיר דהרמב"ם (שם הל' שבועות פ"ה ה"כ) הביא הדין דשבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו מיד משום שבועת שוא, וכן הוא גם כשנשבע שלא יאכל ז' ימים דגם זה אי אפשר לקיים ולכן לוקה משום שבועת שוא וישן או אוכל מיד עיי"ש, ובכס"מ שם הביא שהר"ן חולק עליו וסב"ל דרק שבועה שלא אישן אי אפשר לקיימו משא"כ כשנשבע שלא יאכל ז' ימים אפשר לקיימו, ומביא כנ"ל דבירושלמי איתא כהר"ן דשבועה שלא אוכל ז' ימים השבועה חלה עיי"ש.

וז"ל הר"ן בשבועות כה, א, (ד"ה מלקין אותו, בהא דאמר ר' יוחנן בשבועה שלא אישן דמלקין אותו וישן מיד): מיבעיא לי האומר שבועה שלא אטעום כלום חודש ימים מהו דינו, אם נדמהו לשבועה שלא אישן ג' ימים ונימא שיאכל לאלתר שזה

ג"כ אי אפשר לעמוד בשבועתו, או לא אלא יעמוד בשבועתו עד שיסתכן ואחר יאכל, ונ"ל דלא דמי לשלא אישן ג' ימים, דהתם היינו טעמא דישן לאלתר מפני שהוא דבר שא"א דבעל כרחו ישן בתוך ג' ימים והלכך לא חיילא שבועה עלי' כלל, אבל זה יכול לעמוד בשבועתו, מאי אמרת שימות, לכשיסתכן תדחה שבועתו מפני סכנת נפשות, מ"מ לא יאכל אלא שיעור שיהא יכול לעמוד עליו וכו' עכ"ל, ואח"כ מביא שיטת הרמב"ם הנ"ל שלא חילק בזה, והקשה עליו שהרי יש לחלק ביניהם כנ"ל, ומסיים דמ"מ הדין דין אמת מטעם אחר דכיון דסו"ס הרי הוא כולל בשבועתו שלא יטעום כלום כו' וזהו נגד התורה שאסור להמית א"ע כמ"ש אך את דמכם וגו', לכן ה"ז שבועה לעבור על מצוה דבכה"ג אין השבועה חלה ולוקה משום שבועת שוא אבל אין זה משום שאי אפשר לקיים, עיי"ש.

### ביאורי אחרונים בפלוגתת הרמב"ם והר"ן

ובביאור פלוגתת הרמב"ם והר"ן בשבועה שלא אוכל אם הוא שבועה שאי אפשר לקיימו כתב בזה בס' אפיקי ים (שם סי' כ"ח) דשיטת הר"ן היא דרק אם אינו יכול לקיים במציאות את שבועתו ה"ז שבועת שוא, כגון בשלא אישן כו' דבודאי ישן בעל כרחו, משא"כ בשלא אוכל, כיון דבמציאות ה"ה יכול לקיים שבועתו להרעיב א"ע ולמות, רק דמצד הדין יהא מחוייב לאכול, זה לא מקרי אינו יכול לקיימו, דאינו יכול לקיימו ה"ז רק כשהוא מצד המציאות ולא כשהוא מצד הדין, משא"כ הרמב"ם סב"ל דלא שנא אם הוא מצד המציאות או מצד הדין דכיון דיהא מוכרח לאכול מצד הדין גם זה מקרי שאינו יכול לקיימו ולכן אין השבועה חלה, וכתב שכן פי' גם הגליון מהרש"א ביו"ד סי' רל"ו, וז"ל שם בסעי' ד': או שנשבע שלא יאכל ז' ימים להרמב"ם זה כמו שלא אישן ג' ימים, ולהר"ן שאני הכא דאפשר לו דלא יאכל וימות, וראוי שלא לאכול עד יסתכן ותדחה שבועתו וכו' עכ"ל. היינו דלפי הר"ן אפשר לו לקיימו כיון דבמציאות יכול שלא לאכול ולמות, ולכן חל הנדר ואסור לו לאכול עד שיסתכן, וכן פירש פלוגתתם גם בס' זכרון שמואל סי' נ"ה, ועי' גם בשלטי הגבורים שם שהקשה על הרמב"ם כהר"ן ומשמע דקושייתו הוא כנ"ל דרק כשבמציאות

אי אפשר לקיימו אין הנדר חל ולא כשבמציאות אפשר לקיימו, וכן משמע מהנמ"י שם.

אלא דלפי ביאור זה אינו מובן לשון הר"ן במה שסיים שם: "מאי אמרת שימות, לכשיסתכן תדחה שבועתו מפני סכנת נפשות מ"מ לא יאכל אלא שיעור שיכול לעמוד עליו וכו'", דלכאורה לפי הנ"ל אין זה נוגע לסברתו, דהרי הוה אפשר לקיימו משום שיכול להרעיב א"ע ולמות? ולפי הנ"ל צריך לומר דכוונת הר"ן לומר סתם הדין מה עליו לעשות כשבועה זו חלה דלפועל לא ימות כיון דפקו"נ דוחה את השבועה, אבל מפשטות לשון הר"ן משמע דבזה גופא מונח ג"כ סברתו.

ולכן ביאר האפיקי ים פלוגתתם באופן אחר, דסב"ל להר"ן דאף דבודאי יאכל אח"כ משום פקוח נפש, מ"מ כיון שיאכל רק כפי המוכרח לו לפקו"נ אין זה מקרי כלל שהוא עובר על שבועתו, היינו ששבועתו שפיר חלה שאסור לו לאכול יותר ממה שהוא צריך לפקו"נ וזה גופא שאוכל משום פקו"נ כיון שהוא מחוייב מצד התורה אין זה מקרי כלל שעובר על שבועתו, ולכן שפיר ה"ז שבועה שהוא יכול לקיים, אבל הרמב"ם סב"ל דמ"מ אף שהוא מותר לאכול מצד פקו"נ ואינו עובר על שבועתו מיהו גם זה מקרי שאינו מקיים שבועתו כיון דשבועתו הוא סו"ס שלא יאכל כלל ועי"ז שיהא מותר לו אח"כ לאכול משום פקו"נ אין זה קיום שבועתו ולכן אין השבועה חלה, דלפי"ז א"ש כוונת הר"ן במ"ש מאי אמרת שימות וכו' דכוונתו דכיון שמותר לו לאכול כשיסתכן כפי המוכרח לו לא עבר על שבועתו ולכן השבועה חלה, וכן ביאר גם כוונת הר"ן הגרי"ד סולובייצ'יק ז"ל ברשימת שיעורים שבועות כה, א.

והנה לפי מה שביאר הרבי לעיל דעת הירושלמי דשבועה שאי אפשר לקיימו הוא רק אם זה גופא שהוא נשבע עליו יעבור בעל כרחו ע"י אונס כמו בשינה, משא"כ באכילה שהאונס הוא בדבר אחר שמחמתו יאכל ברצון, ז.א. דשבועת שוא הוא רק כשאח"כ ודאי יהי' היפך משבועתו בלי השתתפות דעתו ורצונו כלל, דזהו שבועת שוא כיון שאין לו בחירה ע"ז כלל וכלל, משא"כ באכילה כיון שבזה בפועל יאכל אח"כ מדעתו לכן אין זה שבועת שוא וחלה השבועה, וביאור זה לכאורה אפשר לבאר

גם בדעת הר"ן, ודומה לביאור הא' הנ"ל, והחילוק הוא דלפי האחרונים החילוק הוא בין מציאות ודין, ואילו לפי ביאור הרבי החילוק הוא באופן של האונס.

### פקו"נ מבטל לגמרי האיסור או שמתירים לו האיסור

ועי' בשיחת פ' נשא תשמ"ו (נדפס בס' יין מלכות ח"א סי' ע"ה) ששם ביאר הרבי פלוגתת הר"ן והרמב"ם כהצפע"נ דפליגי בגדר פקוח נפש אם הסכנה מבטלת האיסור לגמרי או שמצד הסכנה מתירים לו האיסור (ע"ד הותרה או דחוייה), היינו דבנשבע שלא יאכל ז' ימים דמצד פקו"נ ודאי יצטרך לאכול, הנה אם הפי' דפקו"נ מבטלת האיסור לגמרי נמצא דהוה אי אפשר לקיימו וזהו דעת הרמב"ם, כיון דמצד פקו"נ מתבטל השבועה לגמרי, אבל הר"ן סב"ל דגם בפקו"נ נשאר האיסור במקומה (כדחוייה) אלא דדוחה האיסור, ולכן כיון שהאיסור גם אז קיים, נמצא דהוה אפשר לקיים כיון שבכל אופן שהוא נשאר האיסור במקומה עיי"ש.

וביאור זה כתב הרה"ג ר"א יאלעס ז"ל להרבי להוכיח דשיטת הרמב"ם הוא דפקו"נ הותרה, (באגרות קודש ח"ב ע' ט"ו, נדפס גם בלקו"ש ח"א פ' תשא בההוספות), אלא ששם כתב לו הרבי ע"ז וזלה"ק: צ"ע אם דינא דנשבע שלא יאכל ז"י שייך לנדו"ד כלל. כי שם - טעמי' דמ"ד דאוכל לאלתר הוא (כמ"ש בכס"מ) מפני דהוה שבועת שוא משום דנשבע על המצוה או על דבר שא"א לקיימו, ומאי נפ"מ אם א"א לו לקיימה מפני שהותרה או מפני שדחוי' או מפני הטבע (כמו בשבועה שלא אישן ג"י). וטעם הירושלמי דחלה השבועה, י"ל מפני דאין שבועתו היפך הטבע וגם לא הוה היפך המצוה כיון דאין המצוה חלה עד שיסתכן, ועוד י"ל בזה וכמ"ש בתשובות וביאורים ס"ד, עכלה"ק. היינו דכאן סב"ל דאפילו אי נימא לפי הרמב"ם דהוה דחוייה מ"מ מקרי שאי אפשר לקיימה, ונראה משום דכיון דבפועל חייב לאכול מצד הדין דפקו"נ לא חלה השבועה ככה"ג, ובמ"ש בטעם הירושלמי דאין שבועתו היפך הטבע ואח"כ כתב דועוד י"ל כמ"ש בתשובות וביאורים, משמע מזה שהם ב' טעמים שונים בביאור הירושלמי, ולכאורה י"ל ע"פ הנ"ל דכאן בהאגרת כוונתו לביאור הא' הנ"ל דאי אפשר לקיים

הוא רק כשהוא מצד הטבע במציאות ולא כשהוא מצד הדין, משא"כ בהביאור שבתשובות וביאורים החילוק הוא באופן של האונס וכפי שנת'.

### להירושלמי שבועה שלא אוכל אינו מבטל מצוה

ובמ"ש בסוף להירושלמי דא"ז היפך המצוה דאין המצוה חלה עד שיסתכן, בפשטות כוונתו לבאר למה לא סב"ל להירושלמי כסברת הר"ן הנ"ל דמסיק דהוה שבועת שוא משום דהוה שבועה לעבור על דבר מצוה כיון שנשבע להמית א"ע.

ואפשר לבאר זה עפ"י מה שהקשה המחנה אפרים (הל' שבועות סי' י"ט) על מ"ש הר"ן דהוה שבועת שוא משום נשבע לבטל את המצוה, דלמה לא יחול השבועה בכלל מיגו דחלה על הימים שאינו מסתכן כשאינו אוכל חל נמי על יום הז' (וכמו שכתב הרמב"ם (שם הי"ח): "נשבע שלא יאכל מצה שנה או שנתיים הרי זה אסור לאכול מצה בלילי הפסח ואם אכל חייב משום שבועת ביטוי ואין זה שבועת שוא שהרי לא נשבע שלא יאכל מצה בליל הפסח, אלא כלל עתים שאכילת מצה רשות עם עת שאכילתה בו מצוה ומתוך שחלה שבועה על שאר הימים חלה על ליל פסח וכן כל כיו"ב כגון שנשבע שלא ישב בסוכה לעולם וכו' עכ"ל), וא"כ אפשר לומר שזה גופא הוא כוונת הרבי בביאור הירושלמי, דכיון דאין המצוה חלה עד שיסתכן לכן השבועה חלה מיד על הימים שלפני זה וחל אח"כ בכלל.

ובטעמו של הר"ן אפ"ל דהכא שאני דכיון שאם יאכל בו הימים לא יסתכן ביום השביעי, לכן כשנשבע שלא יאכל ד' ימים, הגה מעתה כל הימים ביחד הם חלקי האיסור שגורמים לו להסתכן, ולכן סב"ל דהשבועה לא חלה משום נשבע לעבור על דבר מצוה, ואינו דומה כשנשבע שלא יאכל מצה כל השנה וכו', דשם אין הימים שלפני הפסח שייכים כלל לביטול המצוה דליל פסח, נמצא שהשבועה על הימים שלפני זה הוא היתר גמור לכן חלה השבועה בכלל, משא"כ הכא. (וראה קצוה"ח סי' ע"ג ס"ק ג' בענין זה וטבעות החושן שם), ויל"ע בכ"ז עוד.



## הערות באג"ק חלק כד

### הרב שמואל הכהן ווייספיש

#### תושב השכונה

אגרת ט'מו, עמוד כג להרר"א שי' [שפירא], בנוגע לספר שהנ"ל רצה להו"ל ע"ד אחיו הגר"מ שפירא מלובלין:

"ובעברי בין הדפים ראיתי שם תשובה בנוגע לעבורי שנה, אשר כרשום בזכרוני נדפסה האמור וביאור יותר בשו"ת [אור] מאיר".

ולהעיר משיחת ש"פ צו תשל"א (שיחות קודש תשל"א ח"ב עמוד 41) "אויף דערציילן אן ענין פון השגחה פרטית, וואס די חתונה איז געווען אין ווארשא, איז דערביי געווען דער לובלינער רב הרב שפירא, און מ'האט דעמאלט געגעבן די דרשה געשאנק ... האט ער דעמאלט געגעבן זיין ספר אור המאיר ... וואס ער איז דאך געווען בשעת'ן חתונה און דערנאך ביי שבע ברכות, און דער שווער האט געוואלט אז איך זאל ריידן מיט אים אין לערנען, און איך האב זיך משתמט געווען כדרכי, אבער אזוי ווי דער שווער האט אים זייער מחבב געווען און ער האט אויפגעטאן כמה ענינים, און ער האט געגעבן דעם ספר זיינער, האב איך דאמאלט א קוק געטאן האב איך געזען צווישן די תשובות איז אויך דא א תשובה וועגען אט די רש"י, איז במילא זאל מען מיר ניט חושד זיין אז איך בין א בקי אין אלע ספרי שו"ת פון אחרונים, ס'מער ניט אז איך האב דאס דעמאלט געזען איז דאס ביי מיר געבליבן בזכרון...."



אגרת ט'קכב, עמוד קג:

בשולי הגליון "וראה לקמן אגרת ט'קכא" צ"ל "אגרת ט'קמו".



אגרת ט'קכו מ"ערב חג הפסח, ה'תשכ"ו, עמוד קטו:

"נ.ב. בהזדמנות זו עוה"פ אודה לו בעד הסידור "תכלאל", במיוחד הי' לי לעזר זה לא כבר בכירור מנהג בנוגע שבע ברכות".

בהערות ציינו ללקו"ש ח"ט ע' 332 ממכתב דשנת תשכ"ח אשר לכאורה לזה הכוונה.

וזלה"ק שם: ב"ג"ע מקדם" שבברכת נישואין א"א לפרשו (שכנראה רוצה ללמוד כן מפרש"י כתובות ח,א) למזרח כבראשית (ב,ח) - דא"כ הול"ל: (1) בגן בעדן (2) בגן - צ"ל הבית פתוחה ולא בשוא. (3) לאחרי הודעה הראשונה ע"ד מקום הגן בעדן - הובא כ"פ בתורה ובחז"ל ג"ע ואף פ"א לא צויין מקדם (דמאי קמ"ל?).

ראיתי עתה בתכלאל (סידור) התימני שגירסתם "מקדם בג"ע" - שג"ז מוכיח שבהברכה קאי על הזמן ולא על המקום כבקרא. עכלה"ק.

ולהעיר מלקו"ש ח"ג ע' 750 משיחת יום שמח"ת תשכ"ג, וזלה"ק: "דאס איז אויך דער לשון אין ברכת נישואין "כשמחך יצירך בגן עדן מקדם" דער אויבערשטער זאל פריילעך מאכן די חתן-כלה "ווי דו האסט פריילעך געמאכט דיינע מענטש-באשעפענישן אין גן עדן אמאל". ולכאורה וואס טוט דער ווארט "מקדם"? אלא ווייסן דאך אז אדם מיט חוה'ן בגן עדן זיינען געווען אמאל, מיט יארן לאנג פריער! נאר דער "מקדם" מיינט אין גן עדן צייט - מקדם, ווי זיי זיינען געווען אין אנהויבס, פארן חטא".



## נגלה

### ביטול ברוב וספק דרבנן בדבר שיש לו מתירין

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

[א] בדין דבר שיש לו מתירין דאפילו באלף לא בטיל, חידש הצ"ח (ביצה ג, א) שו"ת נודע ביהודה אבהע"ז מהדורא תנינא סי' לח דרק לענין איסור אכילה אמרינן דלא בטיל, אבל לענין איסור טלטול כגון איסור טלטול מוקצה בשבת ויו"ט וכיו"ב אמרינן דבטיל.

דהנה הטעם דדשיל"מ לא בטל כתב רש"י ביצה ג: "עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר" ולכן לענין איסור אכילה שייך טעם זה דכיון שא"א לאכלו יותר מפעם אחת א"כ אינו מפסיד בזה שאינו אוכלו היום, שהרי במקום שיאכלנו היום יאכלנו למחר ולכן עדיף שיאכלנו למחר בהיתר משיאכלנו באיסור.

אבל לענין איסור טלטול הרי יכול לטלטלו כמה פעמים היום ומחר וא"כ אף שיטלטלנו למחר מ"מ מפסיד הטלטול של היום, וטלטול זה אין לו מתירין שהרי למחר יכול לטלטלו גם אם הי' מטלטלו היום ובאופן זה לא אמרינן עד שתעשנו באיסור תעשנו בהיתר.

ועד"ז כתב באיסור הנאה שיכול להשתמש וליהנות בו כמה פעמים לא אמרינן בזה הכלל דדשיל"מ לא בטיל.

ומדוייק לשון רש"י עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר.

והובא חידושו דהצ"ח במפרשי השו"ע ראה פתחי תשובה יו"ד סי' קב סק"ו תהלה לדוד או"ח סי' שלא סק"ג ועוד.

[ב] אמנם בתורת חסד ח"א סי' לח אות ג כתב דמש"ך יו"ד סי' קב משמע שלא ס"ל כחידושו דהצ"ח שהרי פסק שם בשו"ע סעי' ג דכלי שבלוע מאיסור שנתערב בשאר כלים ואינו ניכר

בטל ברוב ולא אמרינן דהוי דשיל"מ שיכול להגעיל כל הכלים כיון שיש בזה הוצאות ממון.

וכתב שם הש"ך דמ"מ לא ישתמש בו תוך מעל"ע, שהרי לאחר המעל"ע יהי' נותן טעם לפגם שאינו אסור מן התורה ולענין זה חשיב יש לו מתירין.

ולפי הצל"ח הרי מפסיד השתמשות של הכלי היום ומדוע כתב הש"ך דיש לו מתירין למחר הרי יוכל להשתמש בו כמה פעמים. (וראה בפתחי תשובה שם.)

ג] ובמלוא הרועים מערכת דשיל"מ כתב דחידושו דהצל"ח היא רק לפי טעם רש"י "עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר".

אבל לפי טעם הר"ן נדרים נב. (הובא בלקו"ש חכ"ז עמוד 111 הערה 41 עיי"ש) דדשיל"מ לא בטיל משום דדומה למין בחינו (ומין במינו לא בטיל) דהאיסור יש לו שם היתר כיון שיש לו מתירין, לפי טעם זה אין נפק"מ בין איסורי אכילה וטלטול והנאה. דסו"ס כיון שיש לו היתר לאחר זמן יש לו שם היתר וחשיב מין במינו.

והנה לפי"ז אין ראי' לכאורה דהש"ך חולק על סברת הצל"ח דאולי הש"ך אזיל לפי הטעם דהר"ן משא"כ הצל"ח הרי כתב חידושו בטעם רש"י כנ"ל.

אמנם ראה בשדי חמד ח"א מערכת דלת אות פו שכתב דשפיר יש לדייק דהש"ך לא ס"ל כהצל"ח, דנראה דרוב הפוסקים נקטו כטעמו של רש"י. ואעפ"כ פסק הש"ך דגדר דשיל"מ שייך לא רק באיסור אכילה אלא גם באיסור השתמשות בכלי הבלוע מאיסור.

ד] והנה לכאורה יש להוכיח דאדה"ז לא ס"ל כסברת הצל"ח, דפסק בסי' שי סעי' יט וז"ל אין האפר מותר בטלטול אלא כשהוסק מבע"י אבל אם הוסק בשבת אסור משום נולד כמ"ש בסי' תצה ואם נתערב אפר שהוסק בשבת באפר של אתמול בטל ברוב אם עדיין לא הי' ניכר מעולם בפ"ע כמ"ש ש. עכ"ל.

(והובא דין זה במ"א כאן סקי"ח).

ודוקא אם לא הי' ניכר מעולם האיסור בפ"ע אז בטל ברוב היתר משא"כ אם הי' ניכר אפר האיסור בפ"ע ואח"כ נתערב

באפר היתר לא הי' בטל ברוב והטעם בזה משום דהוי דשיל"מ שיכול להשתמש בו למחר בהיתר, אבל אם לא הי' ניכר מעולם האיסור בפ"ע לא אמרינן בזה הכלל דדשיל"מ לא בטל כמו שכתב אדה"ז בסי' תצח סעי' כד" . . . כיון שמעולם לא נקרא עליו שם איסור שהרי בתחלת ברייתו נתבטל ברוב באפר של אתמול".

וראה ע"ד"ז בסי' שכ סעי' ד בדין משקין שזכו.

ה] ומוכח מכאן דאמרינן הגדר דדשיל"מ לא בטל גם לענין איסור טלטול אפר (דלא חזי לאכילה אלא להשתמש בו לכסות דם וכיו"ב).

ובהל' יו"ט סי' תקיג סעי' ד כתב אדה"ז טעמו דדש"י בדין דשיל"מ לא בטל וז"ל וכל דשיל"מ אפי' באלף לא בטל . . . כיון שיכול לאכלה למחר בהיתר.

ואעפ"כ פסק בסי' שי לענין טלטול מוקצה דג"כ אמרינן הכלל דדשיל"מ לא בטל, ואסור בטלטול.

[והנה מהל' יו"ט שם אין ראי' שגדר דשיל"מ היא גם באיסור טלטול דאף דפסק שם דביצה שנולדה ביו"ט אסורה בטלטול אפי' בנתערב בהיתר התם אסור בטלטול משום שאינו ראוי לאכילה וכל דבר העומד לאכילה ואינו ראוי לאכילה אסורה בטלטול עיי"ש (וראה בצל"ח ביצה כג. ובקו"א שם סק"א). משא"כ בסי' שי דנים רק לענין איסור טלטול באפר שעומד להשתמש ולא לאכילה ואעפ"כ פסק אדה"ז הגדר דדשיל"מ לא בטל]

[והנה בגוף סברת הצל"ח לחלק בין איסור אכילה וטלטול, דבאכילה שייך הטעם עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר כיון שאינו יכול לאכלו רק פעם אחת א"כ אינו מפסיד כלום בזה שאינו אוכלו היום שהרי יאכלנו למחר במקום שיאכלנו היום.

יש להקשות שהרי הוא רוצה לאכלו היום ואכילתו למחר אינו משלים רצונו לאכלו היום, ואה"נ דביחס לגוף הדבר אין נפק"מ בין אם יאכלנו היום או למחר מ"מ ביחס להאדם יש נפק"מ.

וא"כ גם באכילה שייך לומר שמפסיד ומאי שנא מטלטול.

ולכן יש לומר דאדה"ז ס"ל דאיסור טלטול דומה לאיסור אכילה דכמו באיסור אכילה חשיב דשיל"מ שיש לו היתר למחר אע"פ שהיום מפסיד האדם אכילתו מ"מ לא הקילו חכמים כיון שיאכלנו בהיתר למחר עד"ז באיסור טלטול כיון שיכול לטלטלו למחר לא הקילו רבנן בביטולו ואמרו עד שיטלטלנו באיסור יטלטלנו בהיתר.

וראה בשו"ת נודע ביהודה שם בקטע המתחיל בד"ה ואפילו זז"ל: (ואפילו אם ירצה אדם לפקפק על שני חידושים הנזכרים שם שחידשנו בצל"ח לענין דבר שיל"מ. .).

[ז והנה חידושו של הצל"ח נוגע גם לדין ספק דרבנן, בדבר שיש לו היתר לאחר זמן לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא שהרי יכול לאכלו למחר בהיתר.

והצל"ח שם כתב דרק באיסורי אכילה לא הקילו משא"כ באיסור טלטול וכיו"ב כיון שמפסיד טלטול היום כנ"ל אמרינן דספיקא דרבנן לקולא אף אם יש לו היתר למחר. (כנ"ל לענין דשיל"מ לא בטל).

והנה לפי מה שכתבנו דאדה"ז חולק על סברת הצל"ח וס"ל דגם באיסור טלטול הוי דבר שיש לו מתירין לענין ביטול ברוב ולא בטל הוא הדין בכל ספיקא דרבנן לא אמרינן לקולא היכא שיש לו היתר. וראה בשו"ת תורת חסד שם שכתב דמהרעק"א משמע שס"ל דלא כהצל"ח וסבר דבדשיל"מ לא אמרינן ספק לקולא גם בענין שיכול לעשותו היום ומחר עיי"ש.

וצריך בירור בשיטת אדה"ז בזה ונוגע גם בדיני אישות כמו שדן בשו"ת נודע ביהודה שם, וצ"ע.



## לצעורה קא מיכוון

### הרב אפרים פיקרסקי

מנהל - ביהמ"ד

גיטיין לב, א. "הגיע לא קתני וכו' ולא אמרינן לצעורה הוא דקא מכוין", ופרש"י "שאם היה בדעתו לבטלה היה רודף אחריו לבטלי", ע"כ. והתוס' בד"ה ולא מקשים "וא"ת וכו' היאך היה לנו לומר שאינו בטל והוא עומד וצווח" ומתרצים באו"א מפרש"י. וצ"ל למה לא ניחא להו לתוס' במה שפרש"י.

ובפשטות לומדים שהתוס' סוברים שהוכחת רש"י מדלא רדף אחריו וכו', אינה מספקת, דאולי עכשיו כשראה השליח נשתנה דעתו ורוצה לבטולי מאחר שהוא עומד וצווח, אבל א"כ מהו סברת רש"י בזה.

ואולי י"ל דרש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו בפ"י "לצעורה הוא דקא מכוין", דמרש"י משמע דכוונתו לא לבטל הגט לגמרי אלא "לצעורא חדש או חדשיים", הכוונה בזה שרצון הבעל הוא שהשליח לא יתן הגט עד לאחר עוד חודש וכו' (ועי' ברשב"א שכנראה לומד כך הפ"י ברש"י), משא"כ מסתימת לשון התוס' משמע שהפ"י בלצעורה הוא שאין הגט בטל כלל (ורק שהשליח מעצמו יעכב ליתן הגט מאחר שחושב שהבעל ביטלו, ובזה יצער את אשתו וכו'), דהרי התוס' כותבים "פשיטא שהוא בטל, היאך היה לנו לומר שאינו בטל וכו'".

וא"כ מובן מה שלרש"י לא קשיא קושיית התוס' "והוא עומד וצווח" די"ל דאה"נ הוא צווח לבטל הגט אבל כוונתו רק לחודש או חדשיים, ולכן צווח, אבל לאידך באם היתה כוונתו באמת לבטל הגט היה רודף אחריו (ואין סברה לומר שנשתנה דעתו כ"כ מן הקצה אל הקצה), משא"כ לתוס' שהפ"י ב"לצעורה" הוא שאינו רוצה כלל לבטל הגט, מובן שאין הוכחה מזה שלא רדף אחריו, דהרי עומד וצווח, וא"כ בטח שאינו רוצה שיהא גט.



## ביטול גוף הגט

### הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה, ושליח בברייתון ביטש

גיטין לב ע"ב: "חוזר ומגרש בו או אינו חוזר ומגרש בו רב נחמן אמר חוזר ומגרש בו ורב ששת אמר אינו חוזר ומגרש בו". ועי' ברש"י ותוס' היכא שאמר במפורש שרוצה לבטל את גוף הגט אם מועיל אפי' לרב נחמן ונחלקו בזה הראשונים. ובחתם סופר ותורת גיטין כתבו סברות למה מועיל הביטול לאחר שכבר נכתב עיי"ש.

ובשו"ת צמח צדק אה"ע סי' רסח אות ב' מבאר דברי התוס' והרשב"א שכתבו דכל זמן שלא נמסר הגט חשיב כלא נגמר המעשה. "רצונו לומר שמבטל מה שצוה לכותבו לשמו ולשמה, וה"ל כאילו לא נכתב לשמו ולשמה ולכן אין חוזר ומגרש בו, וכן מפורש בחי' הריטב"א קידושין נט דכל כמה דלא מטי גיטא ליד האשה יכול הוא לבטל הגט לומר שתבטל שליחותו למפרע<sup>1</sup> והוי כאילו עשאוהו מדעתו ולא הוי לשמה ופסול עכ"ל". ועד"ז בחי' הצמח צדק בסוגיין.

וצ"ע דלכאור' מה שמצינו בתורה שמועיל הדבר למפרע הוא כשגילה דעתו מעיקרא שהדבר יהי' תלוי בדבר שתיעשה או יתברר לאחר זמן כמו בתנאי או ברירה. אבל כאן כשנכתב הגט בתחילה לא נעשה שום דבר שיתן מקום להביטול של אחר כך, והיאך מועיל הביטול לבטל המעשה של כתיבת הגט שכבר נעשה, ובפרט להועיל על "למפרע" שיחשב כאילו לא נכתב מעיקרא "והוי כאילו עשאוהו [הסופר] מדעתו" הרי אי אפשר לשנות העבר.

ונראה לומר דמעשה כתיבת הגט היא פעולה נמשכת מתחילת הכתיבה עד נתינת הגט לאשה, והוי כאילו הבעל עומד וכותב הגט לשמה בכל רגע ורגע עד שעת הנתינה. ובשעת הנתינה

---

(1) זה דלא כהקובץ הערות על יבמות אות תשט"ו שכתב דהביטול הוא מכאן ולהבא ויש להאריך בזה.

כשהוא נותן את הגט לאשה האותיות<sup>2</sup> - הנכתבות על ידו "באותה שעה", והכוונה לשמה שמכניס בהן - הן עומדות וכרותות, ולא נוסח הגט שנכתב בעבר כורת.

וי"ל שזהו גם דיוק לשון הגט שהוא לשון הבעל שמדבר בלשון הוה, ולא כלשון שאר שטרות שבהן נכתב בלשון העדים המדברים בלשון עבר - "באחד בשבת כו' אנא פלוני בן פלוני העומד היום במתא פלונית כו' שבקית ופטריית ותרוכית יתיכי ליכי אנת אתתי פלונית בת פלוני העומדת היום כו' והרי את מותרת לכל אדם ודן די יהוי ליכי מנאי ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין", עיי' בשלטי הגבורים בשם הרא"ש מ"ש על נוסח הגט שברי"ף (דף מה, ב מדפי הרי"ף). מיהו בדברי נחמיה אה"ע סי' יט וכא שקו"ט בזה אם לשון הגט הוא בדוקא לשון הבעל או (גם) לשון העדים החתומים בגט ועיי"ש מ"ש בשם אדמו"ר הזקן והצ"צ. ונראה דגם אם נאמר שהוא לשון העדים מ"מ עיקר ענינו הוא מה שהבעל<sup>3</sup> מגרש אותה בלשון הגט ובאותיות הכתובות בגט בלשון הוה כדאיתא במתני' פה, א גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם ר"י אומר ודן דיהוי ליכי כו' ושפיר יש לומר שהוא פעולה נמשכת.

והרגצובי (מפענח צפונות פ"ה סל"ב וש"נ) כתב בכל שטרות שהן פעולה נמשכת "דכל דבר הנכתב זה לא דבר הנפסק רק כל זמן שיש הכתב הוה כמו שעכשיו אומר זה", עיי"ש.

ולפ"ז מובן שיכול לחזור בו ולעקור מעשה הגט כיון דגם לאחר שנכתב עדיין כחו עומד ופועל בהגט שיהי' באותיות הגט כח הכריתות והגירושיין בשעת הנתינה, וכשמבטל הגט הוא מסלק ממנו את כחו ושוב לא נחשב שהבעל כתבו כ"א "הוי כאילו עשאוהו [הסופר] מדעתו", כמ"ש הצ"צ מהריטב"א.

(2) עיי' לעיל כא, ב "אי כתיב בספר כדקאמרת השתא דכתיב ספר לספירת דברים הוא דאתא, דמשמע שלא גוף הספר של נייר ודיו גורם כ"א הסיפר דברים הוא הפועל הכריתות.

(3) עיי' בשו"ת אדמו"ר הזקן סי' לג "לר' מאיר ודאי דבעינין שליחות לעידי חתימה דהא דאינהו כרתי בשליחות הבעל הוא בודאי דהא הבעל הוא המגרש וכורת".

וכן מצינו בנדרים שגם הם בגדר פעולה נמשכת כמ"ש הצפע"נ הל' נדרים פי"ג הי"א "וכל זמן שנזירותו קיימת הוה כמו קיום נמשך כו' דכל זמן שהנדר שלו קיים הוה קיום חדש". וזהו הטעם שיכול לשאול על הנדר ולעקר משום דדיבורו עדיין עומד וקיים והוא מסלק את דבריו הראשונים שלא יהיו קיימים עוד. וכן מובא במפענח צפונות (שם ס"ג) "דכל דבר הנעשה ע"י דיבור אדם ויש בהאדם הכח לבטל הדבר, הדבר הוי נמשך וכל רגע ורגע הוי מציאות חדשה, וכמו הקדש דכיון דקי"ל יש שאלה בהקדש הוי כמו כל רגע ורגע הקדש חדש", עיי"ש. ומדבריו מובן דכן הוא גם בביטול הגט, דמזה גופא שיכולין לבטלו הוא הוכחה דהוי פעולה נמשכת והיא הסיבה שיש בכחו לחזור בדבריו. ועי' בצ"צ שם שמדמה ענין ביטול הגט לעקירת הנדר ע"י החכם.

והנה בנדרים החכם עוקר הנדר מעיקרו (עי' אנצ"ת ע' התרת נדרים וש"נ) והוי כאילו לא היה כאן נדר מתחילתו, ולפי הנ"ל דהוא משום שנדר הוא פעולה נמשכת צ"ל דכשנעקר דבריו המתחדשים בכל רגע נעקר בדרך ממילא גם דבריו הראשונים שאמר בתחילתו, שהרי דבריו הראשונים הם הם המתחדשים בכל רגע וכשנעקר נעקר מתחילתו כאילו לא הי'. ומנדרים נלמד לענין ביטול הגט שמועיל הביטול למפרע והוי כאילו לא אמר לסופר לכתוב הגט לשמו. ועי' בצ"צ שם שמביא מראשונים שענין חכם עוקר הנדר מעיקרו הוא "כמתיר הקשר שחזר הענין כאילו לא היה וכאדם שמצא חבל קשור והתירו והרי הוא כאילו לא הי'", ומזה למד הצ"צ "לא נכחיש שהיה כאן קשר גמור אלא ע"י שהתירו חזר כאילו לא הי'", וממנו למד לענין ביטול הגט "שנתבטל עי"ז גופו של גט ע"כ שנעקר למפרע כאילו לא נכתב לשמה כלל וזה עצמו המכוון אין כאן גט כמו אין כאן נדר שמתיר הקשר ונעשה כאילו לא היה אבל לא שלא היה ממש, אלא שאע"פ שהיה קשר ואיסור הותר עד שהוא כאילו לא היה, וכמ"כ כאן אף שנכתב הגט לשמו ולשמה ע"י ביטול זה נעשה כאילו לא נכתב לשמו ולשמה". ועי' מ"ש בזה בלקו"ש ח"ו ע' 92 הע' 36, חכ"א ע' 325 וחל"ג ע' 188.

ולפי הצ"צ שענין ביטול הגט הוא שנתבטל למפרע, יומתק מה שהרמב"ם הל' גירושין פ"ו הי"ט מגדיר דין מסירת מודעה

על הגט קודם כתיבתו שהוא ענין ביטול הגט המועיל גם לאחר שנכתב (כמש"ש הל' כ"א), ולהצ"צ אתי שפיר משום דגם בביטול הגט נעקר מתחילתו והוי כאילו ביטלו קודם שהתחיל לכתוב.



## מלקות בעבר אתקנה דרבנן ולא אהני

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בגיטין ל"ב תוס' ד"ה נחזי אנן הקשו דאע"ג דר' יוסף עצמו סובר דביטלו אינו מבוטל (דפוסק בזה כרשב"ג) אעפ"כ אמר במס' קידושין דיש ללקות מאן דמבטל הגט, למרות שאין הביטול מועיל, משום דבביטול זה הוא גורם להוציא לעז על הגט.

ולכאור' ישלה"ב קושייתם: הרי רבא סובר אעל"מ והא דלקי הוא משום דעבר אמימרא דאורייתא.

וא"כ כמו"כ כאן: אע"פ שאינו מבוטל ולא הועיל, ילקה משום דעבר אמימרא דרבנן. (וראה במצפה איתן כאן שכותב כן לת' קושיית התוס' והוסיף: דר' יוסף גופא סובר בכתובות פ"א דגם בדרבנן אי אמרי לא תיזבון וזבין לא עשה כלום).

וי"ל: שאין מלקים אותו על עצם עשייתו (גם אם לא אהני עשיותיו) כסברת רבא באיסורי תורה, דנראה לחלק בין איסור תורה ואיסור דרבנן בענין זה: שאע"פ שבנוגע לעצם הדבר ד"אי עביד ל"מ" בשיטת רבא נראה שהוא גם באיסור דרבנן, וכפשטות דברי הסמ"ע בסי' ר"ח סק"ג המביא מגמ' כתובות מימרא דר' יוסף דאי מכר היבם נכסי אחיו אין מכרו קיים וכ' שהוא "דבר דאמרו חכמים לא תעביד אי עביד ל"מ..." וסובר שם שאיסור דאו' שבודה מלבו אינו גרוע מאיסור דרבנן הקדום, ומימרא זו הובא להל' באהע"ז סי' קס"ח ס"ג, מ"מ לענין מלקות יש לחלק: שבאיסור תורה בכל ענין הרי המעשה עצמו אסור בכל ענין ולכן ייענש גם אם אין מעשה שלו מועיל משום ד"עבר אמימרא דרחמנא", משא"כ באיסור דרבנן כשהוא בא

בתקנה מפני התקלה כנ"ד, שבכג"ד אין איסור בהמעשה בעצמותו, אלא בהתקלה שיבא ע"י המעשה, שלכן אם אין מעשיו מועילים אין עונשים על המעשה שלו<sup>1</sup>.

(ב) ויש לת' באו"א: אפ"ל דכאן שונה מכל "אי עביד ל"מ":  
 דבכל דבר הרי עושה מעשה וע"ז שקו"ט אי מהני אי לא (והיינו אם המעשה מועילה או לא), אבל כאן דמדובר בביטול שלא בפני השליח דהחכמים אמרו דאינו מבוטל יש לומר דהכוונה הוא (דלא רק דאמרו שאינו מועיל, אלא יתירה מזו) דאמרו שאינו נחשב לביטול כלל, והוי כאילו לא עשה המעשה כלל וכלל, ולכן הקשו א"כ למה ילקה בזה. ומת': דמוציא לעז כו<sup>2</sup>.



## ברכת הזימון ע"י שני ת"ח המחדדין זא"ז בהלכה

הת' ארי' לייב הכהן שטנשטיין  
 תות"ל - מוריסטאון

א. בגמ' ברכות (מז, ב) איתא: "שני ת"ח המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין, מחוי רב חסדא כגון אנא ורב ששת, מחוי רב ששת כגון אנא ורב חסדא", ופרש"י בד"ה "שני ת"ח המחדדין

(1) משא"כ באיסור דרבנן דנעשה איסור עצמי מלקים עליו (כ"ט ב' של גלויות).

(2) אגב בענין הדין: האם פוסקים בדרבנן אעל"מ או לא, דמובא מהסמ"ע מכתובות פ"א דהא דמכירת היבם לא מהני הוא משום דאמור רבנן לא תעביד יש להעיר מל' הרמב"ם פכ"ב הי"א "...ואם מכר או נתן מתנה...בנכסי המת...לא עשה כלום. שכבר נתחייבו נכסים אלו לאלמנה לגבות מהן כתובתה" דנראה שהא דלא מהני (אינו משום דעבר אמימרא דרבנן, אלא) משום דכבר נתחייב (ונשתבעד) להאלמנה. (ולהעיר שבמחבר סי' קס"ח ס"ג הביא הל' זו שלא עשה כלום ולא הוסיף טעם הרמב"ם).

עוד להעיר בהשקו"ט בשיטת הרמב"ם באעל"מ (אם פוסק כרבא או כאביי, רבא לדוגמא נב"י המד"ת אהע"ז קכ"ט) יש להעיר גם מל' הרמב"ם סוף הל' מכירה שכ' "המוכר..בשבת...אע"פ שמכין אותו מעשיו קיימין...", דלכאו' יש לדייק כרבא, דאי כאביי מהו אומר "דאע"פ שמכין אותו" אעפ"כ דבריו קיימים, הרי כל הטעם דמכין אותו הוא משום דדבריו קיימים, דאל"כ לא היה מכין אותו, אלא לרבא שייך לומר דאע"פ שמכין אותו משום שעבר אמימרא דרחמנא (והו"א דאין דבריו קיימים ככל עובר אדברי תורה ורבנן) קמ"ל כאן דאיסור זה שונה ומעשיו קיימים.

זה את זה בהלכה מצטרפין": "להיות שלשה". ז.א. ששני ת"ח שיושבים ואוכלים סעודה ומחדדין זא"ז בהלכה, יכולים לעשות מזומן, מכיון שההלכה היא במקום השלישי ("להיות שלשה").

והנה לעיל (מה, א) במתני' איתא: "שלשה שאכלו כאחד חייבין לזמן", היינו שצריך שלשה בנ"א לזימון, וא"כ צריך להבין איך נעשית ההלכה במקום השלישי?

והנה הטעם לזה שצריך שלשה לברכת הזמון, הוא משום הזכרת השם, היינו ענין המשכת השכינה, ולזה צריך ג' אנשים. ובהגמ' לעיל (ו, א) איתא ד"שנים שיושבים ועוסקין בתורה שכינה עמהם, שנאמר אז נדברו יראי ה' . . ויקשב ה' וגו'". ויש לומר דלכן בזמן ששני ת"ח מחדדין זא"ז בהלכה מצטרפין, מכיון שע"י הלימוד הלכה שלהם, הם ממשיכים את השכינה כמו בשלשה.

ולכאורה יש להקשות, דהנה שם בגמ' איתא: "שנים שיושבים ועוסקין בתורה שכינה עמהם", דמשמע כל שניים, ואילו כאן בגמ' אמרינן דהוא דוקא ב"שני ת"ח". ואא"ל שזה לאו דוקא "שני ת"ח", שהרי הגמ' ממשיכה ואומרת "מחוי רב חסדא כגון אנא ורב ששת וכו'", דמשמע שדוקא שניים שהם במדריגת רב חסדא ורב ששת ("ת"ח"), יכולין לעשות זימון ע"י ההלכה?!

וגם צריך להבין, מדוע נוקטת הגמ' בלשון ד"שני ת"ח המחדדין" ולא "הלומדים" וכיו"ב? וכן צריך להבין, מדוע דווקא "בהלכה", דהנה בגמ' לעיל (שם) איתא: "שנים שיושבים ועוסקין בתורה שכינה עמהם", ולא דוקא "בהלכה"?

וכן צריך להבין, מדוע צריך רש"י לפרש: "להיות שלושה", ומהו הדיוק בלשון זה. - (כפי שהרבי אמר פעמים רבות שפרש"י הוא מדיוק להפליא).

ב. והנה כתיב (תהלים א, ב) "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה", ופירש רש"י (קידושין לב, ב - ע"פ הגמ'): "בתחילה היא נקראת תורת השם, ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו".

והיינו (א) לאחר שהאדם למד וגרס התורה, התורה נקראת על שמו "תורתו", (ב) לא מספיק הלימוד ("למדה"), אלא צריך גם ללמוד בעומק יותר ("יהגה") בכדי שתקרא על שמו (וראה ג"כ ע"ז ט, א).

ועפ"ז יש לבאר זה שהגמ' כאן נקטה "המחדדין" דוקא, דבכדי שההלכה תעשה כשלישי - היא צריכה להעשות "תורתו", כ"א היא עדיין "תורת הוי" (ע"י לימוד סתם), נמצא שהיא עדיין ברשות הוי, והיא לא יכולה להצטרף כשלישי כאן למטה, ולכן דוקא ע"י "מחדדין" ("יהגה") דאו היא נעשית "תורתו", היא יכולה להצטרף לזימון.

ולהעיר דמצינו ד"מחדדין" הוא לשון דלימוד לעומק (שזהו"ע "ובתורתו יהגה" - כפרש"י במס' ע"ז שם), דבמס' קידושין (ל, א) איתא "ושננתם שיהו דברי תורה מחודדים בפין", ופרש"י "חזור עליהם ובדוק בעומקם כו"ל.

והנה בלקו"ש חט"ו (ויצא ב) ולקו"ש חכ"א (יתרו ב) ועוד, מבואר החילוק בין "אלו ואלו דברי אלקים חיים" ו"דבר הוי" זו הלכה", ומבאר שזהו החילוק בין "אמת" ו"אמת לאמיתו", דסתם אמת הוא דבר שיכול להיות מוגבל בעולם הרוחני ולא לירד למטה בעולם הגשמי, וזהו"ע ד"אלו ואלו דא"ח", דשני הדיעות הם אמת, אבל רק בעולם הרוחני; אבל "אמת לאמיתו", הוא דבר שאינו מוגבל כלל ונמשך עד למטה בעוה"ז הגשמי בפועל ממש - "דבר הוי" זו הלכה".

ועפ"ז יומתק, מה שהשני ת"ח צריכים לחדד זא"ז בהלכה דוקא כדי לזמן, כי כדי שההלכה תצרך אותם לזימון "להיות שלשה" (כלשון רש"י), צריך שתהי' נמשכת למטה בעוה"ז הגשמי, וזהו דוקא בהלכה, דבסתם "לימוד התורה", יכול להיות שאינו נמשך לעוה"ז הגשמי (דאין הלכה כמותו), וכנ"ל.

והנה לקמן בגמ' (נ, א) איתא: "מברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא אם לאו, כיצד: רבי אומר ובטובו ה"ז ת"ח ומטובו ה"ז בור (שממעט בתגמוליו של מקום, דמשמע דבר מועט כדי חיים (-רש"י)), ובשפתי חכמים ביאר, דאינו מכיר שכל מה שהקב"ה

עושה הוא לטוב ולפיכך נקרא בור, אבל ת"ח מכיר שכל מה שהקב"ה עושה הוא לטובה ולפיכך אומר "ובטובו".

היינו שהת"ח ע"י לימוד תורתו, הוא מגיע ליראת שמים, וכן מבואר בדמ"צ (מצות מינוי מלך) ד"סתם ת"ח ירא שמים", כי ת"ח הוא מי שעושה עצמו כלי לקבל את התורה, כמאחז"ל "כלי ריקן מחזיק, כלי מלא אינו מחזיק", וענין "כלי ריקן" הו"ע הביטול ויראת שמים, ואז הוא יכול לקבל את התורה. ולכן אומר הת"ח "ובטובו", דמחמת היראת שמים שלו וביטולו הוא יודע שכל מה שהקב"ה עושה הוא לטוב גם אם אינו מובן.

ויש לומר דלכן נקטה הגמ' כאן "שני ת"ח" דוקא (הגם דאכל "שנים שיושבים ועוסקים בתורה שכינה ביניהם"), דרק עי"ז שהם ת"ח היינו שיש בהם את ענין הביטול ויראת שמים ("כלי ריקן"), הם יכולים לקבל את התורה ("מחזיק"), ועד שתקרא "תורתם", בעוה"ז הגשמי, כדי שתצטרף לזימון.

(ועדיין צ"ע שם, איך הגמ' לומדת מהפסוק "או נדברו גו'", בנוגע לכל שנים שיושבין ועוסקין בתורה דהשכינה שרוי ביניהם, והרי הפסוק נקט "יראי ה'", ואכ"מ).

ואולי יש לומר בדא"פ, דהנה ברכת הזימון היא "יהי שם הוי' מבורך מעתה ועד עולם", היינו המשכת שם הוי', וזהו"ע "דבר הוי' זו הלכה", דלכן הוא דוקא כש"מחדדין זא"ז בהלכה" דוקא, דאז נפעל המשכת שם הוי' כאן למטה לעוה"ז הגשמי, להצטרף עמהם כמו בשלשה.

וע"פ זה יומתק ביותר מ"ש רש"י "להיות כשלשה", היינו שיומשך אותו ההמשכה.



## נזדמן אצל אשתו

הת' יעקב זייאניץ  
תלמיד בישיבה

גיטין לב, א כתב התוס' בד"ה איהו דלא טרח וכו' וז"ל "משמע דקידם אצל אשתו לא הוי ממילא אלא בטירחא, ותימה דאמאי לא נקט רבותא טפי נזדמן אצל אשתו ממילא או שלוחו

דלא אמרינן לצעורה קא מכוין, דתימה הוא לומר שאז אין מועיל ביטול "עכ"ל.

ולכאורה יש להבין דהרי בלימוד הסוגיא כאן אפשר להשתמע דבאמת לא מועיל ביטול באופן זה של נזדמן אצל אשתו, דהנה בביאור הגמ' למה למתני' לכתוב גם דין זה דקידם אצל אשתו, דמה חידוש בזה יותר מאשר בדינים הקודמים שכתובים במשנה ביארה הגמ' "מהו דתימא כי לא אמרינן לצעורה קא מכוין ה"מ לשליח אבל לדידה ודאי לצעורה קא מכוין קמ"ל" והכוונה היא דבדין הקודם שלא אמרינן לצעורה היינו "הגיע בשליח" שם דוקא היינו אומרים דלא אמרינן דלצעורה מכוין על אף שיש שם סברא טובה לומר דלצעורה מכוין דנזדמן ממילא מכוין דמדובר שביטל בפני השליח אבל בדין זה דקידם שהמדובר הוא דביטל "אצל אשתו" כאן היינו כן אומרים דודאי דלצעורה מכוין אף שמדובר באופן של "קידם" (שעשה פעולה למען ביטול השליח) קמ"ל דלא כן ובטל הגט.

והיוצא מזה דהחסרון של הדין הראשון ד"הגיע בשליח" הוא שהיה אצל שליח, אבל אם הגיע אצל אשתו באמת אולי נאמר דלצעורה ועדיין לא נדחה סברא זו בזה שהשמיעו לנו ד"ב"קידם אצל אשתו" באמת לא אמרינן דלצעורה מכוין כי בהמשך הגמ' הרי מתפרש מה הי' יכול להיות החסרון דקידם והוא דמכוין שטרח לכן לא מסתבר דלצעורה כוונתו ולכן משמיעים גם הדין ד"שלח אצלה שליח" דבאמת לא טרח ואעפ"כ בטל, אבל זה הכל ב"קידם" או "בשלח אצלה שליח" שבשניהם עשה פעולות למען ביטול הגט, משא"כ באופן של "הגיע אצל אשתו" שהוא באופן של "ממילא" (דלא עשה שום פעולה) דא"כ איכא עוד סברא לומר דלצעורה מכוין וא"כ אכתי לא נדחו סברות אלו המוזכרות שהם, דאצל אשתו בודאי דלצעורה מכוין וכן גם הסברא ד"לא טרח" [כבשלח שליח] דממה שנדחה בשלח שליח אין להביא ראיה כי הם רק שתי סברות משא"כ באופן זה ד"הגיע אצל אשתו" שהוא האופן דתוס' מתעסק בו דנזדמן אצל אשתו, וא"כ מהו שכתב התוס' דתימה הוא לומר שאז אין מועיל ביטול בה בשעה שמהסוגיא כן משתמע כך.

[וגם מש"כ המהרש"א דמסברא אמרו כן כיון שהוא עומד וצווח אין לנו לומר דלצעורה קא מיכוין כמו שכתבו לעיל עדיין יוקשה דמה שאמרו לעיל הוא באופן ד"הגיע" דוקא נדחה מפני שעומד וצווח דשם איכא חד סברא לומר דלצעורה ("הגיע") משא"כ כאן דאיכא תלתא כנ"ל].

והנה, קושיא זו יוקשה ביותר על הראשונים (הרמב"ן, ר"ן והריטב"א) דנקטו בפשיטות דגם בנודמן אצל אשתו הדין הוא דהגט בטל וכלשונם "וה"ה למצא את אשתו ממילא" ע"ש וא"כ לכאורה יש להקשות כנ"ל דמהגמ' משתמע אחרת [איברא דיש להעיר מהרמב"ן דאולי באמת כוונתו להבהיר א"ז (אע"ג דלא כתב סברא, אבל מ"מ אואפ"ל דהרגיש בזה) דכתב בד"ה מהו דתימא איהו הוא דלא טרח וכו' אבל שליח לא וכו' וז"ל "פי' וה"ה למצא את אשתו ממילא דאע"ג דלא טרח לא אמרינן לצעורה קא מיכוין. דלא גרע ממילא דידיה משליחותיה דשליח אע"ג דמטרח ליה" היינו שמסביר דגם בנודמן אצל אשתו י"ל דבטל הגט (ולא לצעורה כוונתו) מכיון דלא גרע מכשלה שליח (דגם אז ליכא טרחא) דאמרינן דבטל הגט.

אולם מוסיף "אע"ג דמטרח ליה" (השליח) ולכאורה יש להבין הרי סברא זו דבדאיכא טרחא לא מסתבר לומר דלצעורה מכוון מדובר על הטרחא של הבעל המגרש כדמפורש בגמ' ומה נוגע לנו טרחתו של השליח דכתב כחידוש דאין לחלק בין "נודמן אצל אשתו" ל"שלח שליח" (בנוגע לביטול הגט) על אף דבשלה שליח איכא טרחא לשליח, וא"כ מה כוונתו בזה דלכאורה מה מוסיף סברא לומר דלביטול מתכוון, בדאיכא טרחא להשליח, ואואפ"ל דבאמת אין כוונתו דהרמב"ן כהפשוט דהטרחא של השליח הוא סברא דבאמת לביטול מתכוון, אלא דבדאיכא טרחא להשליח א"כ אי"ז נודמן אלא נפעלה פעולה למען ביטול הגט דלא כבנודמן אצל אשתו ואע"ג דאיכא חילוק זה "לא גרע ממילא דידיה משליחותיה דשליח".

ומה די"ל בראשונים הוא דהרי הם תרצו על קושיית התוס' דלמה לא כתוב במשנה נודמן אצל אשתו (אלא "קידם") הוא משום "דאורחא דמלתא קתני שאין השליח גט לאשתו מוצא אותה במקומו ממילא קודם השליח אלא א"כ קידם אצלה

לדעת" וא"כ דאורחא דמילתא נקט כבר אא"פ להקשות עליהם מדיוקי הגמ' שיצא דאיכא סברא ב"נזדמן אצל אשתו" לומר דלצעורה מכוון מכיון דהוא באופן ד"ממילא", ואשתו עצמה וגם דלא טרח דכל הדיוקים והחידושים שנכתבו בגמ' בנוגע לקידם אצל אשתו (כי לא אמרינן וכו' לצעורה קא מיכוין ה"מ לשליח אבל לדידה וכן איהו הוא דלא טרח אבל וכו') הם נכתבו הכל בנוגע לצריכותא של המשנה שקתני בה "אורחא דמילתא" אבל אין לדייק מזה דבאמת במקום דיהיו שלשת הדברים ודאי "לצעורה מכוון" כי הם נכתבו בהתאם למשנה.

ולפ"ז אפשר לפרש בדוחק את תוס' (שלא ענה דאורחא דמילתא נקט) בב' אופנים: א. דנאמר דזה גופא הוא הרבותא שכתב התוס' דאיכא באופן דנזדמן מכיון דבאמת מהגמ' משתמע דבאופן זה לצעורה מתכוון וא"כ הוא "רבותא טפיי" (דלא כהפי' הפשוט ב"הרבותא" שמתאים עם הקדמת התוס' דהוא שלגבי קידם דאיכא טרחא א"כ הוה נזדמן חידוש מכיון דליכא טרחא ולכן הו"ל למתני' למנקט "נזדמן" וממילא גם לא יהיו נצרכים לבבא דשלח אצלה שליח דהחידוש בה הוא דליכא טרחא כדאי' בגמ') משא"כ לשאר הראשונים אין בנזדמן שום "רבותא" כי הרי הרבותא דנזדמן תלויה בדיוקי הגמ' דלפיהם אא"פ לדייק מהם מכיון דנכתבו בהתאם להא דאורחא דמילתא קתני כנ"ל, ולכן לא הוקשה להם אחרי שביארו ד"אורחא דמילתא קתני" דהו"ל להמשנה להשמיענו "רבותא".

ב. דגם תוס' סבר דבמשנה קתני אורחא דמילתא וכדחזינן (בנוגע לענין אחר) דכתב התוס' בד"ה השולח דלמה כתוב במשנה "הגיע" לרבי דהטעם הוא משום דנקט משנתינו אורחא דמילתא וא"כ גם בנדו"ד י"ל דידע התוס' דאורחא דמילתא נקט וממילא אין לדייק מהגמ' דבאופן דנזדמן אצל אשתו משמע דלצעורה מתכוון אלא שבכ"ז הוקשה לתוס' דהיה צריך להיות כתוב במשנה מפורש "רבותא" כזאת דנזדמן, ומה שלשאר הראשונים לא הוקשה זאת י"ל דלדעתם מתייחסים ל"אורחא דמילתא" יתר מאשר ל"רבותא" ולכן אין להקשות מה"רבותא" משא"כ לתוס' ולכן הוקשה לו "אמאי לא נקט טפי רבותא טפי דתימה הוא לומר שאז אין מועיל ביטול" מכיון דכמש"כ

המהרש"א הוא עומד וצווח וכו' והרי אין לדייק מהגמ' להיפך כמשנת"ל.



### "שבועה שא"פ לקיימה" - באכילה ובשינה

**הת' מנחם מענדל רייצס**  
תות"ל - מגדל העמק

בחי' הריטב"א (גיטין לה, א) חילק לענין נדר שא"פ לקיימו, בין הנודר שלא יישן שלושה ימים לבין הנודר שלא יאכל שבעה ימים. כי, אף ששניהם מהווים דבר שא"א לקיים, ולכן בשבועה - שתי השבועות מוגדרות "שבועות שווא", בכ"ז לענין נדר - שהוא על החפץ - יש חילוק: "דבשבועה, אם נשבע על דבר שא"פ לקיימו, כיון שהיא איסור גברא, בכי הא הוא דאמרינן דלוקה משום שבועת שוא, אבל גבי קונם דהוי איסור חפצא - לא, שהרי חל האיסור וה"ל אח"כ כאוכל איסור. וכיון שאסר כל פירות עליו לא אפשר לי' לאהנויי מיני' אלא במסוכן, משום פיקוח נפש. ושינה אע"ג דהוי איסור חפצא ולא חל עלי' איסור, טעמא משום שהוא דבר שמתבטל מאליו, ועל כרחו יתבטל בלא שום מעשה, משא"כ באכילה דאינו מתבטל אלא במעשה דידי'".

והנה, בשיטת הר"ן נראה בדיוק להיפך. היינו, שלגבי נדר אין חילוק בין נודר שלא יישן שלושה ימים לנדר שלא יאכל שבעה ימים - כמו שנראה מחידושיו בגיטין לה, א, שנקט בפשטות שהנודרת כל הנאות שבעולם עלי' מוגדר כנדר שא"פ לקיימו; משא"כ לגבי שבועה, פסק שיש חילוק (חי' לשבועות כה, ב): "דלא דמי לשלא אישן שלשה ימים, דהתם היינו טעמא דישן לאלתר מפני שהוא דבר שאי אפשר, דבעל כרחו יישן בתוך ג' והלכך לא חיילא שבועה עלי'; אבל זה יכול לעמוד בשבועתו. מאי אמרת, שימות! לכשיסתכן, תדחה שבועתו מפני סכנת נפשות. מכל מקום לא יאכל אלא שיעור שיהא יכול לעמוד עליו".

וצלה"ב סברות הפוכות אלו:

הריטב"א ס"ל שהחילוק בין אכילה לשינה הוא דוקא לענין נדר, ולענין שבועה - לא שנה; ואילו הר"ן ס"ל שהחילוק הוא לענין שבועה, ולענין נדר - לא שנה.

### "אי האפשריות היא בשינה גופא - משא"כ באכילה"

ואוי"ל בזה, ובהקדים בירור סברת הר"ן שמחלק בין שינה לאכילה: בשינה הוי דבר שאא"פ לקיימו כי בעל כרחו יישן בתוך ג' - משא"כ באכילה "יכול לעמוד בשבועתו", ורק לבסוף יסתכן. דלכאור', סוכ"ס בשניהם לא יוכל לקיים בפועל את השבועה, ולמאי נפק"מ אם השינה תקפוץ עליו בעל כרחו או שהוא זה שיעשה מעשה ויאכל! ?

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"א ע' רלו), "הסברא בזה היא, דבשבועה שלא אישן ג' ימים אי האפשריות היא בשינה גופא, משא"כ באכילה". ומביא כמה דוגמאות, שדבר שיש חסרון בו עצמו - נקרא כחסר; משא"כ דבר שהחסרון בו הוא מצד מניעה צדדית - אינו נחשב כחסר.

ומזה יובן לעניננו (חלק גדול מהבא לקמן שמעתי מהרה"ג הר' גאלדבערג שי'): בשינה, שלושה ימים ללא שינה הם דבר שאינו קיים כלל בעולם, (כי השינה תקפוץ עליו בע"כ), ולכן הוי "שבועה שא"א לקיימה", אין לה שום קיום בעצם; משא"כ באכילה, ייתכן מצב בו האדם לא יאכל שבעה ימים, אלא שאז יסתכן וימות - ולכן ברור שבפועל כן יאכל, אבל מכיון שקיימת בעולם מציאות של שבעה ימים ללא אכילה, מוגדר דבר זה כ"אפשר לקיימו" - כיון שאי האפשריות אינה בעצם מציאות ד' ימים ללא אכילה, אלא בפרט צדדי.

### "אין השבועה היפך הטבע"

והנה, בלקו"ש ח"א ע' 348 הערה ב, מתייחס כ"ק אדמו"ר להאי דינא דשבועה שלא יאכל שבעה ימים, וכותב: "טעם הירושלמי דחלה השבועה, י"ל מפני דאין שבועתו היפך הטבע .. ועוד י"ל בזה וכמ"ש בתשובות וביאורים ס"ד (קובץ ליובאוויטש חוברת ד) [= והוא המכ' הנ"ל].

ובהשקפה ראשונה נראה, שפי' הסברא "אין שבועתו היפך הטבע" אינה אותה הסברא שבמכ' הנ"ל אלא היא סברא חדשה

- שהרי שם כותב מלים אחרות לגמרי: "דבשבועה שלא אישן ג' ימים אי האפשריות היא בשינה גופא משא"כ באכילה".

אבל לאידך גיסא, מצד הבנת הדברים עכצ"ל שזוהי אותה הסברא גופא. וזהו הפי': "אין שבועתו היפך הטבע", שדוקא בשינה טבע השינה עצמו מחייב שהאדם יירדם בתוך שלושה ימים, משא"כ באכילה אין השבועה היפך טבע האכילה, ואי האפשריות היא רק מצד פרט צדדי: האדם יסתכן וכו'. והם הם הדברים.

ולפ"ז יהי' הפי' "ועוד י"ל בזה" - (לא "ועוד יש לומר בזה", פרוש נוסף, אלא) "ועוד יש להאריך בזה". היינו, שכ"ק אדמו"ר מציין למכתב שם שבו מאריך כ"ק בביאור הסברא והדוגמאות לה.

### שבועה שא"פ לקיימה - מצד מעשה האדם שיבוא אח"כ

אמנם לאחר העיון, נראה מסגנון הדברים ברור שהסברא "אין שבועתו היפך הטבע" היא סברא חדשה, שונה מהסברא שב"קובץ ליובאוויטש". כי, כיצד אפ"ל שסמך כ"ק על הנמען שיבין מתוך משפט 'פשוט' זה את עומק הסברא שמבאר ב"קובץ ליובאוויטש"? וגם הר"ת "ועוד י"ל בזה" משמע ברור שהוא "ועוד יש לומר בזה", היינו: תירוץ חדש. (ובפרט שבין עצם הסברא לבין "ועוד י"ל בזה", מפסיקות כמה תיבות שאינן נוגעות לענינו).

ויל"פ:

בהמכ' שב"קובץ ליובאוויטש" מסכים כ"ק אדמו"ר שהן השבועה שלא אישן שלושה ימים והן השבועה שלא אוכל שבעה ימים, שתיהן הן שבועות שאא"פ לקיימן (מצד הוודאות הגמורה שהאדם יעבור עליהן בסוף). אלא, שיש חילוק האם אי-האפשריות היא בעצם ענין השינה והאכילה, שאז נחשב הדבר כבטל, אין ואפס בעצם, או שאי האפשריות היא מצד פרט צדדי, שאז נחשב הדבר עצמו כקיים. וע"ז הביא דוגמאות לחילוק הלכתי זה.

אבל כאן מחדש כ"ק אדמו"ר, ששבועה שלא יאכל ז' ימים אינה בכלל בגדר שבועה שא"א לקיימה. כי פי' "אא"פ לקיימו"

הוא שמרגע אמירתו אין לו שום קיום ומציאות, וכמו בשינה שהטבע לא נותן שום אפשרות למציאות של ג' ימים ללא שינה, ונמצא שכבר עכשיו הדבר אינו קיים; משא"כ באכילה, מצד הטבע אין סתירה וניגוד לקיומם של שבעה ימים ללא אכילה, וכל הסתירה לזה היא מצד מעשה חדש שיעשה האדם לאחר שיסתכן. ואף שאנן סהדי שבפועל יעשה זאת, מ"מ אין זה מגדיר עכשיו את השבועה כא"פ לקיימה.

(וע"ד דברי כ"ק אדמו"ר בהמשך המכ' שם: "וגם לא הוי היפך המצוה, כיון דאין המצוה חלה עד שיסתכן" ודו"ק. ואכ"מ).

### ביאור פלוגתת הריטב"א והר"ן

וי"ל, שבשני טעמים אלו חלוקים הריטב"א והר"ן:

הריטב"א לא ס"ל מהחילוק ההלכתי - שמבאר כ"ק אדמו"ר ב"קובץ ליובאוויטש" - בין מצב בו אי האפשריות היא בדבר עצמו ובין מצב בו אי האפשריות היא מצד אחר. וס"ל שמכל מקום הרי בפועל אי אפשר לקיימו. ולכן בשבועה, שענינה הוא איסור שהאדם אוסר על עצמו, על הגברא, ס"ל שאין חילוק בין שבועה שלא אישן ג"י לשבועה שלא אוכל ז"י, ובשניהם הוי שבועות שוא כי אין באפשרות האדם לקיים השבועה.

אבל לענין נדר, שענינו האיסור על החפץ, כאן יש לחלק - מצד הסברא של "היפך הטבע": בנדר שלא אישן ג"י, שמצד טבע העולם אין אפשרות שהדבר יתבצע והשינה יקפוץ עליו בע"כ, אין כזו מציאות בעולם, ובל' הריטב"א: "הוא דבר שמתבטל מאליו ועל כרחו יתבטל בלא שום מעשה", ה"חפץ" מצ"ע אינו קיים ובטל מעיקרו.

ובמילא אין הנדר נתפס באף "חפץ"; משא"כ בנדר שלא יאכל ז"י, שמצד טבע העולם שייך דבר כזה, - וכל המניעה, שמצד האדם, אינה אומרת על החפץ דבר - יש "חפץ" בעולם שבו נתפס הנדר, וחל.

אבל הר"ן סובר לאידך גיסא:

גם נדר, שענינו איסור על החפץ, הרי פי' הדבר הוא ביחס להאדם, שהחפץ נאסר על האדם. ולכן אין מקום לחלק בין אם הדבר לא ניתן לביצוע מצד טבע העולם, ה"חפץ", או אם הסיבה שא"פ לבצע היא משום שאין ביכולת האדם לקיימו. ובשניהם מוגדר הדבר שאין כזו "מציאות" בעולם, כי לגבי האדם - שאליו מתייחס הנדר - מציאות של ז"י ללא שינה מופרכת כמו מציאות של ג"י ללא אכילה. בסגנון אחר: "עולמו" של האדם הנודר לא קיימת כזו מציאות והוי פטופטי דברים בעלמא.

משא"כ לענין שבועה, שענינה הוא איסור על האדם, אין צורך "במציאות" שלגבי תחולת השבועה. אלא, שכאשר א"פ לקיימו הוי השבועה עצמה מחוללת ובטלה. אבל, דבר זה הוא דוקא כאשר א"פ לקיימו מצד עצם הדבר; אם, אבל, אפשר לקיימו בעצם, וכל המניעה היא מסיבה צדדית ונחשב הדבר כ"אפשר לקיימו", ובדרך ממילא חלה השבועה. (וכהסברא שב"קובץ ליובאוויטש"). ועצ"ע.



### חזרת שכ"מ שהבריא [גליון]

**הת' שניאור זלמן דייטש**  
תלמיד בישיבה

בגליון 770 כתב הרה"ג ר' יהודה לייב שפירא לבאר מחלוקת רש"י ותוס' בדף ט, א דאיתא בגמ' שם: "שכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו ועמד, חוזר בנכסים ואינו חוזר בעבד, חוזר בנכסים מתנת שכ"מ הוא, ואינו חוזר בעבד שהרי יצא עליו שם בן חורין".

וברש"י (ד"ה התם) פי' הטעם למה אינו חוזר בעבד וז"ל: "...ונשתחרר שעה אחת, כל זמן שלא חזר, ושוב אינו יכול לחזור שקדשו השם". עכ"ל. אמנם בתוס' (ד"ה ואינו) כתבו וז"ל: "דהכל תקנת חכמים הוא גם מה שחזר בנכסים, גם מה שאינו חוזר בעבד", עכ"ל.

וביאר המחלוקת דרש"י ותוס', שנחלקו במהות גדר עבד. וכידוע שבעבד ישנם ב' ענינים (א) גדר "ממון", שהוא קנין כספו

של האדון ב) גדר "איסור" שחייב במצוות כאשה. וכן כשהעבד משתחרר ישנם ב' ענינים א) ענין "ממון" שקונה את עצמו, ואינו משועבד יותר לאדונו ב) ענין "איסור" שנעשה בן ישראל גמור ומחוייב בכל המצוות.

וידועה החקירה איך נפעל השחרור בב' הענינים: א) מתחיל מממון והאיסור מסתעף ב) מתחיל מאיסור והממון מסתעף. והנה כשחוזר משחרור העבד, אם השחרור הוא גדר ממון הרי חוזר הוא מדבר שבממון, ובד"מ יוחזר גם ענין האיסור, משא"כ אם השחרור הוא גדר "איסור" הרי חוזר הוא מדבר שבאיסור, ובד"מ יוחזר גם ענין הממון.

אבל פשוט שא"א לחזור מגדר "איסור" מדבר שכבר הוקדש, משא"כ בנוגע לממון אפ"ל ששכ"מ שהבריא יכול לחזור בו.

ובזה הוא דנחלקו רש"י ותוס': רש"י ס"ל שהוא גדר איסור, ולכן כתב שהטעם למה "אינו חוזר בעבד" לפי "שקדשו השם", היינו שהיות שהשחרור עצמו הוא מה שמקדשו לשם קדושת ישראל, ומזה אא"פ לחזור, משא"כ תוס' ס"ל שהשחרור הוא גדר "ממון", לכן כשחוזר בו אינו חוזר מדבר שהקדיש, כ"א מענין ממונו וזה אפ"ל ולכן ס"ל דהוי תקנת חכמים. ועיי"ש בארוכה. ע"כ תוכן דבריו.

אבל לכאן א"א לומר בשיטת רש"י דס"ל דהעיקר דעבד הוה גדר איסור, והממון מסתעף מזה, דהנה, לקמן דף פה, ב תנן "גופו של גט שחרור הרי את בת חורין, הרי את לעצמך", וקאמר בגמרא "פשיטא, אמר לה לאשתו הרי את בת חורין לא אמר ולא כלום, אמר לה לשפחתו הרי את מותרת לכל אדם לא אמר ולא כלום".

ועיין ברש"י (ד"ה אמר לשפחתו) דכתב וז"ל: "דלגבי מלאכה לא אפקה מיניה, וכיון דשפחה היא ושם שפחה עלה לא משתריא נמי לבן חורין".

והיינו דרש"י ס"ל דעיקר העבד הוא דין הממון שבו שהוא משועבד לאדונו ומעשה ידיו לאדון, והאיסור מסתעף ממנו, ולכן הלשון הרי את מותרת (לשון של איסור) אינו מועיל, משא"כ באשה דהעיקר הוא דין האיסור שבה [עיינן ר"ן ריש

פרקין דכתב "דאין האשה ממנו של בעל, וברשות עצמה היא להנשא" עיי"ש] ודין הממון היא תוצאה מהדין איסור, ולכן מהני הלשון הרי את מותרת.

ולכן נראה לבאר בזה באופן אחר ובהקדים: דהנה ידוע (עיי'ן רמב"ם הל' איסו"ב פי"ג ה"א-ה"ד) דבשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבתן ... וכן לדורות כשירצה העכו"ם להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן.

ומבואר בפרשים (עיי'ן שו"ת הרדב"ז ח"ג בימן תתקי"ז) דמילה וטבילה פועלים כניסת נפש הקדושה, דהמילה (הסרת הערלה) מוציאה אותו מטומאת העכו"ם, והטבילה מביאה את קדושת ישראל עיי"ש. ולכן מובן זה שמילה צ"ל קודם הטבילה (עיי'ן גליוני הש"ס יבמות מו,א).

והנה מבואר לעיל שכשהוא יוצא ומשתחרר, השחרור נפעל בשתי ענינים (א) ביטול שעבוד של האדון, הוא נפקע מרשותו ובעלותו (דין ממון) (ב) מה שהוא קונה א"ע בתור בן חורין ונעשה ככל ישראל ומחוייב במצוות כישראל (דין איסור).

ועפ"ז יש לחקור (באו"א) האם השחרור פועל ביטול השעבוד של האדון ואז ממילא מסתעף ממנו שנעשה ככל ישראל, או שהם שני ענינים שונים שאינם תלויים זב"ז, דהיינו: האם האיסור היא תוצאה מהממון שבו ולכן כשמשתחרר ממילא נעשה כישראל, או שכהאדון משחרר את העבד, הוא נפקע מרשותו ובעלותו, אבל כדי להיות בן חורין וליחשב ככל ישראל זה תלוי בפעולתו של העבד.

ובעצם י"ל דזה תלוי בשקו"ט האם לאחר שעבד משתחרר בעי טבילה מדאורייתא או רק מדרבנן. וראה ברמב"ם (שם) דכותב "כשם שמלין ומטבילין את הגרים כן מלין ומטבילין את העבדים הנלקחין מן העכו"ם לשם עבדות ... ואין העבד טובל אלא בפני שלשה וכיום כגר דמקצת גירות הוא" עכ"ל. דהנה, תוס' ביבמות מז,ב (בד"ה שם גר) כתב וז"ל: בכולי שמעתין משמע דעבד בעי טבילה כשמשתחרר ולא סגי לה בטבילה קמייתא וקשה דבהשולח (גיטין מ,א) אמרינן הכותב שטר

אירוסין לשפחתו ואמר לה צאי בו והתקדשי בו משמע דמקודשת אע"ג דלא טבילה וי"ל דאיירי כגון שטבילה מקודם לשם שחרור שהטבילה של שחרור קודמת לגט עיי"ש ומבואר להדיא דס"ל דטבילה לאחר השחרור הוה מה"ת וכן פסק הרמב"ם בהל' איסורי ביאה שם. אבל יש ראשונים [רשב"א תוס' הרא"ש] בקידושין סב,ב דס"ל דטבילה לאחר השחרור הוה מדרבנן.

וא"כ י"ל דחולקים בזה דהנה אם נאמר דטבילה לאחר השחרור הוה מה"ת, וא"כ אפ"ל דהשחרור פועל רק ענין אחד שהוא נפקע מרשותו ובעלותו של האדון, וכדי ליחשב ישראל צריך טבילה מדאורייתא (ועיין שו"ת הרדב"ז דלעיל) [ומה דס"ל דאפשר לטבול לפני השחרור י"ל בזה, ואכ"מ] אבל אם נאמר דטבילה הוה מדרבנן א"כ אפ"ל דעצם השחרור פועל קדושת ישראל ז"א שהדין איסור מסתעף ותוצאה מהדין ממון.

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת רש"י ותוס' בסוגייתנו דתוס' ס"ל לשיטתייהו דטבילה הוה מה"ת ולכן השחרור פועל רק ביטול השעבוד של האדון ועדיין לא נחשב כישאל עד שיטבול ולכן הוה תקנת חכמים שהוא לא יכול לחזור כי מן הדין כיון דעדיין לא הוה ישראל, יכול לחזור בו.

אבל רש"י אפ"ל דס"ל דטבילה לאחר השחרור הוה מדרבנן ואז השחרור בעצמו פועל קדושת ישראל כמו שכותב להדיא "שקדשו השם" ולכן מן הדין אא"פ לחזור בו, ויש להאריך בכ"ז ותן לחכם ויחכם עוד.



# חסידות

## מקורות לחסידות

הרב נחום גרינוואלד  
ניו דשערסי

### מדות רעות וטובות

במאמרי אדה"ז הקצרים ע' קג כתוב: "והנה משרע"ה הי' בחי' גבוה למעלה שהוא בחי' דין מלשון ריב אך הוא תיקן הכל לטוב". ובנוסח השני של המאמר: "והנה משה הי' בחי' מדין לשון ריב אך הוא תיקן והפך הכל לטוב". ואם אינני טועה אומר כאן אדה"ז שמרע"ה הצטרך להפוך ולתקן המדות שלו, שמלכתחלה הי' של דין והצטרך לתקנו לטוב.

ולכאורה זה מזכיר בתוכנו את הנקודה שמביעה דברי התפארת ישראל לקידושין משנה י"ד יכין אות ע"ז: "שמצאתי כתוב דבר נחמד שכשהוציא משרע"ה את ישראל ממצרים... התעורר מלך ערבי... וישלח צייר... לצייר תמונת המנהיג הגדול הזה... ויביאהו [התמונה] לפני המלך... וישיבו כל החכמים יחדיו אל המלך ואמרו אם נשפוט על פי ציור קלסתר פניו של האיש הזה המפורסם לגדול נאמר לאדונינו כי הוא רע מעללים בגאות וחסדמת ממון... ויקצף המלך מאד ויאמר מה זה התעללו בי הלא בכל אלה שמעתי... בהיפך!... והמלך... נסע ברכבו ובפרשיו אל תוך מחנה ישראל.. וילך ויבא אל אהל איש האלקים.. ויען משה איש האלוקים ויאמר... דע כי לולא הייתי בטבע באמת כפי מה ששמעת ממדותי לא טוב אנוכי מבול עץ יבש כי גם ממנו [לא] נמנעו וחשכו כל חסרונות האדם... ואני בכח אמיץ התחזקתי ורדיתי וכבשתי אותם עד אשר קניתי לי לטבע שני ולכן בעבור זה יקרתי והתכבדתי בשמים ממעל ובארץ מתחת.."

והנה מלבד שיש לחקור מקור דבריו כי לכאורה אינם ממדרש, הרי הרבה (ראה הנספח לסוף ספר 'תשואות חן' מ'גאון א'.. וראה בתורה שלימה לשמות ב אות ט"ו אחרי שמביא מאמרי חז"ל בגדלותו של משה מיד כשנולד שמעיר: "מכל

המאמרים הנ"ל מבואר לא כמו שכתב בתפא"י...אגדה זן אין לה שום מקור ואינה אלא משל בעלמא" (צווחו על תוכן הדברים שח"ו לומר כך על משרע"ה וכו', אולם נקודה זו מופיעה כמעט ברוב ספרי חסידות הראשונים ובכמה מהם אף מביאים את הדבר בשם הבעש"ט (רוב הציונים דלהלן רשמם אמו"ר שליט"א בגליון הספר תשואת חן אשר לו). וקודם ארשום אלה שמביאים הדבר בשם הבעש"ט.

1) בדגל מחנה אפרים (פ' תשא בסופו) ע"ד ששמעתי מן אא"ז [הבעש"ט נ"ע] על הא דאמר (בכורות ה א) משה רבכם קוביוסטוס הוא גונב נפשות...ופי' הוא ז"ל כי משה רבינו נולד בבחי' שיהי' רשע גמור ויהי לו כל המדות רעות אך שהוא היפוך ושיבר כל המדות רעות והשתדל רק להכניס עצמו במדות טובות...ולכן הם לא הבינו ולא הסתכלו אל האמת וראו רק הבחי הרע שהי' בו..כנ"ל שהי' נולד עם כל המדות רעות...". ומעניין, בענין להסתכל בפרצוף אם האדם יש לו מדות רעות או לאו מה שכותב בקטע שלאח"ז: "שנזכר בתיקונים מהות האדם ומעשהו הן טוב הן ביש ניכר בשרטוטין שלו שעל פניו ורגליו ..והנה כשנולד בוודאי הי' שרטוטין שלו מרמזים על בחי הרע שלו שנולד בזה..."

2) מעין זה מופיע בפרי הארץ (להרה"ק רבי מענדיל האראדקער נ"ע) בשם הבעש"ט בפרשת מטות מסעי במהדרה החד' ע' ק"א) "שמשרע"ה ע"ה גבר עליהם והכניע בעצמו כל הרע עד שהגיע להיות במדריגת דעת דקדושה כידוע ומאמר הבעש"ט שכל מה שהיה בבלעם הי' חושדין למשה רבינו ע"ה". אולם אין כאן להדיא ממש אותו המושג אך דמיון יש, אך לפני כן מביא את המושג הנידון ממש מ"ספרים" (פר' בלק ע צח) "כידוע מפי ספרים שמה רבינו עליו השלם היה מוטבע בתכלית המדות רעות וכבש את מדותיו לתכלית הטוב האפשרי". ובמהדורה הנ"ל ציינו לדגל מחנה אפרים הנ"ל, אך צ"ע אם יתכן הדבר כי ה'דגל' נדפס רק בתקס"ג ואילו הרמ"מ הסתלק כבר בתקמ"ח, ואם שמעו מפיו מדוע כתוב "ספרים" ולא "שמעתי".

3) האור החיים הקדוש פר' ברכה עה"פ איש האלקים מבליע בפירושו נימה של רעיון זה "יש מקום לחשוב שהי' [משה] עניו

בטבעו והי' ככולן מטבעו ולזה העידה התורה עליו שכל התעצמותו ותגברתו הרמוז בתיבת איש לצד האלקים הי' ירא, והוא אומרו איש אלקים". אך צ"ע אם מדובר ברעיון זה ממש.

4) בספר פורת יוסף (לבעל מחבר ספרי התולדות להרה"ק רי"י תלמיד מובהק להבעש"ט) פר' ויחי "דכתבו חכמי הפילוספיא דמשה רבינו ע"ה נולד בטבעו בכל מדות רעות רק ששינה הטבע ונודע כי שורש כל המדות הרעות הוא לב רע.."

5) בתשואת חן (להרה"ק רבי גדלי מליניץ תלמידו המובהק לרבי ארי' לייב המוכיח מפולנאה, שהי' מתלמידיו המובהקים והראשונים של הבעש"ט וכן הי' (ר"ג) תלמידו של התולדות-הרב מפולנאה) מביא את הפירוש שמביא הדגמ"א בשם הבעש"ט, בשם רבו המוכיח (ותופעה זו שגורה בספרי החסידות הקדמונים). בפר' ויגש: "וכמו ששמעתי מהרב המוכיח ז"ל פי' הפסוק הן בני ישראל לא שמעו אלי... שביאר שע"י שמשה נולד במזל טבעו שיושלם במדות רעות כדאיתא ברז"ל (בכורות ה' א) משה רבך קוביסטוס הי' והיפך טבעו לטובה". ומענין המשך פירושו: כי מה שאמרו רז"ל (ברכות) כל מי שיש בו יראת שמים דבריו נשמעים זה דוקא במי שבטבעו ירא שמים.. כהוראת לשונם "שיש בו", ולא אמרו שהוא י"ש... ע"כ ירא [משה] לנפשו פן לא ישמעו אליו! פירוש מדהים.

וכדאי להביא מש"כ שם לעיל (פר' תולדות) "וזהו אמרם ז"ל שאמרו על משה רבינו הבקיאים בחכמת הפרצוף שצורתו הוא צורת גנב כי כך הי' דרך עבודתו". ומעניין שמביא הרעיון בשם "אמרם ז"ל". ברם ההסבר שם בשם התולדות (רי"י מפולנאה) הוא שונה מההסבר שאנו דנים עליו ויעו"ש ואכמ"ל.

6) בקדושת לוי (פר' תרומה ד"ה למה במנורה) "כי מכח יראתו ואהבתו [של משה] היו לומדים ישראל, כי נולד במדת רעות כמוזכר בספרים". וצ"ע לאיזה ספרים כוונתו, כי כבר ראה את הדגמנ"א בדפוס ואף הסכים עליו טרם הדפסתו, אך א"כ מדוע אינו מביאו בשם הבעש"ט?

7) ונסיים בדברי ה'אור פני משה' (להרה"צ וכו' רבי משה סופר סתם מפשעווארסק, והי' מתלמידי המגיד) פר' חקת

בתחילתו, שמביא את דברי המסמך שמביא בתפארת ישראל בקיצור, בזה הלשון: "שמעתי אומרים דאי' בס' מעשה למלך...". וכאן מביא התוכן המבואר בתפא"י שציטטני כבר לעיל, ומסיים: "עד כאן שמעתי, הגם שיש לפקפק, שתשובה זו אשר השיב יראה מיעוט ענווה ואצל מרע"ה נאמר והאיש משה עניו מאד, מ"מ אאמין כי הי' צריך להשיב כזה בכדי שלא יתחלל על ידו ח"ו באמרם שמשה רבן של כל ישראל צורתו מוכחת כזו, לכך השיב האמת ודוק כי הוא דקדוק נכון". ועיי"ש בהמשך שמוכיח מן הפסוקים שכך הי' טבעו של משה. ומפליא ביותר: אין הפקפוק שלו על עצם המסמך כלל ועיקר וכן אין הוא נרתע כלל מהרעיון עצמו, להיפוך: הוא רואה בתשובת משה דוקא סתירה לענווה!



### בענין בי"ע הכללים

**הת' ישעיהו גערליצקי**  
תלמיד בישיבה

בסה"מ באתי לגני בד"ה באתי לגני - תשכ"ג (ע' קסד) מביא כ"ק אדמו"ר פי' השל"ה עה"פ "צהר תעשה לתיבה תחתיים שניים ושלישיים" דמפ' דקאי על עולמות בי"ע, וממשיך "וזהו"ע תלת עלמין אית ליה לקוב"ה שיש בזה ב' פירושים, הא' דקאי על אצילות בריאה ויצירה והב' כמ"ש הרמ"ז שהם א"ק אצי' ובי"ע, שפי' זה מתאים לפי השל"ה הנ"ל דקאי על עולמות בי"ע אלא שלפי הרמ"ז קאי על עולמות בי"ע הכללים, - עולמות הא"ס, אצילות ובי"ע" עכלה"ק. וממשיך לבאר החילוק בין אצילות ועולמות א"ס לבין עולמות בי"ע שבאצילות עדיין הכללים הם אלוקות ממש משא"כ למטה הימנו, וממשיך לבאר באות ג', שע"י שמחשבים ג' עולמות בי"ע הפרטים לעולם א' שלם, מתחדש עוד שבח באוא"ס שאינו מתלבש בכמה לבושים כדי להתפשט גם בעשיה שכל עולמות בי"ע הם לבוש א' לאור האצילות יעוי"ש בארוכה.

ועפכ"ז נמצא דבי"ע דפרטות הם עולם נפרד בעולמות בי"ע הכללים ואצילות הוא עולם נפרד, ונראה דלפ"ז כן הוא הסדר

דבי"ע הכללים, עולמות א"ס שלמעלה מאצילות - בריאה, אצילות - יצירה, ובי"ע - עשיה. וצ"ע דבכו"כ מקומות בחסידות נתפרש דעולם האצילות או אבי"ע זהו עשייה דכללות ועולמות א"ס מחולקים דא"ק הוא עולם הבריאה דכללות ועולם התהו (עקודים) הוא יצי' דכללות. ועי' בעיקר בד"ה 'ויגדלו הנערים' תרס"ה ועוד הרבה, וכאן אומר דדווקא לפי הרמ"ז שפי' 'תלת עלמין' הוא א"ק ואצילות בנפרד ובי"ע בנפרד הוא מתאים לבי"ע הכללים?

והנה מקור ההסבר בענין תחתיים שנים ושלישים שזהו שייך לענין 'תלת עלמין אית ליה' מובא בהערה שם שהוא באוה"ת לפ' נח (כרך ג' תריד) וזלה"ק "אך הרמ"ז שם פי' שהוא ג' בחינות הכוללים את כל החלל - היינו א"ק אצי' ובי"ע". ושם מסביר דעפ"ז א"ש פי' הבעש"ט עה"פ "צהר תעשה" שהוא אלוקות נשמות ועולמות, דנשמות קאי על אצי' ואלוקות אלמעלה מאצילות, וממשיך "והוא השכלה מופלאת להבין מה בין אצי' ללמעלה מאצילות" כו' עיי"ש, ואמנם אף שגם אדמהצ"צ מביא פי' השל"ה עה"פ "צהר תעשה" הרי אינו מדמה זה לפי הרמ"ז לגבי תלת עלמין, ובפשטות נראה שאכן לא פירש דברי הרמ"ז דתלת עלמין הם בי"ע דכללות, אלא אומר "ג' בחינות הכוללים את כל החלל" כלומר שמחלק כבי' כל סדר ההשתלשלות לג' מדריגות, שכ"א מורה על דרגא נעלית יותר (בי"ע - עולמות, אצי' - נשמות, ולמעלה מאצי' - אלוקות), אבל כ"ק אדמו"ר מדמה זה ממש לעולמות בי"ע הכללים דכ"א הוא עולם בפ"ע בבי"ע הכללים.

ואף שלכאו' היה אפ"ל בדוחק שגם כוונת כ"ק אדמו"ר הוא כאדמהצ"צ דא"ק אצי' ובי"ע כוונתו לג' בחי' הכוללים כל החלל, ואז נפרש דברי ק' דהדמיון דפי' הרמ"ז לפי' השל"ה הוא דהרמ"ז מפרש דה'תלת עלמין' קאי על המקום כבי' דבי"ע דכללות אלא דמחלק זה במאמר הזהר ד'תלת עלמין' לג' בחינות אחרות.

אלא דא"א לומר כן דע"פ סרט ההקלטה דאותה התוועדות, נראה קצת דלא דייקו בזה המניחים דזלה"ק (במדויק מסרט ההקלטה) "און דערנאך ס'איז דא דער ענין וואס זאגט דער רמ"ז

וואס דאס איז (- מאמר הזהר ד'תלת עלמין אית ליה' - הכותב) דער ענין פון בריאה יצירה ועשייה וואס דאס איז מתאים צו דעם וואס זאגט אינעם של"ה, נאר דאס איז ביי"ע הכללים וואס דאס איז אוא"ס אצי' ובי"א" עכלה"ק, וא"כ משמע במפורש דכ"ק אדמו"ר מפרש הרמ"ז ד'תלת עלמין' כוונתו על ג' עולמות ביי"ע הכללים שהם עולמות א"ס, אצי' ובי"ע. וצע"ג. וכוודאי יעירו בזה הקוראים שי'.



### בחירה במלאכים

הת' לוי יצחק חיטריק  
תות"ל - ברינוא, צרפת

בתניא התחלת פל"ט: ומפני זה נקראים המלאכים בשם חיות ובהמות ... לפי שאינם בעלי בחירה...

וכבר העירו ע"ז מהסיפור עם מיטטרון המובא בגמ' חגיגה [טו,א] שהלקוהו שיתין פולסי דנורא. ולכאורה לפי כמה מפרשים שם הוא ענין של עונש יעו"ש.

ובכל פירושי התניא הנדפסים שראיתי לא העירו ע"ז.

ובדרך אפשר י"ל שכ"ק אדמו"ר כן עמד ע"ז.

דהנה במפתחות ללקוטי תורה ערך "בחירה" כותב כ"ק אדמו"ר ... במגד (בבי"ע. מט"ט!).

והיינו במ"ש בלקו"ת פ' בהר (מגד.) ... משא"כ ביי"ע הם נפרדים ממש ובעלי גבול עד שיש להם בחירה לעשות ח"ו הפך רצונו ית' וכמארז"ל במט"ט דמחו לי' שתין פולסי דנורא כו'.

ולעת עתה לא מצאתי עוד מקום בכל המפתחות שיציין כ"ק אדמו"ר עם סימן כזה "!" ולכאורה הכונה שדבר חידוש או פלא יש כאן.

והדבר צריך בירור. ואופ"ל שמ"ש שמלאכים אין להם בחירה זהו:

א - ע"ד הרוב. ע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר בביאור הלשון בתניא פכ"ד שהקליפות וסט"א קרו לי' אלקא דאלקיא. שזהו ע"ד הרוב ולכן לא קשיא מנסחריב שהכחיש במציאות הבורא.

ב - כמו שאצל אוה"ע שמצינו שעוברים על זמב"נ. אף "ואינם יכולים לעבור כלל על רצונו ית"י תניא פכ"ד שם. וראה שם בביאור כ"ק אדמו"ר שם. ועד"ז י"ל לכאורה במלאכים.



## מילתא דעבידא לגלויי מיד [גליון]

**הרב שמואל זיאנץ**

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בגליון העבר חי [תשעו] העיר הת' מאיר אלכסנדר הלוי שי' פישר בהא דבלקו"ת פקודי ד,א שו"ה "על" כ' "על מילתא דעבידא לאגלויי ממש מיד לא הצריכה התורה עדות". והעיר הנ"ל, דצ"ע דהיכן מצינו דין כזה שצריך להיות אגלויי מיד.

ומציין לפר"ח יו"ד [צ"ח סק"ב] שכ' לענין טעימת עכו"ם במסל"ת מה דמהני זה באיסור דאורייתא היא משום דעבידא לאגלויי מיד, משא"כ לגבי מת בעלה עיי"ש - הרי שבציוור הרגיל של עבידא לאגלויי אי"ז מיד. וצ"ע. ע"כ.

ועד"ז בצ"צ יו"ד קמ"ח אות ה' מביא באמצע התשובה "והיינו דענין לא מרע אנפשיה שייך רק שם שהוא מילתא דעבידא לגלויי מיד שאם יעשה לו רע וימות יאמרו הכל שהוא הרע לו... וכ"כ הב"י בי"ד רס"י צ"ח בשם הרשב"א... קפילא לא מרע אנפשיה עכ"ל. זה ג"כ שם שיתברר הדבר תומ"י (תיכף ומיד) שמשקר... (ולכן סב"ל להצ"צ שם שכשאינו דבר שיכול לאגלויי מיד אין גוי נאמן ואפי' הוא אומן).

ונראה דהיסוד לחלק בין מלדעל"ג סתם ומלדעל"ג מיד (דמועיל בכל הענינים מדאו') הוא משיטת הריב"ש בסי' קנ"ה דמדבר שם אודות "מילתא דעבידי לאגלויי" וכ' "...כד מעיינת בהך מילתא שפיר תמצא דאין כל מדעל"ג בגדר א': יש דבר שאמרו בו מדעל"ג שהוא דבר המפורסם לכל, ועתיד ליגלות בוודאי בקרוב, כההיא דקדשו בית דין את החדש... וכן זה

אחיו של פלוני וזה יבמתו שדבר זה כבר ידעו בו רבים ונוכל לחקור הדבר מיד... ויש דבר שאמרו בו מדעל"ג ואינו בגדר זה, שאינו דבר מפורסם ואין בידינו לגלותו וגם אינו ודאי שיגלה, אלא שאפשר שיגלה באיזה זמן, כגון מת פלוני, שהרי אף אם הוא חי ויבא לא יהיה טענה למי שהעיד עליו.. וכמו זה אינו נאמן מן הדין אלא מדרבנן בצרוף טעם דיוק האשה...".

והיינו דלשיטתו דמדעל"ג שהוא נאמנות מה"ת הוא רק בדבר שיכול להתגלות בוודאות ובקרוב. משא"כ בדבר שאין וודאות וש אפשר שיגלה באיזה זמן אי"ז נאמן מה"ת לפי שיטתו בשיטת הרמב"ם אלא מדרבנן בצרוף עוד טעם ("איתתא דייקי ומינסבא"). וההסבר בפשטות: דרק בדבר שיגלה שקרו בקרוב ובוודאות בזה לא משקרי אינשי (ובגוי: לא מרע אומן, וקפילא אנפשיה)<sup>1</sup>.

אבל עדיין יש לדייק בל' דאדה"ז שמבהיר: דכ' ומבאר (דלא רק כפי שהו"א לומר, שבמדעל"ג יש בעד א' כח דעדות חזקה ויש בזה תורת וכח עדות ובירור גם לחד, אלא יתירה מזו): "ענין עדות ועדים שהיא הגדה הנאמנת אין שייך אלא על דבר הנסתר ונעלם מעיני הכל ע"ז צריך עדות שיעידו ע"ז אבל על דבר הנגלה אין צריך ואין שייך עדות. ואפי' על מילתא דעבידא לאגלויי ממש מיד לא הצריכה התורה עדות". והיינו דבמדעל"ג אין צורך לעדות ולכן גם חד מהימן. וכן מביא

---

(1) וראה גם: שער משפט סי' ל' סק"ז שמבאר כן בדעת הריב"ש: שכשעבידא לגלויי מיד הרי"ז נאמן מדאו'. וראה גם בתשובות מיי' לספר נשים ט' שנראה שאם ימצא שקרן לאלתר יש להאמין לו טפי.

(ולהעיר דאפי' המלחמות פט"ו יבמות דמדמה מדעל"ג דעדות אשה למדעל"ג דקדוש החדש בנוגע להל', אעפ"כ כ' בקדוש החדש דעד אחד דמהימן משום דבמילתא דעל"ג לא משקריה אינשי ואע"ג דהתם עבל"ג טפי...). (וראה גם בפרי תואר סי' צ"ב סק"ג שרוצה לבאר בזה שיטת הרמב"ם דנאמן גוי הטועם קדירה לומר שאין בו איסור משום "דימצא שקרו תיכף ומיד כשיטעמו... מובא בצ"צ אהע"ז סי' ס"ו אות י' (המביא גם פ"ח הנ"ל) וראה גם: בתשו' תורת חסד אהע"ז סי' ב' בהביאו מתשובות הריב"ש הנ"ל ומה שמבאר בזה בשיטות הרמב"ם והרמב"ן במדעל"ג ומסל"ת. ועיין גם באו"ש פ"ב מהל' גירושין הי"ח ואחיעזר ח"ג ס"ח שמביאים חילוק הנ"ל).

ומבאר בביאור יתר בהמאמר דויקם עדות תש"ת וכן מביאם כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ט ע' 190.<sup>2</sup>

והנה עד"ז כ' הח"ס תשובות אהע"ז סי' צ"ד גם הוא מביא הריב"ש דמדעל"ג גרידא לאו דאו', והתשבץ הסובר שהוא דאו' וכ' 'נחזור לעניננו דהריב"ש סי' קנ"ה החליט דמדעל"ג מיד לשעתו ה"ל כאילו ראוהו ב"ד".<sup>3</sup> באופן דהח"ס מפ' דברי הריב"ש עצמו דכשיכול לברר מיד בשעתו הוי כראוהו ב"ד, והוא עד"ד מה שכ' אדה"ז שבזה לא הצריכה התורה עדות.

והנה הצ"צ אהע"ז ס"ו אות י' מביא הריב"ש הנ"ל. ונראה ממנו שהוא מחלק עוד בענין זה: בקידוש החדש שהוא מדעל"ג יתר מעדות אשה, שיתברר בוודאות בקרוב האמת, אבל מ"מ צריך ע"א כשר "ולא שקרן"<sup>4</sup>, כיון שאין הבירור יעשה מיד (ממש), משא"כ בנידון דשטרא פרסאה דמקרין בפני ב' עכו"ם זשלב"ז (היינו שאינם עדים "כשרים"): "שזה דבר שלא ישקרו בו", והיינו שבזה אפשר לברר מיד האמת ולכן לא בעי עדות כשרה.

ולכן י"ל שזהו כוונת אדמה"ז: שבענין דמדעל"ג "ממש מיד" אין צורך לעדות כלל (אפי' עד א' כשר) והוא יתר אפי' ממדעל"ג דקידוש החדש שיש לברר בקרוב ובוודאות שלכן

(2) ומביא שם גם ממאמר אדמו"ר הקודם ויקם עדות ה'ש"ת פ"א. והנה הרבי בהע' 24 מביא חילוק בין ל' הלקו"ת ובמאמר ויקם עדות: בלקו"ת הל' "לא הצריכה התורה עדות", ובויקם עדות הל' הוא שאין צורך ל"עדות גמורה" דמשמע שיש צורך לקצת עדות. וי"ל לפי הנ"ל: דבלקו"ת מדבר במלדעל"ג "ממש מיד" בזה אין צורך כלל לעדות, במאמר ויקם עדות מדבר דכללות במדעל"ג. ובענין שאין זה עשוי להיגלות "ממש מיד" צריך קצת עדות אלא שאין צורך ל"עדות גמורה".

(3) והוא ע"פ דכ' לעיל שם דיש ג' עניינים: א) "דבר המבורר ממש לב"ד כאילו ראוהו איננו בגדר עדות כלל", ודבר העל"ג מיד בשעתו הוי כראוהו ב"ד, ב) דבר שאינו ברור כלל כ"א ע"פ עדים בזה אין כח ביד חכמים לעשות מעשה ע"פ ע"א דעוקר מ"ש בתורה בהדיא (ע"פ שנים עדים). ג) דיש אומדנא דמוכח כמו במדעל"ג להאמין ע"א או נשים נהי דמה"ת לא מהימן מ"מ אם יש צורך בדבר יש כח ביד חכמים להאמינו.

(4) ל' הצ"צ שם. ונראה שזהו גם כונת הרמב"ם בהל' קידוש החדש שכ' שצריך שיהיה עד כשר, שהכוונה לשלול שקרן (ולא שאר הפסולין). ומתו' קושיית מפרשים (לדוגמא מנ"ח) בזה.

נאמנותו הוא מה"ת (דלא כבעדות אשה שאינו נאמן משום מדעל"ג גרידא מה"ת משום שאינו וודאות שיתברר) ואעפ"כ צריך ע"א כשר.



## הלכה ומנהג

### יצאו מקצתן באמצע התפילה

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג\***  
שליח כ"ק אדמו"ר, וועסט בלומפילד, מישיגן

שולחן ערוך אדה"ז סי' נ"ה ס"ג: "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתם גומרין אותו הקדיש או אותה הקדושה שהתחיל וכו'". [ובסע"ד] "ולא שהתחילו הקדושה עצמה אלא אפילו התחיל ברכות אבות בקול רם ויצאו מקצתן גומר אפילו קדושה וכל תפלת י"ח וסדר קדושת ובא לציון וקדיש שלאחריה שלא בעשרה שכל זה מגמר תפלת י"ח הוא ולכן אין ש"ץ אומר קדיש שלם עד אחר סדר קדושה זו, ואותו ק"ש חוזר על תפלת י"ח שהרי אומר תקבל צלותהון וכו'. . וכן כיוצא בזה בערבית לא יאמר הקדיש שלאחר תפלת י"ח אא"כ היו י' בתחלת תפלת י"ח (ולא די במה שהי' י' בשעת ק"ש וברכותיה) וכו'".

ועיין בהגהות רעק"א על השולחן ערוך, שהק' דמדוע צריכים (בשחרית) שהש"ץ כבר התחיל שמו"ע בקול רם (בעשרה) בכדי לגמור הקדיש שלאחר התפילה, ואינו מספיק לזה מה שהציבור התחילו להתפלל בלחש (בעשרה) - כמו שמספיק לזה התחלת תפילתם (בלחש) בערבית? ועיין בנודע ביהודה מהדורא תנינא סי' ז' שתירץ דגבי שחרית עיקר תקנת הקדיש היתה על חזרת

---

(\* נרשם ע"י בנו הרב א"נ שי')

הש"ץ וע"כ אין אומרים קדיש אם רק התפללו בלחש יחדיו ע"ש. אבל אינו מביא רא' לדבריו, ולכאורה מהיכא תיתי לומר כן?

והנראה לומר בזה, והוא בהקדם לבאר האי דינא דכל שהוא "גמר" אותו תפילה שהתחילו בעשרה, מותר לגמרו אף בלא עשרה: דהנה בהמשך הסעיף מביא אדה"ז שהקדיש שאחר עלינו, ועד"ז הקדיש שאחר הלימוד, אינו מועיל עבורם מה שהיו עשרה בשעת אמירת עלינו, או הלימוד, "הואיל ואינו אלא מנהג". ולא מתקנת חכמים הוא" [ועד"ז הוא בקדיש שאחר פסוד"ז, וקדיש שאחר אשרי במנחה, שבמקרה כזה (שלא יוכלו לומר ברכו, או שמו"ע דמנחה בציבור) - "אין קדיש זה חובה כלל"]. ולכאורה דין זה צ"ב, דמאי נפקא מינא באם הקדישים הם מ"תקנת חכמים" או "מנהג", הלא בין כך אומרים הקדישים "על" האימרות שלפניהם ("עלינו", הלימוד, וכיוצא בזה), ומדוע אינם נחשבים ל"גמר" אמירות אלו?

והביאור בזה: זה שאמרו שהקדיש שאחר שמו"ע הוא מגמר תפילת י"ח, שלכן אפשר לגמרו בלי עשרה, אין הפירוש שהיות והי' מותר להם לגמור שמו"ע, מותר להם לגמור גם כל ענין שנתקן לומר בהמשך לשמו"ע; אלא דנחשב כחלק - ו"חפצא אחת" - של אותה תפילת שמו"ע שהתחיל כבר. ולכן, כמו שאין אומרים לו להפסיק באמצע חזרת הש"ץ, עד"ז אין אומרים לו להפסיק קודם הקדיש. אמנם, במקרה שא"א להחשיבם המשך אחת ארוך, אז אינו מועיל מה שאחד נתקן לומר "על" השני, שמשום זה יוכלו לגמור גם תפילה זו.

וי"ל, שזהו הפשט בזה שכשהקדיש הוא רק "מנהג", א"א לגמרו - דהרי א"א להחשיב הקדיש וה"עלינו" וכיוצא בזה ל"מציאות אחת", היות שמחולקים ביסוד חיובם, דהזו "חיוב" וזהו "מנהג" (ולכן אינו מועיל זה שהקדיש נתקן לאמרו "על" ה"עלינו"). [ובסגנון אחר: ידוע החקירה בכמה דינים התלויים באיזה תנאי (ראה בלקו"ש בכ"מ, ולדוגמא בח"ג פ' שמיני (מהצפ"ע) נ) בנוגע סימני כשרות דחיה ובהמה) - באם התנאי הוי ה"סיבה" להדין, או רק ה"סימן" שכן הוא הדין. ועד"ז יש לחקור כאן, דזה שקדיש זה נתקן לאמרו בהמשך להתפילה,

האם זהו "הסיבה" שלכן אפשר לגמרו בהמשך להתפילה, או שזהו סימן שזה חלק והמשך של התפילה שהתפללו.

וי"ל, שדין זה [שקדיש שהוא רק תק"ח אינו נחשב גמר התפילה] והאמירה, אע"פ שאומרים אותו "על" תפילה זו], מוכיח, שמה שנוגע כאן הוא שיהיו נחשבים לתפילה אחת ארוכה, (וזה שקדיש זה נתתקן לאמרו על תפילה זו, היא רק "סימן" לזה שנחשבים כנוסח א' ארוך). ושלכן באם הוא רק מנהג, א"א להחשיבו כחלק ו"המשך א"א עם התפילה שהוא "חיוב"]. ועפ"ז יש לתרץ גם קושיית הגרע"א הנ"ל: דאע"פ שמהדין של תפילת ערבית אכן מוכח, שהקדיש שאחר התפילה - אפי' מתפילת לחש - הוא מגמר התפילה, מ"מ לענין שחרית לא יועיל האי טעמא, משום שבשחרית א"א להחשיבו כהמשך א' וכו', הואיל והסדר הרגיל הוא שמפסיקים ביניהם בחזרת הש"ץ, וא"כ אין כאן המשך אחת שנוכל לומר שהיות והתחיל לא יפסיק בתוך ההמשך\*.




---

(\* ויש להביא לסברא זו דוגמא "רחוקה" בהלכה: ברמב"ם (הל' שבת פי"ג ה"ו) נפסק ד"מי שפשט ידו לרשות שניה (והיתה חפץ בידו) "והיתה ידו בתוך שלשה סמוך לארץ" (ברשות השניה) הרי זה כמי שהניח בארץ וחייב". ובכס"מ הביא קושיית הרמ"ך ע"ז מהדין (הי"ד שם) "הזורק חפץ מרשות לרשות והי' קשור בחבל ואגדו בידו, אם הי' יכול למשוך החפץ אצלו פטור וכו'", והלא גם כאן כשהחפץ בידו יכול למשוך החפץ אצלו?

והביאור בזה נ"ל, דהתנאי "דאם הי' יכול למשוך החפץ אצלו" אינו "הסיבה" מדוע אין כאן הוצאה גמורה להתחייב עליה, אלא דהוה "סימן" שחבל זה נקרא מחובר ו"חלק" מהחפץ, ולכן אין כאן הוצאה גמורה. משא"כ כשאוחז החפץ בידו, הרי אע"פ שיש לו ה"סימן" שיכול להביאו אצלו, מ"מ הרי א"א לומר שסימן זה מראה שידו מחובר להחפץ, כפשוט. (ועפ"ז יתורץ בפשיטות גם קושיית הגרע"א על דין זה, בהגהותיו על שו"ע ריש סי' שני"ב ע"ש, ואכ"מ). א"נ

## בענין הנ"ל

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
 ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

רמב"ם הל' תפילה פ"ח ה"ד: וכיצד היא תפילת הציבור . .  
 ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין . . וכן אין  
 אומרים קדושה ולא קוראין בתורה . . ולא מפטירין בנביאים  
 אלא בעשרה. ה"ה: וכן לא יהי' א' מברך ברכת שמע והכל  
 שומעים . . אלא בעשרה . . ואין אומרים קדיש אלא בעשרה ואין  
 הכהנים נושאים ידיהם אלא בעשרה . . שכל עשרה מישראל הם  
 הנקראים עדה שנא' עד מתי לעדה הרעה הזאת וגו' והיו עשרה  
 שהרי יצאו יהושע וכלב. ה"ו: וכל דבר קדושה לא יהא אלא  
 בתוך העדה מישראל שנא' ונקדשתי בתוך בניי, וכל אלו  
 הדברים אם התחילו בהם בעשרה והלכו מקצתם אע"פ שאין  
 רשאים יגמרו השאר ע"כ.

ותמוה לכאור', איך שהרמב"ם מחלק ההלכות האחרונות;  
 דבה"ה מביא הלימוד שכל עשרה מישראל נק' עדה (והוא  
 מהפסוק דעד מתי לעדה וגו'), ובה"ו מביא הלימוד דכל דבר  
 שבקדושה וכו' (והוא מהפ' דונקדשתי וגו') - והרי בגמ' (מגילה  
 כג, ב) הר"ז לימוד א' ארוך, - דלמדים ונקדשתי "בתוך" בניי,  
 בגז"ש מהבדלו "מתוך" העדה, ושוב למדים הבדלו מתוך  
 ה"עדה" מעד מתי ל"עדה" הרעה הזאת, - ואיך מחלקו הרמב"ם  
 לשתים? ובפרט, דאיך לומד הרמב"ם מונקדשתי בתוך בניי  
 שצ"ל בתוך "עדה" (בלי גז"ש הנ"ל)?!

וביותר תמוה מה שסיים הרמב"ם ה"ו בהבאת הדין דהתחילו  
 בעשרה ויצאו מקצתן; דמהו הקשר וההמשך בין דין זה  
 להתחלת ההלכה, שהוא הטעם על כללות הדין דאין אומרים  
 דבר שבקדושה בפחות מעשרה? [ולכאור' הי' מתאים יותר שה"ה  
 ימשך עד לסיום הטעם ד"ונקדשתי", וה"ו יתחיל בהדין דיצאו  
 מקצתן, ויתורץ כל מה שהקשינו!]!

ונראה לומר נקודת הביאור בזה: ד[להרמב"ם עכ"פ] בהא  
 דאומרים דבר שבקדושה בעשרה יש ב' דינים [שלבים]: א.  
 שכשמתקבצים עשרה מישראל יש כאן "עדה". וזה מאפשר

שיהי' הדין הב', ה"ונקדשתי" שנעשה ע"י אמירת הדבר שבקדושה.

דהנה, גם כשיש עשרה מישראל יחד, הרי פשוט הדבר, שאין כ"א יכול לומר דבר שבקדושה לעצמו (בלי שיצטרפו כולם בהאמירה, ע"י שמיעה, עניית אמן וכיו"ב). ונמצא, דאע"פ שיש כאן מציאות ה"עדה", עדיין אין זה אומר שיש כאן בד"מ השראת הקדושה שע"י אמירת הדבר שבקדושה.

וזהו מה שאומר לנו הרמב"ם – בב' הלכות נפרדות – דיש כאן ב' דינים; דקודם יש מציאות של "עדה", דבל"ז אין כאן אלא כמה יחידים ולא צירוף של ציבור. וזה מאפשר שיהי' הדין השני השראת הקדושה שמגיע מהצירוף באמירת דבר שבקדושה.

(ואולי מקורו מהגמ' (מגילה שם) דבהמשך להמשנה שמפרט כל הדברים שצריכים עשרה עבורם, איתא בגמ' "מה"מ אמר ר"ח בר אבא אמר ר"י דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני" כל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה. מאי משמע, דתני ר"ח אתיא תוך תוך וכו'", וממשיך הגמ' להביא הלימוד ד"עדה עדה" שהזכרנו לעיל. וי"ל דמזה שהגמ' מקדים שהלימוד הוא מונקדשתי, ורק אח"כ מבארה הגמ' בהבאת הגז"ש וכו', למד הרמב"ם דבעצם הרי הענין ד"ונקדשתי" הוא ענין בפנ"ע, ורק שכתנאי לזה, צריכים שיהי' "עדה", וזהו מה שלמדים מהגז"ש).

ומדאיתנין להכא י"ל עוד, דהדין דכשהתחילו בעשרה ויצאו מקצתן גומריין אותו הענין שהתחילו, הוא מצד הענין השני – ה"ונקדשתי", בלי הענין הראשון – ה"עדה". והביאור: דהרי מיד שיצאו מקצתן כבר אין כאן "עדה", וא"כ מצד ענין זה בלבד הי' צ"ל הדין דיפסיקו מיד מלומר שום דבר שבקדושה, אלא מכיון דכבר חל השראת הקדושה שמצד הדבר שבקדושה (מצד ה"ונקדשתי"), לכן כ"ז שהשראה זו קיימת (שהוא עד סיום אותו ענין), אפשר להמשיך באמירת דבר שבקדושה.

ומדוקדק להפליא חילוק הלכות שבהרמב"ם – שביחד עם הדין ד"נקדשתי" דה"ו, מביא הדין דיצאו מקצתן כנ"ל.



## קיפול הטלית במוצ"ש

### הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב אדה"ז סו"ס ש' יש מהמדקדים שהיו לו טלית של מצוה מיוחדת לשבת, ובכל מוצ"ש שבת הי' קופלה כדי להתעסק במצוה מיד עכ"ל. והוא ממג"א בשם מהרי"ל<sup>1</sup>.

ולכאו' יש לדקדק באיזה מצוה מתעסק כאן דהן אמת שהטלית הוא חפצא של מצוה (ונזהר שלא יתקלקל וכו'), עי' רש"י בב"ק ט' ב, ועוד) אך בקיפול הטלית לכאו' לא נתקיים שום מצוה.

ואכן בקיצור של"ה הבין בטעם למנהג זה (דקיפול הטלית), שהוא כדי להראות שעד עתה הי' אסור במלאכה, (ולכן יעשה זאת מיד כשמתחיל הש"ץ ויהי נועם, משא"כ לאידך בהבדלה<sup>2</sup>) הרי דאינו שייך למצוה כלל ורק להראות שבשבת אסור הי' במלאכה וכו' (והוא דלא כבמהרי"ל שלפנינו).

ונהנה בדברי אדה"ז מבואר דמה שיש לקפל הטלית במוצ"ש, הוא רק בטלית המיוחדת לשבת, (דלכן בא בהמשך לטלית של שבת,<sup>3</sup> "ובכל מוצ"ש הי' קופלה" היינו הטלית של שבת), ולכאו' צ"ב דלמה רק בטלית של שבת הוא דחשיב מצוה בקפילתו, דמש"נ טלית של שבת מש"נ של חו"ל.

ואולי י"ל הביאור בזה ("מתעסק במצוה מיד"), דמיד במוצ"ש מתחיל כבר להכין לשבת הבאה ע"י שמקפל הטלית

(1) ומצינו עד"ז במוצאי יוהכ"פ (סו"ס תרכ"ד) "והמדקדים מתחילים מיד במוצאי יוה"כ בעשיית הסוכה כדי לצאת ממצוה אל מצוה" (וגם הוא ממהרי"ל) ולכאו' זהו גם הטעם דקיפול הטלית במוצ"ש (כדי לצאת ממצוה אל מצוה), ולפי"ז יל"ע למה לא הביאו אדה"ז שם סו"ס תרכ"ד.

(2) עי' סי' יעב"ץ סוף סדר מוצ"ש.

(3) ובודאי אינו בא להשמיענו כאן דין דטלית לכבוד שבת כי זה כבר מבוי' בס' רס"ב ס"ב.

לכבוד שבת, דוזה הוה מצוה שמתעסק בכבוד שבת הבאה, ומובן  
דהוא דוקא בטלית המיוחדת לשבת.

ובמדרש תלפיות (הובא בטעמי המנהגים) "ואם שכח ולא  
קיפל מיד במוצ"ש, אזי למחר בבוקר כשמניח הטלית ינער אותו  
מכל צד לארץ" (כי סכנה גדולה היא, כי הקליפות מתדבקות  
בהטלית), וא"כ קאי בטלית שמניחו גם בימי החול, ואינו מיוחד  
לשבת דוקא. (ודלא כאדה"ז).

שוב ראיתי בנימוקי או"ח שם דאכן מכאן ראי'ה דגם קיפול  
הטלית לאחר התפילה מצוה הוא וצריך לעשותו בעצמו כמנהג  
אבותינו וכו' ולא יתנם לאחרים לקפלו, (עי"ש ובסי' כ"ח דכ"ה  
בתפילין).



### סכין שנעשה החוד עב

#### הרב נחום שטראקס

##### תושב השכונה

בתשובות שארית יהודה (נדפס בהוספות לשו"ע אדה"ז חלק  
ה-ו) דן בענין סכין (מלוטש) שהחליקו הרבה עד שנעשה החוד  
עב (ולא חד), ומכריע שדינו כסכין שאינו מלוטש שהרחיקו  
השימוש בהם.

ומנמק דבריו ע"פ מה שגינו השימוש בסכינים שאינם  
מלוטשים מטעם שקשים הם להרגשה בבדיקת הסכין מחמת  
עובי החוד, ועפ"ז לומד לענין סכין מלוטש שהחליקו הרבה  
ונעשה החוד עבה, שקשה להרגשה, ע"כ.

דברים אלו קשה מאוד להבינם, ולאנשים בערכנו לכאוי אין  
הנדון דומה לראוי כלל. כי סכין שאינו מלוטש קשה להספיק  
להחליקו בטוב מחמת עובי הסכין, ולכן קשה להרגשה. אבל  
סכין מלוטש שהחליקו טוב והוסיף עוד להחליקו יותר מן הצורך  
כדי למעט חריפות החוד, מדוע יתקלקל עי"כ חליקות החוד?!

ואולי י"ל סכין מלוטש התקינו ע"פ צד האומנים הנפלאה  
והמעולה כדי שיתקיים בו שני המעלות שהסכין יהי' חד וגם

חלק. וכל המשנה ממה שתקנו הראשונים, למעט בחריפות הסכין כדי להוסיף בחליקותו, מוכיח בעצמו שאין בדיקתו טובה בעדינות ע"ד האומנים, אלא בדיקתו בכבדות כבדיקת המעמידים סכינים שאינם מלוטשים. ולכן לא נוח לו הבדיקה כשהסכין חד. וההקלה שקיים אצלו בבדיקת סכין שאינו חד, אינו מחמת חליקות הסכין אלא מחמת עובי החוד שאינו חד שגורם לו לטעות בהרגשתו. ועדיין צ"ע.



## השכים קודם אור היום לענין ברכת הנותן לשכוי בינה

הת' איתמר חייקין

תות"ל - 770

בהחברת דוגמא של ההוצאה החדשה דשולחן ערוך אדה"ז סימן מז סעיף ט הובא: "המשכים קודם אור היום יכול לברך כל סדר הברכות חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה ופרשת התמיד עיין סי' א' שימתין מלאמרה עד שיאור היום ואם שמע קול תרנגול יכול לברך הנותן לשכוי בינה מיד אחר חצות לילה".

ובציונים שם על המילים "חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה" (ציון פד) ציינו: "שאין זה תלוי בשנה כ"א בשמיעת קול תרנגול, ובסדור לא הביא חילוק זה". (המלה "ובסדור" נשמטה בטעות בההוצאה הנדפסת והושלמה ע"פ דברי הרב שלום דובער לוין שיחי').

היינו שהעורכים למדו דאדה"ז בסידורו אינו מחלק בין שמע קול תרנגול ללא שמע, ולעולם לאחר חצות יוכל לברך.

והנה בסידור מובא: "ואם ניעור כל הלילה ושמע קול תרנגול מחצות ואילך יכול לברך הנותן לשכוי בינה אבל על שמיעה שקודם חצות לא יברך אלא ימתין עד אחר שיעלה עמוד השחר".

ובחברת דוגמא דשו"ע הביאו את פסקי הסידור ושם על הקטע המצוטט לעיל על המילים: "ואם ניעור כל הלילה" כתבו המציינים (ציון ג'): "משא"כ כשישן והשכים קודם אור היום. ובשע"ר פסק דגם בהשכים לא יברך עד שישמע קול תרנגול".

ולכאורה אינו מובן מה הכריחם לפרש בפשיטות דאדה"ז בסידורו מחלק בין ניעור כל הלילה דאז יכול לברך הנותן לשכוי בינה מחצות בתנאי ששמע קול תרנגול לבין המשכים קודם אור היום דיכול לברך גם אם לא שמע קול תרנגול, ועי"ז לקבוע בפשיטות מחלוקת בין הסידור לשו"ע?

ובפרט שהגרא"ח נאה בספרו קצות השולחן סימן ה' סעיף ו' הערה יד כותב בפשיטות דאין חילוק בין ניעור בלילה לבין המשכים קודם אור היום. וז"ל: "ונראה פשוט דהה"נ אם ישן בלילה לא יברך הנותן לשכוי אם לא שמע קול תרנגול עד שיעלה ע"ה אחרי שלא נתחייב בה, וכ"פ אדמו"ר בשו"ע סי' מז מפורש. וניעור כל הלילה לרבותא נקט דאפילו ניעור אם שמע קול תרנגול אחר חצות יכול לברך דזמן חובת הברכה מתחלת מחצות ואילך".

שאלה הנ"ל שאלתי את הרשד"ב שיחי' לוי, העורך הראשי של הקונטרס, ואמר לי: (א) שברור לו דאדה"ז בסידור מתכוון לומר שדוקא אם ניעור כל הלילה ישנו החילוק בין שמע קול תרנגול קודם חצות לבין לא שמע, משא"כ כשישן והשכים קודם אור הבוקר שיכול לברך גם אם לא שמע. דאל"כ מהו לשונו בסידור "ואם ניעור כל הלילה ושמע כו'", ולא נקט בדרך קצרה ופשוטה "ואם שמע קול כו'"? ומכאן שדין זה הוא דוקא בניער כל הלילה דוקא. (ב) פוק חזי דלא מצינו שישמטו ברכת הנותן לשכוי בינה כשקמים לפנות בוקר אף דלכאורה אינה ראייה חזקה.

והנה לבד את שאעפ"כ כ"ז הוא דיוק שלו ואין זה מפורש בדברי אדה"ז, והיה לו לכה"פ לציין את דעת ר' חיים נאה הנ"ל, הנה לכאורה דיוקו אינו מוכרח כלל. כיון ש: (א) בפשיטות אפשר לומר דהא דנקט "ואם ניעור כל הלילה" דוקא אי"ז ע"מ לדייק שאין הדבר כך כשישן והשכים קודם אור הבוקר שיוכל לברך הנותן לשכוי בינה אלא זהו כיון שמצד המציאות כל זה ששייך החילוק דקודם חצות ולאחר חצות שמשמע אדה"ז הוא כשהיה ניעור כל הלילה, משא"כ כשהשכים קודם אור היום שלא שייך אצלו דין דלפני חצות. ולכן לא הביא דין זה, ולא ע"מ שנדייק מכאן.

ב) בעומק יותר אפשר לומר והוא בהקדים דברי אדה"ז בסדור המובאים לפני הקטע המצוטט לעיל זו"ל (חילקתי את הקטע ע"מ שיבואר יותר להלן): א) כל הברכות הללו מברך עליהם אפילו לא נתחייב בהן כגון שניעור כל הלילה ולא פשט את בגדיו ולא לבש אחרים אלא שאם ניעור כל הלילה ולא נתחייב בהן אינו מברך אלא אחר שיעלה עמוד השחר. ב) אבל אם ישן בלילה ונתחייב בהן יכול לברך מיד שנתחייב בהן ובלבד שיהיה מחצות הלילה. (בהקדמה להנ"ל מגיע הקטע המדובר) - ג) ואם ניעור כל הלילה ושמע קול תרנגול מחצות ואילך יכול לברך הנותן לשכוי בינה וכו'.

ולכאורה יש להבין את הסדר בקטעים הנ"ל דהיה לו להביא את הקטע הג' המדובר בניעור כל הלילה לענין הנותן לשכוי בינה בסמוך לקטע הראשון המדובר ג"כ בדין ניעור כל הלילה?

אלא דאולי י"ל דכאן בא אדה"ז לומר דבר נפלא, והוא שישנם ג' דברים שונים המחייבים ברכות השחר ואדה"ז מביא אותם באופן שמביא קודם את הפשוט ואח"כ מוסיף את המחודש. היינו שהקטע הראשון אומר שבאופן כללי מה שמחייב ברכות השחר הוא אחר שיעלה עמוד השחר ולכן כותב שהגם שבד"כ ע"מ לברך ברכות השחר צריך להתחייב בהן, מ"מ כאן דעלה עמוד השחר הגם דלא נתחייב בהן בכ"ז הזמן חייב אותו ממילא בברכות השחר.

ובקטע השני מוסיף שלא רק אם עלה עמוד השחר התחייב בהן, אלא גם מחצות הלילה ואילך יתחייב, והוא שישן. ואע"פ שהזמן לא חייב אותו כיון שזמנו מעלות, מ"מ אם ישן בלילה וקם וזהו לאחר חצות, השינה עצמה חייבה אותו ונתחייב בברכות השחר מצד גופו שקם ולא מצד הזמן.

ובקטע השלישי רוצה לחדש שגם אם מצד הזמן לא הגיע חיובו, וג"כ לא ישן וא"כ אין יכול להתחייב בברכות השחר, מ"מ אם שמע קול תרנגול ה"ז יכול לברך עליו ברכת הנותן לשכוי בינה, כיון שהגוף שבו תלוי הברכה נותן לו אפשרות לברך את הברכה.

והנה עפ"ז יוצא לכאורה מפורש שהא דהביא אדה"ז דוקא דין "ואם ניער כל הלילה" לענין החילוק בין שמע קול תרנגול דאז דוקא יכול לברך הנותן לשכוי אינו בשביל לדייק שאם השכים קודם אור היום א"צ לשמוע ע"מ לברך הנותן לשכוי אלא שמצד סדר הדברים שרוצה לחדש שגם אם לא התחייב מצד הזמן - עלות השחר, וגם לא מצד גופו - דלא ישן, מ"מ שמיעת קול תרנגול בלבד מחייבת ברכה.

ודין זה גם לאידך שגם אם השכים קודם אור היום אחר חצות ולא שמע קול תרנגול ג"כ לא יוכל לברך ברכת הנותן לשכוי בינה אף דיוכל לברך שאר ברכות, מ"מ כיון שבשאר ברכות גופו נתחייב מצד השינה, מ"מ ברכת הנותן לשכוי שתלוי בגוף אחר או בזמן דעלות אינו יכול לברך.

וא"כ לאור הנ"ל סר הדיוק דהרשד"ב שיחי' לוי'ן במ"ש "ואם ניעור" דוקא, וא"כ נראה שהלכה כמו שכתוב בשע"ר וכפי הבנת הגרא"ח נאה דאין חילוק בין הסידור לשע"ר וממילא אינו יכול לברך כלל הנותן לשכוי בינה אם לא שמע קול תרנגול.



### ברכות השחר קודם נט"י שחרית

**הרב שלום דובער לוי**

מנהל ספריית "אגודת חסידי חב"ד"

בשו"ע אדה"ז סי' ד מהדו"ק ס"ג: "א"צ אפי' לנקות את ידיו אם שכב במלבושיו ויכול לברך כן בלי נט"י כל ברכות השחר דסתם ידים שאינו יודע להם שום טומאה אינן פסולות לברכה ... אבל אם היה ישן על מטתו ערום אסור להזכיר שם מז' שמות שאינן נמחקין". וכעין זה גם במהדו"ב סי' א ס"ו-ז, ובסידור סדר השכמת הבוקר (ד"ה לפי).

הלכה זו מובאת גם בשו"ע (סי' ד סכ"ב): "ברכות דשחרית יכול לברך קודם נטילה, אא"כ הוא ישן על מטתו ערום שאז אסור להזכיר את השם עד שינקה אותם".

והמקור לזה הוא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' קנג: "ולענין מה שאמרו בפרק הרוואה (ברכות ס, ב) כי מיתער לימא הכי וכי שמע

קול תרנגולא לימא הכי וכן כלם, ושאלת אם צריך ליטול ידיו לחלה כיון שצריך להזכיר את השם בברכות אלו או אפילו בלא נט"י ... אין נט"י עד לאחר כל אלו ... וסתם ידים אינם פסולות לברכה ... ומ"מ מסתבר ודאי שאדם [ה]ישן על מטתו ערום והידיים עסקניות גרועות הן מסתם ידים וחזקה מטונפות הן בנגיעת בית הסתרים ופסולות הן להזכרת השם".

ומתוכן הדברים האלו נראה כוונתו לומר, שהאמוראים לא היו ישנים ערומים, ולכן בירכו ברכות השחר קודם נט"י כמבואר בגמ' ברכות שם. והיינו שבתשו' זו יש שני חלקים, הא' שמסביר את הגמ' מדוע נט"י היא בסוף, אחר ברכות השחר, וע"ז משיב כי סתם ידים אינן פסולות לברכה. הב' שמוסיף להלכה, שאם ישן ערום אסור בברכה עד נט"י או שינקה בכל מילי, וזה אינו שייך לביאור הגמ' שנט"י הי' בסוף, ושע"ז הי' השאלה. וא"כ מוכח מדבריו שמפרש שישנו לבושים בכסות לילה.

וכן יצטרך לפרש לכאורה גם רבינו הזקן. ואף אשר בגמ' שבת קיח, ב ובפרש"י שם (ומובא בשוע"ר רס"י ב) נראה שהיו ישנים ערומים לפעמים, מ"מ בודאי אין זה כלל, שהרי מצינו פעמים רבות בש"ס ופוסקים (לגבי הל' ציצית) כסות יום וכסות לילה.



עפ"י הגמ' האמורה כותב רבינו הזקן בסי' מו ס"ב-ג: "ברכות השחר נתקנו לברך כ"א בשעה שנתחייב בה ... [והולך ומונה את כל הברכות, ואח"כ כותב] וכשנוטל ידיו יברך ענט"י ... עכשיו מפני שאין הידים נקיות ... נהגו לסדרן בבהכ"נ".

עפ"י האמור לעיל היינו צריכים לכאורה לפרש גם כאן שמיידי שלא היו ישנים ערומים, ולכן היו ידיהם נקיות, ורק עכשיו אין נזהרים כ"כ ואין הידים נקיות אפי' כשיושנים לבושים.

אמנם בתחלת הסעיף, בשעה שמבאר את ברכת מלביש ערומים כותב "וכשלוּבש חלוקו והוא מושכב יברך מלביש ערומים". והטעם שהיו לובשים החלוק "מושכב" מבואר לעיל סי' ב מהדו"ק ס"א (ומהדו"ב ס"ב): "מי שישן ערום בלא חלוק

כשיקום טוב ליזהר שלא ישב ואח"כ ילבש חלוקו, שמיד כשישב הוא מגולה, אלא יקח חלוקו ויכניס בו ראשו וזרעותיו בעודנו שוכב".

ואחרי כל האמור לעיל אינו מובן כלל, שהרי לפי זה צריכים אנו לומר שגם האמוראים שבמס' ברכות היו יושנים ערומים, ולכן היו לובשים החלוק בעודו מושכב, ולכן ברכת מלביש ערומים הוא לפני ברכת מתיר אסורים, ומ"מ היו אומרים כל הברכות האלו קודם נט"י. ולכאורה אינו מובן איך יכלו לברך קודם נט"י עפ"י האמור לעיל שהיושן ערום אסור לו לברך ברכות השחר קודם נט"י.

הקושי' הזאת מודגשת יותר בלבוש, שכותב בס"ב: "וכי לובש כתנתו בעודנו שוכב כמו שהיה מתפאר ר' יוסי (וע"ל סי' ב ס"א) ה' לו לומר מלביש ערומים". ובס"ג כותב: "והיינו בימיהם שהם היו מתנהגים בטהרה ובקדושה אפי' בלילה והיו ידיהם נקיות בכל עת אפילו מיד שנתעוררו משנתם". ולכאורה תמוה הדבר, וכי מה יועיל מה שמתנהגים בטהרה ובקדושה, אם באמת היו ישנים ערומים תחת הסדין, איך אפשר שלא ליגע במקומות המכוסים. האומנם היו מוציאים את קצוות הידים מחוץ לסדין, ונזהרים במשך כל הלילה שלא ליגע במקומות המכוסים?

[שוב העירוני ממ"ש בס' הפרדס (לרבינו אשר ממונתשין) שער ט פ"ד: "דשאני בימיהם שהיו קדושין בתכלית הקדושה, דאפי' כשהיו שוכבים ערומים על מטתם היו ידיהם נקיות". אמנם בשוע"ר לא מצאנו שום רמז לזה. ולכאורה גם אינו יכול לסבור כן:

בפשטות לא מובן איך אפשר במציאות להתפשט ערום, לישון ערום, להתלבש תחת הסדין, ולהזהר בכל זאת שלא ליגע במקומות המכוסים, ולכאורה אין זה במציאות כלל אפי' בזהירות וקדושה יתירה. אלא ודאי כוונת בעל הפרדס היא, שהיו נזהרים שישארו "ידיהם נקיות" ולא ליגע במקום הסנופות, אף אם לא יכלו להמלט מלנגוע במקומות המכוסים.

אמנם בשוע"ר סי' צב ס"ז פוסק ש"מקום המטונף הם מקומות המכוסים באדם". ומקורו משו"ע שם ס"ז ומתשו' הרשב"א ח"א סי' קצה. וכיון שאי אפשר להזהר מזה ביושן ערום, ע"כ פסק בשוע"ר שהיושן ערום אסור לו להזכיר השם בברכות, וכנ"ל].

מקור הדברים האלו (שהם היו מתנהגים בטהרה ובקדושה) הוא ברבינו יונה ברכות שם: "וזה תימה הוא שמאחר שאין ידיו נקיות היאך אפשר לומר שיברך אותם. ומה שסידרו אותם בתלמוד כך, מפני שהם היו קדושים ומתוך כך היו נזהרים ורוחצים ידיהם ועומדין בענין שהיו יכולין לומר הברכות בנקיות".

אמנם זוהי שיטה אחרת, שלא נפסק כך בשו"ע ובשו"ע אדה"ז, כי אם שהיו מברכין ברכות השחר קודם נט"י, וא"כ מה יועיל לנו מה שהיו מתנהגים בטהרה ובקדושה?

והנה המעדני יו"ט שם (פ"ט סי' כג סק"ו) מביא את דברי הלבוש הנ"ל וחולק עליו, וסובר (עפ"י שיטת הרא"ש שם) שהם היו מברכין בלא נט"י, כי א"צ נט"י רק לק"ש ותפלה. ומדבריו נראה שמפרש בשיטת הרא"ש דהיינו אפי' בישן ערום, שודאי נגע במקומות המטונפות. אמנם בשו"ע ובשו"ע אדה"ז נפסק להלכה כשיטת הרשב"א הנזכר, וא"כ נשארה הקושיה האמורה.

ולהבהיר הדבר יותר, יש לבאר את תוכן השינויים שאנו מוצאים בסדר ברכות אלו:

(א) סדר הברכות בגמ' שלנו (ברכות ס, ב) הוא: פוקח עורים (כשמניח ידיו על עיניו), מתיר אסורים (כשיושב), מלביש ערומים (כשלושב), זוקף כפופים (כשקם), רוקע הארץ על המים (כשמניח רגלו בארץ).

(ב) אמנם בטוש"ע ובשוע"ר מובא הסדר מהגמרא: מלביש ערומים, פוקח עורים, מתיר אסורים, זוקף כפופים, רוקע הארץ על המים.

(ג) אח"כ בס"ה כותב רבינו הזקן שזה תלוי במנהג המקומות "וכן לענין פוקח עורים ומלביש ערומים", ועפ"י תיקן בסידור

סדר הברכות: פוקח עורים, מתיר אסורים, זוקף כפופים, מלביש ערומים, רוקע הארץ על המים.

רואים אנו שהשינוי היחידי בינינו הוא בברכת מלביש ערומים:

(א) לפי הנוסח שלנו בגמרא ברכת מלביש ערומים היא אחרי מתיר אסורים, היינו שהיו לובשים החלוק אחרי שישבו על המטה, קודם שהיו קמים על רגליהם.

(ב) לפי המובא בטוש"ע ושוע"ר ברכת מלביש ערומים היא לפני כולם, היינו שהיו ישנים ערומים ומוכרחים ללבוש חלוקם כשהם מושכבים לפני שישבו על המטה.

[ועל זה קשה כנ"ל, שאם היו ישנים ערומים, איך יכלו לברך כל הברכות האלו קודם נט"י].

(ג) לפי מה שתיקן רבינו בסידורו ברכת מלביש ערומים היא אחרי זוקף כפופים, היינו שישנים לבושים בחלוק ולובשים הבגדים אחרי שקמים מהמטה.

[ועל זה קשה לכאורה, שהרי זוקף כפופים (כשקם) ורוקע הארץ על המים (כשמניח רגלו על הארץ) באים ביחד זה אחר זה, ואיך זה הכניס את ברכת מלביש ערומים ביניהם, וצ"ע].

את השינוי האמור, בין סדר הברכות שבגמ' ובין סדר הברכות שבנוסח הסידור, מבאר בשער הכולל (פ"א ס"ח סק"ג): "בגמרא ברכה שביעית מלביש ערומים ושמינית זוקף כפופים, משום דבגמ' מיירי בישן ערום לגמרי ... שאסור לזקוף עד שילביש חלוק תחת מכסה הסדין (שו"ע סי' ב).

אבל הישן בחלוקו נשתנה הסדר, תחלה זוקף כפופים ואח"כ מלביש ערומים".

אמנם לא מצאתי בדבריו ישוב לכל מה שהוקשה לעיל. ועדיין צריך עיון.



## נגיעה בלבושים קודם נט"י שחרית [גליון]

### הנ"ל

בגליון האחרון (תשעו) עמ' 55 מעיר הרנ"ג במ"ש בסי' מו ס"ב "וכשיניח ידו על עיניו דרך חלוק (אבל שלא דרך החלוק אסור להושיט יד לעין קודם נט"י כמ"ש בסי' ד)", שהמקור לזה הוא בשל"ה מס' חולין באמצע ד"ה וכשמסתכל.

והנה חלק זה בשל"ה הוא מה שהעתיק מדברי אביו בס' עמק הברכה (ברכות השחר ד"ה וכך יתפרשו אלו הברכות), וכמפורש בשל"ה בתחלת העתקתו מס' עמק הברכה: "אעתיק כל מה שכתוב בספר עמק הברכה דאבא מורי זלה"ה".

אמנם בגופא דהאי דינא צ"ע, מה יועיל מה שמניח ידו על עיניו דרך חלוק, הרי כבר הביא אדה"ז (מהדו"ק ומהדו"ב ס"י א' ס"ז וסידור ד"ה לפי) מ"ש בזהר שקודם נט"י שחרית לא יגע אף במלבושיו. ובאמת זו אינה קושיה, כי כאן (בסי' מו ס"ב) מיירי מדינא דגמ' (משא"כ עכשיו לא נהגו כן כמבואר בסעיף ג), שיכול אדם לברך ברכות השחר, ואצ"ל ליגע במלבושיו, קודם נט"י (כמבואר בסי' א שם).

אך עיקר הקושיה היא על הסתירה שבזה בין סי' א לסי' ד, הן במהדו"ק והן במהדו"ב, שבסי' א' מביא גם את חומרת הזוהר ואילו בסי' ד (מהדו"ק ס"ה-ו ומהדו"ב ס"ב) כותב רק את החומרא שבתלמוד, שלא יגע קודם נט"י בכמה מקומות שבגוף, ואינו מזכיר כלל את חומרת הזוהר שלא ליגע במלבושיו. ודבר זה צריך תלמוד.

ומכאן באים אנו להערתו של הרב"א באותו גליון עמ' 75, שרוצה לחלק בזה בין מ"ש במהדו"ק "וכל יר"ש יחמיר לעצמו כדברי הזוהר" ואילו במהדו"ב מחמיר בסתם לכל אדם. וכד דייקת שפיר תראה שבמהדו"ב אינו כותב כלל שכל אדם ינהג כך כ"א כותב "אך בזהר החמירו מאד". ואדרבא ממה שבמהדו"ב סי' ד ס"ב מביא את כל החומרות שבגמ', שלא ליגע ביד קודם נטילה לא לעין ולא לאזן ולא לחוטם כו' ואינו מביא את חומרת הזוהר שלא ליגע בלבושים, רואים אנו מזה שאין זו הנהגה לכל

אדם. והקושי' במקומה עומדת, מדוע בסי' א' מביא את שת' החומרות ובסי' ד שינה והביא רק את החומרות שבגמ'.

עד אשר ראיתי כי בסידור משלב את דבריו שבסי' א ושבסי' ד, והיינו שמתחילה מעתיק את דבריו שבמהדו"ב סי' א ס"ז, עם חומרת הזוהר, ואח"כ כותב שאם אין לו מים כו' אזי רק יזהר שלא ליגע לעין כו', ומעתיק את דבריו שבמהדו"ב סי' ד'.

ומכאן נעבור להערותו של הרמ"צ באותו גליון עמ' 79, שמביא כמה חילוקים בהלכה בין מהדו"ב ובין הסידור, ורוצה להוכיח מזה שהמהדו"ב נכתב אחרי הסידור. ואין בזה הכרע.

אמנם זאת למודעי, שבדרך כלל פסקי הסידור הם העתק הפסקי-דין שבשו"ע, הלכות מלוקטות, בהשמטת רוב טעמי ההלכות, ובתיקוני לשון וסגנון מעטים; ולפעמים יש בהם חזרות ממה שפסק בשו"ע.

ברוב הסימנים (שאינן בהם מהדו"ב) נלקטו ונעתקו הדברים ממהדו"ק, ובסימנים א-ד נלקטו ונעתקו הדברים ממהדו"ב, וכן הוא בהלכה הנזכרת לעיל, הרי מה שכתב בסידור הוא העתק שני סעיפים הנזכרים שבמהדו"ב (סי' א ס"ז וסי' ד ס"ב), עם איזה תיקוני לשונות, המורים לפום ריהטא שהסידור נכתב אחרי המהדו"ב, וזאת יכול כל אחד לבדוק ולהשתכנע בעצמו.

[ואולי יש מכאן סמך לשער, כי מעולם לא הספיק רבינו הזקן לכתוב מהדו"ב כי אם לארבעה סימנים אלו, ולכן בבואו ללקט את פסקי הסידור לא העתיק בהם כי אם ממהדורא קמא; מלבד ארבעת הסימנים הראשונים, וכנ"ל. וכן נראה מלשון הכותרת "זאת מצאנו בכתבי הקודש של אדמו"ר ז"ל נ"ע שהתחיל לחבר הש"ע מהדורא תניינא".]

הרמ"ץ מנסה להוכיח שם שהמהדורא בתרא נכתבה אחרי הסידור, שהרי בהלכות מסויימות פוסק בסידור כפי שהוא פוסק במהדורא קמא, ואילו במהדורא בתרא חוזר בו ופוסק באופן אחר.

הוא מביא שם דוגמה ממה שפסק במהדו"ק סי' צב ס"ב ובסידור (השכמת הבוקר), שהצריך לנקביו והתחיל להתפלל יעמיד עצמו ולא יפסיק אפי' בק"ש וברכות ק"ש ואפי' בפסוד"ז,

ואילו במהדו"ב סי' ג סי"א כתב רק שלא יפסיק בברכות ק"ש, ולא כתב בענין פסוד"ז.

אמנם לענ"ד לא קרב זה אל זה כלל, והפסק שבסידור הוא חרוק מהפסק שבמהדו"ק בכמה פרטים:

(א) במהדו"ק פוסק (כשיטת הרמ"א בסי' צב ס"ב, שתיווך כן בין תשו' הרשב"א לתרומת הדשן) שכשהגיע לאיסור בל תשקצו יפסיק אפי' בק"ש (ורק כשלא הגיע לאיסור בל תשקצו לא יפסיק אפי' בפסוד"ז). במהדו"ב פוסק (כשיטת המ"א שם סק"ב שפוסק כתשו' הרשב"א הנ"ל) שגם כשהגיע לבל תשקצו לא יפסיק בברכות ק"ש. בסידור פוסק שאף בהגיע לבל תשקצו לא יפסיק אפי' בפסוד"ז.

(ב) במהדו"ק פסק שאפי' אינו יכול להעמיד עצמו פרסה אם אינו מתאוה כ"כ אין בו משום בל תשקצו (כשיטת הרמ"א הנ"ל). במהדו"ב ובסידור מביא עוד דיעה שזה תלוי בשיעור פרסה (כפשטות משמעות הגמ' ברכות כג, א וכמשמעות המ"א הנ"ל שאינו מקבל את פשרת הרמ"א הנ"ל).

ואחרי כל זאת היכן מצינו שבסידור פוסק כמהדו"ק ולא כמהדו"ב?



## תיקון ליל שבועות [גליון]

### הנ"ל

בגליון חי (תשעו) העיר הרב נחמן מרדכי סג"ל שי' מהו מקורו של אדה"ז בסי' תצד ס"ג "ועיקר העסק [בליל שבועות ג.א.] יהי' בתורה שבע"פ". ובאמת שכך מבואר בזוהר (ח"ג צח, א): "ואליפנא דאורייתא דבעי ליה למלעי בהאי ליליא אורייתא דבעל פה". וכתב בהגהות 'אספקלריא המאירה' (לר צבי סג"ל הורביץ אבד"ק זאמוט, פיורדא תקל"ו): "מכאן דבליל שבועות צריך לעסוק כל הלילה בתורה שבעל פה ולא שבכתב כלל, וביום בתורה שבכתב". והחיד"א בהגהות 'ניצוצי אורות' אות א חולק עליו וכותב: "לא זכר מ"ש בזוהר ח"א דף ח' למקרי תנ"ך ובדרשות דקראי ורוזין והכא ל"ד [=לאו דוקא], וכן יסד האר"י

זצ"ל". והיינו דהחיד"א סובר דצ"ל גם תורה שכתב אבל העיקר הוא תורה שבע"פ. ולהעיר שבשו"ת 'שיח יצחק' או"ח סי' קטז כתב שראה בספרים שבליל יו"ט אין ללמוד מקרא. ומביא ע"ז טעם דבשבת אין דין ומשו"כ אין חיוב להסמיך גאולה לתפילה (ראה רמ"א או"ח סי' קיא ס"א), משא"כ ביו"ט יש דין, ראה רמ"א שם. ומעניין שבסוף שו"ת 'כנף רננה' חלק 'מין כנף' סי' מד מביא לשון השאלה ששלח הג"ר יצחק ווערבווי (בעל התשובות 'שיח יצחק', אז קטן שבקטני הבחורים דק"ק פרעשבורג) ומביא שם בשם ס' 'לב דוד' פל"ד דביו"ט איכא דין ולכן אין ללמוד מקרא בליל שבועות רק משניות.



### אכילת פרוסה כביצה [גליון]

**הת' אלכסנדר הפנהיימר**

אטלאנטא, גא.

בגליון חי (תשעו) העיר הרב מ.מ. על דברי הט"ז (או"ח סי' קע), שהמחבר שם כ': "לא יאכל אדם פרוסה כביצה", ועליו כ' הט"ז: "דקדק בית יוסף מלשון זה דאפי' אם אוכל מעט, רק שאוחז פרוסה כביצה בידו". וע"ז הקשה הרב הנ"ל שלכאורה הדבר דוקא להיפך, שכיון שהמחבר שינה לשונו בשו"ע מאשר בב"י, משמע שדוקא אם אוכל כביצה בב"א ה"ז גרגרן.

ואפשר לומר בזה שהדיוק הוא בשתיים:

(א) אם הכוונה היא רק שלא יאכל אדם כביצה בב"א, "פרוסה" מאן דכר שמיה?

(ב) כיון ש"אין בית הבליעה מחזיק לא פחות ולא יותר מביצת תרנגולת" (רש"י ר"ה יג ד"ה כביצה אוכלים), לא מסתבר שאדם רגיל ינסה לאכול כביצה שלימה בב"א, שא"כ היה חונק את עצמו. ואולי משום כך הוכרח הב"י (והט"ז) להוציא הדברים מידי פשוטן (מלבד זה שהדבר מפורש בברייתא).



## קביעות לענין הבדלה [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער  
ברוקלין, נ.י.

בגליון תשעד שקו"ט אודות עמידה בהבדלה וקידוש, דביקדוש פסק הרמ"א שצ"ל מיושב, ואילו בנוגע להבדלה פסקו הרמ"א ואדה"ז שצ"ל מעומד ועיי"ש מש"כ בטעם החילוק – והגר"א סובר דגם הבדלה צ"ל מיושב מדין קביעות.

וכדאי לציין מש"כ הגר"א בעצמו בסי' כה סעיף יא בשם הסמ"ק דרך בעומר וציצית ותפילין צ"ל מעומד משום דכתיב לכם וילפינן מעומר (דא"ת בקמה אלא בקומה), "ולכן נוהגין להבדיל מעומד דכתיב והבדלתם לכם", ותוס' כ' להבדיל מיושב וקידוש לכו"ע מיושב, עכ"ד. הרי מבואר מזה דהחילוק בין קידוש להבדלה היא משום דבהבדלה כתיב לכם, משא"כ בקידוש, ולפי"ז החילוק שבין קידוש להבדלה אינו מטעם קביעות ופשוט.

ומענין לענין באותו ענין, ילה"ע מענין ברכת המצוות שצ"ל בעמידה (ראה בב"י ושו"ע ריש סי' ח' בשם הירושלמי, וכבר העירו דבירושלמי שלפנינו ליתא ועי' בברכ"י שמצא כן במדרש לקח טוב, עיי"ש). דבסי' תפט כ' אדה"ז בסעיף ד' דהספירה צריך "לברך" מעומד שנא' בקמה, וא"ת בקמה אלא בקומה תחל לספור. ומ"מ אם מנה מיושב יצא וכו' – ולכאו' צ"ב הא שכ' רביה"ז דצריך לברך מעומד, דהא הדרשא דא"ת בקמה אלא בקומה קאי על עצם הספירה ולא על הברכה, וכן מפורש ברמב"ם פ"ז הכ"ג מתו"מ שכ' אין מונין אלא מעומד ואם מנה מיושב יצא, ובכס"מ כ' בשם הר"י בן גאות שהביא אסמכתא לזה דא"ת בקמה אלא בקומה וציין גם להזוהר שכ' טעם הדבר עיי"ש.

ומשמע דהרמב"ם קאי רק על עצם הספירה ולא על הברכה, ועכ"פ הדרשה דא"ת בקמה אלא בקומה קאי לכאו' רק על הספירה.

אך מהרמב"ם ל"ק דמשמעות הרמב"ם היא דלא ס"ל כלל הירושלמי דברכת המצוות צ"ל בעמידה, מדלא כ' כאן דהברכה

צ"ל ג"כ בעמידה, ועד"ז בה' ציצית לא כ' דצ"ל בעמידה ולא בתפילין, ומשמע דלהרמב"ם לא בעי עמידה כלל, משא"כ רבינו הזקן הרי פסק בריש הל' ציצית דכל ברכת המצוות צ"ל בעמידה ולפי"ז שפיר כ' כאן דברכת הספירה צ"ל מעומד.

אכן מה שעדיין קשה היא דמדברי אדה"ז מוכח דהא דהברכה צ"ל בעמידה ילפינן מ"בקומה". ואילו בב"י בריש הל' ציצית מביא דרשה הנ"ל על עצם הספירה ולא על הברכה, ומשמע מדבריו דהא דהברכה צ"ל בעמידה היא דין כללי משום כבוד הברכה, ולכן איכא דין עמידה בכל ברכת המצוות, אפי' באותן מצוות שא"צ לעמוד בשעת קיום המצווה, מ"מ הברכה צ"ל בעמידה כיון דהוא משום כבוד הברכה, ולפ"ז דהחיוב עמידה הוא חיוב כללי, א"כ הא דצריך לעמוד אינו משום הדרשה של "בקומה", וצ"ב בדעת אדה"ז שהביא ע"ז הדרשה של בקומה דקאי אעצם הספירה.

אכן באורחות חיים [המובא בב"י ריש סי' ח'] מביא די"א דאלו ברכות בלבד ראוי לברכן מעומד והיא ברכת העומר וציצית ולולב ומילה ושופר וכולהו נפקא מג"ש. ולפי"ז י"ל דהא דצריך לעמוד בשעת הברכה היא משום לתא דהמצוות ולא משום כבוד הברכה ולכן כ' דרק באותן מצוות שצריך לעמוד בשעת קיום המצוות צריך ג"כ לעמוד בשעת הברכה. ולפי"ז א"ש מש"כ אדה"ז דהחיוב עמידה בשעת הברכה היא מפני הדרשה של "בקומה", כיון דהחיוב עמידה היא משום לתא דהמצווה. אך באמת ז"א, דהא בריש הל' ציצית כ' להדיא רבינו "דכל הברכות" צ"ל בעמידה, וע"כ דלא ס"ל כהי"א שבאורחות חיים הנ"ל, וצ"ע אמאי הביא הדרשה של בקומה בנוגע להברכה.

ובר מן דין צ"ע דבאותו סעיף בסי' תפט מתחיל רבינו מהברכה "דצריך לברך מעומד", ולבסוף סיים ומ"מ אם "מנה" מיושב יצא היינו שסיים מהספירה ולא מהברכה. אך ע"ז י"ל דל"ק דמתחילה קאמר דגם הברכה צ"ל מעומד וכ"ש הספירה עצמה, וממשיך דמ"מ בדיעבד גם אם "מנה" מיושב יצא, והיינו דלא רק אם בירך מיושב יצא, אלא גם אם עצם הספירה היה בשעה שישב ג"כ יצא ונקט החידוש של כל צד דלכתחילה צריך

לעמוד גם בעת הברכה, ובדיעבד יצא גם אם ישב בשעת ספירה, וכ"ש בשעת הברכה.

אך עדיין יל"ד דבסי' תקפה בנוגע לשופר כ' בסעיף א' דצריך לתקוע מעומד, ובסעיף ד' כ' דגם הברכה צ"ל בעמידה, וכתבם בשני סעיפים בפנ"ע ולא כללם בחדא מחתא, ובסי' תפט בנוגע לספירה כלל הספירה והברכה ביחד ולא פירט כל א' בפנ"ע. ויש לברר אם אין כאן טעות הדפוס וצ"ל צריך "לספור" מעומד ולא "לברך" מעומד ומיושב, ועדיין צ"ע. ובודאי יעירו בזה הקוראים שיחיו.



## פשוטו של מקרא

**בפירש"י פ' נשא ד"ה יביאו אותו (ו, יג)**

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בפירש"י פרשת נשא ד"ה יביאו אותו (ו, יג): יביא את עצמו וזה אחד משלשה אתים שהי' ר' ישמעא' דורש כן. כיוצא בו והשיאו אותם הן אשמה את עצמם. כיוצא בו ויקבור אותו בגי הוא קבר את עצמו, עכ"ל.

וכן על דרך זה פירש"י בפרשת אמור ד"ה והשיאו אותם (כב, טז).

וכן על דרך זה פירש"י בפרשת וזאת הברכה ד"ה ויקבור אותו (לד, ו), וז"ל שם: הקב"ה בכבודו רבי ישמעא' אומר הוא קבר את עצמו וזה הוא אחד משלשה אתין שהי' ר' ישמעא' דורש כן וכיוצא בו ביום מלאת ימי נזרו יביא אותו הוא מביא את עצמו. כיוצא בו והשיאו אותם עון אשמה וכי אחרים משיאים אותם אלא הם משיאים עצמם, עכ"ל.

וצריך להבין:

למה מפרש רש"י על פסוק והשיאו אותם עון אשמה - "וכי אחרים משיאים אותם אלא הם משיאים עצמם" - דוקא בפרשת וזאת הברכה, בפעם השלישי שמביא דרשת ר' ישמעאל, ולא קודם לכן.

וממה נפשך, אם דרשה זה צריך איזה ביאור, הרי גם בשני פעמים הקודמים שרש"י מביא דרשה זה, גם שם צריך ביאור, ואם בפעמים הקודמים מובן זה בלי ביאור, למה צריכים ביאור כאן (בוזאת הברכה).

ולכאורה, המקום המתאים לפרש ביאור זה הוא באותו מקום שמובא פסוק זה, דהיינו בפרשת אמור (כב, טז).

עיינ בספרי בפרשת נשא (ו, יג) וז"ל: יביא אותו, אחרים מביאים אותו והלא הוא מביא את עצמו, זה אחד משלשה אתים שהי' ר' ישמעאל דורש בתורה, כיוצא בו אתה אומר והשיאו אותם עון אשמה וכי אחרים משיאים אותם והלא הם משיאים את עצמם, כיוצא בו אתה אומר ויקבור אותו בגי' וכי אחרים קברו אותו והלא הוא קבר עצמו, אף כאן אתה אומר יביא אותו הוא יביא את עצמו ואין אחרים מביאים אותו, עכ"ל.

ולכאורה, בהתאם לזה שפרש"י בוזאת הברכה על "והשיאו אותם עון אשמה" - "וכי אחרים משיאים אותו וכו'", למה לא ביא גם כן על "יביא אותו" - "וכי אחרים מביאים אותו", וכן על דרך זה על "ויקבור אותו בגי'" - "וכי אחרים קברו אותו", על דרך שכתב הספרי.

בנוגע ל"ויקבור אותו בגי'" - "הוא קבר את עצמו", אולי אפשר לומר שלכן לא פירש רש"י כלשון הספרי "וכי אחרים קברו אותו וכו'", מפני שרש"י בעצמו פירש בתחילת פירושו "הקב"ה בכבודו" הרי יכולים לפרש לפי דבריו שאחרים (דהיינו הקב"ה) קברו אותו.

אלא צריך להבין, לאחר שרש"י פירש בתחלת פירושו הקב"ה בכבודו, שבזה מיושב מה שנאמר (ויקבור) אותו, מה חסר עוד בהבנת הכתוב שרש"י צריך להביא דרשתו של ר' ישמעאל.



## פירש"י פ' בהעלותך ד"ה והעבירו תער (ח, ז)

## הנ"ל

בפרש"י פרשת בהעלותך ד"ה והעבירו תער (ח, ז): מצאתי בדברי רבי משה הדרשן לפי שנתנו כפרה על הבכורות שעבדו עבודת כוכבים והיא קרוי' זבחי מתים והמצורע קרוי מת הזקיקם תגלחת כמצורעים, עכ"ל.

ובפירש"י ד"ה כמת (שם יב, יב) שהמצורע חשוב כמת מה מת מטמא בביאה אף מצורע מטמא בביאה, עכ"ל.

[א] בקובץ הערות וביאורים שיצא לאור לשבת פרשת בהעלותך תשמ"ז [שצה] שאלתי:

למה לא פירש רש"י מה שפירש בד"ה השני בד"ה הראשון.

בד"ה הראשון אומר רש"י: "קרוי (מת)".

ובד"ה השני אומר: "חשוב (כמת)".

ויש להוסיף עוד שאלה שלא שאלתי אז בקובץ הנ"ל, והוא:

למה צריך רש"י לפרש בד"ה השני "מה מת מטמא וכו'" שלכאורה גם בלא טעם זה חשוב כמת שהרי מחוץ למחנה מושבו ומובדל מאנשים וחייו אינם חיים וכו'.

ועיין בפירש"י בפרשת ויצא ד"ה מתה אנכי (ל, א): מכאן למי שאין לו בנים שחשוב כמת, עכ"ל.

וכן בפירש"י בפרשת שמות ד"ה כי מתו כל האנשים (ד, יט): מי הם דתן ואבירם חיים היו, אלא שירדו מנכסיהם והעני חשוב כמת, עכ"ל.

לכאורה הטעם הפשוט בשני פירושי רש"י אלו, הן בנוגע למי שאין לו בנים, והן בעני, שחשוב כמת הוא מפני שאין חייו חיים וכו'.

ואם כן, למה צריך רש"י בסוף פרשת בהעלותך להוסיף עוד טעם, "מה מת מטמא וכו'".

ועיין בנדרים (סד): ותניא ארבעה חשובין כמת עני ומצורע וסומא ומי שאין לו בנים וכו', עכ"ל.

ובאגדות מהרש"א שם, וז"ל: מצורע דכתיב אל נא תהי כמת, פירש"י בחומש מה מת מטמא בביאה אף מצורע כן והוא ע"פ הספרי ... נראה דלענין שאין חייו חיון חשוב כמת וכן כל הנך דחשיב הכא לענין דאין חייו חיון קאמר וק"ל, עכ"ל.

עוד צריך להבין, למה אמר רש"י דוקא בנוגע למי שאין לו בנים "מכאן למי שאין לו בנים וכו'". ולא בנוגע לעני, בד"ה כי מתו כל האנשים, ולא בנוגע למצורע, בסוף פרשת בהעלותך.

בן בנוגע להשאלות ששאלתי בקובץ הנ"ל, תירצו שם המערכת, ותוכן דבריהם:

שמחלקים בין הלשון "קרוי (מת)" ל"חשוב (כמת)".

"קרוי (מת)" פירושו (דהיינו שנקרא כן). מפני שהוא מובדל מכל האנשים, וחייו אינם חיים וכו'.

משא"כ "חשוב (כמת)" פירושו שיש לו (עכ"פ איזה) דין כמת, וממילא שוה וקרוב יותר למת מזה שרק "קרוי (מת)".

ולכן בתחילת הפרשה, בתגלחת מצורע, שלא נזכר בפירוש בכתוב שהמצורע כמת, פירש רש"י שהמצורע (רק) "קרוי (מת)". משא"כ בסוף הפרשה שנזכר בפירוש בכתוב שהמצורע כמת, פירש רש"י שם הענין החמור שבזה, שיש לו דין מת, ע"כ תוכן תירוץ המערכת בקובץ הנ"ל.

וצריך עיון בתירוץ:

[1] לפי דבריהם מוכרחים לכאורה לומר שזה שרש"י אומר והמצורע קרוי מת (שאינן כוונתו למה שהתורה קרא אותו מת (בהפסוק "אל נא תהי כמת", אלא)) שבני אדם קוראים אותו כן, ואם כן נמצא שמה שרש"י אומר ... "והיא קרוי' זבחי מתים", הכוונה מה שהתורה קורא לעבודה זרה זבחי מתים, ומה שרש"י ממשיך תיכף אחר זה "והמצורע קרוי'" פירושו מה שבני אדם קוראים אותו כן.

[2] וכי זה שבני אדם קוראים מצורע מת טעם מספיק ל"והעבירו תער על כל בשרם"?

[3] בנוגע לתגלחת מצורע שמדובר אודות עשיית מעשה, שבזה יהי' שוה המת למצורע, דוקא כאן הי' לו לרש"י לומר הלשון "חשוב (כמת)".

[4] בבקשת אהרן למשה שיתפלל על מרים "אל נא תהי כמת" בודאי הי' כוונת אהרן שלא רק שלא תהי' מרים "חשובה (כמת)" (בנוגע לדין) אלא גם שלא תהי' (קרוי) "כמת" ואם כן דוקא שם הי' לו לרש"י לומר הלשון "קרוי" (מת).

[5] וזה שתירצו רש"י אמר בסוף פרשת בהעלותך "חשוב (כמת)" (דהיינו בנוגע לדין מת) מפני ששם נזכר זה בפירוש בפסוק, משא"כ בתחילת הפרשה, גם על זה צריך עיון, שכנ"ל גם בפרשת ויצא נאמר "...מתה אנכי", וגם בפרשת שמות נאמר "כי מתו כל האנשים", ושם אין שייך לפרש חשוב כמת מצד איזה דין, רק מפני שאין חייהם חיים כנ"ל.

ואולי אפשר לתרץ עכ"פ בנוגע לשינוי הלשון בפירש"י, שבתחילת הפרשה בנוגע לתגלחת מצורע אומר רש"י "קרוי" (כמת), ובסוף הפרשה אומר "חשוב (כמת)". שבתחילת הפרשה הלשון ברש"י הוא "...שעבדו עבודה זרה והיא קרוי' זבחי מתים" לכן בהתאם לזה ממשיך רש"י והמצורע "קרוי" (מת).

ובסוף הפרשה בא רש"י לפרש למה קרא אהרן מצורע כמת, ואם כן אין מתאים לומר שהמצורע "קרוי" (כמת), שזה יודעים מן הפסוק, ורק שצריכים טעם על זה. לכן אומר רש"י שהטעם ("שהמצורע קרוי' מת") הוא מפני שחשוב כן.



### אחד בפה – האם ידעו המרגלים?

**הת' אלחנן דובער גאלדמאן**  
תלמיד בישיבה

עה"פ (במדבר יד, כד) "ועבדי כלב עקב היתה רוח אחרת עמו" מפרש"י (ד"ה "רוח אחרת") וז"ל "שתי רוחות אחת בפה ואחת בלב, למרגלים אמר אני עמכם בעצה ובלבו הי' לומר האמת, ועל ידי כן הי' בו כח להשתיקם וכו'".

והנה, לפנ"ז עה"פ (יג, כג) "ויבואו עד נחל אשכול ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד וישאהו במוט בשנים וגו'", פירש"י (ד"ה וישאהו במוט בשנים) ". . .מה ת"ל בשנים - בשני מוטות, הא כיצד? שמונה נטלו אשכול, אחד נטל תאנה ואחד רמון. יהושע וכלב לא נטלו כלום לפי שכל עצמם להוציא דבה נתכוונו כשם שפרי' משונה כך עמה משונה" עכ"ל.

וצריך ביאור, דאם כלב לא לקח פירות כיון ש"כל עצמם להוציא דבה נתכוונו" ולא רצה לחטוא עם המרגלים, בטח ידעו מזה המרגלים (ועי"ז גם כל ישראל) והבינו שהיות שמטרת הלקיחה בשביל "להוציא דבה" לכן לא לקח כלב, וא"כ כיצד אפ"ל דהווי "שתי רוחות, אחת בפה ואחת בלב, אמר אני עמכם בעצה ובלבו הי' לומר האמת"?

והנה, לכאורה הי' אפשר לתרץ ע"פ הגמ' בסוטה (לד, סע"א) "יהושע וכלב לא נשאו כלום, אי בעית אימא משום דחשיבי ואי בעית אימא שלא היו באותה עצה", והי' אפ"ל שרש"י מפרש לפי שני טעמים אלו שיהושע עצמו לא לקח מפני הטעם "שלא היו באותה עצה" אבל המרגלים חשבו שכלב ויהושע לא לקחו כיוון "דחשיבי הווי", ולכן כתב רש"י אחד בפה ואחד בלב, דהמרגלים לא ידעו טעמו האמיתי דיהושע.

אבל א"א לומר כן, דהנה בלקו"ש חל"ח (עמ' 50 ואילך) מבאר הרבי דיש לחקור במהות השליחות ד"והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ" האם עיקר השליחות היא הנפעל והתוצאה שיראו הפירות לבנ"י או שחל חיוב גם על עצם הלקיחה.

ויש לומר ששיטת הש"ס הוא כאופן הא' ולא אכפת לן מעשה נשיאת הפירות, אלא שיביאו הפירות למשה ולמשה ולישראל. ועפ"ז מובן הטעמים שבש"ס מדוע יהושע וכלב לא נשאו פירות, כיון דבלא"ה נתקיימה שליחות של משה ע"י אחרים, ולא חל על כאו"א בפ"ע להביא הפירות.

אבל שיטת רש"י בפירושו עה"ת אינה כן ש"והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ" היתה חובת הגברא (כפשטות הלשון) ובעצם הי' חיוב לכאו"א לשאת מפרי הארץ. ולכן לא נקט רש"י הטעם הא' בש"ס שיהושע וכלב לא לקחו "משום דחשיבי" כי

ס"ל שנתחייבו בחובת גברא. ומבואר להדיא שרש"י לא ס"ל כפירוש הא' בגמ', וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, וצ"ע.



## קרבן פסח של גר בי"ד ניסן [גליון]

### יוסף וולדמאן

#### תושב השכונה

בגליון פסח שני - ש"פ אמור תשנ"ט העתיק הרב וו. רוזנבלום שני פירושי רש"י שהם לכאורה שווים בתוכנם, ובכל זאת יש בהם שינוי בולט בהד"ה ובלשון פירושו.

פירש"י פרשת בא (יב,מח) ד"ה ועשה פסח: יכול כל המתגייר ועשה פסח מיד ת"ל יהי' כאזרח הארץ, מה אזרח בי"ד אף גר בי"ד, עכ"ל.

ובפירש"י בפרשת בהעלותך (ט,יד) ד"ה וכי יגור אתכם גר ועשה פסח: יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד ת"ל חקה אחת וגו', אלא כך משמעו, וכי יגור אתכם גר ובא עת לעשות פסח עם חבירו כחקה וכמשפט יעשה, עכ"ל.

ושואל שצריך להבין:

דרכו של רש"י בהרבה מקומות בפירושו על התורה, כשיש ענין שהכתוב חוזר עליו פעם שני' מעיר רש"י על זה ומפרש למה נכתב ענין זה שני פעמים.

ומביא כמה דוגמאות לזה.

וממשיך: ואם כן, אינו מובן למה לא העיר רש"י על זה בפרשת בהעלותך כשהכתוב כתב עוד פעם "וכי יגור אתכם גר".

ולא די שרש"י לא העיר על זה כלום, אלא שכתב "יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד", לאחר שהוא עצמו פירש בפרשת בא שיש פסוק מפורש ("והי' כאזרח הארץ") ללמדנו שאין הגר עושה פסח מיד. וכאן בפרשת בהעלותך כאילו מתעלם מכל מה שפירש בפרשת בא.

ע"כ תוכן שאלתו העיקרית.

ואחר כך ממשיך לשאול על כל השינויים בין שני פירושי רש"י אלו.)

כמדומה ששאלתו הנ"ל "ווערט באווארענט" עפ"י פירש"י באותו הפרק בתחלת הענין.

בפירש"י ד"ה וידבר משה וגו' (ט, ד): מה ת"ל, והלא כבר נאמר (ויקרא כג) וידבר משה את מועדי ה' אלא כששמע ... אמר להם, וחזר והזהירם בשעת מעשה, ע"כ.

ואע"פ שפסוק "וכי יגור אתכם .." אינו חלק מדברי משה הנ"ל אלא כתוב אח"כ בתור חלק מדברי ה' בענין זה בכל זאת ע"פ רש"י הנ"ל יש להבין למה בא כאן עוה"פ.

אני מוכרח כעת לקצר מפני דוחק הזמן ובל"נ בגליון הבא אקוה להמשיך במה שיש לבאר עכ"פ בחלק מן יתר שאלותיו של הרב וו. ר. בפירש"י הנ"ל ע"פ הדרך שהורונו כ"ק אדמו"ר, שלכל לראש צריכים דברי רש"י להיות מוכרחים בפש"מ.



## שונות

### שינויי כותרות בין שו"ע אדה"ז לב"י

#### הרב אהרן חיטריק תושב השכונה

ידוע דכ"ק אדה"ז כתב בעצמו, בכתב ידו הקדושה, רק את ספר התניא. וכן בנוגע לשו"ע שלו, ידוע דיוק לשונו מאז שהתחיל לחבר את השו"ע בפקודת הרב המגיד נ"ע, המשיך כל ימי חייו להוסיף ולתקנם ולערכם. הנה מצאתי שבהכותרת בשו"ע יש כמה שינויים בין שו"ע של הב"י ובין השו"ע של רבינו, וכן יש שינויים בשו"ע רבינו בין דפוס ראשון של קאפוסט לדפוס צילום ווילנא הנפוצים, וצ"ע מי עשה השינויים, ולהלן כמה דוגמאות:

סימן ז: דין ברכת אשר יצר כל היום אחר הטלת מים.  
בשו"ע דין לברך בדעת אשר יצר כל היום אחר הטלת מים.

סימן ח: דין ברכת אשר יצר ואלקי נשמה ופירושים. [כן  
צריך לתקן בשו"ע רבינו בלוח הסימנים], בשו"ע: ופירושו,  
וכ"ה בשו"ע רבינו דפוס קאפוסט תקע"ו.

סימן כב: אין ציון רק: כב וכו סעיף אחד.

סימן כד: שכר לבישת הציצית ועונשה. בשו"ע: הנהגת  
לבישת הציצית ושכרה ועונשה.

סימן כז: דין מקום הנחתן ואופן הנחתן. בשו"ע: מקום  
הנחתן ואופן הנחתן.

סימן כט: אין ציון.

סימן לא: דין תפילין בשבתות ויו"ט. בשו"ע: דין תפילין  
בשבת ויום טוב.

סימן לב: דין כתיבת התפילין. בשו"ע: סדר כתיבת  
התפילין.

סימן לד: דין הנחת הפרשיות בתפילין. בשו"ע: סדר הנחת  
הפרשיות בתפילין והמהדריין אשר להם ב' זוגות.

סימן לו: דין דקדוק כתיבתן. בשו"ע: דקדוק כתיבתן [בלא  
תיבת דין].

סימן מד: דין איסור שינה בתפילין. בשו"ע: איסור שינה  
בתפילין, וכ"ה בדפוס ראשון של רבינו.

סימן נג: דין הראוי לירד לפני התיבה. בשו"ע: דין מי  
הראוי לירד לפני התיבה.

סימן נט: דין ברכה ראשונה ליוצר. בשו"ע: דין ברכה  
ראשונה ביוצר.

סימן סב: דין מי שלא דקדק בק"ש או לא השמיע לאזנו.  
בשו"ע: מי שלא דקדק בק"ש או לא השמיע לאזנו.

סימן עה: להזהר מגילוי שער וקול אשה בשעת ק"ש, וכן שלא לקרותה כנגד הערוה. בשו"ע רבינו דפוס ראשון: להזהר מגילוי שער בשעת ק"ש, וכן שלא לקרותה כנגד הערוה.

סימן צ: דין מקום הראוי להתפלל והולך בדרך. בשו"ע: מקום הראוי להתפלל, ולהתפלל עם הציבור ודין ההולך בדרך.

סימן צב: הנצרך לנקביו ודין רחיצה ושאר הכנות. בשו"ע: הנצרך לנקביו ודין רחיצה לתפלה ושאר הכנות לתפלה.

סימן קח: מי שלא התפלל לסיבת טעות או אונס. בשו"ע נוסף בסופו: או במזיד.

סימן קי: דין היוצא. בשו"ע ליתא תי' "דין".

סימן קכח: דיני נשיאת כפים וכו'. בשו"ע ליתא תיבת "דיני".

סימן קנה: שכל אחד חייב בת"ת. בשו"ע: לילך מב"ה לבית המדרש.

סימן קסו: דיני בציעת הפת. בדפוס ראשון משו"ע רבינו אין ציון רק: קסו הלכות בציעת הפת, שהוא סימן להלכות בציעת הפת.

סימן רד: דיני ברכות ליתר המאכלים. בשו"ע רבינו דפוס ראשון: דיני ברכות ויתר המאכלים.



### הכותרת בשו"ע אדה"ז סי' שט"ז

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

בשו"ע של הב"י סי' שטז כותב הב"י בכותרת "צידה האסורה והמותרת בשבת. ושלא ישפשף הרוק". ובסעיף יא מביא דין שפשוף ברוק בשבת.

ואלו רבינו הזקן בשלחנו כותב "צידה האסורה והמותרת בשבת" ומשמיט דין שפשוף ברוק בסימן זה. וצע"ג אמאי

השמיטו מסימן זה. ואבקש מקוראי הגליון לציין אם אחד מהאחרונים כבר העירו בזה.



## אות שי"ן בלעזים

**הת' אלכסנדר הפנהיימר**

אטלאנטא, גא.

כמעט בכל הלעזים שבפירושי רש"י על התנ"ך והגמרא (וכן בפירושים אחרים, כגון מהר"י קרא ותוס'), משמש אות שי"ן כמקביל לאות s בלשונות זרים; מעטים מאד המקומות שמשתמש רש"י באות סמ"ך (ובהרבה מאלו, לפי ס' "אוצר לעזי רש"י", נובע זה מטעותי המעתיקים והמדפיסים). גם בענינים הנוגעים להלכה, כגון בשמות המקומות בגיטין, השתמשו הראשונים בשי"ן במקום סמ"ך (כגון עיר "פריש" (Paris) דיתבא על נהר "שיינא" (Seine)). וגם בדורות מאוחרים מצינו שימוש רב באות שי"ן לצורך זה, כגון "גאטש נאמען" (מהבעש"ט, מובא בסוף "מנהגי חב"ד לר"ה ויוהכ"פ" לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו), וכן בהמכתבים באידיש שבהגניזה החרסונית.

ולכאורה, ישנם כמה אפשרויות בהטעם לנוהג זה:

(א) שכוונתם היתה על שי"ן שמאלית: בימי הראשונים עדיין ידעו החילוק במבטא בין סמ"ך לשי"ן שמאלית, והברת s בל' צרפתית היתה יותר דומה לשי"ן שמאלית מאשר לסמ"ך.

(ב) שכוונתם היתה על שי"ן ימנית: הברת s בל' צרפתית עתיקה (של ימי רש"י ובעלי התוס') היתה עם נשימה קצת, כך שדמתה לשי"ן ימנית.

(ג) שכוונתם היתה כנ"ל: בימיהם לא חילקו במבטא בין שי"ן ימנית לסמ"ך (כדרך ה"ליטוואקים").

טעם (ג) בודאי אינו נכון, שהרי אם כבר בימי הראשונים נשכחה הברת שי"ן ימנית מבני אשכנז, אי"ז סביר שנתגלתה

להם מחדש בדורות מאוחרים. (ותהי להיפך: בני ליטא מסתמא סיגלו להם הברה זו מבני רוסיא, שביטאו שי"ן וסמ"ך כאחת, כמ"ש הט"ז (או"ח סי' קכח ס"ק ל.).

אבל לפי כל האפשרויות האלו, יש לשאול למה עברה נוהג זה גם לכתובת אידיש, ולמה בוטלה בדורות מאוחרים? ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## מהדורא תניינא של שולחן ערוך אדה"ז [גליון]

הרב נחום גרינוואלד  
ניו דשערסי

גבור כארי ועז כנמר שייכים להלכות השכמות הבוקר

א) בגליון תשע"ה ע' 97 ביארתי הטעם מדוע כתב רבינו רק שני פרטים ממשנת י-ה-ודא בן תימא בפתיחת הספר. וביארתי שרק שני עניינים אלו (גבור כארי ועז כנמר) קשורים דוקא להלכות השכמות הבוקר עיי"ש בארוכה. וכעת השגתי הספר שולחן המלך וראיתי שמביא שם ממכתב הרבי שכבר ביאר הרבי את דברי אדה"ז כעין זה. ושם מציינן שהמכתב נדפס בקובץ מסויים, ואין הקובץ תח"י לבדוק הדברים.

הבינוני כיסוד להלכות תלמוד תורה

ב) שם בע' 94 הארכתי בכללים במהדו"ב, והבאתי את דברי הרבי בלקו"ש (חט"ז ע' 363) שדברים מסוימים במהדו"ב מיועדים לבינוני דוקא. ויש להעיר מדברי אדה"ז במאמרי אדה"ז הקצרים ע' שי"א בו מבאר דברי החרדים בשם האריז"ל "שהדבקות גדול מלימוד התורה", וא"כ מהו משתמרת [אצל חסידים הראשונים]? וקודם מבאר עפ"י נגלה (ויסוד זה מביא גם בהל' ת"ת פ"ד ה"ו) "יש ב' מיני מצות הלימוד: א', ידיעות כל התורה והב', מצות והגית. ועל הידיעה אמר ותורתן משתמרת דהינו מחמת גודל האהוי"ר שלהם לא היו צריכים לחזור על לימודם". ואח"כ מבאר "עפ"י דרך אמת" שבאמת "הלימוד גבוה יותר מבחי' אהוי"ר" וזה תלוי למי. "אם ההשגה

בתושבע"פ הוא בפנימיות מאד כהשגות רשב"י . . . נמצא גבוה מבחי' אהבה דהיינו התפלה".

מאיך "חסידים הראשונים לאחר שגמרו מצות הידיעה הי' עיקר עיסקם באהוי"ר בהתבוננות רב". ומסיים המאמר: "ולמעשה לבינונים בתחילה צריך לידיעות התורה כולה ולמצות והגית וגם צריכים ליתן עת קבוע לבחי' אהבה, כי לבינונים האהבה גבוה מבחי' לימודם. . .". וסדר לימוד זה הריהו בעצם אותו סדר הלימוד המבואר בהל' ת"ת בארוכה. נמצינו למדים שאף הל' ת"ת מיועד לבינונים בעיקר. (וכידוע שהל' ת"ת מבוסס הרבה על יסודות הקבלה כפי שנראה בעליל, כמו פסקי הסידור ומהדורא בתרא). ומעניין, שזה היפוך מדעת בעל הבית: צדיק, לאו דוקא שצריך להיות עסוק כל היום בהתבוננות ובאהוי"ר, אלא ללמוד תורה; ודוקא הבינוני צריך להקדיש הרבה זמן על השגת אהבה אפילו על חשבון מצות והגית. (אבל לא על חשבון ידיעת התורה.)

ובזה אולי אפשר לבאר הסתירה בין סדר הלימוד המעשי שאדמו"ר האמצעי כותב בשם אדה"ז בהקדמתו לשו"ע שאינו כולל לימוד כל התורה כולה כלל, אלא לימוד פסקי הלכות ממקורם הנוגעים למעשה, לבין סדר הלימוד המבואר בהל' ת"ת, הכולל לימוד כל התורה ממש עם כל התוספתות והמדרשים ובבלי וירושלמי שאין לזה זכר "בסדר לימודם כפי שקבלתי מאדמו"ר ז"ל והורגלנו בנעוריי? כי הדבר תלוי בדרגת הלומד. אך צ"ע כי סדר זה הי' לאדמור האמצעי בעצמו? וצע"ג בזה. וכן צריך בירור גדול בסוגיא זו מה גדול ממה: תורה או אהבה ה' בתורת רבינו הזקן כי לפום ריהטא הרבה סתירות בדבר. ואכמ"ל.

### מקור לנטילת ידים קודם שידרוך על הקרקע

ג) באותו מאמר ע' 98 הבאתי מקורות על נטילת ידים ליד המטה וממקורות חסידיים הבאתי שהנט"י צ"ל על המטה ממש (והר"י מונדשיין הביא ממקורות חב"ד בענין זה) ומצאתי כעת מקור אחר בדבר והוא מהנהגות של רבי אברהם גאלאנטי (מגדולי תלמידי הרמ"ק ואח"כ גם קיבל מהאריז"ל) נדפס בספר האוסף 'הנהגות הצדיקים' ע' סד אות כ"ד "ליטול ידו בקומו

ממטתו קודם שיגע בשום דבר וקודם שידרוך על גבי קרקע להעביר רוח הטומאה". הרי כאן בליל היסוד של נטילה קודם שידרוך על הקרקע!

עוד יש להעיר משם, על מה שדנתי באותו גליון, ע' 64 בדבריי 'מקורות בחסידות', על דברי אדה"ז הידועים, אי ישר חילי הי' מתקן שיר השירים במקום לכו נרננה. שם באות כ"ח מביא מנהג צפת "נוהגין להקבלת שבת אחר מנחה . . . קורין שיר השירים ואח"כ הפיוט של הקבלת שבת בואי כלה". הרי שהי' אכן מנהג כזה לא לומר לכו נרננה רק במקומו שה"ש.

### מקור ללבישת אנפילאות בעניעות

(ד) באותו גליון ע 99 הבאתי מקור לפסק אדה"ז שיש לנהוג במדינות אלו בעניעות אפי באנפילאות מצוואת בעל יסוד שרש והעבודה עיי"ש (ושם תהיתי אימתי נדפס הצוואה, כעת התברר לי שנדפס לראשונה בתקנ"ד, וא"כ יתכן שאדה"ז ראהו טרם כתב המהדורה (בתרא) ולהעיר שיש לכאורה למצוא מקורו בבבא בתרא נז ב, שהמג"א בסק"א כבר מביאו, "חלוק של ת"ח כיצד כל שאין בשרו נראה מתחתיו". ופרשב"ם: "שתהא ארוך עד פיסת רגלו שלא יראה כשילך יחף" והנה ראה שם דברי הנימוקי יוסף (על הרי"ף ע' ל"א) ד"ה כל שאין: "עיקר זה הדין נוהג בארץ ישמעאל שדרכם לכת יחפים וחלוקם ארוך לכסות עד פיסת רגלם".

אך הרמב"ם (הל דעות פ"ה ה"ט) מפרש כוונת הגמ' באופן אחר, כפי שכבר ציין הפמ"ג, שלא יהא דק כל כך שיהא בשרו נראה מתחתיו (וכן הוא במאירי ועוד). אך צ"ב אם זהו מקור אדה"ז, כי לפי"ז (ובפרט לפי דברי הנמק"י), הרי שיש דין צניעות, לת"ח עכ"פ, אף להולכי יחף בארץ ישמעאל? ואילו אדה"ז פוסק בכל המקומות שדין זה חל רק על מדינות אלו (חוץ לש"ץ ועוד) שלא נוהגין ללכת יחף. ברם המדינות ההולכות יחף אין דין צניעות על הרגלים.

ואולי א"ל שאדה"ז יפרש למעשה את דברי הגמ' כהרשב"ם, אך ביחד עם זה יסבור שהנמוק"י, הסובר שהכוונה לאנשי מדינות ישמעאל, חולק למעשה על הרשב"ם. ואדרבה הרשב"ם אכן מדבר דוקא על מדינות אלו, הכוללת את צרפת - מקום

מגוריו של הרשב"ם. ולכן דוקא במדינות אלו שלא נוהגין ללכת יחף יש שם דין צניעות לכסות הרגליים היחפות.

לעומת זאת הנמוק"י סובר שזה קאי על בני מדינות ישמעאל בלבד וזה דין וחומרא מיוחד על ת"ח בלבד ואינו דין צניעות לכולם, (ומדבריו יש להסיק כש"כ וק"ו שבמדינות שאין הולכין יחף כלל שיש בוודאי בזה דין צניעות) ומאידך נראה, שלכן פירוש הרמב"ם את דברי הגמ' באופן אחר לגמרי, כי מכיון שהוא חי במדינת ישמעאל בהן הלכו יחפות לכן לא שייך לפרש שזה קשור עם גילוי הרגליים ולפיכך פירוש באופן אחר. ובכן הרי י"ל שהרשב"ם מהווה מקור להלכה זו. ולהעיר שבאמת פירוש הרשב"ם מקורו בדברי רבינו גרשום מאור הגולה של יהודי אשכנז.

ועיין במג"א סק"א שכותב על גמרא הנ"ל (ופירשב"ם עיין פמ"ג) "והאידנא אין נזהרין בזה, ואפשר משום שהולכין הכל בבתי שוקיים ואין בשרו נראית". (אגב רואים כאן עוד הפעם המגמה שדיברתי עליה בגליון שעבר, שהמג"א מתנסח בניסוח של זמן: "והאידנא... שהולכין הכל בבתי שוקיים..") ואילו אדה"ז בסי' ב' כאן מתנסח בניסוח מקומי וכללי: "במדינות אלו שלא הולכין יחף לעולם אפילו בקיץ".

ואמנם לכאורה ניסוח של אדה"ז מובן יותר כי חילוק זה בין המדינות מבואר וידוע מאד כבר בין הראשונים, ואילו מלשון המג"א משמע שזה רק האידנא? ולהעיר שטעות נפלה בהערה ההיא שנשמטה, בציטוט שלי מהמג"א, מלת "מקום" מהמשפט "והכל לפי הזמן והמקום". וכל הערתי היתה על החידוש בנימת אדה"ז על חיקים של מקומות קבועים ומוגדרים המזכירים את החילוק הידוע שלו בהרבה מקומות על מדינות אלו שלא הולכים יחף לבין המדינות האחרות שהולכים, אולם מהמג"א נראה שזה ענין שקרה רק בזמנו ובמקומו ואינו תופעה כללית. ועל זה ביארתי מהי היסוד של אדה"ז? וזה ברור למעיין ומתבונן כראוי בכל רציפות דבריי ולא רק בכל קטע לחוד. וצ"ע בכוונתו. ולכאורה משמע מדבריו מזה שכותב ש"האידנא אין נזהרין בגלל שהולכים בתי שוקיים", שאם אכן אין הולכין האידנא אנשי המקום בבתי שוקיים היו חייבים ליזהר, ולכאורה

מדוע, הרי אז אין דין צניעות שייך כלל בזה? אלא מכאן שלומד כהנומק"י שדין זה נאמר מלכתחילה לאנשי ישמעאל ובכל זאת מצד מדת חסידות יש ההלכה שחייב לת"ח להתכסות. ועל כך כותב המג"א שאצלינו אין שייך כלל הידור כזה. אך מאדה"ז משמע שאין כלל דין של צניעות במדינה שהולכים יחף. ועצ"ע.

### מקורות לשבח מדת הצניעות

(ה) בסעיף הנ"ל שם פותח אדה"ז: "מדת הצניעות שיבח הכתוב במקומות רבות וחכמים ציוו בה לכל אדם להיות צנוע בכל אורחותיו ולא להתנהג בפריצות אפי' שלא בפני הבריות, אלא בינו לבין עצמו כמו שיתבאר בהל' צניעות" ועל המלים מדת הצניעות מצויין במרמ"ק (של אדה"ז? של המהרי"ל?) "עירובין ק, ב ברכות סב, ב". וצ"ע כוונת הציון, כי בשני המקומות לא מבוארים שום מקור מהכתובים המשבחים את הצניעות. בברכות מדובר על צניעות בביה"כ ולא מבואר שם אף מקור מהמקרא, ובעירובין על צניעות בתשמיש, ושם אף מביאים את מאחז"ל הידוע שאלמלא ניתנה תורה הי' למדין צניעות מחתול וכו', אך מקור מכתוב לא ראיתי? ואולי הציונים קאים על המלים "וחכמים ציוו בה לכל אדם", וראה להלן. וצ"ע.

ועוד יש לעיין מהם ה"מקומות הרבות" שבהם הכתובים משבחים את מדת הצניעות? לפי הקונקדריציא מופיעה מלת צנוע וכדומה, רק פעמיים בכל המקרא. עיין במדבר רבה א' ג': "יפה היא הצניעות שנא' (מיכה ו') והצנע לכת עם ה' אלוקיך... וכן דוד אמר (תהלים מ"ה) כל כבודה בת מלך פנימה... מיכן אמרו אשה שהיא מצנעת עצמה... ראויה היא שתנשא לכהן...". (ופסוק זה מובא גם בירוש' יומא פ"א ה"א ובויק"ר פ"כ אות י"א ועוד) וראה בפסיקתא רבתי פרק מ"ה: "שאיין לך חביב לפני המקום מן הצניעות והצנע לכת עם אלוקיך".

ופסוק זה מובא גם בסוכה מט ב, ומכות כד א, : "והלא דברים ק"ו ומה דברי שדרכן לעשותן בפרהסיא אמרה תורה הצנע לכת, דברים שדרכן לעשות בצנעה על אחת כמה וכמה". ורש"י שם ד"ה דברים שדרכן לעשות בצנעה, מפרש: "כגון צדקה הניתנת בסתר". דהיינו שפסוק זה משמש על קיום המצות בעיקר. פסוק

אחר שבו כתוב מפורש מלת צניעות הוא במשלי יא ב "ואת צנועים חכמה" וחז"ל אף למדו מכך בנוגע לימוד התורה בצנעה: "והיגע בתלמודו בצנעא לא במהרה הוא שוכח, מה טעם? ואת צנועים חכמה". והשווה סוכה שם, ומו"ק ט"ז א "מאי דרש? "חמוקי ירכיך" (שה"ש ז)... מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר". וצ"ע האם לאלו הפסוקים הכוונה?

### מקור על חובת הצניעות?

גם הלשון "חכמים צוו בה לכל אדם", צ"ע בדיוק מה מקורו שזה "ציוו" ממש, כי אין לשון של ציוו בשני המקומות הללו. ולהעיר מלשון של חובה לגבי צניעות בדרך ארץ זוטא ז, ב: "תלמוד חכם צריך שיהא צנוע באכילה... ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה בהליכתו... כך תלמיד חכם צריך שיהא צנוע במעשיו...".

אך דא עקא ששם נאמר במפורש שזה רק לתלמיד חכם, ואילו אדה"ז כותב שזה 'לכל אדם'. ועדיין יש לחפש האם לא לקח רבה"ז משפט זה ממקור קדום כפי שרוב הביטויים במה"ק שהם שאובים ממקורות שלפניו? ולהעיר מלשון המנוה"מ בפרק על צניעות פ"א (מהד' מוסה"ק ע 760) "לעולם ישתדל אדם להיות צנוע בכל דרכיו שבזה היו מתפארים חכמים והצדיקים בצניעות גדולה... על אחת כמה וכמה שיש לו לאדם לנהוג בצניעות בדברים שבינו לבין אשתו". ומסיים הפרק אחרי שמביא כמה מאחז"ל על מעלת הצניעות: "הא למדנו כי דבר הצניעות מדה מעולה וחשובה לאנשים ולנשים".

ואולי יש לראות את דבריו כמקור השפעה על ניסוחו של רבינו, ובשינוי הסדר, קודם המשפט השני על מדת הצניעות. ואח"כ המשפט הראשון, על צניעות בכל אורחותיו. ועצ"ע. וראה בהערה הבאה.

### צניעות כמצוה מן התורה?

ו) שם, לפני המלים "וחכמים צוו בה לכל אדם", מצוין בסוגריים: "(ע' סמ"ק שמנאן במנין המצות וצ"ע)". והוא בסמ"ק מצוה נ"ז (ולא אדע מדוע לא ציינו למקום הסמ"ק לא בספר מראה מקומות של הר"נ מאנגעל, ולא במהדורה החדשה,

שראיתי מסימנים אלו, שבעריכת הרשב"ל) "וכך לשונו "להיות צנוע דכתיב והיה מחניך קדוש, וכתיב והצנע לכת עם ה' אלוקיך ואמרו חכמים אין צנוע אלא הצנוע בביה"כ והנפנה בלילה יפנה כדרך שהוא נפנה ביום... וגם בתשה"מ צריך להיות צנוע גם בכל דבר צריך להיות בצניעות ולא בפריצות..."

ולכאורה דברי הסמ"ק משמשים גם במקצת כמקור לדברי רבינו הזקן על כך ש"החכמים צוו". אך ביחד עם זה הרי חולק רבינו עליו בזה שאינו מקבל שזה מן התורה ומדייק שציוו חכמים בלבד. וכנראה ה"צ"ע" על הסמ"ק הוא על החידוש העצום שצניעות היא מצות עשה כי הפסוק שמביא מן פרשת כי תצא "והי מחניך קדוש" אינו מדבר בדין צניעות לפי חז"ל, אלא הוא דין בק"ש או תפלה שאסור לאמרם מן התורה לפני צואה או ערוה כמבואר בסי' ע"ד. עוד צ"ע בהסמ"ק שרואה את המקור לצניעות בביה"כ בפסוק "והצנע לכת עם אלוקיך" ולכאורה בכל המקורות ומדרשים נראה שזה מתפרש על עבודת ה' בלבד? ובכללות הענין יש להעיר שלכאורה דין צניעות המבואר בסימן ב', להתלבש בצניעות, ללבוש כיסוי על הרא"ש, לא ללכת בקומה זקופה; ודין צניעות של הלכות ביה"כ שני יסודות שונים הם. דין צניעות של סימן ב' יסודו בהפסוק מלא כל הארץ כבודו (כמבואר בסע' א ובסע' ה' (מהדו"ב)) ולכן לנוכח השכינה יש להתנהג בתכלית הבושה והצניעות. אולם דין צניעות בביה"כ לכאורה מבוסס על הגר של מיאוס וגיעול במעשה שפל ומטונף זה, ולכן יש דינים מיוחדים כמו שתיקה וכיו"ב, כי זה מעשה שחייבים להעלים עשייתו וקיומו מחמת מיאוסו כפי האפשר. אולם הסמ"ק כורך יחדיו כל גדרי הצניעות הללו. ועצ"ע בזה ולא באתי אלא להעיר.

### בטעמו של נטילת ידיים שחרית

ז) עוד שם במהדו"ב סי' ד סא. ידוע טעמו של הרשב"א (תשו' הרשב"א סי' קנ"א) מדוע מברכין ברכת נט"י בבוקר בברכה משום ברי חדשה "ולהתקדש בקדושתו של מקום ב"ה ע"י זריקת מים טהורים מן הכלי ככהן המקדש ידיו מן הכיור" (לשון רבינו שם). ובמהדו"ב מצויין שם אות ז "רשב"א ורוקח". ובספר מרמ"ק וציונים של הר"נ מאנגעל, וכן בעקבותיו

במהדורה החדשה של סימנים אלו ההולכת ונדפסת כנ"ל, שראיתי, לא ציינו איפה מקום הרוקח. והוא בסי' שס"ג (הלכות ברכות) וז"ל: "על נטילת ידים שחרית להתפלל אעפ"י שעיקרה משום שיכתא מיהו תחילתה כנגד כנגד תמידים ובתחילת עבודה צריך קידוש ידים ורגלים".

ולכאורה נראה שהסיבה שאדה"ז מציין גם להרוקח כאן כי ברוקח מצינו שמצרף שני טעמים של רוח רעה (שיכתא) ושל קידוש ידים ורגלים יחדיו. ובמהד"ב רואים שאדה"ז גם מביא שני הטעמים יחדיו: "כך היתה תקנת חכמים... מהטעם המפורש בזוהר... ומוזכר גם בגמרא כדי להעביר רוח הטומאה השורה על הידים מפני הסתלקות קדושת הנשמה בלילה מגוף האדם ולהתקדש בקדשותו של מקום..."

והנה נדמה לי, עד כמה שיכולתי לעיין בב"י ובנושאי כלי השו"ע (ובבאה"ג ובביה"ג), שאין הם מביאים את הרוקח כמקור. ומעניין שבמהו"ב השתמש אפוא רבינו במקורות ראשונים שמחוץ למסגרת השו"ע. (ועל העצם המיזוג במהד"ב בין טעם הגמ' (שבת קט) לטעם הזוהר (פ' וישב) יש לדון אם אכן הם היינו הך? ובפמ"ג תחילת סימן ד' נראה שמקבלם כשני טעמים ויש לענ"ד הבדלים ביניהם לכאורה ואכ"מ).

### נטילת ידים דוקא בכלי ובכח אדם. מהו המקורו?

ח) בגליון תשע"ה ע' 77 דן הרשב"ל שיחי' בפסק אדה"ז בסידורו, (וכן מוכח גם מסגנונו במהד"ב סי' ד ס"ב, וכבר העירו כך במהדורה הנ"ל שבעריכת הנ"ל): "צריך ליזהר אפילו לעכב... שיבואו על ידיו מכח כלי ומכח אדם... לפי שבכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה בשחר". דהיינו שמחמיר כהרשב"א בכל הפרטים, ודלא כפסיקתו עצמו במה"ק ששם התבסס על המג"א והש"ע וכל הפוסקים האחרונים, שהם הקילו בפרטים אלו, אלא הסתמך לחלוטין על הרשב"א. והנה באמת צ"ע כי הרי הרשב"א בעצמו מיקל בדין כלי וכח גברא (ולדעתו מספיק שכשוך בכלי וכן דעתו גם בנט"י לסעודה כמובא בסי' קנ"ט) ולכן על איזה סמך מחמיר כאן? על כך מעיר הרב הנ"ל "ופסק לחומרא כשיטת החולקים על הרשב"א וסוברים שבנט"י

לסעודה צ"ל מכח אדם דוקא". וזה עדיין פלא, להחמיר עד כדי כך, בלי שום מקור?

וצ"ע עבורי, למה לא ציינ הצ"צ לדברי האבודרהם (מהד' ריו' תשכ"ג, ע' ל"ט): "וצריך שיהו המים באים מכח אדם". ולכאורה משמע שאין זה קשור להמבואר לפני כן שם אודות הרוח רעה אלא זה דין בברכה. אך מסיים "ואם אין לו מים.. יכול לנקות ידיו בצרור... ומברך על נקיות ידיים..." דהיינו שלדעתו זהו לכתחילה בלבד. בכל אופן, בדבריו אנו רואים שקיימת חומרא כזאת בנט"י שחרית. ועיין ביהגר"א סי' ד סעיף י"ב עיי"ש.

ומעניין להעיר שהרוקח שהבאתי בהערה הקודמת שסובר כהרשב"א (כהבה"ג עיין סי' קנ"ט) בטעם נט"י שחרית סובר גם בנטילת ידיים לסעודה כמו הרשב"א, שמועיל שכשוך. וז"ל בסי' שכ"ח (ע' רכ"ד במהד' הנ"ל) "ונראה דהאי שכשוך שעושה בידו במים הרי כח אדם כמה דבעינן כח אדם".



## איפה הלכו יחף, ואיפה לא הלכו בלי מנעלים כלל? תגובה

הנ"ל

### הסדר בברכות השחר

בגליון שעבר הערתי על אחד הציונים של המהדורה חדשה של שו"ע רבינו ההולכת ונדפסת. הערתי על המצוין בסימן מ"ו ס"ה על מה שכותב שם רבינו (עפ"י המג"א) ש"במקומות שאין הולכין יחף כלל ונועלים מנעלים תחילה ואח"כ הולכין, מברך תחילה: העושה לי כל צרכי, ואח"כ המכין מצעדי גבר. ובמקומות שהולכין קצת יחף בתוך הבית ואח"כ נועלין כשיוצאים לשוק, מברכים: המכין מצעדי גבר-תחלה". ובהערתי הנ"ל חקרתי באיזה מקומות מדובר? כלום ישנו מקומות ידועים ומוגדרים בזה? והגעתי למסקנה שכפי הנראה מהמקור במג"א יוצא כך: המקומות שאין הולכין יחף כלל ולכן הם מברכים קודם העושה לי כל צרכי, הם מקום הרי"ף והרמב"ם (שהם ארצות ערב). ולפי המג"א כמו כן נוהגים אנו,

כי גם בזמנינו חדלו ללכת יחף כלל ומיד נועלים נעליים. ואילו המקומות שבהם הולכים קצת יחף הם קהלת פולין וליטא ואשכנז לפני תקופת הב"ח, שכן בסידורם קודם כתוב ברכת מצעדי גבר ואח"כ העושה לי כל צרכי.

בנוסף הערתי על משמעות הציון במהדורה החדשה אודות חלוקה זו, לאלי' רבה סימן ב' סק"ה שמעיר שם על דברי הרמ"א שם "ולא ילך יחף" - "במקומות אלו ולא במקומות ערב", כלומר - כך נראה לי פירוש דבריו- שבמקומות ערב הולכים יחף, ולכן עבורם לא חל הדין של לא ללכת יחף. ותמתי מה פשר הציון? ואני מצטט את דברי: "אם כדי להראות שבארצות ערב הלכו יחף בלי אניפלאות למה יש להביא ראיה משם, הלא דבר זה רביה"ז אומרו במקומות הרבה? ואם כוונתם במלת יחף שבא"ר מובנה שבארצות ערב הלכו בלי נעלים הרי כאן מבואר ההיפוך שדוקא בארצות ערב הלכו בנעליים כל הזמן?"

### בר בי רב דחד יומא

והנה נשלח אלי, בדרך לא דרך, צילום מדברי הרי"י קעליר (שכפי שצויין בהקדמת ה'חוברת לדוגמא' הוא מצוות העורכים של המהדורה חדשה, וסבור להניח שיש לו יד ושם בהמראה מקומות וציונים שבא להגן עליהם) שהטיח דברי ביקורת נגד דבריי אלה. ואע"פ שמן הראוי שלא לענות לו כלל מאחר שנוקט בדרכים מוזרות ובלתי הגינות לחלוטין, להדפיס טענותיו בגליון שכמעט אף פעם אינו מגיע לידי, ובכן הרי ברור שמטרת דבריו היא רק להישאר צודק, בלי לשמוע מהצד השני, ומה אני לקלקל לו חגיגתו? וכמו כן נוקט בלשון בוטה וגסה עם הכפשות אישיות וכו'; בכל זאת חשבתי שכדאי פעם אחת, לפחות, לענותו כי כאן זה נוגע להדפסת המהדורה וכו'. ואם ימשיך בדעתו ובסגנונו הרי מעכשיו, עד שידפיס בקובץ דנן או ישלח את דבריו אלי על מנת שאוכל לראותו ולהגיב וייהפך לשואל כהוגן, הרי אין לי שום ענין בדבריו, ושיתפלמס מעתה ועד עולם, כטוב לבו.

הוא כותב שהוא מבהיר "את המובן בלא"ה לכל בר בי רב דחד יומא" - ביטויי האהוב עליו במיוחד, אך מדבריו בהערותו נראה שלא הבין כלל וכלל במה מדובר כאן, וכמעט כי ניים

ושכיב כתב את הדברים, ואכן כנראה מתוך האי-הבנות שבהערותו, שכדי להבין הלכה לאישורה, בר בי רב THT יומא אינו מספיק, אלא צריך, לפחות, לכמה יומא.

### "כש"כ שיש מקומות שהולכים קצת יחף התוך הבית"

זה לשונו אחרי שהוא מעתיק מקצת מדבריי: "וממשיך שאין לומר שהכוונה שבארצות ערב הלכו בלי מנעלים (מפני קושיה מסויימת שיש לו על זה). . . אך בא"ר אחרי שמציין את מקור ההסבר (מלבושי יום טוב להתוי"ט) ממשיך "ועיין לקמן סימן צ"א סעיף ה'. והמעין בכ"י יראה בבירור (את המובן בלא"ה לכל בר בי רב דחד יומא) שבארצות ערב הלכו בלי מנעלים, שבטור שם העתיק לשון הרמב"ם (הל' תפלה פ"ה ה"ה) "ולא יעמוד בתפילה...ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני גדולים אלא בבתי רגלים" ובכ"י שם: ונראה מדבריו שאם דרך אנשי המקום לעמוד בפני הגדולים כמו בארץ הערב שרי להתפלל יחף" וממשיך לצטט את דיון הב"י עם הגמ"י האוסר להתפלל בלי מנעלים ואינו מחלק בין מקום למקום. וממשיך הרי"ק "וכן כתב אדה"ז בשו"ע שלו סי' צ"א סעיף ה' "אבל אם דרכם להתפלל יחפים בפני הגדולים כמו בארץ הערב מותא להתפלל יחף" הרי שבארץ ערב הלכו יחף יחפי בלי מנעלים"

ומסיים הרי"ק: "ואע"פ שדין זה בסי' מ"ו מדבר בעיקר אודות מקומות שנועלין מנעלים אלא שנועלים אותם רק כשיוצאים לשוק אבל בבית הולכין קצת יחף, מ"מ חזינן מהא"ר (והא"ז) בסי' ב' ומהב"י בסי' צ"א שיש מקומות שהולכים יחפים לגמרי וכש"כ שיש מקומות שהולכים קצת יחף (בתוך הבית) ודו"ק". עד כאן לשונו.

הרי שהוא משיג עלי (1) שדברי הא"ר שייכים ושייכים לכאן (2) ומקורם ברור בכ"י ומשם נראה בעליל שבערב הלכו ממש בלי נעליים (3) לכן יש אפוא מקור מסויים שהולכים יחף אפילו בבית.

## מקור מפורש ברמב"ם ובב"י!

והנה כאשר למדתי בהלכה זו על חילוק המקומות בין מקומות שהולכים מיד, כשיוורדים מהמטה, בנעליים, נסיתי לחקות למקור הדבר, האם יש מקור על שינוי הרגל כזה, באחרונים, בראשונים, או בגמרא? והנה ראיתי ב'חוברת לדוגמא' שמציינים לאליהו רבה סימן ב', וחשבתי הנה בוודאי שם אמצא קצה- מקור לדבר זה (מלבד שכך יש להסיק מדברי המג"א ועיין לעיל בהערה שלי אות שגם בזה לא הבין הכוונה) והתאכזבתי. מה חידש שם הא"ר, הלא דבר זה - לחלק בין אנשי ערב שהולכים יחפים לבין מדינות אלו שלא הולכים, ידוע למדי, ואפשר לציין לדברי אדה"ז בזה בכמה מקומות (כמובן שהמקור בראשונים) ומה חידש לנו הא"ר?

והנה כעת כותב הרי"ק, מצוות העורכים (ומתנצל שהלך בעקבות הר"נ מנגל, ואין לי טענות בזה חזקה על חבר וכו', אך כשמוכיחים לו, מה יש להתעקש?) בעצמו, שאכן מקורו של הא"ר הוא בב"י! ואם כן השאלה שלי מתעצמת פי שבעתיים: אם כבר נאמר הדבר בב"י למה ציינתם להערה רחוקה של האליהו רבה? יש רמב"ם מפורש, יש ב"י מפורש ומציינים דוקא לא"ר! (ואני כתבתי שיציינו למקבילות אצל אדה"ז שכן כך נוהגים בכ"מ)

**האם הולכים יחף אפילו בחוץ ובכל זאת לובשים נעלים מיד כשקמים ממיטתם?**

אך כאמור לא הבין כלל במה דברי אמורים. הוא מסיים את דבריו, שאם רואים שהולכים בארץ הערב יחף הרי מכש"כ שאפשר לומר שהולכים קצת יחף בבית! ודבריו מדהימים: הרי כלפי לייא, כפי שברור מהמג"א ובעקבותיו אדה"ז, הרי הרמב"ם והרי"ף, בני ארצות ערב, ברכו קודם שעשה לי כל צרכי ואח"כ רק מצעדי גבר כי - לפי הסבר היוצא מהמג"א - הם מיד נועלים נעליים בלי שהולכים כלל יחף, ולכן מברכים מיד הברכה על נעליים.

והרי לפי דברי הרי"ק נמצא יציבא בארעה וגיורא בשמיא! הם הם ההולכים יחף אפילו בחוץ, והם הם הלובשים נעלים מיד בקומם ממיטתם?! ובאמת ניכר מדברי הרי"ק שלא הבין כלל

ועיקר בהבעיא העצומה שיש בהקבלה זו, ולא תפס מהלך ההלכה, ונתפס לצדדים החיצוניים של ההלכה בלבד, וסבר שאלו בני ערב הם או שכניהם, הם גם אלו שהלכו קצת יחף בבית! (ולכן השמיט השאלה שלי וכותב: "מפני קושייה מסוימת שיש לו על זה" כי לא תפס הכוונה). והרי ההיפוך הוא הנכון. שיש כאן מוזרות עצומה הנוגד לכל הגיון לכאורה, שדוקא בני הערב שהולכים כל פעם יחף, - "אין הולכים בלי מנעלים כלל ונועלים מנעלים תחילה ואח"כ הולכים". מכל זה ברור כשמש, שאין הציון לא"ר ולהרמב"ם והב"י שייך לכאן כלל, וזה רק גזירה שווה מילולית בעלמא.

### מובנו של יחף בהלכה?

מלבד האמור טען בעיקר נגד עצם הרעיון שהעליתי שיש לומר שבני ערב לא הלכו יחף ממש בלי מנעלים או סנדלים וטען שיוצא ברור מהרמב"ם והב"י שהלכו יחף ממש בכפת רגליהם על הארץ ממש. והיות שזה אכן חידוש קצת שלי והעניין מסובך מאד, כי יש הרבה סתירות גדולות בזה, עיין לדוגמא דברי ה'תורה שלימה' (ושם מסיק שכנראה אפילו בארצות ערב לא הלכו בכפת הרגליים בלי שום חציצה בינה להרצפה) בנספח לסדר שמות, מה שמביא סתירות גדולות מכמה סוגיות ירושלמיות, וכן קושיות גדולות בענין מן הבבלי, וכן אי בהירות במובנו של מלת יחף בהלכה, ואין המסגרת מרשה להאריך יותר אשאר הדברים לגליון אחר אי"ה.



## הוספה

### כתבי-יד קודש

מציגים אנו בזה (בעמודים הבאים) ג' כתי"ק לכבוד יום הגדול והקדוש ג' תמוז.

ב' מכתבים בענין הסתלקות הצדיקים, ומכתב א' מה' תמוז  
תשכ"ז.