

ב"ה  
ש"פ תבוא - ט"ו - ח"י אלול  
ה'תשנ"ט

גליון כא [תשעט]

**תוכן הענינים**

**משיח וגאולה**

בענין ביהמ"ק לפני משיח ..... 4

**לקוטי שיחות**

ב' גדרים באיסור לא תחסום ..... 9  
בנ"י במ"ת כקטן שנולד ..... 14  
יראת שמים וסייעתא דשמיא לפסוק הלכות ..... 15  
משה שימש בבגדי לבן ..... 16

**שיחות**

נס ע"י צדיקים דוקא ..... 19  
קנין קידושין למעלה [גליון] ..... 20

**נגלה**

איסור הנאה דשיעורו בשה פרוטה או בכזית, מה דינו  
בשבועה ..... 22  
ביאור בסיפור פדיית התינוק ע"י ריב"ח ..... 24  
שבעה קפלו את כל העולם ..... 27  
שליחות במצוות שבגופו [גליון] ..... 32

**רמב"ם**

מראה מקום לרמב"ם הל' שבועות פ"א ה"ז ..... 35  
בדין ביטול תרומה ..... 36  
אין מערבין שמחה בשמחה ..... 36

## הלכה ומנהג

- 38 ..... נקב השני בטלית גדול
- 40 ..... שיעור טלית לציצית
- 45 ..... סדר נטילת הציפורניים
- 47 ..... אודות הל' צניעות בשוע"ר [גליון]
- 48[גליון] השכים קודם אור היום לענין ברכת הנותן לשכוי בינה [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 51 ..... הפי' ב"ועבדת שם אלוקים אחרים" בתוכחה

## שונות

- 53 ..... "פליוש"

---

**מספר הפאקס לשלוח הערות**  
**(718) 756-3411 או (718) 773-4115**  
**E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM**  
**אתרינו באינטרנט:**  
**HTTP://WWW.KOVETZ.COM**

# משיח וגאולה

## בענין ביהמ"ק לפני משיח

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - 770

בגליונות של תחילת ש.ז. שקו"ט בענין שאין בונים את בית המקדש בזמן הזה, אלא מחכים לביאת משיח צדקנו בב"א - דלכאו', כ' הרמב"ם (תחילת הל' בית הבחירה) "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה, שנאמר ועשו לי מקדש" - ולא ניתנה שום הגבלה, לכאו', בציווי זה, ובפשטות הוא נצחי ובכל דור ודור - וא"כ מדוע נפסק להלכה (הל' מלכים פי"א, הל' מעשה הקרבנות פ"ב הי"ד) שבית המקדש השלישי יבנה ע"י משיח דוקא?

והתמיהה כפולה ומכופלת, שהרי איתא במדרש (ב"ר סוף פס"ד) שבימי ריב"ח רצו לבנות את ביהמ"ק גם ללא משיח! (וכמ"ש עפ"ז המנחת חינוך - מצוה צה - שגם היום "אפשר ש...מצוה לבנות").

והנה, על שאלה זו האחרונה מתרץ כ"ק אדמו"ר (חי' ובי' בהל' ביהב"ח סי"ט), שמקור זה שביהמ"ק הג' יבנה ע"י משיח דוקא הוא בדברי ר' אליעזר (ויק"ר ט, ו), ולכן בימי ריב"ח - שעדיין לא התגלה חידוש תורה זה - רצו לבנות ביהמ"ק ללא משיח, משא"כ לדידן - לאחרי שחידש ר"א (ע"פ פסוק), שיש לחכות למשיח.

אבל לכאו' צ"ע עדיין, מה נעשה עם מ"ע מפורשת של "ועשו לי מקדש", כנ"ל? - ודוחק, וגם חידוש הוא, לומר שבאמת מצד המצוה עצמה היא חלה גם בזה"ז, ורק שהוי "הוראת שעה" (שלמד ר"א מתוך דבריו) של נביא, לא לקיים את המצוה עד שיבוא משיח!

## לצורך ביהמ"ק - צריך מלך

והנה, הביאור בזה בפשטות הוא, שכדי לבנות ביהמ"ק צריך מלך - ורק כשיש מלך חלה המצוה של "ועשו לי מקדש", וכמו שפסק הרמב"ם (תחילת הל' ביהב"ח) מספרי. ובוזה"ז שאין דין מלך, אא"פ לבנותו.

אבל, לפ"ז צריך ביאור לאיך גיסא: מה הי' הקס"ד שבימי ריב"ח לבנות ביהמ"ק אף שלא הי' מלך? ועוד: לשם מה צריך את הפסוק שמביא ר"א, וכפי' כ"ק אדמו"ר לעיל - שזהו המקור לענין! - ואינו מספיק הראי' מההלכה (ע"פ הפסוקים בתורה) שצריך מלך וכו'!

והביאור בזה י"ל ע"פ קושיא נוספת: אם מוכרחים למלך כדי לבנות את בית המקדש, כיצד בנו בפועל את ביהמ"ק השני ללא מלך?

ומבאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חט"ז ע' 305 הערה 49) "בנוגע לבנין בית שני דלא הי' שם מלך וכו', אולי י"ל דאין צריך כיון שהוא המשך דבית המקדש הא"י".

ועפ"ז לכאור' יש להקשות: מדוע לא נבנה את ביהמ"ק השלישי - ואף שאין מלך וכו', נאמר שהוא המשך של בית המקדש הראשון (והשני)!

אך החילוק יל"פ בפשטות:

גלות וחורבן בית ראשון הי' מלכתחילה לזמן מוגבל של שבעים שנה, כמ"ש בנביאים (ראה - לדוגמא - ירמ' כט, ל), שלאחר מכן ישובו לירושלים ויבנו מחדש את ביהמ"ק - וא"כ שפיר אפ"ל שביהמ"ק השני הוא המשך של ביהמ"ק הא', ורק שבאמצע יש "הפסקה" של שבעים שנה.

משא"כ בנוגע להיחס בין ביהמ"ק השני והשלישי אא"פ כן, שהרי בעת חורבן הבית השני לא נאמר זמן וכו' לבנינו מחדש. והיינו, שהחורבן הוא חורבן "מוחלט", ובנין הבית השלישי הוא דבר שיתחדש בעת-קץ.

ומכיון שהבית השלישי יבוא כדבר חדש, לכן צריך לשם זה במלך ומלחמות וכו', כמו שהי' בבית הראשון.

ועפ"ז יש לבאר מה שבנו ביהמ"ק בימי ריב"ח, שלא ידעו חילוק זה, וחשבו שכשם שביהמ"ק הב' בא כהמשך לבית הא' - ולא כתהליך חדש, כך גם בנין זה אינו אלא המשך של בית המקדש השני והראשון, ולכן א"צ דוקא במלך וכו'. ויומתק, שמי שגזר על בנין ביהמ"ק אז הי' "מלכות הרשעה", וא"כ מודגש בזה שאי"ז דבר חדש, אלא שמי שהחריב ביהמ"ק - הוא עצמו עשה זאת רק לזמן קצר וכעת רוצה להחזירו על מכונו.

ועל כך הוכיח ר"א מהפסוק (שה"ש ד) "עורי צפון ובואי תימן", שאין נכונה ס"ד זו, וביהמ"ק השלישי הוא דבר חדש שייבנה ע"י מלך המשיח דוקא, "מלך המשיח שנתון בצפון יבא ויבנה ביהמ"ק הנתון בדרום". ויומתק, ע"פ לשון המדרש שם (בהתחלת הענין) "עורי-דבר שהוא ישן ונתעורר", "ובואי - דבר שהוא חידוש", ולעניננו י"ל הכוונה בזה, שביהמ"ק השלישי (אינו כביהמ"ק השני שהי' המשך של הבית הא', אלא) הוא "דבר שהוא חידוש", ולכן צריך למלך וכל התנאים וכו'. ובמילא מוכרח שהי' ע"י משיח דוקא.

### "בזמן שרוב ישראל על אדמתן"

והנה, בחינוך (מצוה צה) כתב, שמצות "ועשו לי מקדש" נוהגת "בזמן שרוב ישראל על אדמתן". וכע"ז כתב עוד (במצוה תצז) "ונוהגת בזמן שישראל על אדמתן". וגם עפ"ז יש לבאר בפשטות את זה שאא"פ לבנות ביהמ"ק קודם ביאת המשיח.

ואולי יש לבאר מקור שיטתו (וראה לקו"ש חל"ו ע' 124 הערה 23), כי ביהמ"ק תוכנו הוא השראת השכינה בתוך עם ישראל וכמ"ש (תרומה כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", ובמילא, שייך הוא רק בזמן שעם ישראל בארץ ישראל; ואם עם ישראל הוא בגלות, אינו שייך כלל מצוה זו של בנין ביהמ"ק בירושלים (וע"כ צריכים להגיע ל"מקדש מעט בארצות אשר באו שם", בתי כנסיות ובתי מדרשות, כדאי' במגילה כט, א, וראה בארוכה קונ' בית רבינו שבבבל).

ולהוסיף, שי"ל שאפילו בזמן שעם ישראל כן נמצא בפועל בארץ ישראל - בזמן הגלות, הרי מבחינת ה"מציאות התורנית" אין מקום לכך שעם ישראל יהי' בארץ ישראל בזמן הגלות (בתור "ציבור"). וכמבואר באריכות בלקו"ש ח"ח שיחה ב' לפ'

מסעי, וש"נ, ע"פ ההלכה שאסור לצאת ממקום הגלות אפילו לארץ ישראל, וגם כשיש מי שיוצא ע"פ היתר מיוחד "בלייבט עד אויך בארץ ישראל א בן בבל (מצד דער בחירה אין בבל אלס גלות) און ער איז מחוייב לחזור".

וראה גם הלשון בלקו"ש ח"ב ע' 26 הע' 36, "כלל ישראל (כצבור) חבושים בגלות". ועיי"ש עוד. - ובדרך ממילא אי אפשר להיות מציאות של "רוב ישראל על אדמתן" לפני הגאולה, ועכצ"ל שיהי' זה רק ע"י משיח צדקנו תומ"י ממש, ואז יהי' אפשר לבנות ביהמ"ק.

וע"פ ביאור זה בדברי החינוך יש להוסיף, שא"צ שיהיו בפועל ישראל על אדמתן, אלא די בכך שיש אפשרות הלכתית שעם ישראל יהי' בארץ - ועפ"ז יש לבאר זה שלפי פס"ד הרמב"ם (והאריך בזה כ"ק אדמו"ר כמ"פ) יבנה ביהמ"ק לפני קיבוץ גלויות - אך שלכאו' (לשיטת החינוך) עדיין בשעת הבני' אין "ישראל על אדמתן", כי עדיין לא התקבצו מהגלויות!

כי, מיד ברגע הגאולה מתבטל הפס"ד שאסור לצאת מבבל וכו', ויש אפשרות - שתבוא לידי פועל מיד אח"כ - שישאל יהיו על אדמתן, וזה כבר מספיק להגדרת א"י כמקומם של בני'י, ולכן שפיר אפשר לקיים ע"י בנין ביהמ"ק בירושלים את המצוה של "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

### "מלך המשיח הנתון בצפון"

וגם עפ"ז יש לבאר הקס"ד שהי' בימי ריב"ח לבנות ביהמ"ק, ומה שמחדש ר"א - ע"פ הפסוק "עורי צפון ובואי תימן" - שאינו כן:

הקס"ד הי', שכיון שסו"ס נשאר יהודים בארץ ישראל גם בזמן הגלות, ו"מלכות הרשעה" עצמה שפעלה את ענין הגלות מסכימה לכך שעם ישראל יבנה את ביהמ"ק בארץ ישראל, והיינו, שמסכימים למציאות של "ישראל על אדמתן", ובמילא שפיר אפשר לקיים מצות "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם";

אולם מה שחידש ר"א שאינו כן, ולע"ע נמצאים במצב של גלות, ורק "כשיתעורר מלך המשיח הנתון בצפון" (בגלות, והוא עצמו אינו יכול לצאת משם מפני ההלכה שאסור לצאת מבבל -

ורק כשהוא יתעורר יתבטל מצב זה ויהי אפשר לחזור לא"י בתור ציבור של כל ישראל, ואז) - "יבוא (לא"י) ויבנה ביהמ"ק הנתון בדרום".

ואחרי כתיבי כ"ז, העירני ח"א מ"קונטרס דרישת ציון וירושלים" (להר"ד מקארלין) ושם הסברא שבמצות "ועשו לי מקדש" לא מחוייבים מכיון שאין מלך וכו'. אבל ג"כ מביא ביחס לבנין בית שני בלי מלך, וכן בנוגע למה שרצו לבנות בימי ריב"ח, מבאר באופן אחר, ואני כתבתי הנלע"ד ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. - ורק להעיר בדבריו, שמקשה שם על שי' החינוך שמצות "ועשו לי מקדש" חלה רק בזמן שרוב ישראל על אדמתן - הרי בבנין בית שני לא היו רוב ישראל!

ועפהנ"ל י"ל, שא"צ דוקא בפועל ברוב ישראל שיהיו על אדמתן, אלא בזה שתהי' אפשרות הלכתית כזו. ולהעיר על החינוך, שפעם א' כותב "בזמן שרוב ישראל על אדמתן", ופעם ב' כותב "בזמן שישראל (ואינו מזכיר "רוב") על אדמתן" - ואוי"ל הכוונה בלשון זו עפהנ"ל, שאין נוגע בפועל כמה מבנ"י נמצאים בארץ, אלא ההגדרה ההלכתית שה"ציבור דישראל יכול (עכ"פ) להיות באדמתו.



## לקוטי שיחות

### ב' גדרים באיסור לא תחסום

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בלקו"ש ח"ד פ' תצא מביא ההלכה שבסיום שו"ע אדה"ז וז"ל: פרות המהלכות על התבואה לפי שירט להם הדרך אינו עובר על לא תחסום אם חסמן אעפ"י שהתבואה נידושה מאלי' דרך הילוכן עלי', הואיל ואינו מתכוין להעבירן שם בשביל כך, וכן כל כיוצא בזה עכ"ל, ומקשה דלמה אין כאן החסרון דפסיק

רישא דאפילו באינו מתכוון אסור? ומבאר שהכלל דפסיק רישא הוא רק אם הפעולה מכריח האיסור עצמו, כמו בגרירת שולחן ע"ג קרקע בשבת דפעולת הגרירה מכריח עשיית חריץ, ועשיית החריץ זהו האיסור עצמו, משא"כ הכא פעולת ההליכה מכריח רק הדישה אבל לא החסימה וה"ז פסיק רישא בהדישה והדישה עצמה מותרת, כי האיסור הוא חסימה בעת הדישה ולא גוף הדישה וא"כ בכה"ג לא שייך החסרון דפסיק רישא עיי"ש ובהערה 34, וממשיך לבאר עפ"י"ז שההיתר בדין זה הוא רק אם התחיל לדוש בהיתר ואח"כ חוסם, דאז הוה החסימה האיסור, אבל אם חסמה מבחוץ ואח"כ רוצה להלוך ע"ג התבואה, דאז יש האיסור דלא תדוש בחסימה, ונמצא שהאיסור אז הוא בהדישה עצמה, וכיון שבהדישה הוא פסיק רישא כנ"ל, לכן שם אסור עיי"ש.

ויוצא מזה דסב"ל להרבי שבאיסור לא תחסום וגו' ישנם ב' סוגי איסור, דאם חוסם בעת הדישה עובר על לא תחסום, ואם חסם לפני הדישה ואח"כ דש עובר על לא תדוש בחסימה.

#### שיטת הרמב"ם והתוס'

ויש להעיר בזה במ"ש באחרונים בכ"מ (וראה בס' עמוד הימיני סי' נ"ב) להוכיח דשיטת התוס' שגדר האיסור לעולם הוא "דישה בחסימה" שהרי כתבו (ב"מ צ, ב, בד"ה ריו"ח) לגבי חסמה בקול: דבדיבורא קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה" ולכאורה מנא להו להתוס' דע"י דיבורו הולכת ודשה, הרי בפשטות הגמ' משמע שרק החסימה הוא בקול, דע"י דיבורו אינה אוכלת אבל הדישה הוא ע"י מעשה ממש? ומוכח מזה דסב"ל להתוס' דגדר האיסור הוא דישה בחסימה, ולוקה על הדישה בחסימה, ולכן עכצ"ל דריו"ח מיירי שהדישה הוא בקול, וסב"ל דעקימת פיו הוה מעשה ולוקה על הדישה, וכ"כ בתוס' שאנץ שם (מובא בשטמ"ק) וז"ל: חסמה בקול הו"ל למנקט דש בשעת חסימה בקול אלא שם המצוה נקט דכתיב לא תחסום עכ"ל.

אבל הרמב"ם (הל' שכירות פי"ג ה"ב) כתב וז"ל: אחד החוסם אותה בשעת מלאכה ואחד החוסם אותה מקודם ועשה בה מלאכה והיא חסומה, אפילו חסמה בקול לוקה, עכ"ל. הרי

משמע מדבריו דרק אם הוא עצמו חסמו מקודם ואח"כ דש חייב, אבל אם חסמו אחר ואח"כ דש הוא אינו לוקה, ואי נימא שהאיסור הוא דישה בחסימה למה אינו לוקה כשחסמו אחר, וביאר בזה באבן האזל שם ובהשמטות שם פה,ב, דשיטת הרמב"ם היא שהאיסור הוא רק בחסימה [ולכן רק כשחסם הוא לוקה] והא דאמרינן בגמ' "לא תדוש בחסימה" הפירוש הוא הדישה שאח"כ הופכת החסימה שמקודם למעשה איסור עיי"ש בארוכה דשקו"ט בזה מכ"מ בהסוגיא, וזהו גם הטעם שהרמב"ם לא פירש כנ"ל כוונת הגמ' שהדישה הוא בקול אלא שהחסימה הוא בקול, כיון דהחסימה זהו גדר האיסור. (משא"כ התוס' סב"ל בהדיא שהאיסור הוא אפילו אם לא חסם הוא, ולכן הקשו שם בד"ה ישב לה קוץ במילא דלמה לא יעבור על לא תדוש בחסימה אף כשנחסם בדרך ממילא? ותירצו דדילמא הוה כחלתה עיי"ש, הרי מוכח מזה דסב"ל דלולי הסברא דחלתה, לא בעינן שיחסום הוא, וי"ל כנ"ל משום דסב"ל שהאיסור הוא דישה בחסימה).

דלפי"ז יוצא דליכא ב' גדרים בהאיסור דאם חוסם בשעת דישה עובר על לא תחסום, ואם חסם ואח"כ דש עובר על הדישה, כי לפי התוס' וכו' לעולם עובר על הדישה, ולפי הרמב"ם האיסור לעולם הוא החסימה.

### ביאור בשיטת רש"י

והנה רש"י שם כתב (בד"ה וכן המזווג) דהחוסם פי פרה ולא דש אינו לוקה, אבל הדש לוקה אעפ"י שלא חסם דלא תדוש בחסימה אמר רחמנא עיי"ש, וזהו כשיטת התוס' כנ"ל דאפילו אם חסם אחר ודש הוא לוקה ולא כשיטת הרמב"ם, ולכאורה משמע מזה דסב"ל שהאיסור הוא רק בדישה בחסימה ולכן לא איכפת לן שהוא עצמו לא חסם וכפי שנתבאר בשיטת התוס'.

אבל בד"ה חסמה בקול פירש"י בהדיא דע"י שהי' גוער בה מנענה מלאכול, ולא פירש כהתוס' שאנן ותוס' דדשה בחסימה ע"י קול, ולפי"ז תמוה דאפילו אי נימא דעקימת שפתיו לא הוה מעשה (כריש לקיש שם) למה לא ילקה דמה איכפת לן דליכא מעשה בחסימה הרי יש מעשה בהדישה, וכנ"ל דרש"י סב"ל

בהדיא דהדש לוקה אף כשחסמו אחר, וא"כ מה איכפת לן אם החסימה הוא ע"י קול?

ותירץ בס' דרכי דוד שם, דסב"ל לרש"י בחסמה בקול דלא שייך שיעבור שם על לא תדוש בחסימה כיון דע"י קול ליכא סיבה במציאות כמו בשאר האופנים שם שהבהמה חסומה ואינה יכולה לאכול, אלא שכשהיא רוצה לאכול גוער בה ולפועל הרי הוא מונעה מלאכול, זה לא מקרי שהבהמה חסומה, ושייך רק שיעבור ע"ז על לא תחסום שלפועל הרי הוא מונע אותה מלאכול, ובאופן זה שייך שילקה רק על החסימה בלבד, ובזה פליגי אם עקימת שפתיו הוה מעשה או לא, אבל אם הבהמה חסומה במציאות אפילו אם אחר חסמה והוא דש בלבד ה"ה לוקה על הדישה דלא תדוש בחסימה עיי"ש, וסב"ל לרש"י שישנם ב' גדרים באיסור זה, או לא תדוש בחסימה [וזהו אפילו אם חסם אחר], או דלוקה על החסימה בלבד, [כגון כשהבהמה אינה חסומה במציאות אלא הוא מונעה בפועל מלאכול] עיי"ש, וזהו ע"ד שנתבאר בהשיחה.

ואכתי יל"ע דבשלמא באופן שהבהמה אינה חסומה במציאות שייך שפיר לומר שאינו לוקה על הדישה כיון שהבהמה אינה חסומה, אבל בנדון של השיחה שהתחיל לדוש ואח"כ חוסם וממשיך לדוש למה לא נימא שיש אז איסור גם בגוף הדישה שהרי מעכשיו הוא דש בחסימה, וא"כ גם באופן כזה נימא דהוה פסיק רישא כיון שההליכה מחייב הדישה ומעכשיו יש איסור בגוף הדישה?

ועי' בס' שיעורי ר' אלחנן (ב"מ סי' י"ט) שהקשה קושיא הנ"ל על רש"י דמה איכפת לן אם לא חסם במעשה הרי סו"ס עושה מעשה בדישה ומאי שנא אם חסמה אחר שכתב רש"י שהוא חייב?

ותירץ דבאמת מיירי שאחר דש והוא רק חוסם בקול, והא דאמרינן דהחוסם אינו לוקה אלא הדש, זהו רק אם חסמה קודם הדישה, אבל אם חסמה בשעת הדישה לוקה גם החוסם דכי היכא דאמרינן לא תדוש בחסימה ה"נ אמרינן לא תחסום בעת דישה, וזהו המחלוקת בחסמה בקול אם הוה מעשה ולוקה או לא עיי"ש שהביא דוגמאות לזה, וראה גם קובץ שמועות ב"מ

אות ל"ג בזה, לדבריו יוצא ג"כ שישנם ב' אופנים בהאיסור דאם דש בפרה חסומה לוקה על הדישה, ואם חוסם בעת הדישה אפילו אם לא דש לוקה על החסימה, ועי' בתוס' רי"ד כאן (בד"ה מהו) שכתב וז"ל: שבשני ענינין מתחייב בין אם יחסום אחר והוא דש בה דלא תדוש בחסימה אמרה תורה, ובין אם חסם הוא ואחר דש בה חייב משום שחסמה כדילפינן לקמן מחסמה בקול ואעפ"י שלא הי' דש בה עכ"ל, ואולי כוונתו כמ"ש בשיעורי ר' אלחנן דהא דאמרינן דהחוסם פטור זהו רק אם הוא לפני הדישה, אבל אם הוא בעת הדישה חייב, (וראה בהערה 30 בתוס' רי"ד הנמ"ח).

ולפי"ז אפ"ל דסב"ל להרבי ג"כ בגדר האיסור שכן הוא משמעות הדרשה דאם חסם בחוץ ואח"כ דש עובר על הדישה דלא תדוש בחסימה, ואם התחיל לדוש ואח"כ חסם עובר רק על לא תחסום בעת הדישה ולא על גוף הדישה, ולפי"ז נצטרך לומר דאם התחיל לדוש ובא אחר וחסם החוסם לוקה על לא תחסום בעת הדישה, אבל הדש אינו עובר, ויל"ע בזה.

### בגדר האיסור דפסיק רישא

ב) ובכללות היסוד שבהשיחה דהאיסור דפסיק רישא הוא רק כשפעולתו מכריח האיסור עצמו משא"כ הכא דההליכה מכריח הדישה ולא החסימה, הנה בהערה 34 כתב טעם בזה: וזלה"ק: (א) כוונה פעולת אחת די שנאמר החידוש שנמשכת על פעולה ב' (באם זהו פסיק רישא) - בהנוגע לעצמה, אבל לא בהנוגע לענין ג' וע"ד החילוק דכח וכח כחו עכלה"ק.

ויש להעיר בזה במ"ש בקובץ שיעורים כתובות אות י' שיש לפרש הענין דפסיק רישא בב' אופנים: (א) דכיון דהוה פסיק רישא הרי זה חשיב שמתכוון גם להמלאכה, כגון בגורר אדם שלחן וכו', דאם הוה פסיק רישא דבודאי יעשה חריץ דהוה מלאכת חורש, נמצא דבמעשה הגרירה מתכוון גם לחריץ ולכן חייב לר"ש. ב) דבאמת אין כוונתו לעשות חריץ וכוונתו רק למעשה גרירה בלבד, אלא דכיון דהוה פסיק רישא דבודאי יעשה חריץ, נמצא דמלאכת חרישה נכלל בדרך ממילא במעשה הגרירה וה"ז גם מעשה של חרישה, דלאופן זה אי"צ כוונה פרטית על חרישה וכו' אלא צריך כוונה על המעשה, וכיון

שמעשה זו כולל בתוכו מלאכת חרישה חייב דהוה דבר המתכוון, משא"כ אם אינו פסיק רישא ודאי לא שייך לומר שבמעשה דגריירה נכלל מלאכת חרישה, ועיי"ש שמבאר בזה הפלוגתא בפסיק רישא דלא ניחא ליה אם אסור או לא, דאם האיסור הוא משום דנחשב למתכוון להמלאכה הגה באופן דלא ניחא ליה לא שייך האיסור, אבל אם הוא מצד עצם המעשה ולא בעינן ניחותא על המלאכה ה"ז אסור גם בדלא ניחא ליה, ומבאר בזה גם פלוגתת רש"י ותוס' בכריתות כ"ב, בפסיק רישא דלא ידע כלל שעושה גם מלאכה אחרת, ואכמ"ל.

ולכאורה לפי השיחה משמע כאופן הא', דפסיק רישא הוא דחשיב שמתכוון גם להמלאכה, ובמילא זה אמרינן רק כשענין הב' הוא האיסור ונמצא שיש לו ניחותא וכוונה על האיסור, אבל לא אמרינן שנמשך גם לענין ג' דהוה שיש לו ניחותא וכוונה על האיסור דחסימה, אבל לאופן הב' שהפירוש דפסיק רישא הוא שכשהוא מעביר הפרות על השדה ה"ז מעשה של דישה כנ"ל כיון שזה נכלל בהעברה, לכאורה גם בזה צ"ל אסור דכיון דזהו מעשה דישה והוא חוסם בדישה, ויל"ע עוד.



## בנ"י במ"ת כקטן שנולד

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

במספר הזדמנויות התבטא כ"ק אדמו"ר לגבי חג השבועות שזהו החג שבו בנ"י "נתגיירו" ו"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" - לדוגמא במכתבו להרה"ג ר' אלתר הילביץ (ז"ל) מיום י"א ניסן תש"מ (נדפס ב"מבוא" לספרו "חקרי זמנים" כרך ב', ומשם ב'יום מלכנו', קה"ת, כפ"ח תשד"מ, עמ' 215):

"צפיתי שליום ההולדת [=י"א ניסן] אקבל מתנה ח"ב דספרו - ויה"ר שיהא עכ"פ לחה"ש . . דכל בנ"י כקטן שנולד דמי".

כך נקטו בעוד כ"מ - כגון אלו המבארים בכך את הטעם שנוהגין לאכול מאכלי חלב בחג השבועות דמכיון שכל בנ"י כקטן כו' אזי כשם שמאכלו של תינוק הוא "חלב" - כך בנ"י כו'.

ברם, ידוע מה שכתב המהר"ל מפראג (גור ארי' עה"פ ויגש מו, יו"ד) "דהא כפה עליהם הר כגיגית (כדלקמן) ולא אמרינן בזה דהוי כקטן שנולד, דודאי מי שנתגייר מעצמו הוי בריה אחרת לגמרי [=מציאות חדשה] אבל ישראל שיצאו ממצרים כיון שהיו מחויבים לקבל את התורה והיו מוכרחים לזה אין זה כקטן שנולד".

וכבר האריכו בפירוש דבריו (ראה כלי חמדה ויגש שם) "הרי עיקר נתינת התורה לישראל מפני שהם שייכים לה והיא שלהם, מפני שהם בני אברהם יצחק ויעקב. ודוקא בגר מאומה אחרת הבא להתגייר, שהוא מפריד עצמו מאומות העולם ומדבק עצמו בהשי"ת, הרי הוא כקטן שנולד, ועוד באופנים אחרים, בספרים נוספים.

והנה בגדר בני"שעד מ"ת, מצינו כמה שיטות ומן הקצה אל הקצה - מדעת הרמב"ן שכבר מזמן אאע"ה "היו ישראל, ובגויים לא יתחשבו" (ויקרא כד, יו"ד) עד לדעות הנוספות (ראה רש"י ד"ה באבותינו - יבמות מו, א) שעד מעמד הר סיני לא יצאו עדיין מכלל בני".

אך באמת הביאור פשוט על פי מה שנתבאר בהרחבה בלקו"ש חג השבועות תשמ"ט (נדפס ב'שערי המועדים' חגה"ש עמ' קסב) ס"ה שהכניסה דישראל לברית נפעלה ע"י מעשה הקב"ה (באמירת עשה"ד), שאז היתה קבלת התומ"צ ע"י ישראל.

וממשיך שם בסעי' ו: "ובזה יש לבאר מה שמ"ת נחשב כגירות של עם ישראל, שענין הגר הוא שנעשה מציאות חדשה, כקטן שנולד דמי . . [=כאן מביא דעות הראשונים ששוללים העובדה שבמ"ת ה' הגירות]. . דאע"פ שכבר היו קשורים לה' לפני מ"ת, הרי אופן ההתגלות . . בעת מ"ת פעלה בהם התחדשות גמורה, עד שנעשו כמציאות חדשה ממש, כקטן שנולד דמי".

[וראה ב'לקוטי שיחות' כרך לו עמ' 122 החידוש דמ"ת (על הקשר דמאברהם) אחדות גמורה עם הבורא (ולפנ"ז איחוד - בלתי גמור - שעדיין ישנם שני דברים)].



## יראת שמים וסייעתא דשמיא לפסוק הלכות

**הרב שמואל זיאניץ**

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בלקו"ש ח"ד ע' 1178 מבאר כ"ק אדמו"ר דכדי לפסוק הלכות לאמיתתה של תורה הרי"ז קשור עם יר"ש, דצריכים לירא שלא להיכשל בפס"ד דאז הרי הוא מדייק בשכלו באו"א ומכוון להאמת, שזהו הטעם שאין למידין אלא מההלכות שנאמרו למעשה ממש, שכשנוגע למעשה מעיינים עמוק יותר, ונכון יותר כדי שלא להיכשל. וזהו הביאור דמארז"ל "וד' עמו - שהלכה כמותו", דכדי שיהיה הלכה כמותו צריכים שיהיה וד' עמו - יראת שמים. (ומציין שם למאמר וד' אמר תרס"ז).

והנה בכתב סופר מס' גיטין ו' ע"ב ד"ה אמר מבאר דכדי להורות הוראה ולסמוך על הוראתו צריך ב' דברים: א- שיהיה גמיר וסביר כו', ב- שיהיה יראתו קודמת ומביא רז"ל (מגילה ו' ע"ב) לאוקמי גירסא סייעתא דשמיא עם פי' הרי"ף שם דכדי לכוין הלכה לאמת צריך סייעתא דשמיא מכח יראתו דעי"ז מכווין הלכה לאמיתתה, "וד' עמו שהלכה כמותו".

והנצי"ב פ' פינחס כז יח על "וסמכת את ידך עליו" כ' גם שצריך סייעתא דשמיא לכוין אל האמת, ומציין לגמ' כתובות ס' לענין דתלמיד לא יורה הלכה בפני רבו דכ' שם דאע"ג שראוי לא יורה משום "דלא מיסתייעא מילתא" "שיוורה כהלכה". וכן במשיב דבר ח"א סי' כ"ד כ' שם לענין עדיפות דפסק שניתן להלכה בשעת מעשה ממש, שעיי"ז באים לעומק הענין יותר ממה שבא הענין דרך לימוד, "וגם סייעתא דשמיא עדיף בשעת מעשה" ומביא הגמ' דכתובות הנ"ל, ומגמ' ב"ב הנ"ל וגם מהא דגמ' סנהדרין פו לענין זקן ממרא שחייב רק כשהורה לעשות.

הנה יש להעיר למה לא מובא בהמאמר ולקו"ש מדברי הגמ' בכתובות (ופי' הרי"ף במגילה): יש לומר (בנוסף דבכתובות קאי במורה לפני רבו, ובמגילה יש פי' אחר בדברי הגמ') נראה שהביאור שונה בהמאמרים מבכת"ס והנצי"ב: בהם המדובר הוא (יר"ש ו)סייעתא דשמיא בתור סגולה לכווין לאמיתת

הדברים. משא"כ המבואר בחסידות הוא שעצם ענין היראה ממשיך כוחות חזקים יותר שנותן עצמו יותר בהטעמים והסברים שע"ז יבוא לאמיתתה של הדברים.



## משה שימש בבגדי לבן

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער  
ברוקלין, נ.י.

בגמרא ריש מס' יומא מבואר די שנו חיוב פרישה ז' ימים לפני יוהכ"פ שמפרישין הכהן גדול מביתו - ובגמ' יליף לה מז' ימי המילואים "כאשר עשה ביום הזה ציוה ה' לעשות לכפר עליכם", "לעשות - אלו מעשה פרה, לכפר - אלו מעשה יוהכ"פ". דכשם שבז' ימי המילואים הי' חיוב פרישה וביום השמיני עשו העבודה עד"ז ישנו חיוב פרישה ז' ימים לפני יוהכ"פ.

ובהמשך הסוגיא דף ג ע"א, מקשה הגמ' דאימר אימא ר"ה דפרישת שבעה ליום א' היא, דהיינו דנילף דחייב להפריש ז' ימים לפני ר"ה, ומתרץ רבינא (בע"ב) דנין עבודה בכה"ג מעבודה בכה"ג לאפוקי עבודה דר"ה דלאו עבודה בכה"ג, - ואיכא דאמרי אמר רבינא דנין עבודה תחילה מעבודה תחילה לאפוקי הני דלא תחילה ניהו והגמ' מקשה מאי תחילה אי לימא תחילה בכה"ג היינו קמייטא, אלא עבודה תחילה במקום מעבודה תחילה במקום, דהיינו דביוהכ"פ דהעבודה היא לפני ולפנים ולפני יוהכ"פ הראשון לא נכנס אדם שם לעבודה ויום שמיני למילואים היתה גם עבודה תחילה במזבח החיצון, ונמצא דשניהם הם עבודה תחילה ולהכי ילפינן יוהכ"פ ממילואים. וע"ז מקשה רש"י דהא משה שימש בז' ימי המילואים ונמצא דביום השמיני לא הי' תחילת העבודה? ומתרץ, דהתם שימש משה בחלוק לבן ולא בבגדי כהונה ואינו קרוי עבודה כיון שלא הי' אלא לשעה.

ודברי רש"י צ"ב, דמה בכך שלא הי' אלא לשעה ובבגדי לבן, דהא סו"ס הי' עבודה כיון שהוכשר בכך ונמצא דביום השמיני לא הי' תחילת העבודה. וכבר הקשה כן בהגהות מצפה איתן

והוסיף להקשות למ"ד בזבחים דף קב, דמשה כהן גדול הי' וחולק בקדשי שמים משמע שהיתה חשובה העבודה, ומתוך ע"פ דברי הר"י מאורלינ"ש בתוס' ע"ז דף לד, א, דבז' ימי המילואים הי' כבמה ולכן מקשה הגמ' שם במה שימש משה בז' ימי המילואים, ולא קאמר דשימש בבגדי כהונה, כיון דאז הי' כבמה ואין בגדי כהונה בבמה, ונמצא לפ"ז דלא חל השם משכן עד יום השמיני, דעד אז הי' על המשכן דין במה. וזש"כ הגמ' דביום ח' היתה עבודה תחילה "במקום" דאז חל השם משכן על המקום.

אבל לפ"ז העיקר חסר מן הספר. דלפ"ז צ"ל דכוונת רש"י שכ' "שמשה שימש בחלוק לבן" היא, דמזה מוכח דלהמשכן הי' דין במה, ולכן להחשיבו כתחילת עבודה ואמאי לא כת' רש"י כפשוטו דעד יום השמיני הי' למשכן דין במה ותו לא מידי? עוד צ"ב לשאר החולקים על הר"י מאורלינ"ש [עי' רשב"א ותוס' שאנץ. וראה בלקו"ש חל"ב ע' 31 בהע' 37] וס"ל דעדף מבמה, האין יפרשו הגמ' דביום השמיני חשיב תחילת עבודה במקום, דהא הי' ז' ימי המילואים לפני"ז שמשה שימש שם וכקושיית רש"י.

והנראה בזה ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ב ע' 31 ואילך בביאור דברי רש"י, דמשה שימש בז' ימי המילואים בחלוק לבן ולא כת' כהתו"כ ששימש בכהונה גדולה, דאיתא בתו"כ "דאהרן בבל יבא ואין משה בבל יבא" ופי' הראב"ד שהרי משה תמיד הי' נכנס לפני ולפנים לשמוע הדיבור, ולא מצינו שיצטרך ללבוש בגדי כהונה בכדי לשמוע הדיבור לפני ולפנים, ומבאר בזה דמצינו במשכן ב' ענינים, א' הקרבת קרבנות, ב' מקום מיועד לדיבור עם משה וכמש"כ "ונועדתי לך שם ודיברתי עמך שם מעל הכפורת וגו'", וענין א' נתחדש במשכן, משא"כ ענין הב' כבר הי' לפני הקמת המשכן באהלו של משה, שהקב"ה הי' מדבר עם משה ומלמדו תורה, עד שהוקם המשכן ואז דיבר עמו מאהל מועד, וכיון דעיקר ענינו של משה הי' למסור דבר ה' אל ישראל א"כ עיקר ענינו של המשכן הי' ענין הב' ה"ונועדתי לך שם", ולפ"ז יובן דכשם דכשהי' הדיבור מאהלו של משה לא הוצרך ללבוש בגדים מיוחדים כמו"כ באוהל מועד א"צ בגדי כהונה כיון דזהו ענינו של משה ומוכן לזה תמיד.

והנה, השימוש דמשה במשכן יל"ע אי הוי ענין בפ"ע או דהוי חלק מה"ונועדתי" שהי' במשה. דהכהונה שבו היתה חלק וסניף לקבלת התורה שלו שהי' מקבל התורה מה', ולפ"ז גם אם נכנס לצורך עבודה לא הוצרך לבגדי כהונה כשם שלא הוצרך לב"כ כשנכנס לשמוע דבר ה', משא"כ אם נאמר דהוי ענין בפ"ע הי' צריך ללבוש בגדי כהונה - ומבאר שם דשיטת רש"י דגם בשבעת ימי המילואים ששימש משה הי' פרט בכללות ענינו של מקבל התורה ולכן כתב רש"י דשימש בז' ימי המילואים בחלוק לבן, ולא כהתו"כ שכתב ששימש בכהונה גדולה, כיון דגם שימושו בכהונה הי' חלק ופרט בקבלת התורה שלו ולא ענין בפ"ע, ועיי"ש עוד.

ולפ"ז יתבארו היטב דברי הגמ' דילפינן יוהכ"פ ממילואים כיון דשניהם הם תחילת עבודה במקום, דביום השמיני הותחל עבודה במשכן בתור ענין בפ"ע, וע"ז מקשה רש"י דהא גם בז' ימי המילואים שימש משה ככהן, ואמאי חשיב יום השמיני כתחילת עבודה, ומתרץ, דמשה שימש בחלוק לבן ולא בבגדי כהונה ואינו קרוי עבודה כיון שלא הי' אלא לשעה, - והיינו, דרש"י לשיטתו דס"ל דשימושו של משה בכהונה הי' חלק מקבלת התורה שלו ואינו ענין בפ"ע, וראי' ע"ז היא כיון ששימש בבגדי לבן. וזהו שסיים רש"י דאינו קרוי עבודה כיון שלא היתה אלא לשעה, דהגם שהי' כהן (וכמש"נ בהשיחה באריכות), מ"מ כיון שלא הי' אלא לשעה, והיינו שלא הי' ענין בפ"ע אלא פרט בקבלתו דבר ה' לכן אינו קרוי עבודה.



## שיחות

### נס ע"י צדיקים דוקא

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

בשיחות קייץ תשל"ו (כ' אב ועוד) נתבאר באריכות הטעות בדברי האומרים שההצלה אז באנטבה לא היתה נס מן השמים משום שלא נעשית ע"י שומרי תורה, ואז הביא רבינו כמה הוכחות לדבר שבעניני הצלת נפשות אין צורך שהרופא וכו' יהי' ירא שמים, והביא את דברי הגרי"ז מבריסק בזה וכו'. וגם שאל אז ג' שאלות וכו'. ונקודת הדבר, שברור שהי' נס וצריכים לברך על זה וכו'.

והעירני חכם אחד מדברי האלשיך על מגילת אסתר (ב,ז), שכתב (תוכן הדברים, נעתק מקיצור אלשיך) "ואם אמרנו שלא היתה אסתר צדקת אין עשה הקב"ה נס על ידה, אמנם אין ספק כי מאשר הראנו יתברך את כל הגדולות אשר עשה על ידה כולנו חייבים להודות כי צדקת גמורה היתה". ומשמע מזה לכאורה, שהקב"ה עושה נסים ע"י צדיקים בלבד.

ולכאורה מלבד זה שאין להביא ראי' מן האלשיך להלכה (ולהלכה גם במקום שיש צורך בנס מן השמים יש ללכת לרופא או מומחה בדבר על פי טבע גם אם אין בו יראת שמים), אפשר לחלק בין נידון זה לנידון דידן בכמה פרטים, דהיינו שבאסתר הי' זה נס גדול של הצלת כלל ישראל (ולא הצלה דפרטים), ולאידך יש מקום לומר, שבנידון דידן כאשר אלה שמסרו נפשם על ההצלה העמידו את עצמם בסכנת נפשות להציל אחרים הרי בזה גופא יצאו מכלל "לא צדיקים" (על כל פנים לענין זה). [אך חילוק זה יש לדחות, כי גם אסתר העמידה את עצמה בסכנת נפשות, ואם כן כיצד למד האלשיך שהיתה צדקת גמורה]. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה עוד.



## קנין קידושין למעלה [גליון]

הת' משה נתן הלוי פישער  
שליח בישיבת חב"ד ארגנטינה

בגליון יט (ש"פ קרח-ג' תמוז) העיר הת' ד.ה.ז. על השיחה של ג' תמוז תשי"ג, שמבאר ב' האופנים בקידושין כסף שטר וביאה, איך שהם בהקידושין בין הקב"ה וכנסת ישראל שהם תורה ומצוות שבנכסיו ומצוות שבגופו, שעל כך נפעל הקידושין בין הקב"ה וכנס"י שענינה ג"כ דאסר לה אכולי עלמא וכו' כמבואר שם בארוכה.

והנ"ל כתב שהרבי מבאר "שכמו שהאשה נקנית בקידושין בג' דרכים כך גם ברוחניות יש ג' דרכים שכנס"י קונה, כביכול, את הקב"ה". ומקשה ע"ז שהרי בקידושין בפשטות האיש קונה את האשה, ומהשיחה משמע שברוחניות זה הפוך שהאשה קונה את האיש? וע"ש מה שרצה לתרץ.

והנה מה שכותב שבהשיחה מבואר שברוחניות האשה (כנס"י) קונה את האיש (הקב"ה) - זה לא כתוב בהשיחה בשום מקום, וכנראה כוונתו דלפי תוכן הביאור בהשיחה שהקידושין נפעלים ע"י תורה ומצות, שזהו ענינים שאנחנו עושים ומקיימים, יוצא לכאורה שהאשה - כנס"י עושה הקידושין, וע"ז מקשה כנ"ל.

אבל נראה ביאור הדברים, דהנה עצם ענין הקידושין בין הקב"ה וכנס"י נפעל מיד בשעת מ"ת "ביום חתונתו, זה מ"ת" שאז הי' הענין של וכו' בחרת וכו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו' (כמבואר בהשיחה בס"ד) דהיינו עוד לפני שיש הענין של לימוד התורה וקיום המצוות בפועל יש כבר ענין הקידושין ע"י עצם הענין שהקב"ה נתן לנו את התורה והמצוות, ואנא נפשי כתבית יהבית, אז ער האט זיך אריינגעגעבן אין דעם, שבזה הוא קישר את עצמו אתנו, ובפרטיות הוא הג' האופנים שמבאר בהשיחה, לימוד התורה, מצוות שבנכסי האדם ומצוות שבגופו. שעצם הקידושין נפעלו ע"י עצם הדבר שניתנו לנו הדברים האלו שהם הקשר עם הקב"ה. ואח"כ ע"י שעוסקים בפועל בלימוד התורה וקיום המצוות מתגלה ומתפתח הקשר הזה בגילוי יותר, אבל גם אז הקשר שנפעל ע"י עם הקב"ה אינו

מצדנו אלא מצד הקב"ה, שהוא הכניס את עצמו בהתומ"צ, שע"ז התורה שאנו לומדים היא תורת ה', והמצוות שעושים הם רצונו ית'.

ובתוספת ביאור, דהקידושין ברוחניות אינם רק הסיבה שמביא את האישות הקשר, אלא שהם עצמם הם הקשר ביננו והקב"ה [ועי' ג"כ בלקו"ש חלק יא, תצא ג, לגבי קידושי כסף, שמבואר ג"כ שהכסף "אהבה" זהו הקשר בין הקב"ה וכנס"י] והרי ענין הקשר והיחוד שיש בהתומ"צ, שעל ידם מתקשרים עם הקב"ה, הוא לא מצידנו אלא מצד הקב"ה, שזהו תורתו ומצוותיו, ועי' בסה"מ מלוקט חלק ד עמ' רפה לגבי מצוות, "דזה שע"י קיום המצוות נמשך עצמות אוא"ס הוא לא מצד ענינו של האדם המקיים את המצוות אלא מפני שהמצוות הם רצון וציווי העצמות". - שם מחלק בין מצוות ותורה, אבל מובן שבכללות הענין גם בתורה זה מה שהתורה שאחנו לומדים הוא תורתו של הקב"ה, הוא מפני שהוא נתנה לנו והכניס את עצמו בזה\*.

ולפ"ז מובן שגם הקידושין שבין הקב"ה וכנס"י הוא באופן שהקב"ה מקדש אותנו, כמו בקידושין בגשמיות שהאיש מקדש את האשה, ומתורצת קושיית הנ"ל.




---

\* ועי' ג"כ שם עמ' רלט וז"ל "דכמו שקידושי איש ואשה כפשוטם הוא ע"י שהאיש נותן לה דבר (פרוטה או שוה פרוטה) שבו היא יכולה לקנות חיי נפשה, עד"ז הוא בנוגע לזה שהקב"ה קדשנו במצותיו, שע"י קיום המצוות נמשך חיות להאדם שמקיים המצוות, כמ"ש אשר יעשה אותן האדם וחי בהם". - וכאן מבואר בבירור שענין הקידושין שנפעל ע"י המצוות הוא החיות שנמשך להאדם מלמעלה - מהקב"ה, ע"י קיום המצוה.

# נגלה

## איסור הנאה דשיעורו בשוה פרוטה או בכזית, מה דינו בשבועה

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בגיטין ל"ה מובא אודות חומר ענין דשבועה ועונש שבועה דיאנו אמיתית, מובא הא דאלמנה שהפקידו אצלה דינר זהב נשבעה שלא נהנה מהדינר כלום, ובאמת נהנה בזה ד"מישתרשי לה מקום דינר" ונענשה על זה.

יש להעיר דאע"ג דשקו"ט בפוסקים האם דהנאה עניינו שו"פ או כזית, דהנה הגרעק"א בתשו' חקר האם שיעור דאיסור הנאה הוא בכזית או בשו"פ נוטה לומר דשעורו בשו"פ. והפרמ"ג בפתיחה כוללת פסח ח"ב פ"ג כ': דלענין מלקות (לא לו הסוברים דלוקים על הנאה באיסורי הנאה) צריך כזית דלא חמיר מאכילה, אבל לענין איסור מה"ת, מסיק שם דהוא גם בכל שהוא. אבל מוסיף שם: דכיון דלית לאו ועשה מפורש כ"א מדרשא הרי"ז איסורא בעלמא (וחלה שבועה עליו כמו שחל על ח"ש).

ואעפ"כ הרי בפשטות בסיפור כאן, העיסה במקום הדינר אינו שו"פ (ובפשטות אינו כזית) ואעפ"כ נחשב שנהנה. ואי"ל דהטעם, משום דכאן מדובר בכוונת "הנאה" לפי לשון בני אדם (כענין נדרים ושבועות). דהרי גם בנשבע שלא יאכל סוברים חכמים (משנה שבועות יט ב) דלא חייב אפחות מכזית, דאע"פ דבשבועות הולכים אחר ל' בנ"א, מסתמא לא אסר עצמו כ"א כשיעורי תורה (משל"מ פ"ד שבועות הל' א' ד"ה ודע), א"כ בפשטות כן הוא בנשבע שלא ינה, שמסתמא לא אסר עצמו כ"א כשיעורי תורה. (אבל יש לומר: דסברא זו הוא בשבועה להבא, אבל בלשעבר כוונתו כל' בני אדם ובמילא קאי גם אפחות משו"פ ע"ד סברת הרש"ש בשבועות תחילת פ"ג. אבל עיין בחשק שלמה שבועות י"ט סברא הפוכה דבלשעבר כוונתו אכזית אפי' לרע"ק).

אלא הטעם הוא כמבואר בגמ' בשבועות כ"א ע"ב ועוד, דבמפרש שבועתו אפחות משעור חייב עליה לכו"ע, ולכן כיון שאמרה "אם נהניתי מדינרך כלום", הרי פירשה בהדיא שנשבע שלא נהנה כלום. ולשיטת הרמב"ם שם, דגם כשנשבע שלא יאכל כלום אינו חל אפחות מכזית, מ"מ גם הוא סובר שם, דכשנשבע בהדיא א"דבר זה" ואכלו חייב ואפי' הוא חרדל או פחות, דזה חשיב "מפרש", כמו"כ כאן: דנשבעה "אם נהניתי מדינרך כלום" הרי"ז כמפרש ו"אחשביה" וחשיב הנאה גם בפחות מפרוטה.

(אבל גם בזה ילע"ק: דאפשר דהא ד"אחשביה" הוא רק בלהבא שע"י שאוסר עצמו על הדבר מחשיבו ואפי' כשהוא פחות מכשיעור, משא"כ בשבועה לשעבר).

והא דאיתא להלן לענין נדר שלא קיבלה כתובה "חי...אם נהניתי מכתובתי כלום...)", (או בל' הטור "אם נהניתי שום דבר מכתובתי"), לפי שיטת רש"י דכשאומר "לא..כלום" נחשב כמפרש מובן בפשטות, שגם כאן נחשב כפירש שלא נהנה ואפי' פחות משו"פ, ולרמב"ם הסובר דבזה עדיין לא נחשב כמפרש, צריכים לומר דכשנודרת על הנאה מכתובה הרי"ז נודרת מהנאה על "דבר" פרטי והרי"ז כמפרש.

(בחי' הרשב"א כאן כ' דש"מ מכאן דחייל שבועה בפחות משו"פ (ומביא שם עוד הוכחה). אבל הכוונה שם הוא אעצם חלות דשבועה בזה והמדובר כאן הוא בענין ד"הנאה" קאי גם אפחות משו"פ כשמפרש כן כו').



## ביאור בסיפור פדיית התינוק ע"י ריב"ח\*

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

בגיטין נח, א: ת"ר מעשה ברבי יהושע בן חנני' שהלך לכרך גדול שברומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב ראי וקווצותיו סדורות לו תלתלים הלך ועמד על פתח בית האסורים אמר מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים ענה אותו תינוק ואמר הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלך ולא שמעו בתורתו אמר מובטחני שמורה הוראה בישראל העבודה שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. אמרו לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל ומנו רבי ישמעאל בן אלישע.

סיפור זה טעון מספר הבהרות:

א) פדיון שבויים "מצוה גדולה היא" ו"אין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים" (טור רנב, ס"ב) - לשם מה הי' ריב"ח צריך לערוך מבחן לתינוק, ורק אחרי המסקנא שהתינוק יהיה מורה [או לגירסת הרש"ש: יורה] הוראה בישראל הבטיח לשחררו "בכל ממון שפוסקין עליו"?

ב) גם אחרי שהגיע למסקנא שראוי לפדותו כו' למה הוצרך לומר "העבודה שאיני זו מכאן וכו'" דממה-נפשך: אם באפשרותו - יפדנו מיד, ואם לאו מה ענינה של הבטחה-שבועה זו?

ג) מה מוסיפים פרטי התיאור "יפה עינים וטוב ראי וקווצותיו סדורות לו תלתלים"? וכי אם התינוק אינו נאה כ"כ אין מחוייבין לפדותו? (ולהעיר מריב"ח עצמו וכו').

ד) את הראיה ממנה למד ריב"ח על חכמתו פירש המהרש"א: "אמר האי קרא לידע בו אם בן חכם הוא להשיב לו סיפא דקרא כו'".

\* לע"נ ר' פינחס ב"ר נחמן הראל נלב"ע ביום ש"ק פ' ויחי תשנ"ט בעלות המנחה, תנצב"ה.

אבל בפשטות צלה"ב (כקושיית כו"כ ממפרשי העין יעקב, ובלשון הרי"ף לע"י שם) "וצריך לדעת מה חכמתו של אותו תינוק שבשביל שידע להשיב סופו של פסוק אין כאן חכמה נשגבה", ובפרט כדי להגיע למסקנה שיורה הוראה בישראל?

ואולי י"ל הביאור בכל זה (בדרך אפשר - עכ"פ) מיוסד על דברי כ"ק אדמו"ר בכ"מ:

ריב"ח ה' "מגדולי חכמי ישראל" וניהל ויכוחים עם חכמי אומות-העולם (ראה בכורות ח, ב. חידושים וביאורים בש"ס ח"א סימן יט סעיף ח - בארוכה), והלך לרומי לפעול שם לטובת בני", ואז סיפרו לו שישנו תינוק בשבי "יפה . . . תלתלים" - יופי בגשמיות היכול ללמד ולשקף גם על מדת יופיו ברוחניות [וע"ד שמצינו לאידך בצד ההפכי ש"ריקה כמה מכווער אותו האיש כו"] (תענית כ, סע"א ואילך) הכוונה לכיעור במובן הרוחני כו' (ראה עיון יעקב לתענית שם. לקו"ש חט"ו עמ' 125). וראה גם לקו"ש ח"ט עמ' 262 ואילך בביאור הגמ' סוף תענית "מכוערות שבהם מה היו אומרות". וראה בחדא"ג למהר"ל גיטין שם: היופי המורה על מעלתם שנבדלים מן החומרי העכור וכו'].

אך מכיון שהמדובר ה' בפדי' יתר על כדי דמיו ו"אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן" (משנה גיטין שם מה, א) וראה שם באחת הלשונות שזהו משום דוחק הציבור עם היות הדבר פקו"נ (ראה ב"ב ח, ב ששבי חמור מכולם), ומכאן משמע שגדר ממון הציבור הוא דין חשוב ומיוחד ואפי' פיקו"נ לא דוחהו, (ואכ"מ) וריב"ח לא ה' לו כסף משלו לכן ביקש להיווכח הוכחה עפ"י תורה (ולא לסמוך על טביעות עין שיש לת"ח וכיו"ב) שתחייב מ"ש הטור ביו"ד רנב, ב: "וכן לת"ח או אפי' אין ת"ח ורואין אותו מצליח שאפשר שיהי' ת"ח יכולין לפדותו בכל מה שיכלו" [כתבתוספות שם (בתירוץ השני) ד"ה כל: "משום דמופלג בחכמה היה].

כיצד בחנו?

על-פי מה שכתב התשבי ערך גמר "נוהגין רז"ל, כשמביאין פסוק ואינם משלימים אותו כותבין וגומר. " ויש לומר הטעם, ע"פ מרז"ל כל פסוקא דלא פסקי' משה אנן לא פסקינן לי', ולכן

אומר שיגמור" (לשון כ"ק אדמו"ר ב"פתח דבר" למפתחות שבסו"ס התניא - מהדורת תשי"ד ואילך הע' 3).

ומכיון שריב"ח אמר חלקו הראשון של הפסוק ולא השלימו וגם לא הוסיף "וגו'" - השלים התינוק את הפסוק, ומכאן למד ריב"ח שיוורה הוראה בישראל, שהרי ענין זה שייך להלכה - ראה מגילה כב, א, ומ"ש בעינים למשפט (לר"י אריאלי) לקידושין ל, א ד"ה בפסוק.

ולכן - ע"פ מאחז"ל "אין הקב"ה בא בטרונאי עם בריותיו" - ה' ריב"ח (שכסף לא היה לו (עדיין) בפועל) בטוח שימצא הדרך לפדותו, ולחזק (ולורז) זה עמד ואמר "העבודה כו', מלשון שבועה - גם במובן של משביעין (כפי הצ"צ בריש התניא - שי"ן שמאלית) - נשבעין לקיים המצוה, ואכן העניקו לו מלמעלה את האפשרות להביא דבר זה לידי פועל - "לא זו משם עד שפדאו כו'" - והמטרה הוכיחה את עצמה ("ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל ומנו רבי ישמעאל בן אלישע").

[וע"ד יוסף הצדיק ש"מבית האסורים יצא למלוך" והוא המשביר בר לכל הארץ ברוחניות ובגשמיות ה' גם יפה עיניים וכו'].



## שבעה קפלו את כל העולם

הת' לוי יצחק הכהן זרחי  
תות"ל - 770

ב"ב קכ"א, ב: תנו רבנן, שבעה קפלו את העולם כולו. מתושלח ראה אדם, שם ראה מתושלח, יעקב ראה את שם, עמרם ראה את יעקב, אחי' השילוני ראה את עמרם, אליהו ראה את אחי' השילוני ועדיין קיים. ע"כ.

נמצא, השבעה שקפלו את העולם הם: אדם, מתושלח, שם, יעקב, עמרם, אחי' השילוני ואליהו (הנביא, התשבי והגלעדי).

הנה ארבעה הראשונים מוכח מחשבון שנותיהם שראו זא"ז<sup>1</sup>.

ושלשה האחרונים הלא הם (יעקב ל) עמרם אחי' ואלי' - פרשב"ם: "עמרם ראה את יעקב" - סברא הוא שהרי קהת אביו מיורדי מצרים כדכתיב ובני לוי גרשון וקהת, ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה, ובאותן י"ז שנה נולד עמרם לקהת שהרי בנו הראשון הי' כדכתיב ובני קהת עמרם ויצהר. "אחי' השילוני ראה את עמרם ואלהיו ראה את אחי'" - גמרא. והאי תנא לא סבירא ליה אליהו זה פינחס דאם איתא לימא משה ראה עמרם ופינחס ראה משה ועדיין הוא קיים ולא איצטריך ליי' אחי' כלל. ע"כ. ובתוס' ד"ה שבעה קפלו כל העולם - האי תנא סבר אליהו לא הוה פינחס, דאי הוה פינחס, בבציר משבעה הוה מצי לאשכוחי, דיאיר ראה יעקב וראה פינחס. וסבר נמי האי תניא דסרח בת אשר אינה חי' לעולם. ע"כ.

הנה ראיתי כאן כמה דברים הצריכים ביאור:

(א) לדעת הרשב"ם: אם מוציאין אחי' ומכניסין משה - עדיין שבעה הם (- אדם, מתושלח, שם, יעקב, עמרם, משה ופינחס זה אליהו)! ומהו כוונתו באמרו "ולא איצטריך ליי' אחי' כלל" - שמזה משמע שהיינו מרויחין שיהי' פחות משבעה<sup>2</sup>? משא"כ לתוס' מובן "בבציר משבעה הוה מצי לאשכוחי", מכיון שמוציאין עמרם אחי' ואלי' ומכניסין יאיר ופינחס א"כ יהי' רק ששה (אדם, מתושלח, שם, יעקב, יאיר, פינחס זה אליהו). וכן אם להתנא דסרח חי לעולם יהי' רק חמשה - שמוציאין עמרם

[1] אדם חי ק"ל והוליד שת שהוליד אנוש לק"ה שהוליד קינן לצ' שהוליד מהללאל לע' שהוליד ירד לס"ה שהוליד חנוך לקס"ב שהוליד מתושלח לס"ה, סך הכל תרפ"ו. ואדם חי תתק"ל שנה.

מתושלח חי תתקס"ט שנה (ונולד תרפ"ו ליצירה) היינו א'תרנ"ו ומת שבעה ימים קודם המבול ושם בן מאת שנה שנתיים אחר המבול א"כ הי' כבר בן צ"ח.

שם הוליד ארפכשד שנתיים אחר המבול לק' שהוליד שלח לל"ה שהוליד עבר לל' שהוליד פלג לל"ד שהוליד רעו לל' שהוליד שרוג לל"ב שהוליד נחור לל' שהוליד תרח לכ"ט שהוליד אברהם לע' שהוליד יצחק לק' שהוליד יעקב לס', סך הכל ב'קח. ושם חי תק שנה לאחר שהוליד ארפכשד היינו עד ב'קנת. וכל זה פשוט.

[2] ואינו נוגע כלל לומר שיש עוד 91 שנים שמנין השבעה, כמו שלא העירו מהדיעה שנעמה בת למך אשת נח, ואז היינו יכולים למנות אדם, נעמה, שם כו'.

אחי' ואלי' ומכניסין שרח. (ועד"ז לעיל בפרשב"ם גופי' ד"ה קפלו את העולם - האי תנא לא ס"ל חנוך זה מטטרון דהוה לי' למימר שנים קפלו את כל העולם (אדם וחנוך שהוא מטטרון)).

(ב) לדברי הרשב"ם, זה שאחי' שראה עמרם ואלי' אמרינן שהוא "גמרא" (מסורת). אבל זה שעמרם ראה את יעקב הוא "סברא":

(א) מנ"ל לחלק?

(ב) א"כ זה שראה עמרם את יעקב אינו ודאי. ולמה לא אמר התנא שיאיר בן מנשה ראה יעקב (כמ"ש תוס' ובברייטא שלאח"ז שיאיר ומכיר נולדו בימי יעקב), ויעקב יאיר אחי' השילוני ואלי' הם ד-ז<sup>3</sup>?

(אבל אין להקשות על מ"ש התוס' שלפי שפינחס אינו אליהו לכן לא מנה יאיר - דמ"מ הוה לי' להתנא למנות יאיר, דמכיון שזה שעמרם ראה את יעקב הוא רק סברא, ויאיר הוא ודאי, דאין להקשות על תוס' מה שפירש הרשב"ם סברא היא כי אולי ס"ל שהוא גמרא.)

3) בהשקפה ראשונה, אם היינו אומרים שעמרם לא ראה יעקב היינו מרויחים בזה עוד דבר.

ובהקדים:

שנותיו של עמרם קל"ז. ואם נולד בי"ז שנים הראשונים של ר"י - מת לפחות קנ"ד לידידה ונ"ו שנה לפני יציאת מצרים. גם הוליד משה כשהי' בן קי"ג - דבר הקשה להבין אפילו לבן חמש עשרה (אף שיוכבד ילדה לק"ל, גם בועז להדעה שהוא איבצן שהוליד כשהי' בן שלש מאות). ואם כן אחי' הי' לפחות בן נ"ו ביציאת מצרים. ו(אפילו אם הוא בן ס') הי' קשה להגמרא איך נכנס אחי' לארץ כיון שהי' יותר מכ' שנה ביציאת מצרים והי' בגזירה? ותירצו שני תירוצים: א) הי' משבט לוי שלא מתו. ב) הי' יותר מבן ס', וגמרינן מערכין שכמו שבערכין יותר מס' הוא כפחות מכ', כמו"כ בהגזירה של יוצאי מצרים היותר מס' נחשב לפחות מבן כ' שלא מתו (כמו שתירצו ליאיר עצמו).

ואם היינו מונין יאיר - שיצא ממצרים, בפרט דיודעין שיאיר נכנס לארץ (כמ"ש בס"פ מטות), חוץ מזה שמ"מ יש רק שבעה - יכולים לומר שעמרם נולד כחמשים וחמשה שנה לאחר הירידה - כי לוי הי' מ"ג-ד' כשירד יעקב למצרים (כי יעקב הוליד ראובן בן פ"ד-ה ולוי בן פ"ו-ז' וירד בן ק"ל). ויכול להיות שקחה בן חמש. והוליד עמרם בן ס', ועמרם חי קל"ז שנה ומת קצ"ז לירידה, ואחי' שראה אותו הי' יב"ג שנה ביציאת מצרים. עכ"פ לא יותר מבן עשרים. ועפ"ז לא יהי' קשה איך נכנס אחי' לארץ - שלא הי' בכלל הגזירה כי עדיין לא הי' בן כ'.

אלא, דמ"מ היינו צריכים הג"ש ליאיר. ועיין לקמן בפנים סעיף ב.

(ג) לדעת התוספות: אפילו להדעה ששרח אינה חיי לעולם - היא היתה "שלומי אמוני ישראל" (ראה פרש"י לשמואל ב כו, כא. ועוד מפרשים<sup>4</sup>) שהרגה לשבע בן בכרי בימי דוד חמש שנים לפני גמר מלכותו. וא"כ, אדם, מתושלח, שם, יעקב, שרח ואליהו הם ששה.

ועוד: אפילו אם לא חיתה כ"כ - לפי דעתי כולא עלמא מודי שנכנסה לארץ, וכיון שכן, אם נאמר שרח תחת עמרם, הוי ז' ודאים: "אדם, מתושלח, שם, יעקב, שרח, אחי' ואליהו". משא"כ יעקב ועמרם הוא רק מסברא. (וכנ"ל, קושיא זו אינה לתוס').

(ד) למה לא העירו משאר העשרה שנכנסו לג"ע בחייהם?

(ה) למה לא מנו את עוג? דממ"נ: אם הי' הפליט מהמבול - יש אדם, מתושלח, עוג (דאם הי' במבול ראה מתושלח שמת ז' ימים מקודם), אחי' (שאפילו להגמרא שאחי' ראה עמרם בטח ראה עוג. או אפילו עוד אחד מבני ישראל שנכנס לארץ) ואליהו - ויהי' רק חמשה. ואם ממלחמה נפלט - אוסיף שם שהי' אתו אצל בהגמל את יצחק (השווה רש"י בראשית כא, כח ויל"ש עה"ת רמז צד). או עכ"פ בזמנו. ויהי' ששה.




---

(4) וברד"ק לשם: "ותימה הוא אם האריכה ימים כל כך אעפ"י שראינו שהאריכה ימים רבים שהרי נימנית עם באי מצרים ונמנית עם באי ארץ ישראל והיו שנותי' אז לפחות מאתים וחמשים שנה". ע"כ.

ויש להקשות על הרד"ק: מה בין אחי' של גמרתינו שהי' לפחות תקע"ב שנה (נ"ו לפני יצ"מ - כדברי הרשב"ם (ועכצ"ל כן לכו"ע), מ' של המדבר, ת"מ עד בנין הבית, עוד ל"ו הנשארים לשלמה, [ויעוד יותר כי הי' בזמן שחלה בן ירבעם ומשמע שהי' קרוב לסוף כ"ב שנות מלכותו. - עכ"פ, לא פחות מנ"ו לפני יצ"מ עד תקטז לאחר יצ"מ שאז מת שלמה]),, לשרח בת אשר שתחי' מירידה עד יצ"מ ר"י לת"ע שנה מיציאה (כי זה הי' כעשר שנים לפני בנין ביהמ"ק) - סך הכל תר"פ. ואף שיש הפרש של ק"ח שנה, לא איכפת לן כי עיקר תמיהתו הוא על אריכות ימים יותר מהפלגה הרגילה. תדע שתמה אפילו על ר"נ שנה!

עוד ראיתי להעיר מפינחס בן אלעזר שהי' לפחות שנה ביצ"מ (כי נולד כבר בפי' וארא לפני שבא משה ואהרן לפני פרעה) וחי עד זמן דוד המלך (כדכתיב (דה"א ט, כ) ופנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן נגיד גו'), לפחות ת"מ שנה.

והנה, על קושי' השני', לכאורה הי' אפשר לומר שפי' "סברא היא" הוא דגם מסברא ילפינן.

גם קושיא השלישית יש לתרץ שאין הכרח שהי' אליהו בימי דוד - כ"א בימי אחאב שהי' ק' שנה לאחר דוד. ואף שפעם האחרון שנזכר אחי' הוא בימי ירבעם לפחות ארבעים שנה לפני אחאב - גמרא היא שאחי' ראה אלי'.

ואולי יש לתרץ קושי' א', וד' עפמש"כ המהרש"א בחדא"ג (ונרמז בדברי הרשב"ם לפנ"ז ד"ה ת"ר ש"אלו שבעה מתוך שצדיקים היו ועסקו בתורה חיו כ"כ), ש"שבעה אלו ז' עמודי עולם הם כו". ולכן, שפיר רצה הרשב"ם למנות משה תחת אחי'. ולפנ"ז למה לא מנו עוג כי איזה צדיק הוא? ולא מונין כל רשע שחי וטוב לו.

[וכמו"כ הנכנסים לג"ע בחייהם: חנוך בן ירד ואליהו ומשיח<sup>5</sup> ואליעזר עבר אברהם וחירם מלך צור ועבד מלך הכושי ויעבץ בנו של ר' יהודה הנשיא ובתי' בת פרעה וסרח בת אשר ויש אומרים אף ר' יהושע בן לוי (דא"ז, א<sup>6</sup>). (בכלה ספ"ג מונה שבעה כי ליתא לחנוך אליהו ומשיח).

(אף דיש לפנינו רק שתי אימרות אין היכרח שהתנא שלנו סובר כאחד או השני. אבל כנראה אינו סובר משניהם. כי מי שמונה אליהו מונה חנוך. ומי שאינו מונה חנוך אינה מונה

(5) יש לעיין מהו הכוונה - אם הוא המשיח הראשון שהי' "בחזקת משיח", או למשיח בן יוסף (?) כי בטח הכונה כאן הוא לנשמה בגוף ולא לנשמתו של משיח.

(6) ויש להקשות על דא"ז שם דכתב ט' נכנסו בחייהם בג"ע ואלו הן חנוך בן ירד ואליהו ומשיח ואליעזר עבר אברהם וחירם מלך צור ועבד מלך הכושי ויעבץ בנו של ר' יהודה הנשיא ובתי' בת פרעה וסרח בת אשר ויש אומרים אף ר' יהושע בן לוי - ובפרטם אתה מוצא עשר\* חוץ מריב"ל. [כדי שלא תטעה - יעבץ ובנו של ר' יהודה הנשיא הם שנים, כי יעבץ הי' בזמן הבית הראשון - ראה הפסוק שהביאו בכלה רבתי.]. (גם בכלה רבתי איתא "בן בנו של ר"י הנשיא" וכאן איתא "בנו". וחסר וא"ו לפני "בנו של ר' יהודה הנשיא"). וראה יל"ש יחזקאל רמז שסז דאיתא למימרא זו ושם כתוב לנכון "ויעבץ בן בנו של ר' יהודה הנשיא". ובטח צ"ל פיסקא לאחר תיבת ויעבץ, כמ"ש לעיל.

ומדי דבריו, יש להעיר עמש"כ הנחלת יעקב לדא"ז שהגירסא ביחזקאל הוא וי"א הוציא חירם והכנס תחתיו ר' יהושע בן לוי - כי לפי הי"א ג"כ לעולם היו תשעה. אלא דעד ריב"ל הי' חירם ולאח"ז הוציאו. אלא, כנ"ל באמת יש עשרה.

אליהו. גם שניהם מונין שרח. אפילו אם נניח שסובר ככלה רבתי שאינו מונה חנוך. אבל אליהו מקרא מפורשת הוא. אלא שרח קשה.)

אליעזר ה' ארור כמו שאמר לו אברהם. חירם, עבד מלך הכושי, יעבץ, ב"ב של ר"י הנשיא, ריב"ל כולם לאחר אחי' והוא המשיך עד אלי'. גם בתי' היתה עובדת ע"ז לפעם.]

ודוחק הוא. דא"כ למה רצו בכלל ליבצר מהם מספר שבעה? ויאיר צדיק גדול ה' שקול כרובה של סנהדרין כמו שאמרו בגמרא שם, וכמו שאם ה' שרח ח' לעולם היינו מונין אותה - למה לא מנו אותו עכשיו?



ב. עוד יש להעיר דבר אחד בגמרא שם, שלמדו ממש"כ (במדבר יד, כט): במדבר הזה יפלו פגריכם וכל פקודיכם לכל מספרכם מבן עשרים שנה ומעלה גו' שרק הנספרים מעשרים שנה ומעלה ימותו ולא הנספרים משלשים (היינו בני לוי). אבל ליותר מבן ס' הוצרכו לג"ש מערכין.

ולא הבינותי:

א) למה לא למדו ממש"כ "כל פקודיכם לכל מספרכם מבן עשרים שנה ומעלה" - אבל למעלה מששים שאינם מ"פקודיכם לכל מספרכם" - גם הם לא ימותו.

ב) אדרבה - משמעות הכתוב הוא דכל הנפקדים למעלה מכ' ימותו - ושלשים הם למעלה מכ'. אבל בטח משמעות הכתוב שרק הנפקדים למעלה מכ' ימותו ולמעלה מס' אינם נפקדים כלל.

ובאמת ברשב"ם הביא פירוש [אולי זהו פרש"י על החומש במדבר א, מט, שמשמע קצת שהמנין מבן חודש מונע מחטא המרגלים ולא המנין מבן ל' שנה] שבן שלשים הוא שלשים יום. ודחה אותו. ואם נאמר כהפירוש ההוא - עכ"פ סר הקושיא השני'.



## שליחות במצוות שבגופו [גליון]

הת' משה נתן הלוי פישער  
שליח בישיבת חב"ד ארגנטינה

בגליון י"ט (ג' תמוז ש"פ קרח) כתב הרי"מ וואלבערג בענין שליחות במצוות שבגופו. ומביא דברי התוס' רי"ד בזה, ודברי הקצוה"ח בסימן קפב שמקשה עליו. והקצות מבאר דהא דלא מהני שליחות במצוות שבגופו, כתפילין וכיו"ב, הוא משום דדין שליחות נאמר רק על מעשה ולא על מילתא דממילא, כמו שמביא מהרא"ש בנדרים לגבי שליח להפר נדר אשתו, דפריך הגמ' והא לא שמיע לי', וכתב ע"ז הרא"ש דשמיעת האפוטרופוס אינו כשמיעת הבעל ואע"פ שעשאו שליח הפר דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות. ולכן במצוות שבגופו כתפילין שהמצוה הוא שהתפילין יהיו מונחים על גופו לא שייך שליחות שגוף השליח יהי' כגוף המשלח, לעניין הנחת התפילין שיהי' אח"כ, כי השליחות אינו על עשי' אלא על דבר דממילא שאין בזה שליחות.

ומקשה ע"ז הרימ"ו, דא"כ איך האשה עושה שליח לקבל גיטה מיד בעלה, והרי אין השליח עושה מעשה, ומביא אח"כ דברי הברכ"ש ומסיק דהא דלא מהני שליחות במצוות שבגופו, הוא משום דבכל מקום שהכוונה הוא לכם הפעולה, - ולא הנפעל - החיוב הוא דוקא על האדם עצמו, ואינו יכול לעשות שליח, משא"כ כשהכוונה בהמעשה הוא הנפעל הבא על ידו אין הקפדה שהוא בעצמו יעשה המעשה שמביא הנפעל ואפשר לעשות שליח, וכתב שאולי זהו כוונת התורי"ד, עכת"ד.

אבל נראה דקושייתו על הקצות אינה קושיא, דהנה באמת לפי דבריו הי' אפשר להקשות עוד מהשיטה דחצר קונה במציאה משום שליחות (ב"מ דף י', ב) וגם שם פשוט שהחצר שהוא דומם אינו עושה שום מעשה, ואיך שייך בו שליחות?

אבל ביאור דברי הקצות נראה שאינו נוגע כ"כ שיהי' מעשה ממש, שמזיז את הדין וכו' אלא העיקר הוא שלא יהי' מידי דממילא, וכמו שמביא מדברי הרא"ש דהמידי דממילא, כשמיעה, לא שייך בזה שליחות והטעם לזה י"ל דעל דבר שקורה ממילא שאין שום השתתפות של האדם בזה, אין כאן

איזה דבר שהיא ממנו, שנגיד שהשני שלח לעשותו, ושיוכל למסרו להשני בתורת שליחות אבל כשיש כאן איזה ענין שנפעל ובא מהאדם אפילו אינו מעשה ממש, שייך בזה שליחות.

ולכן כשמדובר בקנינים, שהחצר יקנה המציאה, או שהשליח יקנה הגט בשביל האשה, שייך ענין השליחות, שהקנין הזה ייעשה בשביל פלוני, והגם שהקנין נפעל בלי מעשה של החצר או השליח, אבל לכן הקנין הרי הוא דבר שיש לו השתתפות בזה שהוא קונהו (ואפילו בגט שזה בעל כרחו, אבל ס"ס זהו באופן שהיא צריכה לקנותה, רק של"צ דעתה) וי"ל בענין הזה שייך שליחות ששלחו לפעול הקנין בשבילו.

משא"כ במידי דממילא ממש בשמיעת האוזן, או עצם מציאות גופו לא לגבי שאין פעולה שיעשה, אלא לגבי דבר שיעשה אתו, הנחת תפילין וכו', ע"כ לא שייך שליחות, כן נראה כוונת דברי הקצות.

אולם מה שאפשר להקשות על דברי הקצות הוא מענין אחר דיש מצוות שבגופו שלכאורה כל ענינם הוא העשי' ואעפ"כ אין בזה שליחות, כמו נטילת לולב, שהמצוה הוא לקחת לולב, - ואינו כתפילין שיש מצוה לקשרן על ירך, שצ"ל מונח על גוף האדם, ולגבי עצם הגוף לא שייך שליחות, אבל בלולב לכאור' כל המצוה הוא מעשה הלקיחה ולמה אין בזה שליחות?

ולכן ס"ל שהחילוק הוא בין מצוות שכוונתם הפועל, למצוות שכוונתם הנפעל. דכל מהצוות שבגופו, הכוונה הוא שגוף האדם הזה יתעסק בהדבר הזה ובזה לא שייך שליחות, משא"כ במצוות שענינם הנפעל, כמילה ושחיטת קדשים וכו' בזה שייך שליחות, וכמש"כ הרימ"ו כנ"ל.

ולכאורה נראה שהדברים מבוארים בשו"ת חתם סופר חלק או"ח סימן טו וז"ל שם (בקטע ד"ה ותו) "והענין בזה הוא כך דבכל המצות שאינם מוטלים על גוף האדם שלוחו כמותו וא"צ לעמוד על גביו כלל.

ומש"ה מ"ע שציוה הקב"ה למול בנו שעיקר המצוה שיהי' הבן נימול ומוטל על האב, שלוחו כמותו ואפי' האב במצולות הים, ומ"ע של שחיטת קדשים שמוטל על הבעלים שיהי'

קדשיהם נשחטים או שהי' כרי מופרש ממתנות כהונה וכל כיוצא בזה הוה שלוחו כמותו ושלא בפניו.

אבל מצוה שעל גופו כגון להניח תפילין וליקח לולב א"א לשלוחו שיניח על ידו של עצמו או ליטול לולב בידו ויוציא רבים י"ח זה א"א ויעי' כפות תמרים בזה... ע"ש, ובסימן ר"א מש"כ בזה, ולכאורה הם הם הדברים הנ"ל.



## רמב"ם

### מראה מקום לרמב"ם הל' שבועות פ"א ה"ז

#### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר, בעלוויו, וואשינגטאן

ברמב"ם הל' שבועות (פ"א ה"ז) כ' "...רביעית, שנשבע על דבר שאין כח בו לעשות, כיצד כגון שנשבע שלא יישן שלשה ימים לילה ויום רצופים. או שלא יטעום כלום שבעה ימים רצופים וכן כל כיוצא בזה".

ובספר מראי מקומות למשנה תורה (קה"ת, תשמ"ה) ציינו "שבועות כה, א ירושלמי נדרים פ"ב ה"א. וראה יבמות קכא, ב."

אבל במס' שבועות ויבמות מוזכר רק השבועה שלא יישן ג' ימים. ובירושלמי כ' בהמשך לזה "שבועה שלא אוכל ג' ימים ממתנים וכו'". ובמראה הפנים שם מביא דעת הרמב"ם וכו' "וצ"ל דגירסה אחרת היתה לו כאן".

ואציין מה שראיתי בספר לפלגות ראובן (להרב בענגיס ז"ל גאב"ד ירושלים) ח"ב עמ' ה (דרוש לשבת הגדול) בסוגריים שם מביא את הגמ' יומא ד' ע"א משה עלה בענן ונתכסה בענן ונתקדש בענן כדי לקבל תורה לישראל בקדושה וכו' רבי נתן

אומר לא בא הכתוב אלא לארך אכילה ושתייה שהמעיל לשומר כמלאכי השרת, ועיי"ש ברש"י שזה הי' בששה ימים מר"ח עד יום מ"ת ובשביעי קבלום.

ומסיים שם "ולענ"ד זהו המקור לזה. שבמשה ע"י שישב כך ז' ימים נתארך האוכל והשתייה.



## בדין ביטול תרומה

**הרב ישעי' זוסיא פלדמן**  
תושב השכונה

רמב"ם הלכות תרומות פי"ד הלכה א: חמשים תאנות שחורות וחמשים לבנות שנפלה לתוכן תאנה אחת של תרומה. הייתה לבנה השחורות מותרות והלבנות מדומעות. היתה שחורה, השחורות מדומעות והלבנות מותרות, ואם אין ידוע אם שחורה היתה ואם לבנה היתה, עולה באחד ומאה מן הכל. ידע מה היתה אחר שנפלה ושכח הרי כולן מדומעות עכ"ל. וברמב"ם לעם הערה (1) כתבו: כיון שנאסרו - נאסרו (ר"ש שירליאוו). אבל צריך עיון: הרי סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה סאה (חולין), ושוב נפלו שם חולין בשוגג - מצטרפים לבטל התרומה (תרומות פ"ה משנה ט') וגם כאן על ידי השכחה נמצא שנתערבו כל התאנות, ולמה לא יבטלו את התרומה?

בפשטות, הרי מפרשי המשנה (תרומות פ"ד משנה ט) במשניות על אתר, מבארינן בשאינו ידוע מה נפלה, וכתבנו לעיל שאם ידע ושכח אסורות כאילו לא שכח כדאמרינן בירושלמי, ע"ש. א"כ איזו שייכות יש מזה לדין אם מבטלין איסור לכתחילה בשוגג מותר במזיד אסור כיון שכאן העיקר היא הידיעה שנפל התאנה והשכחה לאו כלום היא כאילו לא שכח, וד"ל.



## אין מערבין שמחה בשמחה

**הרב יהודה לייבוש הלוי העלער**

חבר כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

מתני' מועד קטן ח: אין נושאין נשים במועד ובגמ' אמר ר' חנינא לפי שאין מערבין שמחה בשמחה רבה בר רב הונא אמר לפי שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו, והנראה דפליגי דלר' חנינא הוא דין בכל התורה - וכמ"ש התוס' דאין עושין מצוות חבילות וכדמוכח מהילפותות דאינו דין בהל' יו"ט [וכן רש"י שכ' דבעינן דלישמח בשמחת יו"ט לחודי', נראה דהוא מכח הך דין דאין מערבין ואינו דין מיוחד בהל' יו"ט] ולרבה ב"ר והנא הוא דין שיעור בהשמחה דחייבה התורה שישמח במועד דחייב לשמוח רק בחגיך ולא לגרוע ממנה ע"י עירוב עוד שמחה ונ"מ אי הוה דוקא שמחת אשתו דהיא גורעת משמחת החג, או דה"ה שאר שמחה נמי דאין מערבין וכן בכל תרי שמחות דעלמא לר' חנינא אין מערבין משא"כ לרבה.

והנה, הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ז הל' טז) כתב וז"ל: "אין נושאין נשים במועד כדי שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנישואין... ולא שמחת נישואין שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג", ע"כ. היינו דהוא פסק כרבה ב"ר הונא דהוא דין שיעור בחיוב השמחה במועד.

ובהל' אישות (פ"י הי"ד) "ואפי' בחולו של מועד אין נושאין נשים כמו שביארנו לפי שאין מערבין שמחה בשמחה שנאמר מלא שבוע זאת", ע"כ. ומקור הך ילפותא הוא בירושלמי והפסוק לא איירי כלל בשמחת יו"ט, הרי לנו להדיא דכאן פסק הרמב"ם כאידך מאן דאמר דהוא דין באין מערבין וסתרי אהדדי.

ועוצ"ע, דהרמב"ם הניח הילפותות דתלמוד דידן ונקט מקורו מהירושלמי (שלא כדרכו) וגם בירושלמי הוא ילפותא השלישית וצ"ע.

והנראה לומר בדברי הרמב"ם, דבסוגיא דידן פסק כרבה ב"ר הונא וכמ"ש בהל' יו"ט, אלא דס"ל להרמב"ם דהך ילפותא דמלא שבוע זאת חלוק מדין אין מערבין שמחה בשמחה דכל התורה כולה.

דממלא שבוע זאת ילפינן דין שיעור דחיוב הבעל לשמח את אשתו דצריך לשמוח אתה לבדה [ומדוייק הסדר ברמב"ם בהל' שלפנ"ז צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראוי' לה, עיי"ש].

ורבה ב"ר הונא דפליג אדר' חנינא היינו בדין אין מערבין דכה"ת כולה בכל ב' שמחות בעלמא, אבל אהך דין דשמחת אשתו לא פליג וא"ש.

ולפ"ז הרמב"ם שכ' לפי שאין שמחה בשמחה צריך לנק' בשמחה, היינו בזה השמחה דשמחת אשתו.

ולא תיקשי דסוף סוף הנך תרי ילפותות למה לי ניפוק חד מחברייהו דנפקא מינה טובא איכא, דלירושלמי דהוא מחיובי האיש לאשתו יכולה למחול עליו כשם שמוחלת על שארה וכסותה, ולרבה ב"ר הונא הנה על חיובו בשמחת יו"ט לא מהני מחילתה, ולאידך אם עבר ונשאה במועד בלא מחילתה [כגון דלא ידעה הדין] הנה להדין בהל' יו"ט אין לה עליו שום תביעה ומה שעשה הוה בינו לבין קונו בלבד, אבל להך הילכתא חדתא דהירושלמי שפה מצית לתובעו בדין על שגרע לה משמחתה.

ידוע המעשה עם הגר"ח וההוא דתבע לחברה קדישא על שהניחו לאביו הנפטר וטיפלו באחד (שמת אח"כ) לפניו וענה הגר"ח זיי האבן גיטאן ניט ריכטיג, אבער צו דיר האט דאז נישט, ושאלוהו התל' ממ"נ? והשיב דכיון שהרמב"ם אינו מביאו בהל' אבל ש"מ דאינו דין בכבוד המת אלא הוא מדין אין מעבירין על המצוות דכה"ת וא"כ איהנ"מ דהן עשו שלא כהוגן מיהו איהו ליתלי תביעה.



# הלכה ומנהג

## נקב השני בטלית גדול

הרב שלום דובער לוי

מנהל ספריית "אגודת חסידי חב"ד"

מרגלא בפומי דאינשי (וכן נתפרש בשלחן ערוך הקצר ע' 56, וכן נתפרש ב"ציצית - הלכה למעשה" ע' צט), שסיבת תקנת רבינו הזקן לעשות נקב שני זה הוא לשמור שהציצית תהיה תמיד מכה על הכנף ולא כלפי הקרקע. וכמדומה ברור שזה בא להם מהעדר הבנת סיגנון לשונו הקדוש של רבינו הזקן בסידורו הלכות ציצית, אשר שם מבאר שלושה הלכות חלוקות בהטלת הציצית בטלית:

(א) "הנקב שמכניס בו חוטי הציצית צריך שיהיה רחוק מסוף הכנף כו' שנאמר ועשו להם ציצית על כנפי ולא בכנפי אלא בגובה הכנף למעלה ממלא קשר גודל מהזויות". הלכה זו מובאת גם בשוע"ר סי' יא סי"ד וסט"ז.

(ב) "גם צריך להיות הציצית תולה ומנטפת פירוש מגעת ומכה על קרן הזויות". גם הלכה מובאת בשוע"ר שם סל"ד. וגם זה נלמד מאותו פסוק "על כנפי", אבל כאן את "על כנפי" שהציצית מנטפת "על כנפי" ממש (ולא כבהלכה הראשונה "על כנפי ולא בכנפי"). [ומזה אנו לומדים שאין הציצית צריך להגיע על הקרן ממש (שזה לא נזכר בכתוב) כ"א שיכה על הכנף ממש, היינו בתוך קשר גודל מהקרן. וכן מפורש בסידור שם (גבי טלית קטן, שעושים בו ב' נקבים) "ויש מדקדקים לעשות הנקבים באלכסון קצת בכדי שכשתהא הציצית תלויה למטה לשולי הבגד תהא נוטפת (פירוש נוגעת) ומכה שם תוך מלא קשר גודל מהזויות בשולי הבגד לרחבו"].

(ג) "לא די במה שהנקב שבו מכניס החוטין הוא למעלה מקשר גודל [כ"א גם הקשר צריך להיות למעלה מקשר גודל] שנאמר גדילים תעשה לך על ארבע כנפות שיהא הגדיל נעשה בגובה הכנף ומהנקב עד הקשר הראשון אינו נקרא גדיל עדיין".

הלכה זו שנתחדשה לנו בסידורו, אינה מובאת בשוע"ר, ולע"ע לא מצאנוה גם בשאר הפוסקים. אח"כ מוסיף לבאר כמה זהירות בהלכה שלישית זו:

"אם הטלית דקה ורכה ואינו תפור חתיכת בגד (שקורין כנפות) בכנפותיה להקשותה ולחזקה כנהוג מקדם ולזאת גם אם יהדק וידחק קשר הראשון על צידי הטלית לא יועיל כלום שלא תרד הציצית אח"כ ממקומה למטה ממלא קשר גודל בקל וממילא וטורח הוא לעיין ולהשגיח על זה תמיד ובפרט בשעת התפלה אזי עצה טובה לו לעשות עוד נקב קטן סמוך לשפת הטלית שמצדה לרחבה למעלה מקשר גודל מהזויות שלמטה ולהעביר שם חוט הכורך שהוא הארוך אחר שעשה הקשר העליון כראוי קודם שיתחיל לכרוך". וממילא מובן שכ"ז אינו קשור להלכה השניה הנזכרת, שהציצית צריכים להגיע ולהכות על הכנף (או על הקרן).



## שיעור טלית לציצית

### הנ"ל

בשו"ע רבינו הזקן סי' טז מביא ב' דיעות בשיעור טלית לציצית (א) סגי במה שקטן בן ט' מתכסה בה ראשו ורובו. (ב) צריך גם שגדול בן י"ג אינו מתבייש לצאת בה באקראי לשוק. ולא פירש את השיעורים האלו במידות.

אמנם בסידור מפרש את השיעור הזה במדות, ומביא גם בזה (ב' דיעות: א) אמה על אמה מלפניו ואמה על אמה מלאחריו (לבד מבית הצואר), דהיינו אמה על שתי אמות. (ב) אמה על אמה בלבד.

בשו"ע נסמנו המקורות על הגליון, אמנם בהלכות ציצית שבסידור לא נדפסו עד עתה המקורות, והחובה לברר מי הם בעלי שתי הדיעות הנזכרות.

מקור השיטה השניה, אשר השיעור הוא אמה על אמה, הוא בשו"ת פרי הארץ (למוה"ר ישראל מאיר מזרחי, קושטא תפ"ז) חאו"ח סי' א. הוא מוכיח זאת שם ממ"ש במנחות (מא, א): "ושוין שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר (מטלית אחרת - רש"י) ובה תכלת ותולה בה", "ומדנקט לרבותא אפי'

אמה על אמה אלמא דאמה על אמה הוי שיעורא דטלית, דאי לאו הכי מאי איריא דנקט אמה על אמה ומאי רבותא אשמועי".

דברים אלו הובאו משמו בכמה מהאחרונים, וכמו"כ מבוארת הוכחה זו בפס"ד צ"צ (ג, ג): ופשט ל' הגמ' אפי' אמה על אמה משמע דהוי שיעור טלית, דאל"כ מהו הרבותא".

לכאורה היא הוכחה אלימתא לשיטה זו, ומהו א"כ ביאור ומקור השיטה הראשונה, אשר השיעור הוא אמה על שתי אמות?

כותב על כך בפס"ד צ"צ שם, דאדה"ז אזיל בזה לשיטתו ממה שפסק בסי' טו. ומבואר הדבר יותר בתהלה לדוד (סי' טז), אשר רבינו הזקן לשיטתו ממה שפסק בהלכה זו של המביא אמה על אמה ממקום אחר (בשו"ע שלו סי' טו ס"ז) "במה דברים אמורים כשאין בחתיכה ההיא שמביא מבגד אחר שיעור טלית שחייבת בציצית כו' אבל אם יש בה שיעור טלית שחייבת בציצית אין צריך להתיר הציצית ממנה כשיתפרנו בבגד אחר".

ולפי שיטה זו על כרחינו לפרש גמרא הנ"ל, שדוקא אמה על אמה פסולה - כיון שאין בה שיעור טלית, משא"כ כשיש בה שיעור טלית (שהוא יותר מאמה על אמה) כשרה.



כל האמור לעיל הוא רק להוכיח את שיטת רבינו הזקן, אשר השיעור הוא יותר מאמה על אמה, אך עדיין לא מצינו מקור לשיעור המדויק של אמה על שתי אמות. אמנם כד דייקת שפיר אפשר למצוא רמז לשיעור המדויק של אמה על שתי אמות, גם בגמרא הנזכרת:

הגמרא אומרת: "ושוין שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר (מטלית אחרת - רש"י) ובה תכלת ותולה בה", ונת"ל דהיינו כיון שאין בחתיכה זו שיעור טלית. בפשטות מיירי כאן שיש לו שתי טליתות קרועות ופסולות (שאינן בהם שיעור), ורוצה לתפרן יחד כדי להכשירן (שע"י חיבורן יחד יהיה בה שיעור טלית). וע"ז אומרת הגמ' שבחתיכה אחת (היינו כל אחת משתי החתיכות) יש בה אמה על אמה (שאינן בזה שיעור טלית),

וע"י חיבורן יחד יש בה אמה אחת על שתי אמות (ואזי יש בה שיעור החייב בציצית, אלא שאעפי"כ פסולה מטעם שיתבאר לקמן), א"כ למדנו מכאן שאמה על אמה הוי פחות משיעור ואילו אמה על שתי אמות הוי שיעור טלית החייבת בציצית.

ואף שאין זו ראי' ברורה, כי יש לפרש הגמ' בכמה אופנים, מ"מ רמז לדבר יש, וכמשנת"ל.



מלשון רבינו הזקן בסידורו נראה ששני השיעורים הללו הם שתי שיטות הפוסקים, והחובה עלינו לנסות לברר מהו מקור שתי השיעורים הללו בפוסקים.

וי"ל שזה תלוי במחלוקת הט"ז והמ"א בביאור סוגיה זו והלכה זו שבסי' טו. ובהקדים:

הלכה זו שבשוע"ר, שאם יש שיעור טלית בחתיכה ההיא (שמביא מבגד אחר) כשר להטילו בטלית זה (ואין צריך להתיר ממנה הציצית), לא נתפרש כ"כ מקורה.

בשוע"ר סי' טו ס"ז נסמן על הגליון הט"ז בסק"ד והמ"א בסק"ד. אמנם תמוה הדבר, שהרי בשניהם לא נזכר בפירוש מענין הנ"ל. בדפוס הראשון נסמן סתם ט"ז; מ"א, ולא נתפרש היכן מקומם.

עיון קל בט"ז מראה לכאורה שהוא סובר ההיפך מזה, שאפי' אם יש בחתיכה זו שיעור טלית מ"מ אסור לתפרו לבגד אחר שיש לו ג' ציצית. ובקו"א סק"א מפורש הדבר שהט"ז חולק על הלכה זו וסובר שפסול. לכן מסתבר שציון זה אל הט"ז, נשתרבו לכאן בטעות. גם במ"מ וציונים (מאנגעל) נשמט ציון זה, וציון רק "משמעות מ"א סק"ג".

אמנם גם במ"א שם לא מוזכר דבר וחצי דבר מענין זה (היינו לחלק בין אם יש בחתיכה ההיא שיעור טלית או לא). וההכרח לבאר מהי משמעות זו שבמ"א.

כדי לבאר את המשמעות הזאת, עלינו לבאר תחלה את טעם ההלכה הזאת שבגמרא הנזכרת (מנחות מא, א): "ושוין שלא

יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר (מטלית אחרת - רש"י) ובה תכלת ותולה בה".

רש"י על אתר מבאר את הטעם לזה: "משום דעל כנפי בגדיהם בעינן וכנף זה לא היה מבגד זה בשעת עשייה". טעם זה מבואר גם ברא"ש (הלכות קטנות הל' ציצית סי"א). אמנם בנמוקי יוסף כתב הטעם "דה"ל תעשה ולא מן העשוי".

וע"ז כתב המ"א (סי' טו סק"ג): "מתוך דברי הב"י משמע דעיקר הטעם משום תעשה ולא מן העשוי דמיד כשנחתך הכנף נפסלו הציצית ואע"פ שחזר ותפרו ה"ל תעשה ולא מן העשוי. אלא דקשה למה קיי"ל אם נקרע הטלית חוץ לג' יתפור כו' לזה אמר כנף זה לא היה מבגד זה כו' משא"כ כשתפרו בטלית עצמו דשרי דהוי תחלת עשיתו בטלית זה בכשרות".

שאלת השאלה, וכי למה נפסלו הציצית מיד כשנחתך הכנף, ועל כרחך לומר דהיינו כיון שלא נשאר שיעור טלית בחתיכה, ומזה מוכיח רבינו הזקן שפסול זה הוא דוקא כשלא נשאר שיעור טלית בחתיכה זו, משא"כ אם נשאר בחתיכה שיעור טלית, בודאי לא נפסלו הציצית, ומותר לתפור החתיכה (עם הציצית) גם בטלית אחרת.

[חילוק זה, אם יש שיעור טלית בחתיכה, מובא גם במשנה ברורה (סי' טו סק"ה), וכתב שכן מוכח מדברי המ"א סק"ג, ולא כתב מהי ההוכחה, וגם לא כתב שמקור חילוק זה הוא משו"ע רבינו הזקן. וצ"ע].

אמנם הט"ז (סק"ד) חולק בשנים, וסובר א) שאפילו אם נשאר בחתיכה יותר משיעור (שבזה דן בשו"ע ס"ג), אינו יכול לחזור ולתפרו בטלית. ב) האיסור הוא אפילו אם בא לתופרה באותה טלית שנחתכה ממנה. וכל זה מטעם המבואר בט"ז שם.

והנה לשיטת המ"א ורבינו הזקן בשו"ע שלו, מוכרחים לפרש מ"ש הגמ' "שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר", דהיינו כיון שאמה על אמה הוא פחות משיעור טלית (ששיעורו הוא יותר מאמה על אמה), ולכן יש בזה תעשה ולא מן העשוי.

אמנם לשיטת הט"ז מוכרחים לפרש מ"ש "שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר", דהיינו שהציצית נפסלים אפילו כשיש בחתיכה שיעור טלית (ששיעורו אמה על אמה).



מכל האמור לעיל למדנו ששיעור טלית (לשיטת המ"א ורבינו הזקן) הוא יותר מאמה על אמה הנזכר בגמרא, אבל עדיין לא ידענו מקור וטעם השיטה שצ"ל דוקא אמה אחת על שתי אמות. גם אינו מובן איך יכולה להיות מחלוקת כזו מן הקצה אל הקצה, בשעה שבש"ע סי' טז מבואר ששיעור טלית החייבת בציצית הוא שקטן בן ט' מתכסה בו ראשו ורובו.

אמנם י"ל שזה תלוי במחלוקת הגאונים והראשונים ברס"י ח אם כסות שאין בה כדי עטיפה חייבת בציצית או לא.

דהנה מבואר בגמרא (מנחות מ, ב) ובטוש"ע (סי' טז), ששיעור טלית שחייבת בציצית הוא "טלית שהקטן מתכסה בו ראשו ורובו והגדול יוצא בה דרך עראי", והיינו כמבואר בפוסקים ובש"ע ר"ש: "דהיינו שהוא בן תשע שנים שאז הוא מתהלך לבדו בשוק וטליתו אליו כו' וגדול בין י"ג שנים הלובשה אינו מתבייש לצאת בה באקראי לשוק".

ובודאי אין לפרש הכוונה שהוא מתלבש בה כמו כתונת, מכמה טעמים: א) כתונת פטורה מציצית (בין אם היא כמו חולצה שלנו ובין אם היא כמו גופיה שלנו), כמבואר בש"ע ר"ש י"ס ט"ז וסכ"ב. ב) בזה לא שייך לאמר "הגדול יוצא בה דרך עראי", שהרי כתונת של ילד קטן אינה עולה על הגדול, ומה שייך בזה דרך עראי. ג) באופן זה אין שייך לומר "מתכסה בו ראשו ורובו". ומטעם זה גם אין לפרש הכוונה, שלובשים אותה כמו טלית קטן שלנו (עם חור באמצע עבור הצואר), שהרי באופן זה לא מכוסה ראשו ורובו. ד) בזה לא שייך מ"ש בש"ע ר"ש שם "מתכסה בה ראשו ורוב אורך גופו ורוב רחבו", וכי איך זה שייך הדבר שהכתונת תכסה רק חצי רוחב גופו?

אלא ודאי הכוונה אשר (במקום הכתונת שאנו לובשים) הם היו מתעטפים בטלית חלקה בעלת ד' כנפות, באופן שרק רוב

אורך ורוב רוחב גופו מכוסה בטלית זו. ובזה יש שני אופנים ושתי שיטות:

(א) שיטת הגאונים (שברס"י ח), שמתעטפים בה כעטיפת הישמעאלים (וגם בזמנינו נוהגות כן הנשים שבמדינת הודו ועוד).

(ב) שיטת כמה מהראשונים, שהיו לובשים אותה בלא עטיפה, כי אם באופן שאנו נוהגים ללבוש הטלית בעת התפלה, להגביה צדי הטלית על הכתף מכאן ומכאן, שתי כנפות נמשכות לפניו לכסות את החזה ושתיים נמשכות לאחוריו לכסות את גבו.

כמדומה שהדבר ברור, שאי אפשר להתעטף ראשו ורובו כעטיפת הישמעאלים בטלית חלקה בעלת ד' כנפות, כאשר גדלה הוא רק אמה על אמה, ואפילו אם המדובר הוא בקטן שהוא בן תשע שנים. כדי שתהי' העטיפה כראוי, צריך להיות אורך הטלית לפחות שתי אמות (לרוחב האדם, כדי שיוכל לסבב בה את כל גופו עד שיזרוק את צדו הימני על כתף שמאל) ורחבה לפחות אמה (לאורך האדם, כדי שיוכל לכסות בו את ראשו ורוב אורך גופו).

גם בשיעור זה עדיין קשה הדבר להתעטף, ורבינו הזקן מבאר בסידורו כמה השתדלויות בזה. אמנם כאן שאנו דנים בקטן בן ט' שנים, בודאי זהו השיעור שיוכל להתעטף בו ולצאת לשוק. והגדול בן י"ג יכול לעשות כן בדוחק, ולצאת בה לשוק באקראי.

אמנם לשיטת הראשונים שא"צ להיות עטיפת הישמעאלים דוקא, כ"א באופן שאנו לובשים הטלית בעת התפלה, באופן כזה יוכל הקטן ללבוש גם בשיעור אמה על אמה כפשוט.

יוצא א"כ מכל האמור לעיל, ששיעור זה עצמו (שהקטן מתכסה בה ראשו ורובו), הנה לפי השיטה דהיינו כעטיפת הישמעאלים - שיעורו הוא אמה אחת על שתי אמות, ולפי השיטה דהיינו בלי עטיפה - שיעורו הוא אמה על אמה.



## סדר נטילת הציפורניים

### הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר, טוויץ סיטיז, מיניסוטה

בשו"ע אדמוה"ז סימן רס סעיף ג, וזלה"ק: יש מקפידים שלא ליטול הצפרנים כסדרן אצבע אחר אצבע הסמוכה לה מפני שקשה לשכחה... אלא מפסיקים בין אצבע לאצבע באצבע אחרת שאינה סמוכה לה, ומתחילין ליטול בשמאל בקמיצה דהיינו באצבע רביעית הסמוכה לזרת ובימין באצבע דהיינו אצבע שניה הסמוכה לגודל ונמצא הסימן לסדרן בדאג"ה בימין ובשמאל דבהג"א, ויש מלעיגים ע"ז ומ"מ טוב ליזהר לכתחלה עכלה"ק.

ושמעתי אומרים שא' מהדינים ששמע מזה - שצריכין בכלל לקוץ הצפרנים דיד השמאל תחלה, ורק אח"כ הצפרנים דיד ימין (שהרי כתב "ומתחילין ליטול בשמאל בקמיצה" היינו שמתחילין בשמאל).

ואם זה קבלה נקבל - אבל לכאורה יש לחקור אם זהו כוונתו: כי מיד כותב בהמשך: "ובימין..." ובא ללמדנו שהסדר באצבעות שמתחילין הוא ככה - בשמאל... ובימין...

אלא שא"כ צ"ע למה מזכיר את של שמאל תחלה, ובפרט שבכלל מתחילין מימין. [ואף שמעתי שמבארין ע"ד הסוד שבעניני הסרת קליפות מתחילין בשמאל... ולכאו' אינו מובן].

והנה ציון המקור לדין זה הוא לאבודרהם. ואחרי עיון קל בהמקור מובן הענין. וצ"ל: הנוטל צפרניו צריך ליטול אותם על זה הסדר, יד ימין אגהב"ד, יד שמאל דבהג"א. ומצאתי כתוב בענין זה סימן אחר, והוא קשי"א בל"א תירו"ץ, פירוש קמיצה שמאל, ימין אצבע.

ונמצא שאדמוה"ז משנה הסדר שהובא ליד ימין (מ"אגהב"ד" ל"בדאג"ה") אלא ששמע מפירושו "דהיינו אצבע שני" שכרוך אחר הסימן שהובא. ואף מביא אדמוה"ז כעין סוף דבריו (של אבודרהם) בסעיפים א, וב ("שיהא ניכר שעושה בשביל כבודו [שבת]" ועיי"ש שקשה קצת לדייק ולהשוות כי מביא שאין ליטול צפרנים ביום ה' וכו', ואכ"מ).

ואולי מטעם זה (הסדר והסימן ד"קשי"א בל"א תירו"ץ) מביא אדמוה"ז יד שמאל תחילה.

ולכאור' עדיין צ"ע - הלא כתוב ומתחילין ליטול בשמאל. והנה בשו"ע סימן רס סעיף א (בהג"ה) וכשנוטל צפרניו לא יטול אותן כסדרן ויתחיל בשמאל בקמיצה ובימין באצבע וסימן לזה דבהג"א בשמאלו ובדאג"ה בימין, ע"כ. והמקור המצויין הוא ג"כ אבודרהם וספר המוסר. ולכאור' עפ"ז עדיין אינו מתיישב - אע"פ שכאן בשו"ע הלשון הוא בקיצור ("ומתחילין ליטול בשמאל") לכאור' יכולין לדחוק כנ"ל.

אך בערוך השולחן כתוב כנ"ל ואח"כ כותב בפירוש, וצ"ל: "ויקוץ מקודם הצפרניים של יד ימין ואח"כ של שמאל ובשם הכלבו הביאו להיפך ליטול תחלה של שמאל ולא ידעתי טעמו". ולכאור' עפ"ז נראה בעליל שישנו עכ"פ אי בהירות בסדר נטילת צפרנים באיזה יד להתחילין.

ובקיצור שו"ע סי' ע"ב סעי' יד כותב, ובפשטות, וז"ל: יש מקפידין שלא ליטול את הצפרנים כסדרן אלא בדילוג, דהיינו בימין מתחילין באצבע הסמוך לאגודל והסימן בדאג"ה ובשמאל מתחילין באצבע הרביעית והסימן בדהג"א, ובשמאל מתחילין באצבע הרביעית והסימן בדהג"א, ע"כ. (ובהצאת קה"ת לא העירו שאדמוה"ז כתוב בסדר הפוך!)

עכ"פ עדיין צ"ע, ואולי יוכלו הקוראים לברר בזה\*.

---

\* הערת המערכת: ראה פמ"ג סי' ר"ס בא"א ס"ק א' שמביא בשם הכל בו שצריך ליטול הצפרנים של יד שמאל תחילה ואח"כ של יד ימין, וראה תהלה לדוד סי' ר"ס שהעיר מכ"ז, וסיים דעכ"פ אותם הנוהגים שלא להקפיד בסדר האצבעות פשיטא דצריכים ליטול של ימין תחילה שהוא דינא דגמ'. ובמנחת שבת (סי' עב ס"ק סז).

ובאשל אברהם (תנינא) לסי' ר"ס האריך בזה ומסיים מ"מ אין ראוי להקדים שמאל כיון שאין לזו ממ"ש בגמ' בקדימת ימין.

## אודות הל' צניעות בשוע"ר [גליון]

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר, בעלוויו, וואשינגטאן

בגליון יז (תה"ש) העיר הרנ"ג שיחי' כמה הערות. ובסוף אות ז' שם (עמ' 97) כתב בנוגע לציון אדמוה"ז בסי' ב' "כמו שיתבאר בהלכות צניעות", וכותב "ולכאורה הכוונה לס' רמ"א שנקרא כך בשו"ע המחבר "הל' צניעות" החסר בשוע"ר, ובוודאי תיכנן רבינו להוסיף שם כמה הלכות, כי בשו"ע המחבר שם מדובר הסעיף אחד לבד בלי הרבה נושאי כלים, ואין למה שכתוב שם קשר ישיר למדובר כאן בסימן ב'".

ונראה ששגה בהערה זו, הרי כידוע סי' ר"מ הוא זה המכונה "הל' צניעות" [יחד עם פי' רמ"א] בכל הדפוסים המצויים של השו"ע - ובו רבו ההלכות הקשורות בצניעות בין איש לאשתו. וזאת למרות שנמצאים בחושך וכו'. וזהו אכן הקשר למה שכותב שם בסימן ב' על החובה בצניעות גם כשאינו בפני ציבור וכו'.

בעמ' הנ"ל מבאר מדוע רביה"ז מבאר רק הנלמד בנוגע ל"עז כנמר" וגבור כארי". אף שהביא מהמשנה את כל הענינים - נשר, ארי, נמר וצבי.

בעצם הקושיא כבר קדמו בבדה"ש ס"א סק"ג, והוא כתב שאפשר מפני שבשו"ע ורמ"א הוזכרו רק אלו. אבל באמת יש בזה מכתב מהרבי נשיא דורינו שנדפס בספר "הערות בשולחן ערוך אדמוה"ז - מלוקטים מספרי אחרונים" שיו"ל ע"י כולל צמח צדק בירושלים והרבי מתרצה בפשטות ובאופן נפלא. וזכה ר' נחום לכוון לדעת עליון.



## השכים קודם אור היום לענין ברכת הנותן לשכוי בינה [גליון]

הת' איתמר חייקין  
תות"ל - 770

בגליון האחרון (תשעח) עמ' 57 העיר הרשדב"ל על מה שכתבתי בגליון תשעז, להוכיח דאין לדייק במ"ש אדה"ז בסידור "ואם ניעור כל הלילה ושמע קול תרנגול מחצות ואילך יכול לברך הנותן לשכוי בינה" דאם השכים קודם עלות השחר אין צורך לחכות לשמיעת קול תרנגול.

הנ"ל ביאר דהדיוק מוכרח דלא כהר"ח נאה, מכיון שכתוב בסדור "ואם ניעור כל הלילה" ואם במשכים קודם אור היום דינו כמו "ואם ניעור כל הלילה" היה צריך לומר "ואפי' ניעור כל הלילה".

בהמשך שם מבאר את הקטעים המדוברים בסידור ע"פ שיטתו, ובקטע השני שם בשייכות למ"ש אדה"ז "אם ישן בלילה ונתחייב בהן יכול לברך מיד שנתחייב בהן" כותב וז"ל: "שבוזה פשוט וברור שדין ברכת הנותן לשכוי בינה שוה לדין שאר הברכות, אלא שבכדה"ש סקי"ד וסקט"ו דהיינו דוקא פשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים וכו' ודוקא שמע קול תרנגול והתחייב בהן (ולפ"ז אין שום חילוק בין הדין השני לדין השלישי שבשניהם מברך רק אם שמע קול תרנגול ומהו א"כ שכותב "אם ישן כו' ואם ניעור כו'"). ולענ"ד נראה יותר לפרש, שכיון שישן, במילא נתחייב בהן מיד, אפילו לא פשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים וכו' ולא שמע קול תרנגול". ע"כ דבריו.

היינו שחלק ב-ב' מקומות על הרא"ח נאה בפירוש דברי אדה"ז בסידור שם. א. במה שכתוב בקטע השני "ונתחייב" שלמד שזהו בדרך ממילא ב. במה שכתוב קטע השלישי "ואם ניעור כל הלילה" שלמד שזהו דוקא בניעור.

בקטע הבא אבאר את ג' הקטעים בצורה קצת שונה ממה שביארתי בגליון תשעז, ועפ"ז יתישבו תמיהותיו של הרשדב"ל על דברי הר"ח נאה בב' המקומות:

בקטע הראשון כתוב הדין שאם לא ישן יכול לברך (אך ורק) כשיעלה ע"ה.

בקטע השני כתוב הדין שאם ישן ונתחייב יכול לברך אפי' לפני ע"ה. (היינו שעשה הפעולות הקשורות עם זה המחייבות כדמוכח משימוש הלשון הזה בשו"ע וכן נראה בפשטות כאן).

בקטע השלישי כתוב שאפילו אם לא ישן אבל הוא שמע קול תרנגול יכול לברך לפני ע"ה, דין זה אמור אך ורק לגבי הנותן לשכוי ולא לגבי שאר ברכות, שכן בשאר ברכות אם לא ישן גם אם החליף בגדים לא יעזור לו לענין הברכה.

ולכן: הסיבה שכתוב בקטע השלישי דוקא את המצב של ניעור הוא כדי לחדש שיכול לברך הנותן כו' גם בלי שישן - משא"כ שאר ברכות, ולכן א"א לדייק בכאן שאם ישן יכול לברך גם בלי ששמע, אלא דין זה - אם ישן ולא שמע לגבי הנותן לשכוי בינה - כלול במה שכתוב בקטע השני שאם ישן ונתחייב יכול לברך כל הברכות. וכמו שכתבתי לעיל שנתחייב פירושו שעשה את הפעולות כפשטות הלשון.

עפ"ז מה שכתוב "ואם ניעור" ולא "ואפי' ניעור" היינו מכיון שדוקא אם ניעור יכול לברך רק את ברכת הנותן לשכוי בינה אם נתחייב משא"כ אם ישן שיוכל לברך את כל הברכות ובלבד שיתחייב בהן, עפ"ז יוצא: א. בדין הנותן לשכוי בינה אין הפרש בין ניעור כל הלילה, להמשכים קודם אור הבוקר, ואעפ"כ מ"ש "ואם ניעור" היינו בדוקא. ב. מה שכתוב "ואם נתחייב" אינו ממילא אלא דעשה הפעולות.

אלא דאכתי צריך ביאור דהנה עפ"ז יוצא חילוק בין אדה"ז בסידור במ"ש "ונתחייב" וכמבואר לעיל דהיינו דוקא כשעשה את הפעולות, לבין אדה"ז בשו"ע סימן מ"ז סעיף ט' דאומר: "המשכים קודם אור היום יכול לברך כל סדר הברכות חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה" ומשמע מפשטות לשונו שיכול לברך אפילו לא נתחייב בהן.

ואולי אפשר לבאר לבאר זה בהקדים דברי אדה"ז בסימן מ"ו סעיף ח' וז"ל: "ובימי הסליחות יברך ברכת התורה קודם הסליחות וידלגנה אח"כ". ולכאורה למה נדרש לחכות עד

לאחרי הסליחות לאמירת ברכות השחר וא"א לומר את כולם לפני הסליחות?

אלא די"ל כיון שזהו קודם עלות השחר, ולא שמע עדיין קול תרנגול מצד המציאות, כיון שאין באפשרותו מסיבה כל שהיא (משא"כ שאר הברכות שבידו לעשותם ואינו תלוי בדבר אחר) ולכן עדיף להמתין עד אחרי עלות השחר ולומר את כל הברכות יחד כולל ברכת הנותן לשכוי בינה.

עכ"פ משמע דלפני עלות השחר אינו יכול לברך אם לא נתחייב.

ואולי י"ל עד"ז בענינו בדברי אדה"ז סימן מ"ז סעיף ט' (ע"מ שלא יסתור להנ"ל) במ"ש "המשכים קודם אור היום יכול לברך כל סדר הברכות חוץ מברכת הנותן" דהכונה יכול הוא שמצד המציאות אין משהו שמעכבו מלעשות את הפעולה ואח"כ לומר את הברכה חוץ מקול תרנגול שתלוי בשמיעה ועליו מדובר שם בהמשך הסעיף.



## פשוטו של מקרא

הפי' ב"ועבדת שם אלוקים אחרים" בתוכחה

יוסף וולדמאן  
תושב השכונה

בפרשת כי תבא (כח, סד): בפירש"י ד"ה ועבדת שם אלוקים אחרים: כתרגומו, לא עבודת אלהות ממש אלא מעלים מס וגולגליות לכומרי עבודת כוכבים, ע"כ.

בדיוק אותם התיבות שבד"ה הנ"ל נמצאים לפני כן בפסוק לו, ורש"י אינו מפרשם כנ"ל.

לכאורה מובן למה אין צורך הנ"ל לפירש"י, שכבר לפני"ז בפ' ואתחנן (ד, כח) נאמר "ועבדתם שם אלוקים מעשה ידי אדם"

ורש"י מפרש שם בד"ה ועבדתם שם אלוקים: כתרגומו, משאתם עובדים לעובדיהם כאילו אתם עובדים להם, עכ"ל.

אמנם א"כ צ"ל למה הוצרך רש"י לפרש עוד הפעם "כתרגומו" בפסוק דומה בתוכחה, ודוקא בפעם שני שנשנו אותם התיבות.

ויש לבאר שזה שרש"י מפרש בשני מקומות הנ"ל, בפ' ואתחנן ובהתוכחה בפעם השני שהובאו התיבות "ועבדתם שם אלוקים אחרים".

משום שבמקומות הללו הפי' מוכרח בפשוטם של הכתובים.

משא"כ בפסוק הראשון שבתוכחה שמופיע הקטע ועבדת... פסוק לו, "יולך ה' אותך ואת מלכך... אל גוי אשר לא ידעת אתה ואבותיך ועבדת שם אלוקים אחרים...", אין שום הכרח בהפסוק לפי' התרגום, לא מלפניו ולא מלאחריו.

ההכרח בפ' ואתחנן לפירש"י כהתרגום, שאחרי הפסוק שבו נאמר ועבדתם שם אלוקים מעשה ידי אדם אשר לא יראון ואל ישמעון וגו' בא תיכף אחריו הפסוק ובקשתם משם את ה' אלוקיך ומצאת וגו', דילוג שלא בערך! כשבסמיכות לפני זה מדובר על עבודת אלילים של בני"י בין הגויים.

וההכרח לפירש"י כתרגומו בתוכחה בפעם שני שנאמר "ועבדת שם אלוקים אחרים", משום שנאמר אחריו "אשר לא ידעת אתה ואבותיך" שאין להבינו כמשמעו. שאיזה נפק"מ יש בזה ומה בא להגיד עי"ז. וע"י פירש"י שהפירוש הוא "כתרגומו" יובן הנ"ל, כמו שיתבאר לקמן.

ואין דמיון לכאן מפר' ראה.

שבפרשת ראה בעניני נביא שקר, מסית ואנשים בני בליעל המדיחים את יושבי עירם נאמר בכולם נלכה ונעבדה אלוקים אחרים אשר לא ידעתם (או לא ידעת) (אצל נביר שקר בשינוי לשון קצת).

שם דברי הנ"ל באים בתור חלק מדיבורם לשומעים דבריהם, כלומר שע"ז שלהם אינה כמו הע"ז הקרובים הידועים ש"אין בהם ממש" (כפירש"י יג, ח ד"ה הקרובים אליך).

ובפ' נצבים כט, כה: וילכו ויעבדו אלוקים אחרים: אלוקים אשר לא ידעום (ובדומה לזה בפ' האזינו לב, יז), גם שם זה בא בתור חלק מן ההמשך של דברי הגוים בפסוקים שלפניו "ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת וגו'".

ובגלל ההמשך מצא שם רש"י צורך לפרש פי' חדש בד"ה לא ידעום: לא ידעו בהם גבורת אלוקות (שלא פי' כן בפסוקים הנ"ל שבפרשיות לפנ"ז).

וזה משום שבא שם בתור חלק מהטעם והסיבה "על מה עשה ה' ככה" ו"מה חרי האף הגדול הזה" (כדברי רש"י בפ' האזינו הנ"ל "אילו הי' בהן צורך לא היתה קנאה כפולה כמו עכשיו").

אמנם כאן בפ' התוכחה בפסוק כח, סד אין טעם לצירוף "אשר לא ידעת אתה ואבותיך" להמילים "ועבדת שם אלוקים אחרים", באם מתפרש כמשמעו. ובפרט, שבפסוק הקודם (כח, לו) מפורש קטע הנ"ל "אשר לא ידעת" על הגוים, שבזה מובן הכוונה בפשטות.

וע"י שמפרש רש"י כאן בפסוק סד "כתרגומו" שמפרש "ותפלח תמן לעממיא פלחי טעותא" על "ועבדת שם אלוקים אחרים" עי"ז משווה רש"י פי' "אשר לא ידעת..". כאן לכוונתו בפסוק הקודם לו שבתוכחה, דהיינו ש"לא ידעת אתה ואבותיך" מוסב גם כאן על העמים עובדי אלילים שהפיצך ה' בהם ולא על האלוקים אחרים עצמם, בדומה לפסוק הקודם.

רק מה שעומד נגד ביאור הזה הוא שא"כ הי' צריך רש"י להוסיף "וגו'" לד"ה הנ"ל פסוק סד.



# שזנזת

## "פליוש"

**הרב פסח צבי שמערלינג**

**תושב השכונה**

ברשימות חוברת קפב מסופר ע"ד לבישת בגדי לבן ע"י כמה מרבתינו נשיאינו זי"ע, ושכשבת ויו"ט נהגו ללבוש ח' בגדי לבן. ובתוך הדברים כ' כ"ק אדמו"ר: "גם מה שבתוך ההיטעל (פליוש?) הי' לבן".

תיבת פליוש לא פוענחה ע"י המו"ל. בדקתי במלון גרמני-אנגלי והיא תיבה בגרמנית Plüsch ותרגומה באנגלית היא Plush, וגם באידיש ישנם המשתמשים בתיבה זו - פליוש, והוא סוג בד רך ועבה מאד, וכנראה שהתוך של ההיטעל (הכובע) הי' מהסוג בד הזה.

