



BLANK



BLANK

## פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע וני"ד שנים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה. יו"ד שבט כיום קבלת נשיאות של רבינו הגדול זי"ע, בוודאי הינו יום חובק עולם. יום המציין סיום של עוד שנה בנשיאות הכבירה של הרבי, המצעיד אותנו בצעדי ענק לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו על כל יושביו לקראת ביאת משיח. וביחד עם זה, מסמן התחלה חדשה של פעילות רבת ממדים של שנה חדשה תחת נשיאותו הקדושה. "ראש השנה" הוא לנשיאות הרבי. אף מוסד "הערות וביאורים", כמוסד שבא ע"מ לעולם לחיות עם תורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו, מציין אף הוא ביום זה סיום של שנה מלאה בעיסוק בתורתו הקדושה, שהוא ותורתו כולא חד, והתחלה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות דרך תורתו, תורת נשיאנו הק'.

יש סתים וגליא: ישנן הפעולות הגלויות, העולמיות, הבינלאומית, המגשימות את רצון הרבי בפועל במציאות היישות של העולם הרחוק והמנוכר מ"ד" אמות של הלכה", - ברחובה של רומי; וישנו הצד הפנימי המוסתר, הטמון בארון הברית מבפנים לפרוכת ב"בית רבינו שבבבל". שם מצויה תורתו הגדולה והקדושה ה"מעין" עצמו. שם דרש הרבי פעילות מסוג אחר. כשם שביקש הרבי חדשות ונצורות חובקות עולם חיצוני, כך ביקש הרבי חדשות ונצורות בעולמו הפנימי. כך הפציר, ביקש לחדש ולדון, להקשות ולברר.

קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא בממדיו ליד הפעולות רבי הפירסום, אך למרות מיעוט כמותו, בכל זאת

מבטא הוא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין.

אך אין קובץ ללא כותבים. אי לזאת פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, אשר רצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא אכן לכתוב, לפרסם ולהדפיס. אנא ממכם, אלו שביכולתם לכתוב, נא לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'.

בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה כמה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי"ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכת חסידים

**המערכת**

ימים הסמוכים ל' שבט ה'תשס"ד

ק"א שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה  
ש"פ בא – יו"ד שבט  
ה'תשס"ד  
גליון ח [תתעד]

**תוכן הענינים**

**גאולה ומשיח**

- 10..... קידושין אחר תחיית המתים  
16..... ביאת אליהו

**רשימות**

- 19..... טעם לאמירת צאתכם לשלום

**לקוטי שיחות**

- 20..... שמחה בשבת לפי הפיוט לכה דודי  
25..... כח תשובתו של פרעה  
26..... בענין הנ"ל  
27..... פירש"י "קשיטה" – "מעה"  
בענין הנפק"מ בין הטעמים בביאור מח' ב"ש  
29..... וב"ה בנרות חנוכה

**שיחות**

- 31..... מקור לשיטת הרמב"ם בגדר התשובה [גליון]  
34..... הדלקת המנורה בבוקר ובין הערביים לשיטת הרמב"ם

**נגלה**

- 38..... קטן שקידש אי חוששין לקידושיו  
46..... יו"ד של "אין" לדרשא הוא דאתא  
48..... בגרות ע"י שנים וסימנים  
51..... בשיטת הרמב"ם דבעינן קיום וביטול התנאי בפועל  
58..... אמירה בקידושין

- 64.....שעבוד הערב  
 66.....מאי שנא גבי נדרים דקתני לכולהו  
 67.....בענין חצי קידושין

הפידות

- 70.....כמה הערות בסימן האחרון שבתניא הוכח תוכיח את עמיתך  
 73.....גילוי נקודה העצמית  
 75.....הערות והגהות בתו"א  
 76....."יומא דפגרא"  
 76.....בענין הקרבת דם וחלב וגוף הבהמה

רמב"ם

- 88.....מצוות המוטלות על הציבור  
 92.....המשך לביאור כמה פלוגתות בין הרמב"ם והראב"ד

הלכה ומנהג

- 95.....מהדו"ב לסי' קפז, סיכום חדושי ההלכות  
 99.....טלית של הקהילה  
 102.....דין מחיצה בביהכ"נ בין האנשים לנשים  
 117.....קשר של יד לשיטת אדמו"ר הזקן  
 118.....שמיעת ברכת מעין שבע מפי הש"ץ  
 119.....טעם היתר ערבוב סוכר במשקה בשבת  
 127.....נטילת ידים לתפלה  
 128.....כמה הערות במהדורה החדשה דשו"ע רבינו  
 129.....בישול אחר בישול בדבר יבש  
 הוראות כ"ק אדמו"ר ליו"ט שני של גלויות  
 130.....לבחורים הלומדים באה"ק  
 142.....בעל שקיבל שבת לפני אשתו [גליון]  
 146.....דיבור דברי חול בתפילין  
 146.....בענין היכר ציר [גליון]  
 151.....בענין הנ"ל

פשוטו של מקרא

- 152....."רבי יהודה היה נותן בהם סימנים"  
 154.....אולי לא תלך גו'  
 159.....שאלות בפרש"י ותירוצם ע"פ שינויים בדפוס רש"י

- 160 "ויעשו כן" – שייכות משה רבינו לג' מכות הראשונות.....  
162 "ויבא הבית לעשות מלאכתו".....

#### שונות

- 165 גילוי פנים במכתבי מוהריי"צ לאנ"ש בת"א.....  
168 לא קם כמשה עוד נביא בישראל.....  
170 זיעה של מצוה.....  
170 הערות היום יום - חנוכה.....

---

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת יתרו,  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ה שבט

---

מספר הפאקס למשלוח הערות  
718-756-3411 [או 718-773-4115]  
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM  
ניתן לחוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
WWW.HAOROS.COM

---

חדש באתר! שיעורים של רמי"ם עמ"ס קידושין

---

# גאולה ומשיח

## קידושין אחר תחיית המתים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### בספיקת החיד"א בברכי יוסף

ידוע מה שנסתפק החיד"א בס' ברכי יוסף (אבעה"ז ר"ס י"ז מובא בפתחי תשובה שם וראה באה"ט שם) והוזכר בשיחת קודש ש"פ תזריע תשד"מ (ס' התוועדיות תשד"מ ח"ב "משיחות ש"פ שמיני - תזריע" אות י'), בהא דאיתא במגילה (ז, ב) "ברבה ור' זירא שישבו בסעודת פורים ואגב בסומי בפוריא קם רבה ושחטיה לר' זירא, למחר בעי רחמיה עליה ואחייה", דיש להסתפק גבי אשתו של ר' זירא דכיון שמת שמא פקעי הקידושין מינה והוה פנויה, וכי חייה רבי זירא למחר יצטרך לקדשה שוב קידושין חדשים, או דילמא הא דאשה קונה עצמה במיתת הבעל היינו דוקא כאשר מת ונשאר מת, אך כשלא נקבר וחי ע"י נביא או חסיד אגלאי מילתא דאותה מיתה לא היתה מיתה כמות כל אדם, וממילא נמי לא פקעי קידושי קמאי מינה וכשיחיה בעלה מותר בה מיד כאשר היה לפני מותו, וכתב דלפום ריהטא יש להביא ראיה מהירושלמי דגיטין (פ"ז ה"ג), דאיתא התם גבי הנותן גט לאשה ומתנה מעכשיו אם לא באתי עד י"ב חודש הרי זה גט, ואמרינן דאם מת בתוך הזמן מהו שתהא מותרת להנשא, ר' יוסי אמר אסורה להנשא אני אומר נעשו לו ניסים וחייה, ואע"ג דבתלמודין (גיטין עו, א) איבעיא לן אם אלתר שריא בכה"ג ששמעו בו שמת או רק עד י"ב חודש, ולא איפשיטה, והרי"ף הרמב"ם והרא"ש נקטוה לחומרא במקום יבם, ולא חיישי הפוסקים כלל לירושלמי, נראה דהגם דבשמעו בו שמת לא חיישינן כלל למעשה ניסים שיחיה, דזה לא שכיחא כלל, ואפילו רבי מאיר דחייש למיעוטא, למיעוטא דמיעוטא לא חייש, וכ"ש בהא דכמעט לא שכיח כלל, וטעם דאיבעיא לן אי שריא לאלתר כבר מפורש בראשונים ז"ל, "מ"מ למדנו מהירושלמי דאם אחר שמת נעשו ניסים וחי, אכתי אגידה ביה אשתו זאת, ולא מהניא לה מה שמת ודאי, כיון דלבסוף חי, ובהא אית לן למימר דגם תלמודא דידן מודה דאי אתרמי כי האי, המיתה שמת כמאן דליחא, ולא פליגי לתרי תלמודי אלא דוקא לחוש שיחיה, דבהא לש"ס דילן ליכא למיחש שהוא חששא רחוקה

וכו', אבל אי הוה כי האי עובדא לכו"ע אי חיי הדר לקמייתא כי אשתו היא, והוא בעלה זה" עכ"ד, ועי' גם בס' פתח עינים (מגילה שם) שכתב בהך דרבי זירא וז"ל: "נראה דהגם דר' זירא בלילה נשחט ומת, כיון דעד שלא נקבר חי לא היה צריך לקדש אשתו קידושין חדשים, ובספרי ברכי יוסף א"ה סי' טו"ב הבאתי קצת ראייה לזה". עכ"ל, וראה שו"ת ציץ אליעזר חט"ז סי' כ"ד (ד"ה והנה בדומה) מה שהוציא מדבריו בנוגע למעשה.

ובס' גן רוה פ' פנחס (קלד, ב) בדברי חנוך אות ה' הביא דבריו, והוכיח כן מהא דאיתא במדרש דבשעת מתן תורה פרחא נשמתן של ישראל, ואיתא בגמ' (ביצה ה, ב) דהא דכתיב "שובו לכם לאהליכם" דהתיר להם מצות פרישה, ולא מצינו שהיו צריכים קידושין חדשים, דהא כאן היו כולם מתים, אלא ע"כ דבכהאי גוונא אם מת ואח"כ חי אין אשתו צריכה קידושין מחדש, דזיקה הראשונה עדיין לא פקע, וראה גם בס' בן יהוידע מגילה שם שהביא ראי' זו, וכן הביא בס' פרדס יוסף פ' משפטים (כא, יח), וראה גם בריש פ' שמות אות ז', וראה מ"ש בזה הרה"ת ר' ארי' לייב שי' ראסקין בהערות וביאורים גליון רכ"ט עמ' כא.

#### דחיית הראי' מהירושלמי

אלא שעל ראיית הברכ"י מהירושלמי כבר הקשו רבים (נפש חי' אהע"ז סי' ג', בית יצחק אהע"ז ח"א סי' ו', ושו"ת חסד לאברהם מהדו"ת סי' י"ד, אות יד ועוד וראה שו"ת דברי יציב אבהע"ז סי' ע'), דאם נפרש כוונת הירושלמי בפשטות דחיישינן שמא יחי' ע"י נס וחזרה האישות, ולכן אסורה עכשיו, א"כ איך אנו מתירים כל אלמנה בעולם, ניחוש שמא נעשה לו נסים או שמא יעשה לו נסים ויחזור ויחי', ועכצ"ל דהירושלמי לא אסר אלא במקום יבום, דהמיתה אינה מתרת לחודא כיון דעדיין זקוקה ליבום, אלא שאנו באים להתירה מכח הגט שע"י הגט אינה זקוקה ליבום, ולזה אומר דכיון שיש תנאי שהוא גט רק אם לא יבא עד י"ב חודש לכן חיישינן שמא נעשה לו נסים וחיה ואכתי יבוא, ובמילא לא יתקיים התנאי והגט בטל וזקוקה ליבום, ולפי"ז ליכא ראי' מהירושלמי דבעל שחי' חזר האישות, די"ל דבדאי נפקע האישות, ושאני התם שהיא אסורה מצד שזקוקה ליבום דדילמא הגט לא יהי' גט עיי"ש בארוכה.

ועי' גם באור שמח (פ"ט דגירושין הי"א, בד"ה והנה) שהביא שם את דברי הירושלמי הנ"ל, דלא תנשא עד י"ב חודש שמא יחיה, וביאר

נמי דלעולם אף שיבוא עתה ויקום לתחיה הוי כאיש אחר, ואינה אסורה להנשא לאחר משום הכי, וכל החשש התם הוא משום דצריכה יבום, ולכן אם יבוא נמצא דהגט בטל דהא התנאי היה שלא יבוא תוך י"ב חודש, וכוונתו של הבעל בתנאי הי' שבכל אופן שיבוא, אף אם ע"י נס יתבטל הגט, וסוף סוף בא אף דהוי פנים חדשות אבל הרי בא, וממילא נתבטל הגט וצריכה יבום, אבל לעולם בעצם המיתה פקעו הקידושין ולא חוזרים אף שעתה קם ונתעורר לחיים, ועי' פורת יוסף גיטין עו ע"ב (ד"ה תוס' דהא) ובחי' הר"י בכרך שם שכן פירשו (וכדהובא בשו"ת עטרת פז חלק ראשון כרך ג - אה"ע סימן ט', ושם האריך באריכות נפלאה ובאופן נפלא בכל ענין זה וראה גם אוצר הפוסקים אבהע"ז שם).

ועי' גם בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח"ג סי' ע"ז בד"ה והנה בישוב), שהקשה ג"כ כהנ"ל על הברכ"י ותירץ דבריו (וכן תירץ דבריו בשו"ת בית יצחק הנ"ל ועוד), אלא שהקשה עליו מטעם אחר די"ל דאין כוונת הירושלמי שמת ממש, אלא ע"ד שמבואר בסוף יבמות בנפל בבור שיש שם נחשים, דחיישינן שמא נעשה לו נס כמו שנעשה לדניאל אף דעפ"י הרוב ודאי מת עיי"ש, ועי' גם במראה פנים שם שפי' הירושלמי בלי יבום ואכמ"ל.

#### בהנוגע לתחיית המתים

וכל זה יש לדון גם בנוגע לתחיית המתים, וכמ"ש החת"ס (שו"ת ח"ז סי' לד) וז"ל: "...מה שכתב הרמב"ם ז"ל (עיין בפ"י המשניות להרמב"ם סנהדרין ר"פ חלק ד"ה וכת שלישיית) לעתיד לבא בתחיית המתים יחזרו ויזדווגו יחד איש ואשתו כמקדם, וכן למ"ש בעל תורת חיים (סנהדרין ק, א) דהא דעתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות, דהיינו הצדיק עם אשתו לכל אחד ש"י דהיינו תר"ך וכו' עיי"ש, ונסתפקו המפרשים וכו' עכ"ל, דלפי"ז יש להסתפק אם יהיו צריכים קידושין חדשים או לא, דאף דפשוט שאם נתקדשה ונשאת לאחר ודאי נפקע אישות הראשון דאישות לבי תרי ליכא, מ"מ באופן שלא נתקדשה אחר מיתתו שוב יש להסתפק כנ"ל, (וראה גם כיו"ב בס' כנסת הגדולה אבה"ע (הגהות הטור סי' יז אות ב) שהביא שם את דברי מהרא"י בתרומת הדשן (פסקים סי' קב), שכתב לדון גבי אשת אליהו הנביא ורבי יהושע בן לוי שעלו חיים לשמים האם הם מותרות להנשא, ונפק"מ לדורות אם יזכה אחד כמוהם, וכתב ע"ז הכנה"ג: "ואני אומר עוד נפקותא אחריתא דנ"מ כשיחיו המתים ותחיה אשת אליהו או ריב"ל, אם מותרת להנשא עיי"ש).

והנה ספיקו של הברכי יוסף לא שייך לנדרו"ד, שהרי הוא ביאר הטעם שלא יצטרך לקדושין משום די"ל דהא דאשה קונה עצמה במיתת הבעל, היינו דוקא כאשר מת ונשאר מת, אך כשלא נקבר וחי ע"י נביא או חסיד אגלאי מילתא דאותה מיתה לא היתה מיתה כמות כל אדם וכנ"ל, וזה לא שייך באלו הקמים בתחיית המתים כפשוט, גם במה דמסיק דנראה דאי"צ קידושין ה"ז רק אם עדיין לא נקבר, וכפי שהדגיש גם בס' פתח עינים הנ"ל, אי"ז שייך לתחיית המתים, ולפי דבריו ודאי יצטרכו קידושין חדשים (ובש"ת עטרת פז שם ביאר טעמו למה זה תלוי אם נקבר או לא עפ"י מ"ש בזוה"ק בפ' אמור עיי"ש).

#### בגדר מיתת הבעל מתיר איסור א"א

אלא שבס' נפש חי' שם כתב, לא כמ"ש הברכ"י דאם חי' קודם שנקבר אפ"ל דאיגלאי מילתא למפרע שלא הי' מיתה גמורה וכו', דזה אינו, דבאמת ודאי הי' בתחילה מיתה גמורה, אלא דמ"מ יש להסתפק דאפשר לומר דאף דמיתה מתיר כמו גט, מ"מ כיון שחי' אח"כ חוזרת ואגידה ביה כבתחילה, כי התורה לא התירה במיתה רק כל זמן שהוא מת, ומבאר עפ"ז הפירוש בירושלמי הנ"ל עיי"ש.

ויש לבאר ספיקתו דבקידושין יג, ב, מקשה הגמ' על המשנה מנלן דמיתת הבעל מתיר, ור"ל דסברא הוא אסרה והוא שרתה, וממשך להקשות דאי"ז הוכחה דהרי בעריות אסר להו ולא שרי להו, ומסיק שם דכתיב: "ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות או כי ימות האיש האחרון" איתקש מיתה לגירושין מה גירושין שריא אף מיתה שריא עיי"ש, ויש להסתפק לפי המסקנא: א) האם הדרינן לסברא קמייטא דההיקש מגלה לן שהיא מותרת בדרך ממילא, משום דכיון שאיסורה הי' מכח הבעל וכשמת נתבטל סיבת האיסור לכן מותרת, ב) או דילמא אפ"ל דלפי המסקנא לא אמרינן סברא זו וכקושיית הגמ' מעריות, אלא שיש לימוד מיוחד דעצם המיתה הוה מעשה המתירה כמו המעשה דנתינת גט.

ובאחרונים (שערי יושר ש"ז פי"ב, קו"ש ח"ב סי' כח ועוד) הוכיחו מדעת הרמ"ה בטור יו"ד סי' רס"ז כאופן הב' דעצם המיתה הוא המתיר כמו בגט, וז"ל הטור (ע"פ הגמ' גיטין לט, א): "גר שמת ואין לו יורשין דקי"ל הקודם בנכסיו זכה, והיו בהן עבדים גדולים זכו בעצמן והרי הם בני חורין, קטנים אין בהם יד לזכות בעצמן וכל הקודם בהן זכה", וכתב הרמ"ה "ואם לא זכה בהן שום אדם עד שיגדלו אין להם תקנה, שבמיתת הגר לא פקע איסורא מינייהו, שהרי

כל הקודם בהם זכה, וכיון דמיתת הגר לא פקע איסורא מינייהו, כי גדלו נמי בתר הכי אע"ג דפקע ממונא איסורייהו לא פקע דבמאי פקע השתא, הא ליכא מיתת האדון דלפקע איסורייהו מינייהו" עכ"ל, הרי מוכח מזה דהא דמיתת הגר מתיר הפי' הוא דמעשה המיתה הוא המתיר, ואינה מותרת אלא בשעת המיתה, דאילו נימא שההיתר הוא מצד שהגר אינו חי, הלא גם אח"כ אינו חי, וא"כ למה לא יקנו א"ע אח"כ, וכיון שההיתר דמיתת הגר מתיר העבד הוא מאשה, דילפינן מ"לה לה" כמבואר בגיטין שם, מוכח דסב"ל שכן הוא גם במיתת הבעל דעצם מעשה המיתה הוא המתיר כמו בגט, ובקו"ש שם כתב "דהא דהב"י שם חולק על הרמ"ה אפ"ל משום דסב"ל כאופן הא", ומלשון המאירי בקידושין שם: "כל שנאסרה לבני אדם מצד אישות בטל האישות בטל האיסור, כגון אשת איש וכו'" משמע לכאורה כאופן הא'. וראה שו"ת אבני נזר אבהע"ז סס"י נו.

ועי' בשו"ת חלקת יעקב אבהע"ז סי' ל"ד דדן שם לענין קטלנית, והביא משו"ת חות יאיר סי' קצ"ז בשם הזהר דבמת הבעל ונשאת לשני, נשאר בה רוח בעלה הראשון וכו' עיי"ש, והוכיח מזה החלקת יעקב כאופן הא', דאי נימא כאופן הב' דמיתה הוה כמו גירושין, א"כ כשמת בעלה ונעשה מעשה המתיר אותה מבעלה, א"כ איזה חילוק יש בין מת לגירושין, דהא זה פשיטא דאם נתגרשה קודם המיתה, אין לה עוד שום חיבור ושייכות לומר דרוח בעלה הראשון מקשקש בקרבה, כיון שנכרתה וניתרת ממנה, א"כ גם במיתה נימא כן, ומוכח מזה דסב"ל להזהר דמיתה אינה מעשה המתרת כמו גט, אלא שמותרת להנשא מטעם שאינה כבר אשת איש עיי"ש.

והנה אי נימא כצד הא' שפיר י"ל גם בתחיית המתים, שאם האשה לא נשאת אח"כ לאחר תחזור לבעלה הראשון בלי שום קידושין, וכן אם נתקדשה לאחר [דאז בודאי צ"ל דנפקעה אישות הראשון כנ"ל] תחזור אליו בדרך ממילא, כיון שאישות זו לא פקעה מעולם רק היתה מותרת אחר מיתת השני בדרך ממילא.

#### אחר תחה"מ אי הוה פנים חדשות

אבל עי' בשו"ת מצב הישר סי' ז' (ווילנא תרמ"א) אודות אשה שהיתה נשואה לבעל מופלג בתורה ויר"ש ושבק חיים ומונעת א"ע להנשא עוד הפעם, מפני שמפחדת שכשנזכה לתחיית המתים שלא תחזור אז לבעלה הראשון, והשיב שמצינו בזה"ק בראשית (כא, ב) "מכאן [אוליפנא] נוקבא דאתנסבת בתרין בהווא עלמא אהדרת

לקדמאה וכו", ופי' באמרי בינה בהגליון שם: "פי' שנשאת לב' אנשים זה אחר זה חוזרת לעתיד לבעלה הראשון עכ"ל, וכן הבין גדול קדמון בספרו מפתחות הזהר (בענין זיווג וחבור חלק א') שכתב אשה שנשאת לשנים חוזרת לראשון לעוה"ב.

והקשה שם שהרי יש לאו לחזור לאשתו הראשונה אחר שנשאת לשני? והאריך שם לתרץ דמצוה זו אכן לא תתקיים לע"ל, אבל קשה לתרץ כן.

ובשו"ת רב פעלים ח"ב סוד ישרים סי' ב כתב להמחבר אודות תשובה זו ושקו"ט בכ"ז בארוכה, ובנוגע לקושייתו שהרי יש איסור לחזור לבעל הראשון אחר שנשאת לאחר? תירץ דכיון שהגוף שיעמוד אחר תחיית המתים הוא גוף חדש, לכן כל קשר וזיקה שהי' בין הגופים קודם מותם הרי הוא בטל והוה כנישואים ראשונים, וזהו רק בדברים שהם מצד הגוף, אבל החיבור מצד הנפש אינו מתבטל אחר המיתה כי בנפש אין שום שינוי בין קודם מיתה ללאחר מיתה, ומצד הנפש ראוי שתתחבר עם בעלה הראשון עיי"ש. (וכתב דכ"ז לא איירי אלא כשמת, אבל אם נתגרשה מבעלה הראשון ודאי נתבטל הקשר), וראה בגליון תח שהובא זה עיי"ש בארוכה.

דאי נימא כדבריו דבתחיית המתים אמרינן דפנים חדשות באו לכאן, י"ל דלכו"ע יצטרכו לקידושין כיון דמצד הגוף אין זה אותה האשה [אף דאכתי י"ל כאופן הא' שההיתר של האשה בא בדרך ממילא], ומ"מ סב"ל להזהר שחוזרת לבעלה הראשון מצד נשמתם.

וראה בהגליון שם ובגליון תכ"ז ותל"א ותמ"ז ותסג שמצינו דעות בזה אם בתחיית המתים אכן אמרינן פנים חדשות באו לכאן או לא, ובכללות נתבאר די"ל שזה תלוי בהמבואר בלקוטי שיחות חי"ח פ' חוקת סעי' י שכותב דבאופן התחי' של תחיית המתים אפשר לומר בב' אופנים: "א) עס וועט עפעס בלייבן אין גוף פון זיין ערשטער מציאות, נאר צו דעם וועט צוקומען תוספת והתחדשות אין בנין הגוף. (ב) עס וועט זיין אין א אופן פון התחדשות הגוף בכל הפרטים עס וועט גארניט בלייבן פון גוף ממציאותו הראשונה", עיי"ש בארוכה ומבאר שזהו פלוגתת המד"ר והזהר עם הפרקי דר"א פל"ד ואכמ"ל עוה"פ, דאי נימא כהדיעה דלא הוה פנים חדשות י"ל דאי"צ לקידושין.

ובענף יוסף (בעין יעקב) סנהדרין ר"פ חלק הביא מספר הנצחון, דסב"ל שתשוב לבעלה השני כי מיתת בעל הראשון הוה כגירושין,

וכמו שבגירושין יש איסור לחזור לבעל הראשון אחרי שנשאת לשני כן הוא באלמנה שנשאת, הובאו דבריו ביד שאול יו"ד סי' שסו סעי' ג, וראה בס' נפש חי' להגר"ר מרגליות או"ח סי' לב סעי' כד, דלפי דעה זו הי' אפ"ל ג"כ שאי"צ קידושין מהאחרון, כיון דלדיעה זו משמע דלא סב"ל דפנים חדשות באו לכאן, אבל לאידך גיסא הרי דיעה זו סב"ל דמיתה כגירושין כנ"ל, וי"ל דאין זה משום דסב"ל דמעשה המיתה הוה כגירושין ולכן יש איסור להחזירה, אלא דמעשה הקידושין והנישואין להשני הוה כגירושין, וכפי שנת' לעיל דזה בודאי מפקיע אישות של הראשון, וא"כ י"ל דגם דיעה זו סב"ל כאופן הא', וא"כ שפיר י"ל דאי"צ קידושין מהאחרון.



### ביאת אליהו

#### הרב אהרן בן ציון הלפרין

כפר חב"ד, אה"ק

בשיחת יו"ד שבט ה'תשמ"ז שנאמרה בקשר עם סיום הרמב"ם, מביא רבינו את סיום דברי הרמב"ם (פי"ב מהל' מלכים ה"ב) "יראה מפשרטם של דברי הנביאים שבתחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם . . ואינו בא לא לטמא הטהור ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם..". וממשיך "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו".

ומקשה ע"ז: (א) מדוע כותב הרמב"ם בלשון "אינו בא . . לפסול אנשים" וכו' ולא כתב בפשטות "אינו אומר" וכפי שכתב בהלכה שלאחרי זה.

(ב) דלכאורה דעה החולקת שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו חולקת רק על זמן ביאתו, אבל אינה חולקת על מטרת ביאתו שאינו בא לטמא ולטהר וכו' אלא לעשות שלום בעולם. וא"כ מדוע כתב הרמב"ם דעה זו לאחרי שכותב מטרת ביאתו שבזה לא פליגי, ולא כתבו מיד לאחרי דעה הראשונה בזמן ביאתו.

(ג) איך אפשר שיחלקו במציאות אימתי יבוא אליהו. ומוסיף כ"ק אדמו"ר ששאלה זו ניתן לשאול ג"כ בקשר למחלוקת שמצינו מה יהיה

פעולת אליהו, שגם בזה מצינו במשנה (סוף עדיות) ד' דיעות. ר' יהושע (מקובל מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו, ורבו מרבו, הלכה למשה מסיני) שאינו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרוב, אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרוב המרוחקין בזרוע. ר' יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק. ר' שמעון אומר להשוות המחלוקת. וחכמים אומרים לעשות שלום בעולם. (וכן פוסק הרמב"ם).

והרמב"ם בפיה"מ מסביר המחלוקת - דלכאורה בהלכה למשה מסיני אי אפשר שיהיה מחלוקת בשום פנים, ומבאר שההלכה למשה מסיני היה רק הענין שאליהו לא יוסיף ולא יגרע בתורה אלא יסלק ויסיר החמסים בלבד, ובזה אה"נ שאין מחלוקת והכחשה, אבל נפלה מחלוקת ברעות שיסיר, מה הם, ובזה הוא מחלוקת התנאים. ע"כ פירוש הרמב"ם בפיה"מ.

אבל רבינו מקשה, דזה רק מתרץ איך יש מחלוקת בהל"מ, אבל סו"ס הרי זה "פלוגתא במציאות" מה יעשה אליהו.

ומבאר רבינו ביאור נפלא בדעת הרמב"ם, שבביאת אליהו ישנם שני אופנים: ישנם ענינים שאליהו בא כחלק ושלב של הגאולה וישנם ענינים שאליהו יפעול, שזהו ענין בפ"ע, ע"ד פעולותיו בזמן התנ"ך.

ולפ"ז מיושב, שהפלוגתא במשנה אינו פלוגתא במציאות "מה יעשה", דלכו"ע כל הדברים הנ"ל יעשה אליהו, אלא מחולקים מה יעשה "כחלק ושלב של הגאולה", ובזה הוא המחלוקת.

ובזה מובן שהרמב"ם שפוסק כחכמים אינו יכול לכתוב "אינו אומר", כיון שבאמת כן יאמר אלא מדייק לכתוב ש"אינו בא", היינו שביאתו כחלק ושלב של הגאולה אינו עבור זה.

ולפי הנ"ל - שכו"ע מודים בהמציאות שאליהו יעשה כל פעולות הנ"ל אלא חולקים מה תהי' פעולתו בסילוק החמסים כחלק מהגאולה - מיישב רבינו שאלה הב' והג', דדעה החולקת (שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו) סוברת שכל הפעולה של סילוק החמסים הוא ענין בפ"ע, פעולה בפ"ע, אבל אינה חלק משליחות אליהו בשביל הגאולה, אלא "קודם ביאת המשיח יבוא אליהו" שענינו של אליהו יהיה לבשר הגאולה.

ועפ"ז מובן הסדר בדברי הרמב"ם שמביא דיעה זו לאחרי כל האריכות מה יהיה פעולתו בביאת המשיח, כיון שדיעה זו חולקת גם ע"ז. עד כאן תוכן השיחה, עיי"ש.

אבל לפי"ז יל"ע לכאורה, איך דעת ה"ש מן החכמים' תחלוק על הענין שסילוק החמסים הוא חלק מהגאולה, והרי אי אפשר שיהיה מחלוקת בהל"מ.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



שם בשיחה בהערה 30 מביא כ"ק אדמו"ר פירוש הרע"ב שמשמע מדבריו שכן חולקים במציאות אם אליהו ירחק או לא, ומקשה ע"ז. ואח"כ ממשיך "משא"כ את"ל שהפירוש הוא שאינו בא לרחק, אף שירחק בפועל, ככפנים, או ששתי תקופות הן (ראה לקמן ס"ט)."

והנה בפשטות הכוונה בסיום ההערה "ששתי תקופות הן" הוא לשתי תקופות הידועות שיהיה בזמן ביאת המשיח, שבתקופה הראשונה עולם כמנהגו נוהג (שזה מה שמתחייב מצד המצב הרגיל של ביאת המשיח), ובתקופה השני' (שאינו תנאי הכרחי בגדר ביאת המשיח) יהיה שינוי מנהגו של עולם (וכפי שהוא להלן ס"ט ובלקו"ש חכ"ז בחוקותי).

ולכאורה הכוונה בהערה, שעד"ז יש לומר כאן שאין כאן מחלוקת במציאות מה יעשה, אלא חולקים מה יעשה כחלק ושלב בגאולה, שזהו בתקופה הראשונה, ואח"כ בתקופה השני' יעשה שאר הפעולות שאינם קשורים כחלק מהגאולה.

אבל יש לעיין, דהרי השתי תקופות יהיו בקשר עם ביאת משיח, לאחרי ביאת המשיח, וכאן הרי מדובר בקשר עם אליהו שיבוא קודם מלחמת גוג ומגוג שהוא לפני<sup>1</sup> ביאת המשיח.

(1) שהרי מלחמת גוג ומגוג תהי' קודם ביאת משיח (ראה בשיחה ס"ב בשאלה ב בסוגריים, וכן בס"ז בסוף קטע ד"ה ועל). ולפי"ז דיעה הראשונה ברמב"ם מקדמת ביאתו, ודיעה השני' מאחרת ביאתו, (ומש"כ בדיעה זו ש"קודם ביאת המשיח יבוא אליהו" אף שזהו גם לדיעה הא' שיבוא קודם משיח ולא לאחריו, אלא הכוונה בפשטות שיבוא בסמיכות לביאת המשיח ממש, ראה בשיחה שם).

אף שבפשטות מלשון הרמב"ם "בתחלת ימות המשיח" היה אפ"ל שכוונתו לאחרי ביאת משיח, ולפי"ז דיעה הא' מאחרת ביאתו ודיעה הב' מקדמת ביאתו לקודם ביאת המשיח. אבל ז"א וכו"ל שמלחמת גוג ומגוג יהיה קודם ביאת המשיח, ולפי"ז דיעה הא' מקדמת ביאתו.\*

ואולי הכוונה, שכשם שבביאת המשיח יהיה שתי תקופות, א. תקופה שמביאה עמה את כל הענינים שקשורים ובאים כתוצאה מביאת המשיח. ב. ענינים נוספים שאינם קשורים עם ביאת המשיח גופא, הנה עד"ז ג"כ יהיה ענינים (תקופה) שאליהו יפעול בקשר עם ביאת המשיח, ויהיה ענינים (תקופה) שיפעול מצ"ע, לא כחלק מביאת המשיח. ואף שאה"נ שהכל (ועכ"פ תקופה הא') יהיה קודם ביאת משיח. ועצ"ע.



## רשימות

### טעם לאמירת עאתכם לשלום

#### הרב יוסף נמס

שליח כ"ק אדמו"ר בלואיזיאנא

ברשימות חוברת קמג מביא רבינו שאדמור מוהרי"צ אמר לאחר שלום עליכם "מה שפוטרים המלאכים תיכף ומיד (באמירת שלום עליכם) - כי הרי בשבילם כל אות ואות ענין שלום הוא". עכלה"ק.

ואבקש מקוראי הערות וביאורים להסביר בד"א כוונת רבינו.

ולהעיר מלשון החיד"א במחזיק ברכה סימן רסב "ולא שדוחה אותם ופוטרים רק כי . . מתחנן שיברכוהו בשעה שיוצאים לרצונם ולבחירתם".

להעיר עוד, שבכמה סידורים השמיטו צאתכם לשלום אבל "נהגו בכל תפוצות ישראל לומר זה ואין למחוק דבר שנהגו רוב ישראל" (ל' החיד"א שם).



# לקוטי שיחות

## שמחה בשבת לפי הפיוט לכה דודי

### הרב נחום גרינוואלד

רב בניה כ"נ ליובאוויטש לייקוואוד, ניו ג'רסי

מקור החילוק בין שבת ויו"ט בהזכרת בשמחה

בנוסח אדה"ז בפיוט לכה דודי, בכבא האחרונה "בואי בשלום", מוסיף לנוסח מלת "ברנה" ומציין בסוגריים שמלת "בשמחה" נאמרת רק ביום-טוב. אולם בנוסח המקורי אשר בנוסח סידור השל"ה דפוס ראשון (משנת תע"ז) הלקוח מתיקוני שבת של רבי אברהם ברוכים הנוסח לכל שבת הוא "בשמחה ובצהלה" ללא הוספת המלה "ברנה". מלת "ברנה" מופיעה במשנת חסידים<sup>1</sup>, אך מהו המקור להבדל שבין יום טוב לשבת ביחס למלת "בשמחה"? נכון אמנם שכך מופיע בסידורי האריז"ל של רבי שבת מראשקוב ובסידור רבי אשר, אך מנין שאבו הם הבדל זה?

בספר 'שלמי חגיגה' לרבי י.י. אלגאזי דיני סדר תפילת ליל שבת, בהגהות המגיה רבי אברהם חיון<sup>2</sup>, מייחס הדבר לחמדת ימים: "וכתב בספר ח[מדת] [ימים]<sup>3</sup> דבשבת יאמר בואי לשלום עטרת בעלה וגם ברנה וביום טוב יאמר גם בשמחה והאומר בשבת שאינו יום טוב וגם בשמחה טועה, עיין שם"

[והנה אין חמדת ימים המקור להבחנה זו, ומקורה בספר 'מחברת הקדש' שער השבת<sup>4</sup>: לכה דודי לקראת כלה וכו'. "הרב ר' חיים זלה"ה [ויטאל?]. .<sup>5</sup> בשבתות הי' אומר ברנה ובשבתות של י"ט הי' אומר

(1) מסכת תוספות שבת פרק ח, א.

(2) סימן ב אות ג' בהגהה. מהדורת אהבת שלום תשנ"ח ח"ב עמ' ד.

(3) ח"א פרק ה סוד לכה דודי.

(4) צילום דפו"ר קארעץ עמ' ד'.

(5) והנה לפי המקורות משמע שאריז"ל בעצמו לא אמר לכה דודי וכן המזמורים ראה. ומכאן משמע שרח"ו הוא שהתחיל באמירתם. אולם יש להעיר על פליאה גדולה, דבמחברת הקדש נאמר שרח"ו הי' אומר בבא של מקדש מלך "ולא חמל עליך חמלה" במקום והוא יחמול עליך חמלה. וכך כתב גם במשנת חסידים שם. ופלא גדול שאדה"ז

בשמחה". ומכאן כנראה שאבו סידורי אריז"ל נוסח זה<sup>6</sup>, ואין איפוא החמדת ימים מחדשה של הבחנה זו.

אך לאמיתו של דבר המקור הראשוני הוא בדברי הר"י צמח בהגהות פרי עץ חיים<sup>7</sup>: "יאמר לכה דודי . . גם ברנה ובצהלה ובשבת וי"ט יאמר גם בשמחה<sup>8</sup> וכל זה היה נוהג הרח"ו ז"ל וכן אמרו לי החברים". וכנראה שלבעל ההגהה בשלמי חגיגה לא היו לפניו המקורות הללו, ולכן ציין שהמקור הוא מחמדת ימים.

#### טעמו של אדה"ז שקיבל חלוקה זו והחולקים

והנה בספר שלמי חגיגה שם מאריך לטעון נגד החמדת ימים ש"לא משמע כן מסדר היום [שבספר סדר היום אינו מחלק בין שבת ליו"ט], ולכן אני אומר שאין למחות ביד האומרים בשבת וגם בשמחה וכן אנו אומרים בעמידה ישמחו במלכותך וכתב הרד"א באבודרהם שהוא על שם וביום שמחתכם ובמועדיכם ואמרינן בספרי פרשת בהעלותך וביום שמחתכם אלו השבתות".

והנה בפשטות אדה"ז אזיל לשיטתו בהלכות יו"ט סתקכ"ט ס"ז "נהגו להרבות במיני מאכלים ביו"ט יותר מבשבת שלא נאמר בה שמחה". וכך דעתו על פי דא"ח בסידור דא"ח מה עד ורצ"ז ד: "ואין המצוה בשמחה בשבת כלל".

כנגד זה, הנה האדמו"ר ממונקאטש זצ"ל בספרו חמשה מאמרות מאמר נוסח התפלה (עמ' קעג) אות יז מביא נוסחת סידורי אריז"ל ומציין "ומקורן כפי הנראה ממהר"י צמח ז"ל שכ' כן בהגהות הפע"ח

שקיבל הכרעת המשנת חסידים לא קבע כך בנוסחתו, אלא השאיר הנוסח המקורי? אולם באמת לפי הגהת הר"י צמח בפע"ח אינו מבואר נוסחא כזאת דשם כתוב והוא יחמול עליך חמלה כלפנינו. וא"כ מקורו של אדה"ז בהגהת הר"י צמח ולא במחברת הקדש ומשנת חסידים, ואילו המשנת חסידים לא ראה דברי הר"י צמח, וכן מקורו של החמדת ימים במחבה"ק ולא ראו הגהת הר"י צמח. ולמעשה צל"ע כי טרם ראיתי נוסח כזה בדפוס. וגם בסידור חסד לאברהם לרבי אברהם טוביינא שהוא ע"פ החמ"י ומ"ח אינו קובע נוסח זה. ועדיין צריך חקר.

(6) אולם תמיהה גדולה עולה כאן ביחס למשנת חסידים שעפ"י דברי הגהת הר"י צמח ה'מחברת הקדש' קבע בספרו שבשבת יש לומר "ברנה", אך אינו מזכיר שביו"ט יש לומר "בשמחה". וצריך עיון גדול פשר השמטה זו. וראה להלן בפנים.

(7) שער השבת פ"ח מהדורת אשלג עמ' ת אות א.

(8) כ"ה בדפוס שלפני וכנראה צ"ל ובשבת ביו"ט. וצ"ע.

אמנם לפי שאין זה מדברי האריז"ל או מהרח"ו ז"ל צ"ע איך לשנות הנוסחא שהוא בזה בכל סידורי האשכנזים וגם של ספרדים המדויקים "בשמחה ובצהלה" ובאמת שבת הוא זמן שמחה כמו שביארו האחרונים דלא כהבכו"ש ז"ל ועיין מ"ש במאמרינו תורת שבת (פ' בהעלותך) מה שהבאתי מד' הספרי וכ"כ הב"י [סי' רפ"א משבלי לקט] בשמו וביום שמחתכם זה השבת ובפרט בד' הזוה"ק כמה פעמים דשבת הוא יומא דחוודתא (יום שמחה). ע"כ. וכן אכן מאריך שם בפ' בהעלותך מהרבה מקומות בזהר (בשלח מז. אמור צד, ב. פקודי רנה, א) ששבת הוא יומא דחוודתא. ולפי זה אכן קבע בנוסח סידורו "גם ברנה בשמחה ובצהלה".

[והנה לא הבנתי דבריו במש"כ שאין מהרח"ו כאשר במפורש כותב מהר"י צמח שכך נהג המהרח"ו בעצמו וכך מבואר במחברת הקודש. ועוד תמוה, שאם אינו מהרח"ו למה הוסיף בנוסחתו "ברנה" שאינה מפיעה בנוסח המקורי ומקורה מדברי הר"י צמח הנ"ל, ואם אין זה מהרח"ו למה הוסיף מלה זו. (אולם מצד אחד יש לו תנא דמסייע שבמשנת חסידים נאמר רק להוסיף ברנה, ואינו מזכיר על שמחה מאומה, אך צ"ע מקור של המשנת חסידים כנ"ל)].

**לפי דעת הרבי הלא סובר אדה"ז שגם בשבת יש שמחה?**

אולם מה שצ"ע בכהנ"ל שהרי הרבי בלקו"ש (חל"ג עמ' 62 ואילך) מבאר בארוכה שיטת אדה"ז בענין שמחה בשבת לאור דברי הספרי הנ"ל ומבאר בארוכה שגם אדה"ז מודה שקיימת שמחה בשבת ולכן בתפילה אומרים ישמחו במלכותך, וזה שאדה"ז כותב שאין שמחה בשבת הכוונה היא לשמחה המיוחדת של יו"ט ש"אינו מעשה השמחה השייכת לשמיא . . אלא שמחה טבעית הבאה ע"י אכילת בשר ושתיית יין באנשים . . משא"כ השמחה שנאמרה בשבת היא "וביום שמחתכם" והיינו שמהותה של שמחה זו היא שמחה דשמיא ולא שמחה טבעית הבאה ע"י אכילת בשר ושאר דברים המשמחים". זה תמצית דברי קדשו. לפי"ז פשוט שבתפלה שאומרים 'ישמחו במלכותך', הכוונה היא לשמחה דשמיא ששייכת גם בשבת מאחר שבתפלה מדברים על כללות שמחה ולא שמחה גשמית שביו"ט וממילא אין לזה סתירה עם העובדה שבשבת אין שמחה. וראה בהמשך בהערה 45.

לפי"ז צע"ג מדוע מחלק רבינו הזקן שבשבת אין אומרים בשמחה מכיון אין שמחה בשבת, והרי עפ"י דעת הרבי סבירא ליה לרביה"ז

שאכן גם בשבת שייכת שמחה וכדלעיל, ולפי המקורות דלעיל הרי כל הטעם לאי אמירת בשמחה בשבת קשור לטעם שאין בשבת שמחה, והרי בתפילה שפיר שייך שמחה? ואמאי בלקו"ש הנ"ל לא ציין כלל לענין זה?

והנה באמת עדיין דברי השיחה לא מבוררים כל צורכם, דעדיין לא ברור ענין זה עצמו מנין לנו גדר של שמחה בשבת, דמהו המקור לכך? וגם בדברי הספרי צריך תלמוד, מנין המקור שביום שמחתכם אלו השבתות, הרי לא נאמר שמחה לגבי שבת אלא רק לגבי חג?

והנה בהערה 45 מביא מהתורת חיים (חולין ספ"א) שהגדר של שמחה בשבת הוא שמחה רוחנית וזה הכוונה ב"ישמחו במלכותך" - "ישמחו ישראל במלכותו יתברך". אך בהשיחה אינו מקובל הסבר זה כלשונו "משא"כ להמבואר בפנים השמחה היא במעשה, בכל מעשי שבת ורק דתוכנו הוא שמחה דשמיא ע"ד השמחה דהקרבת קרבנות". וצ"ע מהו הגדר דשמחה דשמיא ומהי מקורה?

#### שמחה דשבת מצד דין שמחה של מצוה

הנה שיטת התו"ח יש לבאר בפשטות, דבאמת גדר השמחה הוא עמידה לפני ה' כמבואר שמחו צדיקים בה' ועוז וחדוה במקומו, וכמבואר בתניא שלפניו ית' יש רק שמחה ולכן צדיקים יש להם שמחת הנפש בתמידיות. ועפי"ז מובן דבשבת מכיון שכל מלאכתך עשוייה והוא מעין עולם הבא שבה אין לנו רק ה' אלקים, הרי הוא ממילא זמן של שמחה מחמת עוז וחדוה לפניו. ולכך הכוונה שמחה רוחנית שבני"י תחת מלכותו של הקב"ה בגלוי. אך דעת הרבי צריכה ביאור, מהו הגדר של שמחה דשמיא?

והנראה בזה לענ"ד, דבאמת לפי דברי השיחה גדר השמחה בשבת הוא גדר של שמחה של מצוה, דהרי זה דין כללי בכל המצות כולן שצריכות להעשות בשמחה כי עבודת השם מחייבת שמחה כמבואר ברמב"ם סוף הל' לולב על עבודת ה' בשמחה, וכמו כן מצות שבת בוודאי היא מחייבת שמחה בעצם קיומה.

אך בזה חלוקה מצות שבת מכל המצות, דבניגוד לשאר המצות כולן שאצלם היום או זמן מסויים ביום גורם להמצוה שתבוא, הרי בשבת, עצם המצוה מעיקר גדרה חלה על היום כולו, כי זהו גדר של שבת שעצם יום השביעי נתפס ונהפך לחפצה של מצות שבת וקיום שביתה. וממילא, מכיון שעצם קיום מצוה מביא עמו דין שמחה, הרי מכל שכן

מצות שביתת שבת של יום השביעי מביאה עמה דין של שמחה בעצם קיומה. ודין שמחה זו הריהי שמחה דשמיא של חיוב עבודת ה'.

ולפי"ז מובן הגדרת השיחה שציטטתי: "השמחה היא במעשה, בכל מעשי שבת", והיינו הדברים שאמרתי שבכל מעשי שבת חלים דין של שמחה מצד עצם קיום מצות שביתת שבת - שחלה על היום כולו.

ומובן מזה עוד, דמכיון שהמצוה היא על היום הרי כל היום ישנו בשמחה מצד גוף מצות שבת שעל היום, ומעתה מובנים היטב דברי הספרי "וביום שמחתכם אלו השבתות" דשמחת שבת היא על מצות שבת שחלה על היום ואינה מצוה נוספת בשבת אלא חובת מצות שבת, שבכ"ד שעות של יום השביעי ישנה מצוה של שביתה.

#### קבלת שבת מופקעת משמחה

ומעתה יש לומר עוד, דהנה לפי הנ"ל ברור שיש הבדל מהותי בין שבת ליו"ט בעצם הגדרת השמחה; דדין שמחה בשבת אינו מעיקר מהות השבת אלא הוא דין כללי וצדדי שבכל המצות שיש לקיימן בשמחה, רק שבשבת המצוה חלה על היום וממילא השמחה היא ביום השבת עצמו. אולם פשוט שדין שמחה ביו"ט הוא מעצם גדר החג, וגדר השמחה ביו"ט הוא גדר שמחה אחרת, ומבלעדי השמחה חסר בעצם חלות החג.

ממילא י"ל, דהנה חלוק גדר קבלת שבת מגדר הזכרת שמחה בתפלה. דהנה הרי ענין קבלת שבת היא ענין מיוחד של שבת דוקא שלמדים מהא דמבואר בשבת קיט, א: "רבי חנינא מיפטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה, רבי ינאי לבש מאניה מעלי שבת ואמר בואי כלה בואי כלה", אך ביו"ט אין גדר של עטיפה וקבלת יו"ט כלל, וא"כ בקבלת שבת אנחנו מקבלים את שבת מלכתא דוקא, מלכותו של הקב"ה המחייבת שביתה מוחלטת, ומצד דין מלכות יש חיוב של קבלת פניו (כמבואר במקראות על קבלות המלכות), או מצד גדר כלה שמקבלים את פני הכלה. אך ביו"ט דליתא דין של שביתה אין גם שום גדר של מלכות אצלו וממילא אין דין קבלה והכנה שייך כלל.

לפי"ז נראה שבקבלת שבת אנחנו מקבלים את פניה המיוחדות של שבת דוקא, ולא מצד מצות שבת, דהרי כל המצות כולן אין בהן דין קבלה והכנה כלל מעיקר הדין, והיא שייכת דוקא למהותה המיוחדת של שבת, ומשום צד זה של שבת, השבת "מופקעת" מכל גדר

השמחה, וממילא בקבלת שבת אין מקום להזכיר ובשמחה. עם זאת, בתפילה ששם ההזכרות הן מצד חפצת היום, כי הלא התפילות באות מצד חיוב היום ורק שביום השבת מחוייבים להזכיר המיוחד שביום השבת וביו"ט המיוחדות שבכל חג וחג ובראש חודש המיוחד שבראש חודש וכיו"ב בכל יום מעניינו, ומכיון שבשבת הרי לפועל יש ביום גדר של שמחה כבספרי "וביום שמחתכם", לכן יש מקום להזכיר אצלו גם תיבת "בשמחה", משא"כ בקבלת שבת ש"מופקעת" מגדר השמחה, וכמשנ"ת.

[אולם נראה שביו"ט שחל בשבת, הרי שני הימים קדושה אחת הם וממילא בקבלת שבת כלול גם יו"ט, ולפי"ז מובן היטב שיטת רביה"ז שביו"ט שחל בשבת לא מדלגים על שום בבא של פיוט לכה דודי, דלא כמנהגים אחרים בזה. ולכן מובן שביו"ט שחל בשבת גם בשבת קיים גדר של שמחה וביו"ט גדר של שביתה, ולכן יש מקום לומר בשמחה אף בקבלת שבת].



## כח תשובתו של פרעה

**הרב פסח צבי שמערלינג**  
 ר"מ בישיבה שע"י הציון הק'

בלקוטי שיחות חלק ו' שיחה ב' לפ' וארא, לאחרי שכ"ק אדמו"ר זי"ע מבאר בארוכה את הצורך, הקושי והמעלה שבכל א' מב' הפירושים ב"לא נתן" הנאמר בנוגע הפסקת מכת ברד (לא הגיע או לא הוצק, דהיינו או ש"אף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ", או שנתבטל מציאותו לגמרי, עיי"ש), מבאר את הענין ע"פ פנימיות הענינים: ב' הפירושים מבטאים ב' סברות בענין תשובתו של פרעה, אם הי' בכחה לעקור החטא - ובמילא כתוצאה מזה את מציאות העונש - לגמרי, או שהיתה רק בנוגע לפועל, ולכן פעלה רק זה שבנוגע לפועל "לא הגיע לארץ", אבל לא שיתבטל מציאות המטר לגמרי.

ומבוארים שם צדדי הספק, דזה ברור שתשובתו של יהודי עוקרת העון לגמרי כי מציאותו הוא טוב וקדושה וענין של חטא הוא דבר נוסף על מציאותו "שנדבק" אליו, וכשעושה תשובה שב הוא למציאותו העצמית ואין חטא כלל, משא"כ בבני נח שאין הרע דבר נוסף על מציאותם, אין בכחם לעקור החטא לגמרי, ובמילא גם העונש אינו מתבטל לגמרי, וזהו הפי' הא' ברש"י שהמטר רק לא הגיע לארץ,

אבל נשאר תלוי באויר, שנשאר במציאותו. ולאידך יש סברא שהבדל זה בין ישראל לעמים הוא רק לאחרי מתן תורה (שאז נהי' ה"ובנו בחרת"), משא"כ לפני מתן תורה הנה גם תשובת בן נח בכחה הי' להסיר לגמרי את החטא, ובמילא לבטל לגמרי את מציאות העונש, וזהו הפי' הב' ברש"י שלא הוצק, שנתבטל מציאות המטר.

ולכאורה צע"ק, האם משום שה"ובנו בחרת" נפעל רק במ"ת נאמר שהמעלה דישראל (שעצם מציאותם רק טוב וקדושה וענין של רע וחטא הוא רק "נדבק" אליהם) - שהיא הסיבה שתשובתו של יהודי מוחקת את העון לגמרי - היתה לפני מתן תורה גם אצל בני נח?

ואולי הכוונה שלפי סברא זו (שלפני מ"ת גם תשובת ב"נ הי' בכחה לבטל את הרע ואת העונש לגמרי) הוא מפני טעם אחר ולא מאותו טעם שכן הוא אצל ישראל לאחרי מ"ת [וצ"ע מהו טעם זה].

אם כנים הדברים, אולי יש לומר בדרך אפשר עכ"פ, שמשום קושי זה בפירוש הב' ברש"י (ע"פ פנימיות הענינים), מביא רש"י את הפירוש ד"לא הגיע" כפירוש ראשון ועיקרי גם לפי הביאור ע"פ פנימיות הענינים (וע"ד המבואר בשיחה שם בס"ה גם בנוגע לחלק ההלכה שברש"י הטעם לקדימת הפירוש הראשון בנוסף להמבואר שם כבר לפני"ז בס"ד הטעם לקדימתו ע"פ פשוטו של מקרא).



## בענין הנ"ל

### המערכת

נראה לבאר ולהביא ראי' להמבואר בלקו"ש ממ"ש התוס' (נדה ע, ב בד"ה "ואין") בהא דקאמרינן שם לגבי אשתו של לוט דאין נציב מלח מטמא, וכתבו התוס' דמשמע דאי לא הוה נציב מלח מטמא אפילו לר"ש (יבמות סא, א), דעכו"ם אינו מטמא דאתם קרויים אדם ולא עכו"ם, וביארו דזהו רק אחר מתן תורה דרק ישראל נקראו אדם אבל קודם מתן תורה אין חילוק, עיי"ש. וכ"כ התוס' בב"ק לח, א, ד"ה "אלא", דבתחילה הביאו ראי' לשיטת ר"ת שיש חילוק בין "אדם" ל"האדם" מדפריך ביבמות (שם) מקראי דנביאים על ר"ש, ולא פריך מקראי דתורה ד"האדם והבהמה אשר ימצא בשדה" (פרשתנו וארא ט, יט), אלמא דגם עכו"ם קרויים אדם? ועכצ"ל כר"ת ד"האדם" שאני, ושוב דחו ראי' זו וז"ל: "אך התם הוי קודם מתן תורה". עכ"ל. וכוונתם כמ"ש בנדה דקודם מ"ת שאני דגם עכו"ם נקראים אדם, וכ"כ

בתוס' שאנץ שם ובסנהדרין נט, א, וכ"כ בחמרא וחיי שם (בד"ה תוס' בא"ד) שכן צריך לומר לפי שיטת רש"י עיי"ש, וכ"כ בס' 'באר שבע' הוריות י, א, (בד"ה אדם) מדיליה דדוקא אחר מ"ת איכא לפלוגי ולא קודם מ"ת, עיי"ש.

ובטעם הדבר שיש חילוק בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת, ביאר הגר"י ענגל בס' 'בית האוצר' (מערכת א-ד דף כב, א) דרק אחרי שנבררו ישראל מעכו"ם בשעת מ"ת הוא דנסתלק מעכו"ם ענין המעלה ומשום הכי לא מיקרי אדם, משא"כ קודם שנבררו ישראל מהם הי' ענין הישראליות מתפשט בכלם, ועל כן היו כולם קרויים בשם אדם, ומביא דוגמא לזה ממגילה יד, א, עד שלא נכנסו לארץ ישראל הוכשרו כל הארצות לומר שירה משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, והכוונה נראה ג"כ כנ"ל דע"י כניסת ישראל לארץ נתקדשה ארץ ישראל ונתבררה אז קדושת א"י מכל הארצות, ולכן מאז והלאה אין שום ארץ כשרה לומר שירה רק א"י, משא"כ קודם שנכנסו ישראל לארץ ולא נתקדשה עדיין א"י, היתה אז קדושת א"י מתפשטת והיו בכל הארצות, ולכן הוכשרו כולם, עיי"ש שהאריך בזה. וראה גם בספרו שו"ת בן פורת סי' ד' שכ"כ לבאר התוס' בנדה.

דלפי ביאור זה בדעת התוס', מובן היטב מה שמבואר בלקו"ש שיש סברא לומר דלפני מ"ת לפני שהי' "ובנו בחרת" הי' שייך גם בהם הענין דתשובה למפרע כמו בישראל, די"ל כנ"ל שהוא מחמת הישראליות שבהם, וכן א"ש מ"ש בח"ט שהי' אז שייך בהם הענין ד"ציבור" כמו בישראל.



### פירש"י "קשיטה" – "מעיה"

**הת' מנחם מענדל קרמר**

תות"ל - 770

בלקו"ש חכ"ה פ' וישלח (עמ' 177) ואילך מקשה כ"ק אדמו"ר על פרש"י על המילה "קשיטה" - "מעיה, אמר רבי עקיבא כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למעה קשיטה". וממשיך שם רש"י ומסביר שהמדובר במטבעות מעיה העוברות לסוחר".

ומקשה הרבי מדוע לא בחר רש"י בפירושים הנוספים שישנם על המילה: א. מרגליות ב. כבשה קטנה?

ונקודת ביאורו של הרבי היא, דמטרת בואו של יעקב לא"י היתה "לבוא אל יצחק אביו" שהיה בחברון, רק כדי להראות חביבותה של הארץ רכש לפנ"ו חלקת אדמה כדי לשהות בה זמן מה. וא"כ מסתבר לומר שלא שילם סכום כסף רב על חבל ארץ זה שלא הי' לשם דירה, ולכן לא מביא רש"י הפי' מרגלית למילה קשיטה, דקשה לומר ששילם במאה מרגליות, אלא בסכום מועט יחסית של מאה מעה השווה לחמישה שקל כסף.

וממשיך, דלכך גם מביא רש"י את מאמר רבי עקיבא "כשהלכתי לכרכי הים כו'", לומר, שיעקב שילם במטבעות המשמשות כתכשיטים אף בכרכי הים, קשיטה – לשון קישוט. וראה בהערה שם: "ולהעיר מהסיפור דאשתו של חסיד אדה"ז ר' גבריאל "נושא חן". ומשמע מכאן שיעקב השתמש במטבע מיוחד לצורך רכישת אדמת א"י כדי להוכיח חביבותו.

והנה נראה להוכיח כן גם מדברי הגמ' במסכת שבת לג, ב, בסופו: "ויחן את פני העיר, אמר רב מטבע תיקן להם". ומבאר המהרש"א בחדא"ג דזאת למד רב מהמילה ויחן "שחנן את הפנים שבעיר למר מטבע דדרך הוא לעשות על המטבע צורה ופנים של עיר", כלומר שיעקב יצר מטבעות מיוחדים ובהם שילם כשרכש את חלקת האדמה.

אך עדיין לכאורה יש להקשות, מנין לנו שאכן שילם יעקב באותן המטבעות המיוחדות שתיקן, שמא חנן את פני העיר במטבעות מסוימות ושילם עבור הקרקע במטבעות אחרות?

אך מדברי מהרש"א בפירושו על הגמ' במסכת ר"ה דף כו, ב (המובאת בשיחה) מוכחים לכאורה הדברים וז"ל: "והיינו דכתיב ויחן את פני העיר ואמרינן פרק ב"מ מטבעות תיקן להם דהיינו מטבע קטנה כגון מעה שהיא שישית הדינר תיקן להם, שלא היה להם מקודם. והוא ודאי תיקן לישא וליתן כפי הצורך במטבע קטנה".

הנה יוצא ברור מדברי המהרש"א מס' פרטים אותם מוכיח הרבי בשיחה: א. יעקב תיקן מטבע מיוחדת להראות חביבותו. ב. שלא שילם סכום גדול (שלא כפי' אחרים כפי' קשיטה. לפיכך תיקן מטבע קטן של מעה שלא היה להם).

אך יש לעיין מדוע אין מדוע אין ציון לדברים הנ"ל בשיחה.



## בענין הנפק"מ בין הטעמים בביאור מח' ב"ש וב"ה בנרות חנוכה

הת' חנניה זהר

תות"ל - 770

בלקו"ש ח"כ שיחה לחנוכה (עמ' 208) מבאר כ"ק אדמו"ר הנפק"מ בין ב' הטעמים למח' ב"ש וב"ה (אי מוסיף והולך או פוחת והולך) במקרה שאחד יש לו שמן רק לכדי ב' נרות בליל שלישי דחנוכה – כמה נרות ידליק: למ"ד הראשון שמפרש מחלוקת ב"ש וב"ה כנגד ימים הנכנסים או כנגד ימים היוצאים – ידליק רק נר אחד (כעיקר המצוה "נר איש וביתו"), כי ע"י הוספת נר א' לא יתוסף הידור במצוה, משא"כ למ"ד השני ש"טעמא דב"ה דמעלין בקדש ואין מורידין" צריך הוא להדליק ב' נרות, אע"פ שלא יקיים בזה את ההידור בשלימות – את ה"מעלין בקדש" – אך עכ"פ יקיים את ה"ואין מורידין" – הוא ידליק לא פחות מהמספר (ב' נרות) שהדליק בליל שני.

ובהערה 12 בסופה כותב הרבי וזלה"ק: "ועצ"ע בליל ד' ויש לו רק לשני נרות".

ובפשטות הכוונה בצ"ע זה הוא, דמצד אחד הרי גם את ה"אין מורידין" אינו מקיים, וא"כ יעמיד על עיקר המצוה שזהו "נר איש וביתו", אך לאידך, בכך שמדליק ב' ולא א' הרי מונע עי"ז ירידה גדולה יותר, ובזה נשאר בצ"ע.

והנה בהמשך השיחה (אות ג') מבאר בעומק יותר החילוק בין ב' המ"ד, דהאם ההידור הוא דין בגברא - שבכך שמוסיף והולך בכל לילה במספר הנרות (או פוחת והולך כדעת ב"ש) מגיע להידור בקיום המצוה שלו (אבל הנרות הם בגדר של רשות), שזהו למ"ד ש"טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקדש ואין מורידין" שהם טעמים שאינם קשורים למצוה (לחנוכה) עצמה אלא הם טעמים צדדים.

או שההידור הוא בחפצא, שזהו דין במצוה גופא שהנרות (שמוסיפים) נעשים חפצא של מצוה, שזהו למ"ד הא' ש"טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין" – שטעם זה קשור עם ימי החנוכה – וע"כ הנרות שמוסיפים הם חלק מהמצוה.

ומסיק בסוף השיחה (אות ה') דלפ"ז הנפק"מ הנ"ל אינה מוכרחת: כי במקרה שיש לו ב' נרות בליל שלישי, הנה גם למ"ד הא' שטעמא

דב"ה כנגד ימים הנכנסין כו' ידליק ב' נרות כי בזה מוסיף בעצם המצוה.

ומסיים שהנפק"מ תהי' במקרה שאין לו אפי' מספיק שמן כדי לעשות ההידור של יום הקודם, לדוגמא כשבלייל שמיני יש לו פחות משבעה נרות, והנפק"מ כאן תהי' באופן הפוך: למ"ד הא' שזהו "כנגד ימים היוצאין" ידליק כמה שיש לו משום שעי"ז מוסיף בעצם המצוה, משא"כ למ"ד הב' שזהו משום שמעלין בקדש ואין מורידין – שהנרות שמוסיפים הם להם שייכות לעצם המצוה דנרות חנוכה – מסתבר שידליק רק "נר איש וביתו" - עיקר המצוה, כי אם יוסיף על עיקר המצוה, ייצא שהוא עובר על "ואין מורידין", משא"כ אם יקיים את עיקר המצוה, ע"כ המבואר בשיחה.

ולכאורה צ"ע, שהרי קודם לכן הביא בהערה 12 בנוגע לדיעה שמוסיפים משום "מעלין בקודש ואין מורידין" ש"עצ"ע בליל ד' ויש לו רק לשני נרות" – (שאינן לו נרות גם כהיום הקודם), ונשאר בזה בצ"ע, ואילו בסוף השיחה כותב בפשטות שלמ"ד דמעלין בקודש ואין מורידין בודאי עדיף להעמיד על עיקר המצוה ולא (להדליק ב' ו) לעבור על "אין מורידין".

ובעיקר צ"ע שלא מצינו שיציין בהערה 12 שהענין יבואר לקמן ("כדלקמן" וכיו"ב), ועד"ז לא ציין בסוף השיחה להערה 12 ששם מוזכר ענין זה [שע"כ אין נראה לומר שב"ועצ"ע" שבהערה 12 מרמז לעין שבסוף השיחה].

ואולי י"ל שהחילוק בזה מתבאר לפי מ"ש בהשיחה בביאור הדיעה שהמח' בין השיטות היא האם זהו דין בגברא ולא בחפצא, שהוספת הנרות הוא משום ש"מעלין בקדש ואין מורידין" היא דין בגברא, ובלשונו הק' "דערמיט וואס ער איז מוסיף והולך בכל לילה אין מספר הנרות קומט צו א הידור אין זיין (דעם גברא'ס) קיום המצוה...":

לפני שחילקנו בין גברא לחפצא י"ל להדיעה דמעלין בקדש ואין מורידין, שגם אם יקיים את עיקר המצוה ד"נר איש וביתו" יהי' בהמצוה גופא חיסרון של "אין מורידין", וא"כ לא הועיל דבר בזה שהדליק נר א', ולכן יש להסתפק שמא ידליק ב' הנרות, ומשו"ז נשאר בצ"ע.

אבל לפי הביאור (באות ג') דכל הענין ד"אין מורידין" הוא רק בהגברא – ולא בהחפצא – נמצא שבזה שמדליק כעיקר המצוה – אין

בהמצוה החיסרון דאין מורידין, כיון שאי"ז קשור לגוף המצוה, וכל הענין ד"אין מורידין" הוא רק בשייכות להגברא, ובזה י"ל שהוא בחר היום לעשות כעיקר המצוה (שזה שייך לומר רק בגברא ולא בחפצא), וא"כ אינו עובר כלל על "אין מורידין" בזה שמדליק כעיקר המצוה, וע"כ אין ספק כלל שלדעה זו ידליק כעיקר המצוה.

ועצ"ע, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## שיחות

### מקור לשיטת הרמב"ם בגדר התשובה [גליון]

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון (תתעג) דן ידידי הרי"י שי' יעקבסאהן בנוגע לדברי הרמב"ם הידועים בהלכות תשובה שענין התשובה הוא ש"יעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו וכו' ויעיד עליו יודע תעלומות דלא ישוב לזה החטא לעולם כו'", ושיטת רבינו בזה ע"פ המבואר בשיחת פורים תשמ"ו.

ויש להעיר כו"כ נקודות על מ"ש, ולפי סדר דבריו:

ראשית הביא מ"ספר הזכרון להגר"י אברמסקי", שהגרש"י זיין ז"ל הראה מקור לדברי הרמב"ם מהברייתא ביומא (פו, ב) שאם שנה בהן צריך להתודות יוה"כ אחר, דלכאו' פשיטא הוא? אלא ע"כ שהכוונה היא שהוא צריך לשוב עוה"פ ולהתודות על אותו חטא שכבר התודה עליו משום שבוה שחזר לאותו החטא הוכח שאותה תשובה לא היתה כהוגן ע"ש, ומכאן הקשה הרב הנ"ל שלכאורה "הוי ראי' אלימתא בש"ס לדברי הרמב"ם, ויש לעיין אמאי לא הביאה רבינו".

ונראה לומר - ע"פ מה שכתב המבי"ט (בספרו בית אלקים שער התשובה ו) על אותה ברייתא - שמהברייתא אכן משמע שאם שנה בחטאו צריך להתודות על כל הפעמים שעבר את העבירה גם אם כבר התודה ושב ע"ז בעבר, אבל לא משום שהוכח שהתשובה היא לא היתה כהוגן, דבאמת השב בתשובה אין חטאו חוזר וניעור אפילו

מששנה בו, אלא הטעם שצריך להתוודות עליו פעם נוספת בכלל הוידוי עכשיו על מה שחזר לאותו החטא – כדי שיזכור שחטא כבר פעם ופעמיים ולא ישוב עוד לחטוא ע"ש. וא"כ אין זה "ראי' אלימתא" כ"כ שנוכל להקשות למה לא הביאה רבינו, דהרי מבואר בדברי המבי"ט שאף שהרגיש שהכוונה בבחייתא היא גם לוידוי על הפעם הקודמת, מ"מ לא פרש כהרב זוין, וק"ל.

[אמנם יש לציין שהרב זוין אינו יחידי בפירושו הנ"ל, אלא כבר קדמו הגאון ר' רפאל הכהן מהמבורג (בעל שו"ת ושב הכהן) בספרו דעת קדושים, אבל בכ"ז המבי"ט קדם לשניהם ופריש כפי שפירש וכן"ל].

## ב.

עוד כתב שם הרב הנ"ל שאם כנים הדברים (ר"ל הפי' של הרב זוין) אפשר לבאר עפ"ז תמיהה ברמב"ם בהל' תשובה: שבפ"ב ה"ח העתיק הרמב"ם שי' ראב"י ביומא שם "עבירות שהתודה עליהן ביוהכ"פ זה חוזר ומתודה עליהן ביוהכ"פ אחר אע"פ שהוא עומד בתשובתו", והוקשה ע"ז להרב הנ"ל "וצ"ע אמאי לא הביא גם האוקימתא הא' בגמרא שם "ואם שנה בהן צריך להתוודות יוה"כ אחר" (שבהמשך לזה באה האוקימתא דראב"י) "אך לפי הפי' של הרב זוין אפשר לומר איזה ביאור בזה עיי"ש.

ובמח"כ לא זכיתי להבין כלל את הדיוק, דהרי לא מדובר שם על איזה שני "אוקימתות" אלא יש שם מחלוקת תנאים בין ת"ק וראב"י שלפי ת"ק אם לא שנה בהן אין לחזור ולהתוודות עליהן ורק אם שנה בהן חוזר ומתודה עליהן, משא"כ לראב"י גם אם לא שנה בהן חוזר ומתודה עליהם, וא"כ הרמב"ם שפסק כראב"י שעל כל חטאותיו בעבר שכבר התודה ושב עליהן גם אם לא שנה בהן חוזר ומתודה עליהן ביוה"כ, א"כ מדוע שיעתיק גם את דעת ת"ק שאם שנה בהן צריך להתוודות כאשר לדעת הרמב"ם אפי' אם לא שנה בהן מתודה עליהן ? !

## ג.

ובהמשך דבריו הביא פירוש בדברי הרמב"ם הנ"ל מהגרשש"ק ש"יעיד עליו יודע תעלומות" הכוונה היא שעכשיו בעת התשובה מצבו הנפשי הוא שלא ישוב לזה החטא לעולם אבל אם לאח"ז בא היצה"ר ופיתחו מחדש וכו' לא נחשב כאילו שהתשובה היא נתבטלה אלא זהו ענין חדש וכו', ועפ"ז הוסיף הרב הנ"ל דיוק נאה בלשון הרמב"ם שלא

אמר "יודע עתיקות" אלא "יודע תעלומות" שהכוונה היא לתעלומות לבו עתה בעת ששב, ומסיים ש"ל"ע מדוע לא רצה רבינו לבאר דברי הרמב"ם לפי הדרך שבה ביאר דברי אדה"ז בתניא?

ומביא, דבעצם כן פירש רבינו את דברי אדה"ז בתניא פי"ב בנוגע להגדרת הבינוני "ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם".

ולפענ"ד נראה שיש כמה חילוקים בין אמירת אותו ביאור בתניא לבין אמירתו ברמב"ם, משום שהרמב"ם - בניגוד לספר התניא - הוא ספר הלכות, והרמב"ם כשבא לומר הלכה ברורה גם בענין "נפשי" בתשובה, צריך לאומרו כדבר ברור שניתן לאדם עצמו ששב בתשובה עכ"פ לדעת אם תשובתו היא אכן תשובה או לא, וממילא לפי פי' הגרשש"ק הנ"ל הרי אין אפשרות למי שאינו "יודע תעלומות" לבחון האם בזה ששב לאותו החטא מוכח שתשובתו הקודמת לא היתה טובה או שמא באמת אז בשעת החטא אכן הגיע למצב נפשי שלא רק שלא מושלל אצלו מכאן ולהבא אלא שעכשיו נתחדש מצב חדש ולכן הוא נכשל, וברוב הפעמים אין לו שום דרך לפשוט באמת את הספק, ולכן סובר רבינו שצריך לפרש ברמב"ם כפשוטו שלא ישוב לזה החטא לעולם בפו"מ (אלא שע"ז מבאר בשיחה שעכצ"ל שהרמב"ם כאן מיירי בדרגה נעלית של תשובה).

משא"כ בתניא אין זה ענין שנוגע להלכה בפשטות האם הוא בינוני או לא, ובאמת חסידים בדורות הקודמים אכן ידעו שא"א לדעת באופן ברור לומר על מישהו או ע"ע שהוא בינוני (אלא א"כ הרביים העידו ע"ז וכו').

#### ד.

ועוד יש להוסיף דבאמת נ"ל שעיקר ההכרח לפרש בתניא כפי שפירש רבינו הוא לא כ"כ מצד ה"ולא יעבור לעולם" שזה אמנם היה יכול להתפרש כפשוטו בפו"מ, אלא מצד ה"ולא עבר עבירה מימיו" ששם בהכרח לפרש שלא כפשוטו, דאל"כ איך אפשר לומר ש"מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה" (תניא פי"ד), וממילא כיון שכבר הוצרכנו לפרש בתניא שה"ולא עבר עבירה מימיו" הוא במובן של מצבו הנפשי כעת, ממילא כן הוא גם בנוגע לעתיד. אבל ברמב"ם מיירי רק בנוגע לעתיד וממילא אין סיבה להוציא מפשוטם של דברים.

[ולהעיר שבס' שפ"א (לש"ת תר"מ) פירש ג"כ ברמב"ם שהמדריגה היותר גדולה בתשובה היא עד שיעיד עליו וכו', והיינו דיש מדריגות רבות בתשובה והתשובה אין לה שיעור והפסק עד שיעיד עליו וכו' ע"ש. וכפירוש רבינו בשיחה הנ"ל.]

אמנם ישנם עוד שפירשו אכן כהגרשש"ק, וכבר קדמוהו בזה כו"כ הן מחוגו כהגר"י בלאזער בספרו כוכבי אור וכו' והן בחוגים חסידיים, ראה לדוגמא בני יששכר (במאמרי ניסן מאמר ד' דרוש יא) ושם גם נזכר הראק הנ"ל שיעיד עליו יודע תעלומות דוקא וכדברי הרב יעקבסאהן הנ"ל].



## הדלקת המנורה בבוקר ובין הערביים לשיטת הרמב"ם

### הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש כולל זכרון יהוסף - ירושלים

בקובץ חידושי תורה "מבית חיינו" ח"ב עמ' 114 ואילך, כתב ידידי הרה"ח ר' דוד פלדמן שי', שלשיטת הרמב"ם פ"ג מתמידין ומוספין ה"י-יב, שהמנורה דולקת כל היום, ובבוקר מדליקים נר שכבה ומוסיפים שמן באלו שלא כבו, מ"מ בין הערביים יש לכבות כל הנרות ולהדליקן מחדש. וב"הערות וביאורים" גליון ש"פ ויחי תשס"ב (תתכט), הערתי בדבריו שאין לכבות הנרות, שהרי צריך להיות "נר תמיד" כפשוטו בלי הפסק, והוכחתי זאת מכמה צדדים. ובגליון ש"פ וארא (תתל) דחה הרב פלדמן את קושיותי. וזה זמן רב שהבטחתי לו מענה, ועתה עם התנוצצות ימי חנוכה ראיתי להעלות הדברים על הכתב.

ולהלן אפרוש בקצרה טענותי אחת לאחת, ובכל אחת אכתוב מה שהקשה ע"ז הרב פלדמן, ואשיב בס"ד בדרכה של תורה:

א. שאלתי, שאין שום מקור לדברי הרד"פ שיש הבדל בין דישון הבוקר (שהוא רק הוספת שמן והדלקת נר שכבה), לבין דישון הלילה (שהוא לכל הנרות, כי לדבריו יש לכבותם).

וענה הרד"פ: "תמיהני, שהרי בהמשך דבריו (של וולפא) מביא בעצמו מספר השיחות תנש"א ח"א ע' 491 הערה 92, ש"יש מפרשים שגם לדעת הרמב"ם יש הבדל בין בוקר לבין הערביים, שבבוקר אין

מצוה חיובית להדליק כל הנרות, אלא אם מצאם כבויים מדליקם, ובין הערביים צריך לכבות כולם ולחזור ולהדליקם".

תשובתי: כשצינתי בשאלה שאין שום מקור, הדגשתי שאין מקור בדברי הרמב"ם (שהרי את ספר השיחות הנ"ל הבאתי להלן בעצמי). וצינתי שהרמב"ם מתאר בהי"ב את הדישון וההטבה, ואינו מרמז ברמז כל שהוא שכוונתו רק לדישון הבוקר, ואדרבה, שדבריו נמשכים למה שהתחיל בהי"י "דישון והטבת הנרות בבוקר ובין הערביים מצות עשה", וע"ז מבאר אח"כ מהו הדישון וההטבה, היינו בבוקר ובין הערביים.

ומה שהבאתי מספר השיחות תנש"א, הרי הדגשתי שבעמוד 195 הערה 36 שם כותב שלרמב"ם הנרות צ"ל דולקים תמיד, ומדגיש שזהו פשוט לשונו בספר המצוות, ומציין ללקו"ש ח"ח ע' 98 הערה 48, ששם מביא להקת אחרונים שלומדים ברמב"ם בפשטות שאין לכבות הנרות לעולם. וביניהם: הגאון מרוגאצ'וב והגר"ח מבריסק. ואילו בדעה ההופכית מציין הרבי רק לאנצקלופדיה תלמודית, שמביא דעה יחידאה של שו"ת "בנין שלמה", וכותב ע"ז באנצק' שם: "וצ"ע בלשון הרמב"ם, שלא משמע שיש הבדל בין בבוקר לבין הערביים, אלא תמיד כבה מדליקו, לא כבה מתקנו". וכשציין הרבי לאנצק' התכוין לא רק ל"בנין שלמה" אלא גם להערה זו, דאל"כ היה מציין בעצמו ל"בנין שלמה" כשם שציין לכל אלו הסוברים להיפך מזה. וביארתי שמה שהביא הרבי דעה זו בכל זאת (רק בתנש"א ולא בלקו"ש שם), הוא בכדי להראות שההבדל בין חשיבותה של הדלקת הערב לבין הדלקת הבוקר, הוא עד כדי כך, עד שיכולה להיות עכ"פ דעה יחידאה שיש להדליק הנרות מחדש בערב. אבל ברור מכל המשך השיחה שם ומלקו"ש ח"ח שם, שדעתו של הרבי בהבנת הרמב"ם אינה כך.

ב. שאלתי, שבדעת הרמב"ם מפורש במאירי שבת כב,ב: "שאף בשחרית היה מדשן כל הנרות ומטיבן.. ומדליקן.. וכן בערב.. ולדעת זה, הדלקה ראשונה התחילה בערב, ומשעת חינוך ואילך, הטבה בבוקר והטבה בערב, ושחרית וערבית שוים בה".

וענה הרד"פ: "אך משום מה לא מצא (וולפא) לנכון להעתיק את המשך דברי המאירי, וז"ל: "ויש מפרשים שבערב היתה שם הדלקה גמורה ונתינת שמן, והיא הקרויה העלאה, ובבוקר אין שם אלא תיקון שמדליק אותם שכבו". הרי מפורש להדיא שלדעת הרמב"ם (כי לשאר

הדעות אין מדליקים בבוקר כלל) יש חילוק בין בוקר לערב, שבבוקר רק מדליק אותם שכבו, ובערב צ"ל הדלקה גמורה, היינו שגם אלו שלא כבו, צריך לכבות ולחזור ולהדליקם".

תשובתי: צר לי שהרד"פ חושדני שח"ו נסיתי להעלים ממנו מילתא דעבידא לגלויי את הקטע השני שבמאירי. אבל עוד יותר צר לי, שהוא לוקח את המאירי ועושה בו כבתוך שלו, כאשר כל איש ישר הולך יראה נכוחה שמעולם לא נתכוין המאירי לדבר זה, שצריך לכבות הנרות בערב. וראשית דבר אוכיח לנכון שהמאירי לא קאי כאן לשיטת הרמב"ם, שהרי כתב דיש מפרשים "שבערב היתה שם הדלקה גמורה ונתנית שמן.. ובבוקר.. מדליק אותם שכבו", והרי לרמב"ם (גם לשיטת הרד"פ) יש "נתנית שמן" גם בבוקר, בכדי שידלקו כל היום (לא רק הנרות שכבו), ולא בזה הוא החילוק בין ערב לבוקר. ולדברי הרד"פ העיקר חסר מן הספר במאירי, שהיה צריך לומר בפשטות שיש מפרשים שבערב היתה הדלקה גמורה כי כיבו את כל הנרות, ולשם מה הזכיר הענין דנתנית שמן. אבל פשוט שלא עלתה על דעת המאירי כלל לחדש דבר מבהיל כזה שכיבו הנרות, וכוונתו פשוטה, דיש אומרים (היינו רש"י והרשב"א שחולקים על הרמב"ם וסוברים שלא נתנו בבוקר עוד שמן בנרות, כי אין הם צריכים לדלוק ביום), שרק בערב היתה הדלקה גמורה ונתנית שמן עבור הדלקת הלילה, אבל בבוקר רק הדליקו את אותם הנרות שכבו באמצע הדלקת הלילה ולא סיימו את בעירת השמן של הלילה. (ולשיטה זו צ"ל שלדעתם אמרינן "נדשן השמן" רק אם רוצים להדליק בשמן זה שוב בהדלקה חדשה בין הערביים, אבל לא כאשר רוצים לסיים הדלקת הלילה, ודלא כשיטת הרמב"ם, ראה "רשימת המנורה" ע' כז, ואכ"מ). והראיה הברורה שאין קשר בין דברי המאירי לחידושו של הרד"פ, שלדבריו למה לא ציין הרבי בהערה בשיחות תנש"א למאירי מפורש שכזה.. ועוד, למה לא ציין באנצק' למאירי זה ומצא רק מקור ב"בנין שלמה" לשיטה שהיו מכבים הנרות בערב.

ג. שאלתי, שלדעת הרד"פ איך יתכן שהדלקה כשרה בזר (ביאת מקדש פ"ט ה"ז), והרי יש לכבות הנרות ולהדליקם בכל יום, וא"כ יש חיוב הדלקה. משא"כ אם נאמר כפשטות לשון הרמב"ם שהנרות דולקים תמיד, הרי אין שום חיוב הדלקה, כי אם היה חיוב הדלקה היה מוכרח להיות חיוב לכבות. וכל הציווי של הדלקת המנורה הוא שהנרות יהיו דלוקים, וזהו ע"י ההטבה, שמוסיפים שמן ומדליקים רק נר שכבה.

וענה הרד"פ: "הרי גם לשיטתו (של וולפא) יש פעמים שצריכה להיות הדלקה חדשה, שהרי נר שכבה צריכים להדליקו מחדש.. ועכצ"ל, שהצורך להדליק את המנורה אינו גורם לכך שפעולת ההדלקה תהיה מצוה, כי המצוה היא שיהיו הנרות דולקים. ולמאי נפקא מינה אם הצורך בהדלקה (שלולא זאת אין הנרות דולקים) הוא חד פעמי, מזמן לזמן, או בכל יום?"!

תשובתי: בודאי שהנפקא מינה גדולה ונפלאה. כי הדלקת נר שכבה אינה מפני שיש ציווי הדלקה, אלא מפני שהנר חייב להיות דלוק (ולכן כשלא כבה אין צורך להדליקו, כי אין מצוה כזו). אבל אם נאמר שיש ציווי לכבות בכל יום, הרי על כרחך אין זה משום שהתורה רוצה שיעשו מצוה של כיבוי הנרות, אלא להיפך, מפני שהתורה רוצה שתהיה פעולת הדלקה מחדש בכל יום, ובלי הכיבוי אי אפשר להדליק, ועל כרחך שפעולת ההדלקה היא המצוה, ואיך תהיה כשרה בזר.

ד. שאלתי, שהרי משמע מלשון הרמב"ם בהי"ב שם, שהפעם היחידה שבה מדליק הכהן את כל שבעת הנרות, היא רק בעת חינוך המנורה, משא"כ בכל יום שמדליק בין בבוקר בין בערב רק נר שכבה. וכתבתי שעפ"ז יהיה חידוש, דאף שהדלקת נר שכבה אין בה מצות הדלקה והיא כשרה בזר, מ"מ ההדלקה בחינוך המנורה לא תהיה כשרה בזר.

וענה הרד"פ: "זהו חידוש גדול ביותר שאכן אין לו שום מקור".

תשובתי: אכן כאשר כתבתי זאת לא היה לי מקור, ורק הסתבר לי כך מצד הסברא הפשוטה. אבל ב"ה שכיוונתי למפורש בלקוטי שיחות! שבחלק י"ח ע' 100 מביא בשם הצפע"נ בארבע מקומות (ראה הערה 70), ש"ההדלקה הראשונה היתה צריכה להיות ע"י כהן, כיון שע"ז מתחנכת המנורה להעשות כלי שרת"!. וממשיך בשיחה שם ע' 101 שכן הוא גם לדעת רש"י, שההדלקה הראשונה היתה שייכת לאהרן הכהן דוקא, ואפילו לא למשה רבינו, כי בחינוך המנורה צריך שיהיה כהן דוקא. (ומצאתי שכן כתב גם החזו"א בהלכות ביאת מקדש שם: "אבל הא דתנן אין מחנכין את המנורה אלא בז' נרותיה בין הערביים, צריך הדלקת כהן", והאריך שם שאף שמה שאין מצוה בהדלקה, הכוונה להדלקה של הטבת הנרות בבוקר ובערב, אבל "הדלקה הראשונה מצוה").

ה. ביארתי, שההדלקה הרגילה בכל ערב שווה ממש לבוקר, שבשניהם יש רק הטבת הנרות ולא הדלקה, ורק בנר שכבה

מדליקו. וביארתי שעיקר הפירוש של "בהעלות אהרן את הנרות בין הערביים", הכוונה לחינוך המנורה, שזה נעשה ע"י אהרן דוקא. ולכן דוקא שם מודגש "מערב עד בוקר", וכביאור הרוגאצ'ובר, שהכוונה לחינוך המנורה. ולכן יש לתת גם בכל יום בוקר ובערב, כמדה זו דמערב עד בוקר, כי זהו עיקר ההדלקה, שלכן מחנכים רק בין הערביים.

וענה הרד"פ: "והרי זה בבחינת ערבך ערבא צריך: ההכרח שחינוך המנורה אינו אלא בהדלקת בין הערביים, שיש לה מעלה וחשיבות על ההדלקה בבוקר, הוא לפי שבכל יום עיקר ההדלקה היא בערב דוקא, בה בשעה שבכל יום לא מצינו שום יתרון בהדלקה בערב על ההדלקה בבוקר, שהרי לשיטתו אין ביניהם חילוק כלל".

תשובתי: לפלא שמתעלם מהביאור בתנש"א שם הערה 30: "כי עיקר תועלת האור היא בלילה, זמן החושך, משא"כ ביום שרגא בטיהרא מאי אהני". ואח"כ ממשיך שם לבאר הענין ע"פ הקבלה והחסידות. וזהו הטעם שעיקר ההדלקה היא בערב, ובמילא רק אז הוא זמן חינוך המנורה, ובמילא שיעור נתינת השמן הוא לפי הערב דוקא.



## נגלה

### קטן שקידש אי חוששין לקידושיו

הרה"ח הרה"ג ר' מנחם שמואל דוד הלוי רייטשיק ז"ל\*  
 שד"ר רבותינו נשיאנו למעלה מיובל שנים

כתב המהרי"ק בשורש לב בענין קטן שקידש אי חוששין לקידושין:  
 "מצאתי כתוב שר' נתן המכירי שאל מאת ר' יצחק בן ר' יהודה (ר"י ברזילי) בן י"א שנה שקידש לו אביו בטבעת ובעצים, אם ימאן

(\* לרגל יום הירצייט ח' שבט תשנ"ח

ענין זה אמר בישיבת תו"ת ווילנא - בשנת ת"ש בשעת הבריהה מפולין בתחילת המלחמה - בהמשך להוראת כ"ק אדמו"ר הרי"ץ במכתב ששלח להתמימים כח אדר ת"ש שיאמרו התמימים פלפולים. - נערך ע"י נכדו הת' ישראל נח רייטשיק עפ"י הנקודות שרשם לעצמו, ונמצאו לאחרונה. - מצד קוצר הזמן וכו' נערך רק חלק מהענין.

(הבן) האם אשתו צריכה גט או לא, והשיב ע"ז (הר"י ברזילי) שני טעמים לכך שצריכה גט: א. שמצינו בכל מקום שזכין לאדם שלא בפניו (ולכן נחשב הקידושין שקידש לו אביו לקידושין גמורין וצריכה גט). ב. ועוד, מאחר שלא מיחה בקידושי אביו עד י"ג שנים ומחצה, מאן לימא לן דלא ארצויי ארצי לאחר שגדל ושתיק וקיבל ולאחר מכאן חזר בו דאינה חזרה ואינה יוצאה בלא גט, ושלא יהי' בנות ישראל כהפקר, ואין לפקפק באיסור א"א". ע"כ.

והנה בנודע ביהודה מהדו"ת, אבן העזר סי' ע, מביא קושיית בנו על טעם הא' הנ"ל של הר"י ברזילי, (דהיות שזכין לאדם שלא בפניו לכן קידושי אביו הוי קידושין) דלכאורה הא דזכין לאדם שלא בפניו הוא מצד שליחות וידוע הכלל דאמרינן בנזיר (דף י, ב) מילתא דלא מצי עביד ליה השתא לא מצי עביד שליח, וא"כ היות שקטן עצמו אינו יכול לקדש אשה, לכאורה גם אביו אינו יכול לקדש אשה בשבילו, והגם שזכין לאדם שלא בפניו, הנה זהו רק במקום שהאדם עצמו הי' יכול לעשות דבר זה, ואיך אמר הר"י ברזילי דהוה קידושין.

ותי' הנודע ביהודה דמה שאמרינן מילתא דלא מצי עביד השתא לא משוי שליח אין הכוונה שהמשלח יהי' מצי עביד השתא, אלא הכוונה שהשליח יהי' מצי עביד שליחותו השתא, אבל בהמשלח לא איכפת לן אלא רק שיהי' בתורת אותו הדבר שרוצה לעשות שליח.

אבל לכאורה תירוצו של הנודע ביהודה דרוש ביאור; דהלוא משמע מכל הפוסקים<sup>1</sup> ראשונים ואחרונים דמילתא דלא מצי עביד השתא הולך על המשלח ולא על השליח אם יכול לעשותו שליחותו. וכן משמע מרש"י ותוס' במס' נזיר שם, שרש"י - כשמפ' דברי הגמ' - מעתיק המילים "דמצי עביד איהו גופי' השתא", ומזה משמע שתלוי בהמשלח - אם הוא יכול לעשות דבר זה בעצמו. וכן בתוס' ד"ה מ"ט באמצע הדיבור "...ומשני כי משוי איניש שליח במילתי' דאיהו מצי עביד פי' ודאי . . . אבל שליחותא שאני דלא מצי איניש משוי שליח אלא במילתא דמצי עביד נפשי' בשעה שעושה השליח", דמזה משמע נמי שקאי על המשלח - שצריך להיות בכוחו של המשלח לעשות דבר השליחות, ולא רק בכח של השליח לעשותו, וא"כ חזרה קושי' לדוכתא, מהו הביאור בהר"י ברזילי דאב שקידש בשביל בנו הקטן הו

(1) עיין קצוה"ח סי' קפח ס"ק ב

קידושין מטעם זכין לאדם שלא בפניו, דהרי הקטן עצמו אין יכול לקדש אשה ואיך אביו יכול להיות השליח בשבילו לקדש אשה.

ויש לבאר זה, ובהקדים דברי הרמב"ם בהלכות אישות פ"ד ה"ז: "קטן שקידש אין קידושיו קידושין", והמשנה למלך מעתיק דברי הרמב"ם וכותב: "זה פשוט במשנה פרק האיש מקדש אבל נסתפקתי בקטן שקידש ואמר הרי את מקודשת לי לאחר שאגדיל, אם הוי קידושין או לא, ומסיק "דיש בזה מחלוקת רש"י ותוס' במסכת יבמות דף לד, א, דאמרינן התם אמר רב עמרם אמר רב בשופעת מתוך י"ג לאחר י"ג לאחיובי אינהו, מתוך י"ב לאחר י"ב לאחיובי אינהו. ע"כ לשון הגמ'.

והמתבאר מדברי רש"י שם הוא, דבעודם קטנים - הזכרים והנקיבות - וקדשו ואמרו שיחולו הקידושין כשיגדלו ותיכף כשיגדלו חלו הקידושין. וזה פשוט למתבונן בדברי רש"י ז"ל. אך התוס' שם היקשו על פי' רש"י ז"ל: וקשה דלא הוי בבת אחת דנידות חל עליו תחילה שאין יכול לקדש ולא לעשות שליח עד שיגדיל דאין מעשה הקטן כלום. עכ"ל התוס'. והרי שכתבו מפורש שאין יכול לקדש כשהוא קטן אף כשאומר שלא יחולו הקידושין אלא לאחר שיגדיל". ע"כ לשונו של המשנה למלך.

והמתבאר מדברי המל"מ הוא, דבודאי קטן שקידש אין קידושיו קידושין, אבל קטן שקידש בשביל שיחולו הקידושין לאחר שיגדיל, ה"ה מחלוקת רש"י ותוס', דרש"י סובר דהוי קידושין אבל תוס' ס"ל דלא הוי קידושין - דאין מעשה הקטן נחשב לכלום.

אבל לכאורה צלה"ב מהו הביאור בשיטת רש"י; למה נחשב קידושי קטן קידושין, והא אין מעשה קטן כלום וע"ד שהקשה תוס', ואיך יתרץ רש"י קושיית התוס'.

ויש לבאר זה עפ"י מה שכותב באבני מילואים עמ"ס קידושין (סימן מג סעיף ב), שמביא דברי הר"י ברזילי שקטן שקידש לו אביו אשה כשהי' בן י"א שנה ולאחר בר מצוה לא רצה בהקדושין, אשתו צריכה ממנו גט, מדוע כשהקטן עצמו עשה הקידושין אינו קידושין, דלמה קידושי קטן אינו נחשב לכלום, והא קטן אית לי זכ"י כשדעת אחרת מקנה לו, וכאן בקידושין האיש הוא הקונה והאשה הוא המקנה - שהאיש קונה האשה כדתנן במתניתין "האשה נקנית", וא"כ למה אין הקטן יכול לעשות קידושין, הרי לכאורה יש כאן דעת אחרת מקנה לו - שהאשה מקנה עצמה להקטן - וא"כ יהי' נחשב לקידושין.

ותי' האבני מילואים (ע"פ המגיד משנה בהלכות מכירה פכ"ט), "דבכסף ושטר אין קטן יכול לקדש לפי שהוא צריך ליתן כסף ושטר להאשה דהיינו שתזכה האשה בהכסף ובהשטר, ואין להקטן כח לזכות להאשה הכסף והשטר שיצא מרשותו לרשות האשה, וזאת לפי שאין נתינתו של הקטן נחשבת לכלום ולכן אין האשה מקודשת, אבל עדיין אינו מבואר למה אין הקטן יכול לקדש ע"י ביאה.

והאבני מילואים מבאר זה בהקדם דברי הר"ן בנדרים (דף ל) דכתב "כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא כי תלקח אשה לאיש, לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל. . . אלא כיון שהיא מסכמת ומבטלת רצונה לקידושי האיש, הרי משוי עצמה לבעלה כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו. ע"כ לשון הר"ן.

ועפ"ז מבאר, שכאן כשקטן מקדש אשה אין האשה מקנה עצמה לקטן, דאדרבה, היא מבטלת דעתה ורצונה, והקידושין נפעלים ע"י האיש, והיות שאין מעשה קטן נחשב לכלום - דאינו יכול לעשות המעשה הקידושין - אין קידושי קטן כלום.

ואח"כ מביא האבני מילואים, דאפי' בהפקר אולי י"ל דעת אחרת מקנה לו, ומביא דברי המשנה למלך בהלכות מכירה פכ"ט הל' יא בנוגע לקטן אם יכול לזכות בהפקר, שתלוי במחלוקת רש"י ותוס' בפ"ק דבב"מ דף יב בסוגיית זרק ארנקי, דשיטת רש"י היא דגם בהפקר מדעת אמרינן דעת אחרת מקנה לו, ולכן יכול הקטן לזכות בהפקר מדעת (דהיינו שאדם נטל דבר משלו והפקירו), אבל לפי שיטת התוס', לא אמרינן דהפקר מדעת הוי דעת אחרת מקנה לו, ולכן אין הקטן זוכה בדבר של הפקר.

ולפי"ז מתרץ האבני מילואים (יש עוד תי' עי' שם) השאלה שהקשה דלמה לא אמרינן שקידושי קטן הוי קידושין מטעם שהאשה מקנה עצמה לקטן, דקטן קונה מן התורה כשדעת אחרת מקנה לו, דלפי תוס' לא קשה כלל היות דכאן מדבר בהפקר - שהאשה מפקרת דעתה ורצונה והקידושין נפעלים ע"י האיש, ולכן אין הקטן יכול לעשות הקידושין דאין בכוחו לקדש אשה בין בכסף בין בשטר ובין בביאה. אבל מסיק האבני מילואים דלפי שיטת רש"י, דאמרינן דעת אחרת מקנה אפי' בהפקר נמצא דבקידושי כסף וקידושי שטר שאמרנו לעיל שצריך נתינה מהאיש, אין ה"דעת אחרת מקנה" של האשה יכולה לפעול הקידושין, אבל בביאה שאין צריך נתינה מיוחדת מהאיש,

וביאתו של קטן (לאחר ט' שנים) נחשבת לביאה הנה יכול הקטן לקדש אשה בביאה, היות שיש דעת אחרת מקנה לו מהאשה.

אבל לכאורה קצת חידוש לומר כן; דבפשטות מסתמא דתלמודא בכל מקום משמע שקידושי קטן לאו כלום הם, וכמפורש במשנה בדף נ' "המקדש שתי נשים בשוה פרוטה או אשה אחת בפחות משוה פרוטה אע"פ ששלח סבלונות לאחר מכאן אינה מקודשת שעל דעת קידושין הראשונים שלח, וכן קטן שקידש ושלח סבלונות משהגדיל. רש"י הרי מפורש דקידושי קטן אינו כלום. ואע"פ שבכתובות דף עד, יש תוספתא דנאמר בה "קידש בטעות ופחות משוה פרוטה וכן קטן שקידש אע"פ ששלח סבלונות מאחר מכן אינה מקודשת דמחמת קידושין הראשונים שלח ואם בעלו קנו", ויש ראשונים שמפרשים "ואם בעלו" – מיד, דהיינו שאם בעל הקטן את האשה מקודשת, וזה שאמרו קטן שקידש אינה מקודשת הר"ז רק בשטר וכסף, ועפ"ז יומתקו דברי האבני מילואים.

אך מ"מ הוא חלק יותר לומר בפשטות, שקידושי קטן לאו כלום הם גם בקידושי ביאה, כמו שאמרה המשנה בקידושין סתם ולא חלקה בין כסף ושטר לביאה, וזה שכתוב בברייתא במס' כתובות שאם בעלו קנו, צ"ל בפשטות שמדובר לאחר שהגדיל, ולכן היות שרש"י בכתובות לא פי' שמדובר רק בשטר וביאה, ולא פי' על שאם בעלו קנו שזה מדובר אפי' בקטן, נראה לומר בפשטות שגם רש"י סובר דקידושי קטן לאו כלום הוא אפי' אם קידש בביאה, ואדרבה מרש"י שם משמע דבכל מקום לא הוי קידושין, דבד"ה קטן מפרש רש"י "אין קידושיו כלום דלאו בר קיחה הוא כי יקח איש כתיב", ומזה משמע שאין קיחה – קידושין - לקטן כלל ואפי' בביאה.

וא"כ הדרא קושיית האבני מילואים לדוכתא, מדוע קידושי קטן אינם קידושין לפי שיטת רש"י; דבכסף ושטר מובן מדוע אינם קידושין לפי שצריכים נתינה מהאיש ונתינת קטן לאו כלום היא, אבל בביאה שאין צריכים נתינה, וביאת בן ט' שנים נחשב לביאה, ולפי שיטת רש"י יש הרי "הדעת אחרת מקנה" למה קטן שקידש בביאה אינה מקודשת.

ויש לבאר זה ע"פ מ"ש רש"י במסכת כתובות דף עג, ב שהבאנו לעיל. דרש"י שם בד"ה קטן מבאר "אין קידושיו (של קטן) כלום דלאו בר קיימא הוא, כי יקח איש כתיב". עכ"ל. ומזה משמע שרש"י לומד שהטעם שקטן אינו יכול לקדש אשה אינה מסברא (דאין מעשיו כלום, ואין נתינתו כלום...), אלא גזירת הכתוב הוא, וא"כ נמצא דלפי שיטת

התוס', היות שמדובר בהפקר (האשה מפקרת דעתה ורצונה) לא אמרינן דעת אחרת מקנה, ומוכן מסברא שאין קידושי קטן כלום.

משא"כ לפי דעת רש"י שאפי' בהפקר אמרינן דעת אחרת מקנה, נמצא דמצד הסברא היו צריכים להיות קידושי קטן קידושין, וכל הטעם שאינו קידושין הוא רק מצד גזירת הכתוב ד"כי יקח איש" - איש ולא קטן.

[עיי' נודע ביהודה מהדורה תניינא סי' נב שהקשה שאלה זו של האבני מילואים מדוע קידושי קטן אינם כלום, ולמה לא יהיו קידושין מטעם דעת אחרת מקנה, ותי' לכל הדיעות מצד הפסוק דכי יקח איש שהוא גזה"כ, אבל אנו נוטלים סברה זו רק לרש"י, דרש"י אומר כן בהדי' כמו שהבאנו לעיל, וגם לפי שיטת התוס' יש לנו את סברת האבני מילואים מהר"ן דכאן אין האשה עושה הקנין אלא האישי].

והנה עפ"י הנ"ל יש לבאר מה שאמר המשנה למלך שאם קטן קידש אשה בשביל שיחולו הקידושין כשיגדיל, יש בזה מחלוקת רש"י ותוס'; דלפי שיטת רש"י חלו הקידושין כשיגדיל, משא"כ לפי שיטת התוס' אין מעשיו של קטן כלום ואפי' כשיגדיל לא יהיו קידושין [סברא זו שמביאים מיוסד על הנודע ביהודה סי' נד דלעיל, אבל שם ביאר מחלוקת רש"י ותוס' באופן אחר עיי"ש].

ורש"י ותוס' לשיטתם אזלי, דביארנו לעיל מהר"ן בנדריים שגדר קידושין הוא שהאשה מפקרת דעתה ורצונה, ולפי שיטת התוס' דלעיל (מהמשנה למלך הלכות מכירה) שתוס' סובר דבהפקר אין אומרים דעת אחרת מקנה, ולכן אין קטן יכול לזכות (מן התורה) בהפקר, מוכן הדבר מצד הסברא שקידושי קטן לאו כלום הם היות דאינם נפעלים ע"י האשה, אלא המעשה קידושין נפעל ע"י האיש לכן אין קידושיו כלום (וכמו שהקשה תוס' על רש"י (ביבמות דף לד) והא אין מעשה קטן כלום).

משא"כ לפי שיטת רש"י - דאפי' בהפקר אומרים דעת אחרת מקנה (ולכאורה הטעם לזה הוא דגם כשמפקירו יש איזה קנין שהבעלים מקנים אותו להזוכה מן ההפקר ולא רק שעושים סילוק) - כמו שאמר המשנה למלך בהלכות מכירה, הנה מצד הסברא היו צריכים להיות קידושי קטן קידושין ורק הטעם שקידושי קטן אינם קידושין הוא מצד גזירת הכתוב ד"כי יקח איש" - איש ולא קטן, וממילא יכולים לומר שקטן שקידש אשה בשביל שיחולו הקידושין כשיגדיל הווי קידושין,

דהיות שכל הטעם שאינו קידושין הוא מצד חידוש הקרא דקטן אינו יכול לקדש, אין לומר דהחידוש יהי' אפי' כשיגדיל.

וי"ל הביאור בזה: דבאמת המעשה קידושין הוי מעשה קידושין, היות דדעת אחרת מקנה, ורק הגזירת הכתוב היא שקטן לא יכול לקדש, אבל כאן אין הקידושין חלים כשהוא קטן אלא כשהוא גדול, ולכן נראה לומר דרק מצד הסברא אין הקטן יכול לקדש לפי שאין מעשיו נחשב לכלום, ולכן אפי' אם קידש בשביל שיחולו הקידושין כשיגדיל אינם קידושין, דהמעשה קידושין לא נחשב לכלום היות שנעשה ע"י הקטן. אבל אם לומדים שזהו מצד גזירת הכתוב, משא"כ מצד הסברא כן הוי קידושין אין הגזירת הכתוב עושה שאין מעשיו נחשב לכלום, אלא שקטן לא יוכל לקדש, וממילא כשקידש אשה בשביל שיחולו כשיגדיל, חלו הקידושין כשיגדיל, דמעשיו כשהי' קטן הוי מעשה קידושין מצד דעת אחרת מקנה, ויחולו הקידושין כשיגדיל לפי שהגזרה"כ הוא רק על קטן, ועכשיו הוא גדול.

ועפ"י"ז מובן שרש"י ותוס' - לגבי הלימוד דקידושין (ע"פ המשנה למלך בהלכות מכירה) - הם לשיטתם בהדין דקטן שקידש שיחולו כשיגדיל ביבמות בסוגי' דשופעת.

אבל א"א לומר כן<sup>2</sup>. דמה שביארנו הטעם שרש"י סובר שקטן שקידש אין קידושיו כלום הוא מצד חידוש הקרא, הי' מיוסד על מה שאמר האבני מילואים - דבאמת מצד הסברה לפי שיטת רש"י הי' צ"ל קידושי קטן קידושין, משום דגדר הקידושין הוא שהאשה מפקיר עצמה (מפקרת דעתה ורצונה), ורש"י סובר שאפי' בהפקר אמרינן דעת אחרת מקנה, ולכן מצד הסברא יכול הקטן לקדש אשה ע"י שהאשה מקנה עצמה להקטן.

אבל לכאורה, מה שמבאר האבני מילואים בהר"ן דרוש ביאור: א. דלכאורה אין שייך ענין הפקר כשהוא בר דעת שמפקירה עצמה לו, אלא בפשטות היא ג"כ מציאות ורוצה לינשא לאיש זה דוקא, ולא

(2) מלבד זאת שא"א לבאר הרש"י ביבמות עפ"ז, דרש"י שם כשכותב דיחולו הקידושין כשיגדיל מדבר בקטנים שקידשו קטנות, וממילא א"א לומר הסברא דדעת אחרת מקנה, דהיות שהם קטנות אין להן דעת אחרת להקנות. [עיי' נודע ביהודה מהדורא ב' בס' נד, שתיכף שאלה זו, שמדובר כשקיבלו אביהן של קטנות הקידושין, וממילא יש דעת אחרת מקנה, והטעם שהביא רש"י שהן קטנות הוא לענין צדדי (החיוב נדה בבת אחת) עיי"ש, המעתיק.

הפקירה עצמה לכל מי שירצה לישא אותה, והאבני מילואים רוצה לומר שהגדר דקידושין לפי שיטת רש"י יהי' באופן שמקנה עצמה לו מצד הדין דהפקר, אבל לכאורה אינו מובן איך אומרים הפקר כפשוטו כבר דעת.

ב. (ועיקר): מלשון הר"ן לא משמע כן, דמלשון הר"ן לא משמע שהיא הפקר ממש, אלא כאילו היא הפקר והוא זה שעושה המעשה קידושין, אבל היא אינה חלק מהמעשה קידושין, ואדרבה כל כוונת הר"ן הוא לבאר שכתוב כי יקח איש ולכן הוא עושה המעשה הקידושין, והאבני מילואים רוצה לבאר ע"פ הר"ן שעושה עצמה כהפקר, ולכן לפי שיטת רש"י יהיו קידושין מצד הסברא דהיא מקנה עצמה לו, דהיא עושה הקידושין, ולכאורה זהו היפך כל כוונת הר"ן.

[לכאורה עדיין יכולים לבאר (המשנה למלך) מח' רש"י ותוס' ביבמות בקטן שקידש בשביל שיחולו הקידושין כשיגדיל; דרש"י סובר שהו קידושין ותוס' סובר שלא הו קידושין כמו שביארנו לעיל שתוס' סובר כהר"ן דאשה מפקרת דעתה ורצונה ולכן מצד הסברא א"א לומר שקידושי קטן קידושין, דמעשיו אינו נחשב לכלום, משא"כ בשיטת רש"י יכולים לומר שחולק על הר"ן, והוא סובר שהאשה כן נחשבת מקנה, ולכן יש להסברא דמפקרת דעתה ורצונה, וכל הטעם שקידושי קטן אינם קידושין הוא משום גזירת הכתוב דחידש קרא דלא להוי קידושין, ולכן אם קידש בשביל שיחולו הקידושין כשיגדיל הוי קידושין.

[אינו ברור מהרשימות שרשם הכותב אם מתרץ עפ"י השאלה על הר"י ברזילי - במקום שאם קידש בנו כשהי' קטן דהוי קידושין, דזה אינו סיום הפלפול, ואולי מתרץ זה רק בסוף הפלפול, אבל אולי י"ל שע"י ביאור זה רצה לומר: א. שהר"י ברזילי מדבר במקום שקידש אחיו הקטן שיחולו הקידושין כשיגדיל (והמעשה של הר"י ברזילי הי' אחר שהגדיל הקטן). ב. היות שהוא חידוש הקרא דלא יהיו קידושי קטן קידושין, לא אמרינן מילתא דלא מצי עביד לא מצי לעשות שליח, דאולי זהו רק כשאין בכוחו לפעול זה, אבל במקרה כזה אם יקדש אביו יהיו קידושין. המעתיק].



## יו"ד של "אין" לדרשא הוא דאתא

### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בקידושין (ד, א) "והאי ויצאה חנם להכי הוא דאתא, הא מיבעי לי' לכדתניא, דתניא ויצאה חנם אלו ימי בגרות אין כסף אלו ימי נערות, אמר רבינא אם כן לימא קרא אין כסף, מאי אין כסף, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, וממאי דדרשינן הכי, דתניא . . ותנא גופי' מנלי' דדריש הכי, אמרי כתיב מאן בלעם (בלק כד, יד) ומאן יבמי (תצא כה, ז), דלא כתיב בהו יו"ד, והכא כתיב בי' יו"ד, ש"מ לדרשא הוא דאתא". ע"כ.

ופרש"י (ד"ה אין כסף) "בלא יו"ד כדכתיב מאן יבמי".

וצלה"ב מדוע מביא רש"י בתחילת הענין את הפסוק "כדכתיב מאן יבמי", הרי פסוק זה גופא מובא לקמן בגמ' כתירוץ על הקושיא "ותנא גופי' מנלי' דדריש הכי"? ואם כוונתו להביא בתחלת הענין מה שמפורש בגמ' אח"כ, כדרכו בכ"מ, הרי בד"כ בנדון כזה כותב "כדמפרש לקמיה" (או לקמן), וכאן אינו כותב כן.

וגם: אם כוונתו רק להביא בתחלת הענין מה שמבאר בגמ' אח"כ, מדוע נקט רק הפסוק "מאן יבמי" ולא הפסוק "מאן בלעם" המובא ג"כ לקמן, ואם רוצה להביא רק א' מב' הפסוקים (דזה מספיק להלומד להבין כוונת הגמ' על אתר) למה הביא הפסוק השני ולא הפסוק הראשון (שהוא ראשון המובא בגמ', וגם הראשון בתורה).

וגם: בגמ' גופא אי"מ, מדוע הוצרך להביא ב' פסוקים?

ועוד: הלשון "מאן" בלא יו"ד נמצא הרבה פעמים בתורה (וגם לפני הפסוק "מאן בלעם"), כמו (שמות ז, יד) "כבד לב פרעה מאן לשלח העם", או (משפטים כה, טז) "אם מאן ימאן אבי' לתתה לו", ועוד בכ"מ, וגם בהפסוק הבא לפני הפסוק "מאן בלעם" כתוב "מאן ה'", ולמה נקטה הגמ' דוקא ב' פסוקים אלו?

וי"ל בזה: כוונת הגמ' ה"ה לבאר שאפשר לכתוב המילה "אין" בלא יו"ד. אמנם מיד עולה הקושי, היכן מצינו שכותבים כן, והרי בכל התורה כתוב "אין" עם יו"ד, ומוכרח רש"י לבאר זה תיכף בתחילת הענין, אבל המקום היחידי שמוצאים "אין" בלא יו"ד הוא בהפסוק "מאן יבמי", כי כל שאר הפסוקים שכתוב בהם הלשון "מאן", אין

כונתם מלשון "אין" כ"א בתוכן של "ממאן" היינו מסרב (וראה פרש"י עה"פ (וארא ז, כז) "ואם מאן אתה" – ואם סרבן אתה, מאן כמו ממאן מסרב..."), שאין זה לשון "אין", ואף שבודאי ה"ז קשור עם השרש של "אין", מ"מ אין ראי' מכאן שמילת "אין" כשלעצמה ג"כ יכולה להיכתב בלא יו"ד, כי סו"ס אי"ז אותה המילה.

והפסוק שבו אכן מלת "מאן" תוכנו הוא "אין", ולא ממאן ומסרב, הוא "מאן יבמי להקים לאחיו שם", כי דין חליצה אינו רק אם היבם מסרב ליבמה, כ"א גם אם הוא רוצה והיא אינה רוצה, כמ"ש הרמב"ם (הל' יבום וחליצה פ"א ה"ב) "לא רצה ליבם או שלא רצתה היא ה"ז חולץ לה", ויתירה מזה כותב להלן (שם פ"ד ה"א) "היבמה הולכת אחר היבם במקום שהוא שם, ובאה לדיינין, והם קוראין לו, ונותנין לו עצה ההוגנת לו ולה, אם עצה טובה ליבם, יועצין אותו ליבם, ואם עצה טוב לחלוץ. . יועצין אותו לחלוץ", הרי שלפעמים מייעצים אותו הבי"ד עצמם לחלוץ.

ולכן כשכתוב "ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים ואמרה מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי", אין הכוונה שמסרב מליבמה, כ"א שבפועל אין הוא עומד ליבמה (ומ"ש "ואם לא יחפוץ. . לא אבה...") – כי בפועל אינו רוצה ליבמה, אף שאי"ז מטעם שמסרב, כמובן).

ומטעם זה, הנה תיכף בתחלת הענין, כשדורש שהיו"ד של "אין" (כסף) מיותר, ומוכרח רש"י להביא שמצינו "אין" בלא יו"ד (שלכן הוי היו"ד מיותר), כדי לתרץ להלומד איפה מצינו "אין" בלי יו"ד (כי כל הפסוקים האחרים אינם כמובן של "אין" כנ"ל, כ"א של סירוב), כותב רש"י שמצינו פעם א' "מאן" כמובן של "אין", והוא "מאן יבמי", ושם כתוב בלא יו"ד, והרי ראי' שאפשר לכתוב "מאין" בלי יו"ד, וענין זה מוכרחים להביא תיכף בתחלת הענין, כי בלא זה אא"פ ללמוד הדרש מעיקרא.

אמנם ע"ז מקשה הגמ' "ותנא גופי' מנלי' דדריש הכי", והכוונה בהקושי' היא, וכי בשביל שמצינו כן פעם אחת בתורה ה"ז ראי' שאפשר לכתוב המילא "אין" בלי יו"ד, עד שאפשר לדרוש היתור ?!

ומתרץ "אמרי כתיב מאן בלעם ומאן יבמי דלא כתיב בהו יו"ד והכא כתיב בי' יו"ד, ש"מ לדרשא הוא דאתא", היינו שמתרץ שמצינו עוד פסוק שגם שם מוכנו מלשון "אין", ז"א, שאף שבפשטות שם הכוונה

היא ענין של סירוב, שבלעם מסרב מלילך עמהם, ולכן קס"ד שיש רק פסוק א' במובן של "אין", כי פסוק זה הוא ג"כ במובן של "מסרב", מ"מ מסיק שפסוק זה ג"כ מובנו מלשון "אין", וכפרש"י (ד"ה מאן) "מאן בלעם – אין בדעתו לילך עמנו", שבזה מפרש רש"י שאין הכוונה שהשרים אמרו לבלק שבלעם סירב לילך עמהם, כ"א שאין בדעתו לילך עמהם, שהרי באמת רצה לילך, וכמפורש ברש"י (בלק כג, לה) בנוגע לבלעם "לך עם האנשים, בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו", אלא שאין בדעתו בפועל לילך עמם, ובמילא יש לנו עוד פסוק – נוסף על "מאן יבמי" – שהוא במובן של "אין", ושם כתוב בלא יו"ד, והיות ומצאנו ב' פסוקים שבהם כתוב "מאן" (שתוכנו הוא "אין") בלא יו"ד, כבר יש לומר שאם כתוב "אין" עם יו"ד, ה"ז יתור, ואפשר לדורשו. אבל שאר הפסוקים שכתוב בהם "מאן" אא"פ להביא כדוגמא, כי שם מובנו הוא מלשון "ממאן" ולא מלשון "אין".



### בגרות ע"י שנים וסימנים

#### הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חט"ו וישלח (ד) מביא כ"ק אדמו"ר המחלוקת במקור הדין ד"בן י"ג שנה למצות" –

דברש"י (נזיר כט, ב. אבות ה, כח) ועוד מבואר דהמקור הוא מהא דמצינן בשמעון ולוי כשהרגו אנשי שכם כתוב "ויקחו איש חרבו", והיינו דאז נקראו איש ובאותה שעה היו בני י"ג שנה (עי' ברשימות חוב' כא) שמבאר שם חשבון מדויק איך באותו יום ממש נהיו בני י"ג שנה.

ובתשובת הרא"ש (כלל טז) מבואר שזהו הלכה למשה מסיני, ע"ד כל השיעורים שהם הלל"מ.

ומבאר שם, דהחילוק בין ב' אופנים אלו הוא, דלפי הדיעה דלומדים זאת מ"ויקחו איש חרבו" (והיינו שהתורה מגלה לנו ששמעון ולוי כשהגיע לגיל י"ל נקראו איש) הבנת הלימוד הוא דהתורה מגלה לנו שכן הוא הטבע דכשנעשה בן י"ג אזי נהי' גדול בדעה.

אבל לפי הרא"ש דזה הלל"מ "איז עס א הלכה-דיקער דין פון די שיעורים הלל"מ און ניט מצד דעם (שנוי ה)טבע".

ועפ"ז נפק"מ מתי נהיים בני נח מחוייבים במצוות דילהו; דאם הלימוד הוא מ"ויקחו איש חרבו" והיינו שהתורה מגלה שטבע בן י"ג הוא להיות בר שכל א"כ ה"ה באומות העולם דבן י"ג נעשה גדול.

אבל אם השיעור די"ג הוא הלל"מ, א"כ הרי פשוט דכל השיעורין ניתנו לישראל דוקא ולא לב"נ.

ובהערה 19 שם "ואולי יש להסביר טעם שיטה זו, כי ס"ל דסימנים (ושנים) "עושים" גדלות (ולא דהוי ראי' על גדלות) – עיין בצפע"נ לרמב"ם הל' אישות פ"ב ה"ט".

והיינו, דיש חקירה האם שנים וסימנים הוא "סימן" לגדלות, כלומר שזה מראה שהאדם הגיע למצב שהוא בר שכל, או שהוא פועל גדלות דעצם הסימנים פועלים גדלות. ומשיטת הרא"ש שסימני גדלות הוא הלל"מ נמצא דסימנים פועלים גדלות.

[ולא הבנתי מהו הפי' בההערה "ואולי יש להסביר כו" הא לכאורה זהו פשטות הפשט בפנים השיחה, דלפי דעת הרא"ש אין הסימנים ושנים "מראים" על גדלות בטבע ורק שזהו הלכה שאז נפעל גדלות. וזהו בסגנון אחר, שאין הם סימן אלא עושים גדלות, וא"כ איך ההערה מסבירה "פנים" דהשיחה, ועוד שזהו רק "ואולי" יש להסביר].

והנה, בהא דמבואר דלשיטת הרא"ש בסימנים אינם ראי' על גדלות אלא פועל גדלות אולי י"ל דהרא"ש קאי בזה לשיטתו במק"א.

דהנה בגדר מופלא סמוך לאיש נחלקו הראשונים מתי נהי' מופלא, דיש ראשונים דס"ל דמופלא הוא כשהבן מגיע לבן י"ב שנה ויום א' והבת לי"א שנה ויום א', ואף דשייכי שגם כשתהי' בת י"ב לא תהיה גדולה והיינו שלא תביא סימנים, מ"מ כל שהגיע סמוך ליי"ג או י"ב כבר נחשב "מופלא" (עי' רמב"ם הל' נדרים רפי"א, ר"ן ריש נערה המאורסה נדרים סו, ב).

אבל שיטת הרא"ש (נדרים שם) דגדר מופלא הוא בשנה הסמוכה לגדלות, ואם לפועל לא הביאו סימנים עד כמה זמן אחר י"ג שנים א"כ נמצא דלא הי' מופלא בהשנה הסמוכה ליי"ג.

[והתוס' בנדה ד"ה רבי יוחנן (מד, ב) הקשו דאין לוקיין על הקדש של מופלא סמוך לאיש לר"ל דס"ל דהתראת ספק לא ראי' התראה, הא אין ידוע אם יביא שערות כשיהי' בן י"ג ואז אגלאי מילתא למפרע דלא הי' מופלא. ותי' התוס' דכיון דאזלינן בתר רוב שמביאין שערות בזמן.

והיינו ה'חזקה דרבא' (שם מו, א) - "קטנה שהגיע לכל שנותי' אינה צריכה בדיקה וחזקה הביאה סימנין". עכ"ד.

ומפורש שלשי' תוס' אין הגדר דמופלא סמוך לבן י"ג שנה אלא סמוך לגדלות כשיטת הרא"ש (ודא"ג מתוס' הנ"ל משמע דה'חזקה דרבא' הוי דין דאורייתא כמבואר בשב שמעתתא ש"ה פי"א עיי"ש).

והנה בביאור פלוגתא הנ"ל אי מופלא היינו מופלא הסמוך לגדלות (היינו הבאת סימנין אחר שנים) או כל שהוא סמוך לשנים היינו בן י"ב בזכר או בן י"א בנקבה (כמדומה שענין זה הובא בשם הגר"ח). דהנה בהא דלגדלות צריך שנים וסימנים יש לחקור האם הפי' הוא די' ב' תנאים בגדלות או באמת שהגדר דגדלות תלוי בסימנין ורק דלא הוי סימנים אא"כ הביאם אחר י"ג, והיינו דאין השנים חלק מסימני גדלות אלא רק היכי תמצא שיהא סימנים שע"י יופעל גדלות.

וזהו המח' בגדר מופלא; דאי נקטינן דשנים הוא ג"כ חלק מסימני גדלות א"כ י"ל שהגדר דמופלא הוא שהוא ימשך להזמן דשנים, אבל אי נקטינן ששנים אינן בכלל סימני גדלות ורק דשערות לא מקרי סימנין רק אם בא לאחר שהגיע לכלל שנים, א"כ אין מקום לומר שהגדר דמופלא הוא שהוא סמוך לשנים, דהא שנים אין להם שום תוכן לעצמם, וא"כ ע"כ הגדר דמפלא הוא סמוך לגדלות ולא סמוך לשנים.

ועפ"ז יוצא דהרא"ש דס"ל דמופלא הוא סמוך לגדלות ס"ל דגדלות תלוי רק בסימנים, ושנים הוא רק היכי תמצא לסימנים.

והנה יש מקום (בשיטת הרא"ש) לומר דהמח' האם הסימני גדלות הוא שנים וסימנים או רק סימנים לחוד הוא גם מח' בגדר הסימנים: דאי נקטינן דשנים הוא מסימני גדלות לכאורה הפשט הוא דבגיל כזה מגיעים להיות בר שכל, והסימנים הוא כאילו תנאי בהשנים, והיינו דאף שבדרך כלל כשמגיעים לכלל שנים אז ג"כ מגיעים לאיזה שהיא התפתחות בשכל אבל זהו רק אם רואים שהי' ההתפתחות הרגילה בגוף והיינו סימנים, אבל כשאין סימנים אין השנים והזמן מורה על התבגרות.

אבל אי נקטינן שהסימנין לחוד הוא הסימן דגדלות ורק שאין נק' סימנים אא"כ הסימנים הגיעו אחרי י"ג שנים, א"כ יש מקום לומר דהוא דין תורה ואינו קשור לטבע.

ועפ"ז הרא"ש אזיל לשיטתו, דלשיטת הרא"ש דמקור הסימני גדלות הוא הל"מ, א"כ כמבואר בהשיחה הנ"ל (ובהערה) אין הסימנים רק

"סימן" על גדלות אלא שזה פועל את הגדלות, וא"כ עולה זה בקנה אחד עם שיטתו שאין השנים פועלים גדלות (שזה מורה שהגדלות בא מצד הטבע) אלא הסימנים פועלים גדלות ורק דצריך שנים שיהא נק' סימנים.

משא"כ להשיטות דשנים וסימנים פועלים גדלות אולי ס"ל דהמקור להשיעור דגדלות הוא מהפסוק ד"איש חרבו", וא"כ לכל לראש הלימוד מגלה דשנים הוא סימן על גדלות ורק דיש תנאי מיוחד דאם לא הביא שערות אין השנים ראי' על גדלות.

[ואולי זהו הדיוק בהערה הנ"ל "דסימנים (ושנים) עושים גדלות", והיינו דלשיטת הרא"ש דסימנים עושה גדלות, דשנים אין עושים גדלות ורק דהם הי"ת לסימנים כנ"ל, וזהו ש"שנים" מופיעים בחצי עיגול, ופי' הדברים הוא דסימנים (ושנים) – והיינו כשיש שנים דאז נק' הסימנים סימנים – עושים גדלות"].



## בשיטת הרמב"ם דבעינן קיום וביטול התנאי בפועל

### הרב יוסף יצחק קלמנסון שליט"א

ראש ישיבת תות"ל ניו הייבן, קונעטיקאט

א. בלקו"ש ח"ו שיחת וארא ב' ס"ט ביאר הא דע"י תשובה נעקר העון למפרע וז"ל: "דאס וואס די תשובה פועל'ט אויך אויף פריער – הגם ס'איז ניט שייך אז א זאך זאל ווערן נשתנה איידער ס'איז פאראן דאס וואס מאכט דעם שינוי, די "סיבה" מוז קומען פאר דעם מסוכב – איז עס . . וע"ד הנגלה: אט דער כלל, אז א פעולה קען ניט ווירקן אויף פריער, איז געזאגט געווארן דווקא ווען זי דארף אויפטען א נייעם ענין. אנדערש איז אבער ווען זי איז בלויז מברר און מגלה דעם פריערדיקן מצב; אין אזא פאל איז פארשטאנדיק, אז אויך א שפעטערדיקע פעולה האט א שליטה אויפן זמן העבר – וויבאלד איר אויפטו איז נאר צו מגלה זיין און קלאר מאכן דעם מצב העבר. און היות אז א איד איז דאך אלעמאל טוב און קדושה, עס איז ניט מער וואס בזמן החטא איז דער טוב געווען בעלם, דעריבער העלפט ביי אים די תשובה מאהבה צו אויסרייסן דעם חטא למפרע ווייל דערמיט ווערט בלויז נתברר און נתגלה דער פריערדיקער טוב און קדושה פון אידן". ובהערה 39 שם כתב וז"ל: "כדוגמת העושה איזה דבר על תנאי, שכשאומר "מעכשיו" נעשה הדבר למפרע ע"י קיום התנאי – אף

שקיום התנאי אינו בירור בעלמא ובשביל קיום הדבר צ"ל קיום התנאי בפועל (ראה רמב"ם הל' גירושין פ"ט הי"א ובמ"מ שם פ"ח הכ"ב. רשב"א גיטין פד, ב. שו"ע אהע"ז סקמ"ג סי"ח). ולהלן שם בשיחת בשלח א' בס"ד כתב וז"ל: "וואס דער דין איז, אז אויב א תנאי ווערט אויסגערעדט כהלכה, איז דאס ניט מקיים זיין אים – מבטל דעם גאנצן ענין מעיקרו. און אויך דא איז די בריאה געווען באופן זה, אז אויב ניט איז "יתבטלו ממציות הבריאה" ביז אז מלכתחלה "לא נבראו" . . .", ובהערה 36 שם כתב וז"ל: "לכאורה יש להקשות: ב"האומר על מנת", התנאי הוא רק גילוי מילתא שבאם לא יתקיים התנאי לא נעשה הענין מלכתחלה. משא"כ בבריאת שמו"א, מכיון שכבר נבראו, ועד עכשיו היתה מציאותם בפועל – איך שייך שע"י ביטול התנאי, יתבטלו למפרע? אבל – אינו. כי גם ב"האומר על מנת", התנאי הוא לא רק בירור בעלמא, כ"א, שביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע (ראה רמב"ם הל' גירושין פ"ח הכ"ב ובמ"מ שם). ועד"ז הוא גם בדין "חכם עוקר את הנדר מעיקרו", ש"עיקר העיקור הוא מכאן ולהבא, שהרי הי' אסור עד עתה", ואעפ"כ התרת החכם עוקרת את הנדר מעיקר ועכשיו "נמצא שלא נאסר מעולם" (רא"ש נדרים נב, ב.). עכלה"ק.

והנראה מבואר מדברי כ"ק רבינו מיוסד על דברי הרהמ"ג בשיטת הרמב"ם, דבתנאי, הנה לקיום המעשה צריך לקיום התנאי בפועל, וכן לביטול המעשה אינו מתבטל אלא בביטול התנאי בפועל. והדברים צ"ב, דאיך אפשר לומר דצריך קיום התנאי בפועל וכן ביטול התנאי בפועל, דלכאורה הוא תרתי דסתרי, דאי צריך קיום התנאי בפועל היינו משום דקיום התנאי הוא הפועל שיתקיים המעשה דלכן צריך קיומו בפועל, וא"כ למה בעינן לענין ביטולו ביטול התנאי בפועל, דכיון דלא מתקיים התנאי צריך להיות בטל המעשה ממילא דחסר קיום התנאי דמקיימו, ואי בעינן ביטול התנאי בפועל לבטל המעשה היינו משום דהמעשה קיים מצ"ע, ורק דביטול התנאי מבטלו, וא"כ למה צריך לקיום המעשה קיום התנאי בפועל, דהעיקר דאין כאן ביטול התנאי דמבטלו, ודבר זה, דאין המעשה מתקיים אלא בקיום התנאי בפועל ואינו מתבטל אלא בביטול התנאי בפועל הוא תרתי דסתרי, וכבר נתקשו בזה רבים ושלמים, וצ"ע.

ב. והנראה לומר בזה דהנה ז"ל הרמב"ם בפ"ח מהל' גירושין הל' כ"ב: "אמר לה הרי"ז גיטיך על מנת שתתני לי מאתים זוז ולא קבע זמן, ומת קודם שתתן אינה יכולה ליתן ליורשיו, שלא התנה עלי' אלא

שתתן לו, ולא בטל הגט שהרי לא קבע זמן, לפיכך אעפ"י שאבד הגט או נקרע קודם שימות הרי"ז לא תנשא לזר עד שתחלוץ". ע"כ.

ובטור אבהע"ז סי' קמג תמה על הרמב"ם, דכיון דלא תוכל לקיים התנאי בטלו הגירושים וחולצת או מתייבמת, יעוי"ש.

ועי"ש בהרהמ"ג דכתב לבאר שיטת הרמב"ם בזה וז"ל: "ויגעתי לבקש מאין לו זה ומצאתי סברת רבינו, שהיתה בזה ממה שיתבאר פ"ט (היא), שהאומר הרי"ז גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב, חדש ומת בתוך הזמן, שאע"פ שאי אפשר שיבא והרי היא מגורשת, לא תנשא במקום יבם עד אחר הזמן כשיתקיים התנאי, וזה הדין הוא בעיא דלא איפשיטא בגמ' דילן (עו.), אם היא מותרת תיכף שמת או לאחר זמן והולכין בו להחמיר וכו', ומתבאר מזה, שאע"פ שאי אפשר שיתבטל התנאי בשום פנים, דכיון שמת ודאי לא יבא, אע"פ כן אינה מותרת, ואין מחזיקין אותה בגרושה, עד שיהי' מקויים בפועל, ואף כאן אע"פ שא"א שיתקיים התנאי בשום פנים, כיון שמת הבעל אין מחזיקין הגט בטל כדי שתוכל להתייבם, עד שיהי' התנאי מבוטל בפועל, כיון שלא קבע לו זמן, לפיכך חולצת ולא מתייבמת, וזה דקדוק נפלא מורה על שכל רבינו". יעוי"ש בהרהמ"ג.

ומבאר בדברי הרהמ"ג דטעמא דהרמב"ם בזה הוא, משום דס"ל דכמו לענין קיום התנאי צריך קיומו בפועל, כן הוא לענין ביטול התנאי דצריך ביטולו בפועל, דלכן בנדו"ד דלא בטל בפועל כיון דלא קבע זמן אינה מתייבמת אלא חולצת.

אומנם דברי הרהמ"ג בזה צ"ב, דאיך אפשר לומר דצריך קיום התנאי בפועל וכן ביטול התנאי בפועל, דלכאורה הוא תרתי דסתרי וכו"ל, ומצאתי בשערי ישר שער ב' פ"י דנתקשה בזה טובא וצ"ע<sup>1</sup>.

(1) בשע"י שם כתב לבאר בדברי הרהמ"ג דלא מיירי במקרה אחד, אלא דיש תנאין דקיום התנאי הוא דמקיים המעשה, ויש תנאין דביטול התנאי הוא דמבטל המעשה, ובפ"ט שם בתנאי דאם לא באתי בעינין לקיום התנאי, דקיום התנאי הוא דמקיים המעשה, ובפ"ח בהתנאי דע"מ שתתני וכו' ביטול התנאי הוא דמבטל המעשה, והא דחולצת ואינה מתייבמת, הוא משום דהוי ספק אי בענין הביטול בפועל, וכמו דמספק"ל להגמ' לענין הקיום, ואזלינן בזה לחומרא יעוי"ש בשע"י, ועד"ז כתב בחי' הגרנ"ט כתובות בענין עוד בענין זה יעוי"ש, ולפי"ז צריך לפרש בדברי הרהמ"ג, דמביא רק דכמו בהתנאי דבעינין לקיום התנאי לקיים המעשה, בעינין לקיומו בפועל, כמו"כ הוא בהתנאי דבענין לביטול התנאי, לבטל המעשה דבענין לביטולו בפועל, אכן

ג. ולכאורה הי' א"ל בזה, דהרמב"ם מפרש את שאלת הגמ' בגיטין דף ע"ו, אי מותרת להנשא בתוך היב"ח כשמת הבעל, הוא בזה גופא אי קיום התנאי הוא פועל המעשה, או דביטול התנאי הוא דמבטל המעשה. דאי נימא דקיום התנאי הוא דמקיים המעשה אז צריך קיומו בפועל, ואי נימא דביטול התנאי הוא דמבטל המעשה – דהמעשה מקויים מצ"ע ורק דביטול התנאי הוא דמבטלו – אז אי"צ לקיום התנאי בפועל, אלא דכיון דבודאי לא יתבטל התנאי, דהרי לא יבוא בתוך היב"ח כיון דמת, וממילא דמותרת להנשא מיד, דאי"צ לקיום התנאי לקיים המעשה.

ולכן בפ"ט פסק דלא תנשא עד אחר היב"ח דאזלין בזה לחומרא, דאולי קיום התנאי הוא דמקיים המעשה, דלפי"ז צריך לקיימו בפועל, וכן בנדו"ד פסק דחולצת ולא מתייבמת, דהוי ספק גירושין, שלהצד דבעינן קיום התנאי לפעול המעשה אינה מגורשת, כיון דלא מקיימא תנאה, דלכן אסורה להנשא לזר בלי חליצה, ולהצד דביטול התנאי הוא דמבטל המעשה הוי' מגורשת, כיון דאין כאן ביטול התנאי בפועל דלכן אינה מתייבמת, דהוי ספק גרושה.

ודרך זה בדברי הרמב"ם מתפרש היטב לפי נוסחת הרמב"ם שהביא בטור שם, דכתב "... הרי"ז מגורשת מספק ולא תנשא לאחר עד שתחלוץ" דלנוסחא זו הוי' בנדו"ד ספק מגורשת, וי"ל דהספק הוא אי קיום התנאי הוא דמקיים המעשה, או דביטול התנאי הוא דמבטל המעשה, ומפרש הרמב"ם דזהו איבעת הגמ' בגיטין שם ואזלינן בזה לחומרא וכנ"ל.

אומנם לפי נוסחת הרמב"ם שלפנינו לא משמע דהוי' ספק מגורשת, וכן מדברי הרהמ"ג לא משמע דמפרש בדברי הרמב"ם דהוי' ספק מגורשת, אלא דס"ל להרמב"ם דכמו דבעינן קיום התנאי בפועל, כן בעינן ביטול התנאי בפועל, וזה צ"ב, דאיך אפשר דנצטרך ב' הענינים בפועל, דממנ"פ אי בעינן קיום התנאי בפועל, הרי כשלא נתקיים בפועל צריך להיות המעשה בטל אעפ"י דלא הי' ביטול התנאי בפועל, ואי בעינן ביטול התנאי בפועל הרי כשלא נתבטל בפועל צריך להיות המעשה קיים אעפ"י שלא נתקיים התנאי בפועל, ואיך אפשר לומר דבעינן תרווייהו בפועל, דהרי הוי תרתי דסתרי וכנ"ל וצע"ג.

---

פשטות דברי הרהמ"ג לא משמע כן, וכן מדברי רבינו בהערות שם לא משמע כן, אלא דדברי הרהמ"ג הם במקרה אחד דתנאי, ושוב יקשה כמו שהקשינו בפנים.

ד. ונראה לומר בזה, ע"פ מה שיש לדקדק בדברי הרמב"ם בפ"ט שם, דכתב "מת בתוך יב"ח אע"פ שא"א שיבוא והרי היא מגורשת לא תנשא במקום יבם עד אחר יב"ח כשיתקיים התנאי" דמש"כ "והרי היא מגורשת" ולא כתב "ותהא מגורשת" בודאי, משמע דהוי' מגורשת עכשיו, וא"כ צ"ב למה לא תנשא עד שתחלוץ וכו', דטעמא הוא משום דבעינן לקיום התנאי בפועל כדי שיתקיים המעשה, וכמו"ש הרהמ"ג וא"כ מה זה שכתב הרמב"ם "והרי היא מגורשת", דלכאורה כיון דבעינן לקיום התנאי בפועל, הרי אינה מגורשת עדיין כ"ז שלא יתקיים בפועל, וצ"ב.

עוד צ"ב נוסחת הרמב"ם שבכת"י והובא כן ברבינו ירוחם, [ובספר מכתב מאליהו ש"ח ס"ח כתב שנוסחא זו העיקר יעווי"ש ובילקוט שינוי נוסחאות שברמב"ם הוצאת פרנקל] דגרסי בדברי הרמב"ם בפ"ח שם "הרי זו מגורשת ולא תנשא לזר עד שתחלוץ", דתמוה טובא מש"כ הרמב"ם דהרי"ז מגורשת, דלכאורה איך הוי' מוגרשת כיון דלא קיימה התנאי, ואי הוי' מגורשת א"כ אמאי צריכה לחלוץ, וכבר תמה על הך נוסחא במכתב אליהו שם וצע"ג.

ה. ונראה לומר בזה בהקדים לבאר יסוד גדר התנאי בע"מ, דביאר הרהמ"ג בשיטת הרמב"ם דצריך לקיום התנאי בפועל, כדי שיהא נפעל המעשה, דלכאורה א"כ איך נפעל המעשה למפרע, דכיון דתלוי בקיום התנאי, איך יכול להיות נפעל למפרע, דלא הי' אז עדיין המעשה דקיום התנאי, ומאי שנא מבתנאי דאם דלא נפעלה המעשה אלא עד לאחר קיום התנאי, והיינו משום דכיון דתליא בקיום התנאי לכן נפעלת רק אחר קיום התנאי, ולכאורה למש"כ הרמב"ם דגם בע"מ צריך לקיום התנאי בפועל, דבפשטות היינו משום דקיום המעשה תלוי בקיום התנאי, וא"כ מ"ט בע"מ נפעל המעשה למפרע, דלכאורה כיון דתליא בקיום התנאי, צריכה להיות נפעלת רק לאחר קיום התנאי מכאן ולהבא, וכמו שהוא בתנאי דאם וצ"ב.

ו. והנראה בזה דהחלוק בין תנאי דע"מ לבין תנאי דאם, דבתנאי דאם התנאי מעכב ומבטל בעצם החפצא, דהגירושין לא יהיו נגמרים עד קיום התנאי, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ט שם הל' ה' "...שהמגרש על תנאי יש שם גירושין ואינן גומרין עד שיתקיים התנאי" דהתנאי הוי עכוב בעצם החפצא דהגירושין, דאינן גומרין עד קיום התנאי, דלכן צריך שיהא הגט קיים בשעת קיום התנאי, ואם נאבד הגט או מת הבעל קודם שיתקיים התנאי אינה מגורשת, וכמו"ש הרמב"ם בפ"ח שם,

והיינו משום דחסר בעצם חלות דין הגירושין, דאינן נגמרין עד קיום התנאי, דלכן במת או שנאבד הגט אין יכול להגמר הגירושין, דאין כאן שוב הבעל או הגט.

משא"כ בתנאי דע"מ, דמבואר ברמב"ם רפ"ח שם "דאם אבד או נשרף, אפי' מת הבעל קודם שיתקיים התנאי, הרי"ז מקיימת התנאי אחר מותו, וכבר נתגרשה משעת נתינת הגט לידה", אעפ"י דגם בע"מ, הרי צריך לקיום התנאי בפועל שתוכל להנשא, וכמו"ש הרהמ"ג, היינו משום דחלוק הוא בע"מ דלא הוי' עכוב בעצם החפצא דהגירושין, וכמ"ש הרמב"ם "וכבר נתגרשה משעת נתינת הגט" אלא הוא דין עכוב בהיתר הנישואין, דהוא דין נוסף משום התנאי, אבל אי"ז משום חסרון בהחפצא דהגירושין, וכמדוייק בדברי הרהמ"ג בפ"ח שם "... שאעפ"י שא"א שיתבטל התנאי בשום פנים וכו', אעפ"כ אינה מותרת ואין מחזיקין אותה בגרושה עד שיהא מקויים בפועל", דהוא דין נוסף לענין שתהא מותרת [הגברא] להנשא, דלזה עשה התנאי דלא תוכל להנשא עד שיתקיים התנאי בפועל, אבל אי"ז מגדר חסרון בהחפצא דהגירושין, דבעצם איכא כאן גירושין שלימים מצד המעשה דעשאה מעכשיו, אלא דהתנאי פעל דין נוסף, דין עכוב בהיתר בפועל עד שיתקיים התנאי בפועל.

ולכן הוא מחלק שבתנאי דע"מ דהוי' מקודשת, או מגורשת למפרע, אף דצריך בזה ג"כ לקיום התנאי בפועל, והיינו משום דאי"צ בזה לקיום התנאי לפעול בעצם החפצא דהקידושין והגירושין, אלא דקיום התנאי מבטל העכוב בהיתר להנשא בפועל [דהוי' כאילו דין מחדש מצד התנאי], אבל הא מיהת דהיתה מקודשת או מגורשת מלמפרע [דלכן מהני' אע"פ שנאבדו או מת הבעל], דאי"צ לקיום התנאי לפעול בעצם הקידושין והגירושין, משא"כ בתנאי דאם דהוי' עכוב וביטול בעצם הגירושין וקידושין, דאינם נגמרים אלא בקיום התנאי, לכן לא חיילי אלא לאחר קיום התנאי, דא"א להם לחול קודם קיום התנאי דהוי' הסיבה בגמירתם.

ז. ולמשנ"ת יבואר דבתנאי דע"מ איכא באמת תרתי, דקיום ההיתר לא הוי אלא בקיום התנאי בפועל, וביטול הגירושין לא הוי אלא בביטול התנאי בפועל, דבגירושין בתנאי דע"מ הנה גם אם לא יתקיים התנאי, איכא כאן גירושין והיתה צריכה להיות אסורה להתייבם, כיון דאיכא כאן גירושין שלימים מצד החפצא דהגירושין, אעפ"י דלא נתקיים התנאי, ולזה נכלל בדין התנאי תרתי, דלא יתקיים היתר

הגירושין אלא בקיום התנאי, ואם לא יתקיים דיתבטל התנאי יתבטלו הגירושין למפרע, דביטול התנאי יבטל הגירושין<sup>2</sup>.

וזהו דכתב הרמב"ם בפ"ט שם "... אעפ"י שא"א שיבוא והרי היא מגורשת", דכיון דא"א שיתבטל התנאי הרי היא מגורשת גם קודם קיום התנאי, דעצם הגירושין קיימים מצד המעשה בפ"ע, אף בלי קיום התנאי, ומ"מ לא תנשא במקום יבום עד אחר היב"ח, שיתקיים התנאי בפועל, דלענין היתר הנישואין בפועל תלוי הוא בקיום התנאי, משום דין התנאי וכנ"ל.

וכן יבואר לנו לפי"ז הא דכתב הרמב"ם בפ"ח שם, באמר לה הרי"ז גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז ומת, דאין יכולה לקיים התנאי, וכן דאין התנאי מתבטל בפועל כיון שלא קבע זמן, ד"הרי"ז מגורשת ולא תנשא לזר עד שתחלוץ" דאף דאי"כ קיום התנאי בפועל הרי"ז מגורשת, דעצם החפצא דהגירושין קיימים גם בלי קיום התנאי וכנ"ל, אלא דמ"מ לא תנשא לזר עד שתחלוץ כיון דלא נתקיים התנאי, דלא הותרה אלא בקיום התנאי בפועל וכנ"ל.

ומבואר לפי"ז היטב דברי הרהמ"ג בביאור שיטת הרמב"ם, דס"ל בזה דחולצת ואינה מתייבמת, דהוא משום דס"ל דכמו דצריך קיום התנאי בפועל, כן צריך ביטול התנאי בפועל, והיינו דכמו לענין קיום ההיתר תלוי בקיום התנאי, הוי רק בקיום התנאי בפועל, כמו"כ הוא לענין ביטול הגירושין דנעשה ע"י ביטול התנאי, דהוא רק בביטול התנאי בפועל, וכיון דבנדוד לא הי' ביטול התנאי בפועל כיון דלא קבע זמן, לכן אינה מתייבמת דלא בטל הגט, דאיכא כאן החפצא דגירושין, וצריכה חליצה להתירה מהזיקה, דלענין ההיתר צריך לקיום התנאי בפועל.

ונתבאר לפי"ז היטב דברי הרמה"ג ז"ל דבתנאי דע"מ איכא תרתי, דבעינן קיום התנאי בפועל כדי לפעול ההיתר דלהנשא בפועל, וכן צריך לביטול התנאי בפועל כדי לבטל הגירושין לגמרי [דאז תהא מותרת גם לכהונה וכן תוכל להתיבם], דבתנאי דע"מ נכלל תרתי, דקיום ההיתר תלוי בקיום התנאי בפועל, וביטול המעשה תלוי בביטול

(2) משא"כ בתנאי דאם, דנראה דסגי בהא דלא נתקיים התנאי בפועל, דביטול המעשה, ואעפ"י שלא הי' ביטול התנאי בפועל, דבלא קיום התנאי לא נגמר עצם המעשה, וכן משמע מרהיטת דברי הרמב"ם שם ברפ"ח יעוי"ש.

התנאי בפועל [וכשלא נתקיים התנאי בפועל וכן לא נתבטל בפועל, הוי חפצא דגירושין בלי היתר להנשא], וכמוש"נ.



### אמירה בקידושין

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

מבואר בגמ' (קידושין ה, ב) דבנתן הוא [הכסף קידושין] ואמרה היא [הריני מקודשת לך] "נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוו קידושין, ואב"א "ספיקא היא וחיישינן מדרבנן".

ובביאור החיסרון דאמרה היא מצינו כמה דרכים, ובהקדם:

בגמ' (להלן ו, א) מבואר דאנן פסקינן כר' יוסי דכש"הי מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש . . דיו", ויוצא מזה לכאור' דבעצם לא בעינן לאמירה של הבעל עבור הקידושין, ובעיקר הוא רק שנדע שנתנת כסף זה הוא לשם קידושין, ואם כן, באם יודעים כבר – עי"ז שהי' מדבר עמה כו' – כבר לא צריכים לאמירה דידיה בהקידושין.

ועפ"ז נשאלת השאלה, מהו החיסרון באמרה היא, הרי ע"י אמירתה כבר יודעים שהנתנה היתה נתנה של קידושין, ושוב לא בעינן אמירתו כדברי ר' יוסי? ובתירוץ שאלה זו מצינו כו"כ דרכים:

א. דע"י אמירת האשה לא יודעים שכוונת הבעל בנתנתו הי' לשם קידושין [ואע"פ דבכלל אמרינן דשתיקה כהודאה, מ"מ כאן אפ"ל דלא הי' איכפת לו כ"כ הואיל ואין זה אוסרו בנשים אחרים וכו']. וראה בטושו"ע (סכ"ז) שהביאו דברי הרמ"ה שבאם ענה הבעל על אמירתה "כן" אז הוה ודאי קידושין, וא' הדרכים בביאור שיטה זו הוא ע"פ סברא הנ"ל - דכל החיסרון באמרה היא הוא שלא יודעים אם הבעל אכן הסכים לזה, וע"כ במקרה שאמר "כן" כבר גילה דעתו שאכן כיוון לקידושין בנתנתו ושוב אין חיסרון בהעדר אמירתו (כן פי' שיטה זו המל"מ בהל' אישות פ"ג, ולכאור' עד"ז הוא כוונת האב"א כאן. וגם הר"ן (בסיום דבריו על הסוגיא דערב) הביא סברא זו, אף דהוא עצמו לא ס"ל כן כמשי"ת).

ב. "דנתן הוא תחלה, ואין הדבר מוכיח שבתורת קידושין נתן אלא בדיבורה, ונמצא שבאמירתה נגמרו הקידושין" (דעת האחרים, הובא בר"ן לקמן בסוגיא דערב).

והנה מב' דרכים אלו יוצא, דבאמת אכן אין צורך לאמירה של הבעל דוקא, וכל ענין האמירה הוא רק בכדי שנדע שהנתינה היתה לשם קידושין, אלא דבמקרה שאמרה היא יש חסרון אחר: או שלא ידוע לנו כוונת הבעל בנתינתו (כאופן א'), או שבשעת הנתינה לא הי' ידוע לנו כוונתו, ומ"מ הקידושין יהיו "תלויים" עד שהאשה תגמרם (כאופן הב').

ולדרכים אלו מובן, שבאם האשה היתה מקדימה ואומרת להבעל ליתן לה כסף לשם קידושין, והבעל אכן נתן ע"פ דברי', לא הי' שום חסרון בהעדר אמירתו, הואיל וכבר הי' ידוע – לפני הנתינה – לשם מה הוא נותן הכסף.

ועכ"פ יוצא – לדרכים אלו – שאין דין מיוחד של "אמירה" דהבעל בקידושין, וצריכים רק גילוי (לפני הקידושין) מהי כוונתו בנתינתו.

וזהו גם הפעולה של דיבור על גיטין וקידושין כו" – לגלות כוונת הנתינה שלאחרי הדיבור.

ב. אמנם הר"ן והרשב"א פליגי על דרכים אלו, וס"ל שאכן יש דין של דיבור ואמירה של הבעל בקידושין, והיינו שהאיש דוקא צריך להיות זה שאומר "הרי את כו" ולא להיפך שהאשה תאמר כו' [ודין זה נלמד מ"כי יקח" כמבואר בדבריהם]. והא דמהני הדיבור בעסקי גיטין וקידושין לפטרו מאמירה בעת הקדושין [אינו משום שכבר יש לנו הגילוי על כוונת האיש ושוב אין צריך לאמירה, אלא] "דהתם בשאמר הוא" (ל' הר"ן). והיינו שדיבורו של האיש שלפני הקידושין נחשב כאמירת הקידושין, ונמצא דהי' אמירה דידה בהקידושין (ויעויין לשון הריטב"א לקמן, דע"י הדיבור שלפני הקידושין הר"ז "כאלו פירש" בעת הקידושין, והן הן הדברים).

ולשיטתם, הרי באם לא הי' דיבור של הבעל לפני הקידושין אכן אינו מועיל מה שהי' ברור לנו ע"י אמירתה וכיו"ב (לפני הקידושין) שהנתינה היתה לשם קידושין, משום שחסר כאן האמירה שע"י הבעל.

ברם, אף ששניהם – הר"ן והרשב"א – מסכימים שיש דין אמירה של הבעל כנ"ל, מ"מ יש הבדל ביניהם; דהנה הרשב"א (בסוגיין)

ממשיך להקשות, דגם אם הבעל לא דיבר לפני הקידושין, ורק האשה דברה, מ"מ היות ולפועל בשעת נתינתו כבר מוכח עבור מה הוא נותנו (ע"י אמירתה הקודמת), א"כ מדוע אינו נחשב כאילו פירש ויספיק עבור אמירתו ג"כ? ומתרץ, שזהו מחמת החיסרון דעדי קיום הקידושין, שא"א לדון עדות ע"פ מה שמוכח מסברא כו' וצריכים או לראות או לשמוע כו' (וכבר ביאר הגרעק"א איך מתאימים ב' הפרטים בהרשב"א – שצריכים אמירת הבעל משום כי יקח, ומשום עדות, ואכ"מ).

אמנם בר"ן לא מצינו התייחסות לשאלה זו כלל, וע"כ ס"ל להר"ן דהא דמוכח בעת נתינתו שכוונתו הוא לקידושין, בודאי אינו מספיק עבור האמירה הנצרכת בהקדושין (גם בלי החיסרון של עדי קיום).

וצלה"ב במה פליגי (והיינו, דאף דשניהם ס"ל שבעינן אמירת הבעל בהקדושין – דלא כהשיטות שהבאנו לעיל – מ"מ להרשב"א הי' מספיק לזה הוכחה בעת הנתינה להחשב כאילו דיבר (אי לאו החיסרון דעדי קיום), ולהר"ן לא יספיק הוכחה זו ליחשב כאילו דיבר).

ג. והנה ידוע שיש שיטה בראשונים שהאמירה הוה חלק מעצם מעשה הקידושין, ובלשון הש"ג (ה, א, בדפי הרי"ף) "צריך שיאמר לה בפיו הרי את מקודשת לי, שבדיבורו הוא מקדשה ע"י הכסף וכו'" (ומעין זה הוא בתורי"ד שם). והיינו, דלשיטה זו הרי תוכן האמירה אינו (רק) לגלות על הנתינה (שהוא לשם קידושין) אלא שע"י האמירה – יחד עם הנתינה – הוא פועל הקידושין.

ולכאור' היה אפ"ל שבזה פליגי הר"ן והרשב"א הנ"ל: דהרשב"א ס"ל שהאמירה הוא (רק) לגלות על הקידושין (אלא דס"ל כנ"ל שגילוי זה צריך להיעשות ע"י האיש דוקא, מדינא דכי יקח), ושלכן ס"ל שבאם מוכח בעת נתינת הבעל עבור מה הוא נותנו, יכול להחשב כאילו פירש וגילה שנתינה זו היא לקידושין, משא"כ הר"ן ס"ל שהאמירה נצרכת עבור עצם עשיית הקידושין, ושלכן אע"פ שמוכח כוונתו כו', מ"מ עדיין צריכים לאמירתו בפועל עבור עשיית הקידושין.

אלא דסברא זו נסתרת מדברי הר"ן עצמו (במ"ד ה, א, בדפי הרי"ף) "שהכסף הוא שקונה ואמירה אינה צריכה אלא לגלות שנתינה זו לשם קידושין הי' וכו'", והיינו, ששיטתו אינה כאותם הראשונים שהאמירה הוה אף מעשה הקידושין, והדרא קושיין לדוכתא, במה פליגי הר"ן והרשב"א באם הא דמוכח כוונת נתינתו יכול להחשב כאמירתו או לא (אף דבשניהם מסכימים: א. שיש דין של אמירת הבעל דוקא. ב.

שהאמירה אינה חלק ממעשה הקידושין אלא גילוי כוונת הנתינה גרידא כמשנ"ח).

ד. והנה עוד יש הבדל אחר בין הר"ן להרשב"א בביאור ספיקת הגמ' בדין נתן הוא ואמרה היא, דלדעת הרשב"א (ורוב הראשונים לכאן) הרי ספיקת הגמ' היא באם האי דרשה ד"כי יקח ולא כי תקח" נאמרה גם על האמירה – שצ"ל על ידו ולא על ידה – או שנאמרה על הנתינה (עיקר ה"ק"חה") לבד, ואין הקפדה שהאמירה תהא על ידו דוקא. אמנם להר"ן (ועד"ז בריטב"א) מצינו דרך אחרת בהסברת הספק: דהנה זה ברור שהפסוק "כי יקח" מצריך שגם האמירה תהא על ידו דוקא, והשאלה היא רק ד"כיון שבשעת נתינה אמרה היא והוא שתק, ה"ה כמסכים לדבריה . . איכא למימר דה"ל כנתן הוא ואמר הוא וכו'".

ונמצא דלהרשב"א הרי יש ספק בגמ' באם הדרשה דכי יקח כו' נאמרה גם על האמירה, משא"כ להר"ן אין בזה ספק, דודאי כן נאמרה גם על האמירה, והשאלה היתה רק באם להחשיב שתיקתו כו' כאמירה, וטעמא בעי בביאור פלוגתתם זו ג"כ.

ה. והנראה לומר בזה, דהנה ידועים דברי הר"ן בנדרים (ל, א) באופן קניית האשה לבעלה, ד"לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל אלא מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה, ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר, והבעל מכניסה לרשותו וכו'", והמ"ד שם כתב "ומש"ה אמרינן בפ"ק דקידושין (ה, ב) דאי אמרה היא הריני מאורסת לך איך בדבריה ממש".

ויוצא מזה, שלדעת הר"ן הרי החיסרון ב"אמרה היא", אינו רק שהיא גילתה שהנתינה הי' לשם קידושין, אלא, דכיון שהגילוי הזה באה על ידה, א"כ הרי אנחנו מחשיבים א"ז כאילו היא מכניסה את עצמה לרשותו [ע"י הקנין שלון] ולא שהוא לוקח אותה לעצמו [ע"י קנינו].

ונראה, דזהו נקודת החילוק בין הר"ן להרשב"א בסוגיין; דלהרשב"א הרי הצורך לאמירת האיש הוא רק משום [שהפסוק דכי יקח מלמדנו] שגם הגילוי על מעשה הקידושין [היינו האמירה] תהא על ידו, ושלא כן: א. כבר אפ"ל שאם מוכח בעת נתינתו מהו כוונתו, שזה נחשב כאילו הוא מגלה בעת נתינתו שהיא נתינה לשם קידושין. ב. גם אפ"ל שהגמ' מספתקת בדין זה גופא, באם רק הנתינה צ"ל על ידו דוקא, או גם הגילוי על הנתינה צ"ל על ידו.

אמנם הר"ן ס"ל, שבסוגיין דנים על עוד ענין, והוא, דהתורה אמרה איך צ"ל הקנין של אשה – שהבעל לוקח אותה לרשותו ולא שהיא מכניסה א"ע כו' – והגמ' אומרת שבאם היא תהי' זו שתגלה על נתינה זו [שהיתה נתינה של קידושין] הרי הפירוש שהיא מכניסה א"ע לרשותו, ושלכן בעינן שהאמירה תהא על ידו דוקא.

ועפ"ז מובן: א. שגם באם בעת נתינתו הי' מוכח מה היתה כוונתו, עדיין לא פעל בזה מה שאמירתו היתה צריכה לפעול – שהוא לוקח אותה לעצמו כו'. ב. שכבר אין מקום לומר שהגמ' מסתפקת באם באמת צריכים לאמירתו דוקא, דהרי זהו עצם הלימוד מהפסוק שהקיחה צ"ל באופן כזה דוקא.

בסגנון אחר: לשיטת הרשב"א הרי הנתינה והאמירה הן ב' פרטים שונים - א. עבור הקנין. ב. לגלות שזהו קנין קידושין – ולכן אפשר להסתפק דאולי בהדין דכי יקח נאמר על חלק הנתינה ולא על חלק האמירה (וגם אפ"ל ש"הגילוי" נפעל עי"ז שהי' מוכח בעת הנתינה כו'), משא"כ להר"ן הרי האמירה אינה דבר נפרד מהנתינה (שמגלה שהיתה לשם קידושין), אלא ש"מפרשת" איך פועלת ו"עובדת" הנתינה – האם הוא באופן שהבעל לוקח אותה או שהיא מכניסה א"ע לו – וא"כ כבר אין מקום לחלק ולומר שהדין דכי יקח נאמר על הנתינה ולא על האמירה, הואיל והאמירה מפרשת איך באמת "עבדה" נתינה זו (ולזה אינו מספיק זה שיודעים – ומוכח – שהבעל נתן את הכסף לשם קידושין, דעדיין לא יודעים איך הוא רוצה שקידושין אלו יעבדו) ודו"ק.

[ולהוסיף, דסברא זו שאמרנו לדעת הר"ן – שהאמירה אינה רק 'מגלה' שהנתינה היתה לשם קידושין, אלא גם מפרשת איך הי' הקנין – מוכרחת גם להבנת עוד כמה שיטות בסוגיין, ולדוגמא: שיטת כמה מהראשונים (ראה בתורי"ד ובתלמיד הרשב"א) שהחיסרון ד"ואמרה היא" הוא גם במקרה שהי' מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושיה; ושיטת הרמ"א בשם המרדכי (ספ"ז ס"ג דהגהה) ד"אפי' נתן לה בשתיקה ולא דבר כלום, והיא והוא אומרים שכיוונו לשם קידושין הוי קידושין" – דלשיטות אלו מובן שא"א לומר שהחיסרון דאמרה היא הי' שהגילוי על הנתינה לא בא על דו, דהא בכלל לא היו צריכים ממנה שום גילוי על הנתינה! וע"כ שהחיסרון הוא בזה שבאמירתה פירשה שהקידושין האלו נעשים באופן פסול, ושלכן נפסלו הקידושין. ואכהמ"ל].

ו. ונראה לבאר עפ"ז עוד פלוגתא בין הרשב"א להר"ן בהמשך הסוגיא; דהגמ' (ו, א) מביאה פלוגתת ר' יוסי ור' יהודה בדין המדבר עם האשה בעסקי גיטה וקידושיה, דלר' יוסי כבר אין צריך לפרש בעת הנתינה, ולר' יהודה צריך, ונפסקה ההלכה כר' יוסי. ואח"כ מביאה הגמ' פלוגתת רבי ור' אלעזר בן ר"ש, שלרבי צריכים שיהיו "עסוקין באותו ענין" ולראבר"ש מספיק באם היו עסוקין "מענין לענין באותו ענין".

והנה, הר"ן (ורוב הראשונים לכאור') ס"ל שפלוג' רבי וראבר"ש הוא בשיטת ר' יוסי גופא, והיינו, דבדעת ר' יוסי דמספיק הא דהיו מדברים בעסקי גיטין וקידושין ולא צריך לפרש, פליגי באם צריכים להיות עדיין עסוקין באותו ענין או שמספיק מענין לענין באותו ענין. ועפ"ז נמצא דהלכה תהא כרבי, דהא "קי"ל הלכה כרבי מחבירו" (ל' הר"ן כאן). אמנם הרשב"א פירש, דפלוג' רבי וראבר"ש היא אותה הפלוג' של ר' יוסי ור' יהודה. והיינו, דדברי ראבר"ש דל"צ להיות עסוקין באותו ענין ממש (ומספיק מענין לענין כו') הן דברי ר' יוסי שלא צריכים לפרש דעת הקידושין (או גירושין) ו"דיו" הדיבורים שלפניה (ודברי רבי הוא שיטת ר' יהודה).

ועפ"ז – מסיק הרשב"א – היות והגמ' פסקה כר' יוסי נמצא דבענין זה פסקינן כראבר"ש (דלא כרבי) – דמספיק מענין לענין באותו ענין.

ונראה, דפלוגתתם תתבאר היטב ע"פ המבואר לעיל; דהנה כשהגמ' הביאה שיטת ראבר"ש דלא בענין עסוקין באותו ענין, הקשתה "ואי לאו דעסוקין באותו ענין מנא ידעה מאי קאמר לה?" וע"ז תי' אביי שהמדובר הוא "מענין לענין באותו ענין".

ומתבאר מזה לכאור', ד"מענין לענין באותו ענין" מספיק עבור זה שיהא ידוע בשעת נתינת הקידושין עבור מה נותנים (יעויין ברש"י), וא"כ צלה"ב מהי הסברא שזה לא יספיק ושנצטרך דוקא עסוקין באותו ענין ממש?

אלא דבפשטות הרי שאלה זו תלוי' בביאור הצורך לאמירה בקידושין; דבאם האמירה היא רק כדי לגלות על הנתינה [שהנתינה היא לשם קידושין], אז אכן אין סיבה להצריך יותר "מענין לענין באותו ענין" [הואיל ועי"ז כבר ידוע לשם מה היתה הנתינה], משא"כ באם יש איזה צורך באמירה עצמה נוסף על היותה "מגלה" על כוונת הנתינה, אז כבר יש מקום לומר דהאמירה שלפני הקידושין יכולה לפעול ענין זה רק כשהיו עסוקין בענין זה ממש עד הקידושין משא"כ

באם הפסיקו בענין אחר (אף שלא נחסר עי"ז ה'גילוי' הנ"ל, מ"מ) כבר לא יכול לפעול בהקדושין מה שהאמירה היתה צריכה לפעול.

ומבואר א"כ שהרשב"א והר"ן לשיטתייהו אזלי בהמסקנא היוצאת מהסוגיא; שלהרשב"א אכן נפסק כראבר"ש דכן מספיק מענין לענין כו' הואיל ולשיטתיה אכן כל ענין האמירה הוא לגלות על הנתינה כנ"ל באורך, משא"כ להר"ן דיש פרט נוסף בהאמירה – שעל ידה יודעים שהוא לוקח אותה לעצמו כו' – הרי"ז מתאים עם דעת רבי שכדי שהאמירה תפעל דבר זה צריכים להיות עסוקין בו עד שעת הקידושין (ואולי, חילוק זה בפירושם סוגיית הגמ' כאן הוא המקום להבדל בשיטתם בענין האמירה).

ז. והנה, עד כאן התעכבתי בעיקר על ההבדל בין הרשב"א להר"ן בענין הצורך להאמירה, אמנם לאידך יש דמיון בזה (שיש צורך שהאמירה תהא ע"י האיש דוקא – דלא כהשיטות שהזכרנו בראש דברינו – וגם בזה) שהאמירה אינה חלק של הקדושין עצמם, שהן נעשין ע"י הנתינה, והאמירה רק מגלה על הנתינה (ומפרשת אותה – לדעת הרשב"א).

ונראה דבזה פליגי הרשב"א והר"ן על הרמב"ם והרא"ש בהמשך הסוגיא (ו, א) בענין הצורך להדיבור עמה בעסקי גיטה וקידושיה לפני קידושין בלשונות המסופקים בגמ' ("מיוחדת", "מיועדת", כו'). והרא"ש אזיל לשיטתי' גם בדין מי שלא אמר "לי" בקידושיו, אבל היו מדברים לפני"ז בעסקי הקדושין. אלא שכבר נתארכו הדברים יותר ממסגרת גליון זה, ועוד חזון למועד.



## שעבוד הערב

### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חכ"ו שיחה א' לפר' משפטים מבאר כ"ק אדמו"ר הפלוגתא דבבלי וירושלמי דסוף מס' ב"ב בא' שחונק חבירו בשוק אם הערב צריך קנין או לא ומבארו עפ"י המחלוקת למה הערב משעבד נפשו, דהבבלי קאי בשיטת הנימוק"י ור"ג דהוא משום דהמלוה מחסר מממונו ע"פ הערב ומכיון דבחונק אין הוא מחסר אז בעי קנין להשתעבד. אמנם הירושלמי קאי בשיטת הריטב"א דהערב משתעבד

בהאי הנאה דקיבל; א"כ אף בחונק מקבל הנאה בהא דשבקי' ועל כן משתעבד אף בלי קנין.

והנה שם בסוף אות ד' מבאר הירושלמי דברי ר' יוסי "מן אהן גביי ומן אהן לא גביי" דאין הפי' דכוונת הערב לומר שלא יגבה כלל מן הלוה ויגבה אך ורק ממנו אלא שמסביר הטעם והסיבה על שיעבודו שהוא משום [ע"ד הריטב"א הנ"ל] דמכיון דעכשיו הוא מציל הלוה ואין המלוה מצירו ויכול הוא לגבותו ממנו לפי שעה על כן מזה גופא יש להערב הנאה ולכן משתעבד. ועיי"ש בהערה 24 שקו"ט, ומ"מ אם הוא גדר ערב אם המלוה בכלל מוחל הלוה עיי"ש.

ויש לעיין מדוע בכלל הי' צורך לשלול בפנים השיחה שאין כוונת ר"י דבכלל לא הי' כוונת המלוה למחול הלוה לגמרי, ולכאורה ע"פ שלילת פי' זה בהירושלמי אינו מובן יותר דהפי' הוא שכוונת הערב לומר שמקבל הנאה מההצלה לפי שעה.

ועוד דהרי שיטה זו שסיבת שיעבודו של הערב הוא משום ההנאה שמקבל לכאורה הוא סיוע להשיטה שאף כשמוחל כל החוב מ"מ הערב נכנס תחתיו ע"י שיעבודו, דהנה מצינו בסוגיא דהמקדש בדין ערב [קידושין ו' ע"ב ושם] דהריטב"א מבאר דהאשה מקודשת משום ההנאה שקיבלה שהמקדש נתן על ידי דיבורה, וגם כתב דאין נ"מ אם אמרה תן מנה לפלוני ואקדש אני לך או אם אמרה לזה מנה לפלוני ואקדש אני לך.

אמנם בחי' המאירי מביא בשם הרשב"א [והוא בתשובה א'רכד וא'רכה] דאה"נ דאין נ"מ אם אמרה תן או לזה ממון לפלוני מ"מ אם אמרה ארווח זמן לפלוני ואקדש אני לך אז בודאי אינה מקודשת ומביא הגמ' דחונק דאז אינו נעשה ערב וכמו כן הכא אינה מקודשת.

ולכאורה בפשטות לפי הריטב"א דמקודשת משום הנאה א"כ אין כל חילוק וע"ד מש"כ בהשיחה, וא"כ שפיר לא הביא הריטב"א הך דאם אמרה ארווח לפלוני אינה מקודשת דלשיטתו שפיר מקודשת.

והנה בחי' תלמיד הרשב"א [המובא בהערה 24] בתחילתו כ' דמסוגיין נראה שאף בכה"ג מקרי ערב והיינו דאע"ג דלא הי' כאן חוב על לזה להמלוה ורק שראובן אמר לשמעון תן מנה ללוי ואני אפרענו לך דאף שאין שעבוד מלכתחילה על לוי ליתן לשמעון מ"מ יכול ראובן לשעבד עצמו אליהם מכיון דשמעון נתן על פיו הוה כאילו דראובן קיבל משמעון, ועל כן כתב דה"ה אם בגוונא דהלוואה אם

שמעון דוחק ללוי לשלם חובו וראובן בא ומצילו ואומר מחול לו לגמרי ואני אפרענו לך דשפיר משתעבד בתור ערב ואע"ג דלוי שלוח פטור מכלום, וממשיך שם דזה נקרא ג"כ חיסר ממון על פיו והוה כמו בשעת מתן מעות והא דאמרינן דערב שלא בשעת מתן מעות דאינו משעבד נפשי' הוא בגוונא דרק ארווח לו הזמן עיי"ש.

והנה לכאורה לפי הריטב"א בכלל לא הי' לו קושיא למה הכא מקרי ערב הרי מלכתחילה אין כאן שעבוד דהרי לשיטתו הערבות כאן הוא ע"י ההנאה ולא כמו שהערב מקבל הכסף, וא"כ אין כאן ראי' מהסוגיין דאף באופן כזה דאין מכתחילה שעבוד דהנותן נתן לשם מתנה או באופן דמחל כל החוב להלוה דמקרי ערב ולכאורה לדעת הריטב"א אין כל הכרח לכאן או לכאן ומסברא י"ל כנ"ל דגם באופן זה מקרי ערב דקיבל הנאה, וא"כ עצ"ע למה מוכרח לומר בהשיחה דאין הפי' דמחל כל החוב. ויש להאריך בכ"ז עפ"י כל השיטות בקידושין שם.



### מאי שנא גבי נדרים דקתני לכולהו

#### הרב בנימין אפרים ביטון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בנדרים דף ב' ע"ב מקשה הגמ': "מ"ש גבי נזיר דלא קתני להו לכולהו ומ"ש גבי נדרים דקתני לכולהו", והיינו על הא דתני במתני' "כל כנויי נדרים בנדרים וחרמים בחרמים ושבועות בשבועות ונזירות בנזירות" ותו לא מידי, ומה החילוק ביניהם. ומשני "משום דנודרי ושבועה כתיבי גבי הדדי תני תרתין וכיון דתני תרתין תני לכולהו" ע"כ.

והנה יעויין ב"פורת יוסף" (מפרש הש"ס שנדפסו בסוף המס') על אתר שהקשה בזה"ל: "ק"ל דמאי קושיא דהא נדרים קודם נזיר וכיון דתני גבי נדרים ל"ל למהידר גבי נזיר, והא דפריך ג"כ בריש שבועות כה"ג הא שפיר פריך דהא שבת קודם שבועות ע"כ הו"ל למתני גבי שבת לכולהו", ע"כ לעניננו.

וכוונתו מבוארת לתרץ קושיית הגמ' מה הטעם "גבי נזיר לא קתני לכולהו", כמו דתני גבי נדרים, משום דמס' נדרים קדמה למס' נזיר, וכיון דתני גבי נדרים אין דרך לכפול עוה"פ גבי נזיר, ולכא' תירוצ' פשוט הוא, וע"ד הא דהגמ' תירצה באו"א.

אמנם לאחר עיון בקושיית הגמ' נראה דתירוצו מעיקרא ליתא, והיינו כי קושיית הגמ' אינה על הא דגבי נזיר לא קתני לכולהו, כמו דתני גבי נדרים, אלא בדיוק להיפך, מה הטעם תנן גבי נדרים לכולהו, והרי במס' נזיר לא קתני להו לכולהו.

בסגנון אחר: כוונת הגמ' להקשות מנ"ל תנן גבי נדרים כל הני דינים דחרמים, שבועות ונזירות, והגמ' רק מביאה ראי' דגבי נזיר אכן לא קתני לכולהו, והיינו, דהא דלא קתני לכולהו גבי נזיר, אינו (רק) משום שאינו צריך לכפול עוה"פ כי כבר תני גבי נדרים, אלא (יתירה מזו) דאין הני דינים דנדרים, חרמים ושבועות בדיני נזירות, דדיני נדרים שייכים למס' נדרים, וכו', וכמו"כ הכא בנדרים אין דינים דחרמים, שבועות, ונזירות שייכים למס' נדרים, דדיני נזירות שייכים למס' נזיר וכו', וא"כ מ"ש גבי נדרים דקתני לכולהו.

וממילא דאין מקום לתרץ (כדברי ה'פורת יוסף') ד"כיון דתני גבי נדרין ל"ל מיהדר גבי נזיר", דלא זו היתה קושיית הגמ' מעיקרא, אלא להיפך כנ"ל, וא"כ עצ"ע הא גופא, מדוע קתני לכולהו בנדרים, וכמוש"נ.

ואולי יתכן לדייק כן מפרש"י והר"ן על אתר, וז"ל רש"י "מ"ש גבי נזיר דלא קתני לכולהו – דהתם קתני כל כנויי נזירות כנזירות ותו לא מידי ולא קתני לכל הני דנדרים ושבועות". וז"ל הר"ן "מ"ש גבי נדרים דתני כולהו – כלומר ואילו במס' נזיר לא תנא אלא כל כנויי נזירות כנזירות" ודו"ק היטב.

ויש להביא ראי' לדברינו, דאי קושיית הגמ' היתה על הא דגבי נזיר לא קתני לכולהו, היה להגמ' להקשות כן במס' נדה ולא הכא במס' נדרים.



### בענין חצי קידושין

הת' נחום טננבוים

תות"ל 770

רמב"ם (פ"ג מאישות ה"י): "אמר לה הרי חציך מקודש לי בפרוטה וחציך בפרוטה, או שאמר לה הרי חציך מקודש לי בחצי פרוטה וחציך האחר בחצי פרוטה הרי זו מקודשת, אמר לה חציך מקודש לי

בפרוטה היום וחציך בפרוטה למחר, שני חציך בפרוטה וכו' בכל אלו מקודשת מספק".

והקשו עליו הרשב"א והראב"ד (בהשגות), דאם פסק ששני חציך בפרוטה ספק מקודשת, כ"ש שחציך בפרוטה וחציך בפרוטה, או חציך בחצי פרוטה וחציך בחצי פרוטה, שמקודשת. שכך משמע בגמ' (קידושין ז, ב) שבאלו המקרים יש יותר להסתפק כיון שיש מקום לומר שפסקה לקדושין, ומשא"כ בשני חציך בפרוטה אין להסתפק "דודאי בחד זימנא קאמר לה" (ורק דילמא אין אשה מקודשת לחצאין כלל).

ובלח"מ תי', דבחציך בפרוטה י"ל דמקודשת דמונה והולך הוא, אבל ב' חציך בפרוטה לא שייך לומר שמונה והולך, ולכן אינה מקודשת (וראה גם בתור"י הזקן).

ומובן הדוחק שבתירוצו, שהרי אין לסברא זו שום זכר בגמרא, ומפורש הוא שכאן אין כלל ספק כיון ש"ודאי בחדא זימנא קא"ל" (ורק דילמא אין אשה מתקדשת לחצאין כלל).

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מה סברא יש בדברי הרמב"ם שבחציך בפרוטה מקודשת, אף שיש סברא לומר שפסקה למילתי, ובשני חציך בפרוטה – שאין אף הו"א שפסקה למלתיה – הרי"ז ספק.

ב. והנה בדין שא"א לקדש אשה לחצאין – וכדברי רבא (ז' ע"א) האומר "חציך מקודשת לי אינה מקודשת" – יל"ע מה החסרון בזה, האם בזה שקידש חצי אשה, או בזה שרק חצי אשה מקודשת.

דאפ"ל שהחסרון הוא במעשה הקדושין, דכיון שלא אמר לכולה שתתקדש, הרי שלא קידש אשה שלמה, ולכן לא תהא מקודשת כלל.

ואפ"ל שהחסרון הוא במה שבפועל תהא הרי מקודשת רק בחציה, ואין זה נוגע למעשה הקדושין. [לפי"ז מבואר היטב למה הביא אביי את הפסוק דאשה ולא חצי אשה – אף שסברא היא שא"א להתקדש בחציה. וגם יהיה לכאורה ביאור במה שהו"א שיהיה כהקדש לענין התפשטות הקדושין דוקא האומר בלשון "מקודשת" (ראה תוד"ה ונפשטו) אף שברור שאין חילוק בגדר קידושין אם אמר בלשון "מקודשת" או "מאורסת", ואכמ"ל].

וכמובן, דאם נאמר שהחסרון הוא במעשה הקדושין - הכוונה היא שאם הוא קידש חציה, אבל חלות הקידושין צריכים לתפוס בכולה, לא תהא מקודשת כיון שצריך שהוא יעשה מעשה קדושין שלם.

לאידך, אם החסרון הוא במה שנתקדשה רק חצי אשה, א"כ אף במקרה שמעשה הקדושין היה שלם, מ"מ אם לא יחולו אלא חצי מן הקדושין (לא נאמר שיתפשטו הקדושין, אלא) אינה מקודשת.

ג. והנה במקרה של רבא - שאמר חציך מקודשת לי - החסרון הוא בשניהם; חדא שלא עשה מעשה קידושין אלא בחצי מן האשה, וגם חלות הקדושין לא חלו אלא בחציה וע"כ אינה מקודשת ממ"נ.

אמנם, במקרים של חציך בפרוטה, או בחצי פרוטה וכו', ודאי החסרון הוא רק בדיבורו - אם נקבל שפסקה לדיבורי' - שכיון שאמר חציך בפרוטה וחציך בפרוטה, חלק את דיבורו ויש כאן שני חצאי קדושין. אמנם חלות הקידושין חלה על כולה כאחד - כשסיים את דיבורו, ואין שום חסרון בחלות הקידושין.

אמנם במקרה של שני חציך בפרוטה, הנה במעשה הקדושין אין שום חסרון, שהרי אמר משפט אחד ובפעם אחת אמר מקודשת ולא חילק במעשה הקדושין. אמנם, בחלות הקדושין יהיה חסרון, שלא יחול אלא חצי א' תחילה ואח"כ החצי השני.

מבואר בצפע"נ (פ"ט מאישות ה"ב - בביאור הרמב"ם כאן, ובקיצור כדרכו), שכשמניח מספר בדבריו הרי שא"א שיחולו בב"א, אלא זה אחר זה.

וכמו"כ כאן, כשאומר שני חציך בפרוטה, הרי חלות הקדושין יהיה בזה אחר זה, תחילה חציה האחד ואח"כ חציה השני, אף שמעשה הקידושין - היינו דבריו - היה שלם, ולא פסקה למלתי' כלל.

וזהו כוונת הגמ' שכאן אין ספק שבלשונו לא חילק "ובודאי בחד זימני' קאמר לה", ורק ספק אחר יש כאן, דשמא א"א שיחולו קדושין לחצאין ד"דילמא אין אשה מתקדשת לחצאין כלל".

ד. לפי"ז מבואר היטב הסוגיא בגמ' - ופסק הרמב"ם שתחילה הביאו בגמ' מקרים שבהם חלות הקדושין יהיה כאחד (שלא הזכיר מנין), אך יש להסתפק בהם שמא מעשה הקדושין נחלק. והרמב"ם פסק כאן שמקודשת כיון שאין באלו המקרים חלוקה של מעשה הקדושין, דמונה והולך הוא (והסיק כך מהא"ל בגמ', וכמ"ש הנ"כ).

ואח"כ נסתפקו בגמ' בדין שני חציך בפרוטה, שאין שום חסרון במעשה הקדושין, והחסרון הוא בחלות הקדושין, ונסתפקו אם גם בזה לא מקודשת, וכיון שלא נפשט הספק בגמ', פסק הרמב"ם שמקודשת מספק. ומובן שא"א לפשוט את הספק בשני חציך מהספק בחציך בפרוטה.

ודברי הרמב"ם נהירים ביותר.



## הסידות

### כמה הערות והארות בסימן האחרון שבתניא הוכח תוכיח את עמיתך

**הרב אברהם אלטר הלוי הבר**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. בתחילת הסימן כותב כ"ק אדה"ז, וז"ל: "הוכח תוכיח את עמיתך אפילו מאה פעמים, ולזאת (ההדגשה שלי) לא אוכל להתאפק ולהחריש מלזעוק עוד".

הנה לכאורה היה נראה, דהפירוש "לא אוכל להתאפק", הכוונה היא מצד חומרת המעשים, דכיון דהמעשים כ"כ חמורים, (ובפרט ע"פ מ"ש בס' שעורים בספר התניא, להרר"י וויינברג שי', דמ"ש "ולזעוק עוד", הכונה בזה "שרבינו הזקן כבר עורר והוכיח על כך" לפני אגרת הקודש זו, ואעפ"כ עדיין לא תוקנו הדברים בשלימותם), ע"כ "לא אוכל להתאפק כו'", ומ"ש הוכח תוכיח אפי' מאה פעמים, הכוונה בזה, לכאורה, כי אלולא זה אין טעם להוכחה אחר שכבר הוכיח כמ"פ כו'.

אמנם מזה שמקדים תחילה את הפסוק "הוכח תוכיח" ומאחז"ל "אפילו מאה פעמים" וביחוד מזה שכותב מיד לאח"ז "ולזאת לא אוכל" – משמע, לכאורה, דכוונתו בזה היא, דכיוון שהפסוק אומר "הוכח תוכיח את עמיתך (וחז"ל אמרו שזהו) אפילו מאה פעמים", הנה לכן אינו יכול להתאפק ולהחריש מלזעוק כו', והיינו דמה שאינו יכול להתאפק – הר"ז מפני הציווי בתורה הוכח תוכיח כו'.

ב. "בקול ענות חלושה" – הנה לפעמים משתמשים בבטוי זה כאשר הזעקה היא בחלישות, אולם כאן לא נראה דוהי הכוונה, ונראה יותר דהכוונה כאן היא כפי פירש"י על פסוק זה "קול חלשים שצועקים ווי או ניסה" – והיינו לא שהזעקה היא בחלישות, אלא דתוכנה ענין החלישות, דאגה ומרירות וכיו"ב. ועצ"ע קצת.

ג. "במטותא מיניכו . . . והשמרו והזהרו מאד מאד על התורה ועל העבודה שבלב זו תפלה בכוונה", הנה מזה נראה דאדה"ז מבקש לעורר אותם הן על ענין התורה והן על ענין העבודה שבלב זו תפלה. וא"כ צ"ע מדוע מיד לאח"ז מפרט רק בקשר לענין התפלה "להתחיל כולם יחד כאחד מלה במלה ולא זה בכה וזה בכה וכו", דבזה הכוונה על התפלה.

ודוחק לומר דבקשר לענין התורה כוונתו היא מ"ש להלן בהמשך האגרת "גם לגמור כל הש"ס בכל שנה ושנה ובכל עיר ועיר..."

ומשני סיבות: א) כי בד"כ הסדר הוא על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, וא"כ היה צריך לבאר תחילה בענין התורה שמתחיל בה ולאח"ז לבאר כונתו בענין התפלה, ואילו כאן הסדר הוא דמתחיל תחילה במה שמסיים. ב) ועיקר, דבענין לגמור כל הש"ס אינו מוכיח כלל, לכאורה, דהרי אינו אומר להם מדוע עד עתה לא עשו זאת וכיו"ב, (ואף אינו אומר כלל שע"ע לא עשו זאת - כ"א מבקש, לכאורה, מכאן ולהבא לגמור את כל הש"ס), וא"כ עדיין צריך ביאור קצת מהו ההוכחה בענין התורה.

ואולי, בקשר לענין התורה אינו צריך לפרט תוכחתו בזה, כי זה דבר מובן וידוע לכל, ובפרט בדורות ההם שידעו מהו לימוד התורה ואיך צ"ל לימוד התורה, ורק בענין עבודת התפלה נצרך לפרט כוונתו בזה.

ד. "ועיקר הסיבה וגרמא בנזקין הוא מהיורדים לפני התיבה..."  
ולכאורה צ"ע מהו הקשר שהיורדים לפני התיבה הם "החוטף אפרתי" וכיו"ב, לענין מה ש"זה בכה וזה בכה וזה משיח שיחה בטילה וכו".

התינח כשמדובר אודות ענין המהירות בתפלה, הר"ז תלוי בהשליח-צבור, דכאשר הוא חוטף ה"ה גורם שהמתפללים ג"כ יחטפו ולא יתפללו במתינות, אבל מה שייך אופן תפלת הש"ץ לענין מה שמשוחחים באמצע התפלה?

ואולי אפ"ל בפשטות, דכאשר הש"ץ הוא "החוטף אפרתי" ומתפלל במהירות גדולה וכיו"ב, ואין כל הצבור יכולים להשיגו, במילא אינם

מקפידים מלכתחילה להתפלל יחד עמו, ובמילא זה גורם ש"זה בכה וזה בכה וזה משיח כו".

ואולי אפ"ל עוד, ע"ד הצחות, דכשהש"ץ מתפלל במתינות ובכוונה, הר"ז משפיע גם על המתפללים שיתפללו כראוי ובכוונה. אולם כשהש"ץ הוא "החוטף אפרתי", ואינו מתפלל כראוי ובכוונה, הר"ז מביא שגם המתפללים יזלזלו בהתפלה, ובמילא ישיחו שיחה בטילה ויתפללו באופן דזה בכה וזה בכה. ועדיין צריך בירור בזה.

והנה מצינו בכמה מקומות בענין הדיוק בש"צ, וכמו מ"ש ברמב"ם הל' תפלה פ"ח הי"א וז"ל: "אין ממנים שליח צבור אלא גדול שבצבור בחכמתו ובמעשיו, ואם היה זקן הרי זה משובח ביותר, ומשתדלין שיהא שליח צבור אדם שקולו ערב ורגיל לקרות, ומי שלא נתמלא זקנו – אעפ"י שהוא חכם גדול לא יהא שליח צבור מפני כבוד הצבור".

ובפרטיות יותר מובא בשו"ע אדמו"ר הזקן, סי' נג ה"ד, וז"ל: "שליח צבור צריך שיהי' הגון שנאמר נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה, ואמרו חכמים זה שליח צבור שאינו הגון ויורד לפני התיבה, ואיזהו הגון – שיהי' ריק מעבירות, ושיהי' פרקו נאה דהיינו שלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו, ושיהי' עניו ומרוצה לעם כדי שיסכימו לתפלתו, ויש לו נעימה וקול ערב שמושך הלב, ורגיל לקרות בתורה נביאים וכתובים כדי שיהיו הפסוקים של תפלה סדורים בפיו".

ובה"ה ממשיך: "אם אין מוצאין מי שיהיו בו כל המדות הללו יבחרו הטוב שבצבור בחכמה ובמעשים טובים...".

ושם בהמשך הסימן עוד כו"כ הלכות בדיני שליח צבור.

וכן באגה"ק לענין יום ההילולא כותב כ"ק אדמו"ר "יבחרו וירימו מי שיתפלל לפני התיבה ביום היארצייט" – (ואגב אי"ז כמו לגבי מפטיר ששם כותב "ישתדלו שמפטיר יהי' הגדול שבחבורה – בריצוי רוב המנין - או עפ"י הגורל, וצ"ע הסיבה להשינויים בזה).

(גם לענין תקיעת שופר מצינו בשו"ע אדה"ז סי' תקפה ס"ג, וז"ל: "וראוי ליתן לתקוע לצדיק והגון וכו'" - ואולי אי"ז שייך כ"כ לענין דש"ץ, וצריך בירור).

עכ"פ לכאורה הצד השווה בכל פרטי דינים אלו, שהסיבה להדיוק בענין הש"צ הוא מצד שני סיבות: א) בכדי שהתפלות יתקבלו יותר, ו-ב) מפני כבוד הצבור, ולכאורה אי"ז האמור כאן בסימן זה.

ואולי י"ל (וג"כ ע"ד הצחות) שמ"ש בשו"ע אדמוה"ז הנ"ל "שיש לו נעימה וקול ערב שמושך הלב", שבפשטות, לכאורה, כוונתו שיהא

חזן טוב, וע"כ קולו נעים להמתפללים (ואז הר"ז מפני כבוד וטובת הצבור), אולם, א"כ הול"ל "קול ערב שנעים להשומעים", ומדוע כותב "שמושך את הלב", ואולי אפ"ל שמרמז גם לכך שמתפלל באופן שמשפיע על לבם של השומעים המתפללים יחד אתו "קול ערב שמושך את הלב", וא"כ הר"ז מתאים למ"ש בסימן הוכח תוכיח, לפי מה שנת"ל, ועצ"ע בזה.

ה. "ולהיות מחמת חלישות הדור אין כח בכאו"א להתענות כראוי לו לזאת עצה היעוצה כמארז"ל כל השומר שבת כהילכתו כו".

אינו מובן כ"כ מהו הקשר דענין זה למ"ש לעיל – "השמרו והזהרו מאד מאד על התורה ועל העבודה שבלב זו תפלה".

ואולי זהו הוספה, להישמר ולהיזהר גם בענין התשובה (דהתענית הוא חלק מהתשובה) וצ"ע ק.

או דכיון דע"ע הי' שלא כדבעי הן בתורה והן בעבודה שבלב זו תפלה, ע"כ צריכים (בנוסף לתיקון הדברים מכאן ולהבא) לתקן גם את העבר, שע"ז היו צריכים לכאורה את ענין התענית, אמנם מחמת חלישות הדור ע"כ צריך לשמור שבת כהלכתו וכו' (שהוא במקום התענית), ועצ"ע קצת.

ומ"ש "כהלכתו דייקא", נראה דאין הכוונה רק כפשוטו - כל הלכות שבת שבשו"ע, (כפי שכותב זאת בהמשך הדברים), כ"א שבזה מרמז ומכוון גם (ואולי בעיקר), למ"ש לאח"ז בהמשך הדברים, בענין פנימית השבת, בחי' זכור ונח"י שמור בפנימית (דדוקא – או עכ"פ בעיקר - ע"י העבודה הפנימית דשבת הר"ז במקום התענית), ועדיין צריך בירור בכ"ז.



### גילוי נקודה העצמית

הת' שניאור זלמן סגל

תות"ל 770

בלקו"ש ח"ל עמ' 240 כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "ובזה מבואר טעם החילוק בענין היחוס, שעצם וכללות שם ישראל תלוי דוקא בהאם, שהנולד לאם ישראלית הוא ישראל (גם כשהאב אינו יהודי), אבל הפרטים, החילוקים בבני ישראל גופא – כהן לוי ישראל – תלויים במשפחת האב:

להיות יהודי – תלוי בזה שהוא חלק אלקה ממעל ממש. למעלה מהתחלקות לפרטים: ואילו החילוקים שכהן לוי ישראל, שהן דרגות שונות בגילוי הקדושה, הרי זה תלוי בהאיש שעבודת השם שלו היא בעיני קדושה גלוי". ע"כ.

ולכאורה בהשקפה ראשונה דרוש ביאור מהכתוב בתניא פ"ב המשל מ"בן הנמשך ממוח האב שאפי" ציפני רגליו נתהוו מטיפה זו ממש ע"י שהיתה תשעה חדשים בבטן האם וירדה ממדרגה למדרגה להשתנות ולהתהוות ממנה צפורניים" -

אשר מכך משמע שענין העצמי שישנו בוולד, בחי' החכמה שבו שלמעלה מכל הפרטים, באה מהאב ולא מהאם - דהיא רק גורמת לאותה טיפה "להשתנות ולהתהוות ממנה ציפורניים" וכן שאר פרטי הגוף,

שזה נובע מהתכונה ד"בינה יתירה ניתנה באישה" לפרט ולהוריד את הנקודה העצמית לפרטים ברורים, אבל את עצם הנקודה מייחסים אנו להאב, וא"כ לכאורה היה צריך להיות להפך (מצד פנימיות התורה) שהאב הוא זה שיקבע את עצם הזהות היהודית לבנו, כי הוא זה המשריש בו את הנקודה העצמית, בחי' החכמה. משא"כ האם, היא תהווה ותגלה את הפרטים דהנקודה העצמית שיהיו בגילוי, אם יהיה כהן לוי ישראל?

וי"ל הביאור בזה בפשטות, ע"פ המבואר בהמשך יו"ט של ר"ה תרנ"ט, דשם מבאר הרבי הרש"ב נ"ע את ענין הדיבור, שלמרות שהדיבור רק מגלה את מה שהאדם חושב ומרגיש – שכל ומדות – דלדיבור עצמו אין כלום משל עצמו, ולכאורה הוא רק מגביל ומגשים את הרעיון השכלי כפי הוא בעולם השכל – אותיות המחשבה, מ"מ אנו רואים שבדווקא ע"י הדבור יתרחב הרעיון השכלי הרבה יותר מכמו שהיה באותיות המחשבה, וכמארוז"ל "חיים למוצאייהם – למוציאים בפה" - שע"י פירוט השכל באותיות הדבור לפרטים קטנים, מתגלה גילוי חדש במקור השכל שעד עתה לא נתגלה מצד עצמו, וזהו מפני שהדבור ממשיך לא רק מכוח השכל הגלוי אלא מנקודתו העצמית של השכל, דשורש אותיות הדבור הוא בעצמות הנפש שלמעלה מכוח החכמה הגלויה. [בשונה מהמשכה שע"י הדיבור הבא ישירות ממקור השכל ללא התלכשות במדות, ששם אין זה חידוש שמתגלה יותר הרעיון השכלי, כי זה גופא בא בהשפעת השכל ולא באמצעות המדות. וראה המשך תרס"ו עמ' רצג ואילך].

ועד"ז - מסביר כ"ק אדנ"ע - הוא גם בספ' הבינה, דלמרות שהיא רק מפרטת את הנקודה העצמית שמגיעה מהחכמה, מ"מ הנה זה גופא שבכוחה לפרט פרטים שבנקודה העצמית הם היו בהעלם, זה מראה ששרשה יותר גבוה מבחי' החכמה, ולכן פועלת במדות שנולדו ממנה – מבחי' הבינה, שיאיר בהם לא רק שורשם מבחי' החכמה הגלויה, אלא מבחי' העצמית שיש בחכמה, ועי"ש אריכות הביאור.

ועפ"ז אולי אפשר לומר דלמרות שאכן האב הוא המשפיע את הנקודה העצמית בהולד, בחי' החכמה שבו, מ"מ להיות שנקודה זו היא עדיין בבחי' אין, ולא מאיר בה בגילוי הנקודה העצמית, וכל הגילוי שלה בא באמצעות ספי' הבינה - כוח האם שמביאה את הנקודה העצמית לידי גילוי – לכן היא הקובעת (מצד פנימיות הענינים) אם הילד יחשב יהודי, היינו שיאיר בו "חלק אלקה ממעל ממש".

משא"כ האב, להיות שהוא משפיע רק את כוח החכמה הגלוי' כפי שהיא אצלו ולא מורידה לפרטים, שזה מוכיח על כוחו המוגבל בגילוי העצמי שלו, מייחסים אנו אליו רק את הענינים הגלויים של הילד, אם יחשב כהן, לוי או ישראל.



### הערות והגהות בתו"א

#### הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

ידוע הפתגם דכאשר כל ישראל יהיו באחדות יכולים לבוא לדרגות נעלות מאד, כמבואר בכמה מקומות.

ובתו"א לב, ב, "והיא מקשה שכל ישראל הם באחדות", ומצאתי לאחרונה בכתבי יד ממאמר זה ושם הנוסח "והיא מקשה אחת כל ישראל הם באחדות", ובכת"י אחר "מקשה כשישראל".



בתו"א לו, ג, שו"ה מומין נדפס: "לגבי המזבח", ובכתב יד: ע"ג [=על גבי] המזבח.

שם שורה מורידן נדפס: "כל אשר". ובכתב יד: בכל איש אשר.



בתו"א ויחי מו, א בסוף המאמר: "וכנודע ממ"ש במ"א בענין ויברך יעקב את פרעה מה ההוא סט' וכו'", צ"ע לאיזה מאמר הכוונה.

ואולי הכוונה לביאה"ז לכ"א אדה"ז, קלה, ב, ד"ה להבין מאמר הזהר בסוף פ' ויגש ת"ח "מאי כתיב ויברך יעקב את פרעה. והערות בביאה"ז להצ"צ כרך ב' עמ' תשכז.



### "יומא דפגרא"

#### הרב יהושע מונדשיין ירושלים עיה"ק

בס' מאמרי אדמו"ר האמצעי, בראשית (עמ' תנב) נאמר: "ואם חסר לו מצוה ביום א' חסר לו מקיף פרטי זה (וע"כ נק' יומא דפגרא כמ"ש במ"א)". עכ"ל.

ולא נתפרש שם היכן נתבאר במקו"א עניינו ומשמעותו של 'יומא דפגרא'.

ונראה שהכוונה למשנ"ת בארוכה בס' תורת חיים (שמות, דף תלז, ב ואילך), ושם נאמר: "ולזאת אם יבטל יום א' בלי יתן לבו לתקן נפשו בתו"מ ואוי"ר ותשו' וכה"ג נק' יום זה יומא דפגרא, לשון פגרא ומות, שאין בו אור וחיות האלקי כלל וכלל ולא נמנה בחשבון מספר הימים שנתנו לאדם לתקן נפשו כו"ו". עכ"ל.

ומסיימים בטוב, אין טוב אלא תורה.



### בענין הקרבת דם וחלב וגוף הבהמה

#### הרב אפרים חיים טראכטענבערג

משפיע במתיבתא אהלי מנחם - פאסטוויל אייווא

א. בלקו"ת בהביאור דלכתני (שה"ש כח, א) כ' וז"ל: "אמרז"ל ישראל מפרנסין לאביהם שבשמים. והענין הוא דכתיב את קרבני לחמי לאשי שהקרבות שמקריבים חלב ודם מן הבהמה נק' בחי' לחם אצלו ית' כו' והוא פלאי. אך הנה ארז"ל ג' שותפין יש באדם כו'. והנה כמ"כ הוא בבהמה רק שבאדם הקב"ה נותן בו נשמה שנשמתו היא חלק אלוה ממעל. ובבהמה הנפש היא מבחינת פני שור שבמרכבה וע"י

הקרבת עולה החיות של הנפש ונכלל בשרשו בחיות הקדש . . והיינו ע"י הכהן המקריב . . את נה"ב של הבהמה ע"ג המזבח ליכלל בשרשה בחיות הקדש שבמרכבה . . והנה אמרו"ל תפלות כנגד קרבנות תקנום. והענין הוא שגם באדם יש נה"ב . . וצריך להעלותה לשרשה . . והעלאה זו היא בק"ש וברכותי ע"י התבוננות, עכ"ל. ובהמשך לזה כתב שם (ל), וז"ל: "ענין הקרבנות שני כבשים בכל יום ומוספין . . והוא מ"ש את קרבני לאשי . . בבהמה נמשך הנפש מחיות המרכבה . . וכשמקריבין חלב ודם ע"ג המזבח ומתעלים באש שלמעלה נתעורר כן למעלה". עכ"ל.

הרי מבאר כאן שענין הקרבת הבהמה, הוא בעיקר הנפש שלה, ע"י הקרבת חלב ודם ע"ג המזבח, וידוע שדם הוא הנפש. ולכאור' צ"ב, דהנה פסוק זה "את קרבני לחמי לאשי" מדבר בקרבן תמיד, וכדכתב שם (כנ"ל) שהו"ע הקרבת "שני כבשים בכל יום ומוספין". וידוע שזוהו קרבן עולה, שנשרף כולה ע"ג המזבח (וראה סה"מ תרצ"ו עמ' 118 דכ' שם וז"ל: "כללות ענין הקרבנות דכ' את לחמי לאשי וגו', דהקרבתו שהיו מקריבים ע"ג המזבח הן הקרבת האברים כולם והן הקרבת החלב והדם" עכ"ל, הרי בפירוש כ' גבי אותו ענין שכל האברים באו ע"ג המזבח, עיי"ש), וא"כ לכאור' א"מ למה מזכיר רק הקרבת חלב ודם? ואת"ל, שמזכיר זה, כי בדם דוקא נמצא הנפש, כדכ' "כי נפש הבשר בדם" וידוע שדם הוא הנפש, ולכן ע"י הקרבת החלב והדם מעלה את הנפש. לפ"ז לכאור' צ"ב בגוף הענין, ומה שאר גוף הבהמה אינו מתעלה?! והלא ידועה שגם בשרו וגוף הבהמה מתעלה!?

ב. ועוד לכאור' צ"ב, דהנה בסה"מ תר"ס (עמ' ל') כ' וז"ל: "ענין הקרבנות שמקריבין בהמה גשמי ע"ג המזבח, והענין הוא דהנה כמו שיש שלשה שותפין באדם . . וכך בבהמה . . הנשמה שבה היא מבחי' פני שור . . וע"י שמקריבים הבהמה ע"ג המזבח מתברר ומזדכך החיות שבה ועולה בשרשו . . ועמ"ש בלקו"ת בהביאור דלכתני, והנראה כאן דגם חיות הגוף של הבהמה הוא מפני שור, דא"א לומר שהכוונה היא על חיות הנפש שבה . . שהרי החיות יוצא מהבהמה בשחיטתה . . ומה שעולה ונכלל באש שלמעלה בהקרבתה ע"ג המזבח הוא חיות הגוף שזוהו מה שבא משבה"כ דתהו, והו"ע מוצא פי ה' שבמאכל שלמעלה מהמוצא פי ה' שבאדם . . ולפי"ז צ"ל שגם חיות הגוף הוא מבחי' פני שור", עכ"ל. ושם לקמן (עמ' פד) כ' וז"ל: "עיקר קבלת החיות שהאדם מקבל מצו"ח הוא מגוף הצו"ח לא מנפשם שהרי

הבע"ח טעונין שחיטה קודם שבזה יוצא מהם הנפש החי וכן הצומח ע"י שתולשים אותו הוי נפסק ממנו הנפש הצומחת" עכ"ל, ועד"ז שם בהוספות עמ' שצז עיי"ש.

הרי מציין כאן להביאור דלבתני הנ"ל (מלקו"ת), וביאר שמה שעולה על המזבח הוא גוף הבהמה (ולא רק חלב ודם). דהנפש יוצא בשחיטה, א"כ לכאור' אינו עולה ע"י ההקרבה על המזבח. וה"ז לכאור' להפך ממש"כ בהביאור דלבתני הנ"ל, שע"י הקרבן עולה נפש הבהמה וראה סה"מ תרצ"ו הנ"ל ע' 125 ואילך, דביאר שם ההפרש בין גופם של צ"ח שנתהווה בדרך ימ"א מאור הסוכב, ונפשם שבאו בדרך השתל' משרשם בחיות המרכבה. וגבי זה הסביר שם, שמה שעולה ע"י הקרבת הבהמה ע"ג המזבח הוא נפשה דוקא, שבא בדרך השתל' ממקורו ולכן חוזרת לשם ע"י הקרבן, ועוד שגורמת עלי' למקורו ולמע' כו' עיי"ש. ולפי"ז לכאור' צריך תיווך בין שני הביאורים.

ג. וי"ל בד"א, שבסה"מ תר"ס הנ"ל מבאר, שהכוונה בהביאור דלבתני הנ"ל, הוא גם לחיות הגוף (ביחד עם חיות הנפש) [דמש"כ בסה"מ תר"ס, שא"א לומר שמדובר בחיות הנפש כו' (שא"א לומר שחיות של נפש הבהמה מתעלת ע"י הקרבת הקרבן כו'), ע"כ אין הכוונה שחיות של נפש הבהמה אינו מתעלה כלל ע"י הקרבת הקרבן, אלא הכוונה שלא רק חיות של הבהמה לבד נתעלה, אלא שגם חיות גופה מתעלה. ואדרבה, דלפי ביאור בסה"מ תר"ס חיות גופה הוא העיקר שמתעלה ע"י הקרבת הקרבן. אבל מ"מ ע"כ לומר שגם בסה"מ תר"ס מדובר בהעלאת חיות של נפש הבהמה כו'. שהרי כ' "והנראה כאן דגם חיות הגוף כו'". ועוד כ' "שגם חיות הגוף הוא מבחי' פני שור", והיינו שכ' "גם". כלומר שגם חיות הגוף מתעלה בנוסף לחיות נפשה. ועוד, שמציין לביאור דלבתני הנ"ל, ושם בהדיא כתיב שחיות נפשה מתעלה, א"כ ע"כ שגם בסה"מ תר"ס מדבר אודותה, אלא שא"ז עיקר הכוונה שם, וכמו שית' לקמן אי"ה]. והיינו שמכיון ששניהם (חיות הגוף וחיות הנפש) שורשם בפני שור שבמרכבה, לכן אפשר לומר שכשמתעלת החיות לשורשו ע"י הקרבת הקרבן, נתעלה חיות של שניהם.

אך לפ"ז לכאורה א"מ מפני מה בביאור דלבתני מזכיר רק הנפש שמתעלת (ולא מזכיר חיות הגוף). ולאידך, מפני מה בסה"מ תר"ס מדגיש בעיקר חיות הגוף (ולא חיות הנפש)? וי"ל בד"א, שהטעם לזה הוא כי הכוונה שם (בהביאור דלבתני) בעיקר לענין החיות בכללות.

וענין זה מתבטא בלשון "נפש" יותר (דעיקר ענין החיות שבגילוי הוא בנפש). דר"ל שמה שנתעלה הוא החיות – שהוא הנפש, ומוצא פי ה' שבהם (שהוא חיות הגוף, כח המרכיב, להחזיקם בצורת הגוף, וראה סה"מ תרצ"ז ע' 228 וכן בכ"מ). ובסה"מ תר"ס ביאר בפרטיות יותר, שאין לתפוס לשון "נפש" המבאור בביאור דלבבתי, ולומר שרק היא נתעלה, אלא שהכוונה לחיות בכללות (וגם חיות הגוף בכלל) רק שלשון "נפש" מבטא ענין החיות יותר כנ"ל, ולכן בהביאור דלבבתי כ' "נפש", להוראת לענין החיות בכללות, שזה מה שנתעלה ע"י הקרבת הקרבן (ולא גוף הגשמה של ד"י שמהם נרכב הגוף, שאינם מתעלים לשרשם לעולם, רק שנזדככים). ובסה"מ תר"ס הסביר שענין זה (העלאת החיות) – בפרטיות – הוא בעיקר בחיות הגוף.

אך עדיין לכאורה צ"ב: א) אף שאמת ש"נפש" מבטא ענין החיות בכללות, מ"מ הלא ה"ז בעיקר גבי חיות נפשי, דידוע שלחיות קיום הגוף (אף כשהוא כדומם בלי תנועה) יש לו שורש בפ"ע (ורק שנמשך ע"י הנפש). ואיך אפשר לומר ש"נפש" מורה גם על חיות הגוף? ב) ועוד, הלא נפש יצא בשחיטה ואינו עולה ונכלל באש ע"ג המזבח (כמו שביאר בסה"מ תר"ס הנ"ל), ומפני מה תופס בהביאור דלבבתי לשון "הנפש" שלכאור' אינו בא ע"ג המזבח? ג) וגם עדיין נשארת שאלה הראשונה, הלא בקרבן עולה נקרב בשר הבהמה ולא רק דם וחלב, ומפני מה בהביאור דלבבתי מזכיר דם וחלב לבד?

ד. וי"ל בד"א, גבי שאלה הב', שיש לדייק בלשון בהביאור הנ"ל, שכ' "חיות של הנפש", והיינו שעיקר הכוונה (גבי מה שבא ע"ג המזבח אחרי יציאת נפשה בשחיטה) הוא לחיות הנפש הנשארת בגוף הבהמה שבא ע"ג המזבח, וכן פי' במשכ"ש שנקרב "נה"ב של הבהמה ע"ג המזבח", שהכוונה לחיות דנה"ב הנשארת בגוף הבהמה אחרי שחיטה, שבא ע"ג המזבח (וראה סה"מ תרצ"ז ע' 206 דביאר שם, דעיקר בגופי צו"ח הוא חיות שלה, דבלעדו ה"ה מות ורע כו' עיי"ש, וכן בכ"מ).

וגם הנפש מתעלה, אלא שעיקרו אינו בא ע"ג המזבח כנ"ל (דיצא בשחיטה כו'). אלא שנתעלתה בגלל שהמצוה נעשת בבהמה כולה, שפרט ממנה נתעלה ע"י פרט מהמצוה השייך לאותה חלק הבהמה שמתעסקת בה, וחלק אחר נתעלה ע"י פרט אחר מהמצוה שמתעסקת בה.

וע"ד עבודת האכילה, שבתיקון המאכל (בירור הניצוצות שבה, והעלאת החיות שבה) יש כמה פרטים: שאכל כשר, שאכל לש"ש (ובזה גופא כמו"כ דרגו'), עובד ה' בכח שקיבל מהמאכל (ובזה גופא כמו"כ מדרי', חיות רוחני וחיות גשמי כו'). ואם לדוגמא אכל כשר לש"ש, ואח"כ בכח (הגשמי) דאכילה ההיא עשה עבירה – ודאי שאין החיות מתעלת, ומ"מ א"א לומר שלא תיקן כלום ע"י שאכל לש"ש, דודאי אינו דומה האוכל שלא לש"ש ועשה עבירה להאוכל לש"ש ועושה עבירה. דמכיון שאכל לש"ש ודאי לא הי' חושב לעשות עבירה בשעה זו אלא שנכנס בו רוח שטות אח"כ כו'. ואע"פ שחיות אינו מתעלה (וע"ד אותי' התורה שלמד שלא לשמה, שלא מתעלים עד שעשה תשובה), מ"מ משהו תיקן עכ"פ, שהרי עכ"פ בשעת האכילה גופא קיבל הוא כבר איזה חיות, אלא שזה סוג חיות אחרת, ולדוגמא שקיבל חיות מזה שהוא שבע ונתן הודאה לה' כו', אלא שא"ז סוג החיות שנעשה בשר ודם מהמאכל (ובכללות הוא, שע"י אכילה לש"ש הטוב נכלל בהאדם, ובכללות חיות הניצוץ אינו מתעלה עדיין, רק שבא מהמאכל להאדם, וע"י שבכח זה עשה מצוה מתעלה כו', וראה סה"מ תרצ"ז הנ"ל ע' 207. וכ"ז הוא בכללות, אבל בפרטיות מובן שנתעלה כבר משהו עכ"פ מיד, כי הרי נתן הודה לה' ע"י חיות שקיבל, וחשב מח' טובות כו' וד"ל). ונמצא שגבי סוג חיות אחת מהאכילה תיקן משהו עכ"פ, וגבי פרט אחרת שהוא סוג החיות אחרת הבא מאותה מאכל לא תיקן כיון שעשה עבירה בכח אכילה ההיא. ולכן זה יותר טוב ממי שמלכתחילה לא אכל לש"ש (ואף שיש מקום לומר, שהאוכל לש"ש ועשה עבירה גרוע יותר, שגורם יניקת החיצונים יותר, מ"מ ה"ז גבי סוג החיות שנעשה ממנו בשר ודם, אבל בסוג החיות אחרת לכאורה תיקן משהו עכ"פ, ועצ"ע בזה ואין כאן מקום להאריך).

ועד"ז לכאורה בענינו, שהנפש ג"כ מתעלת לשרשה בפני שור, אלא שא"ז נעשה ע"י פרט מעבודת הקרבנות כשהביאה ע"ג המזבח, אלא נפשה יצא בשחיטה. וחיות הגוף של אותה בהמה מתעלת ע"י פרט אחר מעבודת הקרבנות, והוא כשבא ע"ג המזבח [ואילו יצויר שאחרי השחיטה קרה משהו ונפסל הקרבן ואינו בא ע"ג המזבח, שבזה ודאי אין חיות הגוף מתעלת, מ"מ אפשר לומר לכאורה בד"א, שמ"מ נפשה קיבלה איזה תיקן עכ"פ. אלא שמ"מ, מכיון שהנפש גם אחרי הסתלקותה מרגשת מאורעות הגוף (סה"מ תרנ"ט ע' כ', סה"מ עת"ר ע' שיח ובכ"מ. ואף שביאר זה שם גבי בני"א, מ"מ מסתברא שכן הוא גם בבע"ח, כי מהמבואר שם מובן שענין זה הוא טבעי כו' וד"ל), לכן

מכיון שגופה וחיותה אינו מתוקן, גם לנפש אין תיקון גמור, ומ"מ אינו דומה אם לא הי' נשחטה לש"ש כלל, ועצ"ע בזה ואין כאן מקום להאריך].

ומ"מ מובן, שדוקא כשבא גם הגוף ע"ג המזבח ומתעלה, אז דוקא נפשה מקבלת גמר תיקונה, שהרי גם אחרי יצאתה מהגוף היא עדיין מקושרת בגוף כ"ז שגוף נשאר בצורתה כנ"ל. ומכיון שגמר גורל הנפש – תיקונה ועלייתה – תלוי בגורל גופה, לכן אפשר לומר לכאורה, שע"י שבא בהמה ע"ג המזבח מתעלת נפשה – והיינו ע"ש שאז דוקא נחלט גמר גורלה.

ה. ועפ"ז י"ל בד"א התירוץ לשאלה הב' הנ"ל, והיינו שאע"פ שנפשה יצאה בשחיטה מ"מ גם אפשר לומר שנפשה מתעלת כשבא בהמה ע"ג המזבח, כי אז דוקא נחלט גמר גורלה תיקונה ועלייתה כנ"ל. ולכן בהביאור דלבבתי הנ"ל תופס לשון "חיות של הנפש" ולא חיות של הגוף, כי בא להדגיש סדר עליית נפשה. ובסה"מ תר"ס הנ"ל בא להדגיש סדר עליית חיות הגוף, שהוא בעיקר ע"י פרט מסדר עבודת הקרבנות כשבא גופה ע"ג המזבח, ופרט זה אינה עיקר גבי עליית נפשה, אף ששייך לזה כנ"ל, ולכן כ' שם (ע"י ובפרט זה) אין מתעלת נפשה.

ומ"מ שאלה הא' הנ"ל במקומה עומדת, שהרי סו"ס ביאר בביאור דלבבתי הנ"ל גם ענין הקרבת הבהמה ע"ג המזבח, דפרט זה ע"כ קאי גם (ובעיקר) לחיות הגוף. ולכאורה איך לשון "חיות של נפש" מבטא ומורה על (פרט זה ד) עליות חיות הגוף, שיש לה שרש בפ"ע כנ"ל [והיינו, דלפי הנ"ל מובן שע"ז שהבהמה בא ע"ג המזבח, בעיקר העלי' נעשה לחיות גופה. ומכיון שביאור הנ"ל מבאר ענין זה, ע"כ לומר שגם בזה הכוונה לבאר ענין הנוגע לחיות הגוף עצמו. ומכיון שמזכיר שם רק ענין חיות הנפש שמתעלת, ע"כ לומר שבזה נכלל גם ענין הנוגע לחיות הגוף עצמו. וצ"ב איך ענין זה נכלל בהמבואר שם כנ"ל]? (וכן שאלה הג' במקומה עומדת). ועוד שאלה נוספת: מפני מה בהביאור דלבבתי בעיקר מודגש פרט דעליית חיות נפשה, ובסה"מ תר"ס הנ"ל נדגש בעיקר פרט דעליית חיות הגוף? כלומר: איך זה מסתעף מהסגנון המא', שאותה ביאור נת' באופן אחר לפי סגנון המא' והיא שאלה ד'.

ו. והנה גבי שאלה הא' י"ל בד"א, שבפרט עבודת הקרבת הקרבן כשמביאים גוף הבהמה ע"ג המזבח, כפי שפרט זה נוגע לעליית חיות

נפשה של הבהמה, הרי לבד הנ"ל שע"ז נחלט גמר גורלה של נפש הבהמה שכבר יצא בשחיטה, הרי עוד זאת שאז דוקא נתעלו עוד איזה חלקי (חיות) הנפש האחרונים הנשארים עדיין בגופה. שלכן כשנקרב גוף הבהמה ע"ג המזבח, אז דוקא אפשר לומר שנגמר סדר עליית נפשה לגמרי.

והנה חלקים אלו האחרונים דנפשה, הן חלקי מחיות הגוף עצמו, רק שאינם עיקר חיותו. ולכן כשנתעלה חיות הגוף, נכללו בזה גם החלקים שמצד נפשה (אף שאינם עיקר חיות הגוף). ומכיון שחלקים אלו האחרונים דנפשה, הן חלקי חיות הגוף עצמו, לכן לשון "חיות של נפש" מבטא ומורה גם ל(פרט ד) עליית חיות הגוף, רק שאינו מורה לעיקר חיות הגוף אלא לחלקה. ואף שבפועל בפרט זה עיקר העלי' נעשה עבור חיות הגוף עצמה כפי שהיא מצד שרש של הגוף בפ"ע, ורק שנכללו בזה גם חלקי חיות הגוף שמצד הנפש, מ"מ כנ"ל א"ז עיקר ההדגשה בהביאור דלבכתני הנ"ל (והטעם לזה – שזהו תוכן שאלה הד' הנ"ל – יתב' לקמן אי"ה), אלא שנז' זה (עליית חיות הגוף) שם בגלל שזה שייך לעליית חיות של הנפש כנ"ל. שזהו עיקר ההדגשה בביאור זה, אבל מ"מ עכ"פ מובן לפי הנ"ל שלשון "חיות של נפש" מבטא ומורה גם ל(פרט ד) עליית חיות הגוף כו' כנ"ל.

ז. ולהבין בפרטיות יותר ענין חלקי חיות הנפש שהן מתיחסים לחלקי חיות הגוף, יש להבין תחלה המבואר בתו"א (מג, ע"ג) גבי ההפרש בין בנין המשכן ובהמ"ק. שהמשכן הי' נבנה לפי סדר מלמעלמ"ט שבדצ"ח: קרקע מעפר בחי' דומם, כותלי המשכן מקרשים שנעשו מארזים בחי' צומח, והמכסה מיריעות ומעורות אילים ותחשים כו' בחי' חי. משא"כ בהמ"ק עיקרו ורובו הי' מאבנים בחי' דומם, ע"כ תוכן הביאור.

ולכאור' צ"ב הלא ארזים שנשתמשו לבנין המשכן נחתכו ומתו דיצא נפש הצומחת מהם, וא"כ לכאור' הם בבחי' דומם ממש. וכן עורות אילים וכו', הלא חי עצמו כבר מתה ויצא נפשו, וחלקי גופו כדומם ממש לכאור', ולפ"ז לכאור' גם משכן נבנה עיקרו ורובו מבחי' דומם כמו בהמ"ק. ולפ"ז לכאור' א"מ, מפני מה מיחס למשכן בחי' צו"ח (אף שכבר יצאו נפשם ונשארו כדומם) אף אחר גמר בנינו? [דאין לומר שהיחס דבחי' צו"ח למשכן הוא רק בזה שחלקיו באו מבחי' צו"ח ועכשיו אחרי גמר בנינו הן בבחי' דומם, אלא ע"כ שגם אחרי גמר בנינו יש לחלקם יחס לבחי' צו"ח, דכך משמע מהמשל עיי"ש]. אלא

ע"כ לומר, שגם אחרי שיצא נפש מצו"ח, עדיין נשאר (איזו) קשר ויחוס בחומר גופם לבחי' צו"ח (ואפשר גם יותר מלבחי' דומם). ולכאו' צ"ב, מהו"ע הקשר והיחוס גוף חומרם של צו"ח אחרי שיצא נפשם (והם כדומם ממש) לבחי' צו"ח?

ח. וי"ל בד"א ע"פ הידוע (ראה ד"ה החכמה תעוז סה"מ תרס"ג, ד"ה אנכי סה"מ תרס"ט, המשך תרס"ו ד"ה ויקח קורה, פנים בפנים, ויגש עליו, סה"מ עת"ר ד"ה ויקרא יעקב, וכן מובן מכ"מ) שציוור גוף גשמי של הנבראים הוא מהארת הנפש, והיינו דזה שהגוף נברא ונבנה בציוור והרכבה פרטי באופן שנעשה כלי מוכן לקבל צורת הנפש, הוא מהארת הנפש גופא, שלפי ציוורו ומהותו נבנה ציוור הגוף. וכ"ז שנשאר גוף בציוורו, זאת אומרת שעדיין נשאר בו איזו הארת נפשו (ע"ד קסטא דחיותא) [ולפ"ע הארת נפשו הנשארת בגוף, הוא ערך הפסידות ציוור והרכבת גופו. ואע"פ שלגוף קיום מציאות הגוף – כח המרכיב – יש שרש בפ"ע, מ"מ התקשרותו אל השרש וקבלת חיות ממנו הוא ע"י הארת הנפש דוקא כו', וראה סה"מ תרנ"ט ע' כ', סה"מ עת"ר ע' שיח, והמשך תער"ב ע' דש].

ולפי"ז י"ל בד"א, שגוף גשמי של צו"ח, כ"ז שנשאר בציוורו, במקצת עכ"פ, הרי ע"כ שיש בו איזו הארת הנפש מבחי' צומח או חי, ומצדו (הארה זו) יש לחומר גופם קשר ויחוס לבחי' צו"ח (גם אחרי יציאת נפשם). ולכן בתו"א הנ"ל, מיחס חלקי בנין המשכן לבחי' צו"ח, גם כשהם בלי חיות ונפש כדומם. [וענין הארת הנפש שבחומר ציוור גופם של צו"ח אחרי יציאת נפשם, לכאו' מתבטא לא רק בציוור והרכבה אלא גם בתועלת הבאה בגלל זה. וכמו שידוע שעשבים המרפאים, פועלים פעולתם גם כשנתלשו. וכן במאכל שמתחילה הי' בבחי' צו"ח יש טעם וכח לחזק גוף של אדם הרבה יותר מכמו שהוא בדומם מלכתחילתה. ולכאו' הטעם ע"ז הוא כי הרכבתם אינו דומה לדומם שמלכתחילה דומם, והוא מכיון שבכדי לקבל הנפש הצומחת או חי צ"ל הרכבת גופם באו"א לגמרי ממה שמלכתחילה דומם. והרכבה מיוחדת זו, הוא גופא ע"י הארת הנפש, ולכן יש קשר ויחוס חומר גופם לבחי' דו"ח, משא"כ מה שהוא מלכתחילה דומם, וד"ל (וראה סה"מ תרצ"ז ע' 206 הנ"ל)].

ט. הרי מובן מזה, שגם אחרי יציאת נפשה נשאר בגוף הארת הנפש, שמצד זה יש לגוף עצמו שייכות ויחוס לבחי' ומדרי' נפשה (גם אחרי יציאתה). והנה אע"פ שענין זה נמצא בגוף בפ"ע (אף אחרי יציאת נפשה), מ"מ הרי ענין זה בגוף אינו מצ"ע אלא מצד הארת הנפש

הנשארת בה, ע"ד קיסטא דחיותא. אבל באמת לכאור' גם בחיות הגוף מצ"ע נמצאים חלקי חיות הנפש כדלקמן.

הנה בסה"מ תר"ס ע' פד כ' וז"ל: "מכח הסובב שבהעלם יכול להיות קיום הדבר ולא חיותו כו', וג"ד צ"ל ע"י הארת ממכ"ע . . ולכן חיות האדם הוא מהנפש . . משא"כ בחי' מוצא פי ה' שהוא בחי' כח הסובב שבגופי צו"ח", עכ"ל. ובסה"מ עת"ר ע' שיח כ' וז"ל: "כל דבר שנתהווה הנה גם לאחר התהוותו יש בו אור וחיות אלקי המחי' ומקיים אותו שיהי' קיים במציאות . . והיינו דגם לאחר צאת והסתלקות החיות ממנו הרי עכ"פ הגוף שבו נשאר במציאותו שהי' מקודם בדמותו וצלמו, שזהו מלבד הקיסטא דחיותא שנשאר בו שזהו מנפש החיונית שבו והוא מה שהוא מרגיש מאורעת הגוף . . הנה מלבד זאת ה"ה קיים בעצם מציאותו במציאות הגוף שלו כו'", עכ"ל.

הרי מובן מזה, שמוצא פי ה' – כח המרכיב – שבגוף שמצד כח הסובב, ה"ה מחזיק הגוף במציאות ובצורתו, להיות בדמות ובצלם מה שהי' מקודם שיצא ממנו נפשה. וכ"ז הוא מלבד חיות הנפש, אפי' לא קיסטא דחיותא. אלא גוף בפ"ע, יש בו מצ"ע, בכח שרשו למע' (שלמע' משרש נפשה, ראה בסה"מ תר"ס ע' פד הנ"ל ובכ"מ), אפשריות להיות בדמות ובצלם מציאותו הקודם כשהי' חי בכח הנפש. וזה מתבטא במה שהוא עדיין נמצא בצורת גוף האדם המוכן לקבל הנפש, ומה שחסר הוא רק חיות נפשי. והנה באמת גם בחיות זו דגוף, שנמצא בו מצ"ע בכח שרשו למע' כו' כנ"ל, נמצאים חלקי חיות הנפש ג"כ (מלבד חיות נפשי מצ"ע, גם לא קיסטא דחיותא כנ"ל) כדלקמן.

י. ובהקדים, הנה כ' בסה"מ תרס"ג ע' יד וז"ל: "למטה בדבר גשמי א"א לצייר צורה הבלתי נבדלת כ"א כשהצורה היא בגוף העצם . . וכציור הגוף בעצם הגוף", עכ"ל. ובסה"מ תרס"ה ע' שג כ' וז"ל: "א"א צורה בלא חומר", עכ"ל. ובד"ה נחמו נחמו תרפ"ב כ' וז"ל: "כמו שבחומר בהכרח שיהי' לו צורה כמו"כ בצורה בהכרח שיהי' לו חומר, וכשם דהצורה המוכרחת אל החומר . . כמו"כ החומר המוכרחת אל מדרי' הצורה", עכ"ל עיי"ש.

והנה מש"כ שא"א לחומר בלי צורה, אין הכוונה רק לחיות נפשי, ואף לא קיסטא דחיותא, שהן ממוצעים שע"י הגוף מקבל חיות משרשו בפ"ע. אלא הכוונה שגם בלי חיות נפשי כלל, אפי' לא קיסטא דחיותא, יש לחומר הגוף צורה (דא"א לחומר בלי צורה כנ"ל). וצורה בא מנפש כמבואר במר"מ הנ"ל שבס"ח ובכ"מ. והיינו, שמוצא פי ה', שהוא כח

המרכיב שמחזיק ד"י בצורת הגוף – שזה"ע חיות הגוף מצ"ע. ה"ז גופא מכריח וכולל ענין הצורה (דא"א לחומר – הרכבת ד"י בצורת הגוף – בלי צורה כנ"ל). וענין הצורה, אע"פ שאינו חיות נפשי כנ"ל אפי' לא קיסטא דחיותא, מ"מ מתיחס אל הנפש ומסתעף ממנו כמו שמבואר במר"מ הנ"ל שבס"ח ובכ"מ.

וע"ד המבואר בסה"מ תרס"א ד"ה כבוד מלכותך, שבאור – ענין שם מ"ה – למע', יש עביות – ענין שם ב"ן – שהו"ע הכלי (שבאור). והוא "מחובר בהאור בקשר אמיץ והוא בבחי' אור עדיין". והיינו שיש בהאור ענין שמתיחס אל הכלי ומסתעף ממנו, ומ"מ ה"ה עדיין נק' אור ובבחי' אור, שהוא חלק ממנו. ועד"ז בכלי יש ענין שמתיחס אל האור ומסתעף ממנו, ומ"מ הוא נק' כלי ובבחי' כלי עדיין, שהוא חלק ממנו. וענין זה אפ"ל מכיון שאו"כ נמצאים בבחי' יחוד במקורם (קן ורשימה). וכן מ"ה וב"ן בבחי' יחוד בשרשם כו'. וא"כ, מ"ה וב"ן, נפש וגוף-כולם אותה ענין כידוע. ולפי"ז מובן שעד"ז גם בענינינו, גבי צורת חומר הגוף, אע"פ שמתיחס אל הנפש ומסתעף ממנו, מ"מ בהיותו בחומר הגוף ה"ה נחשב ונק' חיות הגוף עדיין, שהוא חלק ממנו.

ולפי כ"ז יובן בפרטיות יותר התירוץ לשאלה הא' הנ"ל. והיינו, דלבד זאת שדוקא כשבא בהמה ע"ג המזבח ומתפרד הרכבתה, אז דוקא נתעלה הארת חיות נפשי הנשארת בגוף אחרי יציאת הנפש, שגם לזה מורה לשון בהביאור "חיות של נפש". הנה לבד זאת, לשון "חיות של נפש" מורה גם לחיות הגוף עצמו שמצד הנפש. דמכיון שענין שמצד חיות הגוף שמצ"ע, שהוא צורת חומר הגוף (הכלול בחיות הגוף) המתיחס אל הנפש והמסתעף ממנו, לכן אפ"ל שדוקא כשנקרב גוף הבהמה ע"ג המזבח, אז דוקא אפשר לומר שנגמר סדר עליית נפשה לגמרי, כולל גם חלקי החיות שבחיות הגוף המסתעפים מנפשה. לכן אפ"ל לכאור' שלשון "חיות של נפש" מבטא ומורה גם ל(פרט ד)עליית חיות הגוף עצמו, כנ"ל באריכות. והוא רק במה שנוגע לענין המבואר בהביאור דלכתני הנ"ל, שהוא במה שנוגע לעליית החיות של נפש הבהמה, וד"ל.

יא. וגבי שאלה הג' הנ"ל (ס"א) י"ל בד"א, שמה שמזכיר גבי קרבן עולה בהביאור דלכתני הנ"ל רק חלב ודם שבאים ע"ג המזבח. אין הכוונה שרק הם באים ע"ג המזבח, אלא הכוונה, שהן עיקר ממה שבא ע"ג המזבח, כלומר – שהן עיקר הקרבן. אבל פשוט שגם שאר גוף הבהמה נתעלה כשבא ע"ג המזבח, רק שאינו עיקר הקרבן, ולכן אינו

מזכיר זה שם. וכמ"ש בסה"מ תרצ"ו ע' 131 "בהקרבנה בהמה גשמית הרי עיקר ההקרבנה הי' הקרבת החלב והדם", ובסה"מ תרצ"ז ע' 209 "עיקר ענין הקרבן הוא הקטרת החלב והדם". הרי מובן מזה שחלב ודם הן – הן עיקר הקרבן. ולפ"ז י"ל בד"א שבביאור דלכתני הנ"ל הכוונה הי' רק לעיקר הקרבן, וד"ל.

ובד"א י"ל גם התי' לשאלה הד' הנ"ל (ס"ה). והיינו, דבהביאור דלכתני הנ"ל הסביר ענין הקרבן בכדי לבאר איך ענין הקרבנות מתבטא בזמננו. שהו"ע הקרבנות נה"ב שבאדם (תפלות כנגד קרבנות תקנס). ולכן מדגיש שם בעיקר ענין העלאת נפש הבהמה (ולא מדגיש ענין העלאת גופה כ"כ כנ"ל), שענין העלאת נה"ב של האדם, בפרטיות, דוגמתו בהקרבן הוא העלאת של נפש הבהמה. כי שניהם באו בדרך השתל' משרשם שבפני שור שבמרכבה (ולא כמו גופיהם, שנתהוו בדרך ימ"א, ולא בדרך השתל') כנ"ל, ולכן גם סדר עלייתם הוא בדומה זל"ז, וכמ"ש בסה"מ תרצ"ו ע' 130 ש"עלי' של נה"ב שווה ממש לעלית הקרבן", וגם שם מבאר ענין עליית הקרבן ע"ד הנ"ל, והיינו שהכוונה לנפש של הבהמה (וכן בהמשך תער"ב ע' תתקיז), וד"ל. ולפ"ז מובן גם מפני מה מזכיר שם רק דם וחלב (ולא שאר גוף הבהמה הבא ע"ג המזבח), והוא מכיון שעיקר הכוונה בהביאור הנ"ל הוא לבאר סדר העלאת נפש של הבהמה כנ"ל. וענין דם וחלב ברוחניות (בנה"ב), הוא עיקר הנפש הצורך תיקון, כמו שמבאר זה בסה"מ תרפ"ו ותרפ"ז הנ"ל. ולכן מזכיר שם רק עיקר הקרבן, כי בזה נתבאר ונדגש יותר ענין העלאת הנפש, שהן עיקרה (בנה"ב) כנ"ל, וד"ל.

אבל בסה"מ תר"ס הנ"ל, עיקר הכוונה (לא לבאר איך ענין הקרבנות מתבטא בזמננו בעבודת האדם כנ"ל, אלא) לבאר גוף הענין הקרבנות הבהמה ע"ג המזבח. לכן מבאר שם שרוב (הנצוצות שנפלו ע"י שבה"כ ב) הבהמה מתעלת בעיקר ע"י הקרבת גופה הגשמי (וי"ל שמכיון שגוף גשמי של הבהמה למטה יותר מנפשו, זאת אומרת: ששרשה למע' יותר. א"כ ניצוצות יותר עליונים נתקנו ע"י הקרבת הגוף דוקא), ומצד ענין זה (בד"כ) יש בכח המאכל להוסיף חיות באדם. ולא נר' שכ"ז אפשר (כ"כ) מצד נפש של הבהמה לבד, ועיי"ש בהוספות ע' שצז. ולכן מדגיש שם בעיקר סדר עליית חיות של גוף הבהמה (ולא כ"כ נפשה), שזה נוגע יותר לעיקר המכוון בהביאור, וד"ל. ולפ"ז מובן ג"כ מה שאינו מזכיר חלב ודם לבד, אלא מדבר גבי בהמה כולה שנתעלה ע"י שבא ע"ג המזבח, והוא מכיון שההדגשה

בביאור זה היא לביורור הניצוץ שבחיות של גוף הבהמה (ולא רק נפשה) כענין בפ"ע, ולא רק בכדי לבאר איך מתבטא ענין זה בזמננו בעבודת האדם שהו"ע בירור והעלאת נה"ב של אדם, וד"ל.

יב. ולהוסיף הביאור בכל הנ"ל, הנה בהמשך תער"ב (ח"ב ע' תתקיז) כ' וז"ל: "ענין הקרבנות הוא הקרבת הנה"ב ולכן עיקר הקרבנות הן ממין הבהמה . . . ולכן העיקר הי' בהקרבת זריקת הדם והקטרת החלב, דכללות ענין זריקת הדם הוא האור והחיות דהדם הוא הנפש יהי' לאלקות כו', והיינו נטילת החיות והטוב טעם של הנה"ב בעניני העולם ועי"ז ממילא יתבטלו הרצונות והחומריות שלו . . . ובפרטיות זריקת הדם הוא רתיחת הדמים וחמימות התאווה, והחלב הוא התענוג שמזה בא החלב . . . ויש קרבנות שכולו כליל וידוע שזהו שריפת וכליון הרצונות שהן ציור הרע . . . נה"ב בעצם הוא רק כח המתאווה . . . וזה אינו רע שיוכל לרצות אלקות, אך כשמתאווה תאוה גשמי' הנה הרצון הזה שהוא הגילוי ה"ה רע והוא הציור שזהו רע, וכן הלבושים דמחדו"מ המה רע כו', וזה צריכים לשרוף", עכ"ל. הרי מובן מזה, שיש דוגמא בזמננו בעבודת האדם גם מענין הקרבת שאר אברים וחלקי גוף הבהמה (לבד דם וחלב). שהו"ע שריפת וכליון ציור הרע, אלא שא"ז עיקר הקרבן כנ"ל.

ובד"א יש להוסיף ביאור בגוף הענין, מפני מה עיקר ענין הקרבנות בעבודת האדם הוא הקרבת דם וחלב, ולא שריפת שאר אברים וחלקי הגוף (דבמר"מ הנזכרים לעיל נדגש בעיקר ההסבר מעלת הקרבת דם וחלב שבגלל זה הן עיקר הקרבן. אבל אינו מבאר כ"כ טפילות הקרבת שאר אברים וחלקי הגוף. ולפי הנ"ל לכאן מובן שיש מעלה מיוחדת גם בהקרבת שאר אברים וחלקי הגוף. ולכן לכאן צ"ב מפני מה מעלה זו טפילה כ"כ)? וי"ל בד"א, ששריפת וכליון הרצונות ולבושים דמחדו"מ שלא לשמים, שהן רק הגילוי והציור (רע). אינו מבטיח עדיין שיתהפך גם העצם שהוא כח המתאווה, אלא רק נותנת אפשרות שיוכל (כח המתאווה) להתהפך לאלקות. אבל נטילת החיות והטוב טעם של נה"ב בעניני העולם (שהו"ע הקרבת דם וחלב כנ"ל) נוגע לא רק לגילויים (ציור) אלא גם לעצם (כח המתאווה). דהטעם ועונג הוא סיבת הרצונות וכו'. ולכן כשנשתנה הטעם והעונג שהוא הסיבה (שזה נוגע לעצם – כח המתאווה), ה"ז מבטיח שממילא ישתנו כח הרצון והלבושים, ולכן זהו (טעם נוסף להמבואר במר"מ הנזכרים לעיל מפני מה זהו) עיקר בענין הקרבנות בעבודת האדם, וד"ל.

יג. אך לפי"ז לכאור' עצ"ב, דמכיון שע"י שנשתנה הטעם והעונג שהוא הסיבה, ממילא ישתנה הציור (רצונות ולבושים), שזהו"ע הקרבת דם וחלב מפני מה צריך גם לענין שריפת שאר אברים וחלקי גוף הבהמה שהו"ע שריפת וכליון הרצונות ולבושים שלא לשמים, והלא בכלל מאתים מנה! ? וי"ל בד"א, שע"י שנשתנה הסיבה, יועיל שישתנו רצונות והלבושים רק מכאן ולהבא. אבל בכדי לשרוף ולכלות הקליפה השוכנת כבר בציור הרצונות והלבושים שמכבר, צריכין לעבודה בפ"ע וד"ל.

ועוד הרי מובן מזה לכאור', שבכדי לבא לעבודת הקרבת דם וחלב, שהו"ע נטילת הטעם והעונג – סיבת הרצונות, צריכין תחלה לשרוף הציור (רצונות והלבושים שלא לשמים). ד"מי יעלה בהר ה' . . נקי כפים ובר לבב וגו'", וכידוע הפי' בזה בדא"ח [נראה סה"מ תרס"ה ע' קצח דכ' שם וז"ל: "נה"ב בעצמו אינו רע כ"א . . ציור הוא רע . . וז"ע הנסירה להפריד המדות רעות . . ואח"כ עצם הכח המתאווה יוכל להתהפך לאלקור", עכ"ל]. וידוע שבזמן הבית היו בני' במדר' גבוה, ולכן אצלם לכאור' הי' אפשר להיות דבר רגיל, שרק הניצרך לתקונם הי' הקרבת דם וחלב, כי מכיון שהיו במדר' גבוה שמרו א"ע מציור הרע הן הרצונות והלבושים שלא לשמים. ולכן לכאור' אצלם הי' זה העיקר (כלומר, שלא רק שהקרבת הדם והחלב מביא יותר תועלת ולכן הוא העיקר, אלא שאצלם הי' זה גם עיקר בפועל, שלא נצרכו כ"כ לשריפת הציור וכו' וד"ל).



## רמב"ם

### מצוות המוטלות על הציבור

**הרב משה בנימין פערלשטיין**  
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ה' הל' ד' "מ"ע להחרים שבעה עממין שנאמר החרם תחרימם וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בל"ת שנאמר לא תחי' כל נשמה וכו'". ובהל' ה' כתב "וכן מ"ע לאבד זכר עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק".

והנה יש להבין האם מצוות עשה אלו הם מצוות ציבוריות (היינו שמוטלות על הציבור) או מצוות המוטלות על כל יחיד ויחיד.

והנה ברמב"ם ספר המצוות מצוה קפז כתב "הוא שצונו להרוג שבעה עממין שישבו בארץ כנען ולאבדם שהם שרש ע"ז ויסודם הראשון וכו' שסבת זה כדי שלא נלמוד מכפרתם וכו' ומלחמתם מלחמת מצוה וכו'". ובמצוה קפח כתב "הוא שצונו להכרית זרע עמלק בלבד משאר זרע עשו זכרים ונקבות קטנים וגדולים וכו' ומלחמה זו היא מלחמת מצוה וכו'".

והנה בסוף מנין המ"ע בסהמ"צ כתב הרמב"ם "וכשתסתכל כל אלו המצוות שקדם זכרם עתה שנמצא מהם מצוות שהם חובה על הצבור לא כל איש ואיש כמו בנין בית הבחירה והקמת מלך והכרתת זרעו של עמלק". ע"כ.

היוצא מפורש מכל הנ"ל, דהרמב"ם בסוף המ"ע כתב דמחיית עמלק היא מ"ע המוטלת על הצבור. וכן בספר המצוות מ"ע קפז וקפח כתב דמצוות אלו הם מלחמת מצוה, ומשמע דהם מוטלות על הצבור, דמאחר שנקראת מלחמה, ומלחמה הרי מוטלת על הצבור דבעינן מלך וכו' להנהיג מלחמה - ובפרט מלחמת מצוה - א"כ משמע שזהו מצוות הצבור.

ומהלכות מלכים משמע שהיא מצוה המולטת על היחיד, דכתב "וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בל"ת", ומשמע דמדבר ליחיד. ואע"פ שמדבר רק במלחמת ז' עממין, הרי כתב בריש הלכה ה' "וכן מ"ע לאבד זכר עמלק" - הרי תלה איבוד עמלק עם מלחמת ז' עממין.

והנה בחינוך מצוה תרד כתב "שנצטוינו למחות זרעו של עמלק וכו' וזאת מן המצוות המוטלות על הצבור כולו וכו' ובאמת כי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאבדם מן העולם אם יש כח בידם בכל מקום ובכל זמן אם אולי ימצא אחד מכל זרעם ועובר ע"ז ובא לידו אחד מזרע עמלק ויש סיפק בידו להורגו ולא הרגו ביטל עשה זה". עכ"ל.

ולכאורה צ"ע מה דהתחיל במצוה המוטלת על הצבור וסיים במצוה המוטלת על היחיד, דלכאורה סותר עצמו מיני' ובי'; דבתחילה כתב "וזאת מן המצוות המוטלות על הצבור כולן", הרי דקדק שהיא מצוה ציבורית ולא מצוה על כל יחיד, ומסיים "ובאמת כי גם על כל יחיד

מישראל וכו' מוטל החיוב וכו'", וצלה"ב מהו "ובאמת", או שהוא מצוה על היחיד או שהוא מצוה על הצבור, ואיך זכה החינוך שטרא לבי תרי. וצ"ע.

וי"ל דגם הרמב"ם סובר כהחינוך דהיא מצוה בין על הציבור ובין על היחיד, וא"כ גם אליב"י צ"ע, איך שייך שיהא מצוה מיוחדת לצבור (כמ"ש הרמב"ם בסהמ"צ) וגם מצוה על היחיד (כמ"ש בהל' מלכים). וצ"ע.

ולהוסיף דלשון הרמב"ם בסהמ"צ בסוף מנין מ"ע אינו רק דהיא מצוה על הצבור כ"א שהיא "לא כל איש ואיש", היינו שאינה שייכת להיחיד, והא דכפל הרמב"ם לשונו הוא לדייק שאינו שייך להיחיד כלל וכלל.

ולהבין כ"ז יש להקדים מ"ש הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה: והוא, דבפרק א' הל' א' כתב "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו והי' לפי שעה שנאמר כי לא באתם עד עתה וכו'".

ובהל' י"ב כתב "והכל חייבים לבנות ולסעד בעצמם אנשים ונשים כמקדש המדבר וכו'". ע"כ.

והנה לעיל הבאנו מ"ש הרמב"ם בסוף מנין מ"ע בסהמ"צ "נמצא מהם מצוות שהם חובה על הצבור כל איש ואיש כמו בנין בית הבחירה וכו'". ע"כ. הרי מבואר דמצות בנין בית הבחירה היא מצוה על הצבור ולא על היחיד.

והנה יוצא לנו דגם לענין מצות בנין בית הבחירה מצינו סתירה בדברי הרמב"ם, דבסהמ"צ כתב דהיא מצוה המוטלת על הצבור, ובהל' בית הבחירה כתב דהיא מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד בין אנשים ונשים. וצ"ע.

ולהעיר דבחינוך מצוה צה שהיא מצות בנין בית הבחירה כתב "ונוהגת מצוה זו בזמן שרוב ישראל על אדמתן וזו מן המצוות שאינן מוטלות על היחיד אלא על הצבור כולן וכו'", הרי דבנוגע לבנין בית הבחירה לא הזכיר החינוך כלל שיש ענין של יחיד אע"פ דבנוגע למצות מחיית עמלק כתב שהיא מצוה על הצבור וגם על היחיד.

והנה בלקו"ש חלק ל' פרשת תולדות ג', ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שיטת הרמב"ם בנוגע לבנין בית הבחירה וז"ל שם באות ד': "וי"ל שהכל חייבין כו' אין כוונתו של הרמב"ם לומר שזהו חובת גברא אלא שהוא דין בחפצא דהמקדש וכו' עד"ז הוא בהדין דהכל חייבין לבנות ולסעד בעצמם ובממונם אנשים ונשים שאינו חובת גברא לקיים מצות ועשו לי מקדש (שעל הצבור) אלא שהוא חיוב מצד המקדש שגדר בנין המקדש מחייב שבנינו יהי' על ידי הצבור ועשו עשיית כלל ישראל (ולכן שייך זה לכל ישראל, אנשים ונשים)". עכ"ל.

היוצא מדבריו שבודאי מצות בנין בית הבחירה היא רק מצוה המוטלת על הצבור, וכדיוק לשון הרמב"ם "לא כל איש ואיש", היינו דאינו שייך לכל איש ואיש רק להצבור, אלא דכל זה הוא מצד חיוב הגברא בקיום המצוה, אבל עדיין ישנו ענין חדש בבנין בית הבחירה והוא מה שהחפצא של בית המקדש חייב שיהי' בנוי ע"י כל ישראל, ואין זה ענין של מצוה רק שכן מחייב החפצא של הביהמ"ק. [ועפ"ז מתרץ כ"ק אדמו"ר זי"ע ג"כ מה שהקשו בכמה ספרים איך יחייב הרמב"ם הנשים בזה הרי הויא מ"ע שהזמן גרמא, דהרי אין בנין ביהמ"ק בלילה, ולפי"ז מתורץ דאין זה בגדר חיוב מצוה כ"א דין בהחפצא של הביהמ"ק דמחייב הכל לבנות בו בין אנשים ונשים].

ובדרך אגב יש להעיר, דהנה ידועה הפלוגתא דמוני המצות בנוגע לבנין ביהמ"ק מהו המקור למצוה זו: הרמב"ם ודעימי' הביאו המקור מהפסוק "ועשו לי מקדש", והסמ"ג למדו מהפסוק "והי' במקום אשר ידבר ה' . . לשכן שמו שם וגו'". והנה הרמב"ם - כשהביא המקור לזה שהכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם - כתב "כמקדש המדבר", היינו דכמו שמצינו במקדש המדבר שכתוב שם "ויביאו האנשים על הנשים וגו'" וכן "וכל אשה חכמת לב וגו'", כמו"כ יש חיוב בכל הבתי מקדש שישתתפו "הכל" וגם "אנשים ונשים".

וכ"ז א"ש רק לשיטת הרמב"ם ודעימי' דהמקור של כל המצוות דבנין ביהמ"ק הוא מהפסוק "ועשו לי מקדש", אבל לפי שי' הסמ"ג ודעימי' דהמקור הוא מפסוקים אחרים ולא מהפסוק ועשו לי מקדש, משום שפסוק זה הוא רק על המשכן ולא לדורות, אין להוכיח משאר בתי מקדש שיש דין על "הכל" לבנות ולסעד וגם על הנשים. ודו"ק.

ולפי ביאור הנ"ל בדברי הרמב"ם אולי יש לבאר שיטת החינוך דבאמת מסכים עם הרמב"ם ד"הכל חייבים לבנות ולסעד" והא דלא הביאו הוא משום שהוא רק מונה המצות ואינו ספר הלכות ודין השייך

להחפצא דהמצוה אינו מגדר מנין המצות, ומשו"ה הביא רק שהיא מצוה המוטלת על הצבור. אבל עדיין צ"ע למה לא הביאו במשפטי המצוה כדרכו בשאר מקומות, וא"כ עדיין צ"ע.

ועדיין נשאר לן לבאר שיטת הרמב"ם והחינוך בנוגע למחיית עמלק, וגם איזה ביאורים בהלכות בית הבחירה, אבל מפני קוצר הזמן עוד חזון למועד בע"ה.



### המשך לביאור כמה פלוגתות בין הרמב"ם והראב"ד

**הרב מנחם מענדל כהן**

שליח כ"ק אדמו"ר בסקרמנטא – קליפארניא

בהמשך למה שכתבתי בשבועות הקודמים דכל מחלוקת הרמב"ם והראב"ד נקודתם אחת היא

- מיוסד על לקו"ש חל"ד נצבים ב' – דהרמב"ם ס"ל שהעיקר הוא מה שהאדם פועל לברר ולזכך את העולם ושכלו, והראב"ד סובר שהעיקר הוא מה שנותנים לו מלמעלה. ונמשך לבאר מחלוקות נוספות עפ"ז:

#### רמב"ם הלכות יסודי התורה

פ"א ה"י, ושם בהשגת הראב"ד, כבר ביארו הרבי בלקו"ש חל"ד עמ' 176.

פ"ו הל"ד, נלאו המפרשים להבין השגת הראב"ד כי מעתיק דבר הרמב"ם אות באות, ולא נאריך בזה.



#### הלכות דעות

בפ"ז ה"ב כתב הרמב"ם: "אבל בעל לשון הרע זה שיושב ואומר כך וכך עשה פלוני וכך וכך היו אבותיו וכך וכך שמעתי עליו ואומר דברים של גנאי על זה הכתוב אומר "יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות".

וכתב ע"ז הראב"ד "לא כי אלא קשה הראשון מן השני, שהראשון הוא תליתאי והורג נפשות, והשני תניין ואינו הורג אלא עצמו, בינה זאת". עכ"ל.

היינו דשיטת הרמב"ם היא דהמדה הגרועה ביותר היא בעל לשון הרע - אדם שקבוע אצלו ומורגל לדבר ברעת רעהו וגם ומתענג בזה, וע"ז משיג הראב"ד דרכילות גרועה יותר מרכילות, כי מרכילות יוצא רעה גדולה יותר.

הראב"ד מפרש דברי הגמ' בערכין דף טו, ב "לישנא תליתאי קטיל תליתאי" דזהו דוקא ברכילות, שמקבל הרכילות שומע מה שחבירו רוצה לעשות לו וקם עליו והורגו, וגואלי הדם הורגים להורג (המקבל) ודורשי דמי שניהם הורגים את מספר הרכילות שגרם מיתת קרוביהם (יעו"י כס"מ), ובמילא סובר הראב"ד שהגם שבעל לשון הרע מתכוון להזיק יותר מרכיל, אבל מכיון שבפועל ממש מגיע היזק חמור יותר מרכילות מאשר לשון הרע, הרי"ז (רכילות) גרוע יותר, דלשון הרע סובר הראב"ד אינו גורם אלא שיהרגו את מספר הרכילות, ובלשונו "אינו הורג אלא עצמו", והרמב"ם - לפי שיטת רוב המפרשים - נחלק בפי' דברי הגמ' בערכין וסובר שמדובר בלשון הרע, דגם בלה"ר אפשר שימותו שלשתן, וראה כס"מ.

וע"פ הנ"ל י"ל, דהרמב"ם סובר שלמרות שמפשטות לשון הרע' בערכין "לישנא תליתאי" (ולא לשון הרע הורגת שלשה) משמע כפי דברי הראב"ד, (וראה בארוכה כנה"ג בלשונו הרמב"ם), אבל כיון שהרמב"ם מדגיש במיוחד הענין דלתקן דעותיו של האדם, ומכיון שגם את העולם נתן בלבו של האדם, מסתבר להרמב"ם לומר שבעל לשון הרע שהוא אדם רע בעצמותו ונהנה לדבר רעת רעהו תמיד ובקביעות ולא מצד איזה תגמול והנאה שנותנין לו, הנה נוטה הרמב"ם לפרש דברי הגמ' שמאדם רע שכזה יצא יותר רע בעולם, וכלשונו בה"ג "שלשה לשון הרע הורגת".

משא"כ הראב"ד ששם את עיקר הדגש על פעולת המצוה והעבירה, נוטה לפרש דברי הגמ' כפי שמשמע מפשטות לשון הרע הראב"ד "לישנא תליתאי", דמרכילות יבואו יותר הריגות בעולם כיון שכך גזר הקב"ה, (וכן משמע בירושלמי דפאה פ"א ה"א).



#### הלכות תלמוד תורה

בפ"ז הי"א כתב הרמב"ם: "תלמיד חכם שנידה עצמו ואפילו נידה עצמו על דעת פלוני ואפילו על דבר שחייב עליו נידוי הרי זה מפר

לעצמו". וכתב ע"ז הראב"ד "זה אינו מחוור אם כן יהודה למה לא התיר לעצמו, ועל כל זה קשה לי יעקב למה לא התירו".

והאריכו המפרשים לתרץ השגת הראב"ד, ונחלקו במה היתה טעות יהודה שלא הפר נידוי עצמו ע"י עצמו ואכ"מ, וראה אור החיים על התורה בראשית מג, ט ד"ה וראיתי לראב"ד.

אבל מ"מ נמצא, דהרמב"ם ששם דגש על עבודת המטה סובר דמפר לעצמו, והראב"ד חולק עליו ואומר שאין חבוש מתיר עצמו, ובעיני דוקא מישהו אחר שיתיר את נידויו.



ויש להוסיף שכ"ז הוא ע"ד הדרוש והסוד, דהרי ידוע מ"ש הרמב"ם בענין השאלה דידיעה ובחירה (הלכות תשובה ספ"ה) שהתשובה לשאלה זו היא "ארוכה מארץ מדה וכו' ואין בנו כח לידע האיך ידע ה' כל הברואים והמעשים כו' כי לא מחשבותי מחשבותיכם", והשיג עליו הראב"ד "לא נהג זה המחבר מנהג חכמים . . וטוב הי' לו להניח הדבר בתמימות התמימים . . אבל טוב לסמוך קצת תשובה . . היא כדיעת האיציטגנינים". עכ"ל.

וכבר הסביר רבינו המחלוקת עפ"י דרכנו בלקו"ש חל"ד עמ' 176, יעו"ש.

והקשה כ"ק אדמו"ר בחידושים וביאורים בש"ס (ח"ג עמ' כז בהערה), דאם אפשר לתרץ תירוץ שכלי על הקושיא, כדיעת האיציטגנינים, למה הוצרך הרמב"ם לדחוק ולפרש תירוץ "על-שכלי" דלא מחשבותי מחשבותיכם וכו'. ומבאר שם בארוכה שהרמב"ם מדבר ביחודא עילאה, והראב"ד והר"מ אלמושנינו מדברים ביחודא תתאה, יעו"ש בארוכה. אבל היא גופא טעמא בעי, מדוע אכן הרמב"ם מדבר ביחו"ע והראב"ד ביחודא תתאה?

וי"ל בזה עפ"י מה המוסבר בחסידות בענין יוסף הצדיק דנאמר עליו דאחיו לא הכירוהו; דיוסף הצדיק הי' בדרגת יחודא עילאה ולכן לא הפריע לו להיות משנה למלך וגם להיות דבוק בה', אבל השבטים היו רועי צאן דוקא, דהם היו בדרגת יחודא תתאה והיו צריכין להיות בהתבודדות דוקא,

ועפ"ז, הרמב"ם, לפי שבירר שכל האדם, הי' בדרגת יוסף הצדיק, ולכן בהשאלה דידיעה ובחירה מדבר בהענינים כפי שהם באופן דיחודא עילאה וממילא גם מסביר ענינים אלו בתירוץ "על-שכלי".

משא"כ הראב"ד מדבר באופן של יחודא תתאה ולכן גם מתרץ ענין הבחירה באופן שכלי כדיעת האיציטגנינים, דזהו בדוגמת אחי יוסף שהיו בהתבודדות יותר.

וכמו שאחי יוסף לא הכירו את יוסף, כן היו גדולי ישראל האמיתים שלא הכירו גדולת הרמב"ם עד ששרפו ספרו ר"ל, ולבסוף עשו תשובה כאחי יוסף עד שיש אומרים שרבינו יונה חיבר ספרו שערי תשובה בקשר לזה שלא מיחה בכבוד הרמב"ם, ודו"ק כי נכון הוא.

ועפ"ז י"ל ע"ד הדרוש והסוד, דיהודה לא הפר נדרו כיון שהי' מאחי יוסף, ולכן סבר (כמו שגם מתבטא בשיטת הראב"ד) דת"ח אינו מיפר לעצמו.



## הלכה ומנהג

### מהדו"ב לסי' קפז, סיכום חדושי ההלכות

#### הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

א. מכה שאינה יודעת אם מוציאה דם

בשוע"ר ס"ק כג, מביא מחלוקת בין ספר התרומה<sup>1</sup> והרשב"א<sup>2</sup> אם תולין במכה שאינה יודעת אם מוציאה דם, ואח"כ מביא המחלוקת שבין הב"י ורמ"א ובין הש"ך וחכם צבי בפירוש דברי הרשב"א, שלדעת הרמ"א וסיעתו יש לתלות כשיודעת שיש לה מכה שהדם נצרך בה, ולדעת הש"ך וסיעתו אין לטהר אלא כשיודעת ששותת מהמכה דם לחוץ. ומסיק שם (ד"ה ומכל מקום) שלא לסמוך על רמ"א להקל

(1) סי' צב ד"ה ודין, שהובא לעיל בפנים ריש ס"ק כג.

(2) בתורת הבית הארוך בית ז שער ד (כג, א).

במכה שאינה יודעת אם מוציאה דם (אפילו שלא בשעת וסתה, רק כדי לצרף לעוד צדדים להקל בשעת הדחק גדול).

אמנם במהדו"ב (ד"ה והנה לשון הרשב"א) מוכיח מלשון הס"ד של הרשב"א כפירוש הש"ך וחכם צבי, אלא שלמסקנת הרשב"א יש לתווך שאין מחלוקת בין הרמ"א והש"ך, וא"כ לדינא הדין דין אמת כמ"ש רמ"א. ומבאר כוונת הרשב"א "דאינו רוצה לומר דם נצור<sup>3</sup>, אלא בעין על גבי המכה מבחוץ<sup>4</sup>. . . אבל לספר התרומה בעינן שהמכה מוציאה הדם לחוץ לפעמים כדי לתלות בה ראייה גמורה. . . ולפי זה לא פליגי כלל רמ"א וש"ך לדינא<sup>5</sup>. וגם אם הרשב"א רוצה לומר דם נצור, מכל מקום יש לומר דכל שהדם נצור מסתמא יוצא לחוץ לפעמים על גבי המכה. . . וגם הש"ך אפשר דמודה בזה, דלרשב"א לא בעינן יוצא לחוץ ממש אלא סגי במוציאה דם על גבה ממש, ולא פליגי על רמ"א אלא אם אינה יודעת אם מוציאה דם כלל, ואפשר דגם רמ"א מודה בזה".

#### ב. כאב במכה שאינה יודעת אם מוציאה דם

על כל האמור לעיל בביאור דברי הרשב"א, צריך עדיין בירור, וכי הא"ך יודעת שיש לה מכה באיברים הפנימיים, ואינה יודעת אם מוציאה דם. ע"ז מבאר בשוע"ר ס"ק כג (ד"ה ומ"ש הרשב"א שאומרת): "והאשה מרגשת בעצמה בהלוכה או בישיבתה או בשאר סברות שיש לה מכה גמורה כמ"ש בתשובת אמונת שמואל"<sup>6</sup>.

אמנם במהדו"ב (ד"ה אפשר) כותב על זה: "אך זהו דוחק גדול, דאין עיניה שם להרגיש בועא דוקא, אלא ודאי<sup>7</sup> כל כאב גדול וחזק באברים הפנימיים אינו אלא מחמת קלקול כעין בועא וחבורה כנודע. וזהו שכתב הרשב"א שיש בה דם, שזהו סתם כל בועא וחבורה בודאי,

(3) כפי שנתבאר בפנים ס"ק כג (ד"ה ומ"ש הרשב"א שאומרת), שבזה ודאי חולק הש"ך וסובר שאין לטהרה.

(4) שבזה אפשר שגם הש"ך יודה.

(5) שגם לפירוש הרמ"א ברשב"א צריך לידע שיש דם על המכה בפנים, ובזה יודה גם הש"ך לטהרה.

(6) סי' כג.

(7) גם הרשב"א סובר שכאב גדול הוא כמכה, וכמבואר בתחלת מהדו"ב זה, שכן נראה גם מלשון הר"ן שבת (מ, א) ד"ה מכה, בשם הרשב"א, בשם רבנו יונה.

ולפעמים מוציאה גם כן הדם לחוץ כמ"ש המרדכי, משום הכי תולה במכתה שהוציאה לחוץ".

וכיון דאסיקנא דמיירי בכאב גדול, כבר נת"ל שאפשר לא תהיה בזה מחלוקת בין הש"ך לרמ"א.

#### ג. כאב גדול לענין חולה בשבת

בשוע"ר סי' שכח ס"ג: "מיחושים בעלמא אינן נקראים מכה ואין מחללין עליהם<sup>8</sup> אפילו אם כואב לו מאד". ודלא כב"ח שם ד"ה ומ"ש הלכך, שפסק שכאב גדול הוי כמכה.

אמנם במהדור"ב מוכיח מהגמרא<sup>9</sup> "דכאב גדול מקרי מכה ממש. ומ"ש שם הר"ן בשם הרשב"א דדוקא בועה וחבורה כו'<sup>10</sup>, לא פליג ודאי אתלמוד ערוך, ועל כרחך מיירי בדלא כאיב טובא רק חושש בעלמא כמבואר שם בלשונו, אבל כאיב טובא בודאי יש איזו בועה או חבורה".

#### ד. קוץ מונח בבית הכנסת וקורט דם מבחוץ

פרט זה אינו חזרה מהאמור בשוע"ר, כי אם השלמה:

סוף ה'ל' טריפות לא הגיעו לידינו בשוע"ר. הס"ק האחרון שהגיע לידינו קאי על סי' לג ריש ס"ט: "נמצא קוץ בושט לארכו או לרחבו ואינו תחוב בו כשרה".

אח"כ באה שם הגהת הרמ"א: "אם אין עליו קורט דם מבחוץ", שלא הגיע לידינו ביאור רבנו עליו. אמנם דנו בדין זה בנו"כ השו"ע, שאם נמצא קורץ דם מבחוץ טריפה, אף שהקוץ אינו תחוב בושט.

הלכה זו ישנה גם בקוץ המונח בבית הכנסת, ברמ"א סי' מח ס"ח. ומבואר בט"ז שם ס"ק יד: "נראה דאם יש קורט דם בחוץ דטריפה, כמ"ש רמ"א סי' ל"ג בושט". ועד"ז בש"ך שם ס"ק לא: "משמע הא כל שנמצא קורט דם מבחוץ אפילו לא נתחב כלל טרפה . . . וכן דעת הר"ב בהג"ה לעיל סי' ל"ג סעיף ט' גבי ושת".

(8) ר"ן שבת (מ, א) ד"ה מכה, בשם רשב"א בשם רבינו יונה.

(9) ע"ז כח, א: חושש הוא דלא, הא כאיב ליה טובא שפיר דמי.

(10) אבל מיחושין אין נקראין מכה.

אמנם במהדור"ב כאן: "ועיין במ"ש ביו"ד<sup>11</sup> סי' ל"ג, דאם אין הקורן תחוב בבית הכוסות תלינן הקורט דם שמבחוץ במכה שעל ידי חולי מצד השני לבד. . דאינה טריפה, משום שאפשר לה שתחיה".

רואים מכאן שבסי' לג ס"ט, על הרמ"א הנ"ל, ביאר רבנו דלא כט"ז וש"ך סי' מח, שהובאו לעיל. והמקור לפסק זה (שקורן מונח בבית הכוסות וקורט דם מבחוץ כשרה) הוא בשו"ת צ"צ (הישן) סי' מט. פרו"ח סי' מח ס"ק כב. פרי תואר שם ס"ק טו. תבואות שור סי' לג ס"ק יג.

וראה עד"ז גם בשוע"ר סי' כג ס"ק כא: "אין לחוש משום קורט דם לחוד כמו שיתבאר לקמן סי' ל"ג". שבודאי גם כאן הכוונה לאותו ביאור ברמ"א סי' לג ס"ט, שלא הגיע לדינו.

וראה שו"ת צ"צ (החדש) יו"ד סי' מ. סי' מח אות ד. פס"ד סו, א. קכז, ב.

#### ה. תמצית המשך תוכן המהדור"ב

יש להוכיח מתלמוד ערוך שכאב גדול הוא כמכה. וכדעת הב"ח לענין חולה בשבת. ונראה שכ"ה גם דעת הר"ן בשם הרשב"א. וכ"ה באשה שרואה לעולם בשעת הכאב דוקא תולין הדם במכה הזו (כמו בקורן תחוב בבית הכוסות שתולין הקורט דם מבחוץ במכה שמבחוץ ואינה טרפה), ומוקמינן אשה בחזקתה.

ואין לחוש שהכאב גרם לדם המקור שיבוא קודם זמנו (בעצם יש לומר שגם אז אין זה דם נדה שטימאתו תורה, שהרי אין זה מותרות דמים כי אם שהכאב גרם לדם. אבל אין לסמוך על סברא זו ומידי ספיקא לא נפקא), ותולין שהדם לא בא מהמקור אלא מהמכה, והיינו הן כשמרגשת הכאב במקור עצמו, והן במקום אחר שיכול לבוא הדם משם ע"י החלחולת לבית החיצון (משא"כ בשיפולי מעיה, כדלקמן).

בעצם מטהר הרשב"א מטעם זה אף ברואה בשעת וסתה. וברמב"ם יש לדון. ומסתבר שאם רואה לעולם בכאב חזק טהורה אף בשעת וסתה. ואם אינו כואב לה אלא בשעת תשמיש אפשר דלא מיקרי מכה גמורה, רק להתיר בבדיקת שפופורת, כמבואר בריצב"א ובשו"ע ס"ג.

11) עצם ההזכרה "ביו"ד", מורה שקטע זה אינו חלק מקו"א להל' נדה, שהרי היה צריך לכתוב "לעיל סי' ל"ג וכיו"ב.

בדעת הרשב"א שמטהר מכה שאינה יודעת אם דם שותת ממנה, הנה מלשון הס"ד של הרשב"א נראה כפירוש הש"ך וחכם צבי להחמיר, אמנם במסקנת הרשב"א נראה שלדינא הדין דין אמת כמ"ש הרמ"א, והיינו שאם רק הדם נצטרך במכה ואינו יוצא לחוץ על גבי המכה, אזי לא מהני אף לרמ"א, ואם הדם הוא בעין על גבי המכה, אף שאינו שותת לחוץ ממש, גם הש"ך מודה, דלרשב"א לא בעינן יוצא לחוץ ממש אלא סגי במוציאה דם על גבה ממש.

וכי האיך יודעת שיש דם על המכה, הרי אין עיניה שם להרגיש שיש לה בועא, אלא ודאי כל כאב גדול וחזק באברים הפנימיים אינו אלא מחמת קלקול כעין בועא וחבורה כנודע. וזהו שכתב הרשב"א שיש בה דם, שזהו סתם כל בועא וחבורה בודאי, ולפעמים מוציאה גם כן הדם לחוץ, משום הכי תולה במכתה שהוציאה לחוץ.

ואם מרגשת הכאב בשיפולי מעיה וכהאי גוונא, אף אם יש שם כאב חזק אין לטהרה, כיון שאין דרך לדם זה לבא לבית החיצון, אפילו דרך המקור, תולין שהכאב גרם לדם נדה לצאת.



## טלית של הקהילה

### הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' יד סעיף ג' איתא: "השואל מחבירו טלית שאינה מצוייצת פטור מלהטיל בה ציצית כל ל' יום דכתיב כסותך ולא של אחרים, אבל לאחר ל' יום חייב מדרבנן מפני שנראית כשלו".

ובסעיף ח' "שאלה כשהיא מצוייצת מברך עליה מיד ע"כ.

ועיין בשעו"ר סעיף ח' "השואל מחבירו טלית מצוייצת כדי לעלות לדוכן או לעלות לקרות בס"ת או לירד לפני התיבה אם המשאיל יודע שהשואל לובשו לשם מצות ציצית א"כ אדעתא דהכי השאילו שיברך עליו והוי כאלו נתנה לו במתנה ע"מ להחזיר ולכן מברך עליו השואל ברכה מחוייבת כאלו היתה שלו ממש אבל אם אין בדעת המשאיל שהשואל לובשה לשם מצות ציצית רק שהוא אינו לובשו אלא מפני כבוד הציבור א"כ אין עלינו לומר דהוי כאלו נתן לו במתנה ע"מ להחזיר ולכן אין צריך השואל לברך עליה ברכה מחוייבת רק אם ירצה לברך הרשות בידו כמ"ש לעיל". עכ"ל.

בתחילת דברי רבינו מוכח שאמרינן שבעל הטלית אינו נותנו לחבירו לשם מתנה על מנת להחזיר א"כ יודע שהישראל לובשו לשם מצות ציצית. ולכאורה צריך עיון בזה דהא יש לשאול מדוע לא אמרינן שאפילו אם הנותן אינו יודע אם המקבל רוצה ללבוש לשם מצות ציצית מ"מ הוא נותנו לו באופן שאם המקבל רוצה ללבוש לשם מצות ציצית אז הוא נותנו לו במתנה על מנת להחזיר ואם המקבל אינו רוצה ללבוש לשם מצות ציצית אז הוא נותנו לו בבחינת השאלה בעלמא. וצ"ע.

והנראה לומר שאם בעל הטלית נותן להמקבל אפשריות ללבושו לשם מצות ציצית והמקבל לובשו שלא לשם מצות ציצית הנה אז הוא עובר על הענין של "אין מעבירין על המצות".

דהנה בפסחים דף סד ע"ב, בסדר הקרבת קרבן פסח שנינו: "שחט ישראל וקיבל הכהן נותנו לחבירו וחבירו לחבירו ומקבל את המלא ומחזיר הריקן", ועיין שם בגמרא שזהו משום "שאיין מעבירין על המצות", ומשהושיט לו חבירו את הכלי המלא הרי באה מצוה לידו ואסור לעבור עלי', עיין שם.

וא"כ בנדו"ד (בציצית) כשבעל הטלית נותן להמקבל הטלית עם האפשריות לקיים מצות ציצית והמקבל הטלית לובשו אבל אינו לובשו לשם מצות ציצית אין לך "אין מעבירין על המצות" גדול מזה.

ועיין במ"ב ס"ק יא שכותב שבטליתות של הקהל כגון אלו המצויות בבתי כנסיות צריך לברך עליהם לכו"ע אפילו כשלובו רק לעבור לפני התיבה או לעלות לתורה משום דטלית של קהל אדעתא דהכי קנוהו מתחילה שכל מי שלובשו שיהיה שלו, עיין שם. ולכאורה אם המקבל אינו רוצה לקנותו בתורת מתנה, מדוע כותב המ"ב שהוא צריך לברך על טליתות שבבית הכנסת.

ועיין שם באותו ס"ק שהוא מביא דברי הדרך החיים גבי המקבל טלית מהיחיד והוא אינו רוצה ללבושו לשם מצות ציצית "דיותר טוב שיכוין בכל אלו שלא לקנותו כדי שלא יצטרך לברך לכו"ע כו'".

ולכאורה גם בטלית של הקהילה, אם אינו רוצה לקנותו אינו מחויב לברך עליו. אבל לפי דברינו באמת יש לדון ולומר שבטלית של הקהילה, כיון דאדעתא דהכי קנוהו מתחילה שכל מי שלובש אותו יהיה הטלית שלו, א"כ אם לובשו כדי לעלות לתורה ואינו רוצה ללבושו לשם מצות ציצית יש מקום גדול לומר שזה נקרא "מעבירין

על המצות", וא"כ בודאי טוב יותר לכוין לקנותו כדי לברך עליו ברכת חיובית "ומהיות טוב אל תהיה רע".

(מה שמביא הביאור הלכה מהא"ר וכן איתא במרדכי בטלית של הקהל הוה דינו כטלית של שותפין דנתבאר בסעיף ה' דחייבת איני יודע עם זה שייך בזמנינו שבדרך כלל כל בית הכנסת נחשב כ"קאפעריישין" (אגודה) ולא שייך לומר שכל איש יש לו חלק בהטליתות שבבית הכנסת)

והנה המ"ב כותב בפשטות שכשאדם לובש טלית של הבית הכנסת צריך הוא לברך משום דאמרינן שהבית הכנסת מקנה הטלית לאותו אדם שלובשו. ולכאורה הפירוש בזה הוא שהבית הכנסת מקנהו רק לאותו זמן שהוא משתמש בו ואח"כ חוזרת הטלית לרשות בית הכנסת, וכל זה נעשה אפילו בלי ידיעת שום ממונה מטעם הבית הכנסת, משום דאמרינן דאדעת' דהכי קנוהו (הבית הכנסת) כדי שאנשים ישתמשו בהטלית באופן שיוכלו לעשות ברכה חיובית ולקיים המצוה כראוי.

ולכאורה, כיון דקי"ל שניחא לי' לאדם שיעשה מצוה בממונו, א"כ כשאדם נוטל טלית של חברו שלא בדיעתו מדוע אמרינן שאי אפשר לו לעשות ברכה חיובית משום שאי אפשר לקנותו כי בעל הטלית אין יודע מזה, הרי מכיון שאי אפשר לעשות המצוה כדבעי בלי שיקנהו, א"כ מדוע לא אמרינן שיש אומדנא שבעל הטלית מקנה הטלית (ע"מ להחזיר) כמו בטליתות שבבתי כנסיות.

והנראה לומר שלפי דברינו ניחא: שאם באמת בעל הטלית נותן לכל אדם האפשריות ללבוש טליתו באופן שיקיים המצוה כדבעי, א"כ במקום שהאדם אינו רוצה לקיים המצוה כדבעי והוא לובש הטלית שלא לשם מצוה אין לך "אין מעבירין על המצוה" יותר מזה, וע"כ נקטינן שבעל הטלית אין נותן הטלית לשום אדם כדי לקיים המצוה כדבעי אם אין יודע שהמקבל רוצה ללבושו לשום מצוה\*.



(\* ראה לקו"ש ח"ט עמ' 350 ובהערות 16-17. המערכת.)

## דין מחיצה בביהכ"נ בין האנשים לנשים

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בודאפשט, הונגריה

המקור בגמרא להפרדה

מקור<sup>1</sup> חיוב ההפרדה בין האנשים לנשים הוא במשנה סוכה נא, א: במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים, ומתקנין שם תיקון גדול. ובגמ' שם ב (ובפרש"י שם): מאי תיקון גדול? אמר רבי אלעזר: כאותה ששנינו<sup>2</sup>, חלקה היתה בראשונה (ולא היו זיזין יוצאין מן הכתלים) והקיפיה גזוזטרא (נתנו זיזין בכתלי בולטין מן הכותל סביב סביב, וכל שנה מסדרין שם גזוזטראות...), כדי שיהו נשים עומדות שם בשמחת בית השואבה ורואות, וזהו תיקון גדול דקתני מתניתין שמתקנין בכל שנה), והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה<sup>3</sup>.

תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים (בעזרת נשים) ואנשים מבחוץ (ברחבה של הר הבית ובחיל), והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה.

(1) תודתי נתונה לידידי הרב חיים שי' רפפורט על הפניותיו, הערותיו והארותיו שהשלימו מאמר זה. בכמה פרטים מהבא לקמן דן באריכות נפלאה הרב יוסף ישעי' ברוין באחד הקובצים עמ' 291-266. אינני מסכים עם הרבה ממסקנותיו, חלק מהם ציינתי לקמן בהערות.

(2) מדות פ"ב מ"ה.

(3) הרב אליעזר לוי בספרו 'יסודות התפילה' מדור יט (עמ' 78 במהדורת תשנ"ג) מציין: גם במקדש שבנה הורדוס מחדש ברוב פאר היה מקום מיוחד לנשים בצורה אחרת, לא בגזוזטרא אלא למטה. ועל זה כתב יוסיפוס [ב'מלחמת היהודים' ה, ה, ב], שמקום הנשים היה מסויג ושם היו שלשה שערים לכניסתן ואסור היה להן להכנס לעזרת נשים דרך שער אחר. ודברי יוסיפוס אינם תח"י לברוק אותם בפנים. ולהעיר מ'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע חט"ו עמ' רסז: "ובענין ס' היוסיפון – ידוע שכמה שינויים (וגם זיפיים) הוכנסו לתוכו. ועניניו דורשים בקורת מומחה במקצוע". וראה 'לקוטי שיחות' חכ"ג עמ' 345: "...בנוגע לסמכות היוסיפון ודייקנותו בכיו"ב – שרבים ערערו ע"ז, אף "שיש בו עניני מוסר ויר"ש" (שו"ע אדה"ז ס"ז ס"ל) – כן לא ראיתיו מוזכר בתואר רבי יוסף...".

היכי עביד הכי (שהוסיפו ושינו כלום על בנין שלמה)? והכתיב (גבי דוד המלך, כשצוה את שלמה על מדת הבית ובניינו)<sup>4</sup> הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל (כל מלאכת התבנית שהודיעו הקדוש ברוך הוא על ידי גד החוזה ונתן הנביא)!

אמר רב: קרא אשכחו (שצריך להבדיל אנשים מנשים, ולעשות גדר בישראל שלא יבאו לידי קלקול) ודרוש<sup>5</sup>, וספדה הארץ (ומתנבא לעתיד שיספדו על משיח בן יוסף שנהרג במלחמת גוג ומגוג) משפחות משפחות לבד, משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד (שאפילו בשעת הצער צריך להבדיל אנשים מנשים). אמרו: והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבא שעוסקין<sup>6</sup> בהספד (באותה שעה, והמצטער אינו מיקל ראשו מהר) ואין יצר הרע שולט בהם (כדקאמר קרא<sup>7</sup> והסירותי את לב האבן, ולקמן אמר שהקדוש ברוך הוא שוחטו כו'), אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה (וקרובה לקלות ראש) ויצר הרע שולט בהם (עכשיו, לא כל שכך) על אחת כמה וכמה.

דברי הגמרא הנ"ל הם המקור לחיוב ההפרדה בין אנשים לנשים.

"...מבפנים... מבחוץ..."

ראוי לשים לב לפירוש רש"י ל"מבפנים" ו"מבחוץ". לפי רש"י הכוונה כאן: "מבפנים. בעזרת נשים. מבחוץ. ברחבה של הר הבית ובחיל", כלומר גם "בראשונה" לא היו האנשים והנשים נמצאים באותו מקום ממש (שהרי חיוב ההפרדה מרומז בכתוב), רק היו במקומות נפרדים, ובכל זאת הגיעו לידי קלות ראש. ולכאורה עזרת נשים והר הבית והחיל נחשבים בודאי כחדרים נפרדים שהרי ביניהם חומת הר הבית, וא"כ למה לא הספיקה ההפרדה הזאת?

והיה אפשר לומר כיון שבכניסה לעזרת נשים ישנו שער הר הבית שגובהו עשרים אמה ורחבו עשר אמות<sup>8</sup>, וע"כ אין זה נחשב כהפרדה

(4) דברי הימים א כח, יט.

(5) זכריה יב, יב.

(6) כ"ה בדפוס ווילנא, אבל בדפוס ראשון (וכ"ה ברש"י לפנינו): שעוסקין.

(7) יחזקאל לו, כו.

(8) כמבואר במשנה מדות פ"ב מ"ג. רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ה ה"ה.

שהרי ישנו שטח גדול ופתוח בין שני המקומות. אבל לכאורה יכלו לפתור בעיה זו ע"י סגירת הדלתות.<sup>9</sup>

ואולי עיקר הבעיה היתה כיון שאלו ש"מבפנים" יכלו לצאת מהר הבית רק ע"י שיעברו בין אלו ש"מבחוץ"<sup>10</sup>. וניסו לראות מה עדיף: שהאנשים יעברו בין הנשים או שהנשים יעברו בין האנשים<sup>11</sup>, וכשראו שבין כך ובין כך היו באין לידי קלות ראש, התקינו שהנשים יושבות מלמעלה ואנשים בפנים בתוך עזרת נשים, והנשים יכולות לצאת מהר הבית מבלי שיעברו בין האנשים. וזה היה התיקון הגדול<sup>12</sup>.

#### מטרת ההפרדה

בגמרא הנ"ל מבואר שמטרת ההפרדה היתה למנוע מצב ש"היו באים לידי קלות ראש", אמנם עדיין אין אנו יודעים: (א) מה הביאם לידי קלות ראש: הסתכלות האנשים בנשים או העירוב בין האנשים והנשים, שהרי שניהם מתוצאות העדר מחיצה? ואין בזה רק משמעות דורשין, אלא נפק"מ איכא להלכה ולמעשה: (ב) כיון שתיקון המסובב בא ע"י תיקון הסיבה, הרי צריכים אנו לדעת האופי והמכוון ב"תיקון גדול" שעשו שם, האם מטרת התיקון וההפרדה היתה כדי שלא יתערבבו או כדי שלא יסתכלו האנשים על הנשים.

(9) שהרי "כל הפתחים שהיו שם היו להן דלתות", כמבואר במשנה מדות שם. והרי הדלתות היו נסגרות, ראה מדות פ"א מ"ט: הגיע זמן הנעילה. ובן גבר היה ממונה על נעילת שערים (שקלים פ"ה מ"א), ופיה"מ שם אומר הרמב"ם: "בן גבר היה מכריז בעת השקיעה לנעילת שערים ונועלין שערי המקדש". ופתיחת הדלתות רק מעכב רק את הקרבת הקרבנות (רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ה ה"ה), ולא את שמחת בית השואבה. ואולי לא רצו לסגור הדלתות כדי שהנשים יוכלו לראות את שמחת בית השואבה. ומסתבר שבימי שמחת בית השואבה אכן לא נסגרו הדלתות בעת השקיעה כדי שיוכלו לראות, וגם כדי שיוכלו ליכנס ולצאת. ולהעיר שלפי דברי הרמב"ם בפיה"מ (ראה לקמן ליד הערה 13) ש"מקום הנשים למעלה על מקום האנשים", הרי בין כך לא יכלו הנשים לראות את הריקודים.

(10) ומפורש עד"ז ב'פסקי הרי"ד' עמ"ס סוכה, שם: "בראשונה היו אנשים מפנים ונשים מבחוץ, והיו באין לידי קלות ראש. פי' שהיו האנשים נכנסין ויוצאין על הנשים". העירני לזה הרב חיים רפפורט.

(11) וכפי שנאמר בבבליהא שם: בראשונה היו נשים מבפנים וכו', התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ וכו'.

(12) ועפ"ז יומתק מה שהועתק לעיל (הערה 3) שבמקדש שבנה הורדוס כששוב פעם ירדו הנשים למטה התקינו שלא יכנסו ויצאו רק בכניסה צדדית.

בדברי הרמב"ם מצינו משמעויות סותרות זל"ז. בפיה"מ עמ"ס סוכה שם<sup>13</sup>: "...שהיו מכינים מקום לנשים ומקום גדור לאנשים, ומקום הנשים למעלה על מקום האנשים גבוה ממנו, כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים"<sup>14</sup>. אבל בפיה"מ עמ"ס מדות<sup>15</sup> הוא כותב: "ומפני שחששו להתערבות האנשים עם הנשים הקיפוח עמודים ועשו עליהם מסביב תאים גבוהים שיסתכלו מהן הנשים בזמן שמתקבצין ישראל שם לשמחת בית השואבה"<sup>16</sup>, וכן כתב ב'משנה תורה' ה'ל' לולב<sup>17</sup>: "היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה, כדי שלא יתערבו אלו עם אלו", ועד"ז כתב בהל' בית הבחירה<sup>18</sup>: "כדי שלא יהיו מעורבבין".

לפי דברי הרמב"ם בפיה"מ עמ"ס סוכה רצו למנוע הסתכלות האנשים על הנשים, וע"כ בנו מקום לנשים מעל האנשים, ולא יכלו האנשים והנשים לראות זה את זה. אבל לפי דבריו בפיה"מ עמ"ס מדות רצו למנוע שלא יתערבו האנשים עם הנשים ויגיעו לידי קלות ראש, וע"כ בנו מקום לנשים מסביב לעזרת נשים. הנשים אמנם יכלו יכלו לראות את האנשים מלמעלה<sup>19</sup>, אבל לא יכלו להתערבב.

(13) פ"ה מ"ב ע"פ תרגום הרב קאפח. בתרגום הנפוץ אין הכוונה כ"כ ברורה, אבל ניתן להבין כן מתוך דיוק אריכות לשונו, ראה שו"ת 'בית הילל', של רבי הלל ליכטנשטיין מקולומיאה, סי' קד.

(14) ולפ"ז גם הנשים לא יכלו לראות את האנשים. ונשאלת השאלה: איך לקחו חלק בשמחת בית השואבה, ולמה הגיעו להר הבית? ואולי ההשתתפות שלהן היתה ע"י שהקשיבו לשירה והריקודים. ועצ"ע.

(15) פ"ב מ"ה.

(16) אמנם בתרגום הנפוץ נאמר: "...ומיראה שמא יתערבו הנשים בין האנשים הקיפו אותה בשקופין אטומים ועשו בהם כמין מעלות כדי שיביטו מהן הנשים...". והנה המושג "שקופים אטומים" (שמקורו ממלכים א' ו', ד, ומנחות פו', ב) הם ודאי רמז לחלונות שדרכם א"א לאנשים שעמדו למטה לראות את הנשים שמלמעלה. וא"כ גם כאן כוונת הרמב"ם שעשו את העזרת נשים באופן שלא יוכלו לראות את הנשים. אמנם הרב קאפח שם הערה 23 דוחה תרגום זה ואומר: "ואיני מבין מה נדמה לו". וראה 'אגרות משה' או"ח ח"א סי' לט לקראת סוף הסימן.

(17) פ"ח הי"ב.

(18) פ"ה ה"ט.

(19) וכן מפורש ברש"י סוכה שם: "מסדרין שם גזוזטראות... כדי שיהו נשים עומדות שם בשמחת בית השואבה ורואות...".

ולמעשה, נחלקו הפוסקים האחרונים.

שיטה ראשונה: ה'אגרות משה'<sup>20</sup> הכריע שחייב ההפרדה אינו אלא כדי שלא יבואו לקלות ראש, "ולכן במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים שמסתבר שאין לבוא לידי קלות ראש יש להתיר. והוא גובה ג' אמות שהן י"ח טפחים<sup>21</sup>... ואף שנראים הראשים אף ב"ח טפחים כשעומדות, לא יבא מזה לידי קלות ראש<sup>22</sup>... אבל בפחות מ"ח טפחים אסור וצריך למחות בכל התוקף...". ולפי שיטתו זו פסק ה'אגרות משה'<sup>23</sup> דגם מחיצה שחלקה עשויה מזכוכית שקופה כשרה: "בדבר המחיצה [בין העז'נ] שעשה חלק ממנה מזכוכית בערך שלישי מלמעלה<sup>24</sup>, הנה יפה כתב כתר"ה שמדין המחיצה ליכא חסרון...<sup>25</sup>".

(20) הנ"ל הערה 16, ראה שם בארוכה.

(21) "כדאיאת בשבת דף צ"ב עיין ברש"י ותוס' שם... " (אגרות משה' שם, וראה עוד או"ח ח"ד סי' לא). ח"י טפחים הם לפי שיעורו של הרא"ח נאה: 1.44 מטר [בערך 57 אינצ'ס, 4.9 רגל], ולפי ה'חזון איש': 1.728 מטר [68 אינצ'ס, 5.8 רגל]. אמנם לפי שיטת 'אגרות משה' במק"א (או"ח ח"א סי' קלו ויר"ד ח"ג סי' סו ס"א) שאמה היא 21 אינטשעס ורביע, הרי ח"י טפחים יוצא בערך ל-64 אינצ'ס, 5.4 רגל = 1.62 מטר\*. אמנם באו"ח ח"ג סי' כד כתב ה'אגרות משה': "אמרתי בטעלעפאן שיש להקל בששים אינטשעס, מאחר שחזינו בדורותינו שנשים בינוניות הוא בחמשה פוט שהם ששים אינטשעס עד אחר הכתפים, ואולי כפי שאמרו אחדים הוא בערך נ"ח אינטשעס, אבל בפחות מזה אין להקל". וראה או"ח ח"ד סי' כט-לא. וכ"ז רק לפלפולא, כי לפועל גובה המחיצה משתנה לפי גובה הנשים, ראה הערה 53.

\* אמנם ראה שם באו"ח שאומר: "ויש אולי להחמיר במקום שהוא לחומרא עד כ"ג אינטשעס האמה, ועל יותר לע"ד אין מקום להחמיר", ובי"ד שם הוא אומר: "אבל מספק קצת יש לנו להחמיר במקוה עד כ"ד אינטשעס האמה, אף שלדעתי היא חומרא יתירה, כי יותר מכ"ג לא מצאתי איש שיש להחשיבו לבינוני...".

(22) "והחמירין להגביה המחיצה עד שלא יתראו גם ראשיהן תבוא עליהן ברכה. ובפרט שהרבה נשים במדינה זו אינן נזהרות בכסוי הראש. אבל לדינא יש להתיר גם בגבוהה רק י"ח טפחים... " (אגרות משה' שם).

(23) או"ח ח"א שם סי' מג.

(24) צע"ק לפי שיטתו של ה'אגרות משה' מה החילוק בין אם רק שלישי העליון של המחיצה הוא מזכוכית או אם כל המחיצה הוא מזכוכית. ואולי כשכל המחיצה מזכוכית יותר קל לבוא לידי קלות ראש.

(25) "אבל מצד אחר שאולי ילכו בלבושי פריצות שנראה בשרן... וא"כ יהיה אסור להתפלל כשפניהן לצד עזרת הנשים להתפלל ולומר דברי תורה... דרך בשערות

ה'אגרות משה'<sup>26</sup> דוחה את הסברא שסגי במחיצה כל דהו, כגון ד' טפחים רוחב וי' אורך. "אף שלכל דבר הצריך מחיצה הרי הוא מחיצה גמורה, מ"מ לענין הבדלת אנשים ונשים אינה כלום שעדיין הם כמעורבין ובאין לקלות ראש... שהרי יכולים לדבר ולהרבות שיחה עם הנשים בלי שום קושי וליגע בדיהם, ואין לך קלות ראש גדולה מזו, ונחשבו כמעורבין ממש ואסור..."<sup>27</sup>.

והוא מוסיף ומבאר<sup>28</sup>: "...ודאי אסור להסתכל באשה אפילו במקומות שדרכין להיות מגולות כשמתכוין לראותה... וזה אסור בכל מקום אפילו ברחובות, ויש חיוב על כל אדם להביט כפי האפשר למטה כשהולך בשוק... וכן כשבאה אשה לשאול להרב שאלה בעניני איסור והיתר מחוייב להשתדל שלא להביט בפניה כדי שלא יבא ליהנות ח"ו מהראיה, וכן בכל מקום שפוגע בנשים. אבל לא בשביל זה הוא ענין חיוב המחיצה בבהכ"נ ובכל מקום שמתאספים שמחוייבין לעשות מחיצה בין אנשים לנשים, כי בשביל איסור ההסתכלות הוא כמו בכל מקום שהוא דין על האנשים שלא יסתכלו בהן כמו ברחובות ואם יש מי שיעבור ויסתכל בכוונה לראות ליהנות אין אנו אחראין להם... והטעם פשוט דזה לא ניכר לאחריים. ורק בשביל קלות ראש הוא חיוב המחיצה שזה ניכר לאחריים ובאין ממילא גם הם לקלות ראש ולידי הרהור ח"ו..."

לשיטת ה'אגרות משה' אין חיוב המחיצה בין אנשים לנשים שייך לאיסור הסתכלות כלל כדי שנאמר שצריכים אנו לחומה גבוהה. ומאידך גיסא, לא הרי המחיצה האמורה כאן כהמחיצה האמורה בכל התורה (כמו בדיני שבת, סוכה וטומאה) כדי שנאמר שמחיצה גבוהה

---

המגולות שנתפרצו רוב הנשים בעוה"ר אין לאסור לקרות ק"ש כנגדן... אבל אם נראה בשרן במקום שצריך להיות מכוסה... יש לאסור מלקרות ק"ש ואמירת ד"ת כנגדן... ושמעתי כי יש זכוכית שרק מצד אחד יכולין לראות וטוב לעשות בזכוכית כזו שהנשים יוכלו לראות והאנשים לא יוכלו לראות" (אגרות משה' שם).

(26) שם סי' מא.

(27) שם סי' לט. ולפי זה כשהרמב"ם אומר: "כדי שלא יתערבו אלו עם אלו", "כדי שלא יהיו מעורבבין", אין הכוונה שמספיק מחיצה קטנה שיעכב את העירוב, אלא הכוונה בעיקר שצריך להפריד כדי שלא יבואו לקלות ראש.

(28) או"ח ח"א שם סי' מ.

עשרה טפחים מספקת<sup>29</sup>. אלא דין מחיצה בין אנשים לנשים ה"ה דין מיוחד, וביסודו הוא חיוב שלילת מצב של קלות ראש, שצריך שיהיה הפרדה המספקת למנוע קלות ראש.

שיטה שניה: אמנם רבים מהאחרונים חולקים וס"ל שדברי הרמב"ם בפיה"מ מס' סוכה הם העיקר, וחיוב המחיצה הוא מפני איסור ההסתכלות, וע"כ צריך המחיצה המבדיל בין האנשים לנשים להיות למעלה מקומת איש ובאופן שהאנשים לא יוכלו לראות את הנשים כלל<sup>30</sup>.

שיטה שלישית: ויש להוסיף בזה: אפילו אם נקבל את שיטתו של ה'אגרות משה' שדברי הרמב"ם בפיה"מ עמ"ס מדות וב'משנה תורה' הם העיקר, וההפרדה לא נועדה כדי למנוע הסתכלות אלא כדי שלא יבואו לידי קלות ראש, עדיין אפשר לחלוק על מסקנתו שמספיקה מחיצה הגבוהה עד לכתפים. ויש לומר שאפילו רק כדי למנוע קלות ראש צריכים מחיצה שהיא גבוהה למעלה מקומת איש, שהרי שיעור גובה המחיצה המספקת כדי למנוע קלות ראש קבע ה'אגרות משה' רק מסברא: "במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים שמסתבר שאין לבוא לידי

---

(29) בספר 'מפני הרב' (להרב צבי שטר, ירושלים תשנ"ה) עמ' מו מובא שכן היתה דעתו של הגריד"ס, אבל משמע שהתיר את זה (ע"ד היתר שבשעת הדחק) רק כדי שיוכלו לקרב את בני הקהילה לתורה, שהרי אומר שמה: "הני מילי ברב שבדעתו להיות משך כל השנה, ולהטיף דברי מוסר להבעה"ב, ולהשפיע עליהם, אבל שאחד ילך לשם רק על כמה ימים, ולא יוכל להשפיע עליהם כל כך, וגם שאין לו שום דוחק פרנסה, שהרי בחור היה וגר בבית הוריו, בודאי אינו מן הנכון". והנה שם מבוואר "שמספיק למחיצה שתהיה בת יו"ד טפחים, והיינו ל"ו אינטשעס", ולכאורה החשבון אינו מדויק, שהרי לפי הרא"ח נאה יו"ד טפחים הם 31 וחצי אינטשעס ולפי החזון איש הוא כמעט 38 אינטשעס.

(30) שו"ת 'מהר"ם שיק' או"ח סי' עז; שו"ת 'בית הלל' דלעיל הערה 13; שו"ת 'ציץ אליעזר' ח"ז סי' ח; שו"ת 'דברי יואל' ח"א סי' י (ואינו תח"כ כעת) ועוד.

ומעניין להעתיק מכרוז 'פסק-בית-דין' רבני הונגריה נגד הרפורמים שמשנים מנהגי ישראל "להתדמות ולהתחבר ולהתערב לשאר נימוסי דתות אוה"ע ולהחליש ולעקור ר"ל דת יהדות", שנחתם במיכאלוביץ בשנת תרכ"ו, כותבים הם באות ה: "אסור לעשות המחיצה המבדלת בין עזרת נשים ואנשים באופן שיוכלו להסתכל אנשים בנשים, רק יעשו כנהוג מימי קדם. וכן אם כבר נעשה לא יכנסו בה".

הכרוז נדפס גם בספרו של הרה"ח בן ציון יאקאבאוויטש 'זכור ימות עולם' ח"א עמ' עו-עט, וצילום מס' 11 בסוף הספר ובספרו של פרופ' יעקב כ"ץ 'הקרע שלא נתאחה עמ' 94.

קלות ראש יש להתיר", ויש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שכל שהאנשים והנשים יכולים לראות ולהסתכל זה על זה, ויכולים לדבר זה עם זה, או עכ"פ לרמז זה לזה בקריצת עינים וכיו"ב, אפשר ואפשר שיבואו לידי קלות ראש<sup>31</sup>.

[ויש לדון עפ"ז איך היה בביהמ"ק לאחרי התיקון הגדול שהנשים היו יושבות מלמעלה האם האנשים מלמטה יכלו לראותן, שהרי מפורש ברש"י וברמב"ם ש"הנשים רואות מלמעלן", ולמה לא באו לידי קלות ראש? ואפשר לבאר בשני אופנים: (1) הרי חומות הר הבית היו גבוהות מאד<sup>32</sup>, וא"כ אולי בנו את הגזוזטראות מעל העזרת נשים למעלה מעשרים אמה "דלא שלטא בה עינא"<sup>33</sup>. (2) בנוסף להפרדה הרי הנשים היו בדיוטא אחרת וע"כ לא היה מקום לחשוש לקלות ראש. ובנוסף לכל זה הרי מורא מקדש עליהם<sup>34</sup>. וצ"ע<sup>35</sup>].

#### בירור שיטתו של ב"ק אדמו"ר זי"ע

הרבי סובר שמחיצה מזכוכית שקופה אינו מועיל, וכפי שענה לא<sup>36</sup>: "לכתבו, וועגן אַ מחיצה וואס די אויבערשטע טייל איז פון דורכזיכטיגע גלאז – איז דאס דאך געמאכט חוזק פון זיך אליין, וועמ[ע]ן נאַרט מען אויס דערמיט?". ומשמע מזה ששיטתו שמטרת המחיצה היא כדי למנוע את ההסתכלות, כי לפי השיטה שסוברת

(31) ומפורש כן בדברי אחד הראשונים, ב'פסקי הרי"ד' שם: "התקינו שיהו אנשים מבחוץ ונשים מבפנים ועדיין היו באין לידי קלות ראש. פי' שהיו מסתכלין אילו באילו וקורצין בעיניהן".

(32) 'תפארת ישראל' סימני צורת הר הבית אות א: כל החומות מסביב להמקדש היו גבוהות הרבה מאד יותר מכ' אמה של גובה השערים שבחומות. וראה שם שמביא מקור חיצוני שה"חומות גבוהות יתר על שבעים אמה".

(33) לשון הגמ' סוכה ב, א.

(34) ע"ד לשון חז"ל (שבת כ, א ובכ"מ): כהנים זריזין הן. ולהעיר מפרש"י שם: "משום דכהנים זריזין הם, שכולם היו בני תורה וחרדים ונוכרים".

(35) שוב ראיתי מש"כ ב'פסקי הרי"ד' שם: "והאנשים יעמדו למטה בעזרה ולא יוכלו האנשים להביט בנשים, שהיו לה מחיצות סביב ועשויות כמין סריגי חלונות, שהנשים בפנים רואות מבחוץ ושבוהין לא יוכלו לראות מבפנים".

(36) 'אגרות קודש' ח"ט עמ' עד.

שמטרת המחיצה היא רק למנוע תערובת שממנה יוכלו לבא לידי קלות ראש, הרי יתכן לומר שגם מחיצה של זכוכית מספקת.<sup>37</sup>

דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע מתברר עוד מתוך תשובות שענה להרה"ת שמואל פסח שי' בוגומילסקי בקיץ תשכ"ד.<sup>38</sup> הרש"פ שאל באיזה תנאים לקבל את הרבנות בביהכ"נ שהציעו לו. וע"ז ענה הרבי<sup>39</sup>: "המחיצה – למעלה מקומת איש". על שאלת הרש"פ האם הכוונה ל-6 רגל<sup>40</sup>, היה המענה: "לפחות"<sup>41</sup>.

הרש"פ שאל עוד האם אפשר לעשות המחיצה מזכוכית כמו בבית מדרשו של הרבי? וע"ז ענה הרבי: "שאינה זכה<sup>42</sup> להמביטים מעזרת אנשים. מה הכריחו זיך אנשלאגן מיט א היתר (שהוא בלאה"כ מדוחק גדול) – מבלי להרגיש שכאן העזרת נשים למעלה (וביותר) בגובה מעזרת אנשים, וראה סוכה נא, סע"ב: והיו באים כו' ועדיין היו באים כו' (עד ש)התקינו כו' מלמעלה – ובחדא"ג שהשינוי שיושבות למעלה נקרא בפ"ע תיקון גדול לגבי לפני זה! וכלאחר יד ביטל בדיבורו - השוואתו כ"ז!"

ולכאורה כוונת הדברים:

(37) וכשיטת ה'אגרות משה', ראה לעיל ליד הערה 23.

(38) אולי בהמשך לזה דיבר הרבי באותו שנה בשיחת י"ב תמוז ('שיחות קודש' תשכ"ד עמ' 451) בנוגע לתפקידים שאחריותם על הרב, ואמר בין השאר: "...און אז דער שול זאל האבן א כשר'ע מחיצה, אז אנשים זאלן ניט זען די נשים. ווארום דאס איז ניט דער דין פון א מחיצה פון ג' טפחים אז ציגן זאלן ניט קאנען דורכגיין, א מחיצה איז דאס ניט צוליב ציגן, נאר צוליב אנשים ונשים וכדי שלא יראו". [והוא ע"פ לשון חז"ל במס' שבת צז, א בנוגע למחיצה שאינו גבוה מן הארץ ג' טפחים שהיא פסולה: "משום דהויא לה מחיצה שהגדיים בוקעין בה".]

(39) 'אגרות קודש' חכ"ג עמ' קנו ובשוה"ג.

(40)  $1.83 = 1.83$  מטר.

(41) מענה זה נדפס גם שם ח"ד עמ' רכה בשוה"ג (ע"פ 'לקוטי שיחות' חט"ז עמ' 615) בקשר לאגרת משנת תשי"ז. אמנם כאן מתברר שרק המערכת 'לקוטי שיחות' צירפו מענה זה משנת תשכ"ד לאגרת משנת תשי"ז, ומקומו רק כאן באגרות שנת תשכ"ד. וכבר העיר ע"ז הרש"פ ב'תשורה' (דלקמן הערה 49) עמ' 29.

(42) זַפָּה, כלומר בהירה, צלולה. מלשון: שמן זית זך (תצוה כו, כ).

(1) לפני שהרבי אומר דעתו בנוגע למחיצה זו הוא קובע שכל הדיון יכול להיות רק בזכוכית (ע"ד מחיצת הזכוכית ב-770) ש"אינה זכה", ואם כי אפשר להבחין שעומדות שמה נשים, אבל כיון שא"א לראות ולהכיר אותם, וע"כ אפשר לדון במחיצה זו האם זה נחשבת כמתאימה שמונעת אפילו ההסתכלות<sup>43</sup>.

(2) בהמשך לזה מגלה הרבי את דעתו שכשהאנשים והנשים נמצאים זה ליד זה ומפסיק ביניהם רק מחיצה מזכוכית, כיון שאין המחיצה מפסיק לגמרי ביניהם כי הרי אין הראיה נשללת מכל וכל, על כן הפרדה כזו אינה אלא "היתר... מדוחק גדול".

(3) שונה הוא בית הכנסת ב-770 ששם כן משתמשים במחיצת זכוכית שאינה זכה, כיון שהעזרת נשים נמצא הרבה למעלה מקומת איש שזה כשלעצמו הוא ג"כ "תיקון גדול", ולזה מצטרף מחיצה כזו. וא"א ללמוד ממחיצת 770 לענין ביהכ"נ שהעזרת נשים נמצאת ליד העזרת אנשים.

ומביא הרבי ראיה מהגמרא בסוכה (שהועתק לעיל): בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. ומפרש בחידושי אגדות למהרש"א: "והיינו דתקנה שניה שיהיו יושבות מלמעלה מקרי תקנה גדולה לגבי תקנה ראשונה שיהיו יושבות מבחוץ". ולכאורה כוונת הראיה להוכיח שבלי כל קשר לאפשרות ההסתכלות, הרי עצם הדבר שהנשים נמצאות למעלה רחוק מהאנשים זה כבר תיקון גדול.

#### דרגות השונות במחיצה

אמנם לכאורה יש להקשות, מהי הראיה שהרבי מביא מהגמרא בסוכה, שהרי לפי השיטה (שביארנו לעיל שזוהי גם שיטתו של הרבי) שמטרת התיקון גדול היתה כדי למנוע ההסתכלות, אין עצם הדבר שהנשים למעלה מועיל כלום באם האנשים מלמטה היו יכולים

(43) ולהעיר מדברי רבא בגמ' ברכות כה, ב: צואה בעששית מותר לקרות קריאת שמע כנגדה – דצואה בכסוי תליא מילתא, והא מיכסיא; ערוה בעששית אסור לקרות קריאת שמע כנגדה – ולא יראה בך ערות דבר אמר רחמנא (תצא כג, טו), והא קמיתחזיא.

לראותן, ולפי שיטה זו הפירוש בגמרא הוא כמו שפירוש הרמב"ם בפיה"מ שם, שהנשים היו על האנשים, וא"כ לכאורה א"א להוכיח משם שאפילו בביהכ"נ שהאנשים יכולים לראות את הנשים עדיין יש מעלה בעזרת נשים כשהיא נמצא בגובה מעל העזרת אנשים?

ויש לומר ששיטת הרבי היא כפי השיטה השלישית דלעיל, דעיקר מטרת המחיצה היא רק כדי שלא יבואו לקלות ראש<sup>44</sup>, וע"כ הרבי כתב שאין הנידון דומה לראיה, כי ההפרדה ב-770 בין הנשים לגברים בנויה משני מרכיבים: (1) הנשים נמצאות למעלה גבוה הרבה מעל העזרת האנשים, וזה כבר תיקון גדול לעומת ביהכ"נ שהעזרת נשים נמצאת למטה ליד היכל בית הכנסת שבו מתפללים האנשים. (2) עוד מוסיפים לה זכוכית "שאינה זכה", והרי זה דוגמת מחיצה שהיא למעלה מקומת איש, שודאי מועיל בשביל שלא יבואו לידי קלות ראש.

ולפי זה יוצא לנו שישנם ארבע דרגות במחיצה:

(א) גבוה ח"י טפחים עד הכתפים אינה מספקת כלל כשהאנשים והנשים נמצאים בגובה אחת, כי יש חשש שיבואו לידי קלות ראש.

(ב) כשהעזרת נשים למעלה מעל האנשים, למרות שאולי האנשים יכולים לראותן כי המחיצה אינו גבוה מעל הכתפים, בכל זאת זה כבר יש בזה מעלה גדולה (כשר בדיעבד? בשעת הדחק?), כיון שהם רחוקים זה מזה וא"א לתקשר בקלות. ואולי ההסתכלות גם אינו כ"כ בקלות שהרי צריכים להרים את הראש.

(ג) כשהעזרת נשים למעלה מעל האנשים ויש גם זכוכית שאינה זכה המפרדת ביניהם, דלמרות שאין ההסתכלות מן הנמנעות ממש, בכל זאת כשר, כיון: (1) שכנ"ל הם רחוקים זה מזה, (2) והמחיצה מערפלת ומקשה על ההסתכלות.

(ד) המעלה הכי גדולה כשיש מחיצה למעלה מקומת איש המונעת כל אפשריות של ראייה והסתכלות, ובכה"ג אין נפק"מ בין אם העזרת

44 ולהעיר מאגרות קודש' ח"ז עמ' שט שם מציין הרבי כמה מקורות שמשם "משמע שצריכה להיות המחיצה באופן שלא יוכלו להסתכל" [נומוסיף לצטט הנאמר בענין זה: "פשוט הדבר שכל זה נאמר אפילו אם כל הנשים נזהרין בכיסוי ראש ובטפח מגולה, מכש"כ עאכו"כ אם הן הולכות פרועות ראש וזרועות מגולות, יש איסור כפול"], וראה גם בשיחה שנעתקה לעיל בהערה 38: "א מחיצה איז... נאר צוליב אנשים ונשים וכדי שלא יראו".

נשים נמצאות באותה קומה או בקומה אחרת, דכיון שישנה מחיצה בין האנשים והנשים שוב אין מעלה באם העזרת נשים תהיה למעלה מעל האנשים.

#### דעת הרבי על מחיצה שאינה גבוה למעלה מקומת איש

אמנם למרות כל הנ"ל מצינו לכאורה שאין הרבי שולל לגמרי מחיצה שאינה גבוה למעלה מקומת איש, שהרי הוא כותב לא<sup>45</sup>:  
 "...ישר כחו וגדול זכותו על שעלה בידו לעשות הנ"ל וזיכה את הרבים וזכות הרבים תלוי בו. ובודאי במשך הזמן בדברי נועם ובאופן של כבוד – יוסיפו על הנ"ל עד שיהי' למעלה מקומת איש ובוזה הוא מהשיעורים שהן לפי מה שהוא אדם (כלים פי"ז מי"א), דזיל בתר טעמא דמילתא", הרי משמע שלא דחה הרבי מכל וכל את שיטת ה'אגרות משה'<sup>46</sup>, ולדעת הרבי בוודאי יש להשתדל לעשות גם מחיצה שאינה למעלה מקומת האדם, וזה נחשב כבר לזכות הרבים, גם אם אין סיכויים שבמשך הזמן יוכלו להוסיף על המחיצה<sup>47</sup>.

[ואולי למחיצה כזו הכוונה כשהרבי כותב<sup>48</sup>: "בוודאי במחיצה הטובה לא רק בדיעבד וכו'...". שמחיצה שגבוה רק ח"י טפחים הוא בדיעבד, והרבי תובע שתהיה מחיצה טובה לכתחילה. אמנם אינו מוכרח כי י"ל שהכוונה למחיצה שהיא למעלה מקומת איש, אלא שהנקבים במחיצה גדולים מדי, ולזה הרבי קורא מחיצה שאינה אלא בדיעבד.]

שוב העירני הרב שמואל פסח שי' בוגומילסקי שמענה הנ"ל נכתב אליו על גבי דו"ח שכתב בשעתו, ובו ישנם פרטים על ביהכ"נ ועל

(45) 'אגרות קודש' ח"ד עמ' רכח.

(46) דעתו של הרבי הוא שא"א "לוותר מעט בענין המחיצות בביהכ"נ וכדומה, אבל בינתיים יבואו עוד יהודים רבים לביהכ"נ, ויתקרבו ליהדות" (לקוטי שיחות' ח"א עמ' 100, 'תורת מנחם' תשי"ד ח"ב עמ' 190).

(47) והיה אפשר לדחוק ולומר שלמרות שהרבי לא חושב שמספיק להלכה מחיצה שאינה גבוה למעלה מקומת איש, ועדיין אסור להתפלל בביהכ"נ כזה, בכל זאת הרי זה השתפרות בבחינת "הרע במיעוטו" לגבי ביהכ"נ שהיו מתפללים שם בלי הפרדה כלל. אמנם אין זה פשוט משמעות האגרת.

(48) 'מקדש מלך' ח"ג עמ' ס.

המחיצה<sup>49</sup>. מדובר בבית כנסת 'תפארת חיים' בטראי עונוני בקרוינהייטס, בהנהלת הרב וויניק מתלמידי סלובודקה. המחיצה היה רק "כ-2½ פוס"<sup>50</sup>. לאחר ההשתדלות ע"י הרש"פ תיקנו את המחיצה: "בשבת פ' ויקרא הלכתי לחזור שם דא"ח. וכשבאתי להבהכנ"ס ראיתי שעשה פארהאנג [=וילון] שמצורף עם מה שהי' מקודם... הוא גובה כ-5½ פוס<sup>51</sup>. והיות שהנשים אינם גבוהות כ"כ לכן אפי' אם עומדים א"א לראותן".

הרי לנו בפירוש שלא מדובר במחיצה שהיתה גבוהה רק עד לכתפי הנשים, אלא מחיצה שהגיע בערך לקומת הנשים, וע"ז כתב לו הרבי: "יישר<sup>52</sup> כחו וגדול זכותו על שעלה בידו לעשות הנ"ל וזיכה את הרבים". ויומתק עפ"ז גם המשך הדברים שהרבי כותב לו: "ובודאי... יוסיפו על הנ"ל עד שיהי' למעלה מקומת איש, ובוהו הוא מהשיעורים שהן לפי מה שהוא אדם (כלים פי"ז מי"א)", והכוונה: שכיון שהמחיצה היתה טובה רק "היות שהנשים אינם גבוהות כ"כ", ע"כ מבקש ממנו הרבי שישפיע על הרב שירימו את המחיצה עוד קצת, שהרי אין שיעור קבוע לגובה המחיצה, כי תלוי במדת גבהם של המתפללות ואפשרות ההסתכלות<sup>53</sup>, וכיון שיכולים לבוא לביהכ"נ גם

(49) צילום אגרת הדו"ח שלו וצילום גוכתי"ק מענת הרבי אליו נתפרסמו ב'תשורה' שיצא לאור לרגל חתונת בתו ה' אדר תשנ"ט עמ' 29-32.

(50) = 76 ס"מ. בהמשך המכתב: "והתפללו כאן כמה גדולים כמו הקאוונא רב זצ"ל [הרב אברהם דובער כהנא שפירא, בעל שו"ת 'דבר אברהם', שביקר בארה"ב בשנת תרפ"ד], הרב לעווינסאן [הרב דוב אריה לעווינסאהל?], הרב גלדבערגער [הרב ישראל ראזענבערג?] זצ"ל שהי' מקודם נשיא אגודת [הר]בנים] ועוד כמה גדולים, וכולם לא אמרו מאומה". [עפ"ז מתברר שפסקו של ה'אגרות משה' שמחיצה צריך להיות עד לגובה הכתפיים לא בא להקל ולהוריד את המחיצות, אלא אדרבה בא לתקן את בתי כנסת האורתודוקסיים ברחבי ארה"ב שהמחיצה שבהם היה י' טפחים וכיו"ב. ואכמ"ל.]

(51) = כ-1.68 מטר.

(52) ע"פ צילום גוכתי"ק מתברר שכאן היתה תחילת המענה, ובטעות הוסיפו עורכי ה'לקוטי שיחות' (ונמשך אחריהם עורך ה'אגרות קודש') שלש נקודות, כאילו שזה רק קטע מתוך מכתב יותר ארוך.

(53) ולהעיר שגם לפי ה'אגרות משה' משמע ששיעור המחיצה של ח"י טפחים משתנה לפי גובה הנשים, וכן כתב באו"ח ח"א סי' מב: "כבר בארת... שצריכה להיות גבוהה עד אחר הכתפים שהוא לבינוניות ערך ח"י טפחים...".

נשים גבוהות ע"כ כדאי לבנות המחיצה שתהיה למעלה מקומת כל איש.

ועפ"ז אין לנו שום מקור<sup>54</sup> שהרבי התיר אפילו בדיעבד מחיצה שאינה גבוהה אלא לכתפיים, כיון שאינה שוללת אפשריות של ראייה והסתכלות<sup>55</sup>.

#### דעת הרבי על מחיצה שהוא פחות מח"י טפחים

לאחרי תשובות הנ"ל שוב כתב הרש"פ בוגומילסקי להרבי: "שאלתי את הרב משה דובער שי' רבקיין ואמר שא"א לו לתת היתר למחיצה של 4 רגל<sup>56</sup>, ולהיות הרב ע"מ שבמשך הזמן לתקן זה... ובפרט להצילם מקונסרבטיב, שאלה רוחנית כזו שייך לכ"ק אדמו"ר שליט"א".

וע"ז הרבי ענה לו<sup>57</sup>: "אין זה ענינו כלל, ובכלל צע"ג אם מותר ע"פ דין", כלומר אין ענינו להתפשר בעניני הלכה אפילו באם מדובר בקהילה שצריכים להצילו שלא יעברו רשמית לתנועה הקונסרבטיבית, ועוד הוסיף הרבי: "ובכלל צע"ג אם מותר ע"פ דין".

ולכאורה פלא שהרבי מסופק ("צע"ג") שאולי מחיצה נמוכה כ"כ גם יהיה מותר ע"פ דין?<sup>58</sup> ואולי יש לפרש הצע"ג בכיוון אחר לגמרי: תנועה הקונסרבטיבית הרי דינם ככופרים בתורה<sup>59</sup>, וא"כ במקרה

(54) וטעה בזה גם הרב ברוין (במאמרו שבהערה 1) עמ' 291 סעיף 10 "להלכה ולא למעשה".

(55) וזה הוכחה נוספת עד כמה צריך להיזהר בלאסוקי הלכתא מתוך המבואר ב'אגרות קודש', שהרי ברוב המקרים אין בידינו המכתבים שנשלחו אל הרבי שרק ע"פ תיאור הדברים המבואר בהם ניתן להבין בוודאות את דעתו של הרבי. ואכמ"ל.

(56)  $1.22 =$  מטר. מחיצה זו הנו 40 ס"מ (או ה' טפחים) נמוך יותר משיעור המחיצה של האגרות משה'.

(57) 'אגרות קודש' חכ"ג עמ' רנד.

(58) וראה מש"כ הרב ברוין (במאמרו שבהערה 1) עמ' 274 שוה"ג הראשון, עמ' 282 בסוף שוה"ג הראשון, עמ' 291 סעיף 10.

(59) ראה דברי הרבי באגרת זו עצמה: "מזה מובן שכל אלה המאמינים בתורה מן השמים (היפך הקונסרוטיבים) עליהם להלחם בעד המחיצה וכו'". וראה 'אגרות קודש' ח"ג עמ' קפח-קפט; ח"ט עמ' שה-שו; 'אגרות משה' או"ח ח"ד סי' צא אות ו ובכ"מ.

שמדובר שרוצים להשתייך לתנועתם, צע"ג עד כמה מותר להתפשר עמהם, כי זה מורה שמקבלים שיטתם<sup>60</sup>.

### סיכום שיטתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע

המורם מכל הנ"ל:

(1) מחיצה בביהכ"נ נועדה כדי לשלול אפשרויות של ראייה (אם כדי למנוע הסתכלות האסורה או כדי למנוע קלות ראש כתוצאה מראיה והסתכלות). ועל כן:

(2) צריכים לעשות מחיצה בגובה כזה שימנע את אפשרויות הראיה (לכל הפחות שש רגל).

(3) אין לעשות מחיצה מזכוכית שקופה.

(4) גם מחיצה מזכוכית שאינה שקופה איננה רצויה כ"כ כשהעזרת נשים עומדת בצד ואצל היכל ביהכ"נ, משא"כ כשהיא בקומה גבוהה.

### הסברת תועלת המחיצה

כדאי להעתיק קטע שלם מתוך 'אגרות קודש'<sup>61</sup>: "במ"ש אודות שאין מחיצה בין הגברים לנשים – תקותי חזקה שבהשתדלות המתאימה ובדרכי נועם ובדברים היוצאין] מן הלב יעלה בידו לתקן זה, והרי חשוב הדבר ביותר, כיון שיהי' תקדים טוב ויפה בשביל כמה מושבות ובפרט שאפילו אלו שלע"ע אין מקבלים ההסברה שבלי מחיצה הוא נגד השו"ע<sup>62</sup>, יש לבארם מתאים גם לשכל הפשוט דנה"ב שבודאי גם הם כוונתם בתפלה היא פני' למי שהוא עליון מהם, איך שלא יתארוהו בשכלם או בהרגש הלב, וגם לשיטתם הרי תפלה ענינה עבודה שבלב ובכוונה, ותוצאה מידיה מהתבוננות אפילו לשעה קלה בזה שצריך להסיר כל ענינים המפריעים לכוונה ולהתקשר עם זה למי שפונים ומתפללים אליו, ורואים במוחש אשר העדר המחיצה, אף שמתפללים בחלקים מיוחדים בחדר, מגרה את המתפללים או המתפללות להביט למחלקה השני' וכי' ופשוט שבהנ"ל אין כל

(60) וע"ד ערקתא דמסאנא בסנהדרין עד, ב.

(61) חלק ח"י עמ' שצד.

(62) כוונתו לומר שזה נגד הוראת ההלכה וכמבואר במס' סוכה כנ"ל, למרות שבשו"ע זה לא מוזכר.

השפלת ערך מי שהוא, ולכן הוא גם הדין (למרות שהאב ובניו יחסם ענין ע"פ התורה הוא וכסגנון הכתוב<sup>63</sup> כרחם אב על בנים, בכ"ו הדין בשו"ע או"ח רסצ"ח) שאסור לנשק בניו בבית הכנסת, וטעם הדין ע"פ האמור".



## קשר של יד לשיטת אדמו"ר הזקן

### הרב יהושע מונדשיין

#### ירושלים עיה"ק

המייחד את קשר תפלין ש"י לשיטת רבינו הזקן לעומת הקשר הנהוג בעלמא, הוא שלשיטת רבינו הרצועה המהדקת את התפלין על היד עוברת בתוך הקשר (כלשונו ב'דיני תפלין' שבסידור: "יהדק הרצועה בתוך הקשר . . שהרי הידוק זה על היד נעשה עם הקשר), משא"כ לשאר המנהגים – אשכנזים וחסידים – ההידוק על היד נעשה ברצועה העוברת בתוך לולאה המרוחקת מרחק רב מן הקשר (למעלה מ20- ס"מ או 9 אינטשעס), ולדידהו הרצועה שבתוך הקשר קבועה ועומדת ואינה זזה ממקומה לעולם.

וכתב הרמב"ם (בפ"ג מתפלין הי"ג): "ותהיה הרצועה של יד עולה ויורדת בתוך הקשר, כדי שירחיב ויקצר בעת שירצה לקשור על ידו". עכ"ל. ולכאורה מפורש בדבריו ממש כשיטת רבינו.

וראה במשנה מקוואות (פ"י, ג-ד) ובמפרשים שם לענין רצועה העולה ויורדת בתפלין ש"י, ובפי' מלאכת שלמה דמהתם מוכח דלא כשיטת רבינו אליהו שהצריך לעשות קשר של תפלין בכל יום, שהרי מוכח מהמשנה שאפשר שיהי' קשר של קיימא שהרצועה שבו אינה ניתרת לעולם.

אך רבינו בסידורו לא משום שיטת רבינו אליהו נגע ביה (שלדידיה צריכים לעשות גם את הקשר ש"ר בכל יום), אלא כדי שההידוק על היד ייעשה באמצעות הקשר (ולא ע"י הלולאה כמנהג העולם), ובזה מקיימים בכל יום מצות "וקשרתם לאות על ידיך".

והעירני הרה"ח רלוי"צ ראסקין שי, שבפני המשניות שם ובפ"ג ממקוואות הכ"ג פירש הרמב"ם את המשנה בצורה שונה, יעו"ש.

ונראה לענ"ד שהרמב"ם אזיל לשיטתו במעשה הקשר ש"י, שהרצועה שבו צריכה להיות באופן דעולה ויורדת, לפיכך פירש בהל' מקוואות שאין מדובר ברצועה העולה ויורדת בתוך הקשר (שהרי – לשיטתו – תמיד הקשר הוא באופן שהרצועה עולה ויורדת בו, ואין מציאות אחרת), אלא מדובר בבית, שדינו משתנה בהתאם לאופן קביעות הרצועה במעברתא שלו, ואינו ענין לקשר כלל.



### שמייעת ברכת מעין שבע מפי השי"ץ

#### הרב חיים אליעזר זלמנוב

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, מאַנסטער, אינדיאַנאַ

בשו"ע הלכות שבת סימן רסח סעיף ח' כותב: "ואומר השי"ץ ברכה אחת מעין שבע ואין היחיד אומר אותה". וברמ"א: "מיהו אם היחיד רוצה להחמיר על עצמו יכול לאמרה בלא פתיחה ובלא חתימה, וכן נוהגין הצבור לאמרה עם השי"ץ בלא פתיחה וחתימה".

ובמשנה ברורה על דברי הרמ"א: "...עיקר התקנה היה שהשי"ץ יברך אותה. ע"כ נראה פשוט שמה שנוהגין באיזה מקומות שהשי"ץ אומר בקול רם רק עד קונה שמים וארץ ואח"כ אומר בלחש לא יפה הם עושין, אלא אחר שסיימו הקהל יתחיל הוא מגן אבות בקול רם". ע"כ.

ובכמה סידורים (של נוסח אשכנז עכ"פ – "ארטסקרול" וכיו"ב\*) אכן מובא שהשי"ץ יאמרה אחרי הקהל.

והנה, אדה"ז בשולחנו (סעיף יג) כותב "...וכן המנהג במדינות אלו לומר עם השי"ץ מגן אבות עד זכר למעשה בראשית...". ואינו מביא את הדין הנ"ל כמ"ב שעל השי"ץ לאמרה בקול רם לאחרי שיגמרה הקהל.

(\* להעיר שבסידורים אחרים מצאתי מנהגים שונים: בסידור "ברנבוים" כותב שהחזן מתחיל לומר בקול רק מ"א-ל ההודאות", ובסידור "שילה" כותב שרק הקהל "מגן אבות" (אולי הכוונה שם לאמירה בקול), ויל"ע.

ויש לעיין אם כוונת אדה"ז היתה שאין לחשוש לזה, בזה שלשונו הק' הוא "לומר עם הש"ץ", היינו ביחד ובאותו הזמן, או שיש לומר שאדה"ז כותב כדברי הרמ"א (שגם כותב תיבת "עם") שיש נוהגין שהקהל יאמרה ג"כ, היינו שתיבת "עם" אינה באה לומר שיאמרוה הש"ץ והקהל בצוותא, אלא שיש מנהג שהקהל יאמרוה ג"כ, וע"ז כותב המ"ב שלא יאמרוה ביחד כ"א שהש"ץ ימתין עד שיגמרו הקהל.

ונפקא מינא לדינא תהיה באם אחד התכוון לצאת ידי חובת תפילת ערבית ע"י שמיעת מעין שבע מפי הש"ץ (ע"י שו"ע שם סעי' יג, ובאדה"ז סעי' יח), אם צריך לשמוע את כל הברכה מפי הש"ץ, כולל "מגן אבות". וזה נוגע בפרט בבתי כנסיות שמנגנים את קטע הנ"ל. ויל"ע.



### טעם היתר ערבוב סוכר במשקה בשבת

**הרב דוד י. אופנר**

לוד, אה"ק

בשוע"ר (סי' שכ סעי' יט) כתב שיש להחמיר כהסברא האוסרת לרסק את השלג והברד בידינו בתוך כוס יין וכדו' והטעם לזה - כפי שכתב לפני"ז - דע"י כך הוא "בורא מים" ואסור משום נולד. והעיר בספר שביתת השבת (מלאכת דש ס"ק נו) על מנהג העולם לתת מים לתוך הכוס, ומערבין בכף שיהא נימוח מהר - והרי זה הוה מרסק בידים.

ובקצוה"ש (סי' קכז סק"ב) כתב ללמד זכות על מנהג העולם בזה, ותמצית דבריו - כפי שהביאם בספר שבת כהלכה (פ"ז ב"ביאורים" אות א) - שפעולת הערבוב כלל לא מרסק הסוכר והופכו למשקה, ואילו הוא בפעולת הערבוב מזרז את הגעת המים לכל חלקי הסוכר ובכך מזרז את תהליך המיחוי, משא"כ בריסוק השלג הרי שהריסוק עצמו הוא זה שהופך את המוצק למים.

אלא שעדיין אין זה מובן כל צרכו, שהרי סו"ס פעולת הערבוב שלו היא הגורמת ל(זירוז) המסת הסוכר, וכמו שבפשטות אין חילוק בין ממים שלג בידו או בכלי שבידו.

ואותה שאלה אפשר גם לשאול על ההיתר להניח שלג שימס בכוס, דאף שהמים הם הממיסים אותו, מ"מ הרי גם הוא מהווה גורם

בהמסה, וכמו שיש להחמיר שלא לגרום שהשמש תמיסו בעין. ועוד, היכן מצינו דכשגורם רק זירוז אין זה מתייחס לאדם המזוזו שיהיה נקרא "בידיו", אדרבא איפכא מצינו, ולא מבעיא במילי דאורייתא כבישול, דנת' בשוע"ר (סי' שיח סעי' י) דאפי' אם יתבשל מאליו אלא שעושה דבר שיקרב בישולו דחייב משום מבשל, אלא אפי' במילי דרבנן כגון (שוע"ר סי' רנב סעי' יד) זיתים וענבים שנתרסקו מבעוד יום שאין איסור לסחטם מן התורה, כיון שהם כבר מרוסקים היה המשקה זב מהם מאליו בלא סחיטה בידיים אלא שע"י הסחיטה הוא ממהר לצאת, מ"מ אסור מדברי סופרים. ובנדו"ד הרי הזירוז הוא גם בהמסה עצמה.

ונראה לומר ובהקדים, דהנה נת' בשוע"ר (שם סעי' ד, ועד"ז בסי' שיח סעי' כה-כו) שענבים שנתרסקו אפי' בשבת אם הם בגיגית שיש בה כבר יין לפני"ז מותר לשתות יין מגיגית זו בשבת, שכל מעט יין היוצא מהענבים בשבת מתבטל בס' ביין שהיה כבר בגיגית, ואע"פ שהוא דבר שיש לו מתירים (כפי שמסביר שם), מ"מ כיון שייין זה היוצא בשבת לא היה ניכר מעולם קודם שנתערב, ולא היה עליו שם יין מעולם, לא חל עליו שם דבר שיש לו מתירין עד לאחר שכבר נתבטל.

ויוצא מזה שהטעם שאין יין זה "נולד" ו"נברא" הוא מפני שמיד שהוא מתהווה הוא מתבטל בס' ואם אין נולד (שהרי נתבטל) אין מוליד, ולפי"ז צריך להבין מדוע אסור לרסק שלג בידיו בתוך כוס עם מים, הרי בכל אופן אין זה מוליד, שמתבטל עם התהוותו, ואף שניכר שמזוזו את ההמסה הרי במציאות אין כאן נולד ובמילא אין מוליד? וע"כ צ"ל דגם שממיס בידיו בתוך הכוס יש בזה מעשה הולדה.

[ולהעיר דאין זה דומה לסוחט לתוך ס' כנגדו (דמיירי שם בהמשך הסעי') או מבשל מלח שבטל בתבשיל (סי' שיח סעי' יז גבי מלח, ועיין בספר שבת כהלכה פ"ג ב"ביאורים" אות יב שהעמיד דעת אדה"ז שהמלח נמס קודם בישולו, ולפי"ז אתי שפיר טפי שאי"ז נקרא דבר שיש לו מתירים, ולכן מותר אפי' בשבת (ראה שוע"ר שם סעי' ד), ואף שהוא דבר המעמיד שאפי' באלף לא בטל, י"ל דאין המלח נאסר אלא רק אכילתו נאסרה (ובדומה קצת למלח הבלוע בדם), שלכן גם יש לו מתירים), דאף שהמאכל מותר, הרי הוא עשה מעשה של סחיטה או בישול, דלגבי זה אין נוגע אם זה ניכר או לא].

וי"ל הביאור בזה: דמה שאסור להמיס בידיו אין הכוונה שאסור שימס על ידו, היינו שהוא יגרום לדבר להמס, אלא שכשמשפשף

השלג בידיו (ועד"ז בכלי) הרי המעט חום שנוצר ע"י הלחץ על השלג הוא זה שממיסו, ולכן גם שמרסקו בכוס הרי מה שמתרסק צמוד לידו, מחום הלחץ של ידו על השלג הוא נמס קודם כל על ידיו, ורק אח"כ מתערב בכוס, ואכן באם הוא יגרום שימס כשאין ס' כנגדו (כגון: שיערה מעט מים חמים על סוכר או שלג, או שיערבב בכפית באופן הנ"ל וימיסו (וכפי שמצוי כשמכינים משקה "שוקו", שבתחילה שופכים מעט מים על האבקה ומערבבים וממיסים האבקה ורק אח"כ ממלאים את הכוס במים)), גם זה הוה "בידיו" ואסור (ולא נאמר שהמים הם שממיסים ויהיה מותר), וכדמשמע גם ממ"ש אדה"ז (סי' שיח שם) "...מותר ליתן חתיכת ברד לתוך כוס של יין אע"פ שהברד נמחה שם מפני שהוא מתערב ומתבטל ביין שבכוס ואינו בעין כמו שיתבאר שם [בסי' שכ, ושם גם נתבאר (כנ"ל) שצריך ס' כנגדו]". ומכך שכתב "אע"פ שהברד נמחה שם" משמע שלולי שהיה מתבטל [בס'] אכן היה זה נולד.

ויש להביא ראי' לכך ממ"ש בשו"ע יו"ד סי' קצח בעניין קמטים שבגוף גבי חציצה בטבילה, ואף שממ"ש אדה"ז בתיקון המקוה "ובידי' תאחוז בשליבה הסמוכה לדופן הקצר", הרי דלא חושש לקמטים כ"כ, הנה בנוסף לכך דעדיין יש לחלק בין מים לשלג וברד, הנה באג"ק (ח"ג עמ' רכז) כתב כ"ק אדמו"ר על מה שאומרים בשם הצ"צ "שטבילה במתיחת כל הגוף . . . כי ככה עיקר הטבילה", וז"ל: "לכאורה דבר קשה הוא, כי המים מגביאים, וצריך להתאחז באיזה דבר, ולהעיר מ"תיקון המקוה" לאדה"ז: ובידי' תאחוז כו' ובמילא נעשו קמטים. וחומר נעשה קולו", עכלה"ק.

ועיין בפרדס חב"ד גליון 11 מ"ש בזה באריכות הרי"י בלינוב, ומסיק דאדה"ז מיירי בדלית ברירה, ע"ש הוכחתו לכך, (ומה שמותר לאחוז השלג להניחו בכוס הוא לפי מ"ש בסעי' יז, - ולפי מ"ש בסעי' כ דמותר לדרוס על שלג, י"ל דמותר אפי' לאחוזו בחוזק), וזה דומה לכך שייקח כלי קטן ויתן בתוכו שלג ויניחו בתוך כלי גדול עם מים חמים באופן שאינם מתערבים וימיס השלג, דזה ודאי אסור משום שהוא בעין, והוה נולד.

והנה נת' לעיל שהמסת הסוכר נעשה ע"י המים וחום המים וערבובם רק מזרזים ההמסה (וכנראה בחוש שאם יניח סוכר בכלי ריק ויבש שהוא בחום כלי שני ויערבבו לא ימס הסוכר, ומה שבחום חזק נמס הסוכר (וכך מייצרים כרמל), כפי שבררתי זה נגרם מכך שהחום החזק מסובב האתום שבו וזה מה שממיס גם הברזל, אבל חום ככלי שני לא

ממיסו כלל, ובאמת אין זה משנה כ"כ, דבנידון דנן גם אם נאמר שהחום ממיסו הרי הוא מחובר למשקה שבכוס, וכדלקמן), ולכן רק היכן שהמים נכנסים לסוכר שם הוא נמס, במילא יוצא שכל מה שנמס מיד מתבטל בכוס (ואין זה משנה שהאדם מזרזו וכנ"ל שהאיסור ד"בידיו" הוא שמפריד את הדבר שנמס מהמים שבכוס וכד'), ולא שייך שיווצר מצב של "נולד", כי אפי' רגע אחד לא היה מצב שהיה לבדו שהרי הוא נוצר לתוך ס' כנגדו. ולפי"ז גם לסחוט לימון על סוכר (למי שמתיר מדין סחיטה), - דיש שכתבו לאסור, כיוון שממיס מהר - יהיה תלוי אם יש במיץ הנסחט (מפעולת הסחיטה הראשונה) ס' כנגד הסוכר.

לפי כל הנ"ל יש ליישב עוד שאלה דהנה בשוע"ר (שם סעי' כ) כתב שיש מי שהיה נזהר מלהטיל מים בשלג כי ע"י השתן נימוח השלג וזהו זה כממחהו בידים", ובקצוה"ש (שם בדה"ש אות יד) הוכיח משוע"ר דמותר לתת מים על סוכר אלא שמעיר: "אלא שלכאורה יש לאסור לשפוך מים חמים על צוקר (סוכר), שמכח מים חמים נימס הצוקר, והוה כממחה בידים", וראה בשבת כהלכה (שם) שהוכיח מדברי אדה"ז בסידור שמותר לערות מכלי שני על סוכר.

ומיישב הקצוה"ש (שם): "ואפשר שהצוקר שהוא קשה, נמס מעט מאוד מכח הקילוח, ועיקרו נמס אח"כ מאליו מחמת המים, ובדבר מועט לא חששו... ואינו דומה למשתין על שלג שנמס הרבה שלג-וצ"ע". וכתב ע"ז בשבת כהלכה (שם): "ואכן הדברים "צריך עיון" שלענ"ד קשה מאוד להתאימם למציאות בפועל, ועל כרחנו לבקש תרוץ מרווח יותר. ובפרט בנוגע לקפה נמס, הדבר חמור עוד יותר, שהרי נראה בחוש שנמס כולו מכח השפיכה מיד... ואין לומר שחום המים הוא זה שבעצם ממחה הקפה והסוכר, ולא הקאת הקילוח (וע"ד מה שתירץ לעיל בנוגע לערבוב הכפית), שאם כן הרי גם כשמטיל מים בשלג יש לומר כן, שלא הקילוח כי אם המ"ר עצמן ממחים השלג, ודוק", ע"כ. (ומה שהקצוה"ש כתב "צ"ע" יש לפרשו: שהרי גם המעט שנמס מהסוכר ממתיק כמות מים פי כו"כ ממנו, ונחשב לדבר חשוב), ועוד יש לשאול: שהרי כשבשוע"ר (שם סעי' יז) מתיר לשבר קרח כשאינו מתכוון בשביל שיזכו מימיו נצרך לצרף כמה טעמים וזה רק אחד מהם, וכאן הוא גם מתכוון להמיסו.

[בשבת כהלכה (פ"ז ב"ביאורים" אות א) כתב: "ובספר שביתת השבת (מבשל אות כז) מוכיח אכן ממש"כ המג"א בסו"ס רנג (ס"ק מא) דאסור לשפוך רותחים על הכלים המלוכלכים בשומן, משום נולד.

"ולפי זה יש ליזהר גם כן שלא לשפוך מים חמים על צוקער משום מוליד". אלא שכאמור מוכח מדברי אדה"ז שלא ס"ל כן, ע"כ. ומובן מדבריו שלדעת אדה"ז יהיה מותר גם לשפוך מים מכלי שני על כלים המלוכלכים בשומן, ולענ"ד אין זה בדקדוק ולא רק שאדה"ז לא ס"ל כן אלא שאפי' לדעה (השניה שבסעי' יט) שמותר לרסק בידיו בתוך הכוס גם יהיה אסור, ושפיר יש לחלק בין המסת שומן לשאר מילי, דהנה בשוע"ר (סי' שיח סו"ס כו) כתב: "אבל אסור להחם קדרה שקרש שמנוניתה אפי' במקום שאין היד סולדת בה ואע"פ שיש בה רוטב מ"מ השומן הוא צף למעלה וישנו בעיני". ומובן שדין המסת שומן במים שונה משאר דברים הנמסים, דשומן הוא תמיד בעין, ולכך כתב המג"א שאין לשפוך רותחים על כלים המלוכלכים בשומן, וגם אדה"ז ס"ל כן, (וכן כתב בפשטות בשבת כהלכה בעצמו, בח"א עמ' קלא), ואף שהוא הולך לאיבוד, מ"מ אי"ז טעם מספיק להתיר זאת (ראה שוע"ר סי' שכ סעי' יז, וכן משמע מהמג"א הנ"ל שלא ס"ל כהמהר"ף, כדלקמן). והנה מסוף דברי המג"א שם דכתב: "ובשם מהר"ף נ"כ שמותר כיון שאינו מכוין אלא לצחצחן, ול"נ שיניח הכלי תוך המים, ולא יערה עליהם", (לכאורה) משמע רק דס"ל כהדעה שמותר להניחו בחמה כדי שימס מאליו, אבל לפי מה שנת' לעיל שהאיסור ד"בידיו" הוא כשימס בעין (שאינ' ס' כנגדו, כמו כשמפרידו ע"י ידיו בתוך הכוס), יתכן לומר שבעירו על סוכר, שאז יש ס' כנגדו במים (לא כשומן שצף), גם המג"א יסבור דמותר (ויש לעיין מה יהיה דינם של טבליות "סוכרזית" שמכיוון שהם יותר קלות ממים חלקם נמס רק לאחר שצף במים, ורק אח"כ מתערב במים), אלא שבדעת המג"א צ"ע (בסוף סי' שיח) כתב ג"כ דין שומן שצף דהוה בעין, ומובן דאינו מתיר (לכתחילה) שימס מאליו בעין. ומעניין לעניין יש להעיר שבשבת כהלכה פ"ז סעי' מ, תחת הכותרת "חימום תבשיל או משקה שבתוכו שומן שנקרש" כתב דיני המסת שומן על פת, או ע"ג קמח או קטניות רותחים שבאופנים מסוימים מותר, אבל כנ"ל שומן בתבשיל (רוטב) או משקה, תמיד אסור להמיסו, לפי מה שאנו נוהגים להחמיר, כיוון שהוא תמיד בעין].

והנה מה שהקשה על המסת הסוכר והקפה הרי כבר מבואר לפי דברינו לעיל בארוכה שכיון שנמס רק בתוך המים, הרי שאין כאן נולד, שמיד כשהם נמסים הם בטלים בס', אף שזה נגרם על ידו, אלא שעדיין קשה מדין הטלת מים בשלג, דמאי שנא מקילוח הסוכר במים.

וי"ל דפעולת המסת השלג היא בדיוק להפך מהמסת הסוכר (שנעשית ע"י המים), דשלג וכיו"ב לא נמס ע"י המים כ"א ע"י חום בלבד (ומה ששלג נמס במים הוא מפני שחום המים והחום שנעשה ע"י שכשוכו במים הוא שממיסו (שהרי מים מצד עצמם שאינם בחום כלל ה"ה נקפאים, ואם יקח נוזל שמצד טבעו אינו ניקפא שיהי' באותו טמפרטורא כמו השלג ויניחו בתוכו, השלג לא יפשיר).

והנה כשנעשה כן (המסה ע"י חום) בתוך המים וע"י חום המים, הרי מיד שנוצרים המים מהשלג הם בטלים במים שבכוס (משא"כ אם ממיסו בידיו בתוך המים, כנ"ל) שמקיפים את השלג. אבל כשמטיל מים על שלג שלא בכלי הרי השלג שמקבל החום הן של המ"ר והן של שכשוך הקילוח הוא מחמם קצת גם את השלג שליירו שלא בא במגע עם המ"ר, ושם נוצרים מים שהם בעין לבדם אף אם חלקם אח"כ יתערב במ"ר ובשלג שנמס על ידם ממש, ולכן יש בזה משום נולד. ויש להוסיף שטבע המים הם שהחמים נמצאים למעלה והקרים למטה, (וכידוע שזה אחד החומרות בתקנת כ"ק אדמו"ר הרש"ב שהמקוה יהי' בור על גבי בור (ומצד חילוק זה אין נוגע עם החום או המים ממיסים השלג)), ובפרט בהפרש חום כזה שהמים הנמסים מהשלג הם קרים ביותר, ואז עד שהמ"ר מתקררים קצת הם בעין לבדם, וראה גם הלשון בסי' שיח סעי' כו בסופו: "אבל אסור להחם קדרה שקרש שמנוניתה . . . ואע"פ שיש בה רוטב הרבה ונימוח השומן בתוך הרוטב מ"מ השומן הוא צף למעלה וישנו בעין", (וצ"ע אם הדגש כאן הוא על כך שהוא למעלה, או על כך שהוא נפרד, ומסעי' כז משמע שגם מה שלמטה נקרא בעין). ועוד די"ל שאין במ"ר ס' כנגד השלג הנמס מכל צידי המ"ר, ובפרט שהוא קל להתנמס מ(סוכר ו) מלח (סעי' יט) - ובזה גם יותר מובן הלשון "אע"פ שאין הנימוח בעין לבדו" - ובפרט שהוא נבלע בשלג בפיוזור, והשלג מפרידו, ואי"ז דומה להא (שם) דמותר להשליך מים במלח, דשם יש ריבוי גרגירים נפרדים ויש חיבור בין כל המים, וכשהמלח נמס הוא מצטרף למים.

ועדיין צ"ע משוע"ר (שם סעי' יט) דכתב: "צריך ליזהר שלא ישפוש ידיו במלח מפני שהמלח נימוח על ידיו", והרי המלח כמו הסוכר נמס רק ע"י המים (זיעת ידיו) ולא מהחום שנוצר ע"י השפוש, ובכ"ז צריך ליזהר בזה, והשפוש כאן הוא בדוגמת ערבוב הסוכר, ונמצא לפי זה שאין הבדל בין קילוח על סוכר לקילוח על שלג, ואדרא קושי' לדוכתה.

אבל אפשר לומר ששפשוף המלח בידיו אינו אסור אלא מצד שדומה למראית עין וכיו"ב, דהרטיבות שממיסה אותו היא מאוד מועטת, ואינה ניכרת כ"כ, ויש לדייק זאת גם בלשון רבנו שכתב רק בלשון "צריך ליזהר" ולא כפי שכתב שם לפני"ז (סע' טז) "השלג והברד וכיו"ב אסור לרסק אותם בידים", דלשון "זהירות" (ראה יו"ד סי' שכט ש"ך סק"י) אינו איסור.

אבל באמת א"א לומר כן (כמובן מדלקמן), וי"ל ובהמשך לכל הנ"ל: דכיון שכל גרגיר שנמס צריך להתבטל בס' כנגדו (כנ"ל ביינן), והרי כמות הזיעה שממיסה כל גרגיר היא פחות מס' מהגרגיר (טבע המלח שהוא נמס במים כשהוא לא יותר מ: 26.1% מהמים (דהיינו בכדי להמיס 1 ק"ג מלח צריך לכה"פ כ: 3.83 ליטר מים)), ואף שהוא נמס טיפין טיפין, הרי גם כמות הזיעה שממיסהו היא מזערית יותר, משא"כ כשממיסו בכלי, הרי המים הממיסים הם מחוברים עם כל המים שבכלי, והוא ס' כנגד הנימס, ודוק. וי"ל שזהו גם הטעם לכך שכתב שם שיש להחמיר שלא לנהוג כהדעה שאם ידיו רטובות יהיה מותר לשפשוף בהם שלג וברד, כיון שאינם בעין לברד, כי ברטיבות שעל ידיו במקום הנוגע בשלג אין ס' כנגדו (וכפי שנתבאר לעיל הטעם שאין לשפשוף השלג שבתוך הכוס), אלא שבמלח הוא חמור טפי דשם ודאי הוא ימס כשאין ס' כנגדו בגלל שהשפשוף גורם לזיעה שממיסהו שתמיס את המלח מיד שיש בכוחה להמיסו, ואולי גם לכך כתב בלשון "צריך ליזהר", כי זה יהיה אסור לד"ה, אפי' למי שמתיר ליטול ידיו במים עם שלג, ואי"ז דומה אפי' לשפשוף מלח בידיים רטובות.

אלא שעדיין אינו מובן איך מותר ליטול ידיו במלח מעורב עם מים "אע"פ שהמלח נמחה שם [על ידיו] מאליו", הרי אמנם אין כאן ריסוק "בידיו", אבל נוצרת בעיה אחרת, שהרי אין המלח שנמס מתבטל כאן כשהוא מעורב במים, ובודאי לא בס', והוא נמס בעין, (וגם איסור המסה "בעין" הוא מחמת "בידיו"), וראה ג"כ במה שצויין במ"מ שבשוע"ר "עיינן מ"א סוס"י שכג", ושם על מ"ש המחבר סעי' ח "אין חופפין כלים במלח לפי שהמלח נמחה כשחופף בחזקה" כתב המ"א "כשחופף בחזקה. אבל בעלמא שרי דנמחה ממילא וכמ"ש סי' ש"ך ס"ט (וכן פסק בשוע"ר סי' שכג סעי' יב, ולהעיר דצ"ל דמירי בכלי אכילה, ולא בקדירה וכיו"ב שאסור להדיחם בשבת), ושם כתב המחבר "...אבל נותן הוא לתוך כוס של יין או מים והוא נימח מאיליו ואינו חושש וכן אם הניחם בחמה או כנגד המדורה ונפשרו מותרים". ע"כ. ובכוונת המ"א שציינן לדברי המחבר אלו י"ל שהיא לסוף דבריו "וכן

אם הניחם וכו", וראה גם מ"ש לעיל דכן משמע דס"ל המג"א בסי' רנג. וגם אם נאמר דכוונתו היא לתחילת דברי המחבר, דכתב "אבל נותן הוא לתוך כוס וכו'", וגם בהדחת כלים מיירי שנותן כלי אכילה בתוך גיגית וכד' שבה מים עם מלח, דזה ודאי מותר, עדיין זה שונה מנטילת ידיים במים עם מלח ששם המלח כשהוא "נמחה ממילא" נשאר בעין, והרי אנו נוהגים להחמיר שאין מניחים בחמה שימס בעין, (כמו"ש בשוע"ר שם סעי' טז). ושאלה זו היא לא רק לפי מה שנת' לעיל.

ואולי י"ל: דמכיוון שכשהשליך מים במלח אז כשהיה נמס המלח היה מתבטל במים כנ"ל, ולא היה מוליד, א"כ גרימת ההמסה (דהיינו הרטבת המלח) נעשתה בהתר, ולכך כשמפריד המלח מהמים (כשנוטל ידיו, והמלח נשאר על ידיו), אין הוא ממיס על ידי זה, אלא גורם שההמסה (שתעשה בלאו הכי) תהיה בעין, וזה י"ל שיהיה מותר.

ויש לדמות זה למה שראיתי בספר פסקי תשובות סי' שכ ס"ו דכתב בשם כמה פוסקים דגם למי שמתיר להמיס רק כשמניחו בכוס וכו' הוא רק כשעושה איזו פעולה ע"מ שיהא נימוח, כמו שמניחו בחמה או סמוך למדורה וכד', אבל אם מוציא קרח מתא ההקפאה ואינו עושה שום פעולה ע"מ להפשירו אלא נפשו מאליו גם יהיה מותר אפי' שלא מניחו בתוך המים, דההוצאה מתא ההקפאה הוא רק הסרת המונע מאי הפשרתו, ודוק.

והנה בשבת כהלכה (שם) כתב בשם "הפחד יצחק" שלא שייך איסור אלא בדבר המתרסק שנעשה ממנו גופו מים, אבל סוכר על ידי המיחוי והריסוק אינו הופך למים אלא שמתערב היטב במים, ולא שייך בזה הסברה שבורא דבר חדש לפי שאין הסוכר הופך לנוזל אלא נמס ומתערב בנוזל, ע"כ. והנה לפי"ז יהי' מותר לשפשף סוכר בידיו ולהמיסו, ומאי שנא ממלח (ושומן) שבמפורש נכתב שצריך ליזהר בזה, וצ"ע.

ויש להוסיף: דמה שנת' לעיל בטעם האיסור לרסק שלג בתוך המים, הוא בהנחה שדעת אדה"ז היא שאין לרסק בידיו שלג אפי' בתוך המים, וכן כתבו בפשטות בקצוה"ש ובשבת כהלכה דלעיל, אלא שלא מצאתי הכרח לפרש כן דעתו, דלפי מ"ש בסעי' יט המחלוקת בין ב' הדעות שם היא אם מותר לרסק שלג בידיו מחוץ לכוס והוא זב לתוך הכוס, כן צריך לפרש לפי מ"ש להדעה הב' המקילה לאחר שכתב שיש מתירים לרסק שלג בידיו אם הם רטובות "וכן מותר אפי' לרסק בידים חתיכות

שלג וברד שיהא נמחה וזב לתוך כוס יין וכו' ואם נאמר שכוונתו בתוך הכוס יין אינו מובן מהו "אפילו", עכצ"ל דכוונתו שלדעה זו מותר לרסק מחוץ לכוס ויהא נמס וזב לתוך הכוס, וכמובן גם מטעם ההיתר שנת' שם שמתאים גם לאופן ריסוק זה. אלא שלפי"ז אינו מובן כ"כ שכותב בדעה הא' (סעי' טז) הלשון "שלא התירו אלא ליתן לתוך כוס", ולא כתב "לרסק". אלא שלאידך ממ"ש (סי' שיח סעי' כה) להדעה המחמירה הטעם שאסור להניח שימס מאליו "וה"ז דומה למרסק וכו'", משמע שבכל אופן שהוא גורם להמסה הוא כמרסק בידיו, וליתן בתוך כוס הוא ג"כ דומה למרסק, אלא שמותר מפני שמתבטל במים שבכוס, ואפשר לפרש שכתב ליתן מפני שכן הוא הדרך לצנן. ואם כנים הדברים יש לדייק זאת גם ממ"ש (סי' שיח סעי' כח) "ולד"ה מותר ליתן שומן מהותך שנקרש ע"ג מיני קמחים וקטניות רותחים, ובלבד שלא ירסקנו בידיים אלא יניח על גביהן או בתוכן והוא נימוח מאליו", די"ל דמה שהדגיש כאן שלא ירסקנו בידיים (בשונה מהנחת שלג במים), הוא מפני שאין הוא מעורב במקום שמרסקו, ושם הוא בעין.



## נטילת ידיים לתפלה

### הרב אהרן היטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בשו"ע רבינו, במהדורא בתרא ס"ד סעי' א, כתב "נטילת ידיים לתפילה אינה אלא משום נקיון, אין צריך כלי ולא כח נותן ולא מים כשרים".

והעיר על זה בספר משכנות יעקב ב"קונטרס הגהות על שו"ע הרב" (מאת הרב שמואל צבי וויינפלד ירושלים תשמב): "תימא אמאי לא הובא דלכתחילה צריך להקפיד כמו לסעודה לכל דבר מכל שכן לענין מים פסולים, עיין במג"א בשם הזהר דצריך להזהר כמו לסעודה".

בשו"ע רבינו סי' פט סעי' א, כתב "עלות השחר הוא אור הנוצץ במזרח מהלך ד' מילין קודם נץ החמה.

ובשיטת רבינו כתב הרה"ג הרה"ח שלום מאראזאוו שי' בארוכה בשיטת רבינו בקובץ רז"ש עמ' 172. ויש להוסיף שבקובץ "צפונות" גליון ז עמ' נז ואילך, ובגיליון מאמר מהרה"ג יעקב יצחק ניימאן שי'

ממענטראעל, ובספר בירור הלכה תניינא או"ח סי' פט להרה"ג יחיאל אברהם זילבר בעיקר בשיטת רבינו.

בשו"ע רבינו הוצאה חדשה לא ציינו לזה.



### כמה הערות במהדורה החדשה דשו"ע רבינו

#### הרב חיים אליעזר אשכנזי

##### מונטרעאל קנדה

בגליון תתסח הערתי על מ"ש בשוע"ר סי' לב ס"ה: "ותקון מועיל אף בתפלין ומזוזות אף בנגיעות אות באות בענין שנפסלו לדברי הכל כמו שיתבאר" ע"כ. וכתבתי שצ"ל: "לדעת המחמירים" (או כיוצא בלשון זה), ודלא כפי שכתבו בשוע"ר מהדו"ח.

ובגליון תתסט כתב הרב מ. צ. אשר כונת רבינו (בדבריו: "ותקון מועיל אף בתפלין ומזוזות בענין שנפסלו" כו') היא לפסול מחמת היקף גויל, ולא לפסול מחמת צורת האות.

וכנראה לא עיין הרב הנ"ל בדברי רבינו באותו הסעיף שבו אנו עוסקים:

יש שם שתי דעות, לדעה הראשונה אזי באם ישאר צורת האות לאחר הגרירה, אזי כשר אף בלא גרירה, ולדעה השניה יש להחמיר ולגרור.

ומה שכתב רבינו בהמשך הסעיף: "ותקון מועיל אף בתפלין ומזוזות אף בנגיעות אות באות בענין שנפסלו לדברי הכל כמו שיתבאר", בודאי אין כונתו למקרה שלא ישאר צורת האות, ואזי תקון מועיל, שהרי תקון זה הוא שלא כסדרן.

וא"כ כונתו למקרה שאף לאחר הגרירה ישאר צורת האות, והרי אין זה נפסל לדעה הראשונה, שהרי לדעה הראשונה אין צורך כלל לגרור.

וע"כ כתבתי שכונת רבינו: "בענין שנפסלו לדעת המחמירים", וזהו כל ביאורו של רבינו, שרצה לומר, אשר פסק הט"ז שתקון מועיל הוא, מכיון שהט"ז סובר כהדעה השניה, שאף במקרה שישאר צורת האות יש לגרור, ולכך צריך הט"ז לחדש שתקון מועיל, וכונת הט"ז באופן שישאר צורת האות. והאריכות אך למותר,



ושוב נדרש לדברים, ידידי הרב ד. א. בגליון תתע, והוא מפרש את הדברים כאילו היה נכתב: "ותקון מועיל לד"ה".

אבל מה לעשות שרבינו כתב: "ותקון מועיל כו' בענין שנפסלו לד"ה".



איני יודע מה גורם להם להדחק ולפרש את דברי רבינו שלא כצורת הכתיבה הידועה של רבינו, שהיא תמיד ברורה וישירה. הלא דברי רבינו ברורים.

שמה מפריע להם לפענח את הראשי תיבות: "לד"ה" – לדעת המחמירים, פיענוח שאינו מצוי.

וכי ראשי תיבות אלו רבינו חתום עליהם?, הלא יתכן שהוא מעשה ידי הבחור הזעזער, ומאימתי מדייקים בסגנונו של הבחור הזעזער, למה הוא רגיל ולמה הוא לא רגיל.



## בישול אחר בישול בדבר יבש

**הרב מאיר צירקינד**  
מיאמי פל.

בסדר הכנסת שבת (בסידור של כ"ק אדה"ז) כתוב וז"ל: "אעפ"י שאין בישול אחר בישול בדבר יבש מ"מ אם חוזר ונמחה ממנו קצת יש בו משום בישול אחר בישול בלחלוחית המחוי אם היד סולדת בו. ולכן צריך ליזהר במאוד שלא להחם בשר או עופות צלויים או מבושלים אם יתחמם המוהל הנמחה מהם עד שהיד סולדת בו משום איסור סקילה וקרת ח"ו". עכ"ל.

ולכאורה הי' לו לומר משום חשש איסור סקילה וקרת ח"ו, דהא בשו"ע שלו ששי"ח ס"ט כתב דאפי' בדבר לח "יש אומרים שאפילו נצטנן לגמרי אין בישול אחר בישול ומותר להרתיחו בשבת סמוך לאש במקום שאין לחוש לחיתוי ונהגו להקל אם לא נצטנן לגמרי אלא ראוי עדיין לאכול מחמת חמימותו". – וא"כ אינו לכל הדיעות איסור סקילה וקרת ח"ו. ויש נפקותא גדולה בדיעבד ראה סרנ"ג סכ"ד.

עוד יש לעיין מש"כ בשו"ע שלו בסרנ"ג סי"ט וז"ל: "אבל אם הוא חם קצת אף על פי שאין היד סולדת בו מותר להחזירו אם הוא בענין שאין בו משום איסור בישול כגון שהוא יבש . . . ואפילו אם יש בו מרק שיש בו משום בישול אם נצטנן לגמרי (הערה: זהו לפי המנהג בסש"ח ס"ט הנ"ל, אבל לפי הפוסקים שהובאו שם אין בו משום בישול. ע"כ) מכל מקום כשלא נצטנן לגמרי נוהגים להקל לענין לסומכו כנגד המדורה כמו שיתבאר שם . . . ולכן מותר להחזירה אם הוסקה בקש וגבבא או שהיא גרופה או קטומה והתבשיל נתבשל כל צרכו ולא נצטנן לגמרי". עכ"ל. – נראה דלפי מש"כ כ"ק אדה"ז בסידור הנ"ל "אם חוזר ונמחה ממנו קצת יש בו משום בישול אחר בישול בלחלוחית המחוי אם היד סולדת בו" (דהיינו דמחמיר שיש בישול אחר בישול בדבר לח), יש כאן חזרה ויש לאסור אם אין היד סולדת בו במה שמחזיר להכירה (וכיוצא בה). דהדין כאן הוא תלוי בהדין בסי' שיח כמבואר במגן אברהם סרנ"ג סקי"ט.

וכן מש"כ כ"ק אדה"ז בסידור "וכן שלא לשפוך בכלי ראשון שהיד סולדת בו על סוקער כי מאחר שהצוקער נמחה יש בו משום בישול" – יש חזרה ממ"ש בסש"ח סי"א "תבשיל יבש שאין בו רוטב כלל אין בו בישול אחר בישול אם נתבשל כבר כל צרכו ואפילו נצטנן לגמרי ומותר אפילו לשרותו בכלי ראשון רותח כדי שיהא נימוח שם ויהיה דבר לח".



### הוראות כ"ק אדמו"ר ליו"ט שני של גלויות לבחורים הלומדים באה"ק

#### הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר וויניפעג

בשנים האחרונות התפשט בין רבים מאנ"ש הדרים בחו"ל ושוהים באה"ק בימי יו"ט, לנהוג רק יום אחד יו"ט כבני א"י. כן נהגו לאחרונה גם הרבה תלמידים ותלמידות הלומדים בא"י ועדיין תלויים בדעת הוריהם הדרים בחו"ל וכדעתם שבניהם יחזרו אליהם חו"ל בתום זמן הלימוד.

כ"כ בהתקשרות גליון תפא, במדור 'הלכות ומנהגי חב"ד מאת הרב יוסף שמחה גינזבורג' בזה"ל: "לענין בן חו"ל הנמצא בארה"ק, רבים מרבני אנ"ש בארה"ק פוסקים לנהוג תמיד יום א', גם כשחוזרים לחו"ל

באמצע החג, וזאת ע"פ סתימת שו"ע אדמה"ז בסו"ס תצו (ראה שדי-חמד כללי הפוסקים סי' יג אותיות ח-יב [שם כ' דכשיש שתי סברות בשו"ע, אשר סברא אחת באה כסתם, ואח"כ באה סברא שני' והיא במחלוקת בלשון יש אומרים – הנה הלכה כסתם]), ודברי הרבי ב'המלך במסיבו' ח"ב עמ' רה, שיכולים לבחור את הרב בעל 'שער הכולל' כהרב הפוסק בזה".

היינו דמבסס הנהגה זו על שני יסודות: יסוד אחד הוא מכך דאע"פ שבשו"ע אדמה"ז סי' תצו לענין אורח הבא מא"י לחו"ל ודעתו לחזור, סותם וכותב שדינו בעצם כבן-א"י (ולא מנדין אותו באם עשה מלאכה, אלא שאסור במלאכה כי א"א שתיעשה בצנעה), מ"מ לענין בן חו"ל הבא לא"י מביא שתי דעות, והדעה שמביא ראשונה בסתם, דאע"פ שדעתו לחזור דינו כבן א"י, ורק אח"כ מביא את הדעה השני' - דינו כמקום שבא משם חו"ל – ומביא זה בשם "ויש חולקין". ומכיון שדיעה הראשונה לענין הנוסע לא"י מביא בסתם הנה זה סימן שכך היא ההלכה.

ויסוד שני הוא המובא ב"המלך במסיבו" כרך ב' יום ב' דחגה"ס תשל"א, בזה"ל: "שאלה: בענין הנהגת בני א"י הבאים להכא ביום טוב שני של גלויות, הרי כאשר שואלים מכ"ק אדמו"ר שליט"א כיצד לנהוג בפועל הוא מפנה את השואלים לרבנים. לכאורה, הרי ישנם דברים מפורשים שכתב זקנו של כ"ק אדמו"ר שליט"א הרה"ג הרה"ח וכו' רא"ד לאוואוט ב"שער הכולל" [פ"א ס"ב] שעליהם לנהוג כבני חו"ל וכו' ?!

כ"ק אדמו"ר שליט"א: הרי לא אמרתי איזה רב, יכולים לבחור את הרב בעל "שער הכולל", שהרי הוא היה רב". עכ"ל"ק.

דהיינו שבשאלת האורחים מא"י שבאו לחו"ל, אף שהרבנים שאליהם היה כ"ק אדמו"ר שולח להם לפסוק בזה, היו פוסקים כדעת הרדב"ז, הפר"ח, המג"א, ואדמה"ז בשו"ע מהד"ק דדינם כבני א"י, מ"מ נתן מקום - ואולי גם היה ניחא לי' יותר - לפסוק כדעת שער הכולל הפוסק לפמ"ש בשו"ע מהד"ת (וכ"ה דעת החכם צבי והיעב"ץ) דדין האורחים כדין המקום שנסעו שם. וא"כ כמו"כ הוא הדין להתארח בא"י.

גם בספר שערי הלכה ומנהג ח"ב אות ק"פ נותן יסוד להנהגה זו עפמ"ש באג"ק של כ"ק אדמו"ר כרך יז (אגרת ויקצג) בתאריך כ"ד ניסן תשי"ח, וזה"ל"ק: "במענה למכתבו . . בו כותב . . בן ארץ ישראל

שנסע עם ב"ב לחו"ל, איך ינהג בהנוגע ליו"ט שני של גלויות . . מנהגנו בפועל וגם בפשיטות שינהג כמנהג המקום שבא לשם ובפרט שבא עם ב"ב, וה"ה להיפך בן חו"ל שנסע עם ב"ב לאה"ק ת"ו נוהג כמנהג ארץ ישראל, ומובן שהנ"ל הוא אפילו באם קס"ד לחזור לאחר זמן למקום שבא משם (כי באם נסע ע"מ להשתקע, הנה מאי קמ"ל). ע"כ.

בשערי הלכה ומנהג שם מעתיק אגרת זו, ומעיר: "ראה מש"כ בזה במכ' משנים קודמות (אג"ק ח"ד עמ' רמד, וח"ז עמ' קסט). ומכ' זה (לפי סדר השנים) הוא בכחי' משנה אחרונה, וראה גם דברי כ"ק אדמו"ר שליט"א שהובאו ב"כפר חב"ד" גליון 543 ריש עמ' 9 ז.א. דמפרש אגרת זו, דגם אורח שדעתו לחזור למקומו הראשון, דינו כמקום שנסע שם. ואף שישנן אגרות כ"ק אדמו"ר המורים להיפך מזה, צ"ל שאגרת זו היא חזרה ו"משנתו האחרונה" של כ"ק אדמו"ר.

אמנם לפה"נ שכ"ז - הנהגה האמורה, וה"יסודות" שנבנתה עליהן - בטעות יסודה, והנהגה זו אינה כפי דעת כ"ק אדמו"ר שגילה להדיא בכ"מ, הנה הרבה מקורות ישנן דלמרות מ"ש בשו"ע אדמה"ז מהדורא בתרא סי' ב' ס"ק ח' - דהוא היסוד לפס"ד של שער הכולל דהנוסע ממקום למקום נוהג יו"ט כהמקום שנסע לשם - למרות זאת הורו רבותינו לפועל דמי שדעתו לחזור למקומו לא ינהוג כן כ"א שינהוג כמקום שבא משם:

[1 באג"ק לכ"ק אדמו"ר הרשב"ב כרך ב' (שכ"ח) מועתק שם בנידון דיו"ט שני: "בתחילת שנת תרע"ב שלח אדמו"ר מרשב"ב שבעה בחורים לעיר חברון לייסד ישיבת תורת אמת, ואתם שלח ר"ז האוולין כמשפיע. מוצש"ק כ"א אדר תער"ב כ' אליו בזה"ל: לידידי הר"ז שי'. בדבר הנהגת יו"ט הבע"ל לפ"ד הבחורים יחיו באשר דעתם לחזור אי"ה, יתנהגו בכל דבר כבני חו"ל, ואתה באשר אתה עם ב"ב יחיו תתנהג כבני א"י, והיינו בהנחת תפילין ותפלה, אך לענין אכילת חמץ ביו"ט אחרון ש"פ (הגם כי אינני מסכים עם אומרך במכתבך שזהו דבר שא"א כו', כי הלא נתונים נתונים אנחנו לרצונו ית' בתוה"ק כו') הנה באשר קביעותך באה"ק עוד בספיקות אצלך כדאי להיות נזהר בזה.

[2 באג"ק לכ"ק אדמו"ר נשיאנו כרך ד (תתקעג), י"א ניסן ה'תשי"א, כ' בזה"ל: "קבלתי המברקה שלו ששואל בענין התנהגות ביו"ט שני של גלויות. ולפלא קצת, שהרי שאלה היא למורה הוראה, אבל מכיון ששאל אשיב לו כי ראיתי נוהגים כמו בן א"י, כיון שב"ב

נמצאים בארה"ק וא"כ דעתו לחזור, אבל צריך להיזהר שלא יהי בפרהסיא, והוא דלא כמכ"כ בשער הכולל בתחילתו. וזאת] למודעי שלא שמעתו הוראה זו בפירוש מכ"ק מו"ח אדמו"ר, אבל ראיתי כמה אנשים מאה"ק הבאים לחצרות קדשו שנהגו כן והי' זה בידעיתו.

[3 באג"ק לכ"ק אדמו"ר נשיאנו כרך ז (ב'כט), תאריך אדר"ח אדר, תשי"ג, כ' בזה"ל:

"בשאלתו בבני חו"ל הבאים לאה"ק ת"ו ודעתם לחזור איך ינהגו ביו"ט שני, ושהוא הורה להם שינהגו כמנהג מקומם עתה, היינו כבני אה"ק ת"ו ע"פ המבואר בשו"ע רבינו מהדו"ת סי' א' סעיף ח', ודלא כמ"ש במשמרת שלום סי' לב – להרה"צ מקיידאנוב – ומציין ג"כ למ"ש בשער הכולל פרק א'.

"הנה אנו אין לנו אלא הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אשר הורה לכמה מבני ארץ ישראל שבאו לכן ודעתם היתה לחזור, שינהגו כמנהג בני ארץ ישראל ומובן אשר במילא כן הוא הדין ג"כ להיפך.

[4 באג"ק לכ"ק אדמו"ר נשיאנו כרך ז (ב'פט), תאריך כ"ז ניסן תשי"ג, ממשיך לכתוב לאותו שכ' אגרת הנ"ל – שאותו השואל רצה לחלק בין מי שנוסע מא"י לחו"ל, דאז ינהג כמקום שבא משם, כסתימת אדמה"ז בשו"ע מהדו"ק סי' תצו, ובין מי שנוסע מחו"ל לא"י דאז מביא אדמה"ז שם את הדיעה הראשונה בסתמא לנהוג כמקום שנסע לשם דהיינו כבני א"י - רק יום אחד. וע"ז כותב כ"ק אדמו"ר נשיאנו בזה"ל: "במה שרוצה לחלק בענין יו"ט שני של גלויות בין אותם העולים לאה"ק או להיפך, הנה בענינים הנוגעים בדין, ואפי' במה שתלוי בחומרי מנהג המקום שמחלקים בפסחים מי כייף למי, הנה לא שייך זה בנדון דידן כמובן. ומה שמעורר ומדייק בלשון רבינו הזקן בשו"ע שלו סוף סי' תצו מהשינוי שבין סעיף ז' לסעיף יא', ע"כ צ"ל שבסעיף ז' סומך על האמור בסעיף יא' שמוכיח על תחלתו שבמחלוקת תלוי הדבר, והוא עפ"י דרך רבינו הזקן בכ"מ בשו"ע שלו, להעתיק הדינים באופן ובמציאות שמצאם בהספרים והפוסקים שקדמו לו, וע"ד כלל הרמב"ם בכגון דא.

הרי כאן עלה על דעת השואל לפרש דעת אדמה"ז בשו"ע לחלק בין הנוסע מא"י לחו"ל, דשם מביא אדמה"ז להלכה רק את הדיעה דעיקר דינו כמקום שבא משם, לבין הנוסע מחו"ל לא"י, דמביא אדמה"ז שתי

דיעות: דעת ה"ויש חולקין" שחייב בשני יו"ט, ואת הדיעה הראשונה שמביא בסתם דדינו כבין א"י ששומר רק יום אחד. והיה ס"ל להשוואל דטעם חילוק זה הוא מפני, כי אף אם אורח מא"י הבא לחו"ל דינו כמקום שבא משם, אבל אורח מחו"ל הבא לא"י דינו כמקום שנסע לשם. שזוהי ממש אותה הסברא שכתב ב'התקשרות' שהו"ד לעיל.

וסברא זו שולל כ"ק רבינו באגרת זו! וכותב ד"מסוגיות בש"ס מובן שאין לחלק בזה כו", והשינוי שמצא בשו"ע אדמה"ז אין בו מה לדייק, כי כ"ה דרך אדמה"ז לכתוב הדינים כמו שנמצאים בפוסקים שמהם מעתיק את דבריהם, וסברא זו היא דעת החכ"צ סי' קסז הדין שם לענין בני חו"ל שנתארחו בא"י, לכן הביא אדמה"ז סברתו לענין זה, אף שקיימת אותה סברא גם לענין בן א"י המתארח בחו"ל. אבל לדינא, כמו שסותם אדמה"ז לענין אורח מא"י בחו"ל דינו כמקום שבא משם, כ"ה באורח מחו"ל הנמצא בא"י דינו כמקום שבא משם שהוא חו"ל ועליו לשמור יו"ט שני ש"ג.

[5 באג"ק לכ"ק אדמו"ר נשיאנו כרך י' (ג'שמח), ט"ז אדר תשט"ו, כותב למי שנסע מאה"ק לעבודת השחיטה בחו"ל ובני ביתו נשאר באה"ק, וזה"ל: "מ"ש אודות הנהגתו בנוגע ליו"ט שני של גליות, צריך לנהוג ע"פ המובא בשו"ע, ומ"ש בשער הכולל הוא בנוגע לפרסום בהדבר שיעשו כל הענינים רק בצנעה..."

[6 באג"ק לכ"ק אדמו"ר נשיאנו כרך יא (ג'תשעג), י"ד אלול תשט"ו, כ' בזה"ל: "במ"ש אודות הנהגתו ביו"ט שני הבע"ל, הרי כיון שהוא וכל ב"ב שיחי' נמצאים בחו"ל איני רואה בזה מקום לספק, ויחוג את המועדים הבאים לקראתנו לשלום ביום הראשון וביום השני".

[7 בהיכל מנחם ח"ג עמ' נד מעתיק אג"ק לכ"ק אדמו"ר נשיאנו מתאריך ער"ח ניסן תש"כ להנהלת צא"ח באה"ק, ותוכנו שיזהרו שלא לקבוע ארוע באה"ק ביום א' דחוה"מ, וזה"ל: "כפי הנראה מהזמנתכם קבעתם את הכינוס ארצי ליום הרביעי ט"ז ניסן, אשר באה"ק ת"ו הוא יום א' דחוה"מ"פ ובחו"ל הוא ב' דחג הפסח. ובזה הננו לעורר את תשומת לבכם כי באם בתוך המזומנים והבאים לכינוס זה ימצאו גם אורחים מחו"ל הנמצאים כעת באה"ק ת"ו, יש לחוש שמשום טעות וכדומה עלולים הם לנסוע להכינוס באותו היום אשר עליהם כתושבי חו"ל לשמור את החג. אשר לכן, אם אמנם ישנה האפשרות שיבואו אורחים כנ"ל ועדיין לא שלחתם את ההזמנות, הי' כדאי - כדי להרים

מכשול - לאחר את הכינוס ליום אחד, ולתכלית זו לשנות בהזמנות מ"ט"ז ל"טו"ב".

[דרך אגב יש להעיר מאגרת זו האחרונה לאלו המזמינים לסעודת ש"ק אנשים שאינם שומרי שבת שידוע שיסעו לשם, דמאגרת זו רואים עד כמה הזהיר כ"ק אדמו"ר שלא לארגן ארוע בא' דחווה"מ מחשש דאולי יסעו לשם מבני חו"ל].

מכל ציטוטים אלו ברורה הוראת כ"ק אדמו"ר כו"כ פעמים, דמי שדעתו לחזור למקומו עליו לשמור יו"ט כמקומו הראשון שבא משם – גם הנוסע מחו"ל לא"י.

ומה שכתבו המערכת בשולי הגליון של שערי הלכה ומנהג ח"ב אות ק"פ, המועתק בתחילת דברנו, שכה"ל הוא רק משנתו הראשונה של כ"ק אדמו"ר אבל משנתו האחרונה (באג"ק כרך יז ו'קצג מתאריך כ"ד ניסן תשי"ח) היא דגם מי שדעתו לחזור למקומו ינהג יו"ט כמקום שבא לשם, הערה זו היא טעות דמוכח! כדמוכח מכמה טעמים:

א. משנה "אחרונה" זו היא משנת תשי"ח. אמנם מובא לעיל גם משנת תש"כ – כמה שנים לאח"ז – שכ"ק אדמו"ר המשיך להורות כן.

ב. יתר מכן: באגרת ההיא מזהיר כ"ק אדמו"ר שלא לארגן ארוע בראשון דחווה"מ בא"י, "כי באם בתוך הזומנים והבאים לכינוס זה ימצאו גם אורחים מחו"ל הנמצאים כעת באה"ק ת"ו, יש לחוש שמשום טעות וכדומה עלולים הם לנסוע להכינוס באותו היום אשר עליהם כתושבי חו"ל לשמור את החג". והרי לפי פירוש הנ"ל שהרי הנהגה זו היא משנתו האחרונה של כ"ק אדמו"ר עצמו, ועל אנ"ש המתארחים בא"י לנהוג יום שני כחול, מאי איכפת לי'!

ג. אי אפשר לפרש את דברי כ"ק אדמו"ר באגרת משנת תשי"ח "מנהגנו בפועל וגם בפשיטות שינהג כמנהג המקום שבא לשם" דפירושו הוא חזרה ומשנה אחרונה ממה שהורה ההיפך מזה כל הזמן. דאיך יכתוב דכן נוהגים בפועל ובפשיטות בשעה שמפורסם הנהוג בכל העולם וגם בין רבני אנ"ש בזמן ההוא לפסוק דמי שדעתו לחזור למקומו ינהג כמנהג מקומו שבא משם, וגם כ"ק אדמו"ר עצמו הורה כן כמ"פ!

ד. עוד זאת: דגם בשנת תשל"ה – כו"כ שנים אחר "משנה אחרונה" זו של תשח"י – המשיך כ"ק אדמו"ר להפנות את האורחים הבאים מא"י אליו, אל רבנים בשאלה זו, והרבנים פסקו להם שישמרו יו"ט כמקום שבאו משם. כמפורש ב"המלך במסיבו" (ומקצת לשונו הועתק לעיל) כרך ב' יום ב דחגה"ס תשל"א, וזה"ל בשלימותו:

"שאלה: בענין הנהגת בני א"י הבאים להכא ביום טוב שני של גלויות, הרי כאשר שואלים מכ"ק אדמו"ר שליט"א כיצד לנהוג בפועל הוא מפנה את השואלים לרבנים. לכאורה, הרי ישנם דברים מפורשים שכתב זקנו של כ"ק אדמו"ר שליט"א הרה"ג הרה"ח וכו' רא"ד לאוואוט ב"שער הכולל" [פ"א ס"ב] שעליהם לנהוג כבני חו"ל וכו' ?!

כ"ק אדמו"ר שליט"א: הרי לא אמרתי איזה רב – יכולים לבחור את הרב בעל "שער הכולל", שהרי הוא היה רב.

שאלה: לכאורה אפשר להוכיח כן ממ"ש מפורש בשו"ע אדמו"ר הזקן (במהדורא בתרא [ס"א סח"י]) בחצאי עיגול "ששורה קדושה עליונה בח"ל ביו"ט שני של גלויות. ולכן גם בני א"י הבאים לח"ל חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור" ?!

כ"ק אדמו"ר שליט"א: זהו עפ"י קבלה.

אחד המסובין: בענין זה הרי באים על דעת כ"ק אדמו"ר שליט"א !

כ"ק אדמו"ר שליט"א: צריכים לשאול רב אם זהו על דעת . . . והאם בכל דבר עושה (האורח) על דעת?...? "ע"כ.

הרי שכ"ק אדמו"ר המשיך גם כמה שנים אחר שנת תשח"י להפנות האורחים לרבנים שפסקו דינם כהמקום שבאו משם. והרי באגרת כ"ק אדמו"ר (חודש אדר שנת תשי"ג) המובאת לעיל כותב "הנה אנו אין לנו אלא הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אשר הורה לכמה מבני א"י שבאו לכאן ודעתם היתה לחזור, שינהגו כמנהג בני ארץ ישראל, ומוכן אשר במילא כן הוא הדין ג"כ להיפך". ובאגרת דשנת תשי"א המובאת לעיל כותב: "וזאת למודעי שלא שמעתי הוראה זו בפירוש מכ"ק מו"ח אדמו"ר, אבל ראיתי כמה אנשים מאה"ק הבאים לחצרות קדשו שנהגו כן והי' זה בידיעתו".

א"כ זה עצמו מה שראה כ"ק אדמו"ר את "כמה אנשים מאה"ק הבאים לחצרות קדשו שנהגו כן והיה זה בידיעתו" נחשב כהוראה ברורה מכ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ עד כדי כך שכ' ע"ז "הנה אנו אין לנו

אלא הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, אשר הורה לכמה...".

מזה מובן בק"ו שאצל כ"ק אדמו"ר נשיאנו, לא רק שנהגו כן בידיעתו, אלא שהוא עצמו הפנה אותם לרבנים שהורו כן, עאכו"כ דזוהי הוראתו (בנוסף על כל האגרות הנ"ל בהן נותן הוראות מפורשות לנהוג יו"ט כמקום שבא משם).

מובן ג"כ שמ"ש בגליון 'התקשרות' לבסס הנהגה זו שהבאים מחו"ל לא"י שומרים רק יום אחד כבני א"י, אינו נכון. דמ"ש שם לחלק בין הנוסעים מא"י לחו"ל לבין הנוסעים מחו"ל לא"י, עפ"י דיוק וסתימת לשון שו"ע אדמה"ז בסו"ס תצו, הרי הובא לעיל דכ"ק אדמו"ר עצמו שולל דיוק זה, והורה לשמור שני ימים.

ומ"ש שם עוד שהנהגה זו מיוסדת ב"דברי הרבי ב'המלך במסיבו' ח"ב עמ' רה, שיכולים לבחור את הרב בעל 'שער הכולל' כהרב הפוסק בזה, הרי כ"ק אדמו"ר בפירוש לא רצה להורות בזה לרבים, כאשר כ' באגרת דשנת תשי"א "ולפלא קצת, שהרי שאלה היא למורה הוראה". דמטעם זה שלח את השואלים לרבנים. ואותו השואל "לחץ" על כ"ק ותבע מדוע אינו מורה כא"ז, ותבע "לכאורה, הרי ישנם דברים מפורשים שכתב זקנו – של כ"ק אדמו"ר שליט"א – הרה"ג הרה"ח וכו' רא"ד לאוואוט ב"שער הכולל" [פ"א ס"ב] שעליהם לנהוג כבני חו"ל וכו'?!", מובן שאין להביא שום הוכחה מזה שכ"ק לא הורה אז מפורש דוקא דלא כא"ז, אלא המשיך כמנהגו מאז לתת הברירה ביד הרבנים, אע"פ שבאגרות פרטיות הורה דלא כא"ז.

עוד זאת, הרי מועתק לעיל דכ"ק אדמו"ר החשיב את מה שנוהגין שני ימים בידיעת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ להוראתו, וכ"ש הוא דמה שכ"ק אדמו"ר עצמו שלח לרבנים בידעו שיפסקו כן נחשב זה להוראתו. והרי למיטב ידיעתי גם כמ"פ אחר ארוע זה - הכתוב בהמלך במסיבו מתשרי שנת תשל"ה, המשיך כ"ק אדמו"ר לעשות כן - להפנות אורחים לרבנים שפסקו לנהוג כמקום שבאו משם.

יתר על כן – ממקומו הוא מוכרע, כי בהמלך במסיבו (שם בקטע ההוא בהמשך - נעתק לעיל) שאל אחד מהמסובין משער הכולל ומהדו"ת דשו"ע אדמה"ז שפוסק דאורחים לחו"ל ישמרו שני ימים, וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר ד"הוא רק עפ"י הקבלה". שוב שאל אחד מהמסובין "הרי באים על דעת כ"ק אדמו"ר שליט"א!", וענה "צריכים

לשאל רב אם זהו על דעת . . והאם בכל דבר עושה (האורח) על דעת?."

הרי שבאותו מעמד עצמו המשיך כ"ק אדמו"ר להורות שדין האורחים כמקום שבאו משם, דלא כשער הכולל ומהדו"ת דשו"ע אדמה"ז, וכל השקו"ט הוא רק האם נחשבים הם כ'אין דעתם לחזור' מכיון שאין להם דעת עצמי כי באים ע"ד כ"ק אדמו"ר. אבל באם (כפי שאמר כ"ק אדמו"ר) יש בדעת להאורחים לחזור, הנה פשוט דישמרו שני ימים, כי דין האורחים כמקום שבאו משם.

אלא שנשאר לנו לבאר את דברי כ"ק אדמו"ר המובאים בתחילת דברנו באג"ק כרך יז (ו'קצג), שבספר שערי הלכה ומנהג ח"ב אות ק"פ פירש דאגרת זו היא "בבחי' משנה אחרונה".

ואעתיק עוה"פ לשונו הק': במענה למכתבו . . בו כותב . . בן ארץ ישראל שנסע עם ב"ב לחו"ל, איך ינהג בהנוגע ליו"ט שני של גליות. מנהגנו בפועל וגם בפשיטות שינהג כמנהג המקום שבא לשם, ובפרט שבא עם ב"ב, וה"ה להיפך, בן חו"ל שנסע עם ב"ב לאה"ק ת"ו נוהג כמנהג ארץ ישראל, ומובן שהנ"ל הוא אפילו באם קס"ד לחזור לאחר זמן למקום שבא משם (כי באם נסע ע"מ להשתקע, הנה מאי קמ"ל)."

הנה מה שהביא לטעות זו - לפרש שיש כאן איזו "משנה אחרונה" - הוא אי-הבנה בתיבות "ומובן שהנ"ל הוא אפילו באם קס"ד לחזור לאחר זמן למקום שבא משם" כי לא הבינו כוונת תיבות אלו ופירשום כסתם דעתו לחזור. אבל פשוט הדבר דמיירי כאן בסוג מיוחד של דעתו לחזור, כידוע לעל המעיין בסוגיא זו.

כי שלש שיטות כלליות הן בדין יו"ט לאורח שדעתו לחזור: דעת החכם צבי, היעב"ץ, וכן נראה דעת אדמה"ז במהדו"ת דשו"ע, והשער הכולל, הוא דלענין יו"ט לא נוגע כלל מה שדעתו לחזור, וכל הנמצאים בחו"ל שומרים שני ימים וכל הנמצאים בא"י שומרים יום אחד.

אומנם דעת הב"י, המג"א, הפר"ח וכו' הוא דדין יו"ט הוא כדין חלוקי מנהגים שבין מקום למקום, דמי שדעתו לחזור נוהג כחומרי מקום שבא משם. אכן בזה עצמו - דין של אורח במקומות החלוקים במנהג - נחלקו הפוסקים.

דעת הפר"ח (או"ח סי' תסח) הוא שלא ניתן שום שיעור ומדה מתי בדעתו לחזור למקומו, דגם מי שדעתו לחזור רק אחר כמה שנים, נחשב כדעתו לחזור.

אבל דעת הרדב"ז (שו"ת ח"ד סי' עג) הוא דרק מי שדעתו לחזור מיד, כמו מי שבא למכור או לקנות סחורה, ותיכף אח"כ יחזור למקומו, רק הוא נוהג בצנעא עכ"פ בקולות המקום שיצא משם. אבל מי שדעתו "לחזור לאחר זמן", כמו "הבאים לישא וליתן ולהרויח או לעשות מלאכתו או ללמוד תורה", אף שמכיון שסו"ס דעתם לחזור נחשבים הם עדיין בעצם כבני מקומם הראשון וחייבים בחומרות מקומם בראשון, מ"מ מכיון שנשארים משך זמן במקום שאליו נסעו, ע"כ אסורים לנהוג בקולות מקומם הראשון גם בצנעה.

ובזה יובנו דברי כ"ק אדמו"ר שכותב "ומובן שהנ"ל הוא אפילו באם קס"ד לחזור לאחר זמן למקום שבא משם". דאין המדובר כאן במי שדעתו לחזור מיד למקומו, דאז פשוט דינו כמקומו הראשון, וכמובא לעיל מכ"מ באגרות כ"ק אדמו"ר. אבל כאשר דעתו לחזור רק לאחר זמן, אז יש מקום לספק מכיון שיש פלוגתא בין הפוסקים. וזהו דיוק לשון כ"ק אדמו"ר שבנוגע "בן ארץ ישראל שנסע עם ב"ב לחו"ל, איך ינהג בהנוגע ליו"ט שני של גלויות" כותב "שינהג כמנהג המקום שבא לשם ובפרט שבא עם ב"ב". ז.א. דגם אם לא היה בא עם ב"ב עליו לנהוג שני ימים, לא רק כאשר בא להשתקע כי אם "אפילו באם קס"ד לחזור לאחר זמן למקום שבא משם". משא"כ בנידון בן חו"ל שנסע לאה"ק, משנה לשונו וכותב "בן חו"ל שנסע עם ב"ב לאה"ק ת"ו נוהג כמנהג ארץ ישראל", דכאן לא כותב "ובפרט" כי כאן מדובר רק בהנוסע עם ב"ב, דאז נחשב כעוקר דירתו בקביעות אף שאין דעתו להשתקע, אבל בלי ב"ב, הנה גם הרדב"ז מסכים דאף החוזר רק לאחר זמן אינו נוהג בקולות המקום שנסע לשם, כי עדיין דיני מקומו הראשון עליו.

למסקנה, בזמננו שזכינו לזה שהוראות כ"ק אדמו"ר באגרותיו נדפסו ונתפרסמו, עלינו לנהוג דלא כמהד"ת דשו"ע אדמה"ז והשער הכולל, כ"א כמהד"ק. דהיינו, שהנוסע מחו"ל לא"י והנוסע מא"י לחו"ל יש להם את אותו הדין, דבאם דעתם לחזור למקומם – יש להם דין יו"ט של המקום שבאו משם.

מי שנשאר משך זמן במקום שנסע לשם, ודעתו לחזור רק אחר זמן ממושך, חייב גם בצנעה לנהוג כחומרת המקום שבא לשם (בנוסף לזה

דאדמה"ז פוסק בסי' תצו כהאומרים דעשיית מלאכה א"א להעשות בצנעה ואסורה בלא"ה בחו"ל).

מי שנוסע עם אשתו נחשב מיד כעוקר דירתו בקביעות למקום שנסע שם, ונוהג בכל, כמקום שאליו נסע.

דרך אגב: נוסף להמובא לעיל, דן כ"ק אדמו"ר כמ"פ באגרותיו אודות הנוסע עם ב"ב: בשערי הלכה ומנהג חלק ב' אות ק"פ (לקו"ש כרך י"ז עמ' 504) מובאת מענתו לשאלה של מי שנסע עם אשתו לחו"ל למשך שנתיים, והגרצ"פ פראנק מירושלים פסק שינהוג רק יום אחד, כדין מי שדעתו לחזור. אך מצב הכספי שלהם השתנה ונשארו זמן נוסף בחו"ל, ושאלו מכ"ק אדמו"ר מה לעשות עכשיו עם יו"ט שני ש"ג. כ"ק אדמו"ר ענה: "תמוה ביותר לפסוק כהפר"ח (סת"ח) נגד הרגב"ז שהוא דוקא שהובא לפסק הלכה בכל האחרונים: מג"א (סי' תצו), באר היטב, רבנו הזקן, ערוך השלחן, משנה ברורה, נמוקי או"ח (להגה"צ ממונקאטש) [בפרט בנדו"ד שיצאו להרויח – אפשר גם הפר"ח מודה – עיי"ש. והעובדא תוכיח – שמאריך שהותו בחו"ל יותר על המשוער]. ולדעתי פשיטא שינהג יו"ט שני של גלויות". עכ"ל.

מדברי כ"ק אדמו"ר יוצא דמי שדעתו לחזור רק "לאחר זמן" ויצא עם אשתו, י"ל דגם הפר"ח מודה דנחשב כבן המקום שנסע לשם. כי בסימן תסח כותב הפר"ח דכאשר עקר דירתו כדי לשאת ולתת ולהרויח במקום שבא לשם, נחשב כקובע דירתו שם, כי כל שמוצא שם פרנסה בריוח אינו זו משם. אבל כשעקר דירתו מפחד מגיפה וכיוצא בה, נחשב כדעתו לחזור. אבל אנו נוהגין כהרדב"ז דגם מי שדעתו לחזור מיד, אם נסע עם אשתו נעשה כבן המקום שנסע לשם. וכן הורה כ"ק אדמו"ר עוד כמ"פ – ראה שערי הלכה ומנהג חלק ה' אות לט, אג"ק כרך יא (ג'תשעג), כרך כה (ט'תסד).

אמנם יש פוסקי זמננו (אגר"מ או"ח ח"ג סי' עד. שבט הלוי ח"ה סי' סד) האומרים דבזמן הזה שהנסיעה ממקום למקום היא דבר קל, אף כשנסע עם אשתו נחשב כדעתו לחזור. ולכאורה הרי לשון הרדב"ז-הובא בשו"ע אדה"ז סי' תצו - הוא "העוקר דירתו עם אשתו". ולכאורה מנין לו לכ"ק אדמו"ר דהרדב"ז מיירי גם באורחים הנוסעים לביקור.

אלא שלכאורה יש להוכיח כן מדברי הרדב"ז, שתחילה כותב דדין דעתו לחזור הוא רק במי שדעתו לחזור מיד, ולא בדעתו לחזור רק לאחר זמן. ואח"כ כותב "ואם עקר דירתו משם ואשתו ובניו, אע"פ

שדעתו לחזור להתיישב בא"י לא נקרא דעתו לחזור. ופשטות לשונו מורה דקאי על מאי דשביק מיני, דגם בדעתו לחזור מיד דינו כן. אלא דכפה"נ שכ"ק אדמו"ר הורה כמ"פ שטוב יותר שלא לנסוע לא"י כאורח על החג עם אשתו, שלא ליכנס בספק זה.

גם יוצא מכ"ק אדמו"ר, דדעת הרדב"ז כן גם בנוסע עם אשתו מחו"ל לא"י, וכותב (באגרות שצויינו מקומם לעיל) לזוג מחו"ל שהוזמנו לבוא לאה"ק לחג: "שאלה לרב דחב"ד (ביטול יום טוב שני של גלויות וכו')". ולזוג שנסעו לאה"ק לאחד החגים "יבררו פסק דין רב, בנוגע ליו"ט של גלויות כיון שנוסעים יחד". וכן כותב באג"מ הנ"ל דדעת הרדב"ז כן גם בנוסע לא"י, וזה דלא כמ"ש באנציקלופדי' תלמודית כרך כג ערך יו"ט ב' ש"ג (הערה 1335) דרק הפר"ח משווה דין נוסע לא"י לדין נוסע לחו"ל (והוא ס"ל כן רק בנוסע למשך זמן כנ"ל), אבל הרדב"ז מיירי רק בנוסע לא"י.

אמנם מוכח מכ"ק אדמו"ר דגם הנוסע לא"י עם אשתו רק על החג, דינו כן להרדב"ז.

עכ"פ לסיכום, אלו הנוסעים מחו"ל ללמוד בישיבה בא"י ובדעתם ובדעת הוריהם שיחזרו לחו"ל, הורה כ"ק אדמו"ר כמ"פ באגרותיו שעליהם לשמור שני ימים.

להוסיף דגם אם היה מקום להורות כדעת שער הכולל עפ"י מ"ש בהמלך במסיבו, הרי הנידון שם הוא לענין אורחים מא"י שבאו על יו"ט לחו"ל, אבל אין הוכחה מזה להתיר אורחים הבאים מחו"ל לא"י לשמור רק יום אחד, שהרי במשמרת שלום להר"ש מקאידנאו סימן לב אות ד', פוסק לשני הצדדין לחומרא, ואף דבאורח מא"י שבא לחו"ל מביא שם שתי הדעות, גם סברת אדה"ז במהדו"ת דדינו כבן חו"ל, מ"מ באורח מחו"ל הנוסע לא"י פוסק שחייב להחמיר לשמור שני הימים.

גם להוסיף, דבשמועות וסיפורים להר" רפאל כהן ח"ב אות י"ב מביא שאמר אדה"ז "אי איישר חילי הייתי מנהיג יו"ט שני בא"י". יש אומנם דיעה כזו בראשונים דתקנת חכמים לעשות יו"ט שני בזה"ז חלה תקנה זו גם על בני א"י, והוא שיטת הראב"ד בהשגותיו על בעה"מ פסחים נ"א, לפמ"ש במנחת אלעזר ח"ה סי' י', וכ"כ סברא זו היעב"ץ ח"א סי' קסח. גם לפי רוב הראשונים החולקים ע"ז, יש אולי לבאר דבריו אלו של אדמה"ז לפי דעת (הב"י, הרדב"ז, פר"ח, מג"א כו') הסוברים דדין יו"ט שני ש"ג תלוי בדין חילוקי מנהגים שבין עיר

לעיר. והרי שיטתו של הרמב"ם בחילוקי מנהגים שבין מקום למקום היא, דגם מי שאין דעתו כלל לחזור למקומו הראשון, נשארים עליו ועל כל יו"ח כל חיובי מנהגי המקום הראשון שבא משם, רק דאינו משנה מפני המחלוקת (ראה שו"ע יו"ד רי"ד, ופר"ח או"ח רס"ח, אלא דהפר"ח מבאר דלדעת הרמב"ם עצמו שונה דין יו"ט ב' ש"ג בזה). נמצא דחיוב יו"ט שני ש"ג אינו תלוי כלל במקום שנמצא, כ"א דחיוב זה חל על יו"ח של בני חו"ל בזמן הש"ס, דמנהג שקיבלו עליהם התחייבו בו כל יו"ח לדורותיהם בכל מקום שנמצאים. והרי עכשיו רוב בני א"י הם יו"ח של בני חו"ל מלפני כמה דורות, ובמקום שיש צבור שלם י"א (הלכות קטנות ח"א סי' ד') שלא שייך בזה מחלוקת כלל. וכאן הוא יתר מזה, כי רוב החונים בא"י הם יו"ח חו"ל, ולפי סברא זו כולם חייבים ביו"ט שני ש"ג, ואין כאן חשש מחלוקת כלל!

ואף דלפועל לא פסק אדה"ז כן, אבל לכאורה די בזה לסניף ותוספת טעם שלא להקל על המקובל בלא"ה מכבר, ועל המבואר מכ"מ באגה"ק כ"ק אדמו"ר, דמי שדעתו לחזור לחו"ל עושה שני ימים.



## בעל שקיבל שבת לפני אשתו [גליון]

**הרב אהרן בן ציון הלפרין**  
כפר חב"ד, אה"ק

בגליון האחרון (תתעג - עמ' 69) הגיב הרב שטיינמעץ שיחי' על מה שכתבתי להוכיח דלא כדבריו. ואף שבכלל אין דרכי להתנצח בהלכה, מ"מ בנדו"ד שממשיך להחזיק בטענתו (שאיסורי דרבנן – בניגוד לאיסורי תורה – תלויים בקבלתו), ולפי דעתי הוא היפך מהנמצא לפי דעת אדה"ז, וכן לדעתי לא ירד לפשוטן של דברים, לכן, אתאפק לא אוכל ואבאר טעותו לפענ"ד בקצרה.

בגליון ו' הבאתי דעת אדה"ז שגדר 'קבלת שבת' אין ענינה קבלת איסור מלאכה (שזהו גדר 'תוספת שבת') אלא גדרה שמקבל ע"ע את ה'שבת עצמה' חומרת 'עיצומו של יום', ומזה נובעים ונגזרים ממילא (כל הענינים שבשבת, ובכללם ג"כ) כל איסורי שבת דאורייתא ודרבנן, בדיוק כמו בשבת עצמה.

וכתבתי שלפ"ז מובן שמש"כ אדה"ז שאף לאחר שקיבל שבת מותר לעשות מלאכה ע"י אחר, כיון שמלכתחילה לא קיבל ע"ע שבת לגבי איסורים שמחוץ לגופו, שדין זה שוה באיסורי דאורייתא ובאיסורי

דרבנן, כיון שיסוד האיסור שחייב באיסורים אלו שוה בשניהם כיון שכל איסורי שבת 'הולכים יחד' שכולם נובעים ממה שקיבל ע"ע את השבת, 'עיצומו של יום'. (וכפי שהוא אצל כ"א, שכאשר מגיע שבת חייב בכל איסורי שבת מאותו טעם וסיבה כיון שעכשיו שבת, עד"ז הוא בכל אחד כאשר 'מקבל שבת' ע"ע).

וזהו דלא כהרב הנ"ל שכתב לחלק ביניהם, שאיסורי דרבנן חלים מכיון שקיבל על עצמו איסורים אלו, ואיסורי תורה חלים עליו מצד חיוב שביתה. וכתבתי שעפ"י יסוד הנ"ל המבואר בדברי אדה"ז דבריו משוללי הבנה לגמרי, דמובן בפשטות שאין כלל לחלק ביניהם וכנ"ל שהכל נובע בשוה מהשבת שקיבל ע"ע.

ולכאורה הדברים פשוטים ביותר, אבל הרב הנ"ל ממשיך להתפתל בטענתו ללא שום טעם וסברא ומחלק שאיסורי דרבנן אינם תלויים בעצם השבת שקיבל עליו<sup>1</sup>, אלא אסורים מצד שקיבל ע"ע איסורים אלו, משא"כ איסורי תורה חייב מצד עצם השבת שקיבל עליו.

והנה, לבד התמיהה שבדבר, שכאשר אדם מקבל שבת מחלקים דעתו שבאיסורי דרבנן מקבל ע"ע איסורים אלו, ואיסורי תורה אינו מקבל ע"ע אלא נובעים מעצם השבת שקיבל עליו, הנה לבד זאת דבריו אין להם שחר ואינם מתקבלים על הדעת כלל. והוא היפך המובן מדברי אדה"ז, וכנ"ל. ומכיון שעושה עצמו כאינו מבין אצטט הלשון (רסא קו"א סק"ג) דכיון שמתפלל תפלה השייכת לעיצומו של יום הרי קיבל עליו עיצומו של יום. . ולפיכך חלו עליו כל חומרותיו ולהכי מיתסר אף בשבותים". וכן לשון רבינו (סי' שצג ס"ב) "אם התפלל תפלת ערבית של שבת הרי קיבל עליו שבת עצמה. . ונאסר בכל השבותים כמו בשבת עצמה". הרי דברי רבינו ברור מללו שאיסורי דרבנן נובעים מהשבת עצמה שקיבל ע"ע, ואינני מבין איך ממשיך לטעון דבר מוזר כזה ללא שום ראי' או סברא, שאיסורי דרבנן חלים עליו כי קיבל ע"ע איסורים אלו ואיסורי תורה חלים מכח שביתה, ולדעתי אין אלו אלא דברי נביאות.

(1) אף שקצת השתכנע, ובעוד שבגליונות הקודמים כתב שאיסורי דרבנן "תלויים בקבלתו", הרי בגליון האחרון כתב "שתלויים בעיקר בקבלתו ואינם קשורים (כ"כ) בעצם ענין השבת" [ההדגשה שלי. אבצ"ה]. אבל אינו ברור לשיטתו מעיקרא מאי קסבר והשתא מאי קסבר.

והרב הנ"ל הקשה עמ"ש שאלת תם, דהרי לשון אדה"ז בקו"א הוא "אף שמסתמא קבל עליו כל חומרות וסייגים השייכים לשבת", ומוכח מזה שאיסורים דרבנן תלויים בקבלתו.

וע"ז אענה מענת תם, דלשיטתו מדוע לא הקשה יתירה מזו, דהרי הלשון הוא 'קבלת שבת' ומוכח שהכל תלוי בקבלתו ולא בעצם השבת. אלא הדבר מבואר בפשטות (ולפלא השאלה) שאמנם אמת שהוא 'מקבלי' על עצמו, אבל 'מה' מקבל, הנה ע"ז אומר אדה"ז שמקבל ע"ע 'חומרת עיצומו של יום' - את השבת עצמה, וכפי פירוש הפשוט של המילים 'קבלת שבת'.

וא"כ שאלתי להרב הנ"ל ממה נפשך, אם רוצה לקרוא לזה 'שתלוי בקבלתו' מצד זה שהוא קיבל ע"ע את השבת, א"כ כמו"כ צ"ל גם בנוגע לאיסור דאורייתא שתלוי בקבלתו כיון שהוא קיבל ע"ע את השבת. ואם כוונתו ממה שהאיסורים נובעים בפועל הרי כל האיסורים נובעים מחומרת 'עיצומו של יום', השבת עצמה (שקיבל עליו), וממילא מובן בפשטות שאין לחלק ביניהם כלל.<sup>2</sup>

עוד כתבתי בגליון ו - עמ"ש הרב הנ"ל ראי' 'מוכחת להדיא' כדבריו - ממ"ש אדה"ז בסי' רסא ס"ג שאם הוא חצי שעה קודם הלילה אין לעשות מלאכה ע"י אחר כיון שכל הטעם שמותר לעשות מלאכה ע"י אחר מבוסס על טעם המהרי"ו שעדיין יש הרבה שלא קבלו עליהם את השבת, וממילא בנדו"ד שאני, וכתב שמכאן 'מוכח להדיא' כדבריו. וע"ז כתבתי שאין זה קשור לנדו"ד ואין להוכיח משם מידי. וממש"כ בקובץ האחרון נראה שהשתכנע ממש"כ וכבר מסתפק בעצמו בראי' זו,<sup>3</sup> אבל עדיין ממשיך לפקפק לומר כן, אבל כל המעיין (אף בשטחיות) יראה מיד שאינו קשור כלל לענינו שאותו טעם שיבאר על איסורי דרבנן שיהיו אסורים בחצי שעה קודם הזמן אף ע"י אחר, הנה אותו טעם יבאר ג"כ על איסורי תורה, וכנ"ל ש'הולכים יחד' כיון שהסיבה לאסור המלאכות שוה בשניהם.<sup>4</sup>

(2) ומה שאדה"ז נוקט שם בקו"א 'חומרות וסייגים', פשוט שנקט כך כיון שבזה מדובר שם בקו"א, ובטח שאין כוונתו לשלול בזה איסורי תורה.

(3) נוסף ע"כ שמנסה לדחוק הראי' באופן אחר לגמרי ממש"כ בקובץ ד (תתע).

(4) עוד העיר, עמ"ש שנראה דעת אדה"ז שאף ע"י אמירה מקבל ע"ע 'עיצומו של יום'. וע"ז הביא כמה מקומות שאדה"ז מזכיר תפילה או ברכו. ולא ידעתי מה הועיל בזה, דעדיין אין בזה לדחות את מה שציינתי לכמה מקומות שנראה דעת רבינו שגם

באמירה מקבל ע"ע 'עיצומו של יום', (חוץ כמובן, אם אומר בפירוש שאינו מקבל ע"ע רק 'עיצומו של יום', רק תוספת שבת). ועיין סי' רעא סי"ד ובקו"א סק"ה בסופו ד"השבת קובעת קודם זמנה באמירה בעלמא". וכן כתב בפירוש בקצוה"ש סי' עו בבדה"ש סוף סקי"א.

כמו"כ בקשר למ"ש שאם הבעל קיבל שבת ע"י תפילה בציבור שאז לכו"ע אשתו נגררת אחריו, הנה הבהיר דעתו דכוונתו היתה במקבל דוקא ע"י תפילה בציבור.

אבל בזה גרע טפי, ואני לתומי חשבתי להצדיק דבריו שכוונתו אם מקבל ע"י תפילה - דהרי כל הטעם לומר שאשתו נגררת אחריו הוא (כמו"ש בעצמו), דע"ד שמצינו שהאדם נגרר אחר רוב צבור, כמו"כ מסתבר שהמשפחה נגררת אחרי גדול הבית 'איש שורר בביתו', ואם גדול הבית קיבל שבת משפחתו נגררת אחריו. וא"כ מהו הנפק"מ אם קיבל בציבור אם לאו, דאף אם מתפלל ביחידות (וכ"ש אם מתפלל ביחידות בביתו) הנה אם אצלו הוא שבת (עיצומו של יום) והוא ראש הבית הרי כל משפחתו צריכים להגרר אחריו. ובאמת תימה על הרב הנ"ל, שמקורו ע"ז הוא (כמו"ש בקובץ הקודם) ה'שבט הלוי' ח"ז סי' לה, ועיינתי שם ושם כתב בפירוש שזהו ג"כ אם התפלל ביחידות. וכמו"כ השגתי הספר (החביב עליו שמשם שאב מקורותיו) 'פסקי תשובות' (ששם ליקט כל המקורות בנידון זה), וגם שם (סי"ט ובהערה 72) מפורש שדיעה זו שאשתו נגררת אחריו הוא אם הבעל קיבל שבת בתפילה אף ביחידות. (אלא שכל שכן אם קיבל בציבור, וכפי שכתבתי בגליון הקודם שציבור מוסיף עוד חומרא, אבל כנ"ל אין זה יסוד הענין). וכמו"כ בפרמ"ג (רסג מש"ז סק"א) מובן שהעיקר הוא הקבלת שבת שלו, ואין חילוק אם קיבל בציבור אם לאו. (וכן בקצוה"ש סי' עו בבדה"ש אות ה הביא את הפרמ"ג הנ"ל ובפשטות שכ"ה בתפילה סתם). וא"כ תמהתי על הרב הנ"ל שכתב שזהו דוקא אם קיבל שבת בתפילה בציבור, כאשר אין בזה סברא והוא נגד המפורש בהמקורות שהביא בעצמו. (האגר"מ אינו תח"י כעת, אבל שם בכלל יש לו גדר שונה שתלוי אם מקבל קדושת שבת שלכן מחלק בין מקדימין להתפלל, שלא ניחא לי' להרב הנ"ל בזה).

ובכלל שם ב'שבט הלוי' שולל מכל וכל הא שאשתו נכללת בחיוב דאורייתא מצד בן אמתך.

וכמו"כ אתמה על הרב הנ"ל שראיתי שם בספר 'פסקי תשובות' שמביא שם מחלוקת אם אשתו נגררת אחריו או לא, שיש חולקים על כל יסוד הנ"ל, עיי"ש. וא"כ לא הבנתי מה פסיקא לי' להרב הנ"ל (לצטט מספר זה בפשטות) כדעת המחמירים ועוד להכניס כן בדעת אדה"ז.

ולאור הנ"ל דנראה דעת אדה"ז שגם באמירה בעלמא מקבל עליו 'עיצומו של יום', א"כ אם רוצה לומר סברא זו נצטרך לומר כן אף במקבל שבת ע"י אמירה בעלמא (אם אינו אומר בפירוש שהוא מקבל רק תוספת שבת).

"גם יש לצרף לסניף . . . כיון שאין אדה"ז מביא זה בשו"ע שלו. וטעם גמור אינו, כי, כמדומני, נזהר אדה"ז וממעט בהבאת דינים מחודשים שלא הובאו בפוסקים שקדמוהו" (אג"ק ח"ג עמוד קלז).

## דיבור דברי חול בתפילין

### הנ"ל

הנה יש כמה המקילים לדבר בתפילין גם דברי חול. וחשבתי להעיר, דמבלי להכנס לשקו"ט בענין היסח הדעת, לכאורה יש להמנע מלדבר בתפילין (דרש"י עכ"פ) מחמת ענין צדדי.

והוא ממכתב רבינו (לקו"ש חכ"א עמ' 358) בנוגע להנחת תפילין דר"ת שלכתחלה יש להניחם מיד אחרי התפילה, כיון שאז מקושר לברכת התפילין דרש"י. ואף שיש הפסק של התפילה (וא"כ מהי העדיפות להניח מיד לאחרי התפילה, לגבי כל היום), מבאר רבינו "שאינו דומה הפסק תפלה להפסק עניני חול". ולפ"ז נמצא לכאורה שאם מדברים דברי חול יהיה הפסק בין ברכת התפילין להנחת תפילין דר"ת.

ולא באתי אלא להעיר.



### בענין היכר עיר [גליון]

#### הרב ישראל חיים לאזאר

##### תושב השכונה

הנה בראותי את התגובות השונות בשני קובצים האחרונים מאת קוראי הקובץ עיינתי עו"פ בענין זה של היכר ציר.

ואחרי עיון נוסף נתברר לי שמש"כ הרה"ג ר' זלמן שמעון ז"ל במכתבו להשואל, שלהב"י העיקר היכר ציר, אין לפרשו כפשוטו כלל. וברור הדבר שכתב את זה רק בדרך גוזמא, או שכתב את זה רק להוציא מלבו של השואל, שהביא מהלבוש שהיכר ציר אינו מעלה או מוריד, לכן להוציא מלבו כתב שלהב"י זה (כלומר היכר ציר) הוא עיקר, אבל אין לפרשו כפשוטו כמשמעו, כדלהלן.

דהנה במנחות לד ע"א גרסינן, "מאי היא? (מנלן דמימין - רש"י) תניא בית ביאתך מן הימין (דרך ימין לביאה - רש"י), אתה אומר מן הימין או אינו אלא מן השמאל? ת"ל ביתך, מאי תלמודא? אמר רבא

---

וא"כ כיון שכפי שכתב עדיין לא החליט בזה, הרי קודם שיחליט כדאי שיעיין שוב בכל המתבאר לעיל.

(רבה) דרך ביאתך (לביאה ולא ליציאה – רש"י) דכי עקר אינש כרעיה דימינא עקר" ע"כ.

הרי לנו שתלמוד ערוכה היא שהעיקר הוא, שהולכים אחרי ימין הכניסה וחז"ל דורשים את זה דרשה גמורה מן הפסוק ביתך דהיינו דרך ביאתך, ואין שום מחלוקת בזה.

ושמא תאמר "אין לפסוק הלכה מתוך הגמרא" אזי נלך לפוסקים ראשונים ואחרונים. ראש וראשון הרמב"ם, שסובר שדלת הוא מן התורה (ואחד מן הכותבים רצה להוכיח שלפי הרמב"ם העיקר הוא היכר ציר) שהרי ברמב"ם הלכות מזוזה פ"ו הלכה יב כותב "והיכן קובעים את המזוזה? בתוך החלל לשל פתח וכו'". וצריך לקבעה על ימין הנכנס לבית" ובהלכה יא כותב בין השאר "פתח שבין שני בתים – הולכין אחר הציר של דלת וכו'" הרי שגם לפי הרמב"ם העיקר הוא ימין הנכנס ורק בפתח שבין שני בתים (בדומה לפתח שבין בי גברי לבי נשא) הולכין אחר הציר.

הטור ביו"ד סי' רפט כותב וז"ל: "ואיזהו מקומה במזוזת הפתח הימיני שהוא ימין לביאה כשאדם נכנס לבית וכו'". ואחרי איזה שורות חוזר על זה עוד פעם בכתבו בין השאר וז"ל: "רק שתהיה בצד הימין לביאה, שאם לא קבע בצד הימין לביאה ודאי מעכב". ואח"כ ממשיך "ואם אינו ניכר איזה ימין לביאה וכו' כגון מי שחולק ביתו לשנים וכו' אנו הולכים אחר היכר ציר וכו'".

השו"ע סי' רפט סעי' ב כותב "וצריך לקבעה על ימין הנכנס ואם קבעה בשמאל פסולה". ובסעי' ג כותב "מי שחולק ביתו לשנים וכו'". במקום שעושה החור שבסף שציר הדלת סובב בו וכו' וכו'" וכן גם באחרונים כולם פה אחד שהעיקר הוא ימין הנכנס, ורק כאשר חולק ביתו לשנים וכו' אז בלית ברירה הולכים לפי היכר ציר, כי מסופקים אנו איזוהי דרך כניסה.

ואך למותר הוא האריכות בדבר הפשוט ומוסכם מכל הראשונים ואחרונים, ומיוסד על הגמרא המפורשת שהבאנו לעיל והבריייתא שדרשו חכמינו מתוך הפסוקים שהעיקר הוא, שמקום קביעות המזוזה הוא בימין הנכנס, ורק כאשר יש ספק כמו מי שחולק את ביתו וכו' אז הולכים לפי היכר ציר, אבל העיקר הגדול להלכה שמקום קביעת המזוזה הוא לימין הנכנס.

ובאמת כאשר מדייקים היטב בגמרא (מנחות לג ע"א) משמע שמפני זה גדלה התמיה של חכמי הגמרא (מנחות לג ע"א) על רב יהודה אמר שמואל כאשר חידש את הדין הזה של היכר ציר, עד כדי כך שמיד הוצרך הגמרא לפרש את דבריו שלא יהיו כ"כ תמוהים "היכי דמי כגון פיתחי דבין תרי בתי בין בי גברא לבי נשא" אשר בשביל זה כתב המרדכי אומר ר"י "דוקא בין גברא לנשי ששניהם עיקר ושניהם פתוחים לרה"ר אבל מבית לחדר או לעלי' שעיקר תשמישו ומוצאו ומובאו מבית לשם לא אזלינן בתר היכר ציר אלא יניחנה בחדר דלצרכו הוא עשוי". עכ"ל המרדכי, הובא דבריו בב"י ובדברי חמודות על הרא"ש הלכות מזוזה סי' טו.

הרי שהמרדכי ס"ל שרק בין גברי לבי נשא, שא"א לעמוד עליו איזהו דרך כניסה ואיזה דרך יציאה, אז הולכים בתר היכר ציר, ולא בשאר חדרי הבית או מבית לעלי' ששם יכולים לעמוד עליו איזהו דרך כניסה, מטעם חדר שעיקר תשמישו שם לשם חשוב דרך כניסה. וכמדומה שרובם ככולם של הפוסקים מסכימים עם המרדכי בזה.

אלא שכבר הוכחתי בקובץ תתעא שהתוס' והרא"ש חולקים בזה על המרדכי, וס"ל שגם בשאר חדרי הבית ובכ"מ שיכול להיות ספק איזהו דרך כניסה אזלינן בתר היכר ציר. ועל תוס' זו סמכו רבותינו הק' ללכת אחרי היכר ציר בכל מקרה של ספק, עיי"ש בקובץ תתעא באריכות.

וזה נ"ל הוא עיקר ההבדל בין שיטת חב"ד לשיטת שאר העולם, שהם הולכים בשיטת המרדכי, ואנחנו הולכים בשיטת התוס', ובדרך שהורנו רבותינו שגם בשאר חדרי הבית באם יש רק איזהו ספק, הולכים לפי היכר ציר.

וההסבר נ"ל ג"כ בפשטות, שהם וסיעתם ס"ל שבכ"מ אפי' במקום שיש להסתפק איזהו דרך כניסה, אבל עכ"פ יכולים להכריע ע"פ שכל איזהו החדר ששם הוא עיקר תשמישו – לשם הוא דרך כניסה, ורק כאשר אין להכריע כלל כמו בין בי גברי לבי נשא, אז בלית ברירה הולכים לפי היכר ציר. אבל לשיטתינו הוא להפך שבכ"מ שיש להסתפק ואפי' ס"ס ואפי' ספק כל שהוא ואפי' כאשר יש להכריע ע"פ שכל באיזה חדר הוא עיקר השתמשותו, אעפ"כ אין סומכין על השכל אלא הולכים לפי היכר ציר. ורק בהכניסה הראשונה ששם אין להסתפק כלל, אז דוקא הולכים לפי ימין הכניסה. והיסוד לשיטה זו לפענ"ד הוא בתוס' כמו שהוכחתי שם כנ"ל.

והנה שאלתי בקובץ הנ"ל מהיכן מוכיח הרה"ג רז"ש ז"ל שלהב"י העיקר הוא היכר ציר? והרב ישראל יוסף הכהן הענדל שליט"א כתב, שכוונתו על מה שכתוב בהגהות של בעל מסגרת השלחן, על הלחם הפנים.

ומביא שם הנוסחא מש"כ הב"י "פתח שבין בית לחצר אם יש לחצר פתח אחר לרשות הרבים אז אית לן למיזל בתר היכר ציר, אבל אם אין לחצר פתח לרה"ר אז יש לקבוע בימין הכניסה מבית לחצר" עכ"ל. ויש לי לשאול, הרי הטעם שהולכים אחרי היכר ציר הוא, רק מפני שיש לחצר פתח אחר לרה"ר, וא"א להכריע איזהו דרך כניסה או מחצר לבית או מבית לחצר, א"כ הרי זה ממש דומה לפתח שבין בי גברי לבי נשא, שא"א לדעת איזהו דרך כניסה, א"כ חזרה קושיא לדוכתא מנא לן שהב"י ס"ל שהעיקר הוא היכר ציר גם בשארי חדרים? ועוד והוא העיקר, כאשר מעיינים בפנים בהב"י רואים שאלו הדברים מובאים מתוך תשובות המהרי"ל, והם אפילו לא דברי הב"י בעצמו, וא"כ גדלה הפליאה עוד יותר, מנ"ל שהב"י ס"ל שהעיקר הוא היכר ציר, ועוד יותר הפלא ופלא איך הב"י יכול להיות יסוד למנהג חב"ד שהולכים בתר היכר ציר בכלל החדרים הפנימיים, ואפילו כאשר יש רק פתח אחד לרה"ר? ואפילו את"ל שמסתמך על דברי המהרי"ל שמובא שם, אבל המהרי"ל בעצמו ג"כ לא ס"ל שהיכר ציר הוא עיקר, ורק כאשר א"א להכריע וכנ"ל. ובע"כ אין יסוד אחר למנהגינו מנהג חב"ד, לבד מדברי תוס' וכמו שנת' בגליון הנ"ל באריכות.

אולם מש"כ הרב הענדל שי' אח"כ בנוגע להכניסה צדדית שהוא בדומה להנמצא בהרבה בתים כאן בקראון הייטס, והוא מדמה את זה לפתח שמבית לחצר, נפלאתי עליו איך הוא קורא להסימטא (עללי בלע"ז) הזו – שבין בית לבית – בשם "חצר", ה"ה כמבוי המפולש לרה"ר מצד אחד ואסור לטלטל שם בשבת בלי לחי וקורה עכ"פ, וגם צריכים שם עירובי חצירות בין שתי הבתים? ואם אכן לכך נתכוון (ז.א. בלחי וקורה), הי' לו לפרש את דבריו ולא לעבור על זה בשתיקה בכדי שלא יצא מזה טעות, וגם מכשול.

אולם אם באמת המדובר הוא, בחצר כזו שיש לה צורת הפתח לרה"ר בלחי וקורה, אז הוא דומה ממש לדברי המהרי"ל שהובא בב"י לעיל, ואז פשיטא שיש לן למיזל בתר היכר ציר כפסק המהרי"ל. אבל חוששני שרובא דרובא של הסמטות האלו בין הבתים בקראון הייטס, אין להם לחי וקורה, ואז הרי דינם כמבוי המפולש וכמו רה"ר גמורה,

ואז אין שום ראי' מן המהרי"ל ומנא לן שאז ג"כ הולכין לפי היכר ציר?

וגם אינני מבין מנין לו להרב הענדל שי' מה שפסק בסוף דבריו שאז (כלומר בהכניסה הצדדית) "הולכין רק אחרי היכר ציר"? והא הרה"ג רז"ש ז"ל כותב שם במכתבו וז"ל "אם יש לבית ב' פתחים א' מזרח וא' מערב הכל מודים שבהב' פתחים החיצונים אין אנו משגיחים על היכר ציר, רק כל פתח הקביעות לימין הכניסה שלו (ר' יעקב מליסא) "עכ"ל.

ואת"ל שמסתמך על דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע שהובא בשערי הלכה ומנהג ח"ז עמ' שמ. וז"ל "יש להתחשב בכניסה הצדדית בהיכר ציר". הרי כד דייקת שפיר בלשון כ"ק אדמו"ר זי"ע לא אמר צריכים ללכת אחרי היכר ציר או יש להתנהג בה רק לפי היכר ציר וכיוצא"ב, הלשון הוא "יש להתחשב בכניסה הצדדית בהיכר ציר" ופירושו לפענ"ד הוא, שיש להכניס את הענין של היכר ציר בתוך החשבון בין שאר החשבונות, כלומר, שבאם יש איזה ספק או אפי' ספק ספיקא איזהו דרך כניסה, אז יש להתחשב בהיכר ציר, כדי לצאת מידי ספק. אבל אין הכוונה לומר שהולכין בכניסה הצדדית רק לפי היכר ציר.

ובזה נתיישב לפענ"ד התמיהה שתמהתי בקובץ תתעא הנ"ל, על מה סומכין ללכת בתר היכר ציר בכניסה הצדדית? עכשיו שנתברר שהלשון הוא "יש להתחשב" נתיישב זה וכנ"ל (אלא ששם ע"פ טעות חשבתי שזה כתוב בקובץ רז"ש והנני מבקש סליחתו).

וברור הדבר שהרה"ג רז"ש לא ראה את המכתב הזה של אדמו"ר זי"ע בשעת כתיבת מכתבו, אבל הרי העובדא היא שמביא מר' יעקב מליסא שבב' פתחים החיצונים הכל מודים שאין משגיחים על היכר ציר, וא"כ צריכים אנו ליישב את דברי רבינו שלא יהא בסתירה לר' יעקב מליסא המובא בקובץ רז"ש. והנראה בעיני כתבתי ומי שרוצה יקבלו.

הסיכום מכ"ז להלכה לפענ"ד, ע"פ המובא בקובץ רז"ש ולאור המכתב של כ"ק אדמו"ר זי"ע הנ"ל, א. הפתח העיקרי שמבחוץ – לימין הכניסה ולא לפי היכר ציר.

ב. הפתח הצדדי שמבחוץ – יש להתחשב בהיכר ציר בתנאי שישנו איזה ספק עכ"פ איזהו ימין הכניסה, והכל לפי ראות המורה על אתר.

ג. כל הפתחים הפנימיים שיש להם דלתות, ואפילו אין שם בחדר אלא פתח א' אם יש לו חלון – אז לפי היכר ציר ע"פ קבלה מרבתינו הק', כיון שיש להסתפק איזהו ימין הכניסה כנ"ל.

ד. אם אין לחדר חלון ואין לו כניסה אחרת (וכן אפי' יש לו חלון אלא שהוא סגור בגדר של ברזל וכיו"ב באופן שא"א ליכנס בו) – אז הדין הוא שקובעים לימין הכניסה מכיון שאין כאן שום ספק איזהו דרך כניסה.

ה. כל החדרים הפנימיים שאין להם דלתות רק צורת הפתח – הולכים בו לפי ימין הכניסה להחדר העיקרי, היינו שרוב תשמישו שם.

אגב בביהכ"ס אנ"ש ב-770 מונטגומרי ישנם ב' פתחים, א' בפני הבית ושם קבעו לימין הכניסה כנהוג, ולא לפי היכר ציר. ובפתח הצדדי ג"כ קבעו לימין הכניסה שלמרות שהיכר ציר הוא כלפי חוץ. ושאלתי את הר"ר שלמה א. הולצברג שי' מכיון שזה כניסה צדדית, למה לא הלכו בו לפי היכר ציר כפי הוראת אדמו"ר זי"ע בשערי הלכה ומנהג?

ובפרט שהמבוי שבין שתי הבתים יש לו צורת הפתח בלחי וקורה, א"כ אפי' לפי המהרי"ל אזלינן בתר היכר ציר כנ"ל. ואמר לי סברה המתקבלת. שתי הכניסות הם עיקריות, אלא שכניסה שלפני הבית הוא הכניסה העיקרית לביהכ"נ, והכניסה הצדדית היא הכניסה העיקרית למקוה, ובמילא יש להתייחס אליו ככניסה עיקרית ולא כמו כניסה צדדית וד"ל. וא"כ גם בו אזלינן לפי ימין הכניסה.

ומכ"ז רואים במוחש עד כמה צריך אדם להיזהר בלשון רבו.

והשי"ת יאיר עינינו בתורתו וישים בלבינו אהבתו ויראתו.



## בענין הנ"ל

### הרב מאיר צירקינד

מאמי פל.

בגליון תתעג (עמ' 75) כתב הרב משה רבינוביץ שיחי' על מה שכתבתי בענין הכר ציר וז"ל: "מ"ש להביא ראי' מהגמ' במנחות דתמיד אזלינן בתר היכר ציר מזה שהפי' "בי נשי" הוא עפ"י מ"ש רש"י במס' ערובין שלבי נשי לא הי' פתח לרה"ר, אתמהא!

דהרי הכותב בעצמו מביא שברש"י מנחות כתוב מפורש שאכן כן היתה יציאה מהבי נשי לרה"ר, ולכאורה לפ"ז הרי רש"י סותר דברי עצמו? ועל סמך סתירה זו החליט שהעיקר הוא כפירוש רש"י בעירובין, ומזה מקור למנהגנו לילך בתר היכר ציר!

אבל באמת קושיתו מעיקרא ליתא, שהרי פשוט שלא כל הבתים אפי' בזמן הש"ס נבנו בסגנון אחיד, וכל בית שהי' לו בי נשי – מקום שהנשים יושבות – בהכרח שלא נבנה באותו מידה ובאותן יציאות כו', והבי נשי שבעירובין ע"כ שלא הי' לו יציאה לרה"ר כדמוכח מהגמ' וכפי שפירש רש"י שם, והבי נשי שבמנחות כן הי' לו יציאה לרה"ר וכפי שפירש רש"י במנחות, וק"ל. עכ"ל הכותב.

והנה הראי' שמביא היא סתירתו! דהנה נניח שכן הוא "שלא כל הבתים אפי' בזמן הש"ס נבנו בסגנון אחיד" א"כ היה להגמ' לפרש ולא לסתום שכאן (במנחות לג, א) מדובר אך ורק בבי נשי שיש לו פתח לרה"ר (שלא לטעות ולומר שכל מיני בי נשי הולכין אחר היכר ציר).

ודברי רש"י אינם סותרים זא"ז, אלא שבעירובין (סח, א) מדובר אך ורק בבי נשי שאין להם פתח לרה"ר (והגמ' לא היתה צריכה לפרשו שם דהא הוא מוכח מעצמו), ובמנחות (כיון שהגמ' אינו מחלק) מדובר בב' מיני בי נשי (בין שיש או שאין לה פתח לרה"ר) ורש"י כאן מוסיף שכאן הוא גם בשיש לה פתח לרה"ר.



## פשוטו של מקרא

**"רבי יהודה היה נותן בהם סימנים"**

**הרב אפרים פיקרסקי**  
מנהל ביהמ"ד

אודות העשר מכות (הנקראים בפרשת וארא ובפרשת בא) נאמר בהגש"פ ר' יהודה הי' נותן בהם סימנים, דצ"ך עד"ש באח"ב". והנה מחלוקת הסי' נראה שהמכות נחלקו לג' סידרות: 1) דצ"ך 2) עד"ש 3) באח"ב. וי"ל למה חלקם דוקא באופן זה.

וי"ל בזה, דהנה רואים במכות שישנו סדר באזהרות לפרעה; דבמכה ראשונה שבכל הג' סידרות, ז.א מכות דם ערוב וברד, נאמר בתורה אזהרה מפורטת יותר וגם שיבא לפרעה בבוקר: בדם (וארא ז, יד) "לך אל פרעה בבוקר הנה יוצא המימה", בערב (וארא ח, טז) "השכם בבקר והתיצב לפני פרעה הנה יוצא המימה", ועד"ז בברד (וארא ט, יג) "השכם בבקר והתיצב לפני פרעה". משא"כ בשאר המכות לא מצינו דבר זה, דבמכה שני של כל סידרה (צפרדע, דבר, ארבה) נאמר רק "בא אל פרעה" (צפרדע: וארא ז, כו. דבר: וארא ט, א. ארבה: בא י, א), ומה שמעניין ביותר שבסיום כל סידרה, ז.א. כנים שחין וחושך, לא נאמרה שום התראה לפרעה כלל אלא רק המכה עצמה. ולכן מהמשך הפסוקים עצמם נראה בעליל שמחולקים לג' סידרות: במכה הא' עיקר האזהרה ובבוקר, במכה הב' אזהרה פחותה לפ"ע, ובמכה הג' בלי אזהרה כלל.

ועדיין צ"ל מדוע באמת הי' ג' חילוקים אלה.

ויוכן ע"פ מה שנתבאר (במפרשי התורה וגם בדא"ח) שמטרת המכות – מלבד להעניש את המצרים ולכופם להוציא את בני"א [אף שלפועל לא הצליחו (קודם מכת בכורות)] - הי' ג"כ להראות לפרעה ולמצרים (ואולי [בעיקר] לבני"י) שיש אלקה בעולם שהוא למעלה מן הטבע. וכפי שמצינו כשבא משה לפרעה בפעם הראשונה ואמר אליו "כה אמר ה' אלקי ישראל שלח את עמי (שמות ה, א) הנה ע"ז ענה פרעה "מי ה' אשר אשמע בקולו לא ידעתי את ה' וגו' (שם ה, ב), היינו שמטרת המכות היתה לפעול הידיעה בה' שלמעלה משם אלקים ושהוא למע' מן הטבע שבזה לא האמינו המצרים.

ולכן מצינו בכל הג' סידרות של המכות הנ"ל אזהרה והודעה מיוחדת בענין ידיעת ה' (במכה הראשונה). בסידרה הראשונה (דצ"ך) מצינו שמשה אמר באזהרת דם: "בזאת תדע כי אני ה'" (וארא ז, יז), בסידרה שני (עד"ש) באזהרת ערוב: "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" (שם ח, יח) ובסידרה אחרונה (באח"ב) באזהרת ברד: "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ" (שם ט, יד).

והנה יכולים לראות בעליל שכל אחד מהודעות אלה הי' מדריגה נוספת בידיעת ה'. בפעם הראשונה - "בזאת תדע כי אני ה'" - פי' שיש כח שהוא למעלה מן הטבע ויכול לשלוט על הטבע. בפעם הב' - "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" - ז.א. שהכח שהוא שלמעלה מן הטבע פועל גם בארץ ובקרב הארץ באופן מסודר ומוגבל, אבל עדיין

אינו שולל את הנהגת הטבע שהוא כח בפני עצמו ג"כ, וע"ז בא ההודעה האחרונה במכת ברד "בעבוד תדע כי אין כמוני בכל הארץ", אשר גם הטבע הוא חלק מן הלמעלה מן הטבע ואין לו שליטה בפ"ע.

והנה יכולים לומר (אולי בדוחק קצת עכ"פ), שרואים ענין זה גם במכות השייכות לאזהרות אלה. שמכות דם וצפרדע (וכנים) הי' בהם רק שליטה על הטבע באופן שהקב"ה הכריח לעשות מה שלא ע"פ טבע, כמו שהמים יהפכו לדם או שהצפרדעים ישרצו באופן משונה וכו', לעומת מכות ערוב ודבר שבהם הלמעלה מן הטבע פעל גם בקרב הארץ, וכדמצינו בב' מכות אלה שהקב"ה אמר בנוגע למכת ערב "ושמתי פדת בין עמי וגו'" (וארא ח, יט), ובמכת דבר "והפלה ה' בין מקנה ישראל" (שם ט, ד) - דבר שלא מצינו מפורש בתורה בנוגע למכות דם וצפרדע. וזאת אומרת דלמרות שהיתה מכה שלמעלה מן הטבע מ"מ פעלה גם בגדרי הטבע שהיתה רק במקום מסויים וכו'. ובסדרה האחרונה רואים ענין נפלא ביותר, ובפרט במכת ברד שהיתה אש מתלקחת בתוך הברד ובלשון רש"י "נס בתוך נס וכו' ולעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם", היינו שנראה בעליל שהטבע של אש ומים נתבטלו ללמעלה מן הטבע. [כמה מהדברים נזכרו במפרשי התורה ואיני זוכרם כעת].

ותן לחכם ויחכם עוד.

### ♦ ♦ ♦ אולי לא תלך גו'

**הרב אלחנן יעקובוביץ**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בראשית כד, לט, ברש"י ד"ה אלי לא תלך האשה - "אלי כתוב, בת היתה לו לאליעזר והי' מחזור למצוא עילה שיאמר לו אברהם לפנות אליו כו' אמר לו אברהם בני ברוך ואתה ארור ואין ארור מדבק בברוך".

וצ"ע מה חסר (ביאור) בפסוק זה שרש"י בא לבאר עפ"י המדרש, דלכאורה מובן הדבר שיתכן שאשה אינה רוצה לעזוב מקום הורי', ולכן שאל אולי לא תסכים האשה ללכת אחריו.

ובדא"פ י"ל, שלגודל מעלת אליעזר לא מתאים לשאול את אברהם אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי כו', שהי' צריך לסמוך על אברהם

שאם שולח אותו לקחת אשה בודאי תסכים גם ללכת עמו, ולכן דורשים שם דאולי לא תלך גו' לא היתה שאלה סתם, אלא בקשה שיתן את יצחק לבתו.

אבל עדיין צ"ע, הרי המדרש רחוק מאוד מפשוטו של מקרא, דאיפה נרמז בפסוק (בתיבת אולי) שיחה זו של אליעזר עם אברהם שרצה שיתן את יצחק לבתו ואברהם ענה לו "בני ברוך כו'", דבשלמא גבי אליעזר יש לפחות רמז בתיבת אלי שנכתב ללא ו', אבל היכן נמצא רמז לדברי אברהם.

ועוד צ"ע, למה גבי אליעזר לא אמר רש"י שאמר (בפירושו) לאברהם שיתן ליצחק את בתו אלא רק כותב "והי' מחזור למצוא עילה שיאמר לו אברהם לפנות אליו להשיאו בתו", וגבי אברהם כותב רש"י "ואמר לו אברהם בני ברוך כו'" שמפשטות הלשון ואמר לו אברהם כו' משמע שגם אליעזר אמר לאברהם אודות ענין זה.

ועוד צ"ע, דכיון שהבקשה (ורמז) הי' כשאברהם אמר לו ללכת לקחת אשה ליצחק, א"כ שם גם היתה התורה צריכה לרמז תיבת אולי בלי ו' - שיקרא אלי, ולמעשה לא נרמז שם אלא רק כשדבר לפני לבן ובתואל.

ועוד יש לעיין, איך אמר אברהם לאליעזר "בני ברוך ואתה ארור", שלכאוי אין זה מדרך אברהם לדבר באופן כזה, ובודאי הי' יכול למצוא דרך אחרת איך למנוע את יצחק בנו ממנו.

וי"ל בדא"פ, דהיתה כאן שאלה מדוע צריך אליעזר לומר לפניהם ששאל את אדוניו אולי לא תלך האשה אחריו, דלמאי נפקא מינה הרי למעשה הי' לו כאן מופת ברור שרבקה מתאימה ליצחק, ואת ההבטחה (של אברהם) ש"ולקחת אשה לבני משם" (כד, ו) כבר קיבל.

דבשלמא לאברהם עצמו שאל, כי חשש שלא יתנו לו, ורצה לדעת מה לעשות, אבל מה נוגע להם לדעת שאמר לאברהם אולי לא תלך גו' ומסיים ואם לא יתנו לך והיית נקי מאלתי, והרי אדרבה דברים אלה נותנים מקום גם ל"ואם לא יתנו" ולמה לו לומר להם זאת בכלל, ובע"כ לומר שענין זה חשוב לענין השידוך. וי"ל בדא"פ שמטבע הדברים כשהשתדלות היא ביותר, ובפרט כשמוכנים לתת הכל, זה עלול לעורר חשד שמשוהו אצל החתן לא בסדר.

ובענינו, כשבתואל ראה שבאים מארץ כנען – חברון – עד חרן לקחת אשה ליצחק, הנה זה עורר בו החשד למה לא לקח אשה מחברון עצמה, אולי משהו לא בסדר.

ולכן האריך לספר להם שלא כ"כ מהר יצא לדרך, אלא שניסה לשאול מה יהי' אם לא תרצה, ובתוך הדברים רמז לו שהי' רוצה שיתן את יצחק לבתו, ובעצם – לפי הדרשה של אלי (בלי ו') – הנה כל השאלה הזאת של "אולי לא תאבה כו'" היתה רק כדי שיפנה אליו (לאליעזר), וכל זה סיפר להם כדי להראות להם עד כמה חשוב לו לקחת דוקא ממשפחתו, ולא ח"ו מפני שיש חסרון ביצחק.

ועפ"ז מובן בפשטות מדוע לא נכתב אולי ללא ו' כשאליעזר דבר עם אברהם, דשם אין נפק"מ למעשה, ואין התורה מספרת כל מה שאליעזר דבר.

וע"פ הנ"ל יומתק עוד שינוי מדברי אברהם עם אליעזר לבין דברי אליעזר לבתואל ולבן; דאברהם אמר לאליעזר (כד, ד) "כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה גו'", וכשאליעזר דבר לפני בתואל ולבן הוסיף תיבות "ואל משפחתי", שבזה בא להדגיש הסיבה בגללה רוצה אברהם שיקח אשה משם דוקא.

וע"פ הנ"ל יובן ההכרח להביא את המדרש בתיבת אלי (בלי ו'), דעפ"ז דוקא מובן כל עיקר הצורך בדברי אליעזר.

והנה יש לעיין איך דבר אליעזר עם בתואל ולבן, האם דבר ממש כמו שכתוב בתורה, היינו בלשון הקדש, ואעפ"י שה' בלבד את לשונם מ"מ יתכן שאצל משפחת אברהם דברו בלה"ק, ואולי דבר בשפה שלהם (שדברו אז) והתורה מספרת לנו בלה"ק.

ולכאורה בכו"כ מקומות בתורה הוא כן, החל מדברי פרעה אל אברם בפ' לך לך (בראשית יב, יח-יט) "ויקרא פרעה לאברם ויאמר מה זאת עשית לי וגו' למה אמרת אחותי היא גו'" הנה לכאורה כל זה אמר פרעה בלשונו אלא שהתורה כתבה זאת בלה"ק, היינו מי שכתב זאת בספר כתב בלה"ק שכך נמסר.

ועד"ז באבימלך בדברו אל אברהם (בראשית כ, ט), ולכאורה גם דברי הקב"ה אל אבימלך בחלום (שם כ, ג) לא הי' בלה"ק אם נאמר דאבימלך לא דבר בלה"ק.

ועד"ז כשדברו משה ואהרן אל פרעה דברו לכאור' בלשון שפרעה הבין, ואולי משה דבר בלה"ק ואהרן תרגם והמליץ את הדברים לפני פרעה, והאם על זה נאמר (שמות ז, ב) "אתה תדבר גו'" שמפרש רש"י "אתה תדבר פעם אחת כל שליחות ושליחות כפי ששמעת מפיי", שפעם אחת דבר בלה"ק ואהרן הסביר והמליץ בשפת מצרים. אבל לכאורה אין זה מוכרח, דיכול להיות שקבל את הדברים בלה"ק ותרגם את זה פעם אחת במדויק מדברי ה', וגם זה נקרא "כפי ששמעת מפיי".

(ועכ"פ אהרן בודאי (לכאורה) דבר במצרית, ובפרט לפי המפרשים שאהרן ידע לתרגם ולהמליץ לפי שהי' כל הזמן במצרים ודיבר בהיגוי (מבטא) של מצרים).

ובכלל, לכאורה, אין כלפי מעלה הגבלה איך למסור נבואה לנביא או דיבור עם פלוני, שהרי גם במראה הנבואה יש הבדל בין נביא לנביא ובין נבואה לנבואה שפעם נמסר תוכן מסוים ע"י משל, ופעם גם ע"י פעולה וכביחזקאל ("שכב על צדך"), ופעם ע"י "חד חידה".

ומה שנאמר גבי משה (במדבר יב, ח) "פה אל פה אדבר בו גו'", כבר נתפרש שהכוונה ש"אמרתיו לו בפירוש". וכן מה שנאמר (שמות לג, יא) "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו גו'", הנה לכאורה עיקר הכוונה היא שדברו של הקב"ה עם משה הי' נשמע למשה בצורה ברורה כמו שאיש מדבר אל רעהו, אבל אינו מוכרח שכל האריכות שאמר משה לישראל הן בדיוק אותן תיבות שאמר לו הקב"ה, שיתכן שאמר לו עיקרי הדברים והוא מסר בהרחבה, וכמובן, שאם משה אמר לנו דברים אלה הרי (שכינה מדברת מתוך גרונו ו)זוהי תורת ה' עד שכל אות חייבת להיות שלימה עם כל פרטי דקדוקי'.

ולכאורה מלשון זה עצמו ש"ודבר ה' . . כאשר ידבר איש אל רעהו" משמע שיתכן באופן אחר, ועד"ז ממה שאמרו קללות הללו (שבמשנה תורה) "משה מפיי עצמו אמרן", ולאידך הרי ודאי שכינה מדברת מתוך גרונו, הרי שיש ענין נבואה ודבר ה' שלא נאמרו למשה (וכיו"ב בשאר נביאים) באותו לשון שאמר לנו (או שבכלל לא נאמר לו אלא רוח"ק הופיעה עליו ואמר מה שהי' צריך לומר).

ומענין לעינן, שלכאורה עד"ז ישנם כו"כ ענינים בתורה שחז"ל התבטאו בענין אמירה שפלוני אמר כך, שלכאורה לא דוקא שהי' מי שאמר כן, וכמו "אמרה (היונה) יהיו מזונתי מרויחן כו'", שהפי' בזה שהתורה דרשה ענין העלה זית שהי' באופן כזה, ולנו זה כמו שאמרה

ממש, שהרי כך מסרו חכמינו ומי שחוזר על פתגם זה כמו שכתוב בדחז"ל הרי לומד דברי תורה שבע"פ.

ועד"ז לכאורה ישנם כו"כ מקומות שכך נדרש.

ואם הי' אפשר לפרש כן גבי אברהם ואליעזר, שמה שאמרו חז"ל "בת היתה לו לאליעזר והי' מחזר למצוא עילה כו'" ולא נאמר מה אמר אליעזר, כי באמת י"ל שלא אמר בפירוש כלום, אבל מספיק הי' לשמוע שאלת אליעזר ["ואומר אל אדוני] אולי לא תלך האשה אחריי" כדי להבין ענין זה. דהרי דבר קטן הוא לגבי אברהם להבין כוונת אליעזר, ואפילו בלי רוח"ק, ובפרט שהי' לו רוח"ק, ובפרט שלפי מה שמכיר את אליעזר כעבד נאמן שאינו מרבה לשאול שאלות, ובטח ידע ששליחות אברהם תצליח, ואעפ"כ שאל כן, הרי זה כאילו אמר שרוצה שיפנה אברהם אליו לתת לו את יצחק.

וברוח זו קבל אליעזר תשובה: היינו, שאברהם לא הי' צריך לענות לו כלום על שאלתו בקשר לבתו, דמספיק זה שראה אליעזר את תגובתו על שאלתו אולי לא תלך האשה אחרי - שהמטיר עליו ברכות שיצליח בדרכו - כדי שיבין אליעזר מיד שאין שייך שיצחק יקח את בתו, והי' מספיק חכם להבין הסיבה שאין זה מצד חסרונה של בתו, שבודאי היתה צדיקה וחסידה בדומה לאבי, ולא היתה שום סיבה שלא לקחת אותה ליצחק, אלא הסיבה היחידה שיכולה להיות היא רק מפני שבא מבני חם, ואליעזר עצמו קבל את זה בהבנה מלאה, ובפרט שידע צדקת אברהם.

ולפי"ז יתכן שאברהם לא אמר מעולם תיבות אלו "בני ברוך ואתה ארוך ואין ארוך מתדבק כו'" אלא שאליעזר הבין כך ממהלך הענינים.

ועפ"ז יומתק למה לא נתבארו הדברים האלו שהיו בין אברהם לאליעזר (ברש"י) כשאברהם בקש ממנו לקחת אשה ליצחק, שאז למעשה הי' הבקשה והתשובה, ורק אח"כ שאליעזר (חוזר ו) מספר את הסיפור מתחלתו איך שאברהם בקש ממנו ללכת לארם נהריים כו' אז אמר לו ברמז שרצה לקחתו עבור בתו, אבל להם (לבתואל ולבן) לכאורה אמר מפורש שכך הי', וכדי שלא יחשבו שיש ליצחק איזה חסרון. ומפני זה אמר להם אליעזר ג"כ מה ש"ענה" לו אברהם בני ברוך כו', כדי להסיר כל חשש, שיהי' להם ברור מהי הסיבה בגללה הוא מעוניין ברבקה דוקא (דודאי ישנם שם עוד בנות ומדוע רוצה את רבקה דוקא) - ואליעזר אם רצה לומר על עצמו שהוא ארוך, הרשות בידו.

ולהעיר מדברי הרשב"ם (בפרק כד פסוק לה) בד"ה "ברך את אדוני - לכן הקדים למעלה ברך את אברהם בכל ויגדל וכל אנשי המלכות היו חפצים להזדווג עמו אך אינו חפץ". שכל זה אמר להם אליעזר.

ולעיל בפסוק א' (בפכ"ד) בד"ה "וה' ברך את אברהם - להודיע האמור לפנינו שלא שלח עבדו לקחת אשה ממשפחתו מחמת חוסר נשים בארץ כנען שלא היו רוצים להזדווג לו, שהרי נתברך בכל, וכל העולם מתאוים להזדווג לו אבל הוא לא רצה כי אם ממשפחתו, וזהו שאמר העבד וה' ברך את אדוני מאד ויקבל כו".

ועפ"ז גם מובן שגבי אליעזר כותב רש"י "והי' מחזר למצוא עילה שיאמר לו אברהם כו" ו' ואינו כותב שאמר לו אליעזר כו' (כמו שאומר שאמר לו אברהם בני ברוך כו') שבאמת לא אמר לו אליעזר כלום, רק עצם השאלה "אולי לא תלך האשה אחרי" מספיקה כדי להבין שזה מה שרצה אליעזר, ולנו אין כ"כ נ"מ מזה ולכן בדברי אברהם ואליעזר לא מוזכר כלל ענין זה.

אבל כשאליעזר דבר לפני בתואל ולבן הנה דברים אלו חשובים מאוד, ולכן אליעזר אמר להם את כל השקו"ט שהי' לו עם אברהם, והתורה רמזה לנו א"ז ע"י שכתבה אלי לא תלך בלי ו' שזה מתפרש אלי וכו', משא"כ באברהם שאין תיבה (או נקודת תיבה) להשמיע לנו תשובת אברהם אפילו ברמז, שם אומר רש"י "אמר לו אברהם בני ברוך כו'" (שכך אמר להם אליעזר שאברהם אמר לו), וכנ"ל שכך הבין מדברי אברהם.



### שאלות בפרש"י ותירוצם ע"פ שינויים בדפוסי רש"י

#### הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בתחילת פרשת שמות (א, א) כתב רש"י "ואלה שמות בני ישראל אע"פ שמנאן בחייהם כו".

והנה ידועים כללי רש"י שכ"ק רבינו גילה לנו, ומהם שכל תיבה ברש"י היא מדיוקת בתכלית, ועוד, דמה שרש"י מצטט מהפסוק הוא בדיוק. וא"כ יקשה, מדוע מעתיק רש"י מהפסוק תיבות "בני ישראל", הרי קושיתו היא על התיבה "ואלה שמות".

וראיתי שבדפוס "ריגו" משנת רל"ה ליתא תי' אלו, ולפ"ז נמצא שרש"י אינו מעתיק כלום מהפסוק אלא מתחיל לבאר מדוע נכתב פעם נוספת מנין בני ישראל.

הרב שעוועל שעיקר יסודו הוא על פרש"י דפוס זה, לא העיר בכלל שבדפוס זה אין תי' אלו.



עה"פ "הבה נתחכמה לו" (א, י) מפרש רש"י "נתחכם למושיעם של ישראל . . . שכבר נשבע שאינו מביא מבול". ולכאורה צ"ע דהרי השבועה היתה לנח ובניו, היינו דענין זה שייך לכל העולם ולא דוקא לבני ישראל, ומה בא רש"י להוסיף בתיבות "מושיעם של ישראל".

והנה בדפוס רומי [שבאמת הוא הדפוס הראשון] אין תי' אלו.

ולהעיר דכתבי יד ודפוס רש"י על התורה הם הכי נפוצים מכל שאר ספרי קודש, וכל מעתיק הוסיף כמה הערות על הגליון, וכמה מעתיקים הכניסו הערותיהם בתוך פירוש רש"י כידוע, והמדפיסים ומגיהים הכניסו גם כמה דברים בתוך הפי' ולא העירו שזה הוספה.

ולכן יש לעיין בדפוסים הראשונים ובכתבי יד מדויקים שעדיין בנמצא שאין עליהם שום הוספה כו'. ולהעיר עוד דכ"ק רבינו חיבב מאד הדפוס של ספרד, ורוב הפעמים ציין בלקו"ש דפוס ב'.



### "ויעשו כן" – שייכות משה רבינו לשלוש מכות הראשונות

הת' איסר ניו  
תלמיד בישיבה

בנוגע מכת כינים - הנקראת בפרשת וארא (פרק ח פסוק יג) - כותב האבן עזרא ד"ה ויעשו כן: "טעם ויעשו על משה בעבור שדבר לאהרן שיכה במטה כדרך ומטף אשר הכית בו את היאור" (וכן גם בפרק ז פסוק כ כותב האורח חיים בד"ה "ויעשו כן משה ואהרן - פי' שעשו משה ואהרן מעשה הכאת היאור וכו'"). כלומר, אע"פ שהמכה באה בפועל ע"י אהרן - כפי' רש"י בד"ה אמר אל אהרן (יז, יט) "לפי שהגין היאור על משה כשנשלך וכו' לא לקה על ידו", וכן גבי מכת כנים כותב רש"י (יז, יב) "לא היה העפר כדאי ללקות ע"י משה וכו' ולקה ע"י

אהרן" - הנה מ"מ נאמר "ויעשו כן" (ל' רבים) שנעשתה המכה ע"י משה ואהרן ובאה ע"י של שניהם (ע"י הדיבור של משה לאהרן).

ומובן, דש"ל המכות הראשונות לא נעשו ע"י משה (הטיית המטה של משה – אלא ע"י אהרן), ופעולת משה התבטאה רק בכך שאמר לאהרן לעשות.

ולכאורה לפי ביאור זה היו המילים "ויעשו כן" צריכים להכתב אצל כל שלושת המכות, ועכ"ז מצינו שרק במכת דם וכנים נאמרו מילים אלו (שבא לפרש שנעשית גם ע"י משה), משא"כ אצל מכת הצפרדעים לא נכתב ויעשו כן, וצ"ל החילוק?

עוד חילוק מצינו בין מכת דם וכנים לגבי מכת צפרדע: דבמכת דם ומכת כנים נאמר שהרים והכה אהרן את היאור או העפר, ואילו אצל מכת הצפרדע נאמר רק "ויט".

האבן עזרא כותב לפרש הא דנאמר רק "ויט" אצל הצפרדע, וז"ל: "הנה נטע ידו ולא הכה ביאור וכו' כי יכלו להעלות הצפרדעים מרגע נטות ידו". עכ"ל. אך עדיין צריך להבין מדוע דוקא אצל הצפרדע היה יכול להיות המכה מנטיית ידו בלבד וללא הכאה, משא"כ אצל הדם וכנים לא הספיקה הטיית המטה והוצרך נמי להכאת היאור והעפר?

ואולי יש לפרש השאלה השני' (הא דלא נאמר ויך אצל הצפרדע), דאצל הדם ואצל הכינים היתה המכה בגוף הדבר היינו בגוף המים והעפר, המים עצמם נהפכו לדם והעפר עצמו נהפך לכינים, ולכן היתה פעולת הכאת המטה בהמים והעפר להוליד המכה, משא"כ אצל הצפרדע לא הייתה המכה בגוף המים, ולכן לא היתה צריכה להיות פעולה בהמים לפעול המכה.

ויש לתרץ ג"כ השאלה הראשונה: דזה שלא נכתב "ויעשו כן" אצל מכת צפרדע כמו אצל מכת דם וכנים הוא, דמאחר שכבר נכתב ויעשו כן אצל מכת הדם שהיתה בהיאור (המים), הנה לא צריך ללמדנו פעם נוספת אצל מכת צפרדע (שגם היא הייתה בהיאור) שמכה זו היתה על ידי משה ג"כ (אע"פ שנעשית בפועל ע"י אהרן), דכבר למדנו זה אצל מכת דם, שלמרות שלא היה משה מעורב בפועל בעשיית המכה מ"מ הי' לו קשר להמכה ובאה ע"י ג"כ.

ויומתק יותר ענין זה עפ"י ביאור הנ"ל (דנאמר "ויך" רק אצל דם וכנים); דבמכת צפרדע לא היתה כל כך שייכות בין עושה המכה (אהרן, המטה) והמים, דהוא רק הרים ידו אבל לא הכה המים וסו"ס גם

לא היתה המכה בהמים, משא"כ אצל מכת דם. ואם נאמר בתורה שמכת דם, שנעשית ע"י הכאת המים והפיכת המים לדם (היינו שיש שייכות בין המים לפועל המכה) ומ"מ באה המכה ע"י משה ג"כ, עאכו"כ אצל מכת צפרדע (שאינן כ"כ שייכות בין המים לפועל המכה) שנעשתה ג"כ על ידו של משה, ולפיכך מובן דלא צריך לחדש לנו עוד פעם ש"ויעשו כן".



### "זיבא הבית לעשות מלאכתו"

הת' מ"מ קל מנסון  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ז פרשת שמות (א) מבאר הרבי סברת המחלוקת של כו"כ פלגותות בין רב ושמואל בפירוש הכתובים והולכים בכולם לשיטתם הכללית; דרב נוקט פירוש הפשוט של המילה ומפרש הפשט לפי"ז, ושמואל נוקט כתוכן הענין שם ועפי"ז מכריע הפשט, וא' הדוגמאות שמביא הרבי שם הוא מהפסוק דפרשת וישב (לט, יא) "זיבא הביתה לעשות מלאכתו", דבזה מצינו פלוגתא בין רב ושמואל "חד אמר מלאכתו ממש וחד אמר לעשות צרכיו נכנס". והענין בזה, דרב<sup>1</sup> לומד שהפשט של המילה מלאכתו הי' מלאכתו ממש היות ומפרש (כשיטתו הנ"ל) עפ"י פי' הפשוט של המילה ובנדו"ד "מלאכתו" פירושו "ממש". ושמואל חולק ומפ' "מלאכתו" - "לעשות צרכיו" היות וזהו המשמעות דתוכן הכתובים, דהרי הפסוק ממשין לומר "ואין איש מאנשי הבית שם בבית" שבזה בא הפסוק לבאר על איזה מלאכה בא יוסף לעשות מלאכה כזו שמצריכה שלא יהי' איש בבית, ולכן מפ' "לעשות צרכיו נכנס".

ולכאורה דרוש בפי' רש"י - ראש הפשטנים שמפי' פשוטו של מקרא - שלפי הנ"ל לכאורה הי' לרש"י להביא דברי שמואל לפני דברי

(1) וזה שרב הוא שאומר מלאכתו ממש ושמואל לעשות צרכיו, אף שבגמ' כתיב חד אמר וחד אמר כלומר דאינו ידוע איזה מהם אמר מה, הוא מבוסס ע"פ כלל שהובא ברדב"ז דכל פעם שנאמר חד אמר וחד אמר, חד אמר הראשון הוי' שיטת המ"ד הראשון שהביא הגמ', ובנדו"ד רב ושמואל חד אמר מלאכתו ממש וחד אמר לעשות צרכיו וכו', הרי (חד אמר הראשון) זה שמפרש מלאכתו ושמואל הוא זה שמ' לעשות צרכיו.

רב, דהרי הכלל ברש"י כידוע הוא דאם יש צורך לכמה פירושים הפי' שמביא תחילה הרי הפי' הכי קרוב לפשוטו של מקרא, וא"כ בנדו"ד, הגם דאכן לדברי רב מבואר המילה מלאכתו בפשטות אבל בתוכן ובפשטות הכתובים הרי המשמעות הוא כדברי שמואל דהרי הפסוק ממשיך לבאר על איזה מלאכה מדובר כנ"ל.

וכמו"כ יש לשאול לדברי רב (כמו שמביא הרבי בהשיחה) דמפ' מלאכתו ממש, מדוע אכן בא יוסף הביתה לעשות מלאכתו אם הי' יודע<sup>2</sup> דהוי "יום כזה" (עיין רש"י) דלא נשאר בבית רק אשת פוטיפר שכבר תבעה ממנו "שכבה עמי . . כדברה אל יוסף יום יום . . לשכב אצלה וכו'"?

והנראה לומר בזה: דרש"י פי' כרב תחילה, והיות דלדברי שמואל יתעורר תמיהה עצומה להבין חמש למקרא, והיינו היתכן דיוסף הצדיק יבא להבית עם הכוונה לחטוא (לעשות צרכיו) ח"ו? ובפרט דמפשטות

(2) לכאורה צ"ב בשאלה זו ששואל הרבי על דברי רב. דהרי נניח דידע יוסף דאף אחד לא ישאר בהבית דהרי "יום כזה" יום מיוחד יום צחוק ויום איד שלהם וכו', אבל משפטות הכתובים מנ"ל דיוסף ידע שאשת פוטיפר תישאר בבית (ע"י אמירתה "חולה אני איני יכולה לילך") דאיפה המקור לזה? ובאמת שאלה זו אינו על דברי הרבי כלל אלא על דברי שמואל, דהרי מדברי שמואל עצמם מוכרח דידע יוסף דתישאר בהבית דהפי' "ויבא הביתה לעשות צרכיו" כלומר הבאת יוסף להבית (היינו עוד לפני שבא להבית היה בכדי "לעשות צרכיו" עמה, וא"כ כפשוט דלשמואל ידע יוסף דתישאר בבית, ודורש ביאור כנ"ל מנא לי' לומר כן מפשטות הכתובים. וי"ל דמטעם זה מביא רש"י דברי רב לפני דברי שמואל וי"ל בדוחק שדברי יוסף לאשת פוטיפר הי' מקודם לביאתו להבית ואמרה לו שתישאר שם, אבל כמוכן דוחק הוא ובפרט דמיד בפסוק לפני כן "לא שמע אליו לשכב אצלה" (וכדלקמן בפנים).

עוד הי' אפשר לומר דפי' רש"י "אמרה להם חולה אני ואיני יכולה לילך" הי' לפני "יום כזה" היינו מקודם, ושמע יוסף אודות דברי' ועי' ידע דתישאר בהבית, ודוחק.

וי"ל בד"א, דגם לשמואל אין הפי' דידע יוסף דתישאר בבית, וזה שכתוב "ויבא הבית לעשות מלאכתו" פירושו דמצבו כשבא להבית הי' כזה דהי' מוכן לשכב אתה ואין הפי' דידע מכבר דתישאר, ולפי"ז לא יוקשה לו מנ"ל מפשטות הכתובים דידע יוסף. אבל עיין לקו"ש שם דמשמע דיוסף אכן ידע דתישאר שם ואינו מדובר על מצבו. ועצ"ע.

ועכ"פ יהיה אפשר לומר דלרב שמפ' ויבא הביתה לעשות מלאכתו ממש לא ידע יוסף דתישאר בבית ותו לא קשה למה בא לעבוד בבית ביום כזו דלא ידע דתישאר בבית! אבל עיין היטב בהשיחה סוף סעיף ב' דאינו משמע כהנ"ל בדברי רב ושמואל דשואל הרבי על דברי רב, עיי"ש.

הכתובים משמע בפירוש להיפך, דהרי כבר למדנו בהפסוקים ד"וימאן..." כלומר דלא רצה בכלל לשכב אצלה ח"ו, ובפרט כשבאים להפסוק (שמיד לפני "ויבא הביתה") "ויהי כדבר אל יוסף יום יום<sup>3</sup> ולא שמע אליה לשכב אצלה"<sup>4</sup>, ומכיון שכך יתמה הבן חמש למקרא היתכן דמיד בפסוק אחרי ולא שמע אליו וכו' יבא הבית "לעשות צרכיו"?!

ובנוגע להוכחת שמואל (הובא לעיל) בהמשך הפסוק "ואין איש מאנשי הבית" שם בבית, י"ל דרב יפרש דברים אלו על הנהגת אשת פוטיפר ולא על הנהגת יוסף, כלומר דלמה ביום זה הנהיגה עצמה באופן כזה דוקא ד"ותתפשהו בבגדו וכו'", הנה ע"כ הקדים הפסוק דלא היו ביום ההוא אף א' מאנשי הבית ולזאת היא ניצלה יום זה.

אבל כמובן דוחק הוא לפרש דברי הפסוק על הנהגתה, דהרי [נוסף לזה שאם כנים הדברים לא מובן מדוע לא כתוב בפירוש בפסוק "ויהי כשאין איש מאנשי הבית שם בבית ותתפשהו בבגדו" וכו', ומזה שהפסוק אומר ויבא הביתה לעשות מלאכתו ואין איש... שם", משמע דבא לבאר הנהגת יוסף דמלאכתו הוא מלאכה שתובע ואין איש... שם!] הנהגת אשת פוטיפר כבר מבואר לעיל, שרש"י על המילים "כהיום הזה" מבאר "יום מיוחד יום צחוק ויום איד שלהם שהלכו כולם לבית ע"ז אמרה אין לי יום הגון להזקק ליוסף כהיום הזה", כלומר לפי"ז כבר מבואר למה התנהגה באופן כזה, ולזאת אין צורך להפסיק להשמיענו זאת עוד פעם ע"י המילים "ואין איש מאנשי הבית שם בבית".

ולזאת י"ל דזה אכן הוכחה לדברי שמואל.

וע"פ הנ"ל יש לתמוה שוב, מה הכריע רש"י דפי' היותר קרוב לפשט הוא דברי רב.

והנראה לומר בזה, ובהקדים: יש לדייק ברש"י מדוע נעמד על ב' המילים "לעשות מלאכתו", הרי לכאורה בא לבאר רק המילה מלאכתו

(3) היינו דלא הסכים יוסף כו"כ פעמים "יום" (אחר) "יום".

(4) ובפרט לפי רש"י ד"ה לשכב אצלה "אפי' בלא תשמיש" המדגיש גדול תקיפות רצונו של א לחטוא ח"ו.

(דלרב הוי ממש ולשמואל הפירוש דלצרכיו נכנס) ולמה הוסיף רש"י בד"ה המילה "לעשות"?!?

וי"ל דלרש"י הי' קשה (לא רק מהו הפי' של "מלאכתו", אלא) למה בכלל מובא בפסוק זה ב' מילים אלו, שלכאורה מיותרים המה, דהי' צריך להיות כתוב "ויבא הבית ואין איש . . שם" וכו' ולמה מוסיף הפסוק את המילים לעשות מלאכתו? דאיפה ראינו שהפסוק יגיד לנו דבא יוסף לעשות מלאכתו, הרי זה דבר מיותר לגמרי?

וי"ל דלדברי רב מבואר קושיא הנ"ל, ואכן עפ"י הכריע רש"י דפי' הפשוט הוי כדברי רב (כלומר היות ותמיהה זו בפשטות הכתובים מבוארת לפי דברי רב דוקא לכן הביא תחילה דברי רב).

והביאור: באמירת ובהוספת הפסוק ב' מילים אלו "לעשות מלאכתו" רוצה הפסוק להדגיש דביאת יוסף להבית ביום ההוא הי' לעשות מלאכתו כפשוטו ממש ולא ח"ו לחטוא, ולזאת הוסיף הפסוק מילים אלו ("ויבא הבית) לעשות מלאכתו". משא"כ לדברי שמואל דרוש ביאור עדיין הוספת הפסוק מילים אלו [דהי' צריך להיות כתוב "ויבא הבית כשאין איש מאנשי הבית שם", ובפרט דלדבריו הולכים ע"פ הפי' הפשוט של המילה מלאכתו!]

ועפ"י י"ל, הכריע רש"י דדברי רב הוי יותר קרוב לפשט ולכן הביא דבריו תחילה [ומבואר נמי למה הוסיף רש"י בד"ה "לעשות מלאכתו" דדוקא ע"י היתה הכרעתו, וד"ל].



## שׁוֹנוֹת

### גילוי פנים במכתבי מוהרי"ע לאנ"ש בת"א

הרב יהושע מונדשיין  
ירושלים עיה"ק

לאחרונה נדפס באה"ק ספר בשם "אנשים חסידים היו", שבחלקו הראשון מנסה הכותב לתאר את דמותו של הרה"ח ר' זלמן משה היצחקי ע"ה.

בעמ' 39 נפתח פרק בשם: ר' זלמן משה והזקנים שלא היו 'כלים', ותוכנו, ש'הזקנים התל-אביבים לא היו 'כלים' להשפעותיו של המשפיע החדש [ר' ז"מ], והם החלו להציף את כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בתלונות כנגד ר' זלמן משה. הרבי הגיב בחריפות רבה ודחה את תלונותיהם מכל וכל".

לביסוס דבריו מביא הכותב (מאג"ק חט"ז עמ' שט) שני מכתבים "לאנ"ש בתל-אביב שהתלוננו על ר' זלמן משה".

לפני שנדון בתוכנם של המכתבים, חובה עלינו לתמוה: לדברי הכותב, נולד ר' ז"מ בערך בשנת תרל"ג. כלומר, בבואו לת"א היה למעלה מבן 60. האם ידוע למישהו מי היו באותה שעה "זקני תל-אביב", שהיו זקנים אף מרז"מ?

"השפעותיו של המשפיע החדש" התבטאו "באותו סגנון ייחודי שהיה מדבר בהתועדויות בנעויל", דהיינו ביטויים שאינם בגדר "לשון נקיה" (בלשון המעטה). דעתו של מוהריי"צ לשלילה מוחלטת של סגנון דיבור זה ידועה (ראה למשל שיחת י"ב תמוז תש"ח), לפיכך תמהים אנו: הכיצד זה הגיב הרבי "בחריפות רבה ודחה את תלונותיהם מכל וכל", ועמד, לכאורה, לימינו של רז"מ?

שני המכתבים הנ"ל הם מהתאריכים ב' וג' תמוז תרצ"ה, והבודק בשאר המכתבים מאותם ימים, יראה שמכותב הס' הנ"ל "נתעלמה" אגרת אחרת מג' תמוז תרצ"ה, שהיא נכתבה ללא ספק לרז"מ כתגובה על "מכתבי התלונה".

באותו מכתב (אג"ק, ג, עמ' שצח) כותב הרבי: "כתבו לי אשר פגע בכבודו של ידידנו . . . אם כי שאינני מאמין באותו הנוסח הנכתב, אבל קורטוב של אמת הלא ישנו גם בחלום, ואותו קורטוב בחפצי לידע כמו שהוא לאמיתתו . . . בבקשה גדולה, אשר יעקר מלבו כל טינא על מי שכתב אודות זה".

כלומר: אמנם היתה תלונה על התנהגותו (הקשורה, כנראה, בסגנון דיבורו הבוטה), הרבי אינו מגלה סלחנות כלשהי לאירוע זה – באם אכן הוא קרה – ומבקש לשמוע את פרטי האירוע מפיו של "בעל המעשה".

מכתב זה, כאמור, לא נדפס בס' הנ"ל, אף שיש בו התייחסות ברורה אל התלונות. לעומת זאת נדפסו שני מכתבים אחרים, שלדברי הכותב, בהם דוחה הרבי את התלונות מכל וכל.

באותם מכתבים מביע הרבי את צערו על ההשקפה הרעה על "התלמידים היקרים", ומבקש להיטיב את היחס שצריך להיות כלפי "תלמידיי אהוביי התמימים הנעלים". הרבי גם מצטער על העדר האחדות והמשמעת בזמן הנוכחי, שקשור, כנראה, לאותו ענין.

שוב חוזר הרבי ומביע את צערו על הפגיעה בכבודם של התמימים, ומבקש "לקרבם בכל מיני קירוב, ולהיות בעזרם בדבר שמירת קביעות הלימודים בנגלה ובחסידות, ובענין הסתדרות חדר של תשב"ר" וכו'.

מכתב נוסף (מב' תמוז תרצ"ה – ולא תרצ"ח כנדפס בטעות) שייך גם הוא לאותו ענין, וגם בו מביע הרבי את צערו על השערורי' שנעשתה, שעניינה "דרכי בוז ואיסור גמור של הלבנת פנים". במכתב זה ניכרת המתיחות ששררה בין הבעלי-בתים אנשי "המנין" ובין אנשי ה"חדר שני" העוסקים בתפלה ולימוד דא"ת. נראה שה"יותר חסידים" רצו להשפיע מרוחם על הבעלי-בתים, והרבי מבקשם לעשות זאת "באופנים נעימים ובדרכים ישרים". והמתנהג באופנים אחרים יצא שכרו בהפסדו, ונקרא עבריין, שעובר על מצות הוד כ"ק אבותינו רבותינו הק' זצוקלל"ה נבג"מ זי"ע".

שוב מזכיר הרבי את העדר האחדות והמשמעת, והעדר-הרצון לקבל מרות מחסיד זקן.

את מכתבו זה (הנדפס באג"ק, ד, עמ' שסז) מסיים הרבי "בבקשה ובאזהרה להזהר בכבודן של החסידים להשתדל לקרבן בכל מיני קירוב, ולשית עצות איך לקרב גם גזע החסידים".

ואני תמה: היכן נרמזת במכתבים אלו דחיית תלונותיהם של "זקני ת"א" על הנהגתו של ר' זלמן משה?

יש להזכיר שרז"מ לא למד מעולם ב'תומכי תמימים' ולא נמנה עם ה'תמימים' (שהרי הוא נולד כחצי יובל שנים לפני היווסדה של תו"ת), כך שבשום אופן אין לפרש את הדברים אודות "תלמידיי התמימים" כאילו הם סובבים אודותיו (במכתביו לרז"מ לא התייחס אליו מוהרי"צ כ"תלמידיי", אלא כ"ידידי").

וכשהרבי כתב לאנ"ש דת"א לקרב את הת' בכל מיני קירוב ולסייעם בקביעות השיעורים בנגלה ובחסידות, ודאי שלא היתה כוונתו שרז"מ הוא זה שזקוק ל"קירוב" ולחיזוק שיעורי הלימוד שלו.

קיצור: בת"א נוצרה מתיחות בין הבע"ב לבין תלמידי הת' שעלו מרוסיא: הצעירים זלזלו בכבודם של הוותיקים, ואלו מצדם פגעו בצעירים ובסדרי תורתם ועבודתם. התלונות הגיעו לאזני אדמו"ר הרי"צ, ובתגובה לכך נכתבו שלושת המכתבים דלעיל (שרק שנים מהם נדפסו בס' הנ"ל).

בנוסף לכך התלוננו בפני הרבי על הנהגתו של רז"מ, ועל כך כתב אליו הרבי (אליו ולא אליהם) את מכתבו דלעיל ב"בקשת הבהרה", מכתב שלא נדפס בס' הנ"ל.

זהו הנראה לענ"ד בביאור מכתביו של בעל ההילולא נבג"מ. ועפ"ז אין שחר לקביעה ש"הרבי הגיב בחריפות רבה [על התלונות כנגד רז"מ] ודחה את תלונותיהם [של "הזקנים"] מכל וכל". והרי אילו אכן זו היתה טענתם של "זקני ת"א", נמצא שהמענה אינו ממין הטענה כלל: שהם טענו על הנהגתו של הזקן רז"מ, ואילו הנזיפה באה על יחסם ל"תלמידי אהובי התמימים הנעלים" הזקוקים לקירוב!

יתכן מאד שלאחרים יש ביאור שונה לפרשת המכתבים הללו, כדאי איפוא שיביאו גם הם את דבריהם לפני הקוראים.

נ.ב. בס' הנ"ל (בעמ' 49), נדפס צילום "מכתב שקיבל ר' זלמן משה מאחד המשתדלים ליציאת משפחת בתו מרוסיה". כנראה שהמחבר לא הצליח לפענח את חתימתו של כותב המכתב ולזהותו, והרי הוא הרה"ח ר' שלמה יוסף זיין ע"ה, שעלה לאה"ק בשנת תרצ"ד, ובשנים תרצ"ה-תרצ"ו כיהן כרב בית-כנסת חב"ד בת"א.



## לא קם כמושה עוד נביא בישראל

### הרב חיים רפופורט

רב ומו"ץ - אילפורד אנגלי'

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בהקדמתו לפרק חלק (בביאור שלשה עשר עיקרי האמונה): "והיסוד השביעי, נבואת משה רבינו. והוא, שנאמין שהוא אביהן של כל הנביאים שקדמו לפניו והבאים אחריו. הכל הם למטה ממנו במעלה, והוא בחיר ה' מכל המין האנושי,

אשר השיג ממנו יתעלה יותר ממה שהשיג וישיג כל אדם שנמצא ושימצא כו'".

הרי מפורש שהוא מיסודי הדת להאמין שמושה הי' נביא גדול גם מכל נביא בעתיד.

[וע"כ כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ט ה"ב ע"ד מלך המשיח "שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו", וכמבואר בכ"מ. ומ"ש במדרש תנחומא פרשת תולדות (סימן יד) עה"פ (זכרי' ד, ז) "מי אתה הר הגדול לפני זרובבל למישור" - "הר הגדול גו' זה משיח בן דוד . . . שהוא גדול מן האבות שנאמר (ישעיה נב, יג) הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד, ירום מאברהם וכו' ונשא ממושה", כבר כתב רבינו שצ"ל דלא קאי המדרש במעלת הנבואה].

והנה עה"פ (יואל ג, א) "והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם, זקניכם חלמות יחלמו, בחוריתם חזינות יראו" כתב הרד"ק, וז"ל: "והיה אחרי כן, כמו והיה באחרית הימים . . . והוא לימות המשיח . . . ונבאו בניכם ובנותיכם . . . והבנים והבנות יתנבאו בנערותם כמו שמואל הנביא, והנבואה תהיה להם במראה החלום כמו שאמר חלומות חזיונות, וכך היתה נבואת רוב הנביאים כמו שאמר אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, וכך יהיו בהם מעלות זה למעלה מזה כמו שהיו בנביאים שעברו עד שאולי יהיה בהם כמושה רבינו ע"ה". עכ"ל הרד"ק.

וצ"ב הלא מעיקרי הדת הוא להאמין שלעולם לא יהי' נביא כמושה רבינו ע"ה, והאיך סיפוקא מספקא לי' להרד"ק בזה [אולי יהיה בהם כמושה"], ואיך ולא ורפיא בידי'.

ודוחק לומר דהרד"ק פליג על הרמב"ם בזה\* .



(\* כבר הקשו כן בכ"מ ראה בס' מנוחת שלום ח"ט סי' מט ובס' רנת יצחק יואל שם ועוד . המערכת.)

## זיעה של מצוה

## הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חבי"ד, אה"ק

בלקוטי דבורים ח"א (לקוט ה) – עמ' 165 ואילך (לה"ק) נאמר: "פעם אחת אירע שהגיע לשיבה תלמיד אחד למדן ובעל כשרון . . בעל מדות גסות וגם פניו אינן עדינות ביותר. אבי [כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע] חשב רבות והתעמק בענין . . שיהיה צורך לקחת אותו חזק בידיים . . כותב לי אבי באחד ממכתביו, להטיל על אותו תלמיד את כל העבודה הקשה הקשורה בהכנות לשמורה . . קיימתי את כל ההוראות בהידור, כל העבודות הקשות בבירור החטים, בהעמדת הריחיים של יד ובטחינה עצמה, העמסתי על התלמיד האמור, עד שבמשך שני שבועות לא היה לו רגע מנוחה, לא היה לו לא יום ולא לילה, והכל היה בסדר מסודר, שלא ירגיש שמתבצעת כאן הוראה מסויימת . . באחרון של פסח, בשעת סעודת החג אצל תלמידי השיבה ב"זאל הגדול אומר לי אבי: יוסף יצחק! ראה פעולת זיעה של מצוה – בהצביעו על הבחור האמור מבלי שיבחנו בכך – הוא הרי קיבל פנים אחרות לגמרי, הגסות הוסרה ונראים פני אדם". עכ"ל.

ולמעיר בזה ממ"ש החיד"א זצ"ל בס' עבודת הקודש – מורה באצבע (סי' ז' אות רד): "ערב פסח יזהר לטבול במקוה טהורה . . ויזדרז בעשיית מצת מצוה בערב פסח, ויהיה נמצא שם, ומאד יתעצם בזה, והלש העיסה וטורח בעריכתה הוא תיקון גדול לכפרה, וקודם לשה יבטל כל הפרורין וכל דבקי עיסה כעפרא דארעא, וישים מעייניו לטהר לבו ורעיוניו וכל אורחותיו, כי עיקר טהרת כלים הוא כלי הנפש שהם אברי הגוף שבהם שאור היצה"ר". עכ"ל.



## הערות היום יום – חנוכה

## הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

היום יום – כה כסלו:

"אאמו"ר הי'. יושב בסמוך להנרות חצי שעה - לבד מועש"ק שלא הי' מתעכב חצי שעה.."

ויש להעיר ע"ד ההלכה שהרי בנוגע לנרות חנוכה מצינו שיכולים להשתמש גם בפתילות כאלו, שאין מדליקים בהם נרות שבת. וא' הטעמים שאין מדליקים בהם נרות שבת הוא מפני שאין האור והפתילה נמשך יפה וכו' ויוכל להיות מכשול שמא יטה וכו'.

ועפ"ז י"ל שא' הטעמים של המנהג שלא להתעכב אצל הנרות בעש"ק הוא כיון שכנ"ל, בפתילות דנרות חנוכה אין הגבלות כמו בנרות שבת, וא"כ יוכל להיות שלפעמים אין האור נמשך יפה, ולכן כדי להנצל ממכשול שמא יטה וכו' – אין מתעכבים אז.

#### היום יום – כה טבת:

"...יציאת מצרים איז דער ארויסגעהן פון מצרים וגבולים, און חסידות איז אויף ארויסגעהן פון די מצרים און גבולים פון וועלט. עס איז פאראן א הפרש: יצי"מ איז א ענין פון שבירה און עזיבה, דערפאר איז מען אוועק פון מצרים. יצי"מ פון חסידות איז בירור און תקון..."

ולכאורה יש לחקור דיוק הלשון "בירור ותיקון", האם הם שני ענינים נפרדים היינו שהם שני שלבים או בעצם ענין אחד שמתבטא בב' ביטויים ?

ויש להעיר ממ"ש בספר תניא קדישא פל"ז:

"הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל כו' ולא הוצרכה להתלבש בעוה"ז וכו' רק להמשיך אור לתקנם כו' הוא ממש דוגמת סוד גלות השכינה לברר ניצוצין".

והיינו שפתח במילת "תיקון" ומסיים במילת "לברר ניצוצין" והיינו בירורים.

וי"ל שבלשון קדשו של אדה"ז נמצא הפתרון להנ"ל:

בפנימיות ובשרש הדברים "סוד גלות השכינה" הוא ענין בירור הניצוצין וכפי שזה מתבטא במעשה בפועל הוא ענין תיקון [עצמו, העולם וכו'].

