

קובץ

# הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת השלושים

גליון יג [תתקעמ]

ש"פ אמור - ל"ג בעומר

שנת הקהל

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לברואה

מאה ושבע שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה  
ש"פ אצמור - ל"ג בעומר  
ה'תשס"ט  
גליון יג [תתקעט]

**תוכן הענינים**

	גאולה ומשיח
4.....	דין הנתינים לעתיד לבוא
	רשימות
11.....	מ"מ והערות קצרות ב"רשימות היומן"
	לְקוּטֵי שִׁיחוֹת
16.....	הקרבת האש דבני אהרן
19.....	גדר הנחת תפילין דקטן ואיזו המשכה הוא ממשיך בהנחתן
26.....	"וי"ל לחדודי עכ"פ" [גליון]
26.....	קרבן תודה - חובה או נדבה? [גליון]
	שיחות
29.....	פסקו תלמידי רע"ק מלמות
30.....	גיל מרים בלידת משה [גליון]
	אגרות קודש
32.....	הוספת שם כשמות שני המחותנים שוין [גליון]
34.....	הוספת שם כשמות שני המחותנים שוין [גליון]
	נגלה
35.....	קביעות פסח שני בי"ד אייר
44.....	גדר נתינים
46.....	בדין שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא
51.....	בענין איסור סוטה ליבם

53..... הרואה סוטה בקלקולה

55..... חזקת קטן על עצמו דמידק דייק

#### הפירות

57..... הארת המדות בששת ימ"ב באלף הא' השייך לחסד

#### המב"ם

59..... שיטת הרמב"ם בדין לועג לרש וק"ש תפילין וס"ת בבית הקברות

63..... בשיטת הרמב"ם מתי לוקין על 'בל יראה ובל ימצא'

71..... דין תענית יחיד לדעת הרמב"ם והראב"ד

#### הלכה ומנהג

76..... מיקומו של קו התאריך

80..... מנהגי חב"ד בתספורת ראשונה

#### פשוטו של מקרא

82..... "כי איש אשר יקלל גו"

83..... בענין "אמרי נא אחותי את"

#### שונות

"תקיימו ב' דברים אלו 'בל' ו'לב' מעלה אני עליכם כאלו קיימתם

88..... התורה מב' עד ל'"



# מודעה ובקשה

לקראת חג השבועות - חג מתן תורתנו, עומדים אנו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי - מוגדל ומיוחד בכמות ובאיכות.

אי-לכך, שטוחה בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן לאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר - בעניני גאולה ומשיח, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה לא יאוחר מיום שלישי, כ"ה אייר הבעל"ט.

המערכת

\*\*\*

הערות לקובץ הבא  
שיצא לאור אי"ה לכבוד חג השבועות  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ה אייר

זוישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים  
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

---

למשלוח הערות:  
פאקס: 718-756-3411  
אימייל: haoros@gmail.com  
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
www.haoros.com

---

# גאולה ומשיח

## דין הנתינים לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### הכל מתרפאין חוץ מנחש וגבעונים

בקשר לזה שלומדים כעת בביהמ"ד פרק 'אלו נערות', ובריש הפרק יש פלוגתא ושקו"ט ברש"י ותוס' והראשונים בדין 'נתינים' - הגבעונים - שהם מז' אומות שנתגיירו בערמה בימי יהושע ונתנם יהושע לעבדים שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים, ומבואר בגמ' (יבמות עט, א)<sup>1</sup>. ובי"ל"ש (תורה) רמז פב ותתפט ועוד) דיהושע גזר עליהם בזמן שביהמ"ק קיים, בא דוד וגזר עליהם אף בזמן שאין ביהמ"ק קיים, כשראה שהם אכזריים עי"ש - כדאי לעיין אודות דינם של הגבעונים לעת"ל, אם ענין העבדות תמשך בהם גם אז או שתתבטל, ואי נימא שהעבדות תתבטל, הנה לדעת רש"י (שם) שאיסורם להתחתן הוא רק מדרבנן משום עבדות, יהיו מותרים גם לבוא בקהל, ולדעת התוס' וכו' דאסורים להתחתן מדאורייתא משום לא תתחתן בהם, יתבטל מהם רק העבדות בלבד.

הנה איתא בב"ר (פ"כ, ג) : "א"ר לוי לעתיד לבא הכל מתרפאין חוץ מנחש, וגבעונים, נחש, שנאמר (ישעיה סה) ונחש עפר לחמו לא ירעו ולא ישחיתו וגו', גבעונים, (יחזקאל מח) והעובד העיר יעבדהו מכל שבטי ישראל", ופירש במתנות כהונה והעובד העיר "הם הגבעונים שהיו שואבי מים וחוטבי עצים לבית ה' אשר בעיר ירושלים" הנה גם לעת"ל יהי' כן, וביפה תואר שם : "והעובד העיר, ביחזקאל כתיב גבי ישיבת ירושלים לעתיד, ומשמע ליה דגבעוני איירי שהם העובדים שדוד נתנם חוטבי עצים ושואבי מים, ועוד מדקאמר העובד בה"א, משמע הידוע, וכוונת

<sup>1</sup> בענין הגבעונים ראה גם שיחת פ' ויקרא תש"ל ס"ו-ז וש"פ שמיני ס"ה, ובס' שיעורים בס' התניא אגרת התשובה פי"א (ע' 1205) לקו"ש ח"ב פ' נצבים, ח"ד פ' נצבים ב' ועוד.

הכתוב שהגבעוני יהי' עובד שם לפקח על צרכי העיר וכו', וכ"כ בפי' מהרז"ו ובעץ יוסף עיי"ש.

וראה גם במדב"ר (ח, ד): "לפיכך כשראה יהושע כן אמר להם (יהושע ט) למה רמיתם אותנו וגו' אמר להם יהושע אתם עשיתם מעשה נחש לפיכך תטלו שכרו של נחש, א"ר אלעזר אררן כנחש דכתיב (יהושע ט') ועתה ארורים אתם כשם שכתוב כנחש (בראשית ג) ארור אתה מכל הבהמה . . וכיון שבא דוד וראה שהיו אכזרים ריחקן אף עזרא ריחקן דכתיב (נחמיה יא) והנתינים יושבים בעופל וגו' אף לעתיד לבא הקב"ה מרחקן<sup>2</sup> שנאמר (יחזקאל מח) והעובד העיר יעבדוהו מכל שבטי ישראל יאבדוהו מכל שבטי ישראל", וכתב בעץ יוסף שם דהיינו שעבודתם הוא תדיר ולא ימלטו ממנה גם לעת"ל.

וביחזקאל (מח, יח-יט) כתוב על לעת"ל: "והיתה תבואתה תבואתו ללחם לעובדי העיר: והעובד העיר יעבדוהו מכל שבטי ישראל", ופירש"י: "והיתה תבואתה ללחם לעובדי העיר - הם הגבעונים הנתונים חוטבי עצים ושואבי מים כן שמעתי משמו של רבי מנחם זצ"ל. יעבדוהו מכל שבטי ישראל - שנחנו להם זה חלק בארץ", ז.א. שהגבעונים יהיו גם לעת"ל נתונים לחוטבי עצים ולשואבי מים, ולכן יקבלו משבטי ישראל תבואה ללחם, וחלק בירושלים לגור שם.

הרי יוצא מכל זה בהדיא דגם לעת"ל לא ישתנה מצבם, ויהיו עבדים נתונים לחוטבי עצים ולשואבי מים וכו'.

### דעת הרד"ק דלעת"ל לא יעבדו

אמנם ברד"ק (יחזקאל שם) כתב: "והעובד העיר יעבדוהו - מכל שבטי ישראל כי בעבורם הם עומדים שם ובמקומם, וכדין הוא שיעבדום בכל דבר שתצטרך להם מהם וישלחו להם מנחות, ויש מפרשים עובדי העיר הגבעונים ואין לו טעם, כי לא יהיו עוד הגבעונים משרתים לעתיד, ולא יתכן שיהיו גבעונים יושבי ירושלים העיר הקדושה בשביל ישראל".

<sup>2</sup> וזהו מכוון למ"ש לעיל במדרש שנקראים הגבעונים החוי שהוא מעשה נחש, וא"כ בדין הוא דכמו שאמרו לגבי נחש דאין לו תרופה אף לע"ל בגבעונים כן (ליקוטים).

וברד"ק (ישעי' סו, כא) על הפסוק וגם מהם אקח לכהנים ללוים כתב וז"ל: ואדוני אבי ז"ל פירש וגם מהם אקח לכהנים ללוים לצורך הכהנים להיות להם חוטבי עצים ושואבי מים, וכן אמר בנבואת זכריה ולא יהיה כנעני עוד בבית ה', ר"ל הגבועונים שהיו חוטבי עצים ושואבי מים [שהם לא יעבדו לעת"ל] כי מגדולי הגוים יהיו עובדים הכהנים עכ"ל.

ובזכריה (יד, כא) על הפסוק "ולא יהיה כנעני עוד בבית ה'" פי' הרד"ק: ואדוני אבי ז"ל פירש כי על הגבועונים אמר שהיו חוטבים עצים ושואבי מים בבית המקדש לא יהיו שם עוד, כי מגדולי העכו"ם יהיו עובדי הכהנים, וכן פירש וגם מהם אקח לכהנים וללוים עכ"ל, ודבריו לכאורה סותרים למדרשים הנ"ל שאמרו בהדיא דגם לעת"ל יהיו עובדים בעיר ירושלים? וכפי שהקשה בס' 'רנת יצחק' שם ובכ"מ.

ועי' יבמות עט, ב: "בימי רבי בקשו להתיר נתינים, אמר להם רבי: חלקנו נתיר, חלק מזבח<sup>3</sup> מי יתיר וכו'", וקשה כיון דמבואר במדרש הנ"ל שאפילו לעת"ל לא יתרפאו, א"כ איך ביקשו אז להתיר הנתינים, ואפילו רבי הי' מתיר אותם אם הי' יכול להתיר חלק מזבח?

---

<sup>3</sup> ראה תויו"ט (תענית פ"ד משנה ד) שהקשה על מ"ש רש"י (שם כו, א בד"ה קרבן מוסף): "וישראל שבהם היו טרודים לחטוב עצים ולשאוב מים" והקשה הרי הגבועונים אשר לא מבני ישראל המה נתונים נתונים לחטוב עצים ולשאוב מים לבית אלהים כדמפורש בספר יהושע? ותירץ דיתכן לומר שזהו לצורך עובדי המקדש לבשל קרבנותיהם ושאר צרכיהם. ופירוש למזבח ה' דכתיב ביהושע לעובדי המזבח, אבל למזבח עצמו לא היו מניחים לגבועונים לחטוב עצים ולשאוב מים עכ"ל, ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה סי' נ"א) הקשו לו ע"ז דא"כ איך אמר רבי "חלק מזבח" מי יתיר, הלא להתויו"ט הי' זה חלק הכהנים, א"כ שפיר שייך בזה לומר הפקר בי"ד הפקר? ותירץ דגם עבודה בשביל הכהנים נוגע למזבח עצמו ולכן לא שייך שם הפקר בי"ד הפקר, ועד"ז תירץ בס' 'טל תורה' תענית שם, ובס' 'חזון נחום' (קונטרס דברתי בחזון פרפר טז) תירץ באופן אחר, ובשואל ומשיב הוסיף דהא דכתב התויו"ט "שלא היו מניחים לגבועונים לחטוב עצים למזבח עצמו", דלכאורה איזה טעם יש בזה שלא היו מניחים אותם למזבח עצמו? וביאר דרש"י לשיטתו קאי דסב"ל דמדאורייתא נתינים מותרים בקהל, ואסורים רק מדרבנן, לכן אם היו עובדים עבור המזבח עצמו אתי למטעי ויבואו להתחתן עמהם כיון דמה"ת מותרים, משא"כ לשיטת התוס' דמדאורייתא אסירי ליכא למיגזר, ואפ"ל שעבדו עבור המזבח עצמו עיי"ש.

י"ל דזה תלוי בפלוגתת חכמים וכן זומא ב"כל ימי חייך"

והנה ברבינו בחיי בראשית (ג,יד) על הפסוק ועפר תאכל כל ימי חייך כתב וז"ל: כל ימי חייך - יגיד שהעונש הזה לא יזוז ממנו לעולם ואפילו בזמן המשיח אשר תסתלק האיבה שבין האשה ובין הנחש כענין שכתוב (ישעיה יא ח) ושעשע יונק על חור פתן, העונש הזה במאכל העפר לא יזח ממנו עולמית וכו' וע"כ אמר כל ימי חייך לרמוז על ימות המשיח, וכענין שדרשוהו ז"ל ביציאת מצרים (דברים טז) למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח עכ"ל, וכן כתב בפ"י המהרז"ו (בראשית שם) דכיון דכתיב ועפר תאכל כל ימי חייך ה"ז כמו שדרשו רז"ל בברכות ימי חייך העוה"ז כל ימי חייך להביא לימות המשיח.

ובס' 'חומת אנך' להחיד"א (בראשית אות יב) כתב: ועפר תאכל כל ימי חייך עם האותיות גימטריא ואפילו לימות המשיח רבי' מהר"א מגרמיזא ז"ל בכ"י, ושם הגהה דאתיא כרבנן דאמרי ימי חייך העוה"ז כל ימי חייך לימות המשיח עכ"ל.

והנה בפירוש 'זרע אברהם' על המדרש (בראשית שם) כתב די"ל דדרשה זו במדרש שהכל מתרפאין לעת"ל חוץ מנחש, וגבעונים, קאי רק לפי דעת רבנן לבד, כיון דסבירא להו שמזכירים יציאת מצרים גם בימות המשיח וילפי לה מהא דכתיב "כל ימי חייך" להביא לימות המשיח לכן גם הכא דרשי כן, אבל לבן זומא דסב"ל דכל ימי חייך לרבות הלילות, שוב ליכא הוכחה דאפילו לעת"ל אין הנחש מתרפא כי מפרשינן ועפר תאכל כל ימי חייך בתמידיות בעולם הזה יומם ולילה, ולדידיה אכן יהי תקנה ורפואה לנחש לעת"ל, ופשיטא שיהי תקנה לגבעונים שלעת"ל יתרפאו עיי"ש בארוכה בענין זה.

[ויל"ע בדבריו, דהרי המדרש שם הביא הפסוק דישעי' "ונחש עפר לחמו" הרי מפורש שכן יהי גם לעתיד? גם לפי"ז צ"ע במ"ש החיד"א דאתי כרבנן דוקא? ואולי אפשר לומר דמשם יש לדחות שהוא בדרך משל וחידה, וכמ"ש הרמב"ם ריש פי"ב מהל' מלכים בפסוק זה עצמו "שנאמר ואריה כבקר יאכל תבן, וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים".]

הרי יוצא מדבריו דבר זה אם גבעונים יתעלו לעת"ל או לא, תלוי בפלוגתת חכמים ובן זומא מה מרבינן בהא דכתיב "כל ימי חייך" דלפי חכמים מרבינן לעת"ל, ולבן זומא קאי רק על זמן הזה.

והנה איתא בב"ב קכב, א: אמר מר: עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים. אידך למאן? אמר רב חסדא: לנשיא, דכתיב: (יחזקאל מ"ח) והעובד העיר יעבדהו מכל שבטי ישראל<sup>4</sup>, ובתוס' שם (ד"ה לא סלקא דעתך) כתבו: ובב"ר (פ"כ) דריש מהכא דגבעוני אינו מתרפא לעתיד לבא מדכתיב והעובד העיר וגו' ואיתא להא ומדאפקיה בלשון עובד דרוש ביה נמי גבעוני, או שמא פליגי עכ"ל, היינו שהקשו התוס' דשם דרשינן דעובד העיר קאי על הנשיא - מלך המשיח, ובב"ר פירשו דקאי על הגבעונים? ותירצו די"ל דתרווייהו איתנהו, או דשמא פליגי, ומאן דדרש הא לא דרש הא.

ולפי מה שנת' אפ"ל דאכן זה גופא הוא פלוגתת חכמים ובן זומא, דהמדרש קאי לדעת חכמים דרשי דכל ימי חייך קאי על לעת"ל, וא"כ ה"ה לגבי נחש וגבעוני דרשי כן, משא"כ הגמ' דב"ב קאי לפי דעת בן זומא דימי חייך קאי על עוה"ז ולרבות הלילות, א"כ שוב לא נימא שהנחש והגבעוני לא יתרפאו לעת"ל, ולכן דרשי הקרא על הנשיא.

ולפי"ז אולי אפ"ל גם דרבי סב"ל כדעת בן זומא דמזכירין יצי"מ בלילות, ולא דריש כחכמים ד"כל ימי חייך" קאי על ימות המשיח, וא"כ ה"ה הכא סב"ל דלעת"ל יתרפאו, ולכן שפיר ביקש להתירם.

ואולי יש לתרץ עפ"ז גם רד"ק הנ"ל, שהוקשה דאיך כתב שהגבעונים לא יעבדו לעת"ל בירושלים היפך המדרשים? ולהנ"ל אפ"ל דסב"ל כבן זומא ודריש קרא זה על הנשיא וכמבואר בב"ב.

ואף שהרד"ק הקשה על רש"י דמה שייכי גבעונים בירושלים, ולפי הנ"ל הרי יתרפאו וכו'? י"ל דלשיטתו של רש"י פריך, דכיון דרש"י סב"ל שלא יתרפאו ויעבדו גם לעת"ל, א"כ מה שייכי שידורו בירושלים.

---

<sup>4</sup> עי' בחדא"ג למהרש"א שם שביאר למה הוה הנשיא "עובד העיר" משום דשררה הוא ענין של עבדות.

אבל ביפה תואר שם כתב דקושיא זו על רש"י מי נתן גבעוני בירושלים אינה קושיא, כי לעבוד עבודה יהיו נגד ה' תמיד, היינו כיון דבפועל צריכים להיות שם תמיד לצורך העבודה, לכן צריכים לגור בירושלים.

### להלכה האם נקטינן כחכמים או כבן זומא?

והנה אם כנים הדברים (ע"פ מ"ש בזרע אברהם) שזה תלוי בפלוגתת חכמים ובן זומא, לכאורה כיון דפסקינן דמזכירין יציאת מצרים בלילות, נמצא דלהלכה קיימ"ל כבן זומא, ד"כל ימי חיין" לרבות הלילות, ולא לרבות ימות המשיח, וא"כ י"ל שכך הוא גם בענין זה, דנקטינן להלכה שהגעונים מתרפאין לעת"ל.

וכן סב"ל להגר"ח דלפי חכמים דדרשי להביא לימות המשיח, סבירא להו דאין מזכירין יצי"מ בלילות, כיון דלית להו ילפותא, דידוע הקושיא - למה לא מנה הרמב"ם מצוה זו דזכירת יצי"מ בכל יום, באחד מהתרי"ג מצוות? ותרין הגר"ח בזה, דכיון שהרמב"ם פסק כבן זומא דמזכירין יצי"מ בלילות, נמצא דסב"ל דאין מזכירין יצי"מ לימות המשיח, הרי דמצוה זו אינה נוהגת לדורות כי אם "לשעה" רק בזמן הזה, וכבר השריש הרמב"ם בסהמ"צ שורש ג' דבתרי"ג מצוות מונין רק מצוות אלו הנוהגות לדורות, דהיינו גם לימות המשיח, אבל מצוה זו שנוהגת רק בזה"ז, נכללה במצוות הנוהגות רק לשעה בלבד, ולכן לא מנאו הרמב"ם במנין המצוות עכ"ד, הרי דסב"ל דמהא דנקטינן דמזכירין יצי"מ בלילות מוכח דסבירא לן כבן זומא כי לפי חכמים ליכא חיוב בלילות, וא"כ יוצא דלהלכה פסקינן כבן זומא.

אלא די"ל שאין כל זה מוכרח, כי זה תלוי אם חכמים חולקים על בן זומא וסב"ל דאין מזכירין יצי"מ בלילות, או דגם לדידהו מזכירים

<sup>5</sup> ראה 'זהר הרקיע' מצוה לב-לה (אות כו), צל"ח שם, מנ"ח מצוה כא, גליון מהרש"א ברכות שם, פמ"ג בפתחה כוללת לאור"ח הל' ק"ש אות ד, 'אור שמח' הל' ק"ש שם, ועוד. וב"מ"מ הגהות והערות קצרות בתניא" פמ"ז הקשה כן הרבי. והסמ"ק סי' קי אכן מנה זה למצוה בפ"ע, וראה בס' יד סופר ח"ב סי' ו' בארוכה.

<sup>6</sup> ראה בס' 'חזון יחזקאל' תוספתא ברכות פ"א, שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל ע' א, סי' 'תורת חיים' פ' ראה שם, סי' מאורי המועדים ח"א ע' כח, ובהגש"פ שירת הלויים ע' לב והלאה וכ"כ בס' אבני שהם (פ' ראה טז, ג) מדילי, ועוד בכ"מ.

בלילות, וקאמרי רק דהריבוי ד"כל" לא בא לרבות לילות אלא ימות המשיח, והרבי בהגש"פ בפסקא זו הזכיר ב' דעות אלו, ולהצד שחולקים על בן זומא וסב"ל דאין מזכירין יצי"מ בלילות, כתב: "ראה נ"כ המשנה, פע"ח שער חהמ"צ פ"ו". ולהצד דמוסיפים על בן זומא ולכו"ע מזכירין יצי"מ בלילות, ציין: "זבח פסח, של"ה צל"ח ועוד". וכך הוא בלקוטי שיחות ח"ג ע' 1064, וראה 'הגדה שלימה' ע' 17 וב'תו"ש' כרך י"ב ע' 280 והלאה, דרש"י בפי' להגדה של פסח והרשב"א ועוד סב"ל, שחכמים חולקים על ב"ז. וב'יבין שמועה' ופנ"י בברכות שם סב"ל דאינם חולקים אלא מוסיפים.

ועי' בצל"ח שם דסב"ל שלא באו לחלוק אלא מוסיפים, ושגם מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות שם מוכח כן, כיון שלא הזכיר הלכה כפי דרכו בכ"מ, משמע דסב"ל ג"כ דליכא מחלוקת בדין זה, ולכו"ע מזכירים יצי"מ בלילה, ועי' בס' 'ברכת אהרן' (ברכות, מאמר צ"ו), שהביא דברי הצל"ח, והקשה עליו, דמ"מ מנין להו לחכמים לרבות הלילות כיון ד"כל" בא לרבות לימות המשיח? עיי"ש מ"ש ואכמ"ל.

דלפי זה י"ל שהרמב"ם אכן פסק כחכמים דכל ימי חיך קאי להביא לימות המשיח, ומ"מ גם לדידהו מזכירין יצי"מ בלילות ולא כהגר"ח, ועי' גם בשיחת קודש י"א ניסן תשמ"ב (אות ס' והלאה ועוד) שהרבי הקשה על תירוץ הגר"ח, וראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' כ"ז בכל זה וש"נ ואכ"מ. וא"כ י"ל גם בנוגע להגבעונים וכו' דפסקינן כחכמים, ולעת"ל אינן מתרפאין.

ועי' באור התורה פ' נח (תתרסג א-ב) שהקשה הצ"צ דלפי' הגאלאנטי (שהובא שם) לכאורה יוצא שגם הנחש יתוקן לעת"ל, וזה סותר להמבואר במדרש דהכל מתרפאין חוץ מנחש וכו'. ותיריך דנהי דאינו מתרפא לעלות משפלותו, אבל עכ"ז לא יזיק עוד, כדמסיים הפסוק להדיא לא ירעו ולא ישחיתו כו'.



## רשימות

### מ"מ והערות קצרות ב"רשימות היומן"

הרב לוי הלוי פישך

נו"נ בישיבת תו"ת ליובאוויטש דמוריסטאון

#### אויב איר זיינט א רבי וועט אייך קיין קויל ניט נעמען

א. בעמ' קנא (ה' טבת תרפ"ט - בהו"ר חוברת ד' עמ' 5) מה שאמר ר"ש מונקעס לאדה"ז "זיינט איר א רבי וועט אייך קיין קויל ניט נעמען, און אויב ניט זיינט איר דאך ווערט מזאל אייך שיסען".

להעיר: במק"א מסופר שפתגם זה נאמר ע"י בעל עגלה לאחד מצדיקי פולין כשהעמיד אותו בסכנה, והצדיק טען אליו "היתכן?! "וע"ז ענה לו בפתגם הנ"ל. (מובא בתשורה לבר מצוה - ט"ז סיון תשס"ח).

#### לימוד התורה בתשעה באב

ב. בעמ' קנה (ט' מנ"א תר"ל - בהו"ר חו' ד' עמ' 6) שאדנ"ע למד דא"ח בט"ב.

להעיר: מובא בשם ר"ה פאריטשער שמותר ללמוד קבלה בט"ב, "שאינן מוסריין רזי תורה אלא למי שלבו דואג בקרבו" (מובא בתו"מ מנחם ציון עמ' 100).

ולקמן עמ' קפו מובא שאדנ"ע היה לומד בט"ב את השיעורים הקבועים שלמד בכל יום, גם השיעורים בנגלה. ולקמן עמ' ער מובא שלמדם בחשאי.

ויש להעיר ממה שסיפר רבינו ביחידות להאדמו"ר מבעלז, כשרבינו עורר שידפיס הכתבים של אדמו"ר"י בעלז, וענה שישנה קפידה בבעלז שלא להדפיס תורות, וע"ז סיפר לו רבינו "פעם אחת נכנסתי לחדרו של המלמד שלי בט"ב, ומצאתיו יושב ולומד. שאלתיו (בדרך ארץ) - היתכן?! והמלמד השיב: כשאבוא לעולם האמת, בין כה ילקוני. אשמח, איפוא, כשאדע שמלקים אותי על לימוד תורה בט"ב. ועד"ז: בעניננו: הלואי וה"עון" יהי' - הפצת התורה". (מובא ב"בצל החכמה" עמ' 29. וראה ג"כ שם בעמוד 273; שיחת י"ט כסלו תשל"א).

## נגיעה בטלית במקום סוף הקריאה

ג. בעמ' קסד (שמיני עצרת תרצ"א - בהו"ר חו' ד' עמ' 13) מובא המנהג דכ"ק אדמו"ר הריי"ץ כשעולה לתורה "נוגע בטליתו לא רק בתחילת הפרשה שיקראו, אלא גם במקום סוף הקריאה". [וראה בלקו"ש חכ"ט עמ' 400 לגבי מנהג זה: "שמעתי הוראה זו בפירוש מכ"ק מו"ח אדמו"ר"].

להעיר: בפשטות י"ל טעם המנהג כדי שהברכה יחול על כל הקריאה, וישנם הנוהגים להעביר הטלית על כל העמוד בלי לדייק במקום סוף הקריאה.

ואוי"ל בטעם מנהגנו לראות בדיוק מקום סוף הקריאה (ולא רק להעביר הטלית על כל העמוד): דבפוסקים ישנו שקו"ט כשהראו להעולה מקום תחילת הקריאה בטעות, ובירך, ואח"כ ראו שהיה טעות, האם יברך עוה"פ (ראה בשו"ע סק"מ ס"ג, ובמג"א, בפמ"ג, שערי אפרים, דרך החיים, מהרש"ם ועוד).

וי"ל דכשמראה גם מקום סוף הקריאה, לא יטעה בטעות הנ"ל, דע"ד הרגיל ישים לב (מצד המרחק בין תחלת הקריאה מסופו), ובמילא יוכל לתקן לפני שהעולה מברך.

והנה מנהג זה נעתק ב'היום יום' (ד' אלול) ש"פ שופטים, ואוי"ל הדיוק בזה והשייכות לש"פ שופטים, דבמנחה מתחילין לקרוא פ' כי תצא וזהו א' מהפרשיות שעלולים לטעות כנ"ל דבס"פ שופטים ג"כ יש פסוק כי תצא וגו'.

## מאשין ציצית, אתרוג קורפו, יי"ש של פסח

ד. בעמ' קע (ליל א' דחווה"מ סוכות תרצ"א - בהו"ר חו' ד' עמ' 19) מובא פתגם אדמו"ר מהר"ש: "מ'דארף נעמען . . א מאשינאווען טלית . . א קארפירער אתרוג, באגיסען מיט פסח'דיגע בראנפען...".

לגבי ציצית של מכונה: ראה שערי הלכה ומנהג ח"א עמ' מג, וש"נ.

לגבי אתרוג קורפו: ראה לקמן עמ' רסג וש"נ.

לגבי יי"ש של פסח: ראה אוצר מנהגי חב"ד - ניסן עמ' נד, וש"נ.

## השטענדער של אדה"ז

ה. בעמ' קעה (כז-כט תשרי תרצ"א - בהו"ר חו' ד' עמ' 24) מובא שהשטענדער שאדה"ז התפלל אצלו היה מחובר לרצפה.

להעיר: אולי הסיבה לזה היתה כדי שלא יפול אדה"ז מהתפעלות בתפלתו, כמובא בכ"מ אודות אופן תפלתו של אדה"ז [בנוסף על הידוע שבשעת אמירת דא"ח היה לפעמים מתגלגל על הרצפה, ראה לקמן עמ' רצט וש"נ], ראה בלקו"ש ח"א עמ' 32, ובשיחת י"ט כסלו תשכ"ג, ו' תשרי תשמ"א. וביחידות להאדמו"ר מתולדות אהרן סיפר לו רבינו (תו"מ ח"ל עמ' 320 בהע' 22): "שהיו תולים כריות ע"ג הכותל במקומו של אדה"ז, כי בעת התפילה היה מגיע להתפשטות הגשמיות, והיה משליך עצמו על הכתלים (ועל הרצפה), והיה יכול לבוא לידי סכנה", ועד"ז מסופר בשיחת י"ט כסלו תשכ"ט.

ו. ולהעיר עוד: לקמן עמ' שלה (וש"נ) מובא מענה אדה"ז על שאלת אדהאמ"צ "אבא במה התפללת (בר"ה)", והשיב אדה"ז "איך האב געדאווענט מיטן שטענדער", ונתבאר בזה (תו"מ חל"ד עמ' 325 ואילך) שהשטענדער הוא "דומם" ולא עוד, אלא שהוא "צומח" שנפל מדרגתו ונעשה דומם (ועיי"ש ההוראה מזה).

ו"ל דכשהוא מחובר לקרקע ואעפ"כ הוא צומח ניכר יותר הנפילה מדרגת צומח לדומם.

ז. שם: כשברח אדה"ז מנאפאליען "תיכף בנסעם מהעיירה, פרצה דליקה בבית אדה"ז".

להעיר: לקמן עמ' רמו מובא שהציתו האש ע"פ ציווי אדה"ז, וכ"ה בשיחת יט"כ תרצ"ג (לקו"ד ח"א יד, א).

## מותי נהרג ר' שלמה קארלינער

ח. עמ' קעו (שם) בשוה"ג מובא שר"ש קארלינער נהרג בשנת תקנ"ב.

להעיר: כ"כ ג"כ הרב זוין (סיפורי חסידים מועדים - סיפור 285). וצע"ק דמובא ב'התמים' (עמ' 154) שהר"ש היה בליאזני בשנת תקנ"ה-נ"ו, ואח"כ היה עוד ג"פ בליאדי.

גם בהתמים עמ' 776 מובא מכתב מאדה"ז בשעת מאסרו בתקנ"ט שמצווה לשמוע לדברי הר"ש קרלינער.

### מי נסע עם הר"ש קרלינר לאדה"ז?

ט. שם: מסופר שר"ש קרלינר ור' ישראל פלאצקער נסעו לאדה"ז לבקש שיצטרף עם שאר תלמידי המגיד לעשות ח' על הגר"א.

להעיר: בלקו"ד (ח"א קמ, א) כ' שר' וואלף מזיטאמיר נסע אז עם עם ר"ש קרלינר.

### באיזה שנה היה המאורע הנ"ל

י. שם: מובא שסיפור הנ"ל - היה לערך בשנת תקמח.

להעיר: במק"א מסופר שנאספו תלמידי הה"מ בחיי המגיד ורצו לצרף את אדה"ז לעשירי, ואדה"ז סירב, ולבסוף נצטרף עמהם, ועשו הח', ואמר להם הה"מ שבגלל זה נגזר עליו שיסתלק (ראה סיפורי חסידים עה"ת להרב זיון - עמ' 477 - ואולי היו ב' מאורעות בזמנים שונים).

להעיר עוד: בלקוטי דיבורים (שם) מובא שאסיפת תלמידי המגיד והחלטתם הנ"ל היתה בשנת תקמ"ב או תקמ"ג ואז נסע ר"ש קרלינר לאדה"ז וכשנסע לדרכו ציוה אדה"ז את ר"ב קלעצקער ללוותו.

וב'התמים' (עמ' 154) מובא שסיפור זה היה בשנת תקנ"א או תקנ"ב, וכאן ברשימת היומן כ' שהיתה תקמ"ח או תקמ"ט (וראה גם לקמן בהע' יא).

### הקשר דסיפור הנ"ל עם הרה"ק ר' משה נ"ע בן אדה"ז

יא. ברשימת היומן כאן לא נזכר כלל שישנו קשר להרה"ק ר"מ, אבל בקטע שנשמט כאן מפורש הקללה שאמר רש"ק: "מחלל השם אתם יראים, חיה"ש יהי' פון אייער שטוב". וכן מפורש גם ברשימת אדמו"ר הריי"ץ (ראה אוצר סיפורי חב"ד עמ' 298) שאדה"ז סיפר: "בני משה היה אז כבן שלש ועמד אצלי, ואחד מהשניים אמר בתערומת, החלול שאתם יראים ממנו, יהי' לכם ממנו", וגם בסה"ש תרצ"ו (עמ' 98 ואילך) מסופר בארוכה שר"מ היה אז ילד קטן והוא "האט נאך יעמאלט ניט שארף גערעט", והיה נוכח בשעת מעשה. ובאג"ק אדמו"ר הריי"ץ (חי"ד עמ' 77)

קסד ואילך) לא נזכר שהיה נוכח בעת מעשה אבל מהמשך הענינים מוכח שהמעשה קשור לר"מ. ומפורש יותר לקמן עמ' ריג (נשמט בהו"ר דהרשימות): "אסרו את ר"מ נ"ע, וישימהו בקלויסטער [ובהשמטה: להכריח אשר ימיר ח"ו את דתו, ר"ל] ומשם ברח".

והנה ברשימת הריי"ץ הנ"ל כ' שהיה ככ"ג שלוש וזה היה בשנת תקמ"ג וזה מתאים להמובא שם (אוצר סיפורי חב"ד עמ' 293), שר"מ נולד באדר תק"מ (ובסה"ש תש"ד עמ' 150 כ' שנולד בתמוז תקל"ט ובאג"ק מהריי"ץ ח"ז עמ' ט"ז שנולד תקמ"ד).

ובסה"ש תרצ"ו הנ"ל (מלקו"ד) כ' שהיה בקייץ תקמ"ה ושר"מ היה אז ילד קטן.

אבל לפמש"כ כאן (ביומן) שהיה בשנת תקמח-מ"ט (וכ"מ ג"כ מאג"ק מהריי"ץ ח"יד עמ' קסד ואילך) ובפרט לפמש"כ בהתמים (עמ' 154 הנ"ל) שהיה בשנת תקנ"א או תקנ"ב, א"כ כבר היה הר"מ יותר מבוגר.

ומה שצ"ע ביותר להתאים עם כהנ"ל - לאחרי הסיפור ב'יומן' יש עוד קטע (שהשמיטו המו"ל): "כעבור ירחים טענה הרבנית שחפצה שיהי' לה עוד בן. אדה"ז סירב ותתבע בב"ד, ומזה נולד ר"מ נ"ע".

ולפ"ז נולד הר"מ כשנה לאחרי מאורע זו.

### מענה אדה"ז לר"ש קרלינער

יב. ברשימת אדמו"ר הריי"ץ הנ"ל מובא שאדה"ז ענה על קללת הרש"ק "לא ישמע ה' ולה' הישועה".

ובספר 'למען ידעו' (להר"מ שוסטרמן ע"ה) עמ' 258 מובא שאדה"ז אמר שמובטח שלא יהי' בחייו, ואם יהי' אחר פטירתו - יעשה אח"כ תשובה ע"ז.

### הדין תורה בין אדה"ז והרבנית

יג. "הרבנית חפצה שיהי' לה עוד בן. אדה"ז סירב".

יש להעיר: מהמובא (אוצר סיפורי חב"ד חט"ו עמ' 726) שאדה"ז היה בפרישות י"ב שנים לפני ההתעברות של ר"מ.

להעיר ג"כ מהמסופר בספר התולדות אדמו"ר מהר"ש (בעירכת רבינו - עמ' 10) על הויכוח בהלכה שהיה בין הצ"צ והרבנית שלו (ולהעיר מיעקב ויוסף שמסר לו כל מה שלמד, וכל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף - בפרש"י ר"פ וישב)

[וראה עוד אודות הרה"ק ר"מ לקמן עמ' רבי (נשמט בהו"ר) ובמה שהערתו שם].



## לקוטי שיחות

### הקרבת האש דבני אהרן

הרב מנחם מענדל גרייזמאן  
שליח כ"ק אדמו"ר - מדינת ארקענסא

לאחרונה נשאלתי לבאר קטע מוקשה בלקו"ש, וזה אשר כתבתי לבאר לענ"ד:

במה ששאלת דעתי לבאר מ"ש בלקו"ש חי"ב עמ' 52 קטע המתחיל ולא, וזלה"ק:

"ולא יוקשה מש"נ בהקדמה להעונש "אשר לא ציוה אותם". כי "אותם" מדגיש - משא"כ אחרים. וכיון שפשוט שנדב ואביהו בניו הגדולים של אהרן נתחנכו ונמשחו ביחד עמו בודאי הם היותר קרובים במעלה אליו וכמש"נ: עלה אל ה' אתה (משה) ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל - עכצ"ל שבאותה שעה הי' גרעון במעלתם - שהיו שותי יין". עכלה"ק.

הנה, הביאור בשיחה זו מיוסד על זה שאי אפשר לומר ש"ותצא אש" בפרשת מיתת שני בני אהרן (שמיני י, ב) ו"ותצא אש" בסיום אירועי יום שמיני למילואים (ט, כד), הם שתי משמעויות נפרדות (ובפרט - הפכיות). ועל כרחק צ"ל שהפירוש של ותצא אש בב' הפסוקים, הוא שוה, והפירוש הוא השראת וגילוי השכינה.

וכיון שכן, הנה מזה שנדב ואביהוא ע"י הקרבת האש שלהם גרמו להשראת השכינה, מוכח שהמעשה שלהם כשלעצמו, הי' מעשה חיובי - מעשה שגרם להשראת השכינה, וזה שנענשו ומתו הי' מצד ענין צדדי - שלילי - במעשיהם.

ועפ"ז שני הפסוקים (שמיני י, א-ב) הן הפסוק שמדבר על המעשה שלהם, והן הפסוק שמדבר על התוצאה - כל אחד מהם כולל שני חלקים:

בהפסוק המתאר את המעשה: "ויקחו שני בני אהרן גו', ויקריבו לפני ה' אש" - הוא המעשה החיובי שעשו; "זרה אשר לא צוה אותם" - הוא החלק השלילי במעשיהם.

ומזה באה התוצאה: "ותצא אש מלפני ה'" - גילוי השכינה על המעשה החיובי שעשו, "ותאכל אותם וימותו" - עונש על החלק השלילי במעשיהם.

וזהו מה שבא רש"י לפרש בד"ה ותצא אש: מה הי' הדבר השלילי שע"ז נענשו? ומביא ב' דעות, רבי אליעזר ורבי ישמעאל. והביאור בהשיחה בא לבאר איך להלום את פשטות הכתובים שיתאים עם ב' הדעות שמביא רש"י.

לדעת ר"א, החלק השלילי הי' שהורו ההלכה [זו דהקרבת האש] בפני רבן. היינו, שלמרות שהקרבת האש היתה דבר טוב שגורם גילוי השכינה - הנה כמה דברים אמורים, באם זה הי' נעשה ע"י רבן, אך כיון שהם עשו את זה, בלי ציווי ובפרט בפני רבן, לכן להם הגיע עונש מיתה. אך סוף סוף כיון שהמעשה כבר נעשה, ממילא גילוי השכינה שהי' צריך לבוא מזה - כתוצאה ממעשיהם - נעשה ונתגלה בעולם.

ולדעה זו, צריכים לפרש את הפסוק באופן כזה: ויקריבו לפני ה' אש - ע"מ לקיים את המצוה; זרה, אך עבודה זו היתה זרה להם, כי לא צוה אותם - כי אם את משה רבן. [וזה מה שמציין בעמ' 51 את הפסוק בתצוה, קטורת זרה, זרה לו].

ונמצא שלדעה זו, המעשה עצמו הוא כעין מצוה הבאה בעבירה, ואין קטיגור נעשה סניגור. ומחמת קושי זה - איך יתכן שמעשה שכולל בתוכו מעשה לא טוב, ועד - מעשה שגורם סילוק שכינה (כמבואר שם שכן הוא לדעת ר"א), יגרום גילוי שכינה, לכן מביאים שיטת ר' ישמעאל.

ומזה ששיטת ר' ישמעאל פותרת (עושה גלאטיק) את הבעי' איך יתכן שמעשה א' - שחלקו שלילי - יגרום לגילוי שכינה; מוכרח לומר שהיסוד לשיטת ר' ישמעאל - בהשיחה - הוא שהמעשה מצד עצמו צריך להיות חיובי ומותר ומצוה מכל צד ופינה.

והיינו, דלדעת ר' ישמעאל, אין שום בעי' כלל בהמעשה. ולכן כשהקריבו נדב ואביהוא את האש, זה גרם גילוי שכינה כי מצד המעשה אשר עשו, לא הי' בזה שום צד בלתי רצוי.

וא"כ נשאלת השאלה למה הם נענשו בעונש חמור, עונש מיתה? וע"ז אומר ר"י כי נכנסו שתויי יין למקדש. שזה לא בעי' בהחפצא, כ"א בעי' בהגברא. ולכן התוצאה של המעשה - גילוי השכינה - אכן הי' בפועל ממש, ולא הי' שום בעי' לגלות את השכינה. ורק הם - מצד עוונם הצדדי של כניסה להיכל שתויי יין נענשו.

[וגם בזה עצמו לא הי' בעי' של עשיית מעשה נגד ציווי הקב"ה, כי עדיין לא נצטוו ע"ז, והעוון הי' מצד זה שהם היו "בן בית" והיו צריכים לדעת את זה בעצמם, כמבואר שם בהמשך השיחה].

ולשיטה זו, צריכים לקרוא את הפסוק כך: ויקריבו לפני ה' אש - עשו מעשה שצריך להביא גילוי אלקות - אך הוא הי' - זרה - מחמת זה שלא צוה אותם. היינו, המעשה עצמו הוא טוב, וכולם יכולים לעשות אותו - אך אותם, בשבילם, זה היוה בעי'.

ואיך יתכן שהם יופרשו מן הכלל לגריעותא? הרי הם היותר נעלים - שהרי הם הוזמנו לעלות להר סיני וכו', וממילא מוכרחים אנו לומר שזה הי' בעי' צדדית - זמנית - במצבם הנעלה, והיינו שהיו שתויי יין.

ונמצא שקוראים את הקטע כך:

ולא יוקשה מש"נ בהקדמה להעונש "אשר לא ציוה אותם" [דלכאו' לשיטת ר' ישמעאל המעשה הוא הרי מעשה טוב, ולא הי' בזה שום בעי', וא"כ מוכרח לומר שזה הי' רצון וציווי הקב"ה, אז למה אומר הכתוב אשר לא ציוה? וע"ז מתרץ, שאיה"נ, הציווי עדיין הי' בתקפו, רק לנדב ואביהוא זה הי' אסור] כי "אותם" [שנאמר כאן בפסוק] מדגיש [שאי הציווי הי' להם בלבד], משא"כ [ל]אחרים. ו[איך יתכן לומר שנדב ואביהוא הופרשו מן הכלל לגריעותא, דלכאו'] כיון שפשוט שנדב ואביהוא

בניו הגדולים של אהרן נתחנכו ונמשחו ביחד עמו בודאי הם היותר קרובים במעלה אליו וכמש"נ: עלה אל ה' אתה (משה) ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל - עכצ"ל [מזה שהכתוב מייחד אותם לאי הציווי, ואא"פ לומר שזה מצד חסרון בעצם מציאותם, כנ"ל, א"כ צ"ל שזה הי' חסרון זמני] שבאותה שעה הי' גרעון במעלתם - שהיו שתויי יין.

והיוצא מזה לכאו', שיש חילוק בין דעת ר' אליעזר ור' ישמעאל גם בפירוש המילה אותם. דלר"א פי' אותם הוא - כולם, כל ישראל, חוץ ממשה. היינו, שאי הציווי לנדב ואביהוא הוי להם בתור חלק מהכלל. ולר"י, אותם קאי רק על נדב ואביהוא, רק הם הופרשו מן הציווי, מצד מצבם הזמני באותה שעה - שתויי יין, שגרם להציווי לא לחול עליהם. [ע"ד החילוק בין עדי קידושין לסתם עדות, שבעדי קידושין מייחדים ומפרישים אותם מן הכלל, משא"כ בסתם עדות לא צריכים הפרשה מהכלל].

ואם שגיתי אתי תלין.



## גדר הנחת תפילין דקטן ואיזו המשכה הוא מומשיך בהנחתן

**הרב שלום דובער רבינוביץ\***  
תושב השכונה

א. בלקו"ש חכ"ו (עמ' 69 ואילך) מביא שבהלכות קרבן פסח פוסק הרמב"ם שאעפ"י שקטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני חייב בפסח שני, כי ההלכה היא כמו רבי שפ"ש הוא רגל בפני עצמו, מ"מ אם שחטו עליו בראשון פטור.

ומביא שם קושית הכסף משנה: הרי קטן אינו בר חיובא ואיך השחיטה בראשון כשלא הי' בר חיוב פוטרו מפ"ש? ומתרץ בשם הר"י קורקוס דכיון דרחמנא רביי' לקטן (מ"שה לבית אבות") שישחטו עליו

---

\* נכתב בשיתוף עם בני מנחם מענדל שי' לרגל הבר מצוה שלו - פסח שני תשס"ט; לרגל סיום שעשה על מסכת חגיגה.

וממנין אותו נפטר הוא בכך מפ"ש. ושואל המנ"ח שהריבוי מ"שה לבית אבות" הוא לא מדאורייתא, וא"כ מדאורייתא אין חיוב? ומתרץ ב'חידושי ר' חיים הלוי' שאכן מן התורה אין חיוב אך יש יכולת למנותן. ומוסיף הרוגאטשאווער שהפטור מפסח שני הוא רק כאשר מינו את הקטן והוא הי' חלק מהחבורה.

אך הרבי מוכיח מאדמוה"ז (סשמ"ג ס"ח) שמביא שם שמשום חינוך מותר לספות איסור בידיים "כגון להאכיל פסח לקטן שהגיע לחינוך אע"פ שלא נמנה עליו", דלאדמוה"ז לא שייך מינוי קטן מה"ת. ולכאורה איך זה יתאים עם פסק הרמב"ם? והרי לא מצינו דיעה החולקת על הרמב"ם?

וממשיך שם, די"ל הביאור בזה - לפי הכלל שכותב הרוגאטשאווער מרמב"ם זה: "גם פטור (היינו פעולת מצוה שעושים בעת הפטור) - כיון דהפעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב". ומביא כמה דוגמאות:

(א) מבה"ג משמע שלמ"ד קטן מוליד יוצא י"ח פרו ורבו מבנים שנולדו בקטנותו; (ב) אינו יהודי שמל לשם מצוה, אפי' שלא עושה את זה לשם גירות, אם נתגייר אח"כ אינו צריך להטפת דם ברית; (ג) מצות ידיעת התורה מקימים עם הד"ת שלמד בקטנותו, היות וע"י לימוד יהי' לו ידיעה בגדלותו.

כלומר שאפי' מצוות שאין לקטן שייכות לעשיית המצוה - אם הפעולה קיימת היא פוטרת אותו בשעת גדולתו. ועד"ז בנדו"ד - אפילו אם אומרים שקטן אינו בגדר מינוי מה"ת כפס"ד אדמוה"ז הנ"ל, היות ובפועל מינהו לפסח, ופעולתו קיימת, הרי זה פוטר אותו בזמן שנתחייב. ואעפ"י שפ"ש הוא חיוב נפרד מפ"ר, זה שהקריב פסחו בראשון אינו מחוייב בפ"ש היות ויש לו את הפעולה של פ"ר שקיימת עד פסח שני.

ועפ"ז - ממשיך רבינו - יובן גם בנוגע לקטן שהגדיל בין פ"ר לפ"ש, ובקהדים - זה שהתורה חייבה יהודי במצוות תיכף כשיגדל - הרי מוכרח לומר שאת ההלכות חייב הקטן ללמוד לפני היותו גדול. כלומר, אפילו ללא החיוב דחינוך (שהחיוב הוא על האב והוא רק מד"ס) הרי שמצד ציווי התורה קטן מחויב להתכונן בקטנותו למצוות שיחויב בהן תיכף כשיגדל, כי אחרת לא יוכל לקיימן בגדלותו, וע"ד הכשר מצוה.

ולדוגמא: (א) גר שנתגייר - מותר בת"ת קודם שנתגייר, ויתירה מזה - חיוב, שמודיעים אותו; (ב) קטן שהגדיל בט"ו תשרי - צריך ומוכרח להכין הד"מ בקטנותו; (ג) קטן שהגדיל בפורים דערי מוקפות שחל בשבת, ומקדימין לקרוא ב"ד, היות ובקביעות זו יש לו חיוב גמור לקרוא את המגילה (בט"ו), קריאתו ב"ד בעוד היותו קטן - הוא חיוב גמור בתור הכשר לחיובו בט"ו.

ועפ"י הנ"ל י"ל בנדו"ד - אעפ"י שקטן מה"ת אינו שייך לעשיית הפסח, אך כאשר הגדיל בין פ"ר לפ"ש שבשנה זו יש לקטן זה את הענין של פסח, והיות ופ"ר ופ"ש הם המשך אחד כנ"ל, לכן שייך אצלו הענין של פסח ראשון בתור הכשר. ולכן, אף שא"א לומר שהוא יוכל לקיים מצות עשיית קרבן פסח בפסח ראשון, כאשר הוא עדיין קטן, הרי שבכל זאת עי"ז ששחטו עליו בראשון, הרי שיש לו את הפעולה של הקרבת הפסח בתור הכשר לפ"ש, ובמילא "כיון דהפעולה שלו קיימת - נפטר אף בזמן שנתחייב".

עד כאן התוכן מלקו"ש חכ"ו הנוגע לענינינו.

ב. אך בחלק ל"ה (עמ' 61 ואילך) מאריך בענין חינוך שלכו"ע הוא מדרבנן, ומדאורייתא אין שום ענין של חינוך והכנה מקטנות לגדלות. ואף שנמצא שבהיותו בן י"ג לא יידע לקיים מיד את המצוות ויקח זמן עד שילמד איך מקיימים את המצוה, מ"מ אינו עובר על המצוה כל זמן שהוא עסוק בהכנה ולימוד.

וע"ד הדין בביעור חמץ, שכתב אדמוה"ז בריש סימן תמ"ה: "מתחילת שעה ז' כל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מצות עשה של תורה". משא"כ כשמתעסק בביעורו - הרי ההתעסקות היא חלק מקיום המצוה. ובנוגע לענינינו - התחלת חלות החיוב אינה אלא ברגע שנתגדל, ואם צריך זמן של חינוך והכשרה הרי זה כלול בעצם חלות החיובים שחלים אחרי שנתגדל.

ואף שמצינו שמי שנתעצל להשיג ד' מינים קודם החג נחשב כמבטל מצות עשה, וכן צריך ללמוד לתקוע שופר וכדו', הני מילי כאשר בזמן ההכנה הוא כבר בר חיוב, וגם מצוות שעצם קיומן צריך להיות בזמן מסוים (כלולב ושופר), מ"מ החיוב שיתקיימו בזמן הוא תמידי. אמנם בקטן שנתגדל, אין עליו חיוב להכין את עצמו שכן החיוב דהכשר מצוה

שייך רק כשישנו חיוב מצוה על הגברא, שאז חל עליו גם החיוב להכין ולהכשיר כל הדרוש לקיום המצוה. משא"כ בקטן שאינו בר חיובא, לא שייך שום גדר חיוב ביחס לקטנים. ע"כ.

ולכאורה זה סותר את מה שהתבאר בחלק כ"ו שיש ענין של הכשר מצוה בקטן מה"ת, ולכן אם הקריבו עליו פ"ר פטור מפ"ש?

ונראה להכריע שאכן אין חיוב של הכשר מצוה בקטן אך גם אם בפועל עשה ענין של הכשר מצוה אינו נכלל בגדר של הכשר מצוה אלא אם באופן שהפעולה קיימת.

יוצא לנו: קטן פטור מהכנה ומהכשר מצוה מן התורה. ואם בכל זאת קיים מצוה (מצד חינוך) הרי שאם הפעולה קיימת המצוה מוגדרת כהכשר מצוה מן התורה אך אם הפעולה לא קיימת הרי שמן התורה לא קיים שום ענין של מצוה.

ג. הנה בנוגע להנחת תפילין אומר אדמוה"ז בסי' לז ס"ג: "קטן היודע לשמור תפילין בטוהרה שלא יפיח בהן ושלא לישן בהם ושלא יכנס בהן לבית הכסא אפילו לקטנים חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו במצות (ויש מי שאומר שקטן זה הוא בן י"ג שנה ויום א' אלא שלא הביא ב' שערות אבל פחות מכן אין בו דעת לשמור תפיליו ואין מתנכין אותו בהן וכן נהגו במדינות אלו מקדם) ועכשיו נוהגים לחנכו ב' וג' חדשים קודם הזמן".

הרי שמפורש שהוא מצד חינוך. וכך גם נראה לומר שהיות ואין הפעולה קיימת הרי שמן התורה אין שום ענין להניח תפילין לפני הבר מצוה, והוא רק מדרבנן.

ומתאים למה שבמאמר ד"ה איתא במדרש תילים של כ"ק אדמו"ר הריי"צ, מבואר שקטן פטור מתפילין כי אינו נקרא איש ולא יש בו כי אם קטנות המוחין. רק בהיותו בו י"ג שנה ויום אחד שנעשה איש, אז ע"י הנחת תפילין ממשיך להיות הקב"ה מניח תפילין. דהיינו המשכת מוחין במידות.

ויש לחקור האם כאשר מניח תפילין בהיותו קטן מצד חינוך ממשיך מוחין במידות או לא:

אם הנחת תפילין היתה מצד הכשר מצוה, והפעולה היתה קיימת אולי הי' אפשר לומר שכשנהי' בן י"ג נמשך מוחין מהתפילין שהניח בקטנותו. אלא שלפי המסקנה דלעיל שהנחת תפילין היא רק מצד חינוך, האם בזה שהוא מניח תפילין מצד חינוך, ממשיך מוחין בהיותו קטן?

ולכאורה אפשר להביא ראי' שגם בחינוך יש ענין ההמשכה רוחנית מכמה מקומות:

(א) שו"ע אדמוה"ז מהדו"ב סוס"ד: "ומטעם זה נהגו להקל בנגיעת הקטנים שלא הגיעו לחינוך לפי שגמר ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם הוא ב"ג שנים ויום א' לזכר וי"ב לנקבה שלכן נתחייבו אז במצות מן התורה ונעשו בני עונשים ותחלת כניסת נפש זו הקדושה היא בחינוך לתורה ולמצות שחייבו חכמים לחנך (גם במצות מילה ולכן הנזהר מנגיעת הקטן מיום המילה ואילך קדוש יאמר לו)".

(ב) שו"ע אדמוה"ז סקכ"ד ס"י: "וילמד אדם בניו הקטנים ויחנכם לענות אמן ומיד שהתינוק עונה אמן יש לו חלק לעולם הבא".

והנה בשערי הלכה ומנהג כותב כ"ק אדמו"ר ז"ע שאין מברכים מיד כשמתחילים להניח כי ענין מצות תפילין הוא לשעבד הלב והמוח ועיקר ענינה הוא המשכת המוחין היינו ענין הגדלות ולכן אין שייך בזה כ"כ חינוך. ולפי זה אפילו אם נאמר שבכל המצוות יש ענין של המשכה רוחנית בקטן, בתפילין שאני היות ועיקר ענינה הוא המשכת המוחין וקטן אינו יכול להמשיך מוחין.

אך בפועל גם לפי מ"ש בשערי הלכה ומנהג הרי קצת ענין של חינוך ישנו (וכמובא לעיל משו"ע), ועד שמצינו שכ"ק אדמו"ר הרי"צ התחיל להניח בגיל י"א שנה, ויתירה מזה מצינו במצוות תפילין להשל"ה הקדוש שכותב: "שהאב יחנכו בתפילין כדקים לן בגוי' דקטן שהוא יודע ובקי בהן . . כי אז הקטן כגדול הוא" ואם עיקר ענינה של מצות תפילין הוא המשכת המוחין (ולפי המבואר לעיל בד"ה איתא במדרש תילים שקטן פטור היות ואין לו גדלות המוחין), איך יכול לחנך קטן להניח תפילין ועוד לומר שכגדול הוא?

ונראה לומר שיש המשכה גם בהנחת תפילין לפני הב"מ אלא שהיא בבחי' מקיף. ובהקדים - שמצינו בקטן שישנו ענין של המשכת המקיף:

בנוגע לנדרים יש דין שבן שנים עשרה שנה ויום אחד - נדריו נבדקין ונקרא מופלא סמוך לאיש. ומבאר הצ"צ בדרך מצוותיך מצות נדרים בסופו, שאף שהדעת נכנסת בגיל י"ג שהוא ענין כניסת הנשמה, אך מ"מ סמוך ל"ג שנה נכנסת בו ההארה מבחי' מקיף והוא בחי' שלמעלה מן החכמה.

ובכלל גם בתפילין מצינו שישנו ענין המקיף שלמעלה מן החכמה, דבמאמר ד"ה והי' לך לאות תרכ"ז מאדמו"ר מהר"ש, מביא מהאריז"ל שתפילין דרש"י הם ענין אימא (בינה) ותפילין דר"ת הם ענין אבא (חכמה) ושימושא רבה הוא אריך (כתר) ומבאר אדמו"ר מהר"ש שאף שמצד הדין יש חיוב רק של זוג תפילין אחד דרש"י מ"מ נמשך ממילא ההמשכות דחכמה וכתר. והרי כתר הוא מקיף נמצא שיש המשכת המקיף בתפילין.

ויומתק עוד יותר, שמקשר זה שם בהמאמר לתפילת ערבית רשות, שמבואר בביאורי הזוהר שערבית היא המשכה גבוהה יותר ולכן היא רשות, כלומר שכאשר ההמשכה היא מאוד גבוהה אז אין זה נמשך בגדר חיוב. וענין זה מביא הרבי באחרון של פסח תשמ"ז שהרמב"ם פוסק (הל' נזירות פ"א הי"ב) ש"שיכור אינו בר חיובא" ומקשר זה לנדב ואביהוא שהיו שתי יין, ואצלם זה הי' למעליותא, ומבאר באריכות שכאשר אינו בר חיובא הרי ממשיכים למעלה מהשתלשלות ומביא כמה דוגמאות וביניהם את תפילת ערבית רשות. (ולהעיר השיכות לפסח שני שהרי הטמאים לנפש היו אליצפן ועוזיאל שנטמאו מנדב ואביהוא).

ד. ויש לקשר זה עם הסיוס דמסכת חגיגה - שפושעי ישראל מלאים מצוות כרימון. ומבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב בהמשך תרע"ב (עמוד א' רי"ב) שכאשר מעשה המצוה היא בכוונה אז ממשיכים ע"י הכוונה תוספות אור בגן עדן והוא מבחינת ממלא כל עלמין (שכידוע זהו פנימיות) אבל בלי כוונה כלל וכמו פושעי ישראל שמלאים מצוות כרימון - ממשיכים ע"י מעשה המצוה מבחינת סובב (שהוא מקיף) לעוה"ב ולכן כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא כי עוה"ב הוא על עצם עשיית המצוה.

ובד"ה באתי לגני תשי"ב מביא מפוקח עורים לאדהאמ"צ שצריך לעשות תשובה על עבירות שעשה בקטנותו. ומבאר שם שצריך לעשות

תשובה כיון שמעשה העבירה קיים, וא"כ הרי דברים ק"ו (דמרוכה מידה טובה) שמעשה המצוה שעשה בקטנותו קיים.

במלים אחרות: ממעשה המצוה בלא כוונה נמשך מקיף ולכן כאשר קטן מניח תפילין אף שאין לו את הכוונה שהיא עיקר המצוה מ"מ יש לו את גוף מעשה המצוה.

ומדויק הא דכאשר קטן עונה אמן יש לו חלק לעוה"ב, כנ"ל שממעשה המצוה נמשך טובב לעוה"ב.

ואולי זוהי כוונת השל"ה ש"הקטן כגדול הוא" שממשיך על כל פנים את המקיף של גוף מעשה המצוה. אך לפני שידוע לשמור על גוף נקי פטור גם מדין חינוך כיון שללא גוף נקי אין גם את מעשה המצוה. ומאידך כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע שאין ענין החינוך כ"כ כיון שבתפילין המשכת המוחין בפנימיות דוקא היא ענין עיקרי יותר מבשאר המצוות.

ה. והנה בגמרא (ר"ה יז.) פושעי ישראל בגופן מאי ניהו - אמר רב קרקפתא דלא מנח תפילין. והרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ה) פוסק להלכה דהיינו שלא הניח תפילין מעולם. ונמצא שע"י שמניח תפילין פעם אחת יוצא הוא מסוג זה. ולפי מה שנתבאר לעיל, אולי יש לומר שברגע שמניח תפילין מצד חינוך, ויתירה מזו, שאף אם לא הניח כלל תפילין בהיותו גדול, יוצא מגדר קרקפתא. (ואף שמצות תפילין שבכל יום היא מצוה בפני עצמה והנחת תפילין של היום לא תפטור את הנחת התפילין של מחר, אבל הגדר של קרקפתא הוא מציאות של גולגולת שלא הניחה תפילין), וכאשר הניח תפילין בקטנותו, אף שפטור מ"מ הפעולה של מעשה המצוה קיימת ומועילה שכאשר נהי' גדול יוצא מגדר של קרקפתא מה"ת. ומדויק לשון הגמ' פושעי ישראל בגופן, שהחסרון הוא בגוף דוקא כיון שחסר גוף המצוה (ולא הכוונה). ולפי מה שנתבאר שבמעשה המצוה ממשיכים מקיף יומתק עוד שגם בקטנותו שיש לו את מעשה המצוה ממשיך כתר וכדאיתא בפתח אליהו: כתר עליון איהו כתר מלכות וכו' ואיהו קרקפתא דתפילין.



## ”וי”ל לחדודי עב”פ” [גליון]

**הרב ברוך אבערלאנדער**

**רב ואב”ד קהילת חב”ד**

**שליח כ”ק אדמו”ר זי”ע - בודאפשט, הונגריה**

בגליון תתקעז (עמ’ 19) העתיק הרב מ.מ.ר. שי’ מלקו”ש ח”ז עמ’ 13 הערה 18: ”ויש לומר לחידודי עב”פ, אבל חד הוא כו””, וציין: ”ולא זכיתי להבין מה פשר מלים אלו - ”אבל חד הוא כו”” ולמה הכוונה. ושאלתי לכמה חכמים ואין מגיד לי”.

וי”ל בפשטות שהכוונה כאן למאמר הנפוץ: ”חדי קוב”ה בפלפולא” (פרשת דרכים) דרוש כג ד”ה והרב ז”ל השיב, החידא” ב’מדבר קדמות’ אות ח אות ב ‘חידושים’, שו”ת ‘חתם סופר’ יו”ד ח”ב סי’ רפ), ”קוב”ה חדי בפלפולא דאורייתא” (שו”ת ‘שואל ומשיב’ מהדו”ק ח”א סי’ קסז, אגרא דכלה’ ריש פר’ מטות).

והרבי בעצמו מביאו ב’שיחות קודש’ תשכ”ז ח”א עמ’ 113: ”ווי ער זאגט אין זהר - הקב”ה חדי בפלפולא דאורייתא”. והעירני חכ”א מזח”ב רלה, רע”א: ”דקב”ה חדי לה בחידו דאורייתא”.\*



## קרבת תודה – חובה או נדבה? [גליון]

**הרב נחום שטראקס**

**תושב השכונה**

בגליון הקודם (עמ’ 13) הביא הר’ ל.י.ר. מ”ש בלקו”ש (חי”ב עמ’ 20 ואילך) לבאר בפירוש רש”י (ויקרא ז, יב) אודות קרבן התודה, ששם מנה רש”י הארבעה הצריכים להודות, וממשיך רש”י: ”אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו, שלמי תודה הן, טעונות לחם האמור בענין כו””. ובלקו”ש שם מופיע (כמה פעמים) הלשון ‘חייב’ בקרבן תודה.

והק’ הרב הנ”ל, דהרי מדברי רז”ל משמע ברור שהתודה גדרה קרבן נדבה, והיא מסוג קרבנות השלמים. וכן מתבאר מדברי הספרי (על הפסוק

\* ראה מה שביאר בזה הרב ל.פ. שי’ בגליון תתקעז (עמ’ 149). המערכת.

ויקרא שם): "מה שלמים באים מן המעשר אף תודה באה מן המעשר". שמזה מוכח שגדרה נדבה, שהרי "כל דבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין" (פסחים עא, א; ובכ"מ). וגם בפסוק נאמר "אם על תודה יקריבנו גו'", דמשמע שהוא רשות. [דהרי "כל אם ואם שבתורה רשות" לבד משלש: אם כסף תלוה וגו'; ואם מזבח אבנים וגו'; ואם מנחת ביכורים וגו' - מכילתא פ' משפטים.] וראה גם שו"ת חתם סופר (או"ח סי' נא) שהכוונה היא שעל אירועים הללו ראוי לנדב נדבת תודה. ובמיוחד קשה מ"ש בלקו"ש שם הע' 10, בכיבור "מ"ש רש"י 'נדר שלמים הללו' אף שחובה היא - י"ל: החיוב הוא לאחרי שנעשה הנס - אבל מצינו שיעקב נדר להביא קרבן (בתור הודאה) עוד בהיותו בעת צרה...". שלפי הנ"ל אין צורך להעמיס כן ברש"י, כי לולא ש"נדר שלמים הללו" אין עליו חובת קרבן כלל, ורק כשנדר קרבן שלמים בקשר לאירועים הללו אזי יחולו על זה הקרבן דיני קרבן תודה, שתיאכל רק ליום ולילה עד חצות, להביא אתה ארבעים לחם כו'. ומצוה ליישב. ע"כ.

הנה בגוף הדבר אם תודה חובה או רשות כבר דנו האחרונים והובא דבריהם בשד"ח (כרך ח א'תשמו ב' ואילך), ועיקר מסקנת דבריהם נוטה לכאורה למה שכתב הנ"ל, וע"פ הוכחותיו.

ברם בנוגע לקושינו, הרי בקשר לצד ההלכה שבזה - ראה בלקו"ש חל"ב עמ' 107 הע' 20 שכבר נעמד הרבי ע"ז, וז"ל: מפשטות לשון אדה"ז (שו"ע או"ח מהד"ת ס"א ס"ט. וראה שם במהד"ק ס"טו) "ואם יודע שנתחייב באיזה קרבן כגון . . . תודה לארבעה הצריכים להודות" (והוא ע"פ של"ה במס' תענית שלו (רב, ב) "אם אני חייב קרבן תודה") - שהבאת תודה הוי חובה (ולא רשות). וראה השקו"ט בשד"ח אסיפת דינים (ופאת השדה לשם) מערכת ברכות (כרך ד תשעה, בץ כרך ח א'תשמו, ב ואילך). ע"כ. ואוי"ל בדא"פ, שהחובה היא להודות ועיקר ההודאה היא בקרבן, אבל הקרבן עצמה נדבה היא.

ובקשר להביאור בפרש"י הנ"ל במיוחד - י"ל ע"פ מ"ש בלקו"ש צו חכ"ז ע' 37 אות ה' על פסוק (ויקרא ז טו) "ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בוקר", שפרש"י "לא יניח ממנו עד בוקר אבל אוכל הוא כל הלילה אם כן למה אמרו עד חצות כדי להרחיק האדם מן העבירה", ומבאר רבנו בדברי רש"י אלו: "די תורה זאגט דא צוויי זאכן: א) דעם עיקר המכוון - "לא יניח ממנו עד בוקר" ("עיקרו של

מקרא") וואס קומט לערנען - "אבל אוכל הוא כל הלילה", ווייל מעיקר (המקרא ו) הדין איז ניטא קיין איסור צו עסן כל הלילה - כל זמן עס איז לפני הבוקר. (ב) "אם כן למה אמרו עד חצות כדי להרחיק האדם מן העבירה" - אין דעם דיוק לשון המקרא "לא יניח ממנו עד בוקר" איז די תורה מרמז, אז עס דארף זיין א הפסק, א ריחוק בזמן צווישן "יניח ממנו" און דעם זמן פון עסן - "כדי להרחיק הדם מן העבירה".

"און מהאי טעמא איז "אמרו (חכמים) עד חצות" וויבאלד תורה זאגט אז עס דארף זיין א הרחקת זמן פן "יניח ממנו", האבן די חכמי ישראל (דורך אפשאצן בחכמתם טבע בני אדם) משער געווען אז מיט דער הרחקה מיינט די תורה "עד חצות".

"וויבאלד אבער אז דאס איז ניט אן איסור מעיקר הדין, נאר בלויז לשם הרחקה - זאגט עס די תורה ניט בפירוש, נאר דורך א רמז אין דיוק הלשון וועלכער ווערט מפורש פון די "חכמים" ["עכ"ל. ועיי"ש אות ג' בארוכה.

כן הדבר בעניננו, שי"ל שעיקר המקרא מלמדנו שהתודה קרבן נדבה. אבל מדברי הקבלה בתהילים למדים שהתודה היא חובה, אך גם ענין זה מרומז במקרא (כמו שמבאר בארוכה בלקו"ש שם), ולכן נהיה חובה מן התורה להביא תודה אף שאין זה מעיקר הדין. וענין זה מתבאר מעצמו מצחות לשון רש"י על אתר שכותב "כגון יורדי הים והולכי מדבריות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכים להודות שכתוב בהן יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי תודה". לכן נקט בהשיחה שהיא חובה - ע"פ המפורש בפרש"י.



## שיחות

### פסקו תלמידי רע"ק מלמות

**הרב שרגא פייוויל רימלער**  
 רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בשערי המועדים לל"ג בעומר סי' עט (עמ' שד - מהתוועדויות תשמ"ב ח"ג עמ' 1429) מבאר טעם הדבר שביום ל"ג בעומר פסקו תלמידי רבי עקיבא למות, ומדייק מלשון פסקו למות שמשמע שלולי הענין דל"ג בעומר הי' נמשך ח"ו עונש זה, ושואל על איזה סוג תלמידים נאמר שפסקו למות?

אם מדובר אודות התלמידים שנהגו כבוד זל"ז הרי אודותם לא שייך הלשון "פסקו למות" מאחר שהנהגתם היתה באופן המתאים ולא הי' מגיע להם עונש ח"ו.

ואם הכוונה שגם אותם התלמידים שפסקו למות שינו את הנהגתם, ואעפ"כ אתי שפיר דיוק הלשון "פסקו מלמות" כי שינוי הנהגתם גופא היתה כתוצאה מהעילוי דל"ג בעומר ולא בכח עצמם. זאת אומרת מצד עצמם היו ממשיכים בהנהגה הבלתי רצוי' אלא גודל העילוי ד"ג בעומר פעל אצלם שינוי ההנהגה ולכן מודגש הלשון "פסקו מלמות" כי מצד עצמם (לולי ההתעוררות דל"ג בעומר) היו ראויים לעונש זה מאחר שלא היו משנים את הנהגתם הבלתי רצוי'. ע"כ.

ולכאורה איך זה מתיישב לפי מה שנאמר בגמרא (יבמות סב, ב) י"ב אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא וכולן מתו בפרק א'. הרי מפורש בגמ' שכולם מתו ולא נשארו לו תלמידים כלל?!

ובשו"ע רבינו סימן תצג סעיף ה' כותב בל"ג בעומר "מתו האחרונים של הכ"ד אלף . . . ובו ביום פסקו למות". וכן איתא בבראשית רבה ס"א ג' "וכלן מתו בפרק א'". וכן בקהלת רבה י"א א' י' "אמר ר' עקיבא וכולן מתו בחיי". הרי ברור שלא נשארו מתלמידי ר' עקיבא?!

וביותר קשה, הרי זה שפסקו למות, היינו שמתו כולם עד האחרונים שמתו ביום ל"ג בעומר, א' מהטעמים של השמחה בל"ג בעומר - איזו

שמחה היא? איך יתכן שיש לשמח ביום שמתו האחרונים של כל תלמידי ר' עקיבא ולא נשאר אף א'?

וי"ל הביאור בכהנ"ל, שזהו מה שמדגיש הגמ' שלר' עקיבא הי' כ"ד אלף תלמידים "מגבת עד אנטיפרס", שלכאורה מה זה נוגע איפוא היו ולמאי נ"מ לדעת העיירות שהיו שם? אלא שהגמ' מדגיש בזה שלר' עקיבא הי' עוד תלמידים, נוסף על אלו הכ"ד אלף שהיו בעיירות אחרות, ואלו הכ"ד אלף שהיו מגבת עד אנטיפרס מתו, ואילו האחרים נשארו בחיים, היינו שפסקו מלמות, כמבואר בשיחה המובא בשערי המועדים הנ"ל שאע"פ שבתחילה גם הנהגתם היתה בלתי רצויה אבל העילוי דיום ל"ג בעומר פעל שישנו את הנהגתם ולכן פסקו הם מלמות.

ובזה מובן טעם השיחה בל"ג בעומר מכיון שהתלמידים האחרים של ר' עקיבא שלא היו בעיירות שמגבת עד אנטיפרס, נתעוררו יחד בל"ג בעומר לשנות הנהגתם לטובה וניצולו מהעונש ונשארו בחיים, ויתכן שאלו שנשארו בחיים הי' ג"כ מספר רב. ועדיין צריך ביאור למה הי' העולם שמם - שנשתכחה תורה.

וי"ל שאע"פ שנהגו כבוד זל"ז לא עסקו ללמד ולהרכיב תורה ע"ד שעשו החמשה תלמידים האחרונים של ר' עקיבא, ולכן הי' העולם שמח.



## גיל מרים בלידת משה [גליון]

**הרב מנחם מענדל סופרין**  
שליח כ"ק אדמו"ר ליעדו, אנגלי'

בגליון הקודם (עמ' 15) העיר הרב מ.ג. שי' שבספר השיחות תשנ"ב (ח"א עמ' 303) איתא: "עיקר קושי השעבוד הי' משנולדה מרים במשך פ"ו שנה, ארבע שנים לפני לידת משה". ובתורת מנחם באותה שיחה (עמ' 187) נדפסה "חמש שנים לפני לידת משה".

והעיר ממה דאיתא במדרש שמו"ר (פרשה א', יג) שלא היו למרים אלא חמש שנים כשנהיתה למילדת שזה הי' שנה לפני לידת משה, היינו שנולדה שש שנים לפני לידת משה.

ולפי"ז צ"ע, מה שכתוב בשיחות הנ"ל שהיתה בת 4 או בת 5? (בנוסף להסתירה באותה שיחה בין ספר השיחות לתורת מנחם). ע"כ מתוכן דבריו.

ויש להוסיף: תוס' בבכורות (ד, א) בד"ה ואהרן, כתבו בפירוש "דמרים גדולה ממנו [מאהרן] ג' שנים כדאמר במדרש [ריש פ' שמות] כמו שהי' אהרן גדול ממשה ג' שנים". א"כ מרים נולדה שש שנים לפני לידת משה.

אמנם בפירוש מהרז"ו על שמו"ר בד"ה אלא ה' שנים כתב: "ובעת הגאולה הי' משה פ' שנה ואהרן פ"ג ומרים פ"ו וקודם לידת משה היתה בת ה' שנה וכן הוא בפסיקתא רבתי פט"ו סימן י"א".

ואולי י"ל שלא היתה מרים מילדת שנה שלמה לפני לידת משה דהא איתא בגמ' סוטה (יב, א) דיוכבד "הות מיעברא בי' תלתא ירחי מעיקרא" לפני שחזרה ונישאת לעמרם. וכן איתא לקמן בהמדרש (שמו"ר פרשה א, כ) "ותצפנהו שלשה ירחים שלא מנו המצרים אלא משעה שהחזירה והוה מעיברא בי' תלתא ירחי מעיקרא".

ולהעיר מרש"י שמות (ב, ג) בד"ה ולא יכלה עוד הצפינו "והיא ילדתו לששה חדשים ויום אחד, שהיולדת לשבעה יולדת למקטועין" וזהו שיטת תרגום יונתן בן עוזיאל בפסוק הנ"ל "וילידת ביר בסוף שתא ירחין".

ובחידושי אגדות מהרש"א על גמ' סוטה (שם) בד"ה ותצפנהו כתב בשם ספר פענח רזי "דהא ודאי מצרים נמי הוו ידעי דיולדת לז' יולדת למקוטועין ובדקו אחרי' לו' חדשים משעה דאהדרה והיא הות מעברה ג' חדשים מעיקרא וילדתו לז' מקוטעים דהיינו לג' חודשים משעה דאהדרה".

מכל הנ"ל יוצא דלא היתה מרים מילדת שנה שלמה לפני לידת משה.

ויש להוסיף עוד דבמתנות כהונה על מדרש הנ"ל בד"ה ומרים גדולה כו' כתב "נמצא ביציאת ממצרים היו למשה שמונים ואחד שנים ואז נשלמו ששה ושמונים שני המירוור שהתחילו כשנולדה מרים, הרי שהיו למרים חמשה שנים קודם לידת משה".

נמצא לפי ב' פירושים הנ"ל ששיטת המדרש הוא דמרים היתה חמש שנים כשנולד משה ומתאים על מה שכתוב בתורת מנחם הנ"ל.



## אגרות קודש

**הוספת שם כששמות שני המוחותנים שוין [גליון]**

**הרב מרדכי פרקש**

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בגליון הקודם (עמ' 23) ציטט הרב א.ג.ש. שי" מ"ש באג"ק (תח"י עמ' קלו) "כדאי להוסיף שם למי שהיא מהאמהות, כי רואה אני במכתבו ששם אם העלמה ושם אמו שוה". ומקשה, "האם זו הוראה כללית לרבים, שבכל מקרה ששמות המוחותנים שוה על א' מהם להוסיף שם?" עיי"ש שהאריך בשקו"ט.

ובסוף דבריו שאל האם הוראה הנ"ל מיוסדת על צוואת ר"י החסיד ובא"כ איך? ע"כ מה שכתב.

הנה זה הלשון בצוואת רבינו יהודה החסיד אות כד "שני בני אדם ששמותיהם שוים לא יזדווגו יחד בילדיהם, (ס"א לא יעשו נשואין לשני ילדיהם יחד), וזה ספק או לזרעו או לכל אדם [כמדומה לכל העולם ויש להזהר] ע"כ. הרי דדברי הרבי מקורם פשוט בצוואה הנ"ל.

ואף שבפוסקים העירו מדברי הגמרא (ברכות מב, א) רב יהודה איעסק ליה לבריה בי רב יהודה בר חביבא, הרי מפורש דשמות המוחותנים היו שווים, כבר תירצו בכמה אופנים, או שהחופה היתה בביתו של רב יהודה בר חביבא, אבל הכלה לא היתה בתו, או שחכמי הגמרא לא הקפידו בזה, ועוד. ראה המצוין במקור חסד על ספר חסידים שם, ולהוסיף גם משו"ת תורת חסד אבה"ע סי' לט שהעיר בזה, ועוד. ואף שמצינו בהרבה מהפוסקים שמקילים בזה, וכמבואר הטעם בשו"ת אבני צדק (אבה"ע סי' ו' וסי' י' שצינו אליו) שאולי המדובר בצוואה הוא רק בנשתדכו בקטנותם ע"י הוריהם אבל בגדולים אין לחשוש וכו', אבל לאידך בהספרים שלא חששו לזה הוא בעיקר כשיש עוד ספיקות וכשם נוסף

וכיו"ב, או כשאחד מהאבות אינו בחיים (ראה בספר חינוא וחסדא ח"ב סי' רכה ובשו"ת הרב"ז ח"ב סי' כא), ויש שלא הקפידו כשהחתן תלמיד חכם (ראה שו"ת בית דוד לייטר סי' נה), גם ידוע שהדברי חיים כותב שבמקומו הקפידו רק על אשה ששמה כשם חמותה ועוד, אבל לפי פשטות לשון הצוואה הרי יש חוששים לזה, ובפרט שמבואר כן מתשובת הצ"צ שהביא הרב הנ"ל שם, וכן מצאתי בדרכי חיים ושלום (מונקאטש - השמטות עם הוספות סימן תתרמד), "ולענין ב' בני אדם ששמותיהם שווין אם יחתנו, רבינו (המנחת אלעזר) הקפיד על זה". ועיין בתורת חסד שם שמבאר ע"פ דברי הברכי יוסף החשש בשמות שווין, שיש בזה עינא בישא ובזה שונה דורות הראשונים מהאחרונים דעתה יש בזה זהירות יותר.

ומה שהביא הרב הנ"ל מדברי החתם סופר שכתב שלא מצא זה בספר חסידים, הרי ידוע שכבר התקשו הרבה בדבריו, והרואה יראה שהחת"ס חיפש בספר חסידים אבל לא בדברי הצוואה שהוא חיבור לעצמו, ושם אכן נדפסו הדברים וכפי שהועתקו לעיל. ועיין בדרכי תשובה יו"ד סי' קטז ס"ק נו.

אבל בתורת חסד רוצה ללמוד כדברי החת"ס אבל מחלק בין כלה וחמותה לחתן וחוננו, שדווקא בחתן אין לחוש אלא במשולש (היינו החתן וחוננו וחתינה וכולם יש שמות שווים) וסמך בצוואה על מה שכתב בספר חסידים שלו דהקפידא רק במשולשים משא"כ בכלה שמובא בכתבי האריז"ל לכן יש להקפיד אף אם שם הכלה שווה רק לחמותה ולא לחמות חמותה, אבל בפשטות הוראות הרבי לחתנים להוסיף שם נראה שלא נקטו כדבריו בזה.

ומה שר"ל המעיר שכפי שהדברים מבוארים עפ"י סוד אולי החשש הוא רק בכלה וחמותה, זה וודאי לא ניתן ליאמר, דהרי הרבה מצינו במכתבי הרבי אודות שמות שווים בחתן וחוננו, ולכולם הרבי כותב שיוסיפו שם, ראה הנלקט בספר שידוכין ונישואין (קה"ת תשנ"ח).

ולפי כ"ז כמדומני ברור שדברי הרבי הוא כפשוטם וכפשטות לשון הצוואה, וכמו שמקפידים בשאר הדברים שם כן יש להתנהג בנידון זה.



## הוספת שם כששמות שני המחותנים שוין [גליון]

### הרב יהודא כהן

מכון היכל מנחם - ירושלים

בגליון הקודם (עמ' 23) העיר הרב א.ג.ש. שי' בנידון כששמות המחותנים דומים זל"ז, ומבקש הבהרה בזה:

ראשית, במה שמחפשים המקור מצוואת ר"י החסיד, הוא באות כד מצוואתו (וד' החת"ס צ"ע). אמנם כד דייקת שפיר, הנה שם מדובר אודות שידוך כששמות המחותנים שווים, ואילו באג"ק המדובר הוא במקרה ששמות המחותנות שוות, ובשו"ת אבני צדק (המצויין שם) מחלק בין המקרים, ומכריע שכאשר מדובר רק אודות המחותנות, אין לחשוש בזה כלל [וראה ס' רמ"ח אותיות (להרא"י שי' גורארי')] אות רכו, שהביא מכמה שות"ם שחילקו עד"ו], ועפ"ז, החידוש בדברי רבינו הוא בשתיים: א) שהרי החת"ס (וכמו"כ בתשו' שב יעקב שהביא הצ"צ) מיקל בכלל בזה, (ב) גם אם ננקוט לחומרא, יש מקום להגביל החומרא לשמות המחותנים ולא המחותנות. ורבינו חושש בנדו"ד גם להשוואת שמות המחותנות.

ולגופו של ענין, הנה ההוראה למעשה בזה היא לכאורה כדיוק נוסח לשונו של כ"ק רבינו, ש"כדאי" להוסיף שם לא' מהמחותנות - היינו שאין זה דומה למקרה ששם החתן כחמיו או כלה כחמותה (זה חמור יותר וכמ"ש הצ"צ שם ו) אז ישנה הוראה ברורה להוסיף שם (כפי שהובא בשערי שידוכין לעיל מיני'), אלא שזה רק לרווחא דמילתא.

והטעם לכך שאין זו הוראה ברורה (ורק "כדאיות" בעלמא) הוא, מהאי טעמא גופא - כיון שאין לזה מקור מפורש בספר חסידים (כנ"ל); רק שמ"מ, כיון ש"העולם" כן חושש לכך (כמ"ש החת"ס שצויין שם), לכן כאשר מתעוררת בעי' בהשידוך, יש לתלות זאת בעובדה זו ששמות המחותנות הן שוות (כהמקרה שבאג"ק הנ"ל). ולכן למעשה, יש מקום מלכתחילה מהיות טוב כו' - להוסיף שם, אלא שזה רק אם בא בנקל אויף א גלאטן אופן, ומובן שאין מקום לתלות השידוך בזה כו'.

[וכללות הענין בזה הוא כפי שנכתב ב'הבהרה' בתחילת הספר:

"ביחס להוראות פרטיות אשר מקורם הוא במכתבים הממוענים לאנשים פרטיים, יש לציין את הסתייגותו של כ"ק רבינו, ובלשונו הקדוש:

"פשוט שהוראה ליחיד .. בפרט במכתב פרטי אליו – אינה הוראה לרבים כלל – כיון שעל פי רוב זהו תלוי בתנאי חיי היחיד, תכונות נפשו, האפשרויות שישנן אצלו שכתבם במכתבו, ועוד ועוד".

"אמנם, מתוכן התשובות נמצינו למדים את השקפתו הכללית של כ"ק רבינו בנושא, וגישתו

לפתרון שאלות ובעיות מסוימות".



## נגלה

### קביעות פסח שני בי"ד אייר

**הרב חנניה יוסף אייזנבך**  
ראש ישיבת תות"ל - בני ברק, אה"ק

א. הטעם שפסח שני נקבע לי"ד באייר, כתב הגאון היעב"ץ ז"ל בסידורו: "וטעם פסח שני שהוקבע באייר גילו לי מן השמים, לפי שבו כלתה חררה שהוציאו ממצרים, לכן הלינו בט"ו כמוש"כ בחמשה עשר יום לחודש השני לצאתם מארץ מצרים וילונו כל עדת בני ישראל על משה וגו' שעדיין סעדו סעודה אחת ממנו בערב ובבוקר פסק, לפיכך עד כאן נמשך נס יציאת מצרים ואכילת מצה כו' הרי דבר ברור לפניך במה שלא אמר בו אדם מעולם", גם ה"חתם סופר" ז"ל פר' בהעלותך כתב: "פסח שני שהוא ביום י"ד, יום שפסק החררה שהוציאו ממצרים, שאכלו מקדושת הלחם שהוא ס"א סעודות".

והנה אף שבפשטות כלתה החררה ביום ט"ו וכלשון הכתוב בפר' בשלח (טז, א): "בחמשה עשר יום לחודש השני לצאתם מארץ מצרים", וברש"י: "לפי שבו ביום כלתה החררה שהוציאו ממצרים והוצרכו למן למדנו שאכלו משיירי הבצק [המצה] ששים ואחת סעודות וירד להם מן בששה עשר באייר", הרי זה לפי חשבון מאז שיצאו ממצרים, שס"א

הסעודות מאז נשלמו בט"ו [ועי' ברא"מ וב"גור אריה" שם], אבל הסוד שגילו ליעב"ץ ז"ל מן השמים הוא שבי"ד לחודש כלתה החררה, היינו שמחשבים ס"א סעודות ממאכל המצה בליל פסח, וכלשונו: "נס יציאת מצרים ואכילת מצה" וזה היה בי"ד.

ועי' ב'מכתם לדוד' להגאון מבראשוב ז"ל פר' בהעלותך בטעמא דמילתא: "אף דהמצות הם גזירת מלך מלכי המלכים ב"ה, מ"מ משמע די"ד אייר יש בו אור של פסח, מדבחר בו הקב"ה להשלמת פסח ראשון, ואמרתי לענ"ד דאפשר כמו דאור של כל מועד גורם לפניו שלשים יום, כאמרם ז"ל שואלין ודורשין בהלכות שלשים יום קודם החג, ומהאי טעמא חל חובת ביעור חמץ ל' יום קודם הפסח כמבואר באו"ח סי' תל"ו ס"א, כמו כן מאיר שלשים יום לאחריו, וכמו שמצינו בשבת ג' ימים קודם הוא קמי שבתא וג' ימים לאחריו הוא בתר שבתא לענין הבדלה, עי' או"ח סי' רצ"ט ס"ו, ויום טוב נמי איקרי שבת, וכמו דשבת קודש יש בה לפניה ולאחריה ככלה בין רעותיה משובצה, כמו כן יום טוב, והא כדאיתי"ו והא כדאיתי".

וזכה לכוין לדעת קדושים, הרה"ק מוהרי"ל איגר זי"ע בספרו "אמרי אמת" פר' אמור, שכתב כן וז"ל: "דהנה ביום פסח שני נפסק החררה שהוציאו ממצרים שנסתקו ממנו שלשים יום, כל זמן שהיתה המשכת הקדושה של פסח, כי כמו ששואלין ודורשין קודם החג שלשים יום, המורה שהקדושה של היו"ט נמשך לפניה שלשים יום, כמו כן לאחר היו"ט נמשך ג"כ עצם קדושת היום טוב שלשים יום, ולכן היתה התפשטות ההמשכה של אכילת מצה כל שלשים יום אחר החג" [וצ"ע וחיפוש אם רעיון זה של שלשים יום אחר החג מצוי גם בכתבי רבותינו הק', ועוד חזון למועד בע"ה].

ב. ונראה להסביר הדברים יותר, דהנה יעויין ב'אוצרות יוסף' להגאון מהר"י ענגל ז"ל שכתב בביאור ענין ראש חודש ("מאמר לבנה" אות י"א) וז"ל: "כבר ידעת כי המלכות נקראת "אשה" והתפארת "בעל", וגם זאת נודע בחכמה, כי מצוות ומעשים טובים שישראל מסגלין, הם כביכול קישוטי השכינה הקדושה שהיא ספירת המלכות, "ובזה היא באה אל המלך" ספירת התפארת, ואומרת חזי במאי ברא אתינא לקמך, ונעשה היחוד להמשיך שפע רב טוב אל העולמות כולם,

"והנה בסנהדרין (מב, א) איתא: "תנא דבי ר' ישמעאל אלמלי לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים כל חודש וחודש [בנוסח רבינו הזקן: "פעם אחת בחודש"] דיים וכו'", וממוצא דבר זה תבין סוד אומרם ז"ל בכתובות (ע, א) במשנה: "המדיר את אשתו שלא תתקשט כו' יוציא ויתן כתובה כו' ובעשירות שלשים יום" עכ"ל המשנה, ובגמ' שם (עא, ב): "ובעשירות ל' יום, מאי שנא ל' יום, אמר אביי: שכן אשה חשובה נהנית מריח קישוטיה ל' יום" עכ"ל הגמ', ותבין מאל"ך סוד המאמר הזה שכן אשה חשובה כו' דהשכינה הקדושה כביכול היא "אשה חשובה" ודאי, והקישוט מספיק אחת לשלשים יום, כטעם אלמלי לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהם שבשמים כל חודש וחודש דים,

"ודבר זה למדתי מתורתו של אחד הצדיקים, הוא ניהו הרב הגאון הצדיק מה"ו שלמה הכהן מראדאמסק ז"ל, שכתב בליקוטים שבסוף ספרו "תפארת שלמה" על התורה, וז"ל: "כתובות פ' המדיר: ובעשירות ל' יום, בגמ' מ"ש ל' יום, אמר אביי: שכן אשה חשובה נהנית מריח קישוטיה ל' יום, וזה כוונת קידוש החודש: אלמלא לא זכו בני ישראל להקביל פני אביהם שבשמים אלא פעם אחת בחודש דיים, ולזה אמרה אסתר שהיא בחינת המלכות ולבנה כמבואר ב'עץ חיים' ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלשים יום ויהיה קידוש החודש מחדש וק"ל", עכ"ל ז"ל [וכתוב שם שדברים אלה הם מכתב יד קדש],

"והנה מה שכתב שזה ענין אסתר שאמרה "ואני לא נקראתי אל המלך זה שלשים יום" וזה מפאת היות אסתר בחינת הלבנה המתחדשת כל ל' יום כו' הנה כיוון בזה לדברי המדרש רבה פר' בא כו' וז"ל: "יפה כלבנה במלכות מדי כו' ואם רצונך לידע שנדמית אסתר ללבנה, כשם שהלבנה נולדה לשלשים יום, כך אסתר אמרה: ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלשים יום" עכ"ל המדרש, ובא וראה כמה גדולים דברי חכמים, כי דברי המדרש אלה אם יעיין בהם אדם אשר אין ידיעות חכמת האמת הנצרכות להבנתם בידו, אזי כמו זר יחשבו בעיניו ויהיו אצלו מן האגדות התמוהות והזרות, ועתה הנך רואה כי הרב הנ"ל ז"ל אישתמיטו מיניה אז דברי המדרש האלה וחיידש הוא מעצמו את הדברים, בהיות ידיעת חכמת האמת בידו אשר על פיהם הדברים נאמרים, וככה הם כל האגדות הקשות לחכז"ל טעמם ונימוקם עמם, וצריך אתה לעמוד על כל אותו ואות מדבריהם הקדושים, כי כל דבריהם הם מקור חכמה, דברי אלקים חיים,

ואם ריק הוא ממך הוא ריק", וממשיך שם בארוכה שאבוי לשיטתו דאמר בכתובות שאשה נהנית מריח קישוטיה ל' יום, והוא זה שאמר "הלכך נימרינהו מעומד" ע"ש, עד כאן דברי הגר"י ענגל ז"ל.

ובעיקר דברי הגאון מהר"י ענגל ז"ל, מצאתי לו חבר שכתב כדבריו ממש, והוא הגאון ז"ל ב'צפנת פענח' על מגילת אסתר (ד, יא): "ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלשים יום, כבר כתבתי דאסתר זה לבנה, מגילה דף י"ג, וזה כנסת ישראל, ע"י סנהדרין דף מ"ב כו' וזה הגדר אשה חשובה נהנית מריח קישוטיה ל' יום, כתובות דף ע"א ע"ב וכו'", ע"ש בדבריו הנפלאים.

ג. והנה בשו"ע רבינו סי' תעא ס"ד: "ומצה אינו יכול לאכול כל היום מעמוד השחר ואילך, שאמרו חכמים: כל האוכל מצה בערב פסח כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, קודם שיכניסנה לחופה, לברך עליה שבע ברכות", ומקור הדברים בירושלמי פסחים פ"י ה"א, והובא ברי"ף וברא"ש פ"ג דפסחים, וכך הוא לשון שו"ת בעלי התוס': "אמרינן ירושלמי פסחים פ"י ה"א: האוכל מצה בערב פסח כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו, ואמאי דמיא לאותה העבירה טפי משאר עבירות, אלא כשם שהכלה צריכה ז' ברכות קודם שתהא מותרת לבעלה, כך המצה צריכה ז' ברכות קודם היתר אכילה. מצאתי בשם ר' מנחם הזקן זצ"ל", (וע"י עוד בשו"ת הריב"ש סי' ת"ב ובהערות בשוה"ג שם).

וכן הוא ב'ספר מהרי"ל' (הוצאת מכון ירושלים) עמוד פ"ז: "ואמר מהר"ש דאסור לאדם גדול לאכול מצה בערב פסח עד שתחשך, דאם אוכל מקודם הוי כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו כו' וטעמא כי המצה יש לפניה ז' ברכות וברכת נשואין ג"כ יש לה ז' ברכות, אכן לקטנים מותר", (ועיין ב'מטה משה' לתלמיד המהרש"ל ז"ל חלק חמישי אות תר"א, וע"י ב'קרבן נתנאל' להרא"ש שם, לאילו שבע ברכות בליל פסח מתכוונים, ועיין עוד באורך ב'גליון הש"ס' למהר"י ענגל ז"ל פסחים צט, ב).

ומפורש הוא ב'רעיא מהימנא' ח"ג דף רנא, א: "מצה דלגו שמורה ואינון שבע הנערות הראויות לתת לה מבית המלך ואתמר עלייהו ושמרתם את המצות, מצה איה שמורה לבעלה דאיהו ו' וביה מתעביד מצוה, ומאן דנטיר לה לגבי י"ה דגניזין במ"צ, ואינון י"ה ח"ץ ומני קב"ה

לברך לה שבע ברכות ליל פסח דאינון שבע הנערות דילה שצ"ם מנכ"ל כו",

[ועי' ב'ליקוטי לוי יצחק' להגה"ק ר' לוי יצחק שניאורסאהן זי"ע, על הפסקא "הא לחמא עניא": "פסקא זו נאמרה בלשון תרגום, וי"ל כי ספירת המלכות נוקבא, נמשלה למצה, כמאמרם ז"ל: "כל האוכל מצה בערב פסח כאילו בא על ארוסתו כו", ומצה גימ' ע"ב ס"ג, והוא בחינת מלכות שתרין מוחין גלופין בה, חו"ב, ודעתה היא קל"ה מספר מצ"ה, ולכן אומרים "הא לחמא עניא" בארמית שתרגום הוא במלכות, כמ"ש בטעמי מצות להרח"ו ז"ל זי"ע פר' ואתחנן"].

[ומן הענין להביא כאן דבר נפלא מאוד, מה שכתב בענין זה רבינו ה'פרי מגדים' ז"ל, בסימן תעו [משבצות זהב' אות ג' ו'אשל אברהם' אות ד'] בשם ה'יד יוסף' [פר' תולדות דרוש א'] שאברהם אבינו ע"ה מת בערב פסח, ולכן נתן יעקב לאביו "לחם ונזיד עדשים" לסעודת הבראה, אבל אנו שאין אוכלים קטניות בפסח, אוכלים בליל הסדר ביצים תמורת עדשים, וה"לחם" שנתן יעקב היה "מצה", ועשוי אכל את הלחם, המצה הזו, בערב פסח, ולכן אמרו חז"ל (בבא בתרא טז, ב) "אותו היום עבר על חמש עבירות" ואחת מהן "בא על נערה מאורסה" היינו שאכל מצה בערב פסח].

ואולם בכל הספרים הנ"ל אינו מובא רק ענין שבע הברכות, שבזה דומה מצה בליל פסח לקידושי אשה, שנאמר בליל הסדר דין של שבע ברכות, אבל רבינו הזקן ע"פ הלבוש, הוסיף את הפרט של כניסה לחופה: "עד שיכניסנה לחופה", ועי' ברמב"ם פ"י מהל' אישות ה"א: "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה, והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות כו' עד שיביא אותה לתוך ביתו ויטייחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה כו"י עי"ש, אבל לכאורה לא שייך זה לענין אכילת מצה בליל פסח.

ד. וברמב"ם פ"ו מהל' חמץ ומצה הי"ב: "אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב, ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו", ולכאורה צ"ע שהרי זה שהאוכל מצה בערב פסח מכין אותו מרדות מקורו בירושלמי פסחים פ"י, והוא ז"ל נתן טעם אחר "כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב", ואת טעם

הירושלמי לא הביא כלל, ולכאורה לא כל כך מסתבר שאם אינו עושה היכר לאכילת המצה "מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו".

ולכאורה י"ל שהרמב"ם ס"ל כשיטת הרוקח ז"ל סו"ס ר"פ: "ואסור לאכול מצה בערב הפסח דכתיב בערב תאכלו מצות", ולמד הלכה זו מ"בערב תאכלו מצות" וזה לא כהירושלמי, ועי' ב'פרי חדש' סי' תעא שהביאו, וכתב עליו: "משמע דס"ל דאסור מדאורייתא דהו"ל לאו הבא מכלל עשה, וכהיא דאמרינן בס"פ כל שעה: ואכלו את הבשר בלילה הזה, בלילה אין ביום לא, וליתא [כצ"ל] דהתם מיותר קרא, אבל הכא דרשינן ליה לקובעו חובה לזמן הזה או לטמא ושהיה בדרך רחוקה כדאיתא בפ' כל שעה ובפ' ערבי פסחים, וכן בירושלמי דריש פ' ערבי פסחים לא הוזכרה דרשה זו, וכ"כ הרמב"ם שאין איסור אכילת מצה בע"פ אלא מדברי סופרים, ולכן עיקר דהרוקח מנפשיה אסמכיה אקרא ודוק".

גם בגליוני הש"ס' להגר"י ענגל ז"ל לפסחים (צט, ב), הביא את הרוקח וגם הוא הבין דברי הרוקח שסובר שהוא לאו הבא מכלל עשה והניחו בצ"ע, ובהערות הגאון הרב"ש שניאורסאהן זצ"ל העיר על הגר"י ענגל הנ"ל (ולא הזכיר שכבר הפר"ח כתב כן): "ואולם באמת אין כאן אלא השמטה קלה, כי דברי רבינו (הרוקח) מפורשים ב'ס' הפרדס' סי' קכט - וכמ"ש רבינו בתחילת דבריו: במנהגים של רבי שלמה מצאתי - וז"ל שם: "שנאמר: בערב תאכלו מצות שתהא חביבה עליו" עכ"ל, והושמט סיום המאמר בטעות המעתיק" עי"ש. היינו שאינה ילפותא אחרת שנדרש מ"בערב תאכלו מצות" אלא סמך על הכתוב הזה, הדין שצריכה להיות "חביבה עליו",

ומשמעות דבריהם שהרוקח ז"ל נקיט טעמא אחרינא דלא כהירושלמי, ולפי זה הרי בהאי שיטה מכוונים גם דברי הרמב"ם שלא הזכיר את דברי הירושלמי כלל.

ברם לפלא בעיני על הני גדולי עולם ז"ל, איך אפשר למטעי בדברי הרוקח ז"ל שסובר שהוא מדאורייתא, ושכאילו הרוקח אמר טעם אחר לגמרי דלא כמ"ש הירושלמי, שהרי הרוקח עצמו בסי' רס"ז בארבעה עשר שחל להיות בשבת כתב: "ואין לאכול מצה לסעודה שלישית דאמר ירושלמי בערבי פסחים א"ר לוי האוכל מצה בערב פסח כבועל ארוסתו

בבית חמיו ולוקה", ומש"כ "ולוקה" ודאי נתכוין למכת מרדות וכד' הרמב"ם, שהרי לאו הבא מכלל עשה אין לוקים עליו.

שוב ראיתי ב'מקראי קודש' להגרצ"פ פרנק ז"ל ח"ב סי' כה הביא את דבר הבה"ג (הל' פסח פרק כל שעה) וז"ל: "ואסור לאכול מצה מבעוד יום מיקמי דליקדיש ואומר הגדה והלל, שנאמר: בערב תאכלו מצות כדי שיהא חביב עליו, משל לארוס שבא על ארוסתו בבית חמיו", ומפורש איפוא כנ"ל שהכל טעם אחד הוא.

ועל כן נראה שבאמת אין כאן מחלוקת כלל, שהרי מקור דברי הרמב"ם הוא בירושלמי הנ"ל, אלא שכדרכו אין הרמב"ם מביא אלא טעמים שמסתברים בדרך הפשט וההלכה, ולפי"ז גם לא תקשה למה רבינו הזקן בשו"ע לא הזכיר כלל את טעמו של הרמב"ם, שהוא משום שיהא היכר באכילתה, כי באמת הן הן הדברים, והרמב"ם כתב בסגנון המתאים לחיבורו, ורבינו הביא את הירושלמי כצורתו.

[ולדוגמא בעלמא: עי' ברמב"ם פ"ג מהל' תפילין ה"י: "והלכה רווחת שיהיו בכל צד שלש תפירות עד שיהיו הכל שטים עשרה תפירות", ועי' בהגהות מיימוניות שם וברכנו מנוח שם, שמקורו ב'שמושא רבא' שכתב שצ"ל י"ב רוחות "כנגד י"ב שבטים", והרמב"ם השמיט טעם זה, ואולם עי' בשו"ע רבינו סי' ל"ב סע"ז: "קבלה ביד הגאונים לתפור י"ב תפירות כנגד י"ב שבטים כו" ו עוד כיו"ב],

ה. ואעפ"כ עדיין צריך ביאור מה שייכות המשל של בא על ארוסתו לנמשל של אכילת מצה בערב פסח, ונראה שהוא על פי המבואר בחכמת האמת, שבליל פסח, הוא יחוד החתן והכלה, שמשא וסיהרא, ז"א ומלכות, וראה במאמר ליל אדר"ח אייר תשל"ה: "והנה ידוע מה שמפרש כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע בהמשך תער"ב (ח"ב ס"ע תתקכד) - על מה שאומרים בהגדה של פסח "שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו - ש"בכבודו" קאי על מלכות דאין סוף, ו"בעצמו" קאי על תפארת דאין סוף, תפארת הנעלם, והיינו ש"בכבודו ובעצמו" הוא ענין יחוד מלכות ותפארת, יחוד ז"א ונוקבא כו" עי"ש, ונמצא שבליל הפסח שאז נגלה עליהם ממ"ה הקב"ה "בכבודו ובעצמו" נעשה היחוד הזה.

ואכן ראה ב'אור ישראל' להמגיד הק' מקאזניץ זי"ע (נו, ב): "איתא בתיקוני זוהר (בהוספות) על הפסוק "אין נסתר מחמתו": "דא שכינתא עילאה, דאיהי חמה כו' בההוא זמנא מסתכלין שמשא וסיהרא כחדא, ואין נסתר מחמתו דאיהי חופה דיליה", כי בינה חופה על זו"נ, וזה נקרא בליל פסח "ואכלתם" רצ"ל היחוד, בחפזון, הגם שאינם ראויים עדיין, נכנס זו"נ בהיכלו, אבא ואמא, וחופפין עליהן כחתן וכלה המתייחדים ביהודה (כתובות ז, ב) וזה נקרא חופה" עיי"ש, (ועי' ב"שער חג המצות" להאריז"ל פ"ז).

ויתכן שזהו איפוא מה שנרמז בלשון רבינו הזקן "עד שיכניסנה לחופה, לברך עליה שבע ברכות".

ומעתה יובן ענין פסח שני, שהרי לפי הנ"ל מצה הוא ענין כלה כו' והוא ענין שאשה נהנית מקישוטיה שלשים יום, (וזה לכא' מפורש בזוה"ק ח"ג דף קנ"ב: "לא אתעדיאת כתרעה ועטרהא מניה תלתין יומין כו" עיי"ש).

כי כאמור, ענין המאכל שביליל פסח, ובלשון ה'אור ישראל' ה"ואכלתם", מורה על יחוד החתן והכלה, והרי "אשה חשובה נהנית מריח קישוטיה ל' יום", ובי"ד אייר נשלמו השלשים יום, ונמשך אותו הענין שהיה בליל פסח.

ו. ובזה תתורץ גם תמיהת גדולי רבותינו האחרונים, ה'אבני נזר', הובא ב'כלי חמדה' פר' ואתחנן, וה'מנחת אלעזר' ב'שער יששכר' חודש אייר מאמר 'פסחא זעירא' אות י"ב, מה טעם נהגו לאכול מצה ביום י"ד, ולא בליל ט"ו, כפי שהיה בפסח ראשון שביליל ט"ו אוכלים מצה עם הפסח.

ועי' ב'אגרות קודש' (תש"ח) כרך ב' עמ' שנ"ב: "הנה נוסף על מה שאמרתי לו בע"פ שמנהגנו - מיוסד על מנהג בית חיינו שליט"א - לאכול מצה בסעודת יום י"ד באייר, מצאתי עתה בספרים הנדפסים כו' דמנהג אנשי מעשה לאכול מצה ביום י"ד באייר, וצ"ע הלא אכילת פסח שני הוא בליל ט"ו אייר כו' ובס' 'דרכי חיים ושלום' (להר"מ גאלד ממונקאטש) אות תרל"א-ב הביא שמנהג מונקאטש היה לאכול מצה ומרור בסעודת יום י"ד אייר, ואף שאכילת פסח שני היה בלילך ט"ו, מ"מ ההקרבה היה ביום ועיקר הוא ההתחלה, ובליל ט"ו היה ג"כ מדקדק לאכול מצה".

ולהנ"ל הרי יסוד קדושת היום, הוא שבו מלאים שלשים יום, מאז קדושת סעודת ליל פסח, ולכן מדקדקים לאכול מצה (גם) ביום י"ד.

ז. ובזה יובן עוד מה שלכאורה יש לתמוה, שבני ישראל טענו "למה ניגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו", ועל הבקשה הזו "במועדו" לא נענו לכאורה, ושאלני דבר זה בשעתו הגאון ר' יהושע זליג פלדמן זצ"ל, והן אמנם פעלו שיוכלו להשלים ולהקריב את הפסח, אבל מה יהיה עם ה"במועדו" סוף סוף יחסר להם? [ברם עי' בלקוטי שיחות חלק י"ח עמ' קכ"ח ע"פ הגמ' פסחים צג, ב שאכן ניתן להם "מועדו" חדש], זכורני שאני השבתי לו, כי אמנם כן ה"במועדו" חסר. נכון שטענת ה"לא ניגרע" נתקבלה, והכל טוב ויפה, אבל סוף סוף אין זה מגיע למי שמלכתחילה לא נטמא ולא היה בדרך רחוקה..

ברם לימים נגה עלינו אור בהיר, אור מופלא רום מעלה, במאמר ד"ה להבין ענין פסח שני תשל"ח, שפסח שני אינו רק תשלום פסח ראשון, אלא שכמו שפסח ראשון ענינו פסיחה דילוג הרי גם השם "פסח שני" מורה על דילוג ופסיחה, והדילוג דפסח שני הוא איפוא דילוג שבאין ערוך גם לגבי הדילוג ראשון דליל פסח, עי"ש באורך, וניכרים הדברים שבמאמר קודש זה, ביקש רעיא מהימנא קדישא, ופעל, לרומם את עבודתם של אנשי ה"למה ניגרע" ולהעלותם לשמי רום.

אך להמבואר לעיל, יש לומר שבאמת בי"ד אייר שבו כלתה החררה וקישוטי ליל פסח נמשכים עד אז, הרי זה עדיין כ"במועדו", שהרי זה מתייחס לליל פסח ראשון ממש, והכל הולך אחר החיתום.

ח. ומה שמחתי לראות שביסוד הדברים שכתבתי, כיוונתי ב"ה לדעת רבותינו הגאונים ז"ל, דז"ל "תשובות הגאונים" סי' של"ז: "וששאלתם טעם ביומי ניסן ויומי תשרי שאין נופלים על פניהם כו' יזכור ההוא דגרסינן אין מונעין תכשיטין מן הכלה כל ל' יום (כתובות ד, ב) כו' וראיה לזה פסח שני ככל חוקת הפסח כן יעשה, שעדיין תכשיטי כלה עמה", והן הן הדברים בע"ה, (ועי' ב'קדמות ספר הזוהר' להגאון הרד"ל ז"ל, ענף שני מש"כ על התשובה הנ"ל המיוחסת לרבינו האי גאון [ודברי הגאונים ז"ל קילורין לעינים גם לענין אי אמירת תחנון בפסח שני שהיו שערערו ע"ז ואכ"מ]).



## גדר נתינים

## הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בכתובות (כט, א) "ואלו נערות שיש להן קנס, הבא על המזורת ועל הנתינה ועל הכותית...". ובטעם פסול נתינה, פרש"י (ד"ה נתינה) וז"ל: "מן הגבעונים, והיא אסורה לקהל, דדוד גזר עליהם, כדאמר' ביבמות (עח, ב) ועל שם ויתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים וגו' (יהושע ט, כז) קרי להו נתינים".

ובתוס' (ד"ה הבא) כתבו וז"ל: "פי' בקונטרס דדוד גזר עליהם שלא לבא בקהל, והיינו משום עבדות, כדאמרין בהערל (יבמות עח, ב). ואין נראה לר"ת דהא משמע בגמ' דנתינה דאורייתא. . ומיהו איכא למימר דבכלל הנהו נקט נתינה אגב ממזרת. . ומ"מ אין נראה לר"ת פירושו. . ועוד לפירוש הקונטרס כיון דעבדות ממש גזר עלייהו, שמתוך כך נאסרו לבוא בקהל משום לא יהי' קדש, א"כ אמאי יש לה קנס, הא תנן בהדיא במתני' דשפחה אין לה קנס. . ועוד דתנן בפרק עשרה יוחסין (קידושין סט, א) דחרורי ונתיני מותרין לבא זה בזה, ואמאי הא חרורי אסירי בשפחה, כדתנן (גיטין מא, א) לישא שפחה אינו יכול? ומיהו הא י"ל דלאו ממש גזר עלייהו עבדות לאסור בלא יהי' קדש".

והקשו המפרשים דמה קושיא היא זו (דאם דוד גזר עליהם משום עבדות מדוע יש לה קנס וגם צ"ל אסורה למשחרר), והרי רש"י ס"ל שהם עבדים רק מדרבנן, אבל מדאורייתא הם ישראלים גמורים, ולכן מובן מדוע חייבם בקנס, ומדוע מותרים הם למשחררים, כי הם גרים גמורים מדאורייתא, ומה הקשו? ואף שלכאו' זוהי כוונת התוס' בתירוצם "דלאו ממש גזר עלייהו עבדות לאסור בלא יהי' קדש", היינו שסו"ס אינם עבדים באמת ליאסר בלא יהי' קדש, והוא כנ"ל שמדאו' הם גרים גמורים - מ"מ אין זה מתאים כ"כ בלשון התוס', ובעיקר קשה מה היתה הקס"ד של התוס'? ותירצו בכמה אופנים.

א' מאופני התירוץ הוא שכוונת התוס' שהקושיא היא שלא תקבלו קנס מדרבנן, ושתהיו אסורים למשחררים מדרבנן, כלומר היות ומדרבנן הם עבדים, והם בכלל "לא יהי' קדש" מדרבנן, לכן צ"ל שלא יקבלו קנס

מדרבנן. וכן ייאסרו לינשא למשוחחר מדרבנן, כי הם בכלל "לא יהי קדש" מדרבנן.

[ומצינו כעין זה שמייחסים לאו דאו' לאיסור דרבנן. לפי שמדרבנן עכ"פ יש עליו לאו זה, וכמו שפירשו כמה מפרשים מ"ש רש"י בריש מס' פסחים (על המשנה "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ", "בודקין שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא", והקשו בתוס' (ד"ה אחר): "כיון דצריך ביטול, כדאמר (פסחים ו, ב) הבודק צריך שיבטל, ומדאו' בבטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל", ותרצו בכמה אופנים. וא' מהם הוא שכוונת רש"י "שלא יעבור עליו בב"י וב"י" הכוונה לב"י וב"י דרבנן, כי מדרבנן גם אם מבטל צריך לבדוק ולבער החמץ, ואם לא ביער החמץ עובר על ב"י וב"י מדרבנן. ובשו"ע אדה"ז מצינו הרבה פעמים בהל' פסח שכותב הלשון ב"י וב"י דרבנן].

אבל לפי"ז מהו תירוץ התוס' "דלאו ממש גזר עליהו עבדות לאסור בלא יהי קדש", הרי גם בהקושיא ידענו שזה רק מדרבנן, ואעפ"כ סברו שיש ע"ז "לא יהי קדש" מדרבנן, ויפטר מקנס, ויאסרו למשוחחרים - ומה נתחדש בהתירוץ?

והנה כמה ביאורים נאמרו בזה, ויש להוסיף עוד ביאור, והוא ע"פ הידוע שכל דיני דרבנן חלים רק על הגברא ולא על החפצא, ולכן כשרבנן גזרו עבדות על מישהו, אין הפי' שהוא נעשה מהות "עבד", כ"א שצריכים להתנהג עמו כמו שמתנהגים עם עבד.

והנה הלאו של איסור חתנות עם עבד ושפחה נכתב בתורה באופן שונה משאר איסורי חיתון, כי בשאר האיסורים, נכתב האיסור על הפעולה (ההנהגה), כמו "לא יבא ממזר בקהל ה'" וכיו"ב. משא"כ איסור עבד ושפחה כתוב בלשון "לא תהי' קדשה מבנות ישראל ולא יהי' לקדש מבני ישראל", שאינו מדגיש פעולת הביאה וכדומה, כ"א מדגיש שאדם כזה אסור להיות בבנ"י. ואף שתוכנו, בנוגע למעשה בפועל, הוא איסור ביאה, מ"מ גדר האיסור הוא שאדם כזה אין להתערב בבנ"י.

ולכן: באם גם איסור עבד ושפחה הי' הפעולה, אז הי' צ"ל הדין, שמי שהוא עבד ושפחה מדרבנן, חל ע"ז האיסור של ביאת עבד ושפחה מדרבנן. ואף שהדין דרבנן הוא רק חיוב הנהגה שעל הגברא ואינו חל על החפצא, ובמילא לא נעשה האדם מהות "עבד" (מדרבנן), לא איכפת לך,

כי היות ורבנן אמרו שצריכים להתנהג עמו כעבד, הרי חלק מההנהגה לגביו הוא שאסור בביאה (מדרבנן). אבל היות שגדר האיסור של ביאת עבד מדאורייתא הוא (לא הנהגת איסור ביאה כלפיו, כ"א) שאדם כזה אסור להתערב בבניי, א"כ רק על מי שמהותו "עבד" חל איסור זה, אבל מי שהוא עבד רק מדרבנן, שאינו מהות "עבד", אין ע"ז גדר איסור זה, ובמילא גם מדרבנן אינו אסור.

וזהו כוונת התוס' 'דלאו ממש גזר עליהו עבדות לאסור בלא יהי' קדש', שאף שהם עבדים מדרבנן, מ"מ אי"ז ממש ש"עליהו" (עליהם כחפצא) חל דין עבדות, כי זה אין הרבנן עושים, ולכן לא חל עליהם האיסור ד"לא יהי' קדש" גם מדרבנן, כי גדר איסור זה הוא שאדם שמהותו "עבד" אסור, ולא מי שאין מהותו "עבד".

ומטעם זה מותרים למשותרים, וגם חייבים בקנס, כי כנראה מדברי התוס' הפטור מקנס תלוי בהאיסור ד"לא יהי' קדש", ואם אין כאן איסור זה, אפי' מדרבנן, חייבים בקנס.



## בדין שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא

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

א. כתב המחבר (הלכות שחיטה סי' א סי"ב) "השוחט בפני עדים בהמה לנכרי וכשבא ישראל לקנות ממנה אמר לא תקנה ממנה כי לא שחטתיה אינו נאמן. ומיהו לדידיה אסירא דהא שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא".

וכתב ע"ז כ"ק אדה"ז בקו"א (סק"ד) "כן כתב ב"י בשם תשובת הרשב"א. אבל בפסקי מהרא"י סי' רכ"ו כתב דדוקא היכא דלא איתכחש בעדים אמרינן דשויה אנפשיה חתיכא דאיסורא ולא מהני חזרתו שחוזר בו עתה, אבל לא היכא דאיתכחש בעדים. וכתב במשנה למלך בפ"ט מהלכות אישות דהרשב"א לא פליג אמהרא"י אלא מיירי כשעומד בדיבורו ואינו חוזר בו, אבל כשחוזר בו אף שאינו נותן שום אמתלא לדבריו הראשונים מודה הרשב"א למהרא"י דחזרתו חזרה כיון דאיכא עדים דמסייעי ליה".

וממשיך: "ואי בהא דשויא אנפשיה חתיכא דאיסורא הוא חב לאחריים, אף אם עומד בדיבורו אינו נאמן לכולי עלמא במקום עדים, כגון אשת כהן שנשבית ואמרה טמאה אני והעדים מעידים שטהורה היא אינה נאמנת לאוסרה על בעלה כמ"ש רמ"א באה"ע סי' ז' בהג"ה".

וממשיך: "והכנסת הגדולה סב"ל דטעמא דאמרינן דשויא אנפשיה חתיכא דאיסורא הוא משום דאדם יכול לאסור על עצמו דברים המותרים אע"פ שאינו מתפיסן בדבר הנדור, לפי שהוא על עצמו כמו ב"ד שיכולין לאסור דברים המותרים כפי ראות עיניהם לצורך שעה. . ומשו"ה לא מהני הכא חזרה וכו'".

המורם מדבריו בקיצור: א) מביא השיטה דבמקרה דאיכא עדים שמכחישים דבריו של זה שאוסר איזה דבר על עצמו, הרי הוא נאמן לחזור מדבריו מחמת זה שעדים מסייעים לו בחזרתו; ב) מביא הדין דבמקרה כזה דאיכא עדים המכחישים אותו, שוב אינו נאמן בדבריו באופן שהוא חב לאחריים; ג) מביא דלשיטת הכנה"ג דשאתד"א הוה מדין שהאדם הוא כבי"ד על עצמו באמת אינו נאמן לחזור מדבריו גם היכא דאיכא עדים שהכחישו הודאתו הראשונה.

והקושיא מתבקשת מאליה; הרי שיטת הכנה"ג הוה פלוגתא על דין הראשון שמביא - דמהני חזרה, וא"כ הי' צריך להביאו מיד אחריו, בלי להפסיק עם הדין השני (דלא מהני לחוב לאחריים) ! ?

וראיתי בס' 'ביאורי הלכות' מהרב ווינער שי' דהרגיש בזה והביא (בשם ח"א) לפרש דהדיוק בזה הוא דשיטת הכנה"ג חולקת גם על הדין השני הנ"ל.

ביאור הדבר: ידועים הדברים שבהבנת דין שאחד"א ישנם שני דרכים כלליים, או שהוא מדין נאמנות או שהוא מדין נדר וכיו"ב, ולכאורה הרי שיטת הכנה"ג כאן הוא ע"ד אופן השני, וא"כ י"ל דעד אז (בהקו"א) אזיל אדה"ז עם הדרך הראשון - שהוא מדין נאמנות.

והנה ב' הדינים שמביא (לפני שמביא הכנה"ג) מתבארים בפשטות רק ע"פ שיטה זו דהוא מדין נאמנות, דהא ב' הדינים קשורים עם זה שישנם עדים המכחישים את דבריו, והרי כל הכח של העדים הוא להכחיש (או עכ"פ להחליש) את הנאמנות שלו, משא"כ אי כחו הוה מדין נדר וכיו"ב

אז מה בכך שישנם עדים המכחישים אותו. ומבואר א"כ דב' דינים הראשונים מיסודים על אותה סברא, וע"ז מביא דרכו של הכנה"ג שחולק על ב' דינים אלו כמשנ"ת.

ב. אמנם לכאורה עדיין לא נתבאר הדבר כל צרכו; דבאם אכן זו היתה כוונת אדה"ז, להשמיענו שהכנה"ג חולק על ב' הדינים הנ"ל - ולא רק על דין הראשון - אז מדוע לא כתב כן להדיא, והיינו לסיים בדבריו שהכנה"ג חולק גם לענין הדין במקרה שחב לאחרים?!

וע"כ נראה לומר דהא דאדה"ז מצרף ב' דינים אלו הוא (גם) משום דב' הדינים מוסיפים ביאור אחד בהשני כמשי"ת.

ובהקדמה מה שלכאורה קיימת תמיה גדולה בשני הדינים; הרי התוכן בשניהם הוא הכח שישנם לעדים המכחישים דברי זה דשאחד"א, בדין הראשון - דמחמת עדים אלו יכול לחזור מדבריו. ובדין השני - דמחמת עדים אלו כבר אין בכחו לחוב לאחרים.

ולכאורה צע"ג, הרי כחו של אדם בהא דשאחד"א הוא 'חזק' יותר מעדים, ואשר לכן מאמינים לו גם במקום עדים המכחישים אותו. ומאידך הרי אחרי דשאחד"א שוב אינו נאמן לחזור מדבריו, וגם נאמן בכח זה היכא דחב לאחרים. וא"כ צריך ביאור מהו פשר 'צירוף' זה של 'עדים' ו'חזרה', או 'עדים' ו'חב לאחרים', שבצירוף שניהם יחד כבר מתבטל הך כח ודין של שאחד"א?!

ויש להוסיף דגם בהא ד'הודאת בע"ד כמאה עדים' מצינו פלוגתא זו - באם נאמן לחזור מהודאתו כשישנם עדים המסייעים לו בחזרתו; דהנמוק"י כתב (על הגמרא בב"מ ג, ב) "מהא שמעינן דמי שהודה בבי"ד וחזר ואמר נזכרתי, ואע"פ שהעדים מעדיין כדבריו, אין משגיחין בו וכו'". אמנם הרמב"ם כתב (הל' טו"ג פ"ז ה"ז) "מי שהודה בבי"ד שאני חייב לזה התובע מנה, ואח"כ אמר נזכרתי שפרעתי לו חובו זה שהודיתי בו, והרי עדים, הר"ז עדות מועלת ועושין על פיהם וכו'".

וגם כאן צלה"ב שיטת הרמב"ם; דהרי מדבריו מובן שבאם לאחר הודאת בע"ד ה'י' הבע"ד חוזר ואומר ש'נזכרתי שפרעתי לו כו'" ואין לו עדים ע"ז, בודאי לא ה'י' נאמן בחזרה זו, ולאידך, באם עדים מעידים שהבע"ד פרע חובו והוא עומד בדיבורו, לא היו מאמינים להעדים, וא"כ

מהו הסברת הדבר דכשיש ב' הדברים ביחד (חזרתו, וגם עדים המעידים כחזרתו) אז כן עושים ע"פ העדים ! ?

ג. והנה בהדרן עמ"ס בני"ך (ברכות נזיר יבמות וכריתות - נדפס בסוף ספה"ש תנש"א) מבאר רבינו זי"ע מדוע בעינן דרישה וחקירה בקבלת עדות, אע"פ שעיקר הגדר דעדות אינו (רק) לברר המציאות אלא גזה"כ יעוי"ש.

ומוסיף (בהערה 115) "ופשוט, שגם לאחר שחייבה התורה דרישה וחקירה נשאר דין גדר העדות (לא (רק) מצד ברור המציאות, אלא) דבר תורה (גזה"כ), שלכן, "כל עד שנחקרה עדותו בבי"ד, בין דיני ממונות בין דיני נפשות, אין יכול לחזור בו, כיצד, אמר מוטעה הייתי שוגג הייתי ונזכרתי שאין הדבר כן, לפחדו עשיתי, אין שומעין לו אפי' נתן טעם לדבריו . . כל דברים שיאמר העד אחר שנחקרה עדותו שיבוא מכללם ביטול העדות . . אין שומעין לו (רמב"ם הל' עדות פ"ג ה"ה)".

והיוצא מדברי רבינו, דהא דעדים אינם יכולים לחזור ולשנות עדותם אינו מחמת הבירור שע"י עדותם, אלא מחמת הגזה"כ וה'דין' שבעדותם. וההסבר בזה נראה פשוט: דא"א לומר שמחמת הבירור שעל ידם לא מאמינים לדבריהם החדשים, דהרי הם עצמם מעידים להיפך ממה שאמרו קודם (ואפי' מסבירים לנו מדוע משנים עכשיו דבריהם), וא"כ איך אפשר לסמוך על דבריהם הקודמים בתורת נאמנות ובירור ? ! אלא ע"כ דדין זה אינו קשור להבירור שע"י העדות כמשנ"ת.

והנה כ"ז אמור לענין הדין ד"ע"פ שנים עדים יקום דבר", אמנם לענין הנאמנות של האדם על עצמו (גם בהודאת בע"ד, וגם בהא דשאחד"א) י"ל דכן הוה מדין נאמנות ובירור, ולא דין גזה"כ מיוחד (וכבר האריכו האחרונים בבירור וביאור מקור דינים אלו ואכהמ"ל בזה, אמנם בכל אופן נראה דאינו אותה סוג נאמנות כמו הגזה"כ של "יקום דבר").

ואכן אין זה פשוט כלל שאחרי הודאת בע"ד אינו יכול לחזור מהודאתו ע"י אמתלא וכה"ג (יעויין בקצה"ח סי' פ' שהביא בדבר זה פלוגתת האחרונים). ולדברינו מתבאר היטב מדוע; דאחר שחוזר מדבריו אז איך אפשר לסמוך עליהם בתורת בירור ונאמנות כמשנ"ת.

ונראה, דהא דלפועל אינו נאמן לחזור מהודאתו (עכ"פ בלי אמתלא) - אינו משום שבעצם אין כח של חזרה על הודאה כמו בב' עדים כנ"ל, אלא - דמאחר שכבר חל עליו חיוב תשלומין (ע"י הודאתו) שוב אינו נאמן לפטור את עצמו מהחיוב. וכאילו נאמר שהחיוב כבר יצא מכלל הודאתו הראשונה, ושוב אין לו שום כח על חיוב זה.

ד. ועפ"ז נראה דיתבאר היטב גם דברי הרמב"ם וגם שיטת הראשונים בקו"א הנ"ל דמהני - לענין הודאת בע"ד ולענין שאחד"א - 'חזרה' בצירוף עם 'עדים';

דאה"נ דבסתמא כבר אינו יכול לחזור מהודאתו (הואיל וכבר חל עליו חיוב התשלומין כנ"ל), אמנם כשהבע"ד כבר חזר מדבריו, הרי הבירור שע"י ההודאה כבר נתבטל (וכנ"ל דכשיש חזרה מהדברים הקודמים כבר א"א לסמוך עליהם בתורת בירור), ונשאר רק החיוב שחל על הבע"ד (שאין בכחו לבדו לפטור את עצמו ממנו כנ"ל), ולזה כן מהני כחם של העדים לפטור מחיוב זה.

וי"ל דזה יהי' גם היסוד להבין הצירוף השני שמצינו כאן - 'עדים' ביחד עם 'חב לאחרים', לבטל הכח של שאחד"א;

דהנה הא דהוה 'חב לאחרים' הוה סיבה מדוע אינו נאמן לענין האחרים, אבל הלא ראינו דישנם שני שלבים, עצם הנאמנות (והבירור) שבההודאה, ומה שכבר חלה החיוב (או האיסור) עד שיכול להיות תקיף אחרי שכבר ליחא להנאמנות (כנ"ל). ועד"ז אפ"ל בענינינו, דאף דלענין הנאמנות של שאחד"א אין זה 'עובד' עבור אחרים, אבל אחר שכבר נהי' חתיכת איסור מחמת הודאתה הרי איסור זו תקיף גם עבור אחרים (וכמו בפנויה האומרת טמאה אני שנהי' אסורה גם לאנשים אחרים). ולענין איסור זה שחל עליה מהני העדים לבטלו.

ובאותיות פשוטות: כמו שראינו בהצירוף של 'חזרה' ו'עדים', דהחזרה פעלה לבטל ה'נאמנות' אשר בההודאה, והעדים פעלו לבטל החיוב שכבר חלה מחמת ההודאה (גם בהודאת בע"ד וגם בשאחד"א), עד"ז לענין 'חב לאחרים' ו'עדים' - דהחב לאחרים מבטל הנאמנות שלה לגבי אחרים, והעדים מבטלים האיסור שיחול עליה (שמצ"ע הי' יכול לאסור גם עבור האחרים).

ונמצא דבאמת ב' השיטות נובעות מנקודה וסברא אחת ומבארות זא"ז כמשנ"ת.



## בענין איסור סוטה ליבם

**הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש**  
כולל מנחם שע"י מזכירות

א. בגמ' סוטה (ו, א) בהא דאם מת בעלה חולצת ולא מתייבמת "רבא אמר: קל וחומר, אם נאסרה (בסתירה זו) במותר לה (בעלה) באסור לה (דהיינו יבמה) לא כל שכן (שנאסרה). א"ל אביי אלא מעתה כה"ג שקידש את האלמנה ומת ויש לו אח כהן הדיוט לא תתייבם - אם נאסרה במותר לה באסור לה לא כ"ש. נאסרה הא אסירא וקיימא, מותר לה אסור לה הוא. אלא, אשת כהן שנאנסה ומת ויש לו אח חלל לא תתייבם - אם נאסרה במותר לה באסור לה לא כ"ש. אונס בישראל מישראל שרי וגבי דהאי ליכא איסורא".

ולכאוי' אינו מוכן שהרי רק מעל ונטמאה לבעלה (ל"מותר לה") ומה ענין זה ליבם שלא נטמאה כלפיו כלל (וכמו שלא נאמר שמכח הק"ו אסור לה להינשא לשאר העולם אע"פ שבאותה הזמן הי' אסורה להם בגלל היותה אשת איש)?

והביאור בזה בפשטות הוא שהגמ' בא לאסור דוקא היבם מפני שהוא נושא האשה מכח אחיו - הבעל שמת. ובלשון רש"י (ד"ה באסור): "מכח אותן הנישואין".

אלא דלפיי"ו צ"ב לאידך גיסא, למה צריך ק"ו, והלא יש כאן סברא פשוטה, דכיון דלגבי המת נאסרה ממילא איתסרא אף ליבם הבא מחמתו. ובלשון רש"י (ד"ה רבא, וד"ה באסור): "נתקלקלו עכשיו הנישואין ליאסר עליו... שנאסרו נשואי הראשונים שלא להתייבם מכח אותן הנישואין".

וי"ל בזה דהנה תנן ביבמות (פד, א) "יש מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהם, מותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן" ובתוס' (ד"ה יש) "דאע"ג דמכח בעל דמית קמייבם לא אסרי לה איבם אע"ג דאסורות לבעליהן". דהיינו, שאע"פ שאסור להבעל מ"מ מכיון שיש קידושין לנישואין

הראשונים, היבם יכול לבוא מכח הבעל. ומובן שלפ"ז י"ל גם בעניננו, דזה שנשואי הראשונים מקולקלין אינו מספיק לאסור היבם על אשת המת - שהרי בפועל הם היו נישואין, ולכן מוכרח גם ק"ו (ראה חידושי הרשב"א פב, א).

אלא דלפי הנ"ל צ"ב בגדר הק"ו. דמה בכך שנאסר למותר לה (בעלה) ונתקלקל הנישואין, הרי עדיין יש נישואין, וא"כ שהיבם יהי' מותר לאשת אחיו מכח אותן הנישואין. כלומר: למה יהי' נישואין מקולקלין יותר גרוע מנישואין אסורין.

והנראה לומר בהנ"ל: בהא דאמרינן שיש "מותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן" איתא בנימו"י (כו, ב): "ואע"ג דהני אסורות לבעליהן ובעמוד והוצא קאי ואיהו גופיה לא הוה בר הקמת זרע באשה זו אפילו הכי אחיו מקיים לו זרע ומותרת להתייבם לו".

וביאור הדברים י"ל: כל ענין הייבום הוא ככתוב בתורה (דברים כה, ו-ז) "יקום כו' שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל. . להקים לאחיו שם בישראל". דהיינו שענין הייבום הוא שאם ח"ו ימות הבעל, יבוא אחיו וינשא לאשת המת כדי שיזרע זרע ויבנה משפחת האח.

אשר לפי"ז י"ל שענין הייבום הוא לא ענין שמתחדש במיתת הבעל - שבמיתת הבעל בא אחיו מכח אותו הנישואין, אלא שכאילו טמון בתוך הקידושין (הראשונים) שבאם ימות הבעל, אחיו היבם ימשיך אותן הקידושין.

ועפ"ז, אפי' במקרה ש"אסורות לבעליהם" מ"מ הקידושין תופסין ולכן אע"פ שהוא אינו "בר הקמת זרע", מ"מ היבם הוא בגדר מקים לו זרע" מכח אותן הקידושין במקרה שאחיו (הבעל הראשון) ימות.

ולפי כל הנ"ל י"ל בביאור הק"ו שהוא אוסר להיבם להמשיך אותו קשר שיש בו ע"י הקידושין הראשונים של אחיו. דהיינו: כשיש מעשה האוסר ומקלקל הנישואין והוא מעשה שהי' אוסר אותה גם להיבם, הרי ע"י המעשה הזה פועל שגם היבם ייאסר עליה. וזהו פי' הק"ו - באם המעשה הזה מקלקל הנישואין במותר לה, בבעל, הרי ק"ו שהמעשה הזה ייאסר לה לחיות חיי נישואין להקים זרע הבעל מחמת אותן נישואין (ולפי"ז מובן למה באם המעשה לא הי' מעשה שהי' אוסר להיבם אינו

ק"ו, דלכאו' מכיון שהמעשה אוסר המותר הרי מק"ו ייאסר האסור לו, ולמאי נפק"מ אם זה מעשה האסור לה? אבל להנ"ל פשוט: שהק"ו הוא שאם המעשה קלל שייכות האשה לבעלה בנישואין הראשונים ק"ו שהמעשה ג"כ אוסר את היבם מחמת אותו הנישואין).

במילים אחרים: ה"קל וחומר" הוא לא מהאשה על בעלה הראשון וק"ו להיבם, אלא הוא מהאשה להקידושין שאם נאסרה נישואיה לבעלה בטח שנאסרה להיבם - שאסור לה - שלא יותר לו להמשיך הנישואין.

והנה בתוס' (ד"ה אשת) הקשה "אבל יש לתמוה אמאי לא פריך הכא ישראל שנשא כשרה ונעשה פצוע דכא ויש לו אח כשר דדמי למתניתן מאי הוי לי' לתרוצי" ובתוס' יבמות (דף פ"ד, ב ד"ה שייר. מצוין בגליון הש"ס) מתרץ "דלא שייך אלא כשנעשה באשה שום מעשה דנאסרה בכך לבעל".

וי"ל דכוונת התוס' (ביבמות) עפ"י הנ"ל דאם נעשה באשה שום מעשה, שע"י אותו המעשה נאסרה בכל ומקלקל נישואיה לבעל ק"ו שייאסר מהיבם להמשיך אותו נישואין.

אלא דלהתוס' כאן יוצא שאפילו אם זה לא מעשה האוסרת אותה לבעל, אלא אפילו אם יש שום מעשה שמקלקל הנישואין העקריים - אפילו אם זה בעי' בהבעל - מכיון שהאשה נאסרת לבעלה מכח אותו מעשה (ואם הייתה אותה בעי' ביבם גם הוא הי' אסור), הרי שמעשה זה מפקיע גם שייכות של היבם להאשה. ויש להאריך בכל הנ"ל, ועצ"ע.



## הרואה סוטה בקלקולה

**הרב יוסף יצחק שמוקלער**  
**כולל מנחם שע"י כ"ק אדמו"ר**

א. סוטה (ב, א) "תניא רבי אומר למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין" ופרש"י בקלקולה: בניוולה ובבשתה שמנוולין אותה.

זיר עצמו מן היין: שהיין מביא לידי קלות ראש והוא גרם לה.

ולכאורה צ"ב מהו הדגש "הרואה סוטה" אפי' לא ראה יזיר עצמו שהרי היין גורם לסוטה.

ב. ידוע תורת הבעש"ט כשאדם רואה חסרון בהשני הרי זוהי הוראה שיש לו אותו חסרון, דהרי הכל בהשגחה פרטית ולמה הראוהו מן השמים חסרונות של השני, אלא זהו להראות לו חסרונות עצמו - ראה בארוכה בלקו"ש ח"י נח (ב)¹.

ועפ"ז יתבאר דיוק הלשון "הרואה סוטה" דייקא, שזוהי הוראה שיש לו אותו החסרונות ולכן צריך - סייג מיוחד - יזיר עצמו מן היין.

ג. בלקו"ש (שם) שואל הרבי דמי יימר שההוראה היא בשביל "הרואה" אולי בשביל "הנראה" שיתקן ויעזור לו לחזור בתשובה? ומבאר שיש ב' אופנים לראות חסרון אצל השני א) שרואה שיש כאן דבר שצריך תיקון. ב) שרואה הרע כשלעצמו כמה גרוע הוא.

דהכל בהשגחה פרטית ובכדי לתקן השני הי' מספיק ענין הא', ומדוע יש לו גם ענין הב', אלא זהו ג"כ בהשגחה פרטית, שיכיר כמה גרוע הרע הזה מכיון שזה נמצא אצלו ג"כ (ורק לעצמו אדם קרוב אצל עצמו וכו') ע"ש.

ועפ"ז יתבאר דיוק לשון הגמרא "בקלקולה" דייקא, שאם הי' רואה רק שיש כאן דבר הצריך תיקון, ההוראה הי' לתקנו (אצל אשה זו או אשתו או קרובתו) אבל עכשיו א) שרואה סוטה ב) בקלקולה - בניוולה ובבשתה, ההוראה הוא שזה נמצא אצלו ולכן יזיר עצמו מן היין.




---

¹ והנהגה בשיחה זו מבאר שתורת הבעש"ט - שמה שהאדם רואה הוא מראה - מיוסד על השגחה פרטית. ובהתוועדויות תשמ"ב ח"ד (א' דר"ח אלול סל"ו) משמע שיש עוד ביאור שכשאינו לו שייכות לדבר אינו רואהו (ע"פ טבע), ויש לעיין.

## חזקת קטן על עצמו דמידק דייק

הת' מנחם מענדל הלוי לעווין  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (כתובות יט, א): "העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, אין נאמנים לפוסלו, דברי ר"מ". ומקשה בגמ': "...אלא לר"מ מ"ט". ומתריך: "בשלמא פסולי עדות... קטנים נמי כדרשב"ל, דאמר ריש לקיש חזקה אין העדים חותמין על השטר א"כ נעשה בגדול". ופירש"י: "כל מעשה השטר בגדולים הלוקח והמוכר, וגבי עדים נמי אמרי' חזקה אין הלוקח מחתים בו קטנים".

ולכאורה אינו מובן, דכיון דר"ל איירי אודות העדים שהם מדייקים על הלוקח וכו', והכא מדובר בענין המלוה או הלוקח שהעדים מדייקים שיהיו כשרים. א"כ, מה שייך כאן החזקה דר"ל, הרי הם תרי ענינים שונים?

וביאר הגרע"א (וכ"כ בשטמ"ק) דכוונת הגמ' בזה הוא, דהו"א דאם העדים נראים כגדולים אין בודקים אותם אם אכן גדולים הם. וא"כ, הי' סברא לומר דלא שייך כלל חזקה, כיון שבודאי היו גדולים, משום דמלוה מידק דייק, היות ואפשר שהיו נראים כגדולים (ורק בפסולי עדות יודעים שצריכים לבדוק אם כשרים הם, אבל לא בגדולים). וע"ז מביא הגמ' מהא דר"ל - דכמו דאמרינן לגבי עדים שישנו חזקה שהלוקח והמוכר ודאי גדולים, ולא חיישינן דילמא טעו משום שהיו נראים כגדולים, הרי עד"ז בנדו"ד - לענין העדים עצמם - דאמרינן "מלוה מידק דייק", דודאי גדולים הם.

וראה בחי' רבינו קרשקש שהביא פירושו של רש"י הנ"ל - דר"ל איירי אודות העדים שמדייקים שהמוכר והלוקח גדולים -, וכן מש"כ רש"י דה"נ המלוה מדייק על העדים. והקשה ע"ז כנ"ל, דא"כ מה זה שייך לכאן? ומהאי טעמא חולק על שי' רש"י (דכוונת הגמ' דכשם שהעדים מדייקים על המוכר וכו' כן מדייקים גם לגבי עצמם שיהיו גדולים), ומבאר דהחזקה ד"מלוה מידק דייק" שייך רק לגבי קרובים ופסולין, אבל לגבי קטנים לא דייק. ולכן הוכרח לומר שהחזקה הוא מטעם העדים עצמם, עיי"ש. אך לכאורה קשה, שהרי איך שייך לומר חזקה על קטן (שאינו חותם על השטר), הלא קטן אין לו דעת?

וכן הקשה הגרע"א (ועוד) על התוס': דהנה, התוס' (בד"ה קטנים נמי) כתבו וז"ל: "ה"מ למימר וקטנים נמי משום דמלוה גופיה מידק דייק, אלא דניחא ליה למינקט בכל חד טעמא אחרינא. א"נ, טעמא דריש לקיש גופיה נמי משום דמלוה מידק דייק. והא דלא מייתי דרשב"ל אפסולי עדות, משום דר"ל לא הזכיר אלא קטנים בדבריו". דממש"כ דחזקה דר"ל עצמו הוא משום ד"מלוה מידק דייק", וה"ה ענין אחד - מוכח שלא פירשו כרש"י (דכוונת ר"ל הוא דהעדים לא יחתמו אא"כ הלוקח והמוכר הם גדולים), שהרי על זה ודאי אינו שייך לומר שהמלוה או הלוקח מדייק על עצמם. וא"כ, לפי התוס' ודאי צריך לפרש כוונת ר"ל שהחזקה הוא שהעדים הם גדולים, ולא המוכר והלוקח וכו'. דעל העדים שייך שפיר לומר "מלוה מידק דייק". ולפי זה א"ש שהביא דברי ריש לקיש, כיון שהו"ע אחד.

אלא דלפי"ז צריך לומר לפי תירוץ הראשון שבתוס', שכתבו דגם בלא החזקה ד"מלוה מידק דייק" ישנו חזקה שהעדים הם גדולים. ועכצ"ל, דהחזקה הוא על העדים עצמם, שאינם חותמים אא"כ גדולים הם (וכרבינו קרשקש הנ"ל). ותמה ע"ז הגרע"א כנ"ל, דאיך שייך לומר חזקה על קטנים שאינם חותמים על השטר, הלא קטנים לאו בני דעה נינהו? ונשאר בצ"ע.

ולחומר הקושיא יש לומר, עפ"י מ"ש בחו"מ (ס"ז סעי' ג') דמבן י"ג שנה כשר לדון, אפילו אם לא הביא ב' שערות. וביאר הסמ"ע (שם סק"ט), דאי"ז דומה לעדים, שעליהם כתיב "ועמדו שני אנשים" - כלומר, שצ"ל גדולים ממש. ולכן שם בעינן גם ב' שערות, משא"כ בדיין בעינן רק שיהי' בר שכל וכו' ואי"צ ב' שערות עיי"ש (ולהעיר מרשימות חוברת קכ"א בנוגע לדיין שהוא קטן).

ולפי"ז יש לתרץ, דבנוגע לקטן ממש - ודאי אמרינן "מלוה מידק דייק", וזה פשוט. וע"ז אין צורך להא דריש לקיש. אך אכתי שייך שהיו בני יג"ש, אלא שלא הביאו ב' שערות - ובזה הו"א דאינו שייך לומר חזקה שדייק המלוה. וע"ז כתבו התוס' בפ"י הראשון, דזהו כוונת ר"ל - שישנו חזקה דהיות והם בני יג"ש, ויש להם דעת וכו', הם עצמם ידייקו שלא לחתום אם לא הביאו ב' שערות.



## חסידות

### הארת המדות בששת ימי"ב באלף הא' השייך לחסד

#### הת' דוב בער דלווין

שליח במתיבתא דעטראיט, מישיגן

במאמר וכל העם רואים תרס"ה (עמ' רלח) מבאר המשכת החיות לעולמות באופן של כלל ופרט, שבכל אלף שנה מאירה מידה א' באופן כללי ומזה נמשך באופן פרטי בכל שנה ובכל חודש וכו'.

וממשיך שם, וז"ל: "ובודאי בששת ימי בראשית האירו אז כל המדות בכל יום ויום דביום א' האיר מדת החסד להוות בחי' האור שמצד החסד, וביום השני האיר בחי' הגבו' להוות הרקיע כו', אמנם בכללות השית אלפי שנין באלף שנה הראשונים מאיר בחי' החסד והיינו דכל בחי' המשכת האור והחיות דדיבור העליון להוות ולהחיות הנבראים דבי"ע עד סוף מעשה בעולם התחתון הוא שנמשך מבחי' החסד יום א' דאצי' הכולל כל האלף שנה ונפרט בדרך פרט בכל ר"ה כו'".

ובספר 'שיעורים בחסידות' (פרק י) ביאר קטע זה, שכוונת כ"ק אדמו"ר נ"ע היא לחלק בין המשכה להוות העולמות, שזה היה רק בששת ימי בראשית, לבין המשכת המדות לצורך הנהגת העולמות.

ולכאור' ביאר כן ע"פ מה שמשנה בלשון המאמר, שבחלק הראשון (המדבר בשימ"ב) כותב "דביום ראשון האיר מדת החסד להוות בחי' האור כו'", ובחלק השני (המדבר בכללות השית אלפי שנין) כותב "המשכת האור והחיות דדבור העליון להוות ולהחיות הנבראים כו'", ולכן מבאר שבחלק הא' עוסק בהתהוות הנבראים ובחלק השני קאי בחיות וקיום הנבראים.

אמנם, לענ"ד דוחק גדול לפרש כן בהמאמר, דהלשון אינו מתאים עם פ"י (זה כלל: א) לפ"ז אינו מובן ההתחלה, "ובודאי כו'", דמורה שהוקשה כאן איזה דבר ובא להבהיר איזה נקודה שנתרה בלתי מובנת, ולא רק להוסיף ביאור. (ב) ועיקר: הלשון "להוות" יש בו שני משמעויות; בריאה, וקיום. וכדמוכח גם במאמר זה גופא שמביא לשון זה גם בחלק הא' וגם בחלק הב' כנ"ל. ואם כל כוונתו היא לחלק בין שימ"ב שאז היתה

הבריאה לבין שית אלפי שנים שבהם הוא הקיום, לא הו"ל לכתוב כן אלא דבשימ"ב האירו המדות לברוא ואח"כ המשכת המדות היא לקיים (או להנהיג - כלשונו בביאור במאמר).

ולכאור' הביאור בהמאמר הוא פשוט ביותר, והוא, דקשיא לי' משנ"ת דבאלף הראשון מאיר בחי' החסד, והרי ששת ימי בראשית היו באלף הראשון, ובהם נמשכו כל המדות, ביום הא' מדת החסד וביום הב' מדת הגבורה להוות הרקיע וכו' (וכמו שיקשה כן לקמן על ימי כל שבוע בפרטיות, שבכל יום מאירה מדה אחרת)? ועל כן מבחיר וכותב שזה ודאי שבשימ"ב נמשכו כל המדות ולא רק מדת החסד המאירה באלף הראשון, אמנם בכללות השית אלפי שנים מאיר בכל אלף מדה א' ובאלף הראשון מדת החסד (ומה שנמשכו כל המדות בשימ"ב הר"ז לצורך בריאת העולם שלזה נצרך ההמשכה דכל המדות. ודו"ק, אבל ראה להלן באו"א).

ובעומק יותר קצת, ועפ"ז יומתק לשון המאמר ביותר, י"ל:

ידוע המבואר בחסידות בביאור המאמר "חסד דאזיל עם כולהו יומין", דכל המדות ההתגלות שלהם הוא ע"י חסד, דגילוי המדה ה"ז ענין של חסד. וה"ה לעניננו, דהמשכת כל המדות לצורך בריאת העולם, הנה אף דביום השני האירה מדת הגבורה להוות הרקיע, אמנם בכללות ה"ז שייך אל מדת החסד, כיון שע"ז נברא הרקיע, שזה תנועה של גילוי והתפשטות ולא של צמצום והעלם, ועפ"ז מובן שכל השימ"ב שייכים דוקא לאלף הראשון, כיון שענינם הוא גילוי ובריאה.

ועפ"ז מובן ל' המאמר: "והיינו דכל בחי' המשכת האור והחיות דדיבור העליון להוות ולהחיות הנבראים דבי"ע עד סוף מעשה בעולם התחתון הוא שנמשך מבחי' החסד יום א' דאצ"י". וק"ל.

שור' שהרה"ח ר' יואל שי' הכהן כהן מבאר' באו"א קצת, דהכוונה במ"ש דבשימ"ב האירו כל המדות, אין זה ענין מיוחד בשימ"ב, אלא שבכל שבוע הרי ישנם שבעה ימים ובכל יום מאירה מדה אחרת, ואעפ"כ בכללות האלף מאירה מדה א' כללית וכפי שמאריך לבאר מיד לאחמ"כ

<sup>1</sup> שמעתי בטיפ משיעוריו.

דזהו מצד התכללות המדות. וא"כ קטע זה הוא התחלת וחלק מהביאור שלאח"ז, ולא ענין בפ"ע.



## רמב"ם

### שיטת הרמב"ם בדין לועג לרש וק"ש תפילין וס"ת בבית הקברות

**הרב חיים רפופרט**

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

א. ברמב"ם הל' אבל פי"ד הי"ג כתב: לא ילך אדם בתוך ארבע אמות של קבר ותפילין בידוי וספר תורה בזרועו, ולא יתפלל שם, וברחוק ארבע אמות מותר.

ומקור דין זה הוא בברייתא השנוי' במס' ברכות יח, ע"א: "לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו"<sup>2</sup>, "כלומר<sup>3</sup> שהמתים הם רשים ופטורים מן המצות; ואין יכולים לקיים אותן<sup>5</sup> ואנו מקיימין אותן" [אלא

<sup>1</sup> כ"ה הגירסא במהדורת הרמב"ם הנפוצות, וכן נקט הרדב"ז (הו"ד לקמן בפנים). אבל בכמה כת"י וכו' הגירסא היא כברמב"ם מהדורת פרנקל: "בראשו".

<sup>2</sup> משלי יז, ה.

<sup>3</sup> לשון רבינו בשולחנו או"ח סכ"ג ס"א.

<sup>4</sup> ראה רמב"ם הל' כלאים פ"י הכ"ה (ע"פ כלאים פ"ט מ"ד) "שאין על המתים מצוה". ובפירוש המשנה (כלאים שם): "שכשמת האדם נפטר מכל המצות, ואין החיים חייבין להזהר בו בשום לאו או לקיים בו שום מצוה מכל המצות האמורות בתורה כגון הציצית והתפילין וזולתם".

<sup>5</sup> בפירוש רש"י עמ"ס סוטה מג, ע"ב: "אסור לקרות בארבע אמותיו משום לועג לרש שזה קורא וזה אינו יכול לקרות", ובתוס' עמ"ס ברכות שם "דמביישין אותם במה שהחיים מצווים והמתים אינם מצווים". ובתוס' עמ"ס ע"ז סה, ע"ב ד"ה אבל: "שנראה שאינו חייב במצות".

שכדרכו ברוב המקומות לא הביא הרמב"ם טעם הדין שהוא משום לועג לרש<sup>6</sup>].

וזה שאין האיסור אלא בתוך ארבע אמות מבואר בסוגיא בדרכות שם ובמסכת סוטה מג, ע"ב: "אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב, מת תופס ארבע אמות לק"ש, דכתיב לועג לרש חרף עושהו".

ייעויין בכסף משנה הל' ספר תורה פ"י ה"ו ד"אף על גב דפשטא דברייתא משמע דלא אסרה לילך לבית הקברות וספר תורה בזרועו אלא בקורא בו, נראה שרבינו מפרש דתיתי קתני: לא יהלך בבית הקברות וס"ת בזרועו או קורא, ובכל חד מהני איכא משום לועג לרש, דאחיזת ס"ת בזרועו אף ע"פ שאינו קורא בו מצוה היא ואית בה משום לועג לרש". וכן כתב בבית יוסף יורה דעה סימן רפב על דברי הטור שהעתיק לשון הרמב"ם שם.<sup>7</sup>

ב. והנה בנוסף לדברי הרמב"ם בהל' אבל הביא הרמב"ם הך דינא דלועג לרש בשלשה מקומות נוספות, ואלו הם:

(א) ברמב"ם הל' קריאת שמע פ"ג ה"ב כתב: אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא אע"פ שאין בו צואה, ולא בבית הקברות, ולא

<sup>6</sup> ויש אומרים שלפי הרמב"ם באמת אין טעם הדין משום לועג לרש אלא משום טהרת מקום וכדמשמע מזה שברמב"ם הל' קריאת שמע והל' ס"ת (הו"ד לקמן בפנים) הביא הרמב"ם איסור ק"ש ואחיזת ס"ת בבית הקברות בהדי איסור ק"ש ואחיזת ס"ת בבית הכסא ובבית המרחץ, וכדמשמע גם ממ"ש הרמב"ם הל' תפלה פ"ד ה"ח: "טהרת מקום התפלה כיצד, לא יתפלל במקום הטנופת ולא במרחץ ולא בבית הכסא כו'. כללו של דבר, כל מקום שאין קורין בו קריאת שמע אין מתפללין בו, וכשם שמרחיקין מצואה וממי רגלים וריח רע ומן המת ומראיית הערוה לקריאת שמע כך מרחיקין לתפלה".

והראו מקור לדברי הרמב"ם ממ"ש בברייתא השנוי' בירושלמי מסכת ברכות פ"ב ה"א (ועד"ז במו"ק פ"ג ה"ה) "הרי שהי' עסוק עם המת בקבר והגיע עונת ק"ש הרי זה פורש למקום טהרה ולובש תפילין וקורא את שמע ומתפלל". [וכ"ה במס' שמחות פ"ג, ד: "העושה כו' בקבר והגיע זמן המקרא, לא יקרא ולא יתפלל, אלא פורש למקום טהרה וקורא ומתפלל, ואחר כך נכנס"].

ראה בכ"ז במשנה תורה מהדורת קאפח (הל' אבל שם) ומ"ש בענין "ק"ש ותפלה במקום טומאה" בכתבי הגר"י קאפח (ירושלים תשמ"ט) ח"ב, עמוד 621 ואילך.

<sup>7</sup> וכ"כ הלבוש יורה דעה שם "ובית הקברות הוי טעמא משום לועג לרש, שאף על פי שהיה בתיק ואינו קורא בה כיון דאחיזתה מצוה היא יש בה משום לועג לרש".

בצד המת עצמו, ואם הרחיק ארבע אמות מן הקבר או מן המת מותר לקרות. וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא.

(ב) בהל' תפילין פ"ד הכ"ג: לא יהלך אדם בכית הקברות ותפילין בראשו, ואפילו בתוך ארבע אמות של מת או בתוך ארבע אמות של קבר צריך לחלוץ תפיליו עד שירחיק ארבע אמות.

(ג) בהל' ספר תורה שם: לא יאחז אדם ספר תורה בזרועו ויכנס בו לבית המרחץ או לבית הכסא או לבית הקברות אף על פי שהוא כרוך במטפחות ונתון בתוך התיק שלו, ולא יקרא בו עד שירחיק ארבע אמות מן המת (או מבית המרחץ) או מבית הכסא, ולא יאחז את ספר תורה כשהוא ערום, ואסור לישב על מטה שספר תורה עליו.

ויש לעיין למה הוצרך הרמב"ם להשמיענו דין זה בהל' ק"ש ובהל' תפילין ובהל' ס"ת<sup>8</sup>, ולא הסתפק כמה שכתב דין זה וכלל את כולם בהל' אבל?

ג. בפירוש הרדב"ז על הרמב"ם הל' אבל שם הקשה "למה שינה רבינו [מלשון הברייתא "ותפילין בראשו"] וכתב ותפילין בידו". ותירץ: "יש לומר דלא מבעיא בזמן שהם בראשו שהוא מקיים המצוה דאיכא לועג לרש, אלא אפילו שהוא תופס אותם בידו אסור, ומהאי טעמא השמיט מלת וקורא [לגבי ספר תורה, דר"ל] דאע"ג דאינו קורא איכא משום לועג לרש".

אבל לכאורה עדיין צ"ב שהרי בהל' תפילין פ"ד הכ"ג כתב הרמב"ם כלשון הברייתא: "לא יהלך אדם בכית הקברות ותפילין בראשו", ומשמע שמותר לאחוז התפילין בידו, וכן נראה מבואר ממ"ש הרמב"ם שם בהמשך דבריו: "ואפילו בתוך ארבע אמות של מת או בתוך ארבע אמות של קבר צריך לחלוץ תפיליו עד שירחיק ארבע אמות", ומשמע דכל שחלץ תפיליו, אע"פ שעדיין "תופס אותם בידו" אין איסור בדבר. וצ"ב.

---

<sup>8</sup> וראה ב"ח יו"ד סימן רפב שהקשה: "ומ"מ קצת קשה כיון דבכה"ק ליכא איסורא אלא משום לועג לרש אין לו ענין להנהגת כבוד בספר תורה. ואפשר לומר דגם דבר זה איננו כבוד לספר תורה שיהא לועג לרש בקיום מצוה זו".

ד. ונ"ל בזה דס"ל להרמב"ם דבהך דינא דלועג לרש, תרתי איתנייהו: חדא, איסור כללי שאסור ללעוג במתים, ומצד דין זה אסור ג"כ לקיים מצוות בפני המת, אבל אין דין זה מוגבל לאיסור קיום מצוות בפני המת דוקא, שהרי גם איסור אכור"ש בפני המת פירש רש"י (ברכות יז, ע"ב) שהוא משום לועג לרש, וגם קיי"ל (שם יח, ע"א) דכל הרואה המת ואינו מלוהו עובר משום לועג לרש, וכ"ז אינו ענין לקיום מצוה בפני המת. ועוד ישנו דין בקיום המצוות, שאסור לקיימן באופן שעל ידי קיומן לועג הוא לרש, ואם קיים מצוה בכה"ג ה"ה חסרון בהמצוה.

ועפ"ז נראה דזה שכתב הרמב"ם בהל' אבל ש"לא ילך אדם בתוך ארבע אמות של קבר ותפילין בידו וספר תורה בזרועו, ולא יתפלל שם" הוא משום הדין הכללי דלועג לרש, וזה שכלל הרמב"ם דין זה גם בהל' ק"ש תפילין וס"ת הוא משום דנוסף על הדין הכללי ה"ה דין בכל מצוה בפ"ע שאם קיים את המצוה באופן של לעג לרש ה"ה חסרון בקיום מצוה זו וכמשנ"ת.

ה. והנה זה שאסור לקיים מצות בתוך ארבע אמות של מת או של קבר מחמת הדין הכללי דלועג לרש נראה מבואר ממ"ש במס' שמחות פ"ד, ג: "הי' עובר בין הקברות לא יתן תפילין עליו ולא כתבי הקדש בידו מפני שהוא דרך בזיון" [נויעויין בהעמק שאלה לשאלות פ' חיי שרה, שאילתא יד (פד, ג)<sup>9</sup> שפירש 'שהוא דרך בזיון למת', והיינו דינא דלועג לרש]. והנה אפילו לפמ"ש הכס"מ בהל' ס"ת הנ"ל דאיכא מצוה באחיזת ס"ת לחודא, לא מצינו דאיכא מצוה באחיזת כתבי הקודש, וע"כ מבואר בכרייתא זו דשייך לועג לרש גם בלי קיום מצוה בפני המת אלא באחיזת חפצא דכתבי הקודש בלבד, ומבואר דשייך איסור לועג לרש גם באחיזת חפצא של קדושה בפני המת או הקבר.

אמנם מדברי הגמרא בסוגיא דברכות נראה מבואר דדין לעג לרש ה"ה גם מדיני קיום המצוה, שהרי בהמשך לשני הדינים שנשנו במשנה ובברייתא שם שמי שמוטל עליו לקבור את מתו פטור מקיום המצוות וכן המשמר את המת פטור מן המצוות, מקשה הגמרא "מתו ומשמרו אין, אבל מהלך בבית הקברות לא, והתניא לא יהלך אדם בבית הקברות

<sup>9</sup> והוא מדברי חתנו בעהמח"ס תורת רפאל.

ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו", ולכאורה צ"ב, מהו זה שמדמה הגמרא איסור הליכה בביה"ק עם תפילין וספר תורה לדין פטור אונן ועוסק בשמירת המת מן המצוות, ומדייק דכיון שהזכירו רק "מתו ומשמרו" לענין הפטור ממצוות משמע דהולך בביה"ק אינו בדין זה, והלא לכאורה זה שאסור לילך בביה"ק ותפילין בראשו וס"ת בזרועו אינו מדיני המצוות (כמו הפטור ממצוות דאונן והמשמר את המת) אלא דין איסור הוא, ומה ענין זה אצל זה. ואולי י"ל דמזה הוא שהוציא הרמב"ם דבאמת גם איסור לועג לרש הוא מדיני המצוה, שאסור לקיים המצוה באופן של לעג לרש.

ו. ועפ"ז מתורץ סתירת דברי הרמב"ם הנ"ל, שבהל' תפילין כתב שאסור להכנס לבית הקברות "ותפילין בראשו", ובהל' אבל<sup>10</sup> כתב שאסור להכנס לבית הקברות "ותפילין בידו". וע"פ הנ"ל נראה שבהל' תפילין דמיירי הרמב"ם מדין לועג לרש שהוא מדיני המצוה, שפיר כתב "ותפילין בראשו" משום דכשאין התפילין עליו אינו מקיים שום מצוה, משא"כ בהל' אבל דמיירי מדין לועג לרש הכללי כתב "ותפילין בידו", כיון שמחמת הדין הכללי דלועג לרש אסור להכנס בבית הקברות גם כשהתפילין הם בידו.



## בשיטת הרמב"ם מתי לוקין על 'בל יראה ובל ימצא'

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

כתב הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ג, וז"ל: "אינו לוקה משום 'בל יראה ובל ימצא' אא"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה, אבל אם הי' לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו אע"פ שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה, מפני שלא עשה בו מעשה", עכ"ל.

מבואר מדברי הרמב"ם דלאוין של ב"י וב"י אין לוקין עליהן דהוי לאוין שאין בהם מעשה, וכל לאו שאב"מ אין לוקין עליו. אמנם אם הוא

<sup>10</sup> לפי הגירסא הנפוצה (ראה לעיל הערה 1).

עשה בו מעשה כגון שקנה חמץ בתוך הפסח או שחמץ את עיסתו באמצע הפסח אז לוקה לפי שעשה בו מעשה.

ותמה עליו המל"מ דאפי' עשה בו מעשה שקנה חמץ בפסח או חמץ עיסתו בתוך הפסח למה ילקה הא אמרינן בפסחים (צה, א) דב"י הוי לאו הניתק לעשה, ופרש"י: "דכל ימי הפסח בעמוד והשבת קאיי", וכ"כ התוס' פסחים (כט, ב), ולכן מסיק המל"מ דהרמב"ם ס"ל שב"י וב"י לא הוי לאו הניתק לעשה כלל. ולכא' תמוה דהרי מפורש בגמ' ובתוס' דקאי עלה בעמוד והשבת כל ימי הפסח. ונלאו מפרשי הרמב"ם למצוא תשובה מספקת לקושיא זו.

וראיתי לבעל ערוך השלחן (הל' פסח סי' תלא ס"ט) דכתב לתרץ את הקושיא, וז"ל: "ולענ"ד לא קשה כלל דהנה ידוע הפלוגתא במכות (טז, ב) אי בעינן קיימו ולא קיימו או בטלו ולא בטלו, והרמב"ם (הל' סנהדרין פי"ח ה"ב) פסק כמאן דס"ל קיימו ולא קיימו וכו', במילא כשיגיע שביעי של פסח ברגע אחרונה של סוף היום שאין עוד שהות לבערו הרי אז לא מיקרי ניתק לעשה ולוקה, שהרי ביטול לא מהני ביו"ט וכל מין ביעור כמו שריפה ומפרר וזורה לרוח צריך מעט זמן וברגע אחרונה א"א לו ולכך לוקה". עכ"ל הערוה"ש.

ולכאורה דברי הערוה"ש צריכין הבנה, דהרי בשעה שקנה את החמץ הי' עדיין שהות ביום לבער את החמץ, א"כ הרי הי' אז ניתק לעשה ולא הי' אז מחוייב מלקות ובסוף היום כאשר לא הי' לו שהות לבער את החמץ אז כבר נפטר ממלקות מטעם שלא עשה אז מעשה, וכי יכול להיות שהמעשה שלו שעשה באמצע היום יהי' חוזר וניעור עכשיו בסוף היום? וכי היכן מצינו דבר כזה שאחרי שכבר נפטר מידי מלקות מטעם לאו הניתק לעשה יהא עוד פעם חוזר וניעור בסוף היום מכיון שאז כבר א"א לו לקיים את העשה? וגם מטעם שעשה מעשה נפטר אז בסוף היום כי המעשה שלו כבר כלה ונגמר באמצע היום בשעה שגמר את הקנין באיזה מן הקנינים שקנה בה את החמץ, וממ"נ אין כאן חיוב מלקות או מטעם שניתק לעשה או מטעם שאין בו מעשה, וחזר התימה על הרמב"ם דהרי ממ"נ אינו לוקה או מטעם שאין בו מעשה או מטעם שניתק לעשה.

וניחזי אנן, דהנה בשוע"ר הל' פסח (סי' תמו ס"ק ה' בסופו) במי שמצא חמץ שנתחמץ בתוך הפסח כותב אדה"ז (לדעת היש חולקין):

"כופה עליו כלי עד הערב, ועל שהי' זו שמשה את החמץ עד הערב אינו עובר בב"י וב"י כיון שהוא רוצה לבערו אלא שחכמים מונעים אותו הרי הוא אנוס ולא הזהירה תורה ב"י וב"י אלא למי שיש בידו לבער", עכ"ל רבינו.

וביאור דברי רבינו לפענ"ד כך היא: דמי שמשה את החמץ עד הערב אינו עובר על ב"י וב"י מכיון שהוא אנוס שהרי עיסתו נתחמץ מעצמו בתוך הפסח והוא לא עשה מעשה החימוץ בידים, ומה הי' יכול לעשות? הרי חכמים אסרו עליו לבערו עד הערב והרי הוא אנוס ובמילא אינו עובר עליו בב"י וב"י.

אמנם מובן מדברי רבינו בפשטות שכל זה הוא רק כאשר נתחמץ מאליו בתוך הפסח אבל כשהוא חימצה בעצמו בידים או שהלך וקנה חמץ בתוך הפסח בידים ובזדון אז אין לומר עליו שהוא אנוס? ומכיון שהוא עשה מעשה בידים ובמיד אז הוא עובר בב"י וב"י על כל רגע ורגע שאינו מבערה. ואפי' אם אח"כ מבער את החמץ הזה שקנה או שחימץ אינו מועיל למפרע כיון שהוא אינו אנוס. ואפי' קיים את העשה של תשבתו אח"כ ולכאורה אז נעשה ניתק לעשה, אעפ"כ אינו מועיל למפרע ונמצא שבשעה שקנה את החמץ כבר עבר עליו בב"י וב"י ועשה מעשה ביד ולוקה עליו. כן נראה לי לדייק מתוך דברי רבינו.

ובזה יובן לנו דברי הרמב"ם הנ"ל בטוב טעם שהרי הרמב"ם ס"ל כדברי האומר קיימו ולא קיימו כנ"ל, נמצא שמשעה שעבר על הלאו אם באים עדים ומעידים עליו בב"ד אז מיד הוא כבר מחוייב מלקות, ודו"ק.

ויש להביא ראי' לזה מדברי השאגת ארי', דהנה השאגת ארי' (סי' פ"א) מסביר שיש כאן מחלוקת משולשת בין הרמב"ם רש"י ור"י בעל התוס': דהרמב"ם ס"ל דאין כאן לאו הניתק לעשה כלל וכדברי המל"מ דלעיל; ורש"י ס"ל דיש כאן לאו הניתק לעשה אלא שהעשה מועיל רק מכאן ולהבא דהיינו משעה שקיים את העשה דתשבתו ואינו מועיל למפרע לעקור את הלאוין; והר"י בעהתו"ס ס"ל דגם מועיל למפרע לעקור את הלאוין. ומוכיח השאג"א מדברי רש"י בפסחים (ו, ב), דאיתא שם: "א"ר יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, ופריך מ"ט, אי נימא משום פירורין הא לא חשיב? א"ר גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעת' עילוי', ופירש"י ודעתו עילוי': "חשובה היא בעיניו וחס עלי' לשורפה

ומשהה אפי' רגע א', עכ"ל. ומשמע מדבריו שאעפ"י שמבערה בתר הכי מ"מ עובר עלי' בשהה רגע א' ואין מועיל מה שמבערה אח"כ לפטור אותו למפרע דכיון שחס עלי' ולא רצה לשרפה אז נעשה עלי' כמו מזיד. וככה ממש הוא בענינינו לשיטת הרמב"ם דבשעה שקנה את החמץ נעשה עלי' מזיד ואינו מועיל מה שמבערה אח"כ לפוטרו למפרע, נמצא שמזמן שקנה את החמץ עד שעה שקיים את העשה של תשבתו הי' עליו חיוב מלקות לשיטת הרמב"ם.

עוד ראוי מביא הגאון מדברי הגמרא שם (עמ' א): "אריא"ר המוצא חמץ בביתו ביו"ט כופה עליו את הכלי, ופירש"י: "ומיהו בכל יראה לא עבר דהא בטלי' בליבי' מאתמול". ומשמע דכל היכא דלא ביטלו מערב פסח כגון שנתחמץ בתוך הפסח עובר בכ"י אעפ"י שסופו לבערו ודעתו לבערו, ושמע מינה דס"ל לרש"י דאע"ג דלאו הניתק לעשה אין לוקין עליו מ"מ עובר עליו למפרע עד שעת ביעורו, ע"כ תוכן דברי השאג"א.

וא"כ כ"ש וק"ו בנידן דידן - שהלך וקנה חמץ בתוך הפסח ועשה מעשה - אינו מועיל מה שמבערה אח"כ ליפטר ממלקות למפרע, נמצא שמחוייב מלקות משעה שקנה את החמץ. וזה נראה לי ברור גם לפי דעת הרמב"ם.

שוב מחדש שם הגאון בעל השאגת ארי' דבאמת י"ל דלא פליגי הרמב"ם והר"י בעהת"ס: דלדעת שניהם העשה דתשבתו פוטרו ממלקות מטעם דהוי לאו הניתק לעשה, אלא שהרמב"ם מדבר כאשר קנה חמץ בתוך הפסח ועשה מעשה בידים אז העשה דתשבתו אינו מועיל למפרע; והר"י מדבר כאשר מצא את החמץ בתוך ביתו או שנתחמץ מאיליו בתוך הפסח ולא עשה מעשה בידים, ע"כ הוא אומר דגם מועיל למפרע. ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

עכשיו נחזור לדברי הגאון בעל ערוך השלחן ז"ל, דלכאורה אינו מובן למה צריך לאוקמי שדברי הרמב"ם אמורים ברגע אחרון של החג שאז אינו יכול כבר לקיים את העשה דתשבתו, והרי לכאורה אפילו באמצע החג כל זמן שלא קיים את העשה יש עליו חיוב מלקות? כדלעיל.

ועוד קשה על דעת בעל ערוך השלחן דהנה ראיתי לאדה"ז בקונטרס אחרון (סי' תמו) שדחה דעת המ"א, שכתב דטעמא דלא עבר על ב"י וב"י בשהי' זו שמשהה את החמץ עד הערב הוא משום דהוי לאו הניתק לעשה.

וע"ז כתב רבינו: "טעם זה אינו עולה יפה לשביעי של פסח דאם לא יבערנו בו ביום לא יקיים עוד העשה". ומשמע דרבינו לא ס"ל כלל כסברת הערוך השלחן - דדוקא ברגע אחרון שבחג שאז א"א לו כבר לקיים את מצות תשבתו אז דוקא נעשה 'אינו ניתק לעשה' - דהרי כתב רבינו דאפי' כל זמן משך החג כל עוד שלא קיים את המ"ע דתשבתו יש עליו הלאו דב"י וב"י. ומובן מזה שרבינו ס"ל בפשטות דקיימו ולא קיימו פירושו הוא דצריך בפועל לקיים את המ"ע בכדי להפקיע את עצמו מן הלאו, וכל זמן שלא קיים את העשה של תשבתו הוא עובר בב"י וב"י.

וע"פ דברי רבינו הנ"ל מובנים ומאירים דברי הרמב"ם כלומר בפסח ולא ביערו אח"כ אז נשאר עליו הלאו של ב"י וב"י בתקפו ולוקה עליו. ואפי' אם ביערו לפני סוף הרגל שקנה חמץ בפסח או שחימץ את עיסתו אעפ"כ אינו מועיל למפרע להפקיע את הלאו דב"י וב"י כ"ז שלא ביערו כיון שעשה מעשה הלאו בידים וכנ"ל).

איברא דרבינו הזקן לא נחה דעתו מכ"ז ביישוב שיטתו של הרמב"ם עד שהביא ראי' ברורה מדברי הרמב"ם בעצמו דס"ל דב"י וב"י לא הוי ניתק לעשה של תשבתו כלל. וא"כ מסכים רבינו לדעת המל"מ יעו"ש בדברי רבינו. ואחרי שהביא את הראי' בשיטת הרמב"ם דברור הדבר שס"ל דב"י וב"י לא הוי ניתק לעשה והסכים לדעת המל"מ. מביא מתשובת החכם צבי חידוש בטעמו של הרמב"ם דהרי הרמב"ם ס"ל דבל יראה ובל ימצא הן ב' לאוין על איסור א' וכל היכא דאיכא ב' לאוין אף הניתק לעשה לוקה על לאו אחד וכו' והמקור לדברי החכם צבי הוא בתמורה ד' ע"ב עיי"ש. ופירוש הדברים נראה לי הם כך.

ב' הלאוין דב"י וב"י שניהם חלים על איסור חמץ ומי שיש ברשותו חמץ בפסח עובר בב' לאוין. וא"כ אף אם ניתק לעשה הרי על אחד מהם הוא לוקה כי העשה אינו יכול לדחות ממלקות רק לאו א' ועל השני הוא לוקה. וא"כ מש"כ המ"א נדחה לגמרי כי מה איכפת לי אם הוא ניתק לעשה הרי הלאו השני במקומה עומדת ואיך הוא יכול להשהות את החמץ מלבערו עד הלילה? ואפילו אם ניתק לעשה אין העשה יכול לדחות רק לאו א' והשני במקומה עומדת ואפילו אם הוא פטור ממלקות מטעם לאו שאב"מ אבל איסורא במקומה עומדת.

הנה באמת שיטת המ"א מיוסד על התוס' פסחים כ"ט כתב שם הר"י שהמשהה חמץ בפסח אינו עובר באותה שהיי' וכו' וטעמא משום דלא יראה ניתק לעשה ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף עכ"ל. והתוס' כאן מיוסד על הגמרא פסחים צ"ה. שמשמע שם דב"י וב"י הוי ניתק לעשה דתשביתו וכותב שם רש"י ד"ה ולא יראה. ואם נראה תשביתו, לעולם הוא בעמוד והשבת כל ימות המועד: עכ"ל הרש"י. וא"כ לכאורה לא על המ"א התלונה של רביה"ז כ"א על הר"י בעל התוס' שם (פסחים כט, ב) שעליו נסמך המ"א.

ולפי המשנה למלך נראה דהרמב"ם (ורבינו הזקן ההולך בשיטתו) לא גרסי שם בגמרא המילים "דהוי לי' לאו שניתק לעשה וכו'" ובאמת המילים האלו הם בתוך סגריים כפי שיטת הרמב"ם דלא ס"ל דב"י וב"י הם לאו הניתק לעשה וכמ"ש המל"מ שם בהלכות חמץ ומצה פ"א עיי"ש.

אמנם א"כ שוב קשה במה דחה אדה"ז את שיטת המ"א הלא המ"א הולך בשיטת הר"י בעל התוס' שכן גורס את המלים שם בגמ' צ"ה. הנ"ל?

א"כ שפיר יכול להיות שדברי המ"א עולים יפה דאינו עובר על ב"י וב"י כיון שמההה את החמץ ע"מ לבערו אח"כ והוי לי' ניתק לעשה דתשביתו.

וע"ז כותב רבינו הזקן דבשלמא ביו"ט ראשון יכול לכפות עליו כלי עד הערב ואז הוא יבער את החמץ ויקיים את העשה דתשביתו כיון שהוא עדיין בתוך המועד. אמנם אם מצא את החמץ בשביעי של פסח אם ישהה את החמץ עד הערב אז כבר עבר החג ולא יקיים עוד את העשה של תשביתו ולא זו הדרך מוציאתו מידי לאו דבל יראה כו' עיי"ש בדברי רבינו בקונטרס אחרון. וא"כ שפיר נדחו דברי המ"א וד"ל.

אמנם עדיין קשה על שיטת הר"י בעה"ת ועל המ"א ההולך בשיטתו. נניח שנפקע ממנו החיוב מלקות מכיון שהוא לאו הניתק לעשה אבל האיסור שבו להיכן הלך? וכי אמרינן דע"י שניתק לעשה נעשה היתר גמור? הלא לאו שאין בו מעשה ג"כ אין לוקין עליו ואעפ"כ האיסור גרידא במקומו עומד ולא אמרינן דנעשה היתר גמור רק שנפקע ממנו חיוב המלקות ובמה שונה לאו הניתק לעשה? ואעפ"כ העובדא היא

שהר"י וגם המ"א ההולך בשיטתו ס"ל דאפילו האיסור גרידא של ב"י וב"י נפקע ע"י שניתק לעשה? אתמהה! וגם רביה"ז לא השיג על המ"א רק מטעם שלא יוכל לקיים את העשה של תשביתו אחרי החג, משמע דאילו הי' יכול לקיים את העשה הי' מסכים עם המ"א דנפקע ממנו כל האיסור וכאילו נעשה היתר גמור וזה פלא.

שוב ראיתי בשאגת ארי' סי' פ' דעמד על שאלה זו ממש והאריך מאד בפלפול עמוק כדרכו ז"ל ואין לי להאריך או להוסיף בדבר זה עוד. ומי שרוצה להשביע נפשו יעיין שם.

ומ"מ כדי לסיים את הענין בו התחלנו דהיינו בהבנת הרמב"ם דבקנה חמץ בפסח הוא לוקה למרות שיש כאן לאו הניתק לעשה. הנה אעתיק מ"ש הגאון בעל שאגת ארי' ז"ל בסי' פ"א וז"ל "לדעת ר"י ז"ל צריך לחלק בין כל הני לאוי דארמץ (גזל ומשכון ופאה ואונס שגירש וכו') כיון שעושה מעשה בידים איכא איסורא אפי' אם עושה כדי לקיים את העשה שניתק אליהם ובין לאו דב"י וב"י דלא קעביד מעשה ולפיכך אם משהה אותו ע"מ לבערו ולקיים העשה שבו לא קעביד איסורא כלל. ולפי"ז בלאוי דב"י וב"י נמי היכא דעביד מעשה בידים כגון בקנה או חימצו בתוך הפסח נמי איכא איסורא אפי' משהה אותו ע"מ לבערו והשתא לפי"ז י"ל לא פליגי הר"י והרמב"ם אהדדי עכ"ל השאגת ארי'

והנני מוסיף על דבריו דבקנה חמץ או שחימצו בתוך הפסח אפי' ביערו אח"כ וקיים בו מ"ע דתשביתו לא מהני לעקור את הלאו מעיקרו וגם מחוייב מלקות על הזמן ששהה בין קניית החמץ עד שביערו. ובזה מתיישבים דברי הרמב"ם באופן נפלא לפי השאג"א.

ויובן הדבר גם בפנימיות הענינים. דהנה כאשר התורה נתנה לאדם כפרה לנפשו על שעבר עבירה הרי ע"י שמביא כפרה ה"ה עוקר את החטא מעיקרו. ולדוגמא כאשר התורה אמרה שעליו להביא קרבן חטאת על שעשה מלאכה בשבת בשוגג. הרי ע"י הקרבן חטאת נמחה החטא וכמי שלא חטא מעולם. אולם אם עשה מלאכה במזיד אז לא יועיל לו קרבן חטאת וה"ה מחוייב כרת או מיתה ר"ל. וככה ממש הוא בענינינו באיסור דב"י וב"י. התורה נתנה לו דרך כפרה ע"י שנתקו לעשה של תשביתו וע"כ אפי' אם השהה את החמץ מלבערה אם הי' בדעתו לבערה ה"ה עוקר את הלאוין וכאילו לא חטא מעולם. משא"כ אם הלך וקנה

חמץ בתוך הפסח אפי' ע"מ לבערו אח"כ ה"ז דומה למי שאומר "אחטא ואשוב אחטא ואשוב" שאין מספיקין בידו לעשות תשובה. שהרי אם קנה חמץ בתוך הפסח שעבר על ב"י וב"י בידים ממש אז לא נתנה לו התורה דרך תשובה ע"י המ"ע דתשבתו. ואפי' אם ביערו לבסוף לא הועיל לו לעקור את העבירה מעיקרו רק מועיל על להבא. כנ"ל.

עכשיו נשאר לנו לברר את טעמו של הערוך השלחן ז"ל כי התמיהה גדולה עליו, למה הוצרך ליכנס לדוחק כ"כ ולפרש שדברי הרמב"ם אמורים ברגע אחרון של שביעי של פסח כשאין לו עוד שהות ביום לבער את החמץ ואז כבר לא מיקרי ניתק לעשה ולוקה והרי הוא בעצמו כתב שהרמב"ם פסק כמ"ד קיימו ולא קיימו וא"כ מיד כשיבא לבי"ד והעדים מעידים עליו שקנה חמץ בתוך הפסח הוא כבר מחוייב מלקות על שעבר על ב"י וב"י ואפי' אם לא ביטל את העשה רק שלא קיימו ועברו עליו ימי הפסח ולא קיים את העשה של תשבתו הוא מחוייב מלקות וכמ"ש רביה"ז בסי' תמ"ו סי' ה' בקו"א וז"ל דאם לא יבערנו בו ביום (בשביעי של פסח) לא יקיים עוד העשה (של תשבתו) אף אם יבערנו אחר הפסח כיון שבשעה ההיא מותר אפי' באכילה וכו' עכ"ל.

ומה שנראה לי בכוונת בעל הערוך השלחן ז"ל שלא רק הביעור נשאר לרגע אחרון אלא גם קנה את החמץ ברגעים האחרונים של שביעי של פסח, דבעידנא דנכנס החמץ לרשותו מיד עובר עליו בב"י וב"י ועשה מעשה וגם אין לו אפשרות לבערו ולא הוי ניתק לעשה ובמילא מחוייב מלקות לדברי הרמב"ם. והרויח בזה דעכשיו אין צורך במה שהמשנה למלך מוכיח שהרמב"ם ס"ל דב"י וב"י לא הוי ניתק לעשה של תשבתו וא"כ בע"כ הרמב"ם חולק על הרש"י בפסחים צ"ה. וגם על הר"י בעל התוס', וגם בע"כ הוצרך לשנות את הגירסא בהגמרא שם בדף צ"ה. דכתוב שם דהוי לאו הניתק לעשה. ועכשיו אין צורך בכל זה. דבעלמא ס"ל להרמב"ם דהוי לאו הניתק לעשה אלא דכאן המדובר הוא שקנה את החמץ ברגע אחרון של החג ובמילא לא ה"י לו שעת הכושר לקיים את העשה ולא מיקרי כאן לאו הניתק לעשה. ואין צורך להרבות במחלוקת והכל על מקומו יבא בשלום.

אלא דאחרי ככלות הכל נראה דנעלם מהגאון ז"ל בעל ערוך השלחן הראי' ברורה שמביא אדה"ז בקו"א שם שהרמב"ם ס"ל דב"י וב"י לא הוי ניתק לעשה. עיי"ש.

אמנם עדיין ק"ק דלמה הוצרך החכם צבי לומר דטעמו של הרמב"ם דלא אמרינן כאן לאו הניתק לעשה משום דהוי כאן תרי לאוי על איסור א' ולמה לא אמר החכם צבי דטעמו של הרמב"ם הוא בפשטות משום דעשה דתשביתו קדמו ללאוין, ובפירוש אמרינן שם בגמרא מכות (יד, ב) "אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן כל לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו". כלומר שאם אתה יכול לקיים את העשה קודם עבירת הלאו אין זה ניתוק הלאו ואפילו תקיימנו אחר עבירת הלאו לא נפטרת מן המלקות עיי"ש ברש"י ואם כן ככה ממש הוא בנידן דידן הרי העשה דתשביתו חל עליו קודם הרגל בחצות יום י"ד משא"כ הלאוין דב"י וב"י לא חלו עליו עד הערב. ומחוייב הוא מלקות ולא חשיב ב"י וב"י לאו הניתק לעשה כיון דהעשה קדמו ללאו. ואולי יש לו להחכם צבי (וגם לרבינו שמביא בשמו) איזה ראי' מדברי הרמב"ם גופא דלא ס"ל הך כללא של ר' יוחנן דלאו שקדמו עשה לוקין עליו. ע"כ. וכעת עת לקצר.



## דין תענית יחיד לדעת הרמב"ם והראב"ד

**הרב מנחם מענדל כהן**

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

רמב"ם הל' תענית פ"א הי"ד: "כל השרוי בתענית ושכח ואכל משלים תעניתו".

ומשיג ע"ז הראב"ד: "א"א ירושלמי (נדרים פ"ח ה"י) בשאמר יום זה, אבל אם אמר יום סתם אבד תעניתו".

ובמגיד משנה פי', שהרמב"ם מסכים לדברי הראב"ד, שפסק בפ"ד מהל' נדרים בסופו "נדר שיצום היום ושכח ואכל משלים לצום, נדר שיצום יום אחד או שנים וכשהתחיל לצום שכח ואכל, אבד תעניתו וחייב לצום יום אחר".

אולם בצפנת פענח (מהדו"ת עמ' 53; וכ"ה במרכבת המשנה, ועוד), פי' דהרמב"ם והראב"ד מסכימין דאם נדר שיצום יום אחד ושכח ואכל, שחייב להשלים ביום אחר, כי לא קיים נדרו. ונחלקו רק אם עדיין נשאר קדושת תענית באותו יום, - דלהרמב"ם אע"פ שצריך לצום יום אחר, מ"מ ביום הזה נשאר קדושת התענית, וצריך להשלים. משא"כ להראב"ד,

פקעה הקדושה לגמרי ומותר לו לאכול. ומביא הרגזובי דוגמא לזה מירושלמי (נזיר פ"ח) דנזיר שגילחוהו לסטים יש קדושה בהשער, כמבואר בספרי, אבל נזיר שנעשה מצורע מוחלט, לחד מ"ד נפקע ממנו הקדושה לגמרי.

ולכאורה צריך ביאור בדעת הראב"ד, למה פקעה קדושת התענית לגמרי, דכשאמר יום זה חייב להשלים ולהתענות - הרי שנשאר בו קדושה. ולכאור' הול"ל כן גם כשאמר יום סתם.

ב. והנה הצפע"נ שם (הובא בצפנת פענח דווינסק סי' לא) מפרש, שזה תלוי בהחקירה אם העיקר הוא זה שהיום תענית, ומפני זה אסור לאכול - דאז גם אם שכח ואכל, צריך להשלים תעניתו, כהרמב"ם. או אמרינן דמשום שאינו אוכל הוה תענית - דאז אם שכח ואכל, אבד תעניתו, כהראב"ד.

וצריך לומר, דלהראב"ד כשאמר יום זה חל על היום שם תענית, וממילא אסור לאכול. אבל אם אמר יום סתם, הרי, רק לאחר שנגמר היום באיסור אכילה נתהווה מציאות של תענית ומיפטר עי"ז מנדרו. אבל אם שכח ואכל, אין כאן שום מציאות דתענית, ואבד תעניתו ומותר לו לאכול.

וצריך ביאור, במה נחלקו הרמב"ם והראב"ד במקרה ואמר יום סתם - דלהרמב"ם חל על אותו היום קדושת התענית, ולהראב"ד לא.

ג. עוד צריך להבין בדברי הרמב"ם, דהנה בתחילת הלכה זו כותב: "כל השרוי בתענית, בין שהיה מתענה על צרתו או על חלומו בין שהיה מתענה עם הצבור על צרתם, הרי זה לא ינהוג עידונין בעצמו ולא יקל ראשו ולא יהיה שמח וטוב לב אלא דואג ואונן כענין שנאמר [איכה ג'] מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו, ומותר לו לטעום את התבשיל ואפילו בכדי רביעית והוא שלא יבלע אלא טועם ופולט..."

דלכאור' מהו הקשר בין ג' הדינים בהלכה זו:

(א) דהמתענה לא ינהוג עידונין בעצמו, ולא יהי' שמח וטוב לב; (ב) ומותר לטעום את התבשיל ולא יבלע; (ג) שכח ואכל משלים תעניתו.

ד. והנראה לפרש בדברי הרגזובי:

ההרמב"ם והראב"ד שווים דגבי תענית צבור ישנו קדושה ליום התענית. אך אם היחיד מקבל על עצמו תענית ס"ל להראב"ד דאין בו קדושת התענית, כ"א דין בהלכות נדרים גרידא. ובמילא, באומר יום זה צריך להשלים תעניתו, מצד דין בהלכות נדרים, כי מקיים נדרו ע"י השלמת התענית. משא"כ באומר יום סתם, הרי מכיון דאינו מקיים נדרו אבד תעניתו.

משא"כ להרמב"ם, דס"ל דגם יחיד המקבל על עצמו תענית יש בו קדושת התענית, ואי"ז איסור אכילה גרידא בכדי שיתהווה ממנו מציאות תענית שע"י יקיים נדרו. ועפ"ז מובן הטעם למה לא חילק הרמב"ם כאן (בהלכות תעניות) בין האומר יום סתם לאומר יום זה, כי בשניהם הגם ששכח ואכל, יש בו קדושת התענית, ומשו"ז צריך להשלים תעניתו. ורק בהלכות נדרים חילק הרמב"ם, דבאמר יום זה קיים נדרו, ובאמר יום סתם צריך להתענות תענית אחר.

ה. ועפ"ז אפשר לבאר קישור דברי הרמב"ם בהל' זו:

דבבא ראשונה מתחיל הרמב"ם "כל השרוי בתענית הרי"ז לא ינהוג מנהג עידונין בעצמו ולא יקל ראשו וכו'" - היינו, דגם בתענית יחיד אסור לנהוג מנהג עידונין בעצמו, כי יש בו קדושת התענית. ומדויק הוא בלשונו "כל השרוי בתענית".

וההסברה בזה היא, דמשום שקדושת התענית קשור עם ענין התשובה, כמבואר בריש הלכות תעניות (פ"א ה"ב-ג) "ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן כו'". וכמודגש גם בהכותרת להלכות תעניות מהרמב"ם "מצות עשה אחת, והוא לצעוק לפני ה' בכל עת צרה גדולה שלא תבא על הציבור" שזהו מצוות התשובה, ואין הרמב"ם מזכיר דבר וחצי דבר מענין איסור אכילה. כי עיקר התענית הוא לצעוק לפני ה', ויהי' לבו מיצר ודואג וכו', ושלא ינהג מנהג עידונין בעצמו.

<sup>1</sup> ואולי לכ"ז רמז המגיד משנה שכתב כאן "המעייין היטב החלוקה שחלק רבינו ספריו ימצא כי בצדק כל אמרי פיו" - והיינו, דבהלכות תענית מיירי בנוגע לקדושת התענית, ולכן בין באומר יום זה ובין באומר יום סתם חייב להשלים תעניתו, ובהלכות נדרים מיירי בנוגע לקיום נדרו, דבאמר יום זה קיים נדרו, ובאמר יום סתם חייב לצום יום אחר.

ולכן משיג ע"ז הראב"ד, שהרי בגמ' תעניות (י, ב) מוזכר חיוב זה דלא ינהוג מנהג עידונין בעצמו רק במקרה והצבור מתענין, וא' שכח ואכל, הנה אז לא ינהוג מנהג עידונין בעצמו, שלא יתראה בפני הצבור.

ולפי"ז יש לבאר בהשגה זו של הראב"ד, דלכאור' יש לדייק, האם חולק הראב"ד על שיטת הרמב"ם הנ"ל, דהעיקר בתענית הוא התשובה (אשר מטעם זה לא ינהוג מנהג עידונין בעצמו ולא יקל ראשו וכו', כנ"ל)<sup>2</sup>?

והנראה לפרש, דגם להראב"ד כ"ה הדין (כהרמב"ם) לגבי תעניות צבור, שיש בו קדושת התענית, אבל בזה שפסק הרמב"ם "כל השרוי בתענית", שכולל גם תענית יחיד, הרי להראב"ד אין בו קדושת התענית, כ"א ענין של קיום נדר גרידא. ולכן משיג הראב"ד דאין חיוב כזה כלל בתענית יחיד<sup>3</sup>.

ו. ואח"כ ממשיך הרמב"ם בכבא שניה, "ומותר לו לטעום את התבשיל" - להדגיש שגם בתענית יחיד יש בו קדושת התענית:

דהנה הצפנת פענח (במהדו"ת שם) מביא דברי הגמ' ברכות (יד, א) דמק' "השרוי בתענית מהו שיטעום", ופי' התוס' שם דהאיבעיא היא רק בתענית יחיד. וע"ז מפרש הרגצ'ובי דבתענית צבור, וכתענית הכתוב, פשיטא לגמ' דהעיקר הוא קדושת התענית, ומשו"ז אסור באכילה, הרי מובן דדוקא אכילה אסור ולא טעימה. אבל בתענית יחיד י"ל דהעיקר בו איסור אכילה ומזה נתהווה מציאות התענית, א"כ הו"א שכל הנאות ממאכל אסור, ואפי' טעימה.

<sup>2</sup> ואולי מפני קושי זה בהשגת הראב"ד השמיטו השגה זו בכמה דפוסים, ועצ"ע.

<sup>3</sup> ועפ"י כהנ"ל אפשר להסביר שיטת הפוסקים, המובאים בשערי תשובה לסי' תקסח ובאשל אברהם שם, דמי שהי' שרוי בתענית ולקח איזה מאכל וברוך עליו ונזכר מהתענית יאכל פחות מכזית מפני הברכה והתענית עולה לו. - דיש לומר דמכיון שכל ענין התענית היא קדושת התענית, לצעוק לפני ה', לא רוצים לעשות ברכה לבטלה ביום זה, ולפיכך אוכל ועולה לו תעניתו. אבל צריך ביאור, דא"כ בהד' צומות ג"כ יהי' מותר לאכול כדי לא לברך ברכה לבטלה, אלמה פסקינן דלא יאכול, אלא יאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד - ואכ"מ.

וי"ל דמזה שפסק הגמ' דגם בתענית יחיד טעימה מותר, הרי"ז ראי' דגם בתענית יחיד העיקר בו היא קדושת התענית, ולא איסור הנאה מאוכל<sup>4,5</sup>.

ועפ"ז כל הג' בבות בהלכה זו קשורות זב"ז: דבבבא הראשונה, שפוסק דכל השרוי בתענית לא ינהוג מנהג עידונין בעצמו, אפי' בתענית יחיד - מדגיש שגם בתענית יחיד יש בו קדושת התענית. ובבבא השניה, דגם בתענית יחיד טעימה מותרת - מדגיש דגם בתענית יחיד העיקר בו הוא קדושת התענית, ולפיכך טעימה מותר, כבתעניות צבור. וע"ז מסיים הרמב"ם בבבא שלישיית, דגם בתענית יחיד אם שכח ואכל צריך להשלים תעניתו - דאף שבנוגע להלכות נדרים לא קיים נדרו, מ"מ עדיין יש בו קדושת התענית, וצריך להשלים תעניתו.

ונמצא שכל הבבות בהלכה זו רומזין לענין זה - שגם בתענית יחיד ישנו קדושת התענית.

ז. וי"ל דפלוגתא זו בין הרמב"ם והראב"ד, אי תענית יחיד יש בו קדושת תענית, קשורה עם שיטתם בכמה מקומות, דהרמב"ם מחשיב עבודת המטה, ולכן סובר שגם תענית יחיד, שפועל מעצמו, יש בו קדושת התענית. אבל להראב"ד, דרך בתענית הכתוב ובתענית צבור ישנו קדושת התענית - כלומר, דוקא כשמקדישין אותו מלמעלה, אבל ליחיד בעצמו, אי אפשר להמשיך קדושה זו ואין בו רק ענין קיום הנדר<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> עיין בשו"ת צנפת פענח דווינסק (סי' לא) שפסק הרגצ'ובי דלפיכך גם כשאין עשרה מתענין קורין 'ויחל', כי הקריאה היא מפני קדושת התענית ולא מפני שקיימו איסור אכילה ביום זה. וכבר האריך בזה ידידי הרב מ.פ. שי' בגליון תתקעד (עמ' 141) יעו"ש.

<sup>5</sup> והנה בהגהות מיימונית חולק על הצנפת פענח בפירוש דברי הגמ' בברכות, וז"ל "ופי' התוס' דאפילו זה עצמו (טעימה) אין מותר אלא בתענית שקבל אבל בתענית הכתוב אסור לטעם כלל", דלא כהרגצ'ובי שפי' דבתענית צבור ותענית הכתוב פשיטא לי' להגמ' דטעימה מותרת - וצריך ביאור בפלוגתתם ואכ"מ.

<sup>6</sup> ויש להביא דוגמא לזה מרמב"ם הלכות תפלה, פי"ג ה"ו דהרמב"ם פוסק דשמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותן בבית הכנסת בפחות מעשרה (היינו ביחיד), והראב"ד משיג שם "לא שמענו דבר זה מעולם" - היינו דאי אפשר ליחיד להמשיך קדושת קריאת התורה כמו שאי אפשר ליחיד לפעול קדושת התענית.

ח. ובאופן הזה מובנת גם פלוגתתם לקמן בהט"ז, דהרמב"ם פוסק ד"צבור שהיו מתעניין על הגשמים וירדו להן גשמים . . לא ישלימו תעניתן אלא אוכלין ושותין . . וקוראין הלל הגדול". ודייק מזה הראב"ד דלהרמב"ם בתענית יחיד אם עברה צרתו עדיין חייב להשלים התענית - וע"ז משיג הראב"ד "סובר זה המחבר לחלק בין יחיד לצבור, ואנו אומרים אחד יחיד ואחד צבור כו'" יעו"ש באריכות.

ועפ"י הנ"ל יש לבאר, דלהרמב"ם הרי תענית יחיד יש בו קדושת התענית כקרבן וכו', ולכן צריך להשלים תעניתו. משא"כ בתענית צבור, שבי"ד גזרו התענית, שייך לומר "לב בי"ד מתנה עליהם", כמבואר במגיד משנה. ובצפ"נ כאן מביא ראיות מכ"מ בש"ס דלא אמרינן לב בי"ד מתנה ביחיד. ואכ"מ.

אבל להראב"ד, הרי תענית יחיד אין בו קדושת התענית, כ"א מתורת נדר כנ"ל, וכיון דאזלה סיבת הנדר, פקעה התענית.



## הלכה ומנהג

### מיקומו של קו התאריך

#### הרב נחום טננבוים

כולל בית חב"ד מנהטן, ור"מ בישיבה שליד הציון הק'

א. ידועה לכל שיטתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע בדין העובר את קו התאריך בימי ספה"ע והמסתעף מזה, ואף הלכה למעשה נזהרים שלא לעבור את קו-התאריך בימים אלו, ואלו שמוכרחים לעבור את הקו ממשיכים ספה"ע כמקום שהתחילו בו, ואף שומרים את יו"ט עפ"י המקום שממנו יצאו.

אמנם, בענין מיקומו של קו-התאריך, ככל שידי מגעת, לא מצאתי (כמעט) אף מקור חבד"י שדן בזה למעשה, למרות שדוקא לדידן הדברים נוגעים הרבה יותר מבשאר קהילות להלכה למעשה, מחמת קהילות-חב"ד, שלוחים והנוסעים למרכז-שליחות - במקומות שנופלים בספק מחמת מיקומם.

הספק, חשוב להדגיש, הוא חמור ביותר ונוגע בהמוני מצוות ואיסורים ר"ל הנוגעים בזמן - איסורי ומצוות שבת, ימים טובים, יו"כ, חמץ, ספה"ע וכיו"ב.

עפ"י מה שנראה לקמן יתכן שבמקומות מסוימים, לא ימלט שיהיה צורך שלא לשהות שם בימים המסופקים (או עכ"פ לשמור מספק את כל הימים המסופקים).

ב. מקובל (וכך גם שמעתי מא' השלוחים המתגורר באיזור מסופק) אשר מנהג חב"ד הוא לא לשנות את התאריך מהנהוג בשום מקום בעולם. ואכן בפועל השלוחים קהילות חב"ד ובחורים שנוסעים למרכז שליחות נוהגים כפי חשבון אנשי המקום.

יתכן שהמקור להנהגה זו הוא ממה שמביא הרמ"מ כשר בספרו 'קו התאריך הישראלי' - בשם עלון מסוים - שכביכול אדמו"ר הריי"ץ שלח לתלמידי השיבה (ששהו בקובה-יפן והסתפקו האיד לשמור יו"כ - האם כחשבון אנשי המקום או יום אח"כ): שח"ו לשנות מהמקובל בשום מקום בעולם.

ראשית כל יש לפקפק בעצם המציאות של אותה הוראה - כיון שלא הוזכרה בשום מקום אחר, וככל שביררתי אצל זקני אנ"ש שהיו שם, הם מעולם לא שמעו על כזאת הוראה.

יתירה מכך, במכתב כ"ק אדמו"ר (נדפס בלקו"ש ח"ז עמ' 285) מציע שיטות שונות במיקומו של קו-התאריך, ולא מביא שם שום שמועה משם אדמו"ר הריי"ץ. מה שמוכיח - לכאורה - שלא היו דברים מעולם, או שעכ"פ אין ללמוד מזה כלל (כמו שנציע לקמן).

עוד יש לציין למובא ב'המלך במסיבו', (ח"א עמ' נח) אשר דובר על ענין קו-התאריך ואשר תלמידי התמימים ששהו ביפן צמו יומיים מחמת הספק. שזה כמובן לא מתאים לתלגרמה שכביכול שלח אדמו"ר הריי"ץ.

ג. אמנם גם אם נקבל שמועה זו, שאין לשנות מהנהוג בשום מקום בעולם, עדיין יש להסתפק בכוונת הדברים, וניתן לפרשם בכמה אופנים:

(א) יש לקבוע את קו-התאריך עפ"י מה שקבעו או"ה.

(ב) בעצם אין מציאות של קו-התאריך, ועלינו לקבוע התאריך והיום כל מקום לפי המקובל שם - שיטת הגרמ"מ כשר בס' הנ"ל.

(ג) מיקומו של קו התאריך התורני יוצא במיקום כזה שגורם שהתאריך והיום מתאימים לכפי הנהוג שם (וכמובן יתכן יוצאים מן הכלל).

(ד) כיון שמסופקנו במיקומו של קו-התאריך, ואין אפשרות להכריע אין לשנות מן הנהוג.

ד. והנראה דסברא הא' ודאי אין לה שום מקום בהלכה, דאין שום כח לאו"ה לקבוע את מיקומו התורני של קו-התאריך.

ובנוגע לשיטת רמ"מ כשר (סברא ב') שאין מציאות של קו התאריך, נראה להוכיח באופן מוחלט שאין זו שיטת אדמו"ר זי"ע: חדא, שבמכתב הנ"ל שמציע כ"ק אדמו"ר שיטות שונות בקו התאריך, לא מעלה - אפי' כסברא - לומר שבעצם אין קו התאריך. ויתירה מכך - וכמו שמוכיח הגר"ע שחט שליט"א ('מגדל אור' ד' עמ' 132) מוכח מלשונות כ"ק אדמו"ר בהגדרתו את קו התאריך (לקו"ש ח"ז עמ' 291) אשר קו התאריך הוא דבר מציאותי.

[וראה במגדל-אור שם שדחה - בגאונות נוראה - את שיטת הרמ"מ כמכל וכל].

וא"כ - אם נחליט שבאמת יש מקור להא שמנהגנו לא לשנות מהנהוג בכל מקום, מוכח אחד מן השניים: או שבאמת מיקומו של קו התאריך נמצא במקום שגורם לתאריך המתאים לקו התאריך של או"ה (סברא ג'), או שכיון שאין אפשרות להכריע בין השיטות, יש לנוהג כפי הנהוג בכ"מ (סברא ד').

ה. והנה באמת מצאנו שיטה בקו התאריך הקרובה מאוד לקו התאריך של או"ה, וזו היא שיטת שו"ת בני-ציון ח"א סי' יד [שיתכן שזה כוונת כ"ק אדמו"ר במכתב הנ"ל בשיטה הב'], שקו התאריך הוא קל"ה מעלות מזרחית לירושלים, ובתוספת שיעור הזמן בין שקיעה לצאה כ"כ, ששונה בכל מקום לפי האופק שלו, ובסיכומו של דבר, נמצא הקו קרוב מאוד לקו התאריך של או"ה.

אך צלה"ב מדוע באמת יש לפסוק כשיטתו - שהיא קצת מחודשת, ורבים הקשו על שיטתו (ראה אנ"ת חכ"ב עמ' תז הע' 630, וראה בבני ציון ח"ב מה שהשיב).

כמו"כ יוצא לפי שיטה זו (על פי המפה שבספר קו התאריך הישראלי), שחלק מאיי פיג"י נמצאים ממש על קו התאריך, וא"כ בחלק מן האי יש לשמור כפי חשבון המקום ובחלק האחר כיום לפני (היינו לשמור שבת בראשון לחשבונם) ולכאורה יש להורות שלא לשהות שם בימי שבת וראשון וביו"ט וכיוצא.

ו. ואם נוהגים אנו כמנהג המקום מחמת הספק (שא"א לפותרו) יש לדון בזה הרבה: (א) האם נאמר שננהוג כמקום שיצא ממנו, א"כ בהרבה מקומות יהיה תלוי מהיכן באו.

(ב) אם נאמר שיש לנהוג כמנהג המקום, יש לדון במקומות שאין מסורת, או באלסקה שהיה נוהג שם המנין המזרחי - כרוסיה, עד שנת תרכ"ז (ראה בכ"ז אנ"ת חכ"ב בערך יום ובנספח בסוף הספר).

ג) האם יש להכנס לספק חדש במקומות שאין הכרח לשהות שם בשבת ויו"ט. ועוד כמה ספיקות כיו"ב.

ז. השאלות היוצאות מכל הנ"ל: (א) האם מנהג חב"ד הוא לא לשנות מן המקובל, ומהו המקור לזה. (ב) אם נפסוק כהבני-ציון, מה הסברא בזה, והאם באמת באיי פיג"י וכיוצא אין לשהות בשבתות ויו"ט והימים הסמוכים להם, וזו שאלה הנוגעת לנוסעים למרכז שליחות. (ג) אם הסברא היא שאין לשנות מן הנהוג - יש להסתפק במנהגנו בכ"מ (כמו אלסקה וכן מקומות שלא היה מנהג).

ובודאי מי שיש בידו איזה הוראה או פסק בזה, יזכה את הרבים בנושא חמור זה.

ח. והנה כל הנ"ל הוא רק דיון על מה שמקובל שמנהג חב"ד הוא לא לשנות מן המקובל, אך בעצם הענין ומה שיש לדייק בשיטת כ"ק אדמו"ר בזה. ובעיקר בכוונתו במכתבו הק' בלקו"ש חלק ז' הנ"ל הוא ענין נוסף ובעזה"י נכתוב בזה.



## מנהגי חב"ד בתספורת ראשונה

### הרב נחום שמרי' ששונקין תושב השכונה

היום יום ד' אייר: "מנהג ישראל שלא לגלח ושלא לספר שערות ראש תינוק עד מלאת לו שלש שנים. גזיזת השערות - אפשערענעש (של תינוק) - הוא דבר גדול במנהגי ישראל. ועיקרו הוא בהחינוך דהשארת פיאות הראש. ומיום הגזיזה והנחת פיאות הראש נהגו להדר להרגיל את התינוק בענין נשיאת ט"ק וברכות השחר וברהמ"ז וק"ש שעל המטה".

היום יום הנ"ל הוא כידוע, ציטוט ממכתב אדמו"ר הריי"ץ. כעבור עשרות שנים אף נעתק לספר המנהגים, וכן בכל מכתב שהרבי היה שולח לרגל תספורת, היה מצרף את המנהגים הנ"ל. גם במכתבים שהרבי היה שולח כמו גם בספר המנהגים, המנהגים הנ"ל מופיעים ללא כל הוספות.

בשנים האחרונות הודפסו כמה ספרים המלקטים הלכות ומנהגים הקשורים בתספורת ראשונה, שבהם הובאו כמה מנהגים בתור מנהגי חב"ד, אך משום מה לא מובא מקור למנהגים אלו.

בספר 'נטעי גבריאל' על תגלחת הילדים והולכתם לחדר עמוד לח כותב: "מי שלא סיפר את בנו בגיל ג' שנים, יכול לספרו אחרי ג' שנים". ובהערה שם מוכיח מהוראת הרבי לבעל תשובה שלא עשה תספורת בגיל שלש מחמת שלא היה אז שומר מצוות, שיכול להשלים בשנים מאוחרות. ותמוה, האם הוראה פרטית וחד פעמית מהווה בסיס למנהג?

שם בעמוד מז: "יש נוהגים שמי שמכבדים אותו לגזוז משערות הילד, נותן לפני כן צדקה או שנותן מעות לילד שישים בקופת צדקה". ולמטה מציין ש"כן נוהגים חסידי חב"ד" ללא ציון מקור.

בהמשך אותו עמוד כותב: "נוהגים ללכת עם הילד שמלאו לו שלוש שנים, אל רבנים וצדיקים ואנשים חשובים, שהם יתחילו בגזיזת שערות הילד". ולמטה מציין לסיפור הידוע מלקוטי דיבורים ח"ג עמוד תפב (כצ"ל) שאביו של אדמו"ר הזקן לקח את בנו לבעל שם טוב שיספרו ראשון. וכן לספר השיחות ת"ש עמוד 40 שאדמו"ר הזקן היה הראשון לספר את נכדו הצ"צ. ותמוה, שהרי מנהג הנ"ל לא מופיע בהיום יום, במכתבי הרבי, או בספר המנהגים למרות הסיפורים הנ"ל. ובכלל, הראיות

האמורות אינן ברורות, שהרי בכל תספורת בה ישתתף צדיק, (ואצל הבעש"ט שכל הלידה והחינוך הי' בברכתו ובהדרכתו) כמובן שיכבדוהו לספר ראשון.

שם עמוד מח: "יש שנוהגים לכבד כהן להתחיל לספר, ואח"כ לוי ואחריהם ישראל". ולמטה מציין לילקוט התספורת שכן מנהג חב"ד. וכאן התמיהה היא על עורך ילקוט התספורת, מנין המקור למנהג חב"ד זה (וראה לקמן עוד בענין זה).

שם עמוד עב: "נוהגים שהאב הולך עם בנו בזמן שעושים לו פאות, לקבל ברכתם של צדיקים". גם כאן מציין ללקוטי דיבורים הנ"ל שהבעל שם טוב בירך את אדמו"ר הזקן כשסיפרו, ואדמו"ר הזקן את הצ"צ וכו'". ומסתבר אמנם שאם זוכים להשתתפות הצדיק בתספורת (ואף אם לא) מבקשים את ברכתו, אך האם אפשר לומר שזה "מנהג"?

שם עמוד קה (הערה יא): "מנהג חב"ד שהאב מביא מעות להילדים שיחלקו לצדקה באותו היום לזכות בנו". גם כאן לא צויין מקור למנהג זה.

בספר 'שבח הברית' עמוד 122: "נהגו להוליך את הילד אל האדמו"ר במלאת לו שלש שנים לברכו שיגדלוהו לתורה לחופה ולמעשים טובים, והיו בודדים שכבדו את האדמו"ר להתחיל בגזיזת השערות". ובהערה שם מציין ללקוטי דיבורים הנ"ל שכשאדמו"ר הזקן היה בן שלש הביאוהו אל הבעל שם טוב שסיפרו וברכו. וכן לספר השיחת הנ"ל שאדמו"ר הזקן היה הראשון לספר את נכדו הצ"צ. ותמוה (כנ"ל) הרי אדמו"ר הריי"ץ שסיפר את הסיפורים הנ"ל לא מצא לנכון לצרף זאת למנהגי תספורת, וגם עורכי ספר המנהגים (שנדפס עשרות שנים מאוחר יותר) לא הדפיסו "מנהג" זה? ומה שכותב "והיו בודדים שכבדו את האדמו"ר להתחיל וכו'" תמוה ביותר, שהרי ברור שכל מי שיזכה שהאדמו"ר ישתתף בתספורת בנו, יכבדו להיות הראשון.

בהמשך העמוד כותב: "ומכבדים תחילה את הכהנים ואחר כך מכבדים את הלויים והישראלים". ואמנם כאן מציין לתורת מנחם (תשי"ב ח"ג עמוד 24). אך שם מדובר רק שצריך לכבד כהנים תחילה היות שזה דומה לראשית הגז. וזה שצריך להקדים לויים, מציין לילקוט התספורת הנ"ל?!

עמוד 124: "נהגו לעשות את התספורת לילד בבוקר אחר תפילת שחרית". כאן מציין שוב ללקו"ד ולספר השיחות הנ"ל, שהבעש"ט ואדמור הזקן עשו התספורת בבוקר. ושוב נשאלת השאלה הפשוטה, שהרי אדמו"ר הריי"ץ לא קבע מהסיפורים הנ"ל מנהג. ובפרט שבהמשך כותב המלקט "ואפשר לעשותה גם בלילה, וכן עושים רבים". ומציין לאגרות קודש מרבינו חכ"ב (כצ"ל) עמ' קלב שהורה לעשותה "בליל אור ליי"ד או ביום ע"פ" שמכאן משמע שאין מנהג האם לעשות התספורת ביום או בלילה.

ולא באתי אלא להעיר.



## פשוטו של מקרא

"כי איש אשר יקלל גו"

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

מצינו כמה פעמים בפירש"י שמפרש תיבת "כי" בפסוק, ולדוגמא: בפרשת וירא (ט, ב) ד"ה כי ברחוב נלין: "הרי כי משמש בלשון אלא וכו'". בפרשת ואתחנן (ז, ז) ד"ה כי אתם המעט: "הרי כי משמש בלשון דהא". שם (ח) ד"ה כי מאהבת ה': "הרי כי משמש בלשון אלא וכו'". בפרשת עקב (ז, יז) ד"ה כי תאמר בלבבך: "על כרחך לשון דלמא הוא וכו'". שם (ט, ה) ד"ה לא בצדקתך אתה בא לרשת כי ברשעת וגו': "הרי כי משמש בלשון אלא".

גם מצינו כמה פעמים בפירש"י שמפרש סמיכות הפרשיות או הפסוקים זה לזה, ולדוגמא: בפרשת אמור (כג, ג) ד"ה ששת ימים: "מה ענין שבת אצל מועדות וכו'". שם (כב) ד"ה ובקצרכם: "...מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים פסח ועצרת מכאן וראש השנה ויום הכפורים מכאן וכו'".

ולפי זה צ"ל, דבפרשת קדושים כתיב (כ, ט): "כי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו וגו'". מה הפירוש של "כי" בפסוק זה ואיזו שייכות יש

לפסוק זה עם הפסוק שלפניו המסיים "אני ה' מקדשכם", ולפסוק שלאחריו המדבר בנוגע לעריות.

וראיתי בחומש אוצר הראשונים שכמה מפרשי החומש עמדו על זה. בשם החזקוני מביא שם, וז"ל: "אדלעיל קאי ושמרתם את כל חוקתי וגו' כלומר דין הוא שתקיימו את מצותי שהרי איש כי יקלל את אביו ואת אמו וגו' וכיון שיש עונש במזלזל את אביו ואת אמו כל שכן שיש לי דין עליכם לשמור מצותי שאני אביכם מלככם בוראכם", עכ"ל.

בשם הטור מביא, וז"ל: "...ויש מפרשים לכך סמך בא על אשת רעהו למקלל אביו ואמו, לפי שהמזר אינו מכיר לאביו ומקלל", עכ"ל.

בשם הספורנו מביא, וז"ל: "והאות על שאני מקפיד כל כך שתהי' הקדושה בזרע, שהרי ענשתי מיתת בי"ד את המקלל הוריו, שזה יקרה על הרוב בהיות פסול בזרע. כי אז הוא בלתי מכוון על מה שכתוב (משלי א, ח) שמע בני מוסר אביך וגו' ואיש כזה לא ישמור חוקים ומשפטים, כי לא יקבלם מאביו ומאמו כלל", עכ"ל.

יצריך עיון למה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה.

מה שהכתוב חזר עוד הפעם על קללת אביו ואמו הגם שכבר נאמר בפרשת משפטים (כא, יז): "ומקלל אביו ואמו מות יומת", כבר פירש רש"י שם הטעם, עיין שם.



## בענין "אמרי נא אחותי את"

**הרב מנחם מענדל קלמנסון**  
תושב השכונה

בפ' לך (יב, יג) מסופר דמיד קודם בואו למצרים בקש אברהם משרה "אמרי נא אחותי את למען ייטב לך בעבורך וחיתה נפשי בגללך".

וכבר עמדו מפרשי התורה ובאריכות גדולה לבאר איך הי' מותר לאברהם לעשות כן לסכן את שרה כדי להציל א"ע? ובפרט שעשה זאת "למען ייטב וגו'" ויעויין ברש"י "ויתנו לו מתנות" בפרט שזה מקדים "לוחיתה נפשי וגו'" והנה בלקו"ש ח"כ לך לך (א) מבאר רבינו שהי' בטוח שבזכות שרה לא תארע לה כלום ועשה כל זאת כדי שהבטחת

הקב"ה אליו "ואברכך - בממון" (רש"י) יתקיים (כפי שאכן נתקיים "ולאברהם היטיב בעבורה": ואברם כבוד וגו', וברש"י שם) וע"ד החסידות עשה כל זאת כדי לברר הניצוצות של קדושה שנפלו למצרים וע"י סיפור זה יתעשר ובמילא יבורר ניצוצות אלו ובה מבואר עוד קושיית המפ' איך התאים הנהגת אברהם עם הנא' "שונא מתנות יחי"?<sup>2</sup> וכאן לא רק שקיבל אלא אמר "למען ייטב וגו'". אלא כנ"ל שרצה בזו לקיים ציווי ה' ועי"ז לברר הניצוצות כו', יעוי"ש באורך הביאור.

ואלא דלפי"ז ק"ק למה בהמשך הפ' כשרצה מלך סדום ליתן מתנות וכו' לאברהם אמר "אם מחוט ועד שרוך נעל וגו'" שהקפיד כ"כ שלא לקחת אף חוט וכו' והרי לפי ביאור רבינו הנ"ל (משא"כ מפרשי התורה שמהם מבארים חילוק זו, יעוי"ש) שבלקחת המתנות גורם לקיום הבטחת הקב"ה וביורר הניצוצות למה לא קיבל ממלך סדום!?

ואין לתרץ כי הרי עשיר הי' מפרעה וא"כ כבר נתקיים הבטחת ה' של "ואברכך" ולכן לא רצה לקבל יותר (ואולי אכן מטעם "שונא מתנות יחי" - ובנוגע לניצוצות אכן קושיא במקומה עומדת) כי הרי: (א) י"ל עפ"י דברי רש"י עה"פ (יג, ג) וילך למסעיו בפ"י שני "בחזרתו פרע הקפותיו", שעכשיו כבר הי' מקום לעשירות נוספת, כי נחסר לו הרבה בפריעתו החובות כו'; (ב) הרי הברכה לעשירות הי' ברכה תמידית לכל מסעיו כמ"ש ברש"י (יב, ב) ד"ה ואעשך "לפי שהדרך גורמת לג' דברים מתמעטת וכו' לכן הוזקק לג' ברכות וכו'", כלומר ברכה זו פעולה נמשכת הוי' כי כל עוד שנמצא במסעות "מתמעטת את הממון" כפשוטו. וא"כ אף

<sup>1</sup> להעיר מהפ"י באר בשדה שמפ' ומביא גם מהזהר שהמתנות שדרש אברהם אינם גשמיים ח"ו ואלא דרש שמות הטומאה ובפ' חיי"ש מסופר (ברש"י) שאכן הי' לו ונתנם לבני ישמעאל (ויש לעיין בטעם הדבר. יעויין במפרשי רש"י שם; ואכ"מ).

<sup>2</sup> יש מהפ"י שר"ל דאדרבה, רצה שיזמינו לו מתנות ולא יקבל, ובה יקיים שונא מתנות יחי'. וזהו הקשר בין "ייטב לי (ולא אקבל ועי"ז) וחיתה נפשי". אבל כמובן דוחק לפ' כן, וכדברי ה"באר התורה: "אלו המפ' לא בדעת ידבר", עיי"ש.

<sup>3</sup> ובה מבואר איך שאין סתירה מהשיחה לדברי רש"י שאמר אברהם "ולא תאמר וגו' הקב"ה הבטיחני לעשרני שנא' ואברכך" שיש לפרשו שאומר שעדיין לא נתקיים ברכתו של הקב"ה לפי דברי רבינו נתקיים כבר מפרעה? כי הברכה נמשכת ובניגוד לקבל עושר ממלך סדום אמר "הקב"ה הבטיחני וכו'".

שנתעשר בעבר עכשיו כתוצאה ממסעותיו (בפרט שפרע הקפותיו כנ"ל) יש מקום לעשירות נוספת ולמה לא קיבל ממלך סדום?

ועוד יש להקשות על ס"ד זו ביותר מדברי רש"י (יד, כג) ד"ה ולא תאמר "שהקב"ה הבטיחני לעשרני שנאמר ואברכך" משמע שעדיין לא נתקיים ברכתו של ה' (עכ"פ לגמרי - עיין בהערה 3)?

ותו, הרי א"כ שחשב א"ע לעשיר כבר, למה קיבל אח"ז מאבימלך (כפי שמסופר בורא כ, יד) "צאן ובקר גו' אלף כסף וגו'" והרי עשיר הי' ונתקיים ואברכך, ושונא מתנות וכו'?

ואם תרצה לחלק ולומר שהטעם שלא קיבל ממלך סדום הרי הוא אמר בהדיא בקרא "ולא תאמר אני העשרתי את אברהם", דכמובן הי' מבטל כל הסיבה לקחת - כדי שיתקיים בזו וידעו כולם הבטחת ה', וכאן הרי לא רק שלא ידעו ע"ד קיום הבטחת ה' יטעו כולם לומר שנתעשר ממלך סדום! והרי"ז, היפך הענין לגמרי!<sup>4</sup> זה יתכן אם הי' מונע מלקחת רק "מכל אשר לך - לתת לי . . . מבית גנזיך" (רש"י) כי אז הי' יכול להגיד העשרתי את אברם אבל למה לא לקח "מחוט ועד שרוך נעל - מן השבי (רש"י). והרי בקשר להשבי אף א' יאמר שממלך סדום נתעשר (בנוסף לזה שהשבי עצמו מוכיח שבא מהמלכים שהרגם במלחמה משא"כ שכר מבית הגניזה של מלך סדום הי' נראה לשכר ממלך סדום), כי ניצח במלחמה ובמילא זה בא לו ואי"ז מתנת חינם. כלומר לא ממלך סדום נתעשר כ"א מהריגת המלכים. ולמה לא לקח עכ"פ מהשבי?

וי"ל בד"א דחילוק נמצא בין מתנות פרעה למתנות מלך סדום ותלוי בההיכי תמצא מה הביאו לידי דברים אלו. בהקדם: יסוד בקשת אברהם "אמרי נא וגו'" הי' זה שמיד כשבא לכנען "משיאו לצאת ממנה" מצד הדיון שחשב לעצמו, למה עשה ה' כזאת אם לא שע"ז יתקיים הבטחתו. ועל סמך זה הי' בטוח שגם יארע ואדרבה יתעשר עי"ז בדרך הטבע. אבל

<sup>4</sup> ואין להקשות למה לא חשב עד"ז לגבי פרעה ושאימר לכולם שממנו יתעשר כי ידע אברם שלא ירצה פרעה להזכיר שיכול לאברהם שוב כי שידוגש גריעותו וכו'. וזה מוכרח מזה שלאחר המעשה (בניגוד לאבימלך) לא נתן לו עוד דברים ושלחו מיד חוץ למצרים (ויעויין ברש"י שהי' לטובת אברהם שישכח הדבר ולכן לא חשש לזה משא"כ במלך סדום).

איה"נ אם לא הי' במצב שא"א לפרשו באו"א לא הי' מקבל מתנות חנם כדי לקיים שונא מתנות וכו'.

ולכן גבי מלך סדום שלחם מלחמה זו מצד סיבה ברורה כדי לנצל את לוט, ולא דוקא קשור עם קיום "ואברכך" לא רצה לנגוע בהשבי.

וא"כ יוקשה למה קיבל מאבימלך והרי נסיעתו אז הי' מעצמו, עיין ברש"י (כ, א) "כשראה שחרבו הכרכים ופסקו העוברים והשבים נסע לו משם ד"א להתרחק מלוט שיצא עליו שם רע שבא על בנותיו". ואינה דומה להרעב שבכנען שגרם לירידתו למצרים.

"ל בב' אופנים: א) הרי אדרבה ב' סיבות אלו אכן לקח בתור סימן מהקב"ה: שצריך ליסע שוב (שפסקו העוברים ושבים, שפי' הפשוט הוא שעכשיו לא הי' לו מי להכניס תחת כנפי השכינה וא"א שיהי' דבר כזה אם לא שרוצה ה' שיסע שוב; וכן להתרחק מלוט וכו' גם זה עשה לש"ש שלא יחשבו שאברהם הוא שחטא עיין הרש"י ד"ה אנשים אחים "דומים בקלסתר פנים" ויהי' בזה חילול ה' ח"ו). דכמו"כ בזה חשב שצ"ל ש"מאת ה' היתה זאת" והיינו שיסע, ולכן חשב לעצמו שעשה ה' כן כדי לקיים שוב את הבטחתו "ואברכך".

עוד י"ל דאכן לא רצה לקבל מאבימלך (ואולי מפני שאי"ז דומה לגמרי לרעב וכו' וכנ"ל) בפרט מיד כשבא לכנען.

והסיבה שכן קיבל מבואר ברש"י ד"ה לכל אשר אתן "כסו עיניהם שלא יקילוהו שאילו השיבותיך ריקנית יש לכם לומר לאחר שנתעלל בה החזירה עכשיו שהצרכתי לבזבז ממון ולפייסך יהיו יודעים שעל כרחי השיבותיך ועל ידי נס". וכאילו נאמר דבע"כ לקח אבל לקיחתו בכאן אינו

<sup>5</sup> להעיר מדברי רש"י ד"ה ויהי כאשר התעו אותי וגו' "כשהוציאני הקב"ה מבית אבי להיות משוטט ונד ממקום למקום וגו'" משמע קצת שאברהם כלל את מסע זו בהמסעות שגרם לו הקב"ה ולא מסע כשלעצמו. אבל לאו דוקא ואכ"מ.

<sup>6</sup> משא"כ לפי' אונקלוס שם (הובא ברש"י) "הנה הוא לך כסות של כבוד על העינים שלי ששלטו בך ובכל אשר אתך וכו' אבל ישוב לשון המקרא פרשתני". ועכ"פ לאונקלוס יש לעיין למה קיבל המתנות אם לא הצטרך לזה כי הי' עשיר והרי שונא מתנות וכו'. ואולי קיבלם כדי שתפילת אבימלך תתקבל והי' תפילת שב בלי התנדבות כל דהו. אבל אכן לא קיבל מדעתו ומעצמו ולכן לא השתמש בהם כדי "שלא להנות מהם", ועצ"ע.

דומה ללקיחתו מפרעה (וכנ"ל לזאת לא נרמז ענין "ייטב לי וגו'" בסיפור זה).

יש להביא סמוכין לדברינו ושכפועל לא השתמש אברהם במתנות אלו שקיבל מאבימלך. והוא עפ"י דברי רש"י בפ' חיי שרה (כה, ו) ד"ה נתן אברהם מתנות "ד...א מה שניתן לו על אודות שרה ושאר מתנות שנתנו לו הכל נתן להם שלא רצה ליהנות מהם".

יש להקשות טובא בדברי רש"י אלו. חדא הרי"ז סותר לגמרי דברי הרבי בשיחה הנ"ל שכל תוכנה של בקשת "אמרי נא וגו'" הי' כדי להתעשר בפועל (כמובן) מממון פרעה שקיבל "על אודות שרה", "בעבורה" כדי שיתקיים בזה "ואברכך" ובפרט לפי הביאור של חסידות שעשה זאת כדי לברר הניצוצות והרי צריכים להשתמש בהם בפועל בקדושה! וא"כ איך זה שנתן לבני הפילגשים (ששייכים לטומאה עיין פי' ראשון ברש"י "שם טומאה מסר להם") את מתנות אלו.

ועוד קשה לרש"י עצמו, הרי לפי' שני כ' שהשתמש אברם בהממון כדי לפרוע הקפותיו (וא"א לומר ששילם עם כסף אחר כי לא הי' לו כסף אחר דא"כ לא הי' נותן א"ע בחובות) ואיך אומר רש"י שנתנם לבני פילגשים היינו שלא השתמש בהם כי לא רצה ליהנות מהם?

וי"ל דקושיא א' מתו' בחבירתה, כלומר: י"ל שכוונת רש"י במתנות שקיבל "אודות שרה" מדבר אך ורק במתנות אבימלך שרק בהם לא השתמש וכנ"ל בארוכה, או כי חשב נסיעה זו לנסיעת עצמו או י"ל עפ"י רש"י ד"ה גם היא "לרבות עבדים וגמלים וחמורים" פי' שומרי גמלים ורועי חמורים שלה וכו"ו הרי שהיו עשירים אז דלא רק שהי' להם מקנה ואלא גם רועים ועבדים ושלה!

ולכן לא ראה בזה קיום הבטחה כי אז לא הי' צורך משא"כ בירידתם למצרים וכנ"ל. ועכ"פ לפי"ז מבואר דאכן השתמש בעניני פרעה ועי"ז

<sup>7</sup> ואין לומר דחלק השתמש בהם כי הי' מוכרח בזה והיינו לפרוע הקפותיו וחלק שלא הי' מוכרח להשתמש בהם עזב כדי לא ליהנות מהם, כי רש"י אומר "הכל נתן להם". ודוחק גדול לפרש שנתן להם שוויות המתנות שאין השתמש בגופם מצד ההכרח אבל היות ולא רצוי ליהנות מהם - משוויותם רצה ליתן שוויותם לבני פילגשים, כי בפשטות משמע שנתן להם אותו דברים ואין רמז שהי' השוויות. ועצ"ע.

נתעשר ובירר הניצוצות ורק במתנות אבימלך לא השתמש ולקחם כנ"ל מצד דברי אבימלך ושייראה כנס כנ"ל. ומבואר למה נתנם לבני פילגשים כי הבין שהניצוצות לא שייכים לו עדיין, ומבחי' עושר הי' לו כבר ובוזה לא הי' מתקיים ואברכך כי אז הי' לו.

ולפי"ז מבואר דיוק נפלא בדברי רש"י אלו "מה שניתן לו על אודות שרה ושאר מתנות" שנתנו לו" שמשתמש בלשון יחיד כשמדבר על מתנות שקיבל אודות שרה ופירוש לסיפור של אבימלך לחוד.

וא"כ אדרבה מזה הוכחה לדברי רבינו בהשיחה שם שבקשת וקבלת מתנות מפרעה קשור הי' עם קיום ברכת ואברכך ובירור הניצוצות, דאל"כ איך מבואר למה לא רצה להשתמש במתנות אבימלך (דכנ"ל זוהי כוונת רש"י שם; התייחס שלא קיבל ממלך סדום יש לבארו בכמה פנים משא"כ מאבימלך שא"א לומר שהי' אומר אני העשרתי דא"כ למה קיבל אברהם מתנותיו?).



## שזנרת

**"תקיימו ב' דברים אלו 'בל' ו'לב' מעלה אני עליכם  
כאלו קיימתם התורה מב' עד ל'"**

**הרב ישכר דוד קלויזנר  
נחלת הר חב"ד, אה"ק**

ב'משנה שכיר' על התורה בתחילתו כותב אאזמו"ר הי"ד: "איתא באותיות דרע"ק, אמר הקב"ה את העולם בראתי בבי"ת וסיימתי בלמ"ד כדי שאם תדביקם יחד לא תהיה אלא 'בל' ואם תהפוך לא תהיה אלא 'לב' - אמר הקב"ה אם תקיימו את שני דברים אלו 'בל' ו'לב' מעלה אני עליכם

---

<sup>8</sup> יש לעיין בכוונת רש"י "ושאר מתנות שנתנו לו" ולא מצאתי שידברו ע"ז. וצ"ע. וי"ל בד"א דכוונתו בזה לדבריו לעיל בוירא "ויתן לאברהם" כדי שיתפייס ויתפלל עליו" שלא היו קשורים לשרה משא"כ הקרקע שנתן "אודות שרה" כמפורש ברש"י שם. אבל הלשון שנתנו משמע קצת כמה פעמים. ועצ"ע.

כאלו קיימתם את התורה מבי"ת עד למ"ד עכ"ל. והדברים סתומים וחתומים בלי הבנה.

"ונראה לי בס"ד, דהנה זה כלל בתורה ועבודה דכל מה שיסגל האדם בתורה ומצות יהיה נחשב למאומה דעדיין לא עבד כלל והוא כטפה מן הים כנגד החיוב אשר הוא חייב לעבוד את הבורא, וכמו שאמרו הספרים על הפסוק "זה השער לה' צדיקים יבאו בו" [תהלים קיח, כ], ועי"ז לא ינוח ולא ישקוט מלאסוף עוד בידו. ושמעתי מהרב הקדוש האלוקי מרנא ורבנא מו"ה מענדעלע מרימאנוב שאמר דכל היום יהיה האדם בבחינת 'אני' היינו שלא יחזיק עצמו לאיש פשוט דאז לא יהיה לו חשק לעבודה, א"כ צריך האדם להחזיק עצמו לאיש - אמנם כל זה בתחילה שהאדם הולך לעבוד הבורא, אבל אח"כ צריך להיות בבחינת 'אין' שאין בידו כלום - ולפ"ז נראה שזה כוונת המדרש שהאדם צריך לקיים אלו שני דברים 'בל' [היינו 'אין'], ו'לב' היינו ויגבה לבו בדרכי ה', ודו"ק ותשכח", עכ"ל.

ונראה לבאר ע"פ מ"ש רבנו הזקן בתורה אור וישלח (כה, ב): "...הנה יש ב' בחי' בעבודת ה'. הא' האהבה ברשפי אש בתגבורת מאד לצאת מן הגוף וליפרד מן הפתילה כו' והוא בחי' אהבה רבה שאין כלי הלב מכילה אותה כי לא יכיל הלב ההתפעלות העצומה, לכן לא יוכל לעמוד בכלי גופו וחפץ לצאת מנרתקה חומר הגוף. והב' בחי' התפעלות המתיישב בכלי הלב ועיקר ענינה הוא בחי' המשכת אלקות מלמעלמ"ט דוקא בכלים מכלים שונים בתומ"צ. וזהו ענין רצוא ושוב. והנה בחי' עולם התהו הנ"ל היה בבחי' רצוא לכן נסתלקו האורות מן הכלים כמו האה"ר ליפרד מן הפתילה והכלים כו'; אבל התקון הוא בחי' שוב והוא בחי' תומ"צ ובע"כ אתה חי להיות בתוך הגוף להמשיך אא"ס בכלים מכלים שונים. וזה היה ההפרש ג"כ באותן ד' שנכנסו לפרדס בן עזאי הציץ ומת, וב"ז הציץ ונפגע, רק ר"ע נכנס בשלום ויצא בשלום. כי בן עזאי היה בבחי' רצוא דאה"ר הנ"ל בבחי' כלות הנפש ולא רצה להיות נשפל בבחי' שוב לכך לא רצה לישא אשה ואמר אפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים לכן הציץ ומת שנסתלק לגמרי מן הכלי כנ"ל כי עזה כמות אהבה כו', אכן אין זה דרך התורה שהיא בבחי' תקון כי לשבת יצרה ובע"כ אתה חי לכן ר"ע שהיה מבחי' תקון נכנס בשלום ויצא בשלום שהיה המ"ן ומ"ד שלו דהיינו בחי' הרצוא ושוב במדה ומזיגה נכונה שלפ"ע הרצוא כן היה

השוב אח"כ. וזהו נכנס בשלום כו' הוא בחי' ר"ש לכך היה העלאת מ"ן שלו את הב' קוין ימין ושמאל שהם בחי' ר"ש לכך היה העלאת מ"ן שלו שהוא ענין שנכנס לפרדס במדה ומזיגה נכונה בבחי' ר"ש ונכנס בשלום בבחי' מ"ן ויצא בשלום בבחי' המשכת מ"ד בחי' שוב . . משא"כ בן עזאי ששרשו היה מבחי' תהו ששם הוא בחי' שני קוין כנ"ל בענין ויחץ כו' לשני מחנות לכך לא הי' התחברות הר"ש במזיגה נכונה והציץ ומת כו' התגברות הרצוא כו', ולכן היה ר"ע מקור כל התורה שבע"פ כי סתם משנה ר"מ וסתם ספרא ר' יהודה כו' וכולהו אליבא דר"ע. והוא לפי שהתורה ג"כ היא מבחי' התקון ויש בה התכללות ב' ההפכים דרו"ש כמ"ש מימינו אש דת למו כו' לכך היה גילוי התורה ע"י ר"ע שהיה בו בחי' זו כנ"ל.

"ועתה יובן ענין כוונת יעקב לייחד ולחבר המקיף דתהו עם האו"כ דתקון היינו שיהיה תמיד ר"ש במזיגה אחת שלפ"ע הרצוא כן השוב דהיינו שיהיה האה"ר ברשפי אש ליפרד מן הפתילה כו'. ואעפ"כ יהיה אח"כ בחי' שוב לאחד. ובע"כ אתה חי להמשיך אא"ס למטה דוקא בתומ"צ (כמ"ש בתניא פ' נג). וה"ז יחוד והתחברות המקיף דתהו עם כלים דתקון. וז"ש ביעקב ויבא לו יין, ופי' בזוהר דארמי מיא לגו חמרא, כי יין הוא בחי' רצוא גבורות ורשפי אש ממטה למעלה, ויעקב ארמי מיא בחי' שוב, ולכן ויבא לו יין כו' הוא בתרי טעמי שהוא התכללות הר"ש מים ויין כו'. ולכן איתא דיעקב הוא שלימו דאבהן כי לא כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, מפני שהיה אברהם מדת החסד הפשוט בלא מזיגה לכך נתפשט יותר מדאי עד שאמר לו ישמעאל כו' ויצחק היה בבחי' גבורה כו' אבל יעקב הוא שלימו דאבהן התכללות ההפכים רצוא ושוב כנ"ל, עכ"ל בתו"א.

ולפ"ז י"ל שזהו הכונה ב'אותיות דרע"ק' הנ"ל, שאמר הקב"ה את העולם בראתי בבי"ת וסיימתי בלמ"ד כדי שאם תדביקם יחד לא תהיה אלא 'בל' ואם תהפוך לא תהיה אלא 'לב' - דאם תקיימו את שני דברים אלו 'בל' ו'לב' מעלה אני עליכם כאלו קיימתם את התורה מבי"ת עד למ"ד - ד'בל' היינו הרצוא שהיא האהבה ברשפי אש בתגבורת מאד לצאת מן הגוף וליפרד מן הפתילה כו', כמו בן עזאי שהציץ ומת וכן זומא שהציץ ונפגע, - ו'לב' היינו בחי' התפעלות המתיישב בכלי הלב ועיקר ענינה הוא בחי' המשכת אלקות מלמעלמ"ט דוקא בכלים מכלים שונים

בתומ"צ. וכמו ר"ע שנכנס בשלום ויצא בשלום, ולכן היה ר"ע מקור כל התורה שבע"פ וכולהו אליבא דר"ע, והוא לפי שהתורה ג"כ היא מבחי' התקון ויש בה התכללות ב' ההפכים דרצוא ושוב כמ"ש מימינו אש דת למו כו' לכן היה גילוי התורה ע"י ר"ע שהיה בו בחי' זו. - ולכן איתא דיעקב הוא שלימו דאבהן כי לא כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, מפני שהיה אברהם מדת החסד הפשוט בלא מזיגה לכך נתפשט יותר מדאי עד שאמר לו ישמעאל כו' ויצחק היה בבחי' גבורה כו' אבל יעקב הוא שלימו דאבהן התכללות ההפכים רצוא ושוב.

ולפ"ז נראה שזה כוונת המדרש שהאדם צריך לקיים אלו שני דברים 'בל' דהיינו 'אין' והוא בחי' הרצוא "האהבה ברשפי אש בתגבורת מאד לצאת מן הגוף וליפרד מן הפתילה כו' והוא בחי' אהבה רבה שאין כלי הלב מכילה אותה כי לא יכיל הלב ההתפעלות העצומה, לכן לא יוכל לעמוד בכלי גופו וחפץ לצאת מנרתקה חומר הגוף", ו'לב' דהיינו 'יש' והוא בחי' השוב, "בחי' התפעלות המתיישב בכלי הלב ועיקר ענינה הוא בחי' המשכת אלקות מלמעלמ"ט דוקא בכלים מכלים שונים בתומ"צ" - ואם תקיימו את שני דברים אלו 'בל' ו'לב' מעלה אני עליכם כאלו קיימתם את התורה מב' עד למ"ד, וא"ש.

ועפ"ז יומתק גם בסדר הדברים, דקודם יש בחי' רצוא ואח"כ בחי' שוב, מתאים להנ"ל דקודם יש 'בל' ואח"כ 'לב', משא"כ לפי מ"ש במשנה שכיר אינו מתאים הסדר, כי לפי דבריו קודם 'לב' ואח"כ 'בל'.



לזכות  
הילד **מנחם מענדל הלוי שיחי'**

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ  
ביום שלישי י"ג ניסן ה'תשס"ט

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו  
הרה"ת ר' **יעקב שמעון הלוי** וזוגתו מרת **מושקא שיחיו**  
**פלינט**

לזכות  
הילד משה מנחם שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ  
ביום שני ג' אייר ה'תשס"ט

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו  
הרה"ת ר' אלכסנדר וזוגתו מרת רייזל שיחיו  
הפנהיימר

לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' שלום ישעי' ע"ה  
בן הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל ע"ה  
דייטש

נלב"ע ביום ה' אייר ה'תשכ"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחת דייטש שיחיו



לעילוי נשמת  
ר' אברהם ארי' לייב ע"ה  
ב"ר אהרן ע"ה  
קופערמאן

נלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' חיים אהרן  
וזוגתו מרת מלכה שרה שיחיו  
קופערמאן

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' מרדכי ב"ר אליהו ז"ל  
שוסטערמאן

זכה לשמש בקודש  
אצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו  
בתור "בעל קורא" קרוב לארבעים שנה

נלב"ע ביום כ"ב אייר ה'תשנ"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו  
הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי  
וזוגתו מרת לאה שיחיו  
קליין

לעילוי נשמת  
הילדה מנוחה רחל ע"ה  
בת יבלחט"א הרה"ת ר' יצחק יהודא שי'  
בוימגארטען

נלב"ע ביום ט"ז אייר ה'תשנ"ז  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' חיים צבי הלוי  
ב"ר אברהם יצחק הלוי ע"ה  
מאשקאוויטש

נלב"ע ביום ח"י אייר - ל"ג בעומר ה'תשס"ג  
ת.נ.צ.ב.ה.

סאָדאָ

נדפס ע"י  
הרה"ת ר' אברהם יצחק הלוי וזוגתו מרת פייגא  
ומשפחתם שיחיו מאשקאוויטש

הרה"ת ר' אליהו אריה וזוגתו מרת חנה אסתר  
ומשפחתם שיחיו סלאווין

הרה"ת ר' אהרן לוי וזוגתו מרת לאה יהודית  
ומשפחתם שיחיו דייטש