

קובץ  
**הערות וביאורים**

בתורת  
**כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**  
בעניני גאולה ומשיח  
בפשט"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

❖  
שנה כח גליון ח [תתקלב]  
יום הבהיר יו"ד שבט



יוצא-לאור על-ידי  
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה  
667 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, ניו יארק  
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה  
מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר ליום הקדוש יו"ד שבט

ולזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא  
הת' מנחם מענדל בן שיינדל  
הת' משה בן חנה רבקה  
הת' דוב בער בן מרים מעריל  
הת' מנחם מענדל בן שרה  
הת' יואל בן הדסה רייכל  
הת' חיים שמריהו בן לאה

שיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה  
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



# פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ויום בו ימלאו נ"ז שנים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט כיום קבלת נשיאות של רבינו הגדול זי"ע, בוודאי הינו יום חובק עולם. יום המציין סיום של עוד שנה בנשיאות הכבירה של הרבי, המצעיד אותנו בצעדי ענק לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו על כל יושביו לקראת ביאת משיח. וביחד עם זה, מסמן התחלה חדשה של פעילות רבת ממדים של שנה חדשה תחת נשיאותו הקדושה. "ראש השנה" הוא לנשיאות הרבי.

אף מוסד "הערות וביאורים", כמוסד שבא לעולם לחיות עם תורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו, מציין אף הוא ביום זה סיום של שנה מלאה בעיסוק בתורתו הקדושה, שהוא ותורתו כולא חד, והתחלה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות דרך תורתו, תורת נשיאנו הק'.

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

קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא בממדיו ליד הפעולות רבי הפירסום, אך למרות מיעוט כמותו, הוא בכל זאת מבטא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין, ורצון זה אנו חוגגים ביום יוד שבט.

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

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

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

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

בברכה

## המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד שבט ה'תשס"ז  
ק"ד שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
קראון הייסט, נ.י. כאן צוה ה' את הברכה

ב"ה

יום הבהיר יו"ד שבט

ה'תשס"ז

גליון ח [תתקלב]

## תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- אם יקריבו תמיד של בית הערביים לעת"ל.....1  
מפלת מצרים וגאולת ישראל.....6

רשימות

- החילוק בין שני הביאורים בהרשימה ביל"ש איכה תקנג [גליון].....8

לקוטי שיחות

- מדת הבטחון.....11  
שני סוגי ניסים ביצי"מ.....20  
"אי לאו האי יומא דקא גרים".....22  
בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון].....24

שיחות

- משל ה"משפך - על ממוצע המחבר.....26  
פירוש המשניות להרמב"ם.....26  
שיטת כ"ק אדמו"ר בענין מחלוקת ראשונה.....27  
ב"ד סמוך בזמן הרי"ף [גליון].....28

אגרות קודש

- בענין זכות 'קריאת שם' לבנים ובנות [גליון].....30

נגלה

- 32..... בפ"נ ובפ"נ בארץ ישראל ובבל  
 40..... בענין מחוסר קציצה וכו'.....  
 45..... עד נעשה דיין.....  
 48..... איסור מסירה למלכות.....  
 49..... החילוק בין מיתת בית דין להריגת בעל בחירה.....  
 52..... אינו יכול לומר בפ"נ.....  
 58..... בענין שלא תחלוק בשליחות.....  
 65..... ערעור הבעל לדעת רבה.....  
 72..... "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה - קושיא הוא".....  
 74..... בענין זמן אמירת בפ"נ ובפ"נ.....  
 76..... בגדר "עדי קיום".....  
 80..... אי היתר אשה בעד אחד חשיב דבר שבערוה.....  
 83..... לבר מבבל [גליון].....

חפירות

- 86..... ביאור בתניא פ"ח ומה מוסיף ומחדש על פרק ז'.....  
 94..... מקור מאחז"ל בתניא אגה"ק סי' כז.....  
 97..... דרגתו של שבת.....  
 98..... מצות התשובה שלא למרוד במלכותו ולא לעבור על מצות המלך.....  
 100..... כדכתיב עונותיכם מבדילים וגו'.....  
 102..... ירושלים - "יראה שלם".....  
 103..... מצרים 'כור הברזל'.....  
 104..... עבודת התשובה כאשר אין חטאים.....  
 105..... מאמר הראשון דאדמו"ר מהר"ש.....  
 106..... נענה ר' טרפון ואמר מעשה גדול [גליון].....  
 108..... בענין הנ"ל.....

רמב"ם

- 109..... בדין מזויף מתוכו.....  
 113..... אחיזת ס"ת בביה"ק לדעת הרמב"ם.....  
 117..... מחלוקת הרמב"ם והראב"ד באיסור מוקצה ביו"ט.....

הלכה ומנהג

- 120..... האם מותרת אשה לאכול בשבת מאכל שצובע את שפתותיה.....  
 133..... צער בעלי חיים.....  
 134..... נוסח מי שברך.....

|          |                                                |
|----------|------------------------------------------------|
| 144..... | הפסק בין תש"י ותש"ר [גליון]                    |
| 145..... | הרשאי כהן המלבין פני חברו לשאת כפים            |
| 156..... | נטע רבעי בחו"ל                                 |
| 158..... | סגירת הסידור והחומש אחרי אמירת ההפטורה         |
| 161..... | ברכת הגומל להנוסע באירון                       |
| 167..... | נוסח הברכה כשמניח רק תפילין של ראש             |
| 169..... | דברים המעכבים בנט"י לכתחילה                    |
| 173..... | יישוב מנהג הכהנים שאינם נ"כ כפסק אדה"ז [גליון] |
| 175..... | בישול עכו"ם במוצאי שבת                         |
| 178..... | אשתו כגופו בהלכה                               |
| 180..... | מנהג ניתל בארה"ק [גליון]                       |

### פשוטו של מקרא

|          |                      |
|----------|----------------------|
| 181..... | למה תתראו            |
| 183..... | כי כמוך כפרעה        |
| 185..... | כי ידעתי את מכאוביו  |
| 186..... | קדימת ראש ליד בפרש"י |

### שונות

|          |                                                   |
|----------|---------------------------------------------------|
| 188..... | הפוסקים כ'בית יוסף' או כרמ"א ואדמו"ר הזקן [גליון] |
| 200..... | הזכרת שמות הנשיאים על מצבות                       |
| 201..... | שנת לידת ר' חיים אברהם בן אדה"ז                   |



**הערות לקובץ הבא**  
**שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ יתרו - כ"ב שבט**  
**יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ח"י שבט**

---

פקס: 718-756-3411  
או: 718-773-4115  
אימייל: [haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com)  
ניתן להוריד את הקובץ  
באתר האינטרנט:  
[www.haoros.com](http://www.haoros.com)

---

# גאולה ומשיח

## אם יקריבו תמיד של בית הערביים לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

ביחזקאל (מו, יג) כתוב: "וכבש בן שנתו תמים תעשה עולה ליום לה' בבקר בבוקר תעשה אותו (יד) ומנחה תעשה עליו בבוקר בבוקר ששית האיפה ושמן שלישית ההין לרס את הסולת מנחה לה' חוקות עולם תמיד (טו) יעשו את הכבש ואת המנחה ואת השמן בבוקר בבוקר עולת תמיד" וכתב הרד"ק שם וז"ל: "וכבש בן שנתו תמים - זהו קרבן התמיד שעושים בכל יום כמו שאמר בתורה את הכבש אחד תעשה בבקר והמנחה אינה כמו שנזכר בתורה הנה יהיה בזה חידוש לעתיד, וקרבן הערב לא זכר נראה שלא יעשה לעתיד אלא עולת הבקר" עכ"ל, יוצא מדבריו חידוש גדול דלע"ל יקריבו רק תמיד של שחר ולא תמיד של בין הערביים.

וראה בס' 'מדבר קדמות' להחיד"א מערכת ת אות ג וז"ל: "לע"ל לא יקריבו שני תמידין אלא תמיד אחד בבוקר, כ"כ רד"ק ביחזקאל סי' מ"ו בפסוק וכבש בן שנתו, וכתב הגאון החסיד בעל מעשה רקח שלכך קרא רבינו הקדוש המסכת "תמיד" לרמוז לעתיד בבית ג' שלא יהי' כי אם תמיד אחד עכ"ל.

ובספרו 'חומת אנך' פ' פנחס אות ו' תירץ החיד"א עפ"י דברי רש"י שם (כח, ד) שכתב: את הכבש אחד תעשה בבוקר פירש"י ז"ל דאע"ג דכתיב בפ' תצוה הו"א דהוא אזהרה לימי המילואים וכאן ציוה לדורות, והקשה ע"ז החזקוני (וכן הקשה הרמב"ן ועוד) הרי בפ' תצוה כתיב (כט, מב) "עולת תמיד לדורותיכם"? ותירץ דמיעוט דורות שנים ולא יותר, לכך צריך האי קרא דכתיב צו דמשמע זירוז מיד ולדורות עכ"ד, ודבריו קשים דרש"י כתב דהוא אזהרה לימי המילואים משמע דוקא ימי המילואים ולא יותר? ואפשר לומר דבפ' תצוה כתיב "עולת תמיד לדורותיכם" והו"א לדורות תסגי בעולת הבוקר כמו שיהי' לעת"ל כמ"ש הרד"ק ביחזקאל סי' מו - ואפשר דלהכי כתיב התם "עולת תמיד לדורותיכם" לרמוז דעולה אחד היא תמיד גם לעת"ל - א"כ הי' מקום לומר דשני כבשים הם רק בימי המילואים בלבד, להכי כתיב האי קרא דפ' פנחס דבעינן גם לדורות לב' תמידין".

## טעמים בזה

והגר"י אייבשיץ בס' 'אהבת יונתן' (סוף הפטרת פ' החודש) כתב כן מדיליה וז"ל: "וכבש בן שנתו עולה לה' בבוקר, רבים מקשים למה לא נאמר גם תמיד של בין הערביים? ונראה דהנה תמיד של שחר מכפר על הרהורי הלב ותמיד של בין הערביים על טעותו בגירסא שלמד בלילה דלא איברא לילה אלא לגירסא, אך לעתיד יקויים מ"ש "והי' לעת ערב יהי' אור" (זכרי' יד, ז) ולא יוצרכו לתמיד של בין הערביים רק לתמיד של שחר לכפר על הציצם בשכינה שזה יהי' חטאם לע"ל כנ"ל עכ"ל.

ועי' בס' 'ברכת שמואל' פ' צו (לר' אהרן שמואל קאדינובר, פפד"מ תמ"ב) שכתב וז"ל: וזהו נראה לומר טעם נכון למ"ש הרד"ק ז"ל דלעתיד יבטל התמיד של בין הערביים ולכאורה הוא תמוה איך יתבטל ח"ו מצוה אחד מן התורה? אכן לפי מה שכתבתי א"ש דעת"ל יהי' ה' אחד ושמו אחד ופריך בגמ' פסחים (נ, א) "אטו עד האידנא לאו אחד הוא? אמר רבי אחא בר חנינא: לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הזה, על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב, ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת. לעולם הבא - כולו הטוב והמטיב". דלע"ל יהי' הכל אחד ומברכין ביחד ברכה אחת ברכת הטוב והמטיב דיבטל הרעה מן העולם, וא"כ כשיובטל הרעה אז יומתק מדת הדין ויהי' ג"כ רחמים וטוב, וא"כ לפי זה יהי' סגיא בקרבן תמיד של שחרית לחוד שהוא נגד חסד - מדת אברהם, ולא נצטרך לתמיד של בין הערביים שהוא נגד מדת הדין עיי"ש.

וראה גם בס' נפש חיים להגר"ח פאלג'י (מערכת הק' אות כד) שהביא לבאר זה דקרבן השני תמידין הם כנגד חמה ולבנה שלא יאמרו ב' רשויות, ולע"ל יהי' ה' אחד ושמו אחד ולא צריך לבטל טענת האומרים ב' רשויות.

## קושיות המתורצים ע"פ הרד"ק

והנה יש מקשים למה אין אומרים לפני תפלת מנחה לפני אמירת פ' תמיד "יהי' ר מלפניך וכו' ונקריב לפניך קרבן תמיד שיכפר בעדנו כו'" כמו שאומרים בבוקר לפני תפלת שחרית? ולפי הרד"ק י"ל דאף דעכשיו אמרינן פ' תמיד כנגד תמיד של בין הערביים שהיו מקריבים, אבל לע"ל

לא יקריבו קרבן תמיד של בין הערביים, לכן אין מבקשים אז שיבנה ביהמ"ק וכו' ונקריב לפניך קרבן תמיד.

ובס' 'טעם הצבי' (סו"פ תצוה) הביא דברי הרד"ק, ותירץ עפ"ז הא דלכאורה תמוה, דלכאורה מסכת תמיד באה לבאר כל דיני התמיד, וא"כ למה לא הזכיר בהמסכת גם הדינים של תמיד של בין הערביים? (כגון זמן הקרבתו, והדין דשני גזרי עצים דבין הערביים הם בשני כהנים דוקא, משא"כ בתמיד של שחר, וכן דיני הפייס ועוד, ורק הזכירו בדרך אגב בריש פ"ד ד"ש שחר ה' נשחט על קרן צפונית מערבית ושל בה"ע על קרן מזרחית צפונית", כי שניהם נלמדין מלימוד אחד ממה דכתיב "שנים ליום" ודרשינן כנגד היום כדאיתא בדף לא, ב).

ומתרץ התמיהה עפ"י דברי הרד"ק הנ"ל, ובהקדם מ"ש החת"ס שם לתרץ קושיית הבאר שבע שם שהקשה דבסוף המסכת (פ"ז משנה ג) איתא: "שחה לנסך והניף הסגן בסודרין והקיש בן ארזא בצלצל ודברו הלויים בשיר הגיעו לפרק תקעו והשתחוו העם על כל פרק תקיעה ועל כל תקיעה השתחויה זה הוא סדר התמיד לעבודת בית אלקיננו יהי רצון שיבנה במהרה בימינו אמין" ואח"כ במשנה ד מתחיל לבאר: "השיר שהיו הלויים אומרים במקדש ביום הראשון היו אומרים לה' הארץ ומלוואה תבל ויושבי בה וכו'" ותמוה למה המתין התנא לבאר אודות השיר שהיו אומרים לאחר שסיים סדר התמיד, ולא הביא זה לעיל דהרי זה נוגע קודם בעת הקרבת הקרבן? (וראה חק נתן שם, ותפארת ישראל וליקוטים על המשניות ואור הישר שם ועוד בכ"מ), וכתב החת"ס לתרץ דלע"ל יתבטלו שירים אלו וכמ"ש הב"י באו"ח סי' נא בשם האורחות חיים שכל השירות יבטלו חוץ ממזמור לתודה, ולע"ל יהיו מזמורים אחרים, וא"כ התנא שרצה לשנות בהמסכת סדר התמיד כמו שיהי' לע"ל וכדסיים "יהי' שיבנה במהרה בימינו" לא הביא סדר השיר לעיל, כיון שזה ישתנה לע"ל, ורק אחר שסיים הסדר שיהי' גם לע"ל, אז הזכיר השיר שהיו אומרים וכו' בלשון עבר, דשירים אלו אמרו בביהמ"ק שהי', ולעת"ל יהיו שירים אחרים, עכ"ד החת"ס, ולפי דרך זה מתרץ גם למה לא הזכיר התנא אודות תמיד של בין הערביים, כיון דמסכת זו שנה רק מה שיהי' לע"ל, ולע"ל לא יקריבו תמיד של בין הערביים (ורק שיר הלויים שינהג גם לעת"ל, אלא שתתחלף השירה, לכן הזכיר סדר השיר שהיו אומרים בביה"ק לבתר דסיים סדר התמיד וכו', אבל תמיד של בין הערבים שלא תנהג כלל לא הזכירו כל עיקר) עיי"ש עוד ודפח"ח.

## קושיות על הרד"ק ודעת הרמב"ם

אלא שיש להקשות על כל זה, דהרי איתא בפסיקתא רבתי פרשה טו (ד"ה החודש הזה לכם) ובכ"מ: "א"ר יודן ברבי סימון מימיו לא היה לן אדם בירושלים ובידו עון, הא כיצד, תמיד של שחר היה מכפר על עבירות של לילה, תמיד של בין הערבים היה מכפר על עבירות שנעשו ביום וכו'" וכן הוא בבמדב"ר ספכ"א (הובא ברשימות חוברת קעה) שע"י תמידין אין אדם לן וחטא בידו, וכן אמרינן בנוסח דיה"ר שלפני אמירת פ' תמיד, ובזהר חדש (פ' וישב כט, ד) איתא: "תמיד הוה מכפר על חוביהון", וכ"כ באגרת התשובה פי"א: "תמיד של שחר הי' מכפר על עבירות הלילה ותמיד של בין הערביים על של יום וכן מדי יום ביום לעולם" (וראה תניא ח"א ס"פ כה שהי' מכפר על מצות עשה).

ובס' ימות המשיח בהלכה' סו"ס לא הובא מ"ש בויק"ר פכ"ז, יב, דלע"ל כל הקרבנות בטלים חוץ מקרבן תודה, ובפי' המהרז"ו שם ביאר משום דלעת"ל לא יחטאו, אבל הקשה שם מקראי דיחזקאל פמ"ה ופמ"ו, דמפורש שם שיהיו קרבנות חטאות ואשמות עיי"ש, ובס' עבודה תמה שער ז (סג, א) האריך ג"כ בזה והביא קראי דיחזקאל, ומתרץ שבתחילת ימות המשיח לא ישתנה עדיין טבע האדם ורק ברבות הימים שיהיו ישראל פנוים לתורה ולעבודת ה' יתחכמו מאד ויזדככו עד שברבות הימים יהיו כולם קדושים עיי"ש בארוכה, (וראה לקוטי שיחות חכ"ד שיחה ב' לפ' שופטים סעי' ו) ולפ"ז נמצא דבתחילת ימות המשיח - דבזה איירי הקרא דיחזקאל - אכתי יצטרכו להקריב חטאות ואשמות, וא"כ יצטרכו אז גם להקריב גם קרבן תמיד של בין הערביים לכפר וכו'?

והגר"ח פאלאג'י בספרו 'ראה חיים' פ' עקב האריך להקשות ע"ז (וכן בספרו 'סמיכה לחיים' קלט, א, ו'נפש חיים' אח"כ שם) דאיך אפ"ל שתבטל ח"ו מצוות התורה ולא מיבעיא לשיטת הרמב"ם דסב"ל דשני תמידים בכל יום הם שני מצוות, דנמצא דלע"ל אם יתבטל קרבן הערב הוה מ"ע גמורה, אלא אפילו לדעת הרמב"ם והחינוך דסב"ל שהם מצוה אחת עכ"פ ה"ז שינוי במצוה שמתבטלת חצי מ"ע?

והביא דברי הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ב הל' יד) שכתב וז"ל: "כל שיעורי הנסכים האמורין בספר יחזקאל ומנין אותן הקרבנות וסדרי העבודה הכתובים שם כולם מלואים הן ואין נוהגין לדורות אלא הנביא צוה ופרש כיצד יהיו מקריבין המלואין עם חנוכת המזבח בימי המלך

המשיח כשיבנה בית שלישי . . אבל דברים הנוהגים לדורות הם דברי תורה שפירשנו כמו שהעתיקום מפי משה רבינו אין להוסיף עליהם ואין לגרוע, הרי דהרמב"ם ס"ל דאיירי שם רק במילואים בלבד, אבל אח"כ לא ישתנה שום דבר, והביא שזהו גם מה שייסד הפייט בפיוט הסליחות ליום השני: "הט אונך לתפלת עמך ושלח לנו משיח צדק ונקריב קרבנות לפניך את הכבש האחד בבוקר ואת הכבש השני" ולא כהרד"ק.

גם האברבנאל (שם מו, טו) יצא נגד רד"ק זה שכתב דלע"ל לא יקריבו קרבן תמיד של בה"ע: "וזהו באמת דעת נפסד ולא יהי' א"כ תורת ה' ומצותיה נצחיות וקיימות לעד ויפול העיקר שהתורה לא תמור ולא תשתנה".

וראה גם במלבי"ם (שם מה, יח) עה"פ כה אמר ה' וז"ל: "בענין הקרבנות הנזכר בפרשה זו ושל אחריה יש פליאות רבות, הציע אותם באורך השר מהר"י אברבנאל, כי כולם סותרים מוסיפים וגורעים על חקי הקרבנות האמורים בתורת משה, וסותרים אל העיקר אשר בידינו, שהתורה לא תשתנה ולא תנוסח בשום אופן . . ואמר (פסוק יג) שיקריב תמיד כבש בבקר ומנחה ששית האיפה ושמן שלישית ההין, ולא זכר תמיד של בין הערבים . . וכבר עמדו חז"ל ע"ז במנחות דף מה, ור' יוחנן אמר אליהו עתיד לדרשה, דר' יוחנן לשיטתו שכל הנביאים נתנבאו לימות המשיח, ויהיה שינוי טבע העולם, וה"ה שישתנה ענין הקרבנות, אבל חבריו פליגי עליו, בין במ"ש שיהיה שינוי לעת"ל בטבע, ובין בזה שיהיה שינוי במצות, ואמרו שמלואים הקריבו בימי עזרא, והוא כפי' מ"ש הרי"א שקרבנות אלה שחשב פה יהיו קרבנות מלואים וקרבנות מלואים יהיו משונים, שכן היו משונים גם בימי עזרא ובימי משה, והיו הוראת שעה, ולפ"ז ימשכו ימי המלואים והחנוכה מן חג המצות עד חג הסוכות וכו'" עכ"ל.

וראה גם שיחת ש"פ ויקרא תשמ"ט בסופו וז"ל: "ויהי' שכן תהי' לנו שמיד הן נגאלין מיד ממש . . שעוד לפני תפלת המנחה (טרם יקראו ואני אענה) יבוא משיח צדקינו . . ובמילא תהי' תפלת המנחה ביחד עם קרבן תמיד של בין הערבים . . בירושלים עיר הקודש . . ובביהמ"ק השלישי . . שירד ויתגלה למטה תומ"י ממש" עכ"ל.



## מפלת מצרים וגאולת ישראל

### הרב שמואל חיים בלומינג

ר"מ בישיבה

בשיחת ש"פ בא ד' שבט תנש"א סעיף יג כותב כ"ק אדמו"ר:  
 "המאורעות דימים האחרונים (במפרץ הפרסי) בהענין דמלכיות מתגרות  
 זו בזו מדגישים שנמצאים בסמיכות ממש להגאולה כמבואר במדרשי  
 חז"ל שענין זה הוא מסימני הגאולה. ובלשון המדרש "שנה שמלך  
 המשיח נגלה בו . . מלך פרס מתגרה במלך ערבי . . וכל אומות העולם  
 מתרעשין ומתבהלין . . ואומר להם (הקב"ה לישראל) בני אל תתייראו,  
 כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם הגיע זמן גאולתכם".

ופשוט, שמאורעות אלה לא יפגעו כלל וכלל בבנ"י . . ובנוגע  
 לפעולותיהם של שונאי ישראל שמנסים לפגוע ח"ו - אין בהם ממש, ולא  
 יעלה הדבר בידם . . השייכות דמאורעות אלה לבנ"י היא - הידיעה  
 ש"הגיע זמן גאולתכם", שלכן, עמדו הכן כולכם לקבלת פני משיח  
 צדקנו, כולל ובמיוחד ע"י ההוספה בעניני תומ"צ", עכלה"ק.

ויש לעיין מהו השייכות דתוכן ענין המאורעות במפרץ הפרסי ל"הגיע  
 זמן גאולתכם", שדוקא ע"י מאורעות אלה באה הידיעה ש"הגיע זמן  
 גאולתכם" [ובלשון המדרש הנ"ל "כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא  
 בשבילכם הגיע זמן גאולתכם"].

ונראה להסביר זה, עפ"י המבואר בכללות השיחה מסעיף ה' ואילך:  
 'בא אל פרעה' שבהתחלת פרשתנו הוא לא (רק) בשביל לפעול עליו  
 להוציא את בנ"י ממצרים . . אלא (גם ובעיקר) בשביל השבירה והביטול  
 דפרעה כענין בפני עצמו.

וגם השבירה והביטול דפרעה כענין בפני עצמו הוא חלק מיציאת  
 מצרים".

וממשיך לבאר זה, שפועלים הבירור דמצרים בב' אופנים כלליים: א.  
 בירור ניצוצות הקדושה, גילוי הטוב שנפל ונתעלם במצרים - כמ"ש 'וגם  
 ערב רב עלה אתם', - ר"ב (מרפ"ח) ניצוצות שנפלו למטה ונתבררו  
 בגלות מצרים. ב. שבירה וביטול דהענינים הבלתי רצויים שאי אפשר  
 לבררם ולהעלותם לקדושה, ושבירתן זוהי טהרתן.

וכדי שתהי' היציאה ממצרים, ניגוד לקדושה "מצירים לישראל", צריך להיות השבירה והביטול דמצרים, [ולכן לא נשלם הענין דיצי"מ עד ש"וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים"]. ולאחרי זה נעשית היציאה ממצרים - שיוצאים לגמרי ממצב של ניגוד לקדושה, כי לאחרי שהי' מנגד ונתבטלה מציאותו, לא שייך עוד אפשרות ונתינת מקום למנגד, ובמילא נעשית שלימות הכניסה לארץ ישראל "ארץ טובה ורחבה" היפך ה"מיצר" דארץ מצרים.

וממשיך בסעיף ח שענין זה שייך גם להגאולה העתידה, שתחילה צריך להיות בירור ניצוצות הקדושה שיכולים לבררם ולהעלותם לקדושה, ע"י מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות בקיום התומ"צ שנתלבשו בדברים גשמיים, ובעניני הרשות שנעשים לשם שמים, ולאחרי זה צריך להיות השבירה והביטול דעניני הלעו"ז שאי אפשר לבררם ולהעלותם לקדושה. ולכן מצינו בנבואות הגאולה ריבוי פסוקים שתוכנם ע"ד השבירה והביטול דד' המלכיות ששעבדו את בנ"י, ולדוגמא "נפלה בבל ותשבר", וישארו אלה שיעזרו ויסייעו לבנ"י כמ"ש ושלחתי מהם פליטים גו' והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לד' בסוסים וברכב גו' על הר קדשי ירושלים, ע"כ תוכן נקודת השיחה.

והנה בשיחת כ"ו ניסן תנש"א (ספר השיחות תנש"א ח"ב עמ' 461 ואילך) התעכב הרבי על פרטי המאורעות במפרץ הפרסי. וכהקדמה לזה מביא בסעיף ג: "דער סדר בא גאולת ויציאת מצריים איז געווען (בכללות): התחלת הגאולה והנסים איז געווען מיט דעם נס גדול פון "למכה מצרים בבכוריהם" אז דוקא די בכורי מצרים אליין האבן געשלאגן די מצריים, ובאופן פון "למכה" דוקא (ניט "להורג" וכיו"ב) ווייל די בכורים האבן דאך ניט גע'הרג'ט אלע מצרים (נאר א טייל פון זיי), נאר געשלאגן זיי. . דערנאך ביום ט"ו ניסן איז געווען יציאת מצרים בפועל. . ביז דער גמר וסיום פון יציאת מצרים בא קריעת ים סוף, ווארום אפילו ווען אידן זיינען ארויס פון מצרים זיינען די מצריים נאך געבליבן בתקפם ביז אז "וירדפו מצרים אחריהם", און ס'איז געווען (שייך) דער פחד ומורא פון מצרים עליהם, משא"כ דורך טביעת מצרים בים, "לא נשאר בהם עד אחד....".

וממשיך בסעיף ד: "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" יעדערער קען זען בגלוי ווי די נסים פון יציאת מצרים שפיגלען זיך אפ

איצטער . . דער "למכה מצרים בבכוריהם", אז די "בכורים" פון אומות העולם . . האבן מלחמה געהאט און געשלאגן "מצרים", א צורר היהודים (מצרים מלשון) "מיצר" לישראל ר"ל, וביום הפורים . . איז געווען דער נצחון און זיין מפלה באופן פון "למכה גו'" (ניט "להורג") און דוקא דורך ניט אידן ("בכוריהם") וועלכע האבן אים נוצף און מבזה געווען . . און דערנאך איז געווען דער המשך בזה - אין חודש ניסן, און דעמולט גופא - בימי הפסח, "זמן חירותנו" - אז "בכוריהם" אין די "יוניטעד ניישענס" האבן ממשיך געווען אין דער נזיפה ובזיון שלו . . ותנאים חזקים ווי סאדאם דארף זיך אויפפירן . . די בכורי אוה"ע אליין האבן מבטל געווען דעם כח ושליטה פון דעם צורר היהודים . . און מ'ערווארט אז עס וועט זיין א המשך בכיוון זה"ע"ש בארוכה [א"ה, ובשנה זו תשס"ז (בגימטריא זמ"ן חרותנו) תלו אותו ואת עוזריו ונתבטלו לגמרי].

אשר עפ"ז יובן השייכות בין המאורעות במפרץ הפרסי ל"הגיע זמן גאולתכם", כי תוכן מאורעות אלה הוא אשר אומות העולם הביאו לשבירת וביטול צורר היהודים, שהזמן לזה (השבירה והביטול דהמלכיות ששעבדו את ישראל) הוא לאחר העבודה דבירור ניצוצות הקדושה ע"י מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות כשמגיע זמן הגאולה (ועי' בשיחת ש"פ וישב תנש"א סי"א: "שכבר נסתיימה העבודה דזמן הגלות בקיבוץ ואסיפת הניצוצות שבכל העולם כולו"), בדוגמת השבירה והביטול דפרעה כשהגיע הזמן ליציאת מצרים כמבואר בשיחת ש"פ בא הנ"ל, וק"ל.



## רשימות

**החילוק בין שני הביאורים  
בהרשימה ביל"ש איכה תקנ"ג [גליון]**

**הת' נפתלי הערץ מינקאוויטש  
תלמיד בישיבה**

ברשימות חוב' טז מבאר דברי המדרש (יל"ש איכה רמז תקנ"ג): "ה' אצבעות של יד ימינו של הקב"ה כולן לגאולה, קטנה בה הראה

לנח . . שני' לקטנה בה הכה את המצריים . . ג' לקטנה בה כתב את הלוחות, ד' לקטנה בה הראה את משה זה יתנו, בהן וכל היד בה עתיד להשמיד כו" - שרומז על "סדר כללי העבודה"; אתעדל"ת הבאה ע"י התעוררות בהעלם מלמעלה כרוז ב"ק, אתדל"ע שלאחרי ובערך לאתעדל"ת הנ"ל, אתדל"ע שלמעלה מאתדל"ת, אתעדל"ת נעלה יותר, ובמילא אתעדל"ע נעלה יותר - יעו"ש באורך בנוגע לביאור פרטי הדברים (ויובאו להלן), ומוסיף בסיום הענין: "באופן אחר קצת וכו'" יעוין גם בזה (ויובא להלן).

ובגליון תרצה עמד הרב ש.ח. שי' לבאר החילוק בין שני הביאורים ומסיק שסדר הכללי בעבודה שמקדים בהרשימה להביאור מתייחס גם לאופן הב', והחילוק הוא שבאופן הב' מתפרש באופן נעלה יותר, ומבאר שם בארוכה.

ונראה לבאר באופן אחר קצת ממה שביאר הרב הנ"ל, שהחילוק הכללי בין ב' האופנים הוא שבאופן הא' מבאר אופן העבודה באופן דאתכפא, ששובר גדרי העולם, אבל אין בו הכח להפוך אותו לקדושה (אתהפכא), ובאופן הב' מדבר בדרגא נעלית יותר בו מברר העולם והופך אותו לקדושה. ועל הסדר:

א. "קטנה בה הראה לנח לעשות את התיבה": באופן הא' מפרש שזהו עבודה דנח עשה את התיבה, וכידוע דנח הפריש את עצמו מהעולם ולא פעל בו, משא"כ באופן השני מפרש דקאי מ"תחילת העבודה לך לך מארצ' גו" - עבודת אברהם שמזמנו התחיל להאיר בעולם, שהאיר את העולם עצמו באור הקדושה<sup>1</sup>.

ועפ"ז יש לבאר עוד דיוק, שבאופן הא' כותב בנוגע לענין הא' (אף שהוא לקמן - מתייחס לענין הראשון) "שנעתק מהסביבה". ובאופן השני - "נעקר מהסביבה", שנעקר הוא יותר מופרש, שנעתק (כידוע בענין עתיק יומין) והיינו כמבואר בכ"מ, שדוקא מי שהוא יותר מופרש יש לו הכח לרדת בעולם ולפעול בו. ולכן דוקא אברהם שנעתק מהסביבה הי' יכול לפעול בעולם, משא"כ נח שרק נעתק מהסביבה אבל הי' לו שייכות

---

(1) וראה היום יום א' חשוון: "מאז שאמר הקב"ה לאברהם אבינו ע"ה לך לך מארצ' גו" וכתוב ויסע אברהם הלך ונסע הנגבה, הותחל סוד הבירורים".

לסביבה בעצם, לכן אם הי' מתחבר עמהם כיון שבעצם שייך אליהם הי' יורד ממדריגתו.

ב. "שני" לקטנה בה הכה את המצרים: באופן הא' מפרש "הכה את המצרים, מצרים וגבול" - היינו שמכים את מיצר וגבול העולם, משא"כ באופן הב' מפרש "הבירור דחומר ולבנים, זיכוך העולם", וכנ"ל ופשוט.

ג. "ג" לקטנה בה כתב את הלוחות: עיין בביאור הרב הנ"ל שמבאר שבאופן הא' מודגש מעלת התורה, ובאופן הב' הגברא המקבל את התורה, והיינו שדוקא באופן הב' מודגש איך שהתורה פועלת בעולם, ביחס לאדם המקבלו.

ד. "ד" לקטנה בה הראה למשה זה יתנו": באופן הא' מפרש "נותן כספו שבזה יכול לקנות חיי נפשו, שקולה כנגד הקרבנות". ובאופן הב' "בכח האדם עשיית מצוות, ממטלמ"ע, שתוכנם מחצה"ש, י' כוחות דנה"ב וחלקו בעולם שנברא בי' מאמרות" - שגם כאן מודגש החילוק, שבאופן הב' מפרש שמברר י' כוחות בנה"ב שלו ופועל בעולם שנברא בי' מאמרות.

ה. "בהן וכל היד בה עתיד להשמיד כו'": באופן הא' מפרש "אתדל"ע היותר נעלית, קץ שם לחשך, הן דקו השמאל הן דקו הימין". ובאופן הב' "וכ"ז הוא כדי לבוא לקץ שם לחושך הנ"ל ונגלה כבוד גו'" היינו שמוסיף באופן הב' "ונגלה כבוד גו'", שפסוק זה קאי אגילוי אלקות שיהי' באופן דוראו כל בשר - וכמו שמבואר בארוכה בדא"ח שזה יהי' גם גדר הבשר גופא, שכ"ז נפעל ע"י שמבררים העולם ומהפכים אותו לקדושה.



## לקוטי שיחות

### מדת הבטחון

**הרב אפרים פישל אסטער**  
**ר"מ בישיבה**

בשיחה הידועה בענין מדת הבטחון (ריש לקו"ש חל"ו) שואל הרבי איך יכול האדם לבטוח בה' בוודאות גמורה שודאי ייטיב לו, הלא יתכן שאדם יחשוש שאינו ראוי לזה שה' ייטיב לו, ומכ"ש מזה שאפי' יעקב הי' דואג וירא "שמא גרם החטא"?

ובתחילה מבאר שבאמת א"א שיהי' בטוח שה' ייטיב לו, אבל אעפ"כ ענין הבטחון הוא מה שהוא במנוחה גמורה בנפשו כיון שידוע שאין לשום דבר בעולם שליטה עליו, והכל רק מאת הבורא ית', ולכן אפי' אם נמצא באיזה צרה יודע הוא בבירור שזה עונש מן השמים ואין הצרה תוצאה משום דבר בעולם, ועוד זאת העונש עצמה הוא לטובתו לנקותו מפגם העבירה, וא"כ אין מקום ליראה ודאגה.

ועל ביאור זה כותב הרבי שאינו מספיק. דבפשטות ענין הבטחון הוא לא רק המצב דמנוחת הנפש, אלא שבטוח שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה דוקא, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא איך שייך זה אצל כאו"א, בשעה שיתכן שמגיע לאדם עונש על מעשיו הלא טובים?

ומבאר ע"פ פתגם הצ"צ "טראכט גוט וועט זיין גוט": "חובת הבטחון שנצטוונו עלי' אינה רק פרט (ותוצאה בדרך ממילא) מהאמונה שהכל בידי שמים . . אלא חובה זו היא עבודה בפני עצמה, שמהותה וגדרה - שהאדם יסמוך וישען על הקב"ה, עד שישליך כל גורלו ביד ה', כמ"ש "השלך על ה' יהבך", שאין לו שום משען בעולם בלעדו ית' . . כמ"ש בחובת הלבבות שבטחון הוא "כעבד האסיר . . שכל בטחונו של האסיר הוא רק על אדונו, שמסור בידו ולא יוכל אדם להזיקו ולהועילו כו' זולתו".

ובהמשך השיחה: "וזה גופא הוא היסוד לבטחונו של האדם שהקב"ה ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, גם אם אינו ראוי לחסד זה . . בטחון הוא עבודה ויגיעה בנפשו, והיא מביאה את חסדי ה' הבאים כתוצאה מעבודת

ויגיעת האדם לבטוח בה': הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן זה שמטיב עמו (גם אם לולי זאת אינו ראוי לזה).

וזהו תוכן הצייווי "בטח בה" - שאדם צריך להשליך יהבו על הקב"ה שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, וכאשר הוא סומך אך ורק על הקב"ה לבד (מבלי לעשות חשבונות, אם אפשר לו להנצל כו') אז ההנהגה עמו מלמעלה הוא מדה כנגד מדה, שהקב"ה שומר עליו ומרחם עליו, גם אם ע"פ חשבון אינו ראוי לכך שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה דוקא.

וזהו פירוש דברי הצ"צ שהבטחון עצמו יביא לתוצאות טובות, שאינו ענין צדדי בבטחון אלא זה גדר הבטחון שנצטוינו עליו". עכלה"ק.

והנה בגליון תתלח (עמ' 14 ואילך) כתב הרב י.ל.א. שי': "ושמעתי שואלים, שלכ' ס"ס אינו מובן התי', מהו היסוד להבטחון, דהן אמת שע"י הבטחון זוכים לכך ש"חסד יסובבנו", אבל זהו רק תוצאה מהבטחון. ונשארת השאלה, איך מגיעים לבטחון ("טראכט גוט"), כלומר, מהו היסוד שהאדם יחשוב טוב - שפירוש הפשוט בזה הוא שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה - שעיי"ז ימשיך חסדי ה'. ס"ס מאיפה זה מתחיל?"

ומבאר שהבטחון מיוסד על כך שהאדם יודע מלכתחילה שבטחון ממשיך ישועת ה', ובמילא "טראכט ער גוט", מאחר שידע שאם יחשוב טוב בוודאי יהי' טוב, א"כ מצד זה גופא חושב שיהי' טוב. ומפרש עפ"ז ל' השיחה - "וזהו פירוש דברי הצ"צ שהבטחון עצמו יביא לתוצאות טובות, שאינו ענין צדדי בבטחון אלא זה גדר הבטחון שנצטוינו עליו" - דכוונתו הק' במ"ש שאינו ענין צדדי, שלא נאמר ש"וועט זיין גוט" הוא רק ברכה ותוצאה מהבטחון, אלא הוא חלק ממהות הבטחון, כי יסוד הבטחון שיהי' טוב הוא מפני זה גופא, שהאדם יודע שה' הבטיח שאם יחשוב טוב יהי' טוב.

ואח"כ מוסיף די"ל שישנם שני שלבים בהבטחון בה': א. שהאדם יסמוך וישען על ה', היינו שמרגיש שחיייו הם אך ורק ביד ה' (ואפי' עם לא יהי' בטוב הנראה והנגלה). ובשכר רגש זה עצמו (שבא ביגיעה עצומה) מבטיח ה' "וועט זיין גוט" (בטוב הנראה והנגלה). ב. ואחר שפעל על עצמו הרגש זה, יבא האדם לבטוח בה' שאכן יהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה, מאחר שה' הבטיח "טראכט גוט וועט זיין גוט".

ומסביר עפ"ז, שהביאור בתחילת השיחה במהות מדת הבטחון שהאדם הוא במנוחת הנפש כי בין כך כל חייו הם ביד ה', הוא גם אליבא דאמת, ושלכן אין הרבי שולל לגמרי ביאור זה אלא כותב שאין זה ביאור מספיק, כי זהו רק שלב הא' במדת הבטחון, אבל אח"כ יבא האדם עי"ז לבטחון שאכן יהי' לו טוב בטוב הנראה והנגלה כהמשך ומסקנת השיחה. עכת"ד.

וכל דבריו אינם מתיישבים אצלי. ועל ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

מה שמבאר שיסוד הבטחון הוא "מאחר שיודע שאם יחשוב טוב בוודאי יהי' טוב, א"כ מצד זה גופא חושב שיהי' טוב", אכן לכאור' כן מבאר להדיא בלקו"ש חכ"ו עמ' 97, דגם שם נקודת הביאור בפנים השיחה במהות הבטחון הוא כמו שמבאר כאן למסקנא, ומוסיף בהערה 20 "ומכיון שהנהגת הקב"ה היא מדה כנגד מדה הרי האדם בוטח מלכתחילה שיהי' כן". וזה לכאור' כמ"ש הריל"א (ולפלא שלא ציין לזה).

אבל אני מבין כוונת הדברים, דהנה שאלת הרבי מהו היסוד להבטחון הוא, איך נעמד לו אדם לבטוח בה' בשעה שמצד מצבו שנמצא בו עכשיו מרגיש הוא שאינו ראוי שייטיב לו ה' ? וא"כ, לכאור' אין לומר שיסוד מדת הבטחון (וחידוש דברי הצ"צ) הוא זה בלבד שעושה 'חשבון' שאפשר לבטוח בה' כיון שאם וכאשר יעורר בנפשו הבטחון בה' אז יהי' ראוי שייטיב לו ה', בשעה שס"ס עכשיו לא נשתנה במצב האדם כלום, ומצד מצבו מרגיש עכשיו בנפשו שגם אחר כל החשבון אינו ראוי שה' ייטיב לו ?

ומלבד זה לא הבנתי, דאם זהו כל הביאור, הרי לכאור' כל האריכות בהשיחה אינו נוגע לתירוץ עיקר השאלה. שהרי א"כ הת' להשאלה מהו היסוד לבטוח בה' שיהי' טוב - פשוט, כי כך הודיענו והבטיחנו מלמע' ש"הבוטח בה' חסד יסובבנו". זהו כל היסוד ותו לא מידי. ולעצם השאלה אינו נוגע איך ומדוע בא שכר זה שה' מטיב לו ע"י שבוטח בו. אבל מהמשך הדברים בהשיחה מפורש שאריכות הביאור במהות הבטחון שהוא עבודה ויגיעה בנפשו וכו' היא היא נקודת התירוץ להשאלה מהו היסוד לבטוח בה', עיי"ש היטב בפנים השיחה "חובה זו היא עבודה בפני עצמה . . וזה גופא הוא היסוד לבטחוננו של האדם שהקב"ה ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה . . בטחון הוא עבודה ויגיעה בנפשו...". דלכאור' מפורש כן.

ומה שמפרש שזה כוונת ל' השיחה "שאינו ענין צדדי בבטחון אלא זה גדר הבטחון שנצטוינו עלי", י"ל בכוונת לשון זה באו"א (ולענ"ד בפשטות יותר), דבלא דברי הצ"צ "טראכט גוט וועט זיין גוט" היינו אומרים דזה שה' מטיב למי שבוטח בו אין זה שעצם מדת הבטחון (מצד גדרו) פועל שה' ייטיב לו, אלא הוא שכר מאת ה' (ענין צדדי) שהוא מטיב למי שבוטח בו. וזהו שאמר הצ"צ שאינו כן, אלא שמדת הבטחון מצד ענינו וגדרו בסגולתו לפעול שה' ייטיב לו.

ישוב מצאתי מפורש בחובת הלבבות (שער הבטחון פ"ג בהקדמה החמישית), דהנה מבאר שמצד שתי סיבות ("פנים") חייב הבורא את האדם שיצטרך לטרוח להשיג צרכיו: א. כדי לבחון את האדם אם יעבור על רצונו ית' כדי להשיג צרכיו, ב. אילו לא הוצרך האדם לטרוח להשגת צרכיו הי' בועט ורודף אחר העבירות. ומסיים, דלכן מי שבוטח בה' ובתורתו ויראתו, יסלק ה' מעליו הטירחא להשיג צרכיו כי ממילא לא שייך אצלו הטעמים הנ"ל, כי כבר עמד בנסיון ובודאי אינו בועט בה'.

ומפורש בדבריו, דמה שה' מטיב לאדם הבוטח בו אין זה מצד ענינו וגדרו של מדת הבטחון, אלא הו"ע צדדי שהבוטח בה' ובתורתו אין שום סיבה שלא להיטיב לו. וזהו דמפרש הרבי דלפי דברי הצ"צ אינו כן, אלא מדת הבטחון מצד גדרו פועל שייטיב לו ה'.

ומה שהוסיף אח"כ הריל"א לפרש דתחילה עובד האדם על עצמו שיהא במנוחת הנפש (גם אם ה' לא ייטיב לו), ועל עבודה זו מגיע לו השכר שאכן יהי' טוב (ורק אח"כ מגיע להבטחון "טראכט גוט" בטוב הנראה והנגלה), לכאור' זה נוגד פשטות דברי הצ"צ שאמר לא' שנפל בתוך צרה "טראכט גוט וועט זיין גוט", דמזה מובן: א. דכבר בתחילת עבודתו מורה לו "טראכט גוט" היינו בטוב הנראה והנגלה. ב. השכר "וועט זיין גוט" מגיע לו דוקא בשכר בטחון זו (ולא בשכר ההרגש דמנוחת הנפש). וכן מפורש בהשיחה שהוא "מדה כנגד מדה".

ומה שכתב הריל"א בתוך דבריו דעל ביאור הראשון (הרגש דמנוחת הנפש בכל מה שיבא עליו) כותב הרבי רק שאינו מספיק, וא"כ י"ל דתוכנו נשאר גם למסקנא, נלע"ד דאכן אפשר לפרש כן אבל לא מטעמו אלא מטעם אחר. דהנה ענין ההרגש דמנוחת הנפש בכל מצב, מן ההכרח שזה חלק מענין הבטחון. ומבואר ענין זה כמה פעמים בחובת הלבבות שער הבטחון.

בהפתיחה מבאר התועלת במדת הבטחון, "מנוחת הלב מן הדאגות העולמיות, והשלוה מנדנוד הנפש וצערה לחסרון תאוותיה הגופיות . . מיעוט צער נפשו במסחרו, ואם תתעכב אצלו פרקמטיא, או אם לא יוכל לגבות חובו, או אם יפגעהו חולי בגופו, כי הבורא ית' מתקן הדבר יותר ממנו ובוחר לו טוב יותר ממה שהוא בוחר לעצמו" ועיי"ש עוד.

בפרק ב בסיבה הרביעית (במי ראוי לבטוח) "שיהי' יודע באופני תועלת הבטחון עליו, ולא יעלם ממנו מה שהוא טוב לו בנסתר ובנראה . . כי אם לא ידע כל זה לא תנוח נפש הבוטח עליו".

ובפרק ד מאריך בענין זה לגבי ענין הפרנסה, דאפי' כשיתעכב ביום מן הימים יאמר בלבו "כי אשר הוציאני אל העולם הזה בזמן ידוע . . לדעתו מה שהוא טוב לי" ועיי"ש עוד. ובהמשך הפרק "הבוטח באלקים . . מודה לו על הטובה ועל הרעה . . הבוטח באלקים נפשו במנוחה ולבו שלו מצד הגזירות, לדעתו, כי הבורא ינהיגו לטובתו בעולמו ואחריתו".

ומפורש כאן שענין הבטחון הוא מנוחת הנפש בכל מצב שנקלע אליו. ולכאור' צ"ע, דהנה בפ"א כתב מפורש "מהות הבטחון היא מנוחת נפש הבוטח, ושיהי' לבו סמוך על מי שבטח עליו, שיעשה הטוב והנכון לו בענין אשר יבטח עליו, כפי יכלתו ודעתו במה שמפיק טובתו". היינו שענין הבטחון הוא שסומך על ה' שייטיב לו כפי הבנתו בדבר ההוא בטוב הנראה והנגלה, וכמ"ש בהשיחה דבפשטות זהו ענינה של מדת הבטחון. וא"כ איך כתב (בהרבה מקומות כנ"ל) דענין הבטחון בה' הוא מנוחת הנפש בכל מצב שיהי' כיון שזה בא מאת ה' היודע מה טוב לו, שאין זה בטחון בטוב הנראה והנגלה?

אך התירוץ פשוט, הן אמת שמהות הבטחון הוא שהאדם בוטח בה' שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, אבל לא מספיק בזה ומב' טעמים: א. כהקדמה להבטחון, דלא יתכן שיבטח אדם באף א' אם בדעתו רק הוא היודע מה טוב לו (כנ"ל בחוה"ל פ"ב). ויש להוסיף, דלא יתכן מדת הבטחון שענינו שיודע שהכל ביד ה' ואין טבע העולם חשוב בעיניו כלום, בשעה שמונח בעיני עוה"ז ואין טוב אלא מה שנראה טוב בעוה"ז. ב. שלא יהא חלישות בהבטחון, דהבוטח בה' שיהי' טוב, אבל בדעתו אין טוב אלא מה שטוב בעיניו, אם יבא עליו צרה ח"ו א"א שזה לא יחליש בטחונו בה', דעכשיו נתברר לו שטעה בבטחונו שיהי' טוב. ולכן חלק

הכרחי מענין הבטחון הוא דמרגיש ובוטח דרך ה' יודע טובתו האמיתית, ולכן מחליט בדעתו שראוי לבטוח בה', וגם כאשר בא עליו צרה אין זה מחליש בטחונו דבודאי גם זה יתברר שהוא לטובתו (כנ"ל בחוה"ל פ"ד).

וי"ל דלכן אין הרבי שולל מ"ש דענין הבטחון הוא ההרגש דמנוחת הנפש שהכל ביד ה', ובאיזה מצב שיהי' ממ"נ הוא טוב, דגם לפי האמת ענין הכרחי הוא במדת הבטחון. אלא שאין זה מספיק, דמהות ענין הבטחון בפשטות הוא שבוטח שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה. וכדלקמן.

סוף דבר, עדיין צ"ב בפי' הביאור הב' בהשיחה בגדר מדת הבטחון.

ונראה לפרש בדא"פ, בהקדם דבשאלת הרבי מהו היסוד להבטחון ב' פריטים: א. הרי ראוי לאדם להיות מיצר ודואג על חטאיו כמו שמצינו ביעקב, ואיך תובעים ממנו שיבטח בה' בוודאות בשעה שיודע שמגיע לו עונש (זהו תוכן הקושיא שהרבי מקשה על דעת המפרשים "שהראוי שלא לירא")? ויש להוסיף עוד לפמשנת"ל, דלכ' ה"ז סתירה בענין הבטחון עצמו, דמצד א' ענין הבטחון הוא שאין עניני העולם שעניני ראות העיקר אצלו, ומרגיש דרך ה' יודע טובתו האמיתית; ולאידך ענין הבטחון הוא שבוטח שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה כפי ראות עיניו. איך יתכנו שני הרגשים אלו יחדיו? ב. ועוד אפי' אם מאיזה טעם שיהי' אין צ"ל מיצר ודואג, מ"מ מהו יסוד הוודאות שהקב"ה ייטיב להאדם בטוב הנראה והנגלה אפי' אם אינו ראוי?

ועפ"ז י"ל דכך הם הצעת הדברים של השיחה:

לפי ביאור הא' שענין הבטחון הוא שהאדם הוא במנוחה גמורה בכל מצב שיהי' כיון שהכל מה', מתבאר היטב מהו ענינה של בטחון, דבאמת אין שום יסוד לבטוח שיהי' טוב, ואכן אין ענינה של בטחון אלא ההרגש של מנוחה. אבל לפי ביאור זה, עדיין אינו מתיישב דעת המפרשים לגבי יעקב ומשה "שהראוי שלא לירא", דלביאור זה אין שום סתירה לענין הבטחון בזה שהאדם מיצר ודואג על חטאיו, שהרי מנוחת נפשו בא מזה שיודע שאין לו ממה לירא חוץ מה' (ולכן מוכן לקבל על עצמו כל עונש שמגיע לו מאת ה'), וא"כ מוכן שביחד עם זה שהוא במנוחה גמורה, הרי הוא גם מיצר ודואג על מה שחטא כנגד ה' שממנו הוא ירא, וממנו בא הכל. וזה כדעת המפרשים ששבחם של יעקב ומשה הוא שיראו שמה גרם

החטא. ואכן אינו חוזר לבאר איך מתיישב דעת המפרשים "שהראוי שלא לירא" עד סוף השיחה אחר ביאור הב'.

אמנם בביאור הב' בהשיחה בא הרבי ליישב ב' הפרטים שהקשה בענין הבטחון. והמעין היטב באריכות הביאור בס"ה במהות הבטחון (שבהשקפ"ר נראה כחוזר ושונה אותו הנקודה) יראה דמחדש ב' פרטים במהות הבטחון. א. שענין הבטחון אינה פרט מאמונה, אלא היא עבודה בפ"ע שסומך על ה'. ויתירה מזו, א"א לומר שענין הבטחון הוא רק זה שמאמין שודאי יהי' טוב בין אם ראוי בין אם אינו ראוי, דא"כ יבטל הענין דשכר ועונש. ב. תוכן עבודת הבטחון, שהאדם משליך כל גורלו ביד ה' שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה. ועוד זאת, שסומך האדם על ה' עד כדי כך שאינו עושה שום חשבונות אם אפשר לו להנצל כו'.

וי"ל דמכל פרטים אלו מתבאר היטב מהות הבטחון. דבמה שמבאר שאמונה ובטחון הם ב' דברים, מתיישב היטב הסתירות שישנם לכ' בעבודת האדם. דהנה אם ענין הבטחון היתה שמאמין שודאי יהי' טוב בטוב הנראה והנגלה, יתעוררו סתירות בעבודת האדם: מצד א' ראוי לאדם להיות מיצר על חטאיו; ולאידך צריך להאמין ולהרגיש שודאי יהי' טוב. מצד א' צריך להרגיש שרק ה' יודע מה טוב, ולכן הוא במנוחה בכל מצב שיהי'; ולאידך בוטח בה' שלא ישאר במצב של צרה ויהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה.

אבל אם נאמר שאמונה ובטחון הם ב' דברים נפרדים, יבטלו כל הסתירות, דאכן ישנם ב' דברים הפכים בעבודת האדם, אבל אינם סותרים דכל א' על מקומו יבא: מצד ענין האמונה בה' צ"ל ההנחה אצלו שדוקא ע"י עבודה יקבל את חסדי ה' (ואם אינו מאמין כן בטל הענין דשכר ועונש), ולכן מצד ענין האמונה צ"ל מיצר על חטאיו, וכן צ"ל מוכן לקבל כל עונש שיבא עליו מאת ה'. אמנם ענין הבטחון הוא עבודה בפ"ע, ולכן יתכן שאף שמצד ענין האמונה אינו יכול לקבל חסדי ה' כיון שאינו ראוי לזה, אמנם ע"י עבודת הבטחון יזכה שה' ייטיב עמו. ואדרבא, זהו כל ענינו של עבודת הבטחון, שאדם הנמצא במצב שמיצר על חטאיו, פועל על עצמו ע"י עבודה ויגיעה עצומה שלא ידאג מחטאיו אלא ישליך יהבו על ה' שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה. (אבל גם אחר עבודה זו דסומך על ה' שודאי יטיב לו בטוב הנראה והנגלה, אם בעתיד יבא עליו צרה ח"ו,

דירגיש בנפשו דודאי ג"ז לטובה דרק ה' יודע מה טוב לו, ורק ע"י הרגש זה לא יחלש בטחוננו בה'.

(ולהעיר ממ"ש בחובת הלבבות (בהפתיחה לשער הבטחון) "ומהם שהבוטח באלקים יביאהו בטחוננו לפנות את לבו מעניני העולם וליחד לבבו לעניני העבודה", היינו שאין מדת הבטחון מתחיל בהאדם אחר שכבר הגיע למצב שבוטח בה', אלא כל ענין מדת הבטחון הוא עבודה ויגיעה "לפנות את לבו מעניני העולם". ועד"ז בענינינו, ענין הבטחון הוא שמפנה לבו מדאגתו על חטאיו ובוטח בה' שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה).

וכ"ז מספיק כדי ליישב הסתירות בעבודת האדם ובמדת הבטחון. וזהו כוונת אריכות הביאור בהשיחה ביסוד מדת הבטחון בטוב הנראה והנגלה, שיש מקום לבטחון זה גם בשעה שישנו הענין דשכר ועונש וכו'. ומובן עפ"ז מה שמדגיש כאן (פעמיים) החלוקה דאמונה ובטחון, דלכאור' אינו נוגע כ"כ לתוכן הביאור איך יזכה האדם שייטיב עמו ה' גם אם אינו ראוי, (ועי' בלקו"ש חכ"ו שם שמבאר נקודת הדבר כבהשיחה כאן, ולכאור' נכלל בדברים הקצרים שם שענין הבטחון הוא עבודה שסומך על ה' וכו', אבל משמיט שם ענין החלוקה בין אמונה ובטחון) - ולהנ"ל מובן דזהו חלק עיקרי בהביאור.

אבל עדיין צ"ע: א. ס"ס מהו יסוד הוודאות שהקב"ה ייטיב להאדם בטוב הנראה והנגלה אפי' אם אינו ראוי (כקושיית הריל"א)? ב. מהו המעלה בהבטחון בה' שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, שדוקא כתוצאה מבטחון באופן זה "חסד יסובבנו", דלכאור' אדרבא, מעלה יתירה היא אם מוכן לקבל על עצמו כל מה שיבא עליו, כיון שיודע שהכל מאת ה' (כביאור הא' במהות הבטחון). ג. ס"ס מהו החסרון בזה שמיצר על חטאיו, שמצד זה ענינו של בטחון הוא שצריך האדם להתייגע שלא להיות מיצר, דלכאור' אדרבא, מעלה יתירה היא כשהאדם מיצר על חטאיו (וכדעת המפרשים דזהו שבחו של יעקב ומשה)?

וכדי ליישב שאלות אלו מוסיף לבאר בהשיחה שתוכן העבודה דבטחון הוא שבוטח בה' למעלה מחשבונות אם אפשר לו לינצל כו'. די"ל הכוונה בזה, דכמו שענינו של בטחון ביחס לטבע העולם הוא, שמרגיש שאין תפיסת מקום כלל לגדרי הטבע לפני ה' (וכמבואר בריבוי מקומות שזהו ענין הבטחון), עד"ז ביחס למצב נפשו ענין עבודת הבטחון

הוא שלא ירגיש מציאותו כלל, דרך אם הוא מציאות לעצמו הרי הוא מיצר על מצב נפשו, אבל כשמבטל מציאותו לגמרי (שזה עצמו הוא עבודה ויגיעה עצומה), אינו מונח בדאגות על מצב נפשו, ואפי' לא על מצבו הרוחני, ולכן בוטח בה' שודאי ייטיב עמו בטוב הנראה והנגלה. וא"כ מובן שעבודת הבטחון באופן זה הוא באין ערוך להעבודה שמיצר על חטאיו (שהיא עבודה שע"פ טו"ד), ולכן דוקא ע"י עבודה זו "ההנהגה עמו מלמע' הוא מדה כנגד מדה, שהקב"ה שומר עליו ומרחם עליו גם אם ע"פ חשבון אינו ראוי לכך שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה דוקא".

וי"ל שזהו ע"ד המבואר בלקו"ש חט"ז (עמ' 271 ואילך) לגבי ריב"ז שאמר איני יודע באיזו דרך מוליכין אותי, "ריב"ז איז יעדע רגע געווען אינגאנצען פארנומען און אריינגעטאן אין זיין עבודה ושליחות . . אז ער האט ניט געהאט קיין צייט אויף צו אפשטעלן זיך און זיך ארום טראכטען וואס טוט זיך מיט אים, וואס איז זיין מצב בכלל . . ואדרבה: בשעת מען פרואווט אים דערמאנען וועגן "ארצך" (וועגן זיין מצב רוחני), ענטפערט ער . . וואס מיר רצון אדער תענוג . . טראכטען וועגן מדרגות". ועוד שם, שזהו"ע המסירה והביטול בכל מהותו לה'.

ועפ"ז מובן שזהו ההסבר לזה שבוטח האדם בוודאות שה' ייטיב לו אף שאינו ראוי, שזהו כל ענין עבודת הבטחון, שיפנה לבו מכל החשבונות על עצמו האם ראוי או לא, אלא ישליך יהבו על ה' שודאי ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה. וזהו עומק דברי הצ"צ "טראכט גוט וועט זיין גוט".

ועפ"ז אולי י"ל שזהו גם הכוונה במ"ש בלקו"ש חכ"ו שם "ומכיון שהנהגת הקב"ה היא מדה כנגד מדה הרי האדם בוטח מלכתחילה שיהי' כן", דאין הכוונה שזהו 'חשבון' בעלמא שהאדם מחשב, אלא שחשבון זה הוא תוכן עבודתו, שמרומם את עצמו בעבודתו למע' ממציאותו שתחת הדאגות על מצב עצמו הרי הוא "בוטח מלכתחילה שיהי' כן".

ועצ"ע בכ"ז.



## שני סוגי ניסים בייצי"מ

הת' יהודה ליב אלטיין  
תות"ל 770

א. בלקו"ש חכ"ו (עמ' 51) מבאר, שיש שני סוגי נסים בהמופתים במצרים, א. נס שמשנה דבר מטבע אחד לטבע שני - כמו בהמופת ד"ידו מצורעת כשלג" דמשה, שלאחרי הנס, ה' הצרעת שעל ידו דבר טבעי, ולכן הוצרך להיות נס שני לבטל הצרעת שתהי' "שבה כבשרו", ב. הנס לא פעל חילוף ממש מטבע לטבע, רק שינוי כזה שהחידוש נעשה כל רגע באופן נסי - כמו שמצינו במכת דם, שאפי' לאחר שנעשו דם, לא נעקר טבע המציאות דמים, אלא שהנס פעל בכל רגע הפיכת המים לדם, ואשר לכן, כשהצורך בנס נסתיימה, בדרך ממילא חזרו להמציאות דמים.

ומבאר שם, שעד"ז ה' הנס דקרי"ס, וכפי שמביא בהערה 23 שהנס בקרי"ס ה' עי"ז ש"וילך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה", "ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם" (שעהיה"א פ"ב).

ואח"כ מבאר, שע"פ פש"מ מסתבר לומר, שבכל מקום שלא נאמר בתורה שהי' פעולה ונס בפ"ע לבטל החידוש והנס הקודם, צריכים ללמוד שהחידוש נתבטל בפ"ע כשנסתיימה הצורך בהנס, בלי להצטרך לנס שני.

ולהעיר, דמשמע מזה, שבכל מקום שכן נאמר בתורה שהי' פעולה מיוחדת לבטל הנס הקודם, צריכים ללמוד שהנס פעל שנשתנה הטבע לטבע שני, ואשר לכן ה' צריך לנס שני לפעול שיחזור לטבעו הקודם.

ועפ"ז צ"ע לכאורה, למה נאמר גבי קרי"ס "ויאמר ה' אל משה נטה את ירך על הים וישבו המים על מצרים גו' ויט משה את ידו על הים וישבו המים לפנות בקר גו'", הרי שם ה' הנס באופן שהנס פעל שינוי הטבע בהים בכל רגע כנ"ל, וא"כ ה' צ"ל שהמים יחזרו לטבעם הקודם בדרך ממילא, בלי שמשה יצטרך לעשות פעולה מיוחדת?

ואולי התם שאני דהא שחזרו המים לטבעם הקודם לא ה' (רק) מפני שנסתיימה הצורך בהנס דקרי"ס, אלא שהיתה בכוונה מיוחדת כדי לטבוע את מצרים - "וישבו המים על מצרים", ולכן נעשתה ע"י פעולה מיוחדת דמשה. ועצ"ע.

ב. עוד מבאר שם בהשיחה, דעפ"ז יש לבאר שאלה בפרש"י פ' וארא עה"פ (ז, יב) "ויבלע מטה אהרן את מטותם" - "מאחר שחזר ונעשה מטה בלע את כולן", שזה דומה למ"ש במס' שבת (צז, א): "ויבלע מטה אהרן את מטותם א"ר אלעזר נס בתוך נס". ופירש"י שם: "לאחר שחזר ונעשה מטה בלען ולא כשהוא תנין כו'", אלא שרש"י משמיט בפירושו על החומש הא דזה הי' "נס בתוך נס".

ומבאר את זה ע"פ הנ"ל, דרש"י לומד דע"פ פשש"מ, מכיון שלא נאמר בתורה שאהרן עשה פעולה מיוחדת כדי שהתנין יחזור להיות מטה, ה"ז הוכחה שהתנין חזר להיות מטה בדרך ממילא ללא צורך בנס שני.

ומשמע מזה, שזה שהגמ' כן קורא לזה "נס בתוך נס", הוא לפי שלהגמ' הא דהתנין חזר ונעשה מטה הי' נס שני, ולכן הי' זה נס בתוך נס - נס אחד שחזר ונעשה מטה, ונס שני שבלע את כולן.

ולהעיר שעפ"ז יש לבאר שאלה בהסוגיא במס' שבת, שהסוגיא שם עוסקת בהענין דצרעת בידו של משה - תחלה מובא שם מאמר ר"ל דהחושד בכשרים לוקה בגופו כדאשכחן במשה שנלקה ידו בצרעת, ואח"כ מובא שם מאמר רבא ואיתימא ריב"ח מדה טובה ממהרת לבוא ממדת פורענות כדאשכחן ג"כ גבי הצרעת דידו של משה, ואח"כ מסתיימת הסוגיא "ויבלע מטה אהרן את מטותם, א"ר אלעזר, נס בתוך נס".

ולכאורה צ"ע מהו קשר הענינים בין מה שאמר ר"א דזה דבלע אהרן את מטותם הי' נס בתוך נס, לזה שהגמרא עוסקת שם לפנ"ז, בהענין דצרעת דידו דמשה?

וי"ל הביאור ע"פ הנ"ל, שלהגמ' הא דחזר ונעשה מטה הי' נס שני, וכמו ידו של משה שגם שם הא דידו "שבה כבשרו" הי' נס שני (כנ"ל מהשיחה), וזהו קשר הענינים בהסוגיא שם<sup>2</sup>.

(1) אע"פ שלא נאמר בתורה שהי' צ"ל פעולה מיוחדת ע"י אהרן. וצ"ל דע"פ דרך הדרוש (משא"כ ע"פ פשש"מ) עדיין אפ"ל שזה הי' נס שני.

(2) ובפרט עפמ"ש בהשיחה שם הערה 22, ששם מביא הוכחה שבידו דמשה הי' זה נס שני, ממארו"ל (שבת צז, א - שמואב שם מיד לפני המימרא דנס בתוך נס) מכיון שמדה טובה ממהרת לבוא ממדת פורעניות, דמזה שקורא הגמ' לכל אחד מהפעולות דמשה

[אבל להעיר, שיש עוד אופנים איך לבאר מהו השני נסים ד"נס בתוך נס" (נוסף על הנ"ל שהנס הראשון הי' זה שחזר ונעשה מטה ונס השני הי' זה שבלע את כולן), וכפי שמביא בהמשך השיחה, שיש מפרשים שהנס הראשון הוא מה שאפי' הי' בולע כשהוא תנין היו ג"כ נס, והנס השני הוא מה שבלען אחר שחזר ונעשה מטה, ויש מפרשים שהנס הראשון הוא מה שבלע את כולן והנס השני הוא מה שלא נתעבה עי"ז שלפי מפרשים אלו אפ"ל שגם לפי הגמ' הא שחזר ונעשה מטה לא הי' נס אלא שחזר בדרך ממילא].



### "אי לאו האי יומא דקא גרים"

**הת' מנחם מענדל צייטלין**  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ז שיחה ג לפ' יתרו, מבאר הרבי באריכות מארז"ל בפסחים (סח, ב) "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא, אמר אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא".

ומבאר שהאי יומא פ"י מ"ת, דבמ"ת נתחדש שעשיית המצוות אינה רק מצד ובכח האדם אלא גם מצד ציווי הבורא ולכן פועלת המצוה שינוי על החפצא שבו עושה המצוה.

ואח"כ מבאר מש"כ רש"י "שלמדתי תורה ונתרוממתי" שהפ"י בזה הוא ג"כ כנ"ל שע"י לימוד התורה לאחר מ"ת נפעל שינוי בהחפצא של הלומד תורה - ונתרוממתי.

והנה בספר השיחות ה'תשמ"ט (עמ' 719 ואילך) מבאר שיש כמה ענינים בחיבור התורה עם העולם; א. ירידת התורה לעולם, שנתלבשה בשכל אנושי, ומדברת אודות עניני העולם, שע"י נעשה החיבור דתורה עם שכל האדם (תלמוד). ב. לא רק ירידת התורה לעולם, אלא גם פעולת התורה בעולם - ע"י פסקי הלכות (משנה). ג. לא רק פעולה בעולם באופן שהתורה והעולם הם שני דברים, אלא יתירה מזה שהתורה משנה הדבר גשמי שבעולם - שמציאותו תהי' מציאות התורה, דיו על הגויל שנעשה

---

(הבאת ידו אל חיקו פעם הראשונה ופעם השני) "מדה" בפ"ע, מוכח שכ"א הי' נס בפ"ע, גם הא דשבה ידו כבשרו.

ספר התורה (מקרא). ובהמשך השיחה מבאר באריכות אופן הב', פעולת התורה בעולם ע"י פסקי הלכות בעניני העולם.

ובהע' 31 מביא תוכן השיחה הנ"ל בחט"ז, ומוסיף, וז"ל: "ולכאור צ"ל דזה שע"י לימוד התורה (לאחרי מ"ת) נעשה רוממות בהאדם הלומדה הוא [ . ] ע"י זה שהתורה (כללות התורה, גם תלמוד) פועלת בהאדם אבל אעפ"כ, מכיון שפעולה זו (נתרוממת) היא בשכל האדם שמתאחד עם התורה (גם בלאה"כ מצד גדרי השכל) - אין זה חידוש כ"כ ועיקר החידוש דפעולת התורה היא בהלכות התורה שפועלים בעניני העולם שמחוץ להם", עכ"ל.

ולכאור עפהנ"ל יוצא שהביאור בשיחה בחט"ז אינו כ"כ בתוקף מאחר שמה שלימוד התורה שפועל על האדם אינו חדוש כ"כ.

והנה בשיחת יום א' דחג השבועות תשי"א (תורת מנחם - התוועדויות עמ' 125 ואילך) מביא מש"כ אדמו"ר הזקן בהלכות ת"ת (רפ"ב בקו"א), שמצינו פלוגתא בפוסקים בנוגע לאופן לימוד תורה שבע"פ, דעת הרא"ש (תשובות כלל לא ס"ט), שהחיוב הוא לידע גם טעמי ההלכות לסבור ולפלפל בהם, ודעת הרמב"ם שעיקר החיוב הוא לידע פסק ההלכות אפי' ללא טעמים, ומבאר בשיחה שם המע' בשיטת הרמב"ם שזהו הלימוד מתוך קב"ע לידע אמיתת רצון העליון שבהלכות התורה.

ועפ"ז מבאר זה שדוקא רב יוסף אמר "אי לאו האי יומא דקא גרים" שרב יוסף דוקא מדגיש המעלה המיוחדת של "האי יומא דמ"ת", דאיתא בגמ' ש"רב יוסף סיני (משניות וברייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני. רש"י) ורבה עוקר הרים (חריף ומפולפל בתורה. רש"י)", כלומר מעלתו של רבה היא בחריפות ופלפול, ואילו מעלתו של רב יוסף היא בידיעת ההלכות. וכיון שעיקר מעלתו של ר"י היא בידיעת ההלכות עצמם, לכן מדגיש רב יוסף את מעלת היום דמ"ת "האי יומא" דייקא, שביום זה נאמרו עשה"ד בלבד, שהם דברים פשוטים גם מפני היותם הלכות בלא טעמים שזוהי מעלתו של רב יוסף "סיני" בידיעת הלכות.

והנה לפי הנ"ל יומתק הביאור שיחה שבחט"ז, שהגם ששם ביאר אודות כללות לימוד התורה, אבל היות שעיקר הלימוד של ר"י היא בהלכות התורה, לכן כשאמר "אי לאו האי יומא וכו'" עיקר כוונתו היתה

להלכות התורה, ובלימוד הלכות התורה פועל יותר על החפצא של העולם כנ"ל בספר השיחות תשמ"ט.



## בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]

**הרב בנימין אפרים ביטון**

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בהמשך למש"כ בגליונות שעברו בביאור יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ ע"פ מש"כ בלקו"ש חט"ז (עמ' 9 ואילך) דרב נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד איסורי" - בין אדם למקום, או בסגנון אחר: כפי שהוא מצד המעלה (והרוחני), ושמואל נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד ממונא" - בין אדם לחבירו, או בסגנון אחר: כפי שהוא מצד המטה, והוא ע"פ דברי הגמ' בבכורות (מט, ב) דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני (יעו"ש בפנים ובהע' 80), יש להעיר ולבאר עוד כמה פלוגתות, וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

א. בסנהדרין (כ, ב - וכ"ה בגיטין סח, ב) עה"פ (קהלת ב, י) "וזה הי' חלקי מכל עמלי" נחלקו רב ושמואל בפי' תיבת "וזה", ח"א מקלו וח"א גונדו<sup>3</sup>. כלומר, לאחר שהשליך אשמדאי את שלמה המלך מכסאו (כדאמרינן בגיטין שם) אמר "וזה הי' חלקי גוי", רב ס"ל דהכוונה על מקלו ושמואל ס"ל דהיינו גונדו (טליתו או קערה של חרס - ראה פרש"י וחדא"ג מהר"ל לסנהדרין שם, פרש"י לגיטין שם).

ויעויין בחדא"ג מהר"ל לסנהדרין שם שכ' לבאר סברת פלוגתתם "...אבל הפי' נראה נכון וברור כאשר תעמוד על דברי חכמה, כי פירושו גונדא טליתו ומחלוקתם ע"פ החכמה, כי למ"ד מקלו, כי המקל משמש הנפש כאשר הנפש חלש כמו שהוא אצל זקנים לוקח מקלו לסמוך ולעזור, והקרוב אל נפשו הוא נחשב קרוב לאדם וע"ז מלך ומ"ד גונדא הוא טליתו שמכסה את גופו, והקרוב אל גופו ביותר על זה [מלך], ומחלוקתם איזו נק' קרוב יותר אל האדם, אם הדבר שהוא חזוק הנפש

---

(3) ראה לקו"ש חט"ז שם, ובהערה 10 דבפשטות צ"ל שבמחלוקות אלו שנשנו בסגנון ח"א כו' וח"א כו' הח"א הראשון הוא זה שהגמ' מזכירה ראשון, והח"א השני הוא זה שהגמ' מזכירה שני, וא"כ ח"א הא' הוא דעת רב וח"א הב' הוא דעת שמואל.

כמו המקל שהוא מחזיק כח נפשו, אם גונדו שהוא מכסה גופו, ופי' זה נכון כאשר תבין מחלוקת רב ושמואל".

ונראה לומר דאזלי לשיטתייהו הנ"ל רב נוטה לפרש הענין כפי שהוא שייך אל צד המעלה והרוחני חזוק הנפש, אכן שמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא שייך אצל צד המטה והגשמי חזוק הגוף.

ב. בסנהדרין (צד, ב) נחלקו רב ושמואל בנוגע לסנחריב, "רב ושמואל ח"א מלך פקח הי' וח"א מלך טפש הי' כו'".

ובעיון יעקב על ע"י כ': "ונראה דפליגי בזה, דמ"ד מלך פקח הי' להראות גדולת מעשי ה' כשרוצה להציל בני' מידם אף שמלך חכם שבהם יכול להצילם, ומ"ד טפש הי' להראות דכשאינן ישראל עושין רצון הקב"ה ומרצין אותו בתשובה ומע"ט מוסר אותן אפי' ביד מלך טפש ואין יכולין להציל א"ע בחכמתן".

ונראה לומר דאזלי לשיטתייהו הנ"ל - רב נוטה לפרש הענין כפי שהוא שייך אל צד המעלה "להראות גדולת מעשי ה'", אכן שמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא שייך אל צד המטה - השייכות לבני' "להראות דכשאינן ישראל עושין כו'".

ג. והנה בא' הגליונות בשנים שעברו הבאנו פלוגתתם דרב ושמואל בסנהדרין (צג, א) "ורבנן [חנני' מישאל ועזרי'] להיכן אלו [כשיצאו מן הכבשן דתו לא מדכר להו בכולהו כתובי], רב אמר בעין הרע מתו ושמואל אמר ברוק טבעו [באותו רוק שרקקו אוה"ע בישראל שאומרים א-לוה כזה יש לכם והשתחויתם לצלם - רש"י] כו'".

וכתבנו לבאר דאזלי לשיטתייהו הנ"ל - רב נוטה לפרש סיבת המיתה בענין ש'בין אדם למקום - ע"י עין הרע מתו מן השמים, אכן שמואל נוטה לפרש סיבת המיתה בענין טבעי - שנטבעו כו'.

אמנם יש להעיר מחדא"ג מהר"ל לסנהדרין שם שכ' "ושמואל אמר ברוק נטבעו אין הפירוש כמשמעו כי דבר זה אי אפשר שיצויר, אבל ר"ל שהיו נמאסים ישראל בעולם, ומפני שהיו ישראל נמאסים בעולם עד שנדחו כמו דבר שנמאס שאמרו כי הש"י הי' נוהג עמהם כך והם משתחוים לצלם כו'" (ובהמשך דבריו שם "שהצדיק נתפס בשביל הדור") - ולפ"ז אין פלוגתא זו שייכת לנדו"ד. ועצ"ע.

## שיחות

### משל ה"משפך" – על ממוצע המחבר

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'תורת מנחם - התוועדויות' ה'תשי"ד (ח"י עמ' 273) מביא כ"ק אדמו"ר דברי כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בשנת תרפ"ט "אני הנני 'משפך' שעל ידו שופכים ומשפיעים כו'". ולא צויין ע"ז שום מקור.

ולכאור' יש לציין ל'אגרות-קודש' אדמו"ר מהר"ש (קה"ת תשנ"ג) עמ' קא (אגרת נה): "בענין שכינה מדברת מתוך גרונו של משה א[מר] אאמו"ר שי' [=כ"ק אדמו"ר הצ"צ] בשם אא"ז מו"ר הגאון ז"ל נ"ע בד"מ משל ע"ז כמו משקה ששופכים דרך המשפך הנק[רא] לייקע שהמשפך אינו מקבל כלל המשקה כני[א]ם עובר דרך המשפך ועד"ז הי' שכינה מדברת מתוך גרונו ש[ל] מ[נשה] בלי שום הרגש כלל [ראה שם הביאור "שיש יתרון במה שלא הרגיש מאומה כו'"] כני[א]ם דבר ד' הי' מדברת מתוך גרונו כו'".

ובשוה"ג שם צויין למשל המשפך - ראה סה"מ תרנ"ט עמ' קצד. תרע"ח עמ' שנג.



### פירוש המשניות להרמב"ם

הנ"ל

על מטרת והגדרת פירוש המשניות להרמב"ם מתבטא כ"ק אדמו"ר: "בפירוש המשניות להרמב"ם ענינו לפרש הענינים כפשטותם, אך כולל גם ענינים של הלכה... ובכ"מ מטרתו להביא ענינים להלכה" - 'שיחות-קודש' תשכ"ח כרך א עמ' 48.

ויש לבאר הגדרה זו: החיד"א (שם הגדולים מערכת ספרים אות פ ס"ק לט) מביא מספר קורא הדורות "כי פירוש המשנה הוא לענין פירוש ולא לפסק הלכה", אך החיד"א עצמו מעיר עליו "עמו הסליחה כי בכל משנה פוסק הרמב"ם ההלכה כידוע ולהכי נחית".

וראה בספר כללי הרמב"ם (קה"ת תנש"א) פרק עשרים ואחד כמה כללים מהם עולה כי למרות השינויים בין ספר הי"ד לפיה"מ יש לעיין היטב בפיה"מ.

וראה גם 'מחזיק ברכה' להחיד"א יו"ד סי' יא-יב: "ומה גם השתא דחזינן להרמב"ם גופי' דכתב כן בפשיטות בפירוש המשנה, וכל כמה דמצין לאשוויי דברי החיבור לפירוש [המשניות] משווינן..."

"ועל הרוב בחיבור מסכים והולך לשיטתו בפירוש המשנה ורוח אחד להם..." (שו"ת 'חיים שאל' ח"ב סי' מ).

וראה גם מ"ש ב'כסא רחמים' סופרים' בתוספות פ"א ה"ה: "והו"ל למרן ז"ל לכתוב על דברי הה"מ דאנן בדידן שזכינו הה"מ במשנה נתגלה לנו . . . וזה כוונתו בחיבור שמה שהכשיר הרמב"ם היינו . . . כמ"ש הוא ז"ל בפירוש פ"ב דסוטה".



## שיטת כ"ק אדמו"ר בענין מחלוקת ראשונה

### הרב יוסף כהן

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגמ' חגיגה (טז, א) מובא מחלוקת בין יוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן בדין סמיכה על קרבן ביו"ט. וברש"י שם (ד"ה יוסי) כ': "וזה היא מחלוקת ראשונה שהיתה בחכמי ישראל". (ועיין רש"י סוטה מז, א ד"ה האשכלות).

ועיין תוד"ה יוסי "בירושלמי אמר בראשונה לא היה מחלוקת אלא על הסמיכה בלבד ועמדו שמאי והלל ועשו ד' משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צורכן רבו מחלוקות בישראל ונחלקו לב' כיתות, ויש לתמוה הרי נחלקו כבר בימי שאול וכו'", עיי"ש.

והנה בהתוועדות שבת פר' מטות-מסעי תשמ"ב (תורת מנחם - התוועדיות עמ' 1925) כ"ק אדמו"ר מבהיר זאת וז"ל: "שגם בדורות שלפני יוסי בן יעזר היו חילוקי דעות בין החכמים (שהרי "אין דיעותיהם שוות"), אלא שתמיד היו מכריעים מהי ההלכה בנוגע למעשה בפועל עי"ז שעמדו למנין ופסקו הלכה כדעת הרוב, ובמילא לא נשארה מחלוקת בדבר. אבל בזמנם של יוסי בן יעזר התחילה מחלוקת בין חכמי ישראל

באופן שהמחלוקת נשארה קיימת, מאחר שלא עמדו למנין וכו'". (ועיין לקו"ש ח"ב עמ' 466).

ולכאורה ביאור זה צריך עיון, דבאותה התוועדות (עמ' 1930, אות מג) מביא הרבי הקושיא הידועה בנוגע למחלוקת רש"י ור"ת בתפילין כיצד התחילה המחלוקת, והסביר שהמחלוקת היתה מאז זמן משה רבינו, וכבר בזמן משה רבינו היו ב' אופנים להניח תפילין משמע שכבר בזמן משה רבינו היתה מחלוקת שנמשכה הרבה דורות, וא"כ לכאורה זו היתה המחלוקת הראשונה.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## ב"ד סמוך בזמן הרי"ף [גליון]

**הת' יוסף שיפער**  
**קראון הייטס**

א. בסה"ש תשנ"ב עמ' 230 הערה 30 כותב וז"ל: "ועד שמצינו . . ב"ד סמוך - בית דינו של הרי"ף (מגיד משנה הל' שופר פ"ב ה"ט ובכ"מ) ויש מקום לומר שהיו מקדשין ע"פ הראי' (ראה בארוכה שיחת ש"פ בראשית (התוועדות ב) תשמ"ה)".

ובגליון הקודם (עמ' 18) כותב הת' ש.ז.מ. שי' שצ"ב הציון למגיד משנה כיון שאין רואים בדברי המגיד משנה הנ"ל שבי"ד של הרי"ף הי' סמוך (ואולי משמע להיפך), ומסיים שאולי יש איזה טעות בהערה זאת.

ולכאורה, אצ"ל כלל שהי' ט"ס בהציון. ובהקדם, דענין זה נתחדש ונתבאר בארוכה בשיחת ש"פ בראשית תשמ"ה (התוועדויות תשמ"ה ח"א עמ' 414 ואילך) (וקודם לזה, בקיצור, בשיחת ער"ה תשד"מ (התוועדויות תשד"מ ח"ד עמ' 2683 ואילך)).

ושם נתחדש ענין זה ע"פ סברא ומיוסד על כמה פרטים.

דמבאר שע"פ הסברא יש מקום לומר שבי"ד של הרי"ף הי' סמוך דמכיון שרואים שקידשו ע"פ הראי', הרי צריך ביאור למה דוקא קדשו ע"פ הראי' בבי"ד של הרי"ף, ואיך חלקו עם כל (או רוב) בני"י שכפי הנראה לא עשו כן, וגם רואים שתקעו שם בר"ה שחל בשבת, (כפי

שמציין במגיד משנה, הנ"ל ובכ"מ). שמכ"ז רואים שלבית דינו הי' תוקף מיוחד, עד שעשו דברים שלא כבשאר הקהילות (למרות הענין של "לא תתגודדו"), דעפכ"ז יש מקום לומר שהיו סמוכין.

הרי פשוט שענין זה הוא חידוש, (ועד שכ"ק אדמו"ר התבטא (התועדויות תשמ"ד ח"ד עמ' 2685) שענין זה "נתחדש בעת הדיבור", "נתעוררה סברא בעת הדיבור שיש לחקור ולברר שמא הי' לבי"ד של הרי"ף התוקף דב"ד סמוך"), והציון להמגיד משנה הוא להראות "תוקף המיוחד" הנ"ל שתקעו בר"ה שחל בשבת, והכוונה היא שהלומד יעיין בהמגיד משנה הנ"ל ואח"כ בארוכה בהשיחה הנ"ל ואז יובן הענין.

ב. בסיום הערה הנ"ל מעיר מהא ד"אריב"ל אין סמיכה בחו"ל, והרי בשיחה הנ"ל (עמ' 415) איתא "ואף שהיו בחו"ל (פאס שבמרוקו) נצטרך לומר שהלכו לא"י כדי לקבל סמיכה ואח"כ חזרו למקומם".

ג. בשיחה שם (עמ' 414) מדבר שמצינו מכתב של ר' אביתר בשנת ד'תתנ"ד (זמנו של הרי"ף) שכותב אודות אחדים שקבלו סמיכה בימיו (והוא א' מהם) וא' מהם הלך לחיפה לקדש השנה. ואף שב'תורה שלימה' מאריך לבאר שאין הכוונה בהמכתב שם לסמיכה וקידוש השנה ממש כו' הרי אין כל הכרח לפרש כדבריו וע"פ כל האריכות מסתבר להאריך זמן הסמיכה ככל האפשרי. עכת"ד.

והנה הביאור של התורה שלימה הוא שהסמיכה אינו סמיכה ממש כמו בזמן הסנהדרין אלא שם המושאל לסמיכה שהיתה נוהגת גם אחרי ביטול הסמיכה וכל הדינים התלויים בו.

ולכאורה נראה מהמשך הדברים (קבלת סמיכה ואח"כ הליכה לחיפה לקדש השנה) שמדובר בסמיכה שהוא תנאי לקידוש השנה, ז.א. סמיכה ממש והנה מובן למה ב'תורה שלימה' מפרש שאינו סמיכה ממש כיון שהוא חידוש גדול וזה שמשמע שהי' סמיכה כתנאי לקידוש השנה מפ' שאין הכוונה לקידוש ממש, אבל עדיין אי"מ מהו השייכות בין קבלת הסמיכה לקידוש השנה, אבל ע"פ שיחה הנ"ל א"ש.

[ולהעיר משיחת יום שמח"ת תשי"ט (אף שאינו דומה)].



## אגרות קודש

### בענין זכות 'קריאת שם' לבנים ובנות [גליון]

הת' שניאור זלמן מרוזוב

תות"ל 770

בקשר למה שכתב הרב ח. ר. שי' בגליון תתקל (עמ' 23 ואילך) יש להעיר:

בנוגע למ"ש בענין קריאת שם ישמעאל הן על ידי אברהם והן על ידי הגר יש להעיר ממה שכתב הרמב"ן (בראשית טז, יא) "הודיע המלאך להגר שיהיה שמו ישמעאל... ואמר לה שהיא תקראנו כן ותזכור כי שמע אלקים אל עניה ואברהם מעצמו קרא שמו כן שישמע קל ויעננו". והרד"ק כתב (בראשית טז, טו) "אף על פי שהמלאך אמר להגר שהיא תקרא אותו ישמעאל אמרה היא לאברהם וקראה אותו היא ישמעאל ואברהם גם כן קראו כן כמו שאמרה היא לו בשם המלאך וכן ראינו בשם שאלהם שמו קראו אותו שם וראינו שהאב קורא בשם אחד והאם בשם אחר כמו שקראה רחל שם בנה הקטן בן אוני ואביו קרא לו בנימין".

בנוגע למ"ש בענין קריאת שם יצחק על ידי שרה ממה שכתוב (בראשית כא, ו): "ותאמר שרה צחוק עשה לי אלקים כל השומע יצחק לי" יש להעיר ממה שכתב הרד"ק (שם) "אמרה באמת קרא אותו יצחק כי דבר צחוק הוא לי שאני יולדת ואני זקנה...". והרלב"ג כתב (שם) "ואמרה שרה שכבר הטיב אברהם בקראו שם בנו יצחק שהוא שם מורה על השמחה כי שמח אותי השם יתעלה שמחה גדולה...". ובפירוש רבי אברהם בן הרמב"ם (שם) "אין זה טעם על מה שהוא ע"ה נקרא יצחק אלא מצותו יתעלה כמו שקדם אמנם למדה שרה משמו אחרי קריאת השם".

בנוגע לזה שתמה על מה שכתב רבינו שכל השבטים נקראו שמותם על ידי אמותיהם (ואשר כן הוא ברמב"ן) מזה שכלוי כתוב (בראשית כט, לד) "על כן קרא שמו לוי" לשון זכר ובכמה מפרשים ומדרשים אי' דקאי על יעקב והקב"ה, יש להעיר:

הנה כשלומדים פסוקים אלו במובנם הפשוט לגמרי משמעותם הוא שגם לוי נק' שמו ע"י לאה, כי תיבת "קרא" הוא לשון נסתר, ובפשטות

קאי על זה דבי' עסקינן לפנ"ז, ועל המוזכר בכתוב באחרונה ממש, והיינו לאה. שכן כתוב "ותהר עוד ותלד בן ותאמר עתה הפעם ילוה אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים על כן קרא שמו לוי" ולא הוזכר מישהו אחר, ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, ואם היתה הכונה ליעקב או להקב"ה הי' הדבר ברור מתוך הפסוק גופא ואם כן על כרחך צריך לומר שלא הקפיד הכתוב כאן על לשון זכר ונקבה [ומ"מ כיון שבכל זאת כתוב בלשון זכר ידרש המדרש שהכונה ליעקב או להקב"ה (על דרך הרמז והדרוש (וגם על דרך הפשט כי בפשט גופא כמה אופנים ודרגות, מתחיל מפשטות גמורה וכלה בפשט הקרוב לדרוש)) אבל אין זה פשוטו ממש]. ויש לחפש בספרי המדקדקים דוגמאות לזה.

ועל פי זה יובן גם כן מה שכתב רבינו שפרץ וזרח נקראו בשמותם על ידי זרים כי כתוב (בראשית לח, כח-ל) "ויהי בלדתה ויתן יד ותקח המילדת ותקשר על ידו שני לאמר זה יצא ראשונה ויהי כמשיב ידו והנה יצא אחיו ותאמר מה פרצת עליך פרץ ויקרא שמו פרץ ואחר יצא אחיו אשר על ידו השני ויקרא שמו זרח" ועל פי פשוטו כל הלשונות הנסתרות בפסוקים אלו לאחר שהזכיר "ותקח המילדת" קאי על המילדת, והן "ותאמר מה פרצת עליך פרץ . . ויקרא שמו פרץ . . ויקרא שמו זרח" ולפי זה שמות פרץ וזרח נקראו על ידי המילדת. ובתרגום יונתן בן עוזיאל (בראשית לח, כט-ל) תרגם "וקרת שמיה פרץ . . וקרת שמי' זרח" היינו שלא תרגם בלשון זכר "וקרא שמיה פרץ . . וקרא שמי' זרח" כמו שתרגם אונקלוס אלא בלשון נקבה "וקרת" ויש לומר דקאי על המילדת. ויש להעיר שבקריאת שם לוי תרגם "בגין כן קרא שמיה לוי" לשון זכר.

שוב ראיתי בפירוש רבינו מיוחס ב"ר אליהו על התורה (בראשית כט, לד) שכתב "לא פירש מי הקורא וסתמו עליה שאמרה ילוה אישי אלי אלא שאין המקרא נמנע מלדבר זכר על נקבה ונקבה על זכר כמו שהודעתך במקומות רבים".

ולא באתי אלא להעיר.



## נגלה

## בפ"נ ובפ"נ בארץ ישראל ובבל

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגיטין (ו, א) א"י: "רב חנין משתעי, רב כהנא אייתי גיטא, ולא ידענא אי מסורא לנהרדעא אי מנהרדעא לסורא, אתא לקמי' דרב, א"ל צריכנא למימר בפני נכתב ובפני נחתם, או לא צריכנא? א"ל לא צריכת, ואי עבדת אהנית, מאי אי עבדת אהנית, דאי אתי בעל מערער לא משגחנין בי'. כדתניא מעשה באדם א' שהביא גט לפני רבי ישמעאל, א"ל צריך אני לומר בפ"נ ובפ"נ או איני צריך? א"ל בני מהיכן אתה? א"ל רבי מכפר סיסאי אני, א"ל צריך אתה לומר בפ"נ ובפ"נ שלא תיזקק לעדים, לאחר שיצא נכנס לפניו רבי אלעאי א"ל רבי והלא כפר סיסאי מובלעת בתחום ארץ ישראל. . א"ל שתוק בני שתוק, הואיל ויצא הדבר בהיתר יצא, [ומקשה:] הא איהו נמי שלא תיזקק לעדים קאמר לי' ? [ומתריך:] לא סיימוה קמי'", ע"כ.

ויש לדייק בכמה פרטים בסוגיא זו:

א. שינוי הלשונות בין הסיפור עם רב לגבי הסיפור עם ר' ישמעאל: (א) רב ענה לו "לא צריכת" אלא שהוסיף ש"אי עבדת אהנית דאי אתי בעל מערער לא משגחנין בי'", משא"כ ר"י ענה לו "צריך אתה לומר בפ"נ ובפ"נ שלא תיזקק לעדים" - ולכאור' בשניהם הוא דין אחד, שבעצם אינו צריך, אלא אם יאמר לא יצטרכו לעדים אם יערער הבעל, ולמה שינוי מלשונם באופן הפוך א' מהשני? (ב) רב אמר לו "דאי אתי בעל מערער לא משגחנין בי'", ור"י אמר סתם "שלא תיזקק לעדים".

ב. מהו פירוש התיבות "הואיל ויצא הדבר בהיתר יצא" - איזה גדר איסור והיתר יש כאן? והכי הול"ל "הואיל וכבר נפסק הדין נפסק" וכיו"ב.

ג. רש"י (ד"ה דאי) כ' וז"ל: "אבל אי לא אמרת ואתי בעל ומערער מיפסיל". עכ"ל. ולכאור' מדוע כתב שמיפסיל הגט, ולא כתב שאז יצטרכו לעדים לקיים הגט, כמו שאמר ר"י להלן "שלא תיזקק לעדים", ולא אמר "כדי שלא יפסל הגט", שהרי גם כוונת ר"י היתה רק שאם יערער הבעל

או תיזקק לעדים [וכמ"ש רש"י (ד"ה והא) וז"ל: "שלא תיזקק האשה לעדים אם יקרא עליו ערעור", עכ"ל], והו"ל לרש"י לכתוב כן גם בדברי רב.

ויובן זה בהקדים מ"ש התוס' לעיל (ו, א ד"ה ומבי) וז"ל: "ונראה דארדשיר בבל . . ואקטיספון ע"כ לאו מבבל . . והוי ממדינה למדינה ואין עדים מצויין לקיימו אי לאו דאזלי לשוקא . . ואע"פ שהיו סמוכות זו לזו, ולא הי' אלא דגלת מפסיק ביניהם . . מ"מ חשיבי כשתי מדינות", עכ"ל.

יידוע הקושיא, דאם אקטיספון הוה סמוך לבבל, מדוע אין עדים מצויין לקיימו, והרי אי' לעיל (ד, א) בנוגע לרקם וחגר ש"ת"ק סבר, הני כיון דסמוכות [לא"י] מישכח שכיחי", הרי שכן צ"ל לכאור' בנוגע אקטיספון הסמוכה לבבל, כי בבל הוה כמו א"י לגיטין, ובפשטות צ"ל דינם שוה גם בנוגע לסמוכות.

וכתב החת"ס וז"ל: "ודוחק לומר כיון דנהר מפסיק ביניהם, אע"ג דאיכא מברא (=גשר), מ"מ לא איקרי סמוכים. זה דוחק; [ולכן מפרש באופן אחר: ] מזה קצת ראי' למה שכתבתי במתני' דלא מהני סמוכים אלא בארץ ישראל, כגון רקם וחגר דע"י עליית רגל שכיחי, אבל בחו"ל לא", עכ"ל.

ואכן מפורש יותר בהחת"ס לעיל בפירוש המשנה וז"ל: "נ"ל כ"ע לא פליגי דבכל מדינות שבעולם הסמוכים לא שכיחי במדינה אחרת, אע"פ שסמוכין להו, ולא פליגי אלא בסמוכין לא"י משום עליות רגלים, דאפי' אי בני חו"ל אינם מחויבים לעלות לרגל, כמ"ש תוס' ריש מס' פסחים (ג, ב ד"ה מאל"י) מ"מ מצוה רבה איכא, וס"ל לת"ק דע"י שכיחי סמוכין, ולר"ג כיון דלא מחייבי לעלות אלא מרצונם, אין לסמוך ע"ז שיהי' שכיח", עכ"ל.

והנה צע"ק סברת החת"ס לחלק בין "סמוכות" לבבל לגבי "סמוכות" לא"י, לפי שמשם עלו לרגל, והרי אינם מחויבים לעלות לרגל מחו"ל, כמ"ש בעצמו, וא"כ מ"ט שיעלו לרגל מרקם וחגר; ואף שזה סמוך לא"י מ"מ ה"ז רחוק מירושלים, ואם נאמר שהרבה החמירו על עצמם ועלו לרגל משם, הנה בפשטות גם ממקומות רחוקים יותר עלו הרבה, ואעפ"כ אין אומרים שעדים מצוין לקיימו. ואף שבפשטות, יותר אנשים עלו

ממקום קרוב יותר לא"י לגבי מקום רחוק, מ"מ דוחק לומר שההפרש הוא גדול כ"כ עד שהדין משתנה.

[ולכאור' ה"ז דוחק גדול יותר מהפירוש הראשון שכתב החת"ס (שכיון דנהר מפסיק לכן אי"ז נקרא סמוכות), שע"ז כותב החת"ס שהוא דוחק, דלכאורה אדרבה מילתא דמסתברא הוא, שע"י שיש נהר מפסיק ביניהם אין הקשר ביניהם כ"כ שנאמר שעדים מצויין לקיימו, ואף שיש מברא (גשר) ביניהם, מ"מ אין הקשר פשוט כ"כ כמו במקום שאין נהר מפסיק, ובמילא מובן מדוע אין דין סמוכות בין אקטיספון ובין ארדשיר - ואעפ"כ כתב על זה החת"ס שזה דוחק, כ"ש שפי' הב' הוא דוחק].

ולכן מסתבר שנוסף על החילוק הנ"ל שבין א"י לבבל (לגבי דין סמוכות) מטעם עלי' לרגל, ישנה סברא נוספת הגיונית מדוע בא"י יש דין סמוכות, ולא בבבל.

ויובן זה בהקדים שי"ל שגדר סמוכות לא"י שדינם כא"י, אינו רק ענין גשמי, ד"סמוכות מיגמר גמירי . . סמוכות מישכח שכיחי" (ל' הגמ' לעיל ד, א), כ"א שמצטרף גם הסברא שדין המקום מתפשט גם על המקום שסמוך לו, וכמבואר בארוכה בלקו"ש (חי"ט עמ' 55 ואילך, חט"ז עמ' 231 ואילך) גדר "שכינות" במקום ובזמן, שהמקום והזמן פועלים על המקום והזמן הסמוך להם, כמו בדינא דבר מצרא, וגדר תוס' שבת ויו"ט, עיי"ש בארוכה.

ובנדוד: הדין שחל על ארץ ישראל (שאין צריכים לומר בפ"נ ובפ"נ) משפיע גם על המקום הסמוך לו, שגם שם כן הוא הדין, ואף שפשוט שאם בפועל לא היו בקיאים שם לשמה, ולא היו עדים מצויין לקיימו שם, אין לומר שאי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ, מ"מ י"ל שיש לגדר ההגיוני של "סמוך" ג"כ חלק בהדין. כלומר: ה"מיגמר גמירי" וה"משכח שכיחי" שברקם וחגר אינו ממש כמו בארץ ישראל, ולכן יש לדון בזה האם צריך לומר בפ"נ ובפ"נ או אי"צ, ולכן אפשר לצרף לזה הסברא שמקום משפיע על המקום הסמוך לו, ולכן חל ע"ז הדין של עיקר המקום.

ולפי"ז המחלוקת בין הת"ק ור"ג, שלהת"ק אי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ ברקם וחגר מטעם סמוכות, ולר"ג צריך לומר, אי"ז מחלוקת במציאות, כפי שמשמע מפשטות לשון הגמ' "ת"ק סבר הני כיון דסמוכות מיגמר גמירי, ואתא ר"ג למימר . . סמוכות לא גמירי . . ת"ק סבר הני כיון

דסמוכות מישכח שכיחי, ואתא ר"ג למימר . . סמוכות לא שכיחי" (שבפשוט נראה שנחלקו כפשוטו, האם סמוכות בקיאיין לשמה או האם עדים מצויין לקיימו), כ"א לשניהם אכן "מיגמר גמירי", ו"מישכח שכיחי", וכן לאידך לשניהם אין ה"מיגמר גמירי" וה"מישכח שכיחי" בשוה לא", ולכן נחלקו בדבר, שהת"ק ס"ל שהיות וסו"ס "מיגמר גמירי" ו"מישכח שכיחי", ה"ז מספיק שלא לחייבו לומר בפ"נ ובפ"נ, ור"ג ס"ל שהיות ו"סמוכות לא גמירי" לגמרי, ו"לא שכיחי" לגמרי, ה"ז בכלל התקנה של בפ"נ ובפ"נ.

וזה גופא (מדוע הת"ק נוטה לומר שסמוכות נק' "מיגמר גמירי" ו"משכח שכיחי", והוה כא", ור"ג נוטה לומר שנק' "לא גמירי" ו"לא שכיחי" ולא הוה כא") תלוי האם אמרי' שדין המקום מתפשט גם להמקום הסמוך - שהת"ק ס"ל שאכן גדר המקום מתפשט לסמוך לו, ולכן היות ועכ"פ קצת גמירי ושכיחי, אמרי' שהוה כא", ור"ג ס"ל שאין גדר המקום מתפשט למקום הסמוך לו, ולכן, היות ואי"ז גמירי ושכיחי לגמרי, אמרי' שאינו כא".

והנה ע"פ הקדמה זו יש לבאר החילוק בין סמוכות לא"י לגבי סמוכות לבבל, דהנה משמע מכמה מקומות שאף שבפועל "בבל כארץ ישראל לגיטין", מ"מ חילוק יש ביניהם: ארץ ישראל מעיקרא לא הי' בכלל תקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ, משא"כ בבל, היות שהוא בכלל מדינת הים, ה"ז בגדר התקנה, אלא שלפועל אין צריכים לומר שם בפ"נ ובפ"נ.

לא מיבעי להסברא (רש"י ד"ה מכי) שלכתחלה היו צריכים לומר בפ"נ ובפ"נ גם בבבל, אלא כשבא רב לבבל, נשתנה הדין, ה"ז בודאי שבבל הוה בכלל התקנה ורק שלפועל אי"צ לומר, אלא אפי' להסברא שתמיד הי' לבבל דין שאצ"ל בפ"נ ובפ"נ, מ"מ משמע שהתקנה בעצם היא לחלק בין ארץ ישראל ומדינת הים באופן כללי, אלא שעשו יוצא מן הכלל שבבל אי"צ.

ומוסבר עפ"ז מדוע אינו מפורש בהמשנה "לבר מבבל", דהרי מלשון המשנה משמע שכל מדה"י בכלל התקנה, ונותן מקום לטעות שכ"ה בכל מקום במדה"י, גם בבבל, [ואי"ז כרקם וחגר, שמפורש בתוס' (ב, א ד"ה ממדה"י) "להכי נקט ממדינת הים, דמשמע רחוק . . לאפוקי רקם וחגר", שהלשון "מדה"י" גופא מורה שאין רקם וחגר בכלל, אבל בבל אינו קרוב

לא"י, וא"כ זה אכן נכלל בהלשון "מדה"י", ומדוע אינו מפרש בהמשנה "לבר מבבל"? ובפרט שאי"ז הוספה של הרבה תיבות כ"א ב' תיבות.

ועפ"הנ"ל ה"ז מובן, כי הגדרת התקנה היא אכן לחלק בין כל מדה"י לארץ ישראל, וגם בבל בכלל בתקנה, אלא שלפועל אי"צ לומר בבל. ואם הי' כתוב בהמשנה "המביא גט ממדה"י צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ לבר מבבל", הי' נראה כאילו בבל הוה כארץ ישראל בעצם, לכן בכוונה השמיטה המשנה "לבר מבבל", להודיענו שבבל רק בפועל אי"ל, אבל בעצם ה"ז בכלל התקנה, ולא כא"י שבעצם אי"ל בפ"נ ובפ"נ (ומרומו הוא בהלשון "עשינו עצמינו בבבל כא"י לגיטין", שרק במעשה בפועל הוא כא").

[דוגמא לדבר (מענין שונה לגמרי): ביארנו במק"א (ראה שערי ישיבה גדולה ח"כ עמ' 237, 269) בנוגע לגדר "כרמלית" בשבת, שע"פ המבואר בשבת (ז, א) "והכרמלית אטו כולהו נמי לאו כרמלית ניהו. . לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר", וכפי ביאור הבעה"מ "כלומר זו (קרן זוית) הוא עיקר כרמלית, שגזרו עלי' חכמים. . וכולהו הנך אחרינתא משום לתא דהך גזרו רבנן בהו, וזו היא עיקר הגזירה", נמצא שקרן זוית הסמוכה לרה"ר הוא כרמלית בעצם, וכל שאר הכרמלית הוה רק כרמלית בפועל, וכן ברה"י ורה"ר ביארנו שכ"ה, שישנו רה"י בעצם, ויש רה"י בפועל, שקרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה הוה רק רה"י בפועל, וכן ישנו רה"ר בעצם ויש רה"ר בפועל, כמו "מדבר" לדעת הרמב"ם (הל' שבת פ"ד ה"א), ומבואות המפולשות שהם רק רה"ר בפועל, משא"כ סרטיא ופלטיא גדולה הוה רה"ר בעצם. ועוד כמה דוגמאות (עיי"ש בשערי ישיבה גדולה שעפ"ז מתבארים כמה ענינים במס' שבת).

ועד"ז י"ל בנדו"ד שארץ ישראל הוא מקום שבעצם אי"ל בפ"נ ובפ"נ, ובבל הוא מקום שרק בפועל אי"ל בפ"נ ובפ"נ].

ואם כ"ז נכון, יש לבאר החילוק בין סמוכות לא"י לגבי סמוכות לבבל, (סמוכות לא"י יש להן דין א"י, משא"כ סמוכות לבבל אין להם דין בבל), כי נת"ל שדין סמוכות קשור עם זה שהדין של המקום מתפשט להמקום הסמוך, ומסתבר שרק בנדון שהדין של המקום הוא גדר עצמי של המקום, רק אז מתפשט דינו גם להמקום הסמוך, אבל כשהמקום הראשון ג"כ אין הדין גדר עצמי של המקום, כ"א שרק בפועל הוא כן, לא

אמרי' שמתפשט גדר המקום למקום הסמוך (וכן משמע מלקו"ש הנ"ל, עיי"ש).

[בסגנון אחר: גדר "מקום" אפשר להתפשט לסמוך לו, אבל "דין" אינו יכול להתפשט, ולכן אם אין זה גדר עצמי בהמקום, אין מה להתפשט להמקום הסמוך לו].

ובנדוד: הגדר עצמי של א"י [בנוגע לדין בפ"נ ובפ"נ - כמובן] יכול להתפשט לסמוך לו, ולכן מספיק ה"מיגמר גמירי" וה"משכח שכיחי" של הסמוכות שאי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ, מטעם התפשטות הגדר דא"י, אבל בבבל אין לומר כן, כי בבבל עצמו אין גדר עצמי שאי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ, וא"כ אין להתפשט ממנו למקום הסמוך לו, ולכן (היות ובפשטות אין ה"מיגמר גמירי" וה"משכח שכיחי" של מקומות אלו בשוה לבבל) לא חל עליהם דין בבבל, וצריכים לומר בפ"נ ובפ"נ.

והנה עפכ"ז יש לבאר חילוקי הלשונות בין הסיפור הא', מה שאמר רב לרב כהנא, לגבי הסיפור הב' מה שאמר רבי ישמעאל, כי הסיפור הא' אירע בבבל, שהרי זה הי' "מסורא לנהרדעא אי מנהרדעא לסורא", משא"כ הסיפור הב' אירע ב(מקום סמוך ל)ארץ ישראל, ומזה מסתעף החילוק, כדלקמן.

דהנה עפהנ"ל שא"י מעיקרא אינו בכלל התקנה דאמירת בפ"נ ובפ"נ, משא"כ בבבל הוה בכלל, אלא שלפועל אי"צ לומר, יוצא עוד נפק"מ, שמה שמהני אמירת בפ"נ ובפ"נ, אף אם מן הדין אין צריכים, אינו בשוה בא"י ובבבל, כי בתקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ ישנו גם קולא, שעד א' נאמן, כמבואר לעיל (ב, ג, א), וקולא זו היא חלק מהתקנה. ולכן יש מקום לומר שבמקום שאין תקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ, הנה (כשם שאין חיוב לומר בפ"נ ובפ"נ גם כן) לא מהני אמירה זו ע"י ע"א, ובזה הוא דחלוק בבבל מא"י, דבא"י היות שבעצם אצ"ל, היינו שלא נכלל בהתקנה מעיקרא, יש מקום לומר שהאמירה לא מהני, משא"כ בבבל, שאכן הוה חלק מהתקנה, אלא שבפועל אצ"ל, בפשטות אם אמר בפ"נ ובפ"נ ה"ז מהני.

אלא שלמעשה בפועל גם בא"י מהני האמירה. ובפשטות הטעם הוא כי כשתיקנו אמירת בפ"נ ובפ"נ, נכלל בהתקנה, שבכל מקום, גם במקום שבעצם אצ"ל, ה"ז מהני אם אמר בפועל, אבל עכ"פ בא"י ה"ז חידוש

גדול יותר מבבבל. כלומר: כאן נתהפך הקערה על פי', שבבבל מועיל אמירת בפי' ובפי' בעצם. ובא"י מועיל אמירת בפי' ובפי' רק בפועל, דהיות שהא שאצ"ל בפי' ובפי' בבבל הוא רק בפועל, לכן כשאכן אומר ה"ז מהני בעצם, ובא"י היות שאי אמירת בפי' ובפי' הוא בעצם, לכן כשאכן אומר ה"ז מהני רק בפועל, כמובן.

ועפ"ז מדויקים השינויים בין ב' הסיפורים: בסיפור הא', לא הי' יכול לומר לו "צריכת לומר בפי' ובפי'", כי היות ובבל הוה בכלל התקנה, הי' נשמע מזה שמן הדין צריך לומר, לכן הוצרך לומר לו שבפועל "לא צריכת", אבל הוסיף תומ"י ש"אי עבדת מהני" כ"כ "דאי אתי בעל מערער לא משגחינן בי'", היינו שאין שום תוקף לערעור הבעל לאחר אמירת השליח בפי' ובפי', כמו שהוא ממדה"י, כי גם בבל הוה בכלל התקנה.

משא"כ בסיפור הב', שהי' (סמוך ל)ארץ ישראל, לא הי' מוכרח לומר לו שבעצם אי"צ, כי א"י אינו בכלל התקנה, ולכן אמר לו רק שכדי "שלא תיזקק לעדים" צריך הוא לומר. כלומר: זהו ענין שמועיל בפועל, שאם יבוא בעל לערער לא תצטרך לעדים, כי זהו החילוק בין הלשון "דאי אתי בעל מערער לא משגחינן בי'" לגבי הלשון "שלא תיזקק לעדים", שהלשון "לא משגחינן בי'", הוא שמעיקרא (בעצם) אין כאן שום בעי', משא"כ הלשון "שלא תיזקק לעדים" מורה רק שבפועל לא תצטרך לעדים, והרי זהו החילוק בין בבל לא"י, כנ"ל.

ומטעם זה אמר "הואיל ויצא הדבר להיתר יצא" (דלכאו' איזה היתר הוה), כי דבר זה, שבארץ ישראל מהני אמירת בפי' ובפי' ע"י השליח שלא תיזקק לעדים, ה"ז (כעין) היתר, לסמוך על ע"א גם במקום שבעצם אין שם תקנת בפי' ובפי'.

ועפ"ז מבואר ג"כ מדוע פרש"י בהסיפור הראשון "דאי אתי בעל כו' - אבל אי לא אמרת ואתי בעל ומערער מיפסיל", (ולא כתב "ואתי בעל ומערער תצטרך לעדים", כהלשון בהגמ' בסיפור הב'), כי בא"י, היות ואינו שייך לתקנת אמירת בפי' ובפי' כלל, א"כ אין שום חסרון בהגט כשמביאו השליח בלי אמירת בפי' ובפי', אלא אם מערער הבעל אח"כ, נעשה אז חיוב לקיימו, ורק אם לא נמצאו עדים לקיימו, הגט פסול, כלומר: לא אמרי' שתומ"י כשהבעל מערער הגט פסול, ואם תמצא עדים לקיימו ה"ז מתכשר למפרע, כ"א להיפך, שבעצם הגט כשר, כי אין כאן

שום חסרון, אלא שעכשיו יש חיוב לקיימו, ותו לא, אלא שאם סו"ס לא תמצא עדים, יהי' הגט פסול.

משא"כ בבבל, היות וה"ז בכלל התקנה, הנה אף שבפועל אצ"ל בפ"נ ובפ"נ, מ"מ בעצם יש כאן חסרון כשמביא הגט בלי אמירת בפ"נ ובפ"נ, אלא שאי"ז חסרון המעכב, ולכן אם בא אח"כ הבעל ומערער, ה"ז כאילו שהחסרון הנ"ל בא לידי פועל, לידי עיכובא, עד שתמצא עדים לקיימו, ולכן אפשר לומר בזה, שתיכף שהבעל מערער, ה"ז גט פסול, כי הי' חסר בזה האמירה שהי' מכשיר הגט מעיקרא, ורק ע"י שתמצא עדים לקיימו יתכשר הגט.

כלומר: בפועל ממש אין חילוק בזה בין א"י לבבל, כי בשניהם אי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ, ובשניהם תיכף כשיבא הבעל לערער, אסורה לדור עם בעלה השני עד שיתקיים בחותמיו, מ"מ בהגיון ישנו נפק"מ, שבא"י אמרי' שהגט כשר, אלא שחסר כאן איזה בירור, וצריכים לחכות לזה, ובאם לא תמצא, אז נאמר שהגט פסול, ובבבל אמרי' שתיכף כשבא הבעל לערער מיפסל הגט, אלא שאפשר לשנותו ע"י שתמצא עדים לקיימו.

וכדי להדגיש חילוק זה כתב רש"י בפירוש, בהסיפור הראשון "שאי לא אמרת ואתי בעל ומערער מיפסיל" תומ"י, דלא כבא"י שאם הבעל מערער רק "תיזקק לעדים", ולא מיפסיל (ורק אם סו"ס לא תמצא עדים, אז ייפסל הגט) כדי להדגיש את החילוק הנ"ל.

והנה עפ"כ הנ"ל יש לבאר ג"כ לשון התוס' (ד"ה ואי) וז"ל: "ואי עבדת מהני - משמע דבפ"נ מועיל בא"י, ולכאור' מדוע רק "משמע", והרי מפורש בגמ' ש"ואי עבדת מהני" במקום שמן הדין "לא צריכת": והול"ל "מכאן ראי' דבפ"נ מועיל בא"י", וכי"ב?

אמנם עפ"הנ"ל ה"ז מובן, כי כאן איירי בבבל, ובבבל בודאי מהני, כי בבל הוה בכלל התקנה, אבל אין מזה הוכחה שגם בא"י מהני, אלא שס"ל להתוס' שמלשון "אי עבדת מהני" משמע שבכל אופן גם בא"י אם אומרים מהני. ובעיקר המשמעות הוא מהסיפור השני ששם הי' זה סמוך לא"י. ובזה אמר ר"י שאם אומר בפ"נ ובפ"נ ה"ז מועיל שלא תיזקק לעדים.

ואעפ"כ אין להוכיח גם מסיפור הב' - כי סו"ס ה"ז רק סמוך לא"י, ובעיקרו ה"ז מקום מדינה"י, והי' מקום לומר שזה נכלל מעיקרא בהתקנה,

אלא שלפועל אי"צ לומר, משא"כ א"י, שמעיקרא אינו בכלל התקנה, שאני, לכן כתבו התוס' בלשון "משמע".

[ואף שכל הנת"ל בביאור שינוי הלשונות בין הסיפור הא' להב' הוא מיוסד ע"ז שבסיפור הב' ה"ז בגדר ארץ ישראל, שבעצם אי"צ לומר, ולא חילקנו בין א"י גופא לגבי סמוך לא"י, מ"מ אין הדיוקים מספיקים לומר שמזה הוכחה שבא"י מהני, כי סו"ס יש לבע"ד לחלוק שאין השינויים בדיוק, ובמילא אפשר לחלק בין א"י לסמוך לא"י, ולכן ה"ז נשאר בבחי' משמעות לבד].



### בענין מחוסר קציצה וכו'

#### הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבת תורת"ל ניו הייבן, קונענטיקאט

א. גיטין (כא, ב) במשנה: "אין כותבין במחובר לקרקע וכו'" וברש"י שם "דכתיב וכתב ונתן שאינו מחוסר קציצה" ויעו"ש בחי' הרשב"א שביאר דהא דאין כותבין במחובר ושיתן לה כל המחובר [דבזה אין לפסול משום מחוסר קציצה] הוא מטעמא דכתב הירושלמי דמהא דספר נתמעט "מחובר" או כמ"ש הי"מ מטעמא דכתיב ונתן בידה דדרשין דבר הניתן מיד ליד, וכתב הרשב"א שם "ומעיקרא אשמעינן מתניתין דעל הקרן של פרה ועל היד של עבד כשר והוא שיתן לה את הפרה ואת העבד אבל קצין לא, ואח"כ קתני דכתבו על המחובר לקרקע אע"פ שלא קצין אלא שנתן לה את הקרקע פסול ומן הטעם שכתבנו", והיינו דהרשב"א מבאר בזה דחידוש המשנה דאין כותבין במחובר הוא אפי' כשיתן לה כל המחובר לקרקע דאין בזה משום מחוסר קציצה, דהמשנה משמיענו בזה דינא דפסול ד"מחובר" ובהמשנה הקודמת דקתני ונותן לה הבהמה וכו' משמיענו דינא דמחובר קציצה, דע"כ צריך שיתן לה כל הבהמה ולא תהני אם יקצוץ הקרן דפסול משום דין מחוסר קציצה.

אכן רש"י פי' בהמשנה דאין כותבין במחובר דהוא משום דמחובר קציצה [וביארנו במ"א דס"ל דלגרשה בכל המחובר א"א בלא"ה משום דא"א לקיים בזה דינא דנותן בידה, דהמחובר הרי א"א לתת בידה וברשותה אלא דיהי' צריך להקנותה בשאר קנינים דזה לא מהני בגט וע"כ דצריך לקצוץ המחובר וליתנו בידה לקיים הנותן בידה וזה איתמעט

משום דינא דמחוסר קציצה ולשיטת רש"י ביארנו שם דאה"נ אם יתן לה המחובר והקרקע שתחתיו שפיר מהני דמתקיים בזה ונתן בידה וברשותה], וצ"ב לפי"ז דא"כ מה משמיענו המשנה בהא דאין כותבין במחובר, והרי כבר השמיענו דינא דמחוסר קציצה פסול בהא דקתני בהמשנה הקודמת דנותן לה הפרה וכו', וגם דבלישנא דאין כותבין במחובר לקרקע משמע דהפסול בזה הוא משום "מחובר" ולשיטת רש"י לכאורה הוי הפסול בזה הא דמחוסר קציצה דכבר השמיענו התנא זה קודם וצ"ע.

ב. והנראה לומר בזה דבהלימוד מהקרא "וכתב ונתן מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתניה יצא זה שמחוסר כתיבה קציצה ונתניה" איכלל ב' דינים, חדא דין מיעוט על "מחובר" דבזה הוי הפסול משום השם והחפצא ד"מחובר" והלימוד מהקרא הוי בגדר "סימן" דהקרא מיירי רק בתלוש דאפשר לקיים בו הוכתב ונתן וכו', משא"כ "מחובר" דמחוסר קציצה לא מיירי ב' קרא והוי בזה הפסול משום השם ד"מחובר" דנתמעט מהקרא ולא משום לתא ד"מחוסר קציצה", ויש עוד דין דנלמד מקרא והוא דבעינן וכתב ונתן ולא שיהא "מחוסר" קציצה בינתיים דבזה הוי הלימוד דין פסול ב"מחוסר קציצה" דה"מחוסר קציצה" הוא דפוסל בהגט וחלוק הוא גדר ה"מחוסר קציצה" בהנך שני דינים וכמו שנבאר יסוד הדברים בע"ה.

ויעויין בחי' הר' קרשקש (שנדפסו תחת שם הריטב"א) בד"ה אין כותבין במחובר דכתב שם "יד של עבד וקרן של פרה וכיוצא בזה חשיב מחוסר קציצה, כיון שמה שמשייר אצלו הוא העיקר שיש לו חיות, וכיון שמה שנשאר נשאר בחיותו, זהו העיקר, ומש"ה חשיב מחוסר קציצה אבל במשייר בקלף או בטבלה שרי לקוצצו אחר כתיבה וכו' ולא הוי מחוסר קציצה, אבל כל דבר שהנשאר נשאר בחיותו חשוב מחוסר קציצה משום שנשתנה שמו עליו דמעיקרא שם חי עליו והשתא מת ומעיקרא מחובר והוי בחיותו והשתא כשנתלש מת ואין לו חיים וכו'.

וכיון שכן אמרינן דלא חשיב מחוסר קציצה אלא בדבר שמה שנשאר הוא עיקר שנשאר בחיותו אבל בדבר אחר לא, כגון אם מתה הפרה או העבד כשר אע"פ שאינו נותן לה את הפרה ולא את העבד, משום דהא לא הוי מחוסר קציצה, שהרי מה שמשייר אצלו אינו עיקר והרי זה כמשייר בטבלה או משייר בנייר דאמרינן דלא חשיב מחוסר קציצה, ואפשר דבזה

אין חילוק בין מתו מאליהן או המיתן הוא כיון דמעיקרא אפשר לקיומי קרא כפשטי', ועכשיו אין חשיבות בחלק א' מהם מחלק אחר כשר, ולא הוי מחוסר קציצה וכו', אבל אם כתבו על קרן של פרה שמתה ומשייר את הפרה בכי האי ודאי כשר וכו'.

ומיהו בכותב הגט על האילן שמת ודאי פסול דאכתי חשיב מחובר וליכא לקיומי קרא כפשטי' אלא או בקציצה או בחפירה ובכה"ג לאו כלום הוא. ואפי' לרבנן דאמרי התם בפ' נגמר הדין גבי תלוי וכו' דחפירה לאו כלום היא דדוקא מחובר גמור אסרו מהאי טעמא משום דהוי מחוסר קציצה [וא"א לקיים ב' כי קבור תקברנו, מי שאינו מחוסר אלא קבורה יצא זה שמחוסר תלישה וקבורה וכו' יעו"ש], אבל האי שהי' תלוש ואינו מחוסר אלא חפירה לרבנן לאו כלום הוא, אבל אין ספק דרבנן דאסרי מחובר אסרי נמי באילן מחובר שמת, ולא אמרינן בכי האי לאו כלום הוא מיהו הכא בגט בקורה ששקועה בארץ נראה דכשר, דכי האי חפירה לאו כלום הוא ולא חשיב מחוסר קציצה, כדאמרי רבנן התם אבל לר"י דחשיב ל"י חפירה כמחוסר מעשה אפשר דאינו כשר, ומיהו בכותב הגט בתלוש גמור בכי האי לכ"ע כשר וקציצה לאו כלום הוא ואפי' לר"י דע"כ לא קאמר ר"י התם אלא משום דא"א לקבור בלא חפירה ובכי האי ה"ל מחוסר מעשה, אבל הכא שבלאו קציצה אפשר בגט שיתן לה כל הקורה או על הנייר והוי תלוש מעיקרו ואין עיקר בחלק א' ממנו יותר מחברו בכי האי קציצה לא כלום היא וכו'". יעו"ש היטב.

והנראה מבואר בדבריו דיש ב' דיני מחוסר קציצה חדא דין מחוסר קציצה בדבר שאינו מחובר לקרקע וכמו בקרן של פרה דבזה יכול לקיים הקרא דונתן וכו' כשיתן לה כל הפרה, והיכא דיתן לה רק הקרן הוי הפסול ד"מחוסר" קציצה רק כשהנשאר הוא חי וכו', דבזה חשיב "מחוסר קציצה" משא"כ כשמתה הפרה לא חשיב קציצת הקרן מהפרה למעשה דמחוסר קציצה דהו"ל כמעשה דקציצה בנייר או בטבלה וכו', והב' דין מחוסר קציצה משום שהוא מחובר לקרקע, דבזה הוי הפסול אפי' כשהאילן מת [אף דאין במעשה הקציצה בזה משום דין "מחוסר קציצה" דהוא רק כשהנשאר הוי חי וכו'] כיון דאכתי מחובר הוא "ליכא לקיומי קרא דפשטי' אלא או בקציצה או בחפירה" וכו"ל בדברי הר' קרשקש.

ג. וביאור הדברים הוא כמש"כ דתרי דיני "מחוסר קציצה" נינהו חדא בדבר שאינו מחובר לקרקע וכמו בקרן וכו' דבזה הוי הפסול משום

ה"מחוסר קציצה" [ולא משום החפצא דהקרן, דהרי הקרן מצ"ע כשר לגט וכו'] ד"המחוסר קציצה" הוא דפוסל בזה בהגט [ולשיטת הרמ"ה (הובא בטור) הוי הפסול בזה אפי' כשלא הי' מחוסר קציצה בשעת הכתיבה, אלא בין הכתיבה להנתינה, דכתבו בתלוש ואח"כ חברו ואח"כ תלוש, דפסול משום המחוסר קציצה שהי' בין הכתיבה להנתינה] והאי דין ד"מחוסר קציצה" הוא רק במעשה קציצה דהנשאר בחיותו וכו' דרק בזה חשיב למעשה קציצה חשובה דפוסל, משא"כ מעשה קציצה בנייר או בטבלה דלא חשיב מעשה חשובה דקציצה לפסול, והב' דין מחוסר קציצה דמחובר לקרקע, דבזה אין הפסול משום המעשה "דמחוסר קציצה" [דא"כ לא הי' צ"ל פסול אלא באילן חי ולא מת וכו'] אלא משום השם ד"מחובר" דכל היכא דא"א לקיים ב' פשטי' דקרא דוכתב ונתן וכו' [דהיינו בלי שום מעשה כלל בינתיים ובמחובר לקרקע הרי מ"מ צריך להמעשה דקציצה וכו'] נתמעט משום דלא מיירי ב' קרא, והוי בזה הפסול משום השם ד"מחובר" דלא מיירי ב' קרא.

והיינו דמקרא דוכתב ונתן וכו' נלמד ב' ענינים חדא דין לימוד בגדר "סימן" דהקרא לא מיירי במחוסר קציצה [ועד"ז הוא הלימוד בכל שאר הדרשות בכה"ג, דהוא בגדר "סימן" דהתורה לא נתנה הדין בהו כיון דצריך בהו לעוד מעשה והקרא לא מיירי בכה"ג, וזהו מש"כ הר' קרשקש שם דלגבי תלוי וכו' אין ספק דרבנן דאסרו מחובר אסרי נמי באילן מחובר שמת, וכו'. והיינו משום דשם ג"כ הוי הלימוד בגדר "סימן" דהתורה לא מיירי בזה במחובר וכו'] והב' דין לימוד מיוחד בגט דכתבה התורה וכתב ונתן וכו' דהקפידה התורה שלא יהי' "מחוסר קציצה" בין ה'וכתב' לה'ונתן', ובזה הוי הפסול משום המעשה ד"מחוסר קציצה" דלכן הוא רק במעשה חשוב דקציצה דהוא בשנשאר חיותו וכו', דמעשה כזו מחשיבו ל"מחוסר קציצה" והן הן הדברים שביארנו דב' דיני מחוסר קציצה נינהו, דין הפסול במחובר לקרקע דבזה הוי המחוסר קציצה רק סימן להפסול ויסוד הפסול בזה הוא משום השם ד"מחובר" ודין הפסול בקרן וכו' דהוי משום לתא דה"מחוסר קציצה" וכמשנ"ת.

ד. ולפי"ז יבואר לנו היטב שיטת רש"י דפירש בהמשנה דאין כותבין במחובר לקרקע דהוא משום דכתוב וכתב ונתן שאינו מחוסר קציצה, והקשינו דמה משמיענו התנא בזה והרי כבר השמיענו דינא דמחוסר קציצה בהמשנה הקודמת דונותן לה הפרה וכו' דהיינו משום דינא דמחוסר קציצה וכו"ל.

והוא משום דתרי דיני מחוסר קציצה משמיענו התנא בזה, דבהמשנה דונותן לה הפרה וכו' משמיענו דין הפסול ד"מחוסר קציצה" [והך דין פסול הוא רק במחוסר קציצה דנשאר בחיותו וכו'], משא"כ בהמשנה דאין כותבין ב"מחובר" לקרקע משמיענו דין הפסול ד"מחובר" דכיון דהוי מחוסר קציצה אינו נכלל בהקרא [והוא גם כשהאילן מת וכו'] והוי הפסול בזה משום דאין כותבין ב"מחובר" דהפסול הוא משום השם "דמחובר" וכו"ל.

ה. ולפמש"כ נראה דלפירש"י יהי' הפסול בהמשנה אפי' אם יתננה עם הקרקע שתחתיו [ולא כמש"כ במ"א בזה] דהוי כאן דין "פסול" במחובר משום דנתמעט מהקרא [דאף דבמחובר הי' יכול לקיים הונתן בידה ע"י נתינה גם הקרקע לה הנה הקרא דוכתב ונתן וכו' מיירי בהגט עצמו דוכתב ונתן בלי מחוסר קציצה, ובכותב במחובר הרי א"א לקיים פשטי' דקרא בהגט עצמו, דאף דיכול לתת לה גם הקרקע הרי זו נתינה אחריתי, והקרא מיירי בנתינת הגט לחודי' ודו"ק] וממילא דלא יועיל בזה מה דיקיים כאן הונתן בידה וכו' דמ"מ נתמעט השם ד"מחובר" בגט דהווי דין "פסול" במחובר וכו"ל.

ו. והנה בר"ן להלן על המשנה דהכל כשרים לכתוב הגט וכו' האשה כותבת את גיטה וכו' [ומקנה אותו לבעל וחוזר ומוסרו לה לגירושין] כתב "ותמהני היאך אשה כותבת את גיטה והא מחסרה הקנאת האשה לבעל בין כתיבה לנתינה וכו' והו"ל מחוסר כתיבה הקנאה ונתינה וכו' ומתוך הדוחק יש לי לומר דהקנאה כיון שאינו מעשה בגופו של גט דומיא דקציצה לא מקרי מחוסר דומיא דכתיבה בעיא כיון דכתיב וכתב ונתן" יעו"ש.

ובספר בית מאיר אבה"ע סי' קכג הביא מספר אור ישר (דהגאון המנוח מו' איציק ז"ל אב"ד דק"ק המבורג) דהקשה בזה מגמרא דחולין [ר"פ כסוי הדם] דמקשה אהא דכסוי דם אינו נוהג במקודשים אי בקדשי בה"ב וליפריקניהו וליכסוי' ומשני אמר קרא ושפך וכיסה יצא זה שמחוסר שפיכה פדי' וכסוי והא פדי' לאו מחוסר מעשה בגופו כמו הקנאה בגט יעו"ש [וכן קשה מהגמ' ר"פ ראשית הגז דממעט ראשית הגז ממקודשים דאמר קרא גז צאנך תתן לו מי שאינו מחוסר אלא גזיזה ונתינה יצא זה שמחוסר גזיזה פדי' ונתינה יעו"ש].

ז. ולמש"כ יש ליישב היטב הקושיא, והוא, דהר"ן כתב כן רק לגבי דין הפסול ד"מחוסר קציצה" [דבאשה הכותבת גיטה הרי הוי גט כשר מצ"ע, דנכתב בתלוש, ורק דאתינן לפסול בזה משום המעשה ד"מחוסר הקנאה"] דבזה כתב דהוא רק במעשה חשוב בגופו של גט דדומיא דכתיבה בעינא [דהלימוד הוא דבעינן רק כתיבה ונתינה ולא "מעשה" אחר בינתיים ואמרינן דהמעשה הוא דומיא דכתיבה וכו'] משא"כ מעשה ההקנאה דלא הוי מעשה בגופו של גט אינו פוסל, משא"כ בהסוגיא דחולין לגבי כיסוי הדם דנתמעט מהקרא דושפך וכסה וכו' אי"ז משום דהמעשה שבינתיים פוטר מהכיסוי, אלא הוא משום מיעוט הקרא דלא מיירי במקודשים [והלימוד דושפך וכסה וכו' הוא רק "סימן" דלא מיירי הקרא במקודשים דהפטור בזה הוא משום השם ד"מקודשים" ולא משום המעשה שבינתיים] ולגבי זה אין נפק"מ בהמעשה שבינתיים דבכל אופן לא הוי וושפך וכסה וכו' כיון דא"א לקיים וושפך וכסה בלי עשי' אחרת דפדי' [ועד"ז הוא לגבי הלימוד בראשית הגז דהוא מיעוט ב"מקודשים" דלא מיירי הקרא בהו וכו' וכו'].

ומיושב לפי"ז היטב דברי הר"ן דלא קשיא עליו מהדרש "דושפך וכסה וכו' וכן מהדרש" דגז צאנך תתן וכו', דממעטין בהו גם להיכא דבעינן מעשה דפדי' בינתיים, דשאני התם דאין המיעוט משום ה"מעשה" שבינתיים אלא משום פשטי' דקרא דלא מיירי בכה"ג דמקודשים כיון דא"א להתקיים בהו הושפך וכסה וכו' וכן הגז והתתן וכו' [דבזה אי רק צריך איזה מעשה כבר אי"כ וושפך וכסה וכו'] והר"ן כ"כ רק בהדין מיוחד דנלמד בגט מוכתב ונתן וכו' ד"מחוסר קציצה" בינתיים פוסל בהגט, דבזה כתב הר"ן דהוא רק במעשה חשוב בגופו של גט דומיא דכתיבה וכו' וכמשנ"ת.



### עד נעשה דיין\*

**הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער**

**ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב ושליח בברייטון ביטש**

איתא בגמ' גיטין (ה, ב): "מאן דאמר בפני שנים קסבר שליח נעשה עד ועד נעשה דיין", לכא' כשהמביא גט מעיד בפני השנים הרי אינו

---

(\* לזכר נשמת א"מ בלומא בת ר' אלכסנדר זושא הכ"מ.)

מעיד בפני ב"ד, וקבלת עדות צ"ל בפני ב"ד של שלשה כמ"ש בחו"מ סי' כח סכ"א ועי' בש"ך סי' מו סק"ח. אלא צריך לומר דהשליח נחשב כדיין גם לקבל עדות עצמו ביחד עם השנים האחרים שמעיד בפניהם בפ"נ ובפ"נ. ובריטב"א כ' שהוא דין מיוחד להקל בעיגונא שיהי' עד ודיין בבת אחת. אבל יש ראשונים (בכתובות כא, ב עי' בשטמ"ק שם ד"ה ושאיני בשם תלמידי הרשב"א) דסברי דכן הוא בכל מקום שהקילו שעד נעשה דיין.

אמנם זה יהי' תלוי במחלוקת הראשונים, דבתוס' בב"ק (צ, ב) ד"ה כגון סבר הר"י מאורליינש דעדים יכולים להיות קרובים להדיינים, ואף דצ"ל עדות שאתה יכול להזימה הרי יכול להזימם בב"ד אחר, אבל הרי"ף בסנהדרין פ' זה בורר (ח, ב מדפי הרי"ף) מביא מהירושלמי דאסור להיות קרובים להדיינים משום שצ"ל עדות שאתה יכול להזימה, וצ"ל שסבר דצ"ל ראוי להזמה באותה ב"ד וכ"פ בחו"מ סי' לג סי"ז ועי"ש בש"ך ס"ק יז.

ובשלטי גבורים (על הרי"ף) שם מביא המחלוקת, ושהרא"ש בכתובות (כא, ב) סובר דבקים שטרות דלא שייך ביה דין הזמה יכולים להיות קרובים להדיינים. אמנם זה מתאים כשהדיינים המקיימים השטר מעידים רק שמכירים חתימת העדים דפשוט דלא שייך בזה הזמה, אבל בשליח המביא גט שמעיד שנכתב ונחתם בפניו בזמן הכתוב בהגט, שפיר שייך דין הזמה ע"י שיבואו עדים ויעידו שבאותו יום הי' במקום אחר רחוק ממקום חתימת הגט.

ולהרי"ף בשם הירושלמי קשה מהו סברת הגמ' שעד זה נעשה דיין לעצמו דאין לך קירבא גדולה מקירבת עצמו. ועי"ש בש"ג עוד טעם לפסול עד הקרוב לדיין.

וי"ל עפ"מ ש"כ בתוס' ב"ק שם דהטעם דמ"ד אין עד נעשה דיין הוא מפני שצ"ל עדות שאתה יכול להזימה, והר"י מאורליינש בתוס' שם הקשה על סברא זו דשפיר הוי עדות שאתה יכול להזימה משום שיכול להזימם בב"ד אחר ע"ש, אבל סברא זו מיוסד על הירושלמי המובא ברי"ף ולדבריהם צריך הזמה בב"ד המקבל העדות ואזי מקרי עדות שיכול להזימה. אמנם מובן דלדבריהם מ"ד דפליג וסבר דעד נעשה דיין לא איכפת ל' דין הזמה ואף כשא"א לקיים בו דין הזמה עד נעשה דיין. ולכן י"ל דהרי"ף שהולך בסברת התוס' פוסל עד הקרוב לדיין רק לפי מה

דקי"ל דאין עד נעשה דיין וצריך עדות שאתה יכול להזימה, אבל מאן דפליג וסבר בסוגיין דעד כשר להיות דיין גם קרוב יכול להעיד.

ונראה שזה יהי' תלוי במה שיש לחקור בטעם הדבר שצ"ל עדות שאתה יכול להזימה, באם הוא גזה"כ דכיון שכתוב דין הזמה בפרשת העדות לכן רק עדים שאפשר לקיים בהם דין הזמה כשרים לעדות, או דילמא הוא סברא כדי להבטיח שהעדים יגידו האמת ע"י שיראים שאם יעידו שקר יסתרו דבריהם בהזמה ויענשו על עדות שקר.

וי"ל דהרי"ף סבר שהוא גזה"כ ולכן צ"ל עדות שאתה יכול להזימה באותו ה"ב דשמקבל העדות, שהתורה גזרה שהב"ד שמקבל העדות היא גם צ"ל ראוייה לבטל עדותם ע"י הזמה, ולכן אין עד נעשה דיין ואינו יכול להיות קרוב לדיין, דצריך לקיים דין הזמה באותה ב"ד ואין יכולים לקבל עדות נגד עצמם. אבל מאן דפליג וסבר דעד נעשה דיין היינו משום דסבר דדין הזמה הוא כדי להפחיד העדים שלא ישקרו וגם אם מזימים אותם בב"ד אחר נחשב שיש בהם דין הזמה, ולכן סברי דעד נעשה דיין ומטעם זה גם קרוב לדיין יכול להעיד.

והנה יש להאריך עוד בחקירה הנ"ל ולומר שתלוי בעוד חקירה בכללות הגדר של עדות, באם הוא בירור או דין. דאם הוא בירור עיקר דין עדות הוא לברר המציאות, וכשהעדים מפחדים מהזמה הר"ז מועיל לברר אמיתות דבריהם, אבל מובן דאם נעשה הבירור גם בלי איזשהו פרט בדיני עדות ג"כ מועיל כיון שיש בירור גמור. ולענין הבירור אין חילוק בין אם היראה הוא ממה שמזימים אותם בב"ד זו או אחרת, דהעיקר הוא היראה מסתירת דבריהם ע"י איזה הזמה שיהי', ולכן גם כשאנו יכול לעשות הזמה באותה ב"ד כשר העדות. אבל אם דין עדות הוא מגזה"כ כמ"ש ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ז ה"ז אזי צ"ל ככל פרטי דיני העדות הכתובים בתורה.

ועי' בטור חו"מ סו"ס לג בד"מ ובהגהות שם דבעדות ממון לא צריך שיהי' עדות שאי"ל משום דבממון "לא בעי הגדה מעליותא וסגי במה שידעו הדיינים אמיתות הענין", אבל בש"ך שם ס"ק טז פליג ע"ז ולא מחלק בעדות ועי' בקובץ שיעורים ח"ב סי' לח.



## הערות וביאורים איסור מסירה למלכות\*

### הנ"ל

אי' בגמ' גיטין (ז,א): "שלח ליה מר עוקבא לר"א בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות מהו": וצ"ע מהו ס"ד דמר עוקבא שיהי' מותר לו למסרם על אשר חירפו וגידפו אותו. וי"ל: א. לפי הרמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ח הי"א המיצר לצבור ומצער אותן מותר להם למסרו, ומר עוקבא הי' נשיא ואב"ד (עי' סדר הדורות סדר תנו"א בערכו ובע' רב הונא ריש גלותא בסופו וש"נ), ולהיות "הנשיא הוא הכל" ורבים צריכים לו יש סברא לומר שדינו כמו בהמצער את הרבים. ב. בחתם סופר בסוגיין מפרש דאסור הי' לו למסרם מפני שהי' יכול להנצל מהם ע"י שמשכים ומעריב עליהם בבהמ"ד, ומשמע דאם אכן לא הי' לו עצה אחרת הי' מותר לו למסרם מפני צערו הרב "דיש בוטה כמדקרת חרב" ועיין בשו"ע אדה"ז הל' נזקי ממון ס"ו היכא דא"א להציל עצמו אא"כ ימסרנו.

ועי' ב"מ (פג, ב) דר' אלעזר ב"ר שמעון נתמנה להיות תופס גנבים והצדיק את עצמו שהוא מכלה הקוצים. ויש לעי' על איזה חטא נתפס גניבא למלכות, ובש"ע יו"ד סי' קנז בט"ז סק"ח כתב "מי שפושע ומורד במלכות שלו מוסרין אותו וה"ה בשאר עבירות שאחד מוחזק בהם כגון עוסק בזיופים או שאר דברים שיש בהם סכנה פשיטא שמוסרים אותו כו' אפי' אם לא יתדוהו שהוא כמו רודף לשאר ישראל ע"י מעשיו הרעים שעושה בפשיעה", מיהו בש"ך שם ס"ק טו שיש לחזור על כל הצדדים עי"ש. אמנם לקמן (לא, ב) כתוב שגניבא הי' בר אוריין ובשו"ת הרא"ש כלל יז שהי' גדול בתורה. וגם בדתפסי גנבי קראו לר' אלעזר ב"ר שמעון חומץ בן יין משום שהי' לו לברוח עי"ש.

ועי' לקמן שם שגניבא הי' פלגאה (בעל מחלוקת), ואולי נחשב כזקן ממרא דחייב חנק עי' רמב"ם הל' ממרים פ"ג. ועי' ברכות (לא, ב) דשמואל הי' מורה הלכה בפני רבו וחייב מיתה, ובתוס' שם מפני שעלי הי' גדול הדור, ועי' ביו"ד סי' רמד ש"ך סק"ב. ולהעיר מרש"י פ' קרח (טז, כז) קשה המחלוקת כו'.




---

(\*) לזכר נשמת א"מ בלומא בת ר' אלכסנדר זושא הכ"מ.

## החילוק בין מיתת בית דין להריגת בעל בחירה

### הרב חיים רפפורט

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

בספר החינוך מצוה רמא (מל"ת ד' לא תקום) כתב ב'שורש המצוה' שהוא, "שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע, הוא סיבה שתבוא עליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהי' דבר בלתי רצון השם ברוך הוא, על כן כשיצעהו או יכאיבהו אדם ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו והשם יתברך גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העוון הוא המסבב, וכמו שאמר דוד עליו השלום [שמואל-ב טז, יא] הניחו לו ויקלל כי אמר לו השם יתברך, תלה הענין בחטאו ולא בשמעי בן גרא", עכ"ל. [ויעויין שם במצוה רמב ד'שורש' זה הוא גם היסוד למצות "לא תטור"]<sup>1</sup>. ומבואר מדברי החינוך דס"ל דגם בעל בחירה אינו יכול להזיק את מי שלא גזרה עליו ההשגחה העליונה שיוזק, וכמבואר בכ"מ [ואכמ"ל בבירור השיטות בזה].

והנה בספר החינוך מצוה תקכד (עדים זוממין), הביא הא דילפינן ממ"ש "כאשר זמם - ולא כאשר עשה" דהרגו אין נהרגין (מכות ה, ב) וכתב ע"ז: "ויש לומר קצת טעם לדבר כי אלקים נצב בעדת הדיינים, ולולי שנתחייב הנדון במעשיו הרעים לא נגזר עליו מעשה המשפט, אבל ודאי ראוי הי' לכך וגלגלו עליו דינו מן השמים על יד זה הרשע, ועל כיוצא בזה נאמר (משלי טז, ד) 'וגם רשע ליום רעה', ואחר שנתגלה הדבר לעינינו כי זה האיש בן מות הי', לא רצתה התורה שנהרגו העדים עליו, והמשל בזה מי שהרג את הטרפה שאינו נהרג עליו, גם זה כמו כן, מכיון שידענו על הדרך שאמרנו שנתחייב בבית דין של מעלה, אין לו דמים"<sup>2</sup>.

1) יעויין באג"ק ח"ט (אגרת ב'תתלב) שלכאורה ממקרא מלא בתורה שבכתב (שמואל-ב כד, יד) "ויאמר דוד אל גד צר לי מאד נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה" [וגם בתושבע"פ בכ"מ] מבואר ש"בעל בחירה יכול להרוג גם מי שלא נתחייב מיתה ביד"ש", ע"ש. ותו"ד באג"ק הוא שמי שנופל ביד אדם ה"ה ע"ד העומד במקום סכנה (שבת לב, א), דאע"פ שלא ימות אם לא נגזר עליו מלמעלה מ"מ צריך הוא לזכויות יתירות כדי להנצל, ע"ש. ויש להעיר, שלכאורה זה גורע קצת בתוקף 'שורש' החינוך במצות לא תקום ולא תטור.

2) ידועים הם דברי הרמב"ן בפירושו עה"ת (פ' שופטים יט, יט) בבאור הדין ד"כאשר זמם ולא כאשר עשה" (מכות ה, ב), ד"הרגו אין נהרגין", שכתב דהטעם לכך הוא ד"כאשר

ולא זכיתי להבין:

(א) למה הוזקק החינוך ליסוד זה ד"אלקים נצב בעדת הדיינים" כדי להסביר הדין ד"הרגו אינן נהרגין", הלא גם לולי זה קיי"ל דכל דבר אשר יקרה לאדם מטוב עד רע, הוא מאת ה' ש"גזר עליו בכך", וא"כ אפילו אם לא נהרג אדם ע"י בית דין ("עדת הדיינים") אלא על ידי בריות בעלמא ואפילו לסטים ושוודדים ('עדת מרעים'), היינו מחוייבים לומר ד"לולי שנתחייב" הנהרג לא ה' נגזר עליו ליהרג<sup>3</sup>.

(ב) וביותר צ"ב: איך מועיל זה הטעם לפטור את המזימים ממיתה [וכמ"ש בספר החינוך "מכיון שידענו על הדרך שאמרנו שנתחייב בבית דין של מעלה אין לו דמים"], הלא לפי טעם זה היינו צריכים לפטור כל בעל בחירה שהרג את האדם ממיתה, שהרי (בלשון החינוך במצוה רמא), "מיד האדם מיד איש אחיו לא יהי" דבר בלתי רצון השם ברוך הוא

---

יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם צוה הכתוב שיהרגו" אנו אומרים "כי בזכותו של ראובן שהי' נקי וצדיק בא המעשה הזה" ומשום ד"אילו ה' רשע בן מות לא הצילו השם מיד בית דין, כאשר אמר (משפטים כג, ז) 'כי לא אצדיק רשע', ועל כן, "אם נהרג ראובן, נחשוב שהי' אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת ואילו ה' צדיק לא יעזבנו ה' בידם, כמו שאמר הכתוב (תהלים לו, ג) 'ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו". ושוב הוסיף הרמב"ן בזה"ל: "ועוד, שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לאלקים הוא ובקרב אלקים ישפוט. והנה כל זה מעלה גדולה בשופטי ישראל, וההבטחה שהקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט. וזה טעם 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' (פ' שופטים שם יז), כי לפני ה' הם עומדים בבואם לפני הכהנים והשופטים, והוא ינחם בדרך אמת". - והוא כדברי החינוך שבפנים.

[ברמב"ן שם מסיים: "וכבר הזכרתי מזה בסדר ואלה המשפטים". וכוונתו למ"ש בפירושו עה"ת שם (כא, ו) בבאור לשון הכתובים "והגישו אדוניו אל האלקים" (שם); "עד האלקים יבא דבר שניהם" (שם כב, ח) וכיו"ב שכוונת הכתוב "לרמוז כי האלקים יהי' עמהם בדבר המשפט, הוא יצדיק והוא ירשיע וזהו שאמר (שם) 'אשר ירשיעון אלקים', וכך אמר משה 'כי המשפט לאלקים הוא' (דברים א, יז), וכך אמר יהושפט 'כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט' (דהי"ב יט, ו). וכן אמר הכתוב (תהלים פב, א) 'אלקים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט', כלומר בקרב עדת אלקים ישפוט, כי האלקים הוא השופט, וכן אמר (שופטים יט, יז) 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני השם'. וזה טעם 'כי לא אצדיק רשע' (שם כג, ז) על הפירוש הנכון", ע"ש].

(3) בדוחק י"ל דכשנהרג ע"י בית דין אין בזה הגריעותא ד'עומד במקום סכנה' הנ"ל

הערה 1.

ואעפ"כ מקרא מלא דיבר הכתוב (נח ט, ה) "מיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם", וע"כ הטעם הוא כמבואר (בכ"מ ומהם) בספר תניא קדישא (אגה"ק סכ"ה) דאף "שמאת ה' היתה זאת לו", מ"מ כ"ש שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממונו" הרי הוא "מתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו", [ויעויין רמב"ם הל' תשובה ספ"ן], וא"כ הוא, צ"ב למה לא יהרגו העדים זוממין בגלל רוע בחירתם אשר בחרו להעיד שקר ועי"ז להרוג את הנהרג?<sup>4</sup>

וכמדומני שראיתי באיזה מקום בשיחות קודש וכיו"ב שמדובר מזה, אבל מקומו נעלם ממני כעת. והנני מבקש מאת קוראי הגליון שיעירו ויאירו בזה בעז"ה.




---

(4 בשיטת הרמב"ן (שבהערה 2) אולי י"ל דלשיטתי' אזיל עפמ"ש (לך לך טו, יד) עה"כ "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי", שפירושו: "אף על פי שאני גזרתי על זרעך להיות גרים בארץ לא להם ועבדום וענו אותם, אף על פי כן אשפוט את הגוי אשר יעבודו על אשר יעשו להם, ולא יפטרו בעבור שעשו גזירתי, והטעם . . . שהוסיפו [המצרים] להרע כי השליכו בניהם ליאור, וימררו את חייהם וחשבו למחות את שמם, וזה טעם 'דן אנכי' שאביא אותם במשפט אם עשו כנגזר עליהם או הוסיפו להרע להם, וזהו מה שאמר יתרו (שמות יח, יא) 'כי בדבר אשר זדו עליהם', כי הזדון הוא שהביא עליהם העונש הגדול שאבדם מן העולם". ולפ"ז אולי י"ל דזהו החילוק בין מי שנהרג בידי אדם ומי שנהרג ע"י בית דין, דמי שנהרג ע"י אדם יתכן שלא ה' נגזר עליו ליהרג ועכ"ז נהרג מחמת רוע בחירת ההורג שהוסיף להרע לו [וע"ד מה שהמצרים "השליכו בניהם ליאור" שכתב הרמב"ן שזה ה' הוסיפה על מה שנגזר על בני], משא"כ כשנהרג ע"י בית דין שאז "האלקים הוא השופט".

אבל בשיטת החינוך נראה דא"א לומר כן, שאם לשיטתו אפשר לבעל בחירה להוסיף ולהרע לרעהו ממה שנקצב עליו מלמעלה, שוב נתערער היסוד והשורש לאיסור נקימה ונטירה, כי לפ"ז הלא יתכן שהלה הוסיף להרע לו יותר ממה שנגזר עליו וא"כ הרי הוא באמת "סיבת רעתו" ולמה "לא ישית מחשבותיו לנקום ממנו"?

## אינו יכול לומר בפ"נ

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

**פי' המהרש"א בדברי התוס' וקושיית רעק"א בדבריו**

בגמ' (ד, ב): "תנן המביא גט ממדינת הים, ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו, והוינן בה, מאי ואינו יכול לומר, אילימא חרש, חרש בר איתויי גיטא הוא, והתנן הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן, ואמר רב יוסף הכא במאי עסקינן כגון שנתנו לה כשהוא פקח, ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנתחרש. לרבא ניחא לרבה קשיא".

ובתוד"ה אילימא חרש: "ולא בעי למימר כגון אלם או שלא ראה כתיבת הגט דא"כ הוה ליה למימר ולא אמר".

וכ' המהרש"א "ובדבריהם יתיישב מה שמקשינן ל"ל לאתויי הכא מוהוינן בה וא"ר יוסף כו' דמגופה דמתניתין איך שיהי' תיקשי לי' לרבה. . די"ל דאי הוה מיתוקמא שפיר באלם הוה ניחא גם לרבה, כיון דהוא בר דעת גם אם לא יאמר דנכתב לשמה יכול לכתוב בכתב דנכתב לשמה, אבל משום קיום, כיון דקיום שטרות עדות מיקרי. . לא סגי לן בכתיבת האלם דנחתם בפניו דמפיהם ולא מפי כתבם. . אבל עכשיו דע"כ לא מיתוקמא אלא בחרש, לא עדיף כתיבתו שנכתב לשמה מאמירתו כיון שאינו בן דעת", עכ"ד.

ועי' ברעק"א שהק' דלכ' אכתי יכול לפרש לרבה דנתנו לה כשיכול לדבר, ולא הספיק לומר בפ"נ ובפ"נ עד שנתאלם, דמהני כתיבתו לענין לשמה אבל לא לענין קיום, ובעי קיום בחותמיו, לסברת המהרש"א, ע"ש.

**ב' אופנים לפרש הדיוק של התוס', והנ"מ ביניהם**

ולכ' יש ליישב זה, דהנה בסברת התוס', דמהל' ואינו יכול משמע חרש ולא אלם, לכ' אפשר לבאר בב' אופנים: א. המהר"ם פי' "דאלם וכן מי שלא ראה כתיבת הגט לא שייך למיתני בהו ואינו יכול דמשמע דעתה בשעה שנותנין הגט אינו יכול לומר, ואלם ומי שלא ראה כתיבת הגט, בשעה ראשונה לא היו בעלי אמירה, ולזה שייך למיתני גבייהו ולא אמר,

ולא שייך למיתני ואינו יכול לומר כ"א גבי פקח ונתחרש, דעד השתא הי' ראוי לומר רק שעכשיו בשעת נתינת הגט אינו יכול לומר".

ב. אבל לכ' אפשר לבאר דבריו באו"א, דהדיוק הוא ממשמעות הל' ד"אינו יכול", דמשמע מזה דחסר ביכולת להעיד ולא רק באמירה בפועל, ובאלם הרי יש אצלו היכולת להעיד, ורק האמירה חסר אצלו, משא"כ בחרש שאינו יכול להעיד בשום אופן, הנה בזה שייך הלשון "ואינו יכול לומר" (ועד"ז פי' בספר מר דרור).

[והיינו דגם לפי' המהר"ם, לכ' אין לומר דהלשון "ואינו יכול לומר" משמע דוקא שעכשיו אינו יכול (וכדמוכח לכ' בכמה דוכתי, וכמו לדוגמא בברכות (י, א) "בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם: מדת בשר ודם - צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה, קרבים ובני מעיים", האם נאמר שרק עכשיו אינו יכול אבל מקודם לכן הי' יכול? וכן בר"ה (כב, א במשנה) "מי שראה את החדש ואינו יכול להלך מוליכין אותו על החמור, אפילו במטה", האם נדייק שם דמקום לכן הי' יכול? וכן בדוכתי טובא), רק הכוונה דכאן יש דיוק בלשון המשנה, דהול"ל בקיצור ולא אמר, דלמאי נ"מ אמאי לא אמר, ומדהאריך בלשונו ואמר "ואינו יכול לומר" ע"כ דבא לאשמועין משהו בדיוק לשון זה, וע"כ מפרש המהר"ם דבא לאשמועין דמיירי בכה"ג שמקודם הי' יכול ועכשיו אינו יכול. וא"כ אפ"ל ג"כ (אף דמהל' "ואינו יכול גם אין להכריח דבעצם אינו שייך להעיד, מ"מ) בדיוק הל' בא התנא לאשמועין דמיירי בכה"ג שבעצם אינו בר יכולת להעיד].

ומובן דקושיית רעק"א הוא רק לפי הפי' של המהר"ם, דהמשמעות של "ואינו יכול" הוא שעכשיו אינו יכול, דאז שפיר קא קשיא לי' דנימא שעכשיו אינו יכול מפני שעכשיו נעשה אלם. אבל לאופן הב' הנ"ל, דהתוכן ד"ואינו יכול" שייך בהפסול דחרש ולא בהפסול דאלם, א"כ לא קשה מידי, דמדיוק ל' התנא "ואינו יכול לומר" מושלל כל אופן של לפרש מתני' באלם, גם אם עכשיו נעשה אלם.

אבל אפ"ל דרעק"א מיאן בפי' זה משום דלדעת המהרש"א אין לפרש כן, דכיון דלדעת המהרש"א הרי גם אלם אינו יכול לכתוב הקיום, א"כ הרי לדעת המהרש"א גם אלם הוא בעצם בגדר דאינו יכול לענין העדות דקיום (דבה איירי המשנה במאי דקתני "ואינו יכול לומר" ומאי דקתני ע"ז "יתקיים בחותמיו"). ועי' בשיעורי ר' שמואל, דנקט בפשטות כאופן

הב', ולכן הק' על המהרש"א דלדבריו אינו מובן הדיוק של התוס', ומבואר עכ"פ כדברינו דמהמהרש"א מוכח דמפרש כהמהר"ם.

### מסקנת הרעק"א להלכה אליבא דמהרש"א, וקושיות בדבריו

והנה רעק"א מסיק דבאמת גם לפי המהרש"א סובר התוס' לפי האמת דגם הקיום יכול להיות ע"י כתיבה, ומ"ש המהרש"א בדברי התוס', היינו דכן הי' אפשר לחלק מסברא, והיינו מיישבים ע"פ חילוק זה הקושיא על רבה, ולכן הובא בגמ' הא ד"והוינן בה" כו' ואוקמי רב יוסף בפקח ונתחרש, אבל לפי האמת האלם יכול לכתוב גם הקיום, עכ"ד ע"ש.

ולכ' צע"ג, דהרי הר"ן (ג), א מדפי הרי"ף ד"ה כגון שנתנו לה) הק' כקושיית התוס', דאמאי לא מוקמינן לה למתני' באלם, ותי' דאלם יכול הוא להגיד מתוך הכתב (וא"כ אי"צ לקיום חותמיו), וכן תי' הריטב"א (ט), א ד"ה הב"ע), וא"כ ממה שהתוס' לא תי' כן (דמובן לכאור' דתי' זה עדיף הרבה יותר מהתי' שכ' התוס' דסמכין על דיוק ד"ואינו יכול לומר") מוכח לכאור' דאינו סובר כן, ודעכ"פ הקיום אינו יכול לכתוב?

ולכ' צ"ל בכוונת הגרעק"א דמפרש (דלא כמשמעות ל' המהרש"א שכ' "ובדבריהם יתיישב", דמשמע דהתוס' לא נחתי לכך, רק שענין זה יתיישב ע"פ דבריהם, כ"א) דהתוס' באמת כוונתם לדברי המהרש"א, וכוונתם לקושיית הרשב"א דאמאי צריך "והוינן בה", ולתרץ כמ"ש המהרש"א דבאלם הי' מקום לומר דלשמה אפשר בכתיבה משא"כ קיום כו' כדברי מהרש"א וכפי' הגרעק"א, וע"ז מקשים התוס' לפי הך ס"ד א"כ אמאי באמת לא מוקמי לה להמשנה באלם, וע"ז משני דלהך ס"ד (שמטעם זה צריך להאריך ב"והוינן בה") צ"ל דמאי דלא מוקמינן בה באלם הוא מדיוק הל' "ואינו יכול". אבל לפי האמת סובר התוס' דאלם יכול לכתוב גם הקיום, ולכן א"א לאוקמי הך מתני' באלם כלל (ולפי האמת יתרץ התוס' כתי' הר"ן והריטב"א הנ"ל).

או יאמר באו"א קצת, דרעק"א יפרש דלהתוס' למדים דין זה מדיוק זה גופא, ממה דתנא בהמשנה "ואינו יכול לומר" ולא "ולא אמר", דמזה

---

<sup>1</sup> והנה בתפארת יעקב פי' דברי התוס' דבאמת א"א לפרש באלם משום דיכול לכתוב, ע"ש, ולפ"ז בודאי סב"ל להלכה כמו שמסיק הרעק"א, אבל זהו בוודאי דלא כפי' המהרש"א, והשאלה היא איך אפשר לפרש כן לפי המהרש"א בתוס'.

מוכח דמיירי בפקח ונתחרש ולא באלם (וכמו שביאר הגרעק"א שם), וא"כ למדים מזה (מזה דלא מיירי בפשטות באלם) דאלם יכול לכתוב. וא"כ החילוק שבין תוס' לשא"ר הנ"ל הוא דלשא"ר יודעים דין זה (דהאלם יכול לכתוב הקיום) מסברא חיצונית, ואילו להתוס' למדים זה מהדיוק במשנה זה גופא.

### קושיות בעיקר הברחו של רעק"א

אמנם בעניי לא הבנתי עיקר ההכרח שכ' ליסוד זה, דעיקר קושייתו (שעי"ז הכריח דלקושטא דמילתא גם למהרש"א האלם יכול לכתוב) הוא "לפי האמת לרבא אמאי נקט מתני' בחרש דמוכרח למנקט בנתחרש אחר הנתניה, ולא נקט באמת באלם דמעיקרא, ומאי רבותא יותר פקח ונתחרש מאלם דמעיקרא".

אבל לכ' אפשר ליישב זה בפשטות, דרבא יתרץ דנקט פקח ונתחרש לאשמועינן דטעמא משום קיום ולא משום לשמה, ולכן אף שהוא חרש ואינו יכול לכתוב שנעשה לשמה מכיון שאינו בן דעת, מ"מ סגי בקיום חותמיו, משא"כ אם הי' מיירי באלם, הי' אפשר לומר דטעמא גם משום לשמה, ורק דזה אפשר לכתוב (וכמ"ש המהרש"א), וא"כ אפ"ל דהיא גופא קמ"ל במה דנקט הדין בפקח ונתחרש.

ואף דכ' הרשב"א (בישוב הקושיא דאמאי צריך להאריך בהא ד"והוינן בה", שהביא המהרש"א משמו) "ונ"ל דאיצטריך למימר הכי כי היכי דלא תיקשי לן ולרבא מי ניחא דמאי קמ"ל אי לאשמועינן דבקיום חותמיו סגי הא מפשיט פשיטא לן כיון דטעמא דמתני' לפי שאין מצויין לקיימו", הרי דלא ניחא לי' להרשב"א לפרש כן (דהחידוש דהמשנה אליבא דרבא הוא זה גופא דטעמא משום קיום ולא משום לשמה), משום דלרבא הרי שמעינן זה מהמשנה דריש המס' (מטעם הדיוק דלא אמר בפני נכתב לשמה, כדלעיל ג, א), וא"כ לדבריו תו אין בזה חידוש, מ"מ לכ' אי"ז סתירה למשנ"ת, דהרשב"א מיירי בזה שנימא דכל החידוש דמשנה זה הוא רק דטעם התקנה הוא משום קיום גרידא, ובזה כ' הרשב"א דזה אין לומר דזה שמעינן שפיר ממשנה א' (דאל"כ הי' צריך לאשמועינן זה במשנה הראשונה), אבל גם להרשב"א הא אפ"ל דמה דהמשנה נקט דינה בנתחרש דוקא, ע"י שדקדק בלשונו לומר "ואינו יכול לומר", הנה פרט זה הוא לאשמועינן חידוש נוסף (מילתא אגב אורחא

קמ"ל) לשלול לגמרי הקס"ד דרבה דטעמא גם משום קיום, אף שגם מהמשנה הא' יש ראי' נגד זה.

זאת ועוד, הרי לפי מה שביאר הרשב"א אין כאן קושיא לכ', דהא הרשב"א שם פ' החידוש אליבא דרבא (באופן הראשון) וז"ל: "בשלמא לרבא ניהא דטובא קמ"ל מתני' דאי לאו מתני' הו"א כיון דקיום שטרות דרבנן והכא משום עגונא אקילו ולכתחילה בעד אחד שיאמר בפני נחתם סגי ומוקמינן ליה קצת אדינא דאורייתא כי היכי דלא תיעגן ותיתיב, השתא נמי כיון דע"י פקח משדר ליה וכי יהביה נמי שליח ליד האשה ההיא שעתא פקח הוה אלא דחולי אנסיה בכה"ג כי היכי דלא תיעגן נקל בה ונוקמה לגמרי אדאורייתא ולא ליבעי קיום כלל, קמ"ל דלעולם לגרועי מתרי לחד אקילו בה אבל למישרי בלא כלום כולי האי לא אקילו, אלא אם אינו יכול שיאמר יתקיים בחותמיו ואי לא הגט פסול ולא תינשא עד שיתקיים בחותמיו ובקיום מיהא סגי דלשמה לא חיישינן". וא"כ אין להקשות דנוקמא באלם מתחלה ועד סוף ולא בפקח ונתחרש, דהא החידוש הוא דוקא בפקח ונתחרש, דנעשה בתחלה בהיתר (ועד"ז מבואר בחת"ס, שהק' דנימא דמוכח דמתני' כרבה (ואשמועינן דמילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן) דאי כרבא מאי קמ"ל במאי דנקט נתחרש, ותי' דאפ"ל דקמ"ל כמו שכ' הרשב"א, ע"ש). ועד"ז הוא למ"ש בתוהרא"ש, דהחידוש בחרש הוא דלא גזרינן פקח ונתחרש אטו חרש מעיקרו, א"כ מובן ג"כ דאין להקשות דנוקמא באלם מעיקרו (שזהו מה שבא התוהרא"ש לתרץ).

ומטעם זה גם מ"ש רעק"א בתחלתו, דההכרח דהברייתא מיירי בפקח ונתחרש ולא בפקח שנעשה אלם הוא משום דאי באלם נימא דהי' אלם מעיקרו, כיון דבר שליחות הוא, לכ' אינו מוכרח, דהא אף אי מיירי באלם הרי לפי הרשב"א הי' החידוש דוקא בפקח שנעשה אלם, דתחלתו בכשרות, וא"כ הדק"ל דמגלן דמיירי בחרש, דילמא מיירי באלם, ונקט "ואינו יכול לומר" דמשמע שעכשיו אינו יכול לומר, משום דמיירי שלא הספיק לומר עד שנעשה אלם (ולאשמועינן החידוש דהרשב"א או דתוהרא"ש)?

גם מטעם מ"ש הרשב"א נדחה מה שכתבתי לעיל ליישב דברי רעק"א, דאף דהתוס' סב"ל לפי האמת דגם אלם יכול לכתוב הקיום, אבל למדו זה ממשנה זו גופא מהדיוק "ואינו יכול לומר" דמוכח דמיירי בנתחרש,

דלהנ"ל הא אי"ז הכרח לכ', דאכתי אפ"ל דמיירי שנעשה אלם, ואיך אפשר ללמוד דין חדש מזה (היפך ממה שהי' בסברא החיצונית) ?

ומטעם כ"ז נראה לכ' לפרש דברי מהרש"א כסברא הב' הנ"ל, דמפרש בדברי התוס' דהדיוק מ"ואינו יכול לומר" הוא מהמשמעות ד"ואינו יכול", דמשמע שבעצם אינו יכול, משא"כ אלם. ומה ששאלנו לעיל, דלהמהרש"א אין לפרש כן כיון דגם אלם חשיב "אינו יכול", כיון שאינו יכול לכתוב, הנה יש ליישב זה, דהדיוק מ"ואינו יכול" הוא שהחיסרון שלו הוא מצד האמירה (דאז הול"ל ולא אמר) כ"א שחסר בהיכולת שלו להעיד (שהוא דבר נוסף על האמירה בפועל), היינו שאינו בגדר עד. ועפ"ז מובן דאי"ז שייך באלם, דאף להסברא דאלם אינו יכול לכתוב הקיום, הנה אינו דומה בזה לחרש, דבאלם הטעם הוא משום "מפיהם ולא מפי כתבם" (וכמ"ש המהרש"א), והיינו דהחיסרון של אלם הוא רק חיסרון של אמירה, ורק דיש גזה"כ דשום דבר מלבד אמירה אינו מועיל בעדות, אבל החיסרון שלו הוא רק שמושלל מאמירה ("ולא אמר"), משא"כ חרש הוא "אינו יכול", שחסר בעצם היכולת שלו להיות עד, שאינו "בר עדות" כלל כיון שאינו בר דעת. ולפ"ז מיושב בפשטות מאי דלא אפשר לאוקמי שלא הספיק לומר עד שנעשה אלם, דהדיוק "ואינו יכול לומר" שוללת האפשרויות לפרש דמיירי בפסול דאלם.

### קושיית רעק"א והפנ"י בהמשך הגמ', ויישוב בדא"פ

והנה הגרעק"א הביא עוד ראי' (דגם להמהרש"א הנה לפי האמת גם אלם יכול לכתוב), דהרי בהמשך הגמ' איתא "ת"ש המביא גט ממדינת הים, ונתנו לה ולא אמר לה בפ"נ ובפ"נ, אם נתקיים בחותמיו כשר, ואם לאו פסול", ולפ"י המהרש"א אינו מובן, דמהו הקושיא, הא שם איתא "ולא אמר", וא"כ אפשר דשם מיירי באמת באלם, וא"ש אף לרבה, שהעדות על לשמה כתב [וכבר קדמו בקושיא זו הפנ"י בשם בנו: "והקשה בני הנבון כמוה"ר בערוש שי' דלשיטת מהרש"א לעיל דבאלם יכול להגיד עפ"י כתב לענין לשמה ולא לענין קיום חותמיו וא"כ מאי מקשה הכא לרבה שהרי כתבו התוס' לעיל גבי ואינו יכול דליכא לאוקמי באלם דא"כ הו"ל למימר ולא אמר וא"כ הכא דקתני ולא אמר דילמא איירי באלם ואתי שפיר דאם נתקיים בחותמיו כשר והיינו שהאלם מגיד בכתב לענין לשמה ואם לא נתקיים פסול וצ"ע ודו"ק"] ?

וכ' רעק"א "לפי הנ"ל ניחא כיון דבאמת מוכרח אליבא דרבא ממתני' דאינו יכול לומר, מדלא נקט ולא אמר ובאלם, משום דגם לענין קיום מהני כתיבתו. . וא"כ שפיר פריך דאין לומר דהברייטא מיירי באלם שמעיד מתוך הכתב, דא"כ גם הקיום יכול להעיד מתוך הכתב" עכ"ד.

אמנם לולי דברי הגרעק"א והפנ"י שהק' כן, לכ' הי' אפשר להבין הראי' דהגמ' להלן בפשטות אף לפי דברי מהרש"א, דהא בברייטא שם מסיים "הוי לא הוצרכו לומר בפ"נ ובפ"נ להחמיר עליה אלא להקל עליה", ומזה בודאי מוכרח דאין הטעם דסגי בקיום חותמיו משום דכתב עדותו לענין לשמה אלא משום דלא בעינן יותר מזה, דאל"כ הי' לו להגמ' להקשות (ע"ד מה דמקשה בהמשך): "הוי לא הוצרכו לומר בפ"נ ובפ"נ להחמיר עליה אלא להקל עליה - משום דכ' עדותו הוא?", וא"כ מזה שפיר מק' (אף לשיטת מהרש"א) דלרבא ניחא לרבה קשיא.

אלא דזה שנת' לעיל (בביאור דברי התוס') דל' "ואינו יכול לומר" משמע חרש, מכיון שאינו בגדר עדות, ולא אלם, מכיון שהוא בגדר עדות, ורק מושלל מדבור (ופסול משום דילפינן "מפיהם ולא מפי כתבם" דכל דבר חוץ מדבור פסול לעדות), הנה אי"ז דבר פשוט, ותלוי בפלוגתא, ואכמה"ל, ועוד חזון למועד.



## בענין שלא תחלוק בשליחות

הנ"ל

### הצעת הסוגיא ופרש"י ושאלות ע"ז

בגמ' גיטין (ה, א), בענין הא דתנן דפקח ונתחרש יתקיים בחותמיו אי': "לרבא ניחא, לרבה קשיא הכא במאי עסקינן לאחר שלמדו. אי הכי, יכול נמי גזירה שמא יחזור דבר לקלוקלו. אי הכי אינו יכול נמי פקח ונתחרש מילתא דלא שכיחא, ומילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן. והא אשה דלא שכיחא, ותנן האשה עצמה מביאה גיטה, ובלבד שצריכה לומר בפ"נ ובפ"נ, שלא תחלוק בשליחות. אי הכי, בעל נמי אלמה תניא הוא עצמו שהביא גיטו, אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם טעמא מאי אמור רבנן צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם דילמא אתי בעל מערער ופסיל ל', השתא מינקט נקיט ל' בידי' וערעורי קא מערער עליי", ע"כ.

ופרש"י (בד"ה יכול נמי): "לא ליצרכוה אם אפשר לקיימו בעדים לא יצטרך לומר בפני נכתב ובפני נחתם ומשני אע"ג דלמדו לא עקרו רבנן תקנתייהו גזירה שמא יחזור דבר לקלולו וישכחו הלכך השתא נמי צריך השליח לבדוק שהוא לשמה".

ומשמע מדבריו דהך גזירה דשמא יחזור דבר לקלולו אי"ז תקנה וגזירה חדשה, כ"א שמתעם זה לא נתבטל עיקר התקנה (ויש להסביר זה, דאף לאחר שלמדו, לא רצו לבטל התקנה כ"ז שאי"ז דבר ברור שמעולם לא יהי' מקום להחשש, ולכן כ"ז שיש אפשרויות ש"יחזור הדבר לקלולו" לא ביטלו התקנה). ועפ"ז צ"ע לכאור' מאי דקאמר דבפקח ונתחרש די בקיום חותמיו משום דמילתא דלא שכיחא לא גזרו ב"י רבנן, דלכאור' זה שייך לומר אם היתה תקנה חדשה, אבל מאחר דמתעם הגזירה שמא יחזור דבר לקלולו לא עקרו תקנה ראשונה ממקומה, א"כ הי' צ"ל הדין דכמו בתקנה הראשונה גם פקח ונתחרש הי' בכלל, א"כ גם לאחר שלמדו הי' צ"ל פקח ונתחרש בכלל התקנה? ועי' בפנ"י שכ' דלאחר שלמדו הוי כמו גזירה לגזירה, ולכן לא שייך זה במילתא דלא שכיחא, ולא הבנתי, דמאחר דהגזירה שמא יחזור דבר לקלולו הי' רק סבה שלא לבטל גזירה הראשונה, א"כ מה שייך גזירה לגזירה כאן (ובפרט לפמשת"ל בהסברת הדברים)?

והנה להלן על מה דמתרץ הגמ' "שלא תחלוק בשליחות", פרש"י: "שינויא הוא לא חלקו חכמים בין שליח לשליח אבל הא דאינו יכול לאו חילוק הוא שהרי הוצרך לומר אלא שאי אפשר". וצ"ע: מהו התי' דהכא "הוצרך לומר אלא שאינו יכול", והרי מאחר שאינו יכול הי' צ"ל הדין דהגט פסול (וכמו דפשוט גבי אשה שאם לא אמרה הגט פסול)? וגם, הרי לפ"ז נימא דגם מי שלא הי' בשעת כתיבת הגט, שיהי' סגי בקיום חותמיו, שהרי הוצרך לומר אלא שאינו יכול, ולכאור' פשוט שאין הדין כן?

וביותר צ"ע, דלכאור' איך זה מתאים עם מאי דקאמר בגמ' דטעם דפקח ונתחרש הוא משום דמילתא דלא שכיחא לא גזרו ב"י רבנן, ולכאור' הם ב' טעמים שונים?

גם צ"ע מאי דממשיך בגמ' "אי הכי בעל נמי", דלכאור' מה שייך להקשות על הבעל, הרי הבעל אינו שליח, ואיך קשה מזה על התי' ד"שלא תחלוק בשליחות" (וכמו שהק' בחידושי הרשב"א ועוד ראשונים)?

והנה במאי דקאמר בגמ' אי הכי יכול נמי הק' בתוס' (ד"ה אי הכי יכול נמי) ובשא"ר: "וא"ת מאי קשיא לי' לרבה כי היכי דלרבא נחא לי' דמפרש אינו יכול צריך קיום חותמיו אבל יכול סגי באומר בפני נכתב ונחתם ואין צריך שנים הכי נמי יפרש לרבה דלאחר שלמדו רבה ורבא שוים", וע"ש מה שהביא ב' תי' בשם ר"ת ובשם הר"י, וע"ע ברמב"ן ורשב"א מה שתי', ולכא' צ"ע איך יתיישב זה אליבא דרש"י?

### גדר תקנת בפ"נ ובפ"נ לפרש"י וראיות לזה

והנראה לומר בכ"ז בהקדם: הנה מצינו יסוד בפרש"י כמ"פ דיסוד התקנה דבפ"נ ובפ"נ הוא (לא האמירה וההגדת עדות כשלעצמה, כ"א) זה שעי"ז מכריחים שהשליח יהי' נוכח בשעת הכתיבה. דהנה עי' ברש"י לעיל (ד, ב בד"ה אבל לכתחלה): "אי הוה מימליך הוה מורינן ליה דליקו עליה", ומפורש דיסוד התקנה הוא שיהי' נוכח בשעת כתיבת הגט, ורק שמה שמכריח אותו לעשות כן הוא חובת אמירת בפ"נ, וכן מבואר שם ברש"י לפנ"ז (ד"ה הו"א ה"מ דיעבד) שכתב: "דאי מייתי ממדינה למדינה בא"י ולא נכתב לפניו אין צריך לפסול שליחותו על כך", דלכא' שליחות מאן דכר שמי', ולא הול"ל אלא "אי"צ לפסול הגט על כך"? ומבואר לכא' כנ"ל, דהתקנה הוא תקנה בענין השליחות, שהשליחות על הבאת גט ממדה"י צ"ל באופן שהשליח יהי' נוכח בשעת כתיבת הגט, וכשאינו עושה כן הוי חיסרון בהשליחות.

וזה מפורש ברש"י בסוגיין, שכתב (בסוד"ה יכול נמי): "הלכך השתא נמי צריך השליח לבדוק שהוא לשמה", ולכא' בדיקה מאן דכר שמי', והול"ל "לומר שהוא לשמה" או "להעיד שהוא לשמה"? אלא שמפורש לכא' כמשנ"ת, דעיקר מטרת התקנה היתה שהשליח יהי' נוכח בשעת כתיבת הגט.

[ועי' ברש"י לעיל (ב, ב) ד"ה לפי שאין בקיאים לשמה שכתב: "אין בני מדינת הים בני תורה ואין יודעין שצריך לכתוב הגט לשם האשה וקרא כתיב וכתב לה ספר כריתות (דברים כד) לה דהיינו לשמה הילכך אומר השליח בפני נכתב ובפני נחתם וממילא שיילינן לי' אם נכתב לשמה והוא אומר אין". והתוס' שם (ד"ה לפי) הק' עליו: "והא דפ"ה דממילא שיילינן לי' אי הוה לשמה ואמר אין אין נראה דלא משתמיט בשום דוכתא שיהא צריך לישאל ועוד דאם כן לימא איכא בינייהו אם צריך לישאל", ע"ש. ויש ליישב שיטת רש"י לפמשנ"ת, דעיקר התקנה הוא לא העדות

על לשמה, כ"א זה שהוא עומד שם בשעת הכתיבה (בכדי שיהי' היכולת לב"ד לשאול אותו), ובאמת הא דשיילינן ל' לפועל על לשמה, אי"ז חלק מהתקנה, כ"א זהו שייך לב"ד, ואכמ"ל].

### הגדר ד"לאחר שלמדו" וטעם החשש שמא יחזור דבר לקלולו

ועפ"ז יש לבאר עוד ענין, דרבה תי' דהמשניות מדברים לאחר שלמדו, ולכאור' מאחר דפשיטא ל' דבני מדה"י אינם בני תורה, מה"ת שהי' אח"כ שינוי בזה ולמדו? זאת ועוד, הרי מאחר שכל המשניות והברייתות מדברים על מצב של לאחר שלמדו, ולא נאמרו בזה שום תנאים, משמע שלרבה ההלכה הוא שנחשב למצב של "לאחר שלמדו" עד היום הזה, ורק שישנה גזרה שמא יחזור דבר לקלולו, וטעמא בעי, שהי' תקופה (קצרה?) שלא היו בקיאין, ושוב למדו, ומאז נשאר המצב של "לאחר שלמדו" (במשך קרוב לאלפיים שנה), ובכל זמן זה נשאר החשש דשמא יחזור הדבר לקלולו?

אך מעתה מובן הוא, דמאחר שע"י התקנה הוצרך כל שליח לעמוד בשעת כתיבת הגט, הרי ממילא לא הי' שוב מקום להאי בקיאות בענין לשמה, דהרי ע"י השלוחים שבררו ובדקו בענין לשמה במילא נתפרסם הלכה זה גם אצל בני מדה"י. ומובן הסברא של הגזירה שמא יחזור דבר לקלולו, והיינו דאם היו מבטלים התקנה והצורך באמירת בפ"נ, כי אז גדלה החשש שבמשך הזמן שוב יהי' נשכח הדין דלשמה (מאותה הטעם והסבה שלא היו בקיאין בה מתחלה), דהרי בני מדה"י אינם בני תורה.

ומעתה יובן דמ"ש רש"י לא עקרו תקנה ראשונה ממקומה, היינו שלפועל נשארה התקנה ראשונה דצריך לומר בפ"נ, אבל לאחר שלמדו הוא מטעם אחר, והיינו דמטרת הגזרה והתקנה אז הוא בכדי למנוע ולשלול האפשרויות של "יחזור דבר לקלולא", ומטעם זה תקנו והשאריו את התקנה ראשונה גם אח"כ, וכמו קודם שלמדו הנה האופן שהכריחו שהשליח יהי' נוכח בשעת הכתיבה הוא ע"י שגזרו, הנה גם לאחר שלמדו, אם השליח אינו אומר בפ"נ נפסל הגט. ועפ"ז יובן דאף דלא עקרו תקנה ראשונה ממקומה, אבל מכיון שלאחר שלמדו התקנה הוא ביטוי ומסובב מהגזרה שמא יחזור דבר לקלולא, והיינו שגדר התקנה אז הוא מניעת חזרת דבר לקלולא וכמשנ"ת, א"כ במילתא דלא שכיחא, דאין סיבה לגזור הגזרה, הנה גם התקנה ראשונה (שבאותה תקופה היא כתוצאה מהגזרה) ליתא.

וע"ז מק' הגמ' אי הכי אשה נמי, ומתוך שלא תחלוק בשליחות. והיינו דאף דהתקנה בפועל הוא גזרה (שאם אינו אומר בפ"נ ובפ"נ יפסול הגט) ומטעם גזרה (דשמא יחזור הדבר לקלולו), אמנם גזרה זו הוא רק סיבה וגורם להתקנה (שהשליח יהי' נוכח), ובהתקנה הרי אין רוצים לחלק בין שליח לשליח (וכמו שמדויק בל' רש"י). בסגנון אחר: הענין דמילתא דלא שכיחא לא גזרו הוא כשהעיקר הוא הגזרה, אבל כשהגזרה הוא רק אמצעי להתקנה, אז גזרינן גם במילתא דלא שכיחא.

[ומצאתי בשו"ת 'אשר לשלמה' סי' י שדן בזה, שהביא הך סברא "שהרי כל היכא דאמרין מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן לא משתמע אלא בדבר חומרא וגדר שהחמירו וגדרו על התורה ולפיכך אמרינן כשגדרו והחמירו לא גדרו אלא על מילתא דשכיחא ודי לנו להחמיר ולגדר בזה דשכיח וכו' אבל בנ"ד אינו גזירה שאין הענין לגדר גדר לתורה ולאו היינו חומרא אלא מילתא באנפי נפשה שראו לזכות את ישראל ואיש על מקומו יבוא בשלם פשיטא שעל כל צד זכייה ותועלת תקנו ע"כ", ושוב הביא בהמשך "וזאת מצאנו להרב כנה"ג חומ"ש סי' רכה בהגה"ה אות מ שכתב וז"ל לא אמרינן מילתא דלא שכיחא לא אתנו עלה אלא בדבר חומרא וגדר אבל בדבר שאינו חומרא וגדר לא. הרד"ך בית לב". אלא ששם האריך להקשות על סברא זו, ונשאר בצע"ג, ע"ש].

וע"ז כותב רש"י דא"כ יקשה דגם בפקח ונתחרש נימא כן, דכיון דהעיקר הוא התקנה בנוגע להשליחות, א"כ נימא שלא תחלוק בשליחות, וע"ז מבאר רש"י "דלאו חילוק הוא שהרי הוצרך לומר אלא שאינו יכול". והיינו דהגזרה הרי היא אופן להכריח את קיום התקנה (בנוגע למינוי השליחות), ובאשה, הרי אם לא יהי' הגזרה, שוב לא יתקיים התקנה בנוגע להשליחות, ולכן מטעם שלא תחלוק בשליחות הוצרכו לגזור גם באשה. אבל בפקח ונתחרש, אף דישנה הסברא דלא תחלוק בשליחות, מ"מ הרי זה שלא יהי' הגזרה בפקח ונתחרש לא יגרום לכך שיתבטל התקנה בנוגע להשליחות, דאף כשנאמר שבפקח ונתחרש שלא נפסל הגט הרי הוצרך לומר, והיינו שלגבי' ה' התקנה בנוגע להשליחות, ורק שעכשיו אינו יכול, ובזה שפיר אמרינן דלענין הגזרה עצמה מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן [ומשא"כ באשה, דאם לא יגזרו הגזרה בכל אשה, שוב לא יתקיים גם התקנה בענין השליחות בכל אשה, וכן"ל].

## ביאור הקושיא והתי' דהגמ' בבעל לפי יסוד הנ"ל

ובדברים אלו יובן ג"כ קושיית הגמ' "אי הכי בעל נמי", דהנה עי' ברשב"א שכתב (בד"ה שלא תחלוק בשליחות) "וי"ל דטעמא דשמא יחזור דבר לקלולו קא מהדר לאקשויי, וה"ק אי אמרת בשלמא דמתניתין ומתניתא דינא קאמרי ולית כאן משום חשש דשמא יחזור לקלולו, בבעל עצמו ליכא למיחש כיון דנקיט לי' ויהיב לי' לא אתי ומערער, אלא למאי דקאמרת דחיישינן דמשום גזרה נצריך אפילו בבעל עצמו כדגזרינן בעלמא הא אטו הא כגזרותיו דר' מאיר, ותירץ דבהא ליכא למיחש ולמיגזר כלל". ועפ"ז שהקושיא הוא על מה דאמר גזרה שמא יחזור דבר לקלולו, הנה לפמשנ"ת כאן יש לבאר עוד, דכיון דתוכן הסברא ד"שמא יחזור הדבר לקלולו" הוא דלאחר שלמדו הנה היסוד והמטרה של הגזרה הוא למנוע מצב של חזרת דבר לקלולו, והיינו שאין ענין התקנה לבטל חשש ערעור בהגט (כמו שהי' לפני שלמדו), כ"א ענין כללי יותר, להביא להמשך המצב שבמדה"י בקיאין בדין דלשמה, וע"ז מק' שפיר דאי הכי בעל נמי, דגם בבעל המביא גט שייך תקנה ותועלת זו.

ומחדשת הגמ' בהתי' "טעמא מאי אמור רבנן דילמא אתי בעל ומערער" כו', והיינו דאף דהמטרה של הגזרה (והתקנה) לאחר שלמדו הוא בכדי למנוע מצב של "יחזור הדבר לקלולו", מ"מ אין החכמים גוזרים פסולא דרבנן בגט כשהשליח לא אמר בפני נכתב ובפ"נ, אא"כ הוא שליחות כזו שאילו לא אמר השליח בפ"נ ובפנ"ח הי' חשש ערעור. ובמילא כשהבעל עצמו הביא גיטו, מכיון שישנה סברא ד"מינקט נקיט לי' בידי' וערעורי' מערער", לכן לא שייך הך גזרה.

## ב' אופנים לבאר קושיית הגמ' "אי הכי יכול נמי" לפרש"י

ובמה שנת' יש ליישב - לשיטת רש"י - קושיית הראשונים על "אי הכי יכול נמי". ובהקדים, דהנה בתוס' כתב ב' תי' ע"ז, שר"ת תי' דמק' על רבה משום שלדידי' צריך לפרש מאי דקאמר יתקיים בחותמיו היינו דסגי בקיום חותמיו כו', ור"י מפרש דהכוונה לשאול על ה"מאי בינייהו" דלעיל, דלרבה אצ"ל אף דאי"צ קיום, יעו"ש בתוס'.

והנה יש מקום לדקדק מל' רש"י כתי' הר"י, דהנה ל' רש"י הוא "יכול נמי לא לצרכוה, אם אפשר לקיימו בעדים לא יצטרך לומר בפ"נ", ולכאור' מאי קאמר "אם אפשר", והול"ל אם קיימו בעדים, או הול"ל דסגי בקיום

חותמיו (ע"ד לשון התוס') וכיו"ב? ויש לדקדק מזה כפי' הר"י דכוונת רש"י הוא דהקושיא על רבה "אי הכי יכול נמי" הוא דלרבה אי מיירי לאחר שלמדו (וא"כ האמירה דבפ"נ ובפנ"ח הוא רק משום שאין עדים מצויין לקיימו), א"כ הי' צריך להיות הדין דגם ביכול אם "אפשר לקיימו", דהיינו דליכא חיסרון דאין עדים מצויין לקיימו, וכגון דאתויה בי תרי או באותה מדינה במדה", לא לצרכיה לומר בפ"נ ובפנ"ח, והרי מבואר בריש המס' דגם אז סובר רבה דצ"ל (וזהו ממש כפי' הר"י בתוס').

[וזה מתאים רק לפרש"י לשיטתו, דטעמא דאתויה בי תרי אצ"ל לפי רבא הוא משום דחשיב עדים מצויין לקיימו, והיינו דהוי בכלל "אפשר לקיימו", משא"כ לתוס' (לעיל ב, ב) דהוי מטעם אחר, שאומרים שהבעל שלחם, א"כ אין שייך לשון זה].

אבל אפשר לפרש בכוונת רש"י גם כפי' ר"ת, דהנה המהרש"א הק' על פ' ר"ת דהרי מיירי לאחר שלמדו, שאז רבה ורבא שוין, וא"כ מאי קאמר דלרבה הוי הפי' ב"יתקיים בחותמיו" שונה מלרבא, וכתב המהרש"א ע"ז "ויש ליישב בדוחק" (ועי' במהר"ם שף). ועכ"פ אם הי' מובן דלרבה גם לאחר שלמדו יש עדיפות או חומרא באמירת בפ"נ על קיום חותמיו, כי אז הי' א"ש תי' של ר"ת.

וא"כ אפשר לבאר - אליבא דרש"י עכ"פ - התי' לפי דרכו של ר"ת ע"פ משנת"ל. דהנה נת' דלרש"י התקנה דבפ"נ שונה מעדות בעצם ענינה, דענינה הוא מה דהשליח "צריך לבדוק שהוא לשמה", וא"כ מובן דאם אומרים שצ"ל בפ"נ ובפ"נ, היינו שעדיין ישנה להתקנה שהשליח צריך לעמוד ולהיות נוכח בשעת כתיבת הגט, א"כ יש בזה חומר על קיום בחותמיו גרידא (שזהו דין שמתייחס לשעת נתינת הגט בלבד), ושפיר שייך להקשות לרבה דאי מיירי לאחר שלמדו "אי הכי יכול נמי" אמאי בעי בפ"נ ובפנ"ח, שצריך לבדוק מעיקרא שהוא לשמה בשעת הכתיבה, ותיסגי ל' בקיום חותמיו בשעת הנתינה.



## ערענער הבעל לדעת רבה

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**

**ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא**

א. הנה שיטת רבה בריש מכילתין הוא, דתקנת אמירת בפנ"כ ובפנ"ח הי' מחמת זה דאיכא חשש על גט שמביאים ממדה"י דהוה שלא לשמה, אמנם בגט הבא מא"י לא תיקנו כן משום דהתם ליתא לחששא כלל דכולם בקיאים שם ויודעים שצ"ל לשמה. ואמנם בהמשך הסוגיא (דף ה, א) מבואר דאח"כ הי' מצב שגם בני מדה"י 'למדו' דיני לשמה, ושוב אין צורך במקרים מסויימים לומר בפנ"כ ובפנ"ח מחמת טעמא דלשמה.

ומקשה הגמרא ד'לאחר שלמדו' מדוע יש צורך כלל לומר בפנ"כ ובפנ"ח מחמת טעמא דלשמה? ומתרצת דהוא "גזירה שמא יחזור דבר לקולולו". ומקשה דא"כ מדוע במקרים מסויימים כן מקילים 'אחר שלמדו'? ומתרצת ד"במילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן". ושוב הקשו מהא דמצינו שגזרו גם במילתא דלא שכיחא (באשה המביאה גיטה)? ומתרצת דהוא משום "שלא תחלוק בשליחות" (והא דאעפ"כ במקרים מסויימים כן הקילו - ראה ברש"י ותוס' איך שמבארים דבר זה באופנים שונים, ואכ"מ).

וממשיכה הגמרא להקשות אי הכי מדוע מצינו בברייתא שהבעל עצמו כשמביא גיטו לא"י א"צ לומר בפנ"כ ובפנ"ח? ומתרצת "טעמא מאי אמור רבנן צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח דילמא אתי בעל מערער ופסיל ליה השתא מינקט נקיט ליה בידיה וערעורי קא מערער עליה"? ! עכתה"ד בהסוגיא.

וידועה הקושיא דמדוע תלתה הגמרא הך קושיא שעל רבה - מדוע אין הבעל המביא גיטו ממדה"י צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח - בהמבואר בסוגיין דלאחר שלמדו לא חילקו חכמים בשליחות וחייבו כולם באמירת בפנ"כ ובפנ"ח, והלא אין רמז בברייתא זו שהמדובר הוא אחר שלמדו דוקא?

ובמילים פשוטות: הא דבעל המביא גיטו א"צ לומר בפנ"כ ובפנ"ח הוה לכאורה קושיא חזקה על שיטת רבה בלי שום הקדמות מדינים אחרים, וא"כ מדוע מקשה הגמרא קושיא זו רק בהמשך להמסקנא של "שלא תחלוק בשליחות", ובאופן של "אי הכי"? ! (ויעויין מש"כ הרשב"א והמהרש"א בתירוקן קושיא זו ואכהמ"ל).

ב. גם ידוע מה שיש קושיא גדולה לכאורה מתירוך הגמרא - טעמא מאי אמור רבנן וכו' - על שיטת רש"י בביאור טעמא דרבה ביסוד התקנה דאמירת בפנ"כ ובפנ"ח ;

דהנה התוספות (גם בדף ב, ב וגם בסוגיא דעסקינן ביה) הוכיחו מתירוך זה של הגמרא, דלרבה מעולם לא הי' חשש אמיתי דשמא הגט לא נכתב לשמה אלא דכל החשש היתה דשמא יבא הבעל ויערער ויוציא לעז על הגט שלא נכתב לשמה ; דאל"כ מהו תוכן התירוך שלאחרי שהבעל הביא את גיטו שוב לא יבא ויערער, הרי מה בכך שלא יערער אם אנחנו חוששים שלא נכתב לשמה.

אמנם ברש"י בהמשך הסוגיא לא מוזכר בכלל הך סברא דהחשש הוא רק מחמת לעז שיוציא הבעל על הגט ! ואדרבה מפירושו בריש הסוגיא (ב, ב) בדברי רבה משמע לכאורה דסב"ל דיש לנו חשש שהגט לא נכתב לשמה. וצלה"ב דא"כ מה יענה להוכחת התוספות מסברא זו של הגמרא בטעמא דמילתא דבעל אינו אומר בפנ"כ ובפנ"ח בהבאת גיטו ?

ויש להוסיף ולהבהיר : באמת בדברי רש"י בריש הסוגיא לא מוזכר כל הענין דערעור הבעל בכלל (בשיטת רבה) אלא דלנו יש חשש דדלמא הגט אינו לשמה, ולכאורה הר"ז היפך גמרא מפורשת זו ד"טעמא מאי וכו'" ! ?

אמנם באמת נראה דזה אינו קושיא ; די"ל דבהתחלת הסוגיא מבארת לנו הגמרא, ורש"י, מהו החשש - שאנו חוששים שמא לא נכתב לשמה, ורק אח"כ מבואר מאי טעמא חששו חכמים לזה - שמא יבא הבעל ויערער. והיינו דהסיבה לזה שאנחנו חוששים לזה הוא מחמת זה דיתכן שלאחר זמן יבא הבעל ויערער שלא נכתב לשמה.

אלא דבכל אופן לא מתורץ בזה הקושיא (של התוספות) מתוך דברי הגמרא כאן ; דהרי גם אם סיבת החשש הוא מחמת ערעור הבעל דבעתיד, עדיין אינו מובן מדוע אין לחשוש שאחרי שהבעל הביא גיטו יתברר לו שנכתב שלא לשמה ויבא ויערער ע"ז בפני בי"ד ? דהרי קושיא זו מתורצת רק לפי הסברת התוספות דכל החשש הוא שהבעל יערער בכדי להוציא לעז ולא באמת, והרי דבר זה לא מסתדר ברש"י בכל אופן דהרי כותב שאנחנו אכן חוששים לזה, ולא באופן של לעז בעלמא (אפי' אם זהו רק מחמת זה שאולי יערער הבעל) ! ?

ג. ובהמשך הגמרא (ה, רע"ב) הובא עוד הפעם סברא זו - "טעמא מאי דילמא אתי בעל מערער ופסיל ליה" - לבאר דין אחר אליבא דרבה;

דמבואר שם מתוך ברייתא לפי פירושו של רבה, דלאחר שלמדו במקרה שהביא שליח גט ממדה"י ולא אמר בפנ"כ ובפנ"ח, ונתקיים בחותמיו, הרי אם האשה כבר נישאת אינה צריכה להתגרש מחמת זה שלא אמרו בפנ"כ ובפנ"ח. וביאור דין זה הוא מחמת סברא הנ"ל: דמכיון שכל הצורך לאמירת בפנ"כ ובפנ"ח הוא מחמת זה דשמא יבא הבעל ויערער אח"כ, הרי עכשיו שכבר נישאת והבעל עדיין לא בא לערער, אין מקום שאנחנו נערער בשבילו ולהחמיר עליה כ"כ עד להצריכה להתגרש.

והקושיא ידועה, דא"כ מדוע הרי הדין כן רק לאחר שלמדו, והלא גם קודם שלמדו אפשר להשתמש עם אותה סברא בדיוק - דהיות שכל התקנה היתה מחמת זה דשמא יבא הבעל ויערער הרי אין מקום לחוש לזה ולהחמיר עליה כ"כ (להצריכה להתגרש) לפני ערעורו בפועל ! ?

(ועד"ז קשה מדוע לא נאמר סברא זו גם לגבי החשש דרבא דשמא יערער הבעל לומר שמזוייף הוא ? אלא דהתירוף לזה פשוט דהסברא נאמרה רק אליבא דרבה אחר שלמדו, משא"כ בהחשש של רבא (ערעור דזיוף) הרי אין מציאות כזו של אחר שלמדו. אלא דהדרא קושיין לדוכתא מדוע באמת נאמרה סברא זו רק במצב של אחר שלמדו ולא גם לפני שלמדו ?)

ד. והנה החתם סופר יש לו דרך בהבנת הגמרא אשר לפ"ז מתורצות כל קושיות אלו בחדא מחתא; דאכן קודם שלמדו הרי תקנת אמירת בפנ"כ ובפנ"ח הי' מחמת חשש שיש לנו דאולי לא הוה הגט לשמה, אמנם אחר שלמדו דכבר לא קיים חשש זה הרי גדר התקנה הוה רק מחמת זה שיערער הבעל ויוציא לעז על הגט.

ולפ"ז הרי הא דמבואר בגמרא דבעל שמביא גיטו א"צ לומר בפנ"כ מחמת זה שהוא כבר לא יבא לערער אחרי שהביאו בעצמו, הר"ז רק אחר שלמדו דאז הרי כל החשש הוא דאולי יבא לערער ולהוציא לעז.

ומתורץ לפ"ז: (א) מדוע קושיית הגמרא מדין בעל המביא גיטו הוזכרה לראשונה בסוגיין - דרק בסוגיין כשמבואר הך דינא דגם לאחר שלמדו אומרים בפנ"כ ובפנ"ח מקשה הגמרא מהא דבעל אחר שלמדו אינו אומר בפנ"כ ובפנ"ח. (ב) מדוע הך סברא דערעור הבעל שאינו אלא משום

הוצאת לעז אינה בסתירה לדברי רש"י בריש מכילתין - דשם מדובר בהזמן קודם שלמדו דאז הוה אכן חשש באמת משא"כ בסוגיין. ג) מדוע משתמשים בהך סברא - שהתקנה אינה אלא משום ערעור הבעל - בכדי להקל על האשה שכבר נישאת, רק אחר שלמדו ולא לפני כן.

והנה אף שבאמת הרי דרך זה מתרצת כל קושיות אלו כמשנ"ת, אמנם לכאורה הר"ז חידוש גדול ביותר להעמיסו בשיטת רש"י, דהא רש"י לא רמז לשינוי גדול זה - דאחר שלמדו נשתנה גדר התקנה מחשש אמיתי (כמפורש בדברי רש"י לעיל) לחשש הוצאת לעז ?

ועוד : לכאורה אין רמז בגמרא וברש"י דהך ברייתא האומרת שבעל המביא גיטו אצ"ל בפנ"כ ובפנ"ח מדברת רק בהזמן של אחר שלמדו ?

ועוד : אדברי הגמרא "טעמא מאי אמור רבנן צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח דילמא אתי בעל מערער ופסיל ליה וכו'", מוסיף רש"י ומפרש, "טעמא מאי אצרכוה רבנן לכל שליח לומר כך משום חששא דילמא אתי בעל וכו'", והרי המשמעות הפשוטה מזה היא דזה היתה טעם התקנה עבור כולם ולא רק בזמן שאחר שלמדו ?

ומחמת קושיות אלו אולי יש להציע דרך אחרת בתירוץ קושיות אלו לשיטת רש"י כמשי"ת.

ה. הנה על דברי המשנה בריש מכילתין ד"המביא גט ממדה"י צריך שיאמר בפנ"כ ובפנ"ח, מפרש רש"י, דהמדובר הוא ב"שליח המביאו".

ונראה דרש"י בא בזה לומר דכל עיקר גדר התקנה - גם לרבה וגם לרבא - היתה עבור הבאת ומסירת גט כשנעשה שלא ע"י הבעל אלא ע"י שליח. והיינו, דאין הפירוש דחכמים עשו תקנה עבור הבאת גט ממדה"י ורק שמתקנה זו נתמעט בעל המביא גיטו ונתרבה שליח (ואשה וכו"ב), אלא דגדר התקנה היתה מעיקרו עבור הבאה שלא ע"י הבעל עצמו.

והנה לשיטת רבא הרי דבר זה פשוט הוא, דהא כל החשש הוא מחמת זה שאין הבעל לפנינו דלכן יש מקום לברר שגט זה אכן בא מהבעל ואינו מזוייף. ועד"ז לשיטת רבה לפי התוספות הרי כל החשש הוא מחמת זה שאין הבעל לפנינו שלכן ישנה אפשרות שאח"כ יבא לערער ולהוציא לעז וכו'. אמנם י"ל דכן הוא גם לפירוש רש"י בשיטת רבה - דאנן חיישינן

שהגט אינו לשמה - דכל גדר ותוכן חשש זה הוא רק מחמת זה שההבאה אינה ע"י הבעל ;

ביאור הדבר: מבואר ברש"י (דף ב סע"ב, ד"ה ורבנן הוא דאצריכו) דהא דחיישנין שאין הגט לשמה - אף דרוב בקיאים הן וסתם ספרא דדייני מיגמר גמירי - הוא משום "דאיכא דאשכח כתוב ועומד כגון שנכתב לשם אחד מבני עירו ששמו כשמו וכו'", ונמצא מזה דלולא זה דהצריכו חכמים לחשוש לדבר זה, הרי היחיד שהי' יכול לגלות לנו (או עכ"פ לעורר בנו חשש) שהגט אינו לשמה הוא הבעל, דרק הוא הי' יכול לקחת גט (שבודאי נכתב לשמה כמו כל גיטין) ולמסרו לאשתו אף שלא נכתב עברה.

ועפ"ז י"ל דתוכן התקנה היתה שבמקום שבאים למסור הגט שלא בנוכחות הבעל - הרי אנו נעורר על חשש זה במקומו, דמכיון שהיחיד שיכול לעורר על חשש זה אינו נמצא בעת מסירת הגט לכן תיקנו שאנו נעורר ע"ז במקומו ונצריך ברור לסלק חשש זה (וע"ד הענין ד'טענין' עבור אדם כשאינו נמצא לפנינו לטעון בעצמו).

ואשר לפ"ז מובן בפשטות שבמקום שהבעל כן נמצא (משום שהוא הביא את הגט בעצמו), אין שום מקום שאנחנו נעורר על חשש זה במקומו, דאנחנו לא צריכים 'לעבוד' בשבילו בשעה שנמצא בעצמו.

ומבואר היטב לפ"ז מדוע לא הקשתה הגמרא על שיטת רבה בהמשך הסוגיות (עד דף ה) דמדוע אין הבעל צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח כשמביא גיטו, דהרי אז לא שייך כל החשש וכל התקנה כמשנ"ת.

ו. אמנם אחרי שנתחדש בגמרא דבר זה דגם לאחר שלמדו צריכים לומר בפנ"כ ובפנ"ח, ושתיקנו את זה בכל המקרים (גם בדלא שכיחי כנ"ל) באופן של "לא תחלוק בשליחות", אז הקשתה הגמרא ד"אי הכי" הרי גם בעל המביא גיטו הי' צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח.

ביאור הקושיא: 'לאחר שלמדו' לכאורה אין מקום לומר שיש לנו חשש אמיתי דאולי אין הגט לשמה, דהא כבר אין טועים בדבר זה. ומהא דבכל זאת חייבים לומר בפנ"כ ובפנ"ח מוכח, דגם במקרה שאין מקום עבור החשש מ"מ לא חילקו חכמים בתקנתם ובכל מקרה מחייבים לומר בפנ"כ ובפנ"ח. וא"כ - מקשה הגמרא - הרי גם במקרה דבעל המביא גיטו, אע"פ דבאמת אין מקום להחשש דשלא לשמה כמשנ"ל, מ"מ

מצד זה דלא חילקו בתקנתם והצריכו האמירה גם בדליכא חשש - היו צריכים לחייב גם אותו בתקנתם !

וע"ז תירצה הגמרא "טעמא מאי אמור רבנן צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח וכו'".

ויש לבאר התירוץ כך : דהא דבבעל המביא גיטו אין מקום להתקנה, אינה רק משום דאין מקום להחשש בפועל (משום דאנחנו לא חוששים בשבילו כשהוא נמצא בעצמו כנ"ל), אלא משום דאין מקום לכל הסיבה מדוע תיקנו חכמים תקנתם, דהרי כשהבעל לפנינו אין מקום שאנחנו נחשוש במקומו ובשבילו שאולי יגיע לאחר זמן לערער ולבטל מה שהגיע לעשות עכשיו בפנינו.

[והיינו דאין הפירוש שא"א שיקרה דבר כזה שיתברר אצלו שהי' איזה פסול בהגט ויבא להודיע לנו ע"ז, אלא דאין מקום שבשעה שהוא עומד לפנינו ומביא גיטו - הרי אנחנו 'נעבוד' ונחשוש בשבילו, דאולי מחר יתחדש אצלו סיבה לבטל מה שבא לפנינו לעשות היום].

וזהו ההבדל בין הדין של כל שליח המביא את הגט אחר שלמדו להדין דבעל המביא גיטו ; דאח"נ דגם בהזמן דאחר שלמדו אין מקום שאנחנו נחשוש בפועל שהגט אינו לשמה (ושלכן לא היו מתקנים מעיקרא תקנה זו במצב כזה), אמנם כששליח מביא את הגט יש מקום בעצם לסיבת התקנה - דהבעל יכול לבא ולערער על מה שהשליח עשה. משא"כ במקרה דבעל המביא גיטו הרי מעיקרא אין שום סיבה לתקן משהו בשביל הבעל (הנמצא לפנינו) - דאולי יגיע אח"כ לבטל את מעשיו כמשנ"ת.

ז. והיוצא מכ"ז דג' חילוקים יש בדבר :

א) כששליח מביא גט קודם שלמדו אז היות ויתכן שיבא הבעל אח"כ ויערער על הגט שאינו לשמה, הרי אנחנו כבר חוששים לזה במקומו.

ב) כששליח מביא גט אחר שלמדו אכן אין מקום שאנחנו נחשוש שהגט אינו לשמה, אמנם לאידך עדיין לא נתבטלה עיקר הסיבה להחשש - דשמא יבא הבעל ויערער, ומשו"ז צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח.

ג) כשבעל מביא גיטו - גם קודם שלמדו - אין מקום שנחשוש לשום דבר במקום הבעל וגם לא לחשוב ע"ז שאולי יבא אח"כ לבטל הבאתו שלפנינו, ולכן לא חלה עליו התקנה כלל.

ומתבאר היטב לפ"ז גם המשך הגמרא דרך אחר שלמדו מקילים באשה אחר שנישאת שלא להצריכה להתגרש, משום הך סברא דהבעל עדיין לא בא לערער (משא"כ קודם שלמדו לא משתמשים עם סברא זו);

דהרי קודם שלמדו יש לנו כבר החשש (במקום הבעל) גם לפני שמערער, ושוב א"א להקל עליה אחרי שחוששים שהגט אינו כשר, משא"כ אחר שלמדו דכבר ליתא להחשש שלנו, וכל התקנה אז הוא מחמת הסיבה שהבעל יכול לבוא ולערער בעתיד, אז יש מקום להקל עליה ולא להצריכה להתגרש כל זמן שהבעל לא ערער בפועל.

ח. ועכ"פ היוצא מכל הנ"ל דגדר החשש דלשמה אליבא דרבה הוא מה שאנחנו חוששים לזה 'במקומו' של הבעל מחמת זה שאינו לפנינו בעת מסירת הגט, ושלכן כשהוא כן נמצא לפנינו אין מקום לכל החשש (גם משום שאין מקום לחשוש במקומו, וגם משום שאין מקום לחשוש שיבא אחר זמן לבטל הגט כמשנ"ת).

ועפ"ז אולי יש לבאר מה שיוצא מדברי רש"י פעמיים בהמשך הסוגיות (דף ב, ב ד"ה אי נמי באותה מדינה, ודף ד, ב ד"ה הא באותה מדינה) דגם לרבה הרי באותה עיר במדה"י א"צ לומר בפנ"כ ובפנ"ח, אשר לכאורה הרי דבר זה תמוה דמאי נפק"מ לענין חשש לשמה באם הוה מעיר לעיר או באותה עיר?

(ויעויין בחידושי רבי נחום איך שדייק מדברי התוספות דלא סב"ל כרש"י בזה, וגם איך שביאר שיטת רש"י באו"א מהמבואר כאן).

ולהנ"ל י"ל דגם כשהבעל נמצא באותה העיר כבר אין מקום לתקן תקנה שגדרה ותוכנה היא מה שאנחנו חוששים במקומו ובשבילו (וע"ד הענין ד'טענינן' שהוא במקרה שהלך הבעל למדה"י וכיו"ב), דהרי הוא בעצמו נמצא שם ואם יש לו מה להגיד יכול לעשות זה בעצמו, ושוב אין מקום לתקנת אמירת בפנ"כ ובפנ"ח לשיטה זו.



## **"מידי דהוה אכל עדיות שבתורה – קושיא הוא"**

**הרב בנימין אפרים ביטון**

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בגיטין (ב, ב): "ולרבה דאמר לפי שאין בקיאים לשמה ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה ע"א נאמן באיסורין כו" - ובפרש"י "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה - קושיא הוא, ומשני ע"א נאמן באיסורין כו"."

ובחי' חת"ס כתב לבאר כוונת רש"י "דלכאורה הלשון מיותר הוא דפשיטא דבעי תרי קרא כתיב ע"פ ב' עדים יקום דבר, ע"כ הוה ס"ד דשינוי הוא ולא קושי' דהמקשה הקשה וליבעי תרי, ות' לא בעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה דע"א נאמן באיסורין והיינו משחיטה ונקור וכדומה הכי הוה ס"ד קמ"ל רש"י דק' היא, והיינו דהרי בשקלא וטרי' דלקמן לרבא וליבעי תרי מידי דהוה אקיום שטרות א"א לפרש אלא בלשון קושי' ה"נ הכי, אלא באמת יתור לשון הוא ונ"ל משו"ה יש גורסים מידי דהוה אכל עדיות שבתורה..." -

האומנם דאכתי צ"ע להגירסא - וכ"ה גם גירסת רש"י - שלפנינו ("מידי דהוה אכל עדיות שבתורה") דאם הוא חלק מהקושיא בפרש"י יתור לשון הוא.

ונראה לומר דהוה חילוק יסודי בגדר ע"א נאמן באיסורין אם מילים אלו ("מידי דהוה אכל עדיות שבתורה") הם חלק מהקושיא או מהתירוצו, ואי"ז יתור לשון, ומבאר רש"י בזה לשיטתו בגדר ע"א נאמן באיסורין, וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

ב. דהנה נחלקו הפוסקים והראשונים בגדר ע"א נאמן באיסורין, אם הפירוש הוא דסגי בע"א או דע"א ה"ה כב', דהנה יעוין בשו"ע יו"ד סי' א סי"ד ובט"ז וש"ך שם, והמתבאר דהריטב"א וסיעתו ס"ל דחידוש התורה הוא דבאיסורין סגי בע"א (והא דכ"מ שהאמינה תורה ע"א ה"ה כב' הוא רק בדבר שבערוה כעדות מיתה וסוטה כו'), אכן התוס' וסיעתו ס"ל דכ"מ שהאמינה תורה ע"א ה"ה כב', וחדשה התורה דבאיסורין ע"א ה"ה כב', עיי"ש באורן.

בסגנון אחר - לאופן הא' ע"א נאמן באיסורין הוה יוצא מן הכלל, דכל עדיות שבתורה צריך ב' ובאיסורין סגי בע"א, אכן לאופן הב' כל עדיות

שבתורה כולל איסורין - צריך ב', וחדשה התורה דבאיסורין ע"א ה"ה כב'.

ויתכן לומר דב' אופנים אלו מונחים בלשון הגמרא, ותלוי בהנ"ל אם המילים "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה" הם חלק מהקושיא או מהתירין, דאם הוא חלק מהקושיא משמע יותר כאופן הא' הנ"ל, דהגמ' הק' "ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה", ומשני ע"א נאמן באיסורין, ומשמע דאיסורין הוא יוצא מן הכלל דכל עדיות שבתורה, דבזה סגי בע"א.

אכן אם נאמר דהוה חלק מהתירין משמע יותר כאופן הב' הנ"ל, דהגמ' הק' "ליבעי תרי" ומשני "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה ע"א נאמן באיסורין", והיינו דע"א באיסורין הוא חלק מ"כל עדיות שבתורה" וכפשוטו הלשון, ובכל עדיות שבתורה - כולל איסורין - צריך ב', וחידוש התורה דבאיסורין ע"א ה"ה כב'.

ועפ"ז מבואר היטב כוונת רש"י ואין כאן יתור לשון, דטובא אשמעינן בגדר ע"א נאמן באיסורין, דהוא יוצא מן הכלל דכל עדיות שבתורה דצריך ב' עדים, ובאיסורין סגי בע"א.

ג. ולהעיר דרש"י אזיל בזה לשיטתי, דהנה יעוין בקו' רשימות שיעורים (להגרי"י קלמנסון שליט"א) עמ"ס גיטין סי' ט דשקו"ט בביאור יסוד הני ב' שיטות בגדר ע"א נאמן באיסורין הנ"ל בארוכה, ובתוד"ה ביאר יסוד שיטת רש"י ביבמות (פח, א) שכתב במקור הילפותא דע"א נאמן באיסורין דסברא הוא, דאל"כ אין אדם אוכל משל חבירו ואין לך אדם סומך על בני ביתו, ועכצ"ל דלשיטתו סגי בע"א לבד, דא"ל דבעצם צריך ב' והתורה האמינתו להע"א כב', דהיכן מצינו זה ומהכ"ת לומר כן, וע"כ שסגי בע"א וראה עוד מש"כ בזה בגליון הקודם (עמ' 33 ואילך) דרש"י אזיל בזה לשיטתי בטעמא דע"א נאמן באתחזק ובידו לתקנו, דהוא מכיון דהבידו מיגרע החזקה (וכמבואר באחרונים), אשר גם יסוד שיטה זו אזיל כהצד דהא דע"א נאמן באיסורין הפירוש דסגי בע"א יעו"ש באורך.



## בענין זמן אמירת בפ"נ ובפ"נ

### הרב לוי יצחק קפלן

ר"מ בישיבת ליובאוויטש באלטימור

איתא בגמ' (ה, ב): "ת"ר המביא גט ממדינת הים, ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם... כיצד יעשה, יטלנו הימנה, ויחזור ויתננו לה בפני שנים ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם".

ובתוס' ד"ה יטלנו הימנה כ' "מכאן משמע דצריך לומר בשעת נתינה בפני נכתב, מדקאמר יטלנו הימנה, וה"ה לאחר נתינה תוך כדי דיבור דמהני, מדקאמר לעיל שנתנו לה כשהיה פיקח ולא הספיק לומר בפני נכתב עד שנתחרש. אבל לאחר כדי דיבור, מספקא לר"י אי מהני כל זמן שעסוקים באותו ענין או לאו, וקודם נתינה מספקא לר"י נמי אי מהני וכו'". ע"כ.

ומפשטות דברי התוס' במה שהזכירו הא דמספקא לר"י באמירת בפ"נ קודם נתינה, רק לאחר שהביא הספק באמירת בפ"נ אחר נתינה לאחר כ"ד, משמע דאמירת בפ"נ קודם נתינה אפי' תוכ"ד, שווה לאמירתו אחר נתינה לאחר כ"ד, דרק בעסוקים באותו ענין יש ספק בדבר. דאם ספיקו קודם נתינה הוא דוקא לאחר כ"ד, אבל תוכ"ד מהני כמו דמהני תוכ"ד לאחר נתינה, ומרוב פשיטותו לא הוצרך לפרשו, א"כ מדוע הוצרך לפרש לאחר כ"ד קודם נתינה בפ"ע, ולא נכלל בספק אחר כ"ד לאחר נתינה. ומזה שהזכיר קודם נתינה לאחר ספיקו הראשון, וכספק בפ"ע, נראה דהספק קודם נתינה הוא בכל אופן.

וכן הבין הב"ש כוונת התוס' בסי' קמב סק"ט, שהקשה אהא דכ' המחבר ס"ו "אומר בפני נכתב ובפני נחתם, בשעה שנותנו ליד האשה או סמוך לו מיד תוך כדי דיבור" דאו סמוך לו פ"י הן שנתן הגט שסמוך לו אמר אחר הנתינה, או קודם הנתינה (ומקורו בטור שהבין כן בכוונת הרא"ש ומפורש הדבר בסדר גיטין של הרא"ש). ועיין בתוס' והר"ן (צ"ל הרא"ש) נסתפקו אם מהני כשאומר בפ"נ ובפ"נ קודם הנתינה, ואפשר שם איירי אחר כ"ד".

(אולם עי' במהר"ם שיף שכ' בכוונת התוס' דבתכ"ד קודם נתינה נמי פשיטא דמהני. וכן נראה דעת הפנ"י כמו שיתבאר לקמן, וכן דעת הטור בכוונת התוס' כנ"ל).

אבל הר"ן לא הבין כן ספק ר"י, שכ' "מדאמרינן יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה וכו', משמע דצריך לומר בפני נכתב בשעת נתינה, ומיהו ה"ה לאחר נתינה תוכ"ד דמהני. . אבל לאחר כ"ד, מספקא ליה לר"י אי מהני כ"ז שעסוקין באותו ענין או לא". היינו שהזכיר רק ספק א' לאחר כ"ד כ"ז שעסוקין באותו ענין, והשמיט הספק דקודם נתינה. ונראה ברור דלדעתו תוכ"ד מהני בין קודם נתינה ובין לאחר נתינה, ולאחר כ"ד בשניהם מספקא ליה, כשעסוקים באותו ענין.

ויובן סברת המחלוקת בין תוס' והר"ן, בהקדם קושיית הפנ"י על התוס' דאיך אפשר לומר דאמירת בפ"נ תוכ"ד הוי אמירה בשעת נתינה, משום דכדיבור דמי, הא קי"ל (נדרים פז, א) תוך כדי דיבור כדיבור דמי לבר ממקדש ומגרש. ותרין דהיינו לענין שאין יכול לחזור בו, משא"כ לפרש דבריו ודאי מהני.

והנה בטעם הדבר דתוכ"ד לאו כדיבור בגיטין וקידושין כ' הר"ן שם "דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם, לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דבור. אבל הני כיון דחמירי כולי האי, אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ומשום הכי חזרה אפי' תוך כדי דבור לא מהני".

אולם בלקו"ש ח"ט (עמ' 189) הקשה על ביאור הר"ן, דאם אין גמירת דעת עד לאחר כ"ד, היה צ"ל הדין במקבל מתנה מחבירו שאסור לו ליהנות ממנו עד לאחר כ"ד, דעדיין אינו שלו, ולא מצינו דין כזה בשום מקום. ולכך ביאר הרבי, דזה ודאי דהנותן גמר דעתו בשעת נתינה מיד, ורק שהתורה נתנה זמן דתוכ"ד להתחרט ולבטל הקנין. והא דבמקדש ומגרש לא אמרינן תוכ"ד כדיבור, הוא משום דמעשה גיטין וקידושין נעשים ע"י עדי קיום, ולכך אין בכוחו להתחרט ולבטל מעשה שנעשה ע"י דעדים.

ונפק"מ בין ב' אופנים אלו הוא (עכ"פ לפי השיטות דהוי דאורייתא עי' בתוס' שם ד"ה והלכתא), אם הדין דתוכ"ד כדיבור דמי לא נאמר כלל בגיטין וקידושין או לא. דלסברת הר"ן אין דין זה כלל בגיטין וקידושין. משא"כ לביאור הרבי, הכלל דתוכ"ד כדיבור נאמר בכ"מ, ורק דבגיטין וקידושין אין לו הכח לבטל המעשה שנעשה ע"י עדים.

ולפי"ז י"ל דהר"ן לשיטתו דלא אמרינן דתוכ"ד כדיבור כלל בגיטין וקידושין, הוצרך לפרש דהא דפשוט להתוס' שמועיל אמירת בפ"נ תוכ"ד, אינו מצד הכלל דתוכ"ד כדיבור דמי, אלא מצד הסברא, דכשאדם אומר או עושה דבר יכול לפרש כוונת דיבוריו או מעשיו כ"ז שעדיין יש המשך להם וכמו שביאר הפנ"י, והשיעור לדבר זה הוא תוכ"ד כמו השיעור בגמירת דעת של אדם בתוכ"ד. ומכיון דמדובר כאן בפירוש דבריו בתוכ"ד, אין סברא לחלק בין קודם נתינה ולאחר נתינה, ושניהם שוים דמהני. והספק לאחר כ"ד הוא, מכיון דעסוקים באותו ענין שמא נחשב אפי' לאחר כ"ד כהמשך דיבורו ועדיין יכול לפרש דבריו הקודמים.

משא"כ התוס' יסברו כביאור הרבי, דהא דמועיל אמירתו בתוכ"ד לאחר נתינה, הוא מכח הדין דתוכ"ד כדיבור דמי. ומכיון דדין זה לא נאמר אלא לאחר המעשה, אבל לפני המעשה אין שום דין דתוכ"ד כדיבור, לכך ס"ל דדוקא לאחר נתינה מועיל תוכ"ד אבל קודם נתינה הוי כמו לאחר כ"ד אחר נתינה, דרק בעסוקים באותו ענין יש ספק בדבר אי מהני.

והא דבעסוקים באותו ענין יש ספק בדבר, הוא ע"פ מש"כ התוס' (פד, ב ד"ה ר' חזקיה), דהטעם שצריך לומר בפ"נ בשעת נתינה דוקא, הוא משום דאז מידק דייק. ולכך מספקא ליה, אי כ"ז שעסוקים בענין הנתינה, יש המידק דייק דהשליח או לא.



## בגדר "עדי קיום"

**הת' יצחק שלמה קרביצקי**

**תלמיד בישיבה**

בלקו"ש חי"ט שיחה ד לפ' שופטים (עמ' 188 ואילך), מגדיר הרבי הדין דבגטין וקידושין בעינן עדות לקיומי, וזלה"ק: "...עדי קיום - לדוגמא, עדי קידושין, וואס זייער עדות איז א טייל פון די קידושין, ווארום דער דין איז אז אפי' ווען (סיי דער איש און סיי דער אשה זיינען מודה אז) ער האט איר מקדש געווען, אויב אבער עס זיינען דערביי ניט געווען קיין עדות, איז די הלכה אז "אין חוששין לקידושין", ד.ה. אן עדי קידושין איז ניטא קיין קידושין, און ביי דעם סוג עדות איז דער פי' פון "יקום דבר" דורך זיי ווערט אויפגעטאן דער דבר" וממשיך באות ג עפ"י

הנ"ל אז עדות זיינען א טייל פון מעשה הקידושין זיי זיינען מקיים די קידושין קען מען אויך מבאר זיין וואס ביי קידושין זאגט מען ניט תוך כדי דיבור כדיבור דמי ווי די גמ' זאגט "והלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ. . ומקדש ומגרש". וואס איז דער חילוק צווישן אלע זאכן און "מקדש ומגרש"?

דער ר"ן (נדרים פז, א) איז מסביר אז "בשאר מילי דלא חמירי כולי האי" טוט זיי א מענש לכתחילה מיט דער ידיעה, אז ער זאל קענען חרטה האבן תוך כדי דיבור, משא"כ ביי "הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה" ובמילא קען ער ניט חזור זיין". ומקשה עליו הרבי דא"כ בשאר מילי צריך להיות שלא נגמר הדבר עד תוך כדי דיבור, ולא מצינו לומר כן, ע"ש.

וממשיך הרבי: "איז דער ביאור אין דעם: וויבאלד אז ביי קידושין (וגירושין) ווערט די מעשה הקידושין אויפגעטאן דורך די עדות, איז שוין נאכדעם ניט ביכלתו פונעם מקדש (ומגרש) צו מבטל זיין די מעשה וויבאלד די עדות האבן אויפגעטאן די מעשה הקידושין. משא"כ ביי אנדערע זאכן וואו די עדות טוען ניט אויף אין מציאות הדבר - און די זאך ווערט אויפגעטאן נאר דורך דעם בעל דבר אליין, דעריבער קען ער דאס מבטל זיין ביז תוך כדי דיבור". עכלה"ק.

וצ"ל, ע"פ המבואר בהשיחה גדרם של "עדי קיום" מדוע נדחק הר"ן ולא פי' כן. ומזה נראה לומר דס"ל שהגדר של "עדי קיום" הוא גדר אחר, כדלקמן.

ויובן זה בהקדים, דהנה כתב הקצוה"ח בסי' צ סק"ז עמ"ש בשו"ע דאם ראו עדים שנכנס תחת ידי חבירו שלם ויצא חבול ולא ראוהו בשעה שחבל בו, אבל יש הוכחה שזה חבל בו כגון שהחבלה היתה בין כתפיו דנוטל בלא שבועה, וז"ל: "עיינ בב"ש אה"ע סי' מב שכתב אם טבעת בידו ואמר הרי את מקודשת לי בטבעת זו ולא ראו עדים נתינה רק כמעט רגע הטבעת בידה ולא סגי אם לא שנתן לה למ"ד עדי קידושין א"צ דרישה וחקירה דלדיני ממונות דמי א"כ כמו"כ בקבלה מוציאין ממון ה"ה שם דמתקדשת ע"ש, ובתומים השיב דבדיני ממונות לא איברי סהדי אלא לשקרי א"כ פשיטא בידיעה כזו אנן סהדי שהוא אמת משא"כ בקידושין גזירת מלך המקדש בלי עדים שאין קידושין חלים כלל, א"כ מה בכך דהוא ידיעה, אמת דנתקדשה אבל התורה הצריכה עדים ע"ש.

ואין זו תשובה דהא הר"ן בפ' המגרש לשיטת הרי"ף והראב"ד דס"ל דלר"א ע"מ כרתי וע"ח נמי כרתי וז"ל "אבל מה שנראה לי בזה דלר"א ס"ל ע"מ כרתי לחוד ולא ע"ח. ומיהו מה דמודה ר"א דהע"ח מהני היינו משום דס"ל שהמסירה כורתת כל שיש עדים בדבר בין שהם מעידים על המסירה עצמה או על גוף הדבר, ומעתה מה שמודה ר"א דגט החתום בע"ח כורת לאו משום דס"ל ע"ח כרתי, אלא שהמסירה כורתת כיון שיש עדים על עיקר הדבר סב"ל ע"ח כע"מ שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו, ובידוע שהבעל מסרה לה ונמצא כאילו הם עצמם מעידים על המסירה" וע"ש וא"כ ה"נ כיון שידוע לעדים הללו שבודאי מסרה לה לפי ידיעה ה"ל עדים ממש, עכ"ל קצוה"ח.

(וע"ש שדחה דברי הב"ש כי חסר בכוונה לקידושין ע"ש, היינו שבעצם דין העדים, הם אכן עדי קיום).

היינו שיש כאן מחלוקת בגדר עדי קיום, דלהתומים ישנו "גזירת המלך" דבלי עדים לא יהיה חלים כלל הקידושין. והגם שהם יודעים שבודאי ה' כאן מעשה קידושין, מ"מ אינם חלים. והיינו ממש כמו ביאורו של הרבי שזהו "עדי ראיה". ואלו הר"ן לפי הבנת הקצות ס"ל שאין גדרם של עדי קיום שיטלו חלק במעשה גירושין אלא די שתהי' ידיעה ברורה שהיתה כאן עדות. וביותר הוא מודגש בסי' רמא שכתב וז"ל "דעיקרא דמלתא דצריך עדים בגוף הקידושין הוא בכדי שיוודע לעלמא" ע"ש. היינו "עדי ידיעה" (אלא שבממון ישנו דין דהודאת בעל דין כק' עדים דמי וא"כ לא צריך כלל עדים כי ההודאה היא הקיום, משא"כ בגו"ק שאין אומרים הודאת בעל דין כק' עדים דמי מכיון שהוא חב לאחרני. וזהו באמת היסוד של הקצות לתרץ את השאלה הידועה (שמציין לה הרבי בשיחה זו בהערה) דמכיון שהמקור להא דבגו"ק בעינן "עדי קיום" נלמד מדין ממונות, ושם הרי הם עדי בירור, א"כ כיצד יתכן שבגו"ק נצריך עדי קיום יותר מדיני ממונות? ולשי' הקצות מובן, דהיות וכל המושג "קיום" הוא להודיע לעלמא א"כ בממונות ישנם עדי קיום, שזהו ההודאת בעל דין, ובקידושין שאין דין דהודאת בעל דין, אזי בעינן עדים ממש שיראו (ולפי הנ"ל צ"ע קצת שהרבי ציין להקצות הנ"ל דהרי לפי הגדרת הרבי בעדי קיום, שהם חלק מהמעשה שוב לכאור' לא ניתן ללמוד זה מממונות? ואוי"ל שלכן כתב הרבי "ולהעיר מהשו"ט בזה", וציין להקצות, ובאמת לפי ביאור הרבי לא ניתן ללמוד כמותו).

ועתה נשוב ונתרץ הקושיא הנ"ל שהקשינו על הר"ן מדוע אינו מתרץ  
הך דין ד"תוך כדי דיבור", שזהו מכיון שזה עדי קיום, ומבאר ביאור דחוק  
לכאור, דהר"ן אזיל לשיטתו שהגדרת עדי קיום בגיטין וקידושין הוא רק  
שמודיעים לעלמא על המעשה קידושין, אבל לא שנוטלים חלק בהמעשה  
קידושין, וא"כ הי' חייב לתרץ שזה שא"א לחזור תוכ"ד בגו"ק הוא מפני  
שגו"ק יותר חמורים, על אף הדוחק שבדבר. משא"כ הרבי למד את  
ההגדרה כפי ה"תומים" (כפי שציין בהע' 4) שהם אכן נוטלים חלק  
בהמעשה קידושין וא"כ מובן שאין הם יכולים לחזור תוך כדי דיבור.

ולפי כל הנ"ל אולי יש לומר שזהו סברת המחלוקת בין הר"ת להר"ף  
ע"פ הבנת הר"ן: דהנה שיטת הר"ן היא כנ"ל שלר"א אמנם ע"מ כרתי,  
מ"מ אם ישנם ע"ת, אזי זה מועיל. ולפי הקצות היינו מכיון ש"אנן סהדי"  
שהיו כאן עדי מסירה ואילו שיטת התוס' היא דבעינן עדי מסירה ממש.  
דצריך להבין מדוע נידי התוס' משי' הר"ן שהע"ת מעידים גם על  
המסירה (ובפרט לפי האחרונים) (עיי' ברכת שמואל סי' יד-טו) דס"ל  
שהכוונה של תוס' ב"מיהו יש לחלק" הוא שס"ל בדממונות, בעינן רק  
"אשוויי שטרא" (מכיון שהודאת בעל דין כק' עדים דמי) אזי אית להו  
סברת הר"ן דאמרינן שע"ת מועילים לא מצד ע"ת עצמם כר"מ, אלא  
מכיון שמעידים על המסירה, א"כ בעצם הסברא ס"ל התוס' כהר"ן  
דהע"ת אכן מעידים על המסירה ולא חסר בוודאות שאכן הי' מסירה,  
והראי' שמועיל לאשוויי שטרא ג"כ, א"כ מדוע בעינן דוקא עדי מסירה  
בפועל להכשיר הגט)?

ולפי הנ"ל אתי שפיר, שהע"ת אמנם נותנים לנו ודאות מוחלטת שהי'  
מסירה, שלכן הר"ן לשיטתו שסגי ב"עדי ידיעה", סבר שמועיל. אבל

---

(1) והנה בשי' הקצות הנ"ל שהיו "אנן סהדי", כבר הקשו באחרונים, דלכאור הרי מהר"ן  
מוכח דלא כוותי', דהנה הר"ן הקשה על הרמב"ן שכתב שזה שבעינן ע"ת הגם שמסירת  
בע"ד כק' עדים דמי, היינו מכיון דבלי ע"ת איכא למיחש דלמא זייפתי', דא"כ מדוע בעינן  
חתימה לשמה, הרי גם בחתימה שלא לשמה איכא הוכחה דנמסר ליד האשה, ולפי  
קצוה"ת מה הועיל הר"ן בתירוצו, הא גם לדבריו מכיון שהחתימה מצ"ע אינה פועלת  
לאשוויי שטרא והיא רק היכי תימצא שיהיה אנן סהדי, א"כ שוב סגי בחתימה שלא לשמה.  
וביאורו באו"א לפי דברי הגר"ח מבריסק בהל' גרושין פ"ו ה"ט, ולכאור אפשר לומר ביאור  
זה גם לפי דבריו (היינו דגם אם נאמר דאין זה מתורת 'אנן סהדי' אלא מכיון דעדים  
מעידים על עם מעשה הגירושין, מ"מ עדיין איכא למימר דמעידים בתורת "עדי ראייה",  
וצ"ע ואכ"מ.

התוס' ס"ל שהגדר ד"עדי קיום" הוא כמו ה"תומים" שהם צריכים לטול חלק מהקידושין, ולכן לא מועיל הוודאות של הע"ח המעידים על המסירה, ובעינן עדי מסירה בשעת מעשה.

(ואולי יש לומר שזהו גם שיטת ר"ת בכלל דס"ל דר"מ מצריך עדי מסירה ולא סגי בע"ח, מכיון שלא מספיק הוודאות של ע"ח לפעול ב"דבר שבערוה" גם לר"מ ובעינן דוקא ע"מ. אלא שזה רק אם נאמר שסברת אלו החולקים על ר"ת ס"ל כהר"ן. ודוחק).

וע"פ הנ"ל אולי אפשר לבאר ג"כ פלוגתת הראשונים בדין קריאת הגט ע"י העדים לקמן (יט, ב), דרוב הראשונים ס"ל דאם קראו העדים אחרי הנתינה מועיל, אך המרדכי כתב דאינו מועיל קריאה אחר הנתינה, וביאר האבנ"מ בסי' לא סק"ד דהך דינא דקריאת הגט קאתינן עלה מכיון דבלא"ה חסר בעדי קיום. ולפי הנ"ל י"ל דשאר הראשונים (כולל הר"ן) ס"ל דהגדר הוא עדי ידיעה ולכן אם קראו הגט אח"כ מועיל, וכן הביא האבנ"מ דין זה כמקור לשיטתו בגדר עדי קיום, אך המרדכי דס"ל דאינו מועיל קאי בשי' התומים הנ"ל, וכן סובר הרשב"א דבעינן עדי ראייה, הובא באבנ"מ שם, ומה שהקשה עליו האבנ"מ מזה שסובר שאפשר לקרוא הגט לאחר הנתינה, אולי אפ"ל שסובר שדין קריאה הוא מדין אשוויי שטרא, וכפי שחקרו בזה אחרונים).



## אי היתר אשה בעד אחד חשיב דבר שבערוה

הת' יוסף קריימאן  
תלמיד בישיבה

### מחלוקת הראשונים בנאמנות עד אחד

תנן ביבמות (פז, ב): "האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה [בעד אחד כדדייקינן בגמרא מסיפא. רש"י] מת בעליך ואחר כך בא בעלה תצא מזה ומזה. . . ואם ניסת שלא ברשות [שבאו עדים ואמרו לה מת בעליך וניסת מעצמה שהרי לא היתה צריכה להיתר בית דין. רש"י], מותרת לחזור לו [דאנוסה היא. רש"י]."

ובגמרא דייקנין, מסיפא איירי שניסת על פי שני עדים מכלל דרישא איירי שניסת על פי עד אחד, "אלמא דעד אחד נאמן" להתיר אשה

להינשא, ושקיל וטרי בגמרא מנלן דנאמן, ומסיק (פח, א): "אמר רבי זירא מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה [שאם בא בעלה אתה נותן עליה כל הדברים שבמשנתנו. רש"י] הקלת עליה בתחילה [להתירה להינשא. מפני שהיא חוששת שמא תתקלקל, ולא מינסבא עד דבדקה שפיר. רש"י], לא ליחמיר ולא ליקיל, משום עיגונא אקילו בה רבנן".

ובחידושי הרשב"א גיטין (ב, ב) ד"ה הוי כותב וז"ל: "בכולהו נוסחאי גרסינן התם אלא משום עיגונא אקילו, דמשמע טעמי דרבי זירא אידחי לגמרי, וכוליה טעמי משום עיגונא", כלומר שלא סמכו חכמים על טעמא דמתוך חומר וכו' כ"א הקילו משום עיגונא [דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, ולא שעשאוו חכמים כדין עד אחד באיסורין, כי אם שמשום עיגונא סמכו להקל כמבואר להדיא ברשב"א יבמות (פז, ב) ד"ה הא. פח, א ד"ה אלא, עיין שם].

[בשו"ת הרשב"א סי' א' קסב מבאר הסוגיא באופן אחר וז"ל: "ואסיק רבי זירא מתוך חומר שהחמרת עלי' בסופה הקלת עלי' בתחלה, ואקילו בה משום עיגונא, ומיהו לא אקילו בה אלא משום דאיתתא דייקא ומינסבא", עכ"ל, והיינו שטעמא דר"ז לא אידחי, והבא לקמן הוא לפי שיטת הרשב"א בחידושו ליבמות וגיטין].

ובתוספות ביבמות (פח, א) ד"ה מתוך חומר שהחמרת כותב וז"ל: "נראה לר"י דלית לן למימר אנן סהדי דדייקא ומינסבא ונאמן עד אחד בכך מן התורה, אלא מתקנת חכמים הוא דנאמן, ואין זה עקירת דבר מן התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמינו, כמו שאפרש לקמן בפירקין שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה", עכ"ל, ועד"ז בתוספות ישנים שם.

ובחידושי הריב"ט א' ביבמות (פח, א) ד"ה מתוך חומר שהחמרת כותב וז"ל: "ותמיה מילתא האיך סמכי רבנן להחיר מפני זה איסור אשת איש חמור שאינו מן התורה בפחות משנים . . וי"ל דקים להו לרבנן דמילתא דעבד לגלויי שהחמרת עליה בסופה כל כך, ודאי קושטא קא מסהיד, וכי דייקא ומינסבא בדין מינסבא, ואנן סהדי במילתא, ופרסום כזה נחשב בכל מקום כעדות גמורה ואפילו מדאורייתא, והכתוב מסרו לחכמים לדעת איזהו דבר מפורסם שניכר דברי אמת שיהא חשוב כמו עדים", עכ"ל, וכן דעת הנימוקי יוסף על אתר.

והנוגע לעניננו, דכולי עלמא מודי שהיתר האשה להינשא בעדות שמת בעלה חשיב כדבר שבערוה שאינו בפחות משנים, ולא נחלקו הראשונים אלא בהטעם דנאמן עד אחד, להרשב"א הקילו מחמת עיגונא, להתוספות ות"י סמכו חכמים על טעמא דמתוך וכו', ולהריטב"א בכי האי גוונא נאמן מדאורייתא.

וצ"ב דבחדושי (רבינו קרשקש המיוחסים ל)הריטב"א בגיטין (ב, ב) ד"ה והא, מבואר להיפך וז"ל: "ואי קשיא לך ואם איתא דדבר שבערוה אינו פחות משנים ואם כן האיך משיאין אשה שמת בעלה בעד אחד, ואפילו בעכו"ם מסיח לפי תומו נאמן, ותרצו בשם הרמב"ן דבדבר שהוא משום ערוה בעינן שנים ואין עד אחד נאמן, אבל התם אינו אלא גילוי מלתא בעלמא, שאנו צריכים לדעת אם מת בעלה, וכל שנראה שאינו משקר נאמן ומשום הכי האמינו עכו"ם מסיח לפי תומו, וזהו עיקר הטעם שהאמינוהו, ואע"ג דאמרינן התם משום חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלתה, עיקר הטעם אינו אלא מטעמי דפרישית, אבל מפני רצון הבריות אלמלא הטעם ההוא דמשום חומר וכו' לא היינו מאמינים אותו אף על פי שהיה מן הדין להאמינו, ומשום דאינו אלא גילוי מילתא וכדפרישית, ותדע לך דאם איתא דמן הדין לא היה ראוי להאמינו האיך אפשר שנאמין אותו משום טעם דחומר שהחמרת כו' אלא ודאי מדינא מהימן ומשום הך טעמא אוקמוה אדינא עכ"ל.

[ואף דאתחזק איסורא דאשת איש, מ"מ ס"ל להרמב"ן (יבמות פח, א ד"ה מי דמי, חולין י, ב ד"ה עד אחד) ורבינו קרשקש (גיטין גיטין ב, ב ד"ה עד אחד) שאף באתחזק איסורא עד אחד נאמן, ועיין חידושי הריטב"א יבמות (פח, א) ד"ה אלמא].

ומבואר מדברי הרמב"ן ורבינו קרשקש שאין עדות זו נחשב כדבר שבערוה כי אם כגילוי מילתא בעלמא, דחולק על שאר הראשונים הנ"ל וצריך ביאור יסוד המחלוקת.

### חקירת הצפע"נ בהיתר אשה במיתת בעלה

והנה בצפע"נ מהדורא תניינא עמ' סא כותב וז"ל: "מה דאנו מתירין אשה על ידי עדים שמת בעלה, אם זה גדר דין מה דמיתה מתרת, או גדר מציאות טבעי כיון שזה מת וזה היה בעלה שוב אין לה בעל", עכ"ל.

וכן בשו"ת צפע"נ (דווינסק) סי' לד כותב וז"ל: "יש אריכות בהיתר מיתה של האשה, אם זה רק גדר דין, או רק מחמת שאין לה בעל, ר"ל דלא פעולת המיתה מתרת רק מה שנעשה על ידי זה העדר המציאות של הגוף אשר יש עליו גדרי האישות", עכ"ל.

כלומר, דיש לחקור במהות היתר האשה כשמת בעלה, אם זהו דין, דהיינו שפעולת המיתה מתירה, או שעל ידי המציאות הטבעי שמת בעלה ממילא נתבטל האישות, ונפק"מ אם זהו דבר שבערוה שאינו בפחות משנים, דאם זהו דין שמיטה מתירה אז אין בעד אחד התוקף לפעול דין היתר בה, משא"כ אם האשה ניתרת מחמת המציאות, הרי אין זה דבר שבערוה וכלשונו (מהדורא תניינא עמ' סד): "דכיון דמיתה שמתרת הוי רק טבעיות לכן לא חל על זה גדר דבר שבערוה" ולכן עד אחד נאמן.

ונראה שהמחלוקת הנ"ל תלוי' בחקירת הצפנת פענח, והוא דהרשב"א, ותוספות, והריטב"א סוברים שהיתר האשה הוא היתר דין, ולכן מעיקר הדין חשיב שפיר כדבר שבערוה שאינו בפחות משנים, ואילו להרמב"ן ורבינו קרשקש היתר האשה הוא ממילא ממציות המיתה ולכן עדות זו אינו אלא "גילוי מילתא בעלמא שאנו צריכים לדעת אם מת בעלה" ומעיקר הדין נאמן עד אחד.

וכעין זה ביאר הפנ"י (גיטין ב, ב ד"ה ואין) וז"ל: "עד אחד שמעיד על מיתת הבעל, שעיקר עדות העד אינו להתיר האיסור דדבר שבערוה אלא על מיתת הבעל דהוי כעין גילוי מילתא ואיתתא ממילא אישתריא, משא"כ לענין עד אחד בגירושין לכולי עלמא הוי דבר שבערוה", עכ"ל, והיינו שמציאות המיתה מתרת האשה ממילא, ולזה (לגילוי מילתא) נאמן עד אחד [אלא שס"ל להפנ"י שמעיקר הדין זה דבר שבערוה, אלא שאין השליח מעיד להתיר הדבר שבערוה, משא"כ לפי הצפנת פענח שבכי האי גוונא "לא חל על זה גדר דבר שבערוה"].



## לבר מבבל [גליון]

**הרב מנחם מענדל וולבובסקי**

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתקל (עמ' 32 ואילך) הביא הרב י.ל.ש. שי' הגמרא בגיטין (ו, א): "איתמר, בבל, רב אמר כארץ ישראל לגיטין ושמואל אמר כחוץ

לארץ. . . איתמר נמי אמר ר' אבא אמר רב הונא עשינו עצמנו בבבל כא"י לגיטין, מכי אתא רב לבבל, מתיב ר' ירמיה: ר' יהודה אומר. . . מעכו לצפון ועכו כצפון, והא בבל לצפונה דא"י קיימא. . . הוא מוטיב לה והוא מפרק לה, לבר מבבל". ע"כ.

ופירש"י (ד"ה מכי) וז"ל: "מכי אתא רב לבבל - וקבע ישיבה בסורא, ודשמואל הואי בנהרדעא. אבל מעיקרא לא, ואע"ג דגמירי, דמשגלה יכני לבבל (מלכים ב, כד) והחרש והמסגר עמו, לא פסקה תורה מהם". עכ"ל.

ובתוס' (ד"ה מכי) כתבו וז"ל: "מכי אתא רב לבבל - פ"ה והרבה ישיבות. וקשה דא"כ מאי פריך ממתני' דעכו לצפון שנישנית קודם שבא רב לבבל. ומפרש ר"ת מכי אתא רב לבבל והורה לנו שמימות יכני, שגלו עמו לבבל החרש והמסגר, דינה להיות כא"י לגיטין. . . וי"מ מכי אתא רב, לא רב ממש, אלא כלומר רבנים ובעלי תורה". עכ"ל.

ומביא שכבר שקו"ט המפרשים איך לתרץ שיטת רש"י ומוסיף הרב הנ"ל ביאור אחר - והוא על פי היסוד שתקנת אמירת בפ"נ נשאת גם אחרי שהסיבה מתבטלת, ומסביר שקושיית הגמרא איננה בדוקא מן המשנה, כי אם על עצם הענין - איך יתכן ש"מכי אתא רב לבבל" השתנה הדין ושוב לא הוצרכו לומר בפ"נ, והגמרא מביאה את המשנה רק לחיזוק העניין ולתוספת ביאור, "שלא תאמר שאולי בבבל היתה התקנה באופן אחר מעיקרא, שהיות ומזמן יכני' היו בה ת"ח, ידעו מעיקרא שאפשר שבמשך הזמן יהיו בה ישיבות, ולכן תיקנוהו מעיקרא באופן של "יסוד ובנין", כדי שאם יקבעו בה ישיבות לא יצטרכו לומר בפ"נ ובפ"נ - לזה מביא מהמשנה שהיתה תקנה אחת לכל השטח "מעכו לצפון", שבזה נכלל גם בבל, הרי שבבבל לא היתה התקנה באופן מיוחד (של "יסוד ובנין"), כ"א זהו חלק מהתקנה הכללית שבכל מדה", שהיא בבחי' "סיבה ומסובב". וא"כ גם כשנתבטל הטעם נשאת התקנה, וא"כ איך אפ"ל ש"מכי אתא רב לבבל" נשתנה הדין, ואצ"ל בפ"נ ובפ"נ". ועל זה מתרצת הגמרא "לבר מבבל" זאת אומרת שבבבל אף פעם לא היתה תקנת בפ"נ וכפי אחד מהתירוצים בתוספות, ע"כ תוכן דבריו.

והנה אף כי ערבים הדברים, הנה כבר הרגיש בזה המהר"ם שיף וכתב בפירושו ש"אין ליישב פירוש הקונטרס דמקשה כיון דבזמן המשנה היה צריך לומר בפ"נ אם כן נגזור השתא שמא יחזור כו"ו והיינו כביאור הרב הנ"ל שאיך יתכן ש"מכי אתא רב לבבל" ישתנה הדין אם בזמן המשנה

היו צריכים לומר בפ"נ, והלא הדין נשאר גם כאשר הסיבה מתבטלת (מפני שחוששים שמא יחזור דבר לקלוקלו) "דא"כ נפרוך בלא מתניתין מני' ובי' דהא אמר מכי אתא רב ולא מקודם" והיינו דאי אפשר לומר שהשאלה היא בעצם העניין ולא מהמשנה דא"כ היה צריך לשאול מעצם הענין ובשביל מה היה צריך להביא את המשנה (וכנראה לא סבר המהר"ם שיף שצריך להביא את המשנה "לחיזוק העניין ולתוספת ביאור"). ואומר המהר"ם שיף שלשיטת רש"י צריך לומר שאף שכאשר "גמירי" עדיין צריך לומר בפ"נ כיון שגזרינן שמא יחזור דבר לקלוקלו הרי אם הקימו ישיבות לא חיישינן שתתבטל הישיבה ולכן אין קושיא מעצם העניין איך שייך ש"מכי אתא רב לבבל" ישתנה הדין, והשאלה היא רק מהמשנה, עיי"ש ביאורו בתוכן השאלה שלא יוקשה קושיית התוספות הנ"ל.

כן יש לעיין אם ביאורו של הרב הנ"ל מתאים עם פירוש רש"י ד"ה לבר מבבל שמפרש "דאיכא טעמא להתירה" דלכאורה לפי ביאור של הרב הנ"ל העיקר חסר מן הספר והי' צריך לבאר שאמנם בבבל אף פעם לא היתה התקנה וכו'. במילים אחרות אם השאלה היא מהמשנה עצמה (כפירוש המהר"ם שיף) והשאלה היתה שהמשנה אומרת שמעכו לצפון צריך לומר בפ"נ ובבל בצפונה של א"י היא א"ש מה שמתרץ ומבאר רש"י שאמנם מעכו לצפונה של עולם אומרת המשנה שצ"ל בפ"נ אבל בנוגע לבבל ש"איכא טעמא להתירה" לא דברה המשנה, ובמילא אין זה סותר למה שאמרנו ש"מכי אתא רב כו'". אבל אם השאלה היתה על עצם הענין איך שייך שישתנה הדין "מכי אתא רב לבבל" הרי בתירוץ הי' צריך רש"י לבאר שאף פעם לא התכוונו לומר ש"מכי אתא רב לבבל" השתנה הדין אלא אף פעם לא היה תקנת אמירת בפ"נ בבבל, ומה מוסיף הסבר באמרו "שאיכא טעמא להתירה" ועצ"ע.



## חסידות

### ביאור בתניא פ"ח ומה מוסיף ומחדש על פרק ז'

הרב נחמן שפירא

משפיע בישיבה

בתניא פרק ז' מבואר דמי שעוסק בצרכי גופו בדברים המותרים למלאות תאוותו הרי אחר כך "יכולים לחזור ולעלות עמו בשוכו לעבודת ה', שזהו לשון היתר ומותר, כלומר, שאינו קשור ואסור בידי החיצונים שלא יוכל לחזור ולעלות לה' . . מה שאין כן במאכלות אסורות וביאות אסורות שהן משלש קליפות הטמאות לגמרי, הם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואינם עולים משם עד כי יבוא יומם ויבולע המות לנצח . . או עד שיעשה תשובה גדולה כו'", ואחר כך ממשיך בריש פ"ח: "ועוד זאת במאכלות אסורות שלכך נקראים בשם איסור מפני שאף מי שאכל מאכל איסור בלא הודע לש"ש לעבוד ה' כו' וגם פעל ועשה כן כו' אין החיות שבה עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפלה כמו ההיתר מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות".

והעירני א' הת' בישיבה שיח', דלכאורה, ההוספה "ועוד זאת" בריש פ"ח על האמור בפ"ז משמעה, שכאן מדבר לא רק מצד מעשה הגברא כמו בפ"ז אלא גם מצד החפצא של המאכל האסור מצד עצמו.

ולכאורה בכללות נכון הוא (וכידוע, שכאן רפ"ח הוא א' המקורות לביאור גדר איסור חפצא, דע"פ נגלה אינו מובן כ"כ גדרו, מהו הפירוש שיש איסור בחפצא מבלי מעשה הגברא שבזה, אלא הביאור הוא, דכיון שהדבר בעצם מקבל חיות מגקה"ט, וא"א להעלותו, לכן גם מבלי מעשה הגברא הוא אסור מצ"ע, וכ"ה גם באיסור דרבנן שהוא איסור חפצא, כהמשך לשונו "ואפי' הוא איסור דרבנן שחמורים ד"ס יותר מדברי תורה" (ראה סה"ש תשנ"ב ח"ב עמ' 508 ואילך בהערות 46, 57. ובכ"מ).

ולפי זה יש לפרש מ"ש "ועוד זאת במאכלות אסורות" שהוא לנגד המדובר לעיל בפ"ז שמאכלות אסורות באים ביחד עם ביאות אסורות, כי

---

(\* כ"א טבת, יארצייט הכ"ה של אאזמו"ר הרה"ח ר' פרץ ב"ר יהודה ליב ע"ה מוצקין. ולזכות ולע"נ אאמו"ר הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר נחום ע"ה.

רק במאכלות אסורות ההדגשה היא בעצם החפצא מצ"ע מבלי מעשה הגברא בזה, כמוכן.

אמנם כד דייקת, הרי לפי זה אינו מוכן ההמשך "ולכן גם היצה"ר וכח המתאווה לדברים האסורים הוא שד משדים נוכראין שהוא יצר הרע של אומות העולם שנפשותיהם משלש קליפות הטמאות", שהרי ההדגשה בפי' איסור כאן היא על החפצא של האיסור ולא על מעשה האדם, ולכן א"א להעלותה כוונתו ואם כן למה הובא פרט זה שבכח המתאווה.

ובאמת פרט זה צ"ע בכלל, דבתחילת הפרק מדבר "כשאכל מאכל איסור בלא הודע כו'", שהפי' שהי' שוגג (כהלשון בקיצור הצ"צ) או אפי' אונס וכיו"ב (שרוצה וחפץ לעשות רצון העליון), ולמה מביא ש"היצה"ר וכח המתאווה לדברים האסורים כו' משלש קליפות הטמאות", הרי בלא הודע אין כאן יצה"ר וכח המתאווה כלל לכאור'.

[ואף שכל השוגגים צריכים כפרה כרש"י שבועות (ב, א ד"ה נח) לפי שזה שיכול להיות שיעבור עבירה בשוגג הוא מצד התגברות נה"ב, הרי מפורש ש"השגגות (ש) הן מהתגברות נפש הבהמית שבנוגה" (אגה"ק סי' כח (קמח, רע"ב)), ולא יצה"ר שמגקה"ט. והרי בהשגגות מדובר בכל סוגי שגגות כולל גם מאכלות אסורות כפשוט].

ויש להקדים מה שצ"ע האריכות בהמשך הפרק ע"ד עונשי חיבוט הקבר, כף הקלע וגיהנם ("הרשימו ממנו נשאר דבוק בגוף ולכן צריך הגוף לחיבוט הקבר כו'"), העונש על דב"ט בהיתר דכף הקלע, ולאח"ז גיהנם על דיבורים אסורים, ושוב עונש גיהנם ל"מי שאפשר לו לעסוק בתורה ועוסק בדב"ט (ש) אין כף הקלע לבדו מועיל לנפשו רק עונשים חמורים שמענישים על ביטול תורה בפרטות מלבד עונש הכללי לכל ביטול מ"ע מחמת עצלות בגיהנם של שלג כו'"), מה ראה רבינו הזקן להביא כאן עניני עונשין, והרי ידוע מה שמקובל מגדולי המשפיעים (וכן נרמז בשיחות אדמו"ר הרי"צ אודות ההפרש בין ספרי מוסר לספרי חסידות) שספר התניא אינו ספר מוסר הדן בעניני עונשים (ואם כי באגרת כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ב עמ' קב) כותב ש"חלק ראשון ושלישי של תניא יכול לשמש בעיני בעלי מוסר למופת לספר מוסר", בפשטות אין הכוונה לחלק העונשים שבמוסר).

ב. והנה כשמונה את העונשים הנ"ל לא נתפרש אם זהו רק כשלא עשה תשובה או גם כשעשה תשובה וחזר לקדושה, כמו שצריך הגוף לחיבוט הקבר כאשר אכל למלאות תאותו, גם לאחר שחזר לקדושה, כמבואר בפ"ז, ובפ"ח.

- דבזה כתב מפורש הטעם לזה ש"הרשימו ממנו נשאר דבוק בגוף להיות כי מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו ולכן צריך הגוף לחיבוט הקבר לנקותו ולטהרו מטומאתו שקיבל בהנאת עוה"ז ותענוגיו", משא"כ בדברים בטלים או בדיבורים אסורים לכאן לא שייך טעם זה.

ואף שיש מקום לומר, דכמו שהגוף צריך לחיבוט הקבר מחמת הרשימו מהמאכל ומשקה שנשאר דבוק בגוף, כן צריכה הנפש לכף הקלע, וכן גיהנם לטהר נפשו מטומאה זו, שנדבק בהנפש כו', לכאורה יש לחלק, כי זה שייך דוקא במעשה שהנפש נהנית ממנו, שאז נדבק בה מהנאה זו וע"ד חיבוט הקבר שהוא מצד שהגוף נהנה מאכילה ושתי' ונעשה תיכף דם ובשר מבשרו, ועד"ז אולי אפ"ל גם בדיבורים אסורים כמו ליצנות ולשון הרע וכיוצא בהם, שיש בזה איזו הנאה וא"כ נדבקת הטומאה בנפש, ונשאר גם אם עשה תשובה וחזר לקדושה. אבל בדברים בטלים בהיתר, דאין בהם שום הנאה לנפש, איזו טומאה נשארת בנפש אשר לזה צריך לטהר נפשו מטומאה זו גם אם עשה תשובה וחזר לקדושה.

ואולי לכן ציין לזהר פ' בשלח דף נט ע"א דשם כתב: "וכל אינון עובדין דאשתדל בהו בר נש דלאו אינון פולחנא דקב"ה ההוא מלה דעביד, הבל יתעביד מיני' ואזלא ושאטת בעלמא. וכד נפקת נשמתי' דבר נש ההוא הבל מגלגלא לי' בעלמא כאבנא בקוספיתא כמה דכתיב ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע. מאי יקלענה ההוא הבל דמגלגל לי' סחרני' בעלמא. כדין כל מלין דמתעבדין (ואינון תחות שמשא) דלאו אינון פולחנא דקב"ה הבל יתעביד מנייהו איהו תבירא דרוחא דמתבר לרוחא דסליק ונחית ומתגלגל בעלמא הה"ד הבל ורעות רוח", והיינו, דלפי שנשאר ההבל מדיבורו וכו' לכן צריך כף הקלע.

אמנם פירוש זה צריך עיון: כי משמע בכ"מ דעונש כף הקלע וגיהנם הוא רק כשלא עשה תשובה (כמ"ש בלקו"ת ר"פ פינחס עה, ב. ור"פ אחרי כו, ב). וכפשטות הענין דעונש גיהנם וכו', שזהו דוקא כשלא עשה

תשובה [וכמפורש בדרמ"צ מצות וידוי ותשובה שע"י התשובה: עקירת הרצון וגם וידוי דברים ה"ה הורג הנפש והגוף של הקליפה],<sup>1</sup> וכן מפורש באגה"ת רפ"ב: "שנמחל לו לגמרי מה שעבר על מצות המלך כשעשה תשובה שלימה ואין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין לענשו על זה חס ושלום בעולם הבא ונפטר לגמרי מן הדין בעולם הבא".

ובאמת גם דבר זה צריך עיון, שהרי מפורש שם רפי"ב "וטעם השמחה ביסורי הגוף לפי שהיא טובה גדולה ועצומה לנפש החוטאת למרקה בעוה"ז ולהצילה מהמירוק בגיהנם בפרט בדורותינו אלה שאין ביכולת להתענות כפי מספר כל הצומות שבתיקוני תשובה מהאר"י ז"ל הצריכות למירוק הנפש להצילה מהמירוק בגיהנם" והרי בפ"ב קאי לאחר כל האריכות שלפני זה ובפרט דפי"א, שעשה תשובה שלימה. ובפרט ענין התעניות הרי מבואר בפ"ב וכן בפ"ג שם שהתעניות באות לאחר שכבר עשה תשובה שלימה, שע"ז נת' שאין מזכירין לו דבר כו' ליום הדין, והוא רק כדי שיהי' לרצון לפני ה' ומרוצה וחביב כקודם החטא, והתענית הוא במקום קרבן כמבואר שם. הרי שגם לאחר התשובה לכאו' נשאר רשימו בנפשו הצריכה מירוק בגיהנם.

וגם כאן בפ"ח לא כתב רבינו שכ"ז הוא דוקא כשלא עשה תשובה, ומפשטות המשך הלשון שבא בהמשך לחיבוט הקבר שזהו גם כשחזר לקדושה, משמע שגם ההמשך כף הקלע וגיהנם הוא גם כשחזר לקדושה.

ג. גם יש לעיין בשינויי הלשונות כאן: דבחיבוט הקבר וכף הקלע כ' רק הלשון "לנקותו ולטהרו מטומאתו" "לטהר נפשו מטומאה זו" "לטהר ולהעביר טומאתו מהנפש", ואילו בנוגע לגיהנם כ' הלשון "עונשים חמורים שמענישים על ביטול תורה בפרטות מלבד עונש הכללי כו' מחמת עצלות בגיהנם של שלג".

ואף שמובן מלשונו שגם גיהנם הוא טהרה וזיכוך, כלשונו "אין כף הקלע לבדו מועיל לטהר ולהעביר הטומאה רק צריכה לירד לגיהנם" "אין כף הקלע לבדו מועיל לנפשו למרקה ולזככה רק עונשים חמורים כו'" "גיהנם של שלג", עדיין יש להבין למה צריך להדגיש הענין

---

(1) ולהעיר שבפ"ז, כשמפרש הטעם לשם איסור לפי "שהן משלש קליפות הטמאות לגמרי והם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואין עולים משם עד כי יבוא יומם" הוזכרו רק מאכלות אסורות וביאות אסורות.

דעונושים וכו'. (וראה קיצור דהצ"צ (קיצוה"ע עמ' ח) הקיצור דפ"ח: פרטי העונושים לנקות הנפש אחר המות מלבושים צואים הנ"ל פ"ז).

[ע"ד הנגלה יש לבאר, שרק בנוגע לגיהנם נאמר הלשון משפט, משפט רשעים בגיהנם כו' (עדיות פ"ב מ"י), מוטב דלידייני' (חגיגה טז, ב), היינו שרק אז נחשב שמקבל עונש מצד המשפט, משא"כ מה שנעשה בגוף ובנפש לפני"ז (היינו חיבוט הקבר וכף הקלע) אי"ז בגדר עונש. אבל גם בגמ' שם מובן שגיהנם הוא גם זיכוך הנפש (וכמארז"ל שבחר לו אברהם אבינו שעבוד נגד גיהנם דאי אפשר להנשמה לבוא בג"ע ליהנות מזיו השכינה עד שתדך קודם לכן בגיהנם וכמו שאמרו גבי אחר שם "מוטב דלידייני' וליתי לעלמא דאתי" (תו"א נח (ח, ד) וראה דרמ"צ בתחלתו א, ב, ובכ"מ)].

ועוד שינוי לשון, שבנוגע לדב"ט בהיתר כתב: "צריך לטהר נפשו מטומאה זו דקליפה זו ע"י גלגולה בכף הקלע", כאילו שהוא דבר שהאדם צריך לעשות, ולא כתב כן בשאר האיסורים.

ד. ויובן בהקדים הביאור מדוע חילק רבינו הזקן את התוכן דפרקים אלה, פ"ז ופ"ח, לשני פרקים, בשעה שלכאור' תוכנם אחד, אודות החיות דק"נ ודגקה"ט ומעשה האדם שבזה. (וראה קיצוה"ע שם עמ' ד התוכן דב' הפרקים ביחד).

ולפום ריהטא היה מקום לומר שיש חילוק ביניהם, ועוד, דבעצם תוכנם הפכי זמ"ז: בפ"ז עיקר ההדגשה הוא על השלילה, כיצד באיסור דגקה"ט שהם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואין עולים משם עד כי יבוא יומם ויבולע המות לנצח כמ"ש כו' או עד שיעשה תשובה גדולה כ"כ כו', ואילו בפ"ח מבאר כיצד ניתן לתקן הדברים, ולכן מאריך כיצד מיטהרים ע"י חיבוט הקבר כף הקלע וגיהנם.

אבל עפ"ז חוזרת השאלה דלעיל, דתחלת הפרק "ועוד זאת במאכלות אסורות שלכך נקראו בשם איסור", שבה מדגיש שאין החיות שבה עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפלה מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות - מקומה בפרק ז.

ה. וי"ל נקודת הביאור בזה, שהחילוק בין פרק ז ופרק ח בכללותו הוא החילוק בין הפעולה בעולם לבין מעשה האדם:

נקודת פ"ז בעיקר<sup>2</sup> היא אודות החיות דקליפת נוגה ודגקה"ט בעולם; קיום וחיות כל הדברים שבעולם וכל המעשה דיבור ומחשבה בעניני עוה"ז הם מק"נ, וע"י מעשה האדם הרי (או שעולה לקדושה או) זה יורד לגקה"ט, ובמאכלות אסורות וביאות אסורות שהם משלש קליפות הטמאות לגמרי הם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואין עולים משם כו', והחיות שבש"ז לבטלה אכן כן אפשר להעלותו כו', ובביאות אסורות א"א להעלות החיות לקדושה גם אם יעשה תשובה שלימה אם כבר ירדה לעוה"ז.

ואילו הנקודה העיקרית דפ"ח היא הפגם והטומאה שנעשים באדם. ולכן בתחילת הפרק "ועוד זאת במאכלות אסורות שלכן נקראים בשם איסור מפני כו'" אין עיקר ההדגשה כאן על איסור חפצא מצ"ע אלא (להיפך) זוהי הקדמה להמשך "ולכן גם היצה"ר וכח המתאווה לדברים האסורים הוא שד משדים נוכראין שהוא יצה"ר של אומות העולם שנפשותיהם משלש קליפות הטמאות" דלהיות שדבר איסור הוא אסור בעצם עד שאפילו האדם אינו יכול להעלותו באכילתו לשם שמים וכו', הרי זה מורה על גודל וחומר הדבר וא"כ כח המתאווה לזה הוא שד משדים נוכראין כו'. ואיך מגיע איש יהודי לזה? הרי זה כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ח עמ' 18 הערה 51 מצד החיות שבדברים המותרים כשאוכל למלאות תאוותו שנכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות והמאכל נעשה דם ובשר מבשרו אשר לכן נטמא נפשו הבהמית בטומאת "שד משדין נוכראין".

ולפי זה יש להסביר את המשך הפרק שלאחרי זה, שגם אם עושה תשובה מ"מ יש כמה ענינים הפועלים באדם פגם וטומאה בעצם מציאותו שאין תשובה מועלת לזה (ומה שתשובה מועלת לעונשי עוה"ב כנ"ל זהו רק בתור עונשים ודינים שלמעלה, אבל הפגם נשאר):

א. שגם כאשר מתאווה לדברים מותרים אף שהוא שד משדין יהודאין הרשימו ממנו נשאר דבוק בגוף כו' וצריך הגוף לחיבוט הקבר כדי לנקותו ולטהרו מטומאתו, שבזה מדובר גם כשאכל סתם לא למלא תאוותו ולא לשם שמים (כהגהת אדנ"ע בזה נדפס בקיצוה"ע לתניא עמ' קטז), ב. וגם

(2) רק שמזכיר (יא, סע"ב ואילך) "שגופו נעשה להן לבוש ומרכבה לפי שעה עד אשר ישוב כו' רק הרשימו ממנו נשאר בגוף ועל כן צריך הגוף לחיבוט הקבר (ומוסיף) כמ"ש לקמן" (והיינו שאין מקומו כאן בפרק ז).

בשאר עניני עוה"ז שלא בעניני אכילה כמו דב"ט בהיתר צריך לטהר נפשו מטומאה זו דקליפה זו ע"י גלגולה בכף הקלע, ג. בשביל דיבורים אסורים צריכים גם לירד לגיהנם בשביל לטהר ולהעביר טומאתו מהנפש, ד. מי שאפשר לו לעסוק בתורה ועוסק בדברים בטלים צריך גם לעונשים חמורים כו' שמענישים, כי שם צריכים גם למרק ולזכך הנפש. כלומר, בכל פרטים אלה בא רבינו ללמדנו את גודל הפגם והטומאה שנעשה באדם ע"י מעשיו שאינם כדבעי, אלא שזה גופא מבאר בסדר דמן הקל אל הכבד, לא זו אף זו.

פירוש הדברים :

בשביל אכילת דברים המותרים שלא לש"ש הצורך בעונשים (לאחר עשיית תשובה) הוא (רק) "לנקותו ולטהרו מטומאתו";

עבור דברים בטלים בהיתר "צריך לטהר נפשו" מטומאה זו דקליפה זו, משום שנרגש בנפש עצמה הצורך לטהרה בגלגולה בכף הקלע;

"ובדיבורים אסורים", מחמת ירידתו בגק"ט אין נרגש בנפש הצורך בטהרה, ולכן הצורך בעונשים הוא לא רק "לטהר" אלא גם "להעביר טומאתו מהנפש ע"י כף הקלע וגיהנם";

"ובדברים בטלים" למי שאפשר לו לעסוק בתורה, לא מספיקות רק טהרה והעברת הטומאה אלא צריך "למרק ולזככה", שזהו ע"י עונשים חמורים כו', שכפשוטו מירוק וזיכוך הוא כאשר הפגם הוא גדול ביותר מצד הקליפה וחודר יותר לנפש האדם.

ולכן מדגיש בנוגע לגיהנם שזהו "עונש", "עונשים חמורים", להדגיש, שהטומאה והפגם בנפש הם עד כ"כ, שלא נרגש בנפש שזה בשביל לטהרו ולהעביר הטומאה, והמירוק והזיכוך נרגש כעונש, שמורה על גודל ירידת הנפש מצד החטא שלא עסק בתורה ועסק בדב"ט.

ולאחר כל זה מוסיף רבינו שלב נוסף, אודות העוסק בחכמות חיצוניות - שמלבד עונשים חמורים וכו' דגיהנם וכו' עוד יתרה טומאתה שמלביש

---

(3) במהדור"ק כאן: צריך לטהר עצמו ונפשו. אבל כ"ה רק בכת"י אחד וליתא בשאר כת"י.

ומטמא בחי' חב"ד שבנפשו האלקית בטומאת קליפת נוגה שבחכמות אלו כו'.

כללו של דבר: הנקודה העיקרית דפ"ז היא פעולה הנגרמת בעולם ע"י החטא (מחדו"מ בעניני עוה"ז גם תאות היתר) "יורד חיות הבשר" "מוסיף כח וחיות בקליפה" כו', והתוכן העיקרי דפרק ח' הוא טומאת האדם, כולל הגוף והנפש, הנגרמת ע"י עבירות (גם) קלות (אכילה סתם שלא לש"ש תאוות היתר, דברים בטלים, דיבורים אסורים, דב"ט כשאפשר לעסוק בתורה, חכמות חיצוניות), שזה מביא סו"ס לתאוות איסור שהם באים משד דשדין נוכראין.

ו. ויש להוסיף עוד, שחלוקה זו של הפרקים, שמבאר בפרק בפני עצמו את פעולת החטאים באדם קשורה עם כל המשך הביאור דספר של בינונים.

דהנה אחד היסודות דסש"ב הוא, שהחילוק בין (צדיקים) בינונים ורשעים אינו רק חילוק במעשיהם ובפעולותיהם, כמה מצות ועבירות עושים וכיו"ב, אלא זהו חילוק מהותי, דמי שאינו נזהר במחדו"מ, הרי זה משנה את מהותו.

וזהו מה שמשמיענו בפרק זה, שמחדו"מ שאינם כדבעי פועלים באדם פגם וטומאה (לכל משך ימי חייו) וצריך להיטהר מזה, ובזה גופא יש כמה אופנים כנ"ל.

וכל זה הוא הקדמה למה שממשיך לבאר בפרקים הבאים, שהחילוק בין בינוני שאינו עושה שום עבירות לרשע וטוב לו שנכשל בעבירות הוא לא רק חילוק בפעולה ומעשה לפי שעה אלא זהו חילוק במהות האדם, שגם בעבירות קלות שאדם דש בעקביו (אגה"ת פ"ז צב, ב) - אפי' כשעשה תשובה - ישנו איזה טומאה בגופו ונפשו.

משא"כ בבינוני, אשר: א. אין בו אפי' הסוג אכילה סתם ופשיטא לא למלאות תאותו (סוג הא'), ב. אין בו שום עבירות קלות של דיבור וכו' ועד שאין בו אפי' עון דביטול תורה סוג הד' והה' הנ"ל (כנ"ל פ"א וכדלקמן פ"ב), שזה מהדברים שאין אדם ניצול מהם בכל יום. ועוד חזון למועד.



## מקור מאחז"ל בתניא אגה"ק סי' כז

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בתניא אגה"ק סי' כז: "באתי לדבר על לב זרע אמת נדכאים הנאנחים והנאנקים ולנחמם בכפליים לתושיה אשר שמעה אזני ותבן לה על מארז"ל דשבק חיים לכל חי. [ומבאר בהמשך, אשר חיי הצדיק שהם אמונה ויראה ואהבה הוא שבק לנו בכל אחד ואחד כפי בחי' התקשרותו כו']".

וכן אח"כ בהביאור שם: "וי"ל ע"ד מה שקבלתי על מאמר חז"ל דשבק חיים לכל חי כנודע שחיי הצדיק אינם חיים בשרים כ"א חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה כו'".

ובמקורות התניא צויין ע"ז לנוסח גט חליצה (ברמב"ם הל' יבום ספ"ד): "חיי לרבנן ולכל ישראל שבק". [ראה ליקוט פירושים לתניא (חיטריק) עמ' תקפב בשם הרב"ן]. וכן מציין שם שלשון זה הובא בכמה שו"ת. וראה גם במצויין בהערות שבס' ההשתטחות, קה"ת תשנ"ו, עמ' ד.

## מקור נוסף מס' הפליאה

ואפשר יש לציין גם לס' קדמון, והוא ס' הקנה, (ונק' ג"כ ס' הפליאה, קאריץ תקמ"ד, (פה, ג) וז"ל: "א"ל בני מה שהיה לי לומר אמרתי בי"ג מדות של ר' ישמעאל ובזמן שעברתי בהם עם אבי ז"ל אני הייתי עוסק בחוקים אחרים והשם יעזורני ותשמעם כי עדיין לא עברנו אפי' בשליש מבראשית, אבל אני יודע שאתה בקי בהם מאבי ז"ל, ובזמן שרציתי לעבור בהם גם אני, הלך לחיי עד וחיי שבק לכל רבנן, א"ל ר' בן ר' שנים הייתי ובתענית הייתי כשעברתי באלו המדות ואבי ז"ל העמידיני עליהם במשפט היושר". עכ"ל.

[ס' זה נדפס רק פעמים אחדות, והוא קשה ההבנה וגם מלא שגיאות של המעתיק. אבל בכל זאת פסקא זו ברורה שהוא מדבר על אביו, שהוא הלך לחיי עד [כנראה הפי': לחיי נצח] וחיי שבק לכל רבנן].

## יום הבהיר יו"ד שבט תשס"ז צדיקים, או כל אדם מישראל

ציון זה מלבד שהוא לס' קדמון, יש בו גם יתרון כי הוא מדבר על פטירת צדיק [בס' הפליאה מזכיר כ"פ את אביו בשם "הקנה"]. והביאור בתניא כמדומה מתאים בצדיקים ות"ח ולא בכל אדם.

אך באמת מהל' בזה בשטר גט חליצה: "חיי לרבנן ולכל ישראל שבק", מוכח שענין ולשון זה שייך בפטירת כל אדם מישראל. ויל"ע במפרשי התניא. וצריך בירור.

### אודות ס' הקנה

ספר הקנה, הוא ס' הפליאה, יש מייחסים אותו למדרשי ר' נחוניא בן הקנה. ובדף השער רשום: ספר הקנה, והוא ספר הפליאה, מפליאות החכמה אשר נתגלה ע"י אליהו ז"ל לאיש קדוש מדבר דברי אלקים כאשר נודע שמו מראש מקדם.

הס' מובא הרבה בספרי הקדמונים: עבוה"ק, פרדס להרמ"ק, ס' מגלה עמוקות, עשרה מאמרות, של"ה וגם בכתבי האריז"ל ועוד. ומובא לפעמים גם במאמרי רבותינו (ראה אוה"ת וירא כרך ד' תשנ"ג, ב. יהל אור עמ' תקפ"ט. סה"מ תרל"ב ח"ב עמ' תקסו). ונזכר גם בב"י לטור או"ח סי' סא (בענין כפל אמירת אני ה' אלקיכם).

### דברי החיד"א על ספר הפליאה

ובס' שם הגדולים להחיד"א במע' ספרים אות פו כותב עליו: "פליאה: מפרשי התורה מרבני אשכנז מביאים מאמרים תמוהים ומטו בהו משם פליאה ועולים ויורדים בו, וראיתי להרמ"ע מאמר אם כל חי ח"א סי' טו"ב שכתב טעמי המצות לקנה שחיברו ה"ר אביגדור בעל הפליאה, ובהקדמת מגלה עמוקות כתב שחיברו ר' נחוניא כי פליאה גימטריא נחוניא עם הכולל, ובס' קרנים דפוס חדש דף כב ע"ג כתוב בפליאה של ר"ג קארו, ובסוף ספר תקון יששכר כתב ובס' טעמי מצות לר' קנה ז"ל בן ר' אביגדור ממשפחת ר' נחוניא בן הקנה וכו' ובס' סתרי תורה הנקרא פליאה וכו' ע"ש, ובסדר הדורות כתב ספר הפליאה הקדוש קנה אביו של ר' נחוניא ובע"מ מיחס אותו לר' אביגדור קרא מפראג סודות נפלאים ומעשים נוראים בקבלה בסדר פסוקי פ' בראשית, אך מביא אמוראים כמו אביי ורבא". ע"כ.

ובשם הגדולים שם מע' ק אות עב: "קנה בינה: אחד ממ"ט קנים. נדפס פעם ראשונה שנת שע"א ופעם ב' נדפס בק"ק וילמרשדארף שנת ת"ץ. והוא מהקדוש קנה י' אביגדור י' נחום. ובן הקדוש קנה בשם אבי זקנו ממשפחת ר' נחוניא בן הקנה. והוא מפלאות תמים דעים על שמע ישראל. ושם אומר חכמת אביו מקרא משנה ספרא ספרי כל התלמוד. מדות. מזלות. הכרת פרצוף. גלגולים. שיחת דקלים. עופות. נחשים. עשבים. כוכבים. ושם נאמר שהיה שנת ארבעת אלפים. וראיתי ספר גדול על פרשת בראשית כ"י וקרו ליה ספר הפליאה ממנו ז"ל. ועיין במערכת פ"א בס"ד. (עיין פליאה). ע"כ.

ובס' שם הגדולים שם מע' ק' אות ע"א, כ' וז"ל: "קנה: עתה נדפס בווארשא ספר הקנה גדול על בראשית ועוד ספר הקנה בקובץ קטן על טעמי המצות וקנה בינה על ק"ש וכל זה נדפס. וגם יש לה הקדמה ארוכה כ"י מס' הקנה. ולפי מ"ש שם היה בזמן ד' אלפים שהוא בזמן רב תחלת האמוראים. והוא פלא דמייתי דברי אביי ורבא ושאר אמוראים. ובמערכת סמ"ך כתבתי (ע"ש בסוף האות) דסדר תנאים ואמוראים בשינוי כתוב בס' הקנה הגדול ונתחבר מהגאונים, וכן מזכיר כל רבנן סבוראי דף פא ע"ג, ועלה על לב דאפשר דאין זה מהס' רק תוספת שהוסיפו אח"כ ובהעתקות עשאוהו מגוף הספר. אמנם ממטבע הלשון נראה שהוא מגוף הס' ולא ידענא מה אידון ביה דנראה דמחבר ספר הקנה היה אחר רבנן סבוראי. ועמ"ש בשם הגדולים ח"ב מערכת פ"א (עיין פליאה) דיש דעות במחבר ספר פליאה כו'. ובספר ציוני בכמה מקומות מביא מדרש רבי נחוניא בן הקנה. ובס' ציוני כותב בעל סודנו על הרב הרוקח ולמהר"ם ריקאנטי כותב ה"ר מ"ר. ע"כ.

וראה עוד להגאון החיד"א בהקדמה לסדר תנאים ואמוראים, וז"ל: "איברא דמחבר ספר הקנה כותב שהיה בשנת ד' אלפים כמ"ש בספר הקנה של טעמי המצות וספר קנה בינה על ק"ש, וא"כ היה בזמן רב תחלת האמוראים וסוף התנאים, ואיך יתכן לכתוב על אביי ורבא ורבנן סבוראי, האמת שיש מי שכתוב שמחבר ספר הפליאה היה ר"ג קרא. אמנם בספרים אלו כותב שהוא קנה בן אביגדור וכו', כלומר שכל זה אינו מגוף הספר אלא תוספת מבחוץ אינו מתישב כו". ע"ש.

## ביאור אדה"ז בשם רבותיו

והנה בתניא כאן הלשון: "אשר שמעה אזני ותבן לה על מארז"ל דשבק חיים לכל חי". והיינו שר"ל אשר יסוד הדברים הם מפי רבותיו של אדה"ז והוא מוסיף בזה הבנה וביאור. וכן מפורש אח"כ בהביאור בתניא שם: "ע"ד מה שקבלתי על מאמר חז"ל דשבק חיים לכל חי".

ויש לעיין אם נמצא רמז או מעין זה בספרי תלמידי הה"מ או בס' חסד לאברהם להר"א המלאך וכיו"ב. ובהמעט שראיתי לא מצאתי בענין זה.

ועי' בס' מאור עיניים להרמ"נ מטשערנאביל (בריש הליקוטים למס' שבת), שמזכיר בענין זה את הבעש"ט, וז"ל: "פירש רש"י שכלב הלך ונשתטח על קברי אבות ע"ש, ובדורות האחרונים כשלומדים דברי שום תנא וחכם מדברי הקדמונים, שהדבר ההוא הוא חיות ומוחין שלו, והאדם הלומד ומדבר דבריו מדבק ומכניס חיות ומוחין שלו לתוך הדיבורים, ונקרא אתדבקות רוחא ברוחא, ולכן מחי' אותו שמכניס החיות בהדברים. שלכך אמרו (יבמות דצ"ז) שפתותיו דובבות בקבר. ואפשר לומר כי זהו בחינת השתטחות על קברי צדיקים, כי דיבורי הצדיק שם הוא קבור וטמון החיות שלו כאמור, וזה הלומד בהכנסו עם החיות ומוחין שלו לתוך החיות ומוחין של הצדיק שטמן בדבריו נקרא אתדבקות רוחא ברוחא, ושפתותיו דובבות בקבר, כנודע זה מדברי הבעש"ט נבג"מ, ונקרא בחינה זו השתטחות על קברי הצדיקים שהן דבריהם שלומר ומזכיר היום הלומד ולכך מחי' מוחין של אותו הצדיק והבן". ע"כ.

[ואגב יסוד ענין זה של אתדבקות רוחא ברוחא בהשתטחות על קבר הצדיק, מקורו כבר בכתבי האריז"ל, וראה ס' משנת חסידים מס' היחודים פ"א. ואין הפנאי כעת לפרט בזה].



## דרגתו של שבת

**הרב פנחס קארף**  
משפיע בישיבה

במאמר באתי לגני תשי"ג אות ה' כתב וז"ל: "וכמו שמבואר בלקו"ת ד"ה למנצח על השמינית... וגשמים יורדים בשבת שהו"ע חיצוניות

א"ק . . דע"ז שיעבור עליו שבת א' שהיא חיצוניות א"ק אפשר להיות ענין המילה שהוא פנימיות א"ק".

מכאן משמע ששבת הו"ע חיצוניות א"ק וזה שגשמים יורדים בשבת זהו מפני ששבת הוא חיצוניות א"ק, וכמו שממשיך "שיעבור עליו שבת א' שהיא חיצונית א"ק" אבל לכאור' שם בלקו"ת משמע ששבת הוא בחי' אצי', וא"ק הוא גבוה מזה וזה שגשמים יורדים בשבת, זהו מפני ששבת הו"ע ענין פנימיות, ובבחי' זו שייך איסור מלאכות, משא"כ מצד חיצוניות א"ק שזהו ענין מקיף, שם כחשיכה כאורה, ולא שייך איסור מלאכה, ולכן מצד זה יורדים גשמים בשבת. וצ"ע.



## **מצות התשובה שלא למרוד במלכותו ולא לעבור על מצות המלך**

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

באגרת התשובה פ"א כתב רבינו הזקן: "והנה מצות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד . . דהיינו שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת . . ולכן לא הזכירו הרמב"ם והסמ"ג . . רק הוידו ובקשת מחילה כמ"ש בתורה והתודו את חטאתם", עכ"ל.

בלקוטי שיחות ח"י"ט (עמ' 394 הערה 20) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע: "ומחדש בזה אדה"ז, שהגמר בלב צריך להיות לא רק שלא יעשה "עוד פעם החטא שעשה (כדמשמע מפשטות לשון הרמב"ם שם "שלא יעשהו עוד"), כי אם שלא יעבור על שום מצוה ("הן במ"ע הן במל"ת"), ויתירה מזו: שצריך לגמור בלבו (גם) שלא למרוד במלכותו ית', ומהמשך הענין באגה"ת שם משמע שזה מעכב ב"מצות התשובה מן התורה".

ומסביר שם מדוע רבנו הזקן מחמיר כ"כ שלא מספיק שיעשה תשובה רק על אותו החטא שחטא בלבד, כיון ש"ע"י עשיית החטא (אפילו אחד) פורק ממנו עול מצות (בכלל), וזה מורה שפרק מעליו גם עול מלכות שמים (היסוד דעול מצות . .), ולכן גדר התשובה היא שיקבל עליו מחדש עול מלכות שמים (שלא למרוד במלכותו ית') ואח"כ עול מצות שלא

לעבור על מצות המלך". ובאותו ענין הקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע (בהערתו בשיעורים בספר התניא, נדפס גם "מ"מ ליקוט פירוש"ם" כו' עמ' כב): "ולכאורה הוא חידוש גדול וצ"ע המקור ע"ז בפוסקים", עכ"ל.

ואולי יש להביא לכאורה סמוכין לדבר ממ"ש הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ב ה"כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר. . . ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל? שאין אומרים אנוס אלא מי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו", עכ"ל.

ולכאורה מה שכתב הרמב"ם בסוף: "לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו וכו'", אינו מובן, דהול"ל: "לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לקיים מה שהדין נותן לגרש את אשתו, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו", ולמה אומר כאן "ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות", והרי בנדו"ד מיירי רק שאינו רוצה לגרש בלבד, אבל שאר כל המצות שפיר רוצה לקיים?

אולם י"ל שהכוונה ברמב"ם היא ש"ע"י עשיית החטא (גם ע"י חטא אחד) ובנדו"ד זה שאינו רוצה לקיים מה שהדין נותן לגרש את אשתו פורק ממנו עול מצות בכלל, וזה מורה שפרק מעליו גם עול מלכות שמים (היסוד דעול מצות), ולכן גדר התשובה הוא שיקבל עליו מחדש עול מלכות שמים שלא למרוד במלכותו ית' ואח"כ עול מצות שלא לעבור על מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת. וזהו מה שכתב הרמב"ם: "לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא

לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות", דהיינו גדר התשובה שמקבל עליו מחדש עול מלכות שמים ועול מצות, וא"ש\*.



## מדכתיב עונותיכם מבדילים וגו'\*

### הנ"ל

כתב רבינו הזקן בתניא פי"ד: "כל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה, כי הבינוני אינו מואס ברע. . אלא סור מרע ועשה טוב בפועל ממש במעשה דבור ומחשבה. . כי גם בשעה שהלב חומד ומתאוה איזו תאוה גשמית בהיתר או באיסור ח"ו יכול להתגבר ולהסיח דעתו ממנה לגמרי באמרו ללבו, אינני רוצה להיות רשע אפילו שעה אחת כי אינני רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו מה' אחד בשום אופן כדכתיב [ישעיה נט, ב] עונותיכם מבדילים וגו'..."

ב'רשימות' על תניא מכ"ק אדמו"ר זי"ע ב'מ"מ הגהות והערות קצרות (עמ' ק) נאמר: "כדכתיב (ישעיה נט, ב). [ושם] עונותיכם היו מבדילים וגו', וכן הוא באגרת התשובה פ"ה. [וכאן השמיט תיבת 'היו']". - ובהערה 4 שם כתבו העורכים: "כן הוא (בהשמטת תיבות 'היו') בדפוס תניא שלפנינו, ובמהדורא זו תוקן על פי 'הערות ותיקונים בדרך אפשר'", עכ"ל. ואכן תקנו זאת בגוף התניא.

ובעקבות זה גם ב'דבר מלכות' שמות תשס"ו עמ' מד תקנו זאת גם כן בגוף התניא: "כדכתיב עונותיכם היו מבדילים" - ובלוח התיקון שם [מ'תניא מבואר' להרב אלאשוילי שי'] נאמר: "לכאורה צריך להיות: היו מבדילים, וכפסוק. וכ"ה באגרת התשובה פ"ה".

---

(\* וראה גם לקו"ש חל"ב עמ' 9, אבל הרי הרמב"ם עצמו כתב (הל' תשובה פ"ב ה"ב): "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד ... ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם וכו'" הרי דלא סב"ל כאדה"ז שצריך תשובה על המרידה בכלל, וכלשון הרבי "ומחדש בזה אדה"ז" וא"כ איך אפשר לומר דמקורו של אדה"ז הוא מהרמב"ם עצמו? וראה הערות וביאורים גליון תלו עמ' יב שנתבאר שם דיש לבאר בזה גם פלוגתת הרמב"ם ואדה"ז אם צריך לפרט החטא או לא. המערכת

(\* ליום ההילולא של אאזמו"ר הגאון החסיד הק' רבי ישכר שלמה טייכטהאל צוק"ל הי"ד בעמח"ס שו"ת משנה שכיר שנערה עקדה"ש י"ג שבט תש"ה זי"ע.

והמקור ל"תיקון" הנ"ל הוא מה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בתניא ב"הערה בדרך אפשר" [ולא ב"לוח התיקון - צריך להיות"] (עמ' 386): "מבדילים - היו מבדילים [כן הוא באגרת התשובה פ"ה מישעיה נט, ב], עכ"ל. - ואמנם כך הוא בתניא דפוס שקלאב תקס"ו (שלדעת כ"ק אדמו"ר זי"ע הוא המוסמך כי רבנו הזקן שם עיניו עליה). ובכל הדפוסים: מבדילים בלי "היו" - ולפי זה תמוה ביותר איך מעיזים "לתקן" בגוף התניא להוסיף תיבת "היו" בו בזמן שרבנו הזקן בכוונה עמוקה ביותר השמיטו מאיזה טעם שיהי' - והלא על "לוח התיקון - צריך להיות" כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרות קודש ח"ה (עמ' רצה) ש"לא מלאני לבי לתקן בפנים" התניא, א"כ כל שכן וקל וחומר על "הערה בדרך אפשר" בלבד [שהוא אפילו פחות מ"לכאורה צריך להיות" שכתב הרב אלאשילי], איך מלאו לבם לתקן זאת בפנים התניא? - ובפרט לפי מה שכתבו בהסכמת "הרבנים שי' בני הגאון המחבר ז"ל נ"ע ש"כתב ידו הקדושה בעצמו. . בדקדוק גדול לא חסר ולא יתר אות אחת" - ואשר התניא הוא 'תורה שבכתב' של תורת דא"ח כידוע, ואשר על כל אות ותיבה בתניא ישנם תלי תלים של סודות התורה (כמ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בקונטרס 'עץ החיים'), אם כן מבהיל ביותר, איך הפך "הערה בדרך אפשר" ל"תיקון ודאי", ועד כדי כך לתקן זאת אפילו בגוף התניא?

ולגופו של ענין נראה לבאר בדא"פ, דבפסוק בישעיה נאמר: "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע", שהכוונה בתיבת "היו" ללשון עבר ממש, לשעבר היו מבדילים, אבל עתה גזר ה' להושיעכם למען שמו, כמו שהנבואה אומרת בסוף הפרשה.

ועי' ברמב"ם הל' תשובה (פ"ז ה"ז) שכתב: "כמה מעולה מעלת התשובה, אמש היה זה מובדל מה' אלקי ישראל שנאמר, עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם (ישעיה נט, ב), צועק ואינו נענה. . ועושה מצות וטורפין אותן בפניו. . והיום הוא מדובק בשכינה" וכו' - הרי בהדיא שתיבת 'היו' הכוונה ללשון עבר.

ולפי"ז י"ל דלכן השמיט רבנו הזקן כאן תיבת 'היו' כדי להדגיש בדברי הבינוני באמרו ללבו שאינו רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו עתה בהווה ולכן השמיט כאן תיבת 'היו' להדגיש שלא מדובר בעבר [ראה לקמן פרק כט: "כי כל עת שהאדם מחשב. . נעשה מרכבה טמאה בעת

זו", משא"כ באגרת התשובה שם מיירי ש"אין דבר גשמי ורוחני חוצץ לפניו יתברך. . כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם", א"כ כאן אין ענין בדוקא להדגיש את ההוה לפיכך מביאו כפי שנאמר: "היו מבדילים" וא"ש. - וראה עד"ז באגרת הקודש סי' כא (קלג, ב): "מקרא מלא דיבר הכתוב פעולת צדקה לחיים", וע"ש ב'הערות ותיקונים בדרך אפשר' מכ"ק אדמו"ר זי"ע ובביאורים בס' התניא שם שמבאר את ה"צע"ג" שם.

אגב להעיר שבפי"ב נאמר "עוונותיכם" חסר בוא"ו אחת, ובאגה"ת נאמר "עוונותיכם" מלא בשני וא"וים.



## ירושלים – "יראה שלם"

**הרב לוי יצחק חזקלביץ**

שליח כ"ק אדמו"ר, פילאדעלפא, פנסילוויניא

בכ"מ מובא בשיחות ובמאמרי רבותינו נשיאנו ש"ירושלים" הוא ענין "יראה שלם", יראה בשלימותה.

ולדוגמא בלקו"ש חכ"ג (עמ' 303) מובא: "ירושלים" - "על שם יראה ועל שם שלם" (תענית טז, א, תוד"ה הר), היינו, יראה בשלימותה (ראה לכו"ת ר"ה ס, ב) מורה על שלימות העבודה בעניני התורה ומצוות'....

אבל לכאורה חסר כאן ביאור. דהרי התוס' הנ"ל כותב "שנקרא על שם אברהם שקראהו הר ה' יראה (בראשית כב, יד)..." , והפירוש בפשטות הוא "ה' יראָה" (בסגול) "שה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכנינו ולהקריב בו קרבנות" (פירש"י בראשית שם). ולכאורה חסר כאן הקשר להפירוש "יראָה" (אלף קמוצה) שפירושו יראת ופחד אלקים.

וזה שמובא בלקו"ת (ר"ה ס, ב) ובכ"מ (לדוגמ': לקו"ת ראה כט, ד בקצת יותר אריכות) דירושלים הוא יראה (שלימות היראה) לכאורה הוא פירוש אחר במילים "ה' יראה".

ומצאתי פירוש זה מובא בתורה שלימה (עמ' תתקו הערה קסג) על הפסוק, ממדרש הגדול: "מאי ה' יראה? זה מקום יראָה ועבודה לה".

ולכאורה זהו הפירוש שעליו מיוסד הפי' המובא בדא"ת. אבל בהשיחה צויין להתוס' שלכאורה רק מלמדנו פירוש הפשוט.

ולכאו' אפשר לומר שהציון להתוס' הוא רק ללמדנו שהשם 'ירושלים' בנוי משני שמות 'יראה' ו'שלם' ולאח"ז מציין ללקו"ת ללמדנו שישנו פירוש נוסף לפירוש הפשוט במילה 'יראה'. ומובן שמסתפק במקור ללקו"ת בזה. (הגם שאולי נשאר משמע משגרת הלשון שכאילו זהו הפירוש הפשוט מיוסד על התוס' הנ"ל).

אגב במראי מקומות ללקו"ת בדף ס, ב מציין לב"ר פנ"ו, י, ובדף כט, ד (ראה) מציין לב"ר נו, טז (שכנראה הוא טעות משום שאין שם פיסקא טז). ולכאורה היה נראה כדאי לציין מקור לדברי אדה"ז בלקו"ת למדרש הגדול הנ"ל המפרש "יראה" (אלף קמוצה).

ולהעיר שבמדרש רבה שם מקשר "ה' יראה" עם הפסוק (דברים טז, טז) "שלש פעמים בשנה יראה". והרי חז"ל בגמ' (חגיגה ב, א) מפרשים גם "יראה" וגם "יראה" ש"כדרך שבא לראות כך בא ליראות" והוא דומה מאוד להפסוק כאן שבו כתוב "ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה" שיש בו שני הענינים של לראות וליראות.



## מצרים 'כור הברזל'

**הת' מאיר שלמה לובעצקי**  
**שליח במתיבתא שיקאגא**

בסה"מ מלוקט ח"ד (עמ' קכו-קכז) מאמר ד"ה הבאים ישרש יעקב תשמ"ח כותב וז"ל: "...שע"י גלות מצרים, כור הברזל וכו'" עכ"ל. ובהערה 20 מציין "כמ"ש (ירמ' יא, ד) ביום הוציא אותם מארץ מצרים מכור הברזל".

ובלקו"ש ח"א (עמ' 11) כותב וז"ל: "ואח"כ הברור וזיכוך ד"כור הברזל" במצרים". עכ"ל. ומציין בהע' 36 מלכים א ח, נא (ושם: "אשר הוצאת ממצרים מתוך כור הברזל"). וכן בכ"מ מציינים לפסוקים אלו.

ולכאו' צ"ב מה ראה לציין מהנביאים שמצרים נקראת 'כור הברזל' כשמקרא מפורש הוא בדברים (ד, כ) "ואתכם לקח ה' ויוציא אתכם מכור

הברזל ממצרים וגו' (וכן מובא בלקו"ש חל"א עמ' 21 הערה 46), ולמה מביאים רא"י ממ"א?



## עבודת התשובה כאשר אין חטאים

הת' יוסף יצחק גאלדבערג

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה וידבר גו' וארא גו' תשי"ב (המיוסד על המאמר הידוע הנקרא "דער פרומער וארא"), מבואר, שאף שהתקשרות הנשמה עם עצמות אוא"ס היא ע"י לבושי התומ"צ, שלכן צ"ל בא בימים, הרי אין כל אדם זוכה שיהיו ימיו שלמים, והעצה לזה הו"ע התשובה כו', עיי"ש בארוכה.

והנה, בתחלת המאמר שואל מהו ההכרח בהקדמת התשובה לגאולה (אין ישראל נגאלין אלא בתשובה), שזהו לא רק כשיש חטא ועון, אלא גם כאשר אין חטאים כו', ומהו הצורך אז בענין התשובה. ולכאורה, בהמשך המאמר נתבאר רק הצורך בענין התשובה למי שאינו זוכה להיות כל ימיו שלמים, וא"כ, נשאר עדיין השאלה מהו הצורך בענין התשובה (כהקדמה לגאולה) כאשר אין חטאים, שהרי גם החסרון בהענין דבא בימים הו"ע של חטא?

ואולי יש לומר:

תוכן וסגנון הדברים שבמאמר בנוגע לענין התשובה, שייך (לא רק לתשובה במדרגות תחתונות, על חטא ועון, במצרים דלעו"ז, אלא) גם - ואדרבה בעיקר - לעבודת התשובה במדרגות הכי עליונות, שהרי מבאר שתשובה אותיות בושת, מצד ההתבוננות שאוא"ס למעלה עד אין קץ כו', שלכן, האהוי"ר שלו אינו נחשב לכלום, וכמו שכתרא עילאה אוכם הוא קדם עלת העילות, ומובן, שבשביל תשובה על חטא ועון אין צורך בהתבוננות נעלית כזו דוקא.

ואולי מודגש ענין זה כבר בהתחלת ה"אויספיר" של המאמר - שענין התשובה הוא כמ"ש לא ירח ממנו נדח, ממנו דייקא, דקאי על עצמות ומהות א"ס ב"ה (עכ"ל), שמזה מובן, שגם מי שעבודתו היא במדרגה הכי נעלית, צ"ל אצלו ענין התשובה, לשוב לעצמותו ית'.

ועפ"ז, הנה אף שהמפורש להדיא במאמר הוא שענין התשובה הוא עצה למי שאינו זוכה שיהיו ימיו שלמים למלא את החסרון בענין לבושי התומ"צ, מ"מ, מתוכן וסגנון הדברים בענין התשובה, בהכרח לבוא למסקנא שענין התשובה שייך גם למי שעבודתו במדריגה נעלית ביותר, ללא חסרון בלבושי התומ"צ, שגם אצלו צ"ל הבושה מצד ההרגש דאוכם הוא קדם עלת העלות, וגם עליו נאמר כי לא ידח ממנו נדח, מעצמותו ית'.

וזהו גם מה שמוסיף בסיום המאמר, שע"י התשובה נעשה עילוי גדול מאשר ע"י העבודה דתומ"צ - המשכת בחי' הבל"ג דוקא, שלכאורה, עיקר הצורך בהבהרה זו הוא למי שעבודתו בתומ"צ היא בשלימות, שצריך לידע שמ"מ היא בהגבלה, ודוקא ע"י התשובה באים לבחי' בל"ג.

וי"ל, שבזה מתורצת (ברמז עכ"פ) השאלה מהו הכרח התשובה בשביל הגאולה גם כאשר אין צורך בתשובה על חטאים.



## מאמר הראשון דאדמו"ר מהר"ש

**הת' שלום דובער ווייטמאן**  
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה היושבת בגנים תשל"ב ס"ב, אודות מאמר אדמו"ר מהר"ש עה"פ ויהי בשלח פרעה את העם, נאמר (בחצ"ע"ג) "שמאמר ד"ה זה הוא הראשון שלו - ביאור לד"ה הנ"ל בתו"א".

ובהערה 18 מציינים המו"ל לסה"מ תרכ"ז עמ' קו ואילך (ששם ישנו מאמר ד"ה ויהי בשלח), ומוסיפים: "וראה סה"מ תרכ"ו (קה"ת תשמ"ט) במפתח מאמרים (בהערות) שד"ה מי כמוכה תרכ"ו (מאמר הראשון דאדמו"ר מהר"ש) נעתק בכת"י מעתיקים בין מאמרי בשלח תרכ"ז. עיי"ש".

וכנראה שהוקשה להמו"ל, שהמאמר הראשון של אדמו"ר מהר"ש הוא ד"ה מי כמוכה, ולא ד"ה ויהי בשלח, ועל זה ניסו לתרץ, אך לא כיתתי להבינ מה שתירצו.

וכשהרציתי הדברים לפני א' מעורכי תורת רבינו, הסכים על ידי שזהו לכאורה טעות דמוכח, ובמקום "שמאמר ד"ה זה הוא הראשון שלו -

ביאור לד"ה הנ"ל בתו"א, צ"ל: "שמאמר הראשון שלו ד"ה זה הוא ביאור לד"ה הנ"ל בתו"א".

כלומר: הרבי לא אמר שהמאמר ד"ה ויהי בשלח הוא המאמר הראשון של אדמו"ר מהר"ש (דזה אינו, שהרי המאמר הראשון הוא ד"ה מי כמוכה), אלא שהמאמר הראשון של אדמו"ר מהר"ש ד"ה ויהי בשלח הוא ביאור לד"ה הנ"ל בתו"א. ועפ"ז מחוורים הדברים בפשטות, ואין צורך בפלפול שבציון המו"ל, שבלאה"כ אינו מתרץ מאומה (ובמילא מיותר גם ה"מקף" שהוצרכו להכניס בין התיבות "שלו" - "ביאור", לפי הנוסח שהי' אצלם).



## נענה ר' טרפון ואמר מעשה גדול [גליון]

**הרב יעקב יוסף קופרמן**  
 ר"מ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 38) כתב הרב י.ל.ג. שי' דיטש לבאר בדעת ר' טרפון (בקידושין מ, ב) ש"מעשה גדול", דהיות שמצינו בכמה ענינים שר"ט נהג כבית שמאי ולדעת ב"ש אזלינן בתר ה"בכח", ועפ"י המבואר בכמה דרושים שלע"ל יהי' "מעשה גדול" כיון שאז יתגלה גודל העילוי שישנו במעשה, והיות ש"גם כעת יש במעשה כל העילויים בכח דלעת"ל, לזה דעתו שגם כעת מעשה גדול", עכת"ד.

ולכאוו' יש להעיר ע"ז מכמה צדדים:

א. הרי בכו"כ מהדרושים (ראה ד"ה ענין הגשת יהודה ליוסף תרכ"ט ובכ"מ) מבואר להדיא דהמחלוקת בין ב"ש וב"ה האם שמים קדמו או ארץ קדמה קשורה למחלוקת האם תלמוד גדול או מעשה גדול, ד'שמים' בעבודת האדם זהו 'תלמוד' ו'ארץ' בעבודת האדם זהו 'מעשה'. וא"כ לשי' ב"ש ששמים קדמו, כמו"כ בעבודת האדם יוצא ש"תלמוד גדול" ואיך אפשר לומר בדעת ר"ט דמצד שייכותו לב"ש הוא נוקט ש"מעשה גדול"? ! (וראה גם לקו"ש חכ"ה עמ' 263 ואילך).

ב. מדברי הריל"ג שי' יוצא שיתכן שכאשר ב"ש פוסקים בזה"ז באופן מסוים, הוא מצד זה שלע"ל יהי' ההלכה כן, והיות שהם הולכים לפי איך שהענין הוא בכח ובהעלם, והרי כבר בזה"ז ישנם לכל העילויים דלע"ל

בהעלם, לכן כבר בזה"ז הם פוסקים כמו שיהי' לעת"ל (במלים אחרות היות שלעת"ל תהי' הלכה כב"ש אז ב"ש כבר ראו את זה ולכן פסקו גם היום כמו שיהי' לע"ל!).

ולפענ"ד לא זהו הכוונה שב"ש הולכים לפי ה"בכח" דיש בזה הרבה הגבלות מתי שייך לומר כן (ראה בהדרן הידוע על ש"ס משניות שיצא לאור בתשמ"ח בפרטיות), ופשוט שכשם ש(לדוגמא) בדרושים הנ"ל מבואר איך שלע"ל כשיהי' עליית המלכות למע' מז"א אזי יהיה גם קול כלה, משא"כ בזה"ז שהכלה שותקת וכו' והאם שייך לומר שלב"ש כבר בזה"ז ישנו "קול כלה" כיון שהם כבר רואים כעת את מעלת המלכות כפי שתתגלה לע"ל? ! ועד"ז בכל ענין שמבארים בדעת ב"ש שהם הולכים אחרי ה"בכח" של ה"בפועל" הרי זה שייך דוקא כשכללות הענינים נמצאים גם עכשיו וכו'. והמ"ד דס"ל שגם בזה"ז "מעשה גדול" הוא מצד המעלה שישנה כבר בזה"ז בענין המעשה שע"י ממשיכים פנימיות ועצמות א"ס וכו' וכמבואר בהדרושים שהזכיר הר"ל"ג שי' בדבריו.

[ואמנם מצינו ביאור בד"ה ויגש אליו יהודה תשל"ו (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' קיט ואילך) דזה שלבסוף "נמנו וגמרו תלמוד גדול לפי שתלמוד מביא לידי מעשה" דמזה מוכח שהמעשה הוא העיקר, הוא מסובב מזה שלע"ל יהי' מעשה גדול אבל שם מבואר חילוק ברור בין איך שהדבר יהי' לע"ל לבין איך שהוא בזה"ז, ע"ש היטב, ומשם ג"כ מבואר של"ש לומר בפשיטות דכשם שיהי' לע"ל כך ממש הוא כבר בזה"ז].

ג. גם בנוגע לר"ע מצינו שייכות לב"ש, וכמפורש ברש"י (ב"מ לז, ב, ד"ה אמר ר"ע מודה אני בזה) "אע"פ שאני משל בית שמאי". וא"כ לפי הנ"ל דלשי' ב"ש תלמוד גדול א"כ י"ל אדרבה דשי' ר"ע דתלמוד גדול זהו מצד שייכותו לב"ש.

ולכאור' יש לבאר עד"ז כו"כ ענינים בשי' ר"ע - כהשיחה הידועה בלקו"ש ח"ט (עמ' 67 ואילך) ששיטת ר"ע היא שגם בהוה יש להתחשב עם העתיד וכן בלקו"ש חכ"ד בשיחה ליוה"כ בנוגע לפירוט החטא, שג"כ נת' עד"ז, ולכאורה גם השיחה בח"ט (שופטים ב) בשי' ר"ע בנוגע לאיש הירא ורך הלבב ע"ש היטב יש לקשר לכ"ז (וצע"ק שלא צוין לזה בהשיחות כלל ואכ"מ), והרי זה מתאים לשי' ב"ש להסתכל על הדברים כפי שהם בכח ובפנימיות, ולפי דברי רש"י הנ"ל שר"ע הוא משל ב"ש, הרי אפשר להטעים את שי' ר"ע בכל הנ"ל דקאי בשי' ב"ש.

אבל מזה שבכל השיחות הנ"ל לא הוזכר כלל דיש לקשר בין שי' ר"ע לשי' ב"ש, נראה כדברי היד דוד בב"מ שם שכתב לפרש בדעת רש"י שאין כוונתו שר"ע בכלל שייך לב"ש, אלא דוקא בענין המדובר שם בסוגיא (ועפ"ז יתיישבו כל הקושיות שהקשה בתוס' הרא"ש על הרש"י הנ"ל), וע"ד פי' הראשון בר"פ בשטמ"ק שם "אע"ג דמהך מילתא דנפילה אני תלמיד ב"ש". ברם לשון רש"י כפי שהועתק בתוהרא"ש שם הוא: "אע"פ שאני מתלמידי ב"ש" לא משמע כן, אמנם לפי הגירסא ברש"י כפי שזה אצלנו בגמ' "שאני משל ב"ש" שפיר י"ל כנ"ל דמיירי רק בענין זה. ואכ"מ.



## בענין הנ"ל

**הת' מנחם מענדל טורין**  
**תלמיד בישיבת תות"ל ברינאו**

בגליון הקדום (עמ' 38 ואילך) כתב ר' י.ל.ג. שי' לבאר מחלוקת ר"ט ור"ע אי מעשה גדול או תלמוד גדול, וכפי שנתבאר מחלוקתם בדא"ח, ומבאר דיסוד מחלוקתם היא אי אזלינן בתר בכח או בתר בפועל דר"ט אזיל בתר בכח, כשיטת ב"ש ע"ש. ובהמשך מביא אסמכתא לדבריו לדבריו מכך שר"ט נהג בכו"כ ענינים כב"ש. ואישתמיטתי שזהו רש"י מפורש ביבמות (טו, א ד"ה ר' טרפון) שכתב "ר' טרפון - מתלמידי ב"ש היה", וכמצויין בסדר הדורות בתוספת ראיות והוכחות רבות.\*

---

(\* ראה עד"ז במל"מ הל' כלי המקדש פ"ו ה"י (הובא בלקו"ש חכ"ח עמ' 24) שכתב דדוחק לומר דר' טרפון נהג כבית שמאי, ותמהו עליו נר"כ הרמב"ם (בן אריה, רש"ש, יד איתן, מעשה רב ועוד), דנראה דאישתמיט מיני' דר' טרפון ה' מתלמידי ב"ש כמ"ש רש"י ביבמות טו, א, וכן הקשה ב"ד דוד' מנחת עני ח"ב עמ' צח, ורצה לדחות דאין ראי' משם, די"ל דרש"י כתב כן רק לפי ההו"א שבגמ' שרצה לייבם את צרת אח כב"ש, אבל לפי התירוצ' שרצה להוציאה לשוק, א"כ אדרבה עשה כבית הלל, ובהרא"י מריש ברכות שר"ט הטה לקרות כדברי ב"ש, ראה שדי חמד (מערכת ט כלל מב) שכתב דאין מזה ראי', וכמעט יש לומר לאידך גיסא, דאם ה' מתלמידי ב"ש לא ה' מתחייב בנפשו בעברו על דברי ב"ה, דודאי תלמידי ב"ש אינהו דעבוד בכל דבר ודבר כשיטת בית שמאי, אבל עי' תוס' יבמות (יד, א), (ד"ה לא עשו) שכתבו דהא שקרא והטה משום שה' מתלמידי ב"ש, וראה בזה גם בס' 'ברכי יוסף' להחיד"א (או"ח סי' תצד אות ד) שהקשה על המל"מ והאריך בזה, וראה

## רמב"ם

### בדין מזוייף מתוכו

**הרב משה בנימין פערלשטיין**

**מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא**

כתב הברמב"ם הל' גירושין פ"א הי"ז: "היו עדיו מתוכו פסולין אפילו אחד פסול ואחד כשר ונתנו לה בפני שני עדים כשרין הרי זה פסול שנמצא כמזוייף מתוכו". ע"כ. והנה הרמב"ם כאן לא כתב מהו הפסול שעליו מדבר ורק הדגיש הדין שעדיו פסולין "ונמצא כמזוייף מתוכו".

ובפ"ג ה"ח כתב באריכות: "סופר שכתב הגט לשמו ולשמה כהלכתו וחתמו העדים שלא לשמה הואיל ומסרו לה בעדים הרי זה גט [אלא שהוא פסול ולמה אינו בטל] לפי שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם. יש מי שאומר שאם חתמו העדים שלא לשמה הואיל והוא כמזוייף מתוכו הרי זה גט בטל, וכן אם ה' אחד מעדיו פסול או שהיה בו עד אחד בלבד כשר אע"פ שנמסר בעדים הרי זה גט בטל, ולא יראה לי דבר זה אלא כמזוייף לא מזוייף ודאי והואיל ונמסר בעדים כשרים הרי זה פסול מדבריהם".

הרי מבואר כאן ברמב"ם פסולין שלא הוזכרו לעיל, דהיינו פסול שלא לשמה, ופסול עד אחד כשר.

והנה בנוגע דפסול דע"א כשר מצינו להרי"ף לקמן בפרק המגרש דס"ל דעד אחד כשר א"א להיות מזוייף מתוכו. דכתב שם: "מהא נמי שמעי' דלא בעינן עדי מסירה היכא דאיכא עדי חתימה דהא רב הוא דאמר אם נשאת בעד אחד וכתב ידי סופר שהולד ממזר והוא אמר הלכה כר"א בגיטין ואי ס"ד בעינן עדי מסירה היכא דאיכא עדי חתימה השתא היכא דליכא עדי חתימה כלל ואפילו עד אחד מכשר רב היכא דאיכא ע"א ועדי מסירה פסיל והוה ליה הולד ממזר אטו עד אחד מגרע גרע מהיכא דליכא עד כלל אלא ודאי מדפסיל רב בעד אחד ומכשר היכא דאיכא עדי מסירה

אפי' ליכא עד אחד שמעינן דהאי דפסיל עד אחד היכא דליכא עדי מסירה הוא". ע"כ.

ובסיום דבריו בסוגיא שם מביא: "וחזינן לגאון דאמר הווי ידעין דהאי דאר"א כתב סופר ועד הולד ממזר משום דהויא לה הא מילתא לר"א כמזוייף מתוכו שהולד ממזר. ואע"ג דהאי מילי דגאון סתרי למילי דידן חזינא למכתבינהו משום דמלאכת שמים היא".

הרי דיש מחלוקת בין הרי"ף והגאון אם פסול מזוייף מתוכו שייך לע"א או לא. ויש להבין הדיון בזה.

ופשטות שיטת הרמב"ם משמע דחולק על הרי"ף דהרי כתב בפ"ג: "או שהי' בו עד אחד בלבד כשר אע"פ שנמסר בעדים הרי זה גט בטל".

ובשו"ע אבן העזר סי' קל סי"ז כתב: "גט שחתמו בו עדים פסולים, אפי' אחד פסול ואחד כשר, הרי זה פסול, אפי' יש כאן עדי מסירה, שהרי הוא מזוייף מתוכו". ע"כ. והנה הלח"מ בפ"א כתב: "א"א לדקדק דהיכא דליכא אלא עד אחד כשר בעדי מסירה כשר דהרי הוא עצמו כתב לקמן בפרק ג' דהוא פסול". ואח"כ המשיך: "אבל הרב מהר"י קארו ז"ל נראה דדקדק מלשון של מעלה שכתב שאם נתן לה גט בינו לבינה וכו' דסבירא ליה כסברת הרי"ף דכשר בעדי מסירה". ע"ש.

הרי דיש לנו מחלוקת בביאור שיטת הרמב"ם בנוגע ע"א, אם זה נקרא מזוייף מתוכו או לא.

והנה לשיטת הב"י, א"ש למה השמיט הרמב"ם בפ"א הדין דע"א כשר, מאחר שסובר שאין זה בגדר מזוייף מתוכו. ולשיטתו י"ל דהא דכתב הרמב"ם בפ"ג אודות ע"א כשר, הוא רק לשיטת האומרים דמזוייף מתוכו פועל שהגט בטל, אבל לשיטתו שהיא רק פסול אז ע"א כשר אינו פוסל הגט. וא"ש למה הביא הרמב"ם הדין של ע"א כשר רק כשהביא השיטה דר"א דהגט בטל. ולדבריו צ"ל דמ"ש הרמב"ם אח"כ דאינו אלא כמזוייף ופסול, לדבריהם קאמר ולי' לא סבירא לי' כוותי'. ובהכי מיושב קושית הלח"מ הנ"ל על הב"י, דלדעתו אין סתירה בדברי הרמב"ם כנ"ל.

ומ"מ לשיטת הלח"מ יש לעיין בדברי הרמב"ם כדהלן:

א. למה חלק הרמב"ם הדין מזוייף מתוכו בב' מקומות היינו פ"א ופ"ג ולא כללן יחד במקום אחד.

ב. דבפ"א הביא הדין דע"א פסול וע"א כשר, למה לא כתב רק ע"א כשר, מאחר שכן הדין לדעתו, דע"א כשר הוא מזויף מתוכו.

ג. דהקשה על דין דמזויף מתוכו "ולמה אינו בטל", ומתרץ שם "לפי שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם", למה לא הקשה קושיא זו מיד בפ"א כשכתב "ה"ז פסול" והי' לו להקשות ולמה אינו בטל ולתרץ מה שתירץ.

ד. כשהביא היש אומרים האריך בדבריהם וכתב "שאם חתמו העדים שלא לשמה הואיל והוא כמזויף מתוכו הרי זה גט בטל" ולמה לו להאריך כ"כ בדבריהם דלכא' הו"ל לכתוב רק ד"א שהגט בטל, שהרי הסברא החיצונה בלי תירוצו של תקון העולם היא כה"א כנראה מקושייתו, וא"כ ל"ל להאריך כ"כ בדבריהם.

ה. למה חילק ההלכה של שלא לשמה וההלכות של ע"א לשנים ולא כללם ביחד, היינו דהי' לו לכתוב, י"א שאם חתמו העדים שלא לשמה או אם היה אחד מעדיו פסול או שהיה בו עד אחד בלבד כשר אע"פ שנמסר בעדים הואיל והוא כמזויף מתוכו הרי זה גט בטל.

ו. למה חזר עוד הפעם על דבריו "ולא יראה לי דבר זה אלא כמזויף לא מזויף ודאי והואיל ונמסר בעדים כשרים הרי זה פסול מדבריהם", הרי כבר כתב לעיל הטעם שסובר שעדים החתומים שלא לשמה, הרי זה גט, ואם להוסיף דיוק זו של "כמזויף" הי' לו לכתבו מתחלה ודי בהכי.

ז. בפ"ג הי' לו לסדר ההלכות באופן קצר, היינו להביא קודם שיטת הי"א, ולחלוק עליהם, ולמה האריך והביא קודם שיטתו ואח"כ שיטת הי"א ואח"כ חלק עליהם.

ח. בפ"א כשהביא ההלכה השתמש הרמב"ם בלשון מעניין "שנמצא כמזויף מתוכו", מהו הלשון "שנמצא", הי' לו לומר שהוא כמזויף מתוכו כמ"ש בפ"ג.

(ואגב י"ל דמכמה הערות אלו, דקדק הב"י בדברי הרמב"ם דשיטתו היא כהרי"ף כמ"ש לעיל).

והנראה בכל הנ"ל דיש ב' סוגי מזויף מתוכו. א. מזויף מתוכו הניכרת, היינו שיש עדים פסולים על הגט, ב. שאין פסול בעדים רק מצד אחר יש כאן בעי', מזויף מתוכו.

והנה בפשטות שיטת הרמב"ם במזוייף מתוכו אינה כשיטת התוס' ושאר הראשונים, רק דסובר הרמב"ם, דרז"ל הקפידו על כשרות הגט עד כדי כך שלא הרשו אפילו עדים שאין צריכים להם, כדי שיהי' כשר.

והנה במזוייף מתוכו של פסולי עדות, צלה"ב הטעם לפסולם, דאע"פ שאין צריכים להם מ"מ יש לפסלם משום דרז"ל חשו שנלמוד מגט זו שעדים פסולים כשרים בגט, ומשו"ה לא רצו בעדים פסולים על הגט. וזהו המזוייף מתוכו של פ"א, ולכן לא הוצרך לשום קושיא של "ולמה אינו בטל" שמובן מאליו שהפסול היא מטעם חששא, וכדומה, וממילא אינו בטל רק פסול. וא"ש נמי השתמשות הרמב"ם בלשון "שנמצא כמזוייף מתוכו", משום דכאן הפסול היא משום שנמצא, ר"ל שנראה, כמזוייף מתוכו.

ואח"כ בפ"ג מביא סוג השני של מזוייף מתוכו, שהוא הפסול שלא לשמה, שאין נראה כלל הפסול, שהרי א. שלא לשמה אינו דבר הנראה לשום אדם, ב. שלא לשמה אינו פסול בהעדים, וכמבואר באחרונים (לעיל ג, ב), בנוגע קושית רעק"א בכתב סופר ושני עדים, שהשלא לשמה של הסופר יפסול העדים, מטעם עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, וכתבו שם שאין כאן פסול בהעדות רק בהגט וממילא אין בה דין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ע"ש. ומ"מ לעניננו ברור הדבר שפסול שלא לשמה אינה מטעם דרז"ל חשו שנלמוד מגט זו שעדים פסולים כשרים בגט. וע"כ לומר שזהו דין חדש שרז"ל לא רצו פסול בהגט בעצם, היינו דמאחר דסו"ס העדים פסולים, והגט פסול מתוכו, ממילא לא רצו בגט כזה. ומעכשיו מקשה הרמב"ם "ולמה אינה בטל", היינו מאחר שהקפידו על לגט כשר ושלא יהי' בו שום ענין של פסול, למה לא בטלו הגט.

וע"ז תירץ הרמב"ם "לפי שאין העדים חותמין על הגט אלא מפני תקון העולם" ר"ל דבמקום ע"מ באמת אין חתימת העדים נחשב לכלום לגרוע מכשרות הגט, וממילא לא בטלו הגט, אבל מ"מ פסלו אותו.

וע"ז הביא הרמב"ם הי"א דכתבו "הואיל והוא כמזוייף מתוכו הרי זה גט בטל", היינו דטענתם היא ממ"נ או דנכשיר לגמרי משום דאין חתימת העדים נחשב לכלום כנ"ל, אבל מאחר שהיא לכו"ע "כמזוייף מתוכו", ע"כ צריך להיות בטל. דע"כ לומר דנחשבו חתימת העדים אפילו במקום עדי מסירה, וא"כ צריך להיות בטל.

ואח"כ מביא הרמב"ם שלב שני בחידושם של הי"א, דלא רק דעדים שפסולם אינה מדין עדות ואינה ניכרת, מבטל הגט, כ"א גם עד אחד שאינה פסול כלל וכלל וכלשון הרי"ף "אטו עד אחד מגרע גרע מהיכא דליכא עד כלל" מ"מ מאחר דכשלעצמו אינו כשר בגט זו, אז ג"כ מבטל הגט. והיינו דע"א גרע מליכא עדים, דסברי הי"א דמאחר דיש כאן שם עדות על הגט והיא עדות פסולה ע"כ מבטל הגט.

וע"ז כתב הרמב"ם "ולא יראה לי דבר זה אלא כמזוייף לא מזוייף ודאי והואיל ונמסר בעדים כשרים הרי זה פסול מדבריהם" דאין אנו דנין על פסול אמיתי אפילו בקפידה על עדים כשרים, אלא "כמזוייף" ומאחר שנמסר בע"מ כשרים, אין לפסול הגט.

ולפ"ז מיושבים כל ההערות שכתבנו לעיל. רק דנשאר להסביר סברת המחלוקת היינו במה נחלקו הרמב"ם והי"א.

ובקיצור י"ל דפלוגתתם היא בזה דהי"א סברי דע"מ וע"ח הם ב' דברים נפרדים, ואע"פ שיש ע"מ זה רק הכשר בדין מסירת הגט, אבל הע"ח הם על הגט, ופסול דמזוייף היא בעצם השטר וממילא סברי דהשטר בטל, דכל עיקר הדין היא דבעינן שטרא מעליא ואין שטר עם חתימות פסולין שייך לחול עליו שם שטר, ואולי הרמב"ם לשיטתו שכתבתי במק"א דע"ח וע"מ הם אותו דבר, היינו עדי הגט, וא"כ במקום שיש ע"מ, הם עושים את הגט ואין הע"ח אלא פסול בעלמא. ובעזה"י, אכתוב מזה בעתיד.



## אחיזת ס"ת בביה"ק לדעת הרמב"ם

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. כתב הרמב"ם בהל' ספר תורה פ"י ה"ו: "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" וכו'. מקורו הוא דברי הגמ' בברכות (יח, א): "והתניא לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום 'לועג לרש חרף עשהו'". ומבאר הכסף משנה: "ואף על גב דפשטא דברייתא משמע דלא אסרה לילך לבית

הקברות וס"ת 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, דבאחיזת ס"ת בזרועו אף על פי שאינו קורא בו מצוה ואית בה משום לועג לרש, מבואר בזה דברי הרמב"ם דעצם אחיזת ס"ת בזרועו בביה"ק אית ביה משום לועג לרש.

והנהגה בהל' אבל (פי"ד הי"ג) כותב: "לא ילך אדם בתוך ארבע אמות של קבר ותפילין בראשו [ויש גורסין "בידו"], וראה לקמן] וס"ת בזרועו ולא יתפלל שם". ובכסף משנה שם מציין על הלכה זו: "ברייטא פרק מי שמתו (יח, א), ובנוסחי דידן גבי ס"ת, לא יהלך אדם בבית הקברות וס"ת בזרועו וקורא בו והכי מיסתבר, דבלא קריאה בו מאי לועג לרש איכא". מבואר דאין איסור באחיזה לבד, רק כשקורא בו, א"כ לכאורה סתרו דברי הרמב"ם אהדדי. ועיין בלחם משנה שמביא דברי הטור, דבהלכות קבורה ובהלכות ספר תורה מעתיק לשונות הרמב"ם הנ"ל, ומקשה ג"כ "ונמצאו דבריו סותרים", ועי"ש. (וראה שו"ת נודע ביהודה מהדו"ת או"ח סי' קט).

ובאמת צ"ב בדברי הרמב"ם בהל' ס"ת, מדוע שאחיזת ס"ת ביד יחשב "לועג לרש", כי בפשטות לועג לרש הוא בעוסק במצוה בפני המתים ובלשון אדה"ז (שוע"ר הל' ציצית סי' כג ס"א): "שלא יהיו ציציותיו נגזרים על הקברים כדי שלא יהי' לועג לרש, כלומר שהמתים הם רשים ופטורים מן המצות ואין יכולין לקיים אותן ואנו מקיימין אותן" הרי לכאור' תלוי הוא בקיום מצוה, אבל כשרק אוחז ס"ת בזרועו הרי - בלשון הכס"מ - "בלא קריאה מאי לועג לרש איכא" ?

גם מש"כ הכס"מ בהל' ס"ת "דאחיזת ס"ת בזרועו אע"פ שאינו קורא בו מצוה היא" צ"ב - מה היא המצוה? ואדרבה לכאורה יש להביא ראיה דאין מצוה באחיזת ס"ת לבד, והוא מהגמ' בסוכה (מא, ב): "א"ל מר בר אממר לרב אשי אבא צלויי קא מצלי בי' (כשהי' מתפלל היה לולבו בידו מרוב חיבתו עליו היה מתפלל בו, רש"י), מיתיבי לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בחיקו ויתפלל וכו'", מתרצת הגמ' "התם לאו מצוה ניהו וטריד בהוא הכא מצוה ניהו ולא טריד בהו", וברש"י מפרש: "לאו מצוה ניהו לאוחזן והויין עליו למשא לפיכך טרוד במשאם וכבד עליו משאם ושמירתם" ועי"ש לגבי לולב. הרי מפורש דאכן אין מצוה באחיזת ס"ת לבד, ודברי הרמב"ם צ"ב.

והנה גבי אחיזת תפילין בביה"ק, יש גורסין בלשון הרמב"ם הל' אבל: "לא ילך אדם בתוך ארבע אמות של קבר ותפילין בידו". וכותב הרדב"ז: "וי"ל דלא מבעיא בזמן שהם בראשו שהוא מקיים המצוה דאיכא לועג לרש, אלא אפילו שהוא תופס אותם בידו אסור, ומהאי טעמא השמיט מילת וקורא [גבי ס"ת], דאע"ג דאינו קורא איכא משום לועג לרש". הרי מבואר שעצם אחיזת תפילין בביה"ק אסור, וגם כאן צ"ב הרי לא מקיים מצוה בזה וא"כ מאי לועג לרש איכא? ואכן בהל' תפילין (פ"ד הכ"ג) כותב: "לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו" הרי שאיסורו הוא בשעה שמקיים המצוה, וכ"ה להגורסין "בראשו" בהל' אבל, אבל הגורסין "בידו" וכפירוש הרדב"ז לכאורה צ"ב וכנ"ל.

ב. ואוי"ל דיש ב' דינים באיסור אחיזת חפץ מצוה בביה"ק: (א) משום לועג לרש, דהיינו בזיון המתים. (ב) משום בזיון המצוה עצמה. והנפק"מ, אי משום טעמא דלועג לרש האיסור הוא בשעת קיום מצוה, אבל לטעמא דבזיון המצוה הרי איסורו הוא גם שלא בשעת קיומו.

ביאור הדברים: הרמב"ם כותב בהל' קריאת שמע פ"ג ה"ב: "אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא אע"פ שאין בו צואה ולא בבית הקברות וכו'". וכ"כ בהל' תפלה פ"ד ה"ח: "טהרת מקום התפלה כיצד לא יתפלל במקום הטנופת ולא במרחץ ולא בבית הכסא... כללו של דבר כל מקום שאין קורין בו קריאת שמע אין מתפללין בו וכו'". עיי"ש. הרי מבואר דבית הקברות הוא בגדר מקום אינו טהור שאינו ראוי לתפלה ולק"ש, (ולהעיר מדין נטילת ידים להולך בביה"ק - שוע"ר סי' ד סי"ח).

ומובן הוא גם מזה שכלל הרמב"ם בהל' ס"ת "בית המרחץ או לבית הכסא או לבית הקברות" הרי השווים זה לזה, ולכאורה הוא גם מהטעם ששלשתם חסרים טהרת המקום (אף שמוכן וגם פשוט שסיבות טומאתם שונות במהותן). ולכן מסתעף מזה גם איסור להכניס שם ס"ת וחפצי קדושה כי המקום אינו ראוי לזה, וכנ"ל.

ג. ולפי זה יש לבאר החילוק בין ההלכות, דהא דפוסק הרמב"ם לאסור כניסה לביה"ק עם ס"ת בזרועו אף בלא קריאה בו אינו מטעם לועג לרש, אלא מדין טהרת המקום כנ"ל, ובנוסף לזה יש גם איסור לועג לרש שמטעם זה יש איסור לקרוא בתורה, והם ב' דינים שכותב בהלכה זו. משא"כ בהל' אבל, המדובר הוא מדיני בית הקברות, וכמפורש גם בתוכן ההלכה "בתי הקברות אסורין בהנייה... ולא קורין בהן ולא שונין בהם,

כללו של דבר אין נאותין בהן ולא נוהגין בהן קלות ראש", ובהמשך לזה כותב האיסור לילך עם ס"ת בזרועו, הרי הכל הוא מדין ביה"ק שכנ"ל אינו מקום ראוי ומכובד לחפצי קדושה, ולכן בהלכה זו כותב רק אודות אחיזת ס"ת מבלי להזכיר הקריאה בו שאיסורו כבר ביאר בהל' ס"ת שהוא מטעם לועג לרש. ומבואר ג"כ הגירסה דאחיזת תפילין בידו אסורה, דכיון דאינו משום לועג לרש אלא משום לועג למצוה, שמבזה אותה כשמכניסה למקום שאינו טהור הרי גם אחיזה בידו אסורה. (ולהגורסים תפילין בראשו, פשוט הוא משום דכך הדרך לישא תפילין, ראה רמב"ם הל' תפילין פ"ד הכ"ה: "לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא", אבל אה"נ, דגם בלא קיום המצוה ייאסר). ואיסור הנחת תפילין משום לועג לרש כתב בהל' תפילין פ"ד הכ"ג: "לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וכו'". כי מצד לועג לרש האיסור הוא דווקא באופן של קיום המצוה.

ובזה יש לבאר ג"כ שיטת הרמב"ם שכתב בהל' ק"ש (שם): "וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא", שכותב ע"ז הראב"ד: "אם אמר על מי שקרא בצד המת שיחזור ויקרא, לא אמר כלום", ובכסף משנה ביאר דעת הראב"ד "משום דכיון דלא הוי אלא משום לועג לרש אינו בדין שיחזור ויקרא", ועיי"ש שנדחק לבאר דעת הרמב"ם בזה. אבל כפי מה שביארנו אפשר לתרץ דעת הרמב"ם, דאכן אין איסורו מטעם לועג לרש רק מפני טהרת המקום וכיון שאין קורין במקום כזה לא יוצאים באותה קריאה (אבל ראה שוע"ר סי' עא ס"ו שמפורש שהוא משום לועג לרש וחכמים קנסו אותו לחזור ולקרוא כיון שעבר על דבריהם, והוא כביאור הכס"מ בדעת הרמב"ם).

ד. ואולי יש ליישב גם דברי הכס"מ - שבהל' ס"ת כתב דיש מצוה באחיזה, ואילו בהל' אבל הקשה מאי מצוה יש בזה. וי"ל בהקדים דברי הגמ' במגילה (לב, א): "אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן כל האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום", ובגמ' מסיק דנקבר ערום בלא אותה מצוה, ומפרש בתוס': "י"מ מצות אחיזה", ובשו"ת מהרי"ט ח"א סי' קלו מבאר שהמצוה הוא שאוחזים בו להראותו או להוליכו לבימה ועיי"ש, לפי"ז י"ל דהכס"מ לומד דבהל' ס"ת מדובר שאוחזו לקרוא בו שבזה יש אכן מצות אחיזה - וקמ"ל הרמב"ם שהאיסור הוא גם לאוחזו בביה"ק ולא רק הקריאה, וכנ"ל דהוי מצוה והוא לועג לרש, אבל בהל' אבל מדובר אכן רק באחיזה לבד ולא לצורך קריאה, ולכן מקשה הכס"מ מאי מצוה איכא

בזה, כי לדעתו כל האיסור הוא משום לועג לרש, אבל כפי שביארנו להרמב"ם הוה איסורו גם מצד טומאת המקום ואתי שפיר. לאחר הרצאת הדברים הראני ידידי ר' רון אהרן שי' מש"כ הרב קאפח ז"ל באריכות במהדורת הרמב"ם שלו בהל' אבל וגם הוא ביאר שדעת הרמב"ם הוא מדין טהרת המקום, אבל מה שר"ל שם דלהרמב"ם אין איסורו כלל משום לועג לרש, לדידי צ"ע, וכפי שביארנו הרי תרוייהו איתנהו בהוא. עוד הוסיף שם מקור לדברי הרמב"ם מדברי הירושלמי (מועד קטן פ"ג ה"ה): "בנוי דר' חנינה אחוי מייתין, אתון ושאלון לר' יוסי . . מהו לקרות את שמע ולהתפלל, אמר לון נשמענה מן הדא, הרי שהי' עסוק עם המת בקבר והגיעה עונת קריאת שמע פורש למקום טהרה ולובש את תפיליו וקורא את שמע ומתפלל", הרי שהאיסור הוא ג"כ מצד טהרת המקום.

ומובן שאין כל זה קשור להא דנהגו לאחזו ולקרוא בס"ת באהלי צדיקים וכמבואר בכ"מ ועיין בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' נב שמבאר הנהוג בקבר רחל ובציון רשב"י ועוד קברי צדיקים. ועי"ש דאין בו משום לועג לרש וגם המקום הוא קדוש וטהור.\*



## מחלוקת הרמב"ם והראב"ד באיסור מוקצה ביו"ט

### הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר סקרמנטא קליפורני

א. כתב הרמב"ם הל' שביתת יו"ט פ"א הי"ז: "ויש ביו"ט מה שאין בשבת איסור מוקצה, שהמוקצה אסור ביו"ט ומותר בשבת. מפני שיו"ט קל משבת אסרו בו המוקצה שמא יבואו לזלזל בו, כיצד תרנגולת העומדת לגדל ביצים ושור העומד לחרישה . . כל אלו וכיוצא בהן מוקצה הן ואסור לאכול מהם ביו"ט עד שיכין אותם מבערב ויחשוב עליהן לאכילה אבל בשבת הכל מוכן אצל שבת ואינו צריך הכנה", עכ"ל<sup>1</sup>.

(\*) ראה לקו"ש חכ"ג פ' חוקת א' והערות וביאורים גליון צ"ח ע' ה' בענין זה, ובלבוש יו"ד סי' רפ"ב, ובס' ברכת אהרן (ברכות) מאמר קמ"ח, ובחיים וברכה למשמרת שלום (ליו"ד הל' שמחות) אות ב' סי' י"א, ושפתי חכמים מגילה שם ועוד. המערכת.

1) ךהעיר לי ע"ז ידידי הרב ברוך שי' הלוי ממקורבי בית חב"ד דלהרמב"ם יצא דבר מעניין דבשבת דאסור לבשל ביצה מותר לגמוע ביצה חיה מתרנגולת העומדת לגדל ביצים, אם נולדה הביצה בשבת. וביו"ט דמותר לבשל הביצה הרי הביצה אסורה אפי'

ועל סברא זו דאסרו מוקצה ביו"ט יותר מבשבת שמא יבואו לזלזל בו כותב הראב"ד: "לא הכל שווין בזה".

וצריך ביאור למה להרמב"ם החמירו ביו"ט יותר מבשבת, דבשבת מוקצה מותר (חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס, או מוקצה מחמת איסור שנדחה בידי אדם בין השמשות, כגון נר שהדליקו בו בשבת, או מוקצה - כעין גרוגרות וצמוקין שמעלין אותן לגג ליבשן וכו') אבל שאר מוקצה שלא הכינו מקודם לשבת לאכול מותר), אבל ביו"ט מוקצה אסור וצריך להכין הכל לפני יו"ט. כלשון המשנה (ריש ביצה) "ביצה שנולדה ביו"ט אסורה" - וכסברת הגמ' ביצה (ב, ב) ד"יו"ט דקיל אתי לזלזולי ב' סתם לן תנא כרבי יהודה דמוקצה אסור".

אבל הראב"ד חולק על סברא זו, וסב"ל דק"ו אם אין איסור מוקצה בשבת, וסבירה לן כר"ש, ק"ו ביו"ט דקיל אין בה איסור מוקצה?

ב. וי"ל בזה בהקדים קושיית ה'משנה למלך', דמק' איך פוסק הרמב"ם להלכה דמוקצה אסור ביו"ט "מפני שיו"ט קל משבת אסור בו המוקצה שמא יבואו לזלזל בו" הרי סברא זו היא נגד מה שמבואר בכ"מ בש"ס. ונציין שנים מהם א. יבמות (קיד, א): "שבת דאיסור סקילה גזרו ב' רבנן יו"ט דאיסור לאו לא גזרו ב' רבנן". ב. ב"מ (דף צ) בנוגע לאיסור אמירה לעכו"ם בשבת בעי הגמרא אם איסור זה הוא דוקא בשבת דהוא איסור סקילה, אבל חסימה דאיסור לאו לא או דילמא לא שנה, הרי רואין דמחמירין יותר אצל שבת, ולמה פסק הרמב"ם דמחמירין יותר אצל יו"ט.

וב'מרכבת המשנה' תירץ קושיית ה'משנה למלך' וז"ל: "ולדעתי נראה דודאי אין הפירוש דיו"ט דקיל והוא איסור לאו אתי לזלזולי ב', דאין זה סברא שיזלזלו באיסור לאו, אלא ה"ק יו"ט דקיל והותר אוכל נפש נמצא אתי לזלזולי ב' ולא יכין כל צרכו מעיו"ט ולפעמים לא ימצא כל צרכו ביו"ט וימעט בכבוד היום משו"ה אסור מוקצה דהכנה משא"כ שבת דחמיר ואומרים שמי שלא טרח בע"ש לא יאכל בשבת והרי מזומן לסעודה לכבוד היום ולא אתי לזלזולי משו"ה לא גזרו בשבת על מוקצה דהכנה", וכעין זה כתבו כמה אחרונים.

---

נתערבה באלף ואפילו טלטול הביצה אסור כמבואר לקמן באריכות בהלכה כ' אבל באמת גם בשבת הביצה אסורה ולא משום נולד אלא משום הכנה דרבה וגזירת שבת.

דהיינו דאין הפירוש דאתי לזלזולי ב'י' שאם יתירו איסור מוקצה ביו"ט יבואו לעבור שאר איסורי יו"ט, רק הפירוש שלא יהי' הכל מוכן ליו"ט ויהיה חסר אצלו בשמחת יו"ט. - אבל בשבת גם מבלי מוקצה דהכנה יכינו הכל מבעו"י, אבל בשאר הדברים מחמירין יותר בשבת מביו"ט. ומתורץ קושיית המשנה למלך.

ג. והנה להרמב"ם דהיתר מלאכת אוכל נפש הוא מצד הטעם שלא ימנע משמחת יו"ט, מובן הטעם לזה שפסק דגזרו על איסור מוקצה ביו"ט כדי שלא יבואו לזלזל ביו"ט ויכינו כל צרכים הנצרכים לשמחת יו"ט וע"ד שפסק לעיל (הלכה ה) בנוגע לזה שאסרו חכמים מלאכות שאפשר לעשותן מעיו"ט ו"נמצא יו"ט כולו הולך בעשיית אותן מלאכות וימנע משמחת יו"ט".

אבל להראב"ד דסיבת היתר מלאכת אוכל נפש היינו בגדר סימן דמלאכות אלו לא נכללו בגדר מלאכת עבודה, מובן למה פסק גבי איסור מוקצה שפוסקין כפי שמוכח בכמה מקומות בש"ס, כפי שביאר המשנה למלך דשבת חמור מיו"ט, ואי ליכא איסור מוקצה בשבת ק"ו דליכא איסור מוקצה ביו"ט<sup>2</sup>.

---

2) ובפרט לשי' הראב"ד בהלכות שבת פכ"ד בסופו בטעמא דאיסור מוקצה, נמצא כי מפני חיוב הוצאה אסרו בטלטול מה שאסרו, שהוא גדר להוצאה, והלא ביו"ט אין איסור הוצאה, ומתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, א"כ לשיטתו מובן דאם אין איסור מוקצה לשבת דיש בו איסור הוצאה עאכו"כ שאין איסור מוקצה. וראה מה שדן בזה עוד ב'ביכורי יעקב' להלכות סוכה סי' תרלח ס"ק י.

ו"ל בזה עוד, דהרמב"ם לשיטתו דבפכ"ד בסופו בטעמא דאיסור מוקצה בשבת כתב, כדי שיהא שבייתה הניכרת. לפיכך פסק גבי יו"ט דיש איסור מוקצה כדי שיהא ביו"ט ג"כ שבייתה הניכרת ולא ידאג אם הכין כל צרכיו או לא. אבל הראב"ד דפסק גבי מוקצה בשבת שהוא גדר להוצאה מובן למה פסק גבי יו"ט דאין מוקצה ליו"ט.

אבל צריך ביאור להראב"ד דאם כל איסור מוקצה הוא מחמת הוצאה וביו"ט אין איסור הוצאה א"כ לשיטתו אפי' דברים שאסורים מחמת מוקצה בשבת יהא מותרים ביו"ט? דהרי אין בו איסור הוצאה. וצ"ע.

ועיין ג"כ חתן סופר סי' מז, דלטעמו של הרמב"ם במוקצה "ועוד שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהם הן שובתים ממלאכה ואם יהי' מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת", יש להחמיר ביו"ט יותר מבשבת. כי ביו"ט מבשל כמו יום חול וצריך לעשות היכר שזה יום טוב. יעו"ש.

וע"ד שפסק לעיל ה"ה בנוגע לזה שאסרו חכמים לעשות ביו"ט מלאכות שאפשר לעשותן מעיו"ט לא כדעת הרמב"ם שימנע משמחת יו"ט עי"ז אלא שמרבה הטורח ליום הקדוש.

ובסגנון אחר: להרמב"ם דהסיבה שהתירה התורה מלאכות אוכל נפש ביו"ט הוא בגדר טעם שלא ימנע משמחת יו"ט מובן למה גזרו חכמים ג"כ ריבוי גזירות שלא ימנע משמחת יו"ט, וביניהם איסור מוקצה לוודאות שיהא הכל מוכן מבעו"י לסעודה, אבל להראב"ד דהיתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט הוה בגדר סימן שלא אסרה התורה מלאכות אלו וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקנו, הרי כל תקנות חכמים ביו"ט היתה ג"כ עד"ז לברר אם מלאכות אלו אסורות או לא, ומלאכות שאפשר לעשותן מעיו"ט אסור מטעם שמרבה הטורח ליום הקדוש, ולא תקנו חכמים איסור מוקצה ביו"ט לוודאות שיהא הכל מוכן מעיו"ט ולא ימנע משמחת יו"ט, רק מסתכלים אם זה מלאכה אסורה או לא ואם מותרת בשבת איסור מוקצה כ"ש שמותרת ביו"ט.



## הלכה ומנהג

### האם מותרת אשה לאכול בשבת מאכל שצובע את שפתותיה

**הרב יקותיאל פרקש**

רב ומו"צ בעיה"ק ירושלים, מח"ס 'שבת כהלכה', 'כללי הפוסקים וההוראה' ועוד

**הבהרה:** בכל הנכתב להלן, אין בדעתי לעת עתה להכריע ולפסוק הלכה למעשה. אלא ברצוני להציע הדברים בפני ציבור הלומדים, כדי שיעירו ויאירו כפי הבנתם - למען תצא אכן הלכה ברורה, ונוכל להדפיסו לאחר מכן בספר כהלכה פסוקה.

---

ועיין ג"כ צל"ח מס' ביצה (דף לא) דזוהי ג"כ סיבת פלוגתת הרמב"ם והראב"ד לקמן פ"ב הי"ד דלהרמב"ם כדי שעצים לא יהיו מוקצה צריך שיהיו סגורים ובתוך תחום שבת, מכיון דסב"ל דיש איסור מוקצה ביו"ט, אבל להראב"ד דלית לי' איסור מוקצה ביו"ט אם הם בתוך הקרפף אפי' אם אינן סגורים מותרים דמוכן הוא.

א. בשוע"ר סי' שכ [סכ"ז] כותב, על יסוד המבואר בשו"ע ונו"כ וכו' וז"ל: "האוכל תותים או שאר פירות הצבועים, צריך לזהר שלא יגע בידי צבועות בבגדיו או במפה משום איסור צביעה. ואע"פ שמקלקל הוא וכל המקלקלין פטורים, מכל מקום אסור מדברי סופרים. ויש מקילין משום שאינו אלא דרך לכלוך ואין בו משום צובע כלל, ויש להחמיר - וכל שכן בכגד אדום שאינו מתקלקל כלל". והכלל העולה מדברים אלו הוא, שגם כאשר הצביעה נעשה באופן של "קלקול" ו"דרך לכלוך" - מכל מקום יש להחמיר שלא לעשות כן בשבת. אלא שכל זה הוא בדבר שעקרונית שייך בו ענין הצביעה, אלא שבמקרה זה נעשה כאמור בדרך לכלוך וקלקול. וכפי שממשיך וכותב שם: ש"מה שצובע בהם פניו וידיו אין לחוש כלל, שאין צביעה אלא בדבר שדרכו לצבעו. ולא אסרו לאשה להעביר סרק על פניה משום צובע - כמו שנתבאר בסי' שג - אלא מפני שהאשה דרכה בכך". כלומר, שהבגד הוא "דבר שדרכו לצבוע" ולכן אסור גם בדרך קלקול ולכלוך. אבל הפנים והידיים וכיו"ב הם דבר שאין הדרך לצובעם כלל, ולכן אין לאסור כל שלא נעשה באופן של תיקון וצביעה בפועל וכו'.

ומדברים אלו עולה לכאורה בהשקפה ראשונה, שבנוגע למקומות בגוף האשה "שדרכה בכך" לצובעם - כגון פניה או שפתיה וכיו"ב - אכן יש לחוש לצביעה גם בתותים ושארי פירות הצבועים, גם כשהדבר ייעשה בדרך לכלוך וקלקול. וכשם שהדין הוא כאמור בנוגע לבגד וכו', כן הוא גם בנדון דידן. שהרי בפסק דין שב"פניו וידיו אין לחוש כלל" כותבים מילתא בטעמא, שזה מכיוון "שאין צביעה אלא בדבר שדרכו לצבעו". ובמילא מובן מכך, שמכיוון שממשיך וכותב "שהאשה דרכה בכך" - נמצא שאכן אסורה לאכול פירות הצבועים את שפתותיה. וביותר שכיח הדבר כשאוכלים ממתקים מסוימים שיש בהם צבע מאכל אדום, כגון "שלגונים" [ices] צבעוניים, שמטבעם שמשאיירים צבע על השפתיים למשך זמן [הדגשת מילים אלו מתבארת להלן סעיף יב].

ב. ובפרט לאור מה שביאר בשוע"ר לעיל סי' שב בקונטרס אחרון [סק"א] ביסוד הדין הראשון שנעתק לעיל - האיסור לקנח ידיו הצבועות בצבע שמפירות הצבועים וכו' - וזה לשונו: "...והא דאסור ליגע בידי צבועות במפה, היינו משום שהמפה דרכה בצביעה, ואילו היה עושה כן

שלא בדרך לכלוך היתה מלאכה גמורה והיה מתקן. ועכשיו הוא ג"כ עושה המלאכה עצמה באותה מפה עצמה, אלא שהוא מקלקל - ומכל מקום מעין מלאכה הוא עושה לכן אסור מדברי סופרים". ולכאורה ככל החזיון הזה ממש ניתן לומר גם בנידון דידן, אלא שבמקום המילה "מפה" נכתוב "שפתי האשה" - לדוגמא: "ש"שפתי האשה דרכן בצביעה, ואילו היתה עושה כן שלא בדרך לכלוך היתה מלאכה גמורה והיה מתקן. ועכשיו היא ג"כ עושה המלאכה עצמה באותן השפתיים עצמן, אלא שהוא מקלקל [או "בדרך לכלוך"] - ומכל מקום מעין מלאכה היא עושה, לכן אסור מדברי סופרים".

ג. וראיתי שהמשנה ברורה לעיל בסי' שג [ס"ק עט] כותב: "ובתוספתא איתא, שלא תקנה פניה בבגד שיש בו סרק [=צבע אדום]. ומשמע אע"ג דלא מתכוונת לצביעה, פסיק רישא הוא. וטעם הדבר, כיון דאשה דרכה בכך ליפות את עצמה על ידי צביעת הפנים, מחזי שפיר כצובע. אבל איש שאין דרכו בכך, לא מיקרי צובע - וכמו שכתוב בסוף סי' שכ...". ובשער הציון שם [אות סה], לאחר שמציין מקורות הדין במג"א ותוס"ש - ממשיך וכותב: "ומכל מקום נראה, דגם האשה מותרת לאכול תותים ושאר פירות הצובעים. דדוקא בסרק על פניה שהוא דרך צביעתה לנוי, מה שאין כן באכילת תותים שהפסיק רישא הוא רק לשפתיה, שבזה גם באשה יראה דאין דרך צביעתה בכך. דלא מצינו להפוסקים שם שחילקו בזה בין אשה לאיש כנ"ל, אף דלשון המגן אברהם דחוק קצת לפי זה".

ובאמת שלא זכיתי להבין החילוק שכתב, בין צביעת פניה לצביעת שפתיה - שהרי כל בעל בעמיו יודע שדרכן של נשים לצבוע שפתותיהן. ומשבחי יופי האשה שהמשיל שלמה המלך בשיר השירים [ד, ג], הוא "כחוט השני שפתותין". ובתלמוד ירושלמי [פרק כלל גדול ה"ב] מפורש, ש"המאדם אדם בשפה חייב משום צובע" - וראה בקרבן העדה שם, שאף שהשפה אדומה מצד עצמה, מכל מקום חייב משום צובע [ועיי"ש עוד שהירושלמי לשיטתו וכו', ואכמ"ל בזה]. וכיצד ניתן להיאמר בקשר לזה "דאין דרך צביעתה בכך". והן אמת "דלא מצינו להפוסקים שם שחילקו בזה בין אשה לאיש", אבל האם משום כך ניתן - מבלי למצוא מקור לכך - לפסוק להתיר, למרות שמצד גדרי הדין נראה לאסור. ובכלל, יתכן שבזמן חז"ל אכן לא צבעו את השפתיים [והראיה, שבשו"ע ובפוסקים בדיני הצביעה האסורה בשבת לאשה לא נכתב

אודותיו] ולכן לא דיברו מזה. אבל בזמנינו כבר מכמה דורות שנוהגות בכך, מנ"ל להתיר. [ואגב, כאן המקום להעיר: שבקצות השולחן דלהלן כותב, שאף בחול מותר לצבוע השפתיים רק כפי הנדרש לשוות להם צבע טבעי בריא. אבל לצבוע באדום חזק ולצאת כך לרחוב "לאו שפיר למעבד הכי"].

ד. ובקצות השולחן סי' קמו [בדי השולחן סוף אות יט] הביא את דברי המשנה ברורה הללו, והקשה עליו גם כן עד"ז ובתוספת ביאור - וזה לשונו: "והנה מש"כ [=בשעה"צ הנ"ל] דתותים שהפסיק ריש' רק לשפתים, יראה דאין דרך צביעתה בכך. יש להעיר עליו, דהיתר לאיש להעביר סרק על פניו, לאו משום דאין דרך צביעתו בכך. אלא לפי דאין דרכו לצבוע כלל, ודבר שאין דרך העולם לצבועו אין בו משום צובע ומותר לכתחילה, אפילו במתכוון - משום שהוא דבר שאין בו צביעה לעולם, וכמש"כ אדמו"ר בקונטרס אחרון לסי' שב. וכן כתב ביראים השלם, דלא מקריא צביעה כלל. אבל אשה שדרכה לצבוע, ולאו דוקא כל הפנים, אלא גם השפתים עיקר להן שיהיו אדומות. ואף שאין דרך צביעתה 'בכך' מכל מקום צביעה מקריא". [ולאור כל האמור, מובן שאין מקום להתיר מהטעם שכתב בספר ארחות שבת פרק טו הערה פו - משום "דבאכילת התותים נצבע גם קצת מהעור שסביב השפתים, ואין דרך צביעתה של האשה בכך", ודוק].

והנה הקצות השולחן עצמו, אף שנחלק על המ"ב בטעמא דמילתא - מכל מקום להלכה גם הוא סבור שהדבר מותר, וכפי שכותב בריש דבריו שם כמה טעמים בדבר. ונעתיק דבריו, ונכתוב מה שנראה לכאורה להעיר בהם:

ה. הטעם הראשון - כותב קצוה"ש שם: "לפי מש"כ היראים דנוגע בידי צבועות במפה הוי מקלקל ואסור מדרבנן, והיינו משום דאם יצבע בצבע כדרכו אסור מן התורה לכן אסור במקלקל מדרבנן. ובאשה המעברת סרק על פניה מבואר ברמב"ם [הל' שבת פכ"ב הכ"ג] דאסור, והיינו מדרבנן כאינך דחשיב שם, דהוי כצובעת. וכן כתב המג"א [סי' שג] דהאיסור מדרבנן. לפיכך לא אסרו באכילת תותים דהוי לכלוך וקלקול". ולכאורה דורשים דבריו תוספת ביאור, דהתייחס בנוגע למפה מובן שקניוח ידיו "המלוכלכות" בה הוה קלקול ולכלוך. שהרי לוקח מפה נקיה ומלכלך אותה, ובמילא מקלקל את נזיה ונקיותה. אבל שפתי האשה

שנעשות אדומות מאכילת התותים, הרי כפי שהוא עצמו כתב [ונעתק לעיל] "גם השפתים עיקר להן שיהיו אדומות". ובמילא, הרי שזה דומה ממש למקנה ידי הצבועות בתותים בבגד אדום, שכותב בשוע"ר סי' שכ שם - על פי דברי הפוסקים שקדמוהו - "שאינו מקלקל כלל" ! ולענ"ד כוונת הקצוה"ש לומר, שאמנם הצבע אינו קלקול לשפתיה אבל מ"מ מיץ ולחות הפרי מוגדר כלכלוך - כלומר, שאמנם אינו מלכלך אותה אבל מדובר בכלכלוך שהדרך לקנחו ולהסירו וכו'.

אלא שלחדש כלל שכזה - שכל שעיקר איסורו מדרבנן, לא נאסר כשנעשה בדרך קלקול - צריך סעד לתומכו מהפוסקים, ולענ"ד שבעיון בדבריהם עולה אולי אפילו להיפך, שאדרבה, גם בדבר שעיקר איסורו מדרבנן מכל מקום נאסר גם כשנעשה בדרך קלקול וכו'. וחילא ידי, מהמבואר בשוע"ר סי' שלו [ס"א - על יסוד הפוסקים שקדמוהו] בנוגע לגרירת כסא מטה וספסל. וז"ל: "אבל הגדולים מאד אסור לגרור שבודאי עושין חריץ, ופסיק רישיה ולא ימות הוא. ואע"פ שחופר כלאחר יד הוא [= שאיסורו מדרבנן] ואינו חייב אלא כשחופר במרא וכיוצא בו מהכלים שדרך לחפור בהם, וגם מקלקל הוא קרקעית הבית, וגם מלאכה שאינה צריכה לגופה היא - אף על פי כן אסור מדברי סופרים. ואפילו בקרקע המרוצף בשיש וכיוצא בו שאי אפשר לעשות בו חריץ אסור לגרור, גזירה משום שאינו מרוצף". הרי לנו, שאפילו כאשר יש צידודים נוספים מלבד ל"מקלקל" מכל מקום אסור גם בדבר שאילו היה עושהו שלא בדרך קלקול היה איסורו מדרבנן בלבד [כהא ד"חופר כלאחר יד" וכו' שבדברי שוע"ר]. וכמו כן יקשה לכאורה מהמבואר להלן שם [ס"ג], ש"אסור לכבד הבגדים במכבדות העשויים מקסמים, שלא ישברו קסמיהם בפסיק רישיה - והרי זה סותר כלי. ואף שמקלקל פטור, מכל מקום אסור מדברי סופרים וכו'". והרי גם כשמשבר בדרך תיקון - כל שנעשה כלאחר יד - אין איסורו כי אם מדרבנן, ואף על פי כן נאסר גם כשנעשה בדרך קלקול. ואולי ניתן ליישב בדוחק הכי גדול, שבכל המקומות הללו - גרירת מטה וכו' ושבירת המכבדות - הנה למרות שבאופן המדובר, גם באינו מקלקל איסורו מדרבנן. מכל מקום ישנה אפשרות שייעשה בהם איסור מן התורה, כשייעשה שלא כלאחר יד. ובסגנון ההלכתי, זה דבר שיש לו עיקר מן התורה. משא"כ בצביעת הפנים וכו' שבנדו"ד, שבכל אופן אין מצב שיהיה אסור מן התורה. אלא שכמובן זהו דוחק בתוך הדוחק שבכללות המצאת הכלל הזה, ובוודאי שדורש יסודות וראיות.

וחכם אחד כתב לי, שיתכן לבאר שכוונת קצוה"ש אינה לומר שכל מקלקל בדרבנן מותר, אלא רצונו לומר על דרך מה שכותב שוע"ר בסי' שב בקו"א שם, שיסוד איסור הצביעה הוא רק חזותא שבני אדם מחשיבים - ועיי"ש שעפ"ז מבאר היתר נתינת מים מועטים על בגד וכו', שלא חשיב מלבן מכיוון שאין דרך בנ"א להחשיבו. והכי נמי בנדו"ד, שצביעת השפתיים באופן שכזה אין לכך חשיבות צביעה בדעת בני אדם. ולכן, כשנעשה בדרך לכלוך מותר. אלא שלענ"ד קשה מאד לקבל ביאור זה, שהרי גם בבגד ישנו לכל החזיון הזה - שאין בני אדם מחשיבים את הצביעה הנוצרת מלכלוך שמתקנח מידי הצבועות במפה - ועכ"ז נפסק, שלמרות שנעשה באופן של קלקול מכל מקום אסור. ובכלל, בלשון הקצוה"ש מבואר לכאורה שטעם ההיתר לדעתו, הוא מכיוון שהוא מדרבנן וכו' כפי שכתבנו לעיל.

ו. הטעם השני בקצות השולחן: "גם לשיטת היראים דאשה המעברת סרק חייבת מן התורה משום צובעת - והאריך בזה בנשמת אדם כלל כד - מכל מקום הא דצובעת בתותים בשעת אכילתה, יש להתיר דהוי דרך אכילה ואינה מעין מלאכה" וכו'. ועיי"ש שמשווה דין זה למבואר שמותר למצוץ ענבים, "דהוי אכילה ומותר". ולטעם זה יתכן שאפילו אם מתכוונת ששפתותיה יצבעו על ידי אכילת התותים וכיו"ב, מותר. שהרי במציצת הענבים גם כן מתכוון בפירוש למצוץ המיץ מתוכם - ואעפ"כ אינו נאסר משום סחיטה, מכיוון דהוי דרך אכילה.

אלא שבאמת הגדרה זו [שכל שנעשית המלאכה "בדרך אכילה" מותר] אינה פשוטה כל כך, וע"כ שיש בזה כללים מתי אמרינן כן ומתירים. שהרי בשוע"ר [סי' שמג ס"י] פסק ש"עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת" - ולא רק "לשוברה" אסור, כפי שסבורים פוסקים מסוימים וכ"פ במשנה ברורה [סי' שמ ס"ק יז]. הרי שאף שנעשה בדרך אכילה ובשעת אכילה, מכל מקום אסור. ואכן הט"ז הקשה שם על הרמ"א [ס"ג] שאסר, וכתב: "ולא הבנתי זה, דהא אפילו במקום אב מלאכה כגון בורר אין שייך במקום אכילה, כיון שהוא עושה כן לצורך אכילה, וכן בטוחן, כ"ש בזה שהוא מקלקל כיון שאין מוחק ע"מ לכתוב למה יהיה אסור דרך אכילה". ומכל מקום, אף שהקשה לא נחלק על פס"ד הרמ"א [עיין שו"ת הר צבי או"ח א' סי' ריד בתחילתו]. הרי לנו ברור, שלמרות שהדבר נעשה בדרך אכילה ובשעת האכילה מכל מקום אסרו אכילת העוגה שיש עליה אותיות. ובשו"ת הר צבי שם מקשה על

הט"ז שס"ל שכל שדרך אכילה צ"ל מותר, מהא דאוכל פרי בעודנו מחובר, שנתבאר שאסור. "ואף שאין דרך תלישה בפיו . . . ופטור הוא מן התורה . . . מכל מקום אסור מדברי סופרים" [שוע"ר סי' שלו סעיף ט"ז, על יסוד המג"א שם]. ולענ"ד החילוק ברור, שדוקא מלאכות שנעשות תמיד תוך כדי האכילה - כגון בורר אוכל מפסולת, שחייב ליטול האוכל מהקערה שבה מעורב עם הפסולת ולאוכלו. וכן הטחינה, נעשית בלעיסת כל דבר מאכל. ואין הכוונה למלאכת הטחינה על פי גדרי ההלכה, אלא הפירור והפירוד והפיכת המוצק לנידוק וטחון - שפעולה זו נעשית כחלק בלתי נפרד מאכילה. ועד"ז הסחיטה, שכמובן כל פרי שאוכל הנה בלעיסתו את הפרי נסחט ממנו המיץ. ולכן בכל אלו הוה "דרך אכילה" שמותר, אבל כאשר אין פעולת מלאכה מסוימת שייכת באופן קבוע לסדר האכילה - אלא שמצב מסוים נזדמנו לפונדק אחד, האכילה והמלאכה הזו - הרי שבזה לא אמרינן שמלאכה זו היא דרך אכילה, אף שבמצב הנוכחי נעשית המלאכה תוך כדי האכילה. כלומר, לא כל מה שנעשה תוך כדי אכילה נחשב כדרך אכילה, אלא רק מלאכות שהן מהוות את דרך האכילה הן אלו שהותרו בהיותן "דרך אכילה" ודוק.

ז. שו"ר שע"ד מה שכתבנו, כן הביא בשו"ת הרי צבי [שם] בשם חז"א "דאכילה התמידית היא דרך ברירה ודרך טחינה ולא חייל עליה שום עובדא ועמל מלאכה, והלכך אף דמכוין סמוך לסעודתו לאו טוחן ולא בורר הוא אלא נטפל לאכילתו. אבל אין דרך אכילה התמידית דרך מחיקה, ומלאכת מחיקה שפיר מלאכה היא דרך אכילה". אלא שהר צבי מקשה על דבריו: "דמה שהוא אומר דעיקר אכילה הוא דרך טחינה לאו דוקא הוא, דהרי באכילת פת אין בה דרך טחינה כלל דהא אין טוחן אחר טוחן - וא"כ אכילה לא שייך למלאכת טחינה". אמנם על פי מה שכתבתי לעיל בהגדרה זו, שאין הכוונה למלאכת הטחינה ע"פ גדרי ההלכה וכו' אלא לפעולת פירור האוכל בפיו וכו' - אזדא במילא קושייתו. ובעיוני עוד בדבריו בנושא זה, ראיתי שבחלק ט"ל הרים [בורר סי' א], כתב הרב המגיה כדברי אלו. ולהלן שם לאחר שמביא שו"ת הר צבי בתו"ד שאשכחן גם במלאכת דש שהשתמשו בכלל זה - שדרך אכילה מותר - כותב: "ממלאכת דש היה אפשר לומר שההיתר של דרך אכילה הוא רק במלאכה שעיקרה תמיד בא לצורך תיקון אכילה כמו בבורר טוחן ודש, משא"כ מוחק שאין עיקר המלאכה לצורך תיקון אכילה כלל". מביא

מהרשב"א שגם במכה בפטיש נאמרה הגדרה זו, ומיישב: "עכ"פ שבמלאכת מכה בפטיש שהוא עושה עכשיו, היא באה לתיקוני מאכל".

ועל פי האמור, היה מקום לומר לכאורה שגם מלאכת הצביעה אינה בשום אופן חלק בלתי נפרד מפעולת האכילה התדירה והתמידית. אלא רק שבמצב הנוכחי - אכילת התותים וכיו"ב - מזדמנים יחד האכילה עם הצביעה. ועל פי ההגדרה הזו, מובן שאין שייך להתיר צביעת השפתיים תוך כדי אכילת התותים וכיו"ב מצד הסברא דהווי "דרך אכילה". אלא שבאמת יתכן לומר, שבכל זאת הרי כל הפירות הצובעים חייבת אכילתן להיות קשורה בצביעה. ולגביהם אין זה מצב שנזדמנו מלאכות אלו במקרה מסוים לפעולת האכילה, אלא הוא חלק בלתי נפרד מהאכילה במינים הללו. משא"כ בנוגע לעוגה עם אותיות, שהם דבר נוסף על עצם העוגה שבמקורה אינה בעלת אותיות וכו'.

ח. אמנם, גם אם נסכים לכלול בגדר פעולת האכילה התמידית את הצביעה שנוצרת מפירות הצבועים. מכל מקום בנוגע לממתקים אדומים, נראה שאין לומר כן - שהרי בדרך כלל טעמו של הממתק וכל שאר הנתונים שווים גם אם צבוע בצבע אחר, ואין שום סיבה וטעם לסוכריה אדומה דוקא אם לא מצד צבעה הזה. ואם כן, מסתבר שאין זה מוגדר ב"דרך אכילה" התדירה של הסוכריות, ודוק. וגם לטעם הראשון שכתב שו"ת הר צבי, שגדר זה קיים רק במלאכה "שעיקרה בא תמיד לצורך תיקון אכילה", הרי שבוודאי שלא שייך בנדו"ד שמלאכת הצביעה אין לה שום קשר ושייכות לתיקון אכילה. אלא שאולי ההגדרה שכותב לאחר מכן שם "ולולא דמסתפינא הייתי אומר שהעיקר תלוי באותה הפעולה שהוא עושה עכשיו, אם דרך פעולה זו להיעשות בשעת האכילה - ולא בסוג המלאכה בכללה". ועל פי הגדרה זו, יתכן שאף שמלאכת הצביעה אינה בסוג המלאכה שדרכה להיעשות בשעת אכילה. מכל מקום, כיון שהפעולה שעושה עכשיו - מציצת הסוכריה או אכילת הפרי האדום - דרכה להיעשות בשעת האכילה, הו"ל דרך אכילה. אלא שבאמת גם בזה מסופקני מאד, לפי שלכאורה כוונתו שהפעולה שעושה עכשיו בנדו"ד, כלומר הצביעה, אין "דרך פעולה זו להיעשות בשעת האכילה" אלא רק בנדון מסוים זה נזדמן שנעשה בשעת האכילה, ודוק.

ואין שלא נרצה לדחוק ולהגדיר את "דרך האכילה" שהותר - הנה בשו"ת אבני נזר [או"ח ח"א סי' פח] אשכחן דברים ברורים בנדון, כמענה

לשואל שרצה להקיש מהמבואר בט"ז בנוגע למציצת פרי שמותר מכיוון שהוא דרך אכילה. והאבנ"ז משיבו בזה הלשון: "והא דבשעת אכילה לא הוי מלאכה, אינו אלא בבורר - דאפילו סמוך לאכילה מותר אוכל מתוך פסולת ביד, אמרינן דבשעת אכילה ושתיה אפילו לסנן ע"י כלי מותר. ומינה דייק הט"ז גם בדש [=מציצת הענבים וכו'] שמותר סמוך לאכילה היכי שכל דרך דישה סמוך לאכילה, כמו פציעת קליפות אגוזים לאכול מה שבתוכם, אומר הט"ז דבשעת אכילה מותר בכל גווני . . אבל בשאר מלאכות אין שום היתר בשעת אכילה", עיי"ש עוד.

הלום ראיתי גדר חדש בכלל זה בשו"ת ויען יוסף [או"ח סי' קנד], וזה לשונו: "הדבר צריך תלמוד מה דבקצת מלאכות חילקו חכמים בין שעת אכילה לשלא בשעת אכילה ובקצת לא חילקו, כמו . . . (כתובות ס, א) בגונח יונק חלב מתוך הבהמה דמשום שהוא שלא כדרכו התיירו במקום צערא, מבואר דמשום שהוא בשעת אכילה לא הותר. ולענ"ד היה נראה בדרך אפשר דתליא בשורש המלאכה שהיה במשכן, דלמשל מלאכת בורר היה במשכן בסממנין דהוא דומה לתבואה, ובתבואה דהוא מאכל הדרך לאכלו ע"י בירור בשעת אכילה, על כן בשעת אכילה לא חשיב מלאכה, דדרך אכילה לא חשיב מלאכה. משא"כ כגון דש, דאין דרך לעשות בתבואה הדישה בשעת אכילה, ע"כ אפילו אם עושה זאת בשעת אכילה כמו חולב מהבהמה אסור". ולכאורה צ"ע על דבריו מהא דמציצת פירות, שהותרה בשעת אכילה אע"פ שסחיטה היא תולדה דדש. ואכמ"ל בזה יותר.

ט. הטעם השלישי בקצוה"ש: "יש לצרף הדעה, דמקלקל מותר לצורך השבת - ראה במג"א סי' שיד סק"א ומחצית השקל שם. ואכילת התותים הוי לצורך שבת, כמו שובר חבית לאכול גרוגרות". אלא שטעם זה אינו עולה יפה לסברת היראים שכתב לעיל, שלדעתו צביעת פני האשה בסרק הוא מן התורה. שהרי במג"א ומחציה"ש שם נתבאר שגם לדעה הסבורה שההיתר לשבור החבית הוא מכיוון שמקלקל מותר לצורך השבת, היינו דוקא בכלי קטן משום "דאין בנין וסתירה בכלים" מה"ת. ולכן כשנעשה באופן של קלקול ולצורך השבת, התיירו. משא"כ בנדון דידן, שכאמור איסור צביעת השפתיים לאשה לדעת היראים אסור מן התורה, לפי מש"כ קצוה"ש "שדרך צביעתה בכך". ובכלל, להלכה הרי לא נפסק שמותר לקלקל לצורך השבת - אלא הטעם בחבית הוא משום שמדובר במוסתקי, וכמש"כ בשוע"ר שם [ס"א]. וכן כותב להלן [סי"ח]

בנוגע "להפקיע ולחתוך" גופן של החותלות של תמרים ושל גרוגרות, שמותר "מפני שבנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים הוא בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה, וכשסותרו אינו אלא כמי ששובר אגוזים ושקדים בשביל האוכל שבהם". הרי לכאורה ברור, שבלאו הכי לא התירו הקלוקל לצורך שבת. אמנם בשו"ת אגרות משה [או"ח ח"א סי' קכב ענף א] מבאר, שמה שאסרו שבירת חבית וכו', היינו מכיון שלגבי מלאכת הסותר שעושה הוה ליה מתקן - היות וצריך את הגרוגרות שבחבית, ולכן הוה ליה תיקון ולא קלקול עיין שם. ויש להוסיף, שבנדו"ד שבנוסף לכך שמקלקל הנה הקלקול נעשה בדרך אכילה - הרי שבזה ודאי שמתירים לצורך שבת. ואין להאריך בזה יותר, מכיון שבאמת נראה שגם הקצוה"ש כותב זאת רק כ"ציורוף" להיתר, ודוק.

י. הצידוד הרביעי והחמישי, בקצוה"ש: "מש"כ האגור דלדעת הערוך דפסיק רישי' דלא ניחא ליה מותר, שרי גם לקנח ידיו צבועות במפה - כל שכן דשרי צביעת פניו. וגם לדעת התוספות דפ"ר דלא ניחא ליה אסור מדרבנן, מתיר האגור לקנח ידיו בגד משום דהוי דרך לכלוך. וכל שכן בצביעת הפנים לאשה על ידי תותים, דהוי לכלוך ממש ומקפדת לרחוץ הפנים שלא יהיה ניכר צבע התותים". ולכאורה אינו מובן מה ענין "צביעת הפנים" שבזה כותב נכון שמקפדת לרחצם שלא יהיה ניכר הצבע וכו', לנידון דידן "צביעת השפתיים"? ! שבזה כתב הוא עצמו בנעתק לעיל כמה פעמים, ש"גם השפתיים עיקר להן שיהיו אדומות" ! אלא שבאמת אינו אלא דקדוק בלשונו של קצוה"ש, אבל בפועל הרי שאין חילוק בין השפתיים לפנים בנוגע לסברא שכתב ש"מקפדת לרחוץ" אותם ממיץ התותים שדבק בהם. ואיך שלא יהיה, דורש עדיין ביאור כיצד רוצה להרוויח היתר בהבאת שיטת המקילים הנ"ל. הרי כפי שכותב בעצמו, דעת הפוסקים הללו להתיר אתה הצביעה באופנים אלו גם בקינוח ידיו במפה ! והרי להלכה למעשה לא קיימא לן כן, אלא אוסרים זאת. ואם כן מה יוצא לנו מציטוט השיטה הזאת, הרי אנו הרי מחפשים היתר לפסק הלכה. ויש לומר בכוונתו, שמכיוון שבעקרון יש הסוברים שאין בכגון דא פעולת צביעה כלל, הרי מסתבר שאף לדעת החולקים היינו דוקא בבגד שמתקיימת בו הצביעה שנוצרת מהקינוח, ואילו לא היה בדרך לכלוך היתה צביעתו אסורה מן התורה. משא"כ בצביעת השפתיים וכיו"ב, שבעקרון לא שייך בה צביעה - וכמש"כ לעיל עפ"ד שוע"ר בקו"א סי'

שב, שאין דרך בני אדם להחשיב צביעה שכזו, ואדרבה כפי שכותב קצוה"ש כאן מקפידה לשוטפו ולהסירו.

יא. הטעם הששי שבקצוה"ש: "ועוד טעם נראה, דהצביעה הנגרמת על ידי אכילת התותים היא צביעה כלאחר יד דלכולי עלמא הוא מדרבנן. וכיון דהוי גם מקלקל, מותר..." עיי"ש עוד. וגם בדבריו אלו ישנו הקושי שכתבנו לעיל, שבכל הפרטים הרי זה דומה למקנח ידיו בבגד. שגם שם נעשית הצביעה כלאחר יד - כלומר תוך כדי ניגוב, ולא בכוונת צביעת הבגד - וגם מקלקל וכו'. ובכל אופן, גם אם נקבל דבריו, הרי כבר כתבנו לעיל בשקו"ט בטעם הראשון, שחייבים לבאר את ה"מקלקל" בנוגע לשפתי האשה [-] שהרי לכאורה הוא תיקון עבודה, וכפי שכתב בעצמו שמעונינת מאוד בשפתים אדומות] - שזה מסיבת הדביקות והלחות של מיץ התותים וכו'. ואם כן הוא, הרי כפי שכתבנו שם יתכן שאכן נאסור אכילת סוגי ממתקים שמאדימים אך אינם משאירים דביקות ולחות, עיין שם. ואף שבאמת למרות שמעוניינת בשפתיים אדומות, אבל בצבע שהיא בוחרת לעצמה ובאופן הנרצה - אך לא באופן שכזה. מכל מקום, הרי גם בצביעת המפה ישנם לכל הסברות הללו, ודוק.

יב. לאחר זמן ראיתי שגם בשו"ת יביע אומר [ח"ו - או"ח סי' לז אות ב] עמד בשאלה זו "שא"כ יהיה אסור לאשה לאכול תותים ולפת אדום ושאר פירות הצובעים, שעל ידי אכילתה היא צובעת שפתותיה, ומעולם לא שמענו דבר זה. ואם איתא להאי מילתא, לא משתמיט שום פוסק לחדש דין כזה". ולאחר שמביא את דברי המשנה ברורה בנדון [שנעתקו לעיל], מקשה עליו ממש את הקושיא שהקשינו אנו על דבריו. והוא כותב בטעם ההיתר: "'משום שאף במעברת סרק על פניה דהוי דבר המתקיים, אין איסור אלא מדרבנן, שאין דין צביעה בעור אדם. (ואף שבירושלמי פרק כלל גדול בפיסקת הצובעו, איתא, שהמאדם אודם בשפה חייב, נראה דלא קי"ל הכי, וכמו שפסק הרמב"ם שהמעברת סרק על פניה, אינו אלא מדרבנן, ויש לפרש ג"כ כההיא דשבת (מ, ב) מאי חייב דקאמר מכת מרדות. וי"ל). לכן באכילת פירות הצובעים דהו"ל דבר שאינו מתקיים, לא גזרו חכמים כלל. וכמ"ש כיו"ב הר"ן בפרק המצניע (שבת צד, ב) דדוקא במידי דדמי למלאכה דאורייתא גזרינן גזרה לגזרה, אבל היכא דלא מיתסר אלא משום גזרה, לא גזרינן הכי בכרמלית, דגזרה לגזרה לא גזרינן, כדאיתא בשבת (יא, ב). ע"ש. (ועי' בשו"ת משנת ר' אליעזר ח"ב חאו"ח סי' יא). ועוד דהכא הוי צביעה כלאחר יד, שעושה דרך אכילה,

ולא דרך צביעה בידים. ומכל שכן דהכא הוי דבר שאינו מתכוין, וכבר כתב בשו"ת קרן לדוד (סי' לח) שלא אסרו פסיק רישיה בתרי דרבנן. ע"ש. ואף להמשנה ברורה בשער הציון (סי' שלז סק"ב) דס"ל דפ"ר בתרי דרבנן היכא דניח"ל יש להחמיר. ע"ש. בתלתא דרבנן כה"ג אף הוא מודה להתיר בפסיק רישיה אף דניח"ל".

אלא שאף אם נסכים שפירות הצובעים את העור הווה הצבע "אינו מתקיים", מכיוון שבניגוב קל יורד הצבע מהשפתיים [וגם זה אינו ברור ביחס לכל הפירות, שלכאורה רואים במוחש שאף שצבע התותים אולי כן הוא - אבל צבע שנצבע העור מחמת סלק, מתקיים ביותר]. מכל מקום בנוגע לממתקים אדומים, רואים בחוש בכמה וכמה מהם שנשאר בהחלט הצבע למשך זמן רב. ובכלל לא הבנתי, הרי גם צבע הפירות נשאר כל עוד אין מנגבים אותו. וכי הצבע שמחמת שמעברת סרק על פניה, מתקיים למשך זמן רב גם כשמשתדל להסירו?

יג. ובנוגע לשאר הציודים שכתב בשו"ת הנ"ל - שהו"ל צביעה כלאחר יד ואינו מתכוון - נראה לכאורה שמהדברים שהבאתי לעיל [בשקו"ט בטעם הראשון של קצוה"ש] מסי' שלז בנוגע לגרירת מטה וכו' ומכבדות וכו', נסתרים חלק מהגדרות הללו. ובכלל יש לעיין, האם כשהדבר הוא פסיק רישי' עדיין נשאר ה"אינו מתכוון" כצידוד להיתר? שלכאורה יש לומר שהפסיק רישי' מנטרל את ההיתר הזה. והנה אם הוא פסיק רישי' דניחא ליה, מפורש בשו"ע"ר סי' רעח [ס"ד] שאיסורו מדאורייתא. ואם הפסיק רישי' לא ניחא ליה, איסורו מדרבנן אף שהוא פסיק רישיה. ולדעת הערוך, כל פסיק רישי' דלא ניחא ליה מותר. והמשנה ברורה מתיר בזה רק בתרי דרבנן, ודבריו על פי הפמ"ג סי' שלז שמתיר סגירת תיבה שיש בה זבובים שאין במינם ניצוד - באופן שניצוד בחד שחיה וכו' - דהוה ליה פסיק רישי' דלא ניחא ליה בתרי דרבנן. אבל כבר הארכנו בספרינו "שבת כהלכה" חלק שני [תוספת ביאור] לפרק חמשה עשר אות יג] להוכיח, שדעת שו"ע"ר ועוד כמה וכמה מהפוסקים - שגם בתרי דרבנן אין להתיר פס"ר, ועיי"ש שנשארנו בצ"ע על המ"ב בסי' שמ הנ"ל. ולאח"ז ראיתי בשו"ת יביע אומר [ח"ו או"ח סי' לו, אות ד] שהוסיף להוכיח כן גם מדברי שו"ע"ר בסי' שלז [ס"א] "שכתב שאסור לגרור כלים גדולים מאד ע"ג קרקע, שבודאי עושים חריץ והו"ל פסיק רישיה - ואע"פ שחופר כלאחר יד הוא, ואינו חייב אלא כשחופר במרא וחצינא וכו"ב מכלים שדרך לחפור בהם, וגם מקלקל הוא קרקעית הבית,

וגם מלאכה שא"צ לגופה היא, אעפ"כ אסור מד"ס. ע"ש". כמו"כ כתב שם שגם המ"ב עצמו להלן סי' שלו בשער הציזון [אות ב] כותב "ומבואר לעיל בסי' שטז ס"ב בהג"ה - דדעת הרמ"א שם מוכח דסבירא ליה בעלמא, דאם הוא תרי דרבנן מותר בפסיק רישא דלא ניהא ליה". ועיי"ש בהמשך הדברים, שמביא בקיאות מכו"כ פוסקים שדנו ביסוד דין זה.

והנה על פי המפמ"ג והמשנ"ב הנ"ל, יש להתיר בנידון דידן באופן דלא ניהא ליה בצבע. אלא שלכאורה עדיין קשה מאד, מהא דגרירת מיטה וספסל שהבאנו לעיל. אם לא שנחלק כאמור, דהתם הוא מקלקל וכלאחר יד בדבר שעיקרו מן התורה וכו'. ועדיין הדבר צריך תלמוד, אבקש מהמעיינים לבדוק נקודות אלו, למען נוכל לכתוב דברים ברורים בנדון.

המורם מכל האמור: שלמרות שלתמיהה רבה יחשב לאסור לאשה בשבת אכילת תותים וכיו"ב מפירות הצובעין באדום - ובוודאי שבכגון דא ישנו הכלל מדשתקו כו' ש"מ דלא סבירא להו, וכפי שכתבו המ"ב וקצוה"ש. מכל מקום, מכיוון שלרוב הטעמים עדיין אינו פשוט להתיר אכילת ממתקים המאדימים השפתיים, ובפרט כאלו שאין הדרך להקפיד לנגב הצבע ולהסירו - הרי שנראה שיש מקום להבנת מי שיחמיר בזה. וכלשון השגור בפוסקים בכגון דא, שהמחמיר "אינו מן המתמיהין". והרי בנדון זה [=ממתקים] לא נתפרש בפוסקים שידברו בזה, והכלל ב"מדשתקי... ש"מ דלא ס"ל" וכו' הוא שרק כשדיברו הפוסקים אודות הדבר ולא סייגו, אז אומרים כלל זה. אבל בנושא שלא דיברו עליו, ליתא להאי כללא. ראה מה שהארכנו בזה מכמה וכמה פוסקים וכותבי הכללים, בספרינו "כללי הפוסקים וההוראה" [כלל לר] בהערות.

ובכל אופן, כל שאכן מתכוונת ורוצה שיצבעו השפתיים כתוצאה מאכילת המאכל הצובע - פשוט שאסור. וכפי שהתוודעתי למצב זה בחו"ל כאשר יומיים יום טוב [ועל אחת כו"כ בג' ימים, כגון שימי היום טוב סמוכים לשבת] שהנשים הרגילות בצביעה וכו' מרגישות במצוקה מהמצב וכו', ומחפשות דרכים שונות ומשונות שלא להיראות חיוורות וכו'. [ונוכחתי בכך, עקב השאלה שנשאלתי במצב כזה: האם מותר לצאת מקום שאין עירוב בשבת - עם משקפי שמש צבעוניים, בכדי שיקרינו צבע על הפנים וכו'].

## צער בעלי חיים

### הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

שו"ע חו"מ סי' ערב ס"ו: "מצוה מן התורה לפרוק עמו בחנם אבל לטעון עליו ה"ז מצוה ונוטל שכרו וכן בשעה שמדדה עמו עד פרסה יש לו שכר".

ובשו"ע רבינו הל' עובדי דרכים וצער בע"ח ס"ג כתב: "וכן מצות טעינה אינה בחנם אלא כשהלה רוצה ליתן לו שכר אזי מחוייב הוא לסייעו ואם לאו פטור הואיל ואין כאן אלא משום ריוח בעל המשא יתן שכר. אבל מצות פריקה היא בחנם הואיל ויש כאן גם צער בעלי חיים ואסור ליטול שכר עלי' אם הוא אדם בטל. ואם הוא בעל עסק בענין שעל ידי טרחו בפריקה יגיע לו הפסד ממון אפילו הוא מניעת הריוח פטור כמו שנתבאר בהשבת אבדה ששלו קודם לכל אדם מן הדין. ומשום צער בעלי חיים לא חייבה תורה אלא להטריח גופו אבל לא להפסיד ממון. ולכן אין אדם חייב להאכיל בהמת חבירו או של הפקר משלו. ומכל מקום נכון להשליך חתיכה קטנה לפני כלב להדמות בדרכי הקב"ה שמרחם עליו ומשהה אכילתו במעיו ג' ימים מעת לעת הואיל ומזונותיו מועטים ויכנו במקל אחר שישליך לפניו כדי שלא ירגיל לבא אצלו".

הנה עיין בקו"א ס"ק ג שמסביר רבינו דהא שכותב שמצות פריקה היא בחנם הואיל ויש כאן צער בעלי חיים אבל אינו מחויב להפסיד ממון משום זה וע"כ החיוב לפרק הוא רק אם הוא אדם בטל, כל זה הוא דעת הרא"ש וביאר רבינו בקו"א "וכן משמע בהדיא בב"מ דף פח דאין מצווים להחיותו, ואפילו מת בצמא אין צריך ליתן לו אפילו מעט מים", ורבינו ממשיך לומר שלהר"ן והנימוקי יוסף והב"י שסוברים שאפילו בבטל מן הסלע חייב לפרקו בחנם צ"ל דסבירא להם לחלק בין צערא דממילא הבא לבעל חי בתולדתו, וצער הבא לידם ע"י סיבה מבחוץ.

ורבינו ממשיך לומר שהמהר"ם (הובא בשו"ע או"ח סי' שה סכ"ט) שהתיר לחלוב ע"י נכרי בשבת (מפני שהיא מצטערת מרוב החלב) צ"ל שלא ס"ל חילוק זה - שהרי זהו צער הבא לבעל חי בתולדתו וצ"ל שהמהר"ם ס"ל כמ"ש הרא"ש שגם זה נקרא צער בע"ח. אבל דעת רבינו שלשיטת הר"ן אסור לחלוב בהמה בשבת אפילו ע"י עכו"ם מכיון שהיא צער הבא מעצמו.

והנה עיין בשו"ע רבינו ס"ו שכותב: "אין חיוב פריקה וטעינה אלא משיראהו ראייה שהיא כפגיעה שנאמר כי תפגע וגו' וכת[ו]ב אחריו כי תראה וגו' לומר לך שיעור ראייה כפגיעה ושיעור חכמים שיהיה ביניהם רסו אמה וב' שלישי אמה שהוא אחד משבע ומחצה במיל. הי' ביניהם יותר מזה אין צריך לילך אצלו אף על פי שרואהו".

ובקו"א ס"ק ה כותב רבינו שאפילו אם נאמר שאין חיוב פריקה וטעינה אלא משיראהו ראי' שהיא כפגיעה מ"מ אינו בסתירה להא דכתוב באו"ח סי' שה סי"ט "בהמה שנפלה לאמת המים כו' מביא כרים וכסתות ונותן תחתיו משום צער בעל חיים אע"פ שמבטל כלי מהיכנו" שאפילו אם תמצא לומר דלא מיירי דוקא ברואה יש לומר שכיון שהתורה הקפידה על צער בעל חיים לא רצו חכמים לצערם בגזירתם. ז.א. שרבינו סובר שאפילו אם אין כאן חיוב לטפל עם הבעל חיים מ"מ לא אסרו לטפל עם הבע"ח כדי להקל צערו במקום איסור מוקצה. ולכאורה זה בסתירה למה שכותב רבינו בקו"א בס"ק ג שלשיטת הר"ן אסור לומר לנכרי לחלוב בהמה כדי להקל מהצער מכאן שלשיטתו אין כאן מצוה של עזרה לבהמה?

והנראה לומר שרבינו סובר שאע"פ שאינו מחויב לעזור בהמה במקום שאין רואהו מ"מ מותר לו לעבור על דברי סופרים במקום צער בעלי חיים מכיון שיש חיוב של עזרה לאחרים הרואים הבהמה בצערה משא"כ לדעת הר"ן שאין חיוב לשום אדם לעזור לבהמה במקום שהצער בא מאליו באופן טבעי ע"כ סובר רבינו שבמקרה כזה אין עוברין על דבר סופרים כדי להקל צער הבהמה.



## נוסח מי שברך

**הרב לוי יצחק ראסקין**

**דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון**

ידוע שנוסחי 'מי שברך' - שאומר הגבאי בעת קריאת התורה - לא הופיעו בסדורי רבינו הזקן הראשונים (שער הכולל פכ"ו ס"ד). ברם בסדורים האחרונים כן הוכנסו, אך רבו כמו רבו השינויים בין סדור לסדור. גם יש עליהם תקונים אחדים מכ"ק אדמו"ר זי"ע - שלא תמיד שולבו בנוסח הנדפס. אך גם לגבי יתר הדברים - שלכאורה אין בהן

משמעות מיוחדת, בכל זאת מחמת הצורך שבסדורי חב"ד יופיע בזה נוסח אחד (וכעין התקון המובא בשוע"ר סי' תקצב ס"ד, וראה אג"ק ח"ו עמ' סה), על כן נתתי אל לבי להשוות הנוסחאות השונות וגם להציע נוסח נקי וישר כפי הנלענ"ד.

ולכאורה, הרי יש בזה הנחי, כללית מאת כ"ק אדמו"ר זי"ע - באגרות קודש ח"ב עמ' שכז (להר"ז בוטמאן ע"ה - מיום י"ג ניסן תש"ח) וז"ל: "בענין נוסח ה'מי שברך", הנה במקום שנוהגין לאומרו (כי כמדומה בליובאוויטש לא נהגו כן) הנוסח היותר מדויק שראיתי הוא בסדור תורה אור".

ובכל זה נסתפקתי לאיזו הוצאה של סדור 'תורה אור' היתה כאן הכוונה: אל הוצאת קה"ת נ.י. תש"א, שנגהאי תש"ו [הקרובים אל תאריך המכתב קודש], או אל ההוצאות הקדומות של סדור זה: משנות תרמ"ז, תרנ"ב, תרפ"ד, תרצ"ה וכו' - כי גם ביניהם ישנם כמה שינויים, כאשר ייוכח המעיין. גם, האם השאלה היתה על הנוסח של שבת או שבא לפתור גם אודות ימים הנוראים. ועוד, האם השאלה וההשוואה היתה ביחס לסדור תהלת ה' (הוצאת קה"ת תש"ה), ושעל זה ענה כ"ק אדמו"ר זי"ע בסדור תו"א יותר מדויק.

לבירור הדבר התקשרתי עם בנו של הנמען - ה"ה רש"ב בוטמאן שי', והוא אמר לי שבתקופת תש"ח שהה הר"ז בוטמאן בפאריז, וניהל את הגבאות וכו' בביהכ"נ [נוסח ספרד] של ש"ב של כ"ק אדמו"ר, ה"ה הרה"ח הר"ז שניאורסאהן. זכור הוא שבידי אביו הי' אז סדור שערי תפלה (מהדורה קדומה של הסדור תורה אור), ובידי הרש"ב בוטמאן שי' - שהי' אז ילד - הי' סדור תהלת ה' הנדפס מחדש. ובעת ששהה כ"ק אדמו"ר בפאריז בשנת תש"ז (בבואו לקבל פני אמו הרבנית ע"ה) התפלל תכופות באותו ביהכ"נ, והי' משתמש בסדור תהלת ה' של ר' ש"ב.

ועל פי זה ניתן לשער שהדיון היתה בגלל השוואה בין סדור תו"א אל סדור תהלת ה'. ומתאריך המכתב יש במשמע שהדיון אינו סובב על הנוסח של ימים נוראים דייקא, כי אם של כל שבתות השנה. ונ"ל שהדיון היה אם לומר "בעבור שעלה לתורה" או לא, שיש בזה שינוי בין הסדורים.

להבהרת הדברים למעשה אעתיק תחלה נוסח של כל 'מי שברך' על ריבוי שינויו, ולאחרי כל 'מי שברך' אציע נוסח מנוקה מכל פקפוק. ומקוראי הגליון אבקש שאם יש בידכם ידיעה ברורה בנושא, אנא שתפו אותה אתנו, לתועלת הרבים.

### מי שברך לעולה לתורה

מי שברך<sup>1</sup> אבותינו אברהם יצחק ויעקב הוא יברך את (פלוני בן פלוני) בעבור שעלה לתורה<sup>2</sup> לכבוד המקום (ו) לכבוד התורה (ולכבוד השבת)<sup>3</sup> (ביו"ט: ולכבוד הרגל) (בר"ה: ולכבוד יום הדין) (ביו"כ: ולכבוד יום הכפורים)<sup>4</sup> <sup>5</sup> בשכר<sup>6</sup> זה<sup>7</sup> הקב"ה<sup>8</sup> ישמרהו ויצילהו<sup>9</sup> מכל צרה וצוקה ומכל

(1) מי שברך - נוסח הפתיחה נמצא לראשונה בסדר רב עמרם (אחר קריאת התורה). ולהעיר מהפכו במשנה ב"מ ר"פ הזהב.

ברכת הש"ץ להעולה לתורה מופיע באור זרוע (שבת סי' נ), ושם תמה על נוהג זה מחמת האיסור להקדיש ולהחרים בשבת. וכבר דן בזה הראב"ה (סי' תשצט), הובא בשו"ע (או"ח סי' שו ס"ו בהגה, ובשו"ע"ר שם סט"ו), ושם שהמנהג להקל. [ומשמע שהיו נודרים אז או לצדקה או להחזן]. שקו"ט האם יש בזה משום בקשת צרכיו בשבת - בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' סב), שאילות יעב"ץ (ח"א סי' סד).

אמירת ה'מי שברך' היא אחרי שקרא בתורה וגם אחרי שקרא הש"ץ להעולה הבא אחריו (מטה אפרים סי' תריט סנ"ג). ומסתבר דהיינו בכדי למעט בהפסק ובטירחא דציבורא.

בכל הבא לקמן - ראה מאמר הר' ד.י. אופנר, 'פרדס חב"ד' מס' 9 עמ' 139 ואילך.  
(2) לתורה - כן הוא בסדור תורה אור תרמ"ז, תרנ"ב, תרפ"ד, תש"א, תש"ז, ובשער הכולל (כו, ה), אבל אינו ב: סדור תו"א תרפ"ד, 'סדר העבודה' (ווילנא תרע"א), סדור תהלת ה' השלם (תח"י: משנת תשי"ד - שהוא צילום מ'סדר העבודה'), מחזור חב"ד (תח"י: משנת תשל"ג).

(3) ולכבוד השבת - כן הוא ב'סדר העבודה', בסדור תהלת ה' ובמחזור חב"ד, אבל לא בשער הכולל שם ולא בסדורי תורה אור.

ועדיין צריך ביאור מאי שנא שבת מיו"ט (וכפי שהקשה הגרא"ח נאה ב'קונטרס הסדור' אות כא) ? ואולי תלוי היה הדבר באם היו מוכרים העלויות גם של שבת, או רק של יו"ט. או שעכ"פ היה מצפה מהעולה לתורה ביו"ט שיתחייב לצדקה, משא"כ בשבת דלא קביעא מילתא כל כך שה'מי שברך' קשור עם ההתחייבות לצדקה - כנ"ל מהראשונים בהערה 1, והיינו דקאמר "בשכר זאת...". [זירוז לקנות עלייה לר"ה וליו"כ - בס' יסוד ושורש העבודה שי"א פ"ב פ"ח]. ברם במטה אפרים (שם) משמע שמברכים את העולה גם אם אינו מתנדב כלום, וכשמתנדב אז מוסיף לומר "בעבור שנדב . . בשכר זאת...". וילע"ע.

(4) ולכבוד יום הכפורים - כן הוא בשער הכולל שם, אבל לא בסדורי תורה אור תרנ"ב תש"א ותש"ז, ולא במחזור חב"ד. ואינו מובן מאי שנא יוהכ"פ שלא יזכירו זכותו ביום.

נגע ומחלה, (בר"ה<sup>10</sup> ויו"כ<sup>11</sup>): ויכתבהו ויחתמהו לחיים טובים בזה יום הדין\ביום הדין הזה<sup>12</sup> וישלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידיו (ביו"ט: ויזכה לעלות לרגל) עם כל ישראל אחיו, ונאמר אמן.

ובסדורי תו"א תרמ"ז תרפ"ד ותרצ"ה, ב'סדר העבודה', ובסדור תהלת ה': (לר"ה וליו"כ: ולכבוד יום הדין), ובקונטרס הסדור (אות כב) העיר שיש לתקן זאת, ולומר "לכבוד יום הכפורים". וראה הע' 12.

5) יש שנהגו לעשות לכך 'מי שברך' בנפרד לברך את קרוביו וידידיו וכו', בעבור שהוא העולה לתורה - מתחייב לצדקה לזכותם, וכמובא במטה אפרים (שם) ובשערי אפרים (שער ד סכ"ד). בביהכ"נ שלנו כאן בלונדון נהגו לשלב את שתי הבקשות, והיינו שמוסיף לומר כאן: "בעבור שיתן בלי נדר [ופורט סכום ממון] על המנין, [ולפי תנאי העולה מוסיף לומר]: לחיי אביו ואמו, אשתו, בניו ובנותיו..."

6) בשכר זה - כן הוא בסדור בתורה אור. אבל ב'סדר העבודה' ובסדור תהלת ה': ובשכר זה. וראה להלן הע' 22 שכ"ק אדמו"ר זי"ע מבחין בין 'מי שברך' לילדת [ובשכר, "שהרי בקשה נוספת היא"] לבין 'מי שברך' לחולה [בשכר]. ומסתבר שגם ב'מי שברך' לעולה לתורה יאמר 'בשכר', כבסדור תורה אור. וילע"ע.

7) זה - ואילו במטה אפרים (שבהע' 1): "זאת". וילע"ע.

8) הקב"ה - בשער הכולל שם נשמטה ר"ת זה, כנראה בטעות. ובאוצר מנהגי חב"ד (תשרי, עמ' רכ) השלימה בחצ"ר.

9) ישמרהו ויצילהו - כאשר מוסיף להזכיר עוד שמות (כנ"ל הע' 5), יש שהגבאי משנה לומר כאן "ישמרם ויצילם". ולענ"ד אין לשנות, כי חותם זה חוזר על העולה עצמו, שהתחייב לצדקה.

10) בר"ה - בסדורי תו"א באה הוספת "ויכתבהו ויחתמהו" לפני "וישלח ברכה". אבל ב'סדר העבודה', בסדור תהלת ה' ובמחזור חב"ד, מופיע נוסח זה אחר "וישלח ברכה". במחזור כפר חב"ד תשס"ה נקטו כסדר סדור תו"א, ואילו במחזור נ"י. תשס"ה נקטו כהסדר של סדור תהלת ה'. והדעת נוטה לסדר התו"א.

11) ויו"כ - כן הוא בסדור תו"א תרמ"ז ותרפ"ד: (בר"ה ויו"כ: ויכתבהו ויחתמהו בזה יום הדין). בשער הכולל שם לא הזכיר כאן נוסח ליו"כ, וצ"ב דלאו ריש' סיפ'. ובסדור תורה אור תרנ"ב תש"א ותש"ו לא הזכיר יוה"כ פ"ג גם בתחלה [וראה המוסגר שבהערה 12]. וב'סדר העבודה' וסדור תהלת ה': (לר"ה וליו"כ: ...ויכתבהו...). ובמחזור חב"ד ליו"כ [עוצב מחדש, ושם]: רק 'ויחתמהו'.

[בקובץ הערות וביאורים גליון תתק"ו (עמ' 81) העיר הרב ד. י. א. ש' ממחזור חב"ד תש"ט (לר"ה בעמ' ז, וליו"כ בעמ' 44): "...ובתוך מי שברך אומר: ויכתבהו ויחתמהו בספר החיים [לחיים טובים] וכו'". והרי בקטע זה שינה המו"ל כמה דברים, ונוסח זה השאיר. ויש לדחות, כי אולי סיבת אי-ההגהה היינו לפי שבליובאוויטש לא נהגו לומר 'מי שברך' להעולה לתורה - כנ"ל בתחלת דברינו].

[אחר חצות של יום ב' דר"ה אין לאחל "לשנה טובה תכתב" כי כבר נגמרה הכתיבה אז (שוע"ר סי' תקפ"ז, ע"פ הט"ז שם סוסק"ד). ואעפ"כ אנו ממשיכים לבקש בתפלה

מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב הוא יברך את (פלוגי בן פלוגי) בעבור שעלה לתורה לכבוד המקום לכבוד התורה [ו] לכבוד השבת (ביו"ט: ולכבוד הרגל) (בר"ה: ולכבוד יום הדין) (ביו"כ: ולכבוד יום הכפורים) בשכר זה הקב"ה ישמרהו ויצילהו מכל צרה וצוקה ומכל נגע ומחלה, (בר"ה: ויכתבהו ויחתמהו לחיים טובים בזה יום הדין) (ביו"כ: ויחתמהו לחיים טובים בזה יום הדין) וישלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידי (ביו"ט: ויזכה לעלות לרגל) עם כל ישראל אחיו, ונאמר אמן.

---

"כתבנו בספר החיים" וכיו"ב עד נעילה של יוה"כ. והיינו לפי שהצדיקים נחתמים לאלתר לחיים, ואין לומר לחבירו לשון המורה שאינו צדיק, משא"כ את עצמו יחזיק כבינוני (ט"ז שם בשם לבוש סי' תקצו). ומובן איפוא למה אין להשי"ן לברך ביו"כ "ויכתבהו...". ובפרדס חב"ד (הנ"ל הע' 1) עמ' 145 מסביר טעם להשמיט "ויחתמהו", כי אולי אין העולה צדיק גמור, ועדיין זקוק הוא לברכת 'כתיבה' לטובה, ולכן העדיפו להשמיט זאת לגמרי, ומסיים "ועצ"ע".

ולהעיר, שבסדרו כתב רבינו הזקן ש"נוהגין בליל ראשון לומר לחבירו: לשנה טובה תכתב ותחתם". ולפי זה יש לפקפק על אמירת "ויכתבהו..." גם ביום שני של ר"ה, וכדעת הלבוש (שם). ומיהו י"ל שאין כאן מחלוקת בין השו"ע להסדור, ואף שרשאי לברך "לשנה טובה תכתב" לפני חצות של יום ב' - כבשוע"ר, מ"מ אין המנהג לעשות כן - כבסדור]. במחזור כפר חב"ד תשס"ה הזכירו 'יום הכפורים' בתחלה אך השמיטו "ויחתמהו..." לגמרי, ואילו במחזור נ.י. תשס"ה כתבו "ויכתבהו ויחתמהו...". ולכאורה ראוי לאמץ נוסח מחזור חב"ד הנ"ל, לומר "ויחתמהו...".

(12) בזה יום הדין - כן הוא בסדורי תו"א. אבל ב'סדר העבודה' וסדור תהלת ה': "ביום הדין הזה". ולע"ע לא מצאתי הסברה הגונה להביטוי "בזה יום הדין", אך אם קבלה היא נקבל.

[יש מהססים מלומר 'יום הדין' ביום הכפורים (מגיד תעלומה (ברכות יב ב), הובא בשער הכלול שם). ואני תמה אם גם ב'ונתנה תוקף' משמיטים מלומר 'הנה יום הדין...'. ובפרדס חב"ד (שם) עמ' 144 מציין ללקוטי תורה (דברים א, ד): "... שהרי יוה"כ נק' יום הדין והמשפט...". ולשוע"ר סי' תקצו].

מי שברך ליולדת<sup>13</sup>

מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן<sup>14</sup> דוד ושלמה<sup>15</sup> הוא יברך את האשה היולדת (פלוגית בת פלוגית)<sup>16</sup> (עם<sup>17</sup> בנה הנולד לה במזל טוב) (עם בתה הילדה<sup>18</sup> הנולדה לה במזל טוב ויקרא שמה בישראל פלוגית בת פלוגי) בעבור שבעלה [ואביו\ואביה]<sup>19</sup> נדר<sup>20</sup> לצדקה בעדם

(13) מי שברך ליולדת - בכל סדורי תורה אור עד תש"ז, ה'מי שברך' ליולדת כולל לזכר ולנקבה - ככפנים. וב'סדר העבודה', נחלק קטע זה לשנים, לזכר ולנקבה. וכן הוא בסדור תהלת ה', במחזור חב"ד ובתו"א תשמ"ז ותש"ס, אך בעיצוב מחדש.

ברכה זו כוללת בקשה על החלמת האם וברכה להולד. ובקונטרס הסדור (אות כג) נחית לבאר למה לא נהגו לפרט בקשת רפואה להיולדת, וגם מה שלא נהגו בשבת לומר "שבת היא מלזעזק". וראה שו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' סז) שניסח באופן אחר.

(14) ואהרן - בסדור תהלת ה' כפר חב"ד תש"ס השמיטו את הוא"ו של 'ואהרן', אבל כן הוא - 'ואהרן' - בה'מי שברך' לברית מילה שבסדור רבינו הזקן. ובמחזור כפר חב"ד תשס"ה תקנו ככפנים.

(15) משה ואהרן דוד ושלמה - ואף שאינם אבות כל ישראל - ראה המובא ב'סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' עמ' רטו הע' 53 שבבקשה על חולה מוסיפים להזכיר עוד צדיקים, שזכותם תגן על החולה, והעדר וא"ו המוסיף ["ומשה"] מורה שלא הזכירם כאבות ממש.

ובסדור 'אוצר התפלות' (עמ' שנד) ועוד, הזכירו ב'מי שברך' ליולדת רק את אברהם יצחק ויעקב, אבל כלפנינו כן הוא בכל סדורי חב"ד הנ"ל.

(16) בת פלוגית - כן הוא ב'סדר העבודה', וכן הוא בשו"ת אגרות משה (הנ"ל הע' 13). ובסדורי תו"א מופיע בר"ת: פב"פ. ובסדורים אחרים כתבו לומר שם אבי' של היולדת. ושם קיצרו שלא להזכיר "משה אהרן דוד ושלמה". ותרווייהו תליין זה בזה, שבבקשה על החולה יש להזכיר שם אמו (על פי הגמ' (שבת סו, ב), זהר ח"א פד, א), ואנו מזכירים בבקשה זו גם צדיקים נוספים - כעין הבקשה על החולה (כבהערה הקודמת).

(17) עם - ב'סדר העבודה' כתב "ואת". ובסדור תהלת ה' ומחזור חב"ד הוחזר כלפנינו. (18) הילדה - כן הוא בסדורי תו"א עד תש"ז, אבל ב'סדר העבודה', בסדור תהלת ה' ובמחזור חב"ד נשמטה תיבה זו.

(19) ואביו\ואביה - בהוספות למחזור חב"ד (עמ' ריט) מעיר: "שיטה הנולדה: שבעלה נדר לכאורה צ"ל: שבעלה ואביה נדר".

תיקון זה קאי כמובן גם בנוולד זכר, לומר "בעבור שבעלה ואביו", וכן הוא בסדור תהלת ה' ובמחזור חב"ד. [ובמקורו נכתבה ההערה על נוסח 'מי שברך' שכלל זכר ונקבה. ובמחזור חב"ד שלפנינו חולקו (כנ"ל הע' 13), ואין שם שיטה המתחלת בתיבת 'הנולדה']. כאן נהגו כשסב הולד עולה, לברך את היולדת ואת הולד, ואז יאמרו "בעבור שאביה\שחמיה ואביו - זקיננו\ואביה - זקינה יתן בלי נדר לצדקה".

[לנקבה: בעדן]<sup>21</sup> (בשכר) [ובשכר]<sup>22</sup> זה יזכור<sup>23</sup> להכניסו בבריתו של אברהם אבינו<sup>24</sup> [לזכר: יגדלוהו] [ויגדלוהו]<sup>25</sup> לתורה ולחופה) (לנקבה: יגדלה) [יגדלוהו] [לתורה]<sup>26</sup> לחופה) ולמעשים טובים. ונאמר אמן.

בפרס חב"ד (הנ"ל הע' 1) עמ' 144 העיר למה ב'מי שברך' למילה מזכירים שם התורם וכאן סותמים לומר "בעלה ואביו ואביה". וילע"ע.

20 נדר - בסדור תהלת ה' הוצאת כפר חב"ד (תש"ס ואילך) הציבו כאן "יתן בלי נדר", על פי הגהת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק לנוסח של "זכור". וב'פרס חב"ד' (שם) עמ' 141 העיר מלשון כ"ק אדמו"ר ז"ע שבהערה שלפני זה שצ"ל "שבעלה ואביה נדר" וראה סדור הנ"ל הע' 15 והע' 55.

21 בעדן - ניתוסף בסדור תהלת ה'.

22 בשכר ובשכר - בהוספות למחזור חב"ד (עמ' 440) מעיר: "בשכר - לכאורה צ"ל: ובשכר, שהרי בקשה נוספת היא, דלא כה'מי שברך' לחולה". פירוש: בקשה הראשונה היא לטובת היולדת והולד, בזכות נתינת הצדקה של הבעל, ובקשה נוספת היא על העתיד של הולד "לתורה לחופה ולמעשים טובים". בסדור תהלת ה' כפר חב"ד תש"ס כתבו כאן 'בשכר', ובמחזור כפר חב"ד תשס"ה כתבו 'ובשכר'.

23 יזכו להכניסו - איזכור הברית-מילה אינו מופיע בסדורי תו"א עד תש"ז, ולא ב'סדר העבודה'. במחזור חב"ד הוצבה הוספה זו כאן, והוא כהסדר של "כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים" (שבת קלז, ב). ובסדור תהלת ה' הציבוה אחר "ולמעשים טובים". ובסדורי תהלת ה' החדשים, של כפ"ח ושל נ.י., אמצו הסדר של המחזור.

24 להכניסו בבריתו של אברהם אבינו - בסדורים אחרים הוסיפו כאן 'בזמנו', וכן הביא הגר"ח נאה בקונטרס הסדור (אות כד). וילע"ע.

25 יגדלוהו ויגדלוהו - בהוספות למחזור חב"ד (עמ' 440) מעיר: "שיטה ואביו. יגדלוהו; שיטה ואביו: יגדלה - לכאורה צ"ל: יגדלוהו - יגדלוהו, לכלול גם האם. ואפילו אם אינה מחויבת בחינוך (ראה שו"ע או"ח ר"ס שמג ובנ"כ שם) - יש לברכה שתגדלו כו'".

והעדיף תיקון זה [בלשון קצר] אל המוצע בקונטרס הסדור (אות כד, ע"ש) "ויזכו אביו ואמו לגדלו".

26 יגדלוהו לתורה - בהוספות למחזור חב"ד (עמ' ריט) מעיר: "לכאורה צ"ל יגדלה לתורה ולחופה".

ובהערה 17 שם:

"ע"פ מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, לומר גם בלידת בת לתורה (ע"פ מרז"ל ברכות יז, א)".

ובפרס חב"ד (שבעה' 1) עמ' 143 מעיר שתקן זה נתוסף למחזור דשנת תשט"ו, והתקון שבהערה 25 נתוסף בשנת תשכ"ג, ומובן מה שכתב כאן "יגדלה", אף כי לאחר זמן תיקן לומר "יגדלוהו".

מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן דוד ושלמה הוא יברך את האשה היולדת (פלונית בת פלונית) (עם בנה הנולד לה במזל טוב) (עם בתה הנולדה לה במזל טוב ויקרא שמה בישראל פלונית בת פלונית) בעבור שבעלה ואביו [לנקבה: ואביה] יתן בלי נדר לצדקה בעדם [לנקבה: בעדן]. ובשכר זה יזכו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו ויגדלוהו [לנקבה: יגדלוה] לתורה ולחופה ולמעשים טובים. ונאמר אמן.

### מי שברך לחולה<sup>27</sup>

לשבת: מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן דוד ושלמה הוא יברך<sup>28</sup> את (החולה)<sup>29</sup> (פב"פ) [החולנית (פב"פ)]<sup>30</sup> בעבור

27 מי שברך לחולה: לשבת ולחול - בסדורי תורה אור עד תש"ו מופיעות שתי 'מי שברך לחולה', אחת של שבת ואחת של חול. ב'סדר העבודה' ובסדור תהלת ה' נשתלבו של חול ושל שבת בנוסח אחד, אלא שנוסח זה נחלק לשנים, לזכר ולנקבה. וכן נעתק בסוף תהלים 'אהל יוסף יצחק' (המסונף לסדור תהלת ה' פורמט כיס - תשט"ז, ועוד). וכן הוא בסדור תו"א תשמ"ז, אבל בהוצאת תש"ס הוחזר להיות כבסדורי תו"א הראשונים. וראה הע' 32.

בשערי אפרים (שער י סמ"ד) מבואר מנהגם לברך את חולה מסוכן בשבת בעת החזרת הס"ת (וראה הערה הבאה), ובשערי רחמים (שם) מובא מנהגנו, לברך בעת קריאת התורה. לענין נוסח שלש רגלים - ראה הערה 34, ולימים נוראים - ראה הערה 35. 28 הוא יברך את החולה - בסדור תרמ"ז מציין כאן: "כן הוא בשו"ע אדה"ז סי' רפז". ובסדור תרנ"ב תש"א ותש"ו מציין: "עיין שערי תפלה". [בסי' תו"א תרפ"ד נכפל הציון לשוע"ר סי' רפז על ה'מי שברך' ליולדת ועל המ"ש לחולה של חול, ובשל שבת לא ציין!].

ולהעיר שבשוע"ר (סי' רפח ס"ט) איתא שבחולה שאין בו סכנה "אסור לבקש עליו ולא לברכו בשבת". ובבדי השלחן (סי' פה סק"ב) תירץ שכשאין אומרים "המקום ישלח רפואה" שפיר דמי, ע"כ. ואולי לכך דייקו שלא לומר בשבת "הוא ירפא", וילע"ע. אבל ב'סדר העבודה' וסדור תהלת ה' סתמו לומר "הוא ירפא", הן בחול הן בשבת. ולהבהיר, שבחולה מסוכן בו ביום או מקשה לילד, מברך אותם בנוסח של חול, ומ"מ יסיים "שבת היא מלועוק" (בדי השלחן שם, ע"ש; קונטרס הסדור אות כה).

29 החולה - הרה"צ ממנוקאטש זצ"ל (בס' חמשה מאמרות, נוסח התפלה אות יט) הזהיר לא לומר 'החולה' בבקשה זו, כי בזה פוסק עליו שהוא כן, ומציין לגמ' שבת (לב, א). ואכן לא נהגו לומר תיבה זו, וכן נשמטה בסדורי חב"ד המאוחרים. 30 החולנית - 'סדר העבודה' ובסדור תהלת ה'. ובהערת המו"ל לקונטרס הסדור (שם) העיר ש"החולה" הוא מדויק יותר.

(שפב"פ) נדר לצדקה<sup>31</sup> בעבורו (לנקה: בעבורה).<sup>32</sup> שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא<sup>33</sup> (ביו"ט: יו"ט הוא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא)<sup>34</sup>, ונאמר אמן.

מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן דוד ושלמה הוא יברך את (פב"פ) בעבור ש(פב"פ) יתן בלי נדר לצדקה בעבורו (לנקה: בעבורה). שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא, ונאמר אמן.

לחול<sup>35</sup>: מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן דוד ושלמה הוא ירפא<sup>36</sup> את (החולה) (פב"פ) בעבור (שפלוני בן פלוני) נדר

31 לצדקה - כ"ה בסי' תו"א הראשונים ובמחזור חב"ד. ובסי' תהלת ה' ובתהלים הנ"ל: "צדקה". וב'סדר העבודה': "מתנה" !

32 כן הוא - בנוסח קצר - בסדור תורה אור תרמ"ז ותרנ"ב. ואילו לפי 'סדר העבודה', סי' תו"א תרפ"ד, וסדור תהלת ה', גם בשבת אומר "...בשכר זה הקב"ה... להחלימו... ורפואת הגוף שבת היא... השתא בעגלא...".

כנראה שנוסח 'סדר העבודה' נסמך על מה שהביא המג"א (סי' רפח סקי"ד) בשם הרמב"ן, להחזיר לומר "המקום ירחם עליו..." גם בשבת. אבל בשוע"ר (סי' רפז סוס"א - ע"פ סברת המג"א שם בעצמו) הכריע שלא יאמר כן. גם בערוך השלחן (סי' רפז ס"ב) התריע על המנהג להקל בזה. וראיתי בשם שו"ת באר משה (ח"ג סי' קג) להצדיק המנהג, עפ"ד הכלבו (סי' קיב) שעל ידי שהוא כולל "חולי עמו ישראל" הרי הוא כצרכי רבים, שמותר לבקש עליהם בשבת.

33 שבת היא מלזעוק - שבת יב, א.

בסדור תהלת ה' הוצאת כפר חב"ד תש"ס ניקדו "שבת היא מלזעוק", ולכאורה פשוט שצ"ל 'שבת'.

34 יו"ט הוא מלזעוק - נוסח זה מקורו בסדור יעב"ץ (אחר מוסף של פסח - ד"ר נב, ב, הובא בלקוטי מהרי"ח ח"ב כט, א), והובא ב'סדר העבודה' ובסדור תהלת ה'. ובשער הכולל (שם) תמה על זה שלא נמצא בגמרא, וגם: הרי יו"ט ג"כ איקרי שבת. ואכן בסדורי תו"א נשמט.

ומשמע כוונתו למעשה, שגם ביו"ט שחל בחול יאמר "שבת היא מלזעוק" [אף שאין כוונת נוסח זה ברורה כל כך], וכן משמע מהמובא בהערה הבאה, שברגל לא יאמר כנוסח של חול. וכ"כ בס' חמשה מאמרות (הנ"ל הע' 29), שגם ביו"ט יאמר "שבת היא מלזעוק", כי הרי"ת שלו מורים על שם המסלק מוות מכל חולה. וכך הורו בסדור תהלת ה' נ"י. תשס"ה.

35 לחול - במחזור חב"ד כתב לומר כנוסח שלפנינו אף כשחלו ראש השנה ויו"כ בשבת, ומציין למטה אפרים סי' תקפד סכ"ה, והביאו שער הכולל (שם ס"ד).

36 הוא ירפא - ובסי' תו"א תרפ"ד: יברך. וראה הע' 28.

לצדקה<sup>37</sup> בעבורו (לנקבה: בעבורה). בשכר זה הקב"ה<sup>38</sup> ימלא רחמים עליו להחלימו ולרפאותו ולהחזיקו ולהחיותו (לנקבה: עליה להחלימה ולרפאותה ולהחזיקה ולהחיותה) וישלח לו (לה) מהרה רפואה שלימה מן השמים<sup>39</sup> לרמ"ח<sup>40</sup> אבריו ושס"ה גידיו (לנקבה: (בכל) [לכל]<sup>42</sup> אבריה וגידיה)<sup>43</sup> בתוך שאר חולי ישראל<sup>44</sup> רפואת הנפש ורפואת הגוף (השתא בעגלא ובזמן קריב)<sup>45</sup> ונאמר אמן.

(37) לצדקה - כ"ה בסי' תו"א הראשונים ובמחזור חב"ד. ובסי' תהלת ה' ובתהלים הנ"ל: "צדקה". וב'סדר העבודה': "מתנה" !

(38) ימלא רחמים עליו - להעיר שב'מי שברך' לאחר ברית-מילה מקצר לומר "הקב"ה ישלח לו מהרה רפואה"..., ויש לחלק - ראה סדור הנ"ל (הע' 15) בהע' 56.

(39) מן השמים - לפי שהמחלות באות בגלל הגברת היסודות זה על זה, ו'שמים' [אש ומים] מורה על השלום שבין היסודות (טעמי המנהגים, עמ' קסה). וב'מי שברך' שבסדר המילה בסדור רבינו הזקן לא כתב "מן השמים". וי"ל דהיינו לפי שברכת הרפואה בברית-מילה היא כוללת שלימות רוחנית - כבהערה הבאה - שניתנה לאברהם מלמעלה, מעל השמים. ולהעיר מתורה אור (ס"פ לך לך) במעלת מילה שהיא למעלה מן התורה, שהתורה "לא בשמים היא", ומילה שייכת למדריגת 'השמימה', למעלה משמים, ע"ש.

(40) לרמ"ח אבריו - בסדור תהלת ה' כפר חב"ד תשס"ג שינו לכתוב כאן "ברמ"ח", ולכאורה זה היפך מדיוק כ"ק אדמו"ר זי"ע (שבהע' 42) ששינה מ'בכל' ל'לכל'.

ובסדר מילה שבסדור רבינו הזקן כתב "בכל רמ"ח אבריו". ואולי שם רמז לדברי רז"ל (נדרים לב, ב), שעל ידי המילה המליכו הקב"ה לאברהם גם על עיניו, אזניו וראש הגוי'. וראה הע' 42.

(41) לרמ"ח . . ושס"ה - בסדורים הישנים לא נוקדה בקשה זו כלל. ובסדורים החדשים ניקדו כאן 'לרמ"ח' . . ו'שס"ה' [ויש מנקדים "ושס"ה"]. ולא ידעתי מנא להו. ונפוץ הוא לבטא תנועה הראשונה של ראשי-תיבות בפתח, כמו: רמב"ם, רשב"א, חב"ד, זסשר"ץ, אבי"ע, ואף בנדר"ד נפוץ הוא לבטאות 'רמ"ח'.

(42) לכל אבריה - בהוספות למחזור חב"ד (שם), וכן ב'הגהות לסדור רבנו הזקן' (עמ' סא - על ה'מי שברך' שבסוף תהלים הנ"ל הע' 27) מעיר: "בכל. לכאורה צ"ל: לכל". בסדור תהלת ה' נ"י. תשס"ה כתבו כאן 'בכל', וצריך תיקון. ולהעיר שבסדור רבינו הזקן שם כתב 'בכל' - וראה הע' 40.

(43) לנקבה: בכל אבריה וגידיה - כן הוא בסי' תו"א תרמ"ז, תרנ"ב, תש"א ותש"ו. וב'סדר העבודה': לרמ"ח אבריה ושס"ה גידיה. ובסי' תו"א תרפ"ד: לרמ"ח אבריו (אבריה) ושס"ה גידיו (גידיה). וכבר העיר על כך בשער הכולל (שם ס"ד, ד) שזה נגד דברי הגמ' (בכורות מה, א), שלנקבה יש רנ"ב אברים. ובסדור אוצר התפלות: בכל אבריה ושס"ה גידיה; בסדור תהלת ה' תוקן (מכפי שהי' ב'סדר העבודה'): בכל אבריה וגידיה. וב'הגהות לסדור רבנו הזקן' (עמ' כא): "אם אומרים לנקבה לרמ"ח אבריו? כמו בן'סי' תו"א דפוס תר"מ"ז".

לחול: מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן דוד ושלמה הוא ירפא את (פב"פ) בעבור (שפלוגי בן פלוגי) יתן בלי נדר לצדקה בעבורו (לנקבה: בעבורה). בשכר זה הקב"ה ימלא רחמים עליו להחלימו ולרפאותו ולהחזיקו ולהחיותו (לנקבה: עליה להחלימה ולרפאותה ולהחזיקה ולהחיותה) וישלח לו (לה) מהרה רפואה שלימה מן השמים לרמ"ח אבריו ושס"ה גידיו (לנקבה: לכל אבריה וגידיה) בתוך שאר חולי ישראל רפואת הנפש ורפואת הגוף ונאמר אמן.



## הפסק בין תש"י ותש"ר [גליון]

### הנ"ל

בגליונות הקודמים (תתקכט-תתקלא) שקלו וטרו במי שהפסיק בין תש"י ותש"ר וענה "אמן, יהא שמי' רבא..." או שאר דבר שבקדושה [כהוראת רבינו הזקן בסידורו], האם עכשיו הותר לו לענות גם על ה'אמן' שלאחר "ברוך הוא" או שלאחר שאר ברכות [כדין העומד בין תש"י ותש"ר של תפילין דר"ת].

שלענין 'אמן' שלאחר "ברוך הוא" נחלקו הלוח דיני הפסק בתפלה' [להמנוח הרי"י איידלמאן ע"ה] וס' 'הפסק בתפלה' -ל-יבלחט"א - הר' יואב למברג] אם רשאי להפסיק לענותו בפסוקי דזמרה: לפי הבנת ה'לוח', מפסיקים באמצע פסוקי דזמרה לענות את כל האמן שבקדיש עד "דאמירן בעלמא", ואע"פ שכמה מהם אינם אלא מנהג. ואילו להס' 'הפסק בתפלה', היתר ההפסקה בפסוד"ז מוגבלת היא רק לה'אמן' של יש"ר ושל "דאמירן בעלמא".

---

(44) בתוך שאר חולי ישראל - שבת (יב, ב), שו"ע יו"ד סי' שלה ס"ו [בהוספת תיבת 'שאר' - כב'כלבו' (סי' קיב)].

(45) השתא בעגלא - נוסח זה (שמקורו בסיום סדר סליחות לתענית צבור) מובא כאן בשערי אפרים (שבהע' 27), וכן הוא ב'סדר העבודה', סי' תו"א תרפ"ד ובסדר תהלת ה'. [ובפתחי שערים (לשע"א שם) נחית ליישב ההכפלה "רפואה קרובה לבוא" . . בעגלא ובזמן קריב"]. ובשער הכולל (שם) תמה על זה מהא דאיתא בשו"ע (יו"ד סי' שלה ס"ה) שהמבקש על החולה שלא בפניו לא יבקש בלשון ארמי, ואכן בשאר סדורי תו"א נשמטו תיבות אלה. ובקונטרס הסדור (אות כו) יישב, שברכה בעת קריאת התורה שאני, דהוי בצבור (ראה שבת יב, ב), סוטה (לג, א), שו"ע"ר סי' קא, סדור הנ"ל הע' 15 עמ' שז הע' (101).

ונחזור לדין הענייה בין הנחת תש"י לתש"ר, שבגליון הקודם (עמ' 74) כותב הרב וו.ר. שי' לדייק: "מזה שרבינו [ההדגשה שלי - ל.י.ר.] אסר לענות גם על 'אמן' זה [=שלאחר 'ברוך הוא'] לכאורה מוכרח לומר שגם על 'אמן' של שאר ברכות אסור לענות בין תש"י לתש"ר - אע"פ שכבר ענה "אמן יש"ר. . יתברך", דמאי שנא".

ובמח"כ, בדברי 'רבינו' אין שום התייחסות ישירה לאסור עניית 'אמן' שלאחר 'ברוך הוא' באמצע פסוד"ז, ואין זה אלא פרי עטו של הרב למברג שי'. וא"כ אין לבנות מגדל הפורח באויר ולעשות מזה גזירה שוה לענין מי שהפסיק בין תש"י לתש"ר לענות איש"ר, שייאסר לענות 'אמן' שלאחר 'ברוך הוא', ולדייק מכך עוד לדין עניית 'אמן' לאחר שאר ברכות.

ואכן סברת ההיתר לענות 'אמן' זה הוא דבר המתקבל, וגם הר' וו.ר. שי' לא דחהו מסברא כי אם מכח רא"י - והיא איננה לענ"ד.



## הרשאי בהן המלבין פני חברו לשאת כפים

ר' צבי רייזמן

איש עסקים מחבר ספרי רץ כצבי

א. בדברי חז"ל נאמרו דברים חריפים אודות המלבין פני חברו ברבים.

"אמר רבי אליעזר המודעי, המלבין פני חברו ברבים אע"פ שיש בידו תורה ומעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא" (סנהדרין צט, א; קז, א).

ובבבא מציעא (נח, ב) מובא: "תני תנא קמי דרב נחמן בר יצחק כל המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים, אמר ליה שפיר קאמרת דחזינא ל' דאזיל סומקא ואתי חוורא" [ופירשו התוספות שם: "ומה שמאדים תחילה, לפי שהדמים מתאספין לברוח"].

עוד נאמר בברכות (מג, ב): "נוח לו לאדם שיפיל את עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים. מנלן מתמר, שנאמר (בראשית לח, כה) היא מוצאת וגו'". ופרש"י: "ואילו בהדיא לא אמרה אלו הסימנים של יהודה הם ולו אני הרה, אלא לאיש אשר אלה לו אנכי הרה, אם יודה יודה ואם לאו אשרף, ולא אלבין פניו".

והנה מאמר זה הובא בסוטה (י, ב), ושם הקשו התוספות (ד"ה נוח) על דברי הגמרא שנוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים, מדברי הגמרא בפסחים (כה, א-ב) שיש דין יהרג ואל יעבור בג' עבירות [עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים], ואם האדם מצווה להפיל עצמו לכבשן האש ובלבד שלא ילבין פני חברו, מדוע לא נאמר דין זה בכלל העבירות בהם יש דין יהרג ואל יעבור. ותירצו התוספות, וז"ל: "משום דעבירת הלבנת פנים אינה מפורשת בתורה, ולא נקט אלא עבירות המפורשות".

ובדברי התוספות יש להתעורר ולחקור מהו גדר ההשוואה בין הלבנת פנים ושפיכות דמים המבוארת במאמר "כל המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים". מצד אחד, משמע מדברי התוספות, שכוונת חז"ל באומרם "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים" היא כשפיכות דמים ממש, ולכן עליו למסור עצמו למיתה ובלבד שלא ילבין פני חברו. שהרי כל הסיבה שלא נמנה איסור זה בכלל ג' הדברים שאינם נדחים מפני פיקוח נפש היא רק בגלל שדין הלבנת פנים אינו מפורש בתורה, משמע שבעצם החיוב לא השתנה דבר מהבנת התוספות בקושייתם, ואיסור הלבנת פנים הוא כשפיכות דמים ממש ועל האדם למסור נפשו ובלבד שלא ילבין פני חברו.

אולם מצד שני, יתכן ובתירוצ התוספות התחדש, שמאחר ולא נתפרש איסור הלבנת פנים בתורה, הרי שאין הלבנת פנים נחשבת כרציחה ממש, ובאמת אין חיוב למסור הנפש כדי שלא להלבין פני חברו, וכל ענין האיסור הוא ממידת חסידות גרידא.

ואמנם מלבד הנפק"מ בחקירה זו, האם האדם מחוייב למסור עצמו למיתה כדי שלא ילבין את פני חברו ברבים, יש נפק"מ נוספת בחקירה זו - האם רשאי כהן שהלבין פני חברו ברבים לישא כפים.

שהרי "אמר רבי יוחנן כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנאמר ידיכם דמים מלאו" (ברכות לב, ב). ודין זה נפסק בשו"ע (או"ח סי' קכח סל"ה): "כהן שהרג את הנפש אפילו בשוגג לא ישא את כפיו אפילו עשה תשובה". ומעתה יש לדון: אם הלבנת פנים נחשבת ממש כשפיכות דמים, לא יוכל כהן שהלבין פני חברו לעלות לדוכן ולשאת כפיו לברכת כהנים, שהרי הוא נחשב כרוצח. אולם אם הלבנת פנים איננה

נחשבת כרציחה ממש, אין לפסול כהן שהלבין פנים לנשיאת כפים ככהן שהרג את הנפש.

ב. ובביאור הדברים נראה שנחלקו הראשונים האם יש חיוב למסור עצמו למיתה כדי שלא ילבין פני חברו.

ובשו"ת 'בנין ציון' לבעל הערוך לנר (סי' קעב) נשא ונתן בדברים, והביא את דעת רבנו יונה בספר שערי תשובה (שער שלישי אות קלט) שיש למסור נפש כדי לא להלבין פנים כדין יהרג ואל יעבור שנאמר באיסור רציחה. וז"ל רבנו יונה: "אבק הרציחה, הלבנת פנים. כי פניו יחווירו וגם מראה האודם. ודומה אל הרציחה, וכן ארז"ל. והשנית, כי צער ההלבנה מר ממות. על כן ארז"ל לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים, ולא אמרו כן בשאר עבירות חמורות. אכן דימו אבק הרציחה אל הרציחה, וכמו שאמרו כי יהרג ולא ירצח, ודומה לזה אמרו שיפיל עצמו לכבשן האש ולא ילבין פני חברו ברבים. ולמדו מזה מענין תמר, שנאמר היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה וגו'. הנה כי אע"פ שהוציאוה לישרף, לא גילתה כי היא היתה הרה מיהודה, שלא להלבין פניו".

וכתב ה'בנין ציון' שלפי דברי רבינו יונה מתורצת קושיית התוספות מדוע לא נחשב הלבנת פנים יחד עם דין יהרג ולא יעבור בג' עבירות [ע"ז ג"ע שפ"ד], כי לפי רבנו יונה איסור הלבנת פנים הוא אבק רציחה, ונכלל בדין יהרג ואל יעבור דרציחה, כשם שלא נאמר מפורש חיוב יהרג ואל יעבור באבק ע"ז [כגון להתרפאות בעצי אשירה] אלא נכלל בדין יהרג ואל יעבור דע"ז.

ואמנם לפי זה נמצא, שאיסור הלבנת פנים מוגדר כ"אבק רציחה", וכשם ש"אבק ע"ז" נחשב לע"ז ממש, כך גם הלבנת פנים שהוא אבק רציחה נחשבת כרציחה ממש, ולכן לא נכתבה כהלכה נפרדת של יהרג ואל יעבור.

יותר מפורש ב'מגן אבות' להרשב"ץ על מסכת אבות (פ"ג מי"א) שיש דין יהרג ואל יעבור באיסור הלבנת פנים, וז"ל: "וכמו שיש בע"ז וג"ע שהם ביהרג ואל יעבור תולדות כיוצא בהן וכו' כן תולדות רציחה שהיא ביהרג ואל יעבור היא ההלבנה".

אולם מאידך גיסא דייק ה'בנין ציון' מלשון הגמרא: "כל המלכין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים", שאין זה ממש איסור רציחה אלא כאילו שפיכות דמים. והביא ראיה ממאמר הגמרא (פסחים ק"ח, א) "כל המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה", והרי לא מצינו דין יהרג ואל יעבור בביזוי המועדות - ומכאן מסיק הבנין ציון: "אלא ודאי דלשון 'כאילו' שדברו בו רז"ל הרבה פעמים אינו שוה בכל אלא במקצת, ולכן אין ללמוד מזה גם להלבנת פנים במקום פיקוח נפש", עכ"ל.

וכעין דברים אלו כתב ה'תורה תמימה' (בראשית לח, כה) שהביא את דברי התוספות במסכת סוטה (המובא לעיל) שהקשו למה לא חשיב הלבנת פנים בין ג' דברים דקיי"ל שיהרג ואל יעבור עליהם, ותירצו דלא חשיב אלא דברים המפורשים בתורה, וכתב התורה תמימה: "ומשמע מדבריהם דעכ"פ לדינא שוה דבר זה [הלבנת פנים] לאלה הדברים דקיי"ל יהרג ואל יעבור. אבל לולי דבריהם נראה לדעתי ברור דלא שייך כלל לחשוב זה בין אלה הדברים דקיי"ל בהם יהרג ואל יעבור, יען דהלשון "נוח" משמע דאינו מעצם הדין רק מדרך המידות והמוסר האנושי, ומי שאינו עושה כן אינו נקרא רשע רק שאינו בעל מידות נכונות, משא"כ אלה הג' דברים שיהרג ואל יעבור עליהם הם מן הדין ממש, והעובר עליהם הוא רשע גמור כעובר על עיקרי הדת".

ולמעשה דבריו של התורה תמימה מפורשים במאירי בחידושו על מסכת ברכות (מג, א-ב) וז"ל: "לעולם יזהר אדם שלא ילכין פני חברו ברבים, דרך צחות אמרו נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילכין פני חברו מנלן מתמר". וכן מפורש בדברי המאירי על מסכת סוטה (ט, ב) וז"ל: "לעולם יזהר אדם שלא להלכין פני חברו ברבים, דרך הערה אמרו נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילכין פני חברו ברבים".

ומפורש בדברי המאירי שמאמר חז"ל "נוח לו לאדם שיפיל את עצמו לתוך כבשן האש ואל ילכין פני חברו ברבים" אינו נתפס כחיוב גמור בדין יהרג ואל יעבור, אלא שהוא חיוב מוסרי שנאמר "דרך צחות" להדגיש את חומרו עוון הלבנת פני חברו, ואולם בודאי שאין כל חיוב למסור נפש על כך.

ג. ומסתבר שגם לדעת הרמב"ם אין חיוב יהרג ואל יעבור בהלבנת פנים, שכן המדקדק בדברי הרמב"ם ימצא בשלוש מקומות שהביא את

האיסור להלבין פני חברו, אולם בכל אותן המקומות לא הזכיר דבר וחצי דבר שצריך למסור את הנפש על זה.

וז"ל הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ו ה"ח): "המוכיח את חברו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימנו שנאמר ולא תשא עליו חטא. כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא. מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים. אע"פ שהמכלים את חברו אינו לוקה עליו עון גדול הוא. כך אמרו חכמים המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, לפיכך צריך אדם להזהר שלא לבייש חברו ברבים בין קטן בין גדול. ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו, ולא יספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו, במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחברו, אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחרפים אותו בפניו ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל".

ובהל' חובל ומזיק (פ"ג ה"ז) כתב הרמב"ם: "אע"פ שהמבייש שאר העם בדברים פטור מן התשלומין, עון גדול הוא. ואינו מחרף ומגדף לעם אלא רשע שוטה, ואמרו חכמים הראשונים שכל המלבין פני אדם כשר מישראל בדברים אין לו חלק לעולם הבא". (וכן בהל' תשובה (פ"ג ה"ד) מנה הרמב"ם בין העבירות שאמרו חכמים שהרגיל בהם אין להם חלק לעולם הבא וכדאי הן להתרחק מהן ולהזהר בהן את "המלבין פני חברו ברבים".

הרי לנו שבכל המקומות בהם הביא הרמב"ם את האיסור להלבין פני חברו ברבים לא הזכיר דבר וחצי דבר מענין מסירות הנפש על כך, ומשמע שבכוונה השמיט דין זה, מאחר ולדעתו אין חיוב ליהרג בגלל איסור הלבנת פנים, וכדעת המאירי. וכך כתב בספר 'עינים למשפט' על מסכת ברכות (מג, א) וז"ל: "הרמב"ם וסמ"ג לא הביאו הא דנוח כו' שיפיל כו' וכתבו רק האיסור של הלבנת פנים מקרא דלא תשא עליו חטא שנאמר גבי תוכחה דאסור להוכיח ופניו משתנות מכאן שאסור להכלים כו' וכ"ש ברבים. . . וכ"כ בטוש"ע כהרמב"ם ומשמע דס"ל שמש"כ כאן אינה חובה על כן לא נאמר בלשון חיוב רק נוח לו".

ברם ה'פרי חדש' בהגהות 'מים חיים' על הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ב) כתב על דברי הרמב"ם "אבל שלוש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תיהרג יהרג ואל יעבור" - "וכן הלבנת פנים,

כדאמרינן בסוף פרק הזהב ובפרק מציאת האשה נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים. וכבר כתבו התוספות פרק קמא דסוטה דהא דלא חשיב לה בהנהו שלוש עבירות, משום שאינה מפורשת בתורה ולא נקט אלא עבירות מפורשות, עכ"ל. אך עדיין יקשה לפי דברי הפרי חדש, אם לדעת הרמב"ם נאמר דין יהרג ואל יעבור גם על איסור הלבנת פנים, מדוע לא הזכיר הרמב"ם את הדין להפיל עצמו לכבשן האש ובלבד שלא ילבין פני חברו כחיובו.

וראתי בשו"ת 'להורות נתן' (ח"ח או"ח סי' ב) שיישב את דברי הרמב"ם, בהקדם הקושי' כיצד נלמדה ההלכה שנוח לו לאדם שיפיל עצמו בכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים מתמר, והרי כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ב) שבני נח אינם מצווים על קידוש השם, ואם אנסוהו לעבור על אחת ממצוותיו מותר לעבור, ואם כן תמר נשחית לה דין בן נח קודם מתן תורה עשתה כן ממידת חסידות - ואיך נלמד דין זה לכל ישראל. והרי רק בן נח אע"פ שאינו מצווה על קדוש השם מ"מ אם ירצה למסור נפשו רשאי (וכדברי הפרשת דרכים, דרוש שני), אולם בישראל פסק הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד) שכל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. ומכח זה מבאר ה'להורות נתן', שלכן לא נקט הרמב"ם שיש לישראל חיוב שלא להלבין פני חברו ברבים, וכמובן שגם אין בזה חיוב מסירות נפש דיהרג ואל יעבור - מכיוון שדין זה נלמד מתמר שלא עשתה כן אלא ממידת חסידות, ולישראל אסור למסור נפשו במה שאיננו מחוייב ממידת חסידות.

גם הגאון רבי אשר וייס נקט בפשיטות בספרו 'מנחת אשר' (בראשית סי' נג) שאין דין יהרג ואל יעבור באיסור הלבנת פנים, ונימוקו עמו: "ובאמת קשה מאד לענ"ד לומר דיש דין יהרג ואל יעבור בהלבנת פנים דאם המלבין הוי כרוצח יהא לו גם דין רודף ואטו חייבים להרוג את הבא להלבין פני חברו ברבים, והלוא כל האומר כן למשוגע ייחשב, ואטו מותר לחלל שבת להציל אדם מהלבנת פנים כגון המלבין פני חברו ברבים וכי מותר לכבות את הנר כדי שלא יתבזה לעין הרואה. ועוד שהרי אמרו שם בב"מ "נוח לאדם שיבוא על ספק אשת איש ואל ילבין פני חברו ברבים", ואטו גם זו הלכה פסוקה שספק ערוה הותרה כדי למנוע הלבנת פנים. וע"כ שבדרך הפלגה אמרו כן חז"ל להלכה, וכמו שאמרו שלשון הרע שקול כנגד ג' עבירות, ואפילו הכי אין בלשון הרע דין של יהרג ואל יעבור".

ובדברי התוספות בסוטה [המובא לעיל אות א], שתירצו דלא נקטו לאיסור הלבנת פנים ביחד עם ג' עבירות חמורות שנאמר בהם דין יהרג ואל יעבור, משום שהאיסור אינו מפורש בפסוק, ומשמע שלמעשה אכן יש דין יהרג ואל יעבור בהלבנת פנים - כתב המנחת אשר: "אך מכיון שלענ"ד קשה עד למאוד לומר דהלבנת פנים יש בה דין יהרג ואל יעבור, נראה לדחוק בדעת התוספות דמכיון שאינה מפורשת בקרא לכן אין דינה יהרג ואל יעבור, וכשאמרו דלא נקטו הלבנת פנים בהדי ג' עבירות חמורות כוונתם דאכן אין מקומה בהדיהו דבאמת אין דינה יהרג ואל יעבור".

ד. לאור המבואר בשיטות הראשונים הנ"ל, שנחלקו האם נאמר דין יהרג ואל יעבור באיסור הלבנת פני חברו ברבים, נבוא לדון בשאלה האם רשאי כהן שהלבין פני חברו ברבים לישא כפים.

ובספר 'שיחות חיים' (אות נ עמ' רט) דן הרב נתן איינפלד בשאלה זו, וכתב הדברים הבאים: "נתעוררתי על ידי מעשה שראיתי בימים אלו בבית הכנסת באחד שרמז לש"ץ באצבעו שלא ירוץ וימהר כל כך ועשה כך פעם אחת בשקט ובעדינות, ואחר התפילה התנפל עליו הש"ץ שהוא כהן "הדיוט" וחרפו וגדפו ברבים לעיני כל המתפללים בצעקות גדולות מחוצץ שכמותך וכו' וכו' וכל זה משנאת חינום הכבושה אצל אותו כהן, אשר זה למעלה מארבעים שנה שאינו אומר אפילו "שלום" לנתקף. . . ולכאורה פשוט שכהן כזה אסור לו לעלות לדוכן בגלל שיטת התוספות ורבנו יונה שיש דין במלבין פני חברו ברבים שיהרג ואל יעבור, והוא הדין בנשיאת כפים, כהן שהלבין חברו ברבים אסור לו לעלות לדוכן, ואפילו בעשה תשובה, וה"ה דאסור להיות ש"ץ". והוא מסיים: "וצריך לפרסם הלכה זו ברבים, בגודל האיסור בכלל של מלבין פני חברו ברבים, ובכהנים וש"ץ בפרט".

אמנם לפי המבואר לעיל בדברי המאירי ופשטות משמעות הרמב"ם, שכל ההשוואה של הלבנת פנים לשפיכות דמים היא בדרך צחות ואין חיוב למסור נפש על הלבנת פנים, אין מניעה לכהן שהלבין פנים לשאת כפים.

ובשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ח סי' קעב) נדפסה תשובת הגר"ש וואזנר לרב איינפלד, וז"ל: "מש"כ כב' בענין הלבנת פנים החמור מאד, והביא מתוס' סוטה דיש במלבין חברו ברבים דין יהרג ואל יעבור, והביא מתשובת

בנין ציון סי' קעב דאסור להציל עצמו ממיתה בהלבנת פני חברו, ושפט כבודו מזה דאסור לישא כפיו כרוצח המבואר בשו"ע (או"ח סי' קכח סל"ה) ולי"א אפילו עשה תשובה, ועוד האריך בחומר הענין. הנה כל מש"כ בחומר האיסור עד כדי דמיון לרציחה המבואר בכמה ראשונים הוא אמת נכון ומאד צריך למחות ולעמוד בפרץ בזה. איברא מה שכתב דפסול מן הדין לישא כפיו כרוצח ממש לא יראה לענ"ד".

והביא את דברי התוס' (יבמות ז, א ד"ה שנאמר) שביארו את מאמר הגמרא "כהן שהרג נפש לא ישא את כפיו" בשני אופנים: א. שהדין שלא ישא את כפיו חומרא בעלמא הוא. ב. דוקא לא ישא את כפיו לפי שהרגו בידו ואין קטיגור נעשה סניגור וכדכתיב בההוא קרא ובפרישכם כפיכם. ולפי זה כתב הרב וואזנר: "דלא מבעיא למש"כ תוס' יבמות בתי' קמא דהא דלא ישא רוצח כפיו חומרא בעלמא היא, דמן הדין אפילו רוצח כשר לעבודה אם כן מנא לן להחמיר במלבין פני חברו. אלא אפילו למשמעות הרמב"ם פט"ו מתפילה ופשטות השו"ע דהוא מעיקר הדין, היינו רוצח בידים כמש"כ תוס' יבמות שם בתי' שני לפי שהרגו בידים ואין ידים הללו שהם קטיגור נעשו סניגור, והפוסקים באו"ח שם העתיקו טעם זה, וכל זה לא שייך במלבין פני חברו דלא הרגו בידיו, ולומר כיון דהרגו בפיו לא יברך ברכת כהנים בפיו מנא לן חידוש כזה".

על דברים אלו הגיב הרב איינפלד (שיחות חיים, שם) וכתב: "מש"כ לחלק בין "מלבין" לרוצח ע"פ התוס' ביבמות (ז, א), לפי שהרגו בידו, הנה הרמב"ם הטור הב"י והשו"ע לא הביאו ולא הזכירו זה כלל להלכה. ומה שהזכירו בזה "אין קטיגור נעשה סניגור" (יעויין במשנ"ב באות קכט ובשעה"צ אות ק), צ"ל דאין הכוונה על הידיים דווקא אלא על הכהן, דהרי לא הזכירו כלל ידים בזה. ובאמת שאיני מבין כוונת התוס' בזה, דלמה דווקא בהרגו בידו, אבל בהרגו ברגלו או בדחיפת הגוף ישא כפיו, דהרי בגמרא כתוב בסתם "כהן שהרג את הנפש", ומפשטות הגמרא משמע דאין חילוק איך הרגו, דגם בזה שייך אין קטיגור (הכהן) נעשה סניגור, ולא רק בידים. וגם צל"ע דהרי עכ"פ שיטת התוספות היא דדווקא בהרגו בידו לא ישא כפיו, דלמה לא הזכירו זה כלל בפוסקים, הרבה חפשתי ולא ראיתי לאחד מהפוסקים שיביאו שיטת התוספות בזה. ויתכן שאין זה כוונת התוס' כלל, דדוקא הרגו בידו דהריגה ע"י האדם בכל צורה נקרא בידו".

עוד השיג הרב וואזנר על דברי השיחות חיים: "ולדברי כב' הי' יותר להעיר למה דאיתא בנדה (יג, א) דכל המוציא שכבת זרע לבטלה שנקרא שופך דמים, ואם הוא מן המנאפים בידיים אם כן יש לו דמיון לידיכם דמים מלאו, אבל גם זה לדינא צ"ע. אבל מש"כ כב' בנדרון דילן דמצד שנאה לא ישא כפיו, זה יתכן כמש"כ במשנ"ב (סי' קכח ס"ק לז), וכן להרחיקו מדין קנס ונזיפה אם הוא רגיל בכך ולא עשה תשובה גם כן אמת לדינא, אבל לפסלו מדין רוצח שופך דמים ממש לענ"ד לא יראה כן".

ועל כך השיב לו הרב איינפלד: "ומש"כ כ"ת להעיר מהגמרא בנדה "המנאפים בידיים" שהוא שופך דמים, כבר העיר בזה ב'מור וקציעה' (או"ח סי' קכח בדף נד) וכתב דאין כוונת הגמרא דהוא ממש שופך דמים, אלא להפליג בחומר האיסור, יעו"ש. וכ"כ בחזו"א (יו"ד סי' קד בסופו) שאין בזה יהרג ואל יעבור. ומשמע לכאורה בדבריו, דאם היה ממש כשפיכות דמים הי' פסול לישא כפיו, ומכל שכן במלבין פני חברו דלשיטת כמה ראשונים הוא ממש רציחה ושפיכות דמים דהוא ביהרג ואל יעבור. ויותר מזה רוצה לומר בחידושי מהר"י ווייל על הטור (או"ח סי' קכח) דמלוה בריבית לא ישא כפיו, דבגמרא ב"מ (סא, ב) הוקשו לשופכי דמים, יעו"ש שנשאר בזה בצ"ע. ולפי זה הרי במלבין הוי יותר שופך דמים, וכמו שנתבאר".

אולם דברי הרב איינפלד לחלק בין הלבנת פנים הנחשבת כרציחה ממש, לעומת איסור הוצאת זרע לבטלה שאינו נחשב כשפיכות דמים ממש, צריכים עיון, מהיכי תיתי לחלק בין מאמר חז"ל (נדה יג, א) שהמוציא שכבת זרע לבטלה כאילו שופך דמים, לבין המאמר שהמלבין פני חברו כאילו שופך דמים. דממ"נ, אם פירוש ה"כאילו" כהשוואה מוחלטת, אזי גם בהוצאת שכבת זרע לבטלה יהי' דין יהרג ואל יעבור, וכהן שעשה כן לא יוכל לשאת כפיים. ואם "כאילו" פירושו השוואה שאיננה מוחלטת אלא הפלגה בחומר האיסור, הרי שגם בהלבנת פנים אין דין יהרג ואל יעבור, וגם כהן שהלבין פנים ברבים יכול להמשיך לשאת כפיים.

עוד יש לתמוה על ראיית הרב איינפלד מדברי המהר"י ווייל שרצה לאסור על כהן מלוה בריבית לשאת כפיו מאחר והוקשו מלוי בריבית לשופכי דמים, ומכאן נלמד שכשם שכהן מלוה בריבית אינו רשאי לשאת כפיו כך יש לאסור גם לכהן שהלבין פני חברו לשאת כפיו. שהרי אם

נתבונן ונדייק בלשון הגמרא בבבא מציעא, לגבי מלוי בריבית השתמשו חז"ל במונח "היקש" - "הוקשו לשופכי דמים", וכידוע "היקש" הוא השוואה מוחלטת [דאין היקש למחצה], וממילא כל מה שנוהג בזה נוהג בזה, ואם שופך דמים פסול לישא כפיים גם מלוה בריבית שהוקש לו, פסול לישא כפים. לעומת זאת, לגבי מלבין פני חברו נאמר הלשון "כאילו", וכמו שנתבאר לעיל בדברי הבנין ציון [המובא לעיל אות ב] "ודאי דלשון "כאילו" שדברו בו רז"ל הרבה פעמים אינו שוה בכל אלא במקצת". ואם כן צ"ע גדול מהי ההשוואה שמשווה הרב איינפלד בין שני הנושאים.

גם בשו"ת 'להורות נתן' (ח"ח או"ח סי' ב) פסק כדעת שבט הלוי שמותר לכהן שהלבין פנים לשאת כפים. והביא שכן משמע מדברי שו"ת מהרלב"ח (סי' קיז) שדן בענין כהן שיצא עליו קול שהכה נער ומת, וגם הכה אשה מעוברת והפילה, וגם ביזה כמה וכמה אנשים ומהם בעלי תורה בבזיונות וקלון בכנופיה, וכמעט לא נשאר בעל תורה במצרים שלא ביזהו וביישו בדברים מכוערים ומגונים. והכריע המהרלב"ח שמכיון וכבר הורה זקן אחד להכשירו לנשיאת כפים היות ועל הכאת הנער לא היה אלא עד אחד, וכן מחמת הפלת הולד לא נפסל מלהשיא כפיו דכתיב מכה איש הראוי להיות איש, לכן אין לפוסלו לישא כפיו, אא"כ יודע בעצמו שהרג את הנפש, ואפילו אם רק ספק אצלו אסור לו לעלות לדוכן עיי"ש.

ודייק הלהורות נתן מדברי המהרלב"ח שלא דן כלל לאסור על הכהן לשאת כפיו משום שהלבין פני חברו ברבים - שסובר המהרלב"ח שאין בכך כדי לפוסלו מנשיאות כפיים. וכנראה סבר כן, מאחר ולדעתו אין כוונת חז"ל באומרם "כאילו" שופך דמים להשוות לגמרי את דין המלבין פני חברו ברבים לדין שפיכות דמים, אלא להראות את חומר האיסור מדרך המוסר והמידות.

גם בספר 'דברות אליהו' (סי' ד) דן האם כהן שהלבין פני חברו ברבים יכול לשאת כפיו, ומסיק שיכול, ודייק כן ממה שפסק השו"ע את דין הגמרא שכהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו, וממה שלא הוסיף השו"ע דין המלבין פני חברו דהוי כהורג הנפש משמע דלא להוסיף עלה, ודין מלבין פני חברו אינו כרוצח ממש.

ה. ונראה, דאף שאמת הדבר שלא מסתבר שיהיה למלבין פני חברו ברבים דין "רודף", ואולי יש חיוב "יהרג ואל יעבור" בהלבנת פנים משום "מידת חסידות", אך בוודאי אין זה חיוב מעיקר הדין, וכמו שכתב הרב וייס בדבריו. אולם לענין ברכת כהנים נראה שבכל אופן אין למלבין פנים לשאת כפיו.

דהנה כפי שהבאנו לעיל את דברי הגמרא, הלימוד שכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו הוא מהפסוק (ישעיה א, טו) "ידיכם דמים מלאו". וביאר המהרש"א (ברכות לב, ב) שהלימוד הוא מתחילת הפסוק: "ובפרישכם כפיכם אעלים עיני מכם גם כי תרבו תפילה אינני שומע ידיכם דמים מלאו", ו"בפרשכם כפיכם" היינו ברכת כהנים, וממילא מהמשך הכתוב "ידיכם דמים מלאו" למדה הגמרא שכהן שהרג את הנפש אינו נושא כפיו.

אך כשנתבונן בלשון הכתוב, הרי מוזכר גם "כי תרבו תפילה" [ובביאור הגר"א לספר ישעיה (שם) כתב שגם "בפרשכם את כפיכם" הכוונה לתפילה, וז"ל: "מבואר בזוהר בתפילה ונשיאות כפים שניהם בנשיאות כפים"]. ומעתה נשאלת השאלה, מדוע לא למד רבי יוחנן מפסוק זה שאדם שהרג את הנפש לא יוכל להתפלל, כפי שלמד שאסור לשאת כפים אם "ידיכם דמים מלאו".

אלא שלומר שאדם שהרג את הנפש לא יוכל להתפלל אין זה מסתבר כלל וכלל. וכנראה שהטעם לכך הוא הבדל היסודי שיש בין תפילה לבין ברכה.

בברכה הכהן הוא שלוחא דרחמנא להעביר את ברכת השי"ת לישראל, וכמו שכתב הגר"א בביאורו לספר ישעיה (שם) וז"ל: "בנשיאות כפים בהפרשה היינו הכפות למטה ואחורי הידים למעלה להושיט הברכה מלמעלה למטה, ובתפילה הכפים למעלה להעלות התפילה מלמטה שיקובל למעלה". וכעין זה מפורש בדברי רבנו בחיי (בראשית מח, יג) בביאורו מדוע סמך יעקב אבינו את ידיו על ראשיהם של אפרים ומנשה בשעה שברכם, וז"ל: "והיתה הברכה חלה עליהם בסמיכה זו כאשר כתוב ביהושע (במדבר כז, כג) ויסמך את ידיו עליו, כדי שיאצל רוח הקדש על הנסמך. ומזה הענין היתה הסמיכה בזמן החכמים, גם ברכת כהנים בנשיאת כפים, כי לא יתכן לכהן הנושא את כפיו שיסמוך את ידיו על כל אחד ואחד מישראל, ועל זה היה פורש כפיו למעלה כדי להאציל

כח הברכה למטה ממקור הברכה העליונה, והוא שכל את ידיו מלשון שכל וחכמה כי נתכון בעשר אצבעות ידיו להמשיך הברכה ממקור החכמה והשכל".

ולכן בברכה - שהכהן הוא "צינור" להעביר את הברכה ממקורה העליון, נלמד מהכתוב שאם ידי הכהן מלאו בדמים שוב אין הוא ראוי להעביר את הברכה, כי למעשה הוא אינו המקור לברכה, אלא הוא כביכול עושה זאת עבור הקב"ה. ולכן יש לומר שאם הלבין פני חברו גם כן נחשב כרוצח לענין זה שהקב"ה כביכול אינו חפץ להשתמש בו כ"צינור" להעביר הברכה.

אך כאמור, כל זה רק לענין העברת הברכה, נדון המלבין פני חברו בבחינת "ידיכם דמים מלאו", אולם פשיטא שלעניינים אחרים לא נאמר שהמלבין פני חברו נידון כרוצח ממש לענין דין יהרג ואל יעבור ודין רודף.

ולכן תפילה שהיא עבור עצמו, שלא כברכה שהיא עבור הקב"ה - בוודאי שגם מי שידיו מלאו דמים רח"ל, וקל וחומר אם הלבין פני חברו, רשאי להתפלל. ורק בנשיאת כפים שהיא ברכה ובחינה של "עבודת" הכהן, המעביר את ברכת השי"ת לעמו, לא יוכל הכהן שמלאו ימיו בדמים - לרבות הלבנת פנים - לשאת את כפיו.



## נטע רבעי בחו"ל

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

**רב אזורי - עומר, אה"ק**

בסיפור על "המעייין הלבן" (סה"מ תש"ט עמ' 88), מסופר בשם אדמו"ר האמצעי, שפירות-האילנות ב'כרם' של ר' ברוך אבי אדה"ז [כשאדמו"ר הזקן היה בן 7 שנים ואחיו מהרי"ל בן 3 שנים, וא"כ היינו בשנת תקי"ב לערך] היו מהשנה הרביעית ולא אכלו אותם [וע"פ הנ"ל - מסתמא הכוונה שהמתינו לפדיון כדי לאוכלם], אבל אחת המשרתות - אינה יהודית - לקחה תפוח ואכלה, ונתנה גם להילד - מהרי"ל אחי אדה"ז - וברוך ואכלו. ורץ לשאול מאת אחיו הבכור - כ"ק אדה"ז - נוסח ברכה אחרונה אחרי אכילת תפוח. אדמו"ר הזקן שאלו: איה איפוא לקחת

תפוח? וסיפר לו הרי"ל, כי המשרתת נתנה לו תפוח שלקחה מאחד האילנות.

כ"ק אדה"ז התעצב במאוד, ויסביר לאחיו הצעיר את האיסור, ויסדר לו סדר תיקון, ואשר יקח על עצמו אשר מעתה לא יאכל שום מאכל ולא ישתה שום משקה עד אשר יוודע תחילה כי כשר הוא, ע"כ.

והנה בגמרא (קידושין לט, א) איתא: "אמר ליה לוי לשמואל: 'אריוך, ספק לי ואנא איכול'. רב אויא ורבה בר חנן מספקי ספוקי להדידי". ופירש"י: "לקוט לי שלא בפני, שיהיה ספק אצלי, ואנא איכול. ובערלה קא"י". ולדעת הר"ן שם, ההיתר הוא אפילו להסוברים שערלה בחו"ל הלכה למשה מסיני (ולא רק להסוברים שאיסורה מדרבנן). אבל הב"י (יו"ד סי' רצד) שאל מדוע השמיטו הרמב"ם והטור היתר זה? וכתב, שמא סברו שהותר רק למ"ד ערלה בחו"ל מדרבנן, אך לשיטתם שאיסורה משום הלמ"מ - אסור. וכן בשו"ע לא הביא הב"י הלכה זו, ואף הרמ"א ונו"כ לא העירו ע"ז.

בכל אופן, אילו הי' זה פרי של ערלה שהמשרתת קטפה ונתנה למי שאינו יודע זאת, היה זה שנוי במחלוקת הפוסקים (אף דנקטינן לחומרא). ועתה שהוא פרי של נטע רבעי, דינו שנוי במחלוקת נוספת בין הרמ"א (שא"צ פדיון) להש"ך שפודין בלא ברכה.

דהנה בשו"ע (שם ס"ז) יש כמה דעות בזה: דעה ראשונה בסתם - שרבעי נוהג בחו"ל. דעה שניה "ויש מי שאומר" שבחו"ל מותרים ללא פדיון. והרמ"א מביא דעה שלישית: "וי"א שאינו נוהג בחו"ל רק בכרם ולא בשאר אילנות" (וכן משמע דעתו, וכן פסק בביאור הגר"א שם ס"ק כח). והש"ך ס"ק יז מסיק: "הלכך נראה, דבין בכרם רבעי ובין בנטע רבעי יש לפדות בחו"ל בלא ברכה".

והשאלה היא: הרי היו בפירות אלו כמה ספיקות, וגם אם למעשה פוסקים בכולם לחומרא, למה צריך 'תיקון' על זה (על דרך "אינהו מיכל אכלי; לדידן - מיסתם נמי לא סתים?!" חולין מט, ב).

ואולי התיקון הוא על עצם הדבר, שהיה עליו לשאול ולברר לפני האכילה.



## סגירת הסידור והחומש אחרי אמירת ההפטורה

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בנוגע להנהגתו בקדש של הרבי באמירת ההפטורה, כשהי' אצלו שני הספרים החומש והסידור (משא"כ בשנים האחרונות הי' רק דף ההפטורה וכו'), נהג הרבי להשאיר ספר החומש פתוח עד אחרי גמר הברכות האחרונות של ההפטורה, וכשהרבי הגיע לסיום הברכות האחרונות, נמצאו שני ספרים נפתחים לפניו, החומש והסידור.

ואז נהג הרבי - בהשאירו אצבע הקדושה שלו בסידור - לסגור הסידור (כשאצבעו הק' עדיין בסידורו) ואח"כ סגר החומש ואח"כ הוציא אצבעו הק' מהסידור וסגרו כולו.

ואף כי עמקו מחשבותיו וכו', וכידוע שכל תנועה אצל הרבי הי' בדיוק, יש לחקור בזה, וכמובן בדרך אפשר לפענ"ד:

לכל לראש, מבואר בשו"ע אדה"ז (סי' רפד סי"ב): "אין לסלק ספר הנביאים מלפני המפטיר עד לאחר שיגמור לברך אחריו כדי שיראה ויברך על מה שהפטיר". ולכן מובן שיש להשאיר החומש [שבו נדפס הנביא] פתוח עד אחרי גמר הברכות.

ובכן נשארו שני ספרים פתוחים, במילא מתעורר השאלה: איזה מהם יסגור תחילה.

ויש לבאר הסברות בזה בהקדם ע"פ השקו"ט במס' נדרים (ב, ב) בקשר לסדר ההלכות במשנה וסדר ביאורם.

במשנה רפ"ק דנדרים פתח ב"כל כינויי נדרים" וכו' ואח"כ מתחיל לפרש דוגמאות של "ידות נדרים".

וע"ז שואלת הגמרא (ג, ב): "ליפרוש כינויין ברישא" [היינו שיפרש בתחילה פרטי הלכות "כינויי נדרים" כיון שזהו במה דפתח, וכמאחז"ל "על ראשון ראשון"], וע"ז מתרצת הגמרא: "ההוא דסליק מיני' ההוא מפרש ברישא" [היינו בדבר שסיים, בדבר זה עצמו ממשיך לפרש בפרטי הענין, אף שדבר זה נזכר בסיום הענינים והגמרא מביאה ראי' מהמשנה רפ"ב דשבת]: "כדתנן במה מדליקין ובמה אין מדליקין" [ובהמשך לזה

ממשכת המשנה לפרט "אין מדליקין" כו', אף ש"במה אין מדליקין" נזכר אחרי "במה מדליקין".

וע"ז ממשיך הגמרא בשקו"ט: "ולפתח הדין ברישא", שיפתח במשנה לכתחילה בכללי הלכות "ידות" נדרים ואח"כ יזכיר כללי הלכות "כינויי" נדרים?

ומתרתצ הגמרא: "מיפתח פתח בכינויין דאורייתא ברישא והדר מפרש ידות דאתיין ליה מדרשא", והיינו שבתחילה בחר רבינו הקדוש לפתוח ב"כינויין" כיון שזהו דאורייתא ואח"כ "ידות" דאתיא לי' מדרשא.

ואח"כ ממשיכה הגמרא בשאלה: "הניחא למאן דאמר כינויין לשון נכרים הן אלא למ"ד לשון שבדו להן חכמים להיות נודר בו מאי איכא למימר" [הניחא למ"ד שכינויין הוא דאורייתא, אבל "למ"ד לשון שבדו להם חכמים להיות נודר בו", ואז נמצא ששניהם הן "כינויי נדרים" והן "ידות נדרים" שניהם מדרבנן] מאי איכא למימר.

היוצא מהנ"ל הוא שיש ב' סברות:

א. "ההוא דסליק מיניה ההוא מפרש ברישא". והיינו להתחיל במה דסיים לפני זה. וכעין זה מצינו גם במדרש [בראשית רבה וכן במדרש תנחומא ויחי טז] בנוגע לברכות שנמשכו מהאבות ועד דוד המלך: "במה שחתם להם יעקב [וזאת אשר דיבר להם אביהם] פתח משה [וזאת הברכה]", אמר משה מזקנים אתבונן (תהלים קיט), יצחק כשברך יעקב א"ל וקל ש-ד-י יברך אותך (בראשית כח) במה חתם בסוף ברכתו בקריאה שנאמר ויקרא יצחק אל יעקב ויברך אותו ויצוהו (שם) ויעקב במה שפסק אביו משם התחיל שנאמר ויקרא יעקב אל בניו וחתם וזאת אשר דבר, ומשה כשברך את השבטים פתח ממקום שפסק יעקב שנאמר וזאת הברכה וחתם באשריך ישראל ואף דוד כשהתחיל בשירה פתח במקום שפסק משה באשרי האיש (תהלים א) הוי מזקנים אתבונן.

ועפ"ז יוצא בסגירת הספרים כנ"ל, לסגור הסידור תחילה, כיון שזהו בל' הש"ס "ההוא דסליק מיני".

ב. הכלל: דין קדימה לענין "דאורייתא" לגבי ענין "דאתיין לי' מדרשא" [מדרבנן].

והנה בנידון שני ספרים פתוחים, כמובן יש חומש וסידור. וכבש"ס מגילה (כז, א): "מניחין . . חומשין על גבי נביאים אבל לא נביאים וכתובים על גבי חומשין" וכו' היינו שיש חשיבות וקדושה מיוחדת לחומש, אף על נביאים. ועפ"ז יוצא שהחומש ייסגר בתחילה.

ועוד: שאף את"ל שחלק החומש הוא סגור (עכ"פ מכוסה), כמובן בפשטות שהרי החומש "תורה תמימה" שבזה השתמש הרבי לאורך השנים, ההפטרות נמצאים הם בסיום הספר, וא"כ נמצא בעת שסדר ההפטרות [שבסיום הספר] פתוח, ה"ז דומה למניח דבר על הדף [של חלק החומש] ועי"ז - כיסוי העמוד בדבר מה - נשלל אז השארת ספר פתוח כמנהג ישראל, וא"כ נמצא שרק חלק הנביאים פתוח בעת אמירת ההפטורה [וכן בברכות אחרונות],

הנה ידוע מארז"ל שחמורין עלי דברי סופרים וכן דברי קבלה וכו' דברי נביאים, וכמאחז"ל דברי קבלה כדברי תורה דמו (ר"ה יט, א). ולהעיר עד"ז גם מהשקו"ט בשו"ת נו"ב חאו"ח מהדור"ק סי' מא בענין הלכה למעשה, קריאת המגילה שזהו דברי קבלה וקידוש לבנה, מי קדם למי, באריכות].

ומאידך הנה אמירת הנביאים אחרי קריאת התורה, היא גופא תקנה מדרבנן (שו"ע אדה"ז סי' רפד בתחילתו) שהם התקינו אמירת ההפטורה "מענין הפרשה" ביחד עם אמירת הברכות, במילא נמצא שהן הקריאה בספר החומש והן קריאת הברכות [בסידור] הם תקנת חז"ל.

וכסגנון המשך השאלה בגמרא (נדרים, שם): "הניחא למאן דאמר כינויין לשון נכרים הן אלא למ"ד לשון שבדו להן חכמים להיות נודר בו מאי איכא למימר". והיינו ששניהם הם מדרבנן, במילא אין דין קדימה לאחד יותר מלהשני.

ועוד יש להעיר בהדגשת סגירת החומש לפני סגירת הסידור:

לאחרי גמר הברכות שאז סליק מענינא דהפטורה, הנה אז כשהחומש נשאר פתוח [ובנידון דחומש תורה תמימה כנ"ל, נמצא שחלק הנביאים הוא ע"ג חלק החומש], והרי אין מתאים שחלק הנביאים יהי' על גבי החומש כנ"ל, במילא מתאים שהחומש ייסגר בתחילה].

ועפ"ז י"ל בנדר"ד:

מה שהרבי מתחילה סגר הסידור, הוא ש"פתח במה דסליק", ועוד יותר שאמירת "ברכות ההפטורה" שבסידור, זה גופא תקנת חכמים כמו אמירת ההפטורה שבחומש, והרי זה עתה גמר כבר באמירת הברכות בסידור, ובמילא אין להשאיר הספר פתוח [כמבואר בשו"ע יו"ד סי' רעז ס"א ובנ"כ שם], כיון שזהו היפך הכבוד עבור הסידור.

מאידך: יש חשיבות מיוחדת לספר החומש כנ"ל בפרטיות, ובמילא י"ל כדי לקיים עדיפות הכבוד לספר החומש, סגר הרבי את החומש כולו ורק אחר כך הסיר אצבעו הק' מהסידור, וסגר הסידור כולו.

ובזה רואים היאך שכל תנועה אצל הרבי היא מדויקת בתכלית הדיוק.



## ברכת הגומל להנוסע באוירון

### הרב ברוך חדר

רב ק"ק חב"ד זכרון ראובן, מלחה - ירושלים

יש לעיין באדם שנוסע במטוס מעיר לעיר, או אפילו ממדינה למדינה, וזמן הטיסה הוא קצר מאוד (כשעה או שעתיים פחות או יותר) ויש במסלול הטיסה ים או מדבר, יש לעיין האם יש לו לברך הגומל כשמגיע למקומו.

ונראה דהנה בברכות (נד, ב) א': "אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכין להודות יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא, יורדי הים מנלן, דכתיב יורדי הים באניות וגו' המה ראו מעשי ה', ואומר ויעמד רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות, ואומר יחוגו וינועו כשכור ואומר ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם, ואומר יקם סערה לדממה, ואומר וישמחו כי ישתקו, ואומר יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם, הולכי מדברות מנלן, דכתיב תעו במדבר בשימון דרך עיר מושב לא מצאו ויצעקו אל ה' וידריכם בדרך ישרה יודו לה' חסדו, מי שחלה ונתרפא, דכתיב אוילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו כל אוכל תתעב נפשם וגו' ויצעקו אל ה' בצר להם וגו' ישלח דברו וירפאם וגו' יודו לה' חסדו, מי שהיה חבוש בבית האסורים מנלן, דכתיב יושבי חשך וצלמות וגו' כי המרו אמרי אל וגו', ואומר ויכנע בעמל לבם וגו', ואומר ויצעקו אל ה' בצר להם, ואומר יוציאם מחשך וצלמות וגו', ואומר יודו לה' חסדו". ע"כ.

וברא"ש על אתר כתב וז"ל: "ונהגו באשכנז ובצרפת שאין מברכין ברכת הגומל כשהולכין מעיר לעיר, שלא הצריכו להודות אלא הולכי מדברות דשכיחי ב' חיות ולסטים, והא דאמרינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה לא אמרו אלא לענין תפלת הדרך בלבד, שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על נפשו, אבל ברכת הגומל במקום תודה נתקנה, וכן כתב ה"ר יוסף ז"ל דוקא חולה שנפל למטה, אבל אם חש בראשו או במעיו א"צ לברך, אבל בערוך משמע אפילו חש בראשו ובמעיו". ע"כ. וכן הביא הטור בסי' ריט והוסיף שכן הוא גם שיטת הרמב"ן בספר תורת אדם (שער המיחוש ענין הרפואה) דבכל דרך ובכל חולי צריכין להודות, וכן נוהגין בספרד. ומשמע שהמחלוקת בין חכמי אשכנז לחכמי ספרד היא האם דין ברכת הגומל היא כדין תפלת הדרך או לא, דלשיטת חכמי ספרד היא כמו תפלת הדרך, שמברכים גם אם אינו הולך במקום סכנה, ולשיטת חכמי אשכנז אינה כמו תפלת הדרך, מכיון שברכת הגומל במקום תודה נתקנה, משא"כ תפלת הדרך שבכל הדרכים אדם צריך לבקש על עצמו.

והמאירי על אתר הביא שיטה שלישית בדין זה דהולכי מדברות, וז"ל: "יש מי שאומר שאין הדברים הללו אמורים אלא בהולכי מדברות שתעו, ויורדי הים שעמד עליהם נחשול שבים, וחולה שיש בו סכנה, שבאלו יש בהם נס והרי הן כעין היוצא מבית האסורין, אבל אם לא אירע להם כן אין צריך לברך, וכן הולכי דרכים שלא במדברות אין צריכין לברך. ואעפ"י שפשוטי המקראות מוכיחים כך, אין אני מודה בכך, אלא כל שעלה למטה וירד מברך, כבר אמרו עלה למטה הרי הוא כמי שעלה לגרדום, וכן כל הולכי דרכים במשמע, בתלמוד המערב אמרו בפרק תפלת השחר כל הדרך בחזקת סכנה, וכל החולי בחזקת סכנה, והוא הדין לכל הליכת ים, ולא עוד אלא שנראה לי שלא נאמרו אלו בפרט אלא שאעפ"י שלא אירע להם סכנה צריכין להודות, הואיל והדבר מצוי להסתכן, אבל כל שאירע לו סכנה, הן סכנת נפשות וניצל ממנה בכל דבר צריך להודות. ויש בזה חולקים מתורת חובה הא מתורת רשות ודאי מברך". ע"כ. ומשמע שלשיטה הא' שהביא המאירי גם הולכי מדברות ממש שמצוי בהם חיות ולסטים אינם צריכים לברך, אלא אם היו בסכנה מוחשית, כמו תעו במדבר, או שנפגשו עם לסטים וחיות רעות וניצלו. וכן ביורדי הים רק אם היו במצב של סכנה ממש שעמד עליהם נחשול שבים. וכן כתב גם ביד המלך הל' ברכות פי"א ה"ה, וכן הוא בערוך ערך ארבע בשם רב האי גאון

שהולכי מדברות פירושו כשתעו. וזו היא שיטה ג' בדין זה דהולכי מדברות.

וברש"י (בברכות שם) ד"ה צריכין להודות כתב: "כשיוצאין מן הסכנה", ואפשר לומר שרש"י סבר כשיטה זו דרק אם הגיעו למצב של סכנה כנ"ל שאז צריכים לברך, שאל"כ מה רצה רש"י לחדש בדבריו שהרי פשוט הוא שרק מתי שיוצאין מן המדבר או הים מברכים. ולכן כתב דהברכה היא רק כשיוצאין ממצב של סכנה ממש.

ובבית יוסף הביא דברי הארחות חיים שכתב וז"ל: "יש אומרים שאינו מברך הגומל, אלא אם הלך פרסה או יותר, והרמב"ן כתב שכל דרך בחזקת סכנה ואפילו בפחות מפרסה מודה ע"כ, ולא כן המנהג". ע"כ.

ובשו"ע סימן ריט ס"ז כתב המחבר וז"ל: "באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר שלא חייבו אלא בהולכי מדברות, דשכיחי ביה חיות רעות וליסטים, ובספרד נוהגים לברך מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה, ומיהו בפחות מפרסה אינו מברך, ואם הוא מקום מוחזק בסכנה ביותר אפילו בפחות מפרסה". ע"כ.

ונמצא שיש בדין זה ד' שיטות. א. שיטת יד המלך שאין מברכין אלא אם כן היה במצב של סכנה ממשית בים, אבל בעובר את הים או המדבר סתם אין צריך לברך. ב. מנהג אשכנז שרק בעובר מדבר ממש מברך אפילו אם לא היה בסכנה ממשית, אבל אם הלך מעיר לעיר אין צריך לברך. ג. מנהג ספרד שגם מעיר לעיר יש לברך, ובתנאי שהלך יותר משיעור פרסה. ד. שיטת הרמב"ן שגם כשהולך מעיר לעיר פחות מפרסה מברך.

ומעתה יש לדון האם כשנוסעים במטוס מעל ים או מדבר ישנו הגדר של הולכי מדברות ויורדי הים, או שנאמר שגדר זה הוא בדווקא אם עובר את המדבר ממש ברגליו או בעגלה שאז יש את הסכנה של חיות רעות וליסטים, וכן כשעובר את הים ע"י ספינה שאז יש את הסכנה של סערה, אבל כשעובר ע"י מטוס אין שינוי אם נמצא מעל מדבר או ים או על מקום ישוב והסכנה היא שווה.

ובלקוטי שיחות ח"ב עמ' 152 כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "אורון הנוסע מעבר לים ה"ה גם בסוג יורדי הים דמאי נפק"מ, ואף שישנה שמועה שגדול א' דייק הלשון יורדי הים, משא"כ בנסיעה מעל לים, אין אנו

אחראים לשמועות, ובפרט לדעת אלו (הובאו בשד"ח כללי הפוסקים כלל טז ס"נ) שאין לנו ללמוד מהכתובים דרשות שלא הוזכרו ברז"ל. אף שכמובן יש לחלק קצת בין סכנת הים בהנוגע לאניה הנמצאת בין הגלים משא"כ באוירון הנמצא באויר". ע"כ.

וכן ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי' יד שכתב שפשוט הוא שהנוסע במטוס מעל ים או מדבר יש לו הגדר של יורדי הים והולכי מדברות, שהרי כל הולכי מדברות עלולים לבא לידי תעיה (וכמ"ש בפסוק תעו במדבר), וימסרו ללסטים ושוודדים או חיות רעות, ומכיון שהגיעו למקום חפצם בשלום, ראויים הם לברכת הודאה, וכן הוא בנסיעה במטוס שכיון שעלול לקרות לטייס שיאבד את מסלולו והילוכו הרגיל או לנחות ולצנוח באמצע היערות והמדברות ויהיו מופקרים לחיות רעות וליסטים לכן חייבים לברך כשמגיעים למקום חפצם, ועוד (מתבאר ממ"ש מהר"ם חאגיז בהקדמת שתי הלחם) שהרי עיקר חיוב ההודאה תלואה הכתוב על מה שהנחם אל מחוז חפצם, כמ"ש לגבי יורדי הים, וכולם דין אחד להם, וכשם שביורדי הים בהגיעם למחוז חפצם תלויה ההודאה, כך הוא גם בהולכי מדברות, וע"כ אף הנוסעים באוירון כשמגיעים למחוז חפצם צריכים לברך, אף שלא היו בסכנה של חיות רעות ממש או סערה. ע"כ. (ויש להעיר בדבריו שהרי גם לגבי מדבר כתוב "וידריכם בדרך ישרה ללכת אל עיר מושב", שגם כאן משמע שבהולכי מדברות בהגיעם למקום מושב תלויה ההודאה, וא"כ אין צורך לדמותם ליורדי הים ולומר שגם להם יש אותו דין, מכיון שגם לגבי הולכי מדברות כתוב כן) וכן כתב גם בשו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' יד, ע"ש.

והנה ראיתי בשו"ת יביע אומר הנ"ל שהביא דברי האומרים שאין לברך הגומל על נסיעה במטוס, מכיון שזה לא נקרא דרך, והברכה תיקנו חז"ל רק להולכי דרכים דווקא, ודרך נשר בשמים ולא דרך אדם, ואפשר לדחות את דבריהם. א. כמ"ש בשו"ת הנ"ל שאין לדקדק בלשון הולכי דרכים, מפני שלא חששו אף למה שהזכיר הכתוב בפירוש רעבים גם צמאים וכו', ובטח שלא נדקדק בלשון דרך אף שהוזכר בפסוק. (ועיין שם עוד שבחז"ל בגמרא הלשון הוא הולכי מדברות ולא דרכים, וכן הוא בטוש"ע, אבל הרמב"ם בהל' ברכות פ"י ה"ח כתב הלשון הולכי דרכים, וכן הוא בתשובת רבינו האי גאון הובאה בערוך ערך ארבע, וכן הביאו הפוסקים דברי הירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה. ע"ש) ועד"ז הביא בלקוטי שיחות הנ"ל שיטת הרוגוצובי שאין לומר תפלת הדרך על טיסה

באירון מכיון שלא איקרי דרך. ודחה דבריו כיון שבתפלה זו לא הענין "דרך" עיקר אלא העקירה ממקומו והליכה שלא בעיר. ועד"ז בנדר"ד שאין לדקדק מהלשון דרך, אלא כל עקירה ממקומו לעיר אחרת נקרא דרך. ב. אפילו אם נדקדק בלשון הולכי דרכים, יש לומר שזה עצמו שהיום בחסדי ה' יתברך אפשר לנסוע ממקום למקום ע"י טיסה באויר, והוא דבר הרגיל ונעשה כל הזמן, מזה מוכח שגם נסיעה במטוס הוי בכלל דרך, וכשנוסע מעל מדבר הוי בכלל הולכי דרכים דמה לי אם עובר את המדבר ע"י עגלה או מכונית או שעובר במטוס, ועד"ז כשעובר במטוס את הים הוי בכלל יורדי הים.

ולפי זה יש לומר דגם לגבי תפלת הדרך כשנוסע במטוס ממקום למקום הוי בכלל דרך ויש לו לברך תפלת הדרך כמו שנוסע על הקרקע ממש, דמה לי אם עובר הדרך ממקום למקום ע"י עגלה או מכונית, או שעובר במטוס, וצ"ע על דברי הרוגוצובי שכתב שאין לברך מפני שלא איקרי דרך, ובפרט עפ"י מה שכתב בלקוטי שיחות שם שבתפלה זו לא הענין דרך העיקר, וכנ"ל.

ולפי כל הנ"ל יש לומר שבנסיעה במטוס מעל ים או מדבר ישנם גם הד' שיטות שהובאו לעיל שהרי גם זה נכלל בגדר של יורדי הים והולכי מדברות. ואדה"ז בסדר ברכות הנהנין פי"ג ס"ב פסק שיוורדי הים כשיעלו ממנו, והולכי מדברות כשיגיעו לשוב, צריכים לברך, ולא חילק בין אם היו במצב של סכנה ממשית או לא, וכן לא פירט את הזמן שצריכים להיות בים או במדבר כדי להתחייב בברכת הגומל, ומשמע שבכל מקרה צריכים לברך, וא"כ גם בנסיעה במטוס שעובר ים או מדבר יש לו לברך בכל מצב אפילו אם הטיסה היתה קצרה.

אלא יש לעיין במקרה של טיסה שלא עבר בדרך מעל ים או מדבר האם צריך לברך. והנה בשו"ע שם ס"ט כתב וז"ל: "הני ארבעה לאו דוקא דה"ה למי שנעשה לו נס כגון שנפל עליו כותל, או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטרפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם, וכל כיוצא בזה כולם צריכים לברך הגומל, וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות". ע"כ. ובסדר ברכות הנהנין שם ס"ז פסק אדה"ז כדיעה הראשונה, וכן פסקו הט"ז והב"ח והלבוש והאלי" רבה, וכן כתב המג"א שם סק"י.

ולפי זה כתב בלקוטי שיחות שם שגם הנוסע במטוס ולא עבר ים או מדבר, צריך לברך, שזהו כמי שניצול מדבר אחר שלא נכלל בד' דברים שמנו חכמים שצריך לברך, וכן כתב גם בשו"ת אגרות משה מהדו"ת חאו"ח סי' נט, אלא שיש לעיין האם בכל נסיעה באוירון חייב לברך כשמגיע, או רק אם נסע זמן מסוים, ועוד יש לעיין האם אפשר לומר שמזמן כתיבת המכתב הנ"ל עבר הרבה זמן, ועכשיו יש פחות סכנה על פי טבע בטיסה במטוס, ולכן אין להחשיב זה כסכנה.

והנה בלקוטי שיחות הנ"ל הובא הוספה לאחר זמן מהמכתב הראשון וז"ל: "זה עתה ראיתי בס' טהרת יו"ט ח"ח (עמ' צז ואילך) ובשו"ת ציץ אליעזר חי"א סי"ד כמה דעות בזה". ע"כ. והנה בשו"ת ציץ אליעזר שם אחרי שפסק להלכה שיש לברך בנסיעה באוירון, הוסיף שבטיסה שקצרה מעיר לעיר באותה מדינה, אין לברך, והביא סיוע לדבריו מדברי הכנה"ג הגהב"י שכתב בנוגע לעובר את הים שבהליכה דרך ים מעיר לעיר או לכפר אין לברך, ושכן נהגו, וכן כתב החיד"א ז"ל בספרו לדוד אמת סי' כג אות ט. וכן הביא בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' מז מה שכתב העורך בקובץ תל תלפיות (שנת תרצ"ד אות נח) שבטיסה מעיר לעיר (אפי' במטוסים שבזמנו לפני למעלה משבעים שנה) אין לברך הגומל, שאפילו בנסיעה בספינה אין מברכין מעיר לעיר, וכן בנסיעה במטוס כיון שנעשה כהוגן אינו מוחזק בסכנה, והוסיף שעכשיו שנשתנה הדבר למעליותא מחמת גודל הטעכניק שאין סכנה באוירון כמו אז, בודאי יל"ע אם לברך.

ולפי זה נראה לישב מה שלא נהגו לברך בטיסה קצרה שלא עבר ים או מדבר, שהרי בטוח שנשתנו העיתים מזמן כתיבת המכתב הנ"ל, ומזמן לזמן הטיסה באוירון נעשית יותר מצויה ופחות מסוכנת על פי טבע. אבל בטיסה ארוכה של כמה שעות שאז הסכנה גדולה יותר יש מקום לומר שצריך לברך בכל מקרה, ובפרט שזה מאוד לא מצוי שבטיסה ארוכה לא יעברו מעל מדבר.

המורם מכל הנ"ל שבטיסה קצרה של כשעה או שעתיים פחות או יותר ועבר בדרכו מעל ים או מדבר יש לו לברך הגומל כשמגיע למקומו. ואם לא עבר מעל ים או מדבר לא נהגו לברך. ובטיסה ארוכה של כמה שעות נהגו לברך בכל מקרה.



## נוסח הברכה כשמניח רק תפילין של ראש

הרב יוסף ישעי' ברוין

רב ומד"א דקהילת אנ"ש "צמח צדק" - סידני, אוסטרליא

איקלע לידי בזמן האחרון שאלה בנוגע למי שיוצא למבצע תפילין ומשדל מישהו להניח תפילין והלה טוען שאין לו זמן כו', ופעל עליו שיניח עכ"פ של ראש לבד, שהרי אינן מעכבין זא"ז. ושואל איזה ברכה לברך בכגון דא. ולכא' הדבר פשוט כביעתא בכותחא, דמברך "על מצות", וכמפורש בשו"ע אדה"ז (סי' כו ס"ה).

אלא, שהעירו לו ממש"כ הרה"ג הר"י פרקש שליט"א (נדפס ב"התמים" גל' כח (אייר-מנחם אב תשס"ד)) לברך על של ראש "להניח" (ולא "על מצות"), על יסוד שו"ת הצ"צ (או"ח סי' ו) שגידם המניח של ראש יברך "להניח".

וכבר העיר בזה ידידי הרב גאלאמב שליט"א (בקובץ הנ"ל גל' כט), דשאני התם בגידם שאין לו פס יד ימנית, דמספק"ל להצ"צ אי חייב בכלל בתש"י, וממילא ה"ז כאילו מניח רק תש"ר. ועל זה מסיק הצ"צ (בסוף התשובה), וז"ל: "ומ"מ כיון די"ל שחייב לברך גם על ש"י [בנדון הנ"ל שם] א"כ יברך [על הש"ר] להניח", ומוכח, דרק מה"ט מברך להניח, אבל בנדו"ד שאינו מניח תש"י כלל חוזר הדין למ"ש בשו"ע לברך על מצות תפילין.

אלא שהגרי"פ שליט"א (בגל' הנ"ל) טוען - ובצדק לכא' - שמה שכתב הצ"צ בסוף התשובה הוא רק לשיטת רבינו יונה שרצה (הצ"צ) ליישב ברכת להניח על הש"ר גם לשיטתו, וכפי שכתב בשורה שלפנ"ז: "אך לר"י שלא מצא טעם בברכות י"ל דדוקא בש"ר על" - [ברכת "על מצות תפילין"], וע"ז מוסיף "ומ"מ כיון די"ל שחייב לברך גם על ש"י א"כ יברך להניח", אבל בגוף התשובה כותב הצ"צ ברור: "א"כ י"ל דגם הוא יברך להניח ולא אמרו שעל ש"ר מברך על א"כ מניח גם ש"י שכבר בירך להניח ולא רצו חכמים לתקן ב' ברכות שוות וכו'" ע"ש. ומכאן, שבכל מקרה שמניחים רק תש"ר ס"ל להצ"צ לברך להניח, עכת"ד.

איברא, שלפע"ד, דבריו מרפסן איגרא, שהרי הלכה זו - לברך "על מצות" כשמניח רק תש"ר - מפורשת בשו"ע (או"ח סי' כו ס"ב) ללא חולק [ומש"כ הרמ"א הוא ענין בפ"ע, ורק לאותם הנוהגים לברך ב']

ברכות, שבנדו"ז מברך ג"כ ב' ברכות, וכ"ז אינו נוגע לכאן כלל], ודרכו בעקבותי כל האחרונים, כולל אדה"ז בשלחנו, כנ"ל. ויסודה בדברי הרמב"ם (הל' תפילין פ"ד ה"ה). וכ"ה ברא"ש (הלכות קטנות תפילין סי' יד) ושאר הראשונים. והכי נאמר שאדמו"ר הצ"צ חולק עכהנ"ל, מבלי להזכיר אפי' ברמז. אתמהה.

ולכן נראה ברור דמש"כ הצ"צ ש"לא אמרו שעל ש"ר מברך על אא"כ מניח גם ש"י שכבר בירך להניח ולא רצו חכמים לתקן ב' ברכות שוות" הכוונה רק באופן שבכלל אין לו כ"א מצות ש"ר כגידם, דאז מברך ברכת להניח, אבל מי שהפעם מניח רק ש"ר, נפסקה ההלכה להדיא, דמברך על מצות. ואף שמפרש בטעם ברכת על מצות "שכבר בירך להניח" - הנה לחומר הנושא יל"פ בדוחק דהיינו שכבר בירך בעבר. ומוכרח כן, דהרי הצ"צ פי' כן בדעת הרא"ש, אף שדבריו ברור מללו שבמניח רק ש"ר (למנהגנו) מברך רק על מצות. [והנה ל' הרא"ש הוא ש"לא רצו חכמים לתקן ב' ברכות שוות זו אחר זו", אבל זהו רק להמנהג שמברכים תמיד ב' ברכות (וכמ"ש בק"נ פסחים פ"א סק"ג - הובא בשו"ת הצ"צ שם (ושם: סקמ"ה, כנראה לפי דפוסים ישנים)). ומ"מ מחדש הצ"צ שטעם זה יתכן גם להרי"ף דמברך ב' ברכות רק כשסח בין תש"י לתש"ר]. ועצ"ע.

ועכ"פ, איך שלא יהי' כוונת הצ"צ, לו יהא כדברי הרב הנ"ל, הרי כ"ז רק לשיטת הר"ן בטעם נוסח ברכת המצוות ("וי"ל גם לשיטת ר"ת" - ל' הצ"צ בתשו' שם), אבל לשיטת ר"י פשוט דמברך "על" כמפורש שם. ואין כל הכרח בדברי הצ"צ כמאן קיי"ל, אף שמעתיק סברת הק"נ (פסחים שם סקנ"ב. ובדפוסים שלפנינו - סק"כ) דעלמא גרירי בתר ר"ת.

ובלא"ה, בנדו"ז שדברי הצ"צ סתומים ניתנו, והלכה רווחת שלא כמשמעות דבריו, ומה גם שיתכן שנכתב בדרך מו"מ ולא למעשה (ראה דוגמתו באג"ק ח"י עמ' רצד. ועד"ז י"ל במש"כ בחי' עהש"ס (רח, ב) לגבי מזמור לתורה בערב יוהכ"פ. ועוד כיו"ב) ק' מאד לסמוך ע"ז למעשה, היפך סתימת הרמב"ם, השו"ע, אדמו"ר הזקן. ועוד. ואפי' במקום שמפורש בדברי הצ"צ להלכה ולמעשה, מצאנו ראינו בכ"מ שהכריעו הרבה מרבני אנ"ש שלא כוותי' [בכותב בשמאל ועושה כל מעשיו בימין (ראה יגדי"ת (נ.י.) גל' לח עמ' לו ואילך. וצע"ק מהתקשרות גל' תנוד מעשה רב כהצ"צ. ולהעיר מאג"ק חיד"ד עמ' קמח). וכן מצינו לענין נר חנוכה בשו"ת חאו"ח סי' סז להתחיל מימין לשמאל, דלא כמ"ש

בסידור אדה"ז ונהגו כמ"ש אדה"ז (וכמפורש בס' המנהגים)). וכבר העירו (לאור מש"כ בש"ך יו"ד סי' רמב ס"ח בקיצור הנהגת הוראת או"ה) שיתכן שההכרעה כהצ"צ - ככתראי - היא רק במקום שמביא דברי אדה"ז וחולק עליו (ולהעיר עד"ז מאג"ק ח"ח ס"ע צד).

[ובגוף הענין בנוסח ברכת המצות - להעיר שבשו"ע אדה"ז סת"ב ס"ד כ' בזה"ל "וטעם שינוי הנוסחאות בברכת המצות הוא מבואר בראשונים ע"ש", מבלי להעיר כמאן קי"ל. אבל, בקו"א סי' רסג סק"ג מציין לד"מ ס"ח כטעם לדבריו [בנדון הנ"ל שם] לברך "על הדלקת הנר", ולכא' הוא בהתאם עם שי' הריב"א. ולהעיר גם מאג"ק ח"ג עמ' רעו (שמתאים רק עם שי' הריב"א). וקושיית הק"נ מ"על אכילת מצה" דלהריב"א צ"ל לאכול, יש ליישב בכמה אנפי (ראה שו"ת אבנ"ז או"ח סי' תקלה לפי דרכו. ועו"ל בפשטות: כיון שאינו מקיימו כתיקונה עם ק"פ, ע"ד מש"כ הד"מ הנ"ל לגבי "על מצות ציצית". ואכ"מ). ונוסח ברכת הפרשת חלה מסייענו, שהרי לר"ת צ"ל "על הפרשת" (אלא שבק"נ שם מיישב ד"ז לשיטתו הוא, לפי דרכו)].



## דברים המעכבים בנט"י לכתחילה

**הרב דוד י. אופנר**  
לוד ארה"ק

באגרות קודש ח"ג עמ' קמח כותב כ"ק אדמו"ר: "מהו שיעור נט"י שחרית בט"ב ויהכ"פ?

ואף שפסק אדה"ז בשו"ע שלו סתרי"ג ס"ב שנוטל ביוהכ"פ עד קשרי אצבעותיו, כנראה מסתפק כת"ר בהלכה למעשה, כיון שהחמיר רבנו בסידורו דנט"י שחרית צ"ל עד מקום חבור היד "לקנה הזרוע כי עד שם הטומאה מתפשטת", וא"כ לכאורה גם בט"ב ויוהכ"פ צ"ל עד קנה הזרוע.

והנה על הראי' מדין דט"ב ויוהכ"פ לשיעור נט"י שחרית - כבר רמז במג"א ס"ד סוסק"ז (עיין במ"מ לשו"ע אדה"ז מהד"ק ס"ד ס"ז). ולכן חלקו, בנט"י שחרית כל השנה, בין לכתחילה ושעת הדחק (שו"ע אדה"ז שם. שע"ת בשם שלמי צבור. קש"ע ב, ג. משנה ברורה ד, ט. ועייג"כ בפרמ"ג).

אבל בכתבים - שהובא במג"א ובבה"ט - כתבו סתם שצ"ל עד פרק הזרוע. וכ"מ קצת גם בסידור רבנו. אף שבת"ב ויוהכ"פ לד"ה נוטל רק עד קשרי אצבעותיו. כן הורה ג"כ כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א. ע"כ.

והנה ז"ל רבינו בסידור: "ויזהר מאוד אפי' לעכב ליטול בסירוגין כי כן קבלו חכמי הקבלה שאין רוח הטומאה עוברת לגמרי מכל וכל עד שיטול ג' פעמים בסירוגין. וגם ליטול כל פרק כף היד עד חבורו לקנה הזרוע כי עד שם הטומאה מתפשטת על הידים".

והנה כל הדנים בדברי רבינו כהגרא"ח נאה בפסקי הסידור, ובהוצאה חדשה דשוע"ר, וכן בסידור עם ציונים והערות הניחו בפשטות שזה דלא כדעת רבינו בשו"ע שלו סי' ד מהדו"ק ס"ק ז שרק לכתחילה יטול עד הזרוע. וצ"ע מדוע כ"ק אדמו"ר כתב רק שקצת משמע בסידור רבינו שהנטילה צ"ל אפי' בדיעבד עד פרק הזרוע.

והנה בתחילת דבריו בסידור בסדר נטילה כתב אדה"ז: "לכתחילה יטול כלי מלא מים בימינו ויתננו מימינו לשמאלו ואח"כ ישפוך משמאלו על ימינו".

ובסידור "עם ציונים והערות" כתב שהכוונה כאן בלשון "לכתחילה" היא לכאורה ע"ד "בתחילה" (ולא בניגוד לבדיעבד).

וממשיך בסידור: "ויזהר מאוד אפי' לעכב ליטול בסירוגין כי כן קבלו חכמי הקבלה שאין רוח הטומאה עוברת לגמרי מכל וכל עד שיטול ג' פעמים בסירוגין. וגם ליטול כל פרק כף היד עד חבורו לקנה הזרוע כי עד שם הטומאה מתפשטת על הידים".

ובסידור הנ"ל, וכן בהוצאה חדשה דשוע"ר, וכן בפסקי הסידור, הניחו כנ"ל שזה דלא כבשוע"ר סי' ד מהדו"ק ס"ק ז שרק לכתחילה יטול עד הזרוע.

והנה מ"ש אדה"ז בסידור "ויזהר מאוד אפי' לעכב ליטול בסירוגין" צ"ע, שהרי מיד בהמשך כתב: "ואם אין לו מים רבים כ"כ ליטול ידיו ג' פעמים כראוי נוטל פעם אחת ויברך ענט"י". היינו שנטילה בסירוגין אי"ז "לעכב".

ונראה לומר: דמ"ש בתחילת דבריו "לכתחילה", הכוונה היא ל"לכתחילה" שבניגוד לבדיעבד, וקאי על כל הג' דברים המוזכרים

בהמשך, היינו א. נטילת כלי מלא מים בימינו ונתינתו מימינו לשמאלו וכו'. ב. נטילה לסירוגין, (ורק לדעה זו, שלכתחילה יש לנהוג כמותה, זה אפי' לעכב). ג. נטילה עד חבור הקנה לזרוע.

וכן מובן מהמשך דבריו, שלאחר שכתב המובא לעיל, "אם אין לו מים רבים וכו'", כתב: "ומ"מ צריך שיזהר לשפוך רביעית על שתי ידיו כאחת מאחר שאינו נוטל ידיו אלא פעם אחת".

והנה בסי' קסב ס"א כתב סדר נטילה מרביעית אחת, ששופך כל הרביעית בפעם אחת על שתי ידיו כאחת כגון שאחר יוצק על ידיו וכו'.

יוצא א"כ שכשנוטל מרביעית מים, אין שייך: א. העברה מימינו לשמאלו וכו' (ולהעיר מהלשון "יטול כלי מלא בימינו וכו"). ב. נטילה בסירוגין, שהרי נוטל רק פעם אחת. ג. נטילה עד חיבור כף היד לזרוע, שהרי בדרך כלל, לא ניתן להיזהר שמרביעית אחת יטול ב' ידיו עד החבור לזרוע (וראה גם ריש סדר נט"י לסעודה "ועל כן אין ליטול ברביעית מים בצמצום אלא יטול בשפע גם על חפניו עד הפרק" וכו'. וכן משמע שם שכשנוטל מרביעית בצמצום יוצא יד"ח, אלא שנקרא מזלזל בנט"י).

והחילוק בין הסידור לשוע"ר הוא, שבשו"ע כתב הסדר איך שהוא מצד הדין, ולכן כתב בפשטות הדין, שא"צ ליטול אלא האצבעות, ומוסיף, שמיהו טוב שיטלם עד פרק הזרוע, ועד"ז לגבי אחיזת הכלי.

ואילו בסידור כותב איך צ"ל ההנהגה בפועל, לכך כתב תחילה איך צ"ל ההנהגה לכתחילה, ורק אח"כ אם אין לו מים רבים כ"כ, איך יש לנהוג מצד הדין.

והנה לפ"ז יוצא שגם בנטילה על האצבעות בלבד יש לו לברך, כיון שבדיעבד יצא, וצ"ע לדינא, דיותר נראה דמזה שלא כתב בפירוש, שאם אין לו מים רבים יכול ליטול עד פרקי אצבעותיו (וכמ"ש בשו"ע שלו), וכפי שהתייחס, ומובן, לגבי ב' הדברים הנוספים, משמע קצת דלא ס"ל כן.

וי"ל דזהו ההסבר במ"ש באג"ק "וכן משמע קצת", היינו מפני הספק הג"ל אם מ"ש אדה"ז "לכתחילה" קאי גם על ענין זה.

אלא שעדיין צ"ע: דאם כשיש לו מעט מים נוטל רק פ"א ומברך, מדוע כתב בתחילה שהנטילה בסירוגין היא "אפי' לעכב", והול"ל בלשון דלכתחילה ובדיעבד וכד'.

ויובן בהקדים מה שעוד צ"ב, דהנה מכיון שיש דעה שהנטילה לסירוגין היא אפי' לעכב, הרי גם אם בדיעבד נוטל פ"א, לכאורה צ"ל הדין שלא יברך, מצד ספק ברכות להקל (וכידוע שהחמיר מאוד בסידור בענין זה).

ונראה לומר דזה מה שבא אדה"ז לתרץ לאחר שכתב שכשיש לו מעט מים נוטל פ"א ומברך, "כי הברכה לא נתקנה בשביל העברת הטומאה מעל ידיו בלבד אלא לפי שצריך להתקדש בקדושתו של הקב"ה ולהעביר הטומאה מעל ידיו על ידי זריקת מים טהורים מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור ולכן מברכים אשר קדשנו כו' ולקידוש הידים די בפעם אחת".

היינו, שהנט"י פועלת ב' דברים נפרדים, א. העברת הטומאה. ב. להתקדש בקדושתו וכו'. ועל כך שמתקדש בקדושתו וכו', די בשביל לברך ענט"י.

ולכן גם אם נטל ידיו פ"א ומברך, עדיין חסרה הפעולה של העברת הטומאה לגמרי, ואין שייך כאן שבדיעבד עברה הטומאה לגמרי.

וזוהי גם כוונתו בהשוואה לנט"י של כהן, היינו עצם פעולת הנטילה שהיא בשביל להתקדש בלבד קודם עבודת היום.

ולכך כותב: "ולכך מברכים אשר קדשנו כו'", היינו דכל ברכת המצוות הם ע"ז "אשר קדשנו", והמצוות השונות הם אופנים שונים שע"י אנו מתקדשים, אך אם לאחר הנטילה הוא עדיין עם טומאה עליו, איך שייך לומר ע"כ "אשר קדשנו", אלא מכיון שנטילה פ"א לכו"ע מקדשת את ידיו (אף שלא מעבירה הטומאה לגמרי), לכן יכול לאומרה.

והנה כתב המחבר בסי' ד ס"ז: "טוב להקפיד בנטילת ידים שחריט בכל הדברים המעכבים בנטילת ידים לסעודה". וממ"ש בלשון "טוב להקפיד", משמע דהוא רק לכתחילה, ובדיעבד אינו מעכב. ובהמשך בסי"ב כתב "אם שכשך ידיו בתוך כלי של מים עלתה לו נטילה לקריאת שמע ולתפילה אבל לא לרוח רעה שעליהן. אם שכשך ידיו בשלוש מימות מוחלפים יש להסתפק אם עלתה לו להעביר רוח רעה שעליהן".

ולכאורה אם כפי שמשמע מלשונו שהנטילה בכלי היא רק לכתחילה, מדוע יש להסתפק. וראיתי מי שתירץ דהספק הוא רק לגבי הרוח רעה, וכן מסתבר.

היינו שגם המחבר הסובר דאם לא נטל (ומסתפק בטבל) לסירוגין לא עברה ממנו הרוח רעה, ז.א. שלגבי ענין זה הנטילה לסירוגין היא לעכב, מ"מ לגבי תפילה ס"ל שאי"ז לעכב.



## יישוב מנהג הכהנים שאינם נ"כ כפסק אדה"ז [גליון] הנ"ל

כתב אדה"ז בשו"ע שלו סי' קכח סל"ו: "...ומנהג זה יותר נכון להיות נשיאת כפי הכהנים גלויים ונראים ולא תהא טליתו חוצצת בין כפיהם להעם כי כן הוא משמעות הכתוב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם שלא יהיה דבר חוצץ בינו לעם ולא אמרו אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים כמו שיתבאר אלא כשיש צבור המתברכים מהכהנים בבית הכנסת אזי גם מי שהוא חוץ לבית הכנסת מתברך עמהם אלא שבדיעבד אין זה מעכב שהרי עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן כמו שיתבאר (אבל טלית שעל פני העם בטלה לגבי גופם כשאר מלבושיהם ואינה חוצצת). ולא אסרו אלא להסתכל אבל ראייה בעלמא מותרת אך נוהגין ליהדר". ע"כ.

ובגליון תתקכט (עמ' 129 ואילך) בתוך הדברים הערתי דצ"ע דמחד גיסא כתב "ולא תהא טליתו חוצצת בין כפיהם להעם", ומובן שהטלית אינה בטלה לגוף ולכן הוה חציצה, ומאידך גיסא כותב מיד בהמשך "אבל טלית שעל פני העם בטלה לגבי גופם כשאר מלבושיהם ואינה חוצצת....", היינו שהטלית כן בטלה לגוף, ולכן לא הוה חציצה. ונת' שם בארוכה שאם הטלית מכסה את גופו כבגד אזי גם מה שמכסה את הפנים או הידיים בטל לגופו ע"ש.

והעירני ח"א דלכאורה י"ל בפשטות דכשמכסה הפנים הרי זה עדיין דרך לבוש, משא"כ כשהכהנים פורסים הטלית על כפיהם אין זה דרך לבוש כלל ולכן הוה חציצה.

ונ"ל שא"א לומר כן, דהרי כשמכסה ראשו הרבה כן שא"א לראות אין זה דרך לבוש כלל, שלכן מקפידים כשמתעטפים בטלית לכסות העיניים ולא יותר מזה.

וכפי שבקצוה"ש ס"ז הע' יד הקשה ע"ז דכשהעיניים מכוסות אי"ז דרך לבוש, ופי' באופן אחר כיצד צ"ל העטיפה לדעת רבינו בסידור, וביישוב קושייתו כותב כ"ק אדמו"ר באג"ק חי"ג עמ' רכה: "...ובמה שיש מקשים שאיך אפשר שעטיפת הישמעאלים תהי' באופן שהעינים מכוסים דאי אפשר להליכה באופן כזה, כמדומה שאפילו בימינו כמה מהישמעאלים הולכים כזה בכמה מדינות - בשביל להגן על עיניהם מהחול שבאוויר הבא מרוחות בלתי מצויות ואפילו רוח מצוי', ורואים הנעשים מתחת וגם במרחק איזה אמות - כיון שבטלית תלוי באופן חפשי ולא חבוש על העינים, והוא ע"ד ההנהגה שלא להביט מחוץ לד' אמות".

עכ"פ מובן שכשמכסים עד למטה מהפה לכו"ע אין זה דרך לבוש. ולכן א"א לתרץ כנ"ל, אלא י"ל כנ"ל שאם הטלית מכסה את גופו כבגד אזי גם מה שמכסה את הפנים או הידיים בטל לגופו (אף שלעניין עטיפת הישמעאלים צ"ל באופן שיוכל לראות מתחת הכיסוי. ולהעיר מדברי הרא"ח נאה דלקמן בספרו שיעורי תורה, וצ"ע).

והנה ידוע שאדה"ז בזמן ברכת כהנים היה מכסה בטליתו גם את אדמו"ר הצ"צ, וכן נוהגים. ולכאורה מכאן ראי' למ"ש לתרץ בגליון הנ"ל שהרי לכך צריך להוריד הטלית הרבה למטה מפניו, ובודאי באופן שא"א לומר על חלק זה שמכסה הפנים שהוא דרך לבוש כנ"ל.

אך באמת אין מכך ראי' כלל [נוסף לזה שגם אם נאמר שבאופן זה בטלה הטלית לגופו וע"ד מ"ש בגליון הנ"ל, הרי בודאי לא היתה הטלית בטלה להצ"צ, שהרי אין זה לבושו, ויתירה מזו: בספר שיעורי תורה עמ' שח כותב שבאופן זה גם ללבוש הטלית אין זה נחשב כלבוש], שהרי כתב "ולא אמרו אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים כמ"ש אלא כשיש צבור המתברכים מהכהנים בבית הכנסת אזי גם מי שהוא חוץ לבית הכנסת מתברך עמהם" [ולכאורה זהו ע"ד המבואר בסי' ח סכ"א לגבי ברכת המצוות ובסי' רו סי"א לגבי ברכה"נ שכשיש לפניו על מה שתחול הברכה אזי יכול לפטור גם מה שאינו לפניו], דלפ"ז אין צורך שלא תהי' מחיצה בין כאו"א לכהנים, ודי בכך שחלק (עכ"פ אחד) מהקהל יהי' כנגד הכהנים ללא הפסק, ואז שאר הקהל

אינם צריכים להקפיד שלא יחצוץ דבר בינם לכהנים. וכן י"ל שע"ז סמך אדה"ז כשכיסה את אדמו"ר הצ"צ תחת טליתו.



## בישול עכו"ם במוצאי שבת

**הרב אליעזר וואלף**

כולל שע"י בית חב"ד - מרכז מנהטן

בשו"ע הל' שבת סי' שיח ס"ב: "אבל המבשל (או עשה שאר מלאכה) לחולה, אסור (בשבת) לבריא או לחולה שאין בו סכנה, דחיישינן שמא ירבה בשבילו".

ומוסיף הרמ"א בהגהה: "ואפי' בישל על ידי אינו יהודי אסור בשבת", ע"כ.

ובמ"א ס"ק ז מוסיף, דבנתבשל ע"י עכו"ם, שאסור לבריא לאכלו בשבת, מ"מ במוצ"ש מותר לאכלו מיד אחרי שבת, ולא אמרינן כאן שצריך להמתין "בכדי שיעשו", כיון דהעכו"ם בישל בהיתר.

והקשו באחרונים, דאע"פ שהעכו"ם בישל בהיתר עבור החולה, מ"מ הרי התבשיל צריך להיות אסור לבריא משום בישול עכו"ם - ולמה התירו לבריא מיד במוצ"ש?

בביאור הגר"א כתב, דאין בו משום בישולי נכרים דכיון דלא שכיחי אין בו משום חתנות.

ובאמת, הרי דין זה מפורש ברמ"א ביו"ד סי' קיג סט"ז, שכתב: "עכו"ם שבשל לחולה בשבת מותר למוצ"ש אפי' לבריא ואין בו משום בישולי עכו"ם דכל כה"ג היכרא איכא".

ובט"ז שם ס"ק טו כתב, שבדין זה מצינו מחלוקת בראשונים. דהנה דברי הרמ"א אלו הם דברי הר"ן בשם הרא"ה, וז"ל הרא"ה בבדק הבית בית ג שער ז: "איסורין אלו שאסרו בישול נכרים משום חתנות לא השוו בהם מדותיהם. . . ופעמים החמירו ופעמים הקילו. . . אני אומר שהנכרי שבא לבשל לחולה והוא בשבת בזמן האסור לנו לבשל (ויש בזה היכרא), שלא אסרו משום בישולי נכרים כלל דלא שייך הכא משום חתנות. ולא עוד, אלא שמותר לבריא במוצ"ש".

אבל הרשב"א במשמרת הבית שם חלק עליו וטען דאיך כתב דלא שייך ב' חתנות כיון שהוי ביום האסור לנו לבשל ובזה יש היכרא - אדרבה, כל שא"א לחולה אלא ע"י עו"ג והעו"ג עושה עמו טובה כל שכן דאיכא משום אקרובי דעתא טפי! וממשיך הרשב"א לדמות היתר זה להא דהתירו חז"ל אפי' נבלה אצל חולה שייב"ס, דמשום פקו"נ מותר, ומ"מ לבריא אסור. וכן ממשיך עוד לומר, שאפי' להחולה עצמו הרי ההיתר הוא רק ליום השבת, אבל אין שום היתר לימי החול לאכול מבישולי עכו"ם, וע"כ במוצ"ש שאין לחולה צורך בתבשיל זה דוקא, יאסר לחולה וכ"ש לבריא. דומיא לנבילה שהתירו בחולה שייב"ס, ואעפ"כ שכשהבריא (ואין לו צורך בזה עוד) נאסרה עליו. עכתו"ד.

ואע"פ שבט"ז שם נוטה להחמיר כדעת הרשב"א, מ"מ רואים שיש בזה ב' שיטות. לדעת הרא"ה, הרי לאחר שבת האוכל שנתבשל בהיתר ע"י עכו"ם מותר הן לחולה והן לבריא. ולדעת הרשב"א, הרי מיד אחרי שבת נאסר האוכל (אע"פ שנתבשל בהיתר) הן לבריא והן להחולה. (ובבאה"ט ס"ק יט הביא עוד סברא לאסור לחולה ג"כ במוצ"ש, ועיי"ש).

[אגב, ישנו בזה סתירה בדעת המשנה ברורה. בסי' שיח ס"ק יד פסק דבמוצ"ש מותר התבשיל מיד, גם לבריא, ולא אסרו בזה משום בישולי עכו"ם. אבל בסי' שכח ס"ק סג, כ' דאע"ג דשאר איסורי דרבנן אסרו לחולה שאיב"ס, שאני בישול א"י שאין איסורו מחמת עצמו כו', ומה שנאסר למוצ"ש אסור אפי' לחולה עצמו כיון שאפשר לבשל לו אז ע"י ישראל. וצע"ג.

וראה שו"ת זכרון יהודה סי' יג מש"כ בזה, וכן ניסו ליישב עוד כמה פוסקים בזמנינו].

ומעתה, נעיין מהו דעת אדה"ז בזה. בשו"ע סי' שיח ס"ה כ': "ואפי' עשה ע"י נכרי... לצורך חולה שאין בו סכנה... אם אפה הנכרי או בישל בשבת לצורך חולה אסור לבריא אף במוצ"ש משום בישולי נכרים כמ"ש ביו"ד סימן קיג". עכ"ל.

רואים מכאן, שאדה"ז פסק (דלא כרמ"א שפסק כשי' הרא"ה, אלא) כדעת הרשב"א, שיש בתבשיל איסור בישולי עכו"ם, ולכן מיד במוצ"ש ה"ה אסור. וכן ציין אדה"ז להרשב"א.

אמנם קשה קצת בלשונו שכ' "אסור לבריא אף במוצ"ש" - ומהו דין התבשיל במוצ"ש לגבי החולה, הרי ראינו בדעת הרשב"א שהאיסור במוצ"ש קאי הן על הבריא והן על החולה, ולמה השמיט אדה"ז הדין של החולה.

ולכאור' יוצא מכאן גדר חדש שלא ראינו עד השתא בשום שיטה, שהתבשיל שהותר לחולה בשבת נשאר בהיתרו להחולה, והאיסור עבור הבריא בשבת נשאר באיסורו אף במוצ"ש. ומנין לו לאדה"ז גדר מיוחד זה?

ואוי"ל מקורו של אדה"ז הוא ממשמעות דברי הר"ן בע"ז (ט, א) דהר"ן הביא דעת הרא"ה שמותר לבריא במוצ"ש, וטעמו דאין כאן משום חתנות כיון שבישול העכו"ם בשבת בשעה שאין אנו יכולין לבשל, וכנ"ל. וע"ז כתב שאין לסברא שלו ראי', דאף שיש היתר להחולה משום שבשבת התירו חז"ל צרכי חולה אפי' מה שנעשה ע"י עכו"ם, "אבל אכתי אפשר דהיינו דוקא לחולה . . אבל להתירו לבריא אין לנו".

הרי, לכאור' מצאנו מקור לדברי אדה"ז והחילוק שלו, שאסרו התבשיל רק לבריא, אבל להחולה נראה שהוא ג"כ סובר שנשאר התבשיל בהיתרו גם למוצ"ש.

ויש להעיר בשיטה זו מעורר מחלוקת בין הרשב"א והרא"ה. בדיני פת עכו"ם כתב השו"ע יו"ד סי' קיב ס"ב: "יש מקומות שמקילין בדבר ולוקחים פת מנחתום (פלטר) העובד כוכבים במקום שאין שם נחתום ישראל . . אבל פת של בעלי בתים אין שם מי שמורה להקל וכו'".

ובראשונים מצינו שאלה, מהו בפלטר עכו"ם שהזמין ישראל לביתו האם פתו נחשבת כפת עכו"ם או כפת בעה"ב?

ונחלקו בזה הרשב"א (במשמרת הבית) והרא"ה (בבדק הבית). ונקודת מחלוקתם הוא: האם בתר מעיקרא אזלינן, או בתר השתא אזלינן (דהיינו, מעיקרא הי' הפת של פלטר, ועכשיו הרי הפת בבית שלו). ובמחלוקת זו יש הרבה נפק"מ, ומדובר בזה בארוכה בהפוסקים.

ודעת הרשב"א במשמה"ב בית ג שער ז הוא, "שבפת ובישול לא הלכו בהן אחר רשויות . . לפיכך הלכו בהן אחר תחלתן, וכל שהותר בתחלתן

אינו נאסר כשבא מרשות לרשות, וכל שנאסר מתחילתו באיסור הוא עומד באיזה רשות שיהי'".

ולפי זה, הי' מסתבר לומר בנדו"ד דהתבשיל של עכו"ם שהותר לחולה ונאסר לבריא בשבת, הרי במוצ"ש נשאת התבשיל באיסורו לבריא, וכשיטתו כנ"ל, וכשיטת אדה"ז שפסק כמותו, כנ"ל. וגם מסתבר לפ"ז למה אדה"ז לא אסר התבשיל להחולה בשבת, "דכל שהותר בתחלתו אינו נאסר כו'".

ורק צ"ע בכ"ז משי' הרשב"א כאן, דבמוצ"ש נאסר התבשיל להחולה ג"כ.

ולהוסיף לכל האמור, הרי גם צ"ב מש"כ בט"ז סי' שכח ס"ק יד. דבשו"ע סי"ט כתוב: "חולה שאין בו סכנה מותר בבישולי אינם יהודים". וכ' הט"ז, שבמוצ"ש אסור לבריא, ואפילו לדידי' אם הבריא, ועמ"ש ביו"ד סי' קיג בסופו.

וצריך להבין, דהט"ז בסי' קיג פסק כהרשב"א, וא"כ במוצ"ש אסור לבריא ולחולה (אפי' אם עדיין לא הבריא), ומניין לו להט"ז להתיר למי שעדיין חולה במוצ"ש.

אלא כנראה, שהט"ז סובר שבמוצ"ש מותר התבשיל להחולה, ועדיין אסור לבריא. (וצ"ע איך הט"ז למד כן מהרשב"א).

ואם כנים הדברים, הרי יש לנו עוד מקור לדעת אדה"ז, והוא מהט"ז הנ"ל. רק שעדיין נשאר לנו להבין איך ציין אדה"ז להרשב"א כמקור שלו. ועצ"ע.



## אשתו כגופו בהלכה

**הת' יצחק לרמן**  
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז (סי' קפו ס"א) כתב וז"ל: "נשים חייבות בברכת המזון וספק הוא אם חייבות מן התורה מפני שהוא מצות עשה שאין הזמן גרמא, או אינן חייבות אלא מד"ס מפני שנאמר "על הארץ הטובה אשר נתן לך", והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק אלא לזכרים, ובנות צלפחד

חלק אביהם נטלו. . אבל כהנים ולוים היו להם ערי מגרש, וכן גר שנכנס. . ונחשב כ"א מהם. . ולהם ניתנה הארץ למורשה. . והם עם אחד הוא לכל דבר, משא"כ בנשים שהם עם בפ"עו", עכ"ל.

אמנם בסי' קפז ס"ז כתב אדה"ז וז"ל: "יש אומרים שהנשים אין להם לומר על בריתך שחתמת בבשרנו, ונשים ועבדים אין להם לומר ועל תורתך שלמדתנו שהרי אין מצווים על ת"ת, ועכשיו נהגו לומר הכל לפי שכיון שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה. . הם גוף אחד לפיכך יכולות לומר על ברית הזכרים שחתמת בבשרנו, וכן תורתך שלמדתנו על למוד הזכרים ועוד שגם הנשים צריכות ללמוד מצוות שלהן לידע האין לעשותן והאין לזוהר מכל לא תעשה שבתורה שהן מוזהרות בהן כאנשים כמו שנתבאר בסי' מז", עכ"ל.

ולכאור' אם הם כגוף אחד ועד כדי כך שיכולות לומר על בריתך שחתמת בבשרנו למה הם כעם אחר לגבי חלוקת הארץ?

וראה בלקו"ש חל"א (עמ' 96) כתב אודות אשתו כגופו דמיא, ובהערה 21 שם: "והרי ענין זה נאמר גם לסניף להלכה שנשים אומרות ברית ותורה בברכת המזון", ובשולי הגליון כתב "בשו"ע אדה"ז הובא זה כטעם הא' (=ולא רק כסניף) - אבל מזה שבסי' מז (שזהו מקומו של חיוב התורה דנשים) לא הזכיר אדה"ז כלל הא ש"הזכר והנקבה הם גוף א'", מוכח, שאינו ענין להלכה, והובא כאן (בהל' ברהמ"ז) רק לסניף ראי' כו". עכ"ל.

ולפי זה מתורץ קושיא הנ"ל שבאמת זכר ונקבה אינם כגוף אחד (עכ"פ לענין הלכה), ולפיכך אין הנשים יכולות לומר "הארץ הטובה אשר נתן לך"<sup>2</sup>.

אבל לפ"ז צ"ע מהו הטעם שנוהגים עכשיו שנשים אומרות "על בריתך שחתמת בבשרנו", הרי אינם כגוף אחד עם הזכרים (לגבי תורה הביא אדה"ז שגם הנשים צריכות ללמוד "כנ"ל, משא"כ בברית לא כתב שום דבר)?

(1) אדה"ז לא הביא מקור ע"ז, אבל במהדורא החדשה של השו"ע כתבו שהוא משבת (סב, א), ועיין במשכיל לאיתן שם.

(2) משא"כ גרים כנ"ל בפנים, או כהרשב"א בברכות (כ, ב) שכיון ששם זכרים נטלו חלק בארץ הרי הוא כאלו ניתנה גם לו.

ועד"ז צ"ב מ"ש בלקו"ש שזה הוי רק סניף ראי' בשעה שזהו הביאור  
היחיד שמביא שם לגבי ברית?

(במגן אברהם (סימן קפז סק"ג) כתב "דאמרינן במסכת עבודה זרה  
(כז, א) למאן דאמר המול ימול איתתא כמאן דמהילא דמיא . . וא"כ  
אפשר דעל בריתך שחתמת בשרנו יכולין לומר דכמאן דמהילי דמי"  
ע"כ.

אבל דוחק לומר שזהו כוונת אדה"ז כיון שאינו מזכיר שום דבר כזה).



## מנהג ניתל בארה"ק [גליון]

**הרב איסר זלמן ווייסברג**  
**טורונטו, קנדה**

בגליון תתקל (עמ' 73 ואילך) כתבתי שהדבר מוטל בספק אם מנהג  
ניתל קיים בארה"ק כיון שיש כמה חוגי חסידים שאינם נוהגים בזה  
בארה"ק וליכא מסורה חזקה מימי חסידים הראשונים שבאו לשם, וגם  
הרבי אמר בשיחה בתשל"ז שמנהג ניטל קיים רק במדינות שהם תחת  
ממשלת הנוצרים, והצדיק מנהג זה של אי נהיגת ניטל באג"ק חי"ג, לכן  
ע"פ הכלל שקבע הרבי באג"ק חי"ד דלענין ניטל "אין לך בו אלא  
חידושו", לכן מסתבר שלא לנהוג ניתל בארה"ק.

ובגליון הקודם (עמ' 72) העיר הרב י.ש.ג. שי' שאין הדבר כן, כי יש  
לנו "הוראה מפורשת" מהרבי באג"ק הנ"ל חי"ד שכן עלינו לקיים ניתל  
בארה"ק.

ודבריו אינם מתקבלים כלל לענ"ד, דגדר "הוראה מפורשת" נתברר  
בסוגיא דריש מסכת הוריות דהוא רק אם נאמר מפורש "מותרים אתם  
לעשות", ז.א. דכל זמן שלא הורה רבינו במפורש שעל חסידי חב"ד לנהוג  
כן למעשה, אין לנו בזה שום הוראה מפורשת. ולכל היותר יש לומר דכיון  
שאחד מארה"ק שאל הרבי בכללות אודות הענין של ניתל ופרטי מנהגנו  
בזה, ולא העיר לו הרבי ששאלה זו אינו נוגע לו כיון שהוא דר בארה"ק,  
יש קצת משמעות שדעת הרבי שכן ראוי לנהוג בארה"ק. אבל משמעות זו  
אינה מוכרחת כלל כיון שהרבה פעמים הרבי לא הי' עונה כ"א על מה

ששואלים אותו, ובמכתב הנ"ל לא שאל אודות עצם קיום מנהג ניתל בארה"ק.

ולכן בנוגע למעשה אני על משמרתי אעמודה, שלאחרי כל הסברות שנאמרו בזה וכל הדיוקים בדברי הרבי הדבר עדיין מוטל בספק, ולכן הרוצה ללמוד תורה בארה"ק בליל יתל יכול לסמוך על דברי רבינו הנ"ל ד"כיון שלענין ביטול תורה חידוש גדול הוא ולכן אין לך בו אלא חידושו".

אגב מה שכתבתי שם שאותו האיש הי' שייך להערב רב, העירוני שכן כתב מפורש המקובל ר' משה דוד וואלי תלמיד הרמח"ל (כתבי רמד"ו ליקוטים ח"ב עמ' צא).



## פשוטו של מקרא

### למה תתראו

**הרב אלחנן יעקובוביץ**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

עה"פ במקץ (מב, א) "ויאמר יעקב לבניו למה תתראו" כתב רש"י "למה תתראו למה תראו עצמכם בפני בני ישמעאל ובני עשו כאלו אתם שבעים, שבאותה שעה עדיין היה להם תבואה. [ול]י נראה פשוטו למה תתראו, למה יהיו הכל מסתכלין בכם ומתמיהים בכם שאין אתם מבקשים לכם אוכל בטרם שיכלה מה שבידכם]. ומפי אחרים שמעתי שהוא לשון כחישה, למה תהיו כחושים ברעב. ודומה לו ומרוה גם הוא יורה".

ויש לבאר כללות פירש"י זה, וגם למה נצרך לכמה פירושים:

הנה תיבת "תתראו" אינה קשה (במיוחד) לכאורה, שהרי היא לפי כללי הדקדוק בבנין התפעל, וגם פירוש התיבה לכאורה ברור שזה מלשון ראי', אלא ש"תתראו" הוא שמראה עצמו לשני.

אלא שכאן - בענין להראות עצמם לשני - מתחיל הקושי, שהרי עצם הבקשה להביא אוכל ממצרים כתוב מיד בפסוק שלאחרי זה (פסוק ב)

"ויאמר גו' רדו שמה ושברו לנו משם ונחי' גו'", וא"כ "למה תתראו" לכאורה מיותר.

וגם צלה"ב, האם צריך לקנות תבואה בגלל "למה תתראו" והרי כל אחד דואג לעצמו שיהי' לו מזון.

ועל זה פרש"י שבאותה שעה עדיין הי' להם תבואה.

ולכאורה צריכים לביאור השפתי חכמים שהחשש של יעקב הי' שאם יראו עצמם לבני העיר, יבואו בני ישמעל ובני עשו ויבקשו מהם אוכל.

וזה גופא יש להבין למה הי' להם (ליעקב ובניו) עדיין תבואה, דממ"נ אם לא עבר כ"כ זמן, שאז בדרך כלל יש עדיין באוצרות תבואה, הרי לכל אחד יש אוצר, ואם עבר די זמן שהספיק להגמר התבואה, הרי גם להם נגמר.

ויתכן שהיתה ברכה בתבואה של יעקב, שלכן לכל הארץ נגמרה התבואה ובאו למצרים אל יוסף, ואצל יעקב הי' די ומספיק התבואה להרבה זמן, שלכן בלי הסיבה של "למה תתראו" לא הי' ממהר לשלוח בניו לשבור בר ממצרים.

וב"למה תתראו" פרש"י: "בפני בני ישמעל ובני עשו" וכפירוש הש"ח שכיון שהם קרובים לכן יבואו לבקש, משא"כ סתם אנשים אינם מתערבים בענינים כאלה, אלא שלפירוש זה יש קושיא שאין רמז לזה שהכוונה לבני ישמעל ולבני עשו, שלכן, י"ל בדא"פ הביא רש"י עוד פי' (ונרשם בחצע"ג): "ולי נראה כפשוטו למה תתראו למה יהיו הכל מסתכלים בכם ומתמיהים בכם שאין אתם מבקשים לכם אוכל בטרם שיכלה מה שבידכם", שלפירוש זה, יורד הקושיא למה לא כתוב שהכוונה לבני ישמעל ועשו, ושהחשש שהם יבואו לקחת מהם תבואה, שבאמת אין הכוונה לבני ישמעאל ועשו דוקא, אלא לכולם באופן כללי, וגם אין כאן חשש דוקא מפני שיבואו לקחת מהם. אלא דכללות הענין תמוה, שאף שהי' להם תבואה די ומספיק אבל כנ"ל (בדא"פ) לא הי' בדרך הטבע, וכיון שבדרך הטבע הגיע זמן לדאוג לתבואה, לא צריכים להיות אחרת מכולם ולעורר תמיהות.

שעכ"פ מובן למה כתוב בסתם "למה תתראו".

ואעפ"כ יש עדיין לומר שחסר ענין זה בתיבת "תתראו" - בפשוטו של מקרא, אף שיש להבין מתוך התיבה ענין הנ"ל, אבל אולי הי' אפשר לכתוב תיבה יותר קרובה לענין הנ"ל, כמו למה תתמהו.

ולכן, י"ל בדא"פ, הביא רש"י עוד פירוש "ומפי אחרים שמעתי שהוא לשון כחישה למה תהי' כחושים ברעב כו'", שלפירוש זה אין צריכים לביאורים ולרמזים (בפני מי להתראות ומה החשש בזה) שאין זה מלשון רא"י, אלא מלשון כחישה, וזה נמצא בתיבה עצמה.

וכמובן שאי אפשר להעמיד פירוש זה בראשונה וגם לא בשני', כי אין משמעות תיבה זו - בפשט"מ - ענין כחישה כי א. צריכים לתקן את התיבה שתהי' עם וא"ו "תתרוו" ב. גם אז הרי זה היפך ענין הכחישה, אלא שזה צריך להתפרש ע"ד "תשרש שרשי" דהיינו לעקור (מן השרש) את השרשים ותתרוו היינו היפך הרוי' (שהוא השובע).



## כי כמוך כפרעה

### הנ"ל

עה"פ (בראשית מד, יח) "ויגש אליו יהודה . . כי כמוך כפרעה" כתב רש"י "כי כמוך כפרעה חשוב אתה בעיני כמלך זה פשוטו. ומדרשו, סופך ללקות עליו בצרעת כמו שלקה פרעה על ידי זקנתי שרה על לילה אחת שעכבה. דבר אחר מה פרעה גוזר ואינו מקיים, מבטיח ואינו עושה, אף אתה כן, וכי זו היא שימת עין שאמרת לשום עינך עליו. דבר אחר כי כמוך כפרעה אם תקניטני אהרוג אותך ואת אדוניך".

ולכאורה י"ל דהטעם שנצרך לג' פירושים הוא :

דקשה לרש"י דיהודה הרי בא להרצות דברים לפני יוסף "אדוני שאל את עבדיו לאמר היש לכם אח גו'" וכל המשך הפרשה, ולמה חשוב להכניס כאן ענין "כי כמוך כפרעה".

ועל זה מפרש רש"י שהם דברי שבח וריצוי כדי שדבריו ובקשותיו יתקבלו אצל יוסף, בזה שאומר לו "חשוב אתה בעיני כמלך".

אבל לפירוש זה, יוקשה למה צריך יהודה לאמר "ואל יחר אפך בעבדך", שלכאורה בשביל שדבריו יתקבלו מספיק מה שאומר "כי כמוך כפרעה", וכנ"ל שמשבחו בזה.

שמזה מובן שיש גם משמעות אחרת בתיבות "כי כמוך כפרעה", שעל זה הי' צריך לומר "ואל יחר אפך בעבדך" ומרמז שדבר דברים קשים - כדפרש"י בד"ה ואל יחר אפך "מכאן אתה למד שדבר אליו קשות", וכדי שהדברים הקשים יתקבלו הוסיף "כי כמוך כפרעה" שהביא לו דוגמא ממה שכבר קרה אצל פרעה "שעכב את שרה כו'", שזה בדומה למה שקרה כאן שמעכב את בנימין.

ובפשטות הרי זה רק הקדמה למה שעומד להרצות בפניו - המשך הפרשה, שלכאורה זה מפני שחשש שגם אם ידבר בפניו לא יתקבל, שהרי יש לו עסק עם שליט חזק וכו', אבל אם מקדים לומר לו סופך ללקות בו, הרי זה ישפיע שישמע הדברים שמדבר אליו.

ועד"ז - לכאורה - הוא גם פירוש השני שמביא רש"י ד"א מה פרעה גוזר ואינו מקיים כו' וכי זו היא שימת עין שאמרת לשום עיניך עליו".

והמעלה של פירוש זה, י"ל שענין זה נזכר להלן בתוך דבריו (מד, כא) "ותאמר על עבדיך הורידוהו אלי ואשימה עיני עליו", שרק אסתכל עליו לראותו. שדברים אלה עשויים להשפיע יותר שיתקבלו דבריו (של יהודה) בהמשך.

אבל לשני הפירושים הנ"ל הי' ליהודה להקדים ולומר "כי כפרעה כמוך", כמו שפרעה לקה כו', וכמו שפרעה גוזר ואינו מקיים (שעבד לא ימלוך כו') גם אתה.

לכן, (י"ל בדא"פ) הוסיף רש"י עוד פירוש, "אם תקניטני אהרוג אותך ואת אדונך", שזה פשוט יותר בתיבות "כמוך כפרעה" ושמקדים כמוך לפרעה שאהרוג אותך ואת אדונך.

ויש להוסיף בדא"פ לכללות פירוש זה, שהרי ידע גודל האחריות המוטלת עליו להביא את בנימין חי ליעקב כמ"ש (מג, ט) "אנכי אערבנו מידי תבקשנו אם לא הביאותיו גו'", שלכן לקח סיכון לדבר על חיי יוסף שידע עד כמה חמור הבקשה שעומד לבקש כו' ומטבע הדברים שכשמפחידים בענין היפך החיים יש לזה השפעה גדולה.

## הנ"ל

עה"פ (שמות ג, ז) "כי ידעתי את מכאוביו", פירש"י "כי ידעתי את מכאוביו - כמו וידע אלקים כלומר כי שמתי לב להתבונן ולדעת את מכאוביו ולא העלמתי עיני ולא אאטים אזני מצעקתם".

פירש"י מובן, שצריך לפרש ענין כי ידעתי את מכאוביו, שהרי בודאי יודע, ומי יודע כ"כ אם לא הקב"ה, שהוא בראם והוא יצרם וידע אותם בידיעת עצמו, ומה מקום לומר כי ידעתי את מכאוביו.

ועל זה מפרש רש"י שבודאי יודע הכל בידיעת עצמו, ואעפ"כ שייך שימשיכו המכאובים והייסורים מטעם הידוע לו יתברך, ועל זה אמר הכתוב ש"שמתי לב להתבונן ולדעת את מכאוביו כו'", וזה כאילו שאומר ששמתי לב איך לעשות להוציא אותם מהמכאובים כו', שעל זה ממשיך בפסוק ח "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו גו'".

ולראי' על זה (על הפי' ידעתי את מכאוביו שזה שמתי לב כו') מביא מפסוק וידע אלקים (שמות ב, כה) שגם שם יש אותו קושי' בתיבת וידע, וגם שם מפרש רש"י אותו תוכן ש"נתן עליהם לב כו'".

אלא שצ"ע ההמשך ברש"י "ולא העלמתי עיני ולא אאטים את אזני מצעקתם" שמשגרת הלשון משמע שזה המשך הביאור של "כי ידעתי את מכאוביו", אבל לכאורה לא נרמז בזה ענין של שלילת העלמת עין ואטימת אזנים.

והעירני מזה שנים הרה"ג הרה"ח כו' ר' אברהם צבי הכהן זצ"ל אבדל לחיים טובים, שתיבות אלו מכוונים למה שנאמר בתחילת הפסוק "ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי גו' ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו גו'" שכנגד "ראה ראיתי" כתב רש"י "ולא העלמתי עיני" וכנגד "ואת צעקתם שמעתי" כתב "ולא אאטום את אזני מצעקתם".

ולכאורה לפי זה נמצא שתיבות "כי ידעתי את מכאוביו" הם כמו סיכום למה שנאמר לפני זה, שהטעם לזה שראה ראיתי ואת צעקתם שמעתי הוא כי ידעתי גו' והיינו ש"ידעתי את מכאוביו" אינו ענין בפני עצמו, אלא זה בא לומר ששמתי לב למה ש"ראיתי את עני עמי גו' ואת צעקתם שמעתי גו'".

שעפ"ז לכאורה גם יובן למה רש"י לא נעמד על "ראה ראיתי" לפרש "ולא העלמתי עיני" ועל "ואת צעקתם שמעתי" לפרש "ולא אאטום את אזני מצעקתם" שהרי בד"ה כי ידעתי את מכאוביו מפרש כן.

אלא - לכאורה - מפני שעל ראה ראיתי ועל את צעקתם שמעתי אין צורך לפרש במיוחד, אלא ש"ידעתי את מכאוביו" שיש משמעות שמקודם לא ידע ואחרי שראה ידע, זה קשה לפרש, שלכן מבאר ששמתי לב, וכשמדבר על שמתי לב מבאר שזה קאי בעצם על הנאמר לפני זה, אבל לא מפני שתיבות אלו (ראה ראיתי וצעקתם שמעתי) צריכות ביאור.

ומכאן יש לבאר גם את הפסוק וידע אלקים שרש"י מביא לדוגמא שגם שם מבאר רש"י אותו דבר, ש"נתן עליהם לב כו'" שגם שם קשה אותו דבר, וכי צ"ל שאלקים ידע, או שקשה מהי התועלת (שהפסוק בא להשמיענו) בזה שוידע אלקים, שעל זה מפרש "נתן עליהם לב כו'".

וגם כאן (בוידע אלקים) מוסיף "ולא העלים עיניו", שלכאורה גם כאן בא לבאר את תחילת הפסוק וירא אלקים את בני ישראל, שמה יש בראי' זאת שאינו מעלים עין וחושב מה לעשות לבטל מצב זה.

וגם כאן לא נעמד רש"י על תיבות וירא אלקים גו', שכנ"ל אין צורך כ"כ בפירוש ואעפ"כ בתוך הדיבור של וידע אלקים הכניס גם את הפירוש על וירא אלקים גו'.

וגם כאן הרי שני הענינים ענין אחד הוא שוירא אלקים את בני ישראל ומה יוצא מזה שוידע אלקים שם לב לזה שאינו מעלים עין אלא עושה שהדבר יתבטל.



## קדימת ראש ליד בפרש"י

**הרב מנחם מענדל רייצעס**  
קרית גת, אה"ק

עה"פ (בא יג, ט) "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך", פרש"י: "יציאת מצרים תהיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך, רוצה לומר שתכתוב פרשיות הללו ותקשרם בראש ובזרוע".

ולכאור' צ"ע, למה הקדים רש"י תש"ר לתש"י - "ותקשרם בראש ובזרוע" - היפך סדר הפסוק: "לאות על ירך ולזכרון בין עיניך", קודם "יד" ואח"כ "ראש"?

והיה אפ"ל ע"ד הפשט, דהנה בס' זכרון פירש בדברי רש"י, שסמך על סוף הפסוק "למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים", ולפירושו "אמר הרב שהוא נדרש מסופו לראשו, יציאתך ממצרים ביד חזקה תהיה לך לאות על ידכה ולזכרון בין עיניך".

ולפ"ז, הרי כיון שרש"י מפרש הפסוק מסופו לתחילתו, הרי הוא מפרש קודם כל את "ראש" ואח"כ "זרוע" - מתאים להסדר למפרע, מהסוף להתחלה.

אבל לכאור' דברי ס' הזכרון צ"ע, כי רש"י לא העתיק תיבות אלו שבסוף הפסוק ב'דיבור המתחיל' כלל. ובפרט קשה בביאור הנ"ל, שהרי רש"י עצמו כותב כאן לפי סדר הפסוק: "תהיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך".

ואולי י"ל ע"ד הרמז, דהנה ראה לקו"ש ח"ט שיחה ב' לפ' ואתחנן בארוכה, שביאר הטעם לשינוי ל' הכתוב מפ' בא לפ' ואתחנן, שבפ' בא נקט הכתוב תש"ר ותש"י בחטיבה אחת, "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך" - בלי הבדל, משא"כ בפ' ואתחנן שכתב אותם במשפטים נפרדים: "וקשרתם לאות על ירך - והיו לטוטפות בין עיניך", שהוא בהתאם לב' הסגולות שבתפילין:

בפ' בא מדבר על סגולת התפילין בענין 'ויראו ממך', ובענין זה העיקר הם תש"ר, שהם הגלויים לעיני העמים, והתש"י הם רק בבחינת 'תוספת כח' בתש"ר; משא"כ בפ' ואתחנן מדבר על סגולת התפילין בענין 'וטרף זרוע אף קדקד', ובענין זה פועלים התש"י והתש"ר כאו"א בפ"ע. עיי"ש באריכות.

ולפ"ז י"ל שלכן הקדים רש"י "ראש" ל"זרוע", כי בפרשתנו העיקר הם התש"ר, והתש"י באים רק בתור 'תוספת כח' אליהם (וזה גופא הטעם שבהנחה מקדימים את התש"י, וכסדר הפסוק, בתור אמצעי לכך שהתש"ר לא יהיו לבדם; היינו, שקדימת התש"י אינו מצד מעלתם, אלא אדרבה - מכיון שקודם כל בא החלק הטפל יותר שהוא בתור הכנה בלבד, ואח"כ עיקר הענין).

ובאמת שי"ל ביאור זה גם בדרך הפשט, ראה בלקו"ש שם הערה 56, שדין הקדימה - שמניחים תש"י ואח"כ תש"ר, ולאידך גיסא בסדר החליצה - הרי שאמנם בגמרא למדו אותו מהפסוק "והיו לטוטפות", "כל זמן שבין עיניך יהיו שנים", הרי "ע"ד הפשט דין זה נלמד ממה שבפ' בא נכללים תש"י ותש"ר יחד". כלומר, שמהפסוק כאן, מזה שכוללים יחד ב' התפילין בחטיבה אחת, לומדים שהסדר צ"ל שקודם מניחים התש"י ורק עי"ז מגיעים התש"ר לשלימותם וכו'.

ואני בחפזי כתבתי, ועצ"ע.



## שונות

**הפוסקים כ' בית יוסף' או כרמ"א ואדמו"ר הזקן [גליון]\***  
**הרב ברוך אבערלאנדער**  
 שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

**האם מותר להקל דלא כמו הפוסק "שקיבלוהו עליהם"**

והנה ב'קול תורה' שם עמ' יז הוא כותב שב"ספר זכור לאברהם (שנת תשנ"ג) הובא מאמר מהרה"ג רבי יעקב חיים סופר שליט"א, וכתב שם בזה"ל: ונמצינו למדים שזהו טעמם של כל הני רברבי גאוני ספרד ע"ה, עם יודעם דאנן קבלנו עלינו הוראות מרן, מכל מקום בדוכתין סגי אין העלו לדינא הן להחמיר הן להקל שלא כדברי מרן ע"ה. . . כבר לימדנו רבינו הרשב"א שיש רשות לחכם להורות מכח ראייה דלא כאותו רב שקיבלוהו עליהם. ע"ש. [ודברי הרשב"א כבר הובאו באחרונים, ראה מה שהאר"ך ע"ד בשו"ת מטה יוסף<sup>1</sup> (ח"ב יו"ד סי' ב), ובאר"ך חיים סתהון (כלל ג). ושם הביא עוד אחרונים שדיברו בזה. ע"ש...".

---

\* בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם (עמ' 82-77). לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת שבע ראכיל לרפואה שלימה וקרובה.  
 1) להגאון רבי יוסף הלוי נזיר, קושטא תע"ז. ראה בדבריו אריכות נפלאה בכל ענין זה.

וממשיך הרב יוסף לכתוב: "ומכאן רצו להוכיח שאפשר לפסוק נגד המרא דאתרא. אולם אין זו הוכחה, ושתי תשובות בדבר<sup>2</sup>:"

א. יש הבדל גדול בין קבלה שקבלו עליהם קהילה אחת או שתי לנהוג כרב מסויים, אפי' אם הוא גדול בדורו, לבין קבלת הוראות מרן הש"ע. כי קבלת הוראות מרן הש"ע כיון שפשטה בכל ארצות עדות המזרח, קבלה זו נותנת תוקף פי כמה וכמה. וכשם שיש הפרש בין מנהג שנהוג [ר]ק אצל קהלות בודדות, לבין מנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל, כך יש הבדל בין קהלה אחת לדבר שהוקבע אצל הכל<sup>3</sup>.

ב. זאת ועוד, הרשב"א דיבר על כאשר יש יחס כלשהו בין המרא דאתרא לבין הרב החולק, כגון שהם בני אותו דור, או הפרש של דור א' או ב' ביניהם, אבל מה זה ענין לדין קטני דקטני...

ג. וגם הרשב"א לא קאי על חכם גדול שקהלות רבות בכמה וכמה ארצות פזוריהם קיבלוהו עליהם כמרא דאתרא, ובמשך כמה דורות קבעו כל גדולי הדור שאפילו אם נמצא אלף פוסקים שיחלקו על מרן, אנו תופסים כדעת מרן השולחן ערוך. קבלה חזקה כל כך דבכהאי גוונא לא קאי הרשב"א. ומה שדיבר הוא על מקום מסויים שמכהן בו מרא דאתרא, וחכם גדול שראוי להוראה רוצה לנהוג באיזה דבר איסור שלא כדעת המרא דאתרא, בזה כתב שיכול לעשות כן, אבל לא קאי בגוונא של חכם גדול שקהלות רבות קיבלוהו עליהם ועל זרעם לרבים המוחלט.

ד. ועוד, דהרשב"א קאי על ראשונים כמלאכים, דבזמנם אם היה נמצא איזה חכם גדול שהגיע להוראה, יכול להורות וכו'. אבל אין זה שייך לדורות שלנו, אנן קטני דקטני, דהיאך נוכל לפסוק נגד מרן וגדולי האחרונים. ואם אמר כן לגבי הראשונים, לא נוכל ללמוד מזה לנו בדור יתום זה. . וממילא לא נוכל לחלוק על מרן הש"ע שה' עמו שהלכה כמותו, ונמנו וגמרו גדולי הדורות להורות בכל כדבריו הקדושים".

(2) ועד"ז כתב בקיצור שם ב'קול תורה', סיון תשס"ג, קובץ א, עמ' נז.

(3) וחזר ע"ז שם סוף עמ' כו: "...וזה שייך לא רק על מרן ז"ל אלא על כל גדול שקהלו קבלו עליהם לנהוג כפסקיו. . ואולם קבלת הוראות מרן יש לה תוקף ועוז ביתר שאת ויתר עז, כי נתקבלה בכל תפוצות עדות המזרח, וכמו שמנהג נעשה יותר חזק ואלים אם נוהגים בו רבים יותר".

הוספתי מיספור לדבריו הארוכים, כדי שיהיה יותר קל להבין ולסכם את דבריו. בתחילת דבריו הוא כותב ש"שתי תשובות בדבר", ולפועל באריכות דבריו ישנם ארבע נימוקים. אבל לאמיתו של דבר הראשון והשלישי זהים, וכן גם השני והרביעי, ורק שני נימוקים לפנינו.

### תמצית הדיון: האם אפשר להכריע בין הפוסקים השונים

לפני שאנו דנים בנימוקי הדחיה שלו, כדאי לכל לראש לדייק בסגנון הדיון, שאין המדובר כאן על היתר לחלוק נגד מרן ה'בית יוסף', אלא דנים אנו כאן בהאם נהגו כשורה "כל הני רברבי גאוני ספרד ע"ה" ש"בדוכתי' סגיאין העלו לדינא הן להחמיר הן להקל שלא כדברי מרן ע"ה", והכריעו להלכה כפסק רבינו הרמ"א או כפי דעות שאר גדולי הפוסקים נושאי-כלי ה'שלחן ערוך' שחלקו על פסק ה'בית יוסף'.

סגנון הצגת השאלה חשוב מאד לעצם הדיון, שהרי אינו דומה באם דנים ב"האם מותר לחלוק על רבינו הבית יוסף", שבאופן טבעי כל יהודי ירא שמים ששמע על גדלותו של מרן יוסף קארו נרתע מעצם השאלה, לבין אם דנים ב"האם מותר לפסוק להלכה כדעת רבינו הרמ"א ושאר מאורי הגולה", שאז אחרי שאנו יודעים אף קצת מהפלאות גדולתו של רבינו הרמ"א, הש"ך, הט"ז, המג"א ואדה"ז, וגם שמענו על גדולתם בתורה וביראה של "כל הני רברבי גאוני ספרד ע"ה" שפסקו במקומות מסוימים דלא כה'בית יוסף' אלא כשאר הפוסקים, הרי אז זה שאלה לגיטימית, ותורה היא וללמוד אנו צריכים.

ולאחרי שהבנו את השאלה ועל מה אנו דנים נעיין בנימוקיו שבהם הוא דוחה את דברי הרי"ח סופר המיוסדים על דברי הרשב"א. ולכאורה כל דבריו תמוהים.

### סמכות מיוחדת רק באם "הסכימו עליהם כל ישראל"

כדאי לעיין בדברי הרמב"ם בהקדמתו ל'משנה תורה', בהסבירו את החילוק בין סמכות התלמוד לבין פסקי הגאונים. מפורש ברמב"ם שם שסמכות התלמוד ש"חייבים כל בית ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר

---

(4) במהדורת ר"י קאפח חסר המלה "בית", וראה 'ילקוט ש"נ' שם. ולהעיר שהלשון "בית ישראל" מופיע בעוד מקומות ברמב"ם, ראה הל' יסודי התורה פ"ה ה"א: "כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול", הל' תשובה פ"ג ה"ד: "נהגו כל בית ישראל

ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות" כמו התלמוד, הרי זה כיון ש"הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובן", אבל הגאונים הם רק "בית דין . . . [ש]גזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות [ו]לא פשטו מעשיו בכל ישראל", כתוצאה מזה "אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת, ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגורה בית דין אחר במדינתו". הרמב"ם מחלק באופן מאד ברור בין "הסכימו עליהם כל ישראל", "כל חכמי ישראל או רובם", לבין הגאונים שפסקו רק ל"בני מדינתו או לבני מדינות רבות", ואין כאן שום חילוק בין פסק ל"בני מדינתו" או ל"בני מדינות רבות", כל עוד "לא פשטו מעשיו בכל ישראל".

הרמב"ם שם מוסיף עוד חילוק בין סמכות התלמוד (שנתפשט בכל ישראל) לבין סמכותם של הגאונים (שלא פשטו מעשיהם בכל ישראל): "וכן אם למד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון". פסקי הגאונים לא רק שלא מחייבים שאר המדינות, אלא אפילו במדינתם עצמם, הרי אין זה מחייב את הדורות הבאים במקרה ש"נתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא", והפוסקים של הדורות הבאים יכולים לפסוק שלא כדבריהם.

ולאחרי כל זאת מתבררת התמיה שבנימוק הראשון שלו, ש"יש הבדל גדול בין קבלה שקבלו עליהם קהילה אחת או שתיים לנהוג כרב מסויים . . . לבין קבלת הוראות מרן הש"ע . . . כיון שפשטה בכל ארצות עדות המזרח, קבלה זו נותנת תוקף פי כמה וכמה", "הרשב"א לא קאי על חכם גדול שקהל רבות בכמה וכמה ארצות פזוריהם קיבלוהו עליהם כמרא דאתרא, ובמשך כמה דורות . . . קבלה חזקה כל כך דבכהאי גוונא לא קאי הרשב"א". והנה לפי דבריו נתת דבריך לשיעורין, בין אם "קיבלוהו עליהם" כבר לפני דור או לפני כמה דורות, בעיר אחת, במדינה אחת, בעשר מדינות או עדות שלימות, שבחלק מהמקרים עדיין מותר

---

להרבות בצדקה . . . מראש השנה ועד יום הכפורים". וראה ב'עבודת המלך' להל' יסודי התורה שם ובספר המפתח (פרנקל) שם.

לפסוק כפי דעות הפוסקים החולקים ובחלק מהמקרים כבר אסור. ולבד מזה, הרי לא הביא שום בסיס הלכתי לסברתו שישנו חילוק בין "קהילה אחת או שתיים" לבין "כל ארצות עדות המזרח", שהרי כפי שראינו לעיל תוקף מיוחד מכוח התפשטות בתפוצות ישראל ישנו רק באם נתפשטו מעשיו בכל ישראל. הוא מוסיף: "כשם שיש הפרש בין מנהג שנהוג [ר]ק אצל קהלות בודדות, לבין מנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל, כך יש הבדל בין קהלה אחת לדבר שהוקבע אצל הכל", והנה ודאי שישנו חילוק בין מנהג קהלות בודדות "לבין מנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל", שאז אסור לחלוק עליו, אבל פסקי מרן ה'בית יוסף' אינם "דבר שהוקבע אצל הכל", שהרי הרמ"א, שאר הנו"כ ועוד פוסקים חולקים עליהם.

### הרשב"א מדבר על הכרעה נגד הרי"ף והרמב"ם

הנימוק האחר שלו לדחות הראיה מדברי הרשב"א הוא: "הרשב"א דיבר על כאשר יש יחס כלשהוא בין המרא דאתרא לבין הרב החולק, כגון שהם בני אותו דור, או הפרש של דור א' או ב' ביניהם, אבל מה זה ענין לדין קטני דקטני...", "ומה שדיבר הוא על מקום מסויים שמכה בו מרא דאתרא, וחכם גדול שראוי להוראה רוצה לנהוג באיזה דבר איסור שלא כדעת המרא דאתרא, בזה כתב שיכול לעשות כן, אבל לא קאי בגוונא של חכם גדול שקהלות רבות קיבלוהו עליהם ועל זרעם לרבים המוחלט".

והנה זה אשר כתב הרשב"א בשו"ת<sup>5</sup>: "ומה שאמרת הלכה למעשה בדברים שהן במחלוקת בין חכמי הפוסקים שזה אוסר וזה מתיר. נאמר כדאי הוא פלוני המיקל לסמוך עליו? או נאמר כיון שהרב האלפסי והרמב"ם ז"ל שוין בכל לדעת אחת זולתי במקומות ישנו דין. מן החיוב הוא שנסמוך עליהם בין בקוליהון בין בחומריהון ולא נסמוך על פוסק אחר להקל?" תשובה: "...כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי הלכות הרב אלפסי זכרוננו לברכה ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חבור הרמב"ם ז"ל<sup>6</sup> והרי עשו אלו הגדולים כרבים. ומיהו אם יש שם אחד חכם וראוי להוראה ורואה ראייה לאסור מה שהם מתירין נוהג בו איסור. שאין

(5) ח"א סי' רנג. חלק מדברי הרשב"א מובאים גם ברמ"א חו"מ סי' כה ס"ב.

(6) אודות הפוסקים כהרי"ף או כהרמב"ם ראה גם הנסמך ב'אנציקלופדיה תלמודית' ח"ט ערך הוראה, טור שלה-שלו ולקמן ליד הערה 24.

אלו כרבים ממש דבמקום רבם אילו יעשו שלא כדבריו יקלו בכבוד רבם במקומו".

הרי מדברי הרשב"א יוצא ברור שאינו מדבר רק "על כאשר יש יחס כלשהוא בין המרא דאתרא לבין הרב החולק, כגון שהם בני אותו דור", וגם אינו מדבר רק "על מקום מסויים שמכהן בו מרא דאתרא, וחכם גדול שראוי להוראה רוצה לנהוג באיזה דבר איסור שלא כדעת המרא דאתרא", שהרי הוא מדבר על "מקום שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי הלכות הרב אלפסי [און] על פי חבור הרמב"ם ז"ל", זאת אומרת שגם כאן מדובר על קהילות שלימות ומדינות שונות שנהגו על פיהם במשך זמן, ובכל זאת הוא מתיר ל"חכם וראוי להוראה . . לאסור מה שהם מתירין נוהג בו איסור". וא"כ אפשר ללמוד מזה גם לגבי אלו שנהגו ברוב הדברים כפסקי ה'בית יוסף', שיכולים להכריע גם כדברי שאר הפוסקים במקום שדעת החכם המורה נוטה לזה.

ומה שכותב: "הרשב"א דיבר על כאשר יש יחס כלשהוא בין המרא דאתרא לבין הרב החולק . . אבל מה זה ענין לדידן קטני דקטני...", "הרשב"א קאי על ראשונים כמלאכים . . אבל אין זה שייך לדורות שלנו, אנן קטני דקטני . . לא נוכל ללמוד מזה לנו בדור יתום זה . . וממילא לא נוכל לחלוק על מרן הש"ע שה' עמו שהלכה כמותו..." , הרי זה היה צודק באם הרב והפוסק רוצה לחלוק על ה'בית יוסף', ודאי שאנן קטני דקטני לא היינו מעיזים אפילו לחשוב על זה, אבל כשמדובר על הכרעה בין הפוסקים הגדולים והקדושים הרי זה בידי החכם הפוסק בדור הזה כמו בדורות שעברו, שהרי לא אנחנו "קטני דקטני" החולקים אלא הרמ"א ושאר גדולי הפוסקים, בני דורו של ה'בית יוסף' והדורות הסמוכים אליו, הם אלו שחלקו עליו.

### האם הרמ"א חולק על אפשרות "קיבלוהו עליהם"?

הרמ"א ב'דרכי משה' העתיק דברי הרשב"א דלעיל, אבל נשמט ממנו כל הקטע אודות הפסיקה ע"פ אחד מהפוסקים, ועל כן בהמשך במקום "שאין אלו כרבים ממש", נאמר "שאין אלו כרבים ממש", ואינו מובן כ"כ, ובפרט שבהמשך נאמר "יקילו בכבוד רבם". ונדמה לי שהדבר מוכח שההשמטה אינו אלא ט"ס, אם כי היה אפשר לומר שהרמ"א השמיט

דברי הרשב"א אלו בכוונה, ורצה לחלוק בזה נגד ה'בית יוסף' והספרדים שסוברים שאפשר לקבל אחד מהפוסקים כרבם ממש. וראה הקדמות הרמ"א לספרו 'דרכי משה' ולהגהת השו"ע.

ואכן ישנם החולקים בפירוש על הרשב"א בזה, ראה לדוגמא בשו"ת 'מהר"י בן לב'<sup>8</sup> שלאחרי שהעתיק דברי הרשב"א כותב: "ולכאורה היה נראה מתוך התשובה הזאת שיכולין בני העיר לתקן תקנה והסכמה לפסוק על פי פוסק אחד בין בדיני ממונות בין בדיני האסור והמותר, ואחר העיון והחקירה השיבותי לקצת אנשים אשר שאלו את פי, דדוקא בדיני ממונות יש יכולת בידם לתקן התקנה הזאת, אבל בדיני האיסור והמותר גיטין וקידושין לאו כל כמיניהו דבני העיר לתקן תקנה בזאת, דבשל תורה הלך אחר המחמיר או בתר רובא לקולא אם הם גדולים בחכמה ובמנין. דדוקא בימיהם שבכל עיר ועיר היה להם רב אחד שהיה מלמדם, כדאמרי"ו בבל וכל פרוואה נהוג כרב נהרדעא וכל פרוואה נהוג כשמואל, וכל עיר ועיר היו מחוייבים בכבוד מלמדם. אבל אנו בזמנים האלו כל הפוסקים והרבנים אשר מימיהם אנו שותים הם רבותינו ואנו מחוייבים בשל תורה ללכת אחר המחמיר"<sup>10</sup>.

והעירני הרב נחום שי' גרינוואלד שגם בשו"ת 'זכרון יהודה' לרבינו יהודה בן הרא"ש<sup>11</sup> חולק ע"ז: "שמעתי שאתם אומרים... שאתם מסכימים לפסוק ולהורות ע"פ ספרי הרמב"ם ז"ל זולתי במה שחולק עליו א"א ז"ל שיעשו כדבריו, ואני משבח לכם על שאתם מכבדים לא"א, אמנם נפלאתי על שאתם מכניסים ראשיכם בין הרים גדולים בין הרמב"ם ובין הראב"ד ז"ל ורבים אשר השיבו על רבינו בחיי ואחריו, ואיך לא תיראו מלהיות נכזים בגחלתן ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף. ועוד אם תבטלו דעת ר' משה מפני דעת א"א ז"ל איך לא תבטלו דעתכם מפני דעתו, כי לפי מ"ש בפסקיו לא תוכלו לעשות הסכמה זו. כי

(8) ח"א סי' עה.

(9) כתובות נד, א.

(10) וראה מה שהעיר ופלפל בזה ה'פרי חדש' או"ח סי' תצו אות יא, 'חקרי לב' או"ח סי' צו. וצ"ע תירוצו לדברי מהריב"ל "כל הפוסקים והרבנים... הם רבותינו", ומתוך: "לא קשה שדבר ידוע שאחר הרי"ף והר"מ נתמעטו הלבבות, והרי הרשב"א בכמה דברים לא הכריע במחלוקת הגדולים, ובפרט בדיני גט וקידושין, ואף מהר"ם לא הכריע בדיני ממון, וכן הרא"ש..."

(11) סי' נד.

הוא ז"ל כתב בפסקי סנהדרין<sup>12</sup>. . שבמקום שיש מחלוקת בין הפוסקים שאין רשות לאדם לפסוק מדעתו כא' מהם בלי ראיות. . וכי תאמרו כבר עשו כן במקום אחר בספרד, אין לכם ללמוד מאחרים ואדרבה אחרים יש להם ללמוד מכם, כי טוליטולה היא עיר ואם בישראל וגדולי' הם גדולי גולת אריאל...".

### המותר לשנות מפקסי ה'בית יוסף' והרמ"א כפסקי שאר הפוסקים

והנה בסוגיא זו ישנו דבר תמוה. הרי הספרדים "קיבלוהו עליהם"<sup>13</sup> להתנהג על פי פסקי ה'בית יוסף', ואילו האשכנזים קיבלו עליהם להתנהג על פי פסקי הרמ"א<sup>14</sup>, וכפי פתגם ה'חתם סופר'<sup>15</sup>: "ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א"<sup>16</sup>. ולפי זה צ"ע על שמוצאים אנו לפעמים שמקילים ומחמירים כפי שיטות אחרות<sup>17</sup>. ולדוגמא, הספרדים מחמירים בהל' פסח כדברי הרמ"א<sup>18</sup>, וכמו כן בהל' נדה<sup>19</sup> וב"איסור ערוה החמורה בגיטין וקידושין ויבום וחליצה. . נוהגים לתפוס כל החומרות של דעת כל הפוסקים אפי' נגד דעת מרן<sup>20</sup>, והתימנים מקילים בהרבה סירות וטריפות "נגד רבינו הרמב"ם ומרן השלחן ערוך"<sup>21</sup>, ולכאורה איך זה

---

(12) פ"ד סי' ו.

(13) ו"קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם" כמבואר בשו"ע יו"ד סי' ריד ס"ב, ומקורו ברמב"ן ב'משפט החרם' שלו, כמבואר ב'בית יוסף' שם.

(14) ראה הנסמן ב'אנציקלופדיה' שם טור שלח ציון 394.

(15) בשו"ת או"ח סי' קג.

(16) משחק-מלים ע"פ לשון הפסוק שמות יד, ח.

(17) ראה גם 'אנציקלופדיה' שם: "ומכל מקום בכמה מקומות חולקים הבאים אחריהם,

כגון מפרשי השו"ע. . על המחבר והרמ"א בשו"ע בראיות והוכחות".

(18) ראה שו"ת 'יביע אומר' או"ח ח"ב סי' כג סי"ג: "הזכור לאברהם (ריש הל' פסח) כתב, מנהגינו בעיירות אלו כדעת הרמ"א (סי' תמוז) דדוקא בממשו אמרינן חו"ל, משא"כ בטעמו או לח בלח. וכן לענין חטה אפילו לא נתבקעה אוסרים התבשיל. כד' הרמ"א. וכ"ה בכל דיני פסח. באופן שלענין פסח אנו אשכנזים. כך א"ל הרב עט"ר ה"ה מר רבי".

(19) ראה ב'קול תורה' שם עמ' כה שציין שכך הם פסקי ה'בן איש חי'.

(20) כפי שהביא בארוכה בשו"ת 'יביע אומר' יו"ד ח"ו סי' טו.

(21) הרב יצחק רצאבי, 'שלחן ערוך המקוצר' יו"ד ח"א (מהדורת תש"ס) סי' קכו ס"ג. הטעם "מפני שהגויים שם 'טמאים' ומשחיטת ישראל אינם אוכלים, ואם יחמירו יהא הפסד גדול בממונם של ישראל. . כי מאבדים כל הבשר באין קונה אפילו בזול" (שם ס"ב), "וכש"כ כשהשחיטה לצורך סעודת נישואין, שאם יטריפו תיהפך השמחה לתוגה" (שם ס"ג). וראה שם שנוהגים גם לסמוך בסירות על מש"כ הרמב"ם הלי' שחיטה פי"א ה"ו,

מתאים<sup>22</sup> למה ש"קבלוהו עליהם" לנהוג כפי דעת ה'בית יוסף' או הרמ"א<sup>23</sup>? ולהעיר שגם הרשב"א שהתיר להחמיר נגד הדעה שקבלוהו עליהם, התיר רק להחמיר כפי הדעה החולקת, אמנם לא מצינו בדבריו היתר להקל כפי הדעה המקילה נגד "כל שנהגו לעשות כל מעשיהם" על פי פסקיו.

והנה כתב ה'בית יוסף' בשו"ת 'אבקת רוכל'<sup>24</sup>: "...הרמב"ם ז"ל אשר הוא גדול הפוסקי' וכל קהלות ארץ ישראל והאראביסטאן והמערב נוהגים על פיו וקבלוהו עליהם לרבן, מי שינהוג כמוהו בקולותיו ובחומרותיו למה יכפוהו לזוז ממנו, ומה גם אם נהגו אבותיהם ואבות אבותיהם שאין לבניהם לנטות ימין ושמאל מהרמב"ם ז"ל. ואפי' רבו באותה העיר קהלות שנוהגים כהרא"ש<sup>25</sup> וזולתו אינם יכולים לכופ' למעוט קהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כמותם". ונשאלת השאלה עד"ז, באם "כל קהלות ארץ ישראל והאראביסטאן והמערב" "קבלוהו עליהם" את

---

למרות שהוא מסיים שם: "ומעולם לא ראינו מי שהורה כך ולא שמענו במקום שעושין בו כך". ושם הערה יז הביא דעתו של הגרב"צ אבא שאול בסירכות "שאעפ"י שלדעת מרן [יו"ד סי' לט סי"ג] אין להקל ורק הרמ"א [שם סי"ג] מיקל במיעוץ... וכיום מקילים גם הספרדים אפילו בקילוף בציפריים... מכל מקום הואיל וכבר בדורות שעברו נהגו הספרדים להקל כמו האשכנזים, אין להורות חומרא בזה. ו'חלק בית יוסף' סתם, הנהוג והנפוץ היום בארץ ישראל, הוא רק לגבי שאר פרטים השנויים במחלוקת בין מרן לרמ"א, ולא בזה....".

(22) וראה 'פתחי תשובה' יו"ד שם האם אחרי שנהגו באיזה דבר כדעת המיקל עדיין מותר להחמיר, ואין בזה משום מוציא לעז על הראשונים.

(23) ולא ניחא לי שיטתו של הגאון הרב עובדיה יוסף שבכגון דא הוא דוחה להלכה את דברי הפוסקים שפסקו דלא כה'בית יוסף', ו'מכריח' שלא התכוונו לפסוק אלא כחומרה בעלמא. וראה 'קול תורה' שם סוף עמ' כה שמרמז שפסקי ה'בן איש חי' כהרמ"א גורמים לפעמים לבעיות של שלום בית, כיון שהוא מחמיר לפעמים כהרמ"א. ובאם דרכו להתחשב בכגון דא, אז הרי גם בפאה נכרית צריך להקל משום זה כדעת הרבה מגדולי הפוסקים ואכמ"ל.

(24) סי' לב.

(25) ראה בהערה שלאח"ז, שכך היה מנהג יהודי מרוקו. וראה עוד 'אנציקלופדיה' שם

הרמב"ם "לרבן", איך יכלו אח"כ לשנות ולקבל עליהם את פסקי ה'בית יוסף<sup>26</sup>?

וצריך לומר דבכל מקרה ש"קיבלוהו עליהם" לפסוק כפי הפסקים של אחד הפוסקים, אין הכוונה דבכל מקרה ממש יהיה הפסק כך, אלא שכוונת הקבלה היתה שזה עדיין תלוי בדעת החכם המורה וכפי שישקול דעתו לפעמים להקל ולפעמים להחמיר שלא כדעת פוסק יחיד זה, ועד"ז כשיצא טבעו של ה'בית יוסף' והחכמים הפוסקים נטו לדבריו התחילו להתנהג כדבריו, כי הכל תלוי בדעת החכם המורה. ויומתק ע"פ ביאורו של כ"ק אדמו"ר זי"ע<sup>27</sup> שרב שפוסק הלכה ע"פ הנאמר בספרי הפוסקים - סומך לא רק על הפסק-דין של הפוסק שלפניו, כי אם גם על שיקול דעתו שלו עצמו, שלאחרי התבוננות ויגיעה הגיע למסקנא בשכלו הוא שהפסק-דין הוא כך<sup>28</sup>.

### ה'בית יוסף' נהיה ה'מרא דאתרא' החדש – אבל לא בכל פסקיו

שוב מצאתי מה שכתב בזה בשו"ת 'מטה יוסף'<sup>29</sup>, שמביא בזה פסק הרמ"א<sup>30</sup>: "אם היה מנהג בעיר להקל מפני שחכם אחד הורה להם כך הולכים אחר דעתו, ואם חכם אחר בא לאסור מה שהם מתירין נהוג בו איסור", והש"ך שם<sup>31</sup> מביא דברי הב"ח "דה"ה להיפך, שהיה מנהג בעיר להחמיר ע"פ חכם אחד ומת, ובא חכם אחר ומיקל, יכולים לנהוג היתר",

(26 ראה לדוגמא מש"כ הגאון רבי יעקב אבן צור, רבה של פאס במרוקו (תל"ג-תקי"ג) בספר 'משפט וצדקה ביעקב' (ח"ב סי' ה): "...קודם שיצא טבעו של מרן מהריק"א [=רבי יוסף קארו] בעולם, שאז היו פוסקים על הרוב כסברת הרא"ש, וכך היו אומרים כי המקום אשר יפנה הרא"ש אחריו ילכו, ולפיכך פסקו כמותו . . . אמנם אח"כ כשיצא טבעו בעולם ונתפשטו חיבוריו ב"י וש"ע, וקבלו אבותינו ורבותינו ז"ל . . . דבריו וסברתו אפילו נגד אלף פוסקים, שוב אין לנו אלא סברתו". וראה עוד מה שציין והביא ב'ילקוט יוסף - קול תורה' שם בסוף הספר "בענין קבלת הוראות מרן ליוצאי מרוקו".

(27 'תורת מנחם - התוועדיות' תשמ"ו ח"ד עמ' 95.

(28 "וכדמוכח גם מזה שבמספר מקומות היה נראה להם שההלכה היא דלא כמו שפסקו רבותיהם - וחלקו עליהם". וראה שם בהערה 13 די"ל שזהו תוספת ביאור לדעת הרא"ש (בתשובותיו כלל לא) שאין להורות הלכה מפסקי הלכות בלא לימוד טעמי ההלכות.

(29 דלעיל הערה 1, כג, א.

(30 חו"מ סי' כה סוף ס"ב.

(31 סק"כ.

ומסביר ד"הב"ח לא התיר אלא בכה"ג שכבר מלך החכם השני ונעשה מארי דאתרא במקום הראשון הא לאו הכי לא<sup>32</sup>. . גם מ"ש מהר"ם אלשקאר בתשו' סי' טז שבמצרים יש לדון ולפסוק כס' הרמב"ם בין לקולא בין לחומרא ואע"פ דרבים חולקים עליו משום דמאריה דאתרא הוא, היינו דוקא כשאין סברתו הפך מסברת החכם הב' שנעשה אח"כ מארי דאתריה, אבל אם החכם השני שהוא מאריה דאתרא חולק עליו יש לילך אחר הוראתו ולא אחר הוראת הרמב"ם. וכן המנהג פשוט אצלנו, וכמה דברים אנו עושים דלא כהרמב"ם, על פי מרן מהריק"א ז"ל שהוא מארי דארעא דישאל". יסוד שיטתו: מעשים בכל יום שישנם רבנים שמכהנים בעירם והלכה כמותם, אבל לאחר מותם ממנים רב חדש במקומם ומעכשיו הלכה כמותו. זהו הסיבה למה הספרדים יכולים לנהוג כפי פסקי ה'בית יוסף', כי זה נחשב ש"קבלוהו עליהם" להיות ה'מרא דאתרא' לאחר הרמב"ם שהיה ה'מרא דאתרא' הקודם, והדין כפי ה'מרא דאתרא' האחרון וכדברי הש"ך בשם הב"ח.

אמנם הדמיון ל'מרא דאתרא' החדש שמגיע לעיר אינו כ"כ ברור, שהרי מיתתו של הרב הקודם ומינויו של הרב החדש הרי זה דבר שבמציאות, והרי לאחר מיתתו של הרב הקודם אין אפשרות בלי מינוי רב אחר במקומו, אבל קבלת ה'בית יוסף' כ'מרא דאתרא' חדש במקומו של הרמב"ם הרי זה היה רק החלטתם של הפוסקים ומורי ההלכה שבדורם לפי שיקול דעתם ורצונם, ולא דבר שבהכרח. ובאם מותר להחליט על 'מינויו' של פוסק אחר במקום הרמב"ם, מי מעכב על קהילה

---

(32) והנה ה'תומים' שם סק"ז חולק על הב"ח: "ולדידי צ"ע דמשמע מתוס' ורא"ש ור"ן בריש מקום שנהגו שמנהג לאסור שנתייסד ע"פ חכם א"א להתיר בפניהם כיון דכבר קבלו על עצמן לאיסור והוא נתייסד ע"פ חכם. ועיין בפרי חדש לאו"ח סי' תסח [ס"ד] שהאריך". והכוונה לנאמר בפסחים (נא, א) דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתיר בפניהם, ותוד"ה אי שם מקשה ממה שהתיר רבי בית שאן (חולין ו, ב), והרי נהגו בו איסור, וכן ממה שאמרו במשנה פסחים שם (נ, א) דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם, הרי שאין אפשרות להתיר. ומתוך התוס' "דמתניתין איירי במנהג חשוב שהנהיגו ע"פ ת"ח" שאסור להתיר גם בפני ת"ח, ובית שאן איירי "שנהגים מחמת טעות שסבורים שהוא אסור", שאז "יכול להתיר בפניהם", וכש"נהגו בני המדינה מעצמם" אסור להתיר רק בפני כותאי "דמסרכי מילתא", כנאמר בגמ' פסחים שם. ויל"ע האם לפי דברי ה'מטה יוסף' ניתן לתרץ שיטת הב"ח, דשאני מרא דאתרא דבידו להתיר גם את האסור ע"י ת"ח וצ"ע. וראה 'פרי חדש' או"ח סי' תצו אות ב.

ספרדית היום למנות את הרמ"א כהפוסק שעל פיו נוהגים בכל דבר לקולא ולחומרא, במקום ה'בית יוסף' שעל פיו נהגו עד עכשיו<sup>33</sup>?

וממשיך ה'מטה יוסף' לבאר: "איברא שיש כמה דינין שאנו נוהגין לעשות דלא כמרן אלא על פי פוסקים אחרים<sup>34</sup>. . . וצ"ל דאינם חייבים לילך אחר הוראתו אלא כשכבר נתפשטה הוראתו ונהגו לעשות כדבריו, אבל אם מתחלה אינן רוצין לנהוג כמותו אין עליהם שום חיוב ללכת אחר הוראתו. . . ודוקא כשאנו יודעין בודאי שנהגו דלא כוותיה, אבל מסתמא שבא דין לפנינו שהוא מחלוקת הרמב"ם עם שאר פוסקים, ואין אנו יודעין מנהג העיר שאינו תדיר, אותו הדין מסתמא צריך לפסוק כהרמב"ם ז"ל שהוא מארי דאתרא. . . שאם יעשו שלא כדבריו יקלו בכבוד רבם...".

לשיטתו אפילו במקרה שקהל "קיבלוהו עליהם" לנהוג לפי פסקיו של אחד הפוסקים, ולדוגמא הרמב"ם, אין זה מחייב אותם לנהוג בכל דבר כפי הרמב"ם, והרי זה תלוי בהחלטתם מה לקרב ומה לרחק, אבל כעבור שנים כשנשאלה שאלה בבית המדרש איך לנהוג, אז בדברים "שכבר נתפשטה הוראתו ונהגו לעשות כדבריו" צריכים לעשות כדבריו, וכן באם אין לדבר זה מנהג או מסתמא נוהגים כדבריו, אבל כשהמנהג שלא כדבריו, אפשר להמשיך ולנהוג שלא כדבריו, כי על תנאי זה "קיבלוהו עליהם".

בכל מקרה לפי שיטתו של ה'מטה יוסף' נדחה מה שכתבתי לעיל, ואין להסיק מה "קיבלוהו עליהם" של ה'בית יוסף' כפוסק אחרון במקומו של

33 ודון מינה, שכמו במינוי מרא דאתרא הרי ה'בעלי בתים' וטובי העיר ממנים את הרב, ויש לזה תוקף אף מבלי שדיינים ופוסקים החליטו על המינוי, כמו כן באם בני הקהילה רוצים לקבל על עצמם פוסק שעל פיו ינהגו, אין צריכים בשביל זה החלטת רבנים ופוסקים שיכוונו אותם בהחלטתם זה, אלא כל "שקיבלוהו עליהם" הרי זה מחייב אותם להתנהג כדבריו לקולא ולחומרא.

34 הוא מציין שתי דוגמאות: א. שו"ע יו"ד סי' סט סט"ט: "אחר שנמלח הבשר והודח מותר ליתנו אפילו במים שאינן רותחין. ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחין", והרי משמע מכאן שבא "ללמדנו שצריך לחוש לדבריו [= לשיטת ה"ש מי שמצריך", שהוא שיטת הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פ"ו ה"י] לכתחלה [וכפי שכתב ב'בית יוסף': "ומיהו היכא דאיפשר טוב לחוש לדברי הרמב"ם ז"ל], ואנו לא נהגנו כן". ב. עוד דוגמא: שם סי' סה סי"ד: "אין לוקחין בשר מכל טבח ששוחט לעצמו ומוכר לעצמו אלא אם כן היה מוחזק בכשרות", וזהו שיטת הרמב"ם שם פ"א הכ"ה, "וכתב על זה הר' מהריק"ש שלא נהגו כן במצרים, ומשמע דאף בבשר לא נהגו, וזה דלא כהרמב"ם ודלא כהש"ע".

הרמב"ם, שאפשר לפסוק שלא כמותו בהלכות מסוימות כל עוד 'מכהן' ה'בית יוסף' (לספרדים) והרמ"א (לאשכנזים) כה'מרא דאתרא'.



## הזכרת שמות הנשיאים על מצבות

הת' יואל ניו

תלמיד בישיבה

באג"ק ח"כ אגרת ז'תקמד כותב כ"ק אדמו"ר: "וכיון ששואל דעתי בזה, עלי להוסיף מה שהורתי לכמה בכגון דא, להזכיר בהנוסח, שהי' מחסידי של כ"ק אדמו"ר בפירוט השם (של האדמו"ר) . . יסוד הצעתי בכגון דא - בא על יסוד מה שראיתי בנוסח המצבה שעורך כ"ק אדמו"ר בשביל אמו הרבנית זצ"ל, והזכיר צדיקי יסודי עולם האדמורי"ם בשמותיהם.

ואת"ל הרי רמוז זה גם במשנה בסיפור נוסח השאלה עד לחברון (תמיד פ"ג) והרי כל ענין המצבה הוא לזכות ועליית הנשמה."

ובאותו חלק אגרת ז'תרסב כותב: "אלא שלדעתי וכמו שעניתי לכמה מהשואלים בכגון זה, יש להזכיר בהנוסח גם שמות רבותינו נשיאינו נשיאי ישראל, וכיון שככתבו היתה אמו ע"ה מתומכי מוסדות חב"ד, הרי זוהי הדרך להזכיר ולפרט שם הנשיא "מייסד המוסד פ" - בו תמכה.

האמור כוונתי תועלת זכירת שם צדיק ונשיא, מיוסד בהוראת חז"ל בכ"מ ובפרט ע"פ המבואר בספרי קבלה ומואר בספרי חסידות אשר השם הוא המקשר הנשמה עם הגוף, ז.א. ממשיך מהנשמה אשר נצחית היא בעניני הגשם פה למטה, וכשמזכירים שם צדיק ונשיא מעורר זה את הנשמה של בעל השם והתעוררותה פועלת גם למטה ובפרט כשהמדובר בנשיא ישראל שתפקידו ופעולתו בחיים בעלמא דין היתה טובת הרבים ופעולה להנהגת הרבים, ובדאי לדכוותי אין צורך באריכות בהאמור."

ובאג"ק חי"ד אגרת ד'תתקצט כותב: "במ"ש אודות הנוסח של המצבות, צריך הוא להעריך בנוסח כזה שיוזכר שם כ"ק מו"ח אדמו"ר או עכ"פ שם חב"ד ליובאוויטש והטעמים מובנים, שכל הקוראו במצבה יזכיר גם תיבות אלו שבמילא מעוררים זכות אחרים, וק"ל."

ובאג"ק חי"ח אגרת ו'תכ כותב: "אלא שיש להוסיף, לדעתי, בתוארו של אבי הנפטר "הרה"ח", וכן "הי" מגדולי חסידי אדמו"ר מוה"ר שמואל ואדמו"ר מוה"ר שלום דובער, זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע", וכוונתי בכדי שיזכר שמם של נשיאי חב"ד נשיאי ישראל במצבה זו, וק"ל".

והנה מכל האגרות מוכח שישנו הוראה מכ"ק אדמו"ר שצריך לכתוב שם הנשיא על מצבות, ושאלני א' התמימים למה אין נוהגים אנ"ש ע"פ הוראה זו. ואולי היתה ג"כ הוראה להיפך. ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



## שנת לידת ר' חיים אברהם בן אדה"ז

הת' לוי יצחק ליינ

שליח בישיבת תו"ת ק.ג. מיניסוטה

ברשימת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ מכ' מר חשון תרנ"ו (נדפס בסה"מ תש"ט) אודות קריאת שמו של ר' חיים אברהם בן אדה"ז כתב שר"א נולד באלול תקל"ז או תקל"ח<sup>1</sup>.

ולכאורה בלקו"ד ח"ב (רסו, ב ואילך) כותב שר"א הי' בזמן הבר מצוה של אחיו אדמוה"א בט' כסלו תקמ"ז] בן 6 או 7 שנה. וא"כ מזה משמע, שנולד בשנת תק"מ או תקמ"א.

ואוא"ל דישנם שני גירסאות מתי נולד ואין סתירה.

דבהרשימה שבסה"מ תש"ט כתב אדמו"ר הריי"ץ, בשם (אביו אדמו"ר הרש"ב, שאמר בשם אביו) אדמו"ר מהר"ש, שר"א נולד באלול תקל"ז או תקל"ח.

ובלקו"ד כתב אדמו"ר הריי"ץ בשם (הרז"א שאמר בשם ר' נחום שאמר בשם) ר' פנחס רייזעס, שהי' על הבר מצוה של אדמוה"א, שר"א הי' אז בן 6 או 7 שנה<sup>2</sup>.

---

(1) להעיר דעפ"ז הרה"ק רבינו אהרן מסטראשעלי' שהי' על הברית מילה של רח"א (עי' בספר התולדות אדמו"ר מהר"ש (קה"ת תש"ז) עמ' 6) הגיע כבר לליאזנא באלול תקל"ז או תקל"ח (כמ"ש כ"ק אדמו"ר ב'רשימת היום' עמ' קצו שנתחנך בבית אדה"ז בקטנותו, ובתו"ש עמ' 213 הערה 1 שנולד בשנת תקכ"י) כשהי' רק כבן 11 או 12 שנה.

ולהעיר שבספר התמים ח"א (קפ, א-ב) כתב, שאדמו"ר מהר"ש אמר שבהיותו בן 8 שנה בכסלו תר"ג הי' רח"א בן 64 או 65 שנה. שמשמע כמו הרשימה (שנולד באלול תקל"ז או תקל"ח).




---

(2) להעיר שר' פנחס רייזעס הגיע לאדה"ז בפעם הראשונה בשנת תק"מ (עי' בלקו"ד ח"א (דף רמב)), וא"כ הוא"ל (בדוחק) שבסיפורו, ר' פינחס רצה לומר על רח"א שבהיותו ילד הי' מיושב ורציני והי' מגיע להבימ"ד לשמוע מה החסידים מדברים, ושאלו אותו אם הוא יודע למה ציוה אדה"ז שהבר מצוה (אדה"א) יעלה לתורה שבת מנחה ולא שבת בבקר. אבל לא דייק בגילו, אבל לכאור' הוא דוחק גדול ועי' בסה"ש תרצ"ו עמ' 126, וצ"ע.

לעילוי נשמת  
מרת חי' חנה ע"ה בת ר' יעקב ע"ה  
נפטרה ז' שבט ה'תשי"ט

ולעילוי נשמת  
ר' דוד ע"ה ב"ר יעקב ע"ה  
נפטר ט' שבט ה'תשל"ה  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו  
הרה"ח ר' יעקב ומשפחתו שיחיו  
מאגאלניק

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' אהרן לייב  
בן החסיד הר"ר יהושע ע"ה  
לרגל היארצייט ביום יו"ד שבט  
ולעילוי נשמת  
זוגתו מרת דאבא רייזא בת ר' שלמה ע"ה.  
נפטרה ביום ד' מרחשון  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנם  
הרה"ח ר' חיים דוד  
וזוגתו מרת העניא ומשפחתם שיחיו  
ליין



מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הקדוש  
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



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

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' שמעון ע"ה  
בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה  
נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' אפרים מרדכי  
וזוגתו מרת שרה איטא  
ומשפחתם שיחיו  
קורוליצקי

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הקדוש  
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י  
הרה"ת ר' משה הלוי ומשפחתו שיחיו  
קליין

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הקדוש  
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י  
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מרים  
ומשפחתם שיחיו  
וולדמאן

לזכות  
הילד יהודה שיחי'  
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה  
ביום שלישי ד' שבט ה'תשס"ז  
יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו  
הרה"ת ר' שניאור זלמן וזוגתו מרת ציפא שיחיו  
שניאורסאהן



נדפס ע"י זקניו  
הרה"ת ר' יוסף יצחק ומשפחתו שיחיו  
שניאורסאהן

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הקדוש  
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י  
הרה"ת ר' שלמה ומשפחתו שיחיו  
דרימער

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הקדוש  
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י  
הרה"ח ר' יוסף צבי בן בילא  
וזוגתו מרת רחל לאה בת שרה שיחיו  
סאנדמאן

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הקדוש  
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י  
הרה"ח ר' יששכר דוב  
וזוגתו מרת מרים שיחיו  
ווייס

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הקדוש  
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י  
הרה"ת ר' יעקב צבי  
וזוגתו מרת חנה דבורה שיחיו  
פינסאן

לזכות  
החתן התמים הרב יהודה שיחי'  
לוי  
והכלה מרת חנה שתחי'  
סימפסאן  
לרגל בואם בקשרי השידוכין  
ביום שלישי ד' שבט ה'תשס"ז  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם  
הרה"ת ר' משה חיים  
וזוגתו מרת דאבא שיחיו  
לוי

הרה"ת ר' אברהם  
וזוגתו מרת ציפורה שיחיו  
סימפסאן

לזכות הילדה  
אייכלא תחי'  
לרגל הבת מצוה שלה  
ביום ל' שבט ה'תשס"ז



ולזכות אחיה ואחותה  
מנחם מענדל ומרים מריאשא שיחיו



נדפס ע"י הוריהם  
ר' נח שמחה  
וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו  
פאקס

לזכות  
החתן התמים הרב אלכסנדר סנדר שיחי'  
דובראווסקי  
והכלה מרת פרומא איטא שתחי'  
סימפסאן  
לרגל בואם בקשרי השידוכין  
ביום שני ג' שבט ה'תשס"ז  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם  
הרה"ת ר' אליעזר ליפמאן  
וזוגתו מרת פייגא דינה שיחיו  
דובראווסקי

הרה"ת ר' יוסף יצחק  
וזוגתו מרת יפה שיחיו  
סימפסאן

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הקדוש  
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"  
ולברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י  
הרה"ת ר' הלל דוד  
וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו  
קרינסקי

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הקדוש  
יו"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י  
הרה"ת ר' משה אהרן צבי  
וזוגתו מרת העניא רבקה רות שיחיו  
ווייס  
שלוחי כ"ק אדמו"ר  
שערמאן אוקס, קאליפארניא