

ב"ה  
ש"פ לוי-תשא  
ה'תש"ס  
גליון יג [תשצג]

**ברכת מזל טוב**

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו בזה את ברכותינו  
ברכת מזל טוב עד בלי די  
לידידנו היקר הת' הנעלה והחשוב  
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו  
בעל מדות תרומיות, מנכ"ל המערכת בשנת תשנ"ז

הת' מ' **יעקב שלמה שיחי**  
**בלאכמאן**

לרגל נישואיו בשעטומ"צ עם ב"ג החשובה תחי'  
ביום ב', כ"ב אדר"ר

יה"ר שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת  
שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצון ולנח"ר רבינו הק'  
חיים מאושרים בגשמיות וברוחניות גם יחד

**המערכת**



**מודעה ובקשה**

שוב מעוררים אנו את הכותבים החשובים שיחיו לכתוב בהתאם  
להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לקובצנו זה (בשנת תשמ"א), וזלה"ק:  
לא לכתוב שיעורים (שמתאים לאמירה בישיבה) - אריכות (וגם  
המשך) שלא זהו מטרת הקובצים, כמובן. עכלה"ק.



## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 5..... לשונות האומות לע"ל.

### רשימות

- 6..... "בפרש"י" או "במפרשי" תהלים [גליון].  
7..... "הרגו בתענית" [גליון].

### לקוטי שיחות

- 9..... מסירת נפש של משה על ישראל ועל תורה.  
12..... חלות דין מועד בשור.  
15..... כלאים בבגדי כהונה שלא בשעת עבודה.  
18..... טעם האיסור בכלאים.  
19..... "ונשמע קולו בבואו אל הקודש".  
21..... בכיית ריב"ז קודם פטירתו.  
22..... מינוי אהרן לכהונה לאחר גמר עשיית המשכן.

### שיחות

- 24..... להרבות בשמחה בט"ו באדר ראשון.  
28..... ר"ע הי' לרגיל לזכות את ישראל.

### חסידות

- 30..... הערות בתו"א - פ' יתרו.  
30..... "בא אל התיבה" - תיבות התפילה.  
31..... בענין טמטום המוח וטמטום הלב.  
39..... עבודת ה' לשמה.  
39..... עצבות באמצע עסקיו [גליון].  
40..... בחירה במלאכים [גליון].

### נגלה

- 41..... "פלניא גזלנא הוא".  
44..... קול או עד אחד - איזה עדיף.  
47..... אלא מעתה מחאה שלא בפניו וכו' (בשיטת הולכי אושא).  
49..... אלא מעתה מחאה שלא בפניו וכו' (בשיטת רבא).  
51..... חזקת ג' שנים רצופות.  
53..... בדינא דכר מצרא.

## רמב"ם

- 55..... בדין זקן ממרא [גליון]  
57..... בענין הנ"ל  
58..... "והגית בו" - בלה"ק דוקא [גליון]

## הלכה ומנהג

- 60..... ברכה על קניידלאך ופירורי לחם שנתבשלו  
63..... הערה בהלכות בורר בשו"ע אדה"ז  
65..... סיום התפילה בלי עשרה  
67..... כפילת הודו בהלל [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 68..... כ"ף יונית  
72..... המשך בענין אמונת בני ישראל במשה וההכרח לאותות  
74..... כמה הערות בפירש"י על התורה - שמות  
81..... כי חיות הנה [גליון]

## שונות

- 83..... זכות הלומד בלימוד משניות לע"נ מישהו  
84..... האדם נפעל כפי פעולותיו  
84..... הנאה אחרי עשיית דבר טוב  
85..... האם אדה"ז בעצמו ניקד את כל הסידור? [גליון]  
91..... בענין הנ"ל  
91..... מנהג רבותינו נשיאנו לעלות למפטיר [גליון]

---

**מספר הפאקס למשלוח הערות**  
**(718) 756-3411 או (718) 773-4115**  
**E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM**

**אתרינו באינטרנט:**  
**WWW.KOVETZ.COM**

**ניתן לשלוח הערות עד יום ג' בערב - בשבוע הוצאת הקובץ**

# גאולה ומשיח

## לשונות האומות לע"ל

הת' מ"מ רייצס  
תות"ל - 770

ידועה מחלוקת המפרשים (עה"פ "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה" - צפני' ג, ט) אם לעת"ל יתבטלו לשונות האומות או לא. ובשיחת ש"פ וישב תש"נ מבאר את השיטה שלא יתבטלו, ומאריך בהמעלה שיש (גם) בלשונות האומות. ובתוך הדברים מביא, שאפילו חלק מכ"ד כתבי קודש דנביאים וכתובים נכתבו (לא בלשון הקודש, אלא) ארמית - עיי"ש.

ולכאוי' לפ"ז צע"ק בשיטה השני' שכן יתבטלו לשונות האומות, וראה באור-התורה להצ"צ (נ"ך ע' תתקד ואילך) שמבאר שיטתם, כי כל הענין של בירור לשונות אלו וכו' הוא רק בדרגה נמוכה, וכשיתעלו לדרגה נעלית יותר כבר לא יהי' צורך בזה. ומביא דוגמה מהגר שפחת שרה, שאף שהיתה צדקנית בדרגתה, לגבי דרגת שרה היתה צרה, ועד ששרה גירשה אותה מבייתה. - וכיצד אפשר לתווך ביאור זה עם הא דחלק מהנ"ך עצמו כתוב בשפה שאינה לה"ק !

ובכלל צ"ב במאי פליגי ב' השיטות, ובפרט שהסברא הפשוטה נותנת לכאוי' כהשיטה שלא יתבטלו, שהרי ענינה של הגאולה הוא לגלות את ה"אלופו של עולם" בכל הפרטים החיוביים שבעולם (ראה באריכות שיחות ש"פ אהו"ק וש"פ אמור תנש"א), ובוודאי שלא לשבור ולבטל (להעיר משיחת ש"פ בראשית תש"נ), וא"כ מהו הסברא לומר שיתבטלו לשונות האומות ? !

אמנם נראה דלהרמב"ם אינה קושיא כלל, ודוגמה לדבר מענין זה עצמו שבו מצינו שמשתמשים בלשונות האומות באופן הנעלה ביותר: ספרי הנביאים והכתובים. שעל אף כל המעלה שבזה וכו', ופשוט, בכ"ז פסק הרמב"ם (הל' מגילה ספ"ב) "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח". (וראה לקו"ש חכ"ו ע' 222 הע' 33, שכוונתו כפשוטה). וא"כ שפיר י"ל גם בנוגע ללשונות האומות (ובמכל-שכן וקל-וחומר), שיתבטלו אז.

ולכא' הביאור בהסברא שבזה (כיצד מתיישב עם זה שהגאולה לא באה לשבור ולבטל כו'), כי שני ענינים אלו - נביאים וכתובים, ולהבדיל - לשונות האומות - הם לא ענינים שהיו בעולם מתחילת בריאתו, ב"תכנית המקורית", אלא נתחדשו רק לאחר מכן. לשונות האומות הו"ע שנתחדש רק בדור הפלגה, כמסופר בפ' נח (יא, א ואילך); והנביאים והכתובים נתחדשו רק לאחר חטא העגל, כדברי חז"ל (נדרים כב, ב) "אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד".

ולכן י"ל, שהם אינם נחשבים חלק מגדר העולם עצמו, שהגאולה באה להעלותו וכו', אלא כענין זמני שניתן למטרה מסויימת, ושפיר מובן מה שיתבטלו בימות המשיח. ולהעיר שכמו שבלשונות האומות מצינו מחלוקת במפרשים, כנ"ל, עד"ז בספרי הנביאים והכתובים, שהרמב"ם ס"ל שיתבטלו, ויש החולקים עליו (נסמנו בלקו"ש חכ"ו שם).

ועצ"ע.



## רשימות

"בפרש"י" או "במפרשי" תהלים [גליון]

הרב אהרן חיטריק  
תושב השכונה

בגליון תשצא (ע' 16) העיר הרה"ח ברוך אבערלאנדער שי' בפרק א' דתניא ב"הגהות והערות קצרות לסש"ב" ע' כז, אם צ"ל בהערות כ"ק אדמו"ר: "בפרש"י", או "במפרשי" תהלים,

הנה ב"ליקוט פי' ומ"מ" לפרק א' ע' לד, שיצא בשנת תשל"ג, העתקתי מצילום גוכי"ק: "בפרש"י". ההסבר לכך אינני יודע, ואשתדל לברר [הצילום לא נמצא אצלי].



## "הרגו בתענית" [גליון]

### הנ"ל

בגליון תשצא (עמ' 15) כתב הרה"ח נחום גרינוואלד שי' בענין מש"כ בתניא פרק א' "והרגו בתענית" - שציינתי ב"ליקוט פי' ומ"מ" ע' נו ל"מגן אבות" להרשב"ץ, שקיים גירסת רבינו הזקן. והעיר ע"ז: "אך תמוה לומר שרבינו 'הושפע' דוקא מגירסא שבספר כה נדיר כה"מגן אבות" - ספר לא נפוץ ביותר, אולם ברור לי שרבינו 'הושפע' מספר "בעלי נפש" להראב"ד וכו'..." עכ"ל הרב נ.ג...

לברר דבר זה יש להקדים תחילה:

מצינו בכתבי יד קודש שרבותינו הנשיאים כתבו בעצמם - [וכן בההנחות הנמצאים בביכלאך שכתבו בעצמם המניחים המדייקים, כמו אצל רבינו הזקן שהי' כ"ק אדמו"ר האמצעי, מהרי"ל ור' פינחס רייזעס] - גירסאות אחרות בגמרא ומדרשים וכו' מכמו שהם בדפוסים שלנו. [אמנם אצל המעתיקים האחרים שהעתיקו ובפרט "לומדים", שאם ראו גירסא אחרת חשבו שזהו פליטת הפה או הקולמוס - ושינו וכתבו כמו שהיה שגור אצלם, ורואים זה במוחש כמ"פ, א"כ אין לדייק מהם כלום].

ולדוגמא:

בפרק א' דתניא ישנם כמה גירסאות בגמרא שאינם נמצאים בדפוסים שלנו, וכמו תי' הראשונה "תניא" - שלא נמצאת בגמרא שלנו, וכן עוד כמה גירסאות בפרק זה. דעד"ז ישנם כמה וכמה גירסאות בגמרא ומדרשים וכו' בתניא, תו"א, לקו"ת ובספרים שנדפסו מגוכתי"ק של רבינו נשיאינו - ששונות מכמו שהם בדפוסים שלנו.

- מהו ההסבר לזה?

אפשר לפרש זה בכ' אופנים: הא', שהדפוסים שנמצאים בזמננו רובם ככולם הם צילומים מהדפוסים הידועים כגון "ווילנא" "ווארשא" וכדומה, דכשבאו להדפיס איזה ספר התיעצו עם גדולי הדור איזה דפוס או נוסח להדפיס, ולדוגמא - על ש"ס ווילנא היה המכריע המ"ץ ר' שלמה מווילנא, שהיה גאון עצום, ובכל מקום שהיה שינוים או ספק היה הוא המכריע, דלכן בהש"סין דווילנא ישנם שינויים בכמה מקומות מהש"ס דסלאוויטא וכו'; ובשעה שהדפיסו בוילנא "משניות" או "עין יעקב" - הגיהו לפי נוסח הגמרא שלהם.

אבל בזמן רבינו הזקן הנה בה"משניות", "עין יעקב" ו"גמרא" - היו שינויים רבים בין אחד להשני אפילו באותו דפוס, וכן בין דפוס לדפוס. [ולכן כדאי היה לברר איזה דפוס ש"ס, עין יעקב ומשניות היה לרבינו הזקן].

[ואמנם, במשך הזמן מאת שנדפס ה"ליקוט פי"ו לתניא, מצאתי הרבה גירסאות מתניא - ב"עין יעקב" ישנים שנדפסו בתחלת שנת ת"ק בערך, שהיו נמצאים בזמן אדה"ז ברוסיא].

האופן הב' של שינויי הגירסאות מראים הגאונות והדייקנות של רבותינו: שכמה פעמים בדרך אגב בהמאמר מברורים גירסא בגמרא או במדרש. ובפרט רבינו הזקן בתניא שכל תיבה ואות חשב במחשבתו הק' איך לכתוב התיבה (אפילו אם לכתוב עם ו' או בלא ו', וכידוע הסיפור).

[מאמר המוסגר: זכורני שבשכת פ' שלח תשכ"ב בסיום על מס' שבת הקשה כ"ק אדמו"ר בלשון השו"ע מרבינו הזקן, דלמה שינה מלשון הגמרא וכו', וכ"ק רבינו דייק מכך שמוכרח לפרש כן בגמרא. [השיחה נדפס בלקו"ש כרך יד ע' 12 ואילך, אבל לא נעתקה שם כל השיחה],

וכתבתי אז לכ"ק אדמו"ר שמצאתי כגירסת אדה"ז בדקדוקי סופרים שכ"ה גירסת כת"י אקספרד [אבל לא בדפוסים], ומיד ענה: "ת"ח לא יאונה לצדיק כל און"].

ואחר הקדמה זו אשוב למ"ש הרב נ.ג. שי' בענין "הרגו בתענית"; הנה ציינתי להרשב"ץ משום שהוא גורס כן ב"ירושלמי" ולא שהוא כותב הענין. ובודאי צודק הנ"ל שהענין נמצא בספר "בעלי נפש" להראב"ד ובעוד ספרים, אבל הגירסא ב"ירושלמי" מצאתי רק בהרשב"ץ.

לאידך, מה שכתב שספר הנ"ל "כה נדיר - ספר לא נפוץ ביותר", הנני שואל: לא נפוץ היום או לא נפוץ בזמן אדה"ז? ומלבד זאת, הרשב"ץ היה פוסק ידוע, ובודאי ש"הפוסק" בנגלה ובקבלה כרבינו הזקן ראה הספרים שלו. ויתירה מזו, דברשימת הספרים שלקחו מבית אדה"ז בשעת המאסר - נזכר ספר תשב"ץ, וא"כ יתכן שגם ה"מגן אבות" היה אצלו.



# לקוטי שיחות

## מסירת נפש של משה על ישראל ועל תורה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"א פ' תצוה (א) סעי' ה' מבאר בנוגע למשה רבינו, שהמסירת נפש שלו על ישראל קודם למסירת נפש שלו על תורה, דצדיקים דומים לבוראם וכן הוא אצל הקב"ה שישראל קדמו לתורה והקשר עם ישראל הוא למעלה מהקשר עם התורה, ומביא דוגמא לזה מהבית יוסף שמקודם אמר לו המגיד שיזכה למסירת נפש על קידוש ה' אלא דמצד סיבה נענש ולא זכה לזה, אעפ"י שאם הי' אצלו הענין דקידוש ה' לא הי' מחבר השו"ע שממנו תצא הוראה לכל ישראל, הרי מוכח מזה דלגבי קידוש ה' הרי זה ענין של עונש, ומבאר משום שהענין דקידוש ה' הוא מפני שהוא יהודי ושיהי' מציאות אחת עם ה' שזהו למעלה מענין התורה, ולכן מצינו ענין המסי"נ אפילו בקל שבקלים שנפרד ר"ל מן התורה, כיון דענין זה הוא למעלה מן התורה עיי"ש.

### מצות קידוש ה' בקטנים

ועי' רמב"ם ריש פ"ה מהל' יסודי התורה שכתב: "כל בית ישראל מצווין על קידוש ה' וכו'", וכבר שקו"ט הרבה באחרונים מה כוונתו לרבות במ"ש "כל בית ישראל", ועי' בנימוקי מהרא"י שם שכתב וז"ל: כל בית ישראל פי' אפילו קטנים כדמשמע במדרש איכה גבי מעשה דאשה ושבעה בניה גבי הקטן שבכולם שמסר א"ע לקדה"ש עכ"ל, ועי' גם בקובץ ופר"ח שם, ועי' גם בהגהמי"י הל' ברכות פ"ה בשם ר"ת דנוקדשתי בתוך בני"י אפילו קטנים במשמע, ובס' אלה המצות לר' משה חגיז (מצוה רנ"ו) כתב דאנשים נשים וטף מחוייבים למסור נפשם על קידוש ה'.

ועי' גם בס' אור גדול סי' א' דר"ל שמרבה נשים, וראה בשו"ת אמרי כהן סי' ל"ד בארוכה, ועי' בקובץ מורי' שבט תשמ"ח (קפ"א-קפ"ב) מ"ש בזה הגרי"ח לאו הי"ד, ובנו הרב שליט"א, ובדעת זקנים מבעל התוס' פ' נח (ט,ה) עה"פ ואך את דמכם, ובס' אמת ליעקב (בראשית כז,מ) דייק ג"כ דכוונת הרמב"ם לקטנים, כיון שכתוב "ונקדשתי" בלשון נפעל ולא בלשון ציווי, כי העיקר הוא שיתקדש

שמו ואין נפק"מ מי הוא הפועל שכן יהי', וכ"כ שם בפ' אמור (כב, לב) ומביא ראי' ד"בית ישראל" הכוונה גם לקטנים כמ"ש יברך את בית ישראל הקטנים עם הגדולים וכו', ובס' דברי אפרים (קונטרס מעמק הבכא שאלה ה') הביא ראי' בשם הגרא"צ פראמער ז"ל מחולין מז,ב שהוא גם בקטן, וכ"כ בדרכי תשובה יו"ד סי' קנ"ז ס"ק כ"ה, ועי' בס' שבט מיהודא ע' תפ"ג ועוד ואכמ"ל.

ובתוך דברים הנ"ל הוסיפו דלפי שיטת הרמב"ם בהל' ד' שכל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו, נמצא דהראי' מחנה ושבעה בניה וכו' ה"ז ראי' חזקה יותר, דאי נימא דאין הקטנים בכלל מצוה זו הרי אסור להם ליהרג ואין נתנה חנה הוראות לקטנים שימסרו נפשם.

אבל לכאורה יש לדחות זה, שהרי מבואר בלקו"ש חל"ה וישב חנוכה סעי' ד', דגם הרמב"ם סב"ל כהנמ"י (סנהדרין פרק בן סורר) דאם הדור פרוץ בכך והוא אדם גדול רשאי למסור נפשו אפילו על מצוה קלה עי"ש, ועיי"ש בנמ"י בהמשך דבריו דאם הוא בשעת השמד והשעה צריכה לכך הרי זה מותר לכל אדם עי"ש, ולפי"ז י"ל דשם בחנה ושבעה בניה שאני דגם הרמב"ם מודה דאז ליכא איסור.

### למה שאני מצות קדה"ש בקטנים

אלא דלכאורה הדבר צריך ביאור, דכיון שקטנים פטורים מכל התורה כולה א"כ למה מצווין הם על מצות קידוש ה' ? ובפרט אי נימא כאופן הא' בלקו"ש ח"ד ע' 1249 דאין התומ"צ שייכים אליהם כי לגדולים דוקא ניתנו ודאי צריך ביאור דמאי שנא מצוה זו ?

ולפי המבואר בהשיחה א"ש מאד, כי הענין דמסירת נפש על קידוש ה' הו"ע שלמעלה מן התורה, וזה קשור עם נקודת היהדות שמוסר נפשו מפני שהוא יהודי כנ"ל, ובענין זה מבואר בכ"מ דנקודת היהדות הוא בשוה בכאו"א מישראל מהגדול שבגדולים עד קטנים שבקטנים ואפילו טף, כי זה אינו קשור עם הבנה והשגה אלא עם עצם הנפש שבכל ישראל (ראה לקו"ש ח"ט חגה"ס ג' סעי' י' וברשימות חוברת קט"ז סעי' י"ג ועוד), ולכן גם אי נימא כאופן הא' הנ"ל דאין התומ"צ שייכים אליהם שאני הכא שהו"ע שלמעלה מן התורה.

### יהרג ואל יעבור בג' עבירות

ויש להוסיף בזה עוד, דידוע שיטת הר"ן (סנהדרין עד,א, בד"ה הנאת עצמן) שכתב וז"ל: ודעת רבותינו דלא שרינן להנאת עצמן אלא

בשאר עבירות אבל בג' עבירות חמורות לא, דהני לאו משום חילול ה' הוא דאסירי, דהא אפילו בצנעא ואפילו שלא בשעת השמד דליכא חילול ה' יהרג, דמשום חומר עצמן הוא ומשום הכי אסירי בכל ענין ואפילו להנאת עצמן עכ"ל, וכן סב"ל להרמב"ן שם במלחמות ה' ועוד, והיינו דסב"ל דהדין דיהרג ואל יעבור בג' העבירות הוא משום חומר העבירות עצמן ולא משום מצות קידוש ה' שלכן החיוב הוא אפילו בצנעא, ולכן חייב אפילו כשהוא להנאת עצמן, משא"כ החיוב שבכל התורה משום קידוש ה' ~ ונקדשתי, הוא רק כשהוא בפרהסיא וכו' ושם להנאת עצמן מותר, (וראה גם בספר המאמרים תש"ט הערה 123 שעד"ז כתב הרבי לגבי בני נח שישנם ב' ענינים במסי"נ: א) מה שהוא פרט במצות ע"ז ג"ע וכו'. ב) מה שהוא מצוה בפ"ע למסור נפשו על קדה"ש עיי"ש, וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 12 הערה 63 בענין זה).

אבל בשיטת הרמב"ם משמע דגם בג' העבירות ה"ז משום מצות קידוש ה', שהרי מתחיל פרק ה' כנ"ל דכל בית ישראל מצווין על קידוש ה' וכו', וממשיך לפרש "כיצד" ומביא הדין דבכל התורה כולה יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז גלוי עריות ושפיכת דמים דבאלו יהרג ואל יעבור עיי"ש, הרי משמע שכל דינים אלו גם בג' עבירות החמורות ה"ז משום מצות קידוש ה', וראה בהערות וביאורים גליון ש"מ בענין זה בארוכה.

והנה לפי ביאור הנ"ל י"ל דנפק"מ בנוגע לקטנים, כי כל מה שנתבאר לעיל דגם קטנים נכללים במצוה זו ה"ז רק בנוגע למצות קידוש ה' שהוא למעלה מהתורה וכו', ונמצא דאי נימא כדעת הר"ן דבג' עבירות יהרג רק משום חומרות אותם העבירות עצמן, ולא משום מצות קידוש ה' נמצא דבזה אין קטנים בכלל, כיון שלא נצטוו על ג' עבירות אלו, אבל אי נימא דגם בג' עבירות יהרג משום קידוש ה' נמצא דגם קטנים נכללים בזה.

אלא דלפי מה שנתבאר בהערות וביאורים שם בביאור שיטת הרמב"ם, דסב"ל דמצות קידוש ה' הוא פרט בכל מצוה ומצוה שעל ידם מקדשים שמו ית', ובג' עבירות החמורים, הנה החומרא שבהם עצמם פועל שבה יש הציווי דקידוש ה' אפילו בצנעא, משא"כ בשאר עבירות שאינם חמורים כ"כ חל ה"ונקדשתי" רק כשהוא בפרהסיא עיי"ש בארוכה, (וראי' לזה דאי לא נימא כן בשיטת הרמב"ם קשה, דכיון דגם בג' העבירות יהרג משום קידוש ה' וזהו אפילו בצנעא, א"כ מאי שנא משאר עבירות שהחיוב דקידוש ה' הוא רק בפרהסיא,

ועכצ"ל שהחומרא שבהם עצמן פועל שהקידוש ה' הוא אפילו בצנעא), א"כ י"ל גם לפי שיטת הרמב"ם, דכיון דבקטנים לא שייך כלל החומרא בג' עבירות אלו מצ"ע שהרי לא נצטוו עליהם נמצא דבקידוש ה' זה אינם נכללים, ורק כשהקידוש ה' אינו מצד חומר העבירה מצ"ע אלא מצד הב' פרהסיא" וכו' רק בזה הם נכללים, ויל"ע.

ועי' בשיחת קודש כי תשא תשמ"ה (ס"ו) שביאר הענין דמסי"נ של פורים דאפילו טף שאינם חייבים במסי"נ כשם שאינם חייבים בשאר מצוות התורה, מ"מ מסרו נפשם על אחדותו ית' עיי"ש, ולכאורה זהו לא כהנ"ל.

ואולי אפ"ל הפירוש בזה, דסו"ס לא שייך איזה ציווי וחיוב לקטנים (בלשון הגמ' פסחים קטז, א "חיובא לדרדקי"? ) אבל מ"מ גם הם נכללים במצוה זו כי זהו רצון ה' שגם הם ימסרו נפשם כנ"ל, כיון שהוא למעלה מן התורה, וכ"כ בעבודת מלך שם, וכפי שהובא לעיל דלכן כתוב "ונקדשתי" בלשון "נפעל" ולא בלשון ציווי, כיון דבקטנים לא שייך ציווי, ואין זה דומה למ"ש הרמב"ם כשהדין הוא יעבור ואל יהרג ונהרג ה"ה מתחייב בנפשו ששם רצון ה' הוא שלא יהרג משא"כ הכא, ונפק"מ לגבי גדולים שמסייעים להם ליהרג על קידוש ה', וראה הערות וביאורים גליון פ', וגליון רע"ו, ועפ"ז יש לפרש גם מ"ש בס' אלה המצוות כנ"ל דגם טף מחוייבים, די"ל דכוונתו דבפועל הם מחוייבים כיון שכן הוא רצון ה' אף דלא שייך להם ציווי.



## חלות דין מועד בשור

**הרב יצחק אייזיק הלוי פישער**  
ברוקלין, נ.י.

במשנה בב"ק דף לז, א נחלקו ר"מ ור"י בשור של יתומים שנעשה מועד בפני האפוטרופוס, ואח"כ נתגדלו היתומים, אי אמרינן שעל השור כבר חל דין מועד וכשנגח בפני היתומים משלם נזק שלם, או אמרינן דהשינוי רשות מהאפוטרופוס להיתומים כשנתגדלו משנה דינו של השור וחל עליו דין תם ומשלם חצי נזק. ועד"ז בשור מועד שנמכר, אי אמרינן דהשינוי רשות מהמוכר להלוקח משנה דינו ונעשה תם, או אמרינן דרשות אינו משנה ונשאר מועד.

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חל"ו ע' 102 ואילך, דבדין מועד נתחדש ב' דינים: א) לגבי השור, דחל עליו דין מועד כיון שנגח ג"פ והורגל בנגיחות; ב) לגבי הבעלים, דבכדי שהבעלים ישלמו נזק שלם צ"ל התראה בעדים ג"פ ובפני ב"ד, ואז חל עליו חיובי מועד.

ולפיי"ז יתבאר היטב הדין ד"רשות משנה", דכיון דהוי גזה"כ שאא"פ לחייב הבעלים בלי העדאה בפניהם ובפני ב"ד, לכן י"ל דכשנעשה שינוי רשות המוכר ללוקח או מרשות אפוטרופוס ליתומים, אא"פ לצרף ההעדאה של הבעלים הראשונים להבעלים של עכשיו, שנאמר שחל דין מועד לגבי הבעלים החדשים, דכשם שבבעלים הראשונים הרי גם אם היה התראה שהשור נגח ג"פ (אבל שלא בפני ב"ד), ובמילא ברור שהשור נעשה נגחן ומ"מ צ"ל התראה בפני ב"ד דוקא, כמו"כ י"ל דאם יש בעלים חדשים בטלה העדאת בעלים ראשונים וצ"ל התראה חדשה, יעוייש"ב. והיינו דהדין ד"רשות משנה" אינו משום לתא דה"שור", שנאמר דטבעו של השור נשתנה מפני הבעלים החדשים, אלא משום לתא דה"גברא", דחסר בעיקר דין העדאה של הבעלים.

והנה הנמוק"י מבאר המ"ד דס"ל ד"רשות משנה" לגבי אפוטרופוס: "דהיתומים יכולים לומר, דאם היה מתרה להשור בפנינו היינו שומרים שמירה מעולה ולא הוי נגח, ולכן דיינינן ליה כתם עד שיעיד בפני הבעלים".

ובהשיחה שם בהע' 30 מבאר דכוונת הנמוק"י אינו כסברת רבה בדף מ, ב דאם הועד בבית שואל דהבעלים יכולים לומר ד"לאו כל כמינך דמייעת ליה לתוראי", דהיינו שהבעלים היו שומרים יותר טוב מהשואל, שהרי הנמוק"י מבאר המ"ד ד"רשות משנה" ואילו רבה ס"ל דרשות "אינו משנה", אלא י"ל דכוונתו ככפנים דר"מ ס"ל דאין התראה לאפוטרופוס מועילה ליתומים כמו שאין ההעדאה לבעלים הראשונים מועילה לבעלים חדשים, עכ"ד.

- והיינו דכוונת הנמוק"י אינו כפי פשטות משמעות דבריו דחסר בדין מועד של ה"שור", וכסברת רבה ד"לאו כל כמינך דמייעת לתוראי" - שהבעלים יכולים לטעון דאתה גרמת לנגיחת השור מפני העדר שמירתך, ועד"ז יכולים היתומים לטעון בפני האפוטרופוס, ונמצא דטבע השור לא נשתנה למועד - אלא כוונת הנמוק"י היא לדין מועד דה"בעלים", דהתראה לאפוטרופוס אינו מועיל בשביל היתומים לחיובם נ"ש.

והנה לפי פירוש זה בנמוק"י יש לבאר הא דאיתא בגמ' שם מ, א "שאלו בחזקת תם ונמצא מועד, בעלים משלמין ח"נ ושואל משלם ח"נ", ובע"ב מבאר ר' פפא דס"ל להברייתא "רשות משנה", והא דמשלם נ"ש (כשהועד בבית בעלים) היינו משום דכל מקום שהולך שם בעליו עליו, ולפיכך חל עליו שם מועד גם בבית השואל כיון שכבר הועד בבית הבעלים.

- ולכא' צ"ב לפי סברת הנמוק"י ב"רשות משנה" שהפי' דהיתומים יכולים לומר דהם היו שומרים שמירה מעולה, דכמו"כ י"ל בנוגע להשואל שהשואל היה שומר יותר טוב מהבעלים, ומה בכך ד"שם בעליו עליו" הא מ"מ יכול השואל לטעון שהוא היה שומר שמירה מעולה.

ולפי פשוטו יש לדחוק קצת ולחלק דסברת הנמוק"י שייך רק ביתומים לגבי האפוטרופוס - דהיתומים הם הבעלים האמיתיים, וממילא יכולים למימר שהם היו שומרים יותר טוב מהאפוטרופוס; משא"כ כשהועד בבית בעלים, אין השואל יכול לטעון דאני הייתי שומר יותר טוב מהבעלים, כיון שהם הבעלים האמיתיים והוא אינו אלא שואל, ובפשטות הבעלים שומרים ממונם יותר טוב מהשואל, ועדיין צ"ב.

אמנם עפ"י המבואר בהע' הנ"ל דכוונת הנמוק"י אינו לדין מועד דה"שור" רק לדין מועד דה"בעלים" - דהתראה לאפוטרופוס אינו מועיל להיתומים כמו שאינה מועילה לבעלים החדשים, א"כ י"ל דסברתו יתכן רק באפוטרופוס ויתומים או מוכר ולוקח דחל שינוי בהבעלות של השור, דבזה יתכן לומר דהתראה בא' מהם אינו מועיל להשני; משא"כ בשואל ובעלים, כיון ד"כל מקום שהולך רשות בעליו עליו", אין כאן שום שינוי בהבעלות של השור, כיון דגם כשנמצא בבית השואל עדיין שם בעליו עליו וחשיב כמונח ברשות הבעלים [עי' תוס' בב"מ דף ו, א ובכ"מ דיכול להקדיש פקדון שיש לו ביד אחרים ולא חשיב "אינו ברשותו"], ושפיר מועיל ההעדה דהבעלים לחייב השואל.

אמנם עדיין צ"ע לפי"ז אמאי הוצרך הנמוק"י לסברתו דהיתומים יכולים לטעון דהם היו שומרים שמירה מעולה, הא בלא"ה יש כאן שינוי בהבעלים של האפוטרופוסים.



## כלאים בבגדי כהונה שלא בשעת עבודה

הרב דוב יהודה וגנר

חבר "כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב הרמב"ם (הל' כלאים פ"י הל"ב): "כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים, ולא הותרו אלא בשעת עבודה שהוא מצות עשה כציצית".

והשיג עליו הראב"ד: "א"א טעה בזה שהרי אמרו ביוצא בפרק בא לו כהן גדול במקדש אפילו שלא בשעת עבודה מותר. ומאי דקאמר מפני האבנט שהוא כלאים אינו, דאטו חושן ואפוד מי לית בהו כלאים".

ומבאר כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חל"ו ע' 153 ואילך) דב' פלוגתות אלו [דהיינו: א) הא דהרמב"ם ס"ל דהותרה כלאים רק בשעת עבודה, משא"כ להראב"ד מותר כל זמן שנמצאים בביהמ"ק. ב) דהרמב"ם ס"ל שרק בהאבנט הי' בעי' של כלאים (משא"כ בחושן ואפוד). ולהראב"ד הי' גם בחושן ואפוד] תלויים זב"ז. ומבאר עפ"י דברי הרדב"ז דלהרמב"ם נעשו החושן ואפוד באופן שלא נאסרו משום כלאים, דהיינו מפני שלהרמב"ם האיסור דכלאים נדחית (או ניתרת) מפני המצות עשה דעבודת כהונה, ולכן: א) הרי"ז רק בשעת העבודה, ב) ובכל מקום שיכולים לתלות ההיתר בסיבה אחרת תולין; משא"כ להראב"ד מעיקרא לא נאמרה האיסור דכלאים בבגדי כהונה, ולכן: א) גם שלא בשעת העבודה אין איסור של כלאים, ב) מסתבר לרבות כלאים בבגדי כהונה. עיי"ש בארוכה, והביאור בזה ע"פ פנימיות הענינים.

והנה ביאור הנ"ל בהא דלא כתב הרמב"ם גם חושן ואפוד הוא עפ"י תי' הרדב"ז ד"אבנט הי' מרוקם צמר ורך הי', אבל חושן ואפוד ארוגים היו ואפשר שהיו קשים ואינם כלום".

ולכא' קשה קצת לבאר הכי, דלפי"ז הרי צ"ל דהרמב"ם והראב"ד חולקים: או במציאות - היאך נעשתה החושן ואפוד, באם באופן שיש בהם כלאים או לא; או בדיני כלאים, באם יש איסור כלאים בדבר קשה בכה"ג.

והנה בכסף משנה כ' בשיטת הרמב"ם דאמרינן איסור כלאים בלבישת בגדי כהונה אף שקשים הם (גם האבנט), ולפ"ז הרי צ"ל דלשיטתו ישנו בעצם האיסור דכלאים גם בחושן ואפוד.

וביותר אינו מוכן להרדב"ז, כמו שמציין כ"ק אדמו"ר בהע' 7 וזלה"ק: "וכבר שקו"ט במפרשים דביומא שם משמע דהאבנט קשה. וראה בעל המאור ור"ן לביצה יד, ב. השגות הראב"ד שם. ועוד. ואכ"מ". ולכאור' כוונתו דע"פ המבואר התם בביצה מצינו בשיטת הראב"ד בדיוק להיפך מכמו שכ' הרדב"ז. דהנה כתבו בעל המאור והר"ן שם, וז"ל: "כאן באבנט כאן בשאר בגדים .. והאבנטים של כה"ג ושל כהן הדיוט היו קשין מפני שהיו חוגרים בהן מתניהם, אבל זה שאמרו במסכת ערכין דאשתרי כלאים לכהנים בבגדי כהונה, בחושן ואפוד של כה"ג והיה בהן כלאים והיו רכין ולא קשין לפי שהן עשויים ללבישה...". ולפי"ז פשוט דיש לאסור בחושן ואפוד יותר מאבנט. (וגם באבנט צריכים לדחוק דאסור בהעלאה, ורק התירו בהצעה, כמש"כ הכ"מ. וכן גם הר"ן בשיטת הרמב"ם).

ודוקא הראב"ד כ' שם "גם זה היפך, שאין הקושיא אלא מפני שחוטן כפול מאוד ואדרבה חושן ואפוד הם כפולים יותר ויותר משל אבנט". והיינו דרק הראב"ד אחז בשיטת הרדב"ז דחשן ואפוד קשים הם, ומ"מ כ' לאוסרן נמי משום "שלא הותרו קשין אלא בהצעה", וא"כ לא מחזור לתרץ הרמב"ם בשיטה זו.

ואכן מצינו בהרדב"ז תי' נוסף, וכן בהכ"מ, שלפיהם גם בבגדי כה"ג הי' כלאים, ומ"מ לא הזכירו הרמב"ם. (משום דכה"ג כ"ז שרוצה הי' יכול לעבוד, ומשו"ה פטור מאיסור כלאים גם שלא בשעת עבודה. [וצ"ע איך אפשר להתאימו עם שיטת הרמב"ם המבואר בהשיחה דאיסור כלאים נדחית מפני מצות עשה של עבודה. וראה ע"פ פנימיות הענינים בהמשך השיחה ובהע' 64. ולהעיר גם מהא דכתב הרדב"ז "ולא תסמוך על מה שכתבתי הכא עד שתעמוד על מה שכתבתי בהלכות כלי המקדש", שלפנינו ליתא]. או דלא נקט כה"ג משום שאינו לובש אלא מימים ימימה). ולפי תירוצים אלו בפשטות לא מצינו קשר בין ב' הפלוגות (אם יש להזכיר גם חושן ואפוד, ובאם הותרה כלאים בבגדי כהונה גם שלא בשעת העבודה).

אבל לכאור' יש לבאר באופן אחר הא דהרמב"ם לא הזכיר בכאן חושן ואפוד, דגם לפי"ז נמצא דלשיטתי' קאי. דהנה מבאר כ"ק אדמו"ר בהמשך השיחה דישנו חילוק יסודי בין האבנט לשאר הבגדים, שבכל א' מהם הי' תפקיד מיוחד, משא"כ האבנט הי' מיוחד רק לצורך העבודה. ואף דכוונתו לבאר למה להרמב"ם הי' כלאים רק

בהאבנט, מיוסד על תי' הרדב"ז הנ"ל, לכאוו' יש לבאר עפ"ז גם אם אין נוקטים בשיטה זו.

הנהגה בלקו"ש חכ"א (ע' 185 ואילך) מבאר בפרטיות יותר התפקיד המיוחד של הבגדים, ובפרט בנוגע לג' הבגדים דחושן ואפוד ומעיל. שמכיון שבכל א' מהם יש ענין מיוחד (באפוד - "ונשא אהרן את שמונתם לפני ה' על שתי כתפיו לזכרון", בחושן - "לזכרון לפני ה' תמיד", ובמעיל - "ונשמע קולו כבואו אל הקודש") הרי בעצם לבישתן כבר נפעל ענין זה, גם בלי העבודה בהם.

וזלה"ק: "דער ענין ומכוון פון די בגדים איז פארכונדן מיט דער כניסה בלבד - מיט דעם אליין וואס אהרן קומט לפני ה' אין אט די בגדים טוט זיך אויף א פעולה .. משא"כ בא די שאר הבגדים .. אין זיי פאר זיך איז ניטא קיין ענין מיוחד, און ענינם איז נאר בכדי דער כהן זאל קענען טאן די עבודה". עכלה"ק בנוגע לענינו.

ועפ"ז לכאוו' יש לבאר בפשטות הא דהרמב"ם לא הזכיר החושן והאפוד, שהרי מכיון דבעצם לבישתם כבר נפעל פעולתם, י"ל דלעולם מקרי בשעת העבודה, ולכן הרי בכל זמן שלובשם אין בעי' של כלאים; משא"כ בהאבנט, מכיון שענינו הוא רק לצורך עבודה, והלבישה עצמה הוא רק כהכשר להעבודה, הרי אם ילבשו שלא בשעת העבודה לא נדחית האיסור דכלאים, ולכן אסורה.

[וראה בלקו"ש חל"ו שם בהע' 12 ד"בכמה מפרשים כ' שכוונת הרמב"ם ב"שהיא מצות עשה" אינה לגוף העבודה, אלא למ"ע דלבישת בגדים לצורך עבודה". אלא שלפ"ז עדיין קשה מאי שנא חושן ואפוד מאבנט. ולפי הנ"ל אתי שפיר גם בזה, דבאבנט מכיון שלבישתו הוא רק לצורך עבודה, הרי אין בזה שום מ"ע כ"א בשעת העבודה עצמה, ובלאו הכי אסורה. משא"כ בחושן ואפוד דהלבישה היא מ"ע בכל זמן, ולא שייך בהו כלל איסור כלאים].

משא"כ הראב"ד ס"ל, כמבואר לעיל מהשיחה, דאיסור כלאים לא נאמרה מלכתחילה בנוגע לבגדי כהונה, וא"כ הרי אין מקום לחלק בין האבנט להחושן ואפוד.

ואולי י"ל דבזה מתורץ נמי קושיית הכסף משנה על הראב"ד, דכתב "ומ"ש עוד ומאי דקאמר נמי מפני האבנט שהוא כלאים אינו, דאטו חושן ואפוד מי לית בהו כלאים עכ"ל. איני יודע איך כתב בלשון הזה

דאטו משום דהוי חושן כלאים אבנט אינו כלאים, והכי הול"ל אטו ליכא כלאים אלא אבנט, הא חושן ואפוד נמי איכא בהו כלאים".

ולפי הנ"ל י"ל דכוונת הראב"ד ב"אטו חושן ואפוד מי לית בהו כלאים", הוא דאם לא הזכיר הרמב"ם חושן ואפוד צ"ל דלא חשיב בהו איסור כלאים גם שלא בשעת עבודה, וכנ"ל, וא"כ ס"ל להראב"ד דגם באבנט "אינו", שהרי לשיטתו אין שום סיבה לחלק ביניהם, דהיתר כולם הוא מאותה סיבה, וא"כ אם לא מזכירים חושן ואפוד, זה גופא מוכיח שגם באבנט לית בי' משום כלאים.

[ומחזור ביותר לפי ביאור כ"ק אדמו"ר בפנימיות הענינים בהמשך השיחה, דלהרמב"ם גודל הגילוי אלקות שבעבודה היא שמבטלת האיסור דכלאים, וא"כ י"ל באפוד וחושן דכל זמן שלובשם ישנו גילוי זה אין שייך איסור כלאים כלל, אבל באבנט שייך האיסור אם לובשו שלא בשעת עבודה, משא"כ להראב"ד קדושת המקדש היא שמבטלת את הגדר דכלאים, וא"כ הרי כמו שלא הזכיר הרמב"ם כלום בנוגע לחושן ואפוד, הרי הכי נמי אין שייך האיסור מצד האבנט, עיי"ש].

אבל עדיין יש לעיין, דלפי המבואר בהשיחה ע"פ תי' הא' בהרדב"ז, וכן לפי המבואר לעיל גם בלאו הכי, הא דהזכיר הרמב"ם רק אבנט ולא חושן ואפוד הוא לפי שיטתו דבגדי כהונה הותרו רק בשעת עבודה. אבל מצינו דהתוס' (במנחות מא, ב ד"ה תכלת, ובחולין קי, ב ד"ה טלית) הביאו דברי ר"ת ד"בגדי כהונה נמי שלא בעידן עבודה שרו", כהראב"ד, (ומבאר הא ד"בלא עידן לא אישתרי" דקאי על בגדים שאינם מיוחדים לעבודה כלל), ומ"מ בערכין (ג, ב ד"ה כהנים) ביארו הא דכהנים אישתרי להו כלאים כרש"י דאבנט של כלאים הי", ולא הזכירו חושן ואפוד.

[ואולי י"ל דהם אחזו בשיטת הראב"ד כביצה שהוכאה לעיל, דחושן ואפוד לית בהו כלאים כלל. ואכ"מ].



### טעם האיסור בכלאים

**משתתפי שיעור השבועי ב481 קראון סט.**

הרב דב יהודה וגנר - יו"ר

בלקו"ש חל"ו (ע' 153 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר פלוגתת הרמב"ם והראב"ד באם הותרה הכלאים שבבגדי כהונה בכל זמן

שנמצאים במקדש, או דוקא בשעת העבודה. ואח"כ מבאר ע"פ פנימיות הענינים דתלוי בב' הסיבות לאיסור כלאים, דהראב"ד ס"ל דטעם איסור כלאים הוא משום ערכוב רוח הטובה עם רוח הרעה, ולכן כש"הקדושה כל כך גדולה שם עד שאין כח כלל לסט"א" בטל כח הסט"א ונתגלית שרשה שבקדושה, אבל הרמב"ם ס"ל דטעם האיסור הוא מפני עצם הערכוב של כחות נפרדות, גם אם שניהם קדושים, וההיתר הוא דוקא כשיש גילוי נעלה ביותר של בחי' "עושה שלום במרומיו".

ולכן הראב"ד ס"ל שהיתר כלאים בבגדי כהונה הוא מצד קדושת המקדש, שמצדה אין שום ענין של סט"א כלל, ולכן מותרים כ"ז שנמצאים במקדש, משא"כ להרמב"ם הוה דוקא בשעת העבודה, שאז דוקא הרי הם בביטול כעומדים לפני המלך. עיי"ש בארוכה.

וצריך להבין, דהרי לפי ביאור זה בהראב"ד נמצא דאין ההיתר תלוי כלל בבגדי כהונה, כ"א בהמקדש מצ"ע [ההיפוך לגמרי מכמו שנתבאר בתחלת השיחה ע"פ נגלה דלהראב"ד הוה דין בבגדי כהונה שלא נאמר בהם איסור כלאים]. ואינו מובן, דהרי פשוט שזר העומד במקדש, או כהנים בבגדיהם הפרטיים, אסורים בלבישת כלאים, ובאם אכן הוה ההיתר רק מצד קדושת המקדש עצמה, ואינו תלוי כלל בבגדי כהונה מצ"ע, הרי מאי נפק"מ בין בגדי כהונה לשאר בגדים.



## "ונשמע קולו בבואו אל הקודש"

**הת' יצחק נפרסטק**  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ז תצוה ב מביא הרבי שמטרת פעמוני המעיל היא כמ"ש (כח, לה) "ונשמע קולו בבואו אל הקודש". ושואל: למה "ונשמע" של הפעמונים הוא הכרח "בבואו אל הקודש"? דלכאורה אדרבה - "לא ברעש ה'", אלא "בקול דממה דקה"; וכמו שרואים בהכהן גדול גופא שכניסתו לפני ולפנים (ביוהכ"פ) הי' בלי (הבגדי זהב, ובמילא בלי) קול הפעמונים.

ובהערה 18 שם: "אבל להעיר מרש"י יומא (מד, סע"ב) דביוהכ"פ הי' "טבעת .. שמקשקש ומשמיע קול משום ונשמע קולו בבואו וגו'". וראה רבינו חננאל, תוס' ותוס' ישנים שם. עכלה"ק בהערה.

והנה בהמשך השיחה מביא ההסבר של הרמב"ן לטעם הפעמונים, ש"הבא בהיכל מלך פתאום חייב מיתה", וקול הפעמונים הוא כמו נטילת רשות ליכנס לעשות העבודה. והטעם שהכה"ג לא צריך לנטילת רשות בהיכנסו ביוהכ"פ לפני ולפנים - דלכאורה צריך רשות במכ"ש וק"ו - כי ביום הכיפורים מראה הקב"ה המעלה של ישראל "שלא הצריכן הכתוב לשליח" (יומא נב, סע"א), שאז אינם צריכים לפעמונים "להשמיע קול כאדם ששולח שליח להודיע שהוא בא". וכן מפרש הבחיי (ע"פ פי') הר"ח ותו"י ביומא שם. ואח"כ מביא הרבי ביאור אחר (כדלקמן).

והנה לפי ביאור זה (של הרמב"ן), אפשר להסביר שי' רש"י הנ"ל בהערה 18, דרש"י מפרש הגמ' (ביומא שם) "שלא הצריכן הכתוב לשליח" שהכוונה ש"כל אחד ואחד מתפלל על עצמו", ולא כפי' הר"ח ותו"י (כנ"ל) שהכוונה לקול הפעמונים שהם משמשים כשליח - שביהכ"פ לא הצריכו להן.

ולכן ביומא מד, סע"ב ד"תנא בכל יום לא הי' לה ניאשתיק והיום [ביוהכ"פ] הי' לה ניאשתיק", מפרש רש"י 'ניאשתיק': "טבעת בראשה שמקשקש ומשמיע קול משום ונשמע קולו בבואו וגו'", והיינו שביהכ"פ כן הי' קול - שאפשר לומר שקול זה הי' שליח במקום הפעמונים שבמעיל (שבאותו שעה אין הכה"ג מלוכש בבגדי זהב מצד אין קטיגור נעשה סניגור), דלכן בדף נב רש"י לא יכול ללמוד שהכוונה "שלא הצריכן הכתוב שליח" שהוא לקול פעמונים.

אבל הר"ח ותו"י שחולקים על רש"י בדף מד, שפירשו ניאשתיק (לא טבעת אלא) "נרתק", אתי שפיר מה דמפרשים בדף נב שהא "שלא הצריכן הכתוב שליח" הכוונה לקול הפעמונים.

והנה אח"כ מבאר הרבי עוד ביאור (לטעם הפעמונים, וברעש דוקא), כי הכהן גדול עשה עבודתו בתור שליח של כלל ישראל; ובמילא "בבואו אל הקודש" הוא מכניס איתו כל כלל ישראל "אל הקודש". הרי מובן מזה שבזה נכלל גם סוג העבודה של הבעלי תשובה (ועד"ז העבודה של כל אחד) שהוא מצד "הריחוק", שעבודה זו הוא ברעש דוקא. וזה מרומז בזה שהפעמונים היו בשולי (בתחתית) המעיל - שהענין של "ונשמע קולו" קשור גם עם המדריגות התחתונות שיש בבני", שעבודתם מצד הריחוק כנ"ל.

אלא שזהו במשך כל השנה, שאז בעבודתו של הכה"ג יש מקום לחילוקי דרגות בישראל, שלכן הי' ונשמע - ברעש; משא"כ העבודה

של הכה"ג ביום הכיפורים בקדה"ק הוא בלי רעש. כי אז ישראל דומים למלאכים, ויש התגלות של התקשרות עצמית של ישראל עם הקב"ה, והיות שכל יהודי אפי' אלו שייכים ל"שולי המעיל" עומדים בתכלית הקירוב כו', לכן אז העבודה הוא בלי רעש אלא בתכלית הביטול, קול דממה דקה.

ובהערה 38: "וגם במלאכים - האופנים וחיות הקודש ברעש גדול כו' משבחים כו' - לכן גם ביוהכ"פ ישנה עבודה (בחוץ, שהיא) במעיל ונשמע קולו". עכלה"ק בהערה.

והנה לפי ביאור זה שוב אינו מובן שי' רש"י (שבהערה 18) שביוה"כ הי' "טבעת .. שמקשקש ומשמיע קול משום ונשמע קולו בבואו וגו'", שזה הי' לא בהעבודה בחוץ אלא בלפני ולפנים בקודה"ק. שלפי ביאור הרבי אין צורך בזה.

ואולי אפשר להסביר בזה ע"פ המבואר בספר המאמרים מלוקט ה בד"ה וכל אדם תשכ"ג, שבקדה"ק הי' ב' דרגות (ראה ס"ב וס"ח), גילוי שהי' בקדה"ק מצ"ע, למעלה מהשתלשלות ששייך להשתלשלות, ושם יש נתינת מקום למציאות, מלאכים. וגילוי (שנמשך ע"י העבודה דכה"ג ביוהכ"פ בקדה"ק) למעלה מהשתלשלות שלמעלה משייכות להשתלשלות, שע"י עבודתו מתגלה ההתקשרות דעצם הנשמה עם העצמות שמצד זה אין שום נתינת מקום למלאכים. ישראל ומלאכה בלחודיה.

ואולי אפ"ל ששי' רש"י גם ביוה"כ הי' "ונשמע קולו", לא רק בהעבודה בחוץ, אלא גם בקודה"ק ע"י הטבעת - מצד הגילוי שהי' בקודה"ק מצ"ע (לפני עבודתו של הכה"ג), ששם יש נתינת מקום למלאכים וברעש (כנ"ל בהערה 38). ולכן בשעת כניסתו לקודש הקדשים שזה עדיין לפני עבודתו צריך לנטילת רשות.



### בביית ריב"ז קודם פטירתו

הת' מ"מ שאנאוויטש  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ז עמ' 271 שיחה ד' לפ' משפטים מביא הרבי המעשה של ר' יוחנן בן זכאי (ברכות כח, ב), וזלה"ק: "וועט מען דאס פארשטיין בהקדים דעם ביאור אין דעם סיפור הגמרא וועגן ר' יוחנן

בן זכאי, וואס האט געוויינט פאר זיין פטירה און האט געזאגט, אז די סיבה פון זיין בכי' איז דאס וואס - "יש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי, ולא אבכה (בתמי)".

"...אויך דארף מען פארשטיין: פארוואס האט דאס אים אזוי דערנומען דוקא סמוך לפטירתו? הן אמת, די "שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם" זיינען פארבונדן מיטן שכר ועונש פון דער נשמה נאך איר פטירה מן העולם - עס איז אבער שווער צו פארשטיין:

"ס'איז פשוט, אז דאס וואס עס האט אים בעיקר געארט אין דעם "איני יודע וכו'" איז (ניט בנוגע דעם ענין פון שכר ועונש פאר זיך, נאר) בשייכות צו מצבו ומדרגתו - צי ער געפינט זיך אין א מצב פון (ראוי לג"ע) קדושה אדער ח"ו להיפך - איז עס דאך א זאך וואס מ'דארף זיך דערויף מצטער זיין כל זמן ווען ס'איז א ספק בזה - ניט נאר בשעת הפטירה, נאר במשך פון גאנצן לעבן", עכלה"ק.

ולכאורה צ"ב קצת בהשאלה, דנראה דהיה אפשר לתרץ בפשטות: כאשר האדם מתבונן במצבו בכל יום בחייו, הרי - ע"פ המבואר בכ"מ וכו' - אינו מתייאש מזה, אלא מחליט בליבו להשתנות לטוב בעתיד, אבל דווקא קודם המיתה - אז שייך מצב ד"אבכה", כי אין לו ברירה ואינו יכול לשנות מצבו - ולכן "ולא אבכה (בתמיה)".

ולכאו' זה נראה פשוט, אבל רבינו מייסד ע"ז את ביאורו שם בהשיחה - עיי"ש, ואבקש מהקוראים ליישב זה\*.



## מינוי אהרן לכהונה לאחרי גמר עשיית המשכן

הת' ישראל אלטיין

תות"ל - 770

בלקוטי שיחות חלק ו שיחה א לפרשת תצוה מבאר הרבי שבמינוי אהרן ובניו לכהונה הי' ב' שלבים, א' הברלת אהרן ובניו מתוך בני

---

(\* צ"ל דכיון שהספק של ריב"ז לא היה בנוגע למעמדו ומצבו אלא "באיזו מוליכים אותי" - גן -עדן או גהנום - והרי בענין כ"כ עיקרי ודאי היה צריך להצטער מזה כל ימיו. המערכת.)

ישראל להיות כהנים, שזהו הציווי "ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך גוי לכהנו לי". וב' הציווי "לקדשו לכהנו לי" שנפעל ע"י הבגדים שאז נכנסו לשרת ה'. וזהו חידושו של רש"י בפירושו הפסוק "לכהנו לי", שגם מינוי הראשון (שלכאורה הי' יכול להיות מיד) היתה רק "לאחר שתגמור מלאכת המשכן", וכפי שמבואר שם בארוכה.

ובסעיף ז שם מבאר, שעפ"ז יובן גם ענין בהלכה, שלכאורה אהרן הרי בנה מזבח להעגל והדין הוא שכהן ששימש לע"ז אסור לשמש במקדש? וע"פ פירוש"י מובן, שהרי אהרן לא הי' כהן עד גמר עשיית המשכן, שזה הי' לאחר עשיית העגל, והדין הוא שרק כהן ששימש, דהיינו שכבר הי' כהן בשעה ששימש לע"ז, אסור לשמש במקדש.

ולכאורה אינו מובן הרי שיטת רש"י הוא (כמצויין בלקו"ש שם שיחה א לפ' תרומה) שאפילו הציווי על עשיית המשכן הי' לאחר עשיית העגל, וא"כ אפילו נאמר שמיד בירידתו מההר הבדיל משה את אהרן ועשאו לכהן ולא חיכה עד גמר עשיית המשכן, עדיין הי' עשיית העגל לפני שנהי' אהרן לכהן, וא"כ אפילו בלי פירוש"י הנ"ל מתורן השאלה? (ולכאורה כן הוא גם לפירוש הרמב"ן שהפרשיות כסדרן, ודו"ק).

ואולי י"ל שהרבי לא מדבר דוקא לשיטת רש"י, אלא מבאר הענין איך שהוא אפילו לשיטת הזהר שגם נדבת המשכן היתה לפני עשיית החטא, ורק עשיית המשכן הי' אח"כ, דלשיטה זה מובן שאם משה הי' עושה אהרן לכהן מיד הי' זה לפני עשיית החטא, אבל על פי פירוש"י שעשיית אהרן לכהן לא היתה עד גמר עשיית המשכן הרי גם לשיטה זאת הי' זה לאחר עשיית החטא.

ואולי יש לדייק כן מהלשון בהשיחה "ע"פ הנ"ל .. וועט ווערן פארענטפערט אַ קשיא בדין", והיינו שלאו דוקא שרש"י סובר כן, אלא שמתורן לפי זה הדין. ולא כהלשון הרגיל "ענינים מופלאים שבפירוש"י" - שפירושו שכן הוא שיטת רש"י (עכ"פ בפשוטו של מקרא). ולהעיר מלקו"ש חכ"ג ע' 13 הערה 42 בשולי הגליון שמדברי אדמוה"ז בתניא פרק לר' "לכן מיד אמר להם לעשות לו משכן" משמע שסובר כדעת הזהר "דגם נדבת המשכן היתה לפני חטא העגל". אבל ברשימות על התניא שם משמע שמלשון אדמוה"ז אפשר שסובר גם כהרמב"ן.



## שיחות

### להרבות בשמחה בט"ו באדר ראשון

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

בספר השיחות - תשמ"ט ח"א (ע' 278) בהערה 103 איתא: "פשטות לשון הרמ"א (סו"ס תרצז) ד"י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון ואין נוהגין כן מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים וטוב לב משתה תמיד", משמע, דב"משתה" כוונתו למשתה של שמחה, וצ"ע שלא כלל בזה גם שושן פורים קטן - כבהתחלת הסימן [יום י"ד וט"ו שבאדר ראשון אין נופלין על פניהם ואין אומרים מזמור יענך ה' ביום צרה, ואסורים בהספד ותענית וכו'"]. ובפרט שמסיים "תמיד". עכ"ל (מלבד החצ"ר).

(וראה גם ב'תוכן קצר' משיחת ש"פ תשא (כ' אדר"ר תשמ"ט) דאיתא שם: "והנה לאחר החיפוש בספרים, לא מצאתי הדגשת ענין השמחה גם באדר ראשון, ואולי יש בזה ראיות להיפך, וכמו שמשמע מדברי הרמ"א [סי' תרצז] י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון, ואין נוהגין כן", כ"א ש"מ"מ ירבה קצת בסעודה (בפורים קטן) כדי לצאת ידי המחמירים". ולכאן פלא הוא שלא כלל בזה גם שושן פורים קטן - כבהתחלת הסימן שמדובר גם ע"ד שושן פורים קטן, ובפרט שמסיים "טוב לב משתה תמיד", ודוחק לומר שנשמט מכל הדפוסים, ותן לחכם ויחכם עוד". עכ"ל).

והנה ב'הערות הת' ואנ"ש - כפר חב"ד' ריש גליון סב מקשים: "בלקו"ש ח"א (ע' 175) מביא כ"ק אדמו"ר רמ"א זה ומפרש שיש ב' דיעות אם גם בשושן פורים קטן יש ענין להרבות בסעודה או לא, ומבאר שמפשטות לשון הרמ"א משמע כדעה הב' משום שמסיים "תמיד", שמשמע שבמקום שיש איזה סברא לשמחה צריכין לקיימו. ולכאורה עפ"ז סר הצ"ע למה אינו כולל שושן פורים קטן, שהרי מפרש שכלל אותו במלת "תמיד" (והטעם שלא הזכירו בפירוש י"ל שהוא משום שיש ע"ז מחלוקת), שע"ז שכותב "תמיד" מראה שצריכים להחמיר כשיש איזה ענין של שמחה, ויתר על כן אינו מובן מה שמסיים כ"ק אדמו"ר: "ובפרט שמסיים "תמיד", למה ע"ז קשה יותר - הא ע"ז מיושב הצ"ע". עכ"ל.

ומעירים ע"ז בהערת המערכת שם: "וי"ל בפשטות, שמ"ש בח"א אין הכוונה שבמ"ש הרמ"א "תמיד" מתכוון לחדש שגם בשושן פורים קטן יש להרבות במשתה, אלא שמכך שהרמ"א הזכיר לשון תמיד יש ראייה שגם בשושן פורים קטן יש להרבות במשתה, אבל אי"ז סיבה שלא יזכיר זאת הרמ"א בפירושו, וזהו מה שמקשה כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל, דאם לא היה הרמ"א כותב "תמיד" היה אפ"ל דס"ל שא"צ להרבות במשתה בשושן פורים קטן, אבל השתא שכותב "תמיד", דמוכח מזה - כנ"ל - שבכל מקום שיש סברא לשמחה יש לשמחה, קשה למה לא הזכיר שושן פורים קטן.

אך עצ"ע מ"ש כ"ק אדמו"ר "ובפרט שמסיים "תמיד", דמשמע שגם בלא זה קשה, והרי עצ"פ מ"ש בח"א שיש דעות דס"ל שא"צ להרבות במשתה בשושן פורים קטן, אם לא היה כותב "תמיד" הו"א דהכי ס"ל ולא הוה קשה מיד"י. עכ"ל המערכת.

ולענ"ד לא ירדו לעומק הבנת ה"צ"ע". וקושיית כ"ק אדמו"ר היא פליאה עצומה. ובתחילה ברצוני לעמוד על השגת המערכת, שלא הבנתי במה שכתבו "שמכך שהרמ"א הזכיר לשון תמיד יש ראייה שגם בשושן פורים קטן יש להרבות במשתה .. קשה למה לא יזכיר שושן פורים קטן". והרי הנ"ל כתב בטעמא דמילתא ש"הטעם שלא הזכירו בפירושו י"ל משום שיש ע"ז מחלוקת", וע"ז לא ענו לו מאומה.

ברם לפי האמת טעם זה אינו נכון, שהרי גם בי"ד שבאדר א' יש מחלוקת אם להרבות במשתה או לא, וכמ"ש הרמ"א בהדיא ד"י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר א' ואין נוהגין כן מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים".

ולפ"ז מקשה כ"ק אדמו"ר, אם כך הדבר שהרמ"א מביא הדיעה ש"אין נוהגין כן" (להרבות במשתה ושמחה בי"ד) ומ"מ מסיים ש"מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים", א"כ ה"ה דהו"ל לומר כן גם לגבי ט"ו שבאדר א', שהרי גם שם יש מחלוקת בדבר וכמובא בלקו"ש ח"א הנ"ל [והיינו שהטור בשם הרי"ף והגהות מיימוניות בשם סמ"ק ובי"י ס"ל דרק בי"ד חייב בסעודה, משא"כ במנהגים בלבוש ס"ל דאף בט"ו יש חיוב סעודה] וא"כ למה שם אינו פוסק ש"מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים" דמאי שנא י"ד מט"ו והרי בשניהם קיים מחלוקת וא"כ למה דוקא בי"ד חושש הרמ"א "לצאת ידי המחמירים" ולא בט"ו?

ואח"כ מוסיף כ"ק אדמו"ר "ובפרט שמסיים "תמיד" - כלומר [שזה רק מחזק עוד יותר את ה"צ"ע"] שבמקום שיש סברא לשמחה צריך לקיימו - וכמ"ש בלקו"ש ח"א הנ"ל, א"כ בודאי שהיה צריך לכלול בזה גם שושן פורים קטן (ואין לומר כמ"ש הנ"ל שלכן אינו מזכירו כיון שיש בזה מחלוקת, שהרי גם בי"ד יש מחלוקת ומזכירו כנ"ל).

ולפ"ז מיושב היטב מה שהקשו המערכת דאם לא היה כותב "תמיד" לא היה קשה למה אינו מזכיר שושן פורים קטן, כי י"ל שס"ל כדעת אלו שאין חיוב משתה ושמחה בט"ו ומההערה משמע שגם בלא"ה היה קשה - כי לפי האמת גם בלאו שהיה כותב "תמיד" קשיא טובא דלמה דוקא בי"ד בלבד חושש הרמ"א "לצאת ידי המחמירים", ולא בט"ו כנ"ל, ומה שמסיים "תמיד" רק מוסיף בהקושיא בלבד. כנלע"ד בעומק כוונת ה"צ"ע" של כ"ק אדמו"ר זי"ע.

### מ"ש בענין זה בספר 'משנת שכיר'

א) בענין הדגשת ענין השמחה באדר ראשון, כתב אדמו"ר הי"ד בשו"ת "משנה שכיר" או"ח סי' רלד (אות ב): "מצאתי בהקדמת ספר 'יוסף לקח' על מגילת אסתר להגאון החוקר האלקי ר' אליעזר ז"ל [בעל "מעשי ה'"] שכתב בזה"ל: ובשנת העבור בשני אדרים צוו לשמוח זקנים עם נערים עכ"ל". [ועי' ב"מנהגים" לקמן].

ב) ובענין השמטת שושן פורים קטן שברמ"א הנ"ל דן בזה אא"ז הי"ד באורך בשו"ת "משנה שכיר" שם סי' רלב, וע"ש שהביא דברי הר"ן בפ"ק דמגילה במשנת ד"אין בין אד"ר לאדר שני" דז"ל הר"ן שם בד"ה 'אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים', "נ"ל דהיינו טעמא דלא אמר נמי סעודת פורים, משום דמסקינן בגמרא דלענין הספד ותענית זה וזה שוין, כלומר שאסורין בזה ובזה, ואיסור דהספד ותענית משמחה ומשתה נפיק כדאמרי' בגמ' .. וקרוב הדבר ג"כ שראוי להרבות בסעודה בי"ד שבראשון", עכ"ל הצריך לעניננו, הרי שהר"ן בפירושו אמר דמשתה ושמחה תליא בהספד ותענית .. וכן מבואר הדבר בתשב"ץ ח"ג סי' רצח .. (ומה שכ' הר"ן דדוקא בי"ד שבאדר ראשון חייב בריבוי, אכתוב לקמן בעזה"י טעמיה). ודעת הר"ן באמת שגם באדר ראשון חייב במשתה ושמחה כאשר כתב דע"כ לא הוזכר בגמ' בחילוק שבין אדר ראשון לאדר שני חילוק סעודה, משום דבכלל הספד ותענית הוא, ולא כשיטת התוס' [מגילה ז, ב] .. וכעת ראיתי שגם

הגר"א בסוף סי' תרצז כ"כ בטעמא דוי"א והוא מדברי הר"ן הנ"ל דהא בהא תליא...

"...כבר הבאתי דברי הר"ן דסובר באר היטב דמשתה ושמחה בכלל הספד ותענית הם, ואפ"ה ג"כ לא כתב רק שראוי ב"ד שבאדר ראשון להרבות בסעודה, ואחריו בא הטור וכתב בשם הרי"ף להרבות בסעודה ב"ד שבאדר ראשון ולא בט"ו שבו, והרמ"א הביאו בסי' תרצז, והגר"א כתב בטעם הטור שהביא כן בשם הרי"ף [ג, ב בדפי הרי"ף], אם כי הרי"ף לא הזכיר מסעודה כלל רק מהספד, משום דהטור סובר דהא בהא תליא .. [עי' הגהת הסמ"ק [מגילה קמ"ח] מרבינו פרץ שכתב בזה"ל: "לעשות משתה ושמחה ב"ד של אדר ראשון, אמנם בט"ו בו צ"ע, שהרי גם באדר השני אין ט"ו נוהג כ"א מטעם לאסור את של זה בזה" עכ"ל...

"[וכתב שם לכאור] דאם נדקדק ברי"ף .. הרי דהוא מפרש דכל המשנה מדברת רק מי"ד ולא מט"ו, וממילא דהא דאמרו בש"ס דלענין תענית זה וזה שוין רק על י"ד נאמר ולא על ט"ו שבאדר ראשון .. וטעמא דהרי"ף נראה פשוט, דדייק כן מהסוגיא דאין בין, דבמשנה נאמר אין בין אדר ראשון לאדר שני, ובגמ' אמרו אין בין י"ד של אדר ראשון עיי"ש, מזה פשט הרי"ף דדוקא על י"ד אמרו הא דלענין הספד ותענית זה וזה שוין, אבל בט"ו של אדר ראשון באמת ליכא שום איסור דהספד ותענית, וכיון שכן ממילא דליכא נמי בו חיוב דמשתה ושמחה, ע"כ שפיר כתב הר"ן דאין חיוב רק ב"ד שבאדר ראשון להרבות סעודה, וכ"ה ג"כ דעת הטור והרמ"א בכוונת הרי"ף, ע"כ לא הזכירו כולם משמא דהרי"ף רק י"ד, משום דגם לענין הספד רק י"ד קאמר הרי"ף .. וממילא נראה ברור דגם דעת רבינו פרץ בהגהתו על הסמ"ק .. נמי הכי כוונתו כשיטת הרי"ף והר"ן וטור בדעת הרי"ף, דדוקא י"ד של אדר ראשון נכנס בסוג ה'אין בין, וממילא בט"ו בו ליכא איסור דהספד ותענית, וע"כ שפיר אין בו חיוב משתה ושמחה...

"...בסי' תרצה דמדבר משני הימים שבאדר ב' כתב [הרמ"א] בזה"ל: וחייב במשתה ושמחה קצת בשני הימים ב"ד וט"ו וכן נהגו עכ"ל, ובסי' תרצז כתב, אחר שהביא שיטת הרי"ף שהצריך להרבות ב"ד שבאדר ראשון, כתב ואין נוהגין כן, מ"מ ירבה קצת כדי לצאת ידי המחמירין עכ"ל, הרי דשינוי גדול יש בדבריו שבסי' תרצה לסי' תרצז, דשם כתב בלשון חיובא, וכאן כתב בלשון עצה טובה כדי לצאת ידי כל הדעות .. דגם הוא סובר דכל היכא דיש איסור הספד ותענית יש חיוב דמשתה ושמחה, וע"כ בט"ו שבאדר ב' דלכ"ע יש איסור דהספד

ותענית יש חיובא דמשתה ושמחה, וע"כ כתב בסי' תרצ"ה דחייב במשתה ושמחה, ובסי' תרצז טעם אחר אתו דלא נקט חיובא רק עצה טובה, משום דלא ברור לו דיש איסור הספד ותענית, דהרי הרא"ש וטור שם סברי דבלא קראו אין איסור בהספד ותענית, וכך היא שיטת מור"ם במרדכי בפ"ק דמגילה [סי' תשפד], ועוד הביא המרדכי שם בשם הר"מ, דהך משנה דאין בין .. דקאמר הש"ס הא לענין הספד ותענית שוין, מקמיה דבטיל מגילת תענית איתנייא, אבל אחרי שבטלה מגילת תענית, ורק פורים לא בטלה משום דאיפרסמא ניסא, וזה ל"ה רק בפורים גופא לאסור של זה בזה משום דקוראים את המגילה, א"כ לדעה זו ג"כ ליכא איסור הספד ותענית באדר ראשון. א"כ איכא דעות טובא דל"ה כלל איסור הספד ותענית בראשון, א"כ לדידהו גם חיובא דמשתה ושמחה ליכא, ע"כ לא כתב בסי' תרצז דחייב, רק מ"מ, והוא רק עצה טובה לצאת ידי הדעות דשפיר צריך לעשות משתה ושמחה....", ע"כ דברי אא"ז הי"ד בתמצית ובקיצור ועיי"ש באורך, ומה שהביא בשולי המכתב מתשב"ץ קטן סי' קעח, עיי"ש.

ומ"מ במנהגים כתב: "שבי"ד וט"ו שבאדר ראשון אסורים בהספד ותענית, ומצוה לאכול ולשתות ולהרבות בשמחה", עיי"ש בתחילת התשובה.



## ר"ע הי' לרגיל לזכות את ישראל

**הרב מרדכי מנשה לאופר**  
שליח כ"ק אדמור - אשדוד

בהדרן מכ"ק אדמור"ר די"א ניסן תשל"ב (הגש"פ מהדורת תשמ"ו עמ' תסח) לגבי רבי עקיבא (ור' ישמעאל):

"אף שהיה - ר"ע - "רגיל לזכות את ישראל" (רש"י ד"ה שבקי" ר"ע - סנהדרין קי, ב) והוא ור"י תרווייהו אמרו כל ישראל ראוין לאותה איצטלא (ב"מ קיג, סע"ב) - אבל ר"י הגדול..."

והנה בפשטות המקור לכך שר"ע הי' רגיל לזכות את ישראל הוא ממאמרי חז"ל המפורשים כגון: "חביבים ישראל שנקראו בנים למקום" (אבות פ"ג מ"ד), "אמר ר"ע אשריכם ישראל כו" (בסיום מסכת יומא) ועוד.

אמנם מצינו שעוד טרם נתעלה בלימוד התורה היה נוהג כן. עיין בסיפור הגמ' בשבת קכז, ב: ומעשה באדם אחד שירד מגליל העליון ונשכר אצל בעה"ב אחד בדרום שלש שנים ערב יוה"כ [או - כגירסת הרא"ש והרי"ף שצוויינה על אתר - הרגל] אמר לו תן לי שכרי ואלך ואזון את אשתי ובני אמר לו אין לי מעות .. פירות אין לי .. כרים וכסתות אין לי .. לאחר הרגל נטל בעה"ב שכרו בידו ועמו משוי ג' חמורים אחד של מאכל ואחד של משתה ואחד של מיני מגדים והלך לו לביתו - של הפועל - אחר שאכלו ושתו ונתן לו שכרו אמר לו בשעה שאמרת לי .. במה חשדתי? [השיבו] שמא פרקמטיא .. א"ל .. כשם שדנתני לזכות המקום ידין אותך לזכות.

והנה בהגהות חת"ס הובא (מתשובות רמ"ע מפאנו סי' ס"ג בשם השאלות) ש"בעה"ב אחד" הוא ר"א בן הורקנוס והפועל הוא ר"ע, טרם לימודו כו', שלימד עליו זכות.

ואין הספרים תח"י לעיין בהם במקורם, אך בפשטות [בעה"ב אחד, מפורש בגמ' - "הדרתי כל נכסי בשביל הורקנוס בני" - ואילו ר"ע] זהו חידוש, ואם כי מתאים לדברי ימי חייו שכלבא שבוע הדירו מנכסיו ועפ"ז מסתבר שנאלץ לחפש עבודה לפרנסתו, וכן הדבר מתאים עם החלטת רחל להינשא לו בשל מידותיו הנאצלות. א"כ, חזינן שזו היתה אכן דרכו מאז "לזכות את ישראל"!



ומדאיתנן להכי אולי יש לפרש ש"משוי ג' חמורים (1) של מאכל, (2) של משתה, (3) של מגדים" נוסף לנתינת שכרו - הי' בגדר הענקה כמו שנזכר בתורה - צאנך גרנך ויקבך.



# חסידות

## הערות בתו"א – פ' יתרו

הרב אהרן ברקוביץ  
ירושלים עיה"ק

[א] בתו"א סו"פ יתרו (עד, ג): ה' פעמים מים כמו שיש ה' פעמים אור. עכ"ל.

ועד"ז בלקו"ת פ' ואתחנן (יב, ג): ה' חסדים ה"פ אור ה"פ מים שנאמרו ר"פ בראשית. עכ"ל.

והנה ה"פ אור היינו חמש הפעמים שנזכר "אור" במעשה בראשית (וכמ"ש גם בכראשית רבה פ"ג אות ה).

אך יל"ע מה עניינם של ה' פעמים מים?

[ב] ועוד בתו"א (שם), בפס' וכל העם רואים וגו' וירא העם וינועו גו', ש"וכל העם רואים" קאי על ישראל, אבל סיפא דקרא "וירא העם וינועו" קאי על ערב רב.

ולא נסמן מקורו, והדבר מפורש ברע"מ פ' נשא (קכה, ב): וערב רב כגוונא דאתמר בהון "וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק".

וכן דעת הזוהר בפסוק שלאחריו "ויאמרו אל משה גו' ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות" שהערב רב הם שאמרו את הדברים הללו למשה.



## "בא אל התיבה" – תיבות התפילה

הנ"ל

בתו"א פ' בשלח (סג, ד): ..אותיות התפלה .. להעמיק אף בהאותיות לבד כמ"ש בא אתה וכל ביתך אל התבה.

ועד"ז בפ' נח (ט, א): ..תבת נח שהוא בחי' תיבות התפלה וכמ"ש בא אתה וכל ביתך אל התבה כו'.

ובשני המקומות הללו נראה שצריכים לציין שהכוונה לפירוש הבעש"ט הידוע לענין התיבה בכלל ובפס' זה בפרט, שהו"ע תיבות

התפילה (ראה צוואת הריב"ש סי' עה, ובס' הבעש"ט עה"ת ר"פ נח. ומובא גם בלקו"ש ח"א עמ' 6).



## בענין טמטום המוח וטמטום הלב

ובענין "קרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה"\*

הרב משה אריאל הכהן רוט  
כולל "צמח צדק", ירושלים ת"ו

בספר המאמרים הש"ת, ד"ה השקיפה גו', אות ד', מבאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, וזלה"ק ד"ב בעבודת ה' יש שני סוגי עובדי ה', עובדי ה' בגופם ועובדי ה' בנשמתם, דעובדי ה' בגופם הוא שעיקר עבודתם הוא בגופם, לבררו ולזככו, דכתיב ועיר פרא אדם יולד, דהאדם קודם שמתחיל בעבודת הוי"ה נמשך אחרי הענינים הגשמי', ודברים הגשמי' אפי' דברים המותרים הם מגשימים עד אשר הריבוי בהם מטמטם המוח והלב, וכמ"ש שמנת עבית כשית, וכתיב וישמן ישורון ויבעט" עכלה"ק, וממשיך ומבאר שם בב' הסוגים של עובדי ה', בגופם ובנשמתם.

והנה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בהערותיו למאמרי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, קיץ הש"ת, מעיר ומציין בזה, וזלה"ק: "דברים לב, טו. - מהפך סדר הכתוב, וי"ל מפני שתחלה הוא עבית כשית, ואח"כ ויבעט (ובקרא הוא בא בתור טעם: ויבעט, מפני כי שמנת עבית כשית). או י"ל כי עבית כשית הוא טמטום המוח, ויבעט - טמטום הלב. - וראה תוס' ברכות נד, ב. ובכ"מ.", עכלה"ק. וביאור הדברים: דכ"ק אדמו"ר מעיר דבקרא כתיב "וישמן ישורון ויבעט שמנת עבית כשית גו'", ובמאמר מהפך הוא את סדר הכתוב, וטעמא בעי, ומבאר בב' אופנים, ביאור הא' הוא דסדר המאורעות והענינים הוא שתחלה הוא "שמנת עבית כשית", ואח"ז, "וישמן ישורון ויבעט", וה"וישמן ישורון ויבעט" הוא תוצאה של "שמנת עבית כשית", והיינו

---

(\* לע"נ המשפיע הגה"ח ר' חיים משה בהרה"ח ר' פנחס לייביש ע"ה וובר, נלב"ע יום ה' ח"י אדר א' השתא.

שה"שמנת עבית כשית", הוא הסיבה והטעם ל"וישמן ישורון ויבעט", ולכן במאמר מסדר הכתוב, לפי סדר הענינים, ומה שבקרא הסדר הוא הפוך, כוונת הדברים אחת היא, וישמן ישורון ויבעט - והטעם - שמנת עבית כשית, והביאור פשוט, כמבואר בפנים.

ביאור הב' הוא ד"עבית כשית" הוא טמטום המוח, "ויבעט" הוא טמטום הלב, ולכך כשמביא את הכתוב, מביא תחילה "שמנת עבית כשית" - טמטום המוח, והדר "וישמן ישורון ויבעט" - טמטום הלב, ומבואר שמקדים הקרא המרמז לטמטום המוח לקרא המרמז לטמטום הלב, אמנם עדיין אינו מבואר, מהו באמת טעם וסדר הקדימה של טמטום המוח לטמטום הלב?.

ומוסיף כ"ק אדמו"ר בזה "וראה תוס' ברכות נד, ב. ובכ"מ.", דהנה בגמ' (ברכות נד, ב) איתא "א"ר יודא אמר רב ארבעה צריכין להודות, יורדי הים, הולכי מדבריות, ומי שהי' חולה ונתרפא, ומי שהי' חבוש בבית האסורים ויצא", והנה סדרם של ה"ד' צריכין להודות" בגמרא, שונה הוא מסדרם בקרא (תהלים קז), דבגמרא הסדר הוא ימח"א (ים, מדבר, חולה, אסורים), ובקרא הסדר הוא מאח"י (מדבר, אסורים, חולה, ים), והנה התוס' הקשו ע"ז (ד"ה ארבעה צריכין להודות יורדי הים וכו') "ובתהלים לא חשיב כזה הסדר אלא חשיב הולכי המדבר ראשון", - (ותירצו) "דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה".

ונראה בפשטות הכוונה להוכיח דכמו שהש"ס לא נקט כסדר הפסוק, "דקרא נקט המסוכנין יותר תחילה, וגמרא נקט המצויין תחילה", ה"נ במאמר מהפך סדר הכתוב, וחשיב תחלה טמטום המוח ואח"כ טמטום הלב,

אמנם עדיין צלה"ב מאי טעמא דמקדים "עבית כשית" - טמטום המוח ל"ויבעט" - טמטום הלב, והנה בפשטות אפשר הי' לומר דזה שמהפך סדר הכתוב, ומקדים "עבית כשית" (טמטום המוח) ל"ויבעט" (טמטום הלב), הוא משום שבמאמר הלשון הוא: "ודברים הגשמי' אפי' דברים המותרים הם מגשימים עד אשר הריבוי בהם מטמטם המוח והלב", היינו שמזכיר טמטום המוח קודם לטמטום הלב, ולכך מהפך סדר הכתוב, ומקדים ל' הפסוק המתאים לטמטום המוח לל' הפסוק המתאים לטמטום הלב.

ב. ברם לפי הנראה בפשטות, מסתבר לומר דוודאי כוונת כ"ק אדמו"ר בהבאת דברי התוס' בשם רב האי גאון בברכות שם: "דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה", היא לכאור' (לא להורות על כך שהגמ' משנה מסדר הכתוב - וה"נ במאמר משנה את סדר הכתוב - בלבד, (דא"ת כן, א"כ מה השייכות בין עני"ז שהש"ס משנה מסדר הכתוב לבין הביאור ש"עבית כשית" הוא טמטום המוח, ו"ויבעט" הוא טמטום הלב, ומתוכן ההערה שם, נראה שזה בהמשך אחד, ותו מה מתבאר לנו זה שבמאמר מהפך סדר הכתוב, מזה שבגמ' נמי משנה מסדר הכתוב, ואדרבא, בגמ' שם דמשנה סדר הכתוב הוא קושיא, ובתוס' תירצו: "דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה", אך מה הביאור אצלנו בזה שבמאמר מהפך סדר הכתוב? ועוד דאכתי נשאר לנו לבאר מהו ענין הקדימה של טמטום המוח לטמטום הלב, הן בסדרם במאמר, והן בסדרם בסדר הכתובים שבמאמר), אלא הכוונה היא) לעורר את לב הלומד והמעייין להקבלה שניתן לעשות בין דברי התוס' בביאור דברי הגמ' (ששינתה סדרם של הארבעה צריכים להודות מסדרם בתהלים), לבין הביאור שניתן לבאר במאמר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע (ש"מהפך סדר הכתוב "שמנת עבית כשית" והדר "וישמן ישורון ויבעט"), שכשם שביארו התוס' בברכות שם: "דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה", ולכך סדר הד' צריכין להודות בגמ' שונה הוא מסדרם בתהלים, ה"נ זה שסדר הכתוב במאמר "כמ"ש שמנת עבית כשית וכתוב וישמן ישורון ויבעט" הוא שונה מסדר הכתוב בקרא, הוא לפי ש"קרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה".

והשתא יש לעיין בענין "טמטום המוח" ו"טמטום הלב", איזה מהם "מצוי" יותר, ואיזה מהם "מסוכן" יותר, ואולי לפי"ז יתבאר לנו, טעם שינוי סדר הכתוב בהמאמר מסדר הכתוב בקרא, והנה לבאר זה, יש להקדים בביאור ענין "טמטום המוח", ו"טמטום הלב", כמו שהוא מבואר בכ"מ בדא"ח, ועי"ז יתבארו לנו שארי הדברים,

ג. דהנה מבואר בכ"מ בדא"ח (ראה ד"ה אריב"ל עתיד הקב"ה גו' תרח"ץ, ד"ה אז ישיר ה'ש"ת, ד"ה שיר המעלות תש"ג (ע' 21)), בביאור ענין טמטום הלב וטמטום המוח, ונקודת הדברים מבאר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, באגרות קודש שלו, (ח"ו, ע' שלא) וז"ל: "הנה כל דבר השכלה והשגה שהאדם מבין ומשיג את טבעה הרי היא פועלת מדה שבלב כפי חיוב ההשגה ההיא באחת המדות דאהבה

וקירוב או יראה וריחוק לאחור, וכשאינן ההשכלה פועלת מדה שבלב אות הוא שיש איזה סתימה המעכבת את הילוך השפע האור מן המוח אל הלב, וסתימה זו נקראת טמטום הלב שלבבו אטום מלקבל דבר השגה אלקית ולהתעורר על ידה בהתעוררות אהבה או יראה כפי נושא ההשגה ההיא, אבל כמוחו מתפעל הוא על טיב ההשכלה ההיא, והיא התפעלות המוח, היינו המדות שבשכל שהן מקור המדות שבלב על ידי אמצעות השכל שבמדות וכאשר כמוחו ג"כ אינו מתפעל על ההשגה ההיא אות הוא שיש קלקול כמוחו שהוא טמטום המוח, שמוחו אטום מלקבל השגה אלקית, והיינו שאף גם אם מביין את ההשכלה בהשגה טובה אבל עם זה אינו מרגיש את האלוקות - די געטליכקייט - שבה, וענין טמטום המוח הוא שיש איזה סתימה המעכבת את הילוך גילוי אור הנשמה השופע מעצם הנפש בכח החכמה שלו, ולכן הנה הוא יודע רק את ההשכלה הבאה מכח המשכיל שהוא מקור שכל הגלוי, אבל חסר לו ההרגש האלקי שהוא גילוי אור הנשמה".

והשתא דנתבאר לנו היטב ענין טמטום המוח וטמטום הלב מהו, יתבאר נמי היטב, מה מהם מ"המסוכנים" יותר, ומה מהם מ"המצויים" יותר, והנה בפשטות נראה דטמטום המוח ודאי הוא "מסוכן" יותר מטמטום הלב, והדברים מפורשים בד"ה כי קרוב, ה'תשי"א, אות ד' (סה"מ ה'תשי"א-מלוקט): "דעילה ועלול הוא דהעילה מחייבת את העלול, וכמו שכל ומדות הרי השכל מחייב את המדה, דמהשגת השכל נעשה ונולדה המדה, ואם לא יש לידת המדה הרי זה מפני איזה סיבה, וכמו מצד העלם והסתר שמונע ומעכב לידת המדות... אבל בשכל הרי נעשה המדה, שמכל השגה והתבוננות הרי הוא מתפעל כמוחו, ושלא יהי' גם התפעלות שכלי זהו מפני התעלמות ביותר, והוא ענין טמטום המוח שזהו מצד התגברות החומריות ביותר שבענינו הוא קשה יותר מטמטום הלב", ע"ש עוד.

ועתה שומה עלינו לבאר, מה "מצוי" יותר, טמטום המוח או טמטום הלב, והנה גם בזה מצינו דברים מפורשים ביותר ב"ספר השיחות - תורת שלום", לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שיחת שמחת תורה תרע"ג, (ע' 165), לאחר אריכות הביאור בענין טמטום המוח וטמטום הלב, איתא שם: "דער ענין פון טמטום המוח דארף מען וויסען אז דאס איז ניט בא אלעמען, דאס איז ניט אין סדר והדרגה, טמטום הלב קען זיין בא אלעמען, וואס דאס איז אין סדר עבודה און מען דארף דאס מתקן זיין, אבער דער ענין פון טמטום המוח איז דאס

ניט בא אלעמען, מען קען זיך שוין אנהויבען פארקען ביי זיך און גיין קלאגען זיך מיט דעם, זאל מען וויסען אז דאס איז ניט קיין דבר המצוי, וואס אזוי איז דאך, דער וואס איז נכנס אין פרד"ס התורה, פועל'ט אויף אים דער אור התורה, און ביי דעם וואס ביי אים איז פראן טמטום המוח איז א יוצא מן הכלל, ונמצא ד"טמטום המוח" מוגדר כ"קשה (מסוכן) יותר" מ"טמטום הלב", ו"טמטום הלב" "מצוי" יותר לעומת "טמטום המוח" שהוא מוגדר כ"יוצא מן הכלל", וכ"דבר בלתי מצוי כלל".

ד. ונשוב לביאור כ"ק אדמו"ר, דזה שבמאמר "מהפך סדר הכתוב", הוא לפי ש"עבית כשית" הוא טמטום המוח, ו"ויבעט" הוא טמטום הלב, ובמאמר ראה להקדים "טמטום המוח" ל"טמטום הלב", אף שבסדר הכתובים הוא בהיפוך, דלכאורה ר"ל שהוא מאותו טעם המבואר בדברי התוס' בברכות שם: "דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה", אמנם השתא שנתבאר לנו ד"טמטום המוח" הוא מה"מסוכנין יותר", ו"טמטום הלב" הוא מ"המצויין", א"כ אדרבא ב"קרא" הי' לו לשנות (כהסדר במאמר) תחילה "שמנת עבית כשית" (טמטום המוח) ואח"כ "וישמן ישורון ויבעט" (טמטום הלב), "דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה", ובמאמר הי' לו לשנות הסדר (כסדר הפסוק) "וישמן ישורון ויבעט" (טמטום הלב), ואח"כ "שמנת עבית כשית" (טמטום המוח), ד"גמרא נקט המצויין תחלה", וא"כ שוב צ"ע בכוונת ביאור כ"ק אדמו"ר, דמה בכך ש"עבית כשית" הוא טמטום המוח, ו"ויבעט" הוא טמטום הלב, מה טעם להקדים טמטום המוח לטמטום הלב, ומדוע בקרא יש להקדים טמטום הלב לטמטום המוח, ואמנם היה אפ"ל שזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר להעיר בזה, אך לפי"ז צ"ע מהו הביאור הב'.

והאמת שהי' אפשר להעיר מהו ההכרח דש"שמנת עבית כשית" הוא טמטום המוח, ו"וישמן ישורון ויבעט" הוא טמטום הלב, ולמה לא נימא להיפך, ותו לא קשיא מידי, ד"שמנת עבית כשית" הוא טמטום הלב, ו"וישמן ישורון ויבעט" הוא טמטום המוח, ובמאמר מזכיר "עבית כשית" תחלה, לפי ש"גמרא נקט המצויין תחלה", וב"קרא" נקט "וישמן ישורון ויבעט" תחילה, לפי "דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה", אך הענין הוא, דבאמת כן נראה מפשטות מתוכן הכתובים, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר: "כי עבית כשית הוא טמטום המוח, ויבעט - טמטום הלב", ופשיטא שאין מקום לפרש באופן

אחר (ח"ו), ומצאתי כי הדברים מרומזים ואפילו מפורשים בדברי הספורנו בפי' הפסוק שם, דכתב הספורנו, וז"ל: (דברים לב, טו) "וישמען ישורון ויבעט" - והנה גם בעלי העיון שבהם הנקראים "ישורון", מן "אשורנו ולא קרוב" (במדבר, כד, יז) עשו כמו הבהמות הבוטות בבני אדם שנותנים להם מזון". - טמטום הלב. "שמנת עבית כשית" - הנה אתה ישורון, קהל תופשי התורה ובעלי העיון, פנית אל התענוגים הגשמיים, ובוזה עבית מהבין דקות האמת, כאמרו, "וגם אלה ביין שגו, ובשכר תעו, כהן ונביא" (ישעי' כח, ז). - טמטום המוח.

(אך יש להעיר דבמאמר ד"ה אז ישיר ה'ש"ת לכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, מבואר בענין טמטום המוח והלב, ובהמשך הדברים המתבארים שם, בענין "טמטום הלב" מובא הפסוק "שמנת עבית כשית" שמדבר כנ"ל ב"טמטום המוח", ויש לעיין בזה, וזה לשונו הק' במאמר שם: "הנה זה מה שבנ"א אינם שומעים הכרוזים העליונים הוא מפני העלם והסתר הגוף ונה"ט שהוא טרוד בעניני הגוף ומשוקע בתאוות ותענוגים גשמי' וכמ"ש שמנת עבית כשית, פון די ריבוי עניני הגוף אויך אפילו דברים המותרים איז לבד זאת וואס מען ווערט משוקע אין דעם, אז מזמן לזמן במשך הזמן ווערט די מותרות א הכרחיות איז לבד זאת איז פון דעם איבערגעבן זיך אין די עניני עולם און די שקיעה אין מותרות ווערט דער שומן הלב שהוא טמטום הלב, וואס דאס דערלאזט ניט אויף דערהערן א רוחניותדיקן דערהער", וממשיך ומבאר שם ענין טמטום המוח וענין טמטום הלב, וצ"ע כנ"ל).

ה. ועתה דכבר הוכח ד'טמטום המוח' הוא מוסכן יותר ו'טמטום הלב' הוא מצוי יותר, וכן הוכחנו שהפסוק "וישמען ישורון ויבעט" קאי בדווקא על טמטום הלב, ו"שמנת עבית כשית" - טמטום המוח, הנה האפשרות היחידה שנותרה לנו לתרץ הקושיא, למצוא שמועה שונה (משמו של רב האי גאון ז"ל) מזו של התוס' בברכות, דהתוס' תירצו (משמו של רה"ג) ד"קרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה", וצריכים אנו למצוא שיטה שתאמר ההיפך ד"גמרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וקרא נקט המצויין תחלה", ואם מצאנו שיטה כזו, שוב לא קשיא ולא מידי.

ושיטה כזו אכן קיימת, והיא בספר הערוך, ערך ארבע, ושם נמצא דבר פלא, דהערוך ז"ל הביא את שאלת התוס', שהיא שאלה ששאלו לפני רב האי גאון ז"ל, והתשובה שהשיב כפי שהביאה הערוך משמו

של רה"ג, הוא ההיפך ממשנ"ת בתוס', וכבר העירו בזה, וכדלהלן, וזה לשון ספר הערוך שם: "ארבעה צריכין להודות (ברכות נד) שאלו לפני רב האי ז"ל הא דאמר רב יהודה ד' צריכין להודות מאי טעמא לא אמרינן רבנן כסידורא דקראי והשיב הכי אית לפרושי דקראי סדירין לפום דשכיח טפי, להולכי דרכים ומדבריות הרבה מצויין אפילו הולכין מעיר לעיר ואחריהן מי שהיה חבוש בבית האסורין דמעטי מנהון, והרבה מצויין אפילו על אכרגא וטסקא, ובתריהון מי שהי' חולה ונתרפא דמעטיין מן מאן דמיחבשן לשלטונא ושכיחין נמי טובא, ובתריהון יורדי הים המעיטיין מן כולהון דשמעתא סדירין לפום הקרובים לסכנה יורדי הים טפי קרובין לסכנה דבחד ריגעא אובדין, ובתריהון הולכי מדבריות טועים ולא משכחו לא מאכל ולא משקה וקרובין למיתה יותר מן החיים, ובתריהון מי שהי' חולה ונתרפא אפילו חושש בראשו ואפילו חושש בגרונו, ובתריהון מי שהי' חבוש בבית האסורין דמרחיק מן הסכנה טפי מכולהון, וכל חד מן הני עדיף ניסיה מדבתריה".

ובספר הפלאה שבערכין (להגאון רבי ישעיה ברלין ז"ל), הביא את פי' רב האי גאון ז"ל שהובא בערוך, ואת דברי התוס' ד"ה ארבעה (ברכות נד:), וכתב והעיר: "ופליאה דתוס' כתבו בכל הדבר הזה ההיפוך מסברת רב האי שנתן טעם על כל דבור ודבור שזה שכיח וזה קרוב יותר לסכנה מחבירו, אבל דבריהם לכאורה הם כהלכתא בלא טעמא, והיותר צ"ע מ"ש התוס' (ריש מסכת שבת) ד"ה יציאות וכו' ור"ת מפרש דדבר ההוא רגיל הש"ס לשנות תחלה וכן בריש בבא קמא השור והבור והמבעה וההבער ולא נקט כסדר הפרשה, וכן מפרש רב האי גבי ד' צריכין להודות בפ' הרואה (דף נד:): דלא נקט הש"ס כסדר הפסוק עכ"ל, ואנן חזינן הכא דקרא נקט דבר ההוא וגמרא לא חש לזה".

וכן כתב הגאון רבי ישעיה ברלין ז"ל בהגהותיו על הש"ס (ברכות נד:): "תשובת רב האי גאון על דלא קחשיב הנך ד' דצריכין להודות כסדר הנאמר בפסוק, עי' בערוך ערך ארבע ותמצא נחת, וכלל דבריו דבקרא סדורין מה ששכיח טפי ובגמרא מסדר לפום הקרובין לסכנה, וצ"ע בתוס' ד"ה ארבעה וכו' שכתבו להיפך, וע"ע בתוס' דשבת ב, ד"ה יציאות "וכן מפרש רב האי בד' צריכין להודות" ע"ש היטב".

(אבל ראה ב'ברכה משולשת' עמ"ס ברכות, שהביאו כל ה"שלושה ברכות" (תוספות ר' יהודה החסיד, תוספות הרא"ש, שיטה מקובצת,

כל אחד בסגנונו) בשם רב האי גאון ז"ל כמו שהביא התוס' (ברכות ושבת) משמו, ופליאה גדולה ביותר היא שהביאו בדבריהם את דברי הערוך בענין אחר, ולא העירו כלל לגירסת הערוך בדברי רב האי גאון שהיא ההיפך ממה שהביאו הם בשם רב האי גאון, ולדוגמא אצטט את דברי תוס' הרא"ש, וז"ל: "שאלו לרב האי גאון מפני מה אין התלמוד שונה אותן כדרך שהם כתובים במקרא הולכי מדברות ומי שהי' חבוש בבית האסורין ומי שהי' חולה ויורדי הים ובכאן מונה יורדי הים והולכי מדברות וחולה וחבוש, והשיב שהפסוק מונה תחלה המסוכן יותר והתלמוד מונה הרגיל ומצוי יותר מחביריו". וכע"ז בתוס' ר"י החסיד, ובשטמ"ק שם).

נמצא לפי שיטה זו מבואר היטב - כפתור ופרח - הסדר במאמר, והסדר בקרא, ד"קראי סדירין לפום דשכיח טפיי", ו"שמעתא סדירין לפום הקרובים לסכנה", לכך בקרא הסדר הוא "ויבעט" - טמטום הלב, "עבית כשית" - טמטום המוח, ובמאמר הסדר הוא "עבית כשית" - טמטום המוח, "ויבעט" - טמטום הלב, אלא דעדיין יל"ע דבהערת כ"ק אדמו"ר ציין לתוס' בברכות ולא לספר הערוך, וצ"ע.

ו. ואולי אפשר לבאר דהנה בהערת כ"ק אדמו"ר, כשמציין "וראה תוס' ברכות נד, ב.", מוסיף כ"ק אדמו"ר "ובכ"מ", ואולי י"ל הכוונה בזה הן לתוס' ר"פ יציאות השבת (עי' ברשימות כ"ק אדמו"ר, חוברת יא, בענין ד' צריכין להודות, ובגליון הש"ס (לרעק"א), והגהות הגאון ר' ישעיה ברלין, שציינו לתוס' זה, וז"ל: "הקשה ריב"א דדיני הוצאות שבת היה לו לשנות גבי אבות מלאכות מ' חסר אחת, וקתני הוצאה לבסוף והו"ל להתחיל כסדר הדברים דמיירי בע"ש וכו', ור"ת מפרש דדבר ההוה רגיל הש"ס לשנות תחילה, וכן במס' ב"ק (דף ב.) השור הבור המבעה וההבער ולא נקט כסדר הפרשה, וכן מפרש רב האי גבי ד' צריכין להודות בפרק הרואה (ברכות נד:): דלא נקט הש"ס כסדר הפסוק כו", ושם מבואר נמי דדבר ההוה רגיל הש"ס לשנות תחילה ("וגמרא נקט המצויין תחילה"), והוסיפו בדבריהם שיסוד זה (הנזכר בתוס' בברכות) הוא מ"רב האי גאון", והן לספר הערוך, (ולהעיר מל' כ"ק אדמו"ר ברשימות שם: "בתוס' ברכות ושבת - בשם רב האי גאון - בקרא המסוכנין תחלה, בש"ס המצוין, לעיני בערוך") ואולי כוונת כ"ק אדמו"ר לעורר את לב הלומדים והמעיינים לכל השקוט שנתבאר כאן, ונקודת הדברים דלשי' התוס' (בדברי רב האי גאון) יקשה מהו ההסבר במה שבמאמר "מהפך סדר הכתוב", אבל לשי' הערוך (בדברי רב האי גאון) הדברים מבוארים היטב.



## עבודת ה' לשמה

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, נ.י.

בתניא פל"ט (נג, ב) איתא לענין עבודת ה' לשמה, ש"כמו שאין אדם עושה דבר בשביל חבירו למלאות רצונו אא"כ אוהבו או ירא ממנו כך אי אפשר לעשות לשמו ית' באמת למלאות רצונו לבר בלי זכרון והתעוררות אהבתו ויראתו כלל".

ולכאורה יש לעיין מה מוסיף כאן במשל מאדם העושה דבר בשביל חבירו, דהרי בפשטות תתכן אפשרות שאדם עושה דבר בשביל חבירו מחמת שהורגל בכך או משום שתצא לו טובה מזה וכו'. אלא מאי, שאז אין הוא עושה "למלאות רצונו" אלא מטעם אחר. ואם כן יש להבין מה מוסיף במשל זה ודוגמא זו מבשר ודם לענין הבנת גדר עבודה לשמה כלפי מעלה, והרי אותו הדבר מובן גם בנמשל עצמו.

ואולי יש לומר בדוחק (ע"ד הרמז), דמכיון שלפי פשטות דברי המדרש דלא ניתנו מצוות אלא לצרף בהם את הבריות נמצא שבאמת ה"עבודה" היא לצורך האדם עצמו, לכן אפשר שיעלה על הדעת שאין העבודה צריכה להיות "לשמו" ממש. וזהו מה שבא לשלול כאן, דהיחס אל עבודת השם צריך להיות כמו אדם העושה דבר למלאות רצון חבירו. ועצ"ב.



## עצבות באמצע עסקיו [גליון]

**הנ"ל**

בגליון הקודם (עמ' 42) העיר הרה"ג רנ"ג שי' בענין דברי התניא פכ"ו אודות העצבות במילי דשמיא הנופלת לאדם בשעת עסקיו, שכיון שבעצבות יש ספק אם מקורה ויסודה הוא באהבת ה' ויראתו או בזה שהוא אדם בעל דכאון ורגש נחיתות בעצם הווייתו, הרי מזה שהיא מופיעה בשעת עסקיו מוכח שמקורה הוא בטבעו של אדם ולא באהבת ה' וכו'.

ולא זכיתי להבין דבריו: הרי אפשר שבעת עסקיו נתעורר ע"י הבת-קול ברגש של משיכה (אהבה) כלפי שמיא או יראה ופחד כלפי שמיא, ומכיון שמכיר מצבו הרי זה גורם לו לעצבות\*.

ואולי יש מקום לומר, שהבת קול שלמעלה מעוררת אותו לתשובה, ואם מתעורר באמצע עסקיו לתשובה, ואח"כ התשובה גורמת לו לעצבות שאז ניהא.

אבל אם נכנס בליבו רגש של עצבות בלבד ללא הקדמת התעוררות תשובה והתבוננות במעמדו ומצבו, פשוט שהמקור לזה אינו אלא בסט"א.

אלא שביאור זה יש לו מקום לכאורה רק לענין הבת קול דשבו בנים שובכים. אבל הבת קול דאוי להם לבריות מעלבונה של תורה, לכאורה עיקרה לעורר באדם רגש של צער וכאב (אוי להם). ועצ"ע בזה.



### בחירה במלאכים [גליון]

#### הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

בגליון תשעז (עמ' 77) העיר הת' לוי"צ ח. שי' בקשר להמבואר בתניא פל"ט ובכ"מ דהמלאכים אינם בעלי בחירה, ממה שארז"ל שהלקוהו למט"ט שיתין פולסא דנורא שזהו לכא' עונש על מה שבחר שלא כפי הכוונה העליונה וכו', ונתפלא שלא העירו ע"ז, ואח"כ מסיים מדעתו שיש לבאר בזה בשני אופנים עיי"ש.

ומצאתי בע"ה בסה"מ תרכ"ט תי' מפורש ע"ז מכ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע בד"ה "מי כמוכה", - (שהוא כידוע) א' מהמאמרים

\* גם על מש"כ הרנ"ג שם "לא נראה כלל הערת המערכת ... שהבינו שמש"כ רבינו "עצבות אמיתית", היינו עצבות המביאה לידי חיות, בניגוד לעצבות לא אמיתית שמובילה לידי יאוש וכו'" - יש להעיר, שלא זאת נכתב כלל, אלא בהיפך! וכוונתינו היתה שהדגשת אדמוה"ז "עצבות אמיתית" הפי' - עצבות שאינה מביאה לידי תוספת חיות, (ובניגוד לההרגש שבא אחר הבת-קול שהוא כמו מרידות דוקא וכו'), וכמובן מפשטות מהלך הדברים בתניא פכ"ו שם. ובאמת לפי"ז יתורן גם מה שכותב הרמ"מ כאן. וק"ל. המערכת.

הקבועים לכ"ק אדמו"ר מוהר"ש שהיה חוזר עליו ברכים מפעם לפעם לטהר אויר העולם, ושם בע' קסה (בהוצאה הישנה קנא):

"המלאכים אינם בעלי בחירה כלל רק כגרזן ביד החוצב בו ומה שארו"ל אפקוהו למט"ט וכן ארו"ל בב"מ דפ"ה על אלי' ומחיוהו שיתין פולסא דנורא, והיינו מפני כי .. גילה בעוה"ז רזין עילאין, י"ל שהמלאכים אלו היו תחלה נשמות, שמת"ט הוא חנוך, וא"כ י"ל שגם עתה הם בעלי בחירה, אבל שארי המלאכים הם בלתי בעלי בחירה ורק כגרזן ביד החוצב בו".



## נגלה

### "פלניא גזלנא הוא"

**הרב יעקב משה וואלבערג**  
ר"מ בישיבה

ב"ב ל, ב: "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, אמר ליה מפלניא זבינתיה ואכלתיה שני חזקה, אמר ליה פלניא גזלנא הוא, אמר ליה והא אית לי סהדי דאתאי ואימלכי בך ואמרת לי זיל זבין, אמר ליה השני נוח לי הראשון קשה הימנו; אמר רבא דינא קאמר ליה כו", ע"כ.

והנה בפ"י "פלניא גזלנא הוא" נחלקו תוס' ורשב"ם. ברשב"ם פ"י בד"ה 'פלניא גזלנא הוא' - "בשדה זו שממני גזלה", והיינו שאין הפ"י שיש להמערער עדים ש"פלניא גזלנא", אלא רק טוען שלא הי' לו הזכות למכור הקרקע מכיון שלא הי' שלו.

אבל בתוס' פ"י שהכוונה ב"פלניא גזלנא" היינו "שיש לו עדים שהוא גזלן, ואפי' דר ב"י חד יומא הא קיי"ל דגולן אין לו חזקה כו".

והנה לקמן (מו, א) בפ"י "גולן אין לו חזקה" מביא הגמ' ב' פירושים: "אמר ר' יוחנן כגון שהוחזק על שדה זו בגזלנותא, ורב חסדא אמר כגון דבית פלוני שהורגין נפשות על עסקי ממון".

והנה בחידושי הצ"צ כתב וז"ל: "מ"ש התוס' בפ"י גולנא יש להקשות, דלקמן (דף מו ז) אמרי' דדוקא שהוחזק גולן על שדה זו, וצ"ל דתוס' יפרשו כגולן דר"ח שם, אך זה דוחק דנק' רוצח; ע"כ שפיר פ"י רשב"ם כאן".

ולא הבנתי מהו ההכרח שכוונת התוס' לפירוש "גולן" הוא כר"ח, והיינו שהורגין על עסקי נפשות, ולא כפ"י הא' דהיינו שהוחזק גולן על קרקע זו. ואפ"י נימא (בדוחק) שזהו משמע בלשון התוס' "יש לי עדים שהוא גולן", אבל עכ"פ למה לא הי' יכול הרשב"ם לפרש ב"גולנא הוא" ע"ד פ"י התוס' אבל אליבא דר"י. ואולי צ"ל דהל' "גולנא הוא" אינו סובל הפ"י שהוא מוחזק גולן על אותו קרקע, וצ"ב.

והנה בהא דלא פ"י הרשב"ם הפ"י ב"גולנא הוא" ע"ד פ"י התוס' לכאורה הי' מקום לבאר באופן אחר.

דהנה בתוס' ד"ה 'לאו' (ל, א) נחלקו הרשב"א והר"י בא' שאין לו חזקת ג' שנים וטעין "מפלניא זבינתא דזבנה מינך", והביא עדים שדר בה המוכר יום אחד: לרשב"א טענינן ליתמי טענת המוכר שהי' יכול לטעון "מינך זבינתה" מיגו דלהד"ם, אף שהמחזיק כבר הודה שזה הי' של המערער (ע"ד דטענינן ליתמי "החזרתי" משום דאביהם הי' יכול לטעון "החזרתי" - ואף שאין לאביהם טענת החזרתי אלא משום מיגו ד"נאנסור", ו"נאנסור" הרי לא טענינן ליתמי (לשיטת התוס') משום דלא שכחא, ומ"מ טענינן ליתמי "החזרתי").

והר"י חולק ע"ז וס"ל דכיון דא"א ללוקח לזכות בטענת להד"ם אם הי' המוכר טוענה בשבילו, משו"ה אינו יכול לזכות במינך זבינתה שאינו אלא מיגו דלהד"ם.

והנה בביאור מח' דהר"י והרשב"א ביארו בראשונים שזה תלוי בביאור הדין ד"טענינן": האם הפ"י הוא דהמוכר טוען בשביל הלוקח, והיינו דאנן אמרינן דאף דאין הלוקח יודע מ"מ אילו הי' המוכר כאן הי' טוען בשביל הלוקח, וזהו שמחדש הדין ד"טענינן" דהוי כאילו המוכר כאן;

או דילמא יסוד דין "טענינן" הוי כאילו דהוי דין תורה בין המוכר והמערער, וכל שהי' המוכר זוכה לעצמו זוכה ממילא הלוקח.

ובזה נחלקו הרשב"א והר"י: דהרשב"א ס"ל כאופן הב' הנ"ל, ומשו"ה אף דהלוקח כבר הודה להמערער דהוא המ"ק, מ"מ המוכר

בדין תורה שלו עם המערער יכול לזכות בטענת לקוח - כיון שהוא לא הודה להמערער, וממילא זוכה הלוקח.

אבל הר"י ס"ל דיסוד דין "טענין" הוא שהמוכר טוען בשביל הלוקח, ומשו"ה כל שהודה הלוקח להמערער א"א לזכות בטענת המוכר, כיון שאם הי' המוכר טוען בשבילו להד"ם לא הי' מועיל לו (וכלשון הר"י).

ועי' בהגהות רע"א סקמ"ו סי"ד שמביא שנחלקו הראשונים אם אין לנו עדים שדר בה המוכר יום א', ובא המוכר וטען בשביל הלוקח שהוא (המוכר) קנה מהמערער, האם מהני טענתו בשביל הלוקח. דבריטב"א מפורש דמהניא, אבל מהנמו"י מדייק רע"א דלא מהני, עיי"ש.

ולכאורה גם זה תלוי בחקירה הנ"ל: אם יסוד ד"טענין" הוא שהמוכר טוען בשביל הדי"ת שיש בין הלוקח והמערער, אזי מובן (אף דאינו מוכרח לכאורה) דאף דלא אמרינן "טענין" א"כ דר בה המוכר יום אחד, מ"מ אם בא המוכר וטען בפירוש שומעין לו.

אבל אם היסוד הדין ד"טענין" הוא שיש די"ת בין המוכר והמערער, א"כ אין נפ"מ אם המוכר בא, וכל שלא דר בה יום אחד לא אמרינן "טענין".

והנה בתוס' מבואר דאם המוכר הי' גולן אף אם דר בה חד יומא לא מהני דהא גולן אין לו חזקה. והנה לכאורה החסרון ד"גולן אין לו חזקה" בנדו"ד תלוי בהחקירה הנ"ל: דאי אמרינן שהגדר דטענין הוא שיש די"ת בין המוכר והמערער, א"כ החזקת ג' שנים של הלוקח הוא המשך של חזקת המוכר (כדין לוקח המבואר לקמן (מא, א)), וכיון דהמוכר גולן א"כ פשוט דגולן אין לו חזקה;

אבל אי נקטינן שהגדר ד"טענין" היינו שהמוכר טוען בשביל הלוקח, א"כ אף דהמוכר הוא גולן - מנין לנו שא"א להשתמש בטענתו בשביל הלוקח. דאף ד"גולן אין לו חזקה" אבל הכא הרי אין החזקה של המוכר - הגולן -, אלא של הלוקח. וא"כ למה לא נשתמש בטענת המוכר אף שהוא גולן - בשביל הלוקח. והיינו דאף ד"גולן אין לו חזקה", מהיכי תיתי דאין לו טענה.

והנה הרשב"ם ס"ל כהר"י הנ"ל, דכשטוען "מפלניא זבינתא דזבנה מינך" - דוקא אם הי' לו חזקת ג' שנים מהני עדות דדר בה המוכר יום אחד, ואי נקטינן כהנ"ל דלשיטה זו הגדר ד"טענין" היינו שהמוכר

טוען בשביל הלוקח, ומשו"ה אם הודה הלוקח להמערער א"א לטוען בשבילו (אם אין לו חזקה ג' שנים) כנ"ל, א"כ מובן שא"א להרשב"ם ללמוד שהפי' ב"גזלנא הוא" היינו ש"אין לו דין חזקה" - וממילא לא שייך "טענינן", דהא השיטתו אפילו בכה"ג שייך טענינן, דהא אין הוא טוען בשביל עצמו אלא בשביל הלוקח.

והנה התוס' הביאו הפי' ב"גזלנא הוא" בלי שם אומרו, ואח"כ מביא שיטת הרשב"א, ואח"כ שאין נראה לר"י משום כו'.

והנה מפשטות הדברים משמע שהר"י מפרש שלא כהרשב"ם - אלא כהפי' המובא בתחילת התוס', והיינו ד"פלניא גזלנא" - וממילא אין לו חזקה, והר"יז סותר א"כ את כל הנ"ל.

ובאופן פשוט לכאורה י"ל דהא דלא פי' הרשב"ם כתוס', דלהרשב"ם צריך עדות שדר בה המוכר חד יומא, ורק אז טענינן ללוקח וכשיטת הרמב"ן והנמו"י. וממילא אין מקום בסוגיין לדין "טענינן" שהרי אין מוזכר שהי' עדים שדר בה חד יומא. ומשו"ה פי' שהטענה "פלניא גזלנא" היינו כפשוטו, שהמוכר לא קנה ממנו. משא"כ לתוס' דאף ע"י מיגו נאמן שדר בה חד יומא, ואומרים "טענינן" - שפיר אפשר ללמוד שהטענה "פלניא גזלנא" היינו טעם שלא אמרינן טענינן.



### קול או עד אחד – איזה עדיף

#### הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בגמ' ב"ב לב, א הקשו התוס' בד"ה 'והאמר ר' יוחנן' דכיון שדברי ר' יוחנן - 'דברי הכל אין ערער פחות משנים' - הוא אמשנה זו ד"רבי יהודה אומר אין מעלין לכהונה עפ"י עד אחד, אמר ר' אלעזר אימתי בזמן שיש עליו עוררין כו", א"כ אולי אמר ר' יוחנן דאין לפסול אדם ע"י עד אחד אא"כ יש עד המכשיר, כמו בענייננו שיש עד אחד המעידו שהוא כהן. ותירצו: "דהגמ' ידע דר' יוחנן מיירי כדמסיק - דיצא עליו קול שהוא בן גרושה ואח"כ בא עד אחד דמכשיר להסיר הקול ואתו בי תרי כו', ובכה"ג אמר ר' יוחנן דאין ערעור פחות משנים - ואע"ג דעד אחד שהכשיר והקול כליתנהו דמי, שהרי העד גרוע מן הקול אם לא החזקה, שהרי הקול פוסל והעד אינו פוסל".

והיינו דסוברים שקול עדיף מעד א' (שהרי הקול בכוחו לפסול משא"כ ע"א) - דלכן נחשב כאן כאילו אין כאן ע"א להכשירו (אם לא שמצרפין העד שלאחריו, עיי"ש), אלא שמ"מ גם הקול כמאן דליתנהו - כיון דיש כאן גם חזקת כשרות<sup>1</sup>.

ויוצא לפי"ז שהקול והע"א כאילו אינם, ומ"מ החזקת כשרות נשאר (שלכן מחלק הגמ' בקידושין (עג, א) שדברי ר' יוחנן הוא דוקא ב"דאיכא חזקה דכשרות אבל היכא דליכא חזקה דכשרות לא אמר"). ואפשר לומר ההסברה בזה, דאע"פ שאחד מבטל השני כאילו ליתנהו - היינו דוקא בעניינים הבאים מבחוץ שאין בכחם להשפיע על מצבו כיון שאחד שולל השני, ולכן אין הקול ועד א' הבאים מבחוץ בכחם להשפיע על מצבו; אבל לגבי החזקת כשרות שהוא דין שיש עליו מצד המצב שלו עצמו - אין בכח הקול להשפיע לשלול (אע"פ שהקול עדיף מע"א).

והנהגה דלשיטתם עדיף הקול מעד אחד, ולומדים זה מהא דע"א אין בכוחו להוציא מחזקתו (ממוזן כו') אלא לחייב שבועה - דכמו"כ אין בכוחו להוציא מחזקת כשרות שלו ולפסול אותו, ומשא"כ קול שבכוחו לפסול אותו הרי בכוחו גם להוציא מחזקתו,

"ל שההסברה בזה הוא, משום שקול - עניינו דומה לב' עדים, שהרי בא מהרבים; משא"כ בע"א - הנה רק א' בא לב"ד להעיד נגדו (ולכן העדר העדים בזה מחליש בכח בירור הדבר)<sup>2</sup>.

והנהגה מרהיטת דברי הרשב"ם נראה להיפך - שע"א עדיף מקול, ולכן בכחו לבדו להכשיר פסול שבא ע"י הקול. והא דקול יכול לפוסלו משא"כ ע"א - הוא משום דבקול דוקא עשו "מעלה בכהונה" לבדוק הדבר, משא"כ בע"א. וי"ל הביאור בזה שהוא משום דבקול שבא ע"י רבים ניתן יותר לברר הדבר מבע"א, דכיון שבא ע"י רבים הרי בפשטות ע"י דרישה מהם נבוא לידי האמת, ולכן שייך שנפסול אותו כדי לבדוקו; משא"כ בע"א הרי אין סבירות יתירה שניתן לברר הדבר ע"י רבים, ולכן גם אין אנו פוסלין אותו כדי לבדוקו (ואין זה עדיין "ערעור" חזק כשנים).

(1) אמנם ראה כאן בחת"ס מה שפירש בדברי התוס'.

(2) אמנם ראה חת"ס הנ"ל.

אמנם לאידך: אם בא ע"א ואומר שכשר הוא הרי בכוחו להכשיר מה שנפסל ע"י הקול. והביאור בזה הוא משום שקול אינו עדות כלל; משא"כ ע"א - (הנה הגם שאין בכוחו להוציא ממון וכיוצ"ב, מ"מ) עניינו הוא עדות (עד שלכמה דיני התורה מספיק עד א').

והנה יש להוסיף בביאור הענין אם ע"א עדיף מקול או להיפך, דתלוי במה הוא עיקר ההדגשה בהגזה"כ שיש כח נאמנות מיוחדת בעדות דשנים: האם פ"י הדבר הוא שמשום שיש ב' יהודים המעידים אותו הדבר לכן יש להם יותר נאמנות - שלפ"י"ז כח הנאמנות המיוחדת הוא בעצם הכח דעדים (דלולא זה אין להם נאמנות חזקה כ"כ); או דעיקר עניינו הוא מה שהעדות נעשה מפורסם יותר - דנודע הדבר לב' יהודים נאמנים, שזהו יסוד הכח דב' עדים.

במילים אחרות: הא דהצריך התורה שניים - האם הוא כדי להאמין לגברא המעיד (שבע"א אין נאמנות חזקה כל כך לענין ממון, ערוה ועונש); או דילמא (לענין כח נאמנות הגברא ושאינו משקר - מספיק חזקת כשרות דאחד וגם להוציא ממון כו', ו) עיקר הצריכותא לב' עדים הוא דבע"א אפשר לומר "בדדמי" ואין הדבר שהועד עליו ברור כל כך; אבל אם אותו הדבר והעדות נודע לשנים הרי זה מוכיח על אמיתיות הדבר שהיא כפי שהועד.

והנה אם נאמר כאופן הא' (שההדגשה הוא על נאמנות העדים) יש לומר דעד א' עדיף מקול, כיון שהוא עכ"פ מעיין ענין העדות בזה שאדם כשר מישראל מעיד בדבר, משא"כ בקול שאין כאן העדאה ברורה על הדבר עצמו; אבל אם נאמר דעיקר ההדגשה והכח הוא בהא שנתפרסם הדבר (שזה מוכיח על אמיתיות הדבר) אפשר שקול עדיף, כיון שהענין נתפרסם, (ורק שחסר פרט השני דהעדאה ברורה ע"י עדים).

ואולי יש לקשר זה עם חילוק המקור לענין ע"א נאמן באיסורים: דלרש"י (גיטין ב, ב) לומדים זה מסברא ומהא "דהאמינה תורה" כל א' על השחיטה, ולתוס' (שם) נלמד זה מ"וספרה לה" - לה, לעצמה. דלרש"י שעיקר ענין וכח העדות הוא בעצם הנאמנות דישראל, א"כ עיקר הראיה הוא הלימוד מהנאמנות שנתנה התורה להיהודי בענין איסורים; משא"כ לתוס' דעיקר הדבר בב' עדים הוא מה שהדבר והעדות נודע לב' ועל ידי ב' - לכן הלימוד לאיסורים הוא מה שהתורה האמינה גם כשנודע הדבר לאחד "לעצמה".

ואולי יהיה תלוי בזה גם הא דכתרי ותרי אם אומרים דכמאן דליתא דמי או כמאן דאיתא דמי (ראה חו"מ סי' פ"ז ובש"ך שם): דאם ענין הנאמנות הוא העדים - א"כ כמאן דאיתא דמי, דיש כאן עדים האומרים לכאן ולכאן; משא"כ אם הענין הוא מה שנודע הדבר לב' - הנה בזה הרי נודע ההיפך לשנים האחרים, ולכן מסתבר יותר דנחשב כמאן דליתא דמי.



### אלא מעתה מחאה שלא בפניו וכו' (בשיטת הולכי אושא)

**הרב אלי' נתן הכהן שי' סילבערבערג**  
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בר"פ חזקת הבתים שקו"ט בשיטת הולכי אושא דגמרינן דין חזקת ג"ש משור המועד, וא' מהקו' ע"ד היא: אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהוי מחאה דומיא דשור המועד וכו' [והתי"ן] התם והועד בבעליו כתיב הכא חברך חברא אית ליה וכו', ועיין ברש"י, שממוצא דבריו מובן (א) שהקו' היתה שלא תהא מחאה - ולכן תהוי חזקה, (ב) הדמיון ממחאה להעדאה הוא - דהעדאה היא "התראה לשמור שורו", ומחאה - "התראה היא להזהר בראיית זכותו", (ג) התי' הוא, שיש חילוק בסברא מדוע אצל מחאה מספיק הא דחברך חברא אית ליה, משא"כ בהעדאה שלא בפניו דלא מהני.

אמנם עיין בתוס' (ובמהרש"א) שמובן מדבריהם שחולקים על כל הפרטים הנ"ל: (א) הקו' היתה שלכן לא תהוי חזקה, (ב) הדמיון הוא דמה שור המועד צריך העדאה בפניו ולא אמר קלא אית ליה ותועיל, ה"נ מחאה וכו', (ג) התי' הוא דאצל העדאה יש גזה"כ דצריך להיות בפניו, משא"כ כאן.

ורוב הראשונים (ראה רמב"ן, רבינו יונה, ר"ן, רשב"א (אלא שהוא מביא בא"ד גם חלק משיטת התוס') ועוד) נקטו כשיטת רש"י בכל הפרטים הנ"ל, וצ"ב במה פליגי.

והנראה בזה, דהנה ידועים הדברים דבהך ילפוטא דחזקת ג"ש משור המועד יש ב' דרכים: שיטת התוס', דגמרינן מיניה דבג' שנים (לקיטות) "הוחזק שתקן". והיינו, דתוכנו הוא משום הקפידא דהמ"ק, שבאם שתק ג"ש הר"ז ראי' שאין לו על מה להקפיד. שיטת הרמב"ן

(ודעימי' - לכאו' רוב הראשונים) דגמרינן מיניה דבג"ש יוצא מחזקתו של ראשון לחזקתו של שני (יעויין בדבריהם).

והרמב"ן מסביר עפ"ז קושיית הגמ' כאן (אלא מעתה וכו') - "בשלמא אי לא משור המועד גמרינן דלמא טעמא משום . . . כיון דלא קפיד ודאי מכרה [ולפ"ז הי' מבואר שפיר מדוע מחאה שלא בפניו מהני, דהא כן קפיד - המעתיק] אלא אי משור המועד, מה התם בפניו בעינן . . . מימר אמר אי אמריתו לי הוה מזדהרנא וכו'".

הנה ע"פ סברא זו של הרמב"ן נמצא, דלשיטת התוס' הרי הסברא דגמרינן משור המועד הוא בעצם סיבה שאכן מהני מחאה שלא בפניו (דהא קפיד). וצ"ע לשון הגמ' בקושייתו "אלא מעתה"?

והתוס' נשמרו מזה בכתבם "כי היכי דילפת משור המועד דהוה חזקה בשלשה זמני ה"נ נילף מה שור המועד צריך העדאה בפניו וכו'", והיינו, דהקו' היא שנלמוד עוד דין משור המועד - דתיבעי מחאה בפניו דוקא.

ועפ"ז י"ל דהתוס' ושאה"ר חלוקים (גם) בפירוש הקו' "אלא מעתה וכו'"; דלהתוס' הרי הקו' היא, (לא כ"כ מצד דמיון בסברא, אלא) דמכיון שזהו מקור הדין דחזקת ג"ש, אז יש ללמוד ממנו גם עוד דין בחזקה, משא"כ לשאה"ר הרי עיקר הקו' (אינו מחמת זה דשור המועד הוא המקור לחזקת ג"ש, אלא) מחמת דמיון בסברא שיש ביניהם - שבשניהם יש אמירה (העדאה או מחאה) שתוכנו הוא להזהיר השני לשמור וכו' ולא מהני כשלא הוי בפניו.

(ובהתאם לזה חלוקים גם בפירוש "אלא מעתה" כנ"ל, דלהרמב"ן פירושו (רק) באופן של שלילה - דמעתה דאין דין חזקה מחמת קפיד וכו', משא"כ להתוס' פירושו באופן חיובי - מעתה דמקור דין חזקה הוא משור המועד וכו').

ואם כנים הדברים, יש לבאר החילוקים בין התוס' לשאה"ר שהבאנו לעיל; דהיות שלהתוס' הוי פירוש הקו', שנלמד עוד דיני חזקה משור המועד, אז מובן דעדיפא לי' לדמות לו בעצם החזקה - דכמו דבשור המועד בהעדאה דשלא בפניו לא נתחזק השור במועדו, עד"ז במחאה שלא בפניו כאן. ולאידך בתירוץ הגמ', הרי לתוס' זה שאיכא לחלק בסברא בין העדאה למחאה, לא אלימא ליה כ"כ, דהא מכיון ששור המועד הוא מקור כל הדין דכאן, אז עדיין קשה דאין

אפשר להיות שהדין כאן שונה ממקורו? ולכן פירשו ד"כהעדה גרידא גזה"כ הוא דאין נעשה מועד וכו'".

משא"כ שאה"ר דסב"ל שהקושיא היא מחמת דמיון שיש ביניהם בסברא, פירשו שהדמיון הוא בפרט א' שבב' הדינים (ועיין בחי' הר"ן שמבאר איך שהדמיון יכול להיות רק לפרט זה דהעדה ולא לעצם ענין החזקה עיי"ש), כנ"ל. ולאידך בתי' הגמ' א"צ לחדש שיש כאן גזה"כ - כבתוס' - אלא דמספיק להם לחלק בסברא בין ב' הדינים וא"כ בטלה הקושיא. ועצ"ע.



### אלא מעתה מחאה שלא בפניו וכו' (בשיטת רבא)

הנ"ל

בהמשך הגמ' שם, אחר תירוץ רבא דחזקת ג"ש הוא מטעם דטפי מתלת שנין לא מיזדהר איניש בשטריה "א"ל אביי אלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהוי מחאה דאמר ליה [המחזיק] אי מחית באנפאי הוה מזדהרנא בשטראי [ומתריך שוב] דא"ל חברך חברא אית ליה וכו'".

[והנה כאן הרי גם התוס' פירשו כשאה"ר שהקו' היא דתהוי חזקה. ובפשטות י"ל דלכו"ע הרי הפירוש ד"אלא מעתה" כאן, הוא כמו שפירשו הרמב"ן לעיל - דהיות שאין טעם החזקה מחמת קפיד (שזה הי' התי' מיד לפנ"ז בגמ') א"כ מחאה שלא בפניו וכו'. ואע"פ דלהרמב"ן (ודעימיה) הרי יסוד התירוץ דרבא הוא (ג"כ) מחמת קפיד (כמו שהאריכו האחרונים בזה), מ"מ הרי חידושי' דתי' זה דרבא הוא דלא אזלינן בתר קפיד לחוד, וצריכים גם להטעם דאזדהר בשטרי' וכו', וא"כ מק' אביי שפיר - דמעתה שאין הטעם מחמת קפיד לחוד וכו'].

וצ"ב מדוע לעיל כשהק' הגמ' אותו קו' הביא לזה מקור "מה שור המועד בפניו בעינן וכו'", וכאן הק' מסברא (דא"ל אי מחית באנפאי וכו') לחוד? והרי גם שם היתה תוכן הקו' - כדפרש"י - "המחאה התראה היא להזדהר בראיית זכותו ושטר מכירתו". וא"כ, ממ"נ, באם הסברא מחייבת שהתראה להזהר בראיית שטרו צ"ל בפניו דוקא, אז מדוע הקשו לעיל רק מחמת שכן הוא הדין בשור המועד, ובאם כן בעינן לזה יסוד להקשות, אז איך הק' כאן מסברא?

[והנה לשיטת התוס' בודאי דלא קשה כלום, דהרי ביארנו לעיל, שלשיטתו, הקו' דלעיל הוא כל כולו מחמת הלימוד משור המועד, ואינו קו' מחמת דמיון הסברות (כ"כ) אלא שנילף "דין" מיניה, ומובן

א"כ שכאן ה"ה קו' אחרת, ובאמת קו' זו איכא להקשות מסברא לחוד. אמנם לשאה"ר דלעיל תיקשי כנ"ל.

ובאמת להריטב"א ג"כ א"א להק' כלום, דהוא ביאר באו"א קו' הגמ' "אלא מעתה" כאן, ואכ"מ. אמנם שאה"ר לא הביאו פירושו בהגמ' כאן].

ואואפ"ל הביאור בזה: דהנה על הא דכתב רש"י (בביאור הקו' דלעיל) שתוכנו של המחאה היא התראה להמחזיק שישמור את שטרו, הקשו הראשונים, דלכאור' עד תירוצו של רבא לא ידעו בגמ' סברא זו - שחזקה קשורה עם זה שאדם מזדהר בשטרו רק עד ג"ש? ותירצו, דזה הי' פשוט (לכל הדיעות בגמ') דתוכנו של המחאה היא שישמור המחזיק את שטרו, ורק שעד "רבא" לא ידענו שזהו גם טעם לנאמנותו (של המחזיק), ותוקפו של החזקה (יעויין ברמב"ן, רשב"א, ועוד).

ונמצא, דיש חילוק בשייכותה של פעולת "מחאה" לפעולת ה"חזקה", בין הטעם ההולכי אושא להטעם דרבא; דלרבא, שהחזקה מיוסד על הסברא דטפי מתלת לא מזדהר איניש בשטרא, הרי המחאה - שענינה התראה להזהר בהשטר, כנ"ל - עוקרת "חזקתו" של המחזיק, דעכשיו א"א לו לטעון דלא איזדהר וכו'. (או באו"א: דהחזקה היא "מסובב" מהעדר המחאה - דהיות ולא הי' אזהרה לשמור שטרו אז בטפי מתלת שנין וכו').

משא"כ להולכי אושא (להרמב"ן, ושאה"ר עכ"פ), הרי בעצם אין שייכות בין פעולת המחאה, להחזקה; דהרי החזקה ענינה "שינוי רשות" בלי שייכות להשטר, והמחאה ענינה אזהרה לשמור שטרו. וכאילו נאמר, דפעולת המחאה היא, דאף לאחר שיהי' לו החזקה - ע"י ההשתמשות ג' שנים - מ"מ עליו להשמר בשטרו (אף, דכמובן, זהו הפירוש שאין כאן חזקה).

[ואואפ"ל דגדר המחאה לשיטה זה הוא, שלטובת המערער (שלא יפסיד ע"י חזקתו של המחזיק ג"ש) מחדשים את הראי' והטענה ד"אחוי שטרך". ולהעיר, דלשיטה זו אין אנו יודעים מ"טבע" כזה - דטפי מתלת שנין לא מידדהר איניש וכו', ולכן מחמת מחאתו על החזקה, טוענים להמחזיק להראות שטרו גם אחר ג"ש, וצ"ע].

ועפ"ז יש לתרץ קושייתנו כך: דבשיטת רבא, אכן פשיטא לי' לגמ' מסברא דמחאה שלא בפניו לא מהני, דהיות וכל ענין המחאה הוא לשלול (ולעקור) חזקתו של המחזיק (שאכן יזדהר בשטרו טפי מתלת),

אז בנידון שחסר בהודאות שישמע המחזיק - אז פשיטא שאין בכחו של מחאה לפעול פעולתו. משא"כ בשיטת הולכי אושא הי' מקום לחשוב, להיות והמחאה מעיקרא אינה קשורה עם חזקת המחזיק, והיא (רק) פעולת המערער המחייבת המחזיק להזהר בשטרו כנ"ל, אז אולי מספיק שיעשה המערער מה שמוטל עליו (למחות), ויועיל לבטל החזקה, היינו, שיצטרך המחזיק להראות את שטרו.

וע"ז באה הדמיון להדין דשור המועד, דאע"פ דעצם ההעדאה הוא מחמת זה שהשור נגח ג"פ, מ"מ ההתראה לשמור את שורו צריך להיות דוקא "בפניו" ולא סמכינן על זה שעשו ההתראה במקום אחר וכו'. ועצ"ע.

(ונמצא לפכ"ז, דיש ג' אופנים באופן הקו' ד"אלא מעתה": א. בהולכי אושא לשי' התוס' - שנלמוד הדין משור המועד. ב, בהולכי אושא לשאה"ר - שהוא קושיא מסברא, אבל מיוסד על הדמיון לשור המועד. ג, בשיטת רבא לכל הראשונים - קושיא מסברא לחוד).



### חזקת ג' שנים רצופות

**הת' אליעזר וואלף**  
תלמיד בישיבה

ב"ב כט, א: "אמר רב הונא, ג' שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות. מאי קמ"ל? תנינא .. מיום ליום? מהו דתימא לאפוקי מקוטעות .. קמ"ל (דבעינן ג"כ רצופות)". ובהמשך הגמ' בע"ב, "ומודה רב הונא בחנותא דמחוזא וכו'" דאפי' אי לא השתמש שם בלילות, ונראין כמפוזרין, מ"מ עדיין נחשב כחזקה. ובפי' דין זה נחלקו הראשונים כאן, דיש דסב"ל (ראה תוס' ד"ה ומודה, ועוד) דלעולם בעינן ו' שנים של ימים, דאל"כ לא יהי' ג' שנים שלמים אלא מקוטעים, כיון דיש לו רק חצי של כל יום בהג' שנים, ויש חולקין דאפי' בג' שנים סגי.

והנה, הרמב"ם בהל' טוען ונטען פי"ב ה"ג פסק להדיא "...כיון שדר שם ג' שנים ביום הרי זה חזקה".

ובהשגות הראב"ד שם הקשה, "אין דרך הגמרא כן דלרוביי מפוזרות קאמר ולא לרוביי מקוטעות", עכ"ל. דהיינו, שרב הונא בסוגיין חידש שהג' שנים צריכים להיות ביחד באופן של רצופין ולא מפוזרין, אבל לגבי הדיון של מקוטעין או שלמים לזה לא נגע דינא

דרב הונא, וא"כ הפי' ב"ומודה רב הונא" כנ"ל הוא היכא שיהי' מפוזרין באופן כזה (של חנותא דמחוזא) עדיין חזקה היא, אבל מקוטעין - מאן דכר שמי? וא"כ להרמב"ם שפסק דבג' שנים סגי, הא לכאו' מקוטעין הן כנ"ל?

והתורת חיים כאן כתב לתרץ קושיית הראב"ד, שרב הונא באמת קאי על כל המתני', דקתני דבשדה שעושה פירות תדיר צריך שנים שלמים, ובאינו עושה פירות תדיר סגי במקוטעין, ועל כל זה חידש רב הונא שבכ"מ צריך להיות רצופין - הן השלמין והן המקוטעין. והפי' "ומודה רב הונא" הוא שאע"פ דחזקה הוי במקוטעין (וכמו שדה שאינו עושה פירות תדיר) מ"מ אי"צ להיות רצופין, ומסיפק במפוזרין.

ונראה לבאר מחלוקתם כאן שתלויה במחלוקת נוספת בריש פרקין. דהנה בתור"ה 'שהן י"ח חודש' (כח, א) הקשה מה בא ר' ישמעאל להשמיענו במניינא? וליכא למימר דרצופין אתי לאשמועינן, כיון שזה הרי מחדש רב הונא לקמן בגמ', ומשמע מהתם דמתני' לבד לא הוה שמעינן דין זה? ובהתוי"ט שם תמה על תוס', דבוודאי ר"י בא לחדש דין דרצופין. והא דהקשה תוס' מר"ה לקמן, אי"ז קושיא דר"ה איירי ברישא ור"י בסיפא. וממשיך לבאר, דהא דר' ישמעאל מוסיף "הרי אלו כו" משמע שפי' המילים "אינם מיום ליום" אינם מדברים כלל על מפוזרין, אלא על מקוטעין, וא"כ בא ר"י לומר שאע"פ שאי"צ שלמים, אבל צריך רצופין. וה"ה ברישא, שהתיבות "מיום ליום" לא קאי כלל על הדין דרצופים אלא שלמים, ור"ה מחדש שמ"מ הם ג"כ מורים על רצופין.

ורואין מכ"ז, דלפי פי' התוס' שהוקשה להם מר"ה, מפרשים שדין דר"ה ברצופין קאי על כל מתני'\*, הן ברישא (שלמים) והן בסיפא (מקוטעין). משא"כ לדברי התוי"ט, דין דר"ה קאי רק על רישא (שלמים) (וזהו דבר חידוש, שיוצא שפי' המילים 'מיום ליום' שונה הם מהסיפא, עיי"ש בדבריו), ולא על הסיפא (מקוטעין).

ואפשר דלפי"ז יש לפרש מחל' הרמב"ם (תו"ח) והראב"ד - האם רב הונא מפרש ג"כ בבבא דמקוטעין אי לאו.

\* ולהעיר מתוספות רע"ק, אות כ', שמיישב שי' תוס' ומסיק שבוודאי בעינן רצופין, וזהו בכל החזקות, הן ברישא והן בסיפא. ור"י רק הזהיר, דלא תטעה לומר ש"ולא מיום ליום" ממעט רצופין, אלא רק למעט שלמים ולומר שסגי במקוטעין.



## בדינא דבר מצרא

הת' ישראל-ל אפרים הכהן שורפין  
תות"ל - 770

איתא במס' ב"ב דף ה' ע"א "רוניא זבין אמיצרא דרבינא, סבר רבינא לסלוקי משום דינא דבר מצרא, א"ל רב ספרא בריה דרב ייבא ארבעה לצלא ארבעה לצללא" (הר"ן גורס "היינו דאמרי אינשי ארבע לצללי ארבע לצללי"), ומפרש רש"י ז"ל בד"ה 'ארבעה לצלא ארבעה לצללא': "אני שמעתי וכו', וזה עני הוא וצריך לו השדה לפרנסה, וכשם שאתה אומר לו הסתלק מעלי בדינא דבר מצרא משום ועשית הישר והטוב, כך אני אומר לך עשה ישר וטוב לעני זה ואל תסלקהו", ע"כ פירוש הראשון שברש"י. ועד"ז כתב גם ר' יוסף ק' מיגש (שכתב "וכי נכסים אלו שאתה מרבה, כלום יש לך מהם לאחר מיתה אלא ארבע אמות שאתה נקבר בלבד, כמו לעני שאין לו כלום"), וגם הרמ"ה בספרו יד רמ"ה וריטב"א המיוחס בשם הרא"ה, ועוד ראשונים כתבו ע"ד רש"י.

והתוס' הקשו על רש"י (בד"ה 'ארבעה') וז"ל: "לפירוש הקונטרס מקשה ר"ת [הא] אין מרחמין בדין וכו', ואומר ר"ת דזבן ארעא אמיצרא דרבינא, היינו אמיצר אותם שדות דאקפיה רבינא מארבע רוחות, והיה רבינא מצרן מג' רוחות ורוניא מרוח אחת וכו', סבר רבינא לסלוקי משום שהיה מצרן מג' צדדין ורוניא רק מרוח אחת, א"ל רב ספרא אמרי אינשי ארבע לצלא פירוש לעור גדול צריך ליתן לעבדן ד' זוזי וד' לצללא עור קטן, כלומר צריך ליתן מן הקטן כמו מן הגדול, שיש טורח בקטן כמו בגדול, ה"נ וכו', הוא מצרן מרוח אחת כמו אתה מג' רוחות. וה"ר אברהם פירוש דהך ארעא דזבן רוניא אמיצרא דרבינא, היינו אמצרא דאותן שדות שהיה רוניא אריס בהן וכו'", עכ"ל. וכתב בתוס' הרא"ש (הובא בהשיטה מקובצת), "קשה לר"ת הא אין מרחמים בדין וכו', ועוד וכו', ור"מ פירש דקאי אדלעיל וכו', אי נמי ארבעה זוזי נותנין וכו', הכא נמי מה לי מצרן שהקרקע קנוי לו לגמרי מה לי אם הקרקע אינו קנוי לו אלא לדבר אחד לצאת ולבא דרך אותה שדה ותו לא".

ומבואר שורש מחלוקתם ע"פ מש"כ בלקו"ש חיי"ט ע' 55 "גדר דיין בר מצרא, קען מען מבאר זיין אויף צוויי אופנים: א) דאָס איז נאָר אַן ענין פון הנהגות ישרות וטובות; ד.ה. עס פעלט גאָרניט אינעם תוקף

הקנין פון לוקח, נאָר די חכמים האָבן אים מחייב געווען צו פירן זיך אין אַן אופן פון "ישר וטוב", און דעריבער מוז ער דאָס (וואָס ער האָט קונה געווען) אָפגעבען צום בר מצרא (און עד"ז ביי אַנדערע דינים פון בר מצרא). (ב) דער חיוב פון "ועשית הישר והטוב" טוט אויף, אַז דער בר מצרא באַקומט אַ געוויסע בעלות אויף דער שדה; און דעריבער איז דאָס וואָס דער לוקח דאַרף אָפגעבען די פעלד צום בר מצרא איז עס ניט בלויז מצד אַ חיוב פון אַ הנהגה טובה אויף אים, נאָר ווייל די פעלד האָט אַ שייכות צום בר מצרא, ובלשון הנמוקי יוסף (ב"מ קח, ב) "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע". די"ל שרש"י וסייעתו סוברים שהדין דבר מצרא היא מצד הנהגה טובה, ובמילא היה רבינא צריך לרחם ארונים משום דינא דבר מצרא, שהיא גופא דינא דבר מצרא, משא"כ תוס' וסייעתם סוברים, שבדינא יש להמצרין קנין בגוף הקרקע. וק"ל.

[אמנם, הריצב"א לכאו' לא ס"ל הכי, דכתב (בהשטמ"ק ב"ב דף ה' ע"א) "נראה ליישב פירוש הזה, דהצריכו לנהוג בו מדת רחמנות משום (משלי ב, כ) למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור, כי ההיא בסוף פרק האומנין (ב"מ דף פג, א, עיי"ש), ורבינא סבר לסלוקיה בלא שום גמגום דחשש איסור, ושייך למימר דשפיר סבר", ומשמע מזה, שסבר הריצב"א דהטעם של רש"י שלא היה ליה לסליק רוניא מן השדה, הוא מפני "למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור", ולא מפני "ועשית הישר והטוב בעיני ה'", דהיינו לא מעיקר הדין, אלא לפנים משורת הדין; וכן איתא בב"מ פג, א: "תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא, שקל לגלימיהו, אתו אמרו לרב, אמר ליה הב להו גלימיהו, אמר ליה דינא הכי, אמר ליה אין "למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור" וכו'", ומפרש רש"י שם (בד"ה בדרך טובים) "לפנים משורת הדין", והיינו שסבר רש"י שהענין ד"למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור" הוא הוא הענין של לפנים משורת הדין.

וי"ל, שהא גופא מ"ש הריצב"א היא הענין דדינא דבר מצרא, דהיינו ש"למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור" הוא פירוש ל"ועשית הישר והטוב בעיני ה'", ש"כך אני אומר לך עשה ישר וטוב לעני זה ואל תסתלקהו" דהיינו שצריך לנהוג ב"ארחות צדיקים", שהחכמים תיקנו שבנד"ד מחויבים לנהוג בדרך "ישר וטוב", ואין זה מרחמים בדין. (ו"ארחות צדיקים" הם דרך טוב בעיני ה'.) ע"ע.

וע"פ הנ"ל לכאורה קשה דברי תוס' הרא"ש שכתב "מה לי מצרן שהקרקע קנוי לו לגמרי מה לי אם הקרקע קנוי לו לדבר אחד לצאת ולבא דרך אותה שדה ותו לא", דהרי (ע"פ הנ"ל) מה מועיל בעלות זו בלי השתמשות אמיתית לדינא דבר מצרא; דהיינו צירוף שדותיו יחד. (וא"א לומר שהרא"ש סבר שדינא דבר מצרא היא רק מצד הנהגה טובה, דהא כתב "קשה לר"ת, הא אין מרחמים בדין").

ועוד, דאיתא בגמרא (ב"מ דף ק"ח ע"ב), "אפסיק משוניתא או ריכבא דדיקלא, חזינא אם יכול להכניס בה אפילו תלם אחד, אית בה משום דינא דבר מצרא, ואי לא, לית בה משום דינא דבר מצרא", וכאן אפילו תלם אחד אין שם.

וי"ל, שהרא"ש אזל לשיטתיה כדכתב הטור ס"ס קע"ה "שכירות, כתב הרמב"ם שאין בו דינא דבר מצרא, וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובה (אין זה בשו"ת שלו בפנינו), שיש בו דינא דב"מ, דשכירות ליומיה ממכר הוא, ומטעם זה יש בו אונאה והוא הדין לענין מצרנות שייך ביה הטוב והישר כמו גבי מכר" (וכן בטור ס"ס קעה), ועיין בסמ"ע סי' קעה ס"ק קיג, דהיינו שרוניא היה ע"ד שכיר, שהיה לו בעלות לילך ולבא דרך שדה דרבינא, ואינו צריך בעלות קבע, וממילא היתה לו "תלם אחד". וק"ל.

(וי"ל שע"פ הנ"ל יש דין דב"מ בשאילת קרקעות למשך זמן, לשיטת הרא"ש, הרשב"א (סימן תתקט"ו) ולרמ"א (סי' קע"ה סע"ג נ"ט), ודו"ק).



## רמב"ם

### בדין זקן ממרא [גליון]

**הרב אפרים פיקארסקי**  
מנהל בישיבה

בגליון תשצא העיר הת' ל.י.ו. במ"ש הרמב"ם שזקן ממרא חייב אפי' אם חלק בדבר המביא לידי שגגתו חטאת רק לאחר כמה דברים, כגון נחלקו בלקט אם זו לעניים או לבעה"י, חייב - משום שמזה יצא

נפק"מ לקידושי אשה אם זה גזל או לא, אבל בשאר מצוות כגון לולב וכו' הרי"ז פטור.

ושואל הנ"ל הרי גם בלולב בא לידי שגגתו חטאת. דהגמ' בעי: גזל לולב ונחלקה התיומת - האם קני בשינוי זה, ומסיק הגמ' דמאחר דהדין בלולב הוא דאם נחלקה התיומת פסולה, לכן לענין שינוי נמי קונה. ונמצא דאי חולק ע"ז זקן ממרא ואומר דנחלקה התיומת כשר לא יהיה קונה בשינוי זה וקידושו לא יהיו קידושין, והרי"ז אותו נפק"מ כמו בלקט, עיי"ש.

ואולי אפ"ל בזה, דשם אין הפי' דמאחר שהדין הוא שנחלקה התיומת פסול - לכן נק' שינוי וקונה בגזילה, היינו שנאמר דהדין דנחלקה התיומת פסולה היא הגורמת שנק' שינוי, ומשו"ז אי נקטינן דנחלקה התיומת כשרה - לא הוי שינוי, אלא שזה רק הוכחה דמאחר דנחלקה התיומת פסולה זה מגלה לנו, שנק' שינוי (גם לענין גזילה), אבל יכול להיות שגם אי הדין בלולב הוא דנחלקה התיומת כשרה, מ"מ זה יקרא שינוי לגבי גזילה - ורק שלא יהיה לנו הוכחה ע"ז. ז.א. שאין קשר ישיר בין לולב לשינוי בגזילה. ולכן שונה הוא לגמרי מדין לקט הנ"ל.

ואת"ל, הנה גם אם אמרינן ששתי הדינים קשורים זה בזה, ז.א. שאם נחלקה התיומת כשרה לא הוי שינוי, ואם פסולה הוה שינוי, מ"מ אינו דומה כלל לדין לקט. דהתם אם זה לעניים אזי הוא גזל אצל בעה"ב וקידושין בטלין, ז.א. שהפסק בלקט זהו הגורם אם זה גזל או לא. משא"כ בנחלקה התיומת, דשם הפי' הוא דישנו משהו שגורם שינוי בלולב שזה לא נק' עוד לולב, ומצד זה ישנם שני תוצאות, הא' שהלולב פסול, וב' שקונים אותו בשינוי, אבל לא שפסלות או כשרות הלולב גורמים דין קנין בשינוי הלולב, אלא אדרבה המציאות בשינוי מצב הלולב גורם לב' דברים הנ"ל פסלות בלולב וקנייתו ע"י שינוי. משא"כ אצל לקט אם הדין שהלקט הוא לעניים זהו הגרם היחידי והעיקרי שזה גזל ביד בעה"ב, ולכן נק' זה דבר שמביא לידי חיוב חטאת, מאחר שזהו הגרם היחידי, ועצ"ע בזה.



## בענין הנ"ל

## הרב נחמן שאנאוויטש

תושב השכונה

בגליון תשצא העיר הת' לוי"צ וילהלם במ"ש הרמב"ם שזקן ממרא חייב אפי' אם חלק בדבר המביא לידי שגגתו חטאת רק לאחר כמה דברים, כגון נחלקו בלקט אם זו לעניים או לבעה"י, חייב - משום שמזה יצא נפק"מ לקידושי אשה אם זה גזל או לא, אבל בשאר מצוות כגון לולב וכו' הרי"ז פטור.

והקשה, דהרי גם בלולב בא לידי שגגתו חטאת. דהגמ' בעי: גזל לולב ונחלקה התיומת - האם קני בשינוי זה, ומסיק הגמ' דמאחר דהדין בלולב הוא דאם נחלקה התיומת פסולה, לכן לענין שינוי נמי קונה. ונמצא דאי חולק ע"ז זקן ממרא ואומר דנחלקה התיומת כשר לא יהיה קונה בשינוי זה וקידושי לא יהיו קידושין, והרי"ז אותו נפק"מ כמו בלקט, עיי"ש.

והנה ראיתי שהרב יוסף משה שי' מאראזאוו הקשה עד"ז, שהרי גם בלולב וציצית ושופר אם ימכור אחד לחבירו, הנה לדברי האומר כשר ממכרו ממכר ואם קידש בדמים אלו אשה הרי היא מקודשת, ואם הם פסולים הרי המעות אינם שלו ואם קידש אשה אינה מקודשת. ומקשה עוד, דגם אם קידש אשה בזה השופר או הלולב או הציצית, הנה אם הם כשרים הם שווים פרוטה ויותר, ואם הם פסולים אינם שווים כלום ואינה מקודשת.

ומתקן, שהרמב"ם אומר הדין כאן (בהל' ה) כמו שהוא - דדוקא דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת חייב, ודבר שאינו כן כמו לולב או ציצית או שופר אינו חייב באופן ישיר. אבל באופן אחר אינו מדבר כאן - משום שכבר אמר קודם לזה (בה"ב) שחייב. ואין לומר דא"כ למאי זה נ"מ, שהרי יש בזה נ"מ גדולה, כי יש בהם כמה פרטים שכשיהיה המחלוקת באלו הפרטים לא יבוא לידי ממון אפילו אחר מאה דברים, הן כשיחלקו בהן עצמן היינו אם כשר אם פסול, והן בשאר הדברים. וכמו שאם נחלקו בהן עצמן בדינא ד"בל תוסיף", שבמקום שהיה צריך להיות לולב אחד היה שני לולבים ובמקום שהיה צריך להיות שמונה חוטים היו תשעה חוטים ובמקום שהיה צריך להיות שופר אחד היה שופר בתוך שופר, וכה"ג טובא; והן בשאר דברים, היינו אם צריכים לקשור הציצית ולאגד הלולב או לא, ואם יש חציצה בין השופר לפה,

ואם תקעה בצד השני, וכל פרטי הדינים שבשו"ע, - די ש כמה וכמה דינים שאפילו לאחר מאה דברים לא יבואו לידי כרת. עכת"ד.

אמנם, עיין במשנה למלך בהל' אישות פ"ה ה"ז דמביא ראייה מדברי הרמב"ם כאן דמקדש אשה במעות דמקח טעות הוי קידושין, דנהי דהמקח נתבטל וחייב להחזיר הדמים מ"מ אינו חייב להחזיר אותם הדמים אלא דמים בעלמא בעי לאהדורי, וז"ל:

"נסתפקתי במי שמכר חפץ לחבירו והלך המוכר וקידש במעות שקיבל בעד החפץ ואח"כ נמצא מום במקח שהמקח חוזר - אי הויא מקודשת. מי אמרינן כיון שהמקח היא מקח טעות נמצא שהמעות שקיבל אינם שלו ונמצא שקידשה בדבר שאינו שלו - דקיימא לן דאינה מקודשת; או דלמא, נהי דהמקח נתבטל וחייב להחזיר הדמים מ"מ אינו חייב להחזיר אותם הדמים אלא דמים בעלמא בעי לאהדורי ... אך אני מסתפק למ"ד דהמעות הם גזל אם היינו דוקא כשהכיר המוכר במום שאז נראה שנתכוון לגזול, אך אם המוכר ג"כ לא הכיר במום אפשר שלא יהי' המעות גזל..."

ומסיים: "וראייתו לרבינו בפ"ד מהלכות ממרים דין ג שכתב וז"ל: "אבל אם נחלקו בשאר מצות כגון שחלק בדבר מדברי לולב או ציצית או שופר זה אומר פסול וזה אומר כשר כו' הרי זה פטור מן המיתה", ע"כ. ואי אמרת דמקח טעות המעות הם גזל, הרי מחלוקת זה יוצא לדבר שזדונו כרת - כגון אם מכר לחבירו לולב או ציצית או שופר והלך המוכר וקידש במעות אלו - דלדברי האומר פסול הוי מקח טעות והמעות גזל הם ואינה מקודשת, ולדברי האומר כשר הויא מקודשת", עכ"ל.

והנה לפי ביאור הנ"ל אין שום ראייה מהרמב"ם, כי י"ל שהרמב"ם מדבר כאן רק בדוגמאות שהביא הרימ"מ וכדומה, וק"ל.



### "והגית בו" - בלה"ק דוקא [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

בגליון תשצא (עמ' 25, במדור 'לקוטי שיחות') הביא הרא"ל מש"כ הרמב"ם בפירושו למס' אבות פ"ב מ"א "הוי זהיר במצווה קלה כבחמורה", "שצריך לזהר במצווה שיחשב בה שהיא קלה כשמחת

הרגל ולמידת לה"ק", והקשה הרב הנ"ל דלכאו' איזה מצווה יש בלמידת לשון הקודש? ותירץ דכיון דלמ"ד דכה"ת נאמרה בלה"ק ומבואר בראשונים דאינו יוצא מצוות "והגית בו" אלא בלה"ק, ולא בשאר לשונות, לפי"ז י"ל דלכן נקרא "מצוה קלה".

אך לכאו' לא דק בזה דהרמב"ם לא איירי כלל אודות לימוד "התורה" בלה"ק, דבזה יתכן לומר דמקיים עיקר המצווה כשלומד בלה"ק, אלא הרמב"ם איירי אודות "הלשון" של לה"ק, ולמידת הלשון של לה"ק מכנה בשם מצוה, ולא דוקא כשלומד תורה בלה"ק\*.

והיותר נכון לומר דמקורו של הרמב"ם היא מהספרי שמביא אדה"ז בריש הל' ת"ת דתינוק משמתחיל לדבר אביו מספר עמו בלשון הקודש, והספרי מביא זה עה"פ "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס" - "מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלה"ק ומלמדו תורה".

והנה מדכלל הספרי "מדבר עמו בלה"ק ומלמדו תורה" מוכח דס"ל דנוסף על החיוב של לימוד התורה מוטל על האב ג"כ ללמדו לה"ק ונכלל בהחיוב של ולמדתם את בניכם, (רק דבימהם כשהיו מדברים בלה"ק והתינוק היה יודע לה"ק לא היו צריכים ללמד התינוקות פירוש המילות, וכדברי אדה"ז שם בהל' ת"ת), א"כ י"ל דהן הן דברי הרמב"ם דלמידת לשון הקודש נקרא מצווה קלה כמבואר בספרי הנ"ל. ושוב ראיתי ב'רמב"ם לעם' שפירש ג"כ הרמב"ם עפ"י הספרי וכמשנ"ת.




---

(\* חוץ אם נאמר דכיון דהמצווה ד"והגית בו" מקיים רק בלה"ק, ובכדי לקיים המצוה צריך ללמוד הלשון - חל על לימוד הלשון דין הכשר מצוה ושייך לקרותו "מצוה"; ולהעיר ממשנ"ת בלקו"ש חל"ה וירא א (ע' 65) ובכ"מ ד"מצווה שצריך הכנה והכשרה כגון תקיעת שופר שצריך להתאמן ולהתרגל כדי שיוכל לתקוע, ועד"ז בד' מינים שצריך להשיג חפצי המצוה, מובן שחיוב ההכנה מתחיל לפני קיום המצוה כדי שבבוא זמנה יוכל לקיימה כתיקונה, ועיי"ש, ואכ"מ.

# הלכה ומנהג

## ברכה על קניידלאך ופירורי לחם שנתבשלו

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

(א) בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קסח סי"ח מבואר דין קמח מצה טחונה (או פירורי לחם פחותים מכזית) שנתבשלו, אשר: יצאה מתורת לחם ע"י בישול לענין ברכה, אפילו אם נראה שיש בה תואר לחם, שכיון שנתבשל אינו חשוב תואר לחם ומברך בורא מיני מזונות ומעין ג'.

ואם לא נתבשלו רק נתחברו ונתדבקו בקערה בדבש או חלב או מרק, מבואר שם סי"ט שאז לא יצאו מתורת לחם רק באופן אשר "אין עליהם תואר לחם מחמת זה ואין בכל אחד בפני עצמו כזית".

המקור לחילוק זה מצויין עה"ג שהוא רבנו יונה (ברכות לז, ב ד"ה על כן) ורא"ש (שם פ"ו סי' י), אשר הם לומדים חילוק זה משני הסוגיות שם: בדף לז, א מיירי בבישול, ובזה יש רק תנאי אחד, שאם אין כזית בכל פרוסה מברכים אליו במ"מ, ואילו בדף לז, ב מיירי בפירורים הנדבקים, שאז יש בזה שני תנאים: (א) שהלך תואר לחם. (ב) שכל פרוסה היא פחות מכזית, שרק אז מברכים עליו במ"מ.

אמנם בסדר ברה"נ פ"ב הי"ב, הביא שתי דיעות בבישול, והדיעה הראשונה היא דעת רש"י, שמפרש ששני הסוגיות הנ"ל מיירי בנתבשל, וא"כ אין חילוק בין בישול לפירורים הנדבקים בקערה, שבשניהם צריך שני התנאים הנזכרים, אשר "אין הבישול מוציאו מתורת לחם גמור לענין ברכה שלא לברך עליו המוציא וברכת המזון בכזית אא"כ נמחה הלחם בבישול עד שלא נשאר בפרוסות כזית בכל אחד".

מחמת חזרה זו בסדר ברה"נ, ממה שפסק בשו"ע שלו, יש ביניהם עוד כמה שינויים בהלכה, עם נפ"מ ביניהם גם לענין קניידלאך וקוגל שעושים מפירורי מצה טחונה:

(ב) כל האמור לעיל הוא כשבישל את הפירורים כמו שהם (רק שנדבקו ע"י הבישול), אמנם אם חזר וגבל את פירורי המצה טחונה

ועשה מהם קניידלאך ואח"כ בישלו או טיגנו, מבואר בשוע"ר ס"כ, אשר "לא נתבטלו מתורת לחם כמו שבכזית לחם גמור לא נתבטל מתורת לחם ע"י טיגון ובישול".

ואילו בסדר ברה"נ שם הט"ו פסק:

אף על פי שיש בכל אחד כזית ויותר מברך עליהם בורא מיני מזונות ומעיין ג' לעולם ולא אמרו שכזית לחם אפוי אינו מתבטל מתורת לחם בבישול אפילו אין בו תאר לחם אלא בכזית ראשון הנשאר קיים משעת האפייה אבל לא בנתפרר וחזר ומתחבר בלישה.

טעם חזרה זו תלויה בחזרה שבהלכה הנזכרת לעיל:

ההלכה שבשוע"ר שכאשר חזר וגבל המצה תחונה ועשה מהם קניידלאך דינו כמו שיש בו כזית, לומד המ"א סקכ"ח מגמ' הנ"ל דף לז, ב, שאם "ערסן", דהיינו שחזר וגבלן לפירורים, דינו כמו שיש בו כזית.

אמנם בקו"א סק"י שואל ע"ז רבינו מדברי רש"י שכותב שם ד"ה בשערסן, "כשחזר וגבלן יחד וחזר ואפאן", הרי מפורש שאם לא אפאן אלא בישלן, ברכתו במ"מ ולא המוציא, ואין דינו כמו שיש בו כזית. ומתוך בקו"א שם, שרש"י לשיטתו שמפרש כל הסוגיה הזאת בפירוורים שנתפררו בבישול, וכזה בודאי לא מועיל גיבול לעשותו כזית, לכן פירש שמירי כאן ש"חזר ואפאן", משא"כ המ"א מביא הוכחה זו לשיטת רבינו יונה והרא"ש דלא מיירי כאן בבישול, רק בפירוורים סתם שחוזר ומדבק, בזה סגי במה שגבלן יחד שיהי' דינו כמו שיש בו כזית.

אמנם בסדר ברה"נ, שכבר נת"ל שחושש לשיטת רש"י ופירושו בגמ', א"כ אין מכאן שום הוכחה לדינו של המ"א. בפרט שאפילו לפי פירוש רבינו יונה והרא"ש אפשר לפרש דמיירי כאן שחזר ואפאן (כמו רש"י), ולכן אינו פוסק כהלכה זו שחידש המ"א, ופוסק דלא סגי במה שגבלן יחד, ואין דינו כמו שיש בו כזית.

ג) הזכרנו לעיל את התנאי שיתבטל מתורת לחם כשהלך מהם תואר לחם. בשוע"ר ס"ח מפרש "דהיינו שניכר וידוע שהוא לחם".

אמנם בסדר ברה"נ הי"ג כותב "נמחה הלחם בבישול", וכן הוא בהי"ד "שנמחה והלך תאר הלחם האפוי מהם ... שנמחו קצת הלך מהם תאר לחם האפוי ... ונמחו קצת עד שהלך מהם תאר הלחם

ונראים כפירורי עיסה". וכן הוא בהט"ו " נמוחו קצת ונעשו כעיסה ואין עליהם תאר לחם ... נמוחו קצת ונעשו כעיסה". הרי שלא די במה שאינו ניכר וידוע שהוא לחם, וצריך דוקא שיהי' נימוח ונעשה כעיסה.

גם טעם חזרה זו שבסדר ברה"נ תלוי בחזרה שבהלכות הקודמות :

בהלכה שבשו"ע, שהלך ממנה תואר לחם אפילו כשלא נמחה, לומד רבינו הזקן מלשון הטוש"ע ס"י "אם יש בהם תואר לחם דהיינו שהוא ניכר וידוע שהוא לחם". ומקשה ע"ז המ"א סקכ"ח מלשון המרדכי "שלא נימוח", ומתרץ שהמרדכי מפרש הסוגיות הנ"ל כפירש"י הנ"ל שמיירי בנתבשל, ו"מקרי תואר לחם אא"כ נימוח לגמרי, אבל לדידן" שמפרשים הסוגיה כרבינו יונה ורא"ש הנ"ל, אין הכרח לזה.

וכבר נת"ל שבסדר ברה"נ חושש לשיטת רש"י, וברש"י (לו, א ד"ה שהפרוסות קיימות) מפרש "שלא נימוחו בבשולן". וכיון שגם לשיטת רבינו יונה והרא"ש אפשר לפרש כך את פירוש "הלך מהם תואר לחם", לכן פוסק גם בזה רבינו בסדר ברה"נ כשיטת רש"י.

ד) בסי"ט כותב בשו"ע רש"י טחינת המצות אין תואר לחם על הפירורים הדקים (אלא שלא איכדו בזה תורת לחם). ובסכ"א כותב שכששורה פתו ביין אדום נשתנית צורתו ע"ז ובטל ממנו תואר לחם. והיינו כיון שמפרש שתואר לחם פירושו "שניכר וידוע שהוא לחם", משא"כ במצה טחונה ובשורה פתו ביין אדום אינו ניכר שהוא לחם.

אמנם בסדר ברה"נ כותב לגבי מצה טחונה בסי"ד "אפילו הוא פירור דק כקמח שאין נראה בו תואר לחם לעין אף על פי כן מראהו עמד בו". היינו שרק "לעין" אין נראה בו תואר לחם, אבל כיון ש"מראהו עמד בו" (ולא נימוח) לא נקרא "הלך ממנו תואר לחם". וגם ההלכה של שורה פתו ביין אדום השמיט, כיון שלא נימוח לא מקרי "הלך ממנו תואר לחם".



ועתה נראה לפי כל האמור לעיל, מה דינם של הקניידלאך והקוגל שעושין מפירורי מצה, הן לפי שו"ע ר והן לפי סדר ברה"נ:

החילוק בין הקניידלאך ובין הקוגל שהזכרנו לעיל הוא, שהקניידלאך עושים ממצה טחונה, שגובלים אותם במי ביצים ושומן

ומבשלים באופן שיש בכל פרוסה יותר מכזית. ואילו הקוגל עושים מפירורי מצה שאינה טחונה, שגובלים אותם כנ"ל ומטגנים.

לפי דעת שוע"ר, כיון ששניהם נתחברו להיות כזית לפני הבישול והטיגון, לכן נשאר על שניהם תורת לחם אפילו אחר שנתבשלו ונטגנו, ומברכים עליהם המוציא, אפילו אם הלך מהם תואר לחם לפי כל הפירושים. אמנם אם הקניידלאך קטנים יותר מכזית, אזי ברכתו במ"מ בכל אופן (בין אם הלך מהם תואר לחם ובין אם לאו), כיון שהם נתבשלו.

אמנם לפי דעת סדר ברה"נ, אין החיבור פועל שיהי' בהם דין כזית, ודינם כפחות מכזית, וא"כ תלויה ברכתם בדין בישול ותואר לחם.

אופן עשיית הקניידלאך ממצה כתושה הוא ע"י שממחים אותו כעיסה וגובלים אותם כעוגיות קטנות, וא"כ דינו כהלך מהם תואר לחם, לכל הדיעות. וכיון שלפי דעת סדר ברה"נ דינו כפחות מכזית א"כ ברכתם במ"מ, אפילו אם אכל כדי שביעה.

אמנם אופן עשיית הקוגל הוא שמפררים את המצות ושורים במי ביצים ושומן ומטגנים. וכבר נתבאר בשוע"ר סי"ז שבטיגון תמיד נשאר עליו תואר לחם, לכל הדיעות.

דין פחות מכזית שנטגן ונשאר עליו תואר לחם לא נתבאר בשוע"ר, אמנם בסדר ברה"נ (סוף הי"ג וסוף הט"ו) הכריע, שבבישול יחמיר בעל נפש שלא לאכול מהן כדי שביעה, ובטיגון להחמיר בכל ענין (אף פחות מכדי שביעה). וכיון שלפי דעת סדר ברה"נ דינו כפחות מכזית, א"כ יש להחמיר בקוגל הנ"ל שלא לאכול ממנו אפילו פחות מכדי שביעה, כ"א בתוך הסעודה.



## הערה בהלכות בורר בשו"ע אדה"ז

**הרב דב טברדוביץ**

ראש מכון לסמיכה - ישיבת תות"ל כפ"ח

בסימן שיט בהלכות בורר ישנם בדברי רבינו בשו"ע שלו כמה דברים שהכריע בהם והם שנויים במחלוקת:

(א) בסעיף ח פוסק שיש בורר גם בכלים, ומשמע שהוא מדאורייתא כמו באוכלין, וכלשון רבינו שמשוה דין בורר בכלים לבורר באוכלין.

ובאמת נחלקו בזה הפוסקים, ויש הסוברים שבכלים הוא מדרבנן [ויש מתירין לגמרי].

ב) בסעיף ב פוסק רבינו שהבורר שלא לאכול לאלתר חייב, ומשמע שכל שיש יותר משעה לפני האכילה יש איסור תורה. וגם בזה נחלקו הפוסקים כמובא בבית יוסף.

והנראה ביסוד הדבר, דהפוסקים שרק באוכלין יש בורר מן התורה סוברים שרק בדבר שיש שינוי במהות הדבר יש בורר מן התורה. כלומר, אוכל ענין תיקונו שיהיה מוכשר ומוכן לאכילה, ומכיון שהוא מעורב עם הפסולת אינו בתיקונו, ונמצא שע"י הברירה הוא מכשירו לענינו. [ע"ד המובא בשו"ע יו"ד סימן קא ס"ד במחבר שרק חתיכה שמבושלת ומוכנת לאורחים יש לה דין חשיבות של דבר הראוי להחכד, אבל במחוסר הכנה אין לו חשיבות גמורה כ"כ].

ועד"ז בסממנים שהיו במשכן שעשויים להפיק מהם צבע ואין ראויין לכך כל זמן שמעורבין עם הפסולת שלהם.

משא"כ כלים ענינם לעשות בהם מלאכה, ואין משנה כ"כ כמה הם מוכנים ומזומנים, וגם אם צריך טירחא קצת לברר איפה הכלי המתאים מ"מ לא איבדו מחשיבותם. ולכן יש הסוברים שאין בזה איסור ברירה מן התורה.

אבל רבינו סובר שענין ברירה הוא מצד הכנתו לאדם, גם אם אינו נחשב שינוי גדול בחפצא [שהרי גם באוכל אינו שינוי חשוב באוכל], ולכן גם בכלים יש בורר מן התורה.

ומסברא זו נגזר גם הדין השני שאם אינו אוכלו לאלתר חייב, כי אם נאמר שגדר בורר הוא מצד תיקון חשוב בחפצא, א"כ דבר שעתידים לאוכלו בשעות הקרובות א"א לחשבו כחפץ חשוב - כיון שעתידים לאכול ולבערו מן העולם, ולכן יש הסוברים שאז לא יהיה בורר מן התורה. אבל לשיטת רבינו שהוא משום הכשרתו לאדם, א"כ גם כשעתיד לאוכלו בשעות הקרובות מ"מ כיון שאינו דרך אכילה [כי יש יותר משעה עד התחלת הסעודה] חייב כי מצד האדם עשה לו תיקון.

ובזה יתבאר מה שרבינו בסעיף ח אחר שפסק שיש בורר גם בכלים פוסק שלכן יש לאסור גם באחד גדול ואחד קטן יותר - כמו באוכלין, ולכאורה מדוע צריך להדגיש פרט זה פעם נוספת.

והנראה, דכנ"ל יש הסוברים שיש בורר גמור מדאורייתא רק באוכלין שהוא תיקון חשוב, והיה מקום לומר שאע"פ שפסק רבינו דיש בורר גם בכלים, מ"מ צריך שיהיה תיקון חשוב בדבר זה עכ"פ - שהוא מונע הרבה טירחא, אבל במניעת טירחא קטנה כגון שמין אחד גדול יותר וניכר, אין חיוב בכלים, ורק באוכל יש חשיבות בזה שמכינו להנאת אכילה. וכן הגדר השני בסוף הסעיף ח שצריך שיברור להשתמש בו לאלתר, ג"כ היה מקום בסברא לומר שכל גדר לאלתר שייך רק באוכלים שאז הוא דרך אכילה ואינו דבר המתקיים כיון שמכינו לאוכלו ולבערו בכך מן העולם, אבל בכלים אין מעלה כ"כ בלאלתר [ואם נתיר לצורך תשמיש אין צריך שיהיה סמוך כ"כ לשימוש בו וכמו שדנו בזה האחרונים].

לכך מהגיש רבינו שאין כל חילוק בין אוכלין לכלים, כי גדר בורר הוא רק מצד ההכנה לאדם ולא מצד החפצא כלל, וע"כ אין שום הבדל בין דיני ברירה באוכלין או בכלים, בין גבי אחד גדול והשני קטן ובין בגדר לאלתר.



## סיום התפילה בלי עשרה

### הרב בן-ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בסי' נד סעיף ד כתב אדה"ז הדינים בהתחיל התפילה בעשרה ויצאו מקצתם ונשארו פחות מעשרה אם יכול להשלים התפילה, וכתב וזלה"ק "ומ"מ אם הוא יום הכניסה אין קורין בתורה אם הלכו מקצתן קודם שהתחילו לקרות שהקריאה אינה מגמר התפלה שהרי במנחה קורין קודם התפלה" עכלה"ק.

והנה מקור הדברים הוא בהרמ"א סעיף ג, אמנם שם הוא בשינוי קצת וז"ל "אבל אין קורין בתורה דזהו ענין אחר" עכ"ל, והיינו שאין שום שייכות בין הקריאה להתפילה והם שני ענינים שונים, וצ"ב למה שינה אדה"ז וכתב הטעם שהקריאה אינה מגמר התפילה.

ולכאורה שינוי זה תלוי בשינוי אחר, דהנה בתחילת ההג"ה הנ"ל כתב הרמ"א "ואם יצאו מקצתן . . יכולים להשלים . . דשייך לתפילה שהרי אומר תתקבל צלותהון וכו'", והיינו שהטעם שיכולים להשלים סדר קדושת ובא לציון הוא משום "דשייך לתפילה", אמנם אדה"ז שינה הלשון בזה וכתב "ויצאו מקצתן גומר . . וסדר קדושת ובא לציון

וקדיש שלאחרי' שלא בעשרה שכל זה מגמר תפילת יח הוא ולכך אין הש"ץ אומר קדיש שלם עד אחר סדר קדושה זו ואותו קדיש שלם חוזר על תפילת יח שהרי אומר תתקבל צלותהון וכו', הנה מלבד אריכות לשונו [בענין הקדיש שלם לאחרי ובל"צ אשר אכמ"ל], מפרש ומדגיש שקדושת ובל"צ הוא גמר התפילה, ולכן יכול לסיים בלי עשרה.

ולפי זה הרמ"א כתב בקריאת התורה שאינו שייך לתפילה והוא "ענין אחר" כנ"ל, אמנם אדה"ז שמדגיש כנ"ל ש"כל זה" הוא מ"גמר תפילה", כתב בנוגע לקריאת התורה שאינה מגמר התפילה ולכן אין יכול לקרות.

אמנם צ"ע טעם השינוי.

עוד צ"ב עצם הראי' של אדה"ז "שהרי במנחה קורין קודם התפילה", דלכאורה זה אינו ראי' בדווקא להא דהקריאה אינה מגמר התפילה, אלא שבכלל אין הקריאה שייך להתפילה דהא רואים שבשחרית קורין אחרי התפילה ובמנחה קורין לפני התפילה, ומזה גופא רואים שהם ב' ענינים שונים, ועוד, דאולי כשתקנו לקרות במנחה תקנו לקרות קודם התפילה ואינו מענין התפילה כלל, משא"כ בשחרית תיקנו דקורין אחרי התפילה דהוה "גמר התפילה", ובשלמא להרמ"א הנ"ל הרי כתב דתפילה וקריאה הם ב' ענינים שונים ואינם שייכים זל"ז, אף שתיקנו לקרות אחר התפילה, אמנם לאדה"ז שכתב שהקריאה אינה מגמר התפילה מה הראי' ממה שקורין במנחה.

ובהאי ענינא יש להעיר שאדה"ז לא כתב אם יכול להשלים בלי עשרה בנשיאת כפיים [ומצינו בזה מחלוקת ראה קצוה"ש ובמשנ"ב], ויש להעיר בענין שייכות נ"כ לתפילה [אם שייך לתפילה" או מ"גמר התפילה" הוא], ואכ"מ, ולא ראיתי שיצינו בזה בהמהדורה החדשה [חוברת דוגמא].

עוד יש להעיר דאדה"ז לא הזכיר בענין הח"ק אחרי תחנון אם יכולים להשלים אחרי התפילה [אף שיש לדייק מאריכות לשונו בענין ק"ש ואכ"מ], ופלפל בזה הדברי נחמי' בהערותיו על שו"ע אדה"ז [בסוף השו"ת], וגם זה לא העירו בהמהדורא חדשה הנ"ל.



## כפילת הודו בהלל [גליון]

הרב י"צ איידעלמאן  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תשצא (עמ' 65) העיר הת' אברהם צבי הירש הלוי לויין אודות כפילת הודו בהלל ועל השינויים בין מה שמופיע בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים מאת כ"ק אדמו"ר, למה שמובא בספר המנהגים מנהגי פסח (סדר הגדה). ורצה ללמוד מזה שהש"ץ צריך לומר בהתחלה את הפסוק "הודו" ב' פעמים רצופות.

ושמעתי לאחרונה בשם אחד מעורכי ספר המנהגים הר"ר י"ל שיחי' גראנער שלא זו הכוונה בהשינוי שבספר המנהגים. ולחנם עורר הת' הנ"ל לנהוג שהש"ץ יאמר בהתחלה הפסוק "הודו" ב' פעמים רצופות.

והיינו, שלסיכומו של דבר גם הש"צ וגם הקהל אומרים אותו דבר, שאחרי "יאמר" "יאמרו" ו"יאמרו" אומרים הודו, משא"כ אחרי הודו הראשון.

ומה שנוסף בחצע"ג בספר המנהגים, הכוונה אשר ג' פעמים הודו שמוסיפים - אומרם הש"ץ ביחד עם הקהל. (אבל מה שמופיע בסידור אינם אומרים אותם ביחד, אלא זה אחר זה, הש"ץ מתחיל שורה ראשונה - הודו, ושאר ג' השורות אומרם הש"ץ אחרי הקהל).

וראה ספר המנהגים מנהגי ר"ח (עמוד 36) עפ"י היום יום עמוד ק - ל' תשרי: כופלין הודו לה' אחר כל אחד מהג' פסוקים יאמר נא, וגם כשמתפללים ביחיד (וראה גם בהגדה הנ"ל).

דהיינו דמה שעונים ומוסיפים הודו, מה שלא נכתב מפורש בסידור, הוא רק אחרי "יאמר" "יאמרו" ו"יאמרו".

אבל ה'הודו' שאומרים בתחילה הוא המופיע בסידור, והש"צ אמרו ראשון, ולכן (דלא כמו שרצה לומר בגליון הנ"ל, אלא) הש"ץ אינו חוזר ואומר שוב לאחרי שהקהל אמר "הודו... יאמר".

וכן נדפס ב"התקשרות" גליון רצ, פרשת תרומה שנה זו.

ובנוגע לטעמי הדברים שאשיר לקוראי הגליון לדון בזה.



# פשוטו של מקרא

## כ"ף יונית

### הרב אהרן חיטריק תושב השכונה

בפרש"י תשא ל, כו ד"ה 'ומשחת בו' בענין "כ"ף יונית" ובתצוה כט, ב ד"ה 'משוחים בשמן' ובעוד כ"מ - ישנם בדפוסי רש"י (וכן בגמרא) הרבה גירסאות, וכל מפרש פי' לפי הגירסא שהי' לפניו. להלן אביא רשימה מגירסאות בדפוסים שונים,

ואתחיל מפירש"י תשא שם ד"ה 'ומשחת בו', שעל דיבור זה מיוסד השיחה שנדפס בלקו"ש חכ"ו ע' 241 ואילך:

- (מה שרשום "דפוס" (בהטבלה לקמן) - הכוונה לחומש מקראות גדולות, צילום מדפוס ווילנא הנפוצים.

דפוס "רומי": לפני כמה שנים ערכו בדיקה מהנייר, והוכיחו שהנייר הוא משנים רכז-רל.

דפוס "ריג'ו": הוא שנקרא "דפוס ראשון", נדפס בשנת רלה, [זהו הספר הראשון שיודעים שנת ומקום הדפוס], ובלקו"ש מצויין "דפוס א".

דפוס "אלקבץ": נדפס בשנת רלו, ובלקו"ש מצויין "דפוס ב" או "שני". [דפוס זה הוא מדויק ביותר, כמעט בלי הוספות מהמעתיקים].

דפוס "בולניא": נדפס בשנת רמב.

דפוסים אלו (רומי, ריג'ו, אלקבץ, בולניא) נחשבים כמו כתי"י, היות שהם בודאי נדפסו מכת"י) -

דפוס                      רומי                      ריג'ו                      אלקבץ                      בולניא

כל				
המשיחות				
כמיץ				
כ"ף	כי	כי	כי	כי
יונית	(ליתא)	(ליתא)	(ליתא)	(ליתא)
חרוץ				

				משל
				מלכים
	שהיא			שהן
				כמין
				נזר

ובכת"י רש"י [שנכתב ע"י רבינו שבתי הרופא]: "כל המשיחות כמין כי, חוץ משל מלכים שהיא כמין נזר". אלו הם הגירסאות כמעט בכל הדפוסים.

(וראה בלקו"ש שם ע' 242, שאפשר לפרש תיבת "כ"י" שהוא ר"ת "כ"ף יונית", עיי"ש).

וברש"י בפרשת תצוה כט, ב ד"ה 'משוחים בשמן':

דפוס רומי ריג'ו אלקבץ בולניא

				אחר
				אפייתן
				מושחן
		כמי'		כמין
כי				
וקיא		(ליתא)		כ"ף
				יונית
			(ליתא)	שהיא
		(ליתא)		עשויה
	כמין		כמין	
כנו"ן	כ"ף			כנו"ן
				שלנו
כזה נ'	כזה כ'			

(וכן בדפוס נאפולי נוסף אחר תי' "שלנו": "כזה כ").

ובכת"י רבינו שבתי: "אחר אפייתן מושחן כמין כי יונית, פירוש כמין כ"ף יונית שהיא עשויה כמין נו"ן כפופה שלנו".

והנה בדפוס ריג'ו הגירסא: "כמי' יונית", והיינו שזהו צורת ה"כי יונית". ואף שבדפוס אינו ניכר כ"כ, אמנם מצאתי שגם ב"יוסף הלל" ראה זה, ומציין שזהו הציור של "כי יונית". ולזה צ"ע מה שכתוב בלקו"ש חכ"ו ע' 242 הערה 37 שבדפוס ראשון לא נמצא הציור.

ולהעיר שבדפוס בולניא הגי' "כי וקיא" (כנ"ל), וזהו כמין הדגשה שאל תקרא "חיי" (שהיא "x" ביונית) אלא "קיא" דהיינו אות "k".

והנה מפרש רש"י בתצוה כט, ז ד"ה 'ומשחת אותו': "אף משיחה זו כמין כ"י", וכן הוא בכל הדפוסים חוץ מדפוס אלקבץ ודפוס "אישור" - דשם יש הוספה אחר תיבת "כ"י": "בלשון יוני קורין לכ"ף כ"י".

ובגמרא הוריות יב, א: "כמין כ"ף יונית", ופירש"י שם: "כמין כ"ף כזה: ח". ובמסורת הש"ס בהוריות כ' שט"ס הוא, וצ"ל "x".

וב'תורה שלמה' להרב מ. כשר במילואים לפ' תצוה (בסוף כרך כג סי' כ - מצויין בלקו"ש שם הערה 31) מביא כל השיטות והגירסאות בזה בגמרא הוריות, כריתות ומנחות.

והנה מה שאפשר לראות מרוב הדפוסים הישנים - שזה אומר כמין "כ"ף" וזה אומר "נו"ן" - שהכוונה ל"ע" (שהוא כ"ף הפוכה); ומה שנדפס בהוריות במסורת הש"ס שם - שהכוונה ל"x".

ואולי אפשר לבאר שורש הטעם שאחד כותב שהוא כמו "ע" ואחד כותב "x" ואחר כותב "k", עפ"י מה שמוכח ב'תורה שלמה' בשם 'שלטי הגיבורים' שם ש"האות העשירית באלפא ביתא יונית היא k, [ונקראת] "כאפא" - הכף דגושה עם פתח תחתיה וגם הפא דגושה עם קמץ תחתיה, (וכן היא [ה"ק"] משמשת בהרבה לשונות באותו ביטוי)...", ועי' עוד שם. די"ל שאחד קרא "כי (או כ"ף) יונית" בכ"ף דגושה דהיינו האות 'kappa' שהיא "k", ויש שקרא "כי (או כ"ף)" בביטוי של "חיי" (כ"ף רפויה) דהיינו "x" (כנ"ל). וה'תורה שלמה' שם מסיים שהעיקר כהמפרשים שזהו "x", אמנם גם להפירוש שלו יש להקשות, ואכמ"ל.

ובלקו"ש אינני רואה שרבינו מכריע בזה.

והנה מה שהעיר בס' 'יוסף הלל' בפ' תצוה, ורוצה לומר שזהו מחלוקת רש"י והרמב"ם בזה (שנדפס ברמב"ם פ"א מכלי המקדש ה"ט: "כמין כי יונית כזה x"), הנה כבר העיר ב'תורה שלמה' שם ש"כל מי שבנה יסודו בענין זה על הציור שנמצא ברמב"ם פ"א מהל' כלי המקדש ה"ט אין לזה יסוד, כי הן אמת שכן נדפס הציור מן הוצאת אמסטרום תס"ב ואילך, אבל בדפוס ראשון שנדפס ברומי בשנת ר"מ

[ו-ואחר בדיקת הנייר נוכחו שנדפס בשנת רכז בערך-] הציור כמו כ"ף שלנו" הפוכה - שהוא "c".

ובכלל יש לציין דידוע שהפיי' הנדפס בשם רש"י להוריות, כבר כתב החיד"א בשם הגדולים שאינו לרש"י. וגם בפיי' המאירי למס' הוריות אינו מזכירו אף פיי' אחד בשם "גדולי הרבנים", שזהו הכינוי לרש"י.

וז"ל המאירי בהוריות יב, א [הוצאת ידידי הרה"ג אברהם ז"ל סופר]: כשמושחין את המלכים מושחין אותם כמין נזר, והוא שמקיפין את ראשו באצבע הטבול בשמן היקף עגול כזה "o", וכהנים גדולים מושחין אותם כמין כי יוני, והוא "כ" שפתחה כנגד הפנים, ושלשה צידי הראש משוחים שני צדדים שבצד המצח וצד שאחורי הפנים כגון ' ' והיינו כמו "ח" הפוכה וכמו "c".

אבל לפי ציור זה עדיין קשה למה לא אמרו "ח" הפוכה, וכמו שהקשו עד"ז על מה שכתוב כעין "כ" או "נו"ן" הפוכה.

ומה שכתב בלקו"ש שם בהערה 37 בשולי הגליון אודות ציור ברמב"ם, יש להעיר מה שכתוב לעיל שהציור נשתנה ברמב"ם הל' כלי המקדש דפוס אמסטרדם.

[ובפ' ויקרא ב, ד בכל הדפוסים הראשונים שראיתי - הגירסא "כמין כיי", חוץ מדפוס ריג'ו שהוא כמו שמובא בלקו"ש שם].

והנה שיחה זו נאמרה בשבת פ' תשא תשמ"א, ובזכרוני נחקק אשר כשעמד כ"ק אדמו"ר אחר ההתועדות והלך למקומו לתפלת מנחה עבר ליד אחי הרה"ת צבי הירש שי' שעמד על הבימה, ואמר אחי לכ"ק אדמו"ר, שלכאורה באלף-בית הרוסית הישנה (שהיא כאלף-בית היוונית) "קי" - שהוא ככ"ף דגושה - נכתבה כמו "k" בהיפך, וענה כ"ק אדמו"ר שהאמת כן הוא.



## המשך בענין אמונת בני ישראל במשה וההכרח לאותות

יוסף וולדמאן  
תושב השכונה

בקשר לשאלת הרב ג. אבערלאנדער בקובץ תשפט (לש"פ בא - יו"ד שבט ש"ז, עמ' 95), שאחרי שאמר ה' "ושמעו לקולך" (שמות ג, יח) למה הוצרך לעשות האותות לעיני העם -

ונתחיל במה שיש לומר למה לא נמצא בפירש"י שום דיבור על שאלה גלויה וחזקה בפשש"מ שפשטני המקרא דנים עליו,

והוא שאחר שה' אמר למשה "ושמעו לקולך" כנ"ל איך יתכנו דברי משה (שמות ד, א) "והן לא יאמינו לי ... כי יאמרו לא נראה אליך ה'".

(או בנוסח ששואל האוה"ח הק' "מה מקום לטענת לא יאמינו אחר שהבטיחו ה' ואמר "ושמעו לקולך").

והנה כמה אופני ביאור להסיר שאלה חזקה הנ"ל נאמרו ע"י פשטני המקרא והם מפורטים ברמב"ן על פסוק הנ"ל,

וכדי לברר אם נמצא בפירש"י התייחסות לשאלה הנ"ל כדאי להקדים תחלה תוכן הביאורים שהופרטו ברמב"ן הנ"ל.

הרמב"ן מתחיל בדברי המדרש בקשר להנ"ל:

"אותה שעה דבר משה שלא כהוגן. הקב"ה אמר לו "ושמעו לקולך" והוא אמר "והן לא יאמינו לי", מיד השיבו הקב"ה בשיטתו ונתן לו אותות לפי דבריו", ע"כ לשון המדרש שהעתיק.

וממשיך הרמב"ן: והרב אבן עזרא אמר על דרך הפשט כי ה' אמר שיאמינו בו הזקנים רק לא הזכיר שיאמינו העם או שישמעו לקולו... והרמב"ן מעיר על זה - "ואיננו נכון".

וממשיך הרמב"ן: אבל יתכן שנאמר כי ושמעו לקולך איננה הבטחה, רק צוואה, ושמעו לקולך - כי ראוי להם שישמעו, ותבא אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים... וכן "בזאת תדע כי אני ה'", ראוי ולא מתקיים, וכן "והאמינו לקול האות האחרון" בפרשה הזאת, ורבים כן.

ומסיים: והנכון בעיני כו' ושמעו לקולך לבא עמך אל המלך ולאמר לו אלוקי העבריים נקרא עלינו, כי מה יפסידו;

והנה ה' הודיעו כי לא יתן אותם מלך מצרים להלוך. ולכן אמר משה והן לא יאמינו לי, אחרי ראותם שלא יתן אותם פרעה להלוך ולא ישמעו עוד לקולי כלל כי יאמרו לא נראה אליך ה', שאילו היית שליח השם לא ימרה פרעה את דברו... ע"כ תוכן דבריו.

אמנם אחרי כל הביאורים הללו עדיין נשארת שאלה העיקרית אצלינו שחונכנו בבית מדרשו של כ"ק אדמו"ר זי"ע,

- מדוע לא הכניס רש"י אחד מאופני ביאור הנ"ל בתור חלק מפירושו כדי צו באווערענען שאלה הנ"ל?

שלכאורה אף אחד מהביאורים הנ"ל אינם מן הסוג שמוכן מאליו עד כדי כך שאין צורך לרש"י לפרשו?

אמנם כמדומה שדוקא הפירוש של האבן עזרא הנ"ל נמצא בדברי רש"י שבענין, בד"ה ושמעו לקולך,

שהפירוש שלפני ד"ה "ושמעו לקולך" הוא הד"ה "את זקני ישראל", ותוכן דברי רש"י שם, דלא זקנים סתם אלא "המיוחדים לשיבה". ובסמיכות אחריו בא הפירוש בד"ה "ושמעו לקולך",

ולשון רש"י: "מאליהם, מכיון שתאמר להם לשון זה ושמעו לקולך, שכבר סימן זה מסור בידם מיעקב ומיוסף שבלשון זה הם נגאלים...".

דהכוונה בתיבת "להם" בפירוש"י הוא ל"זקני ישראל" שמדובר עליהם בד"ה שלפני זה, שהם, הזקני ישראל דוקא, ישמעו לקולך (כדעת הא"ע).

ואם הי' דעתו של רש"י בזה כהמשמעות בשאר הביאורים בפ"י רמב"ן הנ"ל ש"ושמעו לקולך" אינו בא להפקיע שאר ישראל - ואינם מחלקים בין זה ובין טענת משה "והן לא יאמינו לי...".

אז יש לשער שהי' בא הלשון בפירוש"י "מכיון שתאמר לבני ישראל" (ולא "להם"),

- למנוע הבנה מוטעית שהכוונה הוא לזקני ישראל דוקא שבד"ה שלפני זה, ולאפוקי מאלו שמדובר עליהם להלן בטענת משה.

ועתה אעבור לשאלת רש"ב בוימגרטן שהבאתיו בקובץ העבר:

שאלתו היתה שהמקראות תיכף אחרי דברי משה "והן לא יאמינו לי ... כי יאמרו לא נראה אליך ה'" הם כאילו מאשרים דעתו של משה שרק ע"י אותות יאמינו כי נראה אליו ה',

וא"כ למה "רמזו לו שספר לה"ר באומרו לא יאמינו לו וכו'". האם אין זה לכאורה תיאור מצב אמונתם בו - באותו זמן?

ובענין שאלתו הנ"ל הוספתי תמ"י כללית בפשש"מ, שלכאורה גם האירועים הבאים בפרשיות שאחרי פ' שמות (הותחל מרבים שלא רצו לצאת ומתו וכו') מאשרים דעתו של משה באמונת בני"ו בו?

ולאידיך גיסא יש לשאול אם באמת לא הי' מקום לחששו של משה למה רק "רמזו" לו שספר לה"ר? ולמה לא נאמר לו בהדיא מפי ה' שאין הדבר כן כמו שחושב?

ויש להוסיף עוד דיוק על הנ"ל:

אם באמת האמינו גם בלי האותות למה לא נרמזו לו בלשון יותר חריף דהיינו ענין של הוצאת לעזו וכו',

ועל דרך דברי רש"י שבפ' בשלח (יז, ה) (בקשר לדברי משה "עוד מעט וסקלונני") פירש"י בד"ה עבור לפני העם: ...למה הוצאת לעזו על בני (ולא "סיפור לה"ר" גרידא)?

לא הספקתי לגומרו מפני דוחק הזמן ובל"נ אמשיך בקובץ הבא.



## כמה הערות בפירש"י על התורה – שמות

הרב אלחנן יעקובוביץ  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

### ויוסף היה במצרים

שמות (א, ו) רש"י ד"ה 'ויוסף היה במצרים', "והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים ומה בא ללמדנו וכי לא היינו יודעים שהוא היה במצרים כו'".

לכאורה כוונת רש"י בזה לשאול שתי שאלות:

א) כשכתוב "ויהי כל נפש .. שבעים נפש גו'", ואח"כ כתב "ויוסף היה במצרים", משמעות הכתוב בפשטות הוא שיוסף אינו נכנס במנין השבעים, וזה כמו שאחד מונה הנמצאים כאן, שהם כך וכך, ומוסיף

שאחד נמצא בחו"ל, וכיו"ב. וע"ז שואל והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים, והרי בלעדו לא היה שבעים, ולמה כתוב באופן כזה שמשמע שהוא לא נכנס בכלל השבעים.

- וזה שמזכיר "ובניו", והרי הקושיא הוא מזה שהתורה כתבה את יוסף באופן המשתמע שאינו נכנס במנין, אבל בניו לא נכתבו כאן (בנפרד), הנה לכאורה הוא בדרך אגב, שכיון שהזכיר את יוסף הזכיר את בניו.

ושמא י"ל שהכוונה היא באמת לשאול שלא רק הוא נכנס בחשבון אלא גם בניו, דלפי"ז הלא הוא מספר הניכר, וא"כ הקושיא יותר חזק: למה מזכירו באופן כזה שמשמע שהם אינם במנין השבעים - שאם הזכיר "ויוסף היה במצרים", מסתמא הכוונה גם על בניו.

ראולי י"ל בדרך אחרת, שכיון שהוא ובניו כו', א"כ כמו שמזכיר את יוסף היה צריך להזכיר גם את בניו, ומזה שמזכיר רק אותו, הרי זה מחזק את הקושיא השני' שרש"י שואל "ומה בא ללמדנו כו'", כדלהלן -

(ב) "ומה בא ללמדנו", שגם אם נאמר שיש סיבה שהיה צריך להזכיר את יוסף במיוחד, היה די להזכיר את שמו, כמו "ואת יוסף" (כמו "את יעקב") וכיו"ב. ולמה כתב "ויוסף היה במצרים", שזה מכריח שזה בא ללמד. כלומר שאין זה שייך לענין המנין של שבעים נפש. וע"ז אומר רש"י "אלא להודיעך צדקתו של יוסף, הוא יוסף הרועה את צען אביו כו' ועמד בצדקו".

וכאן המקום להודיענו זה, שהרי כבר מצינו בכה"ג גם אצל ראובן, (לעיל בפ' וישלח (לה, כב)). שלאחר שכתוב וילך ראובן וישכב גו' כתוב ויהיו בני יעקב שנים עשר ומביא רש"י "ורבותינו דרשו ללמדנו בא שכולם שוין וכולם צדיקים שלא חטא ראובן", הרי בזה שמעמידים אותו ביחד עם כולם זה מראה על צדקותו. אלא שכאן יש הוספה (על שמו), ש"היה במצרים", שזה מראה על צדקות מופלגת שהיה במצרים ונהיה מלך וכו' ואעפ"כ עמד בצדקו.

### את פיתום ואת רעמסס

שמות (א, יא) רש"י ד"ה 'את פיתום ואת רעמסס', "שלא היו ראויות מתחלה לכך ועשאו חזקות ובצורות לאוצר".

לכאורה ביאור זה שאמר רש"י מתאים לתיבות "ויבן ערי מסכנות", ולמה רש"י באר ענין זה בתיבות "את פיתום ואת רעמסס", שלכאורה בכלל אינני מבאר תיבות פיתום ורעמסס. ובכלל אין דרכו של רש"י לפרש שמות ערים וכיו"ב, אם אין קושיא כו'. ואין הכי נמי שבגמ' דרשינן תיבות אלו, פיתום, ראשון ראשון פי תהום בולעו, רעמסס, ראשון ראשון מתרוסס. אבל:

א. רש"י לא הזכיר מזה כלום. ב. אין פירוש זה (שברש"י) מתאים גם לגמ', שבגמ' מתפרש על החורבן שבזה, ורש"י מבאר על ענין החיזוק שבזה.

ובדוחק י"ל שאולי הכוונה בזה שרש"י בארו כאן, כי בא לרמז לתלמיד ממולח שידע שענין זה מרומז בתוך שמות הערים ויחפש במאד"ל.

### וַיִּטֵּב – וַיִּיטֵב

שמות (א, כ) רש"י ד"ה 'וַיִּיטֵב', 'הטיב להם כו' כשהיא באה לדבר בל' ויפעיל הוא נקוד היו"ד בצירה כו' וכשהוא מדבר בל' ויפעל הוא נקוד היו"ד בחיר"ק כמו וַיִּיטֵב בעיניו לשון הוטב, וכך וירב העם נתרבה העם כו'".

ויש להעיר שהדוגמא השניה שמביא מלשון "ויפעל" (וירב) כתוב באותו פסוק של וַיִּיטֵב (כאן בשמות א, כ: וַיִּיטֵב אלקים למילדות וירב העם גו'). ואעפ"כ מקדים להביא ראיה (ראשונה) מויקרא (י) וַיִּיטֵב בעיניו.

ומובן זה מאד, מפני שכל ביאורו של רש"י הוא ש"זה חלוק בתיבה שיסודה ב' אותיות (ובנדוד"ד "טב") ונתן לה וי"ו יו"ד בראשה כשהיא באה לדבר בלשון ויפעיל הוא נקוד היו"ד בצירי כו' וכשהוא מדבר בל' ויפעל הוא נקוד היו"ד בחיר"ק". כלומר אותה מלה עצמה תלוי אין רוצים לבטא אותה, אם בלשון "ויפעיל" בא צירי תחת היו"ד, ואם בלשון "ויפעל" בא חירי"ק תחת היו"ד, הרי הדוגמא הטובה ביותר לזה למצוא אותה מלה עצמה ולראות איך זה משתנה מויפעיל לויפעל - הוא במלה "וַיִּיטֵב", (בויקרא) משא"כ המלה "וירב" העם, אם כי זה באותו כלל של "תיבה שיסודה ב' אותיות ונתן לה וי"ו יו"ד בראשה", וזה בא לדבר בל' ויפעל, ולכן "נקוד היו"ד בחיר"ק", אבל אין מודגש ונראה כ"כ כמו בתיבה זו עצמה שמשתנה מזה לזה (ע"י הניקוד).

## וירא בסבלותם

שמות (ב, יא) רש"י ד"ה 'וירא בסבלותם', 'נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם'. בזה בא רש"י לבאר תיבת 'וירא', שאינה ראייה כפשוטה (כמו וירא איש מצרי (שלאח"ז)), אלא נתן עיניו ולבו כו'.

ויש לעיין למה לא פירש רש"י תיבת 'בסבלותם'. ושאלה זו היא גם לעיל (א, יא) 'וישימו ג' למען ענותו בסבלותם גו'', ולא פירש רש"י תיבה זו.

ואת"ל שאין צריכים לפרש תיבה זו, הרי להלן (ה, ד) בד"ה 'לכו לסבלותיכם' פי' רש"י "לכו למלאכתכם כו'", וכן להלן (ו, ו) בד"ה 'סבלות מצרים' פירש"י "טורח משא מצרים", הרי שרש"י פירש פעמיים תיבת 'סבלות'. ואם כן למה לא פירש"י בפעם הראשונה.

וי"ל בפשטות, דתיבת 'סבלות' מובנת שהיא מלשון סבל, ולכן לעיל (א, יא) אין צריך לפרש כלום, שהרי פירוש המלה מובן, וגם התוכן של הסבל נמצא בתוך הפסוק 'ויבן ערי מסכנות לפרעה גו'',

- ומה שרש"י כן פירש (שם) הוא ש"בסבלותם" קאי על מצרים, שזוה בא לתרץ את שינוי הלשון לגבי תחלת הפסוק שמדבר בלשון יחיד 'וישימו עליו למען ענותו' - וזה קאי על עם ישראל, ולמה א"כ משנה כאן 'בסבלותם' - ל' רבים, ועל זה מבאר שהכוונה ב"בסבלותם" שהוא "של מצרים" -

ועד"ז כאן ב'וירא בסבלותם', אין צורך לפרש התיבה, ומה שרש"י כן מבאר כאן הוא תיבת 'וירא' שאינה כפשוטה (ראייה גשמית) כנ"ל, אלא 'נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם', וגם תוכן הסבלות אין צורך לבאר, שזוה מבואר בפרשה שלפני זה 'וישימו עליו שרי מסיים גו' (א, יג) ויעבידו מצרים גו' בפרך (יד) וימררו את חייהם בעבודה קשה גו' אשר עבדו בהם בפרך', (וזה חוץ מהגזירות של בילדכן את העבריות גו', וכל הבן הילוד היאורה גו').

והנה מה שפרש"י להלן (ה, ד) על התיבות 'ויאמר אליהם מלך מצרים...') לכו לסבלותיכם' "לכו למלאכתן שיש לכם לעשות בבתיכם", אין - לכאורה - כוונת רש"י לבאר תיבת 'סבלותיכם', אלא לבאר ולשלול שאין הכוונה ל"מלאכת שעבוד מצרים" כי הרי "לא היתה על שבטו של לוי", אלא "למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם".

וכן מה שרש"י מבאר להלן (ו, ו) '... (והוצאתי אתכם מתחת) סבלות מצרים גו' - "טורח משא מצרים" הוא בכדי לבאר הלשון של מתחת סבלות מצרים, שלכן פירש טורח משא, שלגבי משא שייך לשון להשתחרר מתחתיו (כבשפתי חכמים).

ואולי גם מפני שבהמשך הפסוק כתוב "והצלתי אתכם מעבודתם", שלכאורה הוא אותו ענין (של סבלות מצרים), ולכן פירש"י ש"סבלות מצרים" הוא ענין כללי של "טורח משא מצרים" - שעצם היותם שם זה כבר למשא, שהיו שם כעבדים. שעפי"ז גם מתאים יותר הלשון של "והוצאתי אתכם". ואח"כ מפרט שעי"ז "והצלתי אתכם מעבודתם".

### "איש מצרי מכה איש עברי"

שמות (שם) ד"ה 'איש מצרי', 'נוגש היה ממונה כו', ובר"ה 'מכה איש עברי', 'מלקהו ורודהו ובעלה של שלומית בת דברי היה כו' ובלילה העמידו כו' היה מכהו ורודהו כל היום".

ויש לעיין מה חסר או קשה בפשש"מ שרש"י צריך לפרש על 'איש מצרי' שנוגש היה כו', וכן ב'מכה איש עברי' שבעלה של שלומית בת דברי היה כו'.

וי"ל בדא"פ דכיון שלפני זה כתוב "וירא בסבלותם" ופירש"י "נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם", שבפשטות הכוונה על המצב המתואר לעיל (א, יא) "וישימו עליו שרי מסיים גו' (יג) ויעבידו מצרים גו' בפרך (יד) וימררו את חייהם בעבודה קשה גו' את כל עבודתם גו' בפרך" (חוץ מהגזירות של אם בן הוא גו', וכל הבן ילוד גו') - שע"ז נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם (איך אפשר להקל עליהם),

- הנה לפי"ז צריך ביאור מה הקשר של "וירא איש מצרי מכה איש עברי" ל"וירא בסבלותם", ועד כדי כך זה קשור - שזה כתוב כהמשך אחד ובפסוק אחד עם "וירא בסבלותם", ועד כדי כך שבפשש"מ נראה שזה ("וירא איש מצרי גו'" הוא) פירוש ל"וירא בסבלותם", - דאין הכי נמי שגם זה היה דבר שלילי וסבל, אבל לכאורה אינו שייך לסבלותם של עבודת פרך וכן של יום יום מה שמנוי בפסוקים הקודמים ("וימררו את חייהם גו'").

ולכן פירש"י ש"איש מצרי" לא היה סתם מצרי שהסתכסך עם עברי אלא "נוגש היה, ממונה על שוטרי ישראל והיה מעמידם מקרות הגבר למלאכתם", (שזה פרט אחד מה"עבודת פרך") ו"מכה) איש עברי" אינו סתם "עברי" אלא זה היה אחד העובדים, שלכן היה "מלקהו

ורודהו", והיינו לא סתם מכה, אלא גם יסורים של מרדות, ממשלה ע"י מכות כו', שבזה מתבטא אופן הנגישה. והרי זה נכנס ב"סבלותם".

אמנם כל זה עדיין לא מספיק למה ש"ויך את המצרי גו'". שבודאי ההכאות של המצרים מררו את חייהם, אבל הרי לא רק הוא עשה כן, שהרי היו עוד נוגשים וגם הם הכו וכו'. ואם הגיע לו כן, לכולם היו צריכים לעשות כן. ובכלל לא ברור שבשביל הכאה מגיע מיתה.

- ואף שבגמ' (סנהדרין נח, ב) ילפינן מפסוק זה ("ויך את המצרי") שעובד כוכבים שהכה את ישראל חייב מיתה, והרמב"ם בהל' חובל ומזיק פ"ה ה"ג מביא את זה להלכה,

אבל למעשה פסק בהל' מלכים (פ"י ה"ו) ש"עכו"ם שהכה ישראל אפי' חבל בו כל שהוא, אע"פ שהוא חייב מיתה אינו נהרג", שאין נהרגין בכ"ד אלא על שבע מצוות שלהם, והפסוק ד"ויפן כה וכה" הוא אסמכתא בעלמא, כבנ"כ הרמב"ם -

הנה על זה ביאר רש"י "ובעלה של שלומית כו'", שהיה כאן איסור של אשת איש. ובנוסף לזה גם (בשדה) היה מכהו ורודהו כל היום (שזה כנראה לא היה אצל אף אחד מהנוגשים), שזה היה כתוצאה ממה ש"עשה לו בבית", וכדפירש"י ש"וכשראה אותו מצרי ש(בעלה של שלומית) הרגיש בדבר והיה מכהו ורודהו כל היום". שעפי"ז מובן למה "ויך את המצרי גו'".

ועפי"ז גם יומתק הטעם דפירש"י על 'ויפן כה וכה ויך גו' (פסוק יב) "ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה", ואעפ"י שרש"י אומר אח"כ "ולפי פשוטו כמשמעו", אעפ"כ הקדים פירוש זה - כי בלי פירוש זה אינו מובן למה "ויך את המצרי". (וראה הערה הבאה).

### ויפן כה וכה

שמות (ב, יב) רש"י ד"ה 'ויפן כה וכה', "ראה מה עשה לו בבית ומה עשו לו בשדה, ולפי פשוטו כמשמעו".

והנה רש"י הרי בא לפרש פש"מ, ואם לפי פשוטו הוא כמשמעו למה לא אמר בתחילה "לפי פשוטו כמשמעו", ואח"כ יוסיף "ורבותינו דרשו ראה מה עשה לו בבית כו'".

ובכלל צ"ע למה צריך לומר כן, והרי לכאורה ה"פשוטו" מובן מאליו.

ואם כן צריך לומר, למה א"כ בד"ה השני 'וירא כי אין איש' מפרש רש"י ש"אין איש עתיד לצאת ממנו שיתגיר", ולא הוסיף גם כאן "ופשוטו כמשמעו",

וע"כ שאין זו שאלה, שי"ל שזה מובן מאליו, שהרי אין זה מקרא שקשה לפרשו מצד התוכן או מצד תיבות קשות שיש בו, ולכן מובן מאליו שפשוטו הוא כמשמעו. וא"כ ה"ה שא"צ לומר זאת גם בד"ה (הראשון) של "ויפן כה וכה".

וי"ל בדא"פ, שבאמת תיבת "כה (וכה)" אינו כ"כ כפשוטו לפרשו "לכאן ולכאן", שהרי לא מצאנו בתורה שתיבת "כה" היינו "פה" (כאן), ואדרבה בכל מקום שנכתב "כה", היינו "כך" - "כה אמר ה' וגו'" ובכ"מ.

ולכן אין זה כ"כ פשוט לפרשו 'ויפן כה וכה' - "שפנה לכאן ולכאן", ולכן מביא רש"י כפירוש ראשון ראה מה עשה לו בבית כו' - שאז מתפרש תיבת "כה" כפשוטו (ממש) - "כך", שכך עשה לו בבית וכך עשה לו בשדה,

אבל כיון שלא מסופר בתורה (מפורש) אודות מה שעשה לו בבית, לכן אין זה כ"כ פשוטו, ויותר נכון שאין זה משמעו, כלומר, שאף שתיבות "כה וכה" מתפרשים (בפי' הראשון) כפשוטן, אמנם קשה לומר מצד המשמעות הפשוטה של הענין שלזה התורה מתכוונת, (שכנ"ל אין כאן כל סיפור הדברים).

ולכן מסיים רש"י "ולפי פשוטו - כמשמעו", כלומר שבפשש"מ הפירוש בתיבות "כה וכה" (לא כ"כ כפשוטו אלא) כמשמעו. היינו לפי התוכן שבפסוק שפנה לכאן ולכאן לראות אם מישהו רואה.

ועפ"ז מובן בפשטות למה רש"י לא אומר גם על חצי פסוק השני 'וירא כי אין איש' "ופשוטו כמשמעו", וכלל אינו מביא את פשוטו, אלא מדרשו, שכנ"ל אין צורך כלל לפרש כאן פשוטו, שהוא מובן מאליו, ומה שלא מובן הוא, שלפי פי' הראשון של רש"י ב'ויפן כה וכה' (שהוא עפ"י המדרש) "ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה", איך יתפרש ההמשך של הפסוק "וירא כי אין איש".

ולכן מוכרח רש"י לפרש (גם כאן) עפ"י המדרש שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגיר,

אבל גם מובן שאין צורך להוסיף "ופשוטו כמשמעו", שכאן אין זה כמשמעו, אלא פשוטו ממש - וזה מובן לכל.

ויש להוסיף בדא"פ דלכן גם להלן ב'אכן נודע הדבר' (שם יד) פירש"י "עפ"י מדרשו נודע לי הדבר כו'" - שהרי לפי פ"י ה"מדרשו" ב'וירא כי אין איש' "שאינ איש יוצא ממנו שיתגיר", ולא כפשוטו שאף אחד לא ראה, א"כ קשה מהו החידוש אצל משה שאכן נודע הדבר (כפשוטו), ולכן גם את זה צריך לפרש עפ"י מדרשו (שנודע הדבר למשה).

ולהעיר שלהלן בפ"ד בד"ה "נִיָּא משה" אומר רש"י "כפשוטו", ואח"כ מביא "מדרשו" דאג לו כו'. ובד"ה "אכן נודע הדבר", אומר רש"י "כמשמעו" (ולא "כפשוטו"), ואח"כ מביא "ומדרשו נודע לי הדבר שהייתי תמה כו'" - שלכאורה צ"ע השינוי בזה.

ויש לבאר בדא"פ, שב"נִיָּא משה" יש הבדל בפירוש המילה עצמה, אם זה מלשון פחד - וזה כפשוטו (ממש), לגבי המדרש ש"דאג לו על שראה בישראל כו'" שזהו מלשון דאגה (ולא פחד). ולכן הרגיש שפירוש הראשון הוא "כפשוטו".

משא"כ ב"אכן נודע הדבר" אין שייך לחלק בעצם פ"י המלים בין פ"י הפשוט לבין המדרש, שבשניהם הוא אותו פ"י, וההבדל הוא רק במשמעות - למי נודע.

וע"ז אומר בתחילה אכן נודע הדבר "כמשמעו", שנודע מה שעשה. ואח"כ מוסיף "ומדרשו נודע לי דבר וכו'". שזה לא כמשמעו - שקאי על האנשים.



## כי חיות הנה [גליון]

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בגליון האחרון [תשצא, (עמ' 75)] הבאתי שאלות הרב א. חיתריק בגליון [תשצ] על פירש"י בפרשת שמות (א, יט) ד"ה כי חיות הנה:

(א) למה צריך רש"י להביא פסוק מיחזקאל, היה לו להביא פסוק מפרשת בלק (כג, כד) הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא, ושם (כד, ט) כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו.

(ב) יש עוד שבט שנמשל לחיה: גד כלביא שכן, ורש"י לא הביאו. וכתבתי שם שהמהרש"א במסכת סוטה (יא, ב) מתרץ השאלה השני' בג' תירוצים.

ולפי תירוץ השני: "ועוד יש לומר שלא נאמר לביא אלא כלביא בכ"ף הדמיון משא"כ כל הנך דמייתי הם בלא כ"ף הדמיון כתיב",

מתורץ גם השאלה הראשונה ששאל בקובץ הנ"ל - שהרי בפרשת בלק כתיב "כלביא" ו"כארי" בכ"ף הדמיון, ולכן לא הביא רש"י ראייה משם.

לאחר שנדפס הקובץ ראיתי בתורה תמימה וז"ל:

וקצת צ"ע שלא הביא הפסוק מתורה (פ' בלק) הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא. אולם י"ל דידוע דהדמיון הבא בכ"ף בא להורות על דמיון קרוב אך הבא בלא כ"ף הוא דמיון מופלג ... ולכן מביא כאן הכתוב מה אמך לביא (בלא כ"ף) הדומה להכתובים שבפ' ויחי הבאים ג"כ בלא כ"ף - לחזק ולהפליג הדמיון, משא"כ הכתוב כלביא וכארי (בכ"ף) שהוא רק דמיון קרוב, ומדויק היטב גם כאן "כי חיות הנה" (ולא נאמר "כי כחיות"), עכ"ל.



והנה בקובץ הנ"ל שאלתי שלפי תירוץ הראשון של המהרש"א שם: "ונראה דלא מייתי הכא אלא קראי דגבי ברכת יעקב" אינו מובן, שהרי הגמרא שם מביא "יוסף בכור שור", שזה לא נאמר בברכת יעקב אלא בברכת משה.

ואולי אפשר לומר בדוחק עכ"פ, שאין הכי נמי שהלשון שור לא נזכר בברכת יעקב אצל ברכת יוסף,

אבל נזכר לשון שור בנוגע ליוסף אצל שמעון ולוי "...וברצונם עקרו שור".

ועיין שם בפירש"י: רצו לעקור את יוסף שנקרא שור שנאמר בכור שורו הדר לו, עכ"ל.

ואולי בזה יהי' מובן למה מובא שם בגמרא "בכור" שור" ולא "שורו", כמו שכתוב בברכת משה.



## שזנות

### זכות הלומד בלימוד משניות לע"ג מישהו

הרב מרדכי מנשה לאופר  
שליח כ"ק אדמור - אשדוד

בשנת תשל"ד שיגר הרה"ח ר' ישראל נח בעלניצקי מכתב להרב חדקוב בו שאל אם "נשאר לו איזו זכות בהפרק משניות שלומד בעד נשמת מי שהוא", והשיב לו הרחמ"א חדקוב (במכתב מכ"ב סיון תשל"ד - 'היכל מנחם' כרך ב' עמ' מה): ושמח אני להודיעו בזה כי כ"ק אדמו"ר שליט"א הואיל להורות כי בודאי [תיבת "בודאי" נכתבה בכתי"ק כ"ק אדמו"ר] יש לכת"ר זכות בלימוד המשניות כהנ"ל.

ואולי יש למצוא מקורו במה שמבואר לענין ההסכם דישכר וזבולון באוה"ח הק' עה"פ שמות ל, יג: "כי מה שיטול מהקודש בעד מחצית כספו לא שיתנכה מחלק הלומד ונמצא כל אחד אין בידו אלא מחצית שכר, לא כן הוא כי שקל הקודש כפול היה ונמצא כל אחד בידו שקל שלם".

ועפ"י דברי האוה"ח הנ"ל (וראה גם מדבר קדמות להחיד"א מערכת מ אות לו. פתחא זעירא להפלאה כתובות אות מו) מובן המענה לשאלה הנ"ל כי "בודאי יש זכות בלימוד המשניות" להלומד עצמו.

דהיינו שזהו בנוסף שגם עפ"י פשטות הסכם זה עפ"י חז"ל והפוסקים יש זכות, הרי לפי הנ"ל בודאי יש לו חלק שלם [ועכצ"ל שנכתב לפי שאלת השואל ולכן התשובה היתה "בודאי", ולא נחית לחלק באיזו דרגא וכמה "זכות" מדובר]. וק"ל.



## האדם נפעל כפי פעולותיו

### הנ"ל

ב'התוועדויות תשמ"ח' כרך ב עמ' 566: "מספרים על רבינו הזקן, שכאשר באו אליו בטענות על החסידים .. שאין תוכם כברם כו', נשען על ידו - כדרכו בעת דביקותו - ואמר: אם כן, יקויים בהם מאמר המשנה (פאה בסופה) "עושה עצמו כו' אינו מת עד שיהי' כו'!" - עד- כאן.

ואולי נראה לבאר שדברי אדמו"ר הזקן שיקויים בהם מאמר המשנה "עושה עצמו כו' יהי' כו'" מיוסדים על שיטת החינוך במצוה טז:

כי האדם נפעל כפי פעולותיו ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם .. ואפילו רשע גמור בלבבו .. אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ומתוך שלא לשמה בא לשמה. ובכוח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות וכו'.



## הנאה אחרי עשיית דבר טוב

### הנ"ל

ביחידות משנת תשל"ז של הר"ש שי' ג. אמר כ"ק (נדפסה בספר 'מקדש מלך' כרך ב' עמ' 409):

"איתא בספרי מוסר שאבן הבוחן לבדוק את הדבר הוא: באם הפעולה שאתה עושה יש לך הנאה ממנה - מהווה הדבר סימן שזהו דבר טוב".

על אתר שם לא צויין מ"מ (וראה בקובץ זה גליון תשכח עמ' 106 שתמה ע"ז הרמ"מ שלא ראה לזה מקור ואין לזה הבנה וכו'), והנה עתה מצאתי באיגרת כ"ק אדמו"ר מיום כ"ב אלול תשכ"א ('אגרות-קודש' כרך כ' עמ' שלז):

ובעשיית טוב, אדרבה לאחרי העשיה ישנה שביעות רצון עוד יותר.



## האם אדה"ז בעצמו ניקד את כל הסידור? [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, וראש הישיבה - בודאפשט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליון תשפט עמ' 103-104 חקרתי האם אדה"ז ניקד את כל הסידור, או שהגיה בעיקר את הנוסח?

וציטתי מש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע באג"ק שלו (ח"ב עמ' קכד):  
 בנוגע להלל הגדול שבתפילת שבת: "...שהרי בודאי לא העתיק  
 אדה"ז בכת"י הסי[דור] את הקאפיטל, אלא שהורה שכאן בתפלת  
 שבת צריך להדפיסו...". ועד"ז שם ח"ו עמ' שכ לגבי פסוקי ושמרו  
 בתפילת ליל שבת: "עדיין לא נתברר הדבר אם אלו הפסוקים וכיו"ב  
 הי' כתוב ג"כ בסידור רבינו הזקן שנדפס בחייו או שרק ציין  
 שאומרים ושמרו וגו'...".

והערתי גם ממה שלכאורה מפורש כתב רבי יהודה ליב בעל  
 ה"שארית יהודה" אחיו של אדמו"ר הזקן ב'הסכמתו' לסידור  
 שאדה"ז התעסק גם עם הניקוד. ראה שם.

### הסכמת המהרי"ל לסידור

שוב עיינתי פעם נוספת בהסכמת המהרי"ל, וראשית כל אסכם את  
 הנאמר שם:

[1] אדה"ז "בירר וליבן הנוסח עפ"י כוונה הרצויה להאר"י ז"ל",  
 ו"עוד זאת דרש במשפט המלות להעמיד עפ"י דקדוק אמת", היינו  
 שהקפיד שהסידור יהיה מודפס לפי כללי הדקדוק, כולל הניקוד, כיון  
 "שהאותיות והנקודות שאדם מוציא מפיו עושין פרי למעלה".

[2] זהו גם הסיבה שהשל"ה "צוה להדפיס סדור... שלו... עפ"י...  
 המדקדק הגדול מהרש"ש מפרעמסלא".

[3] אדה"ז הסכים עם הניקוד של סידור השל"ה "ברוב המקומות".  
 אבל במקום (המלה: "מלך") ששינה (מניקודו של מהרש"ש

---

(1) = 'בהקדמתו', כ"ה באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ב עמ' נד. וכבר העירו  
 בזה. אבל במכתב ר' נתן הלוי הורוויץ להמהרי"ל ('יגדיל תורה' נ"י שנה ז, עמ' קנו):  
 "נדפס כעת סדור... עם הסכמות מע"ל [צ"ל: מעל' = מעלתו]...". הרי שגם הוא קורא  
 לו הסכמה, וכנראה שכן היה הכותרת באותו דפוס ישן שממנו העתיקו השער הכולל.

מפרעמסלא(?) לא הסכים אתו, "ואמר שחשבון הנקודות גם לפי כוונת האריז"ל יעלו למספר השם".

[4 אדה"ז "לא פנה אל... המדקדקים האחרונים שתקעו עצמן יותר מדאי בדקדוק המלות לקלקל הקריאה" כיון שזה "ממשיך לבטל הכוונה". ולדעתו יש חילוק בין נערים למבוגרים: "הקפיד להרגיל הנערים להתפלל בסדור שנדפס עפ"י כללי הדקדוק... כוונת רבינו נ"ע להרגיל דוקא לנערים משא"כ לגדולים", ומוסיף עוד בהתחלת ההסכמה: "לכתחלה ודאי טוב להרגיל מנעוריו או שלא בשעת התפילה".

[5 הוא מוסיף עוד: "ולא כן דרכי רבינו שגבהו דרכיו מדרכיהם, כי תורת אמת היתה בפיהו ודקדוקי המלות עולות בקנה אחד עם הכוונה הרצויה". ואינו ברור לי הכוונה, שהרי לכאורה כוונתו שכיון שסידור אדה"ז מתאים לכוונת האריז"ל על כן מומלץ לשנות ולהתרגל לניקוד החדש. אבל לכאורה אינו מתאים לנאמר לפני זה ואחרי זה שזה רק לנערים.

ולכאורה בכל אריכות ההסכמה לא נאמר בפירוש שאדה"ז בעצמו ניקד את הסידור<sup>2</sup>. בנוגע לדקדוק הוא אומר בעיקר שנמשך אחרי השל"ה [קרי: ציוה להעתיק משמה], בעל פה אמר בדבר מסוים ששמה לא צריכים לנקד כמוהו. ואין כאן שום דבר המורה שאדה"ז בעצמו ניקד, למרות שהחשיב את הניקוד, ועכ"פ לנערים.

המהרי"ל כותב שאדה"ז "הקפיד להרגיל הנערים להתפלל בסדור שנדפס עפ"י כללי הדקדוק" ולהעיר בזה כמה דברים: (1) זה מורה שישנם סידורים מדויקים נפוצים מלפני אדה"ז שסמך עליהם [ואין הכוונה לסידור השל"ה שהזכיר לפני זה, כנראה כיון שהיה אז נדיר מאד], (2) לאיזה סידור הכוונה? (3) האם ניקוד סידור אדה"ז בא משם?

על הנאמר בסוף ההקדמה ראה לקמן.

### תשובת המהרי"ל ושאלת הר"נ מפאלאצק

שוב העיר הרנ"ג ב'הערות וביאורים' גליון תשצא עמ' 89 ואילך משאלת רבי נתן הורוביץ מפאלאצק (יגדיל תורה שנה ז' עמ' קנג

---

(2) המלים "דרש במשפט המלות להעמיד עפ"י דקדוק אמת" מתפרשות לכאורה גם שהחשיב את הדקדוק ודרש וביקש שיקפידו ע"ז.

(ואילך) ותשובת המהרי"ל אליו (בשער המילואים ח"ב עמ' 212, בהוצאה השנייה של מהדורת תשי"ז).

לאחרי עיון בשאלת ר' נתן אני קצת מסופק בקביעתו של הרנ"ג (בעמ' 90 אות א): "מעצם הדיון בנושא הניקוד, הרי הוכחה ברורה שההנחה הרווחת בתשתית הוויכוח היא שרבינו הזקן אכן ניקד את הסידור כי בוודאי שאחרת לא דנים על נושא הניקוד".

קודם כל כדאי להדגיש שמדברי ר' נתן א"א לדעת דברים ברורים, כי אין הוא מסתמך על דברים ששמע מפי "יודעי דבר" וכיו"ב, וא"כ אפילו מה שכן ניתן ללמוד מדבריו הרי זה רק מראה איך החסידים התייחסו לסידור, ולא איך שהיה באמת.

ולגופו של ענין:

1) בשאלת ר' נתן ישנם הרבה שאלות והרבה אריכות ואינו מתקבל הרושם שמייחס חשיבות יתירה לשיטתו המיוחדת של אדה"ז בזה.

2) מש"כ על סידור אדה"ז "מהנדפסים אחר פטירתו" ש"עלה כולו קמשונים" לא נראה לי לפרשו שהדפוס הזה משובש לעומת דפוס אדה"ז הראשונים. וכי באמת מתקבל על הדעת ששינוי פה כל קטע וכל משפט? ! מסתבר יותר לפרשו במונח כללי יותר: גם הדפוס הזה מלא טעויות כמו כל שאר הסידורים ("בתוך שאר חולי ישראל"...) שישנם!

3) גם בסוף מכתבו אין הוא מבקש ממהרי"ל שיגלה לו דברים ששמע מפי אדה"ז או ממה שראה בגוכתי"ק הסידור (לפני שנאבד [באם נאבד כבר אז]), אלא שיענה לו ע"פ כללי הדקדוק! ואכן גם המהרי"ל בתשובתו מנסה לתרץ על כל שאלותיו בניקוד אבל אינו מסתמך על אחיו אדה"ז כלל וכלל. אינו טוען למסורה מפיו, ואפילו אינו מדבר על הגהה מיוחדת ועל שיטת אדה"ז בנושאים הקשורים לדקדוק.

ולכל זה מצטרפים עוד כמה תמיהות שעליהם העיר גם הרנ"ג: 4) העובדה שהר"נ (שהתעניין הרבה בתחום הסידור) לא מתייחס כלל לסידורו הראשון של רבינו לבדוק בו הניקוד! 5) באורח מוזר לא הקפידו המדפיסים על ניקוד באופן מיוחד.

אמנם ישנו ביטוי אחד בעמ' קנה שצריכים להתחשב בו קצת. ר' נתן כותב: "ואנו רואים שסמך אדמו"ר נ"ע על המסו"ק בכ"מ בסדור", שמראה לכאורה על מעורבותו של אדה"ז בניקוד. אבל י"ל

גם אחרת: ר' נתן אינו מצטט כאן מפי אדה"ז שהחליט לסמוך על המסור"ק, אלא שלאחרי עיון בסידור הוא שם לב שבהרבה מקומות הרי זה הולך כפי המסורה קטנה, ומסתבר לו (בלי שום הוכחה) שזה היה ע"פ הוראת אדה"ז עורך ומחבר הסידור.

ועל פי כל הנ"ל נראה לכאורה הסיכום<sup>3</sup>: אדה"ז בעצמו בירר וליבן נוסח הסידור, לגבי הניקוד הוא גילה דעתו שחשוב ביותר שיעתיקו מסידורים מדויקים שנוקדו ע"פ המדקדקים. היו לאדה"ז גם כמה הוראות מיוחדות במקומות ספציפיים איך לנקד. אך בינתיים לכאורה אין שום הוכחה שניקד בעצמו את הסידור, כי הרי "בודאי לא העתיק אדה"ז בכת"י הסי[דור] את הקאפיטל" (דברי הרבי). וכתוצאה מזה לא הקפידו המדפיסים להעתיק כל מה שהיה בדפוס שלפניהם, והוסיפו וגרעו כפי ראות עיניהם.

ההוכחות היחידות לע"ע להתעסקותו של אדה"ז עם הניקוד בסידור הוא מה שציינתי בהערות וביאורים גליון תשפט שם עמ' 104 להגהות מרבינו הגדול שהועתקו ע"י הצ"צ שבו ישנם תיקונים גם לניקוד. אבל אין זו הוכחה שניקד את כל הסידור, זה מראה רק שרצה שהסידור יהיה מדויק ע"פ דקדוק וכששם לב לטעות היה רושם בגליון הסידור. והגע בעצמך: ר' נתן מעיד שהסידור "עלה כולו קמשונים", ואיך זה שאדה"ז הגיה רק 20- מקומות? מכאן ראה שלא הגיה את כל הניקוד שבסידור באופן יסודי.

### סידור היידענהיים

אבל בסוף הסכמת המהרי"ל נאמר על המדפיס החסיד ר' ישראל יפה מקאפוסט<sup>4</sup> שבא "להדפיס הסדר מחדש, כי אתו החכמה והמדע, והוא שמע בעצמו מכבוד רבינו נ"ע כמה דברים, וגם יש בידו חבילות חבילות הגהות מכתבת יד קודש אשר כתב אליו...", גם מוזכרים כבר "חבילות חבילות [של] הגהות". וצ"ע.

לא נתפרש כאן מה הם הדברים שאותם שמע ר' ישראל מאדה"ז. ומסתבר שאלו היו שיטות בניקוד, או שהראה על כמה טעויות לדוגמא.

3) הרנ"ג כותב עד"ז כהצעה "בדרך אפשר" (שם עמ' 91 אות ב), ולכאורה זה מוכרח וכפנים בארוכה.

4) ראה בית רבי פד, ב.

ובהקשר לזה נאמר דבר מעניין ב'זכרונות ומסעות' של ה'משכיל' גוטלובר (ח"א עמ' 150)<sup>5</sup>: "נוסח התפלה שמתפללים כת חב"ד תקן ר' זלמן בעצמו ונדפס פעם ראשונה בקאפוסט. ואני שמעתי מפי הזקן ר' ישראל יפה שהיה לפניו מדפיס בקאפוסט ואח"כ נסע לארץ הקדושה ושב משם בתור משולח, שכאשר מסר לו ר' זלמן את סדר התפלה לדפוס צוה אותו להגיהו מסדורו של החכם הנודע ר' וואלף היידענהיים שנדפס ברעדלהיים, לפי שהוא מדוייק יפה".

אין תח"י סידור היידענהיים לעיין ולהשוות, וכנראה הכוונה לספר "קרובות" שהוציא לאור ברדלהיים בין השנים תקס-תקסב.

[ר' וואלף היה מבאי ביתו של ההפלאה, שגם כתב הסכמה על פירוש המחזורים שלו (ראה 'דברי תורה' מונקאטש, מהדורה א' סמ"ה). והחתם סופר בשו"ת חו"מ סוף סי' עט מאריך בשבחו. ראה גם קובץ תשובות סי' מח וחאו"ח סי' ט<sup>6</sup>. אולם בסוף ימיו יצאו עליו עוררין ראה אנציקלופדי-יודאיקה, כרך 8, טור 259].

### "היו לפניו ששים סידורים"

ב'הערות וביאורים' גליון תשפט שם עמ' 105 הערתי בנוגע ל'מסופר מפי חסידים בשם הצ"צ אשר רבינו הזקן כשתיקן הסידור היו לפניו ששים סידורים מנוסחאות שונות..." (בית רבי ח"א פכ"ז), ולכאורה לא היה בדפוס באותו זמן הרבה נוסחאות מודפסות. וכנראה הכוונה להרבה סידורים כתב-יד. ועצ"ע האם בכת"י ישנם שישים נוסחאות? ואולי הכוונה לדפוסים שונים שכל אחד שונה קצת מהשני.

ובגליון תשצ עמ' 90 העיר הרא"ח על הימצאותם בספריות של מאות סידורים בדפוס מלפני שנת ת"ק.

וכבודו במקומו מונח אבל זה אינו מספיק לבאר את הנ"ל: השאלה עדיין נשאלת - האם מאות הסידורים שראה הם סידורים חשובים עם נוסחאות מדוייקים שנערכו לדפוס ע"י גדולי ישראל, שאז ניחא, או האם הם נוסחאות של הבחור הזעזער, ובאם נגיד שבהם השתמש אדה"ז - הרי אז 'הורדנו את הרמה' של השישים סידורים שעל פיהם קבע אדה"ז את הנוסח שלו! רק אחרי שנעיין היטב ונברר מה הם

(5) תודתי נתונה להרה"ת שלום בער שי' לויך שהעיר לי על מקור זה.

(6) תודתי להרב נחום גרינוואלד על ציונים אלו.

הסידורים שראה, ונראה כמו עינינו את הסידורים נוכל לערוך רשימה מפורטת ולשער מה הם הסידורים המדויקים שבהם עיין.

שוב העיר הרא"ח: "גם צריך בירור אם רבינו הזקן השתמש עם כתבי יד".

וכבר דנתי בזה קצת ב'הערות וביאורים' גליון תשמז עמ' 39 [ובגליון תשמט עמ' 30], וציינתי גם למבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'שיחות קודש' תשל"ט ח"ב ע' 234 וב'התוועדויות' תשמ"ב ח"א ע' 357, שאדה"ז לא רצה לציין לספרים שנמצאים רק אצלו (בכת"י) ולא אצל אחרים שיחפשו וירצו לעיין.

### תפילות שאינן מנוקדות בסידור אדה"ז

ב'הערות וביאורים' גליון תשפט שם עמ' 102-100 ערכתי רשימה של תפילות שאינן מנוקדות מתוך סידור 'תורה אור' (מהדורת קה"ת), וסידור 'תהלת ה'" (מהדורת אה"ק תשל"ח).

ובגליון תשצ שם עמ' 88 העיר הרא"ח שהציונים לסידור 'תהלת ה'" "בטעות יסודה", ומסביר בארוכה אופן הדפסת הסידורים בדפוס ראם-ווילנא.

ושוב איני מבין את דבריו: הציונים לסידור תהלת ה' הם להראות שבסידור החב"די הכי נפוץ היום (הרבה שנים אחרי שדפוס ראם בוויילנא כבר לא קיים) ישנם ג"כ הרבה תפילות לא מנוקדות, ומפעם לפעם מוסיפים ניקוד לקטעים שונים, וזוהי מטרת הרשימה.



### בענין הנ"ל

#### הרב בן-ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

מה שהעירו הרב"א והרנ"ג שיחיו בגליונות האחרונים בענין ניקוד סידור אדה"ז, בזכרוני שבס' מכלכל חיים בחסד להר"ח קרויס שכותב בענין מוריד הטל בטית קמוצה או פתוחה וגם מוריד הגשם אם אומרים בגימל קמוצה או בסגול, דישנה מכתב מכ"ק אדמו"ר אליו שאדה"ז ניקד בסידורו הגימל בסגול והטית בקמץ, ושם יש אריכות מהר"י מונדישיין בזה, אמנם הס' הנ"ל אינו עתה תח"י.



## מנהג רבותינו נשיאנו לעלות למפטיר [גליון]

הת' זאב וויינשטיין  
תלמיד בישיבה

בגליון תשצא (עמ' 63, במדור 'הלכה ומנהג') נדפס מרשימותיו של הרה"ק מטשארטקוב מה ששמע מר' אברהם שמואלזאהן שהבעש"ט והה"מ היו עולים למפטיר.

הנה רשימה זו נדפסה לראשונה בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון לא (תשרי-חשון תשנ"א) שנדפסו שם רשימותיו של הרה"ק ר' ישראל מטשורטקוב מה שרשם לעצמו (וכנראה משם הועתק לקובץ סקווירא),

ושם מביא מה ששמע מר' אברהם שניאורסאהן - ולא שמואלזאהן - (שהוא כנראה חותנו של אדמו"ר הריי"ץ) "שהבעש"ט הקדוש זצלל"ה והמגיד הקדוש זצלל"ה היו עולים תמיד לתורה למפטיר". ועיי"ש שמביא עוד דברים בשם ר' אברהם שניאורסאהן. ולא באתי אלא להעיר.

