

קובץ  
**הערות וביאורים**

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ



שנה כח גליון יא [תתקלה]  
ש"פ כי תשא – פרשת פרה



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

## מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר "עשתי עשר יום" לחודש ניסן הבעל"ט, יום הולדתו המאה וחמש של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,

עומדים אנו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בכל חלקי התורה, ובפרט בשיחות, מאמרי ואגרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובעיקר בתורתו בענין שהזמ"ג - 'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים' אשר לכ"ק אדמו"ר,

ובוודאי יהי' זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום הגדול והקדוש הזה, אשר בו "מזלי' גבר" וכו'.

אי-לכך שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהודרו ביתר שאת בכתיבת הערות במיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום רביעי לפרשת ויקרא - ב' ניסן. הבעל"ט, וכל המקדים ה"ז משובח.

יה"ר שע"י כתיבת הערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

בתודה ובברכה  
המערכת

ש"פ כי תשא – פרשת פרה

ה'תשס"ז

גליון יא [תתקלה]

## תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 1..... בניסן או בתשרי עתידין להגאל  
8..... שיטת הרמב"ם בעיקר המכוון בביהמ"ק.  
10..... סדר התמידין בביאת משיח [גליון]

לקוטי שיחות

- 13..... דרך הלימוד דרב ושמואל  
14..... מדת הבטחון [גליון]

נגלה

- 17..... בפני נכתב ובפני נחתם בשטר שחרור  
23..... הקונה שדה בסוריא קונה בפרוארי ירושלים  
25..... בענין מסירה למלכות  
32..... איסור אמירה לנכרי להרבות בשיעורים  
35..... בדין אם אשה כשירה לדון  
38..... ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר

הסידות

- 41..... בינוני לא עבר עבירה מימיו  
42..... הערות והארות במאמר ד"ה באתי לגני ה'תיש"א  
48..... דיבור בלימוד התורה [גליון]

רמב"ם

- 49..... בדין ערעור הבעל ואינו יכול לקיימו  
53..... מצות מחיית עמלק בזה"ז  
57..... הלאו דלא תלחצנו בעבד שברח לארץ ישראל

58..... ראיית מומים ביו"ט להרמב"ם והראב"ד  
 61..... כוי לענין כלאים [גליון]

## הלכה ומנהג

63..... מסייע בהנחת תפלין  
 64..... נטילת ממון מסור  
 66..... הערות בשו"ע אדה"ז הל' מוקצה  
 70..... תיקונים בציונים דמהדורא החדשה דשו"ע אדה"ז

## פשוטו של מקרא

72..... בענין סדר הפסוק בפרשת תרומה (כו, לה)  
 73..... כפה עליהם הר כגיגית  
 75..... וימש חשך

## שונות

78..... האם המזיקין מכירין בלשון ארמי  
 84..... הנביאים זוכים לרוה"ק  
 85..... יראה מפני הרעמים  
 85..... ניקוד ברכת להדליק נר של ש"ק  
 86..... השייכות בין הבעש"ט לאביי [גליון]



**הערות לקובץ הבא**  
**שיצא לאור אי"ה לכבוד יום הבהיר י"א ניסן**  
**יש לשלוח לא יאוחר מיום ד', ב' ניסן**

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

## ברכת מזל טוב

בשמחה רבה מביעים אנו בזה ברכת מזל טוב  
לידידנו היקר והאהוב איש האשכולות  
מנכ"ל המערכת מלפנים במסירות נפלאה  
איש הטוב והחסד, בעל מדות תרומיות,  
משכיל על כל דבר טוב, אהוב לשמים ולבריות,  
השקדן הנודע לשם ולתפארת, הדגול הנעלה והנכבד  
**התמים הרב שלום דובער הכהן שי' הענדל**  
**ולזוגתו הכבודה תחי'**  
לרגל הולדת בנם הבכור שי'  
למזל טוב לאריכות ימים ושנים טובות.

יהי רצון שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה ויגדלוהו לתורה  
ולחופה ולמעשים טובים מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה  
בגו"ר תמיד כה"י



ברכת מזל טוב לידידנו היקר מ"עמודי התווך" של הקובץ,  
הגאון החסיד החרוף ובקי, מלא וגדוש על כל גדותיו  
בחרופות ובקיאות רבה בכל מכמני התורה  
**מוה"ר יעקב יוסף שי' קופרמן**  
**וזוגתו הכבודה תחי'**  
לרגל הולדת בנם ברוך שי' לאיו"ט,  
והיכנסו בבריתו של אאע"ה  
בשטומ"צ ביום תענית אסתר

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וירו  
ממנו ומכל יו"ח שיחיו רוב נחת, מתוך הרחבה גדולה בגו"ר,  
ומתוך שמחה וטוב לבב תמיד כה"י, וימשיך להצליח  
בעבודתו הק' בהרבצת התורה באופן ד"מחיל אל חיל".

**המערכת**

# גאולה ומשיח

## בניסן או בתשרי עתידין להגאל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### קושיית הטורי אבן ותירוציו

ידוע פלוגתת רבי אליעזר ורבי יהושע (ר"ה יא, א) דר"א סב"ל דבניסן נגאלו ובתשרי עתידין ליגאל ויליף לה מ"שופר שופר" כתיב הכא תקעו בחודש שופר וכתוב התם ביום ההוא יתקע בשופר גדול, ורבי יהושע סב"ל דבניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל אמר קרא ליל שמורים ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית עיי"ש, ובטורי אבן שם (בד"ה בתשרי) הקשה וז"ל: "דהא משמע לר"א דעתידין ליגאל בתשרי היינו בי"ט של ר"ה שהוא בתשרי ויום תרועה, דהא מתקעו בחודש שופר ומגז"ש דשופר שופר אתיא לי' הא, וכן ר"י דאמר בניסן עתידין ליגאל היינו ליל ט"ו בניסן שהוא י"ט דהא מליל שמורים דמיירי מליל יציאת מצרים דהוי בט"ו בניסן אתיא לי' הא, והא יום שלפניהם ה"ל ערב יו"ט והא אמר (עירובין מג, א) דה"ט דמותר לשתות יין בשבתות וי"ט משום דכתיב הנני שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה', דהיינו יום א' לפני ביאת ב"ד יבא אליהו לבשר, וכבר מובטח להם לישראל שאין אלי' בא לא בע"ש ולא בעי"ט מפני הטורח, וא"כ א"א למשיח לבא בא' בתשרי וט"ו בניסן שהן י"ט? וי"ל דהיינו דוקא בקץ דאחישנה ובדזכו, אבל בדלא זכו ובקץ דבעתו אפי' בעי"ט נמי בא אליהו ולא חייש לטורח דכיון דעתו הוא, א"א להעביר מועד הקץ דהא מה"ט אפילו בדלא זכו אתי שלא להעביר המועד", עכ"ל, עיי"ש עוד בארוכה.

היינו דרק בגאולה ד"אחישנה" אמרינן דאינו בא בעשויו"ט, אבל בהגאולה ד"בעתה", דבזה פליגי ר"א ור"י, יכול אליהו לבוא אפילו בעשויו"ט.

אלא דבסוף דבריו שם הקשה ע"ז מהך דפ"ק דפסחים (יג, א) גבי י"ד שחל להיות בשבת דמבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות ותלויות וטהורות כו' א"ל לדבריכם אף תלויות לא ישרפו שמא יבא אליהו ויטהרם, א"ל כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בע"ש ולא בעי"ט מפני הטורח, ש"מ דאי אפשר בשום ענין שיבא אליהו בע"ש ובעי"ט אפי' בקץ דבעתו, דאל"כ אכתי תקשה שמא בעתו הוא ויבא אליהו בעי"ט ויטהרם.

ועי' בהשמטות שם שהביא לתרץ קושיא זו, דרבנן דאהדרו לי' כבר מובטח כו' סברי כו' אליעזר ד"עתו" הוא בתשרי, והתם בניסן קאי, וע"כ לאו קץ דבעתו הוא אלא קץ דאחישנה, ושפיר קאמרי כבר מובטח כו'.

עוד כתב לתרץ שם באו"א, דבין לר"א בין לר"י א"ש, דאע"ג דילפי לטעמייהו מליל שמורים ומתקעו, לאו למימר דלגמרי מדמי להו, דאין בן דוד בא אלא ביו"ט של ר"ה לר"א ביום תרועה, ולר"י בליל שמורים, שהוא ליל יום טוב ראשון של פסח דוקא, אלא בימים הסמוכים ליום תרועה לר"א, והסמוך לליל שמורים לר"י ראוי לבא, אבל בליל שמורים וביום תרועה גופי' דוקא א"א, דאין ביאת אלי' בעי"ט מפני הטורח, והשתא ניחא דנקט ר"א בתשרי עתידין לגאול ור"י נקט בניסן אלמא כל החודש בין למר בין למר ראוי לביאת ב"ד עיי"ש.

### שקו"ט בתירוצי הטו"א ותירוץ המנחת אלעזר

הנה בנוגע לתירוצו הא', ראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' א דשיטת הטו"א הוא דגם בגאולה דאחישנה צריך להיות ביאת אליהו מקודם, דעפ"ז פי' דבזה איירי הסוגיא דעירובין וכן סב"ל בספרו 'גבורת ארי' תענית (יז, א) עיי"ש, ולכן לשיטתו שייך לומר דמה שאמרו רז"ל דכבר מובטח להם לישראל שאין אליהו בא בעשויו"ט קאי רק על הגאולה דאחישנה, ולא על הגאולה דבעתה.

אבל ידוע שיטת הפלתי (יור"ד סי' קי סוף קונטרס בית הספק) ועוד הרבה אחרונים המובאים שם, וכן נקט הרבי בכ"מ (לקו"ש ח"ח עמ' 323; חכ"ז עמ' 204 ועוד) דבגאולה דאחישנה אי"צ כלל ביאת אליהו

---

(1) ותמוה דבשו"ת כתב סופר או"ח סי' נג הקשה אחד קושיא זו על הטו"א, ולא הרגיש שהטו"א עצמו הקשה כן בסו"ד.

מקודם, והוכיחו כן מסנהדרין (צח, א), דרבי יהושע בן לוי שאל משיח לאימת אתי מר וענה לו משיח היום, אתא לגבי אליהו א"ל מאי אמר לך וכו' א"ל שקורי קא שקר בי דאמר לי היום אתינא ולא אתא, אמר ליה הכי אמר לך היום אם בקולו תשמעו, ופי' באוצר כלום (בע"י שם) דאם בקולו תשמעו ויהי "זכור" אז יבוא מיד "היום" בלי ביאת אליהו מקודם עיי"ש, ולפי"ז אי אפשר לומר דהסוגיא דעירובין דנקט שם דאליהו צריך לבוא מקודם ושאינו בא בעשויו"ט, איירי בגאולה דאחישנה, כיון דבאחישנה אי"צ ביאת אליהו הנביא קודם כלל, ועכצ"ל דקאי שם בהגאולה דבעתה, וגם בזה אמרינן דאינו בא בעשויו"ט וא"כ הדרה קושיא לדוכתא?

ובמה שתירץ הטו"א אח"כ דאין כוונת ר"א ור"י שיבוא בר"ה ופסח עצמם אלא בסמיכות להם, ראה בשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' צח) שכתב בענין זה, דלפי ר' יהושע אין הכרח דכוונתו שיבא הגואל בליל שמורים דוקא, כמו דלא אתי מרע"ה בליל שמורים אלא היתה גמר נקמת מכות בכורות, וכן איתא במדרש לע"ל תהי' מלחמת ומפלת עמלק בליל שמורים, אבל ביאת משיח כבר קדמה, אבל לר"א דיליף גז"ש דשופר, משמע בודאי ביום תקיעת שופר שהוא ר"ה ממש, [נמצא דגם בדעת ר"י לא סב"ל כהטו"א, כי באמת כוונת ר"י הוא לליל שמורים ממש, אלא דקאי על מלחמת עמלק ולא על ביאת משיח], וא"כ גם לפי דעת החת"ס קשה מדעת רבי אליעזר? ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' לה הקשה דמפשטות הלימודים של ר"א ור"י משמע דכוונתם לר"ה וליל שישמורים ממש, וראה מדרש תנחומא פ' בא סי' ט שהלשון הוא "בט"ו בניסן עתידין להגאל משעבוד גליות" ושם גם: "הלילה הזה שבו עתידין להגאל", ועי' גם בשמו"ר (פי"ח ד"ה יב): "אמר הקב"ה הסימן הזה יהיה בידכם ביום שעשיתי לכם תשועה ובאותו לילה היו יודעים שאני גואלכם", ועי' גם ב'פירושי סידור התפילה' להרוקח, (קטע אמת ואמונה עמ' תנז): "ונאמר כי פדה ט"ו תיבות עד גאל ישראל, כנגד בט"ו בניסן נגאלו ובט"ו עתידין להיגאל".<sup>2</sup>

(2) אלא דע"פ המבואר בדא"ח בכ"מ אודות מעלתו של "חודש ניסן", משמע לכאורה דבניסן עתידין להגאל קאי על כל החודש, ראה שיחת ש"פ צו תשכ"ו סעי' ב והלאה.



והמנחת אלעזר שם כתב שם לתרץ קושיית הטו"א, דעכצ"ל דר"א ור"י לא סבירא להו מהך כללא דאין אליהו הנביא בא בעשויו"ט<sup>3</sup>, וביאר עפ"ז כוונת הגה"ק ר"ש מבעלז זצ"ל שאמר פעם בעת שאיבת מים שלנו כשאמרו לו (באור ליי"ד) שנזכה לשנה הבאה בירושלים, השיב ע"ז למה רק בשנה הבאה, הרי מאמינים ומחכים שגם במים הללו שנקח עתה נזכה לאפותו עוד ביום מחר בערב פסח בירושלים ולאוכלו שם כשיבא משיח, ואי משום דאמרינן בש"ס שאין אליהו בא בעשויו"ט, עכ"ז נוכל לחכות גם עתה בע"פ שיבוא, ואם יוקשה לנו הגמ' הזאת, הלא כמה פליאות ואיבעיות שיש לנו בגלות הזה, ואין פותר אותם עד שיתרץ לנו תשבי, כן גם יתרץ קושיא הזאת, עכ"ד. (ועד"ז אמר גם הרבי כמ"פ - ראה התוועדויות תשמ"ב כרך ב עמ' 674 שכן אמר להאדמו"ר רפ"מ אלתר מגור זצ"ל שהקשה להרבי מהא דאין אליהו בא בע"ש וענה לו הרבי: "אודות אליהו נאמר תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות ובטוחני שיוכל גם לתרץ קושיא זו" וכן הוא בקונטרס "והחי יתן אל לברו" (התוועדויות תשמ"ח עמ' 559 ועוד), וקשה דאיך נכחיש לדברי חז"ל שאמרו שאין אליהו בא וכו'? אלא דכיון דקיי"ל כרבי יהושע דבניסן עתידין להגאל, נמצא דלפ"ז הרי יכול אליהו לבוא גם בעשויו"ט, ואף דלפ"ז יוקשה דאיך אמרו חז"ל דכבר מובטח להם לישראל שאין אליהו בא וכו', הנה זהו מאמר חז"ל מוקשה שיתרץ לנו תשבי כמו שיתרץ לנו שאר הפליאות שנמצא בחז"ל וכו' עיי"ש.

### י"ל שזזה גופא הוא מקורו של הרמב"ם בס' הי"ד

ונראה לומר בזה באופן אחר, דאפשר שזזה גופא הוא מקורו של הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב ה"ב שהביא ב' דעות בנוגע לביאת אליהו, לדעה הראשונה יבוא אחר ביאת משיח (ע"פ פי' הפשוט בדברי הרמב"ם וכדנקט בלקו"ש ח"ה עמ' 419 ובכ"מ) ולפי דעה הב' יבוא לפני ביאת משיח, או דגם לדעה הא' יבוא לפני משיח אלא שיהי' זמן הרבה קודם לכן וכדאיתא בס' 'הדרנים על הרמב"ם' הדרן ה (וראה בכ"ז בס' 'ימות המשיח בהלכה' שם ובסי' ב) וכבר נתלבטו הרבה מהו המקור

(3) ויש לתרץ עפ"ז דברי הרמב"ם בהל' נזירות פ"ד הי"א באומר הריני נזיר ביום שכן דוד בא וכו' שהשיטט טעם הש"ס שבגמ' עירובין משום דלא אתא אליהו מאתמול וכו' (ראה כס"מ ולח"מ שם) כיון דר"א ור"י לא סבירא להו מהך כללא דאין אליהו בא בעשויו"ט לכן לא הביא הטעם שבהסוגיא בעירובין.

לדעה הא', הלא מבואר בהדיא בהסוגיא דעירובין דאליהו צריך לבוא מיד לפני ביאת משיח, וכן נקטינן בכ"מ? ולהנ"ל אפ"ל דזה גופא הוא מקורו מדסב"ל לר"א ור"י שיבוא בר"ה או בליל פסח, ואינו רוצה לומר דלדידהו אכן יבוא אליהו בערב שבת ויו"ט, כיון שיש מילתא בטעמא דאינו בא בעשו"ט משום טירחא וכו', ועוד דמלשון הגמ' "כבר מובטח להן לישראל כו'" משמע דלית מאן דפליג ע"ז, וע"כ הוכיח הרמב"ם מזה שהם לא סב"ל כלל שאליהו צריך לבוא יום לפני ביאת המשיח וכו'.

גם יש לתרץ קושיית הטורי אבן ע"פ מ"ש במכתב כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע (נדפס באגרות קודש שלו ח"א אגרת קל, וביגדיל תורה חוברת כה עמ' תשנח) שהאריך להוכיח דקיבוץ גליות יהי' ע"י משיח דוקא. ומביא ע"ז הרמב"ם דהל' מלכים, ואח"כ הביא הגמ' מגילה (יז, ב), דכיון שנבנית ירושלים בא דוד, וכ"כ הב"ח או"ח סי' קיח שצריך להיות הכל מוכן קודם, ואחר שיבנה ביהמ"ק וירושלים ויכונן כסא דוד אז בא דוד ויושב על כסאו שהכין לו ה' ית', וממשיך שם וזלה"ק: "ולא יסתור דבר זה להרמב"ם שכתב דמשיח יבנה את ביהמ"ק, דבודאי ביאת משיח קודם לבנין ירושלים ובנין ביהמ"ק, והבנין יהי' ע"י משיח וע"י תהי' קיבוץ גליות [ואז יהי' אח"כ מלכותו והיא] מלכות בית דוד, וזהו דקדוק ל' הגמ' וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ולא קאמר בן דוד, דמשיח נקרא בכמה מקומות בשם בן דוד במד"ר בגמ', ואמר כאן בא דוד הכוונה על מלכותו, וכמ"ש ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל לז, כד), וע"ש במצודות, וקרוב הדבר לאמר שאז יתוסף מעלה בו עצמו ומוכן למשכיל ע"פ מה שנתבאר", עכלה"ק. וראה גם רשימות חוברת יא.

היינו שמבאר שיש בזה ב' ענינים: ביאת משיח מצ"ע ובזה נקרא "בן דוד" ואז יעשה פעולותיו - כמ"ש הרמב"ם יכוף כל ישראל וכו' ובנין ביהמ"ק וכו', אבל אז עדיין לא נתכונן מלכותו - מלכות בית דוד, ורק אח"כ בא "דוד", שהכוונה שאז תכונן מלכותו. ולכן אין דברי הרמב"ם סותרים הגמ' דמגילה.

דלפ"ז יש לתרץ גם קושיית הטורי אבן הנ"ל דהגאולה תהי' בזמן שתכונן מלכות בית דוד - דהא בהא תליא מלכות בית דוד וגאולה השלימה - ובזה איירי ר"א ור"י או בניסן או בתשרי; אבל אליהו יבוא יום לפני שבן דוד בא, ובזה אמרינן דאינו בא בעשו"ט, ועד"ז כתב בהגהות ברוך טעם שם.

וראה גם פתחי תשובה יורה דעה סי' רלט ס"ק ו' וז"ל: "איתא בש"ס דעירובין דמ"ג האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא אסור לשתות כל ימות החול וכ"כ הרמב"ם פ"ד מהלכות נזירות דין י"א וק"ל דהא בש"ס דר"ה דף י"א אמרו בתשרי עתידין לגאל אתיא שופר שופר ולר' יהושע בניסן עתידין לגאל ע"ש א"כ לר"א לא יהא אסור אלא בתשרי ולר"י אלא בניסן ומצאתי בשו"ת תשובה מאהבה ח"א סימן רי"א שהביא דבספר טורי אבן בר"ה שם הקשה זה ולחלק יצא ע"פ מה דארוז"ל זכו אחישנה לא זכו בעתה, והוא כתב לישב עפמ"ש הרמב"ם פרק י"א מהל' מלכים דביום שב"ד בא אז לא תהיה הגאולה ע"ש עכ"ל, וראה גם בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' ריג, ובשו"ת בית שערים שם ועי' גם בס' פרדס יוסף בראשית (לג, ב), ובערוך לנר ר"ה שם, ובס' ימות המשיח בהלכה שם.

וראה עוד בס' דברי תורה להגה"ק ממונקאטש זצ"ל ח"ב סי' כח שכתב לתרץ קושיית הטורי אבן באופן אחר, וכן בשו"ת דברי יציב חאו"ח סי' רנא, ובס' אמרי נועם ח"ב (מועדים) שו"ת שם סי' יא.

### קושיית שבלי הלקט בנוסח אשר גאלנו

ועי' בס' שבלי הלקט (סדר פסח סי' ריח) שעמד ע"ז דאמרינן בהגדה: "כן ה' אלהינו יגיענו למועדים ולרגלים הבאים לקראתנו לשלום כו'" וז"ל: "יש תמיהה והא קיימא לן דבניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל והיכי קאמר יגיענו למועדים ולרגלים הבאים לקראתנו לשלום שמחים בבנין עירך כו' דמשמע שבועות וסוכות ומתפלל שתהא הגאולה בינתיים והרי הוא כמו תפלת שוא? ונראה לי לפרש דהכי קאמר, כשם שהגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרורים כן יגיענו ה' אלהינו למועדים ולרגלים הבאים לקראתנו לשלום מן המלכיות, לקיים בהן המצות הראויות בזמנם, ולא יעכבו עלינו כשם שאין מעכבין עלינו בזה, ועוד יגיענו ויזכנו למועד הזה להיות שמחים בבנין עירך ובחידוש בית מקדשך, והנה המוכיח, ושם נאכל מן הפסחים ומן הזבחים וזה לא יתכן אלא בפסח. ואחי ר' בנימין פ"י דהא דקאמר למועדים ולרגלים הבאים לקראתנו לשלום מראש השנה ויום הכיפורים וחג הסוכות קאמר, ואתיא כר' אליעזר דאמר במס' ראש השנה בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל, ומשום הכי קאמר למועדים ולרגלים, למועדים היינו ראש השנה ויום הכיפורים שבכלל אלה מועדי ה' הם. ולרגלים היינו חג הסוכות ושמני

עצרת שגם הוא רגל בפני עצמו הוא" (פי' זה במועדים ורגלים הובא בהגש"פ של הרבי בשם שבה"ל).

ולפי מה שנת' לעיל יש לתרץ קושייתו, דניסן או תשרי איירי אודות הגאולה ד"בעתה", אבל אנו מבקשים בהברכה להגאולה של "אחישנה", כפי שאמרינן לישועתך קוינו כל היום וכו' שזה אפשר להיות מיד ממש כהרף עין (וקצת צ"ע בשבה"ל דאיך פי' מה שמתפללים על הגאולה בכל יום בנוסח השמו"ע ולא הקשה מזה כלום).

עוד יש לתרץ עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע הנ"ל, דניסן או תשרי איירי אודות שלימות הגאולה במלכות בית דוד וכו', אבל ביאת משיח שהוא משך זמן קודם, אפשר להיות בכל יום ויום, ואז יתחיל מיד בפעולותיו בבנין ביהמ"ק וכו' והקרבת קרבנות וכו' וא"ש.

### על מה קאי "יום הגדול והנורא"

ובתשובת החת"ס שם (ד"ה שאני) תמה דהרי מקרא מלא דיבר הכתוב "הנני שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום הגדול וגו'" ואיך אפשר לדיעה הא' שברמב"ם לומר שלא יבוא לפני משיח? ותירץ דיום הגדול והנורא לא קאי על יום ביאת בן דוד אלא על מלחמת גוג ומגוג, כדמוכח בההפטורה דסוכות דכתיב ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים (זכרי' יד, ד) דאיירי שם במלחמת גוג ומגוג והוא יום הגדול והנורא, ופליגי אם מלחמת גוג ומגוג תהי' באותו יום עצמו שיבוא משיח - דאי נימא כן ודאי צ"ל שיבוא יום לפני ביאת משיח, או שיהי' משך זמן אחר ביאת משיח - דאי נימא כן אין הכרח שיבוא לפני משיח, עיי"ש.

אבל בלקוטי שיחות ח"ה (עמ' 419) ביאר הרבי דב' דעות בהרמב"ם פליגי בפירוש הפסוק הנני שולח לכם את אליהו הנביא לפני יום הגדול והנורא, ודיעה הא' סב"ל דקאי על מלחמת גוג ומגוג, אבל לא לפני ביאת משיח, ודיעה הב' סב"ל דקאי על יום הגאולה, ולכן סב"ל שאליהו בא לפני משיח, עיי"ש, ולא כהחת"ס.

ונראה לבאר טעמו של הרבי דלא ניחא ליה לומר כהחת"ס, משום דאיתא בשבת (ק"ח, א): "אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל המקיים שלש סעודות בשבת ניצול. . . מחבלו של משיח. . . וממלחמת גוג ומגוג. מחבלו של משיח - כתיב הכא יום וכתוב התם (מלאכי ג) הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום

וגו' . . ממלחמת גוג ומגוג - כתיב הכא יום וכתיב התם (יחזקאל לח) ביום בא גוג" הרי מפורש כאן דיום הגדול והנורא קאי על ביאת המשיח (וכדביאר בחדא"ג מהרש"א שם) ולא על מלחמת גוג ומגוג, וא"כ איך אפ"ל דכו"ע סב"ל דקאי על מלחמת גוג ומגוג, אבל לפי ביאור הרבי ניחא די"ל דהגמ' דשבת סב"ל כהדעה דקאי על ביאת המשיח.



## שיטת הרמב"ם בעיקר המכוון בביהמ"ק

הת' רפאל נחמן דובאוו  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפ' תרומה מבאר כ"ק אדמו"ר המח' הידועה בין הרמב"ם והרמב"ן בהמצוה דועשו לי מקדש; שלשיטת הרמב"ם המצוה היא כללית - לבנות בית מוכן לעבודה להקריב בו קרבנות וכיו"ב וכל כלי המקדש הם חלקים ופרטים בהכלל דמקדש. ולשיטת הרמב"ן עיקר המקדש הוא - "בית מקודש לשמו . . ומשם יצווה את בני" . . וכמ"ש ושכנתי בתוכם - ועיקר מנוחת והשראת השכינה היא בקדה"ק ועיקר החפץ בו הוא הארון וכו'.

וממשיך שעפ"ז יובן סיום מס' מדות - דמסיים המשנה שיו"ט היו עושין כשלא נמצא פסול בזרעו של אהרן וכן היו אומרים ברוך המקום ב"ה שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן, וברוך הוא שבחר באהרן ובבניו לעמוד לשרת לפני ה' בבית קדש הקדשים. כן הוא הסיום בגירסא שלנו, אולם הרמב"ם אינו גורס הברכה השני' ברוך שבחר כו'.

וזלה"ק בסעיף ו בהשיחה: "ועפ"י הנ"ל י"ל שג"ז תלוי בפלוגתא של הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל: מס' מדות ענינה כמ"ש הרמב"ם (בהקדמתו לפי' המשניות): "שהוא זוכר מדת המקדש וצורתו ובנינו וכל ענינו והתועלת שיש בהענין ההוא כי כשיבנה ב"ב יש לשמור ולעשות התבנית ההוא וכו'", ומובן שבסיום המס' מבואר מהי התכלית בבנין ביהמ"ק: לדעת הרמב"ן שהכוונה הוא מנוחת השכינה ועיקרו בקדה"ק . . לדידי' שפיר גרסי' בהמשנה ומסיימים בברכת "ברוך שבחר באהרן ובבניו לעמוד ולשרת לפני ה' בבית קדש הקדשים" כי כל הבנין והשירות תכליתן שתהי' מנוחת השכינה שעיקרה בבית קדה"ק, אמנם לדעת הרמב"ם שעיקר המכוון של ביהמ"ק הוא שיהי' "בית מוכן להיות

מקריבין בו הקרבנות וכו' שזה בהמקדש כולו ולא בבית קדה"ק, ובמשך כל השנה כולה, הרי לא יתכן שאמרו ברכה שבה מודגש רק העבודה בבית קדשי הקדשים (שהיא פעם א' בשנה)". עכלה"ק.

ומובן בפשיטות שלשי' הרמב"ם סיום המס' היא בהברכה דלא נמצא פסול בזרעו של אהרן - דלא גריס הברכה השני' - דאזיל לשיטתי', כי הברכה הזו היא ברכה ושבח עבור יכלתם של הכהנים לעבוד בביהמ"ק (ודלא נמצא פסול), וזה אכן תכליתו של הבית, בית מוכן לעבודה בו מקריבין כו', אבל הרמב"ן לשיטתו שהברכה השני' שמסיים המס' אכן מבטאת תכליתו של הבית שהיא בית קדה"ק - מקום מנוחת השכינה במקדש.

ואולי י"ל בד"א שזה שהרבי מצטט מדברי הרמב"ם בהקדמה לפי' המשניות המילים "...והתועלת שיש בהענין ההוא כי כשיבנה ב"ב יש לשמור ולעשות התבנית ההוא וכו'" ומסיים הרבי שמוכן שבסיום המס' מבואר מהו התכלית בבנין ביהמ"ק כו' היינו שגם התכלית של הבית שייך גם לכשיבנה ב"ב שצריכים לשמור התבנית, י"ל שהרמב"ם אזיל לשיטתו:

דהנה ידוע שבביאת המשיח יתחדשו כמה ענינים: גאולת ישראל (והשכינה) מהגלות (עי' קונ' ענינה של תורת החסידות סעיף ד), וע"פ חסידות - גילוי אלקות בעולם "ונגלה כבוד הוי וראו כל בשר ולא יכנף עוד מוריך וגו'". אולם בלקו"ש חי"ח שיחה ב' לפ' בלק מסביר הרבי שגדרו וענינו של (ביאת) המשיח ע"פ הלכה לדעת הרמב"ם הוא החזרת קיום שלימות התורה והמצוות, ובל' הרמב"ם (הל' מלכים פי"א): "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בי"ד ליושנה ולממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות וכו'" עכ"ל, שכל ענינים אלו חסרו בזמן הגלות וחוזרים בשלימות ע"י משיח.

וזה מרמז הרמב"ם בסיום מס' מידות, ששם מבואר התכלית בבנין הבית, שכשיבנה ב"ב יש לשמור ולעשות התבנית וגם לבנות הבית עם וע"פ התכלית שלפי הרמב"ם תכלית ביהמ"ק שהוא הקרבת הקרבנות שמרומז בהברכה שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן - שיכול לעבוד וכו' ולא כסיום הרמב"ן שמבטא ענינו של הבית שהוא גילוי אלקות וכו',

היינו שלפי הרמב"ם כשיבנה ביהמ"ק יש לשמור תבנית הבית, כולל גם מה שהתכלית בו הוא העבודה בביהמ"ק.



## סדר התמידין בביאת משיח [גליון]

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. בגליון הקודם (עמ' 5) הביא דודי הגה"ח ר' אי"ב שיחי' גערליצקי קושית ה'גבורת ארי' בתענית (יז, א) אהא דכהנים אסורים בשתיית יין שמא יצטרכו לעבוד בביהמ"ק דמהרה יבנה המקדש, והקשה הגב"א הרי אין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר וא"כ לאחר חצות צ"ל מותר לכהנים לשתות יין דלכאור' בטלה העבודה שליום זה? ותי' דאכתי יש עבודת הקטורת בין הערביים, ועיי"ש בקובץ מה שהארין לבאר.

ולהוסיף דקושיא זו הביא הרה"ג ר' אברהם סופר בהגהותיו על המאירי עמ"ס תענית שהו"ל ע"י, וכתב די"ל בישוב הקושיא: "ודע כי ספק הוא לי אם חנוך המזבח בתמיד של שחר נאמרה רק בחדש או גם בישינ שנפסל מחמת פגימה וכדו'". וא"כ הרי לעתיד שהוא לא חדש ממש לא חל הדין דאין מחנכין אלא בתמיד של שחר, ויכולה העבודה להתקיים גם בהמשך היום.

ובשו"ת דעת משה (להגה"ק רבי משה פרידמאן הי"ד מבויאן - קראקא) סי' נב, מועתק מה שכתב לר' אברהם סופר וז"ל: "ויש להעיר בזה, דלפי דעתי פשוט שרק בחדש נאמר, וראי' לדבר ממועד קטן (טז, א) וברש"י שם ד"ה זו עשירית" שם אי' בגמ' עה"פ (יחזקאל מד, כז) "וביום בוואו אל הקדש וגו' יקריב חטאתו - זו עשירית האיפה שלו", ופרש"י: "שמביא כהן הדיוט כשמחנכין אותו לעבוד תחילה כדכתיב זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו עשירית האיפה וכו'", ומוכח דזה דין דוקא כשיתחיל לעבוד תחלה, א"כ ה"ה במקדש ובמזבח, שהדין דאין מחנכים אלא בתמיד של שחר הוא רק כשמתחילים לעבוד בחדש, ולא כשמתקנים פסול.

ב. בהגהות המו"ל של ספר דעת משה הנ"ל (ה"ה הרב דוד אברהם מנדלבוים, מו"ל ומהדיר של הרבה מספרי גדולי פולין) מציין לשו"ת

מהרש"ם ח"ו סי' לח, ושם הוקשה לו כעין קושיית הגבורת ארי מהגאון האדר"ת, ומשיב לו המהרש"ם "וגם י"ל כיון דהבית יבנה ביד"ש וירד למטה המקדש שלמעלה והמזבח שמקריב עליו מיכאל כבשים של אש כמ"ש בתוס' מנחות (ק, א ד"ה ומיכאל), א"כ כבר נתחנך המזבח, וגם יפה כת"ר דמזבח הבנוי בידי שמים י"ל דאין צריך חינוך".

אבל בשו"ת אבני נזר (חו"מ סימן ג) מביא מה שהוקשה לו דברי הגמ' (יומא ה, ב) כיצד מלבישן לעתיד לבוא, למה יצטרך סדר הלבשה הלא כבר נתחנכו אהרן ובניו ולמה יצטרך חנוך שנית?

ומתריך האבנ"ז: "נ"ל עפמ"ש הרב מלאדי זצ"ל בעל התניא בספרו תורה אור פ' יוחי בפסוק אוסרי לגפן עירה בד"ה והנה, זהו כי לעתיד תהי' העבודה למכוון אחר ממה שהיה המשכן ובבית עולמים, כי שם היה הכפרה על האדם, ולעתיד יהי' האדם כבר מתוקן והקרבנות יהי' להעלות הבעלי חיים עיי"ש. וכיון שיהי' העבודה באופן אחר יצטרך חינוך לעבודה זו מחדש", ועיי"ש באבנ"ז (וראה בזה בספר ימות המשיח בהלכה סימן סח), ולפי"ז אכן המזבח יחונך מחדש. הרי לנו דיש בזה שיטות חלוקות אם אכן נצטרך לחנך המזבח מחדש.

ולא הבנתי מש"כ המו"ל שם דמדברי האבנ"ז מובן דיש חילוק בין בגדי כהונה למזבח, ולכאוי' אם סיבת החינוך מחדש הוא מחמת חידוש באופן העבודה, אם כן מאי שאני בגדים ומאי שאני מזבח, וצ"ע].

ג. בקובץ הנ"ל הביא מספר 'מקדש דוד' דביאר דהא דאי אפשר להקריב קרבנות קודם תמיד של שחר הוא רק במקום דאפשר להקריב תמיד של שחר, אבל היכא דלא אפשר מותר להקריב שאר קרבנות ועיי"ש ראיותיו ומש"כ להוסיף עליו.

וכדאי להוסיף בדבר זה דיברו גדולי עולם, ודעתם חלוקה. לדעת ה'אור החיים' אם אין לו קרבן תמיד אכן יבטלו שאר הקרבנות של אותו היום. ובזה פירש (ויקרא ו, ב) מש"כ בקרבן עולה צו את אהרן ורש"י מביא מאמר רבי שמעון ביתר צריך הכתוב לזרז במקום שיש חסרון כיס, ומפרש האו"ח "עוד נראה כי חסרון כיס הוא, לצד שמצות עולת תמיד עשה בה הכתוב דבר גדול דכתיב ובער עליה הכהן וגו' וערך עליה העולה, ותנו רבנן בתורת כהנים מנין שלא יהיה דבר קודם לתמיד של שחר, ת"ל עלי' העולה, ע"כ. ותניא בתוספתא דפסחים כל הקדשים



שהקריבן קודם לתמיד של שחר וכו' פסולים, הא למדת אם אין עולה כל הנעשה קודם לה פסול, ומזה ישתלשלו דברים רבים שיש בהם חסרון כ"ס, עיי"ש כמה דוגמאות לחסרון כ"ס ומביא ג"כ הגמ' (ב"ק פב, ב) שהיו משלשלין להם קופה מלאה דינרי זהב בעד כבש אחד, "ואין לך חסרון כ"ס גדול מזה, ואולי שאם לא היה העיכוב הנזכר לא היו נותנים כל הפלגה בכבש אחד בכל יום ובפרט מנכסי גבוה". הרי מבואר דעתו שאכן אי אפשר להקריב הקרבנות עד שמקריבים קרבן תמיד. ובכלי חמדה פר' צו (מצויין בחומש מקראות גדולות הוצאת מכון המאור) הקשה על האו"ח כמה קושיות וגם על מש"כ שלא נוכל לעשות שום עבודה במקדש כשאין כבשים לתמיד, מקשה הכל"ח מכ"מ, ומסיים "ותראה שלא עלה על דעת אדם לומר שאם לא יהי' כבשים לתמיד שיהי' אסור להקריב שאר קרבנות, ואדרבה ברור ופשוט להיפך דתמיד אינו מעכב שום קרבן, ואם ליכא תמידין מבוקרין לדעת הפוסקים דביקור מעכב בתמיד בודאי מקריבין לכתחילה נדרים ונדבות וכל הקרבנות שצריכין להקריב במקדש".

ולהוסיף שהשפת אמת (זבחים פט, א בתוס' ד"ה כל התדיר) גם לומד בפשטות דמטעם עולה ראשונה צריכין להמתין עד שיביאו כבש לתמיד, וכותב "מיהו אם כל היום לא נמצא כבש אפשר דלא שייך טעם עולה ראשונה ג"כ והוי כמו דייעבד, רק אם יבואו עוד כבשים ועדיין אינן לפנינו ע"ז צריכין קרא דעולה ראשונה כנ"ל". הרי דס"ל לשפ"א לא כאו"ח הנ"ל, ובדיעבד כשלא הקריבו תמיד מותר להקריב שאר הקרבנות. בשפ"א שם ישנה הגה"ה (מתתנו - ר' יעקב מאיר בידרמאן, חותנו של האמ"א (בזו"ש) והב"י (בזו"ר) מגור) שמביא דברי האור החיים הנ"ל, וכותב "שהם נגד גמ' מפורשת בערכין (יא, ב)" והיא הראי' שהביא המקדש דוד והעתיקו בקובץ הקודם, דמוכח מכ"ז דאין הקרבת התמיד מעכב שאר הקרבנות, והוא רק דין בקדימה, וכשא"א כגון שנבנה ביהמ"ק אחר חצות היום אכן יקריבו שאר הקרבנות וכדברי רבינו שהועתקו בקובץ הנ"ל.



## לְקוּטֵי שִׁיחֹת

### דרך הלימוד דרב ושמואל

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בס' 'שם עולם' להגאון הר"ר מרגליות ז"ל מבאר יסוד כו"כ פלוגתות דרב ושמואל בפ"י הכתובים, ד"רב נוטה לפרש בכ"מ פשוטו של מקרא יותר משמואל שהפליג בדרוש", ואזלי לשיטתייהו בכ"מ.

ולהעיר מהמובא ב'סדר הדורות' ד"א תת"ה 'רש"י וז"ל: "ונמצא בקבלה שנפש רב נתגלגל ברש"י ונפש שמואל ברמב"ם ונפש ר' יוחנן בר"ת, וכמו שהלכה כרב באיסורי כן הלכה כרש"י, וכמו שהלכה כשמואל בדיני כן הלכה כהרמב"ם, וכמו כשיש פלפול בין רב ושמואל היו קובעין הלכה כר"י כן במקום שלא נתכוונו רש"י ורמב"ם נקבע הלכה כר"ת (וכ"כ בס' גלגולי נשמות)".

והנה, אף כי אין לנו עסק בנסתרות, מ"מ מיוסד על הנ"ל וביאור ה'שם עולם' אולי יתכן להוסיף בהשייכות שבין רב לרש"י דאזלי בשיטה אחת גם בדרך ואופן לימודם - פשוטו של מקרא.

אכן ראה לקו"ש חט"ז עמ' 2 ואילך ובהערות 13; 58 דלא נחית לפרש כה'שם עולם', דהרי בכ"מ הביא רש"י בפש"מ רק דעת שמואל מבלי להקדים "רבתינו דרשו" וכיו"ב, ויעו"ש בארוכה שמבאר יסוד פלוגתתם דרב ושמואל באו"א, לרב פירוש התיבות בדיוק מכריע ולשמואל תוכן הענין, וגם אופן הלימוד דשמואל - פשטות תוכן הכתוב (או של הענין) - הוא גם בפש"מ דרש"י, עיי"ש.

[ולהעיר מדרכו של רש"י על הש"ס ש"רגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו" של הגמרא - ראה 'יד מלאכי' כללי רש"י בתחלתו, הובא בלקו"ש בכ"מ].

ואולי יתכן להעיר עוד בנוגע לשמואל ("ונפש שמואל ברמב"ם") שהי' רופא גדול ו"אסייה דרבי הוה" (ב"מ פה, ב), והי' גם בקי בסוד העיבור (ב"מ שם ובפרש"י ד"ה שמואל ירחינאה. וראה גם ברכות נת, ב)

- ראה בכ"ז 'סדר הדורות' ערך 'שמואל' אות א, וראה גם שו"ת חות יאיר סי' צד ד"ה והא דק"ל כרב.



## מדת הבטחון [גליון]

### הרב מיכאל חנוך גאלאמב

משפיע בישיבת תוה"ל המרכזית - 770

א. בגליון תתלח (עמ' 14 ואילך) הקשה הרב י.ל.א. שי' בנוגע למה שמבואר בלקו"ש חל"ו בפתגם כ"ק אדמו"ר הצ"צ "טראכט גוט וועט זיין גוט", מהו היסוד להבטחון שיהי' טוב, מאיפה זה מתחיל, והסיק (נקודת הענין) שהיסוד הוא מעצם הידיעה שאם יבטח ("טראכט גוט") אזי יהי' טוב ("וועט זיין גוט"). ובגליון תתקלב (עמ' 11 ואילך) השיג עליו הרב א.פ.א. שי' - "איך נעמד לו אדם לבטוח בה' בדעה שמצד מצבו שנמצא בו עכשיו, מרגיש שאינו ראוי...", ומסיק שהתירוץ לזה מונח במ"ש בהשיחה שהבטחון הוא - "למעלה מחשבונות אם אפשר לו להנצל" - ומפרש הרב הנ"ל בזה שהכוונה גם למעלה מחשבונות של מצבו הנפשי, כי מבטל מציאותו לגמרי ואינו מונח במצב נפשו וכו'. ואח"כ מדמה זאת לעובדא דריב"ז שלא ידע "באיזה דרך מוליכין אותי" כי עמד למעלה מחשבונות וכו', ע"ש כ"ז בפרטיות, ונשאר בסוף בצ"ע.

ולענ"ד אין דבריו מתיישבים כלל, דבהשיחה כתוב "למעלה מחשבונות אם אפשר לו להינצל" ביחס לדרכי הטבע, שאינו נוגע אם רואה אפשריות טבעית אם לאו כי סומך כולו על ה', ואיך רוצה לפרש זה על למעלה מחשבון הנפש בנוגע חטאיו וכו' כאשר לא כתוב מזה מאומה בהשיחה גם לא ברמז.

גם מה שמסביר בזה שמגיע לביטול במציאות כו', הנה מלבד זאת שקצת קשה לומר כן בשיחה המדברת לאנשים כערכנו הנה עוד זאת שביטול הוא סיבה להרגיש חטא ולא להתעלות ולהתעלם ממנו, וכמ"ש באגה"ק סי' ב להדיא, וזלה"ק: "ובזאת התנצל על יראתו מפני עשו ולא די לו בהבטחתו והנה אנכי עמך כו', מפני היות קטן יעקב במאד מאד בעיניו . . ואינו ראוי וכדאי כלל להנצל כו'...".

גם הדוגמא מריב"ז אינו דומה לכאורה כי בריב"ז מדובר על מסירה גמורה לשליחותו של הקב"ה עד שלא הי' לו פנאי לחשוב אודות מעמדו ומצבו בנפש, אבל אין זה הנושא בנידון דידן כלל, שהרי כל השאלה בהשיחה (סוף ס"ד, עמ' 4 ריש טור ב) היא בשייכות למי שיודע מצב נפשו ושחושש שאינו ראוי ושיתכן שמגיע לו עונש ח"ו, ובנידון כזה היתה השאלה מהי היסוד לבטחוננו שהיא טוב ולא כו' (ע"ש).

[אגב גם מעיר ע"ז שלא ציין הריל"א ללקו"ש חכ"ו, הנה יש להעיר על הערתו שהשיחה שבלקו"ש חכ"ו היא אותה שיחה שבלקו"ש חל"ו (בשלח תשכ"ג) רק שבחכ"ו נדפס החלק שמבאר בעיקר בשייכות להלכה - אמירת פרשת מן כו', ובחל"ו מדבר על ביאור פתגם הצ"צ, ובזה מאריך, וא"כ לא ידעתי מה מצא בחכ"ו שלא נמצא בחל"ו].

גם מה שרוצה לומר שמצא מפורש בחובת הלבבות (פ"ג הקדמה החמישית) שזה שה' מטיב להבוטח הוא ענין צדדי וכו' הנה המעיין שם יראה שלא מדובר שם על אופן פעולת הבטחון כי אם בהקדמת ידיעות מסויימות (בכדי שיוכל להיות להאדם בטחון שלם), וא' מהם הוא שהאדם צריך לדעת הטעמים שהקב"ה מטיל על האדם לחזור אחר עבודה, פרנסה וכו', שיש שתי סיבות שאינן קושרות לבטחון (דוקא) כי אם להנהגת האדם על פי התורה בכלל. וע"ז כותב אשר להאדם שמתנהג כדבעי וכו' ואינם שייכים סיבות אלו, לא הוטל עליו טורח זה וכו' ע"ש.

ב. ובר מן דין, בגוף הענין לא הבנתי מה תפס בדברי הריל"א כאשר עיקרי דבריו מפורשים בהשיחה. דבעמ' 4 (שם) מתחלת השאלה: "...יתכן שמגיע לאדם עונש... ומהו היסוד של מדת הבטחון שהאדם בטוח שהקב"ה ייטיב לו (אף אם אינו ראוי לכך)?" - וממשיך בהבאת פתגם הצ"צ הנ"ל ומבארו שבטחון אינו אמונה כ"א "עבודה בפני עצמה" דענינה היא - "שהאדם יסמוך וישען על הקב"ה" שרק הוא ית' וישעו ממצבו. ואח"כ (בעמ' 5, טור א) כותב: "...וזה גופא הוא יסוד לבטחוננו שהקב"ה ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה גם אם אינו ראוי לחסד זה... ע"י שהאדם סומך באמת... התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו (גם אם לולא זאת אינו ראוי לזה)..." - הרי להדיא שהדיון בהשיחה אינו רק לבאר אופן הבטחון, אלא גם היסוד - החשבון שכלי. היינו שיש כאן ב' ענינים: הא' הוא החשבון בדעת האדם שזה היסוד שלו (שיוכל לבטוח); והב' הוא העבודה עצמה,

התעוררות הבטחון (אופן העבודה בפועל). והשאלה בהשיחה היא מהו היסוד המביא את האדם שיוכל לבטוח בחסדי ה' בטוב הנראה והנגלה דוקא, וע"ז ביאר בהשיחה שמהו בטחון אמיתי - אופן עבודה נעלית זו, ואח"כ כותב שזה גופא הוא היסוד לבטחונו (ב' ענינים הנ"ל), כי "מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על הבוטחים בהשם" - (ל' העיקרים המובא בהע' 40). ונמצא שהיסוד לבטחונו הוא הידיעה שכשיבטח באמת יהי טוב, גם אם לולא זאת לא הי' ראוי לזה.

ג. וניתן לבאר זה קצת יותר מענין אחר אבל דומה, והוא מד"ה כי עמך הסליחה תש"ט, שמקשה עה"פ "כי עמך הסליחה למען תורא" (תהלים קל) - איך הסליחה טעם על היראה. ונקודת הביאור - הידיעה מראש שהאדון שלו ירחם עליו וימחול לו כשיעשה תשובה אמיתית, ידיעה זו גופא גורמת להעבד שיכנע וישוב. ומביא ע"ז משל שאמר כ"ק אדמו"ר הזקן, כמו אדם ישר, שחייב סך גדול ועצום, ואין ידו משגת לשלם כל חובו, כי אם רק מחצית, ואף גם זאת, לא בפעם אחת כ"א קימעא קימעא בריבוי שנים, והי' אם למי שחייב לו הוא טוב, ומסכים על האדם החייב שישלם המחצית קימעא כו' בריבוי שנים, הנה אז האדם החייב משתדל בכל כוחו, אבל אם הוא קשה ורוצה הכל בפעם אחת, יתשל האדם החייב ומתבלבל ואינו משלם כלום, ע"ש באריכות ובפרטיות.

ומעין זה י"ל שהידיעה מראש שה' מתחסד להבוטחים כן באמת, היא גופא הסיבה והיסוד שהאדם ישתדל בכל כוחו להסיר מלבו הדאגה כו' ולפנות בכל לבבו לה' בלבדו שיתנהג עמו בטוב הנראה והנגלה, כי בזה נעשה ראוי.

[ואולי אפשר לבאר בזה הנוסח שאומרים בק"ש שעהמ"ט (וב"ע על חטא"): "ומה שחטאתי לפניך מחוק ברחמיך הרבים אבל [ו]לא ע"י כו", די"ל שזה שייך כשעושה תשובה ביחד עם בטחון "טראכט גוט", בטוב הנראה והנגלה].

יותר חידוד י"ל שענין הנ"ל (טראכט גוט וועט זיין גוט) הוא הדוגמא בעבודת ה' להמושג של "באין כאחד": הסיבה שתהי' טוב היא, מחמת הבטחון בחסדי ה'; הסיבה להבטחון היא, כי יהי' טוב, ובאין כאחד.



## נגלה

### בפני נכתב ובפני נחתם בשטר שחרור

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בגיטין (ט, א) "אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים שוו למולך ולמביא" לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

והקשו האחרונים דלשיטת חכמים לקמן (יא, ב) שזכות הוא לעבד שיוצא מתחת רבו לחירות, וזכין לאדם שלא בפניו (ולכן ס"ל ש"האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי", הנה בגט אשה יכול לחזור בו כ"ז שלא הגיע לידי האשה, אבל בגט שחרור אינו יכול לחזור בו, כי תיכף כשנכנס ליד השליח נשתחרר) - א"כ כל פעם שהוא נותן שטר שחרור לשליח, בד"מ נעשה שליח זה שליח לקבלה, א"כ מדוע צריך השליח לומר בפ"נ ובפ"נ, הרי כתב הר"ן לעיל (ב, א) וז"ל: ו"כתב רש"י ז"ל במשנתנו דשליח זה השנוי במשנה הבעל עשאו שליח להולכה, ונ"ל שכתב כן משום דאי הוי שליח לקבלה, כיון דהאשה נתגרשה בקבלתו, אינו צ"ל בפ"נ ובפ"נ. . . דכל שנתגרשה כבר אינה צריכה קיום הגט", עכ"ל, א"כ למה צריך השליח של השטר שחרור לומר בפ"נ ובפ"נ, והרי הוא שליח לקבלה, שפטור מלומר בפ"נ.

ותירץ הפנ"י וז"ל: "דאפשר דבגט אשה גופא, דוקא אם האשה עשאתו שליח קבלה בפירוש אין צריך לומר בפ"נ, משום דהבעל יודע שנגמרו הקידושין, ושוב לא יערער, אבל הכא בעבד, אע"ג דקושטא דמילתא הו"ל כשליח קבלה, מ"מ לא כו"ע דיני גמירי, ואפשר שהבעל סובר דעדיין לא נגמר השחרור, ויבא ויערער, משו"ה צ"ל בפ"נ", עכ"ל.

ויש להוסיף באופן אחר לחלק בין עשאתו שליח לקבלה בפירוש, לגבי אם נעשה שליח לקבלה רק מטעם זכי', בהקדים מה שכתבתי במקום אחר בנוגע הדין (לקמן יא, ב) "התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה" שהתוס' שם (ד"ה התופס) כתבו וז"ל: "התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה - אפילו עשאו שליח, כדמוכח בפ' הכותב (כתובות פד, ב) גבי יימר בר חשו דאמר לי' לשלוחי' כו', ודלא כפירוש רש"י דפי' בפ"ק דב"מ (י, א) דבעשאו שליח לכ"ע קנה, דאין חילוק, דאפילו לא

עשאו שליח שלוחו הוא, דזכיייה מטעם שליחות" עכ"ל. היינו דהיות שגם כשתופס לחבירו מעצמו, ה"ה זוכה לחבירו, וזכ"י היא מטעם שליחות, וא"כ נמצא דבכל אופן - גם אם לא עשאו שליח בפועל - סו"ס הוא שלוחו, ומהו החילוק אם מינהו לשליח או לא? ולכן ס"ל לתוס' דגם אם עשאו המלוה שליח לתפוס במקום שחב לאחריני, לא קנה.

וצלה"ב איך יתרץ רש"י קושיא זו, וכבר דשו בזה רבים.

וי"ל בזה בהקדים לבאר כללות הפלוגתא בין רש"י ותוס'. דלפום ריהטא הי' אפ"ל שמחלוקתם תלויה בחקירת הר"י ענגל בעצם גדר השליחות ('לקח טוב', כלל א) - הובאה כו"כ פעמים בלקו"ש, ומועתק כאן מחל"ג (שיחה ב' לפר' קרח), וז"ל: "החקירה הידועה בענין השליחות, דשלוחו של אדם כמותו, שיש לבארו בכמה אופנים:

(א) "כמותו" ממש - בנוגע לעושה המעשה, שגוף השליח הוא כגוף המשלח (ובדרך ממילא מתייחסת עשיית השליח למשלח).

(ב) "כמותו" - (רק) בשייכות לכח העשי' דהשליח או להמעשה, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח.

(ג) "כמותו" - רק בנוגע לתוצאות המעשה. בלשון אחר: להחפצא בו נעשה העשי' - שגם עשייתו של השליח אינה דהמשלח, אלא שעשיית השליח בהחפצא ה"ז (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח...". עכ"ל.

וי"ל דלרש"י השליח הוא "כמותו" ממש, ולכן כמו שבאם הוא בעצמו הי' תופס מנכסי הלוה, הכל מודים שהי' זוכה, אף אם חב לאחריני, כך גם ע"י השליח, שהרי השליח הוא כמותו ממש. משא"כ להתוס' השליח אינו "כמותו" ממש, אלא שרק מעשה השליח מתייחסת להמשלח, או שרק תוצאות המעשה מועילות למהשלח, לכן אינו יכול לתפוס עבור אדם אחר כשהוא חב לאחריני, כי רק הלוה עצמו יכול לעשות כן.

אבל פשוט שאין בזה כדי לבאר שיטת התוס', שהרי מה לי שאינו כמותו ממש, הרי סו"ס זהו דין שליחות (לשיטתם), וזה מספיק שיוכל השליח לקדש או לגרש בשבילו, אף שבאמת צריך הבעל בעצמו לעשות כן, א"כ למה שלא יועיל בנדו"ד, שכמו שהוא עצמו יכול לתפוס, אף

שחב לאחריני, גם שלוחו יכול לעשות כן, אף שחב לאחריני, ומוכרח שלא זו היא סברת התוס'.

ולכן י"ל בזה באופן אחר, שלרש"י אף שזכי' מטעם שליחות, מ"מ אי"ז דומה ממש לדין שליחות. ובהקדים שיש חקירה אחרת בגדר שליחות - ואולי חקירת הר"י ענגל הנ"ל בגדר שליחות קשורה לחקירה זו - האם מינוי השליח הוא פעולה נמשכת או לא; היינו האם זה שממנה אדם שליח ה"ז כאילו בכל רגע מתחדש המינוי, או שממנה אותו פעם א', ומאז ה"ה שליח מעצמו [א' מהנפק"מ בין ב' הצדדים הוא, מהו גדר ביטול שליחות: להצד שאינו פעו"נ, גדר ביטול השליחות הוא פעולה חיובית, שצריך לבטל מה שנעשה, משא"כ להצד שמינוי השליחות הוה פעו"נ, גדר ביטול השליחות הו"ע שלילי, שרק מפסיק מלהמשיך המינוי, ובד"מ מתבטלת השליחות].

ובפשטות נחלקו בזה הרמב"ם והטור בנדון ששלח הבעל שליח לגרש את אשתו ואח"כ נשתטה, דלהרמב"ם (הל' גירושין פ"ב הט"ו) מדאורייתא יכול השליח לתת את הגט לאשה, אע"פ שעכשיו המשלח לא הי' יכול למנותו כשליח, מ"מ היות שכשמינהו היה פיקח, עדיין שליח הוא (רק מדרבנן א"א לגרשה). משא"כ להטור (אבה"ע סי' קכא) אף מדאורייתא אינו יכול לגרשה (וראה קצוה"ח סי' קפח סק"ב).

והביאור בהמחלוקת הוא: דענין השליחות בכללותו אינו דבר פשוט, דאיך מעשה של השליח מועיל למשלח? אלא התורה חידשה שמעשה השליחות מועיל, ולכן היות שזה חידוש, והיפך הטבע, אפ"ל שמינוי השליחות ה"ה פעולה נמשכת, וכל רגע המשלח ממנה את השליח מחדש (וכהכלל שכ"ק אדמו"ר זי"ע כותב בכ"מ שאם נפעל דבר שהוא היפך הטבע צריכה הפעולה לימשך תמיד), ולכן באם נשתטה המשלח קודם ביצוע השליחות בטלה השליחות, כי לאחר שנשתטה אין המשלח יכול להמשיך למנותו כשליח, כי שוטה אינו יכול למנות שליח, ובמילא בטלה השליחות מה"ת: לאידך י"ל שמינוי השליח הוא ענין חד פעמי ולא פעולה נמשכת (כי לא תמיד כ"ה - שבפעולה שהיא היפך הטבע ה"ז פעו"נ), ולכן גם אם נשתטה המשלח - השליח יכול להמשיך ולבצע שליחותו, משום שכשהוא מינהו היה פיקח, ובמילא עדיין הוא שליח המתייחס למשלח ע"י האמירה הראשונה.



וזהו סברת מחלוקת הרמב"ם והטור: דלהטור מינוי השליח ה"ה פעולה נמשכת, ולכן גם מדאורייתא אינו יכול לגרש לאחרי שנשתטה המשלח, כי מינוי השליח הוא בכל רגע ורגע מחדש, ועכשיו שאין ביכולת המשלח למנותו מחדש בטלה שליחותו. משא"כ להרמב"ם מינוי השליח הוא פעולה חד פעמית, ולכן יכול לבצע שליחותו גם אם לאחר המינוי נשתטה המשלח [ומ"מ אם מת המשלח אינו יכול לגרש, כי הבעל אינו קיים עוד, ואין ממי לגרש את האשה, משא"כ בנשתטה, הבעל עדיין קיים (וראה קצוה"ח שם)].

ומסתבר (אף שאינו מוכרח) שב' החקירות תלויים זב"ז: כי באם השליח אינו המשלח ממש, אלא שפעולת השליח מועלת להמשלח, ואפי' אם פעולתו מתייחסת למשלח, מסתבר לומר שהמינוי יהי' פעולה נמשכת, כי אל"כ איך זה מועיל, שהרי לאחר שמינה אותו כבר נסתלק המשלח, והשליח עצמו הרי לא נעשה המשלח, ואיך יכול הוא אח"כ לפעול במקומו, ומסתבר לומר שאכן כן הוא, שברגע הפעולה ממנהו, כי המינוי שעשה לפני זמן מתחדש בכל רגע, משא"כ באם השליח נעשה המשלח ממש - אז אי"צ שהמינוי יהיה פעולה נמשכת, כי לאחר שמינהו, כבר נעשה השליח עצמו המשלח (לגבי ענין זה כמובן), ועכשיו יכול לעשות שליחותו בכל עת, כי המשלח הוא הוא העושה הפעולה.

והנה לפי הסברא שמינוי שליחות אינה פעו"נ, יש חילוק גדול בין שליחות רגילה לבין זכי' (אף שגם היא מטעם שליחות), כי בזכי' פשוט שכל גדר השליחות מתחיל רק מעת שהזוכה מתעסק בפעולת הזכי', שהרי לפני"ז לא הי' לו שום שייכות לזה, משא"כ בשליחות רגילה, שנתמנה ע"י המשלח, מיד כשנתמנה, הרי הוא כבר השליח לפעולה זו, שהרי כבר אז נעשה כמותו דהמשלח לענין זה.

אבל לפי הסברא שמינוי שליחות הוא אכן פעו"נ, אין חילוק בין שליחות רגילה לבין זכי' מטעם שליחות, כי גם בשליחות רגילה אין לו שייכות להפעולה לפני הפעולה, דמה שיכול לפעול בשביל משלחו, אינו משום שמינהו לפני הרבה זמן, כ"א לפי שברגע שמתחיל להתעסק בהפעולה, הרי הוא ממנהו אז מחדש, דזהו כל הענין דפעו"נ, וא"כ שוה דין זכי' מטעם שליחות לשליחות רגילה.

וי"ל שנחלקו בזה רש"י ותוס': שניהם ס"ל שזכי' מטעם שליחות, מטעם שאנן סהדי שניחא לי' שיהי' שלוחו, מ"מ לרש"י לא הוי שליחות

פעו"נ, ולכן נמצא ששליחות רגילה נעשית ע"י מינוי לפני הפעולה, וזכ"י הוא בלי מינוי כלל, משא"כ לתוס' הוה פעו"נ, ונמצא ששליחות וזכ"י שניהם שוים, כי היות ושליחות הוא פעו"נ, הרי גם שליחות רגילה מתחלת בעת הפעולה, ולא לפני"ז.

[ויש לדייק כן מהחילוק בין לשון רש"י ללשון התוס' בביאור גדר זכ"י מטעם שליחות, שרש"י בגיטין (שם) כותב "אנן סהדי דניחא לי' דניהוי האי שלוחו להכ"י", וכ"כ בב"מ (שם) "דאנן סהדי דניחא לי' שתהא שלוחו". אמנם התוס' כתבו (כתובות יא, א ד"ה "מטבילין"): "אנן סהדי דעביד לי' שליח" - הרי שלרש"י אין כאן מינוי בזכ"י, כ"א אנן סהדי שניחא לי' שיהי' שליח, משא"כ לתוס' גם בזכ"י אפשר להשתמש באותו הלשון כמו שמשתמשים בשליחות רגילה, כי גם בזכ"י יש כאן כעין אותו המינוי שיש בשליחות. כלומר: גם בשליחות רגילה שיש שם מינוי, ה"ז רק בעת הפעולה, וא"כ אי"ז "מינוי" במציאות עצמי מבלעדי הפעולה, כמו"כ בזכ"י יש כאן "מינוי" מטעם ה"אנן סהדי", ומתחלת מעת הפעולה].

והנה מזה מסתעף שלרש"י יש חילוק בין אם עשה שליח לתפוס במקום שחב לאחרני, לגבי אם עושה כן מטעם זכ"י (אף שזכ"י מטעם שליחות), ולתוס' אין לחלק בזה:

דהנה זה פשוט דמה שע"י התפיסה ה"ה חב לאחרני, ה"ז מתחיל רק מעת התפיסה, שאז נחסר מהבע"ח האחרים האפשריות ליפרע מהלוה, משא"כ לפני שאכן תופס, אין זה מציאות עדיין, כלומר: כשממנה שליח לתפוס בשבילו, מה שנעשה עכשיו הוא רק מינוי שליחות לתפוס, כי ע"ז מינהו. אבל מה שע"ז יהי' חב לאחרני, אי"ז "מציאות" עדיין, כי אי"ז חלק מהשליחות (שהרי לא איכפת להמשלח אי לא יהי' חב לאחרני). ואף שידוע עכשיו שאח"כ כשיתפוס יהי' חב לאחרני, מ"מ אי"ז יותר מידיעה מה שיהי' לעתיד, אבל אי"ז קיים עכשיו, משא"כ התפיסה עצמה, ה"ה כבר "מציאות", כי כבר מינהו לשליח ע"ז.

ולכן אם ממנה שליח לתפוס בשבילו, ה"ז מועיל אף שחב לאחרני, כי בעת שמינה אותו, אין החב לאחרני תופס מקום, ואינו סותר למינוי השליחות, ובמילא חל השליחות, ונעשה כמותו, ואח"כ כשהולך לתפוס ה"ז כאילו המשלח עצמו תופס, שהרי השליחות חלה ונעשה כמותו

ממש. וכמו שאם תופס בעצמו קנה, למרות שחב לאחרני, כן כשהשליח תופס ה"ז קונה, אף שחב לאחרני.

אבל כ"ז הוא רק אם מינוי השליחות אינו פעו"נ, שאז נעשה המינוי בזמן אחר מהזמן שבו חב לאחרני נעשה למציאות, כי המינוי נעשה לפני התפיסה, ואז אין עדיין המציאות דחב לאחרני. אמנם אם מינוי שליחות הוה פעו"נ, הרי מה שהשליח יכול לפעול בעד המשלח, אינו מפני המינוי שנעשה זמן מה לפני התפיסה בעת שמינהו בפועל, כ"א מפני המינוי שהתחדש בעת הפעולה, א"כ גדר השליחות שמאפשר להשליח לפעול, נעשה בעת התפיסה, שהוא באותו העת שיש כבר מציאות של חב לאחרני, ולכן אא"פ להשליחות לחול ע"ז, כי אאפ"ל שליח למישהו כשחב לאחרני.

ובזה נחלקו רש"י ותוס': רש"י ס"ל שמינוי השליחות לא הוה פעו"נ, ולכן אם עשה שליח לתפוס ה"ה קונה, אף שחב לאחרני, כי השליחות חלה בעת שעדיין לא הי' חב לאחרני. ולתוס' שהוה פעו"נ, גם אם עשה שליח לא קנה, כי אין כאן שליחות, כי השליחות צריכה לחול בעת שכבר חב לאחרני, וזה אאפ"ל.

ועפ"ז מובן בטוב טעם למה לרש"י אין מועיל כשתופס בלי שליחות, אף שזכי' מטעם שליחות, כי בזכי' אין כאן מינוי שליחות, שהרי מעולם לא מינהו, וכל גדר השליחות בזכי' מתחיל מעת הפעולה, ואז הרי כבר יש החב לאחרני, ואא"פ להשליחות לחול בעת שיש כבר החב לאחרני.

משא"כ לתוס' אין שום הפרש בין שליחות רגילה וזכי', כי גם בשליחות רגילה חל השליחות בעת התפיסה (כי הוה פעו"נ), ולכן גם בשליחות רגילה אא"פ לתפוס כשחב לאחרני.

והנה לפי הסברא ששליחות אינה פעולה נמשכת יש לבאר החילוק בין אם עשאהו האשה עצמה או העבד עצמו שליח לקבלה, שאז אי"צ השליח לומר בפ"נ ובפ"נ, לגבי אם נעשה השליח לקבלה רק מטעם זכי', שאז צ"ל בפ"נ ובפ"נ - כי כנ"ל בזכי' לא נעשה שליח של המקבל עד שהנותן נותן לו החפץ בפועל, ולא לפנ"ז, משא"כ בשליחות רגילה ה"ה שליח לקבלה גם לפני שנותן לו החפץ, ולכן כשבא הבעל או האדון ליתן הגט או השטר שחרור להשליח לקבלה, הנה הנתנה עצמה (של נותן הגט או השטר שחרור) נעשה לשלוחה של האשה או העבד, אבל בזכי', הרי

לפני שנותן השטר שחרור להשליח, עדיין השליח הוא רק שלוחו שלו, שליח להולכה, אלא כשנתנו לו בפועל רק אז נעשה הוא שליח לקבלה, וכאילו שמצד פעולת האדון אינו שליח לקבלה, כ"א עם יציאת הגט מיד האדון, אז נעשה שליח לקבלה, נמצא שהוא לא נתן השטר שחרור לשליח לקבלה, כ"א לשליח להולכה, אלא ש(כאילו) אח"כ אחר פעולת האדון, נעשה הוא שליח לקבלה.

ועפ"ז כבר מתורץ מדוע צריך שליח גט שחרור לומר בפ"נ ובפ"נ, אף שזכין לאדם שלא בפניו, ובמילא הוא שליח לקבלה, ושליח לקבלה אי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ - כי רק כשנותן הבעל או האדון לשליח לקבלה שנתמנה ע"י האשה או העבד, אין השליח צ"ל בפ"נ ובפ"נ, אבל אם האדון נותנו לשליח שלו, שהוא שליח להולכה, אלא שעם קבלת הגט על ידי השליח נעשה אז שליח לקבלה, בזה לא אמרו שהשליח אצ"ל בפ"נ ובפ"נ, כי סו"ס לא נתן השטר שחרור לשליח לקבלה, וה"ז כמו כל פעם שנותן גט לשלוחו שצ"ל בפ"נ ובפ"נ [אף שיש לחלק ביניהם, אבל לאידך יש גם להבין איך שזה בדומה לשליח להולכה רגיל - והרי מחפשים אנו סברא איך דומה שליח זה לשליח להולכה רגיל, ולא במה שיש לחלק ביניהם]. ובפרט שיש להוסיף בזה הסברא שלא תחלוק בשליחות, כלומר: בין שליח להולכה רגיל לשליח הולכה שנעשה שליח לקבלה אחר שיצא מיד האדון, כי בעת הנתינה בשניהם ה"ה שליח להולכה ולא שליח לקבלה, ולאידך בשניהם נעשה משוחרר אח"כ, והחילוק הוא רק האם ה"אח"כ" הזה הוא סמוך או לאחר זמן, אבל בהגיון שניהם שווים.



## הקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים

**הרב בן ציון חיים אסטער**

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

גמ' גיטין (ח, ב): "והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים למאי הילכתא אר"ש לומר שכותבין עליו אונו ואפילו בשבת. . משום ישוב א"י לא גזור רבנן".

וצ"ב קושיית הגמ' למאי הלכתא, דהא בפשטות רוצה הברייתא להשמיענו דמצות ישוב א"י הוא בסוריא וכדמסיק משום ישוב א"י לא

גזור רבנן, והא דיכולים לכתוב עליו אונן אפי' בשבת הוא דבר נוסף השייך לדיני ישוב א"י וכדמצינו לקמן (פ, ב) לגבי א"י גופא.

וי"ל דהנה באג"ק כ"ק אדמו"ר מהרש"ב נ"ע (ח"ד עמ' קפז) ואילך מבאר בדעת רש"י בד"ה משום ישוב א"י שכתב לגרש עובדי כוכבים ולישב ישראל בה, דעיקר טעם ההיתר הוא משום לאו דלא תחנם, וכמ"ש המג"א בסי' שו"ס"ק כ, דמכיון דהברייתא ס"ל כיבוש יחיד שמיה כיבוש לכן אית ביה גם משום ולא תחנם, ולולא לא תחנם לא היינו מתירין לכתוב אונן כי רש"י ס"ל דמצות ישוב א"י אינו מ"ע ולכן מצד מצות ישוב הארץ לחוד לא היינו מתירין לכתוב עליו אונן בשבת.

ולפי זה כתב שם ג"כ לבאר למה נקט הברייתא שדה, כי לדעת הרמב"ם הטעם דלא תחנם הוא משום שלא נלמוד כפירתם (עי"ש ראיותיו) וסד"א דזה שייך דוקא בבית ולא בשדה, קמ"ל שדה וכ"ש בית, ולפי זה י"ל דמכיון דהברייתא ס"ל דכיבוש יחיד שמיה כיבוש ולכן קאמר בתחילה שחייבת במעשר ושביעית כא", לכן זה פשוט דלענין מצות ישוב א"י הוה סוריא כמו א"י ואם יש מצוה בא"י כמו כן יהי מצוה בסוריא ואם אין מ"ע בא"י לא יהי מ"ע בסוריא ג"כ, ולכן מקשה למאי הלכתא.

ומתריך ר"ש דקמ"ל דחשבינן לי' כא"י משום לא תחנם ועד שכותבין עליו אונן אפי' בשבת, דמכיון שרואים דאף דכיבוש יחיד שמיה כיבוש וחייבת בשביעית ומעשר מ"מ גזרו על גופה כמו ארץ העמים (ורק על אוריה לא גזרו) דהיו שם עכו"ם, לכן לגרש העכו"ם לקיים לא תחנם התירו אף בשבת, דכנ"ל טעם לא תחנם הוא דלא נלמוד כפירתם.

ולפי זה גם נצטרך לומר דהא דמוכר עבדו לסוריא יוצא לחרות דהוה כמו מוכר לחוץ לארץ ופרש"י בע"א דטעם הקנס הוא משום דעבד שייך במצות ואסור לצאת מא"י לחו"ל, צ"ל הטעם משום דהי' שם עכו"ם ויכולים למשוך אחריהם כמו חו"ל ולכן קנסינן לי' (הגם פרש"י אינו מביא טעם זה ורק כתב דהוה חו"ל, אמנם אם ס"ל כיבוש יחיד שמיה כיבוש והוה כא"י א"כ למה הוה חו"ל דאסור לצאת מא"י לסוריא, וע"כ משום דיכול להיות נמשך (וזה ע"ד הר"י בתוד"ה אשקלון (ב, א), אמנם הר"י כתבו בחצי עכו שבא"י).

גם יש להעיר מש"כ שם באג"ק דהרמב"ם בהל' שבת פ"ו הי"א כתב "הלוקח בית" וכתב "נראה דכ"ש שדה", דלפי הנ"ל א"ש דבנוגע לא תחנם צריכין למימר החידוש לגבי שדה כנ"ל, אמנם לפי הרמב"ם דס"ל כיבוש יחיד ל"ש כיבוש, ולכן אין כאן לא תחנם ויש רק קצת מצוה משום ישוב א"י (הגם דס"ל דאינו מ"ע), ולכן כותב עליו אנו אף בשבת וכמש"כ המג"א הנ"ל, ובאג"ק שם מבאר תי' המג"א "מ"מ להיות דמצות קניית בתים היא משום קדושה לכן יש בזה יתרון ומתירין לכתוב ע"י עכו"ם". ולפי זה י"ל דשפיר נקט בית דלדעת הרמב"ם דאין זה משום לא תחנם אלא משום קדושה הרי החידוש הוא לגבי בית דשדה הרי מחויבת במעשר מדרבנן ונמצא דיש בה משום קדושה, אמנם לגבי בית הו"א דלא יכתוב עליו אנו קמ"ל דאף בבית יש בה "משום קדושה".



## בענין מסירה למלכות

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. איתא בגמרא גיטין (ז, א) "שלח ליה מר עוקבא לר' אלעזר בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות מהו? שרטט וכתב ליה "אמרתי אשמרה דרכי מחטוא בלשוני אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי", אע"פ שרשע לנגדי אשמרה לפי מחסום. שלח ליה קא מצערי לי טובא ולא מצינא דאיקום בהו, שלח ליה "דום לה' והתחולל לו", דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים, השכם והערב עליהן לבהמ"ד והן כלין מאליהן".

ונחלקו הראשונים בביאור סיפור זה, והיינו מה בדיוק היו אותם "בני אדם" עושים למר עוקבא;

רש"י מפרש הא דאמר מר עוקבא "העומדים עלי" דהיינו "לחרף ולגדף", והיינו שהיו מצערים אותו בדיבורים. ועד"ז כתב הרשב"א בתשובה (שו"ת ח"א סי' קפא) דבהכרח לומר דהיו מצערים אותו רק בדיבורים, דבאם היו מצערים אותו ע"י מסירה למלכות הר"ז דבר פשוט שהי' מותר לו למסרם למלכות, דהרי דין המוסרים הוא שמורדין אותן ולא מעלין ומצוה להרגן וכו', ולא הי' ר"א אומר לו שלא למסרם, אלא

ע"כ דהם היו מצערים אותו רק בדיבורים ולכן אמר ר"א שלא למסרם למלכות.

אמנם במאירי בסוגיין מבואר איפכא: דזה פשוט שלא היו מצערים אותו רק בדיבורים דהא באם כך היתה המציאות, לא הי' לו למר עוקבא גם הו"א שמותר לו למסרם למלכות. אלא דהמציאות היתה שהם היו מצערים אותו ע"י מסירות ולכן חשב שמותר לו למסרם למלכות, וע"ז ענה לו ר"א דאע"פ שעל המסור נאמר דמורידין ולא מעלין וכו' מ"מ אין מוסרין אותו למלכות עיי"ש.

(והיוצא מזה דיסוד פלוגתתם של הרשב"א והמאירי בביאור הסיפור הוא בדין איסור מסירה מלכות; דלהרשב"א דסב"ל דמותר למסור את המסור, המדובר בהסיפור הי' במסירה של מי שמצער אותו בדיבורים בעלמא, משא"כ להמאירי דגם את המסור אסור למסור, בזה גופא הוא המדובר בהסיפור.

וראיתי מבארים, דיסוד פלוגתתם הוה בהסברת האיסור במסירה למלכות בכלל;

דלהרשב"א ה"ה משום דהגוים אינם מרחמים בדין ולכן אפשר שיענישו את האדם יותר ממה שמחוייב, וא"כ הרי המסור עצמו שמחוייב מיתה ויש להרגו בכל אופן האפשרי, שוב אין בעי' למסור אותו לידי מלכות דהא כל מה שיעשו 'מגיע' לו ע"פ דין תורה ג"כ. משא"כ להמאירי הרי האיסור במסירה אינו מחמת חומרת העונש שהם יענישו אותו, אלא דעצם הענין למסור למלכות של גוים הוה אסור, וא"כ אינו נוגע מה 'מגיע' לאיש זה (שרוצים למסור) דבכל מקרה אסור למסור אדם למלכות של גויים).

והנה בכל אופן צלה"ב מה היתה סברת מר עוקבא שיהא מותר לו למסור אותם בני אדם למלכות? והיינו לשיטת המאירי דהמדובר הי' במוסרים, הרי גם 'מסור' אסור למסור למלכות (לשיטתיה), וא"כ מדוע סבר מר עוקבא שיהא מותר? ולשיטת הרשב"א דהמדובר הי' באנשים שהיו מצערים אותו רק בדיבורים, בודאי צ"ב בההו"א שלו שיהא מותר למסרם למלכות?

גם יש לדייק בהמשך השקו"ט ביניהם (דמר עוקבא ור"א), דאחר ששלח ליה ר"א שמבואר מפסוק בתהילים (אשמרה לפי וגו') דאסור,

שלח ליה שוב מר עוקבא ד"קא מצערי לי טובא וכו', וע"ז ענה לו דישיכים ויעריב לבהמ"ד וכו' ;

אשר לכאורה צלה"ב בזה : א) לאחר ששלח ליה שאסור למסרם מדוע חשב מר עוקבא שהדין ישתנה מחמת זה שמצערים לו יותר ? ב) בפעם השניה כבר לא אמר ליה ר"א דהוא אסור אלא שנתן לו עצה (אחרת) איך להפטר מהם, ולכאורה הי' לו תחילה להשיב לו על השאלה ולומר דבכל אופן אסור למסור אותם וכו' ורק אח"כ ליתן לו עצות מה לעשות ! ?

(ולכאורה קשה לומר דבפעם השניה ששלח ליה מר עוקבא הי' זה רק בבחינת בקשת עצה ולא שאלה בהלכה).

ב. והנה בגליון תתקלב (עמ' 48) כתב הרב ב.א.ז.ו. שי' עפמש"כ הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ח הי"א) דיש בדין זה הבדל בין מי שמצער את היחיד למי שמצער את הרבים, ובלשונו "כל המיצר לציבור ומצערן מותר למסרו ביד העו"כ להכותו ולאסרו ולקנסו, אבל מפני צער היחיד אסור למוסרו", ואשר לפ"ז יש מקום לומר דמי שציער את מר עוקבא הי' לו דין של המצער את הרבים כיון שמר עוקבא הי' נשיא אשר הרבים צריכים לו וכו', ושוב הי' מותר למסור מי שציער אותו.

ויש להוסיף דהסברה זו יש לה מקום לכאורה גם לשיטת הרשב"א וגם לשיטת המאירי הנ"ל ;

דהנה הרמב"ם (שם) סב"ל כשיטת הרשב"א דבכלל מותר למסור את המסור (היינו גם מי שמוסר את היחיד), וע"ז מוסיף דגם במי שמצער לבד (בלי מסירה), באם מצער את הרבים מותר למסרו, ומבואר א"כ דזו היתה סברת מר עוקבא בסוגיין דמותר לו למסור את המצערים אותו מחמת זה שהי' לו דין רבים כנ"ל.

ומאידיך גם בשיטת המאירי מצינו חילוק זה (בין יחיד לרבים) ; דאע"פ דבסוגיין מבאר כנ"ל דגם מסור אסור למסור (ושזה היתה תוכן תשובת ר"א למר עוקבא), הרי בפירושו על הגמרא בסוף מס' ב"ק (ק"ח, ב) כתב שהמוסר את הרבים מותר למסור אותו למלכות בכדי להפטר ממנו. וא"כ שוב יש להשתמש באותה סברא לבאר סברת מר עוקבא שהי' מותר לו למסרם למלכות - דהרי דין רבים הי' לו וא"כ מותר לו למסרם דהם בגדר מוסרים את הרבים כנ"ל.



אלא דלפכ"ז צריכים לבאר לאידך גיסא - מדוע לא הסכים ר"א עם סברת מר עוקבא, ואמר לו שלא למסור אותם בני אדם למלכות?

ולכאורה אינו מסתבר לומר דר"א פליג עליו בזה שהחשיב את עצמו כ'רבים', דהרי אין רמז לדיון בזה בהמענה שלו! והיינו, דבאם בא לענות לו שהוא אינו צודק בזה שמחשיב את עצמו כרבים לענין דין זה, הי' צריך לומר לו את זה (וגם לבאר לו מדוע אינו צודק) בהמענה שלו, ולא רק לחזור על האיסור למסור למלכות שגם מר עוקבא ידע אודותו (אלא שסבר שבמקרה זה הי' מותר)!

(וע"ד החידוד חשבתי לומר בזה, דר"א רמז לו התשובה לשאלתו בזה שהראה לו איך שדוד המלך הי' נוהג כלפי אלו שציערו אותו (דהרי הפסוק ששלח לו - "אשמרה לפי מחסום וגו'" - הוא מדברי דהע"ה בתהילים), דהרי בודאי הי' לו לדהע"ה אותו נימוק הנ"ל דיש לו דין רבים מחמת זה שהוא מלך וכו' וא"כ הי' מותר לו למסור למלכות אלו שציערו אותו, ומ"מ מוכח מהפסוק שלא החשיב את עצמו כך אלא כיחיד (וכלשונו בהפסוק "בעוד רשע לנגדי" - בלשון יחיד), ושלכן אכן לא מסר את אלו שציערו אותו, וא"כ יש לו למר עוקבא ג"כ להחשיב את עצמו כיחיד לענין זה).

ואולי י"ל נקודת הביאור בזה, דהא דמותר למסור את המצער (או המוסר - לפי המאירי) את הרבים, אין זה בגדר היתר מוחלט, אלא דזה בבחינת 'בלית ברירה', והיינו דהיות דא"א שכל הציבור יחיו תמיד במצב כזה (של צער וכו') לכן מותר להפטר מאותו מסור גם ע"י מסירה.

ויסוד גדול לזה יש למצוא בדברי הב"ח (על הטור חו"מ סי' שפח) שכתב בביאור דברי הרמב"ם הללו: "ומה שחילק בין מיצר ליחיד למיצר לציבור נראה דטעמו מדאייתא בפרק האשה רבה (יבמות צ, ב) אמר רב"י שמעתי שבי"ד מכין ועונשין שלא מן הדין וכו' לא מפני שהדין כך אלא מפני שהשעה צריכה לכך. . ומכאן למד דכשמיצר לרבים יש על בי"ד לעשות גדר לצורך רבים שלא יתפרצו העם לצער את הציבור, אבל משום מיגדר מילתא דיחיד לא".

ואשר לפ"ז תתבאר היטב השקו"ט בין מר עוקבא לר"א;

דבודאי הי' לו למר עוקבא היתר למסור (אותם 'בני אדם') מחמת זה שהי' לו דין רבים כנ"ל, אלא דבכל זאת אמר לו ר"א דעדיף שלא לעשות

את זה כ"ז שאינו מוכרח, ושלכן חזר מר עוקבא ושלח לו עוד הפעם דכבר אין לו ברירה (דהא "קא מצערי לי טובא ולא מצינא דאיקום בהו"), ושוב יש לו היתר הנ"ל. וע"ז ענה לו ר"א דעדיין יש לו ברירה אחרת - "השכם והערב עליהן לבהמ"ד והן כלין מאליהן", ושלכן עדיף שלא להסתמך על ההיתר למסור כ"ז שעדיין יש אופנים אחרים איך להנצל מהם.

### שיטת המחבר והרמ"א בזה ויישוב לתמיה בשו"ע אדה"ז

ג. והנה בדבר זה ישנה תמיה לכאורה בשו"ע אדה"ז; דאע"פ שהרמב"ם מחלק כנ"ל בין דין המצער את היחיד לדין המצער את הרבים (והטור הביא חילוק זה בשמו), וגם המחבר מחלק עד"ז בין היחיד והרבים (כדלקמן), הרי אדה"ז אינו מחלק ביניהם, ומתוך דבריו (הלכות נזקי ממון ס"ו) מובן דמה שאסור עבור המצער את היחיד אסור ג"כ עבור המצער את הרבים. וצ"ע מדוע אינו מחלק ביניהם כדברי הרמב"ם והשו"ע?

ויתבאר בהקדם:

הנה מדברי הרמב"ם יוצא לדינא (כנ"ל) דמי שהוא בעצמו מוסר, גם אם הוא רק מוסר על היחיד הרי מותר למסור אותו למלכות, ומי שרק מצער את אחרים הרי אז תלוי באם מצער את היחיד או את הרבים; דרק במצער את הרבים מותר למסרו ולא המצער את היחיד. וכך מפורש חילוקים אלו בטור בשם הרמב"ם.

והנה ז"ל המחבר בשו"ע (סי' שפח ס"ט) "אסור למסור לישראל ביד עכו"ם בין בגופו ובין בממונו ואפילו הי' רשע ובעל עבירות ואפילו הי' מיצר לו ומצעריו". ומוסיף ע"ז הרמ"א "ודוקא בדברים בעלמא אבל אם מסרו מותר למוסרו דהרי יוכל להרגו בדין במקום שיש חשש שיחזור וימסרנו [און] אם א"א להציל עצמו בדרך אחר אבל אם אפשר להציל עצמו בדרך אחר הוי כשנים שמסרו זה את זה וכו'".

וממשיך המחבר להלן (שם סי"ב) "כל המוסר הציבור ומצערן מותר למסרו ביד עכו"ם להכותו ולאסרו ולקנסו אבל מפני צער יחיד אסור למסרו".

והנה על זש"כ הלשון "כל המוסר" כתבו הש"ך והגר"א (על אתר) דאע"פ דכן הוא "בכל ספרי המחבר ובעיר שושן", מ"מ טעות הוא וצ"ל כל המיצר וכו' כמו שהוא ברמב"ם ובטור.

ועל זה שסיים "אבל מפני צער יחיד אסור למסרו" כתבו (הש"ך הגר"א והסמ"ע) דזהו רק בצער לבד משא"כ באם מצער ליחיד ע"י מסירה הרי אז גם עבור היחיד מותר למסור את המסור.

והיוצא מדבריהם של הנו"כ דשיטת המחבר הוה כמו הרמב"ם (והרשב"א) - דבמוסר הרי גם על היחיד מותר למסרו, ובמצער הנה עבור הרבים מותר ולא עבור היחיד, ויש טעות בהלשון "בכל ספרי המחבר ובעיר שושן".

והנה מלבד התמיה הגדולה ביותר (המובנת מאליה) לומר שנפלה אותה טעות בכל הדפוסים גם של המחבר וגם של הלבוש, הרי לכאורה יש בפירוש זה עוד תמיה; דהרי המחבר לא הזכיר כלל שיש היתר למסור את המוסר כשהוא מוסר את היחיד! ולפי פירושם של הנו"כ נמצא שהוא הזכיר רק ההיתר למסור את המצער את הרבים, ואלו ההיתר למסור גם את המוסר על היחיד השאיר בשבילנו להבין מעצמנו! ?

ועל כן לולא דמסתפינא הייתי אומר, דכיום אשר יש לנו ספרי המאירי וידוע לנו שיטתו הנ"ל דגם במוסר את אחרים אין היתר למוסרו חוץ מבמקרה שהוא מוסר את הרבים, לכאורה יש לקיים דברי המחבר כפשוטם - דאכן הזכיר ההיתר למסור רק את מי שמוסר את הרבים, ולא את מי שמוסר את היחיד או מי שמצער את הרבים.

ועכ"פ נמצא דבאם נפרש דהמחבר אזיל בזה בשיטת המאירי (לעומת הרמב"ם והרשב"א) נמצא דדבריו ברורים ומתוקנים בלי צורך לשנותם או להוסיף עליהם.

ד. ודאתינן להכא נראה להוסיף בזה עוד נקודה;

דהנה הרמ"א כן הזכיר - כנ"ל - דמותר למסור את המוסר גם אם הוא מוסר רק על היחיד, והרי לפום ריהטא נראה דאזיל בזה בשיטת הרמב"ם והרשב"א דמותר למסור את המוסר בכל מקרה (היינו גם אם הוא מוסר על היחיד בלבד).

אמנם באמת נראה דאין זה נכון; דהא להרשב"א ולהרמב"ם נראה דזה היתר פשוט למסור את המוסר, משא"כ הרמ"א הדגיש שהוא רק במקרה דאין לו דרך אחר להנצל ממנו, "אבל אם אפשר להציל עצמו בדרך אחר הוי כשנים שמסרו זה את זה"!

וע"כ יותר נראה לומר דגם הרמ"א אזיל בעיקרון - כהמחבר - בשיטת המאירי דבאמת אין היתר למסור את המוסר, אלא דכמו שלהמאירי (והמחבר) ישנו ההיתר למסרו כשהוא מוסר את הרבים, אשר גדר ההיתר בזה הוא (כמשנ"ת לעיל) בבחינת 'בלית ברירה', ע"ז מוסיף הרמ"א (והוא מה'מרדכי') דעד"ז כשהוא מוסר את היחיד, הרי במקרה שאין ברירה אחרת, מותר גם למסרו בכדי להנצל ממנו.

והיוצא מכ"ז דהמחבר והרמ"א אזלי כשיטת המאירי דבעיקרון אין היתר למסור גם את המוסר (דלא כהרמב"ם והרשב"א), אלא דבמצב שאין ברירה אחרת אז מותר למסרו. אלא דהמחבר כתב שהמצב הזה הוא במוסר את הרבים (וכ"ה במאירי כנ"ל), והרמ"א הוסיף דעד"ז הוא במוסר את היחיד כשאין דרך אחר להנצל ממנו.

ואם כנים הדברים יתיישב בפשיטות הא דאדה"ז לא הזכיר איזה חילוק בדין זה בין המוסר או המצער את הרבים למי שעושה דברים אלו ליחיד (כמו שהזכירו חילוק זה הרמב"ם והמחבר כנ"ל);

דהרי אדה"ז הביא דברי הרמ"א שמותר למסור גם את המוסר על היחיד במקום שאין דרך אחרת להנצל ממנו, ולדברינו נמצא דבהיתר זה כבר 'מונח' ההיתר למסור את זה שמוסר על הרבים, דשניהם הוו מאותה סיבה - דאין ברירה אחרת, אלא דהמחבר אמר ההיתר במקרה של המוסר את הרבים והרמ"א הוסיף שגם בהמוסר את היחיד נאמר היתר זה. ומוכן א"כ שאחרי שכבר הביא ההוספה של הרמ"א שוב אין צורך להביא גם הדין של המחבר שפשוט יותר.

(ולאידך לא הביא אדה"ז את ההיתר - של הרמב"ם - למסור את המצער את הרבים, דהא גם הוא אזיל (כהמחבר ורמ"א) בשיטת המאירי בזה שאכן אין היתר כזה).

ודאתינן להכא הרווחנו לכאורה עוד נקודה: דלדעת הרמ"א ואדה"ז תתבאר הסברא דמר עוקבא (בסוגיין דהתחלנו ביה) גם בלי הסברא דלעיל שהחשיב את עצמו כ'רבים'; דהא לשיטתייהו הרי גם בהמוסר את

היחיד איתא להיתר למוסרו באופן שאין ברירה אחרת, ולכן סבר מר עוקבא דמותר לו למסור אותם בני אדם, אלא שהשיב לו ר"א דגדר ההיתר הוא רק בלית ברירה וכו' כמשנת"ל.



## איסור אמירה לנכרי להרבות בשיעורים

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

בתוד"ה אע"ג דאמירה לעכו"ם שבות (גיטין ח, ב) הובא המעשה ד"ההוא ינוקא דאישתפוך חמימי' ואמר להו רבא נישילי' לאימי' אי צריכא נחיימו לי' אגב אימי'" (עירובין סח, א) ובהמשך הדברים לאחרי שהביאו שיטת הבה"ג דכוונת רבא היתה שישראל יחמם המים לצורך האם כיון שדינה הוא כחולה שיש בו סכנה, ויוכל להוסיף מים גם בשביל התינוק - כתבו התוס' ש"נראה דלא יתכן לומר דנחיים ע"י ישראל דע"י ישראל הי' אסור להרבות בשביל קטן כדאמר בפ"ק דחולין המבשל לחולה בשבת אסור לבריא גזירה שמא ירבה בשבילו, אבל ע"י עובד כוכבים נחיא דשרי להרבות".

ונחלקו כבר המפרשים בכוונת התוס' בהוכחה מהגמ' דחולין ויש שפירשו שבאו להוכיח שריבוי בשיעורין אסור מהתורה (וכדעת הר"ן בביצה), ויש שפירשו שדעתם כדעת הרשב"א שאינו אלא איסור דרבנן וכדעת התוס' במנחות ולכן פירשו באו"א את מהלך דברי התוס' וכו' וראה בהנסמן באוצר מפה"ת בכ"ז ואכ"מ.

והנה הרעק"א בסוגיא דעירובין שם הקשה על השי' שהאיסור להרבות בשיעורין הוא מדאורייתא, למה צריך לחמם אגב אימי', דהרי אם אנו מתירים אמירה לעכו"ם לצורך המצוה של מילת התנוק לומר לו שירבה בשיעור אף שזה איסור מדאורייתא, הרי כבר אפשר לומר לו שיחמם לכתחילה בשביל התינוק, ואף שזה מלאכה דאורייתא, אבל הרי כשמרבה יש בזה גם איסור דאורייתא (לשי' זו) ולמה אמר רבא שנחיים לי' אגב אימי'?

ובקובץ שיעורים (ביצה אות מט) כתב לתרץ הקושיא דהיות שבאמירה לעכו"ם יש שני איסורים: א. דמדרבנן יש שליחות לחומר

ונחשב כאילו שהישראל עושהו, ב. מצד האמירה עצמה משום "ודבר דבר" ודרשינן שלא יהי' דיבורך של שבת כדיבורך של חול, שמצד זה אסור גם לומר לנכרי בשבת שיעשה לו מלאכה בחול ואם מצוה לעשות בשבת יש בזה שני איסורים; משום המלאכה שנעשית בשליחותו, ומשום האמירה עצמה. ולכן כשאומר לנכרי להרבות בשיעורין האיסור הוא רק משום המלאכה שנתבשלו מים יותר מצורך היולדת, אבל באמירה עצמה הרי אין כאן שום ריבוי בשיעור "וזהו החילוק בין אגב אימי' או לא, דבלא אגב אימי' יש בזה שני איסורין, איסור האמירה ואיסור המלאכה, אבל אגב אימי' אין בו אלא איסור המלאכה ולא איסור האמירה, ומשו"ה מאכילין לו הקל, וצריך לעשות באופן שיתמעט האיסור משני איסורין לאיסור אחד".

[ויש להוסיף דע"פ מ"ש בשיחת חג השבועות תשכ"ד בענין אמירה לעכו"ם יתחזקו דברי הקוב"ש, דכשמדבר שם בשיחה בהצורך בכל הטעמים שהובאו בשו"ע אדה"ז בענין אמירה לעכו"ם (והנפק"מ ביניהם), הנה בנוגע לאיסור ד"ודבר דבר" נתבאר שיש בזה חומר מיוחד של דברי קבלה כיון שזהו פסוק בנביאים, ולכן חמיר טפי מהטעמים האחרים שבאיסור אמירה לעכו"ם שאינם אלא מדרבנן וכו' ע"ש, וא"כ א"ש טפי מה שרצו להרוויח ע"י שנחים אגב אימי' כדי שלא יהי' בזה כלל את האיסור ד"ודבר דבר"].

אמנם נראה לומר דהטעם שרעק"א לא נחית לתי' של הקוב"ש הוא מכמה טעמים: א. כיון שהאמירה היא לצורך מצוה - מילת התינוק - הנה מלכתחילה אין כאן את האיסור מצד ה"ודבר דבר" דהרי קיי"ל דהאיסור ד"ממצוא חפצך ודבר דבר" אינו אלא בעניני הרשות, אבל לא בקשר למצוה ובלשון חז"ל "חפצך אסורים חפצי שמים מותרים" (שבת קיג, א), וא"כ בנדוד"ד מלכתחילה כל האיסור הוא רק מצד איסור המלאכה שמתייחס לישראל, ולא מצד האמירה עצמה, ולכן הקשה הרעק"א דמצד איסור המלאכה מ"ש אם יחמם לצורך התינוק או ירבה בשיעור לצורך האם דבשניהם אין כאן אלא איסור אחד שהוא מדאורייתא.

[וכן מוכח מהא דבדליקה מצינו שיש לומר בלשון ד"כל המכבה אינו מפסיד" (שו"ע אדה"ז סי' שלד סכ"ז) וכן כשבאו מים שוטפים ומפסידים נכסיו יש לומר (לפי הדיעות המתירות שלא חילקו בין דליקה לשאר עניני הפסד) "כל המציל הפסד זה אינו מפסיד שכר טרחו" (סי' שז סל"ג)

וכמבואר בסי' שז"ז דבאופן זה אין כאן איסור של "ודבר דבר" (אך עדיין נשאר האיסור מצד עצם המלאכה ולכן בכל מלאכה אסור לומר לנכרי אף באופן כזה) ולכן אף שהקילו באיסור אמירה לעכו"ם במקום דליקה, זהו רק באיסור מצד שהמלאכה נעשית בשליחותו אבל לא התירו את האיסור ד"ודבר דבר" וכמבואר לעיל מהשיחה דיש בזה חומרא יתירה דדברי קבלה.

והנה כאן בסוגיא דדף ח, ב דהקונה שדה בא"י שמותר לומר בפירוש לעכו"ם לכתוב שטר מכירה בשבת, לכאור' הי' ג"כ צריך לומר דוקא בסגנון ד"כל הכותב אינו מפסיד" ועי"ז היו מרויחים שלא יעבור על האיסור ד"ודבר דבר", אלא ודאי משום שבמקום מצוה אין כאן מלכתחילה איסור מצד האמירה משום דהוי חפצי שמים וכנ"ל].

ב. עוד נראה לבאר דדעת הרעק"א שלא תי' כהקוב"ש ועד"ז תירוצים נוספים כמו החת"ס שג"כ הקשה כאן בסוגיא על הר"ן כמו שהקשה הרעק"א ותירץ החת"ס שריבוי בשיעורים הוא כמו "חצי שיעור באיכות המלאכה אע"ג דבכמות המלאכה הוי טפי לשיעור, מ"מ לענין איכות המלאכה הוי כעין חצי בישול וחצי קצירה וכדומה, משו"ה הקילו ב"י באמירה לנכרי", ועד"ז בכמה אחרונים שביארו בכמה סגנונות את החומר שיש בעושה מלאכת בישול ממש על גבי ריבוי בשיעורים גם אי אמרינן דאסור מדאורייתא, דנראה פשוט שגם הרעק"א לא למד שאין כל חילוק בין חומרת האיסורים, וא"כ מה הוקשה לו ע"ז שמחממים אגב אימיה דהר"ז פשוט שריבוי בשיעורים אינו חמור כ"כ כמו עיקר האיסור?

אך לענ"ד נראה לומר דעיקר קושייתו היתה מצד דמשמע מדברי הגמ' דזה שאמר רבא נישיליה לאימיה ואזי נחים לי' אגב אמי' לא רק לרווחא דמילתא שעדיף לעשות באופן זה מלכתחילה, אלא שכל עיקר ההיתר הוא רק אגב אימיה' ואם האם לא צריכה לזה אין שום היתר לומר לגוי לחמם בשביל התינוק.

וע"ז הוקשה לו דאם התירו ריבוי בשיעורים לצורך מילה ע"י גוי אף שאיסורו מה"ת, הרי עכצ"ל שהתירו אמירה לנכרי גם באיסור דאורייתא לצורך מילה, וא"כ במקום שא"א לעשות ע"י ריבוי בשיעורים מדוע לא התירו גם לחמם לכתחילה לצורך המילה ע"י הגוי הגם שזהו מלאכה דאורייתא. אבל לדעת הר"ן הרי כבר הוכח שמתירים ע"י נכרי גם איסור דאורייתא לצורך זה ולכן כל התירוצים הנ"ל אין בהם כדי לתרץ את

קושיית הרעק"א דהרי הוא ג"כ למד שלכתחילה עדיף ע"י ריבוי, אבל הקושיא היא במקום שא"א לעשות כן מדוע לא התיירו גם לחמם בנפרד לצורך התינוק.

אמנם מה שתי' כמה אחרונים (כהרש"ש ועוד) דבמקום חולי לא גזרו רבנן מלכתחילה על אמירה לעכו"ם, והרי זו מלאכה המותרת לגמרי דומיא דמלאכת אוכל נפש ביו"ט שאין בזה איסור דריבוי שיעורין מן התורה, ולכן הצריך רבא דוקא אגב אימי' הנה זה באמת כן מתרץ את קושיית הרעק"א גם כפי שביארנו לעיל את כוונת קושיתו, אלא שי"ל שהרעק"א לא תי' כן משום שבאמת לא ס"ל שהפשט בזה שבמקום חולה לא גזרו רבנן הוא שזה לגמרי בבחינת "הותרה" לא "דחוי" דיש לדון בזה ויתכן שהי' לו ראיות שזהו רק בגדר של דחוי' ולא הותרה. ויל"ע בכ"ז ועוד חזון למועד.



## בדין אם אשה כשירה לדון

**הת' יהודה ליב מטוסוב**  
תלמיד בישיבה

א. איתא במשנה ריש גיטין: "שליח המביא גט ממדינת הים צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם". ובטעם הדבר איתא לקמן (ב, ב), מחלוקת בין רבה ורבא. שרבה סובר דהטעם הוא משום חשש [שמא יבא הבעל ויערער] שהגט לא נכתב לשמה, ועוד טעם מפני שגט הבא ממדה"י צריכים לקיימו. ורבא סובר שהטעם הוא רק משום קיום.

ובהמשך דברי הגמ' (ה, ב): "אתמר בפני כמה נותנו ר' יוחנן ור' חנינה חד אמר בפני שנים וחד אמר בפני שלשה . . אלא דכו"ע בעינן בעינן עדים מצויין לקיימו, והכא בשליח נעשה עד ועד נעשה דיין קמיפלגי. מאן דאמר בפני ב' קסבר שליח נעשה עד ועד נעשה דיין. מ"ד בפני ג' קסבר שליח נעשה עד ואין עד נעשה דיין. והא קיימא לן בדרבנן עד נעשה דיין. אלא הכא בהא קמיפלגי, דמר סבר כיון דאשה כשרה להביא את הגט, זמנין דמיייתא לה איתתא וסמכי עלה, ואידך אשה מידע ידעי ולא סמכי עלה".



והנה יש ב' אופנים בראשונים בענין דהחשש "זמנין דמייתי לה איתתא".

(א) דעת רש"י ותוס' הוא, שהחשש הוא על כל אשה. ולכאור' הטעם שאינן מצטרפים להקיום הוא לפי שאינן כשרות. וז"ל רש"י (ד"ה כיון): "זמנין דמייתי לה אשה וסמכינן עלה נמי לאכשורי בשנים ואשה לא חזי' לאיצטרופי בהדיהו לתלתא". והתוס' כתבו (ד"ה הכי) וז"ל: "כיון דאשה כשרה להביא את הגט זמנין דמייתי לה איתתא".

(ב) הר"ן (והרי"ף) והרשב"א כתבו שהחשש כאן הוא רק על אותה אשה המתגרשת, שהיא תביא הגט שלה עצמה (בתורת שליחות מהבעל כגון שאמר לה אל תגרשי אלא בכ"ד פלוני). והטעם בזה הוא לכאור' מצד פסול קרוב (ולפיכך גם קרובים אינם מצטרפים).

ב. והנה הגמ' בב"ק (טו, א) למדה מהפסוק "אשר תשים לפניהם - השווה הכתוב אשה לאיש כו'".

ובתוס' שם (ד"ה אשר) הקשו על הגמ': "תימה הא לפניהם לא איירי אלא בכשרים לדון, דכך דרשינן בפרק בתרא דגיטין לפניהם ולא לפני הדיוטות ואשה פסולה לדון. דתנן בפרק בא סימן (נדה מט, ב) כל הכשר לדון כשר להעיד ואשה פסולה להעיד כדאמרינן בהחובל. וי"ל דההיא דפרק בא סימן באיש איירי כלומר כל איש הכשר לדון כשר להעיד".

והנה בדין אם אשה כשרה לדון מצינו בענין זה בכמה מקומות בתוס'. בתוס' ב"ק (הנ"ל), ובתוס' דנדה (שם): "וא"ת והרי אשה דכשרה לדון" (כמו שמצינו בדבורה, ומציין להתוס' בב"ק). ומתריך: "וי"ל דה"ק כל איש הכשר לדון כשר להעיד, אבל אין מדברים על אשה. אי נמי נהי בנידונים אשה בכלל אבל בדיינים אין אשה בכלל (והלימוד של לפניהם קאי על הנידונים). ודבורה לא היתה דנה על פיה אלא עפ"י הדיבור". (וגם תוס' בב"ק אמר שמדבורה אין ראי' שאשה כשרה להעיד). ועיין ג"כ בתוס' ב"ק מענין דבורה. ועוד מענין זה בתוס' בגיטין (פד, ב).

ובחידושי הרש"ש על בב"ק (שם) כתב על התוס' וז"ל: "ור"ל דלעולם אשה כשרה לדון, ונפלאתי דבגיטין אמרי' זימנין דמייתי ליה איתתא וסמכי עלה ר"ל שתצטרף להשנים עיי"ש הרי להדי' דפסולה לדון, ושוב מצאתי דבחי' הרשב"א דהיה לפניו הגי' שם כיון דאשה כשרה להביא את

גיטה וזהו כוונת התו' שם במש"כ ה"ג ר"ת כו' ור"ל לאפוקי מגי' הנ"ל (של הרשב"א - גיטה) ומעתה לפי גי' זו אין משם קושיא" עכ"ל.

דהיינו שמקשה דיש כאן סתי' בהתוס' שמהגמ' (ותוס') בגיטין מובן שאשה פסולה לדין, ובגמ' בב"ק כתבו התוס' שאשה כשירה לדין (ונשאר בקושיא).

ג. ואולי יש לתרץ שיטת התוס'. דבאמת לעולם ס"ל להתוס' דאשה כשרה לדון. ושאני בנדו"ד שאינה כשרה לדון.

דהנה בגמ' כאן נקט הלשון "והכא בשליח נעשה עד ועד נעשה דייך קמיפלגי, מ"ד בפני ב' קסבר שליח נעשה עד ועד נעשה דייך, ומ"ד בפני ג' קסבר שליח נעשה עד ואין עד נעשה דייך.

ומלשון הגמ' משמע קצת דתלי הא דעד נעשה דייך בהא דשליח נעשה עד.

ועי' ג"כ בל' הרמב"ם (הל' גירושין פ"ז הי"ט): "וכן האשה שהביאה גט בחו"ל צריכה שלשה לומר בפניהם בפני נכתב ובפני נחתם שלא אמרו בפני שנים אלא בזמן שהשליח כשר לעדות שהרי הוא מצטרף עם השנים ונמצא מכלל שלשה שקיימו גט זה בדבריו שהעד נעשה דייך מדבריהם."

א"כ אולי יש לומר דאף דלשיטת התוס' לעולם אשה כשרה לדון, מ"מ שאני הכא דאינה כשרה לדון מכיון דרק אם שליח נעשה עד אז העד נעשה דייך, משא"כ מה שהאשה נאמנת כשמביאה גט אינו מתורת עדות, רק מתורת נאמנות דהימנוה רבנן, כי בכלל אשה איננה כשרה לעדות. ובאופן זה שאינה בגדר עדות אז אין בה הדין דעד נעשה דייך.

ד. וההסברה בזה י"ל, דהנה עד שהוא בגדר נאמנות הסברא נותנת דאינו יכול להיות נעשה דייך, מכיון שהוא עצמו העד המוסר העדות דבפני נכתב ובפני נחתם או כל כיו"ב, הרי צריך צד שלישי שהוא הדיין שיקבל העדות לפסוק את הנאמנות.

משא"כ בעדות רגילה (שאינה בגדר נאמנות דרבנן בלבד) כגון בדיני ממונות וכדו'. הרי כתב הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ז ה"ז וז"ל: "כמו שנצטוונו לחתוך את הדין על פי שני עדים כשרים, ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר, הואיל וכשרים הם אצלנו מעמידים אותם על כשרותם".

על כן י"ל דעד שהוא בגדר עדות רגילה ונאמנותו הוא מכח גזה"כ, על עד זה נאמר "שליח נעשה עד, ועד נעשה דיין", דמכיון שהוא נאמן מכח גזה"כ על כן אין אנו מקפידים גם שהעד עצמו יהי' הדיין (במקום דסבירא לן דעד נעשה דיין). משא"כ באשה שכשרה להעיד בפ"נ ובפ"נ שהוא נאמנות בלבד ואין לה דין עדות, דאשה פסולה לעדות, אז במקרה זה אינה יכולה להיות דיין.

ומתורץ קושיית הרש"ש בשיטת התוס'. דאף דבכלל אכן אשה כשרה לדון, משא"כ בנדו"ד שהיא נאמנת לומר בפ"נ ובפ"נ אז אינה יכולה להיות גם דיין.



## ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר

הת' יוסף יצחק קליין  
תלמיד בישיבה

א. בגיטין (ג, ב) שקו"ט לבאר התנא דמשנתנו אליבא דרבה דבעי כתיבה וחתימה לשמה, ומבאר בגמ' שא"א להיות דהמשנה אזיל לשיטת ר"א, דלשיטתו כתיבה בעי וחתימה לא בעי (לשמה), ואין לומר דזה שאי"צ חתימה לשמה זהו רק מה"ת אבל מדרבנן בעי, ד"הא שלשה גיטין פסולין דרבנן ולא בעי ר"א חתימה לשמה דתנן. . הרי אלו שלשה גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר ר"א אומר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר".

ומזה מוכיחה הגמ', דר"א סב"ל דאי"צ עדים כלל, ובמילא מוכח דלשיטתו אפי' מדרבנן אי"צ חתימה לשמה, והנה בתוד"ה "רבי אלעזר" מקשה וז"ל: "וא"ת דלמא דוקא כתב בכתב ידו או בע"א דאיירי ת"ק מכשיר ר"א", היינו, דלא מוכרח דמזה שר"א שחולק את"ק מוכח דס"ל דאין צריך עדים כלל, הרי אפשר לומר דפליג רק על זה שאמר הת"ק דכתב בכתב ידו או בע"א פסול, ובזה פליג ר"א ומכשיר אפי' לכתחילה, אבל במקרה שאין לו שום עדים כלל מי ימר דיכשיר ר"א, ומתורץ התוס' שהלשון אפי' אין עליו עדים משמע אפי' אין עליו עדים כלל וכו'.

ויש לעיין איך יתרוץ רש"י קושיא זו, דהרי ברש"י מבאר דברי הגמ' שמהלשון "ואם נישאת הולד כשר" משמע שהת"ק לא פסיל אלא

מדרבנן, ומדפליג ר"א עליו משמע שאפי' לכתילה מכשיר, ולכאורה יש לעי' שהרי קושיית תוס' יהי' גם לדבריו?

עוד יש להקשות כמה קושיות בדברי רש"י. ומהם: (א) ברש"י ד"ה "ואם נישאת" כתב: "ומדפליג ר"א עליו שמע מינה אפי' לכתחילה מכשיר", וצלה"ב למה צריך שיכשיר ר"א אפי' לכתחלה, דאפי' אם יכשיר רק בדיעבד, הי' זה ראוי' דאינו מצריך אמירת בפני נחתם לשמה, דמכיון שבלי החתימה לשמה הי' כשר בדיעבד, לא היו מתקנים בשביל זה אמירת בפני נחתם לשמה, כמ"ש התוס' בד"ה "דתנן"?

(ב) קושיית הגרעק"א בגה"ש, שלכאורה י"ל דר"א פליג על הת"ק בזה שהת"ק סובר דדוקא אם הוא כתב ידו הרי אם אין עליו עדים כשר, אבל בכתב סופר ואין עליו עדים אפי' בדיעבד פסול, וע"ז פליג ר"א וסב"ל דאפי' במקום כזה כשר דנתן לה בפני עדים, ומה"ת דפליג גם אם אין עליו עדים כלל?

ב. ויש לבאר כל זה בהקדים דהנה יש לדייק דברש"י ד"ה דרבנן כתב: "פסוליהו אפי' לת"ק לא הוי אלא מדרבנן מדקתני אם ניסת הולד כשר, ופליג עלה ר"א דאפי' לכתחילה תנשא אלמא פסולא דרבנן נמי לית ליה", ובר"ה ואם נשאת כתב: "ת"ק גופי' לא פסיל אלא מדרבנן ומדפליג ר"א עלה שמע מינה אפי' לכתחילה מכשיר".

ויש לבאר בזה, דהנה מלשון הגמ' "והא שלשה גיטין פסולין דרבנן ולא בעי ר"א חתימה לשמה" משמע רק דלא בעי ר"א חתימה לשמה, אבל אולי מדרבנן צריך חתימה לשמה, ולכן מבאר רש"י מיד שאפי' "פסולא דרבנן נמי לית ליה", היינו דמדפליג ר"א את"ק שסובר שגיטין אלו פסולין רק מדרבנן, ופליג ר"א וסובר שכשרין "אלמא שאפי' פסולא דרבנן נמי לית ליה", אבל אין רש"י צריך לבאר כאן עצם חידושו של ר"א את"ק דאפי' מלכתחלה נמי מכשיר דאין כאן המקום לבאר חידושו. משא"כ בד"ה ואם נשאת דשם המקום לבאר עצם חידושו של ר"א, הרי שם מבאר רש"י שלר"א "אפי' לכתחלה מכשיר".

---

(1) כן הקשה בתפארת יעקב, ואף שיש לומר בפשטות שרש"י אינו סובר כן וכמו שחולק עליו הרשב"א כאן, וגם התורה"ש לא מזכיר כ"ז כלל, הרי יכולים לבאר שאף אם סובר כתוס' אין זו שאלה, וכדלקמן.

ג. ולפי"ז יש לבאר גם הא דזה שמבאר רש"י שגם לכתחילה כשר, ששאלנו מה נוגע כאן שאפי' לכתחלה כשר, ולפי הנ"ל מכיון שכאן בהמשנה רוצה רש"י לבאר גודל החידוש של ר"א על הת"ק א"כ י"ל שאף שלעצם הראי' אינו נוגע, אפ"ה רוצה רש"י לבאר אליבא דאמת גודל החידוש של ר"א על הת"ק ולכן מדייק שאפי' לכתחילה מכשיר?.

ולפי"ז אפשר ג"כ לפרש מפני מה לא הי' שייך לומר שר"א פליג על הת"ק רק בכתב ידו או בע"א כמו שהקשה תוס' דלפי הנ"ל יש לומר שכשבא ר"א לפלוג על הת"ק ולא מפרש על מקרה א' ורק אומר סתם "אע"פ שאין עליו עדים" וכו' - אמר' בפשטות שר"א בא לפלוג על היסוד של הת"ק - דהיינו זה שהת"ק סב"ל שצריכי עדים, ע"ז בא ר"א לפלוג ולומר "אע"פ שאין עליו עדים" - דהיינו אי"צ לבוא לדיוקו של תוס' שמלשון זה משמע אי"צ כלל, רק בעצם שלא אפשר מקרא א' ועוד יותר נקט לשון ששייך על היסוד (שאינן עליו עדים) מובן שבא לחלוק על עצם היסוד שאי"צ עדים כלל ולא רק על מקרה מיוחד שאמר הת"ק - ולכן יש לומר שזה שרש"י רוצה לבאר גודל החידוש של ר"א בפרטיות דבריו נקט זה שכן הוא עצם שיטת ר"א בהגמרא שנקט יסודו של הת"ק לחלוק עליו, ולכן רוצה רש"י ג"כ לדייק בדבריו ולבאר גודל חידוש דבריו גם בפרטות דברי ר"א.

ד. אמנם בפו"מ זה שר"א פליג על הת"ק גם ביסוד דבריו אי"ז כ"א על שעסקינן בהמשנה שם - ולכן מובן שלומר שפליג ר"א על הת"ק לא רק לומר שפליג על יסוד שאי"צ כלל עדים אלא גם שהיכא דהוי כתב סופר ואין עליו עדים זאת א"א לומר, שסו"ס לא מזכיר זאת כלל במהשנה ואע"פ שר"א פליג ומחדש כ"כ עד לדברי הת"ק בפשטות אי"ז אלא על מה שעסקינן שם וכתב סופר לא מבואר כלל דהיינו שא"א שכל המחלוקת בין הת"ק ור"א קאי על כתב סופר א"כ מפני מה לא הזכירו זאת כלל בהמשנה (וזה יהיה אפי' לדעת רש"י שלומד שיש בו זמן ואין בו אלא ע"א איירי בכתב סופר) - ואם זה היה חידושו של ר"א היה צריך עכ"פ לכותבו והעיקר חסר מן הספר ז.א. שלאותו הטעם שלא רצה לומר

שאיירי בכתב ידו דוקא או בע"א כן אין סברא לומר שפליג על כתב סופר דוקא ועוד יותר שזה כלל לא מוזכר בהמשנה.<sup>3</sup>



## חסידות

### בינוני לא עבר עבירה מימיו

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

איתא בתניא ריש פרק יב: "בינוני... לא עבר עבירה מימיו... ולא נקרא עליו שם רשע אפי' שעה אחת ורגע אחד כל ימיו". עכ"ל.

וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע ברשימות על תניא שם [בלקוטי פירושים]: "אף מי שעבר עבירה ושנקרא לו שם רשע פעם אחת בימי חייו, יכול להיות בינוני - כדמוכח ממ"ש לקמן [רפי"ד] "שכל אדם (אפילו רשע גמור) יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה". והפירוש ש"לא עבר כו" - אף שדוחק קצת (בסגנון) - שמצבו עתה כזה שלא עבר כו', שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא במצב (שאינן כל רושם בנפש כו'), ואף שאפשר שבעבר הי' במצב אחר, הרי נשתנה בינתיים ע"י עבודתו ופעולותיו כו'.

ומוכרח גם ממרז"ל שתשובה מועלת לכל, ואין לך דבר העומד בפני התשובה [רמב"ם הל' תשובה ספ"ג], ומוכרח גם מדוד המע"ה שחטא בשנים - כמארז"ל [יומא כד, ב] ועליו נאמר צדיקים יצ"ט שופטין כו"'. עכ"ל.

ונראה להביא ראיה מ'נגלה', ד"מימיו" אין הכוונה (תמיד) לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, מהך דפסחים (קט, א): "תניא אמרו עליו על רבי עקיבא מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש [ולצאת], חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים וכו'".

(3) וכעין זה ראיתי בספר חזות קשות מובא בילק"מ וע"ש איך שדייק כן ברש"י.

ולכאורה אם תיבת 'מימיו' משמעותה לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, אינו מובן איך אמרו עליו שמימיו לא אמר לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש וכו', והרי נזהר בזה רק מהזמן שהתחיל ללמוד תורה לאחר שהיה בן ארבעים\*?

אלא מכאן ש'מימיו' אין הכוונה לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, אלא שמצבו עתה - משנזהר לומר הגיע עת לעמוד בבית המדרש הוא שאינו שייך לזה לא בעתיד ולא בעבר, אף שאפשר שבעבר היה מצב אחר הרי נשתנה בינתיים על ידי עבודתו ופעולותיו וכו' - והה"ד בנדר"ד שהבינוני לא עבר עבירה מימיו, הכוונה "שמצבו עתה כזה . . . שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר" וא"ש.



## הערות והארות במאמר ד"ה באתי לגני ה'תיש"א

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

א. סעיף ז: בסעיף זה מוסיף ומחדש, ד"זה שע"י אתכפיא ואתהפכא נעשית דירה בתחתונים . . . היא במדריגה יותר נעלית מקודם החטא...". ומביא ע"ז דוגמא מ"סותר בנין הקודם ע"מ לבנות, הרי פשיטא שבנין החדש צ"ל במדריגה יותר נעלית מבנין הקודם".

ויש בזה כמה דברים שדורשים ביאור:

(א) אומר שהדירה היא במדרי' נעלית יותר מקודם החטא, אך אינו מפרט בדיוק איזו מדרי' מתגלית לעתיד, שהיא נעלית יותר מקודם החטא (ורק אומר שזהו למעלה מסוכ"ע), ויש מקום לברר בזה:

דהנה בתחילת המאמר בסעיף א, מבאר דרגת עיקר שכינה שהיתה בתחילת הבריאה בתחתונים, ומבאר שזהו לפני הצמצום, ומהמבואר שם מובן שזהו התפשטות האור שלפני הצמצום, ובהתפשטות האור גופא זהו

---

(\* לכאורה יש לחלק, דעד גיל ארבעים שלא נכנס לביהמ"ד, ולא למד ובודאי לא הי' לו ההזדמנות להעמיד את התלמידים מהבימ"ד ולכן שייך לומר "מימיו" כפשוטו, דהיינו גם קודם שנהיה ת"ח לא אמר - מכיון שלא היה בביהמ"ד, וגם אחר שלמד לא אמר, כיון שנזהר בזה. המערכת

(\* לע"נ א"מ הרה"ח הר"ר ישראל צבי ב"ר חיים אליעזר הלוי הכ"מ.

"גילוי האור לעצמו השייך לעולמות, שהוא מקור אור הממלא", (דהיינו הדרגא הג' - מלמעלמ"ט - שלפה"צ).

ומעתה צ"ל מהו הדרגא הנעלית מזה שתתגלה לעתיד? אם זהו הדרגה הב' שלפה"צ (היינו ג"כ התפשטות האור, אך בזה גופא הר"ז "גילוי האור כמו שהוא לעצמו, שזהו מקור אור הסובב"), או הדרגה הא' שלפה"צ, היינו עצם האור שלפה"צ?

והנה לכאורה ממ"ש בהמשך המאמר "דאינו אור הסוכ"ע", הנה אפ"ל לכאור' דכוונתו לשלול גם את המקור דאור הסוכ"ע (דהיינו הדרגה הב' לפה"צ), וא"כ, הכוונה היא, שלעתיד יתגלה עצם האור שלפה"צ (הדרגא הא' שלפה"צ).

אבל אי"ז מוכרח כ"כ דאפ"ל גם להיפך. דכוונתו הוא דוקא להדרגה הב', מקור האור דסוכ"ע. דהנה לכאורה אינו מובן בהמאמר, דתחילה כותב שתהי' דירה במדריגה יותר נעלית מקודם, ומביא ע"ז הראי', "וכמבואר בהמאמר דע"י אתכפיא סט"א אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, היינו האור שהוא בכולהו עלמין בשוה", ושואל ע"ז "ואף שהלשון בהמאמר הוא אור הסובב כ"ע, מ"מ אי אפשר לומר שהכוונה הוא שנמשך אור שהוא בגדר העולמות אלא שהוא סובב ומקיף עליהם, אלא הכונה שנמשך אור נעלה שאינו בגדר העולמות כלל" עכלה"ק.

ולכאורה אינו מובן כלל דבתחילה מביא ראי' מדברי המאמר שנמשך אור נעלה ביותר, ולאח"ז מביא מדברי המאמר גופא סתירה (לכאורה) לזה, דזהו אור הסובב כ"ע.

ולכן נראה לפרש, דכוונתו היא, דמ"ש כאן בהמאמר אור הסוכ"ע אין כונתו להדרגה דאור הסוכ"ע המבואר בד"כ, כ"א כאן כונתו לאור נעלה שאינו בגדר העולמות כלל, ומה שנקרא בשם סוכ"ע, הר"ז רק מפני שאין תואר אחר לומר עליו, אומרים עליו שהוא סוכ"ע - והכוונה בזה הוא שהוא בכל העולמות בשוה, או מפני שהוא המקור לאור הסוכ"ע.

ואם אכן נכון הדבר, הרי אדרבא מלשון זה משמע, שההמשכה שע"י אתכפיא וכו' היא מהדרגא הב' שלפה"צ, שהוא המקור לאור הסוכ"ע.

והנה לקמן בסעיף ט כותב, לגבי כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע, ש"בעגלא דידן יגאל צאן מרעיתו . . ויעמידנו בקרן אורה, אבל כ"ז הוא



עדיין רק גילויים, ועוד יותר שיקשר ויאחד אותנו במהות ועצמות א"ס ב"ה", ואולי מלשון זה משמע דע"י העבודה, מגיעים גם להעצם שלמע' מכל הגילויים, דהיינו עצם האור שלמעלה מהתפשטות האור, והיינו הדרגא הא'.

ועדיין צ"ע ובירור בכ"ז.

(ב) מוכיח דלאחר הירידה יהי' במדרי' נעלית יותר מקודם החטא, מהמשל דסותר ע"מ לבנות.

ולכאורה צ"ע, דהרי אי"ז דומה להמשל, כי בהמשל הסותר הוא הבונה מעיקרא, וע"כ פשיטא שהבנין החדש נעלה יותר מהבנין שקודם הסתירה.

אבל בבריאת העולמות, הרי הבנין הראשון הי' ע"י הקב"ה, ואילו הסתירה (ע"י החטא) היא ע"י בני האדם, ע"י החטאים, וא"כ מהי ההוכחה דכאשר אח"כ בונים, הבנין יהי' נעלה יותר מקודם החטא.

ולכאורה מוכרחים להגיע כאן להענין ד"נורא עלילה על בני אדם" המובא בחסידות, דזה שהי' ענין החטאים ג"ז הוא מסיבת מסבב הסיבות מלמעלה, ולכן מוכרחים לומר שהבנין אח"כ יהי' נעלה יותר.

ובאמת לכאורה זה מפורש לקמן בסעיף ט, שכותב שם "וזהו פנימיות הכוונה של ירידת והשתלשלות העולמות, וענין החטא ותיקונו, שעיי"ז יהי' אסתלק כו'", הרי דענין החטא גופא הוא בשביל העלי' שתבוא אח"כ\*.

ב. סעיף הנ"ל: בהמשך לזה אומר "שנמשך אור נעלה שאינו בגדר עולמות כלל, ולכן קוראים לגילוי אור זה בשם אסתלק. . . ולכן גם פטירת הצדיקים נק' בשם הסתלקות, כי הסתלקות הוא גילוי אור נעלה ביותר".

וממשיך: "דהנה יש ב' אגרות באגה"ק בענין ההסתלקות, ובאגרת הב' ענין ההסתלקות מבואר שם בענין פרת חטאת...". ואינו מביא כלל את האגרת הא'.

---

(\* עיין בארוכה מאמר ד"ה באתי לגני תשל"א (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה עמ' קמט ואילך). המערכת.

ונראה כי באגרת הא', מבואר בעיקר הענין דצדיקא דאתפטר אשתכח ככולהו עלמין יתיר מבחיוהי, ואילו כאן בהמאמר כוונתו בעיקר לומר שע"י ההסתלקות נמשך אור נעלה ביותר, וזה לא מפורט כלל באגרת הא', ולכן אינו מביא את האגרת הא', כ"א את האגרת הב'.

דשם מתעכב אדה"ז על מאחז"ל "למה נסמכה פרשת מרים לפרשת פרה, לומר לך מה פרה מכפרת וכו'", ושואל שם ע"ז "למה נסמכה לפרה אדומה הנעשה חוץ לשלש מחנות - אלא דחטאת קריא רחמנא - ולא נסמכה לפ' חטאת, הנעשה בפנים ע"ג המזבח כפרה ממש", ומתרץ שם ע"ז דקרבת חטאת אף שנעשית בפנים, אבל זוהי המשכה מבחי' מלכא וז"א, משא"כ פרה אדומה, "נק' בשם קידוש מי חטאת במשנה, והיא בחי' קדש העליון . . . טלא דבדולחא . . . ולזאת מטהרת טומאת המת, אף שהוא אבי אבות וכו' ולמטה מטה מנוגה . . . משא"כ בקרבנות שע"ג המזבח, שאינן מכפרין אלא על השגגות שהן . . . מנוגה", ולכן דוקא לזה מדמין מיתת הצדיקים, כי גם בפטירת הצדיקים נמשך אור נעלה ביותר, ופועל ישועות בקרב הארץ, לכפר על עוון הדור, אף גם על הזדונות שהן מגקה"ט, עיי"ש היטב.

הנהגה מהעיון בהשקפה ראשונה באגה"ק זו, נראה:

(א) דזה שמדגיש שפרה נעשית בחוץ, אי"ז לומר שמפני שנעשית בחוץ לכן מכפרת (ולכן מדמה אליה מיתת הצדיקים), כ"א להיפך, ההדגשה "שנעשה בחוץ", היא רק בשביל לחזק את הקושיא, מדוע לא נסמכה לפ' חטאת הנעשה בפנים, (דלכאורה מתאים יותר לדמות פטירת צדיקים לענין הנעשה בפנים).

ובהמענה ע"ז דבפרה נמשך קדש העליון, הנה לכאורה לא מדגיש בהאגה"ק כלל דזהו מפני שנעשה בחוץ.

(ב) וכן זה שבמיתת הצדיקים נמשך אור נעלה ביותר, הר"ז מפני שביום פטירתו עולה לה' כל תורתו ועבודתו שעבד את ה' כל ימי חייו, (וע"ד מה (שזכור לי) שבאחת השיחות (בפאראד בל"ג בעומר לילדים), ביאר כ"ק אדמו"ר (באופן שיובן גם לילדים), מדוע עושים שמחה ביום הפטירה של הרשב"י. וביאר זאת שזהו שביום פטירתו של אדם עושים למעלה דין וחשבון מכל מעשיו בכל ימי חייו, וא"כ בצדיק כמו הרשב"י שכל ימי חייו היו כולם קודש לה', א"כ כשלוקחים ביום פטירתו את

הס"ה של כל המעשים שלו בכל ימי חייו, ועושים ס"ה, הר"ז גילוי נעלה ביותר, ויום שמחה גדולה - ולכאורה היו יכולים לפרש עד"ז גם כאן דזהו הכוונה באגה"ק).

וגם אם נפרש את האגה"ק כנ"ל, (בב' הנקודות המפורטות לעיל), ג"כ הי' מובן מדוע מביא מאגה"ק זו, הב', כי דוקא בה מודגש דבפטירת הצדיק מתגלה אור נעלה ביותר, דלכן נק' בשם הסתלקות.

אמנם כד דייקת שפיר בסעיף זה (סעיף ז), ובסעיף שלאחריו (סעיף ח), נראה שמפרש את האגה"ק באופן אחר קצת, וכדלהלן:

א) דדוקא מפני שפרה אדומה נעשית בחוץ, ע"כ יכולה לברר גם גקה"ט, וכהלשון בהמאמר, דהענינים הנעשים בפנים אין יכולים לברר גקה"ט (ואינו מבאר כ"כ הטעם בזה, אם זהו מפני שנמשך גילוי אור נעלה ביותר, לכן היא נעשית בחוץ דוקא, או להיפך - דמפני שנעשית בחוץ דוקא ביכלתו להמשיך גילוי אור נעלה כזה, ואין מבואר בהמאמר הביאור בזה, וצ"ע ובירור).

ב) וכן נראה דזה שע"י פטירת הצדיקים נמשך גילוי אור נעלה ביותר, אי"ז רק כדלעיל מפני שביום זה עורכים ס"ה מכל תורתו ועבודתו כל ימי חייו, כ"א גם מפני זה גופא שאירע ההסתלקות (שהוא דבר בלתי רצוי, וקשה מיתתן של צדיקים כו'), ודוקא בגלל הצער וכו', זוהי הסיבה לגילוי האור הנעלה.

דזה משמע מכר"כ לשונות בהמאמר:

מזה שמביא דבענין סילוקן של צדיקים יש ב' מארז"ל א' שקשה כשריפת בית אלוקיננו, וב' שקשה יותר משריפת בית אלוקיננו, ולכאור' לאיזה צורך מביא מארז"ל אלו, ובפרט שאינו מבארם כלל, שמזה נראה שהעיקר בא להדגיש את הענין שקשה מיתתן של צדיקים - (ולכן בהמשך המאמר בסעיף ט נוקט בפשטות שקשה יותר משריפת בית אלוקיננו).

וכן בההמשך בתחילת סעיף ח, כותב ד"אף שכבר היו כמה העלמות והסתרים, וכמה קושיות וענינים בלתי מובנים, הנה כ"ז לא הספיק, ובכדי שיהי' אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, הי' ג"כ ענין סילוקן של צדיקים, שזה קשה לא רק כחורבן כ"א יותר מהחורבן", ע"כ.

והנה מ"ש שהיו כו"כ העלמות כו' וענינים בלתי מובנים, לכאורה כונתו לענין ה"שואה" והשמדות ר"ל היל"ת, אבל לכאורה אינו מובן כלל, מהו הקשר בין ב' הענינים: הענין דהיו כבר כמה העלמות והסתרים. . וענינים בלתי מובנים כו', לענין "שיהי' אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין", (שמציין שזה לא הספיק, ובכדי שיהי' אסתלק כו' הי' צ"ל ענין ההסתלקות), ומדוע יהי' קס"ד דכיון שהיו כבר כמה ענינים בלתי רצויים וכו', לכן יהי' אסתלק יקרא דקוב"ה ולא יצטרכו להגיע לענין ההסתלקות.

ולא נראה לומר דכוונתו דכיון דכבר היו עונשים כ"כ חמורים, לכן נתכפרו כל העוונות, ויכול להיות אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, דא"כ הי' צ"ל הלשון מפורש, שהיו עונשים חמורים וכו', וכן שכבר נתכפר הכל וכו', ולא כותב זאת, כ"א הלשון הוא: "שהיו כמה העלמות והסתרים, וכמה קושיות וענינים בלתי מובנים" דמשמע (לכאורה) שכונתו, שזה עצמו צריך להמשיך "אסתלק יקרא דקוב"ה כו'", וע"ז מוסיף שאעפ"כ זה לא הספיק, ובכדי שיהי' אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, הי' ג"כ ענין סילוקן של צדיקים, שזה קשה לא רק כחורבן כ"א יותר מהחורבן.

משמע מזה דכוונתו היא דע"י ההסתלקות, שהיא קשה יותר מחורבן כו', הר"ז דוקא פועל שיהי' אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין.

ועוד נראה, דבזה גופא מדמה מיתתן של צדיקים לפרה אדומה, דכשם שפרה אדומה נעשית בחוץ דוקא (שהוא לכאור' ענין בלתי רצוי - ודוקא הוא פועל גילוי אור נעלה ביותר, כן גם מיתת הצדיקים, שדוקא ע"י פטירת הצדיקים (שהוא ג"כ ענין בלתי רצוי), נתגלה גילוי אור נעלה ביותר.

כך נראה לכאורה מפשטות הלשון בהמאמר, (ואולי גם מפני שהי' זה יו"ד שבט הראשון, הודגש יותר הפירוש והענין דקשה מיתתן של צדיקים כו').

ועדיין צ"ע ובירור בכ"ז.



## דיבור בלימוד התורה [גליון]

הת' שמואל הלוי לעוויטין  
תות"ל 770

בגליון הקודם (עמ' 48 ואילך) הקשה הת' מ.מ.ק. על מ"ש במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט שביאר שם זה שת"ת צריך להיות בדיבור דוקא, שע"י הדיבור ניתוסף שכליות חדשות וכו' שלא הי' שייך בלי הדיבור.

והקשה שלכאורה הן אמת שניתוסף שכליות ע"י הדיבור אבל גם בלי הדיבור ישנו הבנת התורה וכו' ומדוע אינו נחשב זה ללימוד התורה כלל עד כדי כך שאינו צריך לברך ע"ז וכו'. וביאר הת' הנ"ל שאפשר זהו הדיוק שם במאמר "דבלמדו איזה הלכה בתורה צריך להיות בדיבור", שמכיון שבחלק ההלכה שבתורה העיקר הוא לכוון לאמיתית ההלכה לכן צריך להבין הענין בכל עמקו וכו' ולכן צריך להיות בדיבור דוקא שניתוסף בו עומק הענין וכו'.

והנה ביאור זה דחוק הוא כפשוטו, וכמו שכתב בעצמו שם שלכאורה זה שצריך לימוד התורה להיות בדיבור דוקא הוא בכל חלקי התורה ולא רק בחלק ההלכה שבתורה.

ולכאורה יש ליישב הקושיא בפשטות - דבהמאמר שם מבואר מעלה מיוחדת שיש בדיבור שעל ידו דוקא ניתוסף עומק והבנה והרחבה וכו' בענין השכל מה שלא היה שייך בלי הדיבור וכו' והוא מחמת זה שדיבור מושרש למעלה יותר בהנפש אפי' מן השכל עצמו וכו' עיי"ש, ובהמשך לזה כותב "ולכן צריך להיות לימוד התורה בדיבור דוקא וכו'".

והנה בכלל אנו רואין שבכל מצוות התורה יש להמצוה תנאים מדויקים שבהם נעשית המצוה ואם לא עשה כהתנאים באופן מדויק אע"פ שלכאורה אותו התוכן שנעשה ע"י המצוה עשוי, מ"מ אינו מועיל, לדוגמא סוכה שצריך להיות בשתיים וחצי דפנות אע"פ שיוכל לבנות סוכה עם שתי דפנות מ"מ אין זה בנין חשוב שרוצה התורה כשמצוה בעשיית סוכה וכו'. ולדוגמא יש מחלוקת תנאים אם יש בגידין בנותן

טעם, ובפשטות אין זה מחלוקת במציאות אלא כנראה יש איזה טעם כשאוכלו, והמחלוקת הוא אם "טעם" כזה אסרה התורה או לא<sup>1</sup>.

ולכאורה אפשר לבאר בנוגע לענין הנ"ל שהן אמת שעל ידי הרהור לבד ישנו השכלה והבנה בתורה וכו', אבל מכיון שעל ידי הדיבור דוקא ישנו השלימות בענין ההעמקה וההבנה וכו' שאין לו בהרהור לבד, לכן רק באופן זה, שהוא לימוד בהאופן הכי מושלם ונעלה מקיים המצווה, אבל בלא"ה איז הלימוד שמצווה התורה בהציווי של תלמוד תורה כלל, ולכן אינו צריך לברך וכו'.



## רמב"ם

### בדין ערעור הבעל ואינו יכול לקיימו

הרב משה בנימין פערלשטיין  
מנהל מחיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהל' גירושין פ"ז ה"א: "שליח שהביא גט ממקום למקום בארץ ישראל אע"פ שלא ראה כתיבת הגט ולא ידע מי הם עדיו אלא נתן לו הבעל גט ואמר לו תן גט זה לאשתי הרי זה נותנו לה בפני שנים ואע"פ שאין עדיו ידועין אצלנו ותהיה מגורשת ותנשא בו". ובה"ב ממשיך: "בא הבעל וערער ואמר לא גרשתי מעולם וגט שהובא לה מזוייף הוא יתקיים בחותמיו, ואם לא נתקיים ולא נודעו עדיו כלל תצא והולד ממזר שהרי אינה מגורשת, אבד הגט הרי זו ספק מגורשת. לפיכך נשים שחזקתן שהן שונאות זו את זו אינן נאמנות להביא גט בארץ ישראל זו לזו שמה מזוייף הוא ותתכוין לקלקל אותה כדי שתנשא ותאסר על בעלה". עכ"ל.

---

1) דהיינו שהן בהדוגמא דסוכה והן בהדוגמא דגיד, בשניהם ישנו הענין דבנין רק בשתי דפנות וישנו הענין דאיזה טעם בגיד, אבל אי"צ טעם ובנין חשוב שמחשיבה התורה, לטעם ולבנין וכו'. וכמו"כ בנוגע ללימוד שבהרהור יש איזה לימוד אבל אין חשוב ענין זה כלימוד חשוב מספיק שמצווה התורה בלימוד התורה, שהתורה מצווה שלימוד התורה יהי באופן הכי מושלם וחשוב ובלי זה אין זה המצווה של תלמוד תורה.

והנה על דין זה של הרמב"ם דכתב "תצא והולד ממזר שהרי אינה מגורשת", רבו הדיונים, והקשה ע"ז הלח"מ, דכיון דלדעת הרמב"ם היכא דהבעל מערער מן התורה אינו גט, א"כ מה תירצו בגמרא בריש פ"ק (ב), מדאורייתא לא בעי קיום ורבנן הוא דאצרוך קיום ומשום עיגונא אקילו בה רבנן הא הרי כשיבא בעל ויערער למה סומכין על דברי עד אחד שאמר בפני נכתב ובפני נחתם הא כיון דמן התורה אינו גט כשמערער והעד אחד שאמר בפני נכתב אינו נאמן מן התורה אמאי האמינוהו רבנן בדבר שהוא מן התורה. גם הקשה מאי קס"ד דהתראן דתירין מדאורייתא לא בעי קיום. עוד הקשה ממה דאמרינן לקמן והא קי"ל בדרבנן שליח נעשה עד ותירצו דכ"ע בדרבנן שליח נעשה עד, ע"ש.

והנה קושית הלח"מ בעצמו כבר תירצו, דשיטת הרמב"ם היא כשיטת הר"א כהן (מובא בהגהות מרדכי קדושין) דקיום שטרות מדרבנן היינו היכא דליכא הכחשה, אבל היכא דבעל דין לפנינו ואומר מזויף הוא, אפילו מדאורייתא בעי קיום, וכמו שמדייקים מלשון הרמב"ם הל' גירושין פ"ז הכ"ד דכתב, "ועוד שהעדים החתומים על הגט הרי הן כמי שנחקרה עדותן בבית דין עד שיהא שם מערער", ע"כ, דהיינו דהיכא דיש מערער אז קיום שטרות מדאורייתא. ובביאור דברי הגמרא דקיום שטרות דרבנן כבר פירשו שם הר"א כהן דהכי פירושו, בדין הוא דבשאר שטרות לא ליבעי תרי היכא דליכא הכחשה, כדריש לקיש דאמר עדים החתומים כו', ורבנן הוא דאצרוך קיום בשאר שטרות בתרי אפילו היכא דליכא הכחשה, כגון בבא ליפרע שלא בפניו או מיתומים ולקוחות, ולא גבי עד דמקיים ליה בתרי, והכא משום עיגונא סגי בחד היכא שאין מכחישו, ואע"ג דקיום הגט, דהיינו בפני נכתב ובפני נחתם, אינו אלא משום חשש הכחשה דאם יבוא הבעל ויערער, השתא מיהא לא אתי וליכא הכחשה. רק דעדיין צ"ע איך כתב הרמב"ם "תצא והולד ממזר שהרי אינה מגורשת", הרי מצד טענת הבעל היא רק ספק ולכל היותר צריך שהולד יהא ספק ממזר.

ולהבין כ"ז יש להקדים גם מ"ש הרמב"ם בה"ה שכתב שם, "שליח שהביא גט ממקום למקום בחוצה לארץ או מארץ ישראל לחוצה לארץ או מחוצה לארץ לארץ ישראל אם היה השליח עומד שם בשעת כתיבת הגט וחתימתו הרי זה אומר בפני שנים בפני נכתב ובפני נחתם ואחר כך יתן לה בפניהם ותתגרש בו ואע"פ שאין עדיו יודעין אצלנו, ואפילו היו עדיו כשמות הגוים אין חוששין להן".

ובה"ח: "ומפני מה הצריכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם בחוצה לארץ, כדי שלא תהיה האשה צריכה לקיימו אם יבוא הבעל ויערער מפני שאין העדים מצויין לקיימו ממקום למקום בחוצה לארץ".

ולכאור' יש לעיין בדבריו:

א. הרמב"ם שינה סדר ההלכה מכפי שמוכח בגמרא. היינו דמס' גיטין מתחילה בדין "המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפ"נ וכו'", ואחר שחידשה לן מתניתין שצריך לומר בפ"נ כשמביא גט ממדה"י, כתבה ד"המביא גט בא"י א"צ לומר בפ"נ". והרמב"ם הפך הסדר והתחיל בההלכה דהמביא בא"י, ואח"כ כתב דין המביא גט בחו"ל.

ב. מלבד זה שינה סדר הגמרא, לכאורה ע"פ סברא סדר הגמרא הוא מדוייק. דהרי עד שלא ידענו מדין בפ"נ מאי רבותא יש בזה ד"אע"פ שלא ראה כתיבת הגט ולא ידע מי הם עדיי אלא נתן לו הבעל גט ואמר לו תן גט זה לאשתי הרי זה נותנו לה בפני שנים", הרי למה לא יהי' כן. בשלמא אחר שנתחדש הדין של בפ"נ בשליח המביא גט מחו"ל, יש צורך לומר שבא"י לא נתחדש דין זה, אבל קודם שנתחדש דין בפ"נ בחו"ל מה צורך יש בזה שבא"י א"צ לומר בפ"נ.

ג. הרמב"ם כתב שם בה"א: "אע"פ שלא ראה כתיבת הגט ולא ידע מי הם עדייו" ולא הזכיר כלל ולא אמר בפ"נ, הרי העיקר חסר מן הספר. ואע"פ שאפשר לומר דזה ממילא הוא, דמאחר שלא ראה אינו יכול לומר בפ"נ, מ"מ מאחר שזהו עיקר הענין למה השמיטו.

ד. בה"ב כשכתב ש"והולד ממזר שהרי אינה מגורשת", וצ"ע מ"ש "שהרי אינה מגורשת", מה טעם הוא זה, דהרי לא הוסיף ע"מ שכתב לפני זה. שזה פשוט דטעם שהולד ממזר היא מפני טענת הבעל שהגט מזוייף, ולמה הוסיף שהרי אינה מגורשת, הטעם שאינה מגורשת היא משום טענת הבעל. וע"ז אנו דנין.

ה. בה"ה כשהביא הדין של המביא גט מחו"ל כתב "אם היה השליח עומד שם בשעת כתיבת הגט וחתימתו הרי זה אומר בפני שנים בפני נכתב ובפני נחתם", למה האריך כ"כ ולא כתב כלשון המשנה, צריך שיאמר בפ"נ.



ונראה לבאר בזה בהקדם, דהנה ידוע ההלכה שהגט צריך להגיע להאשה בתורת גירושין. ויש לחקור אם הבעל יתן להשליח הגט, והוא יהי' בתוך קופסא, ויאמר לו שזהו מתנה לאשתו, וביחד עם זה יודיע הבעל לאשתו שהוא שולח גט ע"י שליח זה, אבל השליח חושב שהוא נותן לה מתנה, מה דין גט זה. האם היא מגורשת שהרי הגיע גיטה לידה בתורת גירושין או מאחר שהשליח לא ידע שהוא שליח לגרש אין כאן שליחות.

והנראה ברור דמאחר שהשליח לא ידע שהוא שליח לגירושין אין כאן גט כלל. והרי זה מעשה קוף בעלמא. דהרי אין השליח רק כמי שעושה מעשה בשביל הבעל כ"א שהוא נכנס במקום הבעל, עד כ"כ ששיטת הרמב"ם היא (בפ"ב הט"ו) "אמר כשהוא בריא כתבו גט ותנו לאשתי ואחר כך נבעת ממתנין עד שיבריא וכותבין ונותנין לה, ואין צריך לחזור ולהמלך בו אחר שהבריא, ואם כתבו ונתנו קודם שיבריא הרי זה פסול", ע"כ, היינו פסול מדרבנן אבל מדאורייתא כשר (ואע"פ שהטור חולק עליו, אינו ראי' שחולק ע"מ שכתבנו). ועיין בקצוה"ח סי' קפח שפסק להלכה לדעת הרמב"ם אפילו מת המשלח יש עדיין דין שליחות, רק די' בעיות אחרות לדון על כחו לפעול שליחותו, ע"ש. ולפ"ז הדבר ברור שהשליח צריך לידע מה שהוא עושה כיון שהוא ממש במקום הבעל.

ועפ"ז יש לפרש דברי הרמב"ם הנ"ל, דבתחילת פ"ז דין הרמב"ם - לא על ענין בפ"נ כ"א - על זה שהשליח אינו יודע שמה שהוא מביא הוא גט, שהרי "לא ראה כתיבת הגט ולא ידע מי הם עדיו", וא"כ אולי חסר בידיעתו להיות שליח, וע"ז כתב הרמב"ם שאין כאן חסרון ידיעה מאחר ש"נתן לו הבעל גט ואמר לו תן גט זה לאשתי", ר"ל סגי בזה שיהא נקרא שליח. אבל כל עיקר שליחותו היא מצד הבעל, שמפיו אנו חיים. ולפ"ז כש"בא הבעל וערער ואמר לא גרשתי מעולם וגט שהובא לה מזוייף הוא, אז "תצא והולד ממזר שהרי אינה מגורשת", היינו שעכשיו חסר בשליחותו שהוא רק כמעשה דוור בעלמא ואין עליו שם שליח, מאחר שאין לו ידיעה שזה גט מה שנתן לה. וכאילו נתן לה דבר ולא ידע מה בפנים, כמשל הנ"ל. ואע"פ שכאן בשעה שנתן לה חשב שהוא נותן לה גט מ"מ עכשיו אומר הבעל, שמפיו אנו חיים, היינו שכל עיקר ידעת השליח בשליחותו תלוי בדבריו של הבעל, ועכשיו שהבעל אומר שהוא מזוייף הרי אין כאן שליח, וממילא הרי הולד ודאי ממזר. ולא רק ספק ממזר, דאה"נ מצד טענת הבעל אין כאן אלא ספק אבל החסרון

בהשליחות היא ודאי, ובטלה השליחות כמ"ש, מאחר דמפיו אנו חיים, בנוגע ידיעת השליח, וא"כ שליחותו אינו כלום. וא"ש דהטעם שהוא ודאי ממזר מפני שבטלה השליחות. מאחר שהשליח אינו יודע אם מה שנתן הוא גט אז אינו שייך להיות שליח כ"א דוור.

וא"ש לשון הרמב"ם שכתב "שהרי אינה מגורשת", שאין כוונתו בזה בנוגע לנאמנות הבעל, שע"ז אנו דנין ולא מתאים לומר לשון זה, כ"א על חלות שם שליח, שמעולם לא הי' שליח. מאחר שאין לו ידיעה מה הוא נתן לה.

ובזה מיושבים שאר ההערות דלעיל דהרמב"ם שינה הסדר מפני שאין הדיון שלו על בפ"נ רק על ידיעת השליח. וא"כ התחיל בענין זה. וגם לא הזכיר בכלל אודות ענין בפ"נ. ודוק.

וא"ש ג"כ מה שבה"ה כשהביא הדין של המביא גט בנוגע חו"ל הדגיש "אם היה השליח עומד שם בשעת כתיבת הגט וחתימתו הרי זה אומר בפני שנים בפני נכתב ובפני נחתם", והאריך ולא כתב רק כלשון המשנה, "צריך שיאמר בפ"נ", דרצונו להדגיש שידיעת השליח אינה תלויה בהבעל, ואז לא משגחינן בערעור הבעל. ודוק.



## מצות מחיית עמלק בזה"ז

**הרב איסר זלמן ווייסברג**  
טורונטו, קנדה

כתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ה ה"ד: "מצות עשה להחרים שבעה עממין כו', וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו הרי זה עובר בל"ת כו' וכבר אבדו ואבד זכרם". ובה"ה "וכן מצות עשה לאבד זרע עמלק כו'". וברדב"ז (עמ"ש"כ הרמב"ם וכבר אבד זכרם) "לפי שבא סנחרב ובלבל את העולם". וידועה הקושיא אמאי לא נאבד גם עמלק מכח הבלבול של סנחרב, ולמה לא כתב הרמב"ם גם ביחס לעמלק דכבר אבדו הם וזכרם.

ורווחת היא השמועה בשם הגר"ח מברסק, דדין עמלק אינו תלוי בזרע עמלק כפשוטו, כ"א דכל גוי הרוצה לאבד כלל ישראל ר"ל, חייל עליו תורת עמלק לענין חובת מחי'.

והנהגה להלן (פ"ו ה"ד) כתב הכס"מ דלשי' הרמב"ם שבעה עממין ועמלק "אם קבלו עליהם שבע מצות הרי יצאו מכלל שבעה עממין ומכלל עמלק והרי הם כבני נח הכשרים". א"כ י"ל דמזה שמצינו שדין עמלק פקע ע"י קבלת ז"מ, מוכח דדין עמלק אינו תלוי בעצם יחוסו של הגברא כ"א בשנאתו לישראל ולתורת ישראל, ולהכי הוא דנפקע ע"י קבלת ז"מ. וא"כ ה"ה לאידך גיסא, דגוי המחזיק בהשקפת עמלק ובשנאתו לישראל דינו כעמלק.

אולם זה אינו, דכבר כתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ראה לקו"ש חכ"ו שיחה ג לפ' יתרו הע' 50. וחלק לא שיחה ב לפ' משפטים הערה 56) להוכיח דדין גר תושב הוא דין גרות שחלה בגוף המקבל ז"מ, וכלשון רבינו גרשום בכריתות (ט, א) דג"ת יש בו "קצת גירות", ובמאירי (יבמות מח) דג"ת הוא "גר לחצאין". וא"כ שפיר י"ל דע"י הגירות דג"ת פקע שם עמלק<sup>2</sup>. וכ"ז שייך לענין הפקעת שם עמלק, דכיון דגרותו של ג"ת חייל בגופו א"כ הרי בכחה להפקיע שם עמלק. אבל לענין קניית שם עמלק הר"ז חידוש מפליא שיחול על גוי משאר האומות חלות שם זרע עמלק ע"י שמחזיק בשנאתם ובהשקפתם. ומאוד מוזר לחדש דברים כאלה רק מכח קושיא על הרמב"ם.

וראיתי למי שכותב<sup>3</sup> הסבר בזה עפ"י מה שהביא רש"י בס"פ תצא דמצות מחיית עמלק כולל "שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על בהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה". (והוא עפ"י המכילתא ופס"ז בפ' בשלח, אבל עי' בלקו"ש ח"ד שיחה ב לפרשת תצא בהערה 17). ולפ"ז י"ל דהא דחייב למחות גם גויים שאינם מזרע עמלק, הוא משום דגוי המחזיק בשיטתו של עמלק ה"ה מקיים זכרו של עמלק (יותר מבהמה של עמלק) ולכן חל עליו תורת מחי'.

(1) ושם הביא גם מתורת הבית להרשב"א (בית ח ריש שער ד) דגר שנתגייר כקטן שנולד שייך גם בג"ת. ובט"ז יו"ד ס"ב סק"א דג"ת "יצא מכלל העמים" ואין שחיתו נבילה.

(2) ועד"ז כתבו לתרץ קושית ר"ש אלקבץ הידוע (בספרו מנות הלוי) מהא דבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק (גיטין נו) דהרי אי' במכילתא דאין מקבלים גרים מעמלק. (ראה שיחת שפ' בא תשמז אות כז והלאה בענין זה. המערכת)

(3) הרב דוד דב לבנון (באתר ישיבת בית-אל).

אבל לענ"ד דברים הללו אינם ניתנים להאמר. חדא דהרמב"ם הרי לא הביא כלל הלכה זו דצריך לאבד בהמתם של עמלק (וכבר העיר בזה המנ"ח מצוה תרד). ועוד דאם הי' חייל על עמלק דין בלבול של סנחרב באופן שכתב הרמב"ם לענין השבעה עממין ד"כבר אבדו ואבד זכרם", א"כ שוב לא מסתבר דגם אחרי שנאבדו לגמרי האומה של עמלק, יחול על גויים אחרים דין מחיית עמלק משום שהם נותנין קיום לזכרו של עמלק. דאם האומה גופא נאבדה מן העולם ואבד זכרם לא מסתבר כלל שחוזר וניעור ע"י גויים אחרים שלא מזרעם.

ואולי נפל איזה טעות במסירת השמועה של דברי הגר"ח. ואולי כוונתו בפשטות, דהנה בביצה (לב, ב) מסופר על יהודי שבא לאיזה שכונה בבבל והיהודים שם לא רצו לעזור, וקאמר שם הש"ס דהני מ"ערב רב קא אתו" ד"כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו וכל מי שאינו מרחם על הבריות בידוע שאינו מזרעו של א"א". ועד"ז לאידך גיסא י"ל דאיכא מסורה דכל מי ששונא ישראל (לא רק סתם שנאה השייכת לכל בני עשו כ"א) שנאה עצומה כהמן וחבריו סימן הוא שהוא מזרע עמלק, וממילא אע"פ שבא סנחרב ובלבל האומות ונתערבו האומות, וכמש"כ הרמב"ם בספ"י"ב מהל' איסור"ב לענין הד' אומות מצרי ואדומי עמוני ומואבי, מ"מ לענין עמלק לא חל הביטול כיון שניכרים הם ע"י שנאתם המיוחדת<sup>4</sup>.

אכן לאמיתו של דבר הקושיא מעיקרא ליתא, דא"א להקשות מאי שנא עמלק מהשבעה עממין דכמו דלענין הז' אומות כתב הרמב"ם דכבר אבד זכרם, ה"ה דנימא כן לענין עמלק, דהרי גם לענין ד' אומות הנ"ל לא כתב הרמב"ם דכבר אבדו כ"א דנתערבו בגויים "וכל הפורש מהם להתגייר חזקתו שפירש מן הרוב" והיינו דלא נתבטל מהם דין מצרי ואדומי וכ'.

---

4) ובישמח משה כי תצא (קיט, ב). "באמת קשה על הרא"ה בספר החינוך (דמחיית עמלק היא חובת יחיד), דאם כן אם יפגעו שני אנשים כשרים וצדיקים ביער מזרע עמלק במקום שודאי להם שאין רואה, יהיו מחוייבים להרגו, ואם לאו עוברים בעשה אתמהא, הלא לא ראינו ולא שמענו מאבותינו ורבותינו ואבות אבותינו שיהיו חוששין על זה, ולא חזינן לרבנן קשישאי דעבדי הכי אף במקום שמצוין זרעו של עמלק. ואין לומר דקושיא זו קשה גם כן על הרמב"ם בז' עממין, זה אינו, דהלא כתב הרמב"ם שם דנשכח זכרם, וכמ"ש הרא"ה בספר החינוך שם בס' תכה דדוד הרג והשחית כולם, ולא נשאר רק מתי מספר ונתפזרו ונטבעו בין האומות עד שלא נודע זכרם, עיין שם. אבל העמלקים בהרבה מקומות הם מצויים מאד, וזה ברור לדעתי כשמש.

ע"י התערבותם בתוך העמים, כ"א דמדין כל דפריש כו' אמרי' דגברא זה הבא לפנינו אינו מזרעם. וא"כ גם לגבי עמלק לא בטל השם עמלק וחובת מחייתו ע"י בלכולו של סנחרב. ואף אי נימא דאי אפשר לזהותם ולמצאם מ"מ הרי הם קיימים והמצוה לאבדם קיימת. משא"כ לגבי הז' אומות דין איבודם אינו על הגברא הפרטי שהוא מזרע עממין אלו, כ"א דחובת מחייתם הוא על האומה, ועל כל אחד השייך להאומה, ואחרי שנתבלבלו ונתערבו בגוים שוב ליכא לכל עיקר השם של האומה, וממילא ליכא שום דינים על היחידים הבאים מזרעם.<sup>5</sup>

ועוד מטעם אחר קושיית הגר"ח לא קשה ולא מידי, דהרי א"א בשום פנים לומר דנתבטל עמלק וכבר אבד זכרם אחרי שבלבל סנחרב את האומות. חדא, דבזמן פורים עדיין היו קיימין וניכרים, דהשמונה מאות של אויבי ושונאי ישראל בעיר שושן וכן השבעים וחמש אלף בשאר מדינות המלך שהרגו היהודים היו כולם מזרע עמלק כמפורש בתרגום על המגילה (ט, ו. טו, טז).<sup>6</sup>

ועוד הרי מפורש בתרגום יונתן בן עוזיאל עה"כ מלחמה לה' בעמלק מדור דר "יגיתו קרבא בדבית עמלק. . . מדרא דעלמא דין ומדרא דמשיחא ומדרא דעלמא דאתי". וע"ש במכילתא "רבי יהושע אומר מדר אלו חיי העולם הזה, דר אלו חיי העולם הבא. . . ר"א אומר מדורו של משיח כו'". הרי דיש הבטחה מפורשת שהמלחמה בעמלק תמשך עד דורו של משיח' וכו', וא"כ ודאי דא"ל דכבר אבדו ואבד זכרם.<sup>8</sup>




---

(5) שוב ראיתי שהדברים כמעט מפורשים בצ"פ פ' בלק.  
 (6) וע' גם בפ"י אבן יחיא (ט, יא) ובפירושו של ר' אלישע גאליקו (שם, ה). ובפ"י ר"מ עראמה (בנו של ר"י בעל העקידה) דלפ"י לא שלחו ידם בבזה כיון שביזת עמלק אסורה בהנאה (שם ט, י. ומובא גם במנות הלוי שם).  
 (7) ובסמ"ג (ל"ת רכו) "מצוה זו אינה נוהגת אלא לימות מלך המשיח לאחר כיבוש הארץ כו'", ומובא בהג"מ הל' מלכים שם פ"ה.  
 (ראה הערות וביאורים גליון תתקטו עמ' 10 בענין זה. המערכת)  
 (8) להעיר מדברי הימים (א ד, מג) "ויכו את שארית הפליטה לעמלק גו'". וצ"ל שלא הרגו כולם כ"א שגרשום מהארץ (ע"ש ברד"ק). אבל בתרגום שם "ומחו ית שאר שיזבתא לדבית עמלק גו'". ועי' ב"ב (קכג, ב).

## הלאו דלא תלחצנו בעבד שברח לארץ ישראל

הרב מנחם מענדל סופרין  
ליעדו אנגלי

כתב הרמב"ם בהלכות עבדים פ"ח הי"א: "עבד זה שברח לארץ הרי הוא גר צדק. . נמצאת למד שהמאנה את הגר הזה עובר בשלשה לאוין משום ולא תונו איש את עמיתו ומשום וגר לא תונה ומשום לא תוננו וכן עובר משום ולא תלחצנו כמו שביארנו בענין הוניי", עכ"ל.

ובהערות ב'רמב"ם לעם' אות סא הקשו דצריך עיון שהרי פסוק זה דולא תלחצנו עוסק באונאת ממון כמפורש בהל' מכירה פי"ד הט"ו (ועיין ג"כ בלחם משנה הל' עבדים שם).

ואולי נראה לתרץ דכוונת הרמב"ם הוא דאם מאנה את הגר הנ"ל בממון עובר גם משום ולא תלחצנו, דאם הי' כוונת הרמב"ם לומר דהמאנה את הגר בדברים עובר גם משום ולא תלחצנו הי' כותב "שהמאנה את הגר הזה עובר בארבעה לאוין", אלא ע"כ כוונתו דאם מאנה אותו בדברים עובר בשלשה לאוין ואם מאנה אותו בממון עובר בשלשה לאוין, רק שבדברים עובר משום וגר לא תונה, ובממון עובר משום ולא תלחצנו, וכמו שכתב הרמב"ם בפירושו בהל' מכירה פי"ד הט"ו: "כל המאנה את הגר בין בממון בין בדברים עובר בשלשה לאוין, שנאמר וגר לא תונה זה הונית דברים, ולא תלחצנו זה הונית ממון, הא למדת שכל המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין משום ולא תונו איש את עמיתו ומשום אל תונו איש את אחיו ומשום וגר לא תונה". וממשיך בהט"ז "וכן אם לחצו והונהו בממון עובר בשלשה לאוין משום אל תונו איש את אחיו ומשום ולא תונו איש את עמיתו ומשום ולא תלחצנו".

ורק שבעבד שברח לארץ ישראל עובר משום לא תוננו ולא משום אל תונו איש את אחיו, (ועיין בלחם משנה הנ"ל) ועפ"ז יומתק למה בהל' עבדים כתב הרמב"ם בהלכה הנ"ל "וכן עובר משום ולא תלחצנו" ולא כתב "ומשום ולא תלחצנו" וגם מוסיף "כמו שביארנו בענין הוניי" משום דכוונתו הוא דאם מאנה אותו בדברים אז יעבור משום ולא תלחצנו וכמו שפירש בהל' מכירה כנ"ל.



## ראיית מומים ביו"ט להרמב"ם והראב"ד

### הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. מצוה מן התורה לתת לכהן כל בכור בהמה טהורה. ובזמן שביית המקדש הי' קיים הי' בכור תמים קרב, והכהן היה אוכל רוב בשרו, ואילו בכור בעל מום נאכל לכהנים בלא הקרבה.

משחרב בית המקדש נשארה קדושת הבכור קיימת, ואסור להשתמש בו אלא כשנפל בו מום קבוע (שלא יתרפא), הפוסל את הבכור לקרבן, והי' נמסר לכהן והריהו נאכל על ידו.

מכיון שיש צורך במומחיות יתירה בבדיקת המומים, ואחריות הבודק רבה מאד, (שיש בכך איסור מעילה ועוד), מותר רק לחכם מוסמך שקיבל היתר מיוחד לענין זה לבדוק את הבכורות.

ונחלקו ר' יהודה ור' שמעון בביצה (כו, א) אי מותר למומחה לבדוק הבכור ביו"ט אם נפל בו מום.

ומפרש"י שם שהסיבה שאסר ר' שמעון ראיית מומים ביו"ט היא משום שע"י התרת הבכור הריהו כעושה מעשה תקון ביו"ט וכן נפסק להלכה.

אולם הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ב ה"ג, נתן לזה טעם אחר וז"ל: "וכן בהמת קדשים שנולד בו מום ביו"ט הואיל ולא היתה דעתו עלי' מעיו"ט, אסור לשחטה ביו"ט, לפיכך אסור לראות מומי קדשים ביו"ט גזירה שמא יתירם החכם במומן ויבא זה לשחוט בו ביום".

והראב"ד משיג ע"ז ונותן טעמים אחרים "ולמה אין רואין אותו... שמא לא יהי' מום קבוע ונמצא מטלטל מה שאינו ראוי לו שאי אפשר בלא טלטול, או שמא לא ידקדק בראייתו מפני שמחת יו"ט, (ויבא

(1) והר"ז בדומה להמבואר בירושלמי בסיבת פלוגתת ר"ש ור' יהודה, שהמחלוקת היא האם "מומחה תורה" כלומר האם הצורך שיבא מומחה ויראה ויתיר את הבכור הוא ממש כעין דין מדיני תורה, והיא שיטת ר' שמעון, שאוסר ראיית מומין. ושיטת ר' יהודה שמתיר הוא שראיית מומין אינו אלא בירור, וכיון שנפל בו מום הותר, והחכם רק מאשר את הדבר ואין בכך משום דין - והר"ז לכאן בדומה להשני סוגי עדות עדי קיום, ועדי בירור.

המומחה להקל ולהתיר את הבכור כדי שיהיה אוכל לחג, או משום ששכיחא שכרות בחג<sup>2</sup>).

וצ"ב: א. למה אינו מסתפק הראב"ד בטעם הרמב"ם שיבא לאכול מוקצה ביו"ט ומוסיף בזה טעם אחר מפני שאולי לא יהי' בו מום, ויבא לטלטל מוקצה ביו"ט.

ב. למה לא הסתפק הראב"ד בטעמו הראשון דיבא לטלטל בהמה בלי מום, והוצרך להוסיף עוד טעם שמא לא ידקדק בראייתו מפני שמחת החג יבא להתיר הבכור בלי מום?

ב. ואוי"ל בזה דנחלקו בגדר מוקצה ביו"ט דלהרמב"ם הסיבה שתקנו מוקצה ביו"ט יותר מבשבת הרי"ז כדי שיהי' אוכל מוכן ליו"ט, ולא יהי' לו שום נדנוד דאגה פן יחסר לחמו בחג ויהי' שמחת יו"ט בשלימותו. וא"כ עיקר הטעם דאסר ראיית מומין הוא שמא יבא לאכול בהמה שלא הסתמך עליו מעיו"ט לגמרי.

ולכן פסק בה"ד "בכור שנולד ומומו עמו הר"ז מוכן ואין מבקרים אותו ביו"ט, ואם עבר וראה מומו ובקרו והתירו הרי"ז שוחט ואוכל". פי' דבכור שנולד ביו"ט, ומהתחלת יו"ט הי' ראוי לאכול אגב אמו, דבהמה שנשחטה מותרת עוברה שבמעיה, ואפי' לאחרי שנולד שהי' בכור לא נאסר כי נולד ומומו עמו הרי מעולם לא הי' לו שעת איסור, וממילא בדיעבד "אם עבר וראה מומו ובקרו והתירו הרי"ז שוחט ואוכל".

אבל לכתחילה אין מבקרין אותו ביו"ט כי לא הי' בטוח לגמרי שהמומחה יפסוק שזה מום קבוע (ועפ"ז מובן מה שהרמב"ם פוסק דבכור שנולד ומומו עמו הרי כולה חדא גזירה עם ראיית שאר מומין, ולא צריך טעם אחר).

(2) כן פי' במגדל עוז על אתר.

(3) וראה מ"ש בגליון תקלב (עמ' 117) אמ"ש הרמב"ם הלכות יו"ט פ"א הי"ז דהארכנו בזה.



להרמב"ם עיקר איסור מוקצה ביו"ט תלוי בדעתו כדלעיל, אבל בדיעבד, כיון שמיד שנולד רץ להמומחה ומראה שדעתו עליוי', הרי"ז מותר<sup>4</sup>.

אבל להראב"ד דבאיסור מוקצה ביו"ט הולכין בעיקר אחר הפועל כמו גבי גרוגרת וצמוקין, ולא אחר דעתו<sup>5</sup>. ולכן גבי בכור שנולד ומומו עמו דכפי המבואר לעיל מעולם לא הי' לו בפועל שעת איסור, אז מה בכך שלא סמכה דעתו של הבעלים ע"ז לגמרי, כשבפועל לא הי' לו שעת איסור<sup>7</sup>.

(4) האו"ש פי' דטעמים אלו הנוספים של הראב"ד הם לבאר הטעם לזה שאם נולד בו מום מעיו"ט אסור להראות המום להחכם ביו"ט, כי כבר נולד המום מעיו"ט (וכותב שהשגת הראב"ד בה"ג וה"ד כולה חדא השגה היא), אבל המרכבת המשנה חולק עליו וסב"ל דטעמים הנוספים של הראב"ד הם לבאר הטעם לזה שבכור שנולד ומומו עמו, אסור לכתחילה לבקר אותו ביו"ט, והמבואר בפנים היא כשיטת המרכבת המשנה.

אבל שניהם האו"ש והמרכבת המשנה מודים דבכור רגיל שנולד לו מום ביו"ט האיסור הוא משום אכילת מוקצה ביו"ט - גם לדעת הראב"ד.

(5) והרי"ז מתאים לשי' הבבלי ביצה (כו, ב) גבי גרוגרת וצמוקין שיבשו ואין הבעלים מכירין בו מותר - כיון שבפועל הם מוכנים. אבל שי' הירושלמי ריש מכילתא דביצה היא דמוקצה שיבש מבעוד יום ולא ידעו בו הבעלים, דאפי' הכי הוי מוקצה כיון שהולכין אחר דעתו של הבעלים והרי"ז מתאים לדעת הרמב"ם.

(6) ולכאוי' יש להקשות על כל זה מזה שהרמב"ם פוסק בה"ג "אבל רואה הוא המום מערב יו"ט, ולמחר מתיר או אסור" היינו אפי' לכתחילה, ואם הרמב"ם הולך בעיקר אחר סמיכת דעת של הבעה"ב למה מותר לכתחילה לפסוק ביו"ט.

וי"ל בזה כיון שהחכם ראה המום מעיו"ט, ויודע שזה מום קבוע, וצריך רק לברר כמבואר בהסוגיא דביצה (דף כז), הרי אם הבעלים לא גרמו המום, דאז הבכור עדיין אסור והבעלים יודעים שהם לא גרמו המום, א"כ יש להם סמיכת דעת מליאה ומותרת הבהמה לכתחילה.

(7) והנה המגיד משנה הסתפק מה יהי' במומין שנולדו מעיו"ט ועבר ובקר אותן ביו"ט האם מותרים בדיעבד.

אבל במרכבת המשנה פשט הספק דודאי אסור לדעת הרמב"ם, כיון דדעתן של הבעלים לא סמכה עלייהו, וכמאמר הגמ' שבת פרק כירה, מי יימר דמיזדקק לי' חכם.

והרי"ז מתאים לדעת הרמב"ם דעיקר מוקצה ביו"ט הוה משום דעת בעלים, אבל להראב"ד דהעיקר הוא הפועל וכיון שנולד בה מום מעיו"ט הרי בפועל נעשה הבהמה מוכן מעיו"ט ולכן רק לכתחילה אסור (כ"ה הנוסח במגדל עוז בהשגת הראב"ד ה"ג) מצד שני הטעמים שכותב הראב"ד שמא יטלטל מוקצה ושמא לא ידקדק אבל בדיעבד מותר כיון דאינו מוקצה דכבר נעשה מוכן בפועל מאתמול.

ולכן נותן ע"ז טעם אחר, דגזרינן שמא יטלטל מוקצה, ואינו מסתפק בטעם הראשון, כי הראב"ד לשיטתו לעיל בהלכות שבת פכ"ד הי"ג, דעיקר איסור טלטול הוא משום גזירת הוצאה וגבי יו"ט ליכא איסור הוצאה דאמרינן ביה מתוך ולפיכך נתן בו טעם אחר שלא ידקדק בו מפני שמחת יו"ט.

ג. והנפק"מ להלכה בין הטעמים של הרמב"ם והראב"ד הוא, דהנה ידוע מ"ש הט"ז בסי' תצח סק"ט דכמו שאסור לראות מומי בכור ביו"ט ה"ה דאסור לרב מורה הוראה להורות שאר או"ה.

והיינו רק לטעמו של הראב"ד דגזרינן שמא יהי' האוכל טריפה, ונמצא שטלטל מוקצה, או שמא לא ידקדק מפני שמחת יו"ט. אבל לטעמו של הרמב"ם הרי אוכל זה שמביא להמורה הוראה ביו"ט דעתי' עלויה מעיו"ט ואינו בגדר מוקצה כבכור דהי' מוכן מעיו"ט רק שנוולד בו ספק.

וראה בארוכה בקו"א לרבינו הזקן בשולחנו סי' תצח קו"א סק"ב שהאריך לדחות דברי הט"ז הנז"ל.



## כוי לענין כלאים [גליון]

**הת' שרגא דוד המניק**  
תלמיד בישיבה

בגליון תתקל (עמ' 48) העיר הרב י.מ.מ. שי' אודות שיטת הרמב"ם בענין כוי ובין דבריו כתב דלכאוי' כיון דרק עשר בהמות טהורות מנה הכתוב, הרי צ"ל דכוי ספק הוא אצל כל י' הבהמות, ובגליון תתקלא (עמ' 49 ואילך) כתבתי דודאי ליכא למימר הכי, וצ"ל שכוי ספק הוא רק לענין

8) והנה ב'משנה אחרונה נגעיים פ"א מ"ד וכן ב'נתיב החיים' על גליון השו"ע, תמהו בדברי הט"ז דבשלמא בכור יש לאסור שמא יטלטל דהרי הבכור אינו ראוי לשום אדם אם אין בו מום, וממילא חשיב מוקצה, אבל שאר איסורים הרי ראויים מאתמול לכלבים - ונדחקו בזה דמייירי באיסור בשר בחלב, דאסור בהנאה.

וגם הט"ז בעצמו כתב שהאיסור להראות למורה הוראה אינו אלא בדבר שיש לו חזקת איסור כמו בכור -

אבל לכאוי' כל השקו"ט הזה אינו אלא לטעם הראשון של הראב"ד שמא יטלטל מוקצה אבל לטעם השני שמא לא ידקדק מפני שמחת החג הרי זה שייך בכל האיסורים.

אי בהמה הוא או חי' הוא, אבל לענין איזה סוג הוא אין ספק, או י"ל דלמ"ד זה צ"ל דהכוי טהור בקבלה.

שו"ר דבחי' חת"ס (חולין פ, א) ד"ה עשר כתב בענין זה וז"ל: "יעיין תוס' יומא ע"ד ע"ב ד"ה כוי, דאיכא כוי שאינו לא חיה ולא בהמה, והקשה תלמיד א' הא ליכא אלא עשר מיני בהמות וחיות, והא היכי רמיזא וצ"ע."

והרבני מ"ה נטע וואלף סג"ל אמר, דהנה פרטי לא מימעט אלא בהמות וחיות, אבל כוי שהוא ברי' בפ"ע שאינו לא בהמה ולא חיה, אתיא בריבוי בכלל דכל בהמה, כדמריבין ל' לענין דם וחלב ונבלה ר"פ דם שחיטה מריבוי דכל, ע"ש ונכון הוא."

וראה גם 'תפארת יעקב' (שם) ד"ה אר"י ולכן וז"ל: "לכן נראה לי ברור דר' יהודא קאמר דכוי זה שהוזכר במשנה אינו כלל מכלל עשר בהמות שזכר הכתוב רק ברי' בפ"ע היא ואינו בכל העשר לא בכלל ג' מיני בהמות ולא בכלל ז' מיני חי' ולא הכריעו בו חכמים אי מין בהמה רביעית היא שלא הוזכר בכתוב או מין חיה שמינית היא שלא הוזכר בכתוב והא דר' יצחק דאמר עשר מיני בהמות יש ותו לא לאו דברי הכל הוא ור' יהודא לא ס"ל הא וכן ר' יוסי בברייתא והיינו דקאמר לקמן "סבר לה כר' יצחק" משמע דלאו כ"ע הוא [וכן צ"ל לשיטת התוס' דכוי אינו לא חי' ולא בהמה דהוא דלא כר' יצחק] . . ור"נ פליג . . וס"ל דרק עשר מינים יש ולא יותר כדברי ר' יצחק לקמן" עיי"ש.

וכן משמע מתוס' הרא"ש (יבמות פג, א) ד"ה אנדרוגינוס: "...לאמרי בי רב דסברי דמתני' עיקר א"כ בודאי [אנדרוגינוס] זכר הוי, וכן בפ' אותו ואת בנו דקתני כי האי לישנא דהכא ["ולא הכריעו בו חכ'..."] והתם נמי א"א לומר שאינו לא חי' ולא בהמה שהרי עשר בהמות מנה הכתוב וטפי ליכא כדאיתא התם, אבל הביא דפ' בתרא דיומא דאמרי' כל דם לרבות את הכוי ופריך איצטריך קרא לרבוויי ספיקא ומשני דסבר בריה בפ"ע היא ע"כ ההיא ברי' היינו דבר שאינו לא חי' ולא בהמה".

ולכל עניני כוי ראה אנציקלופדי' תלמודית חכ"ז (ערך כוי) שי"ל לאחרונה.

(1) וא"כ אפי' למ"ד דכוי בריה בפני עצמה היא צ"ל דכוי כלול בא' מהן.

# הלכה ומנהג

## מסייע בהנחת תפלין

### הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בלקו"ש ח"ט (עמ' 257 ואילך) נדפסה אגרת למוהרש"י זויך: "שמפני החולשה אחר מניח לו תפלין והוא רק מהדק, או גם פחות מזה - המותר לו (וצריך) לברך. ולפענ"ד מברך בקו"מ מניקף דכיון שמזמין השערות מחויב מלקות מה"ת (מכות כ, ב) ופשיטא דבנדוד מברך ואין חשש ש"ש לבטלה".

והנה כעין זה כותב בקו"א סי' רסג ס"ק ג ד"ה ולא דמי: "נכרי הנותן לידיים שהישראל מברך כו' שהישראל פושט ידיו, אע"פ שמסייע אין בו ממש כו' אפשר דלענין ברכה מהני אפילו סיוע בעלמא".

אלא שבלקו"ש שם מביא מהזמנת השערות שמחויב מלקות. ואילו בקו"א שם כותב שמסייע אין בו ממש ורק לענין ברכה מהני [וטעם הדבר שהמזמין שערות מחויב מלקות אף דקיי"ל דמסייע אין בו ממש, הביא בחידושי צ"צ (מת, רע"א) כמה טעמים].

אח"כ כותב בלקו"ש שם: "לפענ"ד אין לומר דיברך כיון שהנחת התפלין הוא בגופו דהמשלח ורק ההנחה וההידוק ע"י שליח - דאת"ל דההנחה עיקר הרי ההנחה צ"ל ע"י גופו דהמשלח".

אמנם בקו"א שם: "נכרי הנותן לידיים שהישראל מברך כו', והטעם משום שהמצוה נעשית בגוף הישראל".

ואולי טעם החילוק בין נט"י לתפילין, שנט"י סגי בכח אדם, משא"כ בתפילין צ"ל על גופו דוקא.

מ"מ עדיין צ"ע שלא הביא כלל כל דברי קו"א הנ"ל.

ובאמת מצינו שאדה"ז כותב לענין תפילין וציצית, "דהמשמוש הוא כאילו לובשו עכשיו" (סי' ח ס"כ), "ואם לא ימשמש בהן אין שייך לברך עכשיו על מה שלבש כבר" (סי' יח ס"ז).

והיינו כיון שאפשר למשמש. משא"כ כשאינו ממשמש, רק אחר מניח לו, בזה יכול לברך רק מטעם מסייע, ובלא"ה מסתפק רבנו הזקן.

ולכן מסתפק לענין נש"ק שמדליק נכרי אחרי השקיעה (קו"א סי' רסג ס"ק ג) אם מועיל מה שמתקיימת המצוה בגופו, ושאני נט"י שהברכה היא על מה שהוא מסייע. ובדיעבד, מורה רבנו הזקן שם שתברך גם על נש"ק שמדליק הנכרי.

ועדיין צ"ע למה אין להוכיח מברכת לישב בסוכה. ואיך יהי' אם ישב בסוכה מערב סוכות ועד הלילה, יכול לברך?



## נטילת מומון מסור

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**  
 רב ושלוח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

איתא בסוף מס' ב"ק (ק"ט, א): "ממון מסור רב הונא רב יהודה חד אמר מותר לאבדו ביד וח"א אסור לאבדו ביד מ"ד מותר לאבדו ביד לא יהא ממונו חמור מגופו ומ"ד אסור לאבדו דלמא הוה ליה זרעא מעליא וכתוב יכין רשע וצדיק ילבש". ופסק להלכה בשו"ע חו"מ סי' שפח סי"ג: "אסור לאבד ממונו של מוסר אע"פ שמותר לאבד גופו שהרי ממונו ראוי ליורשיו. הגה: וי"א דמותר ליטול ממונו לעצמו דאינו אסור אלא לאבדו".

ומקור דברי הרמ"א במרדכי רמז קצד שמביא דברי הרבינו ברוך "וממורי הכהן קבלתי שלא פליגי אלא בלאבדו ביד דוקא אבל לעכב לעצמו לא דהיינו צדיק ילבש וצ"ע". ועיין בחידושי אנ"ש שם שכתב "וצ"ע דלפי קבלתו בעיא דלעיל אם עשו תקנת נגזל במסור אם לאו היכי דמי אי קא מיבעיא לענין עכוב לעצמו הא פשיטא שמותר ואי קא מיבעיא לענין איסור בעלמא הא לחד אסור ולאידך מותר. ואפשר שלזה כוון הספר שסיים בסמוך וצ"ע".

ועיין בפתחי תשובה שהביא תשובת החתם סופר סי' קנד ששיטת רבינו ברוך שבמרדכי (שהוא הי"א) נכונה בטעמה וק"ו מעליא היא, "השתא גופו ממונו לא כ"ש, ורק משום דכתיב (איוב כז, יז) "וצדיק ילבש" והא לא כתב בקרא איזה צדיק ילבש והרי זה המעכב הוא הצדיק

הראשון ולמה יוציאנו מידו לתתו לצדיק אחר אפילו כבר ה"ל בנין דמעלי ובזה נדחו דברי הש"ך שכתב דהרי"ף וסיעתו חולקים כו' וגם מתשובת רש"י אין ראיה כו' – ומסיים – "יהיה איך שיהיה אין מי שחולק על רבינו ברוך וסברתו נכונה ורמ"א קבע דעתו בשו"ע א"כ מי יוציא מהלוה והנפקד נגד זה ע"כ.

אבל בשו"ע רבינו חלק חו"מ הלכות נזקי ממון ס"ח כתב וז"ל: "עשה המוסר אשר זמם אסור להרגו, אלא אם כן הוחזק במסירות ג' פעמים שזה יהרג שמא ימסור אחרים.

ואסור לאבד ממונו של מסור בידיים או על ידי מסירה לנכרים אף על פי שמותר לאבד גופו שהרי ממונו ראוי ליורשיו. אבל מותר לגרום לו הפסד ממון שכיון שגופו מופקר כל שכן ממונו ואין צריך לומר שאינו צריך להגביה אבדתו להשיבה לו. ומכל מקום אסור ליטול ממונו לעצמו (אפילו אבדתו שהגיעה לידו הואיל וראוי ליורשיו. ויש אומרים שהמסור דינו כמומר לכל התורה) ואם מצא אבדתו היא שלו ואסור להחזירה לו כמו שאסור להחזיר לנכרי לפי שאינה בכלל אבידת אחיך. וירא שמים יוצא ידי שניהם ולא יגביה מציאתו כלל". עכ"ל.

והנה רבינו מביא דעת המחבר שאסור ליטול ממונו של מוסר ואינו מביא כלל דעת הרמ"א שמותר ליטול ממונו לעצמו (רק שרבינו מביא דעת הראשונים שהמסור דינו כמומר לכל התורה ואם מצא אבדתו היא שלו ואסור להחזירה לו לפי שאינה בכלל אבידת אחיך).

והנראה לומר בדעת רבינו, דהנה בקו"א סק"ב כותב רבינו דלראיית הרש"ל שאסור למסור ממונו של מסור חייב לשלם נזקי ממונו בגרמי בעלמא. וממשיך שם: "כן משמע בשלחן ערוך סעיף ז ורמ"א וסמ"ע שעל האיבעיא שממנה למד הרי"ף האיסור כתבו דין תפיסה, שלדעת השו"ע מועלת תפיסת הנמסר אך משתבע ושקיל ולדעת הרמ"א אינה מועלת תפיסת הנמסר וא"כ לולי האיבעיא אי משתבע ושקיל לכל הדעות היו מוציאים מידו מה שתפס".

וא"כ דעת רבינו שהרמ"א בסעיף ז סובר שאסור ליטול ממונו של מוסר, וזה שלא כדעת הרמ"א בסי"ג, וא"כ לדברי רבינו יש סתירה בין הרמ"א בס"ז שכתב שאסור להנמסר להחזיק ממון של המוסר, לדבריו בסי"ג שמביא דעת הרבינו ברוך שמותר לטול ממונו לעצמו.

ועוד נראה, דרבינו כותב בקו"א שם שמסור נקרא 'אחיך' ואפילו לפי הדעה בגמ' שמותר לאבד ממונו של מסור מ"מ נקרא אחיך אלא שמ"מ מותר לאבד ממונו מטעם שלא יהא ממונו חמור מגופו.

ולכאורה דבר זה תמוה הא כיון שנקרא 'אחיך' מדוע יהיה מותר לאבד ממונו האם נאמר בכל איש המחוייב מיתה שמותר לאבד ממונו, ורבינו הרי כתב בקו"א שם שכל ההיתר של הריגת מסור הוא משום שנקרא רודף, ומדוע יהיה מותר לאבד ממונו. והנראה לומר שמי שסובר שמותר ליטול ממונו הוא משום שע"ז ימנע אותו ממסירה כיון שידוע שעל ידי מסירה הוא יכול לאבד ממונו, ודעת האוסר ליטול ממונו הוא משום שסובר שהענין של "יכין רשע וצדיק ילבש" מכריע וס"ל שרחוק הדבר לומר שאבידת ממונו ימנענו מלמסור. וא"כ כיון שיש להמסור הדין של "אחיך" ע"כ ממונו שייך לו ואחרי מותו ירשוהו בניו ואין שום טעם שאיש אחר יקחנו.

וע"כ דעת רבינו ברוך קשה להולמו, שלפי דבריו יכול איש זר לקחתו רק שאינו יכול לאבדו, ולפי דברינו אין שום טעם לחלק בין לקחת ממונו לאבידת ממונו כיון שסברת המ"ד שמותר לאבדו הוא משום שדבר זה ימנע האיש מלמסור ממון חברו לאנשים ודעת האוסרים הוא שאיבוד או לקחת ממונו לא ימנע אנשים מלמסור.

וע"כ כיון שדעת הש"ך שלא כהרמ"א, ודעת רבינו שדברי הרמ"א גופא סותרים, ודעת רבינו ברוך קשה להולמם, והוא עצמו מסיים 'וצ"ע', ע"כ רבינו אינו מביא דעת הרמ"א שבסעיף יג, וכל זה שלא כדעת החתם סופר שהוא נקט כדעת הרבינו ברוך שברמ"א.



## הערות בשו"ע אדה"ז הל' מוקצה

**הרב יוסף ישעי' ברוין**

רב ומד"א דקהילת אנ"ש "צמח צדק", סידני, אוסטרליא

א. בשו"ע אדה"ז ר"ס שח מביא ג' טעמים לאיסור מוקצה, וכבר העירו שהעתיק כל דברי הרמב"ם (שבת פכ"ד הי"ב) בשינויים, והשמיט טעם הב' שברמב"ם שם "ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור

אפשר שיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה". והוסיף טעמו דהראב"ד (שם) ש"מפני גדר הוצאה נגעו בה".

ובבי' דעת אדה"ז נראה בפשטות, דס"ל שכלים שמלאכתן לאיסור אינו בכלל גזירת מוקצה, והוא איסור בפ"ע מחשש שיבוא למלאכה (וע"ד האיסור לטלטל כלים שמלאכתן להיתר שלא לצורך כלל, שבודאי אין בו משום מוקצה), ואמטו להכי מותר בטלטול לצורך גדול או לצורך מקומו. וכ"ה להדיא ברמב"ן (שבת קכג, ב ד"ה הא בסופו): "מלאכתו לאיסור. . . לית בי' משום מוקצה אלא איסור מלאכתו גורמת לו". ובריטב"א (שבת קכד, ב): "דכשמל"א לא מדין מוקצה נגעו בהם לאיסור אלא טלטול הוא שאסרו גזירה משום הוצאה"<sup>2</sup> - ועייג"כ בבי' הגר"א לשו"ע יו"ד סי' רסו סק"ג. וכ"מ דעת רבינו מזה שלא נכלל ברשימת מיני מוקצה להלן (ס"ז וס"י). [ולהעיר ממש"כ בסי"ג וסכ"ב "מוקצה גמור" בניגוד לכשמל"א].

ונפק"מ טובא בנוגע לכמה ענינים (אף שבכל הבא לקמן יל"פ בכמה אנפי, וכפשוטו): כשמל"א שנשבר בשבת והשברים עומדים למלאכת

(1) ההוספה "או להצניע להסיע אבנים" (משא"כ בל' הרמב"ם "להצניע אבנים" - ראה מ"מ וציונים. הלכתא כרב (טברדוביץ) ע"ד הפלפול) - הוא (לכאן) רק לתיקון הל', ולפרש הטעם מה שעי"ז ה"ה "כיום חול בעיניו", ונמצא שלא שבת". ובבית ארזים אות מא כ' שכצ"ל בל' הרמב"ם עצמו.

(2) וי"ל, דלהרמב"ן הוא גזירה בפ"ע שלא יבוא למלאכה, משא"כ להריטב"א נאסר משום הוצאה כשאר מוקצה (ואולי נאסר גם מטעם שיבוא לידי מלאכה) אלא שאין בו גדר הקצאה ושם מוקצה.



היתר - לגבי טלטול מחמה לצל<sup>3</sup>; דין בסיס בכשמל"א<sup>4</sup>; מנורה של גוי - לטלטלו לאחר שכבה שלא לצו"ג ומקומו<sup>5</sup>.

והנה לקמן סט"ז כ' רק הטעם שהוא "סייג וגדר לאיסור הוצאה". וי"ל, דזהו טעם האיסור רק בכלים, שגזרו עליהם בימי נחמי' (ונכלל בזה גם כשמל"א, דהרי מה"ט גזרו אפי' על כשמל"ה, אף שבכשמל"א יש בזה טעם נוסף כנ"ל שלא יבוא לידי מלאכה), אבל האיסור בדבר שאינו ראוי (מוקצה מחמת גופו) שנאסר כבר מימי דוד ושלמה (כדלקמן סי"ז) הוא משאר הטעמים.

ומש"כ רבינו בהל' יו"ט (סי' תקטו ס"ה) "שעיקר איסור המוקצה בשבת הוא סייג לאיסורי תורה שלא יעלה ויתלוש כמ"ש בסימן שכב או משום גדר להוצאה כמ"ש בסימן שח" - י"ל, דזהו רק בנוגע לפירות הנושרין דמינה מיירי התם, ולגבי מוקצה בכלל - נקט טעם הב' משום הוצאה, דהרי בזמן נחמי' אסרו משום גדר הוצאה.

ונמצא שיש ג' מיני מוקצה: דבר שאינו ראוי שנאסר מימי דוד ושלמה - מטעם "שלא יהא כיום חול", וכן בכדי שתהא שביתה הניכרת; מוקצה בכלים בזמנו של נחמי' - מפני גדר הוצאה; וכשמל"א - ועד"ז פירות הנושרין - כסייג וגדר לאיסורי תורה, אבל אינו מוקצה גמור<sup>7</sup>.

3) ראה עולת שבת סי' שח סקי"ד. אלי' רבה שם סקי"ד. פמ"ג בא"א שם סקי"ט - לאיסורא; פמ"ג במ"ז שם סקט"ז להיתירא. וכ"כ מד"ע במאורי אש (להגרשז"א) מילואים אות ב. ולשון אדה"ז (שם סכ"ז) "אבל כלים המוקצים (והוסיף על לשון המג"א שם סקי"ט) מחמת ח"כ . . מתוך שהוקצו מדעת האדם" מורה להיתר. - וראה חזון יחזקאל שבת כג, ב.

4) פמ"ג במ"ז הקדמה לסי' שח סק"ד - בספק; ישועות יעקב סי' שח סק"ה. מנחת שבת סי' פט סק"ב בשמו. ובזמנו - שו"ת מנח"י ח"ח סי' כב. מאורי אש פ"ב עמ' לו - להיתירא; תהל"ד סי' שח אות א. ערוה"ש סי' שי ס"ט - לאיסורא. והארכנו בזה במק"א. 5) בה"ל סי' שי ס"ב ד"ה בשל - להיתירא; דה"ח הל' מוקצה סי' י - לאיסורא. וי"ל הבי' דאף דליכא מיגו דאיתקצאי בשל גוי, שאני כשמל"א שהוא איסור צדדי שלא יבוא למלאכה - נחלת ישראל (קרויס) עמ' תקסב.

6) ומדוייק מה שנקט "להסיע אבנים" דייקא, אף ששייך גם לגבי כלים (אלא שבפועל נאסר לאחמ"כ, ומטעם אחר, ולכן נקט גם כלים).

7) ועצ"ע שכ' טעם דהוצאה בין ב' הטעמים שברמב"ם. אבל, גם בדברי הרמב"ם ק"ק שהפסיק בין ב' הטעמים - שלא יהא כיום חול בעיניו, ושתהא שביתה הניכרת - הדומין זל"ז לכאו', והביא הטעם שיבוא לידי מלאכה. ואוי"ל שהרמב"ם כתבן בסדר דלא זו אף

ודוק ותשכח שרבינו חילק דיני מוקצה בג' חלוקות הנ"ל: מס"ב עד ס"ו נקט לדיני מוקצה בכלים, ומסכ"ב (בס"ז) "נמצאת למד ששלשה מיני מוקצה הם בכלים"; ושוב כותב (בס"ח) "וכ"ז בדבר שיש תורת כלי עליו אבל כל דבר שאין תורת כלי עליו וכו'", ומובן היטב מה שחוזר ומסכ"ב (בס"י) "נמצאו כל מיני המוקצה האסורים"; ולאחרי שמפסיק בפרטי גדר כלי (בס"יא) - שוב מפרט דין כשמל"א (בס"י"ב ואילך).

ועפ"ז יתבאר מה שבסיכום סוגי המוקצה השמיט רבינו (לא רק כשמל"א, וכש"כ כשמל"ה שלא לצורך, כ"א גם) מוקצה מחמת גזירה שמא יתקן, ככירה שנשמטה אחת מירכותי' (שהביאה לקמן סמ"ז). ולהנ"ל מובן, דה"ז ע"ד כשמל"א, שכל איסורו רק כגזירה שיבוא למלאכה. ואכן מצינו בדעת אדה"ז שמותר לטלטלה לצו"מ (תהל"ד סקכ"ב מדיוק לשונו שכ' רק לאסור לצו"ג), כיון שאינו מוקצה בעצם (ולצו"מ ליכא למיגזר שמא יתקן). ועד"ז בגד השרוי במים מחמת גזירה שמא יסחוט (הביאה בסי' שא סנ"ט). וגם בהנ"ל מותר לטלטלו כשהוא

זו: שלא יהא כיום חול - טעם לדבר שאינו ראוי; שלא יבוא לידי מלאכה - טעם לכשמל"א; שתהא שביתה ניכרת - טעם לאיסור טלטול כשמל"ה שלא לצורך (וכ"כ בשו"ת אז נדברו ח"ט ס"י כ). אבל בדעת רבינו שנקט טעם האיסור משום הוצאה (והשמיט הטעם שלא יבוא לידי מלאכה), עז"ע מה שהפסיק ביניהם, אא"כ נאמר שלדעת רבינו כשמל"א אכן נאסר משום הוצאה.

וי"ל באר"א, שבזה מיישב רבינו קושיא אלימתא לכאו' בגדר מוקצה מחמת חסרון כיס, דהרי קי"ל כר"ש דאינו מוקצה אא"כ דחאו בידים, ובשלמא במוקצה מחמת גופו שאינו ראוי לכלום שפיר מודה ר"ש, אבל במוקצה מחמת ח"כ שבעצם ראוי הוא להשתמשות מדוע נאסר. ויתירה מזו, דמשמע דעת אדה"ז דבכלים העומדים לסחורה ה"ה מוקצה אף בכשמל"ה (ובכלים היקרים - רק בכשמל"א. ואכ"מ), וטעמא בעי. ואף שבפועל נאסר מוקצה בכלים משום הוצאה כנ"ל, אבל הרי זהו גם טעמו דר"י דאית ל' מוקצה. אבל לדין מדוע נאסר מוקצה מחמת ח"כ.

וי"ל דמשו"ה הביא טעם הג' שברמב"ם שהוא מדין שביתה ניכרת, דבטלטול כלים שמקפיד עליהן או שייחדן לסחורה אין כאן היכר לשביתתו (אף שאינו כיום חול). והיינו, דכשמטלטל דבר שמצ"ע אינו ראוי כלל (מוקצה מחמת גופו) - ה"ה כיום חול, אבל בדבר שראוי בשבת אלא שהוא מקפיד עליהם אין כאן משום העדר השביתה. ומ"מ, כיון שאינו צריך להם בשבת אין לו לטלטלו בכדי שתהא שביתתו ניכרת. ומדוייק מה שהוסיף רבינו לאחר טעם זה: "ומפני זה וי"ל דקאי אדסליק מיני, לפניו ולא אלפני פניו] נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים שצריך להם [ולכאו' מאי קמ"ל הכא. ואדרבה - מוקצה היינו אף בצריך להן אלא שהוקצו בביה"ש. וי"ל הכוונה לדבר שמצ"ע ראוי לשבת אבל מצד הקצאתו אינו צריך להן] כמו שיתבאר".

עליו (שם סנ"ו - אלא שבזה י"ל דנוסף טעם להתירא שה"ז טלטול בגופו), שאין בו דין מוקצה אלא איסור טלטול גרידא - וראה שו"ת שבט הלוי ח"א סו"ס י ס"ב. ח"ג סי' לג. ודלא כמשמעות משנ"ב סי' שח ס"ק סג.

ובהכי יש ליישב מה שנזקק הרמב"ם לטעמים חדשים באיסור מוקצה, וכפי שתפס עליו הראב"ד ועוד - די"ל שזהו לבאר טעם האיסור אף לפני זמנו של נחמי' כשלא זלזלו באיסור הוצאה (אבל, במ"מ על הרמב"ם שבת שם כ' להיפך (עכ"פ כבי' ראשון, אף שהשני "נראה יותר") שהרמב"ם הביא הטעם לזה שלא נתבטל איסור מוקצה גם אחרי שחזרו להזהר בהוצאה).



## תיקונים בציונים דמהדורא החדשה דשו"ע אדה"ז

הת' יואל יאיר נחמנסון  
רחובות, אה"ק

א. בשו"ע אדה"ז או"ח סי' רסג סוף ס"ט כותב: "(במה דברים אמורים כשאוכל שם משלו אבל אם הוא סמוך על שלחן בעל הבית נעשה כבני ביתו של בעל הבית ויוצא בנרו של בעל הבית ואינו צריך להשתתף עמו כלל כמו שיתבאר שם)". ע"כ. ועל המילים "כמו שיתבאר שם" ציינו בציון קה: "ראה מ"א שם בריש הסימן, בשם שו"ת מהרש"ל סי' פד".

ולהלן שם סט"ו כותב אדה"ז: "אם היא סמוכה על שלחן בעל הבית . . שהיא בכלל בני ביתו של בעל הבית ונפטרת בנרו". ע"כ. וגם כאן על המילים "ונפטרת בנרו" ציינו בציון קנד: "מ"א ריש סי' תרעז, בשם שו"ת מהרש"ל סי' פד".

ויש להעיר:

א) המהרש"ל המבוקש אינו בסי' פד אלא בסי' פה (ושם: "ומה שהאינדנא הבחורים מחמירים על עצמם שלא להשתתף בפריטי ועדיפי לדעתיהו מרבי זירא (שבת כג) זהו מנהג אשכנז שמגביהין הטפל ומניחין העיקר והלואי שלא יקילו במצות החמורות").

(ב) דברי המגן אברהם (מקור דברי אדה"ז) שהסמוכים על שולחן בעל הבית הם כבני ביתו ונפטרים בנרו, אינם "בשם שו"ת מהרש"ל" אלא הם דברי עצמו, שהרי דבר זה אינו מופיע כלל במהרש"ל שם כנראה לכל מעיין בדבריו.

וכן הוא מדוייק גם מלשון המגן אברהם עצמו (שם): "כתוב בתשובת רש"ל שגם הבחורים צריכים להשתתף ואפשר דדוקא כשאוכל בפ"ע אבל אם סמוך על שלחן בע"ה הוא בכלל בני ביתו ומדינא א"צ להדליק". דהלשון "ואפשר וכו'" (ולא "והיינו" וכיו"ב) משמעה הוספת המגן אברהם עצמו בהבהרת דברי המהרש"ל, אך אין זה בשם המהרש"ל שמעולם לא כתב כן.

וכך משמע ברור גם מציוני המשנה ברורה בשער הציון. דבסי' תרעז סק"א כתב: "הבחורים שלומדים שלא בביתם צריכין להשתתף עכ"פ", ועל מילים אלו ציין (בציון א): "מ"א בשם רש"ל". ואח"כ הוסיף וכתב: "ודוקא בבחור שאוכל בפני עצמו אבל אם סמוך על שולחן בעל הבית הוא בכלל בני ביתו", ועל זה ציין (בציון ב): "מ"א" כלומר, שהדין דסמוך על שולחן בעל הבית הוא הוספת המגן אברהם עצמו, ואינו מדברי המהרש"ל.

ועל פי זה יש לכאורה להשמיט בב' הציונים הנ"ל (קה וקנד) את המילים "בשם שו"ת מהרש"ל סי' פד".

ב. בסי' רסג ציון סה נכתב: "הובא בהגהות מיימוניות סופ"ח". וצריך להיות: "סופ"ה".

ג. בסי' תעג סמ"ו כותב אדה"ז: "ונאמר לפניו שירה חדשה הללוי' צריך לומר הנו"ן של ונאמר בסגו"ל ויהי' פירושו שכבר אמרו לפניו משה וישראל בצאתם ממצרים שירה חדשה דהיינו שירת הים". ע"כ. ועל המילים "שירת הים" מצויין בציון תכ: "כמובא בנוסח ברכת ק"ש (אמת ויציב בסופו ואמת ואמונה בסופו)".

הנה כוונת המציניים בודאי היתה להורות מקור לזה ש"שירה חדשה (ד)היינו שירת הים". אך אם כן צ"ע פשר הציון ל"אמת ואמונה בסופו", בשלמא ב"אמת ויציב בסופו" הנוסח הוא "שירה חדשה שבחו גאולים כו' על שפת הים" ואם כן משם רואים ש"שירה חדשה" היינו שירת הים, אבל ב"אמת ואמונה בסופו" הנוסח הוא "משה ובני ישראל לך ענו שירה

בשמחה כו" דהיינו שירה סתם, ואם כן אין משם ראי' ש"שירה חדשה" קאי על שירת הים.

(ואם היתה מטרת המציינים להביא מקור ש"שירה" סתם קאי על שירת הים, טפי הי' להם לציין לפסוק מפורש (בשלח טו, א) "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת וגו'", ומדוע ציינו בכלל ל"נוסח ברכת ק"ש").

ועל כן יש לכאורה להשמיט המילים "ואמת ואמונה בסופו".



## פשוטו של מקרא

בענין סדר הפסוק בפרשת תרומה (כו, לה)

הרב וו. ראזענבלום  
תושב השכונה

בפרשת תרומה (כו, לה) כתיב: "ושמת את השלחן מחוץ לפרכת ואת המנורה נכח השלחן על צלע המשכן תימנה והשלחן תתן על צלע צפון".

וצריך להבין:

לאחר שהכתוב התחיל לדבר בנוגע למקום השלחן, למה הפסיק בענין מקום המנורה, ואח"כ חוזר ומסיים הדיבור הראשון בנוגע למקום השלחן.

ולכאורה הי' מתאים יותר אם הי' כתוב בסגנון כזה: "ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת על צלע המשכן צפונה ואת המנורה נכח השלחן בצלע המשכן תימנה" (או: "ושמת את המנורה מחוץ לפרוכת על צלע המשכן תימנה נכח השלחן אשר תתן בצלע צפון").

ובזה היו גם מרוויחים שלא הי' צריך לכתוב תיבת "שלחן" רק פעם אחת ולא שלשה פעמים.

וביותר תמוה, מפני מה אין רש"י מפרש כלום בנוגע לזה.

ולהעיר, שרש"י פירש בפרשת משפטים בד"ה מות יומת (כא, טו):  
 "...והפסיק הענין וכתב וגונב איש בין מכה אביו ואמו למקלל אביו ואמו  
 וכו'".

ואם שם צריכים תירוץ, הגם שמדובר בשני ענינים שונים, דהיינו  
 הכאה וקללה, כל שכן שכאן צריכים ביאור כשהמדובר בנוגע לענין אחד  
 ממש, דהיינו מקום השלחן.

ועוד אינו מובן: מאחר שהפסוק עדיין לא פירש לנו מקום הנחת  
 השלחן בדיוק, האיך מתאים לומר קודם לזה: "...ואת המנורה נכח  
 השלחן", והלא עדיין אין אנו יודעים מקום הנחת השלחן.

ולכאורה הי' מתאים יותר אם הי' כתוב: "...ואת המנורה על צלע  
 המשכן תימנה נכח השלחן אשר תתן על צלע צפון".

ובזה היו גם כן מרוויחים שלא הי' צריך לכתוב תיבת שלחן שתי  
 פעמים ("נכח השלחן" ו"השלחן תתן"). וצע"ג.



## כפה עליהם הר כגיגית

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

בפרשת יתרו (יט, יז) עה"פ "ויוצא משה את העם לקראת האלקים וגו'  
 ויתיצבו בתחתית ההר" פירש רש"י בד"ה "בתחתית ההר - לפי פשוטו  
 ברגלי ההר, ומדרשו שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כגיגית".

והנה בהשקפה ראשונה לומדים, וכן נראה במפרשי רש"י שראיתי,  
 שכוונתו להגמ' במס' שבת (פח, א) שאמר רב אבדימי "מלמד שכפה  
 הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב  
 ואם לאו שם תהא קבורתכם". אמנם לפ"ז צריך להבין שינוי לשון רש"י  
 "שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כגיגית" ולא כלשון הגמ' "שכפה  
 עליהם הקב"ה" וכן ההוספה ד"נתלש ההר ממקומו" שלא נזכר שם  
 בגמ'?

וכמו"כ צריך ביאור שלכאו' העיקר נשמט בדברי רש"י כל דברי הקב"ה שאמר להם "אם אתם מקבלים וכו'" ורש"י לא רמז לזה אפי' ע"י "וכו'" וכיו"ב בכגון דא.

ולכן נראה לענ"ד שבאמת רש"י לא התכוין כלל לגמ' הנ"ל, דבפשש"מ אפי' עפ"י "מדרשו" אין כל זכר בפסוקים לכל הענין הזה שהקב"ה היה צריך לכוף את ישראל שיקבלו את התורה וכפי. שכבר הקשו התוס' שם בשבת למה הוצרך לזה והרי כבר הקדימו נעשה לנשמע? ואמנם כבר נאמרו ע"ז הרבה תירוצים על הקושיא הנ"ל אבל בפשש"מ אין כל הכרח ואפילו לא רמז לכל הנ"ל.

ואשר לכן יש לומר שרש"י נתכוין ב"מדרשו" לדברי המכילתא ושם הלשון הוא כמו ברש"י כאן, או לדברי המדרש בשהש"ר (פרשה ח) עה"פ "מי זאת עולה" שבהם לא נזכר כלל על הענין שהקב"ה אמר לישראל אם אתם מקבלים וכו'.

ויתכן שרש"י נתכוין לומר שהענין שנתלש ההר ממקומו זהו ע"ד הקולות וברקים וענן כבוד על ההר שנאמר בפסוק שלפנ"ז, והענין ד"הר סיני עשן כולו" שבפסוק שלאח"ז - שעד"ז הי' כאן גם ענין של "נתלש ההר ממקומו" מרוב חרדה על כך שהקב"ה ירד להשרות שכנינו על ההר. וגם הענין ד"נכפה עליהם כגיגית" הוא לא בהכרח בכדי לאיים עליהם "שם תהא קבורתכם" כדברי הגמ', אלא זהו חלק מהענינים המופלאים שנפעלו ע"י גילוי השכינה שההר נתלש ממקומו ועמד באויר והם עמדו בתחתיתו, וממילא "נכפה עליהם כגיגית" שזה רק תיאור להצורה המופלאה שבה עמד ההר באויר לאחרי שמרוב חרדה נתלש ממקומו, אבל לא בתור איום וכיו"ב.

ואמנם בכתובות (ז, א) מביא ההפלאה שראה בספר א' שהענין דכפיית ההר כגיגית הי' בתור חופה, שביחד עם הקידושין שהקב"ה קידש את ישראל הי' גם ענין של חופה, וזהו הענין דכפה עליהם הר כגיגית. הרי שמצינו שיש משמעות חיובית של חיבה בכפיית ההר ולא דוקא ענין של איום על חייהם.

[ובאמת עפ"ז יש לתווכך בין הביאור שבתו"א שכפה עליהם ההר כגיגית פי' שהרגישו אהבה עצומה וכו' לבין הענין כפשוטו שההר בגשמיות עמד על ראשיהם, דלכאו' הרי לא קרב זא"ז כלל - הענין כמו

שהוא כפשוטו, לכפי שנת' בתו"א, וע"פ הנ"ל שגם בכפיית ההר כפשוטו ישנו ביטוי של חיבה וע"ד חופה כנ"ל, הרי שהדברים מתאימים זל"ז].



## וימש חשך

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

בפרשת בא (י, כא) כתיב: "ויהי חשך על ארץ מצרים וימש חשך", וברש"י פי': "וימש חשך - ויחשיך עליהם חשך יותר מחשכו של לילה, וחשך של לילה יאמיש ויחשיך עוד. וימש - כמו ויאמש יש לנו תיבות הרבה חסרות אל"ף לפי שאין הברת האל"ף נכרת כל כך אין הכתוב מקפיד על חסרונה, כגון (ישעיהו יג, כ) ולא יהל שם ערבי, כמו לא יאהל, לא יטה אהלו. וכך (שמואל ב כב, מ) ותזרני חיל, כמו ותאזרני. ואונקלוס תרגם לשון חסרה, כמו (שמות יג, כב) לא ימיש בתר דיעדי קבל ליליא, כשיגיע סמוך לאור היום. אבל אין הדבור מיושב על הוי"ו של וימש, לפי שהוא כתוב אחר ויהי חשך. ומדרש אגדה פותרו לשון (דברים כח, כט) ממשש בצהרים, שהיה כפול ומכופל ועב עד שהיה בו ממש". עכ"ל.

הנה רש"י מביא ג' פירושים בתיבת וימש (חשך). וצריך להבין: א. מה קשה לו לרש"י בפסוק שצריך לפרשו. ב. מה הקושי בכל א' מהפירושים שלכן נצרך לג' פירושים.

יש לומר דהקושי בפסוק מובן, שהרי לאחרי שכתוב ויהי חשך על ארץ מצרים, הנה מהו התוספת של "וימש חשך".

ובנוסף על הנ"ל יש קושי גם בתיבת "וימש", שאין כדוגמתה, ואם יש כיוצא בה, הרי זה צריך "להתאים" לענין הנכתב בתורה (כאן).

ועל זה ביאר רש"י בפירושו הראשון (וימש חשך), "ויחשיך עליהם חשך יותר מחשכו של לילה כו'", והיינו, שבזה שהתורה כותבת ויהי חשך על ארץ מצרים, הרי כפשוטו שגם ביום יהי חשך, שהרי בלילה בין כך חשך, וזה עצמה מכה גדולה, שביום חושך כמו בלילה.



ואעפ"כ מוסיפה התורה "וימש חשך", הרי בע"כ שיש כאן תוספת חשך מחשכו (סתם) של לילה, וזה מה שרש"י כותב "ויחשיך עליהם חשך יותר מחשכו של לילה".

אבל איך זה נכנס בתיבת "וימש", הנה על זה מוסיף רש"י ביאור "וחשך של לילה יאמיש ויחשיך עוד", היינו שתיבת "וימש" באה מתיבת "אמש", שפירושה אתמול בלילה, דהיינו שתיבת "אמש" תוכנה לילה, ובמילא גם חשך, ואם כתוב ליד "וימש" תיבת "חשך" הרי שיש כאן תוספת של (לילה) חשך, שזה מה שרש"י אומר "וחשך של לילה (שזה נכנס בתיבת וימש) יאמיש ויחשיך עוד" שעפ"ז מובן מהי התוספת של "וימש חשך" (על ויהי חשך על ארץ מצרים).

ואם תשאל, שאם "וימש" הוא מלשון "אמש", א"כ הי' צריך להיות כתוב ויאמש חשך, הנה על זה מתרץ רש"י (בד"ה וימש (הב') לאחר שמפרש "כמו ויאמש"): "יש לנו תיבות הרבה חסרות אל"ף לפי שאין הברת האל"ף נכרת כ"כ אין הכתוב מקפיד על חסרונה כגון לא יהל שם ערבי כמו (שהי' צ"ל כתוב) לא יאהל לא יטה אהלו וכן ותזרני חיל כמו (שהי' צ"ל כתוב) ותאזרני".

ואע"פ שנתבאר היטב תיבות וימש חשך בפירוש זה הראשון (שלכן העמידו רש"י בראשונה), יש כנראה קצת קושי בתיבת וימש בביאור הנ"ל, שיתכן שלא נמצא עוד פעם תיבה זו שצריך שיהי' לה א' - ויאמש, ונכתב חסר א', שזה מקשה קצת לבאר ש"וימש" היינו יאמש ויחשיך כו'.

ואולי לכן הביא גם את פירוש אונקלוס שזה מלשון הסרה כמו לא ימוש (ובדפוסים מדויקים, "לא ימיש") כו', שהכוונה לא יסור ספר התורה הזה מפיו (או לפי הספרים המדויקים שה' לא יסיר את עמוד הענין ביום ואת עמוד האש בלילה כו'). והריוח בפירוש זה שאין צריך לומר ש"וימש" הוא חסר אל"ף.

ולעצם הפירוש של "לשון הסרה" לכאן, מביא דברי התרגום "בחר דיעדי קביל ליליא" שפירושו התיבות הוא "לאחרי שיסור נגד הלילה" והיינו שהלילה הולך (כמו) לקראת הבקר ובלילה יסור ומבאר רש"י בלשונו "כשיגיע סמוך לאור היום" (אז ימשיך החשך).

ואף שהרווחנו - לפירוש זה - שאין צריך לומר ש"וימש" הוא חסר אל"ף, אבל לאידך יש כאן קושי אחר ש"אבל אין הדיבור מיושב על הוי"ו

וימש לפי שהוא כתוב אחר ויהי חשך". כלומר שאילו הי' כתוב "ימש חשך" (בלי וא"ו) הי' מתפרש ש"ויהי חשך על ארץ מצרים" (מתי) כש"ימש חשך" כשהחשך הולך לסור, אבל כיון שכתוב "וימש חשך" (עם וא"ו) יש לזה משמעות שזה תוספת על מה שכבר נאמר לפני זה, שזה מה שרש"י אומר "אבל אין הדיבור מיושב על הוי"ו של וימש לפי שהוא כתוב אחר ויהי חשך" והיינו כנ"ל שכיון שכתוב אחרי ויהי חשך גו' הרי וימש בא להוסיף, ולא לציין הזמן מתי יהי חשך.

ואולי אם הי' כתוב וימש חשך (עם וא"ו) לפני ויהי חשך על ארץ מצרים לא הי' (כנראה) קשה, שאז הי' מתפרש נטה ידך על השמים וימש חשך (וכשנגמר הלילה ומתחיל להיות יום) הנה אז ויהי חשך על ארץ מצרים, ולא יהי' קשה ה"ו" (של וימש חשך), שמתפרש וכשיגמר הלילה כו'.

אבל כנ"ל לא רצה לוותר על פירוש התרגום אונקלוס שלפ"ז אין צורך לשנות התיבה מבנינה. אמנם גם לפירוש הא' יש קושי שצריכים לומר שתיבת וימש חסרה אל"ף וגם לפירוש הב' יש קושי שאין ה"וא"ו של וימש מיושב לאחרי ויהי חשך.

שלכן - י"ל בדא"פ - הביא את ה"מדרש אגדה" שזה "לשון ממשש בצהרים שהי' כפול ומכופל ועד שהי' בו ממש" שאז אין כאן חסרון של אל"ף (לשון אמש) וגם הוא"ו של וימש מובן שהרי זה בא להוסיף על ויהי חשך, שיהי' תוספת על החשך, "כפול ומכופל ועב" עד שיכלו למששו, שזה נכנס בתיבת "ימש" וזה שלא כתוב "וימשש חשך", הנה לפעמים חסרים האותיות הכפולות.

ואעפ"כ לא העמיד רש"י פירוש זה בתחילה מפני ש: א. בפשש"מ הי' צריך להיות כתוב וימשש חשך. ב. אולי ענין זה של חשך "כפול ומכופל ועב" הי' רק בשלשת ימים השניים, שעל זה נאמר "ולא קמו איש מתחתיו" (כבפרש"י) ולכן אין זה נכנס בפשש"מ של וימש (חשך).

ול"מדרש אגדה" י"ל, שכבר בתחילת הדיבור של מכת חשך באר לו הקב"ה בתיבת "וימש" שיהי' שלב של עב כפול ומכופל עד כדי מישוש, שלכן כתב כבר בתחילה תיבת "וימש", בנוסף על מה שיש לפרש שגם בג' ימים הראשונים הי' "כפול ומכופל ועב וכו'" אבל עדיין לא הי' "לא קמו איש מתחתיו".

וכבר הובא בהערה בענין זה בגליון תתטו (עמ' 100) מה שכתוב באגה"ק כ"ק אדמו"ר הריי"צ נבג"ם זי"ע שהחשך היה כמו רהיטים (שלחן וכו') שכמו שאם יש מעליו ארון אינו יכול לקום כו'.



## שונות

### האם המזיקין מכירין בלשון ארמי

הרב חיים רפפורט  
לונדון, אנגלי'

מחלוקת רבינו הזקן ובעל 'סדר היום' על דבר שפת השדים'

בשו"ע או"ח סי' תלד ס"ב: "אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו ויאמר כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה לבטיל וליהוי כעפרא דארעא".

ובטעם שתקנו נוסח ביטול חמץ בלשון ארמי כתב בספר דרכי משה שם: "שתיקנוהו בכבל משום עמי הארץ" שלא הבינו לשון הקודש ולא לשון ארמי.

אבל בספר 'סדר היום' (לר' מכיר בן משה)<sup>1</sup> בסדר חגה"פ כתב, וז"ל: "והא שאומר אותו [=כל חמירא] בלשון תרגום, אף על פי דאפשר לומר כי הוא תקון הקדמונים ולשונם הי' בלשון תרגום ותקנו אותו כך כדי שיבינו הנשים והטף מה שהם אומרים, אפילו הכי אפשר לתת טעם לפי הסברא: כי בהיות שהלחם הוא חיות האדם במוצא פי ה', וכל השנה אנו צריכין לו, ואין ראוי לאדם לזלזל בכבוד הצריך לו ו'בז לדבר יחבל לו',<sup>2</sup> וכן אמרו ז"ל על דוד המלך ע"ה (מלכים-א א, א) ויכסוהו בבגדים ולא

(\* לעילוי נשמת אחותי מרת חנה ב"ר שניאור זלמן ת.נ.צ.ב.ה.)

(1) במגן אברהם או"ח שם סוף ס"ק ו ציין לדבריו אלו וכתב: "ובסדר היום כתוב טעם למה נהגין לאומרו בלשון תרגום".

(2) לשון הכתוב - משלי (יג, יג).

יחם לו, מפני שזלזל בהם וכו',<sup>3</sup> וכן בענינים אחרים, ואילו הי' אומר בלשון הקודש הוא לשון שהכל מבינים בו מזיקין ומקטרגין, ואפשר שיבואו לקטרג על הענין, תקנו אותו בלשון תרגום שאפילו המלאכים אמרו שאינם מבינים בו, כל שכן שדים<sup>5</sup> ומזיקין, ובכן לא יהי' להם פתחון פה לקטרג, ומהיות טוב אל תיקרי רע<sup>6</sup>."

והנה בשו"ע רבינו הזקן או"ח שם סי' תלד ס"ד כתב "ולמה ניתקן לשון הביטול בלשון ארמי, מפני עמי הארץ שאינם מבינים בלשון הקודש כי אם בלשון ארמי..."

ובקונטרס אחרון שם ס"ק ד כתב רבינו: "ובסדר היום כתב שלא יבינו המזיקין וכו', ולא העתקתיו משום דזה אמרו על המלאכים שאינם נזקקין ללשון ארמי כו', אבל המזיקין עיקר לשונם הוא ארמי כדאיתא בזהר<sup>7</sup> הובא בבית יוסף סימן נו<sup>8</sup>, ע"ש".

וכוונת אדמו"ר הזקן היא, דמהא דאיתא בזהר שתיקנו את נוסח הקדיש בלשון ארמי דוקא כיון שצ"ל ב"לישנא דסטרא אחרא", מבואר שלשון ארמי הוא (עיקר) לשונם של השדים - שהם מהסטרא אחרא. ואם

(3) ראה ברכות סב, ב (עה"כ שמואל-א כד, ד) "ויקם דוד ויכרת את כנף המעיל אשר לשאול בלט": "אמר רבי יוסי ברבי חנינא, כל המבזה את הבגדים סוף אינו נהנה מהם, שנאמר והמלך דוד זקן בא בימים ויכסהו בבגדים ולא יחם לו".

(4) שבת יב, ב; ב; סוטה לג, א.

(5) יש להעיר ממ"ש ב'תשובות הגאונים החדשות' (מכון אופק ירושלים תשנ"ה) סי' קטו: "שהשדים מעין מלאכים ולא כמלאכי השרת".

(6) ראה בבא קמא פא, ב. וש"נ.

(7) זח"ב קכט, א.

(8) וזה לשונו: "תא חזי, קדושתא דא לאו איהי כשאר קדושתא דאינון משלשין, אבל קדושה דא סליק בכל סטריין, לעילא ותתא ובכל סטרי מהימנותא, ותבר מנעולין וגושפנקי דברזלא וקליפין יבשין לאסתלקא יקרא דקב"ה על כלא, ואנן בעינן למימר לי' בלישנא דסטרא אחרא ולאיתבא בחילא תקיף, אמן יהא שמייה רבא מברך, בגין דיתבר חילא דסטרא אחרא ואסתלק ביקריה יקרא דקב"ה על כולא, וכד אתבר בקדושתא דא חילא דסטרא אחרא קב"ה אסתלק ביקרי' ואדכר לבנוי ואדכר לשמי' ובגין דקב"ה אסתלק ביקרי' בקדושתא דא איהו בעשרה ובלישנא דא על כרחי' דסטרא אחרא אתכפיא ואתבר חילי' ואסתלק יקרא דקב"ה ותבר מנעולין וגושפנקין דלשלאי תקיפין וקליפין בישין ואדכר קב"ה לשמייה ולבנוי זכאין אינון עמא קדישא דקב"ה יהב לון אורייתא קדישא למזכי בה לעלמא דאתי".

כן אי אפשר לומר כמ"ש ב'סדר היום' שתיקנו נוסח 'כל חמירא' בלשון ארמי כדי שלא יבינו השדים.

ונתקשיתי בדבריו הקדושים:

הנה מפרשי ההגדה יצאו לפרש למה זה תיקנו לומר 'הא לחמא' בלשון ארמי, ומצינו בפירושי כמה ראשונים (ובמיוחד בחיבורים שיצאו מבית מדרשו של רש"י ז"ל) שביארו הענין על יסוד זה שאין השדים מכירין בלשון ארמי וכמו שאמרו חז"ל על מלאכי השרת.

א. בספר 'מחזור ויטרי', הלכות פסח סי' צה, כתב: "ונתקן לאומרנו בתרגום דאי אמרינן בלשון עברי 'כל שרעב יבא ויאכל' נראה כמזמנין את המזיקין, והיא ליל שימורים מן המזיקין, ובלשון ארמי אינן מכירין".

ב. ב'ספר הפרדס' (מהדורת עהרענרייך, בודאפעשט תרפ"ד) עמ' צב כתב: "ומפני מה נוהגין לומר הא לחמא ענייא בלשון ארמית ולא בלשון הקודש, מפני המזיקין [שכך מצינו<sup>11</sup>] ששה דברים נאמרו בשדים ג' כמלאכי השרת, ג' כבני אדם, מדברים בלשון קודש כמלאכים<sup>12</sup>, ואילו היו מדברין בלשון הקודש היו שומעין מה שאנו אומרינן 'כל מי שהוא רעב יבא ויאכל', היו מתקבצין כולן ומקלקלין כל הסעודה והיו עושין היזק,

(9) ראה פסחים קט, ב: "אמר רב נחמן, אמר קרא (בא יב, מב) ליל שמרים, ליל המשומר ובא מן המזיקין". וראה גם טור או"ח סי' תפז; שו"ע שם סי' תפא ס"ב. ולכאורה מ"ש המחזור ויטרי צ"ב, דאדרבה, משום דהוה ליל שימורים היינו אומרים דאין צורך להשמר מפני המזיקין (וכמו שהקשו כמה מהראשונים שהו"ד לקמן). ואולי י"ל דא"ש לפמ"ש בתנחומא פרשת בא סו"ס ט: "ליל שמורים הוא לה" . . שמורים, צריכין ישראל להשתמר בו בלילה". וראה לקמן סוף הערה 17.

(10) ראה חגיגה טז, א.

(11) דברים אלו תמוהים לכאורה שהרי בחגיגה שם איתא: "תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בשדים, שלשה כמלאכי השרת ושלשה כבני אדם. שלשה כמלאכי השרת, יש להם כנפים כמלאכי השרת וטסין מסוף העולם ועד סופו כמלאכי השרת ויודעין מה שעתידי להיות כמלאכי השרת. . . ושלשה כבני אדם, אוכלין ושותין כבני אדם, פרין ורבינן כבני אדם ומתים כבני אדם. ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת, יש להם דעת כמלאכי השרת ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה, אוכלין ושותין כבהמה ופרין ורבינן כבהמה ומוציאין רעי כבהמה". עכ"ל הגמרא. ומבואר ד"מספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת" הוא אחד מן השלשה דברים שבהם דומים בני אדם (ולא שדים) למלאכי השרת.

על כן נהגו לומר בלשון ארמית שלא יהיו מבינין מה שאנו אומרין".

ג. וכ"ה בפירוש ההגדה המיוחס לרש"י: "ויש אומרים להכי אומרים בלשון ארמי כדי שלא יבינו השדים מה שאומרים 'כל דכפין ייתי וייכול', שלא יכנסו לבית".

ד. בפירוש הריטב"א על ההגדה כתב: "מה שאומרים כן בלשון תרגום, יש אומרים שהוא כדי שלא יכנסו השדים אצלנו, לפי שאינם מכירין בלשון תרגום"<sup>12</sup>.

ה. בפירוש המיוחס לר' ישעי' הזקן דטראני על הגש"פ<sup>13</sup> כתב: "בירושלמי, שמספרין ארמית לכן מספרין לשון זה משום שמחה שיבינו הכל. דבר אחר, מפני המזיקין שאם היינו אומרים בלשון הקודש היו באים ועושים קלקול בסעודה, משמע שאינן מבינין ארמית".

[ועיניין שם שהקשה על פירוש זה: "אבל קשה לי מהא דאמרין 'ליל שימורים הוא, משומרת מן המזיקין', ואפילו אם היו אומרים בלשון הקודש לא היו רשאים להזיק". ותירץ: "ומצאתי בנימוקי הרב רבינו ישעי' ז"ל, הא דאמרין 'ליל המשומר מן המזיקין' היינו שלא יהי' היזק לבני אדם בגופן, אבל אם אומר ברצונו כל מי שהוא רעב יבא, אילו היו מבינים היו באים ואוכלים. לכן התקינו לומר ארמית"<sup>14</sup>].

ו. בספר 'שבלי הלקט' סדר פסח סי' ריח כתב, וז"ל: "יש מפרשים למה אומר בבא זאת בלשון ארמית לפי שבירושלים היו מספרים בארמית לשון שמחה. טעם אחר, מפני המזיקין כדי שלא ירגישו המזיקין, כי הם מספרים בלשון קודש ושומעין מה שאנו אומרין כל מי שהוא רעב יבא ויאכל והיו מקבצין כולן ומקלקלין את הסעודה והיו עושין היזק, על כן נהגו לאומרו בלשון ארמית שלא יבינו מה שאנו אומרים שכך מצינו, ששה דברים נאמרו במזיקין, שלשה כמלאכי השרת ושלשה כבני אדם מדברים בלשון הקודש כמלאכי השרת, ואילו היינו אומרים בלשון

12) אך מסיים שם: "והנכון לפי שזה אינו מסדר המשנה אלא מתיקון האמוראים, תיקנו אותו בלשון כבלי כדי שיבינו אותו הכל, כי בזה הלשון היו מדברים ורגילין בו".

13) נדפס בהגש"פ 'שערי גאולה' קראקא, תרנ"ו ובשם 'הגש"פ עם פירוש המיוחס להתוס' רי"ד' בתוך ספר 'וענפיה ארזי א-ל', גייטסהעד, תשס"ו [ועיין במהדורא זו ב'מבוא קצר' עמוד יב ואילך ובהשקו"ט ובהנסמן שם הערה 4].

14) ראה גם דברי הרוקח שהובאו לקמן בפנים.

הקודש היו מבינים”.

גם השבלי הלקט הביא להקשות על זה: “ומורי הרב ר’ בנימין נר”ו הקשה, הרי כבר נאמר ליל שמורים, לילה המשומר מן המזיקין”. ולא תירץ הקושיא].

ז. בספר ‘נפש החכמה’ (באזל תס”ח) להרב משה די ליאון [אשר כידוע הוא הי’ זה שגילה כת”י הזהר]: “למה פסקא זו בלשון ארמי, אמרו רז”ל, כדי שלא יבינו השדים ויבלבלו הסעודה שנאמר בה כל מאן דצריך ייתי”.

ח. בספר ‘סדר היום’ הנ”ל<sup>15</sup> ב’סדר ליל הסדר’, כתב: “והתחילו זה הענין בלשון תרגום, יש אומרים כדי שיבינו הכל ואם יש רעב ח”ו שיבוא העני בפועל ויאכל. ויש אומרים, כדי שלא יבינו השדים והמזיקין ויאמרו שניתן להם רשות ויבואו לערבב שמחתנו, אבל לשון תרגום אינם מבינים דאפילו מלאכי השרת אינם מבינים אותו כמו שאמרו חז”ל<sup>16</sup> על ענין הקדיש”.

וכיו”ב בכמה מפירושי ההגדה שנדפסו בימינו מכת”י הראשונים, ואלו הם:

ט. בפירוש הרוקח להגש”פ (הוצאת מכון שלם - צפונות קדמונים, ירושלים תשד”מ, עמוד נה ואילך) כתב: “למה אומר אותו בתרגום שהוא לשון ארמי. . . ויש מפרשים טעם אחר למה אומר בלשון ארמי, שאם היו אומרים כל דכפין ייתי ויאכלו בלשון עברי, השדים שאינם מאזינים בלשון ארמי [ו]מאזינים בלשון עברית היו באין ואוכלין את הכל”.

גם הרוקח הוסיף: “תימא, והלא ליל המשומר ובא מן המזיקין דכתיב ליל שימורים הוא לה’. ויש לומר, דאין הכי נמי, ושאני הכא דקרי להו, פירוש, שקורא אותם ומזמינם כי הכא”<sup>17</sup>].<sup>18</sup>

(15) ולשיתתי’ הנ”ל - בביאור הטעם שאומרים ‘כל חמירא’ בלשון ארמי - אויל.  
 (16) ראה מחזור ויטרי ריש סי’ פז: “לכך תקנו רבותינו קדיש לאמרו בלשון ארמית כדי שלא יבינו המלאכים, שאילו יהיו מבינים בקדיש כשאומרים אותו למטה יבלבלו את כולם ויהיו דוחים אותו מלעלות למעלה כו”]. [ויעויין בתוד”ה ועונין ברכות ג, א - הו”ד בבית יוסף או”ח סי’ נו מה שהקשו ע”ז ובמ”ש ביישוב קושייתו בשו”ת מהרש”ם ח”ה סי’ ט.  
 (17) בפירוש הרוקח שם הוסיף על זה: “וקשה ד[ב]מס’ יומא (כ, א) אמר השטן בגימטריא הכי הוו, פ”י השטן עולה שס”ד, וכל שס”ד ימים יש לו כח להזיק ולא יותר

י. בפירוש ההגדה אשר בספר 'תיקון חג פסח' לתלמידי רבינו יונה וחכמי קטלוניה י"ל לראשונה מכת"י (מכון אופק, ירושלים תשנ"ז, עמוד סב): "מה שאומרים אותו בלשון ארמית יש אומרים כדי שלא יכנסו השדים אלינו"<sup>19</sup>.

יא. בפירוש הגש"פ לר' יצחק בן ר' ישראל (נדפס בקובץ 'ישורון', יו"ד, עמודים עא-עב) כתב: "[דברין] ההגדה הם לשון עברית חוץ מזו שהיא ארמית. ויש נותנין טעם לדבר, כדי שלא יבינו מלאכי השרת, לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, וכדי שלא יקטרגו כשישמעו אותנו מהללין ומשבחין לשם יתברך וילמדו חובה עלינו שאין אנו כדי להגאל. . . ואין נראה בזה טעם מספיק לומר, כי לפי טעם זה הי' להם לתקן כלל ההגדה בלשון ארמי כי עיקר ההלל והשבח הזה לקמן. ויש אומרים, כי השדים גם כן אין מכירין בלשון ארמי וכשומעין אותנו שאנו מתחילין בלשון ארמי אינן נכנסין אצלנו, לכך תקנו בבא זו בלשון ארמי"<sup>20</sup>.

---

בשנה, ויום כיפור יום שס"ה העובר על שס"ד, ויום שס"ה לית לי' כח לשטונ' בי', ובזמן דאיכא חושן העולה לשס"ד מגין על שאר ימות השנה, מ"מ מוכח התם דבזמן דליכא חושן אית לי' כח בכל שס"ד ימים, וקשה מהא דאמרינן ליל שימורים המשומר ובא וכו'. וי"ל, דבכל ימות השנה בר מליל פסח מגין אף בהזיק מעשה, ובליל פסח מזיק על ידי דיבור לגוים, אבל לישראל, ליל משומר ובא, אפילו הדיבור אם לא נקרא אותם, אבל ביום כיפור אפילו על ידי דיבור אינו מזיק לישראל דאפילו נקרא אותם, אבל לאומות העולם מזיק על ידי דיבור, וע"ש עוד.

- על פי דברי הרוקח נראה שיש לתווך בין מ"ש בגמרא ומ"ש במדרש תנחומא (הנ"ל הערה 9) דתרווייהו איתנהו בי' דהלילה 'משומר מן המזיקין' בתנאי שלא נקרא ונזמין אותם להכנס, ולאידך גיסא 'צריכין ישראל להשתמר בו בלילה' מן המזיקין כי אין לילה זה כמו יום הכיפורים שאינם מזיקים לישראל "אפילו נקרא אותם".

18) גם בפירוש 'עץ חיים' לר' יחיא צאלח ז"ל, נדפס בהגדת עולי תימן (ירושלים תשי"ט, עמוד כד) כתב: "ורבינו יונה פירש מפני השדים שלא ירגישו באמרינו כל דכפין ייתי וייכול ויהיו מתקבצים ויקלקלו הסעודה, אע"ג דהוא ליל שמורים, כיון שקוראים להם". וראה גם המצויין ב'ישורון' (דלקמן בפנים) הערה 13.

19) אך סיים שם: "והנכון, לפי שאינו מסדר המשנה אלא מתיקון האמוראין ולכך תקנו אותו בלשון בבלי וכדי שיבינו הכל כי בזה הלשון היו רגילין לדבר".

20) אך סיים שם: "וגם טעם זה אין נראה, לפי הדרש שדרשו רז"ל על ליל שמורים הוא לילה המשומר ובא מן המזיקין, ואם הוא משומר מה להם לתקן בבא זו בעבורם.



והנה בזהר הקדוש שהביא אדמו"ר הזקן אינו מדבר להדיא ע"ד השדים, רק איתא ד"בעינין למימר לי" [=לה'קדיש'] בלישנא דסטרא אחרא", ולכאורה אין הכרח לפרש ש"לישנא דסטרא אחרא" קאי על לשון השדים, וא"כ מאחר שבכמה ראשונים (שחלקם עכ"פ היו בידי אדמו"ר הזקן) איתא בפירוש שהשדים אינם מכירים בלשון ארמי, צ"ב למה החליט רבינו הזקן וכתב להיפך - שלשון ארמי הוא "עיקר לשון" השדים. וצע"ג לדכוותי.



## הנביאים זוכים לרוח"ק

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

בליל ב' דחג הסוכות תש"ל (המלך במסיבו' כרך ב עמ' מב) נשאל כ"ק אדמו"ר בדברי הירושלמי (סוכה פ"ה ה"א) "יונה בן אמיתי . . נכנס לשמחת בית השואבה ושרתה עליו רוח הקודש", ולכאורה, הרי הוא היה נביא, ו"רוח הקודש" הוא למטה מנבואה?

והשיב כ"ק אדמו"ר:

גם אצל נביא נמשך קודם רוח הקודש.

[כ"ק אדמו"ר דיבר בענין זה גם בשנת תשמ"ג (התוועדויות ח"א עמ' 226); וראה גם ד"ה ושאתם תרס"ט - צוטטו בשולי הגליון בהמלך במסיבו שם].

ויש לציין לדברי הרמב"ן עה"פ (בהעלותך יב, ו) "אם יהי' נביאכם במראה אליו אתודע וגו'":

"וטעם הכתוב שאפי' אם יהי' נביאכם נביא ה' אינו מתנבא בשמי הגדול רק במראה או בחידות, והזכיר כן כי רבים מן הנביאים לא ישיגו לזה, אבל יהיו נביאים ברוח הקודש כענין שנאמר "רוח ה' דבר בי"..."




---

ועוד, לפי שני טעמים אלו הי' להם לתקן הקידוש בלשון ארמית שאנו אומרים אותו תחלה.

## יראה מפני הרעמים

הרב שמעון אהרן הכהן ראזענפעלד  
תושב השכונה

ברשימות היומן (עמ' תכב) כתב: "הצ"צ ירא מפני רעמים - אבל לא ברק - ואמר "והאלקים עשה שייראו מפניו" ומעולם לא שמע קול רעם", עיי"ש ההמשך.

ובענין זה יש להעיר מהמובא בד"ה באתי לגני תשכ"ז (אות ז) וז"ל: "וביאור הענין יובן מתורת הבעש"ט (הובא במאור עינים) על מארז"ל לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומיות שבלב שנאמר והאלקים עשה שיראו מלפניו ומסביר שאף שיראה מרעם היא יראה חיצוניות הנה כוונת השי"ת שילך מזה אל היראה העליונה (יראה אמיתית)". ע"כ.



## ניקוד ברכת להדליק נר של ש"ק

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטיז, מינסוטה

בנוסח אדה"ז בברכת הדלקת נרות אומרים: "להדליק נר של שבת קדש" דהיינו שמוסיפין תיבת "קדש" (ונוסח העולם הוא "להדליק נר של שבת" בלי תיבת "קדש").

ולכאורה יש לעיין בניקוד הברכה. דהרי ע"פ כללי הדקדוק צ"ל שבת (בי"ת פתוחה ולא קמוצה) קדש. וזה מפני שדבוקה לתיבה שלאחרי, כגון "ארון הברית" "מדבר סיני". ואף בשאר תפלות שבת אומרים שבת ולדוגמא: בברכת או"א רצה נא במנוחתנו "שבת קדשך", בברכת מעין שבע "שבת קדשו", בברכת ק"ש שחרית ("בלאל אשר שבת") ביום שבת קדש!

ואולי בגלל שתיבת קדש הוא הוספה על העיקר דתיבת שבת, וכן אולי מטעם "לא פלוג" כשחל יו"ט בשבת שאומרים "של שבת ושל יו"ט" ואז אין מקום לשאלה זו.

והנה בסדורים נוסח אדמוה"ז הישנים לא מצאנו ברכות הדלקת נרות ש"ק, והדפוס הראשון שבו מצאנו הברכות הוא סידור תורה אור - תש"א. וכן נדפס בברכונן "סדר ברכות ותפלות עם תרגום אנגלי" לערך תש"ג,

ובסדור תהלת ה' - תש"ה, כולם יו"ל ע"י כ"ק אדמו"ר וכולם שבת בניקוד קמץ [ולהעיר שבברכון הנ"ל נסמן "ברכת הדלקת הנרות בערב שבת - לילדות" (הדגשת המעתיק) הרבה שנים לפני מבצע נש"ק והתעוררות כ"ק שילדות קטנות צריכות להדליק וכו'].

על שאלת "המקור להוסיף התיבה קדש" עונה כ"ק אדמו"ר (נדפס ונסמן באג"ק ח"ו עמ' קכד אגרת אתרמג): "הנה לע"ע לא מצאתי מקור ע"ז, ולי נראה שאין זה מעיקר הנוסח, והוכחתי ע"ז הוא כי במקום שיש חשש הפסק משמיטים תיבת קדש, עיי"ש בנוסח הדלקת הנרות דשבת ויר"ט" וממשיך שכן ברכו כל הדורות בבית רבותינו נשיאינו.

ולכאורה מודגש ענין זה עיי"ז שאומרים שבת (ואף שהביאו שיש מקורות ע"פ קבלה (עי' במקומות שצויינו באג"ק שם) מ"מ אי"ז מעיקר הדין וכו'). ועצ"ע.



## השייכות בין הבעש"ט לאביי [גליון]

**הרב בנימין אפרים ביטון**

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר נ.ק. קנדה

בגליון הקודם (עמ' 85 ואילך) העיר הרב א.פ. ש' בהשייכות שבין הבעש"ט ואביי. ובתו"ד הזכיר המבואר בד"ה מרגלא בפומי' דרבא תש"מ (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' 63) מיוסד על הגמ' בב"ב (כב, א) "אדמגרמיתו גרמי בי אביי תו אכלי בישרא שמינא בי רבא" (ראה ברש"י שם), דדרך לימודו של אביי הי' באופן של קב"ע וביטול, ואילו דרך לימודו של רבא הי' "הלכות צהובות ומרווחות". ומבואר שם שהם ב' דרכים כלליים בלימוד תושבע"פ, לימוד מתוך קב"ע או מתוך תענוג (ודרך לימודו של הבעש"ט נוטה לדרך לימודו של אביי יעו"ש בדבריו).

ולהעיר ממה שכתבנו בגליונות שעברו בביאור יסוד שיטתם ודרך לימודם דאביי ורבא, דאביי הי' בבחי' "עוקר הרים" - חריפות, ורבא הי' בבחי' "סיני" - בקיאות, ואזלי בזה לשיטתייהו בכ"מ [ראה: מבוא להס' 'מפענח צפונות' מאת הרב כשר השקו"ט וההוכחות לזה מכ"מ בש"ס, 'תורת לוי יצחק' עמ"ס קידושין עמ' קלט, 'הערות וביאורים' גליון תתקג

(עמ' 55 ואילך), תתקו (עמ' 31 ואילך), תתקט (עמ' 23 ואילך), מ"ש בזה בארוכה].

ויש לעיין איך להתאים הנ"ל, כולל כל המ"מ שנשמנו ב'מבוא' שם, עם המבואר בגמ' ב"ב שם ובמאמר הנ"ל. דלכאור' מסתבר דבחי' "עוקר הרים" נוטה ללימוד מתוך תענוג ("הלכות צהובות ומרווחות" (פרש"י שם) - וראה לקו"ש חי"ב עמ' 123 ובהערות שם), ובחי' "סיני" נוטה ללימוד מתוך קב"ע, וצ"ע.

ועוד יש להעיר על מה שהביא הרב הנ"ל בסו"ד מתורת לוי"צ שם דאביי ורבא הם בחי' חכמה ובינה, ועפ"ז רצה להוסיף בהשייכות שבין הבעש"ט ואביי ע"פ המבואר בלקוטי דבורים (שיחת כ' כסלו תרצ"ג) דבסדר העבודה הבעש"ט שייך לבחי' החכמה (והה"מ לבחי' הבינה כו').

אכן יעויין בתורת לוי"צ שם (עמ' קלח-קלט) שנתבאר בארוכה דאביי שייך לבחי' מקיף הרחוק ורבא שייך לבחי' מקיף הקרוב, ובחי' מקיפים הוא מבינה בכלל, ואביי שייך לבחי' אימא עילאה, ורבא לבחי' תבונה (ולמע' יותר בכתר הוא בחי' עתיק ואריך) עיי"ש.

[ולהעיר ממה שהביא הרב הנ"ל בהמשך דבריו המבואר בתורת לוי"צ שם דאביי שייך לבחי' מקיף הרחוק ורבא לבחי' מקיף הקרוב (כנ"ל), והוסיף לבאר עפ"ז עוד בהשייכות בין הבעש"ט ואביי, ע"פ המבואר במאמר בשלח תשמ"ו שהבעש"ט שייך לבחי' עתיק (והה"מ לבחי' אריך). וראה לקוטי דבורים שם דבסדר המדרי' הבעש"ט שייך לבחי' הכתר (והה"מ לבחי' החכ"י)].

ודאתינן להכי מן הנכון לציין למש"כ בלקוטי לוי"צ אגרות עמ' שמג (ונסמן בלקו"ש חי"ג עמ' 38 הערה 53 - ואינו תח"י), בביאור הגמ' דסוף מס' הוריות דר"י סיני ורבה עוקר הרים דר"י הוא בחי' בינה וסיני הוא ההמשכה מבינה, אך עוקר הרים חריפות ופלפול מגיע בכתר וכו'.

והרי לפי המבואר לעיל אופן הלימוד דאביי הוא "עוקר הרים" ואופן הלימוד דרבא הוא "סיני", ולהמבואר בתורת לוי"צ שם בבחי' הבינה - רבא שייך לבחי' תבונה (בינה תתאה), ולמע' יותר בבחי' הכתר - אביי שייך לעתיק (פנימיות הכתר) ועצ"ע בכ"ז.



לעילוי נשמת  
האשה החשובה מרת חנה מרים  
בת ר' משה ע"ה  
נפטרה תענית אסתר ה'תשנ"ז  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה  
הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת מינא שיחיו  
שפוטץ



לעילוי נשמת  
אי"א מלאכתו מלאכת שמים  
הרה"ח הרה"ת ר' יהושע זליג ע"ה  
ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה  
כצמאן

נפטר ח"י אדר ה'תשנ"ח  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן  
ומשפחתו שיחיו  
כצמאן



לעילוי נשמת  
הרה"ת הרה"ח ר' יקותיאל זוסמאן  
ב"ר שמואל מנחם מענדל ע"ה  
ריבקין

נפטר ביום כ"ג אדר ה'תש"נ  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' יוסף יצחק ומשפחתו שיחיו  
ריבקין

לעילוי נשמת  
האשה החשובה והצנועה מרת **בלומא** ע"ה  
בת הרה"ח ר' **אלכסנדר זושא** ע"ה  
נפטרה ביום י"א אדר ה'תשס"ו  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה  
הרב **ברוך אלכסנדר זושא** וזוגתו מרת **אסתר** שיחיו  
ווינער



לעילוי נשמת  
הרה"ת הרה"ח ר' **צבי אלימלך**  
ב"ר **מרדכי גרשון** ע"ה  
**שפאלטר**  
נפטר ביום כ"ח אדר ראשון ה'תשל"ח  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **חנה**  
ומשפחתם שיחיו  
**שפאלטר**

לזכות

החתן התמים הרב **צבי הירש שיחי'**

**שפריצער**

והכלה מרת **פרומא איטא שתחי'**

**ראזענפעלד**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ראשון ז' אדר ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה

הרה"ת ר' **שמעון אהרן הכהן** וזוגתו מרת **דבורה לאה**

ומשפחתם שיחיו

**ראזענפעלד**



לזכות

החתן התמים הרב **ישראל נח שיחי'**

**ליפסקער**

והכלה מרת **חזה שתחי'**

**ווילהלם**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי ד' אדר ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה

הרה"ת ר' **ישראל יצחק** וזוגתו מרת **שיינא**

ומשפחתם שיחיו

**ווילהלם**

לזכות

החתן התמים הרב **דובער שיחי' מרשל**  
והכלה מרת **גילה זעלדא שתחי'**  
**וואסערמאן**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום ראשון ז' אדר ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן

הרה"ת ר' **עקיבא גרשון** וזוגתו מרת **אלישבע שיחיו**  
**מרשל**



לזכות

החתן התמים הרב **שאול יחזקאל שיחי' וויזער**  
והכלה מרת **נחמה שתחי' הבר**

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום שלישי כ"ג אדר ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' **יעקב יהודה שו"ב** וזוגתו מרת **חנה שיחיו**  
**וויזער**

הרה"ת ר' **שמואל הלוי** וזוגתו מרת **רחל לאה שיחיו**  
**הבר**



לעילוי נשמת  
הרה"ת הרה"ח ר' צבי אלימלך  
ב"ר מרדכי גרשון ע"ה  
שפאלטר

נפטר ביום כ"ח אדר ראשון ה'תשל"ח  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו  
הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת מאליא רחל  
ומשפחתם שיחיו  
שפירא



לעילוי נשמת  
הנערה לאה מינדל ע"ה  
בת הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שיחי'  
נפטרה ביום כ"ט אדר ראשון ה'תשנ"ה  
ת. נ. צ. ב. ה.



לזכות  
ר' אלתר ארי' לייב ראובן בן סימה  
לרפואה שלימה  
ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו תומ"י ממש  
בתוך שאר חולי ישראל  
ולאריכות ימים ושנים טובות

לזכות

החתן התמים הרב מנחם מענדל שיחי'

נאגל

והכלה מרת שיינא חי' שתחי'

לאבענשטיין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שלישי ט"ז אדר ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י משפחתם שיחיו