

ב"ה

ש"פ משפטים - פרשת שקלים

ה'תשס"ו

גליון ט [תתקיד]

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 5 ..... סנהדרין בימיה"מ האם יצטרכו להיות בקיאים בע' לשון ?  
14 ..... הגאולה העתידה - שכר  
14 ..... משיח בן יוסף לשי' הרמב"ם  
25 ..... מצוות בטלות לע"ל

### לקוטי שיחות

- 29 ..... אין קטיגור נעשה סניגור  
32 ..... מי התפלל על מזונו בהיות המזון לפניו

### נגלה

- 32 ..... זרק כוורת  
37 ..... גדר דריסת הרבים  
44 ..... שיטת ר"ת במקום ד' על ד'  
45 ..... בגדר מלאכת אפי' [גליון]  
47 ..... ב' בתים בשני צדי רה"ר ולחי מכאן ולחי מכאן [גליון]

### חסידות

- 50 ..... והתקדשתם והייתם קדושים

## הלכה ומנהג

- מנהגי יאצ"ט ..... 52  
מנהג נתינת הפרוסה ..... 52  
טעם האיסור לרמוז לגוי בשבת ..... 55  
חליצת תפלין בפני רבו ..... 59  
ברית מילה ע"י מוהל שאינו שומר תורה ומצוות [גליון] .... 60  
בענין אמירת על הנסים [גליון] ..... 62  
הבדלה על חמר מדינה [גליון] ..... 66  
ניגוב הידיים לפני הנטילה [גליון] ..... 70

## פשוטו של מקרא

- יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך ..... 71  
"לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל" [גליון] ..... 74

## שונות

- תפקידו של רופא ..... 75  
טעות בתרגום קטע היום יום מאידיש ללה"ק ..... 80  
תפילה בשבת ויו"ט אצל קברי צדיקים [גליון] ..... 81  
אם נשים שוות לאנשים בקדושתן [גליון] ..... 81  
"עול הגוים" או "עול הגלות"? [גליון] ..... 86  
כבוד ספרים [גליון] ..... 89  
הבטה בהשי"ן ע"ן בעת הסרת התפילין [גליון] ..... 89

---

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תצוה,  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ז' אדר

---

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

---

עכשיו באתר ! שיעורים של רמי"ם עמ"ס שבת

---

## גאולה ומשיח

**סנהדרין בימיהם האם יצטרכו להיות בקיאים בע' לשון?**

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
ר"מ בישיבה

כתב הרמב"ם בפיהמ"ש (סנהדרין פ"א מ"ג) וז"ל: "[ועוד] שאני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהי' מסימניו שנאמר ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחילה ואח"כ יקרא לך עיר הצדק", עכ"ל, וראה גם הל' סנהדרין פ"ד הי"ב: "וקבלה היא שבטבריא עתידין לחזור תחלה ומשם נעתקים למקדש" (וראה לקו"ש ח"ט עמ' 105 הערה 74) וכדאי לעיין אם חברי הסנהדרין שיוקם ב"ב יצטרכו להיות בקיאים בע' לשון?

הנה איתא בסנהדרין יז, א: "אמר רבי יוחנן: אין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי קומה, ובעלי חכמה, ובעלי מראה, ובעלי זקנה, ובעלי כשפים, ויודעים בשבעים לשון, שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן. [ופירש"י מפי המתורגמן - כשבאין עדי לועזים להעיד בפניהם לא יצטרכו להעמיד מליצים ביניהם, דהוה ליה עד מפי עד] אמר רב יהודה אמר רב: אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מן התורה. אמר רב: אני אדון ואטהרנו וכו'; אמר רב יהודה אמר רב: כל עיר שאין בה שנים לדבר ואחד לשמוע - אין מושיבין בה סנהדרין וכו', [פירש"י: שנים לדבר - בשבעים לשון, ואחד לשמוע, שיהא מבין בשבעים לשון אף על פי שאינו יודע להשיב] . . מיתיבי: שלישית - חכמה. רביעית - אין למעלה הימנה! - הוא דאמר כי האי תנא, דתניא: שניה - חכמה, שלישית - אין למעלה הימנה".

ועי' גם מנחות סה, א: "והיינו דתנן: פתחיה על הקנין - זה מרדכי, למה נקרא שמו פתחי? שפותח דברים ודורשן, ויודע בשבעים לשון. כולוהו סנהדרין נמי ידעי שבעים לשון! דאמר רבי יוחנן: אין מושיבים בסנהדרין אלא בעלי חכמה, בעלי מראה, בעלי קומה, בעלי זקנה, בעלי כשפים, ויודעים שבעים לשון, שלא תהא סנהדרין שומעת מפי

התורגמן! [ופירש"י מפי התורגמן - שלא יחליף טענותיו ויחייבוהו], אלא דהוה בייל לישני ודריש, והיינו דכתיב במרדכי (נחמיה ז') בלשן.

### קושיות לפירוש רש"י

ולכאורה קשה דמריו"ח משמע שכל הסנהדרין צריכים להיות בקיאים בע' לשון, וכן מוכח מלשון הגמ' מנחות הנ"ל: "כולהו סנהדרין נמי ידעי שבעים לשון?" ואח"כ מביא מימרא דרב יהודא אמר רב דפירש"י דבעינן רק שנים מהם שיכולים לדבר ואחד שמבין בע' לשון, וזה לכאורה סותר דברי ריו"ח?

ועי' בס' תורת חיים שם שהקשה כן, שהביא פירש"י על שנים לדבר בע' לשון והקשה וז"ל: "ותימה דא"כ הא דרב פליגא אהא דאמר ר"י לעיל אין מושיבין בסנהדרין וכו' ויודעים בשבעים לשון, דלידיה צריך שיהיו כולן יודעים בע' לשון כדאיתא בהדיא במנחות דאהא דקאמר התם דמרדכי ה' יודע ע' לשון פריך הש"ס כולוהו סנהדרין נמי הוה ידעי ע' לשון דאמר ריו"ח אין מושיבין וכו', ומשמעות הסוגיא דרב לא אתי לאפלוגי על ריו"ח? ועוד קשה דמידי הוה טעמא כדי שלא תהא סנהדרין שומעות מפי תורגמן א"כ כי אית בהון ב' וג' מאי הוי, אכתי כולוהו אינך אין שומעין מפי העדים אלא מפי חבריהם והו"ל עד מפי עד? ועוד דכיון דלריו"ח כולוהו סנהדרין בעינן שיהיו יודעים בע' לשון אמאי קתני ברייתא שלישית אין למעלה הימנו? ומדברי הרמב"ם בפ"א הל' סנהדרין משמע דסב"ל דהא דאמר רב שנים לדבר, לאו אשבעים לשון קאי, אלא ה"ק כל עיר שאין בה שנים יודעים לדבר ללמד ולהורות בכל התורה כולה ואחד יודע לשמוע לשאול ולהשיב בכל התורה כולה אין מושיבין בה סנהדרין, עכ"ל.

ועי' גם חי' הר"ן שם שג"כ הקשה על פירש"י וז"ל: "כל עיר שאין בה שנים לדבר ואחד לשמוע אין מושיבין בה סנהדרין. פירש"י ז"ל שנים לדבר בשבעים לשון ואחד שאינו יודע לדבר הלשונות אלא שמבין כל מה שהן אומרים כדי שאלו הג' יוכלו לקבל עדות העדים שיעידו באיזה לשון מן הלשונות, ולפי פירושו משמע דב"ד של שלשה יכולין לקבל עדות של דיני נפשות, ואינו במשמע דודאי כל הב"ד הצריכין בגמר דין צריכין הם בקבלת עדות, הלכך משמע דכל הב"ד צריכין שידעו לדבר בע' לשון ושכולן יקבלו העדות מדיני נפשות וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפרק שני מהלכות סנהדרין, לפיכך פירשו שיהיו בעיר חוץ מן הסנהדרין באותן ג' שורות שני חכמים גדולים הראויין ללמוד ולהורות בכל התורה כולה ואחד יודע לשמוע ויודע לשאול

ולהשיב, וזו הוא שאמרו שהיה ביבנה ארבעה שאותם לא היו מכלל הסנהדרין בימי ר"י בן זכאי שהלך ליבנה אלא כולן היו תלמידיו והם ידעו לדבר לפניו ולשמוע מה שהוא אומר וכן פירש הרמב"ם ז"ל בפרק א' מהלכות הנזכר עכ"ל, ועי' גם בחי' רבינו יונה שם שהקשה כן על רש"י (ועיי"ש שכתבו שלשונו מגומגם).

וביד רמ"ה שם הקשה, דלפירוש"י דשנים לדבר וכו' קאי על ע' לשון אינו מובן סדר הסוגיא, דא"כ הי' לו לסדר דברי רב יהודא אמר רב תיכף לדברי ריו"ח "וידועים בשבעים לשון" ולא סמוך לדברי רב יהודא ד"אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מן התורה" דמיירי במדת חכמה ופלפול, אלא ודאי שגם דבריו "שנים שיכולים לדבר ואחד יכול לשמוע" מתפרשים בחכמת התורה, לכן נסדרו שתי שמועותיו תכופות זו לזו מפני ששתיהן מדברות בידיעת התורה? עכתו"ד.

ויש להביא רא' לפירוש רש"י מירושלמי שקלים פ"ה ה"א דאיתא: "פתחיה על הקינים בוא וראה מה גדול הוא כוחו של אותו האיש שהוא פותח דברי' ודורשן ויודע בשבעים לשון, תני סנהדרין שיש בה שנים שיודעין לדבר וכולן ראויין לשמוע הרי זו ראויה לסנהדרין שלשה הרי זו בינונית ארבעה הרי זו חכמה וכו'" ומדהביא מימרא זו "שיש בה שנים וכו'" מיד אחר הא דיודע בע' לשון, משמע מזה כפירוש רש"י, דגם זה איירי בע' לשון, אלא דצ"ע ליישב הקושיות שהקשו עליו.

### קבלת עדות בד"נ האם בעינן כל הבי"ד

והנה בנוגע לתרץ הסתירה מריו"ח לרב יהודא אמר רב כבר הקשו התוס' קושיא זו במנחות שם בד"ה וידועים וז"ל: "וידועים בשבעים לשון - בסוף אחד דיני ממונות (שם דף יז, ב) משמע דסגי בשנים (אחד) לדבר ואחד לשמוע ואמר רביעי' אין למעלה הימנה וכולהו סנהדרין לאו כולהו ממש, ואין מושיבין בסנהדרין לאו אכולהו קאי, אי נמי התם לדיני ממונות והכא לדיני נפשות ולא סגי בעשרים ושלשה דלכמה דברים צריך סנהדרי גדולה כמו לזקן ממרא ולדון את השבט ועיר הנדחת דבעי שבעים ואחד עכ"ל (ומוכח מזה שגם התוס' פ"י מימרא דרב יהודא אמר רב כרש"י לענין ע' לשון ולא כהרמב"ם ועוד<sup>1</sup>).

(1) וראה חמדת דניאל מנחות שם (נדפס באסיפת זקנים) מ"ש בביאור התוס'.

ובתירוצם הא' כתבו דאין כוונת ריו"ח דכולהו צריכים להיות יודעים בע' לשון, דגם לדידיה מספיק בשנים לדבר ואחד לשמוע, אלא דלפי"ז אכתי צ"ע מלשון הגמ' "כולהו סנהדרין נמי ידעי שבעים לשון"? ועוד דאי נימא דמספיק ג' א"כ שפיר יש חידוש במרדכי שהוא הי' יודע ע' לשון אף שרוב הסנהדרין לא ידעו וא"כ מהו קושיית הגמ' ובתירוצם הב' תירצו דריו"ח מיירי בסנהדרי גדולה שיש שם ע"א, משא"כ רב יהודא אמר רב איירי בבי"ד בדיני ממונות שיש שם רק שלשה ולכן שם מספיק שלשה.

אמנם ברש"י לא משמע דסב"ל כתירוצם הב', כיון שלא פירש דרב יהודא אמר רב איירי בדיני ממונות וצ"ב.

והנה בנוגע למה שהקשה הר"ן והתו"ח על רש"י דכיון שיש כאן חסרון דעד מפי עד א"כ מה מועיל אם שלשה מבינים לשון העדים הרי שאר הדיינים אינם מבינים ואיך יכולים הם לקבל עדותם? כבר תירצו בזה דרש"י סב"ל כדעת הרס"ג המובא בפירוש הרמב"ן על התורה (דברים יז, ו): "וז"ל: "על פי שנים עדים או שלשה עדים - אם מתקיימת עדות בשנים למה פרט לך בשלשה וכו'.. ועל דרך הפשט אמר הגאון רב סעדיה, שנים עדים, או שלשה מקבלי עדות השנים. ואין בכתוב קבלת עדות, רק עדים. אבל כמדומה לי שטעה הגאון בדינו, כי עדות דיני נפשות לא תקובל רק בפני סנהדרין של עשרים ושלשה", עכ"ל, היינו דדעת הרס"ג הוא דקבלת עדות אפילו בדיני נפשות אפשר ע"י שלשה דיינים בלבד, אלא שהגמר דין צ"ל בכ"ג או בע"א, והרמב"ן חולק עליו דגם לקבלת עדות צריך כל הבי"ד, (וכן הוא דעת הר"ן כנ"ל) וכבר האריכו הראשונים והאחרונים בביאור פלוגתא זו<sup>2</sup> ואכמ"ל, אבל בפשטות י"ל דגם רש"י סב"ל כשיטת הרס"ג וממילא לא קשה עליו דאכתי יש חסרון דעד מפי עד לגבי שאר הדיינים, כיון שישנם שלשה המבינים לשון העדים ויש כבר קבלת עדות מעליא, ועי' בס' חתם סופר על התורה פ' שופטים ע' ע"ג (בד"ה על פי) שהביא רא' לדעת הרס"ג מדין זה דמספיק שלשה שיודעים בע' לשון, וכן הביא נכדו הגרי"נ שטרן ז"ל בקובץ מורי' שנה ג' גליון ו-ז עמ' טז בשם החת"ס מכת"י, ובס' כלי חמדה דברים עמ' קב, (וראה בכל זה

(2) ראה פנ"י מכות ה, ב, מנ"ח מצוה ת"ט, אור שמח הל' סנהדרין פ"ג, חי' ר' שמואל סנהדרין סי' ג', זכרון שמואל סי' סד ועוד.

בס' פרדס יוסף החדש שופטים יז, ו, וש"נ). וכ"כ בס' מרגליות הים סנהדרין יז, ב, אות ג' עיי"ש ועוד בכ"מ.

ובפשטות נראה דבזה פליגי גם ב' תירוצי התוס' במנחות, דתירוצ' הא' סב"ל כהרס"ג דאפילו בדיני נפשות מספיק שלשה שיודעים בע' לשון, משא"כ תירוצ' הב' סב"ל כהרמב"ן והר"ן דבעינן שכל הבי"ד יקבלו העדות, ולכן חילקו בין דיני ממונות לדיני נפשות.

### בדין עד מפי עד מדאורייתא

ועי' בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' של, הובא בקיצור בחי' הג"ר שלמה הכהן מוילנא, סנהדרין שם) שלא רצה לתרץ כן שיטת רש"י אלא תירץ באופן אחר וז"ל: "שאלת ממני אודיעך דעתי אם קבלו עדות נפשות בג' אם עושין על פי עדות זו בב"ד של כ"ג? תשובה כבר ראיתי מי שכתב שזה דעת רש"י ז"ל שפי' מאי דאמר רב יהודה אמ' רב כל עיר שאין בה שנים לדבר ואחד לשמוע פי' שנים לדבר בשבעים לשון ואחד לשמוע שיהיה מבין בשבעים לשון אעפ"י שאינו יודע להשיב" ע"כ. וכיון דלדעתו אפי' ששאר הסנהדרין אינם מכירי' אלו הג' יקבלו העדות וידונו כל הסנהדרין על פי קבלת הג', [ומקשה דלא מסתבר לומר כן] ומתריך: "אלא כך הן הצעתן של דברים דהא דאמרי' שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן לאו מדאורייתא היא ולא דמי לעד מפי עד דהתם אין העד הראשון לפנינו אבל הכא שהעד המעיד לפנינו אלא שאין אנו מבינים מה שהוא אומר והתורגמן מפרש דבריו אין זה מן התורה. וכן משמע מלשון הרמב"ם ז"ל פרק ב' מהלכות סנהדרין וז"ל: "וצריך להשתדל ולברוק ולחפש שיהיו כולם בעלי שיבה בעלי קומה בעלי מראה נבוני לחש ושידעו ברוב הלשונות כדי שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן" ע"כ. ומדקאמר וצריך להשתדל משמע דלא הוי מדאורייתא וכן יגיד עליו ריעו בעלי שיבה בעלי קומה בעלי מראה דכל הני הוי טעמא כדי שתהיה אימתם מוטלת על הבריות וכן פרש"י ז"ל, ומשמע דלא הוו כל הני לעיכובא, ואע"ג דאמרה ד' יוחנן בלשון שלילה אין מושיבין בסנהדרין וכו' ה"פ אין מושיבין היכא דאיכא אחריני אבל אי ליכא אחריני לא מעכב ומשום הכי שונה הרב ז"ל לשונו של ר' יוחנן דוק ותשכח. ותו ראיא מדקאמר הרב ז"ל ושידעו ברוב הלשונות ולא אמר בשבעים לשון כלישניה דר' יוחנן לאשמעי' שאם ידעו ברוב הלשונות סגי ואע"ג שיבא א' ממיעוט הלשונות וצריכין לתורגמן לית לן בה שהרי קבלת עדות כשרה מן התורה היא ואע"ג דמשמע דמקראי נפקא לה אסמכתא בעלמא ובמלתא דלא שכיחא שיבא א' מקצוי עולם שלא יבינו לשונו לא תקון

רבנן, וכיון דנתברר דאין פסול עדות מפי התורגמן אלא מדרבנן ס"ל לרש"י ז"ל דסגי בג' שיהיו מכירין הלשון אפי' מדרבנן, כיון שהם מכלל הסנהדרין לא גזור רבנן אלא היכא דהוי תורגמן דעלמא, אבל היכא דאיכא ב"ד המכירי' לא תקינו, וטעמא דמלתא דהוי כשאר משא ומתן של הדין שא' מגיד לחבירו מה שלא ידע הכא נמי מגיד לו מה שלא הבין וכן הדבר לענין עדות אע"ג דבעלמא עדות של נפשות בב"ד של ג' לאו כלום הוא הכא שאני שכל הסנהדרין במעמד ושומעי' דברי העד אלא שאין מבינין מה ידבר הרי חביריהם מכירין ולא הוי עד מפי עד אלא בנושאים ונותנים ומבארים אלו לאלו וכו' עכ"ל. היינו דגם רש"י סב"ל דצריך קבלת עדות ע"י כל הבי"ד אלא דכיון דקצת מן הבי"ד מבינים דברי העדים שוב אי"כ פסול דעד מפי עד וכפי שנת'.

### בדאפשר ובדאי אפשר

נמצא מדבריו בביאור שיטת רש"י דלכתחילה באם אפשר ודאי כדאי לחפש וכו' שכולם יכירו בע' לשון שלא יצטרכו לשמוע מפי דיינים האחרים אלא יקבלו מפי העדים עצמם, וזהו מימרא דריו"ח, אבל לעיכובא באם אי אפשר מספיק גם ע"י שלשה, ויש לבאר כן גם לפי החת"ס הנ"ל, דאף דלקבלת עדות מספיק שלשה, מ"מ באם אפשר, טוב יותר שכולם יכירו בע' לשון, דבודאי עדיף יותר כשהם עצמם יבינו העדים, וכמ"ש המאירי (מכות ו, ב) דאז יתכן להם לחקור יותר (וכ"כ בקול סופר שם).

ונראה להוסיף באופן אחר, דברש"י במנחות ביאר טעם אחר (כנ"ל) בהא שידעו ע' לשון שלא ישמעו מפי מתורגמן, משום "שלא יחליף טענותיו ויחייבוהו", היינו דלא קאי על העדים משום שיש חסרון דעד מפי עד אלא דקאי על טענות הבעל דין דדילמא המתורגמן יחליף טענותיו ויחייבוהו שלא כדיון, ולכאורה למה לא פירש הטעם משום עד מפי עד כמו שפירש"י בסנהדרין? (וראה רמב"ם שם פכ"א ה"ה ובחי' הריטב"א מכות ו, ב, ד"ה שלא תהא)

ולנהג"ל י"ל דרש"י בסנהדרין סב"ל כהרדב"ז דבעינן קבלת כל הבי"ד ומ"מ כשג' דיינים מבינים כבר ליכא חסרון מן התורה, אבל מ"מ עדיף יותר שגם הם יבינו כיון שגם הם צריכים לקבלת עדות ועדיף יותר שיבינו בעצמם ולא יהי' כמו עד מפי עד, אבל במנחות י"ל סב"ל כהרס"ג דלקבלת עדות מספיק בג', וא"כ לא שייך חסרון כלל אח"כ דעד מפי עד, ולכן כתב טעם אחר דעדיף יותר שהם עצמם יבינו



טענות הבעל דין בכדי שלא יחייבוהו שלא כדין. (וראה ב'הפרדס' ניסן תש"ט עמ' 26).

ולפי"ז יש לתרץ כל הקושיות שהקשו על רש"י, דאין כאן שום סתירה בין ריו"ח לרב יהודא אמר רב, דריו"ח איירי בנוגע לכתחילה, ורב יהודא אמר רב איירי בנוגע לבדיעבד דג' מעכב, ולפי"ז יש לתרץ גם קושיית הרמ"ה דבמימרא דריו"ח הרי אמר "בעלי חכמה וכו' ויודעים בע' לשון" ובנוגע להגדרת הענין ד"בעלי חכמה" הביא מיד לפרש זה במימרא דר' יהודא דידוע לטהר את השרץ, ואח"כ להגדיר מה שאמר ריו"ח שיוודעים בע' לשון, הביא מימרא דרב יהודא אמר רב דאינו מעכב אם כולם אינם יודעים ע' לשון אלא דרק שלשה מעכב וא"ש.

ולפי"ז לא קשה גם מהגמ' מנחות שהקשה דמהו מעלתו של מרדכי והלא כולוהו ידעו בע' לשון? די"ל דכוונת הגמ' דכיון דעכ"פ לכתחילה יש להשתדל שכולם ידעו ע' לשון כנ"ל, א"כ מסתבר שכן הי' בפועל אז, אף שאינו מעכב, וא"כ מהו כ"כ מעלתו של מרדכי בזה? ועי' בס' בנין שלמה סנהדרין שם (נדפס באסיפת זקנים) שתירץ כן דברי רש"י, וכ"כ בס' גור אריה סנהדרין שם (נדפס גם באסיפת זקנים) והוסיף דעפ"ז מדויק דלשון ריו"ח הוא "אין מושיבין" ורב יהודא אמר רב אמר "אין עושין", דזהו לעיקר הכשר הבי"ד דאם ימצאו ג' סגי עיי"ש.

### בשיטת הרמב"ם

ובנוגע לשיטת הרמב"ם, הרי הובא לעיל לשונו בהל' סנהדרין פ"ב ה"ו: "כשם שבית דין מנוקין בצדק כך צריכין להיות מנוקין מכל מומי הגוף, וצריך להשתדל ולבדוק ולחפש שיהיו כולן בעלי שיבה בעלי קומה, בעלי מראה, נבונים לחש, ושידעו ברוב הלשונות כדי שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן" די"ל גם בשיטתו כנ"ל (וכמ"ש הרדב"ז כנ"ל, ולא כדעת הר"ן שהובא לעיל) וכדמוכח מלשונו דרק לכתחילה צריך להשתדל שכולם ידעו ברוב לשונות, אבל אין זה מעכב, וי"ל בזה דבאור שמח שם פי"ג ה"ז האריך להוכיח דגם דעת הרמב"ם הוא כהרס"ג דלקבלת עדות אפילו בדיני נפשות מספיק ג' דיינים<sup>3</sup>, ועפ"ז י"ל דלכן סב"ל דבדיעבד אינו מעכב אם כולם אינם

(3) וראה במה שצייין בזה בס' פרדס יוסף שם להגהות הגר"י מקוטנא על הרמב"ם הל' סנהדרין פי"ג בס' ישועות מלכו, ובשו"ת חבלים בנעמים ח"ה סי' לח סוף ס"ק א ועוד, וראה בס' המפתח ברמב"ם פרנקל שם פ"ב ה"ו.

יודעים בע' לשון כיון דמספיק שלשה, אלא דאכתי צ"ע דלמה לא כתב הדין דג' עכ"פ מעכב, דהרי הך מימרא דרב יהודא אמר רב דשתיים לדבר לא פירש הרמב"ם כרש"י כנ"ל דאיירי לענין ע' לשון, אלא לענין חכמה וכמ"ש בפ"א ה"ה עיי"ש (וי"ל שפי' כן משום קושיות הרמ"ה וכו').

ולכאורה משמע לשיטתו דסב"ל דכל הדין דע' לשון הוא רק לכתחילה אבל אינו מעכב כלל, כיון שלא הביא דין זה לענין בדיעבד, וכן משמע בכס"מ שם, הובא בלקו"ש חל"ד עמ' 13 הערה 32, וראה גם בערוך השלחן חו"מ סי' א' סעי' כד, וביאר הטעם ידיעה ברוב הלשונות רחוק למצוא, ואם נאמר דזהו לעיכובא לא נמצא סנהדרין לעולם עיי"ש, וראה גם בשו"ת מבשר טוב ח"א סי' ע"א<sup>4</sup>.

ובמה שכתב הרמב"ם שידעו "ברוב הלשונות" ולא כל הלשונות, עיי' כס"מ שם, ובלח"מ ביאר דהרמב"ם דייק ממה שאמרו "בשבעים" ולא "שבעים" ומשמע דברוב סגיא, אבל כבר הקשו ע"ז דבכ"מ הלשון הוא שבעים לשון, (ראה שקלים פ"ה משנה א' ועוד), ועיי' בס' ברכת אהרן' (ברכות) מאמר רפ"ב, שביאר ד"שבעים" הוא לשון רגיל בחז"ל שכוונתם בדרך הפלגה, והכוונה היא להרבה לשונות, והביא כמה דוגמאות לזה, אבל בס' שער יוסף (להחיד"א) הוריות ד, ב, (ד"ה אלא דבהא) ובמרגליות הים (שם יז, א, אות לב) הקשו על הרמב"ם דא"כ מהו קושיית הגמ' במנחות לגבי מרדכי הרי אפשר לומר דמעלתו הי' שידע כל שבעים לשון?

ויש שפירשו כוונתו דמ"ש "ברוב הלשונות", היינו דבודאי ידעו כל השבעים לשונות, אלא אין צריכים לדעת כל הלשון, אלא סגי שידעו רוב הלשון של כל אומה ואומה, ובערוך השלחן שם פי' כוונת הרמב"ם "ברוב הלשונות" דהכוונה בהלשונות המתהלכות במדינות.

### סיכום מהנ"ל

היוצא מכל זה בנוגע למינוי הסנהדרין דלע"ל בב"א: א. לדעת רש"י לכתחילה באם אפשר צריך שכולם ידעו בע' לשון, אבל באם אי אפשר מספיק שנים לדבר ואחד לשמוע. ב. לדעת הר"ן וכן לתירוץ הב' של

---

(4) והוא פירש כוונת הרמב"ם שבין כל הסנהדרין ביחד ידעו ברוב לשונות אבל לא כל אחד בפ"ע עיי"ש, אלא דבפשטות לא משמע כן.

התוס' במנחות, בעינן שכל הע"א חברי הסנהדרין ידעו בע' לשון, ובבי"ד של כ"ג צריך שכל הכ"ג הדיינים ידעו בע' לשון ובבי"ד דדיני ממונות צריך שלשה, ג. לדעת הרמב"ם לכתחילה צריך ג"כ שכל הסנהדרין ידעו רוב הלשונות, ובזה גופא ישנם כמה פירושים או שידעו רק בלשונות הרגילות, או דמספיק רוב הלשונות, או שידעו רוב של כל הע' לשונות וכפי שנת', ובדיעבד לכאורה נראה דאין זה מעכב כלל.

וראה בשיחות קודש (תורת מנחם ח"ב תשי"ב ח"ב עמ' 38) וז"ל: "מרדכי - גדלה מעלתו ביותר, "שהי' מרדכי שקול בדורו כמשה בדורו", "ראש לצדיקים בדורו", ומיושבי הסנהדרין (שהם מהגדולים שבין בני"), וביניהם גופא מהמובחרים שבהם, החמישי או הששי, כדאיתא בגמרא ש"מעיקרא (קודם שנעשה שר) חשיב ל' למרדכי בתר ד' ולבסוף (לאחר שנעשה שר) בתר חמשה", וכמודגש גם בכך שהי' יודע שבעים לשון (ועש"ז נקרא "מרדכי בלשון"), שזוהי אחת המעלות הנדרשות עכ"פ אצל אחדים מיושבי הסנהדרין עכ"ל.

ובס' שערי זהר סנהדרין שם (להגר"ר מרגליות) הביא מ"ש בספר טיב גיטין (להגרא"ז מרגליות) בשמות אנשים אות יו"ד ס"ק ט"ז, דמדי דברו על שם "יהוסף", ומאימתי ומדוע הוסיפו לו ליוסף הצדיק אות ה' בשמו, הוא כותב וז"ל: "וידוע שהסנהדרין שהיו יודעים בשבעים לשון, לא היה הענין בדרך לימוד ובילוי הזמן, כי אם לפי שהיו יודעים כל התורה כולה ובכח התורה ושמותיה הקדושים השיגו בחכמתם להכיר בשבעים לשון, שאחיזת השבעים לשון הם בכללות התורה, וכמ"ש בסוטה שהתורה בכל לשון נאמרה ע"ש דף לג ובתוס' ד"ה כל, וע"ז נאמר אז אהפוך אל העמים שפה ברורה יחד כו', אז יכירו וידעו שכל השבעים לשון אשר בימי דור הפלגה כלל ה' את שפתם, מקור אחד לכולם והוא שפה אחת ודברים אחדים שהוא לשון הקודש עכ"ל (הובא גם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' מו עיי"ש), דלפי"ז כל שכן בימות המשיח שיתרבה החכמה והדעת, והסנהדרין יהיו באופן נעלה יותר כמבואר בקונטרס 'תורה חדשה מאתי תצא' בארוכה, הרי ודאי ידעו כל חברי הסנהדרין כל השבעים לשון, כיון ששיגום ע"י חכמתם בחכמת התורה וכו', ויה"ר שיהי' כל זה תומ"י ממש.



## הגאולה העתידה – שכר

### הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי שיחות חלק יא עמ' 50 הערה 61, מציין לשו"ת חתם סופר יורה דעה סי' שנו. על זה שהגאולה העתידה היא לא רק השבת השכינה מגלותה אלא גם שכר.

והעירני חכם אחד, דבאותה תשובה לא נזכר לכאורה כלל ענין זה שהגאולה היא שכר.

ובפשטות הכוונה היא, דבאותה תשובה כותב החת"ס כיצד מעיקר הדין אין מקום לומר שהגאולה העתידה היא מעיקרי הדת, שהרי תיתכן כל התורה כולה גם בלי שתהיה גאולה, וכפי שמאריך החת"ס שם, ומבאר שכל עיקר האמונה בביאת המשיח הוא משום שחכמים פליגי על ר' הלל דסבר דלית להם משיח לישראל, ויחיד ורבים הלכה כרבים, והכופר בזה הוא כופר בתורה. ואולי מזה מביא ראי' שאין זה אלא שכר בלבד, כי אם זה היה ענין השבת השכינה לא היה כותב החת"ס זאת.



## משיח בן יוסף לשי' הרמב"ם

### הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד: "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי וכו'".

הנה הרמב"ם לא הזכיר אודות משיח בן יוסף, ובספר עבודה תמה (שער ח' מובא בספר הליקוטים שבסוף רמב"ם הוצאת פרנקל) יצא לחדש דהרמב"ם לא ס"ל כלל שיהי' מב"י (וכדהביא הגראי"ב גערליצקי שיחי' בגליון תתקיא). ומאריך שם להוכיח מכו"כ מקומות בש"ס דחז"ל לא קבלו המסורה בענין מב"י כדבר המוסכם כלל.

ולענ"ד אין הדברים מתקבלים, כי מב"י נזכר בש"ס, בזהר, בגאונים, בראשונים ובאחרונים כמסורה מוצקת ומקובלת בלי חולק. ובגמ' סוכה נב, ב מביא הש"ס דהכתוב (זכרי' ב, ב) 'ויראני ה' ארבעה חרשים' קאי על מב"י ומ"ד כו' ולא מצינו פירוש אחר בחז"ל. וכן מוכח בתוס' עירובין מג, ב, שהק' על הא דהריני נזיר ביום שכן דוד בא, דהלא משיח בן יוסף יש לו לבא תחילה, ולא תירצו דסוגיא זו אתיא כמ"ד דלא יהי' מב"י.

ונביא כאן ההוכחות של העבודה תמה אחת לאחת.

בגמ' סוכה שם נב, א עה"פ (זכרי' יב, יב) וספדה הארץ משפחות משפחות, פליגי בה רבי דוסא ורבנן חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג, וחד אמר על יצה"ר שנהרג. ורצה להוכיח מזה דיש בזה פלוגתא דלהמ"ד דקאי על יצה"ר א"כ ליכא שום מקור למב"י.

אבל אין זה מוכרח כלל, דהמקור למב"י הוא מהמסורה וכמש"כ הרמב"ן בספר הגאולה ש"ד, ולא מכתוב הנ"ל. ואדרבה אחרי שיש לנו מסורה לכן פירשו חז"ל דפסוק הנ"ל קאי על מב"י, אבל על פי פשש"מ קשה לפרש כן, וזהו הטעם למ"ד שפירשה על היצה"ר, דמהמשך הכתובים משמע דפסוק זה קאי אחרי הגאולה של מב"ד, וכמש"כ שם (פסוק י') "ושפכתי על בית דוד ועל יושב ירושלים רוח חן גו' והביטו אלי את אשר דקרו גו'". ואינו מובן דאחרי שכבר עשה ה' משפט בחיילי גוג ומגוג וכו' כהמשך כל הפרשה לפניו, ואחרי ביאת ב"ד, מה המקום לספור אז את מב"י? ! ולפי המסורה המובא ברב האי גאון בתשובה הידוע (מובא באוצה"ג סוכה שם) הרי אחרי הריגת מב"י יהי' תקופה של משבר וצרה ונסיון גדול וכו', ואז הרי הוא הזמן להספיד מב"י, ולא אחרי ביאת מב"ד. ואדרבא, לפי המסורה הנ"ל אז יקום מב"י לתחי' ע"י מב"ד. ולכן פירש רש"י ורד"ק וכו' הפסוקים הנ"ל באו"א. אבל אין שום הוכחה דהמ"ד דקאי על יצה"ר הוא משום דאינו סובר בכלל דיבא מב"י.

ושוב הביא בעבודה תמה שם מהא דר"ע וחכמי דורו סברו דבר כוכבא הי' משיח, וכן מהא דביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח (סנהדרין צד, ב) והרי בזמן חזקיהו ובזמן ר"ע לא הי' מב"י.

וגם זאת לא קשה מידי, דהרי כבר כתב הרס"ג (אמונות ודעות מ"ח פ"ה) דכל סדר מב"י שייך לגאולת "בעתה" ולא בגאולה ד"אחישה". וא"כ בזמן חזקיהו ור"ע הרי הי' קודם זמן של "בעתה", ואז אין הכרח

שיהי' מב"י. וכבר כתבו עד"ז בכרתי ופלתי (סוף ס"י בבית הספק) ובשו"ת חת"ס (ח"ו סי' צח)<sup>1</sup>.

שוב רצה להוכיח בעבודה תמה שם מהא דסנהדרין צח, א "אין ב"ד בא עד שתכלה מלכות הזלה בישראל" ושם "אין ב"ד בא עד שיכלו השופטים ושוטרים בישראל", וכן מעוד כו"כ מאמרי חז"ל שיהיו ישראל בתכלית השפלות קודם ביאת ב"ד, ומזה מוכח דלא יהי' להם מלכות מב"י קודם מב"ד.

אמנם כבר הבאנו מרב האי גאון דמב"ד אינו בא תיכף אחרי מב"י כ"א דיש תקופה של צרות צרורות אחרי מיתת מב"י, וא"כ אין שום קושיא ממאמרים הנ"ל, דאחרי הריגת מב"י באמת יהיו בנ"י בתכלית השפלות.

סוף דבר, דברי העבודה תמה שהרמב"ם לא הביא מב"י משום דהכריע כהדעות דלא יהי' מב"י, אינם מתקבלים, דלא מצינו להדיא שום דעה בחז"ל שלא קיבל המסורה של מב"י.

ובאמת דעיקר הקושי בדברי הרמב"ם הוא לא מה שהשמיט מב"י, דהרי אינו נוגע להלכה, ואין הרמב"ם צריך להביא כל הפרטים בסדר גאולה, דעיקר ההלכה היא החובה להאמין בביאת משיח ב"ד וכללות הגאולה. ומה שהזכיר אודות אליהו ומלחמת גו"מ בפיי"ב ה"ב היינו משום דענינים מפורש בתנ"ך וידועים אצל המון בנ"י, ולכן הוכרח הרמב"ם לפרש דאין אנו יודעים בדיוק סדר הדברים ופרטיהם, ולכן כשיבוא משיח, הן בתקופת חזקת משיח, והן אחרי קיום הסימנים המאשרים הוודאות של משיח, אין אנו צריכים להתחשב כלל אם ביאת

---

(1) אבל לא משמע כן מתוס' הנ"ל בעירובין גבי הריני נזיר ביום שב"ד בא, דאם בגאולת "אחישנה" אין הכרח שיבוא תחילה מב"י, א"כ ליתא לקושיאם.

ולענין ר"ע ובר כוכבא הרי י"ל עוד דר"ע עצמו הי' מב"י. וכבר ראיתי מי שכותב כן והביא כמה סמוכין לזה, דהשל"ה (פ' וישב כו, א) כתב בשם מקובלים דר"ע הי' גלגול של יוסף ולכן נקרא עקיבא בן יוסף. וכן בלקו"ת של האריז"ל (פ' ויחי) כ' דר"ע שייך ליוסף. ועי' פירוש הרמח"ל על נביאים שכו' "חז"ל אמרו, וכל יקר ראתה עיני זה ר' עקיבא בן יוסף (במד"ר יט, ו, ועוד). וסוד הענין הוא, כי ר' עקיבא התחיל לגלות פנימיות התורה וזה הוא היקר, ומשיח בן יוסף צריך שישלים". ויפה העיר הנ"ל די"ל דזהו הטעם שהשתדל ר"ע כ"כ להמליך ב"כ משום דזהו עיקר תכליתו של מב"י, ועד כדי מסנ"פ וכמש"כ השל"ה שם (כו, ג) "כי לא יבוא מב"י לצורך עצמו רק יבוא בשביל מב"ד, כי הוא ימסור נפשו והערה נפשו למות באופן שיהי' אח"כ מלכות ב"ד פעם ישראל נצחית".

אליהו ומלחמת גוג ומגוג, כי אין לנו קבלה מדויקת בסדר ואופן התגשמות ענינים אלו. משא"כ לענין מב"י דאינו מפורש בתנ"ך וגם אצל ההמון אין הענין ידוע, לכן אין שום סיבה שיובא ברמב"ם.

ועיקר הקושיא היא מזה שהרמב"ם ייחס הדברים הנאמרים אודות מב"י למשיח בן דוד. דמש"כ "וילחום מלחמות ה'", דבפשטות היינו מלחמות בעד הצלת ישראל מאויביהם כלשון הכתוב (ש"א כה, כח מובא ברמב"ם לעיל ספ"ז), וכלשונו בפ"א ה"ח ובפ"ד ה"י, וזה הרי שייך למב"י, דלא מצינו שמשיח ב"ד עוסק במלחמות<sup>2</sup>, דמלשונות הכתובים ביחזקא' וזכרי' ובכ"מ אודות מלחמת גו"מ משמע דהנצחון על גו"מ הוא באופן נסי ע"י הקב"ה. ועי' תחומא אחרי פ"ב "בעוה"ז הייתם נושעים ע"י בני"א, במצרים ע"י משה ואהרן וכו' לעתיד לבא אני בעצמי גואל אתכם". וענין מלחמות מצינו רק במב"י, עי' ב"ר מה, ו; צט, ב ות"י שמות מ, יא, וכ"ה בכו"כ מדרשים המאוחרים ובתש"ו רה"ג הנ"ל. וברמב"ן בספר הגאולה שם מפרקי היכלות "כי ארבעים שנה ילך ויקבץ מן הנדחים וילחם מלחמות כו'". ובפירושו לשה"ש פ"ח פ"ג "וימשחו להם בית ישראל משיח ויכבוש ארצות ומלכים ויבוא לירושלים וימות במלחמה". וא"כ למה יחס הרמב"ם מלחמות אלו למב"ד?

וכן מש"כ דמשיח ב"ד מכין ישראל לגאולה עי"ז שיכוף כל ישראל לילך בדרכי התורה, הרי ענין זה שייך למב"י כדהאריך רס"ג שם, ומה ראה הרמב"ם ליחס זאת למב"ד? ולכאורה זוהי כוונת רבינו שכ' במכתב משנת תש"ד (מובא בלקו"ש חל"ב עמ' 185) "וצ"ע שברמב"ם ס"ה מלכים השמיט לגמרי ענין מב"י ומשמע מלשונו שם דהכל נעשה ע"י מב"ד".

והנה ראיתי מי שרוצה לבאר שלשי' הרמב"ם מב"י ומב"ד הם אדם אחד, דבתקופת חזקת משיח נקרא מב"י, ובתקופה הודאית הוא מב"ד. ומבסס הדברים ע"פ מכתב רבינו הנ"ל. ולא הבנתי איך ראה בדברים אלו שרבינו פירש הרמב"ם דמב"י הוא אותו אדם שהוא מב"ד, דהרי קושיא יש כאן ולא ביאור. דרבינו נתקשה למה ייחס הרמב"ם למב"ד הדברים אשר חז"ל יחסו למב"י. ולדבריו אין זה קושיא כ"א ביאור דהרמב"ם ס"ל דמב"י ומב"ד הם אדם אחד. וכן ציין למכתב הנדפס

---

(2) ומש"כ בישעי' יא גבי מב"ד "והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו כו'", היינו בכח נסי וכמש"כ בתרגום ובמפרשים, ולא ע"י מלחמה.

באג"ק ח"ב עמ' רל"ג וכתב ש"המעין שם יראה שכוונת כ"ק אד"ש לבאר שהמצב של 'עמוד מלך' . . הוא מקביל לענין משיח בן יוסף", הנה אנכי בעניי לא מצאתי שום רמז במכתב זה שלדעת הרמב"ם תקופת חזקת משיח הוא הוא מב"י לשי' הרמב"ם.

ושוב הביא סמוכים לזה ממש"כ אדה"ז בתו"א (מד, א) דיוסף ויהודה יתחברו לעתיד לבא בתכלית היחוד "למהוי אחד באחד", וכן מש"כ בזהר (בלק רג, ב) בעינן התכללות מב"י ומב"ד, וכן מש"כ הגה"ק ר' צדוק מלובין דמב"י ומב"ד הן תרין רעין דלא מתפרשין, ועוד מכמה ספרים עד"ז. אבל בפשטות מקורות הנ"ל מתיחסים לאחדותם של מב"י ומב"ד ברוחניות, יחוד יסוד ומלכות, דהרי שניהם שייכים לאותו הנשמה, יחידה הכללית דכלל ישראל, אלא שמשיח ב"י שייך לבחי' ח' ומב"ד ליחידה כמבואר בספרים, ואין במקורות הנ"ל כ"א ביאור בנבואת יחזקא' (לו, יז-יט, והוא הפטורת ויגש) "וְאָתָּה בֶן אָדָם קַח לָךְ עֵץ אֶחָד וְכָתֹב עָלָיו לַיהוָה . . וּלְקַח עֵץ אֶחָד וְכָתֹב עָלָיו לְיוֹסֵף עֵץ אֶפְרַיִם . . וְקָרַב אֹתָם אֶחָד אֶל אֶחָד לָךְ לְעֵץ אֶחָד וְהָיוּ לְאֶחָדִים בְּיָדְךָ . . דְּבָר אֱלֹהִים כֹּה אָמַר ה' הִנֵּה אֲנִי לֹקֵחַ אֶת עֵץ יוֹסֵף אֲשֶׁר בְּיַד אֶפְרַיִם . . וְנָתַתִּי אוֹתָם עָלָיו אֶת עֵץ יְהוּדָה וַעֲשִׂיתָם לְעֵץ אֶחָד וְהָיוּ אֶחָד בְּיָדִי". ואין זאת אומרת כלל דהם אדם אחד ממש.

ועוד מביא מחיי מוהר"ן אות ו' [שם נתבאר מש"כ בלקוטי מהר"ן סט"ז] "שמשח בן יוסף ומב"ד הם כלולים בצדיק אחד שהוא המשיח אלא שיש בו שני ענינים וב' תקופות". אבל המעין בחיי מוהר"ן שם יראה שלא נאמר זה כלל, כ"א שיש צדיק אחד הכולל שתי הבחינות, ור"ל דקודם הגאולה יש צדיקים שכוללים ב' הבחינות, ואינו מדבר כלל על משיח ממש שיהי' רק משיח אחד שהוא מב"י וגם מב"ד.

סוף דבר, אין לנו שום מקור דמב"ד ומב"י הם אדם אחד בגשמיות, והוא בפשטות כנגד ש"ס מפורש בסוכה נב, ב דהארבע חרשים זכרי' הם מב"ד מב"י כו' הרי דהם שנים. וכן מפורש בכו"כ מקומות. עי' רש"י ישעי' יא, יג עה"כ וְסָרְהָ קָנְאָת אֶפְרַיִם וְצִרְרִי יְהוּדָה וּפָרְתוּ אֶפְרַיִם לֹא יִקְנֹא אֶת יְהוּדָה וְיְהוּדָה לֹא יִצֹר אֶת אֶפְרַיִם - "משיח בן יוסף ומשיח בן דוד לא יקנאו זה בזה". הרי דהם שנים. ובכתוב סוף עובדי' "ועלו מושיעים (לשון רבים) בהר ציון לשפוט את עשיו" וקאי על מב"ד ומב"י לכמה ראשונים (עי' פירוש הסידור להרוקח באז ישיר, וכ"ה במלבי"ם), הרי דהם שנים. ולפ"ז הרי עדיין צ"ע למה יחס הרמב"ם הדברים הנאמרים אודות מב"י למשיח בן דוד, וכדק' רבינו.



עוד צ"ע מש"כ הרמב"ם "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלימים הכשרים שמתו". ולכאורה כיון דיש לנו מסורה דמב"ד הוא המחזיר מלכות בית דוד, א"כ כשנתברר שהאיש מבית דוד שעמד והוחזק כמשיח באמת אינו המשיח, א"כ למה יתחשב כאחד ממלכי בית דוד, והרי כל מינויו ה' בטעות. והן אמת דאין זה פוגם בכשרותו ובצדקתו וכו' אבל מ"מ כיון שהכל ה' בטעות ונגד המסורה שלנו שמב"ד מחזיר מלכות ב"ד, א"כ למה יתחשב כאחד ממלכי ב"ד.

והנה ראיתי מי שפירש דכיון דנמצא בהעלם בכל דור כח מלכות בית דוד בצאצאי דוד הכשרים לכן גם אם יודע אה"כ שלא הצליח או נהרג ונתברר שלא ה' בפועל מלך המשיח, מ"מ עדיין הוא בחזקתו שהוא ה' הראוי להיות משיח, ולכן לענין זה ה"ה ככל מלכי ב"ד הכשרים.

אבל פירוש זה צע"ג לענ"ד, דפשיטא שענין זה הכתוב בספרים (האריז"ל בספר הליקוטין ישעי' סל"ח פא, א "בכל דור ודור הקב"ה שולח ניצוץ משיח כדי שאם נזכה יגאלנו...", פ"י הרע"ב - אחיין של הרע"ב מפרש המשנה - לרות, חת"ס ועוד) שיש בכל דור מי שראוי להיות משיח, אינו נוגע להלכה כלל, ואינו שייך לפשטות כוונת הרמב"ם, דלהלכה אין נפק"מ בין מי שראוי להיות משיח מצד נשמתו, דכל זרע דוד הכשרים ה"ה יורשים כח מלכות ב"ד וראויים להיות משיח אם יבחר בהם הקב"ה. וא"כ מש"כ הרמב"ם ד"הרי הוא ככל מלכי ב"ד הכשרים", וודאי אינו שייך כלל למה שנמצא בו בהעלם כח מלכות ב"ד, כ"א כוונתו דהוא נמנה ממש עם מלכי ב"ד שמלכו בפועל. וצ"ע כנ"ל דלכא' אחרי שנהרג או אחרי שלא הצליח שוב פקע למפריע מינויו שה' בטעות.

והנה בעיקר דין חזקת משיח ראיתי בספר הלכתא למשיחא להגריא"ה שליט"א בסי' ט שהק' דמאי נפק"מ בכ"ז ולמה הובא ברמב"ם. ותי' דכדי לבנות ביהמ"ק צריך נביא, ולשיטת הרמב"ם דמשיח אינו עושה מופתים איך יקבע חזקת נבואה אצל משיח? ולכן כ' הרמב"ם דאיכא חזקת משיח, וכיון שמשיח הוא נביא כמש"כ בהל' תשובה (ט, ב) לכן נכלל בחזקת משיח גם חזקת נביא. ודבריו דחוקים לענ"ד, דאף אם דרוש לנבואה כדי לבנות המקדש מ"מ מי ימר שמשיח צ"ל נביא, והרי יכול להיות שיהי' נביא אחר, ובפרט שכתב הרמב"ם בפ"ב שיראה מפשטות הכתובים שבתחילת ימיוה"מ יעמוד

נביא לישראל וכו'. ומש"כ הרמב"ם בהל' תשובה דמשיח יהי' נביא גדול אין הכרח דזה יתקיים בתחילת נשיאותו אפי' אחרי שיוקבע לודאי משיח, וכ"ש שאינו מוכרח שיהי' בזמן היותו בחזקת משיח.

וראיתי מי שכתב לבאר דברי הרמב"ם אלו של חזקת משיח עד"ז: החינוך (תצו) כתב שנכלל במצוות מינוי מלך גם להעמיד המלוכה ביד היורש. וא"כ כשאנחנו רואים שיש איש אחד מבית דוד הראוי מצד חכמתו ויראתו, ואשר מתנהג באופן של מלכות ומשתמש בכח זה לכוף כל ישראל וכו', א"כ זהו סימן שהגיע זמן הגאולה ואנו מחוייבים לקבל מלכותו ולהחזיקו בתורת משיח.

ולדעתי אין פירוש זה מתאים כלל לספרו של הרמב"ם הכתוב בלשון ברור לקטן ולגדול, דאין שום רמז בדברי הרמב"ם דאיכא חיוב להעמיד המלוכה ביד זה העומד ללחום מלחמות וכופה כל ישראל וכו', כ"א דלאחרי שכבר עמד באיזה אופן שיהי' (עי' רמב"ם פיה"מ ריש כריתות) ולוחם מלחמת ה' אנו מחזיקים אותו למשיח, ודבר זה נלמד מר"ע וחכמי דורו שהחזיקו את בר כוכבא למשיח לאחר שכתב עמד והתנהג באופן של מלוכה.

אכן כוונת הרמב"ם בענין חזקת משיח פשוטה וברורה. דהרי להרמב"ם אין משיח עושה אותות ומופתים להודיע זהותו, וא"כ אין אפשר בדרך הטבע בלי מופתים לבנות ביהמ"ק ולקבץ נדחי ישראל, דודאי לא ישמעו לו כלל ישראל. וא"כ אין שום אפשרות בדרך הטבע שמשיח ימשיך תהליך עד כדי להיות ודאי משיח. ובע"כ שאיכא אפשרות בדרך הטבע שיעמוד איש מבית דוד ויתקבל כמלך עכ"פ על חלק מישראל. ומאחר שהוא אז בחזקת משיח הרי ישמעו לו בני"י לבנות ביהמ"ק ולהמשיך תהליך הגאולה עד שיקבע זהותו כודאי משיח. וזהו כל הסיבה שהלכה זו מובא בי"ד, לא לחדש דאיכא חיוב לקבל מלכותו של זה שעמד מבית דוד ולוחם וכו' וכופה וכו', כ"א דלאחרי שנתקבל מאיזה סיבה שתהי', שוב הוא נעשה בחזקת משיח.

והא דהרמב"ם לא ביאר ופירט כלל אין יעמוד המלך מבית דוד ואיך יבואו עכ"פ חלק מישראל לקבל מלכותו, היינו טעמא, משום דדבר זה אינו מבואר במקורות, וכידוע דרכו של הרמב"ם שאינו מביא כ"א המבואר ומפורש בחז"ל וכו' כמש"כ ביד מלאכי, ולכן אין הרמב"ם נכנס כלל לענין זה, דמה שנוגע הוא רק דיש אפשרות בדרך הטבע שיעמוד מלך יהי' איך שיהי', ואז הרי אנו מחזיקים אותו למשיח ויכול להמשיך בתהליך הגאולה. ועפ"ז מובן שאין לדייק כלל מש"כ

הרמב"ם האפשרות של "נהרג" ולא מיתה טבעית, כי הרמב"ם מעתיק מה שנתב' במקורות אודות בר ככבא ואודות מב"י, ובשניהם מפורש שנהרגו ולא שמתו.

אבל כ"ז אינו מסביר למה אחרי שנתברר שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, מ"מ ה"ה נמנה בין מלכי ב"ד הכשרים, דלא אחרי שנתברר שהועמד בטעות, א"כ לכאורה צ"ל בטל מינויו.

ונראה בזה, ובהקדים, דזה דבר פשוט שמב"י מתייחס לבית דוד, ויש מי שהוכיח כן ממש"כ בזהר (בראשית כה, ב) "לא יסור שבט מיהודה - דא מב"ד, ומחוקק מבית רגליו - דא משיח בן יוסף", וכן ממש"כ האריז"ל בלקוטי הש"ס דהא דביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח, היינו מב"י. וכן ממש"כ האריז"ל דיש לכוון במלת "וכסה דוד עבדיך" על מב"י שלא יהרג. אבל הרי לא ה' צריך להביא ממרחק לחמו, דממקומו הוא מוכרע, דהרי מב"י בא בתורת מב"ד, וחושב את עצמו למב"ד. וכן אלה שקבלו עליו את מב"י למלך הר"ז משום דחשבו שהוא מב"ד. ולכן יש משבר גדול לאחר הריגתו כמבואר במדרשים ובאגרת רה"ג הנ"ל. ואיך טעה בעצמו, וטעו אחריו חסידיו להחשיבו כמב"ד אם אינו מתייחס לדוד? וכן הרי מוכח מפשטות הכתוב בזכר' שלחד מ"ד בסוכה שם זהו המקור היחידי בתנ"ך למב"י - "וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחות בית דוד . . . משפחות בית נתן . . . משפחות השמע", ואם אינו מבית דוד למה מנה הכתוב רק דוד ומשפחתו (וכן לוי) ולא משפחות בית יוסף.

ונראה דהרמב"ם רצה להשוות המסורה המקובלת בענין מב"י עם פשטות הכתובים שלא נזכר מאומה בכל התנ"ך אודות מב"י כ"א הכתוב "והביטו וגו'" לחד מ"ד בסוכה שם. וג"ז הוא הפך פשש"מ דפשטות הכתוב קאי אחרי ביאת מב"ד ושליומות הגאולה, ואז הרי אין הזמן לספור מב"י, וכנ"ל. ולכן ס"ל להרמב"ם דבאמת יש רק משיח אחד<sup>3</sup>, אלא דהוא יבוא קודם הגאולה ויתחיל בתהליך הגאולה עי"ז

---

(3) ובפרקי דר"א פ"ט "...ותרם כראם קרני מה הראם קרנות גבוהות מכל הבהמה והוא מנגח לימינו ולשמאלו כך מנחם בן עמיאל בן יוסף קרנותיו גבוהות מכל מלך והוא עתיד לנגח לארבע רוחות העולם ועליו אמר משה הפסוק הזה בכור שור הדר לו וקרני ראם קרניו, ועליו יתיצבו כל המלכים להרגו שנ' יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד". והרד"ל נתקשה בזה דבזהר נמצא דמב"ד שמו מנחם בן עמיאל, ובכור"כ מקורות מצינו שמב"ד שמו מנחם, ואילו מב"י שמו נחמי" בכמה מקורות ולא מנחם. וכתב דהם מדרשים חלוקים. ואין אנו צריכים לזה, דע' מהר"ל סנהדרין צח, ב בענין שמו של

שיעורר בנ"י לתשובה. דלפי הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט הרי זה תנאי הכרחי לגאולה, וגם ילחום כנגד אדום, דזהו ג"כ חלק מהגאולה. דהרי אנו עומדים בגלות אדום, וביטולה של אדום היא כלות הגלות.

אבל אפשר שהוא לא יצליח, ואז נמסר לנו במסורה חידוש מפליא. וזהו ענין מב"י. דלא נימא דכשלא הצליח כל עיקר מינויו הי' טעות מעיקרו, ואין לאיש הזה חלק אמיתי בהגאולה. דזה אינו, ואדרבה מלכותו של מב"י הוא חלק חשוב בתהליך הגאולה. ואדרבה, זהו כל עיקר החידוש בהמסורה אודות מב"י, דיכול להיות קודם המשיח הסופי משיח אחר שאף שאיננו המשיח ב"הא הידיעה", מ"מ הוא ג"כ משיח, דהיינו שהוא מנוי לתפקיד שהוא חלק מהגאולה. ולכן דינו ככל מלכי ב"ד, כיון שתפקידו נאמר ונמסר מראש.

ומה שנקרא מב"י במסורה הוא משום שמתחס גם ליוסף (מצד האם<sup>4</sup>). ע' ת"י שמות מ, יא שמתחס ליהושע, ובז"ח בלק נו, א דמתייחס לירבעם. ועיקר כחו של מב"י נגד אדום אינו נובע מיחוסו לדוד כ"א ליוסף, דתפקידו ללחום ולהאביד עשו ביסודו הוא משום שהוא מזרע יוסף כדאי' בב"ב קכג, ב שאין זרעו של עשו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף שנאמר (עובדי' א, יח) והיה בית יעקב אש ובית

---

משיח דכל הדעות אמת דמשיח כולל כל המעלות אלא דכל מאן דאמר רואה בו מעלה אחרת (ועד"ז י"ל בנוגע עוד הדעות בשמו של משיח בירושלמי ברכות פ"ב ה"ד, ואיכה רבה א, נא). וכיון דישנה אפשרות דמב"י ימשיך להיות מב"ד כבפנים, בע"כ שגם מב"י יש בו ה"שם" של מב"ד דהיינו מנחם.

4) ומצינו שירושת כח מלכות עוברת גם דרך האם, עי' תוס' סנהדרין ה, א מירושלמי דראש גולה מזכרים ונשיא שבא"י מנקבות. ובמגילה יב, ב "איש יהודי היה בשושן הבירה וגו' איש ימיני . . קרי ליה יהודי אלמא מיהודה קאתי וקרי ליה ימיני אלמא מבנימין קאתי . . אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יהושע בן לוי אביו מבנימין ואמו מיהודה".

ובפסיקתא רבתי פרקים לו - לו יש אריכות גדולה אודות משיח, ושם נקרא "אפרים משיח צדקי" אע"פ שהכוונה למב"ד כמוכח מהמשך הדברים, ובע"כ דגם מב"ד מתייחס ליוסף.

אבל בספר החזיונות להרח"ו ח"ג אות לג (במהדורת ישיבת שובי נפשי תשס"ב עמ' רכא) מביא שחלם בנו שמואל שאביו הר"ח אמר כדברים האלה: "הנה המשיח הוא בכור, ומשפחת אביו הוא משבט יהודה. אך משפחת אמו היא משבט ראובן הבכור, אע"פ שמקצת הבכורה ניתנה ליוסף. וכל זה הוא מבחינת גופו, אבל בחינת נפשו היא מן יוסף שלקח עיקר הבכורה של ראובן. וגם הוא בכור לרחל אמו". ולפ"ז השייכות ליוסף הוא ברוחניות.

יוסף להבה ובית עשו לקש וגו'. וכן הובטח לרחל ונתגלה לה ברוח הקודש כדאי' במדרש (ילמדנו מובא בתו"ש בראשית ל, כ"ג אות פד, פט) עה"פ "אסף ה' את חרפתי" דהוא יאסוף חרפת ישראל בסוף גלותו<sup>5</sup>. אבל השם "משיח בן יוסף" אינו נוגע להלכה כלל, ולכן אין הרמב"ם מביא דאיש הזה שהי' בחזקת משיח הוא הנקרא בחז"ל משיח בן יוסף.

והנה הרס"ג כתב שם דישנם ג' אפשרויות, שיבוא מב"י ויהרג, שיבוא להכין הדרך ולא יהרג, שלא יבוא בכלל. ולפמש"כ בשי' הרמב"ם ישנם באמת רק ב' אפשרויות, שהרי אם לא יהרג הרי יהי' מב"ד, ואז הרי לא יהי' שום מב"י וא"כ האפשרויות הב' והג' הם אחד.

ועכשיו ל"ק מה שהקשינו לעיל מסתימת הש"ס בסוכה נב, ב דהארבע חרשים הם מב"י וכו' הרי דהם שנים, ולפי הרמב"ם יכול להיות דהם אחד. דאם הצליח מי שהוא בחזקת משיח ולא נהרג אז ה"ה מב"ד. דהרי נבואה זו נאמרה לזכר', וי"ל דהש"ס קאי למ"ד שם עמ' א דהכתוב (בזכר' יב, יב) "וספדה הארץ גו'" קאי על משיח בן יוסף שנהרג, ולכן זכר' שראה הריגת מב"י חזה ג"כ ד' חרשים, ביניהם שנים, מב"י ומב"ד.

אבל נבואה זו איננה מוכרחת להתקיים, וכמש"כ הרמב"ם (יסוה"ת פ"י ה"ד) דנבואה לרעה יכולה להתבטל. ולענין מב"י הרי מפורש הדבר דנבואה זו יכולה להתבטל, וכמש"כ בזהר ובכתבי האריז"ל וכו' דהריגת מב"י יכולה להתבטל ע"י יסוריו וע"י תפילת הצדיקים שבכל דור. ובאופן זה לפי הרמב"ם הרי באמת לא יהי' רק משיח אחד ולא שנים.

והנה הרמח"ל בספר קנאת ה' צבאו' כתב דכבר נתבטל הגזירה. וכ"ה לפמש"כ בשם משמואל פ' ויגש (עמ' רחץ) בשם תלמידי הבעש"ט דנפטרנו ממלחמת גו"מ, דהרי מב"י מיועד ליהרג במלחמה זו כמש"כ רש"י בסוכה שם. ולפ"ז הרי בפועל לא ימות מב"י ויהי' רק

(5) ועפ"י קבלה וחסידות יש כו"כ ביאורים על שייכותו ברוחניות ליוסף. ובקול התור שם משום דהוא פועל בעיקר בהסתר כיוסף שלא הכירו בו אחיו עוצם ורום צדקתו. (וכמו שהאריך אדמה"א בתורת חיים, וכן רבינו בכ"מ דגדלה כחו של יוסף בענינים מסוימים גם מהאבות.) וע' רה"ג שם דרך מועטים מכלל ישראל יקבלו אותו כמשיח. (אבל בפרקי היכלות המובא ברמב"ן שם, "ויתקבצו אליו כל ישראל"). ובשפת אמת ויגש (תרמ"ה) דיוסף גבוה מיהודה אבל הוא בהסתר ובחי' יהודה בהתגלות.

אחד לפי הרמב"ם דהכי קי"ל (כמש"כ רבינו בכ"מ דקי"ל כהרמב"ם בענינים אלו שלא נמצא חולק בפוסקים). אמנם מצאתי חידוש גדול בספר קול התור (נכתב ע"י ר' הלל משקלאוו מה ששמע מרבו הגר"א) שכתב דביטול הגזירה פירושה שלא יהרג מב"י קודם שימלא את תפקידו, אבל מ"מ ימות באופן טבעי לאחר שגמר עבודתו להכין בנ"י לקראת הגאולה. ולפ"ז גם לאחר ביטול הגזירה יתכן שיהיו שנים מב"י ומב"ד, דכנ"ל להרמב"ם אין שום חילוק בין "נהרג" למת באופן טבעי, ובשני האופנים מי שהי' בחזקת משיח אינו מב"ד.

והנה לפי המסורה המובאת ברב האי גאון שם ובעוד כו"כ מקורות שמב"י יקום לתחי' ע"י מב"ד, יש לעיין מה דינו אז לפי הרמב"ם, דבפשטות מלך שמת פקע מיני' דין מלך, וכשיקום לתחי' הרי יצטרך מינוי חדש, אבל כיון שאז הרי יהי' מב"ד א"כ אין מקום למנות מב"י כמובן. כן הוא בפשטות, אבל ממש"כ רש"י גבי הארבעה חרשים דמב"י ומב"ד "שניהם חרשים לבנין ביהמ"ק" משמע שגם אחרי ביאת מב"ד לא בטל מעמדו של מב"י. וכן ממש"כ רש"י בישעי' יא הנ"ל דמב"י מב"ד לא יקנאו זב"ז משמע דשניהם קיימים בעת ובעונה אחת. וכיון דאין שני מלכים משמשינן כו' ומפורש בכתוב ביחזקא' לו "ומלך אחד יהי' לכולם. . . ורועה אחד יהי' לכולם גו'". בע"כ דהוא כמש"כ הראב"ד בפ"א מהל' מלכים ד"ודאי כן הוא אילו הי' ירבעם מלך כשר ובניו כשרים לא היתה מלכות פוסקת מזרעו אל היתה שני' למלכות בית דוד כגון קיסר ופלגי קיסר".

ולכאור' הר"ז חידוש גדול שגם לאחר ביאת מב"ד יהיה למב"י גדר של מלכות, אבל לכאור' י"ל דזהו פשטות כוונת הש"ס שאליו רומז הראב"ד, והוא בסנהדרין צח, ב "עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר. כגון קיסר ופלגי קיסר", דלפי רש"י הכוונה כפשוטו דיהי' אחד מבית דוד משנה למלך המשיח. וכן פירשה המהר"ל ע"ש. (ורבינו מפרש הגמ' באור"א בלקו"ש חל"ה, ושבעים פנים לתורה). ותמוה מאד דאיך לא נתפרש בשום מקום מיהו אותו המשנה למלך ומה תפקידו. אבל יתכן מאד דהוא הוא משיח בן יוסף אחר התחי'. וזהו פשטות כוונת נבואת יחזקא' שניבא על מב"י ומב"ד "וקרב אותם אחד על אחד לך אחד והיו לאחדים בידך", דאחרי הגאולה מב"י ומב"ד יחדיו יהיו מנהיגי ישראל, אלא שמב"י מבטל עצמו למב"ד ומשמש בתור משנה למלך. והוא ע"ד משה ואהרן דאם כי משה הוא המלך מצינו בכ"מ שגם אהרן הי' שותף במנהיגות של כלל ישראל. וע' מש"כ המהר"ל

בנצח ישראל פנ"ד דכמו שגאולת מצרים ע"י שנים משה ואהרן, עד"ז גאולה העתידה ע"י שנים, אלא שהוא כתב דהיינו מב"ד ואליהו, ולפי הנ"ל ה"ה מב"י ומב"ד.



## מצוות בטלות לע"ל

**הת' יהודה ליב אלטיין**

**שליח בשיבת "אור אלחנן" חב"ד**

א. ידוע הביאור (סה"ש תשנ"ב עמ' 29 ואילך) בהא דארז"ל (נדה סא, ב) דמצוות בטלות לע"ל, דאין הכוונה שיתבטלו כפשוטו, דה"ז בסתירה לנצחיות התורה, (ואין לומר דהגדר דנצחיות התורה הוא רק על הזמן דהיום לעשותם ולא לע"ל, כי הטעם דנצחיות התורה הוא מפני שרצונו של הקב"ה בתומ"צ הוא לא בשביל איזו מטרה ותכלית אלא רצון מצ"ע (ובלשון החסידות: רצונו העצמי של הקב"ה), וא"כ גם לע"ל א"א שיתבטלו) אלא הכוונה היא שהציוויים להאדם יתבטלו, כי האדם והעולם יתעלו לדרגא נעלית יותר עד שרצה"ע יתקיים על ידם בדרך ממילא, ע"ש הביאור בארוכה.

ולכאור' עפ"ז צ"ע טובא, שהרי בהרבה מקומות בספרי ראשונים ואחרונים משמע שלמדו הפי' במארז"ל זה כפשוטו, ראה לדוגמא בהרשב"א והריטב"א נדה שם, וראה בשד"ח (נסמן בסה"ש תשנ"ב שם הע' 22) שהביא אריכות גדולה מכו"כ ספרים הדנים במארז"ל זה ושקו"ט איך להתאימו עם משמעות הגמ' במקומות אחרים כו', ומדברי כו"כ מהם משמע דס"ל דהמצוות בטלות כפשוטו. (וראה שע"ת לאדהאמ"צ ח"ב שעה"ת פל"ב דלע"ל "לא יתכן בחי' בירורים בטו"ר שע"ז היסוד הוסדו כל המצוות . . וא"כ המצוות בטלות" כו', וראה באוה"ת להצ"צ פ' בשלח ס"ע תעה ואילך דמפרש דמ"ד מצוות בטלות קאי על גוף המצוה שיתבטל ומ"ד אין בטלות קאי על התוכן הרוחני והפנימיות של המצוה שיהי' קיים לעולם כו'. וראה המבואר בלקו"ש חלק כט עמ' 9-128 בהא דכתב רבינו בחיי בפ' משפטים דאיסור בשר בחלב יתבטל לע"ל, ומבאר שם שזהו מפני שהטעם דאיסור זה הוא מפני שע"י בישול בשב"ח גורם תערובת בלתי רצוי

---

(6 ובספר החזיונות להרח"ו ח"א אות ט (מהדורה הנ"ל עמ' יח) "...ואני אהי' משיח בן דוד והוא יהי' משיח בן יוסף משנה שלי".

למע', משא"כ לע"ל כו' ע"ש (וכבר העירו בזה בגליון תשפג ואילך).  
ועייג"כ אג"ק ח"ב עמ' סט הערה 9 ובלקו"ש חט"ו עמ' 2-141  
דמשמע ג"כ דהפי' במארו"ל זה הוא כפשוטו. - אבל ידוע ג"כ מ"ש  
בהמשך תער"ב בכ"מ (נסמן בלקו"ש חט"ט עמ' 183 הע' 45 וע"ש  
בהמשך ההערה. וראה סה"ש תשנ"ב שם הערות 46, 35) שאין הכוונה  
שיתבטלו כפשוטם אלא שיתבטלו בהעדר תפיסת מקום לגבי האור  
העצמי דלע"ל כו' ע"ש ואכ"מ).

ולכאור' איך אפשר ללמוד שלע"ל יתבטלו המצוות כפשוטו, הרי  
מאחר שהמצוות אין להם שום מטרה והם רק רצונו של הקב"ה מצ"ע,  
הרי מוכרח לומר שלא יתבטלו לעולם?

ב. וי"ל הביאור בזה, בהקדים דרואים בכו"כ ענינים דגדולי ישראל  
למדו ענין מסויים באופן אחד, ואחר כו"כ דורות נתגלה באופן אחר  
דוקא, ומהדוגמאות שיש להביא לכך:

(א) ידוע דכו"כ דגדולי ישראל למדו שהשגחה פרטית הוא על מין  
האדם דוקא, אבל על מין הדצ"ח יש רק השגחה כללית. ובא הבעש"ט  
וגילה שגם בדצ"ח יש השגחה פרטית, ולא עוד אלא שנוגע לכללות  
כוונת הבריאה. (וראה בארוכה בלקו"ש ח"ח עמ' 277 ואילך).

(ב) עד"ז הוא בענין הצמצום, שהיו כו"כ שלמדו ענין הצמצום  
כפשוטו, וביאר אדה"ז איך שא"א לומר כן, והצמצום אינו כפשוטו,  
כמ"ש בשעה"ה פ"ז.

(ג) היו כמה גדולי ישראל שתפסו המקראות כפשוטם בענין  
התיאורים הגשמיים שנמצאו בכתובים על הקב"ה - ראה השגת  
הראב"ד בהל' תשובה פ"ג ה"ז - אבל עכשיו כבר נתקבל שיטת  
הרמב"ם (שם) שכל האומר שיש לו גוף ה"ה מין.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, שמה שבכל המקומות הנ"ל משמע שלע"ל  
מצוות בטלות כפשוטם, הוא מפני שלמדו שהמצוות הם בשביל איזו  
מטרה ותכלית - כמו לברר ולזכך את האדם והעולם ולהביאו  
לשלימותו וכיו"ב, וא"כ יתכן בהם שינוי או ביטול לע"ל. וביאר הרבי  
(מיוסד על מאמרי חסידות שלפניו) שאמיתית ענין המצוות הוא שהם  
רצונו העצמי של הקב"ה (ולא בשביל איזה מטרה שהיא), וא"כ לא  
יתבטלו לעולם.

ג. אבל עדיין יש להקשות: איך יתכן לומר שהמצוות יתבטלו לע"ל,  
הרי זהו בסתירה לנצחיות התורה?



והביאור בזה י"ל (וכ"כ הריטב"א בפירוש בנדה שם), דהם למדו שהגדר דנצחיות התורה הוא רק על הזמן שלפני תחה"מ (שזהו הכוונה ב'לע"ל' במארוז"ל זה, כמ"ש באגה"ק סכ"ו), אבל לא על הזמן שאח"כ. כי מכיון שתחה"מ הוא זמן נתינת השכר על עבודת בני - "למחר לקבל שכרם" - א"כ אפ"ל שלא נאמרו ציוויי התורה מלכתחילה על הזמן הזה, רק על כל הזמן ד"היום לעשותם". וא"כ אין בביטול המצוות לע"ל סתירה לנצחיות התורה.

אלא שבסה"ש תשנ"ב לא סב"ל כן, ומבאר דזה יתכן רק אם המצוות הם בשביל איזו מטרה, אבל לפי האמת שהמצוות הם רצונו של הקב"ה מצ"ע, א"כ צ"ל דהגדר של נצחיות התורה הוא גם על הזמן שלאחר תחה"מ, ולפ"ז לכאור' צ"ב בשיטתם?

ד. וי"ל שבאמת דבריהם מתאימים גם עם האמת שהמצוות הם רצונו העצמי של הקב"ה, ובהקדים, דשיטת העיקרים (מאמר השלישי פי"ג - ד' - הובא בסה"ש תשנ"ב הע' 31) הוא בפירוש כמשנ"ל דתכלית המצוות הוא להביא את האדם לשלימותו כו', ולכן ס"ל דיתכן בהם שינוי או גם ביטול. ובסה"ש תשנ"ב שם הע' 32 כותב ע"ז וי"ל שבספרי חקירה . . . מבואר דרגת הרצון שנתלבש בחכמה (ובזה גופא כו"כ דרגות), משא"כ בספרו של הרמב"ם, ספר הלכות - רצון באופן שלא שייך בו שינוי".

במילים אחרות: ברצונו של הקב"ה לעשות מצוות, ישנם שתי מדריגות: א) רצונו של הקב"ה מצ"ע, שזהו רצון בלי שום טעם, רק שכך רוצה. דמצד דרגא זו, לא יתכן שינוי בהמצוות גם לע"ל. ב) רצונו של הקב"ה כפי שירד ונתלבש בטעם, שהמצוות כפי שהם בדרגא זו יש להם מטרה מסויימת. ומצד דרגא זו, יתכן שיתבטלו, כשיתקיים בשלימות המטרה שבשבילם נצטוו (אלא שבפועל לא יתבטלו, מצד המדריגה הראשונה הנ"ל שבמצוות).

וזהו מ"ש בהערה הנ"ל, ששיטת העיקרים יש להתאים עם המבואר בפנים השיחה שם שהמצוות הם רצונו של הקב"ה מצ"ע, כי אין הכוונה שאין להמצוות שום טעם או מטרה, והם רק רצון מצ"ע, אלא דתרווייהו איתנהו ב'. ובספרי חקירה - שענינם לבאר טעמי המצוות וכיו"ב - מבואר דרגת המצוות כפי שנתלבשו בטעם, אף דהמצוות מצ"ע הם למעלה מטעם.

ועד"ז י"ל בנוגע לכל שאר המקומות הנ"ל שבהם משמע שיתבטלו המצוות לע"ל, די"ל שבהם מבואר כפי שהמצוות ירדו ונתלבשו

בטעם, אבל אי"ז סותר הא דיש דרגא נעלית יותר במצוות, שהם רצונו העצמי של הקב"ה, דמצד זה - וכן יהי' בפועל - לא יתבטלו המצוות לעולם, גם לע"ל.

[ואף דבהערה הנ"ל מדבר בספרי חקירה, ורוב המקומות הנ"ל אינם בגדר זה - הרי כתב שם בחצ"ע"ג "ובזה גופא כו"כ דרגות", דהיינו שבדרגת המצוות כפי שנתלבשו בטעם גופא, יש כו"כ דרגות: כפי שנתלבשו בטעמים שע"פ חקירה, וכפי שנתלבשו בטעמים שע"פ סוד, וכו', אבל הצד השווה שבכולם הוא שהם רק כפי שהרצון נתלבש בחכמה, ואי"ז סותר הא דיש דרגא נעלית יותר - כנ"ל. וק"ל.]

ה. ואולי יש להוסיף בזה, דהנה בהמשך השיחה (בסה"ש תשנ"ב שם) מבאר (כנ"ל בקיצור) דפי' מצוות בטלות הוא שהציוויים להאדם יתבטלו, כי רק בזה"ז (-קודם תחה"מ) שייך ענין הציווי, ז.א. שהאדם מרגיש א"ע למציאות וצריכים לצוות אותו איך להתנהג, אבל אחר תחה"מ לא יהי' שייך ענין הציוויים, כי האדם יתעלה לדרגא נעלית יותר שלא ירגיש א"ע למציאות כלל כ"א כל ענינו (בגילוי) יהי' רק ביטוי רצה"ע זה שע"י מתקיים רצה"ע, וזהו מצוות בטלות לע"ל שהציוויים להאדם יתבטלו.

והנה, זה שאומרים שהמצוות ירדו ונתלבשו בטעם הנה ענין זה שבמצוות שייך (לכאור') רק בזה"ז (לפני תחה"מ). דהרי כללות הטעם שבתומ"צ הוא (כנ"ל) לברר ולזכך את האדם והעולם ולהביאם לשלימותו, וענין זה יושלם בסיום הזמן ד"היום לעשותם", שהאדם והעולם יזדככו בתכלית עד שיתעלו לדרגא דביטול במציאות לגמרי כנ"ל, וא"כ אחר סיום עבודה זו דבירור וזיכוך העולם לא יהי' שייך כללות הטעם שבתומ"צ שבאים לברר את העולם, ואז ישאר רק ענין המצוות כפי שהם בעצם - רצון עצמי דהקב"ה שלמע' מטעם.

במלים אחרות: לא רק שהצד ללמוד דהמצוות יתבטלו כפשוטו הוא רק מצד הדרגא דמצוות כפי שנתלבשו בטעם, אלא שהוא גופא שהמצוות נתלבשו בטעם שייך לומר רק בזה"ז, ולא על הזמן דלע"ל. (ועפ"ז אולי יש להוסיף עוד ביאור בהא דארז"ל מצוות בטלות לע"ל, דהכוונה בזה הוא, שענין זה שהמצוות נתלבשו בטעם "יתבטלו", וישאר רק ענין הראשון שבמצוות, שהם רצונו העצמי של הקב"ה.)



# לְקוּטֵי שִׁיחֹת

## אין קטיגור נעשה סניגור

**הרב יעקב משה וואלבערג**

**ר"מ ביש"ג מנצ'סטר**

בלקו"ש חי"א שיחה א' לפר' שמות מבאר הטעם שאף שבמצרים היו כמה סוגים של רשעים ואפילו עובדי ע"ז שיצאו ממצרים, מ"מ אלו שלא רצו לצאת לא נגאלו.

ומבאר זה "בהקדים לבאר ענין כפרת יוה"כ - שדעת רבי היא ש"על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יו"כ מכפר", אמנם, "מודה רבי בכרת דיומא" (כשעובר על האיסור של עינוי ומלאכה דיו"כ עצמו) שאין יוה"כ פ מכפר ע"ז.

ולכאורה גם בזה יש לתמוה: מכיון ש"על כל עבירות שבתורה יו"כ מכפר", היינו גם על עבירות חמורות - למה אינו מכפר "בכרת דיומא"?

ומבאר בזה הרגצ'ובי: כיון שהחטא הוא בענינו של יוה"כ פ גופא הרי הוא עצמו בגדר גורם להחטא, א"כ א"א שהגורם להחטא הוא גם המכפר עליו, דאין קטיגור נעשה סניגור.

וההסבר בסגנון תורת החסידות: ביוה"כ מתגלה בכאו"א מישראל עצם ההתקשרות של הנשמה באלקות שלגבי בחי' זו אין תפיסת מקום לחטא ועון.

אמנם "כרת דיומא" מכיון שהחטא הוא פוגע ומנגד לגילוי ההתקשרות, הרי שוב א"א שהתקשרות זו תועיל לכפרת החטא. ע"כ.

ועד"ז הוא בנדו"ד: ההתעוררות והגילוי מלמעלה להוציא את בני ממצרים ה' מצד גילוי ההתקשרות של הקב"ה, "אבינו", לבני ישראל, כנ"ל, ומכיון שזוהי התקשרות עצמית שא"א להיות בה שינוי, לכן נגאלו כל ישראל ממצרים גם הרשעים, ד"בין כך ובין כך בני הם". אמנם אותם הרשעים שמיאנו לצאת מצרים (ולחיות עבד עבדים - שזהו היפך מעבדי אתם ופשיטא שזהו היפך "בני בכורי") מאחר שבזה התנגדו לגילוי ההתקשרות גופא, לא יתכן שגילוי זה יפעול בהם ענין הגאולה ממצרים (וכנ"ל באותיות דנגלה "אין קטיגור נעשה סניגור").

ולכאורה צ"ב, ד'אין קטיגור נעשה סניגור' לכאורה הכוונה דכיון דעבר על כרת דיומא א"כ "יוה"כ" הוא "קטיגור" שהוי יוה"כ "אוסר" שעשה עבירה וא"כ אין הקטיגור הזה נעשה סניגור, ולכאורה לפי"ז הי' צ"ל דאם עבר על כרת דיומא אין יוה"כ מכפר כלל ואלבא דאמת רק על כרת דיומא אינו מכפר, ולכאורה צ"ע הסבר הדברים.

ואולי י"ל דהנה בהא דאין קטיגור נעשה סניגור לכאורה כיון דחל עליו שם שהוא קטיגור אין יכול לתפקד גם לסניגור, ולכאורה אם מדברים בחפץ, ועד"מ זהב א"כ שפיר שייך לומר שכיון שהעגל נעשה מזהב חל על הזהב שם קטיגור משו"ז א"א להשתמש בזהב לפנים כדי לכפר דאין קטיגור נעשה סניגור.

אבל ביוה"כ לכאורה לא שייך לומר שחל עליו שם קטיגור ואף אם עבר על כרת דיומא.

ואולי אפשר לומר דהנה בהא דאין קטיגור נעשה סניגור, לכאורה דהא דסניגור יכול לפעול שימחל החטא הפי' הוא דהסניגור פועל להגיע למקום שאין החטא תופס מקום, ומשו"ז מחול החטא וא"כ הקטיגור שזהו מה שמזכיר שיש חטא אינו יכול לפעול להגיע למקום שאין מקום לחטא.

וא"כ י"ל בנוגע ליוה"כ דאף דאין גוף יוה"כ בגדר של קטיגור ח"ו אפילו אם עבר על כרת דיומא מ"מ הכפרה דיוה"כ הוא דע"י יוה"כ מגיעים למקום כזה שאין החטא תופס מקום, "לפני הוי' תטהרו" - וזהו החידוש דאף דיוה"כ יכול לפעול להגיע למקום כזה שאין החטא תופס מקום מ"מ לגבי אותו חטא עצמו דכרת דיומא אין יוה"כ יכול לפעול שאין חטא, דהוי כאילו ממ"נ, איך יוה"כ יכול לומר שאין חטא דיוה"כ תופס מקום היינו שנמצא במקום שאין יוה"כ זה תופס מקום וממילא גם החטא דיוה"כ אינו תופס מקום והא א"א דיוה"כ יאמר שאין יוה"כ תופס מקום ע"ד אין קטיגור נעשה סניגור, דדבר שמזכיר החטא לא יכול לפעול שאין מקום להחטא.

(ואולי זה ע"ד דמצינו לענין הא דמסייע אין בו ממש ומ"מ אם המסייע הוא בדבר בגוף המסייע י"א דע"ז לא אמרינן מסייע אין בו ממש, וזהו ביאור הגרי"ז בהא דהביא התוס' בטעם דהנושא את החי פטור דחי נושא את עצמו דהוי כשנים שעשאוהו והקשו התוס' דכיון דהנושא יכול וחי אינו יכול (לישא את עצמו בציוור כזה) א"כ הו"ל התי' מסייע דאם מסייע לישא משא אחר מסייע אין בו ממש אבל הכא

ואין בו ממש וכיאר הגרי"ז דאם מסייע לישא משהו אחר שכתב אמרינן מסייע אין בו ממש אבל הכא כיון דמסייע בעמצו לא שייך לומר ע"ז אין בו ממש, והיינו שהוא כמאן דליתא - דאם הוא ליתא את מי נושאים.)

ועד"ז י"ל בנדו"ד דא"א לומר דיהו"כ פועל דאין עבירה זו והיינו שאין יוה"כ תופס מקום דא"כ מי הסניגור.

והנה בגוף דברי הגרי"ז צ"ב דהנה אף דנאמר דאין ע"ז שם מסייע אין בו ממש אבל מ"מ הרי"ז לכתוב כמו זה אינו יכול וזה אינו יכול דשניהם חייבים וא"כ ה"נ משום דיכול לא יגרע, וגם בגוף הסברא צ"ע דאף שהוא כמאן דליתא לגבי הסיוע שלו מ"מ עדיין מציאותו נמצאת ובכל אופן אפשר להשתמש בזה כדוגמא להנ"ל.

והנה בהשיחה שם מבואר דהביאור הפנימי בהא ד'אין קטיגור נעשה סניגור' הוא דאם מנגדים לההתקשרות שפועל המחילה א"א שיפעל המחילה.

והנה לכאורה גם על הביאור הזה צ"ע דלפי"ז הי' צ"ל בעי' שמנגדים להתקשרות - עי' כרת דיומא - לא יועיל יוה"כ בשבילו, גם בשביל שאר עבירות.

גם צ"ב ההשואה בין הא דאין קטיגור נעשה סניגור להא דאם מנגדים להתקשרות אין זה יכול לעזור לו, דלכאורה זהו ב' ענינים נפרדים, דאין קטיגור נעשה סניגור לכאורה הפשט הוא דמכיון דיוה"כ נעשה בגדר סניגור אין הוא יכול לפעול הענין של קטיגוריא, והיינו דין ביוה"כ ולא בהמתכפר.

אבל הא דאם מנגדים להתקשרות א"א שההתקשרות יועיל בשבילו הוא מצד הגברא והיינו דכיון דהוא מנגד א"כ אי"ז יכול לפעול בשבילו.

ואולי עפ"י ביאור הנ"ל בהא דאין קטיגור נעשה סניגור מובן קצת הדמיון דהא אין הכוונה בגוף יוה"כ נעשה קטיגור אלא דאין יוה"כ יכול לפעול לכפר כרת דיומא דאיך יאמר יוה"כ שאין יוה"כ תופס מקום כנ"ל וא"כ זהו ע"ד דאם מנגד להתקשרות אין ההתקשרות יכול לפעול בשבילו ועדיין צ"ב.



## מי התפלל על מזונו בהיות המזון לפניו

**הרב משה מרקוביץ**

ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי שיחות חכ"ו עמ' 99 מובא מדברי הזהר פ' בשלח (סב, ב) שר' ייסא סבא היה מתפלל בכל יום קודם האכילה על מזונו שיינתן לו אף שהיה מזונו כבר מוכן לפניו.

ובהערה 35 שם מביא מכמה מקומות (סידור עם דא"ח קיב, ד. מצות תגלחת מצורע בסהמ"צ להצ"צ פ"ב. ועוד) ששם הובא זה על ר' המנונא סבא, ומקונט' ומעיין (מאמר יז פ"א) ששם הובא זה על ר' ייבא סבא.

ויש להעיר, שגם בשער הכוונות להאריז"ל בכוונות ברכת שמע קולנו מפורש שדבר זה ארע עם ר' ייבא סבא, וז"ל: "גם ראוי לשאול על מזונותיו בברכת שומע תפלה להורות שהוא בוטח בו ית' אשר בידו מזון לכל חי, ע"ד תפלת רב ייבא סבא בכל יום קודם אכילתו כנז' בפ' בשלח".

עוד יש להעיר, שבגמרא לפנינו פסחים קג, א-ב (וחולין פו, ב) מובא על ר' ייבא סבא שהיה משמש בסעודה. [אלא שיש לעיין אם הוא אותו ר' ייבא סבא שבזהר, שלכאורה הוא מתקופה אחרת]. ועצ"ע.



## נגלה

### זרק כוורת

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א' במס' שבת (ח, א): "אמר אביי זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' חייב, רחבה ו' פטור" [כי אז לפי החשבון הוה הרוחב של הכוורת ד' על ד', ובמילא הוה הכוורת רה"י]. ונחלקו רש"י ותוס' בטעם הפטור, רש"י (ד"ה רחבה) כתב וז"ל: "רחבה ו' פטור - דהוי

רשות לעצמה, ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתו זה לזה, ולא היו זורקין רשויות. [ומקשה:] וא"ת בדלא גבוהה עשרה נמי רשות לעצמה היא, דהא שמה כרמלית. [ומתרץ:] ההיא לאו מדאורייתא הוה רשות, אלא מדרבנן, ולא להקל על דברי תורה בא כגון זו שיפטר מחטאת". עכ"ל.

אמנם בתוס' (ד"ה 'רחבה') כתבו פי' אחר וז"ל: "שהכוורת עצמה נעשית רה"י כשתננח, והוי כזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר דפטור, כדאמר לעיל (ד, א) דלא יליף זורק ממושיט..." עכ"ל.

וכ' המהרש"א וז"ל: "נ"ל דלא ניחא להו כפרש"י דאנן ממשכן גמרינן כו' ולא היו זורקין רשויות כו' עכ"ל, דא"כ מהאי טעמא כרמלית ומקום פטור, אע"ג דלא הוו רשות לעצמן, מ"מ רשויות אחרות מקרי אף מדאורייתא, ובאלו רשויות נמי לא היו זורקין אלא מחטיהן כו' כפירש"י ודו"ק". עכ"ל.

והקשה החת"ס על המהרש"א דאם ס"ל להתוס' שגם כרמלית ומק"פ נקראים רשויות (אשר לכן גם ע"ז חל הגדר של זורק רשויות), א"כ קשה גם לפי פירוש התוס' עצמם, דכמו שאמרי' שאם הכוורת הוי רה"י ה"ז נקרא שנח ברה"י, והוה זורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר, כמו"כ צ"ל באם זה כרמלית, שיהיה נק' שנח בכרמלית, והוי זורק מרה"י לכרמלית דרך רה"ר, וצ"ל פטור, ומוסיף "והודה לי מ"ו והגאון זצ"ל", ולכן ס"ל להחת"ס שהתוס' לא ניחא להו פרש"י מטעם אחר, מטעם קושיית התו"י "דאשכחן מיהא שהיו מוציאין רשויות כגון ארון ומזבחות". (וראה פנ"י שפי' שהתוס' לא ניחא להו פרש"י "משום דלשיטת רש"י שייך הך מילתא אפי' בזורק ד"א ברה"ר, וא"כ אמאי לא קאמר אביי בזריקה כה"ג, משא"כ לפי התוס' לא שייך מימרא דאביי כלל בזורק ברה"ר עצמו". וראה בעוד מפרשים)

ולכאורה קושיית החת"ס על המהרש"א קושאי אלימתא היא. ומוכרח לומר שס"ל להמהרש"א שס"ל להתוס' שלגבי דין זורק רשויות ה"ז אכן נקרא רשות, ולכן באם הפטור כאן הוא מה שהוא זורק רשויות, הו"ל לפטור גם באם זרק כרמלית, משא"כ לגבי זה שיהי' נק' שנח בכרמלית, לא אמרי' שהוא רשות, כלומר: לגבי הנדון האם זה נקרא "חפץ" או רשות", אמרי' שהוה רשויות, אבל לגבי מקום נפילתה, אי"ז רשות אמיתית כדי לומר שפטור מטעם שנח בכרמלית.

אבל הא גופא צריך ביאור - מהו החילוק?

וי"ל בזה בהקדים לחלק בין הפטור דכוורת מטעם זורק רשויות (כרש"י) לגבי הפטור מטעם שנח ברה"י (כתוס'), די"ל דאם פטור מטעם זורק רשויות ה"ז "פטור", משא"כ אם פטור מטעם שנח ברה"י ה"ז "שאינו חייב". כלומר: הפטור מטעם זורק רשויות הוה בגדר "שלילת החיוב", והפטור מטעם שנח ברה"י הוה בגדר "העדר החיוב", וכידוע שהחילוק בין "העדר" ל"שלילה", הוא ש"העדר" ענינו שמעיקרא אין כאן הדבר, ו"שלילה" ענינו שהדבר שייך כאן אלא ששוללים אותו, ע"ד החילוק בין המצב שפורסים וילון על החלון ביום, לגבי המצב של לילה, דכשהוא לילה הוה "העדר" האור, שהרי מעיקרא אין כאן אור, משא"כ כשפורסים וילון על החלון ביום, "שוללים" את האור שיש כאן. עד"ז בעניננו, שלפעמים יש מציאות שמעיקרא אין סיבה לחיוב ולכן פטור, שאז הוי הפטור בגדר "העדר", ולפעמים יש מציאות שיש סיבה לחיוב, אלא שמאיזה טעם מסלקים החיוב, ולכן הוא פטור, וזהו בחי' "שלילת" החיוב.

וי"ל שבזה חלוק הפטור דזורק רשויות מהפטור שנח ברה"י, דפטור של זורק רשויות הוה בחי' "שלילה", כי באמת הוה בגדר איסור הוצאה, שהרי זרק דבר מרה"י לרה"ר, אלא שיש כאן סיבה לפוטרו מן החיוב, מה שהוא רשות לעצמו, משא"כ אם אמרי' שנח ברה"י, הרי מעיקרא אין כאן סיבה לאיסור, שהרי לא הוציא מרה"י לרה"ר, והפטור הוא בבחי' "העדר" החיוב.

כלומר: הפטור דזורק רשויות פירושו שמה שזה הוה "רשות", ה"ז סיבה חיובית לפטור את הזורק מן החיוב שהי' בזריקתו, משא"כ הפטור דנח ברה"י אינה סיבה לפטור מן החוב, כ"א שאין כאן סיבה מעיקרא לחיוב.

מהנפק"מ בין ב' אופנים אלו הוא בנדון שיהי' סיבה מצד שני לחייבו על זריקתו, האם יתחייב, דאם הפטור הוא מטעם זורק רשויות, עדיין יהי' פטור, שהרי יש כאן סיבה לפוטרו מן החיוב, זאת אומרת, מה מוסיף זה שיש כאן סיבה אחרת לחייבו, הרי כבר לפני"ז יש עליו סיבה לחייבו, מה שזרק דבר מרה"י לרה"ר, אלא שאעפ"כ התורה פטרתו מטעם שכשזורק "רשות" פוטרים אותו מחיובו, וא"כ ה"ז פטורו גם מן החיוב שיש עליו מצד השני; משא"כ אם הפטור הוא מטעם שנח ברה"י, ופטור רק לפי שאין כאן סיבה לחייבו, הנה עכשיו שאכן יש כאן סיבה לחייבו מצד שני, פשוט שמחייבים אותו, כי אין כאן שום סיבה לפוטרו מן החיוב.



[וכמובן בפשטות שבנדון של "שלילת דבר", הפירוש הוא שיש כאן ענין "חיובי" השולל ומבטל הדבר, ובנדון של "העדר דבר", אין כאן שום ענין חיובי הגורם שהדבר לא יהי', ולכן [אף שמעיקרא יש מעלה בה"עדר הדבר" לגבי "שלילת הדבר", כי ב"העדר הדבר" אין כאן הדבר כלל, משא"כ ב"שלילת הדבר" אכן יש כאן הדבר אלא ששוללים אותו, מ"מ יש גם מעלה ב"שלילת הדבר", והוא: שבאם יהי' סיבה אחרת שהדבר אכן יהי' הנה בנדון שבתחילה הי' "העדר הדבר", עכשיו שבאה סיבה אחרת להדבר, אין שום טעם שלא יהי' הדבר, משא"כ באם מעיקרא הי' בבחי' "שלילת הדבר", היינו שהדבר כבר הי', ושללו אותו, הנה גם כשיש סיבה אחרת להדבר, עדיין (אפ"ל) ש)אינו כאן, כי יש סיבה חיובית לשלול הדבר.

וע"ד המבואר בחסידות מעלת הבע"ת לגבי הצדיק, שהצדיק היות ולא עשה רע מעולם, הנה כשיבוא מצב של נסיון אין יודעים אם יוכל להתגבר עליו, משא"כ בע"ת שכבר הי' במצב כזה ושלל אותו, הנה גם כשבא לו נסיון אחר בודאי יוכל להתגבר עליו.]

והנה יש להביא דוגמא לזה מסוגיא אחרת לגמרי, דהנה אי' בב"ק (עה, א) "מודה בקנס ואח"כ באו עדים רב אמר פטור ושמואל אמר חייב", וממשיכה הגמ' לבאר המקורות בהפסוקים שיש לכל א' לשיטתו, אמנם הרגצ'ובי (צפע"נ ריש הל' נערה בתולה) מבאר סברת מחלוקתם, דתלוי בהטעם מדוע בכלל מודה בקנס פטור, דיש לבארו בב' אופנים: א. חיוב קנס אפ"ל רק ע"י עדים, ולכן אם הוא מודה בעצמו בלא עדים, אין כאן סיבה לחייבו קנס, ולכן הוא פטור. ב. חיוב קנס הוא על עצם המעשה, גם בלי עדים, אלא שהיות והוא הודה מעצמו חס עליו רחמנא ופטרו מן הקנס. ומזה מסתעף שכשאח"כ באו עדים האם הוא חייב. דלאופן הא', ה"ה חייב, כי הטעם שהי' פטור ע"ע, ה"ז לפי שלא הי' כאן סיבה לחייבו, ועכשיו שיש כאן סיבה לחייבו, למה שלא יהיה חייב, אמנם לאופן הב', לא נתוסף שום דבר ע"י העדים, כי גם בלי העדים הי' בעצם חייב, אלא שיש כאן סיבה חיובית לפטור, מה שהודה מעצמו, הנה סיבה זו פוטרו גם עכשיו כשבאו עדים.

כלומר: באם מודה בקנס פטור הוא "העדר" החיוב, אז כשמופיע סיבה לחייבו, ה"ה חייב, משא"כ אם מודה בקנס פטור הוא "שלילת" החיוב, אז כשמופיע סיבה אחרת לחייבו, עדיין פטור הוא, כי הרי יש סיבה חיובית לפטור.

עד"ז הוא בנדו"ד כשזרק כוורת גבוהה י' ורחב ו' [שאז ה"ז דע"ד]:  
באם הוא פטור מטעם זורק רשויות, שהוא "שלילת החיוב", הנה גם  
כשיש כאן סיבה אחרת לחיבו, עדיין פטור הוא, כי יש כאן סיבה  
לפוטרו מן החיוב, משא"כ אם הוא פטור מטעם שנח ברה"י, שהוא  
"העדר החיוב", הנה באם יש כאן סיבה אחרת לחיבו, ה"ה חייב, כי  
אין כאן סיבה לפוטרו.

ובזה יש לבאר סברת המהרש"א, כי י"ל שחפץ שהוא כרמלית, יש  
ע"ז ב' הגדרים, שזהו אכן "רשות" של כרמלית, ולאידך אינו נשלל  
ממנו זה שהוא "חפץ", כי רק בחפץ שהוא רה"י, שזהו רשות אמיתית,  
אמרי' שאי"ז "חפץ" כ"א "רשות", משא"כ חפץ שהוא כרמלית אי"ז  
רשות כ"כ שישתלק ממנו גדר "חפץ", וממילא נשאר ע"ז ב' הגדרים,  
שהוא "חפץ" והוא "רשות".

ומזה מסתעף החילוק הנ"ל: דאם הפטור הוא מטעם זורק רשויות,  
גם בכרמלית צ"ל פטור, כי סו"ס זרק רשות, שהרי כרמלית הוא ג"כ  
"רשות". ומה שהוא ג"כ "חפץ", (ובמילא זוהי סיבה לחיבו שהרי  
חפץ מרה"י לרה"ר), אינו משנה כלום, כי יש כאן סיבה חיובית לפוטרו  
מן החיוב, מה שהוא "רשות" [כי מה שהוא "חפץ" אינו מוסיף כלום,  
שהרי יש עליו חיוב בלא"ה, אלא שהתורה פטרתו מטעם שזרק  
"רשות", א"כ פטור אף שזהו "חפץ"]. משא"כ אם הפטור הוא מטעם  
שנח ברה"י, הנה בכרמלית צ"ל חייב, כי אף שמטעם ה"רשות" שבזה  
אין טעם לחיבו, מ"מ יש לחיבו מטעם שזהו ג"כ "חפץ", והרי אין  
סיבה לפוטרו.

ומעתה יובן סברת המהרש"א בטוב טעם: הוא ס"ל ששיטת התוס'  
היא שבכרמלית יש ב' הגדרים "חפץ" וגם "רשות", ולכן ס"ל שבאם  
טעם הפטור בכוורת הוא כרש"י, לפי שזהו זורק רשויות, שזוהי סיבה  
חיובית לפטור, אז צ"ל כן גם בכרמלית, כי גם כרמלית "רשות" הוא,  
ויש בזה טעם לפטור. משא"כ אם טעם הפטור בכוורת הוא לפי שנח  
ברה"י ואין כאן סיבה לחיוב, הנה בכוורת אינו כן, וצ"ל חייב, כי  
בכוורת אכן יש סיבה לחיוב, כי ה"ז "חפץ" ג"כ.

וי"ל שגם לזה נתכוון המהרש"א במ"ש "דא"כ מהאי טעמא כרמלית  
ומק"פ אע"ג דלא הוו רשות לעצמן מ"מ רשויות אחרות מקרו אף  
מדאורייתא" - כי י"ל שנוסף על פי' הפשוט בתיבות אלו מכווין  
המהרש"א ג"כ לומר שאע"ג דבאמת ה"ז "חפץ" ולא רשות ("אע"ג  
דלא הוו רשות לעצמן"), מ"מ הוו רשות ג"כ ("מ"מ רשויות אחרות

מקרו"), שלכן גם ע"ז חל הפטור דזורק רשויות, ומדלא קאמר כן בגמ' רא"י שאין הפטור דכוורת מטעם זורק רשויות, כ"א מטעם אחר, מטעם שנח ברה"י, וזה אין שייך לומר בכרמלית, לפי שסו"ס הוה "חפץ" ג"כ כנ"ל.



## גדר דריסת הרבים

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

א. גרסינן בגמ' (שבת ז, א) "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא לבינה זקופה ברה"ר וזרק וטח בפניה חייב, על גבה פטור. אביי ורבא דאמרי תרוייהו והוא שגבוה שלשה דלא דרסי לה רבים, אבל היזמי והיגי [קוצים וכיו"ב] אע"ג דלא גביהי שלשה [הוי מקו"פ לעצמו דלא דרסי בה רבים עליה שלא יזוקו - רש"י]. וחייא בר רב אמר אפילו היזמי והיגי [דדרסי עליה בסנדליהון - רש"י] אבל צואה לא [אע"ג דלא גבוה לא דרסי עליה - רש"י]. ורב אשי אמר אפילו צואה". וברמב"ם טושו"ע נפסקה הההלכה כר"א דבכל מקרה - גם בצואה - אם אינה גבוה שלשה ה"ה נחשבת כחלק מרה"ר והזורק ע"ג חייב.

והנה בביאור שיטה זו של ר"א דגם צואה נחשבת לחלק מרה"ר (כשהיא פחותה משלשה), ה"י אפשר לפרש לכאורה, דסב"ל שגם על צואה יש דריסת הרבים (ע"י סנדלים וכיו"ב). והיינו דכמו שחייא בר רב חלק על אביי ורבא בדין היזמי והיגי מחמת זה דסבירא ליה שגם בהן יש דריסת הרבים, עד"ז חלק ר"א על חייא בר רב וסב"ל דגם בצואה ישנה לתנאי זה. ואכן יש כאלו שמפרשים כך (ראה לדוגמא ב'חפץ ה' - לבעל האוה"ח הק' - על סוגיין, ועוד).

ולדרך זה נמצא דאכן אין כאן פלוגתא תוכנית בין ג' השיטות בגמרא; דכולן מסכימין דבעינן דריסת הרבים כדי שיחול על איזה דבר (הנמצא ברה"ר) דין רה"ר, וכל השאלה היא באם היזמי היגי וצואה יש עליהן דריסת הרבים או לא (דאביי ורבא סב"ל דבכולן ליתא, ר"א סב"ל דבכולן איתא, וחייא בר רב מחלק ביניהן וסב"ל דבהיזמי והיגי איתא, ובצואה ליתא).

אמנם מלשון הטור ושו"ע מוכח דלא פירשו כן שיטת ר"א, וז"ל אדה"ז בשלחנו (סי' שמה סעי' יג) - שהוא ממש כל' הטושו"ע בענין זה - "כל דבר שהוא ברה"ר אם אינו גבוה ג' טפחים אפי' הם קוצים או

צואה שאין רבים דורסים עליהם חשובים כקרקע וה"ה רה"ר", דמוכן מזה דהא דלר"א - דהלכה כמותו כנ"ל - הרי גם צואה נחשב כרה"ר, אינו משום דסב"ל דגם בזה ישנה לדריסת הרבים, אלא משום דסב"ל בדבר שהוא פחות מג"ט לא צריכים לדריסת הרבים, ד"חשובים כקרקע" גם בל"ז.

ונמצא לפ"ז דר"א חולק על אב"י, רבא וחייא בר רב בתוכן; דלשיטתם כן צריכים לדריסת הרבים גם בדבר שפחות מג"ט כדי שיחול על אותו דבר שם רה"ר (אלא דפליגי באם ישנה לדריסת הרבים בהיזמי והיגי או לא כנ"ל), משא"כ לר"א ל"צ לזה כנ"ל.

ב. והנה יעויין בדברי אדה"ז לקמן (סי' שנד ס"א) בדין בור ברה"ר שהוא רחב ארבעה ועמוק עשרה - ונמצא שיש לו דין רה"י - שעומד בתוך ד' טפחים לרה"י, שמותר למלאות ממנו לרה"י זו, דהרי הממלא מוציא מרה"י לרה"י דרך מקו"פ, דהיות שהמקום שבין הבור לרה"י הוה פחות מד"ט יש לה דין מקו"פ.

וממשיך אדה"ז, "ואע"פ שכל מקום שאין בו דע"ד שברה"ר אינו מקו"פ אא"כ גבוה ג"ט מהארץ, אבל פחות משלשה רה"ר הוא לפי שרבים דורסים עליו [וא"כ מדוע כאן מחשיבים אותו מקום שבין הבור לרה"י כמקו"פ]? אבל הפסק זה שבין הבור לרה"י אין רבים בוקעים בו לפי שאינו נוח תשמיש הליכתו הואיל ואין בו רוחב ד'".

ומדברי אדה"ז כאן יוצא מפורש דהא דדבר שפחות מג"ט הרי דין רה"ר עליו, הוא רק מחמת זה שרבים דורסים עליו (ושלכן באותו מקרה של מקום פנוי שבין הבור לרה"י אכן אין דין רה"ר על אותו מקום מחמת זה שאין הרבים בוקעים שם), ולכאורה הרי זה בניגוד גמור לדבריו לעיל (הנ"ל) דפסקינן כר"א - בדין צואה - דדין רה"ר עליו אף דאין רבים דורסים עליו ! ?

ונראה דדבר זה יתבאר היטב ע"פ עוד סעיף ב'שלחנו' של רבינו (בבחינת יבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם);

דהנה לקמן (סי' שנה סעי' יב) דן בדין מי שרוצה ליפנות בביה"כ כזה שהוא "בולט חוץ לחומת העיר וצואה נופלת בחפירה שסביב העיר שיש בחפירה זו יותר מבית סאתיים וה"ה כרמלית [וא"כ הרי אסור לטלטל בו יותר מד"א - המעתיק]", ובהמשך הדברים מביא סברא שהוזכר ברמ"א שם (והוא מהמרדכי): "וי"א שאם היתה שם צואה מבע"י בכרמלית והוא נפנה עכשיו עליה מותר בכל ענין . . לפי

שהצואה שמבע"י היא מקו"פ (אם אין בה דע"ד) (והיא גבוהה ג', או אפי' אינה גבוהה ג' אלא שרחבה ד' שאין רבים פוסעים ומדלגים עליה אלא מקיפין אותה) וכו'".

ומדבריו אלו למדים דגם בדבר שאינו גבוה ג' הרי בכדי שיחשב רה"ר צריכים לזה שהרבים פוסעים ומדלגים עליה. ומובן א"כ שאין שום סתירה בין מש"כ - בסי' שמה - לפסוק כר"א דלא בעינן שהרבים ידרסו על הצואה, למש"כ - בסי' שנד - שכן צריכים לדריסת הרבים; בדבריו הראשונים בא לשלול הצורך שהרבים ידרסו על הצואה ממש (כשיטת אב"י, רבא וחייא בר רב שכן מצריכים את זה), משא"כ בדבריו האחרונים בא להצריך שהרבים יפסעו וידלגו מעל להצואה בכדי להחשיב אותה מקום לרה"ר (משא"כ בהמקום פנוי שבין הבור לרה"י, או הצואה שרחבה ד').

והיוצא מזה דיש ב' סוגי 'דריסת הרבים'; יש שהרבים דורסים על הדבר ממש, ויש שהרבים דורסים ומדלגים מעל הדבר. ושיטת ר"א הוא (וכן היא ההלכה) דבעינן רק להסוג השני בכדי להחשיב דבר שגבוה פחות משלשה כרה"ר.

ג. ונראה לבאר הצורך והפעולה של ב' סוגי דריסה הנ"ל;

הנה כשבאים לדון על ה'גב' של הלבנה או איזשהו חפץ הנמצא ברה"ר לדעת כאיזה רשות להחשיבו, הרי השאלה הראשונה היא האם להסתכל עליו כדבר בפנ"ע או כדבר שבטל להקרקע שנמצא עליו. וי"ל דלזה מהני הא דרבים דורסים עליו (ממש - היינו כסוג הראשון) לבטל חשיבותו כדבר בפנ"ע ולהחשיבו כדבר שבטל להקרקע שמונח עליו.

ובזה הוא דקאמר ר"א דאם הדבר גבוה פחות מג"ט אז לא בעינן לדריסת הרבים עליו בכדי לבטלו ולהחשיבו כחלק מהקרקע שמונח עליו, דזה כבר נכלל בהדין של לבוד - שכל מה שנמצא תוך ג"ט ה"ה מתבטל ומתחבר עם מה שתחתיו.

אמנם גם לאחר שכבר נתבטל אותו חפץ לקרקע שתחתיו, עוד יש מקום לדיון אחר: האם על הקרקע שתחתיו עדיין יש שם רה"ר? דהא באם מחמת חפץ זה המונח עליו הרי לפועל אין הרבים הולכים על מקום זה, אפשר דנפקע ממקום זה שם רה"ר (וכמו כמה מקומות שמוזכרים בגמ' שאין עליהם דין רה"ר מחמת זה דלא ניחא תשמישתייהו עבור הרבים).

וי"ל דלזה צריכים סוג הב' דדריסת הרבים - מה שהרבים "פוסעים ומדלגים עליה", דזה 'אומר' שהמקום הזה עדיין הוא בכלל רה"ר, דאע"פ דהרבים אינם דורכים על הצואה (וכיו"ב) עצמה, מ"מ לא נפקע שם רה"ר מהמקום הכללי מחמת זה שהרבים עדיין משתמשים עם כללות מקום זה ע"י פסיעתם ודילוגם בו.

ד. ודאתינן להכא יש לחקור בהסברת שיטת אב"י, רבא וחייא בר רב החולקים אר"א וסב"ל דגם בדבר שגבהו פחות משלשה צריכים לדריסת הרבים עליו ממש (ולא מספיק זה שפוסעים ומדלגים עליו), דלכאורה להנ"ל יש לבאר שיטתם בב' אופנים:

(א) דאכן מסכימים עם זה שפסיעת הרבים מעל הצואה (וכיו"ב) מהני שהמקום הכללי - היינו הקרקע שעליו מונחת הצואה - נחשב רה"ר, אלא דפליגי על זה שדבר שנמצא בתוך ג"ט לא יוכל להחשב כדבר מסויים וחשוב בפנ"ע, ושלכן סב"ל דבכדי שדבר זה לא יחשב לדבר בפנ"ע כן צריכים להתנאי שדורסים עליו בפועל, ודלא כר"א דסב"ל דבפחות מג' לעולם אינו יחשב לדבר בפנ"ע כנ"ל (ולפ"ז נמצא לכאור' דפליגי בהגדרת והסברת דינא ד'לבוד').

(ב) דמסכימים עם זה שכל שגבהו הוא פחות משלשה אינו נחשב כדבר בפנ"ע (מחמת דינא ד'לבוד), אלא דפליגי על זה דפסיעת ודילוג הרבים מעל גבי מקום זה מהני להחל שם רה"ר על המקום. והיינו דסב"ל דמכיון שלפועל אין הרבים דורסים על מקום מסויים זה שבקרקע, נפקע ע"ז שם רה"ר ממקום זה, והוה כמו כל מקום שהרבים לא משתמשים בו דאין עליו שם ודין רה"ר.

ובקיצור: זה דסב"ל - לאב"י רבא וחייא בר רב - דגם בפחות משלשה אי ליתא לדריסת הרבים אינו נחשב כרה"ר, האם הוה מחמת זה דדבר זה נחשב בפנ"ע ואינו בטל להקרקע, או מחמת זה שבטלה שם רה"ר מקרקע זה שחפץ נמצא עליו.

ויש להוסיף דחקירה זו אינה נוגעת רק בביאור שיטת אמוראים אלו דלא נקטינן כותייהו להלכה, אלא גם אליבא דר"א ושיטת ההלכה; והיינו בביאור הא ד'גבו' של חפץ שגבוה יותר מג"ט אין לו דין רה"ר - לכו"ע - מחמת זה דלא דרסי עליו רבים, דגם זה יש לבאר בב' האופנים דלעיל: דהוא מחמת זה שדבר זה נחשב כדבר בפנ"ע ואינו בטל לרה"ר שתחתיו, או שהוא מחמת זה דבטלה שם רה"ר ממקום זה דחפץ זה עומד עליו כנ"ל.

ונראה לומר דחקירה זו שנויה בפלוגתא בין הראשונים בסוגיין ;

דמדברי רש"י בפירושו בהמשך הסוגיא נראה ברור שפירש כאופן הראשון - שהחיסרון הוא בזה שהלבנה (או איזה חפץ שתהיי) נחשבת כדבר בפנ"ע שאינו בטל להקרע, והצורך והפעולה של דריסת הרבים הוא לבטל החפץ אל הקרקע. ראה לדוגמא בד"ה 'על גבה פטור' מש"כ "...דלא דרסי בה רבים דהוי מקום לעצמה", ובד"ה 'כזורק בארץ' מש"כ "...נח על דבר מסויים למטה מי' דההוא חשיב למהוי רשות חשוב לעצמו . . ולא היא הנחה ברה"ר".

אמנם יעויין בלשון הרשב"א על סוגיין מש"כ בביאור הדבר מדוע לאביי ורבא הרי 'היזמי והיגי' דלא דרסי בהו רבים אינם נחשבים רה"ר, "כיון שמונעין את הרבים מלדרוס שם אין שם רה"ר באותו מקום שאין דין רה"ר אלא במקום המוכן לדריסת רבים". ולכאורה הרי דבריו אלו מורים להדיא שפירש החיסרון בהעדר דריסת הרבים כאופן השני דלעיל - דשם רה"ר בטלה מהמקום שהחפץ נמצא בו.

### **פלוגתת הראשונים בדין מקום פטור בכרמלית**

ה. והנה בהמשך הסוגיא אמר רב ששת דכרמלית "תופסת עד עשרה", והגמרא מבארת כוונתו ד"עד י' הוא דהויא כרמלית למעלה מי' טפחים לא הוי כרמלית". ומפרש רש"י דהכוונה היא לענין הנחה על מקום שאינו מסויים כמו פני הכותל וכדו' (דע"ז נאמר האי כללא דעד י' הוא דהויא כרמלית וכו'), משא"כ לענין הנחה ע"ג דבר מסויים, הרי ממ"נ, אם הדבר הוה רחב ארבעה או פשוט שלמעלה מי' לא הוה כרמלית דהא הוה רה"י, ואי אינו רחב ארבעה אז גם למטה מעשרה לא הוה כרמלית אלא מקו"פ, כדין כל דבר שאינו רחב ארבעה.

וממשיך רש"י להביא סברא דאולי מדובר באמת בדבר שאינו רחב ארבעה ומ"מ במקרה כזה כן תהא כרמלית כשהיא למטה מעשרה "כיון דלית ביה ד' הוי שם כרמלית עליו", ומיד דוחה סברא זו "א"כ מצינו חומר בכרמלית מרה"ר דאילו ברה"ר כה"ג מקו"פ הוא . . ואנן אמרינן בשמעתין דהאי תופסת עד י' מקולי רה"ר הוא וכו'".

אמנם הר"ן על הרי"ף בסוגיין - אחר שמביא דברי רש"י האלו - מביא דעת 'אחרים' שכן יש לפרש שמדובר בהנחה ע"ג מקום מסויים, וסב"ל כאותה סברא שדחה רש"י שדבר שאינו רחב ד' כשנמצא בכרמלית יש עליו דין כרמלית "דנהי דאי קאי כה"ג ברה"ר מקו"פ הוא, בכרמלית מצא מין את מינו וניעור כדאמרינן בפ"ק דעירובין".

ואכן כן הוא שיטת כמה מהראשונים והובא נמי להלכה ברמב"ם טושו"ע.

והנה הר"ן הביא כמקור לשיטתו דברי הגמ' בעירובין דאכן דומים מאוד לנידון דידן, דמבואר שם שיטת רבא דפתח המבוי שכנגד הלחי (או תחת הקורה) הרי אם הוא פתוח לרה"ר יש למקום הפתח דין מקו"פ מחמת זה שאין בו ארבעה, אבל אם הוא פתוח לכרמלית יש לו דין כרמלית מחמת האי סברא ד'מצא מין את מינו וניעור'. ויוקשה לשיטת רש"י דאיך יתרץ גמרא זו שהיא לכאורה הוכחה נגד שיטתו?

אמנם יעויין בשו"ע אדה"ז שבדינא דסוגיין הביא (סי' שמה סכ"ה) ב' השיטות - באם מקו"פ בכרמלית דינו כמקו"פ או כרמלית - אמנם בדין פתח המבוי פסק בפשיטות כרבא דאמרינן האי סברא דמצא מין את מינו וניעור, ומוסיף 'ואף החולקים שם [היינו שיטת רש"י בסוגיין דלא אמרינן מצא מין כו' לגבי עמוד פחות מעשרה בכרמלית - המעתיק], מודים כאן הואיל ואין בגובה מקום ג"ט" (והוסיף עוד כמה מילים בהסברה זו בסי' שמה קו"א סק"ג עיי"ש).

ועכ"פ נמצא דגם לרש"י קיימת האי סברא דמצא מין את מינו במקרים מסויימים (כשארין בגובה מקום ג"ט) ורק דבנידון זה סב"ל דליתא.

וצלה"ב:

(א) מהו עומק פלוגתתם של רש"י והר"ן באם האי סברא דמצא מין את מינו נאמרה גם לענין דבר שיש לו גובה ג"ט או לא?

(ב) באם גם לרש"י הרי במקרים מסויימים כן אומרים האי סברא, נמצא דלפועל כן ישנה 'חומרא' בכרמלית על רה"ר - דהרי באותה מקרה (דפתח המבוי) הרי כשהוא אצל רה"ר דינו כמקו"פ ולאידך כשהוא אצל כרמלית דינו ככרמלית - והרי רש"י מבסס סברתו בסוגיין ע"ז דלא יכול להיות חומרא בכרמלית על רה"ר!?

(ג) ולאידך, מדוע באמת אין הר"ן 'מקבל' האי סברא דלא יתכן להיות חומרא בכרמלית על רה"ר, והרי לכאורה זה מונח בפשטות דברי הגמ' בסוגיין כמו שהביא רש"י!?

ו. והנה ההבדל הפשוט בין מקו"פ שהוא גבוה ג"ט (כבסוגיין) למקו"פ כזה שאינו גבוה ג"ט (כפתח המבוי בעירובין), הוא, דזה שגבוה ה"ה מקום בפנ"ע שנבדל מהרשות שעומד בו, וכדי שיצטרף



להרשות שנמצא בו צריכים 'לבטלו' להרשות, משא"כ המקו"פ שאינו גבוה ג' הרי באמת אינו מציאות בפנ"ע שצריכים לבטלו, אלא דמחמת עצמו ה"ה 'חסר' משהו - השיעור של דע"ד - להחשב רשות בפנ"ע, וע"י שמצרפים אותו להרשות שאצלו כבר יש לו גם תנאי זה, ויכול להחשב כחלק מהרשות.

ועפ"ז נראה לומר שרש"י והר"ן פליגי כאן בב' הסברות דלעיל בגדר החיסרון של חפץ העומד ברה"ר ואין רבים דורסים עליו;

דרש"י סב"ל - כמו שאכן ביארנו שיטתו לעיל - דהחפץ נחשב לדבר בפנ"ע שאינו בטל להרשות שנמצא בו, וא"כ מובן היטב ההבדל הנ"ל בין מקרה כזה למקרה של מקו"פ שאינו גבוה ג', דשם אין החיסרון שהוא דבר בפנ"ע כו' אלא שחסר לו תנאי הרשות (כנ"ל). וסב"ל לרש"י דכל האי כלל של מצא מין את מינו אינו נוגע כלל לענינו, דכלל זה נאמר רק לענין לצרף (ו'לעורר') שני הרשויות באופן שעכשיו יש גם להמקו"פ התנאים הדרושים להחשב כרמלית, אבל לעולם לא נאמר הכלל לענין שרשות א' יבטל את השני עד שיחשב כמותו.

אמנם הר"ן סב"ל - י"ל - כשיטת הרשב"א דלעיל, דכל החיסרון בדבר המסויים שעומד ברה"ר הוא זה שמונע ממקום זה ה'תנאים' הנצרכים לחלות שם רה"ר (היינו הילוך הרבים), ונמצא דל"צ כאן 'לבטל' המקום מסויים (כמו שהוא לשיטת רש"י כמשנ"ת), אלא דצריכים רק לצרף מקום זה (שמתחת להחפץ) שמצ"ע חסרים לו תנאי הרשות שנמצא בו, לכללות הרשות, ושוב ליתא שום חיסרון. וא"כ דומה ממש להאי דינא - ומקרה שבו נאמר - 'מצא מין את מינו וניעור'.

ובאותיות פשוטות: הסברא דמצא מין את מינו לא בא לבטל איזה דבר, ורק לעורר ולחזק אותו. ובכן, אם החיסרון ב'דבר מסויים' הוא שהוא מציאות בפנ"ע שאינו מתבטל להרשות, לא יועיל לזה האי סברא, משא"כ אם החיסרון של 'דבר מסויים' הוא בזה שהמקום תחתיו אינו מצטרף לשאר הרשות, אז יכול סברא זו - של מצא מין כו' - לעוררו ולצרפו לשאר הרשות.

ונראה דיתורין לפ"ז גם ב' הקושיות האחרונות דלעיל: דהנה באם הגדר של מצא מין את מינו הוא רק לצרף איזה מקום שמצ"ע חסר לו בהתנאים כו' כנ"ל, אז נראה פשוט דליתא להאי 'טענה' דיש כאן איזה 'חומרא' בכרמלית (בזה שאומרים בו סברא זו) על רה"ר (דלא אומרים אותו); דהרי זה שברה"ר לא נאמר האי סברא הוא משום דברה"ר

צריכים הילוך הרבים לפועל, וא"כ אם איזה מקום חסר לו תנאי זה לא יהני שום 'צירופים' וכיו"ב, דבלי השתמשות הרבים א"א שיחול על המקום דין רה"ר. משא"כ בכרמלית דליתא לתנאי זה כמובן.

ומובן א"כ מדוע לרש"י לא הי' איכפת מה שנאמר האי דינא דמצא מין את מינו, וגם מדוע להר"ן ליתא מדין זה שום קושיא על הכלל שבגמ' דכרמלית יש לו רק קולי רה"ר ואינו חמור ממנו.

והא דרש"י הזכיר האי סברא דאם המקו"פ בהכרמלית הי' נחשב לכרמלית הי' זה 'חומרא' בכרמלית על רה"ר, הרי זה היתה רק: א. במקרה דמקו"פ שגבוה ג"ט, ב. ואלבא דשיטתו דמקום כזה צריכים לבטלו בכדי שיחול עליו דיני הרשות שנמצא בו, וע"ז קאמר דאם כרמלית הי' בכחו לבטל מקו"פ הנמצא בתוכו משא"כ לרה"ר לא הי' כח זה, אז הי' זה חומרא בכרמלית על רה"ר (אשר זה לא יתכן כנ"ל).



## שיטת ר"ת במקום ד' על ד'

**הת' לוי יצחק הלוי העלער**  
**תלמיד בישיבה**

בשבת דף ז, א "א"ר חסדא לבינה זקופה ברה"ר וזרק וטח בפניה חייב", ובתוס' ז"טח בפניה: "אומר ר"ת דאם נח למעלה משלשה צריך שיהא בפניה ארבעה על ארבעה".

וצ"ל דהא שיטת ר"ת בזה שצריכים ד' על ד' כדי שתהיה הנחתו הנחה מבוארת בדף ד, א בתוס' ד"ה 'והא בעינן עקירה והנחה מעל מקום ד' וז"ל: "אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן היה מסתמא במשכן". עכ"ל. וא"כ, דסברת ר"ת היא שצריכה להיות רגילות, צלה"ב ממה נפשך, אם היא רגילות לטח הלבנה אז תהיה הנחה גם בלי דע"ד, ואם אין זו רגילות אז מה ניתוסף בזה דיש ד'.

והנה שיטת רש"י בזה שצריכים ד' על ד', הוא לפי שאז הוי מקום חשוב, וכמבואר בראשונים דאז הוי מקום רחב שיכול להשתמר בו שלא יפול, ולכן בסוגיא דלבינה סבר רש"י דאין צריכים ד' לפי שאין חילוק אם יש ד' או אין ד' לפי שהוא טח ואז זה משתמר גם בלי ד', אבל לפי ר"ת מה ניתוסף בזה דיש ד' דאז היא כבר רגילות.

ועוד קשה על שיטת ר"ת מה שהקשה השפת אמת דמה בכלל קושיית הגמ' "והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' וליכא", אם כל הסברה היא שצריכים שתהיה רגילות הא ביד רגילין להניח.

וי"ל בהקדים, דלכאור' מהי רגילות, האם זו סברא או סימן, אם לומדים דרגילות היא סברא לזה שצריכים ד' על ד' אז קשה קושיותינו הנ"ל דהא לבינה לא ניתוסף בהרגילות אם יש ד' או לא, ועוד דהא ביד יש רגילות גם בלי ד'.

אלא מוכרחים לומר דרגילות היא רק סימן שהיה במשכן ד' על ד' כמו שאומר תוס' "וכן היה מסתמא במשכן", ועכשיו לאחר שהיה במשכן צריכים ד' על ד' צד דומיא דמשכן ואע"פ דהיא רגילות גם בלי ד', ולכן בלבינה אע"פ שלא ניתוסף בהרגילות אם יש ד' אלא צריכים ד' מצד דומיא דמשכן ולכן גם ביד אע"פ דהיא רגילות להניח גם בלי ד', צריכים ד' מצד דומיא דמשכן.

וכן מפורש להדיא בהספר הישר לר"ת סימן קפה: "וצ"ל שכן מצינו בנדבת המשכן שמוציאין מבתיהם שהן ד' ומניחין לפני עושי המלאכה" ולא הזכיר רגילות.

וכן משמע מחדושי רע"א בדף ד, ב מערכה ב' אות יא וז"ל: "אבל ר"ת לשטתיה דמפרש רק מטעם דדומיא דמשכן דהיה מקום ד'".



## בגדר מלאכת אפי' [גליון]

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתקט (עמ' 41) העיר הרב מ.ר. על קושיית התוס' בשם הרשב"א דף ד, א דלכאור' בהדביק פת בתנור יתכן מציאות של ידיעה באמצע המלאכה ואעפ"כ יתחייב, וע"ד המובא לקמן בס"פ הזורק גבי מעביר ד"א ברה"ר בשוגג ונזכר באמצע דחייב ומתרץ דלא שכיח שיחזור וישכח. עיי"ש.

והרב הנ"ל רצה לתרץ באו"א, דיש לחלק בין מלאכת הוצאה לאפי' בהוצאה הגדר הוא מוציא מרשות לרשות, והחיוב הוא ברגע אחד, רק שישנם פרטים שבלעדם אינה מלאכה גמורה, כגון עקירה, הנחה, מקום דע"ד, אבל החיוב הוא בנקודה אחת - הוצאה מרשות לרשות,

ועפ"ז במעביר ד"א, ע"פ שיטת בעה"מ ר"פ הזורק דיסודה הוא משום ליתא דשינוי רשות, ועיקרו הוא בסוף הד"א שאז נחשב לשינוי רשות.

[ואגב אורחא יש להעיר דכ"ז יתכן רק לשיטת הבעה"מ וכמ"ש, אך נחלקו בזה הראשונים, ולדעת כמה מהם יסוד מלאכת מעביר הוא עצם העברת ד"א ברה"ר ואינו דומה למלאכת הוצאה - ראה מה שהאריך בזה הגר"א ב"ב גערליצקי שליט"א בגליון תתק"ע עמ' 17 ואילך ובמש"כ להוסיף בזה שם עמ' 40 ואילך יעו"ש באורך - ולדעתם ברור הוא דכל אמה ואמה הוה חלק מגוף המלאכה ואפי' לשיטת הבעה"מ יתכן דבמעביר ד"א כל אמה ואמה הוה חלק מגוף המלאכה ורק דיסודה הוא משום ליתא דשינוי רשות - יעו"ש בארוכה בגליון תתק"ז שם ובדברי הגר"ח שנסמנו שם - ואכ"מ.]

ולכן הידיעה שבאמצע אינה חסרון, כי לא נגע בעצם ונקודת המלאכה - שינוי רשות שבסוף ד"א - דהעיקר הוא שחזר ושכח כשנתהווה החיוב - "השינוי"

משא"כ באופה י"ל לכאורה שכל רגע של האפי' הוא נקודה ורצף א' של מלאכה ולכן אפי' שידיעה באמצע מחסירה בשלימות המלאכה ופטור. עכת"ד.

ובהערת המערכת על אתר העירו "ראה חלקת יואב ח"מ סי' יו"ד ושו"ת קול גדול (ולבעל הכפות תמרים) סי' עה ורש"ש לקמן עג, א דס"ל דלמאלכת אפי' הוא רק המעשה דהנחתו בהתנור"

ולענ"ד אין שיטה זו שייכת לכאן, דהרי קושיית הרשב"א הנ"ל קאי על המבואר בגמ' שם דאם הדביק פת בשבת בשוגג וקודם שנאפה נזכר אינו חייב חטאת, דבעינן תחלתו בשגגה וסופו בשגגה (וע"ז הק' הרשב"א דתיתכן מציאות של ידיעה באמצע ואעפ"כ יתחייב כנ"ל), ומעתה לשיטת החלקת יואב וסיעתו דחלות החיוב הוא בעת נתינת הפת בתנור, מה איכפת לן בזה שנזכר קודם אפיית הפת חשבינן ל' משום זה אין סופו בשגגה, ותיפוק ל' דכל חלות החיוב בעת נתינת הפת ואז ה' הגמ' לדוכתא.

ובע"כ מוכח מסוגיית הגמ' שלנו דלא ס"ל כשיטת החלקת יואב וסיעתו, ולכן בעינן שיהי' בשגגה גם בסוף, בשעה שנאפה, וכמ"ש להדיא בהר צבי סי' קכח, שע"ז קאי קושיית הרשב"א דתיתכן עדיין מציאות של ידיעה באמצע ואעפ"כ יתחייב וכו'. וא"כ שוב אפשר לתרץ לכאור' כמ"ש הרב הנ"ל.

אמנם יש להעיר מאידך גיסא, דהנה יעויין היטב בהר צבי שם [ובס' 'מי טל' למורי הגר"י קלמנסון שליט"א ממלאכת אופה ס"ד] שכתב להוכיח מסוגיית הגמ' הנ"ל דבנתן הפת בתנור בשבת ונאפה במוצ"ש פטור דחלות החיוב הוא בסוף בשעה שנאפה (דלכן בעינן שגם בסופו בשעה שנאפה יהי' בשגגה) יעויי"ש, וא"כ שוב אא"ל כמ"ש הרב הנ"ל שידיעה באמצע מחסיר בשלימות המלאכה, ושפיר הקשה הרשב"א [דהרי קאי על סוגיית הגמ' הנ"ל], וראה גם מש"כ בגליון הנ"ל עמ' 40 ואילך.



## ב' בתים בשני צדי רה"ר ולחי מכאן ולחי מכאן [גליון]

### הרב מאיר צירקין

מיאמי, פלורידה

בגליון העבר (עמ' 62) הקשה הרב ש.ד.ל. ממ"ש בשוע"ר סי' שמה ס"ו: "אפילו אין בו אלא ב' מחיצות ולחי שלחי זה נדון כמחיצה ג' ע"ד שיתבאר בסי' שסג הרי הוא רשות היחיד גמורה מן התורה והזורק מרשות הרבים לתוכו חייב אבל חכמים אסרו לטלטל בו יותר מד' אמות ושלא להוציא ולהכניס מתוכו לרשות היחיד ולא לרשות הרבים כדין הכרמלית שיתבאר".

וכן ממ"ש בריש סי' שסג: "...שלחי זה נידון משום מחיצה גמורה מן התורה בכל מקום שיש לו ב' מחיצות שלימות ולחי זה". הרי שאף בפרוץ לרה"ר מועיל לחי מה"ת. שמזה נראה לכאורה, שאף בב' בתים משני צדי רה"ר, אם יהי' לחי מכאן ולחי מכאן יהי' רה"י מה"ת, כיון שיש לו ד' מחיצות.

דלפי זה צ"ע איך לפרש הגמרא בשבת (ו, ב): "מי שיש לו ב' בתים בשני צדי רה"ר עושה לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע, אמרו לו אין מערבין רה"ר בכך. ואמאי קרו ליה גמורה, מהו דתימא כי פליגי רבנן עליה דרבי יהודה דלא הוי רה"י ה"מ לטלטל אבל לזורק מודו ליה קמ"ל". ופירש רש"י שם ד"ה קמ"ל "לא נגמרו מחיצות שלה למניינן ולא רה"י היא כלל". הרי שלדעת רבנן, אפילו הי' לחי מכאן ולחי מכאן לא הוי רה"י מה"ת. ואילו כאן בסי' שמה פוסק רבנו שאפילו לחי אחד הוי רה"י מה"ת.

ונראה דלא דק בפירוש הגמרא, דכל דיוק הגמרא הוא דר' יהודה סובר שתי מחיצות מדאורייתא ורבנן סברי שלוש מחיצות מדאורייתא.

וכמ"ש רש"י בה'הוה אמינא' בד"ה אבל לזרוק: "[מהו דתימא] מודו לי' דחייב, דשתי מחיצות מדאורייתא ושם רה"ר עליה" ולא כתב "[מהו דתימא] מודו לי' דחייב משום מדאורייתא לחי היינו מחיצה" וע"ז כתב רש"י במסקנא "אבל דר"י לא נגמרו מחיצות שלה למנינן ולא רה"י היא כלל" (היינו דר"י הסובר שתי מחיצות מדאורייתא). וכן הוא בתוס' ד"ה יתר.

וז"ל הפני יהושע על אתר "ועוד נ"ל דלא מצי למתני מקום המוקף ד' מחיצות דהא לקושטא דמילתא אפילו בשלשה מחיצות הוי רה"י לחייב הזורק לתוכו ואפילו בב' מחיצות ולחי קיי"ל בעירובין דהזורק לתוכו חייב, ולא מצי למתני נמי ג' או ב' מחיצות ולחי כיון דמ"מ לא הוי רה"י מדרבנן. . משא"כ הנך דקתני הוי רה"י בין מדאורייתא בין מדרבנן".

וממשיך הנ"ל: "אמנם למרות כל זאת יש להוכיח משוער, שגם לפי מסקנת ההלכה הנ"ל, לא יועילו לחי מכאן ולחי מכאן להיות רה"י מה"ת, כאמור בגמ' שבת". והוא בסי' שמה סעי' יא: "איזו היא רה"ר רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה. . שהם מפולשים משער לשער דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד (אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער)".

הרי שרה"ר המפולש שיש לו ב' מחיצות מב' צדדיו, גם כאשר יש לו לחי מכאן ולחי מכאן נשאר דינו רה"ר, עד שיהי' לו פס אמה מכאן ואמה מכאן.

והנה המקור להלכה זו שאמה מכאן ואמה מכאן מועלת ברה"ר היא במשנה עירובין יז, ב: "עושין פסין לביראות...", אמנם שם מיירי להתיר לטלטל בתוכו לכתחילה, אף מדרבנן. ומהי א"כ ההוכחה שגם מה"ת אין הלחי מועיל ברה"ר שיש לו ב' מחיצות משני צדדיו?

אלא שהמקור לכך הוא בגמרא שלפנינו: "מהו דתימא כי פליגי רבנן עליה דרבי יהודה דלא הוי רה"י ה"מ לטלטל אבל לזרוק מודו ליה קמ"ל", שאפי' מה"ת לא חשיב הלחי להיות כמחיצה. ע"כ.

וכתב כל זה משום דנעלם ממנו כל הסוגיא דעירובין כב, א (בסופו) "ורמי דר' יהודה אדר' יהודה ורמי דרבנן אדרבנן, דתניא: יתר על כן א"ר יהודה מי שהיו לו שני בתים משני צידי רשות הרבים עושה לו

לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע, אמרו לו אין מערבין רשות הרבים בכך. קשיא דר' יהודה אדרבי יהודה קשיא דרבנן אדרבנן. דר' יהודה אדרבי יהודה לא קשיא התם דאיכא שתי מחיצות מעלייתא הכא ליכא שתי מחיצות מעלייתא דרבנן אדרבנן [נמי] לא קשיא הכא איכא שם ארבע מחיצות התם ליכא שם ד' מחיצות".

וכתב הרשב"א על אתר: "קשיא לי התם נמי כשעושה לחי מכאן ולחי מכאן הא איכא שם ד' מחיצות דהא קי"ל לחי משום מחיצה דהיינו טעמא נמי דקי"ל כאביי בלחי העומד מאיליו, ולמ"ד לחי משום מחיצה אפילו משום מחיצה דאורייתא קאמר וכדאמרין בפ"ק [יב, ב] 'אמר רב יהודה מבוי הראוי (בגמ' שלנו הגי': שאינו ראוי) לשיתוף הכשירו בלחי הזורק לתוכו חייב הכשירו בקורה הזורק לתוכו פטור אלמא קסבר לחי משום מחיצה וקורה משום היכר? וי"ל דרבנן נמי בעינן שם ד' מחיצות חשובות קצת כפסי ביראות אבל לחי מחיצה גרועה היא טובא ובקעת הרבים מבטלת, ואי נמי י"ל דדלמא רבנן (דסבירו) דאין מערבין (רה"ר בכך) סבירא להו לחי משום היכר, ואע"ג דקי"ל כוותיהו דאין מערבין רה"ר בכך, לא מטעמיהו אלא מדר' יוחנן דירושלים (היינו מה דאיתא שם: 'א"ר יוחנן ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים') דבקיעת הרבים מבטלת אפילו מחיצות גמורות, כן נראה לי".

(הנפקותא בין הב' תירוצים הוא דלתירוצ' הא' בקיעת הרבים מבטל רק 'מחיצה גרועה' ולתירוצ' הב' בקיעת הרבים מבטלת אפילו מחיצות גמורות.)

ואם תקשה על תירוצ' הב' דבקיעת הרבים מבטלת אפילו מחיצות גמורות, היאך התירו הדין דביראות? והא אם המחיצות בטילות הא היא רה"ר! י"ל דזה ד'בקיעת הרבים מבטלת' היא מדרבנן והקילו לעולי רגלים והעמידו על דאורייתא.

ורבינו יהונתן (הסובב את הרי"ף ז"ל) כתב: "וחכמים אומרים אינו צריך. כלומר, דלא אתו רבים ומבטלי שם ד' מחיצות, דפסי ביראות יש (שיש - הגהות הב"ח) מכל מחיצה ומחיצה פס ששה מכאן ופס ששה מכאן, שאם לא מחמת הפסין שהם כל כך רחבים מכאן ומכאן בהא הוו מודו רבנן דאתא רבים ומבטלי מחיצתא, כדחזינן בפלוגתא דלעיל דמי שיש לו שני בתים בשני צדי רשות הרבים, והכי מיתרצי בגמ' דר"י

אדר"י ודרבנן אדרבנן" (כנראה ס"ל כתירוף הא' של הרשב"א במ"ש שאם לא מחמת הפסין שהם כל כך רחבים מכאן ומכאן).

וכן נראה דעת כ"ק אדה"ז במ"ש "אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער" והיינו דאם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה - אתו רבים ומבטלי שם ד' מחיצות, ולפיכך היא רה"ר. אבל אם מחיצות אלו רחוקות אמה - לא אתו רבים ומבטלי שם ד' מחיצות (כדין ביראות) ולפיכך הוא רה"י (והטעם שכתבו בסוגריים הוא משום שלהרשב"א (בד"ה 'קשיא') הדין דאתו רבים ומבטלי שם ד' מחיצות במחיצה גרועה - מדאורייתא; אבל להתוס' (בד"ה דרבנן אדרבנן) הדין דאתו רבים ומבטלי שם ד' מחיצות - מדרבנן).

ומ"ש "ועדיין יש לעיין בזה בלשון רבנו בסי' שסג ס"א: "שלחי זה נידון משום מחיצה גמורה מן התורה בכל מקום שיש לו ב' מחיצות שלמות ולחי זה". י"ל דלהתוס' אתי שפיר ולהרשב"א היינו בדרך כלל (ואין למידין מן הכללות).

וראה מש"כ כ"ק אדה"ז בשו"ת ס"ג "...משום דלחי אינו נידון משום מחיצה אלא בצירוף מחיצות שתיים לפחות, אבל בלא צירוף מחיצות גמורות לא מהני כלל אלא דכעין פסי ביראות".



## חסידות

### והתקדשתם והייתם קדושים\*

**הרב ישכר דוד קלויזנר**

**נחלת הר חב"ד, אה"ק**

איתא בויקרא רבה (פכ"ד, ח): "קדושים תהיו, העליונים לפי שאין יצה"ר מצוי בהם, קדושה אחת שנאמר (דניאל ד, יד) ומאמר קדושין שאלתא, אבל תחתונים לפי שיצה"ר שולט בהם, הלואי בשתי קדושות

---

(\* לזכות יום ההולדת של נכדי החי"ל בצ"ה לוי יצחק בן שושנה רייזל שי' לרפו"ש וקרובה - כ"ה שבט, לאוישט"א.



יעמדו הה"ד דבר אל כל עדת בני ישראל [קדושים תהיו], וכתוב (ויקרא כ, ז) והתקדשתם והייתם קדושים, ע"כ.

ויש להבין דבמדרש (הובא בקטעי מדרשים מכת"י הגניזה ח"ב (עמ' רי) - הובאו בתורה שלמה על קדושים אות טו) נאמר: "קדושים תהיו, לפיכך הבדילים הקב"ה בשלש קדושות, תחילה אמר קדושים תהיו, וכן הוא אומר (כ, ז) והתקדשתם והייתם קדושים, ולמה בשלש קדושות כנגד שלש מונים שנשתלחו, כהנייא ולוייא וישראל, וכנגדם נאמרו שלש מאמרים, תורה נביאים וכתובים" וכו' - הרי דג' קדושות יש כאן, ג' פעמים נאמר 'קדושים', וא"כ איך אומר בויק"ר דרך ב' קדושות יש כאן?

בעץ יוסף בויק"ר שם כתב: "ובילקוט גרס: הלואי בשתי קדושות יעמדו הה"ד והתקדשתם והייתם קדושים והפסוק דבר אל כל . . קדושים תהיו שבנתיים מיותר", - אבל עדיין צ"ע, שהרי סוף סוף נאמר שלש פעמים, ואיך אפשר להתעלם מ'קדושים תהיו'?

ונראה לבאר עפ"י מ"ש רבנו הזקן בתניא (פכ"ז) [בשיעור של היום - כ"ה שבט]: "וז"ש רז"ל אדם מקדש עצמו מעט למטה מקדשין אותו הרבה מלמעלה, לבד מה שמקיים מצוות עשה של תורה והתקדשתם וכו' כשמקדש עצמו במותר לו ופי' והתקדשתם שתעשו עצמכם קדושים כלומר אף שבאמת אינו קדוש ומובדל מס"א כי הוא בתקפה ובגבורתה כתולדתה בחלל השמאלי, רק שכובש יצרו ומקדש עצמו, והייתם קדושים כלומר סופו להיות קדוש ומובדל באמת מהס"א ע"י שמקדשים אותו הרבה מלמעלה ומסייעים אותו לגרשה מלבו מעט מעט". עכ"ל.

ולפי"ז יוצא שיש כאן ב' ענינים שהפסוק הראשון ד'קדושים תהיו' הכוונה היא שתהיו קדושים באמת, ואם זה קשה, אזי לכל הפחות תהיו בבחי' 'והתקדשתם שתעשו עצמכם קדושים [ועי' במ"מ ליקוט פירושים וכו' בתניא (ע' תקיז) מכ"ק אדמו"ר זי"ע: "שזה אינו שיין בצדיקים], ואז, והייתם קדושים', שסופו להיות קדוש ומובדל באמת. - וע"ד דאיתא בתניא (פי"ד) בענין כפל השבועה דתהי' צדיק ואל תהי' רשע, משום שאין כל אדם זוכה להיות צדיק, ולכן משביעים שנית אל תהי' רשע עכ"פ", ע"ש.

ולפי"ז יבואר למה בויקרא רבה הנ"ל כתב 'הלואי דשתי קדושות יעמדו': שבב' הפסוקים נאמרו ב' קדושות, כי ב' סוגי קדושות הן, א.

'קדושים תהיו' באמת, ואם זה קשה, אז לפחות ב. תהיו בבחי' 'והתקדשתם' שתעשו עצמכם קדושים, ואז 'והייתם קדושים', שסופו להיות קדוש ומובדל באמת, וא"ש.



## הלכה ומנהג

### מנהגי יאצ"ט

#### הרב שד"ב חייקין

רב ומו"צ דקהילת חב"ד - קליבלאנד, אוהיו

באגרות קודש לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"א עמ' שצ איגרת קפט קטע ד"ה 'עבודת היום', כותב "כל אחד ואחד מאנ"ש שי' ישתדל לעלות לתורה באחד מהשני שבתים שלפני ההילולא ואחריו".

ויש לעיין דבספר שיחות תשמ"ח ח"א עמ' 221 אומר שם הרבי שהמנהגים הקשורים ליאצ"ט כגון הוספה בלימוד התורה ובנתינת צדקה, אפשר להשלימם ופשיטא לקיימם גם בימי השבוע שלאחרי השבת. אבל העלי' לתורה שייכת דוקא לשבת שלפני היארצייט (י"ל מפני שמיני' מתברך היאצ"ט) וצריך עיון גדול באם אפשר להשלימו בקריאת שני וחמישי הבא, ובפרט שהוא בפרשה אחרת.

ואף אם תמצי לומר שהעלי' בשבת יכולה להיות בקריאת התורה של תפלת מנחה (שהיא גם בפרשה אחרת) מכל מקום הרי זה חלק משבת דפרשה זו וצ"ע ליישב הנאמר באג"ק הנ"ל.



### מנהג נתינת הפרוסה

#### הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

א. בשוע"ר סי' קסז סעי' כא: "הבוצע נותן פרוסה לפני כל אחד, והאחר נוטלה בידו, אלא אם האוכל הוא אבל. וכל אלו ממנהגי דרך ארץ שנהגו חכמי ישראל בסעודה. ובשבת אין אכילות נוהגת".

ולכאור' יש לדקדק - מדוע השמיע דבר כללי זה, ש"כל אלו ממנהגי דרך ארץ שנהגו חכמי ישראל בסעודה", דוקא כאן, כשמדבר על הדרך שהבוצע נותן הפרוסה? וביותר תמוה, שכתב כלל זה באמצע ענין, עוד לפני שמסיים ש"בשבת אין אבילות נוהגת"! ודבר זה - להפסיק באמצע ענין ממש באופן שמקשה על הבנת הענין - אומר דרשני.

ב. ואולי יש לומר בזה, ובהקדים שכל סגנון ההלכה כאן צ"ע ביותר.

כי הנה, בכלל ידוע שדרך האחרונים להאריך יותר בדבריהם. ובפרט בולט הדבר כאשר משווים את סגנון אדה"ז עם סגנון המחבר והמג"א שלפניו - שדרך כלל הם כתבו בקיצור, ואדה"ז בא ומאריך בפרטיות ובהסברה ברורה.

אמנם בעניננו ה"ז להיפך. דהמחבר בשו"ע סעי' יח כתב באריכות ובצורה ברורה: "הבוצע נותן פרוסה לפני כל אחד והאחר נוטל פרוסה בידו, ואין הבוצע נותן ביד האוכל אלא אם כן היה אבל". ומקורו בלשון הרמב"ם הל' ברכות פ"ז ה"ה. והרמ"א מוסיף ומפרש: "פרשה ציון בידיה, רמז לפרוסת המוציא שנותנין בידו בשעת אבילות".

אמנם אדה"ז קיצר, ולא כתב בפירוש את ההוראה השלילית - שאין לתת הפרוסה ביד האוכל, אלא העתיק רק את תחילת הדברים באופן חיובי: "הבוצע נותן פרוסה לפני כל אחד והאחר נוטלה בידו", ולכאורה הרי זה סגנון סתום שאין בו משמעות ברורה להלכה. וגם לא העתיק אדה"ז את טעמו של הרמ"א בזה שלאכל יש לתת ביד (משום "פרשה ציון בידיה"), שלא כדרכו לכתוב את טעמי ההלכות. ובכלל לשונו "אלא אם כן היה אבל" - לא מספיק ברורה: מה צריך לעשות במקרה של אבל?

ולהעיר שגם בהמשך הלשון, הנה בכסף משנה כתב ההלכה ברור: "בשבת פורס כדרכו שאין אבילות בשבת". ובמגן אברהם סקל"ט העתיק בקיצור ולמעשה: "ובשבת פורס כדרכו". - אמנם אדה"ז העתיק דוקא את הענין הכללי ש"בשבת אין אבילות נוהגת", ולא כתב במפורש מה יש לעשות בפועל בעניננו.

ג. והנראה לומר, שאדה"ז ס"ל ע"ד דעת הלבוש. כי הנה, אף שסתימת הפוסקים משמע שיש פגם בנתינת פרוסה מיד הבוצע ליד האוכל ולכן אין לעשות כן [וכפי שביאר באליה רבה דלא ליתרע מזליה, וראה בערוך השולחן כאן שהאריך], הנה הלבוש הבין אחרת, וכתב: "הבוצע נותן פרוסה לפני כל אחד ואחד והאחר נוטל הפרוסה

בידו, ואין הבוצע צריך ליתנו לידו". והיינו, שאין כאן שום איסור ופגם, אלא רק שאין צורך בזה. - ולכן גם לא הביא הלבוש שום חילוק בין כל אחד לבין אבל.

ומעתה י"ל, שעד"ז הוא גם דעת אדה"ז, ולכן לא העתיק את לשון השלילה שברמב"ם ובמחבר, ש"אין הבוצע נותן ביד האוכל", אלא כתב רק בלשון חיוב - "הבוצע נותן פרוסה לפני כל אחד והאחר נוטלה בידו", היינו, שאין צורך לתת הפרוסה ביד האוכל, כי יכול לקחתה בידו, אבל לא שיש איסור בדבר.

אמנם בענין אבל ס"ל לאדה"ז - דלא כהלבוש - שיש מנהג לתת לו ביד דוקא, משום המנהג של "פרשה ציון בידיה"; אבל לא ס"ל שבגלל זה יהיה סימן רע כשנותנים ביד בכלל. ולכן אפשר שפיר לתת ביד תמיד, אלא רק שאין בזה צורך (אא"כ באבל).

ולפ"ז אפשר גם לפרש את זה שדוקא כאן הדגיש אדה"ז ש"כל אלו ממנהגי דרך ארץ שנהגו חכמי ישראל בסעודה", והיינו, שאין כאן דין והלכה פסוקה וכו', אלא רק מנהג בלבד, ולכן אין כ"כ קפידא וכו'. ויתירה מזו י"ל, שהכוונה בזה "שנהגו" היא בלשון עבר, להדגיש שבעבר הקפידו ע"ז וכו', משא"כ בזמן הזה שאין מקפידים בזה - וראה באריכות בדברי ה"נמוקי אורח חיים" (להגה"צ ממונקאטש) כאן שבימינו לא נהגו בזה.

ולפ"ז היה אפשר גם לפרש מדוע כתב זה באמצע ענין - עוד לפני שסיים שבשבת אין אבילות נוהגת, כי אמנם כללות הענין הוא רק מנהג בלבד ולא הלכה ממש, אבל לאידך גיסא אם אכן מקפידים לתת לאבל ביד דוקא, הרי שוב בשבת אין לעשות כן מצד הדין, כדי שלא תיראה אבילות בשבת [אלא שכתב זה בסגנון סתום, כי מי שאינו מקפיד ביום חול לתת לאבל ביד - אינו צריך גם להקפיד בשבת שלא לעשות כן. וק"ל]. ולכן ענין זה של "מנהגי דרך ארץ" לא קאי על זה ש"בשבת אין אבילות נוהגת", אלא רק על מ"ש לפנ"ז.

ד. ועדיין יש לעיין בכל הפרטים ודיוקי הלשונות. ובפרט יש להעיר על שינויי הלשונות, שכתב: "הבוצע נותן פרוסה לפני כל אחד, והאחר נוטלה בידו, אלא אם האוכל הוא אבל" - שמדבר כאן על אותו אדם כמובן, וקוראו כל פעם בלשון אחרת: בתחילה "אחד", לאחר מכן "האחר", ובסוף "האוכל"; ולכאורה, מדוע לא אמר בקיצור ובבירור:

"הבוצע נותן פרוסה לפני האוכל, והוא נוטלה בידו, אלא אם כן היה אבל" - וכיו"ב?

ועד"ז צ"ב בלשון הרמב"ם והמחבר, אלא שבלשון אדה"ז מודגש הדבר עוד יותר. ועצ"ע.



## טעם האיסור לרמוז לגוי בשבת

**הרב מנחם מענדל אלישביץ**  
**כולל 'צמח צדק' ירושלים תובב"א**

בשו"ע אדה"ז סי' שז ס"ז כתב וז"ל: "כל דבר שאסור לומר לנכרי לעשותו בשבת אסור אפילו לרמוז לו לעשותו. והוא הדין שאסור לומר לו איזה ציווי לעשות דבר המותר בענין שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה בשבת כגון לומר לנכרי שיקנח חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר שהרי זה כמצווהו להסיר הפחם אלא שהוא ברמז. ואפילו אם הנכרי בא מעצמו להסיר הפחם בלא רמיזה הישראל צריך למחות בידו אם עושה בשביל הישראל כיון שהנר הוא של הישראל כמו שנתבאר בסי' רעו". עכ"ל"ק [ועיי"ש בהמשך דיש דיבורים שאינם נחשבים אפילו לרמז ומותרים].

והנה מקור דין זה הוא מרמ"א סי' שז ושם ציין לאור זרוע (ח"ב סוף סי' פד). והאור זרוע הוכיח כן מהא דשבת (קכא, א) "א"ר אמי בדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד", ובכתובות (ע, ב) בדליקה כו' למעוטי שאר איסורים דשבת (פי' דבמלאכה בעלמא כגון לבנות ביתו או לתפור בגדיו אסור לומר העושה לי מלאכה זו אינו מפסיד ודוקא בדליקה התירו - ע"פ רש"י שם ואור זרוע ח"ב סי' לו ד"ה א"ר אמי).

ויש לעיין בטעמא דהך דינא שהרי בכתובות שם (ע, א) מבואר דאין באמירת "כל המכבה אינו מפסיד" משום שליחות, דתנן התם המדיר את אשתו מליהנות לו עד ל' יום יעמיד פרנס, ובגמ' מקשה ופרנס לאו שליחותיה קא עביד? (נמצא עובר על נדרו - רש"י), אמר רב הונא באומר כל הזן אינו מפסיד. הרי מבואר להדיא שבאומר כל הזן אינו מפסיד לאו שליחותיה קעביד. ומבואר שם עוד דהוא הדין שבאמירת כל המכבה אינו מפסיד אין בו משום שליחות, ומ"מ לא התירו לומר כן אלא בדליקה.

וא"כ צריך ביאור, שהרי מבואר (שוע"ר סי' רמג ס"א) שאיסור אמירה לנכרי הוא "שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל", וא"כ למה אסרו לומר כל המכבה אינו מפסיד חוץ מדליקה, הרי אין בלשון זה משום שליחות?

ותירץ הצמח צדק (שו"ת או"ח ס"ל) "דיש קצת שליחות כללי באמרו כל המכבה כו' ואילו היה אומר כן ליחיד אם תכבה לא תפסיד היה בזה משום שליחות גמורה כמ"ש הפוסקים שם גבי אם תזון לא תפסיד, רק משום שאומר בל' רבים [שרי] ולא רצו להתיר זה רק בצורך גדול דהיינו בדליקה". והוא כעין דברי הלבוש (סי' שז סעי' כב) שכתב "כל דבר שאסור לומר לעכו"ם בשבת אסור לו ג"כ לרמוז לו לעשותה בשבת דהוי כאמירה והעכו"ם עושה אותה בשבת ונראה כשלוחו."

אמנם לכאורה זה מתאים רק עם שיטת הריטב"א ודעימיה (כתובות שם ע"ב) שהאומר לחברו אם תזון לא תפסיד שליחותיה עביד וחייב לפרוע לו, וא"כ אפשר לומר שאמירת כל המכבה אינו מפסיד נראה כשלוחו עכ"פ. אבל לשיטת התוס' (שם ד"ה באומר) שהאומר ליחיד אם תזון לא תפסיד גופא אסור רק משום דמיחזי כשלוחו, וכ"כ הרא"ש (ס"ד) והר"ן (לב, א דיבור ראשון) בשם רשב"ם דמיחזי כשלוחו משום דאומר כן רק ליחיד ובלשון יחיד (כמבואר בבית יוסף אבן העזר סי' עב בביאור דעת הטור שם, דהאומר כל הזן אינו מפסיד אע"פ שאומר כן ליחיד לא מיחזי כשלוחו כיון שבלשון רבים הוא אומר, וכן פסק המחבר יו"ד סי' רכא ס"ח (וז"ל "וכן אסור לומר לחבירו אם תזון לפלוני לא תפסיד דכיון שאומר כן ליחיד נראה כשלוחו") וכ"כ הב"ח (יו"ד סי' רכא) והביאו הש"ך (שם ס"ק נא)). ולפי דעתם האומר כל המכבה אינו מפסיד (בין ליחיד בין לרבים) אין כאן אפילו מיחזי כשלוחו (ועפ"ז יומתק למה השמיט רבינו את טעם הלבוש אף שדרכו לכתוב הלכות בטעמיהם) א"כ מדוע אסרוהו בשאר איסורי שבת? ודוחק לומר שאסרוהו משום "שנראה כנראה" כשלוחו.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' כב בביאור הגמ' בכתובות שם, ובתשובת בנו שם סי' קעב בביאור שיטת רש"י ע"ז טו, א ד"ה כיון דזבנה) תירצו בענין אחר, דאף דאין כאן משום שליחות כיון דאומר כל העושה לא יפסיד, מ"מ שייך כאן איסור ממצוא חפצך ודבר דבר (עי' שוע"ר סי' שו סעיף ה). עכת"ד. ומה שהתירו לומר כן בדליקה יש להבין לכאורה ע"פ דברי הב"ח (ישנות סי' קמו הובא בכה"ט סי' שז) שבמקום פסידא אין לאסור משום ודבר דבר ע"ש.

אמנם נראה שכתבו כן רק לפלפולא, דהלא אי אפשר להעמיס כן בדברי הפוסקים, דאם כן היה להם להתיר לומר כל העושה לא יפסיד בכל מקום שהותר ודבר דבר כמו במקום מצוה או צורך רבים (עי' בסי' שו סעי' יב-יד) גם כשמלאכת הגוי קשורה עם איסור דאורייתא. ודין פשוט הוא שההיתר דכל העושה לא יפסיד הוא רק בדליקה (סי' שלד סכ"ז) או הפסד כיו"ב (סי' שז סעי' לג ע"ש), ולא בכל מקום מצוה. ומה שהותר במקום מצוה הוא רק לומר לנכרי לעשות איסור דרבנן (עי' שוע"ר סי' שז סעי' יב). ומדשתקו בשו"ע מהיתר זה גם במקומות שאין שום עצה אחרת (כגון בשוע"ר סי' רעו ס"ח) ש"מ דאסור - והוא בכלל האיסור הכללי לרמז לגוי.

ועוד ועיקר, בהמשך ההלכה כותב רבינו "והוא הדין שאסור לומר לו איזה ציווי לעשות דבר המותר בענין שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה בשבת כגון לומר לנכרי שיקנח חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר". [והוא מדברי המגן אברהם, שכתב כן על דברי הרמ"א (סי' שז סעי' כב) ש"כל דבר שאסור לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת, אסור לרמוז לו לעשותו" שהוא מדברי האור זרוע הנ"ל]. והנה באמירה זו ודאי שאין בה משום ודבר דבר שהרי אינו מזכיר את המלאכה כלל, וכמפורש בסיום דברי רבינו "אבל מותר לומר לנכרי איזה ציווי שיבין ממנו לעשות מלאכה אחר השבת או לרמוז לו מלאכה לעשותה אחר השבת שלא נאסר אלא דיבור בלבד שנאמר ודבר דבר". הרי דמה שאסור לרמז באופן זה אינו משום ודבר דבר אלא משום אמירה לנכרי שבות, ולכן אסור רק במרמז לו שיעשה בשבת.

ועתה אם נאמר שאיסור של כל העושה אינו מפסיד אינו אלא משום ודבר דבר, א"כ עכשיו שסילקנו איסור ודבר דבר למה אסרוהו מכל מקום? והדרא קושיא לדוכתא מאיזה טעם ראו חכמים לאסור רמז לנכרי.

וי"ל הביאור בזה, דמה שאסרו חכמים אמירה לנכרי בשבת אינו רק משום דיש שליחות לנכרי לחומרא, אלא גם "שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבאו לעשות בעצמן" (כמבואר ברמב"ם פ"ו ה"א והובא בשוע"ר סי' רמג ס"א). והיינו דאם נתיר לגוי לעשות מלאכה בשבת בשליחות הישראל, יביא הדבר לידי כך שיזלזלו העם באיסורי שבת. ולכן החמירו לאסור גם שיגור נכרי ע"י רמז (אף דאין דינו כשליחות), דבין כך ובין כך נמצא שנכרי עשה מלאכה בשבת בשביל ישראל, וע"פ

הוראת הישראל, וזה יגרום זלזולא דשבתא. ולכן לא כתב רבינו טעם לדין זה, כי הטעם הוא אותו טעם של איסור אמירה לנכרי בכללותו.

[וא"ת, הרי כתב רבינו בקונטרס אחרון לסי' רסג סק"ח שיש אופנים שאפילו בלי שום אמירה כלל הוי שלוחו, משום שאינו מוחה בו עיי"ש, וא"כ כ"ש שע"י רמז הוי שלוחו? והביאור דודאי שע"י רמז בלחוד אין כאן שליחות וכמבואר בש"ס, אלא במקום דיש חיוב מחאה הרי בעת העשייה נעשה שלוחו כיון שאינו מוחה בו. והמדובר כאן באופנים שאין חיוב מחאה (פרטי דיני מחאה נתבארו בסי' רנב (וש"נ), שם קו"א סק"ה, ובמהדורא בתרא לשם). ודוק כי קיצרתי.]

וע"פ דברינו יומתק מאוד מה שבפירוש המשניות להרמב"ם (מכשירין פרק ב' משנה ו') הביא דין זה שאמירה לנכרי אסור גם ע"י רמז, אבל ביד החזקה (שבת פ"ו ה"א) השמיטו וכתב ש"אסור לומר לנכרי לעשות מלאכה בשבת". ורק להלן בפרק יב הלכה יז כתב שבדליקה התיירו לומר כל המכבה אינו מפסיד, דמכלל שבשאר אופנים אסור לרמז. ולכאורה הוה ליה להרמב"ם ללמדנו דין זה של איסור רמז במפורש ביחד עם שאר דיני אמירה לנכרי?

אך לפי המבואר לעיל שטעם איסור רמז לנכרי הוא מאותו טעם של איסור אמירה, הדברים מאירים. דאחרי שהרמב"ם נתן טעם דאיסור אמירה לנכרי הוא מטעם שלא תהא שבת קלה, וז"ל: "אסור לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת אע"פ שאינו מצווה על השבת ואע"פ שאמר לו מקודם השבת ואע"פ שאינו צריך לאותה מלאכה אלא לאחר השבת, ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניה ויבואו לעשות בעצמן", הרי הוכיח סופו על תחילתו דאין נפק"מ כלל אם האמירה הוא בלשון ציווי או בלשון רמז, וכ"ז נכלל בלשון אמירה. ורק שדיבר הכתוב בהווה. וראה במשנה ברורה (סי' שז ס"ק עו) דאסור לרמז משום "דגם זה הוא בכלל אמירה לא"י כיון שע"י רמיזתו עושה בשבת", והם הם הדברים. וראה ספר "אורה ושמחה" (להרב יוסף קדיש בראנסדארפער שליט"א) על הרמב"ם שם.

ורבינו הזקן שכן הביא דין זה הלך בעקבות הפוסקים שדרכם לפרש דבריהם. ועוד ועיקר: כיון שאדה"ז הוסיף להגדיר את איסור אמירה לנכרי (בסי' רמג ס"א) דהוא מצד שליחות ויש שליחות לנכרי לחומרא, הי' אפשר לטעות דדוקא אמירה שיש בה משום שליחות בישראל אסור גם בנכרי, אבל ברמז מותר (וכנ"ל בארוכה), על כן הוצרך לפרש בהדיא דאסור.





## חליצת תפלין בפני רבו

**הת' לוי יצחק ראב"ן**  
תלמיד בישיבה

כתב בשו"ע אדה"ז סי' כה סעי' מב וזלה"ק: "החולץ תפלין קודם שהחזירו הס"ת להיכל לא יחלוץ בפני הס"ת אלא יהפך לצד אחר דלא יהי' כבוד הס"ת גרוע מכבוד רבו שאין (תלמיד) חולץ תפלין בפניו מטעם שיתבאר בסי' לח ס"י"י ושם כתב וז"ל: "לא יחלוץ תפלין בפני רבו שמזלזל הוא בכבודו שמגלה ראשו בפניו אלא יפנה לצד אחר מפני אימתו ויחלוץ שלא בפניו", עכ"ל.

הרי ברור שאדה"ז לומד שהסיבה שאסור לחלוץ תפלין בפני רבו הוא מצד "שמזלזל הוא בכבודו שמגלה ראשו בפניו" (כמו רש"י, ולא כשאר פוסקים שלומדים את זה מצד כל מלאכה שהעבד עושה לרבו תלמיד עושה לרבו חוץ מהתרת מנעל, ולא אמרן אלא דלא מנח תפלין אבל מנח תפלין לית לן בה וא"כ כשחולץ תפלין בפני רבו מראה שהוא לא רוצה להתירו לו מנעל וכו' עי' טור ושו"ע סי' לא).

וצ"ל הפי' ש'מגלה ראשו בפניו', שהרי לא מצינו הלכה זו אלא בחליצת תפלין ולא בהנחת תפלין<sup>1</sup> שאם נאמר שהפשט הוא שמגלה מה שהי' מכוסה מתחת התפלין (כפשטות הלשון) א"כ לפי"ז אסור להסיר כובע עליון לפני רבו שמגלה ראשו בפניו וגם אסור להזיז את הכיפה בהראש ממקום למקום שמגלה ראשו בפניו. ואם נאמר שהפשט הוא שבכדי לחלוץ התפלין צריכים להסיר הכיפה משא"כ בהנחה שאפשר בלי זה וא"כ מגלה ראשו בפניו, א"כ מה יועיל יפנה לצד אחר'. הרי עדיין מגלה ראשו בפניו (וגם זה לא משמע מפשטות הלשון).

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.




---

(1) לפי הפוסקים האחרים זה מובן בפשטות שהרי ענין כל מלאכה שעבד עושה וכו' שייך רק בחליצת התפלין משא"כ בהנחה ואדרבה בהנחה זה דרך כבוד.

## ברית מילה ע"י מוהל שאינו שומר תורה ומצוות [גליון]

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

בגליון העבר עמדנו על השאלה בנוגע לברית מילה, שישנם אנשים שעושים ברית מילה ע"י מוהלים המשתייכים לזרמים שאינם שומרי תורה ומצוות, והבאנו את דעת הרמ"א ביו"ד סי' רסד ס"א שמומר לכל התורה או שהוא מומר לערלות דינו כעכו"ם וע"כ צריך להטפת דם ברית. וביחד עם זה הבאנו דעת הגרעק"א (המסתמך על תוס' במס' ע"ז דף כז ד"ה 'איכא בינייהו אישה') שיש סברה גדולה לומר שמומר לערלות הרי הוא כשר להיות מוהל, עכ"פ בדיעבד, והרי הוא בכלל "ואתה את בריתי תשמור" אם יחפץ וגם הרי הוא בכלל "המול ימול".

רעק"א כתב שלפי דעת תוס' אפי' אם הוא מומר לכל התורה כולה הרי הוא נכלל בכלל "ואתה את בריתי תשמור" וגם בכלל "המול ימול". וכתבתי שם שדעת הרמ"א היא שפוסל מוהל מומר הוא משום שהרמ"א כותב שכן משמע מהגמרא בע"ז, והשתדלתי להראות המקור של הרמ"א. וכן כתבתי שם שהרמ"א סובר כההוא האמינא של התוס' שמומר לערלות לא הוה בכלל ו"אתה את בריתי תשמור".

כמו כן כתבתי שאפילו לפי דעת תוס' (שמומר לערלות מותר להיות מוהל) יש חילוק גדול בין מומר לערלות למומר לכל התורה כולה אפילו במקום שהוא רק מומר לכל התורה כולה לתיאבון.

והראיתי ללשון רבינו בשו"ע או"ח סי' לט ס"א ע"ד מומר בכתובת תפילין ומזוזות, רבינו כותב בנוגע מומר לכל התורה או מומר לעבירה אחת להכעיס (או מומר לע"ז או מחלל שבת) שכיון שיצא חוץ מן הכלל הרי הוא כנכרי לכל דבריו. משא"כ במומר לעבירה אחת מפני שאינו חושש לזה לא מצינו שרבינו יכתוב שהוא יצא חוץ מן הכלל וא"כ יש מקום לומר שאפילו תוס' שמיקל במומר לערלות מפני שנקרא בכלל "ואתה את בריתי תשמור" אם ירצה זהו דוקא במי שלא יצא חוץ לכלל, משא"כ במומר לכל התורה שיצא חוץ לכלל יודה תוס' שלא הוה בכלל ואתה את בריתי תשמור.

לדעת רעק"א לכאור' אין שום חילוק בין מומר לכל התורה כולה לתיאבון או מומר להכעיס שניהם נכללים בכלל "ואתה את בריתי

תשמור" אם ירצו ולפי דעת רעק"א מה שכתוב בשו"ע יו"ד הלכות שחיטה סי' ב' ס"ה שמומר להכעיס לעבירה אחת או מומר לתיאבון לכל התורה כולה "דינו כנכרי" כל זה לא שייך להדין של מילה, וכמובן זהו דוחק גדול.

והנה לפי דברינו בדעת הרמ"א שמומר לערלות פסול משום שאינו בכלל ואתה את בריתי תשמור כיון שאינו מאמין בהמצוות, וכמו שתוס' שם מביאין מתפלין גבי 'וקשרתם' 'וכתבתם' שכיון שאינו מאמין בקשירה הרי הוא פסול לכתוב תפילין, וכמו כן כאן במילה כיון שהוא אינו מאמין בברית מילה ע"כ אסור למול אחרים, אבל לפי זה אפילו אם הוא מומר לעבירה אחרת לפי שאינו חושש עליה הרי צריך הוא להיות פסול למול אחרים וכמו שכותב רבנו ע"ד תו"מ שאם אינו חושש למצוות כשרות הרי הוא פסול לכתיבת תו"מ "כיון שפורק עול בודאי אינם מאמינים במצוות (כדברי רש"י) או משום שהחמירו עליהם חכמים לעשות כנכרים הואיל ופרקו מעליהם עול מצווה (ר"ן).

והנה עי' בשו"ע יו"ד ס"ב ס"ז מומר לערלות דינו כמומר לעבירה אחת ואם אינו ערל אלא מפני שמתו אחיו מחמת מילה הרי הוא כשאר ישראל כשר, ועיין בדברי רבינו (שם) שמביא דברי התוס' שנימולו כשהם גדולים או ביום ח' וראו שנפל בהן דמן דאם לא כן אמרינן שמא עדיין לא נפלו בהן דמן ולכך מתו (ט"ז) והוה ליה מומר לערלות, דכיון שבכל יום עובר על איסור כרת הוה ליה כמומר ורגיל בכך והוא הדין אם אינו מל את בנו שלא לצערו הוה ליה מומר (תבואת שור), ע"כ א"כ יש חידוש במילה, שאפילו אם אב אינו מל את בנו ואינו משום שהוא אינו חושש להמצוה, אלא משום שאינו רוצה לצער את בנו, מ"מ נקרא מי שאינו בכלל 'ואתה את בריתי תשמור'.

ומשום זה י"ל שהרמ"א ביו"ד אינו מזכיר כי אם שני אופני מומר: א. מומר לכל התורה כולה שהוא עבריין שיצא חוץ מן הכלל, ב. מומר לערלות שנקרא מומר אפילו במקום שהוא לא מל את בנו משום שהוא חשש להצער של התינוק. וי"ל שאם הוא פסול למול אפילו במקרה כזה ג"כ אינו כ"ש שאינו כשר למול אם אינו חושש לשום מצוה אחרת וכמו בתפילין ומזוזות וכו"ל.



## בענין אמירת על הנסים [גליון]

### הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

ראיתי מ"ש הרב י.ק. בגליון העבר בענין שעשה נסים בחנוכה, שדן בדברי הגרעב"ש בגליון תתקיא ותוכן דבריו, שמציע ביאור אחר בשינויי הלשונות בין סי' קפז לסי' תרפב.

אמנם, מלבד מ"ש לגבי הזכרת על הנסים בסיום התפלה ומ"ש בהערה (ובסוגריים בתוך דבריו) שנדון בזה לקמן, לא ראיתי בדבריו שום פירכא תוכנית לביאור שכתב הגרעב"ש בדברי הרמ"א ואדה"ז שהיו מבוססים על הגמ' ועוד דבאמירת על הנסים י"ל שהוא דין הזכרה וי"ל שהוא משום תקנתא דהודאה. והלום ראיתי שישנם עוד כו"כ ראיות לעצם הגדרת הדברים שכתב (די"ל בב' אופנים הנ"ל), ומבוארים המה בספרי האחרונים והמפורסמות אינם צריכים רא'.

ואשר על כן, לא ידעתי מדוע נמנע עצמינו מלומר ביאור בסי' קפז וסי' תרפב באופן שהדברים מדויקים בתכלית? וכי נימא ד"מחזורתא" דכאן כותב הרמ"א כב"דרך אגב" וכאן לא ?!

ועוד זאת, אפי' אם נקבל סברת הרב הנ"ל דבסי' קפז כ' "יוכל לאומרו" בסגנון של "דרך אגב", וכי נאמר דמשום זה ישנה לשונו ולא יכתוב הל' "כשיגיע יאמר" שבזה יש מקום לטעות דהוי רשות בעלמא<sup>1</sup>? בשלמא אי הי' הרמ"א מקצר בלשונו, ובאופן שאין מקום לטעות, הי' מקום לומר כן, אבל הרי הכא תחת "יאמר" בלבד מוסיף מלה "יוכל", ובאופן שנוכל לטעות! אתמהא<sup>2</sup>.

ובנוגע לגוף פירושו, הנה כתב ב' נקודות:

(1) ואל תשיביני דרך לביאור הגרעב"ש דמחלקים בפ"י "יוכל לאומרו" ו"כשיגיע יאמר" אפשר לטעות בל' "יוכל לאומרו", שהרי תרגום הפשוט של המילים "יוכל לאומרו" נותן מקום לטעות, ולא באתי אלא לבאר תוכן החילוק ביניהם.

(2) ותמוה ביותר על הרי"ק, שהרי בעצמו כ' בהערה שאין מקום לומר ביאור שבפועל ייצא מדברי הרמ"א שלא כהדין שכ' במק"א. וא"כ הוא הדין לביאורו, סו"ס אינו נמלט מ"מכשול" זה שיש מקום לטעות, ולא הו"ל להרמ"א לשנות לשונו ממקום למקום.

א. הדין דיכול לאומרו בהרחמן בא בדרך אגב בסי' קפז, כנ"ל. הנה לענ"ד לא ראיתי שום יסוד לקביעות זו. ומה שכתב דהכותרת שלסי' קפז הוא "דיוקים בנוסח בהמ"ז" וא"כ ראוי לקביעתו, דהעצה מה לעשות אם חיסר "דיוק" בברכת הארץ (שלא אמר על הנסים) הוא רק דרך אגב. אמנם אין לזה שחר, הרי גם לדידי' ההלכה שצ"ל על הנסים בברכת הארץ שייכת ל"דיוקים בנוסח בהמ"ז", וא"כ סו"ס כאן המקום לכתוב בפירושו ובפירור העצה איך יוכל להשלים דיוק זה (על הנסים) בברכת הארץ שחיסר<sup>3</sup>.

לבד זאת, לדידי' נראה פשוט דא"א להביא ראיה מה"כותרת" שבהסימן בענין זה. דהרגיל בהכותרות שבהסימנים בשו"ע רואה דריבוי פעמים הכותרת מסובכים על רוב המכריע ועיקר הדינים שבהסימן. אבל בהחלט אפשר לכלול בהסי' גם עוד פרטי דינים בנוגע לכללות ענין זה. והגם שבדאי יש מקום לדייק היטב בכותרות הסימנים, אמנם זהו (לדוגמא) כשהכותרת להסי' הוא לכ' על דבר פרטי ושולי בהסי' ולא על עיקר ורוב המכריע שבו. ומהדוגמאות הידועים לזה הוא הכותרת לסי' תפט שרוב המכריע של הסי' הוא הלי' ספירת העומר, ואעפ"כ כותרת הסי' הוא "סדר תפילת ליל שני של פסח שני וספה"ע". ועוד יש ראיות ודוגמאות לדבר (וגם בענין בהמ"ז דאיירינן ביה) ואכמ"ל. אמנם בנדו"ד אינו דיוק כנ"ל.

עכ"פ, למרות כותרת הסי' נראה פשוט שגם דין אמירתו בהרחמן אינו "דרך אגב" דסו"ס שייך הוא לענין הסי' בכללות, ועוד זאת, ה"ז עצה לחיסור "דיוק" בברכת הארץ, כנ"ל.

ב. דיוק הלי' "כשיגיע להרחמן" הוא לשלול שאין מקום להזכירו לפני כן. אמנם כשנעניין, עדיין אין בזה כדי לבאר שינוי הלי' מ"בתוך הרחמן" שכ' הרמ"א בסי' קפז, שהרי גם בלי' זה מושלל ממילא שאין מקום להזכירו לפני כן (וכבר נת' שאי"ל שהלי' בסי' קפז אינו מדויק

---

(3) ולמרבה האירוני, דוקא לפי ביאור הגרעב"ש דכאן בסי' קפז לא איירי מהא דהוי על הנסים מחמת תקנתא דהודאה, ואמירתו בהרחמן הוי השלמה למה שחיסר באופן דהוי כאומרו בנוסח ברכה, אולי יש מקום לסברת הרמ"ק לומר דהא דיכול לאומרו בהרחמן הוא "דרך אגב", כיון דשם מקיים רק דין הזכרה דעל הנסים, ולכ' אין כאן השלמה למה שחיסר בברכת הארץ, אמנם להרמ"ק דהרמ"א לא נחית כלל לחילוק זה, איך קבע דהדין דיכול לאומרו בהרחמן הוא "דרך אגב"?

אלא נכתב כב"דך אגב", וא"כ הו"ל להעתיק דיוק ל' זה בסי' תרפב ג"כ).

(ואת"ל, הרי אדרבא בהל' "יוכל לאומרו בתוך הרחמן" ה"ז מושלל יותר שאין מקום כלל לאומרו לפני הרחמן, דמל' זה מובן שאפי' בדרך רשות אין "יכולת" לאומרו לפני כן, משא"כ בל' "כשיגיע להרחמן יאמר" אפשר לטעות שמקום הראוי להזכירו כששכחו בברכת הארץ הוא בהרחמן, אבל אולי יש מקום להזכירו גם לפני כן. ואין זה מוכרח).

משא"כ לביאור הגרעב"ש, בל' "כשיגיע להרחמן" אשמועינן דיזכירו מיד כשיגיע להרחמן, ולא שמענו זה מהל' "בתוך הרחמן".

ועכשיו, בנוגע להדיוק בסידור אדה"ז בענין הזכרת על הנסים בסיום התפלה, שקבע הרב הנ"ל בפשיטות דבכל אופן אין לדייק דס"ל לאדה"ז דאין לאומרו בסיום התפלה אם שכח, הנה מלבד שכנראה הסתמך הגעב"ש בדברינו על המשמע בפשטות מהשמטת דין זה ברמ"א ושתיקת שאר הפוסקים (והט"ז דס"ל דאפשר להזכירו בסיום התפלה הוצרך לכאור' להשמיט דמובן מעצמו בדרך כ"ש), הנה המעיין בהסידור יראה דגבי אתה חוננתנו ויעלה ויבא אינו מדגיש דהזכרתו הוא "כאן", ומובן שלגביהם אינו שולל הזכרתה במק"א (ומשום דמילתא דפשיטא היא לכו"ע דאין מזכירין אותה במק"א אפי' אם שכח להזכירה במקומה). אמנם לגבי עננו כ' "אומר השץ כאן עננו" ולהלן כ' "אומר יחיד כאן", ובפשטות הוספה זו הוא מחמת החילוק במקום הזכרתה שבין הש"ץ והיחיד, ולכן הוצרך לדייק (ולשלול) דדוקא כאן הוא מקום הזכרתה לכתחילה ולא במק"א<sup>4</sup>.

ועפ"ז, הרי לגבי הזכרת על הנסים דייק אדה"ז "בחנוכה ובפורים אומרים כאן ועל הנסים", ולכאור' מה בא לשלול בזה? אלא י"ל דכוונתו לשלול דרק כאן אפשר להזכירו, ולא בסיום התפלה כדעת הט"ז. ואפי' אם יש לבע"ד לחלוק על דיוק זה, אבל א"א לקבוע שבשום אופן ליכא לדייק כן בהסידור, ועוד הרי ביאר הגרעב"ש בטו"ט ענין זה לפי כל מהלך דבריו אליבא דאדה"ז דאזיל לשיטתו בגדר הזכרת על הנסים (ועד"ז יש לבאר ל' אדה"ז בהסידור לגבי

---

4) אבל אין כוונתו לשלול דגם בדיעבד אין מקום להזכירה במק"א, שהרי דין מפורש הוא בשו"ע אדה"ז בסי' קיט דאם שכח מזכירו בסוף התפלה.

בהמ"ז "בחנוכה ופורים ואורים כאן ועל הנסים", דבא לדייק דמקומה דוקא כאן ולא להלן בברכת בונה ירושלים כדעת ר"ה ב"י בגמ' שבת כד, א, ואח"כ מוסיף אדה"ז דמ"מ "אם שכח" אפשר להשלימו כשיגיע אצל הרחמן).

ובנוגע למ"ש הרב הנ"ל בהערה דדוחק קצת לומר ביאור בדברי הרמ"א באופן שייצא הדין בפועל באו"א בב' מקומות אלו. הנה דבריו בזה נפלאו לגמרי ממני, דהרי מצינו בדברי הפוסקים ואחרונים אין ספור ביאורים בהרמב"ם ושו"ע בנוגע לדינים שנשנו פעמיים ובשינויים ביניהם, וגם באופן שיהא נפ"מ לדינא, דתליא ביסוד הדין שהובא בו, ועד שממש אפ"ל דכל הספרים מלאים בדבר זה. והרי מובן בפשטות שהביאור בזה הוא, דבא זה והשלים את זה, ומבין שניהם ייצא הלכה ברורה בענין זה<sup>5</sup>.

ומובן ומבואר זה יותר ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ד עמ' 69 "אין סדר ברה"ג, הוראות להנהגה גלייך בפועל, איז דער דיוק הלשון צו באווארענען אז די הלכה זאל קלאר ארויסברענגען ווי די הנהגה גלייך על אתר דארף זיין; ס'איז אבער ניט אזוי נוגע דער דיוק הלשון צו באווארענען וואס מ'וועט ארויסדרינגען פון דעם בא אנאנדער הנהגה, לגבי אן אנדער הלכה.

משא"כ אין שו"ע, וואס איז א קיבוץ פון אלע פסקי הלכות, איז דער דיוק הלשון אין אן אופן וואס באווארנט מ'זאל ניט ארויסדרינגען דערפון קיין ענין וואס איז ניט אויסגעהאלטן בשו"ע (וואו ס'זאל ניט זיין). עכלה"ק.

וא"כ הרי אדרבא, מצד הנפקותא לדינא נוגע לחלק הדין לתרתי (ובשינויי הלשונות) כיון שזה נוגע לציור שצריך לצאת ידי חובתו רק מצד פרט א' בהדין ולא בפרט האחר, ונוגע לדעת ולברר ששונים ב' הפרטים בהדין זה מזה. והוא הדין הכא בנוגע לב' הדינים בעל הנסים המבוארים בס' קפז וסי' תרפב דבא כל פרט בדינו ובמקומו המתאים לו.

---

(5) וגם מצד זה (שצריך לצאת הלכה ברורה מהנאמר בב' המקומות) מובן הדוחק בדברי הרי"ק דמשנה הרמ"א לשונו (באופן שיש מקום לטעות) רק משום דהוי "דרך אגב", דא"כ נמצא דס"ס ע"פ האמת נאמרה ההלכה במקום א' שלא כראוי.

וע"פ הנ"ל, לא ידעתי למה "יוקשה קצת" (כל' הריי"ק) לביאור הגרעב"ש הציון בסי' תרפב לסי' קפז, הרי אדרבא יומתק מאד, דכיון דאיכא ב' דינים באמירת על הנסים, ומבין שניהם יוצא הלכה ברורה, לכן מציין אליו. (אבל אין ציון זה מן ההכרח, וכדחזינן מזה שלא ציין בסי' קפז לסי' תרפב, שהרי זה דבר הרגיל בשו"ע ופוסקים דא"א לפסוק דין בלי לעיין בכל המקומות הנוגעים לענין זה, כנ"ל. ועדיין יש מקום לעיון מדוע מציין בסי' תרפב לסי' קפז ולא להיפך, (דבמקומות אחרים מצינו שמציין בב' המקומות, ואכ"מ להאריך בדוגמאות), ובודאי אם מישהו יודע ביאור בזה לא ימנע בר<sup>6</sup>.)

ומ"ש הריי"ק בסיום הערתו דהכל בו הזכיר ה' "כשיגיע להרחמן" בהל' בהמ"ז ומשם שאב הרמ"א את דבריו, וזה דלא כהנ"ל, הנה לדידי' אדרבא ה"ז ראי' לביאור בדברי הרמ"א. דהגם ששאב הרמ"א את דבריו מהכל בו, אעפ"כ דלא כהכל בו שהן בהל' בהמ"ז והן בהל' חנוכה משתמש בל' "כשיגיע יאמר" (שהרי בהל' חנוכה מציין לדבריו בהל' בהמ"ז), דייק הרמ"א לשנות בזה, ובהל' בהמ"ז כ' "יוכל", ובהל' חנוכה כ' "כשיגיע". ודו"ק<sup>7</sup>.



## הבדלה על חמר מדינה [גליון]

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

**שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא**

בגליון העבר (עמ' 148) דן ידידי הרב צ.ר. בהרחבה בענין הבדלה על חמר מדינה והאריך והרחיב בענין זה מאד כיד ה' הטובה עליו, וכדרכה של תורה יש להעיר טובא אודות כמה דברים.

---

(6) ולדברי הריי"ק הרי איפכא מסתברא, בסי' קפז דנאמרה ההלכה ב"דרך אגב", הו"ל לציין כאן לסי' תרפב שנאמרה בבירור יותר, ולא להיפך, שהרי בסי' תרפב כבר נאמרה הלכה ברורה, ואין מן הצורך לציין לסי' קפז (שנכתב באופן של "דרך אגב") ליתר ביאור.

(7) וזה מלבד האסמכתא שהביא הגרעב"ש מהט"ז שהקשה על שינוי בדברי הלבוש בין סי' קפז וסי' תרפב, ולא תירץ, ולפי דברי הריי"ק לא קשה מידי שהרי בסי' קפז הוא "דרך אגב".



הרב הנ"ל ביסס והתחיל כל דבריו במנהג אביו שליט"א להבדיל על קוקה קולה ומכללות דבריו משמע שאי"ז מטעמי בריאות וכדו' אלא כשיטה לכתחילה.

בהמשך דן בהרחבה בשיטת רבינו אדה"ז בשלחנו סי' רעב ס"י ותוכן דבריו הוא דרבנו כולל כמה הגדרות בענין חמר מדינה, דהיינו שיטת הרשב"ם (פסחים ק"ז) והרמב"ם (הל' שבת פכ"ט הל' י"ז) והטור (שם סי' ערב) ביחד.

וזלה"ק (בשו"ע אדה"ז שם) "מדינה או עיר שרוב ינם שכר או שאר משקים דהיינו שדרך רוב אנשי העיר לקבוע סעודותיהם על השכר או שאר משקים כמו שהוא דרך לקבוע על היין במקום שהיין מצוי הרי משקים אלו בעיר זו כמו יין ונק' שם חמר מדינה לענין כל הדברים הטעונים כוס וכל שאין יין הרבה גדל סביבות העיר כמהלך יום אף שמצוי הרבה יין אצל החנוני מן הסתם אין דרך רוב אנשי עיר זו לקנות יין תמיד מן החנוני אלא קובעים רוב סעודותיהם על שאר משקים והרי הם חמר מדינה וכו' וי"ח וכו'". ע"ש.

הרי שרבינו כולל לכאן שני השיטות ביחד, דברי הרמב"ם שכתב: "מדינה שרוב ינה שכר", שפירושו הוא ששם חמר מדינה נקבע ע"י זה שהמשקה הזה הוא רוב המשקה הנחשב ליין והיינו שדרך רוב אנשי העיר לקבוע סעודותיהם.

וכן את שיטת הרשב"ם שחמר מדינה היינו דאין יין אחר בעיר הזאת כי אם שכר, דמשמע מדבריו שרק היכא שאין כלל יין בעיר נק' המשקה האחר חמר מדינה. וכן שיטת הטור דלא הוי חמר מדינה אלא אם כן שלא יהא גדל יין מהלך יום סביב העיר.

וע"ז מקשה הרב הנ"ל שלכאן כל אלו הם הגדרות שונות ואיך כוללם רבינו יחד לחטיבה אחת ובפרט שלפי שיטות הנ"ל יהי' כמה נפק"מ וכגון שגדל שם הרבה יין סביבות אותה העיר אולם למרות זאת אין רגילות אנשי אותה העיר לשתות יין וכמו שבזמנינו באם נאמר שחמר מדינה נקבע לפי מה שהיין מצוי (רשב"ם טור) הרי שבמקום זה מצוי יין ולא נק' שכר חמר מדינה, אולם להרמב"ם שהקובע הוא רוב יין שכר או שאר משקין ואינו תלוי עד כמה מצוי יין אבל רגילין לשתות שכר ושאר משקין שפיר יהי' לזה דין חמר מדינה.

ומביא עוד מהמשנ"ב שהבין ששני ההגדרות הנ"ל שונות משא"כ לפי כ"ק אדה"ז יוצא דאין מחלוקת בין שיטת הרמב"ם לשיטת שאר הראשונים, ע"ש באורך.

והנה לדידי יש הבנה אחרת לגמרי בדברי רבינו בשלחנו ולדעתי נראה (שלא כדברי הרב צ.ר. שי' הנ"ל) שהמחלוקת הראשונים בהגדרת חמר מדינה היא השתי דעות המובאות כאן בס"י.

דהדיעה הראשונה היא רק שיטת הרמב"ם שקביעת הגדרת חמר מדינה היא אך ורק מה שדרך רוב אנשי העיר לקבוע סעודותיהם, ובזה הוא פותח הסעי' אלא שרבינו נותן לנו פתח להבין יותר שיטת הרמב"ם ומבאר שהוא כמו יין במקום שהיין מצוי וממשיך שאם אין יין הרבה גדל סביבות העיר כמהלך יום אף שמצוי הרבה יין אצל החנווני וכו' הנה כל זה הוא רק להגדיר שלפי דעה זו, עיקר קביעת גדר חמר מדינה הוא רק מה שאנשים קובעים עליו סעודותיהם.

וממילא כל הדוגמאות שמביא הוא אך ורק למטרה זו דאם אין יין מצוי או יין גדל סביבות העיר הרי ממילא א"א שיהי' קביעות סעודותיהם על יין אלא על שאר משקין.

ולפי"ז יוצא דלדעה זו ברור שאפי' אם יש הרבה יין בעיר כל שברור לנו שאין קובעים סעודותיהם על היין אלא על שאר משקין הרי משקין אלו נק' חמר מדינה, והא שרבינו כלל ענין "שאין יין הרבה גדל סביבות העיר אף שמצוי הרבה יין אצל החנווני" אין כוונתו לבאר בזה עוד שיטות וכמו שיטת הטור והרשב"ם אלא רק לבאר בזה שיטת הרמב"ם שמן הסתם קובעים רוב סעודותיהם על שאר משקים, ולפי הגדרה זו נקרא משקה זה חמר מדינה.

ואח"כ ממשיך רבינו ומביא את היש חולקין והוא שיטת הרשב"ם דאינו נק' חמר מדינה אא"כ רוב השנה אין היין מצוי. ולכשתמצי לומר שהחילוק בין שני הדעות הוא אם מחשיבים את הגברא או את החפצא דלדעה הראשונה והוא שיטת הרמב"ם עיקר קביעת חמר מדינה הוא דעת הגברא דעל מה הוא קובע סעודתו עליו, והדעה השני' מחשיבה בעיקר את המקום - החפצא - אם יש יין מצוי בכל העיר או עכ"פ אצל החנווני.

ומסיים רבינו דמנהג העולם כסברא הראשונה.

ונמצא שאין כאן תימה כלל בדברי רבינו ואין כאן צירוף שיטות והגדרות, אלא הכל על מקומו יבוא בשלום והדעה הראשונה כל כולה היא שיטת הרמב"ם דהעיקר הוא דעת וקביעת האדם במה הוא קובע סעודתו ודעה השני' היא דעת הרשב"ם שהעיקר הוא לפי מה שהיין מצוי.

ובאמת הן הן דברי המשנ"ב (בביאור הלכה ד"ה שמקדשין על שכר) דדעת הרמב"ם דאם רוב שתיית המדינה הוא שכר מיקרי חמר מדינה אף אם יש ג"כ יין בעיר, הוא כדעה הראשונה המובאת בשו"ע אדה"ז ובודאי הם שני הגדרות שונות.

ונמצא שזה שכתב הרב הנ"ל דלפי דברי שו"ע רבינו אין מחלוקת בין שיטת הרמב"ם לשיטת שאר הראשונים הינו נכון, אלא שפיר יש חילוק וזה החילוק בין השתי דעות.

ועוד יש להעיר בכל זה ומובא זה בקיצור בדברי הרב הנ"ל, דבאמת בדברי שו"ע רבינו מובא ענין זה עו"פ עם עוד הגדרה, והוא בסי' רצז ס"י "דבמוצאי פסח מקילין להבדיל על השכר לפי שהשכר חביב עליו אז יותר מן היין אבל מי שאינו חביב עליו כ"כ יש לו להבדיל על היין ואף מי שחביב עליו א"י להבדיל אלא במקום שהוא חמר מדינה וע"ד שנת' בסי' ערב אבל במקומות שהיין גדל שם שהיין הוא חמר מדינה אינו יכול להבדיל על שום משקה אף שהוא חביב עליו מאד וגם אין יין נמצא כלל בעיר זו, וע"ד שנת' שם", עכלה"ק.

דלכא' משמע דרבינו חוזר ממה שכתב לעיל בסי' רע"ב דשם כ' דהעיקר כסברא ראשונה שהיא שיטת הרמב"ם דהעיקר הוא קביעת האדם במה שקובע סעודתו וכאן משמע דהעיקר הוא כדעת הב' שהיא שיטת הרשב"ם דהעיקר הוא אם אין יין נמצא כלל בעיר. ונמצא דדברי רבינו סותרים זא"ז לכא'.

אלא, די"ל בדוחק עכ"פ, דבסי' רצז מיירי במוצאי פסח ובמקום שאין קובעים סעודותיהם על השכר ובמילא אפי' להרמב"ם לא מקרי חמר מדינה, אלא דמחמת חביבותו נעשה חשוב - וע"ד משנ"ת בהל' ברכות הנהנין בעניני קדימה בברכה, שלדעת רבינו יש להקדים חביבות אפי' לפני פירות משבעת המינים.

ובזה מחדש הרמ"א והמ"א ליישב מנהג העולם דמחמת חביבות השכר אז במוצאי פסח אעפ"י שבד"כ אין קובעים סעודתם עליהם, ואף שיש לו יין הרבה בביתו, אפשר להבדיל עליו בתנאי שלכה"פ לפי

דעה אחת (דעת הרשב"ם) נק' זה חמר מדינה היינו במקום שאין היין גדל שם, אבל במקומות שהיין גדל שם אם אין קובעים סעודתם עליהם אף שהוא חביב אינו יכול להבדיל עליו, כן נ"ל ליישב אף שדוחק גדול הוא.

ועוד יש להעיר ממה שכתב רבינו בשלחנו סי' קפב סעי' ב' שמצוה מן המובחר לברך על יין וכו' שאין זה הידור כלל לברך על שאר משקין וכו' כל שכן אם יש לו יין בביתו וכן הוא באמת בסי' ערב סוף סעי' יג ומ"מ מצוה מן המובחר לקדש לעולם על יין.

וכן הוא באמת מסקנת הערוך השלחן ער"ב סוף סעי' י"ד. לאחר שזכרנו דהא דהקלו הפוסקים לקדש ולהבדיל על חמר מדינה שזהו רק מכח הדחק "שאינן אצלינו יין כלל והיין ביוקר ובאין ברירה וכו'", אבל במדינות שהיין מצוי בהם בודאי מצוה מן המובחר לקדש לעולם על יין כנ"ל.

והנה מובא בכו"כ מקומות בכתבי רבותינו הק' (ראה תו"מ ח"ג עמ' 185. ושי"נ) שאדה"ז בהמוצ"ש האחרון לחיים חיותו הבדיל על קפה, ויוצא לפי כל הנ"ל שהי' או מחמת הדחק או מחמת חולי אבל לכאור' בלי טעמים אלו מצוה מן המובחר לקדש ולהבדיל על יין דוקא אפי' אם השכר או שאר המשקין הוא חמר מדינה לכל השיטות, דהיינו דדרך בנ"א לקבוע סעודתם על משקין אלו וגם אין יין מצוי בדרך כלל בעיר ואינו גדל סביבות העיר, כל שיש לו בפרטיות יין בביתו הרי לשיטת רבינו מצוה מן המובחר לקדש ולהבדיל על היין.



## ניגוב הידיים לפני הנטילה [גליון]

**הרב מאיר צירקין**  
מיאמי, פלורידה

בגליון העבר (עמ' 186) כתב הת' א.ת. "ראיתי נוהגים רבים מאנ"ש שי' להדר שידיהם יהיו יבשות כשבאים לנט"י. וכן אם הנטילה הראשונה (מתוך השלוש) לא עלתה יפה על כל היד וכיו"ב מנגבים את ידיהם תחילה ורק אח"כ נוטלים שוב. וכן ידוע כמה הקפיד ע"ז הר"י מתמיד. ותמוה הוא בעיני דהרי חומרא זו לא הוזכרה בשו"ע (אפי' לא כ"א וכיו"ב)".

הנה לכל לראש כן נהג כ"ק אדמו"ר כשנטל ידיו לנט"י קודם התוועדות של "כוס של ברכה" (לעיני כל עם ועדה) הי' מנגב ידו היטב במגבת ורק אח"כ הי' נוטל ידיו.

ומ"ש וכן הוא בפשטות דברי אדה"ז בשו"ע שלו סי' קסב ס"ז, זה מבואר יותר בס"ה.

ומ"ש וכן משמע בסידור בסדר נט"י לסעודה סו"ס א, היינו רק באם הנטילה הראשונה (מתוך השלוש) לא עלתה יפה על כל היד. אבל להדר שידיהם יהיו יבשות כשבאים לנט"י זה אינו שם.

וממשיך הנ"ל: "וגם מה שכתב בס"ו שם: "ואם יש . . . לכלוך . . . צריך שפשוף מים . . . יזהר . . . לנגב המים" ומשמע שצריך שיהיו נקיות ויבשות. כבר ביאר כ"ק אדמו"ר בתו"מ על סדר נט"י, שזהו "כיון שהצריך שפשוף היינו יד בחבירתה, א"כ אתינן לדין דאין מים דיד זו מטהרים טומאה שבאה מיד חברתה . . . ולכן אין תקנה אלא בניגוב" עכ"ל.

ומה יענה הנ"ל למה שסיים בסדר נט"י לסעודה בס"ו "וכן היוצא מבה"כ ונוטל ידיו מעט לברך א"י, צריך לנגבן היטב תחלה קודם נטילת ידים לסעודה" ? !



## פשוטו של מקרא

### יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בפרשת בשלח עה"פ בחר לנו אנשים (יז, ט) כותב רש"י בד"ה בחר לנו "לי ולך השווהו לו מכאן אמרו "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך" ו"כבוד חברך כמורא רבך" מנין שנאמר "ויאמר אהרן אל משה בי אדני" והלא אהרן גדול מאחיו הי', ועושה את חבריו כרבו, ו"מורא רבך כמורא שמים" מנין, שנאמר "אדני משה כלאם" כלם מן העולם חיבין הם כלי' המורדים בך כלאו מרדו בהקב"ה".

וצלה"ב. א. מה ראה רש"י להביא כאן את כל לשון המשנה באבות (עם כל הראיות מהכתובים שהובאו במכילתא ועוד) בנוגע לכבוד חברך ומורא רבך בזמן שכאן נוגע רק הענין דכבוד תלמידך כדי לבאר את לשון הכתוב "בחר לנו"?

ב. מהי כוונת רש"י באומרו "מכאן אמרו", שהרי ידוע הכלל ברש"י (כפי שעמד ע"ז רבינו בהשיחות כו"כ פעמים) שבלשון זה בא רש"י לשלול שא"א ללמוד זאת מפסוק אחר שלכאן ג"כ מלמדנו את אותו ענין אלא דוקא "מכאן". וא"כ בנדו"ד ג"כ צ"ב מהי כוונת רש"י שדוקא מכאן אפשר ללמוד את הלימוד דיהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך?

ונ"ל דרש"י מוכרח לבאר גם איך צריך להיות ההנהגה עם החבר והרב אף שכאן נוגע רק ההנהגה בנוגע לתלמיד, משום דבזה שהרב מכבד את התלמיד בכבוד כזה נפלא למע' מערכו האמיתי, שמשוהו לדרגתו שלו, אף שבאמת הוא עדיין רק תלמיד, הרי בנוגע לאלו שהם חבריו של הרב והם אליבא דאמת בדרגתו של הרב נמצא שמשפילים למטה מדרגתם שהרי הכבוד שהרב נותן להתלמיד להחשיבו כשווה אליו, הוא בעצם גם משוה את התלמיד לאלו שהם בדרגת חברים של הרב, והרי גם אם על כבודו הוא יכול למחול בזה שמשוה את התלמיד אליו, אבל איך ייתכן לעשות זאת על חשבון כבודם של חבריו?!

ולכן הוצרך רש"י להביא את המשך המאמר חז"ל שבנוגע לחברך ג"כ יש לכבדו יותר מערכו ויש להתייחס אליו כאילו שהוא רבו, ואז כמובן מתעוררת השאלה בנוגע לפגיעה בכבוד רבו של הרב ע"י שמתייחס לחבירו כאילו הוא רבו ולכן ממשיך שאין הכי נמי בנוגע לרב יש לכבדו יותר מערכו ויש להתייחס אליו כמורא שמים [וכשהצעתי את הביאור לפני גיסי הרממ"ר שי' תיכף אמר לי שזכיתי לכון בזה לדע"ק של כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ בשלח תש"ל שיחה בלתי מוגה (וחבל שבס' ביאורים לפירוש רש"י עה"ת אין ציונים על אתר לביאורים ברש"י משיחות בלתי מוגהות) אלא שבשיחה שם לא התעכב רבינו על הדיוק הנ"ל ד"מכאן אמרו" ולפי ביאורנו דלקמן יומתק ג"כ כללות הביאור דלעיל שכן נמצא בשיחה]

והנה בפרשת וילך (לא, כט) מצינו שמשוה רבינו אמר לבנ"י כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון וגו' ומבאר שם רש"י "והרי כל ימות משה לא השחיתו שנאמר "ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע"

מכאן שתלמידו של אדם חביב עליו כגופו כל זמן שיהושע חי היה נראה למשה כאלו הוא חי".

ובהשקפה ראשונה נראה שבכללות זה אותה נקודה שלמדנו בפרשת בשלח ע"ד החביבות המופלאה של התלמיד אצל הרב אבל באמת הם ב' ענינים שונים ועל כל אחד מהם מדגיש רש"י שזה נלמד מכאן דוקא ולא מהפסוק השני ובכל אחד מהלימודים הנ"ל יש בזה מה שאין בזה: דישנו ענין שהתלמיד חביב עליו כגופו דהיינו שמיתתו של יהושע נחשבת אצל משה כמיתתו שלו, שמצד זה יכול משה לכנות את מיתת יהושע כ"מותי", אבל באמת לא שמענו בזה עדיין לימוד שיש לכבד את התלמיד כאילו שהוא בשוה לדרגת הרב אלא הגם שהתלמיד יכול להיות למטה (ואפי' למטה הרבה) מדרגתו של הרב אבל כיון שהוא תלמידו דהיינו שהוא העמידו על רגליו וכו' וכו' הרי שהוא חביב אצלו כגופו.

וכמו שאפשר לומר שכן קטן שברור שהוא שלא בערך לדרגת האב אבל מצד זה שהוא אביו מולידו וכו' ה"ה חביב אצלו כגופו וממילא כמו שלא שייך לומר שחביבות כזו של אב לבן היא נחשבת כפגיעה בכבוד חבירו של האב עד"ז החביבות של התלמיד אצל הרב הוא לא "על חשבון" חבריו או רבו וכפשוט.

משא"כ הפסוק בחר לנו אנשים שכפי שרש"י מדגיש בתחילת ביאורו "לי ולך, השוהו לו" היינו שמשה מראה שחשיבותו של יהושע היא בשוה לזו של משה, זהו כבר ענין שבא כנ"ל על חשבון כבודם של חבריו של הרב ולכן הוצרך רש"י לבאר שכבוד חברך כמורא רבך וכו' וכנ"ל, אבל לכן רש"י מדגיש שענין זה בנוגע ליחס לתלמיד נלמד מכאן דוקא, וא"א ללמדו מהפסוק "דאחרי מותי" וכנ"ל.

אמנם לאידך גיסא גם לאחרי שהשוהו לו עדיין לא ידענו ואין כל הכרח שמשה יתייחס למיתתו של יהושע כאלו היא מיתתו של משה משום דגם לאחרי שרוממנו את יהושע והתייחסנו אליו כאלו הוא בשוה לדרגת משה הרי בזה אינו אלא כחבר של משה, ולא מצאנו לשון כזו של חביבות אצל חברים שמיתת החבר תחשב כמיתתו שלו ולכן על זה מדגיש רש"י שם שדוקא מכאן אנו רואים שתלמידו של אדם חביב עליו כגופו.



## "לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל" [גליון]

### יוסף וולדמן תושב השכונה

בגליון העבר מעתיק הרב ו.ר. מה שכתבתי בגליון תתקיב על שאלתו שהכתוב אומר בפ' וישלח (לה, י) "לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהי שמך וגו'", אם כן למה נאמר בפרשת ויגש (מו, ב): "ויאמר אלוקים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני", שעניתי על זה שם (שהרב ו.ר. מעתיק רק חלק ממש"כ) ע"פ מה שנאמר לפני כן בהפסוקים ובפירש"י בפ' וישלח לג, כז, ולב, כט.

התוכן ממה שכתבתי בקיצור, שהשם "ישראל" שזה "שררה וגילוי פנים" מפקיע ועוקר רק השם "יעקב" של "עקבה ורמי", ועצם השם "יעקב" נשאר בפירושו המקורי על שם אחיזה העקב.

ושואל הרב הנ"ל בגליון שם על הלשון "כי אם" ישראל והי' שמך וגו', ונראה שזה פשוט כאן אפילו לבן חמש שלא יכול להיות הכוונה שיופסק השם יעקב - שהרי השם "יעקב" מוזכר בפסוקים אחרי כך רבוי פעמים. וזה ברור גם לפחות מבן חמש, שהרי השם יעקב נשאר אצלנו כמו השם ישראל.

בגלל זה לא נזקק רש"י לשום הקדמות בפירושו בד"ה לא יעקב (לב, כט), שמתחיל תיכף פירושו "לא יאמר עוד שהברכות באו לך בעקבה ורמי" כי אם בשררה וגילוי פנים..." (זאת אומרת שאין אפילו "הוא אמינא" בפירש"י על עצם השם יעקב שבפסוק).

ע"פ פירש"י הנ"ל ברור ואין שאלה על הלשון "כי אם", "וכי אם" כאן הוא "דוקא" כמו בשאר מקומות.

וכן הדבר בוישלח לה, י, דהד"ה בפירש"י הוא "לא יקרא שמך עוד יעקב", שתיבות הנ"ל כשלעצמם אינם דורשים פירוש, רק מצד זה ששם יעקב הולך ונזכר גם אחרי כן כנ"ל.

ועל זה הדיוק בדברי רש"י שם "לשון אדם הבא במארכ ועקבה..." זאת אומרת שרש"י מבהיר שאן הכוונה כפשוטם של התיבות אלא הכוונה ליעקב בתור שם של עקבה ורמי' שזה מתבטל ונעקר ע"י שם ישראל שנמצא על ידו.

ועפ"ז יובן גם הלשון בפ' רש"י, בד"ה לא יעקב (לב, כט): "וסופך שהקב"ה נגלה עליך בבית אל ומחליף שמך וכו'" ששואל הרב הנ"ל



שלכאורה הי' מתאים אם רש"י הי' אומר "ומוסיף לך שם" ולא ש"מחליף".

אבל לגבי השר של עשו שבו המדובר שם הרי השם "יעקב" הוא ענין של עקבה ורמי', ("ורק על כרחו הודה לו עליהן", לשון רש"י שם). וע"י שם ישראל נעקר ונתבטל השם יעקב במובן הנ"ל.



## שונות

### תפקידו של רופא\*

**הרב מיכאל אהרן זליגסון**  
מגיד שיעור במתיבתא

לפני איזה שנים, סיפר הרה"ח וכו' הרב יהודה לייב ראסקין ע"ה: בשנת<sup>1</sup> תשל"ד - בעת הכנה להקפות - נפצע בני באופן מבהיל. הבאתי אותו לחדר מיוחד, לנוח. וניגשתי להרב חדקוב לבקש ברכה מהרבי. הרב חדקוב אמר לי שבכלל בזמן זה אין נכנסים אל הרבי. כשאמרתי לו את מצב בני שהוא איום, נכנס להרבי והרבי אמר שיקראו לד"ר זליגסון. הרופא ניגש להילד וכשהביט בו אמר שאין זה כלום. אח"כ הודעתי להרבי מה שאמר הרופא וב"ה נתרפא.

אחר הסיפור, אמר לי הרופא שהרבי אמר לו פעם שכשהוא - בתור רופא - יפסוק שמצד הטבע זה לא כלום, אזי אפשר להמשיך גם למעלה מהטבע בטבע.

ויובן בהקדם תוכן וגדר ענין הרפואה ע"פ תורה. דהנה כשמתבוננים בתוכן ענין הרפואה שע"פ תורה, הנה רואים שכל התנאים בזה הן מצד הגברא (- הרופא) והן מצד החפצא (- תוכן הרפואה עצמה וכן שכן

---

(\* מוקדש לזכות אאמו"ר הרופא, הרה"ח ר' אברהם אבא ע"ה, רופא בית הרב, במשך ארבעים שנה, ליום היארצייט שלו כה שבט.

(1 מסופר ע"י הרה"ח רי"ל ע"ה ראסקין, מרוקו (כפר חב"ד גליון 780 עמ' 64).

הרופא), הם רק ממוצע להמשיך ברכות השם (הם בכלל המשכת רצון חדש מלמעלה מהטבע בטבע לרפאות חולים):

### א. הרופא – שליח מלמעלה

"בכלל<sup>2</sup> אופן יש כאן לימוד לקח לכל רופא באשר הוא, לדעת ולזכור תמיד שאמנם נאמר "ורפא ירפא" והתורה נתנה רשות לרופא לרפאות - היינו, לעשות את כל מה שביכולתו כדי להביא את הרפואה בדרך הטבע - אבל לעולם יהי שפל בעיני עצמו, ויזכור שגם הטבע ובכלל זה כל חכמת הרפואה - מנוהלים ומכוונים ע"י הקב"ה בהשגחה פרטית".

### ב. הרפואה

בשם אדמו"ר הזקן<sup>3</sup>: רפואה טבעית: הרמב"ן ז"ל סובר שאין רשות לרפאות מחושי הפנימי ומ"ש ורפא ירפא היינו כאב ומכה חיצוני, וכ"כ הראב"ע ז"ל בפ"י על התורה בפ' ורפא ירפא ש"ניתן רשות לרופא לרפאות המכות שביד פצעים שמבחוץ. אך כל חולי ומכה שמבפנים הגוף ביד לרפאותו וכמ"ש באיוב כי היא יכאיב ויחבש, וכת' באסא (ד"ה ב, טז) גם בחליו לא דרש ה' כ"א ברופאים, הרי שנחשב לו לעון בדבר זה שדרש ברופאים עכ"ל הראב"ע. והרמב"ן ז"ל הוסיף להביא רא' לזה ממשארז"ל (פסחים ס"פ מקום שנהגו) חזקי' גנו ספר הרפואות והודו לו הרי דאסור לעסוק ברפואות, ועי' רמב"ן בפ"י התו' להקדמתו.

אבל רבינו הגדול ז"ל הכריע, דבזמן הבית שהי' חיים ישראל בחיי אלקי' ולא היו מקבלים חיות לגופם כ"א ע"י נה"א לבדה, ולכן א"צ לעסוק ברפואות שאם משלים רמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת כתיקונם שבוה נשלמו תרי"ג אברי נה"א, אזי ממילא גם רמ"ח איברי גופו ושס"ה גידי' הם בשלימות לתיקון בריאות<sup>4</sup> בלי שום מיחוש וחולי כלל שאברי גופו מקבלים שלימותם ע"י אברי נפשו, וכמ"ש ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך וגו' כל המחלה וגו' לא אשים וגו' כי אני ה' רופאך אני ולא אחר. ועבדתם את ה' אלקיכם והסירותי מחלה מקרבך,

(2) כפר חב"ד, שם.

(3) יגדיל תורה (ברוקלין, נ.י.) שנה רביעית עמ' רעט וש"נ.

(4) ראה סה"מ תרע"ח עמ' רעג: ע"י קיום המצוות עכשיו יהי' לעתיד הגוף כלי מאלקות ויחי' מאלקות עיי' בארוכה. שיחת ש"פ שמיני תשי"ג ס"ב ואילך.

ואם אינו שלם במ"ע המצות להשלים אברי נפשו ממילא נעשה פגם וקלקול באברי נפשו שלא יועיל לו שום רפואות כלל.

אך בזמן הגלות שגרמו במעשיהם סוד גלות השכינה שירדה השפעתם ונתלבשה ביי"ס דנוגה וע"י מעבר המזלות וצבא השמים מקבלים חיותם גם הבע"ח וצומח וא"כ גם האדם אף שאינו משלים תרי"ג אברי נפשו ע"י מעשה המצוות כנ"ל יכול ג"כ לקבל חיות לגופו ונה"ב כמו שאר הבע"ח והאדם הוא בעל בחירה אם לקבל חיותו והשפעתו מהיכלות הסט"א ח"ו או מהיכלות הקדושה (וכמ"ש באגה"ת) ויכול להיות בריא וחזק בכל אברי גופו (ויועילו לו הרפואות) וצריך לעסוק ברפואות.

### אחיזה בטבע

"בודאי<sup>5</sup> קיבלה איזה הוראות מהרופא וממלאה אחריהם. . כי אף שהי' רופא כל בשר ומפליא לעשות, אבל בכ"ז מהנהוג שיהי' קצת אחיזה ג"כ בטבע, אף אם דקה מן הדקה, שלאדמו"ר הזקן בא אליו חולה גדול ל"ע, פ"א ריפא אותו בחתיכת מצה און האלב גלאז וואסער, הרי שעכ"פ איזה אחיזה בטבע צריך להיות".

### ג. שכר הרופא

אף גם בשכר הרופא מצינו שיש לו תוכן מיוחד. בגמ' (ב"ק פה, א): "ואי א"ל מייתינא אסיא דמגן במגן א"ל אסיא דמגן במגן מגן שוה". (שאף אם אמר המזיק שיבוא לו רופא שאינו נוטל כלום, ע"ז עונה הגמ' שרופא שאינו נוטל כלום אינו שוה כלום). והיינו כולל גם הפירוש שכדי שתועיל הרפואה צ"ל גם תשלום להרופא, וכולל גם הערכה והערצה לדעת הרופא. וכפשוט, שע"י שרואה שהרופא מקבל כסף עבור הטיפול, יש לו אימון מיוחד ברופא.

ויש לומר שזהו ע"ד מ"ש בירושלמי "אוקיר לאסייך עד דלא צריך ליי", שצריך לכבד הרופא והיינו שצ"ל איזה הערכה ויחס בין החולה להרופא.

וכן ב"היום יום" - טז סיון: "מה שנחוצך ביותר הוא שיעורר החולה בעצמו. . הידיעה שיכול להתרפאות, והתקנה ובטחון גמור כי בעזה"י יתרפא מחליו".

## ד. דיני נפשות

סנהדרין - דנין דיני נפשות. וכן כפשוט הרופא עוסק בדיני נפשות.

ועפ"ז יומתק עוד סיפור מדברי קדש של הרבי שאמר לאבי ע"ה: בש"ק ו' תשרי תשכ"ה, ביקר אבי איזה פעמים אצל אם הרבי - הרבנית חנה ע"ה. אחרי כלות ימי ה"שבעה" ניגש הרבי לאבי לשלמו בעד ההשתדלות שלו, אבל אבי סירב לקחת. אז המשיך הרבי שגם אנשי הסנהדרין קיבלו תשלומים בעד עבודתם<sup>6</sup>. אזי ענה אבי שיקיים מאמר חז"ל מסרבים לקטן ולא לגדול<sup>7</sup>, וקיבל.

יש להעיר מגמ' כתובות קה, א:

"אמר רב יהודה אמר רב אסי גוזרי גזירות שבירושלים היו נוטלין שכן תשעים ותשע מנה מתרומת הלשכה לא רצו מוסיפין להם לא רצו אטו ברשיעי עסקינן אלא לא ספקו אע"פ שלא רצו מוסיפין עליהן . . . והתניא מכוער הדיין שנוטל שכר לדון אלא שדינו דין ה"ד אילימא אגר דינא דינו דין והתניא הנוטל שכר לדון דינו בטילין אלא אגר בטילא".

ולכאורה צ"ל למה לא הביא הרבי דוגמא מגמ' ב"ק (פה, א) "אסיא דמגן מגן שוי" (שרופא שאינו נוטל שכר אינו שוה כלום), ומהו הקשר של רופא לאנשי סנהדרין?

וע"פ הנ"ל יומתק: שהרי מוצאים אנו תכונות דומות בין אנשי סנהדרין ורופא, בכמה פרטים:

(א) בשניהם הוא עבודת הקדש, הסנהדרין בפסקי דינים שלהם והרופא בהצלת וריפוי חולים. הנה אעפ"כ, שניהם מקבלים תשלום.

(ב) בשניהם - חידוש בפסקי דינים שלהם:

בסנהדרין - לימוד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. וכמ"ש הרמב"ם (הל' ממרים פ"א ה"ב): "אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן

(6) כתובות קה, א.

(7) פסחים פו, ב.

הגזרות והתקנות והמנהגות כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו".

**ברפואה -** כפי שמבאר הרבי<sup>8</sup> שלא יעלה על הדעת שכיון שרחמנא מחי ואנא מסי ע"ז למדים מזה שניתן רשות לרופא לרפאות, נמצא שזהו ענין של חידוש, ובפרט ע"פ המבואר לעיל בשם הרמב"ן האב"ע שזהו ענין שצריך להתעורר בתשובה כיון שזה מלמעלה.

(ג) הצורך לפסק דין:

סנהדרין - הנה הפסק דין שלהם נעשה בבחינת מ"ע ומל"ת "כל אשר יאמרו לך" "לא תסור מכל אשר וגו'", ועד כדי כך ש"נצחוני בני נצחוני", ו"אתם אפילו שוגגין וכו'", הנה מזה נעשה פסק דין בעוה"ז הגשמי.

**רופא -** שצריך לעבור הפסק דין על ידו:

"כשהתורה<sup>9</sup> אומרת שבדבר מסויים צריכים לשאול את הרופא והוא צריך לעשות כפי שהורה הנה אין זה מפני שהרופא ציווהו כי אם מפני שתורה ציוותה עליו שיציית לדברי הרופא. כיון שאין עוד מלבדו ולכן אין ענין בעולם שיכול להיות בלי תורה".

וכפי שמוכח מסיפור זה:

בעת<sup>10</sup> ההתוועדות דשבת נצבים תשכ"ד הרבי אמר שתי שיחות ומאמר. באמצע המאמר חש הרה"ח ר"ב גורודצקי שי' שלא בטוב. כשסיים הרבי את המאמר ניגש הרש"ל להרבי וסיפר להרבי על כך. הרבי קרא לד"ר זליגסון והורה לגשת לרב"ג. הוא עשה כפי שנצטווה ואמר שהכל כשורה. הרבי קבע: "הוא הרי רופא - ואם הוא אומר שזה כלום - אזי אכן אין זה כלום...".

ואז במילא נכלל ונמשך בזה גם מלמעלה מהטבע בטבע לכל המצטרך, בטוב הנראה והנגלה.

(8) לקו"ש ח"ב עמ' 529 וש"נ. שיחת משפטים תשט"ז ס"ז.

(9) משיחת ב' דחה"ש תש"ל ס"ז.

(10) יומן הר"מ וולף שי', אה"ק - כפר חב"ד גליון 632 עמ' 39.

וע"פ כהנ"ל יש לבאר גם מה שמבואר באגרות קדש רבינו ח"י עמ' שטו:

"הראשי תיבות של "כי אני ה' רופאך": ארי"ך כי כל אסוותא מעילא (עיין זהר חלק ג' רצב, ב)".

דהנה ע"פ המבואר בחסידות הנה עתיק ואריך הם שני דרגות בכתר. עתיק הוא שנעתק ונבדל מסדר השתלשלות ואריך הוא מתייחס לסדר השתלשלות.

בנוגע לאריך, נתבאר בספר המאמרים-אידיש עמ' 84: ש'אריך' וזעיר אנפין הם עד"מ שני אופנים של לימוד ההלכה:

בקיצור שו"ע - ההלכה מופיעה בקיצור. ואילו כשמעיינים בטור שו"ע, ולפנ"ז בש"ס ומפרשיו, הרי אז יש ההלכה לארכה ולרחבה ולעמקה, ובמילא גם האיכות (היינו האור ועומק וכו') של ההלכה היא באופן נעלה ביותר. ולכן כשלומד ההלכה כפי שזה בקיצור שו"ע, אף שזהו אותה ההלכה שבטור שו"ע וכו', אעפ"כ הנה בטור הנה זה איכות אחרת. ומזה מובן ש'אריך' הוא עד"מ אותו ההלכה עצמה אבל באיכות נעלית יותר.

ועפ"ז מובן ש'אריך' הוא כעין ממוצע בין כתר לאצילות, ובמילא גם ב' הקצוות שבו: מחד, ראשית סדר השתלשלות ("אריך" בניגוד ל"זעיר" אנפין), ומאידך, הוא כתר שלמעלה מהשתלשלות.

ועד"ז הוא בענינו של רופא:

מצד אחד ענינו הוא שליח וצנור מלמעלה (- דוגמת אריך, כתר שלמעלה מעולם), להמשיך את הרפואה למטה, וביחד עם זה, גם עשיית "כלי" בעוה"ז, בדרך הטבע (- דוגמת אריך, שזה גם ראש סדר השתלשלות), וכ"ז באופן המתאים.



## טעות בתרגום קטע היום יום מאידיש לל"ה"ק

**הרב משה רפפורט**

**ציריך, שווייץ**

בהיום יום, לי"ב שבט, מביא כ"ק אדמו"ר קטע ממכתב של כ"ק אדמו"ר מהור"י (אג"ק ח"ד עמ' שח) סיפור הידוע על מה שהורה

כ"ק אדמו"ר הצ"צ להרבנית מרת רבקה נ"ע בנוגע לאכילה קודם תפילת שחרית.

על המילים; "וסיים: דו דארפסט ניט זיין קיין ניכטערע" תרגמו ללה"ק בחת"ת הוצאת קה"ת ארה"ק: "אל לך לקיים את הבקרים על לב ריקן". וב"דבר מלכות" תרגמו: "אל לך להתחכם".

לכאורה, התרגום הפשוט של מילים אלו על פי שפת אידיש הוא "אל לך להיות בצום (בבוקר)". ואולי כדאי לתקן זה בהוצאות הבאות.



## תפילה בשבת ויו"ט אצל קברי צדיקים [גליון]

**הרב יהודה ליב גראנער**

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון תתקיב (עמ' 89) מעיר הרב י.ד.ק. שי' מהמובא במשנת חסידים שאפילו צדיקים גדולים לא השתטחו על קבר צדיק בשבת וכו', ומזה מובן הנהגת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לא להשתטח על הציון הק' בימים אלה.

להעיר ששלש פעמים כן השתטח הרבי על הציון בימים אלה: הו"ר תשי"א. ר"ח מנ"א ור"ח אלול תשנ"א. והסדר הי' כרגיל - אמירת מענה לשון, הדלקת הנר, קריאת הפני"ם, הסיבוב וכו'. עפ"ז מובן - כש"רבי" משתטח ביכולתו להמשיך נשמת הצדיק. ואין בזה סתירה לדברי משנת חסידים הנ"ל, כי מבואר בכמה מקומות בכתבי כ"ק רבותינו נשיאינו הק' גודל ההבדל באין ערוך, בין דרגת רבי לאפילו דרגת צדיקים גדולים, מיוסד על הכתוב: צדיק (ל' יחיד) יסוד עולם, דבר אחד לעם ולא שני וכו'.



## אם נשים שוות לאנשים בקדושתן [גליון]

**הרב חיים רפופורט**

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

בגליון תתקח (עמ' 138) הערתי על האג"מ בענין קדושת נשי ובנות ישראל וכנראה, היתה אי הבנה בדברי. דבנוסף להערת ידידי הרב א.ז.ו. בגליון תתקיב (עמ' 90), קבלתי כו"כ שאלות והערות בע"פ ובמכתבים פרטיים אלי. ועל כן באתי בזה להבהיר את דבריי.

## הבהרת הנושא ושטח הדיון

בניגוד למשמעות דברי הרב הנ"ל שכאילו הצעתי שיש חילוק בין נשים לאנשים "לענין עצם החפצא דקדושת ישראל", - הנה מעולם לא עלה במחשבתי לומר כן<sup>1</sup>, וכל דבריי היו מוסבים על א. הקדושה הנוספת שיש באנשים מחמת היותם מצווים ועומדים במצוות נוספות וכיו"ב; וב. שיטת בעל האגרות משה, הלא הוא הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל.

דהנה התשובה באג"מ שעלי' הערתי (אג"מ או"ח ח"ד סי' מט) מכוונת כלפי נשים מחוגים מסויימים שבאו בטענה ותואנה<sup>2</sup>. נשים אלו טוענות שע"פ תורה קדושתן פחותה מזו של האנשים וע"כ הן טוענות: 'למה נגרע'<sup>3</sup>! וע"ז קאמר האג"מ שאין יסוד לטענתן וע"כ "ליכא כלל שום סבה להתרעם כלל".

והנה כיון שהגרמ"פ כתב דבריו בתור מענה, להשיב לאלו שתואנה הן מבקשות, הוקשה לי מה יענה הגרמ"פ לאלו המתרעמות על זה שמצילים את נפש האיש לפני שמצילים את נפש האיש בגלל שיש בו קדושה נוספת [כמבואר במשנה סוף מס' הוריות ובפוסקים], שהר"ז מורה לכאורה א. שחובת האנשים במצוות עשה שהז"ג מעניקה להם קדושה נוספת, וב. נפק"מ למעשה בעיני פקדונ.

באמת לא הבאתי משנה זו אלא בתור דוגמא, כי ענין הקדושה הנוספת שישנה באיש מבואר בכמה מקומות, ומהם בשו"ע אדה"ז

(1) אם כי מצינו בדרשות הר"י אבן שועיב פ' תזו"מ שכתב וז"ל: "ולכן אנו מברכין בכל יום שלא עשאני גוי ושלא עשאני עבד ושלא עשאני אשה, כל הנשמות שנבראו תחלת כל דבר ואינן דומות זו לזו, והן מדרגות ואינן ממקום אחד, כי נשמתן של ישראל הן קדושות יותר מן האומות ומן העבדים הכנעניים הפחותים ואפילו מן הנשים, ואם הם שייכי במצוות והן מזרע ישראל אין נשמתן כנשמת הזכר השייך בתורה ובכל המצוות עשה ולא תעשה . . . ולכן אין אנו מברכין שלא עשאני בהמה שאין לה נשמה". - אבל כנראה כ"ז הוא בגדר 'דעת יחיד'.

(2) התשובה נדפסה תחת הכותרת: "בענין התנועה החדשה של נשים השאננות והחשובות".

(3) באג"מ שם: "הנה בדבר הנשים השאננות והחשובות אשר בעיני הנהגות המדינות בעולם הן גם כן מהלוחמות יחד עם התנועה כזו עם הנשים הלוחמות בזה מכל העמים שבעולם, אבל נשים אלו שהן שומרות תורה ורצות להכניס מלחמתן גם במה שנוגע לכמה דיני התורה ויש מהן אשר מתפללות בטלית וכדומה בעוד דברים".



או"ח סי' מו ס"ה שכתב בזה הלשון: "אם בירך תחלה שלא עשני אשה<sup>4</sup> יחזור לברך שלא עשני גוי ועבד שהאשה אינה יכולה להתחייב בכל המצות כמו נכרי שיתגייר ועבד ששיחררו רבו וצריך ליתן הודאה למקום ברוך הוא שלא שם חלקו כמעולה שבהם אלא זכה לעבוד ה' ולהיות קרוב אליו יותר מכולם".

ועפ"ז צ"ב, אם בנשי ובנות ישראל המאמינות באמונה שלימה בתוה"ק עסקינן, הרי לדידהו אין צורך במענה כלל, ואם באנו לענות לה"נשים השאננות" שהזכיר באג"מ<sup>5</sup>, עדיין צ"ב והסברה במה שמצינו שהזכר מברך בכל יום ע"ז שכלשון אדה"ז "לא שם חלקו כמעולה שבהם", והקב"ה "קרוב אליו יותר" מהנשים, ומפני זה ישנה קדושה יתירה באנשים מבנשים וכמשנ"ת.

ואם כי צדק הרב הנ"ל שאין בכ"ז הוכחה שיש גריעותא בנשים "לענין עצם החפצא דקדושת ישראל", מ"מ מה שכתב שדברי האג"מ "ברורים ופשוטים", הנה לדידי עדיין צריכים אנו למודעי, דממנ"פ, הנשים המאמינות באמונה פשוטה וכו' אינן מבקשות הסברה, ולאידך גיסא, אם באנו להזדקק לטענות ה"נשים השאננות" נשיב להן כדברי האג"מ ד"ליכא שום זלזול בכבודן ובכל דבר בזה שנפטר מלמוד התורה וממצות שהזמ"ג וליכא כלל שום סבה להתרעם כלל", לא הבנתי איך יספיקו דברי האג"מ להסיר את תלונותיהן. זו היתה כוונתי בהערתי הראשונה, ואני מבקש את סליחת הקוראים באם לא הסברתי את כוונתי כדבעי.

(4) ברכת "שלא עשני אשה" מקורה בתוספתא ברכות פ"ו ובירושלמי ברכות פ"ט ה"א ובבבלי מנחות מג, ב. ובתוספתא ובירושלמי [ובפירוש רש"י עמ"ס מנחות שם], איתא שטעם תקנת ברכה זו הוא מפני שאין האשה חייבת במצוות [עשה שהזמן גרמא]. ובאבודרהם בפירושו לברכות השחר ביאר: "...והשלישית שלא עשני אשה, מפני שאינה מצווה במצות עשה שהזמן גרמא כמו שפירשנו בהקדמת הספר הזה. האיש דומה לפועל שנכנס לשדה חבירו ונטעה ברשות. והאשה דומה לנכנס שלא ברשות. ועוד שאימת בעלה עליה ואינה יכולה לקיים אפילו מה שנצטוית".

ועוד טעם לברכה זו מפורש יוצא מסוגיית הגמרא מנחות שם ובפירוש רש"י ורגמ"ה שם, והוא משום שהאשה משועבדת לבעלה והוא כמו עבד [אלא דעבד זיל טפי מאשה]. ויעיין בספר נתיבות הקודש עמ"ס מנחות שם.

(5) דהיינו הנשים העומדות "בדעתן האולת והעקושה" ויש להן תערומות "על השי"ת ועל תורתו" (אג"מ שם).

## שיטות גדולי ישראל שאינן מתאימות לשיטת רבינו זי"ע

הרב הנ"ל תמה עלי על שהעתיקתי מדברי הראשונים וגדולי האחרונים (כמו החיד"א) קטעים המבארים את פחיתות ערך האשה וכו', "דהרי פשיטא שלשונות כאלו אינם מתאימים כלל וכלל לדרכו של רבינו".

ולא הבנתי כוונתו בזה, כי אף שלמעשה פשוט שאנו אין לנו אלא דברי רבינו, אבל לאידך גיסא פשוט ג"כ שבפולפולא דאורייתא (שזהו"ע הקובצים) מובן וגם פשוט שיש מקום לשקו"ט לפי שיטות אחרות, ובפרט בנדו"ד שעיקר השקו"ט היתה היאך להסביר תשובת האג"מ להנשים השאננות, וכבר כתבתי באחד מהגליונות הקודמים שדוחק גדול לומר דסמך על המבואר בפנימיות התורה - היפך דרכו בכ"מ.

והנה המעיין במה שכתבתי בראשונה יראה שלא הבאתי דברים אלו כי אם בהערה בשולי הגליון, כי אין בהם כדי להקשות על האג"מ כי יתכן שרוח אחרת היתה בו בענינים אלו, ושפיר יענו ויאמרו ד"גברא אגברא קא רמית", ולא הבאתים אלא להראות שכנראה כו"כ גדולי ישראל הבינו שדרגת הנשים פחותה היא מדרגת הנשים, ואשר ע"כ כאשר לפנינו משנה במס' הוריות 'השווה לכל נפש' ועוד מקורות כיו"ב דחזי לאיצטרופי וכו', קשה יותר להניח דעתן של "הנשים השאננות". ועל כן חובה עלינו לעיין בדבר זה עד שיתבררו, יתלבנו ויאירו הדברים.

## התאמת גופא דאורייתא לנשמתא דאורייתא

הרב הנ"ל הוסיף והסביר: "דאחרי שנתגלה מעלת נשמות ישראל עפ"י פנימיות התורה שוב נתחדש מבט שונה לגמרי גם בהלכה על יהודי אפילו אם הוא רשע וקל שבקלים, וכ"ש וק"ו לענין האשה, דאף שמצינו לשונות כאלו בדורות שעברו, הרי לנו אין לנו אלא דרכו של רבינו, שגילה שמצד עצמותן נשים שוות ממש בקדושתן ובמעלתן וכו' וכו' ואדרבה".

והנה אם כי דברי הרב הנ"ל נכונים הם בכללותם, מ"מ עדיין לא זכינו לשוב הענינים כדבעי. ואפרש שיחתי:

אף כי בנוגע לכו"כ לשונות מגדולי ישראל שהבאתי בדבריי הקודמים אפשר (לאנ"ש) להסתפק בכך "שלשונות כאלו אינם

מתאימים כלל וכלל לדרכו של רבינו, מ"מ גם לשיטת רבינו עדיין צ"ב בכו"כ מקורות יסודיות, כי רבינו ביאר בכו"כ מקומות שהמבואר בפנימיות התורה צ"ל עולה בקנה אחד עם המבואר בגליא דתורה, ובפרט עם חלק ההלכה, וע"כ עדיין יש מקום לעיין ולתווך בין המבואר בדברי רבינו ע"ד מעלת הנשים להמבואר בספרי גדולי ישראל אשר גם מפיהם אנו חיים, הלכה למעשה.

ולדוגמא בעלמא: מנהג כו"כ נשי ובנות ישראל [ובתוכן גם כו"כ נשי ובנות חב"ד] לברך בכל יום "בא"ה אמ"ה שעשני כרצונו".<sup>6</sup> וביאר האבודרהם,<sup>7</sup> וז"ל: "והנשים נוהגות לברך, במקום שלא עשני אשה, שעשני כרצונו, כמי שמצדיק את הדין על הרעה הבאה עליו", עכ"ל. ועד"ז הוא בטור או"ח ס' מו: "ונהגו הנשים לברך שעשאני כרצונו, ואפשר שנוהגים כן שהוא כמי שמצדיק עליו הדין על הרע". ובלבוש שם ס"ה כתב בזה"ל: "...ואח"כ מברך שלא עשני אשה, שאע"פ שהיא טובה ומעולה הרבה מן העבד מ"מ אינה חשובה כמו הזכרים בישראל כו', ואשה כו' מברכת שעשאני כרצונו והיא כמו שהיא מצדיקה עליה את הדין על הרעה". ובשו"ע אדה"ז שם ס"ה: "הנשים נוהגות לברך שעשני כרצונו והוא כמו שמצדיק עליו את הדין על הרעה".

הרי מבואר: א. דברכת "שעשני כרצונו" יסודה בדבר משנה [ספ"ט דברכות הובא ברמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ג ובטוש"ע סי' רכב ס"ג] "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה". והוה כעין צידוק הדין, שהאשה מצדיקה עלי' את דין שמים. ב. שברכת "שעשני כרצונו" איננה מטבע שנתקנה בפני עצמה - ברכה "בודדת" שנפלה לתוך ברכת השחר כסומא בארובה - אלא דכל עצמה לא באה אלא כלפי שתיקנו חז"ל ברכת "שלא עשני אשה" לאנשים "לברך על הטובה" ולהודות על חלקם שנולדו זכרים ולא נקבות, הרי, על יסוד זה, ובהמשך לזה, הנהיגו (לאחרי חתימת התלמוד) שהנשים תברכנה

---

(6) יעויין בישועות יעקב או"ח סי' מו אות ה ובספר בספר שיח צבי להר"צ פרבר זצ"ל (לונדון תשט"ו) עמוד כד, מ"ש בדיוק הלשון "כרצונו". ובספר "משאת כפיי" להגר"ד קאהן שליט"א (ברוקלין תשמ"ה) עמוד יז כתב, וז"ל: "נל"פ דאדם נברא באופן שהקב"ה אמר אח"כ "לא טוב וגו'", ותיקן הבריא, משא"כ אשה לכתחילה נוצרה כרצונו דמעי'קרא ולא נשתנה שום דבר בבריא'תה", עכ"ל. ויעויין בשו"ת משנה הלכות ח"א ס' לח. ואכמ"ל.

(7) בהמשך למה שביאר בכוונת הברכה "שלא עשני אשה", וכנ"ל הערה 4.

"שעשני כרצונו", "לברך על הרעה", להצדיק עליהן מה שגזרה רצונו ית' שמנע מהן את מעלות האנשים<sup>8</sup>.

והנה יסוד גדול קבע הרב הנ"ל, והוא שלפי מה "שגילה [רבינו] שמצד עצמותן נשים שוות ממש בקדושתן ובמעלתן" לאנשים, יתכן ויתחדש "מבט שונה לגמרי גם בהלכה". אמנם סתם ולא פירש במה נתחדשה ההלכה בקשר לברכות השחר (לדוגמא); מה יכוונו הנשים בברכותיהן ואיך יבואו הנגלה והפנימיות לעמק השווה.



## "עול הגוים" או "עול הגלות"? [גליון]

**הרב ברוך אבערלאנדער**

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

בגליון תתקיא (עמ' 79) העתקתי דברים סתומים ממה שנתפרסם לאחרונה<sup>1</sup> קטע מתוך "קובץ רשימות וסיפורים שנרשמו ע"י תמימים

(8 בספר "עולם התפילות" להרב אליהו מונק ז"ל (ירושלים, תשנ"ד), עמ' לו, כתב: "ברוך זו אומרת האשה היהודייה בכל בוקר ובוקר את הברכה שעשני כרצונו, לא רק מתוך הכנעה סבילה כקבלת החלטת ה' שאין אנו רשאים למרוד בו, כי אם בהרגשים חיוביים בהחלט, בתודה עמוקה ובשמחה כנה, שבוראה עשה אותה כרצונו, כלומר כפי הרצון והחסד שלו יתברך, בצורה שמצאה חן בעיניו ושרוחו נוחה הימנו [שכן המילה רצון משמעותו לגמרי את הכוונה העיקרית לברכה זו שהרי כתב שהאשה מברכת "לא מונק אינו שולל לגמרי את הכוונה העיקרית לברכה זו שהרי כתב שהאשה מברכת "לא רק מתוך הכנעה סבילה כקבלת החלטת ה' שאין אנו רשאים למרוד בו". [אמנם דבריו צ"ע, דממנ"פ, אם אין כאן כי אם חסדו של הקב"ה, מה מקום יש ל"הכנעה סבילה" . . שאין אנו רשאים למרוד בו", ואם באמת יש כאן צער ו"סבל", לשמחה מה זו עושה ? !]. ב. והוא העיקר: באמת צע"ג ליישב לשון הרב מונק ז"ל עם מה שכתבו הראשונים והפוסקים וכפי שנתבאר.

והנה ראיתי בקונטרס "מעמד האשה" (הוצאת מנוף, ירושלים תש"ס) עמוד 41, שכתבו בקשר לברכת שעשני כרצונו: "אילו היתה האשה מברכת שלא עשני גבר, היא היתה עשוי' להשמע כאילו היא שמחה על שהיא מחוייבת בפחות מצוות, הניסוח אינו ראוי . . כל אחד מברך על היתרון שלו". ושם עמ' 42 מבארים ש"ברכתה של האשה היא עדות לחוסנה הדתי". ברכת "שעשני כרצונו" באה להודות לה' על "שהאשה קרובה יותר לרצונו של הקב"ה ונמצא בדרגה רוחנית יותר" בניגוד להגבר ש"מחמת שפלותו וחומריותו זקוק לקיים את כל המצוות כולן כדי להיות ראוי לשם 'אדם' ". עכת"ד. ולפענ"ד צע"ג בזה.

(1 במוסף לעיתון 'כפר חב"ד' גליון 1159 עמ' 26).

בריאג ובאוטבוצק", ומשמע שזה מסיפורי הרה"ת וכו' יצחק הורוויץ (מתמיד):

"ובדבר הסכסוכי דברים אם לומר "ושבור עול הגוים" או "עול הגלות", נענית ל<sup>2</sup> עתה כשבאתי לליטא, לומר "ושבור עול הגלות". לפיכך בברכת- המזון אומרים "עול הגלות", אך בנוסח התפילה לא רצה אדמו"ר הזקן לשנות מהנוסח הישן ואומרים "ושבור עול הגוים"...".

והערתי: אמנם אין אנו יודעים מה הם "הסכסוכי דברים" שהיו בענין זה, ולמה זה הכריע לטובת הנוסח "ושבור עול הגלות" כשאדה"ז "באתי לליטא"? האם בליטא היה זה הנוסח הנפוץ, ואדה"ז היה מוכרח לקבל אותו?

והערתי גם ממענה כ"ק אדמו"ר זי"ע משנת תשמ"ח אל הרה"ג ברוך נאה<sup>3</sup>, ובו נאמר: "להערתו בהרחמן בברהמ"ז שצ"ל עול הגוים ולא עול גלות: גם דעתי כן הוא".

"עד שיאמרו לו הלכה למעשה"

ובגליון תתקיב (עמ' 73) העיר הריל"ג:

א. גם לאחר מענה הנ"ל, לא צוה הרבי שבהוצאות החדשות של הסידורים<sup>4</sup>, הגש"פ וכו' יתקנו זה.

ב. ולהעיר: בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים (שם הרבי מדייק כמעט על כל תיבה ותיבה) נדפס: "עול גלות", ואין שום הערה מהרבי ע"ז. ועד"ז בנוגע לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, שכתב כמה הגהות על

(2) המהדיר, ר"י מונרשיין, מציין שם: "ספק אם הקטע . . הוא המשך ישיר לקודמו", שבקטע שלפני זה מסופר ש"כשנדפס ה'תניא' כתב לו אדמו"ר הזקן" (ל' משה מז'טומיר, ה"ה המדפיס הרה"ק ר' משה שפירא מסלאוויטא (ראה שם הערה 22).

(3) במענה על מה שכתב במכתבו להרבי: "בהרחמן בברכת המזון ישבור כו' נראה שצריך להיות עול הגוים ולא עול גלות שזה צנוורה. וכמו שהוא באהבת עולם לפני ק"ש". מכתבו נתפרסם בימים אלו ב'פרדס חב"ד' גליון 16 עמ' 25.

(4) הריל"ג בהערות הזכיר גם "מחזורים", אבל כיון שלא מופיע בו ברכת המזון – אין מה לתקן שמה, וכפשוט.

סידור תורה אור - שנדפסו בסוף הסידור - ועל נוסח זה "עול גלות" אין שום הגהה.

ג. ולהעיר ממס' ב"ב קל, ב: "אין למדין הלכה לא מפי לימוד ולא מפי מעשה ועד שיאמרו לו הלכה למעשה".

ודבריו תמוהים שהרי מענה הרבי להר"ב נאה הוא בפשטות מתאים ל"יאמרו לו הלכה למעשה", משא"כ זה שלא הורה לתקן בסידורים החדשים הרי זה לכל היותר מתאים ל"מפי מעשה" שאין למדים ממנו. והרי להר"ב נאה הורה הרבי ברור הלכה למעשה<sup>5</sup>: "גם דעתי כן הוא". ומה שלא הורה לתקן כן בדפוס, י"ל שלא רצה לשנות ממה שהדפיס אדה"ז בכוונה תחילה.

ועד"ז העירני הרה"ת לוי יצחק רסקין מלונדון<sup>6</sup>:

"מחברי מערכת קה"ת בנ"י. שמעתי שכ"ק אדמו"ר זי"ע לא הרשה לתקן כן בפנים הסידור.

ולתוון הדברים, אולי יש לפרש שכוונת "עתה כשבאתי לליטא" אמור כלפי רוח שנאת ישראל שנוכח לראות שמה, ולכך העדיף לנסח בבהמ"ז "עול גלות". ומ"מ לגבי נוסח התפלה נתקע שלא לשנות.

ובמילא יובן מענה כ"ק אדמו"ר זי"ע שהנכון הוא לומר "עול הגוים" אף בברכת המזון: א. מפני שינוי האקלים לטובה; ב. אולי גם בימי אדה"ז לא היתה הכוונה כי אם שידפיסו כן, אבל שיאמרו בע"פ 'עול הגוים'. ומ"מ לא הסכים כ"ק אדמו"ר זי"ע שישנו כן בהסידור עצמו. וידועה שיטתו השמרנית של כ"ק אדמו"ר זי"ע לגבי דברי דפוס שיש לחוש בהם אם יפלו בידי זרים, כולל אוה"ע, ובפרט בהסידור שהוא מתורגם גם ללע"ז<sup>7</sup>.



(5) ומאז שנת תשמ"ט ואילך פירסם את ההוראה ב'לוח כולל חב"ד', ליל ר"ה.

(6) נדפס גם בעיתון 'כפר חב"ד' גליון 1163 עמ' 11.

(7) עוד העיר: "מחברי מערכת הנ"ל שמעתי גם שהרבי לא הסכים להחזיר תיבת 'ושמד' בתפלת 'אבינו מלכנו' הקצר שבתוך 'מודים' של מוסף של ר"ה ויו"כ, למרות שכן הוא בסידור תורה אור וכו'".

## כבוד ספרים [גליון]

### הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בגליון תתקיב (עמ' 88) הביא הת' י.י.י. משיחת ש"פ תשא תשכ"ד שהקפידא לסגור את הספר כשגומרים ללמוד אותו היא באופן שהלומד עצמו צריך לסגור אותו.

והביא זה בקשר לדברי הגמרא שבת ה, ב: "היה קורא בספר על האיסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו עד שלא הגיע לי' טפחים גוללו אצלו משהגיע לי' טפחים הפכו על הכתב". ופירש רש"י בד"ה "הופכו על הכתב": "כתבו לצד הכותל והחלק כלפי ר"ה שלא יהא מוטל כל כך בביזיון" וכתב שכן איתא במפרשים לגמרא שם ולא הביא מי המפרשים].

אבל לא הביא מקור והסבר לטעם הדבר שדוקא מי שקורא בו צריך לסגור אותו ולא ע"י אחר.

והנה מקור החומרא לסגור את הספר (דהיינו כל ספר, ולא רק ספר תורה) אחרי לימודו מפורש בראשית חכמה שער היראה פט"ו, ובב"ח יו"ד סי' רעז, וכן בש"ך שם, ובכל מקורות אלה מפורש שהוא משום כבוד הספר (כדברי רש"י הנ"ל).

אמנם בש"ך שם מביא עוד טעם ע"פ קבלה למי שמניח ספר פתוח ויוצא "שמשכח תלמודו".

ולכאורה יש מקום לומר, דמצד ענין הכבוד שהוא חל על הספר, הרי ליכא נפקותא מי הסוגר ובלבד שהספר יהיה באופן מכובד, אבל הא דקשה לשכחה שייך למי שלמד בו, ולכן מתאים יותר שהוא יהיה הסוגר. ועצ"ע.



## הבטה בהשי"ן ענן בעת הסרת התפילין [גליון]

### הרב דוד מנדלבונים

תושב השכונה

בגליון העבר העיר הת' א.ל.צ. שכ"ק אדמו"ר אמר להרב שמואל ז"ל, ויבדלח"ט, בנו הרב ישראל יוסף זלמנוב "בשעת הסרת התפילין יש להביט ולעיין בהשי"ן ענן", לפי עניות דעתי, זה טעות.

ראיתי רשימה ובה מסופר על הבר מצוה של הרב ישראל יוסף זלמנוב הנ"ל, ובו מסופר שיוס'ל הנ"ל שאל את כ"ק אדמו"ר על איזה הנהגות בנוגע להנחת תפילין וכ"ק אדמו"ר אמר לו "בשעת הסרת התפילין יש להביט ולעיין בהפינות" וכבר הערתי על מ"ש בס' "היכל מנחם" לא' מאנ"ש מאה"ק ת"ו שעשה מזה גאנצע מעשה.

ומה שממשיך הת' הנ"ל ומזכיר מ"ש במסגרת השלחן על הקיצור שו"ע ס"י ס"ק יז ל' הזהר פ' עקב, זה מובא בס' דרכי חיים ושלום, (הספר הזה הוא ממונקאטשר חסיד שבו מובא המנהגים של הרה"צ וכו' ממונקטש, בעל ה"מנחת אלעזר"). שככה נהג בעל ה"מנחת אלעזר" ומקורו מהזהר הזה.





## לזכרון

הרה"ח הוותיק אי"א גומל חסד בגופו  
עוסק בצ"צ באמונה הצנע לכת  
ר' **אברהם אבא** (הרופא) ע"ה ז"ל  
**זעליגסון**  
בנו של הרה"ח ר' מיכאל אהרן בן  
מרת שטערנא סלווה בת  
מרת מוסיא הינדא בת  
כ"ק הרה"ח ר' חיים אברהם בן  
כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע ז"ל  
במשרתו בתור רופא זכה להציל אלפי יהודים  
בעיר שנחאי סין, המשיך במשרתו הנ"ל מעת בואו לארה"ב  
וזכה לשמש בתור רופא פרטי בבית חיינו במשך ארבעים שנה  
נפטר ביום שלישי לסדר 'ורפא ירפא'  
כ"ה שבט ה'תשמ"ט



האשה החשובה והכבודה אשת חיל משכלת ומלומדת  
עמדה תמיד לימין בעלה הדגול ע"ה  
שהי' "רופא בית הרב"  
חינכה במסירות מיוחדת את בני' שליט"א  
זכתה לקירובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מרת **הינדא רחל** ע"ה  
**זעליגסון**  
בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה  
נפטרה אור ליום ועש"ק פ' מקץ  
ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"א  
והובאה למנוחות בו ביום אחר חצות  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בניהם:  
הרה"ת ר' **מיכאל אהרן** וזוגתו מרת **חנה** שיחיו  
ובניהם **מרדכי וחי' בילא** שיחיו  
התמים ר' **יוסף יצחק** שיחי'  
**זעליגסון**

לזכות

החתן התמים הרב **בן ציון** שיחי'

**זינגער**

והכלה מרת **חי' מושקא** שתחי'

**כ"ץ**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ראשון ז' שבט ה'תשס"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם שיחיו



לזכות

הילדה **חנה בתי'** שתחי'

לרגל הולדתה בשעטומ"צ

ביום ערב שבת ה' שבט ה'תשס"ו

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י

ר' יונה וזוגתו מרת **רחל** שיחיו

**גאלדבערג**



לזכות

הילד **משה** שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

ביום חמישי ח"י שבט ה'תשס"ו

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' **לייבל** וזוגתו מרת **חי' רחל** שיחיו

**ליפסקר**

לזכות

הילד **מנחם מענדל** שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ  
ביום חמישי ח"י שבט ה'תשס"ו

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



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' **זאב וואלף**

וזוגתו מרת **גאלדא** שיחיו

**גייסינסקי**



לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' **משה משל** ע"ה

בן הרה"ת ר' **נתן נטע** ע"ה

**צפתמן**

נפטר בדרכי אדר ה'תשל"ז

**ת. נ. צ. ב. ה.**



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות

הילד **מנחם מענדל שיחי'**

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ  
ביום רביעי י"ז שבט ה'תשס"ו

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



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' **פישל** וזוגתו מרת **חנה שיחיו**  
**סטיגמאן**

לזכות

החתן התמים הרב **מנחם מענדל הכהן שיחי'**

**פרידמאן**

והכלה מרת **שיינא שתחי'**

**דענענביים**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ערב שבת ה' שבט ה'תשס"ו

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' **יוסף ברוך הכהן**

וזוגתו מרת **שיינא שיחיו**

**פרידמאן**

הרה"ת ר' **יונתן** זוגתו מרת **סאשיא שיחיו**

**דענענביים**



לזכות

הילדה **איטא העניא שתחי'**

לרגל הולדתה בשעטומ"צ

ביום השלישי שהוכפל כי טוב

ט' שבט ה'תשס"ו

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות אחותה **אסתר ברכה שתחי'**



נדפס ע"י משפחתה

לזכות  
החתן התמים הרב **יצחק צבי הלוי שיחי'**  
**לאבקאווסקי**  
והכלה מרת **הינדא שתחי'**  
**גורארי'**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום חמישי ח"י שבט ה'תשס"ו  
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' **שלום דובער הלוי** וזוגתו מרת **חי' חנה שיחיו**  
**לאבקאווסקי**  
הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **חי' שיחיו**  
**גורארי'**



לזכות  
החתן התמים הרב **שמואל שיחי'**  
**וולבובסקי**  
והכלה מרת **חנה שתחי'**  
**רסקין**  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום שני כ"ב שבט ה'תשס"ו  
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' **מוני' וזוגתו מרת רייזל שיחיו**  
**וולבובסקי**  
הרה"ת ר' **אהרן ליב וזוגתו מרת ראשא זעלדא שיחיו**  
**רסקין**

לזכות  
החתן התמים הרב חיים הלל שיחי'  
רסקין  
והכלה מרת חנה שתחי'  
חפר

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום שני כ"ב שבט ה'תשס"ו  
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' יצחק וזוגתו מרת דבורה זיסי שיחיו  
רסקין  
הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת גילה שיחיו  
חפר

לזכות  
החתן התמים הרב שלמה שיחי'  
דיימאנט  
והכלה מרת שרה גרוניא שתחי'  
ליפסקאר

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום השלישי שהוכפל כי טוב  
כ"ג שבט ה'תשס"ו

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' אברהם חיים וזוגתו מרת חי' זלאטע שיחיו  
דיימאנט  
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת חי' בתי' שיחיו  
ליפסקאר