

קובץ

הערות

התמימים ואנ"ש

- א (פ"א) -



יו"ל ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש"
שע"י ישיבת תומכי־תמימים ליובאוויטש - לוד

•

כ' מרחשוון - יום הולדת כ"ק מוהרש"ב נ"ע
שנת חמשת־אלפים שבע־מאות שישים־ושבע לבריאה

קובץ

הערות

התמימים ואנ"ש

- א (פ"א) -

הערות עיונים וביאורים
בנגלה ובחסידות

לזכות התמימים שסייעו
בעריכת הקובץ והכנתו לדפוס:

אלימלך וויסבערג
ישראל אריה לייב לאופר
אהרן אליעזר ברוך
יחיאל משה ויצמן
חיים ויסמן
שיחיו

כתובת המערכת:

"הערות התמימים ואנ"ש"

שע"י א.ת.ה. ישיבת תומכי־תמימים ליובאוויטש

ת.ד. 46 לוד, פקס: 9253037 - 08

דוא"ל: lod@hearot.net

תוכן העניינים

| | |
|----|---------------------------------------|
| 7 | פתח־דבר |
| 9 | דברי־מלכות |
| 19 | אבן השתיה - מקומה..... |
| 20 | שיעור לקבלת טומאה בשיטת רש"י..... |
| 25 | התפשטות כוח החכמה בגוף |
| 26 | מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש מרפקו |
| 27 | השייכות דתופר וטווה ליריעות |
| 28 | צדיקים - בכל זמן? |
| 28 | עריפת פטר חמור (גליון) |
| 29 | איסור הנאת חמץ בפסח - מניין? |
| 31 | מנהג אכילת הסימנים בר"ה |
| 32 | מי יקום בתחיית המתים? |
| 33 | מפרק - תולדה דדש? |
| 35 | נפש השכלית ונפש הבהמית |
| 36 | נפש הבהמית - מדות או מדות רעות? |
| 37 | הטעם לברכת שהחיינו בחנוכה |
| 39 | הידור במצווה לאחר עשייתה |

הערות התמימים ואנ"ש

- 41 הטעם שמברכים על מצוות מעקה
- 42 תאריך חתונת רבינו - י"ד כסלו או ט"ו?
- 50 בעניין נאמנות ע"א בדשב"ע ובאיסורין
- 50 כותש - אב מלאכה?
- 53 חיוב נשים במצוות תלמוד תורה
- 57 שייכות הידיעה בהוי' לעניין הכיתה
- 59..... הטעם לפסול לולב של עיר הנידחת
- 60..... בגדר מצווה הבאה בעבירה
- 61..... "עד שיאור" - הכוונה?
- 63 בדין אבידה גזולה לאחר ייאוש בעלים
- 66 מצוות שמחה בראש השנה
- 67 בדין מתיר ע"מ לקשור
- 68 הבאת הטף בר"ה לביהכנ"ס
- 70..... חומרת עוון ביטול תורה
- 70 רוב וקבוע מי גובר? (גליון)
- 72..... הזכרת שם העיר לוד - לשיטת הר"מ
- 73..... אהלה-אהלו
- 75..... "יכול אפי' חגרת או סומא"-בהבטחת שאול
- 76..... מחלוקת ב"ה וב"ש ביום שעומד בו
- 77..... כל פסוקא דלא פסקיה - משה אנן לא פסקינן

פתח דבר

לקראת כ' מרחשוון - יום הולדת של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע - מייסד ישיבת תומכי-תמימים, הננו מו"ל קובץ - 'הערות התמימים ואנ"ש' - א'-(פא) - הכולל הערות וביאורים בנגלה ובחסידות - פרי עמלם של תלמידי הישיבה.

קובץ זה יוצא בהתאם לריבוי הוראותיו ובקשותיו של כ"ק אדמו"ר, להדפסת חידושי תורה ופולפולים, ובתקווה שהדפסתו תגרום לנח"ר, ותזרוז את התגלותו.

ע"פ הכלל "פותחין בדבר מלכות" הבאנו בראש הקובץ: שיחת כ' מנחם אב תשי"ט (מובא בלקו"ש כרך ט) בתרגום חופשי ללה"ק, ולאח"ז באו ההערות על הסדר.

בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים שכל מי שבידו הערות וביאורים בכל חלקי התורה, וכמו"כ הערות והארות על הנדפס בקובץ זה, לשולחם ע"פ כתובת

המערכת, ובעז"ה נפרסמם בקובץ הבא בל"ג.

ויהי רצון, שהדפסת קובץ זה תהיה ה"פעולה אחת" שתכריע את הכף ותפעל תשועה והצלה בהתגלותו לעין כל של הוד כ"ק אדמו"ר נשי"ד ונלמד תורה מפיו "תורה חדשה מאיתי תצא", בגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממוש!

מערכת

הערות התמימים ואנ"ש

כ' מרחשון ה'תשס"ז
שנת החמישים ושש לנשיאות כ"ק אדמו"ר
לוד, אה"ק.

דבר מלכות

בעולם⁶, לגרום לאחדות.

ויותר מכך: מהמילה "ספר" לומדים שהגט כולו, מתחילתו ועד סופו, צריך להיכתב על גליון אחד, כי "ספר אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלושה ספרים"⁷ – ודין כזה של "אחדות" אינו קיים אפילו בספר תורה.

ב. אותם ניגודים קיימים גם לגבי מספר השורות שבגט, ואת זאת לומדים משתי המילים "ספר כריתות" ביחד:

מכך שהגט נקרא "ספר כריתות" יוצא, שנוהגים שיהיו בו שתיים עשרה שורות, "כשיעור י"ב שיטין המפסיקין בין ארבע חומשי ספר תורה"⁸ – גודל ההפסק, ה"כריתות", שיש ב"ספר (תורה)".

גם בכך אין ניכר רק ענין ההפסק

א. בפרשתנו¹ מדובר על ענין הגט, הכורת אשה מבעלה, והתורה מכנה את הגט בשם "ספר כריתות" – ובכך אנו מוצאים שני ניגודים:

מצד אחד, כיון שזהו "ספר כריתות" צריך הגט להיכתב² באופן שאינו מכיל שום תנאים המשאירים איזשהו קשר בין הבעל והאשה, כי הגט צריך להיות "דבר הכורת בינו לבינה"³.

אך מצד שני, מכך שהוא נקרא "ספר", לומדים שצריך להיות לגט שרטוט, וצריך שיהיה "ארכו יותר על רחבו", כספר תורה⁴ - אשר על התורה אומר הרמב"ם – "בלשון ברורה ודרך קצרה"⁵, בספר ההלכות שלו, משנה תורה: כל התורה ניתנה לעשות שלום

(1) כד, א ואילך.

(2) ראה גיטין פד, ב - שבהגט עצמו (היינו ב"הספר") פוסלים גם תנאים כאלו שכשמתנה אותן בנתינת הגט אין פוסלין. ע"ש.

(3) שם כא, ב. וש"נ. טושו"ע אה"ע סקמ"ג (ס"כ ואילך).

(4) טושו"ע שם סקכ"ה (סע' י. ג).

(5) הקדמת ס' הירד בסופה.

(6) הל' חנוכה בסופן. וראה גיטין נט, ב. ולהעיר מספרי עה"פ (נשא ו, כו) וישם לך שלום "זה שלום תורה".

(7) גיטין כ, ב.

(8) תוס' ריש מס' גיטין.

(9) מגילה לא, ב. וי"ל שזהו טעם הפנימי מה שאין חושבין ההפסק שבין במדבר למשנה תורה (ראה תוס' הנ"ל).

יצאה בשטר, אף הויה נמי בשטר¹⁴.

כשם שבתורה שבכתב מופיעות "שלוש הדרכים" של הקידושין בפרשת גירושין – למרות שאלה הם שני הפכים – כך גם בתורה שבעל פה, הסיום והחותם של מסכת גיטין הוא בענין הנוגד לגירושין¹⁵:

סיום המשניות הוא "בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה", ואפילו לפי בית הלל, הקובעים שמותר לו לגרש "אפילו הקדיחה תבשילו" – הרי זה רק לגבי זיווג שני, ואילו לגבי זיווג ראשון

והכריתות, אלא גם ענין האחדות, כי התורה כולה, ובמיוחד ארבעת הספרים הראשונים, אשר "משה מפי הגבורה אמר"⁹, הם תורה אחת.

ג. ה"אחדות" שבגט – למרות שמהותו היא כריתות – מתבטא גם בקשר שבין גירושין לקידושין:

תכלית הקידושין היא "והיו לבשר אחד"¹⁰, מהות הגירושין היא כריתות, "כורת בינו לבינה",

ובכל זאת רואים¹¹, שאת דיני הקידושין – "האשה נקנית בשלוש דרכים, בכסף בשטר ובביאה"¹² – לומדים מהפסוקים המופיעים בפרשת הגירושין¹: כסף וביאה נלמדים מ"כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא תמצא חן בעיניו..." (כסף מ"כי יקח", וביאה מ"ובעלה")¹³, ושטר נלמד מ"ויצאה והיתה" – "מקיש הויה ליציאה, מה

14 שם ה, א.

15 נוסף למה שבסדר המסכתות הקדים גיטין קודם קידושין – וכהסדר בתושב"כ: ויצאה והיתה (פיה"מ להרמב"ם בהקדמה), כי הענין ד"ויצאה" הוא "והיתה" * (כנ"ל הערה 11) – הנה גם הסיום והחותם דמס' גיטין גופא הוא "לא יגרש כו'", ככפנים.

16 וברש"י שם (ד"ה שנואה): אפילו לבית הלל.

17 רמב"ם הל' גרושין פ"י הכ"א. שו"ע אה"ע סק"ט ס"ג.

- בט"ז שם (ובב"ש שם בדרך אפשר), שכוונת הרמב"ם והשו"ע ב"מצא בה ערות דבר" היא "או ערוה או דבר" כב"ה, ורק שתופסים לישנא דקרא. אבל לכאורה מסתימת לשון הרמב"ם והשו"ע משמע כפירוש החלקת מחוקק שם, שהכוונה היא לערוה כפשוטו.

(*) ונפ"י יתורץ מה שהקדים מס' גיטין למס' קידושין "עניד הכתוב שהקדים גירושין קודם נישואין" (רמב"ם שם) - דלכאורה אדרבא תחילת הפרשה דגירושין והקדמה בה היא "כי יקח איש אשה ובעלה", ובפרט שרוב הקדושין הם בכסף שנלמד מ"כי יקח".

10 בראשית ב, כד.

11 נוסף למה ש"גופו של גט" הוא – "הרי את מותרת לכל אדם" (גיטין פה, סע"א – במשנה) – (הכנה ל) ענין הקידושין. ובאם אינו מתירה [לכל איש ואיש (אליבה דרבנן) או עכ"פ לאיש אחד (אליבה דר"א)] אינו גט – כי כל הענין ד"ויצאה" הוא "והיתה" (שם פב, ב).

12 ריש מס' קידושין.

13 שם ד, ב.

זאת: מתי בכלל יש מקום לגט, מתי מותר לגרש – כאשר "מצא בה ערות דבר"¹⁹, או אפילו רק "והיה אם לא תמצא חן בעיניו"²⁰, שדין זה, למרות שאינו קשור לעצם הגירושין, צריך היה להופיע, כדלעיל, בתחילה, כהקדמה, עוד לפני דיני הגט והגרושין²¹, כי במקרים שבהם קובעת ההלכה ש"לא יגרש", אין מגיעים, בדרך כלל, לכל ענין הגט והגרושין²².

כן ישנם דינים של שליחות – "הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן..."²³. דינים אלו הם פרטים צדדיים, שאינם נוגעים בעצם הגט והגירושין, ואינם חלים בכל גט, אלא במקרה שהבעל מגרש על ידי שליח.

בין דיני השליחות עצמם, מופיע הדין, שאם השליח מביא את הגט ממדינת הים, עליו לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". דין זה הוא אחד הפרטים

סוברים גם בית הלל, כנאמר בסיום המסכת בגמרא¹⁶, ש"כל המגרש אשתו ראשונה, אפילו מזבח מוריד עליו דמעות", ולכן "לא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר"¹⁷.

ויותר מכך: אפילו אז, "אין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה", אלא "יעשה חקירה יפה ואולי"¹⁸ לא יצטרך לגרשה"^{18*}.

ד. הניגוד לגירושין שבמסכת גיטין אינו רק בסיום המסכת, אלא גם בתחילתה – "המביא גט ממדינת הים..."¹⁹:

לכאורה, כלל אין מובן: בגיטין יש דינים רבים לגבי כל גט: הן לגבי עצם הגט וסידורו – אופן כתיבתו וכו', אופן מסירתו מהבעל לאשה, וכו', ולפני כל

(18) אולי צ"ל: ואולי.

(18*) חלקת כוזוקק שם.

(19) דעת ב"ש וב"ה כנ"ל בפנים (ע"ש פלוגתתם בפי' "ערות דבר").

(20) דעת ר"ע שם.

(21) וכהסדר בכתוב, שבתחילה נאמר והי' אם לא תמצא גו' ואח"כ וכתב לה ספר כריתות גו'.

(22) ובפרט שכשלא הקדיחה תבשילו כייפינו לוי' שלא יגרש (ראה רש"י ד"ה אם שנואה – גיטין צ, ב. ב"ש שם סק"ב).

(23) גיטין פ"ב מ"ה.

(24) להעיר ממהו"ל: איכה גו' הייתה כאלמנה – כאשר שהלך

בעלה למדה"י (נסמן בהערה 34).

(25) בפרט דבחדא מסכתא יש סדר למשנה (ב"ק קב, א. וראה

תוס' שם).

(25*) ע"ד קושיית התוס' ריש מס' עירובין. וראה גם קושיית

הש"ס בריש מס' ברכות.

היתה המסכת לפתוח, לכאורה, במשנה זו – כי בכך רומז רבינו, שלאחר כל הענינים שבמסכת גיטין כולה, עדיין קיים העיקרון: "לא יגרש...".

ה. ההסבר לכל זה הוא:

איש ואשה למטה, עם כל פרטיהם, דומים, ונובעים, כביכול, מהקדוש ברוך הוא ומכנסת ישראל, הנקראים איש ואשה²⁶. גם ענין הקידושין והגירושין לגבי איש ואשה למטה נובע מה"קידושין" וכעין²⁷ ה"גירושין", כביכול, שבין הקדוש ברוך הוא לכנסת ישראל:

במתן תורה היו ה"קידושין"^{27*} – כנוסח של ברכת המצוות²⁸ "אשר

בענין השליחות בגירושין, ואינו מצוי. כי בדרך כלל נמצאים הבעל והאשה במקום אחד, או בקירוב מקום, והימצאות הבעל במדינת הים נדירה²⁴.

מדוע אפוא פותחת מסכת גיטין דוקא²⁵ ב"המביא גט ממדינת הים", שזהו רק (א) דין פרטי מסויים, (ב) בין הדינים של השליחות בגירושין, ולא בעצם הגט, (ג) דבר שאינו מצוי^{25*}?

ההסבר לכך הוא, שרבינו הקדוש בחר לפתוח את המסכת ב"המביא גט ממדינת הים", מבין כל דיני הגיטין, כי הגורם וההתחלה לכל הגירושין, בפנימיות הענינים, הוא – "מדינת הים", כפי שיוסבר להלן.

גם בכך רואים במסכת גיטין את ההיפך מהגירושין: לולא "מדינת הים" אין מקום כלל לגירושין.

הדבר מתבטא גם בכך שסיום המסכת במשנה הוא "לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערות דבר..." – למרות, שכאמור, צריכה

^{27*} ראה במדב"ר פ"ב סוף פיסקא ח: חיתונין היו שנאמר וקדשתם היום ומחר כו' ככלתו כתיב. וראה גם תענית כו, ב – במשנה: ביום חתונתו זו מ"ת
²⁸ ש(עיקר) ענינם הוא כמו שניתנו במ"ת (ולאח"ז) – ראה שהש"ר פ"א, ג, א. (א). פיה"מ להרמב"ם חולין ספ"ז.
²⁹ תניא פמ"ו (סה, סע"ב).
³⁰ סנה' קה, א. וראה גם ירמ"ג, ח: שלחתי ואתן את ספר כריתותי אלי'. פתיחתא דאיכ"ר ד: נדונו בגירושין. ועוד.
³¹ גיטין פ"ח. טושו"ע שם סקל"ט.
 ויתירה מזו: הדין בגירושין הוא דאינו מספיק שיצא הגט מרשותו לרשותה, כ"א צריכה להיות הנתינה באופן שלא יוכל הבעל לנתקו ולהביא אצלו (גיטין עה, ב, טושו"ע שם סקל"ח (ס"ב)) – וזה הרי אין שייך למעלה. ולהעיר מאיכ"ר פ"א, ג: עמד וחטפו ממנה (אף שיש"ל שחטף לאחר הגירושין).

²⁶ וכל שיר השירים מיוסד ע"ז, כידוע במדרשי חז"ל.

²⁷ ראה לקמן ס"ז-ח.

קדשנו במצותי", מלשון קידושין²⁹.
 ישראל "אשה שגרשה בעלה..." היא
 "תשובה נצחת". הייתכן?

קושי זה מתורץ בכך שתחילת מסכת
 גיטין (והרי דיני הגירושין למטה נובעים,
 כדלעיל, מהגירושין שלמעלה) היא
 "המביא גט ממדינת הים": כיון שהבעל,
 הקדוש ברוך הוא, נמצא במדינת הים³⁴ -
 קודשא בריך הוא סליק לעילא ולעילא³⁵
 - וכאן למטה אין הוא נמצא בגלוי, לכן
 ייתכנו הגירושין, לגבי כנסת ישראל
 וכו', וממילא אפשרי ענין זה בין איש
 לאשתו למטה³⁶.

אך בכל זאת, כיון שרק בגלוי "הלך
 בעלה למדינת הים", ואילו בהעלם הרי
 "ואנכי הסתר אסתיר פני..."³⁷, שגם
 בתוך "הסתר אסתיר" יש "אנכי"³⁸ -
 לכן, בפנימיות, אין גירושין ח"ו - אי זה
 ספר כריתות..."

38 והכוונה בזה היא לא הענין ש"לגבי הקב"ה אין שום צמצום
 והסתר והעלם מסתיר ומעלים לפניו" (תניא ספכ"א) - כי אם,
 שנמצא הוא בכנס"ג גם בזמן ד"הסתר אסתיר". ועיין תו"א צד, ד.
 ד"ה ויהי אומן עטר"ת.

ועפ"י יובן סיוע המאמר (נסמן בהערה 34) ודעתו לחזור אלי'
 - אף שלכאורה, גם באם אין דעתו ש"לחזור, מכיון שהבעל חי,
 אינה אלמנה ממש - החידוש הוא שגם בזמן הגלות הוא "בעלה"
 של ישראל" ובאם לא חי דעתו לחזור, מה שהוא נמצא ב"מדינת
 הים" ("לעילא ולעילא"), אי"ז שייך לכנס".
 39 ראה תוד"ה ממדינת (גיטין ב, א).

לאחר מכן, בזמן הגלות, היו
 ה"גירושין" כנאמר בגמרא³⁰ "תשובה
 נצחת השיבה כנסת ישראל לנביא...
 אשה שגרשה בעלה, כלום יש לזה על
 זה כלום".

בכך אין מובן: ההלכה קובעת, שכדי
 שהגירושין יחולו על ידי נתינת הגט,
 צריך הגט לעבור מרשות הבעל לרשות
 האשה³¹. ולגבי הגירושין של כנסת
 ישראל מהקדוש ברוך הוא, קשה: כיון
 שהקדוש ברוך הוא נמצא בכל מקום,
 לא יתכן ש"הגט" ייצא מרשותו, וכיצד
 ייתכנו גירושין אלו למעלה?

אמנם, בסיוע הגמרא שם³² אכן
 נאמר, שעל טענת כנסת ישראל משיב
 הקדוש ברוך הוא "אי זה ספר כריתות
 אמכם אשר שלחתיה..."³³, אך אין מובן
 המאמר הקודם בגמרא, שטענת כנסת

32 סנה' שם.

33 ישע"י ג, א.

34 תענית כ, א. סנה' קד, סע"א. איכ"ר שם.

35 ראה זח"א רי, א. ח"ג כ, א. עה, א.

36 ומכיון שנשבע הקב"ה (ב"ב עד, א) "שלא אוקק לו
 (לביהמ"ק) עד עת קץ" (פתיחתא דאיכ"ר כד), הרי הוא כביכול
 כמו שאינו יכול לנתקו ולהביאו אצלו (ראה לעיל הערה 31).

37 וילך לא, יח. וראה לקו"ש ח"ט ע' 193 ואילך.

"למה נקרא שמה ארץ, שרצתה לעשות רצון קונה". כאשר אדם "רחוק" מרצון זה, באופן שאין הוא מסוגל להגיע בכוחות עצמו (בכח המדבר שבאדם) לרצון, ולא זו בלבד שאינו מסוגל להגיע בכח שכלו, מעלת המדבר, אלא אף אינו מסוגל בכח מדותיו – בבחינת החי והצומח⁴², כי שכלו ומדותיו מרוחקים על ידי הים שלעומת זה – אז הוא במצב של "מדינת הים".

וכיון ש"דע מה למעלה – ממך"⁴³, כל העניינים למעלה נובעים "ממך", הרי הוא גורם לכך שגם למעלה⁴⁴ "הלך בעלה (זה הקדוש ברוך הוא) למדינת הים".

לכן פותחת מסכת גיטין ב"המביא גט ממדינת הים", כי כל האפשרות והגורם ל"גירושין" למעלה, ומכך הגיטין שלמטה, היא הימצאות הבעל, זה הקדוש ברוך הוא, במדינת הים.

ז. ניתן היה לחשוב, שכיון שהבעל נמצא במדינת הים, מצב ה"מאפשר"

ו. הענין של "הלך בעלה, זה הקדוש ברוך הוא, למדינת הים" נובע (כפי שכל העניינים שלמעלה נובעים ממעשי ישראל) מכך שישראל הם במצב של "מדינת הים".

"מדינת הים" כפשוטה היא מקום רחוק מארץ ישראל, ולא רק מרחק עצום, אלא יש קשיים מיוחדים להגיע משם³⁹, וכדוגמא לכך (שזוהי ה"תמצית" של הקשיים) מציינת התורה את "מדינת הים", שיש בדרך ים, שהאדם אינו מסוגל לעבור בכוחות עצמו, ואף לא באמצעות בעל חיים. כדי שאדם הנמצא במדינת הים יגיע לארץ ישראל, הוא זקוק לספינה וכדומה.

מהי המשמעות ברוחניות?

מהות ארץ ישראל ובני ישראל, ארץ חפץ⁴⁰ של ה', היא, כנאמר במדרש⁴¹

40 וכו"ש (מלאכי ג, יב) כי תהיו אתם ארץ חפץ, והכוונה על א"י כמ"ש במפרשים שם, וגם – על בני, וכו"ש בקה"ר פ"א, ד. וראה גם תורת הבעש"ט – הובא ב"היום יום" ע' נד.

41 ב"ר פ"ה, ח. וראה תו"א בתחלתו (א, ג).

42 כי האדם כלול מדצה"ם כו' (תו"א בראשית ד"ה להבין הטעם. ובכ"מ).

43 אבות פ"ב מ"א. ובלקו"א (קה"ת – סי' קצח) ואו"ת (על אגדות חז"ל – קיב, ב) להה"מ: פי' דע כל מה שלמעלה הכל הוא ממך. היום יום ע' נג.

44 ועפ"ז יובן מה שצריך לקראו (בגילוי) עבדו – ראה הערה הבאה.

46 וע"ד סיום מרז"ל שם (סנה' קה, א) לפיכך הקדים הקב"ה וקראו (לנבוכדנצר) עבדו, עבד שקנה נכסים עבד למי נכסים למי.

ח. כדי להבין את שני הענינים שלעיל ב"גירושין" של כנסת ישראל – שבגלוי היא אשה שגרשה בעלה, ובפנימיות "אי זה ספר כריתות..." – יש לבאר תחילה ענין עיקרי בקידושין בין הקדוש ברוך הוא לכנסת ישראל. הדין הוא, שאמנם, הקידושין עצמו צריכים להיות דוקא על ידי האיש, ואם האשה נותנת את כסף הקידושין ואמרת "הריני מקודשת לך", אין היא מקודשת⁴⁷ - אך הם צריכים להיות מדעתה, ואי אפשר לקדש אשה בעל כרח⁴⁸.

כך היה גם בקידושין שקידש הקדוש ברוך הוא את עמו ישראל במתן תורה: לפני כן "כפה עליהם הר כגיגית"⁴⁹ – הקדוש ברוך הוא גילה את אהבתו לישראל, "אהבתי אתכם אמר ה'⁵⁰, כדי⁵¹ לעורר אצלם אהבה אליו, והיתה ההתבטלות⁵² של הקדמת נעשה לנשמע

53) שזהו פירוש "מכאן מודעא רבא לאורייתא" – כי "התעוררות זו בלבם לקבלת התורה בבחי' מס'נ' ובישול... לא ה' זה מעדם בבחירה ורצון אשר מעצמם לבד, אלא שע"י הגילוי מלמעלה דבחי' אהבתי אתכם ע"ז דוקא נתעורר בהם הרצון והאהבה" (תו"א שם).

54) ואף שרק בימי אחשוורוש הדר וקבלוהו ברצון גמור – יש לומר (ובפרט ע"פ הידוע שמ"ת לא יהי' עוד פעם) שזה גופא מה שהדר וקבלוהו בימי אחשוורוש הוא לפי שבמ"ת ניתן גם ענין זה אלא שהיה בהעלם.

55) הל' גירושין ספ"ב.

את הוצאת ה"גט" מרשותו, אכן יתגרשו ישראל באמת ח"ו מהקדוש ברוך הוא –

על כך נאמר במשנה, שהשליח המביא את הגט ממדינת הים צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". הוא עצמו צריך להעיד, שלא הוא המגרש, אלא הוא נשלח על ידי הבעל,

כלומר, אומות העולם, מלכיהם ושריהם, אשר בגלוי גרשו את ישראל לגלות, וכן האומות שאצלם היו ישראל בגלות אחר כך, יודעים⁴⁵, מצד השרים שלמעלה, שלהם עצמם אין בעלות על ישראל. אין הם אלא "שלוחים", שבאמצעותם גרש הקדוש ברוך הוא את ישראל לגלות⁴⁶,

וכיון שכך, יוצא, שה"גט" לא יצא אף פעם מרשות הבעל, וממילא אין זה גט – אי זה ספר כריתות...".

47) קדושין ה, ב. תוסו"ע שם סכ"ז ס"ז.

48) קדושין ב, ב. תוסו"ע שם רסמ"ב.

49) שבת פח, א.

50) מלאכי א, ב.

51) תו"א צח, ד.

52) להעיר מור"ן נדרים ל, א: מכיון שהיא מסכמת שקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשווי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר כו'.

בגלוי אין הוא רוצה לקיים את רצונו של הקדוש ברוך הוא, כי "תקפו יצרו הרע" – כך גם אהבת הקדוש ברוך הוא לישראל קשורה לכל עצמיותו, כביכול, ואף כאשר אין היא מאירה בגלוי, עד שהוא "גרשם", כביכול, הוא נמצא עמם, ולכן "אי זה ספר כריתות..." כדלעיל.

אלא, כאשר האהבה בהעלם, הרי מצד בחינת הגילויים, נקראים ישראל אשה שגרשה בעלה. אך כשמתגלית האהבה העצמית, על ידי "ביד" 56 חזקה... אמלוק עליכם" – אין צורך לחדש את הקידושין, אלא הגירושין מתבטלים מתחילתם – אי זה ספר כריתות...

זהו ההסבר לדברי הגמרא 57 לגבי שבתו של הקדוש ברוך הוא לישראל, למרות הלאו "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה..." שזאת מפני ש"גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה", כי מפני התשובה, הנעלית מתורה, מתגלה שמלכתחילה לא היו גירושין 58.

59) סוף מס' גיטין. וראה גם פתיחתא דאיכ"ר כד: ה"ה הקב"ה בוכה בו'. וראה גם ברכות ג, א.
60) גיטין שם.
61) ברכות יב, א.

– שישראל רצו "להתקדש" לקדוש ברוך הוא.

אמנם, התעוררות האהבה וההתבטלות של כנסת ישראל נבעו מהגילוי מלמעלה, ולא מעצמם 53, אך התעוררות אהבה ורצון אצלם, ו"הקדמת נעשה לנשמע" היתה מציאותם של ישראל, של כל יהודי 54. כפסק הרמב"ם 55, שכל יהודי, אפילו במצב הנחות ביותר, שלא זו בלבד שאלוקות אינה מאירה בגלוי בנפשו, אלא להיפך וכו', הרי "רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות". אלא, שהרצון הוא בהעלם אצלו, וכדי לגלותו, הוא זקוק לכפיה.

כשם שרצונם של ישראל אל הקדוש ברוך הוא הוא בעצם מהותם, מעל להתגלות, ותמיד בשלימות, גם כאשר

56) יחזקאל כ, לג – הובא בסנה' (קה, א) בהמשך לענין אי זה ספר כריתות גו'.

57) יומא פו, ריש ע"ב.

58) וצע"ק בל' הש"ס. וע"פ מ"ש בפנים אפשר לתווכך מאמר הגמרא (יומא שם) עם מאמר המדרש (יל"ש ירמ'ו רמז רסח. ישעי' רמז תעג) "כלום הכתבתי אלא איש והלא כבר נאמר כי א-ל אנכי ולא איש... אי זה ספר כריתות אמכם" – כי מצד התורה, בחי' השתלשלות ("איש"), ישנם גירושין. אבל ע"י התשובה, מגיעים בבחי' לא איש, בחי' "לא אדם" שלמעלה מהשתל' – ומצד בחינה זו "וכי גרושים אתם לי כו'".

לכן סיום מסכת גיטין, ש"הכל הולך אחר החיתום"⁶¹, הוא "והיא חברתך ואשת בריתך" – כי המשמעות הפנימית של הגיטין למעלה היא להביע שישראל הם "אשת בריתך" של הקדוש ברוך הוא, ש"ברית ברית היא התקשרות עצמית.

י. זהו ההסבר לכך שגט צריך להיות "ספר אחד, ולא שנים או שלושה ספרים", שזוהי אחדות יותר מספר תורה, כדלעיל – כי האחדות שבאה בגלוי מצד מתן תורה, כיון שהקדמת נעשה לנשמע על ידי ישראל נבעה מהתעוררות האהבה שלמעלה, ולא מעצמם, לא חדרה לעצמיותם, ולכן אף לא לעצמיות שלמעלה,

וכיון שבדרגת הגילויים יש שינויים והתחלקות, לכן גם ספר תורה כתוב על גליונות ויריעות קלף מחולקות,

ואילו בזמן הגלות, כאשר אין אלקות מאירה בגלוי, וישראל הם במצב של "מדינת הים" – יש ים המפריד ביניהם לבין "ארץ ישראל", ובכל זאת הם מקיימים מצוות בקבלת עול ובמסירות נפש, מפני שהאלקות היא בעצם

ט. כאמור לעיל, רצונו של הקדוש ברוך הוא לישראל, ורצונם של ישראל להקדוש ברוך הוא, קיימים גם בזמן הגלות, כאשר בחיצוניות ובגלוי זהו מצב של "אשה שגרשה בעלה", כיון שהרצון קשור לעצמיות של הקדוש ברוך הוא ולעצמיות של ישראל – וב"עצם" לא ייתכן שינוי.

לפי זה מובן, ש"הגירושין" שבזמן הגלות – לא זו בלבד שהם חיצוניים בלבד, ואינם בפנימיות ח"ו, אלא ביתר עומק: על ידי כך, שגם בזמן הגלות אין הקדוש ברוך הוא מרוצה מהגירושין, "המזבח מוריד עליו דמעות"⁵⁹, עד כדי כך שהקדוש ברוך הוא אומר "שנאוי המשלח"⁶⁰ – מתגלה על ידי כך הקשר שבין הקדוש ברוך הוא לישראל הרבה יותר מכפי שהיה לפני הגירושין.

כי לפני כן אפשר היה לחשוב שההתקשרות ביניהם היא רק אהבה התלויה בדבר – קיום התורה והמצוות. ואילו בזמן הגלות מתגלה, שבנוסף לכך, קיימת בעיקר אהבה שאינה תלויה בדבר, אשר אינה בטלה. ניכר שזהו עניין של עצמיות.

(63) ריש מס' קידושין. פרש"י שם.

(62) ראה פיה"מ להרמב"ם בהקדמה.

בתחילה מציינת התורה את המשמעות הפנימית של גלות וגירושין, שאין זה ענין של פירוד ח"ו, אלא, להיפך, זהו "ספר כריתות", שבפנימיות ה"כריתות" היא בדומה ל"ספר" (תורה), ויש לה אף מעלה לעומת ספר תורה, שהיא ספר אחד,

אך ישראל טוענים, שבכל זאת, בגלוי זהו מצב של "ושילחה מביתו". על כך אומרת התורה בהמשך "ויצאה... והיתה". מיד לאחר "ויצאה" מגיעים ל"והיתה"⁶³, לקידושין שלאחר הגירושין, שאז ההתקשרות תהיה לא רק כלפני הגלות, אלא יבוא לידי גילוי שזהו "ספר אחד", בגאולה האמיתית והשלימה, על ידי משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת כ' מנחם אב תשי"ט)



מציאותם – על ידי כך באה לידי ביטוי האחדות האמיתית של הקדוש ברוך הוא עם ישראל, הנעלית מכל התחלקות – "ספר אחד".

יא. התכלית היא, שגם האחדות שבין ישראל לקדוש ברוך הוא, כפי שהיא נעלית מכל צורה, תבוא לידי גילוי, לכן סדר המסכתות הוא, שמיד לאחר מסכת גיטין מופיעה מסכת קידושין⁶²:

הסיום והחותם של מסכת גיטין הוא אמנם "והיא חברתך ואשת בריתך", אך ה"ברית" היא באופן שבחיצוניות ובגלוי יש מצב של "בגדתה בה", ולכן מופיעה מיד לאחר מכן מסכת קידושין, שבה שוב "האשה נקנית לבעלה"⁶³, באופן של התקשרות עצמית, כי הקידושין באים כבר לאחר הגירושין והתשובה, ובכך ישנן שתי המעלות: התקשרות עצמית, והארה בגלוי.

יב. זהו הקשר בין פרשת גירושין לנחמה, שמשום כך היא מופיעה בפרשת תצא, הנקראת תמיד ב"שבעא דנחמתא":

אבן השתיה - מקומה

הת' יהונתן מאיר שי' טייטלבוים
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ שופטים תנש"א¹ אומר כ"ק אדמו"ר (עמ' 794): "ע"ד דער אבן השתיה וואס געפינט זיך במקום מסוים בעולם הזה הגשמי, און איז קיימת תמיד בלי שינויים (אפילו ניט דער שינוי פון גניזה ווי דער ארון שנגנז וכיו"ב)".

והנה בסיום השיחה הנ"ל אומר כ"ק אדמו"ר (עמ' 795): "ויהי רצון אז דורך דער עבודה בקיום "שופטים גו' תתן לך בכל שעריך", באופן פון "ואשיבה שופטיך גו" הנ"ל... איז דער ביהמ"ק עצמו (וואס איז בנוי ומשוכלל למעלה) יורד מלמעלה למטה, צוזאמען מיט קדש הקדשים און אבן השתיה, שממנו הושתת כל העולם כולו...".

וא"כ לכאורה יוצא שדברי הרבי בשיחה סותרים מתחילתם לסופם.

(1) סה"ש ה'תנש"א עמ' 780 ואילך

(ואוי"ל שזהו ע"ד התיווך הידוע² בין ב' הדיעות לגבי בניין ביהמ"ק השלישי (האם יתגלה מן השמים או שיהיה בנינו בידי אדם?) שבנין הבית למטה יהיה בידי אדם – ע"י משיח, ובמקדש דלמטה "יתלבש" המקדש שלמעלה (ע"ד אש שלמעלה שהיה מתלבש באש שלמטה וכו'. ע"ש בארוכה). וע"ד ובדוגמת זה יהיה באבן השתיה שיש את החלק (העיקרי) שנמצא במקום מסויים בעוה"ז הגשמי ובו יתלבש האבן השתיה דלמעלה אך הסבר זה דחוק מאוד).

ואשמח לראות את דעת הקוראים בזה.



שיעור לקבלת טומאה בשיטת רש"י

הת' בנימין שי' גלים
הת' ישראל יוסף שי' ליפשיץ
תלמידים בישיבה

.א.

במסכת שבת (צא, א) הגמ' מסתפקת במקרה שאדם זרק כזית תרומה לבית טמא, האם החשיבות לעניין טומאה במקרה זה נותנת חשיבות אף לעניין שבת (להתחייב על העברה מרשות לרשות) אף שאין כאן שיעור למלאכה?

ע"פ הסבר תוס' החשיבות לעניין טומאה היא שהכזית נטמא בבית כשמצטרף לאוכל הנמצא שם וביחד ה"ה כביצה.

אך רש"י בפסחים (לג, ב) בד"ה "בכביצה נמי" כותב: "והכי תניא בתורת כהנים מכל האוכל מלמד שמטמא בכל שהוא, יכול יטמא לאחרים בכל שהוא ת"ל אשר

(1) לקו"ש הי"ח עמ' 418

יאכל - אוכל הנאכל בבת אחת והיינו כביצה". כלומר, שע"פ התורת כהנים אוכל נטמא בכל שהוא וא"כ אצלנו הכזית מקבל טומאה מיד כאשר הוא נכנס לאוויר הבית, והחשיבות שלו (שמגיעה ביחד עם איסור שבת) בשעת ההנחה, כאשר הוא מצטרף לכביצה, היא שיכול לטמאות אחרים (וכפי שרש"י כותב על דברי הגמ' "אי לעניין טומאה" – "דמבעיא לך אם נטמא לטמא... כביצה בעינן").

וכן משמע (שצריך חשיבות שתגיע יחד עם איסור שבת) מדברי תוס' ד"ה "כגון דאיכא" שמדייק בלשון הגמ' "זרק", מכיוון שאם מדובר שהוא נכנס לבית עם הכזית, א"כ כאשר הכזית יגיע מתחת לג' טפחים (לבוד) הוא מיד יתחייב על איסור שבת, אבל לעניין טומאה הכזית יטמא רק כאשר יגע באוכלין ויצטרף לכביצה, ואז האיסור דטומאה והאיסור דשבת אינן באין כאחד, וא"א להעביר את החשיבות שיש לכזית בנוגע לעניין טומאה על איסור שבת (שיחשב כאילו שיש לו שיעור), וע"כ חייבים לומר גם לפי רש"י שישנה חשיבות אף לעניין טומאה בשעה שהאוכל נח (ומצטרף לכביצה) שמגיעה יחד עם איסור שבת – והחשיבות היא שיכול לטמאות אחרים.

והנה ה"שפת אמת" על אתר כותב: "ונראה דדעת רש"י הוא דפחות מכביצה מקבל טומאה לעצמו ולא לעניין לטמויי' לאחריני... ונ"מ לפי"ז בפחות מכביצה שקיבל טומאה ועוד פחות מכביצה שקיבל טומאה אין מצטרפין ג"כ לטמאות אחרים". כלומר, לשיטת רש"י רק כביצה שנטמאה יחדיו יכולה לטמאות אחרים, משא"כ פחות מכביצה שנטמאה אינה יכולה להצטרף לעוד פחות מכביצה טמאה ע"מ לטמאות אחרים.

וא"כ במקרה שלנו, הכזית הנזרק נטמא הרי באוויר הבית מכיוון שהוא יכול להיטמאות בכל שהוא - ע"פ התורת כהנים – וכאשר הכזית נח ומצטרף לכביצה, לא מתווספת בו שום חשיבות מכיוון שגם עכשיו אינו יכול לטמאות אחרים – כי התרומה לא נטמאה מראש בתור כביצה, וא"כ מדוע הגמ' מסתפקת האם החשיבות לעניין טומאה עוברת אף לעניין שבת, הרי האיסור (והחשיבות לעניין) טומאה והאיסור שבת אינן מגיעים יחדיו.

ואו"ל שמכיוון שהאוכלין נמצאים עדיין בתוך בית טמא, הם ממשיכים לקבל טומאה כל הזמן, וע"כ אע"פ שהכזית נטמא בפני עצמו, הרי לאחר שהצטרף עם האוכלין שבבית לכביצה, הוא נמצא עדיין בתוך בית טמא, והוא עדיין מקבל טומאה, וא"כ גם עכשיו כאשר הם מציאות חדשה של כביצה, הם מקבלים טומאה, ואז הם יכולים לטמאות אחרים.

אמנם תוס' בע"ב (ד"ה פחות מכביצה) שואל מדוע הגמ' אומרת שיש בתוך הבית דווקא פחות מכביצה – הרי מה שנוגע זוהי הכמות של מה שנזרק לתוך הבית, ובתוך הבית לא משנה לכאורה האם יש כביצה או פחות? ותוס' עונה: א' – שזהו לאו דווקא פחות מכביצה ובאמת היה אפשר לומר כביצה. ב' – אם היינו אומרים שיש בתוך הבית כביצה אז היינו נכנסים לספק האם "שבעה לה טומאה" או לא? כלומר – לכל הדעות כאשר יש יותר מכביצה אוכלין אז הכל נטמא, אבל כאשר יש כביצה שכבר נטמאה, אז ישנה מחלוקת האם כמות קטנה יכולה להתווסף אליה או ש"שבעה לה טומאה" – הטומאה כבר התפשטה על כביצה וכעת היא איננה מתפשטת על כמות שאיננה כשיעור, אלא רק על כביצה נוספת.

ולפי מה שתירצנו לעיל שכל האוכלין שבתוך הבית ממשיכים לקבל טומאה בכל רגע, ממילא א"מ לסברא של "שבעה לה טומאה", מכיוון שהכל מקבל יחד מחדש, כקבוצה של יותר מכביצה, וא"כ אז נשאר קשה – לפי התירוף הב' – מדוע נכתב דווקא פחות מכביצה ולא כביצה?

ותירוף זה (שהאוכלין מקבלים טומאה בכל רגע מחדש) יהיה אפשרי רק לפי התשובה הא' של תוס' (שבאמת היה אפשר לומר כביצה וזה לאו דווקא פחות מכביצה).

ב.

השפ"א (הנ"ל) מקשה על רש"י מדוע לפיו צריך את הצירוף לכביצה אם זה מקבל טומאה בכל-שהוא? וז"ל "ויש להביא ראיה לשיטת התוס' דאין מקבל טומאה פחות מכביצה דלשיטת רש"י למה לי' לגמ' לשנויי' דהי' פחות מכביצה בבית וכיוון

דמצטרף לטומאה יהי' צירוף גם לשבת. אפי' בלא צירוף נמי תיבעי לי' כיוון דנחשב ע"י הך זריקה שקיבל שם טומאה יהי' הוצאה גם לשבת".

ולכאורה מכיוון שאיסור שבת מגיע רק כאשר הכזית נח בתוך הבית (כפי שהוזכר לעיל מדיוק התוס' בלשון זרק) צריך שיהיה חשיבות לעניין טומאה אף בשעה שהכזית נח, ע"מ שהחשיבות לעניין טומאה תגיע יחד עם החשיבות לעניין שבת – כנזכר לעיל – וע"כ צריך שיהי' בתוך הבית פחות מכביצה ושהכזית יצטרף יחד עימו לכביצה, ע"מ שיקבל חשיבות שיכול לטמאות אחרים?

ואו"ל בדא"פ שהשפ"א סבירא ליה בדעת רש"י – דאיסור שבת מגיע מיד כאשר הכזית נכנס לבית מצד הסברא של ביתא כמאן דמליא, וא"כ איסור שבת מגיע יחד עם איסור טומאה, ואפשר להעביר את החשיבות מטומאה על שבת בלי שיהיה חשיבות (שיכול לטמאות אחרים) בהנחה, וע"כ הוא מקשה למאי נפק"מ שיש פחות מכביצה בבית - הרי לא צריך כביצה ע"מ לקבל טומאה!

ועפ"ז מתורצת גם השאלה הא' שהקשינו לעיל בדברי השפ"א, דלטמאות אחרים צריך כביצה שנטמאה יחדיו וא"כ אין חשיבות בהנחה יחד עם איסור שבת, וכיצד היא עוברת אף לעניין שבת?

אבל לפי מה שהסברנו, שהשפ"א סבירא ליה בשיטת רש"י דמצד ביתא כמאן דמליא גם איסור שבת מגיע מיד בכניסת הכזית לבית, אזי אין צורך בחשיבות כאשר הכזית נח מכיוון שאיסור טומאה ואיסור שבת מגיעים יחדיו¹.

ג.

תוס' בד"ה "אי לעניין טומאה" כותב: "ורש"י חזר בו בכריתות (דף כא.)" (שרש"י שם כותב (ד"ה בפחות מכזית): "...מצטרף לבהדי אוכלין פחות מכביצה לטומאת אוכלין" שפחות מכזית נבילות שחשב עליה לאכילה מצטרפת לפחות מכביצה

(1) אבל א"כ נשאר קשה שאלת תוס' בלשון הגמ', מדוע הגמ' נקטה דווקא את הלשון 'זרק'? וצ"ע.

אוכלין (שיחד הם כביצה) וממילא הם יכולים לקבל טומאת אוכלין) שמשמע מדברי רש"י שם שאפי' ע"מ לקבל טומאה בעי כביצה (לעומת דברי רש"י בפסחים, שמצטט שם את התורת כהנים דאוכל מקבל טומאה בכל שהוא).

וא"כ יוצא מתוס' שרש"י סבירא ליה - בהו"א (בפסחים) – כדברי התורת כהנים, שלא צריך כביצה ע"מ לקבל טומאה!

והנה רש"י בפסחים – שמצטט את התורת כהנים, דאוכל מקבל טומאה בכל שהוא, כותב בהמשך: "...ואני שמעתי דאף לקבל טומאה בעי כביצה", וא"כ משמע שרש"י אינו מקבל את (ועכ"פ אינו מכריע כ)דברי התורת כהנים, ואינו מובן מדוע תוס' אומר שרש"י חזר בו בכריתות מדבריו בפסחים - והרי גם בפסחים רש"י אינו מכריע כדברי התורת כהנים.

ואו"ל שתוס' למד כך בשיטת רש"י (שסבירא ליה – בהו"א - דאוכל מקבל טומאה בכל שהוא) מכיוון שרש"י אצלנו מסביר את דברי הגמ' - "זרק כזית תרומה לבית טמא מאי, אי לעניין טומאה..” – "דמבעיא לך אם נטמא לטמא טומאת אוכלין או לאו כביצה אוכלין בעינן” – משמע שדווקא ע"מ לטמאות אחרים – כביצה אוכלין בעינן! ואע"פ שרש"י לאחמ"כ (ד"ה והאי משלימו) כותב: "שנחה אצלו והשלימו וע"י הנחה זו נטמאו" – "ל שגם כאן רש"י מתכוון ש"נטמאו – לטמא", שהם קיבלו טומאה בצורה כזאת שיוכלו לטמא.

אבל מדברי תוס' אינו נראה שלמד כן מדברי רש"י אצלנו, אלא נראה מדבריו שלומד כך בשיטת רש"י, מדברי רש"י בפסחים.

ועוד קשה, מכיוון שרש"י בפסחים כותב: "ואני שמעתי דאף לקבל טומאה בעי כביצה" – שמכך משמע שרש"י אינו מקבל את (ועכ"פ אינו מכריע כ)דברי התורת כהנים, א"כ מדוע רש"י אצלנו נדחק להעמיד את דברי הגמ' ב"נטמאו לטמא" שמשמע מדבריו כאן שהצריכות של כביצה היא דווקא ע"מ לטמא אחרים.

ואבקש את דעת הקוראים בכהנ"ל.



התפשטות כוח החכמה בגוף

הת' אריה רפאל שי' מויאל
תלמיד בישיבה

בקונטרס "ומעין מבית ה" (מאמר ט' פ"א) איתא: "הרצון מצד עצמו נמצא ברגל כמו בראש, והראי' שהרי כשעולה ברצונו לנענע ברגלו הוא מנענע תומ"י בלי שום שהיית זמן כלל, ואם נאמר שהרצון משכנו במוח שבראש (כמו השכל שמשכנו בראש) הי' צריך להיות שהיית זמן". עכ"ל.

והיינו דכוח החכמה הינו מלובש בשכל ויש שהות עד שירד מהשכל לגוף.

והנה בלקו"ת (פ' ואתחנן ו, א) כתב רבינו, וז"ל: "אנו רואים שהמחשבה תתפשט גם ברגל וישנה ממש בהתלבשות ברגל כי הלא מיד שעולה במוחו לחשוב שינענע הרגל מיד ילך הרגל כמו שעולה במחשבה... מיד שעלה במחשבה יניע הרגל להלך בלתי שהות ועיכוב כלל אפי' רגע, מזה נראה שלא ירדה המחשבה כמים שנמשכים... אלא שנמצאת ממש ברגל". עכ"ל.

וא"כ, משמע מכאן שכוח החכמה הוא מתפשט בכל הגוף ואינו מוגבל בתוך השכל וממילא אין הפרש בין המחשבה לבין המעשה.

ואשמח לראות את דעת הקוראים בזה.



מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש מרפקו

הת' נחמיה שי' גרייזמאן
תלמיד בישיבה

המשנה במסכת שבת (צב, א) אומרת שמי שמוציא חפצים בשבת בדרך שינוי – פטור משום "שלא הוציא כדרך המוציאין". המשנה בהמשך מונה מספר דוגמאות ואחת מהם "המוציא במרפקו".

בפירוש המילה "מרפקו" נחלקו רש"י ותוס':

רש"י מפרש (ד"ה מרפקו) "איישיל"א" (בית השחי תחת הכתף. המתרגם), משא"כ תוס' מפרש (ד"ה במרפקו) "היינו קוד"א" (=החלק של עצם הזרוע) ומקשה על פירוש רש"י.

ובהגהות הב"ח כתב: "פירש"י גופי' מרפקו – אצילי ידיו". כלומר, שגם לפירוש רש"י מרפק זה אציל כדמוכח מהתרגום שהובא בתוס'. ובא לחלוק רק על המקום של המרפק שזהו האציל.

ולכאורה אינו מובן מה בא לתרץ בדברי רש"י – שהרי גם תוס' הסביר שלפירוש רש"י אציל ומרפק זה אותו הדבר, וכל שאלתו הייתה מזה שרואים שאציל ביד הוא כנגד הארכובה ברגל, כפי שמובן מהמשך התוס'?

חייבים לומר, שהב"ח למד בדברי תוס' שחלק מקושייתו על רש"י היא שחייבים לומר שאציל זה מרפק וממילא קשה, שאר קושיות התוס'. וזה מה שרצה להוכיח תוס' מהתרגום.

ועפ"ז יובנו דברי הב"ח שרש"י עצמו הסביר שמרפקו זה אצילי ידיו וא"כ רש"י עצמו מסכים שמרפק היינו אציל.



השייכות דתופר וטווה ליריעות

הנ"ל

איתא במסכת שבת (עג, א – במשנה) "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת... המיסך, העושה שני בתי נירין... הקושר והמתיר והתופר". בד"ה "הפוצע" כתב רש"י: "והני כולהו ממיסך ואילך עד קושר ומתיר שייכי ביריעות".

ובד"ה "ותופר וקורע" פירש"י "ביריעות הוא". וצ"ב מדוע לא כלל זאת רש"י בד"ה הפוצע ששם הזכיר את המלאכות ששייכות ביריעות?

ואולי יש לחלק בין תופר וקורע לשאר המלאכות:

שאר המלאכות הם בהכנת היריעה, כגון מיסך שפותח את חוטי השתי לצורך התפירה וכו'. משא"כ תופר וקורע שהם מלאכות שנעשות ביריעה לאחר הכנתה¹ וא"כ מובן מדוע לא כלל רש"י את מלאכות תופר וקורע יחד עם שאר המלאכות, משום שאופן שייכותם ליריעות שונה².



(1) לגבי קורע מפורש בגמ' (שבת עה, א) "שכן יריעה שנפל בה דרנא (תולעת.רש"י) קורעין בה ותופרין בה". ולגבי תופר י"ל בפשטות שהכוונה לתפירה של ב' יריעות. כלומר, שלאחר אריגת ב' היריעות תופרין אותם יחדיו.

(2) אבל קשה מלשון רש"י שהובא לעיל (ד"ה הפוצע) ששם כתב: "שייכי ביריעות" והיינו ששייכותם היא בכל אופן שהוא. המערכת.

צדיקים - בכל זמן!?

הנ"ל

במסכת שבת (לג, ב) איתא: "אין צדיקים בדור תינוקות של בית רבן נתפסים על הדור", משמע שיש אפשרות שיהיה זמן ללא צדיקים בעולם.

ולכאורה קשה דהא כתיב במסכת יומא (לח, ב): "אמר ר' יוחנן אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו שנאמר "וזרח השמש ובא השמש" ... א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור".

ואולי יש ליישב בדא"פ ע"פ המשך הסוגיא "אמר ר' חייא בר אבא אפי' בשביל צדיק אחד העולם מתקיים" שעל צדיק א' העולם מתקיים, ולכן יכול להיות שגם בסוגיא דשבת מדובר שיש צדיק אחד², ואם נהרוג אותו על עוון הדור, לא ישארו צדיקים בדור. ומה שאמר ר"י "אין צדיק נפטר מן העולם כו" מדובר כשמלא את ימיו וגמר עבודתו בעלמא דין. ובשבת מדובר על עוון הדור, בעודו באמצע ימיו.



עריפת פטר חמור (גליון)

הת' לוי יצחק שי' דינרי
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דשיבתנו - גליון ב' (פ), הקשה הת' ר.ד.פ. על ביאור הרבי (לקו"ש חל"ו ע' 59 ואילך) בעניין עריפת פטר חמור שהסיבה שעורפים

(1) וצ"ע בנוגע לח"ו צדיקים שבכל דור - האם העולם מתקיים עליהם. ואכמ"ל.

(2) ויש לדקדק מהלשון "צדיקים" ולא כהלשון המובא לפעמים "צדיק".

את ראש החמור ולא שוחטים – אע"פ שע"ז נגרם צער בע"ח - היא מכיוון שהבעלים התנהגו באכזריות, לכן גם העריפה היא בצורה אכזרית, וז"ל: "אך צ"ע איך מתורצת השאלה ע"ז, האם בגלל שבעה"ב התנהג באכזריות, יהיה מותר להתנהג בבע"ח באכזריות? והרי זה צער בעלי חיים".

ו"ל הביאור בזה, דהכוונה בשאלה המובאת בשיחה הנ"ל (מדוע עורפים ולא שוחטים) איננה באה לשלול התנהגות של צער בע"ח וממילא לא ייתכן שיערפו את ראש החמור, בדרך אכזריות (אף שבעליו התנהגו באכזריות), אלא הכוונה היא שאם ישנה אפשרות של הריגת החמור בצורה שאינה גורמת לצער בע"ח, א"כ לכאורה צורת הריגה זו עדיפה על הריגה בצורה שגורמת צער בע"ח?

ולפי"ז אי"מ כלל לקושיא הנ"ל, כי כנ"ל בשאלה שם גם הבין שייתכן שייגרם צער בע"ח¹, אלא שהעדיף את האפשרות שאינה גורמת לצער בע"ח (כשיש ב' אפשרויות), ולכן הקשה מדוע עורפים ולא שוחטים, ובתירוצו הסביר שמכיוון וגם הבעלים התנהגו בצורה האכזרית, א"כ יש עדיפות לצורה האכזרית.



איסור הנאת חמץ בפסח - מניין?

הת' יצחק מאיר שי' בריכטא
תלמיד בישיבה

הגמ' במס' פסחים (כא, ב) שואלת מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, ומסבירה שזהו מחלוקת חזקיה ור' אבהו, חזקיה אמר דכתיב: "לא יֵאָכַל" וכפי' רש"י לא יהיה בחמץ היתר המביא לידי שום אכילה. ואם התורה לא היתה כותבת "לא יֵאָכַל" אלא

(1) וצלה"ב מדוע באמת ייתכן ע"פ התורה הריגת הבע"ח בצורה שגורמת צער. הערת המערכת.

היתה כותבת "לא יאכל", הייתי אומר "איסור אכילה אינא איסור הנאה ליתא".

ר' אבהו אומר: כל מקום שכתוב איסור אכילה, כלול בזה ג"כ איסור הנאה, עד שהתורה תכתוב בפירוש שמותר להנות בזה ע"ד נבילה. בהמשך הגמ' מקשים על ר' אבהו שלכאורה רואים מכ"כ מקומות, שהתורה כתבה "לא יאכל" וכד' ובכ"ז יש ברייתא שמתירה את ההנאה בדבר? ובכל מקום הגמ' מביאה לימוד מיוחד שהתורה מתירה את ההנאה בדבר שלפי ר"מ – איך רבנן יכלו להתיר משהו שאסור מן התורה.

ובהמשך הגמ' (כג, ב) שואלת "במאי פליגי?" ועונה הגמ' ב"חמץ בפסח" וב"שור הנסקל". חזקיה לומד את האיסור הנאה מ"לא יאכל" (מהשינוי לשון) ור' אבהו לומד זאת מנבלה, ממשיכה הגמ' ומקשה "מאי בינייהו?" הרי לפי שניהם ההנאה אסורה, אלא מחלוקתם ב"חולין שנשחטו בעזרה", אליבא דחזקיה אסור בהנאה מדאורייתא. ולפי ר' אבהו האיסור מדרבנן. חזקיה סבר ש"לא יאכל" שכתוב בחמץ ובשור הנסקל לומדים איסור הנאה. ומ"אותו" למדין, חולין שנשחטו חוץ לעזרה אסור בהנאה מדאורייתא. ולר' אבהו אותו למעט חמץ בפסח ושור הנסקל, ע"כ דברי הגמ'.

אך לכאורה ק"ק לפי ר"ח דמפרש שמנבילה לומדים על שאר איסורי אכילה שבתורה שאסורים אף בהנאה, ופשוט שאין הכוונה שהתורה התירה להנות מהם, אלא עבור "שור הנסקל" ו"חמץ בפסח", וכפי שמובא בהמשך הגמ' "יתיב ההוא מרבנן... מנין לכל איסורין שבתורה דכי היכי דאסורין באכילה ה"נ אסורין בהנאה ומאי ניהו חמץ בפסח ושור הנסקל... תיפוק ליה מנבלה", וא"כ א"מ מדוע הוצרך לשנות שוב שאסור בהנאה הרי לכאורה זה כלול בשאר איסורים?

ונראה דאין לומר שכאן מדובר לפי ר' אבהו אליבא דר' יהודה, דהיינו כמ"ש רש"י שכאן הגמ' הגיעה למסקנא שגם ר"א סובר כמו ר"י שאין לומדים מנבלה ולפי"ז נמצא מובן שאין לומדים מנבילה "והני" מ"אותו". אבל ר"ח אומר במפורש שר' אבהו כן לומד מנבלה.

והנה, בסוף דבריו ר"ח אומר שר' אבהו לא סובר כר"מ שאומר שחולין שנשחטו בעזרה – דאורייתא, ולכאורה אם ר' אבהו חולק עליו רק בזה שחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, אבל גבי נבילה מסכים עמו וסובר שלומדים מנבלה (כשיטת רש"י) ממילא יש סתירה בדברי ר"ח גופא שכאמור, כותב בפירוש שלפי ר' אבהו לומדים מנבילה.

ועוד קשה, שהרי למסקנא ר' אבהו חוזר בו מהלימוד של נבילה וסובר שחמץ בפסח ושור הנסקל למדים מ"אותו"¹, ובאותו קטע ר"ח מפרש ע"ז שר' אבהו למד זאת מנבלה?²

ואשמח לראות את דעת הקוראים בזה.



מנהג אכילת הסימנים בר"ה

הת' מנחם מענדל ראובן שי' איברט
תלמיד בישיבה

בספר המנהגים (עמ' 56) נכתב³: "אוכלין רימון וראש איל אבל אין אומרין יה"ר אלא על התפוח". עכ"ל.

ולכאורה קשה שבספר המנהגים (עמ' 53) קודם ליקוט מנהגי חודש אלול, ר"ה וכו' נכתב: "מנהגי חודש אלול, ר"ה, עשי"ת ויוהכ"פ שיש בהם חידוש" וכן בהקדמת המו"ל נכתב: "לא נכנסו בליקוט זה אלה הדינים והמנהגים שנדפסו בשו"ע או

(1) עיין בגמ' שם. שהגמ' לא מזכירה נבלה.

(2) ולכאורה נראה דק"ק מה שהגמ' לכאורה סותרת את אמרתו המפורשת של ר"א שאומר בדף ד' ע"ב שלומד מנבילה. ואו"ל שאח"כ הגמ' קיבלה שחזר בו.

(3) ולהעיר שליקוט מנהגי חודש אלול, ר"ה וכו' בספר המנהגים נערכו ע"י כ"ק אדמו"ר נשי"ד וראה בעמ' 53 הערה 4 בסופה.

בסידורו של רבינו הזקן (מלבד אחדים מהם, מפני הוספה שישנה כאן וכיו"ב) והרי שלוש המינים שהוזכרו בספר המנהגים נזכרו גם בשו"ע¹ ולכאורה אין בהם כל חידוש?

ולכאורה יש לתרץ שמכיוון שהלשון בשו"ע (הובא בהערה 1) הוא בלשון "ויש נוהגין", "ויש אוכלין" היינו שאין זה לכו"ע, ובא הרבי לחדש שלמנהגינו אוכלין סימנים אלו.

אך עדיין קשה שהרי בראש איל הלשון בשו"ע הוא "ויש לאכול", דמשמע לכו"ע, א"כ הדרא קושיא לדוכתא?

ואו"ל שכ"ק אדמו"ר הביא את שלושת סימנים אלו ע"מ לשלול את שאר הסימנים הכתובים בשו"ע (שם, ס"א).



מי יקום בתחיית המתים?

הנ"ל

איתא בזוהר²: "תנן ארבעים שנה קודם הקבוץ גלויות לתחיית המתים" ולכאורה קשה שהרי החיד"א כותב שמי שקיווה לביאת משיח קם מיד בביאת משיח (יחד עם הצדיקים). והרי אחד מ"ג עיקרי האמונה להרמב"ם הוא הציפייה לביאת משיח ומי שכופר באחד מהעיקרים הנ"ל נקרא אפיקורס. ואפיקורס אין לו חלק לעולם הבא³. ולפי זה יוצא שאלה שמאמינים ב"ג העקרים יקומו מיד בביאת משיח ואלה

1) תפוח בדבש: "ויש נוהגין לאכול תפוח מתוק מוטובל בדבש ואומרים תתחדש עלינו שנה טובה" (סימן תקפ"ג ס"א). רימון: "ויש אוכלין רימונים ואומרים נרבה זכויות כרימון" (שם ס"ד). ראש איל: "ויש לאכול ראש אייל כו" (שם ס"ה).

2) ח"א קלט, א. וראה ג"כ שם קלד, א.

3) סנהדרין ז, א. וכן ברמב"ם הלכות תשובה פ"ג.

שכופרים ב"ג העיקרים לא יקומו כלל¹. וא"כ מי יקום בתחיית המתים שתתקיים לאחר ארבעים שנה?

וי"ל ע"פ המובא באג"ק² בשם המדרש תלפיות (שכותב בשם רבינו בחיי) ש"מה ששנינו³ ואלו שאין להם חלק לעולם הבא פירוש אין להם חלק ידוע בפני עצמן אבל הם נהנים וניזונים מכמה אוצרות של צדקה הגנוזים לאותם שלא זכו, ולפי"ז יוצא שהאפיקורסים אכן כן יקומו לתחייה. אבל מכיון שהם לא קיוו הם לא יקומו מיד בביאת משיח אלא בתחה"מ שתהיה ארבעים שנה לאחר מכן.



מפרק - תולדה דדש?

הת' אליעזר שי' הורוביץ
תלמיד בישיבה

איתא בשבת (ה, א) "ת"ר החולב... כגרוגרת חייב חטאת... אתא שאיל בי מדרשא אמרו ליה חולב חייב משום מפרק" ורש"י כתב (ד"ה מפרק): "כמו משאוי שפורק אוכל ממקום שנתכסה בו והוי תולדת דש. ואית דאמרי תולדה, ולא היא דלאו מחובר הוא אלא פקיד ועקיר וקאי בעטיני הוד כתבואה בקשיה. ולשון מפרק נמי לא שייך למימר אלא לשון תולש". עכ"ל.

והביא ה"שיירי קרבן" (ד"ה החולב) דעת רש"י הנ"ל ופירש שכן דעת התוס' והרמב"ן שחולב היינו מפרק תולדה דדש, והקשה ע"ז: "דהכא (בירושלמי) מפורש

(1) שהרי דעת הרמב"ן היא שעוה"ב הוא עולם התחייה (העולם לאחר ביאת משיח) וחסידות נוקטת את דעת הרמב"ן ולפי"ז יוצא שהאפיקורסים לא יקומו כלל.

(2) ח"ב עמ' עג הערה 15.

(3) סנהדרין ז, א.

דתולדה דקוצר היא" כלומר, איך רש"י ותוס' (וכן הרמב"ם) מבטלים הירושלמי שכותב במפורש שחולב תולדה דקוצר.

וי"ל דהבבלי והירושלמי פליגי בהא דמפרק תולדה דקוצר, דלשיטת הירושלמי מפרק הוי תולדה דקוצר, אבל לשיטת הבבלי צ"ל דמפרק אינה תולדה דקוצר אלא דדש. ועפ"ז מובן מדוע רש"י הוצרך לפרש דתולדה הוי מפרק דדש משום שהסביר כשיטת הבבלי.

ויש לבאר ההכרח לומר דיש מחלוקת בין הבבלי והירושלמי:

בירושלמי נאמר במפורש (נב, ב) "החולב... חייב משום קוצר" משא"כ בבבלי נאמר "תולדה דמפרק", ואם הייתה כוונתו לומר שחייב משום קוצר היה לו לנקוט לשון תולש ואז לא היה מקום לטעות.

הגמ' אומרת (קמד, ב) "א"ר חסדא... חולב אדם עז לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה" ואם נסביר שמפרק הוי תולדה דקוצר לא יובן מה החילוק בין קערה לקדרה, אלא מוכרחים לומר שמפרק הוי תולדה דקוצר ולפי"ז יובן החילוק בין קערה לקדרה, כי בקערה נעשה שינוי ממאכל למשקה שזה מה שנדרש בדש.

הגמ' אומרת (עג, ב) "האי מאן דשדא שידא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתיים אחת משום תולש ואחת משום מפרק" ואם נסביר שמפרק תולדה דקוצר, לא יובן מדוע חייב שתיים והרי שניהם תולדה דקוצר (דתולש לכו"ע תולדה דקוצר) דקי"ל "העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת", וא"כ מוכרחים לומר שלפי הבבלי מפרק הוי תולדה דדש.

וסברת הבבלי היא כמו שרש"י פירש דקוצר היינו מדבר מחובר משא"כ חולב שאינו עוקר מדבר מחובר.



נפש השכלית ונפש הבהמית

הת' בנימין שי' גליס

הת' נחמיה שי' גרייזמאן

תלמידים בישיבה

באג"ק ח"ג כותב כ"ק הריי"צ (עמ' תנח): "שלשה נפשות הנה – נפש האלוקית נפש השכלית ונפש הטבעית ולכל אחת יש שכל ומדות לפי מהותה". מכך מובן שנפש השכלית הינה נפש בפ"ע ואיננה כלולה בנפש הבהמית¹. ובמ"א (אג"ק ח"י עמ' קמב) כותב: "נפש השכלית..עניינה להסביר להאדם ולהבינו אז דער נה"ב מיט אלע זיינע אפטיילונגען זיינען רע" דהיינו שנפש השכלית ונפש הבהמית אינן רק ב' נפשות נפרדות אלא יתירה מזו, הם גם הופכיות ומנוגדות זה לזה.

והנה כותב האדמו"ר הצ"צ ב"אור התורה" (עמ' תתפו): "בנפש הבהמית יש ב' בחינות הא' – נפש השכלית והוא השכל שלה...". וא"כ משמע שלא רק שנפש השכלית אינה מסבירה לאדם שנפש הבהמית היא רעה אלא אדרבה היא בעצמה השכל של הנפש הבהמית. ועוד כותב הצ"צ (שם, תרסח): "שהנפש הבהמית הוא מבחי' פנימי' דפ"ש..ולכן הוא נפש השכלית". ולכאורה צ"ב האם נפש השכלית היא (השכל של) נפש הבהמית, או שהיא נפש בפ"ע, נפרדת מנה"ב, ועד שהיא מנגדת לה?

ואו"ל עכ"פ בדא"פ שכאשר הצ"צ כותב נפש השכלית אין כוונתו לשם העצם, אלא מתכוון לנפש המשכלת – ע"ש הפעולה. כלומר, שיש נפש השכלית שהוא נפש בפ"ע אשר העצם שלה הוא שכל, ולכן נקראת "שכלית" ע"ש השכל ויש את נה"ב שגם בה יש שכל² (וכמו שהובא לעיל מלשון הרבי הריי"צ "ולכל אחת יש שכל ומדות

(1) וכן בד"ה לכל תכלה (ספר המאמרים תרנ"ט) אומר כ"ק אדמו"ר הרש"ב (עמ' קו): "וכידוע שיש ג' נפשות..נה"א ונפש השכליות ונפש החיונית". וראה עוד המוסבר בארוכה בסה"מ ת"ש – ד"ה אם בחוקותי וגו'.

(2) ראה סה"מ ת"ש עמ' 92 ואילך.

לפי מהותה") והיא משכלת בתור פעולה – שמשכילה בשכלה, וגם את שכל נה"ב מכנה הצ"צ בשם נפש השכלית.

והוא ע"ד מה שמצינו בלקו"ת לפ' נשא (כח, ג) "שהרי נה"ב שבאדם היא נפש המשכלת". ובמפתח עניינים ללקו"ת מצטט הרבי נשי"ד למקום הנ"ל (בערך נה"ב), ומציין: "בפנימיותה נפש השכלית" דהיינו שלפעמים נפש השכלית אינו משמש בשם העצם אלא בתור פעולה - "משכלת" והכוונה לשכל דנה"ב.



נפש הבהמית - מדות או מדות רעות?

הת' בנימין שי' גליס
תלמיד בישיבה

כ"ק אדמו"ר הרי"צ כותב (סה"מ ת"ש עמ' 93): "והנה"ב היא היפך זה לגמרי שבטבעה היא נמשכת אחר החומר, והגם דהנה"ב אינה רע בעצם כ"א כח המתאווה מ"מ להיותה מק"נ וגם ממדרגות התחתונות שבנוגה ה"ה נמשכת בטבעה אחר החומר, והגופני..". כלומר דאף דנה"ב נמשכת אחר החומריות, זהו רק מצד זה שהיא ממדרגות התחתונות שבנוגה אבל נה"ב "אינה רע בעצם" וכמו שמסיים הרבי הרי"צ שם: "דנה"ב היא מדות ולא מדות רעות דמדות רעות הוא יה"ר, והנה"ב אינו רע אלא הוא מדות".

והנה בליקוטי אמרים פרק ל"ה כותב אדה"ז (עמ' מה): "שמהותה ועצמותה של נה"ב שבלבו שהן מדותיה הרעים...". וכן כותב כ"ק אדמו"ר הרי"צ (אג"ק ח"י עמ' קמב): "אז דער נה"ב מיט אלע זיינע אפטיילונגען זיינען רע" ומכך מובן שמהותה של נה"ב זה מדות רעות.

ואשמח לראות את דעת הקוראים בזה.



הטעם לברכת שהחיינו בחנוכה

הת' דוד שי' ברוך
תלמיד בישיבה

כתב בשער הציון סי' תרע"ו ס"ג בשם המאירי דמי שאין לו נרות להדליק וגם אינו עומד לראות נרות אפשר שיכול לברך שהחיינו על עצם היו"ט דחנוכה ולמעשה נשאר בצ"ע.

ולכאורה יש להקשות להצד שאפשר לברך שהחיינו על עצם היו"ט דחנוכה א"כ כשמברכים שהחיינו בשעת ההדלקה יש לכוון גם על המצווה וגם על היו"ט, כיוון דגם הוא יום המחייב ברכה, וא"כ לפי"ז בערב חנוכה שחל בער"ש שאז מדליקים נ"ח בפלג המנחה ומברכים שהחיינו, בשלמא אם הברכה הייתה קאי רק על המצווה א"ש דהשתא הוא זמן קיום המצווה אבל להצד שברכת שהחיינו קאי גם על עצם היו"ט א"כ איך שייך לברך מפלג המנחה דהרי אכתי לא הגיע "הזמן הזה" וא"כ, אם הברכה קאי גם על היום - לא שייך לברך אז.

(ואמנם אי נימא ששייך זמן תוספת גם בחנוכה שמחיל ע"ע את היו"ט דחנוכה מפלג המנחה א"ש אבל ודאי שלא שייך דין זה, דכל העניין בתוספת הוא פרישה ממלאכה וזה שייך רק ביו"ט ששובתים בו ממלאכה).

ונראה לתרץ עפי"ד התוס' בסוכה (מו, א) בד"ה "נכנס לישב בה" דכתב "מדלא קאמר מברך שתיים... משמע דנפיק אהא דבירך אעשה שהחיינו, ותיפוק ליה דמברך משום יו"ט... ושמא כיוון דסוכה מחמת חג קאתי סברא הוא דזמן דידה אע"פ שבירך

בחול פטור הוא אף בחג וכו' ע"ש. דהיינו דכיוון שבירך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה אע"פ שהיה זה בחול, מ"מ כיוון שסוכה מחמת חג קאתי, א"כ ברכת שהחיינו שבירכו על עשייתה – אף שהיה זה בחול – פוטרת את ברכת שהחיינו דיו"ט.

וממילא לפי"ז ה"נ הזמן שמברך על ההדלקה אף שהיא עוד לפני היו"ט, כיוון שההדלקה מחמת חנוכה קאתי א"כ מסתבר דזמן דידה מפיך אף הזמן דחנוכה (וה"ה לגבי הקורא את המגילה בפלג המנחה דפורים).

אבל לכאורה יש להעיר ממש"כ המשנ"ב (סי' תרעו ס"ק מה) דהש"ץ שבירך שהחיינו בנרות בהכנ"ס לא יברך שוב בביתו ולכאורה אם ברכת שהחיינו נתקנה גם בשביל היו"ט א"ש. דכיוון שכבר בירך – לא יברך שוב, אבל אי נימא דהברכה היא רק על עצם המצווה א"כ הרי כתב הרמ"א דאין אדם יוצא בנרות דבהכנ"ס וצריך לחזור ולהדליק בביתו וא"כ יוצא שבשעה שבירך שהחיינו לא היה זה כלל בשעת קיום המצווה החדשה שנתחייב.

ואו"ל דדמי לשעת העשייה כמו שמצינו לעיל בעשיית סוכה שיכול לברך שהחיינו ואולי גם זה דמי לעשיית המצווה ודוחק. ושמעתי ביאור בזה ע"פ דעת התוס' בפ' ערבי פסחים שאם אין לו ירקות לטיבול ראשון (דהיינו לכרפס) אלא מרור יברך עליו בטיבול ראשון (דהיינו קודם הסעודה בכרפס) בפ"א ועל אכילת מרור ובטיבול השני יאכלנו בלי ברכה ובואר במ"ב ע"פ הסוגיא והתוס' שם דבטיבול הראשון אע"פ שמברך אינו מתכוון לשם מצווה ורק בטיבול השני מתכוון לשם מצווה ואעפ"כ מברך בטיבול הראשון על אכילת מרור והברכה אינה לבטלה דאע"פ שאינו מקיים את המצווה בשעת הברכה מ"מ כיוון שאוכל אז מרור, ממילא הברכה נתפסת ע"ז, וה"נ שהברכת שהחיינו אע"פ שאינה בשעת קיום המצווה, שהרי לא יוצא אז י"ח, מ"מ יש לה על מה להיתפס.



הידור במצוה לאחר עשייתה

אחד התמימים

ידוע היסוד של הגר"ח שלאחר שנתקיימה המצווה אפי' בדיעבד, כבר א"א לקיים בה הידור נוסף ורק בעת קיום המצווה ממש אפשר להדר במצווה, וכגון באתרוג – בשעת קיום המצווה שייך להדר וליטול אתרוג מהודר אבל לאחר שכבר יצא י"ח באתרוג פשוט, כבר אין עניין ליטול שוב אתרוג מהודר, מאחר שהמצווה כבר נתקיימה.

והנה ידוע המנהג שבשעת קריאת המגילה הציבור קורא בקול רם את הפסוקים הקשורים לגאולה ואח"כ החזן חוזר עליהם שוב, וכתב המשנ"ב שהטעם לכך שהחזן קורא אותם הוא משום ש"מצווה לכתחילה לשמוע כל המגילה מתוך הכתב" וכ"כ הרמ"א לעיל ס"ד: "ולכן אותם הפסוקים שקורין הקהל צריך החזן לחזור ולקרותם שוב מתוך מגילה כשרה", וכתב שם המ"ב דהיינו לכתחילה.

ולכאורה צ"ב דהרי לעיל בס"ב התבאר דבדיעבד יוצאים י"ח אם קרא מקצתה בע"פ, וא"כ אחרי שהציבור קרא את אותו פס' בע"פ כבר יצא ידי חובה בדיעבד. ולפי"ד הגר"ח לאחר שכבר יצאו בדיעבד א"א לחזור שוב ולהדר במצווה, וא"כ אמאי צריך החזן לכתחילה לחזור שוב על אותם פסוקים מתוך מגילה כשרה?

לכאורה היה אפ"ל דמאחר שיש דין לכתחילה שצריך לקרוא הכל מתוך מגילה כשרה, א"כ אומדנא ואנן סהדי שהציבור לא מתכוון לצאת כלל ע"פ, אלא רק מקריאתו החוזרת של החזן מתוך המגילה, אבל זה דוחק קצת, חדא – דא"כ אמאי כתב המ"ב דמ"ש הרמ"א שיחזור ויקרא היינו לכתחילה – דאם הציבור כיוון שלא לצאת בקריאתו, אלא רק בקריאת החזן אח"כ – א"כ מדינא צריך החזן לחזור שוב

ולקרוא, דהרי הציבור כיוון לא לצאת וממילא עוד לא יצא י"ח ואמאי הוי רק לכתחילה?

ואו"ל דשאני הכא בקריאת מגילה דעדיין עסוקים באותו עניין, דלכך הושלמה המצווה ולכן שייך לחזור ולהדר, דרק כשכבר יצא לגמרי י"ח בדיעבד לא שייך להדר, אבל כאן שעדיין לא גמר את הקריאה ועוד לא השלים את המצווה – ממילא שייך עוד להדר בזה, ולכן אף שבקריאתם יכולים הם כבר לצאת י"ח, מ"מ מהני מה שישמעו אח"כ מהחזן לקיום ההידור לשמוע כולם מתוך מגילה כשרה.

והנה בספר "צפנת פענח" להגאון הרגצובי כתב ליישב המנהג שהובא ב"חיי אדם" שנהגו הקהל לקרוא בקול רם הפס' דעשרת בני המן, וכתב הגאון הנ"ל ליישב "דמכיוון שמלכתחילה צריך לקרוא את עשרת בני המן בנשימה אחת וזה אין יכול הבעל קורא להוציא את הציבור" דהיינו שחידש בגדר שומע כעונה, דרק לענין לצאת י"ח יוצא השומע – אבל לא שנחשב כאילו ממש אומר ביחד עם העונה, ולכן האופן בו ייאמר הדבר אינו מתייחס לשומע, דרק הדיבור גופא מתייחס אליו כאילו אמר ויוצא בזה י"ח, אבל זה אינו כאילו שאמר בעצמו ולכן אי"ז נחשב לגבי הצורה שתאמר – וכאן שיש דין גם ב"צורה" איך לומר – דהיינו בנשימה אחת וכו' – א"כ אי"ז מתייחס לשומעים ולכן נהגו הציבור לקרוא בעצמם.

ולכאורה אם זהו הטעם, א"כ מובן שמי שיש לו מגילה כשרה – שיקרא את הפסוק הזה כדי לקיים את הדין לכתחילה ד"נשימה אחת". אבל מי שאין לו מגילה כשרה תימה מה ירוויח אם יקיים את ההידור של קריאה בנשימה אחת – ומצד שני

1) ובלאו הכי יש לדון אם מהני הכא אגן סהדי שלא מתכוונים לצאת בקריאתם, דהמ"ב בסי' ס' (הלכות קרי"ש) מביא דעות דבמצוות דרבנן לא בעינן כוונה – וא"כ כאן בעינן כוונה הופכית – דהיינו להתכוון שלא לצאת ולא די במה שאינו מתכוון לצאת. וממילא צ"ב אם מהני לאותם שיטות דאומדנא הוא גדר של "סתמא" וצ"ע. ובוה יש לומר דהכא דהוי דברי קבלה הוי כדאורייתא, וגם בוה יש לדון דאף דהמ"ב סתם כך, הנה יש שחילקו בוה בין קריאת הלילה לקריאת היום דרק קריאת היום היא מדברי קבלה אבל קריאת הלילה היא מדרבנן.

2) אבל כ"ז נכון לגבי לגבי שלושת הפסוקים הראשונים אבל לגבי הפסוק הדר' מכיוון שהוא הפסוק האחרון של המגילה, א"כ לא שייך לומר זאת. הערת המערכת.

יפסיד את ההידור לשמוע את כולה מתוך מגילה כשרה (דהרי כאן לפי טעמו וודאי שהציבור מתכוון לצאת י"ח בקריאתם – כדי לקיים את הדין "בנשימה אחת" ודוחק לומר שעושים כעין "פלגינן" כלפי הדין נשימה אחת הם יוצאים ע"י קריאתם, ואילו אח"כ הם מתכוונים לצאת מהקורא לקיים את ההידור השני של הקריאה מתוך הכתב). וצ"ע.



הטעם שמברכים על מצות מעקה

הת' ישראל אריה לייב שי' לאופר
תלמיד בישיבה

במכתב מאדר"ח טבת תשט"ז¹ כותב כ"ק אדמו"ר: "במה שהעיר ביד הל' ברכות פ"א ה"ח: עשה מעקה מברך כו' שסותר דעת עצמו שם הלכה ד': דברים שהם משום סכנה אין מברכין עליהן – והרי החיוב מעקה הוא כמש"נ ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים גו".

ומבאר שם: "ולדעתי פשוט אשר להרמב"ם ולא תשים דמים גו' אינו נתינת טעם על חיוב עשיית מעקה, אלא ציווי בפ"ע, כי הרי טעמי המצוות לא מנאם בחשבון תר"ג, וכמש"כ בשרש החמישי בסהמ"צ, אבל ולא תשים דמים הכניסו במניין מל"ת והכריחו להרמב"ם לומר כנ"ל – הספרי (דברים כב, ח): ועשית מעקה כו' - מ"ע, לא תשים כו' – מל"ת, ואם במקום עשית מעקה עשה כבש לגג וכי"ב – קיים מל"ת וביטל מ"ע". עכלה"ק.

(וכן ביאר כ"ק אדמו"ר בהתוועדות י"ב תמוז תשט"ז - "תורת מנחם – התוועדויות

(1) נדפס באגרות-קודש כרך יב עמ' קפז-ה.

תשט"ז" כרך יז עמ' 53, נדפס גם בלקו"ש ח"ב עמ' 385. וראה גם במקורות שצויינו באגרו"ק שם בשוה"ג).

אך לפי ההסבר הנ"ל בדברי הרמב"ם (ש"ולא תשים דמים בביתך" אינו נתינת טעם לציווי עשיית מעקה), צלה"ב מה באמת הטעם למצוות מעקה לפי הרמב"ם?

והנה, בס' מקור הברכה (להג"ר מרגליות) יישב את הסתירה הנ"ל בדברי הרמב"ם באופן דומה, וז"ל (ס"ה): "נראה לי, דהא דכתיב "ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך כי יפול הנופל ממנו"; ייתכן לומר דלמד הרמב"ם דתיבות "כי יפול הנופל ממנו" קאי רק על לאו דלא תשים דמים בביתך, אבל מה שכתוב ברישא דקרא "ועשית מעקה לגגך" זהו גם כן בלי טעם של סכנת הנופל אלא גזירת הכתוב ושפיר תקנו לברך עליו ככל מצוות עשה"¹.

ונמצא שהדברים מפורשים, והיינו שמצוות מעקה היא גזירת הכתוב, ואולי י"ל שזהו בעצם מקורו של כ"ק אדמו"ר, ואכמ"ל. (וראה עוד מש"כ בהערה 1).



תאריך התונת רבינו – י"ד כסלו או ט"ו?

הנ"ל

התאריך הידוע לחתונת כ"ק אדמו"ר הוא י"ד כסלו, כפי שנדפס בפתחי הדבר לקונטרסי י"ד כסלו שהוגהו ע"י כ"ק אדמו"ר, כ"ה בשלשלת היחס שבלוח היום יום וכ"ה בריבוי מקומות בשיחות כ"ק אדמו"ר וכך שגור בפי אנ"ש.

(1) ובאמת מעין תירוצו של כ"ק אדמו"ר – מוצינו גם ב"פתיחה להלכות נטילת ידיים" מהפרי מגדים, וז"ל: "וצ"ל במעקה אע"פ שהיא משום סכנה אינה בבירור שמא יארע שיפול הנופל והוי מ"ע, מ"ה מברכין עליו משא"כ דשכיח וברי היויקא" אלא שהפמ"ג סתם דבריו וכ"ק הוכיח וביאר והדברים מאירים.

אבל לכאורה צ"ב, שכן אף שה"קבלת פנים" אכן נערכה מבעוד יום – י"ד כסלו, הרי שהחתונה עצמה נערכה בליל ט"ו כסלו, וכפי שמשמע משיחת י"ד כסלו תשי"ד (תורת מנחם ח"ח עמ' 198): "החופה עצמה נערכה אמנם בלילה.. אבל הקבלת פנים – דייקו שתתחיל בשעה החמישית..".

וא"כ לכאורה היו צריכים לציין – לדורות – את התאריך ט"ו כסלו כיום חתונת כ"ק רבינו, ומדוע מציינים את יום י"ד?

(ואכן, כפי שכתב הרלו"צ באגרת ששלח במלאות שנתיים לחתונת בנו - כ"ק אדמו"ר, בו מבאר את המשמעות של יום החתונה - ע"פ תורת הנסתר – כיום ט"ו, ובסיום מכתבו כותב (לקוטי לוי"צ – אגרות עמ' ריז): "ובכן אחרי שבט"ו לחודש השלישי כסלו שנת התרצ"א הבעל"ט ימלאו שנתיים ימים לחתונתכם למז"ט שיש בו את כל המעלות האמורות מעלה..")

ונ"ל ההסבר בזה, דכיוון שכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע כתב בנוסח ההזמנות לחתונה את התאריך י"ד כסלו – זאת כיוון ששם הוזכר זמן ה"קבלת פנים" – בשעה החמישית, וכפי שהובא מהשיחה דלעיל, שאירעה אכן ביום י"ד³ – לכן, משום חיוב ודיוק כ"ק רבינו בכל מילה שכתב כ"ק אדמו"ר הרי"צ², לא רצה לשנות מיום ט"ו לי"ד. ועצ"ע.



(1) וכן מובן בפשטות שמנהג האנשים שבהזמנה כותבים את יום החתונה איך שהוא בפועל - הן לגבי המניין השבועי והן לגבי מניין החודש.

(2) ובפרט שמוצינו שאכן מדייק כ"ק אדמו"ר בלשון שכתב כ"ק אדמו"ר הרי"צ בהזמנה לחתונה לגבי השעה. ראה בשיחת י"ד כסלו תשי"ד (שהובאה לעיל בפנים).

בעניין נאמנות ע"א בדשב"ע ובאיסורין*

הת' שניאור שי' ביטון
הת' אברהם שי' מויאל
תלמידים בישיבה

א.

בתוד"ה "הוי דבר שבערווה" (גיטין ב, ב): "האי דנקט דבר שבערווה אומר ר"י משום דבהאשה רבה (יבמות פח, א) בשאר איסורי כגון טבל והקדש מספקא לן אי מהימן אפי' איתחזיק איסורא ולא בידו, וא"ת אי עד אחד נאמן בשאר איסורין אפי' איתחזיק איסורא אמאי איצטריך וספרה לה – לעצמה? וי"ל דס"ד דחשיב כמו דשב"ע" עכ"ל.

ובחידושי רעק"א העיר מסתירת דברי התוס' מתחילתו לסופו, דמתחילת דברי התוס' משמע דסובר כדעת המהרי"ק בשורש ע"ב בדשב"ע היכא דלא איתחזיק איסורא עד אחד גם נאמן, ולכן הסבירו התוס' דהא דנקט דשב"ע זה בא בהמשך שבנדו"ד איתחזיק איסורא, וכוונת הגמ' לומר דאפי' למ"ד ביבמות דע"א נאמן באיסורין אפי' באיתחזיק, הרי שבדשב"ע פשיטא דאינו נאמן היכא דאיתחזיק איסורא, ולכן מיאנו התוס' לפרש שיש כאן ב' שאלות. א. דאיתחזיק איסורא אפי' באיסורין ע"א אינו נאמן, ב. הוי דשב"ע ואין דשב"ע פחות משניים אפי' היכא דלא איתחזיק איסורא ג"כ ע"א אינו נאמן, כדעת הרמב"ן שסובר כן ומסביר שיש כאן ב' שאלות כנ"ל וכ"ה בר"ן.

ומוכח מהתוס' דסובר כמהרי"ק ואילו מדברי התוס' וי"ל דס"ד דחשיב כמו דשב"ע" משמע שאילו היה חשיב כדשב"ע לא הייתה נאמנת אע"פ דלא איתחזיק

(* מותוך שיעור שנמסר בישיבה.)

איסורא דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה כהמשך התוס' לעיל. (וכפי שמבאר המהרש"א מדוע חשיב נדה כלא איתחזיק איסורא).

ועוד הקשה בחידושי רעק"א וז"ל: "ובדברי תוס' קשה לי אמאי הוצרך לדחוק דהוי ס"ד דהוי דבר שבערווה, הא מקודם הקשה אמאי נאמנת על הספירה, הא איתחזיק איסורא? ותירצו דלא מיקרי איתחזיק איסורא דאינה בחזקת שתראה עוד, הרי דהסברה הפשוטה היה להם דמיקרי איתחזיק איסורא, א"כ דלמא זהו גופא האיבעיא אם ע"א נאמן אפי' באיתחזיק איסורא דגם זה יכולין ללמוד מ"וספרה לה" דמיקרי איתחזיק איסורא או דיש ללמוד רק בלא איתחזיק, דספירה לא מיקרי איתחזיק וצ"ע".

המהר"ם שיף מעיר מדוע לא הקשו התוס' בפשיטות להך שיטה דיבמות, דע"א נאמן אפי' באיתחזיק, מנ"ל, מהיכן למדו זה? כעין שהקשו התוס' לעיל (ד"ה עד אחד): "וא"ת ומנא לו דעד א' נאמן באיסורין, ותירצו בתוס' דילפינן מנידה דחשיב כלא איתחזיק", ותירוץ התוס' א"ש רק לדעה זו דע"א נאמן באיסורין רק היכא דלא איתחזיק, משא"כ לשיטה הב' דסברי דע"א נאמן אפי' באיתחזיק, וא"כ הרי ליכא למילף מנידה דהתם חשיב כלא איתחזיק, והתוס' הו"ל להקשות בפשטות דלשיטה זאת יקשה מנ"ל דעד אחד נאמן אפי' באיתחזיק היות ומנדה א"א למילף, ומדוע הקשו רק אמאי איצטריך "וספרה לה" ולא הקשו שבפשטות מנ"ל. וע"ע מש"כ במהרש"א.

ב.

והנראה לומר בביאור הדברים והוא בהקדים קושיא נוספת:

דלכאורה אינו מובן כלל מה הייתה קושיית התוס' לעיל "וא"ת מנא לן דע"א נאמן באיסורין" ומובן מדברי התוס' דמצד הסברא הפשוטה היה לנו לומר דעד אחד אינו נאמן באיסורין עד שהוצרכו התוס' לתרץ דילפינן מנידה כו' והרי מהסוגיא בקידושין (עה, ב) מבואר להדיא דהא דאין ע"א נאמן בדבש"ע ילפינן ג"ש ("דבר"

"דבר" מממון, זאת אומרת, שבלי הלימוד דג"ש הנ"ל היינו מאמינים ע"א אפי' בדבש"ע וכ"ש באיסורין דקילא מדשב"ע.

וא"כ אחרי שנתקבלה הג"ש חידשה התורה בזה דבשב"ע ע"א אינו נאמן וא"כ לגבי איסורין שלא נתקבלה ע"ז ג"ש נשארת הסברא הפשוטה שע"א נאמן ואדרבה, זה גופא שהתורה כתבה ע"ז ג"ש בדשב"ע ולא באיסורין דקילא יותר מדשב"ע מוכח להדיא דבאיסורין ע"א נאמן וא"כ שאלת התוס' "וא"ת מנא לן דע"א נאמן באיסורין" אינה מובנת כלל.

ואפשר ליישב ע"פ דברי הרעק"א הנ"ל דהתוס' בשמעתין סברי כדעת המהרי"ק דהא בדשב"ע ע"א אינו נאמן היינו דווקא היכא דאיתחזיק איסורא, אבל היכא דלא איתחזיק ע"א נאמן כמו באיסורין.

וממילא יוצא דלשיטתם אין שום הבדל בין דבשב"ע לשאר איסורין וכל לימוד שיש בין דבשב"ע שע"א אינו נאמן ובין הלימוד באיסורין שע"א נאמן מלמד על חברו, היות ושניהם שווים בדין גדרי הנאמנות דע"א ואנו צריכים לשני הלימודים דמהלימוד ג"ש מממון לחוד, היינו חושבים דבכל אופן שהוא אפי' בלא איתחזיק ע"א אינו נאמן וממילא גם באיסורין כך, ולכן הוצרכה התורה ללמדנו "וספרה לה" דע"א נאמן באיסורין היכא דלא איתחזיק וממילא גם בדשב"ע הדין כך, היות שלשיטתם אין שום נפק"מ בין בדשב"ע לאיסורין.

[ועיין ב"שב שמעתתא" שלמד בדברי תוס' שיש הבדל בין דשב"ע לשאר איסורין. ומוכח להדיא, דלא סבר כשיטת המהרי"ק, דהנה הקשה המהרי"ק שתוס' אומר שנידה אינה בחזקת שתהא רואה כל שעה וא"כ מדוע ע"א אינו נאמן בנידה? (וע"ד שאלת הרעק"א – אלא שהרעק"א מביא זאת כסתירה ולא בתור קושיא).

ואם נאמר שהמהרי"ק סבירא ליה כה"שב שמעתתא", א"כ היה צריך לתרץ שע"א אינו נאמן בדשב"ע. ומזה שלא תירץ כן משמע דאינו סובר כמותו. ומכאן גם יש להוכיח שהרעק"א אינו סובר כשיטת ה"שב שמעתתא".

וכן מוכח ממ"ש בשו"ת רעק"א (סי' קז - ד"ה עוד נראה לעניות דעתי) "דמה דמשמע מדברי התוס' ריש גיטין ד"ה הוי דבר שבערווה ממה שלא פירשו ר"י מוכח דס"ל דבלא איתחזיק גם בדשב"ע ע"א נאמן כו". וא"כ הדברים מפורשים.

ובקובץ הערות סי' סז אות ט': "והקשה המהר"ק ממש"כ התוס' שם דהא דאיצטריך בנדה קרא דוספרה לה היא משום דסד"א דנדה הוי דבר שבערווה, וכיוון שכתבו התוס' שם דבנדה לא איתחזיק איסורא א"כ מה בכך שהוא דשב"ע כיוון דדעת התוס' דאפי' בדשב"ע ע"א נאמן היכא דלא איתחזיק (וזה בעצם קושיית הרעק"א הנ"ל דדברי התוס' סותרים).

ובקובץ הערות הנ"ל באות י' העיר על שו"ת רעק"א הנ"ל וז"ל: "ויש לתמוה דהו"ל להקשות יותר דלדעת בתוס' אין נפק"מ כלל בין דשב"ע לשאר איסורין, דמה"ת היכא דאיתחזיק איסורא גם בכל האיסורין אין אין ע"א נאמן, והיכא דלא איתחזיק נאמן גם בדשב"ע, ושמא י"ל לפי מש"כ בנתיבו ס"ס ל"ח דבאיסורין אפי' היכא דאין ע"א נאמן מ"מ לא בעינן הגדה בבי"ד, ובדשב"ע ודאי בעינן קב"ע בבי"ד כמו בממון, אלא שבמשובב נתיבות שם פקפק ע"ז¹.

ובקובץ הערות שם באות י"א ממשיך בזה"ל: "והעיקר נראה כמ"ש בשב שמעתתא, שמעתתא ו' (אות ב') דהא דע"א נאמן בדשב"ע, היכא דלא איתחזיק הטעם כמ"ש בתשובות מיימוני גבי שליח אומר טעיתי דלדברי העד אינו מעיד כלל בדשב"ע, דלא היה כאן איסור ערווה מעולם, אבל בע"א אומר מת הבעל אף דאין כאן חזקת איסור, משום דחזקה דייקא ומינסבא מרע לחזקת א"א, מ"מ עד עכשיו בייתה אשת איש, וא"כ הוא מעיד על ערווה להתירה, וכן בנידה אי הוי דשב"ע אף דלא הוי חזקת איסור משום משום דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, מ"מ עד עכשיו הייתה אסורה, והעדות היא להתיר איסור ערווה, ואין ע"א נאמן, אבל בשאר איסורין כה"ג שפיר ע"א נאמן כיוון דאינו מעיד נגד החזקה כו" עכ"ל].

(1) ובהבדל שיש בין דשב"ע לשאר איסורין (שכתב בקובץ הערות הנ"ל) שבדשב"ע צריך ללכת לבי"ד ובשאר איסורין לא, י"ל הטעם לכך שלומדים ג"ש בדבר דבר מממון שצריך בפני ב"ד.

ועפ"ז יובן קושיית התוס' מנ"ל דע"א נאמן באיסורין היכא דלא איתחזיק, משום דכל כמה דאין לנו לימוד ע"ז היה לנו ללמוד מדשב"ע דאין נאמנות לע"א כלל, אפי' היכא דלא איתחזיק.

ג.

אמנם כל מה שביארנו אתי שפיר לפי שיטת הגמ' בשמעתין דע"א דנאמן באיסורים היינו דוקא היכא דלא איתחזק; אבל היכא דאיתחזק בעינן ב' עדים, כמו בדשב"ע ממש ואיסורין לא קילא מדשב"ע.

משא"כ לפי שיטת הגמ' ביבמות שצידדו לומר דע"א נאמן באיסורין הוא אפילו באיתחזק פשיטא דסברו דקילא איסורין מדשב"ע, דהרי בדשב"ע פשיטא דאין ע"א נאמן נגד איתחזק דהרי ילפינן מגז"ש דדבר דבר מממון דבעינן שתיים, ולכל הפחות באיתחזק בעינן ב' עדים, ואם לפי שיטתם איסורים קילא מדשב"ע, לא שייך כלל להקשות קושיית התוס' וא"ת מנלן דעד אחד נאמן באיסורין אפילו באיתחזק, דמזה גופא שהתורה צריכה לכתוב גז"ש ד"דבר - דבר" מממון דבשב"ע בעינן ב' עדים, הרי מוכח מזה דמצד הסברא הפשוטה, גם בדשב"ע היינו מאמינים לע"א, אפילו באיתחזק, ולכן רק בדשב"ע דחמיר הצריכה התורה ב' עדים רק היכא דאיתחזק, (והיינו משום דכל שאפשר לצמצם את החידוש שנלמד מהגז"ש, דרק נגד איתחזק בעינן ב' עדים, וגם את"ל דלשיטת המהרי"ק גם בממון ע"א אינו נאמן אלא נגד חזקת ממון, וממילא גם בדשב"ע דיליף מינה הדין כך) משא"כ באיסורין דקילא מדשב"ע נשאתר הסברא המקורית דע"א צריך להיות נאמן גם כנגד החזקה ואין צורך בשום לימוד.

ומיושב בזה גם קושית המהר"ם שיף מדוע תוס' לא הקשו בפשטות, מנ"ל דע"א נאמן באיסורין אפי' נגד איתחזק, דלפי"ד לשיטה זו דע"א נאמן גם באיתחזק, מעולם לא שייך להקשות קושיא זו דמצד הסברא הפשוטה אנו יודעים זאת.

ומיושב בזה גם קושית הרעק"א על קושיית התוס' אמאי איצטריך וספרה לה

לעצמה מדוע לא תירצו דמפסוק זה ילפינן דע"א נאמן גם באיתחזק היות דהסברא הפשוטה של תוס', דנדה חשיב איתחזיק, אבל לפי"ד לשיטה זו אין שום קושיא מנ"ל, וממילא אין צריך שום לימוד ע"ז.

ועפ"ז תתיישב תמיהת הרעק"א דדברי סתרי מתחילתו לסופו דיסוד הסתירה בנוי שמזה שהתוס' לא תירצו דמ"וספרה לה" ילפינן דע"א נאמן גם נגד איתחזק למרות שהסברא הפשוטה בתוס' הוא דנדה חשיב איתחזק איסורא, מוכח מזה שבכ"ז תוס' נשאר בתירוץ שנדה לא חשיב איתחזק, וא"כ אינו מובן מה תירצו התוס'. וי"ל דס"ד דחשיב כמו דשב"ע הרי לדעת המהר"ק אפי' אם נידה חשיב דשב"ע, ע"א נאמן היות וזה לא איתחזק, וזה לא מתאים כלל לשיטת המהר"ק אלא לדעת הרמב"ן וא"כ תוס' סותר עצמו.

אולם לפי"ד אתי שפיר דבודאי התוס' בסופו שמסביר את השיטה ביבמות סוברים דנדה חשיב איתחזיק כפי שהרעק"א עצמו כתב דזוהי הסברא הפשוטה בתוס', ורק לפי שיטת הגמ' בשמעתין דסברי דע"א דנאמן באיסורים היינו דוקא היכא דלא איתחזיק, והיות שהתוס' לא מצאו מקור מה"ת דע"א נאמן באיסורין בדלא איתחזיק, רק מהפסוק דוספרה לה לעצמה, אבל א"כ הקשו התוס' דנימא אפי' באיתחזיק כמו הנדה, ולכן הוצרכו לדחוק דנדה לא חשיב איתחזיק.

אבל כשאנו דנין על השיטה שביבמות דע"א נאמן אפי' באיתחזיק היות שלפי"ד לשיטה זו מעולם לא שאלו מנ"ל וכנ"ל. וממילא אנו נשאים עם הסברא הפשוטה דנדה חשיב איתחזיק, וממילא מיושב תשובת התוס' דס"ד דחשיב כמו דשב"ע גם לדעת המהר"ק היות שלשיטה שביבמות אנו נשאים בסברא הפשוטה שנידה חשיב איתחזיק, וממילא אי הוי ס"ד דחשיב כדשב"ע, הרי פשיטא דדשב"ע נגד איתחזיק אינו נאמן, וממילא אין כאן שום סתירה. וק"ל.



כותש – אב מלאכה?

הת' אהרן ישראל שי' סגל
תלמיד בישיבה

במסכת שבת (עג, ב): "היינו זורה, היינו בורר, היינו מרקד" אעפ"כ כל המלאכות הללו הוזכרו במשנה מאחר שכולן היו במשכן (וכשיטת אביו ורבא ש"כ כל מילתא דהויה במשכן אע"ג דאיכא דדמיה לה חשיב לה). בהמשך (עד, א), הגמ' מקשה מדוע א"כ לא נזכר במשנה מלאכת "כותש" ומתרץ אביו שמכיוון שעני אוכל את פיתו בלא כתישה אי"ז סידורא דפת, (=חלק מסדר אפיית הפת של העני) והמשנה מדברת רק על המלאכות שהם בסידורא דפת בעני. משא"כ זורה, בורר ומרקד שהם חלק מסידורא דפת.

רש"י (ד"ה שכן) מפרש: "לכך אע"ג דהואי במקדש ואב מלאכה היא כיוון דתנא ליה דש לא תנא לה..ומיהו ודאי אב מלאכה היא ובכלל דש היא". בפשטות, ממ"ש רש"י "בכלל דש היא" ניתן להוכיח כי כותש אינו אב מלאכה בפ"ע אלא "בכלל דש היא"¹.

המהר"ם לומד אחרת, ומסביר שלפי רש"י "כותש" הוא אב מלאכה בפ"ע, וז"ל: "כתישה ליתא בסידורא דפת כי אם גבי עשירים ולא גבי עניים, דעניים לא טרחי כו' ולכך לא תני התנא כתישה כיוון דאינה בסידורא דפת גבי עני אע"ג דאיתא גבי סממנים ומיהו ודאי אב מלאכה היא, ואפשר דס"ל לרש"י דאי עביד כתישה בהדי דש חייב על הכתישה בפ"ע כיוון דהוה במשכן".

ויש להקשות מדברי רבי שלומד מהפסוק "אלה הדברים" שאפשר להתחייב רק בשלושים ותשע מלאכות בשבת, ואילו לפי דברי המהר"ם הנ"ל יוצא שיש אב נוסף, א"כ משמע שישנם ארבעים מלאכות שאפשר להתחייב עליהם?

(1) כן הוכיחו הרמב"ן, ר"ח ותוס' ר"ד. וראה גם בשפ"א שפירש כן בדעת רש"י.

ובהכרח לומר, שאביי אינו סובר כשיטת רבי הנ"ל, וכן יש לדייק ממ"ש השבת של מי', וז"ל: "...אפשר דהיינו כאביי דלקמן (עד, א) דלא מקפיד אמניין אם יהיו ל"ט או ארבעים, אלא בתר עבודת המשכן אזלינן". כלומר, שלשיטת אביי לא מקפידים על מניין המלאכות כשיטת רבי. וק"ל.

והנה בדברי ר"י (עג, ב) שהסביר מדוע המשנה כותבת את מניין החטאות הכללי אחר שמפרטת אותם כדי לדעת שאם עשה את כולם בהעלם אחד כמה חטאות יכול להתחייב (ארבעים חסר אחת), הסבירה הגמ' שלשיטת המ"ד שסובר שע"מ להתחייב חטאת צריך שישוגג החוטא בלאו וז"ל, "דידע לה לשבת בתחומין ואליאבא דר"ע". כלומר, מאחר שכדי להתחייב חטאת יש צורך בכך (לא רק שישוגג במלאכה אלא) שידע שהיום שבת מוכרחים לומר שהידיעה שלו מתבטאת בכך שהוא מכיר באיסור תחומין (שאינו עליו חטאת אך הוא דאורייתא) ואליאבא דר"ע, ולכאורה היתה הגמ' יכולה להסביר שידיעת השבת שלו היא במלאכת כותש שהיא מעבר לל"ט מלאכות ששוגג בהם ואליאבא דכו"ע?

אך זה אינו קשה כלל; כי מאחר שעל מלאכת כותש חייבים חטאת, וא"כ א"א לומר שבזה ידע ליה לשבת, שהרי אם חייב ע"ז חטאת אז זה צריך להיכלל במניין החטאות שאפשר להתחייב בהעלם אחד ולכן מעמידה הגמ' בתחומין משום שזה מדאורייתא ולא חייבים ע"ז חטאת.

אמנם לפי הסבר "החפץ ה" הדרא קושיא לדוכתא. ובהקדים קושי' בדברי המהר"ם:

לפי ר"י שהסביר את דברי המשנה (שם) "ארבעים חסר אחת" שהמשנה מחדשת שאם "עשאן כולן בהעלם אחד" חייבים עכ"א, א"כ מזה משמע דחוץ מאלו יש רק תולדות, דהיינו שאין אב חוץ מאלו אם חילל אדם את השבת ועשה כל מלאכות שבעולם לא מצוי שיתחייב על שבת אחת יותר מל"ט חטאות, ולפי דברי המהר"ם שכותש חייב חטאת נמצא ארבעים חטאות?

ומבאר ה"חפץ ה" שכשר"י אמר שאפשר להתחייב רק ל"ט חטאות בחילול שבת אחת, דיבר רק על חילול המלאכות שנאמרו במשנה, ומחדש שא"א להתחייב על תולדה במקום אב ובאמת יש עוד אב – כותש.

ועפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, שכן לפי דברי המהר"ם שכותש אב מלאכה הגמ' הייתה יכולה להעמיד את "דידע ליה לשבת" בכותש; וא"א לומר שר"י יכול זאת במניין החטאות שמביא כי כותש לא נאמר במשנה ור"י מדבר רק על המלאכות שנאמרו במשנה.

וי"ל הביאור בזה, דהנה לשון המשנה שהובאה לעיל "ארבעים חסר אחת"; והקשו המפרשים, שלכאורה הייתה צריכה לומר ל"ט מלאכות, ונאמרו בזה מספר ביאורים. ואפשר להוסיף, דזה שהשתמשה המשנה בלשון זו היא משום שבאה לרמוז למלאכה נוספת – כותש. אבל בכ"ז אינה נכנסת למניין המלאכות משום שעני אוכל פיתו בלא כתישה.

ועפ"ז אפ"ל גם כאן (בדא"פ) שגם לדברי "החפץ ה" שרי"ח דיבר רק על המלאכות המוזכרות במשנה, לא יכול לומר דידע ליה לשבת בכותש היות שמלאכת כותש גם היא מובאת במשנה (לפחות ברמז), ולכן הסביר בתחילה שלשית המהר"ם רי"ח לא הזכיר מ' חטאות כי דיבר על המלאכות שנאמרו במשנה בפירוש. ומאיך גיסא, כאשר הגמ' רוצה לומר במה מתבטאת ידיעתו שהיום שבת היא לא יכלה לומר דידע ליה לשבת בכותש.



חיוב נשים במצות תלמוד תורה

הת' אלימלך שי' פרקש
תלמיד בישיבה

א.

איתא במסכת שבת (לג, ב): "כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היה שם רבי יהודה ורבי אלעזר בר' יוסי ור"ש. נשאלה שאלה זו בפניהם מכה זו (אסכרה. רש"י) מפני מה מתחלת בבני מעיים וגומרת בפה? נענה ר' יהודה בר' אלעי ראש המדברים בכל מקום ואמר... נענה ר"ש ואמר: בעוון ביטול תורה אמרו לו: נשים יוכיחו! - שמבטלין את בעליהן. נכרים יוכיחו! - שמבטלין את ישראל. תינוקות יוכיחו! - שמבטלין את אביהן".

המהרש"א תמה על קושיות רבנן על ר"ש (נשים יוכיחו! נכרים יוכיחו! תינוקות יוכיחו!) שכן גם לפי שיטתם ש"אסכרה" מתחילה בבני מעיים בעוון טבל ודברים טמאים, קשה מנכרים שאינם מצווים על איסורים אלו.

ומתרץ המהרש"א שאי"ז קשה לשיטת חכמים מכיוון שלפי שיטתם אע"פ שנכרים אינם מצווים על טבל ודברים טמאים מ"מ באפשרותם לקיים זאת, משא"כ בת"ת - נכרי אסור בת"ת ואף חייב ע"ז מיתה. וכן בנשים כדאיתא (סוטה כט, א): "הלומד את ביתו תורה כאילו מלמדה תיפלות", וכן בתינוקות משום שאינם ברי לימוד.

ובהלכה מצינו חילוקי דעות בגדרם של נשים במצוות ת"ת; דלשיטת הרמב"ם בתושב"כ לכתחילה לא ילמד את ביתו תורה אבל אם לימדה מקבלת שכר (כאינו מצווה ועושה) אבל בתושבע"פ חשיב כאילו מלמדה תיפלות¹, לפי שיטת אלו א"ש תירוצי המהרש"א דאע"ג דבדיעבד יכולות ללמוד תושב"כ (ואפי' מקבלות ע"ז שכר), מ"מ היות ורואים שחכמים הרחיקו אותם מלימוד - לפחות לכתחילה בתורה

(1) וכן כתבו הטור והשו"ע.

שבכתב, ואף בדיעבד בתושבע"פ, מובנת שאלת חכמים על ר"ש - "נשים יוכיחו!", שלא רק שאינם מצוות על לימוד תורה (כמו שנכרים אינם מצווים על הלכות טבל), אלא גם חכמים אסרו עליהם לימוד תורה (לפחות במידה מסוימת), וא"כ מדוע מקבלות "מכה זו"?

ב.

והנה, ב"עטרת זקנים" (א"ח מז, ד"ה נשים) הקשה מדוע נשים צריכות לברך ברכות התורה? וכתב: "כי אע"פ שפטורין מתושבע"פ מ"מ תושב"כ חייבים", וכן כתב ה"אגור" (הלכות תפלה אות ב' - הובא בב"י א"ח ס"ו ס"מ).

וא"כ אנו רואים דלשיטות הנ"ל חל על הנשים חיוב בלימוד תושב"כ, ולפי"ז לכאורה קשה מהי קושיית רבנן על שיטת ר"ש (נשים יוכיחו!), והרי לכאורה גם לשיטתם ישנה אותה קושיא, וכקושיית המהרש"א. (וא"א לתרץ כתירוץ המהרש"א, היות שלשיטתם נשים שייכות בלימוד תורה).

ג.

לכאורה ניתן ליישב זאת בהקדים סתירה בדברי ה"עטרת זקנים":

בברכות התורה כותב שנשים חייבות לברך היות ששייכות ללימוד תורה כנ"ל, ואילו גבי ברהמ"ז כותב שנשים אינם אומרות "ועל תורתך שלימדתנו" משום שאינם בני לימוד תורה?

והנה ע"ז אפ"ל, שלגבי ברהמ"ז שהלשון שם "על תורתך שלימדתנו", היינו שמברכין את הקב"ה על עניין לימוד התורה שנתן לבנ"י ולכן נשים שאינם בני

(1) אף שלכל השיטות נשים חייבות ללמוד את ההלכות שלהם, אי"ז נכלל בגדר לימוד תורה, אלא לומדות זאת רק כדי לדעת את המעשה אשר יעשון.

(2) משא"כ המג"א כתב (שם, ד"ה נשים): "דהא חייבות ללמוד דינים שלהם כמ"ש בי"ד ס' רמ"ו ס"ו, ועוד דחייבות לומר פרשת הקרבנות כמו שחייבות בתפילה, וא"כ קאי הברכה ע"ז".

לימוד תורה (היות שעיקר הלימוד בתושבע"פ ולא תושב"כ) לכן אינם אומרות את זה, אבל בברכת התורה שמברכין על עצם נתינת התורה לעם-ישראל, ממילא גם הנשים מברכות, מכיוון שיש להם שייכות לעניין התורה (תושב"כ) למרות שלא שייכות לעסק ולימוד התורה¹.

ועד"ז אפ"ל, שמכיוון שכאן מדובר על ביטול תורה, י"מ לומר שנשים שאינם שייכות ב"לעסוק בתורה" – תושבע"פ, ממילא לא שייך לומר לגבם כ"כ ביטול תורה, שמבטלים לימוד תורה (היות וממילא אינם שייכות בלימוד תורה).

אך יש לדחות הסבר זה (שהיות שאינם שייכות ללימוד תושבע"פ, ממילא אין לגבם את הגדר של ביטול תורה), מביאור כ"ק אדמו"ר ברשימות על התניא, שמקשה על דברי אדה"ז בתניא (לקו"א פ"ח) שעל דברים בטלים בהיתר כגון עם הארץ שאינו יכול ללמוד וכו', שבפשטות בא לומר שזאת (ע"ה) האפשרות היחידה לדברים בטלים בהיתר ואל"כ זה ביטול תורה, והרי גם ע"ה שאינו יכול ללמוד שייך לגביו ביטול תורה, כי גם הוא יכול ללמוד ועכ"פ לקרוא תורה שבכתב, היינו ששייך גם לגבי ע"ה עניין ביטול תורה וממילא אין גם אצלו עניין של דברים בטלים בהיתר.

וא"כ מוכח שגם מי שיכול ללמוד רק תושב"כ שייך לגביו עניין של ביטול תורה, וה"ה לנשים ששייך אצלם ביטול תורה². וממילא אין לומר הסבר זה.

ד.

ויש ליישב – עכ"פ בדא"פ – דבשלמא לשיטת רבנן ש"מכה זו" היא משום לה"ר או טבל, מובנת שייכותם של נכרים במצוות אלו (אע"ג שאינם מצווים בהם); בלה"ר אפ"ל שהיות וזה מצווה שמובנת ע"פ שכל שאסור לאדם לומר לה"ר על חבירו, היות

(1) ואף שבברכות התורה הלשון הוא "לעסוק בדברי תורה" ונשים לא חייבות לעסוק בדברי תורה כנ"ל, מ"מ, כמבואר שם שבאמת היו צריכות לברך "על דברי תורה" אלא שלא רצו לשנות ממשטבע שטבעו חכמים בברכות, ואכמ"ל.

(2) ולהעיר, שלא מצינו מחלוקת גבי גדר ביטול תורה, ושייך גם בתושב"כ.

שעושה ע"ז מחלוקת וכו' ובא לפעול ריחוק בין ב' אנשים¹ לכן מובן שמגיע לו עונש גם אם התורה לא צוותה עליו את הדין של לה"ר, ועד"ז אפשר לומר גם לגבי טבל שצריך להפריש תרו"מ שכשבעל השדה מקבל תבואת השדה, מובן דצריך להודות לקב"ה ע"י הפרשת תרו"מ ואם לא הפריש תרו"מ ולא מודה לקב"ה ע"י שנותן לו את כל התבואה – אלא חושב שהתבואה הגיע אליו בכוחות עצמו, אז גם ניתן להבין שצריך לקבל ע"ז עונש. אבל לגבי ת"ת (גם אם נשים שייכות בזה קצת) היות שאין בזה כ"כ היגיון שילמדו תורה (ובמיוחד תושב"כ שלא מודגש בזה עניין החכמה שבתורה) בזה רבנן הבינו שנשים (וכ"ש נכרים) אינם צריכים לקבל ע"ז עונש כלל, היות שאין בזה סברא להצריכם בלימוד תורה.

אך א"א לומר כן, שכן מלשונו של ה"עטרת זקנים" שנשים מחויבות בתושב"כ (ולא כתב שהם מותרות בזה) משמע שיש לנשים חיוב בלימוד תושב"כ (כמו לגברים בתושבע"פ) וממילא חוזרת השאלה שצריכות להתחייב בזה כמו בכל ביטול תורה של גברים.

(אבל אם היה אומר שמותרות בתושב"כ היה מובן שאינן צריכות להיענש כנ"ל, היות ואין סברא שילמדו אם אינם חייבות, ואינו דומה ללה"ר וטבל וכנ"ל, אבל אם חייבות בתושב"כ לא שייך לחלק כלל).

ה.

ובביאור עניין זה י"ל בדוחק, שלמרות שנשים חייבות בלימוד תושב"כ (לשיטת ה"עטרת זקנים"), מ"מ הבינו חכמים שא"א לחייבם בעונש מיוחד (כמו אסכרה).

מכיוון שבפשטות הסברא שבעוון ביטול תורה מקבלים עונש מיוחד (אסכרה) יותר מאשר שאר המצוות, כיוון שבלימוד תורה יש עניין מיוחד לגבי שאר המצוות

(1) וכמ"ש רש"י (ויקרא יג, מז) גבי מצורע: "אמרו רבותינו מה נשתנה משאר טמאים לישב בדרד הואיל והוא הבדיל בלה"ר בין איש לאשתו, ובין איש לרעהו אף הוא ייבדל".

שע"י לימוד תורה האדם מבין את חכמתו של הקב"ה ומתאחד עם חכמתו ית' (כמבואר באריכות בתניא פ"ה). וממילא מובן שכאשר האדם מזלזל באפשרות שיש לו ללמוד תורה ומבטל תורה מגיע לו ע"כ עונש מיוחד.

אמנם הסבר זה אפ"ל רק על תושבע"פ, שבה עיקר מצוות הלימוד היא ההבנה בשכלו, משא"כ תושב"כ שעיקר עניינה זה אותיות התורה ולא השכל וההבנה שבתורה, וממילא אין בתורה עניין מיוחד שאין בשאר מצוות, ולכן לגבי נשים שהמחויבות שלהם היא רק לגבי תושב"כ, מובנת קושיית חכמים שאינן צריכות להתחייב בעונש מיוחד על ביטול התורה שלהם.

וא"כ, ר"ש היה צריך להסביר שבאמת העונש שמקבלות אינו על ביטול התורה שלהם (כי כנ"ל על הביטול תורה שלהן לא צריך לקבל עונש מיוחד), ולכן הסביר שמקבלות את העונש ע"כ שמבטלות את בעליהן, שמצד הסברה היות שלבעליהן יש את העניין המיוחד שבתורה (התאחדות שכל האדם עם הקב"ה כנ"ל), מובן שהם צריכות לעזור לבעליהן לקיים זה, ומכ"ש שלא לבטל אותם, וא"ש שצריכות לקבל את העונש ע"ז, למרות שאינם שייכות ללימוד תורה שבע"פ (וע"ד שנכרים מקבלים עונש על לה"ר וטבל למרות שאינם מצווים ע"ז).



שייכות הידיעה בהוי' לענין המיתה

הת' יוסף יצחק שי' עובדיה
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ג לפר' בא (עמ' 118 ואילך) מאריך הרבי בביאור ההבדל בין מכת בכורות לשאר המכות, בזה שמכת בכורות הייתה בלת-מוגבלת ("ניתנה רשות למשחית") משא"כ שאר המכות היו מוגבלות. בהמשך השיחה (ס"ב) מביא הרבי

הבדל נוסף "עמוק יותר" וזלה"ק (תרגום חפשי): "מטרת המכות לא היתה בעיקרה כדי להכות את המצרים, אלא ע"מ שידעו "כי אני הוי", כמפורש בכמה מהמכות "בזאת תדע וגו", "למען תדע וגו", "בעבור תדע וגו"... ובזה עצמו נחלקת מכת בכורות מתשע מכות האחרות: באותן מכות לא נאבד המוכה לגמרי, וגם הוא עצמו הפיק תועלת מהידיעה. אבל במכת בכורות, נאמר ומת כל בכור גו'. מטרת מכת בכורות היתה גם להמית את בכורי מצרים, לאבדם לגמרי – ולא בכדי שהם עצמם ידעו ע"י כך "כי אני הוי". עכלה"ק.

והנה בפרשת בשלח בקרי"ס (שמות יד, יח) כתיב: "וידעו מצרים כי אני הוי' בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו", וא"כ רואים במפורש שהעניין ד'וידעו כי אני הוי" שייך גם כאשר מדובר על עניין של מיתה, לא כנאמר בשיחה דלעיל - שעניין הידיעה היה דווקא במכות הראשונות שאז לא נאבד המוכה לגמרי, משא"כ במכת בכורות שאז היה עניין המיתה לא שייך הידיעה כי אני הוי'²?

וי"ל שעניין הידיעה נפעל עוד קודם המיתה בים-סוף כמ"ש (שם, כה): "ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים" ואז נפעל הידיעה כי אני הוי' ורק לאחר"ז (שם, כו) "ויאמר ה' אל משה נטה את ידך על הים גו" שאז היה עניין המיתה בלי שייכות לידיעה.



(1) וכן (שם, ד): "וחיזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצריים כי אני ה'" שבפשטות מדובר על הידיעה שתהיה בקרי"ס ע"י המיתה.

(2) ואף את"ל שמכיון שפרעה נשאר בחיים גם לאחר קריעת ים סוף, אז היה שייך בו עניין הידיעה, כי הרי גם במכת בכורות נשאר פרעה בחיים ומ"מ זה נקרא עניין של מיתה.

הטעם לפסול לולב של עיר הנידחת

הת' ברוך שיי' איידלקופ
תלמיד בישיבה

הגמ' במסכת סוכה (לא, ב) מקשה על הדין שלולב של אשרה ושל עיר הנידחת – פסול: "והאמר רבא לולב של ע"ז – לא יטול, ואם נטל – כשר" ומתרצת: "הכא באשרה דמשה עסקינן דכתותי מיכתת שיעורא... דומיא דעיר הנידחת" (אותן שהיו בשעת כיבוש א"י שהצריכן הכתוב שרפה... ולולב צריך שיעור והאי כמאן דמיכתת שיעורא כיוון דלשרפה קאי. רש"י)

והקשה ע"ז התוס' (ל, א ד"ה משום): "וא"ת לקמן דפסלינן לולב של אשרה ושל עיר הנידחת משום דמיכתת שיעורא, תיפוק ליה משום מצווה הבאה בעבירה?... וי"ל דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצווה שיוצא בו אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה".

וקשה, דלכאורה קושיית תוס' מתאימה רק על לולב דאשרה, מכיוון שבגוף העץ נעשתה העבירה. משא"כ על לולב דעיר הנידחת – לכאורה אי"מ לקושיא כלל שכן, מדוע שנפסול לולב זה משום "מצווה הבאה בעבירה" הרי לא נעשתה שום עבירה בגוף העץ, אלא מכיוון שאנשי העיר עבדו ע"ז מצווה התורה לאבד את זכרם וכדמוכח מקרא (דברים יג, יד): "יצאו אנשים" היינו שהשריפה היא מצד המעשה שעשו אנשי העיר ולא מצד שנעשה משהו בחפצא.

וכן מוכח ממ"ש ספר החינוך (מצווה תסד) וז"ל: "שורש מצווה זו ידוע הוא, שאנשים רעים וחטאים כאלה שהסכימו יחד הסכמה רעה ונמאסת כזו ראוי למחות שמם ולאבד זכרם מן העולם ולא יישאר בעולם מקום זכר להם כלל, ואין להם כליון חרוץ יותר מן השריפה"

ואו"ל – עכ"פ בדוחק – שבהו"א הבין תוס' שהגדר של "מצווה הבאה בעבירה"

היינו שיש לחפץ שעושים בו מצווה קשר מסויים לעבירה, משא"כ בתירוצו הבין שהשייכות של החפץ לעבירה צריכה להיות בגוף החפץ.

ואשמח לראות את דעת הקוראים בזה.



בגדר מצוה הבאה בעבירה

הת' צבי יהונתן שי' שניאורסאהן
תלמיד בישיבה

בתוד"ה "משום דהוה ליה" (סוכה ל, א) מסביר שהגדר של מצוה הבאה בעבירה הוא, אם העבירה גורמת לקיום המצוה (כמו בגזל – שהעבירה של הגזל גורמת את קיום המצוה) אבל ע"ז מכיוון שהאיסור אינו גורם לקיום המצוה אי"ז בגדר מצוה הבאה בעבירה. בהמשך מקשה תוס' מהדין שמצה של טבל (שאינה מוציאה י"ח אכילת מצה בפסח) נלמדת מקרא, ולכאורה היה צריך להיות פסול מצד "מצוה הבאה בעבירה"?

והקשו האחרונים על שאלת תוס', שלכאורה גם בטבל יכלו התוס' לתרץ כפי שתירצו לעיל גבי ע"ז שמכיוון והאיסור לא גורם למצוה אי"ז מצווה הבאה בעבירה? ותירצו, שגם בטבל יש אפשרות שהאיסור גורם למצווה, כגון שיש לו רק כזית מצה במילא אם יפריש תרומות ומעשרות ירד השיעור מכזית, יוצא שהאיסור של טבל גרם לו למצוה (כי מזה שיש לו שיעור בגלל שלא הפריש יכול לקיים את המצוה, וממילא קושיית התוס' מובנת.

אבל לפענ"ד אפשר לכאורה לתרץ שהחילוק בגדר מצוה הבאה בעבירה לפי התוס' הוא שכאשר העבירה קשורה למצוה אז זה בגדר מצוה הבאה בעבירה, ולכן גם בטבל היות שע"י שאוכל עובר על איסור טבל, ממילא חשיב כמצוה הבאה

בעבירה ולא דמי לע"ז ששם האיסור אינו קשור למצוה. ולשיטתם החילוק של תוס' דווקא כאשר המצוה גורמת לעבירה כמו בגזל, שם אם לא היה גוזל, לא היה יכול לקיים את המצוה וזה נקרא מצווה הבאה בעבירה משא"כ בטבל.



"עד שיאור" – הכוונה?

הת' דוד שי' סוסובר
תלמיד בישיבה

במסכת סוכה (כט, א) איתא: "ת"ר היה אוכל בסוכה וירדו גשמים... היה ישן... אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור". בהמשך מסתפקת הגמ' בכוונת הברייתא: האם "עד שיאור" הכוונה ל"עד שיעור", או "עד שיאור" כפשוטו ופושטת את הספק מבריייתא שאומרת "עד שיאור ויעלה עמוד השחר" - "תרת' ? אלא אימא עד שיעור ויעלה עמוד השחר".

והנה מצינו סתירה בהסבר רש"י למילים "עד שיאור":

בספק של הגמרא (ד"ה איבעיא להו עד שיאור) מפרש: "עד שיעלה עמוד השחר". וכשהגמ' פושטת (ד"ה תרת') מפרש: "בתמיה. שני דברים אלו הם סותרים זה את זה, שיאור משמע שהאיר לו המזרח ועלה עמוד השחר משמע קודם לכן" (שבתתחלה הסביר "שיאור" – יעלה עמוד השחר, ולאח"ז הסביר שזה האיר המזרח לגמרי, היינו אחרי שעלה עמוד השחר).

המהרש"א¹ מתייחס לסתירה זו בדברי רש"י ומיישב: "היכא דלא קאמר אלא עד

(1) כן הוא בהחכמת שלמה בסגנון דומה: "אפשר שרש"י סובר שלשון "שיאור" סתם משמע עד שיעלה עמוד השחר אם לא היכא שנאמר אצלו עמוד השחר אזי בהכרח משמע עד שיאיר המזרח".

שיאור ודאי דאית לן לפרושי עד שיאור וקתני נמי ויעלה עמוד השחר ע"כ דעד שיאור לאו היינו עמוד השחר דתרתני למה לי אלא משהאיר המזרח כפירוש רש"י". כלומר, שבפשוטות כשכתוב "עד שיאור" הכוונה כשיתחיל להאיר - יעלה עמוד השחר, אבל כשכתוב בהמשך "שיאור ויעלה עמוד השחר" חייבים לפרש שהכוונה שיאיר המזרח, דאל"כ "תרתני למה לי?" ע"כ.

וקשה, דלכאורה עדיין אינו מובן מדוע היה לרש"י לשנות את פירוש המילים "עד שיאור", לכאורה היה יכול להסביר שהכוונה היא עד שיעלה עמוד השחר וממילא קושיית הגמ' "תרתני?" תתפרש כדברי המהרש"א - מדוע הברייתא כופלת את לשונה (כלומר, שהקושיא היא מצד הכפילות בלשון הברייתא' ולא מצד הסתירה).

ואו"ל שרש"י הוצרך לפרש כך, משום שאם היה מפרש שהכוונה היא עד שיעלה עמוד השחר, א"כ, אינו מובן כיצד שנה התנא מלכתחילה הברייתא בלשון כזאת. ולכן הוצרך לפרש שהכוונה "עד שיאור" - שיאיר המזרח לגמרי ולפי זה מובן שלפחות בהו"א של התנא הבין שניתן לשנות את שני הדברים יחד .

ויש לדייק זאת מלשון המהרש"א הנ"ל בפירושו על המילים "עד שיאור ויעלה עמוד השחר": "על כרחך דעד שיאור לאו היינו עמוד השחר". כלומר, היות שכתוב "עמוד השחר" אז א"א בכלל להסביר (גם לא בתור הו"א) שיאיר הכוונה "יעלה עמוד השחר".



(1) ולהעיר שמצינו שרש"י מסביר במ"א (בבא מציעא קטז, א) את הקושיא "תרתני?" בכזה אופן.

בדין אבידה גזולה לאחר ייאוש בעלים

הרב מנחם שי' ישעיהו
מדריך ראשי

כתב אדה"ז ריש הלכות מציאה ופיקדון: "הרואה אבידת ישראל ונתעלם ממנה עובר בלא תעשה, שנאמר: לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם, וביטל מצות עשה, שנאמר: השב תשיבם לאחיק. לקח את האבידה לעצמו ביטל מצות עשה ועובר בשני לאוין, על לא תגזול ועל לא תוכל להתעלם.

חזר בה והשיבה לבעליה תיקן את הכל כמו המשיב את הגזלה, כי לאו של לא תראה וגו' הוא ניתק לעשה של השב תשיבם, כמו שלאו של לא תגזול הוא ניתק לעשה של והשיב את הגזלה. במה דברים אמורים כשהשיבה קודם שנתייאשו הבעלים ממנה, אבל אם נתייאשו הבעלים ממנה אחר שנטלה זה, הרי זה מעוות לא יוכל לתקן לא העשה ולא הלאוין, לפי שהשבתו אותה מתנה הוא שנותן לבעלים משלו כי כבר קנאה בייאוש בעלים. ואינו דומה לשאר מוצא אבידה לפני ייאוש שחייב להחזירה אפילו אחר ייאוש כמו שיתבאר, לפי שכיון שהגביה על דעת להחזירה לבעליה ולא ליטלה לעצמו, הרי זו נעשית פיקדון בידו וברשות בעליה עומדת, לפיכך אין הייאוש מוציאה מרשות בעלים שהייאוש אינו כהפקר גמור, מה שאין כן זה שנטלה לעצמו ולא נעשית פיקדון בידו, אינה אצלו כעומדת ברשות בעליה אלא כמונחת על גבי קרקע עולם של הפקר שהייאוש מוציאה מרשות בעליה וכל המחזיק בה זכה בה, לכן גם זה שהוא מוחזק בה ועומד זכה בה ואינו צריך להחזירה.

ורבים חולקים ואומרים שחייב להחזירה, שכיון שבאה לידו באיסור אין ייאוש מועיל בו כמו שאינו מועיל בגזל מטעם זה, ובחזירתה מקיים מצות עשה של השב תשיבם ומצות עשה של והשיב את הגזלה ומתקן הלאו של לא תגזול, אבל הלאו של לא תוכל להתעלם הוא מעוות לא יוכל לתקן. והלכה כרבים ובפרט להחמיר

בשל תורה"¹.

ויש לבאר את צדדי המחלוקת על פי מה שכתב החינוך (מצוה תקל"ח) בטעם המצוה: שורש מצוה זו ידוע, כי יש בזה תועלת הכל וישוב המדינה, שהשכחה בכל היא מצויה, גם בהמתם וכל חיייתם בורחים תמיד הנה והנה, ועם המצוה הזאת שהיא בעמנו יהיו נשמרות הבהמות והכלים בכל מקום שיהיו בארצנו הקדושה כאילו הן תחת יד הבעלים, וכל פקודי ה' ישרים משמחי לב.

הוא אומר: כשאישי ישראל מאבד דבר ומבקש אחריו למוצאו, או אז הטילה התורה את אחריות השבתו על הכל, וזהו משמעות הלאו "לא תוכל להתעלם" - מהעובדה שעומדת לפניך אבידה שמתאמצים למוצאה ויתכן כי רב המרחק בינה לבין מאבדה, כי אם "השב תשיבם לאחיק" - נהג עמו באחוה וקצר לפניו את הדרך בינו לבין אבידתו. ואמנם כל המצוה מיוסדת על עזרה לחבר כשנוקק לה, ולכן כשהוא מצידו כבר לא מחפש אחר אבידתו, אזי לא מוטלת עלינו החובה להחזירה לו, היות וכבר ניתק החוט המקשר בין המאבד לבין אבידתו ויצאה מכבר מרשותו, ואי לכך הרי היא של מוצאה.

ואולם אם האבידה כבר נמצאת בידי מוצאה ובכוונתו להחזירה לבעליה, נחשבת האבידה כמופקדת בידי איש מטעם הבעלים, באשר נמצאת היא כבר בידיים נאמנות, המייחלות לרגע בו יוכלו להשיבה לבעליה, ואין בכוח ייאוש הבעלים לנתק דבר הקשור אליהם בחבלי עבותות.

ואכן, אדם המחזיק באבידה לצורך עצמו, יש אומרים: באשר ומעולם לא נטל על עצמו את אחריות השבתה, נמצא אפוא כי האבידה איננה בדרך אל בעליה, ומבחינתם כאילו לא נמצאה, (ובזה שונה בתכלית מגזילה שעצם המעשה הפסול של הגזילה מחייבו בהשבתה) ואי לכך כאשר ניתק פתיל החיפוש ונתייאשו כבר יצאה

(1) ומקור הדברים בסוגיית הגמרא ב"מ (כו, ב): "ואמר רבא ראה סלע וכו'", (עייני מאור ומלחמות שם ובאריכות בשיטמ"ק על אתר) והביאו להלכה הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה (פי"ד ה"ו), טוש"ע חו"מ סי' רנ"ט, (וראה ש"ך שם סק"א ובקצה"ח ונתה"מ שם, דרו"ח לרעק"ח ב"ב"מ כא, ב, וראה גם קו"ש ח"א ב"ב"ק ס"ו: ואולי יש לתלות את חקירתו במבואר להלן).

האבידה מרשותם. ויש אומרים: שמאחר וחיוב ההשבה מכל מקום מוטל עליו ולא יוכל לחמוק ממנו, אם כן נחשבת האבידה כעומדת ברשות בעליה, היות ומבחינת התורה נמצאת היא ביד המוצא לצורכם.

ובהמשך דבריו (ס"ב) כתב אדה"ז: כל זמן שלא נתברר ולא נודע של מי היא זו האבידה, הרי היא של מוצאה. ורשאי להשתמש בה ולמוכרה עד שיתברר של מי היא ויחזיר לו בשלימות כמות שמצאה. ויש אומרים: שאסור לו להשתמש בה ולא למכרה, שהרי ברשות בעליה היא עומדת עד שיבוא אליהו, אם אי אפשר לברר הדבר קודם ביאתו על פי עדים. ובלא עדים לא יתן לשום אדם שיאמר שלי היא כי שמא יבואו אחר כך בעליה ויביאו עדים. ודבריהם עיקר להחמיר בשל תורה וגם המה הרבים.

וכל זה בדבר שאין בו סימן, אבל בדבר שיש בו סימן, לדברי הכל אסור להשתמש בו או למכרו עד שיבוא בעליו ויתן סימניו ויטלנו. אפילו אם הוא בעניין שבודאי יתייאשו בעליו ממנו כשיוודע להם שנפל להם, כגון שמצאו במקום שרוב העוברים הם נכרים רק שהוא יודע שנפל מישראל, שבשעה שבאה האבידה ליד המוצא עדיין לא נתייאשו הבעלים ממנה מפני שלא ידעו מנפילתה, הרי זו באה לידו באיסור ושוב אין יאוש מועיל בה, ולעולם היא ברשות בעליה כמו שנתבאר למעלה, לפיכך חייב הוא להכריז ולהודיע כדי שיבוא בעליה ויתן סימן ויטלנה אף אם כבר נתייאש ממנה.

וגם זאת יש לבאר על פי האמור: כי הנה יש לחקור מה אופייה של המטלה שהטילה התורה על המוצא, האם רק שידאג שלא תתרחק האבידה עוד מבעליה והיינו שישגיח עליה למענם (שומר אבידה), או יתירה מכך שאף יוליכנה אליהם ככל יכולתו (משיב אבידה). ויש לומר שבזה החילוק בין דבר שיש בו סימן לדבר שאין בו סימן. כי באבידה שיש בה סימן המאפיין ומקשר אותה אל בעליה, חיוב ההשבה הוא אקטיבי כלומר המוצא מחויב לחפש אחר הבעלים ולהשתדל לאתרם, היות ובאבידה שבידו ישנם נתונים המקשרים בינה לבין בעליה. ואילו באבידה שאין בה סימן, קיום

המצווה הוא באופן פסיבי, והיינו שרק לכשיתבקש מחויב הוא להחזיר.

והיות ואבידה שאין בה סימן הנמצאת ברשות מוצאה איננה בדרך אל בעליה, חזרנו אפוא למחלוקת הקודמת: האם החיוב על הגברא שהטילה עליו התורה לשומרה למען הבעלים הראשונים, מחשיב אותה כברשותם, או שהחיוב על המוצא אין בכוחו לשנות את דין המציאה.



מצוות שמחה בראש-השנה

הת' שלום שי' ויגלר
תלמיד בישיבה

כתב אדה"ז בשולחנו (הלכות יו"ט תקכט, ס"י): "יש בחול המועד מה שאין בר"ה והוא שכל ז' ימי הפסח וח' ימי החג... חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא בניו ואשתו" משמע שבר"ה אין מצוות שמחה כמו בכל ג' רגלים, וכן בהלכות ר"ה (סי' תקפב ס"י) כותב: "בר"ה וביוה"כ אין אומרים מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון מפני שימים אלו לא ניתנו לשמחה ולששון" ומשמע כנ"ל שאין מצוות שמחה בר"ה.

והנה בסי' תקצ"ז (ס"א) כותב: "יש אומרים שמצווה להתענות בר"ה... ואין הלכה כדבריהם אלא אסור להתענות בר"ה... ואפי' ראה חלום רע וספק לו... לא יתענה ומצווה לאכול ולשתות ולשמוח בר"ה". ולכאורה דבריו נראים סותרים זא"ז.

וממשיך אדה"ז (שם): "כמ"ש בסימן תקפ"ג... אמנם לא יאכלו כל שבעם וכו'", ואינו מובן דהרי בסימן תקפ"ג מדובר לגבי הסימנים שנוהגים לאכול בר"ה ואינו מזכיר כלל עניין השמחה בר"ה? וע"ז אוי"ל שזה שמציין לסימן תקפ"ג מתכוון בעיקר

לגבי עניין האכילה בר"ה שזהו העניין העיקרי המבואר שם כנ"ל.¹

לגבי הסתירה דלעיל, י"ל – בדרך אפשר – שמ"ש שאין מצוות שמחה בר"ה כוונתו היא שאין עניין מיוחד לשמחה בר"ה כמו בשאר ג' הרגלים, כמ"ש (שם): "לא יאכלו כל שבעים" ומ"מ שייך השמחה בר"ה.



בדין מתיר ע"מ לקשור

הת' שניאור זלמן שי' אורכמאן
תלמיד בישיבה

בתוד"ה "הקושר והמתיר" (שבת עג, א) מסתפק האם מתיר חייב דווקא כאשר עושה זאת ע"מ לקשור או אפי' מתיר שלא ע"מ לקשור – חייב, וממשיך שלמרות שלכאורה מזה שהתנא לא כתב בפירוש מתיר ע"מ לקשור משמע שלא צריך שזה יהיה ע"מ, בכ"ז אי"ז ראייה כי גם לגבי סותר לא כתוב בפירוש סותר ע"מ לבנות ובכ"ז מוכח מהגמ' לעיל (לא, ב) שסותר חייב רק בע"מ לבנות, וא"כ גם כאן אפשר לומר שלמרות שלא נכתב בפירוש מתיר ע"מ לקשור מ"מ אפשר לומר שזאת כוונת המשנה שחייב במתיר רק כאשר שה ע"מ לקשור.

והנה התוס' לקמן (עג, ב - ד"ה צריך לעצים) אומר שצריך שהזומר יהיה צריך לעצים, ורק אז הוא חייב משום קוצר, ואפי' לשיטת ר"י שמלאכה שאינה צריכה לגופה – חייב, בכ"ז זומר צריך להיות דווקא כשצריך לעצים דאל"כ אי"ז נקרא כלל קוצר. ומוכיח זאת, מזה שגם קורע צריך להיות ע"מ לתפור וכן מוחק צריך להיות ע"מ לכתוב (כמ"ש במפורש במשנתנו). דין זה הוא גם לשיטת ר"י, שכן, אם לא כך

¹ וצ"ע שהרי קשה לומר שמתכוון רק לעניין האכילה המבואר שם ולא לעניין השמחה? ואוי"ל שכוונתו גם לשמחה הנפעלת ע"י האכילה, ועדיין צע"ק. הנרת הנרת.

אי"ז נקרא בכלל מלאכת מוחק או קורע.

וצלה"ב מדוע תוס' בחר להביא דווקא את הדוגמאות הנ"ל (קורע, מוחק, סוחט) ולא הביא את הדוגמאות שכבר הביאו לעיל מסותר שצריך ע"מ לבנות כנ"ל בתוס', שגם זה צריך להיות ע"מ לבנות וגם לשיטת ר"י?

ונ"ל בפשטות שתוס' כאן לא רצו להיכנס להוכחות (כפי שהוכיחו לעיל בסותר) ולכן לא הביאו את הדוגמא הזאת כאן, אלא רצו רק להביא את המקרים הכתובים במפורש במשנה שצריכים להיות ע"מ, כמו קורע ומוחק שעליהם נאמר במשנה במפורש שצריכם להיות ע"מ לתפור או לכתוב'.



הבאת הטף בר"ה לביהכנ"ס

הרב מרדכי מנשה שי' לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - רובע י"א, אשדוד

במכתב כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"ט עמ' 536): "מנהג ישראל תורה היא לעשות מאמצים גדולים ביותר, שכל ילד יהיה בימי ר"ה משך זמן בבית הכנסת, וישתתף – בהתאם לגילו – בתפילה ובברכות, ישמע תקיעת שופר יענה אמן ואיש"ר".

במכתב לא צויין ע"כ שום מראה מקום. ולכאורה יש להעיר ממ"ש המג"א בסי' תקפט: "במהר"ל קורא תגר על המביאים קטנים לביהכנ"ס שמבלבלים דעת השומעים אך שהנשים יקחו אותם אצלם דהם פטורים" אבל באמת אדה"ז למרות יחסו המיוחד להמג"א – השמיט דין זה.

(1) אבל לפי"ז ק"ק מדוע הביאו התוס' את המקרה של דישה – סחיטת פירות, למרות שזה לא כתוב במפורש במשנה אלא בגמ', וא"כ יכלו להביא את הדוגמא מסותר שגם נכתב בגמ' בפירוש (שצריך להיות ע"מ לבנות). הערת המערכת.

ועפמ"ש המשנ"ב יובן מ"ש כ"ק אדמו"ר "בהתאם לגילוי" - שמחלק בין קטנים המפריעים וכו'.

והנה גם עפמ"ש החת"ס בדרשות חג (ב, ב – ד"ה או): "נ"ל הא דאמרינן שלא להביא בראש-השנה טף לבית הכנסת שלא יבלבלו באי בית הכנסת (עיין מ"א רס"י תקפט), אין הכוונה על בלבול הגשמי והגופני (של רעש), אלא בלבול המחשבה, כי עיקר תפילתנו וכוונת נפשנו מיד היצה"ר והשטן לזכות להדבק באור החיים, אבל לא יהיה עיקר מחשבותינו על פרנסת הגוף ולחמול על עוללינו וטפנו, על-כנטוב שלא להביא הטף בבית הכנסת, כי בעצמם לפנינו וכמרו רחמנו עליהם, ונשית לבנו להתפלל עליהם בייחוד, ויתבלבל המחשבה מהכוונה הנרצית, ומצינו כן גם בעסק התורה דאחז"ל (עירובין כב, א) על שחורות כעורב, במידברי תורה מתקיימים במי שנעשה אכזרי על בניו כעורב, והראשונים ז"ל היו נוסעים מביתם והניחו בניהם שלא יבלבלו דעתם".

הרי כבר ביאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ט עמ' 291 ואילך) שתפילתו של יהודי על ענייני הגשמיות נועדו לא לצורך ענייני הגוף שלו לעצמו, אלא כדי להמליך את הקב"ה בעולם, כך שבאמת גם ענייניו הגשמיים שלו הוי צורך גבוה, עיי"ש בארוכה.

וראה מעין זה גם בדרשות החת"ס עצמו במאמרים לר"ה (ח"ג דף כד): "דבר ידוע לכל משכיל כי אין כוונתנו בימים האלו להתפלל על המחיה ועל הכלכלה כלכלת הגוף... אך תכלית כוונתנו לתיקון נפשנו להעלות נר תמיד במסילה העולה בית אל, וביען זה אי-אפשר בלי סיוע הגוף ואין אדם עובד ה' והוא רעב וצמא עייף ויגע..על כן שאנו לבנו להתפלל על הדין אכסניא לכלכל שיבתו ואהני ליה שטותיה"



חומרת עוון ביטול ת"ת

הנ"ל

אדה"ז בתניא (לקו"א פ"א) מדגיש ומבאר את חומרת ביטול-תורה: "וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפשר לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק שעליו דרשו רז"ל כי דבר ה' בזה וגו' הכרת תכרת וגו' ופשיטא דמקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן וא"כ ע"כ הבינוני אין בו אפי' עוון ביטול תורה..".

ובאגה"ת פ"א: "ולכן אין ללמוד מכאן שום קולא ח"ו במ"ע ובפרט בת"ת, ואדרבה ארז"ל ויתר הקב"ה על ע"ז וכו' אף שהן כריתות ומיתות ב"ד ולא ויתר על ביטול ת"ת".

והנה יש להצביע על (כעין מקור ב) דברי המאירי בחבור התשובה (מאמר א' פ"ז): "כשם ששכר ת"ת גדול מן המצוות כולן כך עונש בטול תורה גדול מכל העבירות".

והאחרונים העירו שלא נמצא מאמר זה בחז"ל. והמקורות בחז"ל עליהם התבסס אדה"ז הם עכ"פ מעין מקור לדברי המאירי.



רוב וקבוע מי גובר? (גליון)

הת' מנחם מענדל שי' הורוביץ
תלמיד בישיבה

הגמ' במס' בבא מציעא (כו, א) שואלת: מדוע אם משכיר לאחרים, אפי' מצאו בתוך הבית הרי אלו שלו ולא נלך אחר האחרון? ומתרצת הגמ' (למסקנא) לפי רב

מנשיא בר יעקב כגון שעשאו פונדק לשלשה עובדי כוכבים. ובתוד"ה לשלשה עובדי כוכבים מוסבר מדוע צריך דוקא שלשה עובדי כוכבים ולא פחות משלשה, משום שבפחות מכן לא נקרא רוב, ומסביר המהרש"א: שפחות משלשה אין נקרא רוב חזק אשר יוכל לבטל חזקת בעה"ב שהוא קבוע, ודוקא בשלשה הוי רוב חזק לבטל בעה"ב.

ובגמ' שם (כד, א) בראיה הראשונה דרשב"א, גם ברוב ישראל סובר שמקום שהרבים מצוין שם הרי אלו שלו – מביאה את הברייתא "המוצא מעות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובכל מקום שהרבים מצויין הרי אלו שלו כי הבעלים מתייאשים מאן שמעת דאזיל בתר רובא רשב"א שמע מינה אפילו ברוב ישראל נמי", פה מדובר בבתי כנסיות ששם רוב ישראל ואעפ"כ אומרים שהרי אלו שלו, משמע שהרי אלו שלו גם ברוב ישראל, ובמסקנא דוחה הגמ' זאת ומעמידה בבתי כנסת ובתי מדרש שיושבים שם כנענים לשמור לכן הרי אלו שלו, אבל במקום רגיל של רוב ישראל אין הכרח שיאמר שם רשב"א שהרי אלו שלו.

ובקובץ הקודם הקשה הת' א.מ. שא"כ משמע שאף הרוב בבתי הכנסיות הם ישראל, מכיון שהכנענים שומרים שם ונמצאים שם כל הזמן יש להם דין כקבוע, ז.א. שקבוע מבטל חזקת רוב, ומהגמ' בדף כו (אשר הובאה לעיל) משמע שאין קבוע מבטל חזקת רוב, ולכן הדין הוא שלא אומרים שנפל מבעה"ב (אף שהוא קבוע).

ושאלתו אינה מובנת כלל, דהרי ההבדל בין שני המקומות פשוט הוא דבדף כו מדובר בבעה"ב שהוא קבוע אבל אין הוא גר שם אלא הוא רק הבעלים על הבית, אבל בדף כד הגמ' מדברת על שומר כנעני שמכיוון שהוא נמצא שם תמיד ע"כ סביר להניח שהוא ימצא את האבידה ובעה"ב מתייאש ולכן המוצא – הרי אלו שלו.

וא"כ אע"פ שקבוע אינו מבטל חזקת רוב, אבל במקרה שלנו שהוא נמצא שם וכנראה ימצא זאת כאן לא אומרים שקבוע אינו מבטל חזקת רוב.



הזכרת שם העיר לוד - לפירוש הר"מ

הת' מנחם דרור שי' מזרחי
תלמיד בישיבה

בתוד"ה "מכפר לודים ללוד" (גיטין ב, א) מבואר מדוע ר"א נקט במקומות אלו (כפר לודים, לוד), ומביא תוס' את הסבר רבינו מאיר שר"א הזכיר את לוד משום שזאת הייתה העיר בה גר. בהמשך, דוחה תוס' הסבר זה ואומר שאדרבה היות וזה שם עירו לא היה צריך להזכיר זאת.

בפשטות כוונת התוס' בשאלה היא – מדוע בכלל הזכיר ר"א שם עיר (ולא רק מדוע הזכיר את שם העיר לוד)?

ולפי"ז, הנה לפירוש ר"י מובנים ב' הפרטים – שיש חידוש מסויים בלוד ולכן הזכירם, וזוהי הסיבה שלכן היה צריך להזכיר שם של עיר מסויימת. אבל לפי הסבר ר"מ לכאורה עדיין צ"ב – שהרי כל הסברו הוא מדוע בחר ר"א בשם עירו, אבל לא הסביר מדוע בכלל יש צורך בהזכרת שם עיר?

ואוי"ל בפשטות לפירוש הר"מ, שהיה צריך להזכיר שם של עיר בא"י משום שרק כך נדע שהכוונה בדבריו שאפי' במובלעות של א"י צ"ל לשיטתו "בפני נכתב ובפני נחתם" (אבל אם לא היה מזכיר שם מקום בא"י, היה מקום לומר שנתכוון לחדש דין אחר לגבי חו"ל), והיות והוצרך להזכיר שם מקום בא"י לכן הזכיר דווקא את לוד מכיוון שזה שם עירו.

ועפי"ז כך תתפרש דחיית התוס' (בב' הפרטים):

א. גם אם היה צורך בהזכרת שם של מקום בא"י, אבל אין צורך בהזכרת שם העיר לוד, משום שזה עירו. ואדרבה מכיוון שהוא גר שם אנו יודעים שזוהי כוונתו.

ב. אין שום סברא שיצטרך להזכיר שם של מקום בא"י מצד הסברא הנ"ל (שלא נטעה שהתכוון למקום בחו"ל), כי אנחנו רואים שת"ק יודעים ור"ג לא הזכירו שם של מקום מסויים בא"י, למרות שגם לשיטתם היה מקום לומר שמתכוונים לחו"ל, ומזה שאנו רואים שהם לא חששו א"כ מובן שאי"מ לטעות בזה כלל.



אהלה – אהלו

הרב אברהם שי' אלאשוילי
מעורכי המהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז
ויו"ר מכון הספר

עה"פ בפרשת נח (ט, כא): "וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה", מעתיק רש"י "אהלה" – "אהלה כתיב רמז לעשרת השבטים שנקראו על שם שומרון שנקראת אהלה שגלו על עסקי היין שנאמר השותים במזרקי יין".

והנה מזה שרש"י מתעכב לפרש הטעם ששינה הכתוב לכתוב "אהלה" במקום "אהלו", משמע שעל פי פשוטו של מקרא שינוי כזה מצריך טעם (ודלא כמ"ש הראב"ע שזהו דבר הרגיל בתורה שאות ה' באה במקום וא"ו). ואמנם מצינו שרש"י נעמד על שינוי כזה בעוד מקום, והוא בפרשת לך-לך על הפסוק (יב ח) "ויט אהלה", מפרש רש"י "אהלה כתיב, בתחילה נטע את אהל אשתו ואח"כ את שלו" (לקיים מאמר חז"ל שיהיה אדם מכבד את אשתו יותר מגופו).

אלא שיש להקשות בזה שבהמשך הפרשה נזכר שוב "אהלה" במקום "אהלו" ורש"י אינו מפרש טעם השינוי, והוא בפסוק (יג ג): "וילך למסעיו גו' עד המקום אשר

היה שם אהלה". אלא שבזה יש לומר שבפסוק זה נזכר מסע אברהם עד מקום האהל שהקים בתחילה, הרי שהתורה לא שינתה וכתבה באותו לשון שנזכר הקמת האהל בתחילה ע"י אברהם, להראות שוב את היחס של אברהם כלפי שרה אשתו, שגם כשחזר למסעיו הקודמים והגיע למקום שהיה אהל שלו, הכיר בחשיבות המקום לכל לראש בגלל שהיה זה אהל אשתו.

אך מצינו בעוד מקום שנזכר "אהלה", ורש"י אינו מפרט טעם השינוי, והוא בפרשת וישלח (לה, כא): "ויסע ישראל ויט אהלה מהלאה למגדל עדר". והנה כאן אי אפשר לומר לכאורה שרש"י סמך על פירושו בפעם הקודמת שנטע אהל אשתו תחילה, שהרי פסוק זה בא מיד בהמשך לפטירת רחל.

והביאור בזה, דהנה מיד בפסוק שלאח"ז כתוב "וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו", ומפרש רש"י הטעם שבלבל ראובן את יצועי אביו, משום "שכשמתה רחל נטל יעקב מטתו שהייתה נתונה תדיר באהל רחל... ונתנה באהל בלהה", היינו שיעקב החשיב את בלהה לאשתו העיקרית אחרי רחל.

וי"ל שמעשה זה של יעקב מרומז, בתיבת "ויט אהלה" (ולא "אהלו"), דהיינו שיעקב נטה אהל בלהה תחילה, להראות חביבותה בעיניו (לאחר פטירת רחל), וממילא מובן שהכניס גם מטתו לאהל שלה דווקא. ורש"י לא הוצרך לפרש זה, כי הוא מבואר ע"פ מה שפירש כבר בפעם הקודמת אודות אברהם, וסמך על "בן חמש למקרא" שיבין כן מעצמו.



"יכול אפי' חיגרת או סומא" בהבטחת שאול

הת' לוי יצחק שי' גודמן
תלמיד בישיבה

במסכת תענית (ד, א) איתא: א"ר שמואל בר נחמני..שלושה שאלו שלא כהוגן.. לשנים מהם השיבוהו כהוגן..אליעזר בן אברהם, דכתיב (בראשית כד, ו): "אשר אומר אליה הטי נא כדך וגו'", יכול אפי' חיגרת? אפילו סומא?...שאול בן קיש, דכתיב (שופטים א, יז): "והיה האיש אשר יכנו (גלית) יעשרנו המלך עושר גדול ואת בתו יתן לו", יכול אפי' עבד? אפילו ממזר?..".

והקשה תוס' (ד"ה יכול אפי' חיגרת), וז"ל: "תימה אמאי לא נקט הכא גבי אליעזר עבד אברהם כמו דקאמר גבי שאול בסמוך אפי' ממזרת או שפחה וכו'? ואמר רש"י משום דגבי אליעזר לא שייך עדיין ממזרת דהא לא נתנה תורה".

ולכאורה צ"ב, שהרי כשם שהקשה תוס' על הלשון אצל אליעזר (מדוע לא השתמש בלשון "עבד", "ממזר" כדבשאול) היה לו להקשות אצל שאול מדוע שינה הלשון ולא כתב "חיגרת" או "סומא", ולפי"ז תתפרש אי ההגינות בשאלתו, בזה שלכאורה – לפי הבטחתו – גם אם האיש שיכה את גלית יהיה חיגר או סומא יצרך ליתן לו את בתו?

ואו"ל דזה שחיגרת/ת או סומא נחשב ל"שלא כהוגן" זהו דווקא אצל אליעזר שהיה רק שליחו של אברהם, משא"כ בשאול שהבטיח ליתן ביתו אי"כ אי-הגינות משום שסוכ"ס ה"ה ביתו, ויש בסמכותו להשיאה למי שירצה! ועצ"ע.



1) אבל לפי התירוץ הב' בתוס' שהטעם שאצל אליעזר הזכיר חיגרת וסומא, הוא מכיוון שאצל נשים מקפידים בעיקר על חיסרון ביופי, לא קשה כלל מכיוון שחיסרון של חיגרת וסומא זה בעיקר אצל נשים ולא אצל גברים, ולכן הוצרך לומר עבד וממזר שזהו פסול ולא חיסרון. (ואפשר שלכן הוצרך תוס' להביא תירוץ הב'). הערת המערכת.

מחלוקת ב"ש וב"ה ביום שעומד בו

הת' אלימלך שי' וויסבערג
תלמיד בישיבה

איתא במסכת שבת (כא, ב) במחלוקת בטעמי שיטות ב"ה וב"ש "טעמא כב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד הימים היוצאין". ורש"י שם (ד"ה ימים היוצאין) "משיצאו כבר, וזה שהוא עומד בו נמנה עם היוצאין".

כלומר שלפי ב"ה היום הראשון נמנה עם היוצאים ולכן מדליקים נר אחד. וא"כ, לכאורה מוכרח שב"ש סוברים שאותו היום שעומד בו נמנה עם הימים הנכנסים, שלכן מדליקים שמונה נרות¹.

אבל אולי אפשר להסביר שאין מחלוקת ביום העומד, ע"פ שאלת הב"י המפורסמת מדוע מדליקים נר ביום הא', ותירצו תירוצים הרבה שענינם הוא שגם ביום הא' היה נס.

א"כ הרי יש חיוב להדליק על הנס בכללותו (ובעיקר ע"פ שיטת הפני יהושע שסובר כן למ"ד ימים היוצאים), וכל מחלוקת ב"ש וב"ה הוא רק בהוספת הנרות. ולכן היום שעומד בו לא נמנה כלל עם היוצאים או עם הנכנסים, ומדליקים בו רק מצד הנס.

ואולי אפשר לבאר כן גם ברש"י: דמה שכתב "נמנה עם היוצאין" אין כוונתו שאותו היום נחשב כיום שיצא, כלומר יום מהימים היוצאים, אלא רצונו לומר שהנר שעומד בו נמנה עם מספר הנרות היוצאים, והר"ז ביחד שמונה.



1) ולפי"ז צע"ק מדוע הגמ' לא מתייחסת לנקודת המחלוקת של ב"ש וב"ה ביום שעומד בו, ומדוע רש"י אינו מבאר עניין זה; ועפ"י מה שיבואר להלן הרי"ז פשוט.

כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן

הרב ישכר דוד שי' קלויזנר
נחלת הר חב"ד

איתא ברמ"א אר"ח (סי' רעא ס"י) בעניין נוסח הקידוש, דלפני "ויכולו" אומרים "יום השישי" מפני שר"ת של יום השישי ויכולו השמים הם שם הוי'. ובלבוש שם נאמר שקודם "יום השישי" אומרים בלחש "ויהי ערב ויהי בוקר" כדי להתחיל מתחילת הענין (וכ"ה בסידור דרך החיים). ועיין במג"א עוד טעם להתחיל ב"יום השישי", כדי להשלים הע"ב תיבות.

ברם, בשו"ת חת"ס אר"ח (סי' י) דן על עצם הדבר להתחיל מ"יום השישי" או מויהי ערב ויהי בוקר, דיש לתמוה שהרי הוא באמצע הפסוק, וקי"ל דכל פסוקא דלא פסקה משה אנן לא פסקינן?

ומתרץ החת"ס דלהתחיל תחילת הפסוק "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" לא נכון, מפני דרשות חז"ל (ב"ר ט, יב, זח"ב (קמט, קסג)), והנה טוב מאד זה המוות, ולא נכון להתחיל בזה בליל שבת קודש, ע"ש, ובשו"ת מהר"ם שיק אר"ח (סי' קכד). ועיין אג"ק - כ"ק אדמו"ר, חלק יב (עמ' ג).

והנה בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (עמ' ח) כתב כ"ק אדמו"ר בד"ה כשחל יו"ט בשבת אומרים תחלה יום השישי: "מתחילין יום השישי (ולא מ"ויכולו") כי יום הששי ויכולו השמים ר"ת הוי'... אין להתחיל תחילת המקרא וירא אלוקים כו' שום דדרז"ל טוב מאד זה המוות (שו"ת חת"ס אר"ח ס"י)". עכ"ל.

אולם עדיין צ"ע מדוע אין מתחילים אנחנו מ"ויהי ערב ויהי בוקר" כדי שיהיה בו משמעות כנ"ל מהלבוש, וגם מפני דכל פסוקא דלא פסקה משה אנן לא פסקינן?

ואמנם בסידור יעב"ץ, ובאוצר התפילות נאמר להתחיל מ"וירא אלקים" כו'.

(ועייג"כ בעיון תפילה שכ"ב). ועיין בכ"ז גם במסגרת השלחן (סי' עז סק"ב).

ובערוך השלחן (סי' רעא סכ"ה) כתב די ש לומר את כל הפסוק, ומשום דכל פסוק דלא פסקיה מרע"ה אנן לא פסקינן, ע"ש דנכון הוא לעשות כן.

ובכף החיים שם (ס"ק סג ד"ה וזה סדר) משמע דלא יאמר בכלל אפי' "ויהי ערב ויהי בוקר", וכמנהגינו.

והנראה בזה לבאר, דהנה בהך כלל ד"ל כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה" (תענית כז, ב. מגילה כב, א) יש לבאר בב' אופנים: (א) דהקפידה היא שלא לחלק את הפסוק לשנים, דהיינו לא להתחיל פסוק בלי לגמרו, ולא להתחיל פסוק באמצע אפילו שגמרו, או (ב) דהקפידה היא שלא להשאיר פסוק באמצע מבלי לגמרו, דהיינו שהעיקר הוא שצריך לגמור את הפסוק, אבל אין קפידה להתחיל פסוק באמצע אם גמרו לאחמ"כ.

והנה ברש"י תענית (כז, ב) ד"ה פוסק כתב: "מפסיק הפסוק לשניים, ראשון קורא שני פסוקים וחצי, ולוי משלים חצי אותו הפסוק שקרא הכהן עם שניים הנותרים". עכ"ל. והנה מכאן משמע לכאורה כצד הא' כנ"ל.

ברם, ברש"י מגילה (כב, א) ד"ה פוסק כתב: "הראשון קורא חצי הפסוק השלישי ופוסקו". עכ"ל. והנה מכאן יש לדייק להיפך כצד הב' הנ"ל דפוסק הוא רק לא לגמור את הפסוק בלבד, אבל להתחיל באמצע ולגומרה אין בזה קפידה כלל, ולכן רש"י לא מדבר על השני, כי אצלו אין זה מעיקרא בגדר של "פוסק".

והנה בלקו"ש חט"ו (עמ' 275 הערה 7) ובפתח דבר למפתחות התניא (עמ' 338 הערה 3) מביא כ"ק אדמו"ר מספר "תשב"י", ערך גמר "נוהגין רז"ל בדבריהם כשמביאין פסוק אחד ואינם משלימין אותו... כותבין וגומר... וכאשר מביאין מאמר מדבריהם ואינם משלימין אותו כותבין – וי"ל הטעם ע"פ מרז"ל כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה ולכן אומר שיגמור". עכ"ל. ומכאן משמע ברור כצד הב', ושאינן קפידה כלל להתחיל פסוק באמצע אם גומרים ומשלימין אותו.

ונראה דהכי משמע נמי ממ"ש בזהר ח"ב (רו, ב) ד"אסור למפסק אלא באתר דפסק משה, ולא יפסק מילים דפרשא דשבתא דא בפרשתא דשבתא אחרא וכו'".
– משמע דאין קפידה להתחיל פסוק באמצע, העיקר שצריך לגמור אותו.

ולפי"ז א"ש מנהגנו (ומ"ש בכף החיים) שמתחילים נוסח הקידוש ב"יום השישי" בלבד (מבלי להקדים אפילו "ויהי ערב ויהי בוקר") ואין זה שייך להך דכל פסוקא דלא פסקיה משה וכו' כיוון ד"יום השישי" הוא סופו של פסוק. וע"ז לא הקפידו חז"ל מעיקרא, וא"ש מאד.

ולפי"ז א"ש נמי מה שבערוך השלחן (סי' רפט ס"ג) ובמשנה ברורה (שם סק"ב) דנו בעניין הקידוש של יום הש"ק: "ויש מההמון שפותחין [הקידוש] מ"על כן ברך" וגו', ושלא כדין הוא דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן" עכ"ל המשנ"ב. ועיין גם בשו"ת חת"ס ומהר"ם שיק הנ"ל.

ולפי הנ"ל לק"מ, כי המילים "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" הוא סופו של פסוק (שמות כ, יא) בעשרת הדברות, א"כ אין בזה שום קפידה אם מתחילין את הפסוק באמצע, העיקר שהוא גומרו.

ולפי"ז נראה ליישב גם מה שהקשה בקובץ יגדיל תורה – קראקא – תרס"ב (סי' קיב – סק"ב) דאיך מתחיל קריאת פרשת הביכורים מהתיבות "הגדתי היום וגו'" (דברים כו, ג) והתיבות האלו הם אמצע הפסוק? עיי"ש מה שהאריך בזה.

ברם, לפי הנ"ל אתי שפיר ולק"מ, דהרי אין קפידה כלל להתחיל באמצע הפסוק והעיקר הוא שצריך לגומרו והכא בקריאת פרשת ביכורים הרי גומרו, וא"כ אין עוברים על כלל זה.

והנה בעניין הסתירה לכאורה ברש"י הנ"ל בין מ"ש בתענית למ"ש במגילה, נראה לבאר, דבגמרא דתענית (שהוא לפני מגילה) מבאר את המציאות (ולא את המצב של הכלל) שאיך ייתכן ששני אנשים עולים לתורה בה' פסוקים בלבד, ומסביר שאת הפסוקים מפסיקים לשניים, ולא לאומר: "השני" אלא "הלוי משלים חצי אותו

הפסוק שקרא הכהן" (ולא אמר הראשון), כיוון שבאמת השני אינו עובר על הכלל הזה, ברם רש"י במגילה (אינו מבאר את המציאות, כי זה כבר כתב לפני"ז בתענית, אלא מוסיף בגדר הכלל ו)אינו אומר "מפסיק הפסוק לשניים", אלא "הראשון (ולא "הכהן") קורא חצי הפסוק השלישי ופוסקו" והיינו שאינו גומרו ומשלימו, משא"כ השני אינו עובר ע"ז, וא"ש לפי"ז השינויים ברש"י, דבתענית כתב "כהן" ו"לוי", ובמגילה "ראשון" (ולא "כהן").



לזכות
החיילת בצבאות ה'

רות תחי'
וויסבערג

הוקדש ע"י אחיה
הת' אלימלך שיחי'
וויסבערג
להצלחה רבה בגו"ר



לזכות
החיייל בצבאות ה'
שלום דוב בער שיחי'
סלאווין

הוקדש ע"י דודו
הת' שמואל שיחי'
סלאווין
להצלחה רבה בגו"ר

לע"נ
הר"ר צבי ז"ל
ב"ר אברהם ז"ל
ברוך

הוקדש ע"י נכדו
הת' דוד שיחי' ברוך
להצלחה רבה בגו"ר



לע"נ
הרה"ח הרה"ת
יצחק ב"ר יואל ע"ה
ולדמן

הוקדש ע"י נכדו
הת' דב בעריש שיחי'
ביר
להצלחה רבה בגו"ר

לע"נ

הרה"ח הרה"ת

ר' שניאור זלמן צבי ע"ה

בן יבדלחט"א הר"ר יהודה אריה שיחי'

ויסמן

•

הוקדש ע"י בנו

הת' חיים שיחי' ויסמן

להצלחה רבה בגו"ר



לע"נ

האשה החשובה

מרת חסיבה בת ר' שמעון ע"ה

ויצמן

•

הוקדש ע"י נכדה

הת' יחיאל משה שיחי' ויצמן

להצלחה רבה בגו"ר

לע"נ

הרה"ח הרה"ת

ר' אברהם יצחק ע"ה

בן יבדלחט"א

הרה"ח ר' צבי משה שיחי'

לסקר

נלב"ע י"ב מרחשוון

ה'תשס"ה

ת.ג.צ.ב.ה.

•

הוקדש ע"י בניו

התמימים שניאור זלמן ולוי שיחי'

להצלחה רבה בגו"ר

לע"נ

הרה"ח הרה"ת

ר' יוסף יצחק ע"ה

בן יבדלחט"א

הרה"ח ר' שלום שיחי'

איידלמן

גלב"ע י"ב מרחשוון

ה'תשס"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

•

לזכות ולרפואה שלימה

לחייל בצ"ה

מנחם מענדל שי" בן חנה

•

הוקדש ע"י

הת' מאיר שיחי' איידלמן

להצלחה רבה בגו"ר

לע"נ

הרה"ח הנעלה אי"א נו"מ
עוסק בצ"צ באמונה רב פעלים
מקושר לכ"ק רבותינו נשיאנו זי"ע
הרה"ת ר' **אפרים** ב"ר **בנימין** ע"ה
וואלף

מנהל מרכז ישיבות תומכי תמימים בארה"ק ת"ו
ובתי ספר למלאכה, יו"ר אגודת חסידי חב"ד,
מרכז לענייני חינוך, מחנה ישראל וקה"ת בארה"ק ת"ו,
ובא כוחו של כ"ק אדמו"ר למעלה מיובל שנים

•

גלב"ע ביום ד' לסדר "ואנשי קודש תהיון לי"
כ"ו שבט ה'תשס"ג

ת.ג.צ.ב.ה.

לע"נ
הרה"ח הרה"ת
ר' שמואל דוד ע"ה
בן הרה"ח ר' חיים יהודה ע"ה
דויטש

נלב"ע י"ט מנחם אב
ה'תשס"א
ת.נ.צ.ב.ה.

•

הוקדש ע"י
הת' משה יהושע שיחי' דויטש
להצלחה רבה בגו"ר

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא-דורנו

ויהי רצון שיראה הרבה נחת משלוחיו,
תלמידיו התמימים, חסידיו ומכלל עם-ישראל.
ונזכה זהען זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין אגוף
ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.

לזכות

הרה"ח הרה"ת

ר' אליעזר חיים שיחי

גלט

לאריכות ימים ושנים טובות

•

הוקדש ע"י נכדו

הת' יהושע שיחיסלפושניק

להצלחה רבה בגו"ר