

קובץ

# הערות התמימים וצאנ"ש



ב (רלו)

מר-חשוון תשס"ט

שנת הקהל

ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית  
כפר-חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו



ב"ה

קובץ

# הערות התמימים ואנ"ש

הערות, חידושים וביאורים  
בנגלה, חסידות ובתורת  
כ"ק אדמו"ר  
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע



ב (רלז)  
מר-חשוון תשס"ט  
שנת הקהל

יוצא לאור על ידי מערכת  
'הערות התמימים ואנ"ש'  
שע"י תלמידי ישיבת תומכי-תמימים ליובאוויטש המרכזית  
כפר-חב"ד, ארצנו הקדושה ת"ו

---

הודפס בבית"ס לדפוס

יד החמישה'

כפר חב"ד

מערכת

'הערות התמימים ואנ"ש'

ת.ד. 28 כפר חב"ד 60840

מלפקם: 03-9607370

---

# פתח דבר

---

מתוך שמחה וחדוותא דאורייתא ועל פי הוראות נשיא דורנו, הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, מגישים אנו בזאת בפני ציבור שוחרי התורה ולומדיה, את קובץ הערות התמימים ואנ"ש לחודש מרחשוון, השני לשנה זו (רלז) המלא וגדוש בדברי תורה, חידושים וביאורים, שנכתבו על ידי התמימים תלמידי ישיבתנו הק' בזמן האחרון.

ע"פ הכלל "פותחין בדבר מלכות" הובא בראש הקובץ חלק מרשימת רבינו מ"שמחת בית השואבה" בשנת תרצ"ב באטוואצק.

רשימה זו היא מאשר רשם רבינו בעצמו מדברותיו בהתוועדות זו. אורך הרשימה, (שרק מקצת ממנה הובא כאן), כמו גם עדי ראה שנכחו בשעת מעשה, מספרים על שעות רבות של דיבור שוטף בכל מקצועות התורה כמעייין המתגבר. התוועדות זו היוותה במידה רבה צוהר לגדלותו ומהותו של רבינו כבר בימים ההם.

בחלק המובא כאן מייסד רבינו יסוד חדש בגדרו של מלך וכבודו, הנוגע בסוגיא הנלמדת כעת בישיבתנו הק' (כתובות יז, א).

חידוש מרענן נוסף לקובצנו, בדמות המדור "הערות קצרות", אשר כשמו כן הוא, מכיל דברי וחיידושי תורה בקצירת האומר, וכבר ידועה המליצה: "ויאמר לקוצרים ה' עמכם".

בקשתנו שטוחה בפני צבור הקוראים והמעיינים כי בל ימנעו בר וישלחו הערות וביאורים מאשר תחת-ידם לכתובת המערכת, המצויינת לעיל.

עומדים אנו במלאת שמונים שנה (תרפ"ט - תשס"ט) לנישואי כ"ק אדמו"ר זי"ע עם הרבנית הצדקנית נ"ע, על יום זה התבטא הרבי (בש"פ וישלח י"ד כסלו ה'תשי"ד) "דאָס איז דער טאָג וואס מ'האט מיר פאַרבונדן מיט אייך און מיט מיר, און צוזאַמען וועלן

מיר אויסמאָטערן די גאולה האמיתית והשלימה (זה היום שבו קישרו אותי אתכם, ואתכם עמי, וביחד נתיגע ונביא את הגאולה האמיתית והשלימה). יעזור השי"ת שנראה פרי טוב בעמלנו".

תקוותנו ותפילתנו, שימלא הקובץ את מטרתו, ויוסיף חיות בלימוד התורה בשקידה והתמדה, ויגרום בזה נחת רוח רבה לנשיאנו הגדול, ובזכות זה נזכה במהרה בימינו לקבל פניו מתוך שמחה אמיתית, שמחת הגאולה השלמה על ידי משיח צדקנו בקרוב ממש.

בברכת התורה

המערכת

כ' מר-חשוון ה'תשס"ט - שנת הקהל,  
יום הולדת כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע,  
כפר חב"ד, אה"ק ת"ז

---

# תוכן הענינים

---

- 11 ..... חלק מרשימת שמחת בית השואבה תרצ"ב
- 19 ..... שיטת אדמוה"ז בביטול ת"ת להכנסת כלה
- 23 ..... דין הטועה בתפילת מוסף של שבת
- 28 ..... לפני מי מעבירים כוס של בשורה?
- 32 ..... בנית יעקב אבינו מזבח בהר המוריה
- 34 ..... כמה מלאכים הצילו את לוט?
- 36 ..... שמחה בראש השנה (גיליון)
- 37 ..... ביאור מעשה קניית מערת המכפלה
- 39 ..... ביסוד הטעם דמהני חזקת ממון בברי ושמא (א)
- 50 ..... מצוות בטלות לעתיד לבוא - אי יש חילוק בין עשה לל"ת
- 54 ..... לוט רשע היה, או צדיק? (גיליון)
- 55 ..... "לחם אלוקיו" - מאכל אלוקיו (גיליון)
- 60 ..... אכילת הסימנים בליל א' דר"ה בלבד
- 62 ..... בחינת ריב"ח התינוק בפסוק "מי נתן למשיסה יעקב וגו'"
- 63 ..... ביאור קושיית אדה"ז בתניא ריש פל"ה ע"פ דברי רבינו
- 66 ..... בתוס' ד"ה "אם יש עדים" כתובות דף ט"ו ע"ב
- 69 ..... בכתובות דף טו ע"ב רש"י ד"ה "והוא אומר"
- 70 ..... אין כלל מיגו, או מיגו חלש?

- 72 ..... בטעם עדיפות טענת ברי על טענת שמא.
- 78 ..... "כל שיש לו חולה בביתו ילך אצל חכם".
- 80 ..... נשיא הדור לאחר הסתלקותו.
- 91 ..... למעלה מעלה עד אין קץ - ד"ע או ד"ת?
- 93 ..... בהדין דברי ושמא בסוגיא דריש פרק האשה שנתארמלה.
- 98 ..... אין סימן הוה סימן - מחלוקת רש"י ותוס'.
- 101 ..... תדירות הנר המערבי.
- 106 ..... תוכחת מוסר לעם ישראל - ולא לאוה"ע.
- 109 ..... הערות קצרות.



---

# מפתח נושאים

---

## משיה וגאולה

מצוות בטלות לעתיד לבוא - אי יש חילוק בין עשה לל"ת ..... 50

## תורת רבינו

בנית יעקב אבינו מזבח בהר המוריה ..... 32  
לוט רשע היה, או צדיק? (גיליון) ..... 54  
נשיא הדור לאחר הסתלקותו ..... 80  
תדירות הנר המערבי ..... 101

## נגלה

שיטת אדמוה"ז בביטול ת"ת להכנסת כלה ..... 19  
לפני מי מעבירים כוס של בשורה? ..... 26  
ביסוד הטעם דמהני חזקת ממון בברי ושמא (א) ..... 39  
בחינת ריב"ח התינוק בפסוק "מי נתן למשיסה יעקב וגו'" ..... 62  
בתוס' ד"ה "אם יש עדים" כתובות דף ט"ו ע"ב ..... 66  
בכתובות דף ט"ו ע"ב רש"י ד"ה "והוא אומר" ..... 69  
אין כלל מיגו, או מיגו חלש? ..... 70  
בטעם עדיפות טענת ברי על טענת שמא ..... 72  
בהדין דברי ושמא בסוגיא דריש פרק האשה שנתארמלה ..... 93  
אין סימן הוה סימן - מחלוקת רש"י ותוס' ..... 98

## חסידות

ביאור קושיית אדמוה"ז בתניא ריש פל"ה ע"פ דברי רבינו ..... 63  
למעלה מעלה עד אין קץ - ד"ע או ד"ת? ..... 91

## הלכה ומנהג

- 23 ..... דין הטועה בתפילת מוסף של שבת  
36 ..... שמחה בראש השנה (גיליון)  
60 ..... אכילת הסימנים בליל א' דר"ה בלבד

## פשוטו של מקרא

- 34 ..... כמה מלאכים הצילו את לוט?  
37 ..... ביאור מעשה קניית מערת המכפלה  
55 ..... "לחם אלוקיו" - מאכל אלוקיו (גיליון).

## שונות

- 78 ..... "כל שיש לו חולה בביתו ילך אצל חכם"  
106 ..... תוכחת מוסר לעם ישראל - ולא לאוה"ע.  
109 ..... הערות קצרות

# דבר מלכות

## יראת המלך ומחילת כבודו

חלק מרשימת שמחת בית השואבה תרצ"ב

בענין מינוי מלך – הנה ב' גוני מלך איכא (לקו"ת בלק ד"ה לא הביט בסופו<sup>132</sup> ובאריכות בדרך מצותיך מצות מינוי מלך<sup>133</sup>).

ובהקדמה – כי מלך בכלל ענינו הוא שעל ידו יהיו כל בניי בטלים להקב"ה<sup>134</sup>. ולכן עיקר מצות מינוי מלך – בהיחס אליו מצד העם – הוא אימת המלך, והביטול מלפניו. והציווי על זה בכתוב בא ג"כ בלשון "שום תשים עליך מלך"<sup>135</sup>, שלמדו מזה, שתהא אימתו עליך, ו"מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול" (סוטה מא, ב<sup>136</sup>).

ולכן – כיון שעיקר כוונת מינוי מלך היא שעל ידו יהיו בניי בטלים להקב"ה – העיקר במלך עצמו הוא שיהי' ירא שמים, אף שאינו חכם כל כך.

בבחי' התורה עצמה שנאמר בה וידבר ה' אל משה בבחי' העלם, אלא הוא גילוי התורה אשר דבר משה אל כל ישראל.

ועל זה כותב רבינו „ורעיג"כ" כ, כאן נתבאר רק שמשנה תורה הוא בחינת גילוי התורה (וידוע שהגילוי דכל ענין הוא ע"י בחינת המלכות), אבל לא נתפרש שהיא בחי' מלכות, כי אם בהביאור, ולכן מציין בעיקר להביאור.

132) ושם (עב, ב): „יש ב' בחי' במדת מלך, וכמ"ש בזהר בפי' ויחי (דרל"ט ע"א) כד מלכא יתיב על כורסייא איקרי מלך עילאה, וכד נחית לעבדוי מלך זוטא איקרי .. כשמתלבש בב"ע מלך זוטא איקרי .. משא"כ .. כד יתיב על כורסייא .. (ש"בחי' מדת מלכותו עולה ומתייחדת בשרשה בבחי' אצילות כו"י).

133) קח, א ואילך. – ומבאר שם, שיש בחי' מלך שענינו לפעול בבניי ענין הביטול כו', ויש בחי' נעלית יותר במלך כמו שיהי' בימות המשיח, שהמלוכה מתבטאת בהענינים שלמעלה מן השכל שנשארים בבחי' מקיף. וראה גם בסיום הענין שם (ק, ב) – בשייכות להמבואר בלקו"ת הני"ל – „ועפ"י הקבלה .. הנבראים דבי"ע יש עליהם מלך תהא מל' דאצילות שנעשה עתיק לבריאה", ולמעלה מזה, „מה שמל' דאי"ק נעשה עתיק לאצילות" (ומסיים): „ושם יהי' שרש המשיח". וראה גם לקמן הערה 193.

134) ראה בארוכה דרמ"צ הני"ל.

135) פ' שפתיים יז, טו.

136) ושם: „מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שנאמר שום תשים עליך מלך, שתהא אימתו עליך".

בגבורה, ה"ד משה ידבר והאלקים יעננו בקול, משה ידבר דא קולו של משה, והאלקים יעננו בקול דא גבורה דאודי ל' לההוא קלא".

129) להעיר מדיוק לשון רבינו „בד' ספרים וידבר הוי' אל משה" (ולא כהלשון בלקו"ת דלקמן: בספרים הראשונים). ולכאורה כוונתו שכל ד' הספרים – גם ספר בראשית שלא נאמר בו וידבר ה' אל משה (ומדובר בו אודות הזמן שקודם לידת משה) – דיבר ה' אל משה.

ולהעיר מפתיחת הרמב"ן עה"ת: „הי' נכון שיכתוב בתחלת ספר בראשית וידבר אלקים אל משה את כל הדברים האלה לאמר", אלא ש"משה כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב, ולכן כתב סתם", עיי"ש.

130) ושם (יז, ג): „משנה תורה היא בחי' מל', מלשון משנה למלך, בחי' גילוי כתר מל', וידבר משה כו', משא"כ בספרים הראשונים וידבר ה' כו', בז"א".

131) ושם (טו, ג): „משנה תורה מתחלת אלה הדברים, כי הם הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל באתגליא, משא"כ בספרים הראשונים נאמר וידבר ה' אל משה, וכתוב במשה וישמע את הקול מדבר אליו, משה לבדו שמע וכל ישראל לא שמעו. ולכן נק' משנה תורה, מלשון משנה למלך, שאינה

\* בהגהות מהר"ח על הגליון, ש"עץ החיים" הוא זעיר, ותורה ומשנה תורה הם זעיר ונוקבא. ובלקו"ת שרי"ש כ, ג (בשם המק"צ) ש"פני עצמו" (משנה תורה) הוא מו"א דאצילות, ומפי הגבורה היינו שנמשך מלמעלה מעלה יותר מו"א דאצילות כו'.

וכדאיאתא נכתובות (קג, ב) שבשעת פטירתו אמר רבי „אע”פ ששמעון בני חכם גמליאל בני נשיא וכו”“, דאף שרבו גמליאל אינו ממלא מקום אבותיו הוה .. בחכמה (ש”הרי אחיו חכם ממנו”<sup>137</sup>) ביראת חסא ממלא מקום אבותיו הוה”.

וכן הדין גם במלך (יד הל’ מלכים פ”א ה”ז): „המלכות .. ירושה לבנו .. והוא שיהי’ הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה. ה’ ממלא ביראה אע”פ שאינו ממלא בחכמה מעמידן אותו במקום אביו ומלמדין אותו. וכל מי שאין בו יראת שמים אע”פ שחכמתו מרובה אין ממנין אותו כו””.

ולכן אמר דוד המלך ע”ה – דוקא<sup>138</sup> – „ולבי חלל בקרבי” (תילים קט, כב). ובי”ד הל’ מלכים (פ”ב ה”ו) איתא “כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך ציווהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל שנאמר ולבי חלל בקרבי” – דכיון שעיקר כונת מינוי מלך היא לפעול בבני’ הביטול להקב”ה, צריך הוא בעצמו להיות בביטול לגמרי להקב”ה.

ויש להוסיף, שעפ”י הנ”ל מדוייק ביותר לשון הרמב”ם “כדרך וכו’ כך ציווהו” – דלכאורה, כיון שמדובר אודות ב’ תנועות הפכיות (כבוד ושפלות), מתאים יותר הלשון „אך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול וחייב הכל בכבודו, אעפ”כ, צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל”<sup>139</sup>, ולא „כדרך כו’ כך כו’” – כי ב’ הדברים [א] „חלק לו .. הכבוד הגדול וחייב הכל בכבודו”, (ב) „ציווהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל” הם מטעם אחד – שענינו של המלך שעל ידו יהיו בני’ בטלים להקב”ה, וכונ”ל, ולכן, כדרך שחייב הכל בכבודו (שעי”ז יהיו הם בטלים להקב”ה) כך צוה את המלך להיות בשלימות הביטול להקב”ה (שעי”ז יוכל לפעול על בני’ שיהיו הם בטלים להקב”ה).

ולכן אמרו רז”ל (ברכות לד, ב) לענין כריעה בתפלה: המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף, ונפסק להלכה (יד הל’ תפלה פ”ה ה”י): „המלך כיון ששחה בראשונה אינו מגבי’ ראשו עד שגומר כל תפלתו”, היינו, שבמלך צ”ל ענין הביטול יותר מאשר אצל כל בני’<sup>140</sup>.

טו. וכיון שעיקר טעם היראה מפני המלך, וטעם הדין שאם מחל על כבודו אין כבודו מחול, הוא, ככדי שעיי”ז ימשיך המלך יראת שמים בכל ישראל – יתורץ הסתירה<sup>141</sup> שמצינו בדין „מלך שמחל וכו’ אין כבודו מחול”:

דבסוטה (מא, ב) שיבחוהו חכמים לאגריפס על שביטל כבודו וקרא פרשת המלך, בהקהל, בעמידה, ופריך, „שבחוהו מכלל דשפיר עבד, האמר רב אשי .. מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול”, ומשני, „מצוה שאני”.

ואילו בכתובות (יז, א) לא שיבחוהו חכמים לאגריפס על שביטל כבודו בעברו לפני הכלה, אלא משום דהוי פרשת דרכים (ולא ניכר שעבר מלפני’ אלא כאילו הוא צריך לפנות לאותו הדרך<sup>142</sup>). אבל לולי זאת אמרינן שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, גם במקום מצוה דהנחת כלה, ולא אמרינן „מצוה שאני”.

וכן בקידושין (לב, ב) מצינו ששימש רבן גמליאל את רבי יהושע וכו’ במשתה בנו (שמחל על כבודו בשביל כבוד חכמים אורחין שהיו מסובין בסעודתו), ומסיק „אמר ר’ אשי

141) בג’ המקומות (סוטה מא, ב. כתובות יז, א. וקידושין

לב, ב) שבסמוך. – ובהמשך הענין מוסיף רבינו גם הא דסנהדרין יט, ב – בנוגע לדין חליצה ויבום במלך (לקמן סי”ז), והא דכתובות קג, ב – בנוגע ליהושפט שהי’ עומד מכסאו ומחבק ומנשק ת”ח (לקמן ס”כ).

142) פרש”י שם.

137) פרש”י שם.

138) שאלו ה’ ענין המלוכה בשלימות (ראה רמב”ם הל’ מלכים פ”א ה”ז ט. וראה דרמ”צ הנ”ל).

139) ע”ד הלשון בסוף הל’ ת”ח בנוגע כבוד ת”ח.

140) ראה גם אג”ק ח”ג ע’ יגז. לקו”ש ח”ט ע’ 104 הערה

58. ח”ח ע’ 36 בשוה”ג.

אפילו למ"ד נשיא שמחל וכו' מחול, מלך וכו' אין כבודו מחול", ונמצא, שבכגון-דא במלך אין לו לבטל כבודו אף דהוי (סעודת<sup>143</sup>) מצוה. וכמו שהוכיח מזה בתוס' סוטה מא, ב ד"ה מצוה, דאפי' במקום מצוה אמר רב אשי אין כבודו מחול<sup>144</sup>.

— ובתוס' הנ"ל, וכן בתוס' כתובות יז, א ד"ה פרשת, ותוס' סנהדרין (יט), (145) ד"ה מצוה, שעמד על סתירה זו — מחלק<sup>146</sup>:

דאי המלך מבטל כבודו מפני כבוד השכינה — שפיר דמי, אבל אם ביטלו מפני כבוד הכלה, או תלמיד חכם, גזירת הכתוב שאינו מבטל, וגם<sup>147</sup> מצוה ליכא, כיון דהכלה והתלמיד חכם מחוייבים ג"כ בכבוד המלך, ותיובם בכבוד המלך גדול יותר מחיוב המלך בכבודם (בגזירת הכתוב<sup>148</sup>), וא"כ ליכא מצוה במה שהמלך מכבדם, כיון שכבודו של המלך עדיף מכבוד הכלה והתלמיד חכם.

— (ולכאורה יש להקשות על תירוצי התוס': מנא לן דכבודו של המלך עדיף מכבוד הכלה והתלמיד חכם. גם צריך להבין דברי התוס' בסוטה ש, מצות כיבוד עצמו שהן צריכין לעשות בו למלך כבוד, גדולה ממצות כיבוד שחייב המלך לנהוג בהו, שהרי גם עליהן אמרה תורה שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, ולא אימתך עליך) — דלכאורה, כמו דאמרינן שגם על הכלה ותלמיד חכם נאמר, "שום תשים", כמו כן נאמר — שגם על המלך נאמר חיוב כבוד הכלה ותלמיד חכם. אתמהא !

שהוא כבוד השכינה .. אבל היא דכתובות ופ"ק דקידושין שמוחל על כבודו כדי לחלוק כבוד לבשר ודם כגון כללה ות"ח, בזה גזירת הכתוב הוא שאינו מוחל אפילו במקום מצוה, שהרי מצות כיבוד עצמו שהן צריכין לעשות בו למלך כבוד, גדולה ממצות כיבוד שחייב המלך לנהוג בהו, שהרי גם עליהן אמרה תורה שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, ולא אימתך עליך, נמצא, דמה שהמלך מכבדו ליכא מצוה.

בכתובות: "קרא מעומד .. מצוה הוא שיש למלך לחלוק כבוד לתורה החשובה ממנו, אבל הכא (בכלה) ליכא מצוה דכבודו עדיף מכבוד הכלה".

ובסנהדרין: "התם (בכתובות) אין המצוה כי אם בשביל כבוד התתן והכלה, וכבוד המלך עדיף טפי מכבוד התתן, וא"כ ליכא מצוה".

(147) בלשון התוס' שם ה"ז בהמשך אחד: "גזירת הכתוב הוא שאינו מוחל אפילו במקום מצוה, שהרי .. גם עליהן אמרה תורה שום תשים עליך מלך .. נמצא, דמה שהמלך מכבדו וכו' ליכא מצוה". ומבאר רבינו שזה ש"ליכא מצוה" הוא ענין נוסף (וגם מצוה ליכא) — שלא זו בלבד שגז"כ שאין המלך מבטל כבודו בשביל מצות כבוד הכלה או הת"ח (אפילו במקום מצוה), אלא גם (יתירה מזה) מצוה ליכא.

(148) לכאורה כוננת רבינו לבאר דברי התוס' ש, מצות כיבוד עצמו שהן (הכלה והת"ח) צריכין לעשות בו למלך כבוד, גדולה ממצות כיבוד שחייב המלך לנהוג בהו' — שזהו גזירת הכתוב (כ"מ ש' התוס' לפני' גזירת הכתוב .. שאינו מוחל אפילו במקום מצוה", והגז"כ היא — שגם עליהן אמרה תורה שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, ולא אימתך עליך).

(143) כ"ה — סעודת מצוה — בתוס' (המובא בפנים). ואולי הטעם שכתוב רבינו תיבת סעודת בחצ"עג — משום שהמדובר הוא אודות המצוה דכבוד החכמים שהיו מסובין בהסעודה (שה' עומד ומשקה עליהן), ולא אודות המצוה שבסעודה עצמה (סעודת מצוה).

(144) ושם: "ההיא גופי' דרב אשי מיירי במקום מצוה, דמעיקרא אמרינן .. נשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומותיב ל' מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה בנו של ר"ג רבבי והי' ר"ג (נשיא) עומד ומשקה עליהן וכו', אלא אי אתמר הכי אתמר אמר רב אשי אפי' למ"ד נשיא שמחל על כבודו .. מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, משמע אפילו במקום מצוה דומיא דנשיא, כההוא מעשה דר"ג שהי' סעודת מצוה ומחל על כבודו בשביל כבוד חכמים אורחין שהיו מסובין בסעודתו .. אלא דאפי' במקום מצוה אמר רב אשי אין כבודו מחול".

(145) בגמרא שם, בנוגע לדעת ר' יהודה (שם יח, א — במשנה) ש, אם רצה (המלך) לחלוק או לייבם [אף שבדין הוא לוי] זכור לטוב" — ,איני, והאמר רב אשי .. מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול .. מצוה שאני". ובתוס' שם: "וכה"ג לא משני הש"ס גבי המלך שעבר לפני כלה .. דמשני פרשת דרכים הואי, ואמאי לא משני מצוה שאני" (והתירוץ — כדלקמן בפנים).

(146) לשון רבינו דלקמן מורכב מדברי התוס' בג' מקומות הנ"ל:

בסוטה: "דוקא הכא (באגריפס ש, קרא עומד)" שייך למימר מצוה שאני, דמוחל על כבודו משום כבוד התורה

\* ראה לקמן סי"ח — פריי הדעות דרש"י והרמב"ם בזה.

ואולי אפשר לומר – עפ"י שיטת התוס' – דתכלית כל המצות הוא כמו שנאמר<sup>149</sup> „ויצונו ה' אלקינו לעשות את כל החוקים האלה ליראה וגו'“, ומצות מורא המלך – היא גופא ממשכת יראת שמים [כלומר: לא רק כנכל המצוות שתכליתן „ליראה וגו'“, אלא גדר המצוה (דמורא המלך) גופא הוא המשכת יראת שמים], ולכן היא עדיפא ממצות אחרות (ובנדוד, כבוד הכלה ותלמיד חכם), דהוי כמו מצוה כללית. ומשום זה עדיף כבודו של המלך מכבוד הכלה ותלמיד חכם.

אלא שבזה עוד לא סרה הקושיא מסנהדרין דלקמן סי"ז) – ולפי הנ"ל – יובן ויומתק:

דכיון דעיקר מצות המלך, הוא שעל ידו יומשך יראת שמים, לכן, אין לו לכבד את הכלה, כיון דעי"ז שמכבד את הכלה [אף דהוי בזה מצוה<sup>150</sup> – וכנ"ל במוסגר, דמנא לן דהא (כבוד המלך) עדיף וכו' – מ"מ] הרי זה סותר לכיטול הכלה לפניו, ועי"ז – להמשכת יראת שמים עלי', שזהו כל ענין המלך<sup>151</sup>.

וכל זה – כשמדובר בנתינת כבוד לבשר ודם (כלה), שזהו בסתירה לביטולו של הבו"ד כלפי המלך, ובמילא ה"ז בסתירה לענינו של המלך להמשיך עליו יראת שמים; משא"כ בהא דקרא בתורה בעמידה, שאין זה סתירה להמשכת יראת שמים למי שהוא, כיון דאין בזה כבוד לבשר ודם – שיבחוהו חכמים על שמחל על כבודו וקרא בעמידה.

ולא הוי סתירה להמשכת יראת שמים גם בקרא בעמידה מצד ראיית המלך במצב של היפך הכבוד (עומד) כשלעצמה (אף שאין בזה כבוד לבשר ודם), כמו ע"י ראייתו ערום וכו', שגם בזה אין כבוד לבשר ודם, ואעפ"כ אסור לראות את המלך כשהוא ערום וכו'<sup>152</sup>, משום שראיית המלך במצב של היפך הכבוד כשלעצמה (גם כשאין בזה כבוד לבשר ודם) היא בסתירה להמשכת היראה – דקרא בתורה שאני, כיון דמצוה הוא, וא"כ אדרבה: בזה שקורא בעמידה, מראה המלך גודל הביטול שלו, שלבו שפל וחלל בקרבו, שזה – אדרבה – מועיל בהמשכת היראה על כל הרואים אותו קורא בעמידה<sup>153</sup>. וכנ"ל (סט"ו) בביאור לשון הרמב"ם „כדרך שחלק וכו' כן ציווהו וכו'“ – ששניהם (הציווי לכבד את המלך, והציווי שהמלך צריך להיות שפל) מטעם אחד הנ"ל.

משא"כ כשהמלך מכבד כלה וכו' – הרי אף שהוא עושה זאת מפני המצוה שבדבר, מ"מ, אי אפשר שהכבוד שנותן המלך להכלה לא יפעול עלי' היפך ענין הביטול לפני המלך, ובמילא גם ביראת שמים שלה – כיון שבפועל ממש הוא מכבד אותם (את הכלה וכו'), וק"ל.

יז. ועי"ז יתורץ, הא דקשה לפירוש התוס' שמחלק בין מצוה שיש בה כבוד השכינה, שמוחל על כבודו, למצוה שיש בה כבוד בו"ד, שאינו מוחל על כבודו, משום שכבודו עדיף, וליכא מצוה

(ועד"ז לאידך – במצוות שיש בהם כבוד שכינה, כדלקמן

הערה 153).

(152) סנהדרין כב, א. רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ג.

(153) ולהעיר, שלפירוש התוס' מותר למלך למחול על כבודו בשביל כבוד השכינה (ומשכחים אותו על זה), אף שאין זה מתאים לכבודו של המלך, ואילו ע"פ המבואר כאן, הרי, הביטול דהמלך בשביל כבוד השכינה זהו כל ענין המלך – המשכת יראת שמים.

(149) ואתתנו ו, כד.

(150) ודלא כמ"ש התוס' שכיון שכבודו עדיף ליכא מצוה.

(151) כלומר: לפירוש התוס' שגזוה"כ הוא שאינו מוחל אפילו במקום מצוה (ובמילא ליכא מצוה) – כשמכבד הכלה, אף שלא שפיר עבד שמחל על כבודו, מ"מ, אין זה בסתירה לענין המלכות, שהרי לולי הגזוה"כ ה"י חייב לכבד הכלה (כשאר מצוות). ואילו ע"פ המבואר כאן, הרי, כשמכבד הכלה (אף דהוי מצוה) ה"ז בסתירה לכל ענין המלך – המשכת יר"ש

לכבודם — מהא דסנהדרין (יט, ב<sup>154</sup>) נדעת רבנן (דפליגי על רבי יהודה וסבירא להו) דהמלך אין חולץ ואין מיבם, מפני דבזיון הוא לו — דיש להקשות: הא מצוה היא ליבם או לחלוץ, וא"כ צ"ל כבודו מחול, ואדרבא ישבחוהו על זה, כמו ששבחוהו לאגריפס שקרא בעמידה, משום ד,מצוה שאני".

והתוס'<sup>155</sup> הביא רא' דרק ב,מוחל על כבודו משום כבוד התורה שהוא כבוד השכינה" שייך למימר מצוה שאני", מדעת רבי יהודה שהמלך חולץ מפני שמצוה היא, ולכן מוחל על כבודו כדי לקיים מצות מלך עולמים ומראה בעצמו שאימת שכינה עליו". ויש להקשות על זה — שנהפוך הוא: דאדמסעי' (במקום הביא סיוע) מדעת רבי יהודה שהמלך חולץ, נקשי' מדעת רבנן — דפסקינן כוותיהו<sup>156</sup> — שאין המלך חולץ מפני דבזיון הוא לו. וכאן הרי המצוה לא כבעובדא דכלה שמכבד לאדם, אלא ליבם או לחלוץ, ואעפ"כ, לדעת רבנן שהלכה כמותם, לא אמרינן שמוחל על כבודו כדי לקיים מצות מלך עולמים.

ובהנ"ל — שעיקר החילוק הוא אם המחילה על כבודו של המלך היא בסתירה לענינו של המלך להמשיך יראת שמים, אם לא — ניחא גם זה:

דכיון דע"י פעולת החליצה של המלך שבזיון הוא לו, נמצא שהיבמה מבזה אותו — הרי זה כמו בעובדא דכלה (אף דיש בזה מצוה אחרת — לא מצוה דכיבוד, ככללה, אלא מצוה דיבום) ממש, שאין למלך לחלוק כבוד לכלה כיון שזה סותר לביטול הכלה לפני המלך, כנ"ל, ועאכ"כ שאין למלך לעשות פעולה שעל ידה תבזה היבמה אותו, שזה בודאי סותר לביטול היבמה לפני המלך (ובמילא סותר גם להמשכת יראת שמים עליו), ולכן אין חולץ.

[ובביאור דעת רבי יהודה שהמלך חולץ אף שע"י החליצה היבמה מבזה אותו (דלכאורה מאי שנא מהא שאינו צריך לכבד את הכלה) — בלאו הכי אפשר לומר, דהוא יסבור, דגם בכלה שפיר עבד אגריפס שמחל על כבודו ועבר מלפני, כיון דעכ"פ יש מצוה בדבר (אף שהמצוה של הכלה לכבד את המלך גדולה יותר מהמצוה של המלך לכבד את הכלה), ולית ל' התירוץ בכתובות שהא דעבר אגריפס מלפני הכלה הוא משום ד,פרשת דרכים הוא". וכן בהא דקידושינן שרבן גמליאל מחל על כבודו בשביל כבוד חכמים אורחין שהיו מסובין בסעודתו — יסבור רבי יהודה דאין חילוק בין נשיא למלך, אלא גם במלך יהי' הדין כמו שעשה רבן גמליאל שמחל על כבודו בשביל מצות כבוד תלמידי חכמים, היינו, שרבי יהודה ס"ל שבכל דבר שיש בו מצוה מוחל המלך על כבודו;

משא"כ לדידן דפסקינן דשפיר עשה דקרא בעמידה משום דמצוה שאני, ואעפ"כ פסקינן דאין חולץ ואין מיבם, וכדהובא בי"ד (הל' חגיגה פ"ג ה"ג<sup>157</sup>). הל' מלכים פ"ב ה"ג<sup>158</sup>) — אי אפשר לומר כן (שבכל דבר שיש בו מצוה מוחל על כבודו — שהרי בחליצה פסקינן שאינו חולץ, ועכ"ל שהחילוק בין חליצה לקריאה מעומד, הוא, שבחליצה יש סתירה לענינו של המלך בהמשכת יראת שמים, משא"כ בקריאה מעומד, כנ"ל].

ודוחק לתרץ לפירוש התוס' הא דרבנן ס"ל שהמלך אין חולץ ואין מיבם, מפני דבזיון הוא לו, אף שמצוה בדבר (ואין כאן כבוד של בשר ודם, כנ"ל), בזה שנאמר דפליגי רבי יהודה ורבנן אי חליצה הוי מצוה, דלרבנן, אי אמרה לא בעינא להנשא אין מצוה בחליצה (ש"ת

(154) בסנה' יט, ב — השקו"ט בגמרא (בדעת ר' יהודה שמתור לחלוץ ולייבם) מהא ד,מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול", ובהתחלת הענין בא הצטייט מדברי המשנה (ית, א) (לא חולץ ולא חולצין וכו') — דעת רבנן.  
(155) בסוטה שם.  
(156) רמב"ם הל' מלכים שהובא לקמן בפנים.  
(157) ושם: "והמלך מקבלו כשהוא עומד" (ואח"כ מוסיף, "ואם רצה ישב").  
(158) ושם: "ואינו חולץ .. ואפילו רצה אין שומעין לו, שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול".

(154) בסנה' יט, ב — השקו"ט בגמרא (בדעת ר' יהודה שמתור לחלוץ ולייבם) מהא ד,מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול", ובהתחלת הענין בא הצטייט מדברי המשנה (ית, א) (לא חולץ ולא חולצין וכו') — דעת רבנן.  
(155) בסוטה שם.

חכם צבי ס"א<sup>159</sup>. וכן הוא שטחיות לשון רש"י בסנהדרין ד"ה ולא<sup>160</sup>. ועיין ברש"י<sup>161</sup> פ", ובמילא גם אינו מייבם משום שאין כבודו מחול, דאין בזיון אלא בחליצה, אלא דכל שאינה עולה לחליצה וכו' וכדלקמן (סי"ח), ובמילא טרה הקושיא מהא שלרבנן אינו מחול על כבודו לחלוץ, כיון שהטעם הוא משום דס"ל שאין מצוה בחליצה – דא"כ, אתה מְסִיע פְּלוּגַתָּן לענין אחר לגמרי: פְּלוּגַתָּא בדין יבום, שאינה שייכת לשאר הענינים שבמשנה ששייכים לכבודו של המלך, וזהו דוחק.

יח. ובזה אפשר לבאר, הא דהרמב"ם בי"ד לא פירש כרש"י, בהא דהמלך אינו מיבם:

דרש"י פירש שהבזיון הוא כזה דיקום זרעו ע"ש המת<sup>163</sup>, היינו, שהבזיון הוא לא רק בחליצה, שגנאי הוא לו לבא לב"ד ותהא רוקקת לפניו, אלא גם ביבום, ובי"ד (הל' מלכים פ"ב ה"ג) פירש שהבזיון הוא בחליצה, וכיון שאינה עולה לחליצה אינה עולה ליבום<sup>164</sup>.

#### ת. חליצה<sup>162</sup>:

אי חליצה הוי מצוה גם כשאינה רוצה להנשא – ראה שו"ת ח"צ (ס"א) שאינה מצוה. וכבר תמה על זה ברש"י בסנהדרין (יט. ב). וגם משטחיות פירש"י בסנהדרין (יט. ב) ד"ה ולא חולצין לאשתו, דכתב על זה שלא חולצין לאשתו של מלך, מפני שאסורה לינשא, משמע שחליצה אינה מצוה.

ולכאורה אם תאמר שחליצה אינה מצוה, למה מלך חולץ לדעת רבי יהודה מטעם ד,מצוה שאני – תאמר האשה לא בעינא להנשא, ואז ליכא למצוה, ולא תדחי החליצה (שיש בה בזיון למלך) לעשה ד,שום תשים עליך מלך, שתהא אימתו עליך. והרי הא ד,מצוה שאני קאי גם אחליצה (ובפרט להרמב"ם ביד הל' מלכים פ"ב ה"ג), שפירש, שהבזיון הוא רק בחליצה, והא דגם אינו מיבם, הוא מפני דמי שאינה עולה לחליצה אינה עולה ליבום – הרי ודאי ש,מצוה שאני קאי (גם) אחליצה. אלא על-כרחך דגם אז (כשאינה רוצה להנשא) ישנה למצוה דחליצה.

162) הערה זו – מרשימה אחרת, ולשלימות הענין – נעתקה כאן.

163) ושם: "יבום גנאי הוא לו לקום על שם אחיו".  
164) ברמב"ם שם, "ואינו חולץ, שנאמר וירקה בפניו, וזה בזיון .. והואיל ואינו חולץ אינו מיבם". ובתו"ט לסנהדרין פ"ב מ"ב: "ומ"ש הר"ב וכל שאינה בת חליצה אינה בת יבום, וכ"כ הרמב"ם, ולא מצאנו אלא כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה" (יבמות ג, סע"א. וש"ג).

וראה פס"ד הוצ"צ (חידושים ליבמות שם (שסה, ד)) – שמביא גם דברי התו"ט – "וע' בתוס' דמ"ד ע"א) ד"ה כל, משמע דס"ל דאמרין ג"כ בהיפך כל שאינו עולה לחליצה אין עולה ליבום .. שוב מצאתי בתוס' ד"י ע"ב) ד"ה איהו,

159) ושם: "במצות עשה התלוי בידי אדם, כגון חליצה שאם היא רוצה להתעגן וגם הוא אינו מקפיד, אנו לא איכפת לו .. אי לאו משום עיגון דידה, וכההיא דאמרין באלו נערות דף מי אילו אמרה לא בעינא לי מי איתי לעשה כלל כו".

160) ושם: "ולא חולצין לאשתו (של המלך), מפני שאסורה להנשא". – ומשטחיות הלשון משמע שמצות חליצה היא רק כדי שתהא מותרת להנשא, ובמילא, אי אמרה לא בעינא להנשא, אין מצוה לחלוץ.

161) לסנהדרין שם: "רש"י ד"ה ולא חולצין, מפני שאסורה לינשא, לכאורה ה"נ דמצות חליצה אינה בכדי שתהא מותרת להנשא אלא שהיא מצוה מטעם הכמוס מאתנו אף אם אינה רוצה להנשא לעולם. ובתשובת חכ"צ סי' א' משמע דדעתו ג"כ דאם אינה רוצה אין כאן מצוה וצ"ע בד"ז .. ואולי י"ל דכוונת רש"י דקרא לא מיירי אלא באותן שהן מותרות להנשא וכו', עיי"ש (וראה גם אנציק' תלמודית ערך חליצה ס"א (כרך טו ע' תריזח)).

(\*) ואולי רמז זה רבינו בהעתקת דברי הרמב"ם (הואיל ואינו חולץ אינו מיבם) בשניו לשון – "וכיון שאינה עולה לחליצה אינה עולה ליבום" – ע"ד לשון הגמרא, כל שאין עולה ליבום



ולכאורה הסברא הוא כפירוש רש"י. וכן משמע גם פשט לשון הכתוב (בראשית לח' ט'), וידע אונן כי לא לו יהי הזרע.

ולהנ"ל ניחא, דלא פירש הרמב"ם כן (כרש"י, שאינו מייבם מפני הבזיון בזה שיקום זרעו ע"ש המת) – משום שבזיון זה אינו פוטר את המלך מקיום מצות יבום:

דלו יהא דיש בזיון למלך ליבם, אבל אעפ"כ, כיון שאין מכבד בזה לאיש אחר – דזרעו יהי' ע"ש המת (ו) במתים חפשי<sup>165</sup>, ולא שייך המשכת יראת שמים ולא היפוכו, ובמילא, אין כאן חשש שיפעול על משהו היפך הביטול לפני המלך ועי"ז יגרע בהמשכת יראת שמים עליו) – וגם יש מצוה בדבר [שלכן לא הוי בסתירה להמשכת יר"ש בהבזיון כשלעצמו (כמו שאין רואים את המלך כשהוא ערום וכו'), כיון שעושה זאת, כ"די לקיים מצות מלך עולמים ומראה בעצמו שאימת שכינה עליי', שזה מועיל בהמשכת היראה] – הי' לו למלך ליבם,

וכהא דאגריפס קרא בעמידה ושבוהו, שאין זה בסתירה להמשכת יראת שמים – לפי שאין בזה כבוד לכו"ד, וגם הבזיון כשלעצמו הוא, משום כבוד התורה שהוא כבוד השכינה, שבוה מראה שלכו חלל בקרבו, וזה מועיל בהמשכת היראה (כנ"ל סט"ז).

ולכן הוכרח הרמב"ם לפרש, שהטעם שאינו מיבם הוא מפני שאינה עולה לחליצה, דבזה (בחליצה) הרי היבמה מבזה אותו (ודלא כיבום שיש בו רק בזיון המלך כשלעצמו, ללא יחס לאדם שחייב בכבודו של המלך, וזהו בסתירה לענינו של המלך להמשיך יראת שמים עלי', והוא כעובדא דכלה שאין המלך מכבדה כדי שלא יפעול עלי' היפך ענין הביטול לפני המלך (כנ"ל), ודו"ק וק"ל.

[לכאורה אפשר לבאר הא דפליג הרמב"ם אפירוש רש"י בהטעם שהמלך אינו מייבם – משום דלרש"י דס"ל שגנאי הוא לו לקום על שם אחיו, יקשה: באחיו מלך – ייבם המלך את אשתו של אחיו המלך, דבאופן כזה אין בזיון שיקום זרעו ע"ש המת, דכיון דגם אחיו המת הי' מלך, יהי' זרעו נקרא ע"ש של מלך.

ויש לדחות סברא זו, שהרי אפשר לומר דגם באופן כזה בזיון הוא, כיון דעכ"פ נותן מזרעו לאחרא, אף שהוא מלך. ויש לחלק בין נתינה מזרעו למלך אחר דהוי בזיון, להא דאשתו מותרת למלך אחר דלא הוי בזיון – כדעת רבי יהודה<sup>166</sup>, ופסק הרמב"ם כוותי' כפירוש המשניות<sup>167</sup>, ובחיבורו חזר בו (הל' מלכים פ"ב ה"ב<sup>168</sup>).

וגם אפשר לומר, דכיון ש, אין שלטון ביום המות<sup>169</sup>, ו"קטן וגדול שם הוא"<sup>170</sup>, ו"לכלב חי הוא טוב וגו'" (מן האר"י המת)<sup>171</sup> – הרי לאחר מיתתו נעשה המלך כפשוטו, ושפיר איתא לבזיון בכך שיקום זרעו של המלך על שמו].

\*

168) ושם: "אשתו של מלך אינה נבעלת לאחר לעולם, אפילו המלך אינו נושא אלמנתו או גרושתו של מלך אחר".

– ובהגהה שם: "בכאן חזר בו רבינו מפירושו, דשם פסק הלכה כר' יהודה וכאן פסק כחכמים".

169) קהלת ח, ח. – ובפרש"י: "אין שלטון של שום מלך ניכר ביום מותו. בכ"מ אתה מוצא והמלך דוד, וביום מותו ויקרבו ימי דוד למות, ולא הוכרח המלכות כאן".

170) איוב ג, יח – בנוגע לענין המיתה (שבהמשך הפסוקים) – ש"שם ניכר מי חשוב ומי שפלו" (פרש"י), שם שוה הקטן להגדול ואין יתרון לזה על זה" (מצוד"ד).

171) קהלת ט, ד.

מ"ש דכיון דאינו עולה לחליצה כו' ע"ש) (ושם, "וצ"ע מנ"ל לתוס' הא וכו', עיי"ש).

165) "מאי דכתיב (תהלים פח, ו) במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצות" (שבת ל, א. ור"ג).

166) בסנהדרין רפ"ב: "רבי יהודה אומר נושא המלך אלמנתו של מלך, שכן מצינו כו'".

167) ושם: "והלכה כרבי יהודה במה שאמר נושא הוא אלמנתו של מלך".

אינו עולה לחליצה, שכי"ה גם להיפך, שכל שאינה עולה לחליצה אינו עולה ליבום.



## שיטת אדמוה"ז בביטול ת"ת להכנסת כלה\*

הרב יעקב שי' שוויכה

ר"מ בישיבה

איתא בגמ' כתובות דף יז ע"א "תנו רבנן מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה. אמרו עליו על ר' יהודה ברבי אילעאי, שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה. במה דברים אמורים כשאין עמו כל צרכו וכו'".

והקשו (קובץ שיעורים ועוד), מה החידוש בברייתא זו על המבואר במו"ק (ט ע"ב) דעל מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים מבטלים ת"ת? וי"ל דאולי לזה כיוון אדה"ז (הל' תלמוד תורה פ"ד הל' ד): "אפילו תלמוד תורה של רבים נדחה מפני מצוה שאין לעשות ע"י אחרים, כמו שאמרו על ר' יהודה בר אילעאי שכשהיה מלמד לתלמידיו, וראה את המת או את הכלה, היה מפסיק מתלמודו ללוות את המת ולהכניס הכלה לחופה".

ומשמע מדבריו שהחידוש הוא, שמבטלין אפילו תלמוד תורה דרבים, ומבטלין אפילו למצוה שתעשה ע"י אחרים אלא שאין עשייתן מספקת כגון להוצאת המת שאין לו מלוין לפי כבודו.

---

\* חלק משיעור שנמסר בישיבה. ללא אחריות כלל וכלל.

ויש לדייק בלשונו, מדוע מדגיש רק את ביטול תלמודו של ר' יהודה ברבי אילעאי ולא של תלמידיו, ("היה מפסיק מתלמודו", ולא "היו מפסיקים מתלמודם"), כיון שכאמור עיקר החידוש כאן הוא ביטול ת"ת דרבים?

ויבואר בדא"פ, בהקדים קושי' נוספת:

איתא בירושלמי (פ"ג דפסחים ה"ז): "רבי אבהו שלח לרבי חנינה בריה יזכי בטיבריה, (פי', שלחו ללמוד בטיבריה). אתון ואמרין ליה גמל הוא חסד, שלח ומר ליה המבלי אין קברים בקיסרין שלחתיך לטבריה, שכבר נמנו וגמרו בעליית בית אריס בלוד, שהתלמוד קודם למעשה. רבנין דקיסרין אמרין, הדא דתימר בשיש שם מי שיעשה, אבל אם אין שם מי שיעשה המעשה קודם".

היינו, שרבי אבהו התרעם על כך שבנו מבטל ת"ת עבור קבורת מת, ורבנן דקיסרין ס"ל דאם אין מי שיעשה, היינו, מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, מבטלין ת"ת.

וקשה, דהרי מבטלין ת"ת להוצאת המת ומה דעתו של רבי אבהו שהתלמוד קודם למעשה, היינו שלא מבטלין ת"ת להוצאת המת? ולאידך, מהי סברת רבנן דקיסרין?

ויובן בהקדים חילוק נפלא שמחלק אדה"ז בהא דמבטלין ת"ת למצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים. דהנה מצינו בגמ' קידושין כ"ט דהסדר הוא, דילמד תורה ואח"כ ישא אשה. ולכאורה, איך אפשר לדחות מצוות פריה ורביה (ובפרט שהיא מצווה רבה) ומצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים מפני ת"ת? ומבאר אדה"ז (הל' תלמוד תורה פ"ג ה"א ובקו"א) שישנם שני גדרים במצות ת"ת:

א. העסק תמיד בתורה, "והגית בו יומם ולילה".

ב. מצוה ללמוד ולזכור כל התורה - "שמור תשמרון את כל המצוה הזאת".

ומחדש אדה"ז שעל מצוות ידיעת התורה לא נאמר שנדחית מפני מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, מכיון שהיא שקולה כנגד כל המצוות. ולכן, בתחילת תלמודו של אדם, אם יישא אשה תחילה ויהיו ריחיים על צווארו, יתבטל לגמרי ממצוות ידיעת התורה, היינו

שלא יספיק אח"כ ללמוד את כל התורה, וע"ז לא נאמר דמצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים ידחה מצוות ידיעת התורה לגמרי, אלא דווקא כשיחזור לתלמודו אח"כ, אבל לא להיות ריחיים על צווארו שזה ביטול עולמית.

ולכן בימיהם שהיו מסיימים ללמוד כל התורה (היינו, תרי"ג מצות וטעמיהן בקצרה) עד גיל עשרים, (דבן חמש עשרה לתלמוד ובן עשרים לרדוף), היו מתחננים בגיל שמונה עשרה, ובטרם יוליד ילדים הרבה יוכל לקיים מצוות ידיעת התורה. ומה שאמרו שמבטלין תלמוד תורה, הוא רק ביטול לפי שעה של מצות העסק בתורה והלימוד תמיד, ואח"כ יחזור לתלמודו, אבל לא ביטול מצות ידיעת התורה.

חילוק זה, בין מצות עסק התורה לבין ידיעת התורה, מביא אדה"ז גם לגבי חסידים ראשונים שהיו שוהין בתפילה תשע שעות ביום ולא חוששין לביטול תורה. בפ"ד ה"ה הסביר הנהגתם משום דמצוות יראה ואהבת ה' קודמת למצות ת"ת, דראשית חכמה יראת ה'. ובהלכה ו' מוסיף, דהוא רק לחסידים הראשונים, שכבר למדו כל התורה וקיימו מצות ידיעת התורה, ותורתם משתמרת ולא משתכחת, ואינם מבטלים מצות ידיעת התורה. אבל לבטל מצוות ידיעת התורה לשם מצוות אהבת ויראת ה' אי אפשר, שהלא כל האהבה ויראה הם בכדי לקיים את המצוות, ואיך ייבטל על ידם מקיום מצוות ידיעת התורה. משא"כ מצוות והגית בו יומם ולילה, מצוות הלימוד התמידי, שהותר ביטולה לצורך פרנסה וחיי הגוף, וכ"ש לצורך חיי הנפש, אהבת ויראת ה'.

ועפ"ז מבאר אדה"ז בקו"א פ"ג ה"א הקושיא מהירושלמי דלעיל: הא דס"ל לרבי אבהו דלא היה צריך בנו להפסיק ת"ת לצורך הוצאת המת, משום שהיה בתחילת תלמודו, והיה מתבטל ע"ז ממצוות ידיעת התורה ומה שרבנן דקיסרין חלקו ואמרו שהוא רק כשיש מי שיעשה, לא קאי על מקרה של רבי אבהו, דהתם יודו, אלא אהא דנמנו וגמרו סתם שהתלמוד קודם.

ומוסיף אדמוה"ז באופן אחר: גם אם את"ל דרבנן דקיסרין קאי על מקרה דרב אבהו, י"ל שלא היה מתבטל כ"כ עד שלא יבוא לידי מצות ידיעת התורה. ומה דרבי אבהו הקפיד, הוא משום דהיו לו מלווין כל צרכו ולא היה צריך לגרום לעצמו להתאחר מקיום מצות

ידיעת התורה גם אם לא היה מתבטל לגמרי, (ולא זכיתי להבין, דאיך אפשר להעמידו במקרה דהיו לו מלווין כל צרכו. א - הרי בירושלמי איתא דאמרו רבנן דקיסרין "אם אין שם מי שיעשה המעשה קודם", משמע דמיירי שאין מלווין כ"צ. ב - דאי יש מלווין כ"צ, מאי טעמייהו דרבנן דקיסרין דהתירו שיבטל. וצ"ע).

אלא דעדיין צ"ב, מדוע אדה"ז מביא חילוק הנ"ל להלכה לגבי נשיאת אשה ותפילה, ולא לגבי הוצאת המת, לחלק בין אם יתבטל עי"ז ממצות ידיעת התורה או לא, כדחזינן ממעשה דרב אבהו ובנו?

וי"ל משום דנשיאת אשה וריחיים על צווארו, וכן תשע שעות תפילה כל יום, הם גורמים בוודאות לביטול מצוות ידיעת התורה למי שבתחילת תלמודו. משא"כ הוצאת המת המזדמנת מדי פעם, לא ברירא מילתא האם תגרום לביטול מצות ידיעת התורה, ותלוי בתלמיד, בכמות הפעמים שיפסיק וכיו"ב, למרות שיתכן במציאות שתגרום לביטול מצות ידיעת התורה כחשש רב אבהו.

ועפ"ז אולי י"ל, קושייתנו דלעיל, מדוע דייק אדמוה"ז שרבי יהודה בר"א הפסיק, ולא כתב שגם התלמידים הפסיקו, דמכיון דלא ברירא מילתא לגבי תלמידים בתחילת תלמודם, לכן כתב אדה"ז שר' יהודה ברבי אילעאי היה מפסיק, כיון שאצלו הוה היתר ברור להפסיק מת"ת, כיון שכבר קיים מצות ידיעת התורה, ולא הביא שגם תלמידיו הפסיקו, כיון שתלוי היה, אם עי"ז יתבטלו ממצות ידיעת התורה, וכנ"ל דתלוי במצבם ועוד וכו'. ואתי שפיר קושיין דלעיל.

## דין הטועה בתפילת מוסף של שבת

הרב בנימין שי' הכהן כהן  
נר"נ בישיבה

שאלה: הטועה בתפילת מוסף של שבת והתחיל "אתה חונן וכו'" האם יסיים אותה ברכה כמו בערבית שחרית ומנחה של שבת או שיפסיק אפילו באמצע הברכה?

תשובה: כתב מרן בשו"ע סימן רסח סעיף ב' "אם טעה והתחיל תפילת החול גומר אותה ברכה שנזכר בה שטעה ומתחיל של שבת, לא שנא נזכר בברכת אתה חונן לא שנא נזכר בברכה אחת משאר הברכות בין בערבית בין בשחרית מוסף ומנחה. וי"א דבמוסף פוסק אפילו באמצע הברכה".

ולכאורה לפי הכלל הידוע בהלכה דסתם ויש הלכה כסתם משמע דגם בתפילת מוסף ימשיך את אותה ברכה שטעה בה ויסיים אותה, אולם מצאנו כמעט כל הפוסקים האחרונים נקטו להלכה כדיעה ב.

וז"ל אדמוה"ז בשו"ע שם סעיף ב' "אם טעה והתחיל ברכות אמצעיות של חול אם נזכר באמצע ברכה צריך לגמור כל אותה ברכה, ואח"כ מתחיל ברכה אמצעית של שבת בין שנזכר בברכה ראשונה של אמצעיות של חול שהיא אתה חונן ובין שנזכר בשאר ברכות אמצעיות של חול, וכן ביום טוב. לפי שמן הדין היה ראוי גם לתקן גם בשבת ויו"ט כל ברכות האמצעיות כמו בחול ולהזכיר קדושת היום בעבודה כמו בראש חודש וחולו של מועד, אלא שמפני כבוד שבת ויו"ט לא הטריחוהו חכמים ותיקנו ברכה אחת אמצעית לקדושת היום, א"כ זה שהתחיל ברכות אמצעיות של חול יש לו לגמור אותה ברכה שהתחיל כיון שהיא ראויה לאומרה עתה מן הדין". ובסעיף ג' כתב "במה דברים אמורים בתפילת ערבית או שחרית או מנחה, אבל במוסף אם התחיל ברכות אמצעיות של חול צריך לפסוק באמצע הברכה שנזכר בה ולהתחיל אמצעיות של תפילת מוסף, לפי שבתפילת מוסף לא היה ראוי כלל מן הדין להתפלל כל האמצעיות של חול, אלא ברכה

אחת של מוסף בלבדה שהרי אף בר"ח וחש"מ שהטריחו להתפלל י"ח ערבית שחרית ומנחה, ואעפ"כ במוסף אין מתפללין אלא ז' ברכות א"כ אין הטעם מפני הטורח אלא מפני שאין צריך יותר. וי"ח ע"ז וספק ברכות להקל".

גם במשנה ברורה שם ס"ק ה כתב להלכה שבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה כדיעה הב' שהביא מרן השו"ע וז"ל "פוסק אפילו וכו'", וכן פסקו כל האחרונים משום ספק ברכה לבטלה.

והנה כשנתבונן במקורם של דברים נראה דהטור כתב בסימן רס"ח כדיעה הא' שהזכיר מרן בשו"ע וז"ל "ואם טעה והתחיל תפילת החול גומר אותה ברכה שנזכר בה שטעה ומתחיל של שבת לא שנא נזכר בברכת אתה חונן לא שנא נזכר בברכה אחרת משאר הברכות בין בערבית שחרית מוסף ומנחה".

ומרן הב"י כתב שם כתב על זה וז"ל "ומ"ש בין בערבית שחרית ומוסף הוא לאפוקי ממה שכתב שם הר' יונה דבתפילת המוספין פוסק באמצע ברכה דהא ליכא למימר ביה בדין בדין הוא דאיבעי לצלויי י"ח שהרי אין תפילת י"ח בחול במקום מוסף וכן פסק רבינו מאיר ז"ל עכ"ל".

והרא"ש כתב סברא זו ואח"כ כתב בשם הראב"ד דלא שנא דאפילו תפילת המוספין ראויה היתה לכל י"ח ברכות ואם התפלל שמונה עשרה ברכות וחידש בה דבר מועט במוספין שאמר ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף יצא כדאיתא בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ו) וכתב הרא"ש וכן משמע בירושלמי (שם) שהיו מתפללין במוספי ראש חודש וחול המועד שמונה עשרה ברכות, וכן היה ראוי בשבת ויו"ט אלא שהקלו בתפילות המוספין כמו שהקלו בשאר תפילות הילכך במוסף נמי בר חיובא הוא ואם התחיל גומר, ורבינו סתם דבריו כדעת הרא"ש, אבל הרמב"ם בפ"י מהלכות תפילה (ה"ז) כתב דבמוסף פוסק באמצע ברכה וכדברי הר' יונה וכן פסק סמ"ג בסימן יט והכי נקטינן". עכ"ל.

הרי להדיא שמרן בב"י פוסק כדעת הר' יונה והרמב"ם שבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה ודלא כמו שכתב בשו"ע בדיעה א' שבסתם, שהיא דעת הרא"ש והראב"ד.



ובאמת ב"כף החיים" שם אות ט' כתב שמרן חזר בו בשו"ע ממה שכתב בב"י על הטור וז"ל "זו אחת מההלכות שמרן חזר בו בשו"ע ממ"ש בב"י שהרי בב"י כתב דנקטינן כהרמב"ם וסיעתו דמוסף פוסק באמצע הברכה, והכא אתם כדעת הראב"ד והרא"ש וסיעתם, ולענין הלכה נקטינן כדברי מרן בב"י דספק ברכות להקל".

ובאמת שכן כתבו כל האחרונים וכמ"ש בקצות השולחן סימן ע"ח סעיף ה', ובילקוט יוסף הלכות שבת בדין הטועה בתפילות השבת.

והנה אף שיש לעיין בזה מדוע נקטו להלכה כך, מ"מ למעשה מצינו לרבותינו באחרונים שנקטו הכי למעשה בדין זה. והנה הב"ח פירש שכאן בשו"ע דעת מרן לפסוק כה"א שהיא דעת הרמב"ם, היינו שכאן יש יוצא מן הכלל שאף שהביא קודם דעת הרא"ש והטור בסתם ואח"כ הביא דעת הי"א שהיא דעת הרמב"ם דעתו לפסוק כאן כהרמב"ם וז"ל הב"ח על הטור שם "ובשו"ע כתב תחילה כלשון רבינו ואח"כ כתב ויש אומרים דמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה ונראה דדעתו דנקטינן כדעת יש אומרים שכתב לבסוף, חדא דאיכא ספק ברכה לבטלה, ועוד שהם רבים וכך פסק בב"י כאן שאמר על סברת הרמב"ם והכי נקטינן".

גם החיד"א "במחזיק ברכה" שם כתב כן וז"ל שם בסעיף ב' "בין בשחרית מוסף וכו' זו אחת מההלכות שמרן חזר בו בשו"ע ממ"ש בב"י שהרי בב"י כתב דנקטינן כהרמב"ם וסיעתו דמוסף פוסק באמצע הברכה, והכא אתם בדעת הראב"ד והרא"ש וסיעתם, ובארחות חיים הלכות תפילה אות ק"א כתב דזהו דעת הרשב"א ואיברא דהכי מוכח קצת בחידושו ודלא כמ"ש התניא בשם הרשב"א שסבר כהרמב"ם ולענין הלכה נקטינן כדברי מרן הב"י דספק ברכות להקל וכן פסק הרב ב"ח וכן מטין דברי הרב אליהו רבא וכן פסק הרמ"ע ז"ל בס' אלפסי זוטא כ"י". עכ"ל.

גם ספר "מקור החיים השלם" להגוה"ד הלוי ע"ה רבה של ת"א פרק קי"ג כתב כן דמוסף פוסק גם באמצע ברכה ובהערה 22 כתב "ומה שכתבנו לגבי תפילת מוסף הוא דלא כמרן, כי זו הסכמת רוב גדולי הפוסקים".

נמצאנו למדים שלהלכה פסקו כדיעה ב' שהביא מרן או משום דספק ברכות להקל גם נגד מרן וכמו שכתב בספר "הלכה למשה" כללי הש"ס והפוסקים להגאון רבי משה כלפון הכהן זצ"ל ראב"ד ג'רבא במערכת ס' אות ט' "ספק ברכות להקל הלכה רווחת ומורים ובאים תמיד להקל בספק ברכות ואפילו נגד מרן ז"ל שלא יצטרך לברך והוא פשוט בדברי הפוסקים, וראיתי לאיזה מהפוסקים שכתב דאפילו בס"ס אמרינן סב"ל ויש לעיין בזה". עכ"ל.

או כמו שכתב הב"ח שכאן בשו"ע גם מרן פוסק כדיעה ב' דהיינו, שכאן יוצא מן הכלל דסתם ויש הלכה כסתם, היינו לא כמ"ש החיד"א וכף החיים שמרן חזר בו אלא שזהו בעצם דעתו לפסוק כדיעה ב'.

והנה בספר "הלכה למשה" הנ"ל מערכת ס' אות י"א - א' הביא חילוק מצד מה נוצר הספק ברכות להקל וז"ל שם ספק ברכות היכא דמרן ז"ל הביא פלוגתא והכריע בכ"י או בשו"ע כחד מ"ד עלה בדעת ידי"ן מהר"ם מאזוז נר"ו לומר דלא אמרינן ככי האי גוונא סב"ל ודווקא היכא דמרן כתב דעתו והאחרונים חלקו לא כן היכא דמחלקות הראשונים ומרן הכריע די"ל דלא הוי ספק כמו דלגבי מרן ליכא ספיקא.

וכן יש להוכיח מדמצינו כמה פלוגתות בגמ' ומסיק הגמ' כמ"ד דמברך או דהגמ' לא מסיק והפוסקים מסיקי והכי נקטינן. וקשה הלא ספק ברכות להקל, אלא ודאי דכיון דהרבנים אשר בית ישראל נשען עליהם פסקו כמ"ד הכי נקטינן ולא חשיב פלוגתא, א"כ מיניה נמי למ"ש הפוסקים דקבלנו הוראות מרן דכיון דהוא ז"ל פסק תו לא הוי ספק, אלא כדפי' זה אם האחרונים הכריעו ההיפך אם מצד איזה סברא שיש למר דמרן ז"ל לא ראה אותה אה"נ, אבל כי מסקו בראיות נגד הכרעתו מאי איכפת לן, הלא מרן ז"ל ראה וידע והכריע דלא כהכרעתם, ותו דכיון דמצד קבלת הוראה אתינן עלה, אם כן אדרבה איפכא מסתברא, דכיון דכתבו הפוסקים דספק ברכות להקל אפילו נגד מרן ז"ל, ודאי דדוקא היכא דהראשונים פליגי דאז אפשר לומר דבברכות לא קיבלנו הוראתו וספיקו להקל האמנם אם האחרונים פלגן ובוודאי קיבלנו טרם באו האחרונים את דעת מרן וכ"ש אם נהגו כן א"כ לא אמרינן תו סב"ל מפני האחרונים שלא היו אז.

וראייתי להרב זכור לאברהם אות ב סימן ס' שכתב בשם הרב דבר משה דט"ו ע"ב דאפילו אם מרן פוסק כדעת האומרים לברך עכ"ז אמרינן סב"ל דעם דמרגלא בפומייהו דרבנן דקיבלנו הוראותיו וכו' מ"מ אין כלל זה מוסכם מכמה אחרוני זמנינו ועי"ש. ושמעינן מלשונו ז"ל דגם דאיכא פלוגתא והכריע שכן כתב מרן פוסק כדעת וכו', וכן מוכח מטעמא דאתי עלה דלא הוסכם כלל זה דקבלנו הוראותיו וא"כ מה לי ראשונים פליגי מה לי אחרונים פליגי, ושמעינן עוד דעיקר טעמא דסב"ל אפילו נגד מרן ז"ל מצד דאין כלל זה מוסכם הא אם מוסכם מועיל ומהני גם בברכות ודו"ק" עכ"ל.

והנה לפי סברא זו שכאשר סב"ל נובע ממחלוקת הראשונים לא אמרינן סב"ל כיון דמרן ידע מהם והכריע להלכה כפי שהכריע אין מקום לומר סב"ל שהרי מרן פסק שלא כמותם אפשר לומר בנידו"ד דלא שייך לומר סב"ל אלא כסברת הב"ח שמפרש שמרן פוסק כאן כדיעה ב' נגד הכלל דסתם ויש הלכה כסתם וכאן הוא יוצא מן הכלל, ויתכן שזו סברת הב"ח שלכן טרח לפרש שזו דעת מרן אלא שמרן חזר בו כמ"ש החיד"א וכף החיים. וכן אפשר לומר לפי הסברא השניה שכתב ב"הלכה למשה" שם דכאשר האחרונים חולקים לא איכפת לן דהרי מרן קבע ההלכה וקיבלנו הוראותיו.

לסיכום:

מי שטעה בתפילת מוסף של שבת והתחיל ברכת אתה חונן או כל ברכה אחרת יפסוק באמצע הברכה ויתחיל הקטע של מוסף תקנת שבת (או תכנת שבת לפי הנוסחאות השונות) וזה בשונה משאר תפילות השבת שבהם ממשיך את אותה ברכה שהתחיל ומסיים אותה ואח"כ חוזר לקטע של שבת "אתה קידשת" "ישמח משה" או "אתה אחד".

## לפני מי מעבירים כוס של בשורה?

הת' יעקב שי' בלינוב  
תלמיד בישיבה

בגמ' כתובות דף טז ע"ב, מובאת ברייתא שמזכירה מספר דברים שעושים לפני בתולה, ואם יש ויכוח בין הבעל<sup>1</sup> לאשה אם נשאה בתולה או אלמנה, ניתן יהיה להביא עדים שהיה אחד מהסימנים המובאים בברייתא בחתונתם, והיא תקבל בכתובתה מאתיים כדין בתולה.

אחד מהסימנים המובאים בברייתא הוא "העבירו לפני כוס של בשורה". ובגמ' מפרש "אמר רב אדא בר אהבה: כוס יין של תרומה מעבירין לפני, כלומר ראויה הייתה זו לאכול בתרומה (אי נישאת לכהן, דבתולה שלמה נמצאת ולא בעולה שתפסל לכהן מחמת זנות. רש"י), מתקיף לה רב פפא: אלמנה מי לא אכלה בתרומה? אלא אמר רב פפא: זו ראשית, כתרומה ראשית".

ביאור דברי הגמ': רב אדא בר אהבה מבאר, שהפיו' כוס של ברכה - כוס יין של תרומה, ומעבירים לפני הבתולה לסימן שאם הייתה נישאת לכהן, הייתה מותרת בתרומה, כלומר שהיא בתולה ולא בעולה, וממילא אין חשש של בעילת זנות. ומקשה ר"פ, שאם זוהי הסיבה שמעבירים כוס של בשורה, אין צריך לעשות זאת רק לבתולה אלא גם לאלמנה, משום שגם אם אלמנה הייתה מתחתנת עם כהן הייתה מותרת בתרומה.

ומקשה השטמ"ק, דלכאורה קושיית ר"פ צריכה ביאור, שהרי אנו לא יודעים באלמנה האם היתה בעילת זנות לפני הנישואין או לא, אמנם תוכל לאכול תרומה, אבל לא יעבירו כוס של בשורה, כי "לא ידעינן בוודאי, דדילמא נבעלה ואנן לא ידעינן, ולהכי אין מעבירין לפני".

1. ואם מדובר במקרה שנתאלמנה, אז הויכוח עם היתומים, או מדין טענין ועי' בזה באריכות בראשונים על המשנה.

ומתריך ע"ז השטמ"ק, שאם נאמר שהטעם שאין מעבירים כוס של בשורה לאלמנה, הוא משום שלא ידעינן אם היתה בעילת זנות או לא - א"כ אלמנה מן הנישואין שנכנסה לחופה ולא נבעלה, יעבירו לפני' כוס של ברכה, כי ודאי שלא נבעלה בעילת זנות', משום שעדיין יש לה בתולים, והרי היא לא מקבלת מאתיים, א"כ לא נוכל להבדיל בין בתולה לבתולה מן הנישואין.

ומוסיף השטמ"ק שדבר זה מדוייק ברש"י, בד"ה מתקיף לה רב פפא "ומה זו עדות ללא נישאת אלמנה", רש"י לא אומר לא נישאת בעולה, כי הקושיא היא מאלמנה שלא בעולה.

ונמשיך לבאר את תירוץ ר"פ: הסימן בהעברת כוס התרומה הוא, שזו ראשית התרומה. ורש"י אומר, בעילה ראשית, פי' בעילה ראשונה. ומבאר השיטה ישנה (מובא בשטמ"ק) דרש"י בא למעט אלמנה מן האירוסין, שאף שאי"ז זיווג ראשון - מכיון שזו בעילה ראשונה (מקבלת מאתיים ו) מעבירים לפני' כוס של בשורה. אבל לפי ביאור השטמ"ק בקושי' ר"פ - לא מובנת כלל התשובה לשיטת רש"י, מה הפי' בעילה ראשית? הרי כל השאלה של ר"פ הייתה על אלמנה שלא נבעלה, פי' שעכשיו זו בעילה ראשונה, שהיא מקבלת רק מאה, ולכאורה צריך להעביר לפני' כוס של בשורה, א"כ גם לפי תירוץ ר"פ, ישנה אותה הקושיא, גם אצל אלמנה מן הנישואין שלא נבעלה מכיוון שזו "בעילתה ראשית", צריך להעביר לפני' כוס של ברכה ומה ההוכחה שהיא בתולה ע"י העברת כוס של בשורה?<sup>2</sup>

ולכאור' היה ניתן לבאר זאת, ובהקדים:

הדין שאלמנה מן הנישואים מקבלת מנה, איתא במשנה כאן מס' כתובות דף יא ע"א: "בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הנישואים כתובתן מנה וכו'".

---

1. עיין בשטמ"ק בביאור הברייתא בד"ה רקדו לפני' וז"ל "אבל כוס של בשורה וכו' אפשר שתעשה אפי' לפני מי שהייתה אלמנה מן הנישואין כגון נכנסה לחופה ולא נבעלה". ועי' בהמשך הדברים.  
2. ולא ניתן לומר שהשטמ"ק לא למד כהדיוק של השיטה ברש"י, א. משום שאם הי' חולק על דיוק זה הי' כותב זאת מפורש. ב. א"כ כיצד יבאר לשון רש"י, מדוע כתוב בעילתה ראשית. ופשוט.

והנה לדין זה שבתולה-אלמנה מן הנישואים יש לה מנה ולא מאתים, יש כמה טעמים:

א. הטעם שאיתא בירושלמי ומובא כאן ברשב"א "לפי שבטל חינוך משעה שנכנסו לחופה".

ב. ברש"י ד"ה כתובתה מנה: "אם נישאת לאחר סתם כתובתה מנה, דבחזקת בעולה קיימא משנכנסה לחופה", וכותב ע"ז השטמ"ק "אלא דאי פירשה לו להדיא דעדיין בתולה היא אדעתא דהכי נשאה ונמצא כדבריה, דכתובתה מאתיים ולהכי מיקריא בתולה וכו'", פי' דבריו: לפי שיטת רש"י שהסיבה שכתובתה מנה משום דבחזקת בעולה קיימא, אבל אם אמרה לו מפורש שהיא בתולה וכך נמצא, אכן תקבל מאתיים.

ועפ"ז נוכל לבאר שהשטמ"ק פה מבאר את רש"י לשיטתו. ביאור הדברים: לפי שיטה הראשונה בגמ', דהא דמעבירים הוא לרמז שלא נבעלה בעילת זנות, פי', אף שסו"ס זה ע"י שהיא בתולה<sup>1</sup> כי זוהי הדרך היחידה לדעת שלא בעלה בעילת זנות, משום שיש לה בתולים. ע"ז מקשה ר"פ הרי א"כ בתולה מן הנישואין שצריכה לקבל רק מנה, ואעפ"כ יעבירו לפני' כוס של בשורה משום שלא בעולה וממילא אין חשש לבעילת זנות, וא"כ כיצד נבחיז בין בתולה, לבתולה מן הנישואין.

מתרץ ר"פ שהטעם שמעבירים משום שבעילתה ראשית, פי' שאכן לוקח אותה משום שבעילתה ראשית, א"כ אכן יעבירו לפני בתולה אלמנה מן הנישואים וגם מגיע לה מאתיים כי ע"מ כן לקחה לשיטת רש"י, ולכן לא נוגע לנו אם היא בתולה, או שבתולה - אלמנה מן הנישואים כי לשניהם מגיע מאתיים<sup>2</sup>.

אבל א"א לומר זאת משום:

---

1. וא"א לומר שמכיוון שידוע שיש לה בתולים ישלם בכתובתה מאתיים. וכלשון השטמ"ק שדוקא "דאי פירשה לו להדיא" משמע שאם לא פירשה אף שידוע אין הדין מאתיים כי אין הוכחה שאדעתה דהכי נשאה, וק"ל.  
2. ועפ"י יוצא, דהא דאיתא במשנה שבתולה מן הנישואין מקבלת מנה זהו דווקא אם לא העבירו לפני' כוס של בשורה, וקצת דוחק. אבל עיין בהמשך הדברים קושיות חזקות יותר.

א. שגם לפי הטעם הראשון המשנה הוא שמעבירים משום שהיא בתולה רק כיצד זה מתבטא בהעברה של חבית יין, כי אין חשש של זנות<sup>1</sup>.

ב. כפי שהובא בהערה 2, שהשטמ"ק מבאר שכוס של בשורה יכול להיות שיעבירו גם לבתולה - אלמנה מן הנישואים, ועפ"ז ממשיך לבאר הברייתא לא זו אף זו. ופי', הסימן הראשון, רקדו לפני' שזה עושים רק לבתולות זה ודאי שהיתה בתולה. וממשיכה הברייתא שאף כוס של בשורה שזה עושים גם לאלמנה מן הנישואים שעדיין יש לה בתולים, אעפ"כ יביאו עדים זה יהי' הוכחה שהיא בתולה, ולכאור' מה החידוש בכוס של בשורה על רקדו לפני', אכן לשניהם גם לבתולה, וגם לאלמנה שיש לה בתולים מגיע מאתיים, וממילא זה ראיה טובה, אלא משמע שאי"ז כך ולכן א"א ליישב כפי שאמרנו.

ג. שהשיטה מביא בד"ה בעולה מעבירין לפני' חבית פתוחה, ובתולה מן הנישואים אין מעבירים לפני' כלל והכי איתא בירושלמי, וכו' משמע שלא מעבירין לפני' כוס של בשורה, אף שאפשר לומר, שזה לשיטת הירושלמי דוקא שלא כרש"י כפי שהובא קודם, שלירושלמי אכן בשום מקרה לא תקבל אלמנה עם בתולים מאתיים, לכן אומר שאין מעבירין לפני', אבל קשה לומר כך, כי אם אכן כך הי', השטמ"ק הי' צריך לומר זאת.

ומשום עוד קושיות א"א ליישב כפי שאמרנו, ואכ"מ.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, לפי השטמ"ק מה יישב ר"פ? הרי כל השאלה הייתה על אלמנה עם בתולים! וגם לפי שיטתו לא יישב שום דבר, ועי' בתחילת הדברים, וצ"ע.

---

1. ואכן קשה כאן לשיטמ"ק איך מבאר רק ברש"י שהי' קשה לר"פ, הרי גם בתולה - אלמנה מן הנישואים, מגיע לה מאתיים אם הוא ידע, כי כבר א"א שהיא בחזקת בעולה והראי' שמעבירים לפני' פי' שיודעים שיש לה בתולים וא"כ מגיע לה מאתיים ומה נפק"מ אם היא בתולה או בתולה - אלמנה מן הנישואים, בין כך ובין כך מגיע לה מאתיים וצ"ע.

## בנית יעקב אבינו מזבח בהר המוריה

הת' יעקב שי' בלינוב

הת' אלחנן יהודה ליב שי' רייצעם

תלמידים בישיבה

בלקו"ש ח"ל שיחה ב' לפרשת וירא מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות את דברי הרמב"ם בריש פ"ב דהל' בית הבחירה על מקום המזבח.

ומביא את ביאור היעב"ץ<sup>1</sup> בזה, דבה"א מדבר על כך שמוכח מהפסוק שעקידת יצחק הייתה במקום המקדש בכלל (היינו בהר המוריה), ובה"ב מדבר על מקומו המדויק של המזבח (שעליו אין ראייה מהפסוק היכן היה, וזהו רק 'מסורת ביד הכל').

על ביאור זה מקשה כ"ק אדמו"ר כמה שאלות, ואחת מהשאלות היא: מהי הסיבה שבה"ב (כשמדבר על מקומו המדויק של המזבח) כותב הרמב"ם "והוא המקום שבנה בו נח כו' והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל וכו' הקריב אדה"ר", דלכאורה מה נוגע זה לקדושת המקדש והמזבח. דבשלמא זה שכותב שבו בנה אברהם מזבח, הרי מובן שבא לומר שהמקום שבו נעקד יצחק אבינו הוא מקום ראוי שבו יקריבו בני"י את קרבנותיהם ותשרה השכינה, אך מה נוגע זה שבמקום זה הקריבו אדה"ר וכו' את קרבנותיהם ל"מזבח עולה לישראל"?

ואם כוונתו בהלכה זו היא רק להדגיש שייכות המקום למזבח ע"י ריבוי המזבחות שבנו במקום זה, ה"י צריך להביא גם שיעקב אבינו בנה שם מזבח וכדרז"ל (פסחים פח, א) "יעקב שקראו בית".

ועל כך מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות, שישנם שני גדרים במזבח: מצד היותו עיקרו של בית המקדש, וכפי שכתב הרמב"ם<sup>2</sup> שעיקר ענינו של ביהמ"ק הוא שיהיה "מוכן

1. חידושים וביאורים להיעב"ץ להל' בית הבחירה כאן.

2. ריש הל' בית - הבחירה.



להיות מקריבים בו הקרבנות", וענין הב' שבמזבח הוא ענינו מצד עצמו, וזהו ג"כ החילוק בין ב' ההלכות ברמב"ם, דבה"א מדבר על המזבח כפי שהוא עיקרו של ביהמ"ק, שענין זה נפעל ע"י שנעקד יצחק במקום זה (וע"כ מביא בהלכה זו את הראיה מעקידת יצחק בלבד), ואילו בה"ב מדבר על המזבח כמו שהוא מצ"ע. ועפ"ז מבואר ג"כ שבה"ב כותב "והוא המקום שבנה בו נח כו' קיץ והבל כו' אדה"ר כו", להשמיענו שייחודו של מקום זה למזבח (כפי שהוא מצ"ע) אינו שייך רק לישראל כ"א לכל אוה"ע, שאינם מתייחסים לאברהם ויצחק כ"א לנח, קיץ והבל וכו', ע"כ הביאור (בקיצור) בהליקוט, ועיי"ש ותמצא חיים.

ולכאורה יש לעיין, דגם להביאור בהמסקנה עדיין אינו מובן מדוע לא כתב הרמב"ם בה"ב שבמקום זה בנה גם יעקב מזבח, דגם לפי המבואר שענין הב' שבמזבח שייך גם לאוה"ע - הרי אין סתירה לכך מהא דיעקב ג"כ בנה מזבח שם, וזהו רק מחזק את ההוכחה שזהו מקום המיוחד להקרבת קרבנות.

ואף שבהמשך השיחה<sup>1</sup> מדייק שבה"ב לא כתב אברהם אבינו, וכן ביצחק, וזאת משום שאינו ענין לישראל בלבד כ"א לכל אוה"ע - הרי זהו מפני שבאברהם ויצחק ישנו זרע שאינו מישראל, וע"כ יש להדגיש שזה שהקריבו אברהם ויצחק אינו מפני היותם "אבינו" כ"א שייך גם לאוה"ע. אבל גם ביעקב ש"מיטתו שלימה" וכל זרעו יהודים הו"ל להזכיר מ"מ, וכנ"ל כדי להוכיח שמקום מיוחד זה מוכשר להקרבת קרבנות.

ומה שמבאר בהערה 12 שם, שאולי אפ"ל שזה שכתב הרמב"ם בנוגע לנח, אדה"ר וכו' (וכהקושיא דלעיל) הוא כדי לתרץ איך הותר לבנות את ביהמ"ק בהר המוריי, דהא "כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן דע שיש שם עבודת כוכבים"<sup>2</sup>, וכדי לתרץ זה אומר הרמב"ם ש"מסורת ביד הכל", והיינו, שבכל הדורות ידעו שזהו מקום שאינו שייך לע"א כ"א רק לקב"ה. ועל זה מוסיף שם בהערה, שלכן לא הביא הא דיעקב, כי אי"ז נוגע לאוה"ע, היינו להוכיח שהי' מקום זה מקודש לה' גם אצל אוה"ע.

1. ריש סעיף ה' שם.

2. ע"ז מה, א.

אך מ"מ ודאי הוא שלהמסקנה, שבה מבואר שזה שהביא הרמב"ם בה"ב את זה, אדה"ר וכו' כדי להראות שמקום זה מיוחד להקרבת קרבנות (כמזבח בפ"ע) גם לאוה"ע - אין שום מניעה לכתוב גם את יעקב אבינו. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא - מדוע לא הביא גם הא דיעקב בנה מזבח בהר המוריה?  
ונשמח לראות דעת המעיינים בזה.

## כמה מלאכים הצילו את לוט?

הת' שלום דובער שי' גליצנשטיין  
תלמיד בישיבה

על הפסוק "וישא עיניו וירא והנה שלושה אנשים" (בראשית יח, ב) כותב רש"י: "אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות. . . ורפאל שריפא את אברהם הלך משם להציל את לוט, הוא שנאמר ויהי כהוציאם אותם החוצה ויאמר המלט על נפשך, למדת שהאחד היה מציל".

ולכאורה אין מובן כלל:

בהמשך כל פרשת הפיכת סדום, מתוארים המלאכים כצמד: "וישלחו האנשים את ידם ויביאו את לוט אליהם הביתה ואת הדלת סגרו" (פסוק י'), "ואת האנשים... היכו בסנוורים" (י"א), "כי משחיתים אנחנו" (י"ג), שני המלאכים עשו יחד את שני הפעולות, שניהם הצילו את לוט ושניהם אומרים "משחיתים אנחנו", ורק "ויאמר המלט" נאמר לשון יחיד, ואיך מוכיח רש"י שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות?

והנה, למרבה הפלא, על הפסוק "ויחזיקו האנשים בידו" מצטט רש"י את המילה "ויחזיקו" וחוזר על שיטתו: "אחד מהם היה שליח להצילו, וחברו להפוך את סדום, לכך נאמר ויאמר המלט, ולא נאמר ויאמרו" - השאלה זועקת, הלא נאמר "ויחזיקו"!!!

אלא י"ל ההסבר בזה:

ששליחיות שני המלאכים היו תלויות זו בזו. המלאך שנשלח להפוך את סדום לא יכול היה לבצע את משימתו בלי להציל את לוט, ובמלאך שהציל את לוט היתה תלויה הפיכת סדום. ולכן נאמרה הפרשה כולה בלשון רבים, כי אמנם עיקר שליחותו של כל אחד מהמלאכים היתה נפרדת, אבל הנגזר מהשליחות היה משותף.

אבל כאשר יצא לוט מתחום הסכנה, "ויהי כהוציאם אותו", או אז הצלת לוט שייכת רק למלאך המציל, ולכן "ויאמר המלט על נפשך", לשון יחיד.

ולכן חוזר רש"י על פירושו, כדי להדגיש ענין זה, ולא יוקשה.

ודייק רש"י<sup>1</sup> בלשונו הזהב וכתב: "אחד מהם היה שליח להצילו", ולא כתב "אחד מהם הצילו", כי באמת הצילוהו שניהם, אבל רק אחד מהם היתה עיקר שליחותו להצילו<sup>2</sup>.

---

1. וזה שכתב זאת דווקא על המילה "ויחזיקו", אף שכבר לפני יש מילים בלשון רבים שמכנס הפסוק כצמד - אפשר לומר, שכאן החידוש יותר גדול כי מדובר על ההודאה בפועל, משא"כ לפני, שרק דיבורים (ומעשים) בעלמא.

2. ואח"כ מוסיף רש"י - לכך נאמר ויאמר וכו' אף שכבר הסביר זאת בפסוק הראשון, כי רוצה להדגיש, מתי כן רואים שהם שני שליחיות נפרדות.

## שמחה בראש השנה (גיליון)

הת' אשר שי' דייטש  
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש תות"ל המרכזית 770 (לתשרי ש.ז.) כתב הת' א.ש. תירוץ הסתירה בשו"ע אדה"ז, דבסי' תקפב ס"י כתב כ"ק אדמו"ר הזקן "בראש השנה ויום כיפור אין אומרים מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון מפני שימים אלו לא ניתנו לשמחה ולששון", ובסי' תקכט ס"ו כתב "ויש בחול המועד מה שאין בראש השנה והוא . . . (ש)חייב אדם להיות שמח וטוב לב . . . ושמחה זו היא מצות עשה מן התורה שנאמר ושמחת בחגך". וא"כ משמע מפורש שאין שמחה בראש השנה!<sup>1</sup>

אך בסי' תקצז ס"א כתב בפירושו מצוה . . . לשמוח בראש השנה". וא"כ לכאורה סתרי הדברים להדדי, אי יש שמחה בראש השנה או אין שמחה בר"ה.

ותירץ הת' הנ"ל עפ"י לקו"ש חכ"ד עמ' 304 ששם כתוב בפירושו שאף שהיום של ר"ה לא ניתן לשמחה, ואין בו מצות ושמחת בחגך, מכל מקום יש בו מצוה מצד זה שבטוחים שזוכים בדין, וכן מצד שמחה שקיימת בעת הכרת המלך, וכן מצד הענין דוגילו ברעדה.

ולהעיר שכמו"כ מצינו שהרבי ביאר ענין זה בפרוש בש"פ שופטים התשמ"ח (הוגה ונדפס בספרש' תשמח) וזלה"ק: "התוכן של יום טוב הוא לא רק באיסור מלאכה, אלא גם מה שיום טוב הוא מועדים לשמחה, ואפי' יו"ט של ראש השנה שאינו 'מועדים לשמחה' - הרי נוסף לזה שגם בראש השנה ישנו החיוב דכבוד ועונג, צריך להיות גם שמחה".

ובהערה שם כתב: "כמש"נ על ראש השנה (נחמ"י) ת, י. וראה שו"ע אדה"ז שם סתקפג ס"ד) אכלו משמנים ושתו ממתקים אל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם, וממשיך וילכו כל העם לאכול גו' ולעשות שמחה גדולה.

1. ובשו"ע עם מ"מ וציונים החדש הרגישו בקושיא זו, וציינו למקומות דסותרים.

אלא שהשמחה בראש השנה היא באפן ד"וגילו ברעדה, תגל הארץ, בני ציון יגילו במלכם" (לקו"ת נצבים מז, רע"א). וראה לקו"ש חכ"ד עמ' 304 הערה 22. ולהעיר משו"ע ודאדה"ז שם סתקצג ס"א: מצוה לאכול ולשתות ולשמוח בראש השנה כמ"ש תקפג (אלא דשם נזכר רק בנוגע חיוב אכילה ושתיה), אמנם לא יאכלו כל שבעם למען לא יקילו ראשם ותהי' יראת ה' על פניהם". עכלה"ק.

## ביאור מעשה קניית מערת המכפלה

הרב משה יהושע ע"ה הכהן טורנהיים  
עיה"ק ירושלים תובכ"א

בתחילת פרשת "חיי שרה"<sup>1</sup> נאמר: "ויקם אברהם מעל פני מתו, וידבר אל בני חת לאמר: גר ותושב אנכי עמכם, תנו לי אחוזת קבר וגו'", ותשובת בני חת: "נשיא אלוקים אתה בתוכנו, במבחר קברינו קבור את מתוך". ורק לאחר מכן: "וידבר אתם לאמר, אם יש את נפשכם לקבור את מתי מלפני, שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צחר ויתן לי את מערת המכפלה". ובהמשך הפרשה: "נתתי כסף השדה קח ממני ואקברה מתי שמה".

וצריך להבין:

א. מה לשון "וידבר אתם לאמר", דמשמע לאמר לאחרים, הלא אמר להם הדברים בפירוש, "שמעוני ופגעו לי"?

ב. למה היה צריך את בני חת כמתווכים, ולא דיבר ישירות עם עפרון?

ג. למה היה צריך להזכיר שהוא "גר ותושב"?

1. בראשית כג, א ואילך.

ד. למה בתחילה העלים מקום הקבורה?

ה. למה אמר "נתתי כסף השדה", ולא הזכיר המערה?

ויש לישב קושיות אלו ולבאר העניין, דבר דבור על אופניו:

א. אברהם ידע והכיר בעפרון שהוא רמאי, ולכן אם היה דן איתו לבד ואפילו היה מסכים ומקנה לו, היה לו מקום לבוא אחר זמן ולטעון שאין בני עירו מסכימים, ויבטל המכירה. לכן הלך לבני העיר וישתדל אצלם שהם יסכימו ואחרי שהם הסכימו ביקשם שתי דברים: א) לומר לו שהם מסכימים לדבר המכר. ב) שיבקשו מאת עפרון שלא ימנע הדבר.

ב. כשבא להשתדל אצל בני חת היו יכולים לומר לו: למה לך כל הטרחה אתנו, לך ישר לעפרון שהוא הראש וסדר הדבר, לכן אמר גר אני כאן, ועפרון לא יכירני ויחשוש למוכרו לי, אבל אתם - הלא תושב אנוכי עמכם ומכירים אותי ביושרי, לכן אני צריך השתדלותכם אצל עפרון, ולא היה יכול לגלות דעתו שהוא מפני רמאות של עפרון כי זה לא יתקבל אצלם ויפגע בכבודם וגם בעפרון.

ג. מפני חשש מרמאותו של עפרון, לא רצה להראות מקום מיוחד שהוא רוצה בו, כי יחשוב שראה באותו מקום משהו מיוחד, ולא ירצו להסכים למכרו. לכן בתחילה העלים בכוונה מקום הקבורה, להראות שכאילו לא חשוב היכן, ואחרי שאמרו בני חת במבחר קברינו, כלומר, אחרי שנשיא אלוקים אתה, לא יאה לך לקחת מקום סתם, אלא ראוי שיהיה מקום מובחר, אמר להם לי לא חשוב היכן, אבל לפי מה שאתם אומרים שזה גם כבודכם לכבדני במקום מיוחד, אם כן, בקשו אתם מעפרון ואמרו לו שרצונכם שיתן לי את מערת המכפלה, והחשיבות היא שזהו בקצה שדהו שהוא אדם החשוב והוא מחשיב את המקום, וזהו מה שהכתוב מספר ועפרון יושב נעשה שופט וחשוב.

ד. אחרי כל ההשתדלות, רצה עפרון להשאיר לעצמו מקום לחזור בו מהמכירה, ולכן אמר כסף איני לוקח, אבל יש לך רשות לקבור מתך כאמור, רק שרה ולא יותר. אבל העלים כוונתו כאילו שזהו מטוב לב שלא רוצה לקבל כסף מאדם חשוב כמותו בשביל קבר. אבל אברהם הביין את כוונתו האמיתית, ולכן אמר שגם הוא לא רוצה לקבל מתנות, כי איש עשיר אנוכי, ורצוני לקנות בכסף מלא. ואצלי הוא כמו שנתתי כבר ואם לא נעים לך לקבל הכסף עבור קבר - נתתי עבור השדה, וזה מקובל לכל אחד לקבל כסף עבור מכירת שדה. ולכן לא הזכיר אלא את הלשון כסף השדה ולא הזכיר המערה. וזה נתן פתחון פה לעפרון שחמד גם את הכסף, לדרוש ארבע מאות שקל כסף, ואמר שאת הקבר לבד הייתי נותנו בחינם, אבל אם אתה באמת רוצה לקנות השדה ארבע מאות שקל כסף ביני ובינך מהי.

## ביסוד הטעם דמהני חזקת ממון בברי ושמא (א)

הת' אליהו צבי שי' יעקובוביץ  
תלמיד בישיבה

פלוגתא ידועה היא הא דנחלקו האמוראים בכ"מ<sup>1</sup> היכא דפלוני טוען "מנה לי בידך, והלה אומר איני יודע". ד"רב יהודה ורב הונא אמרי חייב, ורב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, ברי ושמא ברי עדיף. רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור, אוקי ממונא בחזקת מרי".<sup>2</sup> והלכתא כר"נ ור' יוחנן דאוקי ממונא בחזקת מרי' ול"א דברי עדיף נגד חזקת ממון.<sup>2</sup>

1. בב"ק קי"ח. כתובות יב: ב"מ צ"ז: קט"ז:

2. טוש"ע חו"מ סי' ע"ה ס"ק ט'.

א

ובביאור סברות פלוגתתם אי ברי עדיף נגר חזקה, או דחזקה עדיפא, נ"ל ובהקדים:

ביסוד הדין דאוקי ממונא בחזקת מרי', לכאור' צריך להבין מה בין איסורים לממונות, דבאיסורים היכא דנולד ספק (בגדרו של דבר) אזלינן להחמיר, דנקטי' ספיקא דאורייתא לחומרא<sup>1</sup>, ומשו"ה מוציאין הדבר המותר מחזקת מותר, לאוסרו מספק, משא"כ בממונות נקטי' דאוקי ממונא בחזקת מרי', אף כשנתעורר לנו ספק אם חייב ממון. ולכאור' אף בממונות הי' צריך לאסור, משום דלאחר שנתעורר הספק, הרי שאם נשאירו אצל המחזיק בו, הוי ספק איסור גזל, ומאי נשתנה ספק איסור גזל משאר ספיקות איסורי דאורייתא.

ולתרץ זה הביא הקונטרס הספיקות<sup>2</sup> את אותם הדברים הידועים, "שהרכ כנסת הגדולה בכללי קים לי הביא בשם הרב מוהר"ר יחיאל באסן ז"ל . . דבשלמא גבי איסורא אי אזלינן לחומרא יצאנו מידי איסור, אבל כששנים חלוקים על ממון אפי' אי לא אמרינן קולא לנתבע, אין אנו יוצאים מידי איסור גזל, שהרי אם הדין הוא כדברי האומרים להחזיק, הוי לי' גזל ביד המוציא, ולכן היכא דקיימא ממונא תיקום".

עוד כ' הקונה"ס: "ושמעתי מחכמי דורנו שיחיו שתמהו על דבריו באמרם שהקושיא מעיקרא ליתא, משום דבספק איסורא נמי אזלינן בתר חזקה (הן לאסור הן להתיר), והכי נמי איכא חזקה להיתרא והיא חזקת ממון או חזקה קמייתא, ובעניותי לא נכנסו דבריהם לאזני דאפילו אי נימא דחזקת מרא קמא היא חזקה המכרעת כדרך שמכרעת חזקה קמייתא בספק איסור, חזקת ממון לחוד בלי חזקת חזקת מרא קמא, ודאי חזקה שאינה מכרעת היא, דלאו מקרא ילפינן לה, ואין לה ענין לחזקה קמייתא דבאיסורי, וטענת קים לי מהני אפילו בתפיסת השני שאין לו חזקת מרא קמא, ועיקר דגל קים לי הוקם בשביל תפיסת השני כמו שיתבאר להלן, ושפיר הקשה מוהרי"ב ז"ל דאיך מהני תפיסת השני בטענת קים לי והרי ספק איסורא דגזל הוא, ובאיסורא לא מהני קים לי'. (ובהמשך דברינו אעמוד ליישב דבריהם בעזה"י).

1. ביצה ג.

2. כלל א' ס"ק ו'.



ולכן ביאר הקונה"ס: "ויראה לי דפירוקה דהאי מילתא כך הוא, שלא אסרה התורה את הגזל אלא מה שהוא של חבירו מצד הדין, אבל מה שהוא שלו מצד הדין לא אסרתה עליו התורה, והלכך ספק ממון שהדין בו המוציא מחברו עליו הראי' גם דררא דאיסורא לית בה כשאינו מחזירה".

והנה האורים ותומים<sup>1</sup> כ' ליישב באופן אחר: "אבל באמת הקושיא מעיקרא ליתא כי כך הי' המצוה והלאו של לא תגזול היינו גזל ודאי, אבל גזל ספק אם הוא בידך אין כאן איסור גזל דכך הלכה נאמרה המע"ה ומי שתפס יכול להחזיק ואין כאן ספק איסור כלל, כי לא אסרה תורה גזל בכה"ג ועל תנאי זה נאמר וכו', כמו דלא אסרה תורה ממזר ספק ומעשר ספק וכדומה הרבה, ולכך אפי' לצאת ידי שמים אין כאן חשש".

והזכירו הקונה"ס שם: "וגם הרב האורים ותומים (קיצור ת"כ סי' כ"ה) כתב מעין זה דהתורה לא אסרה אלא ודאי גזל והוי כעשירי ודאי ולא עשירי ספק". עכ"ל.

ומ"ש הקונה"ס דהאו"ת כ' "מעין זה", לא זכיתי להבין, דלכאור' דברי הקונה"ס ודברי התומים לא קרבו זה אל זה כלל. וכבר הק' כן הגרש"ש<sup>2</sup>: "דמש"כ בס' קונה"ס שמש"כ התומים דספק גזל התיירה תורה הוא כעין הדרך שכתב הוא ז"ל הוא תמוה, שהדברים רחוקים זה מזה שאין להם שום יחס, כמבואר לכל מעיין".

(ואולי יש ליישב, דמ"ש הקונה"ס דהתומים כ' מעין זה, היינו דלשניהם ההיתר הוא מצד הספק, אלא שלאו"ת בכל ספק ממון הוי ספק גזל ועכ"ז מותר, ולקונה"ס בספק ממון היכא דאיכא מוחזק ליכא ספק גזל, דכך הוא דין גזל דמי שהוא מוחזק נשאר הממון אצלו מספק).

משא"כ למוהרי"ב הא דמחמירינן בשאר איסורי תורה, הוא כיון שעיי"ז נפקינן מידי ספק איסור, ולכן בממונות שאף אם נחמיר לא נצא מידי ספק גזל ביד התובע, לכן הקלו. (ואכמ"ל).

1. בספר או"ת סי' כ"ה בקיצור תקפו כהן.

2. שערי ישר שער ה' פ"א.

ב

והנראה, דבסברות אלו נחלקו האמוראים אי ברי ושמא ברי עדיף או אוקי ממונא בחזקת מרי'. די"ל, דמ"ד ברי ושמא ברי עדיף אף נגד חזקה, ס"ל כסברת מוהרי"ב דהא דאמרינן דספק ממון לקולא, הוא משום דאם נחמיר על הנתבע יהי' ספק גזל ביד התובע, ולכן משאירים הממון אצל המחזיק בו. ולפ"ז א"ש דכ"ז היכא דשניהם טוענים ברי, או שניהם טוענים שמא, משא"כ בברי ושמא, דהתם על התובע ליכא חשש איסור, דהא טעין ברי, לכן הנתבע מצד ספק איסור יתן הממון לתובע, דהוא לא מסופק ועליו ליכא שום חשש איסור.

משא"כ למ"ד בברי ושמא דאוקי ממונא בחזקת מרי', ס"ל כסברת התומים דספק גזל מותר, או כסברת הקונה"ס דכיון דמצד הדיני ממונות הוי שלו, שוב ליכא איסור גזל, ושפיר פטור.

והנה הגרשש"ק<sup>1</sup> הק' על סברת מוהרי"ב: "דהרי בברי ושמא ליכא חשש איסור אל התובע, דגם בספק איסור מהני ברי. ועוד דלפי"מ דקיי"ל כשמואל דאין הולכים אחר הרוב להוציא מחזקת המוחזק, דאצל התובע איכא רוב דמהני לענין איסור. וגם בעיקר דבריו יש לתמוה, דמה בכך דעכ"פ כל אחד יחוש לעצמו והי' ראוי דגם ב"ד לא יניחו כך עד שיתרצו שני הבע"ד". אח"כ ראיתי שכבר הק' החת"ס<sup>2</sup> כקו' הגרשש"ק.

ולפי דברינו הרי שזה גופא הביאור לסברת מ"ד ברי ושמא ברי עדיף. ונהי דהגרשש"ק דחה בטו"ט דברי מוהרי"ב, מ"מ זהו רק משום דלהלכה ברי ושמא לאו ברי עדיף.

אכן, למ"ד דברי ושמא ברי עדיף, שפיר איכא למימר דלמד כסברת מוהרי"ב, ולכן למד דברי ושמא ברי עדיף, וכנ"ל.

1. שערי ישר שם.

2. שו"ת חת"ס ה"ב יו"ד סי' רמ"א.

ג

והנה איתא בגמ' ריש פרק הפרה<sup>1</sup>: "א"ר שמואל בר נחמני, מניין להמוציא מחבירו עליו הראי', שנאמר<sup>2</sup> מי בעל דברים יגש אליהם, יגיש ראי' אליהם. מתקיף לה רב אשי, הא למה לי קרא סברא הוא, דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא".

ולכאו' נחלקו האו"ת ומוהרי"ב בסברות שבין האמוראים. דר' שמואל ב"נ, דלמד כן מהפסוק "מי בעל דברים", י"ל דפסוק זה הוא המקור לסברת האו"ת דספק גזל מותר. משא"כ מוהרי"ב ס"ל כסברת רב אשי, דכל הדיני חזקת ממון (המע"ה) הוא סברא, וכנ"ל דאף אם נחמיר על המוחזק יהי' ספק איסור גזל ביד התובע. וזהו שהק' רב אשי "למה לי קרא סברא הוא".

אלא שלפ"ז קשה, דכיון דהל' כרב אשי דהוא בתראי, א"כ להל' לא ילפי' מקרא הא דהמוציא מחבירו עליו הראי', וצ"ע סברת האו"ת דכ' דהתורה התירה ספק גזל.

וכן הק' הגרשש"ק בשערי ישר שם: "'וגם דבריו הק' אינם מסתברים בעיני, דהרי כל היכא שמצינו בש"ס איזה חדוש להקל בספיקות, גילו לנו ע"ז מקור מן התורה, דבמזרז דרשו מיתורא . . ובגזל ספק לא נזכר בגמ' לרמז לנו שהוא איזה חדוש הלכה למשה מסיני או איזה גלוי מה"ת, ולהיפך אמרו בגמ' ריש פרק הפרה דעל ענין זה דקיי"ל המוציא מחבירו עליו הראי' אי"צ קרא דסברא הוא, דכאיב לי' אכיבא אזיל לבי אסיא . . .".

ד

והנראה ליישב קו' הגרשש"ק שהק' על האו"ת, ובהקדים, דהנה בפרק הניזקין<sup>3</sup> גבי "המוציא מחברו עליו הראייה", פרש"י "עליו להביא עדים לברר את הספק, ודאורייתא היא בבבא קמא (דף מו:) מי בעל דברים יגש אליהם (שמות כד) יגיש ראייה אליהם".

1. ב"ק מו:

2. שמות כ"ד, י"ד.

3. גיטין מ"ח ע"ב.

והק' הרש"ש והפורת יוסף, דהתם בב"ק אסיק ר"א דינא דמוחזק ידעינן מסברא וקרא איצטרך לדבר אחר.

וכבר עמד ע"ז הפנ"י, ויישב דהתם בב"ק דאיירי למ"ד "ברי ושמא ברי עדיף" ו"הולכין בממון אחר הרוב", הרי שלשיטתם לא בעינן פסוק ללמוד דהמוציא מחבירו עליו הראי', דסברא הוא. אכן, למ"ד דברי ושמא לאו ברי עדיף, ואין הולכין בממון אחר הרוב, הרי שא"א ללמוד זאת מסברא, ולכן בעינן לפסוק "מי בעל דברים יגש אליהם", דיש דין מוחזק, ואפי' כשטוען שמא והתובעו טוען ברי, איכא דין מוחזק. וכיון דלהל' ברי ושמא לאו ברי עדיף, נמצא דלהל' ילפי' דין זה דהמוציא מחבירו עליו הראי' מהפסוק, ולכן כ' רש"י דמהתם ילפי'!. ע"כ תו"ד.

ונמצא לביאור הפנ"י, דלשי' רש"י הני אמוראים דנחלקו אי ברי ושמא ברי עדיף, נחלקו בטעם ש"אוקי ממונא בחזקת מרי", אי מקרא ילפי' לה, או מסברא.

ולפ"ז הרי שדברי האו"ת מיושבים ומבוארים בטו"ט, ומשה"ק הגרשש"ק מהיכי תיתי דספק ממון לקולא, ל"ק, דילפי' מ"מי בעל דברים יגש אליהם". ומ"ש דלא נרמז בגמ' שספק גזל מותר, נמי ל"ק, דבקר' הגמ' "מניין להמוציא מחבירו עליו הראי'", ובתי' דילפי' מהפ' "מי בעל דברים יגש אליהם", הרי איתא להדיא דספק גזל מותר.

1. ועיי' במהר"ם על הגמ' בב"ק שם, דהק' ד"נימא דקרא אתא אפילו היכא דאיכא רובא נגד החזקה כההיא דרב ושמואל דלעיל דרובא דאינשי לרדיא זבני דליכא למימר סברא הוא דהא חזינן דס"ל דאזלינן בתר רובא ואשמועינן קרא דאפ"ה אמרי' המע"ה כדשמואל". ותי' בדוחק, "משום דקרא לא משתמע דאיירי בממון המוטל בספק, דקרא לא יריירי בממון כי אם בבעלי דינים וקאמר מי שהוא בעל דברים התובע יגיש ראי' אליהם ולכן פריך רב אשי למה לי קרא דלענין תובע ודאי סברא הוא".

והנה לפמ"ש הפנ"י בפרק הניזקין דסוגיא דהתם אזלא דוקא למ"ד "ברי ושמא ברי עדיף", דלשי' לא בעי' לפסוק "מי בעל דברים", משא"כ למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, ע"כ בעינן לפסוק, ל"ק קו' המהר"ם.

אכן, לשי' המהר"ם קשיא לי, דכיון דקרא משמע בבעלי דינים, א"כ סוכ"ס למ"ד דבברי ושמא אמרי' דאוקי ממונא בחזקת מרי, מנ"ל הא. וצ"ע.

## ה

והנראה לומר, דלשאר הראשונים בסוגיא התם בפרק הפרה, דלא כתבו דאתקפתא דרב אשי "למה לי קרא סברא הוא", קאי רק אמ"ד ברי ושמא ברי עדיף והולכין בממון אחר הרוב, נראה דפליגי ארש"י, וס"ל דאף למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, ואין הולכין בממון אחר הרוב, לא בעינן לפסוק, אלא מסברא ילפי' לה דאין הולכין בממון אחר הרוב.

וכן נראה, דהנה הפנ"י בפרק המקבל<sup>1</sup> כ': "דאע"ג דקי"ל זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה ואפילו בברי ושמא, ומסקינן התם בר"פ הפרה דלא צריך קרא דסברא הוא דכאיב לי' כאיבא כו".

הרי שכ' הפנ"י דאף למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, אלא אוקי ממונא בחזקת מרי', לא ילפי' מפסוק, אלא מסברא. ולכאו' סותר למ"ש דלמ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף ילפי' מקרא דין מוחזק.

אלא ע"כ צריך לומר, דאף הפנ"י שביאר כן בשי' רש"י, למד ששאר הראשונים פליגי ארש"י וס"ל דאתקפתא דרב אשי הויא לכו"ע, אף למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף. ובפרק המקבל, מפרש הפנ"י אליבא דרוב ראשונים דלהל' מסברא ילפי' לה, דכאיב לי' כאיבא וכו'.

וכן העיר החת"ס בפרק הניזקין<sup>2</sup> לשטמ"ק בב"ק שם, דכ' בביאור הסברא "דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי' אסיא", בשם ה"ר יהונתן, וז"ל: "סברא הוא, דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי' אסיא, לא הי' צריך משה להזהירן דפשיטא הוא, דלא גרע דין אחד ממשפט הרופאים, שאין הרופא דן את החולה לפי סברתו לבדו עד שאומר לו החולה ראשי כבד עלי וממקום פלוני ומשתנה עלי ממקום פלוני למקום פלוני, ולפי שהוא מראה לו פנים הוא דן אותו, כך התובע צריך להראות לו פנים שתביעתו חזקה וברורה, כלומר בעדים". עכ"ל.

1. ב"מ קיב:

2. ד"ה "האמר".

הרי שלדברי השטמ"ק, דאף למאן דיליף מסברא דאוקי ממונא בחזקת מרי, לא מהני טענת ברי לאפוקי ממונא מחזקתי, אלא בעי' "דבר ברור" (עדים) דוקא. וכדברינו דלשא"ר אף למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, ילפי' דין חזקת ממון מסברא.

ונמצא לפי דברינו דלשא"ר להל' לא בעינן פסוק למילף דין חזקת ממון, אלא מקרא ילפי' לה, א"כ הדרא קו' הגרשש"ק על התומים לדוכתא. דהרי להל' קיי"ל דברי ושמא לאו ברי עדיף<sup>1</sup>, ולשי' התומים הוי משום דספק גזל מותר. וכיון דלרוב ראשונים להל' ילפי' חזקת ממון מסברא, צריך להבין מנ"ל דספק גזל התירה התורה.

ובזה נתיישבה סברת הגרשש"ק דהק' על התומים. וכדי ליישב שי' התומים צריך לדחוק דס"ל כרש"י.

## ו

איש בער אני ולא אכניס ראשי בין הרים הרמים הראשונים כמלאכים זצוק"ל, אשר מימהם אנו שותים, אלא שלפענ"ד נראה לסייע לדברי רש"י דס"ל דלהל' הא דאמרין המוציא מחבירו עליו הראי' ילפי' מקרא ד"מי בעל דברים יגש אליהם", מהא דאיתא בירושלמי<sup>2</sup>: "מי בעל דברים יגש אליכם. ומניין שהמוציא מחבירו עליו הראי', רבי קריספא בשם רבי חנני' בן גמליאל, יגש אליכם, יגש ראיותיו".

והתם בירושלמי לא פריך "למה לי קרא סברא הוא", ולדברי הפנ"א א"ש, דלמסקנא ילפי' מהתם, למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, דהכי הלכתא.

ושא"ר נראה לענ"ד, דהויא פלוגתא בין בבלי לירושלמי, דלירושלמי ילפי' מפסוק, משא"כ לבבלי מסברא. והל' כבבלי.

1. טוש"ע חו"מ סי' ע"ה ס"ק ט'.

2. סנהדרין פ"ג ה"ח.

ז

ומעתה, ניתנה ראש ונשובה לריש דברינו לקו' הקונה"ס על חכמי דורו שכ' דקו' מוהרי"ב אמאי אמרי' דספק ממון לקולא מעיקרא ליתא, דחזקת ממון הוי ככל החזקת. והק' הקונה"ס דלא דמי חזקת ממון (מלבד חזקת מרי' קמא) לחזקה קמייתא דאיסורים. דבאיסורים מקרא ילפי' לה, משא"כ בממונות לאו מקרא ילפי' לה.

ולפי דברינו דאף חזקת ממון מקרא ד"מי בעל דברים" ילפי' לה, א"ש.

ובסברת הקונה"ס דהק', נראה דס"ל כהני ראשונים דלעיל, דס"ל דלהל' ילפי' דין מוחזקות מסברא "דכאיב לי" כאיבא אזיל לבי אסיא", ולכן הק' על מ"ד דהויא כשאר חזקות, מנ"ל חזקה זו.

והנראה לפענ"ד דכן למד המהרי"ק<sup>1</sup>, דכ' וז"ל: "ידוע הוא כי כמה חזקות יש בתלמוד אשר מחמתם מוציאים ממון, כגון חזקה דר"ל פ"ק דב"ב . . ולא אמר דחזקה דאוקי ממונא בחזקת מרי' תעמוד מנגד. והטעם נכון למבין, כי אין לומר אוקי ממונא בחזקת מרי' אלא כנגד חזקה דאתיא ממילא, כגון חזקת הגוף, אבל היכא שהחזקה באה מחמת טעם, כגון חזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו . . פשיטא שאין חזקת ממון עומדת כנגדו, שהרי בהיות החזקה ההיא אמיתית אין חזקת ממון כלום, דא"כ הוא דלא פורעו שהרי בתוך זמנו הוא נמצא זה מחזיק בממון שלא כדין, וכן כולם. אבל במקום חזקת הגוף, פשיטא דחזקת ממון מהני כנגד חזקת הגוף . . ואע"ג דבעולה לפנינו אין אלא מטעם דאין לנו לבדות הנולד וההשתנות אלא משעת ראותינו אותו, וכדילפינן לה פ"ק דחולין (דף י"י) מדכתיב ויצא הכהן מן הבית וכו' ומשום כך דין הוא דאיכא למימר אוקי ממונא בחזקת מריה כנגדה. דכ"כ אין לנו לבדות ההשתנות ממון מיד בעליו כי אם באשר יוכרח, אבל כנגד חזקות התלוי' בסברא דקים להו לרבנן דהכי הוא, פשיטא דלא תעמוד חזקת ממון כדפי' לעיל וראיה יש מפרק המדיר ונלאיתי להאריך".

1. שו"ת מהרי"ק שרש ע"ב ד"ה "אלא מאחר".

וחזי' מדברי מהרי"ק, דחזקת ממון הוי כחזקת האיסורים, דאינן לנו לבדות ההשתנות מלבנו. וה"ה אותה סברא שכ' הקונה"ס ששמע מחכמי דורו, והק' ע"ז. אלא שלאחר הנ"ל, הדברים ברורים. דכיון דמקרא ילפי' לה, קושיא מעיקרא ליתא, דלכך מעמידים אנו על החזקה.

ואם כנים הם הדברים דלשי' מהרי"ק מקרא ילפי' לה לחזקה זו, הרי שיצאנו בשלום מה' שלום, לבאר בהצלחה יסוד ההלכה דאוקי ממונא בחזקת מרי'.

## ח

ע"כ נתבאר בטו"ט השיטה דאוקי ממונא בחזקת מרי', דהל' כותי', ועתה נבוא לבאר השיטה השני' בעה"י.

דבריש דברינו נתבאר דלמ"ד ברי ושמא ברי עדיף, ס"ל דהא דאמרי' אוקי ממונא בחזקת מרי' הוא משום דאם נחמיר על הנתבע יהי' ספק גזל ביד התובע, ולכך משאירים הממון אצל המחזיק בו. ולכך בכרי ושמא ניתן הממון לתובע, דהוא לא מסתפק ועליו ליכא שום חשש איסור. וכסברת מוהרי"ב.

אלא שלשי' התוס' ליכא למימר כן, דהנה התוס' הק' בפרק בתולה נשאת' הק' על מה דאיתא בגמ' דלרב יהודה ברי ושמא ברי עדיף, "דרב יהודה גופי' אית לי' בריש הפרה (ב"ק מו. ושם) אפילו ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא, המע"ה . . .".

ותי': "דהתם ברי גרוע ושמא טוב, דלפי שהמזיק לא הי' שם טוען זה ברי, ושמא דמזיק טוב דלא הוה לי' למידע, אבל מנה לי בידך הברי טוב והשמא גרוע, דהוה לי' לידע אם חייב אם לאו . . . ועוד יש לומר דסוגיא דהכא סברה דזה כלל גדול בדין לא לניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא אלא כדקאמר התם אי נמי לכי הא . . .". הרי לפנינו ב' שיטות בתוס' מה יאמרו רב הונא ורב יהודה דס"ל ברי עדיף, היכא דהברי הוא גרוע והשמא הוא טוב. דלתי' הא' בתוס', בזה מודים דלאו ברי עדיף, משא"כ לתי' הב'.



ולפי דברינו דלמ״ד ברי ושמא ברי עדיף הוא משום דלברי ליכא שום ספק, ולכן הנתבע שיש לו ספק מצד ספק גזל צריך לתת לתובע, לא יובן מאי אכפת לן אי הוי ברי טוב או ברי גרוע, דהא סוכ״ס טוען בברי שעליו ליכא שום איסור גזל, והנתבע מודה שאצלו יש חשש איסור גזל, ומ״ט לא ניתנו לתובע.

ובעיקר הסברא לומר דמשום שבלאו הכי יהי ספק נשאיירו אצל התובע, כבר הק' הגרשׁשׁק' <sup>1</sup> ״דמה בכך, דעכ״פ כל אחד יחוש לעצמו והי' ראוי דגם בי״ד לא ינחו כך עד שיתרצו שני הבע״ד״.

אלא ע״כ צריך לבאר סברת מ״ד ברי ושמא ברי עדיף באופ״א, וכבר מצינו בזה כמה שיטות באחרונים, ונביאם בקובץ זה שיצא לאור אי״ה בחודש הקרוב, ולפיהם יתבארו סברות המחלו' שבין רשׁי לשא״ר אם ילפי' מסברא דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא, איך יהי' הדין בברי ושמא, דלרשׁי ברי עדיף, ולשא״ר בזה נחלקו האמוראים בפלוגתא דברי ושמא.

והדברים ברורים ומבוארים בביאור סברת מ״ד ברי ושמא ברי עדיף, ועל פיהם יש לבאר אגב אורחא כמה סוגיות חמורות בשׁס בטו״ט, אלא שמחמת אריכותם הרבה לא הכילם הגליון, וע״כ השארתיים לבארם בקובץ הבא, כפי אשר השיגה ידי בעה״י.

## מצוות בטלות לעתיד לבוא - אי יש חילוק בין עשה לל"ת

הרב פנחס לייב שי' יעקובזון  
עיה"ק ירושלים תובכ"א

בשדי חמד מערכת המ"ם כלל רי"ח (הוצאת קה"ת חלק ג' דף תקסא עמ' ד'), כתב בענין מצוות בטלות לעתיד לבוא, ובראשית דבריו מקשה אי יש לחלק בענין זה בין מצוות עשה למצוות לא תעשה, וע"ז כתב: "בחלק דברי חכמים סימן ג"ן הביא קושית הרב בית הלל דרבי יוחנן אדרבי יוחנן דמדמתיר לעשות תכריכי המת מכלאים משמע דסבירא ליה מצוות בטלות לעתיד לבא, ואילו רבי יוחנן עצמו אמר בסנהדרין דף צ' עמ' ב' דתחיית המתים מן התורה מדכתיב ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן וכי אהרן לעולם קיים, ותירץ הרב שער החצר על פי דברי הרב נחלת בנימין, דאף למאן דאמר בטלות היינו הלא תעשה, אבל המצוות עשה אינן בטלות.

הנה בתל תלפיות היוצא שנה שנה כתב במכתב ה' משנת תרנ"ח אות כ"ד בשם ספר נועם מגדים גם כן כדברים האלה על קושית הנ"ל וכתב דבזה מובן למה עשה דוחה לא תעשה והיינו משום דהלא תעשה עתידה להתבטל והעשה לא תתבטל לעולם יעויין שם.

אך באמת גוף הסברא לחלק בזה בין מצוות לא תעשה למצוות עשה פורחת באויר, ואין להם על מה שתסמוך, וכמו שכתב גם הדר"ג שם דאיפכא מסתברא דאם נסבול דיפטרם ה' מעול המצוות המעשיות מי יאמין שהרשות נתונה להם לעבור על האיסורין". עכ"ל, וראה שם תירוצו של השדי חמד.

והנה בעצם גוף סברת השדי חמד לדחות החילוק בין מצוות העשה למצוות הלא תעשה, יש להוסיף על כך הטעם בפנימיות העניינים, על פי שיחת כ"ק אדמו"ר (קונטרס תורה חדשה תנש"א אות ח' ואילך) בהקשר להא שלעתיד לבוא תהיה הלכה כב"ש, ולפי ביאור זה ייצא להיפך שלעתיד לבוא יהיה מעלה דווקא במצוות הלא תעשה. וזלה"ק:

. . "צריך להבין איך יתכן שדווקא לעתיד לבוא יתחדשו כו"כ איסורים וחומרות דב"ש (במקום ההתירים והקולות דב"ה בזמן הזה), בה בשעה שלעתיד לבוא לא יהי' צורך באיסורים וחומרות (ועאכו"כ שלא יהי' צורך לחדש איסורים וחומרות) שענינם לשלול האפשרות ונתינת-מקום לענין בלתי-רצוי, כיון שלעתיד לבוא יתבטלו הענינים הבלתי-רצויים, כמ"ש " את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ולא יהי' אלא הוספה וחיידוש בקדושה, החל מכללות הענין ד"תורה חדשה מאתי תצא" ?

. . ועפ"ז יש לבאר גם החידוש שבימות המשיח תהי' הלכה כב"ש :

ובהקדם ביאור הפלוגתות דב"ש וב"ה, ב"ש אוסרים וב"ה מתירים שהפלוגתא היא בנוגע לאופן פעולת התורה בבירור העולם :

בדברים שהם בודאי בלתי-רצויים, לכולי עלמא הבירור הוא באופן של דחי', "שמאל דוחה" - טמא אסור ופסול בדברים שהם בודאי מותרים, עניני הרשות, לכו"ע הבירור הוא באופן של קירוב, "ימין מקרבת" טהור מותר וכשר, ע"י ההשתמשות בהם לשם שמים, "כל מעשיך יהיו לשם שמים" ו"בכל דרכיך דעהו", שע"ז נעשה בהם בירור וזיכוך ועלי' לקדושה, ובדברים שיש ספק האם צריכים לדחותם או שיכולים (ובמילא צריכים) לקרבם ולהעלותם לקדושה, משום שהרע אינו ניכר בפועל ובגלוי, כי אם בכח ובהעלם בלבד, וכיו"ב - פליגי ב"ש וב"ה :

ב"ש (ששורש נשמתם מבחי' הגבורות) - נטיית שכלם היא להחמיר, לדחות ולאסור גם העניינים שהרע שבהם הוא בכח ובהעלם בלבד, וב"ה (ששרש נשמתם מבחי' החסדים) - נטיית שכלם היא להקל, לקרב ולהתיר הדברים שאין בהם רע בפועל ובגלוי.

וחילוק זה מרומז גם בשמותיהם: "שמאי" - מלשון "השם אורחותיו", ששוקל דרכיו בתכלית הזהירות גם מעניינים דרע הנעלם, וכשמוצא שיש בהם רע הנעלם דוחה ואוסר אותם. "הלל" - מלשון "בהלזו נרו עלי ראשי", שהוא עניין של אור וגילוי, המשכת אור הקדושה גם במקום שיש רע בכח ובהעלם.

ויש להוסיף, שהחלוק בין ב"ש וב"ה הוא גם בדרגת התורה שעל ידה נעשה בירור העולם:

"ב"ש מחדדי טפיי" - דרגא נעלית יותר בלימוד התורה (הא "בכוח" שבתורה, פנימיות התורה), שבכוחה יכולים לברר (לא רק הגלוי, אלא גם) רע הנעלם, משא"כ ב"ה שלומדים התורה כפי שהיא בפועל ובגלוי (נגלה דתורה), אין עניינם לברר הרע הנעלם, ובמצב כזה שאין הענין לברר הרע הנעלם, אסור לדחוק ולרחק דברים שיכולים לקרבם ולהעלותם לקדושה.

ולכן:

בזמן הזה, שמצב העולם הוא שרוב בני-אדם אינם שייכים לדרגתם של ב"ש לשקול ולדקדק דרכיהם בתכלית הזהירות גם מרע הנעלם ולבררו ע"י דרגא נעלית בתורה - הלכה כב"ה, וב"ש במקום ב"ה אינה משנה, ועד שכש'נמנו ורבו ב"ש על ב"ה", "אותו היום". היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, כי, עי"ז שדוחים ומרחקים מגבול הקדושה דברים שהיו יכולים לקרבם ולהעלותם לקדושה במילא ניתוסף כח בלעומת זה.

אבל בימות המשיח תהיה הלכה כב"ש - כיון שהשתנה שיקול הדעת בטבע השכל דחכמי ישראל בהתאם לשינוי מצב העולם בימות המשיח (ע"פ הכלל ש"אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות") כדעת ב"ש - כי, לאחרי שיושלם בירור הטוב מהרע, יהיו כולם במעמד ומצב ד"השם אורחותיו", לדקדק ולשקול דרכיהם בתכלית הזהירות גם מרע הנעלם (בהעלם ובכח), ועד לשלילת האפשרות דענין בלתי רצוי - ע"י דחיית וריחוק הדברים שיש בהם רע הנעלם (כיון שנשאר עדיין בעולם מציאות הרע, כנ"ל סי"ב); וענין זה יהיה ע"י התגלות דרגא נעלית יותר בתורה ("מחדדי טפיי") אצל כל בני" - תורה חדשה מאתי תצא", טעמי וסודות התורה, שלהיותם למעלה משייכות לבירור העולם, נשללת על ידם אפילו האפשרות לעניינים בלתי רצויים.

. . ויש להוסיף ולבאר כהנ"ל (ההוספה דג' ערי מקלט בימות המשיח, ההלכה כב"ש

והיתר שחטת שור הבר) בעומק יותר:

ובהקדם המבואר במק"א בנוגע לכללות הענין דמצות לא תעשה שיהיו גם בימות המשיח, כשעיקר העבודה תהיה בעשה טוב - שאז יהיה קיומן "בשורשם למעלה שהם גבורות קדושות", גבורות שלמעלה מחסדים, כידוע שהשורש דמצות לא תעשה הוא למעלה מהשורש דמצות עשה, ע"ד ובדוגמת המעלה דהשגת השלילה לגבי השגת החיוב שלכן קיומם אינו באופן של חיוב, קום ועשה, אלא באופן של שלילה, שב ואל תעשה.

ועפ"ז יש לבאר גם פלוגתת ב"ש וב"ה - בשרש העניינים: ב"ש ששורש נשמתם מבחי' הגבורות, גבורות קדושות שלמעלה מחסדים, ראו עניינים אלו בשרשם (בכח), בבחי' גבורות קדושות שאינם מתגלים כי אם באופן של השגת השלילה (שלמעלה מהשגת החיוב, "מחדדי טפי"), שב ואל תעשה - ב"ש אסורים, וב"ה ששורש נשמתם מבחי' החסדים, ראו עניינים אלו כפי שהם בגלוי (בפועל), עניינים שנמשכים ומתגלים באופן של השגת החיוב, קום ועשה - ב"ה מתירים.

ולכן:

בזמן הזה שרוב בני-אדם אינם שייכים לדרגתם של ב"ש לשקול ולדקדק בשורש העניינים למעלה בבחי' גבורות קדושות (השגת השלילה), כי אם כפי שהם בפועל ובגלוי שמהם יכולים להשתלשל עניינים בלתי-רצויים - יש להגביר החסדים על הגבורות. ולכן נפסקה ההלכה כב"ה (חסדים), ועד שב"ש במקום ב"ה אינה משנה. ועד כדי כך, שבנוגע להלכות ש"נמנו ורבו ב"ש על ב"ה" (התגברות הגבורות על החסדים), אמרו חז"ל ש"אותו היום... היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל" (השורש דכל עניינים בלתי רצויים), כיוון שמהתגברות הגבורות (ב"ש) על החסדים (ב"ה) יכולים להשתלשל עניינים בלתי רצויים.

אבל בימות המשיח, כשיושלם בירור הטוב מן הרע, ולא יהיה מקום לחשש לעניינים בלתי רצויים, יהיו כולם במעמד ומצב שיוכלו לדקדק ולשקול בשורש העניינים למעלה בבחינת גבורות קדושות, בחינת השגת השלילה, ולכן, אותם עניינים שהיו מותרים בזמן הזה כדעת ב"ה, יהיו אסורים בימות המשיח כדעת ב"ש, כיוון שיתגלה בהם העילוי והשלימות דגבורות קדושות שלמעלה מחסדים, שהמשתתף היא ע"ד השגת השלילה.

ועפ"ז מובן מדוע ליתא כלל לסברותיהם של הרב שער החצר, הנחלת בנימין, ומה שהביאו בתל תלפיות, דלעת"ל יהיה מעלה דווקא במצוות לא תעשה.

אך באמת על פי תירוץ רבינו בקונטרס הלכות תורה שבע"פ התשנ"ב, ליתא לקושיא כלל וכלל, הרי המצוות לא יתבטלו רק שהציווי לאדם יתבטל, ובזה וודאי שליתא חילוק בין עשה ללא תעשה, כי שניהם מאת ה' נתנו, וראה בארוכה ביאור רבינו בקונטרס הנ"ל.

## לוט רשע היה, או צדיק? (גיליון)

הת' נתן ש" יקונט  
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש האחרון דישיבתינו (א) רלו, הקשה הרב הגאון ר' גמליאל הכהן שי' רבינוביץ. מהגמ' בבבא קמא דף צ"ב ע"ב, שם נאמר שדרך דקל רע לגדול בצד אילן סרק, כלומר, דרך רע לילך אצל רע אחר. ומביא רבה בר מרי ראייה מהכתוב "וילך עשיו אל ישמעאל" (בראשית כ"ח ט). והקשה הרב שי' מדוע לא הביאה הגמ' ראייה ממקרא מוקדם, דכתיב גבי לוט, שבחר ללכת לסדום?

ולענ"ד אולי ניתן לתרץ, שהרי קיים מ"ד שלוט צדיק היה, וכמובא במכתב רבינו (נדפס בלקו"ש חלק ל' ע' 283) וזלה"ק: דברי רז"ל יש אומרים מיכאל הציל את לוט ויש אומרים רפאל (ב"מ פו, ב. ב"ר פ"ג, ב). - אפ"ל דמתאים לשני דברי רז"ל יש אומרים דלוט צדיק היה. ואם כן שייך למיכאל המקריב נשמתן של צדיקים (עייין חגיגה יב, ב. ועוד. זח"א קז, ב. מדרש הובא ברש"י יט, יז) ולמ"ד רשע היה שייך לרפאל תשובה שמביאה רפואה (עיג"כ זח"ב קמז סע"א). עכלה"ק.

ועוד יש להוסיף הידוע שלוט מכניס אורחים היה, וא"כ לא התאים בודאי לאנשי לוט.

וממילא, מובן מדוע הגמרא אינה מביאה ראיה מלוט, כיוון שישנה דעה שצדיק היה, ואין כאן דקל רע כלל, והכל בא על מקומו בשלום.

## "לחם אלוקיו" - מאכל אלוקיו (גליון)

הת' מנחם מענדל שי' הכהן כץ  
תלמיד בישיבה

### א

בגליון הקודם (חודש אלול - רלו) ביאר הרב יחזקאל שי' סופר כוונת רש"י בפירושו על הפסוק (אמור כא, יז) "דבר אל אהרן לאמר איש מזרעך לדורותם אשר יהי' בו מום לא יקרב להקריב לחם אלוקיו" שמעתיק את המילים "לחם אלוקיו" ומפרש: "מאכל אלוקיו כל סעודה קרוי' לחם, כמו: "עבד לחם רב" (דניאל ה, א)".

וזה תוכן ביאורו בקצרה:

בפירושי רש"י לפני זה (עה"פ בראשית לא, נד, ויקרא ג, יא) נתבארו כבר ב' ענינים בקשר לענין זה: א. שהביטוי "לחם" מתאים לא רק על לחם כפשוטו, אלא על כל סוגי המאכלים, כולם נקראים בתורה בשם "לחם". ב. כיצד שייך לקרוא לקרבנות "לחם אשה לה" - וכי הקב"ה "אוכל" את הקרבנות שלכן נקראים בשם "לחמו"? - על זה ביאר רש"י לעיל שאכן כך כותבת התורה, על-אף שבאמת אין זה כך, אלא שהתורה משתמשת בסגנון דיבור מליצי לקרוא לקרבנות בשם "לחמו של הקב"ה".

ולכן, כאשר מובא הביטוי "לחם אלוקיך" בפרשתנו - לפני הפסוק דידן - אין רש"י צריך לפרש מאומה, כי כבר ביאר לעיל, כנ"ל, שבסגנון זה התורה משתמשת ביחס לקרבנות העולות לה'.

אך עדיין יכול להיות מקום לטעות שהדברים אמורים רק לגבי החלקים שקרבים ממש על-גבי המזבח - רק אותם מתאים לייחס כ"לחם" של הקב"ה, אבל אותם חלקים שאינם קרבים ע"ג המזבח, כגון זריקת הדם, והנפת החזה בשלמים שנאכל ע"י הכהנים - שמא הם אינם כלולים בביטוי "לחם אלקיו" ואת אלו יכול גם כהן בעל מום לעשות?

וזאת בא רש"י לפרש בפסוקנו שבעל מום "לא יקרב להקריב" ולא רק שלא יקריב בפועל (כלומר שגם דברים אלו אסורים על בעל מום), והטעם לכך - כיון שגם את חלקי הסעודה שהמלך אינו אוכל בעצמו, אלא שריו אוכלים משולחנו - גם הם קרויים "לחם אלוקיו" - לחמו שלו, סעודה שהכין אלקיו עבורו. ולכך מביא רש"י ראיה מהפסוק בדניאל "עבד לחם רב" - שם מדובר על בלשאצר המלך שעשה "סעודה גדולה" - היינו שגם מאכל האורחים קרוי "לחמו" של בלשאצר ומשם נלמד גם לכאן שגם הדברים שאינם קרבים ממש קרויים לחם [של] אלוקיו ואסור להקריבם בעל מום. עכת"ד בנוגע לעניינינו.

## ב

ויש להקשות על פירושו, ובהקדים:

מבואר כמ"פ בשיחות רבינו (ראה לקו"ש חכ"ו עמ' 288 הערה 3, "כלל רש"י" פ"ז כלל 2, ושם-נסמן [עמ' 104]) שכאשר ישנו קושי מסויים בפשוטו של מקרא המתורץ בפירוש רש"י שבסיום הענין המדובר, או בהמשך הכתובים עצמם, אין רש"י טורח לבאר קושי זה מיד כאשר הוא מתעורר, וסומך על בן החמש שילמד את הענין עד תומו.

ועפ"ז: אם נאמר שהקושי אותו רש"י בא לבאר הוא (כדלעיל), מנין לנו שגם הדברים שאינם קרבים ממש ע"ג המזבח קרויים "לחם אלוקיו" - אינו מובן, שכן תמיהה זו נפתרת לבן החמש ע"י עיונו בהמשך הכתובים:



בפרק זה בפסוק כב נאמר בפירוש בפסוק: "לחם אלוקיו מקדשי הקדשים ומן הקדשים יאכל" והיינו שלמרות שכהן בעל מום אסור להקריב, מכל מקום לאכול את חלקי הקרבנות הנאכלים - מותר הוא, ונמצא שבביטוי "לחם אלוקיו" משתמשת התורה במפורש לגבי החלקים שאינם קרבים ע"ג המזבח, כ"א נאכלים לכהנים ומדוע על רש"י לתרץ זאת קודם לכן?!

עוד זאת, שאם מסיבה כלשהי בחר רש"י בכל זאת להקדים זאת - למה יביא ממרחק לחמו כראיה לפירושו פסוק מדינאל, בה בשעה שיכול להביא פסוק מפורש כמה פסוקים לאחר פסוקנו?

ועוד בה שלישיה: גם לפי פירושו אינה מובנת כלל הראיה מן הפסוק בדניאל לנידון פירושו של רש"י לשיטתו, שכן נאמר שם רק שבלשאצר הכין סעודה גדולה, ומנין שכל הסעודה נקראת "לחמו" של בלשאצר?

מקשיים אלו, ומקשיים נוספים בפירוש זה<sup>1</sup>, נראה כי אין הפירוש תואם לדרכו של רש"י ולפשוטו של מקרא.

---

1. א. בהמשך דבריו מבאר, שמה שרש"י בא לבאר בפסוק כא הוא: לכאורה יש מקום לומר שבמה הדברים אמורים (שגם מה שאינו קרב קרוי לחם אלוקיו) - רק בדברים שסוגם קרב ע"ג המזבח, אבל דברים שאינם קרבים כלל (כגון חמץ או פירות) - הו"א שאותם, בעל מום מקריב - קמ"ל שלא.

וגם זה צריך-עיון, שהרי בפסוק כג נאמר: "אך אל הפרוכת לא יבוא ואל המזבח לא יגש כי מום בו" הרי שם מפורש בכתוב שגם דברים שאין להם כל שייכות להקרבה - אין בעל מום יכול לעשות.

ב. עוד כתב שהפסוק "מום בו את לחם אלוקיו ולא יגש להקריב" קרא יתירא הוא - ואינו נכון, שכן זאת מפרש רש"י בד"ה "מום בו - בעוד מומו בו פסול, הא אם עבר מומו, כשר". ואת"ל שפירושו של רש"י מבהיר רק את אי-היתור במילים "מום בו" ועדיין קשה מיותר המילים "לחם אלוקיו" - זה אינו, תדע, שפסוק ח' בפרקנו "וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב וגו'", גם מיותר לכאורה (עיי"ש), ורש"י מסתפק בהסברת "וקדשתו וגו'", ואינו מבאר את ייתור "לחם אלקיך", הרי שאאפ"ל כנ"ל.

ועוד, שלהסברו בפסוק יז אינו מתאים לשון רש"י "כל סעודה קרוי לחם" כ"א "כל הסעודה", גם הדברים שאינם נאכלים ע"י המלך עצמו.

ג. העולה על כולנה - שכל זה אינו מרומז בדברי רש"י, שכן אינו מזכיר כלל שהמדובר בסוגי קרבנות שונים.

ג

לפיכך נראה כי יש ליתן ראש ולשוב לביאורו של הת' מלי"ל שי' (בגליון אייר תשס"ח -רלה).

להלן תוכן דבריו בתוספת שינויים וביאור :

הקושיא אותה בא רש"י לבאר היא פשוטה: מדוע בפרשה זו משתמשת התורה כ"כ הרבה פעמים בביטוי "לחם אלוקיו", הקרבנות והכהנים העוסקים בהם הוזכרו זה ריבוי פעמים בפרשות הקודמות ולא מצינו שהתורה תשתמש בביטוי זה כלל, ובפרט בתדירות כה גבוהה<sup>1</sup>.

על תמיהה זו מתרץ רש"י בהסמכת פירושו לפירושו על הפסוק הבא שם מבאר רש"י את טעמה של התורה באיסור עבודת כהן בעל מום - כמו "הקריבהו נא לפחתך", כשם שאין ראוי להגיש מאכל פשוט ובזוי לשר - שכן אי"ז כבוד, לכן גם אסור כהן בעל מום להקריב לפני הקב"ה.

בכך שרש"י מסמיך את פירושו לפסוק זה הוא רומז בעצם על פירושו הוא: "לחם אלוקיו - מאכל אלוקיו" מדוע באמת התורה מדגישה ביטוי זה ?

מפני שהקרבנות הן "מאכל אלוקיו" - של הקב"ה, כשם שאסור להקריב בעל מום מפני שאי"ז מכובד, מובן לבן החמש שכמו כן לא ראוי ומכובד שיהי' הכהן המקריב בעל מום.

---

1. ומ"ש הרב סופר בזה שקושיא זו אינה קושיא, כיון שכל הפרשה משתמשת בהדגשת "אלקיו" של הכהן כיון שהוא המשמש לפני המלך, ולא רק לגבי הקרבנות - י"ל דאיה"נ והא גופא קשיא, ומה שכתב שענין זה מובן כיון שהעיקרון של "הקריבהו נא לפחתך" מובן מאליו לבן החמש, ולא הביא רש"י אלא בכדי להסביר מהו הטעם שכהן לא מקריב "אינו דין שיקרב כמו הקריבהו וגו'" - אם כדבריו, הרי גם שם לא הי' לרש"י להביאו והי' עליו להסתפק בהסברו "אינו דין שיקרב" ותו לא, שכן הענין מובן !

והא דרש"י אינו מבאר זאת בפעם הראשונה שמזכיר - כיון שעצם הפרוש של "הקריבהו נא לפחתך" מובא כהסבר לפסוק יח ונתינת הטעם שבו, וא"א להקדימו, ומה שאפשר זה לסמוך את פירוש על התמיהה הכללית - לפירושו בפסוק זה, כדלקמן בפנים.

לכן התורה מדגישה ביטוי זה - היות שהטעם למבואר בפרשה זו הוא עיקרון זה של כבוד הקב"ה, לכן דווקא כאן משתמשת התורה בביטוי זה<sup>1</sup>.

## ד

אמנם בפסוק כא כשהתורה מוסיפה שכל שאר מומים, אפי' מומים קלים ושאינם נראים, גם הם אוסרים על הכהן לעבוד, קשה לבן החמש: בשלמא כאשר מדובר במומים קשים הנראים - מובן שאי"ז כבוד למלך, אך מומים קלים ושאינם נראים - למה יאסרו, הלא לא שייך בהם הטעם שהביא רש"י קודם<sup>2</sup>?

ולתרץ זה מוסיף רש"י בפסוק זה, ש"לחם אלוקיו" - כל מאכל קרוי לחם, כלומר שלפני הקב"ה<sup>3</sup>, כל מאכל (ולא דווקא סעודה, אלא אפי' המאכל הקטן ביותר וכו') קרוי לחם - ע"ש חשיבותו, שכן אצל הקב"ה כל מאכל הוא חשוב ובמילא כל פרט צ"ל הכי מכובד, ובזה מתרץ רש"י מדוע לפני הקב"ה גם שאר מומים אסורים - כיון שלפני הקב"ה - הכל צ"ל בשיא השלמות,

שכן כשם שב"הקריבהו נא גו" מבין בן החמש שמקרבן בעל מום (המדובר בפסוק זה) למדים גבי הכהן המקריב, כיון שבשניהם הטעם שווה - שצ"ל מכובד, ה"ה הכא שכשם שבכל פרט מהמאכלים צ"ל מהודר, ה"ה בכל פרט מהמקריב צ"ל מהודר<sup>4</sup>.

1. ועפ"ז מובנים בפרש"י: הביטוי "סעודה" - מדגיש שמדובר בדבר מכובד, הפסוק מדניאל - שעוסק ב"בלשאצר מלכא", וגם "לחם רב" - שמדגיש גודל הסעודה ומכובדותה. ולכן מצטט בד"ה מלת "אלקיו" כיון שזוהי הסיבה שהכל צ"ל מכובד, במכ"ש וק"ו ממלך בו"ד.

2. וראי' לכך בפשש"מ: הבן חמש למד בחומש בראשית (לז, לו) אודות פוטיפר - שר הטבחים של פרעה - שוחטי בהמות המלך, שהי' סריס, שזהו א' משאר מומים (רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ז ה"ח) - הכיצד? "הקריבהו נא וגו'"? אלא עכצ"ל שבמום נסתר - אין כ"כ בעי' - ודו"ק.

3. ודווקא לפני הקב"ה, משא"כ במלך בו"ד אינו כן (כנ"ל הערה קודמת בפרעה), ועפ"ז יתורץ מדוע מעתיק רש"י תיבת אלקיו דייקא, והבין.

4. ואוי"ל בדא"פ ההוראה מפרש"י בעבודת האדם לקונו: בעבודת ה' ישנם דברים שאפי' אצל עובדי ה' נחשבים פשוטים, כגון צדקה. ויתכן עובד ה' שבתפלה - יתמסר בכל כחות נפשו ובוהו הוא שונה מאנשים פשוטים, אבל גבי מצוות צדקה יקיימה בדיוק כאיש פשוט, באותו אופן, ולא בכל כחות נפשו, (שזהו פ' "מום" בעבודה) וע"ז

## אכילת הסימנים בליל א' דר"ה בלבד

הרב מרדכי מנשה שי' לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר ורב רובע י"א אשדוד

ב'אוצר מנהגי חב"ד' תשרי (בעריכת הר"י שי' מונדשיין), עמ' פב איתא:

"כל הדברים הנאכלים לסימן טוב, הם רק בלילה הראשון".

בפשטות, הדברים קשורים בהידוע (מר"מ בן אדמו"ר הזקן) שבמצוות הקשורות באכילה אין להדר בהם (אג"ק מוהרי"צ ח"ז עמ' יח).

וכפי שבאמת בחב"ד מיעטו באכילת הדברים עצמם, (ראש של דג, רימונים, ותאנים).

אמנם, כד דייקת שפיר הנה מנהג חב"ד הוא שיטה ממוצעת בין השיטות השונות שמצינו בנידון, שכן מצינו שיטות ומנהגים שונים מן הקצה אל הקצה: מחד (א) דעת הרמב"ם שהתעלם מענין זה כליל<sup>1</sup>, או (ב) גאונים וראשונים שנקטו<sup>2</sup> שהסימנים הם למיחזי בלבד<sup>3</sup>, כלומר שמביטים בהם ותו לא [ובזה גופא ב' מנהגים: 1) שאוחזים בהם ומביטים

---

היא ההוראה מפרש"י דילן: "כל מאכל קרוי לחם", אפי' במצוות "פשוטות" כצדקה, ואפי' באכילה ושתיה - דברי הרשות, צ"ל עבודתו בשלימות כל כחות נפשו שגם בזה יהדר בכל כחו - כיון שלפני הקב"ה אפי' דברים פשוטים חשובים ביותר (ע"פ שיחת י"ג תמוז תשכ"ב).

1. כבר שקו"ט בזה – ראה ספר סגולת ישראל מערכת ר' אות ג, שו"ת מהרש"ם מברעזאן ח"ט.

2. כגירסת הגמרא בהוריות יב, א. וראה מ"ש בב"י לטור סתקפ"ג.

3. ראה תשובת רב האי גאון – ח"ג סימן קסו, ספר הערוך ערך קרא, וכן מעשה רב של רה"ג – הובא באוצה"ג ר"ה סצ"ב, וכ"ה בר"ן סוף מסכת ר"ה, חיבור התשובה להמאירי – משיב נפש מאמר ב פ"ב, מחזור ויטרי שער כג. שבלי הלקט רפ"ג. אבורהם. צידה לדרך. ועוד.

בהם<sup>1</sup>. 2) שהם תלויים ומונחים<sup>2</sup>, (ג) [הבטה ו]אכילה<sup>3</sup>, (ד) אכילתם בב' הלילות<sup>4</sup>, (ה) גם בסעודת יום (ימי) ר"ה<sup>5</sup>, (ו) אכילתם במשך כל עשיית<sup>6</sup>, (ז) האכילה אינה אלא רשות<sup>7</sup>, במקום שקיים המנהג<sup>8</sup> ולא חיוב. ועוד כו"כ שינויים מזל"ז<sup>9</sup>.

[מנהגי עדות וחצרות שונות נסמנו ב'אוצר מנהגי חב"ד' שם עמ' פג].

## מנהגי חב"ד וכמה גדולי ישראל:

מנהגי חב"ד תואם לדעת ה'בני יששכר' – וכ"ה גם דעת נכדו בעל מנחת אלעזר ממונקאטש – וכן דעת הרא"ד מבוטשאטש באשל אברהם סו"ס תקפג, בדברי רבותינו לא מצינו התייחסות ישירה לענין מלבד האמור כנ"ל בריש דברינו.

אחד הנימוקים של ה'בני יששכר' הוא עפ"י קבלה (מאמרי תשרי מאמר ב' אות יא) וז"ל: "ונראה לי הטעם דהנה בלילה הראשון היא בחינת לאה וליל ב' בחינת רחל (פרי עץ חיים שער כד פרק א) ורחל מסרה הסימנים ללאה (מגילה דך יג עמ' ב), הבן". היינו שביליל ב' אי"צ ב' "סימנים".

1. רה"ג שבהע' הקודמת: ומביטין בו ומניחין ידיהם עליו. ועוד.

2. מנהגי יהודי איטלי – כמ"ש בזכר דוד (לר"ד זכות): האיטלייני תולין אותו ע"ג המנורה, דבראיה בעלמא סגי להו.

3. טור סתקפ"ג, שו"ע שם.

4. ספר המנהיג הל' ר"ה אות א. תניא רבתי סי' עב – בלילי ר"ה (יפה ללב סתקפ"ג סוס"ק ח). אלי' רבה. החיד"א. (עבוה"ק מורה באצבע אות רסו. מחזיק ברכה תקפ"ג ס"ו). מטה אפרים סתקפ"ג ס"ב. סת"ר סיד. וראה בארוכה קצה למטה למט"א שם.

5. מטה אפרים תקצ"ז ס"ד. שו"ת התעוררות תשובה ח"ג חי' השו"ע סתקפ"ג. בן יהודע הוריות שם – ומעשה רב שלו – בן איש חי נצבים אות ד.

6. מעשה רב של בעל תרומת הדשן – לקט יושר עמ' 129.

7. דרישה סתקפ"ג סק"א. חדא"ג למהרש"א הוריות שם.

8. שו"ת אפרקסתא דעניא סקל"ד אות ד.

9. ראה בארוכה בהנאסף בספר פרדס אליעזר (נ.י. תש"ס). ושי"נ. – בספר זה נסתייעתי לרשימתי זו.

ואילו נכדו בעל מנחת אלעזר ממונקאטש כותב (מאמר מאזנים למשפט אות מז בהגה"ה): "נראה לי כיון שצריכין רק לסימנא מילתא בעלמא, ובאמת השני ימים דר"ה כיומא אריכתא דמיא, על-כן בוודאי סגי כשאוכל בליל א' דר"ה לסימנא טובא הרי זה כולל שני הימים דכיומא אריכתא דמיא לענין זה, ונכון מנהג רבני קשישאי ומנהג אבותינו זי"ע לאכול הסימנים רק בליל א' דר"ה".

ויש לצרף לזה הנפסק (שו"ע אדה"ז תקצז, א): "אמנם לא יאכלו כל שבעם למען לא יקילו ראשם ותהיה יראת ה' על פניהם".

וכן הירוע (בשם אדה"ז) על הימנעות מאכילת מותרות בעשי"ת, וק"ל.

## בחינת ריב"ח התינוק בפסוק "מי נתן למשיסה יעקב וגו'"

הנ"ל

בגמ' גיטין (נח, א): ת"ר מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עיניים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים, הלך ועמד על פתח בית האסורים, אמר (ישעיהו מב, כד) "מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים" ענה אותו תינוק וכו', אמר מובטחני בו שמורה הוראה בישראל כו'.

[וכבר הארכתי במק"א בביאור סיפור זה – עפ"י הערת כ"ק בהקדמה למפתחות לתניא (ונדפס גם באספקלריא, מוסף לגיליון כפר חב"ד, ערב ת"ב תשס"ז)].

ולכאורה דרוש הסבר:

מה המיוחד בפסוק זה דווקא, הרי ריב"ח יכל לבחור בכל פסוק אחר, ואת"ל שבחר דווקא בפסוק זה מפני שעוסק בצרות ישראל בגלותם שהם כתוצאה מחטאים כו' - הרי

ישנם פסוקים רבים שנביאים ובישעיהו עצמו ברוח פסוק זה, וא"כ מדוע בחר ריב"ח לבחון את התינוק בפסוק זה דווקא?

ואולי י"ל בפשטות כי בפסוקים שלפני זה מפסוק יח: "החרשים שמעו והעיוורים הביטו לראות", קורא הנביא להתבונן – ובפסוק כב מפורש: "והוא עם בזוז ושסוי הִפְתָּ בחורים כולם ובבתי כלאים החבאו היו לבז ואין מציל משיסה ואין אומר השב" ובהמשך לזה בא הפסוק "מי נתן וגו'". וק"ל.

## ביאור קושיית אדה"ז בתניא ריש פל"ה ע"פ דברי רבינו

הת' משה לוי יצחק שי' לאופר  
תלמיד בישיבה

### א

בתניא קדישא ריש פרק ל"ה כותב אדמו"ר הזקן: והנה לתוספת ביאור תיבת לעשותו, וגם להבין מעט מזעיר תכלית בריאת הבינונים וירידת נשמותיהם לעוה"ז להתלבש בנפש הבהמית שמהקליפה וס"א מאחר שלא יוכלו לשלחה כל ימיהם ולדחותה ממקומה מחלל השמאלי שבלב שלא יעלו ממנה הרהורים אל המוח, כי מהותה ועצמותה של נפש הבהמית שמהקליפה היא בתוקפה ובגבורתה אצלם כתולדתה רק שלבושיה אינם מתלבשים בגופם כנ"ל, וא"כ למה זה ירדו נשמותיהם לעוה"ז ליגע לריק ח"ו להלחם כל ימיהם עם היצר ולא יכלו לו".

כ"ק אדמו"ר מקשה כאן קושיא חזקה: לכאורה כבר בפרק כ"ז ביאר אדה"ז בארוכה איך שאל יפול לב הבינוני בקירבו, כי יתכן שכל ימיו נועד להלחם עם הנה"ב, ומבאר

אדה"ז גודל הנח"ר שנגרמת לקב"ה מאתכפאי ס"א של הבינוני, וא"כ מהי הקושיא כאן שוב לשם מה נברא הבינוני, הרי הוא נברא ע"מ לגרום לקב"ה נח"ר?

להלן תשובתו של רבינו בתוספת ביאור בדא"פ:

ישנו חילוק עיקרי בין השאלה שאדה"ז משיב עליה בפכ"ז לשאלה שבפל"ה.

השאלה בפכ"ז היא על עצם בריאת סוג כזה של בינונים והתועלת בו, דלכאורה בצדיקים אכן יש תועלת, שהרי מהפכים הנה"ב לקדושה, אבל בינונים שאינם הופכים – מה צורך בכל המלחמה שבהם בין הנה"א לנה"ב כשממילא אינם באים לידי ניצחון, והי' צריך להיות שתהיה להם רק נה"א בלבד או שאל יבראו?

וע"ז משיב שהמלחמה דנה"א עם נה"ב גורמת נח"ר למעלה ולכן צריך לברוא את הבינונים עם נה"א ונה"ב שילחמו.

אבל בפל"ה, מקשה אדה"ז עוד יותר :

הן אמת שמהמבואר בפכ"ז מובן שצריך להיות בינוני שיהיו לו נה"א ונה"ב וילחמו ביניהם אף שאין ניצחון (מפני שזה גורם נח"ר לפניו ית'), אך לשם נח"ר זה, היה אפשר לברוא נה"א ונה"ב שכל אחת תהי' בפני עצמה, שיהיו כשני שונאים המנגדים ונלחמים זה עם זה, וכאשר נה"א תנצח - ויהיה אתכפאי ס"א ונח"ר לפניו - תוכל לפעול פעולותיה גם ללא נה"ב, ומה צורך בכך שנה"א חייבת להתלבש ולפעול בנה"ב, ומהתלבשות זו גופא מוכח שיש כוונה לפעול בנה"ב.

ואם כן נשאלת השאלה: הרי התלבשות זו היא בגדר "ליגע לריק ח"ו" [וזהו דיוק לשון אדה"ז "להתלבש בנה"ב . . ליגע לריק ח"ו להלחם כל ימיהם עם היצר ולא יכלו לו"], כיוון שהבינוני (עם היות שעושה נח"ר, אבל) אינו פועל כלום בכירור נה"ב, שכן נשאר בתוקפה כתולדתה, ומה תועלת בהתלבשות?



וע"ז מת' (בפל"ה ואילך) שגופו וכח נה"ב המלוכש במעשה המצוות הופך אכן לקדושה ממש, (ולא זו בלבד אלא עוד זאת שזוהי תכלית כל בריאת העולמות - לעשות לו ית' דירה בתחתונים ע"י בירור הלבושים (שזה יתגלה לע"ל)).

## ב

אבל לכאורה לפי ביאור כ"ק רבינו, מהו לשון אדה"ז בתניא "להבין מעט מזעיר תכלית בריאת הבינונים", תינח המשך הלשון: "וירידת נשמותיהם לעוה"ז" ניתן לומר שהכוונה היא להמשך: באופן של "להתלבש בנפש הבהמית" וכביאור כ"ק רבינו, אבל איך ניתן לפרש "תכלית בריאת הבינונים" שלכאורה משמע שאין כל עניין בבריאת הבינונים כשלעצמה (והרי ע"ז מבואר כבר בפכ"ז שיש נח"ר, וכנ"ל)?

וי"ל שלכן מוסיף כ"ק רבינו (נדפס ב"שיעורים בספר התניא" (מהדורת לה"ק (עמ' 468) לאחר מילים אלו, וזלה"ק: "שנבראו באופן שיישאו בינונים, שאין לאדם הבחירה בזה כ"כ", שבזה מתרץ כ"ק רבינו ומיישב גם זה להסברו, שאין הכוונה להתהוות הבינונים כשלעצמה, אלא דווקא באופן שלא יבררו הנה"ב, אף שמלוכשים בה, (שזה מראה, כמשנת"ל, שיש עניין בפעולה עלי') ואעפ"כ נבראו באופן שיישאו בינונים, והיינו שתהיה להם נה"ב ונה"א קיימים, ולא שנה"ב תדחה. א"כ נשאלת איפוא השאלה, מדוע אכן נבראו באופן כזה?!

[או יש לומר באופן אחר, שאי"צ לכל זה והמשך לשון אדה"ז "להתלבש לנה"ב" קאי גם על בריאת הבינונים.

וכך יהיה הפירוש (המוסבר בחצע"ג - הוספת הכותב): "להבין מעט מזעיר תכלית (א) בריאת הבינונים. (ב) ירידת נשמותיהם לעוה"ז (ששניהם הם באופן של) להתלבש בנה"ב...", ועצ"ע בכ"ז].

1. אמנם לפי הסבר זה עדיין צריך ביאור, דלכאורה הוא כפל הענין פעמיים, שהרי שאלה זו היא אותה שאלה המבוארת לעיל, ומה צורך לכותבה שוב. וצ"ב.

## בתוס' ד"ה "אם יש עדים" כתובות דף ט"ז ע"ב

הת' יוסף ש" הלוי לויין  
תלמיד בישיבה

תנן במשנה ריש פרק האשה שנתארמלה: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה, היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי, אלא אלמנה נשאתיך - אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע, כתובתה מאתיים".

ובתוס' שם: "אם יש עדים שיצאת בהינומא כו'. בדלא נקיטא כתובה איירי, דאי איכא כתובה - נחזי כתובתה אם היא בתולה או אלמנה. ואפילו למ"ד הטוען אחר מעשה בי"ד ואמר פרעתי נאמן, מ"מ אין נאמן לומר כאן אלמנה נשאתיך, מיגו, דאי בעי אמר פרעתיך, דמיגו במקום עדים הוא".

בתוס' יש ב' חלקים: א. מבאר דמיירי בדלא נקיטא כתובה. ב. מבאר דאין הבעל נאמן במיגו (כשיש עדים) דמיגו במקום עדים הוא.

וצ"ב: א. החלק הא' של תוס' כתוב כבר ברש"י ד"ה "והוא אומר", ומה מוסיף תוס' על רש"י?

ב. החלק הא' של תוס' שייך לכאור' בין אם יש עדים ובין אם אין עדים, (ובאמת רש"י כתב זאת כבר על טענות האשה והבעל), א"כ מדוע תוס' כתב זאת על הבבא "אם יש עדים"?

1. וכבר נתקשה בזה (המהרש"א לפי") האמרי בינה (הובא בקובץ מפרשים למהרש"א - בהוצ' עוז והדר).

2. בפשוטות י"ל שלא בא התוס' לדבר דווקא על המקרה שיש עדים, שהוא הדין היכא דאין עדים, רק שהתוס' דייק לכתוב זאת על הדין של המשנה ולא על המקרה - שהרי השאלה מדוע שלא נבדוק את הכתובה קשה על הדין ולא על המקרה. ופשוט.

אך לפי"ז תתחזק שאלה ג' - מה הקישור בין ב' חלקי התוס'? הרי החלק הראשון שייך גם כשאין עדים, והחלק השני שייך דווקא כשיש עדים.

ג. מהו הקישור בין ב' חלקי התוס'?

וי"ל: בתחילה (בחלק א) בא התוס' לחדש שאף שמבואר במשנה שעדי ההינומא (אף שאין מעידים על היותה בתולה אלא על סימנים צדדיים), מועילים כדי לקבוע שהאשה היא בתולה שכתובתה מאתיים, - זה רק בדלא נקיטא כתובה, אך אם הכתובה נמצאת - אזלי' בתר עדי הכתובה, ואפי' אם הם נגד עדי ההינומא, והיינו - כשבכתובה כתוב שהיא אלמנה שזה בניגוד לעדים המעידים שיצתה בהינומא.

אך מעתה, שעדי ההינומא אינם חזקים כ"כ, (שהרי אינם מועילים נגד עדי הכתובה), הוקשה לתוס' (בחלק ב), שא"כ יהא הבעל נאמן נגדם במיגו, (למ"ד הטוען אחר מעשה ב"ד נאמן).

וע"ז מיישב תוס' דמ"מ, כנגד המיגו, עדי ההינומא נאמנים, (והיינו דמה שאין סומכים על עדי ההינומא בדנקיטא כתובה (שכתוב בה שהיא אלמנה) הוא משום שהינומא אינה

---

1. בפשטות י"ל שאין קשר הדוק בין ב' החלקים רק שהנושא הכללי של דברי תוס' הוא להעלות הוכחות שהיינו יכולים להכריע על ידם אם האיש צודק או האשה - כתובה, מיגו, ולבאר מדוע באמת אין אנו משתמשים בהם. אך לפי זה ראוי ליתן טעם במה שהתוס' מקדים כתובה למיגו. וי"ל: כיון שכתובה לכו"ע היא הוכחה, משא"כ מיגו הוא רק למ"ד שהטוען אחר מעשה ב"ד נאמן.

ועוד: שמציאותה של הכתובה דבר פשוט וידוע יותר מאשר החשבון שהיה יכול לומר פרעתי. משא"כ, התירוץ על הקושיא מדוע לא יהיה הבעל נאמן במיגו אינו מפרש את דברי המשנה באופן מסויים. והסברת המקרה במשנה קודמת להסברת הטעם של דין המשנה.

ועוד: כיון שכתובה שייכת בין כשיש עדים ובין כשאין, ואילו מיגו שייך רק היכא שיש עדים (כמבואר בהערה הקודמת).

ועוד: שמהכתובה יכולה להיות הוכחה הן לבעל ובן לאשה, משא"כ המיגו מהווה הוכחה רק לבעל. ועוד: כיון שהתירוץ על הקושיא מדוע לא נחזי כתובתה הוא, שמייירי בדלא נקיטא כתובה, א"כ יוצא שזה הסבר באיזה אופן מדובר במשנה, ועוד: שהרי שטר הכתובה נעשה מלכתחילה להוכחה על עניין תשלום הכתובה, משא"כ ההוכחה של מיגו לא קשורה בדווקא לענין הכתובה. (שהרי הוא משמש כהוכחה גם בדיונים אחרים).

ועוד: שההוכחה של עדים (כתובה) חזקה יותר מאשר מיגו.

ועוד: שגם במשנה מוזכרת הוכחה של עדים - עדי הינומא, ולזה מקשה תוס' שנשתמש כהוכחה בעדים אחרים - עדי הכתובה, ואח"כ שואל שנוכח ע"י מיגו.

ועוד: שהכתובה נכתבה כבר בנישואין ואילו המיגו נוצר רק עכשיו.

בירור גמור שהיא בתולה, (שהרי פעמים שגם אלמנה יוצאת בהינומא וראשה פרוע), אלא רק חזקה, משא"כ עדי הכתובה מעידים על זה שהיא בתולה ועדים עדיפי מחזקה, אך מיגו נגד חזקה דינה כמיגו במקום עדים).

לפי"ז מיושב: א. התוס' בא להוסיף על רש"י, שרש"י שפי' שליכא להכתובה, לא התייחס למקרה שיש עדים, והתוס' בא לומר שגם כשיש עדים, צ"ל שליכא להכתובה. ב. וכמובן שהתוס' הוצרך לפרש כן על הבבא ד"אם יש עדים". ג. ומובן הקשר בדברי התוס'.

באופן אחר י"ל:

כל מטרת התוס' הייתה - לתרץ מדוע אין לבעל מיגו. ומה שהקדים מתחילה שמיירי שליכא כתובה, משום שאם היה מדובר שאיכא כתובה - א"כ לא היה הבעל נאמן לטעון פרעתי - "דשטרך בידי מאי בעית" - וא"כ לא היה קשה כלל מדוע אין לבעל מיגו.

אך מכיון שהתוס' מכריח שליכא להכתובה (שהרי אי איכא כתובה - נחזי בכתובתה אם היא בתולה או אלמנה), ונמצא שיכול הבעל לטעון פרעתי, א"כ השתא ייקשה - שיהא לבעל מיגו.

לפי"ז מיושב: א. אמנם בחלק א' של תוס' - אין הוספה על רש"י אך הוצרך להדגיש זאת כהקדמה לקושיא. ב. אמנם, ח"א בתוס' ל"ש דווקא להיכא שיש עדים, אך ח"ב - שייך דווקא לבבא שיש עדים. וח"א הוא רק הקדמה לח"ב. ושפיר כ' התוס' את הכל על הבבא שיש עדים. ג. ומובן הקישור בד' התוס'.

## בכתובות דף טו ע"ב רש"י ד"ה "והוא אומר"

הנ"ל

תנן במשנה ריש פרק האשה שנתארמלה: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה, היא אומרת בתולה נשאתני, והוא אומר לא כי, אלא אלמנה נשאתיך" וכו'.

וכתב רש"י ד"ה "והוא אומר", שמש"כ במשנה "והוא אומר כו'", קאי אנתגרשה, (דהא בנתארמלה אין הבעל יכול לטעון, שהרי מת...) ובנתארמלה היורשין אומרים לה - אלמנה נשאך אבינו.

ונתקשה הרש"ש: שהרי כבר לפני כן כתבה המשנה: "והיא אומרת בתולה נשאתני" שהוא לשון נוכח - לבעל. ומדוע לא פירש"י כבר שם דקאי אנתגרשה?

וכתב ליישב ע"פ הגי' בכ"ב "נישאתי" (וכ"ה הגי' בכת"י כאן), שלשון זו שייכת גם בנתארמלה.

ולהעיר דקצת דוחק לומר שהגי' שהייתה לפני רש"י שונה מהגי' שלפנינו, וא"כ מסתבר שגם רש"י גרס כאן "נשאתני", ודוחק יותר גדול לומר שאף שרש"י גרס כאן "נשאתני", בכ"ז פי' את המשנה כהגי' בכ"ב.

וי"ל שלעולם גם רש"י גרס "נשאתני", וא"כ כבר בטענת האשה "נשאתני" - קאי אנתגרשה, אך שם לא נזקק רש"י לפרש כלום, כיון שסוף סוף גם בנתאלמנה שייך המקרה של המשנה - שהיא טוענת שנישאת בתולה, (ופשוט שבנתאלמנה האשה טען "נשאתי" ולא "נשאתני").

משא"כ, בטענת הבעל, "והוא אומר", כאן הוקשה לרש"י שזה שייך רק בנתגרשה, אך בנתארמלה מי יוכל לטעון? וא"כ, צריך להיות שהאשה תהא נאמנת! ולזה הוצרך להדגיש שקאי אנתגרשה, ולאמנה - היורשין טוענים<sup>1</sup>.

## אין כלל מיגו, או מיגו חלש?

הת' מנחם מענדל שי' ליפקין  
תלמיד בישיבה

גרסינן במשנה כתובות דף טו, ב: "ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך הייתה ולקחתיה הימנו, שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ובגמ'<sup>2</sup> דנים למי מודה רבי יהושע, ובאיזה ענין. ולאחר שקלא וטריא מגיעה הגמ' למסקנא ש"אמיגו קאי", ד"היא<sup>3</sup> אומרת משאירסתני נאנסתי כו', והוא אומר לא כי אלא עד שלא אירסתיך נאנסת כו', רבי יהושע אומר "לא מפיו אנו חייך".

דהיינו, באשה סובר רבי יהושע שלא אומרים מיגו דאי בעיא אמרה מוכת עץ אני תחתיך, ובמשנתנו מודה רבי יהושע שאומרים מיגו.

ומקשה הגמ': "מכדי האי מיגו והאי מיגו, מאי שנא האי מיגו מהאי מיגו דהכא", כלומר, כיוון שבשני המקרים ניתן לומר מיגו, מדוע מחלק רבי יהושע - הכא מודה למיגו, והתם חולק?

ומתרצת הגמ': "הכא אין שור שחוט לפניך, התם שור שחוט לפניך".

1. וכן בירושלמי (הל' א) הקשה - הניחא נתגרשה, נתארמלה מי עורר? ומשני - היורשים.

2. שם דף טז.

3. שם דף יב.

ומפרש רש"י ד"ה "הכא": "גבי שדה אין שור שחוט לפניך - שיעלה על לב בעליו לתבוע מי שחטו. כלומר, אם שתק זה, לא היו לו עוררים. הילכך, אי לאו דדבר פשוט הוא שלקחה הימנו לא היה אומר לו של אביך הייתה, הילכך, אמרי' מיגו. אבל גבי לא מצא לה בתולים שור שחוט לפניך - בתולים שלא מצא לה הם הסיתוהו לבוא לבי"ד, ואע"פ שיש לה להשיב טענה טובה מזו לא אמרינן מיגו, דדלמא לא אסקה אדעתה, א"נ איערומי קא מערמא.

ובתוס'<sup>1</sup> מביא את הסברו של רש"י: "פירש בקונטרס, שהוא טוען עד שלא אירסתין נאנסת והכא אין שור שחוט לפניך דאין הלה תובעו". דהיינו, רבי יהושע סובר שלא אומרים מיגו רגיל אלא דווקא מיגו דאי בעי שתיק, ולכן גבי אשה שיש תובע זה מיגו רגיל, וע"ז חולק רבי יהושע, ואילו גבי שדה מודה.

ועוד מביא תוס' את פירוש ר"י, שפירש בענין אחר: "התם שור שחוט לפניך - דהרי אין לה בתולים, ואינה יכולה לומר בתולה אני, כמו בשור שחוט שאין יכול לומר חי הוא. ולהכי בין אומרת משאירסתני נאנסתי בין אומרת מוכת עץ אני תחתיך לא מהימנא". עכ"ל.

ומסביר המהרש"א על אתר, דהתם באשה אין מיגו, כיון שגם אם אומרת מוכת עץ אני, לא תהיה נאמנת (לרבי יהושע), משא"כ הכא אם יטען לא הייתה של אביך מעולם יהיה נאמן ולכן הוי מיגו<sup>2</sup>, ומסיים המהרש"א "והתוספות כתבו לעיל כן בפ"ק לפי תירוצם דהכא".

ולכאורה צלה"ב: דלפי זה אין כלל חידוש שרבי יהושע מודה בשדה, שהרי באשה דווקא חולק כי אין כלל מיגו, אבל פה אכן יש מיגו ולא צריך כלל לכתוב זאת!<sup>3</sup>

1. ד"ה "התם שור שחוט לפניך".

2. וכ"כ הרמב"ן ועוד.

3. דבשלמא לרש"י ישנו חידוש: היה מקום לומר שרבי יהושע חולק לגמרי על העיקרון של מיגו, ולכן מחדשת המשנה שיש מיגו מסויים שכן מודה.

ואולי י"ל, ברוחק עכ"פ, ע"פ דיוק בלשון התוס' בפרק קמא' שכתב: "דהתם (במשאירסתני נאנסתי) לא הוי מיגו גמור, דהא אפילו אמרה מוכת עץ אני אינה נאמנת לרבי יהושע . . ולא קרי ליה מיגו, אלא לפי שהיא טענה מעולה ביותר".

דמלשון התוס' "לא הוי מיגו גמור" משמע, שיש כאן מיגו, שהרי סוכ"ס יכלה לטעון טענה טובה יותר, שעל ידה לא הייתה נפסלת לכהונה, אלא שאינו גמור, כיון שגם בטענה זאת לא הייתה נאמנת.

ועפ"ז מובן החידוש בהא דמודה רבי יהושע, שהיה מקום לחשוב שחולק לגמרי על העיקרון של מיגו ולכן אומרת המשנה שדווקא שם חולק, כי אי"ז מיגו גמור וכאן יודה.

והוסיף לי בזה הרה"ג הרב יעקב שי' שויכה ר"מ בישיבתנו, דמוכח כן מלשון הגמ' אצלנו, שלא חוזרת מההו"א שיש מיגו, אלא נשארת בדעה שיש כאן מיגו אלא שהוא לא טוב - "התם הרי שור שחוט לפניך", וכן"ל.

## בטעם עדיפות טענת ברי על טענת שמא

הת' משה שי' הכהן פרידמאן  
תלמיד בישיבה

### א

תנן בריש פרק שני דכתובות (טו, ב): "האשה שנתארמלה או שנתגרשה, היא אומרת בתולה נשאתני, והוא אומר לא כי, אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא, כתובתה מאתיים וכו'".

1. דף יג ע"א, ד"ה "רב אסי".



על המילים "והוא אומר" מפרש רש"י: "ולאלמנה - היורשין אומרים לה אלמנה נשאך אבינו<sup>1</sup> ואין לך אלא מנה וכו'",

ומוסיף ע"ז השיטה מקובצת<sup>2</sup> שרש"י למד שמדובר דווקא כשהיורשים טוענים, משום שטענתם היא ברי, אבל אין לומר שב"ד טענינן ליתמי, כיון שאין טענת ב"ד עבור היתומים נחשבת כטענת ברי.

והרא"ש<sup>3</sup> חולק על רש"י וסובר שבאלמנה ב"ד טענינן וז"ל: "ואלמנה נמי חשבינן טענת היורשין ברי כיון דטענינן ליתמי כל דמצי אבהון למיטען".

ונראה לבאר סברות מחלוקתם, ובהקדים, שיש לחקור בטעם הדין ש"ברי ושמא ברי עדיף", שניתן לפרש זאת בב' אופנים:

אופן א': הסיבה לכך שברי עדיף היא מכיון שלברי יש טענה טובה יותר מאשר הטוען שמא, והיינו מצד עליונותו של טענת הברי על טענת השמא.

אופן ב': הסיבה לכך שברי עדיף היא מכיון שלשמא יש טענה גרועה, שהיה צריך לדעת ולא ידע<sup>4</sup> - היינו מצד הגריעותא של טענת השמא.

ורש"י - ע"פ השיטה מקובצת - סובר כאפשרות הא' שברי עדיף מצד מעלת הברי, ולכן כאן שבי"ד לא יודעים בוודאות שנשא אותה אלמנה, אין לומר שטענתם היא ברי, מכיון שסור"ס טענת האלמנה היא וודאית ויותר עליונה מטענת ב"ד,

משא"כ הרא"ש סובר שברי ושמא ברי עדיף מצד גרעון השמא. ולכן פה בי"ד טענינן וזה נחשב כברי, כיון שבטענת בי"ד אין את גרעון השמא, שב"ד לא צריכים לדעת האם נשאה בתולה או אלמנה, וא"כ טענתם נחשבת טענת ברי.

1. כגון שאביהם היה נשוי נישואים שניים לאשה זו, והם מהאשה הראשונה.

2. ד"ה "ורש"י ז"ל כתב".

3. סוף סימן א'.

4. כגון לזה ומלוה, שהמלוה טוען ברי והלוה שמא, שללוה יש חסרון בזה שלא יודע כמה לזה, וכאשר לא יודע זה מראה שיש גרעון בטענתו.

## ב

ולפי הסבר זה יש לבאר את דברי רש"י על הגמ' לקמן:

איתא בגמ' (טז, א): "טעמא דאיכא עדים (דיצתה בהינומא, רש"י), הא ליכא עדים - הבעל מהימן, לימא תנן סתמא דלא כר"ג, דאי ר"ג הא אמר איהי מהימנא, (ומתרצת הגמ'): אפילו תימא ר"ג, עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא בכרי ושמא, אבל הכא בכרי וברי לא אמר, (מקשה הגמ'): ודקארי לה מאי קארי לה, הא ברי וברי הוא, (ומתרצת): כיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי ברי ושמא דמי".

ולכאורה מפשטות דברי הגמ' יש להוכיח שהסיבה לכך ש"ברי ושמא ברי עדיף" היא מצד גרעון השמא, כיון שהגמ' אומרת שהיות שלאשה יש רוב - טענה טובה יותר - זה גורם שטענתו תהיה כשמא?

ולכן מפרש רש"י: "קרובה טענתה להיות אמת יותר משלו וכברי ושמא דמי" שבאמת זה ברי וברי, רק שטענתה טובה יותר, וכשטענתה טובה יותר היא נאמנת (מצד שיש לה טענה טובה יותר), כמו שבברי ושמא ברי עדיף.

משא"כ הרא"ש יסבור שכאשר שהגמ' אומרת כי ברי ושמא, הכוונה היא שכיון שלבעל יש גרעון שהולך נגד הרוב, לכן נק' כשמא, אעפ"י שטוען ברי, וזאת כיון שטענתו גרועה - שהולך נגד הרוב.

## ג

כשהגמ' אומרת "טעמא דאיכא עדים הא ליכא עדים הבעל מהימן", מפרש ע"ז רש"י: "ולא אמרינן הואיל ומספקא על יום נישואיה אם בתולה הייתה אם בעולה העמד אותה על חזקתה של קודם לכן, ומתחילה בתולה היתה".

הוספה זו של רש"י באה כהמשך לסוגיית בדף י"ב ע"ב ששם מובארת מח' של ר"ג ור' יהושע במקרה שהאשה טוענת משארסתני נאנסתי - טענת ברי - והבעל אומר לא כי

אלא עד שלא ארסתיך - טענת שמא, שר"ג סובר שהיא נאמנת (בפשטות מכיון שטוענת ברי), ור"י סובר אינה נאמנת מכיון שלבעל יש חזקת ממון,

ובגמ' הייתה הו"א לדמות את מחלוקתם למח' אמוראים (לגבי ברי ושמא, ולבעל השמא יש גם חזקת ממון, שרב יהודה ור"ה סוברים חייב - בעל הברי עדיף, ור"נ ור' יוחנן סוברים פטור - בעל השמא עדיף, כיון שיש לו חזקת ממון), ולמסקנא דחו זאת כיון שר"ג סובר שנאמנת אין זה רק משום שברי עדיף, אלא למ"ד א' כיון שיש פה (חוץ מברי) מיגו (שיכלה לטעון מוכת עץ אני, שאז לא נפסלת מכהונה), ולמ"ד ב' כיון שיש פה (לבד מהברי) חזקה דגופא (שכל אשה נולדת בתולה, ומסתמא נאנסה לאחר אירוסין).

ולכן הוסיף רש"י בסוגייתנו "ולא אמרינן וכו'", כיון שבאם לא היה מוסיף, לא היתה מובנת ההו"א לומר שכאן יפסוק ר"ג שהיא נאמנת - כיון שלבעל יש חזקת ממון, ולה יש רק ברי, ולכן הוסיף רש"י "ולא אמרינן", שחוץ מטענת ברי יש לה גם חזקה דגופא.

(וגם למ"ד בדף י"ב שברי עדיף בצרוף מיגו, יסכים בסוגיין היכא דליכא מיגו, דסגי בחזקה. והראיה לזה היא, שהרי ב' השיטות בדף י"ב (מיגולחזקה) הם בדעת ר' יוחנן, ולגבי המשנה (דף יג ע"א) שהאשה טוענת מוכת עץ אני, והבעל טוען דרוסת איש את, שר' יוחנן סובר שמוכת עץ מקבלת מאתיים, ודרוסת איש מנה, שלפי דעת רבי יוחנן יוצא שאין שם מיגו, וע"פ המ"ד בדף יב - שסובר (בדעת רבי יוחנן) שנאמנת רק כשיש (לבד מטענת הברי) מיגו - לכאורה מדוע נאמנת, אלא מוכרחים לומר שכשאיין מיגו, אזי לכו"ע נאמנת מצד החזקה, וכמו שכתב הפנ"י).

וכן דעת בעל המאור<sup>1</sup>, כרש"י דאיכא בסוגיין חזקה דגופא.

אך הרמב"ן<sup>2</sup> משיג על בעל המאור דאזיל בשיטת רש"י, וסובר ד"ליכא הכא חזקה דגופא, דבשלמא כונס את הנערה שלא נישאת איכא חזקה דגופא דלא חיישינן שמא זינתה, דבנות ישראל בחזקת כשרות הן עומדות, אבל במשנתנו אינו טוען בחזקת בתולה

1. ד"ה "וכיון דרוב נשים", דף ה ע"ב בדפי הרי"ף.

2. במלחמות ה' ד"ה "אמר הכותב", דף ה ע"ב בדפי הרי"ף.

כנסתיך ונמצאת בעולה, אלא בחזקת אלמנה נשאתיך או אלמנה מן הנישואין או שנכנסה ולא נבעלה, ואין בשתים אלא חזקה דגופא שאין האשה עומדת בחזקת שלא נישאת מעולם, ואין לה בה אלא רוב, אבל בחזקת שלא זינתה היא עומדת".

אלא מסביר הרמב"ן את סוגייתנו לשיטתו, שבאמת אין חזקה דגופא, וכל קושיית הגמ' היא כדעת רב יהודה ורב הונא - בדף י"ב - שברי ושמא ברי עדיף אפ' בלי חזקה<sup>1</sup> מיגו (ההו"א של הגמ').

## ד

וע"פ מה שהוסבר לעיל במח' שבין רש"י והרא"ש בגדר ברי ושמא, אפשר ליישב קושיית הרמב"ן על בעל המאור (דאזיל כשיטת רש"י):

דבעל המאור והרמב"ן לא פליגי דחזקת הגוף כאן הוא גרוע, כיון שאין בזה חזקת כשרות, ומ"מ כיון שרש"י ובעל המאור למדו ש"ברי ושמא ברי עדיף" מצד מעלת טענת הברי, החזקה דגופא שישנה כאן מספיקה (בצרוף הא ד"רוב נשים נישאות") לכך שטענתה תהיה חזקה יותר. משא"כ הרמב"ן למד כרא"ש ש"ברי ושמא ברי עדיף" הוא מצד גרעון טענת השמא, ולכן אין לומר שהחזקה דגופא תגרע מטענת הברי של הבעל,

ובמילים אחרות: 'לכ"ע החזקה דגופא כאן גורמת שטענתה תהיה חזקה יותר, אבל א"א לומר שמי שהולך נגד חזקה זו – יחשב שיש לו גרעון.

## ה

ועפ"ז תתורץ קושיא נוספת:

---

1. בענין זה - שלכו"ע חזקת הגוף היא חזקה, רק שהיא חזקה חלשה מחזקת כשרות - ראה ג"כ שו"ת צ"צ חלק אבן העזר (ב) סי' ש"ז ס"ט, דמבאר שם שחזקה התלויה בסברא - כגון חזקת כשרות - עומדת כנגד חזקת ממון. משא"כ חזקת הגוף, כמו חזקת אשת איש, היא חזקה ש"אין לנו לבדות הנוול וההשתנות ממה שהיה תחילה", ומ"מ "אין ע"ז סברא שיהיה קים לן שלא ישתנה", ואינה עומדת נגד חזקת ממון, עיי"ש.

דהנה לשיטת הרמב"ן צ"ל את שיטתו של המ"ד בדף י"ב שסובר שלר"ג צריך גם חזקה, הרי מדובר בחזקה דגופא (כמו שפירש רש"י שם), וגם שם לכאור' אין חזקת כשרות, ומאי שנא הכא מהתם?

(ואין לומר שסובר ששם זה חזקת כשרות שלא זינתה, שהרי לכו"ע היא נאנסה, רק הויכוח הוא מתי נאנסה, ודוחק לומר שמחזיקים אותה בכשרות כמה שיותר זמן).

ויש לומר שדווקא בסוגיין סובר הרמב"ן שלא תועיל חזקה דגופא, משום שהבעל טוען ברי כנגדו, ואין בכח חזקת הגוף לערער את טענת הברי, משא"כ בדף י"ב אף הרמב"ן יסבור שתועיל חזקה דגופא, משום ששם הבעל טוען שמא, וכנגד שמא חזקה דגופא מועילה.

## ו

והנה מתוס' בדף יב ב' ד"ה "רב הונא ורב יהודה אמרי חייב" מוכח דס"ל כשיטת הרא"ש שברי ושמא ברי עדיף מצד מעלת טענת הברי. שמבאר שם שבמקרה של מנה לי בידך והלה אומר איני יודע (אפילו בכל המנה) הדין הוא שהטוען שמא חייב שבועה משום ד"הברי טוב והשמא גרוע דהוה ליה לידע אם חייב אם לאו, שמתוס' משמע דלא סגי שטענת הברי תהיה עליונה, אלא צריך שיהיה גם גרעון לטענת השמא<sup>1</sup>.

ויש להוסיף הוכחה מסוגיין שדעת התוס' היא כהרמב"ן - מלבד ההוכחה מתוס' ד"ה "כיון דרוב" - שתוס' ד"ה "ה"נ מסתברא", אומר בתירוץ, שלדעת ר"ג בברי וברי פשיטא שהבעל נאמן, שלכאורה מדוע זה פשיטא, וכמו שכתב רש"י שבברי וברי מודה רשב"ג?

אלא שרש"י אזיל לשיטתו שיש לאשה חזקה דגופא, ולרבן גמליאל יש הו"א לומר שתהא נאמנת, משא"כ תוס' סבירא ליה כרמב"ן שאין לה חזקה דגופא, וזהו פשיטא שר"ג סובר שהבעל יהא נאמן, משום שאין לאשה שום מעלה על הבעל, משא"כ לבעל יש מעלה על האשה, שיש לו חזקת ממון.

1. וכמו שהוכיח נתה"מ סי' נ"ט ס"א.

# "כל שיש לו חולה בביתו ילך אצל חכם"

הרה"ג ר' גמליאל ש"י הכהן רבינוביץ  
מח"ס "גם אני אודך", בני ברק

## א

בגמרא בבא בתרא דף קטז ע"א איתא: דרש ר' פנחס בר חמא כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש רחמים, שנאמר וכו', ע"כ.

בספר "דרך שיחה", להרב אליהו מן שי', (ח"ב עמוד תד), שאל מדוע נקטו ילך אצל "חכם", ולא אמרו לילך אצל "צדיק", וכמו שאמרו (יבמות דף סד ע"א) אינו דומה תפילת צדיק בן צדיק וכו'?

## ב

בקובץ "אור תורה" (סיוון תשס"ח, עמוד תתיז), כתב עוד לתרץ הרב רן יוסף חיים מסעוד אבוחצירא שליט"א וז"ל: דהנה "חכם בגימטריא "חיים", וידוע מה שאמר החכם מכל אדם בקהלת (ז, יב) שהחכמה תחיה בעליה, והיינו שע"י החכמה יש חיים, וחכם העוסק בלימוד התורה ממשיך חיים לעולם. ועיין בספר המידות להר"ן מברסלב זיע"א שכתב (בערך רפואה ח"ב אות ג) וז"ל: על ידי עיון עמוק בסודות התורה יכול לפקוד עקרונות ולרפאות חולי חזק. עכ"ל.

ואתי שפיר דנקטו "חכם".

## ג

ואענה את חלקי בס"ד.

דנקטו "חכם" ולא צדיק, לרמז לכמה דברים. דהנה "חכם" ר"ת - חסיד, כהן, מרחם, מעביר, משה.

ואסביר הרמז, דהנה אות ח' מרמז לחסיד, שיכול לבקש עליו רחמים, וכדאיתא בתענית (ח.) "ילך אצל חסיד שבדור וירבה עליו בתפילה". ואות כ' מרמז לכהן, שיכוון הכהן על החולה בברכת כהנים, דידוע שמעלתו גדולה, ואות מ' מרמז על מרחם, היינו מרחם על הבריות, ואיתא (שבת דף קנא ע"ב) "כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים", ולכן מעלתו גדולה, ואפשר לבקש למרחם על הבריות שיתפלל על החולה, או אות מ' מרמז על מעביר על מידותיו, דאיתא בחז"ל (ראש השנה דף יז ע"א) "כל המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו", ופרש"י שם וז"ל: "המעביר על מידותיו, שאינו מדקדק למדוד מידה למצערם אותו ומניח מידותיו והולך לו, וכו', מעבירין לו על כל פשעיו, אין מידת הדין מדקדקת אחריהן אלא מנחתן והולכת".

ולכן מעלתו של המעביר מידותיו גדולה שיכול לעורר רחמים על החולה שלא תדקדק מידת הדין על החולה, או אות מ' מרמז על משה, והיינו הצדיק שבכל דור ודור, וכמו שאיתא (תיקוני זוהר דף קיד ע"א) איתפשטותיה דמשה בכל "דרא ודרא", וכן איתא (שבת קא, ועוד) "משה שפיר קאמרת", ופרש"י (שם) "כלומר רבינו בדורו כמשה בדורו".

ולכן נקטו בלשון חכם, לרמז שכל אלו הנ"ל יכולים להתפלל על החולה, וישמע הקב"ה מהר את תפילתם, והבן.

## ד

עוד י"ל בס"ד, דהנה הצדיק הוא "יסודו של העולם", וכמו דכתיב (משלי י, כה) "צדיק יסוד עולם", והנה העולם עומד על שלשה עמודים, וכמו שאיתא באבות (פ"א מ"ב) "על שלשה דברים העולם עומד", על "התורה", על "העבודה" (היינו עבודת התפילה, בזמן שאין לנו קרבנות), ועל "גמילות חסדים", ונמצא שהצדיק הוא יסוד של שלושה עמודים הללו.

והנה ג' פעמים "חכם" גימטרייא "צדיק", ולפי זה מובן שנקטו "חכם", ולא "צדיק", לרמז שלהתפלל על החולה לא צריך דווקא "צדיק" שמושלם בשלשה עמודי העולם,

אלא גם "חכם" שמושלם באחד משלשה העמודים הנ"ל, (ולכן "חכם" הגימטריא שלו היא שליש מ"צדיק", וכנ"ל) יכול לפעול ולהתפלל על החולה. והבן היטב.

## נשיא הדור לאחר הסתלקותו

הת' יוסף יצחק שי' רבינובין

תלמיד בישיבה

### א

ידוע המבואר בכ"מ בחסידות תוכן עניין הממוצע שכולל את שתי הקצוות של הדברים שביניהם הוא מקשר.

ולדוגמא, מתורגמן המתרגם משפה לשפה חייב לדעת את שתי השפות בכדי שיוכל לתרגם.

והנה ע"פ יסוד זה, בעניין הממוצע, מקשה רבינו לגבי נצחיותו של נשיא הדור בנוגע לזמן שלאחר הסתלקותו.

דהנה ידוע אשר תפקידו של נשי"ד הוא לחבר ולקשר (ענין הממוצע) את בני" עם אוא"ס.

ולכאורה צריך ביאור דמאחר דממוצע צריך לכלול את שני הענינים שביניהם מקשר, מובן גם ביחס לנשיא הדור, דתפקידו הוא לחבר בין בני ישראל לאוא"ס, צריך לכלול שני הענינים שביניהם מחבר (בני" ואוא"ס). וא"כ איך שייך שנשי"ד לאחר הסתלקותו, כשנשמתו נפרד מחומריות גופו ועולה מעלה מעלה בעילוי אחר עילוי, יוכל לקשר אותנו



הנמצאים מטה מטה וקשורים לגשמיות וחומריות העולם ע"י גופנו? והרי לא כולל אז נשיא הדור את הצד הגשמי בכדי שיוכל לחבר אותנו, אנשים גשמיים עם אוא"ס?<sup>1</sup>

## ב

ומבאר רבינו קושיא זו בשני אופנים:

בתורת מנחם תש"י<sup>2</sup>, אומר רבינו: "יש לשאול על כך: ידוע שלצורך המענה ביחידות צ"ל איזו שייכות להדבר, ולפחות בדקות שבדקות כהסיפור הידוע בזה מכ"ק אדמו"ר האמצעי.<sup>3</sup> וא"כ בשלמא בעבר, כשהרבי היה בגוף גשמי בעלמא דין להיותו בכל זאת מלובש בגוף, שייך עכ"פ בדקות שבדקות, כמסופר על כ"ק אדמו"ר האמצעי, אבל עתה, כיון שאין לו שום שייכות, כיצד יכול הוא לענות על דברים כאלה?

... והמענה על זה: כשם ש"ישראל אורייתא וקוב"ה כולה חד", היינו, לא רק שישראל מתקשרין באורייתא בקוב"ה (זח"ג ע"ג, א') אלא חד ממש, כך גם ההתקשרות בין חסידים לרבי, שאינה בשני דברים המתאחדים, אלא נעשים "כולא חד" ממש. והרבי אינו "ממוצע מפסיק" כי אם "ממוצע מחבר". ובמילא, אצל חסיד, הוא והרבי - כולא חד.

ובמילא אין מקום לקושיא אודות "ממוצע" - מאחר שזהו עצומ"ה בעצמו, כפי שהעמיד עצמו ("ווי ער האט זיך אריינגעשטעלט") בגוף.

וע"ד מאמר הזהר מאן פני האדון הוי' דא רשב"י, או כפי שמצינו שבעת השליחות נקרא אפילו מלאך בשם הוי', או כפי שאמר משה רבינו ונתתי עשב<sup>4</sup>.

---

1. וזה גופא דנשי"ד יכול להמשיך לאחר ההסתלקות מצינו מפורש בתורת מנחם (י"ב תמוז תשי"א ע' 186) "עאכור"כ בנוגע לרבי, שכל ענינו של רבי הוא יחידה שבנפש (אלא שהיחידה שבנפש ממשיך הוא בכל חלקי הנפש ובכל חלקי הגוף), ובנוגע לבחינת היחידה לא שייך כ"כ ענין ההסתלקות ("דארטן האט דער ענין פון הסתלקות א סאך א קלענערע שייכות"), ודאי הדבר בפשיטות גמורה שיכול להיות המשך הנהגתו גם לאחר ההסתלקות כמו בחייו". ע"כ. ועוד.

2. שיחת אחרון של פסח (ע' 24).

3. אגרות קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"ג ס"ע שעט ואילך.

4. ועפ"ז מתרץ רבינו על כתיבת ענינים רוחניים לנשי"ד, דלכאורה הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, וא"כ אין

ונמצא דמאחר שחסידים ורבי וה' הם דבר אחד, מובן דגם לאחר הסתלקות נשי"ד קשור הוא עדיין אלינו מאחר ומציאותינו קשורה למציאותו.

בהתוועדיות ש"פ וארא תשמ"ט (מוגה)<sup>1</sup> כתב רבינו ז"ל: "ואין לטעון שמעלמא דקשוט א"א לידע הקשיים והסכנות שבעלמא דין (וע"ד שאמרו חז"ל באבות פ"ב משנה ד' "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו", במקומו דווקא ופשיטא בעלמא דין דווקא, ולא בעלמא דקשוט"),

[כלומר איך הרבי, שנמצא בעלמא דקשוט, יכול להמשיך לפעול בעולם גם לאחר הסתלקותו והרי אין לו שום שייכות לעלמא דין].

"כי ההוראות בנוגע לקיום השליחות דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשי"ד באים (גם) ע"י ההשתתחות וקריאת הפדיונות כו' על הציון הקדוש, בעלמא דין, לכן יש בזה גם המעלה של הוראה ופס"ד ע"י מורה הוראה שנמצא בעלמא דין".

ישנם הרוצים לבאר קושיא הנ"ל, ומתרצים דמאחר ונשי"ד צריך לכלול צד גשמי בכדי שיוכל לקשר אותנו לאו"ס, מוכח מזה דחי הוא בגוף גשמי גם לאחר הסתלקותו ולא שממשיך להשפיע דרך האוהל כהשיחה דלעיל), למרות דאינו נתפס (מוגבל) במקום גשמי כמקדם, וא"א לתפסו (ובודאי לא באופן תמידי) בחושינו הגשמיים. (דא"א לראות, לשמוע ולמשש), כקודם הסתלקותו, ונגד מציאות הגלויה לעין כל הנפסק בתורת אמת<sup>2</sup>, דהסתלק.

והנה ביאור זה מופרך מכמה טעמים:

הנה מבואר לעיל (בקושיא) הטעם דצריך לנשי"ד לכלול צד גשמי הוא מאחר דבכדי לחבר מציאותנו הגשמית צריך גם הוא לכלול צד גשמי הקשור למציאותנו, ומובן דהיוצא לפי"ז דגשמיות הממוצע צריך להיות בהתאם (ועל דרך) גשמיותנו שאותו צריך לקשר.

יכול הרבי לענות על דברים רוחניים. וע"פ הנ"ל ומובן דהרבי וחסידים וה' מתאחדים ביחד ע"ש, ע"כ.

1. תורת מנחם תשמ"ט ח"ב ע' 211 הערה 62.

2. שכן נפסק להלכה שכשארין דופק לאדם, צריך להתנהג אליו בכל מנהגי אבילות ופטירה וכו'.

וא"כ מוכח דכמו שהגשמיות דבנ"י היא גשמיות התופסת ומוגבלת במקום גשמי, ונתפסת בחושי האדם: ראייה, שמיעה ומישוש, עד"ז צד הגשמי של נשי"ד צריך להיות בהתאם ולהיתפס במקום וחושי האדם הגשמיים ולא כשיטתם הנ"ל(דלפי שיטתם הדרא קושיא לדוכתא)<sup>1</sup>.

(ב) גוף גשמי מחויב להיות נתפס במקום גשמי דדוקא שם הוא נמצא, דדבר אחר לא יכול להיתפס במקומו בו זמנית<sup>2</sup>.

וכדמוכח ממה שסיפר הרבי הרי"צ על אביו הרבי הרש"ב נ"ע, דבעת מאסרו של אדמוה"ז ביקרו הבעש"ט והמגיד בתא מאסרו בבית הכלא, ושלח הרבי נ"ע את בנו הרי"צ לבדוק את מקום התא אם מכיל מספיק מקום לגוף הבעש"ט והמגיד.<sup>3</sup>

וא"ת דגוף גשמי אינו מוגבל ונתפס בגדרי מקום גשמי לא היה צריך הרבי הרש"ב לשלוח את בנו לבדוק מקום התא הגשמי דאפשר דחיים הם בגופים גשמיים האינם נתפסים מקום בתא<sup>4</sup>,

(ג) ועוד ועיקר דכשסותר הכתוב בתורה למציאות הנראית בעולם מציאות העולם היא הוודאית (דמציאות העולם גופא היא נקבעת עפ"י התורה "בראשית ברא אלוקים") וצריך

1. וכמוכח בלקו"ש ח' כ"ד שמות, א (ע' 6) דמשה "איש אלוקים", איש שאפשר לראות אותו ולשמוע אותו דצריך להיות גשמיות בדוגמת גשמיות שלנו שאפשר לראות ולשמוע. ועד"ז בתורת מנחם התוועדויות תשי" שיחת ש"פ שמיני (ע' 33), "כידוע שענינים של הרביים הוא הכנה לביאת המשיח, כי, בביאת המשיח כתיב "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר", היינו, שיראו ("וראו") אלקות בעין בשר הגשמי, וההכנה לזה נעשית עי"ז שדבר ה' מתגלה לכאור"א באמצעות גוף גשמי הנראה לעיני בשר פנים אל פנים, שכן, המענה של הרבי [שהי' ע"פ רוב ב"זשארגאן", ומזמן לזמן היה מערב גם תיבה באנגלית או ברוסית, וכיו"ב] הוא באופן ש"רוח ה' דיבר בו ומלתו על לשוני", ונראה גם בלקו"ש ח"ו יתרו ב' ע' 121 "ראיה "נעמט (זעהט) גשמית" (ראי' תופסת (רואה) גשמיות).

2. וברגע שניגש דבר אחר למקומו הגשמי הוא נתקע ומתנגש בו, כיון שהמקום כבר נתפס.

3. תורת מנחם תשמ"ו חלק שני מוצש"ק פ' מקץ ע' 199 ועי' עוד שם ע' 205 "ענין הקשור עם גדרי המקום, ואינו שייך אלא אצל נשמה בגוף".

4. וע"ד המבואר בתורת מנחם בש"י אחרון של פסח (ע' 22) לגבי נשי"ד שהוא ע"ד אליהו הנביא דכאשר מתגלה ניצוץ ממנו יכול להיות בכמה מקומות בו זמנית, משא"כ כשמתגלה בגופו הגשמי נתפס ומוגבל בגדרי המקום הגשמי.

להבין (ולא ח"ו דאינו אמת) את פירוש התורה ד"אין לדיין אלא מה שעניו רואות" (וכהפתגם הידוע ע"ד הצחות מקושיות לא מתים)<sup>1</sup>.

1. וכדמוכח בכ"מ וביניהם: (א) אדמו"ר האמצעי אמר לאחריו כל גזירות ושמדות ה' לא תהי' דכבר יצאו י"ח עבור כל הענינים דחבלי משיח. ובהתועודיות תשד"מ ח"א ע' 577 הקשה רבינו וז"ל: "נידוע אמנם השאלה: היתכן שלאחרי זה התרחשו מאורעות מסויימים לפני ארבעים שנה (שואה) וכו' - אבל אעפ"כ, כך כותב אדמו"ר האמצעי בספרו שערי תשובה", היינו שדברי אדמו"ר האמצעי (התורה) סותרת את מציאות השואה ולמרות זאת לא משנים את מציאות העולם להכחיש את השואה ח"ו.

(ב) ידוע שאלת עיכוב הגאולה שהקשה רבינו עשרות פעמים (וראה שיחת ט' אדר תשנ"ב) שעפ"י תורה לא מובן למה משיח עוד לא בא והרי כבר כלו כל הקיצין וכו'. ולא שינה רבינו ח"ו את מציאות העולם לומר שמשיח הגיע ומה שראינו שעוד לא בא לא הוה הוכחה.

(ג) כשטעו בני" בחטא העגל ע"י שטעו בחשבון הימים של ירידת משה (דסברו דמשה אמר שירד יום קודם) והיינו שסתרו דברי משה (לפי חשבונם) את מציאות העולם, דלא ירד, ולא מצינו אחד דסבר דירד משה קודם (עפ"י חשבונם בדברי משה) ואפי' בני לוי דלא חטאו (כפשוט דלמרות טעותם בימים לא היו צריכים לעשות את העגל) אלא בני" אמרו דלא הבינו את דברי משה.

(ד) נפסק להלכה ברמב"ם (הל' יסודי התורה פרק ט') דאפי' נביא נבואה מה שניבא נבואתו דבר העתיד להיות ולא קרה בפועל דנוגד לדברי הנביא את המציאות הגלויה לעין כל בעולם, דוודאי אזלינן בתר מציאות הגלויה ולא לשמוע לדברי הנביא, ואם דברים נאמרים אפי' על נביא נבואתו עאכו"כ ככל מקרה אחר.

(ה) כתב הרמב"ם בפירושו המשניות (למס' סנהדרין) על אלו המבינים כל דברי חכמים כפשוטם אע"פ דהדברים לא עפ"י מציאות העולם.

וז"ל "הראשונה הוא רוב מה שראיתי, ואשר ראיתי חיבוריו, ומה ששמעתי עליו, הם המאמינים אותם על פשטם, ואין שוברים בהם פירוש נסתר פנים, והמנגעות כולם הם המחוייבים המציאות. ואמנם עושין כן שלא הבינו החכמה, והם רחוקים מן התבונה, ואין בהם מן השלמות כדי שיתעוררו מאליהם, ולא מצאו מעורר שיעורר אותם סוברין שלא כיוונו חכמים ז"ל בכל דבריהם הישרים והמתוקנים אלא מה שהבינו, לפי דעתם מהם ושהם על פשוטם ואע"פ שהנראה מקצת דבריהם יש בהם מן הדבר והריחוק מן השכל עד שאילו סופר על פשוטו לעמי הארץ כל שכן לחכמים היו תמהים בהתבוננם בהם והם אומרים היאך יתכן שיהי' בעולם אדם שיחשוב בזה או שיאמין שהיא אמונה נכונה ק"ו שיטיב בעיניו וזו כת עניי הדעת יש להצטער עליהם לסלכותם לפי שהם מכבדין ומנשאין החכמים כפי דעתם והם משפילים אותם בתכלית השפלות והם אינם מבינים את זה וחי ה' ית' כי הכת הזה מאבדין הדרת התורה ומאפילים זהרה ומשימים תורת ה' בהפקר המכוון בה לפי שה' ית' אמר בתורה התמימה אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה והכת הזאת מספרים משפטי דברי חכמים ז"ל מה שכששומעין אותו שאר האומות אומרים רק עם סכל ונבל הגוי הקטן הזה ורוב מה שעושין זה הדרשנים שהם מפרשין ומודיעין להמון העם מה שאינם יודעים ומי יתן אחר שלא ידעו ולא הבינו שיהיו שותקין כמו שאמר מי יתן החרש תחרישון ותהי' להם לחכמה או שיהיו אומרים אין אנו מבינים כונת החכמים בזה המאמר ולא היאך יתפרש אבל הם מחשבים שהם מבינים אותו ומשתדלים להודיעו לפרש לעם מה שהבינו הם עצמם כפי דעתם החלושה לא מה שאמרו חכמים ודורשין בראשי העם דרשות במס' ברכות ופרק חלק וזולתם על פשטם מלה בלה"ע. ע"כ.

וכשם שבנגלה וחסידות לא כל הדברים המובאים מובנים עדיין לע"ע, כך גם כשהדבר נוגד את מציאות העולם. יישאר הענין ב"צריך עיון"!

ומחמת קושיות הנ"ל על כרחך הדרינן לפירושו של רבינו והדברים פשוטים ויובנו לכל, ואין לבר דעת מקום לטעות בהם].

## ג

וצ"ב איך מקשר נשי"ד אותנו לאחר הסתלקותו, האם ע"י גופו באוהל, או באופן השני ע"י שמציאותינו היא מאוחדת איתו דחסידים ורבי כולא חד (כפירוש הראשון)?

ועוד צריך להבין ההכרח בכל פירוש דבלעדיה לא היה אפשר לתרץ הקושיא (נצחיות דנשי"ד לאחר ההסתלקות) הנשאלת בשיחה גם אם היה את הפירוש השני?

## ד

ויובן כל זה ובהקדם קושיא דומה לגבי נצחיותו של יעקב אבינו ומשה רבינו,

דהנה כתב רבינו<sup>1</sup> בהבנת דברי חז"ל דיעקב אבינו לא מת דיעקב אבינו דמדתו היא מדת האמת (כידוע דאברהם כנגד חסד יצחק גבורה יעקב הוא בקו האמצעי מדת התפארת שהיא מדת האמת ע"ש) ממשיך גם לאחר הסתלקותו בגשמיות (דמדת האמת לא שייך הפסק) ע"י זרעו, דכל מציאות זרעו מאוחדת עם מציאותו, ולכן מאחר דזרעו בחיים באופן ממילא גם "הוא בחיים" דמציאות זרעו היא מציאות ועי"ז ממשיך יעקב אבינו גם בגשמיות לאחר הסתלקותו.

ומשא"כ במאמר חז"ל לגבי משה רבינו לא מת כתב רבינו בביאורו, דממשיך משה לאחר ההסתלקות גם בגשמיות ע"י נשמתו המתלבשת בגופו של נשיא הדור שלאחריו.

וע"ש בשיחה לאריכות הדברים.

---

והדברים פשוטים.

1. לקו"ש ח' כ"ו פרשת שמות, א'.

וצ"ב טעם החילוק בין יעקב אבינו למשה רבינו, דמהיכי תיתי, ומאיזה טעם מחולק המשכיותו של יעקב אבינו לאחר הסתלקותו למשה רבינו,<sup>1</sup> דלגבי יעקב ממשיך ע"י איחודו במציאות זרעו משא"כ במשה זהו דווקא ע"י התלבשות נשמתו בנשיא הבא לאחריו?

## ה

וי"ל הביאור בכל הנ"ל דהנה מבואר לעיל בענין הממוצע דבכדי לפעול ולקשר את הגשמיות צריך להיות לו גם כן צד גשמי השוה.

וי"ל דישנם בזה שני פרטים (א) גשמיות וחומריות העולם וגופנו הגשמיים. (ב) שפלות דרגתנו הרוחנית בעוה"ז דיש לנו יצה"ר, עבירות, בעיות בעבודת ה' וכו', וכו'.

ובסגנון אחר י"ל: (א) חומר הנבראים, הגלם החומרי בכל נברא. (ב) צורת הנבראים התוכן ונשמת כל הנבראים.

ועפ"ז צ"ל דמה שנשי"ד, הממוצע, נמצא בעוה"ז דדווקא ע"ז בכוחו לחברינו לאוא"ס, מתבטא בשני דברים אלה ומכוון כנגד שתי השיחות לגבי המשכיות נשי"ד לאחר ההסתלקות המובאים לעיל (אות א').

בתש"י (לעיל) קשה לרבינו לגבי שייכות הרבי לאחר הסתלקותו לבעיות רוחניות של החסידים. וכמוכח מהסיפור המובא של אדמו"ר האמצעי לגבי שייכותו לכל בעיות החסיד הנכנס אליו ליחידות. והיינו דהקשה רבינו כאן לגבי הפרט השני המובא לעיל החסר לאחר הסתלקותו דלא שייך הרבי לענינים ובעיות רוחניות של החסידים.

ומתרץ ע"ז רבינו דחסידים ורבי הם דבר אחד דמציאות החסידים מאוחדת ברבם וממילא שייך הרבי לכל בעיה של כל חסיד.

1. ואף בדברי הגמ' עצמם מוכח דיעקב אבינו לא מת מאחר דזרעו בחיים ממילא גם הוא בחיים. ומשא"כ לגבי משה רבינו. עדיין צ"ב למה לא הביאו התירוץ דזרעו בחיים ע"ד המובא לגבי יעקב וגם על משה. מהיכי תיתי לחדש דממשיך ע"י גופו של הנשיא הבא לאחריו? ולהעיר דגם לגבי משה נאמר דמשה הוא ישראל וישראל הם משה שזה ע"ד הענין מה זרעו בחיים אף הוא בחיים. (תענית דף ה', ב').

ועד"ז אפשר גם לומר במאמר חז"ל יעקב אבינו לא מת דבאה הגמ' להדגיש המשכיות ונצחיות יעקב אבינו לאחר הסתלקותו בעוה"ז ביחס לרוחניות וקשר לתכונות העולם ומתבטא ענין זה דווקא לגבי קשר המאוחדת של זרעו של יעקב אבינו דכל מציאותו היא גם מציאות זרעו ולכן לא מת.

משא"כ בתשמ"ט<sup>1</sup> מקשה רבינו לגבי פעולתו של נשי"ד בחומריות העולם וכמודגש בשיחה גופא המדברת על מילוי שליחות ופעולת הנשי"ד בעולם. ומוכן דהשאלה היא בנוגע לפרט השני המובא לעיל, קשרו ופעולת הרבי בגלם החומרי של העולם (שבזה קשור הוא עדיין לשליחות שלוהיו).

ובזה מתרץ רבינו שגם בזה משתייך נשיא הדור לאחר הסתלקותו ע"י גופו הגשמי והחומרי הנמצא בעוה"ז באוהל.

ועד"ז גם לגבי "משה רבינו דלא מת".

דהנה בגמ' סוטה<sup>2</sup> "ויש אומרים לא מת משה... מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש".

ונמצא דדברי הגמ' מדברת על נצחיות פעולתו של משה רבינו (ולא בקשר הרגשי (צורה) כפירוש הקודם) בחומריות העולם. דאף עכשיו עומד ומשמש את בני" בחסרונם וצרכיהם הגשמיים, ופועל גם עכשיו בחומריות העולם למענם.

ולכן נצחיות זו מתבטא דווקא בקשרו הגשמי שישנה בנשי"ד בשייכותו לעולם החומרי ומתבצע ע"י גופו הגשמי או בהתלבשות בגופות נשיאי הדור שלאחריו.

## ו

אך כד דייקת שפיר בנוגע לשני הענינים הגשמיים הנמצאים בנשיא הדור אבל עדיין צ"ב בנוגע להמובא דיעקב אבינו לא מת דמצאנו כמה סתירות בדבר :

1. פ' וארא הערה 62.

2. דף י"ג.

א) בשיחה המובאת לעיל<sup>1</sup> מובא שיעקב חי ע"י מציאות החיים של זרעו.

ב) בלקו"ש ח' ל"ה<sup>2</sup> (פרשת ויחי, ב') ומובא דממשיך יעקב גם בגופו בגשמי (כמובא לעיל לגבי משה) וכשיטת רש"י<sup>3</sup> (תענית ה', ב') נדמה להם וסבורים היו שמת.<sup>4</sup>

וכן לגבי משה רבינו:

א) בשיחה המובאת לעיל מובא דמשה רבינו ממשיך לאחר הסתלקותו ע"י שמתלבש בגוף נשי"ד הבא אחריו.

ב) מה דאמרו חז"ל "משה הוא ישראל וישראל הוא משה"<sup>5</sup>, דהיא ע"ד הענין דזרעו בחיים דמציאות ישראל הם מציאותו.

וע"כ צריך לומר דכולל יעקב אבינו את שתי פרטים אלו דחי הוא גם מצד גופו וגם נשמתו שייכים לעוה"ז (כמובא לעיל)<sup>6</sup>.

ואולי אפשר לתת טעם בזה דשני הענינים (המשכיות ע"י גופו או המשכיות ע"י גוף נשי"ד הבא אחריו) נובעים מנקודה אחת.

דהנה מבואר בכ"מ דנשי"ד נשמתו היא נשמה כללית, היינו דאין לנשי"ד מציאות לעצמו מלבד מציאות ועבודת בניו.

1. ח' כ"ו, שמות א'.

2. פרשת ויחי, ב'.

3. תענית ה', ב'.

4. ולא כמפרשים רשב"א, האברבנאל, המהרש"א, ענף יוסף, שפתי חכמים, וראה דעת רבינו ועוד מפרשים באגרות קודש ג' ע' ל"ז דלא היה כפשוטו.

5. רש"י כא, כא ועי' עוד בלקו"ש חל"ג פרשת חוקת, ב ביאור מאמר חז"ל זה.

6. ואולי אפשר לומר דשני פרטים אלו כלולים בפירוש הגמ', שהוקש הוא לזרעו, דכמו שבזרעו ישנו הגוף החומרי וגם הנשמה, עד"ז גם ביעקב שהוקש להם ממשיך לפעול ע"י גופו (כמובא לעיל), וגם נשמתו אינה נפסקת וקשורה עדיין לעוה"ז ע"י שזרעו עדיין קשורים אליו ועיין ברבנו בחיי, (שמות נ', ל"ג), שהביא דיעקב אבינו חי בשתי פרטים גוף ונשמה, ודבר זה נלמד מהיקש הגמ' מיעקב לזרעו ויש להאריך, בכ"ז.



ומזה י"ל דנובע שתי הנקודות המובאים לעיל. דבגלל דאין לו מציאות מלבד בנ"י לכן משה הוא ישראל וישראל הם משה (וגם לאחר ההסתלקות. דזרעו בחיים הוא חיותי). ועוד דמזה משתלשל אח"כ עזרתו בעניניהם הגשמיים והרוחניים. ולכן מה להלן עומד ומשמש אף עכשיו עומד ומשמש.

## ז

ואם כנים הדברים אפשר לתרץ עפ"ז כפל לשון רש"י, דכתב רש"י שתי לשונות לגבי יעקב אבינו לא מת "דסבורים היו שמת... ונדמה להם שמת אבל חי הוא".

והקשה רבינו בלקו"ש ח' ל"ה' "ואולי יש לומר שזהו דיוק ל' רש"י בסוף ד"ה 'כל דחנטו חנטיא, נדמה להם שמת" ולא כמ"ש לפני"ז בד"ה מקרא 'סבורים' היו שמת, כי מאחר שנדמה להם שמת הרי הם צריכים לעשות בהתאם, כי רק נראה ונדמה להם בעיניהם ועצ"ע בטעם כפל הפירושים בפרש"י ואכ"מ.

וע"פ האמור לעיל אולי יש לתרץ (עכ"פ ב"דעת תחתון") קושיית כ"ק דכפל הלשון ברש"י דרש"י בא להדגיש שני הפרטים בהמשכיותו של יעקב אבינו.

דהנה החילוק בין לשון 'נדמה' ל'סבורים' בפשטות היא, דנדמה הוא מציאות הנראית בעיניהם (וכמו שמובא בשיחה), משא"כ הלשון דסבורים שייך לסברא והגיון של דבר המופשט מראה.

ובזה מדגיש רש"י דחי יעקב בשני הענינים, בגשמיות גופו דע"ז שייך לומר הלשון נדמה, דהיא מציאות הנגלית לעיניים (והיא עד מה שמובא קודם דממשיך בגופו של הנשיא שלאחריו או דרך גופו באוהל), וגם בנשמתו ממשיך הוא להיות קשור לעוה"ז ע"י שזרעו בחיים דכל מציאותם של זרעו הם מציאותו.

וע"פ כל זה נתיישבו הדעות בהמשכיות של יעקב אבינו בטוב טעם דבר דבור על אופניו.

1. פ' ויחי, ג' הערה 44.

## ח

ואפשר להוסיף ולהמתיק כל זה לגבי ענין ההתקשרות דהנה כמו בהנשיא דמקשר אותנו בב' ענינים: א) פעולתו בדברים הגשמיים בעולם. ב) קשר העצמי בין חסידים לרבי.

כמו"כ בהתקשרנו אליו ישנם שני פרטים: א) מילוי שליחותו וקיום הוראותיו. ב) לימוד תורתו.

והחילוק ביניהם, דבלימוד תורתו מתבטא הקשר העצמי בין חסידים לרבי דאנא נפשי כתבית יהבית, תורת רבנו והרבי הם מציאות אחת וע"י לימוד תורתו מתקשרים בקשר העצמי לרבי, דחסידים ורבי הם דבר אחד<sup>1</sup>.

משא"כ בקיום הוראות ומילוי שליחותו מתבטא הקשר של הרבי לעולם הגשמי והחומרי שנפעל על ידינו<sup>2</sup>.

## ט

וע"י התקשרות אמיתית בזה"ז נזכה לילך לקראת משיח צדקנו, ואדוננו רבנו בראשנו ויתגלה לעין כל פעולתו של נשי"ד בעולם, ולא יכנף עוד מורך בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד בקרוב ממש.

---

1. ועיין בהיום יום כ"ד סיון בענין ההתקשרות.

2. (ויש לקשר זה עם הביאור הידוע בענין ההבדל בין אדונינו לרבינו (שבתואר "אדמו"ר"), דרבינו מתבטא דווקא בלימוד תורתו הקשר בין רב ותלמיד, משא"כ אדונינו הוא כמו עבד דמצד עצמו בהפקירא ניחא ליה ותפקידו בעיקר הוא רק פעולתו ועבודתו בשביל האדון ולא קשרו העצמי, עד"ז גם בדרגא זו אצלינו העיקר הוא קיום הוראותיו ומילוי שליחותו).

## למעלה מעלה עד אין קץ - ד"ע או ד"ת?

הת' מנחם מענדל שי' רבינוביץ  
תלמיד בישיבה

מבואר במאמר ד"ה "פתח אליהו"<sup>1</sup> שהשורש לדעת עליון ודעת תחתון הוא מב' הבחי' "למעלה מעלה עד אין קץ, ולמטה מטה עד אין תכלית".

בחינת "מעלה מעלה עד אין קץ" - האור האלוקי נעלם ומסתיר את עצמו למעלה מעלה, ומזה משתלשל דעת תחתון, שלמטה "יש".

ובחינת "מטה מטה עד אין תכלית" - האור האלוקי מתגלה בכל דרגה ודרגה, גם במדרגות הכי תחתונות, ומזה משתלשל דעת עליון, שהכל בטל להקב"ה.

ולכאורה קשה, מהמבואר במאמר ד"ה "ונחה עליו"<sup>2</sup> ששתי הבחי' "למעלה מעלה", "ולמטה מטה" הם אצי' ובי"ע.

ומבאר שם דלמעלה עד אין קץ הוא ענין האור<sup>3</sup>, ולמטה מטה עד אין תכלית הוא ענין הכח שבאין-סוף שביכולתו להוות נבראים נפרדים.

וא"כ יוצא מזה להיפך מהמבואר לעיל בד"ה "פתח אליהו" ששם ביאר שמצד "למעלה מעלה עד אין קץ" נובע ההרגש ד"דעת תחתון", ואילו מצד 'למטה מטה עד אין תכלית' נרגש 'דעת עליון'. וכאן מבאר להיפך?

ושמעתי מהרה"ח ר' זלמן גופין שי', משפיע דישיבתנו לבאר כך: שישנם ב' אופנים בין האור האלוקי והעולמות: דלאופן הא' החילוק הוא האם האור נמצא בעולמות או שנמצא למעלה מעולמות.

1. י"ט כסלו תשט"ו.

2. אחרון של פסח תשי"ד.

3. שבו הוא ההרגש ד"כלא חשיב".

ומשא"כ לאופן הב' מדובר בהאור האלוקי שמאיר בעולמות, והחילוק הוא באופן ההארה בעולמות גופא - האם האור האלוקי מאיר בעולמות כפי שהוא בעצמותו, או שמאיר ע"י התלבשותו בכלים.

ולפי זה יובן דבמאמר ד"ה "פתח אליהו" מדבר כפי אופן הא' הנ"ל. ולכן כאשר מדובר אודות ו"למעלה מעלה עד אין קץ" הרי הכוונה שהאור אינו מאיר בעולמות כלל, ומכיון שכך, הרי מתבטא זה למטה ב'דעת תחתון' - שלמטה יש ולמעלה אין - וכן הוא גם לאידך - גיסא ב"למטה מטה עד אין תכלית", שהאור מאיר בעולמות, מתבטא זה ב"דעת עליון" - שלמעלה יש ולמטה אין.

ולעומת זאת בד"ה "ונחה" מדבר כפי אופן הב' הנ"ל. ולכן כאשר מדבר כאן אודות "למעלה מעלה עד אין קץ" הכוונה בזה שהאור מאיר בעולמות כפי שהוא בעצמותו, וכתוצאה מזה ישנו ביטול בהעולמות - "דעת עליון" - שלמטה אין וכלא חשיב כלל. ולאידך - גיסא כשמדובר אודות "למטה מטה עד אין תכלית", הרי הכוונה שהאור האלוקי מאיר בעולמות בהתלבשות בכלים. ומזה נגרם הרגשת היש ב"דעת תחתון" - שלמטה יש, ולמעלה אין.

## בהדין דברי ושמא בסוגיא דריש פרק האשה שנתארמלה

הת' חיים ברוך ש" ריון  
תלמיד בישיבה

### א

תנן: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה, היא אומרת בתולה והוא אומר לא כי אלא, אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שייצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים. ר' יוחנן בן ברוקה אומר, אף חילוק קליות ראייה. ומודה ר' יהושע באומר לחברו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ואם יש עדים שהיא של אביו והוא אומר לא לקחתיה הימנו אינו נאמן".

ובגמרא: "טעמא דאיכא עדים, הא ליכא עדים - הבעל מהימן. לימא תנן סתמא דלא כר"ג, דאי ר"ג - הא אמר איהי מהימנא".

פרוש הדברים:

דהנה לעיל דף יב ע"ב נחלקו ר"ג ור' יהושע מה הדין באשה שאמרה משאירסתני נאנסתי ובעלה אמר לה לא כי, אלא לפני שהתארסת נאנסת, וא"כ היו נישואי מקח טעות וממילא איני חייב לך כתובה. ר"ג אומר דנאמנת. ובגמרא שם מובא ב' סיבות מדוע נאמנת: א. יש לה חזקת הגוף שהרי נולדה בתולה. ב. יש לה מיגו שהייתה יכולה לומר מוכת עץ אני ולא הייתה פוסלת נפשה לכהונה. משא"כ, בטענה זו דנאנסה דפסלה נפשה מכהונה, ור' יהושע אומר דלא מפיה אנו חייני ואין להאמין לה ואוקי ממונא בחזקת מריה.

וע"ז מקשה הגמ', דהרי במשנתנו נפסק, שאם אין עדים לאשה דהייתה בתולה משעת נישואין הבעל נאמן, וזה לא כדברי ר"ג דאומר שהאשה נאמנת, ומתרתת הגמ' דבסוגיא שם איירי שטענת הבעל היא בשמא, שאומר שמא אנוסה את לפני האירוסין, אבל במשנתנו מדובר שהבעל אומר בבריא שאלמנה נשאתיך, ופה גם ר"ג מודה דהבעל נאמן.

שואלת הגמ': א"כ מה הייתה סברת המקשן? ומתרצת הגמ', דכיון דרוב נשים בתולות נישאות, חשב המקשן דמשנתנו כברי ושמא דמיא. שאף שבמשנתנו מדובר שהבעל אומר ברי אבל יש נאמנות לאשה יותר מן הבעל כיון שרוב נשים נישאות בתולות.

ואומרת הגמ' דה"נ מסתברא מהא דבסיפא של המשנה כתוב שמודה ר' יהושע לר"ג. ובביאור דברי הגמ' בפירוש דה"נ מסתברא נחלקו רש"י ותוס', רש"י כתב (בד"ה "אי אמרת"): "וצ"ל דהך רישא הודאה היא דקא מודה ר"ג לר' יהושע ואמר אע"ג דפליגנא עליך בברי ושמא מודינא לך בברי וברי היינו דשייך למתני בתריה, ור' יהושע מודה לר"ג בהאומר לחבירו שדה זו כו' דאע"ג דפליגנא בפ"ק ומשאירסתני נאנסתי דאע"ג דאיכא למימר מיגו לא מהימנא מודינא בהאי מיגו דאי שתיק ולא א"ל של אביך הייתה כי אמר ליה נמי לקחתיה הימנו מהימן כדלקמן".

והיינו שרש"י מעמיד הרישא לדברי הגמ' במקרה של ברי וברי (כמו התרצן הראשון) ולכן מודה ר"ג לר' יהושע שהבעל נאמן, וההוכחה שאכן מדובר שמודה, היא מהסיפא של המשנה, ששם מודה ר' יהושע לר"ג בהדין דהפה שאסר, ובתוס' הקשו על דברי רש"י (עי"ש) ולכן כתבו דברי הגמ' דה"נ מסתברא איירי כדעת המקשן דהרישא של המשנה כברי ושמא דמיא. והוכיחה זאת הגמ' מהא דבסיפא גם איירי בברי ושמא כי הבינה הגמ' (בהו"א עכ"פ) דמדובר שלא תבע את הלוקח ולכן כבריא ושמא דמיא.

וצ"ב סברות מחלוקתם.

## ב

והנה בדעת רש"י שכתב דברי שא איירי כבריא ובריא צ"ב - כמו שהקשו בתוס' - מדוע צריך לומר דר"ג מודה לר' יהושע במקרה זה, הרי זה פשיטא דבברי ושמא לא נחלקו, וכקושיית הגמ' "ודקארי לה מאי קארי לה".

ואם נאמר כתירוץ הגמ' דכיון דרוב נשים בתולות נישאות מדוע הוי ברי וברי הרי (כפי שאומרת הגמ') הוי כבריא ושמא והנה על הקושיא הראשונה יש לבאר בפשטות, דכיון דיש כאן חזקת הגוף לאשה שנשאת בתולה, יש הו"א שר"ג יחלוק על ר"י אז אומרת

הגמ' שפה ר"ג מודה כיון שאיירי בברי וברי, אלא דא"כ צ"ב מדוע לא נגיד דהרישא של המשנה כברי ושמא דמיא, כיון דרוב נשים בתולות נישאות.

ויש לבאר זאת בהקדים, דיש לברר בכלל מה סברת המחלוקת דבריא ושמא ברי עדיף או לא עדיף. הרי ישנו הדין דהמוציא מחבירו עליו הראיה ואיזה נאמנות יש לברי להוציא מהשמא דהרי הוא מוחזק בדבר, ובביאור הדברים נאמרו כמה טעמים, בתוס' דף יב ע"ב כתבו דהדין דברי ושמא (דמנה לי בידך והלה אומר איני יודע) מדובר בבריא טוב ושמא גרוע כיון דלא ידע שיגיד שאינו יודע אלא חשב שיכחישו ובכל אופן טען בברי הוי ברי טוב וטענת השמא היא טענה גרועה כיון דהוה ליה למידע אם הלווה כסף או לא ולכן יש לבריא יותר נאמנות מהשמא (אלא דדין זה לא שייך למשנתנו כיון שהבעל טוען ברי). בחידושי החתם סופר (משנת תקעג) כתב, דטענת שמא הוי כחזקה בלא טענה ואינה חזקה ולכן מוציאה האישה מיד הבעל את הכתובה. כיון שאינו מוחזק בדמי הכתובה. (ובתירוצו צ"ב מדברי ר' יונה בכ"ב דכתב דבמטלטלין חזקה בלא טענה הוי חזקה).

## ג

בחידושי הפני יהושע דף יב ע"ב כתב לבאר דברי המ"ד דברי ושמא ברי עדיף כיון דלברי יש חזקה דאין אדם תובע את חברו בממון ואינו שלו, ולכן יש לנו בירור שהברי הוא הצודק דאם השמא היה מכחיש בברי היינו אומרים דיש פה חזקה דאין אדם מעיז פניו נגד חזקה, דאין אדם תובע את חברו בממון שאינו שלו. אבל כיון שלא הכחישו בבריא אלא משמא יש לבריא חזקה דאין אדם תובע את חברו בממון שאינו שלו, ובמילא טענתו יותר אמיתית מהשמא ולכן ברי עדיף.

בשערי ישר שער ו פרק יד כתב לבאר דהא דברי ושמא ברי עדיף אינו ענין בירורי, אלא דין בדיני טענות דכיון דאחד טוען ברי והשני טוען שמא גוברת טענת הברי על טענת השמא ולכן בריא עדיף.

והנה כתב רש"י בסוגיינתו (בד"ה "כיון") על דברי הגמ' שכיון דרוב נשים בתולות נישאות כברי ושמא דמיא וז"ל: "קרובה טענתה יותר משלו וכבריא ושמא בריא דמיא

ומשמע מפרוש רש"י דהא דבריא ושמא בריא עדיף הוא כיון דהבריא יותר אמת" ולולא דברי הפני יהושע דברי רש"י היו צריכים עיון דלכאורה במה עדיפה טענת הבריא דהיא יותר אמיתית מן טענת השמא ואדרבה י"ל שטענת השמא יותר אמיתית דהרי יש לנו מיגו דהיה יכול להגיד טענת ברי. (ובנתיבות סימן עה כתב דאם באמת טענת השמא היא אמיתית לא נאמר דברי עדיף והקשה שאם כן הרי יש מיגו דשמאמ היה יכול להגיד ברי ותירץ דהוי מיגו דהעזה אלא דצ"ב לשיטת האומרים דמיגו דהעזה בממון אמרינן).

וא"כ מדוע כתב רש"י דהבריא יותר אמיתי מהשמא אלא י"ל בדא"פ דסבירא ליה לרש"י כשיטת הפני יהושע דהברי עדיף מהשמא כיון דלברי יש דחזקה דאין אדם תובע את חברו בממון שאינו שלו.

וע"פ הא דביארנו יש לבאר את השקו"ט בסוגיינו דהמקשן הקשה דמשנתנו דלא כר"ג כיון שהבעל נאמן ולא האשה והגמ' הבינה בהו"א סברת המקשן שהסיבה לדעת ר"ג שהאשה נאמנת הוא כיון שיש לה חזקת הגוף, וע"ז מתרצת הגמ' שיש עוד סיבה דבמשנה דמשאירסתני נאנסתי מדובר שהבעל טוען שמא והאשה ברי ולכן נאמנת, משא"כ כאן שהבעל טוען ברי ולא הוי ברי ושמא ומקשה הגמ' מה היה סברתו של המקשן עד כדי שאמר שסתמא דמשנה היא דלא כר"ג הרי חילוק זה דשם איירי בברי ושמא כאן איירי בברי וברי חילוק פשוט הוא, וע"ז תירצה הגמ' דהמקשן דהא דאמר ר"ג דברי ושמא ברי עדיף ישנם ב' פרטים: מצד חזקת הגוף של האשה, ומצד בירור טענת האשה, דבטענת ברי יש יותר בירור מטענת השמא, כיון שלברי יש חזקה דאין אדם תובע את חברו בממון שאינו שלו, ולכן, כשהמקשן הסתכל על משנתינו סבר דשתי הדברים שבגללם פסק ר"ג שברי עדיף ישנם פה. א. חזקת הגוף לאשה שיש גם במשנתנו. ב. בירור דכיון דרוב נשים נישאות בתולות יש פה בירור לאשה, שהיא הצודקת ובכל אופן פוסקת המשנה שהבעל נאמן, ולכן הקשה דסתמא דמשנה דלא כר"ג, וע"ז אמרה הגמ' דה"נ מסתברא דלא כדעת המקשן דבאמת הא דברי ושמא עדיף הוא כיון לא מצד זה שלברי יש יותר בירור אלא כיון דטענתו בברי יותר טובה מטענתו של השני שהיא שמא וכמו שביאר הגרש"ק.



ועפ"ז א"ש מדוע בברי וברי דמשנתנו היה מקום לומר דר"ג חילק כיון דהיה מקום לומר דהברי עדיף מהשמא מסיבה בירורית וזה שייך גם אצלנו וע"ז אומרות דה"נ מסתברא דלא רק אלא טענת הברי עדיפה מטענת השמא כיון שניצח אותו בטענה דטענתו יותר טובה.

והנה תוס' כתב דאי אפשר לומר דדברי הגמ' דה"נ מסתברא הא דברי שא איירי בברי וברי, דא"כ מדוע צריך ר"ג להודות לר' יהושע והנה לפי מה שביארנו לא קשה כלל קושית התוס' וצריך ביאור קושייתו, ויש לבאר דתוס' למד דבמשנתנו אין לאשה חזקת הגוף ולכן אין שוב הו"א לומר דר"ג יחלוק על ר' יהושע גם במשנתנו וי"ל דמוכח הוא בדברי התוס' דהנה בהמשך הגמ' מקשה דכיון דרוב נשים בתולות נישאות כי ליכא עדים מאי הוי, וכתב התוס' דלרב פריך דאית ליה הולכין בממון אחר הרוב, משא"כ לשיטת שמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב אזלה לה קושיית הגמ' ובתוס' ישנים כתבו דפירכת הגמ' הוי גם לשיטת שמואל דכיון דבמשנתנו יש לאשה גם רוב וגם חזקה מודה שמואל דהולכין אחר הרוב אחר הרוב, ובמלחמות ה' דקושיית הגמ' היא רק לשיטת רב (כתוס') כיון דאין במשנתנו חזקת הגוף לאשה (ע"ש מה שביאר) ולכן קושיית הגמ' הוי רק לשיטת רב.

וי"ל דתוס' אזיל לשיטת המלחמות ה' דאין חזקת הגוף לאשה במשנתנו, ולכן היה מוכרח לומר דדברי הגמ' דה"נ מסתברא הולכת על דעת המקשן דמשנתנו הוי כברי ושמא דאם בברי וברי פשיטא דר"ג מודה לר' יהושע כיון שאין חזקת הגוף.

## אין סימן הוה סימן - מחלוקת רש"י ותוס'

הת' חיים ברוך ש" רזון

הת' אליהו ש" שוויכה

תלמידים בישיבה

### א

תנן בריש פרק שני דכתובות: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני, והוא אומר לא כי אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע - כתובתה מאתיים, רבי יוחנן בן ברוקה אומר אף חילוק קליות ראייה".

ובגמ' (יז, ב): "ארמלתא מאי, תאני רב יוסף ארמלתא לית לה כיסני".

וברש"י כתב: "ארמלתא מאי - מה סימנין עושים לאלמנה להודיע שאלמנה נישאת. לית לה כיסני - אין לה קליות, וזה סימנה".

ובתוס' כתב "ארמלתא מאי - ביהודה בעי, שלא היה אלא חילוק קליות, לכך בעי אלמנה מאי, והלא פעמים בלא חופה היו רגילין לחלוק, ויש לחוש שמא חילקו בחופת אלמנה. ומשני לית לה כיסני, פירוש היו נזהרין הרבה שלא יחלקו קליות בחופת אלמנה".

א"כ מצינו מחלוקת רש"י ותוס' בביאור דברי הגמ', דלשיטת רש"י לאלמנה יש סימנין כלבתולה, רק שחלוקים הם בסימניהם, דלבתולה הסימן הוא חילוק קליות, ולא אלמנה הסימן הוא שאין לה חילוק קליות. והתוס' למדו שהגמ' מקשה דלחוש אולי חילקו קליות גם בחופת אלמנה, וע"ז מתרץ שהיו נזהרין שלא לחלק, א"כ לשיטתו נמצא שאלמנה לא צריכה סימנין כלל וכלל, ואדרבה, חוששין שלא יעשו סימני בתולה.

וכשיטת רש"י דהוה סימן לאלמנה למדו גם הריטב"א והרמב"ן בשטמ"ק.

## ב

וצלה"ב שורש וסברת מחלוקתם':

י"ל שנחלקו האם חוסר מעשה, אי מעשה, הוה סימן או לא. לשיטת רש"י הוה סימן, ולכן אי חילוק קליות מהוה סימן לאלמנה, ולתוס' אי עשיה לא הוה סימן, ולכן כשהגמ' אומרת שאלמנה לית לה כיסני, אין הכוונה שזהו סימנה, ולכן מוכרחים ללמוד שלית לה כיסני בא לעקור חשש אחר.

ויומתק עפ"י קושיית הריטב"א: "תימה, מאי בעי "אלמנה מאי" דהא לעיל פרכינן וליעבריה קמי בתולה וקמי בעולה לא נעביר, אלא סימן לאלמנה שאין לה עדים באחת מכל אלו", דלשיטת תוס' ליתא לקושיא כלל כי גם התם הוה אי סימן, ואי סימן לא נחשב כסימן.

## ג

ונראה לומר בדא"פ דהתוס' אזלי לשיטתייהו בתחילת פירקין.

בתוס' ד"ה האשה אמרו, שאפילו למאן דאמר הטוען אחר מעשה ב"ד ואמר פרעתי נאמן, מ"מ אין נאמן לומר כאן אלמנה נשאתיך מיגו דאי בעי אמר פרעתי, דמיגו במקום עדים הוא.

והנה, הר"ן בשמעתין הקשה כנ"ל, ותירץ באו"א, ומשמע מדברי הר"ן דמיגו במקום מנהג המדינה (כהינומא וחילוק קליות) כן אמרינן, ועפ"ז י"ל דתוס' דשמעתין אזיל לשיטתו דאם היו פעמים שהיו מחלקים קליות גם אצל אלמנה, ודאי שהמיגו היה יותר טוב מבירור זה, ולכן פירשו דזה גופא קושיית הגמ'. וע"ז מתרצת הגמ', דהיו נזהרים לא לחלק כלל קליות אצל אלמנה, משא"כ שיטת רש"י י"ל בדא"פ כשיטת הר"ן, דמלכתחילה החזקה דעדי הינומא וחילוק קליות לא ראייה חזקה, דהא אם יהיה לבעל מיגו לא יעזרו לה עדי חזקה, ולכן גם אם קורה שלפעמים מחלקים קליות גם אצל אלמנה לא קשה, כיון

1. עיין מהרש"א ומהרש"ל וצוהר לבניין כביאור העניין, ואנו לא באנו לבאר דבריהם, אלא לעמוד אך ורק על שורש סברת מחלוקת רש"י ותוס'.

שמלכתחילה הבירור הוא לא בירור חזק, דהא מהני מיגו נגד החזקה, ולכן לא למד רש"י דזוהי קושיית הגמ'. וא"כ תוס' אזיל לשיטתו ורש"י מתאים לשיטת הר"ן.

## ד

ובכללות המחלוקת אם אי סימן הוה סימן או לא, נראה לומר דאזלי לשיטתייהו במחלוקת נוספת בריש בבא בתרא:

תנן התם: "מקום שנהגו שלא לגדור - אין מחייבין אותו, אלא אם רוצה - כונס לתוך שלו ובונה ועושה חזית מבחוץ. לפיכך, אם נפל הכותל, המקום והאבנים שלו. אם עשו מדעת שניהם, בונין את הכותל באמצע, ועושין חזית מכאן ומכאן. לפיכך, אם נפל הכותל, המקום והאבנים של שניהם".

ובגמ' (ד, ב) הקשו: "אבל אם עשו מדעת שניהם - אמר ליה רבא מפריזקא לרב אשי, ולא יעשו לא זה ולא זה?".

וברש"י פירש "ולא יעשו - חזית לא לזה ולא לזה, והרי סימן שלא עשאה האחד בשלו, שאילו עשאה הי' עושה חזית מבחוץ".

אבל מתוס' ד"ה "לפיכך" (ב, א) מבואר, שסוברים שהסיבה שהגמ' מקשה "לא יעשו חזית לא לזה ולא לזה" היא, משום דמספקא יהא הכותל של שניהם. ולא סברינן כרש"י, שאם לא עושים חזית "הרי סימן". וי"ל שחולקים אם אי עשיית חזית הוה סימן או לא, לשיטת רש"י הוה סימן, ולתוס' לא הוה סימן ולכן פי' הגמ' באופן אחר.

ומצינו התם דהרמב"ן והרשב"א סברי כרש"י.

א"כ תוס' דהכא אזיל לשיטתו בבבא בתרא שאי עשיית סימן לא הוה סימן, ורש"י והרמב"ן אזלי לשיטתייהו, שאי עשיית סימן הוה סימן.

## תְּדִירוֹת הַנֵּר הַמְעֵרְבִי

הַת' אֵלִיָּהוּ ש"י שׁוֹיִכָּה  
תְּלִמִּיד בִּישׁוּבָה

### א

בְּרִשְׁמֵת הַמְּנוֹרָה מִבְּאֵר כ"ק אֲדוּמ"ר זי"ע אֵת שִׁטַּת הַרְמַב"ם בְּסֹדֵר הַדְּלָקַת הַנְּרוֹת  
בְּבֵית הַמְּקֹדֵשׁ - שִׁשִּׁטַּתוֹ שֶׁמִּשְׁאֵר מְרֹב דְּעוֹת הַמְּפֹרָשִׁים, וּבְהַקְדִּים<sup>1</sup>:

בְּנוֹגַע לַמְּנוֹרָה קִיַּמְתָּ מַחְלוּקַת בְּמִנְחוֹת דָּף צַח ע"ב אֵיךְ הֵייתָ עוֹמְדָת, לְדַעַת רַבִּי,  
הַמְּנוֹרָה הֵייתָ עוֹמְדָת לְאוֹרְכּוֹ שֶׁל בִּיהַמ"ק, הֵיִינוּ, מִמְּזֹרַח לַמְּעֵרֵב, וְלְדַעַת ר' אֵלִיעֶזֶר בֶּן  
ר"ש הַמְּנוֹרָה הֵייתָ עוֹמְדָת לְרוּחְבוֹ שֶׁל בִּיהַמ"ק, הֵיִינוּ, מִצַּפּוֹן לְדָרוֹם.

וְאַחַת הַנִּפְקָמ"מ בְּמַחְלוּקַת שְׁלֵהֵם הִיא הֵיכָן הוּא הַנֵּר הַמְּעֵרְבִי, דַּהֲרִי צָרִיךְ שִׁיְהִי נֵר  
הַמְּעֵרְבִי שֶׁהוּא לְפָנֵי ה' - בְּסִמְיֹכוֹת לְקֹדֵשׁ הַקְּדוּשִׁים שֶׁבְּמַעֲרַב בֵּית הַמְּקֹדֵשׁ - שֶׁהוּא דוֹלֵק  
תְּדִיר וּמֵהוּוֶה עֲדוֹת לְכָל בְּאֵי עוֹלָם שֶׁהִשְׁכִּינָה שׁוֹרָה בִּישְׂרָאֵל. וְא"כ לְפִי רַאב"ש שֶׁהַמְּנוֹרָה  
עוֹמְדָת לְרוּחְבוֹ שֶׁל בֵּית הַמְּקֹדֵשׁ, וּמִמִּילָא אֵינָן נֵר שְׂוִיתָר סְמוּךְ לַמְּעֵרֵב (קֹדֵשׁ הַקְּדוּשִׁים)  
מִשְׁאֵר הַנְּרוֹת, סוֹבֵר הוּא שֶׁהֵנֶר הַמְּעֵרְבִי הוּא הַנֵּר הָאֲמֻצְעִי וְנִקְרָא נֵר הַמְּעֵרְבִי מִפְּנֵי שֶׁחֲלוּק  
הוּא מִשְׁאֵר הַנְּרוֹת בְּכֵךְ שֶׁפִּיּו מְשׁוּךְ לַמְּעֵרֵב.

וְלְדַעַת רַבִּי שֶׁהַמְּנוֹרָה מוֹנַחַת לְאוֹרְכּוֹ שֶׁל בֵּית הַמְּקֹדֵשׁ, חֲלוּקִים הַמְּפֹרָשִׁים וְהַרְמַב"ם  
מֵהוּ הַנֵּר הַמְּעֵרְבִי: לְדַעַת רֹב הַמְּפֹרָשִׁים הַנֵּר הַמְּעֵרְבִי הוּא הַשְּׁנִי מִמְּזֹרַח - אֶפֶס שֶׁלְכַאוֹרָה  
יֹתֵר מִסְתַּבֵּר לֹמֵר שֶׁהוּא הַנֵּר שֶׁבְּקִצָּה הַמְּעֵרְבִי - מִכִּיּוּן שִׁישׁ דִּין שְׂאִין מְעִבְרִין עַל  
הַמְּצוּוֹת, וּמִמִּילָא הִכְהֵן בְּכַנִּיסָתוֹ פּוֹגַע תְּחִילָה בְּנֵר הַמְּזֹרַחִי וּמִצַּד כִּלְלֵז הִיָּה צָרִיךְ לְהַדְּלִיק  
אוֹתוֹ תְּחִילָה, וּמִצַּד הַדִּין שֶׁצָּרִיךְ שִׁיְהִי נֵר מְעֵרְבִי, צָרִיךְ לְהַדְּלִיק תְּחִילָה אֵת הַנֵּר בְּמַעֲרַבִּי  
בְּיֹתֵר, וְכִדִּי שִׁתְּקִימוּ שְׁנֵי הַדִּינִים יַחְדָּיו, לֹמְדִים הַמְּפֹרָשִׁים שֶׁהֵנֶר הַמְּעֵרְבִי הוּא הַשְּׁנִי

1. רֵאָה הַקְּדָמַת הַמּו"ל לְרִשְׁמֵת הַמְּנוֹרָה.

ממזרח, ובמילא מתקיימים שניהם: מצד אין מעבירין על המצוות - מתחילין בצד מזרח, ומצד הצורך שיהיה הנר המערבי מתחילים מהשני ממזרח שהוא מערב לנר המזרחי.

אך לדעת הרמב"ם בפירושו המשניות, הנר המערבי הוא הנר שבקצה המערבי ממש, שהוא הסמוך לקדש הקדשים יותר משאר הנרות.

מלבד מחלוקת זו נחלקו המפרשים והרמב"ם גם בנוגע לפירוש המשנה בתמיד המבארת את סדר הטבת הנרות, ששם המשנה אומרת שאם מצא הכהן את ב' הנרות המזרחיים דולקין, מדשן את ה' הנרות הנותרים, ואח"כ נכנס עה"פ ומדשן את ב' הנרות המזרחיים. וכמו"כ נחלקו בעוד כו"כ דינים בסדר הדלקת הנרות, ומפני אריכות הדברים לא נביא זאת ע"ג גליון זה.

## ב

בפרק "באור נמוקו בפ"י נר המערבי ודיניו" עמ' טז (בעריכה המפוענחת - סי' י) מבאר רבינו כמה פרטים הצריכים בירור בדעת הרמב"ם וזלה"ק (בשילוב פענוח העורכים):

י. ועדיין יש לברר:

אין יפרנס הרמב"ם הא דשנינו בנר המערבי "ממנו הי' מדליק ובה הי' מסיים" (שבת כב: מנחות פו:), - כיון דלדידי, אם בכניסה הא' מצא ב' נרות המזרחיים דולקין, מדשן שאר ה' נרות וגם נר המערבי בכללן, ואח"כ נכנס עה"פ ומדשן ב' נרות המזרחיים, ונמצא, שאינו מתחיל ההדלקה מנר המערבי, שהרי שני המזרחיים דולקין כבר, ואינו מסיים בנר המערבי, שהרי מדשנו בכניסה הא', ואח"כ מדשן את שני המזרחיים?

וגם: אין יתרין הרמב"ם הא דסיפרי (הובא ברמב"ן עה"ת שמות כז' כ') "מערכב עד בוקר לפני ה' תמיד, שיהא נר המערבי דולק תדיר, שממנו מדליקין את המנורה בין הערביים", ועד"ז בתו"כ (הובא ברמב"ן שם) "להעלות נר תמיד, שיהא נר מערבי תדיר" - והרי להרמב"ם כל הז' נרות (לא רק נר מערבי) דולקין גם ביום, ולאידך גיסא, הרי גם נר המערבי מדשנו קודם ההדלקה בין הערביים, ובשעת דישונו אינו דולק גם הוא, וא"כ במה נחשב נר מערבי תדיר משאר הנרות?

יא. והוא פשוט:

דהא לדעת הרמב"ם - נר שלא כבה אינו מכבו מדשנו ומדליקו, אלא רק מתקנו, ובפרט נר המערבי, וכנ"ל (ס"ו, בהחילוק שבין דישון נר מזרחי לנר מערבי) דמניחו דולק, וא"כ הא דשנינו ש"ממנו הי' מדליק" - לא קאי על הטבת הבוקר, שאז (אינו מדליק, אלא) רק מניחו דולק, אלא על ההדלקה בין הערביים.

וזהו הפירוש ד"ממנו הי' מדליק", היינו, מדליק (לא את הנרות שכבו, בהטבת הבוקר, אלא) את המנורה (כולה, לא רק הנרות שכבו) בין הערביים, "ובו הי' מסיים" חלוף הפתילה וההטבה אז - לאחר הדלקת הנורת בין הערביים. - והוא ע"ד פירש"י במנחות שם . . .

יב. והא דספרי ותו"כ שנר המערבי הוא תדיר (אף שלדעת הרמב"ם דולקין כל הנרות גם ביום) - יפרש הרמב"ם ד"תמיד" שנאמר בנר המערבי היינו שנר המערבי נקבע בקביעות להדליק ממנו שאר הנרות, וכפירש"י בשבת ותוס' במנחות הנ"ל שממ"ש "להעלות נר תמיד" דרשינן שצריך שיהא נר קבוע להדליק שאר הנרות והוא נר מערבי. או שקאי אשעת הנס". שבשעת הנס היה דולק תדיר ללא צורך להדליקו.

## ג

ולכאורה צריך להבין:

א. שאלת רבינו "איך יתרחץ הא דספרי שיהא נר המערבי תדיר, והרי להרמב"ם כל הז' נרות (לא רק נר מערבי) דולקין גם ביום", לכאורה אין זה קשה כלל וכלל דהרי בפרק הקודם (דף ח' ס"ה) שאל רבינו לפי שיטת הרמב"ם "מהו החילוק בין דישון נר המזרחי ונר המערבי כשמצא שניהם דולקין, דהרי כל נר שמצאו שלא כבה, אין מכבהו ומדליקו שנית, ולא דוקא נר המערבי, וגם נר המערבי מתקנו ומוסיף שמן וכו' אם מצאו דולק וכמוש"כ בפיה"מ, ובמה נחלקו זמ"ז". וע"ז תירץ רבינו שיש חילוק בין דישון נר המזרחי לבין דישון נר המערבי "שנר המזרחי מדשנו ואין בזה תנאים, דרוצה מכבו ומדליקו שנית, או דאינו מכבו כל עיקר, משא"כ נר המערבי דצריך להניחו דולק",

(ומוסיף ע"כ עוד תירוץ, ראה לקמן באות ו'). וא"כ יש הבדל בין כל הנרות לנר המערבי בתדירות שלהם - שבדישון המנורה בבוקר אסור לכבות את הנר המערבי, משא"כ שאר הנרות שמוותר לכבותן, ומפני מה שואל זה רבינו שוב.

ב. ולאידך מדוע בתירוץ רבינו לא מביא את תירוצו דלעיל אלא אומר תירוץ אחר לגמרי.

ג. מדוע כולל רבינו ב' השאלות (ה"איך יפרנס" וה"איך יתריך") יחדיו, דלכאורה על שניהם יש ב' תירוצים נפרדים.

ד. בתחילת התירוץ כותב רבינו והוא פשוט ומתריך על השאלה הא', ולאחמ"כ מוסיף בקטע חדש והא דסיפרי ותו"כ, וא"כ יוצא שה"והוא פשוט" קאי רק על השאלה הא', ולכאורה מתאים יותר שלאחרי ששואל ב' שאלות ליתן את מילות ההקדמה "והוא פשוט" על ב' השאלות, ולא רק על השאלה הא'.

## ד

ולכן נראה לומר (ולא כפי פענוח העורכים) שבאמת התירוץ על חצי השאלה הב' "איך יתריך הא דספרי שיהא נר המערבי תדיר, והרי להרמב"ם כל הז' נרות (לא רק נר מערבי) דולקין גם ביום", הוא אותו חילוק הנאמר בפרק הקודם, וזה כותב רבינו מיד לאחרי ה"והוא פשוט" במילים: "דהא לדעת הרמב"ם - נר שלא כבה אינו מכבו מדשנו ומדליקו, אלא רק מתקנו, ובפרט נר המערבי, וכנ"ל (ס"ו, בהחילוק שבין דישון נר מזרחי לנר מערבי) דמניחו דולק", שבקטע הזה מתורצות ב' השאלות יחדיו, השאלה הראשונה וחצי השאלה השני', דהרי יש חילוק בתדירות הנר המערבי מהנר המזרחי.

ולפי זה יובן שרבינו לא חזר בו מהתירוץ הקודם, (אלא מיד אחרי השאלה מזכירו שוב וכותב "וכנ"ל", וכן יובן מדוע כלל את ב' השאלות יחדיו, וכמו"כ יובן שהקדמת וכן פשוט הולכת על ב' השאלות.



אך מכיוון שעדיין חסר בהבנה דהרי אם הנרות המזרחיים לא נקראים תדירים כי בדישון הבוקר ניתן לכבותם, גם הנר המערבי לא תדיר כי הרי צריך לדשנו בבין הערביים ואז מכבהו, וא"כ גם הוא אינו תדיר, וזוהי חצי שאלת רבינו השני' "ולאידך גיסא, הרי גם נר המערבי מדשנו".

וע"ז מתרץ רבינו (בסי' יב "והא דספרי ותו"כ . . ") ב' תירוצים :

א. שנו המערבי נקבע בקביעות להדליק ממנו שאר הנרות. ב. שקאי אשעת הנס, שבשעת הנס היה דולק תדיר ללא צורך להדליקו.

## ה

ולפי"ז יוצא הסדר כך :

בתחילה מקשה רבינו איך יפרנס הרמב"ם את הדין שבו היה מדליק, לאחמ"כ מקשה "איך יתרץ הא דספרי" ששאלה זו מחולקת לשנים א. גם שאר הנרות הם תדירים. ב. או שגם נר המערבי הוא לא תדיר.

וממשיך והוא פשוט על ב' השאלות דמכיון שיש חילוק בין הנרות, לא קשה השאלה הא', וגם חצי השאלה הב'.

אך עדיין קשה מספרי ותו"כ כי שם כתוב שהנר המערבי הוא תדיר, והרי גם את הנר המערבי מדשנו, וע"ז מתרץ שהנר המערבי הוא תדיר מפני ב' סיבות.

ויומתק שב"והא דספרי ותו"כ" מסביר רבינו ב' סיבות, כשהדגש הוא על כך שהנר המערבי הוא תדיר, ולא על כך ששאר הנרות הם לא תדירים, כחצי השני של השאלה, ולא כחצי הראשון של השאלה.

ך

ולהעיר שפרק א' (עמ' ט' אות ו) לאחר שמביא רבינו את התירוץ שיש חילוק בין הנר המזרחי להנר המערבי בכך שנר המזרחי רצה מכבהו רצה לא מכבהו, משא"כ נר המערבי דצריך להניחו דולק, מוסיף רבינו תירוץ נוסף:

"או יאמר (הרמב"ם) דהדיוק במשנה הוא במילת "מדשן" דנקט בנר המזרחי, היינו, שצריך להסיר השמן שבנר (והפתילה אי אפשר להסיר דהא דולק הוא), משא"כ נר המערבי דרק מוסיף עליו שמן, ואין בו דישוב כל עיקר.

- אבל צ"ע למה ישנתה דין השמן שבב' נרות אלו".

ואם כנים הדברים דלעיל יש לומר ש"בצ"ע" זה דחה רבינו את החילוק השני כל עיקר, שהרי ב"והוא פשוט" מביא רבינו לצורך ביאור התדירות של הנר במערבי רק את החילוק הא', ולא את החילוק השני.

וראה שם בהמשך הרשימה ביאורו הנפלא של רבינו בביאור שיטת הרמב"ם וכו', והסברת כל זה ע"ד הדרוש, עיי"ש.

## תוכחת מוסר לעם ישראל - ולא לאוה"ע

א' התמימים

תלמיד בישיבה

נאמר בתהילים פרק צ"ד "קל נקמות ה' .. השב גמול על גאים, עד מתי רשעים, ה', עד מתי רשעים יעלוזו .. עמך ה' ידכאו ונחלתך יענו .. ויאמרו לא יראה קה .. בינו

בוערים בעם .. היוסר גויים הלא יוכיח המלמד אדם דעת, ה' יודע מחשבות אדם כי המה הבל" (פסוקים א - יא).

והנה, בפשוטו, הרשעים המדכאים את "עמך ה'" הם אוה"ע (ולא רשעים שבישראל, דאל"כ לא הול"ל שמדכאים את עמך ה', אלא את שאר העם).

והנה, המשך הפס' - "בינו בוערים כו'", לכאור', זוהי תוכחה לאותם הרשעים - אשר אומרים "לא יראה קה כו'", ודחיית דבריהם - "בינו בוערים בעם ... הנוטע אוזן הלא ישמע וכו'".

וצלה"ב, מדוע א"כ נאמר "בוערים בעם" בלשון יחיד - שמשמע בעם ישראל, והרי כאן הדברים נאמרים לאוה"ע!

[ואפשר, ש" (בוערים) בעם" אין הכוונה לעמ"י אלא עם נכרי. (משא"כ בפס' ה' שמפורש להדיא "עמך ה'").

או אפשר, שהרשעים הנזכרים בתחילה אינם רשעי אוה"ע אלא רשעים שבישראל! ולפי שהוציאו עצמם מהכלל במעשיהם הרעים - שוב אינם בכלל "עמך ה'" אלא ("בוערים שב) עם"].

מלבד זאת צריך להבין, הרי בתחילת הפרק מבקש דוד המלך - "קל נקמות ה'... השב גמול על גאים" והיינו שה' יעניש את הרשעים, וא"כ מהי המטרה בתוכחה "בינו בוערים" הקוראת להם להתבונן במעשיהם ולהיטיב דרכיהם?

וי"ל בדא"פ, אמנם הרשעים הנזכרים הם רשעי אוה"ע, ואעפ"כ התוכחה "בינו בוערים בעם" נאמרת לעמ"י ולא לאוה"ע, שלרשעי אוה"ע אין תועלת בתוכחה - הללו לא ישמעו כלל, וכלפיהם אפשר רק לבקש מה' "השב גמול על גאים", אך כיון שאוה"ע באים בטענות ומענות - "לא יראה קה כו'" יש חשש שישמעו אותם קטני האמונה שבעמ"י

1. להעיר מהפ' הידוע בפס' "מהרסייך ומחריבייך ממך יצאו". (ישעיה מט, יז).

והדברים יחלחלו בהם ויתפסו אצלם מקום - להם נאמרת התוכחה - "בינו בוערים בעם" כל טענות הגויים הם הבל ורעות רוח - שהרי "הנוטע אוזן הלא ישמע"<sup>1</sup>? ! וגו'<sup>2</sup>.

ובזה יש לתרץ קושיא נוספת: שהנה בפסוק יא נאמר "ה' יודע מחשבות אדם כי המה הבל" ולכאור' ה"מחשבות" הללו הם מה שנזכר בפס' ז- לא יראה קה ולא יבין אלוקי יעקב". וא"כ ק' ששם הם מוגדרים כאמירה - "ויאמרו" ומדוע כאן זה מוגדר כ"מחשבות"<sup>3</sup>?

ולפי הנ"ל י"ל, שבפס' ז' מדובר על מעשי רשעי אוה"ע שהם טוענים את טענותיהם בפה מלא - אמירה .. אך פס' יא נא' בהמשך לתוכחה "בינו בוערים" שהיא לעמ"י ואצל עמ"י א"ז אלא מחשבה שמתוך ששומעים טענות הגויים נכנסים ספקות בלבם ומתבלבלים מחשבותיהם. (ומדוייק גם לשון הפס' - "מחשבות אדם" - עם ישראל דאתם קרויים אדם וכו')<sup>4</sup>.

---

1. כיו"ב שמעתי לבאר מה שבהגש"פ, התשובה לבן הרשע היא בלשון נסתר "לי ולא לו" (ולא לי ולא לך) משום שהרשע עצמו אינו מעוניין בתשובה - בשאלתו הוא בא רק לקנטר ולנגח, אך מכיון שיש ששמעו את טענתו ונתבלבלו - לכן צריך להשיב על דבריו.

2. והנה בפסוק י נאמר: "היוסר גויים הלא יוכיח, המלמד אדם דעת" ועפ"י מה שנתבאר בפנים יש לפרש שתחילת הפסוק מוסבת על אוה"ע וסופו על עם ישראל. והיינו גבי אוה"ע נאמר "היוסר גויים הלא יוכיח" - ייסורים, וגבי עם ישראל נאמר "המלמד אדם דעת" - דעם ישראל הקרויים אדם (כדאיתא בב"מ קיב: אתם קרויים אדם ואין עכו"ם קרויים אדם) ישכילו דעת (אך את רשעי אוה"ע א"א ללמד דעת, כנ"ל).

3. בפשטות י"ל שבפסוק ז מתוארת הצורה שבה הרשעים מגלים את מחשבותיהם - אמירה, ומפסוק יא שבא לומר שטענותיהם הם הבל, הרי שההתייחסות היא כבר למקור הדיבור - המחשבה.

4. אך להעיר שבפס' זה מוזכר שם ה', וכ' התוס' בב"ק לח. (ד"ה "האדם") שבכה"ג זה יכול לכלול גם את אוה"ע.

---

# הערות קצרות

---

## הערות וביאורים בקצירת האומר בשלל מקצועות התורה, שנידונו ע"י תלמידי ישיבתנו הק' בעת האחרונה

ולכאורה צריך ביאור, ובהקדם:

פרשת העקידה מסתיימת בפסוק "וישב אברהם אל נעריו ויקומו וילכו יחדיו אל באר שבע וישב אברהם בבאר שבע".

ומבואר במפרשים הטעם לכך שנאמר "וישב אברהם" ולא נאמר "וישובו" כשהכוונה גם ליצחק, לפי שיצחק לא חזר, וממקום העקידה הלך ישירות ללמוד בישיבת שם ועבר (או שהי' שנתיים בג"ע).

ולכאורה פירוש זה מתאים לפשוטו של מקרא, שכן אם לא כן צ"ב מדוע נאמר בכתוב "וישב אברהם", כנ"ל.

ולפי זה נמצא שמכל מקום, גם לאחר פירושו של רש"י על "ונשובה" לא נתקיימו דבריו (או נבואתו) "ונשובה אליכם".

וצריך עיון.

הת' מ. ל.

קיום נבואת אברהם "ונשובה אליכם"

בפרשת העקידה (וירא כב, ה): "ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם".

ורש"י מסביר: "ונשובה נתנבא שישובו שניהם", ובפשטות מה שהוקשה לרש"י הוא: כיצד אמר אברהם לנעריו (אליעזר וישמעאל) שהוא ויצחק ישובו אליהם, כאשר הוא ידע שהוא הולך כעת להקריב את יצחק לקב"ה ויצחק לא ישוב עמו, א"כ הי' לו לומר "ואשובה" בלשון יחיד, ולא "ונשובה" בלשון רבים?

וע"ז מתרץ רש"י שלמרות שאכן אברהם לא ידע שיצחק לא יוקרב לבסוף, וחשב שהוא לא יחזור עמו, מכל מקום התנבא ואמר "ונשובה" על פי מה שבאמת אירע לבסוף שיצחק לא הוקרב.

וי"ל באופן נוסף:

גם רש"י מסכים עם הפרשנים הנ"ל שיצחק לא חזר יחד עם אברהם לבאר שבע. אלא, שאברהם אמר "ונשובה אליכם" היינו אל הנערים, וי"ל שיצחק אכן חזר לנקודת המפגש של הנערים ולאחר מכן הלך לדרכו.

הת' ש. ק.

**"הוא נענה תחילה" - והלא כבר הובטח  
בן לאברהם?**

בשיחת ש"פ וירא תשמ"ג מביא הרבי את דברי רש"י עה"פ "וה' פקד את שרה וגו'", "ללמדך שכל המבקש רחמים על חברו הוא נענה תחילה, שנפקדה כבר קודם שריפא את אבימלך", משמע ששרה נפקדה בזכות התפילה על אבימלך.

וע"ז מקשה הרבי, שהרי כבר הבטיח הקב"ה בברית בין הבתרים ששרה תלד, א"כ כיצד אפשר לומר שאברהם נענה עי"ז שהתפלל בעד אבימלך, והרי גם לולי התפילה היה הקב"ה מקיים הבטחתו.

ומתוך הרבי, שמאז הבטחת ברית בן הבתרים עברו שלושים שנה, ועדיין לא נתקיימה ההבטחה, וכאשר התפלל אברהם בעד אבימלך נפקדה שרה תיכף ומיד, ולא התעכבה. ע"כ תוכן הדברים.

אולי י"ל ע"פ הידוע (ראה ספר כללי רש"י ע' 98 וש"נ) גודל הדיוק של הדיבור המתחיל ברש"י. ד"ה הוא "ונשובה" ולא "ונשובה אליכם", כלומר שמלכתחילה רש"י לא התכוון ששניהם ישובו אליהם, אלא שאברהם ניבא ששניהם ישובו מהעקידה, אנחנו (עוד) נחזור. אבל אין כוונת רש"י שישובו אליהם אל הנערים, כי לאמיתו של דבר יצחק הלך לישיבה של שם ועבר.

הת' י. ק.

וי"ל באופן אחר: שתי הפירושים המובאים בשאלת השואל אינם מוזכרים בפירוש רש"י כלל, ואינם בפשוטם של מקרא.

בפשטות, חזר יצחק יחד עם אברהם אביו אל הנערים, ומשם לבאר שבע.

וזה שבכתוב נזכר רק "וישב אברהם" - יש לומר שבפשוטו של מקרא אינה קושיה כלל, כיון שהתורה מתארת ועוסקת בפרשת חייו של אברהם, ולא של יצחק, ולכן היא מדברת רק עליו. וכן היא דרך המקרא.

וכעין זה כתבו פשטי המקרא הראב"ע והרד"ק בפירושם בפסוק זה (שיצחק היה טפל לאברהם ולכן לא נזכר).

הת' י. ל.

ואם תאמר, מה איכפת לך שנתעברה לפני רפואת אבימלך, והרי כבר יש הגבלת זמן ללידת יצחק? י"ל, שהחידוש הוא בשני אופנים: א. שההריון התחיל מוקדם, וממילא יש יותר רווחה דליבא כשרואים שהתחיל כבר עיבור יצחק. ב. החידוש הוא לא לגבי אברהם אלא לגבינו, כלומר, דלאברהם לא איכפת מתי תתעבר שרה (לפני אבימלך או אחריו) כי הוא יודע שיצחק יולד בפסח, אך הקב"ה עשה שנענה לפני אבימלך כדי ללמדנו שכל המתפלל על חברו הוא נענה תחילה.

וידוייק בתוכן ההוראה שכ"ק אדמו"ר מביא, עיין שם.

הת' ש.ג.

### שניים שהם אחד?!

ידוע אשר במשך עבודת כהן גדול ביהו"כ"פ, כשהיה נכנס לקודש הקודשים, היה מחליף משמונה בגדי זהב לארבעה בגדי לבן, ובכל החלפת בגדים היה טובל במקוה ומקדש ידיו ורגליו ב"פ, א' לפני הטבילה, וא' לאחריה. וכהלשון בגמ': גמירי, חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כה"ג ומקדש בו ביום (יומא, לב, א ועוד).

והנה במקור דין זה במקדש ידיו ורגליו ב"פ על כל טבילה, נחלקו בברייתא רבי ור"י. ודעת רבי ללמוד מהפסוק (ויקרא טז,

וצריך להבין, דהניחא לגבי הבטחת בין הבתרים, אבל מאז הקב"ה הבטיח שוב ע"י המלאכים, "שוב אשוב אליך כעת חיה, והנה בן לשרה אשתך", ואכן כך היה, היינו שה' הבטיח שבעוד שנה יולד הבן המובטח. ואם כן קשה, מדוע נצרכה תפילת אברהם על אבימלך לזרו את קיום הבטחת ברית בין הבתרים והבטחת המלאכים?

ואי אפשר לומר שסיפור אבימלך היה לפני בוא המלאכים, כי בשיחה דלעיל מסיק הרבי שהמלאכים באו לפני שהלך אברהם לגרר: המלאכים באו גם להפוך את סדום, ובעקבות מאורע סדום התרחש המעשה של לוט ובנותיו, ובעקבות זאת עבר לגרר, ורק אז היה הסיפור עם אבימלך, וא"כ הדרא לכאורה קושיא לדוכתא.

הת' א.ש.

אולי י"ל שהחידוש ב"ענייה תחילה" שבתפילת אברהם על אבימלך הוא, שנענה מיידי עוד לפני אבימלך. כלומר, בברית בין הבתרים אברהם קיבל הבטחה שיוולד לו יצחק, אך ללא הגבלת זמן הלידה. בהבטחת המלאכים הובטח שיהיה זה בפסח בשנה הבאה. ובזכות התפילה על אבימלך - נתעברה שרה מיידי, עוד לפני רפואת אבימלך.

יתחייב על כל כזית מן התערובת, רק אם יש בכל ד' ביצים (שיעור אכילת פרס) מן ההיתר כזית מן האיסור - כזית חלב.

ולכאורה, זה דאינו מתחייב מלקות כל עוד אין בכדי אכילת פרס כזית מן האיסור, צ"ע לשיטת ר"ת. דהנה ר"ת פסק טעם כעיקר דאורייתא, כלומר שטעם האיסור אפי' ללא ממשו אסור מדאורייתא כעיקר - כגוף האיסור, א"כ מדוע שלא ילקו על טעמו לבד דהוי איסור דאורייתא.

ובאמת קשה בדברי הבית יוסף דכתב שאע"פ שדין זה שלחיוב מלקות צריך כזית בכדי אכילת פרס כתב רבינו חיים ולא ר"ת אבל "לא נמנע רבנו מלכתבו בשם ר"ת, משום דמשמע דלענין דניא לא פליגי ר"ת ורבנו חיים". דבלשון ר"ת משמע היפכא ממש וז"ל הרא"ש בהביאו את דברי ר"ת. "ופירש ר"ת דטעם כעיקר במין בשאינו מינו דאורייתא דכיון שנתן האיסור טעם בהיתר והפך כולו להיות איסור ולוקין עליו בכזית כאילו היה כולו איסור". ע"כ דברי הרא"ש. א"כ משמע לכאורה בהדי' דמתחייב מלקות אפילו אין גוף האיסור נתערב, וכ"ש דאין כזית מן האיסור בכדי אכילת פרס כלל. וצ"ע.  
הת' י.ל.

ח) ופשט .. ורחץ .. ולבש, שע"כ אינו ענין לטבילה שכבר נלמד מפסוק אחר, ורבי לומד מזה לקידוש ידיים ורגליים, קידוש על כל טבילה.

ומזה שנכתב באמצע הפסוק בין 'ופשט' ל'ולבש' לומדים רחיצה א' 'ופשט' ורחיצה א' 'ולבש'. מכאן לב' קידושין על כל טבילה. וצ"ב, דהרי רק פ"א כתוב ורחץ בין ופשט לולבש וא"כ מנלן לב' קידושין? לכאורה ניתן ללמוד רק קידוש אחד, בין פשיטה ללבישה.

ואוי"ל דאין לומדים מהמלה "ורחץ" כי אם מו"פ"שט" ו"ולבש", דמכיון דלרבי פסוק זה מיותר הוא, ללמוד מכאן קידוש, לא הי' צ"ל רק "ופשט ורחץ" או "ורחץ ולבש", "ופשט ורחץ ולבש" למה לי? - ש"מ רחיצה אפשרית ורחיצה אלבישה.  
הת' מ.מ.ר.

### צ"ע בב"י סימן צ"ח

הטור בתחילת סי' צ"ח הביא דעת ר"ת דהוי טעם כעיקר דאורייתא במין בשאינו מינו, כגון בשר וחלב שנתערבו דהוי מין בשאינו מינו אזי כל עוד ואין מן ההיתר שישים כנגד האיסור, אסור לאכול מן התערובת מדאורייתא. ולענין מלקות







לזכות

ראש ישיבתנו

הרה"ח הרה"ת יעקב דב שיחי הכהן כ"ץ

לרפו"ש בקרוב ממש



הוקדש ע"י תלמידי הישיבה



לע"נ  
מרת אסתר גאלדע  
בת הרה"ח ר' מנחם מענדל ע"ה  
שם-טוב

נלב"ע כ"ד מר-חשוון ה'תשכ"ד  
ת.נ.צ.ב.ה.



הוקדש ע"י  
ניניה - תלמידי התמימים שיחיו  
דישיבתינו הק'



לע"נ  
מרת שרה  
בת הרה"ח ר' אברהם יצחק ע"ה  
גולדשטיין

גלב"ע ה' מר-חשוון ה'תשס"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.



הוקדש ע"י  
נכדה הת' ישראל שיחי' הכהן טורנהיים  
חבר המערכת





לזכות

חברי הנהלת ישיבתנו הק'

הרה"ת ר' אליקים שי' וואלף

הרה"ת ר' מנשה שי' חדר

הרה"ת ר' מנחם שי' לרר

המסייעים רבות למערכת "הערות התמימים ואנ"ש"

יכתבו ויחתמו לשנה טובה ומתוקה בגו"ר





נדפס

לחיוזוק ההתקשרות האמיתית  
להוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
זצוקולה"ה נבג"מ זי"ע

•

ולזכרון

הרבנית הצדקנית  
מרת חי' מושקא נ"ע זי"ע

•

ולזכות

לגיונו של מלך  
שלוחי כ"ק אדמו"ר זי"ע  
המוסרים נפשם בפועל ממש  
למילוי שליחותם היחידה  
להביא לימות המשיח'  
לרגל הכינוס העולמי השנתי

יה"ר אשר יצליחו בעבודתם,  
מתוך הרחבה ויישוב הדעת בגו"ר,  
לנחת רוח הרבי