

מבין הערות התמימים ואנ"ש



יו"ל לקראת היום הגדול והקדוש  
ג' תמוז - ה'תשע"ח



יוצא לאור ע"י התלמידים השלוחים במוסקבה  
חיי"ם שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יו"ל ע"י מערכת

**'הערות התמימים ואנ"ש'  
מוסקבה**



חברי מערכת:

הת' השליח לוי יצחק גוטליב  
הת' השליח ישראל לאזאר  
הת' שלום קוביטשעק

תודתינו נתונה

להרה"ת ניסן רופו שליח כ"ק אדמו"ר בקסטרמה  
להת' השליח מנחם מענדל ויסברג  
להת' השליח יונתן יופה  
להת' מרדכי קנטור

עיצוב ועימוד:

הת' השליח מנחם מענדל אוריין  
הת' השליח שניאור זלמן אוריין



להערות ותגובות ניתן לפנות אלינו בדוא"ל:  
[kovetzmoscow@gmail.com](mailto:kovetzmoscow@gmail.com)



### פתח דבר

בשבח והודאה לה' יתברך הננו מגישים בפני ציבור תלמידי התמימים ואנ"ש, שוחרי התורה ולומדיה, את הקובץ "מי ארמיא אדמורא", ובו הערות, עיונים ופולפולים בכל פרד"ס התורה מאת שלוחי המלך, אנ"ש ותלמידי התמימים במדינת רוסייה.

חיבה יתירה נודעת אצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לחוברות וקבצי הערות, כאשר מידי שבת בשבתו נכנס לתפילת קבלת שבת ובסידורו קבצי הערות שי"ל באותו שבוע, ומעלעל בהם. כמו"כ לקראת יום הבהיר י"א ניסן השתא, זכינו לגילוי עצום כשנתפרסם פתק בעצם כתב ידו הקדושה שנכתב בשנת תשמ"ב, ובו מונה החוברות והקבצים שיצאו לאור לכבוד יום הולדתו (פורסם ע"י ועד הנחות בלה"ק, בהוספות לקונטרס "מאמר ד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח"), ומודגש בזה גודל הנח"ר שנגרם ע"י הוצאה לאור של קבצי הערות.

כמו"כ, מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה, יחסו המיוחד של כ"ק אדמו"ר ליהדות ויהודי רוסייה (וכבר נלקט חומר רב בנושא זה בספר 'דיעדושקא' (כפר חב"ד, תשס"ו) ע"י הרב זושא וולף שי'), הנה במקום ממנו הוגלו לארץ גזירה מאות תמימים ועובדי ה', מדינה אשר חרתה על דגלה מלחמה באלוקי ישראל ובתורתו הקדושה - דווקא ממקום זה תצא תורה. הקובץ מסמל יותר מכל את ה"דידן נצח" הגדול של כ"ק רבותינו נשיאנו על שלטון הרשע הקומוניסטי, וכדברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו שזהו מההכנות האחרונות בעולם לקראת ביאת משיח צדקינו.



הקובץ מחולק לשני שערים, שער השלוחים ואנ"ש - ובו הערותיהם של שלוחי כ"ק אדמו"ר ורבני הערים ברוסייה ואנ"ש, ושער התמימים - ובו הערותיהם של תלמידי התמימים משלושת ישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש במוסקבה, וכן מאת התלמידים השלוחים בישיבות אלו, ובני השלוחים ברוסייה. כמו"כ נוסף בסופו שער הערות שנכתבו בשפת המדינה - רוסיית, ומודגש בזה העניין דברור השפה וכו', כמבואר בזה בשיחות כ"ק אדמו"ר. בחלק זה של הקובץ הובא בהתחלתו המאמר 'ואתה תצוה' בתרגום חדש לרוסיית.

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר בזה, מסודרים הפולפולים וההערות ע"פ סדר הכותבים ע"מ להדגיש שהכל הוא "תורה אחת", ולתועלת המעיינים הובא בראש הקובץ מפתח ההערות ע"פ סדר הנושאים.

בפתח הקובץ הובאה שיחת קודש של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מי"ט כסלו





תשל"ב, בה דובר אודות מעלת לימוד התורה ב"מדינה ההיא", שמשלים את עניין קבלת התורה בזמן משה רבינו. תודתנו נתונה ל'ועד הנחות בלה"ק' על שנתנו לנו להדפיסה בקובץ זה.



קובץ זה יו"ל לקראת יום ההילולא ה-כ"ד של אבינו רועינו כ"ק אדמו"ר, ומוקדש לחיזוק ההתקשרות לנשיאנו, לתורתו ולהוראותיו אשר כולא חד (כלשון כ"ק אדמו"ר באגרתו המפורסמת מט"ו בשבט ה'תש"א), ויהי רצון שבקרוב ממש נזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו!

### המערכת

יום הבהיר כ"ח סיון תשע"ח  
יום בו ניצלו כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית זי"ע  
מעמק הבכא האירופאי והגיעו צלחה לארצות הברית





# תזכר עניינים



## תורת רבינו

85.....אהבת ישראל מתוך קב"ע.....

הרב אפרים פישל זאב בלוי

ביאורו של הרבי בזה שדווקא במ"ת נאמרו המצוות הכי פשוטות / התבטאות של זה בהנהגתו של הרבי

86.....בענין פעולת התורה בבריאה לפני ואחרי מתן תורה.....

הרב אלכסנדר זוסמאן גורליק

מביא ביאור הרבי (ש"פ משפטים תשנ"ב) שגם החיוב השכלי שבמצוות ד"משפטים" (ובז' מצוות דב"נ) הוא "מסיני" / מקשה ממארז"ל "אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדין כו" ועוד / החילוק באופן פעולת התורה בגדרי הבריאה ובשכל האדם לפני ואחרי מ"ת / כמה ביאורים בדרך אפשר ליישב עם מארז"ל הנ"ל

99.....תירוץ קושיית המלאכים במדרש פליאה וקטיגור שנעשה סניגור.....

הרב ירחמיאל גורליק

האם חיוב על עבודה זרה הוא אפילו באונס? מדוע התחייב אהרן אחרי מעשה העגל, ובמה שונים בני"י בזמן קרי"ס 'הללו עוה"ד' \ ביאור ע"פ דברי הרבי 'בכפה עליהם הר כגיגית' \ הביטוי בעבודת השליחות שלנו מתיקונו של 'אחר' ע"י רבי יוחנן דווקא

121.....קשה יומא דמיטרא כיומא דדינא.....

הרב אליהו וולף

בשני מקומות בגמרא מובאים דבריו של רבה בר שילא, במסכת תענית ובמסכת בבא מציעא / בחוברות ה'רשימות' הרבי מצטט פעמיים את דבריו, ובשניהם מציין כמראה-מקום למס' ב"מ,





ולא למסכת תענית הקודמת לה, אף שבמסכת תענית זהו מקור הדברים, ובמסכת ב"מ הדברים מובאים רק כבדרך אגב / אך מעיון באופן הבאתם בשני המקומות בגמרא, ומתוכן ביאורו של הרבי ברשימות, מובן לכאורה הטעם לציון דווקא למסכת בבא מציעא

**123.....מראה-מקום לסוגית "עצם לוז".**

הרב אליהו וולף

בשיחה בלקו"ש ח"ו, מבאר הרבי את נצחיות קיומו של האדם על-ידי עצם הלז, וכן ב'רשימות' חוברת ז'. אך בכל אחד מהמקומות הללו מציין כמראה-מקום למקום אחר במדרש רבה ובספר הזהר / מעיון במקומות אליהם הרבי מציין, נראה שבכל אותם מקומות מובא אותו הסיפור / אולם מעיון נוסף מתברר לכאורה ההבדל היסודי בין הביאור בלקו"ש לבין הביאור ב'רשימות', ומשום כך גם ההבדל בציון מראה-המקומות

**147.....הנצחיות דתרומת האדנים – מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע.**

הת' השליח זלמן אנטמונוב

ג' סוגי התרומות בעבודת האדם / הנצחיות שבהם – מצד התורה ומצד האדם / המעלה בעבודה מצד האדם דווקא

**161.....עונש דור המבול ועונש סדום ועמורה.**

הת' מנחם מענדל ברדה

ביאורו של הרבי בהבדל בעונש דור המבול ואנשי סדום / מקשה כמה סתירות בזה מהשיחה בפר' נח / מבאר בעומק יותר גדר הנהגתם של אנשי סדום / עפ"ז מתרץ הקושיות / מבאר מדוע לא הועיל סימן הקשת להציל אנשי סדום שלא ייענשו

**186.....בירור העולם: גילוי או חידוש.**

הת' מ"מ זילבשטרומ

יקדים הקושיא דמה נוגע לנו ששכינה בתחתונים "היתה" / יביא את ביאור הרבי, דזה משפיע על כל עבודתנו היום, דגדר העולם הינו טוב ולא נדרש אלא לגלות זאת / יקשה על כך מכ"מ בהם מבואר דעבודתנו היא ב'תחתונים' שאין להם שייכות לאלוקות. וחידוש זה אינו אלא בכוחו של עצמות



**188.....מהותם של הסנהדרין**

הת' מ"מ זילבשטרום

יקדים החילוק בין הבבלי לירושלמי בנוגע לחסידים שהיו מאריכין בתפילתם אי הוי רק משתמרת או גם מתברכת / יביא את ביאור הרבי בהנ"ל דמה"ט פירשו ממנו רק מקצת הסנהדרין / יקשה על ההוכחה מתנא דבי אליהו רבה / יתרץ זאת בפשטות ע"פ המשך דברי המדרש

**241.....טענת המרגלים "והערים בצורות"**

הת' מרדכי קנטור

"סימן מסר להם [משה] אם בערים בצורות יושבין חלשים הם" / איך השתמשו המרגלים בטענה זו עצמה כסיבה לא להכנס לארץ / הסבר ע"פ ביאורו של הרבי בטעות וחטא המרגלים

**246.....העדר אפשרות הבריחה מגזירת אחשוורוש**

א' התמימים

ההבדל בין גלות פרס לשאר הגלויות / ג' סיבות שמנעו בריחה בזמן אחשוורוש / השמדה היא גם מניעת בריחה שמנעה מהם החלפת זהות





## חסידות

79....."מפנינים יקרה" הערות בתניא –

הרב ארי' ליב ארטאווסקי

"מרגלא בפומיה דאינשי" – מלשון מרגלית / "ביודעי ומכירי קא  
אמינא" – אלה שאני מכיר או אלו המכירים אותי / "אשר יש לו  
מח בקדקדו" – התבטאות משום 'זרוק מרה בתלמידים' / ועוד  
דיוקים נפלאים בתניא

92....."וואס ביסטו פאר א זאגער אויף מיינע קינדער!?"

הרב נחום יצחק גורליק

מגיד האומר דברי תוכחה רק במקום שמשלמים לו, הייתכן? /  
להתפרנס מאמירת דברי מוסר ליהודים / מתי מותר לומר מוסר  
ליהודי וההגבלות בזה / ההבדל בזה בין מוסר לחסידות

141....."עשה לך רב" – הלכה למעשה

הרב זאב וולף קריצ'עבסקי

מהטעמים לדבר / מסגולות קיום הציווי / מעשה רב / פרטי הציווי  
/ מיהו 'עשה לך רב' / תפקיד ה'רב' / מקורות

146....."ע כשראה כרך גדול של עכו"ם שחק וכו'"

הת' שמעון אוסטינאו

מדוע משנה אדמוה"ז מלשון הגמ' / מקדים בביאור ייחודיותו של  
ר"ע / מביא המבואר בחסידות בהבדל בין ראה ושמיעה / עפ"ז  
מסביר דיוק לשון אדמוה"ז

155.....קדוש החודש של בני"

הת' השליח דוד ברדה

מגיד דבריו ליעקב - מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות / מי  
קודם במעשה המצווה בני" או הקב"ה - ב' ענינים במצוות / איך  
אפשר לומר הנ"ל בקידוש החודש בטעות אם הוא נגד המציאות?  
/ מביא מ"ש בלקו"ש חט"ז בענין קדה"ח למעלה והמשתלשל מזה  
למטה, ובהשגח"פ מסדרים מלמעלה / עפ"ז מתרץ השאלה







217.....**יצר טוב ויצר [ה]רע**

הת' נתן פטרוב

ההבדל בין יצר רע ויצר הרע / שני פירושים ב"רשעים יצה"ר שופטן" - מיהו יצר הרע / האם ליהודי יש יצר רע שהוא חלק ממציאותו / ביאור חילוקי הלשונות בין הגמ' ותניא איך אינם חולקים

226.....**מנהג הרבי במשלוח מנות**

הת' לוי קוביטשעק

ביאור מנהג הרבי להביא משלוח מנות לכהן לוי וישראל, ע"פ ביאור עניינה של מצוות מ"מ בפנימיות העניינים / עפ"ז מבאר הטעם לברכת שהחיינו על קרה"מ ביום, שתלוי' בקיום שאר מצוות היום





## נגלה

105.....**החמירו במערים יתר מן המזיד**

הרב מרדכי גרוסמן

מדוע מחמיר הרמב"ם במערים יותר מהמזיד / תירוץ ע"פ דברי רש"י - שהכל תלוי בראיית אדם זר מהצד, מה לומד מהם / הדברים ע"פ פנימיות העניינים

106.....**"הרבה שליחות עושה"**

הרב מרדכי גרוסמן

תחוננים על נפש הרוצח - ע"י עצמו או שלוחים (מחלוקת ר"מ ורבנן) / דברי עצמו משפיעים לכאורה הרבה יותר כיוון שנוגע לו הדבר / ביאור ההבדל בין דבריו על עצמו כאן ובשאר מקומות

109.....**שמותיהן מבוהלין**

הרב מרדכי גרוסמן

הסכנה במקורבים למלכות - "הן אמה וכו' ארדא וארטא" / האם שייך לדון ע"פ שמות, הרי זה שייך ליחידי סגולה / הסכנה אינה רמוזה בשמותיהם אלא מביעה גסותם הגורמת לכך

112.....**"קיים זה מה שכתוב בזה"**

הרב יצחק יהושע דייטש

איך התעסק משה רבינו עם עצמות יוסף, הרי נזהר על טומאה וטהרה? / מה קדם למה - ארון יוסף או ארון הברית? / ארונות הקבורה שהלכו עם בני ישראל במדבר / קיים זה מה שכתוב בזה אצל יוסף הצדיק ואצל חזקיהו מלך יהודה / קיים - מלשון 'קיום', קיים - מלשון 'נתקיים'

127.....**גדר כהונת החלל - לשיטת הרמב"ם**

הרב אליהו פבלוב

ברמב"ם מובאים שמונה דברים המונעים מנשיאת כפיים, ומוסיף חלל / סדר מניין המניעות בנש"כ / החילוק בין דבר המונע ודבר המפקיע





**130....."משה, האכילנו מפסחך"**

הרב יעקב מאיר קוביטשעק

תמיהות במדרש אודות עשיית פסחו של משה רבינו ומילת בנ"י  
באותו לילה, וביאורם

**149.....בהמה טמאה כיוון שריחקה שוב אינה חוזרת ומקרבת.**

הת' דניאל בוברשוב

דין ריחום בהמה טמאה ביו"ט / הגורם להבדל בין בהמה טהורה  
לטמאה / מקדים המבואר במאמר 'החלצו' ההבדל בין קדושה  
וקליפה / מסביר המשתלשל מזה בגשמיות ולהלכה

**151.....שינוי קונה.**

הת' מנחם מענדל ברגמן

שני שיטות באחרונים איך 'שינוי' מקנה הגזילה / תליית מחלוקתם  
במח' רש"י ותוס' / הוכחה לשיטה השני' מהמשך הסוגיא / האם  
ניתן להוכיח מזה שגנב חייב אפי' באונס, ודברי הגמ' בסנהדרין

**159.....המזיק באונס.**

הת' מנחם מענדל ברדה

מקשה סתירה בדברי הרמב"ם בדין המזיק באונס / מבאר ההבדל  
בגדר התשלומין בין המזיק גוף חברו למזיק ממונו / עפ"ז מתווך  
הסתירה בדברי הרמב"ם

**168.....בגדר רשות הרבים.**

הת' השליח משה ברקיש

שתי הלכות דומות בנוגע לדין מבוי מפולש לרה"ר / העמדת כל  
הלכה במקרה שונה והקושי בזה / חילוקים בין רש"י לפוסקים  
בדיני רה"ר / שרש החילוקים מקריאת דברי הגמ' / החילוק העיקרי  
בין רש"י לפוסקים בנוגע למהות המבואות / ע"פ כהנ"ל - החידוש  
שבכל הלכה בשו"ע

**181.....מתי שייך לומר 'דיו'.**

הת' אברהם דייטש

"מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" - ק"ו להקדש / בחידושי ר"נ  
מבאר שק"ו להקדש הוא דווקא לחומרות / מדוע לא הוא דיו /  
הגבלה בחומרה עצמה או חוץ ממנה / תירוץ להנ"ל





**190.....הדקדוק שלא לשאת אשה גרושה בחיי בעלה.**

הת' יונה חייבטוב

המעשה בנבואת בתו של ר"ח והביאור בדברי רבא שם / מבאר  
ההבדל בין רבא ורב"ח ע"פ דברי הגמ' בביצה / עפ"ז מדייק האם  
ההקפדה בדין גרושה בחיי בעלה הוא הוראה לרבים

**197.....מי שהחשיך בדרך.**

הת' השליח ישראל ארי' ליב לאזאר

מי שהחשיך בדרך ונמצא עליו חפץ, רץ או מהלך פחות מד' אמות  
/ המעלות והחסרונות בכל אחד מהאופנים / הנ"ל לשיטת הטו"ר,  
המחבר, ואדמוה"ז

**203.....בעניין פלגא דנזקא ממונא.**

הת' שמואל לפקיבקר

דברי הגמ' בעניין צרורות והסתירה בדברי רש"י / תי' הא' ודחייתו  
/ תי' ע"פ הבנת גדר חדש בגדר "ממונא" בצרורות / הוכחה וביאור  
נרחב בגדר "ממונא" בכלל

**210.....מח' רש"י ותוס' בסיבת חיוב תשלומים.**

הת' השליח דניאל דוד נקי

מחלוקת רש"י ותוס' מהו מנסך / ביאור סברת מחלוקתם שתלוי  
בסיבת חיוב תשלום בנזקים / מראה עיקרון זה במחלוקתם במ"א  
/ מוכיח זאת ממחלוקת רש"י והרמב"ם בדין חבית שהוזלה

**213.....ישוב קושיית המהרש"א על התוס' בריש מס' שבת.**

הת' מ"מ הכהן ערנטרוי

פי התוס' על הגמ' וקושיית המהרש"א עליו / יישוב הצל"ח /  
דחיית הצל"ח לפי הנ"ל / תירוצו של הלשון הזהב / ביאור אחר  
בד"א / תירוץ באופן אחר

**223.....קל-וחומר דקרון ושן.**

הת' ישראל יוסף פרידמאן

השקו"ט בגמ' וביאור התוס' בסברת ההו"א / מקשה לפי התוס'  
/ מבאר ע"פ פי' מהר"י כ"ץ / פרש"י וקושיית הצל"ח עליו / שיטת  
הר"י מיגאש בביאור מהלך הסוגיא / מסביר שיטת רש"י כדבריו  
ומתרץ קושיית הצל"ח



**תקנת 'בפני נכתב' – עצמית או סיבתית** 235.....

הת' אפרים קאלפאק

בפני נכתב כולו ובפני נחתם חציו - פסול / תקנת ר"ח דווקא על  
כתיבת וחתימת הגט / דין בתקנת חכ' או תקנת חכ' בצירוף כח  
עדות / היא שאלת רבא - ומחלוקתם בשנים א. קיום דווקא בכולו,  
ב. חשש לאחלופי / גדר התקנה וביאור הנ"ל

**ה'חדר שני' בעיירה ליובאוויטש** 229.....

הת' שלום דובער קוביטשעק

בירור צורת החדר שני שעל יד הזאל הקטן בליובאוויטש מתוך  
מכתבו של הרבי רש"ב בתוכנית שיפוץ החדר שני

**שיטת אדה"ז בחיוב קריה"ת דקטן** 238.....

הת' מרדכי קנטור

דברי אדמוה"ז בקטן שאינו יכול להוציא את הקהל / דברי התוס'  
במגילה שקטן יכול להוציא את הקהל / החילוק בין חד דרבנן ותרי  
דרבנן

**דיוק בלשון אדה"ז בשו"ע במלמד המתרשל בלימודו** 239.....

הת' מרדכי קנטור

מדייק בשינויי לשון אדמוה"ז / מביא ביאורו של הרבי בהבדל בין  
רש"ן ועצלן / עפ"ז מבאר שינויי הלשון בין ההלכות בשו"ע



## הלכה

### 31.....בענין מכירת חמץ עבור יהודים שלא מדעתם

הרב שלמה דובער פנחס לאזאר

מכירת חמץ כשיש לחוש שישתמשו בו בפסח / מכירת חמץ  
שלא מדעת הבעלים / מכירת חמץ שלא מדעת הבעלים במקום  
שעשויים להשתמש בו, והמסתעף למעשה

### 41.....מושג הסימן - קריטריונים הלכתיים ומתמטיים

הרב ישראל בארנבאום

סוגי סימנים ודיניהם / שיעור הימצאות סימנים מובהקים באחד  
מאלף / צמצום מרחב לקביעת סימן מובהק / מי נכלל בספק לעניין  
סימן / רמת הדיוק במדידת מובהקות הסימנים / תליית מובהקות  
הסימנים בשיעור מיעוטא דמיעוטא / הוכחה מסימן בינוני שהופך  
למובהק / סיכום / סימנים גרועים ודין רוב / מגבלות המדגם ברובא  
דאיתא קמן / ביאור החסרון של סימנים גרועים

### 59....."העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים

הרב יוסף מרזל

ארבעה דעות נאמרו בגמרא על משנה זו, במה נחלקו, ואיזה  
מהן מובאת להלכה / העושה תפילתו "קבע" האם צריך לחזור  
ולהתפלל או שבדיעבד לא מעכב? / דיוק בלשונו הזהב של אדה"ז  
ששינה מלשון הטוש"ע

### 63.....גדר "בר חיובא" לעניין ערבות

הרב זלמן שמעון דערען

סיכום שיטות הפוסקים ובירור שיטת אדמוה"ז בגדר "בר חיובא"  
שביכולתו להוציא את חברו בברכה, מדין ערבות / המסתעף אם  
יכול אדם לקדש בשביל חברו בערב שבת כאשר חברו כבר קיבל  
שבת על עצמו והמקדש אינו רוצה לקבל שבת עדיין

### 139.....פתיל תכלת בזה"ז

הרב ברוך קליינבערג

הטעם שאין אנו צובעים הציצית בתכלת / מכתב כ"ק אדנ"ע בזה  
/ מקורו בקבלה או גם בנגלה / העדר השתדלות גדולי ישראל –  
כמקור ע"פ הלכה / הוכחה לזה





179.....דג שנחתך בסכין של גוי סגי בהדחה או שצריך גרידא?

הת' גרשון גורשוביץ

מביא מחלוקת בטעם חיוב גרידה בקישואים / חוקר האם ניתן  
ללמוד מכך חיוב גרידה בדג / מביא דעת הפוסקים למעשה /  
מברר שיטתו של האדמוה"ז בזה

184.....מרק של בשר האם דינו כבשר לעניין המתנה שש שעות?

הת' זאב וורנוביצקי

מביא מחלוקת ההגהות מיימוניות ורבינו יונה בדין מרק של בשר  
/ מבאר שמחלוקתם תלוי 'במח' רש"י והרמב"ם בדין המתנה בין  
בשר וחלב / עפ"ז מקשה שיש סתירה בין פסק הט"ז בדין המתנה  
ופסקו בדין המרק

195.....הרחקה בכלאיים.....

הת' השליח יונתן יפה

מביא שאלת הרבי על פסק הרמב"ם בדין זריעה בצד הגפן / מבאר  
שאיך שהרא"ש למד את הרמב"ם אין זו שאלה / מביא שאלת  
הכס"מ על הרא"ש וביאורו / מקשה על תירוציהם של הכס"מ  
והרדב"ז

242.....'מהלך בדרך' בתענית אסתר.....

א' התמימים

ההולך בדרך אף שקשה לו התענית מתענה / חיובו לצום – מצד  
חומרת הצום או מפני שאין סיבה לפטור / מחלק בין נחלש גופו  
למצטער



## פשוטו של מקרא

77.....**סיבת ירידת אברהם אבינו למצרים**

הרב אלעכסנדר ארטאווסקי

טעמים שונים נאמרו בירידת אברהם אבינו למצרים / אך קשה  
בזה כיצד הרשה א"א לעצמו לרדת למקום כזה למרות כל הסיכון /  
מבאר בעומק יותר מטרת ירידתו למצרים / עפ"ז מתרץ הקושיות

110.....**קלסתר פנים דומה לאברהם**

הרב מרדכי גרוסמן

ביאור הרבי מהו החידוש בדמיון קלסתר פני יצחק לאברהם /  
דמיון מצד תכונות הנפש / איך יתכן שלוט ואליעזר היו דומים  
בקלסתר פניהם לאברהם

126.....**מה עשה עמלק לישראל שאנו חייבים לזכור**

הרב דוד יאמפאלסקי

האם עמלק קירר את ישראל עצמם / גדר אמבטי רותחת / לפ"ז  
מבאר מהי מצוות זכירת עמלק

134.....**וישאלו איש מעת רעהו**

הרב ראובן קורבסקי

למה התורה קוראת למצריים "רעהו" / מדוע לא שאלו מהם בני  
ישראל "כסף וזהב"

134.....**הגברים לבד מטף**

הרב ראובן קורבסקי

ביאור בכוונת דברי הפסוק "לבד מטף"

135.....**ענין בגדי השרד**

הרב ראובן קורבסקי

הזכרת בגדי השרד ד' פעמים בתורה / מדוע רש"י מבאר גם בפעם  
השניה / החידושים בפעם השניה לגבי שאר הפעמים

137.....**ביאור בדברי רש"י בעניין מינוי הזקנים**

הרב ראובן קורבסקי

ולקחתם אותם - "קחם בדברים אשריכם כו" / מהו הקושי בפסוק,







והיכן רמוזים בו דברי משה / ביאור סדר הציונים בפרשת המילואים  
/ אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא / תירוץ הקושיות

**175....."ובניהו בן יהוידע והכרתי והפלתי ובני דוד כהנים היו"**

הת' שלום אורי נתן נטע גורליק

מברר מי הם הכרתי והפלתי בדעות המפרשים / בניהו בן יהוידע  
שר צבא או מהסנהדרין / מהי שייכות הכרתי והפלתי איליו /  
הסתירות והקושיות שבזה / תירוץ התוס' בזה

**193.....ב' עניינים בהליכת בלעם אל בלק**

הת' מנחם חייבטוב

נאמר לבלעם לך אתם, ויחד עם זאת ויחר אף ה' / ב' סוגי הבקשות  
דבלק אל בלעם / ההליכה והקללה – התירוץ על הנ"ל

**222.....בענין יהושע וכלב**

הת' שלום שכנא ניסן פיל

מדוע חוזרת התורה פעמיים על ההבטחה ליהושע וכלב / החידוש  
בפעם הא' – המיוחדת לכלב / החידוש בפעם הב' – הכוללת את  
שניהם

**245.....רש"י ד"ה "לצחק"**

א' התמימים

ב' פירושים ברש"י על וירא אהרן – מה ראה / הריגת חור קודם או  
אחר מעשה העגל / אפשרות לתשובה



# פּוֹתְחִין בְּדַבַּר מַלְכוּת



בס"ד. חלק מהתוועדות י"ט כסלו, ה'תשל"ב.

בלתי מוגה

כד. כיון שנמצאים כאן יהודים שיצאו "מאחורי מסך הברזל",

- כהלשון המורגל בפי העולם, אף שאינני גורס זאת כלל, כי לאמיתו של דבר אין "מסך הברזל" וכו'; זהו "מסך" של דמיון, אבל בכל אופן, צריך ליתן סימן למי מכוונים הדברים -

ויש להם ניגונים שניגנו שם במצור ובשבי, ויש ביניהם מנגנים - יתדברו ביניהם וינגנו ניגון שמח.

[האורחים שיצאו לאחרונה מרוסיא ניגנו הניגון "אי וואַדיעמיע ניע אולטאַניעם וכו'", והניגון "עך טי זעמליאַק", וכ"ק אדמו"ר שליט"א עודד את השירה בחזקה.

ואח"כ אמר:]

כה. על הפסוק<sup>1</sup> "שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל", איתא במדרשי חז"ל<sup>2</sup>: "שקר החן - זה דורו של משה, והבל היופי - זה דורו של יהושע", ודעה נוספת: "שקר החן - זה דורו של משה ויהושע, והבל היופי - זה דורו של חזקי"; ואילו "יראת ה' היא תתהלל" - זה דורו של רבי יהודה ברבי אילעאי, אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אילעאי<sup>3</sup>, שהיו ששה תלמידים מתכסין בטלית אחת ועוסקין בתורה" (מתוך הדחק<sup>4</sup>).

(1) משלי לא, ל.

(2) סנהדרין כ, א. יל"ש שמואל-א רמז קלו.

(3) בהמשך השיחה נזכר ש"כל היכא דאמרין מעשה בחסיד אחד. או רבי יהודה ברבי אילעאי" (ב"ק קג, סע"ב. וש"נ).

(4) עיון יעקב לע"י שם. - ועד שהי' זה מעמד ומצב כמו דורו של שמד, שהיו גזירות של היפך החיים כו'.





וכנראה שהדיוק בזה (שבגללו יש צורך לדרוש כן) הוא - דלכאורה אינו מובן: מהו הקשר והשייכות שבין "חן" ו"יופי" ל"יראת ה'" שיהי' שייך לחלק ביניהם?

וממה-נפשך: בנוגע לשני דברים שיש ביניהם צד-השוה, שייך לומר שזה ענין נעלה וזה אינו נעלה כ"כ, או שהחילוק ביניהם הוא מן הקצה אל הקצה: זה "שקר", ובוזה "תתהלל"; אבל בנוגע ל"חן" ו"יופי" ו"יראת ה'", שאין ביניהם ענינים שוים ונקודות משותפות - איך שייך לומר "שקר החן והבל היופי", ותמורת זה ובניגוד לזה ישנו הענין ד"יראת ה'" שבו "תתהלל"!!

ולכן מפרשים חז"ל ש"שקר החן והבל היופי" קאי על דורו של משה ודורו של יהושע, ולדעה נוספת, גם על דורו של חזקיהו מלך יהודה, ו"אשה יראת ה' היא תתהלל" קאי על דורו של רבי יהודה ברבי אילעאי - שיש ביניהם נקודה משותפת: לימוד התורה; אלא שבזה גופא יש חילוקי דרגות: יש לימוד התורה שהוא באופן של "חן", ויש לימוד התורה באופן של "יופי", ועז"נ "שקר החן והבל היופי"; אך ישנו אופן בלימוד התורה שהוא מצד "יראת ה'", ועז"נ "אשה יראת ה' היא תתהלל".

כו. ולכאורה אינו מובן: איך אפשר לומר על לימוד התורה בדורו של משה ודורו של יהושע - שזהו "שקר" ו"הבל"!!

והגע עצמך:

משה - "משה עבדי"<sup>6</sup>, הוא המקבל הראשון של התורה שקיבלה באופן של יחיד, כדברי המשנה<sup>7</sup>: "משה קיבל תורה מסיני", וכל דורו נקרא בשם "דור דעה"<sup>8</sup>, ועד שאמרו במכילתא<sup>9</sup> "לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן", והיינו, שעיקר ענין נתינת התורה הי' עבור אלו שלמדו תורה כפי שלמדו "אוכלי המן", שזהו דורו של משה.

ויהושע - אף ש"פני משה כפני חמה" ו"פני יהושע" רק "כפני לבנה"<sup>10</sup> - הרי הי' מקבל התורה השני, כמ"ש הרמב"ם<sup>11</sup>: "ליהושע, שהוא תלמידו של משה רבינו, מסר תורה שבע"פ, וצוהו עליי", וכן הוא פשוט דברי המשנה<sup>7</sup>: "משה קיבל תורה מסיני (מקבל ראשון) ומסרה ליהושע" (מקבל שני).

ונוסף לכך ש"מסרה ליהושע" - הנה עוד לפני' היתה כבר אצל יהושע ההכנה והכשרה לכך:

(5) ראה גם סה"ש תרצ"ט ע' 305.

(6) מלאכי ג, כב. ועוד.

(7) אבות רפ"א.

(8) ראה ויק"ר פ"ט, א. במדב"ר פי"ט, ג. וש"נ.

(9) ר"פ בשלח. שם טז, ד.

(10) ב"ב עה, סע"א.

(11) בהקדמתו לספר הי"ד.





בשעת מעמד הר סיני עמדו כל בני ביחד, כמו<sup>12</sup> ש"ו ויחן שם ישראל נגד ההר", "ויחן" לשון יחיד, כולם "כאיש אחד"<sup>13</sup>; אבל לאח"ז, במשך "ארבעים יום וארבעים לילה"<sup>14</sup> - היו ג' חלוקות: משה הי' בהר, כל ששים ריבוא מישראל היו במחנה, ויהושע הי' בין המחנה ובין ההר (כפשטות הענין בכתובים).

ומוכן הטעם שיהושע הי' בין ההר והמחנה - כיון שבענין קבלת התורה (כפי שנמשך ב"ארבעים יום") הי' יהושע לא בדרגת משה, אבל גם לא בדרגת שאר בני שהיו במחנה, ולכן הי' במקום נעלה יותר מהמחנה, אע"פ שלא הי' בהר, ששם הי' משה.

ונמצא, שעוד לפני ש"מסרה ליהושע" - הי' יהושע כבר באופן מיוחד.

וכך הי' במשך כל השנים שהיו במדבר - ש"משרתו יהושע בן נון .. לא ימיש מתוך האוהל"<sup>15</sup>, ולכן אמר הקב"ה למשה "כדאי הוא יהושע ליטול שכר שמושו שלא מש מתוך האהל .. נוצר"<sup>16</sup> תאנה יאכל פרי"<sup>17</sup> - "נוצר" לשון יחיד, שיהושע בן נון הוא היחידי שנאמר עליו תואר זה.

ועד שבקאפיטל הראשון בספר יהושע, מיד לאחרי שקיבל את הנשיאות באופן של "דבר אחד לדור"<sup>18</sup>, אמר לו הקב"ה<sup>19</sup>: "כאשר הייתי עם משה אהי' עמך .. רק חזק ואמץ".

ומזה מוכן גם גודל מעלת "דורו של יהושע" - שהרי "דורו של יהושע" פירושו לא רק הדור שהי' בחייו, אלא הדור שהי' שייך אליו, וכמו שאומרים "תלמידו של פלוני", שהתלמיד הוא מעין הרב, ועד"ז דורו של פלוני, שכיון שפלוני הוא ה"דבר" שלו, "דבר אחד לדור", הרי הוא מעין ה"דבר".

ועד שמצינו בספרי, ורש"י מביאו בפירושו על התורה<sup>20</sup> [כמדובר כמ"פ שזוהי הוכחה שהדבר מוכן אפילו ל"בן חמש למקרא" שלא הגיע עדיין ל"בן עשר למשנה"<sup>21</sup>], ש"משה הוא ישראל וישראל הם משה .. כי הנשיא הוא הכל", שלכן,

(12) יתרו יט, ב.

(13) פרש"י עה"פ. וראה מכילתא שם.

(14) ס"פ משפטים. ועוד.

(15) תשא לג, יא.

(16) משלי כז, יח.

(17) פרש"י פנחס כז, טז.

(18) סנהדרין ה, א. הובא בפרש"י עה"ת נצבים לא, ז.

(19) א, ה-ז.

(20) חוקת כא, כא.

(21) אבות ספ"ה.





אותו ענין נקרא פעם ע"ש "משה" ופעם ע"ש "ישראל". ומזה מובן, ש"דורו של משה" הוא בערך למשה.

[ועפ"ז מובן שכיון שדור המדבר לא הי' יכול להכנס לארץ-ישראל נאמר למשה שישאר עמהם<sup>22</sup> - אף שלכאורה הרי זה היפך ההנהגה ד"השופט כל הארץ לא יעשה משפט"<sup>23</sup> - כיון שזהו "דורו של משה"].

ועד"ז מובן בנוגע ל"דורו של יהושע", היינו, שגם בענין התורה הם בערך ליהושע, עליו נאמר "נוצר תאנה", כנ"ל.

ואעפ"כ אומרים על דורו של משה ודורו של יהושע - "שקר" ו"הבל"!!

כז. ומבואר בזה, שהפסוק אומר בעצמו הטעם מדוע נקרא "שקר" ו"הבל" - "שקר החן והבל היופי":

ובהקדמה - שלכאורה אינו מובן: כיון שהתורה עצמה אומרת שזהו "חן" וזהו "יופי", וכדאיתא בגמרא<sup>24</sup> "שאינ האשה אלא ליופי", ועאכו"כ ענין ה"חן", כדאיתא בגמרא<sup>25</sup> "שלשה חינות הן, חן מקום על יושביו, חן אשה על בעלה וכו'" - א"כ, איך אפשר לומר "שקר החן והבל היופי"!!

והביאור בזה:

"חן" - הוא ענין שלמעלה מן השכל וההסברה כו', וכמו "חן מקום על יושביו", ש"אפילו הוא רע נראה להם טוב"<sup>26</sup> - שכך הוא בטבע הבריאה, אע"פ שאין לו הסברה בשכל מדוע מקום זה מוצא חן בעיניו, ועד"ז בנוגע לשאר הדוגמאות שבענין ה"חן"; משא"כ "יופי" - יש על זה הסברה בשכל, מצד כל פרטי העיניים שישנו ביופי.

ובנוגע לעניינו:

יש אופן בלימוד התורה שהוא מצד ענין ה"חן" - "מצאתי חן בעיניך .. ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה", "שלא תשרה שכינתך .. על אומות העולם"<sup>27</sup>; והרי השראת השכינה היא ע"י התורה, כמארז<sup>28</sup> "אין לו להקב"ה

(22) תנחומא חוקת יו"ד. במדב"ר פי"ט, יג.

(23) וירא יח, כה.

(24) תענית בסופה.

(25) סוטה מז, א.

(26) פרש"י שם.

(27) תשא לג, טז ובפרש"י.

(28) ברכות ח, א.





בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד", כפי שהי' במשכן, ע"י "ארון העדות"<sup>29</sup>, ש"אין בארון רק שני לוחות גו"<sup>30</sup>.

וזהו אופן לימוד התורה שהי' בדורו של משה - באופן נפלא ביותר, מתוך חיות ולהט רב והצלחה גדולה, כאמור, ש"לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן".

אבל אעפ"כ, "שקר החן זה דורו של משה" - שזהו "שקר", בגלל היותו ענין של "חן":

לימוד התורה הוא בגלל ה"חן" שבדבר - "חן בעיני ה"<sup>31</sup>, ולכן "מצאתי חן בעיניך", באופן שלמעלה מן השכל וההסברה לגמרי, ואדרבה: במצב כזה, אילו לא היו לומדים תורה, הי' זה דבר פלא!

אבל, אצלם לא היתה פעולת האדם באופן שחודרת את כל מציאותו, שזהו ענין ה"אמת" (היפך ה"שקר"):

איתא בירושלמי<sup>32</sup> שאות אל"ף היא התחלת האותיות, אות מ"ם היא אמצע האותיות, ואות תי"ו היא סוף האותיות (שכוללים את כל מציאות העולם כולו, ש"בעשרה מאמרות נברא העולם"<sup>33</sup>), שבזה מרומז הענין ד"אני ראשון (התחלת האותיות) ואני אחרון (סוף האותיות) ומבלעדי (אמצע האותיות) אין אלקים"<sup>34</sup>, שבכל מקום ישנו רק דבר אחד - "חותמו של הקב"ה אמת"<sup>35</sup>.

ובנוגע לעניננו: כיצד אפשר לדעת ולהיות בטוח שענין התורה נעשה אצל האדם "אמת" - כשרואים שזהו אצלו באופן ד"אני ראשון ואני אחרון", היינו, שהן הראש (ראשון) הן הלב (אמצע) והן הרגלים (אחרון) הם מציאות של תורה, ויעסוק בתורה לא רק בזמן של שלוה, אלא באיזה מעמד ומצב שיהי' - הן אם יעמוד במעמד ומצב טוב ביותר (בדוגמת אל"ף, התחלת האותיות), הן אם יעמוד בתחתית ושפלות המצב (בדוגמת תי"ו, סוף האותיות), והן במעמד ומצב ממוצע, ללא שינויים.

וענין זה אי אפשר לדעת בדורו של משה - כשלימוד התורה הי' מצד ענין ה"חן", שאז אין צורך בכפי' כו', כיון שה"ראש" שלו, שמנהיג את כל הגוף כולו, מרגיש שמוכרחים לעסוק בתורה בלהט ("קאָכן זיך אין תורה"), ולהיות מציאות של תורה.

(29) פקודי מ, כא. וראה רמב"ן ר"פ תרומה.

(30) מלכים-א ח, ט.

(31) לשון הכתוב - ס"פ בראשית.

(32) סנהדרין פ"א ה"א.

(33) אבות רפ"ה.

(34) ישעי' מד, ו.

(35) שבת נה, א. וש"נ.





ובכן: על מעמד ומצב כזה - אי אפשר לומר "תהלהל", ואי אפשר אפילו לומר שזהו ענין של "אמת", שיהי' תמיד, ללא שינויים - שהרי עדיין לא בחנו וניסו אותו, ובמילא לא יודעים איך תהי' הנהגתו כשישתנה המעמד ומצב; ענין זה ישנו "בכח", אבל בגלוי לא ראו זאת עדיין, כיון שעדיין לא היתה אפשרות לכך.

כח. ועד"ז בנוגע לדורו של יהושע - "הבל היופי זה דורו של יהושע":

בדורו של יהושע, כשנכנסו לארץ ישראל - לא הי' אלקות בגלוי כמו בזמן שהיו במדבר, שאז היו "אוכלי המן", והיו להם מים מ"בארה של מרים"<sup>36</sup>, ו"ענני הכבוד" היו מנחמים את לבושיהם, ומגינים עליהם מן המזיקים ומכל הענינים בלתי-רצויים<sup>37</sup> (בדוגמת ענין של "בית" שהוא "למחסה ולמסתור מזרם וממטר"<sup>38</sup>), שבזה ראו בגלוי את הקשר עם הקב"ה.

ולכן, אי אפשר לומר שראו אז ענין של "חן" - הנהגה שלמעלה מן השכל, בדוגמת "חן מקום על יושביו", למעלה מן השכל וההסברה לגמרי - שהרי מיד בכניסתם לארץ פסק המן, כמ"ש<sup>39</sup> "וישבות המן באכלם מעבור הארץ גו" (שלכן התחיל אז - "בבואכם"<sup>40</sup> - חיוב המצוות התלויות בארץ, עומר וחלה וכו', ככל הפרטים שנתבארו בגמרא במסכת קידושין<sup>41</sup> ובכ"מ); בשביל לראות אלקות היו צריכים להתייגע, להתבונן וכו'.

אבל לאידך גיסא, כאשר התבוננו - ראו אלקות; כאשר התבוננו, ראו, שבמשך "כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע", שאז הי' מעמד ומצב ד"ויעבוד ישראל את ה'"<sup>42</sup> - אזי היתה הברכה מצוי'.

ראו במוחש שכאשר לומדים תורה ושומעים להקב"ה - אזי נופלים חומות יריחו; אמנם הי' צורך ש"החלוץ יעבור לפני ארון ה'"<sup>43</sup>, אבל נפילת החומה היתה עי"ז שהקיפו את החומה עם הארון ותקעו בשופר (ככל הפרטים שבסיפור כיבוש יריחו<sup>44</sup>), ועד"ז בכיבוש כל הארץ כולה, ובכל הנהגה במשך "שבע שכבשו ושבע שחלקו"<sup>45</sup>, וכן לאח"ז עד סוף ימי יהושע והזקנים שהיו לאחריו (כמסופר בספר

(36) שם לה, א. ועוד.

(37) ראה פרש"י בהעלותך יו"ד, לד. עקב ח, ד. ועוד.

(38) ישעי' ד, ו.

(39) יהושע ה, יב.

(40) שלח טו, יח.

(41) לז, א-ב.

(42) יהושע כד, לא.

(43) שם ו, ז.

(44) שם, ג ואילך.

(45) זבחים קיח, ב. ועוד.





יהושע ובתחילת ספר שופטים).

ונמצא, שאף שבדורו של יהושע לא הי' ענין של "חן", למעלה מן ההסברה, הי' עדיין ענין של "יופי".

ועד"ז לפי הדעה ש"הבל היופי זה דורו של חזקי" - שאז הי' לימוד התורה בהפלגה גדולה, כדאיתא בגמרא במסכת סנהדרין<sup>46</sup>, "בדקו .. ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיין בהלכות טומאה וטהרה".

כט. אך ישנו לימוד התורה שהוא לא מצד "חן" ולא מצד "יופי", אלא מצד "יראת ה'", ועז"נ "אשה יראת ה'" - שאין לה לא "חן" ולא "יופי" - "היא תתהלל", וע"פ פירוש חז"ל - "זה דורו של רבי יהודה ברבי אילעאי", "דורו של שמד", "שהיו ששה תלמידים מתכסין בטלית אחת ועוסקין בתורה":

אין לו הסברה על עסקו בלימוד התורה; הוא לא רואה אלקות רח"ל. - "אבותינו סיפרו לנו", אבל "אותותינו לא ראינו"<sup>47</sup>.

הוא נולד במדינה פלונית, שבה גדל אביו, במעמד ומצב שמעולם לא ראה חיים של תורה בגלוי; מעולם לא ראה ענין של תומ"צ שלא יהי' קשור עם רדיפות... ואין שום מוצא, שום חשבון בדרך הטבע, שיוכלו פעם להגאל ממעמד ומצב זה - שנמשך כבר כו"כ שנים, יותר מחמשים שנה, יוכל שנים (שנקרא בשם "עולם", "עולמו של יובל"<sup>48</sup>), כך, שע"פ חשבון דקדושה לא הי' שום מוצא שיוכלו להגאל ממעמד ומצב זה.

ואעפ"כ, כשבא לפועל והוצרכו לשמור שבת ויום-טוב, והיתה רק טלית אחת לששה אנשים - לא היתה מניעה בכך; ששה היו מתעטפין בטלית אחת, אבל "עוסקין בתורה"!!...

וכששואלים אותו: מהי הסיבה שאתה לומד תורה? האם אתה רואה בזה "חן"? - מוכרח לומר את האמת: הוא לא רואה! "אותותינו לא ראינו"!!...

בצאתו לרחוב - רואה "אויב ומתנקם"<sup>49</sup>; בהכנסו לביתו - צריך להזהר שמא מאזינים מעבר לקיר או מעבר לחלון, ועד שצריך להזהר גם מאלו שחיים עמו תחת קורת גג אחד, שהרי יתכן שלמחרת יהי' מעמד ומצב ד"נגדוהו", ומי יודע אם יוכל לעמוד בנסיון, וכדברי הגמרא<sup>50</sup> אפילו בנוגע לחנני' מישאל ועזרי': "אלמלי נגדוה

(46) צד, ב.

(47) תהלים עד, ט.

(48) קידושין טו, א. כא, ב.

(49) תהלים ח, ג.

(50) כתובות לג, ריש ע"ב.







כו" (מי יודע מה הי' אז. - הגמרא אומרת שהיא כן יודעת מה הי' אז!...) (

הוא לא רואה לא "חן" ולא "יופי"; הוא לא רואה שכר בעולם הזה, וגם שכר בעולם הבא אינו רואה, רח"ל, שהרי לימוד התורה שלו אינו אלא בשעות שאינם לא יום ולא לילה - כדי שלא יתפסו אותו, ויקחו ממנו את הילד וישלחו אותו וכו' וכו', והלימוד הוא באופן שאין ספר, אין מלמד, אין ישיבה, ואין שום דבר - ובמילא מובן איזה "תורה" היא זו...

על תורה כזו אפשר לומר שהיא תורה "יפה"?! - הוא מוכרח לומר את האמת: הוא לא רואה בזה שום "יופי"!

וכששואלים אותו: כיון שאינך רואה בזה "יופי", ואינך רואה בזה "חן" - למה אתה מוסר את נפשך על זה?! - משיב, שאינו יודע טעם, וגם לא נוגע לו טעם; "את האלקים אני ירא"<sup>51</sup> - יש לו יראת ה'!

ל. ועז"נ "אשה יראת ה' היא תתהלל":

ובהקדים - שלכאורה הוצרך לסיים בפסוק ש"אשה יראת ה'" הוא ענין של "אמת", והיינו, שאינו "שקר" או "הבל", אלא זוהי מציאות של ממשות, תוקף וחיזוק כו'; ואילו כאן נאמר בניגוד ל"שקר" ו"הבל" - "תתהלל". ולכאורה מהו הקשר בין הגדר ד"שקר" ו"הבל" ל"תתהלל"?

ובכן: הפירוש ד"תתהלל" בפשטות הוא - שאחרים מהללים אותה.

ובנדוד: אפילו אם נניח שהחשבון שעושה בנוגע ללימוד התורה שלו הי' חשבון אמיתי - שכיון שאינו יכול ללמוד בישיבה גדולה, ולא יכול להיות אצלו "דיבוק חברים"<sup>52</sup>, ואינו יכול לחזור על לימודו בקול גדול [כיון שמתירא שאם רק יגבי' קולו מעט, ישמעו בחצר שהוא לומד תורה, ואז יקחו ממנו את הספרים, ויקחו את המלמד וישלחו אותו מי יודע לאן... ולכן מוכרח ללמוד בלחש], איזה ערך יכול להיות כבר ללימוד כזה - אעפ"כ, אומרים לו, שלא זו בלבד שזהו לימוד אמיתי, אלא יתירה מזה, שכל אלו שמסביבו מהללים אותו על זה!

כלומר: לימוד התורה שלו פעל לא רק עליו, אלא פעל גם על אחרים, שמהללים אותו על זה שהחזיר בהם את ההכרה אודות מהותה של התורה - שגם במעמד ומצב שאינו יכול לצפות לשכר בעוה"ז וגם לא בעוה"ב, אעפ"כ, כשיש לו רגע שיכול ללמוד דבר ה' [עכ"פ פירוש הפשוט, ועאכו"כ בתוספת מאמר או דרשת חז"ל], הנה בשביל זה כדאי לו למסור נפשו ונפשות בני ביתו (כפי שהי' המעמד ומצב שם, שלימוד התורה הי' סכנה לא רק ללומד עצמו, אלא לכל בני הבית).

(51) מקץ מב, יח.

(52) אבות פ"ו מ"ו.





ומובן, שכאשר פלוני מהלל אותו על זה, הרי זה פועל עליו, שבהיותו במעמד ומצב שאינו זקוק למס"נ, בודאי תהי' אצלו אהבת התורה, וכתוצאה מזה יהי' אצלו לימוד התורה בפועל, ובאופן ש"גדול תלמוד שמביא לידי מעשה".

[והרי זוהי תכלית השלימות שיש אצל יהודי, כשמקיים הענין ד"פרו ורבו"<sup>53</sup>, לעשות עוד יהודי - כידוע תורת רבותינו נשיאינו<sup>54</sup>, שכיון סדר בתורה הוא גם תורה, אינו מובן, מהו הטעם שהמצוה הראשונה שבתורה היא "פרו ורבו", בה בשעה שישנם כו"כ מצוות שמחוייב בהם לפנ"ז, החל ממצות מילה, שחיובה מיד כשנולד [והסיבה לכך שצריך להמתין שמונה ימים היא, בגלל שאז נגמרת לידתו, כי בשבעת הימים שלפנ"ז, הרי זה כאילו שנמצא עדיין בבטן האם (כמ"ש במורה נבוכים<sup>55</sup>, שגם זה ספרו של הרמב"ם...)] - כיון שהחיוב הראשון, המצוה הראשונה, שיש ליהודי, הוא, לעשות עוד יהודי, היינו, לפעול על יהודי לחיות כמו יהודי, ע"י לימוד התורה וקיום המצוות.

וכיון שכל אחד מישראל חייב בכל המצוות, ועאכו"כ ב"מצוה רבה"<sup>56</sup> ד"פרו ורבו", ואין הקב"ה מבקש "אלא לפי כחן"<sup>57</sup> - הרי זו גופא הוכחה שבכחו של כל אחד מישראל לעשות לא רק יהודי אחד, "פרו" (אחד מוליד אחד), אלא לעשות כו"כ יהודים, "ורבו" (אחד מוליד הרבה<sup>58</sup>); ולא רק לעשות יהודים כאלו שיתנהגו כיהודים בד' אמות שלהם, אלא כהמשך הכתוב<sup>53</sup>: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה", שהפירוש הפשוט בזה הוא - לכבוש את כל העולם!

ואין הדבר תלוי אלא ברצון, וכהפתגם בסיפור הידוע<sup>59</sup>: "מאָזשעש" (אתה יכול), אלא שצריך להיות גם ה"חאָטשעש" (עליך גם לרצות). וה"חאָטשעש" צריך להיות לא רק במעמד ומצב כמו "דורו של משה", ולא רק במעמד ומצב כמו "דורו של יהושע", או כמו "דורו של חזקי", אלא גם במעמד ומצב כמו "דורו של רבי יהודה ברבי אילעאי".

לא. אך עדיין צריך ביאור: מדוע צריכה התורה לומר ש"שקר החן והבל היופי" קאי על דורו של משה ויהושע וחזקי' - הרי אפילו "בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב"<sup>60</sup>, ועאכו"כ בנוגע משה ויהושע וחזקיהו מלך יהודה; ולכאורה הי' מספיק

(53) בראשית א, כח.

(54) ראה סה"ש תרפ"ד ע' 56. תרפ"ה ריש ע' 82. תרצ"ו ע' 119. תש"א ע' 46.

(55) ח"ג פמ"ט (קרוב לסופו).

(56) תוד"ה וכי - שבת ד, א. ד"ה לא תהו - גיטין מא, ב.

(57) תנחומא נשא יא. במדב"ר פי"ב, ג.

(58) פרש"י עה"פ.

(59) ראה תו"מ ח"נ ע' 189. וש"נ.

(60) ב"ב קכג, א.





לכאר רק חציו השני של הפסוק - "אשה יראת ה' היא תתהלל, זה דורו של רבי יהודה ברבי אילעאי"!

והביאור בזה מובן מפשטות הענין:

כדי שיוכל להיות לימוד התורה בדורו של יהודה בן אילעאי - הוצרך להיות תחילה לימוד התורה ב"דורו של משה", ולאח"ז ב"דורו של יהושע", ולאח"ז ב"דורו של חזקי".

וכמו בפשטות הדברים, שלימוד התורה במצור ובשבי' הוא בגלל ש"משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע", ולאח"ז כל שאר המקבלים עד סוף כל הדורות - כן הוא גם בפנימיות הדברים, שלאחרי שהי' תחילה לימוד התורה באופן של "חן", ולאח"ז הי' לימוד התורה באופן של "יופי", אזי מגיעים למעמד ומצב שיכולים ללמוד תורה גם באופן של מצור ובשבי'.

וכפי שקבע הקב"ה בחיי היחיד:

התחלת לימוד התורה הוא באופן ש"כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו משה"<sup>61</sup>. - הוא רק "מתחיל לדבר", ואין לו עדיין שכל והבנה, וכבר אז מתחיל אביו להרגילו שידע שיש לו דבר יקר - "תורה צוה לנו משה", והיא "מורשה קהילת יעקב"<sup>62</sup>, שבאה בתורת ירושה להתינוק שהתחיל לדבר.

ובכן: על לימוד זה אי אפשר לומר שיש בו "יופי", שהרי אין לו שכל והבנה, אבל אעפ"כ, יש בזה ענין של "חן" - שהרי שומע מאביו יוקר הדבר, ולא רק פעם אחת אלא כמה פעמים, והרי יש לו יחס מיוחד לאביו, שכל מה שאומר לו מתקבל אצלו בוודאות שכן הוא, ללא כל ספק בדבר, ובפרט דבר שאביו אומר לו כמה פעמים, ובאופן של אהבה וקירוב וכו'.

ולאחרי ההתחלה בלימוד התורה באופן של "חן", בא לימוד התורה באופן של "יופי" - כפי שמבאר רבינו הזקן<sup>63</sup> פרטי הדרגות דלימוד האותיות ואח"כ התיבות עד ללימוד ד"בן חמש למקרא"<sup>21</sup> וכו', שאז ישנו גם ענין ה"יופי", שזהו הלימוד באופן של שכל והבנה.

ולאח"ז מגיעים ל"בן עשרים לרדוף"<sup>21</sup>, ככל פירושים שבדבר, ועד לאופן שמוכרח ללמוד תורה (לא מצד ענין ה"חן" או ה"יופי", אלא מצד הענין ד"יראת ה'").

אך כדי שיוכל ללמוד תורה גם במעמד ומצב שאין בזה "חן" ו"יופי", אלא מוכרח

(61) סוכה מב, א. ספרי ופרש"י עקב יא, יט.

(62) ברכה לג, ד.

(63) הל' ת"ת בתחלתן.





בזה מצד "יראת ה'" - צריך לידע ש"שקר החן והבל היופי":

אילו הי' סבור ש"חן" הוא אמת - לא הי' לומד תורה (מצד "יראת ה'") במעמד ומצב שאינו רואה בזה "חן".

אילו הי' סבור שהתורה תלוי' בענין ה"יופי", וזוהי הממשות של תורה, ולא ענין של "הבל" שבתורה - לא הי' לומד תורה כשמגיע מעמד ומצב ש"ששה תלמידים מתכסין בטלית אחת", שאינו רואה בו ענין של "יופי"; הוא לא יכול לחדש חידושים בתורה, אין לו ספרים, מלבד גמרא קרועה... אין לו ממי לשמוע שיעור, כיון שהלה נשלח לארץ גזירה... ולכן מוכרח ללמוד פשוטם של ענינים, וגם אז אינו בטוח אם הוא יודע את הפשט, אם אכן פירש את הדברים כדבעי...

במעמד ומצב כזה אינו רואה "יופי". - הוא לא רואה ישיבה, לא ראש-ישיבה, ולא ספר, וגם לא טופחים על שכמו לשבחו על הצלחתו בלימוד, ששאל קושיא טובה, תירץ תירוץ טוב וכו'.

וא"כ, אילו הי' סבור ש"יופי" הוא "אמת", ויש בו ממשות, ולא שזהו דבר טפל - לא יודעים כיצד הי' מתנהג במעמד ומצב שבו זקוקים לענין ד"יראת ה'", כיון שמלבד זה אין מעלה אחרת בדבר.

ולכן צריך להסביר ולהודיע לו, שכאשר לומד תורה באופן הקשור עם "חן" - יכול להיות שזהו ענין שלא יהי' לו קיום, שזהו ענין של שקר ("שקר החן"), ולא ענין של אמת;

וכאשר לומד תורה במעמד ומצב של "יופי" - שמחדש חידושים בתורה, ושומע חידושים ערבים ("געשמאָקע חידושים"), שמעוררים אצלו התפעלות של אמת והתפעלות של תורה, ואכן צ"ל ה"להט" ("קאָך") בתורה - אבל אילו הי' סבור שכל מציאות התורה הוא ה"יופי" וה"חן" שבתורה, אי אפשר לדעת מה יהי' במעמד ומצב שיהי' זקוק ל"יראת ה'" בשביל לימוד התורה.

ולכן, כדי להבטיח את לימוד התורה באופן ד"אשה יראת ה'" - בהכרח להכיר בכך ש"שקר החן והבל היופי".

לב. ומזה מובן ענין נוסף:

לימוד התורה בדורם של משה ויהושע או בדורו של חזקי' מצד עצמם, יכול להיות באופן של "שקר החן והבל היופי"; והתיקון והשלימות כביכול בזה היא - ע"י לימוד התורה בדור שנמצא במצור ובשבי', שאין בו ענין של "חן" ו"יופי", אלא נשאר רק "יראת ה'", שלכן כל הדורות מהללים אותו - "אשה יראת ה' היא תתהלל".

והיינו, שכאשר רואים שהוא במעמד ומצב ד"אשה יראת ה'", שלומד תורה מבלי





הבט על כך שאינו רואה לא "חן" ולא "יופי", הרי זה פועל חיזוק והילול ("תתהלל") גם בלימוד התורה בדורו של חזקיהו מלך יהודה, בלימוד התורה בדורו של יהושע, ואפילו בלימוד התורה בדורו של משה.

לג. וזהו גם הביאור בפשטות על דבר שלכאורה אינו מובן כלל:

איתא בזהר בפ' וירא<sup>64</sup>, שבעקבתא דמשיחא יקויים הענין ד"נבקעו כל מעיינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו"<sup>65</sup>, בנוגע לענין החכמה בכלל, כולל גם חכמת התורה, ועד שאפילו "רביי", נערים וקטנים, לא זו בלבד שיעסקו בחכמה, אלא יהיו מופלגים בחכמה.

ולכאורה, ע"פ הכלל "אם הראשונים כמלאכים אנו כבני אדם", ו"אם הראשונים כבני אדם אנו וכו'"<sup>66</sup> - איך יתכן שדוקא בדור האחרון, שאומרים עליו שהוא בבחי' "עקבתא דמשיחא", ככל הסימנים שנאמרו בגמרא בסיום מסכתא סוטה, הנה דוקא אז יהי' הענין ד"נבקעו כל מעיינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו" למעליותא, בהנוגע להפצת המעיינות חוצה!?

אך הענין הוא, כאמור, שהשלימות דלימוד התורה במעמד ומצב של "חן" ובמעמד ומצב של "יופי" היא - כשבא דור שבו לומדים תורה מצד "יראת ה'", ואז "היא תתהלל" - שדורו של משה משבח אותו, דורו של יהושע משבח אותו, ודורו של חזקיהו מלך יהודה משבח אותו.

ולאח"ז הולכים כולם ביחד ללמוד תורתו של משיח, והיינו, שעי"ז ש"תלמודו בידו"<sup>67</sup> בזמן הגלות, זוכים ללמוד תורתו של משיח מפיו של משיח ("ישקני מנשיקות פיהו"<sup>68</sup>), שילמד תורה את כל העם כולו<sup>69</sup>, באופן שתורת עוה"ז נקראת "הבל" לגבי תורת עוה"ב, תורתו של משיח (כמ"ש בקה"ר בתחילתו<sup>70</sup>),

ומתוך מנוחה, שמחה וטוב לבב והרחבה, כמ"ש הרמב"ם בסוף הלכות מלכים, ש"באותו הזמן" לא יהיו עניני דאגות, טרדות ושעבוד מלכיות וכו', ו"כל המעדנים מצויין כעפר", "כי מלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים"<sup>71</sup>, בקרוב ממש.

(64) ח"א קיז, א.

(65) נח ז, יא.

(66) ראה הנסמן בלקו"ש חט"ו ע' 281 הערה 14.

(67) פסחים נ, א. וש"נ.

(68) שה"ש א, ב.

(69) ראה רמב"ם הל' תשובה ספ"ט.

(70) רפ"ב. פי"א, ח.

(71) ישעי' יא, ט.







# שער השלוחים ואנ"ש

## **בענין מכירת חמץ עבור יהודים שלא מדעתם אף שיתכן שישתמשו בו בפסח**

מכירת חמץ כשיש לחוש שישתמשו בו בפסח / מכירת חמץ  
שלא מדעת הבעלים / מכירת חמץ שלא מדעת הבעלים  
במקום שעשויים להשתמש בו, והמסתעף למעשה

הרב שלמה דובער פנחס לאזאר  
שליח כ"ק אדמו"ר ורב הראשי לרוסיה

### **שאלה:**

האם יש תועלת וענין במכירת חמץ השייך ליהודים, אף אם אינם יודעים ע"ד  
המכירה, ואף אם ישתמשו בחמץ במהלך חג הפסח, שכן הדבר נעשה בלי ידיעתם  
והחמץ נשאר ברשותם?

### **תשובה:**

על מנת לבאר הדין כראוי בזה, יש לברר תחילה עיקר הדין במכירת חמץ כאשר  
קיים חשש שהמוכרים יטלו ממנו בפסח, וכן האם מועילה מכירת חמץ עבור יהודים  
גם שלא מדעתם, ולאחר מכן לעיין בהרכבת שני הדברים כאחד: האם יש תועלת  
במכירת חמץ ליהודים שלא מדעתם אף שמסתבר שישתמשו בחמץ בפסח. וכן, יש  
לברר בפרטיות ב' ענינים בתועלת מכירת החמץ: א) לענין הצלת הבעלים מאיסור  
בל יראה ובל ימצא בחג הפסח. ב) לענין שימוש בחמץ לאחר הפסח, שלא יהי' בכלל  
דין חמץ שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה. וזאת למודעי שהבא להלן הוא לברר  
מידת התועלת מעיקר הדין במקום הצורך בלבד, אך לכתחילה בודאי אין למעט





כלל בכל מיני השתדלות לקיים מכירת חמץ ככל התיקונים והדקדוקים המפורשים בהלכה.

(א) מכירת חמץ כשיש לחוש שישתמשו בו בפסח

אי' בתוספתא פסחים (פ"ב ה"ו, הובא בירו' פסחים פ"ב ה"ב): "ישראל וגוי שהיו באין בספינה ויש חמץ ביד ישראל, מוכרו לגוי או נותנו במתנה וחוזר ולוקחו ממנו לאחר הפסח ובלבד שיתננו במתנה גמורה". והיינו שנהגו בד"כ לבער כל החמץ, ומכירת חמץ היתה נוהגת רק במקומות שא"א הי' לעשות כן, כגון הבא בספינה שזקוק למאכליו גם לאחר הפסח. אך ברבות השנים החלו לסדר מכירת חמץ מלכתחילה, כמ"ש בתה"ד (סי' קכ) דמי שיש בידו עניני חמץ סמוך לפסח וקשה עליו לבערם, ורוצה לתת לנכרי עד לאחר הפסח ויחזור ויתנה לו, "ימכרם לו מכירה גמורה בדבר מועט". וכן פסק המחבר בשו"ע (סי' תמח ס"ג), וז"ל: "אם מכרו או נתנו לנכרי שמחוץ לבית קודם הפסח, אף על פי שהישראל מכירו לאינו יהודי ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתננו לו, מותר. ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי או שימכרנו לו מכירה גמורה בדבר מועט, אבל מתנה על מנת להחזיר לא מהני".

והנה ידוע שי' הבכור שור (עמ"ס פסחים כא, א) וסיעתו, דמכירת חמץ זו שתקנו ברבות השנים, שהחמץ חוזר אחרי הפסח לרשות המוכר, ה"ז הערמה ואינה מכירה גמורה, וע"כ אין לסמוך ע"ז כי אם לענין דרבנן, וכיון דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, הרי מכירה זו כחה יפה לגזירת חכמים שאין ביטול והפקר מועיל לחמץ הידוע לו. אך רבים מן הפוסקים חלקו על דבריו מכל וכל, ובראשם רבינו הזקן (ריש הל' מכירת חמץ שבסוף שו"ע ר"ח ג) שכתב וז"ל: "ומי שעולה על דעתו שמכירת חמץ הוא מדברי סופרים לפי המנהג שהכל מבטלין החמץ. . שגגה היא בידו, כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר, מאחר דעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח, כמבואר בתשובת הרשב"א בשם ירושלמי וכן פסק הרמ"א בד"מ ובפר"ח, ולזאת אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, ואם כן י"ל [אולי: יש לדקדק] בזה". וע"ע מ"ש בזה החת"ס (שו"ת או"ח סי' סב) והפמ"ג (סי' תמח בא"א סק"י) דהוי מכירה גמורה ומהני אף בדאורייתא.

אלא שיש מן הפוסקים דס"ל שעיקר המכירה היא גילוי דעת שאין היהודי רוצה שהחמץ יהי' ברשותו, ולפ"ז כ' החת"ס (בשו"ת יו"ד סי' שי) דאף דאנן סהדי דאין הגוי מכין כלל לקנין גמור וכל מכירה זו אינה בעיניו אלא כמין טקס שאין בו ממש, מכל מקום העיקר הוא הוצאת החמץ מרשות היהודי, ומה לן אם הגוי קונה או לאו, עכ"פ יצא החמץ מרשות היהודי. וכ"כ במשנ"ב (או"ח סי' תמח סק"יז) דבמכירת חמץ סגי בקנין כל דהו, משום דמגלה דעתו דלא ניחא לי' ואפקי' מרשותו.





וע"פ דרך זו יש שכתבו שאם המוכר את חמצו כדין לפני הפסח, משתמש בחמץ זה או סוחר בו בפסח, בטלה כל המכירה למפרע, משום שעיקר המכירה הוא גילוי דעת שאינו רוצה בחמץ, והלא בזה שמשתמש וסוחר בחמץ מורה שלא גילה דעתו כן כלל (כ"כ בשו"ת דברי מלכיאל ח"ד סי' כד ועוד). וע' בתשובות והנהגות (ח"א או"ח סי' רפח) שכתב שאם לא ייחד החמץ במקום מיוחד וניכר למכירה, ומכ"ש אם משתמש בפועל בחמץ או שמוכרו, הרי לא חל המכירה כלל אף שמכר כדין, שמתוך מעשיו מוכיח דלא נתכוון, וה"ז רק פטומי מילי והערמה הניכרת, ואין הדבר מועיל בין אם המכירה מתורת הערמה ובין אם היא בתורת קנין ממש לנכרי, אלא אסור מה"ת ועובר בכל יראה. ועוד הגדיל וכ' לענין חמץ שעבר עליו הפסח בזה"ל: "וביותר אני רואה צורך לאסור למיגדר מלתא, דיסוד האיסור אחרי פסח הוא קנס כדי שלא יהא חוטא נשכר, וכאן חוטא נשכר להחזיקו כשלו, ואין להקל באיסור חמץ שעבר עליו פסח שחז"ל החמירו שגם באונס נאסר, ועיין שו"ת מהר"מ שיק כ"ה דמבואר כמ"ש שמבטל המכירה, ועיין ביצה יז שאני הערמה דאחמירו בה יותר מבמזיד, וכ"ש כאן שהחמירו אפילו באונס, ראוי להחמיר על המערים".

אמנם נראה דהצד השווה בכל דברי הפוסקים הללו, שתמכו יתדותיהם ע"ז שאין מכירת החמץ מכירה גמורה ממש ככל משא ומתן. אך לפי המבואר שלדעת אדה"ז ועוד מגדולי הפוסקים הוי מכירה גמורה לכל דבר, א"כ לכאו' שוב הרי אין למוכר רשות בחמץ ואין שימוש בחמץ מבטל המכירה. וכ"כ באגרות משה (ח"א או"ח סי' קמט) דפשוט שאין השימוש ביטול על המכירה, כי "אין שייך לבטל קנין שכבר נעשה ואינו שוב בעלים על זה, אלא הוא או כקונה מחדש או כגזול, שהוא ודאי עבר על כל יראה כיון שקנה בין למקח בין לגזל, אבל רק על מה שלקח בידו וקנה ולא על מה שנשאר", ומבאר מסברא דאין לומר דאיגלאי מילתא שרק הערים, כי אף שחשוד לעבור להנאתו כשאינו יכול בהיתר, הרי לא יעבור על מה שיכול לעשות בהיתר, ושאר המכירה נותרה כתיקונה כפי שנעשתה בהיתר ממש, עש"ה (ועייג"כ מש"ש ח"ב סי' צא). ואף בדעת הפוסקים שהמכירה בטלה, יש שביארו שעיקר הדברים נאמרו רק למיגדר מילתא במקום שחרדים לדבר ה' ושומעים לרבנים (כ"כ בשו"ת חלקת יעקב ח"ג סי' לא לבאר מה שצייד בשד"ח מערכת חו"מ סי' ט אות לה לאסור), משא"כ במקום שיגרום הדבר שידחו מכירת החמץ ולא ימכרו. ולהלן אות ג הבאנו דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע שבכל אופן יש למכור החמץ אף כשמשתמשים בו, וביאר שלפי דעת אדה"ז המכירה מועילה ואינה מתבטלת כלל עי"ז, יעו"ש.

#### (ב) מכירת חמץ שלא מדעת הבעלים

מצינו בדברי הפוסקים בכ"מ שקיום המצות עבור האדם יש בהם משום זכי' וע"כ זכין בהן לאדם אף שלא בפניו, כמו שכתבו התוס' (קידושין נו, א ד"ה מתקיף) וז"ל: "והר"ר מאיר מפרש שאני הכא שהלוקח יוכל לחלל המעשר ביד המוכר משום



דזכות הוא לו למוכר וזכין לו לאדם שלא בפניו, דהא זכיה מטעם שליחות". וכן פסק בשו"ת תה"ד (ח"א סי' קפח) לענין הפרשת חלה, הביאו הרמ"א (יו"ד סי' שכח ס"ג) וז"ל: "מיהו אם ידעינן דזכות הוא לבעל העיסה כגון שהיתה העיסה מתקלקלת מותר ליטול חלה בלא רשותו דזכין לאדם שלא בפניו, וכן משרתת שבבית יכולה ליטול חלה בלא רשותו כיון שרגילה היא לפעמים שבעלת הבית נותנת לה רשות". וכן פסקו המעיל צדק ומהרש"ל (הב"ד בט"ז יו"ד סי' שה סקי"א) לענין פדיון הבן שאם האב אינו בעיר יכול גם אדם אחר לפדות הבכור בלא ידיעתו משום דזכין לאדם שלא בפניו.

והנה בפת"ש (יו"ד סי' שכ סק"ה) הביא מ"ש בשו"ת חינוך בית יהודה (סי' פא) להסתפק בדבר אשה שמכרה בהמה מעוברת לנכרי בלי ידיעת בעלה, אם נאמר שאין בכחה למכור משל בעלה או שמכירתה מכירה משום דאנן סהדי דניחא לי' לבעל בהכי. והביא עוד מ"ש זקנו בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' נב) ד"הוי מכירה משום שזכין לאדם שלא בפניו", והוסיף בנוגע לנדו"ד: "וכמו כן בחמץ אם לא הי' בעל הבית בביתו ומכר איש אחר חמצו, הוי כשלוחו כיון דזכות הוא לו". וכ"כ החת"ס (שו"ת אה"ע סי' יא), ושו"ת ד"ח (ח"ב סי' מו), שו"ת שערי דעה (ח"ב סי' לד), שו"ת אבני נזר (או"ח סי' שמז) ועוד. ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' כ"ג) הביא שכן מפורש בדברי המ"א (סי' תל"ו סקי"א) שכ' לבאר מפני מה מי ששב לביתו בתוך הפסח עובר על החמץ בב"י רק משעה שרואהו אף דהוה חמץ ידוע לו מקודם, וז"ל: "דקודם שרואהו י"ל שכבר נאכל או נאבד או ישראל מכרו מפני שהוא כמשיב אבידה", נמצא דס"ל שאפשר למכור חמצו של אחר אף שאינו מופקד אצלו [ועי' לקמן בנדון זה בבאור דברי רבינו הזקן בשו"ע שלו], וכ"ה בשו"ת באר יצחק (ח"א סי' א), שדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' ט אות ב), שו"ת הגרי"א הרצוג (או"ח סי' עט), שו"ת שערי שמים (סי' ז, להרה"ג רבי מנחם הכהן ריזיקאו וצ"ל, נדפס בניו יורק שנת תרצ"ז), שו"ת בית אבי (ח"א סי' מ'), שו"ת שמע שלמה (ח"ו סי' ו'-ז'). וכן מצינו בספר ילקוט יוסף (מועדים, הוספה מהודרת שנת ה'תשס"ד שו"ת סי' א ע' תקצא. אבלות מהודרת שנת ה'תשס"ד. סי' ז ס"ק עג, ע' קצד), וכן משמע בקו"א שו"ע אדמוה"ז (סי' תמ ס"א), ולא הוה חמץ שעבר עליו הפסח.

אבל בשו"ת ראשי בשמים (או"ח סי' טז - יז) פליג ע"ז, וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' כג) דכ' "דהיינו דוקא אם גילו דעתם שרצונם בזה ומוכר בפירוש חמץ של פלוני ופלוגי, אבל במוכר בכלל חמצו הרי הוא שקר גלוי, שהרי אין החמוצים שלו ואין שום ממש בהמכירה וכו' בודאי מה שהוא חמץ אסור בהנאה אחר הפסח". ועוד פוסקים כתבו לפקפק בטיב הזכ"י שלא מדעת האדם בנדו"ד, כמ"ש במרכבת המשנה (הל' גירושין פ"ו ה"א) דזכין לאדם שמענו, אבל זכין מאדם לא שמענו (אך החת"ס הנ"ל הביא דבריו ויישב). וכע"ז הק' בקצות החושן (סי' רמג סק"ח) דזכין היינו רק כשזוכה המקבל באיזה דבר, ואילו מה שמועיל שליחות במצות הוא לא מטעם



דניחא לי' אלא גזה"כ, ומהיכ"ת שיועיל לעשות שלא מדעתו (אך ראה בשו"ת באר יצחק הנ"ל ענף ג שעמד על הקצות ות' באריכות דבר דבור על אופניו). אך בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' ח"י) ביאר שכל חשש האוסרים למכור החמץ בלי ידיעת הבעלים היינו רק דאינו מועיל להצילו מאיסור ב"י וב"י דאורייתא, משא"כ לענין חמץ שעבר עליו הפסח שהוא איסור דרבנן, אף הם יודו דמותר החמץ. וע"ע שו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' ל"ט), ושו"ת דבר יהושע (ח"ג סי' ע"ב).

והנה רבינו הזקן כתב בשו"ע שלו (סי' תמג ס"ו-ז) בדין ישראל שהי' מופקד אצלו חמצו של ישראל אחר חבירו, ראוי שימכור את החמץ בשעה ה' בערב פסח לנכרי המכירו שיודע בו שיחזיר לו אחר הפסח, "ואם לא מכרו כלל עד שהגיעה שעה ששית, חייב לבערו מן העולם לגמרי, אפילו הוא בענין שאין עובר עליו בבל יראה כגון שאין אחריות החמץ עליו. . מ"מ צריך הוא לבערו כדי שלא יעבור עליו בעל החמץ בבל ימצא שכל ישראל ערבים זה בזה", ע"ש. ולהלן מיני' (שם ס"ח) ביאר שאין השומר חייב כלל למכור החמץ מחמת שקיבל לשומרו, "אלא מחמת מצות השבת אבידה לבעלים, דכיון שהגיעה שעה ה' שהוא קרוב לאסור בהנאה הרי הוא נאבד מבעליו וחייב כל אדם הרואה אותו נאבד למכרו לנכרי כדי לקיים מצות השבת אבידה". ולכא' מפורש יוצא דאין דין זה תלוי כלל בהיות החמץ באחריותו (וכ"ה להדיא בדברי המ"א הנ"ל), אלא הוא דבר שיש לעשותו בכדי להציל ממון חברו כאשר רואה אותו נאבד.

והגרש"ז אויערבאך זצ"ל דקדק מדברי רבינו (בספר נחמו עמי פ"ג סי"ב, הובא בספר שלחן שלמה ערכי רפואה ח"א ע' יד) לגבי מי שהוא מחוסר הכרה, שחייבים המטפלים בו למכור את חמצו משום השב אבידה. אך העיר הגרש"ז ד"א אפשר שכל זה דוקא אם מעבירים ממש את החמץ לרשות נכרי דבכה"ג ודאי זוכה בהם הנכרי בשעה שהחמץ נאסר ונפקע מהישראל, אבל אם המכר הוא רק ע"י קנין והחמץ נשאר ברשות הישראל, מסתבר דאם הבעלים חשיב כשוטה אין זה מועיל בין אם דין זכין הוא מסברא או מטעם שליחות, ועיין בזה בראשי בשמים סי' ט"ז, ולכן טוב למכור ע"י אשתו או ע"י מי שמתעסק בצרכי הבית דחשיב כאפוטרופוס", ע"כ. ועכ"פ מדברי אדה"ז מוכח שאפשר למכור חמצו של אחר אף שלא מדעתו, מטעם השבת אבידה. ומכאן יש להוכיח שהרב ומ"ץ יכול להוסיף על שטר ההרשאה במכירת חמץ את שמותיהם של אנשי קהילתו ששכחו למכור את חמצם (כ"כ בסדר מכירת חמץ ע' צו וש"נ, אך מבאר שם דלכא' לדעת אדה"ז אין תועלת במכירת החמץ של כלל יהודי העיר וכדו' בלי ציון שמותיהם, ע"ש באורך).

וכן הסיקו והורו הלכה למעשה כמה רבני אנ"ש שבדיעבד מועילה מכירת חמץ אף שלא מדעת הבעלים, והיא מכירה גמורה לכל דבר הן להציל הבעלים מאיסור ב"י וב"י והן להתיר החמץ לאחר שעבר עליו הפסח (עיין הערות וביאורים אה"ת גל' 35)



תתקצו ע' 78 וגל' תתקצח ע' 69. וראה סדר מכירת חמץ שם ע' צד: "בנוסח כמה שטרות של רבני אנ"ש שמוסיפים לכתוב שהמ"ץ מוכר גם את החמץ של אלו ששכחו למסור הרשאה"). וכן כתב הרה"ג הרב ישראל גרוסמן ע"ה בתשובתו (נדפסה בקובץ הברכה גליון ה', ירושלים תש"ע, ע' כב ואילך) שבדיעבד יש לסמוך דמהני המכירה גם שלא מדעת הבעלים, ולכן בנדון עולה חדש שלא ידע מענין המכירה ולא מכר החמץ שבחנותו וחתמו על הרשאה בשמו, החמץ מותר.

ג) מכירת חמץ שלא מדעת הבעלים במקום שעשויים להשתמש בו, והמסתעף למעשה

והנה יש מספרי המלקטים שנקטו במשמעות דעת הפוסקים המתירים לעיל מכירת חמץ שלא מדעת הבעלים, דהיינו רק באופן שהיהודי המוכר אינו מתעסק עם חמץ בפסח ואינו אוכל חמצו בפסח, ורק מחמת קלות דעת וזלזול אינו מוכרו ומבערו מביתו, אבל פורקי עול שאוכלים חמץ בפסח וסוחרים בו ר"ל, א"א למכור חמצם לנכרי שלא בידיעתם, שהרי אין למכירה על מה לחול שהרי משתמש עם החמץ (כ"כ בפסקי תשובות ח"ה סי' תמח ס"ק כא בסופו. וכן בס' הלכה של פסח שער ה פ"א אות יד). אך לפענ"ד יש לפקפק במסקנתם זו, ובפרט ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע דלהלן והמתבאר בגדר מכירת חמץ ע"פ שי' אדה"ז, אשר עפ"ז נראה שבדאי יש תועלת במכירת חמץ גם בנדון זה בתור תיקון להציל יהודים מאיסור ב"י וב"י, ואפשר שיש לסמוך על זה בתורת מכירה גמורה גם לענין היתר החמץ לאחר הפסח.

הנה כ"ק אדמו"ר זי"ע נשאל האם כדאי לסדר מכירת חמץ בעיר שאפשר שכמה מאלה שימכרו יטלו מהחמץ בתוך הפסח, והשיב בזה"ל (אג"ק ח"ט ע' רמו): "פשוט שצריך לסדר שם מכירת חמץ. התועלת - ודאית. ונוסף על העקר (הענין דבל יראה ובל ימצא) גם ההתעוררות וזכרון ע"ד איסור חמץ, מנהג אבות וכו' וכו'". וכתב לבאר ו' נימוקים (מן הקל אל הכבד) לתועלת המכירה לפי כל השיטות, ולצמצם הפגיעה במכירה מחמת החשש שיטלו מן החמץ: (1) פשיטא שכמה מהנ"ל לא יעשו זה. (2) גם בהנוגע להנחשדים - ודאי כודאיות התיקון - לא הוי. (3) אפילו בהנוגע להנוטל - לכמה דעות לא בטלה המכירה [כן משמע דעת אדה"ז סתמ"ח סע' יג-יד], כי אם גוזל הוא מה שנוטל ותו לא מידי. (4) אפילו להאומר דבטלה המכירה - י"ל דזהו מכאן ולהבא - וניצל מאיסור ב"י וב"י עד שעה זו. ולא שאין בו מעשה - לכמה דיעות אין לוקין עליו אף בעשה מעשה. (5) אפילו למ"ד דלוקין עליו - צ"ע מה מכריע: כל ח' ימי חה"פ באיסור דב"י וב"י אלא באופן שאין לוקין - או זמן יותר קצר, אלא שרגע אחד - רגע ביטול הקני' - קאי בלאו דלוקין עליו. (6) אפי' את"ל דבטלה המכירה למפרע - הנה אדרבה לפי זה י"ל שאין כאן מעשה ואין לוקין ע"ז, כי מעולם לא הייתה מכירה, ואין מקום לקני' בתוך חה"פ". וסיים שכמוכן יש להזהיר המוכרים





שאסור להם להשתמש בחמץ, אבל אף אם יעברו אין חשש לביטול המכירה כנ"ל. וצידד להוסיף בשטר המכירה בכגון דא נוסח זה: "ישראל המוכר באם ירצה או בא כוחו, יהי מורשה מהנכרי הקונה, ושלא על מנת לקבל פרס, למכור בשבילו או לתת במתנה מהענינים הנמכרים".

והנה אף שתוכן השאלה הנ"ל היתה במקום שהמכירה היא מדעת הבעלים, הרי יש לדון בכמה מן הנימוקים שיש בהם כדי לתמוך בתועלת המכירה. דגבי הנימוק הא' "פשיטא שכמה מהנ"ל לא יעשו זה", יש לומר גם בנדו"ד, כל שאינו ידוע לנו בבירור גמור שמשתמשים ואוכלים בחמץ, שבודאי ישנם אנשים שנוהרים שלא לאכול חמץ או אף להשתמש בו כלל, מחמת מסורת שבידם, שהרי זהירות מחמץ בפסח הוא מן הדברים הכי עיקריים שנהגו בבתי ישראל במשך הדורות, אלא שאין אנשים הללו יודעים כלל אודות מכירת חמץ ותועלתה, וא"כ בודאי שלהם תהיה זו מכירה גמורה להדעות דזכין בזה שלא מדעתם. וכן הנימוק הב' פשוט גם בנדו"ד. ויש להוסיף ולחדד בנימוקים אלו, שכל עוד אין ידוע בודאות גמורה שהמוכרים משתמשים בחמץ בפסח, הרי מכלל ספק לא יצאו, וא"כ הרי המכירה בודאי מועלת לענין חמץ שעבר עליו הפסח, משום שאיסור זה הוא רק קנס, ובמקום ספק לא קנסו לאסור את החמץ (כן פסק בשדי חמד מערכת חו"מ סי' ח אות נט, כדברי שו"ת בית יצחק ח"ב סי' ט. ולעיל שם אות כג הביא השד"ח עוד מדברי הפוסקים דס"ל להתיר גם במקום ודאי).

והנה בנימוק הג' ביאר שממשמעות שוע"ר (סי' תמח סי"ג-ד) לא בטלה המכירה כשנוטל ממנה, אלא גוזל מה שנוטל ותו לא. והענין הוא שכ' בשוע"ר הדין במכירת החמץ ד"צריך למסור להנכרי את המפתח מן החדר שהחמץ מונח בתוכו כדי שיוכל הנכרי ליכנס לחדר וליטול את חמצו בכל עת שירצה מכל ימי הפסח, וכן צריך ליוזרה שלא יניח ישראל את חותמו על החמץ כדי שיירא הנכרי ליטול. . ואין זה אלא הערמה בעלמא. וע"ז כ': "אבל אם מכר לו החמץ כדינו במסירת המפתח ואח"כ הניח ישראל חותמו על החמץ, אף שאסור לעשות כן. . לא נאסר החמץ לאחר הפסח דכיון שמכר החמץ להנכרי כדינו מיד נקנה החמץ להנכרי קנין גמור והרי הוא כשלו ממש. . וה"ז כאילו חתם את החמץ שהוא של נכרי ממש ולא היה להישראל חלק וזכות בו מעולם" (ובהמשך שם מבאר שרק אם נטל המפתח מהנכרי בעל כרחו ה"ז אסור בהנאה אחרי הפסח ועובר עליו בב"י וב"י, וגם זה לא משום שהוא של הישראל, אלא משום שנפטר הנכרי מאחריות החמץ אם יגנב, "וכל חמץ שיגיע ממנו הפסד לישראל אם יגנב או יאבד, עובר עליו ישראל בב"י וב"י ולאחר הפסח הוא אסור בהנאה כחמצו ממש"). וא"כ מובן שלשי' רבינו הזקן, כל מה שמשתמש מן החמץ המכור בפסח הוא רק בתורת גזל ונטילת דבר שאינו שלו, ואינו עובר בב"י וב"י ומותר החמץ בהנאה אחר הפסח, משום שהחמץ קנוי לנכרי ובכחו לקחתו בכל עת. אלא שבזמננו לא נהוג לתת המפתח לנכרי, ודי בכך שהרב המוכר בא





מכח אנשי העיר ומוכר לנכרי, כמ"ש הצמח צדק (שו"ת או"ח סי' מה סק"ד) שבכגון דא האמינו הלוקח למוכר, והנכרי סמוך ובטוח שהמ"ץ לא יעלים ממנו מאומה מן הרכוש הכלול במכירת החמץ.

ומעתה יש לבאר, שאין לחלק בתוקף המכירה מטעם זכות לאדם, אף בשעה שמשתמש בחמץ בפסח, והוא משום שיש לו רק זכות בדבר ובודאי אילו היה ידוע לו פרטי המכירה ותוכנה היה מסכים בלי פקפוק, משני טעמים: א) ע"פ דין תורה משעה שנכנס הפסח אין החמץ שלו כי אסור ליהנות ממנו, רק מחויב בבל יראה, ולכן במקרה כזה שבין כך אינו שלו, לכא'ו' אנן סהדי שכל אחד ירצה שימכרו את החמץ שלו אם היה יודע שבעצם החמץ מופקע ממנו, אפילו את"ל שאינו חושש לחומרת האיסור מכיוון שאינו מבין את חומר הדברים [ועוד יש לדון בדין מי שמשתמש בחמץ בפסח להתריס רח"ל (וראה מ"ש הגרצ"פ פראנק בס' מקראי קודש פסח ח"א סי' עא דס"ל דזכין גם בע"כ, יעו"ש), אך הנדו"ד הוא ברוב ישראל שאינם שומרים מצות אך אין עושים כן להכעיס אלא לתיאבון ומחוסר הבנה וידיעה]. ב) ובפרט שאף שהיא מכירה גמורה מחד, הרי מאידך לאחר מכן חוזר וקונה את החמץ מן הגוי (כמ"ש אדה"ז בהלכות מכירת חמץ "אם ירצה הנכרי ימכור כל החמץ . . הגם שיודע בו שלא יעשה כן וכו'"), ואינו מפסיד מאומה מזה. וכפי שביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש ח"ח ע' 369 בהערה) ע"פ מ"ש הצ"צ (בשו"ת חאו"ח סי' מח), שאף שלשי' אדה"ז המכירה היא מכירה גמורה ולא הערמה, "אבל גם לשיטת אדה"ז - ראה שו"ת הצ"צ שם (ד"רק) אין זה הערמה האסורה מכיון שמדינא הקנין קיים כו', וכיון "שזהו דרך מקח וממכר אין ההערמה ניכרת . . ובפסקי דינים לאו"ח סתמ"ח (לב, ד) "דהמכירה היא רק לצורך הפקעת איסור". וא"כ י"ל לכא'ו' דשפיר זכות היא לו, משום שאם יידע על דבר המכירה לא יהיה לכו נוקפו, אף אם אינו חש לחומרת איסור החמץ, מכיון שאינו מפסיד מאומה מזה והמכר יחזור אליו כמות שהוא אחרי הפסח. וע"כ הוי מכירה גמורה בכל חלק שאינו משתמש בו, וגם בחלק שמשתמש בפסח הרי יעדיף שיקרא שמו גזלן ע"ז מאשר שע"ז יתבטל המכירה.

והנה ראיתי שכן העלה הגרש"מ עמאר שליט"א הלכה למעשה, במה שדן בארוכה בענין מכירת חמץ עבור אדם שלא מדעתו (קובץ פעמי יעקב גל', סד, ניסן תשס"ז, בני ברק), וכתב בזה (שם ע' קכג) דאנן סהדי דניחא ליה לכל יהודי להנצל מעבירה חמורה כזו, ובפרט שאין לו שום הפסד כלל ועיקר, אם כן כו"ע יודו דאפשר גם לזכות מאדם ולמכור לגוי כי זכות היא לו. ועוד דאפילו יקח היהודי מן החמץ בפסח הרי לא מתבטלת המכירה ע"כ, דאנו כותבים ומתנים עם הגוי הקונה בפירוש שיש רשות ליהודי המוכר ליכנס וליטול מה שירצה [אף שעיקר הכוונה בשביל תרופות וכדו']. ומבארים לגוי שאין לו מזה שום הפסד כלל וישלם רק על מה שנותר בחמץ הנמכר. עכת"ד. וכך כתב למסקנא בהמשך דבריו (ע' קלו): "בין בנפקד בין בזה שנאנס ולא הגיע לעירו והיה במקום שלא היה יכול למכור את חמצו והב"ד מכרו גם





את שלו מדין זכיה, ככולם חשובה המכירה מכירה גם בכסף וגם בשאר הקניינים . .  
ואשר ביחד עם זה מוכרים גם החמץ של כל אלה ששכחו למכור וכן את חמצם של  
אלו שלצערנו לא שמים לבם לעניינים אלו, מועיל ככולם המכירה מדין זכיה לאדם  
שלא בפניו, דמאחר שהוא זכות בשבילו שלא יעבור על כל יראה וכל ימצא, וגם  
שהחמץ שלו לא יאסר וכל זאת בלא להפסיד מאומה ובלי טורח כל שהוא, בודאי  
שהוא זכות גמורה בשבילו, וה"ל המוכר שלווחו מדין זכין, ואין שום חילוק בין אם זה  
להקנות לו או למכור ולהוציא חפציו או חמצו ממנו ולמוכרו לאחרים, בכל אמרינן  
שלווחו של אדם כמותו". הרי ס"ל להדיא שמכירת חמץ שלא מדעת האדם מועילה  
מדין זכין, גם אם ישתמש בחמץ בפסח, משום דאנן סהדי שמכירה כזו ניחא ליה והיא  
תועלת לו בכל אופן, ואין לו צד הפסד בדבר.

והנה מלבד המבואר לעיל בענין תועלת המכירה להציל היהודים המוכרים  
מאיסור ב"י וב"י שבודאי יש בכל גווני של מכירה זו משום תיקון לאותם היהודים;  
הנה נראה שגם אין לחוש בסתמא לחמץ שעבר עליו הפסח במפעלים מתוצרת  
יהודים במקומות שהרב מוכר את החמץ וכולל במכירתו גם את את הבתים והחנויות  
של אותם יהודים, אפילו באם יהודים אלו משתמשים בפסח בחמץ ואף מוכרים  
אותו. שכן מלבד כל הסברות הנ"ל לתועלת המכירה, אפילו אם הדבר מוטל בספק,  
הלא איסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא קנס שהטילו חכמים על מי שעבר על ב"י  
וב"י, וא"כ בנדו"ד שהוא מקום ספק - הרי ספיקא דרבנן לקולא [ויש לדון האם  
מותר לעשות כן לכתחילה, או רק שהקונים בדיעבד אינם עוברים באיסור, ויעיין  
מ"ש בזה בס' עין יצחק (להגרי" יוסף) כללי הוראה בכללי ספק דרבנן סי"ד]. ועיין  
בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' יח) שהוא מן האוסרים למכור חמץ שלא מדעת  
האדם, וכתב שמ"מ אין דבריו אמורים אלא לענין איסור ב"י וב"י, אך "אחרי שהרבה  
אחרונים הקילו למכור חמץ בלא דעת המוכר, והסומך עליהם בחמץ שעבר עליו  
הפסח מאן מירמא מידו?", ע"ש שמסיק להקל מחמת שהוא דרבנן. ועוד יש להוסיף  
ולהזכיר, שבמקרים רבים כלל לא ברור שהיהודים שמוכרים בשבילם את החמץ  
אכן משתמשים בחמץ בפסח, וא"כ לא גזרו קנס במקום ספק, כנ"ל ממ"ש השד"ח  
ובשו"ת בית יצחק.

אך עוד אחת צריך להתיישב בענין פירוט שם המוכר, מקומות שנמצא בהם  
החמץ ותיאור החמץ עצמו. כי הנה בדברי השד"ח (מע' חו"מ סי' ט) הנ"ל מבואר  
שא"א למכור חמצו של השני אם לא הזכיר שמו וכתובתו בפירוש, ואינו יכול לכתוב  
סתם הריני מוכר לכל מי שלא מכר חמצו, כי אז לא חלה המכירה (ועייג"כ בס'  
סידור פסח כהלכתו פי"א הע' 44, ובסדר מכירת חמץ הנ"ל שם). אך מאידך אין  
לחוש למה שאין בידינו במכירה כזו לסיים המין הנמכר, שכן כ' הצ"צ (שו"ת או"ח  
סי' מה סק"ה בד"ה החשש הד') שאין לחוש בזה במכירת דבר שאינו מסוים, וז"ל:  
"אך באמת נראה ברור דלא קאמר הרמב"ם דלא קנה אלא כשאומר אני מוכר לך בכך





וכך שנמצא המעות קצובים והמקח אינו ידוע מינו כלל אם תבן או זהב. נמצא ה"ז כמשחק בקוביא משא"כ כל מה שיש בבית זה אני מוכר לך כפי המקח השווה שבעיר זו פשיטא דהוי מקח גמור דהא אין כאן דמיון לשחוק בקוביא. דמה איכפת לן אם הוא תבן או זהב מ"מ אין כאן שום מילתא יתירתא ולא אפילו שום אונאה שממ"נ אם הוא תבן ישלם כמקח של תבן ואם הוא זהב ישלם כמקח של זהב. עכ"ל.

### העולה מכהנ"ל לפענ"ד:

(א) לכתחילה יש לקיים מכירת חמץ ככל הפרטים והדקדוקים, וע"כ כדי לא לגרום לתקלות ומכשלות, לכאורה ראוי שלא לפרסם את פרטי אופן קיום המכירה באופן שנותן מקום למכירה שלא מדעת הבעלים, אף שבפועל מנהג רבני אנ"ש (גם בדורות עברו) לכלול במכירה גם מי שלא נתן הרשאה, ואף מי שעשוי להשתמש בחמץ בפסח, כפי שביארנו יסוד הדברים ועיגונם בדברי הפוסקים.

(ב) יש להשתדל לקבל הרשאה (ועכ"פ גילוי דעת מכל סוג שהוא) למכירת חמץ אף מאותם אנשים שאינם מקפידים שלא להשתמש בחמץ בפסח, משום שבזה אפשר לסמוך ברווח על שיטות הפוסקים המתירים את מכירת החמץ הן לענין ב"י והן לענין היתר החמץ לאחר הפסח.

(ג) בכל גווני יש תועלת במכירת חמץ עבור יהודים הללו, אף אם נעשית שלא מדעתם כלל, לענין תיקון והצלתם מעבירה על ב"י וב"י, ולכה"פ יש בזה בכדי למעט במשך זמן העבירה או בחומרת המעשה (כמבואר בתשובת כ"ק אדמו"ר זי"ע).

(ד) בספרי המלקטים כתבו שמכירת חמץ שלא מדעת הבעלים מועילה רק אם אינם משתמשים בחמץ בפסח, אך מגוף דברי הפוסקים לא נראה יסוד לחלק בזה, ומשעה שסוברים שמכירת חמץ מועילה שלא מדעת הבעלים, הרי שגוף המכירה היא מכירה גמורה והשימוש בחמץ אינו פוגע בה (כמבואר בשו"ע אדה"ז), ואף אם משתמשים בחמץ עדיין יש במכירה רק משום זכות עבורם, שבכך ניצלים מאיסור והחמץ נותר מותר לאחר הפסח, ואינם מפסידים מאומה ממכירה זו, וא"כ בודאי הדבר נוח להם אף אם אינם מבינים חומר האיסור [ויש לעיין בדין המתריסים נגד המכירה וכדו', ואכ"מ].

(ה) לכאורה המכירה הנ"ל אות ד מתירה בודאי את הקנס אחר הפסח על החמץ, וא"כ בסתם חמץ המיוצר בידי יהודים וידוע שנכלל במכירת חמץ - לכאורה יש להתירו אחרי הפסח. אך יש לעיין היטב אם אפשר להתיר לכתחילה בחמץ המיוצר ע"י יהודים שבודאי השתמשו בחמץ והמכירה היתה שלא מדעתם.

(ו) במכירה זו צריך לפרט לכה"פ השם והכתובת [ויש לעיין בדין מכירה סתם בלי לפרט, ואכ"מ], אבל פירוט החמץ עצמו אינו מעכב.





## מושג הסימן - קריטריונים הלכתיים ומתמטיים

סוגי סימנים ודיניהם / שיעור הימצאות סימנים מובהקים באחד מאלף / צמצום מרחב לקביעת סימן מובהק / מי נכלל בספק לעניין סימן / רמת הדיוק במדידת מובהקות הסימנים / תליית מובהקות הסימנים בשיעור מיעוטא דמיעוטא / הוכחה מסימן בינוני שהופך למובהק / סיכום / סימנים גרועים ודין רוב / מגבלות המדגם ברובא דאיתא קמן / ביאור החסרון של סימנים גרועים

הרב ישראל בארנבאום

שליח כ"ק אדמו"ר, דיין ומו"צ

מוסקבה, רוסיה

סוגיית הסימנים נוגעת להלכות רבות בתחומי הלכה שונים ומגוונים<sup>1</sup>. הצד השווה שבהן הוא שמכוח הסימנים נעשה בירור זהות שיש לו תוקף הלכתי, בין אם זו זהותו של אדם או של חפץ מסוימים, ובין אם זהותו של מין בעל חיים או זן מסוים של צומח.

הפוסקים הקדישו תשומת לב רבה בתשובותיהם לביורר סוגיית הסימנים, רובן מובאות או מוזכרות ב"אוצר הפוסקים" על אבהע"ז סימן י"ז. אך למרות ריבוי החומר, דיון בדוגמאות ובמקרים פרטניים, לעניות דעתי לא נתבררה די צורכה הגדרת המהותית של הסימנים השונים, כלומר הדרך שעל פי ההלכה יש למדוד ולהגדיר את הסימנים ולפי אילו קריטריונים לסווגם לסוגיהם<sup>2</sup>.

### סוגי סימנים ודיניהם

הפרי מגדים מבאר ומסכם את דיני הסימנים, וז"ל:<sup>3</sup>

"דע דשלשה סימנים יש, סימנים מובהקים ביותר וסימנים אמצעים וסימנים גרועים, והמבואר מדברי הפוסקים הוא כך: דסימנים מובהקים ביותר לכ"ע הוויין

(1) מהם זיהוי חללים לצורך היתרי עגונות, השבת אבידה, שליחות גטין, קביעת מין האם בהכלאת סוס בחמור, קביעת חומר החוט של פשתן או של קנבוס בהלכות שעטנז, דינים רבים בהלכות טוען ונטען ובדיני רוצח ועוד רבים.

(2) מאמר זה נכתב לצורך יישום דיני הסימנים בתחום מחקר מחודש: בדיקות גנטיות וכוהן בהלכה לצורך הוכחת קרבה והוכחת יהדות. אולם הרעיונות המוצעים כאן אינם מוגבלים לסוגיה ספציפית זו אלא דנים באותה מידה בהגדרות של הסימנים השונים בקשר לכל תחום הלכתי.

(3) יורה דעה כלל סימנים וטביעת עין.



מן התורה .. ושרינן אשת איש לעלמא על ידי סימן מובהק ביותר ואפילו להוציא מחזקה<sup>4</sup>.

ובסימן אמצעי איכא תרי לישני, ביבמות ק"כ א' ובגיטין כ"ז ב' מספקא ליה אי סימן דאורייתא או דרבנן היינו באמצעי, ובמציעא י"ח א' ב' וכ"ז כ"ח שם אמר רבא את"ל סימנין דאורייתא היינו אמצעים... ואפ"ה דווקא לענין אבידה סומכין אאמצעים, אבל בעדות אשה בפ"ג מהל' גירושין הכ"א לא משתרי איתתא כ"א בסימן מובהק ביותר, והטעם קל להבין דבמציעא ליכא חזקה נגד הסימן מש"ה סומכין מ"ה אאמצעי משא"כ בעדות אשה דלהוציא מחזקה בא מש"ה אין סומכין אאמצעי אם לא במובהק ביותר.

וסימנים גרועים לא מהני אף באבידה ואפילו באיסור דרבנן שאין לו שורש מן התורה נמי לא מהני. והא דבשר שנתעלם מן העין הוה חרוזים סימן, כתבו התוס' חולין צ"ה ב' ד"ה בחרוזים וב"מ י"ז ב' ד"ה מחרוזות דבשר שנתעלם מהעין קיל טפי [אף משאר איסורין דרבנן] ומש"ה מהני, משא"כ בשאר איסור דרבנן לא מהני סימן גרוע.

ועוד כתב שם לבאר שסימנים מובהקים כוחם יפה נגד רוב:

"...ומסתברא דסימנים מובהקים ביותר מהני אף נגד הרוב, כיון דמהני נגד חזקה בא"א להתיר עפ"י סימן מובהק ביותר ולא חיישינן שמא אחר הוא, ה"ה במצא בשר מושלך בשוק שרוב עובדי כוכבים ויש לו סימן מובהק ביותר ששלו או של חברו ישראל הוא שרי, דאין לחלק בין חזקה לרובא כה"ג, וסימן מובהק ביותר כעדים דמי".

דהיינו שישנם שלשה סוגי סימנים: מובהקים, בינוניים וגרועים. סימנים גרועים מועילים בדין בשר שנתעלם מן העין בלבד. על סימנים בינוניים סומכים בדיני

4) ואף לגבי דיני נפשות כתב הפמ"ג שם: "אי אתי בי תרי ואמרי פלניא דהאי סימניה מובהק ביותר קטל נפשא או פלניא דהאי סימניה מובהק ביותר לוח מפלוני או חפץ דהאי סימן מובהק ביותר דפלניא הוא אה"ג דקטלינן עלי' ומוציאין ממון מכח סימן מובהק ביותר". (וכן ס"ל לנוב"י מהד"ק אה"ע סי' נא, שו"ת שואל ומשיב מהדורה א ח"א סי' רנז ועוד).

אבל רבים מן הפוסקים חלקו וכתבו שבדיני נפשות צריכים ראייה ממש ולא דנים אפילו ע"פ ידיעה ודאית, מכ"ש דלא סגי בסימנים (תשב"ץ ח"ב סי' נט, שו"ת פני יהושע סי' נח, נתיבות המשפט סי' מו ס"ח, שו"ת רעק"א מהדו"ק סי' קז, צמח צדק אה"ע סי' מט. וכן מבואר במאירי ב"מ כז, ב).

אמנם לעניין הוצאת ממון בסימנים מובהקים, כתבו הש"ך ונתיבות המשפט ורוב האחרונים כדברי הפמ"ג כאן, וס"ל שבכוח סימן מובהק להוציא ממון, אבל קצות החושן חלק עליהם בזה - כמשי"ת להלן בפנים.





השבת אבידה ובכיוצא בזה מפני שאין שם חזקה הנוגדת לבירור על פי הסימנים. ורק סימנים מובהקים בכוחם לקבוע זהות הנפטר באופן החלטי ולהתיר את אשתו לשוק, דהיינו להכריע אף נגד חזקה ונגד רוב.

### שיעור הימצאות סימנים מובהקים באחד מאלף

באופן מדידת והגדרת סימנים מובהקים מצאנו בפוסקים שתי שיטות חלוקות:

שיטת ר' דוד ן' יחיא (הובא בשו"ת ר"א מזרחי סי' ל"ז) ע"פ רבינו ירוחם, שסימנים מובהקים הם סימנים שאינם נמצאים כלל אצל שאר בני אדם. אך רוב הפוסקים ככולם לא סברו שיש לדרוש מידה כה גבוהה של דיוק להלכה, וכלשון הרב מנובהרדוק בשו"ת גליא מסכת<sup>5</sup> "שאר פוסקים ס"ל שאין להפליג עסק מובהק לזרות כל כך כר' ירוחם", ולדעתם די בכך שיהיה "דבר זר ומופלג . . דלא שכיח כלל דומיא דנקב בצד אות פלוני . . אך באמת אינו דבר זר ומופלג לגמרי אלא דלא שכיח כל כך"<sup>6</sup>, ונסמכו על הכלל שכתב בשו"ת משאת בנימין "סימן מובהק הוא שלא ימצא רק אצל אחד מאלף"<sup>7</sup>. ושיעור זה נזכר כבר בשו"ת בית יוסף (בשינוי לשון אך במשמעות זהה): "סימן מובהק כשאחד מאלף לא ימצא שיהיה לו כן"<sup>8</sup>.

בהגדרת סימן בינוני כתב בשו"ת גליא מסכת שם: "שאם נמצא אחד במאה או בכמה מאות זהו סימן בינוני". וכן כתב בשו"ת צמח צדק<sup>9</sup>:

"שוב הגידו לי שסימן האצבע כפוף מצוי עכשיו זה עשרים שנה מאיזו סיבה שעושים כן במתכוין, אך עכ"ז אינו מצוי רק ערך אחד ממאה או בשני מאות. וע"כ י"ל דמ"מ סימן בינוני מיהו הוי, שהרי בפרק אלו מציאות מבואר ככרות של בעה"ב

(5) סי' ח אות ג.

(6) שו"ע הרב בשו"ת סי' כח ד"ה א"א (נדפס בסוף השו"ע שלו).

(7) משאת בנימין סי' סג, הובא בבית שמואל סי' יז ס"ק עב. כלל זה הוא יסוד בדברי פוסקים רבים בנדון זה, כולל עמודי הוראה שבפוסקי האחרונים, כמו בפרי מגדים כלל סימנים שם, הגר"א סי' יז ס"ק פ"ז, שו"ע הרב בשו"ת סי' כח שם (ועיין שו"ת צמח צדק (לנכדו) אה"ע סי' סג ס"ב), שו"ת חתם סופר במקומות רבים, ערוך השולחן סי' יז, ופוסקים רבים נוספים.

(8) שו"ת בית יוסף דיני גוי מסיח לפי תומו סימן יב. ראוי להדגיש שעל אף שינוי הלשון, שבמשאת בנימין סימן מובהק היינו שמצוי רק באחד מאלף (וכך שיעור זה מוזכר אצל רוב הפוסקים), וב"ב היינו שאינו מצוי אף באחד מאלף - הרי אין בזה נפקותא למעשה כלל וההבדל הוא רק בצורת הניסוח: המ"ב נקט הגבול התחתון שיכול הסימן להיות נפוץ, וכל שמעליו הוא סימן מובהק, ואילו הב"ב נקט השיעור עצמו בו הוי סימן מובהק. שכן אם נתעקש לדקדק בלשונם לקבוע שיעור מילולי, הרי ההבדל הוא בין אחד מאלף לאחד מאלף ואחד, ובמציאות בלתי אפשרי לחלוטין להגיע לרמת דיוק כזה ולהבחין ביניהם.

(9) שו"ת צמח צדק אה"ע סי' עו. ובמשרת משה על הרמב"ם (הלכות גירושין פרק יג) כתב דסימן מובהק למשל ימצא אחד מני אלף, וסימן בינוני למשל ימצא אחד ממאה או אחד מחמישים.



יש בהן מהסתם סימן בינוני וכן מחתך לה אתלת קרנתא. ”

ובענין צירוף כמה סימנים יחד, אף שפסק הרמ"א<sup>10</sup> ש"אפילו מאה סימנים שאינם מובהקים אינם כלום", כבר הסכימו רוב מורי הוראה שכל בית ישראל נשען עליהם שדברי הרמ"א אמורים דווקא בסימנים גרועים שאינם מצטרפים יחד להחשב כסימן בינוני, אבל סימנים בינוניים אכן מצטרפים להיחשב יחד כסימן מובהק<sup>11</sup>. אופן הצטרפות הסימנים הבינוניים יחד כדי שייחשבו סימן מובהק הוא באותה דרך בה מוגדר סימן מובהק עצמו, היינו שצירוף סימנים בינוניים אלו יחד לא ימצא רק באחד מאלף<sup>12</sup>.

### צמצום מרחב לקביעת סימן מובהק

אמנם יש להבהיר ולברר גדר זה עצמו של סימן מובהק שמצוי אחד לאלף - שהרי הסתברות הברור שעל ידי הסימן תלויה בהכרח בכמות הפריטים (אנשים או חפצים) שנכנסים בכלל הספק. ככל שהכמות הפריטים שמעורבים עם חפץ המבוקש גדולה יותר, כך עולה הסבירות שאצל פריט נוסף יהיה סימן זהה, וממילא ההסתברות של הזיהוי פוחתת יותר, על אף שרף המובהקות שנקבע - אחד לאלף בממוצע - נותר בעינו.

כדי להמחיש את הדברים:

אם בעיר ישנם רק שני נעדריים בלבד (במקרה שאין להתחשב בתנועת האנשים בין הערים כאשר זה לגמרי לא שכיח), ונמצאה גופה אחת ועליה סימן נדיר שמצוי בממוצע לכל היותר אצל אחד לאלף, וסימן זה ידוע לנו שהיה בגוף בעלה של אישה

(10) אה"ע סי' יז, סעיף כד.

(11) כן כתב בשו"ת משאת בנימין עצמו בסי' סג שם, וכן פסקו הב"ש סי' יז ס"ק עג, ט"ז שם ס"ק ל, שו"ע הרב בשו"ת שם, שו"ת חת"ס אה"ע סי' פו, ערוך השולחן סי' יז סקע"ב, ופוסקים רבים נוספים (חלקם בלבד הובא באוצר הפוסקים ע' קלה ואילך).

(12) ולגבי סימנים גרועים, כתב הב"ש ס"ק עג בשם מהר"א מזרחי סי' עה שסימנים גרועים אינם מצטרפים, וכך בודאי ס"ל לרמ"א כנ"ל בפנים, וכן היא שיטה המקובלת בדברי הפוסקים. אבל בתשובת בגדי כהונה סי' יא-יב כתב שאמנם אינם מצטרפים להיחשב סימן מובהק, אך מצטרפים להיחשב סימן אמצעי, והביא שכ"כ עבודת הגרשוני סי' עב ופנים מאירות ח"ג סי' ט.

ובספר מקור מים חיים (ח"ב סי' א בדיני סימנים אות יד) הביא ראייה ברורה מהגמרא (ב"מ כה, א) ששני סימנים גרועים אינם מצטרפים אף לסימן אמצעי. אולם בספרו תשובת מהרי"מ (סי' עז) נטה להקל ולומר שסימנים גרועים מצטרפים להיחשב סימן אמצעי. ועוד צידד לומר (שם סי' יח) שסימן גרוע מצטרף לסימן אמצעי להחשב סימן מובהק, וכתב שמשמעות דברי הב"ש שדוקא סימנים אמצעיים מצטרפים לסימן מובהק, הוא משום דס"ל להב"ש שסימנים גרועים לא מצטרפים כלל, אך לפי השיטות שסימנים גרועים מצטרפים להיחשב סימן אמצעי, יש ערך לסימן גרוע ומצטרף אף הוא לסימן אמצעי להיחשב סימן מובהק.





אחת מבין שני הנעדרים, והאם היה סימן כזה גם אצל הנעדר השני - אינו ידוע. במקרה זה הסיכוי לטעות בזיהוי הוא אכן אחד לאלף<sup>13</sup>.

אולם באופן שהיו מאה אנשים בספינה שטבעה, ולאחר מכן נמשתה גופה עם סימן מובהק שידוע לנו שהיה אצל בעלה של אישה פלונית (וגם ידוע לנו שהוא היה על ספינה הזו), אף אם סימן זה קיים בממוצע רק באחד לאלף - הרי הסתברות שאכן מדובר באותו אדם פוחתת, והסיכויים לכך הם כבר כ-90% לערך. זאת מפני שהסיכוי שסימן נדיר שמצוי בממוצע אצל אחד לאלף ימצא אצל איש נוסף או אפילו אצל כמה אנשים בתוך אותם המאה שהיו על הספינה הוא גבוה יותר מסיכוי שימצא אצל איש נוסף יחיד שבמקרה הקודם.

ואם נתאר לעצמנו אירוע בו נעדרים 1000 איש (כגון בטביעת ספינת טיטניק או באסון בנייני התאומים בניו יורק), אזי הסיכוי לקבוע זהות האדם ע"י סימן מובהק שמצוי בממוצע בכלל האוכלוסייה אצל אחד לאלף הוא רק כ-50%, וזאת מפני שיש סיכויים גבוהים שבין 1000 הנעדרים יהיה אדם נוסף עם סימן זה, וע"פ חשבון מתמטי לפנינו ספק שקול אם החלל הנושא את הסימן הוא הבעל דידן או אדם אחר מבין אלף הנעדרים.

כמו כן אם נדמיין אירוע שבו נכללים ריבוא בני אדם, לדוגמא, חיילים שיצאו למלחמה ונעדרו בקרב ולא שבו - כשנמצאת גופת חייל שנפל בקרב ויש בה סימן מובהק שמצוי בממוצע אצל אחד לאלף שידוע לנו שהיה לחייל מסוים שלחם בקרב זה, הרי ההסתברות שאכן מדובר באדם המבוקש, תרד לכ-10% בלבד!

וכל זאת רק כדי להמחיש עד כמה מופרך להתעלם מכך שמידת ההסתברות תלויה תלות מוחלטת בכמות הנכללים בספק, על אף שמידת שכיחותו של סימן קבועה ובלתי משתנית.

נמצא שהשיעור שנקבע לסימן מובהק של "אחד מאלף", אינו מספיק לבדו כדי

---

13) חישובים הללו נערכים על פי הנוסחה המתמטית של חוק ביס (המחשבת את מידת ההסתברות המחודשת על פי הסתברות האפריורית ומידת שכיחותו של המאפיין שהתגלה), ואין להסתמך בחישובי הסתברויות כגון אלה על אינטואיציה מפני שבשינוי קל בהגדרת השאלה התוצאה משתנה באופן ניכר. כך לדוגמה גבי סימן שמצוי בממוצע אצל אחד מאלף ההסתברות

- שלאדם זה המסוים שנלקח במקרה יהיה לו אותו סימן היא 0.001

- שרק לאחד מאלף אנשים שנלקחו באקראי יהיה סימן זה היא בערך 0.0004

- שלפחות לאחד מאלף אנשים שנלקחו באקראי יהיה סימן זה היא בערך 0.6323

- שזיהוי חיובי מתוך שני גופים שנעשה ע"פ סימן זה יהיה מוטעה היא בערך 0.001 (כנ"ל בפנים).





לקבוע זהותו של אדם, שכן במקרים בהם הספק כולל אנשים רבים, הולכת ופוחתת ההסתברות שמדובר באדם מסוים זה. וא"כ חובה עלינו לדון כיצד לשער סימן מובהק בהתחשב בחוקי ההסתברות, ולא להפוך את דין של סימן לדבר חסר הגיון וסותר את לוגיקה הבסיסית.

### מי נכלל בספק לעניין סימן

בראשית הדברים יש להדגיש, שברור מעבר לכל ספק שחז"ל ורבותינו הראשונים והאחרונים התייחסו בתשובותיהם לשטח מוגדר ומצומצם וממילא עסקו ודנו במקרים בהם כמות האנשים או החפצים שנכנסו לספק היו קטנים, וכל עיקר הגדרת סימן מובהק נאמרה ביחס למקרים אלו. כגון בעניין התרת עגונות ע"י סימן מובהק בגוף הבעל, שהמקרים המדוברים לא כללו בדרך כלל נעדרים רבים באותו אזור ובאותה תקופה. גם סימנים גלויים וברורים (כגון איש או אשה, צעיר או זקן) או שאר נסיבות המקרה הנידון, צמצמו בהרבה את מרחב הספק, מפני שהוציאו ממנו את כל האנשים (או החפצים) נשאי סימן זה שלא נאבדו או נעלמו.

וכלשון בעל שולחן ערוך הרב בתשובתו<sup>14</sup> לרבי לוי יצחק מברדיטשוב:

"אע"ג דגבי אבדה יש להסתפק בכל עוברי דרכים דעלמא, ובעולם שכיח טובא מנין כזה ומדה כזו, מכל מקום הרי הרוב אין מאבדין והמאבד הוא ממייעוטא ויחידאה הוא. . . עכ"פ זהו ברור לכ"ע דבאבדה הוי מדה ומנין סימן בינוני, אע"ג דשכיח טובא כזה בעולם ולא היו ראויים למהוי חשיבי סימן בינוני מצד עצמן, אפילו הכי חשיבי סימן מחמת אבדה שנאבדו כך לפי שאין רגילות שב' בני אדם אבדו חפץ זה כזה במנין או מדה שוה".

ועל דרך זה כתב הפתחי תשובה<sup>15</sup>:

"היוצא מדברינו לדינא, דהא דמתירין ע"י סימן מובהק כזה שנמצא בא' מאלף, דוקא היכא שמקודם נולד לנו ג"כ ספק מיתה על בעלה של זו<sup>16</sup>, כגון באיש שישב עם אשתו והלך לסחורה על דעת לחזור מהרה ולא חזר ולא נודע מקומו איו. אבל

14 (שו"ת סי' כח (נדפס בסוף השו"ע שלו).

15 אה"ע סי' יז ס"ק קג.

16 מתוך הקשר הדברים של הפת"ש כאן מוכח שאין הוא בא לחדש שסימן יכול רק להכריע בספק אבל אינו יכול לעורר ספק. אלא דבריו כאן באים לאחר שהביא את חקירת הגליא מסכת (מובא לקמן הערה 19) שלכאורה בעולם מצויים מליוני אנשים וע"כ כמה וכמה מהם נושאים אותו סימן ואם כן אינו מובן איך סימן מהווה ראיה כלשהי לזיהוי של אדם המבוקש, ועל זה בא הפת"ש לתרץ שיש לצמצם את כמות האנשים הנכללים בספק ולהתחשב רק באלו שידוע לגביהם שנאבדו (וכוונתו שנאבדו במקום זה דווקא), ממש על דרך דברי בעל שו"ע הרב הנ"ל שרק אלו שאיבדו את האבידה נכללים בספק, ומסיבה זו רמת המובהקות של הסימן עולה משמעותית.





אם מקודם לא היה לנו שום ספק מיתה על בעלה, כגון בא' שהלך למרחקים על דעת שלא לשוב מהר ושוב נמצא א' בסימן מובהק כזה שימצא א' מאלף, אפשר דאין מתירין ע"י סימן כזה".

ומשמע שבכלל הספק לא נכנסים כל החפצים או בני אדם הנושאים אותו סימן, אלא כמות מוגבלת בלבד הנובעת מתוקף הנסיבות. דהיינו שמובהקות הסימן מבוססת גם על צמצום הנכללים בבדיקה, דבר שמחזק את ההסתברות שסימן זה אכן מזהה את החפץ או את האדם המדובר<sup>17</sup>.

מאיך גיסא, לא יתכן שכל המקרים שדנו בהם הפוסקים בעניין סימנים עוסקים רק כאשר כמות הנכנסים לספק היא מצומצמת לגמרי. בוודאי עסקו הפוסקים גם באופנים שהספק הוא לא רק בין שני אנשים בלבד<sup>18</sup>, שאם לא כן הרי היה עליהם לפרש דבר זה ולא לסתום, ועיקר גדר סימן מובהק יהיה חסר מהספרים.

אשר על כן, צריכים לומר שאף שכללי הגדרת הסימנים בודאי נכונים גם כשכמות הנכללים בספק הם יותר משנים, יחד עם זה כמות זו צריכה להיות אינה גדולה מידי, שכן כאמור ככל שגדלה הכמות הנכללים בספק, פוחתת ההסתברות שהיהו ע"י סימנים יהיה מדויק. וא"כ מן ההכרח הוא לברר ולהגדיר מהי כמות המקסימלית של הפריטים הנכללים בספק כדי שסימן שמצוי בממוצע אצל אחד מאלף יהיה תקף כסימן מובהק. או בלשון אחר: מהו הגבול התחתון של ההסתברות שהסימן אמור להבטיח כדי להשאיר בגדר של סימן מובהק.

מצינו בכמה תשובות האחרונים שעסקו בשאלה זו, ומהם בשו"ת גליא מסכת וז"ל<sup>19</sup>:

"לשיטת רוב הפוסקים שלא מצרכי עד שלא ימצא כלל בגוף אחר ודי שיהיה זר עד שלא ימצא עד אחד מאלף, הרי בכל העולם יש כמה אלפי אלפים בני אדם ותניח כשנאבד אדם במקום קרוב ומצאו הרוג בסימן המובהק זה שפיר אמרינן שזהו אלף

17) וכן ההיפך, אם יש נסיבות המכניסות לכלל של ספק אנשים נוספים ומורידות בזה את רמת ההסתברות של הזיהוי, סימן מובהק מפסיק להיות כזה. עי' קהילת יעקב יבמות מז, שחקר לגבי סימן מובהק שנמצא על הבגד או על הכלי שקיים חשש שמא הושאל לאחר ולכן מספר האנשים שהיו יכולים להיות לבושים בבגד זה גודל בהרבה - האם בשל חשש זה ודאות הזיהוי יורדת לגדר של 'סימן בינוני' או אף של 'סימן גרוע'.

18) ואדרבא, כאשר הספק הוא רק בין שני אנשים בלבד, הנה כתב התומים הל' הלואה סי' סה ש"סימן אמצעי הוא אז מובהק", וכן כתב במשרת משה על רמב"ם הלכות גירושין פרק יג: "אבל אי הספק על שנים, סימנים בינוניים כערך סימנים מובהקים ייחשב". ובפתחי תשובה אה"ע סי' יז ס"ק קג כתב מסברא דנפשיה "דבכה"ג שהספק הוא רק בין שני אנשים. בזה מהני אף סימן גרוע כגון ארוך וגוף או אדום", ועי' בביאור שיטתו לקמן הערה 41.

19) סי' ה אות ט.



אשר סביבותינו, אבל כשמוצא הרוג במקום רחוק אשר ודאי מהמקום שנאבד עד אותו מקום נמצאו כמה וכמה אלפים ובכל אלף יכול להיות שנמצא אחד מסומן כזה א"כ איך מתירין בדרך זה? ... וצריכין לתרץ ע"פ סברת הח"מ ומהרי"ט דמייירי כשידוע לנו שהיו רגליו של הנעדר מועדות לילך לאותו מקום".

קרוב לזה כתב גם בשו"ת חלקת יואב<sup>20</sup>, וכן כתב מהרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה<sup>21</sup>:

"אף אם השכל מורה דיש עוד אנשים בסימן זה, מכל מקום הרי ודאי ממקום רחוק מאוד לא בא אחד לכאן, וזה מלתא דלא שכיחא הוא ואין לחוש לזה, רק דעיקר החשש שמא מאלו הסמוכין הוי איש אחר שהי' בו סימן זה".

עולה מדבריהם ברור, שסימן מובהק מועיל רק כשאינן כל העולם כולו בכלל הספק, אלא רק אזור מסוים מוגבל ומצומצם, או כאשר קיימת סיבה אחרת המגבילה את הנכללים בספק.

אמנם אף שנמצא בדברי הפוסקים הנ"ל יסוד העניין שצריך לצמצם שיעור המקום הנכלל בספק, עדיין אין בזה כדי ליישב חקירתנו מהו השיעור המדויק של צמצום המקום (שבעצם עניינו הוא צמצום הפריטים הנכללים בספק, והיינו הך), ועד היכן מגיע כוח הסימן המובהק שמצוי בממוצע באחד מאלף לברר ולהכריע.

### רמת הדיוק במדידת מובהקות הסימנים

הנה, בענין ההגדרה שהגדירו הפוסקים "אחד מאלף", שמעתי שיש הטוענים שאין בסימן מובהק שום שיעור מסוים, ודבר זה הוא מהעניינים שהרב והדיין שבכל מקום מברר לפרטיהם ומכריע לפי הנראה בעיניו ולפי הרגשת ליבו. ולדעתם לשון "אחד מאלף" שנזכר ביחס לסימן מובהק, אין הכוונה לקבוע שום שיעור, אלא כמליצה בעלמא להורות שצריך להיות דבר נדיר ומופלג, ע"פ לישנא דקרא "אדם אחד מאלף מצאתי".

לפענ"ד טענה זו משוללת מכל וכל: ראשית, הלא עשרות ומאות פוסקים ובהם גדולי ההוראה, נקטו בפירוש ובדיוק לשון זה של "אחד לאלף", ולא הסתפקו בלשונות כלליים כגון "זר ומופלג", אלא מדדו והשוו את המקרה שבא לפנייהם ביחס לשיעור זה דווקא<sup>22</sup>.

(20) אה"ע סי' טו, ע"פ דברי הריטב"א ב"מ דף כז.

(21) אה"ע סי' צא.

(22) לדוגמא, עיין שו"ת חתם סופר חלק ג (אבן העזר א) סימן מח: "זה רחוק קצת ולא יזדמן לא' מאלף, ע"כ ה"ל כסימן מובהק גמור לפע"ד", ובסימן ס שם: "אלו זה ודאי מקרה אשר לא ימצא בא' מאלף", וכהנה רבות בתשובות וכתבי הפוסקים, רבו מספור. ועי' ביאור הגר"א אבה"ע יז ס"ק פז שכתב "הכלל דווקא שלא ימצא רק בא' מאלף דבר זה".







נוסף על כך, מובן גם בסברא שבניין אב ודוגמא לציין את נדירות הסימן שאליו יש להשוות את הנדון בכל ספק הוא מחויב המציאות, דאל"כ אין לדיין שום דרך הגונה לדון ולהכריע מדעתו. שהרי הלשון "זר ומופלג" נופל באותה מידה גם על נדירות של אחד למאה, ושל אחד לאלף, ושל אחד לריבוא, ולא נמצא אם כן ידינו ורגלינו בדין זה כלל.

וכשם שבכל שיעורי תורה, כגון כזית וכביצה וכדומה, אף שאין כל אדם שוקל ומוודד בכל פעם את השיעור המדויק במשקל ובמידה, אבל יחד עם זאת הדבר ברור שיש שיעור מסוים ומוגדר שאליו יש להשוות את נפח האוכל. כך גם בנד"ד אף אם לא היה בידם של הפוסקים בכל הדורות מידע מדויק עד שאפשר לשער שכיחות הסימן במספר אחד מאלף בדיוק (והלא גם בידינו לא תמיד קיים מידע אמפירי מדויק דיו), אבל הדבר פשוט שבהכרח צ"ל שיעור ברור שיש לשער בהשוואה אליו, ועד שיצא הספק מן הלב. ואין דרך מדויקת והוגנת יותר לבחון את שכיחות הסימן מאשר מדידה במספרים (מדידה סטטיסטית).

אלמלא כן אין משמעות להגדרת הסימן כסימן מובהק, יותר מסימן אחר שהוא סימן בינוני, וכן הלאה, שהרי הכל יחסי ותלוי בהשערה כללית בלבד. לכן מחובתנו להגדיר את שכיחות הסימנים במידה מספרית מסוימת, שאליה יש להשוות את הנדון בכל מקרה הפרטי.

כמו כן יש לחדד ולהדגיש, שבגדרי סימנים ושכיחותם אין לקבוע לפי המקובל במסורת מימים ימימה, כי זהו היפך גדרו של סימן המועיל, שמידת שכיחותו צריכה להתברר דווקא לאור המציאות הקיימת כעת בזמן ההווה, כמו שמפורש בפתחי תשובה וז"ל<sup>23</sup>:

"לדעתי אין נפקא מינה מכל הדברים האלו, ואי אפשר להמציא סימן מובהק או גרוע מתוך העיון והשכל או מתוך הספר, אלא צריך לבדוק ולחקור אחר זה באנשים אם שכיח דבר זה וכו".

ובשו"ת צמח צדק חזינן להדיא שחילק בשינויים שנמצאו בשכיחות הסימן במשך השנים וז"ל<sup>24</sup>:

"שוב הגידו לי שסימן האצבע כפוף מצוי עכשיו זה עשרים שנה מאיזו סיבה שעושים כן במתכוין, אך עכ"ז אינו מצוי רק ערך אחד ממאה או בשני מאות, וע"כ י"ל דמכל מקום סימן בינוני מיהו הוי וכו".

וא"כ חזרה קושייתנו וניצבה: מהו השיעור המועט ביותר שאפשר עוד לומר לגביו

(23) אה"ע סי' יז ס"ק קז.

(24) אה"ע סי' עו אות ג.





שזהו סימן מובהק, כאשר מחד גיסא ברור שכל אימת שהספק כולל יותר משניים, ההסתברות מכוח הסימן שמצוי באחד מאלף בממוצע תהיה פחותה מ-99.9%, ועדיין אפשר שיהיה הסימן בכלל סימן מובהק? ומאיך גיסא מובן שחייב להיות גבול תחתון, שלמטה ממנו אין סימן שמצוי באחד מאלף בממוצע יכול להועיל?<sup>25</sup>

## תליית מובהקות הסימנים בשיעור מיעוטא דמיעוטא

נראה לי להציע את הדברים הבאים כפתרון אפשרי:

מבואר באחרונים שמהות כוח הסימנים הוא מדין ומכוח רוב<sup>26</sup>, ומטעם זה ביארו מפני מה אין מוציאים ממון ע"פ סימנים אמצעים, משום שאין הולכין בממון אחר הרוב, וזאת מטעם דסמוך מיעוטא לחזקת בעלים<sup>27</sup>. אבל מכל מקום ס"ל להרבה פוסקים שסימן מובהק עדיף מרוב, וכן פסקו הש"ך והנתיבות שמועיל אף להוציא ממון<sup>28</sup>. ומבואר הטעם בזה כי במיעוטא דמיעוטא שאינו שכיח לגמרי, אין אומרים סמוך מיעוטא לחזקה.

(ואף קצות החושן<sup>29</sup> שחלק על זה ודעתו שאפילו ע"פ סימנים מובהקים אין מוציאים ממון מיד המוחזק, הרי לא חלק על עצם הדין והכלל שבמיעוטא דמיעוטא לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, אלא לדעתו חזקת בעלים היא חזקה אלימה במיוחד, ע"ש).

והוא על דרך מש"כ במרדכי<sup>30</sup>, שרוב דשכיח טובא מועיל גם להוציא ממון על פיו, וכיוצא בזה גם מצאנו בדברי המהרש"ל<sup>31</sup> שהכריע שהסיבה שאין הולכין בממון

(25) ביתר פירוט: אם הספק כולל בתוכו 200 פריטים, למשל, הרי מידת וודאות הזיהוי שיש בסימן שמצוי אצל אחד מתוך אלף תהיה כ-83%; ואם בכלל הספק יהיו 500 אנשים, אזי מידת וודאות הזיהוי תהיה כ-67%; ואם בספק 1000 אנשים, הנה מידת הוודאות היא 50% בלבד (כנ"ל בפנים), וצריך לברר מהו הגבול התחתון במידת ההסתברות שבסימן.

(26) הפני יהושע בקונטרס אחרון לכתובות כב ביאר ד"חשש דאיתרמוי סימן כסימן הוי מיעוט, ולכן מהני סימן דהוי רוב". וכן כתבו הצ"ח בסוגיא דסימנים בב"מ, שב שמעתתא (ש"ד פ"ט), שו"ת שואל ומשיב תליתאי ח"ג סי' טז, שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' כה, שו"ת משיב דבר ח"ד סי' כח, שו"ת בנין עולם אה"ע סי' טו ס"ב, ועוד רבים.

(27) כמבואר בתוד"ה קמ"ל ב"ק כז, ב.

(28) ש"ך חו"מ סי' רצז סק"א, ונתיבות סי' מו, והביא ראייה שמוציאים ממון מן הלווה על סמך שמו הכתוב בשטר, ואנו מזהים אותו בשמו שהוא סימנו המובהק, ולא חיישינן שמא בא לפנינו אחר ששמו כשמו אם לא הוחזקו שנים בעיר בשם זה. וכן פסקו בשו"ת דברי חיים סי' ד, שו"ת חלקת יואב אה"ע סי' טו, שו"ת באר יצחק אה"ע סי' ו וסי' סה, ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ה סי' קסח.

(29) בסי' מו סק"ח ובסי' קנט סק"ב.

(30) עמ"ס כתובות רמז שח.

(31) ים של שלמה בבא קמא פרק ג סי' א.





אחר הרוב היינו משום שיכול המוחזק לומר אני מן המיעוט, ודבר זה אינו שייך במיעוט גמור שהוא בטל. וכך גם כתב התומים, שאף שאין הולכים בממון אחר הרוב, אבל כשמיעוט הוא מיעוטא דמיעוטא הולכין אחר הרוב<sup>32</sup>, וכעין זה כתבו רבים מהאחרונים<sup>33</sup>.

לפי זה נמצא שכדי שיהיה בכוח סימן מובהק להכריע, צריך להגיע לרמת וודאות גבוהה שהקביעה שמוכחת על ידו לא עומדת מול מיעוט השכיח בשום מצב, אלא לכל היותר מול מיעוטא דמיעוטא. ואם כך, עומדת לפנינו החובה לברר מהו שיעור הגבול של מיעוט של מיעוט שמגודר כמיעוט שאינו שכיח.

הנה, ידוע מש"כ בשו"ת משכנות יעקב<sup>34</sup> בעניין בדיקת טריפות בבהמה, שאם אחוז הטריפות הוא אחד מעשרה נקרא מיעוט המצוי ומחויב מדרבנן לבדוק את כל הבהמות, אבל בפחות מזה הרי הוא מיעוט שאינו שכיח. אך יש החולקים על שיעור זה, ומלבד זאת בעיקר העניין אין הכרח וסברא לומר שהגבול של מיעוט המצוי לעניין חיוב בדיקת טריפות מדרבנן (כי מדאורייתא סמכין על רוב), הוא גם הגבול והשיעור שעל פיו יש להוציא ממון מיד המוחזק (לשיטת הפוסקים שבכוח הסימנים להוציא ממון כנ"ל), שהוא דין דאורייתא. כמו כן, אפשר שמיעוט שאינו שכיח ומיעוטא דמיעוטא הם שני שיעורים.

ובשו"ת הרשב"א<sup>35</sup> בעניין חלוקת ממון ירושה, כתב:

"מי שמת ויש לו בנים גדולים והניח אשתו מעוברת ובאו גדולים לחלוק ביניהם כל הנכסים, והאלמנה מעכבת על ידם שמא זכר הוא ונוטל חלק בנכסים או שמא תאומים במעיה, שהדין הוא עם האלמנה, וכשבאים האחים הגדולים ליטול חלקם עושים להם כרב נחמן ומעמידין אפוטרופוס לעובר ליטול את חלקו, ולעולם לתאומים לא חיישינן כי מיעוטא דמיעוטא הוא ולא חיישינן להו כלל, וכדמוכח נמי התם בפרק אלמנה לכהן גדול".

נמצא שהרשב"א כינה את התופעה של לידת שני תאומים זכרים בשם 'מיעוטא דמיעוטא', והרי לפי מידע סטטיסטי המצוי בידנו כיום, דבר זה מתרחש בממוצע באחת מכמה מאות לידות!

(32) כללי מיגו כלל מו, הובאו דבריו בבית שמואל האחרון סי' ס, וכן ביאר הגר"א בדברי המחבר אה"ע סי' קס"ו. ועיין עוד בתומים כללי תפיסה סי' קכג שהכריע להלכה כדברי התוס' סנהדרין ג, ב שכתבו דאזלינן בממון בתר רוב מעליא, והוכח כן מפס"ד המחבר בשו"ע שמוציאין ממון על פי עדים שטעו בעבורא דירחא, כיון שאנשים טועים בזה הרי דאזלינן בתר רוב מעליא.

(33) כן כתבו בלבושי יו"ט ובדברות משה ב"ב ע' לד, ועוד רבים.

(34) יו"ד סי' יז.

(35) ח"ג סימן שע"א, הובא בב"י חו"מ סי' רפט.





ובחידושי הריטב"א<sup>36</sup> מגדיר את הגבול של המיעוט: "מיעוטא דמיעוטא הוא אחד ממאה", וכן כתב בתשובות בית הלוי<sup>37</sup> ד"כו"ע מודים דהניצולים במים שאין להם סוף הם מיעוטא דמיעוטא, דרק אחד ממאה ניצולים".

ואם כנים הדברים, הרי נמצא מדבריהם ששיעור רוב דמהני להוציא ממון חייב לכלול לכל הפחות תשעים ותשע ממאה (99%). ולפי זה, לשיטת הש"ך והנתיבות ורוב הפוסקים שסוברים שסימן מובהק מועיל גם להוציא ממון, הרי נדרש שההסתברות המובטחת בסימן זה תהיה לכל הפחות כשיעור רוב המועיל נגד מיעוטא דמיעוטא, דהיינו הסתברות של 99% לפחות. ולאור הנדון לעיל: כאשר לכתחילה לפני גילוי של סימן נכנסים יותר מעשרה פריטים בכלל הספק, אזי אין בכוחו של סימן מובהק שמצוי רק באחד לאלף להעניק את הוודאות הנדרשת, משום שההסתברות שבזיהוי שע"י סימן זה תהיה נמוכה מ-99.9%<sup>38</sup> (הצימצום כ"כ משמעותי של פריטים הנכללים בספק נעשה, כמו שנזכר לעיל מכמה וכמה פוסקים, על ידי הגבלת שטח החיפוש ומתוקף נסיבות הנוספות כמו כמות האנשים שאיבדו את האבידה מסוג זה או כמות האנשים שנעלמו ותואמים במראה החיצוני לאדם המבוקש וכד').

### הוכחה מסימן בינוני שהופך למובהק

לענ"ד יש להביא ראיה מוכחת שהסתברות של 99% היא שיעור ההסתברות האמיתי לסימן מובהק, מדברי רבי יהונתן אייבשיץ בתומים<sup>39</sup>, שכתב וז"ל:

"מה שהוא מצוי במקצת בני אדם הוא נקרא בינוני, ומה דלא שכיח נקרא מובהק. ואם כן בשלמא באבידה דכל העולם נכנס בספק וכמו כן נמצא הרוג בעיני סימן מובהק ביותר מהתורה ולא סגי בסימן בינוני דבזה מצוי אצל קצת בני אדם ואולי ממנו האבידה, אבל בתכריך של שטרות שאין הספק רק בין הלוח ומלוה ולא בזולתן, א"כ אצלם סימן אמצעי הוא מובהק דזה לא שכיח כלל שהסימן ההוא יהיה מסתייע דוקא בלוח כמו במלוה וזה אינו מצוי כלל שבמכוון בשני אנשים הללו יקרה סימן כזה בשוה וא"כ הוה סימן מובהק".

מבואר בדבריו, שסימן בינוני ייחשב מובהק כאשר הספק שקול בין שניים בלבד (כגון בין לוח ומלוה). הנה לפי מש"כ בשו"ת גליא מסכת ובשו"ת צמח צדק הנזכרים

(36) קידושין פ, א.

(37) ח"ב סי' ס"ח אות ד'.

(38) ולאידך, אם סימן מובהק יהיה נדיר הרבה יותר משיעור המינימלי של אחד לאלף, כגון ששכיחתו תהיה אחד למיליון, הרי אז מידת ההסתברות שנקבעת על ידו תשאר גבוהה גם במקרה שתהיה כמות גדולה של אנשים שנכנסים בכלל הספק, כגון כאשר הספק יכול ל-1000 אנשים, ההסתברות שסימן זה מהווה זיהוי נכון תהיה 99.9%, ואם יכול ל-10000 אז ההסתברות תגיע ל-99%, כשיעור הנזכר בפנים.

(39) הל' הלואה סי' סה.





לעיל, שהגדרת סימן בינוני הוא שמצוי אחד למאה, הרי פשוט שבמקרה בו הספק היה שקול בין השניים בלבד (והסתברות האפרורית היתה 50%) וצד אחד כיוון לסימן שמצוי באחד למאה, - אפשרות לטעות כעת היא אחד למאה, והסתברות שהזיהוי הוא נכון - 99%.<sup>40</sup> ולפי זה נמצא שהתומים קובע שיעור זה להסתברות של סימן מובהק, היות ופסק שבספק הכולל שניים, סימן בינוני תוקפו כסימן מובהק<sup>41</sup>.

40) במשרת משה על הרמב"ם (הלכות גירושין פרק יג) כתב כסברת התומים: "הנה נחקור הגדר האמיתי, בין סימנים מובהקים ובין סימנים בינונים, דסימן מובהק למשל ימצא אחד מני אלף, וסימן בינוני למשל ימצא אחד ממאה או אחד מחמישים, זהו אי הספק על רובא דעלמא ימצא הבדל בין ימצא סימנים מובהקים או סימנים בינונים. אבל אי הספק על שנים, סימנים בינונים כערך סימנים מובהקים ייחשב, וא"כ בהך ברייתא דמצא תכריך, אשר אין הספק רק בין הלוח והמלוה, מטעם דמי ניחא ליה ללוה, א"כ סימנים בינונים כסימן מובהק יחשב". אך הוא ס"ל שסימן בינוני יכול להיות מצוי גם באחד לחמישים, וספק בין השניים (50%) ע"י סימן שמצוי באחד לחמישים נותן הסתברות של 98%. אבל בפנים נקטנו את השיעור לחומר, ובפרט שכך ס"ל לשניים מגדולי הפוסקים בכתבם שו"ת הלכה למעשה.

41) וכאן המקום לתמוה על דבריו של הפתחי תשובה (אה"ע סי' יז ס"ק קג) שכתב וז"ל: "עבה"ט מ"ש שלא ימצא רק א' מאלף ועיין בתשו' גליא מסכת סי' ח' שהאריך בזה בדברים נכונים, .. אמנם נ"ל דבכה"ג שהספק הוא רק בין שני אנשים היינו אם הוא בעלה או איש האחר, בזה מהני אף סימן גרוע כגון ארוך וגוץ או אדום, עיין במשנה ב"ב דף קע"ב ובפי' רשב"ם שם בד"ה וכתבו סימן, ע"ש", עכ"ד. היינו לדעתו, כאשר הספק הוא רק בין השניים, לא רק סימן בינוני אלא אף סימן גרוע הופך למובהק!

ותמוה שלא הזכיר מדברי התומים ומשרת משה שכתבו שניהם כנ"ל שדווקא סימן בינוני נחשב למובהק כשהספק הוא רק בין השניים, ולא סימן גרוע. אך יתרה מזו, לכאורה יש לשאול על ראייה שהביא לדבריו ממשנה ב"ב ופירוש הרשב"ם:

דהנה אי' במשנה (בבא בתרא קעב, א) "שנים שהיו בעיר אחת, שם אחד יוסף בן שמעון ושם אחר יוסף בן שמעון, אין יכולין להוציא שטר חוב זה על זה, ולא אחר יכול להוציא עליהן שטר חוב. נמצא לאחד בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון פרוע, שטרות שניהן פרועין. כיצד יעשו - ישלשו. ואם היו משולשין, יכתבו סימן. ואם היו מסומנין, יכתבו כהן". ופירש רשב"ם ד"יכתבו סימן" היינו "יוסף בן שמעון שהוא גוץ או לבן או גיחור, לוח מיוסף בן שמעון שהוא ארוך או שחור".

והפת"ש הוציא - ממה שהזכיר רשב"ם סימנים כמו גוץ או ארוך, שהם דוגמה המקובלת לסימנים גרועים, ואעפ"כ כתב דמהני אף להוציא ממון ועל כרחך שדינם כסימן מובהק - שבספק בין השניים גם בענייני עגונה סימן גרוע הופך למובהק. אבל לכאורה אין הנידון דומה לראיה, בנידון של התרת אשה ידוע לנו שהיה סימן מסוים בבעלה ואנו בודקים את מידת ההסתברות עד כמה סביר שיהיה כזה סימן בגופתו של איש זר שאינו ידוע לנו; משא"כ בנידון במשנה כאשר שני יוסף בן שמעון נמצאים לפנינו, וכל הספק הוא רק על מי מבין שניהם נכתב השטר, הרי פשוט ביותר שדי בכל סימן שהוא שידוע שנמצא באחד וגם ידוע שאין בשני! ואילו במציאות דהתרת אשה, הרי איש השני הוא בלתי ידוע.

אבל כד דייקת שפיר נראה שגם פת"ש דיבר דווקא בשני אנשים ידועים ומוכרים לנו זה



סיכום:

העולה מפרק זה שלמרות שהפוסקים כרכו את ההגדרה של סימן מובהק רק במידת הנדירות שלו (אחד לאלף), הרי שאין זו הגדרה המהותית אלא רק דיברו בהווה, במציאות הרגילה אצלם שאז אכן שיעור הנ"ל תאם להגדרה העיקרית. ואילו הדין האמיתי של סימן מובהק תלוי בצירוף שני התנאים (שמידת הנדירות היא רק אחד מהם) המספקים וודאות (רמת הסתברות) גבוהה מסוימת.

ההוכחה לכך היא שאף אם הסימן הוא נדיר ביותר (מצוי באחד לאלף), אם מידת ההסתברות הנקבעת באמת על ידו נמוכה (בגלל שכמות הכלולים בספק גדולה מדי), הוא מאבד את התוקף ההלכתי של סימן מובהק, ולהפך - סימן בשכיחות של סימן בינוני ואף של סימן גרוע, אם מידת ההסתברות שנקבעת על ידו היא גבוהה מאוד (בגלל כמות מועטת ביותר של הכלולים בספק) - דינו שווה לסימן מובהק. כך למשל סימן מובהק שנמצא על כלי שקיים לגביו חשש שמא הושאל לאיש אחר, ומסיבה זו מספר האנשים שהוא יכול להימצא בידם עולה בצורה משמעותית - מובהקות הסימן יורדת לדרגה של סימן בינוני או גרוע (כנ"ל בהערה 17 בשם הקהילת יעקב). מאידך גיסא, סימן שמידת שכיחותו היא כמו של סימן בינוני המצוי רק באחד למאה (שו"ת גליא מסכת, שו"ת צ"צ), אם הספק שנבדק באמצעותו כולל רק שתי אפשרויות שקולות, הרי דינו עולה לדרגת סימן מובהק (כנ"ל מהתומים ומשרת משה)

על דרך זה כתב בעל שו"ע הרב שמניין או מדה (שמצד השכיחות שלהם מצד עצם הסימן הם בדרגה של סימן גרוע) נחשבים לסימן בינוני לגבי אבידה כי למידת שכיחותם מצטרף פרט נוסף של איבוד האבידה, המצמצם את כמות האפשרויות. וראה עוד בפת"ש (הערה 41) ע"פ דברי המשנה בב"ב ע"פ פירוש הרשב"ם שם, שכדי להבדיל בין שני אנשים כאשר ידוע שאחד מהם נושא סימן מסוים והשני לא - די בכל סימן אפילו גרוע כדי לקבוע את זהות האיש, מפני שידוע שסימן זה אינו בנמצא אצל השני, והוכחתו היא כהוכחת סימן מובהק ממש. ועל זה הדרך כתבו גם פוסקים רבים (גליא מסכת, האלף לך שלמה, חלקת יואב) שסימן מובהק תקף רק כאשר בנוסף להיותו נדיר, מתקיימים תנאים נוספים, המגבילים את מספר הנכללים בספק (למשל, רק אלו שידוע לנו שאבדו - הם בלבד נמצאים בכלל הספק, ולא שאר בני המדינה). מהצד השני, הוכחנו שבמציאות הפוכה סימן שמבחינת נדירותו היה בגדר סימן מובהק, יכול להפוך לחסר כל משקל ראייתי, אם רמת ההסתברות

---

מכבר שהם נשאים של אותו סימן מובהק, והתכוון שלהכרת אחד מן השני אכן די בסימן גרוע אם ידוע שרק אחד מהם היה נושאו והשני לא, ובאשר לחשש שזה הנמצא לפנינו הוא אדם אחר (שלישי) שלא היה ידוע לנו - די באותו סימן מובהק המבדיל שניים אלה מכל השאר.



שמוכחת על ידו תרד לפחות מספק שקול (50%), וזאת כאשר יש יותר מאלף איש שנשארים כלולים בספק (לדוגמה, נוסעי ספינה גדולה שטבעו, עי' בפנים הפרק).

מכל הדוגמאות הללו עולה, שבנסיבות מסוימות המעלות את רמת ההסתברות, סימן בינוני ולעתים אף סימן גרוע הופכים לסימן מובהק, ואילו סימן מובהק בנסיבות אחרות, הפוגמות בגובה ההסתברות, יורד בדרגה ולעתים אף חדל מלהחשב סימן בכלל. א"כ, מוכח שמידת הנדירות אינה המאפיין הבלעדי בקביעת מובהקות הסימן, אלא הדבר תלוי במידת הוודאות (ההסתברות) שהסימן מספק.

על כן נראה להציע שמידת הוודאות הנדרשת להחלת דין של סימן מובהק היא הסתברות של 99% ומעלה, והגדרה זו מוכחת מכוח שתי הוכחות:

א. מאחר שלדעת רבים מהפוסקים (ש"ך, נתיבות ועוד רבים, עי' הערה 28) סימן מובהק תקף גם כדי להוציא ממון מיד המוחזק, א"כ סימן מובהק חייב להבטיח שאין נגדו מיעוט, אלא רק מיעוטא דמיעוטא בלבד (שאז אין אומרים "סמוך מיעוטא לחזקה" כנ"ל). ומיעוטא דמיעוטא (ע"פ הריטב"א בקידושין ועוד מקורות) הוא אחד ממאה או פחות. א"כ מוכח שכוח הוודאות (הסתברות) של סימן מובהק צריך להיות לא פחות מ-99%.

ב. אם סימן בינוני נחשב למובהק כשהספק שקול (כמו שכתבו התומים ומשרת משה כנ"ל), כלומר כאשר הברירה היא בין שתי אפשרויות שוות בלבד, והרי סימן בינוני לפי דעת פוסקים מצוי לפחות באחד למאה (שו"ת גליא מסכת, שו"ת צ"צ), אם כן האפשרות לטעות במקרה זה היא אחוז אחד, ומידת הוודאות היא 99%. א"כ מוכח שדי בכוח הוודאות (הסתברות) של 99% להחשב לסימן מובהק.

ולפי זה נראה שבכל מקום שיש בידינו ראייה שמידת הוודאות שלה ניתנת לחישוב והיא גבוהה מ-99% - יש לפנינו כוח ותוקף ההלכתי של סימן מובהק.

### סימנים גרועים ודין רוב

לאחר שביארנו בהרחבה מה הם הגדרים שקבעו חז"ל בדין סימנים, נותר לנו לברר מהו ההבדל בין דין סימנים לדין רוב, ומדוע רמת הבירור עולה כשאנו נדרשים לדין סימנים:

הרי מוסכם על כל הפוסקים שלסימנים גרועים אין כל תוקף הלכתי באף נושא<sup>42</sup>. וצריכים להבין, הרי גם סימנים גרועים מספקים בדרך כלל את הסבירות גבוהה

(42) למעט דין בשר שנתעלם מן העין שמהני בו סימן של בשר (חרוזים) (חולין צ"ה ע"ב), וביארו התוס' (שם ד"ה בחרוזים וב"מ י"ז ע"ב ד"ה מחרוזות) דבשר שנתעלם מהעין קיל טפי אף משאר איסורין דרבנן, ומש"ה מהני בו סימן גרוע, ועי' בזה בפרמ"ג ביורה דעה כלל סימנים וטביעת עין.



מ%50<sup>43</sup>, ואם כן לא מובן מדוע אין להם תוקף מדאורייתא מכוח דין רוב?! ומדוע לסימן בינוני נדרשת רמת מובהקות גבוה הרבה יותר מסתם רוב? ולא מצאתי מי שהעיר על כך.

כפי שהזכרנו לעיל, רבים מאחרונים ביארו שעצם כוח ההלכתי של הסימנים הוא ממש מדין רוב<sup>44</sup>, "דחשש דאיתרמוי סימן כסימן הוי מיעוט, ולכן מהני סימן דהוי רוב", דהיינו שיש חשש שמא איתרמי עוד חפץ עם סימנים כאלו, לזה לא חוששים משום שזה נחשב למיעוט, ובצל"ח שם<sup>45</sup> הקשה לפי זה:

"אך אי טעמא דסימנין הוא מטעם רוב, צריכין אנו לעמוד על הדבר ולחקור מאי קא מספקא ליה להגמרא כלל בהאי אי סימנין דאורייתא או לא, מהיכא תיתי לן לומר דסימנין לאו דאורייתא, הא רובא דאורייתא הוא אפילו רובא דליתא קמן, ולמה לא נסמוך אסימנין ג"כ מטעם רובא. דבשלמא סימן חיורי וסומקא או ארוך וגוץ שכיחים הרבה, אבל סימנים האמצעים בודאי לא שכיח כלל שיהיו דומים לשני דברים זה לזה, ומאי קא מספקא לו בזה. וגם קשה למה לן קרא כלל אסימנין כיון דמסברא ידעינן ליה".

ומסקנתו היא:

"דודאי סימנין ידעינן מכח סברא דהוי כמו רוב, אלא רבא קאמר דמסתבר טפי לדרוש האי קרא בסימנין לומר דלרמאי אפילו בסימנין לא מהדרין".

ובפתחי עזרה לרב פתחיה הורנבלס כתב<sup>46</sup>:

"הא דאיבעיא אי סימנין דאורייתא או דרבנן היינו דזהו ידע בודאי דסימנין הוה כרוב עכ"פ, רק למאי דקיי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב לכך י"ל דסימנין לא מהני רק דרבנן אמרו דיהיה מהני או דסימנין עדיפא מרוב ומהני מה"ת וממילא באיסורין דמהני רוב צ"ל דאפילו אי סימנין דרבנן מ"מ מהני מה"ת באיסורין, ורק מ"מ באשת איש דהחמירו דהרי חזינן במים שאין להם סוף דלא תנשא אף דרובא למיתה מכל מקום החמירו ועיין תוספות בבא מציעא דף כ' ד"ה איסורא וכו'. ומעתה

43) על פי החשבון שמובא לעיל שאם ההסתברות של סימן היא למעלה מ%99 דינו כסימן מובהק, ועל אותה הדרך יש לומר שאם ההסתברות של סימן היא למעלה מ%90 דינו כסימן בינוני, לפי"ז כל מה שפחות מזה כלול בגדר של סימן גרוע. וגם אם הגבול בין סימן בינוני לסימן גרוע הוא בפחות מזה - בוודאי שבמקרים רבים סימן גרוע קובע הסתברות למעלה מ%50.

44) הפני יהושע בקונטרס אחרון לכתובות כב, הצל"ח בסוגיא דסימנים בב"מ, שב שמעתתא (ש"ד פ"ט), שו"ת שואל ומשיב תליתאי ח"ג סי' טז, שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' כה, שו"ת משיב דבר ח"ד סי' כה, שו"ת בנין עולם אה"ע סי' טו ס"ב, ועוד רבים.

45) בבא מציעא דף כז עמוד א.

46) חידושי אבן העזר סי' יז.







לפי זה כך הפירוש בסוגיא: סימנין דאורייתא בממון ועדיף מרוב או סימנין דרבנן ולא עדיף מרוב ורק כרוב יחשב ולא מהני בממון מה"ת רק בממון מדרבנן ושאר מקומות באיסורין מה"ת ובא"א החמירו כמו משאל"ס כנזכר.

וכן ביארו עוד אחרונים<sup>47</sup>. ולפי ביאור זה, שכל תוקף של דין סימנים נובע מתוקף הרוב, עוד יותר קשה להבין מדוע קיים פער בין דין סימנים לדין רוב, שבדין סימנים נדרשת רמת מובהקות הרבה יותר גבוהה מרוב רגיל?

### מגבלות המדגם ברובא דאיתא קמן

נראה לי להציע הסבר הגיוני לשלילת הכוח מסימנים גרועים ולרף גבוה של הרוב אצל סימנים בינונים ומובהקים (אחד למאה ואחד לאלף). ותחילה נציג שאלה נוספת בקשר לתוקף ההסתברות הסטטיסטית בתחומי ההלכה בכלל: האם לצורך קביעת דין רוב ניתן לסמוך על בדיקה מדגמית, כלומר בבדיקה אקראית מתוך כלל הפריטים שלפנינו?

השאלה מתייחסת דווקא לרובא דאיתא קמן, דהיינו לרוב מקרי כמו בסוגיא של תשעה חנויות שמוכרות בשר כשר ואחת בשר טרפה וכד'. בשונה מרובא דליתא קמן, רוב שמוגדר ככזה כשלא סתם מתגלה שיש רוב במציאות, אלא גם נמצאה לו סיבה טבעית שהיא זאת שגורמת לכך שרוב זה ישמר, כגון רוב נשים מולידות לתשעה חודשים או רוב בהמות אינן טרפות וכד', שלגבי רוב מסוג זה אין ספק שלא בדקנו את כל הנשים במשך ימי הורתן ולא את בריאותן של כל הפרות שבעולם בהווה ובעתיד, אלא ודאי שבמקרים כגון אלו סמכו חז"ל על מדגם מסוים שהיה למראה עיניהם ועל פיו קבעו מציאות של רוב. אבל במקרים אלו הם ראו גם כלל קבוע בטבע ובהסתמך עליו השליכו את תוצאות המדגם על שאר המקרים.

לעומת זאת, בנוגע לרובא דאיתא קמן בו צירוף הפריטים לכלל אקראי בלבד<sup>48</sup> - כוח הכרעה על פי מדגם אינו דבר שמוכן מאליו: על סמך מה ומכוח איזו סיבה מוצדק להשליך את תוצאות של מדגם על הכלל כולו? הרי יתכן ולפנינו צירוף אקראי בלבד, הנכון למקרה פרטי שאינו מלמד על הכלל.

47) ועי' בשו"ת באר יצחק לר' יצחק אלחנן ספקטור (חלק אבן העזר סימן ו), שהוכיח ע"פ יסוד זה שבאיסורים סימנים דאורייתא לכולי עלמא.

48) ונראה שגם רוב שכוח הסימנים מיוסד עליו, כנ"ל, הוא רובא דאיתא קמן, משום שזה בגדר מיקרה בעלמא שסימן זה דווקא נמצא אצל פלוני ונעדר אצל רוב האנשים בעולם, או שלחפץ זה יש מידות אורך ורוחב או משקל מסוימים - שהם נדירים בחפצים דומים. וכך יש לראות סימנים גנטיים (הפלופטיפים), שבמקרה נמצאים במשפחות מסוימות ונעדרים במשפחות אחרות.



אבל נראה שגם רובא דאיתא קמן יכול להבנות על פי המידגם<sup>49</sup> (ובעצם זה כלול במושג אומדנא השגור בדברי חז"ל) שאחרת איך דנו חז"ל על רוב גנבי העיר יהודים או גויים (עבודה זרה ע"ע"א), או רוב בשר בעיר כשר או טרף (למי שסובר שיש ללכת אחרי רוב בשר ולא אחרי רוב חנויות כפשוטו) וכהנה רבות, דהלא פשוט שלא ספרו את כל הגנבים ולא שקלו את כל הבשר.

ואכן במאתיים שנה האחרונות חכמי המתמטיקה גילו נוסחאות מתמטיות ברורות המאפשרות לחשב את מדת הדיוק בה תוצאות המדגם מלמדות על הכלל ע"פ היחס בין מספר הבדיקות שבמדגם למובהקות (צפיפות) התוצאות<sup>50</sup>. ואף שלא מפיהם אנו חיים, הרי גם ללא דבריהם מובן מסברא ובחוש שכמה שתוצאות המדגם חותכות וחד משמעיות יותר - כך השלכתן על הכלל כולו מתקבלת ומוכחת יותר.

### ביאור החסרון של סימנים גרועים

ע"פ הקדמה זו נראה שקושייתנו בדין הסימנים הגרועים מתיישבת מאליה: הרי מובן ופשוט שגם קביעת נדירותם של סימנים נעשית על סמך מדגם, שהרי לא נבדקו כל אנשי העולם או אפילו אנשי העיר כמה מהם נושאים את הסימן וכמה לא. אלא מוכרחים לומר שסומכים בזה על ניסיונם של המומחים בתחום, ואותו ניסיון מטבע הדברים מצומצם רק למקרים שנבדקו על ידי אותם המומחים, ואינו מתייחס אלא למדגם אקראי של הכלל. אולם דא עקא, לרוב מעין זה המסתמך על המדגם ישנה מגבלה חשובה: בשביל שתוצאות המדגם יחולו ללא פקפוק על הכלל מן ההכרח הוא שהתוצאות תהיינה מובהקות, שאם לא כן, הרי יחסר בכוח החלות מן הפרט על הכלל, כמו שהוסבר לעיל.

על כן מובן היטב ההכרח של חז"ל שכדי להעניק לסימן כוח הלכתי של רוב הצריכו שהרוב שלו (המחושב על סמך מדגם) יהיה מיוחד ומובהק (עם הסתברות של 99% לסימן מובהק ושל 90% לסימן בינוני, ופסלו לגמרי סימן גרוע שהסתברותו פחותה מזו), מפני שרק אז יש בידינו ראיה טובה שאכן קיים רוב אמיתי בכלל כולו, אף שקביעה זו מתבססת על בדיקה מדגמית בלבד).

49) וקביעת הרוב חייבת להסתמך על דעת המומחים המבינים בדבר, ולא על דעת ההידיוטות, דהלא מבואר בפוסקים שספק התלוי בחסרון ידיעה לא מיקרי ספק דדעת שוטים הוא (ט"ז וש"ך יורה דעה סימן צח), ואין סיבה להתחשב ב"דעת שוטים" שאינם מומחים בנושא בדין קביעת הרוב והמיעוט, ואדרבא כבר הוכח פעמים רבות שדעת בעלי הביתים הוא הפך המציאות, ואין כאן המקום להאריך).

50) עי' נוסחאות החישוב של רווח בר סמך וסטיית תקן, התפלגות גאוס ומשפט הגבול המרכזי.





## “העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים”

ארבעה דעות נאמרו בגמרא על משנה זו, במה נחלקו, ואיזה מהן מובאת להלכה / העושה תפילתו “קבע” האם צריך לחזור ולהתפלל או שבדיעבד לא מעכב? / דיוק בלשונו הזהב של אדה“ז ששינה מלשון הטוש“ע

הרב יוסף מרזל  
שליח כ”ק אדמו”ר  
וראש כולל-מנחם  
מוסקבה, רוסייה

### א

משנה (ברכות, כ”ח ע”ב). ר’ אליעזר אומר: העושה תפילתו קבע - אין תפלתו תחנונים.

גמרא (שם כ”ט ע”ב) מאי קבע? אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא: כל שתפלתו דומה עליו כמשוי, ורבנן אמרי: כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים. רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: כל שאינו יכול לחדש בה דבר. אמר רבי זירא: אנא יכילנא לחדושי בה מילתא, ומסתפינא דלמא מטרידנא. אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין דאמרי תרוייהו: כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה, דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ואמר רבי זירא: מאי קראה? “ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים”. לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה, מאי טעמא? דלמא מיטרפא ליה שעתא.

ופירש רש”י כמשוי. והיינו לשון קבע חוק קבוע הוא עלי להתפלל וצריך אני לצאת ידי חובתי: מי שאינו יכול. לכיין לבו לשאול צרכיו: לחדש בה דבר. בבקשתו והיינו לשון קבע כיום כן אתמול כן מחר: דילמא מטרידנא. שמא אטעה ולא אדע לחזור למקום שהפסקתי: שאינו מתפלל עם דמדומי חמה. והיינו לשון קבע תפלתו עליו חוק קבוע לצאת ידי חובה ואינו מקפיד לחזור אחר שעת מצוה ועת רצון: עם דמדומי חמה. תפלת יוצר עם הנץ החמה ותפלת המנחה עם שקיעת החמה: ייראוך עם שמש. זו תפלת יוצר: ולפני ירח. זו מנחה: לייטי במערבא. על מי שמשחה תפלת המנחה עד דמדומי חמה שמא תטרף לו השעה ע”י אונס ועבר הזמן:

הגמרא מביאה ארבעה הסברים לנאמר במשנה “העושה תפילת קבע אין תפילתו תחנונים”. אך להלכה מובאים בפוסקים רק שני ההסברים הראשונים של ר’ אושעיא ורבנן ואילו הסבריהם של רבה ורב יוסף, ושל אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין



הפוסקים לא הביאו להלכה. מסתבר שהסבר רבה ורב יוסף שתפילת קבע היא כל שאינו יכול לחדש בה דבר נדחתה בגלל שרבי זירא חולק עליהם, ולדעתו בכך יכולה להיטרד דעתו של המתפלל, וכך אכן מסביר זאת המאירי. ובלחם משנה על הרמב"ם מוסיף שגם הסברם של אב"י בר אבין ורבי חנינא בר אבין שתפילת קבע היא כל שאינו מתפלל עם דמדומי חמה נדחת בגלל מסקנת הסוגיה ש"לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה".

התוס' (ד"ה כל) כתב בשם ר"ח שלדעת רבנן אף על פי שתפילתו דומה עליו כמשא, ומתפלל רק מפני החיוב - אין בכך פסול ובלבד שיאמרה בלשון תחנונים וכן כתב רבינו יונה בשם רבינו האי גאון ומוסיף שלכל דעה קולא וחומרא. לרבנן אם אינו אומרה בלשון תחנונים אין תפילתו תפילה אפילו כשאינה דומה עליו כמשוי, אך אם אומרה בלשון תחנונים - תפילתו תפילה אף שדומה עליו כמשוי. לעומת זאת לרבי אושעיא הדין הפוך, העיקר תלוי בכך שלא תהיה דומה עליו כמשוי, ואין זה משנה אם אומרה בלשון תחנונים או לאו, משמע מדברי התוס' שנחלקו האמוראים למעשה על מה יש להקפיד.

אמנם ברי"ף, רא"ש, מאירי וברמב"ם (הלכות תפילה פ"ד הלכה ט"ז) מובאים הן דברי רבי אושעיא, שהעושה תפילתו קבע הוא מי שתפילתו דומה עליו כמשוי, והן דברי רבנן כל שאינו אומרה בלשון תחנונים.

מסביר הכסף משנה שם שדעת הרמב"ם היא שכל המחלוקת ביניהם היא רק בנוגע לפירוש המילולי של ר' אליעזר במשנה, אך להלכה לא נחלקו שזו וזו אינה תפילת תחנונים ולכתחילה תרוויהו בעינן ולכן אין כל סתירה לפסוק כשתי דעות אלו.

## ב

להלכה:

כתב הטור בסימן צ"ח "ויתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת שלא תראה עליו כמשאוי ומבקש ליפטר ממנה". וכן פסק בשו"ע שם סעיף ג', ומדבריהם עולה שפירוש תפילת תחנונים היא תפילה כרש המבקש בפתח ובנחת, ותפילה שהיא כמשוי היא תפילה שהאדם מבקש להיפטר ממנה ונמצאנו למדים שפסקו בדומה לרי"ף ולרמב"ם.

אמנם עם זאת, הב"ח מסיק מדברי ר"ח שהובאו בתוספות וברא"ש שהלכה רק כרבנן שעיקר הקפידה היא על לשון תחנונים ולא כרבי אושעיא, ומסתבר שזה על פי הכלל שהלכה כרבים.

עסקנו במה שנאמר במשנה שאדם העושה תפילתו קבע - אינה תחנונים, אך לא





מבואר האם אדם שעבר על כך ועשה את תפילתו קבע האם צריך לשוב ולהתפלל או לאו?

הנה לדעת התוס' ורבינו יונה שהובאו לעיל שלדעת רבנן "לא בעינן אלא לשון תחנונים בלבד" ולדעת ר' אושעיא היפכא שעיקר הקפידא "שלא יהיה עליו כמשוי" ולא חושש כלל שגייד בלשון תחנונים א"כ נראה לומר שלדעת רבנן אין מניעה שהתפילה תראה כמשוי אפילו לכתחילה, וממילא ניתן לומר שגם מה שאמרו שהתפילה צריכה להאמר בלשון תחנונים, זהו רק דין לכתחילה אבל בדיעבד יוצא "ח גם אם לא היה בלשון תחנונים ותפילתו היא תפילת קבע.

ונראה שיש להביא ראיה לשיטה זו מדברי רבה ורב יוסף ואביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין שהסבירו תפילת קבע בכך שהאדם לא מחדש דבר בתפילתו או שאינו מתפלל עם דמדומי חמה. לא נראה שלדעתם אדם המתפלל ללא חידוש בתפילתו או המתפלל שלא עם דמדומי חמה אינו יוצא ידי חובה, ומכך שהם הסבירו את המשנה כדין לכתחילה בלבד ניתן להסיק שגם שאר האמוראים סוברים כך, וכל מה שנחלקו עליהם הוא רק בפירוש לשון המשנה "אין לו קבע".

אבל לדעת הרי"ף והרמב"ם והוא דעת הטושו"ע שהובאו לעיל אין מניעה לפסוק לכתחילה לנהוג כשתי הדעות יחדיו מכיוון שלכתחילה כולם מודים שצריך גם לשון תחנונים וגם שהתפילה לא תהיה עליו כמשוי. הינו שאף אם נאמר שהסברים השונים חולקים זה על זה, כשיטת רבינו יונה והתוספות שהובאה לעיל, מ"מ לכתחילה נחמיר כשני הדעות, וא"כ יש לומר שר' אושעיא ורבנן לא נחלקו רק בדין הדיעבד, שלדעת רבנן אם לא אמר את התפילה בלשון תחנונים, ולדעת רבי אושעיא אם תפילתו עליו כמשוי עליו לשוב ולהתפלל. וכך משמע קצת מדברי הב"י ש"לכתחילה בעינן אליבא דכולי עלמא". ולהדיא כך היא שיטת הב"ח אשר פוסק כרבנן, וסובר שלשיטתם אם לא התפלל בדרך תחנונים עליו לחזור ולהתפלל. והוא תמה על הטור שלא הזכיר הלכה זו שאם לא התפלל בלשון תחנונים לא יצא ידי חובה.

להלכה הלשון המובאת בשולחן ערוך היא כחובה לכתחילה, אולם בעל אליה רבה מסביר שהשולחן ערוך פסק כשיטתו בבית יוסף שלכתחילה צריך להקפיד על שני הסברים, גם שהתפילה תהיה בלשון תחנונים וגם שלא תהיה עליו כמשוי, אך בדיעבד יש לפסוק כדעת רבנן ואם התפלל שלא בלשון תחנונים עליו לחזור ולהתפלל, ומסים שם וכך משמע בב"י וב"ח ולחם חמודות.

אמנם דעת הפרי מגדים (א"א סק"ד) שבדיעבד אינו חוזר ומתפלל מחשש ברכה לבטלה, וכך היא גם מסקנת המשנה ברורה (סק"ט). וע"כ למדו שגם אי נימא שלכתחילה יש לחשוש לב' הדעות מ"מ בדיעבד אף אחד לא מעכב וא"כ פליגי רק בביאור הלשון "העושה תפילתו קבע" ותו לא (וכמ"ש בכסף משנה הובאו דבריו



לעיל) וע"כ לכתחילה יש לחוש לב' הדעות אמנם בדיעבד לא מעכבא.

ג

והנה אדה"ז כתב בשולחנו וז"ל: אל יעשה תפילתו קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא דהינו שלא יתפלל מפני החיוב כדי לצאת ידי חובתו שאז תפלתו דומה עליו כמשאוי ומבקש ליפטר ממנה אלא כמי שצריך דבר ובא לבקש מלפני המלך וגם יאמרנה בלשון תחנונים כרש המבקש בפתח.

באם נביט בלשונו נראה שאמנם הביא את שתי הממירות כמו שפסקו לפניו הטושו"ע אך בשינוי שהם הקדימו דעת רבנן בדבריהם שכתבו "ויתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת" ורק אח"כ הוסיפו דעת ר' אושעיא "ושלא תראה עליו כמשאוי ומבקש ליפטר ממנה", ואילו אדה"ז הפך הסדר וכתב תחילה דעת ר' אושעיא ורק אח"כ דעת רבנן.

ובאמת שעיקר הפליאה היא על הטושו"ע והרמב"ם ששינו מהסדר שהובא בגמרא דהנה בגמרא מובאת קודם דעת ר' אושעיא כל שתפלתו דומה עליו כמשוי ואח"כ דעת רבנן כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים ואילו ברמב"ם ובטושו"ע שינו הלשון וכתבו "ויתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת שלא תראה עליו כמשאוי ומבקש ליפטר ממנה". נא"כ יוצא שאדה"ז בשולחנו החזיר ההלכה שתהיה דומה ללשון הגמרא אך יש להבין מדוע הם שינו והוא החזיר?

ד

וי"ל ובהקדם הביאור בסדר הדעות שהובאו בגמרא דבפשטות יש להסביר סדר בדעות בגמרא באופן הבא: תחילה יש לדעת כיצד נגשים לתפילה ואח"כ כיצד מתפללים ולכן קודם הביאו שלא יהא עליו כמשוי (דעת ר' אושעיא) והוא כפירוש רש"י שם, חוק קבוע הוא עלי להתפלל וצריך אני לצאת ידי חובתי שזה קודם התפילה, ואח"כ כתבו (דעת רבנן) איך עליו להתפלל "כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים", והוסיפו עוד לבסוף שצריך לחדש בתפילתו שאירי כבר באדם המתפלל.

אך כאשר ניגשים הרמב"ם והטור ובעקבותיהם גם השו"ע לפסוק הלכה מגמרא זו היפכו את הדעות היות ובדיעבד רק דעת רבנן מעכבת שהרי יחיד ורבים הלכה כרבים לכן הביאו דעת רבנן ראשונה שהיא העיקר ומעכבת ואח"כ הוסיפו גם דעת ר' אושעיא ובזה רמזו שאמנם לכתחילה יש להקפיד על ב' הדעות אמנם בדיעבד דעה ראשונה (רבנן) עיקר, וכמו שפסקו הב"ח והאלי' רבה, וזה כפי שהסברנו לעיל שבאם נאמר שפשר לפסוק את שני הדעות מסתבר שמחלוקתם בגמרא הייתה על ה"בדיעבד".

אמנם אדה"ז דרך אחרת היתה עמו דאף אי נימא שלכתחילה חוששים לב' הדעות



מ"מ לא חייבים לומר שנחלקו לעניין הדיעבד ואפ"ל שלכו"ע בדיעבד לא מעכב ומה שנחלקו הוא רק פשט לשון המשנה "תפילתו קבע" ולכו"ע יש להקפיד לכתחילה ולכו"ע בדיעבד מהני.

וזה רמז לנו בשינויו מלשון הטושו"ע וחזרתו ללשון התלמוד תחילה תקפיד כיצד לגשת לתפילה שלא יתפלל מפני החיוב ומבקש ליפטר (ר' אושעיא) ולבסוף מוסיף (דברי חכמים) וגם יאמרה בלשון תחנונים כרש המבקש בפתח. והיות שכ"ז רק לכתחילה א"צ להכריע ולהקדים דברי הרבים נגד היחיד.

ונסיים בדברי המשנה ברורה בביאור הלכה (ד"ה יתפלל) וז"ל: "מה מאוד צריך האדם ליזהר בזה כי יש כמה פוסקים המצריכין לחזור ולהתפלל מחמת זה הלא המה הב"ח והא"ר וכן מוכח מהב"י ... ואין להחמיר דיעבד ועכ"פ לכתחילה מאוד יזהר בזה".

## גדר "בר חיובא" לעניין ערבות

סיכום שיטות הפוסקים ובירור שיטת אדמוה"ז בגדר "בר חיובא" שביכולתו להוציא את חבירו בברכה, מדין ערבות / המסתעף אם יכול אדם לקדש בשביל חבירו בערב שבת כאשר חבירו כבר קיבל שבת על עצמו והמקדש אינו רוצה לקבל שבת עדיין

הרב זלמן שמעון דערען  
שליח כ"ק אדמו"ר  
וויעשקי (מוסקבה), רוסייה

### א

בשו"ע אדמוה"ז סימן רע"ג סעיף ו' כתב "יכול אדם לקדש לאחרים... ומכל מקום כיון שהוא אינו יוצא ידי חובתו בקידוש זה וכן אם כבר קידש לעצמו במקום סעודתו כיון שהוא אינו צריך לקידוש זה אין לו לקדש לאחרים לכתחילה אלא אם כן הם אינם יודעים לקדש בעצמם....

ויכול לברך להם בורא פרי הגפן שבקידוש זה עף על פי שברכת הנהנין אין מי שאינו נהנה יכול להוציא אחרים אף על פי שאינן יודיעם לברך מכל מקום ברכת בורא פרי הגפן של קידוש בין של לילה בין של יום וכן ברכת המוציא כשמקדש על



הפת אינן דומות לשאר ברכת הנהנין הואיל והן חובה וכמו שנתבאר בסימן קס"ז.  
ע"כ.

הטעם לכך, שניתן להוציא את חבריו בברכות המצוות אף שבעצמו אינו יוצא ידי חובתו בברכה זו, מבואר בסימן קס"ז<sup>51</sup> "לפי שבמצות שהן חובה כל ישראל ערבים זה בזה וגם הוא נקרא מחויב בדבר כשחבירו לא יצא ידי חובתו עדיין"<sup>52 53</sup>.

מושג הלכתי זה מקורה במסכת ר"ה<sup>54</sup>, "כל הברכות אף על פי שיצא מוציא. רש"י. שהרי כל ישראל ערבים זה בזה למצות. חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. רש"י. שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה ובזו אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם לא ליתנהי ולא ליבריק.

## ב

והנה נשאלת השאלה מה יהיה הדין במי שלא קיבל שבת עדיין האם יוכל לקדש לאחרים, שאינם יודעים לברך, שכבר קיבלו שבת על עצמם מבעוד יום, ומטעם ערבות.

והצורך לזה שכיח בבתי אבות שהזקנים שגרים בהם מוכרחים, בפרט בימי הקיץ הארוכים, לקבל שבת בעוד יום, האם יהיה מותר שאחד יקדש להם לפני שקיבל שבת כדי שיוכל לנסוע בחזרה לביתו ברכבו<sup>55</sup>.

(51) סעיף כ"ג.

(52) ראה בבאוריים הטעם שאינו מועיל "שומע כעונה" לברכת הנהנין אלא אם כן המברך חייב בפני עצמו.

(53) דאילו לענין ברכות הנהנין המשיך לבאר שם "שאף שהן חובה על הנהנה מכל מקום בידו שלא ליהנות ושלא לברך לפיכך אין אחר שלא נהנה נקרא מחויב בדבר הברכה זו שזה צריך לברך על מה שחפץ להינות".

והוסיף לבאר בסימן ר"ג סעיף ג' "שאף שהשומע כעונה מכל מקום כיון שברכתו היתה לבטלה הרי לא שמעו ברכה הגונה".

ובבאור הענין נראה שאין הכוונה ב"שומע כעונה" שהוא מעביר את מציאות האמירה עד שהוי כאילו שהשומע אמר בעצמו כל המילים ששמע דלוא היה כן מה בכך שהמברך בפועל אינו מחויב הרי לדינא נחשב כאילו שהשומע אמר את הברכה בעצמו.

אלא "שומע כעונה" הוא מושג הלכתי שמעביר רק את ה"חלות" הברכה מאת המברך לשומע ולפי זה אם הברכה היה לבטלה בשביל האומרו אינו נחשב לכלום גם לשומע.

וזהו החידוש בברכת המצוות שאין ברכתו לבטלה ואז השומע יוצא מחמתו כיון שגם המברך, אף שאינו מחויב בו מצד עצמו, מחויב הוא מחמת חיוב חבריו.

(54) דף כט ע"א.

(55) במנחת שלמה קמא ח"א סימן ג' כבר דן בשאלה זו (לא ראיתי את דבריו עד לאחר הכתיבה), ובגדר של ערבות נמשך אחרי שיטתו של הגרע"א, ובפנים כאן מבוארים המקורות







ובאמת כבר הסתפק בזה הגאון רעק"א בהגהותיו לשולחן ערוך<sup>56</sup> אבל לאחר העיון נראה מדיוק "לשונו הזהב"<sup>57</sup> של אדמוה"ז בסימן קצ"ז (שיובא לקמן) שניתן לעשות כן.

ומן הצורך לבאר קודם את צדדי הספק של הגרעק"א:

וז"ל שם, "מסתפקנא אם אחר שלא קבל עליו שבת יכול להוציא לקדש למי שקבל עליו שבת, די"ל דלזה שלא קבל דהוא חול אצלו הוי כאינו מחוייב בדבר כההיא דירושלמי הובא בתוספות יבמות דף י"ד בן עיר אינו יכול להוציא לבן כרך דהוי אינו מחוייב בדבר, או דהכא עדיף דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת, וצ"ע לדינא".

היינו שספקו מתבססת על דברי הירושלמי<sup>58</sup> איפה שמבואר שכן עיר אינו יכול להוציא את הבן כרך ידי חובת קריאת מגילה ביום ט"ז כיון שהבן עיר אינו "מחוייב בדבר" באותו יום. ואף ד"כל הברכות אף על פי שיצא מוציא" בהכרח לפי הירושלמי היינו דווקא בכהאי גוונא שגם הוא מחוייב באותו יום אלא שכבר נפטר מחיובו או שאין ברצונו לצאת עדיין.

ולפי זה היה מסתבר שהוא הדין לגבי קידוש דכיון שהמקדש לא קיבל שבת עדיין וביום חול אין לו חובת קידוש אין ביכולתו להוציא את חברו, אלא שבזה הסתפק הגרעק"א דשמא כיון שביכולתו לקבל שבת ("בידו להביא עצמו לידי חיוב") הרי זה עדיף ממקרא מגילה ויכול להוציא את חברו.

השונים להבנת סוגיא זו בשלימותה, ולאור דברי אדמוה"ז בנדון.

מן הנכון להעיר, שמעבר לספק אם ביכולת להוציא מדין ערבות, העלה שם כמה חששות אחרות מחמתם יתכן שלא ניתן לקדש לאחרים באופן כזה, ובקיצור הם:

א. ערבות אינו שייך אלא כאשר ישנו חיוב, ולפני השקיעה אינם מחוייבים לקבל את השבת כדי שנאמר שערב הוא להוציאם אז ידי חובת קידוש.

ב. אם התפלל מעריב מפלג המנחה הדין הוא שחל עליו תוספת שבת בעל כרחו, אף אם היה בכוונתו שלא לקבל שבת עדיין, ויש לומר שהוא הדין כאשר מקדש לאחרים שחל עליו שבת ואינו מועיל כוונתו שלא לקבל על עצמו.

בפנים התייחסתי רק לזווית של דין ערבות, כי מבואר בדבריו של הגרעק"א שלא חש להנ"ל, וכפי שהעיר גם במנחת שלמה שם, אבל עדיין צריך לעיין בדברי אדמוה"ז, אם ניתן להכריע באופן ברור ספיקות הנ"ל, ועוד חזון למועד.

(56) סימן רס"ז סק"א.

(57) הביטוי "לשונו הזהב" מופיע לראשונה ב"הקדמת בן המחבר" שנכתב על ידי חיים אברהם בנו של אדמוה"ז ומודפס בין ההקדמות לשולחן ערוך, והיתה אימרה שגורה בפי קודשו של כ"ק אדמו"ר זי"ע.

(58) מגילה פרק ב' סוף הלכה ג'.





ג

אמנם כד דייקנן שפיר בדברי הראשונים ופוסקים אין זה דבר פשוט ששיטה זו של הירושלמי מקובלת היא להלכה ע"פ שיטת הגמרא שלנו:

הגמרא בברכות<sup>59</sup> מסתפקת אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או רק מדרבנן, ומבואר שם דאם אינן חייבות כי אם מדרבנן אינן יכולות להוציא אנשים, המחויבים מדאורייתא, לפי ש"כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם".

והקשו בראשונים<sup>60</sup> שזה בסתירה למבואר בפרק שלשה שאכלו<sup>61</sup> שהאוכל כזין דגן יכול להוציא את הרבים ידי חובתן אף שלא אכל כדי שביעה ואינו מחויב אלא מדרבנן, הרי ששם מפורש שאף המחויב מדרבנן יכול להוציא את המחויב מדאורייתא?<sup>62 63</sup>

(59) דף כ ע"ב.

(60) תוס' דף מח ע"א, רא"ש פרק מי שמתו סימן יג, אדמוה"ז יונה על הרי"ף בסוגיא של דף כ'.

(61) דף מח סוף ע"א וכן נספק להלכה בסימן קצ"ז סעיף ד'.

(62) ראה בבאורי' [א] מדוע הקשו על הדין שאין האשה יכולה להוציא את האיש כיון שאינה מחויבת מהא דאיש שאכל כזית ולא מהדין הכללי של ערבות המבואר במסכת ראש השנה.

(63) צריך ביאור מפני מה הוצרכו להקשות מכוח הסתירה בין שתי הסוגיות הרי גם לולא הסוגיא בדף מח כבר מבואר הוא (בר"ה הובא לעיל) שגבי ברכת המצוות יש דין ערבות ואם כן היו צריכים להקשות משם על הסוגיא בדף כ' מדוע אין האשה יכולה להוציא את המחויב מדאורייתא מדין ערבות?

ונראה לתרץ בפשטות, ערבות הרי מועיל דווקא לברכת המצוות שמחויב בהם ואילו לגבי ברכת הנהנין אינו שייך ערבות כיון שאין חבירו חייב להנות.

והנה בנוגע לברכת המזון יש להסתפק אם הוא בכלל ברכת הנהנין או כיון שכר אכל שאז מחויב הוא לברך הוי בכלל ברכת המצוות (וכמבואר להלכה בשוע"ר סימן קצ"ז סעיף ו').

וכיון שכן לא היה אפשר להקשות מהדין הכללי של ערבות לענין ברכת המצוות דהיה אפשר לתרץ בפשיטות דברכת המזון הוא בכלל ברכת הנהנין שלכן רק המחויב עצמו באותו דרגא של חיוב יכול להוציא אחרים וכיון שנשים אינן מחויבות מדאורייתא אינן מוציאות את האנשים.

ולכן הקשו ששתי הסוגיות העוסקות בברכת המזון עצמן סותרות אחד לשני, דממה נשפך: אם נחשב כשאר ברכת הנהנין יובן שנשים שאינן חייבות מדאורייתא אינן יכולות להוציא את האנשים, אבל לאידך יוקשה איך מבואר שהאוכל כזית אף על פי שאינו חייב מן התורה לברך יכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה.

ואם נחשב כברכת המצוות ושייך בה דין ערבות אז יובן מה שמי שאכל כזית אף שאינו מחויב מדאורייתא יכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה מדין ערבות אבל לאידך יוקשה מה





ותירצו "דלא דמי דאיש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את האחרים דכל ישראל ערבים זה בזה וערב הוא בעבורם ועליו הוא להצילן מן העון ולפטור אותן מן המצות<sup>64</sup>, אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן.

## ד

ובביאור כוונתם כתב הנודע ביהודה<sup>65</sup> שהמושג של ערבות הוא דבר שמיוחד רק לגברים ואילו נשים אינן בכלל ערבות כלל, אף ביחס לאותן מצוות שהן מחויבות בהן, ולכן אין זה ביכולתה להוציא אחרים בברכת המצוה (אלא אם כן היא מוציאה את עצמה בשעת מעשה) וכדין ברכת הנהנין<sup>66</sup>.

ולפי הבנה זו לאנשים שהם בכלל המושג של ערבות לא למדנו שום הגבלות, ואף במצווה שאינו "בר חיובא" בו כלל היה יכול להוציא את חבריו המחויב<sup>6768</sup> מדין

שאינ הנשים יכולות להוציא את האנשים מדין ערבות.

ולתרץ הסתירה בין הסוגיות כתבו שברכת המזון אכן נחשב לברכת המצוות ושייך בו דין ערבות שלכן אף מי שאכל כזית יכול להוציא למי שאכל כדי שביעה, ומכל מקום אין האשה יכולה להוציא את האנשים המחויבות דאורייתא כיון שהיא מחויבת רק מדרבנן דאשה אינה בכלל הערבות.

עוד טעם שהיה אפשר להסתפק אם ברכת המזון הוא בכלל הדין של ערבות הוא, כי אינו דומה לשאר ברכת המצוות כגון קידוש ששניהם מחויבים באותו מצוה אלא שאחד כבר יצא ידי חובתו או שאינו רוצה לצאת עדיין, דהא בברכת המזון כל עוד לא אכל כדי שביעה לא נתחייב כלל בברכת המזון מדאורייתא ויתכן שבכהאי גוונא אינו יכול להוציא את חבריו.

וראה להלן בביאור ספיקו של הגרעק"א ע"פ הירושלמי שגם למסקנא סבירה ליה דמה שברכת המזון הוא בכלל ערבות הוא רק בגלל שגם חבריו שלא אכל "בר חיובא" הוא באותו יום ובידו לאכול ולהתחייב.

64) אלא שבכל זאת אינו מוציא אלא אם כן אכל כזית כי "מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה" כמבואר בראשונים שם.

65) דגול מרבבה תחילת סימן רע"א ובצל"ח ברכות דף כ' ע"ב ד"ה אי אמרת.

66) ולכן פשוט לו שם שאשה שכבר יצאה ידי חובת קידוש אינה יכולה להוציא את בעלה, אף שנשים מחויבות גם כן בקידוש מדאורייתא, והתספק מה הדין להיפך אם הבעל יכול להוציא את אשתו כשהוא כבר יצא ידי חובתו, עיין שם הטעם.

67) דאם לא כן מה הוצרך הרא"ש לומר שאין הנשים בכלל ערבות היה מספיק לומר דכיון שאינן מצויות בברכת המזון לכן אינן יכולות להיות ערבים עליה, וראה בביאורים מה שהקשה רעק"א על כך.

68) הגרעק"א (שיובא לקמן) הביא ראייה חזקה נגד זה ממשנה בר"ה שחרש אינו יכול להוציא אחרים בתקיעת שופר, ומבואר להלכה דהיינו אף שהוא מדבר והוא כפיקח לכל דבר ומחויב במצוות דמכל מקום כיון שאינו בר חיובא במצווה זו שהוא "לשמוע קול שופר" אין ביכולתו להוציא, ובהכרח שאף מי שהוא בכלל ערבות למצוות אחרות אינו בכלל ערבות לגבי אותן מצוות שאינו מחויב בהם, ואם כן אין בצורך לחדש שנשים אינם בכלל ערבות כלל.

ערבות.

ובוודאי שאין זה תואם את דברי הירושלמי, שהרי אף שכן עיר אינו מחויב ביום ט"ו לא גרע מאשה שלוא היתה בכלל המושג של ערבות היתה יכולה להוציא אנשים בברכת המזון אף לפי הצד שאינה מחויבת בה כלל.

## ה

אמנם הגאון רעק"א<sup>69</sup> האריך לדחות הבנת הנודע ביהודה<sup>70</sup>, ולדעתו גם נשים

ובישוב שיטת הנודע ביהודה נראה לומר שהוא יסבור ששם היינו כי אינו שייך במציאות לקיום חיוב שמיעת קול שופר ולכן אינו שייך שיחול עליו החיוב של חברו להיות ערב עליה, אבל אשה שמסוגלת לקיים חיוב ברכת המזון אלא שלא נצטווה היתה מקבלת את החיוב מטעם ערבות אם לא שאינה בכלל ערבות כלל.

ועוד יש לומר, שלא כהבנת הגרעק"א בדבריו, שגם הנו"ב מודה שדין ערבות מוגבלת למי ש"בר חיובא" ובאמת יכלו הראשונים לתווך את הסתירה גם בזה, אבל כיון שסבירא להו שבאמת נשים אינן בכלל ערבות כלל, ולא מחמת סוגיא זו אלא יש להם עוד ראיות לכך, לכן לא נחתו לחלק בערבות גופא בין מצוות שנשים מחויבות בהן או לא.

ויש להעיר שהצמח צדק בחידושים על הש"ס ריש מכסת ראש השנה האריך להוכיח שאין המצווה בשמיעת קול שופר אלא בתקיעת שופר, ולדעתו המשנה מתכוונת לחרש שאינו שומע ואינו מדבר הפטור מכל המצוות, ואולי גם הנו"ב יסבור כן ואז אין שום קושיא מהמשנה כיון שפשוט שאינו שייך להתחייב בשום מצוה כולל החיוב של ערבות.

ובגוף דברי הצמח צדק צריך עיון אם התכוון לפסוק כן להלכה נגד שאר הפוסקים ושוע"ר ככללם הסוברים שהמצווה בשמיעה ובפרט שלא הזכיר שם שזה בניגוד לפסק זקנו בשוע"ר, ויש לומר שכל כוונתו רק להתפלפל בפשט המשנה שהרי זה בא בחידושו על הש"ס ולא בתשובה.

(69) בהגהותיו לסימן רע"א סק"ד ובשו"ת ח"א סימן ז'.

(70) בעצם המחלוקת, ישנו סמך לשיטת הנודע ביהודה מסוטה (דף ל"ז ע"ב) "אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים ושמנה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים" ופירש"י ד"ה ר"ש ברבי יהודה "כמנין שהיו במדבר שכל אחד נעשה ערב על כל אחיו" דמשמע שרק ששים ריבוא מבני ישראל היו בכלל הערבות שקיבלו על עצמם והרי נשים לא היו בכלל הששים ריבוא בני ישראל במדבר.

אלא בנוסף לכך ש"אין למדין הלכתא מאגדתא", מסתבר ש"ששים ריבוא" בדברי חז"ל הכוונה גם לנשים אלא שאינן נמנין בפני עצמם כיון שהן כפופות לגברים ונכללות כפרט במשפחתם. ואם תאמר שהכוונה בדווקא אם כן גם גברים מתחת לגיל עשרים לא יוכלו בדין ערבות כיון שלא נמנו בכלל הששים ריבוא.

והנה כאשר עיינתי בדברי הראשונים ראיתי דבר פלא שלכאורה שתי שיטות אלו, אם נשים הן בכלל ערבות או לא, תלויות בשינוי הלשון באות אחת בין הרא"ש לאדמוה"ז יונה:

שהרי הרא"ש כתב "אשה אינה בכלל הערבות והמשמעות הוא שאינה בכלל הערבות הזאת, בו עוסק, של ברכת המזון כיון שאינה מחויבת בה אבל בנוגע למצוות אחרות שהיא חייבת בהן



בכלל ערבות הן, ובמצות שגם הן מחויבות בהן ביכולתן להוציא אחרים ידי חובתן, אלא שכוונת הראשונים לחלק שבברכת המזון אין הנשים בכלל הערבות לפי הצד שאינן מחויבות בה, כי דווקא השייכים באיזה מצוה ביכולתם להיות ערבים עליה לאחרים.<sup>71</sup>

הנה גם אדמוה"ז הלך בזה כשיטת הגרעק"א ובסימן קצ"ז<sup>72</sup> כתב "שלא אמרו כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם אלא במי שאינו מצווה כלל כמו נשים במצות שאינן נוהגות בהן".

ומכלל לאו אתה שומע הן שבמצות הנוהגות בנשים גם הן בכלל הערבות, מובן אם כך שמה שאינה בכלל ערבות לאותן מצוות שאינה מצווה בהן הוא כי ערבות שייכת דווקא היכא שהערב הוא "בר חיובא" באותה מצוה וכסברת הגרעק"א<sup>73</sup>.

עכ"פ העולה לשיטתם שמסוגיא זו למדנו הגבלה מסוימת למושג של ערבות, דאף מי שהוא בכלל ערבות אין ביכולתו להיות ערב לחבירו אלא במצוה שגם הוא "בר חיובא" לגבה.

[מה שצריך שיהא בר חיובא ושייך במצווה כדי שיוכל להיות ערב עליה ולהוציא את חבירו, יש לומר דנלמד מערב במובנו הפשוט והרי זה לא יתכן שעני יהיה ערב להלוואת חבירו שהרי אינו בעל ממון ואינו ראוי שיקבל היתחייבות זו, עד"ז כן הוא גם לענין ערבות במצוות שמי שאינו "בר חיובא" בפני עצמו אינו ראוי שיחול עליו החיוב של חבירו.]<sup>74</sup>

יתכן שגם היא בכלל ערבות.

ואילו האדמוה"ז יונה משמיט האות "ה" וכתב "אשה אינה בכלל ערבות" שמלשון זה משמע שאינה נכללת בערבות כלל, ובדגול מרבבה כשציטט מהרא"ש אכן השמיט האות 'ה' וכתב בשמו שאשה אינה בכלל "ערבות".

עוד יש להעיר שקושיתו של הרעק"א על סברת הנו"ב מזה שמבואר בגמרא ששמעון בן שטח היה יכול להוציא גם את ינאי המלכה אף שהוא לא אכל כדי שביעה ומוכרח שנשים הם בכלל ערבות, כבר תירץ בצ"ח דכיון שבא להוציא גם את האנשים שהיו שם ומחמתם נחשב כאילו הוא נתחייב בברכת המזון, אם כן שוב יכול להוציא גם אותה כיון שהוא כבר מחוייב בברכה זו מחמת הגברים.

71) ולכן פוסק שם שגם אשה שכבר יצאה בקידוש יכולה לקדש כדי להוציא את בעלה ידי חובתו.

72) סעיף ו' (שיובא בשלימות בהמשך).

73) וכפי שהעיר מכאן בחקרי הלכות ח"ג י"א, א.

וכן משמע גם בסימן רע"א סעיף ו' שכתב "וכיון שהנשים חייבות בקידוש היום מן התורה כמו האנשים יכולות להוציא את האנשים ידי חובתם", ולא התנה שהיינו דווקא כשהיא מקדשת לעצמה גם כן.

74) ויש להאריך בביאור היסוד לכך ואין כאן המקום לזה.





אמנם גם לשיטתם עדיין אין הכרח מסוגיא זו שקיימא לן להלכה כדברי הירושלמי, שרק מי שהוא מחויב באותו היום ביכולתו להוציא מדין ערבות, ואולי יספיק מי שהוא "בר חיובא" ומצווה באותה המצוה בכלל, אף אם אינו מחויב באותו היום, ואכן מצינו שנחלקו הפוסקים אם קיימא לן בזה כדברי הירושלמי.

## 1

דהנה בריש מסכת מגילה תנן "מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו וכו' שהכפרים מקדימין ליום הכניסה".

ופירשו התוס'<sup>75</sup> שאין הכוונה בזה שבני הכפרים היו מגיעים לעיר ושבני העיר היו קורים עבורם אלא שבני הכפרים היו קורים לעצמם. והביאו ראיה לכך מדין הירושלמי "דבן עיר אין מוציא בן כרך" ולדעתם הוא הדין שאין בן העיר מוציא בן כפר בי"ג כיון שבן העיר אינו מחויב באותו היום.

אבל רש"י<sup>76</sup> פירש כפשוטו, "והכפרים אינן בקיאים לקרות וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר", הרי שלשיטתו בני העיר היו קורים עבור בני הכפרים אף שלבן עיר אין חיוב של קריאת מגילה בי"ג, ואם כן לא חש לכאורה לדברי הירושלמי. וטרחו האחרונים בביאור שיטתו<sup>77</sup>, וחלקם דחקו בדבריו להתאימם עם דברי הירושלמי.

אמנם המראה הפנים<sup>78</sup> ביאר בצחות ובאריכות שרש"י סבירא ליה שלפי סוגיית הבבלי (לענין ברכת המזון) אין החילוק של הירושלמי נכון לדינא, דהא כשם שמי שלא אכל ביכולתו להוציא את חברו בברכת המזון אף שהוא אינו מחויב בברכת המזון באותו העת, והטעם לכך כי חיובו של חברו מוטלת גם עליו מדין ערבות, אם כן הוא הטעם והוא הדין שבן עיר יוכל לקרוא ולהוציא את הבן כרך ביום ט"ו אף שאינו מחויב באותו יום, דכל שהוא בר חיובא באותה המצוה אין סברא לחלק בין אם מחויב הוא באותו יום או לא.

ולהלן תמצית לשונו, "והיה אפשר לומר ולתרץ קושיא זו לשיטת רש"י, דיש לן סייעתא גדולה משיטת גמרא דילן, דבכהאי גוונא לא מיקרי שאינו מחויב בדבר הואיל ובר חיובא ביומיה הוא, וכדמוכח מההיא דאמרינן בברכות דקטן שאינו בר חיובא כלל דאורייתא אפילו אכל כדי שביעה הלכך אינו מחויב בדבר קרינן ביה, אבל גדול שהוא בר חיובא מן התורה כי אכל כדי שביעה, מחויב בדבר קרינן ביה אפילו לא אכיל כלל, והיינו טעמא דכל ישראל ערבין זה בזה.

(75) יבמות דף י"ד ע"א ד"ה כי.

(76) ריש מגילה סוף ד"ה אלא.

(77) ראה מקורות המצוינים בלקו"ש חכ"א עמוד 238 הערה 30 ובספר מקראי קודש -

פורים (להגאון ר' צבי פסח פראנק ז"ל) סימן ל'.

(78) בריש פירוש למסכת מגילה (מודפס בסוף הירושלמי מגילה).





והשתא לפי שיטתא דהש"ס דילן דמוכרחין אנו לחלק בין שאינו מחויב בדבר כלל, ובין דבר חיובא הוא אלא דהשתא לאו בר חיובא הוא, דאפילו הכי מיקרי בר חיובא, זה הבן עיר דביומיה בר חיובא הוא אפשר נמי שיכול להוציא לבני הכפרים ואע"ג דלאו יומיה הוא מכל מקום מחויב בדבר קרינן ביה, וניחא לדעת רש"י, ע"כ.

ועד"ז גם הפרי מגדים<sup>79</sup> לאחר שדן בדברי הירושלמי כתב "הרבה פוסקים ומכללן רש"י ז"ל דלכפרים היו קורין בני עיירות אלמא מחויב בדבר מקרי הואיל ומחויב במקרא מגילה".

העולה מכל הנ"ל, שהמראה הפנים ופרי מגדים סבירא להו בדעת רש"י שנחלקו הבבלי והירושלמי בגדר "בר חיובא" לעניין ערבות, ולפי הבבלי כל היכא שהוא מחויב באותה המצוה ויתחייב כשיגיע זמנו הרי הוא נחשב "בר חיובא" וביכולתו להוציא את חבריו מדין ערבות אף אם אינו מחויב באותו העת.

## ז

כל זה לדעת רש"י, אבל התוס' הרי הביאו את דברי הירושלמי להלכה, וזה דחקם<sup>80</sup> לפרש את המשנה שבני הכפרים היו קורים לעצמם, ואם כן לדעתם צריך לתווך בין האי דינא של הירושלמי להמבואר בבלי לענין ברכת המזון.

ובביאור שיטתם כתב המראה הפנים<sup>81</sup> דאפשר לחלק בין קריאת המגילה לברכת המזון, דגבי ברכת המזון בידו של חבריו לאכול ולהתחייב באותו יום ומשום כך נקרא "בר חיובא" אף שלא אכל עדיין. אבל לגבי קריאת מגילה שאין זה בידו של הבן עיר להתחייב בט"ו או ב"ג אינו נקרא "בר חיובא" באותו יום ומשום כך אינו יכול להוציא את הבן כרך<sup>82</sup>.

(79) סימן תרפ"ח מ"ז סק"ד.

(80) בנוסף להכרח מ"לא תתגודדו" שהיו שקורים בעירם, עיין שם.

(81) שם.

(82) ראה בהערה, והערני ידיד אחד שיש לומר שזה תלוי בסברא אם ערבות הינה פרט המסתעף מהחיוב של כל מצוה דהיינו שחלק מחיוב מצוות תפילין לדוגמא הוא לדאג שיתקיים על ידי כל ישראל שאז מסתבר שהוא חל על האדם רק כשיש לו חיוב באותו זמן, או שערבות הוא ענין בפני עצמו מחמת קשר בני ישראל זה לזה ואם כן חיוב אחד מטיל חיוב לשני אף אם אין לו יכולת להתחייב אז.

וביאר בזה המחלוקת בסוטה (שם) אם יש למנות מה שכל ישראל ערב בעד הערבות של חבריו גם כן בפני עצמו, דאם הוא חלק ופרט המסתעף מכל מצוה א"כ כשהוא ערב בעד המצוות של חבריו הרי זה כולל גם כן חלק הערבות של כל מצוה של חבריו, אבל אם הערבות הוא ענין בפני עצמו צריך להתחייב על הערבות של חבריו בנפרד.

אלא שלכאורה מוכרח בפשט הגמרא שם שהערבות היא חובה נפרדת בפני עצמה כי לכו"ע קיבלו, בנוסף לבריתות על קיום המצוות, גם ברית של ערבות בחשבן נפרד כלפי שאר ישראל,



ובלשונו, "שאני התם דכי אכיל כדי שביעה הוי השתא בר חיובא ובידו הוא, אבל הכא באי יומא לאו בר חיובא הוא".

אך מן הראוי להעיר שלא ניתא ליה בחילוק זה ונשאר בקושיא על שיטת התוס', "דמכל מקום זיל בתר טעמא, משום שכל ישראל ערביין זה בזה, א"כ כי נחתנין להאי טעמא מסתברא דבכל מקום דשייך ערבות גבי גברא דבר חיובא, יכול הוא להוציא אחרים אע"ג דבהאי יומא לאו בר חיובא הוא, ולא ממעטינן אלא א"כ לאו בר חיובא הוא כלל" ע"כ, אלא שכתב לחלק כן בביאור שיטת התוס'.

## ח

ולאחר הקדמה הנ"ל יובן היטב מה שהסתפק הגרעק"א אם אחד שלא קיבל שבת יכול לקדש בשביל חברו שכבר קיבל.

דזה ברור שלדעת רש"י, כפי שהבינו המראה פנים ופרי מגדים, יכול הוא להוציא את חברו דאף שאינו שבת בשבילו ועדיין לא הגיע זמנו להתחייב מכל מקום "בר חיובא" הוא במצות קידוש.

אבל הגרעק"א פשוט לו שדברי הירושלמי הם להלכה, ואף בשיטת רש"י פירש<sup>83</sup> שלא נתכוון "שיקראנה להם אחד מבני העיר" ויצאו בזה שזה לא יתכן לפי הירושלמי, אלא שבני הכפרים היו עונים כל מלה אחרי בני העיר ומוציאים את עצמם.

ואם כן כנראה שסובר לחלק, כסברת המראה הפנים, דאין מזה סתירה לדין של ברכת המזון כיון ששם נחשב ל"בר חיובא" כיון שבידו לאכול ולהתחייב.

ומכל מקום הסתפק לגבי קידוש, שהרי כד דייקנן שפיר לגבי ברכת המזון ישנו צירוף של שני פרטים א. באותו יום יש לו שייכות לחיוב דהא ברכת המזון אינו קשור ליום מסוים אלא בכל יום שיאכל מחיוב הוא בברכת המזון וב. בידו הוא לאכול

---

ואם הערבות היתה פרט בקיום המצוה מדוע הוצרכו לקבל את הערבות בנוסף למצוות שכבר קיבלו, ובהכרח שלא נחלקו אלא אם כן נתערבו לערבות של חבריהם גם כן או לא.

ואף אם תמצא לומר שהמושג של ערבות הוא פרט בחיוב של כל מצוה מכל מקום יתכן שזה חל כלפי חברו אף כשאין לו את היכולת להתחייב בפני עצמו באותו מצוה, וזאת על פי דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חלק ל"ה עמ' 65 "דהחיוב לקיים כל התורה כולה היא חיוב תמידי, וגם מצוות שעצם קיומן צ"ל בזמן מסויים, מ"מ החיוב שיתקיימו בזמן הוא תמידי", עיין בהערות שם.

(83) הובא בספר מקראי קודש שם, וראה שם שהביא מה שהקשו דלפי זה לא קראו מתוך המגילה ואינם יוצאים, וכתב בעצמו לתרץ שכוונת רש"י היא שהבן עיר היה עוזר לאחד מהכפרים לקרוא מתוך המגילה ("אונטער זאגן") ויצאו כולם מקריאת הבן כפר, אבל לפי זה אינו מתאים כל הא דנקט לשון רבים "יקראנה להם" שהרי לא קרא אלא לאחד מהם, וגם דוחק גדול הוא לומר שזהו כוונת רש"י באמרו "וצריכינן שיקראנה להם אחד מבני העיר".







ולהתחייב, ואולי רק בצירוף שניהם יחד נחשב ל"בר חיובא", גם טרם אכילתו.

אבל במי שלא קיבל שבת אף שבידו לקבלו ולהתחייב בקידוש, שבזה הוי דומה לברכת המזון, מכל מקום כל עוד שלא קיבל שבת על עצמו הרי הוא עומד ביום חול שאין בו שייכות לקידוש, ובזה הוא דומה למקרא מגילה.

ובזה הסתפק הגרעק"א אם הא ד"בידו להתחייב" לחוד הוא טעם מספיק להחשיבו ל"בר חיובא"<sup>84</sup>, אף באופן כזה שהוא עומד בזמן שאין לו שום קשר לחיוב זה, ובזה סיים "וצריך עיון לדינא".

## ט

וכעת נבוא לכירור שיטת אדמוה"ז:

בשלחן ערוך אדמוה"ז הסימנים השייכים להלכות פורים ומגילה לא הגיעו לידנו<sup>85</sup>, וכן בהלכות קידוש<sup>86</sup> לא פירש מאומה אודות המקדש לחבירו לפני שקיבל שבת על עצמו.

אבל כידוע שע"י הדיוק ב"לשונו הזהב" בסימנים שהגיעו אלינו אפשר לברר מה היה סובר בהרבה דינים שחסרים<sup>87</sup>, וכן הוא להדיא בנידון זה.

בהלכות ברכת המזון<sup>88</sup> כתב וז"ל "אף מי שלא אכל כלל יכול להוציא את מי שאכל ושבע שלא אמרו כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם אלא במי שאינו מצווה כלל כמו נשים במצות שאינן נוהגות בהן אבל כל שמצוה זו נוהגת בהן אע"פ שלא נתחייב בה עתה הוא אלא חבירו נקרא הוא גם כן מחוייב בדבר מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה ועליו להציל חבירו מעון ולפוטרו ממצוה שנתחייב בה". עכ"ל.

(84) יש להעיר שזה פשוט שהיותו נמצא בזמן של חיוב, גם אם אין בידו להתחייב אז, הוא טעם מספיק לחוד, שהרי מפורש ש"אף על פי שיצא מוציא", אע"פ שאם כבר יצא ידי חובתו אין זה בידו להתחייב שוב, ולכאורה ספקו של הגרעק"א הוא אם גם זה ש"בידו להתחייב" לחוד הוא טעם מספיק בפני עצמו, גם כאשר נמצא בזמן שאינו מחוייב בו.

(85) בסיבת הדבר ראה בהקדמת בני המחבר לשלחן ערוך קטע המתחיל "והנה מודעת זאת מרוב הצרות וסיבות ומאורעות שחלפו", ובהערות לדפוס החדש שם.  
(86) בסימן רע"א.

(87) ראה לדוגמא בלקוטי שיחות חלק כ"ד עמוד 69 וז"ל "אין שו"ע, וואס איז א קיבוץ פון אלע פסקי הלכות, איז דער דיוק הלשון אין אן אופן וואס באווארנט מ'זאל ניט ארויסדרינגען דערפון קיין ענין וואס איז ניט אויסגעהאלטן בשו"ע (וואו ס'זאל ניט זיין)". וכן בחלק ד' עמ' 1124 "האט דער אלטער רבי מדייק געווען אין זיין שלחן ערוך אויף יעדן ווארט, און ווען מען פארטיפט זיך אין דעם סגנון הלשון זעט מען ווי ער באווארענט און איז מחדש כמה ענינים", וכהנה רבות.

(88) בסימן קצ"ז סעיף ו'.





והנה ממה שהדגיש והגדיר, "שלא אמרו כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם אלא במי שאינו מצווה כלל כמו נשים במצות שאינן נוהגות בהן", מבואר שרק ככהאי גוונא שאינו מצווה כלל במצווה אינו בכלל הערכות אליה, אבל כל שמחוייב במצווה, אף אם אין בידו להתחייב באותו יום, מכל מקום הרי הוא נקרא "בר חיובא" לגביה וביכולתו להוציא את חברו.

דאם היה סובר שגם מי שאין בידו להתחייב באותו יום, בדוגמת הבן עיר ביום ט"ו, הוא בכלל מה שאמרו "מי שאינו מחוייב אינו מוציא" איך הדגיש ושלל "שלא אמרו כן אלא במי שאינו מצווה כלל וכו'". הרי זה נגד האמת שגם מי שמצווה אלא שלא הגיע זמנו להתחייב גם כן בכלל "מי שאינו מחוייב אינו מוציא"<sup>89</sup>!

ובביאור הדבר, היה נראה למור שאדמוה"ז סבירה ליה כדעת רש"י<sup>90</sup> שלא קיימא לן כירושלמי, שבט"ו אין הבן עיר נקרא "בר חיובא", כיון שהוא מנגד ליסוד של ערבות העולה מתלמוד הבבלי<sup>91</sup>.

וכפי שהוא מוגדר בהמשך לשון אדמוה"ז "נקרא הוא גם כן מחוייב בדבר מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה ועליו להציל חברו מעון ולפוטרו" דמצד סברא זו אין סיבה לחלק בין בידו להתחייב באותו יום או לא<sup>92</sup>.

ולפי זה יצא לדינא שלשיטת אדמוה"ז גם מי שלא קיבל שבת יכול לקדש בשביל חברו שאינו יודע לקדש כיון שגם הוא "בר חיובא" במצווה אף שלא הגיע זמנו להתחייב בה<sup>93</sup>.

## י

אפשרות נוספת בביאור דעת אדמוה"ז:

אמנם מבואר שבהגדרה של ערבות סובר אדמוה"ז<sup>94</sup> שכל אדם שיתחייב במצוה כשיגיע זמנו "בר חיובא" תמידי הוא שביכולתו להוציא את חברו המחוייב עכשיו.

(89) הערני ח"א שאולי יש לדייק להיפך מהמשך לשון אדמוה"ז, "אע"פ שלא נתחייב בה עתה" שמדובר דווקא היכא שבידו להתחייב רק שלפועל לא נתחייב.

ולדעתי אין זה דיוק נכון, דאם נאמר כן הרי זה ממש בסתירה לתחילת דבריו "שלא אמרו אלא... במי שאינו מצווה כלל כמו נשים" שאין דרך אחרת לפרשם, ואילו פשוט הלשון "שלא נתחייב בה עתה" כולל גם האפשרות שהיינו מחמת שלא הגיע זמנו.

(90) כפי שביארו המ"פ ופר"מ שהובאו לעיל.

(91) ולהעיר שדין הירושלמי לא הובא בשלחן ערוך כי אם באחרונים (פרי חדש, פרי מגדים, משנה ברורה וכו') בסימן תרפ"ח.

(92) וכמו שהקשה במראה הפנים שהובא לעיל.

(93) וכמובן שלשיטה זו אין צורך לסברא ש"בידו להתחייב" שנסתפק בו הגרעק"א.

(94) כמבואר לעיל.





אך קשה לומר שלמד כן משיטת רש"י שחולק על הראשונים שהביאו את הירושלמי להלכה מחמת שאינו עולה יפה עם הסוגיא בבלי גבי ברכת המזון, וכפי שביאר המראה הפנים<sup>95</sup> את דברי רש"י.

שהרי התוס<sup>96</sup> והרא"ש<sup>97</sup> הביאו את הירושלמי להלכה למרות שהם אלו שביארו<sup>98</sup> שהטעם לכך שהאוכל כזית יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה הוא מדין ערבות<sup>99</sup>. ובהכרח שסבירא להו שאין מזה סתירה לירושלמי, ואם כן קשה לומר שאדמוה"ז יתפוס כשיטת רש"י נגד הירושלמי ודלא כשיטת התוס' וראש<sup>100</sup> הסוברים שדברי הירושלמי נכונים הם להלכה.

אבל לאידך אי אפשר לומר שאדמוה"ז סבירא ליה כהבנה הפשוטה בירושלמי<sup>101</sup> כי זה עומד בסתירה לדבריו המפורשים "שלא אמרו כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם אלא במי שאינו מצווה כלל כמו נשים במצות שאינן נוהגות בהן"<sup>102</sup>.

ויתכן לומר בזה, שגם הירושלמי מודה שכל מי שמחוייב במצוה אף שאין בידו להתחייב באותו יום הרי הוא "בר חיובא" וביכולתו להוציא את חברו, ומה שאמרו שכן עיר אינו יכול להוציא את הבן כרך, הרי זה בגלל שמקרא מגילה של י"ד לערים הרגילות ושל יום ט"ו לערים המוקפות חומה נתקנו מלכתחילה כשתי מצוות נפרדות לגמרי, ואף שהבן העיר מחוייב בקריאת המגילה הרי חיוב זה הוא רק לקריאת מגילה של י"ד אבל לגבי מקרא מגילה של ט"ו אינו נחשב "בר חיובא" כלל<sup>103</sup>.

(95) שהובא לעיל.

(96) שהובא לעיל.

(97) שם בסוגיא סימן ט', ואף שלא הביא את הירושלמי כי אם בתירוצו השני כ"ועוד יש לומר" מכל מקום אינו נראה שבזה נחלקו שתי התירוצים אם קיימא לן כירושלמי.

(98) את הסוגיא בבבלי לגבי ברכת המזון, כפי שצוין בהערה 9.

(99) וגם הגדרת אדמוה"ז "נקרא הוא גם כן מחוייב בדבר מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה ועליו להציל חברו מעון ולפוטרו" שאינו נותן מקום לחלק בין מי שמחוייב באותו יום או לא לקוח הוא מדבריהם.

(100) כי ידוע הכלל שרש"י הוא בעיקר פרשן ואילו התוס' וכל שכן הרא"ש מקובלים יותר לפסק הלכה, ובפרט שאינו מפורש בדברי רש"י שחולק הוא על הגדרת הירושלמי ורק מוכרח הוא מדבריו לדעת המראה הפנים.

(101) שכל שאינו מחוייב באותו יום אינו בכלל ערבות, ושונה הדבר בברכת המזון כיון שבידו להתחייב, כפי שביאר המראה הפנים וכדמוכח מספיקו של רעק"א.

(102) כמבואר לעיל.

(103) ביאור זה שמעתי לראשונה מאת הרה"ח ר' חיים שלום דייטש שליט"א ראש הכולל "צמח צדק" בביאור שיטת רש"י, ולאחר זמן ראיתי עד"ז בספר (איני זוכר את שמו) שבו נלקטו השיעורים של הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א על דיני החגים.





יא

ואם כנים הדברים יש לומר, שכו"ע מודים (גם התוס') להגדרת המושג של ערבות כפי שמבואר בדברי אדמוה"ז, וכן כולם מודים (גם רש"י) לדין הירושלמי שאין הבן עיר יכול לקרות בשביל הבן כרך ביום ט"ו, ולא נחלקו אלא בהגדרת הקריאה לבני הכפרים בימי הכניסה, אם גם היא מצוה נפרדת לעצמה או פרט של הקריאה הכללית בי"ד.

לדעת התוס' גם קריאה זו נחשבת כמצווה נפרדת בפני עצמה<sup>104</sup>, והבן עיר שאין לו אף פעם חיוב לקריאה כזו אינו נחשב "בר חיובא", והוי דומה לקריאתן של בני הכרכים ביום ט"ו, שאין הבן עיר "בר חיובא" בה ולכן אינו יכול להוציאם.

ואילו רש"י סובר שרק מקרא מגילה של בני הכרכים היא ביסודה מצוה אחרת, אבל קריאתן של בני הכפרים בימי הכניסה אינה אלא פרט של קריאת מגילה ביום י"ד, שהרי גם הם מחויבים מעיקר הדין לקרוא בי"ד רק שהתירו להם להקדים בגלל הצורך, ואם כן גם בני העיר נחשבים כמחויבים באותה הקריאה, אלא שביום הכניסה לא הגיע זמן חיוב שלהם ולכן יכולים להוציאם מדין ערבות.

ועכ"פ, איך שלא יהיה הביאור בדברי הירושלמי ושיטות הראשונים בזה, המושג "בר חיובא" בשו"ע אדמוה"ז מוגדרת באופן ברור, ונשאר הדין שאפילו מי שלא קיבל שבת על עצמו יכול לקדש בשביל חבריו שכבר קיבל, וכמובן שכל זה להלכה ולא למעשה<sup>105</sup>.

104) וראה לקוטי שיחות חלק כ"א (עמ' 198 ואילך) שכל אותם ימים מי"א עד ט"ו הם מוגדרים כזמן קריאת מגילה בעצם, "זמנים הרבה תיקנו להם", ולא רק שמותר לאדם לקרוא מי"א בתורת השלמה, ועפ"ז יתכן עוד יותר לומר שתיקנו מלכתחילה מצוות שונות ובזמנים שונים לקריאת המגילה.

ועיין מה שכתב שם עמ' 200 הערה 38 "ואולי י"ל דנפ"מ בין הזמנים די"א י"ב י"ג וכל החודש, אם אחר יכול לקרות לפניו (ראה פ"מ שם א"א) סוסקי"א), וידועה השקו"ט בפרש"י (וחי' הר"ן) ריש מגילה ד"ה אלא "וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר" (ריטב"א שם סד"ה הנ"ל. טורי אבן ריש מגילה. מראה פנים לירושלמי ריש מגילה. ובכ"מ). ועצ"ע. ואכ"מ." 105) ובפרט שלא נפשטו עדיין הספיקות האחרות, אם ניתן לקדש באופן כזה, שנסתפק בהם במנחת שלמה, הובא לעיל בהערה 4.





## סיבת ירידת אברהם אבינו למצרים

טעמים שונים נאמרו בירידת אברהם אבינו למצרים / אך קשה בזה כיצד הרשה א"א לעצמו לרדת למקום כזה למרות כל הסיכון / מבאר בעומק יותר מטרת ירידתו למצרים / עפ"ז מתרץ הקושיות

הרב אלעכסנדר ישראל ארטאווסקי  
שליח כ"ק אדמו"ר בית חב"ד – משפחות צעירות  
מוסקבה, רוסייה

בתחילת פרשת לך לך: "ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם כי כבד הרעב בארץ. ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה, ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת-מראה את. והיה כי יראו אותך המצרים ואמרו אשתו זאת, והרגו אותי ואתך יחיו. אמרי נא אחותי את, למען ייטב לי בעבורך וחייתה נפשי בגללך" (בראשית יב, י-יג).

והנה בטעם הירידה למצרים מצינו כמה ביאורים:

א. נסיון. רק עכשיו נאמר לאברהם לעבור לגור בארץ, ופתאום עכשיו הוא נצרך לעזוב אותה (רש"י).

ב. כדי שתהיה לו אפשרות לקיים את מצוות הכנסת אורחים במצרים (כסף נבחר עה"ת).

ג. "מעשה אבות סימן לבנים", וכשם שאברהם אבינו נכנס למצרים בגלל רעב בארץ ונצטער צער גדול, אבל בסוף יצא משם ברכוש גדול, כך בניו יכנסו בגלל רעב ויסבלו שם, אבל בסוף ייצאו ברכוש גדול (ילקוט מעם לוועז, רמב"ן).

ולכאורה יש לעיין בכל הסיפור הזה:

א. באם הוא ידע שמצרים הוא מקום 'בעייתי', כיצד הוא הרשה לעצמו ללכת לשם, למקום כ"כ ירוד? לא עדיף היה להתמודד עם הרעב ולסמוך על ה'?

ב. כיצד זה אפשרי שהוא הפקיר את אשתו למלך רשע? ובאם הוא מלכתחילה סמך על הנס, מניין לו שמותר?

ג. בקריאה פשוטה ניתן לטעות ולחשוב שבשביל מטרת רווח, אברהם 'שיחק' באשתו?

ויש לומר בכל זה:





הרי ה' הביא רעב על ארץ כנען (רש"י), ומכך היה לאברהם סימן שעליו לרדת מצרימה. ודווקא למצרים ולא לארצות אחרות, אף שייתכן ששם האנשים מתורבתים יותר, וכך היה חוסך מעצמו ומשרה דאגות כה כבדות.

מכך שבאמת אברהם אבינו מחליט בשלוות נפש ששרה תלך לפרעה וגם שרה אינה מתנגדת, זה ברור שהיתה לכך סיבה מוצדקת, ולא מצד שסמכו על הנס (שהרי במפורש בגמרא "לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס, שמא אין עושים לו, ואם עושין לו נס - מנכין לו מזכויותיו").

ויש לבאר שיש סיבה משמעותית שבגללה ה' שלח את הרעב בכנען, ואברהם ושרה החליטו ללכת דווקא למצרים.

דהנה בברית בין הבתרים מודיע הקב"ה לאברהם: "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה. וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנוכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (בראשית טו, יג-יד).

לפי בעל "סדר עולם", מעמד ברית-בין-הבתרים התקיים 30 שנה לפני הולדת יצחק כאשר אברהם היה בן 70. זאת אומרת שאברהם ידע על הגזרה עוד לפני הצווי לך לך (כידוע שהוא עזב את אור כשדים בגיל 75) לכן כאשר אברהם עם שרה הגיעו לארץ כנען, הקב"ה ניסה אותם ברעב בארץ, ואברהם האמין בהשם באופן מוחלט.

והוא הבין שהנסיון הוא לא רק לצורך לבדוק את אברהם באמונה, אלא גם לתת לו אפשרות להחליש את מצרים בכך שיבינו מי הם בני ישראל.

למטרה הזאת הוא מסכם עם שרה ואומר לה בפרוש "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את". המילה "נא" מצביע על בקשה. אברהם אומר לשרה דבר שהוא יודע, ששרה יפה, אבל אומר את זה בלשון של בקשה: בואי ננצל את העובדה שאת יפה לצורך "מבצע", והוא שבירת קליפת מצרים. וליתר דיוק התחלת השבירה. הסיום ייעשה על ידי משה רבינו, אבל עכשיו שרה נכנסת לבית פרעה ושוברת אותו.

אחרי שהוא נהיה חולה, ה' אומר לו: תפנה לאברהם, כי הוא נביא והוא יתפלל בעבורך. אברהם ושרה גורמים למצרים מכה קשה על מנת לעתיד לבוא להקל לבני בניהם.

אחרי שנים רבות, במצרים, לפני יוסף יעמוד יהודה. הוא לא יודע שלפניו אחיו ומאיים אליו: "כי כמוך כפרעה". על המילים האלה יש פירוש: יהודה מזכיר ליוסף שלפני שנים סבתה רבה שלו שרה הביאה מכה לפרעה סבא רבה שלו.

לכן גם אח"כ בעת שיעבוד מצרים, המצריים עדיין זוכרים את זה שאברהם ושרה זקניהם של בני ישראל שלטו על פרעה, ולכן גם השיעבוד והגאולה היו באופן נעלה יותר.





## הערות בתניא – "מפנינים יקרה"

"מרגלא בפומיה דאינשי" – מלשון מרגלית / "ביודעיי ומכיריי קא אמינא" – אלה שאני מכיר או אלו המכירים אותי / "אשר יש לו מח בקדקדו" – התבטאות משום 'זרוק מרה בתלמידים' / ועוד דיוקים נפלאים בתניא

הרב חיים לייב ארטובסקי

שליח כ"ק אדמו"ר

לשכת סת"ם שע"י הרבנות הראשית לרוסיה

מוסקבה, רוסיה

ידוע ומפורסם לכל גודל הדיוק אשר בכל אות ומילה בתניא, וק"ו במשפט שלם, וא"כ עלינו החובה והזכות לדייק בכל אות מילה ומשפט בתניא, ולהבין מה מלמדנו, ומה בחובו נטמן. ובזה אבוא לפרש כמה לשונות המוזכרים בספר התניא, שאדה"ז כתבם בלשון מליצית או סתמית לכאורה, ואנסה לבארם למה אדה"ז השתמש דוקא בלשון זו, או במשפט זה, וברובם הם לשונות התורה והתלמוד, אשר ודאי אפשר לתלמוד ממה שאדה"ז השתמש בלשון זו להתלמוד וכו' הרבה.

ואף שצריך לזהר מאוד באמירת פירושים בתניא, כידוע, ומי מאיתנו יודע עד מה הייתה כוונת כ"ק אדה"ז בכותבו את מילות התניא, מ"מ אכתוב הנראה לעניות דעתי, ובפרט אם יוכל לעזור ליהודים בעבודת השי"ת, שאז "יכולים לדבר אפילו שבעים שנה, גם אם אין זה כוונת ה'תניא'. 'פטיא דאורייתא טבין'", כדברי אדמו"ר המהר"ש (סה"ש תש"ב בלה"ק עמ' פ).

### הקדמת המלקט

"כל אנ"ש דמדינתנו וסמוכות שלה, איש על מקומו יבוא לשלום.."

נשאלת השאלה: מדוע אדה"ז החליט לברך את אנ"ש בתחילת ההקדמה בברכה זו ד"איש על מקומו יבוא לשלום" דווקא.

ונראה לבאר בדרך אפשר: דהנה ברכה זו מקורה בלשון הפסוק בפרשת 'תרו' (יה, כג) - "ואם את הדבר הזה תעשה וצוך אלוקים ויכלת עמד, וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום", והוא בהמשך לדברי יתרו למשה, בראותו את משה יושב לבדו מבוקר עד ערב ודן את העם, "נבל תיכול גם אתה גם העם הזה אשר עמך כי כבד ממך הדבר...", ויעץ לו למנות אנשים נוספים מתאימים שישפטו את העם בדברים היותר קטנים.

וככל הקורות האלו למשה, כן ממש קרה עם אדה"ז, וכמ"ש בעצמו בהקדמה





“להיות כי אין הזמן גרמא עוד להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות.. ע”כ רשמתי כל התשובות על כל השאלות.. ולא ידחוק עוד ליכנס לדבר עמי ביחידות...”. שעל דרך מה שיתרו הציע למשה למנות אנשים שישפטו תחתיו, כך אדה”ז מציע לכתוב ספר שיענה על כל השאלות במקומו.

וזהו מה שאדה”ז בחר כאן לברך “איש על מקומו יבוא לשלום” כדברי יתרו, כי כל הקדמת אדה”ז הזו לתניא, היא כדי לבאר את הצורך הנחיצות והיעילות שבהדפסת התניא, ולכן כותב שע”ז “איש על מקומו יבוא לשלום” כמו שע”י עצת יתרו יהיה “וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום”, ובניגוד לטענת החסידים שרצו להמשיך להיכנס ליחידות כרגיל ולא רצו במוצעים.

(וע”פ כל הדברים הנ”ל, אולי י”ל ולהוסיף, שכך הוא מהלך המשך הדברים ב’הקדמה’: שעל אף דימוי אדה”ז את מצבו למצב יתרו, עדיין החסידים יכולים לא להסכים ולבוא בטענה ש”מילא אצל משה הרי העמיד במקומו ‘אנשים’, אבל איך אפשר להעמיד ‘ספר’ במקום הרבי, ואנשים במקום הרבי גם אי אפשר... ועל כן הרבי מוכרח להמשיך בעצמו...”, ועל זה ממשיך אדה”ז בהקדמתו “ מרגלא בפומי דאינשי בכל אנ”ש לאמר דאינה דומה שמיעת דברי מוסר לראייה וקריאה בספרים...” ומתרץ על זה “אך ביודעיי ומכיריי קאמינא...”).

#### “מרגלא בפומי דאנשי”

הנה לשון זו נמצאת בגמ’ (סנהדרין נ,ב) ובגמרא רוב המפרשים פירשו ש”מרגלא” הוא מלשון “רגילות”, היינו ש’רגיל בפי האנשים”, וכן היא מתפרשת יפה בתניא.

אך הנה בגמ’ שם ישנו עוד פירוש מהרמ”ה (שהיה מהראשונים) ש”מרגלא” הוא מלשון “מרגלית”, והיינו שטענה או דבר זה אהוב ויקר אצל האנשים כמו המרגלית שהיא יקרה ומטמינים אותה בפה. ולפי זה גם בתניא יהיה אפשר לפרש כן, שהטענה של החסידים שרוצים רק את הרבי בעצמו ולא רוצים שום ספר כתחליף לרבי כי “אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראיה וקריאה בספרים...” היא יקרה ואהובה אצל החסידים כמרגלית.

(ובדרך אפשר: לפי הנ”ל אפשר לומר, שאדה”ז מלמדנו, שהטענה ש”רוצים את הרבי בעצמו ולא רק ספרים של הרבי”, צריכה להיות יקרה ואהובה וגם רגילה אצלנו...)

#### “אך ביודעיי ומכיריי קאמינא”

הנה הפירוש הפשוט הוא “אלו שיודעים אותי ומכירים אותי”, וזה קצת תמוה איך זה עונה על השאלה, דלכאורה כדי לתרץ על השאלה “כיצד ספר יכול להיות מתאים עבור הרבה אנשים?” יותר מתאים לומר שמדובר באנשים שאדה”ז מכיר אותם.







והפירוש המקובל הפשוט בזה הוא ש"אורחא דמילתא" נקט אדה"ז, שבד"כ אלה שמכירים אותי אני גם מכיר אותם...

אך י"ל דהנה ביטוי זה מקורו בגמ' (מגילה טו,א), ושם הוא גבי "רחב", שכל האומר "רחב רחב" - מיד רואה קרי, והגמ' שואלת והרי אנו אומרים "רחב" ולא קורה לנו שום דבר, ומתרצת: "ביודעה ומכירה קאמינא". היינו שרק אלו שהכירוה אישית, מיד כשנזכרים בה ע"י הזכרת שמה, זה משפיע עליהם כ"כ עד שרואים קרי.

ולפי זה י"ל שזהו גם כוונת אדה"ז כאן בתניא, ש"ביודעיי ומכיריי קאמינא הם כל אחד ואחד מאנ"ש שבמדינתנו וסמוכות שלה אשר היה הדיבור של חיבה מצוי בינינו", והיינו שכבר מקושרים אלי ומכירים אותי ואת דרכי ותורת החסידות שלי, ואם כן על כרחך, שכשהם יקראו בספרי את הדברים, הרי זה ישפיע עליהם בכל מאודם, ע"ד מה שאמירת השם "רחב", השפיע על "יודעה ומכירה" עד כדי שהיה נקרה.

ויש להוסיף עוד מפירוש רש"י על התורה (בראשית יח, יט) "כי ידעתיו - לשון חיבה, כמו "מודע לאישה", "הלא בועז מודעתנו", "ואדעך בשם". ואמנם עיקר לשון כולם אינו אלא לשון ידיעה, שהמחבב את האדם מקרבו אצלו, ויודעו ומכירו". והיינו ש"יודעיי ומכיריי" הם אלו ש"מחבבים" את אדה"ז ומקרבים אותו אצלם...

"ומחיה חיים יחינינו ויזכנו לימים אשר לא ילמדו עוד איש את רעהו וגו'"

השאלה: מדוע אדה"ז בחר לברך בסוף דבריו ברכה זו ובלשון זה דווקא (ומה גם שהרבי הרש"ב אומר במאמר שלשון זו ד"מחיה חיים" היא לשון שמשתמשים בה ב'נגלה' ולא ב'חסידות'...).

ונראה לבאר בדרך אפשר: שהוא ע"ד מה דאיתא בגמ' (יומא עא,א) - "אמר רבה כי מפטרי רבנן מהדדי בפומפדיתא אמרי הכי, מחיה חיים יתן לך חיים ארוכים וטובים ומתוקנים".

ואולי זהו מה שאדה"ז לפני ש"נפטר" מהקוראים את הקדמתו (כי החלק הנוסף של ההקדמה הוא עניין חדש נוסף, אבל תוכן ההקדמה מסתיים כאן), הוא גם כן מברכם במטבע שטבעו חכמים "מחיה חיים...", והמשך הברכה משתנה לפי תוכן העניין... והוא כולל בתוכו את הברכות "חיים ארוכים וטובים ומתוקנים", כי אם "יחינינו ויזכנו לימים אשר לא ילמדו עוד איש את רעהו וגו'..." הרי זה באמת יהיה "חיים ארוכים (כי "בלע המוות לנצח") טובים (כי "לא ילמדו עוד איש את רעהו") ומתוקנים (כי "כולם ידעו אותי" - "אורות דתוהו בכלים דתיקון").

"ולשומעים יונעם ותבוא עליהם ברכת טוב"

השאלה: גם כן כנ"ל. ועוד - למה מבטיח דווקא ברכה זו לאלה שישמעו בקולו,





איך ברכה זו קשורה דווקא לעניין זה ששומעים בקול אדה"ז.

ויוכן בהקדם שאלה נוספת: למה שינה אדה"ז מלשון הפסוק (משלי כד, כה) - "ולמוכיחים ינעם (היו"ד בחיריק) ועליהם תבא ברכת טוב".

ויש לבאר: דהנה הגמ' (תמיד כח, א) פירשה שהכוונה במ"ש "למוכיחים" היינו לאלה ש"שומעים" בקול התוכחות (והוא דלא כמו שפירש המצודת דוד שהכוונה על המוכיחים), ולכן הגמ' אומרת "תניא, רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, יאהב את התוכחות, שכל זמן שתוכחות בעולם, נחת רוח באה לעולם, טובה וברכה באין לעולם, ורעה מסתלקת מן העולם. שנאמר "ולמוכיחים ינעם ועליהם תבא ברכת טוב" ופי' המפרש (במסכת תמיד יש "מפרש" במקום רש"י) - "שנא" "ולמוכיחים.. ברכת טוב" אדם שמקבל תוכחה ינעם ונחת רוח באה לעולם".

וע"פ כל הנ"ל יוצא: א. מה ששינה אדה"ז וכתב "ולשומעים" הוא ע"פ הגמ' בתמיד. ב. מה ששינה וכתב "יונעם" הוא ע"פ המצודת דוד. ג. ברכה והבטחה זו היא מפורשת בפסוק ובגמ' ומיועדת עבור אלו ששומעים לתוכחות - ולכן אדה"ז מזכיר זאת פה בסוף ההקדמה שמוכיח את אלה שידפיסו את התניא מלבד אלה שמורשים לכך.

ולהעיר גם ממ"ש התנא דבי אליהו (פ"ג ס"ח) וז"ל: "ולמוכיחים ינעם ועליהם תבא ברכת טוב, עליו תבא ברכת טוב לא נאמר אלא עליהם, להמוכיחים ולהמקבל תוכחה" עכ"ל.

## פרק ג

"והדעת... שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד ויתקע מחשבתו בחוזק.. אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק"

נמצא כאן כשמדבר אודות ספירת ה"דעת" מזכיר ג"פ "חזק" ("חזק.. בחוזק.. בחוזק..").

ויומתק ע"פ מ"ש האריז"ל (לקו"ת, ליקוטי נביאים, בתחילת ספר יהושע) - "ג"פ נאמר חזק בראש ספר יהושע. והענין הוא כי ג"פ חזק גימטריא משה. והכוונה כי ג' בחינות יש למשה, והם עיבור יניקה ומוחין דגדלות...". וידוע דמשה הוא בחינת דעת [ע"ח ח"א היכל נקודות ש"ח פ"ד - "משה בחינת דעת עליון דאבא שבז"א", ובלקו"ש ח"ו בתחילת ההוספות מאריך כ"ק אד"ש במכתב, לבאר מהי בחינת משה, ובאופן כללי מחלק שם, שמשה מצ"ע הוא יסוד אבא ומצד שרשו הוא דעת. אך לענין הג' בחי' עיבור יניקה מוחין, שכנגדם הם הג"פ חזק, הם שייכים למשה דווקא כשהוא בבחינת הדעת, שהרי הג' בחינות עיבור יניקה מוחין הוא תיאור המידות כמו שהם נמצאים במוח הדעת - בכלל, ובפרט בדעת תחתון (שהוא רק הוא מקשר המוחין





למידות ששם שייך הג' בחי' עיבור יניקה מוחין) - דווקא, כמבואר במאמר ד"ה והיה לך לאות ה'תרכ"ז] ואולי לכן כאן, כשמדבר אודות ספירת הדעת, שהיא בחינת משה, מזכיר ג"פ חזק שהוא גימטריא משה.

וע"פ המבואר בקיצורים והערות לתניא על אתר, שהדעת עליה מדובר כאן בתניא, הכוונה לכלי שישנו אצל כל יהודי כדי לקבל בחינת הדעת ממשה רבינו, יומתק עוד יותר מ"ש כאן ג"פ חזק שהוא ג' משה, שהוא כדי שכל יהודי יקבל בחי' הדעת ממשה בשלמות - בכל הג' בחינות שלה, כמ"ש בלקו"ת הנ"ל גבי יהושע.

ולתוספת חיזוק, הנה בעוד מקום בכהאריז"ל רואים אנו נקודה זאת, שעניין ה"חיזוק" שייך לספירת ה"דעת", ושהוא (ג"פ חזק) בחי' "משה".

והוא מהמבואר בלקו"ת להאריז"ל פ' ויחי, ע"פ "ויתחזק ישראל", וז"ל: "יש לדקדק, למה קראו יעקב, ואח"כ ישראל. דע, כי בקטנות נקרא ז"א - יעקב, כמ"ש מי יקום יעקב כי קטן הוא... לכן היה חולה, כי חסר בו הארת זה השם, ואין בו מוחין... ומי הוא המעורר, הנה בנך יוסף, כי כשהוא מתעורר עולה עד הדעת, ומעורר הטיפה, ויורד מן המוחין. ואז ויתחזק ישראל, שנתגדל להיות ראש. ומשה זכה בחייו, מה שזכה ישראל אחר מיתה, לכן היה יעקב קטן בחייו, והיה למטה מן המיטה, אבל בשעת פטירתו, נתעלה וישב על המיטה, ונקרא ישראל, ועלה על המיטה, וזהו ויתחזק ישראל. והנה אמרו רז"ל (שבת פח) ד' דברים צריכין חיזוק, ומורה ד' מוחין, כמ"ש במקומו. והנה משה גימטריא ג' פעמים חזק, שהוא נגד ג' מיני מוחין: עיבור, יניקה, גדלות. לכן עתה שזכה יעקב למדרגת משה, נאמר ויתחזק ישראל".

ועיין בכהאריז"ל על מאמרז"ל שבת פח ד' דברים צריכים חיזוק".

## פרק יז

"נקל לכל אדם אשר יש לו מוח בקדקדו... ויכול להתבונן בו ככל אשר יחפץ"

לשון זו היא התבטאות מיוחדת, ומקורה בגמ' (יבמות ט,א מנחות פ,ב) - "כמדומה אני שאין לו מוח בקדקדו". ושם הוא מאמר חכמים על תלמידיהם שאמרו סברא שהיא מופרכת.

והמפרשים (שלמת יוסף בסימן כב סעיף ד) פירשו, שכוונת התבטאות קשה זו היא ע"פ מאמרז"ל - "זרוק מרה בתלמידים...". וי"ל שעד"ז הוא גם כאן - שכשאדה"ז מדבר אודות ה"דרך הארוכה" של ההתבוננות וכו', שיכולים לבוא בטענות שזה דבר קשה, ושלא יכולים לקיימו - משתמש אדה"ז בלשון זו, ו"זורק מרה בתלמידיו" כדי לזרזם.

ובפרט ע"פ מ"ש בשו"ע (יו"ד רמזיא ע"פ הרמב"ם) - "ולא הקפדן מלמד. במה דברים אמורים: שלא הבינו התלמידים הדבר מפני עומקו או מפני שדעתן



קצרה, אבל אם ניכר לרב שהם מתרשלים בדברי תורה ומתרפים עליהם ולפיכך לא הבינו, חייב לכעוס עליהם ולהכלימם בדברים כדי לחדדן ועל זה אמרו זרוק מרה בתלמידים, ולכאורה המדובר בתניא הוא ממש כן, שמדובר על התבוננות בדרך הארוכה, ש"התלמידים מתרשלים".

(ולמעשה על ההבדל שבין חסידות לנגלה, שבנגלה ה"מרה" היא בצורה קשה, בצורה של שלילה "שאינן לו מוח בקדקדו", משא"כ בחסידות גם כשזורקים "מרה" ה"ז בצורה עדינה וברמז, ש"מתוך הן אתה מבין את הלאו").

## פרק מו

"וככל החזיון הזה"

השאלה: למה אדה"ז משתמש בלשון מליצית זו - "חזיון" בקשר להתבוננות הרצינית והארוכה שהזכיר לפני כן.

הנה הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פי"ב) כותב על המלים "ראה" "הביט" ו"חזה", אשר פירושם הפשוט הוא על ראיית העין, אבל הושאלו גם לראיית עין השכל. "ראה" - להשגת עין השכל, "הביט" - להפניית המחשבה להתבונן באיזה דבר, ו"חזה" - להשגת הלב.

ולפי זה יומתק דיוק הלשון כאן בתניא, שכתב "חזיון" דווקא, כי היות ומדבר כאן אודות התבוננות בענין - "כמים הפנים לפנים) כן לב האדם אל האדם", לכן משתמש בלשון "חזיון", שהוא השגת הלב דווקא.

## ז' מלכים דתהו

הנ"ל

כתוב בחסידות שהז' מלכים דתהו, הם הז' מלכים ש"מלכו באדום לפני מלוך מלך לבני ישראל" כמסופר בסוף פרשת וישלח. ויש שאלה ידועה: הרי כשפותחים את החומש וסופרים מגלים שיש שם שמונה מלכים. ושמעתי בזה לכאן ולכאן. אך יש להעיר לכאורה מהמפורש בסידור עם דא"ח (בד"ה נדחי ישראל יכנס) שכתב שם שהמלך האחרון הנמנה שם - הדר - אינו חלק מהמלכים דתהו. שכתב שם במפורש שהז' המלכים קדמאין שנפלו בשבירה, הם "בלע בן בעור וכו' עד בעל חנן בן עכבור" שהוא האחרון שם לפני "הדר". וזה מתאים עם המבואר בחסידות בכ"מ שהמלך "הדר" הוא שרש ומקור לעולם התיקון. והוא היחיד שלא מוזכר במפורש בפסוק





ש"וימות", כמו שמוזכר בשאר המלכים.

## אהבת ישראל מתוך קב"ע

ביאורו של הרבי בזה שדווקא במ"ת נאמרו המצוות הכי פשוטות / התבטאות של זה בהנהגתו של הרבי

הרב אפרים פישל זאב בלוי  
שליח כ"ק אדמו"ר  
ראש לימודי קודש ב'מתיבתא'  
מוסקבה, רוסייה

בלקוטי שיחות ח"ג שיחה לפ' יתרו, מביא הרבי בעניין ה'חיבור דעליונים ותחתונים' שהי' במ"ת, דוגמא מעשרת הדברות עצמן; שהדברות הראשונות (אנכי, לא יהי') מבטאות ומגלות עניינים הכי עמוקים באחדות ה', ואילו האחרונות (לא תרצח, לא תגנוב) מובנים גם בשכל אנושי. והסיבה שהם נכללו יחד היא בכדי לרמז על ההתאחדות דעליונים ותחתונים. כלומר, שקיום הציווי דלא תרצח לאחר מ"ת אינו מאחר שכך מובן בשכל אנושי אלא מפני ציווי ה' בלבד, וכן בשאר מצוות המובנים בשכל. כמו"כ לאידך גיסא שגם העניינים הכי עמוקים (אחדות ה') יהיו מובנים בשכל האדם.

ביאור זה מתרץ גם השאלה הידועה הייתכן שבמעמד כה מרומם כמתן תורה, ידברו אודות דברים המובנים בשכל אנושי שאף אוה"ע מקיימים אותם? ובפרט לאחר התשוקה הגדולה לקבלת התורה, ספירת חמישים יום וכו', ויתירה מזו ש"לא יהי' עוה"פ מתן תורה" (המשך תרס"ו עמ' כג), ועדיין ניתנו בה מצוות כ"כ "פשוטות"? - אלא הביאור הוא כנ"ל.

ואולי י"ל שעד"ז היה גם בעת מעמד קבלת הנשיאות של כ"ק אדמו"ר, ובאמירת המאמר הראשון ד"ה באתי לגני ה'תשי"א, שנאמר ג"כ במאורע גדול וייחודי כולל גם התשוקה והצפי' שהייתה לפני"ז, ומדבר שם בהרחבה אודות גודל הענין דאהבת ישראל. דלכאור' זהו מהדברים המובנים בשכל אנושי וגם אוה"ע מקיימים אותם מצד אנושיות.

ולכאורה ניתן לומר את אותה הנקודה גם כאן, שכוונתו להורות שעלינו לאהוב כל יהודי לא בגלל הבנתנו בשכל האנושי מצד אנושיות אלא אך ורק בגלל שכך ציווה ה'.



## בענין פעולת התורה בבריאה לפני ואחרי מתן

### תורה

מביא ביאור הרבי (ש"פ משפטים תשנ"ב) שגם החיוב השכלי שבמצוות ד"משפטים" (ובז' מצוות דב"נ) הוא "מסיני" / מקשה ממארז"ל "אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדין כו" ועוד / החילוק באופן פעולת התורה בגדרי הבריאה ובשכל האדם לפני ואחרי מ"ת / כמה ביאורים בדרך אפשר ליישב עם מארז"ל הנ"ל

הרב אלכסנדר זוסמאן גורליק  
משפיע בישיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

#### א

בשיחת ש"פ משפטים תשנ"ב<sup>106</sup> מבאר הרבי בענין המצוות ד"משפטים" שגם החיוב שכלי שבהם הוא נובע ממ"ת - "אף אלו מסיני", ולולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם. וההסברה בזה: שהחיוב השכלי שבהם הוא כתוצאה מכך שבציוויים אלה נתלבש רצונו של הקב"ה (שמצד עצמו הוא למעלה מהחכמה) גם בחכמתו ית' (בתורה), וכיון שהתורה היא "דיפתראות ופינקסאות" שבהם נברא העולם, נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם, ובמילא גם בשכל האדם (ועד לשכל של אוה"ע), שדעתו נוטה לדברים המחוייבים מצד חכמתו של הקב"ה ("סיני").

ומסביר שבזה מתווסף הוספה וחידוש עיקרי בכל הענין של מ"ת "ואלה... מוסיף על הראשונים" - שביטול הגזירה וההפסק שבין עליונים לתחתונים במ"ת הוא בכך שחכמתו של הקב"ה ב"משפטים" שניתנו "מסיני" (עליונים) נמשכת וחודרת גם בשכל האדם (תחתונים), באופן שגם דעתו (תחתונים מצד עצמם) נוטה לכך, וכיחד עם זה צ"ל נרגש שדעתו נוטה לדברים המתחייבים מצד חכמתו של הקב"ה "אף אלו מסיני".

[וענין זה צריך להיות גם אצל אומות העולם בנוגע לקיום מצוות בני נח שלהם - שביחד עם זה ש"הדעת נוטה להן" צריך "שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה.. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת.. אינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם".

ותכלית השלימות בזה תהי' בימות המשיח כאשר ה"דעה את ה" (ידיעת מעשה



מרכבה וכיו"ב, שזהו עיקר ענינו של "סיני") תומשך ותחדור בשכל האדם.

ומבאר בארוכה שההכנה לזה נעשית ע"י לימוד חסידות חב"ד בפרט כולל ע"י התרגום בשבעים לשון של אוה"ע, ומודגש ביותר ובגלוי כאשר רואים את פעולת פס"ד התורה דנשיא הדור והרבנים ומורי הוראה בישראל שהגיע זמן הגאולה "יעמוד מלך מבית דוד וכו' בחזקת שהוא משיח" ועד ל"הרי זה משיח בודאי" - פסק דין "מסיני" שנמשך וחדר בגדרי העולם עד כדי כך שמנהיגי אוה"ע מחליטים ומכריזים מדעתם החלטות בנוגע להנהגת צדק ויושר וביטול כלי המלחמה והפניית המשאבים לעניני כלכלה וכו' (למרות שבמשך כל הדורות התנהלו ריבוי מלחמות בין אומות העולם שגרמו להרס וחורבן - בניגוד להמתחייב בשכל האנושי!) מעין קיום היעוד ד"וכתתו חרבותם לאתים". עי"ש בארוכה]

## ב

ולכאורה יש כאן חידוש גדול. כי בדרך כלל מבואר רק שלמרות שהמצוות ד"משפטים" מובנים גם בשכל אנושי, מכל מקום אין הבנת השכל (אנושי) שבהם הוא אמיתית מהותם וענינם. ואדרבה מהותם וענינם העצמי ו(במילא) קיומם צ"ל לכל לראש בגלל שכך ציוותה חכמתו של הקב"ה, אלא שהקב"ה גזר שענינים אלו יתלבשו ויהיו מובנים גם בשכל אנושי באופן שהאדם יקיימם באופן ד"אי אפשי" באופן אחר, כמבואר בארוכה בכמה מקומות. אבל השכל וההבנה האנושית שב"משפטים" היא לכאורה ענין מצד הבריאה וללא קשר למ"ת, וכפשטות משמעות מארז"ל (הובא בפרש"י עה"פ<sup>107</sup> את משפטי תשמרו) "דברים האמורים בתורה במשפט שאילו לא נאמרו היו כדאי לאומרן" ועד כדי כך "שאלמלא לא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה!"

ואילו כאן מחדש שגם השכל וההבנה האנושית שב"משפטים" היא חידוש של מ"ת, ולולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם!

[ולהעיר, שגם כשמדבר בענין קיום מצוות בני נח למרות שבכמה מקומות מביא ב' הגרסאות בדברי הרמב"ם הנ"ל בנוגע להמקיים את מצוות דבני נח מצד "הכרע הדעת" בלבד (שאז אין הוא מחסידי אוה"ע) "ולא מחכמיהם" או "אלא מחכמיהם" (וראה בלקו"ש ח"כ עמ' 141 שהם שני אופנים בהבנת שיטת הרמב"ם עד כמה היא השייכות של בני נח למתן תורה, ע"ש באריכות), הנה בשיחה זו מביא בפשטות הגירסא "ולא מחכמיהם", ובהערה 45 מדגיש ומציין שכך היא הגירסא הנפוצה (ורק אח"כ מוסיף שיש גורסין "אלא מחכמיהם"). ובפשטות י"ל כי זוהי כל הנקודה של הביאור בשיחה שגם הכרעת הדעת גופא של השכל האנושי הוא "מסיני", ובמילא זה נוגע גם ל"חכמתם" של אוה"ע ולא רק ל"חסידותם" (עיין בלקו"ש ח"כ שם)]





וא"כ השאלה היא בשתיים:

איך המבואר כאן בשיחה מסתדר עם מאמרז"ל הנ"ל (אשר מובאים קודם בשיחה זו עצמה)?!

הרי הענין שהתורה היא ה"דפתראות ופינקסאות" שבהם נברא העולם הוא גם (ובעיקר) מתחילת הבריאה. שהרי "התורה קדמה לעולם", וכמאמר הזוהר "קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא". וא"כ, היות שעל פי חכמתו של הקב"ה בתורה מחוייבים הדינים של "משפטים", הרי שבודאי העולם נברא בגדרים אלו (שהרי לא שייך שיהי' משהו בהבריאה שלא יתאים לה"דפתראות ופינקסאות" שבהם נברא!) ובמילא הם גם מחוייבים בשכל האנושי. ואיך אומרים כאן שלולא מתן תורה לא הי' שכל האדם מחייבם כלל?

## ג

ואולי אפשר לבאר זאת על פי המבואר במאמר ד"ה וידבר א-לוקים את כל הדברים האלה לאמר תשכ"ט<sup>108</sup> שהחידוש בהתורה שניתנה במתן תורה לגבי התורה שלמדו האבות לפני מתן תורה (בנוגע להתורה עצמה) הוא שהתורה שניתנה במתן תורה היא באופן של ציווי וגזירה שפועל על האדם והעולם להיות כפי התורה. וכמבואר בלקו"ת בנוגע לעשרת הדברות שנאמרו במ"ת (ועד"ז הוא הנוגע לכל הציוויים של התורה) שנאמרו בלשון ציווי וגם בלשון עתיד - כמו לא תרצח שהוא ציווי וגם הבטחה - כי הדיבור עצמו גוזר על האדם והעולם ופועל עליהם להיות כן. [ומבאר שם שזהו ענין עיקרי בתורה שנוגע להתורה עצמה שהיא מלשון הוראה (להאדם והעולם)].

ובהערה 45 מוסיף שמצד גדר הבריאה מכיון שהדיבור של התורה גוזר על האדם והעולם, הם מוכרחים להיות כהוראת וגזירת התורה. והבחירה חופשית של האדם היא שביכלתו לבחור להיות היפך טבע הבריאה!

ומשמע אם כן, שלפני מתן תורה למרות שהתורה כבר היתה בתור "דפתראות ופינקסאות" שבהם נברא העולם - וגם למטה בעולם האבות (וכיו"ב) למדו וקיימו אותה בפועל, מכל מקום לא הי' זה דבר המוכרח ומחוייב מצד גדרי הבריאה ובמילא גם לא בשכל האדם.

ועל פי זה אפשר לבאר לכאורה את אופן פעולת התורה על העולם ושכל האדם לפני מ"ת. שהיות שעדיין לא נתבטלה אז המחיצה והגזירה בין אלקות (עליונים) לבין הבריאה (תחתונים) לכן גם לאחר שנברא העולם לפי ה"דפתראות ופינקסאות" דחכמת התורה, עדיין זה לא הי' באופן מחייב כלל וכלל, ורק שהיתה אפשרות

108 קונטרס חגה"ש - תש"נ, סה"מ מלוקט ח"ד אות ו'.







ששכל אנושי יבין בהתאם להמתחייב ע"פ חכמת התורה, אך באותה המידה גם היתה לו אפשרות ולא הי' מושלל כלל וכלל מצד גדרי הבריאה להבין ההיפך. וכדי להבין היפך חכמתו ורצונו של הקב"ה לא הי' צריך דוקא לכח הבחירה שביכלתו לבחור היפך טבע הבריאה, כי גם על פי טבע הבריאה כפי שנקבע על ידי הקב"ה ישנה נטי' לכאן ולכאן (בין אם במידה שווה ובין אם לא, ואכמ"ל להיכנס בזה).

וע"ד המבואר במאמר שם בהערה 48 בנוגע למה שמוצאים לכאורה הוראות בכמה חכמות שאינם חכמות התורה (אף שאין הם נקראים 'תורה' - ל' הוראה - וכמארז"ל<sup>109</sup> "יש חכמה בגויים תאמין.. יש תורה בגויים אל תאמין"), כי ההוראות שבכל החכמות הם חלק מהחכמה (שע"פ כללי החכמה צריך האדם להתנהג כך וכך) אבל אינם הוראות להאדם כיון שאין להם פעולה עליו; ודוקא תורה היתה שהיא פועלת על האדם היא הוראה להאדם (אלא שביכלתו לבחור היפך הטבע).

וכמו כן אולי אפשר לומר בדרך דוגמא ומשל בנוגע ליחס בין התורה והבריאה לפני מ"ת [אף שאין להשוות כלל וכלל; א] מצד קדושת ואמיתת התורה שבאין ערוך להנגזר ומתחייב בשכל אנושי כמובן וגם פשוט, ב) מצד היותה ה"דפתראות ופנקסאות" שבהם נברא העולם בפועל, ולא רק באופן של 'כללי חכמה', ג) ולאידך, ע"פ המבואר בשיחה, הרי שלא רק שלפני מ"ת לא היתה התורה מחייבת וגוזרת על האדם להתנהג בהתאם לכללי התורה, אלא גם לא היתה מחייבת ששכל האדם יבינם! שזה הי' ע"ד חכמה שמתקבלת בשכלו של האדם אך רק באופן של סברא בדרך אפשר (כולל מסקנות שכליות ע"פ "כללי החכמה"), אך לא באופן המחייב את האדם להתנהג בפועל באופן מסויים דוקא. וגם אצל אלו היחידי סגולה שהשיגו ונתקבלה חכמת התורה בשכלם לא הי' זה בהכרח מצד חיוב השכל בלבד, אלא בעיקר הודות לרוחניותם וקדושתם. משא"כ במתן תורה הדברים נעשו מחוייבים גם מצד גדר הבריאה ושכל האנושי הישר. והאפשרות לבחור ההיפך היא רק מצד כח הבחירה חופשית לבחור היפך טבע הבחירה.

[ולכאורה, זהו לא רק ביחס התורה להאדם, אלא שגם מצד התורה עצמה, הנה לפני נתינתה במ"ת היא היתה באופן שרצונו של הקב"ה עדיין כביכול לא התלבש "והתאחד" עם חכמתו ית' שבתורה. וכמבואר בשיחה הנ"ל, שהסיבה לכך שהמצוות ד"משפטים" נעשו מחוייבים בשכל האדם היא כתוצאה מכך שבמ"ת רצונו של הקב"ה (שמצד עצמו הוא למעלה מהחכמה) נתלבש גם בחכמתו ית' שבתורה.

אלא שלפי זה צריך ביאור מדוע בד"ה וידבר גו' לאמר תשכ"ט הנ"ל כשמדובר בהחידוש בהתורה שניתנה במ"ת (בנוגע לתורה עצמה) מבאר שזהו בכך שהתורה ניתנה בל' ציווי והוראה להאדם והעולם (ומבאר שזהו דבר עיקרי בתורה - שהיא

109 איכ"ר פ"ב, י"ג.



מלשון "הוראה"). והרי יתירה מזו י"ל, שהחידוש מתחיל בתורה כפי שהיא עוד למעלה מענין הציווי להאדם - (ברצונו שמתלבש) בחכמתו של הקב"ה! ובדוחק יש ליישב, שזה שהתורה ניתנה בלשון של גזירה וציווי להאדם והעולם זהו אכן ביטוי הענין (ופועל יוצא) של התלבשות הרצון בחכמה. ואין כאן המקום להאריך בזה, ועצ"ע]

## ד

ועל פי כל זה אולי אפשר לבאר, שאכן כבר מתחילת הבריאה נברא העולם בגדריו לפי ה"דפתראות ופינקסאות" של חכמתו של הקב"ה שבתורה. אך כמו שבתורה זה עדיין לא הי' אז באופן "מחייב" (כי רצונו של הקב"ה עדיין לא נתלבש בחכמת התורה), כך גם העולם (ובמילא גם השכל האנושי) נברא בגדרים כאלו שאין בהם נטי' ברורה ו"מחייבת" לחכמתו של הקב"ה. משא"כ על ידי מתן תורה כשה"רצון" התלבש ב"חכמה", ולפי "דפתראות ופינקסאות" אלה נברא (ומתהווה כעת) העולם, הרי שגם העולם מצד גדריו הוא מוכרח להתנהג לפי התורה. ורק שיש את ענין היכולת והבחירה חופשית לבחור היפך טבע וגדר הבריאה.

ואת משמעות מאמרי רז"ל הנ"ל "אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדין כו" וכו"ב (שבפשטות משמע מהם שגם ללא נתינת התורה שכל האדם מטבעו נוטה להמתחייב על פי חכמת התורה כנ"ל) אוי"ל לפרש בדרך אפשר בכמה אופנים:

א. בסגנון של חריפות: מארז"ל הנ"ל הוא עצמו חלק מתורה שבע"פ שניתנה "מסיני", שהתורה (שניתנה במתן תורה) מכריזה ואומרת ש"אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדין וכו"!" כלומר, שרק לאחר שניתנה התורה "מסיני" ונתלבשה במצוות ד"משפטים" (גם) בשכל אנושי אזי ענין זה נעשה מובן גם מצד השכל האנושי מצד עצמו "ללא התורה" כביכול.

[ולהעיר, מהמסופר מכ"ק אדמו"ר (הרש"ב) נ"ע שכשהי' מזכיר מארז"ל זה הי' מוסיף בלחש (לאחרי המילים "אלמלא לא ניתנה תורה"): "ח"ו...". היינו להדגיש שמושלל אפילו ההוא אמינא של מציאות שהתורה לא תינתן ח"ו. ולכאורה, אם מדגישים כאן את שלילת המציאות של אי נתינת התורה, הרי בכך שוללים וממעיטים גם את הלימוד ש"היינו למדין" ללא נתינת התורה! וא"כ מדוע חשוב להדגיש במאמר המדבר בענין אי התלות בנתינת התורה את ההכרחיות של מ"ת? וע"פ הנ"ל יומתק, שאדרבה, זהו גופא מדגיש את הפעולה והאויפטו של מ"ת]

ולפי"ז יוצא שאכן לפני מתן תורה אי אפשר הי' ללמוד בפועל צניעות מחתול וגזל מנמלה וכו"ב בשאר הדינים דמשפטים! (אלא שלכאורה זה חידוש גדול לומר פשט כזה במארז"ל הנ"ל)

ב. "היינו למדין" (ועד"ז "היו כדאי לאומרן" ושאר הלשונות כיו"ב) אין משמען





שהדברים מתחייבים בשכל האדם ומושלל הפכס, אלא רק שיש מקום ואפשרות להבינם בשכל (אבל לא בהכרח גמור, כיון שעדיין (רצונו ו)חכמתו של הקב"ה לא נתלבש לגמרי בגדרי העולם ובשכל האדם). ודוקא לאחר מתן תורה הדברים נעשו מחוייבים בשכל האדם באופן שגם על פי טבע וגדר הבריאה "אי אפשרי" - וכמבואר בהערה 42 בשיחה ש"פ משפטים הנ"ל שבאופן זה יומתק דברי הרמב"ם (בשמונה פרקים שלו פ"ו) ש"הענינים המפורסמים אצל כל בני האדם שהם רעות.. שאילו לא נכתבו ראויין הם ליכתב.. נפש החשובה לא תתאוה לאחד מאלו הרעות כלל" (ובהם צריך לומר "אי אפשרי") - שלכאורה, מהי השייכות ד"אי אפשרי" שמצד דעת בני האדם להנהגתם של ישראל ע"פ תורה - אלא שהשלילה שמצד דעת בני האדם אינה אלא מצד שכך מחייבת חכמתו של הקב"ה, תורה, שלכן נעשו דברים אלו מושללים בשכל האדם (אלא שמסיים "ועצ"ע").

## ה

גם י"ל, שעיקר החידוש בשיחה הנ"ל הוא שהחידוש ד"משפטים" בעיקרו הוא (לא רק בזה שחכמתו של הקב"ה מתלבשת ב"תחתונים" - שכל האדם - כנ"ל באריכות, אלא) בכך שביחד עם זה שהדבר מתחייב בשכל האדם מצ"ע, נרגש אצלו בגלוי שכל זה הוא "מסיני" - מצד שכך מתחייב מחכמתו של הקב"ה. ובזה דוקא הוא החיבור האמיתי בין "עליונים" ל"תחתונים" כנ"ל מהשיחה. ורואים שזוהי הנקודה העיקרית בשיחה, שהענין ד"משפטים" (ששלימותו יהי' בימות המשיח) מודגש בגלוי כאשר אוה"ע מחליטים ומכריזים מדעתם ("ובערכאות שלהם") בהתאם לפס"ד התורה של "מאן מלכי רבנן" שהגיע זמן הגאולה וכו', שבזה ניכר בגלוי שהחלטה של צדק ויושר של שכל האדם היא נובעת מהתורה דוקא! (שהרי גם לפני זה הי' מובן ומחוייב בשכל האדם שלקיום העולם מוכרחת הנהגה של צדק ויושר ושלילת מלחמות וכו', ואעפ"כ ההנהגה בפועל של אוה"ע במשך כל הדורות היתה באופן של ריבוי מלחמות המביאות להרס וחורבן וכו' - בניגוד להמתחייב בשכל האנושי!

[ולכאורה צ"ל הביאור בזה, שלמרות שבמ"ת נפעל שהענין דהנהגה באופן של צדק ויושר בין האומות זהו דבר המתחייב בשכל האנושי (הישר) ומושלל הפכו, כנ"ל בארוכה, אמנם אין זה ומחייב שתהי' הנהגה בפועל בהתאם להמתחייב בשכל אנושי, ואדרבה, התורה אומרת שזה יהי' דוקא באחרית הימים!

ולכן, דוקא כאשר רואים שמנהיגי אוה"ע מתחילים להתנהג בפועל באופן המתחייב בשכל אנושי דוקא כעת (לאחר פס"ד התורה בענין זמן הגאולה) בזה מודגש שגם נטיית השכל האנושי מצ"ע הוא בסיבת נתינת התורה "מסיני" - הבטחת התורה אודות הזמן דלע"ל ופס"ד התורה שכבר הגיע הזמן לכך]

ובמילא לפי זה אולי יש להוסיף ולפרש אופן ג' במארז"ל הנ"ל "אלמלא לא ניתנה



תורה כו“:

לפני מ“ת אכן “היינו למדין צניעות כו” (מצד שכן נקבע בכריאה שנבראה ע“י ה“דפתראות ופינקסאות“ שבתורה) אך כל עוד שהיתה הגזירה וההפסק בין “עליונים” ל“תחתונים” (מצד שרצונו של הקב“ה לא נתלבש עדיין בחכמתו ית’ כנ“ל), לא הי’ יכול להיות נרגש בגדרי הבריאה ובשכל האדם שהם נובעים ונמשכים מחכמת התורה (שאו המצב בעולם הוא ע“ד הגירסא השני’ הנ“ל בדברי הרמב“ם בנוגע לקיום מצוות בני נח “מפני הכרע הדעת“ שאף שאז אינם “מחסידי אומות העולם” עם כל זה הם “מחכמיהם” (עיינ בלקו“ש ח“כ שם), היות שעדיין אין את היכולת ובמילא לא נדרש לחוש שהשכל אנושי גופא שבמצוות אלו הוא “מסיני“, ולכן גם חכמה אנושית שלא נרגש בה שהיא משתלשלת בחכמתו של הקב“ה בתורה חכמה היא). משא“כ במתן תורה כאשר חכמתו של הקב“ה (תורה) נמשכה וחדרה בכריאה ובשכל האדם ובמילא יכול (וצריך) להיות כבר נרגש בגלוי בהחיוב שכלי שבמצוות ד“משפטים“ שגם הם מ“סיני“.

## “וואס ביסטו פאר א זאגער אויף מיינע קינדער?!“ (‘מי אתה שתדבר על ילדיי?!‘)

מגיד האומר דברי תוכחה רק במקום שמשלמים לו, הייתכן?  
/ להתפרנס מאמירת דברי מוסר ליהודים / מתי מותר לומר  
מוסר ליהודי וההגבלות בזה / ההבדל בזה בין מוסר לחסידות

הרב נחום יצחק גורליק  
שליח כ“ק אדמו“ר ורב העיר קאזאן

אודות הנהגתו של הרב הקדוש ר’ מענדיל בארער נ“ע באמירת דברי תוכחה.

“הרואה את חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה - מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנאמר ‘הוכח תוכיח את עמיתך’”  
(רמב“ם, ספר המדע, הלכות דעות פרק ו הלכה ז)

דקים ועדינים תנאי קיומה של מצוות התוכחה. דק הוא הגבול בין עשייתה כראוי שאז היא אכן ‘מצוה’ לבין אי קיום תנאיה כשעלולה היא להפוך, חלילה, ל‘עון גדול‘. כמבואר ברמב“ם שם הלכה ח‘.

תורת החסידות חדורה ברוח זהירות גדולה בזה, מתחיל מדברי אדמו“ר הזקן





המפורסמים, בתניא פרק לב, "הוכח תוכיח את עמיתך - עם שאתך בתורה ומצוות" ונמצא בשפע בכל השיטה והדרך שהורונו והראו לנו רבותינו הקדושים. לקמן, נתמקד בפרט אחד בענין זה, שמוזכר בחסידות וזכה להתייחסויות מהרבי בשיחות ובאגרות הקודש.

### הרב הקדוש ר' מענדיל בארער נ"ע

בין השנים תרצ"ה - תרצ"ץ, יצאו לאור על ידי 'איגוד תלמידי התמימים' בווארשא שבפולין, שמונה קובצי 'התמימים' המפורסמים. (בזמן הכנת הקובץ התשיעי, פרצה מלחמת העולם השנייה)

בהקדמתו להדפסה המחודשת של הקבצים, לאחר שלשים ושתיים שנה, הרב שמואל זלמנוב ז"ל, שזכה להיות העורך הכללי של הקובץ, מתאר את החידוש הגדול וההתעניינות הרבה שעוררו הקבצים ובפרט המדור 'אגרות קודש' בו, מהחוברת השניה, החלו להופיע מכתבים ורשימות מ'הגניזה החרסונית' שנמסרו למערכת, מאוצר כתבי היד של הרבי הריי"ץ. מדובר על מאות מכתבי קודש וגליונות מהבעש"ט ותלמידיו.

כתבי הקודש הללו, שופכים אור על דמותם של הבעש"ט ותלמידיו ופותחים צוהר לפרקים מרתקים בחייהם.

במכתבים אלו, מאירה דמותו של אחד מגדולי תלמידי הבעש"ט הלא הוא הרב הקדוש ר' מענדיל בארער (מהעיר באר) נ"ע.

הוא חתום בשמו יחד עם הבעל שם טוב עצמו ועוד כמנין תלמידים, על ביטול החרם שעשו בשקלאב על מורנו הבעש"ט ותלמידיו (חוברת שניה עמוד לא)

ובחוברת החמישית מופיעים שלשה מכתבים בהם הבעל שם טוב פונה אליו ב'געוואלדיקע תוארים' (תוארים נוראים). כלשון הרבי שיועתקו לקמן)

בעמוד כ מכתב קט.

"להרב הקדוש מופת הדור איש

אלקים וכו' מוהר"ר מנחם מענדיל

נ"י מבאר..

ובזה אשאר מורו לעד

ישראל במוהר"ר אליעזר

בע"ש ממעזבוז"

בעמוד כב מכתב קכב.

"אל כבוד הרב המגיד הקדוש איש





חי רב פועלים בו"ק וכו' מו"ה  
 מנדיל נ"י מ"מ דק"ק באר..  
 דברי רבו המעתיר בעדו  
 ישראל במוהר"ר אליעזר ממעזבז  
 בע"ש"  
 ובעמוד כד מכתב קלג.

"ב"ה מוש"ק בא ת"ק"ז אוסטראה  
 שלום לתלמידי הרב הצדיק הק' וכו'  
 מו"ה מנחם מענדיל מבאר נ"י  
 אני נוסע מפה לק"ק לבוב יסע נא  
 כ"ק לביתי לק"ק מעזבז ויהי' בשם בבית  
 עד אשר אבוא איה"ש כי נאמן ביתי הרב  
 ר' נחמן מארדענקא נ"י אינו בביתי ע"כ אני  
 נותן המשרה על שכמו  
 דברי רבו אוהבו בלונ"ח  
 ישראל במו"ה ר"ר אליעזר  
 בע"ש ממעזבז"

### מנהגו של הה"ק ר' מענדיל בארער נ"ע

הרב הקדוש הזה, היה 'מגיד מישרים' בעיר באר והיה מחזר במושבות בני ישראל. ביום שני יב תשרי תקע"ב, סיפר וביאר אדמו"ר הזקן אודות הנהגה מיוחדת שהיתה לו לצדיק זה.

וכך רשם את הדברים הרבי הצמח צדק ב'הנחה' שנדפסה בספר 'דרך מצוותיך' (עמוד קצו, ב בהוצאה החדשה). הנחה זו נדפסה אחר כך גם בספר המאמרים תקע"ב - תקע"ג של אדמו"ר הזקן וכן בגירסה קצת שונה ב'ספר המאמרים הקצרים'.

"בשם הה"ק ר' מענדיל בארער נ"ע. שהי' נוהג א"ע שלא הי' אומר ד"ת כ"א במקום שנותנים לו נדבה"

בהמשך מבאר את הטעם שהיה נוהג כך. נקודת הביאור, תורה ומצוות באים על ידי 'סיבה'. בזמן בית המקדש, הסיבה הגיעה מה' באופן גלוי, הקדוש ברוך הוא היה מצווה את הנביא ללכת ולהשמיע את דבריו לעם. בזמן הגלות ה'סיבה' נפלה והתלבשה בגשמיות. לכן הסיבה לתורה ומצוות היא סיבה גשמית. שהדורש מקבל פרנסה על דרשתו. ובלשון הרב:

"וסמך הדבר ע"פ שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך, פי' תורה ומצוות נק'



בנים, ובחי' אם הוא בחי' הסיבה ע"י מה שהתומ"צ באים ונמשכים,

ובזמן שבהמ"ק הי' קיים היתה הסיבה מלמעלה כמו בנביאים שה ית' ציוה אותם מלמעלה כמו הלוך וקראת כו' וכיוצא, מפני שבחי' אם העליונה לא היתה בבחי' גלות וממנה הוא שנמשך להיות בחי' בנים אבל משחרב בהמ"ק ואזי סוכת דוד הנופלת מטה מטה ונתלבשה בגשמיות, לכן גם הסיבה לתורה ומצות הוא בבחי' סיבות גשמי' שהמוכיח והדורש צריך לפרנסה ומוכרח להיות מקבל מההמון ועי"ז צריך להיות מוכיח ודורש להם, והיינו מפני שבחי' אם שהיא הסיבה להבנים ירדה מטה מטה וד"ל"

ופה באה אזהרה. על הדורש לזכור שהממון שהוא מקבל זה רק הסיבה לעורר אותו לתכלית הכוונה שהיא אמירת הדברים וחלילה לעשות מקבלת הממון שהוא החלק הטפל - עיקר

"ומ"מ כתיב שלח תשלח את האם כו' שלא יעשה עיקר ח"ו מן הסיבה שהוא לקיחת הממון וצ"ל שלח תשלח כו', כי באמת אין זה תכלית הכוונה רק שהכוונה שע"ז יכול להיות אח"כ ואת הבנים תקח לך שהוא בחי' התורה ומצות שיוכיח וילמד להעם וד"ל"

זוהי הסיבה שהרב הקדוש הנ"ל, היה דורש רק כשנתנו לו נדבה. פה אדמו"ר הזקן מוסיף ומדגיש, שכשאין סיבה, אז לא רק שלא צריך להגיד, אלא אין זה מן הראוי ואפילו מסוכן..

"(אבל בלא סיבה אין ראוי מעצמו להגיד לעם ולהוכיחם מכמה טעמים שיש בדבר חדא דכתיב התקושושו וקושו קשוט עצמך כו'

ועוד והוא העיקר שאין מהצורך להתחיל מלחמה עם הס"מ שהרי להוציא יקר מזולל, היינו להוציאם מבחי' שכנגדו הנק' זולל, וזהו ענין מלחמה ויש חשש בדבר"

לסיום, הרבי מספר על מקרה מסויים שהיה עם הר' מענדיל, שבו רואים עד כמה הוא עמד על זה שיקבל איזה תועלת ורק אחר כך ידרוש

"כ"א כשהוי' ית' ציוה להנביאים ואמר להם הלוך וקראת כו'. וגם עתה כשיש סיבה בדבר שע"י אותו סיבה צריך הוא להגיד להם (ולכן הר' מענדיל נ"ע הנ"ל אתרחיש נסע בעיר א' שלא היה להם מה ליתן לו רק שהעבירו סחורה עניש שהי' מוליך בלא מכס אזי דרש להם שם הגם שהדרוש שלו הוא ענינים שעומדים ברומו של עולם) כי אז יודע שבמקום זה ראוי לו להוציא ההבל והאותיות הקדושים, ואפשר ששם יש מי שיתפעל מזה ואז יש צורך בזה וד"ל"

עד כאן ה'הנחה'

בהתוועדות יום שמחת תורה ה'תשט"ז, הרבי ציטט את 'ההנחה' הנ"ל, כשהוא לומד ממנה ומרחיב ומחדד עד כמה צריך להיזהר ולהישמר שלא לומר 'דברי מוסר' אלא אם כן יש סיבה מוצדקת ורק כשאין ברירה וכך מובאים הדברים ב'תורת מנחם'



”וכידוע הסיפור המובא בחסידות אודות הה”ק ר’ מענדיל בארער (שהבעש”ט כותב עליו “געוואלדיקע” תוארים) - ששימש כ”מגיד מישרים” בהיותו מחזר במושבות בני ישראל ואומר בפניהם דברי מוסר - ש”הי’ נוהג א”ע שלא הי’ אומר ד”ת (=דברי תוכחה) כי אם במקום שנותנים לו נדבה” (או אם מאיזו סיבה לא היו יכולים ליתן לו מעות - היו לכל הפחות פוטרים אותו מתשלום מכס שהיו נוהגים לגבות מהעוברים ושבים דרך העיירה), וכששאלוהו לסיבת הדבר, השיב: כשמישהו אומר דבר-מה אודות בני ישראל (“א ווארט אויף א אידן”), “בנים אתם לה’ אלקיכם” - שואלים אותו מלמעלה: “וואס ביסטו פאר א זאגער.. (בשולי הגיליון מופיע “כ”ק אדמו”ר שליט”א בכה בדברו”) אויף מיינע קינדער” אלא, שכאשר זקוק לפרנסת בני ביתו (דבר שמחוייב בו ע”פ רצון ה’), ובהשגחה פרטית פרנסתו היא להיות “מגיד מישרים” (שנותנים לו בשכרו “א פאר גילדן אדער א פאר דאלאר” בשביל ההוצאה) אזי, כאשר שואלים אותו “וואס ביסטו פאר א זאגער”, ביכלתו להשיב להקב”ה: ציויתי לפרנס את בני ביתי, ולא נתת לי אלא כשרון לומר דברי מוסר ולקיים מצות “הוכח תוכיח” - אין לי ברירה ומוכרחני לקיים שתי מצוות אלו שאי אפשר לעשותם ע”י אחרים... אבל כאשר לא נותנים לו נדבה - שאז אין לו מה לענות על השאלה שישאלוהו למעלה - אינו רוצה לומר דברי מוסר”

גם בהתוועדות כא מנחם אב תשד”מ, הרבי מזהיר ביותר מפני אמירת דברי מוסר. בהתוועדות זו הרבי דיבר בכאב רב ובמילים חריפות ביותר אודות מי שעוד בחודש מנחם אב יושב ממתין ומצפה מתי יבוא כבר חודש אלול שאז יוכל להטיף מוסר ליהודים. את הדברים מבאר על סמך הסיפור הנ”ל וכך נאמר שם:

”ישנו פסוק מפורש בכ”ד ספרי קודש (לא בחסידות..) שבני ישראל הם “בבת עינו” של הקב”ה ו”כל הנוגע בהן כאילו נוגע בבבת עינו של הקב”ה עצמות ומהות ואעפ”כ, נעמד לו יהודי להטיף מוסר ל”בבת עינו” של הקב”ה ולומר מה צריך הקב”ה לעשות עם “בבת עינו”!.. דבר של הי’ כמותו!.

כאשר הקב”ה מכריח אותך - אין לך ברירה שהרי מוכרח הנך למלא את שליחותו של הקב”ה. משא”כ כאשר המצב הוא להיפך - שאתה בוחר לעצמך את התפקיד להטיף מוסר ל”בבת עינו” של הקב”ה!..

אמנם, עדיין טוען הוא שמוכרח לומר מוסר, דאל”כ תבטל אמירת מוסר מישראל! הנה, על כך אומרת הגמרא - “אי אפשר לעולם בלא בשם ובלא בורסקי ואעפ”כ “אשרי מי שאומנתו בשם ואוי לו למי שאומנתו בורסקי”.. ועד”ז מובן בנוגע לעניננו - שאין לו לחפש תפקיד להטיף מוסר ל”בבת עינו” של הקב”ה! ומה שיש צורך בכך לקיום העולם - לזאת ידאג הקב”ה!.. אבל אעפ”כ - טוען הוא - הרי יתכן שהקב”ה





דאג לכך בהטילו תפקיד זה עליו!

הנה הבחינה והוכחה בדבר - מובנת ע"פ הסיפור שמביא אדמו"ר הצ"צ בספר "דרך מצוותיך" אודות ר' מענדל בארער (מתלמידי הבעש"ט או מתלמידי תלמידיו) וז"ל: "בשם הה"ק ר' מענדיל בארער נ"ע שהי' נוהג א"ע שלא הי' אומר ד"ת כ"א במקום שנותנים לו נדבה.. שהמוכיח והדורש צריך לפרנסה ומוכרח להיות מקבל מההמון ועי"ז צריך להיות מוכיח ודורש להם.. אבל בלא סיבה אין ראוי מעצמו להגיד לעם ולהוכיחם. מכמה טעמים שיש בדבר וכו".."

דרכו של ר' מענדל בארער היתה לנסוע (וליתר דיוק - ללכת, שהרי מסתמא הלך רגלי ברוב עניותו) בין עיירות ישראל, וכאשר היו מבקשים ממנו לומר מוסר - לא היה אומר אא"כ היו נותנים לו נדבה.

וטעם הדבר - דלכאורה היתכן להתנות את קיום הציווי "הוכח תוכיח את עמיתך" בנתינת נדבה!? - מכיון שבעצם אין מקום כלל לאמירת דברי מוסר, שהרי מדובר אודות בנו יחידו של הקב"ה, אמנם בידעו שהקב"ה צוה לו לדאוג לפרנסת אשתו - "שארה כסותה ועונתה לא יגרע" ופרנסת בניו ובנותיו הקטנים, ובפרט כאשר אשתו אינה נותנת לו מנוח בהזכירה לו תמיד אודות חובתו זו.. וביחד עם זה רואה בהשגחה פרטית שהקב"ה מזמין לו את פרנסתו ע"י אמירת דברי מוסר והראי' - שגבאי בית הכנסת פנה אליו באמרו שמונחים בידו כך וכך "זלאטעס" עבור "מגיד מישרים" כמותו שחננו ה' בכשרון הדיבור, ולא יתנם לו (לפרנסת אשתו ובני ביתו) אא"כ יאמר דברי מוסר - אזי אין לו ברירה ומוכרח לומר דברי מוסר.

אבל בנדו"ד - שונים פני הדברים מן הקצה אל הקצה.. יושב לו יהודי.. ממתין ומצפה מתי יבוא כבר חודש אלול שאז יוכל להטיף מוסר ליהודים.. מצב כזה לא הי' לעולמים!! אם יספרו על כך לאדם נורמאלי - יסרב להאמין שקיימת תופעה כזו!!.. לא מדובר כאן אודות כסף עבור פרנסה, שהרי פרנסה יש לו בלאה"כ, ולא רק עבור הכרחיות, לחם צר ומים לחץ בלבד, שהרי אינו חוסך מעצמו "לפתן" כדי ללפת את הפת.. יש בידו כסף מן המוכן גם עבור ענינים של מותרות ותענוג..

עד כאן הדגש היה על כך שלא לומר דברי מוסר כשאין לך הוכחה מספקת שאכן התפקיד הוטל עליך.

והנה, בב' שבט תשי"ב (אגרות קודש חלק ה' עמוד קפט מכתב א'שצא) הרבי מעורר יהודי שישפיע על אחיו. אותו אח שהרבי כותב לו ודורש ממנו להשפיע, הי' מוכרח לקבל תמיכה בגשמיות מהאח השני, עובדה שהיה אפשר לחשוב שתפריע לאח התומך לקבל את דבריו מהאח הנתמך. הרבי שולל את החשש ומוכיח מכמה מקומות שההיפך הוא הנכון. דווקא התלות הגשמיות באחיו היא סיבה שישפיע עליו רוחניות. בין היתר הרבי מצטט שם את הנהגת הרב הקדוש הנ"ל וז"ל המכתב:



.. בטח ידוע לו שביקר אצלי אחיו מוה"ר.. שיח'.. ומוכרחני לומר שהנני מתפלא ביותר על כבודו שיח'י, כי לפי הרושם שעשה עלי אחיו שי' מקבל הוא השפעה ויש להמשיכו ולקרבו עוד יותר לעניני תורה ויהדות.. ודבר ברור הוא שכיון שנמצא הוא בעיר אחת עם אחיו שי' והשי"ת זיכהו שיודע הוא כת"ר שי' מאור התורה בכלל ותורת החסידות בפרט, הרי מחוייב הוא.. זהו אחיו וב"ב שיחיו אשר על כת"ר שי' מוטל החוב והזכות קדוש לקרב את לבו ולב כב"ב.. ובלי ספק אשר אם יעבוד בזה מדי יום ביומו ובאותיות המתאימות ובנחת, הנה יצליח בזה,

אפשר הדבר, שה"קלוגינקער" יבוא אליו בטענה, כיון שמוכרח הוא לקבל מהנ"ל תמיכה בגשמיות, לא יהיו דבריו נשמעים, אבל אין הדבר כן, כלל וכלל לא, ואין זה אלא מעצת היצר, וזהו חלקם של כל הת"ח וכל המשפיעים רוחניות, שלפעמים קרובות ביותר, מוכרחים הם לקבל השפעה בגשמיות, דווקא מאלו המושפעים מהם... ויעויין ג"כ בספר המצות להצמח צדק דף קיב ע"ב, במ"ש רבינו הזקן ע"ד הנהגת הרב הקדוש ר' מענדל בארער, שהי' נוהג שלא הי' אומר דברי תורה כ"א במקום שנותנים לו לדבר עיי"ש היטב...

### הנהגת רבותינו נשיאינו

לאחרי כל הנ"ל, יש לציין מה שהרבי הסביר בהתוועדות שמחת תורה תשט"ז הנ"ל שעל אף הזהירות הגדולה, אומנם אצל רבותינו נשיאינו היה סדר אחר בזה, כי הזהירות היא באמירת 'דברי מוסר' דווקא וזהו ההבדל בין 'המוסר' שמתעסקים ב'סור מרע' לבין דרך החסידות שמתעסקת עם ה'ועשה טוב':

"אף על פי שבנוגע לאמירת דברי מוסר יש לנהוג בזהירות כו' (מ'דארף זיין אויסגעהיט).. הרי בנוגע להנהגת רבותינו נשיאינו בענין זה - שאצלם לא הי' נהוג הסדר הנ"ל (של ר' מענדיל בארער) - יש לבאר הטעם בפשטות: כאשר דברי המוסר מיוסדים על אהבת ישראל, אזי הגישה כולה היא באופן אחר לגמרי - שלא באים לומר לו מוסר, כי אם לשמרו ממכשול כו', וכיון שכן, הרי אין זה 'דברי מוסר', כי אם 'מעמידו על האמת', ובמילא, הדיבור כולו הוא באופן אחר לגמרי - בדברים נעימים, דברי נועם ודרכי שלום. ובאופן כזה, הנה, לכל לראש, רואים במוחש שבדרך זו מצליחים במדה גדולה יותר - שמתקבלים הדברים כו', ונוסף לזה סרה השאלה ששואלים למעלה "וואס ביסטו פאר א זאגער" - שהרי הוא לא בא לחפש חשבונות על הזולת כו', הוא בא עם רפואה לרפאותו!"

### סיכום

- א. צריכה להיות סיבה חזקה כדי 'לפתוח את הפה' ולומר דברי תוכחה ליהודי.
- ב. לעתים יש סיבה אמיתית המחייבת לומר, אז זה כמו דבר ה' אל הנביא ל'ך



וקראת'.

ג. ה'כללים' הנ"ל הם רק כשמדברים 'דברי מוסר', אך כשמתעסקים ב'עשה טוב' על פי דרך החסידות, אין את ההגבלות האמורות ואדרבה.

בשולי הדברים, יש להעיר:

א. ב'דרך מצוותיך' מודפס "ד"ת" בראשי תבות. ב'תורת מנחם' תשט"ז מפוענחים הראשי תבות "ד"ת (=דברי תוכחה) וזה מתאים לכאורה לדברי המוסר המזכרים הרבה בקשר לסיפור זה.

אומנם, ב'אגרות קודש' במכתב המובא לעיל, מובאים דברי אדמו"ר הזקן ושם מובן ללא ראשי תבות אלא מפוענחים 'דברי תורה'.

ב. בהתוועדות כא מנחם אב תשד"מ כשמזכיר את הרב הקדוש הנ"ל מובא שם "מתלמידי הבעש"ט או מתלמידי תלמידי" וצריך להבין כוונת הדברים שהרי הרבי כותב עליו בפירוש ב'הערות וציונים' בהוספות ל'דרך מצוותיך' "מגדולי תלמידי הבעש"ט".

## תירוץ קושיית המלאכים במדרש פליאה וקטיגור שנעשה סניגור

האם חיוב על עבודה זרה הוא אפילו באונס? \ מדוע התחייב אהרן אחרי מעשה העגל, ובמה שונים בני' בזמן קרי"ס 'הללו עוע"ז' \ ביאור ע"פ דברי הרבי 'בכפה עליהם הר כגיגית' \ הביטוי בעבודת השליחות שלנו מתיקונו של 'אחר' ע"י רבי יוחנן דווקא

הרב ירחמיאל גורליק  
שליח כ"ק אדמו"ר ורב העיר טיומן

א

בספרו דברי יהונתן על התורה מבאר רבי יהונתן אייבישיץ בחריפות ובמתקנות כדרכו בקודש "מדרש פליאה".

כתוב במדרש: "בשעה שנשרפו נדב ואביהו אמרו מלאכי השרת, רבוננו של עולם!





למה קרעת את הים?"

ותמוה מאוד. מהי השייכות בין שריפת נדב ואביהו לקריעת ים סוף, שבאם אלו נשרפים לא היה צריך להיקרע הים?

ומסביר באופן נפלא. ובהקדמה שכתוב בגמרא: מפני מה נשרפו נדב ואביהו? לפי שאהרון עשה את העגל. שואלת על כך הגמרא, הא אונס הוי? אהרון הרי היה אנוס! שהרי ראה חור שחוט לפניו! הוא ראה מה קרה לאחינו חור כשניסה למחות בעושי העגל וממילא הייתה עבורו כאן סכנת נפשות והיה אנוס ומדוע הענישו אותו? ומתוצת הגמרא, אכן אהרון אנוס היה אבל במקרה כזה של עבודה זרה אפילו אנוס גם חייב. עד כאן דברי הגמרא.

וממשיך ומביא עוד מה שאיתא במדרש אחר: "בשעה שבאו ישראל בתוך הים ביבשה אמרו מלאכי השרת: רבונו של עולם, הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז!" דהיינו שמלאכי השרת תמהו מדוע הקב"ה מציל את עם ישראל ומטביע את המצרים הרי גם עם ישראל עבדו עבודה זרה במצריים? ומה ההבדל ביניהם לבין המצרים? ועל כך קבלו מענה "אמר להם הקב"ה אלו עובדין עבודה זרה ברצון ואלו באונס" עם ישראל עשה זאת באונס ולכן הם פטורים על כך וראויים להינצל ושיקרע בפניהם הים.

ולפי בניין זה - מסיים רבי יהונתן אייבשיץ - יובן המדרש התמוה. "בשעה שנשרפו נדב ואביהו" ונשאלת השאלה מפני מה הם נשרפו? וצריך לומר כמו שכתוב בגמרא מפני שאהרון עשה את העגל, וקשה על כך הרי אהרון אנוס היה? אלא שמוכרחים לומר שבמקרה כזה על אונס גם חייבים. ואם כך מובנת מאוד קושיית מלאכי השרת "למה קרעת את הים?" שהרי חוזרת השאלה מדוע קרע השם את הים לעם ישראל הרי הם היו עובדי עבודה זרה? ומה שהקב"ה ענה להם בזמנו שעם ישראל היו אנוסים, הרי זה עתה במיתת נדב ואביהו ראינו שמענישים גם על אונס! דהיינו שגם מי שעובד עבודה זרה באונס נחשב חייב! ואם כן נשאלת השאלה מדוע קרע הקב"ה בפניהם את הים?!

עד כאן דבריו.

## ב

והנה במאמר "רני ושמחי" בהעלותך תשכ"ז בהערה מביא הרבי תורה מהבעל שם טוב.

ישנה קושיה של תוס' במסכת שבת בהסוגיה דמתן תורה, מדוע היה צריך לכפות על עם ישראל ההר כגיגית ולהכריחם לקבל את התורה בשעה שקיבלו אותה הרי כבר מעצמם כשצעקו "נעשה ונשמע"?!"





ועונה על כך הבעל שם טוב הקדוש "ללמד שגם כשאנו חושק בתורה ובעבודת ה' מכל מקום אינו בן חורין ליבטל רק יעשה על כרחו וידמה כמו שכופים אותו לעשות בעל כורחו" - ולכאורה, שואל הרבי, מה הסברא לחשוב שכשלא יהיה חושק ללמוד יהיה בן חורין ליבטל ממנה? הרי כשקיבלו על עצמם לקיים תורה ומצוות בתכלית הביטול התחייבו בדיוק על זה, לקיים תורה ומצוות בכל הזמנים, בין אם מתחשק להם ובין אם לאו?!

ומסיים הרבי שעל פי הביאור בגוף המאמר יש לבאר גם את זה. שההתחייבות של "נעשה ונשמע" כיון שהאדם הוא זה שקבל אותה מרצונו על עצמו והאדם הוא הרי מוגבל, אז גם הביטול שבקבלה זו הוא מוגבל, ולכן יתכנו מצבים כאלו שהיהודי יהיה במצב שהוא כל כך "אינו חושק בתורה" שמצדו ומצד כוחותיו הוא אכן לא יהיה מסוגל בפועל להתגבר על חוסר החשק שלו ועד כדי שהוא יחשב ממש בבחי' אנוס שרחמנא פטרי'!

ועל ידי זה שבנוסף לצעקת נעשה ונשמע, הקב"ה גם כפה עליהם את ההר כגיגית והכריח אותם כביכול לקבל את התורה, אזי הביטול והקבלה שלהם נעשתה לא רק מצד האדם בלבד אלא גם מצד למעלה מצד הקב"ה, ועל ידי זה ניתן כח מיוחד ובלתי מוגבל לכל יהודי לעשות ולקיים מצוות בעל כורחו גם כשהוא עד כדי כך אינו חושק עד שנחשב אנוס.

עד כאן תוכן ההערה בהמאמר.

## ג

ומכאן אנו רואים דבר נפלא. שמתן תורה נתן כח מיוחד ליהודי לקיים מצוות בכל מצב, גם במקרים שהם בגדר אנוס! גם במקרים כאלו שעל פי דין ועל פי טבע אנושי יהודי אכן לא מסוגל ולכן גם יהיה פטור מלקיים מצווה זו או אחרת, למרות הכל גם במצבים כאלו ליהודי ניתן כח מיוחד שלמעלה מהגבלותיו הוא יקיים בפועל את המצווה או לא יעבור על איסור.

וכמו שהיו יהודים בכל הדורות שהיו במצב של גזירות וסכנות והיו יכולים לפטור עצמם מקיום המצווה והרבה פעמים גם לא היו מחוייבים למסור נפשם דבר שמנוגד לטבע האנושי ואעפ"כ הם לא היו מסוגלים לעבור על איסור או להפסיד קיום מצווה גם במחיר של מסירת נפש והקרבת חייהם בפועל ממש. שיש לומר שכח זה להתגבר גם במצבי אנוס בא מצד ה"כפה עליהם הר כגיגית" כנ"ל.

ועל פי זה יתכן אולי לתרץ את קושייתם של מלאכי השרת רבש"ע למה קרעת את הים הרי אהרון גם היה באנוס ואעפ"כ חייב וכך לכאורה היה צריך גם לחייב את עם ישראל שעבדו ע"ז באנוס במצריים?



אלא שלכאורה יש לחלק בין הזמן של שעבוד מצריים וקריעת ים סוף שהיה עוד לפני מעמד הר סיני שאז עדיין לא כפה עליהם ההר ולא זכו לאותו כח מיוחד וממילא מי שהיה אז אנוס אכן לא היה מסוגל להתגבר ולכן נחשב פטור. משא"כ אצל אהרון בזמן חטא העגל שהיה זה כבר לאחרי מתן תורה ולאחרי שכבר "כפה עליהם ההר" שליהודי כבר ניתן הכח המיוחד שלא לעבור על רצון ה' גם במצבים של אונס, על מקרה כזה אומרת הגמרא "אעפ"כ חייב" ובפרט שמדובר על אהרון כהן גדול.

## ד

ובעניין הכח שיש ליהודי להתגבר גם במצבים של אונס רחמנא פטרי'. והאם ניתן לבוא בתלונה ליהודי שלא עמד בנסיון כזה. ישנה הערה נפלאה מהרבי בתשובות וביאורים.

באחד התשובות הראשונות בתשובות וביאורים שהרבי פרסם עוד קודם הנשיאות בקובץ ליובאוויטש, עונה הרבי לשואל ששאל על המובא בדא"ח שלכל אחד מישראל יהיה מי שיהיה אפילו רשע גמור יש לו תקווה וסוף סוף אם בחייו אם לאחר מותו אם ברצונו או על ידי כפיה מלמעלה, מעלים אותו ומזככים אותו ובסופו של דבר יש לו תיקון ושואל השואל שלכאורה תמוהה שמועה זו ביותר וסותרת כמה פסוקים ומאמרי רז"ל בהם רואים שיש כאלו שאין להם חלק לתחיית המתים וכדומה.

בתשובה ארוכה המתפרסת על שני גליונות עונה לו הרבי בפירוט ובאריכות גדולה בהקדמת כמה הוכחות שבעקרון אפשרי הדבר שגם רשע גמור יבוא לידי תיקון אם על ידי תשובה בעצמו בחייו או על ידי מישהו אחר שיתקן אותו לאחר מותו על ידי השתדלות ותפילה כמו בנו או אפילו אחרים שאינם קרוביו.

ועל דברים אלו שגם אחרים שאינם קרובים יכולים לעשות תיקון לנשמה מביא הרבי כדוגמא את המובא במסכת חגיגה על רבי יוחנן שתיקן לאחרי ריבוי שנים את נשמתו של "אחר" אלישע בן אבויה. ובהערה שואל הרבי שאכן צריך עיון מדוע מכל חכמי ישראל שבדורו ושבדורות שלפניו דווקא רבי יוחנן הוא זה שתיקן בסופו של דבר את אחר למרות שלא היה קרובו ואפילו לא תלמידו ולכאורה אין שום שייכות מיוחדת ביניהם?

ומבאר הרבי ביאור נפלא בהקדים שישנם בגמרא כמה דעות מה הייתה הסיבה שגרמה לאחר לסור מן הדרך שיש לומר שאין כאן מחלוקת במציאות אלא כל הסיבות יחד גרמו בסופו של דבר לנפילתו של אחר.

והנה הסיבה הראשונה בסדר הכרונולוגי הייתה המסופר בגמרא שכשהייתה אמו של אחר מעוברת הריחה ריח של תקרובת עבודה זרה והוכרחה לאכול מאותו המין ומהריון זה נולד אחר ואכילה זו השפיעה עליו וגרמה שאחר יצא בסופו של דבר





לתרבות רעה.

ולכאורה כשרואים סיבה זו מעורר הדבר אדרבא, סברא חזקה להקטין את אשמתו של אחר! שהרי יוצא שבעצם אין הדבר באשמתו וגם לא באשמת אמו שהרי היא הייתה מעוברת ומעוברת שמריחה דבר מאכל ולא אוכלת זה סכנה עבודה ולכן נאלצה לאכול, ומדוע לא יכל לשמש דבר זה כסיבה לזכות את אלישע בן אבויה?

אלא שעל דרך שכתוב בגמרא "הלל מחייב עניים" שהרי גם הוא היה עני ואף על פי כן למד תורה וממילא בגלל הלל אין עני שיכול לתרץ את עצמו שאינו יכול ללמוד תורה!

כך גם - מסיים הרבי - במקרה שלנו. באמת הייתה סברא לזכות את אחר כיון שאמו הייתה אנוסה לאכול, אך ישנה בעיה, יש יהודי אחד בעולם ש"מחייב" ולא נותן ללמד עליו זכות זו!

ומיהו? מסופר בגמרא יומא שהייתה אישה שהריחה ריח מאכל ביום כיפור ונתעורר בה הרצון לאכול. ואמרו חכמים שלפני שמאכילים אותה בלית ברירה ביום כיפור שילחשו לה באוזנה שהיום זה יום כיפור ואולי זה ירגיע אותה. ואכן כך היה, כשלחשו לה שהיום זה יום כיפור היא נרגעה והעובר נרגע, היא התגברה ולא נאלצה לאכול ביום כיפור. רואים מסיפור זה שגם אישה מעוברת הייתה מסוגלת להתגבר במצב של אונס כזה ולפעול בעצמה להרגיע הרצון לאכילה ולא להצטרך לעבור על איסור.

הסיפור הזה מהווה קטגוריה גדולה על אמו של אחר. כי רואים במוחש, שנכון אמנם שהיא הייתה אנוסה אך יתכן ובאם היה נוגע לה מאוד האיסור יתכן והיא הייתה נרגעת והעובר היה נרגע והסכנה הייתה חולפת בלי לאכול איסור!

והנה מההריון ההוא של אותה אישה מעוברת שלא אכלה ביום כיפור נולד לא אחר מאשר רבי יוחנן! וכיון שכך יצא שרבי יוחנן הוא מעין קטיגור של אלישע בן אבויה שהרי הוא הוכחה מוחשית שגם במצב כזה של אונס אפשר להתגבר ולא לעבור על איסור.

ולכן כל עוד מישוהו אחר היה מתפלל עבור אחר לא היה הדבר מועיל כל כך לאלישע בן אבויה כי תמיד היה ניצב ועומד "קטיגור" בדוגמת רבי יוחנן. אך כשרבי יוחנן בכבודו ובעצמו התפלל על אלישע, אותו אחד שהיה אמור להיות הקטיגור מתפלל ונעשה אדרבא הסניגור של אלישע, הסיר הדבר את המחסום והקטרוג האחרון מאלישע והביא לו תיקון ומנוחה לנשמתו.

עד כאן דברי הרבי.





## ה

והנה אנחנו זכינו להיות שלוחים של הרבי במדינות ברית המועצות לשעבר. כולנו יודעים את ההיסטוריה הקשה וההירואית של אותם חסידים שמסרו נפשם כפשוטו ממש על קיום התורה והמצוות באותם שנים בהם הדבר היה כרוך בסכנת נפשות. חלקנו צאצאים גשמיים של אותם חסידים וכולנו צאצאים רוחניים ותלמידים של הרביים אשר מסרו נפשם בפועל והם שנסכו בחסידים את אותו כח על טבעי של מסירות נפש עבור קיום התורה ומצוות והחזקת היהדות.

כאן בשליחותינו עם היהודים היקרים הללו איתם אנו עובדים אנו נפגשים בעצם עם אותם יהודים או צאצאיהם של אותם יהודים שלצערינו הגדול לא עמדו אז בתקופה האיומה ההיא בנסיון. אותם אלא שלא מצאו בעצמם את הכח הלא אנושי ללכת נגד הזרם עד כדי סכנת נפשות.

ולכאורה כיצד יתכן שבשביל לתקן ולקרב יהודים אלו שלא עמדו באותם נסיונות שולחים עבור זה אותנו חסידי חב"ד תלמידי הרביים? הרי מי לנו יותר מחסידי חב"ד אשר מהווה "קטיגור" כביכול עבור אותם יהודים? חסידי חב"ד והרביים הם הם ההוכחה והעדות החיה שאכן היה אפשר לעמוד בנסיון, ושבאם רק היה הדבר נוגע באמת אכן היה בהם הכח המיוחד לשמור תורה ומצוות גם במצבי אונס כאלו!

אלא שכמו במקרה של רבי יוחנן רואים אנו שאדרבא, התיקון בשלימות נעשה דווקא כשאותו אחד שיכל להיות קטיגור נעשה סניגור ואז אין לך סנגוריה גדולה מזו ופועל הדבר תיקון בשלימות.

וכך גם בעניינינו. דווקא הרביים שלנו אלו שמסרו כאן נפשם בפועל ממש הם אלו שיכולים ופועלים בהצלחה אלוקית בעצמם ועל ידי שליחיהם תיקון עליה וקירוב המוני בית ישראל ד"מדינה ההיא" לתורה ומצוות מתוך לימוד זכות ואהבת ישראל הכי גדולה, הן לאותם יהודים שלא עמדו לצערינו אז בנסיון ובטח לצאצאיהם שהם תינוקות שנשבו והם יהודים יקרים מפז ומפנינים שאנו רואים במוחש באילו נסיונות הם עומדים יום יום בגבורה בדרכם חזרה לאביהם שבשמים בלי להתפעל מהסביבה ומתוך תוקף של קדושה ואדרבא הם מהווים עבורנו דוגמא ומושא להערצה.

ויהי רצון שנזכה כבר לגאולה שלימה ונזכה להתראות אז עם הרבי יחד עם כל היהודים כאן ויחד עם כל עם ישראל תיכף ומיד ממש.







## החמירו במערים יתר מן המזיד

מדוע מחמיר הרמב"ם במערים יותר מהמזיד / תירוץ ע"פ דברי רש"י - שהכל תלוי בראיית אדם זר מהצד, מה לומד מהם / הדברים ע"פ פנימיות העניינים

הרב מרדכי גרוסמן

משפיע בישיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

א. כתב הרמב"ם בהלכות יו"ט<sup>110</sup> "המבשל או האופה ביום טוב כדי לאכול בו ביום או שזימן אורחים ולא באו ונשאר התבשיל והפת הרי זה מותר לאכלו למחר בין בחול בין בשבת, ובלבד שלא יערים, ואם הערים הרי זה אסור ואפילו בשבת שאחר יום טוב מפני שהחמירו במערים יתר מן המזיד".

וצריך להבין בטעם חומרא זו שהחמירו על המערים. דלכאורה המזיד חמור יותר. שהרי המערים רוצה לצאת ידי חובתו בשביתת יו"ט. ועיקר חסרונו הוא מה שמבקש דרכים להפטר משביתת יו"ט. אבל המחלל שביתת יו"ט בזדון מבעט לגמרי בשביתת היום!?

ב. והנה בפשטות ההסברה בזה, דמה שהחמירו במערים מבמזיד אינו מצד שגרוע יותר מן המזיד, אלא להיפך. דבמזיד, כיון שהפקיע עצמו מהשביתה ואינו שומע לדברי תורה - לא יועיל לאסור עליו התבשיל. כיון שבכל מקרה לא ישמע לנו. ודווקא במערים, שרוצה לצאת ידי חובתו, מועיל לאוסרו מהתבשיל שעיי"ז ימנע ממעשיו<sup>111</sup>.

אך מלשון הרמב"ם "שהחמירו במערים יתר מן המזיד" משמע, שהחמירו במערים ולא במזיד (לא מצד שבמזיד לא יועיל להחמיר, אלא) שיש צד חמור במערים שאינו במזיד, שלכך החמירו בו דווקא.

ומפורשים הדברים ברש"י ביצה<sup>112</sup> "אחמור בה רבנן בהערמה טפי ממזיד דאלו מזיד - רשע הוא לעבור על דברי חכמים, ואין אחרים למדים הימנו, והוא עצמו משים אל לבו ושב, אבל מערים - סבור לעשות בהיתר, הלכך לא ישיב אל לבו לחזור בו, ואחרים למדין הימנו - הלכך קנסוהו רבנן".

היינו, שגדר הקנס במערים הוא מצד חומרתו. שהמערים חמור מהמזיד בשתיים:

(110) פרק א הלכה י"א.

(111) וע"ד מש"כ הרמב"ם בפיה"מ (תרומות רפ"ז) בהא דשוגג חייב בחומש ומזיד פטור "לפי שענשו גדול מלהתכפר בתשלום".

(112) יז, ב ד"ה שאני הערמה.





א. אינו מכיר בפשעו, ולא יעשה תשובה. ב. כיון שאינו מבעט לגמרי בדרך הישר יבואו אחרים ללמוד ממנו.

וי"ל, שב' חומרות אלו במערים הם רק במה שנפק"מ להלכה. אבל יסודם הוא בעצם תכונתו השלילית של המערים. דזה שאינו מקבל עליו עול מצוות בשלמות, ולאידך אינו מבעט לגמרי - ה"ז לפי שהוא הפכפך. ללא עקביות ויסודיות, 'חסר-עמוד-שדרה'. ולכן (א) אינו מכיר בפשעו ו(ב) יכול להטעות הסובבים אותו.

ג. עפ"י הידוע שהתורה"ק 'תורה אחת היא', יש לומר שמיוסדים הדברים ב'נשמתא דאורייתא'. דהנה נתבאר בלקו"ש בענין<sup>113</sup> דברי אליהו לבני ישראל "עד מתי אתם פוסחים על שני הסעיפים". דלכאורה עיקר החיסרון אינו במה שפוסחים על הסעיפים, אלא רק באותם הפעמים שנוטים אחר הבעל!?

ומבאר שם, שחיסרון גדול יותר יש באותו שפוסח על שתי הסעיפים: א. קשה עליו ביותר לעשות תשובה לפי שאינו מכיר בעוצם חטאו. ונדמה לו שלא התרחק כ"כ. ב. שאינו יסודי בהנהגתו ולכן יכול לבחור בעניינים טפלים למרות שמכיר באמת. ג. מחטיא את הרבים, שמתרץ הנהגתו ע"פ תורה ומטעה אחרים לנהוג כמותו.

והדברים כפתור ופרח, דיסוד זה ע"פ פנימיות התורה, בחומרת ההנהגה החיצונית וההפכפכה - משתקף ובא להלכה, בקנס המערים, בכל פרטיו. הן מצד עצמו שלא חוזר בו. והן מצד הסובבים שמטעה את הרבים.

## “הרבה שליחות עושה”

תחנונים על נפש הרוצח - ע"י עצמו או שלוחים (מחלוקת ר"מ ורבנן) / דברי עצמו משפיעים לכאורה הרבה יותר כיוון שנוגע לו הדבר / ביאור ההבדל בין דבריו על עצמו כאן ובשאר מקומות

הנ"ל

א. בדין מנוסת רוצח בשגגה לעיר מקלט איתא בגמ' (מכות י, ב) "מוסרין לו שני ת"ח, שמא יהרגנו בדרך וידברו אליו . . . כדתניא: וידברו אליו דברים הראוים לו, אומרים לו: אל תנהג בו מנהג שופכי דמים, בשגגה בא מעשה לידו; ר"מ אומר: הוא מדבר ע"י עצמו, שנאמר: וזה דבר הרוצח, אמרו לו: הרבה שליחות עושה".



ומבואר מזה, שנחלקו חכמים ור"מ ברוצח בשגגה שגולה לעיר מקלטו והשיג אותו גואל הדם - דכיון שעדיין לא נכנס לעיר מקלטו יכול גואל הדם להרגו, ובזה נחלקו אם הפסוק "וזה דבר הרוצח" מלמד שדווקא הרוצח צריך להתחנן על נפשו, או שעדיף שילמדו עליו זכות תלמידי חכמים שעמו, כיון ש"הרבה שליחות עושה".

והנה, יש שפירשו<sup>114</sup> שתיבת 'שליחות' קאי על דרשת הכתוב. היינו, שהכתוב 'וזה דבר הרוצח' 'עושה' ומשמש הרבה 'שליחות' (מלמד הלכות) אחרות. ויש שפירשו<sup>115</sup> שב'הרבה' מקומות בש"ס מצינו ש'שליחות עושה' ומועילה כאילו עשה המשלח, ואף כאן דיבורם של הת"ח נחשב כדיבור הרוצח [וראה עוד במאירי כאן פירוש מחודשים בסוגיא].

אמנם המשמעות הפשוטה כפירוש רש"י "הרבה שליחות עושה - דברים שאינן נעשים ע"י האדם נעשים ומתקבלים על ידי הרבה שלוחים". ובשינויי גרסאות הנוסח הוא "מתקבלים הרבה על ידי שלוחים". ומשמעות דבריו, שאין הצורך בת"ח (כל-כך) מצד חכמתם וסברתם, אלא (בעיקר) מצד שהם אנשים אחרים שאינם הרוצח עצמו. כדיוק לשון הגמרא 'הרבה שליחות עושה', שהמעלה נובעת מעצם השליחות ולא ממי שנשתלח.

ב. ולכאורה יש לדון בזה, דלכאורה לרוצח עצמו נוגע 'הרבה' יותר סכנת המיתה שעומד בפניו, ותחנוניו ושכנועיו גדולים ו'רבים' יותר מהחכמים שעמו.

ואולי י"ל ההסברה בזה: הגם שתחנוני הרוצח הם ביותר, כיון שהדבר נוגע לו יותר - הרי על לב גואל הדם אין דבריו מתקבלים. כיון שבטבעי בנ"א, שאין נוטים לקבל את האמת ממי שהוא נוגע בדבר, כיון שאין הוא אומר את האמת מצד עצמה, אלא משתמש בה למטרותיו האישיות.

ובסגנון אחר: טבע האדם בתולדתו (ראה תניא פי"ב), שמוכן לוותר על רגשי לבבו מצד סברא אמיתית. אך כאשר סברא זו עצמה, תאמר על ידי אחר שיש לו אינטרס אישי מהנהגה על פי סברא זו - תאבד הסברא בעיני האדם את כל משמעותה. וירגיש שמנסים להונות אותו.

ובנדון דידן: כאשר הרוצח עצמו מתחנן ומשדל את גואל הדם, הנה כיון שמדובר אודות הצלת עצמו לא ישמע לו גואל הדם. כיון שאף אם הסנגורי' וההסברים שלו יהיו משכנעים ביותר יועמדו כל דבריו בספק, כיון שאין לך נוגע יותר ממנו. ודווקא כאשר אחרים יסגרו עליו עשוי גואל הדם להשתכנע מכך (ולפי"ז אפ"ל שלשיטת חכמים דווקא הת"ח מסנגרים עליו, ולא הוא עצמו. כיון שבאם יסגר על עצמו יחליש גם את דברי הת"ח).

(114) ראה ריטב"א שם ד"ה אמרו לו.

(115) ערוך לגר שם.





ועפי"ז נראה, שהטעם שמשלחים עמו תלמידי חכמים דווקא הוא, נוסף לכך שתוכן דבריהם יהא בחכמה ובשכנוע, הנה עצם העובדה שדברים אלו נאמרים ע"י ת"ח המוחזקים לאנשים ישרים מוסיף בקבלת הדברים.

ג. ובזה<sup>116</sup> מדוייקת לשון רש"י "ומתקבלים הרבה ע"י שלוחים" ולא רק "נעשים". שבזה מדגיש שעיקר מעלת השליחות היא לא (רק) בתוכן הדברים עצמם. כ"א במה שמתקבלים יותר אצל השומע, כיון שהם משוללים מפניות אישיות (וזהו מה שאומר 'נעשים ומתקבלים', היינו שהעשי' כאן היא בקבלה, שלא נתוסף בתוכן הדברים אלא בקבלתם).

והנה יסוד זה שבש"ס - שבשליחות ע"י אחר שאינו נוגע, מתקבלת אמיתת הדברים עצמם ללא חשבונות אישיים - מהוה אבן יסוד בהוראתו ועצתו הקדושה של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בענין החינוך וההשפעה של הורים על ילדיהם, אשר "רואים במוחש שלפעמים הכי קרובים ילדים מקבלים השפעה מאנשים זרים יותר בנקל מאשר מההורים" (אג"ק חט"ו ע' פז<sup>117</sup>) "יכולים להשפיע ע"י ידידים יותר מאשר השפעה ישירה גם מהקרובים ביותר. . . ושלא יהי' ניכר שממנו באה התעוררותם ופעולתם בזה (חכ"ד ע' רא).

וההסברה בזה מבאר באיגרת אחרת: "הגישה הכללית של הדור הצעיר בימינו בנוגע להוריהם, בהם הם חושדים לעיתים קרובות כי הם רוצים לנצל את החיים של הילדים שלהם. . . דבר זה יוצר רגישות-יתר מצידם של הילדים ואפילו תרעומת" (מורה לדור נבוך איגרת קפ). כלומר, המעלה בהשפעה על-ידי אדם אחר היא

---

(116) דהגם שכמה מעלות יש בשליחות ע"י אחר בנדו"ז, וכמובן בפשטות שבמצב זה, כאשר הרוצח ניצב בפני סכנת מיתה דעתו מיטרפת עליו, ואינו יכול לסדר דבריו כהוגן בפני גואל הדם. וכן מובן שע"י השליחות, שת"ח פונים לגואל הדם ומבקשים ממנו, הרי כבוד זה משפיע עליו ומרכז דעתו. אמנם, עיקר טעם השליחות הוא לשלול הנגיעה האישית של הרוצח. וכהדיוק 'הרבה שליחות', שהמעלה היא מה שהדברים נאמרים באופן של שליחות ע"י אחר, ולא רק שע"י נשללת אמירה מבוהלת.

ובגליון העו"ב (אהלי-תורה) תתקס"ח ביאר הרב י.ב. בענין בקשת מחילה מחבירו, אשר יש "להרבות עליו רעים" שע"י יתרצה למחול לו. והביא ע"ז מהגמ' ופירש"י דידן. ומשמע שרוצה לפרש שע"י השליחות שטורח ומכבדו לשלוח אליו אחרים יתרצה למחול. אמנם הסברא הפשוטה נותנת, שבמצב זה בו 'יחם לבבו' של גואל הדם, ובפרט שהנהגה זו היא ע"פ תורה (כידוע ביאור הרבי בזה) - לא מסתבר שימנע מההריגה ע"י כבוד וכדו', אלא רק ע"י הסברה אמיתית שמדובר ברצח בשגגה והאלקים הוא שאינה לידו. וע"כ נראה לפרש ככפנים.

(117) וראה שם, שהמעלה בהשפעה ע"י אחר היא לא רק בשלילת הנגיעה, כ"א גם במה שהדברים נאמרים מבלי התרגשות נוספת שלפעמים מזקת היא, וגם זה נכלל בדיוק לשון רש"י 'ומתקבלים'.





שנשללת כאן הנגיעה האישית<sup>118</sup>.

נראית מכאן איפה השתקפות נוספת להיותה של התוה"ק 'תורת חיים', אשר חוקי' והוראותי' הם חוקים היוצרים חיים, וחודרים בכל חלקי עבודת האדם.

## שמותיהן מבוהלין

הסכנה במקורבים למלכות - "הן אמה וכו' ארדא וארטא" /  
האם שייך לדון ע"פ שמות, הרי זה שייך ליחידי סגולה / הסכנה  
אינה רמוזה בשמותיהם אלא מביעה גסותם הגורמת לכך

הנ"ל

א. בגמ' גיטיין<sup>119</sup> גבי המעשה באותן בני אדם המקורבין למלכות, מפרט ר' דוסתאי את הסכנה שבהם: "הן אמה וכובען אמה, ומדברין מחצייהן, ושמותיהן מבוהלין, ארדא וארטא ופילי בריש".

ב. והנה, בנוגע לפרטים הראשונים המובאים בגמ', ניתן להבין מדוע מורות תכונות אלו על אנשים מוזרים ומסוכנים. אך בנוגע לענין השמות יש לדון.

דהנה איתא ביומא<sup>120</sup> "רבי מאיר הוה דייק בשמא, רבי יהודה ורבי יוסי לא הוו דייקו בשמא". ומובא שם המעשה שנתארחו שלשתן אצל אדם ששמו 'כידור'. ורבי מאיר לא הפקיד אצלו את ממונו, כיון שדרש שמו לשלילה מהפסוק "כי דור תהפוכות המה". ואילו רבי יהודה ורבי יוסי לא דרשו בשמו של בעה"ב והפקידו אצלו את כספם. ולבסוף אכן הלה התכחש ולא החזיר הממון. ורק בתחבולה גדולה עלה בידם להציל ממונם מידו.

ונמצא מזה, שרק יחידי סגולה כר"מ, אשר "אין חבריו יכולין לירד לסוף דעתו", יש לו היכולת לדרוש בשם. וא"כ היאך למד ר' דוסתאי משמותם של האנשים הללו שמסוכנים הם.

118) וכפי שענה הרבי בא' היחידיות לגברים כשזוג הגרים באיזור שומם מיהדות שאלו האם עליהם להביא לילדיהם מחנך יר"ש ממקום אחר או שיכולים ללמוד עמם בעצמם. וענה (באנגלית) שיכולים ללמדם בעצמם, אך זאת בתנאי שינתקו את רגשותיהם האישיים ויהיו "adjective" ולא "subjectivity".

119) יד, ב.

120) פג, ב.





ובפרט עפ"י המבואר (לקו"ש ח"ה, שיחה לכ"ד טבת) בהפלאת המעלה של הדרישה בשם. שכל דבר, שמו מורה על מהותו, כיון שהשם הוא הצירוף ממנו נתהווה הדבר. והטעם שרק ר"מ יכל לדרוש בשם הוא, לפי שהרבה פעמים השייכות בין השם לתכונות נפשו של האדם היא ברמז ובהעלם. ולר"מ הי' הכח לראות את האדם כפי שהוא בשרשו. וא"כ היאך סבר ר' דוסתאי שבנוגע לפרט זה, שמותן של האנשים, ילמד ר' יוסי על הסכנה שבהם?

ג. וי"ל ההסברה בזה בפשטות, אשר כאן אין הלימוד מתוכן השם, שר' דוסתאי ראה בשמם את שרשם ותכונתם האמתית. כ"א הלימוד הוא מעצם העובדה שאנשים אלו נקראו בשמות מבוהלים. אשר דבר זה מורה שאינם אנשים מן הישוב, שיש בהם מידת הבושה וההתחשבות עם מנהגו ויישובו של עולם. אלא הם אנשים גסים ומסוכנים אשר אינם נותנים עצמם למרות וכללים מסויימים, ובמילא כל וויכוח עמם הוא בגדר סכנת נפשות.

## קלסתר פנים דומה לאברהם

ביאור הרבי מהו החידוש בדמיון קלסתר פני יצחק לאברהם /  
דמיון מצד תכונות הנפש / איך יתכן שלוט ואליעזר היו דומים  
בקלסתר פניהם לאברהם

הנ"ל

ברש"י ר"פ תולדות, עה"פ "אברהם הוליד את יצחק" מבאר הטעם שהוצרך הכתוב להדגיש שאברהם הוא שהוליד את יצחק: "לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה, שהרי כמה שנים שהתה עם אברהם ולא נתעברה הימנו, מה עשה הקב"ה, צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק, וזהו שכתב כאן יצחק בן אברהם היה, שהרי עדות יש שאברהם הוליד את יצחק".

ובלקו"ש ח"כ<sup>121</sup> מבאר בארוכה הטעם שהי' צ"ל יצירה מיוחדת של הקב"ה שיהא קלסתר פני יצחק דומה לאביו. דלכאורה כן הוא בטבע, שהבן דומה לאב. ומבאר שהטעם שהבן דומה לאב בכלל, הוא לפי שהוא דומה בתכונות נפשו להאב, וממילא מתבטא זה גם בציור הפנים.





משא"כ אצל אברהם ויצחק שהיו בתכונות הפכיות. אברהם הי' במדת החסד ויצחק במדת הגבורה. ולכן כאן, כיון שהתכונות של הבן הפכיות מהאב, גם ציור פניו צ"ל, בטבע, שונה.

וזהו שטענו מאבימלך נתעברה שרה, כיון שעיקר יניקת הקליפות הוא מקו הגבורה (צמצום והעלם), ולכן מצד ציור פניו של יצחק בטבע, הי' נתינת מקום לטענה שאינו בא מאברהם (קדושה, השפעה) אלא מאבימלך (קליפה, צמצום). ובהערה שם (37) מקשה על הביאור "צריך עיון קצת, דגם אבימלך הוא (מלך פלישתים) - חסד (דקליפה)."

והנה ע"פ הסברה זו, ששייך דמיון בין חסד דקדושה, אברהם, לאלו הבאים מצד (חסד ד) קליפה - יש לבאר ענין התמוה לכאורה:

דהנה מצינו בכו"כ שהיו דומים לאברהם בקלסתר פנים. וכמו שהביא רש"י עה"פ (בראשית יג, ח) "כי אנשים אחים אנחנו" שאמר אברהם ללוט "קרובים, ומדרש אגדה: דומין בקלסתר פנים.

וכן מצינו בבראשית רבה (ס, ז) עה"פ "ויאמר בא ברוך ה', שהיה סבור בו [לבן] שהוא אברהם, שהיה קלסתר פניו דומה לו". וברור שאין כל ערך בין אברהם ללוט, או לאליעזר עבדו. ואילו להביאור בהשיחה, שהדמיון בקלסתר פנים הוא בהתאם לדמיון בתכונות הנפש, נמצא שאלו שהיו דומים לאברהם בקלסתר פניהם היו דומים לו גם בתכונות נפשם?

אמנם ע"פ ההערה האמורה ניתן להסביר תמיהה זו: דאכן לוט, ועד"ז אליעזר, היו בני נח ונפשותם נמשכת מצד הקליפה. ולכן לא שייך לומר שהטעם שהיו דומים לאברהם הוא לפי ששרשם הוא בחסד דקדושה.

אבל כיון ש"זה לעומת זה עשה אלקים" וכשם שבקדושה קיימת מדת החסד כך גם נעשה לעומת זה 'חסד דקליפה'. לכן שייך שיהיו אנשים הדומים לאברהם אף שנפשותיהם נמשכת מצד הקליפה.



## “קיים זה מה שכתוב בזה” ארונו של יוסף לצד ארון ברית ה’

איך התעסק משה רבינו עם עצמות יוסף, הרי נזהר על טומאה וטהרה? / מה קדם למה – ארון יוסף או ארון הברית? / ארונות הקבורה שהלכו עם בני ישראל במדבר / קיים זה מה שכתוב בזה אצל יוסף הצדיק ואצל חזקיהו מלך יהודה / קיים – מלשון ‘קיום’, קיים – מלשון ‘נתקיים’

הרב שייע דייטש  
 גבאי ראשי דביהכנ”ס המרכזי  
 “מארינה רושצ’ה”  
 מוסקבה, רוסיה

### ארונו של יוסף לצד ארון חי העולמים

איתא במכילתא (שמות יג, יט) על הפסוק “ויקח משה את עצמות יוסף עמו”: “מי לנו גדול כמשה, שלא נתעסק בו אלא שכינה, שנאמר ‘ויקברו אותו בגיא’. ולא עוד, אלא שעם יעקב עלו עבדי פרעה וזקני ביתו - ועם יוסף הארון והשכינה והכהנים והלווים וכל ישראל ושבעה ענני כבוד. ולא עוד, אלא שהיה מהלך ארונו של יוסף עם ארון חי העולמים, והיו עוברים ושבים אומרים: ‘מה טיבן של שני ארונות הללו?’ והם אומרים להם: ‘זה ארונו של מת וזה ארונו של חי העולמים’. ואומרים להם: ‘מה טיבו של מת להלך עם ארון חי העולמים?’ ואומרים להם: ‘המונח בארון זה - קיים מה שכתוב במונח בארון זה.’”

והנה, בתחילה יש לבאר מה שהוזכר במכילתא ששני הארונות “היו מהלכים זה עם זה”. ובאמת כן מבואר מדברי הגמ’ בסוטה כ, ב (וכן הוא בפסחים סז, א), דתניא “טמא מת מותר ליכנס למחנה לוייה, ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת עצמו, שנאמר ‘ויקח משה את עצמות יוסף עמו’ - עמו במחיצתו”. ופירש”י בד”ה עמו במחיצתו - וז”ל “ובמדבר נמי היו ג’ מחנות: לפני מן הקלעים - מחנה שכינה, והלוים יחנו סביב למשכן העדות - זה מחנה לוייה, והדגלים ג’ פרסאות זה מחנה ישראל. ומשה היה לוי, וקאמר - עמו.”

### ארונו של יוסף במחנה לוייה

נמצא מבואר, שמשה רבנו נתעסק בארונו של יוסף לא רק בעת יציאת מצרים בלבד, אלא גם לאחמ”כ - למשך כל אותן השנים שהיו במדבר, היה הארון שוהה במחיצתו של משה רבנו - במחנה לוייה שמסביב למחנה שכינה.







יש להעיר בדרך אגב, שהקושיא מבוארת היאך היה משה יכול להשהות ארונו של יוסף במחיצתו, הרי משה נצטווה לפרוש מן האשה כדי שיהא מוכן ומזומן להיכנס לאוהל מועד לדבר עם ה' בכל עת ולא יהיה טמא, וא"כ היאך מותר לו להתעסק עם ארון המת? ויש מתרצים<sup>122</sup>, שצדיקים אינם מטמאים במיתתם, ולכן היה מותר לו.

אך מ"מ יש להקשות על תשובה זו, שהרי מצינו מפורש בדברי חז"ל (סוכה כה, א) 'ויהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם' - אותם אנשים מי היו? נושאי ארונו של יוסף היו, דברי רבי יוסי הגלילי, ומוכח שעצמות יוסף מטמאים?

ולפי דברי הגמ' בסוכה הנ"ל שעצמות יוסף מטמאים, צריך לומר אפוא, שמה שאמרו שארונו של יוסף היה במחיצתו של משה - היינו בחלקו במחנה לוי ובקרבת מקום למשכנו, אך מ"מ משה רבנו לא נתעסק בו ממש כל אותן השנים, ולא היה באוהל אחד עם ארונו של יוסף, שהרי אסור היה לו להיטמא. אלא היו אנשים אחרים שנתעסקו עם ארונו של יוסף, והם היו הטמאים שבפרשת פסח שני (לדברי ריה"ג), ואילו משה בעצמו לא, שהרי היה צריך להיות מוכן לבוא בכל עת אל הקודש, ואכמ"ל.

והנה לאור המבואר שארונו של יוסף היה כל ארבעים שנה במחנה לוי, א"כ הרי שגם בשעת המסעות היה ג"כ במחנה לוי כמו שהיה בשעת חנייתו, כדקיי"ל שבעת המסעות נסעו כסדר חנייתו, כדמפורש בקרא (במדבר ב י"ז) כאשר יחנו כן יסעו, ופירש"י (שם ט) "וכשהולכין - הולכין כדרך חנייתו, הלויים והעגלות באמצע, דגל יהודה במזרח ושל ראובן בדרום וכו'". ולפי"ז מובן היטב לשון המכילתא "היה מהלך ארונו של יוסף עם ארון חי העולמים", כיון ששני הארונות התהלכו במדבר באמצע כל המחנות - זה עם זה, ארון הקודש במחנה שכינה, וארונו של יוסף לידו במחנה לוי שמשביב למשכן.

#### קושיא למה הקדימו להזכיר ארונו של יוסף

אך לכאורה מסתברא שהלשון "עם ארון חי העולמים" אינו כפשוטו ממש, שהרי מצד הכבוד לארון ברית ה' שבו לוחות ושברי לוחות מונחים, בודאי היה ארון הברית מהלך קצת קודם לארונו של יוסף, ולא היו מהלכים שוה בשוה ממש, וכל שכן שלא היה ארונו של יוסף מהלך קודם לארונו של חי העולמים. ואמנם אם כנים הדברים שארון ברית ה' היה הולך קודם לארונו של יוסף, לכאורה תמוה מדוע הקדימו בני ישראל לציין בתשובתם "ארונו של מת" לפני "ארונו של חי העולמים"?

ובישוב תמיהה זו, מסבירים כמה מהמפרשים, כי ארונו של יוסף כבר נצטרף

122) כ"כ החיד"א בספרו פני דוד עה"ת פרשת בשלח, בשם ספר אמרי נועם עה"ת לבעלי התוס'.



למחנה בני ישראל מעת יציאת מצרים, מאז שלקח משה את עצמות יוסף עמו (וכפי שנתבאר לעיל), ואף עבר עמהם את הים (וכמו שאמרו במדרש "הים ראה וינוס, מה ראה, ארונו של יוסף ראה") וכן היה עמהם בכל המסעות שקדמו למתן תורה. ואילו ארון הברית ניתוסף לעם ישראל רק לאחר קבלת התורה. ולכן כיון שארונו של יוסף היה קודם במעשה, הקדימוהו ישראל בתשובתם לפני ארון ברית ה'<sup>123</sup>.

אך עדיין יש לשאול, מדוע לא נשאלו על הארונות הנוספים של אחי יוסף, דהיינו שאר השבטים, שגם ארונותיהם הועלו על ידי בני ישראל לקבורה בארץ ישראל? והנה כפי פשוטו יש לבאר, שהרי כמבואר לעיל, ארונו של יוסף היה מתהלך בקרבת מקום למחנה שכונה, במחנה לוויה במחיצתו של משה. ואילו ארונות שאר השבטים הועלו והתהלכו עם שבטיהם. ולכן שאלו רק על שני הארונות שבאמצע המחנה שהלכו זה קרוב לזה.

אך לאמיתו של דבר, לכאורה דברי המכילתא באים לבאר שאלה זו דייקא - מדוע באמת נתייחד יוסף בכך שזכה שארונו יתהלך ליד ארון ברית ה', בשונה מכל אחיו השבטים שארונותם שכן בתוך שבטם? ועל זה ענו ישראל ואמרו "המונח בארון זה - קיים מה שכתוב במונח בארון זה". אמנם יש להבין את הענין, מהי הנתינת טעם שאמרו, הטעם שזכה יוסף בזה יותר מכל שאר אחיו הוא מפני שקיים את התורה? - וכי שאר אחיו, שבטי ישורון, לא קיימו את התורה, חלילה?

קיים זה מה שכתוב בזה - במיטתו של חזקיהו מלך יהודה

והנה, עצם שימת ארון המת ליד ספר התורה ואמירת "קיים זה מה שכתוב בזה" מצינו במקום אחר, והוא מה שאמרו בגמרא בבא קמא (יז, א) "וכבוד עשו לו במותו - זה חזקיה מלך יהודה שיצאו לפניו שלושים וששה אלף חלוצי כתף, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי נחמיה והלא לפני אחאב עשו כן? אלא שהניחו ספר תורה על מטתו, ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה".

והגמ' ממשיכה אח"כ ומקשה, מהי החשיבות המיוחדת שציינו אליה, שנהגו כן אצל חזקיהו להניח ס"ת על מטתו, הרי אף בימי הגמ' נהגו מנהג זה. וז"ל הגמ' - "והאידינא נמי עבדינן הכי?", ומתרצים שם: "אפוקי מפקינן, אנוחי לא מנחינן, ואיבעית אימא אנוחי נמי מנחינן - 'קיים' לא אמרינן". פירוש - האידינא, מוציאים את הס"ת בעת הללויות החכם, אבל אין מניחים את הספר על המיטה (ורק אצל חזקיה הניחו את הספר על המיטה). ואיבעית אימא, גם אם מניחים את הספר על המיטה, אבל אין מזכירים את האימרה "קיים זה מה שכתוב בזה", ורק אצל חזקיה אמרו כן.

ומהגמ' משמע, שמה שעשו לחזקיה (ובדומה לו אצל יוסף) אין עושים לשום אחד מגדולי החכמים, אלא נוהגים רק מקצת ממנהג זה, שמוציאים את הספר אבל

(123) וכדאשכחן במכילתא (החודש, ג) "כל הקודם במקרא הוא קודם במעשה".





אין מניחים אותה ליד המת, או שמניחים אבל אין אומרים "קיים זה מה שכתוב בזה". אבל להניח את הספר ליד המת ולומר "קיים זה מה שכתוב בזה" - אין עושים כן, מפני גודל חשיבות אמירה זו, ששמורה רק ליחידים ממש.

ושוב אנו רואים - שכמו שרק אצל חזקיהו מצינו מנהג זה מתקיים במלואו, ובשאר מלכי ישראל הכשרים וכן חכמי הדורות לא נהגו כן, כן היה בדור המדבר, שרק יוסף נתייחד שארוננו הלך לצד ארון ה', ואמרו "קיים זה וגו'" ואילו שאר אחי השבטים לא זכו לזה, למרות גודל ערכם.

ועדיין צריך להבין, במה נתייחדו חזקיהו המלך ויוסף הצדיק בזה. וכן צריך להבין, למה נחשבת אמירה זו "קיים זה מה שכתוב בזה" כ"כ מיוחדת - שאי אפשר לאמרה אלא על צדיקים ספורים לכל אורך הדורות.

חזקיהו נתייחד בכך שלימד תורה לכל ישראל מן ועד באר שבע

וכדי להציע ביאור לענין, נביא את המשך דברי הגמ' בב"ק (שם): "אמר רבה בר בר חנה הוה אזילנא בהדיה דר' יוחנן למשאל שמעתא, וכו' והדר אמר לן אפילו קיים אמרינן - 'לימד' לא אמרינן". פירוש, הגמ' מסיקה שאפילו "קיים זה מה שכתוב בזה" ניתן לומר גם על צדיקים שבדורות מאוחרים, ורק "לימד זה מה שכתוב בזה" זוהי הדרגה הכי גבוהה, וזה אי אפשר לומר על שום חכם - מלבד על חזקיהו מלך יהודה.

והדברים הנאמרים על חזקיהו כאן, מתפרשים ע"פ דברי הגמרא הידועים בסנהדרין על מלחמת סנחריב (צד, ב) "מה עשה חזקיהו, נעץ חרב בבית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה וכו'" וע"ז הכריח את ישראל לעסוק בתורה למרות פחד מלחמת סנחריב, ומתוך כך גרם לריבוי עצום של תורה בדורו, עד ש"בדקו מן ועד באר שבע ולא מצאו תינוק ותינוקת שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה החמורות", עד שנאמר עליהם (סנהדרין כ, ב) "יראת ה' היא תתהלל זה דורו של חזקיהו" ופירש"י שם שעסקו בתורה בדורו יותר מדורו של משה ודורו של יהושע, וז"ל רש"י שם "דורו של משה ויהושע עסקו בתורה הרבה, ודורו של חזקיהו יותר מהם כדכתיב (ישעי' י) וחובל עול מפני שמן, ואמרינן בחלק (דף צד, ב) חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו שהיה דולק בבתי מדרשות" ע"כ. ואמרו בגמ' שם שבקש הקב"ה לעשות לחזקיהו משיח וכו'. ולכן מובן למה נהגו כן רק אצל הלווייתו של חזקיהו, מפני שגרם לריבוי עצום בלימוד התורה.

החילוק בין למד לעצמו ללימד לאחרים

הגמ' שם ממשיכה להקשות על דברי רבי יוחנן הנ"ל, שרק לימד לא אמרינן בשאר חכמים, אבל קיים אמרינן - "והאמר מר גדול למוד תורה, שהלמוד מביא לידי מעשה - לא קשיא, הא למיגמר, הא לאגמורי". פירוש - הרי קיי"ל שמעשה גדול מלימוד, ואם כן למה אמר רבי יוחנן ש'לימד' הוא שבח יותר גדול מ'קיים', הרי 'קיים' הוא



מעשה, שעדיף מ'לימוד'. והגמ' מתרצת ש'מעשה' אכן עדיף מ'לימוד לעצמו', אבל 'לימוד לאחרים' עדיף מ'מעשה'. ולכן 'לימד זה מה שכתוב בזה' הוא שבח יותר גדול מ'קיים זה מה שכתוב בזה'. וזה היה מיוחד לחזקיה שלימד את ישראל תורה ומצוות בדורו באופן מופלג, כנ"ל.

אמנם יש להעיר הערה ע"כ, כי למסקנת הגמ' אליבא דרבי יוחנן ש'לימד' הוא השבח היותר גדול - יותר מ'קיים', וזהו השבח שמתאים לחזקיהו בלבד, מדוע אם כן מצינו בברייתא בדברי רבי נחמיה שאמרו על חזקיהו "קיים זה מה שכתוב בזה"? הרי חזקיה לימד את ישראל, וגרם ריבוי עצום בלימוד התורה, ובדברי הגמ' מבואר שלימוד הוא עדיף מקיים, ואם כן איפוא מדוע אמרו רק קיים זה מה שכתוב בזה?

**"קיים זה" - היינו שגרם קיום התורה ומצוותיה ביד אחרים**

ולאור כל הנ"ל נראה לענ"ד להציע, כי פירוש המילה 'קיים' זה מה שכתוב בזה, לא מיירי בקיום עצמי של הלכות התורה, אלא קיום התורה ע"י שגורם לאחרים לקיימה, שהוא קיום וחיזוק התורה. וכלשון הזה שמצינו בדברי חז"ל (ירושלמי סוטה, ז) ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותה - אפילו למד ולימד ושמר ועשה, ולא קיים את התורה ביד המבטלים אותה - הרי זה בכלל ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת". והיינו שאין הכוונה אצל חזקיהו המלך שקיים את התורה בעצמו - אלא שגרם לקיום התורה, ע"י שגרם לאחרים ללמדה ולשמרה.

ולפי זה - שקיים זה מה שכתוב בזה פירושו לקיים את התורה ע"י לגרום חיזוק בלימוד וקיום המצוות ביד אחרים, הנה ישנם שני אופנים לקיים את התורה - ע"י ללמד את עם ה' תורה ומצוות כחזקיהו, או ע"י מעשי צדקה וחסד כיוסף הוא המשביר, שכלכל את אביו ואת אחיו - ועי"ז זכה לקיים את כל ישראל במצרים כמה וכמה שנים, וגרם עי"ז שלא תפסוק ישיבה מהם, וישבו והגו בתורה וקיימו מצוות ה'. שני צדיקים אלו, יוסף וחזקיהו, היו יחידי הדורות בזה שגרמו קיום התורה אצל כל ישראל - ולכן עליהם ניתן לומר "קיים זה מה שכתוב בזה".

וזהו מה שנתייחדו אלה שאמרו עליהם "קיים זה מה שכתוב בזה" - שגרמו לאחרים לקיים את התורה ומצוותיה, ולכן אי אפשר לומר שבח זה על שאר חכמי ישראל שבכל הדורות, כי דרגא זו היא דרגא גבוהה מאוד, שגרמו לכל ישראל לעסוק בתורה ובמצוות.

ולפי"ז נמצא שהמשך דברי הגמ' על 'לימד' ו'קיים' - לא נאמר אלא לבאר את שני האופנים של קיים - אחד ע"י קיום אחרים בגשמיות כיוסף שע"י"ז גרם שישבו על התורה ועל העבודה, ואחד ע"י ללמד את העם דעת בתורה ובמצוות. ולכן לא אמרו על חזקיהו "לימד" אלא "קיים" - כי "לימד" הוא רק אופן לבצע את ה"קיום התורה".

ועפ"ז מובן שתשובת בני ישראל לאומות העולם ששאלו מה טיבו של ארונו של





מת אצל ארון שבו ארון ברית ה' - ש"קיים זה מה שכתוב בזה", לא היה רק קיום עצמי של יוסף של כל דברי התורה<sup>124</sup>, אלא קיום התורה אצל כל כלל ישראל - יוסף הצדיק ע"י שכלכל את אביו ואת כל אחיו במצרים, ואצל חזקיהו המלך ע"י שהכריח את כל ישראל לעסוק בתורה, וגרם ריבוי עצום של תורה בדורו.

**"עצמות יוסף" - השמירה של בני ישראל עד שקיבלו את התורה**

על דברי הפסוק "ויקח משה את עצמות יוסף עמו" כתב ה"כלי יקר": "סמך ענין זה לפסוק שלמעלה 'וחמושים עלו בני ישראל', לפי שמסיק בילקוט פרשה זו שהיו מהלכין במדבר שני ארונות ארון השכינה וארוננו של יוסף והיו האומות שואלים מה טיבו של ארוננו של מת עם ארון חי העולמים והשיבו להם קיים זה מה שכתוב בזה שיוסף קיים כל עשרת הדברות כו', וסמך זה למה שנאמר וחמושים עלו בני ישראל, מזויינים וכלי זיין שלהם הוא ארון הקודש שהיה הולך עמהם במלחמה, ותינח אחר מתן תורה אבל קודם מתן תורה איך עלו חמושים הלא עדיין לא היה הארון הקודש עמהם, ע"כ אמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו כי ארוננו של יוסף היה דומה כאלו היו חקוקים בו כל עשרת הדברות".

היינו שמאז מתן תורה, הארון שבו היו מונחים הלוחות, היה זה שהגן ושמר על עם ישראל, אולם בימים שקדמו למתן תורה - מה שהגן על עם ישראל היה ארוננו של יוסף, וזוהי סמיכות הפסוקים של "וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים" עם הפסוק "ויקח משה עצמות יוסף עמו" - עצמות יוסף הם ה"חימוש" של בני ישראל בדרכם אל המדבר.

ובלקו"ש חכ"ו (שיחה א' לפרשת בשלח) מסביר כ"ק אדמו"ר את הענין ע"פ פנימיות, שלכאורה התורה הייתה צריכה לנקוט בלשון מכובדת יותר "ויקח משה את ארון יוסף עמו", או בביטוי אחר, ולמה נקטה התורה ביטוי של "עצמות יוסף" שהיא לשון שנראית כפחות מכובדת. וביאר שהתורה נקטה דווקא בלשון זו, ללמדנו מה היתה מטרת לקיחת ארוננו של יוסף - שלא את הארון שבו מונח יוסף לקחו, אלא את עצמותיו של יוסף - עצמותו, המבטאת את מהותו הפנימיות של יוסף הצדיק, כדי שבכוח "עצמותיו-עצמותו" של יוסף, הם יהיו "חמושים", ועי"ז יוכלו לצאת לדרכם אל המדבר.

ובגמ' בסוטה (יג, א) דרשינן על דברי הפסוק במשלי (י, ט) "חכם לב יקח מצות" - "זה משה רבינו, שכל ישראל היו עוסקין בביזת מצרים והוא היה עוסק במצות שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו", ועיין בכלי יקר שמבאר, שמלשון יתור לשון "עמו" לומדים "שבא למעט עסק בזת מצרים, כי הממון קנין שאינו דבק עמו כי

124) ראה רש"י על אתר שמונה את עשרת הדברות שקיים יוסף במהלכים שונים שקרו לו במשך ימי חייו.





לא ירד אחריו כבודו, אבל מה שהאדם מסגל מעשים טובים בעולם הזה הוא הדבר הדבק עמו בעולם הזה ובעולם הבא, לכך נאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו, ואולי לכך עסק דווקא במצוה זו עכשיו להיות לישראל כמזכיר את יום המיתה, כי בסבה זו לא יהיו כל כך להוטים אחר הביזה בזכרם כי יעזוב לאחרים חילו ולא ירד אחריו כבודו“.

ואפשר לסכם ולומר, שזה היה עומק כוונתו של משה רבינו ע“ה, שבשעה שכל ישראל עסוקים בבזה, כשמטרתם נעלית לזכך ולברר את הגשמיות שנטמעה במצרים, אך מאידך היה לו לחשוש שמא הלילה ריבוי גשמיות זה יגרום מיעוט בתורה ובקיום המצוות, בפרט כאשר היו אז עדיין קודם מתן תורה.

ולכן בזמן זה דאג משה ל“קיום“ התורה, ע“י שלקח את עצמות יוסף עמו. דהיינו, כאשר כל ישראל היו עסוקים בגשמיות ובביזת מצרים, שהיה מוטל על עם ישראל לקיים “וינצלו את מצרים“, לקח משה את עצמות יוסף עמו, כדי שעצמיותו של יוסף שכבר עסק בעבודה זו בעת שהיה משנה למלך במצרים, ויוסף היה במצרים בצדקותו מתחילתו ועד סופו, ועסק בבירור וזיכוך הגשמיות אשר במצרים, להעלותו לצורך גבוה ולכלכל את כל אחיו וכל ישראל, ומדה זו היתה נדרשת להם לעת כזאת, בביזת מצרים וביזת הים, להעלותו לצורך גבוה עבור לימוד התורה וקיום המצוות, ועי“ז נתקיים בהם וינצלו את מצרים.

### “קיים“ בארון, מה שנת“קיים“ אצל יוסף

ויש עוד להמתיק בזה ע“פ “יינה של תורה“, הנה בגמ’ מסכת שבת (פח, ב): “אמר רבי יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב“ה, ריבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו? אמר להם, לקבל את התורה בא. אמרו לפניו, חמדה גנוזה שגנוזה לך דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? “מה אנוש כי תזכרנו, ובן אדם כי תפקדנו, ה’ אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ, אשר תנה הודך על השמים“ [כלומר תן את התורה למלאכים שהם בשמים]. אמר לו הקב“ה למשה, החזר להם תשובה. אמר לפניו, ריבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתוב בה? “אנכי ה’ אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים“. אמר להם למלאכים, וכי למצרים ירדתם? לפרעה השתעבדתם? תורה למה תהא לכם? ועוד, מה כתוב בה? “לא יהיה לך אלוהים אחרים“, וכי בין עמים אתם שרויים שעובדים עבודה זרה? ועוד מה כתוב בה? “זכור את יום השבת לקדשו“, וכי מלאכה אתם עושים, שצריכים לשבות? עוד מה כתוב בה? “לא תשא“, וכי משא ומתן יש ביניכם? עוד מה כתוב בה? “כבד את אביך ואת אמך“, וכי אב ואם יש לכם? עוד מה כתוב בה? “לא תרצח“, “לא תנאף“, “לא תגנוב“, וכי קנאה יש ביניכם? יצר הרע יש ביניכם? מיד הודו לו להקב“ה, שנאמר: “ה’ אדונינו, מה אדיר שמך בכל הארץ“, ואילו “תנה הודך על השמים“ - לא אמרו“.





ובלקו"ש ח"ח (שיחה ב' לפרשת במדבר סי"ג) מבאר כ"ק אדמו"ר שהסבריו של משה רבינו שהתורה צריכה להינתן לבשר ודם, להיפך מטענת המלאכים "תנה הודך על השמים", כפי שהוכיח משה רבינו מהדיברות שנחקקו בלוחות הברית - נחלקים באופן כללי לשלושה חלקים וסוגים:

א. שייכותם של בני אדם לתורה מצד גופו של היהודי וצרכיו. כגון "כלום אב ואם יש לכם", שמהם נוצרת מציאות הגוף, "מלאכה אתם עושים" ו"וכי משא ומתן יש ביניכם" - שעל ידם משיג האדם את צרכי הגוף.

ב. שיוכם של בני אדם לתורה מצד הנפש הבהמית והיצר הרע שבהם - "כלום קנאה יש בינכם, כלום יצר הרע יש בינכם".

ג. שיוכם לתורה מצד זה שישראל שרויים "בין העמים" אשר עובדים עבודה זרה.

הסברים אלו מדוע צריכה התורה להינתן לבשר ודם ולא להישאר בשמים ולהינתן למלאכי השרת, מפורשים יוצאים מתוך הדיברות שנחקקו בלוחות הברית, ומהם הוכיח משה כי התורה צריכה להינתן לישראל.

ומסביר הרבי כי שלושה עניינים אלו, שבגינם ניתנה התורה לישראל דוקא ולא למלאכי השרת, נרמזים גם בשלושת הכיסויים שהיו על ארון העדות: "פרוכת המסך", "בגד כליל תכלת", ו"כיסוי עור תחש". "פרוכת המסך" - רומזת לגוף. "בגד כליל תכלת" רמז לנפש הבהמית. ו"כיסוי עור תחש" רומז ל"בין העמים אתם שרויין".

והנה מצינו שארוננו של יוסף היה מתהלך לצד ארון הברית שבו מונח ספר התורה, ואמרו עליו "קיים זה מה שכתוב בזה". ועפ"י האמור, יתכן להוסיף טעם לשבח בהשוואת שני הארונות - כי שלושת הכיסויים של הארון ושלושת הסבריו של משה רבינו על טענת המלאכים - מרמזים על שלושת תקופות בחייו של יוסף הצדיק:

א. "אב ואם יש לכם" - זו תקופתו הראשונה של יוסף בילדותו, לצד אביו ואמו.

ב. "קנאה יש בינכם, יצר הרע יש בינכם" - זו תקופת הנסיונות הראשונים של יוסף, הקנאה שקנאו בו אחיו - ועד לנסיון היצה"ר באשה פוטיפר - "ולא שמע אליה".

ג. "וכי בין עמים אתם שרויים" - תקופת נסיונו של יוסף בהיותו שרוי לבדו במצרים בין אומה שפלה עובדי אלילים.

ולאור זה יובן ביותר ענין "קיים זה" - שיוסף קיים בעצמו ג' עניינים אלו במלואם, המפורשים וחוקקים בדברות שעל הלוחות, ולכן שפיר ניתן לומר עליו "קיים זה" - "מה שכתוב בזה".



### ביאור נוסף בהנחת ספר תורה על מטתו של חזקיהו

ועד דאתינן להכא, אולי אפשר להמתיק גם העניין ש"הניחו ספר תורה על מטתו", ואמרו "קיים זה מה שכתוב בזה", הנה בלקו"ש ח"ד (שיחה לשמח"ת), מבאר כ"ק אדמו"ר העניין בריקוד עם ספר תורה הסגור ומלובש במעיל בשמחת תורה. שיש לתמוה מדוע רוקדים בספר התורה כשהוא סגור ומכורך, ולא מתיישבים ללמוד מספר תורה ובעיון המחשבה וכו'? ומסביר שדווקא הריקוד ברגליים ובדווקא כשהספר תורה מלובש וסגור, הינו עניין של 'קבלת עול'.

חזקיהו המלך חייב את עם ישראל ללמוד, אך כנאמר במשנה "מתוך שלא לשמה בא לשמה", כך כל כלל ישראל בדורו של חזקיהו למד בהתחלה בגלל הפחד שתלה חרב בבית המדרש, אך מתוך קבלת עול זה בבחי' ספר החתום, באו לידי לימוד התורה מתוך קבלת עומ"ש, אך רק מפני שחזקיהו גרם להם לקבל עול התורה על צווארם מתוך קבלת עול. ויתכן שזה מה שנתכוונו לרמז בהנחת ספר תורה סגור על מטתו של חזקיהו.

ולכאורה הדברים מדויקים בלשון הגמ' בסנהדרין (צד ב) שאמרו בחזקיהו "והאחרון הכביד" שהכביד עליהם עולה של תורה, ואמרו שם "וחובל עול מפני שמן א"ר יצחק נפחא חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, מה עשה נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו, בדקו מדין ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאיין בהלכות טומאה וטהרה".

והיינו ש'עול התורה' שהכביד עליהם חזקיהו הוא שהסיר מעליהם עולו של סנחריב, ומתוך כך למדו ועשו חיל בתורה עד שהיו קרובים לידי גאולה האמיתית והשלמה, כפי שנתבאר לעיל. ולכן שמו על מטתו ספר תורה, וכפי שנתבאר לעיל כי ספר תורה סגור ומכורך מרמז על ענין קבלת עולה של תורה, שבו נתייחד חזקיהו מלך יהודה.







## קשה יומא דמיטרא כיומא דדינא

בשני מקומות בגמרא מובאים דבריו של רבה בר שילא, במסכת תענית ובמסכת בבא מציעא / בחוברות ה'רשימות' הרבי מצטט פעמיים את דבריו, ובשניהם מציין כמראה-מקום למס' ב"מ, ולא למסכת תענית הקודמת לה, אף שבמסכת תענית זהו מקור הדברים, ובמסכת ב"מ הדברים מובאים רק כבדרך אגב / אך מעיון באופן הבאתם בשני המקומות בגמרא, ומתוכן ביאורו של הרבי ברשימות, מובן לכאורה הטעם לציין דווקא למסכת בבא מציעא

הרב אליהו וולף  
שליח כ"ק אדמו"ר  
מוסקבה - כפר חב"ד

### א

במסכת תענית (ח' ע"ב), בסוגית ירידת הגשמים אומרת הגמרא: "אמר רבי יצחק, אפילו שנים כשני אליהו (בימי אחאב שהיה העולם צריך לגשמים. רש"י), וירדו גשמים בערבי שבתות - אינן אלא סימן קללה (שבני אדם צריכים לחזור בשוק לקנות סעודת שבת), היינו דאמר רבה בר שילא קשה יומא דמיטרא כיומא דדינא".

מאמרו זה של רבה בר שילא, מופיע בש"ס פעם נוספת, במסכת בבא מציעא (פ"ה ע"א), בסיפור אודות יסורי דרבי, ושם אומרת הגמרא בסיום הסיפור: "כולהו שני יסורי דרבי לא אצטריך עלמא למיטרא, דאמר רבה בר שילא קשי יומא דמיטרא כיומא דדינא".

ב'רשימות' הרבי מביא פעמיים את מאמרו זה של רבה בר שילא. בחוברת כ"ף, בביאור סוגיית "רבי חנינא בן דוסא הווא קא אזיל באורחא, שדא עליה מיטרא", וכן בחוברת ל"ה, בביאור מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל לגבי מועד ראש השנה לאילנות, בר"ח שבט או בט"ו שבט.

ובשני המקומות הרבי מציין כמראה-מקום למחז"ל זה, את מסכת בבא מציעא, ולא את מסכת תענית.

ודבר זה דורש עיון, דהרי לכאורה ישנם שתי סיבות לציין את מס' תענית: הן מצד שהיא קודמת בסדר מסכתות הש"ס, והן ובעיקר, כי מאחז"ל זה העוסק בנושא הגשמים, שייך בעיקר לסוגיא העוסקת בגשמים בריש מסכת תענית, ואילו במס' בבא מציעא דברי רבה בר שילא מובאים רק כבדרך אגב.





ב

ואולי יש לומר בזה בפשטות, שיש הבדל משמעותי בין שני המקומות האלו בש"ס, בהקשר לתוכן ציטוט דבריו של רבה בר שילא.

במסכת תענית מובאים דבריו באופן של שלילה, כראיה לכך שירידת הגשמים בערבי שבתות הינם "סימן קללה". שאם יורדים גשמים בערבי שבתות - הרי זה דבר שלילי, וכדברי רבה בר שילא, ש"יומא דמטרא", הם "קשה" כמו "יומא דדינא".

אולם במסכת בבא מציעא מובא הדבר בהקשר חיובי, שהעובדה שלא יורדים גשמים - הרי זה בגלל הצד החיובי שבוה, בהיות וקשה יומא דמיטרא כיומא דדינא. ולכן ב"שני יסורי דרבי", אזי על ידי יסורי רבי, הוא הגין על העולם מן הדין (וכמובא שם סיפור דומה, ש"כולהו שני יסורי דר' אלעזר, לא שכיב אינש בלא זימניה") ובמילא לא ירדו גשמים,

וכמובא בהמשך הסוגיא שם, שעל אף שלא ירדו גשמים בשני יסורי דרבי, אזי למרות זאת - "כי הוו עקרי פולגא ממישראל" (כשהיו עוקרים צנון מן הערוגה), "הוה קיימא בירא מילא מיא" (היתה הגומא עומדת מלאה מים).

כך שמדובר כאן על הצד החיובי באי-ירידת הגשם.

ג

ובהיות ובשני הרשימות הנ"ל, הן בחוברת כ"ף והן בחוברת ל"ה, הרבי מבאר את הצד החיובי בכך שלא יורדים גשמים -

בחוברת כ"ף, בסוגית רבי חנינא בן דוסא - רבי חנינא דורש מהקב"ה: "רבון העולם, כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער", הוא מבקש שייפסקו הגשמים, והוא רוצה שהעולם יזכה בזכותו של "חנינא בני" לשפע של מים, כמו שני יסורי דרבי, ללא כל צורך בגשם.

וכן בחוברת ל"ה, בסוגית מחלוקת ב"ש וב"ה, שיטת ב"ה היא לקולא, ולכן שיטתם היא שראשית לכל הסדר הוא אתעדל"ע, ללא כל צורך באתעדל"ת לפניה, כך שהם רוצים למעט ככל הניתן בימי הגשמים (שענינם הוא "ואד יעלה מן הארץ" - עבודת התחתון, אתעדל"ת), ולדחות את תחילת ירידת הגשמים ל"יורה בכסלו", כיון שקשה יומא דמיטרא כיומא דדינא.

ולמרות שב"ה רוצים את דחיית הגשמים, בכל זאת לא יחסר בעולם מים, ע"ד ימי יסורי דרבי כנ"ל - כיוון שראשית הסדר הוא אתעדל"ע.

אזי מצד תוכן הביאור בשני המקומות הללו, המראה-מקום שהרבי מציין לדברי רבה בר שילא, הוא למסכת בבא מציעא, ולא במסכת תענית.





## מראה-מקום לסוגית "עצם לוז"

בשיחה בלקו"ש ח"ו, מבאר הרבי את נצחיות קיומו של האדם על-ידי עצם הלוז, וכן ב'רשימות' חוברת ז'. אך בכל אחד מהמקומות הללו מציין כמראה-מקום למקום אחר במדרש רבה ובספר הזהר / מעיון במקומות אליהם הרבי מציין, נראה שבכל אותם מקומות מובא אותו הסיפור / אולם מעיון נוסף מתברר לכאורה ההבדל היסודי בין הביאור בלקו"ש לבין הביאור ב'רשימות', ומשום כך גם ההבדל בציון מראה-המקומות

הנ"ל

### א

בלקוטי שיחות חלק ו, שיחה ליווד שבט (עמוד 83) מבאר הרבי את ההוראות שיש ללמוד בעבודתנו מתחילת וסיום מאמר ד"ה באתי לגני השי"ת.

ובאות ד' שם הוא שואל מהי תכלית העבודה בזיכוך הגוף כל משך שני חי האדם, כאשר לאחר הסתלקותו גופו נפסד.

והפסד זה אינו דבר שהתחדש באדם, אלא הוא על פי תורה, הקובעת "עפר אתה, ואל עפר תשוב". בהיות והאדם גם בחייו "עפר אתה", אזי לכן גם "ואל עפר תשוב". והיות ש"שינוי החוזר לברייתו - לא שמי' שינוי", כך שמציאות חייו בגוף אינם אמיתיים, אזי מה היתרון בעבודה עם דבר שאין לו מציאות אמיתית, עם הגוף.

והרבי ממשיך ושואל, הגם שישנו "עצם לוז" שאינו נפסד, והגוף נבנה ממנו לעתיד לבוא - אולם בהיות והגוף מצד עצמו הוא "עפר אתה", ולכן נדרש ממנו מצד ענינו הוא, "ואל עפר תשוב" - אזי בנית הגוף לעתיד מן הלוז, הוא כבריאה חדשה -

וראה שם הביאור בארוכה בהמשך השיחה, שבחירת הקב"ה "ובנו בחרת" - הוא בגוף הגשמי, במילא זו מציאותו האמיתית, ולא שייך בה כל הפסד, ואילו השינוי של "ואל עפר תשוב" שנעשה בגוף, הוא שינוי חיצוני שנגרם כתוצאה מחטא עה"ד, ומעשה האדם (החטא), אינו יכול לשנות את בחירת העצמות בגוף.

ומציאותו האמיתית של האדם, באה לידי ביטוי דווקא בעצם לוז, כי הוא עצמיותו של הגוף, ולכן לא שייך בו הפסד.

עד כאן קיצור תוכן הדברים.



ב

בשאלה ותשובה זו, דן הרבי שנים קודם לכן, בשמחת בית השואבה תרצ"ב (נדפסה ב'רשימות' חוברת ז', ולאחר מכן גם בחוברת קע"ו).

הרבי כותב שם: "שינוי החוזר לברייתו אינו קונה .. ועפ"ז צריך להבין למה נקנה באדם - וגם בגופו, דקם לתחיית המתים - השינוי ד"ויפח באפיו נשמת חיים". דלכאורה כיוון ד"עפר אתה ואל עפר תשוב", שזהו גם בצדיקים".

ומבאר: "אלא - שגם כאשר "אל עפר תשוב" נשאר עצם לזו, ומצד זה חשיב שינוי שאינו חוזר לברייתו, ולכן ממנו דווקא קם לתחיית המתים".

ובהערה שם מציין הרבי: "לזו של שדרה (ויק"ר פי"ח וקה"ר - בפירוש הפסוק "גם מגבוה") ושם נתבאר כל הענין ... ועוד איתא זח"א קלז ע"א, שהוא דומה לרישא דחיוא וכו'..."

ג

וראה זה פלא: בלקוטי שיחות, כשהרבי מציין מראי-מקום למושג שעצם לזו אינו נפסד, הרבי מציין בהערה 24: בראשית רבה פכ"ח ג. וש"נ. זח"ב כח, ב. ועוד. תוד"ה והוא (ב"ק טז ב).

ואילו ב'רשימות' הנ"ל, כשהוא מסביר את אותה הנקודה, על עצם לזו שאינו נפסד, הרבי מביא מראי מקומות שונים: ויק"ר פי"ח וקה"ר. ובהמשך הוא מציין לזוהר, אבל למקום אחר, לזח"א קלז ע"א.

וכאשר מעיינים בגוף המדרש רבה (הן בב"ר (המובא בלקוטי שיחות) והן בויק"ר (המובא ב'רשימות') - בשניהם מובא אותו הסיפור: אדריאנוס שאל את ר' יהושע בן חנניא: מהיכן הקב"ה מציץ את האדם לעתיד לבוא? אמר לו: מלזו של שדרה. אמר לו: מן הן את מודע ליי? אייתי יתי' קומוי, נתנו במים ולא נמחה, טחנו ברחיים ולא נטחן, נתנו באש ולא נשרף, נתנו על הסדן התחיל מכה עליו בפטיש - נחלק הסדן ונבקע הפטיש, ולא הועיל ממנו כלום.

כך שלכאורה יש להבין מדוע השינוי בציון המ"מ בין הלקוטי-שיחות לבין ה'רשימות'.

ד

ואולי יש לבאר זאת ברוך אפשר:

בזוהר, זח"א (שהרבי מביא כמ"מ ב'רשימות') כתוב שעצם לזו "אינו נהנה ממזונות ובגיני כך הוא תקיף מכל גרמי והוא ליהוי עיקרא דגופא אתבני מיני".





ואילו בזח"ב (המובא כמ"מ בלקו"ש) מדובר אודות שבזמן התחיה הקב"ה מרכז עצם זה בטל תחי', ועי"ז נעשה עצם זה כשאור לעיסה שממנו נבנה כל הגוף.

כך שבזוהר חלק א' - מדובר בעיקר על מהותו ותוקפו של עצם הלז (וכתוצאה מתוקפו, ומכך שאינו נפסד - ממנו נבנה הגוף לע"ל).

ואילו בזח"ב - מדובר בעיקר על אופן הבניה ממנו "מרכז עצם זה בטל תחי' ... נעשה כשאור לעיסה".

יתרה מזו, בזח"ב עולה שנעשה כן איזה שהוא שינוי בעצם הלז, הקב"ה "מרכז עצם זה", הוא נעשה כשאור לעיסה. כך שכן נוצר בו איזה שהוא שינוי.

על דרך הבדל זה בין שני המקומות בזוהר, כך ישנו הבדל בין שני המראי-מקומות במדרש רבה:

בויק"ר (המובא ב'רשימות'), מובא רק הסיפור של אדריאנוס וריב"ח, כך שמדובר שם על תוקפו של עצם הלז.

ובכלל, המדרש שם מדבר על פסוקי פרק י"ב בקהלת, העוסקים בשינויים ותמורות שנעשים בגוף האדם לעת זקנותו, ושם מודגש שלמרות השינויים וחולשת הגוף - עצם הלז נותר בתוקפו.

ואילו בב"ר (המובא בלקו"ש), מדובר אודות "אמחה את האדם" בזמן המבול, ושם מדובר על כמה וכמה דברים שנמחו, ומסופר שם (לפני הסיפור של אדריאנוס וריב"ח) "שאפילו לזו של שדרה, שממנו מציץ הקב"ה את האדם לע"ל, נמחה ע"י המבול".

כך שגם במראה-מקום זה מובא על שינוי שישנו בעצם הלז.

העולה מהנ"ל, שהמראי-מקומות שהרבי מציין ברשימות - מדברים על תוקפו ואי-השינוי שנעשה בעצם הלז, ואילו המ"מ המובאים בלקו"ש, אמנם מדברים על עצם הלז, אך שם יש נתינת מקום לשינוי כל שהוא בתוקפו של עצם הלז.

על פי זה אוי"ל ההסבר לטעם השינוי בין המראי מקומות בין המצויין ב'רשימות', לבין המצויין בלקו"ש:

בלקוטי שיחות, המראי-מקומות מצויינים בחלק השיחה בו מדובר עוד בהווא אמינא, בשאלה. כשהרבי מדבר על כך, שהגם שישנו "עצם לז" שאינו נפסד, והגוף נבנה ממנו לעתיד לבוא - אולם בהיות והגוף מצד עצמו הוא "עפר אתה", ולכן נדרש ממנו, מצד ענינו הוא, "ואל עפר תשוב" - אזי בנית הגוף לעתיד מן הלז, הוא כבריאה חדשה.

כך ששם מדובר לא עצם הלז בתקפו, אלא על כך שעצם הלז הוא לא עצמיותו



של הגוף - ולכן מתאימים כאן המ"מ מזח"ב ומב"ר, ששם יש נתינת מקום לשינוי בעצם זה.

אולם ברשימות' - הרבי מציין את המ"מ כשהוא מדבר על המסקנה, שהשינוי של עפר אתה - אינו חוזר לבריתו, בגלל עצם הלז. ולכן שם מובאים המ"מ העוסקים רק בתוקפו של עצם הלז, בויק"ר ובזח"א.

## מה עשה עמלק לישראל שאנו חייבים לזכור

האם עמלק קירר את ישראל עצמם / גדר אמבטי רותחת /  
לפ"ז מבאר מהי מצוות זכירת עמלק

הרב דוד יאמפולסקי  
ראש כולל ערב בביהכנ"ס המרכזי  
"מארינה רושצ'ה"  
מוסקבה, רוסיה

ביאור בדרך אפשר במצוות "זכור את אשר עשה לך עמלק" ע"פ פרש"י עה"ת.  
באחד הפירושים על המילים "אשר קרך בדרך" מביא רש"י משל להסביר מה הייתה פעולתו של עמלק: "משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד לתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ לתוכה, אע"פ שנכוה היקרה אותה בפני אחרים".  
יש לדייק מהו הדגש "בפני אחרים".  
הנה הלשון רותח הוא לשון הווה, היינו שעכשיו רותח.  
על דרך דיוק לשון התניא בפרק ט"ו: "עובד הוא לשון הוה שהוא באמצע העבודה".

וכמו הביטוי "כלי ראשון רותח" שאנו מוצאים בהלכות פסח בנוגע להגעלה ברותחין. ובס' תנב סע' ג' מבאר אדה"ז את אופן ההגעלה: "וכשמכניס את הכלים ליורה צריך לזהר שיהיו המים מעלין רתיחה דהינו אבעבועות... ורגילות כשמכניסין כלי אחד לתוך הרותחין מיד נחים מרתיחתם צריך להמתין שלא יכניס כלי שנייה עד ישובו המים ויעלו אבעבועות...".

מזה יוצא שבמשל האמבטי רותחת היא כזאת שעומדת עכשיו על האש ומעלה אבעבועות, וכשהבן בליעל קופץ לתוכה, הוא מקרה אותה רק בפני אחרים, כי מיד





היא שוב רותחת, כיון שהיא עומדת על האש.

זאת אומרת ש"היקרה" אותה הוא רק בפני אחרים, ולא בפני ישראל, היות והם עצמם יודעים שהם "אמבטי רותחת" שעומדת על ה"אש".

לפי פרש"י זה יוצא, שהצווי הוא לזכור את זה שעמלק קירר את ישראל בפני האומות, שיקר והשלה אותם, אך לא שהשלה את ישראל עצמם ובטח שלא באמת קיררם.

אולי זהו מה שפירש ר"א מזרחי על המילים של רש"י "הקרה אותה" - הראה אותה קרה. שלא היקרה אותה באמת, אלא רק הראה אותה קרה כלפי אחרים.

## גדר כהונת החלל - לשיטת הרמב"ם

ברמב"ם מובאים שמונה דברים המונעים מנשיאת כפיים, ומוסיף חלל / סדר מניין המניעות בנש"כ / החילוק בין דבר המונע ודבר המפקיע

הרב אליהו פבלוב  
שליח כ"ק אדמו"ר  
ז'וקובקה, מוסקבה

### א

בהלכות נשיאת כפיים<sup>125</sup> מבאר הרמב"ם אשר "ששה דברים מונעים נשיאת כפים". ומפרט בהלכות שלאח"ז פרטי הענינים של אותם הפסולים מנשיאת כפים.

ומבאר בהלכה ה' הדבר השישי הפוסל מנשיאת כפים "טומאת הידים כיצד, כהן שלא נטל את ידיו לא ישא את כפיו אלא נוטל את ידיו עד הפרק כדרך שמקדשין לעבודה ואחר כך מברך שנאמר שאו ידיכם קדש וברכו את ה'. והחלל אינו נושא את כפיו לפי שאינו בכיהונו".

היינו שהלכה ה' כוללת בתוכה ב' ענינים. בחלק הראשון מבאר הרמב"ם את הפסול השישי שהזכיר קודם לכן בהלכה א', ובחלק השני של אותה ההלכה מבאר פסול חדש שלא הזכירו עד עתה - חלל. ש"אינו נושא את כפיו לפי שאינו בכיהונו.





ב

וצריך להבין:

א. ממוצא דבר נמצא, שמנה כאן הרמב"ם שבעה דברים הפוסלים מנשיאת כפים. וא"כ מדוע מנה בהלכה א' ששה דברים בלבד?!

ב. דיני החלל רבים ומפורטים הם. וכמה אופנים בחלל, ולכל לראש נחלקים הם לחלל של תורה - שאיסורו מחמת שנפסל בעצם מן הכהונה. לחלל מדבריהם - שנולד מאיסור דרבנן ומן התורה עומד בכיהונו אלא שחכמים הפקיעו ממנו את זכויות ומצוות הכהונה. וא"כ מדוע בנוגע לכל הפסולים שלפנ"ז מפרט הרמב"ם את אופני הפסול וההיתר, ואילו בדין החלל סותם ופוסלו מנשיאת כפים?

ג. ידוע שגם חלוקת ההלכות ברמב"ם מדוייקת וכאשר מחלק הרמב"ם ענין לב' הלכות או מזכיר ב' ענינים בהלכה אחת - מטרתו בזה לחדש או להדגיש חילוק בין הדברים או שייכות ביניהם. ובעניננו, כאשר מזכיר הרמב"ם ב' ענינים בהלכה אחת הדבר ייתכן מב' סיבות: א. להורות על שייכות וגדר משותף בין ב' הענינים. ב. הענין השני בא כהסתעפות והתפשטות לענין הראשון הנזכר בהלכה, או כהסתעפות וחתימה לרצף של הלכות שקדם להלכה זו.

ולכאורה פסול זה של החלל מנשיאת כפים הוא פסול נוסף, והצד השווה היחיד הקיים בינו לבין הפסול השישי של העדר נטילת ידים הוא ששניהם פוסלים מנשיאת כפים, אשר צד שווה זה קיים בכל הפסולים שהוזכרו קודם לכן. וא"כ מדוע הוזכר פסול החלל מנשיאת כפים, דווקא יחד עם פסול כהן שלא נטל ידיו?!

ג

ואולי יש להבהיר ענין זה, בהקדים תוספת שאלה בהאמור לעיל:

במנין ששת הפסולים שנמנו במפורש ברמב"ם, ניכר הדיוק בסדר הפסולים מן החמורים שבהם עד הקל והעראי ביותר:

א. הלשון - "העלגים שאין מוציאים את האותיות כתיקונן . . כבדי פה וכבדי לשון" אשר בהם הפסול הוא מצד "שאינן דבריהם נכרים לכל". אשר במום זה - לא זו בלבד שזוהי תכונה וטבע קיים בגוף הכהן, אלא שזהו פגם בברכה עצמה, שהיא מתפרשת במשמעות שונה<sup>126</sup>.

126) כמו שנתבאר בט"ז סי' קכח ס"ק ל, ואל"י רבה ס"ק נז ע"פ הגמ' מגילה כד, ב ורש"י שם. אמנם מלשון הרמב"ם "שאינן דבריהם ניכרין לכל" נראה יותר שהחשש הוא לא בעצם הברכה, כי אם לכך שהשומעים לא יכירו בברכה ומתוך כך יסיחו דעתם. וע"ד מה שנתבאר בלבוש סל"ג שמתוך תמיהתם של השומעים ע"כ שמשנה קריאת האותיות יבואו להיסה"ד. אך גם לאופן זה, היסח הדעת זה נגרם כתוצאה ישירה מהברכה עצמה, אשר מוכרח שתשמע.







ב. המומין - "כגון שהיו אצבעותיו עקומות או עקושות או שהיו ידיו בוהקניות לא ישא את כפיו" אשר כאן הטעם הוא "לפי שהעם מסתכלין בו" שזוהי אמנם מציאות קבועה בגוף הכהן ואינה מקרה בעלמא, אבל זהו חיסרון בחלק הכהן שאינו שייך לברכה עצמה, והפסול כאן אף הוא אינו מצד הכהן עצמו אלא מצד היסח הדעת של השומעים.

ג) העבירה - "כהן שהרג את הנפש אע"פ שעשה תשובה לא ישא את כפיו . . וכהן שעבד כוכבים בין באונס בין בשגגה אף על פי שעשה תשובה אינו נושא את כפיו לעולם". אשר חיסרון זה אינו שייך לפגם גופני של הכהן המונע מהתנהלותה של הברכה כדבעי, אלא ממצב רוחני בעייתי המונע ממנו מלעמוד ולברך.

שלושת הפסולים האחרונים שמונה הרמב"ם קלים יותר, ועוסקים בפסול זמני, החולף ועובר. וגם בזה מצינו את הסדר מן החמור אל הקל. תחילה: ד) השנים - "כהן נער לא ישא את כפיו עד שיתמלא זקנו". - שהוא מחוסר זמן גדול יחסית. ה) היין - "כיצד מי ששתה רביעית יין בבת אחת אינו נושא את כפיו עד שיסיר את יינו מעליו" כאן מחוסר הוא זמן מועט - ע"י שינה או שהי"י כדי הילוך מיל. והובאו ב' פסולים האחרונים בהלכה אחת, אשר ככה"נ הוא לפי ששתיהם מחוסרי זמן הם וההבדל כמותי בלבד. ו) הפסול שכבר הזכרנו לעיל, טומאת הידים. כאן אפילו זמן לא מחוסר הוא לברכה, אלא מעשה של נטילת ידים.

ולפי ביאור זה בסדר מנין הפסולים - שנאמרו מן החמור אל הקל - מתחזקת שבעתיים התמיהה על ההשמטה של פסול החלל מברכת כהנים לאחר כל הפסולים? והרי החלל לכאורה חמור מכולם. הן בזמן פסילתו, שהוא פסול מלידתו ולא היתה לו שעת הכושר. והן בחומרת פסולתו שאין זה פסול מצד מעשה הברכה או היסח דעת דהקהל, אלא הפגם בו הוא בעצם מעמדו ככהן.

## ד

וי"ל הביאור בזה בפשטות. שהיא הנותנת. דווקא מצד חומרת פסולתו של החלל - הוזכר לאחר כל הפסולים האחרים.

וההסברה בזה: המנין שמנה הרמב"ם עוסק באלו שמחוייבים הם מן התורה בברכת כהנים. ומדין תורה ה' להם לברך ככל הכהנים. אך סיבה חיצונית מונעת מהם מלקיים את המצוה. מצד מצב או דרגא בו הם נתונים, רוחני (עבירה, נט"י) או גשמי (לשון, מומין, שנים) היוצר היסח דעת וכדו'.

וכדיוק לשון הרמב"ם "ששה דברים מונעים נשיאת כפים" - הכהן מחויב בנשיאת

---

משא"כ מראה הכהנים לא מוכרח להיראות לקהל, ובפרט לפי המנהג אשר בשעת הברכה, מסתירים הכהנים גם ידיהם תחת טלית.





כפים אך סיבה חיצונית מונעת זאת ממנו.

משא"כ בנוגע לחלל כתב הרמב"ם: "אינו נושא את כפיו לפי שאינו בכיהונו" - לא זו בלבד שהוא מופקע מהחיוב הפרטי של נשיאת כפיים אלא שאין לו דין כהונה כלל. חסרה לו כל הסיבה והיסוד לנשיאת כפים.

ובזה מובן מדוע כתב הרמב"ם את פסולו של החלל לאחר כל המנין שמנה לפנ"ז - לפי שבהלכות אלו בא לבאר את ההנהגה כאשר סיבה חיצונית מונעת מלקיים מצות נשיאת כפים. אבל החלל מעולם לא נתחייב במצוה. ולכן לאחר שמנה כל המנועים מלקיים המצוה, הזכיר בתור ענין טפל וצדדי שהחלל אינו בכיהונו, כלומר, מעולם לא נתחייב במצוה, ולכן אינו נושא כפיו.

ובזה מובן גם מדוע מביא הרמב"ם את דין החלל בהלכה בפ"ע, אף שלא נראה קשר בין דין החלל לדין הראשון המוזכר בהלכה זו על מי שצריך ליטול ידיו - כיון שדין החלל אינו נסוב על האמור בהלכה זו, אלא בא בהמשך לכל חמשת ההלכות שלפנ"ז, בתור נספח והסתעפות החותמת את מנין המנועים מנשיאת כפים.

וכן מבואר מה שהרמב"ם לא נחית לבאר החילוק בין חלל מן התורה לחלל מדבריהם. אף שחלל מדבריהם מחוייב במצוה מן התורה, וחכמים הם שמנעוהו מלקיים חובת כהונתו<sup>127</sup> - שהרי פסול החלל אמור כאן בתור הערה צדדית, כיון שהרמב"ם לא בא לבאר כאן דיני אלו שאינם עולים לדוכן כלל, אלא דין מי שיש לו שעת הכושר לעלות, ורק בסיום דבריו מבהיר מדוע אין החלל בכלל אלו כיון שהוא פסול לכהונה מתחילת ברייתו.

## בקשת בני"י "משה, האכילנו מפסחך"

תמיהות במדרש אודות עשיית פסחו של משה רבינו ומילת  
בני"י באותו לילה, וביאורם

הרב יעקב מאיר קוביטשעק  
שליח כ"ק אדמו"ר ורב העיר סרטוב

שמות רבה יט, ה: "היה הקדוש ברוך הוא מבקש לגאלן ולא היה להם זכות, מה עשה הקדוש ברוך הוא קרא למשה ואמר לו לך ומהול אותם. . . והרבה מהן לא היו מקבלים עליהם למול אמר הקדוש ברוך הוא שיעשו הפסח, וכיון שעשה משה את

(127) שו"ע אדה"ז סי' קכח סע'.





הפסח גזר הקדוש ברוך הוא לארבע רוחות העולם . . ונדבקו באותו הפסח . והי' ריחו הולך מהלך ארבעים יום, נתכנסו כל ישראל אצל משה אמרו לו בבקשה ממך האכילנו מפסחך . . היה אומר הקדוש ברוך הוא אם אין אתם נימולין אין אתם אוכלין . . מיד נתנו עצמן ומלו".

והנה בפשטות הגעתם אל משה ובקשתם "האכילנו מפסחך" היתה בלילה (כן מפורש ברש"י לגבי זמן מילתם (שמות יב, ו) וראה לקו"ש חי"ז שיחה א' לפרשת תזריע (ס"א) שמדייק כן מלשון המדרש האכילנו מפסחך, והרי זמן אכילת הפסח הוא בליל ט"ו, עיי"ש באורך).

וצריך להבין:

א. איך נתכנסו ישראל אצל משה בלילה לבקש "האכילנו מפסחך", והרי נצטוו בציווי מפורש (שמות יב, כב) "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר"<sup>128</sup>?

ב. איך יכלו לאכול מפסחו של משה (לאחר שמלו עצמם) באם לא נמנו עליו? והרי נצטוו שם יב, ד, ובפרש"י שם) "איש לפי אכלו תכסו על השה" שצריך להיות מנויים על הקרבן<sup>129</sup>, וזה אפשר רק כשעודנו בחיים (רש"י שם פסוק ד' ד"ה ואם ימעט הבית), והרי כשבאו למשה כבר היה לאחר שחיטה כמוכח מהסיפור<sup>130</sup>?

יש לומר דמכיון שלפועל לאחר שבאו למשה והדרו"ד שהי' למשה איתם, הם מלו את עצמם - הרי כלפי שמיא גליא וגם איגלאי מילתא למפרע שיציאתם מביתם בלילה היתה לצורך קיום מצוות ברי"מ, והרי זה בדוגמת עשה<sup>131</sup> (דברי"מ) דוחה לא

128) לפי הדעה במפרשי המדרש (ראה יפ"ת שם) שזה אירע קודם חשיכה, ואז גם מלו עצמם (וראה שם ב' הכרחים לכך), לא יקשה, דעדיין לא חל האיסור ד"אל תצאו", אבל כפי שהובא לעיל מוכח שהסיפור התרחש בלילה דייקא. ואין לומר שהאיסור דאל יצא איש מפתח ביתו התחיל רק מחצות הלילה (בזמן דועבר ה' לנגוף את מצרים, ואז "ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם וגו') כי מפשטות הלשון משמע שהאיסור היה כל הלילה (כלשון רש"י "ולילה רשות למחבלים וכו'", וכן משמע גם ברמב"ן על אתר). גם דוחק לחלק ולומר שהגעתם למשה הייתה מבעוד יום ובקשתם האכילנו מפסחך הי' בלילה.

129) וכפי שמסתבר בפשטות, לכתחילה היו מנויים על קרבן אחר (כי עדיין לא נאמר האיסור ד"וכל ערל לא יאכל בו, ראה שהש"ר א, ג, ד"ה אמר ר' יודן, וראה גם לקו"ש שם הערה 12) ואיך יכלו למשוך ידיהם מקרבן הראשון ולהימנות על קרבנו של משה (בפרט שקרבנו של משה כבר היה אחר שחיטה שאז וודאי כבר א"א להימשך מקרבן אחד ולהימנות על קרבן אחר, כבפנים), אמנם מלשון המדרש בשהש"ר שם "אמרו לו משה רבנו תן לנו, מה נאכל?" משמע שלפני זה לא היו מנויים על קרבן אחר, וצע"ק.

130) וראה גם פירוש האוה"ח עה"ת (בא יב, מג) שהקשה כן, ועיי"ש מה שדחק.

131) וי"ל לכאורה דבנדו"ד, מכיון דבאם לא היו באים למשה לא היו נימולים אז, דהרי הציווי "וכל ערל לא יאכל בו" אמר להם משה רק אז (ראה הערה קודמת), הליכתם למשה נחשבת לא רק הכנה ו"הכשר" לדבר מצווה, אלא חלק מהמצוה עצמה, ודו"ק.



תעשה<sup>132</sup> (ד"לא תצאו"). [או י"ל באופן אחר קצת, דמכיון שהאיסור ד"לא תצאו" הוא מפני המשחית (רש"י שם), הרי ברגע שאיגלאי מילתא שהליכתם היתה לצורך מצוה, הרי מתבטל החשש, כי "שלוחי מצווה אינם ניזוקין". אמנם דוחק לומר כן, כי מפורש ברש"י שם שאינו מבחין בין צדיק לרשע].

ובעומק יותר יש לתרץ, בהקדים ביאורו של כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם, בנוגע להתמיהה של המפרשים איך נימולו בלילה והרי אין מילה בלילה, ומתרץ על יסוד דברי הזוהר שאומר שליל יציאתם ממצרים היה בבחינת "ולילה כיום יאיר", ובמילא היה ללילה זה דין יום, ולכן יכלו למול. ובהמשך השיחה שם ממשיך לבאר באריכות (וע"פ פנימיות הענינים) דהא דאמרין שהיה ללילה זה דין יום, הוא רק לגבי מילה, אבל לגבי שאר הענינים (אכילת הפסח וכו') שצריך להיות בלילה) היה נחשב ללילה. ומבאר העניין מה שלגבי מילה דווקא זה נחשב כיום עיי"ש.

וע"פ מה שנתבאר לעיל שנתברר למפרע שהליכתם בלילה אל משה היתה לצורך (וחלק מ)הברית מילה שלהם - ולגבי מילה הרי נחשב לילה זה ליום - א"כ יוצא שלא עברו כלל על לאו ד"לא תצאו" שחל רק בלילה<sup>133</sup>.

ולתרץ קושיא הב' דלעיל, י"ל, דמכיון שמלו עצמם הרי הם בגדר של חולה<sup>134</sup> שמצד הדין פטור מקרבן פסח ואינו יכול להמנות עליו (כי קשה לו לאכול ממנו כזית) אבל אעפ"כ רשאי הוא לאכול ממנו (רמב"ם הל' קרבן פסח ב, ד) ולכן יכל משה לתת להם מפסחו בתורת רשות (ופחות מכזית<sup>135</sup>) למרות שלא נמנו על הקרבן

ויומתק יותר עפ"י שיטת התוס' (יבמות ג, ב, ד"ה לא תעשה) דבאם א"א לקיים העשה באופן אחר רק באמצעות דחיית הלאו (כגון יבום אשת אח) זה גדר חזק יותר בעשה דוחה לא תעשה, וכן גם בעניינינו שמכיוון שהי' לבנ"י ציווי באותו לילה לאכול פסח ומצד שני לא יכלו לקיים זאת (באותו לילה) ללא שימולו עצמם (כפי שנתברר לאחמ"כ בדברי משה אליהם) הרי"ז ג"כ בגדר של "אי אפשר בענין אחר" לקיים מצוות אכילת הפסח, ללא ההליכה אל משה ואז וודאי שזה בבחינת עשה דוחה לא תעשה.

132) ולהעיר גם מהדין (רמב"ם הל' שבת ב, טז) "פרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים ותינוק פטור", וכמו"כ בנדו"ד אף שכשבאו אל משה עדין לא ידעו מענין המילה, מ"מ מכיון שבפועל ע"י הליכה זו מלו את עצמם, הרי הם פטורים משום "לא תצאו", ואולי יש לחלק ואכ"מ.

133) אמנם עדיין צע"ק, דאה"נ דמצד האמת לא היה איסור ביציאתם, הרי זה רק כלפי שמיא דוקא גליא וכו', אבל מצד בנ"י, איך עלה בדעתם לעבור על איסור "לא תצאו" (דהרי הם לא ידעו שמישה יצווה למול את עצמם)?

134) וראה בארוכה לקו"ש ח"ה שיחה לפרשת וירא ובשוה"ג שם, דביום א' דמילה החולי חזק יותר מבימים הבאים.

135) ועפ"ז תתורץ תמיהה נוספת, איך הספיק קרבנו של משה לכל הנימולים, ואוי"ל דכשם שהתרחש נס באיכות שרוחות העולם הפיצו את ריח קרבנו של משה בכל מצרים, עד"ז התרחש נס בכמות, שלכל אחד הספיק חתיכה מקרבנו של משה.





מראש<sup>136</sup>.

ובפנימיות העניינים אולי יש לתרץ, דמכיון שמשה הוא "ראש בני ישראל" ו"משה הוא ישראל וישראל הם משה . . כי הנשיא הוא הכל" (רש"י במדבר, כא, כא), הרי שלכתחילה כשמשה שחט את פסחו התכוון עבור כל ישראל<sup>137</sup>, וכל ישראל נחשבים מנויים על פסחו של משה<sup>138</sup>, ולכן יכלו לאכול מפסחו של משה לאחר שמלו את עצמם<sup>139</sup>.

ויש לעיין עוד בכל זה<sup>140</sup>.

136) ובנוגע למשיכת ידם מהקרבת הפרטי שלהם (לאחר שחיטה וזריקה) שהיו מנויים עליה מראש (ראה הערה 2) י"ל שמלכתחילה לא היו מנויים על קרבן אחר, וכדמשמע מלשון המדרש בשה"ר.

137) וראה לקו"ש חכ"ג עמוד 70 תחילת ס"ח "נשיאי ישראל איז לכל לראש וכל ענינם טראכטן און טאן וועגן אידן".

138) למרות שעדיין לא היו מולים ו"שחטו לערלים פסול", הרי הדין הוא ש"שחטו למולים ולערלים כשר" (רמב"ם הל' קרבן פסח ב, ה), וחלק מבני"כבר היו מולים לפנ"ז כדמוכח מלשון המדרש: "והרבה מהן לא היו מקבלין עליהן למול".

וי"ל דאזלינן לשיטת רש"י (בפסחים צא, א במשנה, בשונה משיטת הרמב"ם) שאין צורך לכל אחד ואחד מהמנויים ככזית אלא מספיק שבין כל המנויים כולם יאכלו כזית ולכן היה יכול משה למנות את כולם על קרבן אחד (וראה הערה 8).

139) ע"ד הדין דשוחט אדם בשביל בנו וביתו (וגם בגדולים אם לא מיחו) שלא מדעתם (רמב"ם הל' קרבן פסח ב, ח).

140) ע"פ המבואר בארוכה בלקו"ש חכ"ו עמוד 77 ואילך שהיה צריך להיות בכל בית "והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף" (שם פסוק כב) ושזה לעיכובא כן בכל בית ובית ורק אז ה' מגין על דרי הבית מן המשחית, צ"ע מה קרה עם בני הבית של אלו שהלכו למשה לבקש האכילתו מפסחך ולמול את עצמם, הרי הנימולים לא חזרו לאחמ"כ שוב לביתם משום ואתם לא תצאו וגו' עד הבוקר, וגם משום דבפסח מצרים "מקום אכילה שם היתה מקום לינה" (תוספתא פסחים ח, ז).

ומכיוון שאכלו מפסחו של משה הוצרכו ללון שם, ודוחק לומר שכשבאו למשה לקחו איתם את כל בני ביתם, כי מאיזה סיבה יהי' מותר לבני הבית לצאת מביתם (רק אלו הנימולים לא עברו על האיסור כפי שהוסבר לעיל) וא"כ באיזה אופן היו שאר בני הבית מוגנים מן המשחית באם לא היה על משקוף ביתם דם הפסח? (אא"כ נאמר, שלכתחילה אלו שבאו למשה היו מנויים על קרבן שלהם (ראה לעיל הערה 2) וכשיצאו למשה ואמר להם מה שאמר להם משכו ידיהם מהקרבת הקודם ואילו שאר אנשי הבית נשארו לאכול בביתם מהקרבת הראשון וממנו נתנו על המשקוף ועל שתי המזוזות, ודו"ק).



## וישאלו איש מעת רעהו

למה התורה קוראת למצריים "רעהו" / מדוע לא שאלו מהם בני ישראל "כסף וזהב"

הרב ראובן קורבסקי<sup>14</sup>

משפיע בישיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

"וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב" (שמות יא, ב).  
וצריך להבין, מדוע נקראים המצרים כאן בשם רעים? והלא בכל מקום בתורה השם רע מתייחס לבני ישראל, כמו בפסוקים "ואהבת לרעך כמוך", "כי תשה ברעך משאת מאומה" ועוד רבים!

ואולי יש לומר שהפסוק בא להדגיש שדוקא במקרה זה השתנה יחסם של המצרים כלפי ישראל מן הקצה אל הקצה. ובפרט לאור דברי הרמב"ן עה"פ "וה' נתן את חן העם בעיני מצרים" (שמות יא, ג) שמסביר שהמצרים לא התחילו לשנוא את בני ישראל בעקבות המכות אלא להיפך - התייחסו אליהם טוב והשתדלו בטובתם.

אמנם יש לשאול כאן שאלה אחרת: מדוע לא נאמר שבנ"י יבקשו מאת המצרים זהב וכסף, אלא דוקא כלים? והלא בכך יתקיים הייעוד "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול"! השאלה מתחזקת לאור דברי רש"י שאומר שציווי זה הוא כנגד מה ש(לא) יאמר אותו צדיק אברהם, ראה שם.

ואולי יש לומר הטעם בפש"מ: "רשמית" משה ביקש להוציא את בנ"י רק לשלושה ימים "לעבוד את ה' אלקינו". ועל מנת לעבוד את ה' היו בנ"י זקוקים לבגדים חשובים - כלי כסף וכלי זהב. משא"כ כסף וזהב עצמם אין בהם שימוש במדבר, ולכן א"א לומר שצריכים זאת במשך שלושת הימים שילכו לעבוד את ה'.

## הגברים לבד מטף

ביאור בכוונת דברי הפסוק "לבד מטף"

הנ"ל

"ויסעו בנ"י מרעמסס סכתה כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף" (שמות יב, לז).

141) נכתב בלימוד עם אחד מתלמידי שיעור א'.





הנה תיבת "הגברים" איצטריכא לגופה - לומר כי המספר שש מאות אלף כולל רק את הגברים (ולא את הנשים והטף). אך עפ"ז התיבות "לבד מטף" הן לכאורה מיותרות, שהרי משמעות תיבת "הגברים" הוא "לבד מטף". והנה רש"י איננו מפרש בזה דבר (ורק אומר כי "הגברים" היינו מבן כ' שנה ומעלה), וא"כ מוכרחים לומר כי פסוק זה ברור בתכלית לבן חמש למקרא.

ולכאורה הי' אפשר לומר ש"כל הטף בזכרים" יכול להיות כלול בתיבת "הגברים". אך ראה גור אריה שמפרש כי גברים הוא מלשון גבורה. וחזרת השאלה מכיון שגבורה לא שייכת בטף כפשוטו, הרי באמרו "הגברים" כבר הוציא את הטף מן הכלל!

ויש לומר הביאור בזה:

אם היה כתוב רק כשש מאות אלף גברים הייתי לומד מכך שהטף לא יצאו כל עיקר. שהרי כבר אמר פרעה (שמות י, יא): לכו נא הגברים (ולא הטף). ואף שמשנה דרש לשחרר את כולם, אפשר הי' לומר שהתיבה "הגברים" האמורה כאן באה ללמד שהטף לא יצאו איתם.

במילים אחרות, תיבות "לבד מטף" לא באות לבאר שהטף אינם בכלל הגברים, אלא להדגיש שיציאת הגברים שבפסוק אינה מוציאה את הטף מכלל היוצאים.

והכתוב מדגיש דוקא את הטף ולא את הנשים, כי פרעה בדבריו הנ"ל "לכו נא הגברים" רצה לעכב דוקא את הטף (ראה רש"י שם "לא כן - כאשר אמרתם להוליד את הטף עמכם", "ואין דרך הטף לזבוח") - באופן של מידה כנגד מידה (ע"ד פן ירבה - כן ירבה), וק"ל.

## ענין בגדי השרד

הזכרת בגדי השרד ד' פעמים בתורה / מדוע רש"י מבאר גם בפעם השניה / החידושים בפעם השניה לגבי שאר הפעמים

הנ"ל

בגדי השרד מוזכרים במקרא בד' מקומות.

בפעם הראשונה (שמות לא, י) מוכיח רש"י באריכות שמדובר על כיסויי הכלים: "אומר אני לפי פשוטו של מקרא כו' ונראין דברי כו'".

בפעם השניה (שמות לה, יט) בחר רש"י לפרש בקיצור: "בגדי השרד - לכסות



הארון והשלחן והמנורה והמזבחות בשעת סילוק המסעות“.

הפסוק השלישי (שמות לט,א) משמש כהוכחה ל"נראין דברי" ולכן רש"י שוב מוכיח זאת שם באריכות: "שש לא נאמר כאן כו".

ובפעם הרביעית (שמות לט, מא) אין רש"י מפרש כלום כי כבר למדנו ויודעים אנו מהם בגדי השרד.

וצריך ביאור: ברור מדוע הוצרך רש"י לבאר את הענין הן בפעם הראשונה והן בפעם השלישית - כי בפעם הראשונה אין אנו יודעים עדיין מהם בגדי השרד, ובפעם השלישית הוא מראה לנו שמפסוק זה מוכיחים זאת; אך מדוע הוצרך לפרש את הענין (בקצרה) גם בפעם השניה?

והנה כשמתבוננים רואים כי בפעם השניה מתחדש דבר:

בציווי ה' למשה על בצלאל ואהליאב - "ראה קראתי בשם גו' ועשו גו' את בגדי השרד"

בציווי משה לכל עדת בני ישראל - "וכל חכם לב בכם יבואו ויעשו גו' את בגדי השרד לשרת בקדש"

בפקודי המשכן - "ומן התכלת והארגמן ותולעת השני עשו בגדי שרד לשרת בקדש"

כשהביאו את המשכן אל משה - "ויביאו את המשכן אל משה גו' את בגדי השרד לשרת בקדש".

ויש לומר כי זאת הסיבה שהוצרך רש"י לפרש (בקיצור) גם בפעם השניה - לומר ש"בגדי השרד לשרת בקדש" אינם בגדי הכהנים הנכנסים לשמש בקדש אלא "לכסות כו".

ענין בפני עצמו (ולכן רש"י מביא זאת בד"ה נוסף) הוא הלשון "שרד". רש"י (שמות לא,י) מביא את הדעה (עפ"י התרגום) שהוא לשון עבודה ושירות ואין לו דמיון במקרא, וממשיך: "ואני אומר שהוא לשון ארמי" ומוכיח זאת משני מקומות בתרגום בהם המילה "סרדא" מתארת דברים העשויים נקבים נקבים.

ויש לעיין מדוע אי אפשר להוכיח מהפסוק בישעיה (מד,יג) "יתארהו בשרד" שהוא לשון צורת דבר, כמו שהביא רש"י בבראשית כט,יז: (תואר - הוא צורת הפרצוף, כמו יתארהו בשרד - קונפאש בלע"ז, ובלעזי רש"י "קונפאש - מחוגה, צירקול"). ויחכימונו הלומדים.







## ביאור בדברי רש"י בעניין מינוי הזקנים

ולקחתם אותם - "קחם בדברים אשריכם כו" / מהו הקושי בפסוק, והיכן רמוזים בו דברי משה / ביאור סדר הציוויים בפרשת המילואים / אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא / תירוץ הקושיות

הנ"ל

בציווי מינוי הזקנים, עה"פ (במדבר יא, טז) "ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו ולקחת אותם אל אהל מועד והתיצבו שם עמך", מפרש רש"י את המילים "ולקחת אותם" ואומר: "קחם בדברים, אשריכם שנתמניתם פרנסים על בניו של מקום".

מתעוררות כמה תמיהות:

א. מה היה קשה בפסוק שהוצרך רש"י לפרשו?

ב. היכן נרמז בפסוק עצמו מה בדיוק אמר משה?

ויש לומר בדרך אפשר:

לכאורה המילים "ולקחת אותם" נראות מיותרות, והיה לו לכתוב סתם "אספה לי... אל אהל מועד". מכאן שלקחת שבעים הזקנים הוא ענין נוסף על אסיפתם.

דברי רש"י "קחם בדברים" מיוסדים על מה שרש"י עצמו מדגיש בכמה מקומות - כל מקום שמדובר בלקיחת אנשים מתרגם אונקלוס "דבר" ולא "נטל". אמנם מה הצורך במילים "ולקחת אותם" בפסוק?

ישנו מקום נוסף בו נאמר דבר דומה. בתחילת פרשת המילואים (ויקרא ח, א) כתיב: "וידבר ה' אל משה לאמר: קח את אהרן ואת בניו אתו ואת הבגדים וגו'" ומפרש רש"י "קח את אהרן - קחנו בדברים ומשכהו". וגם כאן מובן מנין לרש"י שלקחה זו בדברים היתה, ולא מובן מנין לו לרש"י ש"משכהו".

והנה סדר הציווי בפרשת המילואים כך הוא: לקחת אהרן ובניו אתו, לקחת כל החפצים (בגדים, שמן המשחה) והבהמות, הקהלת העדה אל פתח אהל מועד. אמנם משה ביצע את הפעולות בסדר אחר: תחילה הקהיל את העדה ואחר כך הקריב את אהרן ואת בניו. ויש לומר בסיבת סדר זה: הקהלת העדה נמשכה זמן ארוך לפי ערך כי היו צריכים להתקבץ מכל רחבי המחנה שהיה כמה מיל - אל מקום אחד<sup>142</sup>.

(142) ראה רש"י שם, פסוק ג - זה אחד מן המקומות שהחזיק מועט את המרובה.



משא"כ אהרן ובניו היו חוננים ליד המשכן ממש<sup>143</sup>, ולא נצרך אלא לקרבם<sup>144</sup>. אמנם הציווי היה בסדר הפוך, וכדברי רש"י (שמות ד, כ) אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא -

- ההבדל בין לשון זה ללשון הרגיל בכגון דא "אין מוקדם ומאוחר בתורה" (רש"י ויקרא ח, ב ועוד) יובן בהקדים תמיהה כללית - הלא קיימא לן כי אין מוקדם ומאוחר בתורה בשני עניינים, אבל בענין אחד ודאי יש מוקדם ומאוחר. וכיצד זה אומר רש"י (שמות שם) שאין מוקדם ומאוחר - בענין אחד (שהרי דבריו שם מתייחסים לכך ש"ויקח משה את מטה האלקים בידו" היה לפני "וישב ארצה מצרים" - ע"ש)?! וכשמדייקים בדברי רש"י רואים שאומר "אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא", דהיינו (כמו שמסבירים מפרשי רש"י על אתר) שהכתוב יכול להקדים פרט חשוב לפרטים אחרים. אבל מכיון ששניהם נאמרים בחדא מחתא - לא מדייקינן כולי האי. משא"כ באופן כללי יש מוקדם ומאוחר בענין אחד. ודו"ק -

- ועתה יובן מדוע מקדים בציווי את הקרבת אהרן - כי זהו פרט הכי חשוב בכל הענין. ועדיין יש לתמוה על הלשון "קח את אהרן" ולא "הקרב את אהרן", ובפרט שבהמשך (שם, פסוק ו) משתמש דוקא בלשון "ויקרב". ותמיהה זו מיישב רש"י באמרו "קחנו בדברים ומשכהו" דהיינו שמשה היה צריך למשוך ולקרב את אהרן שברוב ענוותנותו בודאי היה מסרב לקבל את המינוי.

אך יישוב זה טוב רק עבור פרשת המילואים, אך אינו מספיק לענין מינוי הזקנים, כי כאן רש"י מאריך ומוסיף " אשריכם שנתמניתם פרנסים על בניו של מקום".

ויש לומר שענין זה לומד רש"י לא רק מייטור המילים "ולקחת אותם", אלא גם מסדר התיבות והעניינים בכתוב זה עצמו. דהנה בד"ה "אשר ידעת כי הם וגו'" מפרש רש"י: "אותן שאתה מכיר, שנתמנו עליהם שוטרים במצרים בעבודת פרך והיו מרחמים עליהם ומוכים על ידם שנאמר וַיִּכּוּ שוֹטְרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל, עתה יתמנו בגדולתן כדרך שנצטערו בצרתן" - וכהמשך לענין זה עצמו אומר רש"י את ייתור המילים "ולקחת אותם", שתיבות אלה משמשות כהסבר לצורך להזכיר את היותם שוטרי העם שהוכו עליהם: "עתה יתמנו בגדולתן כו" - אשריכם שנתמניתם על בניו של מקום".

(143) ראה במדבר א, ג - וסביב למשכן יחנו. וראה רש"י במדבר ב, ב בסופו.

(144) ראה פסוק ו: ויקרב משה את אהרן ואת בניו.





## פתיל תכלת בזה"ז

הטעם שאין אנו צובעים הציצית בתכלת / מכתב כ"ק אדנ"ע  
בזה / מקורו בקבלה או גם בנגלה / העדר השתדלות גדולי  
ישראל – כמקור ע"פ הלכה / הוכחה לזה

הרב ברוך קליינבערג  
שליח כ"ק אדמו"ר  
סוקול-איירפורט (מוסקבה), רוסייה

נושא הפתיל תכלת בציצית בזה"ז עורר דיון רחב בעקבות הנסיונות של כמה ת"ח חשובים בדור הקודם ובעיקר בדורינו זה לזהות את החילזון של תורה ולהפיק ממנה תכלת הכשירה לצביעת ציצית. וידוע דעתו כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בנידון ומובא באגרות קודש חי"ז ע' רלג, וזו לשונו:

"על דבר חלזון ותכלת בהנוגע לפועל עתה בציצית - הרי ידוע אשר הרעישו ע"ז והתנגדו לזה, וגם ע"פ נגלה, גדולי עולם בעת יצא חידוש זה מראדזין. וגם כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לא הסכים על החידוש בשו"א. ואין אתה תח"י מכתבו בזה. אבל זכורני שמביא שע"פ קבלה יהי ענין התכלת רק לעת"ל.

ואנו אין לנו אלא דברי כ"ק אדנ"ע. ועיין ג"כ סוכה לב, סע"ב: ר"א הוה מהדר כו' הואיל ונפיק מפומי' דר"כ."

והנה המכתב של אדמנ"ע שהזכירו במכתבו רבינו נדפס באגרות קודש של אדמו"ר הרש"ב אגרת קנח. שם אדנ"ע (מהורש"ב) מבאר שא"א לו להסכים בכלל על אפשרות להפיק תכלת אמיתי לע"ע משום שאדה"ז נקט בפשיטות כהפע"ח דבזה"ז אין תכלת. עם כל זה אדנ"ע מודה שטעם רק על פי קבלה אינו מספיק ומסביר את נימוקו ג"כ ע"פ נגלה, וזו לשונו:

"אך נ"ל להעיר ע"ז מענין תקיעת שופר בשבת דא' במשנה רפ"ד דר"ה דבמקדש היו תוקעין אבל לא במדינה, ובגמ' (כט, ב) הטעם משום גזרה דרבה. [הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים"]

דבאמת הדבר פלא לדחות מ"ע משום חשש רחוק כ"כ וכמו שהקשה ע"ז בלקו"ת בדרושי ר"ה בד"ה להבין המשנה [נו, א]. התי' מבואר שם דלהיות בשבת בלא"ה יש המשכת האור שממשיכים ע"י השופר וממילא אינו נצרך לשופר. ומ"מ במקדש היו תוקעין גם בבית שני דלהיותו שער השמים הי' יכול להיות בו גילוי הנ"ל, אבל לא בגבולין.



עפ"ז י"ל בענין התכלת שנת"ל דנר' שאחר החורבן הגם שהי' תכלת מ"מ לא נמשך ההמשכה האמיתית דתכלת (היינו הציצית דבחי' חכמה כו'), י"ל דתנאים ואמוראים שחיו אחר החורבן הנה הם עצמם המשיכו בחי' ההמשכה האמיתית, להיות שהיו בבחי' מקדש ומכון לשבתו ית'.

ומה שתלו בתקיעת שופר בהחשש שמא יטלנו כו' יספיק כאן חשש דכלאים שלא במקום מצוה. ובפרט בטלית קטן דכמה אנשים פשוטים נושאים שלא מצמר, ואם יהי' ענין התכלת דבר השוה לכל נפש (אשר כן צ"ל אם נחשוב זה לחיוב), ה"ז חשש לא רחוק שיבוא לידי איסור כלאים. וה"ז ממש כמו שאמרו לענין תקיעת שופר, "הכל חייבים בתק"ש ואין הכל בקיאין כו".

גם הדבר הזה לתלות סיבת בטולה מכל ישראל גם מיחידי סגולה משום יוקר מציאותה של תכלת, כבד לקבל. ושמעתי אשר בימי כ"ק אדמו"ר צוקללה"ה נ"ע הי' באיזה זמן מלחמות גדולות בעולם והי' חשש שלא יהיו אתרוגי איי גענאווא, ורצה כ"ק אדמו"ר צוקללה"ה נ"ע לשלוח שליח מיוחד לאיי גענאווא להביא לו אתרוג, ואיך לא היו משתדלים גדולי ישראל בכל תוקף ועוז להשיג התכלת.. בהשתדלות יתירה .. או לידע אמיתת הצביעה. ובפרט לפי מה שהעלה שגם אם אינו תכלת האמיתי אינו מפסיד.

מחדש כאן חידוש גדול, שמדמה פתיל תכלת לתקיעת שופר בשבת. דשם ביטלו מ"ע משום גזירה דרבה אע"פ שהוא חשש רחוק. הכי נמי בפתיל תכלת רק מחשש רחוק גרידא שמא יבוא לידי איסור כלאים ביטלו מ"ע בזה"ז, כיון שלא נמשך שום המשכה רוחנית חדשה על ידה לפי טעם הקבלי, כמו בתקיעת שופר בשבת.

ולפי זה יש לתמוה למה אדמנ"ע לא מביא שום מקור הלכתי היכן יש לכל הפחות רמז או משמעות של גזירת חז"ל לא ללבוש תכלת בזה"ז.

ואולי יש לומר שהמקור על קיומה של הגזירה הזאת היא העובדה של העדר השתדלות גדולי ישראל במשך הדורות למצוא את החילזון של תורה ולהפיק ממנו תכלת הכשירה לצביעת ציצית. וכמ"ש אדנ"ע במכתבו: "ואיך לא היו משתדלים גדולי ישראל בכל תוקף ועוז להשיג התכלת.. בהשתדלות יתירה .. או לידע אמיתת הצביעה".

אבל עם כל זה בשביל חידוש כזה גדול שקשור לביטול מ"ע דאורייתא לכאורה להסיק מסקנה מסברה רק מהעדר ההשתדלות גדולי ישראל אינו מספיק.

ואולי יש להוכיח שהעדר השתדלות גדולי ישראל יכול להיות מקור לפסק הלכה אפילו בנושאים החיוניים והגורליים. כמו לדוגמה מה שמסיק הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמות [י"ב, ו] וזה לשונו:





אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח, צריך לעשות אותות ומופתים, ומחדש דברים בעולם, או מחייה מתים, וכיוצא בדברים אלו שהטיפשים אומרים; אין הדבר כן-- שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזבא המלך, והוא היה אומר עליו, שהוא המלך המשיח. ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעוונות; כיון שנהרג, נודע שאינו משיח, ולא שאלו ממנו חכמים, לא אות ולא מופת.

וכנראה מלשונו של הרמב"ם שהמקור העיקרי להלכה שהמלך המשיח לא צריך לעשות אותות ומופתים הוא רק מהעדר שאלת חכמים אותות ומופתים מבן כוזבא המלך. אע"פ שיש חולקים על זה אבל המחלוקת לכאורה לא קאי על עצם הענין שא"א ללמוד מהעדר שאלת חכמים וחולקים רק על העובדה שלפי דעה אחרת בגמרא שלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון דלא עביד הכי קטלוהו.

ועוד יש להוסיף שלכמה דעות<sup>145</sup> הטלת פתיל תכלת לא אמיתי בציצית פוסל כל הטלית. ואולי על זה רמז אדמנ"ע במילים האחרונות: "ובפרט לפי מה שהעלה שגם אם אינו תכלת האמיתי אינו מפסיד". ז"א רק לפי שיטת השואלים שניסו להוכיח שפתיל תכלת לא אמיתי לא גרוע מחוט לבן יש צורך לחפש מקור בנגלה על סמך מה ביטלו מ"ע אבל לפי דעה שפתיל תכלת לא אמיתי פוסל כל הטלית אין כל שאלה מפני שאין לנו מסורת כדי לצאת ידי ספק.

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקינו ולראות את מלכנו תומ"י ממש ובחסד וברחמים ויחזרו כל המשפטים כשהיו מקדם ומצות פתיל תכלת בתוכם.

## **'עשה לך רב' – הלכה למעשה**

מהטעמים לדבר / מסגולות קיום הציווי / מעשה רב / פרטי הציווי / מיהו 'עשה לך רב' / תפקיד ה'רב' / מקורות

הרב זאב וולף קריצ'עבסקי  
משפיע בישיבת ליובאוויטש מאלאכאווקא

### **הקדמה**

הוראת חז"ל במשנה בפרקי אבות - 'עשה לך רב', קיבלה בדורנו מקום מיוחד. בשיחות הקודש הרבות שהקדיש לעניין, ביאר הרבי את ההוראה לפרטיה והגדר

(145) ראה רמב"ם משנה תורה הלכות ציצית פ"ב ה"ו



אותה כדרישה הכרחית ובקשה נפשית מכל יהודי, אנשים נשים וטף, ואף העמיד אותה בראש סדר העדיפויות של היהודי.

לפניכם ניסיון, לתמצת את השיחות ומענות הקודש בעניין לכדי מדריך מעשי, ככדי למלאות את בקשתו הנפשית של הרבי לפרסם את הדברים בכל מקום ומקום (בשמו או שלא בשמו לפי התועלת שהדבר יביא לעניין), ומתוך תקווה, שדבר זה יביא להתחזקות בהתקשרות לרבי בכלל ובקיום הוראה זו בפרט. ועל ידי זה נזכה לביאת משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלמה בקרוב ממש.

ציווי המשנה ‘עשה לך רב’, מופנה לכל אחד ואחת מישראל, כולל קטנים וקטנות (וכן תלמידי ישיבות). והוא ציווי כללי הקודם לכל שאר הציוויים, בהיותו נוגע לכל יום בחיי האדם ולכל פרטי היום. החל מהקימה בבוקר, אמירת ‘מודה אני’, נטילת ידיים וכן הלאה. והוא נוגע במיוחד לכל פרטי התהליך של הקימה מהשינה ברוחניות.

מהטעמים לדבר: היות ו’אדם קרוב אצל עצמו’, ואף אחד אינו יכול לסמוך על שיפוטו האישי בנוגע אליו עצמו, לכן בהכרח שלכל יהודי יהיה אדם חיצוני, יהודי נוסף, עמו הוא יוכל לברר את כל ענייניו.

כמו כן, מצד החושך הגובר בעולם, עלולים להיווצר אצל יהודי ספקות ובלבולים, כאשר מאידך מוטל על כל יהודי חיוב תמידי למלא את תפקידו בעולם - לשמש את קונו ומתוך מנוחה וישוב הדעת. והעצה לזה היא ‘עשה לך רב’ - יחד עמו תגיע לפתרון כל הספקות והבלבולים.

מסגולות קיום הציווי: א. מובן בשכל, כי עצם הידיעה שעליו לדווח מזמן לזמן לבשר ודם, תפעל על האדם להיטיב את הנהגתו, ועל ידי העבודה עם ה’עשה לך רב’, בוודאי ובוודאי יתווסף אצל כל אחד ואחת מישראל בכל ענייני טוב וקדושה. ב. ציווי זה, הוא גם כלי לפעול בעצמו את עניין קבלת עול מלכות שמיים, ועל ידי זה לזכות לכל טוב רוחני ועל אחת כמה וכמה כל טוב גשמי. ג. על ידי עניין זה, נקל לפעול בעצמו את עניין האחדות בין שכל לרגש ובין רגש למעשה בפועל. וכמו כן לפעול אחדות בכללות עם ישראל. ד. כשעושים לעצמו ‘רב’ ובזריזות. ממהרים את קיום היעוד של מחיית זכר עמלק - מקור הספקות והקרירות. ה. עניין זה, ממהר את הגאולה הפרטית האמיתית והשלמה של כל אחד ואחת מישראל ואת גאולת כלל ישראל והשכינה הקדושה, וכן את קיום הייעוד ‘ואשיבה שופטיך (רבנים מורי הוראה) כבראשונה ויועציק (‘עשה לך רב’) ככתחילה”.

מעשה רב: בתורה מוזכר כי אנשי סדום - על אף היותם בשפל המדרגה - ראו לנכון למנות לעצמם שופט, ודווקא את לוט שהיה זר לא מקומי, כדי שיוכל לשפוט אותם ללא פניות אישיות. על משה רבנו מסופר, כי כאשר פנו אליו בנות צלפחד





בשאלה שהיה לו ספק בנוגע אליה, פנה אל ה'עשה לך רב' שלו - הקב"ה כדי לקבל ממנו תשובה. כמו כן, ידוע כי הגאון מווילנא שכר לעצמו מגיד מוסר פרטי, שתפקידו היה להיכנס מזמן לזמן אל הגאון ולהוכיח אותו בדברי מוסר.

**פרטי הציווי:** כל יהודי מצווה למנות לעצמו, באופן של קבלת עול וכפייה ('עשה'), אדם אחד - עבור אנשים 'רב' ועבור נשים 'משפיעה' - שישמש לו מורה דרך בחייו. ומזמן לזמן יעמוד אצלו למבחן על מצבו בלימוד התורה, נתינת הצדקה, כללות הנהגתו בעבודת השם וגם בענייני הרשות. וכן, יברר את כל ענייניו בסור מרע ועשה טוב ויתן דין קדימה לעניינים בהם הוא נוהג באופן עקמומי או גרוע מזה, או שיש לו ספק לגביהם, או שכשיש איזו הנהגה שלו שנדמה לו אפילו שהיא אולי איננה רצויה בעיני הסביבה. וכן את כל הדאגות שיש לו מענייני העולם. מרגע שמינה לו 'רב', עליו להחשיבו לגדול ממנו, לסמוך על דבריו של 'רב' זה ולקיים את הוראותיו בפועל (ולהיזהר מלהכתיב ל'רב' מה לומר). מובן שמינויו של 'רב', אינו פוטר את האדם מאחריות אישית, ועליו לנסות בעצמו לברר את כל השאלות והספקות שלו כפי יכולתו, ורק אחר כך ללכת אל ה'רב'.

**מיהו 'עשה לך רב':** 'רב', לכתחילה צריך שיהיה גדול ממך בחכמת התורה ובניסיון בפועל, ושהיה אצלו שלושת הסימנים בהם מצטיינים בני ישראל: ביישנים, רחמנים וגומלי חסדים, בגילוי. כמו כן, יש לבחור באדם כזה שאינו מעורב בענייני קנאה ותחרות מלחמה ושנאה. יש לבחור ב'רב' כזה שאתה רוצה בו אך נפש הבהמית שלך אינה מרוצה ממנו, ביודעה כי הוא יגביל אותה מלעשות כפי רצונה הבהמי.

גם איש יסודי שרוצה לחפש לו 'רב' מתאים בחיפוש מעמיק, כדאי ונכון שיעשה לו 'רב' זמני עד למציאת ה'רב' המתאים לו בדיוק. במידה ואינו מוצא מישהו שיהיה חכם וירא שמיים יותר ממנו (אף שלמעשה לא תיתכן מציאות כזו שבכל בני ישראל לא יהיה אחד שתהיה אצלו אהבה להשם ויראה מהשם יותר ממנו), אפשר למנות גם את מי שפחות ממנו ל'רב', משום שעצם היותו אדם חיצוני - 'זולת' היא נתון שדי בו למילוי התפקיד. במרוצת הזמן, ייתכן והתלמיד יתעלה על 'רבו' בחכמה ויראת שמיים. במקרה כזה, על התלמיד למצוא לעצמו 'רב' אחר וכן הלאה. לכל אדם יש בוודאי 'רב' המתאים לו, שהרי "איני מבקש אלא לפי כוחי", ונקל למצוא כנאמר "קרוב אליך הדבר מאוד וגו'", עליו רק לחפש ומובטח הוא בוודאי למצוא.

**תפקיד ה'רב':** על ה'רב' לדעת, כי מרגע שקיבל עליו את המינוי ל'רב', הוטלה עליו למעשה האחריות להנהגת ה'תלמיד'. עליו לסייע לתלמידו בעצות טובות ולהעניק לו עידוד בעבודתו וכן עליו לעבוד עם 'תלמידו' על יראת שמיים, בתחילה בדרגה הנמוכה של ביטול וקבלת עול מלכות שמיים, ועד ליראה עילאה, ולסייע לתלמיד בהמשכת המוחין במידות ועד למחשבה דיבור ומעשה. חשוב לזכור כי כ'עשה לך רב' הוא מחוייב לסודיות מוחלטת בכל הנוגע לשיחותיו עם מי שמינהו ל'רב'.





- במענה לשאלתו של תלמיד ישיבה בנושא, כתב הרבי (תוכן) - 'עשה לך רב', לאו דווקא, מבין הנהלת הישיבה בה לומד.
- באגרות קודש ובמקורות נוספים, הזכיר הרבי את עצתו / ביאורו של כ"ק אדמו"ר האמצעי, להמשך דברי המשנה 'וקנה לך חבר': לכל אדם, צריך לקנות לו חבר אחד לפניו יגלה את כל נגעי לבבו, וחבר זה יעזור לו לנסח נכון את הפניות שלו ל'עשה לך רב', ולאחר מכן יסייע לו גם בהגשמת ההוראות שיקבל מה'רב'.
- כדאי לתת ל'רב' רשות, לדווח בקביעות על מצבך לרבי.
- הרב ייעץ לתלמידו על פי ההוראות העצות וההדרכות מהרבי הפזורות בסדרת 'אגרות קודש' (מתוך המבוא לחלק י"ב בסדרה)

### סיכום מקוצר

#### 'עשה לך רב'

מי מצווה: כל יהודי ויהודיה כולל קטנים וקטנות.

- למה: 1. קיום הוראת המשנה 2. קיום בקשה נפשית של הרבי 3. חובת הדיווח מדרבנת לעשייה 2. אף אדם איננו אובייקטיבי לגבי עצמו.
- תועלת: 1. מביא ליראת שמיים 2. מביא לחיזוק אחדות ישראל 3. מביא לצמיחה רוחנית אישית 4. מסייע להיפטר מספקות ודאגות.
- תנאים לרב: 1. ביישן רחמן וגומל חסדים בגלוי 2. אינו מעורב בענייני קנאה מלחמה שנאה ותחרות 3. נחשב לגדול אצלך.
- מתי לפנות: 1. דיווח קבוע על מעמד ומצב בעבודת ה' 2. בשעת ספק 3. כשרק נדמה אפילו שיש הנהגה של האדם שאינה רצויה בעיני הסביבה 4. כשישנה הנהגה בלתי רצויה.
- הוראות לרב: 1. לקיחת אחריות על התלמיד 2. עבודה בנושא קבלת עול מלכות שמיים 3. אמון - שמירה על סודיות חובה.

### מקורות

תורת-מנחם: תשי"ג חלק ז' עמ' 72 | תשי"ז חלק י"ח עמ' 135 | תשכ"ח חלק נ"ג עמ' 331 | תשכ"ט חלק נ"ד עמ' 161 | תשמ"ז חלק ד' עמ' 173, 183 | תשמ"ז חלק א' עמ' 206, 281, 455, 470, 474, 489, 501, 514 | חלק ב' עמ' 122, 212 | תשמ"ח חלק א' עמ' 238, 286, 325, 339, 410, 425, 631, 691 | ה'תש"נ חלק ב' עמ' 417 | ה'תשנ"א חלק ד' עמ' 196, 511, 615 | חלק ב' עמ' 308, 325 | ה'תשנ"ג עמ' 277 | ה'תשנ"א חלק ד' עמ' 196.







אגרות קודש: חלק י"א ג'שצ"ד, ג'תקל"ו, ג'תרס"א | חלק י"ב עמ' 18.

לקוטי שיחות: ח"ד עמ' 1270 | ח"כ עמ' 583 | חכ"ה עמ' 307,320 | חכ"ט עמ' 247.

ספר השיחות: ה'תשמ"ז חלק א' עמ' 44,47,56,57,70,71,245,246,258 | ה'תשמ"ח חלק א' עמ' 248 חלק ב' עמ' 549 | ה'תשמ"ט א' עמ' 208,403 | ה'תש"נ א' עמ' 363 ב' עמ' 503 | ה'תנש"א ב' עמ' 786.



# שער התמימים



## ר"ע כשראה כרך גדול של עכו"ם שחק וכו'

מדוע משנה אדמוה"ז מלשון הגמ' / מקדים בביאור ייחודיותו של ר"ע / מביא המבואר בחסידות בהבדל בין ראייה ושמיעה / עפ"ז מסביר דיוק לשון אדמוה"ז

הת' שמעון אוסטינאוו  
ישיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

בתו"א פרשת תצוה<sup>146</sup> מובא מעשה בר"ע "כשראה כרך גדול של עכו"ם שחק ואמר אם לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו עאכו"כ". סיפור זה מקורו בגמרא סוף מס' מכות<sup>147</sup> שם מובא הסיפור באריכות יותר "וכבר הי' ר"ג וראב"ע ורבי יהושוע ורבי עקיבא מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי מפטילוס ברחוק מאה ועשרים מיל והתחילו בוכין ור"ע משחק... אמר להן לכך אני מצחק ומה לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה.

ויש לדייק בשינויי הלשון שכותב האדמוה"ז אחרת ממה שכתוב בגמרא, (א) בגמ' כתוב "מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי", משא"כ אדמוה"ז כותב "כשראה כרך גדול כו". (ב) בגמרא נכתב הסיפור בלשון רבים, משא"כ אדמוה"ז כותב בלשון יחיד "ראה".

ואף שאין נפק"מ בשינויי לשון אלו, הרי ידוע מה שאמר כ"ק אדמו"ר בכמה הזדמנויות שאף אם אין נפק"מ יהיה יותר יפה ליישב השינוי.

146 (פא, א).  
147 (כ"ד ע"א).





ובהקדים המבואר בלקו"ש חי"ט<sup>148</sup> בביאור מעשה זה בגמ', שההבדל בין הסתכלותו של ר"ע על הנעשה, והסתכלותם של שאר התנאים, נובע מזה שהוא היה בן גרים. שלכן דוקא הוא יכול לראות ברע כמו שהוא בתקפו, את המעלה והתועלת שבו, כיון שגם אצלו היה באופן כזה, משא"כ בן ישראל אינו יכול לראות זאת מעצמו, ואצלו זה חידוש. וזוהי הסיבה שדוקא ר"ע שחק, כיוון שראה ברע זה עצמו את הטוב והתועלת.

אלא שלפי זה מתאים לכאורה יותר לשון שמיעה, כיוון שבראיה אפשר לראות דווקא את ההווה, משא"כ בשמיעה, וכאן שמחת ר"ע נבעה לכאורה מזה שראה את הטוב שיבוא מזה בהמשך?

ויש לומר הביאור בזה, ע"פ המבואר בחסידות בכ"מ ההבדל בין ראי' ושמיעה. ראייה זה בעצם הדבר, משא"כ שמיעה שאדם שומע על דבר שקרה אך אין הוא תופס הדבר עצמו.

ולכן שינה אדמוה"ז מלשון הגמ' שר"ע "ראה" שבזה מובן הטעם מדוע הוא שחק, כיון שראה בזה שבני רומי צחקו, את המציאות האמיתית של זה - עצם הדבר, התועלת שייצא מזה.

ולכן גם כותב בלשון יחיד כי בזה אכן היה ר"ע יחיד, דווקא הוא ראה את עצם העניין.

## הנצחיות דתרומת האדנים – מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע

ג' סוגי התרומות בעבודת האדם / הנצחיות שבהם – מצד התורה ומצד האדם / המעלה בעבודה מצד האדם דווקא

הת' זלמן אנטמונוב  
מהתלמידים השלוחים במתיבתא ליובאוויטש מוסקבה

א

בלקו"ש חי"י שיחה א' לפ' תרומה מבאר הרבי את משמעות ג' סוגי התרומות בעבודת האדם. תרומת האדנים, תרומת המשכן ותרומת השקלים לצורך הקרבנות.

(148) שיחה לשבת נחמו, עמ' 77.





ומבאר שבנוגע לתרומת השקלים, ה"ז תרומה שחוזרת ונשנית בכל שנה בזמן שביהמ"ק קיים. ואפי' תרומת המשכן, שהיא רק פעם אחת בשעת בנייתו, הרי היא קיימת גם לדורות, בבניין בתי המקדש. אבל תרומת האדנים היתה רק פעם אחת בכל הדורות. כיון שרק המשכן נבנה מאדנים משא"כ בבית המקדש.

ומכריח שגם תרומת האדנים קיימת ברוחניות בזמה"ז. שהרי התורה היא נצחית בכל זמן ובכל מקום. ובהכרח שבעבודת האדם ברוחניות יש גם עכשיו ב' מיני התרומות.

ועוד מכריח זאת ממאחז"ל שעיקר ענינו של המשכן הוא "ושכנתי בתוכם" ואמרו חז"ל: "בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כאו"א מישראל" - והיינו גילוי השכינה שכל אחד מבנ"י (ובמילא בכל מקום וזמן) צריך להמשיך בנפשו ע"י עבודתו".

## ב

והנה, ממה שמדייק שגילוי השכינה צ"ל אצל כאו"א מישראל, ובמילא בכל מקום וזמן, משמע מזה שהחידוש בענייני המשכן הוא לא רק מה שבנידון זה התורה מגלה שענין זה הוא בכל מקום וזמן (משא"כ בשאר ענינים שבתורה אין גלוי בעולם שהדבר נצחי) - אלא שהנצחיות שבעבודת המשכן באה מצד שעבודה זו נעשית ע"י הישראלי, וכיון שהישראלי נמצא בכל מקום ובכל זמן לכן מתקיימת העבודה בכל מקום וזמן.

ויש לבאר הצורך בהוספה שמצינו במשכן שעבודתו בכל אחד מישראל. שהרי לכאורה, לאחר שנאמרה תרומת האדנים בתורה, והתורה אינה מוגבלת במקום וזמן, מה מתוסף בזה שמצינו במשכן בפרט שענינו השכנת השכינה.

ואדרבה: מה שתרומת האדנים נאמרה בתורה, הוא בתוקף נעלה יותר. שהתורה אינה מוגבלת וחודרת בכל מקום. אבל מה שהאדם ע"י עבודתו צריך לפעול השכנת השכינה בקרבו - ה"ז עבודתו של האדם בכחותיו המוגבלים, ותלוי הדבר בבחירתו ועשיתו. משא"כ מצד התורה הציווי קיים בעצם, מלמעלמ"ט, ואינו תלוי ומשתנה במעשי האדם.

ואולי הכוונה בהוספה זו דהיא הנותנת, שדווקא ע"י מעשה האדם, נפעלת נצחיות יתרה. שהרי מה שתרומת האדנים היא חלק בתורה - זהו מצד הכח והבל"ג של התורה, שהתורה אינה מוגבלת בזמן ומקום, ואינו מצד התחתון בפ"ע.

ואולי י"ל, שהוא ע"ד המבואר בכו"כ מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (ראה לקו"ש חל"ב חגה"פ, ובהנסמן ללקו"ש חכ"א תרומה א), בהחידוש שב"נשלמה פרים שפתינו" על העסק בתורת הקרבנות. דלכאורה, מכיון ש"כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה" כיון שע"י עסק התורה מתעלה מהגבלות הזמן והמקום





וכאילו נמצא בזמן ומקום ההקרבה. וא"כ מה נתחדש ע"י התפילות שמתפללים בכ"י כנגד הקרבנות? והביאור בזה שמה שנמצא בזמן ומקום ההקרבה הוא מלמעלמ"ט. מצד הכח והבל"ג של התורה. אמנם ע"י התפילה מתבררת נפשו הבהמית ומביא קרבן מצד המטה.

ועד"ז בנוגע לנצחיות העבודה דתרומת האדנים. שע"י שהעבודה מתחייבת מצד עניינם של ישראל הם, ולא רק מצד כח התורה, הנה בזה ניתוסף (לא רק במעלת העבודה, שהיא דווקא כאשר נעשית בכח עצמו, כ"א) גם מצד הנצחיות של העבודה, שהיא ניצחית בכל זמן ומקום מצד גדרי הזמן והמקום עצמם, שדווקא בזה הוא אמיתת הנצחיות.

## בהמה טמאה כיוון שריחקה שוב אינה חוזרת ומקרבת

דין ריחום בהמה טמאה ביו"ט / הגורם להבדל בין בהמה טהורה לטמאה / מקדים המבואר במאמר 'החלצו' ההבדל בין קדושה וקליפה / מסביר המשתלשל מזה בגשמיות ולהלכה

הת' דניאל בוברשוב  
ישיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

מובא במשנה בשבת<sup>149</sup> "אין מילדין את הבהמה ביום טוב אבל מסעדין".

בגמרא מסביר רב יהודה כיצד מסעדין - אוחוז את הוולד שלא יפול לארץ. הגמרא מביאה ברייתא המוכיחה כדברי רב יהודה: "כיצד מסעדין אוחזים את הוולד שלא יפול לארץ וכו' אמר רשב"ג מרחמין היינו על בהמה טהורה ביום טוב".

אביי מסביר איך עושים את פעולת הריחום (להאהיב את הוולד על אימו), צריך להביא בול של מלח ולהניח לבהמה בתוך הרחם, כדי שתזכור את הכאב שהיה לה בעת הלידה ותרחם על הוולד, ועל הוולד מזלפים מי שליא, ומביאים אותו לפני אמו כדי שתריח.

הגמרא מוסיפה, שאת פעולת הריחום מותר לעשות דווקא לבהמה טהורה, אך לא לטמאה. והסיבה לכך היא כיוון שבהמה טמאה לא מרחקת את הוולד, ואם





ריחקה אינה מקרבת אותו עוד. ולכן אסור לרחם בהמה טמאה ביו"ט על הוולד, כי זהו טורח שלא לצורך, משא"כ בהמה טהורה חוזרת ומקרבת הוולד ולכן מותר לרחם אותה ביו"ט.

שאלת השאלה: מדוע בהמה טמאה אם ריחקה, שוב אינה מקרבת?

אולי אפשר לראות את התשובה לזה במאמר "החלצו" תרנ"ט של הרבי רש"ב נ"ע וז"ל:

"ועוד זאת דבחי' התחלקות הזאת בחכמה ושכל, הרי תכליתה הוא ההתכללות דווקא. וכידוע שיש ב' מיני התחלקות, הא', בחינת ההתחלקות שגורם לעשות הפירוד דווקא וכו' ואופן הב' הוא ההתחלקות שגורם ההתכללות דווקא. והיינו כשמחלקים ומפרידים דבר א' לריבוי פרטים, כי, שני דברים שהם מחולקים, ההתחלקות בהם הוא סיבת הפירוד כנ"ל, אבל דבר אחד כשמחלקים אותו לריבוי פרטים, ההתחלקות הזאת הוא סיבת האחדות דווקא.

מלשון המאמר משמע שבקדושה התחלקות היא לשם התכללות ואחדות, אמנם ההתחלקות שבקליפה היא לשם פירוד.

ואולי זוהי הסיבה למה שבהמה טמאה לאחר הריחוק שוב אינה מקרבת, כי כך הוא בשורש שלה, התחלקות לשם פירוד, ולא כדי לחזור ולהתאחד שוב.<sup>150</sup>

אך עדיין אפשר לשאול: הרי גם בהמה טהורה שורשה הוא מהקליפה?

ואולי אפשר לומר שמכיוון שהיא מקליפת נוגה, לא לגמרי רע אלא יש בה גם טוב, והיא יכולה להפוך להיות קדושה, לכן ההתחלקות בה היא לשם התכללות והתאחדות. ולכן היא חוזרת ומקרבת לאחר הריחוק.





## שינוי קונה

שני שיטות באחרונים איך 'שינוי' מקנה הגזילה / תליית מחלוקתם במח' רש"י ותוס' / הוכחה לשיטה השני' מהמשך הסוגיא / האם ניתן להוכיח מזה שגנב חייב אפי' באונס, ודברי הגמ' בסנהדרין

הת' מנחם מענדל ברגמן  
ישיבת ליובאוויטש מאנשעסטער

### א

כתוב בגמרא בב"ק<sup>151</sup>: אמר רבה שינוי קונה כתיבה ותנינא, כתיבא "והשיב את הגזילה אשר גזל" מה ת"ל אשר גזל? אם כעין שגזל יחזיר, ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי.

ושואלים כל האחרונים: איפה רואים בפסוק זה ששינוי קונה? רואים בפסוק זה שאין חיוב להשיב הגזילה עצמה, אבל היכן רואים שהגזילה נקנית לגזלן<sup>152</sup>?

לתרץ שאלה זו ישנם באופן כללי שני מהלכים באחרונים.

מהלך ראשון של הקובץ שיעורים: מיד כשהתורה מחדשת שאין חיוב השבה ממילא החפץ נקנה לגזלן ע"י הגזילה הראשונה. שהרי התורה חידשה שגזלן חייב באונסים, ולכאורה למה שיתחייב אם אינו קונה החפץ? זה חפץ של הבעלים שנאנס ברשותו (כמו פקדון)? אלא רואים מכאן שלגזלן יש איזה קניין בגזילה, שלכן מתחייב באונסים. ובעצם מצד קניין זה היה אמור לקנות החפץ לגמרי, אלא שיש חיוב השבה שמפקיע ממנו קניין זה, וברגע שבטל החיוב השבה ממילא חל הקניין של הגזלן על החפץ<sup>153</sup>. וכך גם אצלינו לומדים מהפסוק "אשר גזל" שאין חיוב השבה, וממילא לומדים שקונה ע"י השינוי הזה מצד קניני גזילה.

דרך אחרת מובאת בשיעורי הגרב"ד בשם הגר"ח: מהפסוק "והשיב את הגזילה" לומדים את זה גופא ששינוי קונה. היינו, שזה גופא שרואים בפסוק שלא צריכים

151 דף ס"ו ע"א.

152 הנפק"מ תיהיה האם הבעלים יכולים לדרוש מהגזלן את החפץ בחזרה, או שזה ניהיה שלו ולא יכולים לבקש.

153 ושואל שם שלכאורה ישנה סתרה מהדין דאדם שאמר לחברו משוך פרה זו ולא תקנה אלא לאחר שלושים יום לא קנה ע"י משיכה זו, ואם כן גם גזלן איך יקנה ע"י קנייין שעשה בזמן הגזל? ומתרץ שחלות הקנייין בגזילה נעשה מייד רק שכל רגע נפקע ע"י חיוב השבה, משא"כ במכירה מאדם לאדם. וצ"ע.



להשיב, דרשו חז"ל, שזה מצד שהוא קונה<sup>154</sup>. וזה בא הפסוק ללמדנו.

במילים אחרות אפשר להגדיר החלוקה בין שני דרכים אלו:

לפי הדרך הראשונה שינוי גורם שלא יהיה חיוב השבה, ואז ממילא הגזלן קונה הגזילה (ע"י המעשה קניין שעשה בזמן הגזילה).

ולפי הדרך השנייה השינוי גורם לזה שהגזלן יקנה הגזילה, וע"י זה מתבטל החיוב להשיב הגזילה (כי היא נהיית שלו).

## ב

ישנם שרוצים לתלות מחלוקת זו במחלוקת רש"י ותוספת:

בגמרא בעמוד הקודם הגמרא מביאה מחלוקת ב"ה וב"ש לגבי אתנן שנשתנה האם מותר למזבח או עדיין עומד באיסורו. ב"ש אוסרים וב"ה מתירים, ומחלוקתם בלימוד הפסוק "גם שניהם", ב"ש מרבים מ"גם" אתנן שהשתנה וב"ה ממעטים מ"שניהם" הם ולא שינוייהם. מזה הגמרא מביאה ראייה שב"ש סוברים ששינוי אינו קונה, כי אם הוא קונה למה שהאתנן לא יהיה מותר הרי נחשב כאחר? ממילא רואים שב"ש סוברים ששינוי אינו קונה.

בתוספת שם ד"ה "הן ולא שינוייהם" שואל לכאורה אם ב"ה לומדים מ"הם" שאתנן מותר, וממילא רואים שסוברים ששינוי קונה, א"כ למה הוצרך רבה לפסוק נוסף ללמוד ששינוי קונה? ומתרצים שרבה מדבר בשינוי החוזר לבריתו.

רואים מכאן שתוספת לומד שמהדין דאתנן גם רואים שיטת ב"ה ששינוי קונה. ולכאורה אינו מובן איפה רואים בדין דאתנן ששינוי קונה? מילא לב"ש מובן, שאם היה סובר ששינוי קונה היה מתיר האתנן, אבל לב"ה אפשר לומר שאתנן שהשתנה כבר לא חשוב אתנן, אבל מי אמר שנקנה ע"י זה לגזלן? (באתנן לא שייך קניין שזה וודאי שלה.)

רש"י באמת לא לומד כך, כפי שרואים בדף צד ע"ב ד"ה "וכ"ש שינוי דאורייתא" שכותב שם ששינוי שאינו חוזר לברייתו לומדים מהפסוק "והשיב את הגזילה אשר גזל". רואים שסובר שכן צריך פסוק זה ללמוד דשינוי קונה, דלא כתוספת.

ולכאורה אפשר לבאר התוספת לפי המהלך הראשון, שבעצם גזלן קונה את הגזילה אלא שכשיש חיוב השבה זה מפקיע את הקניין, וכשהחיוב יתבטל מיד יקנה הגזילה. ולכן מזה שב"ה אומר שאתנן מותר, לומד תוספת, שסוברים שהחפץ נחשב משהוא אחר ולכן מותר למזבח. ואם כן אפשר ללמוד גם לכאן ששינוי נחשב לדבר

154 צ"ע דלכאורה חידוש זה סותר לנחידוש הידוע של הגר"ח שיש שני זכרים שגורמים לביטול חיוב השבה א. שינוי ב. קניין, משמע שחלוקים זה מזה.







אחר וממילא בטל חיוב ההשבה, שהרי זה לא מה שגזל, וא"כ ממילא קנה הגזלן חפץ זה.

רש"י לאומת זאת לא מסכים עם למוד זה, ושיטתו יכולה להיות בשני אופנים שלא מסכים עם כל החשבון של תוספת, שאם מותר באתנן סימן שנחשב לאחר ואם כן גם בגזילה אין חיוב השבה, אבל מסכים עם זה שגזלן קונה החפץ בהתחלה כהמהלך הראשון. או נאמר שרש"י חולק על כל הדין הזה שגזלן קונה הגזילה מיד, וסובר כהמהלך השני של הגר"ח ששינוי גורם לקניין, והקניין מבטל החיוב השבה.

## ג

ולכאורה אפשר להוכיח מהמשך הסוגיא כהמהלך השני:

בהמשך הסוגיא רבה מסתפק האם זה שיאוש קונה זה מדאורייתא או מדרבן. הסברא שיהיה מדאורייתא, מובא שם בגמרא, כמו באבידה אם הבעלים נתיאשו לפני שנמצאה האבדה המוצא יכול לקחת האבדה לעצמו והוא קונה אותה, וכך גם בגזל ונתיאשו הבעלים, אמנם יצטרך לשלם דמים, אבל נלמד משם שקונה החפץ ביאוש ולא צריך להשיב אותו. ורש"י מבאר שם בד"ה "מוצא אבדה.." אם נתיאשו הבעלים קודם שמצאה זה קנה דתניא כו' אלמא קני, והכא בגזילה דאתי לידיה מקמי יאוש והדר אייאוש סגי ליה בדמים עכ"ל.

ולכאורה צריך להבין לימוד זה, איך לומד מדין אבידה שמצא לפני יאוש לדין גזילה שנתיאשו לאחר שהגיעה לרשותו? בתוספת אומר, שבאבידה לומדים ג"כ, ממקרה שנתיאש לפני שנמצאה האבדה, למקרה שנתיאש לאחר מציאת האבדה שצריך לשלם דמים אבל לא צריך להשיב החפץ (ונראה לשיטתו שמדין זה לומדים לגזלן). אבל עדיין צריך להבין דהרי רבה מחפש מקור מדאורייתא, והיכן רואים מדין וזה שקונה במקרה שנתיאשו הבעלים לפני שנמצאה האבדה, למקרה שנתיאשו לאחר שנמצאה האבידה.

ולבאר הקושיה: דלכאורה דין זה שאינו צריך להחזיר האבידה, כמו שמבואר ברש"י, בגלל שנתיאשו הבעלים אז נחשב כמו הפקר ועכשיו כשאדם לוקח את זה אין לזה בעלים, ואין לו למי להשיב האבידה ולכן הוא קונה אותה. משא"כ בדין גזילה ואבידה שכבר מצאה לפני יאוש, חל עליו חיוב להחזיר, והיכן רואים בפסוק דאבידה שיאוש מוציא מכלל חיוב השבה שכבר חל על האדם?

וי"ל, שלפי המהלך של הגר"ח ששינוי גורם לקניין, והקניין מבטל חיוב השבה. וכך גם כאן, מאבידה אנו רואים שע"י יאוש אפשר לקנות החפץ, וכפי שהובא לעיל מרש"י "אלמא קני", ממילא גם בגזלן יאוש קונה. ואם יאוש מקנה האבידה לגזלן ממילא בטל חיוב ההשבה (רק שנשאר עליו חיוב תשלומים, כמו אחרי כל שינוי וקניין של גזלן). דהיינו, לפי שיטת הגר"ח בשביל שמשווא יבטל חיוב השבה מדאורייתא,



צריך שילמדו מהתורה שפעולה זו קונה, וממילא היא גם תבטל את חיוב ההשבה מדאורייתא.

משא"כ לפי המהלך של הקובץ שיעורים, שמלכתחילה יש קניין לגזלן, רק שלא חל בגלל חיוב ההשבה, עוד יותר יוקשה איך לומדים מזה שבאבידה קונה ביאוש לדין שלנו, הרי סוברים שקניין סתם בלי מעשה שינוי לא קונה (ואם זה לא משהוא שהשתנה בחפץ שיוכל להפקיע חיוב ההשבה, רק יכול לגרום שהמוצא יקנה), ואם כן איך לומד "מיאוש קונה" לזה שיאוש מבטל חיוב השבה עוד לפני שקונה?

## ד

מגמרא הנ"ל משמע כשיטת הגר"ח, ואולי אפשר לדייק זאת גם מעוד גמרא. ובהקדים:

הקובץ שיעורים מביא ראיה להסברו מהדין דאונס בגנב חייב, מזה מסיק שיש קניין לגנב בגניבה.

ולכאורה בגמרא בסנהדרין מצינו מחלוקת בדין זה.

דאיתא התם: "אמר רב הבא במחתרת ונטל כלים ויצא, פטור. מאי טעמא? בדמים קניניהו". רב סובר שגנב בזמן שבא במחתרת, פטור על כל גנבותיו, שהרי אפשר להרוג אותו ולכן יש לו דין קלבד"מ.

ובהמשך הגמרא: "אמר רבא מסתברה מילתה דרב בששבר דליתנהו, אבל נטל לא". רבא אומר שהדין של רב הגיוני רק אם שבר שם חפץ ויפטר מלשלם, אבל שלא יצטרך להחזיר חפץ זה לא, שהרי החפץ לא שלו ולמה שיקנה החפץ בגלל שהיה מחויב מיתה?

אבל אומר רבא: "זהאלקים אמר רב אפילו נוטל" רבא אמר לשון שבועה שרב התכוון שיפטר גם על גניבה שלקח.

ומביא לזה הוכחה: "דהא יש לו דמים ונאנסו, אלמא ברשותיה קיימי, הכי נמי ברשותי קיימי". הסבר הראיה בדיוק כמו הראיה שהביא הקובץ שיעורים למהלך שלו. זה שגנב חייב באונסים מראה שיש לו איזה קניין בחפץ (אלא שאינו קניין גמור בגלל חיוב השבה), וממילא גם לגנב שבא במחתרת יש קניין בחפץ, ואצלו שלא יכול לחול עליו דין תשלומים אין מה שיכול להפקיע קנינו ולכן קונה החפץ ולא צריך להחזירו.

וממשיך רבא: "ולא היא, כי אוקימנא רחמנא לעניין אונסין, אבל לעניין מקנא ברשותא דמרה קיימי, מידי דהוה השואל". רבא חולק על רב (או מסביר דבריו באופן אחר) ואומר שמחויב באונס אי אפשר ללמוד קניין לגזלן, כי החיוב כאן הוא





כמו בשואל שצריך להחזיר לבעלים חפץ שלם, אפי' אבד באונס. אבל לא שהגנב קנה את זה ומשלם בתורת תשלומים.

יוצא שלשיטת רבא אונסים אינם ראייה שגזולן קונה, ואדרבה הוא כותב שלגזולן אין קניין בגזילה ולכן בא במחנתת חייב להשיב הגזילה.

והנה ברש"ל וילקוט"ש, וכן מביא הגהות מהר"ב רשנבורג בשם התוספ', שהגרסה כאן היא לא "רבא" אלא "רבה". ולפי זה מסתדר שרבה בשני הגמרות אומר דבריו לשיטתו ששינוי מקנה החפץ, ולכן בטל חיוב ההשבה.

רק שלפי זה צ"ע שיטת התוספת, ואיך יסביר דברי רבה. וצ"ע.

## קדוש החודש של בני"י

מגיד דבריו ליעקב - מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות / מי קודם במעשה המצווה בני"י או הקב"ה - ב' ענינים במצוות / איך אפשר לומר הנ"ל בקידוש החודש בטעות אם הוא נגד המציאות? / מביא מ"ש בלקו"ש חט"ז בענין קדה"ח למעלה והמשתלשל מזה למטה, ובהשגח"פ מסדרים מלמעלה / עפ"ז מתרץ השאלה

הת' דוד ברדה

מהתלמידים השלוחים בישיבת ליובאוויטש מאנשעסטער

במאמר "ואלה המשפטים" תשכ"ח מביא מ"ש במדרש<sup>155</sup> "הה"ד מגיד דבריו ליעקב, אלו הדברות, חוקיו ומשפטיו לישראל, אלו המשפטים, לפי שאין מדותיו של הקב"ה כמדת בשר ודם, מדת ב"ו מורה לאחרים לעשות והוא אינו עושה כלום, והקב"ה אינו כן, אלא מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לשמור ולעשות".

ולבאר מאמר חז"ל זה מביא בהמאמר קטע ממאמרו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש<sup>156</sup> בענין זה, שמוסבר שם דזה שבני"י מקיימים את המצוות הם פועלים על הקב"ה שהוא ג"כ יקיים את המצוות (ומביא דוגמא בעיקר ממצות תפילין), ומסביר שם שאף שמפשטות לשון מאמר חז"ל משמע שבתחילה הקב"ה עושה את המצוה (מניח תפילין) ורק אח"כ מצווה לבני"י לעשות, שהרי כתוב "מה שהוא עושה (ורק אח"כ)

(155) פ"ל, ט.

(156) ד"ה ויקחו לי תרומה תרכ"ח, סה"מ תרכ"ח ע' פז ואילך.





הוא אומר לישראל לשמור ולעשות, ולא שבנ"י פועלים על הקב"ה לקיים את המצוה,

אמנם מצד שני הרי ידוע מה שכתוב<sup>157</sup> "אשר תקראו אותם במועדם" וע"ז אמרו רז"ל, "אתם אפי' מזידיים ואפי' שוגגים...", ופירוש הדבר הוא, שאפי' במקרה שב"ד פסקו לעשות ראש חודש שלא בזמנה, ואפילו אם הם קדשו את החודש שלא בזמנה במזיד, מ"מ הם עשו מצות קידוש החודש, והחודש מקודש. שנמצא מזה, שהמצוות הם תלויים דוקא בהעשי' של בני<sup>158</sup>, ולא בזה שהקב"ה עושה את המצוה קודם.

ומסביר שהתיווך בזה הוא שיש שתי ענינים בקיום המצוות, יש איך שהקב"ה מקיים את המצוות לפני שהוא מצוה לבנ"י (ומוכרחים לומר כן מדיוק לשון מאמר חז"ל "כנ"ל), אלא שמצוות אלו שהוא עושה לפני שהוא מצוה לבנ"י לעשותם הם "כגופא בלי נשמתא". וע"ז שבנ"י מקיימים מצוות אלו הם ממשיכים אור ("נשמתא") להמצוות שהקב"ה עושה.

ומוסיף שזה גופא שהקב"ה מקיים את המצוות קודם, ורק אח"כ הוא מצוה לבנ"י לעשותם, זה נותן להם נתינת כח שיוכלו לקיים את המצוות.

ע"כ תוכן המאמר.

והנה מהמאמר מובן שמוכרחים לומר שהקב"ה מקיים את כל המצוות קודם שהוא מצוה לבנ"י לעשות. אבל לכאורה ביאור זה צריך לביאור נוסף, שהרי אע"פ שענין זה הוא מובן בנוגע לרוב מצוות, אבל בנוגע לדוגמה שמביא במאמר מקידוש החודש (אפי' שוגגין ואפי' מזידין), אינו מובן, שהרי איך יכולים לומר הקב"ה קיים מצוה זו קודם שהוא צוה לבנ"י לעשותו, שהרי דוחק לומר שהקב"ה מקדש את החודש "בטעות" כמו שבנ"י עושים ה"טעות" למטה, וא"כ איך יוצא שבמצוה זו שהקב"ה עושה אותה קודם עשיתן של בני" כח לקדש החודש, שהרי הם טעו (שוגגים), והקב"ה לא קיים המצוה בצורה הזאת, וא"כ איך יש כאן הנתינת כח מהקב"ה שהחודש יהיה מקודש, וממילא קיום רצונו?

ושאלה זו מורכבת מב' פרטים:

א. איך הקב"ה פוסק בשונה מקידוש החודש של בני" (אע"פ שזה באופן של "טעות")?

ב. ואף את"ל שע"פ הלמעלה כך זה משתלשל למטה, דהיינו שה"טעות" היא בעקבות שכך קידש הקב"ה למעלה כביכול, מה הוא הטעם לקדש את החודש למעלה באופן כזה שלמטה יצא מזה טעות ויקדשו את החודש שלא בזמנו, למה

(157) אמור כגב; ד; לז.

(158) ע"ד הענין של "נצחוני בני נצחוני".





כביכול לעשות "טעות" למעלה שמזה יצא טעות למטה?

ונראה להסביר: שזה שיש לב"ד כח לפסוק שלא כדיני התורה ואעפ"כ דיניהם דין יש בזה כמה ביאורים:

בלקו"ש ח"ה<sup>159</sup>, שמי שלומד תורה באופן שהוא נתעצם עם התורה אז הוא נהיה רב - רבותינו - שפירושו היא בעה"ב, שהוא נהיה בעה"ב על התורה. וממילא אפילו במקרה שהתורה אומרת "ימין" והרבנן אומרים "שמאל", שאע"פ שזה לכאורה נגד דעת תורה, מ"מ, כיון שהתורה בעצמה אמרה שחייבים לציית לב"ד בכל מצב שיהיה, גם במקרה שהם אומרים על "שמאל" שהוא "ימין", יש חיוב לציית להם. ויותר מזה, שע"ז שב"ד אומרים על "ימין" שהוא "שמאל", הם פועלים שיקראו את זה "שמאל" ע"פ תורת אמת, בגלל שתורת אמת אומרת שצריכים לציית להחכמים כמש"כ "לא תסורו" וכו', אא"ל שהתורה תגיד לנו לעשות משהו שלא ע"פ אמת ח"ו, וממילא יוצא שע"י פסק דינם זה נעשה המציאות. ע"כ בקיצור.

ועפ"ז נמצא שיש דין כללי בתורה שצריכים לציית להחכמים, ואין זה משנה באיזה אופן שיהיה, אפילו במקרה שידוע בודאי שהם טועים, שבגלל שהם פסקו שהמציאות יהיה באיזה אופן, זה נעשה שהמציאות יהיה ככה ע"פ תורה<sup>160</sup>. ונמצא, דהא גופא שהקב"ה כתב בתורה שהפסק ב"ד הוא פסק גם אם הם טעו, שאוי"ל שזה נחשב כאילו שהקב"ה קיים את המצווה לפני שאמר לבני"ל לעשות אותה, היינו - שזה שהקב"ה נותן אפשרות להחכמים לטעות, ואעפ"כ אומר שהחודש מקודש, אולי אפשר להחשיב את זה כמו שהוא קיים את המצווה, וזה ג"כ נותן כח לבני"ל לעשות את המצווה (באופן כזה שגם אם יטעו, מ"מ החודש יהיה מקודש וקיימו את המצווה של קידוש החודש, שאם הקב"ה לא היה כותב בתורה ששייך קיום מצות קידוש החודש גם בצורה כזאת, אז אם החכמים היו מקדשים את החודש בטעות, הרי זה לא מוקדש, וצרכים לקדש אותו עוד פעם, ולא יהיה נתינת כח לקיים את המצווה (באופן של טעות).

אבל אחרי ביאור זה עדיין צריכים לביאור נוסף, שהרי הדין של "לא תסור" הוא מצווה בפני עצמה - שהיא מצווה כללית בנוגע לכל התורה כולה - שצריך לציית להחכמים, וא"כ איך אפשר להחשיב אותו כמו הקיום של הקב"ה למצווה פרטית דקדוש החודש, דהיינו, שזה יהיה המצווה שהיא כ"גופא בלא נשמתה" שנותן לנו כח לקיים מצות קידוש החודש שלנו, שהרי אפילו את ה"גופא" דקידוש החודש אין לנו כאן, שהרי זהו ה"גופא" דמצות "לא תסור" - שאומרת שפסק ב"ד הוא פסק בכל מצב,

(159) עמ' 127-128.

(160) חוץ ממקרים מיוחדים שחייבים עליהם קרבן, וידועה אצלו שהם טעו וסמך עליהם שמביא קורבן עבורו וכו' ואכמ"ל.





וא"כ אין לנו את הנתינת כח למצוה פרטית של קידוש החודש?<sup>161</sup>

ולכן נראה לפרש ענין זה באופן אחר:

ע"פ מש"כ בלקו"ש חט"ז<sup>162</sup> בנוגע לקדוש החודש: ששואל שם שלכאורה אינו מובן איך יכולים לומר שבמקרה שב"ד פסקו לעשות ראש חודש שלא בזמנה, אפילו אם הם קדשו את החודש שלא בזמנה במזיד הרי זה מקודש, שהרי קידוש החודש הוא דבר התלוי במציאות העולם - החמה ולבנה וכו' - וא"כ איך יכול לומר שב"ד הם יכולים לפסוק משהו שברור שזה נגד מציאות העולם?

ומבאר שם, שהחמה והלבנה דלמטה הם משתלשלים מהחמה והלבנה דלמעלה, ובהיות שכל מציאות המטה היא כנגד מציאות המעלה, כשהתורה מצוה לנו לקדש החודש ע"פ חמה ולבנה דלמטה זהו רק בגלל שעי"ז אנחנו יכולים לעמוד על דעת עליון לדעת מתי זמן מולד הלבנה דלמעלה. ונמצא, דבמקרה שהב"ד החליטו ע"פ העדות שהם קבלו שצריך לקדש יום פלוני להיות ר"ח, והתורה אומרת שצריך לסמוך עליהם, הא גופא אומר שזהו יום האמיתי של מולד הלבנה כמו שהוא למעלה, (ורק שלמטה המולד לא תמיד באותו יום כמו למעלה<sup>163</sup>). במילים אחרות - דיני התורה הם בעיקר כמו שהם למעלה ומזה נשתלשל למטה צורת המצוה דלמטה, ונמצא בנוגע למצות קידוש החודש שהמעלה גורם שיהיה "טעות" למטה בכדי להתאים המטה עם המעלה.

ועפ"ז יש לתרץ, שהכח שיש לבנ"י למטה לקדש את החודש היא משתלשל מזה שהקב"ה מקדש את החודש למעלה, ובדרך כלל הנתינת כח לזה היא נמשך למטה באופן גלוי' - שהמטה רואים מולד הלבנה וממילא יודעים שצריכים לקדש אותה. אבל לפעמים (כשהמטה אינה ראוי לזה) המשכת המולד למטה אינה באופן גלוי, ולמטה נראה שר"ח עדיין לא הגיע, ואז למעלה "מסדרים" (באופן של השגחה פרטית) שיהיה "טעות" אצל ב"ד שלמטה, שיקדשו את המולד בטעות (שוגגים, מזידין), ועי"ז נמשך המולד שלמעלה למטה.

ולפי ביאור זה יוצא, שהקידוש החודש דהקב"ה היא הקידוש העיקרי, וזה שלמטה הקידוש החודש נראה כמו טעות, אין זה טעות לגביו, אדרבה עי"ז נמשך המולד של הקב"ה - ה"גופא בלא נשמתה" - שנותן לנו כח לקיים את המצוה כתיקונה. ואח"כ

161) להעיר שלא מדברים כאן בקידוש החודש של הקב"ה בשבת מברכים חודש תשרי שכפי הידוע (היום יום כ"ה אלול)

עי"ז יש נתינת כח לבנ"י לקדש את כל החודשים, פה מדברים על עצם קידוש החודש שזה נעשה כל חודש מחדש.

162) עמ' 98-99.

163) ע"ש למה זה קורה.





כשב"ד מקדשים את החודש (גם במקרה שלגבי מטה זה נחשב לטעות) מוסיפים אור בהמצווה של הקב"ה.

ועדיין יש לברר וללבן את כל זה ולא באתי אלא להעיר.

## המזיק באונס

מקשה סתירה בדברי הרמב"ם בדין המזיק באונס / מבאר  
ההבדל בגדר התשלומין בין המזיק גוף חברו למזיק ממנו /  
עפ"ז מתווך הסתירה בדברי הרמב"ם

הת' מנחם מענדל ברדה  
ז'וקאווקא (מוסקבה), רוסייה

כתב הרמב"ם תחילת הלכות חבלות : "אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן בין שכור אם חבל בחברו או הזיק ממון חברו משלם מן היפה שבנכסיו. במה דברים אמורים שהישן חיב לשלם בשנים שישנו כאחד ונתהפך אחד מהן והזיק את חברו או קרע בגדו. אבל אם היה אחד ישן ובא אחר ושכב בצדו. זה שבא באחרונה הוא המועד ואם הזיקו הישן פטור. וכן אם הניח כלי בצד הישן ושברו פטור שזה שהניחו הוא המועד שפשע".

והנה מזה שהרמב"ם לא כתב שאדם המזיק אפילו באונס חייב - משמע שפטור. ומזה שישן ושיכור חייבים לשלם אין ללמוד, מכיוון שתחילתם בפשיעה והם גרמו הנזק. ואנוס שאני.

אך לכאורה זה סותר למה שכתב בפרק ו הלכה א וז"ל שם- "המזיק ממון חברו חיב לשלם נזק שלם בין שהיה שוגג בין שהיה אנוס הרי הוא כמזיד. כיצד נפל מן הגג ושבר את הכלים או שנתקל כשהוא מהלך ונפל על הכלי ושברו חיב נזק שלם. שנאמר (ויקרא כד-כא) "ומכה בהמה ישלמנה" לא חלק הכתוב בין שוגג למזיד". ע"כ לשונו.

מפורש בדבריו שהמזיק באונס חייב. וכן קשה למה לרמב"ם להוסיף ולכתוב "הרי הוא כמזיד" הרי לכאורה לא זהו הטעם שאונס חייב.

ויש לתת טעם לדבר ובהקדים מה שכתב הרמב"ם בפרק ה הלכה ח : אינו דומה מזיק חברו בגופו למזיק ממנו. שהמזיק ממון חברו כיון ששלם מה שהוא חיב לשלם נתכפר לו. אבל חבל בחברו אף על פי שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו. ואפלו



הקריב כל אילי נביות אינו מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחל לו. ע"כ.

ויש לומר שההבדל בין מזיק ממון חבירו למזיק גופו, הוא לא רק הבדל פרטי בפרטי התשלום, אלא הבדל מהותי בגדרי התשלומין. - זה שבמזיק ממון חבירו מתכפר לו מיד ששילם - הוא בגלל שמהות תשלומי נזקי ממון הוא לא עונש אלא תשלום - להשלים את חיסרון חבירו. ולכן מיד ששילם השלים ותו לא בעי. משא"כ במזיק גופו של חבירו - הרי כל מה שיש לאדם ייתן בעד נפשו - גופו.

וברור שאין לומר שתשלום חבלה או צער הוא פיצוי גמור. ולכן תשלומי חבלות גדרם ומהותם עונש למזיק.

ולפי זה יש לומר שזהו ההבדל בין תחלת הלכות חבלות שמדבר במזיק גוף ומשמע שבאונס פטור, ובין פרק ה' הלכה א' שמדבר במזיק ממון שמפורש שאונס חייב, שבנזקי ממון עיקר התשלום הוא השלמה, ולכן אם מזיק באונס - כותב הרמב"ם - אתה חייב, כיון שחיסרתה לי ועליך להשלים. וזהו שכותב - "הרי הוא כמזיד" - לומר שכיון שתשלום נזיקין אינו עונש - לכן אין הבדל בין שוגג למזיד - כוונת המזיק - אלא העיקר כאן הוא השלמת החיסרון ולכן חייב אפילו על אונס.

משא"כ בנזקי גופו שעיקרם עונש פטור באונס. שאין מתחייב כפרה ממונית כשמזיק באונס.

ויומתק כל זה על פי המבואר בליקוטי שיחות במהות ההבדל בין גוף אדם לממנו. שהגוף אינו שייך לאדם ולכן אסור להזיקו. וממון אדם שייך לו. ולכן במזיק גוף חבירו - הרי זה כעין מזיק רכוש שמיים וצריך עונש. אך כ שמזיק רכוש חבירו חייב לשלם לו ששלו הזיק.







## עונש דור המבול ועונש סדום ועמורה

ביאורו של הרבי בהבדל בעונש דור המבול ואנשי סדום / מקשה כמה סתירות בזה מהשיחה בפר' נח / מבאר בעומק יותר גדר הנהגתם של אנשי סדום / עפ"ז מתרץ הקושיות / מבאר מדוע לא הועיל סימן הקשת להציל אנשי סדום שלא ייענשו

הנ"ל

### א

בלקוטי שיחות חל"ה שיחה לפרשת וירא<sup>164</sup> מביא הרבי פרש"י עה"פ<sup>165</sup> "וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש וגו' ויהפוך את הערים האל ואת כל הככר ואת כל יושבי הערים וגו'" - ד"ויהפוך" קאי לא רק על סדום ועמורה אלא על כל ד' ערי הככר, וכמ"ש בפר' נצבים<sup>166</sup> "כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים".

ומביא מהצפע"נ (עה"ת) טעם החילוק בין עונש סדום ועמורה לאדמה וצבויים, שהראשונות נשרפו באש מן השמים, ואילו אדמה וצבויים רק נהפכו - כי סדום ועמורה נענשו מדין עיר הנדחת, ולכן נשרפו (כדין עיר הנדחת), משא"כ אדמה וצבויים לא היו יכולים להיות נידונים בדין עיר הנדחת, כפסק המשנה<sup>167</sup> שאין ג' עיירות נעשות עיר הנדחת, ולכן רק נהפכו.

ומביא הרבי כמה טעמים מדוע אין לומר כן בפשש"מ, וכיון שחילוק זה בין עונשם לסדום ועמורה לבין אדמה וצבויים מוכרח בפשש"מ שהרי רק אצל סדום ועמורה נזכר שריפה, משא"כ הפיכה שכתוב על כל הד' ערים, צ"ל סיבה לחילוק העונש בפשוטו של מקרא.

וממשיך כ"ק אדמו"ר ומסיק שהחילוק בין סדום ועמורה לאדמה וצבויים הוא שבסדום ועמורה הי' רע כפול - הן לשמים (שמרדו בה' והיו עובדי ע"ז) והן לבריות. ואדרבה, עיקר החטא של סדום ועמורה שבגללו נענשו בעונש חמור כזה הי' (כמפורש בקרא<sup>168</sup>) "יד עני ואביון לא החזיקה", וכמובא גם בפרש"י<sup>169</sup> "ריבה אחת

164) שיחה ב' (ע' 70 ואילך).

165) וירא יט, כד-כה.

166) כט, כב.

167) ריש סנהדרין. ובגמ' שם טז, ב.

168) יחזקאל טז, מט.

169) וירא יח, כא.





שהרגוה מיתה משונה על שנתנה מזון לעניי (וכמובן ג"כ מהנהגת אנשי סדום כשבאו המלאכים אל לוט).

משא"כ עונשם דאדמה וצבויים הי' בעיקר בגלל חטאים בין אדם למקום וכו'. ועפ"ז מתרץ הרבי החילוק בין עונשם של הערים ושזה שרש"י לא פירשו הוא משום שכבר פירשו לפני כן בס"פ נח, וז"ל כ"ק אדמו"ר:

"בס"פ נח מבאר רש"י<sup>170</sup> ההבדל בין עונשם של דור המבול ושל דור הפלגה, וז"ל: "וכי אי זו קשה של דור המבול או של דור הפלגה, אלו לא פשטו יד בעיקר ואלו פשטו יד בעיקר להלחם בו, ואלו נשטפו ואלו לא נאבדו מן העולם, אלא שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם לכך נאבדו, ואלו היו נוהגים אהבה ורעות ביניהם כו' למדת ששנאווי המחלוקת וגדול השלום". [ע"כ מפרש"י. וממשיך בהשיחה:]

"הרי מפורש, שעונש דור המבול, שנשטפו ונאבדו, הי' בעיקר מפני ש"היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם". וכן מובן מפרש"י בריש פ' נח, עה"פ<sup>171</sup> "כי מלאה הארץ חמס" - "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל", היינו, דאע"פ שחטאו גם בעריות וע"א, כפרש"י שם גופא<sup>172</sup>, "ותשחת - לשון ערוה וע"א", ועד שזו היתה סיבת העונש באופן של "קץ כל בשר", כפרש"י שם "כל מקום שאתה מוצא זנות וע"א אנדרלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים", מ"מ, "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל".

"ומבואר במפרשים<sup>173</sup> בטעם הדבר, כי גזל ומריבה הם היפך ישוב העולם ומחזירים את העולם לתהו. ונ"ל בכוונת הדברים, דאין המבול רק עונש חמור על חטאים חמורים, אלא עניינו כעין חרטה על כללות בריאת האדם והעולם, שהנהגת הנבראים הביאה לידי כך שהקב"ה התחרט כביכול על עצם הבריאה, ובמילא החרב עולמו אשר ברא, באופן של "וימח"<sup>174</sup> את כל היקום גו", איבוד מוחלט. וזהו שהסיבה העיקרית לגזירה זו היא עון גזל ומריבה, כי רק הנהגה המחזירה את העולם לתהו - היפך ישוב העולם - היא המנגדת לעצם הבריאה".

[ועפ"ז מבאר בהשיחה כפל הענין וכו' (ע"ש), וממשיך:] "וע"פ כל זה מובן גם לענייננו - עונש סדום ועמורה כו':

החילוק בין המטרת "גפרית ואש . . מן השמים" להפיכת הערים הוא, דבהפיכת הערים נהרגו יושבי הערים וגם נחרב כל צמח האדמה, אבל אין בזה השחתת האדמה עצמה, וזוהי ההוספה בזה ש"וה' המטיר גו' גפרית ואש", דנוסף על יסורי הבריות,

(170) יא, ט.

(171) ו, יג.

(172) שם, יא.

(173) נסמנו בהערה 41 בהשיחה.

(174) נח ז, כג.



הרי עוד ועיקר, שבזה נשרפו הערים ונשחתו כליל (ע"ד "הנני משחיתם את הארץ"<sup>8</sup> ע"י המבול). ולכן הוטל עונש זה רק על סדום ועמורה, שעיקר חטאם הי' בין אדם לחבירו (ע"ד עונש דור המבול לפי ש"היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם"), משא"כ אדמה וצבאים שעיקר חטאם הי' בין אדם למקום נענשו רק בהפיכה. עכ"ל של כ"ק אדמו"ר בשיחה זו.

## ב

והנה, בלקו"ש פ' נח<sup>175</sup> מבאר הרבי ההבדל בין עונש המבול לבין עונש סדום ועמורה, וז"ל שם:

"וזהו גם הטעם לחילוק העיקרי בין המבול והפיכת סדום, דגבי הפיכת סדום מצינו שאם היו בה צדיקים היו ניצולים, כטענת אברהם<sup>176</sup> "האף תספה צדיק עם רשע. . . חלילה לך גו' להמית צדיק עם רשע", אלא שלפועל כל אנשי סדום היו "רעים וחטאים לה' מאד", משא"כ גבי המבול לא היתה הגבלה זו, שהרי כל העולם כולו (מלבד נח ומשפחתו) נאבד, וודאי אין לומר שכל אנשי דור המבול ממש וקטני קטנים בכלל (מלבד נח ומשפחתו) היו גרועים כ"כ עד שנתחייבו כלי'":

והיינו לפי שהמבול לא הי' בדרך עונש (משפט מיתה כו'), אלא חרטה על עצם בריאת האדם, ולכן לא נפק"מ בין רשע גמור לרשע שאינו גמור. . . דכאשר לא קיים רצון על בריאת האדם בדרך ממילא הכל נאבד [והצלת נח ומשפחתו היתה כדי לבנות מהם עולם חדש]. ע"כ לשון השיחה.

ובהמשך השיחה מבואר שאות הקשת בענן ענינו - שאפי' אם יש מקום בעולם (אפי' חלק בעולם) שבגלל מעשיו הי' שייך שיהי' קס"ד ח"ו להשחית (לא בתור עונש אלא השחתה) בגלל שהנהגת המקום ההוא הוא בדרך "היפך ישוב העולם" - הרי ע"י ראיית הקשת נשללת מחשבה זו.

ובלשון הרבי: "ודבר זה שייך במשך כל הדורות, שגם אם מצב כללות העולם הוא כדבעי, מ"מ אפשר שישנם מקומות בעולם שהנהגה שם היא בשפל המצב ביותר, ע"ד הנהגתם של אנשי דור המבול, ולכן רואים שם קשת, כדי לשלול "חשך ואבדון" באותו מקום ששם הנהגה היא באופן בלתי רצוי". ע"כ מהשיחה.

## ג

והנה דברים אלו צריכים ביאור:

(א) מהשיחה דפ' וירא מבואר שסיבת השחתת סדום ועמורה היתה בגלל הנהגתם

(175) חל"ה שיחה ג' (ע' 35 ואילך).

(176) וירא יח, כג-כה.





היפך ישוב העולם ועיקר חטאם הי' בין אדם לחבירו "יד עני ואביון לא החזיקה" וכו', "ע"ד מה שהי' בדור המבול וכו'. היינו שכמו שבדור המבול טעם ההשחתה הי' בגלל שהנהגתם היתה היפך ישוב העולם ובמילא נהי' חרטה (כביכול) על בריאת העולם ו"וימח וגו'", כמו"כ אצל סדום ועמורה - שבגלל הנהגתם היפך ישוב העולם - ממילא נהי' חרטה ונשרפו וכו' - שהרי זהו הפרש בין סדום ועמורה לשאר הערים, כמבואר בהשיחה.

וא"כ לכאורה הרי זהו היפך המבואר בהשיחה דפ' נח, שהחילוק בין סדום ועמורה למבול הוא שהמבול הוא חרטה, משא"כ סדום ועמורה שהוא עונש.

(ב) ועוד (ועיקר), לכאורה איך יתכן שעונש סדום ועמורה היה בדרך השחתה, והלא מבואר בהשיחה דפרשת נח שזהו כל ענין השבועה שנשבע הקב"ה ואות הקשת - שאפי' אם יעלה מחשבה להשחית, ע"י אות הקשת נשללת מחשבה זו - וא"כ איך יכול להיות שהקב"ה השחית את סדום ועמורה, והלא זהו היפך כל ענין האות? וא"א לומר דשאני הכא שהוא רק שני ערים ולא כל העולם כולו (והשבועה הוא רק שלא להשחית כל העולם כולו, אבל מקצתו משחית) - הרי כנ"ל בביאור הרבי שאפי' מקום כלשהו נשבע הקב"ה שלא ישחית!?

ג) בהשיחה דפרשת נח כותב שמכיון שהפיכת סדום ועמורה לא הי' חרטה אלא עונש לכן מהני תפילת אברהם שאם היו שם צדיקים לא הי' נגזר עליהם עונש (אלא שבפועל כל אנשי סדום "היו רעים וחטאים לה' מאד"), משא"כ גבי דור המבול שלא הי' הגבלה זו, ד"אין לומר שכל אנשי דור המבול . . . היו גרועים כ"כ עד שנתחייבו כלי", ואעפ"כ נאבדו, כיון שהי' חרטה. ולכאורה צריך להבין, דהרי מפרש"י בפ' וירא<sup>177</sup> משמע שאם היו י' צדיקים בדור המבול היו מצילים את כל הדור, וא"כ ה"ז כמו בסדום, שאם היו צדיקים היו ניצולים.

והנה בהערה שם<sup>178</sup> מתרץ הרבי: "וי"ל כי "טוב" זה הי' מספיק להצדיק קיום העולם". ולכאורה כוונת הדברים, שבמבול (שהי' בתור חרטה) היו הצדיקים פועלים שיהי' קיום העולם, שלא תהי' סיבה להשחית כיון שעדיין יש סיבה לבריאה, משא"כ בסדום (שהי' בתור עונש) היתה פעולת הצדיקים שלא יהי' עונש.

ולכאורה צריך ביאור, הרי סוף סוף, בעניין הצדיקים לא מוכח שבדור המבול הי' ענין דחרטה ובסדום הי' רק עונש כיון שאפשר לומר גם להיפך מהנ"ל, שבדור המבול היה עונש והצדיקים יכלו לפעול לבטל עונש זה, וכן בסדום היה חרטה, והעשרה צדיקים היו פועלים שלא יתחרט. היינו שזה שבסדום היה מועיל עשרה צדיקים אין זה מכריח מצ"ע שהשחתת סדום זהו עונש ולא חרטה.

(177) ית, לב.

(178) הערה 54.





ד) עוד צריך להבין מה שכותב שבדור המבול אא"ל שאפי' קטני קטנים היו גרועים כ"כ, הרי לכאורה גם באנשי סדום לא שייך לומר שאפי' קטני קטנים היו גרועים כ"כ.

והנה בהשיחה שם בעניין זה שכל אנשי סדום היו "רעים וחטאים גו", מציין כ"ק אדמו"ר לפרש<sup>179</sup> וז"ל: "כל העם מקצה - מקצה העיר עד הקצה, שאין א' מהם מוחה בידם, שאפי' צדיק א' אין בהם", עכ"ל.

אבל לכאורה אין הוכחה שאפי' קטנים היו רשעים, שהרי י"ל ש"אין א' מהם מוחה בידם" - הכוונה מי שיש בידו למחות, והיינו "שאפי' צדיק א' אין בהם", אך לכאורה אין הכרח לומר שכולם ממש היו רשעים (כולל קטני קטנים), שהרי היו כאלו שלא יכלו למחות, דהיינו קטני קטנים וכו'.

[ועוד - דהרי בלקו"ש במ"א<sup>180</sup> מפורש כן, וז"ל כ"ק אדמו"ר שם: "עוי"ל שבסדום נענשו גם הקטנים שאצלם אין שייך עון (מזיד)". וא"כ מוכח כנ"ל. אך יש לדחות כי שם מבואר ע"פ הא דסדום הוה עיר הנדחת, משא"כ כאן שהוא ע"פ פשט, פרש"י].

## ד

וי"ל הביאור בכל זה:

דהנה עיקר חטא דור המבול הי' - "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל". ובפרש"י<sup>181</sup> - "שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם לכך נאבדו". משא"כ אנשי סדום ועמורה שעליהם נא' "יד עני ואביון לא החזיקה", היינו - (א) שלא היו גזלנים, אלא שלא עשו צדקה. ואדרבה נראה הנהגתם שכן היה אצלם עניין "ישובו של עולם" אלא שהיה זה לא כפי רצון הקב"ה שיתקיים העולם אלא לפי כלליהם המעוותים. וכמו שכותב רש"י "אותו היום מינהו [ללוט] שופט עליהם", שהיה אצלם ב"ד השופט את אנשי המדינה שכולם יצמדו לכללים, והם אכן נצמדו לכללים שלהם (שכנ"ל היו מעוותים והיפך רצון ה') שלכן לפי דיניהם האכזריים באורחים באו כל תושבי העיר "מקצה העיר עד הקצה, שאין א' מוחה בידם", וכן במעשה ב"ריבה אחת... מיתה משונה על שנתנה מזון לעני" שאף אחד לא מחה בשני, היינו שהיה אצלם איזשהו שיתוף פעולה ולא שגזלו אחד מהשני. ועוד סברא הוא, שאם הי' עיירות סדום ועמורה - "הרי לשבת יצרה". אלא שלפועל הנהגה זו היא היפך כל הכוונה וכו'.

עפ"ז יובן ההבדל בין השיחה דפרשת נח שם הרבי מחלק בין סדום ועמורה שאצלם היה עונש ובין דור המבול שאצלם היה חרטה, ובין השיחה דפר' וירא שם

(179) שם יט, ד ד"ה כל העם.

(180) ח"ה ע' 156 הערה \*44.

(181) נח יא, ט.





הרבי מדמה את סדום ועמורה ולומד את עונשם מדור המבול.

כי בכללות יש צד השווה בין סדום ועמורה ודור המבול בכך ששניהם חטאו “בין אדם לחבירו” ולכן ניתן ללמוד ולהסביר את עונשם של סדום ועמורה מדור המבול. וזהו המדובר בשיחה דפרשת וירא.

אך בפרטיות ישנו הבדל מהותי בין אופן ההנהגה “היפך ישובו של עולם” של תושבי סדום ועמורה, ואנשי המבול, שגורם לכך שבדור המבול הקב”ה מתחרט על עצם קיום האדם וזאת כיון שאנשים גוזלים ורבים ביניהם, ועושים מעשים היפך ישובו של עולם. משא”כ תושבי סדום ועמורה אכן היה חסר אצלם בחיזוק ישובו של עולם שהרי “יד עני ואביון לא השיגה” והם לא התנהגו כראוי בין אדם לחבירו, שלכן הגיע להם עונש כזה חמור, אך מצד שני כיון שלא גזלו וכו’ לכן אצלם לא היה חרטה.

[וזהו מ”ש בהשיחה דפ’ וירא שהעונש דסדום ועמורה הי’ “ע”ד “הנני משחיתם את הארץ” ע”י המבול”, ובהערה 49 מדגיש - “ולא ממש (ראה לעיל שם)”. ונראה שהכוונה להערה 42 בהשיחה, שם כתוב “ראה בכ”ז בארוכה לעיל ע’ 35 ואילך” - דהיינו, השיחה דפ’ נח, וכמבואר].

## ה

אך ע”פ חילוק זה צריך להבין, שהרי בהשיחה דפ’ נח מבאר הרבי שאות הקשת הוא אפי’ “אם מצב כללות העולם הוא כדבעי, מ”מ אפשר שישנם מקומות בעולם שהנהגה שם היא בשפל המצב ביותר, ע”ד הנהגתם של אנשי דור המבול, ולכן רואים שם קשת, כדי לשלול “חשך ואבדון” באותו מקום ששם הנהגה היא באופן בלתי רצוי.”

וא”כ הרי ק”ו הוא: ומה הנהגה כהנהגת דור המבול שהיא היפך ישוב העולם ממש כנ”ל הנה ע”י אות הקשת נשלל העונש בדרך השחתה, עאכו”כ סדום ועמורה שהי’ בהם ישוב קצת (כנ”ל) לא כ”ש שע”י אות הקשת נשללת מחשבה זו? ולכאורה הי’ צ”ל קשת בסדום ועמורה ולא להגיע להעונש בדרך השחתה.

## ו

וי”ל הביאור בזה, שהק”ו לא יועיל לגרום הצלה לאנשי סדום ובהקדם:

בסוף פ’ בראשית<sup>182</sup> נא’ בסיבת המבול: “וירא ה’ כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, וינחם ה’ כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו, ויאמר ה’ אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה וגו’”. ובפ’





נח<sup>183</sup> נאמר לגבי קרבנות נח: "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעוריו ולא אוסיף עוד וגו'". ולכאורה אינו מובן - מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר?

ומבואר בזה בחסידות<sup>184</sup>, שאותה סברא בשכל יכולה להיות סיבה להטיית המדות לשני צדדים הפכיים, והיינו שבתחילה העניין ד"יצר מחשבות לבו רק רע גו" היה סיבה להשחית, ולבסוף ע"י קרבנות נח וכו' נשבע ה' שלא להשחית עוד את הארץ וכו' וזה ש"יצר לב האדם רע מנעוריו" משמש עכשיו לסיבה הפוכה - שלא להשחית.

והנה לפ"ז י"ל שדור המבול שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל ומריבה כנ"ל, ה"ז היפך טבע האדם הבריא והנורמלי, שהרי "אלמלא לא נתנה תורה היינו למדים גזל מנמלה", ואיך שייך לומר שכל הדור היו במצב רע כ"כ. אלא שזהו משום ש"כי יצר לב האדם רע מנעוריו" וכו' היינו שזה מצד טבעם שהם כך, וכביכול יצרם תקפס ביותר ואין להם ממש בחירה.

דוקא בזה נשבע ה', ומזכיר לנו זאת ע"י הקשת - שלא יהי' יותר חרטה, כלומר - דוקא מתי שמצב הדור או מקום מסויים ירוד כ"כ עד שדומה לדור המבול שאצלם זה הי' מצד טבעם הרע כנ"ל, אז דווקא אין הקב"ה מביא השחתה.

אך אנשי סדום ועמורה, מצד אחד בנו ערים ונתייטבו יחדיו, אך מצד שני הרי זה גופה הי' באופן של השחתה כנ"ל, לכן שייך א) להענישם, וב) "יועיל העונש" - היינו שעונש אנשי סדום ועמורה הי' על זה שהם השחיתו, ולכן העונש הגיע בצורה של השחתה - "גפרית ואש", אך מ"מ זה רק עונש כי הי' להם אפשרות ויכולת - לשבת יצרה באופן הנכון.

## ז

ובזה יובן ג"כ למה דוקא החרטה של דור המבול היתה באופן של "מים על הארץ מ' יום", משא"כ החרטה של סדום ועמורה, - כי דור המבול הי' כביכול צריך לשחזור ו"נח ראה עולם חדש", "לטהר את הארץ" וכו'. [ולהעיר שאחרי המבול התחילו האנשים למות בגיל "צעיר יותר". ובלשון אחר - נח ומשפחתו שמהם נוצר "עולם חדש" היו "נבחרים" או "מבוררים" מתוך שאר אנשי דור המבול, ובגדר אנשים אחרים, בני דעת שהגבירו שכלם על מידותם. משא"כ לפני דור המבול הי' האנשים בגדר "פרא אדם יולד". וראה על זה בפ"י הרמב"ם על פ' בראשית. ואכ"מ.]

משא"כ באנשי סדום ועמורה שהיו בני נח כנ"ל, אינו צריך למבול - שחזור מהתחלה, "עונש באופן חרטה", אלא מספיק עונש, לתקן את אופן הנהגתם שיכולה

(183) ת, כא.

(184) סוף ד"ה וכל העם רואים וגו' תרס"ה. ובכ"מ.





להיות כראוי.

לפי כל זה מובן שבאנשי סדום ועמורה יכול להיות עונש של השחתה, אך עדיין לא יהיה זה נכלל באות ברית של הקשת. וברור.

## בגזר רשות הרבים

שתי הלכות דומות בנוגע לדין מבוי מפולש לרה"ר / העמדת כל הלכה במקרה שונה והקושי בזה / חילוקים בין רש"י לפוסקים בדיני רה"ר / שרש החילוקים מקריאת דברי הגמ' / החילוק העיקרי בין רש"י לפוסקים בנוגע למהות המבואות / ע"פ כהנ"ל – החידוש שבכל הלכה בשו"ע

הת' משה ברקיש

מהתלמידים השלוחים במתיבתא ליובאוויטש מוסקבה

### שתי הלכות דומות בנוגע לדין מבוי מפולש לרה"ר

בדיני רה"ר בשבת כותב המחבר<sup>185</sup>: "מבואות הרחבים ט"ז אמה ומתקצרים במקצתן ואין בהם ט"ז אמה, י"א שאם ארכן לאורך ר"ה הרי הם ר"ה". המקור להלכה זו הוא בתוס' בעירובין<sup>186</sup>, שאומר שמבואות המפולשים לר"ה ואורכן לאורך ר"ה אע"פ שאין ברחבן ט"ז אמה המבוי נחשב כחלק וכהמשך לרה"ר.

אך אם ארכו מפולש לרוחב ר"ה<sup>187</sup>, אין דינו כרה"ר.

והנה, בהלכה שלאחרי' כותב המחבר: "מבואות הרחבים י"ג אמה ושליש, ושני ראשיהם מפולשין לר"ה שהוא רחב ט"ז, י"א שהוא ר"ה" - מקור הלכה זו, הוא

(185) שו"ע סימן שמ"ה ה"ח.

(186) ו, ב ד"ה "וכי תימא". (וכן מובא במגיד משנה פרק י"ד בשם עבודת הקודש של הרשב"א

ש"ג סימן א).

(187) היינו שמרה"ר פונים לתוכו (ואינו מהווה כהמשך לדרך רה"ר).

הרה"ר חייב להיות ט"ז אמה, (לכאורה המקור לזה הוא בגמ דף צט, ובב"ק דף סא. מובא בפירוש) לפי הפשט אפשר להבין שהטעם בהלכה זו הוא מכיוון שהמבוא הוא גם חלק מר"ה רק שמתקצר ולכן באורכו זה נחשב כר"ה אבל ברחבו מכיוון שזה לא חלק מהר"ה לכן המבוא לרוחבו לא נחשב כר"ה. אבל עדיין צריך ביאור למה לאורכו זה ר"ה ולרוחבו זה לא ר"ה?







ברא"ש בעירובין<sup>188</sup>.

במבט ראשון נראה, ששני הלכות אלו הם בעלי אותו עקרון במקרים שונים, שכאשר יש מבוי שנמשך מר"ה דינו כר"ה אפילו אם מתקצר, וצריך ביאור לשם מה נצרך הבאת ב' ההלכות.

ומבאר בזה הביאור הלכה, שהחילוק בין ב' ההלכות הוא, שבהלכה הראשונה אינו נותן שיעור להתקצרות רוחב המבוי, משא"כ בהלכה השני' שנותן שיעור של י"ג אמה ושליש, היינו שאם מתקצר עד כדי פחות מכך אינו נקרא רה"ר; ההלכה הראשונה היא דעת המ"מ בשם הרשב"א מעבודת הקודש, וההלכה השני' היא דעת הרא"ש בשם הר"י.

אך לפי זה אינו מובן: אם כל א' מב' ההלכות היא לפי דעה אחרת, היינו שיש מחלוקת בין ב' ההלכות, אזי - (א) ב' ההלכות היו צריכות להיכתב בהלכה אחת (וב) בהבאת ב' הדעות (בשיעור ההתקצרות) באותה הלכה - בלשון של מחלוקת<sup>189</sup>.

המחבר היה צריך להביא את שתי הדעות בסעיף אחד ולומר שהם חולקים! אבל חייבים לומר שהם חולקים מכיוון שהרשב"א בשם התוס לא מביא השיעור של "המתקצר", והרא"ש כן מביא. ועוד: המקור של התוס הוא בשם ר"י וכן הרא"ש, איך יכול להיות שבשם ר"י יוצא הלכות סותרות זו את זו?!

### העמדת כל הלכה במקרה שונה והקושי בזה

יש לבאר באו"א כך ששתי ההלכות מדברות כ"א במקרה שונה, וממילא אין מחלוקת ביניהן:

בהלכה הראשונה (הלכה ח) מדבר שהמבוי בא כהמשך לרה"ר, היינו שנמשך מאורך רה"ר, כך שאי"ז נוגע עד כמה מתקצר - כיון שהוא חלק בלתי נפרד והמשך מרה"ר. משא"כ בהלכה השני' (הלכה ט) מדבר שהמבוי נמשך מרוחב רה"ר לרה"ר נוספת<sup>190</sup>, היינו שמחבר בין שתי רשויות הרבים, ואינו רשות (הרבים) בפ"ע - ולכן צ"ל שיעור לרחבו, ואינו יכול להתקצר יותר מידי - כמו החילוק של התוס' בעירובין (הנ"ל ס"א).

וא"כ יוצא, שלא רק שההלכה השני' אינה מחמירה יותר (ברוחב רה"ר - שצ"ל דווקא י"ג אמה ושליש ולא פחות), כ"א אדרבה, ההלכה השני' מחדשת על פני ההלכה הראשונה - שאפילו כאשר המבוי אינו ממשך את רה"ר, אלא רק מחבר בין שתי רשויות הרבים שונות, (ולכאורה אינו צ"ל בדין רה"ר) - מ"מ גם לו יש דין רה"ר

(188) סעיף ח בשם ר"י.

(189) "וי"א" וכיוצ"ב.

(190) המקבילה לרה"ר זו, וכיוצ"ב.





(אלא שזה בתנאי שהוא בעל רוחב י"ג אמה ושליש).

אך קשה לומר כך (שהרא"ש מוסיף דין מבוי הנמשך מתוך רוחב רה"ר - ואינו חולק על הדין הקודם, בנוגע למבוי הנמשך מאורך רה"ר ומתקצר שאינו צריך שיעור) - כי בלשון הרא"ש שם אין מוזכר חילוק כל שהוא בין אורך לרוחב.

בביאור הגר"א בס"ח מביא שטעות סופרים לומר "במקצתן ואין בהם ט"ז אמה" אלא צריך לומר "במקצתן או שאין בהן ט"ז ואורכן לאורך..." היינו שיש הבדל בין שתי המקריים: בס"ח מדובר שהיה מבוא ט"ז אמה ומתקצר מקצתן (שאינן ט"ז אמה). ובס"ט מדובר שהיה ר"ה שהייתה פתוחה למבוא שאין ט"ז אמה וחוזר להיות פתוח (בצד שני) לר"ה, היינו שכל המבוא אין לו ט"ז אמה אלא יש ר"ה ומבוא. ובס"ח זה מבוא אחד. וצ"ל למה כך הוא הדין?

גם צריך ביאור בשיעור "י"ג אמה ושליש דווקא" - שדווקא בשיעור זה ה"ה בגדר רה"ר.

והעיקר צריך להבין גדרן של דברים אלו.

### חילוקים בין רש"י לפוסקים בדיני רה"ר

ויובן זה בהקדים ביאור כללות הענין דרשות הרבים, דאיתא בגמרא<sup>191</sup>: "ת"ר ד' רשויות לשבת - רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור... ואיזו היא רה"ר? סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין. זו היא רה"ר גמורה...". ופרש"י: "סרטיא-מסילה שהולכין מעיר לעיר", "פלטיא-רחבה של עיר, ששם מתקבצים לסחורה", "(ו)מבואות-של עיר, רחבים י"ז [ט"ז] אמה", (והם - המבואות<sup>192</sup> - צריכים להיות:) "(ה)מפולשין - משני ראשיהן לפלטיא (ויש הגורסין גם לסרטיא)".

ובטור וש"ע<sup>193</sup>, וכן ברשב"א<sup>194</sup> נכתב - "איזהו<sup>195</sup> רה"ר, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה, ואינם מקורים, ואין להם חומה, ואפילו יש להם חומה, אם הם מפולשים משער לשער (ואין דלתותיו נעולות בלילה) הוי רה"ר...".

ונמצא בדבריהם כמה שינויים מפרש"י:

א) לפי רש"י ישנם שלושה סוגים של רה"ר - (1) דרך שהולכין מעיר לעיר ("סרטיא"). (2) שוק ("פלטיא"). (3) רחובות שבתוך העיר, הפתוחין ("המפולשין") לסרטיא או לפלטיא.

(191) שבת ו, א.

(192) וכדלקמן.

(193) סימן שמ"ה ס"ז.

(194) בספרו עבודת הקודש (ריש שער ג).

(195) לשון השו"ע. וכ"ה בטור.





ולפי מ"ש בשו"ע ישנם ב' סוגים בלבד: 1) שווקים (שלכאורה זהו פלטיא). 2) רחובות (שהם המבואות המוזכרים בברייתא)<sup>196</sup>.

וצ"ע לשיטתם, אמאי לא הזכירו בדבריהם "סרטיא" כלל.

[ואולי יש לומר, שלפי דבריהם הפירוש בסרטיא אינו כפרש"י ("דרך שהולכין מעיר לעיר"), אלא כדפירש בספר העיתים<sup>197</sup> "ולא אמרו סרטיא ופלטיא גדולה, סרטיא שווקים גדולים שממלאים ופתוחין למקום שיש בו ששים ריבוא, ופלטיא קורין אותו בלשון ישמעאל קיסר"א ותנויות יש בה".

היינו שלדבריו "סרטיא" הוא סוג נוסף של שווקים, והוכלל ב"שווקים" ("סרטיא" ו"רחובות") שהוזכר בדבריהם הנ"ל.

משמע מהנ"ל שהטור הבין הגמרא שונה מרש"י: "איזו רה"ר? סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות...". אבל עדיין נשאר לנו שאלה למה לא כתבו על הדרך ההולכת מעיר לעיר?]

ב) בגמרא נכתב "מבואות המפולשין". רש"י פירש שהמבואות צריכים להיות מפולשין (פתוחים) לפלטיא, היינו שרש"י ס"ל שלמבואות מצ"ע אין גדר של רה"ר, אלא רק כאשר יהיו פתוחים לרה"ר גמורה - כדוגמת סרטיא ופלטיא - גם הם יקבלו גדר דרה"ר.

אבל הטור כתב "מפולשין משער לשער" - משמע שהיותן בגדר רה"ר הוא משום שהם פתוחים בצורה כזו שהרבים יכולים לעבור דרכן, ואזי הם עצמן נעשים רה"ר, וכדלקמן.

ג) בהמשך להבדל הב' - רש"י כותב "מפולשין - משני ראשיהן לפלטיא (ויש הגורסין גם לסרטיא)". היינו שרק המבואות צ"ל מפולשין ( - לסרטיא או לפלטיא), משא"כ הסרטיא או הפלטיא שאינן צ"ל מפולשים.

ובשונה מרש"י - בטור ובשו"ע נכתב: "איזו רה"ר, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה... אם הם מפולשין משער לשער". היינו שכל סוגי רה"ר צ"ל מפולשין, ולא המבואות בלבד (כרש"י) כ"א גם השווקים (סרטיא ופלטיא).

וצ"ל שיטת הטור מהו?

בשו"ת חכם צבי<sup>198</sup> סימן ל"ז כתב וז"ל: "מצאתי להרשב"א בספר עבודת הקודש חידוש גדול דפלטיא, אפילו דלתות המדינה ננעלות בלילה תורת ר"ה עליה, נראה

196) וכותב המ"א שגם דרכים ההולכים מעיר לעיר זה רה"ר.

197) סימן ר"ז.

198) מובא בבאר היטב. וראה ג"כ במאירי על הרשב"א.





דעתו דדוקא במבואות המפולשין שהם מיוחדות לאנשי המבוי ההוא ואין יד כל אדם שוה בו הוא דמהני ננעלת בלילה, ולא בפלטיא שיד כל אדם שוה בו, דאפילו נעילת דלת לא מהני. ותמה אני שלא ראיתי לאחד מן הפוסקים שהביא דבר זה.

היינו שלומד בשיטת הרשב"א, שז"א שאם דלתות המדינה ננעלות בלילה השוק נחשב כר"ה אבל אם הדלתות של השוק עצמו ננעלות בלילה הרשב"א סובר שזה לא ר"ה. וצריך ביאור בדין הזה.

ועוד: כתוב בטור שצריך שיהיו מפולשין משער לשער משמע שהשער הוא בכל אורך הפלוש (וכן משמע מהביאור הלכה), וגם חייבים לומר שלכל אורך השוק (המבוא) בשתי הצדדים יש מחיצות שאם אין מחיצות אין צורך בשערים! וצריך עיון בדין הזה ובכלל בכל הדינים של השערים.

(ד) ברש"י: "ומבואות- של עיר רחבים י"ו אמה", משמע שסובר שהדין של ט"ז אמה הוא רק למבואות, ולא לסרטיא ופלטיא - מכיוון שרש"י אינו כותב שיעור זה של ט"ז אמה, אלא כאן - בנוגע למבואות.

וכן כתב בשו"ת הרשב"א<sup>199</sup>: "אלא דע שיש ר"ה אע"פ שאינו רחב כ"כ, ואין עוברים ששים ריבוא כסרטיא ופלטיא כדאיתא בשבת, כדרך הולך ביושר ברשות הרבים אע"פ שאין דרך רחבה כ"כ כדמוכח בפ"ק דעירובין (דף ו.)".

אבל בטור (וכן בשו"ע) כתוב במפורש "רחובות ושוקים הרחבים ט"ז אמה"<sup>200</sup>. היינו ששיעור זה ( - ט"ז אמה) צ"ל בכל סוגי רה"ר.

וי"ל שהשינויים הנ"ל תלויים באופן לימוד הגמ', וכדלקמן.

### שרש החילוקים מקריאת דברי הגמ'

וי"ל שחילוקים אלו נובעים מב' אפשרויות בקריאת הגמ':

לפי רש"י המילה "המפולשין" ("איזו רה"ר? סרטיא, ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין") מוסבת על סוף המשפט, היינו שרק המבואות צ"ל מפולשין.

אך לפי הטור יש לקרוא את הגמרא באופן כזה שהמילה "מפולשין" נסובה על המשפט כולו - "איזו רה"ר? סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות - המפולשין", - שבכל סוגי רה"ר צ"ל מפולשין<sup>201</sup>.

וחילוק זה הוא מפני חילוק ב<sup>202</sup>, והם תלויים זב"ז - לפי רש"י שרק מבואות

(199) חלק א סימן תשכ"ב.

(200) וכן בס"ח: "מבואות הרחבים ט"ז אמה".

(201) ובזה יובן חילוק ג' דלעיל.

(202) האם המבואות צ"ל מפולשין (פתוחים) דווקא לפלטיא (רש"י), או אף "משער לשער"





צ"ל מפולשין, היינו, שהטעם לכך הוא משום שאינם רה"ר גמורה ו(לכן) הם צ"ל מפולשין לרה"ר גמורה (לסרטיא או לפלטיא) - כדי שגם עליהם יחול שם רה"ר. משא"כ לפי הטור וסייעתו, שגם השווקים צריכים להיות מפולשין - הרי הטעם לכך (אינו משום שהם צ"ל מחוברים לרה"ר גמורה כרש"י - כי לפי דבריהם גם למבואות דין רה"ר מצ"ע<sup>203</sup>, אלא) משום שכדי שהם יעשו רה"ר, הם צריכים להיות במצב כזה שהרבים יוכלו להכנס לתוכם (מתוך רה"ר אחרת ו)אפילו מתוך רשויות היחיד רבות ("משער לשער").

### החילוק העיקרי בין רש"י לפוסקים בנוגע למהות המבואות

ביאור הענין: לשיטת רש"י רה"ר נחלק לב' סוגים - סרטיא ופלטיא. היות ששניהם הם מקומות המשמשים את הרבים באופן תמידי (מסילה מעיר לעיר, שוק), ולכן - כיון שכ"א מהם הוא רה"ר בפ"ע - כ"א מהם מחמת הסיבה שלשמה הוא משמש - יש צורך להביא את ב' הסוגים ולא היינו למדים מאחת לחברתה.

משא"כ מבואות ש(עם היות שגם בהם הרבים יכולים להכנס, מ"מ) הם משמשים רק את שוכני הבתים שמצידי המבוי, לכן אין להם גדר רה"ר מצד עצמן.

האפשרות שגם למבוי יהי' גדר רה"ר, הוא שגם הוא יתחבר למקום שיש לו גדר רה"ר (סרטיא או פלטיא), וכך גם הוא יקבל דין זה דרה"ר; כאשר המבואות יהיו מפולשין "משני ראשיהן"<sup>204</sup> למקום כזה המשמש את הרבים.

אך כאשר הוא יהי' מפולש למקום שאינו משמש את הרבים, או שיהי' מפולש רק מצד אחד לרה"ר גמורה (שאז לרבים כבר אין צורך בו) - לא יחול עליו שם ודין רה"ר כלל.

ובזה יובן ג"כ הטעם שהוא צריך להכיל שיעור של ט"ז אמה בתוכו - כדי שאכן הוא יהי' ראוי לשימוש הרבים. ע"כ לשיטת רש"י.

לשיטת הפוסקים (הטור, שו"ע והרשב"א) רה"ר ענינו שיהי' מסור לרבים, ואין צורך שהרבים ישתמשו בו בפועל, ולכן, כל מקום שיש רשות לכאו"א לעבור דרכו ייקרא רה"ר, ולכן אין חילוקים ברה"ר, אלא כל דבר שיש בו שימוש לרבים יהי' בו גדר רה"ר מצ"ע (ומה שהמשנה מביאה סוגים שונים של רה"ר, הם דוגמאות לאופנים שונים בהם שטח מסויים יכול לקבל דין רה"ר).

כל מקום שהוא מסור לרבים וממילא צריך שיהיה מפולש משני הצדדים, הוא ר"ה בעצם, ובשביל שיהיה מסור לרבים צריך שהרבים יעברו לכן צריך ט"ז אמה ולא

(טור).

203) כדלעיל בחילוק ב'.

204) לשון רש"י.





משנה באיזה סוג של ר"ה (כך גם מבוא הוא ר"ה בעצם). ע"כ יסוד ר"ה לשיטתם.  
 עפ"ז יובנו שינויים נוספים בין פרש"י לדעת פוסקים אחרים (שיש לומר שסוברים  
 כטור וסייעתו בנוגע לדין רה"ר דלעיל):

לגבי הדין של דלתות נעולות (לפי החכם הצבי שהבין ברשב"א) שאם הדלתות  
 של העיר נעולות בלילה השוק עדיין יש לו דין של ר"ה מכיוון שכל העניין של ר"ה  
 הוא שיהיה מסור לרבים אז התשמיש של השוק הוא לבני אותה העיר (לסחורה) לכן  
 אפילו שהדלתות של העיר נעולות בלילה עדיין השוק מסור לרבים (ואפשר לומר  
 עוד: מכיוון שהשוק משתמשים בו ביום לכן העניין של מסור לרבים זה בזמן שיש  
 בו שימוש, לכן לא משנה אם הדלתות נעולות בלילה). אבל הרחובות (אם הדלתות  
 של המדינה נעולות בלילה) זה לא ר"ה מכיוון שצריך שיהיה מסור לרבים בכל עת  
שימוש (ומשתמשים ברחובות גם בלילה) לכן אם הדלתות של העיר נעולות בלילה  
 ממילא זה לא מסור לרבים.

### ע"פ כהנ"ל – החידוש שבכל הלכה בשו"ע

וע"פ כהנ"ל (מה שגדר דין רה"ר לטור וכו' הוא מקום הנתון לרבים, גם אם אין  
 להם שימוש בו בפועל), יובן מה החידוש בכל א' מההלכות (הלכה ח והלכה ט) -  
 בהלכה ח מבאר שאם המבוי ממשיך את רה"ר - יוצא מתוך אורכו של רה"ר - אזי  
 הוא נתון לרבים וייתכן בו שימוש הרבים, וזה יהי' גם באם לא יהי' בו שיעור של  
 רה"ר.

אך כאשר המבוי נמשך מרוחב רה"ר, היינו שאינו חלק מרה"ר ואין בו שימוש -  
 לכאורה לא יהי' בו גדר רה"ר - ובזה בא לחדש בהלכה ט<sup>205</sup> שגם אם נמשך מרוחב  
 רה"ר - אם יהי' בו שיעור מסויים (י"ג אמה ושליש), יהי' בו דין רה"ר - כיון שהוא  
 מסור ( - נתון לשימוש) הרבים (ויכולים לעבור בו (כשיש בו שיעור מספיק) לרה"ר  
 אחרת).





## **"ובניהו בן יהוידע והכרתי והפלתי ובני דוד כהנים היו"**

מברר מי הם הכרתי והפלתי בדעות המפרשים / בניהו בן  
יהוידע שר צבא או מהסנהדרין / מהי שייכות הכרתי והפלתי  
איליו / הסתירות והקושיות שבזה / תירוץ התוס' בזה

הת' שלום אורי נתן נטע גורליק  
חדר מנחם מוסקבה

בספר שמואל ב' פרק ח' פסוק י"ח נאמר: "ובניהו בן יהוידע והכרתי והפלתי ובני  
דוד כהנים היו".

בפסוק זה טעון ביאור:

מי הם הכרתי והפלתי, ומדוע נקראים כהנים.

מה הקשר בין הכרתי והפלתי לבניהו בן יהוידע, ובכלל מה היה תפקידו.

### **הכרתי והפלתי**

יש בזה כמה דעות:

תרגום יונתן: "ובניהו בן יהוידע ממנא על קשתיא ועל קלעיא" (= ... ממונה על  
הקשתיים ועל הקלעים - קשתים - היורים חיצים, קלעים - המיידים אבנים). מפירוש  
זה לא מובן מדוע נקראו כך, האם זהו שם הפרטי, שם משפחתם, ארץ מוצאם  
או שנקראו ע"ש תפקידם. ואת המילה "כהנים" מתרגם "רברבין" - אנשים גדולים  
וחשובים, ומזה מובן לבני דוד שהיו משבט יהודה, שהמילה כהנים אין פירושה  
כהנים בביהמ"ק אלא אנשים חשובים<sup>206</sup>, וכך סוברים כל המפרשים, ש"כהנים" כאן  
הכוונה ראשים ושרים<sup>207</sup>.

רש"י גם כן מביא פירוש זה, וכן את דברי הגמרא שבהם נדון בהמשך. וכמותו  
כותבים גם מצודת ציון ורבינו ישעיה.

(206) ראה תורת מנחם התוועדויות חלק מ"ו עמ' 418.

(207) ראה רש"י בראשית מ"ז, כ"ב דיבור המתחיל "הכהנים": "הכומרין, כל לשון כהן -  
משרת לא-להות הוא, חוץ מאותן שהם לשון גדולה כמו כהן מדין, כהן און.

וכן ברשב"ם בראשית מ"א, מ"ה ד"ה "כהן און" - "שר של אותה העיר, כדכתיב 'ובני דוד  
כהנים היו' - שלטונים. וברמב"ן שם כתוב 'ואפשר שהיה 'און' שם ע"ז שלו... והאמת כי לשון  
כהונה שרות אבל לא לא-לוהות בלבד" ומביא שם ראיות מכל מיני פסוקים.



מצודת דוד גם סובר כך: "...ורוצה לומר ובניהו וגו' והכרתי והפלתי היו מתמידים לשבת יחד כי היה ממונה עליהם להורותם לירות בקשת ולקלעות באבנים". ובענין הכהנים הוא גם סובר שהכוונה היא "ראשים ושרים".

אבל בפירוש מהר"י קרא כתוב שלפי התרגום יונתן לא מובן מדוע קשתים וקלעים הם ראשים ושרים<sup>208</sup>. ומציע פתרון אחר: כרתי הוא שם עם - "גוי כרתים", ופלתי גם שם אומה, והכרתי והפלתי היו משרתיו של דוד המלך שהגיעו מארצות אלו (ולא היו יהודים), ולכן נופל בהם לשון שררה<sup>209</sup>.

רד"ק ורלב"ג כותבים אפשרות נוספת - הכרתי והפלתי היו שתי משפחות בישראל והיו קרובים למלכות<sup>210</sup> ובניהו בן יהוידע היה בראשם.

ברד"ק נכתבה גם דעה (שאינה שלו) ש"כרתי ופלתי" הכוונה לתלמידי חכמים, ומסביר את הטעם לכך.

רלב"ג מוסיף נקודה חשובה: "והנה זה הענין (שבני דוד היו ראשים ושרים) היה סיבה להרבה מהרעות שבאו לדוד, כי אם לא היה הענין כן לא מרד אבשלום ולא נהרג אמנון ואדוניה..."

בשמואל ב', ט"ו, ח' נזכרים הכרתי והפלתי כשבורח דוד מאבשלום בנו, ושם אומר רלב"ג: (כרתי ופלתי הם סנהדרין, ומדוע נקראו כרתי ופלתי?) "כי הם כורתו הדין במה שיבוא לפניהם... והם גם כן מבארים כל מה שיפלא..." ולגבי זה שבמקור זה נאמר: "כל הכרתי וכל הפלתי" אומר רלב"ג את הטעם לזה "לפי שהיו שם לפניהם [לפני הסנהדרין] שורות של תלמידים להקים מהם כשיצטרך, ולזה אמר כי כולם עברו עם דוד". והרד"ק שם מביא את פירוש הגמרא שכרתי ופלתי אלו אורים ותומים<sup>211</sup>, ואומר שקשה מהמילים "כל", כי לא שייך להגיד 'כל האורים והתומים'.

בדברי הימים א', י"ח, י"ז מוזכרים שוב הכרתי והפלתי ושם רש"י מפרש שנקראו על השם אומתם (כמו שפירש מהר"י קרא), ואין זה סותר לדבריו הראשונים, כי כאן רק כותב את סיבת שמם ויכול להיות שבאמת היו קשתים וקלעים כמו שפירש לעיל.

208) אבל לדעתי ניתן לשאול על דעת התרגום יונתן וכל השאר ולומר שבניהו בן יהוידע והכרתי והפלתי נזכרים כחלק מהשרים בממלכתו של דוד שמוזכרים קודם, ורק על בני דוד נאמר שהיו כהנים, כלומר שרק בני דוד היו ראשים ושרים, והראיה שבניהם מפסיק הטעם אנתחאתא, אבל קושיא זו אינה גדולה וניתן לומר שהכוונה היא גם אליהם.

209) ולפי פירוש זה מובן מדוע מוזכרים שניהם ברשימת השרים - כי היו שומרים, משא"כ אם היו קשתים וקלעים - לא מובן מדוע לא מוזכרים שאר אנשי הצבא? אבל צריך לדעת איך קשור אליהם בניהו בן יהוידע, למרות שהיה שר הצבא, מדוע נזכר שהוא ממונה רק עליהם.

210) הפלתי - יכול להיות ע"ש אדם ששמו פלת, כמו בפרשת קרח - און בן פלת.

211) הטעם לכך - ראה לקמן.







כאן מביא רלב"ג (וגם במקור הקודם) פירוש נוסף, שמשתי משפחות אלו (משפחת הכרתי ומשפחת הפלתי) היו הסנהדרין ולכן בניהו בן יהוידע עמד בראשם כי היה ראש הסנהדרין.

במלכים א', א', ל"ב אומר רד"ק שהכרתי והפלתי היו עבדים.

### הדעות בגמרא

נאמר בגמרא<sup>212</sup> "בניהו בן יהוידע זה סנהדרין, ואביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר "ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי". ולמה נקרא שמם כרתי ופלתי? כרתי שכורתים דבריהם; פלתי - שמופלאים בדבריהם".

רש"י: בניהו בן יהוידע זה סנהדרין שהיה אב בית דין; וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ראשון וקודם להם שבתחילה נוטלים רשות ואח"כ שואלים אם יצליחו:

רש"י סובר שהכרתי והפלתי הם אורים ותומים ונכתב בפסוק שבניהו בן יהוידע, שהיה מהסנהדרין קדם להם<sup>213</sup>.

תוד"ה בניהו זה סנהדרין "...ופירש רבינו תם דכרתי ופלתי היינו סנהדרין שכורתין דבריהם לאמתן ופלתי שמופלאים בהוראה כמו מופלא שבבית דין" (וכך אפשר גם לומר בנוגע לאורים ותומים שכורתים דבריהם וכו').

תוספות סובר ש"על" הכוונה שממונה על הכרתי והפלתי.

אם כן המחלוקת בין רש"י לתוספות היא בפירוש המילה "על הכרתי": רש"י סובר ש'על' הכוונה שקודם לכרתי והפלתי שהם אורים ותומים<sup>214</sup>, ולפי שניהם כרתי ופלתי הם אורים ותומים, ותוס' סובר ש'על' הכוונה שממונה על הכרתי והפלתי שהם סנהדרין, שהרי בניהו בן יהוידע היה אב בית דין (וגם בזה מסכימים כולם).

### בניהו בן יהוידע

לכאורה נראה שבניהו בן יהוידע היה מהסנהדרין כמבואר במקומות רבים<sup>215</sup>.

(212) ברכות ד.

(213) כשזקני ישראל רצו לצאת למלחמה היו שואלים באחיתופל (שהיה היועץ), בבניהו בן יהוידע (שהיה סנהדרין) ובאביתר (שהיה כהן וממונה על האורים ותומים). ורש"י אומר שהכוונה שהסנהדרין קודמים כאן לאורים ותומים (ברכות שם ובסוף העמוד הקודם).

(214) וזה לא סותר את דבריו בספר שמואל כיון שבעצמו מביא שם פירוש זה בשם הגמרא וכאן רק מסביר אותו.

(215) ולדוגמא בפירוש מהר"י קרא בספר מלכים א', א', ל"ב. וכן משמע מפסוק "ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי" שלפי רש"י ותוס' הוא היה מהסנהדרין.



אולם לא מובן מכמה סיבות:

במלכים א', ב', כ"ה נאמר שהרג את אדוניה בן חגית<sup>216</sup> (וכן את יואב בן צרויה ושמעי בן גרא), ולא מובן מדוע היו צריכים לשלוח אותו, והרי היה מהסנהדרין?

שם פרק ד' פסוק ד' - "ובניהו בן יהוידע על הצבא" - מדוע?

תוס' בסנהדרין ט"ז ע"ב ד"ה ואחרי אחיתופל מקשה, שהרי בדברי הימים א', י"א, כ"ב מוזכר שבניהו בן יהוידע היה מגיבורי דוד - בתחילת מלכותו! ואותו אדם מוזכר גם בהמלכת שלמה 40 שנה לאחר מכן, ושם הוא כבר מהסנהדרין?

הפסוק "ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי" לא קיים באף מקום, אומר תוספות! מה שכן נכתב - "ויהוידע בן בניהו<sup>217</sup>!" למי אם כן הכוונה, ומיהו יהוידע בן בניהו?

אלא מתרץ התוס' בסנהדרין תשובה מיוחדת מאד: שני בניהו בן יהוידע היו, אחד אביו של יהוידע, ואחד בנו:

הראשון - בניהו בן יהוידע היה מגיבורי דוד<sup>218</sup> בתחילת מלכות דוד והוא הנזכר ראשון, ואולי אפילו עליו מדובר בפסוק הראשון, שהיה ממונה על הצבא ("ובניהו בן יהוידע והכרתי והפלתי ובני דוד כהנים היו").

השני - יהוידע בן בניהו (בנו של הראשון), עליו נאמר שהוא על הכרתי ועל הפלתי - סנהדרין. הוא היה באמצע או בסוף מלכות דוד.

השלישי - בניהו בן יהוידע (בנו של השני) המליך את שלמה והיה מהסנהדרין כי מילא את מקום אביו כפי שאומר התוס' במסכת ברכות "ויש לומר דמסתמא ממלא מקום אביו היה וכי היכי דאביו היה מסנהדרין גם הוא היה מהם<sup>219</sup>".

216) ולא קשה מדוע הרג אדם, והרי הוא כהן ולא יכול להיטמא למת, כי כתבו רד"ק ומצודת דוד שפרש ממנו לפני שמת (וכך אומר רלב"ג בפסוק ל"א).

217) כתב בעל ספר "מנחת שלמה" שניתן לדרוש שיהוידע בן בניהו הכוונה שליהוידע היה בן ששמו בניהו כמו שנאמר (דברי הימים א', ב, נ'): "כָּלֵב בן חור", ואומר רש"י שלכלב היה בן ששמו חור, כמו שבלשון יוונית כותבים את שם האבא לפני הבן.

218) וכאן לא מובן מדוע היה מהגיבורים שנלחמים, והרי הוא כהן! ואולי אפשר לענות שלא נלחם עם בני ישראל כמובן אלא עם גויים שאינם מטמאים וצ"ע.

219) מהרש"א אומר שלמדים זאת להיפך, מהבן לאב כי אם האב היה בסנהדרין לאו דווקא שבנו מילא את מקומו, אולם כאן, מזה שבניהו בן יהוידע הי מהסנהדרין אנו יודעים שמילא מקום אביו, על דרך מה שנאמר בגמ' שנביא שמוזכר יחד עם אביו (כמו ישעיהו בן אמוץ וכדו') - מראה שגם אביו היה נביא, כך גם כאן, כיון שמוזכרים ביחד מובן ששניהם היו מחכמי הסנהדרין. אבל לדעתי לא מובן, שהרי אם כן, כיון שיהוידע (השני) נזכר יחד עם אביו, אולי גם הוא אמור להיות מהסנהדרין? ואולי אפשר לומר שממשהו שנכתב עליו במפורש שהוא





וכנראה שהשלישי היה שר צבא בנוסף על היותו ראש הסנהדרין, ומזה שכתוב " ובניהו בן יהוידע על הצבא (ודאי אין מדובר כאן על בניהו בן יהוידע הראשון, כיון שפסוק זה נכתב בתחילת מלכות שלמה)" יכול להיות שרק היה על הצבא, כלומר שתכנן את המלחמות וכד', אבל לא נלחם כיון שהיה כהן. ועדין צריך עיון.<sup>220</sup>

## דג שנחתך בסכין של גוי סגי בהדחה או שצריך גרידא?

מביא מחלוקת בטעם חיוב גרידה בקישואים / חוקר האם ניתן  
ללמוד מכך חיוב גרידה בדג / מביא דעת הפוסקים למעשה /  
מברר שיטתו של האדמוה"ז בזה

הת' גרשון גורשוביץ  
ישיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

דג שנחתך בסכין של גוי האם מותר לאוכלו ע"י הדחה, או שצריך גם גרידה,

מהסנהדרין (כבניהו בן יהוידע השלישי) ניתן ללמוד לגבי אביו, אבל אם אנו יודעים שאדם זה היה מהסנהדרין רק בגלל שבנו מוזכר איתו אי אפשר ללמוד. אבל ככל זאת נאמר "ויהוידע בן בניהו על הכרתי ועל הפלתי במפורש!" וצ"ע.

220) מקורות להרחבה:

שמואל ב', ח', י"ח (בתחילת מלכות דוד ברשימת שריו).

שמואל ב', ט"ו, ח' (כשברח דוד מאבשלום).

מלכים א', א', ל"ב (בהמלכת שלמה).

מלכים א', ב', כ"ה (כשנהרג אדוניה בן חגית).

שם ב', ל"ד (כשנהרג יואב בן צרויה).

שם פסוק מ"ו (כשנהרג שמעי בן גרא).

שם ד', ד' (בתחילת מלכות שלמה ברשימת שריו).

דברי הימים א', ב', נ' (כשנכתב "כלב בן חור").

דברי הימים א', י"א, כ"ב (ברשימת גיבורי דוד).

דברי הימים א', י"ח, י"ז (בתחילת מלכות דוד ברשימת שריו).

ברכות ד ע"א, רש"י ותוספות שם.

סנהדרין ט"ז ע"ב ותוספות שם.





היינו לגרוד המקום שנגע בו הסכין?

דין זה ניתן ללמוד מדין דומה הנידון בשו"ע.

בסימן צו סעיף ה' כותב המחבר: "חתך קישות בסכין בשרית מותר לאכול אותה בחלב על ידי גרידה", הש"ך והט"ז מדגישים שבהדחה לא מספיק אלא צריך דוקא גרידה. ונחלקו המפרשים בטעם הדבר:

א. הר"ן<sup>221</sup> כותב שזהו מכיוון שהקישואים הם לחים, ולכן השומן שעובר אליהם מהסכין לא רק שאינו עובר ע"י הדחה אלא נסרך עוד יותר. וכן סובר הט"ז.

ב. האו"ה הארוך<sup>222</sup> מפרש שהטעם הוא מכיוון שהקישואים חריפים קצת, לכן הם בולעים את השומן יותר מהרגיל - עד "כדי גרידה". (הש"ך מביא את שני הטעמים).

ממחלוקת זו בדין קישואים אפשר ללמוד את דינם של הדגים.

לפי שיטת הר"ן שהקישואים צריכים גרידה כי הם לחים, גם דגים יצטרכו לכאורה גרידה מאותו הטעם, כיון שהם לחים.

אבל לפי שיטת האו"ה הארוך שהטעם הוא מפני שהקישואים הם קצת חריפים, כיון שדגים הם לא חריפים לכן לא יצטרכו גרידה אלא בהדחה סגי (וכן פוסק הש"ך ס"ק ט"ז).

למעשה דין הדגים שנוי במחלוקת:

הפר"ח ועוד כמה פוסקים אומרים שבהדחה לא סגי (כמו הר"ן).

ה"חווות יאיר" ועוד כמה פוסקים מצריכים לשפשף יפה יפה.

שיטת אדה"ז יש לדייק שסובר שמספיק הדחה לבד, והוא מדבריו בהל' פסח<sup>223</sup> "כל דבר שאינו חריף שנחתך בסכין של חמץ אפילו הוא בן יומו מותר לאכול בפסח ע"י שידחנו יפה במקום החתך כו' בד"א כשנחתך בביתו שהוא אקראי בעלמא. אבל דבר שנחתך בסכין של חמץ בקביעות ביד הנכרי כגון חתיכת דג שמוכרים הנכרים בפסח והוא נחתך בפסח בסכינים שלהם שחותכין בהן פת טוב להחמיר משום חומרת חמץ שלא לאכול בפסח אפילו ע"י הדחה. אבל כשחתכוהו קודם הפסח אין צריך להחמיר ומותר לאכול בפסח על ידי הדחה". משמע מדבריו שע"י חיתוך בדגים לא נבלע בהם הטעם כל כך ואם לא מטעם חומרת חמץ בתוך הפסח מספיק הדחה בלבד.

(221) חולין מא. ד"ה ודוקא בצנון.

(222) כלל ל"ח דין י"ב.

(223) או"ח סי' תמ"ז סעי' נח.





## מתי שייך לומר 'דיו'

"מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" - ק"ו להקדש / בחידושי ר"ן  
מבאר שק"ו להקדש הוא דווקא לחומרות / מדוע לא הוי דיו  
/ הגבלה בחומרה עצמה או חוץ ממנה / תירוץ להנ"ל

הת' אברהם דייטש

ישיבת ליובאוויטש מאנשעסטער

### א

איתא בגמרא<sup>224</sup> ת"ר<sup>225</sup> מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק דברי ר"י ר"ע אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית וק"ו להקדש ור' ישמעאל אכל שמינה משלם שמינה אכל כחושה משלם שמינה אמר ר"א בן יעקב הכא במאי עסקינן כגון שהייתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק ובהא פליגי ר"י סבר בדניזק שיימינן ור"ע סבר בדמזיק שיימינן מ"ט דר"י נאמר שדה למטה ונאמר שדה למעלה מה שדה האמור למעלה דניזק אף שדה האמור למטה דניזק ור"ע מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם דהאיך דקא משלם ור"י אהני גזירה שוה ואהני קרא אהני גזירה שוה כדקאמינא אהני קרא כגון דאית ליה למזיק עידית וזיבורית, וזיבורית דמזיק לא שויא כעידית דניזק דמשלם ליה ממיטב דידיה דלא מצי אמר ליה תא את גבי מזיבורית אלא גבי ממיטב, ר"ע אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית וק"ו להקדש מאי ק"ו להקדש... דנגח תורא דידן לתורא דהקדש ואי (ודקא) קשיא לך שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש ר"ע סבר כר"ש בן מנסיא דתניא ר"ש בן מנסיא אומר שור של הדיוט שנגח שור של הקדש בין תם בין מועד משלם נזק שלם אי הכי רבי ישמעאל ור"ע ממאי דבעידית דניזק כזיבורית דמזיק פליגי דלמא דכ"ע בדניזק שיימינן והכא בפלוגתא דר"ש בן מנסיא וחכמים קמפלגי ר"ע סבר כר"ש בן מנסיא ור"י סבר כרבנן א"כ מאי ק"ו להקדש.

ופרש"י<sup>226</sup> וז"ל "הואיל ומן העידית דקאמר ר"ע אניזק קאי ולאקולי אתא דיהיב ליה מזיק מזיבורית מאי ק"ו להקדש גריעותא הוי ולר"ע יפה כוחו דהקדש בניזקין דאמר דאפילו הוי מזיק תם שקיל הקדש נזק שלם ונפקא ליה מרעהו" עכ"ל.

והתוס'<sup>227</sup> הקשו לפי' שהרי גם לר"י עצם דין מיטב דניזק הוא חומרא ולא קולא

(224) ב"ק ו:.

(225) שמות כ"ב, ד.

(226) ד"ה ועוד מאי ק"ו להקדש.

(227) ד"ה ועוד מאי ק"ו להקדש.





דאס לא דינו של ר"י שמשלם ממייטב דניזק היינו אומרים שדינו בזיבורית דידי'ה וא"כ למה לא נוכל ללמוד את החומרא הזו להקדש. ומזה יוצא לכאור' שדברי רש"י אינם מובנים כלל.

## ב

והנה בחידושי ר"נ<sup>228</sup> כתב לבאר דברי רש"י וז"ל "ונראה לחדש בזה, דהנה לעיל ביארנו לדין אהני קרא בב' אופנים ונראה דרש"י דרך אחרת עמו דלאחר דילפינן מהך קרא דאיכא דין מייטב דמזיק א"כ אדרבא עיקר דין מייטב הוא מייטב דמזיק ולא מייטב דניזק (דמייטב דניזק לא הוי מייטב) וכל הדין מייטב דניזק הוא רק קולא, דהמזיק מצי ליתן את המייטב דניזק ולהפטר עי"ז מדין מייטב דמזיק וכיון דהו"ל קולא מיוחדת דהמזיק מצי לשלם בעידית דניזק י"ל דאליבא דאמת בהקדש לר"ש בן מנסיא ליתא להך קולא וצריך לשלם ממייטב דמזיק דוקא ומצינו דוגמא לדבר<sup>229</sup> דאמרי' גזל חביצא דתמרי משלם נ' נכי חדא ובהקדש משלם נ' ומקשה בגמרא ולימא ליה וכו' ומשני שמין בית סאה תנן ולמדנו מדברי הגמרא דבהקדש ליתא לדינא דשמין בית סאה באותה שדה, ואע"ג דלכאור' עיקר דין דמזיק הקדש נלמד מהדיוט וע"כ דאמנם ילפינן את עיקר הדין מהדיוט אבל דיני הקולא שנאמרו בהדיוט לא ילפינן להקדש, וא"כ יתכן דה"ה בהך דינא דעידית דניזק דהו"ל קולא מיוחדת במזיק לא ילפינן להקדש דחמיר" עכ"ל.

## ג

ולכאור' יש לתמוה שהרי בכמה וכמה מקומות בש"ס אומרים "דיו לבא מן הדין להיות כנידון" דהיינו שהלמד לא יכול להיות חמור (קל) מהמלמד כי הרי נלמד ממנו ודוגמא לדבר מצינו בחידושי ר"נ במסכתא זו<sup>230</sup> דברא"ש איתא שמזיק הנלמד בהצד השווה מהאבות נזיקין דהיינו שן, רגל, קרן, בור, אדם, אש, אינו לומד ממנו את קולתו אלא רק את חומרתו ובחידושי ר"נ שם כתוב שברור שגם הרא"ש מודה שכל מזיק חדש הנלמד מהצד השווה יש ללמוד גם את הקולא של ב' המלמדים דכיון שכל חיובו אינו אלא מהמלמדים ל"ש לחייבו יותר מבשניהם דדיו לבא מן הדין להיות כנידון, ובביאור דברי הרא"ש עיין שם ואכ"מ.

## ד

אך אוא"ל שיש לחלק שאינה דומה הקולא בסוגייתנו ובכ"מ (שהביא בתור הוכחה אלינו) לשאר קולות שבש"ס שבכל הש"ס הקולא אינה אלא הגבלה בחומרא

(228) אות רכ"ח.

(229) ב"מ דצ"ט ע"א.

(230) אות קצ"ז.





ואצלינו יש דין של חומרא ויש דין של קולא דהיינו כשבאים להחמיר עליו אומרים שאפשר להקל אבל אין זה הגבלה בחומרא אלא עוד דין, וזה תלוי באופן שהתורה אומרת את הקולא, שאם התורה אומרת את החומרא ובדרך אגב מזכירה את הקולא זאת אומרת שהקולא אינה אלא הגבלה בחומרא וע"כ שייך לומר דיו לבא מן הדין להיות כנידון שהרי אם במלמד חומרתו מוגבלת אז מנלן לא להגביל את החומרא בלמד אבל באם כוונת התורה אינה אלא לומר קולא הוא דין חדש של קולא וא"כ אפשר ללמוד את דין החומרא בלי ללמוד את דין הקולא.

ובזה יתורץ מה שהקשינו שלכאו' במה שונה סוגייתנו שלא אומרים "דיו" משאר מקומות בש"ס שאומרים "דיו". כי בשאר מקומות שם לא כתובה קולא כ"א בדרך אגב לחומרא, משא"כ בסוגייתנו לא נאמרה הקולא בדרך אגב כ"א לימוד מיוחד בשביל לומר קולא. וכמו הדוגמאות שהובאו לעיל דהיינו אבות נזיקין ששם אומרים דיו כי שם הקולא נלמדה בדרך אגב, שבשן ורגל כתוב<sup>231</sup> "כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירו ובער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" שהפסוק פה מדבר על החיוב של שן ורגל ובדרך אגב אומר שחלות החיוב אינו אלא בשדה אחר (רשות הניזק) שהיא הקולא. וכן בקרן כתיב<sup>232</sup> "או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשום ולא ישמרנו בעליו שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו" שהפסוק מדבר ע"ז שבאם נגח ג' פעמים חייב וממילא יודעים שבאים לא אינו חייב נ"ש<sup>233</sup>, ולא בא לומר קולא כ"א חומרא. וכן בכור כתוב<sup>234</sup> "וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו והמת יהי לו" שגם פה בא לומר חיוב ובדרך אגב יש קולא שכתובה פה שהיא שור ולא אדם חמור ולא כלים. וכן באש כתוב<sup>235</sup> "כי תצא אש ומצא קוצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבעיר את הבערה" שהפסוק בא לומר שחייב באש רק שלומדים בדרך אגב מה קמה בגלוי אף כל בגלוי. וכן גם המקור שממנו יודעים דיו<sup>236</sup> הוא שבציוי ה' למשה להסגיר את מרים מחוץ למחנה כתוב" ויאמר<sup>237</sup> ה' אל משה ואבי'ה ירק ירק בפני'ה הלא תכלם שבעת ימים" שלכאו' לשכינה היינו חושבים ארבעה עשרה יום אבל התורה אומרת מאחר ונלמד מאבי'ה צריך רק שבעת ימים, שזה שנזיפת אבי'ה

(231) שמות, כ"ב, ד.

(232) שם כ"א, לו.

(233) למרות שקולתו שהוא תם בפעמים הראשונות כתובה בנפרד בכ"ז זה מראה שקולתו

אינה כ"א הגבלה

בחומרא

(234) שם ל"ג-ל"ד.

(235) שם כ"ב, ה.

(236) ב"ק, דכ"ה, ע"א.

(237) במדבר, י"ב, י"א.





אינו אלא שבעת ימים ולא ארבעה עשרה לא נאמר כ"א בדרך אגב לזה ש"תכלם" שהיא חומרא וא"כ בכל אלו שייך לומר שהקולא אינה כ"א הגבלה לחומרא ולכן שייך לומר בהם "דיו". משא"כ בסוגייתנו לאחר שאומרים אהני קרא, כל לימודו של הגזירה שוה אינו אלא לומר דין קולא, ולכן פה לא שייך "דיו". וכן גם בראיה שהובאה בחידושי ר"נ שכתב שכל מזיק בהקדש נלמד מהדיוט והרי בהדיוט הדין ששמין אגב שדה אחר ולמה בהקדש הדין אינו כן אלא ע"כ לא אומרים כאן "דיו" כי פה גם כתוב "ובער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" וזה ששמין אגב שדה אחר לא נאמר בדרך אגב לחומרא שהיא תשלומין כי הרי לא נאמר אפילו אצל תשלומין כ"א אצל ובער ולכן במקרים האלו לא שייך לומר "דיו"<sup>238</sup>.

## מרק של בשר האם דינו כבשר לעניין המתנה שש שעות

מביא מחלוקת ההגהות מיימוניות ורבינו יונה בדין מרק של בשר / מבאר שמחלוקתם תלוי' במח' רש"י והרמב"ם בדין המתנה בין בשר וחלב / עפ"ז מקשה שיש סתירה בין פסק הט"ז בדין המתנה ופסקו בדין המרק

הת' זאב וורנוביצקי  
ישיבת תורת"ל מוסקבה (גדולה)

בדין המתנה שש שעות אחר אכילת מרק של בשר, מביא הט"ז<sup>239</sup>: "ובכ"י באורח חיים סימן קע"ג כתב בשם הגהות מיימון דמרק של בשר יש לו דין בשר. ורבינו יונה כתב דיש לו דין תבשיל של בשר...". שנחלקו ההגהות מיימוניות ורבינו יונה האם דינו כבשר עצמו או לא.

מזה שהט"ז מביא את שיטת רבינו יונה בסוף דבריו, משמע שסובר כמוהו להקל, שאין דינו כבשר עצמו, אלא כתבשיל של בשר.

ב"פרי מגדים" מביא ג"כ את דעותיהם של ההגהות מיימוניות ורבינו יונה וכותב שזו מחלוקת, והמחמיר תבוא עליו ברכה.

(238) אך לא בדקתי דבר זה בכל הש"ס ואם מישהו ימצא שטעות היא בידי אשמח אם יודיעני.

(239) שו"ע יו"ד סי' פט סק"ה.







כשפותחים את הבית יוסף רואים שהמחלוקת של הרבינו יונה ושל ההגהות מימוניות בדין מרק של בשר תלויה במחלוקת רש"י והרמב"ם, מהו הטעם שצריך לחכות שש שעות אחרי אכילת בשר כדי לאכול חלב.

לדעת רש"י הסיבה היא משום שגם אחרי שאוכל הבשר, הבשר מוציא שומן ומושך טעם עד זמן ארוך, ולכן אסור לאכול כל משך זמן זה (שש שעות) חלב.

לדעת הרמב"ם הטעם הוא משום שהבשר נתקע בין השיניים ואסור לערבו עם חלב. וזה שאחרי שש שעות מותר, זהו מכיוון שאחרי שש שעות הבשר שבין השיניים מתבטל ואינו נקרא בשר.

[הנפק"מ ביניהם תהיה במקרה שלעס בשר ולא בלעו, שיש לחשוש לבשר שנתקע בין השיניים, ולכן לדעת הרמב"ם יצטרך להמתין, משא"כ לדעת רש"י כיון שלא בלע הבשר, אינו מושך טעם ואין צריך להמתין. וכן במקרה ששתה שומן של בשר, שאין לחשוש לבשר שנתקע בין השיניים ולכן לדעת הרמב"ם אין צריך להמתין, אבל לשיטת רש"י השומן מושך טעם וצריך להמתין].

וזהו לשונו של הב"י "וההגהות מימוניות כתבו דצ"ע ברוטב של בשר דכשיש בו בשר מושך הטעם הפה".

רואים שההגהות מימוניות תולה את דין המרק, בטעם שמושך בפה כשיטת רש"י.

"וה"ר יונה כתב... דאחר מרק של בשר ודאי מותר לאכול גבינה בקינוח והדחה שלא הצריכו שהייה אלא כשאוכל בשר, מפני הבשר שבין השיניים אבל במרק דליתא להאי חששא ודאי מותר".

רואים בדבריו שלא מחשיב מרק של בשר לבשר משום שלא נתקע בין השיניים, כשיטת הרמב"ם.

לפי כל הנ"ל קשה שהרי הט"ז בסק"א כתב בעניין מחלוקת רש"י והרמב"ם "וקיימא לן להחמיר כשני הטעמים", ולמה כאן בדין מרק של בשר שיש לו טעם בשר לא כותב שיש להחמיר?

וכן צ"ע בדברי הפרי מגדים שכתב שהמחמיר תבוא עליו ברכה, לכאורה היה צריך לאסור מדינא.

והנה בנוגע למעשה אין נפק"מ, כמ"ש הרמ"א: "ונהגו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר". השאלה היא רק בנוגע לעיקר הדין. וצ"ע.



## בירור העולם: גילוי או חידוש

יקדים הקושיא דמה נוגע לנו ששכינה בתחתונים "היתה" /  
 ביא את ביאור הרבי, דזה משפיע על כל עבודתנו היום, דגדר  
 העולם הינו טוב ולא נדרש אלא לגלות זאת / יקשה על כך  
 מכ"מ בהם מבואר דעבודתנו היא ב'תחתונים' שאין להם  
 שייכות לאלוקות. וחידוש זה אינו אלא בכוחו של עצמות

הת' מ"מ זילבשטרום

מהתלמידים השלוחים בישיבת תות"ל מוסקבה (קטנה)

המאמר הידוע באתי לגני נפתח עם דברי המדרש<sup>240</sup> "לגני, לגנוני, למקום שהיה  
 עיקרי בתחילה, דעיקר שכינה בתחתונים היתה".

וידועה השאלה: מה אומר לנו העובדה, שפעם היתה כאן השכינה, דלכאורה  
 "מאי דהוה הוה"!

מבאר הרבי<sup>241</sup> דהרבי הרי"ץ, על ידי שמביא דברי מדרש אלו, משנה את ההשקפה  
 על החיים, ועל העולם בכלל.

דהנה, יהודי יכול לחשוב, הרי עולם הזה מלא עם קליפות, עד כדי כך ששמו:  
 "עולם הקליפות וסטרא אחרא". ואם כן, מכיון שהקב"ה ברא את העולם באופן זה,  
 הרי לא ייתכן שהוא ישנה את סדרי הבריאה. ולכן, מוטב שיסתגר בחדרו, בד' אמות  
 של תורה ותפילה.

על כך מסביר הרבי מיד בתחילת המאמר שההיפך הוא הנכון: זה שהעולם עם  
 קליפות, זהו דבר שנוסף עליו, כתוצאה מחטא עץ הדעת. אולם אם נדבר על העולם  
 מצד מהותו, הרי אדרבה, יש בו מעלה ואפילו על העולמות העליונים: עיקר שכינה  
 דווקא בתחתונים היתה.

ואף על פי שכעת יש בו קליפות, הרי סוף כל סוף העולם יתברר, ושינוי החוזר  
 לברייתו לא שמיא שינוי. ואם כן, אפילו כעת, ניתן (וממילא צריך) להפיץ יהדות  
 בכל מקום ומקום, גם במקומות כאלו שנראים כמנגדים לאלוקות, צריך רק לגלות  
 את הטוב ישנו.

עד כאן תוכן השיחה.

על פי הנ"ל יוצא, שיהודי יכול לפעול בעולם, מאחר שהעולם בעצם מהותו הינו

(240) שהש"ר רפ"ה.

(241) לקו"ש ח"ו, יוד שבט.





טוב (גם כעת), ואין צריך אלא לגלות זאת.

ויש לשאול, כיצד הסבר זה עולה בקנה אחד, עם המבואר תמיד בחסידות, דזה שיהודי מברר ופועל בעולם, ה"ז בדרך חידוש, ואינו אלא בכוחו של העצמות.

לדוגמא: בלקו"ש חט"ז<sup>242</sup>, בקשר לדברי המדרש ש"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" מבאר הרבי, דג' הפרטים: א. לו ית'. ב. דירה. ג. בתחתונים - תלויים זב"ז.

דמצד בחי' הגילויים, אפשר להגיע רק למקומות ששייכים לגילוי אלוקות; ודווקא בכוחו של עצמות (לו ית') ניתן להגיע ל"תחתונים", היינו, גם למקומות שאינם כלי לאלוקות. וראה שם גם בשיחה לפרשת פקודי<sup>243</sup>.

וכן כתוב מפורש בלקוטי שיחות חלק ו'<sup>244</sup>, דמבאר שם ד'נתאוה' הקב"ה שיעשו עבורו דירה דווקא בתחתונים, וזה לשונו: "אין אזא תחתון וואס האט כלל קיין שייכות ניט צו אלוקות [ס'איז ניט שייך אז אין אים זאל מאיר זיין קיין אור און אוודאי ניט אז ער זאל זיין א כלי צו אלוקות] און אדרבה: ער איז פול מיט קליפות וסטרא אחרא וואס זייער גאנצער וועזן שטעלט מיט זיך פאר דעם הרגש פון "אני ואפסי עוד", דעם סאמע היפך פון אלוקות- נגד ה' ממש, און דארט האט דער אויבערשטער געוואלט האבן זיין "דירה לו ית'".

"ווען א איד נעמט די ענינים "תחתונים" וואס זיינען מנגד צו אלוקות, און דארט מאכט ער אויף א דירה לו ית' (ניט דורך זוכן מגלה זיין דעם טוב און קדושה וואס זאל זיין באהאלטן אין זיי פון פריער, ווייל אדרבה, זייער גאנצער וועזן איז "נגד ה' ממש", נאר) דורך צעברעכן און מבטל זיין די סט"א אינגאצן, אזוי אז די "דירה" צום אויבערשטן ווערט געשאפן אויסשליסלעך מצד דער עבודה פון אידן אין אופן פון התחדשות- דאס איז די "דירה" וואס "נתאוה הקב"ה".

הרי לנו מפורש דאופן עשיית העולם ל'דירה' להקב"ה אינו ע"י גילוי הטוב שקיים בו, כ"א להיפך, ע"י ביטול ושכירה, וזה הפשט דירה 'בתחתונים', בתחתון כזה שאין לו שום זיקה ושייכות לאלוקות.

וממשיך שם בשיחה שזה רק מצד עצמות, והוא מסר לבני ישראל את הכוח להפוך את העולם ולפעול בו חידוש עד כדי שיהיה דירה לו ית'.

הרי לנו מפורש שהעולם בעצם אינו כלי, (אדרבה הוא כלי לקליפות), וממילא לא

(242) עמ' 140.

(243) שם, עמ' 478.

(244) עמ' 22.





שייך בו גילוי אלוקות. רק שבכוח העצמות ניתן לפעול בו, ולחדש בו דבר חדש.<sup>245</sup>  
 [ודוחק לחבר ב' הדברים, ולומר: שאכן העולם בפנימיותו הוא טוב גם כעת .  
 וכל מה שנדרש להגיע לכוח העצמות, אינו אלא בשביל 'לגלות' את הטוב הקיים  
 בעולם.]

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

## מהותם של הסנהדרין

יקדים החילוק בין הבבלי לירושלמי בנוגע לחסידים שהיו  
 מאריכין בתפילתם אי הוי רק משתמרת או גם מתברכת /  
 יביא את ביאור הרבי בהנ"ל דמה"ט פירשו ממנו רק מקצת  
 הסנהדרין / יקשה על ההוכחה מתנא דבי אליהו רבה / יתרץ  
 זאת בפשטות ע"פ המשך דברי המדרש

הנ"ל

נודע בשערים השיחה של רבינו<sup>246</sup> לפורים, על דברי הגמרא<sup>247</sup> בקשר לפסוק "כי  
 מרדכי.. רצוי לרוב אחיו": "לרוב אחיו ולא לכל אחיו. מלמד שפירשו ממנו מקצת  
 סנהדרין, ופירש": "לפי שבטל מדברי תורה, ונכנס לשררה".

דצריך להבין אמאי רוב הסנהדרין כן נשאר עימו, ורק מקצת פירשו, ועוד ריבוי  
 קושיות (עיי"ש בהשיחה).

ונקודת הדברים היא: דכאשר מרדכי בהיותו אחד מחברי הסנהדרין, נכנס לשררה  
 והתחיל לעסוק בהצלת נפשות, היתה זו הנהגה נכונה, רק לשיטה אחת. דרק לשיטה  
 זו, אכן לא היה חסר לו בלימוד התורה, ומעשהו נקרא מעשה רצוי.

דהנה, יש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, מהו מצב תורתם של חסידים שהיו  
 מאריכים בתפילתם. בבבלי<sup>248</sup> הלשון הוא: "מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת".  
 אולם, הירושלמי<sup>249</sup> אומר לשון אחר: "על ידי שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת

(245) וראה גם בלקו"ש ח"ב, עמ' 74 ואילך, דברים מפורשים ככהנ"ל.

(246) לקו"ש חט"ז עמ' 373 ואילך.

(247) מגילה, טז, ב.

(248) ברכות, לב, ב.

(249) ברכות, לז, א.



בתורתן.

על פי זה מובן, דרוב הסנהדרין, שעלו מארץ הקודש (וממילא ס"ל כהתלמוד ירושלמי), הסכימו להנהגת מרדכי. דמאחר דתורתו מתברכת, לא נחסר לו כלום בתורתו, ושפיר יכול הוא "ליכנס לשררה".

אמנם היו מקצת סנהדרין שבאו מבבל (וממילא ס"ל כהתלמוד בבלי), ולשיטתם תורתו רק משתמרת, אך ברכה ליתא, ואם כן, הנהגתו של מרדכי איננה נכונה, שהרי יחסר לו בהוספה בידיעת התורה.

אמנם, עדיין קשה (סעיף ח') אפילו לשיטת הירושלמי, כיצד מתאים שמרדכי ייכנס לשררה. דעם היות שלא יחסר לו עי"ז מלימודו בתורה, מ"מ, אי אפשר להתעלם מכך שהיה אחד מחברי הסנהדרין, שלכאורה כל ענינם הוא: רק לימוד התורה והוראה. ואם כן, צ"ל, כיצד אחד מחברי 'הסנהדרין' נכנס לשררה?

ומבאר, על פי דברי "תנא דבי אליהו רבה"<sup>250</sup>, וז"ל: "היה להם (לסנהדרי גדולה) לילך ולקשור חבלים של ברזל במתניהם ולהגביהם בגדיהם למעלה מארכובתיהן, ויחזרו בכל עיירות ישראל כו' וילמדו את ישראל כו'".

חזינן מהכא, דאף על פי שעל ידי שהבית דין גולים ממקומם נפעל בהם ירידה (שהרי אינם יכולים לדון דיני נפשות שלא במקומם), מכל מקום היה להם חיוב ללכת בכל העיירות ללמדם. היינו, שעיקר תפקידם של הסנהדרין, זהו הוראה לרבים (והצלת רבים), וכדאי (וחובה) אפילו לרדת ממדריגתם, בשביל להיות ממזכי הרבים.

והוא הדין גבי מרדכי, דעם היות שבהיותו משנה למלך, חלה ירידה בדרגתו וחיבותו בתור אחד מהסנהדרין (כדחזינן מכך שמעיקרא נמנה בתר ד', ולבסוף בתר ה') כדאי הירידה בשביל טובת הרבים. וזהו מתאים גם בתור אחד מהסנהדרין (ע"ד התד"א).

עד כאן תוכן השיחה.

והנה, לכאורה יש לעיין בראיה הנ"ל, מתנא דבי אליהו. דלכאורה אין להשוות כלל בין הדברים. דהנה, כל מה שמדובר שם, שיש חיוב על הסנהדרין לגלות ממקומם, אינו אלא על לימוד. וכלשון התנא דבי אליהו: "וילמדו את ישראל". ואם כן, שוב ליכא הוכחה כלל.

שהרי אפשר לומר, שכל מה שניתן וצריך לסנהדרין לרדת ממדריגתם, אינו אלא כאשר זה נשאר ב'מסגרת' של לימוד, "וילמדו את ישראל", אך לא כאשר מדברים על



הצלת רבים שלא במסגרת לימודית.

ואם כן חוזרת הקושיא שמובא בשיחה: כיצד מתאים זה שמרדכי, אחד מהסנהדרין, בטל מדברי תורה, בשביל ליכנס לשררה ולהציל נפשות?

אמנם, כל המעיין במקור הדברים, בתנא דבי אליהו שם, רואה שאין זה קושיא כלל. מאחר שללשון תנא דבי אליהו המובא לעיל (ובשיחה), יש שתי מילים נוספות, המובאות שם בהמשך, שעל פיהם ליכא קושיא כלל.

וזהו לשונו: "וילמדו את ישראל דרך ארץ".

לפי זה אתי שפיר ההוכחה בהשיחה. דהתם איירי, שהסנהדרין גולים, על מנת ללמד את העם דרך ארץ. ואם כן, זו הוכחה מתאימה למרדכי, מאחר שבשניהם מיירי על ביטול תורה, לטובת הרבים.

ונסיים, בהוראה הנפלאה שלומדים מכך, (שהרי הקורא את המגילה למפרע לא יצא, וכפי' הבעש"ט):

יש להתנהג כמו מרדכי:

נדרש מאיתנו להיות "דורש טוב לעמו", אפילו אם על ידי זה נהיה רצויים רק ל"רוב אחיו", וגם אם על ידי זה יהיה ירידה, הרי כדאי הירידה בשביל תועלת וטובת הרבים.

## הדקדוק שלא לשאת אשה גרושה בחיי בעלה

המעשה בנבואת בתו של ר"ח והביאור בדברי רבא שם / מבאר  
ההבדל בין רבא ורב"ח ע"פ דברי הגמ' בביצה / עפ"ז מדייק  
האם ההקפדה בדין גרושה בחיי בעלה הוא הוראה לרבים

הת' יונה חייבטוב

ישיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

בבבא בתרא דף יב: בהסוגיא דנבואה שניתנה לשוטים ולתינוקות, מובא סיפור על נבואת תינוקת שהיתה בתו של רב חסדא וז"ל: כי הא דבת רב חסדא הוה יתבה בכנפיה דאבוה הוו יתבי קמיה רבא ורמי בר חמא אמר לה מאן מנייהו בעית אמרה ליה תרוייהו אמר רבא ואנא בתרא, ע"כ.

דהיינו שהתינוקת אמרה בנבואה שתינשא לשניהם, ורבא אמר שהוא יהי בעלה



האחרון.

והמהרש"א בחדו"א ג' שלו מבאר וז"ל: לא קללו שימות רמי בר חמא לפניו אלא שיגרשה רמי בר חמא ואח"כ ישא אותה רבא, אבל רמי ב"ח היה חש מלישא גרושה כדאמרינן פ' ע"פ<sup>251</sup> (פסחים קיב). לא תבשל בקדירה שבישל בה חבירך ומאי ניהו גרושה בחיי בעלה כו' ומש"ה לא אמר ואנא בתרא<sup>252</sup> שא"כ הוה קללה לרבא שימות לפניו דהא א"א לו שישאנה בענין אחר וק"ל עכ"ל.

ויש לבאר הא דדוקא רמי בר חמא הי' חש להא דערבי פסחים משא"כ רבא - ע"פ דברי הגמ' במס' ביצה (דף כט): דרמי בר חמא מרא דעובדא הוה. ומפרש רש"י ד"ה מרא דעובדא: מדקדק במעשיו.

ועפ"ז י"ל דרמי בר חמא דמדקדק במעשיו הוה דייק שלא לקחת גרושה בחיי בעלה, משא"כ רבא לא קפיד, דאין זה הנהגה לרבים<sup>253</sup>. והא ראייה, דלא אישתמיט בשום א' מהפוסקים להחמיר שלא ליקח גרושה בחיי בעלה אף שגמ' מפורשת היא בפסחים. וק"ל.

ב' עניינים בהליכת בלעם אל בלק

א. בפרשת בלק (כב כ) נאמר שה' אמר לבלעם על שאלתו "לך אתם". והנה לאחרי זה, בפסוק כ"ב נאמר על מה שהלך עמם "ויחר אף ה'", ולכאורה, אם הייתה ההליכה בהוראתו והיתרו של הקב"ה מדוע חרה אף ה' בהליכה בפועל?

ב. ויש לבאר זה, ובהקדים: אשר מצינו חילוק גדול בין הפעם הראשונה שבאו שרי בלק אל בלעם לפעם השני:

דהנה על הפעם הא' שבאו שרי מואב, מפורש בכתוב: "ויאמר בלעם אל האלהים בלק בן צפור מלך מואב שלח אלי: . . עתה לכה קבה לי אותך" וע"ז בא מענה הקב"ה: "לא תלך עמהם לא תאור את העם כי ברוך הוא". ומודגשת בזה במפורש מטרת ההליכה - קיללת ישראל.

וביותר מודגש הדבר ברש"י על אתר: "לא תלך עמהם - אמר לו אם כן אקללם במקומי. אמר לו: לא תאור את העם. אמר לו: אם כן אברכם. אמר לו: אינם צריכין לברכתך, כי ברוך הוא. משל אומרים לצרעה לא מדובשיך ולא מעוקצין". - כלומר,

(251) והוא מחמישה דברים שציוה רע"ק את ר"ש בן יוחי כשהיה חבוש בבית האסורין. (252) ע' פורת יוסף כאן דמתרץ שרמב"ח כהן הוה, ומודה בעצמו דדוחק ליישב זה עם דברי הגמ' ברכות ד' מ"ד עיי"ש. ותימה מה שאומר שם בס' פורת יוסף הנ"ל וז"ל "ול"ג דאפ"ל לפי דברי המהרש"א וכו'" אם בחר לו תירוץ אחר היפך המהרש"א, דמפורש יוצא מפי המהרש"א דרמי ב"ח הי' חש מלישא גרושה משום הא דערבי פסחים דייקא. (253) ואוי"ל שמזה הטעם נאמר דוקא לר"ש בן יוחי כידוע מעלתו במעלות הצדיקים ע' תניא ספ"י. ויש להעיר מירושלמי כתובות פ"א סוף ה"ח. ועצ"ע.



כל מגמתו של בלעם בדיבורו עם הקב"ה היתה לומר דיבור ונבואה ביחס לישראל. רק שבתחילה חפץ לקללם, וזה גופא בארץ מואב. ולאחר שנשללה הליכתו חפץ לקללם במקומו. ולאחר שגם זה נשלל חפץ לברכם במקומו.

ופעולה זו של בלעם - אמירת דבר ביחס לישראל - נשללה לחלוטין ע"י הקב"ה. אף לא אמירת ברכה, כיון שאף ברכתו של השונא אין חפץ בה.

אמנם בפעם הב' ששלח בלק אל בלעם, עיקר המבוקש בשליחות הי' אשר לכל לראש ילך בלעם עמהם - עצם ההליכה. כמודגש בכתוב "אל נא תמנע מהלך אלי". ובשכר זה לבד יקבל תמורה רבה "כבד אכבדך מאד וכל אשר תאמר אלי אעשה". ורק בסיום הדברים מזכיר את המבוקש בהליכה "ולכה נא קבה לי", ומשמע מזה שאת התמורה יקבל על הליכתו לבד, והיא אינה תלוי' בקיום המבוקש.

ומכיון שעיקר בקשתם לא היתה על הקללה, נענה בלעם מאת הקב"ה "אם לקרא לך באו האנשים לך אתם" - לך דייקא, כפי שפירש רש"י: "אם הקריאה שלך וסבור אתה ליטול עליה שכר קום לך אתם". שכיון שעיקר המבוקש בפעם השני' היתה עצם ההליכה אל בלק, ועל זה גופא יקבל את השכר.

ונמצא מזה, שישנם ב' סוגי הליכה של בלעם אל בלק: א. לקוב את ישראל בארץ מואב, שבאופן זה ההליכה למואב היא אמצעי בלבד. וענינה שימוש של בלעם בכחו העל-טבעי להזיק לישראל, ולכן נשלל הדבר מאת ה'. ב. עצם ביאת בלעם אל בלק. שבאופן זה ההליכה והביאה כשלעצמם מהווה מטרה. וענינה רווח ממוני של בלעם מהסכמתו לבוא אל בלק, שזהו ענין 'פרטי' של בלעם, ולא נמנע מכך ע"י הקב"ה.

ג. ועפ"י יש לבאר גם המשך הענינים המבוארים בכתוב. אשר לאחר שקם בלעם בבוקר והלך עם שרי מואב נאמר (כב, כב) "ויחר אף אלהים כי הולך הוא". ופירש רש"י "כי הולך הוא - ראה שהדבר רע בעיני המקום, ונתאוה לילך"

ולכאורה אינו מובן: הרי ב' פסוקים קודם לכן ביאר רש"י שעצם ההליכה לא נאסרה על בלעם?

אמנם עפ"י הנ"ל מובן, שמה שהקב"ה התיר לבלעם ללכת הוא רק כאשר אין בהליכה זו שום מכוון של קללת ישראל. אך אופן הליכתו של בלעם בפועל היתה "עם שרי בלעם". וכפי שפירש רש"י "לבו כלבם שוה" - אף הוא חפץ לקללם.

ויתרה מזו: ברש"י ד"ה ואך ביאר "על כרוחך אך הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה ואף על פי כן וילך בלעם, אמר שמא אפתנו ויתרצה" - ומשמע מכאן, שלולי הסיכוי של בלעם לקלל את ישראל - לא הי' הולך כלל. על אף הכסף והזהב שהובטח לו מאת בלק. וכל מגמתו בהליכה היתה "שמא אפתנו ויתרצה".

ומכך מובן, שלאורך הליכת בלעם אל בלק התקיימו שתי ענינים - עצם ההליכה,







שעלי' הותר מאת הקב"ה. ומכוון הקללה שבהליכה, שזה הי' תחילתו של החטא. וזהו מה שהתיצב מלאך ה' בדרך לפני בלעם "לשטן לו". ופירש"י "מלאך של רחמים היה והיה רוצה למנעו מלחטוא, שלא יחטא ויאבד".

כלומר, כעת עדיין לא חטא בלעם, שהרי ברגע שיחטא 'יאבד', ומטרת המלאך היתה לעצרו בדרך טרם שיחטא. ולכאורה, ממה שנאמר ויחר אף ה' כי הולך הוא מובן שההליכה עצמה היא היפך רצון ה', ולא אמצעי לחטא שלאחרי זה?

ועל פי החילוק הנ"ל מובן, שההליכה כשלעצמה היתה בהיתר. אך המכוון שבהליכה, בליבו של בלעם, הי' רק לחטוא, ולא הי' לו מבוקש כלל ללכת בשביל ההליכה עצמה. ולכן חרה אף ה' "כי הולך הוא" - על ההליכה שלו שכל מטרתה למצוא הזדמנות לקוב את ישראל.

## ב' עניינים בהליכת בלעם אל בלק

נאמר לבלעם לך אתם, ויחד עם זאת ויחר אף ה' / ב' סוגי הבקשות דבלק אל בלעם / ההליכה והקללה - התירוץ על הנ"ל

הת' מנוח חייבטוב  
ישיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

### א

בפרשת בלק (כב כ) נאמר שה' אמר לבלעם על שאלתו "לך אתם". והנה לאחרי זה, בפסוק כ"ב נאמר על מה שהלך עמם "ויחר אף ה'", ולכאורה, אם הייתה ההליכה בהוראתו והיתרו של הקב"ה מדוע חרה אף ה' בהליכה בפועל?

### ב

ויש לבאר זה, ובהקדים: אשר מצינו חילוק גדול בין הפעם הראשונה שבאו שרי בלק אל בלעם לפעם השני':

דהנה על הפעם הא' שבאו שרי מואב, מפורש בכתוב: "ויאמר בלעם אל האלהים בלק בן צפור מלך מואב שלח אלי: . . . עתה לכה קבה לי אותו" וע"ז בא מענה הקב"ה: "לא תלך עמהם לא תאור את העם כי ברוך הוא". ומודגשת בזה במפורש מטרת



ההליכה - קיללת ישראל.

וביותר מודגש הדבר ברש"י על אתר: "לא תלך עמהם - אמר לו אם כן אקללם במקומי. אמר לו: לא תאור את העם. אמר לו: אם כן אברכם. אמר לו: אינם צריכין לברכתך, כי ברוך הוא. משל אומרים לצרעה לא מדובשיך ולא מעוקציןך". - כלומר, כל מגמתו של בלעם בדיבורו עם הקב"ה היתה לומר דיבור ונבואה ביחס לישראל. רק שבתחילה חפץ לקללם, וזה גופא בארץ מואב. ולאחר שנשללה הליכתו חפץ לקללם במקומו. ולאחר שגם זה נשלל חפץ לברכם במקומו.

ופעולה זו של בלעם - אמירת דבר ביחס לישראל - נשללה לחלוטין ע"י הקב"ה. אף לא אמירת ברכה, כיון שאף ברכתו של השונא אין חפץ בה.

אמנם בפעם הב' ששלח בלק אל בלעם, עיקר המבוקש בשליחות הי' אשר לכל לראש ילך בלעם עמהם - עצם ההליכה. כמודגש בכתוב "אל נא תמנע מהלך אלי". ובשכר זה לבד יקבל תמורה רבה "כבד אכבדך מאד וכל אשר תאמר אלי אעשה". ורק בסיום הדברים מזכיר את המבוקש בהליכה "ולכה נא קבה לי", ומשמע מזה שאת התמורה יקבל על הליכתו לבד, והיא אינה תלוי' בקיום המבוקש.

ומכיון שעיקר בקשתם לא היתה על הקללה, נענה בלעם מאת הקב"ה "אם לקרא לך באו האנשים לך אתם" - לך דייקא, כפי שפירש רש"י: "אם הקריאה שלך וסבור אתה ליטול עליה שכר קום לך אתם". שכיון שעיקר המבוקש בפעם השני' היתה עצם ההליכה אל בלק, ועל זה גופא יקבל את השכר.

ונמצא מזה, שישנם ב' סוגי הליכה של בלעם אל בלק: א. לקוב את ישראל בארץ מואב, שבאופן זה ההליכה למואב היא אמצעי בלבד. וענינה שימוש של בלעם בכחו העל-טבעי להזיק לישראל, ולכן נשלל הדבר מאת ה'. ב. עצם ביאת בלעם אל בלק. שבאופן זה ההליכה והביאה כשלעצמם מהווה מטרה. וענינה רווח ממוני של בלעם מהסכמתו לבוא אל בלק, שזהו ענין 'פרטי' של בלעם, ולא נמנע מכך ע"י הקב"ה.

## ג

ועפ"ז יש לבאר גם המשך הענינים המבוארים בכתוב. אשר לאחר שקם בלעם בבוקר והלך עם שרי מואב נאמר (כב, כב) "ויחר אף אלהים כי הולך הוא". ופירש רש"י "כי הולך הוא - ראה שהדבר רע בעיני המקום, ונתאוה לילך"

ולכאורה אינו מובן: הרי ב' פסוקים קודם לכן ביאר רש"י שעצם ההליכה לא נאסרה על בלעם?

אמנם עפ"י הנ"ל מובן, שמה שהקב"ה התיר לבלעם ללכת הוא רק כאשר אין בהליכה זו שום מכוון של קיללת ישראל. אך אופן הליכתו של בלעם בפועל היתה "עם שרי בלעם". וכפי שפירש רש"י "לבו כלבם שוה" - אף הוא חפץ לקללם.





ויתרה מזו: ברש"י ד"ה ואך ביאר "על כרחך אך הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה ואף על פי כן וילך בלעם, אמר שמא אפתנו ויתרצה" - ומשמע מכאן, שלולי הסיכוי של בלעם לקלל את ישראל - לא הי' הולך כלל. על אף הכסף והזהב שהובטח לו מאת בלק, וכל מגמתו בהליכה היתה "שמא אפתנו ויתרצה".

ומכך מובן, שלאורך הליכת בלעם אל בלק התקיימו שתי ענינים - עצם ההליכה, שעלי' הותר מאת הקב"ה. ומכוון הקללה שבהליכה, שזה הי' תחילתו של החטא. וזהו מה שהתיצב מלאך ה' בדרך לפני בלעם "לשטן לו". ופירש"י "מלאך של רחמים היה והיה רוצה למנעו מלחטוא, שלא יחטא ויאבד".

כלומר, כעת עדיין לא חטא בלעם, שהרי ברגע שיחטא 'יאבד', ומטרת המלאך היתה לעצרו בדרך טרם שיחטא. ולכאורה, ממה שנאמר ויחר אף ה' כי הולך הוא מובן שההליכה עצמה היא היפך רצון ה', ולא אמצעי לחטא שלאחרי זה?

ועל פי החילוק הנ"ל מובן, שההליכה כשלעצמה היתה בהיתר. אך המכוון שבהליכה, בליבו של בלעם, הי' רק לחטוא, ולא הי' לו מבוקש כלל ללכת בשביל ההליכה עצמה. ולכן חרה אף ה' "כי הולך הוא" - על ההליכה שלו שכל מטרתה למצוא הזדמנות לקוב את ישראל.

## הרחקה בכלאיים

מביא שאלת הרבי על פסק הרמב"ם בדין זריעה בצד הגפן / מבאר שאיך שהרא"ש למד את הרמב"ם אין זו שאלה / מביא שאלת הכס"מ על הרא"ש וביאורו / מקשה על תירוציהם של הכס"מ והרדב"ז

הת' יונתן יפה

מהתלמידים השלוחים בישיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

כתב הרמב"ם בהל' כלאים<sup>254</sup> "כל השיעורין האלו שמרחיקין בין הגפנים והתבואה או הירק אינן אלא בארץ ישראל או בסוריא, אבל בחוצה לארץ מותר לזרוע בצד הגפנים בתוך הכרם לכתחילה". וממשיך בהלכה שלאח"ז, "ואע"פ שמותר לזרוע הירק בצד הכרם בחוצה לארץ, הרי אותו הירק הזרוע שם אסור באכילה ואפילו בחוצה לארץ".

(254) פ"ח הלכה י"ג.





בשיחת ש"פ בהו"ב מברכין החודש סיון ה'תשמ"ח<sup>255</sup> שואל הרבי שלכאורה זהו דבר פלא הדורש ביאור והסבר:

ידוע גודל הזהירות וההרחקה מכל ענין של תקלה, ולדוגמא ההרחקה בנוזיר שלא יתקרב (אפילו) לכרם "אמרי, נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב"<sup>256</sup>, כדי שלא יבוא לידי תקלה כו', ועד"ז בריבוי עניינים כיו"ב.

ועפ"ז גם כאשר א. עדיין לא הוסיף אחד ממאתים. ב. ואיסורו (אפילו לאחרי שיוסיף אחד במאתים) אינו איסור הנאה, אלא איסור אכילה בלבד - אסור לעשות פעולה שיכולה להביא לידי תקלה, ואיך יתכן ש"מותר לזרוע בצד הגפנים בתוך הכרם לכתחילה". עד כאן שאלת הרבי בשיחה.

לפי איך שהרא"ש מסביר את הרמב"ם אין זו שאלה כי הוא סובר ש"כיוון שמותרים לזרוע מותר גם לאכול... ומ"ש ואע"פ שמותר לזרוע הירק בצד הכרם בחו"ל הרי אותו הירק הזרוע שם אסור באכילה אפילו בתוך הכרם בחו"ל, ר"ל אע"פ שמותר לזרוע ירק בצד הכרם ומותר גם לאוכלו הרי אותו הירק הנמצא זרוע אצל הכרם ואין ידוע אם נזרע במפולת יד או נזרע בצד הגפנים אסור באכילה אפילו בחו"ל".

דהיינו שמפרש שמה שהרמב"ם אמר שאסור לאכול את הירק הנמצא סמוך לכרם בחו"ל, זה דווקא בירק שלא ידוע לנו איך נזרע, שיש לחשוש שנזרע במפולת יד ולכן אסור. אבל ירק שידוע לנו שנזרע בצד הכרם, כשם שמותר בזריעה כך מותר באכילה.

אבל ה"כסף משנה" מקשה על הרא"ש: א. מניין שמה שמותר לזרוע בהכרח שיהיה מותר לאכול, אולי התירו לזרוע כדי למכור לגוי ולא לאכילה?

ב. קשה לפרש כוונת הרמב"ם כמו שהרא"ש מפרש, מכיוון שמלשונו של הרמב"ם משמע שאותם הזרעים שמתיר לזרוע, אותם גופא הוא אסור לאכול, וכלשונו המובא לעיל "ואע"פ שמותר לזרוע הירק בצד הכרם בחו"ל, הרי אותו הירק... אסור באכילה אפי' בחו"ל".

ולכן הכסף משנה מפרש את הרמב"ם כפשוטו, שמותר בזריעה ואסור באכילה, ומסביר "הטעם (איך יהיה מותר לזרוע ואסור לאכול)... כיוון שבא"י ליכא מלקות דזריעה, בחו"ל מותר בזריעה (לגמרי) והיכא שזרע כיוון שבא"י אסור בהנאה בח"ל אסור באכילה מיהא".

היינו שלפי הכסף משנה מכיוון שבא"י אין חיוב מלקות על זריעה של חיטה ושעורה ליד כרם אלא רק במפולת יד (ביחד חיטה שעורה וחרצן (גרעין ענבים)),

(255) התוועדויות ה'תשמ"ח ח"ג עמ' 361.

(256) שבת יג, סע"א. וש"נ.



לכן בחו"ל יהיה מותר לזרוע, ובגלל שבא"י יהיה אסור בהנאה בחו"ל יהיה מותר בהנאה ואסור באכילה.

אבל עדיין לא מתורץ איך יהיה מותר לזרוע (אפילו שאסור לאכול) בלי לחשוש שמא יאכל?

הרדב"ז מקשה על הרמב"ם: "...וא"ת כיוון שמותר לזרוע הירק בתוך הכרם למה אסרו את הירק". דהיינו ששואל שכיוון שהתירו בזריעה שיהיה מותר גם באכילה? ומתורץ: "וי"ל דהרחקה יתירה היא שלא יהא רגיל בכך שמא יבא לזרוע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד שהם אסורים בהנאה בא"י".

היינו שלפי הרדב"ז זה שאסור לאכול את הירק, אין זה מצד שהירק נזרע על יד הכרם, ועי"ז נאסר בעצמו, אלא גזירה שמא יבוא לזרוע במפולת יד, וממילא אין צורך לגזור ולאסור גם את הזריעה, כי אפילו האכילה עצמה אינה אלא גזירה ואין גוזרים גזירה לגזירה.

אך עדיין אינו מחוור, דאם החשש הוא כדבריו שיבוא לאיסור זריעה במפולת יד, למה אסרו רק את האכילה של הזרעים שנזרעו ליד הכרם, לכאורה היה צריך לגזור על הזריעה שהיא "יותר" דומה לזריעה במפולת יד כמובן?

## מי שהחשיך בדרך

מי שהחשיך בדרך ונמצא עליו חפץ, רץ או מהלך פחות מד' אמות / המעלות והחסרונות בכל אחד מהאופנים / הנ"ל לשיטת הטו"ר, המחבר, ואדמוה"ז

הת' ישראל ארי' ליב לאזאר  
מהתלמידים השלוחים בישיבת ליובאוויטש מאלאכאווקא

### א

איתא במשנה במסכת שבת (קנג.) "מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור" ומפרש רש"י: מי שהחשיך. נותן כיסו לנכרי. מבעוד יום: ואם אין עמו. הא יש עמו לנכרי עדיף כדמפרש בגמרא.

ובהמשך לזה מובא בגמרא: "אין שם לא נכרי ולא חמור ולא חרש ולא שוטה ולא קטן מאי? אמר רבי יצחק עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה, מאי עוד אחרת



היתה? מוליכו פחות פחות מד' אמות. אמאי לא רצו חכמים לגלותה? משום [משלי כה-ב] כבוד אלהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר. והכא מאי כבוד אלהים איכא? דילמא אתי לאתויי ד' אמות ברה"ר (דהיינו שחוששים שמא יבוא לטלטל גם ביותר מד')."

ובסוף העמוד (שם) מובא מימרא בשם רב אדא בר אהבה וז"ל: א"ר אדא בר אהבה היתה חבילתו מונחת לו על כתיפו מבעו"י ( - וקדש עליו היום. רש"י) רץ תחתיה (וכל כמה דלא עמד לפוש אין כאן עקירה לאיסור. רש"י) עד שמגיע לביתו. דוקא רץ אבל קלי קלי (מעט מעט כלומר בנחת. רש"י) לא, מאי טעמא? כיון דלית ליה היכירא אתי למיעבד עקירה והנחה (כלומר דזימנין דקאי ולא אדעתיה אבל רץ הכירא איכא. רש"י). סוף סוף כי מטא לביתה אי אפשר דלא קאי פורתא וקמעיל מרשות הרבים לרה"י? דזריק ליה כלאחר יד (שלא כדרך זריקה כגון מכתפיו ולאחוריו. רש"י).

## ב

והנה הנראה מורם מכל הנ"ל הוא: אדם שמצא את עצמו בערב שבת משחשיכה ואין עמו בהמה או נכרי וכו', יקח את כיסו וילך עמו פחות פחות מד' אמות, וכך הוא בעצם לא עובר על איסור דאורייתא ואפילו לא על איסור דרבנן, שהרי כל האיסור מדאורייתא הוא דווקא במוליך חפציו ד' אמות ברה"ר או במעביר מרשות לרשות יחד עם עקירה והנחה, ואם לא הייתה עקירה והנחה לא הוה איסור דאורייתא, וכן לא עבר על איסור דרבנן, שהרי רבנן אסרו עקירה ללא הנחה או הנחה ללא עקירה דווקא כשהלך יותר מד' אמות, אבל כאן על אף שיש עקירה והנחה אין כאן העברה של ד' אמות ברה"ר שהרי הולך פחות פחות מד'.

אך עדיין חששו רבנן לגלותה משום שמא יבוא ויטלטלנה גם ביותר מד' אמות, דהיינו שחששו שיעבור על איסור דאורייתא, ועל כן העדיפו שיביא לנכרי ואם לא לנכרי שישים על בהמתו, ורק אם אין לו שום אופן אחר אזי יטלטלנו בפחות מד' אמות.

ועוד חששו רבותינו שכשמכניס את החפץ מרשות הרבים לרשות היחיד אזי הפתרון דלילך פחות פחות מד' אמות לא יעזור, שהרי כאן הבעיה היא אחרת כבר, הבעיה היא בהכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד, ואם הוא יעשה עקירה ברשות הרבים והנחה ברשות היחיד אזי נמצא שעשה איסור דאורייתא, בהעברתו מרשות לרשות, ועל כן אמרו חכמים שכשמכניס את החפץ מרשות הרבים לרשות היחיד יעשה את ההנחה ברשות היחיד כלאחר יד ואז נמצא שלא נעשה מעשה הנחה מצידו ואינו עובר על איסור דאורייתא אלא רק על איסור דרבנן, שהרי היה מעשה עקירה ברשות הרבים (משא"כ אצל גוי אין כלל בעיה זו).





ובהמשך מביאה הגמרא מימרא דראב"א - אדם שמצא את עצמו עם חבילה בערב שבת יתחיל לרוץ איתה עד שיבוא לביתו ושם יזרקנה כלאחר יד.

היינו שיש כאן כמה תנאים שרק איתם יוכל להמשיך ללכת. א. דווקא ברץ אבל ללכת לאט אפי' ללא עצירה אסרו עליו. ב. כשיבוא לרשותו לא יכניס כדרכו אלא יכניס כלאחר יד.

והטעם לזה:

ההיתר כאן בנוי משני חלקים, דהיינו שישנו חשש שמא יעשה עקירה והנחה בהליכה של יותר מד' אמות ועל כן אומרים לו שיתחיל לרוץ לפני כניסת שבת וכך אין לו מעשה עקירה של איסור, ובכדי שלא יעצור בטעות ח"ו ויעשה מעשה עקירה והנחה על כן הציעו לו חכמים שירוצו וכך יהיה לו היכר ולא יבוא לעבור על איסור דאורייתא.

אך כאן מתעוררת בעיה, שהרי כשמגיע לביתו הרי הוא לא יכול להכניס את החפץ ללא עצירה קטנה ואז במילא נמצא שעושה העברה מרשות לרשות עם עקירה והנחה בתוך שבת עצמה, ועובר על איסור דאורייתא, ועל כן אמרו חכמים שיזרוק כלאחר כתפיו ואז נמצא שאין כאן הנחה רגילה ברשות היחיד, ואינו עובר על איסור דאורייתא, או אפילו לפי דעת כמה מפרשים (עיין בשו"ע הרב סימן רס"ו) כשזורקים אזי אין גם עקירה דלא נח, ואז אפילו איסור דרבנן ליכא.

## ג

מפשטות דברי הגמרא משמע שלכתחילה במקרה ומצא את עצמו עם כיס בערב שבת ילך פחות מד' אמות, ובמקרה מיוחד ירוץ, ולכאורה צריך להבין במה טוב יותר ההליכה בפחות מד' אמות מריצה ומדוע ריצה הוא רק במקרים מיוחדים?

ועוד יותר יוקשה דלכאורה הפתרון דריצה עדיף מהליכה בפחות פחות מד' אמות ומצד כמה טעמים:

א. מדברי הגמרה משמע שבהליכה בפחות מד' אמות יש חשש שמא יעבור על איסור דאורייתא אך בלית ברירה כשאין אפשרות אחרת, אם אין גוי או חמור, אזי התירו לו הליכה בפחות מד', דהיינו שנשאר עדיין חשש לאיסור דאורייתא.

משא"כ בפתרון דריצה, לכתחילה היה חשש שמא יעצור ויעבור על עקירה והנחה אך ברגע שפתרנו את זה, בזה שהוא רץ ויש לו היכר ולא יעצור, אזי נשארנו ללא חשש כלל.

וא"כ נמצא שהפתרון דריצה עדיף מהפתרון דהליכה בפחות מד' אמות, שהרי כאן יש עדיין חשש וכאן אין חשש כלל, ומדוע בגמרא משמע שהפתרון דריצה הוא



רק במקרה מיוחד, ולא לכתחילה?

ב. גם צריך להבין, הרי בחשש דהעברה מרשות לרשות, כשמגיע לביתו, הרי בהליכה בפחות מד' אמות לא שייך שלא תיהיה עקירה, דהיינו שלכו"ע יעבור על איסור דרבנן, משא"כ בריצה אזי לא מוכרח שתהיה עקירה (שם) ואז אין זה אפילו איסור דרבנן, וא"כ שוב צריך להבין מדוע עדיף הליכה בפחות מד' מאשר ריצה?

## ד

והביאור בכל הנ"ל לכאורה יש לבאר בכמה אופנים, לשיטת הטור, לשיטת המחבר, ולשיטת האדמוה"ז.

**הטור ע"פ ביאור הפרישה:**

כתב הטור בסימן רס"ו (הלכה ז') "אין עמו לא זה ולא זה [היינו חש"ו חמור או נכרי] יטלטלנו פחות פחות מד' אמות. (הלכה י"א) הייתה חבילתו מונחת על כתיפו וקידש עליו היום רץ תחתיה עד ביתו, וזורק כלאחר יד, אבל לא ילך לאט" עכ"ל.

מבאר הפרישה דהחילוק בין ההיתר דרץ וההיתר דפחות פחות מד' אמות משתנה אם הדבר המיטלטל הוא כיס או חבילה, דאם מטלטל כיס שהוא דבר קל, דהיינו שאין דעתו חושבת תמיד על הכיס, אזי מה שקורה הוא שמוצא את עצמו עם הכיס לאחר שנכנסה השבת, וכשתופס את עצמו לאחר שנכנסה השבת אינו יכול כבר לרוץ שהרי תיעשה עקירה בתוך השבת, וכל ההיתר דריצה הוא דווקא אם עשה את מעשה העקירה בהיתר דהיינו שעקר לפני שנכנסה השבת, ועל כן מה שהתירו לו הוא דווקא ללכת בפחות פחות מד' אמות וכלשון הטור "אין עמו לא זה ולא זה יטלטלנו פחות פחות מד' אמות".

משא"כ בחבילה שדעתו חושבת עליה תמיד שהרי היא כבדה עליו, אזי וודאי זוכר לפני השבת שהיא עליו ובמילא יידע להתחיל לרוץ לפני השבת שאז באמת עדיף מצד כו"כ סיבות לרוץ ולא ללכת פחות פחות מד' (וכמו שנתבאר כבר בסוף אות ג'), וכלשון הטור "הייתה חבילתו מונחת על כתיפו וקידש עליו היום רץ תחתיה עד ביתו, וזורק כלאחר יד, אבל לא ילך לאט".

**המחבר ע"פ דברי המג"א:**

המחבר בסימן רס"ו כותב: "אם אין עמו שום אחד מכל אלו, יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות.

היתה חבילתו מונחת על כתפו וקידש עליו היום, רץ תחתיה עד ביתו. ודווקא רץ, אבל לילך לאט לא, כיון דלית הכירא אתי למעבד עקירה והנחה, דזמנין קאי ולא אדעתיה, אבל רץ אית ליה היכירא. וכי מטי לביתה, כי היכי דלא קאי פורתא







ואשתכח דקא מעייל מרשות הרבים לרשות היחיד, זורק לה כלאחר יד, דהיינו שלא כדרך זריקה, כגון מכתפיו ולאחריו.

יש אומרים, דדווקא בחבילה התירו לעשות כן, אבל לא בכיסו; ויש אומרים שהוא הדין לכיסו "עכ"ל.

ולכאורה יש לבאר את דברי היש אומרים הא' בב' אופנים: א. כמו שנתבאר לעיל בדברי הטור ע"פ הסבר הפרישה. ב. כמו שכתב המג"א על אתר, וז"ל "כיוון שאינו כבד לית ליה הכירא" דהיינו שחוששים שמא אתי למעבד עקירה והנחה, שהרי מאחר ואינו כבד לא יזכור שיש עליו כיס ויעצור וכשימשיך ללכת הוי עקירה ואם יעצור עוד הפעם - שהרי אינו זוכר שיש עליו את הכיס - יעבור על איסור דאורייתא שהרי עקר והניח<sup>257</sup>.

ובביאור היש אומרים הב' היה אפ"ל בהשקפה ראשונה שסוברים שהפיתרון דפחות פחות מד' וריצה שווים, שהרי אומרים במפורש שהוא הדין לכיס דהיינו שאין לחלק בין כיס לחבילה וא"כ אין מה לחשוש יותר לב' החששות דלעיל, ואולי היה אפשר אפילו לומר עוד יותר ע"פ ההנחות שנכתבו לעיל בסוף אות ג', דריצה עדיפה מהליכה בפחות מד'.

אך עיין מ"ש המג"א על אתר וז"ל "היינו במקום שאין יכול להוליכה פחות פחות מד"א כגון שמתירא מלסטים" דהיינו שכל ההיתר דריצה הוא דווקא במקרה שלא יכול לילך פחות מד' ולכאו' צ"ל מדוע פוסק כך, והרי עפמשנ"ל ריצה עדיפה מהליכה בפחות מד'?

ואולי אפשר לתרץ ע"פ מה שכתב המגיד משנה על הרמב"ם בהלכות שבת (פ"כ ה"ז) (וכבר נחלקו עליו כל המפרשים ז"ל בזה ואמרו שכשם שאסור לתתה לנכרי כך אסור להוליכה וגם הוא ז"ל נשאל על זה והשיב:) שלא חילקו בגמרא בין כיס למציאה להולכת פחות פחות מד"א שזו ההולכה צנעה גדולה יש בה ולא אושא מלתא כמו שנתבאר בהמוצא תפילין (עירובין צ"ז:); ואין צריך דבר אחר ולא איש אחר לסעדו ולא יכיר בו אדם ולא יהא נחפז ולפיכך לא נחוש לו שלא יעביר ד"א ברה"ר זה דעתי בדבר זה והרוצה לחלוק על זה יחלוק. "עכ"ל.

ונמצא מדבריו שמאחר ובהולכה בפחות מד' אינו לחוץ והסיכויים קלושים שיבוא לטלטל ביותר מד' הוה עדיפא מלרוץ, דאולי שם יחד עם כל ההיכר דריצה יכול להיות שסו"ס יבוא לעצור והוא חשש דאורייתא, משא"כ בפחות מד' אין חשש

(257) החילוק בין חשש הפרישה והמג"א הוא פשוט, דלהפרישה החשש הוא לפני שבת, שלא יזכור שיש עליו את הכיס ויבוא לטלטלו אחרי עקירה בשבת שהוא איסור דרבנן, אך המג"א מוסיף (ולאו דווקא שהם חולקים) שיש לחשוש עוד יותר שמא יבוא לעצור בשבת ונמצא עובר על איסור דאורייתא.



דאורייתא עכשיו אלא כל החשש הוא שמא יבוא בעוד זמן מה להתיר יותר מד', אך חשש דאורייתא עכשיו ליכא, וע"כ העדיפו העברה בפחות מד' מאשר בריצה.

**בשו"ע אדמוה"ז:**

כתב האדמו"ר הזקן בשו"ע (הי"א) "ואם אין עמו שום אחד מכל אלו התירו לו לטלטל בשבת כיסו או מציאה שבאה לידו מבעוד יום פחות פחות מד' אמות דהיינו שלא יוליכם ד' אמות רצופים משקדש היום אלא ילך עמהם פחות מד' אמות ויעמוד מעט לנוח ויחזור וילך פחות מד' אמות ויעמוד מעט לנוח וכן יעשה עד שיגיע למקום שביתתו..."

(הי"ג) ואם אינו יכול להוליכה פחות פחות מד' אמות מפני שמתירא מלסטים שלא יגזלוהו ממנו וכן אפילו אם יש עמו חמור ומתירא להניחו עליו מפני הלסטים שאם יניחנו עליו ויטלנו בכל עת שיעמוד כמו שנתבאר יראוהו הלסטים ויגזלוהו ממנו יכול לרוץ עם כיסו עד שיגיע לביתו שאין כאן איסור של תורה אף אם היא רשות הרבים גמורה אם התחיל לרוץ קודם שקדש עליו היום שלא היתה העקירה בשבת וכל זמן שהוא רץ אין כאן עקירה והנחה עד שיגיע סמוך לבית...

(הי"ד) במה דברים אמורים כשהוא רץ אבל לילך לאט לא התירו לו אפילו אם התחיל מבעוד יום לפי שלפעמים יעמוד מעט בלא דעת ויחזור וילך ונמצא עושה עקירה והנחה בשבת משא"כ כשהוא רץ יש לו היכר וזכרון בריצה זו שאסור לו לעמוד ולא יבא לשכוח.

(הט"ו) וכן מי שהיתה חבילתו על כתיפו וקדש עליו היום רץ תחתיה אפילו ברשות הרבים עד שמגיע לפני פתח ביתו ויזרקנה שם כלאחר יד ואף אם עמד באמצע מרוצתו לתקן המשווי פטור אלא שלכתחילה אסור לעמוד כלל אלא אם כן אי אפשר לו בענין אחר" עכ"ל.

ולכאורה נראה ממ"ש בהלכה י"ג וי"ד, שדין ריצה הוא דווקא במקרה שלא יכול לטלטלה בפחות פחות מד', כמ"ש שמא יראוהו הליסטים, אבל לכתחילה עדיף לטלטלה בפחות פחות מד', ובהלכה ט"ו כתב שלכתחילה יכול לרוץ עמה, וי"ל שהחילוק בין הלכות אלו הוא - דבהלכה י"ג-י"ד מדובר בכיס, ובהלכה ט"ו מדובר בחבילה, והיה אפ"ל שהאדמוה"ז סובר כהטור ע"פ דברי הפרישה כמו שנתבאר לעיל.

אך צ"ל דהרי כתב בסוף הלכה י"ד שברץ אין כל חשש שיעצור, וכלשונו "משא"כ כשהוא רץ יש לו היכר וזכרון בריצה זו שאסור לו לעמוד ולא יבא לשכוח", והרי כל החשש שכתבנו לעיל שלכן כדאי לטלטלה בפחות פחות מד' הוא כמ"ש המג"א דכיוון שאינו כבד לית ליה הכירא בריצה, וא"כ היה צ"ל דאדרבה ריצה עדיפה שהרי לא יבוא לשכוח, וא"כ מדוע נקט בפיתרון דריצה דווקא במקרה שמפחד מהליסטים?





ולכאורה צריך לומר דהאדמוה"ז כתב כאן ומפרט, שאה"נ אית ליה הכירא בריצה, דהרי סו"ס הוא רץ ואינו הנהגה רגילה וע"כ יש לו היכר ולא יבוא לעצור, ואשר לכן מותר לו לרוץ במקרה ואינו יכול ללכת פחות מד', אבל עדיין יש כאן חשש קטן מאחר שהוא כיס ויכול לבוא למצב שלא יזכור בכלל שסוחר כיס זה ויבוא לעצור ונמצא עוקר ומניח מחדש ובא לידי איסור דאורייתא.

וע"כ התיר האדמוה"ז דווקא כשרץ ומטלטל חבילה שהוא דבר כבד, ואזי ישנו היכר גמור כל הזמן, ואפילו עדיפא מהליכה בפחות פחות מד', אבל כשיש רק את ההיתר דריצה ולא שסוחר דבר כבד, עדיין חוששים שמא יעצור ויעבור על איסור דאורייתא.

## בעניין פלגא דנזקא ממונא

דברי הגמ' בעניין צרורות והסתירה בדברי רש"י / תי' הא' /  
ודחייתו / תי' ע"פ הבנת גדר חדש בגדר "ממונא" בצרורות /  
הוכחה וביאור נרחב בגדר "ממונא" בכלל

הת' שמואל לפקיבקר  
ישיבת תות"ל המרכזית - 770

### דברי הגמ' בעניין צרורות והסתירה בדברי רש"י

איתא בגמ'<sup>258</sup> ריש פרק כיצד הרגל במשנה "הייתה מבעטת או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה ושברה את הכלים, משלם חצי נזק".

וכתב רש"י<sup>259</sup> "אע"ג דלאו שינוי הוא, אלא אורחיה הוא - אפ"ה ח"נ ותו לא, דהלכתא גמירי להו".

מדברי רש"י אלו לכאורה משמע שחידוש ההלכתא הוא שחייב חצי נזק, מאחר ואם זה אורחיה הרי הוא תולדה דרגל, ואם כן מן הדין לכאורה אמור לשלם נזק שלם כמו רגל, והחידוש הוא שחייב רק חצי נזק.

והנה לעיל<sup>260</sup> אומרת הגמ', שצרורות על אף היותם תולדה דרגל עכ"ז "חצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה".

(258) ב"ק דף יז'.

(259) ד"ה "או שהיו".

(260) דף ג'.





וכתב רש"י<sup>261</sup> "...דקי"ל דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס. ואע"ג דפלגא נזק של נגיחה הוי קנס ... האי פלגא נזקא [דרגל] ממונא הוא, והלכך לאו תולדה דקרן הוא אלא דרגל דמכח רגל הוא דאתו".

ולכאורה קשה אהדדי, דבדף יז' כתב רש"י שהחידוש שבהלכתא הוא שחייב חצי נזק ולא נ"ש, והפרט שממונא הוא ולא קנס ברור מאליו מאחר ו"לאו שינוי הוא אלא אורחיה" שזהו דבר הפשוט כנראה במוחש שהרי דרך השור לדרוך על אבנים ומנתזים ממנו. ואילו בדף ג' מפרש שהייתי אומר שזה תולדה דקרן מאחר ומשלם ח"נ וזהו דווקא החידוש של ההלכתא שהוא ממונא ולא קנס - היינו, תולדה דרגל ובלעדי ההלכתא לא הוי פשוט לן שהוא אורחיה, וזה קשה לאולמו. וא"כ צ"ל: א. הסתירה בדברי רש"י. ב. הפירוש בדברי רש"י גופא בדף ג', שהרי בפשטות דבריו בדף יז' נראים יותר.

### תי' הא' ודחייתו

והנה בתחילה היה נראה לי לומר, דהנה שם בדף יז' במשנה כתוב "כיצד הרגל מועדת? לשבר בדרך הילוכה (רש"י. ולתוס' "כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הילוכה? הבהמה מועדת וכו' עיי"ש)". והיינו שבמה מתבטאת המועדות של הרגל? בכך שהיא שוברת בדרך הילוכה. והיינו שלכאורה צ"ל מהו רגל, מכח מה אני מחייב? שהרי ישנם גם תולדות של רגל - חיובים הנובעים מכך שקיים בהם אותו מאפיין של רגל ולכן דינם שוה לדין רגל - מהו אותו מאפיין? ויש לומר בשני אופנים: 1. רגילות השור. ולפי זה כל דבר שהשור רגיל בו יהיה שוה לדין רגל. 2. רגילות השור לשבור כשהולך בדרך. והיינו שיש בו שני פרטים, א. שהוא רגיל בכך. ב. (רגיל) לשבור. הפרט הראשון, הרגילות, היא המאפיין את הרגל אך עדיין אי אפשר לחייב כי הרי רגילות אינה סיבה לחייב אלא אם כן הזיק - וזהו הפרט השני שהרגילות מתבטאת ששובר בדרך הילוכו. וזהו הדין במשנה שהמאפיין של שור הוא כמו האופן השני.

ולפי זה היה נראה לומר, שהרי צרורות אמנם דומים לרגל בכך שהבהמה רגילה בהם והם אורחיה שמנתזים את הצרורות, אבל הרי אינם שוברים בדרך הילוכם, מאחר וליכא למימר שהם מועדים לשבור על ידי הצרורות שמנתזים ושוברים כלים - כי אין זה ששוברים בגופם אלא רק בכח ההתזה, ואינם מכוונים לשבור את הכלי על ידי ההתזה. וא"כ, אמנם יש בהם רגילות אך פה הרגילות נפרדת מסיבת החיוב מאחר והחיוב אינו נובע מהרגילות שלו לשבור את הכלי כי הרי רק דרכו לנתז אבנים אבל מי אמר שהאבנים ישברו כלי. ועכשיו או שנאמר שאינו דרך הילוכו ואז יהיה פטור לגמרי, או שנאמר שהוא ממש כמו רגל כי כחו כגופו ויהיה חייב נ"ש. אבל הדין הוא שחייב רק ח"נ וממ"נ לא מובן?

(261) בד"ה "חצי נזק".





ויש לומר שישנם שני פרטים בהלכתא שכל אחד מהם רש"י אומר במקום אחר ועפ"ז יהיה מובן:

בדף יז' לומד רש"י, שאע"ג שלכאורה צרורות הם רק כחו כדלעיל, מ"מ הרי כחו כגופו (כמו שמצינו בסנהדרין ע"ז ע"ב לגבי "האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בדקא דמיא - גירי דידיה ומחייב. הני מילי בכח ראשון אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא") וא"כ צריך להיות חייב נ"ש - וזהו חידוש ההלכתא שאעפ"כ חייב רק חצי נזק, מאחר ויש הבדל בין כחו לגופו כדלעיל.

ואילו בדף ג' לומד רש"י בהמשך למה שכתב בדף יז' (דאע"פ שזה מובא אחרי דף ג' - מ"מ בכיצד הרגל ששם הוא עיקר המקום לחיוב הרגל, שם כתוב רק עצם החיוב - שעל אף שהוא תולדה של רגל חייב רק חצי נזק. ובדף ג' דנה הגמ') שאם בין כך חידשה התורה שזה לא ממש כרגל, מדוע א"כ צריך לומר שזה בכלל תולדה של רגל, הא יש לומר שהחידוש בהלכתא הוא שחייב רק ח"נ כי זה תולדה של קרן, כי עדיף לומר שההלכתא רק חידשה שהוא תולדה של קרן ואז יהיה מובן מדוע משלם רק ח"נ, מאשר לומר שמצד אחד מחדשת ההלכתא שחייב ח"נ ועכ"ז הוא עדיין תולדה של רגל? וזהו החידוש של הגמ' בדף ג' שההלכתא באמת חידשה לא רק שחייב רק ח"נ, אלא שזה גם תולדה דרגל. וזוהי כוונת רש"י שם באמרו ש"האי פלגא דנזקא, ממונא הוא".

אך כל זה היה נכון אילו לא הגמ' בדף יז', ששם אומרת הגמ': "אמר רבא לעולם כגופו דמי" שכחו הוי ממש כגופו, וא"כ ליכא למימר שההלכתא חידשה שכחו לא הוי כגופו והדרא קושיה לדוכתא.

### תי' ע"פ הבנת גדר חדש בגדר "ממונא" בצרורות

אך באמת נראה לומר דמדברי גמ' זו גופא יש להוציא תירוץ לקושיה זו (ע"ד התירוץ הנ"ל):

אמנם אי אפשר לומר שעל פי הגיון יש הבדל בין כחו לגופו ושזהו החידוש של ההילכתא אבל כן יש לומר שההילכתא אומרת שאף על פי שכחו כגופו מכל מקום כאן אין זה כך: והביאור דלכאורה אם רבא אומר שכחו כגופו אם כן צריך להבין המשך דבריו שאומר "חצי נזק צרורות הלכתא גמירא לה" - הא אם כחו כגופו אז כמו שבצרורות מתקיים ההילכתא שמשלם חצי נזק כך גם בגופו אמור להיות חצי נזק מאחר וליכא לחלק ביניהן?

וא"כ ע"כ חייבים אנו לחלק ולומר, וזהו גופא החידוש של רבא, שאע"פ שבד"כ כחו כגופו (כמו שמצינו בסנהדרין כדלעיל) - מ"מ כאן ההילכתא מפריד בין כחו לגופו ואומר שדווקא גופו שדורך ומזיק ממש ברגליו חייב נזק שלם.



ואילו צרורות עפ"ז לכאורה אמור להיות פטור כי אם מחלקים בין גופו לכחו אז זה או חייב או פטור מאחר ולא יכול להיות חצי נזק כי זה לא שינוי כמו קרן -

וזהו החידוש הנוסף של ההילכתא, שלא כדלעיל, וכפי שמבינים בפשטות את המושג "פלגא נזקא ממונא" שהתורה רק הורידה חצי נזק מהחייב - מאחר ואין הגיון לאמר שחייב חצי נזק כי הרי או שחייב כמו רגל נזק שלם או שפטור לגמרי כי זה לא קרן כדלעיל - אלא הפשט ב"פלגא נזקא ממונא" הוא שהתורה חידשה שאמנם מצד שכחו זה לא כמו גופו פטור, אבל מצד ההילכתא חייב חצי נזק כאילו הזיק רק כשווי חצי מהנזק והיינו שאין הכוונה שהתורה פטרה אותו מחצי נזק ובחצי השני אמור להיות חייב כי הרי מצד שכחו לא כמו גופו פטור לגמרי אלא החידוש הוא שעל אף שפטור לגמרי התורה שמה עליו חיוב חדש של חצי נזק כאילו זהו כל השווי שהזיק.

וא"כ קיימים שני שלבים בהילכתא:

א. שאע"פ שבד"כ כחו כגופו - פה כחו לאו כגופו ובעצם אמור להיות פטור.

ב. יש עליו חיוב ממוני כאילו הזיק בשווי חצי נזק.

וזהו כוונת רש"י בכיצד הרגל: "אע"ג דלאו שינוי הוא" - וא"כ כחו כגופו ממש - "אפילו הכי חצי נזק ותו לא" - התורה פוטרת אותו מצד כחו כגופו ומחייבת מצד חיוב ממוני גזירת הכתוב כאילו הזיק חצי נזק - "דהילכתא גמירא לה".

ולאחרי זה רש"י בדף ג' בא ומוסיף נקודה נוספת בהילכתא שלכאורה אם כבר התורה חידשה שפטור לגמרי, דכחו לאו כגופו ורק מחייבת כאילו הזיק חצי נזק אז אולי נאמר שזה בכלל תולדה דקרן מאחר ולא מצינו חצי נזק בקרן? - וזהו החידוש שזה כן תולדה דרגל לעניין לפטרו ברה"ר או לשלם מן העלייה עיי"ש<sup>262</sup>.

(262) וא"ת מהי הסיבה באמת שבנוגע לשלם מן העלייה הגמרא מסתפקת האם הוא תולדה דרגל ואילו לגבי פטור ברה"ר אין ספק? וי"ל דהנה רב ושמואל נחלקו בדף ג' ע"ב - ד' ע"א האם "שור" האמור במשנה הוא רגל - לשיטת שמואל, או כל החיובים של שור - רב. וצריך להבין מהו יסוד המלוקת ביניהם? ויש לומר שלפי שמואל קרן שן ורגל נחשבים אבות, ואילו לפי רב שם שור הוא אב וקרן שן ורגל אינם אבות אלא תולדות כי הוא מפרש אב ותולדה - כלל ופרט והיינו שאב (שור) הוא שם כללי לחיובי שור ואילו תולדה הוא שם החיוב גופא. מחלוקת זו היא נפק"מ גם לעניין צרורות:

לפי שמואל הכוונה ב"צרורות תולדה דרגל" הוא, שהחיוב שלהם הוא מדין רגל ואינו חיוב בפ"ע, וע"כ אין שום סיבה שלא ישלם מן העליה ובטח שיהיה פטור ברה"ר. אך לפי רב, צרורות הינם תולדה / חיוב נפרד מרגל. ומה שאומרים שצרורות הם תולדה דרגל (או מה שאומרים בדף ב' "ת"ר ג' אבות נאמרו בשור, הקרן השן והרגל") - אין הכוונה כמו לשמואל, אלא רק שיש בו דימוי לרגל, והיינו שהרי בשור ישנם הרבה חיובים, כמו קרן שן רגל שליף פרומביה וכד' כמו שהגמ' מפרטת, אזי כדי לתת כללים שיהיה מסודר - לוקחים חיוב אחד כללי ונותנים בו סימני היכר משום מה מתחייב, ומצד חיוב זה - מתחייב גם כן בשאר הדברים הדומים לו, אבל





## הוכחה וביאור נרחב בגדר "ממונא" בכלל

וא"ת הרי לומר כזה דבר הוא חידוש גדול ואין זה הפשט הפשוט בפלגא נזקא ממונא, שהרי הכוונה בזה הוא שהתורה רק הורידה חצי נזק מהחיוב, ומניין לנו לבוא ולומר דבר זה?

אך באמת לא רק שאפשר לומר חידוש זה, אלא אדרבה שהוא לכאורה לענ"ד מוכרח בכל מקום שמוזכר בו פלגא נזקא ממונא, כדלקמן.

והביאור בזה, ובהקדם דהנה בדף ב': בגמ' "אין נגיחה אלא בקרן שנאמר ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם<sup>263</sup>, ואומר בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח<sup>264</sup>. מאי ואומר? ... מהו דתימא כי פליג רחמנא בין תם למועד, הני מילי בתלושה אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא, ת"ש בכור שורו הדר לו וגו'".

והיינו שהגמ' הביאה שני פסוקים להוכיח שהלשון נגיחה הוא דווקא בקרן. ומסבירה, למסקנא, שהצריכותא בשני הפסוקים הוא שמהפסוק הראשון אפשר להוכיח רק שקרן תלושה, כעין קרני ברזל דצדקיה - נקראת נגיחה ועליה בגלל שהיא משונה (שהשור יקח בפיו קרן תלושה ויגח), חייבה התורה רק ח"נ, אבל בקרן מחוברת אולי באמת יהיה חייב תמיד נ"ש כי זה רגילותו? קמ"ל שגם קרן מחוברת נקראת נגיחה והיא משונה וע"כ יתחייב רק ח"נ.

ובתוס' ד"ה "אבל במחוברת" הקשה, להו"א של הגמ' שאם היה כתוב רק הפסוק הראשון היינו מחייבים בקרן מחוברת נ"ש (כי הפסוק המחייב ח"נ בקרן מדבר רק

לא שהוא מלמד ממש על שאר החיובים כי בעצם גם שאר החיובים הם אבות ולא נכללים תחת הגדרת רגל ולא מתחייבים כמוהו.

והנפק"מ תהיה בצרורות: לפי רב, צרורות דומים לרגל, אבל אינם מדין רגל. ולכן כשואלים האם צרורות יתחייבו לשלם מן העליה רק מצד שדומים לרגל - (אז בד"כ כשמדובר בתולדות אחרות של רגל, הדין נותן שיהיה דינם כמו רגל כי אם דומים לרגל - חיובם שוה. אבל צרורות) כיוון שנלמדים מההלכתא ולכן אינם דומים ממש לרגל בחיובם שהרי חייבים רק ח"נ וחייב זה גופא הוא לא מצד רגל אלא חידוש ההלכתא כאילו הזיק בשווי ח"נ, כדלעיל - א"כ אולי כאן נאמר שאין לך בו אלא חידושו ולא נחייב לשלם מן העליה? לכך מסתפקת הגמ' האם הוי כרגל או לא. משא"כ בפטור ברה"ר הרי אדרבה בעצם צרורות פטורים לגמרי ורק חייבים מצד ההלכתא, אז בטח שאם רגל שחייבים בד"כ נ"ש, פטורים ברה"ר - כ"ש צרורות יהיו פטורים ברה"ר.

אלא שכ"ז הוא רק לשי' רב שצרורות לא נלמדים מרגל רק דומים, אבל לשמואל שלומד שיש בהם דין רגל ממש, אין שום סיבה שלא ישלם מן העליה).

(263) מלכים א' כב' יא'.

(264) דברים לג' יז'.





בקרן תלושה כעין קרני צדקיה) - זה מניין לנו, הא כל חיוב שאנו מחייבים חייב שיהיה לו מקור בתורה, ואם קרן מחוברת לא היתה כתובה בתורה מניין לנו שהיה חייב נ"ש? הרי אם נלמד אותו מקרן תלושה - א"כ הדין יהיה שווה בשניהם, כי א"א שהנלמד יהיה יותר חמוד מהלמד. ואם היינו לומדים קרן מחוברת משן ורגל, שכמו שהם חייבים נ"ש כי זהו אורחיה דהשור, כך גם קרן מחוברת חייבת נ"ש (כי היינו אומרים שגם היא אורחיה) - גם זה לא שייך כדלקמן.

דהנה לקמן בדף ה': אומרת הגמ' "וכולהו כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד לבר מקרן, משום דאיכא למפרך מה לכולהו שכן מועדין מתחילתן. ולמ"ד אדרבה קרן עדיפא שכוונתו להזיק - אפילו קרן נמי אתיא".

והיינו שישנה מח' האם כשהתורה היתה כותבת רק את חיוב הבור ועוד חיוב כלשהו נוסף כמו לדוגמה אש - האם היה אפשר ללמוד מהם את חיוב הקרן, שלמ"ד אחד א"א כי קרן יותר קלה שהרי הוא תם ולא מועד שלכך משלם רק ח"נ, לא כשאר החיובים שהם מועדים מתחלתם ומשלמים נ"ש. והמ"ד השני סובר שאדרבה קרן אפילו יותר חמורה משאר החיובים שכוונתו להזיק.

ובביאור סברות המח' <sup>265</sup> כתבו התוס' בד"ה "שכן מועדין": "מועדין מתחילתן היינו שדרכן להזיק, משא"כ בקרן דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי למ"ד פלגא נזקא קנסא. ולמ"ד אדרבה קרן עדיפא, היינו למ"ד דפלגא נזקא ממונא, שדרכו להזיק ולא קיימי בחזקת שימור".

והביאור בדבריו, דהנה לקמן דף טו'. מביאה הגמ' מחלוקת האם הח"נ שמשלם על שור תם שנגח הוא קנס, דהיינו שבעצם שוורים שמורים בטבעם מלנגוח, ולכן אם נגח - אמור להיות פטור מדינא אלא שהתורה קנסה אותו בח"נ כדי שישמור את שורו. או שהוא ממון, כי בעצם אמור לשלם הכל כי שוורים לאו בחזקת שימור, כי דרכן להזיק והיה אמור לשמור על שורו שלא יגח, אלא שהתורה חסה עליו ופטרה אותו מח"נ.

ומפרש התוס' ששני מ"ד אלו הם אותם מ"ד שנחלקו בדף ה': שהמ"ד שאומר "איכא למפרך שכן מועדין מתחילתן" סובר דפלגא דנזקא קנסא, והיינו שהכוונה בזה ששן ורגל "מועדין מתחילתן" הוא - שדרכן להזיק, ולכן א"א ללמוד מהם קרן שבו השור הוא בחזקת שימור ואין דרכו להזיק, ולכן הוא לא מועד מתחילתו והחיוב שלו הוא רק קנס. ואילו המ"ד שסובר פלגא נזקא ממונא סובר ששוורים לאו בחזקת שימור קיימי - דרכן להזיק / "כוונתו להזיק", וא"כ הוא מועד מתחילתו ואין בו צד תמות כלל כמו שן ורגל, ובמילא אפשר ללמוד מהם קרן.

(265) שהרי למ"ד השני קשה הא קרן עדיין קלה יותר שהיא תמה, ולמ"ד הראשון לא קשה כי זה שכוונתו להזיק לא הופך אותו ליותר חמור כמועד ומוכח מזה גופא שחייב רק ח"נ.





ועפ"ז מקשה התוס' בדף ב' מניין נלמוד קרן מחוברת, אם לא היתה כתובה בתורה, בשלמא למ"ד "ממונא", אפשר ללמוד משן ורגל ויתחייב נ"ש, כדלעיל, אבל למ"ד "קנסא" (שכך הוא גם ההלכה) - א"א ללמוד קרן משן ורגל כי קרן אין דרכו להזיק?

ומתרץ שהכוונה בגמ' היא שהיה אפשר לומר שקרן מחוברת לא הוי בכלל נגיחה, אלא הוי משהו שונה, ובמילא לא על זה דובר במח' של ממונא וקנסא, מאחר ושם דובר על נגיחה דווקא דהיינו קרן תלושה, אבל במחברת הוי דבר בפ"ע ונלמוד אותו מבור ואחד משאר האבות כמו שראינו בדף ה', ולכך בא הפסוק ללמוד שגם קרן מחוברת חל עליו שם נגיחה.

והנה איך שיהיה, בין אם המח' של ממונא וקנסא היא בקרן תלושה כבהו"א<sup>266</sup>, או גם במחברת, כבמסקנא - הנה בכלל צ"ל במח' זו גופא, דהנה דלמ"ד שס"ל "קנסא" לא קשה שהרי בעצם פטור אלא ש"רחמנא הוא דקנסיה" וכיוון שמדובר בקנס - אפשר לקנוס איך שרוצים כי אין כלל בקנס, לכן אין פלא בכך שחייב ח"נ.

אך למ"ד "ממונא" שסובר ש"בדין הוא דבעי לשלומי כוליה, ורחמנא הוא דחס עליה, דאכתי לא אייעד" - לכאורה בשלמא אם הפשט היה שהתורה חסה עליו בלי סיבה אלא רק מצד רחמנות בעלמא הורידה ממנו חצי נזק - היה מקום לומר כך. אבל אם הטעם שחס רחמנא הוא מצד ש"אכתי לא אייעד" - צע"ג לכאורה שהרי לפי ביאור התוס' שהמ"ד ממונא סובר שקרן דרכו להזיק כמו שן ורגל - א"כ הוא הוי בכלל מועד בתחילתו וחייב לכתחילה נ"ש, ואי הכי מהו זה שאומר "דאכתי לא אייעד", הא הוי מועד מתחילתו ואיך זה הוי טעם וסיבה לחוס עליו שישלם רק ח"נ?

והביאור בזה לענ"ד ע"פ מה שביארנו לעיל:

אין הכוונה בפלגא נזקא ממונא שהתורה הורידה ממנו ח"נ ואילו החצי השני נשאר - אלא שהתורה פטרה אותו מלשלם לגמרי, ורק שאחר כך התורה נותנת עליו חיוב חדש כאילו הזיק ח"נ, אבל לא כמ"ד קנסא שסובר שבעצם פטור ושיש קנס של תורה עליו - אלא שבעצם חייב לשלם הכל, והתורה קודם כל פטרה אותו מלשלם לגמרי, ואז חייבתו התורה חיוב חדש לשלם ח"נ כאילו הזיק בשווי ח"נ. ז"א, ש"החס רחמנא" לא מתבטא בכך שהתורה פטרה אותו מלשלם ח"נ והחצי השני נשאר, אלא שהחס רחמנא הוא שנפטור מהכל, ורק אחרי זה התורה נתנה עליו חיוב חדש של ח"נ ממוני כאילו הזיק חצי נזק (ולא קנס).

והיינו, אמנם לכתחילה הוי מועד מתחילתו אבל התורה פטרה אותו מהכל כאילו לא הזיק כלל, ולא אחרי זה שמה עליו התורה גדר חדש של תם ומועד כאילו לא היה

266) אלא שאז צע"ק שלפי זה יצא שלמ"ד "ממונא" - הוי קרן תלושה דרכו להזיק, וזהו תמוה ביותר שקרן תלושה בפי השור הוי דרכו.



מועד אף פעם ועכשיו יש עליו דין תם שיכול לאייעד ולכתחילה חייב רק ח"נ כאילו הזיק בשווי ח"נ דהוי תם מצד דין התורה, וזוהי כוונת הגמ' "דאכתי לא אייעד". ורק לאחר שלוש פעמים, אזי נעשה מועד ומחייבת אותו התורה נ"ש<sup>267</sup>.

ולפי"ז אין חידוש בדבר הח"נ צרורות "דהלכתא גמירי לה" כי הח"נ דממונא בעניין זה, הוא כמו פלגא נזקא ממונא בדף טו', אלא שבצרורות זהו הלכתא כי ללא ההלכתא היה מקום לומר שזה תולדה דרגל לגמרי שהרי כחו כגופו, או שנאמר שיהיה תולדה דקרן, כדלעיל.

## מחלוקת רש"י ותוס' בסיבת חיוב תשלומים

מחלוקת רש"י ותוס' מהו מנסך / ביאור סברת מחלוקתם  
שתלוי בסיבת חיוב תשלום בנזקים / מראה עיקרון זה  
במחלוקתם במ"א / מוכיח זאת ממחלוקת רש"י והרמב"ם  
בדין חבית שהוזלה

הת' דניאל דוד נקי

מהתלמידים השלוחים בישיבת תורת"ל מוסקבה (קטנה)

הגמרא בבבא קמא דף ד: 'תני ר' חייא, עשרים וארבעה אבות נזיקין.... והמנסך' - פעולת ניסוך יין כשר של חבירו לע"ז נחשבת להיזק.

ומבאר רש"י: 'ומנסך - יין לע"ז ... ומנסך את היין ליכא למימר שניסכו בין נסך שזרק בו דלא קמחסריה ולא מידי דהא מזבין ליה בר מדמי יין נסך שבו'.

תוס' מבאר באופן אחר: 'מנסך - פליגי בה בהנזקין (גיטין נב: ושם) חד אמר מנסך ממש וחד אמר מערב'.

דנחלקו רש"י ותוס' בדין 'מערב' יין נסך בתוך כד יין כשר (דהיין נאסר) האם פעולה זאת נקראת היזק: לשיטת רש"י מכיון שיכול למכור את כל היין מלבד התוספת יין נסך ולקבל את כל דמי החבית, לכן אינו נקרא היזק. משא"כ תוס' סובר שאף מערב נקרא היזק גמור.

ולכאורה נ"ל בסברת מחלוקתם, בהקדים החקירה בסיבת חיוב תשלומי נזק, האם זה מצד פגיעה בחומר - שהרס לחבירו כלי - ע"כ יצטרך לשלם, או מצד שפגע





פגיעה ממונית - שפגע בשווי החפץ של חברו, וחבירו נחסר השווי של הכלי - וממילא יצטרך לשלם הסכום השווה לנזק שגרם. [נפק"מ לדוגמא: במקרה שלאדם יש שתי תמונות נדירות בשווי 500 ₪ כ"א, ובא חברו ושרף את אחת מהן, וע"י כך עלה שווי התמונה הבודדת ל-1000 ₪, אם נדון לפי ה'חומר' - הרי הזיק תמונה של 500 ₪ ויצטרך לשלם. אך אם נדון לפי ה'שווי' - לא הזיקו כלום שהרי שווי חפציו לא ירד במאום ע"י ששרף].

דרש"י סבר שתשלומי נזיקין באים מצד הפגיעה בשווי של החפץ, וממילא במערב יין נסך ביין כשר, לא נפגע שווי היין כיון 'דהא מזבין ליה בר מדמי יין נסך שבו' - שיכול למכור את כל היין (מלבד היין נסך), וממילא לא הפסיד.

ותוס' סבר שהחיוב תשלומין הוא מצד הפגיעה בחומר, וממילא על אף שיכול למכור את היין ולקבל את כספו בחזרה בכ"ז יצטרך לשלם, מכיון שיש לפני יין שהוזק שהרי אינו יכול לשתותו אע"פ ששווי לא נפגע.

וניתן לראות חילוק זה גם בגמרא בבבא קמא (מה). הדנה באדם שהפקיד שורו אצל שומר, והשור הרג אדם, שהשור חייב סקילה, שאין השומר (הנושא באחריות הבהמה) יכול להחזירו לבעלים תחת הטענה 'הרי שלך לפניך' בשונה מגזלן שגזל חמץ ועבר עליו הפסח שיכול לומר לנגזל 'הרי שלך לפניך' אף שלא יכול לאוכלו.

מבאר רש"י ד"ה 'ליפלגו - רבנן בחמץ בפסח ולימרו דחייב ואנן קיימא לן בהגזל עצים (לקמן בבא קמא ד' צח): דלרבנן אומר לו הרי שלך לפניך דקתני גזל חמץ ועבר עליו הפסח והחזירו וכן שור עד שלא נגמר דינו אומרין לו הרי שלך לפניך אבל משנגמר לא והא סברא לרבנן הוא דשמיעא להו וקתני דבחמץ בפסח מודו דאמרינן באיסורי הנאה הרי שלך לפניך אלא דכולי עלמא אמרינן באיסורי הנאה הרי שלך לפניך היכא דאיסורא ממילא אתא ליה כגון חמץ בפסח ולא מצי א"ל האי לאו מידי הוא אבל הכא משום הכי אמרי רבנן אינו מוחזר דאמר ליה אתפסתיה לתוראי כו' והזיקא דבידים הוא שהביאו לבי דינא והאי דנקט אי אהדרתיה ניהליה לאו משום דחיובא דלא אהדריה הוא דא"כ בחמץ בפסח נמי לימא ליה אי אהדרתיה ניהלי הוה אכילנא ליה ועוד לר' יעקב נמי נהי דגומרים דינו של שור שלא בפניו נימא ליה אי אהדרתיה ניהלי הוה שחיטנא ליה אלא אדלא אהדריה לא מחייבי ליה רבנן דהא קמהדר ליה השתא ואמרינן באיסורי הנאה הרי שלך לפניך אלא חיוביה משום דהולכיכו לב"ד בידיים והכי קאמר ליה לא היה לך להוליכו לב"ד דאי הוה בידי הוה מערקנא ליה מיניהו'.

דלשיטת רש"י הסיבה שיצטרך לשלם על השור היא לא משום שהנזק ניכר, אלא משום 'שהזיקו בידיים' - פגע בשווי השור. והסיבה שיפטר על חמץ הנגזל שעבר עליו הפסח היא משום 'דאיסורא ממילא אתא ליה' וממילא לא הוא זה שפגע בשווי הלחם



אלא חג הפסח שבא ממילא.

ובתוס' ד"ה 'השתא אתפסתיה לתוראי' - 'ונראה לר"י דבתפסוהו מאליהן נמי חייב דמה שנופל ליד ב"ד חשוב היזק ניכר וכיון דעל ידי פשיעה נפל ליד ב"ד חייב ולא יכול לומר הרי שלך לפניך כמו בחמץ ועבר עליו הפסח שהוא היזק שאינו ניכר הלכך יכול לומר שם הרי שלך לפניך'.

משא"כ לשיטת התוס' בגוזל חמץ ועבר עליו הפסח, מכיון שבחומר לא נעשה שום נזק הניכר לעין (אותו כיכר לחם ניצב ועומד), ממילא יכול לומר 'הרי שלך לפניך'. משא"כ גבי שור שנתפס ע"י ב"ד מכיון שהשור עצמו [=חומר] לא כאן עקב מסירת השומר, ע"כ יצטרך לשלם דההיזק ניכר בעין.

ובקונטרסי שיעורים (בבא קמא ו-ד, ה) מוכיח דשיטת רש"י היא כנ"ל - שסיבת תשלומי נזקים היא מצד שווי: דנחלקו רש"י והרמב"ם במקרה ששבר חבית השווה 4 זוז כיום, ומחמת שנשברה לא מכרה ביום השוק ב5 זוז. דרש"י סבר שמשלם לו 5 כפי הפגיעה בשווי הממון שהחסירו, והרי החסירו 5 מפני שתכנן למוכרה ביום השוק. לעומ"ז הרמב"ם והרי"ף סוברים שמשלם כמו בשעת התשלום - 4 מכיוון שמסתכלים על החומר שהחסירו ומחיר החומר הינו 4.

עולה מהמחלוקת הנ"ל שהרמב"ם סובר כתוס' שהפגיעה היא בחומר, ואכן כך פוסק להלכה גבי דין מערב הנ"ל, בהלכות חובל ומזיק (ז, ב) "... עירב לו טיפת יין נסך בתוך יינו שהרי אסר עליו הכל, וכן כל כיוצא בזה, שמין מה שהפסיד ומשלם נזק שלם מן היפה שבנכסיו כדרך כל המזיקין" שאף אם עירב הרי זה מזיק גמור וישלם דמי היזקו על אף שיכול למכור יין זה כדלעיל.





## ישׁוב קושיית המהרש"א על התוס' בריש מס' שבת

פי התוס' על הגמ' וקושיית המהרש"א עליו / יישׁוב הצל"ח  
/ דחיית הצל"ח לפי הנ"ל / תירוצו של הלשון הזהב / ביאור  
אחר בד"א / תירוץ באופן אחר

הת' מ"מ הכהן ערנטרוי  
ישיבת תות"ל המרכזית - 770

### הצעת הסוגיא

תנן בגמ'<sup>268</sup>: "יציאות השבת שתיים שהם ארבע" ובתוס'<sup>269</sup> פי' ר"ת דהטעם שפתח במלאכת הוצאה הוא משום דרצה לשנות לאח"ז "לא יצא החייט במחטו". והקשו על זה, דאף שלא מצינו ששנו "המלבן" משום "אין נותנין כלים לכובס" ולא "המבעיר" משום "במה טומנים", מ"מ מלאכת הוצאה הוצרך לשנות, משום דהוצאה - מלאכה גרועה היא. ע"כ תוכן דבריהם.

והקשה על זה במהרש"א<sup>270</sup> וז"ל: הוה לי' למנקט בדבריהם פרקים הקודמים דנקטו לעיל ולא המבעיר משום במה מדליקין וכירה וק"ל. עכ"ל.

היינו, מדוע נקטו התוס' במבעיר דווקא משום "במה טומנים"? לכאורה היה מסתבר יותר לגרוס משום "במה מדליקין" שהוא בא לפני פרק "במה טומנים" (או לפחות פרק כירה שהוא גם כנ"ל).

### פי' הצל"ח

הצל"ח<sup>271</sup>, בישובו על קושיא זו כתב, וז"ל: ולענ"ד דלפי מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה בבמה מדליקין שטעם איסור שמנים ופתילות משום שהאור חשוך ויניחנו ויצא, א"כ לא שייך איסור הבערה לבמה מדליקין.

והא דלא כתבו המבעיר משום אין צולין בשר בצל וביצה או משום כירה, משום דשם הוא דווקא בלא בישול כמאכל בן דרוסאי, וכן בכירה בעי בריש כירה אי משהין כשהוא כמאכל בן דרוסאי, וא"כ בלא בשיל אסור החיתוי משום בשיל בשבת, והיו התוס' צריכין להאריך ולומר שלא שנה המבעיר או האופה משום אין צולין או משום

(268) שבת ב.

(269) שם, ד"ה יציאות השבת.

(270) ד"ה ולא המבעיר כו'.

(271) על התוס' הנ"ל, ד"ה ולא המבעיר משום במה טומנים.





כירה,

ולכן נקטו במה טומנים שזה ודאי אסור אפילו בבשיל כל צרכו כמבואר בתוס' בריש במה טומנים, וא"כ ודאי איסור שמא יחתה הוא משום מבעיר. עכ"ל.

היינו, א. הסיבה שלא שנו המבעיר משום במה מדליקין, היא משום שלפרק במה מדליקין אין שייכות ישירה למלאכת הבערה, אלא שם בעיקר הפרק דן באיזה חומר מותר להדליק נרות שב"ק, וכמ"ש הרמב"ם<sup>272</sup> שהחשש שם הוא "שמא יניחנו ויצא", ולכן אין שייך להקשות על הנ"ל.

ב. התוס' לא שנו "המבעיר" משום "אין צולין" או "כירה" היות ובסוגיות ההם מסתפקים האם מדובר שהתבשיל שם התבשל כמאכל בן דרוסאי (כשיעור בישול<sup>273</sup>) ואם היו נוקטים בגירסא הזו היו צריכים להאריך ולומר שמלבד איסור הבערה שקיים שם ע"י חתיית הגחלים, קיים איסור נוסף של בישול, ולכן העדיפו לנקוט בגירסא של "במה טומנים", משום שאפילו בהטמנת תבשיל מבושל כל צרכו - שאז לא קיים איסור בישול - עדיין קיים החשש שיטמין ברמץ וחתה בו ויעבור על איסור הבערה.

### דחיית הצ"ח לפי הנ"ל

אלא שהצ"ח עדיין מקשה, מדוע בכל זאת לא שנו "משום כירה", וז"ל: אלא דאכתי קשה אמאי לא נקטו משום כירה, דהרי להחזיר בודאי אסור אפילו בבשיל כל צרכו, ועד כאן לא מבעיא לי' בריש פרק כירה [לקמן ל"ו ע"ב] אלא אי לשהות תנן אי להחזיר תנן, אבל להחזיר ודאי אסור אפילו בבשיל כל צרכו אם לא גרף, אם כן ודאי הטעם הוא משום מבעיר, וצ"ע. עכ"ל.

כוונתו היא, שעדיין יש מקום לשנות "כירה", משום שלכו"ע בגמ' שם, (ריש פרק כירה) הטעם שאסור להחזיר בשבת קדירה ששהתה על הכירה מבעוד יום, לכירה שלא גרפו ממנה את גחליה או עשו היכר בה, הוא שמא יחתה בגחלים - מבעיר.

### ישוב הלשון הזהב

הלשון הזהב<sup>274</sup> כתב וז"ל: אמנם מה שהקשה דלא נקטי מבעיר משום במה מדליקין וכירה, זו קושיא גדולה וגם יש להקשות עוד, אמאי נקטו מבעיר, הא הבערה מפורש בקרא "לא תבערו" והוי כמו פסחים ויומא. ויש לדחוק ולתרץ חדא באידך, דהיינו מבעיר דנקטי, משום דעיקר במה טומנים משום שמא יחתה, וזה אינו ידוע דהמחתה הוי מבעיר, דבגמ' הוצרך לתת טעם לכך. לא נקטי משום במה מדליקין דשם הטי' היא הדלקה ממש, והוא מפורש, וגם כירה י"ל הטעם משום מבשל כמ"ש רש"י שם,

(272) בפירוש המשניות שם, בריש הפרק.

(273) לדעת חנני' עכ"פ, בריש פרק כירה, דף לו:.

(274) בדף ב. ד"ה גם.





והם לא רצו לפרש הכל, ודוחק. עכ"ל.

תירוצו הוא, שלא גרסו התוס' 'כירה' משום שרצו להבהיר שקיים איסור מבעיר אף בהטמנה (כשמטמין ברמץ - אפר גחלים ויש חשש שיחתה בזה) ולפרסם שקיים איסור מבעיר אף בחתי' בגחלים, דזה אינו ידוע.

ועוד משום שבכירה יתכן וקיימת בעיה נוספת - בישול (ע"ד מ"ש הצל"ח לעיל בנוגע לזה).

והסיבה שלא גרסו "במה מדליקין" היא, משום שהטיית הנר היא הדלקה ממש, וזהו דבר מפורש בגמ'.

### ביאור בדרך אפשר

ואולי יש לבאר מדוע לא שנו התוס' 'משום כירה', אלא משום "במה טומנים", הדנה בשו"ע<sup>275</sup> כתב רמ"א וז"ל: "א דאם שכח והטמין בשוגג בדבר המוסיף הבל שרי לאכול, ויש אומרים דכל זה אינו אסור אלא כשעושה לצורך לילה אבל כשמטמין לצורך מחר - מותר להטמין מבעוד יום בדבר שמוסיף הבל וגו'. עכ"ל.

ובמ"א<sup>276</sup> שם כתב, וז"ל: דס"ל דכל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי, שרי, כמ"ש סעיף ז', וכשמטמין לצורך מחר אפילו לא נתבשל כמאכל בן דרוסאי, שרי, דלא יחתה, דבלאו הכי יתבשל עד למחר. עכ"ל.

ובביאור דבריו כתב ה'מחצית השקל'<sup>277</sup> שהוקשה למ"א, איך התיר הרמ"א להטמין בדבר המוסיף הבל כשמטמין לצורך מחר? הרי אדרבא, מהטעם הזה החמירו בהטמנה יותר מבשהי' כיון דסתם הטמנה לצורך מחר.

ותירץ, דלכן כתב המ"א דמ"ש רמ"א זהו לדעת המקילים בסעיף ז' שהביא הרמ"א (שסברו שאם התבשיל מבושל כמאכל בן דרוסאי אז מותר להטמינו למחרת, דהטמנה ושהי' שווין).

ומיד לאחר מכן כתב, אע"פ שאין להקשות דתחילת הטמנת התבשיל היתה לצורך מחר, מ"מ נחשוש שמא ימלך לאכלו בלילה, ועל כן עדיין שייך לגזור שמא יחתה, משום דעל כרחק צריך לחלק בין שהי' להטמנה.

שבשהי' שיש רק חשש אחד - שמא ימלך לאכלו בלילה עדיין שייך לגזור שמא יחתה, משא"כ בהטמנה ישנם ב' חששות: א. שמא ימלך. ב. שמא יטמין ברמץ (אפר שמעורב בו גחלים) ויחתה. ולמסקנה כתב, דכולא האי לא חיישינן. עכת"ד המחצית

(275) סימן רנ"ז, סעיף א'.

(276) שם, סק"ח.

(277) שם.





השקל.

וע"פ כל הנ"ל אולי יש לומר מדוע נקטו התוס' "משום במה טומנין", דס"ל שהטמנה חמורה יותר משום דחששו לב' הספיקות דלעיל.

ועיין בשו"ע אדה"ז<sup>278</sup> וז"ל: הבא לסלק קדירה ולהטמינה . . . אסור לו להטמינה בדבר המוסיף הבל אפילו מבעוד יום גזירה שמא יטמין ברמץ דהיינו אפר שמעורב בו גחלים ואח"כ בשבת ישכח ויחתה בגחלים . . . ואינו דומה לשהי' שמותר להשהות על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה . . . לפי שסתם הטמנה היא לצורך מחר שמטמינה ומכסה שלא תתקרר עד למחר ולפיכך צריכה יותר לחיתוי כדי שלא יתקרר התבשיל בכל הלילה אבל סתם שהייה היא לצורך הלילה . . . אבל כשהיא טמונה מועיל לה מעט חיתוי לכן חוששים שמא יחתה אם היא טמונה ברמץ וגו'. עכלה"ק עיי"ש.

הרי מכאן שהטמנה חמורה יותר מסתם שהי' משום:

סתם שהי', לצורך הלילה, משא"כ הטמנה.

קיים החשש שמא יטמין ברמץ ויחתה ויעבור על איסור מבעיר.

מועיל לה חיתוי מעט (ברמץ).

צריכה יותר לחיתוי כדי שלא יתקרר התבשיל במשך הלילה.

### תירוץ באופן אחר קצת

בהמשך להנ"ל אולי יש לומר שלזאת כיון ר"ת בתוס' בריש פרק במה טומנין<sup>279</sup> וז"ל: ונראה לר"ת שיש לחלק בין השהאה להטמנה, דודאי להשהות מותר כשהוא מאכל בן דרוסאי, שאין חיתוי מעט מועיל לו שהרי מגולה הוא ושליט ביה אוירא. אבל הטמנה שעושיין לצורך מחר והוא מוטמן, יש לחוש שמא יחתה שמעט חיתוי מועיל לו ליתפס חומו, וגזרו להטמין בכל דבר המוסיף הבל גזירה שמא יטמין ברמץ ויחתה. עכ"ל.

ונמצא שר"ת נקט בפ"ק כדלעיל לשיטתי' כאן.

ותן לחכם ויחכם עוד.

(278) סימן רנ"ז סעיף א'.

(279) תוד"ה במה טומנין, עיי"ש.







## יצר טוב ויצר [ה]רע

ההבדל בין יצר רע ויצר הרע / שני פירושים ב"רשעים יצה"ר שופטן" – מיהו יצר הרע / האם ליהודי יש יצר רע שהוא חלק ממציאותו / ביאור חילוקי הלשונות בין הגמ' ותניא איך אינם חולקים

הת' נתן פטרוב  
ישיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

### א

איתא בגמרא מסכת ברכות (דף סא:): "תניא ריה"ג אומר צדיקים יצר טוב שופטן... רשעים יצר רע שופטן..."

והנה, בתחילת ספר התניא (פרק א') מצטט אדמוה"ז את הברייתא במסכת ברכות בזה"ל: "(ובגמרא ספ"ט דברכות) צדיקים יצ"ט שופטן רשעים יצה"ר שופטן"<sup>280</sup>.

וצ"ל, מדוע משנה אדמוה"ז מלשון הברייתא וכותב יצר הרע<sup>281</sup> ובפרט ע"פ המבואר ומסופר בכ"מ<sup>282</sup> הדיוק העצום בכל אות ואות בתניא, ומבואר באופן נפלא באג"ק אדמו"ר נשי"ד ח"ב אגרת רי"ט: "בתניא ריש פרק ל'... והוי שפל רוח בפני כל האדם ומקורו באבות... אבל שם הגרסא: בפני כל אדם בלא ה"א... והנה כל מילה ומילה בתניא מדויקת היא בחסר ויתיר. ואף כי לכאורה בנידון שלנו שינוי קל הוא... אבל בהתבוננות קצת נראה אשר בשינוי זה תלוי כל הסברת הענין, ובדיוק הביא רבינו הזקן האדם בה"א..."

אגרת הנ"ל דומה בתוכנה (עד לפרטיה ג"כ) לענייננו וע"פ הנ"ל, ברור עוד יותר שלא לחינם שינה אדמוה"ז מלשון המשנה, כיוון שבשינוי זה טמון עיקר גדול במהות

280) ועיין ג"כ לשונו הזהב בפ"ג "בינונים זה וזה שופטן [פי' יצר טוב ויצר הרע]".  
281) ואף שגם רש"י על אתר (ד"ה נאום פשע לרשע וגו') כותב "...יצר הרע שופטו עד שמרחיקו..." הנה הא גופא צ"ל מדוע רש"י שינה מל' הברייתא (וכדלקמן בפנים) וכן צ"ב מדוע העדיף אדמוה"ז את לשון רש"י על לשון הגמ'.

282) ס' קיצורים והערות לתניא עמוד קי"ח ואילך "אשר פעם מצא מהרי"ל מיאנוביטש את אחיו רבינו הזקן יושב אצל שולחן הכתיבה והוא בהתעמקות גדולה. כשעה עברה ונתעורר אדמוה"ז. וירא את אחיו עומד אצלו ויאמר לו: "הנה זה שבוע השלישי שהנני מתבונן בכתבת תיבה זו, והראה על הגליון הכתוב - מספר התניא שהיה מונח לפניו - אם לכתבה בוא"ו החיבור... ואמר בזה"ל "אויף א ווא"ו אין בינונים מעג מען אועקגעבן זעקס וואכן... אויף יעדער אות החיבור וואס עס איז אין ספר בינונים האב איך איבערגטראכט דעם גאנצן ספר."



המלחמה בין יצ"ט ליצה"ר ע"פ המבואר בספר התניא<sup>283</sup> (וכדלקמן).

## ב

ביאור הענין: ובהקדים החילוק בין יצ"ר ליצה"ר מה שמצינו בספרי דקדוק<sup>284</sup> בענין "שם העצם ושם התואר", ובענין "ה"א ההסמכה", אשר כאשר נכתוב המילים "יצר רע" יהי פירושו שהיצר הוא שם העצם ורע הוא שם התואר היינו שהמציאות הקיימת הינה מציאותו של היצר ומהותו של היצר היא שהוא רע<sup>285</sup> (ועד"ז ביצר טוב), ואילו כאשר נכתוב המילים "יצר הרע" יהי פ"י שהרע הוא שם העצם, היינו שהמציאות שקיימת כאן היא הרע הכללי, ו"יצר" יהי פירושו נטיה ומשיכה לרע, הנק' יצר רע ואחת מציאות טובה והיא הנק' יצר טוב<sup>286</sup>.

מלשון אדמוה"ז משמע שקיימת בגופו של היהודי רק מציאות / ישות טובה והיא הנק' יצר טוב ואילו לרע אין שום מציאות בגוף היהודי וכל הדברים הרעים הנעשים ע"י היהודי (ל"ע) מגיעים מצד נטיה לרע (שהוא הנק' יצר הרע), הנגרמת מצד הרע הכללי הקיים בעולם.

והנה בשיחת ש"פ בהר תשמ"ו מבאר כ"ק אדמו"ר את ההלכה ברמב"ם בענין "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" ועניין ההלכה - שמי שאינו רוצה לתת גט לאשתו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני וזה נחשב כמי ש"גרש לרצונו" ובל' הרמב"ם "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות... וכיוון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו", ומסביר כ"ק אדמו"ר "שכאו"א מישראל באיזה מעמד ומצב שיהי אפי' כשיש צורך לכפותו לקיים תומ"צ הרי לאמיתתו של דבר רצונו הפנימי והאמיתי - "לעשות כל המצוות כו" היינו להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה". היינו שהאדם נברא באופן שהרצון היחיד שלו, שהוא רצונו הפנימי והאמיתי הוא לעשות מצוות וכו' (שזה מגיע כמובן מצד היצ"ט) והרצונות

283) וכאן המקום לצטט ממכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע "...לא יחכם בהתחכמות של סכלות... לדקדק כתיבותיו ואותיותיו ולהשכיל בהם השכלות הבדוים מליבו... ורק בענייני עבודה יכולים להרחיב בו הדיבור בלימוד התניא... עם היות שאי"ז הכוונה האמיתית בהדברים האלו, מותר לדבר ולהרחיב בהם הדיבור". (וראה לקמן הערה 9).

284) לע"ע מצאתים רק בספרי דקדוק חצוניים...

285) ועיין ג"כ בביאור המהרש"א על תוד"ה "בתולה" (כתובות ב.) ומבואר שם שכאשר כתוב "עבד עברי" משמעו שהעבד הוא עברי, ואילו כאשר כתוב "העבד עברי" משמעו שהעבד (כנעני) הוא של העברי, ויש לדייק משם שזה גם החילוק בין יצר רע ליצר הרע.

286) וכן מצינו להדיא בגמ' (ברכות דף סא.) - דרש ר' נחמן בר' חסדא מאי דכתיב וייצר ה' אלוקים את האדם בשני יו"דין שני יצרים ברא הקב"ה אחד יצר טוב ואחד יצר רע. אמנם מכך שהגמרא דוחה הוכחה זו בהמשך נמצא שאין הוכחה שהקב"ה ברא שני יצרים וזה מתאים לדיוק לשון אדמו"ר הזקן. ודו"ק.





הרעים שלו הם רק מחמת ההעלם והסתר הקיים בעולם<sup>287</sup>, וע"י שמבטשין הרע הזה ('כופין אותו') מגלים מהותו האמיתית של היהודי שהוא הטוב שבתוכו, היינו יצ"ט.

## ג

ונמצא, שהמציאות האמיתית של היהודי הינה יצרו הטוב ואילו יצרו הרע אינו אלא נטי' ומשיכה לרע המגיעה מצד הרע הקיים בעולם המעלים על אור הקדושה וא"כ יהי' מתאים מאד לומר (בד"א<sup>288</sup>) שזוהי כוונת אדמוה"ז בתניא שכותב דווקא "יצר הרע" ולא "יצר רע" כלשון הברייתא כיוון שספר התניא הינו ספר מרכזי (ו'תורה שבכתב') בתורת החסידות וע"כ מתאים יותר לנקוט דווקא "יצר הרע" (וכנ"ל).

## ד

ומעתה יש לבאר דברי הברייתא הנ"ל (ברכות סא:) שממנה נמצא שבאדם ישנם שני יצרים, כיצד זה יתאים להמבואר בחסידות שמציאותו של היהודי היא טוב, וכל רצונותיו האמיתיים הם טובים, ויצרו הרע הוא רק נוסף עליו! משא"כ מדברי הברייתא משמע שליצר ישנו אותו תוקף ואותה מציאות כמו להיצ"ט<sup>289</sup>?

והנה כדי לבאר התשובה להנ"ל נבאר בגוף הברייתא: הברייתא שם מסבירה ש"יצ"ט שופט את הצדיקים ויצ"ר שופט את הרשעים, ואת הבינונים גם היצ"ט וגם היצ"ר שופטים יחד. ובענין ה'משפט' שעליו מדברת הברייתא מצינו ב' שיטות:

(א) שיטת רש"י - המשפט עליו מדובר הינו משפט המתנהל בגוף האדם בעודו חי בין יצרו הרע ליצרו הטוב, האם לגרור את האדם לצד הקדושה או לצד ההפכי (חלילה), וז"ל: "...שהיצר הרע אומר לרשע אל יהא פחד אלוקים לנגד עיניך אלמא יצר הרע שופטו עד שמרחיקו שאינו מתפחד מיוצרו".

(ב) שיטת המהרש"ל (שחולק על רש"י ומסביר) - המשפט הנ"ל הינו דין ומשפט

287) וכמבואר ג"כ בדברי כ"ק אדמו"ר (בכמה מקומות, ומהם):

א. ביום שמוח"ת תש"ל "...הסיבה לכך שהנהגתו אינה כדבעי אינה אלא בגלל ש'יצרו הוא שתקפו', כך שאין זו המציאות שלו, אלא דבר נוסף עליו, וברור הדבר שכאשר יתעסקו עמו כו' (אפי' באופן של כפי'), אזי ישוב בתשובה (תורת מנחם תש"ל ח"א עמ' 177).

ב. ש"פ וישב כ"א כסלו תשמ"ה - "לכל לראש בנוגע לגוי (א-ל זר) אשר בקרבך ... משכהו לביהמ"ד ... שלא מבטלים את מציאותו מכל וכל, אלא שפועלים שיהי' 'נימוח' ... שמגלים את מציאותו האמיתית כמשל הזונה שבזוה"ק" (תורת מנחם התועודויות תשמ"ה ח"ב עמ' 898).  
288) עיין לעיל הערה 4. וכמובן שהמעייין ביין שכוונתי לנסות לפרש הדיוק בספר התניא ממה שמוסבר בהרחבה בתורת החסידות ולא להוכיח מדיוק בתניא לכתוב הסבר בתורת החסידות.

289) ואולי אפשר לומר בדוחק שכוונת הגמרא כאן היא לנה"ב ונה"א (וכמבואר בתניא סוף פרק א'). ודוחק.





לאדם לאחרי שנפטר, על מעשיו בעוה"ז אם לחובה או לזכות, וע"כ שנה בברייתא צדיקים יצ"ט שופטן מכיוון שכל ימיהם השתמשו רק עם יצרם הטוב ולהיפך אצל הרשעים, וז"ל: "עיינן פרש", ולשון שופטן לא משמע כן... וע"כ נראה לפרש דשופטן ממש קאמר לפסוק דינו שהוא חייב, אם צדיק חוטא יצ"ט שופטן... דהיינו היצ"ט שבלב שופטו לחייבו בדין...".

ובריא"ף על עין יעקב מסביר, שהפירוש יצ"ר שופטן - "כיוון שהוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות שעולה ומשטין ויורד וממית" היינו שמלאך המוות שופט את הרשעים<sup>290</sup>, וזה מתאים לשיטת המהרש"ל שהמשפט המדובר הינו דין שדנים את האדם בעוה"ב על מעשיו.

## ה

ע"פ דברי הריא"ף הנ"ל וכן מלשון רש"י "יצר הרע שופטו" מבואר באופן נפלא מחלוקת רש"י ומהרש"ל בפירוש המילה "שופטן" בברייתא, וכן החילוק בין לשון אדמוה"ז ללשון הברייתא:

רש"י סובר שה'משפט' שעליו מדברת הברייתא הינו משפט המתקיים בגוף האדם בעודו חי, ולכן רש"י כותב יצר הרע כיוון שבגוף האדם אין קיום אמיתי לרע אלא רק נטיות לרע וכו' (כנ"ל בארוכה), ואילו את הל' בברייתא - יצר רע - נסביר ע"פ ביאור המהרש"ל ב"שופטן" שמדובר על הדין שמתקיים לאחר פטירת האדם על מעשיו בחייו ועפ"ז מוכרחים להסביר שהמשפט מתקיים ע"י יצר רע, שהוא מציאות אמיתית קיימת, והוא מלאך המוות כדברי הריא"ף (הנ"ל), וכמ"ש בגמרא (...) "הוא השטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות..."<sup>291</sup>.

ונמצא שגם לדעת הברייתא הקב"ה לא ברא שני יצרים<sup>292</sup> באדם, ולכן בגוף האדם קיים רק יצר אחד והוא יצר טוב, ואילו לרע אין מציאות בגופו, ומה שכן קיים זה רק יצר הרע והוא הנטי' שנגרמת לאדם מצד הרע הכללי הקיים בעולם ולא שהקב"ה ברא לאדם מציאות רעה בתוך גופו הגוררת אותו, ול' הברייתא יצר רע מתייחסת

290) ועיינן עוד בריא"ף ששואל - הא ניחא לגבי יצר הרע מכיון שהכוונה על מלאך המוות אך מה הפי' יצ"ט שופטן, ומבאר שכיון שהצדיק המית את היצה"ר ונעשה ליבו חלל בקרבו, ע"כ אם יהי' איזה קטרוג על הצדיק זה יכול להגיע רק מצד היצ"ט (ולהעיר מרבינו יונה על הרי"ף (דף מד: ד"ה "בכל לבבך..."), ולקמן הערה 15 יבואר בהרחבה).

291) וא"ל מכך שכתוב שם בגמ' הוא יצר הרע הוא מלאך המוות כיוון שאפ"ל שאותו מלאך המוות ששופט אנשים למות הוא זה שיורד למטה ונעשה מקור הרע וגורם לאדם להימשך אליו וכמ"ש להדיא "יורד ומסית עולה ומשטין יורד וממית" והחלוקה בשמותיו היא, שכאשר הוא דן ושופט את האדם הוא נק' יצר רע / מלאך המוות, ואילו כאשר הוא מושך את האדם נק' יצר הרע. ועצ"ע.

292) עיין הערה 7.





למשפט על מעשי האדם בחייו (וכשיטת מהרש"ל) ששם הכוונה למלאך המוות וע"כ בהכרח לכתוב יצר רע.

1

ע"פ ביאור זה ניתן להסביר ולהמתיק מדוע בכו"כ מקומות בגמ' כשמדובר על היצרים כתוב בל' יצר הרע<sup>293</sup> דלא כמו בברייתא ולדוגמא במשנה תחילת פרק הרוואה (ברכות נד.) "בכל לבבך - בשני יצריך ביצ"ט וביצר הרע" והביאור בזה בפשטות ע"פ הנ"ל - במשנה שם מדובר על העבודה של היהודי בעודו חי כיצד לפעול ולהילחם עם היצרים וע"כ אומר בל' יצר הרע כיוון שבגופו של היהודי אין מציאות אמיתית לרע.

וכן י"ל בכל המקומות שמוזכר בגמ' יצר הרע<sup>294</sup> (עיין הערה 14).

ונמצא שלשון אדמוה"ז ול' הגמרא אינם סותרים זה לזה<sup>295</sup>, אלא שבכל לשון טמון ענין אחר.

ולכ"ע:

יצר הרע - הפי' (כח) המשיכה לרע שמגיע מצד הרע הכללי הקיים בעולם ואינו מציאות אמיתית בגוף האדם אלא אפשר להתגבר עליו, וגם לגלות מציאותו האמיתית שכולו טוב.

ויצר רע - הכוונה על מלאך המוות השופט את הרשעים לאחר מותם.

293) עיין ג"כ בגמ' ב"ב יז., שבת קה.; סוכה נב.; נדרים לב: ועוד.

294) להעיר מגי' הרי"ף במשנה "בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע". אך יש לתרץ ע"פ ביאור רבינו יונה על הרי"ף (על אתר) שמסביר שהעבודה שיכולה להיות עם היצר הרע הינה רק לכבוש יצרו "ועבודת יצה"ר היא שיכבוש יצרו המתגבר עליו" וזה מובן גם אם נאמר שמדובר על מלאך המוות שהיהודי יכול לעבוד איתו את ה' ע"י שכובש הגירויים שמגיעים ממנו.

משא"כ העבודה עם היצה"ר ע"פ חסידות היא שיהי' "רב תבואות בכח שור", שנשתמש גם עם הכח של היצר הרע והיינו כח המשיכה לתאוות וכו', להעיר מדברי המאירי שעבודת השם ביצה"ר היא שאפי' בשעה שמתעסק בענייני עולם הזה שתהי' כוונתו לשם שמים. וכן כתב בנו של התפארת ישראל שהיצה"ר הוא כח המביא את האדם לסרבנות ולעצלנות וכח זה צריך להסב לצד הקדושה וזה מתאים עם מה שכתוב במשנה "בכל לבבך... ביצר הרע".

295) והסיבה לשינוי בלשון היא מצד מחלוקת רש"י ומהרש"ל על איזה 'משפט' מדובר בברייתא כנ"ל.



## בענין יהושע וכלב

מדוע חוזרת התורה פעמיים על ההבטחה ליהושע וכלב /  
 החידוש בפעם הא' – המיוחדת לכלב / החידוש בפעם הב' –  
 הכוללת את שניהם

הת' שלום שכנא ניסן פיל  
 'שיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

כתוב בפרשת שלח (יד, כג-כד): "אם יראו את הארץ גו' ועבדי כלב עקב היתה גו' והבאתיו גו'". ובהמשך (שם, פסוק ל) "אם אתם תבאו אל הארץ גו' כי אם כלב בן יפנה ויהושע בן נון". וצ"ל מה הצורך לחזור על ההבטחה לכלב פעמיים (ובפעם השלישית - שם, פסוק לח - מתאר כבר את קיום ההבטחה). וביותר אינו מובן, מדוע בפעם הא' הוזכר רק כלב ובפעם הב' הוזכרו שניהם?

ויובן בהקדים ביאור קצר בצורך בהבטחה הנ"ל. דהנה הלויים והנשים וכו' לא הוצרכו להבטחה מיוחדת שיחיו ויבואו לארץ, כי פשוט הוא אשר הבטחתו הראשונה של הקב"ה בעינה עומדת. אלא שהמרגלים (ואחריהם - כל יוצאי הצבא) הוציאו עצמם מן הכלל ע"י שהוציאו את דיבת הארץ רעה, ולכן נגזרה עליהם הגזירה. ומכיון שיהושע וכלב היו בכלל המרגלים הוצרכו להבטחה מיוחדת שאינם בכלל הגזירה.

ועתה יש לדייק בתוכן הכתוב (שם, פסוק כג): "וכל מנאצי לא יראוה" דהיינו שסיבת הגזירה והשבועה (חי אני - שם, פסוק כא) הוא ה"מנאצי", הניאוף. ובפסוק שלאחריו - "ועבדי כלב עקב היתה רוח אחרת גו'" ומפרש רש"י: "רוח אחרת - שתי רוחות, אחת בפה ואחת בלב. למרגלים אמר אני עמכם בעצה כו'". ובד"ה הבא "וימלא אחרי - וימלא את לבו אחרי". הרי שרש"י מדגיש שבפה היה כלב עמם בעצה, וניצל רק בזכות "וימלא - את לבו - אחרי".

ועתה יובן כי מצד "אני עמכם בעצה" היה כלב דוקא בכלל הגזירה ד"וכל מנאצי", משא"כ יהושע. ולכן היה זקוק להבטחה מיוחדת בה מפורש כי ניתנה בזכות היות "רוח אחרת עמו" - אחת בפה ואחת בלב, שלכן אין דבריו הנ"ל פוגעים בזכותו להיכנס לארץ. והכתוב מוציאו מכלל המרגלים.

משא"כ פסוק ל' בא בהמשך לפסוק כ"ט בו נאמר "וכל פקודיכם לכל מספרכם" דהיינו שמדבר על כל יוצאי הצבא. ולכן צריך להדגיש "כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון" ששניהם נכללים ב"כל פקודיכם" כי אינם משבט לוי.

ובפסוק לח שאומר "ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים ההם" תמה





רש"י מה הצורך במילים "מן האנשים ההם" ומפרש שנטלו חלקם של מרגלים בארץ, ומעתה מובן מה הצורך בפסוק זה גופא - שאינו רק קיום ההבטחה אלא יותר מכך.

## קל-וחומר דקרון ושן

השקו"ט בגמ' וביאור התוס' בסברת ההו"א / מקשה לפי התוס' / מבאר ע"פ פי' מהר"י כ"ץ / פרש"י וקושיית הצ"ח עליו / שיטת הר"י מיגאש בביאור מהלך הסוגיא / מסביר שיטת רש"י כדבריו ומתרץ קושיית הצ"ח

הת' ישראל יוסף פרידמאן  
ישיבת תות"ל המרכזית - 770

### א

איתא במתני' ריש מס' ב"ק "לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור". ובהמשך הגמרא (דף ג:) נחלקו רב ושמואל בפירוש המילה מבעה, רב ביאר שהכוונה היא לאדם המזיק, ושמואל ביאר שהכוונה היא לשן שהזיקה. ובביאור ה"לא הרי" (אי הדמיון בין שור ומבעה) של המשנה לשיטת שמואל מביאה הגמ': "אמר רב יהודה תנא שור לקרנו ומבעה לשינו, והכי קאמר לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקה כראי השן שיש הנאה להזיקה, ולא ראי השן שאין כוונתו להזיק כראי הקרן שכוונתו להזיק". ומיד פורכת הגמ' את דברי רב יהודה ומקשה "ולאו ק"ו הוא? ומה שן שאין כוונתה להזיק חייב קרן שכוונתו להזיק לא כל שכן?".

הנה, סגנון הלימוד בסוגייתנו הוא שהדבר המלמד נכתב תחילה ורק אחר כך נכתב הנלמד<sup>296</sup>, וכפי שזה בדברי רב יהודה "לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקה" - ולכך היא יותר חמורה וא"א ללמוד ממנה החיוב של שן - "כראי השן שיש הנאה להזיקה".

הנה בביאור דברי רב יהודה (שתמוהים לכאורה, שהרי "אין הנאה להזיקו" נראה כקולא ולא כחומרא), מבאר תוס' שהחומרא בקרן היא ביחס לרמת השמירה המוטלת על הבעלים, שקרן כיון שאין הנאה להזיקה, הבעלים יכול לשמור הבהמה בקלות ללא טירחה יתירה ובמקרה שהבהמה הזיקה ודאי הוא פשע בשמירה. משא"כ שן מכיוון שיש הנאה להזיקה, קשה לשומרה, ולא מטילים על הבעלים רמת שמירה

(296) רש"י ותוס' על המשנה, ובדף ד' עמוד א' רד"ה "לא ראי השן".





קשה כזאת ויהיה פטור ולכן אם התורה היתה כותבת קרן ש"אין הנאה להזיקה" לא הייתי לומד ממנה שן. וכן להיפך, אם התורה הייתה מחייבת רק בשן הייתי אומר שדווקא שן שאין כוונתה להזיק יהיה חייב, משא"כ קרן "שיצרה תקפה" וכוונתה להזיק קשה לשומרה, ולכן אין מוטל על הבעלים רמת שמירה חמורה כ"כ.

אלא שע"פ ביאור התוס' צריך להבין לאידך גיסא את מסקנת הגמ' שהקשתה "ולאו ק"ו הוא" להיפך מההו"א, הרי ההו"א מוסברת ומוטעמת<sup>297</sup>, וגם מהו הטעם במסקנה - מדוע קרן חמור משן או שן חמור מקרן?

ויובן על פי ביאור המהר"י כ"ץ בפירושו השני וז"ל: "ומהר"י פירש דהאי דקאמר ולאו ק"ו וכו' לא קאי אקולא וחומרא דשן אבעלים, אלא אבהמה ושפיר פריך" דהיינו שהנידון בגמ' אינו בקולא וחומרא של הבעלים אלא של הבהמה.

ובפשטות יש לומר הביאור בזה דבהו"א בדברי רב יהודה המ"ד למד שלא מוטל על הבעלים רמת שמירה חמורה מפני שלא עיין בחומרת תכונת המזיק אלא חשב רק על חובת השמירה המוטלת על הבעלים ולכן הסיק שכשקשה לשמור המזיק, הבעלים יהיה פטור. ובמסקנה המקשן למד שאדרבה, מכיון שעל הבעלים להכיר את תכונת בהמתו לכן אם התורה הייתה מחייבת רק בקרן היינו אומרים שדווקא קרן יהיה חייב, מכיון שהבעלים יודע שלבהמתו יש תכונה של "כוונתה להזיק" היה לו לבעלים לשמור שורו. כי הניזק אינו יכול לשמור עצמו מהיזק זה שהינו פתאומי ותוקפני וכו'. משא"כ בהיזק של שן הרי זה היזק מצוי שזהו טבע הבהמה לאכול כל מה שהיא רואה ולכן היה לו לניזק לשמור על רכושו שלא יוזק.

וכן לאידך אם התורה הייתה מחייבת רק בשן היינו אומרים שדווקא שן שזה היזק רגיל ותמידי היה לו לבעלים לשמור בהמתו מזה, מה שאין כן בקרן שאין זה מצוי כל כך ו"יצרה תקפה" ואין באפשרותו לשמור בהמתו מזה וכו'. עפ"ז מבואר מה היא סברת המסקנה וכן סגנון קושיית הגמ' "ולאו ק"ו הוא" דאחר שידועים את חומרת תכונת המזיק אין מקום לבאר כביאור ההו"א, אך לאידך אפשר להבין את סברת ההו"א ביודעינו שהמ"ד לא עיין בחומרת המזיק אלא רק בחובת השמירה<sup>298</sup>.

(297) ובנוסף לזה הרי ידוע הכלל מכללי הש"ס שלא יכול להיות ב' סברות הפוכות לגמרי. (298) הנה בספר חידושי ר' נחום הקשה כנ"ל דאינו מובן הלשון "וק"ו הוא" והביא כל זה את ה"דברי אליעזר" שמבאר שבהו"א הגמ' למדה שיסוד החיוב דנוקין הוא החיוב דשמירה ולמסקנה הגמ' למדה שהחיוב הוא על ההפסד שנעשה לניזק ראה שם באריכות. ודחה זאת ר' נחום משום שבגמ' לא נזכר מזה כלום ודוחק גדול לומר שלזה הגמ' התכוונה (ונראה להוסיף בזה שהרי רוב האחרונים (ראה גם ברכת שמואל סימן ב') לומדים שזהו מחלוקת ראשונים.)

ולכן מבאר זאת באופן שונה: שדרך הלימוד במסקנה אינו ב"הצד השווה" אלא לימוד של ק"ו. ולכן, מכיון שק"ו הוא דין בתורה לכך אין להקשות על הק"ו מצד סברות בעלמא כסברות ההו"א ראה שם באריכות.







ב

בנוגע לקושיית הגמ' "ולאו ק"ו הוא", רש"י מקשה שלכאורה אפשר לתרץ את דברי רב יהודה ולומר שכתב את הנלמד תחילה ורק אח"כ את המלמד, ולא יוקשה גם לפי מסקנת הגמ' ש"כוונתו להזיק" ו"יש הנאה להזיקה" הם חומרות. וכך יהיה הביאור בדברי רב יהודה: "לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקה" - ולכך לא נוכל ללמדה משן שהיא יותר חמורה מקרן - "כראי השן שיש הנאה להזיקה", וא"כ צריך להבין מדוע הקשתה הגמ' "ולאו ק"ו הוא . . ?"

ולכן מתרץ רש"י שבודאי רב יהודה התכוון לכתוב המלמד תחילה. וראיה לזה מהסדר שבו נכתבה המשנה, שבסיפא נכתב "ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים" ומוכח שהחמור המלמד נכתב תחילה.

הצל"ח מקשה על רש"י שלפי ביאור התוס' בהו"א שככל ששמירת המזיק יותר קשה יש לפטור הבעלים. לפי זה יוצא ש"זה וזה שאין בהן רוח חיים" הוי "קולא" ולא "חומרא". ונמצא, שהתנא כתב במשנה את הנלמד תחילה ורק אח"כ המלמד, וא"כ רב יהודה בודאי שינה מסדר המשנה, ובמילא קושיית רש"י עדיין עומדת על מקומה, מכיון שרב יהודה שינה מלשון המשנה אז גם לפי המסקנה ש"כוונתו להזיק" הוי "חומרא" אפשר לפרש את דברי רב יהודה ולומר שהוא כתב את הנלמד תחילה ורק אח"כ את החמור המלמד<sup>299</sup>?

הנה הר"י מגאש מבאר שההו"א בדברי רב יהודה אין בה ממש ואין בזה שום סברא וטעות הוא, ולכן הגמ' מקשה "ולאו ק"ו הוא" ומעמידה דבר על עמדו.

הנה על פי הנ"ל אפשר לומר שרש"י למד הסוגיה כביאור הר"י מגאש ובמילא תתורץ קושיית הצל"ח, והוא מכיון שרש"י למד שהחמור נכתב תחילה במשנה ודברי רב יהודה נכתבו כפי סדר המשנה, לכן יש לומר שההו"א טעות הוא כנ"ל, ולכן אין להפוך דבריו ולומר שכתב הנלמד תחילה. ופשוט.

ע"פ הנ"ל אפשר ליישב כמה דיוקים ברש"י: א. ברד"ה "לא ראי הקרן שאין הנאה כו" רש"י כותב "בעל כרחיך הכי מפרש" - שבדברי רב יהודה בהו"א החמור נכתב תחילה. ולכאן אינו מובן מדוע רש"י כותב "בעל כרחיך" שמשמע

שבליט ברירה פירושו כך וכך, הרי לפי ביאור התוס' אדרבה ההו"א מבוארת

ולא זכיתי להבין דבריו: א. מהו מקורו שכשיש ק"ו אין מתחשבים בסברות. ב. אינו מבאר מהו המחלוקת, היינו שצריך להבין מה שנראה שההו"א והמסקנה הפוכים לגמרי כדלעיל בפנים. וע"פ מה שכתוב בפנים שפיר.

(299) יש להבהיר שהשאלה היא רק לפי רש"י שתירץ ש"ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים" הוי חומרא אבל לפי תוס' לא קשיא מידי דכך באמת הוא לומד שרב יהודה שינה מלשון המשנה.



ומוסברת<sup>300</sup>, ב. ברד"ה "ולא ראי השן שאין כוונתו כו" רש"י כותב "ולהכי פריך ולא ק"ו הוא, כל שכן דמשום האי טעמא (דכוונתו להזיק) נפיק קרן משן" שמשמע מלשון רש"י שההו"א מופרכת מיסודה ואין בה שום הסבר. על פי כל הנ"ל שרש"י למד כר"י מגאש אתי שפיר דבאמת אין שום הסברה בהו"א.

## מנהג הרבי במשלוח מנות

ביאור מנהג הרבי להביא משלוח מנות לכהן לוי וישראל, ע"פ ביאור עניינה של מצוות מ"מ בפנימיות העניינים / עפ"ז מבאר הטעם לברכת שהחיינו על קרה"מ ביום, שתלוי בקיום שאר מצוות היום

הת' לוי קוביטשעק

ישיבת תות"ל המרכזית - 770

### מצוות נתינת משלוח מנות ומנהג הרבי

מובא בשו"ע<sup>301</sup> בהלכות מגילה: חייב לשלוח לחבירו שתי מנות, שנאמר "ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים" מנות - שתיים, לרעהו - לאחד, מתנות - שתיים, לאביונים - לשניים. ובספר המנהגים<sup>302</sup> מובא מנהג הרבי לשלוח שלושה אנשים. וכפי הידוע - נהג הרבי לשלוח לכהן, לוי וישראל דווקא. ומנהג זה יובן בהקדים ביאור כללות עניין משלוח מנות.

### הטעם הפנימי למצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים

#### ומעלתן על שאר מצוות החג

חג הפורים<sup>303</sup> - נכלל בשבע מצוות דרבנן, ומצינו בו ז' עניינים. (א) מקרא מגילה; (ב) אמירת ועל הניסים;<sup>304</sup> (ג) קריאת התורה;<sup>305</sup> (ד) איסור הספד ותענית; (ה) שמחה ומשתה לבסומי; (ו) משלוח מנות; (ז) מתנות לאביונים;

(300) וכפי שהצל"ח לומד. ובפשטות גם לפי רש"י ההו"א כביאור התוס'.

(301) או"ח סי' תרצה.

(302) ע' 74.

(303) לקו"ש ד' הוספות ע' 1283

(304) ראה בשו"ת צ"צ שער המילואים סי"א דאמירת ועל הניסים - מצוות חכמים היא.

(305) ראה רמב"ם הל' ברכות רפ"א דברכת התורה היא "ברכת המצוות.





שתי המצוות "משלוח מנות ומתנות לאביונים" שונות משאר המצוות דפורים, בזה, שעניינן הוא (כפי שיתבאר לקמן) קירוב ואיחוד, גם אופן עשייתן - הוא קירוב וחיבור נותן המנה והמתנה עם המקבלים - רעהו או האביון. ואילו שאר המצוות דפורים, הרי קיומן אפשרי גם ביחיד. (ואפי' קרה"ת שהיא בציבור דוקא, אין ענינה לקרב ולאחד את היחידים ולעשותם ציבור. ואדרבה - מדיני קרה"ת הוא, אשר כשיש כבר ציבור - קוראין בתורה. ובפרט את"ל שקרה"ת חובת הציבור היא ואינה חלה על היחיד.)

שתי מצוות אלו - משלוח מנות ומתנות לאביונים - ע"פ המבואר במדרש מנות הלוי לר"ש אלקבץ<sup>306</sup>, הם עיקר בעניין ימי הפורים. כי סיבת הגזירה הי' עבודה זרה, שהשתחוו לצלם<sup>307</sup> היפך אמונת ה' אחד ע"י עם אחד.

סיבה נוספת המובאת שם - גם כן בעניין האחדות - כמענה לטענת המן שעם ישראל "מפוזר ומפורד", מדגישים את אחדות ישראל ע"י נתינת משלוח מנות ומתנות לאביונים.

ונמצא, שהמצוות אשר תוכנם אחדותם של ישראל, הן עיקר בענין החג.

### החילוק בין משלוח מנות למתנות לאביונים, ועניינם ע"פ

#### פנימיות התורה

ויש לחלק בשתי מצוות אלו גופא<sup>308</sup>, שהרי משלוח מנות ניתן מ"איש לרעהו", היינו מי שכבר רעהו ונמצא איתו באותה דרגא (ופחות ניכר ענין האחדות) ואילו מתנות לאביונים, היינו לאביון שאין לו כלום ממש- תאב לכל דבר<sup>309</sup>, שאין ערך כלל בין הנותן למקבל, ובוזה נעשה שלימות עניין האחדות. ובפנימיות העניינים - שתי דרגות בקירוב ויחוד עם אלוקות. באופן דרעהו, היינו, שהנבראים דלמטה יכולים ע"י עבודתם להיות בבחי' "רעהו", אחים ורעים לקב"ה. ובאופן דאביון, שהאביון, שאין לו מציאות כלל נעשה חיבור ויחוד עם דרגת האלוקות דכולא קמי' כלא חשיב ממש.

### 'רעהו' בשלושה אופני עבודה, 'כהן לוי וישראל'

מצינו בתורת הרבי<sup>310</sup> שדרגת 'רעהו' הנ"ל מתחלקת לשלוש אופני עבודה, ע"פ חילוק הדרגות בעם ישראל:

(306) ט, טז. כ ואילך.

(307) מגילה יב.

(308) התועדות דפורים, התשכ"ב.

(309) פרש"י משפטים כג, ו.

(310) לקו"ש י"ט וילך ג, ולקו"ש י"ח קרה א.





א. היבדלות מוחלטת מענייני עולם הזה, בלי נתינת מקום כלל - עבודה בבחינת 'כהן', שאסור להטמא למתים מצד עצם היותו כהן.

ב. היבדלות מענייני העולם הזה ע"י ביטול הטומאה - עבודה בבחינת 'לוי', ששייך אצלו עניין הטומאה, אלא שמבטלה (ע"י טבילה - ביטול).

ג. התעסקות בענייני העולם גופא, באופן 'שכל מעשיך יהיו לשם שמים' - עבודה בבחינת ישראל.

### שלימות האחדות ע"י ענייני אכו"ש דוקא

ידוע פירוש מארז"ל "כל המועדים בטלים לעתיד לבוא חוץ מימי הפורים" שזהו לפי שהגילויים דיו"ט לא תהיה להם תפיסת מקום לגבי הגילויים שיהיו בימות החול דימות המשיח. משא"כ הגילויי שבימי הפורים הוא נעלה יותר.

אלא שמצד זה שהגילויי דפורים נעלה יותר מהגילויי דלעתיד לבוא - לעת עתה הגילויי דפורים הוא בהעלם<sup>311</sup>.

ומצד כל הגבוה יותר נמשך מטה יותר - מתבטא עניין הפורים (עניין אחדות) לא בחירות שבגוף (שהצורך לחירות מדגיש את מעלת האדם על בהמה), אלא דווקא באכילה ושתייה שבגוף (שבהם אדם דומה לבהמה) - במשלוח מנות, מתנות לאביונים (שיהיה מה לאכול) ו'לבסומי'.

ונמצא, שע"י נתינת משלוח מנות - אכו"ש דווקא, איש לרעהו - לשלושת הסוגים בעם ישראל - עניין האחדות בעם ישראל, נעשה אתערותא דלעילא, קירוב ואיחוד האלקות עם שלושת הסוגים ב'רעהו'.

### הטעם לברכת שהחיינו גם ביום

ועפ"י כל הנ"ל, שמעלת חג הפורים מתבטאת במצוות שבאכו"ש דווקא - יומתק טעם מנהגנו לומר ברכת שהחיינו גם בקריאת המגילה ביום<sup>312</sup>, ולכווין גם על שאר מצוות החג, שעיקרן ביום - אף שלכאורה המג"א<sup>313</sup> פסק כן מפני שסבור שעיקר קריאת המגילה ביום, ולא משום שאר מצוות החג (ואף כתב, שמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות ומגילה) מ"מ, פסק לפי דעת ר"ת, שכך מסביר הב"ח את טעמו, דכתיב 'נזכרים ונעשים' מה עשייה (עשיית שאר מצוות החג) ביממא אף זכירה. שתלה מצוות קריאת המגילה במצוות גשמיות, שמשום מצוות אלו - שהן עיקר עניין חג הפורים - עיקר קריאת המגילה ביום, ועל כן יש לברך שהחיינו גם

(311) התוועדות פורים תשכ"ב.

(312) פסקי דינים לצ"צ בסופו, ועיין בשער הכולל.

(313) או"ח סי' תרצב.



## ה'חדר שני' בעיירה ליובאוויטש

בירור צורת החדר שני שעל יד הזאל הקטן בליובאוויטש מתוך  
מכתבו של הרבי רש"ב בתוכנית שיפוץ החדר שני

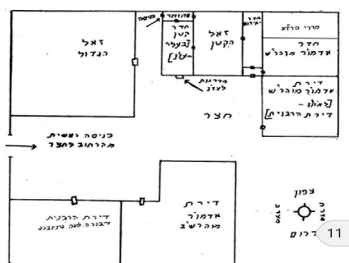
הת' שלום דובער קוביטשעק  
ישיבת תות"ל המרכזית - 770  
שליח כ"ק אדמו"ר, סראטוב רוסיא

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר מהורש"ב (חלק ה, עמ' קצט) נדפסה תשובה הלכתית  
אודות אפשרויות לשיפוץ בניין הזאל הקטן' בה'חדר' בעיירה ליובאוויטש.

הרקע לתשובה: בבניין הזאל הקטן' בליובאוויטש (שהיה נפרד מבניין הזאל  
הגדול), היה 'חדר שני' במערבו, ומעליו היתה מרפסת עזרת נשים שבה נהגו  
להתפלל הרבניות, שהכניסה אליה היתה במדרגות מחוץ למבנה.

בגלל חולשתה של הרבנית רבקה נ"ע לעלות במדרגות אל העז"נ, עלתה הצעה  
להפוך את ה'חדר שני' לעזרת נשים, וכך ייחסך ממנה המאמץ שבעליה במדרגות.

ובא ע"ז הדיון האם וכיצד ניתן להפוך את ה'חדר שני' (שדינו כבית כנסת) לעז"נ.



מפת החצר בחקופת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע

ע"מ להקל על הבנת העניין, לפנינו תרשים הזאל הקטן, כפי שצויר ע"י עורך  
האג"ק<sup>314</sup>, ע"פ הנחיותיו של הרז"ש דווארקין כפי שזכר מליובאוויטש.

[ויש להוסיף גם תיאור כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ממבנה הזאל הקטן (לקו"ד, ד,

(314) יגדיל תורה, לה, ניו יורק תש"מ, עמ' רכד.



עמ' 1344):

“הביהמ”ד, הנקרא זאל הקטן, הוא אולם שמונה עשר אמות ארכו ממזרח למערב, ורחב מדרום לצפון חמש עשרה אמות, גובה חמש אמות ורבע, פתחו במערב סמוך לקרן צפון. נכנס מדביר קטן ארבעה אורך על ארבעה רוחב, שלשה חלונות גבוהים ורחבים בדרום, ובקרן צפונית מערבית בביאה כיור מים, ושלשה חלונות גבוהים ורחבים בצפון. . . בכותל המערבי ובו שני תנורים גדולים, וביניהם פתח אל החדר שני אשר מדדום לצפון אחד עשר על רוחב ממזרח למערב ארבעה, ובו ארון קודש ושולחן קריאה ואיזה ספסלים”.

כמו”כ מובא בשוה”ג באג”ק שם סיפור אודות העובדה כי היה פתח בין הזאל והחדר שני: “ועוד מספרים שבשנת תרמ”ט, כשבא הר”ר חיים בער ווילענסקי ללויבאוויטש והתפלל בחדר קטן זה, עבר אדמו”ר דרך חדר זה [במקום דרך הפרוזדור] והתעכב לראות איך שמתפלל”]

וז”ל ה’תשובה:

לאחד מהלומדים דפה

נא להוריניו הלכה למעשה אם מותר לשנות מחדר קטן של המנין דאדמו”ר, שמתפללים בו במנין לפרקים וקורים בכל שבת מהתחלת בניינו, וזה ערך תשע שנים שקבעו שם ארון עם ס”ת בצווי אדמו”ר, מחמת שבארון דהמניין לא הי’ מקום לכל הספרי-תורה<sup>315</sup>.

והנה עתה הרבנית תחי’ שהיתה מתפללת בעלי’ על העזרת-נשים, קשה לה ללכת ע”ג המעלות דשם, ובעת השלג והכפור כמעט שאי-אפשר לה בשום אופן, ומנהגה הי’ תמיד להתפלל במנין, ע”כ רצונינו לעשות מהחדר-קטן - עזרת-נשים לה. גם יצטרך לעשות בדופן בית-הכנסת לצד מערבי שם חלון קטן.

ועוד יש אופן לעשות מהפרוזדור של הילוך אנשים - עז”נ, ולעשות פרוזדור והילוך בחדר-קטן, דהיינו לקצרה ולעשות מחלון פתח נגד התנור, וליקח התנור משם, שבלאו הכי נצרך לשנותה למקום אחר. . . ע”כ להוריניו איך הדין ואיזה אופן יוכשר.

לפועל, שינויים אלו לא נערכו, כפי שציין העורך באג”ק שם<sup>316</sup>.

אמנם, מדיון זה ניתן לצייר לפנינו תמונה ותיאור כיצד נראה (לערך) החדר שני של הזאל הקטן, וכדלהלן.

315) להעיר מתיאור מתקופת כ”ק אדמו”ר מהר”ש, מאת יליד העיירה מר צבי הר שפר (העבר, ב, עמ’ 91): “בארון הקודש היו כשלשים ספרי תורה!” [וראה אג”ק כ”ק מוהרי”צ, א, עמ’ שכו, אודות איך שגשרף “הביהמ”ד עם כל הס”ת”].

316) אבל ראה אצל ר”ש קראוס דלעיל.





ובכללות, מתואר כאן שני אופנים לשיפוצים (כאשר כל אחד מהאופנים מוסיף עוד פרטים בתיאור של המבנה כפי שהוא).

והנה ישנם כמה אפשרויות להבין את הדברים, אפשרות אחת כפי שהובאה בשוה"ג באג"ק שם ואפשרות אחרת הציע ר' שמואל קראוס במחקרו "הזאל הקטן"<sup>317</sup>, ועצ"ע.

#### אפשרות א

הכניסה היחידה שהיתה לחדר שני, הינה מהפרוזדור ("דביר", כלשון כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בלקו"ד דלעיל), והיה חלון בין החדר שני לאולם, ומולו תנור [כפי שהוזכר באפשרות ב': "ולעשות מחלון פתח נגד התנור"].

ושני האופנים שהוצעו לשיפוץ הם:

**אופן א:** להפוך את כל החדר לעז"נ, ולהוסיף חלון נוסף בכותל [לעשות מהחדר-קטן - עזרת-נשים לה. גם יצטרך לעשות בדופן בית-הכנסת לצד מערבי שם חלון קטן].

כך:



**אופן ב:** להשאיר החדר שני על תקנו ולהפוך הפרוזדור לעזרת נשים. את התנור יצטרכו להזיז ע"מ לבנות שם פתח החוצה, וכך בשביל להכנס לזאל יצטרכו לעבור דרך החדר שני, וזה ע"י שיהפכו את החלון הקיים בין זאל לחדר שני לפתח<sup>318</sup>.

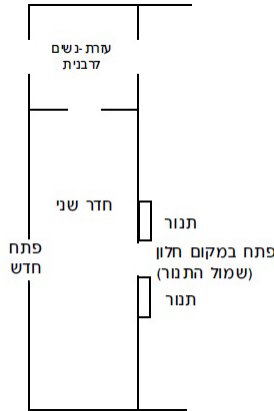
317) ב"מ גיל' 365 עמ' 46. הציורים שהבאתי כאן, נלקחו מגליון זה.

318) ר"ש קראוס שם רצה לומר שהפירוש של המילים "לעשות פרוזדור והילוך בחדר קטן" היינו להוסיף פרוזדור (חדר) בתוך החדר שני. ובעקבות כך נתקשה בפירוש המילה "לקצרה" שהרי אין זה סתם "קיצור" של החדר שני, אלא חתיכת יותר מחציו! ונדחק לומר שאולי הפתח



[לעשות מהפרוזדור של הילוך אנשים - עז"נ, ולעשות פרוזדור והילוך בחדר-קטן, דהיינו לקצרה ולעשות מחלון פתח נגד התנור, וליקח התנור משם].

כך:



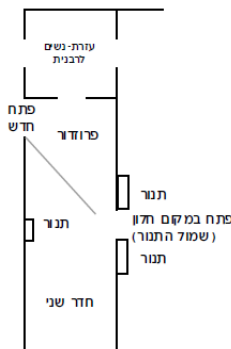
ולפי הסיפור דלעיל שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב עבר דרך החדר שני אל הזאל, משמע שחלק מתכניות אלו יצאו לפועל, ואכן החליפו את החלון הקיים בין הזאל והחדר שני והפכוהו לפתח.

אמנם לפי הסבר זה, אינו מובן כ"כ האופן הראשון, מדוע היה צריך לעשות חלון

---

החיצוני יהיה קרוב יותר לפרוזדור הקיים, וממנו כלפי הדלת החדשה שייפערו במקום החלון יהיה קיר באלכסון.

כך:



ולענ"ד בפשטות אין הפירוש שיבנו פרוזדור בתוך החדר שני, אלא שהחדר עצמו ישמש "פרוזדור והילוך" וק"ל.







חדש, באם כבר היה חלון קיים בין שני החדרים<sup>319</sup>?

### אפשרות ב

ולכן הציע ר"ש קראוס אפשרות אחרת להבנת המקרה:

מאז ומעולם היו לחדר-שני שתי כניסות, אחת מהפרוזדור ואחת מהזאל הקטן (בין התנורים). בקיר החיצוני של החדר שני היה חלון, ומולו תנור [כפי שהוזכר באפשרות ב': "ולעשות מחלון פתח נגד התנור"].

ושני האופנים שהוצעו לשיפוץ הם:

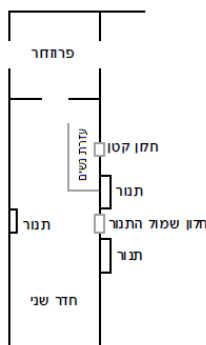
**אופן א:** לשים מחיצה באמצע החדר שני, החלק הגדול יישאר חדר-שני, והפתח אליו יהיה מהזאל. החלק הקטן יהפוך לעזרת נשים, הכניסה אליו תהיה מהפרוזדור, ויעשו חלון בכותל [לעשות מהחדר-קטן - עזרת-נשים לה. גם יצטרך לעשות בדופן בית-הכנסת לצד מערבי שם חלון קטן].

כך:

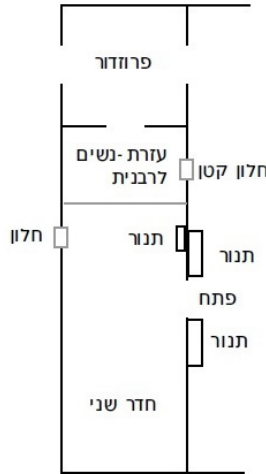
---

319) רש"ק ניסה לתרץ שם שייכתן והאפשרות הראשונה אינה להפוך את כל החדר שני לעז"נ, כ"א להקצות לו פינה שבה יהיה עז"נ ולכן יצטרכו לפעור עבורם חלון חדש בקיר, כיון שהחלון הישן יישאר בשביל החדר שני.

כך:

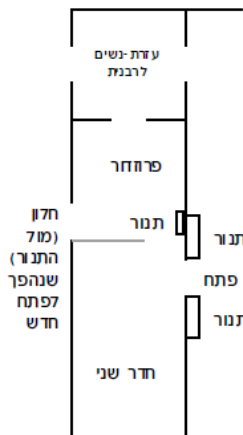


אך זהו דוחק גדול, דמדוע לא יבנו הפינה לעז"נ במקום שבו נמצא החלון הישן? ועוד דוחקים בזה כפי שהציע שם רש"ק.



**אופן ב:** להשאיר החדר שני על תקנו ולהפוך הפרוזדור לעזרת נשים. את החלון שיש מול התנור להפוך לפתח, וכך בשביל להכנס לזאל יצטרכו לעבור דרך החדר שני, וזה ע"י שיהפכו את החלון של חדר שני לפתח, ומשם פרוזדור בתוך החדר שני. [לעשות מהפרוזדור של הילוך אנשים - עז"נ, ולעשות פרוזדור והילוך בחדר-קטן, דהיינו לקצרה ולעשות מחלון פתח נגד התנור].

כך:



אמנם גם הסבר זה לוקה בחסר. דלפי הסבר זה אין מובן מדוע נכתב באופן



השני כי יש להזיז את התנור [וליקח התנור משם]? שהרי אין עושים במקומו כלום (משא"כ להסבר הראשון)?

כמו כן מדוע באופן הב' יש להפוך חלק מהחדר שני לפרוזדור? מדוע אי אפשר פשוט שייכנסו לחדר שני עצמו ומשם לזאל<sup>320</sup>?

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

## תקנת 'בפני נכתב' – עצמית או סיבתית

בפני נכתב כולו ובפני נחתם חציו - פסול / תקנת ר"ח דווקא על כתיבת וחתימת הגט / דין בתקנת חכ' או תקנת חכ' בצירוף כח עדות / היא שאלת רבא - ומחלוקתם בשנים א. קיום דווקא בכולו, ב. חשש לאחלופי / גדר התקנה וביאור הנ"ל

הת' אפרים קאלפאק

ישיבת תות"ל המרכזית - 770

### א

איתא בגמ' (טו, א) "בפני נכתב כולו ובפני נחתם חציו - פסול. אמר רב חסדא ואפילו שנים מעידים על חתימת יד שני - פסול; מאי טעמא? או כולו בקיום הגט, או כולו בתקנת חכמים. מתקיף לה רבא: מי איכא מידי, דאילו אמר חד כשר, השתא דאיכא תרי פסול? אלא אמר רבא: אפי' הוא ואחר מעידין על חתימת יד שני - פסול; מאי טעמא? אתו לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא, וקא נפיק נכי ריבעא דמונא אפומא דחד סהדא.

והנה ההגדרה שקבע רב חסדא בתקנת 'בפני נכתב' ברורה לכאורה: עניינה של התקנה הוא קיום חתימות ידי העדים. ולכן כאשר אומר השליח "בפני נחתם" הוא בעצם מעיד על שראו עיניו, ששתי עדים כשרים חותמים על הגט. והחידוש בכך הוא, שבקיום שאר שטרות - יש צורך בשני עדים, ואילו בקיום גט אשה הסתפקו חכמים בעד אחד.

ותקנה זו מסייג רב חסדא בכך שהעדויות של השליח אינה כשאר עדויות, היא אינה יכולה להעיד על חלק מסויים מהגט. עדות זו של השליח היחיד מתקבלת רק

(320) ובפרט שבגוף ה'תשובה' הוא נותן היתרים להפוך החדר שני לעז"נ ולא לפרוזדור.





כשהיא נאמרת על כל הכתיבה והחתימה של הגט.

## ב

ודרוש ביאור. מה מקורה וטעמה של הגדרה זו. הרי כיון שכל ענינה של התקנה, לשיטה זו, הוא קיום השטר - מדוע לא נוכל להשתמש בעדות השליח לקיום חלק מסויים מהשטר.

ובפירוט יותר, את דברי ר"ח או כולו כו' ניתן לפרש בשתי אופנים: א. זהו דין בתקנת חכמים. חכמים אמרו את דבריהם במטבע מסויים - אמירה הכוללת את כל פרטי הגט. וכאשר חסר מאמירה זו, אין כולו בתקנת חכמים - אין זו תקנה שתקנו חכמים להאמין עד אחד בקיום הגט. ב. זהו דין בצירוף של תק"ח והעדים. - תק"ח ועדות הם שתי עניינים נפרדים ואינם מצטרפין. ולכן לא שייכת הרכבה מתק"ח ושאר עדות, או כולו כו' או כולו כו'. [אמנם להבנה האחרונה קשה מעט. הרי לשיטת ר' חסדא מהות התקנה היא קיום חתימות הגט. ואם כן אין גדרה שונה לחלוטין משאר עדות, ולולי שהתקנה חלה רק בעדות שלמה על כל הגט, הייתה מצטרפת. ולכן משמע שהדרך הנכונה כפי ההבנה הראשונה. שתקנת חכמים נקבעה רק באופן ציור מסויים, וכאשר האדם משנה ממטבע זה - אין כאן מציאות של תקנה].

ובזה צריך ביאור, מאי טעמא? הרי דברי חכמים אמורים בטעמם, כדי לקיים השטר, ומדוע יש צורך לקיים את התקנה באופן מוחלט על כל הגט.

## ג

ולכשתמצי לומר, זוהי קושיית רבא בהמשך הגמ'. "מי איכא מידי דאילו חד אמר כשר, השתא דאיכא תרי פסול?" וכפי שמפרש רש"י "אם היה אומר השליח אני מכירם כשר ואפילו לא אמר בפני נחתם דהכי אמרינן בפ"ק (לעיל ג) דכי אמר יודע אני נמי מהימן בשמעתיא קמייתא". - בפשטות רש"י מוכיח מדברי הגמ' בדף ג' שגם אם מעיד על חתימת העד השני (לא בלשון התקנה, אלא) בלשון אחרת, "יודע אני", נאמן. ומזה מובן שגם אם השליח קיים חלק מהתקנה שלא בנוסחתה, הגט כשר.

אמנם על פי משנ"ת יש להוסיף שכוונת רש"י כאן היא לא רק להורות על עוד מקום בו התקנה יכולה להתבצע שלא בשלימותה. כ"א לבאר בזה, לשיטת רבא, את גדר התקנה. דכיון שעניינה הוא קיום חתימות העדים, לכן מצד התקנה כשלעצמה כל שהיא מסייעת, אף בחלקה, לקיום החתימות - היא עומדת בתקפה. והסיבה שהתקנה מועילה דווקא כשהשליח הוא המעיד על כל החתימות, היא סיבה צדדית - דאתי לאחלופי בשאר שטרות.

וממוצא דבר למדנו שנחלקו רב חסדא ורבא בשני עניינים: א. האם תקנת "בפני נכתב ובפני נחתם" לקיום הגט מועילה רק כשמקיים את כל הגט בדיוק כפי שתקנו



חכמים. ב. האם חיישינן בגט לאחלופי בשאר שטרות.

ואם נעמיק בדבר, ניתן לומר ששתי המחלוקות תלויות זו בזו: כאשר באים להחליף בין שתי דברים, זהו מצד שיש ערך ודמיון ביניהם. אבל כשהם שונים במהותם, באופן הגלוי לכל, אין מלכתחילה חשש שישוו האנשים מזה לזה.

ובנדו"ד: לשיטת רב חסדא, הטעם שאין לקבל את עדות השליח לחצאין, כיון שקיום השטרות הוא רק טעמה של תקנה זו, אך לאחר שתקנוה חכמים היא עומדת בגדרה שנקבע ואינה משתנית, ולכן אין כל דמיון בין קיום שע"י התקנה לקיום שאר שטרות כיון שרק התוצאה מהתקנה הוא קיום הגט אך גדרה ואופנה של התקנה לאחר שנקבעה, מקבל ערך עצמי ואינו תלוי בסיבת התקנה.

וברור לכל, שכאשר האדם יודע שקיום השטר שע"י התקנה מוכרח להיעשות במתכונת מסויימת - אין ללמוד ממתכונת זו על שאר שטרות. כיון ששם מתכונת זו לא נאמרה.

אמנם לשיטת רבא, שטעם התקנה עומד ומלווה אותה גם לאחר שנקבעה, יש לחשוש שמא ילמדו מתקנה זו, שגדרה ומתכונתה יוצר את קיום הגט, לשטרות ממון, בהם הוצאת הממון צריכה להתחלק לשתיים, "שנים עדים".

ויסוד מחלוקתם יש לומר שתלוי בהבנה של תקנת חכמים זו. דהנה יש שתקנו חכמים את דבריהם מלתא בטעמא. והתקנה משתנית לפי קיומו של הטעם. ויש שתקנו את דבריהם כגזרה וחוקה. אף שסיבת התקנה באה מצד טעם מסויים, לא פלוג רבנן וקבעו את דבריהם אף בהעדרו של הטעם.

[ומצינו מעין זה בביאורו של הגאון הרוגוטשובי (צפע"נ על הרמב"ם חמץ ומצה פ"ו ה"ב) שחוקר "אם גזירה דרבנן נעשה כמו עצם האיסור, או רק משום טעם האיסור" ותולה בזה מחלוקת אמוראים לענין נסרים שיש בהם ארבעה טפחים, שאין מסככין בהם משום 'גזירת תקרה'. ונחלקו אם הפכן על צידם, ר' חסדא מכשיר, כיון שכעת בטלה סיבת הגזירה. ורב הונא פוסל, כיון שאחר שחכמים אסרו נסרים אלו - הם נאסרו בעצמותם, מצד איסור חדש של חכמים. ואין נוגע אם יש בהם מסיבת התקנה].

וי"ל שבזה פליגי ר' חסדא ורבא. לרב חסדא תקנת חכמים בגט היא כחוקה וגזירה. אשר מקבלת ערך עצמי ואינה תלויה בטעמה. ולכן אף שיש קיום חתימות מושלם, כיון שלא נעשתה התקנה כמתכונתה המדוייקת - בטלה. ובמילא אין לחשוש להחליף בשאר שטרות. אבל לשיטת רבא, התקנה היא מלתא בטעמא. ומצד עצמה מועילה כל שהיא פועלת איזה קיום בגט. ולכן יש לחשוש שמא יחליפו בין דרך הקיום בגט לשאר שטרות.



## שיטת אדה“ז בחיוב קריה“ת דקטן

דברי אדמוה“ז בקטן שאינו יכול להוציא את הקהל / דברי התוס' במגילה שקטן יכול להוציא את הקהל / החילוק בין חד דרבנן ותרי דרבנן

הת' מרדכי קנטור  
ישיבת אהלי תורה - אהלי מנחם

### א

כתב רבינו הזקן בשולחנו (הל' שבת רפב, ה) "אין הקטן יכול להיות מקרא את העולים דהיינו שהוא יקרא... וכל הצבור יוצאים ידי חובתן בשמיעה ממנו הואיל ואינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציאם ידי חובתן עד שיתחייב כמותם".

ומשמעות הדברים, שהקטן אינו מחוייב בקריאת התורה. וכיון שכדי להוציא את האחר בשמיעה, צריך שהמוציא עצמו יהא מחוייב בדבר - לא מועיל הקטן להוציא ידי חובה את הגדול.

### ב

והנה איתא בגמ' (מגילה כג, א) קטן קורא בתורה ומתרגם. וביארו בתוס' (ר"ה לג, א ד"ה הא) דלכאורה אין הקטן בר חיובא, ופטור ואינו מחוייב בקריאת התורה, וכיצד יוכל להוציא השומעים בקריאתו? וביארו שהגם שאין הקטן מחוייב מן התורה מצד עצמו, מכל מקום מחוייב הוא מדין חינוך, שעליו להרגיל עצמו במצוות כדי שיוכל לקיימן כדבעי כשיגדיל. אמנם חיוב החינוך עיקרו מדברי חכמים, ולכן אין הקטן יכול להוציא את הגדול בדאורייתא, כמו ברכת המזון. אך בקריאת התורה, שחיובה מתקנת משה רבינו, יכול הקטן להוציא את הגדול, כיון שחובת שניהם שווה.

ונמצא, שלדעת התוס' בר"ה הקטן נחשב מחוייב בקריאת התורה ויכול להוציא את הציבור. וצריך להבין טעם דברי רבינו הזקן שאין הקטן נחשב מחוייב בקריאת התורה.

### ג

וייתכן לומר בזה: דהנה למרות שלשיטת התוס' הנ"ל מי שמחוייב מדרבנן יכול להוציא אחר המחוייב אף הוא מדרבנן, מכל מקום להלכה יש בזה חילוק. דדווקא 'חד דרבנן' יכול להוציא 'חד דרבנן' אבל 'תרי דרבנן' אינו יכול להוציא 'חד דרבנן' (כמובא בתוס' במגילה י"ט ד"ה ור' יהודה). משום שכשם שהמחוייב מדרבנן לא





יכול להוציא את המחוייב מדאורייתא. כיון שביחס לחיוב דאורייתא הוא פטור. כך גם המחוייב ב'תרי דרבנן' הרי הוא פטור ביחס לחיוב 'חד דרבנן'.

ובענייננו: חיוב הקטן הוא בדרגת 'תרי דרבנן'. כיון שהחיוב היסודי של קריאת התורה הוא מתקנת משה, ולאחריו מגיע חיוב חינוך הקובע שאף שהקטן פטור מתקנת משה, מ"מ עליו להתרגל ולהתחנך בהתאם לתקנת משה.

ואם כנים הדברים ניתן לומר שזוהי כוונת אדה"ז שהקטן "אינו מחוייב בדבר" - כלומר, אף שמחוייב הוא בחינוך, מכל מקום מצד עצם חיוב קריאת התורה, 'חד דרבנן', הוא פטור. ומדוייק בזה לשונו הזהב שאינו יכול להוציא הציבור "הואיל ואינו מחוייב כמותם" - כלומר לא נשללת האפשרות שהקטן חייב בקריאה מדין חינוך, אך אינו מחוייב 'כמותם', בעצם התקנה.

אמנם, פשטות לשון אדה"ז שהקטן 'אינו מחוייב בדבר'. ולכן אולי יש להעמיד כאן את שיטת אדה"ז כדברי רש"י (ברכות מח, א ד"ה עד) שמצוות החינוך היא רק על האב "עלי" דאבוה רמיא לחנוכי", והקטן הוא רק מי שמקיימים בו המצווה אך אינו מציאות של אדם המחוייב. ויש לעיין בכ"ז.

## דיוק בלשון אדה"ז בשו"ע במלמד המתרשל בלימודו

מדייק בשינויי לשון אדמוה"ז / מביא ביאורו של הרבי בהבדל בין רש"לן ועצלן / עפ"ז מבאר שינויי הלשון בין ההלכות בשו"ע

הנ"ל

בהל' ת"ת כותב אדמה"ז<sup>321</sup> "וכל מלמד תינוקות שהוא מניח התינוקות ויוצא או שהוא עושה מלאכה אחרת בשעת לימודו עמהם או שהוא 'מתרשל' בלימודם הרי זה בכלל ארור עושה מלאכת ה' ברמיה...".

ובהלכה הבאה<sup>322</sup> כותב וז"ל: "ואין למלמד להיות ניעור בלילה יותר מדאי שלא יהיה 'עצל' ביום ללמד...".

ואולי אפשר לדייק, למה בהלכה יא אדמה"ז משתמש במילה "מתרשל" ובהלכה

321) פרק א' הלכה י"א.

322) הלכה י"ב.





יב במילה "עצל".

הנה בלקו"ש חלק כ"א<sup>323</sup> מבאר הרבי ההבדל בין "רשלנות" ו"עצלנות" וז"ל השיחה: דער חילוק צווישן רשלנות און עצלות איז: רשלנות איז אלגעמיינע אפגעלאזנקייט, וואס איז גורם אז מלייגט אפ צו טאן עפעס וואס; עצלות איז א פוילקייט בנוגע א פרטיותדיקע פעולה (טאן, גיין, אויפשטיין פון שלאף וכיו"ב) ובמילא פעלט די זריזות הדרושה.

[בתרגום לעברית:

"ההבדל בין רשלנות ועצלנות הוא: רשלנות זה נטישה כללית, הגורמת שדוחים עשיית דבר מה, עצלות זה עצלנות בנוגע לפעולה פרטית (לעשות, ללכת, לקום מהשינה וכיו"ב) ובמילא חסרה הזריזות הדרושה.]

וי"ל שזהו ההבדל בין ההלכות. בהלכה י"א מדובר על אדם רשלן בכלל שמתרשל בכל מה שהוא עושה, ובכלל זה מתרשל גם בלימוד עם התלמידים, הרי הוא בכלל ארור עושה מלאכת ה' ברמיה. (כמו מי שדורש לא נכון, להעיר מב"ב דף כ"א עמוד ב.).

משא"כ בהלכה י"ב מדובר באחד שמצידו אין הוא אדם רשלן והוא מוכן לעבוד טוב, אלא שמשוהו אחר גורם לו - (הוא לא ישן טוב וכיו"ב) שהוא לא עושה פעולה פרטית באופן טוב, אבל בכלל הוא לא רמאי ולא כוללים אותו בכלל העושה וכו', וד"ק<sup>324</sup>.

(323) עמ' 91 (אות ד).

(324) ואולי צע"ק במ"ש בהלכה י"א שלוקחים את המלמד שמתרשל קצת אולי הדגש על

מילה קצת.!







## טענת המרגלים "והערים בצורות" סימן לגבורת הכנענים או לחולשתם

"סימן מסר להם [משה] אם בערים בצורות יושבין חלשים הם" / איך השתמשו המרגלים בטענה זו עצמה כסיבה לא להכנס לארץ / הסבר ע"פ ביאורו של הרבי בטעות וחטא המרגלים

הנ"ל

על הכתוב בפרשת שלח "החזק הוא הרפה" אומר רש"י וז"ל: "סימן מסר להם אם בפרזים יושבין חזקים הם שסומכין על גבורתם ואם בערים בצורות הם יושבין חלשים הם". עכ"ל.

אך הנה בהמשך הפרשה בטענת המרגלים שלא יצליחו להיכנס לארץ, תיארו את יושבי הארץ "אפס כי עז העם הישב בארץ והערים בצורת גדולות מאד וגם ילדי הענק ראינו שם", בזה הם רצו להדגיש לבנ"י עד כמה חזקים יושבי הארץ וכי לא יוכלו להם. ולכאורה הרי משה רבינו מסר להם סימן שאם הם יושבים בערים בצורות זה מוכיח שהם חלשים ואינם סומכים על גבורתם, ואיך יכלו המרגלים להשתמש בטענה זו עצמה להוכיח ההיפך?

ואולי אפשר לפרש זאת ע"פ מה שכתוב בלקו"ש חלק כג שהסיבה לחטא המרגלים היה חסרון בביטול שלהם למשה רבינו, הם שכחו שהם נמצאים בשליחותו של משה רבינו ואסור להם לערב את השכל שלהם, וזה גרם להם שהם נהיו משוחדים בשכלם עד כדי כך שבאו למסקנה שאי אפשר לעלות.

ואותו דבר בענייננו שאם הם לא היו מערבים את השוחד של השכל שלהם ולא היו סתם מפחדים מהאנשים יושבי הארץ, אלא היו הולכים לפי השכל הישר והאמיתי אז היו מבינים שזה שהם יושבים בערים בצורות זה סימן לכך שהם לא סומכים על גבורתם ובעצם הם לא חזקים אלא להיפך חלשים ואפשר לכבוש אותם. כי אם מראה חיצוני יכול להורות על גבורתם אז לא צריכים לזה סימן, אפשר לראות זאת בגלוי (אם הם גדולים או קטנים בגופם), ומזה שמשה רבינו נתן להם את הסימן הזה, משמע שאפשר לכבוש אותם גם כשהם גדולים (בחיצוניות) אפי' בדרך הטבע! (ולהעיר מזה שהכנענים אכן פחדו מהיהודים כששמעו על נצחונם "נמגו כל יושבי כנען" (כמבואר בחלק ד)).

וגם אפשר להמתיק מה שפירשנו לעיל, עם מה שהרבי מסביר בשיחת ש"פ שלח ה'תש"י שחטא המרגלים היה בכך שבדברי תשובתם עירבו את שכלם, ושינו את סדר הדברים שאמר להם משה (קודם אודות המלחמה "החזק הוא הרפה" ורק אח"כ



אודות הארץ “הטובה היא אם רעה”, והם אמרו להיפך קודם “ארץ זבת חלב ודבש” ואח”כ “עז העם היושב עליה” (שבעצם זה שעירבו את שכלם הם התנתקו משליחותו של משה (כנ”ל)).

## ‘מהלך בדרך’ בתענית אסתר

ההולך בדרך אף שקשה לו התענית מתענה / חיובו לצום –  
מצד חומרת הצום או מפני שאין סיבה לפטור / מחלק בין  
נחלש גופו למצטער

א’ התמימים  
בישיבת תות”ל מוסקבה (גדולה)

### א

בחייב תענית אסתר בערב פורים כתב הרמ”א (או”ח סי’ תרפ”ו ס”ב) “תענית זה אינו חובה, לכן יש להקל בו לעת הצורך, כגון: מעוברות או מניקות או לחולה שאין בו סכנה, ואפי’ רק כואבי עינים, שאם מצטערים הרבה לא יתענו ויפרעו אח”כ, אבל שאר בריאים לא יפרשו מן הצבור”.

ועל דבריו ששאר בריאים (כלומר, כל שאינו חולה) לא יפרשו מן הציבור - כתב המג”א<sup>325</sup> “אפי’ ההולך בדרך וקשה עליו התענית”. ויש לברר מהו טעם חיוב התענית להולך בדרך. דלכאור’ במצטער מכאבי עיניים הקילו לאכול ולהשלים ביום אחר, ומדוע בהולך בדרך שיש לו טרחא גדולה ומצטער מהעדר האכילה לא התירו?

### ב

והנה, ביסוד חיוב הצום של מהלך בדרך י”ל בב’ אופנים:

א. שאין בו סיבה (מספקת) לפטור. ובזה גופא אפ”ל (א) שהוא סייג וגדר בדין ‘לא תתגודדו’, דכיון שתענית אסתר נתקבלה על הציבור, ומאידך, בצום כזה, שעיקרו מנהג, יש להתיר לחולים וכו’ - עשו סיג להיות שיהא רק במי שגופו חולה, ולא במצטער מטורח הדרך. או (ב) שאי”ז סייג מחודש, אלא מלכתחילה נתקן הצום באופן זה - שכל שיש בגופו חולי הוא מופקע מסוג תענית כזו. דמעיקרא לא הונהגה ונתקבלה התענית באופנים אלו. ובמילא כל שאין גופו חולה - אף שמצד פעולה

325) סק”ד.





ויגיעה חיצונית מצטער מהצום מאד, ה"ה בכלל המחוייבים בצום, וצער הצום אינו מהווה סיבה לפטרו מלצום.

ב. יש בו סיבה חיובית להצריכו לצום. כלומר, מעיקר הדין כיון שנצטער מהליכתו בדרך בצום הי' לנו לפטרו מן הצום. אך בנידון זה, של יוצא לדרך ביום הצום - כיון שאין הצער מהתענית בא עליו בדרך ממילא, אלא הוא רוצה להכניס את עצמו למצב בו יהא לו צער - לא התירו לו.

### ג

והנפק"מ י"ל לכאורה, כאשר הי' מהלך בדרך מכבר, והגיעה תענית אסתר. אשר אם חיוב הצום למהלך בדרך הוא מצד שהכניס עצמו למקום צער - אזי כאשר מהלך מכבר בדרך, שאינו מכניס עצמו לטורח ויגיעת הדרך אלא הדבר בא עליו בדרך ממילא, הרי הוא דומה למי שבא עליו החולי. אבל אם האיסור מצד ב' הטעמים הראשונים מחוייב להתענות גם אם נמצא כבר בדרך מקודם התענית.

והנה מלשון הרמ"א הנ"ל "על יפרוש מן הציבור", משמע לכאורה, שהחיוב על הבריאים בתענית אסתר אינו מצד דין תענית, אלא כיון שהציבור מתענים אסור ליחיד לפרוש מהם.

והנה מקור דין המג"א הוא מהב"י<sup>326</sup> שהביא משבה"ל<sup>327</sup> "מצאתי בשם רש"י מעשה היה ואירע פורים באחד בשבת וקדמו הצבור להתענות בחמישי כמנהג ובאת אשה אחת שהיתה צריכה לרכוב אצל השלטון ושאלה לרבינו אם היא יכולה להתענות למחר ולאכול היום מפני טורח הדרך.

"ואמר רבינו תענית זה אינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים אלא מנהג בעלמא שהרי תענית אסתר ומרדכי היו בימי הפסח<sup>328</sup> ואם נפש אדם לומר דברי הצומות וזעקתם [כתוב<sup>329</sup>] אין זה פירושו אלא כך פירש על דבר הצומות והצעקות שעברו עליהם בימי המן קיבלו עליהם ימי הפורים לזכר להם לדורות הנס ואף על פי כן אסור לו לאדם לפרוש מן הצבור משום לא תתגודדו".

ומבואר, דלשיטה זו, יסוד דין תענית אסתר אינו מתקנת חכמים אלא מנהג בעלמא. ולכן עיקר חיובו על היחיד הוא מצד 'לא תתגודדו'. ומכל מקום, הורה לאותה אשה שיצאה לדרך שחיבת להתענות יחד עם הציבור.

ואף שיציאתה לדרך הי' ביום התענית, הנה מפרט ש"הייתה צריכה לרכוב אצל

(326) ד"ה וזה שכתב.

(327) סי' קצד.

(328) מגילה טו., אסתר רבה פר' ח אות ה.

(329) אסתר ט, לא.





השלטון, כלומר שהוצרכה לצאת לדרך מחמת השלטונות ולא שהיא הכניסה עצמה למצב זה.

ומזה מובן, אשר אין כל חילוק בין יוצא לדרך לבין אותו שכבר נמצא בדרך. כיון שהטעם לחייבו בתענית אינו מצד שיש לו ברירה שלא להביא עצמו למצב של צער וקושי התענית. אלא הוא מחוייב ככל הבריאים כיון שחסר לו טעם הפטור בחולה בגופו. וכפשטות לשון המג"א "ההולך בדרך" שאף שנמצא כבר בדרך, מכל מקום יש לו להתענות ככל הציבור ואין לו לפרוש מהם.

ולהעיר משו"ת אגרות משה<sup>330</sup> שכתב לגבי תענית בכלל, ש"אם נחלש באמצע עודתו אם היא חולשה יותר מדרך בנ"א כשמתענים, הוא בכלל חולי שלא גזרו רבנן אף בט' באב . . ומ"מ רשאי לכתחילה לעשות עבודתו . . ובשכור אצל אחרים אף במלאכת הרשות שהוא הפסד לאחרים נמי צריך לעבוד, ואף שאפשר שע"י עבודתו יחלש ויצטרך לאכול".

ומפורש בדבריו שמותר להכניס עצמו למצב שעלול לבוא ממנו חולשה, ומחמת זה יצטרך לאכול. (ואולי יש לחלק שדווקא בנוגע לחולשה, שאין מוכרח שתבוא, מותר להכניס עצמו לספק. אבל צער התענית כשטורח בדרך הוא דבר וודאי).

ומ"מ מבואר מהאג"מ שגם בתענית חמורה, אף אם נחלש כתוצאה מפעולה שעשה בעצמו, ולא מחולי שבא עליו ממילא - יכול לדחות תעניתו, ודווקא במהלך בדרך שמצטער בלבד, ולא נחלש בגופו - אמרו שאינו יכול לפרוש מן הציבור. ומ"מ צריך בירור אם יש חילוק בזה בין תענית אסתר - שיסודה באיסור לפרוש ממנה הציבור, לשאר תעניות - שחיובן מעיקר דין התענית. ויש מקום קטן יותר לחוש ל'לא תתגודדו'.

וצ"ב להלכה למעשה, ולא באתי אלא להעיר.





## רש"י ד"ה "לצחק"

ב' פירושים ברש"י על וירא אהרן - מה ראה / הריגת חור קודם  
או אחר מעשה העגל / אפשרות לתשובה

א' התמימים  
בישיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

### א

במעשה חטא העגל בפרשת כי תשא (לב, א-ו), אחר שהביאו בני ישראל את נזמי  
הזהב אל אהרן ונעשה מהזהב עגל מסכה ואמרו אלה גו' אשר העלוך מארץ מצרים  
- נאמר בכתוב "וירא אהרן ויבן מזבח לפניו". ומפרש רש"י פירוש אחד לפי פשוטו  
- אשר וירא אהרן קאי על העגל, שראה שהצליח מעשה שטן לכן לא יכל לדחותם  
לגמרי אלא דחאם למחר. וממשיך ומפרש לפי מדרשו "דברים הרבה ראה אהרן,  
ראה חור בן אחותו, שהיה מוכיחם והרגוהו, וזהו ויבן מזבח לפניו - ויבן מזבוח  
לפניו. ועוד ראה ואמר מוטב שיתלה בי הסירחון ולא בהם, ועוד ראה ואמר אם הם  
בונים אותו המזבח כו'.

ומשמע מזה שקודם בניית המזבח, כבר בשעה שנעשה עגל הזהב - אירע המעשה  
שהוכיח אותם חור והרגוהו. ובניית המזבח נעשתה לאחר מיתת חור.

### ב

והדברים טעונים ביאור: בהמשך הכתובים נאמר "וישב העם לאכול ושתו ויקומו  
לצחק". ומפרש רש"י "לצחק - יש במשמע הזה גלוי עריות, כמו שנאמר לצחק בי,  
ושפיכות דמים, כמו שנאמר יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו, אף כאן נהרג חור".

ומשמע מפשטות לשונו, שמאורע זה של הריגת חור אירע והתחדש באותו הזמן  
בו היתה הקימה לצחק. שזהו למחרת, אחר שבנה אהרן מזבח ואחר שהעלו עליו  
עולות. (אף שבדוחק אפשר לדייק שנהרג חור הכוונה בלשון עבר, שכבר נהרג קודם  
בניית המזבח, ומשמעות ה'לצחק' הכוונה על המצב שלהם באותו זמן שהיו יכולים  
לשפוך דמים, בהמשך למה שכבר עשו קודם לכן. אבל ממה שנאמר 'ויקומו' משמע  
שרק עכשיו, לאחר שהעלו עולות, נתחדשה כאן קימה לצחק).

### ג

והנה לכאורה יש להסביר שאין סתירה ישירה בין ב' הפירושים, כיון שהפירוש  
שנהרג חור לפני בניית המזבח הוא 'לפי מדרשו' דווקא.



אבל מ"מ בכל מקום שמביא רש"י ב' פירושים על אותו הענין ה"ז כיון שהפירוש השני משלים ומיישב קושי שהפירוש הראשון לא יישבו. ולפי"ז אין הפירושים שני אופנים שונים אלא באים להשלים זא"ז. ולכן, נוסף ע"כ שבכלל עדיף "לא לאפושי במחלוקת" גם האופן השני עליו להיות מיושב ככל האפשרי עם המשך פירוש רש"י. וצע"ק.

## העדר אפשרות הבריחה מגזירת אחרות

ההבדל בין גלות פרס לשאר הגלויות / ג' סיבות שמנעו בריחה בזמן אחרות / השמדה היא גם מניעת בריחה שמנעה מהם החלפת זהות

א' התמימים  
בישיבת תות"ל מוסקבה (גדולה)

### א

בלקו"ש ח"א ע' 214 מבואר החילוק בין שאר הגלויות לגלות אחרות, שבשאר הגלויות היו מפוזרים בין האומות, באופן שאף אם היתה גזירה על ישראל במלכות אחת - לא חלה הגזירה במלכות אחרת.

משא"כ בימי אחרות היו כל ישראל בכל העולם תחת ממשלה אחת, ובמילא "עם איז אויך ניט געווען קיין מעגלעכקייט צו אנטלויפן (לא היתה אפשרות לברוח), וויל(משום ש): א) ער איז געווען א מולך בכיפה, א מלך איבער דער גאנצער וועלט, במילא איז ניט געווען וואהין צו לויפן (הוא היה מולך בכיפה, מלך על כל העולם, ובמילא לא היה לאן לברוח). ב) ער האט געוואלט להשמיד גו' ביום אחד, איז ניט געווען קיין צייט צו לויפן (הוא רצה להשמיד גו' ביום אחד ובמילא לא היה זמן לברוח). ג) די גזירה איז געווען להשמיד גו' את כל היהודים, אלע אידן היל"ת (הגזירה היתה להשמיד את כל היהודים, היל"ת). "עכלה"ק.

### ב

והנה, מכיון שג' טעמים אלו, נסובים על העובדה שמגזירת אחרות לא הי' ניתן לברוח - מובן מזה שכל אחד מהם מוסיף ושולל עוד אפשרות של בריחה.

ואכן בנוגע לב' הטעמים הראשונים הדבר פשוט. כיון שאף אם אחרות מושל בכיפה, והגזירה היתה בכל מדינה בעולם - הנה אם היתה הגזירה בכל מדינה בזמן





אחר היתה אפשרות להמלט קודם שחלה הגזירה במקום אחד אל מקום אחר בו נקבע זמן הגזירה מאוחר יותר, וקודם שתחול הגזירה במקום החדש להמלט שוב אל המקום בו חלה ועברה הגזירה. וזהו שמפרט, שהגזירה חלה בכל מקום, אפשרי וללא חילוקי זמנים כך שביום הגזירה לא ניתן להמלט ח"ו לאף מקום בעולם.

אבל הטעם השלישי, שהגזירה היתה על כל היהודים, לכאורה אינו טעם על כך שלא הי' ניתן להמלט מהגזירה. אלא הוא תוספת הדגשה בכללות חומרת הגזירה. כלומר, לא מודגשת כאן חומרת ביצוע הגזירה, שמתבצעת ללא אפשרות המלטות. אלא חומרת עצם הגזירה, שנגזרה מלכתחילה על כל היהודים ח"ו ולא על חלקם.

ואילו מפשטות לשון השיחה משמע שהוא טעם על כך שלא ניתן הי' להמלט מהגזירה לאלו שכבר נכללו בגזירה. ואינו מובן מה שייך להמלט. דממה נפשך: אם אינו בסוג היהודים שעליהם נגזרה הגזירה, אינו צריך לברוח למקום אחר. ואם הוא נכלל בסוג היהודים שעליהם נגזרה הגזירה, לא תועיל בריחתו למקום אחר? וכמו עד"מ בפרעה שגזר רק על הזכרים - הרי עובדה זו לא איפשרה לזכרים עצמם להמלט מהגזירה, אלא רק לנקבות שמלכתחילה לא נכללו בגזירה.

## ג

ואולי המשמעות של בריחה כאן היא, התדמות והחלפת זהות. והחידוש שבאופן בריחה זה: דעם היות שגזירת אחשורוש נגזרה על היהודים בלבד, וכמודגש בתו"א שאם היו ממירים את דתם לא היו עושים להם כלום - מכל מקום עמדו ישראל במסי"נ, ומסרו חייהם הגשמיים בעד אמונתם.

אך מובן, שאם היתה להם אפשרות להשאר באמונתם ולהצטרף או להתדמות לסוג או קהילה של יהודים שלא נכללו בגזירה היו ממלטים עצמם מן הגזירה באופן זה. וזהו מה שמוסיף בשיחה בהעדר האפשרות להמלט, שלא הי' סוג של יהודים שלא נכללו בגזירה. ולכן נוסף לכך שמקום הגזירה וזמנה לא נתנו אפשרות להמלט, הנה גם הנכללים בגזירה היו כל ישראל ללא אפשרות להמלט ולהתערב בסוג ישראל אחר.





לזכות

ר' דוד וזוגתו **שרה עלקא אמינוב**

ומשפחתם

שיראו הצלחה מופלגה בכל מעשי ידיהם  
ויזכו להמשיך לסייע ולתמוך בהרמת קרן היהדות והחסידות  
במדינת רוסיה ובכל העולם כולו  
ושיראו רוב נחת מכל יוצאי ילדיהם  
מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות







לזכות

ר' לוי בן חנה

וזוגתו אולגה שרחה בת תמר

ומשפחתם

לבייב

שיראו הצלחה מופלגה בכל מעשי ידיהם  
ויזכו להמשיך לסייע ולתמוך בהרמת קרן היהדות והחסידות  
במדינת רוסייה ובכל העולם כולו  
ושיראו רוב נחת מכל יוצאי ילדיהם  
מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות





לזכות

ר' אליהו וזוגתו זלטא צירל הורן

ומשפחתם

שיראו הצלחה מופלגה בכל מעשי ידיהם  
ויזכו להמשיך לסייע ולתמוך בהרמת קרן היהדות והחסידות  
במדינת רוסיה ובכל העולם כולו  
ושיראו רוב נחת מכל יוצאי ילדיהם  
מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות





לזכות  
ר' מיכאל בן רות  
וזוגתו לאה מירילשווילי  
ומשפחתם

שיראו הצלחה מופלגה בכל מעשי ידיהם  
ויזכו להמשיך לסייע ולתמוך בהרמת קרן היהדות והחסידות  
במדינת רוסייה ובכל העולם כולו  
ושיראו רוב נחת מכל יוצאי ילדיהם  
מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות





לזכות  
ר' יצחק בן לאה  
וזוגתו רבקה ויקה בת רחל  
ומשפחתם  
מירילשווילי

שיראו הצלחה מופלגה בכל מעשי ידיהם  
ויזכו להמשיך לסייע ולתמוך בהרמת קרן היהדות והחסידות  
במדינת רוסיה ובכל העולם כולו  
ושיראו רוב נחת מכל יוצאי חלציהם  
מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות





לזכות

ר' יקותיאל יהודה בן שרה

וזוגתו פעסל לאה בת חי'

ומשפחתם

**רוהר**

שיראו הצלחה מופלגה בכל מעשי ידיהם  
ויזכו להמשיך לסייע ולתמוך בהרמת קרן היהדות והחסידות  
במדינת רוסייה ובכל העולם כולו  
ושיראו רוב נחת מכל יוצאי חלציהם  
מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות





לזכות

**השלוחים במדינות חבר העמים, "מי ארמייא אדמורא",**

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר  
ולהצלחה מופלגה במילוי השליחות ובכל פעולותיהם  
מתוך בריאות והרחבה בגשמיות וברוחניות  
ולברכה בכל המצטרך בבני חיי ומזוני רוויחי  
ושיזכו לגרום אך ורק נחת רוח למשלח כ"ק אדמו"ר  
תמיד כל הימים





## יוצא לאור

### לזכות וע"י התלמידים השלוחים במוסקבה

אברהם אופנר - ירושלים, ישראל  
אברהם שיינגרטן - ב.א. ארגנטינה  
מנחם מענדל וולף - חרסון, אוקראינה  
שניאור זלמן אלפרוביץ - ירושלים, ישראל  
מנחם מענדל רבינוביץ - ברוקלין נ.י.

#### ישיבת ליובאוויטש מאלאכאווקא

לוי יצחק גוטליב - ניקולייב, אוקראינה  
מנחם מענדל גורליק - סופרינא, רוסייה  
דוד שלמה צמח דראכמאן - ב.א. ארגנטינה  
מנחם מענדל ויסברג - מוסקבה, רוסייה  
ישראל ארי' ליב לאזאר - מוסקבה, רוסייה  
אהרן חיים זאנוויל קופרמן - קרית גת,  
ישראל

#### מתיבתא ליובאוויטש מוסקבה

טל פויאק - מעלה אפרים, ארץ ישראל  
יוסי בלוי - כפר חב"ד, ארץ ישראל  
משה מוגילנסקי - בברויסק, ברוס  
מנחם מנדל שטרסברג - כפר חב"ד, ארץ  
ישראל  
שניאור זלמן אנטמונוב - חרקוב, אוקראינה  
ראובן ביעליי - דנפרופטרובסק, אוקראינה  
מנחם מענדל בעגון - ס. פאולו, ברזיל  
משה ברקיש - ריו דה ז'נירו, ברזיל  
מענדל קלדרון - ס. פאולו, ברזיל  
יוסף צבי בן-עטר - בואנוס איירעס,  
ארגנטינה

#### תות"ל מוסקבה - איסטרא

מאיר אהליאב ג'ובני - צפת, ישראל  
מנחם מענדל זילברשטרומ - כפר חב"ד,  
ישראל  
דניאל דוד נקי - הרצליה, ישראל  
חנניה ניאזוף - מנצ'סטר, אנגליה  
מנחם מענדל חן - מנצ'סטר, אנגליה  
שמואל טובי' קליין - מנצ'סטר, אנגליה  
צבי בירנהאק - לונדון, אנגליה  
אברהם ברוך חיים דייטש - מוסקבה, רוסייה  
מנחם מענדל רייטפורט, ונצואלה

#### חדר מנחם

מנחם מענדל הכהן אוריאן - צפת, ישראל  
שניאור זלמן הכהן אוריאן - קצרין, ישראל  
שניאור זלמן הכהן כהן - ירושלים, ישראל  
שניאור זלמן דיקשטיין - באר שבע, ישראל

#### ישיבת מכון ר"ן - ברוניא

ראובן טימסיט - אור עקיבא, ישראל  
ישראל חסין - כפר חבד, ישראל  
מנחם חיים - בית שמש, ישראל  
מנחם זיגלבוים - רחובות, ישראל  
לייב טולושינסקי - פטרבורג, רוסייה  
אברהם יעקב תירוש - ערד, ישראל

#### תות"ל מוסקבה - סופרינה

יהונתן יופה - לוד, ישראל

שיזכו למלאות את שליחותם ולגרום נחת רוח רב למשלח







