

קובץ  
הערות  
התמימים ואנ"ש

עיונים וביאורים  
בנגלה, חסידות ובתורת  
כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

מערכת

"הערות התמימים ואנ"ש"

שע"י ישיבת "תומכי תמימים המרכזית" ליובאוויטש – לוד, ארה"ק.

חברי מערכת:

הת' מנחם מענדל שי' גראבסקי

הת' שלום דובער שי' גרשוביץ

הת' עמנואל שי' וייספיש

**כתובת המערכת:**

"הערות התמימים ואנ"ש"

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

ת.ד. 46 לוד אה"ק תובב"א פקס : 08-9253037

דוא"ל : heoreslod@gmail.com

נסדר והוכן לדפוס ע"י:

ברוך בן סלאוה

מנחם מענדל בן מלכה זיסעל

## פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת, ומתוך שמחה של מצווה, הננו מתכבדים להגיש בפני קהל שוחרי תורתנו הק' ולומדי' את גליון זה: קובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' השלישי לשנה זו (צ"א) ה'תשע"א, ובו נדפסו הערות, ביאורים וחיידו"ת מפרי עמלם של תלמידי התמימים דישיבת תומכי תמימים המרכזית ליובאוויטש לוד, ארצנו הקדושה תובב"א.

הקובץ רואה אור בהתאם לריבוי הוראותיו של הוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - להו"ל חידושי תורה ולפרסמם ברבים אשר עי"ז מתוסף בהפצת המעיינות חוצה, וכלשונו הק': "החוצה דעצמו והחוצה דד' אמות והחוצה שבחוץ"<sup>1</sup>. וגם במקרים: "שאפילו אם אין הם בטוחים אם חידושיהם מכוונים לאמיתתה של תורה, הרי לא רק שלא יתעכבו מלכתוב החידושים, אלא ישתדלו לכתבם, ולפרסם זאת גם בדפוס"<sup>2</sup>.

קובץ זה יוצא לקראת ימי חג הגאולה י"ב - י"ג תמוז הבעל"ט, קל"א שנה להולדת כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע, ופ"ד שנה לחג הגאולה הראשון בשנת ה'תרפ"ז, אשר אז החלה תקופה חדשה בחיי כ"ק אדמו"ר הרי"צ בהפצת המעיינות כפי שמסביר כ"ק אדמו"ר<sup>3</sup>, אשר "בבואו במדינת פולין, שעיקר עבודתו היתה בלימוד והפצת תורת חסידות חב"ד באופן של הבנה והשגה", עד בואו לחצי כדור התחנות שאז החלה התקופה שענינה הוא לזרז ולהביא את הגאולה האמיתית והשלימה, כהכרזתו הידועה: "לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה".

הנה אין מתאים יותר לבטא ניצחון זה של היהדות בכלל וניצחון תורת החסידות - חב"ד - בפרט, מאשר ע"י הוצאת קובץ חידושי תורה והוא הוא ניצחוננו של נשיא

---

<sup>1</sup> אגרות קודש חי"ט עמ' קמ"ו.

<sup>2</sup> ש"פ במדבר - חג השבועות ה'תנש"א.

<sup>3</sup> ש"פ וארא ה'תשנ"ב ס"י.

הדור, כמו שהי' בעת יציאתו מן המאסר: "שעיקר עבודתו . . בלימוד והפצת תורתהחסידות חב"ד באופן של הבנה והשגה".

ע"פ הכלל ד"פחותחין בדבר מלכות", הובא בראש הקובץ משיחות כ"ק אדמו"ר בחדוש ניסן ה'תשל"ז, שיחה בגדר קרבן ציבור, בעניין קרבן פסח הקרב בשבת ולשיטתם של ר' יונתן ור' יאשיה<sup>1</sup>, ממסכת פסחים הנלמדת בשנה זו בישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל.

בחלקו האחרון של קובץ זה ובפרק בפני עצמו, באו הערות וביאורים קצרים, אשר נדפסו לראשונה בגיליונות עיונים הרואים אור בישיבתנו מידי פעם ע"י המערכת, ובסיוע התל' השלוחים הפועלים בישיבתנו הק', ונותנים במה קבועה לפירות עמלם של תלמידי הישיבה, ומעוררים עניין רב בקרב התמימים.

ע"פ הוראתו של כ"ק אדמו"ר להנהלת ישיבת תות"ל המרכזית - 770 הרי שבכדי להדגיש את היות תורתינו הק' תורה אחת, לא חולקו ההערות לפי נושאים נגלה ודא"ח וכו', אלא לפי שמות תלמידי התמימים (כסדר הא-ב). אולם ע"מ להקל על הקורא הוספנו בתחילת הקובץ מפתח ענינים המחולק לפי נושאים.

כאן המקום להודות לכל העוזרים והמסייעים במלאכה באיסוף ובעריכת החומר, בהגתו והכנתו לדפוס, ובפרט לראש הישיבה הגה"ח הרב יצחק אייזיק קעניג שליט"א, שסייע ועודד רבות הוצאתו של קובץ זה.

בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים והמעיינים כי אל ימנעו בר וישלחו הערות וביאורים בכל חלקי התורה ומכמניה מאשר תחת ידם, וכן הערות והארות על הנדפס בקובץ זה לכתובת המערכת המצויינת לעיל, ובעז"ה יפורסמו בקבצים הבאים בל"ג.

כבר אמר החכם: "כשם שאי אפשר לבר בלי תבן כך אי אפשר לספר בלא שגיאות". ואכן קובץ זה נערך ביגיעה רבה למען לא יפלו בו שגיאות וטה"ד, אך

---

<sup>1</sup> לקו"ש חי"ח עמ' 104.

כאמור לעיל, אל ימנע עצמו הקורא והמעייין לשלוח אלינו את הערותיו והארותיו, למען אשר נוכל לתקן את כהנ"ל באשר ימצא לנכון.

ויה"ר שהוצאתו של קובץ זה תפעל את פעולתה ותהיה בבחינת "המכה בפטיש" ותיכף ומיד נזכה לגאולה האמיתית והשלימה. "ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין אַ גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו".

**בברכת התורה**

**המערכת**

ימי חג הגאולה י"ב – י"ג תמוז ה'תשע"א –

יביאת משיח' לפ"ק.

לוד, ארצנו הקדושה תובב"א.

## תוכן עינים

- 3..... פתח דבר
- 6..... תוכן עינים
- 8..... ענינו של י"ב תמוז
- 9..... דבר מלכות
- 24..... מכתב כ"ק אדמו"ר למערכת הערות הת' ואנ"ש
- 25..... שפת אמת תיכון לעד
- 26..... איסור ומנהג
- 28..... הטעם דתפילת ערבית רשות
- 29..... תפילת נדבה לדעת הרמב"ם והראב"ד
- 33..... כלאים בציצית
- 36..... צירוף ט' בקדיש
- 39..... הקדמת הכתוב מיתת תרח
- 41..... טעם בדיקת חמץ אליבא דרש"י ותוס'
- 49..... כרת בחמץ נוקשה ותערובת

55	פטור אדם בבור
58	עשיית ספק ד"ס לכתחילה
61	הצמצום בנשיאת המשכן
66	"לא דריש כל" לשיטת תוס'
68	קושיית "שתי מדוכות" אליבא דרש"י
69	פרקים במשנת התשובה (א)
72	חסד לאומים חטאת (גיליון)
73	הערות במסכת פסחים
84	בלעם - לשון קשה
85	דיוק כשאפשר לתלות בלשון
89	דעת ר"א בחמץ נוקשה ותערובת
94	בדין המכבה גחלת מעל גבי המזבח
100	בדיקה - תחילת הביעור
104	הפסק בתפילין דר"ת
106	כמה בירורי הלכה
115	הערות קצרות

# ענינו של י"ב תמוז

## משיחות י"ב – י"ג תמוז ה'תשמ"ט

חג הגאולה י"ב תמוז קשור במיוחד עם הגאולה העיקרית – גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו כי :

כל עניני גאולה (אפילו גאולה של איש פרטי) קשורים ושייכים זל"ז – כמובן מדברי הגמרא "מה ראו לומר גאולה בשביעית . . . מתוך שעתידים ליגאל בשביעית לפיכך קבעוה בשביעית", אע"ג דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד . . . אפילו הכי כיון דשם גאולה עלה קבעוה בשביעית"

ועאכו"כ דגאולה של נשיא הדור – ש"נשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל" (כהלימוד בפרשתנו) ובפרט ע"פ דברי בעל הגאולה במכתבו הידוע לחגיגת י"ב תמוז הראשונה ש"לא אותי בלבד גאל הקב"ה ביי"ב תמוז, כי אם את כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה" – גאולה כללית של כל הסוגים דבנ"י.

ועוד ועיקר: הגאולה דיי"ב תמוז היתה התחלה ופתיחה לסדר חדש בהפצת המעיינות חוצה – גם בחצי כדור התחתון, תחתון שאין תחתון למטה ממנו, ואדרבה, מחצי כדור התחתון נעשית הפצת המעיינות בכל העולם כולו (כנ"ל בארוכה), שעיי"ז נעשה שלימות הענין ד"יפוצו מעיינותך חוצה", ואז מתקיימת הבטחתו של מלך המשיח שיבוא כשיפוצו מעיינותך חוצה.

## דבר מלכות

הדם ונתנו על שתי המזוזות...<sup>10</sup> ואילו את הפסח במדבר צריכים היו כל ישראל להקריב במשכן, וכלשון בגמרא<sup>11</sup>, הדבר "מצרף" את קרבנות כל ישראל, הוא "אתי בכנופיא" ("באסיפת חברים ברגל"<sup>12</sup>), ולכן הוא נקרא קרבן ציבור.

ב. ויש לומר, שמכך לומדים<sup>13</sup> את התלות שבין שני ההבדלים אלו, גם לאחר מתן תורה:

קרבן פסח דוחה שבת מפני שהוא קרבן ציבור, כדברי הגמרא במסכת פסחים<sup>14</sup>: "פעם אחת חל י"ד להיות בשבת ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו...", כי "הלכה זו נתעלמה" מבני בתירא,

א. שניים מההבדלים בין קרבן פסח אשר הוקרב במצרים, לבין קרבן פסח אשר הוקרב במדבר שנה לאחר מכן, ואשר אודותיו מסופר בפרשתנו<sup>5</sup> - "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו. בארבעה עשר...", הם:

א) פסח מצרים הוקרב ביום ח'ז"ל<sup>6</sup>, שהרי "בחמשה בשבת יצאו ישראל ממצרים"<sup>7</sup>, ואם כך חל י"ד בניסן ביום רביעי. הפסח במדבר הוקרב בשבת, כפי שכתוב ב"סדר עולם"<sup>8</sup>, שראש חודש ניסן של השנה ההיא חל ב"ראשון למעשה בראשית", ואם כך, י"ד ניסן חל בשבת<sup>9</sup>.

ב) בפסח מצרים מודגש בעיקר הי"ד: כל יחיד - כל בית (א) ביצע בעצמו את כל עבודות הקרבן (ב) בבית שלו - "ולקחו מן

<sup>10</sup> בא יב, ז. וראה פרש"י שם: זו קבלת הדרם. ובמכילתא (עה"פ), פסחים (צו,א): ג' מזבחות היו כו' המשקוף ושתי המזוזות. וראה לעיל ע' 4 ואילך.

<sup>11</sup> יומא נא, א. פרש"י פסחים סו, סע"ב.

<sup>12</sup> פרש"י פסחים עו, סע"ב. (לענין חגיגה). ובר"ח יומא שם: בבוא כל ישראל לחוג .. דהא כל ישראל חייבין לעשות הפסח.

<sup>13</sup> לימוד ממש אינו שהרי רק במרה נצטוו על השבת. וי"ל שגם מציאות (דין) ציבור נתחדש במ"ת, וכמו שאין צבור בב"נ (גם לאחר מ"ת - ראה צפע"נ עה"ת בראשית ע' מ. צו). וראה לקמן הערה 77. ואכ"מ.

<sup>14</sup> סו, א. ירושלמי שם. תוספתא שם פ"ד, יא.

<sup>5</sup> ט, א ואילך.

<sup>6</sup> ראה (שמו"ר פ"א מכ"ח (וראה שם פ"ה סי"ח)) דמשה תיקן להם את יום השבת לנח. וראה אבודרהם שחרית של שבת. תו"ש שמות ב, יא ס"ק צג ושי"נ.

<sup>7</sup> שו"ע אדה"ז ר"ס תל. משבת פז, ב. טור שם (מסדר עולם - פ"ה) [אבל בסדר עולם לפנינו (וכ"ה בשבת פח. רע"א "דתניא בסדר עולם") ד"ד ניסן יום חמישי ה"י].

<sup>8</sup> פ"ז. תו"כ ר"פ שמיני. שבת פז, ב. פרש"י עה"ת ר"פ שמיני. ועוד.

<sup>9</sup> כמפורש בסדר עולם שם (בסוף הפרק). וראה לקמן הערה 26.

מדברי הגמרא<sup>20</sup> "נקוט האי כללא בידך כל שזמנו קבוע דוחה את השבת... אפילו ביחיד", ופסק הרמב"ם כן<sup>21</sup>, לא מתעורר קושי על האמור לעיל שכן זו דעת רבי מאיר<sup>22</sup>, אך לפי דעת תנא קמא<sup>18</sup> אין הדין תלוי בזמנו קבוע" אלא בהיותו של ציבור<sup>23</sup> - "שקרבות הציבור דוחין את

הנשיאים<sup>15</sup>, ואמר הלל: "וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת" שכוונתו היא לקרבות ציבור - קרבן תמיד ומוסף<sup>16</sup>, כנאמר בגמרא בהמשך, שהוא לומד באופן של גזירה שווה "מועדו מועדו", המילה "מועדו" הכתובה לגבי קרבן פסח ולגבי<sup>17</sup> קרבן תמיד.

הדבר מפורש יותר בתלמוד הירושלמי<sup>18</sup>, ששם מובאים דברי הלל בגירסא זו: "הואיל ותמיד קרבן ציבור ופסח קרבן ציבור, מה תמיד קרבן ציבור דוחה השבת, אף פסח קרבן ציבור דוחה שבת"<sup>19</sup>.

ובנוגע ל"פסח יחיד" (שבתוספתא שם) - ראה מנחת בכורים שם שמפרשו (בב' פירושים הראשונים): א) היינו פסח שני, ב) אם אינן מנייין עמו [וא"כ עדיין יש עליו שם קרבן צבור מצד זה ש"אחי בכנופיא"].

וגם לפי' הג' "כגון שהיו רוב צבור זבין" (ע"ד הנ"ל בתוספות) - הרי זה שדחי שבת הוא (כמ"ש התוס' שם) משום ד"כיון דגמרינן בגו"ש הכי גמרינן מה להלן כו' אף בפסח לא יתבטל בשבת.. אי אמרת לא דחי שבת ביחיד הרי הוא בטל לגמרי" - היינו שמתבטל (לא רק קרבן פרטי דאיש זה, כ"א) כל ענין הפסח שגדרו - חיוב כל ישראל (צבור).

<sup>20</sup> יומא נ, א.

<sup>21</sup> הל' ביאת המקש פ"ד ה"ט.

<sup>22</sup> משנה רפ"ב דתמורה (יד, א).

<sup>23</sup> וראה פסחים ע, ב (גבי חגיגה): מ"ט דלא דחי שבת הא ודאי קרבן צבור הוא (וראה תוס' שם ד"ה מ"ט וד"ה הא ודאי). ושם עז, א: שלא למדנו אלא לתמיד ופסח.. שאר קרבות צבור מניין כו'. פרש"י מנחות (כא, סע"א): תקריב בשבת.. אם קרבן צבור הוא כו'.

וקושיית ר' מאיר (משנה תמורה שם. יומא שם) מחביתי כה"ג ופר של יוהכ"פ דדחי שבת - י"ל שהתק"ס ס"ל דנחשבו כקרבן צבור (וכבגמרא יומא שם לפני"ז (בהקס"ד) "מכלל דאיכא למ"ד דציבור"): בנוגע לחביתי כה"ג - ראה תו"י שם ד"ה

<sup>15</sup> פרש"י פסחים שם ד"ה בני בתירה.

<sup>16</sup> פרש"י שם ד"ה וכי. וראה ירושלמי שם.

<sup>17</sup> פינחס כה, ב.

<sup>18</sup> שם, ועד"ז בתוספתא שם.

<sup>19</sup> אין להקשות מתוספתא שם (הובא בר"ח פסחים שם, ב): מקובלני מרבתי שפסח דוחה את השבת ולא פסח ראשון אלא פסח שני ולא פסח צבור אלא פסח יחיד". וכתוד"ה דוחה יומא שם: דגם "אם היו כל ישראל זבין או בדרך רחוקה חוץ מאדם אחד או שנים וחל ע"פ להיות בשבת" נלמד מתמיד שדוחה את השבת -

כי זה שפסח שני דוחה שבת - אף שהוא קרבן יחיד (שהרי "לא אתי בכנופיא" - יומא שם) - הוא מפני הלימוד "ככל חקת הפסח יעשו אותו", כהמשך הגמרא ותוד"ה דוחה יומא שם [ומלשון הגמרא יומתק שם א"כ היא דוחה את השבת כו" משמע שהתק"ס ס"ל דלא דחי את השבת. וראה תוספות חדשים למשנה תמורה רפ"ב] (וראה מל"מ להל' ק"פ פ"א ה"ג):

אלא, שגם לפי דעת תנא קמא, הכרחי התנאי של "זמנו קבוע"<sup>26</sup> כתנאי צדדי, ולכן פר העלם דבר של צבור אינו דוחה<sup>27</sup> שבת, למרות ש"חטאת הקהל הוא"<sup>28</sup>, ואין לך ציבור גדול ממכלל ישראל.

ולפיכך: מפסח מצרים, שהיה קרבן יחיד והוקרב ביום חול<sup>29</sup> לומדים שקרבן יחיד אינו דוחה שבת, לעומת זאת הוקרב הפסח במדבר בשבת<sup>30</sup> - ובאופן זה ניכר שבקרבן

השבת... וקרבנות יחיד אינן דוחות..."<sup>18</sup>. ומעצם העובדה שבין בני בתירא והלל, וכן בין רבי יאשיה ורבי יונתן, כדלהלן, היה דין ודברים אם קרבן פסח דוחה שבת, מוכח, שדעתם היא כדעת תנא קמא, שהרי לפי דעת רבי מאיר אין כאן מלכתחילה מקום לשאלה<sup>24</sup>, כי קרבן פסח "זמנו קבוע"<sup>25</sup>.

<sup>26</sup> ראה פרש"י פסחים שם (ע, ב ד"ה אמאי) - לענין חגיגה: הא ודאי קרבן צבור הוא .. וזמן קבוע לה.

<sup>27</sup> וכקושיית ר' יעקב (על שיטת הת"ק) יומא שם. ג"כ קושייתו משעירי עכו"ם. ובנוגע לחגיגה - ראה פסחים שם דנלמד מ"וחגותם אותו גו" דאינה דוחה את השבת. וראה פסחים עו, סע"ב: "כיון דאית ל' תשלומין כל שבעה לא דחיא שבת" (אבל בתוס' שם לא גריס ל').

<sup>28</sup> ויקרא ד, כא.

<sup>29</sup> להעיר דלקיחתו היתה בשבת (תור"ה ואותו שבת פז, ב) אבל אפ"ל לקיחה מבלי חילול שבת (מה"ת). וראה לקו"ש (המתורגם) ח"ז ע' 62 ואילך.

<sup>30</sup> אבל להעיר מראב"ע (פקודי מ, ב. ר"פ שמנין) ד"ביום השמיני" הוא "שמיני לניסן" וכן צ"ל (כמ"ש בראב"ע שם) לדעת רע"ק (ספרי פרשתנו ט, ו. סוכה כה, רע"ב) דה"טמאים לנפש אדם" (פרשתנו שם) - "מישאל ואלצפן היו שנטמאו לנדב ואביהוא" [דאל"כ - היו יכולין ליטהר קודם י"ד ניסן (כקושיית ר' יצחק - ספרי וסוכה שם), ועכצ"ל שגם רע"ק ס"ל "שחל שביעי שלהם להיות בע"פ" (ראה גירסת הס' שהובאה בתור"ה שחל סוכה שם)] - יש רוצים לתרץ כמה קושיות ע"י שנאמר שגם רע"ק פליג על הת"כ כו' (דלעיל הערה 4)

ולטעמיך: פר דיוהכ"פ - כביומא שם לפנ"ז "חטאת צבור היא" מכיון שבא "על אחיו הכהנים" (פרש"י שם ד"ה חטאת). וגם להת"י דהוא "חטאת השותפין" - עיין בארוכה תו"י שם (ד"ה ומאי נ"מ) שדומה בכמה ענינים לחטאת צבור. וראה מהר"ת חיות ליומא (שם. ו, ב - מתו"י הובא בשער המלך) דכיון שכל הקרבנות היום תלויים בפר מחשיב קרבן צבור. ולהעיר מענין מכשירי מצוה שלא ה' אפשר (ע"פ תורה) לעשותם מבעוד יום (שבת רפי"ט. פסחים רפ"ו. ועוד. ובירושי' פסחים שם סה"ג) דהזאה אינה דוחה - מפני דעכ"פ מין הזאה ראוי מאתמול - משא"כ בנדו"ד).

<sup>24</sup> משא"כ אם תלוי בצבור - ש"ל דפסח הו"ע של יחיד (כדלקמן בפנים ס"ד ואילך בארוכה). ו"ל ו"ל שלכן לא הקשה ר' מאיר מפסח [ביומא שם: "א"ל ר"מ .. והלא .. ופסח דקרבן יחיד הוא כו"י (ובמשנה תמורה שם ליתא "ופסח") אבל הכוונה לפסח שני כדלקמן ביומא שם נא, א. וראה לעיל הערה 15 ובשו"ג שם]. - כי בזה י"ל שהת"ק ס"ל שיש בו גדר דקרבן צבור מכיון ש"אתי מכנופיא" (משא"כ בהנ"ל דהערה הקודמת).

<sup>25</sup> ולהוסיף: מלשון הרמב"ם בפיה"מ הקדמה ללסדר קדשים ("והמין הרביעי") - "דומה זה המין לקרבן צבור לפי שהוא דוחה את השבת כו' שכל קרבן שקבוע לו זמן דוחה את השבת כו"י - משמע, דזה גופא ש"קבוע זמנו" שייך לגדר דצבור.

כלומר, קרבן פסח כולל הן ענינים של "קרבן יחיד" והן של "קרבן ציבור". ויותר מכך: אין הוא כוללם כענינים נפרדים, אלא בעניני ה"יחיד" קיימים גם עניני הציבור, ומצד שני - ב"ציבור" שבו נכלל גם ה"יחיד".

כאמור, קרבן הפסח מובא ממונו של היחיד והוא "לא בא מתחילתו אלא לאכילה", ואינו נאכל אלא למנויו, ולכן כל מנין זקוק לקרבן נפרד, אך כל זאת צריך להיעשות בכנופיא - כל ישראל ביחד.

ומצד שני: למרות שהקריבו את קרבן פסח ב"כתות" ו"קהל עדת", לא נעשה הדבר בקבוצה אחת, אלא זוקא "בג' כתות", ולפחות מפני הספק כל אחת מהן - שלוש פעמים "קהל"<sup>35</sup>.

ד. לפי האמור לעיל ניתן להסביר גם את הדיון שבין בני בתירא לבין הלל לגבי השאלה אם קרבן פסח דוחה שבת: כיון שבקרבן פסח ישנן שתי ההגדרות - הן של קרבן יחיד והן של ציבור, יש לדון איזו מהן עיקרית ומכריעה - ענין ה"יחיד" שבן, שאז אין הוא דוחה שבת, או ענין ה"ציבור" שבו, שאז בכחו לדחות שבת.

הוכחה נוספת להסבר זה ניתן למצוא מדברי הספרי<sup>36</sup> על הפסוק "ויעשו בני

זה נוצר הענין של ציבור, ולכן הוא דוחה שבת.

ג. למרות שהפסח במדבר, ופסח דורות, נכללים בגדר של קרבן ציבור, אין הוא קרבן ציבור בכל הפרטים. להיפך: בעיקרו ובמהותו הוא קרבן יחיד - כל אחד מבני החבורה חייב להביא קרבן נפרד ממונו שלו, ולא ממון הציבור אשר בלשכה. כן יש בו אכילת בעלים, ויותר מכך: קרבן פסח לא בא מתחילתו אלא לאכילה<sup>31</sup>, ו"אינו נאכל אלא למנויו"<sup>32</sup>, ועוד, וכל אלה הם אפיונים של קרבן יחיד -

אלא שבנוסף לכך הוא גם בגדר קרבן ציבור כי הוא "אתי בכנופיא", ונשחט "בג' כתות"<sup>33</sup> - קבוצות<sup>34</sup>.

דאותו היום נטל י' עטרות כו', ואין ראי' ד"ביום השמיני" הי' ב"ראשון למע"ב" (ובראב"ע פקודי שם): ביום ששי הוקם המשכן או ביום השבת).

ולהעיר דגם בפסח לגלג פלוגתא מעין זה (האם היתה קביעות דע"פ שחל בשבת): בסדר עולם פי"א (ועד"ז הוא בכמה מקומות) דכיבוש יריחו - כ"ח ניסן - הי' בשבת, וא"כ ע"פ חל בשבת, ונאמר (יהושע ה, י) "ויעשו את הפסח בארבעה עשר גוי": אבל בסדר הדורות מובא דר"ח ניסן הי' אז ביום ב', וא"כ ע"פ חל בחול.

וידוע שקו"ט האחרונים בכ"ז (וגם בענין פלוגתת בני בתירא והלל) - הובאה בתו"ש בא כרך י-א מילואים סי"ג, ושו"נ.

<sup>31</sup> פסחים עו, ב במשנה.

<sup>32</sup> זבחים נו, ב במשנה.

<sup>33</sup> פסחים סד, א ושם. וראה מכתבי תורה מכתב ד' (להרגצובי).

<sup>34</sup> פסחים שם, ב - כי צ"ל "קהל ועדה וישראל" שכ"א "עשרה" (שם וברש"י).

<sup>35</sup> להעיר משו"ע יו"ד סרכ"ח סכ"א. ועוד.

<sup>36</sup> ועד"ז בספרי פנחס כח, ב. מכילתא בא יב, ו.

יאשיה סובר שבהיותם "טפי ממאה" הם נעשים ציבור, ורבי יונתן סובר ש"טפי טמאה" הם נעשים "עיר" - אוקס של יחידים - "עד רובו של שבט".

ההסבר לכך הוא: אצל רבי יאשיה מכריע ה"ציבור", ולכן הוא רואה "טפי ממאה" כמציאות של ציבור, לשיטת רבי יונתן מכריע ה"יחיד", ולכן עדיין זו "עיר" עד "רובו של שבט".

וכך גם בענין "עד ק": רבי יונתן רואה אותם כ"יחידים ממש, אפילו לא "עיר", ואילו רבי יאשיה רואה אותם כמציאות של עיר<sup>40</sup>.

(ב) בענין "מקלל אביו ואמו"<sup>41</sup>: "איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו"<sup>42</sup>, אין לי אלא אביו ואמו, אביו שלא אמו, אביו שלא אמו מניין, תלמוד לומר אביו ואמו קילל דמיו בו, אביו קילל אמו קילל, דברי רבי יאשיה, רבי יונתן אומר משמע שניהן כאחד ומשמע אחד בפני עצמו, עד שיפרוט לך הכתוב יחידיו" -

רבי יאשיה סובר שיש להתייחס ל"את אביו ואת אמו" ככלל - אלו שהולידו את ה"איש" - ולכן, ללא הפסק "אביו ואמו קילל" צריך היה לומר, שאין הוא חייב אלא אם כן קילל את "שניהם כאחד". ואילו רבי

ישראל את הפסח במועדו", ששם נאמר, שגם רבי יאשיה ורבי יונתן חלוקים בדעותיהם שבנושא זה, אם קרבן פסח דוחה שבת: רבי יאשיה לומד מ"במועדו" שקרבן פסח דוחה שבת, כדעת הלל, ורבי יונתן אומר "ממשמע הזה עדיין לא שמענו", שאין להסיק מ"במועדו" שקרבן פסח דוחה שבת<sup>37</sup> - כדעת בני בתירא.

וכיון שנקודה זו, אם היחיד והפרט גובר ומכריע או הציבור והכלל, מהווה במספר מקומות את סלע המחלוקת שבין רבי יאשיה לרבי יונתן, כדלהלן, יש להניח, שזהו הבסיס למחלוקתם גם לגבי קרבן פסח.

ה. להלן דוגמאות של מחלוקות בין רבי יאשיה לרבי יונתן, אשר בהן הם הולכים לפי שיטתם בנקודה שדלעיל:

לגבי בני אדם: (א) בענין עיר הנדחת<sup>38</sup>: "עד כמה עושין עיר הנדחת, מי ועד ק' דברי רבי יאשיה: רבי יונתן אומר מק' ועד רובו של שבט". רש"י<sup>39</sup> מסביר את טעמו של רבי יאשיה: בציר מערשה לא מקרי עיר - "עיר הנדחת" - וטפי ממאה נפקא מתורת עיר והוה להו ציבור". כלומר, רבי

<sup>37</sup> ודוחק לומר שלאחרי שהשיב לו ר' יאשיה הגז"ש ד"במועדו במועדו" הודה לו ר' יונתן. וראה ירושלמי (דלעיל הערה 10) שבני בתירא "לא קיבלו ממנו (היקש, ק"ו וגז"ש) עד שאמר להן כו' שמעתי משמע"י ובטליון".

<sup>38</sup> סנהדרין טו, סע"ב. וראה לקמן הערה 39.

<sup>39</sup> ד"ה מערשה. ולהעיר מירושלמי דלקמן הערה 57.

<sup>40</sup> ובפרט עפ"י משנת" (ראה לקמן הערה 58), דגם עיר (הנדחת) הוא מציאות אחת של צבור.

<sup>41</sup> סנהדרין סו, א. וש"נ. תו"כ קדושים עה"פ.

<sup>42</sup> קדושים כ, ט.

לפי רבי יאשיה מכריעה האפשרות לפרש את המושג "זבח" ככולל בתוכו את כל הסוגים, כולל עוף אשר מליקתו היא שחיתתו<sup>47</sup>, ויש צורך במיעוט מיוחד כדי למעט עולת עוף מנסכים, ואילו רבי יונתן סובר שההכרעה היא לפי הפרט של "זבח", ולא עולת עוף "דבמליקה היא ולא בזביחה"<sup>48</sup>.

לגבי ממון (ה) בענין "חומש"<sup>49</sup>: "ויספך חמישתו עליו"<sup>50</sup>, שיהא הוא וחומשו חמשה, דברי רבי יאשיה, רבי יונתן אומר חמישתו חומשו של קרן" – לדעת רבי יאשיה החומש הוא "מלבר" (חומש של הקרן ב"ח עם התוספת), ואילו רבי יונתן סובר "חומש מלגיו" ("חומשו של קרן").

ההסבר למחלוקתם הוא: הקרן והחומש הם שני דברים שונים – הקרן הוא עיקר התשלום, והחומש הם הוא התוספת. אך יש ביניהם נקודה משותפת – שניהם ביחד מהווים את התשלומים עבור אותו מעשה.

ולכן: רבי יאשיה נוקט בשיטתו לצרף ולחבר את הפרטים, ולפיכך יש לתת, לפי דעתו, "חומש מלבר" – חמישית של הקרן והחומש ביחד. ואילו רבי יונתן רואה כל פרט בנפרד, ולכן גדלו של אחד מהפרטים,

יונתן סובר שיש להתייחס אל כל אחד מהם כפרט בפני עצמו<sup>43</sup> - "אביו" בנפרד ו"אמו" בנפרד - "עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו". ולכן אין צורך בלימוד מיוחד ל"אביו שלא אמו..."

דוגמאות נוספות:

לגבי קדשים: (ג) פסח - כדלעיל.

ד) עולת עוף<sup>44</sup>: "לעשות ריח ניחוח לה' מן הבקר או מן הצאן"<sup>45</sup>, מה תלמוד לומר לפי שנאמר<sup>41</sup> עולה, שומע אני אפילו עולת עוף במשמע ("טעון נסכים"<sup>46</sup>) תלמוד לומר מן הבקר או מן הצאן - דברי רבי יאשיה, רבי יונתן אומר אינו צריך, הלא הוא אומר<sup>41</sup> זבח, ועוף אינו זבח" -

<sup>43</sup> לפמ"ש התוס' (יומא נז, ב ד"ה תניא. מנחות כב, ב ד"ה ור"י) דר' יהודה ס"ל כר' יונתן [והא דס"ל מערבין לקרנות - דלא כר' יונתן (ראה לקמן בפנים ס"ח) - הוא משום "דדריש אחת"] - נמצא דגם ר' יהודה אויל בזה לשיטתי גבי עיה"נ ס"ל (ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ו) כר' יונתן "ממאה ועד רובו של שבט". [ולהעיר, דבר פלוגתי - ר' מאיר - ס"ל "מחמשה עד עשרה". וראה בספרים שהובאו בעמודי ירושלים (אידינשטיין) לירושלמי שם].

אבל להעיר מהמדובר כמ"פ (לקו"ש [המתורגם] ח"ה ע' 263 ואילך. ועוד) בנוגע לשיטת ר' יהודה היא לדייק כללות העניין (אף שאינו מתאים כ"כ עם פירוש של תיבה פרטית), עיי"ש.

<sup>44</sup> מנחות צ, סע"ב. ספרי שלח עה"פ.

<sup>45</sup> שלח טו, ג.

<sup>46</sup> ספרי שם.

<sup>47</sup> חולין כ, ב.

<sup>48</sup> רש"י כת"י מנחות שם ד"ה ועוד.

<sup>49</sup> ב"מ נד, א. וראה לקמן הערה 53. ובתוספתא מע"ש רפ"ד פליגי בזה ת"ק ור"א ב"ר שמעון.

<sup>50</sup> בחוקתי כז, כז.

בחומש, הוא "חמישית" של הפרט האחר, ה"קרן" – "חומש מלגיו".

לגבי זמן: (ו) בענין מהותו של "זמן" –

בשלוש המחלוקות האחרונות – לגבי עולת עוף, חומש חמץ – ניתן היה לומר (בלי להתחשב שעקב הנקודה המשותפת שישנה בכל המחלוקות הקיימות בין אותם חכמים, סביר לומר שהם נוקטים כל אחד בשיטתו), שהמחלוקת אינה קשורה לנקודה הנ"ל, של חיבור וצירוף או חלוקה ופירוט, אלא בסיבות שונות ואחרות – בכל מחלוקת לפי ענינה:

בדין עגלה ערופה<sup>51</sup>: "אשר לא יעבד בו ולא יזרע"<sup>52</sup> – לשעבר, דברי רבי יאשיה, רבי יונתן אומר, להבא. ובגמרא מוסבר ש"להבא זכולי עלמא לא פליגי (לפי כל הדעות אסור להבא לזרוע וכדומה)... כי פליגי שלעבר".

(א) בענין "עולת עוף" ניתן לומר שהמחלוקת אם "זבח" כולל "עוף" אינה קשורה לחלוקה או לחיבור, אלא כרוכה במחלוקת<sup>53</sup> אם יש "שחיטה לעוף מן התורה" או "אין שחיטה לעוף...".

ההסבר לכך דומה לאמור לעיל: במושג "זמן" נכללים שני ענינים: (א) הפרטים שבו – עבר, הווה ועתיד (ב) המושג "זמן" באופן כללי – ענין המשכיות הזמן באופן כללי, מציאות אחת של עבר, הווה ועתיד.

אמנם, המחלוקת הנ"ל היא רק לגבי בשר חולין, ואילו בקדשים יש צורך במליקה, לפי כל הדעות<sup>54</sup>, אך למרות זאת אותו ביטוי "זבח", נאמר<sup>55</sup> גם לגבי בשר חולין. ולכן, אם "אין שחיטה לעוף מן התורה", אין העוף יכול להיכלל בביטוי "זבח", אפילו כאשר הוא נאמר לגבי קדשים.

רבי יאשיה מחבר הכל ביחד. מצד המשכיות הזמן בכלל הרי עבר, הווה ועתיד הם ענין אחד, ולכן הוא סובר שהתנאי "אשר לא יעבד בו ולא יזרע" אמור לגבי הצירוף של המשכיות הזמן, ולכן הוא חל גם על ה"עבר". ואילו רבי יונתן רואה את ה"פרטים" שבזמן, כאשר כל פרט (עבר, הווה ועתיד) הוא ענין נפרד, ולכן התנאי אמור רק לגבי העתיד – "להבא" – ולא לגבי "עבר".

ו. כאמור מספר פעמים, כאשר מוצאים שיטה אשר בה נוקטים חכמינו ז"ל – "לשיטתיה" – מפורשת במספר מקומות, יש למצוא הכרח לכך, "צריכותא", בכל אחד מן המקומות הללו. שאם לאו, די היה לציין את המחלוקת

<sup>53</sup> דר"א הקפד ורבי – חולין כח, א. וש"נ ועיי"ש כז, ב.

<sup>54</sup> כמש"נ (ויקרא א, טו. שם ה, ח) "ומלק את ראשו".

<sup>55</sup> ראה יב, כא

<sup>51</sup> סוטה מו, ב.

<sup>52</sup> שופטים כא, ד.

ז. ה"צריכותא", הצורך בפירוט שתי המחלוקות הראשונות, המובאות לעיל בסעיף ה', היא:

בענין המקלל המחלוקת היא לגבי משמעות הניסוח בפסוק: כאשר מציינת התורה שני דברים, ללא המילה "יחדיו", האם הכוונה היא לשניהם ביחד, או לכל אחד מהם לחוד. את זאת אי אפשר לדעת מן המחלוקות האחרות.

בנוסף לכך יש לומר: כאן המחלוקת היא האם לצרף ביחד שני דברים השונים לחלוטין זה מזה (שלא כקרן וחומש) המפורטים בפסוק א.ח. וייתכן לומר שלמרות שבמקרים אחרים סובר רבי יאשיה שצריך לצרף דברים, הרי במקרה זה הוא סובר שאין לצרפם.

בענין עיר הנדחת המחלוקת היא לגבי פירוש מילה כתובה בתורה: מהי "עיר", ומתי היא חדלה להיות עיר והופכת להיות אוסף של יחידים, או ציבור<sup>61</sup>.

לכאורה, ניתן לשאול: מחלוקת זו דומה, לכאורה, למחלוקת בענין העוף, לגבי משמעות המילה "זבח" שבפסוק. ואם כך, מדוע צריך לפרט את המחלוקת גם בענין עיר הנדחת?

אלא, שבנוסף לאמור, לעיל, שבענין "זבח" תלויה המחלוקת גם בשאלה אם יש שחיטה לעוף מן התורה, יש לומר: בענין עיר הנדחת יש חידוש והבדל בדין גם לגבי

(ב) "חומש": בענין הטעם לתוספת חומש, בפדיון הקדש, מבאר הרמב"ם<sup>56</sup>: ירדה תורה לסוף מחשבת האדם... שטבע של אדם נוטה להרבות בקנינו, והוא יפדה זאת "בפחות משוויו".

ולכן ניתן לומר, שהמחלוקת היא בהערכת "מחשבת האדם"<sup>57</sup>: עד כמה יפחית האדם משווי ההקדש<sup>58</sup> – האם די בכמות "חומשו של קרן", או שאין יוצאים מן הספק בנכונותו של האדם לפדות "בפחות משוויו" עד הגודל "רביע של קרן"<sup>59</sup>.

(ג) "זמן": יש לומר, שכאן אין מדובר בשאלה אם "לצרף או לחלק", אלא על עצם מציאותו של הזמן – כלשון הגאון הראגוטשובי<sup>60</sup>: האם הזמן הוא "מחובר מפרטים או עצם פשוט".

<sup>56</sup> סוף הלי' תמורה.

<sup>57</sup> ולהעיר, דבספרי נשא (ה, ז) גירסת הספרים דר' יאשיה "חומשו של סלע" נוכייה גירסת היל"ש נשא שם. וראה ספרי הוצאת הארואויסק שינויי הגירסאות שבת. ולא הוא וחומשו חמשה, אבל הגי' הגר"א: הוא וחומשו חמשה דברי ר"י, כבש"ס.

<sup>58</sup> ומכיון משגבי פדיון קדשים צ"ל כמות זה (מלגיו או מלבר) – שוב לא פלוג בכל שאר המקומות שצריך להוסיף חומש, גם באלו שאין שייך טעם הני"ל (ראה לקח טוב – להר"י ענגל – כלל ח' בסופו, דגם בדאורייתא מצינו "לא פלוג").

<sup>59</sup> רש"י ב"מ שם ד"ה הוא וחומשו חמשה.

<sup>60</sup> ראה מפענצ"פ פ"ג ס"ג ואילך. וש"נ.

<sup>61</sup> ראה תוד"ה מעשרה סנהדרין טו, סע"ב (ולהעיר מתוד"ה איש שם טז, א). וראה ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ו: עי לא כפר עיר ולא כרך. וראה מפרשים שם.

פרו של הכהן גדול ביום הכיפורים הוא קרבן יחיד<sup>65</sup>, והשעיר "אשר לעם"<sup>66</sup> הוא קרבן ציבור אך למרות זאת סובר רבי יאשיה שמצרפים ומערבים אותם יחד.

חידוש נוסף יש במחלוקת זו של "מערבין לקרנות" על פני ענין המקלל: דבריו של רבי יאשיה בענין המקלל, שלא הלימד המיוחד ידעים את האיסור רק אם קילל "אביו ואמו", אינם מחייבים שמדובר רק במקרה שמקללם בבת אחת, באותו דיבור, אלא אף כאשר מקללם בזה אחר זה. וחידושו של הפסוק הוא שהאדם חייב אף כאשר קילל את אביו או את אמו בלבד.

כלומר ה"צירוף" במקרה זה הוא צירוף של שניהם, אביו ואמו אך גם כאשר מקללם בזה אחר זה, וה"חלוקה ופירוט" במקרה זה היא כאשר מקלל רק אחד מהם.

ואילו בענין "מערבין לקרנות", סוברים כולם, שצריך להזות את שניהם על קרנות המזבח. המחלוקת היא, האם "מערבין" – את שניהם בבת אחת, או מזים אותם בזה אחר זה. ולפיכך יש כאן חידוש בשיטת רבי יאשיה בענין "מערבין לקרנות", כי כאן מערבין את דם הפר ביחד עם דם השעיר<sup>67</sup>.

המציאות של ציבור עצמו<sup>62</sup>: עשרה, מאה, רובו של שבט.

ולפיכך ניתן היה לחשוב שבמקרה זה מסכים רבי יאשיה עם דעת רבי יונתן ש"טפי ממאה" הם "עיר", כיון שגם "עיר" היא ציבור.

או מצד שני: רבי יונתן מסכים לדעת רבי יאשיה, כיון שבענינים רבים עשרה כבר אינם מציאות של יחידים.

ח. שיטתו של רבי יאשיה, בענין המקלל, שיש לצרף שני פרטים המזכרים ביחד בתורה, אינה רק כאשר שני הפרטים הם מאותו סוג, "אביו ואמו", אלא אף כאשר מדובר בשני סוגים שונים. את זאת לומדים ממחלוקת נוספת בין רבי יאשיה לרבי יונתן –

ז) האם "מערבין לקרנות", או אין "מערבין לקרנות"<sup>63</sup>: "ולקח מדם הפר ומדם השעיר"<sup>64</sup>. שיהיו מעורבין (מזים אותם ביחד על קרנות המזבח) – דברי רבי יאשיה, ורבי יונתן אומר, מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו.

<sup>65</sup> גם את"ל שיש בו גדר דקרבן ציבור (כנ"ל הערה 19) פשוט שאינו דומה כלל להשעיר שהוא קרבן ציבור ממש.

<sup>66</sup> אחרי שם, טו.

<sup>67</sup> להעיר מתוס' יומא שם (נח, א ד"ה רבי יונתן) דלולי הדרשה ד"אחת" גם רבי יאשי' הי' מודה דאין מערבין "כי היכי

<sup>62</sup> ראה לקו"ש [המתורגם] כרך ט' עמ' 114 (דכל אנשי עיר הנדחת הם מציאות אחת). ועיי"ש, שעפ"ז מתורץ למה גם הנשים והטף שלא חטאו נהרגים, ועוד.

<sup>63</sup> יומא נז, סע"ב ואילך. וש"נ.

<sup>64</sup> אחרי טז, יח.

אומר שחובת המיתה, "ומתו", מוטלת על הצירוף של "שניהם" כאחד, ולכן חייבים שניהם להיות בני עונשין, ואילו רבי יונתן סובר, שאין צורך לצרפם, וחובת המיתה מוטלת על כל אחד מהם בנפרד – "אחד אחד בפני עצמו" – "ומת האיש... לבדו".

ה"צריכותא" שבמחלוקת זו, לפי פירוש רש"י בסוגיא<sup>74</sup> היא: הקטנה, לא זו בלבד שהיא "אינה שווה" לגדול בעונשין, אלא שהיא כלל אינה בגדר עונשין, ולכן ניתן היה לומר, שבמקרה זה מסכים רבי יאשיה עם דעת רבי יונתן, שלמרות שאין מתקיים התנאי של "שניהם כאחד" עדיין מוטלת החובה על הגדול, כיוון שאי הענשת הקטנה

מצד שני, יש חידוש גם בשיטתו של רבי יונתן בעניין "מערכין לקרנות"<sup>68</sup>: כאמור לעיל, השעיר הוא קרבן ציבור, ולפיכך ניתן הי' לומר, שלפי כל הדעות, גם לדעת רבי יונתן, מצרפים אל הציבור (השעיר) עוד יחיד (הפר)<sup>69</sup> "מערכין לקרנות". אך לא כך בעניין המקלל, כאשר הן אביו והן אימו הם יחידים.

ט. מחלוקת נוספת בין רבי יאשיה לרבי יונתן האם "שניהם כאחד" או "אחד אחד בפני עצמו" –

(ח) בעניין<sup>70</sup> גדול הבא על הקטנה<sup>71</sup>, "ומתו גם שניהם"<sup>72</sup>. עד שיהיו שוין כאחד – דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אומר, ומת<sup>73</sup>, האיש אשר שכב עמה לבדו". רבי יאשיה

<sup>74</sup> ד"נייהם שוין" פירושו (דשניהם) "בני עונשין".

וגם לפר"ת שם (בתוד"ה עד) ד"שניהם שווים" היינו "במיתה אחת" ולמעוטי הבא על קטנה המאורסה שאינה "באותה מיתה שאם היתה גדולה בסקילה" [משא"כ הבא על קטנה נשואה חייב גם לר' יאשי', כי שהיה שווים "באותה מיתה" (חנק) כי "אם היתה גדולה היתה נמי בחנק"] – מתאים הצריכותא שבפנים.

כי מכיון שהקטנה אינה בת עונשין, וזה ש"שניהם שווים" או אינם שווים "באותה מיתה" הוא [לא שווים בפועל] "במיתה אחת" כ"א" רק "בכח" שאם היתה גדולה כו" – נמצא, שה"צירוף" וה"כלל" בנדר"ז הוא רק "בכח". והחידוש (בדעת ר' יאשי') בזה הוא בב' הקצוות: (א) הבא על קטנה נשואה חייב משום ש"שניהם שווים" – היינו שאולינן גם בתר כלל ש"בכח". (ב) כשחסר ב"כלל" זה – אף שהוא רק חסרון "בכח" – ג"כ מבוטל ה"כלל" (והחויב מיתה שעל הגדול).

דלפני ולפנים ולפנים ובהיכל נותן מזה בעצמו ומזה בעצמו". וימתק עפ"י המבואר בפנים.

<sup>68</sup> עפ"י המבואר בפנים – דחידוש הן בדעת רבי יאשי' והן בדעת רבי יונתן – יומתק זה שבגמרא שם קס"ד דר' יונתן הוא דס"ל מערכין לקרנות (משום דדריש "אחת") ורבי יאשי' ס"ל אין מערכין וכקושיית התוס' (שבהערה הקודמת) עיי"ש.

<sup>69</sup> ובפרט את"ל (כנ"ל הערה 19) דהפר יש בו גדר דקרבן ציבור (משא"כ במקלל שדניהם יחידים אין סברה לצרפם).

<sup>70</sup> קידושין י, רע"א. וש"נ.

<sup>71</sup> פרש"י שם ד"ה שניהם. וראה לקמן הערה 70.

<sup>72</sup> תצא כב, כב.

<sup>73</sup> שם, כה.

(א) מציאותם של היחידים בטלה, ונוצרת מציאות חדשה לחלוטין, מציאות אחת של ציבור, בדומה למציאותו של יחיד. (ב) הציבור איננו מציאות אחת לגמרי, אלא זהו אוסף של יחידים רבים, בדומה למהות של "רוב עם הדרת מלך"<sup>77</sup>, שהכונה איננה להופכם למציאות אחת, שהרי להיפך, כאן חשובה הריבוי: כל שהעם "רב" יותר, כך גדולה יותר "הדרת מלך".

ויש לומר, שזוהי משמעות המושג "ציבור" לגבי קרבן פסח: אין זה קרבן ציבור אשר בו נהפכים כלל ישראל למציאות אחת, אלא שכל ישראל, הציבור, נשארים במהותם יחידים רבים, ולכל הפחות שלוש כתות.

יא. ויש להסביר, בדרך אפשר, את הטעם הפנימי לכך שקרבן מכיל את שתי המהויות – של "יחיד" ושל "ציבור":

פסח הוא זמן ה"הולדת" של עם ישראל<sup>78</sup>, ולכן מתבטאים בקרבן פסח שתי התכונות המנוגדות שיש בעם ישראל: מצד אחד מאוחדים כל ישראל למציאות אחת של ציבור, קומה אחת שלמה<sup>79</sup>. ומצד

אינה סותר ל"צירוף שניהם כאחד", כי הם כלל אינם ניתנים לצירוף<sup>75</sup>.

י. החידוש שישנו במחלוקת לגבי פסח, אשר בגללו אי אפשר להבין מחלוקת זו מתוך המחלוקות האחרות שלעיל, הוא:

כמוסבר בהרחבה, הרי לכל הדעות כולל קרבן פסח בתוכו, את ההגדרה של כל אחד משני סוגי הקרבנות, הן של קרבן ציבור והן של קרבן יחיד.

ולפיכך ניתן היה לומר שבמקרה זה מסכים רבי אישיה לדעת רבי יונתן שאין זה ענין של "ציבור". וכן להיפך: יתכן שרבי יונתן מסכים במקרה זה עם דעתו של רבי אישיה שאין זה ענין של יחיד.

ענין זה של קרבן פסח, שהוא גם קרבן יחיד וגם קרבן ציבור, ניתן להבין טוב יותר לפי הבנת המהות של המושג ציבור, אשר ניתן להסביר אותה בשתי דרכים<sup>76</sup>:

<sup>75</sup> מעין דוגמא לדבר: מח' שלא לשמה כו' רק במינה פוסל (ובחים ג, א).

<sup>76</sup> האריך בזה בצפ"ט – ראה מפענצי"פ פ"ד ס"ב ואילך, וש"נ. ושם, שזוהי הפלוגתא (ברכות מט, ב במשנה) דר"ע וריה"ג האם יש חילוק בנסוח ברכת הזימון בין עשרה, מאה אלף וריבוא: אם "ציבור" יש בו יחידים, הרי כל מה שמתוסף יותר יחידים נתוסף ב"דרגת" הציבור; אם ציבור הוא מציאות אחת אין הפרש בין עשרה ועשרה ריבוא.

והא דלא מצינו פלוגתא בזה בין ר' אישי' ור' יונתן – י"ל: דאפשר ללמוד זה מפלוגתות האחרות [אבל אינו דומה לפלוגתתם בעיה"נ – שהרי שם גם ה"עיר" הוא ציבור באופן מציאות אחת. כמובאר בארוכה בלקו"ש שבעה"פ 58.

<sup>77</sup> משלי יד, כח. ראה אנציקלופד' תלמודית בערכו, וש"נ. וראה שייכות דציבור להענין ד"ברוב עם" ע"ד החסידות – אוה"ת בראשית פ, א.

<sup>78</sup> יחזקאל טז, עיי"ש.

<sup>79</sup> לקו"ת ר"פ נצבים. ובכ"מ.

ויש לומר, שגם בפסח מצרים היה לפחות "מעין" של "ציבור" כמסופר במדרש<sup>84</sup> ש"כל ישראל" אכלו מפסחו של משה. שהרי כיון שפסח מצרים היה היסוד לפסח דורות צריך היה להיות בו – ולפחות בקרבנו של נשיא הדור – "מעין" הענין של ציבור.<sup>85</sup>

יב. נקודה זו – שמציאותו של עם ישראל כציבור אינה מבטלת את היחידים שבו – מתבטאת גם בקרבנות ציבור ממש. אמנם, הם באים מממון הציבור, וצריך להיות ש"מיסרם לציבור יפה יפה"<sup>86</sup>, הכסף נפטיק להיות ממון יחיד, אך למרות זאת אין מתבטל לחלוטין חלקו של היחיד בקרבן התמיד<sup>87</sup>, כדברי חז"ל<sup>88</sup> על הפסוק<sup>89</sup> "אל

<sup>84</sup> שמו"ר פי"ט ה.

<sup>85</sup> נוסף על זה שגם אז: **כל ישראל** היו מחוייבים בפסח: "קבוע זמנו" – ראה לעיל הערה 21; נאכל בחבורה – ראה תיב"ע בא יב, ד דחבורה צ"ל עשרה (וראה שקו"ט כו בתו"ש עה"פ)

<sup>86</sup> ר"ה ז, ריש ע"ב.

<sup>87</sup> ראה ג"כ רמב"ם ריש הל' תמורה. ובארוכה – מפענצ"פ פ"ד ס"ב וס"ד, וש"נ. ושם, שתלוי בפלוגתת ר"ע וריה"ג דלעיל הערה 72. אבל עפ"י המבואר בפנים – שיש בבני"ב' הגורים, וזה שהם מציאות אחת דצבור אינו מבטל מציאות היחיד – י"ל שעד"ז הוא בקרבנות צבור, שגם לאחר ש"מוסרו יפה יפה" מ"מ נשאר בזה השייכות דהיחיד, שלכן מקום להבקשה "חלקם לא יקובל". וראה סה"מ תיש"א ע' 31 בהערה. ואכ"מ.

<sup>88</sup> במדבר פי"ח, י. פרש"י עה"פ.

<sup>89</sup> קרח טז, טו.

שני – כל יהודי כשלעצמו הוא "עולם הבא"<sup>80</sup>.

בכך מובן מדוע הענין של "ציבור" בקרבן פסח התחיל רק ב"פסח מדבר", למרות שהולדת עם ישראל היתה בצאתם ממצרים, כי גם הפיכתו של עם ישראל ל"ציבור" אחד התרחשה רק מאוחר יותר, במתן תורה<sup>81</sup>, כאשר הגיעו ל"יחזן שם ישראל נגד ההר" – "כאיש אחד"<sup>82</sup>.

מצד שני הקרבת הפסח היתה גם במצרים, ואף יותר מכך: הלכות רבות של פסח דורות נלמדות דוקא מן הנאמר לגבי פסח מצרים<sup>83</sup>, כלומר, פסח מצרים הוא היסוד לכל הפסחים המאוחרים יותר – כי הפיכתו של עם ישראל בעת מתן תורה למציאות של ציבור היא באופן שמציאותו וחשיבותו של היחיד, המודגשת, כדלעיל, בפסח מצרים, אינה בטלה על ידי כך, אלא הוא הוא נשאר גם לאחר מכן מציאות כשלעצמו.

<sup>80</sup> סנהדרין לז, א במשנה.

<sup>81</sup> בצפצפ"ג (להל' ברכות פ"י ה"א. מהד"ת צ, ב. ועוד) דציבור לא הוי בא"י. ואולי י"ל שזהו רק לענין האופן בציבור שנעשה מציאות אחת. משא"כ האופן בציבור שנושאים יחידים נעשה בעת מ"ת. (ועד שלא נבחרה א"י – י"ל דזהו בכל הארצות, כדאיתא במכילתא (בא יב, ב) בנוגע לנבואה) – ולהעיר בצפצפ"ג מהד"ת שם: ציבור מציאות תוארי לא חל רק על ישראל **לאחר מ"ת** ורק כשהן בא"י.

<sup>82</sup> יתרו יט, ב. פרש"י עה"פ.

<sup>83</sup> ראה רמב"ן בא יב, ט. בהנסמן לעיל ע' 4 הערה 21. ועוד.

לומר שבימי הלל היה קיים המנהג<sup>93</sup> של אמירת פרקי אבות בין פסח לשבועות, אך כיון שהתורה היא נצחית<sup>94</sup>, וכן גם מנהג ישראל, אשר תורה היא<sup>95</sup>, יש לומר שמאמר זה של הלל, שמופיע בפרק ראשון של פרקי אבות, קשור לפסח (לשבת הראשונה שלאחריו).

ההסבר לכך הוא: כמזכר בתחילת השיחה, בסעיף ב', פסק הלל שפסח דוחה שבת, וכאמור, פסיקה זו נובעת מכך שפסח הוא כקרנן ציבור. ובסיום הגמרא שם נאמר שבעקבות פסיקה זו מינו את הלל לנשיא.

מיד לאחר פסח, לאחר מינויו של הלל לנשיא, לומדים את מאמרו ותורתו והוראתו של הלל בקשר לקרנן פסח, אשר בעקבותיו הוא נעשה נשיא:

“אם אין אני לי מי לי” – מהותו של קרנן פסח היא קרנן יחיד: יש להביאו לבד מממון יחיד, ומנוייו חייבים להימנות עליו. אך מצד שני – “כשאני לעצמי מה אני”:

הכרחית כאן גם המהות של ציבור: אילו היה כאן רק הענין של היחיד (“כשאני לעצמי”) לא היה קרנן דוחה שבת, וכמילא לא היה הלל מתמנה לנשיא – “מה אני”!

ניתן לשאול: אף אם קרנן פסח הוא ענין של ציבור, הכרחי התנאי של “קבוע זמנו”

תפן אל מנחתם”, בענין קרח ועדתו – “יודע אני שיש להם חלק בתמידי הציבור, אף חלקם לא יקובל לפניך...”.

יותר מכך: ההלכה היא, שאף כאשר יחיד מתוך הציבור נשקל כנגד הציבור כולו, אין מותרים על היחיד למען הציבור: כפי שפוסק הרמב”ם<sup>90</sup>: “אם אמרו להם עכו”ם תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל”. כלומר, למרות שה“ציבור” מכריע את היחיד, אין בכוחו לבטל את מציאותו של היחיד<sup>91</sup>.

יג. בדיוק כשם שאמורים הדברים לגבי כלל עם ישראל, כך גם לגבי היחיד: ממנו נדרשים שני סוגי העבודה, כמאמר הלל<sup>92</sup> – “(א) אם אין אני לי מי לי (ב) וכשאני לעצמי מה אני”:

היהודי הוא מציאות של יחיד – “אני לי”, אך יחד עם זאת הוא חלק מכלל ישראל, ובלעדי זאת אין הוא כלום – וכשאני לעצמי מה אני”.

ולפי האמור לעיל, ששני ענינים אלו מתבטאים בקרנן פסח, ניתן לפרש את מאמר הלל זה בדרך הרמז לגבי פסח. כדי להבין זאת יש להקדים: אמנם, לא ייתכן

<sup>90</sup> הל' יסוה"ת פ"ה ה"ה.

<sup>91</sup> להעיר מצפ"ע עה"ת להפטורת ואתחנן (ע' ל-לא). נעתק במפענצ"פ שם סי"ב) דלוחות הראשונות הוה התורה מציאות אחת, לוחות שניות הוה כל התורה מצטרפת, “ואי”ה לע”ל יהי כל שני המעלות כר”.

<sup>92</sup> אבות פ”א מ”ד.

<sup>93</sup> נסמן בלקו”ש [המתורגם] ח”ז ע' 185 הערות 1, 2.

<sup>94</sup> תניא רפי”ז. שם קו”א סד”ה ולהבין פרטי ההלכות.

<sup>95</sup> נסמן בלקו”ש [המתורגם] ח”ד ע' 60. ועוד.

ופרטיות של היחיד, אלא משום שהוא אחד מתוך הכלל.<sup>102</sup>

(ב) לכל יהודי יש מעלה מסוימת המשלימה את הכלל, כפי שמסביר אדמו"ר הזקן<sup>103</sup> שיש יתרון ברגל על פני הראש, אשר ביחס ליתרון זה ה"רגל" היא בבחינת "ראש". אך למרות שכאן נחשבת המעלה הפרטית של היחיד, הרי זאת בעיקר לא מפני שהיא בעלת חשיבות לעצמה, אלא מפני שמעלה זו תורמת לשלימות הכלל.

אך כאשר אדמו"ר הזקן<sup>104</sup> מבאר את העניין של אהבת ישראל, אין הוא מסתפק באמרו ש"כולן מתאימות ואב אחד לכולנה ולכן נקראו כל ישראל אחים" – אלא הוא מקדים לכך: (ג) "ההנפש והרוח מי יודע גדולתן ומעלתן בשרשן ומקורן באלקים חיים": צריך לאהוב את היהודי מפני מעלתו כפרט, ולא רק משום היותו חלק מתוך הכלל או משום תרומתו לשלימות כלל ישראל.

וגם אהבה זו היא "כמוך" ממש – בדומה לאיברים של גוף אחד, אשר למרות שכל אחד מהם הוא איבר בפני עצמו, וכך הוא צריך להיות, הרי כולם ביחד הם של אותו גוף. ולכן, גם ב"מקום" שבו ניכר רק הענין הפרטי של איבר זה, ולא כפי שהוא

כדי שהוא ידחה שבת, ולכן אומר הלל: "ואם לא עכשיו אימתי" – קרבן פסח, "קבוע זמנו" בי"ד ניסן.

יד. כשם שהדברים אמורים לכל אחד כשלעצמו, כך הם גם לגבי "ואהבת לרעך כמוך"<sup>96</sup>:

יודע<sup>97</sup>, שאהבת ישראל כלפי כל יהודי, יהיה אשר יהיה, נובעת מכך ש"כל איש ישראל... כאיש אחד אחד חברים"<sup>98</sup>, כפי שמסביר אדמו"ר הזקן<sup>99</sup>, שכל ישראל הם כ"איש אחד מחובר מאיברים רבים".

ובענין זה ישנם מספר הסברים:

(א) כל יהודי הוא חלק מכל ישראל, כמאמר חז"ל<sup>100</sup> "אילוי היו ישראל חסרים (בזמן מתן תורה) אפילו אדם אחד, לא היתה השכינה נגלית אליהם", "כל תענית שאין בה מפורשי ישראל אינה תענית"<sup>101</sup> – זאת לא מפני מעלה מסוימת

<sup>96</sup> קדושים יט, יח.

<sup>97</sup> בהבא לקמן – ראה ספר הערכים – חב"ד ע' אהבת ישראל ס"ב, ס"ד וש"נ. לקו"ש [המתורגם] ח"ט ע' 165 ואילך. קונטרס אהבת ישראל.

<sup>98</sup> שופטים כ, יא.

<sup>99</sup> אגה"ק סכ"ב (קלה, ב). וראה ירוש' נדרים פ"ט ה"ד. סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל.

<sup>100</sup> דב"ר פ"ז, ח. וש"נ.

<sup>101</sup> כריתות ו, ב.

<sup>102</sup> בלשון החסידות: מצד בחי' יחידה שבנפשו שלמעלה ממעלות פרטיות.

<sup>103</sup> לקו"ת ר"פ נציבים. וראה אגה"ק שם: שכ"א מתוקן מחבירו.

<sup>104</sup> תניא פרק לב.

ישראל<sup>107</sup>, כל יחיד בנפרד, כדברי רש"י<sup>108</sup> שהקדוש ברוך הוא "אוהו בידי ממש" ומוציא כל יהודי בנפרד מן הגלות, וגם "רעך זה הקדוש ברוך הוא" – ושב ה' אלקיך את שבותך, שהן עתידין ליגאל שכינה עמהן<sup>109</sup>. (ב) ולאחר מכן יתאחדו כל ישראל ויהיו "קהל גדול ישובו הנה"<sup>110</sup>, בגאולה האמיתית בעגלא דידן.

(משיחות חודש ניסן תשל"ז)

משלים את הגוף כולו, גם שם הוא מתחבר ביחד עם כל שאר האיברים לגוף אחד<sup>105</sup>.

ובאמצעות העיסוק ב"ואהבת לרעך כמוך" של יהודי אחד לזולתו באופן שלעיל, יגלה הקדוש ברוך הוא<sup>106</sup> – את אהבתו לישראל ויגאלם מן הגלות בשני האופנים הנ"ל:

(א) "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני

<sup>107</sup> ישע"י כז, יב.

<sup>108</sup> נצבים ל, ג.

<sup>109</sup> מגילה כט, א.

<sup>110</sup> ירמ"י לא, ז.

<sup>105</sup> ראה ס' הערכים חב"ד ע' אברים ס"א.

<sup>106</sup> פרש"י שבת לא, א ד"ה דעלך.

# מכתב כ"ק אדמו"ר למערכת הערות הת' ואנ"ש

**RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON**  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn, N. Y. 11213  
493-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש  
770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

בי"ה, ה' מניא תשמ"ב  
ברוקלין

מערכת "הערות התמימים ואנ"ש"  
דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש  
לוד ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת החו' הערות התמימים ואנ"ש, גליון  
161 כ"ח רמ"ג בעתו -

בטמיכות לרי"ח מנחם אב, דמזלו ארי' ישאג זה  
הקב"ה - מנחם ציון ובונה ירושלים.

ונצטוינו בתורת אמת שהיא תורת (הוראה ב) חיים:

לישועתך קוינו כל היום, בכל יום ויום.

הפי"נ שבמכי יקרא בעת רצון על הציון הקי.

בברכה  


## שפת אמת תיכון לעד

הת' יוסף הלוי שי' ברוד\*

תלמיד בישיבה

בביאור תניא על פרק מ"א להרב עדין שי' אבן ישראל (שטיינזולץ) מבואר, שלאחר שהאדם מצליח להביא את עצמו לידי יראה ואהבה בקנה אחד, תהיה לו אהבה אמיתית ומוחלטת, ולכך הוא מביא פס' שמדגיש את ענין האמת: "שפת אמת תיכון לעד", שזוהי אמת שהיא תיכון לעד - אהבה תמידית.

וכן מסביר גם הרב חלוי"צ שי' גינזבורג בספרו פניני התניא על פרק י"ג, שמה שכתב אדמו"ר הזקן שם אודות האהבה של בינוני אשר לגבי הצדיק היא אינה אהבה אמיתית, מביא אדמו"ר הזקן את הפס' "שפת אמת תיכון לעד", והסביר שאע"פ שזוהי אהבה של בינוני (שהיא אינה שלימה) בבחי' "שפת אמת", אעפ"כ היא "תיכון לעד" - לנצח.

ולכאורה יש להקשות ממ"ש אדה"ז<sup>1</sup>, ש"שפת אמת תיכון לעד", 'תיכון' כתיב ולא 'כוננת', ומזכיר זאת בפרק י"ג גופא וזאת מפני שמדובר ב"שפת אמת" - לא אמת מוחלטת ואמיתית, ולכן רק לעתיד לבא היא "תיכון" כי כעת היא לא אמת.

היינו - שלאחר שהבינוני יעבוד על עצמו ויהפוך את ה'שפת' ל'אמת' יגיע לידי 'כוננת' - אמת אמיתית.

ומה שניתן להסביר בפניני התניא שאומר שהיא אמת ביחס לעבודת הבינוני כביאור אדמו"ר<sup>2</sup> שם, אך בכ"ז אינו מובן עצם הביאור כאן.

---

\* מתוך שיעור של א' המשפיעים בישיבתנו הק'.

<sup>1</sup> תו"א ריש פ' תרומה.

וצ"ב, ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



## איסור ומנהג

הת' מנחם מענדל שי' גראבסקי  
תלמיד בישיבה

א.

תניא בפסחים (דף ב' ע"ב): "מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה, רבי אליעזר בן יעקב אומר משעת האור (למסקנת הגמ'<sup>1</sup> - עלות השחר), רבי יהודה אומר משעת הנץ החמה". וכתב רש"י: "אסור בעשיית מלאכה - במקום שנהגו בו לנהוג איסור, דאמרינן לקמן (דף נ.) מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אין עושין".

ובתוס' הביאו פירוש רש"י וכתבו: "ואין נראה לר"י דבפ' מקום שנהגו (דף נה.) מוכח בהדיא דרבי יהודה אית ליה איסורא ולא מנהגא, ועוד תני תנא איסורא ואת אמרת מנהגא, ועוד ניחזי היכי נהוג. לכך נראה דבאיסור ודאי פליגי ובגליל כי היכי דפליגי התם במתני' ב"ש וב"ה".

והנה קושיא השלישית נראה שרש"י גופי' מיישב שכתב בדעת ראב"י: "משעת האור - אבל קודם לכן אפי' נהגו בטלה דעתן". ועפ"ז מובן שגם אם נהגו יכול להיות שיהי' מותר בעשיית מלאכה אם זה לפני הזמן שאסור (כ"א כדאית לי').

ובנוגע לקושיות הראשונות הי' אפשר ליישב בפשטות, דהרי גם לדעת רש"י יש איסור בעשיית מלאכה אלא שאיסור זה קיים רק במקום שנהגו בו איסור. אלא שצ"ב לאידך גיסא במה נחלקו תוס' על רש"י דהרי גם לשיטתם יש איסור שקיים רק במקום שנהגו איסור, ואין לומר שלדעת תוס' אסור גם במקום שלא נהגו, דהרי מפורש שם בדעת ר"י (שסובר שסוהו איסור) שאסור רק בגליל, היינו רק במקום שנהגו בו איסור.

<sup>1</sup> כ"כ תוס', ועי' צל"ח ופנ"י.

## ב.

ולכאורה יש לומר, ע"פ מ"ש הראב"ד (ריש פרק מקום שנהגו) דיש שני סוגים באיסור שנאסר רק במקום שנהגו, יש איסור שנוצר רק בגלל המנהג, ויש איסור שנוצר ללא המנהג והמנהג רק קובע האם לנהוג כאיסור זה או לא.

ועפ"ז י"ל דזהו החילוק בין רש"י לתוס', לדעת רש"י כל האיסור כאן נוצר רק בגלל המנהג, וע"ז הקשו תוס' שמהלשון אסור משמע שהאיסור נוצר גם בלי המנהג, ולכן פירשו שאמנם האיסור הי' גם בלי המנהג, והמנהג קובע רק ללכת אחר האיסור.

והנה לקמן בפרק מקום שנהגו (דף נה.) תניא: "אמר רבי יהודה ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל אינן עושין כל עיקר. אמר לו רבי מאיר מה ראייה יהודה וגליל לכאן, אלא מקום שנהגו לעשות מלאכה עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, (ומדייקים בגמ'): מדקאמר רבי מאיר מנהגא מכלל דרבי יהודה איסורא קאמר".

וגם בזה צ"ב כנ"ל מהו החילוק בין אם זהו מנהג או איסור, וע"פ הנ"ל נראה שזהו גופא מחלוקתם, לדעת ר"מ כל האיסור נקבע בגלל הנמג, ולדע ר"י יש איסור בלא"ה והמנהג קובע רק האם ללכת אחר האיסור. וזהו מה שהקשו תוס' על פירש"י דר"י אית לי' דזהו איסורא.

שוב מצאתי בפנ"י כאן שכ': "ועוד י"ל<sup>1</sup> דרש"י ז"ל לא נחית כאן לחלק בין איסורא למנהגא משום דמשמע ליה דאף האיסור לאו מדינא אסור אלא שכך נהגו לאיסור גמור ולא משום פרישות, וחומרא ומאן דאית ליה מנהגא שהוא משום מנהג וחומרא בעלמא ולא משום איסור, וטובא איכא בינייהו . . . ולפי"ז יכול אני לומר דשיטת רש"י ושיטת תוספות אחד ואין ביניהם אלא שינוי לשון ודו"ק", והיינו ע"ד הנ"ל.

## ג.

אמנם לכאורה יש להקשות, דרש"י פירש (את קושיית הגמ'): "מעיקרא תנא מנהגא ולבסוף תנא איסורא": "מעיקרא תנא מנהגא - תלה במנהג. ולבסוף תנא איסורא - דקתני בית שמאי אוסרין, דמשמע בכל מקום", וצ"ב דע"פ הנ"ל אי"ז החילוק בין איסור למנהג (אלא שמנהג הינו כשהדבר אינו אסור מעיקר הדין, ואיסור הוא כשיש איסור מצ"ע והמנהג רק קבע ללכת אחריו).

<sup>1</sup> עיי"ש (לפנ"ז) בפנ"י עוד ב' אופנים בישב שיטת רש"י, אך אופנים אלו אינם מיישבים את קושיית תוס' אלא רק מוכיחים מדוע רש"י הי' מוכרח ללמוד כן.

ובלא"ה קשה (וכפי שהקשה המהרש"א), דהרי מפורש בדעת רבי יהודה (שסובר שזהו איסור) שאוסר רק בגליל, וא"כ כיצד ניתן לומר שאיסור היינו שאסור בכל מקום. (ועי' בפני יהושע מה שנדחק ליישב בזה).

אך יש לומר דאדרבה לפי ההסבר הנ"ל יש לבאר דברי רש"י, דמ"ש רש"י שאסור בכל מקום היינו שיש איסור בכל מקום מצד עצמו (והמנהג רק קובע האם ללכת אחר האיסור), משא"כ לפי הדיעה שזהו מנהג אין שום איסור ורק במקום שנהגו יש איסור שנתחדש ע"י המנהג, ודו"ק.



## הטעם דתפילת ערבית רשות

הת' מנחם מענדל שי' ויינר  
תלמיד בישיבה

תנן במסכת ברכות (דף כ"ז ע"א) "תפילת הערב אין לה קבע", ומבארים בגמ' (דף כ"ז ע"ב) דהיינו כמ"ד דתפילת ערבית רשות.

וביאר הרע"ב את הטעם שתפילת ערבית דווקא רשות, וז"ל: "לפי שהיא כנגד הקטרת איברים ופדרים שקרבים כל הלילה, והנך רשות ניהו שכיוון שנזרק הדם נרצה הקרבן אע"פ שנטמאו איברים ופדרים או שאבדו", ובהגהות הרש"ש כתב על דבריו: "לא דמי במחילת כת"ר לקרוא להקרבת איברים ופדרים רשות, כי מ"ע דאורייתא היא, והכי הול"ל דרבנן לא תיקנו תפילה כנגדן, כיוון שאינן עיקר כפרה ואין מעכבין אותה", עכ"ל.

והנה בלקו"ש (ח"ג פרשת צו) ביאר כ"ק אדמו"ר שבהקטרת האיברים ישנם שני חלקים: א. ההקטרה במשך היום שזוהי מצווה להקטירם. ב. ההקטרה בלילה שאינה מצווה מצ"ע, אלא ההקטרה הינה רק בשביל למנוע איסור נותר, ולכן נקראת רשות, עיי"ש.

ועפ"ז אפשר ליישב את קושיית הרש"ש, שהמצווה דאורייתא היא רק על ההקטרה שבמשך היום, משא"כ ההקטרה בלילה הינה רשות, ולכן גם תפילת ערבית שכנגד הקטרה זו הינה רשות. ואף שאין לומר כן בשיטת הרע"ב, מכיוון שכתב בהדיא שכל ההקטרה הינה רשות, מ"מ אפשר לומר כן.

והנה אדה"ז כ' בשו"ע (סי' פ"ט ס"א): "אנשי כנסת הגדולה תיקנו להתפלל בכל יום שלושה תפילות של י"ח ברכות שהתפללו האבות, וקבעו שתיים מהן חובה שהן שחרית ומנחה כנגד ב' תמידין שהן חובה בכל יום, ושל ערבית תיקנו רשות כנגד איברים ופדרים שאם לא נתעכלו מבעוד יום הם קרבים והולכים כל הלילה", ומדבריו נראה

כמו שנתבאר שהקטרת האיברים בלילה הינה רשות ולכן לא היו משהים אותם עד הלילה.

וכ"כ בהדיא ב'תורה תמימה' (ויקרא פ"ו אות ז'): "והנה פשוט הדבר דמצוה זו דהקטר חלבים ואימורים אינה מצווה חיובית שיהי' בהכרח להקטירם כל הלילה, אלא דרק מותר להקטירם כל הלילה, אבל אם נתאכלו ביום די בזה, ולפ"ז למאי דקיי"ל ריש פ"ד דברכות כ"ו ב', דשלש תפילות שביום כנגד תמידים תקנום, ותפילת ערבית נתקנה כנגד הקטר חלבים ואימורים שנקטרין כל הלילה, לפ"ז יתבאר מאד בפשיטות מה דקיי"ל תפילת ערבית רשות, והוא מפני שהדבר שכנגדו נתקנה תפילה זו הוא ג"כ רשות, כמ"ש דהא דהקטר חלבים ואימורים נקטרים כל הלילה הכונה שרשות להקטירן בלילה".

וגם מדבריו עולה כן, שמכיוון שאין מצווה להקטירן בלילה לכן לא היו משהים לכתחילה בשביל הלילה, וזהו הטעם דתפילת ערבית רשות. אלא שלפי ביאורו ק"ק שלא נזכר בשום מקום שאינו חייב להקטירן, ואדרבה. אמנם לפי ביאור כ"ק אדמו"ר א"ש דאמנם הי' צריך להקטירן אלא שהקטרה זו אינה מצווה בפני עצמה, אלא הינה בשביל למנוע איסור נותר ולכן נקרא כרשות.



## תפילת נדבה לדעת הרמב"ם והראב"ד

הת' אלחנן שי' וועבר  
תלמיד בישיבה

א.

כתב הרמב"ם<sup>1</sup>: "אין הציבור מתפללין תפלת נדבה לפי שאין הציבור מביאין קרבן נדבה, ולא יתפלל אפילו יחיד מוסף שתים אחת חובת היום ואחת נדבה לפי שאין מתנדבין קרבן מוסף, ויש מן הגאונים מי שהורה שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבתות וימים טובים לפי שאין מקריבין בהן נדבה אלא חובת היום בלבד".

והשיג ע"ז הראב"ד: "מה שאמרו שלא יתפלל יחיד תפלת המוספים נדבה, וכן מה שאמר הגאון שאסור להתפלל נדבה בשבתות ויו"ט לפי שאין מקריבין בהן נדבות אלא חובת היום בלבד, אני דעת אחרת יש עמי בכל אלה דרבי

<sup>1</sup> הלכות תפילה פ"א ה"י.

יוחנן לא אמר הלואי שיתפלל אדם כל היום אלא י"ח שהיא תפלת רחמים ובקשה ושוהה ביניהן כדי שתתחולל דעתו עליו ויתכוין דעתו לבקש רחמים, אבל תפלת שבת וי"ט שאינו אלא הודאות לא אמר ר' יוחנן ואם יודה ויחזור ויודה ברכה לבטלה היא, וכן ברכות יוצר וברכות דערבית וברכת המצות וברכת הפירות והדומה להן".

והנה לכאורה ה' נראה דהרמב"ם לשיטתו, דהנה לעיל<sup>1</sup> כ' הרמב"ם: "מצות עשה להתפלל בכל יום. . . אלא חיוב מצוה זו כך הוא, שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום, ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה, ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו", ומדבריו נראה שבמצוות תפילה מדאורייתא יש חיוב גם על ההודאה (ועיי"ש בנו"כ שהקשו מאין למד כן הרמב"ם), וא"כ מובן שלדעת הרמב"ם גם בשבת ה' אפשר להתפלל תפילת נדבה (לולי זה שאין תפילת נדבה בשבת) כיוון שגם זה נקרא תפילה מדאורייתא, משא"כ הראב"ד בפשטות אינו סובר חידוש זה ולכן כתב שא"א להתפלל בשבת.

אך יש להקשות ע"ז, דבלקו"ש<sup>2</sup> כ' כ"ק אדמו"ר: "לכאורה זהו עיקר גדר מצוות תפילה בקשת צרכיו, משא"כ שבחו של הקב"ה ה"ז בעיקר הקדמה לתפילה, וכפשטות לשון הגמ' (ברכות ל"ב א'). . . לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל. . . ולכאורה י"ל שזהו דיוק לשון הרמב"ם: 'ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה ואח"כ נותן שבח והודי' לה' על הטובה שהשפיע לו, דשבחו של הקב"ה גדרו (בעיקר) מגיד - הגדה משא"כ בקשת צרכיו ושלאח"ז הוא עבודה ורגש **שבלב**. וכן משמע בחינוך מצווה תל"ג: גם הרמב"ם ז"ל. . . אבל מ"מ חיוב התורה הוא להתחנן לקל בכל יום ולהודות לפניו כו' (ואינו מזכיר סידור שבחיו בתפילה" עכ"ל, ועפ"ז אין לומר כנ"ל, כיוון שגם לפי דעת הרמב"ם אין ההודאה חלק ממצוות תפילה מדאורייתא.

ולכן נ"ל באו"א, שנחלקו מה הטעם שאפשר להתפלל תפילת נדבה, לדעת הרמב"ם עיקר הטעם הוא מכיוון שהי' אפשר להקריב קרבן נדבה, והרי 'תפילות כנגד תמידין תקנום', (ולכן גם אם א"א לבקש הי' יכול להתפלל, ולכן הוצרך הרמב"ם לטעם שבשבת וכו' אינו יכול להתפלל), משא"כ לדעת

<sup>1</sup> ה'א' א' וב'.

<sup>2</sup> חכ"ב עמ' 117 הע' 34.

הראב"ד העיקר הוא בשביל שיוכל לבקש בקשות ולכן כשאין אפשרות לבקש (בתפילת שבת, מוסף וכיו"ב) אינו יכול להתפלל מטעם זה. וק"ל.

## ב.

וע"פ הסבר זה נראה לבאר מחלוקת נוספת בין הרמב"ם להראב"ד ולומר דאזלי לשיטתם:

דהנה לעיל כ' הרמב"ם<sup>1</sup>: "נמצאו התפלות בכל יום שלש ערבית ושחרית ומנחה, ובשבתות ובמועדים ובראשי חודשים ארבע שלש של כל יום ותפלת המוספין, וביום הכיפורים חמש ארבע אלו ותפלת נעילה. תפלות אלו אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהם, אם רצה אדם להתפלל כל היום כולו הרשות בידו וכל אותן התפלות שיוסיף כמו מקריב נדבות, לפיכך צריך שיחדש דבר בכל ברכה וברכה מן האמצעיות מעין הברכות, ואם חידש אפילו בברכה אחת דיו כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה, ושלש ראשונות ושלש אחרונות לעולם אין מוסיפין בהן ולא פוחתין מהן ואין משנין בהן דבר".

והשיג הראב"ד (על מ"ש הרמב"ם שאם מתפלל נדבה צריך לחדש בה דבר): "א"א אע"פ שלא יחדש".

והנה מחלוקת זו נובעת ממחלוקת פירוש הגמ' בברכות<sup>2</sup> וכמ"ש בנו"כ כאן, אולם הסברא בזה נ"ל, שלדעת הרמב"ם שהטעם שיכול להתפלל נדבה היינו מכיוון שאפשר להקריב נדבה - צריך לחדש להודיע שתפילה זו נדבה וכמו קרבן נדבה שהי' ניכר שהינו קרבן יחיד ולא קרבן ציבור כקרבן תמיד, משא"כ לדעת הראב"ד שהטעם שיכול להתפלל הינו מכיוון שיכול לבקש הרי שיכול לבקש גם בלי לחדש.

## ג.

וע"פ יסוד זה נראה לבאר מחלוקת נוספת בין הרמב"ם להראב"ד:

לקמן<sup>3</sup> כתב הרמב"ם: "מי שנסתפק לו אם התפלל אם לא התפלל אינו חוזר ומתפלל אלא אם כן מתפלל תפלה זו על דעת שהיא נדבה, שאם רצה יחיד להתפלל כל היום תפלת נדבה יתפלל. מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר

<sup>1</sup> ה"ח וט'

<sup>2</sup> דף כ"א ע"א

<sup>3</sup> פ"ו ה"י

התפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה, ואם הייתה תפלת ערבית אינו פוסק שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה.

והשיג הראב"ד: "א"א אין כאן נחת רוח", וביאר המגדל עוז שהראב"ד סובר שיכול להמשיך בתורת נדבה, וכדאמר ר' יוחנן<sup>1</sup> הלוואי שיתפלל אדם כל היום כולו<sup>2</sup>. (ועיי"ש שכ' שנחלקו בפירוש הגמ' הנ"ל בברכות).

ובביאור דעת הרמב"ם כתב הלבוש<sup>3</sup> שמכיוון שחלק מהתפילה ה' בתורת חובה אינו יכול להמשיך בתורת נדבה כיוון שא"א להביא קרבן אחד חציו חובה וחציו נדבה. וע"פ הנ"ל א"ש דאזלי לשיטתם: לדעת הרמב"ם שהעיקר

<sup>1</sup> ברכות דף כ"א ע"א

<sup>2</sup> בעוד אופן כתב הכסף משנה, דהראב"ד השיג על סיום דברי הרמב"ם שכ' דבתפילת ערבית אינו פוסק כיוון שהתפלל על דעת שהיא נדבה, וע"ז השיג הראב"ד דהרי עכשיו קיבלוה על עצמם לחובה (וכמ"ש הרמב"ם גופי' בפ"א מהל' תפילה ה"ו).

ובביאור דעת הרמב"ם כ' בחידושי הגר"ח הלוי: "ולדעת הרמב"ם צ"ל דהא דחובה ונדבה לא מצטרפי הוא משום דהן חלוקין בעצם החפצא של התפילה דזו תפילת חובה וזו תפילת נדבה. וערבית דין רשות ונדבה עלה, והא דקבעוה לחובה פירושו שקבעו חובה על עצמן להתפלל תפילת רשות ונדבה, אבל התפילה בעצמותה נדבה ורשות היא, כיוון דבעיקר תקנת וחובת תפילה אינה רק רשות ונדבה, וע"כ שפיר פסק הרמב"ם דערבית הואיל והיא בעצמותה רשות ונדבה מצטרפת עם תפילת נדבה דחד מינא נינהו, ושאר תפילות דהוין חובה בעיקר מילתייהו הוויין תרי מיני ולא מצטרפי עם נדבה".

והנה לקמן (פ"ט ה"ט) כתב הרמב"ם: "בערב כל העם יושבין והוא עומד ואומר והוא רחום כו' ברכן את יי' המבורך וכו' והם עונין ברוך יי' המבורך לעולם ועד ומתחיל לפרוס על שמע ואומר קדיש ואחר כך הכל עומדים ומתפללין בלחש וכשמשלימין אומר קדיש והם נפטרין ואינו חוזר להתפלל בקול רם ערבית לפי שאין תפלת ערבית חובה לפיכך לא יברך ברכות לבטלה שאין כאן אדם שנתחייב בהם כדי להוציאו ידי חובתו".

ולכאורה הסבר זה מתאים רק לדעת הרמב"ם שגם עכשיו התפילה נשארה תפילת נדבה, משא"כ לדעת הראב"ד הרי עכשיו היא תפילת חובה ומדוע א"א חזרת הש"ץ?

וי"ל לדעת הראב"ד, שכיוון שבעת שתיקנו חזרת הש"ץ עדיין לא קיבלוה ישראל ע"ע לחובה ורק אח"כ קיבלו על עצמם - אין כח בידינו לתקן חזרת הש"ץ, אלא שהרמב"ם לשיטתי א"צ להגיע לזה וכתב בפשטות שתפילת ערבית רשות. וק"ל.

<sup>3</sup> סי' ק"ח ס"ג.

בתפילת נדבה הינו מכיוו שהינו כנגד הקרבנות - כאן אינו יכול להתפלל חצי תפילת נדבה וכמו קרבן, משא"כ לדעת הראב"ד שהעיקר הוא שיכול לבקש גם כאן יכול להמשיך.



## כלאים בציצית

הת' עמנואל מנחם יעקב שי' וייספיש  
תלמיד בישיבה

א.

כתב אדה"ז בשו"ע (סי' ט' ס"א): "כתוב אחד אומר (במדבר ט"ו ל"ח) ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, שאין צ"ל הכנף שהרי כבר נאמר (שם) ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם, ומה תלמוד לומר הכנף ללמדך שתהא הציצית נעשה ממין הכנף דווקא, אם הטלית של משי צריך לעשות הציצית של משי, וכתוב אחד נאמר (דברים כ"ב י"א - י"ב) לא תלבש שעטנו צמר ופשתים יחד גדילים תעשה לך על ארבע וגו', משמע שהציצית נעשית מהצמר או מהפשתים דווקא, הא כיצד ציצית של צמר או של פשתים פוטרין בין בטלית של צמר או פשתים בין בטלית של שאר מינים ועל זה נאמר צמר ופשתים גדילים תעשה לך אבל ציצית של שאר מינים אין פוטרין אלא בטלית העשוי ממין הציצית כגון ציצית של משי בטלית של משי ושל קנבוס בטלית של קנבוס".

ואח"כ (ס"ב כ'): "ע"פ שפתיל תכלת האמור בתורה הוא צמר שצבוע בצבע תכלת מ"מ מטילין אותו אפי' בטלית של פשתן מן התורה מפני שכלאים הותרה בציצית, אבל חכמים אסרו בטלית של פשתן גזירה שמא יטילו ג"כ בכסות לילה ונמצא לובש כלאים שלא במקום מצווה", ומדבריו נראה שלולי גזירה זאת הי' מותר להטיל ציצית של צמר בטלית של פשתן (וכן להיפך).

והנה הרמב"ם כתב (הלכות ציצית פ"ג ה"ו): "ומה הוא לעשות חוטי צמר בכסות של פשתן או חוטי פשתן בכסות של צמר? בדין הוא שיהא מותר שהשעטנו מותר לעניין ציצית שהרי התכלת צמר היא ומטילין אותה לפשתן, ומפני מה אין עושין כן מפני שאפשר לעשות הלבן שלו ממינה, וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם יכול אתה לקיים את שתיהן הרי מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה וכאן אפשר לקיים את שתיהן", וא"כ צע"ק שלא הזכיר מזה אדה"ז כלל.

## ב.

ואולי י"ל, ובהקדים חילוק נוסף בין מה שכ' הרמב"ם למה שכ' אדה"ז:

דהנה הרמב"ם כ' (שם הל' ז'): "כסות של פשתן אין מטילין בה תכלת אלא עושין הלבן בלבד של חוטי פשתן, לא מפני שהציצית נדחית מפני השעטנו אלא גזירה מדבריהם שמא יתכסה בה בלילה שאינה זמן חיוב ציצית ונמצא עובר על לא תעשה בעת שאין שם מצות עשה, שחובת הציצית ביום ולא בלילה שנאמר וראיתם אותו בשעת ראייה וסומא חייב בציצית אע"פ שאינו רואה אחרים רואין אותו". אמנם אדה"ז כ' שהחשש הוא שמא יטילנו בכסות לילה.

וביאר בזה ה'חקרי הלכות' (ח"א עמ' ד' ואילך) דדבר זה תלוי במחלוקת התוס' במנחות (דף מ.) לתוס' בכתובות (דף מ.) האם כלאים בציצית הותרה או רק נדחתה. ועפ"ז ביאר שהרמב"ם סובר שכלאים רק נדה בציצית ולכן יש חשש שילבשנו בלילה, משא"כ אדה"ז סובר שכלאים התורה בציצית וממילא יכול ללבשה גם בלילה, ולכן הוצרך לומר שהחשש הוא שמא יטילנו לכסות שפטורה מציצית (כסות לילה)<sup>1</sup>.

ועפ"ז מובן הטעם שלא כ' אדה"ז טעם הרמב"ם (שכאן אפשר לקיים את שתייהן) כיוון שכלאים בציצית הותרה ואין בזה שום איסור, לכן הוצרך לומר דזה רק גזירה מדרבנן. וכן מוכח בהדיא (שכלאים הותרה) מלשון אדה"ז שכ' "שכלאים הותרה בציצית".

אך יש להקשות ע"ז, דבמסכת מנחות (דף מ' ע"א) אי': "סדין בציצית (פשתן בציצית, היינו כלאים) ב"ש פוטרין וב"ה מחייבין, והלכה כדברי ב"ה. א"ר אליעזר ב"ר צדוק והלא כל המטיל תכלת בירושלים אינו אלא מן המתמיהין, אמר רבי אם כן למה אסרוה. . . גזירה משום קלא אילן (צבע היא שדומה לתכלת, ואי שרית של תכלת בסדין אתי למירמי צמר צבוע בקלא אילן, והוי כלאים שלא במקום מצוה. רש"י), ולא יהא אלא לבן (וקפריך מאי איכפת לן אי רמי קלא אילן, לא יהא האי קלא אילן אלא לבן בעלמא, כלומר צמר לבן האמרן לעיל אין לו תכלת מטיל לבן) כיון דאפשר במינן לא, כדריש לקיש דאמר ריש לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב, ואם לאו יבוא עשה וידחה את לא תעשה".

<sup>1</sup> ועי' בכסף משנה שם (הל' ח'), וי"ל שדעת אדה"ז הינה כדעת מהר"י אבוהב המובאת שם.

ומשם מוכח מ"ש הרמב"ם שלכתחילה אין להטיל כלאים בציצית, ודלא כפי מ"ש שלדעת אדה"ז (שהינה דעת התוס' בכתובות) מותר להטיל לכתחילה מכיוון שכלאים הותרה בציצית.

אמנם עי' בכסף משנה על הרמב"ם שם (הל' ו') שכ': "לכך נ"ל דבמטיל לבן לבדו מיירי, ובהכי הוא דקאמר דכסות של צמר עושה לבן שלה של פשתן ושל שאר מינין עושה ממינו או מפשתן, ואח"כ כתב דלהטיל חוטי צמר בכסות של פשתן או חוטי פשתן בכסות של צמר במקום דליכא תכלת אסור דהוי כלאים שלא במקום מצווה כיוון שיכול לקיים שניהם כשיטיל בו ממינו, אבל טלית של פשתן שהטיל בה תכלת מותר לעשות לבן שלה של צמר, כיוון דבלאו חוטי לבן נמי אין אנו מקיימין שניהם שהרי יש בה תכלת שהיא צמר", עיי"ש. ועפ"ז א"ש.

### ג.

והנה במסכת ברכות (דף כ' ע"א) כתב רש"י לגבי הטומאה שהותרה לנזיר וכה"ג (להטמאות למת מצווה) דהלאו דלא יטמא לא נאמר מלכתחילה על טומאה זו. והקשו עליו בתוס': "ולא נהירא, דאם כן כל מקום דאמרינן שעשה דוחה לא תעשה לקרי שב ואל תעשה וכו' והיאך קרי ליה דחייה, אימא שאינו דחייה דהתם לא נאמר הלאו". (ולפי שיטתם הטומאה רק נדחית).

ובפנ"י תירץ שיטת רש"י, וז"ל: "לענ"ד דכוונת רש"י, דכיון דמת מצווה נכתב בהאי קרא דטומאה ממש בכהן הדיוט להתירו בקרובים, ובכהן גדול ונזיר לאסור בקרובים ולהתיר מת מצווה מקרא דלאביו ולאמו, א"כ משמע להדיא דכמו שהתירה התורה בפירוש בכהן הדיוט בקרובים, דלא קאי הלאו דטומאה עלייהו דכתיב כי אם לשארו ואדרבא מצווה לטמאו, ה"ה במת מצווה בכהן גדול ונזיר, משא"כ בשאר עשה דדחי לא תעשה לא נאמרה העשה אצל הלא תעשה וא"כ הלא תעשה לכל ישראל נאמרה אלא דמילף ילפינן מכלאים בציצית וא"כ שפיר שייך למגמר מיניה שכל עשה דוחה לא תעשה. ובכה"ג במילה ותמיד ופסח שהביאו התוס' דהעשה לא כתיב גבי הלא תעשה, כנ"ל בכוונת רש"י", וכ"כ בהגהות הרש"ש כאן.

ולכאורה יש להקשות ע"ז מהא דאמרי' בגמ' גבי ציצית "כל מקום שאתה יכול לקיים וכו'", והרי גם ציצית נכתבה בסמיכות לאיסור כלאים, וא"כ מלכתחילה לא נאמר האיסור על לאו זה.

אמנם ע"פ מ"ש הכס"מ א"ש, דאמנם גבי טלית של פשתן מותר להטיל לכתחילה וע"ז הוא ההיקש בתורה, משא"כ לגבי חוטי לבן ע"ז אמרי' שלכתחילה לא יטיל.

## צירוף ט' בקדיש

הת' מנחם מענדל שי' זוהר  
 הת' מנחם מענדל שי' רבינוביץ'  
 תלמידים בישיבה

### א.

כתב אדה"ז בשו"ע<sup>1</sup>: "אם התחיל אחד מעשרה להתפלל תפילת י"ח לבדו ואינו יכול לענות אעפ"כ מצטרף עמהם, וה"ה לב' או ג' או ד' כל שנשאר הרוב שעונין אמן אין עניית המיעוט מעכבת. שאין אמירת דבר שבקדושה תלוי בענייתן רק שיהיו שם, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל<sup>2</sup>, על כל עשרה שהם בני קדושה השכינה שורה עליהם ויכולים לומר דבר שבקדושה"<sup>3</sup>.

וקשה ממה שכתב רבינו במקום אחר<sup>4</sup>: "יש לגעור בהמשיחים שכהש"ץ אומר הקדיש אפי' כשיש מניין בלעדס השומעים ומכוונים לש"ץ, ואם אין ט' שומעין לש"ץ לא יאמר כלל קדיש, שכל דבר שבקדושה א"א לומר בפחות מ' ט' שומעין ואחד אומר", שמשם נראה בהדיא שצריך שיהיו ט' שומעים, ולולי זאת אינו יכול לומר קדיש.

ודוחק לומר שמה שכתב רבינו שאפשר להמשיך היינו רק בדיעבד (וכמו המקרה שם שהתחיל בעשרה ויצאו מקצתו), משא"כ לכתחילה אפשר לומר קדיש (ולכן כתב שאין לומר לכתחילה קדיש כשאין ט' שומעין), דממה דכתב שהשכינה שורה ויכולים לומר קדיש משמע שיכולים לומר לכתחילה, וכן עמא דבר.

גם אין לומר שא"צ תשעה עונים אלא תשעה שומעים, (ולכן כתב שאין עניית המיעוט מעכבת, ולאידך שם כתב שצריך תשעה שומעים) דבפשטות אין המתפלל שמו"ע שומע יותר ממשיח, ועוד שרבינו כ' (כדלקמן ס"ב) לדעה אחת שאפשר לצרף ישן (וגם לדעה הב' היינו מכיוון שאין כבוד שמים לצרפו, ולא מטעם שאינו שומע), ובוודאי שאינו שומע.

<sup>1</sup> סי' נ"ה ס"ז.

<sup>2</sup> ויקרא כ"ב ל"ב.

<sup>3</sup> עיי"ש (בסוגריים) שבחזרת הש"ץ כשהש"ץ כבר התפלל צריך ט' שומעין.

<sup>4</sup> סי' נ"ז ס"ד.

ואמנם בספר 'תהילה לדוד'<sup>1</sup> הקשה כעין זה על המג"א שכתב שצריך שיהיו ט' שומעין, והרי צריך רק ה' ונשאר בצ"ע.

ועוד יש להקשות, דבשו"ת מהרי"ל<sup>2</sup> נשאל האם אפשר לצרף ישן, והשיב שלכאורה אפשר לצרף כמו שמצרפים משיח, אלא שיש לדחות ע"ד "כל הראוי לבילה (לערבוב) אין הבילה מעכבת בו"<sup>3</sup> (כלומר, שמשיח שראוי לענות אין הענייה מעכבת בו משא"כ ישן שאין ראוי לענות יתכן שאינו מצטרף). שמשם רואים שישן יותר חמור ממשיח, ורבינו כתב (כדלקמן ס"ב) שלפי דעה א' אפשר לצרף ישן וגם לפי דעה ב' היינו רק מטעם מיוחד (שאינן כבוד שמים לצרפו) משא"כ משיח כתב רבינו שאינו מצטרף.

## ב.

והנה המחבר כתב<sup>4</sup>: "ואם התחיל אחד מעשרה להתפלל לבדו ואינו יכול לענות עמהם או שהוא ישן אפ"ה מצטרף עמהם". וכ' ע"ז הט"ז<sup>5</sup>: "בב"י כתב שמהר"י בי רב רבו של הב"י המציא דין זה ויליף ל' מהך רישא דהכא דאינו יכול להתפלל עמהם ואפ"ה מצטרף. ותמיה לי דשאני ברישא דאע"פ שהוא מתפלל ואינו יכול להפסיק ולענות עם הציבור מ"מ יכול לשתוק ושומע כעונה . . משא"כ בישן".

וע"פ חילוק זה כ' בקיצור שו"ע<sup>6</sup> וז"ל: "אם אין תשעה שומעין להש"ץ לא יאמר כלל קדיש, כי כל דבר שבקדושה אין אומרים בפחות מעשרה דהיינו אחד אומר ותשעה שומעין. ומ"מ אם אחד מהעשרה מתפלל תפילת שמו"ע אע"פ שאינו יכול לענות עמהם מצטרף. וה"ה לב', ג' וד' כל שנשאר הרוב שעונין אין עניית המיעוט מעכבת. אבל אם אחד מהן ישן צריכין להקיצו כי הישן אינו מצטרף לעשרה".

<sup>1</sup> סי' נ"ה ס"ק ו'.

<sup>2</sup> סי' ק"נ.

<sup>3</sup> יבמות ק"ד ב' וש"נ.

<sup>4</sup> סי' נ"ה ס"ק ו'.

<sup>5</sup> ס"ק ד'.

<sup>6</sup> סי' ט"ו ס"ז.

אך כ"ז לא יתכן בדעת אדה"ז שכתב: "שאינן אמירת דבר שבקדושה תלוי בעניינתן רק שיהיו שם, ולדעת הקצשו"ע צריך שישמעו ולא רק שיהיו שם (אא"כ מתפלל שמו"ע).

ועוד קשה שכ' רבינו<sup>1</sup>: "וי"א שה"ה אם אחד מי' ישן מצטרף לדבר שבקדושה אע"פ שאינו עונה עמהם אבל יותר מאחד אין כבוד שמים לצרפם אם הם ישנים. וי"א שאין לדמות ישן למתפלל לפי שהישן נשמתו מסלקת ממנו ואין קדושה שורה עליו ואפשר שרוח הטומאה שורה עליו אפי' כשישן ביום שמו שנתבאר בסי' ד'<sup>2</sup>".

ומורם מדבריו שלפי הדעה הראשונה אפשר לצרפו למרות שאינו שומע ואינו מתפלל שמו"ע (ולדעת הקצשו"ע אם אינו שומע אינו מצטרף לבד מתפלל שמו"ע). וגם לפי הדעה השני' אינו בגלל שלא שומע אלא בגלל שאינו כבוד שמים.

וכן קשה לומר שאדם שמדבר שומע את הקדיש פחות מאדם שמתפלל שמו"ע שצריך לכוון בכל תיבה ותיבה.

### ג.

ואולי יש ליישב דעת אדה"ז בעוד אופן שתמיד מצטרף גם אם לא שומע כיוון שצריך שיהי' שם, ורק אם מסיח שאזי מוציא את עצמו אינו מצטרף.

ועפ"ז א"ש שמ"ש רבינו בתחילה היינו כשמתפלל שמו"ע (או כשישן) שאז מצטרף, משא"כ מ"ש רבינו אח"כ הוא כשמסיח שאז אינו מצטרף (משא"כ המהרי"ל סובר שאין חילוק זה, וההבדל הוא רק אם יכול לענות או לא).

אלא שקשה עפ"ז מדוע כ' רבינו "ואם אין ט' שומעין", והרי הסיבה היא כיוון שמוציא את עצמו, וצ"ל שכוונתו היא שלא מצטרף רק כשלא שומע. ועצ"ע.



<sup>1</sup> סי' נ"ה ס"ח.

<sup>2</sup> מהדרוק סט"ו.

## הקדמת הכתוב מיתת תרה

הת' מנחם מענדל ציון שיי' חלק  
תלמיד בישיבה

על הפסוק<sup>1</sup>: "ויהיו ימי תרה חמש שנים ומאתים שנה וימת תרה בחרן", כתב רש"י: "לאחר שיצא אברם מחרן ובא לארץ כנען והיה שם יותר מששים שנה. שהרי כתיב ואברם בן חמש שנים וע' שנה בצאתו מחרן, ותרח בן שבעים שנה היה כשנולד אברם הרי קמ"ה לתרה כשיצא אברם מחרן עדיין, נשאר משנותיו הרבה. ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרה ליציאתו של אברם, שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו שהניחו זקן והלך לו, לפיכך קראו הכתוב מת".

והקשה ע"ז הרא"ם, וז"ל: "לא הבינותי בעד איזה זמן הוא חושש. אם בזמן אברם מהו זה שאמר, "לפיכך קראו הכתוב מת" והלא בזמן אברם עדיין לא נכתבה התורה. ואם בזמן שאחר כתיבת התורה מאי "ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו" דקאמר, והלא כתוב בצדו "ויאמר ה' אל אברם לך לך" ולא היה יכול לעמוד עם אביו לבטל גזרת השם".

והנה לכאורה נראה יותר לומר כאופן הב', דהנה לפי האופן הא' אין מובן כלל מה התועלת בזה ששינתה התורה (כיוון שאז לא נכתבה התורה), משא"כ לפי האופן הב' אפ"ל שכוונת רש"י היא למי שלומד פרשה זו ואינו יודע שהציווי לאברהם אבינו הי' שילך מבית אביו.

וראי' לזה, דהנה בשפתי חכמים כאן<sup>2</sup> כ' ליישב קושיית הרא"ם, וז"ל: "ולי נראה דקאי אאחר זמן כתיבת התורה, והעיקר שיאמרו על אברהם שלא קיים כבוד וכו' הוא מפני שלא לקח את אביו עמו כמו שלקח איתו מאור כסדים משום הכי יאמרו עליו שלא קיים אברהם כבוד אביו וכו', והטעם שלא לקח עמו, משום שהי' רשע ועובד ע"ז, ואע"פ ששב בתשובה היינו בסוף ימיו קודם מותו אבל בהליכת אברהם ממנו מחרן אז הי' רשע, וק"ל".

<sup>1</sup> בראשית י"א ל"ב

<sup>2</sup> אות ס'.

והשיג עליו בספר 'צדה לדרך'<sup>1</sup>: "ולי נראה שלא הבין דברי ר"א מזרחי. . . כי כל עצמו לא אמר השי"ת לאברהם לך וגו' ומבית אביך אלא בעבור זה שאין אני רוצה שתקח את אביך עמך, שלא תעשה עצמך טפל לאביך כמו בהליכה ראשונה, דכתיב ויקח תרח את אברם בנו וגו'. ומה שכתב כמו שלקח מאור כשדים, זה אינו שהרי אדרבא תרח לקח את אברם כנ"ל, ולכך יפה הקשה ר"א מזרחי", עכ"ל<sup>2</sup>.

ועפ"ז י"ל, דלזה חשש הכתוב, שמא יבין הלומד כפי שכתב השפתי חכמים (שאברהם לא נצטווה ללכת מאביו), ולכך נכתבה מיתת תרח קודם שגם אם יבין כך לא יחשוב שאברהם הניח את אביו. (משא"כ להאופן הא' אין מובן כלל, וכנ"ל).

והנה בלקו"ש<sup>3</sup> הקשה הרבי מדוע חשש הכתוב שלא יאמרו שהניח את אביו והרי קודם מ"ת לא היו מצווים על כיבוד אב ואם, ובהערה<sup>4</sup> כ': "ואין לומר שזהו מצד שקיים א"א כה"ת עד שלא ניתנה (קידושין פב, א. יומא כח, ב) - כי [נוסף שלדעת הרמב"ן (תולדות כו, ה) שמירתו אותה היתה בארץ בלבד" - והרי "כשהניחו (לאביו זקן כו"י" ה"י אז בחרן (ודוחק גדול לומר שהטענה היא על מה שלא חזר לאביו אחר שבא (לארץ ישראל)] אין שייך שאומות העולם יתבעו ממנו זאת".

ומשם נראה (ממ"ש שאין שייך שאומות העולם יתבעו) שהבין כהאופן הא' דהרא"ם (שהקדמת הכתוב הינה בשביל דורו דאברהם), וצע"ג בזה (וכנ"ל) דאז לא נכתבה התורה, ומה הועילה הקדמה זו בשביל אומות העולם שלא יאמרו שהניח את אביו.

<sup>1</sup> הובא גם ב'שפתי חכמים' כאן.

<sup>2</sup> והנה כ' הש"ח אחר שהביא את השגת הצדה לדרך: "ועי' לעיל (אות נ\*) מה שכתבתי בשם הנחלת יעקב, ושם תמצא תירוץ הגון לקושיא הנ"ל", וכוונתו ששם ביאר (בשם הנח"י) שאמנם הן תרח והן אברהם היו המוציאים, והטעם שתלה הכתוב בתרח היינו מכיוון שתלה אברהם באביו.

והנה תירוץ זה מיישב את מ"ש הנח"י שתרח לקח את אברהם, אך אין זה מיישב את הקושיא הנ"ל דהרא"ם - בעבור מי נכתב מיתת תרח קודם.

<sup>3</sup> ח"ה עמ' 153

<sup>4</sup> הע' 30.

ואשמח לראות את דעת הקוראים בזה.



## טעם בדיקת חמץ אליבא דרש"י ותוס'

הת' ברוך שיי' יעקובוביץ'  
תלמיד ביישיבה

.א.

תנן בריש מסכת פסחים: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר", וכתב רש"י: "בודקין - שלא יעבור עליו בבל ייראה ובל ימצא". ובתוס' הביאו פירוש רש"י והקשו: "וקשה לר"י כיוון דצריך ביטול, כדאמר בגמ'<sup>1</sup> הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי<sup>2</sup> אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל, ונראה לר"י דאע"ג דסגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאכלו", עיי"ש.

וצ"ב לשם מה הוצרכו להביא גמרא זו<sup>3</sup> ד"הבודק צריך שיבטל", בלא"ה הול"ל להקשות דהרי מדאורייתא סגי בביטול לחוד<sup>4</sup> וא"כ מדוע הצריכו חכמים בדיקה.

ויישב ה'שפת אמת', וז"ל: "עוד י"ל (ביישוב קושיא זו) דהא הר"י דחה פרש"י ופי' משום דילמא אתי למיכל מיני, ולכאורה י"ל דגם רש"י מודה לזה דהתקנה ה' משום הכי, אלא מיהא כיון דמה"ט תיקנו בדיקה ושוב אין מבטלין ממילא מוכרח גם הבדיקה כדי שלא יעבור בב"י. ולכן הוסיף הר"י להקשות על רש"י דגם עתה מבטלין אחר הבדיקה וא"כ אין הבדיקה כלל שלא יעבור בב"י". (ועיי"ש יישוב נוסף בדרך הפלפול).

וע"פ זה יש ליישב עוד, דהנה בכו"כ ראשונים הקשו על לשון רש"י קושיא נוספת - מדוע כתב שבודקין כדי שלא יעבור על בל ייראה, בלא"ה אינו עובר בבל ייראה כיוון שמבטל. (קושית תוס' הינה (לכאורה) מדוע צריך לבדוק,

<sup>1</sup> דף ו ע"ב.

<sup>2</sup> לקמן דף ד ע"ב.

<sup>3</sup> בדף ו: ע"ב.

<sup>4</sup> וכמ"ש בדף ד ע"ב בהדיא.

וקושייתם היא שמשמע מדבריו שאם לא יבדוק יעבור על בל ייראה ולכאורה אם מבט לא יעבור על ייראה).

אמנם ע"פ הנ"ל א"ש דכלולה קושיא זו בדברי התוס', דהרי מה שהוסיפו גמרא זו ד"הבודק צריך שיבטל" הינה כדי להקשות על מה שכתב רש"י שבדוק כדי שלא יעבור בבל ייראה (היינו על לשון רש"י).

## ב.

וע"פ זה נראה לבאר ג"כ את דברי הר"ן:

דהנה כ' הר"ן ביישוב שיטת רש"י: "וי"ל דמדאורייתא בחד מינייהו סגי, כלומר או בבדיקה או בביטול. דבדיקה לחודה נמי מהניא, כדאמר' עלה בגמ' (דף ז:): לאור הנר מנא לן ופשטנא לי' מקראי אלמא דבדיקה נמי מדאורייתא היא, וכל שבדק מן התורה אינו צריך לבטל הלכך שפיר איכא למימר דבדיקה אתי כדי שלא יעבור כדי שלא יעבור עליו בבל ייראה, שמה שהצריכו חכמים ביטול אחר הבדיקה אינו אלא מדבריהם שמא ימצא גלוסקא יפה ודעת' עילוי, כדאי' בגמ' (דף ו:):".

ובאחרונים התקשו מאד בדברי הר"ן:

א. לקמן<sup>1</sup> אי': "בדיקת חמץ דרבנן, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי לי'", ולכאורה לפי דברי הר"ן בזמן המשנה מי שביטל לא צריך לבדוק (כיוון שבמשנה מדובר במי שלא ביטל), והרי מובא זה בגמ' ע"מ לבאר את דברי הברייתא שם. (וכפי שהקשה ב'דברי מרדכי' כאן).

ב. לשון המשנה היא: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר", ולא חילקה כלל, ודחוק מאד לומר שמדובר דווקא במי שלא ביטל.

ג. עפ"ז יוצא חידוש גדול שבזמן המשנה לא הייתה חובת בדיקה (אלא רק לבטל), והחובה לבדוק נתקנה רק בזמן הגמ'.

## ג.

ונראה לומר באופן אחר קצת בכוונת הר"ן, ובהקדים קושיית הפנ"י:

לקמן כתב הר"ן שהטעם שהצריכו דווקא בדיקה היא כיוון שחששו שמא לא יבטל בלב שלם, וא"כ מדוע הוצרך הר"ן לומר שבזמן המשנה לא היתה

<sup>1</sup> דף ע"ב וש"נ.

תקנה זו ד"הבודק צריך שיבטל", אפ"ל שחוששים שמא לא יבטל בלב שלם ואזי יעבור בבל ייראה ומיושב לשון רש"י.

ועפ"פ המבואר לעיל (ס"א) בדברי תוס' שישנם שני קושיות על דברי רש"י יש ליישב את דברי הר"ן שבא ליישב את שני הקושיות, היינו שבנוגע לקושיית תוס' מהו טעם הבדיקה כ' הר"ן שחוששים שמא לא יבטל בלב שלם, אלא דאכתי קשיא לי' לשון רש"י שכ' שבודקין כדי שלא יעבור בבל ייראה ומשמע שלולי זאת הי' עובר על ב"י בתורת ודאי (ולא רק חשש שמא לא יבטל בלב שלם), וע"ז יישב שבזמן המשנה לא היתה תקנה זו של בדיקה, ולכן כל בודק לא הי' מחוייב לבטל, וממילא בבדיקה זו מנעתו מאיסור ב"י.

ועפ"ז מיושבות כל הקושיות הנ"ל, וכן מיושבת קושיית הפנ"י, שהר"ן למד בדברי רש"י שאם לא יבדוק ודאי שיעבור על בל ייראה, ולכן לא רצה לתרץ שחוששים שמא לא יבטל בלב שלם, אלא שלא הייתה חובה אז לבטל, ולכן אם לא יבדוק יעבור על 'בל ייראה', ומ"מ הטעם שלא מועיל הביטול היינו כיוון שחוששים שמא לא יבטל בלב שלם.

ועי' ברבינו דוד שכ' ליישב שיטת רש"י וז"ל: "ומן התורה בכל אחד הוא יוצא ידי חובתו (היינו, או בבדיקה או בביטול), אלא שתקנת חכמים שלא יסמוך על הביטול אלא שיעשה במעשה ביעור כפשוטו כדי שלא יבא לאכלו. ומשנתנו בשלא ביטל, שהרי אמרו עלי' בגמ' הבודק צריך שיבטל, שבעיקר המשנה אין זכר לביטול לא קודם בבדיקה ולא לאחר בבדיקה, ולפיכך בודקין את החמץ ששינינו הוא שלא יעבור עליו בבל ייראה ובל ימצא. ומה שאמרו שהוא צריך לבטל אחר הבדיקה, לא מפני הבדיקה שלא עלתה לו, אלא מפני הטעם שפירשו בגמ' שמא ימצא גלוסקא יפיה, ומפני שהוצרכו לאותו הטעם הוא עד נאמן שהבדיקה היא מוציאתו ידי חובתו, ושהיא כדי שלא יעבור עליו בבל ייראה ובל ימצא כמו שפי' רש"י ז"ל".

ומדבריו עולה כביאור הנ"ל, שגם לדעת רש"י טעם הבדיקה הינה שלא יבא לאכלו, ומ"ש רש"י שבודקין כדי שלא יעבור בבל ייראה היינו כיוון שבזמן המשנה לא היתה תקנה זו ד"הבודק צריך שיבטל", אלא שביאור המהרש"ל דחוק לומר בכונת הר"ן שלא הזכיר כלל בדעת רש"י טעם דשמא יבא לאכלו, משא"כ דעת רבינו דוד מפורשת כן. והדברים ברורים, ולא באתי אלא להעיר.

#### ד.

והנה ב'מרומי שדה' כאן הבין ג"כ כנ"ל בדעת הר"ן (שחובת בבדיקה היתה קיימת תמיד מחשש שמא לא יבטל בלב שלם, ומ"ש הר"ן שתקנה זו לא היתה קיימת בזמן המשנה היינו כיוון דקשיא לי' לשון רש"י שמשמע מדבריו שודאי יעבור בבל ייראה), אלא שהקשה מדברי המשנה לקמן (דף י:):

"רבי יהודה אומר בודקין אור ארבעה עשר, ובארבעה עשר שחרית, ובשעת הביעור (כלומר, אם שכח לבדוק בלילה בודק ביום י"ד בשחרית, ואם שכח לבדוק בזמן זה בודק בשעת הביעור<sup>1</sup>). וחכמים אומרים לא בדק אור ארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר, לא בדק בארבעה עשר יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד. ומה שמשייר יניחנו בצינעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו". ומבארים בגמ' שנחלקו האם חוששים כשמבער את החמץ שמא יבא לאכול את החמץ - לדעת ר"י חוששים ולכן אינו בודק אחר זמן האיסור, ולדעת רבנן חוששים ולכן בודק גם בתוך אחר זמן האיסור.

והנה רש"י כ': "בתוך המועד - בשעה ששית, שהוא מועד הביעור. לאחר המועד - משש שעות ולמעלה, עד שתחשך", ומדבריו עולה שלכו"ע אינו בודק בתוך המועד וצ"ב מדוע, דלכאורה עובר על ב"י, ומזה רצה להוכיח ה'מרומי שדה' שבזמן המשנה היתה תקנה זו של ביטול ולכן אינו עובר בבל ייראה כיוון שביטל.

אך יש להעיר, דאמנם נחלקו המהרש"ל והמהרש"א האם מדובר במתני' כשביטל (דעת המהרש"ל) או כשלא ביטל (להמהרש"א) והטעם שאינו עובר הינו כיוון שאינו עובר על חמץ שאינו ידוע, והנה לדעת המהרש"א לכאורה א"ש דבכל המשניות מדובר כשלא ביטל.

אך גוף דברי המהרש"א צריכים ביאור מנא לי' דגם כשלא בדק את החמץ אינו עובר על ב"י (וראה לקמן דף כא. תוד"ה ואי אשמעי') ואכמ"ל בזה, ועוד צ"ב (וכפי שהקשה המרומי שדה) דבמנחות (סז: ד"ה בשעת) כ' רש"י (ד"ה בשעת) בדעת חכמים שבודק אחר המועד, ובשלמא אם נאמר דבמתני' מיירי כשביטל אפ"ל דכאן פירש"י באופן שביטל, ובמנחות פירש"י כשלא ביטל (ולכן בודק כדי שלא יעבור בל ייראה) משא"כ אם נאמר דכאן מיירי ג"כ כשלא ביטל צ"ב.

והנה ע"פ הנ"ל אינו קשה כ"כ, כיוון שאין כוונת רש"י שמ"ש במתני' דבודקים היינו דוקא כשלא ביטל, אלא שתמיד צריך לבדוק ואזי א"צ לבטל, וממילא אין הכרח שבכל המשניות מדובר כשלא ביטל, ועצ"ע.

\* \* \*

<sup>1</sup> כך מבואר בגמ' למסקנה.

## ה.

לעיל הובא קושיית תוס' על רש"י מדוע הצריכו חכמים בדיקה, וכ' שהחשש הוא שמא יבא לאכלו, והובא תירוץ הר"ן בדעת רש"י שחוששים שמא לא יבטל בלב שלם.

וצ"ב מדוע הוצרכו תוס' לומר שזוהי גזירה חדשה מדרבנן שמא יבא לאכלו, ולא רצו לומר כדעת רש"י שחוששים שמא לא יבטל בלב שלם ואזי טעם הבדיקה אינו גזירה חדשה מדרבנן. (כלומר, לדעת תוס' אין חוששים שהביטול אינו בלב שלם וממילא אין חשש מדאורייתא על איסור ב"י, משא"כ לדעת רש"י הרי שיש חשש שעצם הביטול אינו מועיל מדאורייתא). ועוד, שהחשש שמא לא יבטל בלב שלם לכאורה הינו חשש קרוב יותר מאשר הגזירה שמא יבא לאכלו (וראה בפנ"י שביאר עפ"ז הטעם שרש"י לא רצה ללמוד כתוס').

ולכאורה י"ל דאזלי לשיטתם: דהנה לקמן (דף ד' ע"ב) א"י: "בדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה". וכתב רש"י: "בביטול בעלמא - דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה". ובתוס' הביאו פירוש רש"י והקשו עליו, ולכן פירשו: "דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן (דף ה' ע"ב) אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה".

וברמב"ן כתב בשיטת רש"י שהביטול הוא שמגלה שאינו מחשיב את החמץ בדעתו אלא מחשיבו כעפר (משא"כ אליבא דתוס' הביטול הוא מטעם שאינו שלו). (ואמנם כן מבואר להדיא בדברי רש"י במק"א (דף ד. ד"ה חובת הדר) שכ': "בדיקת חמץ דרבנן, דאי משום בל יראה ובל ימצא הא אמר לקמן (דף ד' ע"ב) דסגי ליה בבטול בעלמא, אי מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא").

ועפ"ז י"ל שאלביא דרש"י שהביטול הוא שאינו מחשיבו בדעתו - אם לא מבטל בלב שלם יעבור על בל יראה, משא"כ אליבא דתוס' אם הפקיר את החמץ - אף שלא הי' בלב שלם החמץ אינו שלו ולא יעבור על בל יראה, וכמו שמצינו לגבי הפקר רגיל שמופקר גם אם אין כן בדעתו, ולכן הוצרכו לומר שהטעם הוא "שמא יבוא לאכלו".

## ו.

אולם יש להקשות על זה דעפ"ז יוצא סתירה בדברי הר"ן, דהנה למעלה כתב: "מוכח בגמ' (דף ו' ע"ב) גבי הא דאמר' הבודק צריך שיבטל דביטול מדין הפקר הוא, והיינו דמיייתנן עלה ההיא דסופי תאנים, דההיא מתורת הפקר נגעו בה". ועפ"ז קשה שכתב מחד גיסא לגבי ביטול כדעת שהביטול הוא מטעם שמפקיר ולאידך גיסא כתב שאם לא יבטלנו בלב שלם יעבור על

ב"י, ולפי הנ"ל אם סובר שביטול הוא כהפקר אינו יכול לומר שאם לא יבטלנו בלב שלם יעבור על בל ייראה.

ועד"ז קשה ממה שכתב רבינו הזקן בשולחנו (סי' תל"א ס"ב וג') וז"ל: "קודם שהגיע זמן איסור הנאתו (של החמץ דהיינו קודם חצות של ערב הפסח) יכול הוא לבטלו ולהפקירו ומותר לו מן התורה להשהותו עמו בבית כל ימי הפסח שאינו עובר מן התורה בבל ייראה ובל ימצא אלא על חמץ שלו שלא הפקירו שנאמר לא ייראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל הפקר".

והמשיך אדה"ז: "אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ<sup>1</sup> אף קודם שהגיע זמן איסור הנאתו אלא הוא צריך לחפש אחריו במחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו. ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך, הא' לפי שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם שיפקירונו בלב שלם ויוציאונו מלבו לגמרי, ולפי שאין דעת כל בני אדם שוין ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירונו בלב שלם ולא יוציאונו מלבו לגמרי. . הב' לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ ומחמת רגילותו קרוה הוא לשכחה שישכח את איסורו ויאכל ממנו אם יהי' מונח בגבולו בפסח". וגם כאן קשה שכתב מחד גיסא לגבי ביטול כדעת תוס' (שהביטול הוא מטעם שמפקיר) ולאידך גיסא כתב שאם לא יבטלנו בלב שלם יעבור על ב"י, ולפי הנ"ל אם סובר כתוס' לגבי ביטול אינו יכול לומר שיעבור על ב"י אם לא יבטלנו בלב שלם.

ויש ליישב, ובהקדים מחלוקת שמצינו לכאורה לגבי ביטול בין תוס' לר"ן: דהנה הר"ן כתב: "ואע"ג דהפקר כי האי גוונא לא מהני, דוודאי מאן דאמר בנכסי דיד' דליבטלו ולהוו כעפרא לא משמע דהוי הפקר, ותו דבגמ' אמרינן מבטלו בליבו ובוודאי דלענין הפקר ממונו הפקר בליבו לא מהני דדברים שבלב אינם דברים. . חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומש"ה בגילויי דעתא בעלמא דלא ניהא לי' דליהוי זכותא בגווי' כלל סגי ומהני אפי' לחמץ ידוע" עיי"ש. משא"כ תוס' כ' אחר שביארו שביטול הוא מטעם הפקר (לקמן ד:): "והא דאמרי' בנדרים (דף מה.) הפקר

<sup>1</sup> היינו לשיטתי' (לקמן סי' תל"ה ס"ד) שחכמים הטילו את איסור ב"י ומ"ע ד"תשביתו" למי שלא בודק. (שיעבור מדרבנן). ואכ"מ.

בפני שלשה - מדאורייתא אין צריך". ומשמע מדבריהם שהביטול דינו ממש כהפקר<sup>1</sup>.

ועפ"ז מיושב, שהר"ן שסובר שביטול זה אינו דומה להפקר רגיל אלא זה גילוי דעת שאינו רוצה את החמץ ולכן אם לא מבטלו בלב שלם יעבור על כל ייראה<sup>2</sup>, מש"כ תוס' סוברים שזה כהפקר רגיל, ואפ"ל שאם הפקירו תמיד לא יעבור.

וכן מיושב דעת אדה"ז, דהרי לקמן (סי' תל"ד ס"ו) כתב כדעת הר"ן וז"ל: "ועיקר הביטול הוא בלב שישים בליבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאילו אינו, ואינו חשוב כלום והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל, וכשגומר בליבו כך הרי הסיח דעתו מכל חמץ שברשותו ונעשה הפקר גמור ושוב אינו עובר עליו בבל ייראה ובל ימצא". ומורם מדבריו שסובר כהר"ן שביטול חמץ היינו שמגלה שהחמץ אינו חשוב בעיניו, וממילא אפ"ל שחוששים שמא לא יבטל בלב שלם.

## ז.

אך יש להקשות עוד על הנ"ל ממ"ש רבינו (שם ס"ח) ומקורו מהמג"א (שם ס"ק ב'): "אותן עמי הארץ וכן נשים שאינן יודעים כלל עניין הביטול וכוונתו . לא יצאו ידי חובתן, שהרי עיקר הביטול וההפקר הוא בלב, שאם אינו מפקירו בליבו אע"פ שהוא אומר שמפקירו אין זה כלום, שכל הפקר צריך להיות פיו וליבו שוין". ומורם מדבריהם שבכל הפקר צריך שיפקיר גם בליבו.

אמנם יש להעיר, דהגרע"א כאן הקשה על מה שכ' הר"ן שחוששים שמא לא יבטל בלב שלם דהרי בהפקר א"צ שיהי' פיו וליבו שוין, וכמו שמצינו בהפקר רגיל שאין מתחשבים במחשבתו אלא כיוון שאמר שמפקיר - החפץ מופקר.

והנה בנוגע לקושייתו על דעת הר"ן יש ליישב, דהרי לדעת הר"ן אי"ז הפקר רגיל ולכן צריך שיבטל בלב שלם, משא"כ לדעת תוס' שזהו הפקר רגיל א"צ שיהא פיו וליבו שוין. אמנם לדעת אדה"ז והמג"א קשה כנ"ל.

<sup>1</sup> ועפ"ז קשה על תוס' שאר קושיות הר"ן וכמו שהקשה הרמב"ן (דף ד:), ועי' במאירי ובמהר"ם חלאווה לקמן (דף ו:ו) שיישב קושיות אלו בדעת תוס', ואכ"מ.

<sup>2</sup> והחילוק בינו לרש"י הוא (בעיקר) - שרש"י לומד זאת ממצוות "תשביתו" והר"ן לומד שאינו עובר מכיוון שביטלו ואינו שלו.

ועוד קשה, דגם אם אין צריך שיבטל בלב שלם, הרי יכול לחזור ולזכות מהחמץ המופקר<sup>1</sup>. וגם אם נאמר דתוס' סוברים כהדעות שא"א לזכות באיסורי הנאה, בכל זאת הרי יכול לחזור ולזכות עד למחרת בשעה שישית.

ואולי י"ל בדעת תוס' בעוד אופן בדרך אפשר, ובהקדים דברי הגמ' לקמן:

### ת.

דהנה לקמן<sup>2</sup> אי': "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא? אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי. . אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה. וכי משכחת ליה לבטליה? דילמא משכחת ליה לבתר איסורא, ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל".

וכתב רש"י: "ודעתו עליה - חשובה היא בעיניו, וחס עליה לשורפה, ומשהה אפילו וגע אחד ונמצא עובר עליה בבל יראה ובבל ימצא, אבל משבטלה אינו עובר, דלא כתב אלא תשביתו".

ובתוס' כתבו: "ודעתיה עילויה - פירוש ולא בטל מאיליו כמו פירורין, ועל פ"ה קשה מאי פריך כי משכחת ליה ניבטלה הא פי' ודעתיה עילויה שחס עליה לבטלה"<sup>3</sup>.

והקשה ב'ראש יוסף' דאדרבה לדעת תוס' יש להקשות: "וכי משכחת לה לבערה", ומה הרויחו בדבריהם, ותירץ דלדעת תוס' עובר על החמץ גם כשאינו יודע על מציאות החמץ. ואמנם כן מבואר להדיא ברא"ש כאן, שכ' וז"ל: "אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה דדעת' עילו', כלומר חיש' שמא באחת מן הזויות היתה גלוסקא יפה שדעת' עילו' ולא בטלה ממילא ולכך צריך לבטל".

והנה מחלוקת זו הינה לכאורה האם די מדאורייתא בבדיקה לחודה, דלדעת רש"י סגי מדאורייתא בבדיקה לחוד, משא"כ לדעת תוס' אין די בבדיקה לחוד מדאורייתא, ולכן אם נשאר חמץ ברשותו יעבור עליו בפסח.

<sup>1</sup> וכמ"ש ברע"ב כאן בדעת רש"י.

<sup>2</sup> דף ו' ע"ב.

<sup>3</sup> בפשטות יש ליישב (וכ"כ המהרש"א והצל"ח) דחוששים רק שמא לא יבער כי חשובה היא בעיניו, אך יבטלנה.

ונראה לומר שמחלוקת זו נובעת ממחלוקתם בריש פרקין, דלדעת רש"י (לפמ"ש הר"ן רבינו דוד, ועוד) סגי מדאורייתא בבדיקה לחוד, משא"כ לדעת תוס' יתכן לומר שסובר שאין מועיל בדיקה לחוד מדאורייתא.

ועפ"ז אולי יש ליישב את הקושיא הנ"ל (מדוע הוצרכו לומר שזוהי גזירה שמא יבא לאכלו ולא רצה לומר דחוששים שמא לא יבטל בלב שלם), כיוון שלדעת תוס' אין מדאורייתא אפשרות של בדיקה, ולכן לא רצו לשנות בדין דאורייתא אלא תיקנו דבר חדש - גזירה מדרבנן שמא יבא לאכלו.

ויתכן שזה גופא (שסוברים שאין בדיקה מועילה מדאורייתא) כלול בדבריהם, שהביאו את דברי הגמ' ד"מדאורייתא בביטול בעלמא סגי", וא"כ כיוון שיש אפשרות שיבטל את כל חמצו לא סמכה התורה על בדיקה לחוד. ואמנם כ"כ בהדיא המהר"ם חלאווה (לקמן דף ו' ע"ב), וצ"ע בכל זה.



## ברת בחמץ נוקשה ותערובת

הנ"ל

א.

אי' בפסחים (דף כ"א ע"ב): "אמר חזקיה, מניין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, שנאמר (שמות י"ג ג') לא יאכל חמץ, לא יהא בו היתר אכילה. טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ, הא לא כתב לא יאכל הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע, ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל, לא תאכל, לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה (משמע) [במשמע] עד שיפרט לך הכתוב", עיי"ש.

ובסוף הסוגיא (דף כ"ג ע"ב) מקשי': "מכדי אותבינהו כל הנך קראי ושנינהו, חזקי' ור' אבהו במאי פליגי<sup>1</sup>. והקשו בתוס' (ד"ה מאי בינייהו): "תימה לרשב"א לימא דאיכא בינייהו חמץ נוקשה וחמץ דגן גמור ע"י תערובות דמרבינן בריש אלו עוברין (לקמן מג). מכל מחמצת לא תאכלו, דלחזקיה מותר בהנאה (כיוון שעל חמץ נוקשה ותערובת אין פסוק לאסור), ולרבי אבהו כל

<sup>1</sup> בגמ' הובאו פסוקים (לר' אבהו) בכל האיסורים להתירם בהנאה, וא"כ לכו"ע שאר האיסורים מותרים בהנאה, ומאי נפק"מ ביניהם.

מקום שנאמר לא תאכלו משמע איסור הנאה. וכי תימא כיון דמרבין ליה לאכילה ה"ה להנאה, אם כן כרת נמי ליחייב".

ובחידושי הר"ן תירץ: "כיוון דאיתרבי איסור הנאה בחמץ מלא יאכל חמץ, אפי' לחזקי' כל איסורי חמץ בכלל. ומיהו לא הוה בכרת משום דכיוון דאכילה והנאה כי הדדי נינהו בגלויי מילתא סגי, אבל כרת נהי דאיתי' בחמץ דגן גמור לא ילפי' מיני' בחמץ נוקשה וחמץ דגן גמור ע"י תערובת".

והנה רש"י כ': "מכדי אותביניהו כל הנך קראי - דכל איסורין שנאמר בהן לא תאכל ומותרין בהנאה. ושניניהו ר' אבהו ואשכח בהו פרטא להיתר, לא מצינו באחד מכולם שהחמיר בו ר' אבהו, ויאמר שאסור בהנאה ולחזקיה לישתרו, אלא דבר האסור אסור לדברי שניהן, והמותר מותר לדברי שניהן. במאי פליגי - דאין לך איסורי הנאה בדבר שנאמר בו לאו באכילתו, שלא נאמר בו פרט להתיר". ומדבריו נראה דאמנם אין שום נפק"מ בין חזקי' לר' אבהו (ודלא כקושיית תוס'), ובפשטות י"ל שלמד כהר"ן שאמנם חמץ נוקשה ותערובת דינם כחמץ ורק לגבי כרת לא ילפי' מיני'.

## ב.

ועד"ז נראה לבאר מחלוקת נוספת בין רש"י לתוס' ולומר דאזלי לשיטתם:

בריש פרק אלו עוברין (דף מ"ב ע"א) תנן: "ואלו עוברין בפסח, כותח הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי וזיתום המצרי"<sup>1</sup>, וזומן של צבעים, ועמילן של טבחים, וקולן של סופרים"<sup>2</sup>. רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים. זה הכלל כל שהוא ממין דגן הרי זה עובר בפסח, הרי אלו באזרה ואין בהן משום כרת".

ופירש"י: "ואלו עוברין עליהן - בבל ייראה ובל ימצא", והקשו עליו בתוס': "ואין נראה לר"ת דמשמע דכל הנך מרבין מכל מחמצת לא תאכלו, (לקמן מג.) ואפילו באכילה לא הוה מיחייב אי לאו דרבייא קרא, ומהיכי תיתי בל יראה ובל ימצא. . ונראה לר"ת דאלו עוברין פ' האוכלין, ועוברין היינו מעל השולחן דלאו בני מיכל נינהו, אבל בל יראה ליכא".

והר"ן כ': "והקשו בתוס' דהא אפי' לאיסור אכילה איצטריך בהני ריבויי כדאי' בגמ' (דף מ"ג.), ובל ייראה ובל ימצא מנא לן. ובשלמא הנך דהוה חמץ

<sup>1</sup> כל מינים אלו הינם חמץ גמור בתערובת.

<sup>2</sup> מינים אלו הינם חמץ נוקשה בעינו.

דגן גמור ע"י תערובת איכא למימר דממילא אית לן בהו שיהא עובר עליהן  
בבל ייראה ובל ימצא, דקרא לא איצטריך בגמ' אלא ללקות עליהן בכזית  
שיהא בהן היתר מצטרף לאיסור<sup>1</sup>, אבל הני דהוו נוקשא בעיני' דלא הוה  
מיתסר כלל אי לאו ריבוייא, בל ייראה ובל ימצא מנא לן. לכך נראה דאלו  
עוברין - אלו מתבערין קאמר דאע"ג דמדאורייתא לא קאי עליהו בבל ייראה  
ובל ימצא, מדרבנן מיהא צריכין ביעור".

והנה הטעם שלא רצה לתרץ הר"ן שאחר שהתורה ריבתה לאיסור אכילה  
ה"ה שיש בו איסור ב", נראה דהיינו כיוון שאזי צריך שיהא בו כרת, והרי דינו  
הוא שאין בו כרת<sup>2</sup>, ובשלמא גבי איסור הנאה אפשר לתרץ שאיסור אכילה  
והנאה הינם דומים, משא"כ איסור ב"י שאינו דומה יותר מאשר איסור כרת.

ובשיטת רש"י אולי יש לומר, דאמנם אחר שהתורה ריבתה יש בו את כל  
הדינים של חמץ וגם איסור ב"י, אלא שבכרת יש מיעוט (ממ"ש "כי כל אוכל  
חמץ ונכרתה", וכדלקמן ס"ג) ולכן אין בהם דין כרת.

### ג.

והנה בהמשך הגמ' (דף מ"ג ע"א) אי': "מאן תנא (דמתני') דחמץ דגן גמור על  
ידי תערובות ונוקשה בעיניה בלאו . . אמר רב יהודה אמר רב מאיר היא . .  
שמעין ליה לרבי מאיר נוקשה בעיניה בלאו, וכל שכן חמץ דגן גמור על ידי  
תערובת. רב נחמן אמר רבי אליעזר היא, דתניא על חמץ דגן גמור ענוש כרת  
על עירובו בלאו דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים על חמץ דגן גמור ענוש  
כרת, על עירובו בלאו כלום. ושמעין ליה לרבי אליעזר דאמר חמץ דגן גמור  
על ידי תערובת בלאו, וכל שכן נוקשה בעיניה. ורב נחמן מאי טעמא לא אמר  
כרב יהודה אמר לך דילמא עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם אלא נוקשה  
בעיניה, אבל חמץ דגן גמור על ידי תערובת לא. ורב יהודה מאי טעמא לא  
אמר כרב נחמן, אמר לך עד כאן לא קאמר רבי אליעזר התם אלא חמץ דגן  
גמור על ידי תערובת, אבל נוקשה בעיניה לא אמר. (היינו שנחלקו מה יותר  
חמור - חמץ נוקשה (אליבא דר"נ) או חמץ גמור ע"י תערובת<sup>3</sup> (אליבא דר"י))."

<sup>1</sup> ראה לקמן דף מ"ג ע"ב ואילך).

<sup>2</sup> (כדלקמן בגמ' דף מג).

<sup>3</sup> ועי' בפנ"י ובשפ"א ביאור סברת מחלוקתם.

ובהמשך הגמ': "תניא כוותיה דרב יהודה (דתערובת יותר חמורה), כל מחמצת לא תאכלו<sup>1</sup> לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי, יכול יהא ענוש כרת תלמוד לומר כי כל אכל חמץ ונכרתה<sup>2</sup>, על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו (ע"כ הברייתא). מאן שמעת ליה דאמר על עירובו בלאו רבי אליעזר היא, ואילו נוקשה בעיניה לא קאמר<sup>3</sup>, שמע מינה נוקשה לרבי אליעזר לית ליה. ורבי אליעזר עירובו בלאו מנא ליה דכתיב כל מחמצת לא תאכלו, אי הכי כרת נמי לחייב דהא כתיב כי כל אכל מחמצת ונכרתה<sup>4</sup>. . . ההוא מיבעי ליה לרבות את הנשים (שחייבות בכרת)".

והקשו בתוס': "תימה לר"י הא תרי כי כל כתיבי גבי כרת, כי כל אוכל חמץ ונכרתה, וכי כל אוכל מחמצת, ונרבינן עירובו לכרת, ואפילו לרבנן דלא דרשי כל כי כל דרשי<sup>5</sup>. ואור"י דפשיטא ליה לגמרא דאתא לשום דרשא".

ובחידושי הר"ן כ' לתרץ: "דכיוון דההוא קרא למעוטי כרת מחמץ דגן גמור ע"י תערובת ומנוקשה בעיני' אתא, שפיר שייך בי' כל, ומיעוטה הכי מידרשי מיני', דמכדי כתיב כי כל אוכל מחמצת ונכרתה, אי במחמצת הוא חייב כרת דהיינו נתחמץ ע"י דבר אחר כ"ש בחמץ שנתחמץ מאליו, ולמה לי למיכתב תו כי כל אוכל חמץ, אלא לאשמועי' כל האוכל הוא בכרת ואין כל חמץ בכרת לאפוקי עירובו לר"מ לר"א כדאית להו". (היינו, שלשיטת הר"ן פסוק זה בא למעט נוקשה ותערובת מכרת).

והטעם שתוס' לא רצו לתרץ כן, נראה לומר דהיינו כיוון דלשיטתם אין כלל הו"א שיהא חייב כרת על נוקשה ותערובת (כיוון דאינם נקראים חמץ), ולשיטת הר"ן לכאורה הינם נקראים חמץ אחר הריבוי.

אך יש להקשות על כך, דלדעת הר"ן אינם נקראים חמץ לגבי איסור ב"י, אלא רק לעניין איסור הנאה (כנ"ל ס"ב), ולאידך, אם סובר שנקראים חמץ מדוע לא רצה לתרץ כך שיטת רש"י (והטעם שפטור מכרת היינו כיוון שיש מיעוט לשיטתו).

<sup>1</sup> שמות י"ב כ'.

<sup>2</sup> שמות י"ב ט"ו.

<sup>3</sup> הטעם דלא אמרי' דכ"ש לתערובת (וזהו הטעם שלא מנה) - עי' בתוד"ה ואילו, וב'שפת אמת'.

<sup>4</sup> שמות י"ב י"ט.

<sup>5</sup> כן אי' בגמ' בע"ב.

ועוד יש להקשות ע"ז, דלפי מה שכתב המהרש"א דעת רש"י הינה כתוס', ועפ"ז מוחלפת שיטתייהו דרש"י והר"ן. ואולי יש ליישב שיטת רש"י בריש פרקין באו"א (עי' בר"ן וברבינו דוד ועוד). (ומ"ש רש"י שאין נפק"מ בין חזקי' לר' אבהו - ראה לקמן ס"ה). ועצ"ע בזה.

#### ד.

לעיל בתוס' (ד"ה מאן תנא) כ': "משמע בשמעתין דאי לאו דאיתרבי חמץ נוקשה למלקות אפילו איסור לא היה בו<sup>1</sup> (ועפ"ז הקשו): ותימה לר"י דבפ"ק דחולין (דף כ"ג ע"ב) בעי רבי זירא הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור מהו. (ומקשים בגמ'): שיאור דמאן, אי דר"מ לר"מ מדלקי עליה חמץ הוא, והשתא מנא ליה דהוי חמץ לענין תודה, דיילמא שאני חמץ בפסח דרבייה קרא למלקות (גרידא). ואור"י דהתם נמי איכא שום קרא דמרבינן מיניה חמץ נוקשה".

והנה ע"פ הנ"ל בדעת רש"י י"ל דלק"מ כיוון שאחר שהתורה אמרה שנקרא חמץ בפסח, הרי שדינו הוא כחמץ גם לגבי תודה. אלא שצ"ע בדעת רש"י בזה, וכנ"ל.

#### ה.

לעיל (ס"ב) הובא דעת ר' אבהו דבכל מקום שנאמר לא תאכל וכיו"ב, ה"ז כולל גם איסור אכילה וגם איסור הנאה. והקשו ע"ז בתוס' שם<sup>2</sup>: "וא"ת יהא נהנה מחמץ בפסח בכרת דהא כתיב כי כל אוכל חמץ ונכרתה, וכי תימא אין הכי נמי א"כ לקמן (דף כג:): דבעי מאי איכא בין חזקיה לר' אבהו לימא דאיכא בינייהו הא. ואור"י דלא יאכל ולא תאכל ילפינן מלא תאכלו, אבל כי כל אוכל לא ילפינן מלא תאכלו".

ופשוט שלדעת הר"ן לק"מ כיוון שלגבי כרת יש מיעוט שדווקא אוכל חמץ ענוש כרת (ולא נהנה מחמץ, ולא אוכל דבר שאינו חמץ גמור), ותוס' הקשו לשיטתם.

והנה אם נאמר בדעת רש"י שסובר כתוס' (ולא כהר"ן) לכאורה צ"ל כתירוץ זה דתוס'. אך י"ל דבלא"ה לק"מ לשיטת רש"י, דהנה רש"י כ' בביאור דעת ר'

<sup>1</sup> עי' במהרש"א ו'פני יהושע'.

<sup>2</sup> ד"ה 'כל מקום'.

אבהו: "מדקרינא לא יאכל<sup>1</sup> משמע לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה, וסתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל". ועפ"ז מובן שכרת שאינה קשורה לאכילה (ובשונה מהנאה שגורם לאכילה ע"י שלוקח בדמים דבר מאכל) אין גם לדעת ר' אבהו.

ועפ"ז מובן ג"כ מ"ש רש"י<sup>2</sup> שאין שום נפק"מ בין חזקי' לר' אבהו, כיוון שמחלוקתם היא רק האם אפשר ללמוד איסור הנאה לאכילה כיוון שההנאה מביאה לידי אכילה, משא"כ באיסור כרת שאינו קשור לאכילה הרי שודאי א"א ללמוד מאיסור אכילה.

ואדאתי להכי יש ליישב שיטת רש"י באו"א קצת כדלעיל ס"א (כמ"ש הר"ן שהנאה ואכילה קשורים זל"ז, משא"כ כרת<sup>3</sup>), אך אינו סובר מ"ש הר"ן שיש מיעוט מכרת.

### 1.

אך בדעת תוס' יש להקשות ממ"ש במקום אחר:

בגמ' לקמן (דף כ"ח ע"א ואילך) תניא: "חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר עליו בלאו, תוך זמנו עובר עליו בלאו וכרת דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום, תוך זמנו עובר עליו בכרת ובלאו . . ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה שנאמר לא תאכל עליו חמץ (דברים ט"ז ג') דברי רבי יהודה. אמר לו רבי שמעון וכי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, אם כן מה תלמוד לומר לא תאכל עליו חמץ בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ, ובשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ".

ומבארים בגמ': "מאי טעמא דרבי יהודה, תלתא קראי כתיבי לא יאכל חמץ וכל מחמצת לא תאכלו לא תאכל עליו חמץ חד לפני זמנו וחד לאחר זמנו וחד לתוך זמנו, ורבי שמעון חד לתוך זמנו, וכל מחמצת מבעי ליה לכדתניא אין לי אלא שנתחמץ מזליו, מחמת דבר אחר מנין תלמוד לומר כל מחמצת לא תאכלו, לא יאכל חמץ מיבעי ליה לכדתניא רבי יוסי הגלילי אומר מנין לפסח

<sup>1</sup> קרינן 'לא ייאכל' (אחמץ) ולא 'לא יאכל' (אגברא).

<sup>2</sup> מובא לעיל ס"א, והקושיא ע"ז ממ"ש בסוף ס"ג.

<sup>3</sup> משא"כ לביאור הא' אי"ז רק מפני שדומים, אלא שההנאה מביאה לידי אכילה.

מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד תלמוד לומר לא יאכל חמץ, וסמך ליה היום אתם יוצאים".

וכ' בתוס': "וא"ת ולחזקיה מנלן איסור הנאה לפני זמנו, דליכא אלא חד לא יאכל וההוא מסברא מוקמינן לתוך זמנו. ואור"י כיון דחד מהנהו קראי משמע איסור הנאה לא נחלק ביניהם".

וצ"ע בזה, דהרי לדעת תוס' אין מספיק גילוי אחד על הכל, אלא צריך שיהא כתוב מפורש בכל המקומות, וא"כ כיצד די כאן באיסור הנאה אחד.



## פטור אדם בבור

הנ"ל

א.

מתני' (דף ב.): "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער". ובגמ' (ע"א ואילך): "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן?"

ומפרטים: "גבי שבת תנן (שבת דף עג.) אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, אבות מכלל דאיכא תולדות תולדותיהן כיוצא בהן לא שנא אב חטאת ולא שנא תולדה חטאת, לא שנא אב סקילה ולא שנא תולדה סקילה, ומאי איכא בין אב לתולדה נפקא מינה דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי מחייב אכל חדא וחדא, ואילו עביד אב ותולדה דידי' לא מחייב אלא חדא. .

גבי טומאות תנן (כלים פ"א מ"א) אבות הטומאות השרץ והשכבת זרע וטמא מת תולדותיהן לאו כיוצא בהן, דאילו אב מטמא אדם וכלים ואילו תולדות אוכלין ומשקין מטמא אדם וכלים לא מטמא. הכא מאי? אמר רב פא יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן".

ובהמשך הגמ' (דף ג.): "כי קאמר רב פפא אתולדה דבור. תולדה דבור מאי ניהו, אילימא אב י' ותולדה ט', לא ט' כתיבי ולא י' כתיבי, הא לא קשיא והמת יהי' לו אמר רחמנא וקים להו לרבנן י' עבדן מיתה, ט' נזקין עבדי מיתה לא עבדי, (ופריך) סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזקין" (וממילא הנזקין אינם תולדה של מיתה).

ולמסקנת הגמ' (דף ג' ע"ב): "כי קאמר רב פפא אתולדה דרגל . . בחצי נזק צורות דהלכתא גמירי לה (שמשלם רק חצי נזק ולא נזק שלם ככל רגל), ואמאי קרי לה תולדה דרגל לשלם מן העלייה" עיי"ש.

## ב.

וביאר רש"י את דברי הגמ' ש'זה אב למיתה וזה אב לנזקין' וז"ל: "דאם נפל שור בבור תשעה ומת פטור בעל הבור ואם הוזק חייב, ואב הוא דהא מדיוקא דקרא נפקא מדכתיב 'זהמת יהי' לו' דמשמע בור עשרה הוא חייב במיתה השור הא בציר מהכי במיתה לא חייב הא בנזקין מתחייב".

לישנא אחרינא פי' רש"י: "סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזקין - דכי היכי דנפיק לן מקרא בור עשרה למיתה נפקא לן בור ט' לנזקין דכתיב ונפל שמה שור או חמור משמע בין מת ובין הוזק בעל הבור ישלם, ומיהו אם מת השור אמור רבנן בור תשעה פטור דלא מחמת הבור מת דאין בו כדי להמית, אבל הוזק חייב דבור ט' בר נזקין הוא".

ובתוס' הביאו פירוש רש"י (השני), והקשו דא"כ (שמשמע בין מת ובין הוזק) מדוע ממעטים אדם רק ממיתה ולא מנזקין, ולכן פירשו שכונת התורה היא לבור י' ומזה מדייקים לבור ט' (אך זה לא כתוב בתורה).

והנה לפי הלשון הראשונה שהביא רש"י לק"מ, (כיוון שכונת הפסוק היא למיתה ורק מדייק למדים לנזקין, וכפי שכ' תוס' בשיטתם), אך לפי הלישנא השני' צ"ב מה יתרץ רש"י.

## ג.

ונראה ליישב, ובהקדים, דבגמ' לקמן (דף ה:) אי' שאם הי' כתוב שני אבות הי' ניתן ללמוד את כל האבות ב'מה הצד' (חוץ מבור, וקרן לפי דעה אחת).

וביאר רש"י לגבי הלימוד משן שאם הי' כתוב רק אש ובור הי' אפשר להקשות 'מה לאש שמועדת בין לדבר הראוי לה ובין לדבר שאינו ראוי לה, תאמר בשן שמועדת רק לדבר הראוי לה', בור יוכיח שמועד רק לדבר הראוי לו, דהיינו שפטור על אדם.

והקשו בתוס' מדוע נקרא אדם אינו ראוי, והרי פטור רק ממיתה ולא מנזקין, וכדאי' בגמ' לקמן (דף כ: ובכ"מ). ולכן פירשו דאדם נקרא ראוי בבור, ולא ראוי בבור היינו כלים שהם לא ראויים להפקע בבור.

ובשיטמ"ק כתב לתרץ שיטת רש"י וז"ל: "אין רגילות שאדם יפול בבור משום דהוי ליה לעיוני לפיכך אין בעל הבור חייב על מיתתו, אבל על נזקו חייב דרגילות הוא דאדם יהא נתקל בבור".

ועפ"ז ניתן לישב לכאורה ג"כ שיטת רש"י (בדף ג.) שלמרות שמשמע בין מת ובין הוזק, מכיוון שהרגילות הוא להזיק, יהי' חייב על נזקין, והפטור שב"שור ולא אדם" הוא רק על מיתה שבוה מסתבר שהתורה תפטור. והיינו שפטור אדם בבור אינו גזירת הכתוב גרידא, אלא סברא (אלא שהתורה חידשה סברא זו), ולכן חכמים למדו שהסברא שפטור הוא רק במיתה כי בזה יש לו ליוזר.

ותוס' לשיטתם (בדף ה:) שפטור אדם בבור אינו סברא אלא גזירת הכתוב, ולכן הקשו גם כאן שיהי' פטור אדם גם מנזקין.

#### ד.

ועפ"פ זה נראה לבאר בעוד מחלוקת רש"י ותוס' דאזלי לשיטתם:

לקמן (דף ט: א'): "תנו רבנן חומר בשור מבבור, חומר בבור מבשור. חומר בשור מבבור, שהשור משלם את הכופר וחייב בשלשים של עבד, נגמר דינו אסור בהנאה, ודרכו לילך ולהזיק, מה שאין כן בבור. חומר בבור מבשור, שהבור תחילת עשייתו לנזק ומועד מתחילתו מה שאין כן בשור".

ומקשים בגמ' (דף י.): "וליתני חומר בשור מבבור שהשור חייב בו את הכלים מה שאין כן בבור הא מני ר' יהודה היא דמחייב על נזקי כלים בבור. אי רבי יהודה אימא סיפא חומר באש מבבור שהאש דרכה לילך ולהזיק ומועד לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאינו ראוי לה מה שאין כן בבור, דבר הראוי לה מאי נינהו עצים דבר שאין ראוי לה מאי נינהו כלים, מה שאין כן בבור? אי ר' יהודה הא אמרת מחייב היה ר' יהודה על נזקי כלים בבור. אלא לעולם רבנן היא ותנא ושייר, מאי שייר דהאי שייר טמון. הא מני ר' יהודה היא דמחייב על נזקי כלים בבור. . . תנא ושייר מאי שייר דהאי שייר שייר טמון".

ופי' רש"י: "שייר טמון - דהוה ליה למתני חומר בשור ובור מבאש, שאם בעט שור בשק מלא כלים ושברן חייב, או אם נפל חמור בבור ועליו שק מלא תבואה חייב ואע"ג דטמון בשק מה שאין כן באש דנפקא לן (לקמן דף ס.) מאו הקמה דאינו חייב אלא בגלוי", והיינו דקשיא לי' איך יהי' חייב טמון בבור, והרי בלא"ה פטור על כלים, ותירץ שבבור המדובר הוא בשק מלא תבואה שאינו כלי, ולכן חייב.

ובתוס' כ' על דברי רש"י: "ולא דק, דכל מילי דלאו בעלי חיים ממעטים מחמור דבור כמו כלים כדאמר בסוף הפרה (דף מח:): גבי נפל לבור והבאיש מימיו לאחר נפילה שהוא פטור משום דהוי שור בור ומים כלים".

וב'מרומי שדה' כתב ליישב שיטת רש"י, ובהקדים דרש"י ביאר לקמן (דף כח:): שהטעם שפטור בבור על כלים גם מנזקין (ובשונה מאדם שפטור רק על מיתה) הוא לפי ששבירת כלים היינו מיתתן. ועפ"ז מובן בנדו"ד שבתבואה שאינה נשברת אין לומר ששבירתה זו היא מיתתה, אלא נזקה הוי כמו נזקין, ולכן חייב על נזק זה.

וע"פ הנ"ל מובן מדוע לא רצו ללמוד כן תוס', דהרי תוס' למדו שהפטור בבור הוא גזירת הכתוב, וממילא אין חילוק בין אם ניזוקו הכלים ובין אם נשברו<sup>1</sup>.



## עשיית ספק ד"ס לכתחילה

הנ"ל

כלל ידוע הוא בש"ס<sup>2</sup> (ראה ברכות דף כ"א ע"א, שבת דף ל"ד ע"ב, ובכ"מ) שספיקא דאורייתא לחומרא, וספיקא דרבנן לקולא. ויש לעיין האם הכוונה (ב"ספיקא דרבנן לקולא") שמותר לכתחילה לעשות ספק איסור דרבנן, או שרק אם עשה כבר יצא ידי חובה. ומצינו בזה לכאורה סתירות בדברי אדה"ז כדלקמן:

א.

כתב אדה"ז בהלכות ציצית (סי' י' סט"ז): "מלבושים שהם סתומים למעלה ופתוחים למטה ויש להם ד' כנפות, כגון אלו המלבושים שפותחים אותם למטה משני צדדיהן - אם רובם פתוח חייבים בציצית, ואם רובם סתום הרי זה כאילו היה כולה סתום, ואין זה נקרא כנף ולכך הם פטורים מן הציצית".

והמשיך אדה"ז: "ואם חציה פתוח וחציה סתום מטילים אותו לחומרא וחייב בציצית, אבל אין מברכין עליו דספק ברכות להקל, ואין יוצאין בו בשבת דשמא פטור מן הציצית והרי הם כמשאוי, ואפי' לכרמלית שאין בו אלא

<sup>1</sup> והנה ב'מנחת שלמה' כאן כתב שלפי מ"ש ה'מרומי שדה' תהי' נפק"מ אם רק נתעקמו הכלים שאז חייב כיוון שאין לומר בזה ששבירת כלים זו היא מיתתן, וע"פ הנ"ל יש לבאר מדוע לא הובא כן בהלכה, כיוון שלפי תוס' אין הדין כן, ובדרך כלל פוסקים כתוס' כשחולקים על רש"י (ראה יד מלאכי כלי רש"י וכו' אות א' וב').

<sup>2</sup> ראה ברכות כ"א ע"א. וראה שבת ל"ד ע"ב, וש"נ.

איסור דרבנן אין יוצאין בו. ולא אמרו ספק דבריהם להקל אלא כשכבר נעשה הספק איסור<sup>1</sup>, אבל אסור לעשות ספק איסור דרבנן לכתחילה" עכ"ל. ומקורו מהמג"א (כאן ס"ק י"א).

וכ"כ רבינו בהלכות שבת (סי' רנ"ב ס"כ): "מצווה על כל אדם שימשמש בבגדיו ערב שבת סמוך לחשיכה שלא יהיה בהם דבר שאסור לצאת בו בשבת", ובקו"א שם (אות י"ד) כתב (שאחד הטעמים הוא): "שאינן עושין ספק דברי סופרים לכתחילה כמ"ש המג"א בסי' יו"ד ס"ק י"א ע"ש"<sup>2</sup>.

וכן משמע ממ"ש רבינו בהלכות ק"ש (סי' פ"ג ס"ג): "היו לפניו ב' חדרים ואמר חדר זה יהי לבית הכסא וגם זה הרי שניהם אסורים לקרות בתוכם, אבל אם אמר על השני וחדר זה ולא אמר וגם זה הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא לפיכך אין קורין לכתחילה ואם קרא יצא, אבל אם קרא במקום שאסור לקרות בוודאי אפי' אין איסורו אלא מדברי סופרים צריך לחזור ולקרות כמ"ש בסי' ע"א (ס"ו)".

ומורם מדבריו שדבר שהוא ספק איסור דרבנן אסור לעשותו לכתחילה (אלא שבדיעבד אם עשה אינו חוזר כי הוא ספק איסור דרבנן<sup>3</sup>).

## ב.

וקשה ממה שכתב רבינו בהלכות שבת (סי' רמ"ח ס"ג וד') שאם נוסע בספינה והיא למטה מעשרה טפחים מעל המים - אסור להיות בה בשבת, ואם היא מעל עשרה טפחים - מותר, ואח"כ כ': "ואם הוא מסופק אם היא מהלכת למעלה מ' טפחים או למטה מ' טפחים הרי זה מותר, שכל שיש ספק בדברי סופרים הולכין להקל ואין צריך להחמיר אלא כשידוע בבירור שיש איסור מדברי סופרים".

ומשמע שמותר לכתחילה להיות בה בשבת, וקשה שהרי לכתחילה אסור לעשות ספק איסור דרבנן.

<sup>1</sup> כלומר, דבדיעבד שעשה דבר שהוא ספק דרבנן - יצא ידי חובה.

<sup>2</sup> אף ששם אינו ספק ממש, אלא דומה לספק חיסרון ידיעה, וכמ"ש רבינו בקו"א שם.

<sup>3</sup> משא"כ אם הוא ודאי איסור אפי' איסור דרבנן (וכן ספק איסור דאורייתא), לא יצא ידי חובה. ראה שו"ע רבינו סי' ע"א ס"ז, סי' פ"ג ס"ג. ועוד.

ואולי יש לומר ע"ד שכתב רבינו אה"כ (בס"ה) שאם נכנס ביום שלישי או לפני מותר, "דכיוון שאיסור תחומין אינו אלא מדבריהם לא רצו להחמיר כ"כ לאסור כשנכנס לספינה קודם ג' ימים, כיוון שהוא אינו עושה כלום והספינה היא שמוליכה אותו מחוץ לתחום". ועד"ז אפשר לומר שהקילו כאן מה"ט.

אלא שקשה עפ"ז מה שהוסיף רבינו "שכל שיש ספק בדברי סופרים הולכין להקל ואין צריך להחמיר אלא כשידוע בבירור שיש איסור מדברי סופרים", ומשמע שתמיד יש להקל. אך זה אפשר ליישב ע"פ מ"ש ב"מראה מקומות וציונים" כאן שכוונת רבינו היא שמותר גם אם יש ספק ספיקא להחמיר.

### ג.

במקום אחר (סי' שד"מ ס"א) כתב אדה"ז: "ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת מונה ז' ימים מיום שנתן אל ליבו שבתו, ומקדש שביעי בקידוש והבדלה. . ואם יש לו ממה להתפרנס אסור לו לעשות שום מלאכה גמורה אפי' בששת ימי החול שלו עד שיכלה מה שיש לו, ודברים האסורים בשבת מדברי סופרים מותר לעשותם בכל ימי החול שלו מפני שכל דברי סופרים להקל".

וקשה שהרי אסור לעשות ספק דרבנן לכתחילה. ואולי כוונת רבינו כמו שכ' הפמ"ג (משבצות זהב ס"ק א') שמכיוון שנצרך לדבר זה הו"ל כדיעבד ולכן התירו לו.

אך צע"ק מה שכתב "שכל דברי סופרים להקל", והרי בשאר המקומות אסור לעשות ספק דרבנן.

### ד.

בהלכות ספירת העומר (סי' תפ"ט סי"ב) כתב אדמו"ר הזקן: "יש אומרים שמותר לברך ולספור בבין השמשות, אע"פ שהוא ספק לילה וספק יום העבר ואם כן היאך יאמר היום שני ימים שמא עדיין הוא יום ראשון, מכל מקום כיוון שהספירה בזמן הזה מדברי סופרים - ספק דברי סופרים להקל. ויש חולקין על זה ואומרים שלכתחילה אין להכניס עצמו לידי ספק אפילו מדברי סופרים ואין לספור עד צאת הכוכבים שהוא לילה ודאי, וכן עושין המדקדקים וכן ראוי לכל אדם לעשות, ומכל מקום המנהג ההמון עכשיו כסברא הראשונה לספור בבין השמשות".

ולכאורה מחלוקת זו היא גם בכל ספק ד"ס האם מותר לעשותו לכתחילה, וקשה שלא הזכיר רבינו זה במקומות הנ"ל. ואולי יש לחלק בין ספק איסור (שבזה לכו"ע אסור, ובזה מיירי בס"א) לבין ספק מצווה כגון ספירת העומר

(שבזה יש מחלוקת), ואף שיש כאן גם ספק איסור (איסור ברכה לבטלה שהינו מדרבנן, וכמ"ש בס"ל ל"ד ס"ט ובס"ל רט"ז ס"ד). וצ"ע.



## הצמצום בנשיאת המשכן

- עיונים בשיחת כ"ק אדמו"ר -

הת' משה לוי"צ שי' לאופר  
שליח בישיבה

בלקו"ש חכ"ח<sup>1</sup> מקשה כ"ק אדמו"ר מדוע נשיאי שבטי בני ישראל שהתנדבו לחנוכת המשכן עגלות משא ופריים שישאו אותם, על מנת לשאת את המשכן במדבר, התנדבו כה בצמצום - "שש עגלות צב ושני עשר בקר"<sup>2</sup>, שהספיקו רק בקושי ובצמצום לנשיאת קרשי המשכן, עמודיו ואדניו, ולא התנדבו ברוחב לב עגלות נוספות. ומבאר שם את הדברים בביאור נפלא, עיין שם ותמצא טוב.

להלן רשימת כמה ענינים הדורשים ליבון ועיון בפשט דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה, ואשמח לראות ביאורי המעיינים בזה, וזה החלי בע"ה:

### א.

בסעיף ב' בשיחה מביא כ"ק תירוץ שניתן לענות בפשוטו של מקרא על השאלה האמורה, והוא ע"פ מ"ש רש"י בפ' תרומה<sup>3</sup> בנוגע לעשיית קרשי המשכן - "ומניין היו להם במדבר? פירש רבי תנחומא יעקב אבינו צפה ברוח הקודש שעתידין לבנות ישראל משכן במדבר, והביא ארזים למצרים ונטעם וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים".

ומדברי רש"י אלו מובן שלמרות שלבנ"י היה בשפע כסף וזהב ואבנים טובות וכו' מביזת מצרים ומביזת הים, אבל עצי שיטים היו להם במדבר רק

<sup>1</sup> שיחה ב' לפ' נשא.

<sup>2</sup> נשא ז, ג.

<sup>3</sup> כה, ה.

ע"י הבאתם מארץ ישראל למצרים ונטילתם ממצרים, ומהם עשו את המשכן וכליו, ולכן מספר העגלות היו רק לפי ההכרח.

ודוחה כ"ק תירוץ זה ומבאר<sup>1</sup> שתירוץ זה איננו 'חלק' כיון שהעגלות באו רק מצד נדבת הנשיאים - מבלי כל הגבלה שיהיו דוקא עצי שיטים, ותמוה בכלל לומר שבמצרים לא יכלו למצוא עצים חזקים בכדי לעשות מהם עגלות נוספות. ולהעיר ממאמר חז"ל<sup>2</sup> שדברים מסויימים קנו מתגרי אומות העולם. עד כאן דבריו הק'.

וצריך ביאור, שלכאורה משמע מהדחיה "מבלי כל הגבלה שיהיו דוקא עצי שיטים" שכוונת כ"ק אדמו"ר בתירוץ היתה, שכיון שרואים מרש"י הנ"ל שלא היו עצי שיטים במדבר, והעגלות היו צריכים להיעשות מעצי שיטים - לא היה מספיק עצי שיטים.

אבל הבנה זו צריכה עיון, שהרי לא הוזכר כאן כלל שהעגלות היו עשויות מעצי שיטים, ומדוע שנעלה על דעתנו בכלל שיהיו צריכים עצי שיטים דוקא, ואינו מובן לפי"ז תירוץ כ"ק.

ולכן נראה לומר הביאור בזה שלא זוהי כוונת כ"ק אדמו"ר בתירוץ, כי אם שמוזה שרואים שעצי שיטים לא היו במדבר והיו צריכים להביא זאת כו' - מכאן רואים שלא היה לבני" עצים בכלל במדבר בשפע רק מה שהביאו עימם, (משא"כ כסף וזהב כו'), ולכן היה להם בצמצום.

ולפ"ז כוונת כ"ק אדמו"ר בדחיה היא, שכל עניין זה המדובר ברש"י הוא רק לגבי עצי שיטים דוקא, שאותם דוקא הביאו בהגבלה ומארץ ישראל במיוחד לשם בניית המשכן, אבל שאר עצים היו לבני ישראל בשפע גם במדבר, שהרי לקחום עימם ממצרים.

וזהו שממשיך כ"ק בתירוץ: "ותמוה בכלל לומר שבמצרים לא יכלו למצוא עצים חזקים בכדי לעשות עגלות נוספות", היינו שדוקא לגבי המשכן עצמו היו צריכים עצי שיטים דוקא (שלא היו מצויים ככל הנראה במצרים, ולכן היו

<sup>1</sup> הבא להלן עד סוף הפסקא הוא ע"פ לשון כ"ק בלקו"ש שם.

<sup>2</sup> יומא עה, ב.

צריכים להביאם מא"י), אבל לגבי העגלות היה ניתן להשתמש בעצים אחרים ממצרים<sup>1</sup> (וכמו שמשמע בהע' 28 שם שעצים למערכה גם כן הביאו ממצרים).

וע"ז מוסיף כ"ק אדמו"ר שאם תמצני לומר בכ"ז שלא הביאו עימם ממצרים עצים (חזקים?) – יכלו לקנותם מתגרי אומות העולם.

## ב.

בסעיף ד' בשיחה מביא כ"ק שינוי לשון בין הספרי לבין המדרש רבה בעניין קרבנות הנשיאים, שבספרי נאמר שהנשיאים 'התנדבו' את העגלות, משא"כ במדרש נאמר הלשון 'להקריב': "הביאו קרבן בזריות", ומבאר רבינו שחולקים האם לעגלות וכו' היה גדר של קרבן או לא.

לאחמ"כ מביא כ"ק את המשך המדרש ש"היה משה מתיירא . . . שמא אחת מן העגלות נשברה או אחד מן השוורים מת ונמצא קרבן של נשיאים פסול", ומבאר שבמדרש גופא אפשר ללמוד בשני אופנים: לפי התחלת המדרש "לבוא ולהקריב", הרי הקרבן בעיקר הוא בהבאת הגברא, ולפי הפסקא השניה במדרש "קרבן של נשיאים", משמע שגם החפצא היה קרבן.

ולכאורה צריך ביאור בזה:

א. מה מכריח אותנו לחלק באותו מדרש גופא וללמוד ב' שיטות מחולקות מרישיה לסיפיה, ומדוע לא ללמוד את שב' הפיסקאות שהחפצא הוא קרבן (דלכאו' לפי פיסקא א' אין כל בעיה לפרש דקאי על החפצא).

ב. למאי נפק"מ בביאור בשיחה ב' אופנים אלו. הביאור בקושיא זו האחרונה הוא בפשטות, שרק לפי הדעה שהיה החפצא של קרבן יובן הסעי' הבא (סעיף ה') בשיחה (ראה לקמן). אבל הקושיא הא' בעינה עומדת לכאורה.

<sup>1</sup> גם צ"ע קצת, מהי כוונת כ"ק שלא יכלו למצוא במצרים עצים חזקים לעשיית העגלות – האם הכוונה היא שכבר במצרים ידעו בני" ברוח הקודש שיצטרכו עגלות למשכן ולשם זה הביאו משם עצים (ע"ד יעקב אבינו), או שהכוונה היא שלקחו ממצרים עצים חזקים למטרות אחרות. (כגון לבנות דברים, שימוש בכלי עץ וכו') וממילא היו להם במדבר ויכלו לבנות מהם עגלות.

ולכאורה תליא קצת בהמובא לקמן (ס"ה בשיחה) אם העגלות נכללו בגדר המשכן (שאו י"ל שיחד עם הארזים או ע"ד זה ידעו בני" שצריכים לקחת גם עצים לעגלות), או שאין זה מגדר המשכן.

## ג.

בסעיף ה' בשיחה מבאר כ"ק אדמו"ר את נקודת הביאור בגדר העגלות והבקר. ומביא מהמדרש ששבט יששכר שנתן את העצה להביא את העגלות אמר: "משכן שעשיתם פורח הוא באויר", ומסביר כ"ק שאין זה רק ענין חיצוני שמשתמשים בו לשאת את המשכן, כי אם שבעשיית העגלות נשתנה המשכן וגדרו נעשה דבר שנישא בעגלות.

כיון שגדרו של המשכן הוא אוהל בנין ארעי, נמצא שכל עוד שאין עגלות ובקר לשאתו - עוד לא נגמרה עשיית המשכן, העגלות אינן רק אמצעי לנשיאת המשכן כי אם גמר מלאכת המשכן, עד כאן תוכן דבריו הק'.

לכאורה הכוונה: העגלות אינן משהו חיצוני המשמש לנשיאת משאות המשכן, אלא שכיון שחלק מענינו של המשכן הוא שיהיה נישא, הרי העגלות הם כמו ה'גלגלים' של המשכן שרק הן מאפשרות לו להגיע לתכליתו כמשכן, הוי אומר: העגלות הינן חלק בלתי נפרד מהמשכן עצמו ונחשבות ממש כחלק מבנין המשכן<sup>1</sup>.

וכוונת כ"ק אדמו"ר לבאר עפ"י זה (בס"ו), שכיון שהם חלק מהמשכן א"כ כשם שבמשכן אין דבר מיותר ח"ו והכל נעשה בדיוק ובדקדוק "לא חסר ולא יתיר", כך גם בעגלות שגדרן הוא חלק מהמשכן ממש - גם עליהן חל גדר זה של "לא חסר ולא יתיר", ולכן עשו כמה שצריך ולא יותר.

(משא"כ אם היינו אומרים שהעגלות הם בסה"כ כלי עזר לנשיאת המשכן - מובן שאין בהם שום גדר בעשייתן ואפשר לעשותן איך שרוצים. ואולי גם נפק"מ לגדר הקדושה שבהם, ונפק"מ בנוגע לעשייתן לשמן).

ועפ"ז יתורץ מה שהקשנו לעיל - למאי נפק"מ ב' הגדרים בקרבן העגלות גם בחפצא וגם בגברא, שלכאורה כוונת כ"ק היא שרק אם נאמר שהקרבן הוא בחפצא דהעגלות, ולכן הביאור הוא דהן חלק מהמשכן וכו'.

## ד.

בס"ו שם (בשיחה) מבאר כ"ק אדמו"ר את התשובה לשאלתנו בתחילת השיחה, שכשם שכל דבר במשכן ובמקדש נעשה באופן של "לא חסר ולא יתיר", והענין בזה - בכדי לנצל כל כח וכל ענין מהכלי וכו' כך גם בעגלות, כיון שעגלות אלו יכלו להכיל ולשאת את המשכן (אף כי בכובד וכו') בניצול כל

<sup>1</sup> ולמשל דוגמא דימנו אלה - אדם שיקנה מכונית ללא גלגלים לנסיעה - פשוט שאי"ז מכונית שלימה, וחלק עיקרי ממנה חסר ופשוט.

כוחותיהם, ובאם היו עגלות גדולות יותר או עגלות נוספות הי' זה הוספה על המשכן שלא נוצלה עד תום.

ובס"ז כותב: ויש להוסיף בזה, ובפרט שהביאור הנ"ל הוא לפי המדרש שלעגלות והבקר יש גדר של קרבן ולכן אסור שיהא פרט שאינו מנוצל כל צרכו כו', אבל לדעת הספרי ורש"י שאינם מדגישים שיש לעגלות ולבקר גדר של קרבן - יש לבאר את הצמצום במספר העגלות והבקר.

ומבאר כ"ק אדמו"ר, שעבודת נשיאת המשכן מוטלת היא על הלויים, וחובה זו לא הוסרה מהם ע"י השימוש בעגלות והבקר. כלומר: העגלות והבקר לא באו להחליף את הלויים בעבודתם, כי אם רק לסייע להם.

ועפ"ז מובן מדוע לא היו יותר עגלות כו' - כיון שהיו צריכים להיות באופן כזה שעדיין הלויים זקוקים ללוות ולהתייגע בעת משא העגלות, משא"כ באם היו יותר עגלות כו' - לא הי' עליהם להתיגע כו'.

ע"כ תורף ביאור כ"ק אדמו"ר.

ויש לעיין במש"כ: "ויש להוסיף בזה (ואח"כ מוסיף ובפרט שהביאור האמור הוא להמדרש ולא לספרי ורש"י)" - מהי כוונת הרבי, מהי התוספת ביאור לפני המדרש.

דהנה, אפשר לומר אופן א' דלפי המדרש כבר נתבארו שפיר כל הקושיות ע"פ משנת"ל שבמשכן הכל צ"ל מנוצל בתכלית, כיון שהעגלות והבקר הן חלק מהמשכן, הרי כיון שאפשר להסתדר באופן זה של ו' עגלות וי"ב בקר, אף שזה דורש מאמץ של הלויים, מ"מ אם נגדיל את (מספר) העגלות וכו' - לא יהי' זה כדבעי ויהי' דברים שאינם מנוצלים, שלא כדבעי.

ולפי זה נמצא, שהתוספת ביאור של כ"ק על דבר משא הלויים, שזהו מתפקידם ובמילא א"א להוריד מתפקידם, אינה מוכרחת לביאור דלעיל, אלא היא כעין "ועוד י"ל".

ואפ"ל באופן אחר, דגם לפי הביאור דלעיל דעת המדרש עדיין לא מתיישב כל צרכו. דהן אמת דלביאור זה מובן מה שאין עושים דברים יתרים שאין בהם צורך, אמנם כאן יש מקום לומר דאי"ז שלא לצורך, דלהרחיב קצת העגלות שלא יהיו הקרשים עד כדי כך בדוחק, כ"א קצת יותר בריות, ושלא יפלו כו', אי"ז נק' דבר מיותר, ז"א הוא עדיין יכול להיחשב שפיר בגדר "אין עניות במקום עשירות".

ובפרט כפי שמצינו בגמ' בענין זה גופא (והובא בשיחה ס"ג) דהגמ' שואלת על מדות העגלה, באורך - חמש אמות, ומקשה הגמ' "בארבע ופלגי סגי",

ומתרצת "כי היכי דלא לידיחקו קרשים"; או "כי היכי לידדו קרשים" (שלא יפלו - עיי"ש בפרש"י).

חזינן דזה לא מיקרי דבר מיותר, וא"כ תינח מדוע לא הוסיפו עוד עגלות - מובן, אבל לעשות העגלות קצת יותר בריוח, מפני הסיבות האמורות - הלא לכאורה אי"ז מתורץ לגמרי ע"י הביאור דלעיל.

וע"ז מוסיף ב"תוספת ביאור", דיש ענין דוקא בנשיאת הלויים את העגלות ובכוונה נעשו באופן כזה שאינו מרווח ויכולים ליפול כו' - בכדי לשתף הלויים בנשיאת המשכן.

וילע"ע בזה. ו"תן לחכם ויחכם עוד".



## "לא דריש כל" לשיטת תוס'

הת' רפאל נחמן שי' לבנוני  
תלמיד בישיבה

אי' בפסחים (דף מ"ג ע"ב): "א"ר אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור, חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה תורה<sup>1</sup> "משרת", וזעירי אמר אף שאור בל תקטירו, כמאן כר"א דדריש כל. אי הכי לענין חמץ בפסח נמי, אין הכי נמי ולאפוקי מאביי דאמר יש להקטרה פחות מכזית".

תוס' על אתר<sup>2</sup> שואל "לר' יוחנן לא מצי פריך דאיהו לא דריש כל. ואם תאמר והא בפרק בתרא דיומא (דף עד. ע"א) דריש רבי יוחנן מכל חלב דחצי שיעור אסור מן התורה? ואור"י דלא דריש כל אלא לאיסורא אבל להתחייב מלקות כמו בכשיעור לא וכן גבי חמץ".

לכאורה על שאלת תוס' דביומא רואים שר"א דורש כל לגבי לימוד "חצי שיעור אסור מן התורה" אפשר ליישב בקל ע"פ מ"ש בתוס' לעיל (דף מ"ב ע"ב), דהגמ' שואלת "...ור"א אימא כל לרבות את הנשים, כי כל לרבות את עירובו, וכי תימא כי כל ר"א לא דריש, והתניא שאור בל תקטירו אין אלא

<sup>1</sup> במדבר ו.

<sup>2</sup> מ"ד ע"א, ד"ה "לענין חמץ בפסח"

כולו מקצתו מנין, ת"ל כל, עירובו מנין ת"ל כי כל מאן שמעת ליה דדריש כל ר"א וקא דריש כי כל".

תוס' על אתר מעיר: "אף על גב דר"ע נמי דריש כל בפ' התערובות (זבחים פ"ב) גבי כל חטאת, לא קשה דאפילו יהא כר"ע מ"מ לא מישתמיט תנא למימר (שיסבור) שיהא תערובת חמץ בכרת. ועוד נראה לר"י דאפילו לרבנן דלא דרשי הכא כל דרשי בעלמא בריש מרובה (ב"ק כח). דאמר כל רבויא הוא, ובפ' שני דסוכה (דף כח). גבי כל האזרח, ודווקא הכא לא דרשי בדבר שאין סברא לרבות כגון עירובו וכגון נשים משום היקשא, וכגון מקצת דבל תקטירו. וה"פ כמאן כר"א דדריש כל, אפילו לדבר שאין סברא לרבות כגון עירובו, וכגון נשים ואהא קאמר נמי דרבנן לא דרשי כל". דהיינו - אמנם ר"ע וכן רבנן דורשים "כל" לגבי חטאת, סוכה וכו', אלא שכל הדין הוא אם דורשים "כל" גם לגבי דברים שאין כ"כ סברא לרבותם כמו תערובת חמץ לכרת וכד'.

ולפי"ז אפשר לתרץ הכא דבאמת רבי יוחנן דורש "כל" לרבות איסור חצי שיעור מן התורה, אך "לענין חמץ בפסח" לא לומד היתר מצטרף לאיסור כיון ש"כל" גבי תערובת דפסח לא מסתברא. ולא צריך לחילוק הנוסף בין איסור למלקות "דלא דריש אלא לאיסורא אבל להתחייב מלקות כמו בשיעור לא".

ונראה לומר, דהחילוק בין מלקות לאיסור הוא גופא לפי התירוץ הקודם בתוס' דכ"ע דורשים כל בדבר המסתבר ורק ר"א דורש כל תמיד. דלרבות איסור על אכילה<sup>1</sup> חצי שיעור הוא מסתבר ולכך לומד זאת רבי יוחנן מ"כל" אך לרבות מלקות על חצי שיעור אין מסתבר ולכך "להתחייב מלקות כמו בשיעור לא דורש דאיי"ז מסתבר.

אך לפי הנ"ל יוצא שריבוי מלקות לחצי שיעור מ"כל" הוא לא מסתבר, ולכאורה ר"א דדריש כל גם למה דלא מסתבר "כר"א דדריש כל אפילו לדבר שאין סברא לרבותו"<sup>2</sup> צריך לרבות מלקות לחצי שיעור. וצ"ע.

(ואולי נאמר דר"א סובר כדעת ר"ש בשבועות<sup>3</sup> "ר"ש אומר כל שהוא למכות ולא אמרו כזית אלא לענין קרבן" ומרבה גם מלקות לחצי שיעור כיון דיש "כל" המרבה גם שלא מסתבר).

<sup>1</sup> עיין מחלוקת המשנה למלך וה"ש אגת אריה" אם חצי שיעור אסור מן התורה רק לאכילה או גם לשאר סוגי השימוש ואכ"מ.

<sup>2</sup> לשון תוס' "מאן שמעת ליה" לעיל

<sup>3</sup> דף כ"א ע"ב

## קושיית "שתי מדוכות" אליבא דרש"י

הנ"ל

גרסינן בפסחים (מ"ד ע"א) "...והתנן המקפה של תרומה והשום ושמן של חולין, ונגע טבול יום במקצתן פסל את כולן. המקפה של חולין, והשום ושמן של תרומה ונגע טבול יום במקצתן לא פסל אלא מקום מגעו בלבד. והוינן בה מקום מגעו אמאי פסולה, הא בטלי להו תבלין ברוב, ואמר רבה בר בר חנה מה טעם הואיל וזר לוקה עליהן בכזית. היכי דמי לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור? לא, מאי כזית כזית בכדי אכילת פרס, וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא היא? אמר לו אין... איתיביה, שתי קדירות אחת של חולין ואחת של תרומה, ולפניהן שתי מדוכות אחת של חולין ואחת של תרומה, ונפלו אלו לתוך אלו מותרין, שאני אומר תרומה לתוך התרומה נפלה וחולין לתוך חולין נפלו, ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר תרומה לתוך כו', א"ל הנח לתרומת תבלין דרבנן".

וברש"י על אתר<sup>1</sup> מפרש "שתי מדוכות - שהתבלין נידוכין בתוכן פילפלין וזנגביל".

ולכאורה לפי הדוגמא שרש"י מביא "פלפלין וזנגביל" לא מובן המהלך בגמ' והקושיה על רב דימי הסובר "כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא". שהרי בגמ' לפנ"ז שואלים לשיטתו "אי הכי אמאי פליגי רבנן עליה דר"א בכותח הבללי, אלא הנח לכותח הבללי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס, אי בעיניה דקשריף וקאכיל ליה בטלה דעתיה אצל כל אדם, ואי משטר קשטר ואכיל לית ביה כזית בכדי אכילת פרס", דהיינו שאם אוכל כמות מכותח הבללי המכילה כזית בזמן של בכדי אכילת פרס "בטלה דעתו אצל כל אדם". וא"כ, גם כאן ב"פילפלין וזנגביל" אם אוכל מהם כזית בכדי אכילת פרס "בטלה דעתו אצל כל אדם"? וכדברי אדמוה"ז בשולחנו (סי' תל"ה סעיף ל"ב) "אבל אם נתן בתוכה פלפלין אפילו קורט אחד פלפלין שנילוש בתוך העיסה יש להחמיר ולאוסרה כולה באכילה לפי שפלפל הוא חריף מאוד ... דמוכח בהדיא דפילפלין "הוא חריף מאוד" וממילא "בטלה דעתו אצל כל אדם" !?

ובשלמא לדעת תוס' בנויר<sup>2</sup> ד"מ"מ דאי מתרמי הכי דמודו דחייב ובהכי לא מיירי" היינו שבאמת גם כשאוכל כזית כותח בכדי אכילת פרס חייב מן

<sup>1</sup> ד"ה שתי מדוכות".

<sup>2</sup> דף ל"ז ע"ב בד"ה "אי הכי אמאי פליגי רבנן".

התורה, אלא שכיוון ובטלה דעתו אצל כל אדם לא אמרו חכמים שחייב (כיוון שאין זה מצוי). מובנת השאלה כאן, דאמנם שאם נפל פילפלין תרומה לקדירה החולין ואוכל זאת בכדי אכילת פרס "בטלה דעתו אצל כל אדם" אך מן התורה חייב על זה מלקות, ולפי"ז קשה לשיטת רב דימי אמאי אמרינן שאני אומר.

אך רש"י כאן חולק וסובר<sup>1</sup> בהדיא "ולאו אכילה היא לחיובי עלה", אכילה כזאת אינה נחשבת אכילה ואין מתחייבים עליה כלל, וא"כ אי"מ שאלת הגמ' לפי פי' רש"י "פילפלין זונגביל" ומה שפי' לפני"ז "ולאו אכילה היא"?

ונראה לומר בפשטות דרש"י לא הביא דוגמא לתבלינים שבמדוכה (כמוכח בכל הנ"ל) אלא שרצה להסביר מה הפי' "מדוכות" - "שהתבלין נידוכין בתוכן פילפלין זונגביל" שבהם היה הדרך להשתמש במדוכות. וק"ל.



## פרקים במשנת התשובה (א)

- על פי דברי רבותינו נשיאנו הק' -

נלקט ע"י הת' מנחם מענדל ש"י ליפשיץ  
תלמיד בשיבה

### פרק ראשון

מצוות התשובה - גדרה - לשוב אל ה', כלומר מהרגע שהאדם שב וחוזר אל השי"ת - בליבו ובמעשה, 'לא בשמים היא', להתחרט ולקבל על העתיד, ושכן יהי' גם בפומ"מ. הרי הוא שב, חוזר אל השי"ת, מתאחד עמו. כל יתר הפרטים אינם חלק מהעיקר - מהחזרה אל ה'.

היסוד הרעיוני המונח בדברים הוא, שתשובה היא אינה תיקון וכו' על חטא פרטי, תשובה הוא שינוי של מצב. שינוי של תנועה. כלומר - ע"ע הוא היה בצורה הפכית (רח"ל) מרצון הקב"ה, וכעת הוא בתנועה המתאמת לרצונו ית'. לא תיקון ולא סיגוף. (אלא) שינוי המצב הנפשי.

זהו גם הפירוש במושג 'תשובה בחדא מחתא'. לכאורה, אם התשובה היא תהליך ארוך של חרטה, קבלה (וסיגופים), איך היא יכולה להיות בשעה אחת וברגע אחד? אלא בעקבות חידושו של אדמו"ר הזקן הדבר ברור ומובן, הרי

<sup>1</sup> ד"ה "בטלה דעתו".

ברגע אחד יכול האדם להחליף, להחליף תנועה. ובשניה ממש ליבו נכנע לרצון ה', ובדרך ממילא נפעלת חרטה וקבלה, כי הרי הוא קיבל ע"ע את רצון השי"ת והנה הוא כבר שב אל ה'.

כך מתקנת התשובה גם את פגמי כל העבירות שעבר האדם, כי כיוון שהתשובה פועלת בכללות, מהות ועצמות האדם, ממילא הוא נכפף לה', שבא אל ה' - והפגמים, החסרונות מתמלאים. כאשר האדם שב אל ה', אין תפיסת מקום לחסרונות אלו.

[אין רבינו הזקן שולל שצריך האדם להתעסק בניקוי הלכלוך, בכיבוס נשמתו, בכפרה המוחלטת. אבל עצם מצוות התשובה, **עצם השיבה אל ה'**, נפעל עם ההחלטה הנפשית של עזיבת החטא, של לשוב אל ה'.].

זו גם הסיבה שכנראה מדברי רבינו אין לשיטתו האפשרות לשוב על חטא פרטי (עכ"פ בעצם התשובה), כי כאמור התשובה היא מצב כללי. תנועה כללית בנפש של קבלת עול מלכות שמיים. וכמוכן שאין האדם יכול לקבל מלכות שמים בנקודה פרטית. תשובה היא שינוי מצב בנפש.

וכן כל הפרטים שלאח"ז הינם כשמים, פרטים. עצם התשובה היא כאמור הנקודה הכללית של כפיית עצמו לרצון ה'.

המורם מכל הנ"ל - נקודת עניין התשובה היא "לשוב אל ה'", הרצון להיכנע לו בנפשו. זהו עצם התשובה ואין בלתו.

(כל הנ"ל ע"פ אגה"ת, פ"א, פ"ח, לקו"ש חל"ט ושיעורי ר' יואל שי' כהן)

## פרק שני

איברא, כאשר יהפוך האדם את נפשו לתנועה נפשית דה' ית', תיפול עליו בושה גדולה.

עד"מ: כאשר האדם מחזיק את בנו הקטן על ברכיו לא חש הבן כ"כ את גודל המעלה והזכות בהיותו סמוך אצל אביו. רק כאשר אביו דוחהו וגוער בו, אזי מתעורר בו הרצון הפנימי והאמיתי ואהבת ה' בהתגלות, החפץ לדבקה בו ולא להיות רחוק ממנו ית' ח"ו.

[אמנם, כל זה הוא כאשר הבן רוצה להיות אצל אביו, משא"כ כאשר הוא בגלות פנימית כזו כאשר הרגש (הטבעי בין כל אב ובן) והרצון להיות יחד עם עם אביו נעלם ומתכסה, גם הרחקה שכזו לא תעזור].

וככל הדברים אלו ממש הוא עניינה של התשובה (אותיות) בושת -

כאשר האדם מביא את עצמו לידי מצב בנפש שבו הוא רוצה וחפץ לעשות רצון השי"ת ולדבקה בו באמת לאמיתו, ובד בבד מתבונן בעצמו, ונוכח להיוודע אשר המרחק בין הרצוי להמצוי רב הוא - והוא מלא פגמים וחסרונות, ומתכסה ונעלם מהשי"ת. נופלת בו בושה.

האדם, בטבעו, רוצה לעשות מעשים מסוימים, לא תמיד - כיון ש"יצר לב האדם רע מנעוריו" - הם טובים ראויים והגונים. אמנם כאשר האדם נמצא בביתו, במשכנו הפרטי, הוא מרשה לעצמו לעשות מעשים שאינם תואמים את הנורמות האנושיות (זו גם הסיבה, אגב, שבית מורה על מקומו הפרטי של האדם).

אם יודע לאדם, לאחר שעשה מעשים כעין אלו, כי במשך כל אותו הזמן נכח זר, אדם אחר בחצרו וצפה בכל המעשים הללו - תיפול עליו בושת אמת. בושה אדירה שאינה ניתנת לאמירה במילים. אם הצופה הי' אדם נאצל מבחינה מוסרית, או אדם נכבד בעל השפעה - תגבר הבושה. וככל שהצופה יהיה נכבד יותר בעיניו - תגדל בושתו מאוד. נוסף לכך, הבושה תלויה גם בגריעותו של המעשה. אינו דומה מעשה לגיטימי אך לא נהוג להיעשות ברחוב, "הכל לפי המבייש והתבייש".

ביחוד תגדל הבושה כאשר אדם עובר על ציווי בסתר - לנגד עיניו של המצווה. בושה וכלימה שאין לה שיעור [לנו כחסידים נקל להביא דוגמא לכך - לו יצוייר שאנו 'ממלמלים' רמב"ם, ובו ברגע נכנס רבינו לחדר... מפי השמועה, שהרה"ח ר' מענדל פוטערפאס ז"ל הסביר כך את מעלתה של שנת 'הקבוצה'].

וככל הדברים האלו, וככל האמת הנ"ל הוא בדיוק ממש גם בכאן.

ישים האדם אל ליבו אשר הקדוש ברוך הוא, עם גדולתו האינסופית, אשר אין לנו את היכולת לתארה בעט אנוש, באשר את השמים ואת הארץ הוא מלא, נמצא איתו ומביט עליו. ולא רק על ה'צורה' שלו, אלא גם על ה'חומר' שלו. דהיינו על מהותו [כנודע שאדם יכול להיות שלם בכלי הביטוי החיצוניים שלו - מחדו"מ, ובמהותו הוא רע. והלוא זוהי הגדרת ה'בינוני'...].

ויתבונן האדם גם בשפלותו העצמית, שאותו מלך גדול מתבונן עליו - על יצור גשמי נחות ומאוס, עפר מן אדמה, שאותו מלך גדול הוא שיצרו, והוא זה שכל מהותו תלוי בו בכל רגע ורגע.

ואותו המלך גדול רואה באותו יצור גשמי מתועב, שאותו יצור מעיז לעשות מעשים [לא רק כאלה שאותו מלך לא חפץ בהם תאוות היתר, אלא גם מעשים] שאותו מלך גדול אסרם [תאוות איסור, עבירות].

האם אפשר לתאר מצב של בושה גדולה יותר מזו?

בושה זו תהיה, כביכול, ההוכחה הניצחת לכך שרצונו של היהודי, מעמדו ומצבו הנפשי, הוא להידבק בה', להיכלל ולהתקשר בו. והראי' - שהוא בוש ונכלם בעוונות ופגמים אלו. שזה שיש לו הפרעות בקשר עם השי"ת - זה **מפריע לו, ונוגע לו**.

וע"ז אמרו חז"ל (ברכות יב, ב) "כל העושה דבר עבירה ומתבייש מוחלין לו על כל עוונותיו", ע"י הבושה האיומה, הצער הנורא, המרירות (כמפורט בתניא פכ"ו ואילך) ונמשך אור עליון על נפשו האלוקית. מתחדש אצלו הקשר אל הקדוש-ברוך-הוא. הפגמים והחסרונות המעיקים - נשלמים. עצם התשובה - נעשית.

(עיין היטב תניא פי"ב פמ"א אוה"ת וארא קכ"א - קכ"ד).



## חסד לאומים חטאת (גיליון)

הנ"ל

בקובץ הערות ועיונים (ו) דישיבה (קטנה) תות"ל קרית גת כתב הת' מ.מ.א. ותורף דבריו: דהנה אדמוה"ז מביא בסוף תניא פרק א' דרשת רבן גמליאל ע"פ 'וחסד לאומים חטאת' שכל צדקה וחסד שאומות עובדי גילולים עושין אינן אלא להתייהר כו', ומביא את קושיית כ"ק אדמו"ר בזה מדוע הביא דוקא דרשה זו ולא דרשות אחרות עה"פ מרבי יהושע ורבי אלעזר, והביא הת' הנ"ל תירוץ רבנו ע"ז, וניסה אף הוא לדחוק משלו ע"פ ביאור רבנו בלקו"ש חכ"ד<sup>1</sup> ביאור מחלוקת רבן גמליאל וחבריו, דרבי אלעזר ורבי יהושע סברו שהפגם של אומות העולם הוא במעשה הנתינה שנותנים צדקה בכמות שנדרשת להם לקבלת השכר ע"ז, ורבן גמליאל לשיטתו ס"ל שהפגם הוא שנותנים אותו בצורה של התייהרות שפוגעת במקבל.

ועפ"ז ניסה הת' הנ"ל לתרץ שרבנו רצה להדגיש שהפגם הוא לא רק בכמות אלא גם באופן הנתינה. ובאמת ניסיונו לדחוק דסיבת רבנו הזקן בהבאת הדרשה היא משום ביאור רבנו במחלוקת דהיינו שרבנו הזקן מתחשב בהנ"ל הוא היפך כל הענין.

<sup>1</sup> עמ' 100.

דהנה<sup>1</sup> נקודת ההדגשה של אדמוה"ז הוא, שהפגם בטוב וחסד של אומות העולם אינו פגם במעשה הנתינה אלא ברגש הסיבות העומדים מאחורי הנתינה. ז.א. שישנה אפשרות שהגוי יעשה את הנתינה באופן יותר טוב מהיהודי, ובכ"ז אין זה טוב וחסד אמיתי וטהור, משום משעורב איזה אינטרס, דהיינו שהפגם הוא מצד מהות הנתינה שהנתינה אינה נתינה לשם נתינה<sup>2</sup>.

וממילא כל נסיון לומר שאדמוה"ז התחשב במחלוקת רבן גמליאל וחבריו אינו מדויק. משום שלשיטת שניהם ישנו פגם בפרקטיקה של הנתינה והחילוק הוא האם זה בחומר או בצורה כמבואר בארוכה בלקו"ש שם. היפך כל חידושו של אדמוה"ז שם.

וא"כ כל נסיון ההשוואה שלו אינו שייך<sup>3</sup>.



## \* הערות במסכת פסחים\*

הת' מנחם מענדל שי' מלכא  
תלמיד בישיבה

א.

### טעם בדיקת חמץ

דף ב' ע"א: מתני': "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר".  
ופירש"י: "בודקין - שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא", ובתוס' הביאו פירש"י והקשו: "וקשה לר"י כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' (דף ו:): הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי (דף ד: וש"נ) אמאי הצריכו

<sup>1</sup> ראה בשיעורי ר' יואל שי' כהן.

<sup>2</sup> דזהו כל שיטת רבנו הזקן בספר התניא שההסתכלות היא על מהות הדבר. - עיין פניני התניא ח"א עמ' 52.

<sup>3</sup> אודות הזהירות הנדרשת בענין הלשיטתי' - ראה בארוכה בקובץ אהלי תורה גיליון ו' אלף ט' (ש"פ ויחי ה'תשע"א) עמ' 87. וכן בשני קבצים אחריו (יו"ד שבט ה'תשע"א) עמ' 146.

\* מתוך שיעורים שנמסרו בישיבה ע"י א' הרמי"ם.

חכמים בדיקה כלל. ונראה לר"י דאע"ג דסגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאכלו".

וביישוב שיטת רש"י כתב רבינו דוד דגם דעת רש"י שלמרות דמדאורייתא סגי או בבדיקה או בביטול, חשו חכמים שמא יבא לאכלו ולכן תיקנו שיבדוק תמיד. ובזמן המשנה לא היתה תקנה זו ד"הבודק צריך שיבטל" ולכן כ' רש"י שהבודק בליל בי"ד בודק כדי שלא יעבור בב"י, כיוון שלא הי' צריך לבטל וממילא לולי הבדיקה הי' עובר על ב"י.

והנה לקמן (דף י' ע"ב) א"י: "רבי יהודה אומר בודקין אור ארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית ובשעת הביעור, וחכמים אומרים לא בדק אור ארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר, לא בדק בארבעה עשר יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד".

ופירש"י: "בתוך המועד - בשעה ששית, שהוא מועד הביעור. לאחר המועד - משש שעות ולמעלה, עד שתחשך".

ובתוס' הביאו פירש"י והקשו: "וקשה דלרבי יהודה קרי ליה שעת הביעור ולמה שינה לשונו. אלא בתוך המועד היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח, ולאחר המועד יבדוק כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו. ורש"י לא רצה לפרש כן מפני שפירש במשנה דבודקים שלא יעבור בבל יראה".

וצ"ב, דלפי הנ"ל בדעת רש"י שגם סובר שטעם הבדיקה הינה כדי שלא יבא לאכלו - א"כ מדוע אינו בודק אחר המועד ע"מ שלא יבא לאכול את החמץ. וצ"ל דעיקר הבדיקה הינה כשיש איסור ב"י, אלא שבשביל שלא יבא לאכלו הצריכוהו דווקא לבדוק ולא רק לבטל, משא"כ כשאין כלל איסור ב"י אינו צריך לבדוק.

## ב.

### התייחסות התורה למקרה שבדיעבד

דף י' ע"ב: "מתני' ר' יהודה אומר בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור. וחכמים אומרים לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד, לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד".

ומבארים בגמ' (למסקנה) שר"י וחכמים (לא נחלקו האם צריך לבדוק שלשה פעמים או פעם אחת, אלא) נחלקו האם צריך לבדוק אחר זמן האיסור או לא, ר"י סובר שאינו בודק אחר זמן הביעור, כי חוששים שמא יאכל את החמץ, וחכמים סוברים שבדק אחר זמן האיסור ולא חוששים שמא יאכלנו.

ומקשים בגמ': "אלא הא דתנן קוצרין בית השלחים ושבעמקים אבל לא גודשין ואוקימנא כרבי יהודה מאי איכא למימר? אלא אמר אביי חדש בדיל מיני, חמץ לא בדיל מיני".

בביאור הטעם שמותר לקצור את התבואה שבעמקים כתב רש"י: "וטעמא מפרש התם (מנחות עא.) כתוב אחד אומר וקצרתם את קצירה והבאתם אלמא מותר לקצור קודם לעומר, וכתוב אחד אומר עומר ראשית קצירכם דמשמע שהוא קודם לכל קציר הא כיצד ממקום שאתה מביא עומר אי אתה קוצר קודם לו, וממקום שאי אתה מביא עומר אתה קוצר, ותנן בפרק כל הקרבנות (מנחות פה.) אין מביאין סולת למנחה לא מבית הזבלין ולא מבית השלחין ולא מבית העמקים מפני שתבואה שלהן אינה מן המובחר".

ובתוס' הקשו: "אע"ג דתניא בפרק כל הקרבנות (מנחות פה.) אם הביא כשר, כיוון דלכתחילה לא יביא חשבי' לי' ממקום שאי אתה מביא", ומדבריהם נראה שהתורה מתייחסת רק למקרה הרגיל, ולא לדיעבד.

והנה לעיל (דף ה.) אי' בגמ' שכוונת התורה בכתוב "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתים" היא לערב הפסח (בחצות), והביא רבא ראי' מהא דכתיב "אל תשחט על חמץ דם זבחי", והרי זמן שחיטת הפסח היא בחצות.

וכ' בתוס': "הקשה רשב"א היכי יליף מהכא דחמץ אסור מו' שעות ולמעלה והא זמן שחיטת הפסח אחר התמיד הוי, ותמיד ששחטו לפני חצות פסול, וא"כ זמן שחיטה לא הוי מיד אחר חצות עד כדי שהיית הקרבת תמיד? וי"ל כיוון דדיעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר כדתנן התם חשיב זמן שחיטה מחצות ואילך".

והקשה בקובץ שיעורים דמדברי התוס' כאן נראה שהתורה מתייחסת למקרה של דיעבד, ואילו לגבי חדש כ' בתוס' שהתורה מתייחסת למקרה דלכתחילה.

ואולי יש ליישב, דבקצירת העומר מכיוון שהאיסור כאן הינו מצד החדש כוונת התורה היא למקרה דלכתחילה, ואילו בהקרבת הפסח מכיוון שהאיסור אינו מצד הפסח עצמו אלא בגלל דבר אחר (קרבת התמיד) מספיק שרק בדיעבד יהי' כשר בשביל שהתורה תדבר על מקרה כזה.

## ג.

### הנאה מההיכל שלא בדרך ההנאה

דף כ"ה ע"ב: "איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, אבי אמר מותרת ורבא אמר אסורה", וביארו בגמ' (אליבא דלישנא בתרא) שנחלקו במקרה דלא

אפשר (בלי ללכת בדרך זו) ומכוון להנאה - לפי אב"י מותר מכיוון שאין לו ברירה אחרת (מללכת בדרך זו), ולפי רבא אסור כיוון שנהנה.

ובהמשך הגמ': "אמר אב"י מנא אמינא לה, דתניא אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שהי' יושב בצילו של היכל ודורש כל היום כולו, והא הכא דלא אפשר ומיכוון ושרי, ורבא אמר שאני היכל דלתוכו עשוי".

וכ' רש"י: "דלתוכו עשוי - ואין הנאת צילו נאסרה דאין זה דרך הנאתו", ובתוס' הקשו: "וא"ת והא לא כתיב אכילה ואפי' שלא כדרך הנאה היא אסור(ראה לעיל כ"ד ע"ב) וי"ל דמעילה ילפי' חטא מתרומה, ובתרומה כתיב אכילה". אך צ"ב דברש"י לא הוזכר כלל ענין זה.

והנה במהר"ם חלאווה כתב על דברי רבא (ד"שאני היכל דלתוכו עשוי") "כלומר, ולא הוקדש על דעת הצל, והנאת צילו ממילא בא ואין כאן נהנה מן הקדש". ולפי דבריו לק"מ קושיית תוס' כיוון דאין זה שנהנה מההקדש שלא בדרך ההנאה, אלא שאין זה כלל נהנה מן ההקדש כיוון שהנאה זו לא הוקדשה.

ואולי יש לומר שזוהי גם כן כוונת רש"י, ועפ"ז מיושב בפשטות קושיית תוס'. ויש לדייק כן בלשונו שכ' "ואין הנאת צילו נאסרה", היינו שאין זה נאסר מלכתחילה, ולא שמותר ליהנות כיוון שאין זה דרך ההנאה.

#### ד.

#### קים לי באיסור כרת

דף כ"ט ע"א: "תניא האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, ויש אומרים לא מעל. מאן יש אומרים, אמר רבי יוחנן רבי נחוניא בן הקנה היא, דתניא רבי נחוניא בן הקנה היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין, מה שבת מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין אף יום הכפורים מתחייב בנפשו ופטור מתשלומין" (לדעת רבי נחוניא פטור מתשלומין כיוון שיש קים לי, משא"כ לדעת חכמים אין קים לי וחייב לשלם).

וכ' רש"י (ד"ה את יוהכ"פ): "יש טועים דקשיא להו כי פטר ר' נחוניא במזיד פטר, דבר כרת הוא והכא בשוגג עסקינן, מדקתני מעל, ושוגג לאו בר כרת הוא, וטעות הוא זה, דגבי חמץ מזיד הוא, וגבי הקדש שוגג הוא, דלא ידע שהוא של הקדש", וצ"ב דהרי קים לי ישנו גם בשוגג, וכפי שכ', ואמנם כ"כ בהדיא בתוס' (ד"ה רבי נחוניא, וכן מוכח בד"ה מאן י"א עיי"ש).

ותירץ הפנ"י לדלדעת רש"י לימוד זה שיש קים לי גם בשוגג קיים דווקא במיתה בידי אדם, משא"כ בכרת אין לימוד לומר שיש קים לי, דהרי מקור דין זה הוא מהפסוק "ומכה אדם יומת" ופסוק זה מיירי במיתה בידי אדם.

בעוד אופן תירץ הקצות דאמנם גם לדעת רש"י יש קים לי' בשוגג גם בכרת, והטעם שהוצרך רש"י לומר שמדובר דווקא במזיד היינו כיוון דקשיא לי' קושיא אחרת, תנן בערכין (פ"ה מ"ו) דחייבי ערכין אין ממשכנין אותם, (ודין תשלומין להקדש הינו כדין ערכין), וא"כ צ"ב מאי נפק"מ בין הדעה שחייב להדעה שפטור, דהרי לפי שניהם בידי אדם אין ממשכנין כלל ובידי שמים צריך לשלם בשביל כפרתו, וע"ז תירץ רש"י דמירי במזיד ואזי א"צ לשלם כלל אפי' בידי שמים (עיי"ש שהביא ראיות לזה שא"צ לשלם כלל).

אמנם לכאורה דחוק לומר כן בכוונת רש"י:

- א. ברש"י לא נזכרה כלל קושיא זו.
- ב. לשון רש"י היא: "כי פטר ר' נחוניא במזיד פטר, דבר כרת הוא", ומשמע דהיינו מצד דין קים לי', ולא מצד שאלה צדדית.
- ג. דין זה שבמזיד ממש א"צ לשלם כלל לא נזכר ברש"י, והינו חידוש, ודחוק לומר שרש"י כיוון לדבר זה.

ולכן נ"ל בפשטות כמ"ש הפנ"י, ובנוגע לקושיית הקצות י"ל דדין זה דאין ממשכנין אין הכונה שאינו חייב כלל בידי אדם אלא שסומכים על כך שיביא, משא"כ כשידוע בבירור שלא יביא ודאי שכופים אותו להביא, וא"כ א"ש החילוק בין שני הלשונות שחולקים אמנם האם חייב לשלם בידי אדם.

ה.

### תערובת מין במינו

דף כ"ט ע"ב ואילך: "אמר רב, חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור (במשהו), שלא בזמנו במינו אסור שלא במינו מותר. . . ורבי יוחנן אמר חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בנותן טעם, שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר. . . אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו כרב שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר". ומבואר בגמ' שמחלוקתם האם במינו אסור הינה תלוי' במחלוקת ר"י ורבנן (בחולין קט). האם מין במינו אסור במשהו מדאורייתא, רב סובר כר"י שמין במינו אסור במשהו מדאורייתא ולכן מחמיר גם בשאינו מינו, ורבי יוחנן סובר כרבנן שאינו אסור במשהו ולכן אסור רק בנותן טעם, עיי"ש.

וכ' רש"י (דף ל' ע"א ד"ה אמר רבא): "שמע מינה דפסק רבא הלכתא דכל איסורין שבתורה במינן במשהו, ולא שני לן בין חמץ לשאר איסורי, אלא בהא מילתא, דגזר שלא במינן אטו מינן. שמעינן מינה חלב שנפל לקדירה אסור

במשהו, וכן הלכה, והא דקיימא לן כל איסורין שבתורה בששים בשלא במינן הוא".

ובתוס' הביא מ"ש רש"י בחולין (קט.). שכ' ג"כ דהלכה כר"י, והביא שם עוד כמה ראיות לדבר וא' הראיות מדברי הגמ' בע"ז (סו.): "חלא דחמרא וחלא דשיכרא, חמירא דחייטי וחמירא דשערי רבא אמר במשהו אביי אמר בנותן טעם, משום דמר סבר בתר שמא אזלינן ומר סבר בתר טעמא אזלינן" וא"כ מוכח דבין לאביי ובין לרבא מין במינו אוסר במשהו".

ובתוס' דחה רא' זו דשם מיירי ביין נסך ובטבל שבזה מחמירים, משא"כ בשאר האיסורים אינו אוסר במשהו. (ועי' בתוס' שהקשו על שאר הראיות שברש"י שם, וכ' דלהלכה קיי"ל שמין במינו אינו אוסר במשהו אלא בנותן טעם).

וצ"ב, דלפי תוס' הטעם שמחמירים שם היינו כיוון דמיירי ביין נסך ובטל, ולא מטעם ר"י שמין במינו אוסר במשהו, א"כ איזו חומרא יש במין במינו על פני מין בשאינו מינו.

ואולי יש ליישב ובהקדים, דבטעם הדין שדבר שיש לו מתירין אינו בטל, ביאר הר"ן (ביצה כב.). דהיינו כיוון שביטול הינו כשדבר אסור מתערב בדבר מותר ונהי' כחלק מההיתר, משא"כ כאן שגם האיסור יהי' מותר לאחר זמן נקרא כמין אחד עם דבר המותר.

ועפ"ז מובן בנדו"ד, דבמקרה שנפל לתוך מינו יש להחמיר יותר מכיוון שאינו בטל, ולמרות שהחומרא כאן הינה מכיוון שמדובר ביין נסך ובטבל.

## 1.

### תשלום תרומה לפי מידה או דמים

דף ל"ב ע"א: "איבעיא להו כשהוא משלם (תשלום קרן וחומש דתרומה) לפי מידה משלם או לפי דמים משלם. כל היכא דמעיקרא שויה ארבעה זוזי ולבסוף שויה זוזא לא תיבעי לך דודאי כדמעיקרא משלם לפי דמים דלא גרע מגזלן דתנן (ב"ק צג:) כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה, כי תיבעי לך דמעיקרא שויה זוזא ולבסוף שויה ארבעה, מאי? לפי מידה משלם דא"ל גריוא אכל גריוא משלם, או דילמא לפי דמים משלם, בזוזא אכל בזוזא משלם".

ובהמשך הגמ': "תניא אידך, ונתן לכהן את הקודש (ויקרא כ"ב י"ד) דבר הראוי להיות קודש, פרט לאוכל תרומת חמץ בפסח שפטור מן התשלומים ומדמי עצים דברי ר' אליעזר בן יעקב ור' אליעזר חסמא מחייב. אמר לו ר"א בן יעקב לר' אליעזר חסמא וכי מה הנאה יש לו בה? אמר לו ר' אליעזר חסמא

לר"א אליעזר בן יעקב וכי מה הנאה יש לו לאוכל תרומה טמאה בשאר ימות השנה שמשלם? אמר לו לא, אם אמרת בתרומה טמאה בשאר ימות השנה שאע"פ שאין לו בה היתר אכילה יש לו בה היתר הסקה תאמר בזו שאין לו בה לא היתר אכילה ולא היתר הסקה? אמר לו אף בזו יש לו בה היתר הסקה שאם רצה הכהן מריצה לפני כלבו או מסיקה תחת תבשילו" (סובר שחמץ בפסח מותר בהנאה).

ויש לעיין מה סוברים תנאים אלו בנוגע לתשלומי תרומה (לפי מה משלם), הדנה ר' אליעזר חסמא ודאי שסובר שמשלם לפי דמים, דאל"ה לא הוצרך לומר שחייב כיוון שחמץ בפסח מותר בהנאה, אלא הול"ל שחייב כיוון שתשלום תרומה חייב תמיד (אם משלם לפי מידה), אך דעת ר' אליעזר בן יעקב צ"ב, דמחד גיסא למד מהפסוק שפטור ומשמע שסובר שמשלם לפי מידה (דאם משלם לפי דמים לא צריך פסוק לומר שפטור כיוון דאסור החמץ בהנאה לשיטתו), ולאידך הקשה על ר"א חסמא "מה הנאה יש לו בה" ומשמע שזהו הטעם שפטור, וא"כ סובר שמשלם לפי דמים.

ועי' ב'ראש יוסף' שכתב לתרץ, דאמנם ר"א אליעזר בן יעקב לומד שמשלם לפי דמים (וממילא הטעם שפטור הינו מסברא), והפסוק שהביא הינו לרווחא דמילתא, ולכאורה דחוק לומר כן דמדברי ר"א בן יעקב נראה שזהו לימוד גמור.

ואולי יש ליישב, דאמנם ר"א בן יעקב למד שמשלם לפי מידה (ולכן צריך פסוק ע"מ לפטור), אך הי' מקובל בידו שר"א חסמא למד שמשלם לפי דמים, ולכן הקשה עליו משיטתו שיהי' פטור מכיוון שאינו שווה מאומה.

.ז

### הנאה מחמץ שהוא טמא

דף ל"ב ע"א: "האוכל תרומת חמץ בפסח פטור מן התשלומין ומדמי עצים דברי ר' עקיבא, ר' יוחנן בן נורי מחייב . . במה דברים אמורים במפריש תרומה והחמיצה, אבל מפריש תרומת חמץ דברי הכל אינה קדושה".

ובהמשך הגמ' (דף לג.): "מנא הני מילי? (שמפריש תרומת חמץ אינה קדושה), אמר רב נחמן בר יצחק אמר קרא תתן לו, ולא לאורו (בתרומה כתיב ראשית דגנך תתן לו, וממילא אין הכוונה לתרומה טמאה שנותן לו רק על מנת להסיק) . . כי אתא רב הונא ברי' דרב יהושע אמר קרא ראשית ששירי' ניכרין לישראל, יצתה זו שאין שירי' ניכרין" (דאמר קרא ראשית, משמע שתהא היא ראשית ואלו שיריים ניכרים שתהא היא מתירתן לישראל, ואי במפריש תרומת חמץ מה היתר יש בשירי' שתהא ראשיתן עושה שיריים כי

הוא מעיקרא טבל הוה שרו בהנאה ואסורין באכילה השתא נמי שרו בהנאה ואסורין באכילה משום חמץ, ולענין מאי הוה שיריים. רש"י.

וכ' בתוס': "ואם תאמר והא שירי' ניכרים דמעיקרא הוה אסירא בהנאה של כילוי כגון הדלקה וכיוצא בו מידי דהוה אטבל טמא דאין מדליקין בו ומשעת הרמה ואילך מדליקין בו? וי"ל דדוקא בטבל טמא אין מדליקין כדרש"י (שבת כו.) את משמרת תרומותי, בשתי תרומות הכתוב מדבר, מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך אף תרומה וכו', אבל בטבל של חמץ מדליקין דלא איירי אלא בשתי תרומות". (ר"ל, דכל הלימוד הוא רק לגבי תרומה טמאה שאסורה בהנאה, אך בתרומת חמץ אין לימוד לאסור בהנאה ולכן היא מותרת בהנאה).

וכ' המהרש"א: "דבריהם תמוהין, דבלאו איסור חמץ נמי בכל טבל בין טמאה בין טהורה אין מדליקין, דהנאה של כילוי אסור בטבל כמ"ש התוס' בפ"ק בד"ה כדי שתהא בהמה כו' דהנאה של כילוי אסור בטבל כמ"ש התוס' בפ"ק (דף ט.) בד"ה כדי שתהא בהמה כו' דהנאה של כילוי אסור בכל טבל דהדר גמר טהורה מטמאה מה טמאה מיתסר בהדלקה קודם הרמה אף טהורה כו' וכל הנאה של כילוי כו" עכ"ל.

ואולי יש ליישב, דככל שהדבר אסור יותר יש יותר סברא להתירו בהנאה מכיוון ששווה פחות, ולכן יש לימוד רק על טבל טמא להתירו בהנאה, ולא על חמץ טמא.

## ת.

### דין חמץ נוקשה וע"י תערובת

דף מ"ב ע"א: "ואלו עוברין (עליהן באיסור בל יראה<sup>1</sup>) בפסח: כותח הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי, וזיתום המצרי, וזומן של צבעים, ועמילן של טבחים, וקולן של סופרים. רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים. זה הכלל, כל שהוא ממין דגן הרי זה עובר בפסח, הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת".

והקשה הבעה"מ מאי איכא בין דעת ת"ק לר"א, דת"ק לא מנה תכשיטי נשים ור"א הוסיפם. ותירץ, ובהקדים דהנה במתני' נזכרו שני סוגי איסורים: חמץ גמור ע"י תערובת (כותח וכו') וחמץ נוקשה (היינו שאינו ראוי לאכילה) בעיני' (זומן של צבעים וכו'), וע"ז הוסיף ר"א תכשיטי נשים שהינם גם חמץ נוקשה (שאינו ראוי לאכילה) וגם ע"י תערובת שמ"מ עובר עליו.

<sup>1</sup> כ"כ רש"י, ועי' בתוס' שהקשו עליו.

והנה בתוס' כ': "רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים - היינו חמץ נוקשה, ואפילו הוי חמץ דגן גמור על ידי תערובות מ"מ מדקאמר אף משמע דמודה לת"ק", ומדבריו עולה שר"א דיבר או על חמץ נוקשה או על חמץ גמור ע"י תערובת, וא"כ צ"ב כיצד יבאר את מחלוקת ר"א ורבנן.

ותירץ המהרש"א, דאמנם אינם חולקים בדין ולכו"ע אסור רק חמץ נוקשה או חמץ ע"י תערובת, ומחלוקתם היא רק במציאות התכשיטי נשים - ת"ק למד שהינם גם נוקשה וגם ע"י תערובת ולכן לא מנאם כיוון שאינם אסורים, ור"א למד שהינם א' משניהם (או חמץ נוקשה או ע"י תערובת).

והנה לקמן (ע"ב) א': "וקולן של סופרים - הכא תרגומא פרוורא דאושכפי (דבק של רצענים), רב שימי מחוואה אמר זה טיפולן של בנות עשירים שמששירות אותו לבנות עניים" (עניים לא מצי למימר דעניות אין להן סולת אלא סיד. רש"י).

והקשה הבעה"מ, חדא מדוע נקטו בגמ' טיפולן של בנות עשירים שמששירות לבנות עניים, ולא טיפולן של בנות עשירים (הטעם דלא אמרי' בנות עניים הובא לעיל מרש"י), ועוד דא"כ היינו תכשיטי נשים. ותירץ דכשנמצא ביד בנות העשירים היינו חמץ נוקשה בעיני', וכשנמצא ביד בנות עניים הינם מוסיפות סיד ואזי נהי' חמץ נוקשה ע"י תערובת, ולכן ת"ק מנה רק חמץ נוקשה בעיני' כיוון שסובר שאם הי' ע"י תערובת מותר, משא"כ ר"א שאוסר גם חמץ נוקשה ע"י תערובת מנה תכשיטי נשים (כשנמצאים אצל בנות העניים) שהינם גם חמץ נוקשה וגם ע"י תערובת.

והנה בתוס' כ' (על דברי הגמ' "טיפולן של בנות עשירים וכו'): "א"ת א"כ היינו תכשיטי נשים. ותירץ הר"י דאורליני' ש דהכא מיירי בפנים של מעלה דלא מאיס כל כך כשטופלים על פניהם, ותכשיטי נשים היינו בפנים של מטה שטופלים להסיר השער דמאיס טפי". ומדבריו מוכח שלא למד כבעה"מ.

וע"פ הנ"ל מובן דתוס' ובעה"מ אזלי לשיטתם, לדעת בעה"מ שחולקים בחמץ נוקשה וע"י תערובת מסביר גם כאן שחולקים בזה, משא"כ תוס' שסובר שאינם חולקים בזה מסביר גם כאן שחולקים בדבר אחר.

אמנם צ"ב, לדעת המהרש"א שכ' שאינם חולקים בדין אלא במציאות א"כ אינו מובן מה ש' תוס' שחולקים בדין כשאינו מאוס. וע"כ צ"ל שתוס' כ' במתני' לפי הדעה העיקרית (היינו פרוורא דאושכפי, וכפי שמוכיחים בגמ' שזהו הפירוש העיקרי), וכאן הרי פירשו לפי הדעה השני'. (ועי' עוד בהגהות הב"ח שפי' במתני' באו"א ועפ"ז ביאר גם כאן).

## ט.

## היתר מצטרף לאיסור

דף מ"ג ע"ב: "אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור (אכל חצי זית חלב וחצי זית בשר בבת אחת אין היתר משלים את שיעור האיסור לחיבו. רש"י) חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה תורה משרת (ומשמע שאפי' שרה פיתו ביין והפת משלימה את שיעור היין יהא חייב), וזעירי אמר אף שאור בל תקטירו"<sup>1</sup>. ובהמשך הגמ' (דף מ"ד ע"ב) אמרי' שכ"ה דעת ר"ע (שהיתר מצטרף לאיסור באיסורי נזיר).

ופירש"י גבי איסור בל תקטירו דשאור: "חצי זית קומץ דשאור וחצי זית דמצה, ואינן מעורבין אלא כל אחד ניכר", והיינו שלפירושו החידוש הוא שההיתר משלים את שיעור האיסור, אך תוס' פירשו שמדובר שהתערבו השאור והמצה והחידוש הוא שלא בטל האיסור. (ועיי"ש מה שהקשו על פירש"י).

וע"ד מחלוקת זו יוצא שנחלקו לגבי הלימוד ממשרת: לדעת רש"י אף שבמשרת הכוונה שטבל את פיתו ביין - אעפ"כ למדים גם למקרה שבו כל דבר הינו בפני עצמו, משא"כ לדעת תוס' הרי שכל הדין ש"היתר מצטרף לאיסור" הינו דווקא כשהדבר מעורב יחד עם השני, וכמו בניזר.

וביארנו האחרונים (שפת אמת, קובץ שיעורים ועוד) שנחלקו רש"י ותוס' בטעם שההיתר מצטרף לאיסור, לדעת רש"י ההיתר נהפך לחלק מהאיסור (במקרה שההיתר מצטרף לאיסור), ולדעת תוס' ההיתר לא נהפך לאיסור ורק ההיתר מחשיב את האיסור לדבר חשוב (כיוון שפחות מכזית לא נקרא אכילה).

והנה בסוף הסוגיא (דף מ"ה ע"א) אי': "אמר ליה רב אשי לרב כהנא, אלא הא דתניא מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג (במדבר ו' ד') לימד על איסורי נזיר שמצטרפים זה עם זה, השתא לרבי עקיבא איסור והיתר מצטרפין איסור ואיסור מיבעיא? אמר ליה איסור והיתר בבת אחת, איסור ואיסור בזה אחר זה".

והנה לדעת רש"י מובן היטב החילוק, דבאיסור והיתר שצריך שההיתר יהפך לאיסור אין די זה שאכלו אחר האיסור (או לפניו) אלא צריך שיאכלנו

<sup>1</sup> כלומר, אם הקטיר שאור שאסור להקטירו כמו שנאמר (ויקרא ב' י"א) "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו", ועירבו עם מצה עבר על האיסור.

ממש ביחד, משא"כ בשני איסורים כיוון שחייב על כל אחד בפני עצמו מצטרפים שניהם לאיסור ויתחייב (אם אכל את שניהם בכדי אכילת פרס).

אמנם לדעת תוס' צ"ב, דהרי לשיטתם הי' צ"ל שילקה גם על פחות מכשיעור אלא שכיוון שאינה נקראת אכילה אינו לוקה, אך כאן שאכל את שניהם בכדי אכילת פרס ונקרא אכילה אחת - מהו הטעם שיפטר. וצ"ע.

י.

### החילוק בין נט"י לתפילה ולאכילה

דף מ"ו ע"א: "אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש לגבל, ולתפלה, ולנטילת ידיים ארבעה מילין", ופירש"י: "לגבל - המגבל עיסת אחרים בשכר, וכלי בעל הבית טמאים, עד ארבע מילין הטריחוהו חכמים לילך למקוה לטבול כליו, וכן לתפלה, אם מהלך אדם בדרך ובא עת ללון ולהתפלל, אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק ארבע מילין הולך ומתפלל שם ולן שם, וכן לנטילת ידיים לאכילה, אם עתיד למצוא מים לפניו בארבע מילין הולך לשם ונוטל את ידיו".

וכ' בתוס': "ולתפלה - נראה כפירוש הקונטרס ולא כערוך דפירש לתפלה היינו לרחוץ ידיו להתפלל, דהיכי דמי אי בעידנא דצלותא הא אמרינן בברכות (דף טו.) אביי לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא דכתיב ארץ בנקיון כפי, ואי שלא בזמן תפלה מאי איריא ד' מילין אפי' טובא נמי".

והקשה השפ"א: "ואיני יודע מנ"ל הא בפשיטות, דכיון דסגי בכל מידי דמנקי י"ל שפיר דלא אטרחוהו חכמים יותר מד' מילין. ולדבריהם קשה גם בנט"י לאכילה דמאי אריא ד' מילין אפי' טובא נמי דנט"י לאכילה לא גרע מנט"י לתפלה".

ובפשטות יש ליישב, דלתפילה כיוון שממילא הולך יכול ליטול ידיו בדרך ולהתפלל אח"כ, משא"כ בנט"י לסעודה שרוצה לאכול עכשיו את לחמו לא הטריחוהו חכמים לשהות לחכות עד שיגיע ליותר מד' מילין.



## בלעם - לשון קשה

הת' מנחם מענדל שי' סויסא

תלמיד בישיבה

בפ' בלק (כב, יא) עה"פ "...לכה קבה לי אותו", מפרש רש"י: "זו קשה מארה לי שהוא נוקב ומפרש" ומסביר ברש"י אח"כ שבלעם הי' שונאם יותר מבלק. כלומר, בלעם אומר 'קבה' שהוא לשון קשה יותר, כיוןש הוא גדול יותר, שהרי נוקב ומפרש, משא"כ בלק שמתמש בלשון 'ארה' שהיא לשון קלה יותר, כיון שהוא שונא פחות.

והנה בהמשך הפרשה כותב אודות בלק בכו"כ פסוקים הלשון 'ולכה נא קבה לי', וכן 'אולי יישר בעיני האלקים וקבותו לי משם', דמפס' אלו נראה שבלק משתמש בלשון הקשה יותר אודות ישראל היפך דבריו לעיל שבלעם שנאם יותר ודוקא הוא השתמש בלשון 'קבה' ולא בלק! השאלה בעיקר מצד זה, מה חסר לו במילה 'ארה' שהוא משנה אח"כ ל'קבה'.

והנה בלקו"ש חל"ח שיחה א' פ' בלק שואל כ"ק אדמו"ר: "איך אפשר לומר דקבה הוא קשה יותר מארה והרי לאחרי שבלעם ענה לשלוחי בלק 'מאן ה' תיתי הלוך עמכם' . . . שוב שלח בלק לבלעם ובקשו 'ולכה נא קבה לי' איך יתכן שלאחרי שנמנעה ממנו הבקשה הקטנה יותר - ארה לי - יבקש ממנו דבר גדול יותר - קבה לי". כאן השאלה היא יותר מדוע הוא מבקש בקשה גדולה יותר לאחר שביקש על הקטנה ולא נענה.

ולפי ביאור כ"ק אדמו"ר שמסביר את הבדל השנאה בין בלק לבלעם, שבלעם שנאם שנאה עצמית בנפש - בטבעו, ובלק פחד מענינים טכניים יותר כמו שיכבשו את ארצו וכד', מובן שלכן לא הייתה זו יראה קבועה נטועה בנפש, ולכן הוא שנא פחות.

אך לכאורה ניתן הי' לומר שבמקומות ששינה מלומר 'ארה' ואמר 'קבה' הוא משום שאז התגלתה שנאה גדולה יותר.

אך בהמשך הפרשה (כב, יז) באמרו 'ולכה נא קבה לי' לא נמצא עניין מסוים המפריע להגשו של בלק, אשר יש מישהו המנסה לכבשו וכד' כפס' יא באמרו הנה העם היוצא גו' שמתאר שישנו עם שיצא ממצרים והם בדרך לכבשו.

וכן גם בפס' (כג, כז) באמרו אולי יישר . . . וקבותו לי', גם כאן אין מצב המתאר פחד ויראה מפני כבישה שבשביל זה יאמר בלשון קשה יותר.

או שבדוקא בגלל שאין כאן עניין טכני ככבישה וכד' הוא משתמש בלשון קשה יותר, שזוהי צורת ביטוי גבוהה יותר לרצונו לקלל את ישראל גם ללא כל סיבה מצידו.

אך קשה לומר כן, ועוד דאינו מובן עדיין מדוע משנה בלק מלשונו (הקלה) ללשון חמורה יותר ('קבה') מה חסר ב'ארה' שהוא צריך שלנות פתאום ל'קבה', האם משום ששנאתו גדלה בינתיים וכד'. וצ"ע.



## דיוק כשאפשר לתלות בלשון

א' התמימים

תניא בברכות<sup>1</sup> "ובא השמש וטהר"<sup>2</sup>, ביאת השמש מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה<sup>3</sup>.

ופריך בגמ': "וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר וטהר יומא (כלומר השקיעה, והכוונה "וטהר" על השמש), דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר וטהר גברא (כלומר, הזריחה של יום השמיני, והכוונה "וטהר" על האדם שצריך להביא את הקרבן ביום השמיני ורק אח"כ יוכל לאכול תרומה. רש"י<sup>4</sup>), ומשני: "אמר רבה בר רב שילא אם כן לימא קרא ויטהר, מאי וטהר וטהר יומא". (כלומר שאם הכוונה לאדם הי' מתאים יותר "ויטהר" שזה לשון ציווי, משא"כ "וטהר" משמעו שהיום נטהר מן השמש).

וכתבו ע"ז בתוס': "אף על גב דבכמה מקומות כתיב וטהר, התם ליכא למיטעי אבל הכא דאיכא למיטעי הוה ליה למכתב ויטהר".

וע"פ יסוד זה (שאם התורה כתבה לשון שאפשר לטעות - ניתן לדייק שכן היא גם כוונתה) ניתן לבאר לכאורה כו"כ סוגיות, וכדוגמא הובאו כאן כמה סוגיות:

<sup>1</sup> דף ב' ע"א ואילך.

<sup>2</sup> ויקרא כ"ב ז'.

<sup>3</sup> כלומר, שטבול יום יכול לאכול בתרומה מיד בצאת הכוכבים של יום השביעי ולא צריך לחכות שיביא את קרבנו ביום השמיני

<sup>4</sup> ועי' בתוס' שהשיגו עליו וכתבו פירוש אחר.

## .א.

תנן בריש סוטה: "המקנא לאשתו, רבי אליעזר אומר מקנא לה על פי שנים ומשקה על פי עד אחד או ע"פ עצמו, רבי יהושע אומר מקנא לה על פי שנים ומשקה ע"פ שנים". ובגמרא א"י על זה: "המקנא דיעבד אין לכתחילה לא, קסבר תנא דידן אסור לקנאות"<sup>1</sup>

וכתבו על זה בתוס': "זא"ת וכי כל היכא דתני ה"א בתחילתן לשון דיעבד הוא, והא קתני בסוף אלו עוברין (פסחים דף מט.) ההולך לשחוט את פסחו, ובעבודה זרה פרק השוכר (דף סט.) המניח עובד כוכבים בחנותו דמסיק בשמעתתא קמייתא דשחיתת חולין (דף ג.) דמיירי לכתחילה, ובפרק ב' דשחיתת חולין (דף לו.) השוחט את המסוכנת, ובפרק קמא דביצה (דף ו:ו) השוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות? ויש לומר דכל היכא דאיכא למיתלי בלישנא דייק הכי<sup>2</sup> כגון הכא". וע"ש עוד דוגמאות שמדייקים.

וצ"ב מדוע אם אפשר לתלות בלשון תולים, והרי רואים בהרבה מקומות (שהביאו בתוס') שלשון זה הוא לאו דווקא, וא"כ אפשר לומר שלשון זה הוא לאו דוקא.

וע"פ הנ"ל אפשר לבאר את דברי התוס', דאם אפשר לפרש במשנה שלשון זה הוא בדווקא ובאמת הוא לאו דוקא - לא ה' לו לתנא לנקוט לשון זו שנוכל לטעות, (משא"כ בשאר מקומות שא"א לומר שהוא בדוקא אין חשש שיטעו), ואם למרות זאת נקט התנא לשון זאת - אפשר להוכיח שלשון זאת היא בדווקא.

## .ב.

במסכת ב"ק:<sup>3</sup> "רמי ליה אביי לרבא כתיב מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם<sup>4</sup> מיטב אין מידי אחרינא לא, והתניא ישיב לרבות שוה כסף ואפילו סובין? לא קשיא כאן מדעתו כאן בעל כרחו. אמר עולא בריה דרב עילאי דיקא נמי דכתיב ישלם בעל כרחו, א"ל אביי מי כתיב ישולם כתיב, מדעתו

<sup>1</sup> ראה להלן בדף ג' ע"א מחלוקת בזה.

<sup>2</sup> וע"ש למסקנא שתירצו תירוץ אחר, (ומ"מ לולי הקושיא שהביאו אח"כ היו נשארים בתשובה זו).

<sup>3</sup> דף ז' ע"א.

<sup>4</sup> שמות כ"ב ד'.

משמע, ולכן תירץ בעוד אופן. וכתב רש"י (על מה שהקשה אביי): "ישלם משמע נמי מדעתו", וקשה שאם משמע גם מדעתו אין זה סותר שכאן מדובר בעל כרחו.

וכבר עמד על זה המהר"ם שיף שם וכתב: "ר"ל כמו ישיב דאיירי מדעתו וא"כ קשיא קראי אהדדי וק"ל". (כלומר, שכמו ש"ישלם" משמע גם מדעתו, גם "ישיב" משמע מדעתו, וא"כ אי אפשר לומר דבזה מיירי בע"כ ובזה מדעתו). ולכאורה קשה דא"כ אביי דחה רק את ה"דיקא נמי" אך לא את עצם התירוץ של רבא<sup>1</sup>, וא"כ למה הוצרך לתרץ באופן אחר?

ואין לומר דבאמת אפשר לומר כמו רבא ורק תירץ אחרת כי אין ראי', כי (לבד זאת שאם לא דחה את עצם התירוץ קשה לומר שיגיד תשובה אחרת, א"א לומר כן כי) רש"י דחה פירוש זה וז"ל: "אלא אמר אביי - לא משכחת תירוצא להני קראי אלא כדמר כי האי גוונא". ור"ל שאביי סובר שא"א לתרץ כן.

ונראה לומר ע"ד הנ"ל (ס"ב), שמכיוון שאפשר לטעות ולומר שמדובר בעל כרחו - לא הי' צ"ל כתוב בתורה בלשון זו שאפשר לטעות, וא"כ א"א לומר שהכוונה היא בעל כרחו.

### ג.

עוד אי' בב"ק (דף ב' ע"ב ואילך): "תניא, ושלח זה הרגל, וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור. ובער זו השן, וכן הוא אומר כאשר יבער הגלל עד תומו. אמר מר ושלח זו הרגל וכן הוא אומר משלחי רגל השור והחמור, טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור, הא לאו הכי במאי מוקמת לה, אי קרן כתיב, אי שן כתיב. איצטריך סלקא דעתך אמינא אידי ואידי אשן, והא דמכליא קרנא הא דלא מכליא קרנא, קא משמע לן. והשתא דאוקימנא ארגל, שן דלא מכליא קרנא מנלן, דומיא דרגל מה רגל לא שניא מכליא קרנא ולא שניא לא מכליא קרנא, אף שן לא שניא מכליא קרנא ולא שניא לא מכליא קרנא".

וכ' בתוס' (ד"ה דומיא דרגל): "וא"ת ונימא איפכא דהא דמקשינן לחומרא הנ"מ באיסורא אבל בממונא לא, ואומר ר"ת דמדה היא בתורה לא שניא באיסורא ול"ש בממונא". וצ"ב החילוק בין ההו"א דתוס' למסקנתו.

<sup>1</sup> כלומר, שדחה רק את הראי' של עולא שמשמע מדעתו, אך עדיין אפ"ל שמדובר בעל כרחו,

ובפשטות י"ל, דבהו"א למד שהטעם שמקישים לחומרא הינו מכיוון שיש ספק למה מקישים, וא"כ כ"ז דווקא באיסורים, אך בממון שאין שייך חומרא כיוון שדבר שהוא קולא לזה חומרא היא לזה אין להקיש לחומרא. וע"ז תירץ דמידה היא בתורה בתורת ודאי שמקישים תמיד לחומרא.

והסברא בזה כנ"ל, דמכיוון שהתורה כתבה לשון שאפשר להסתפק בה, והכלל הוא שמקישים לחומרא וא"כ הרי זה כאילו כתבה התורה במפורש את הדין החמור.

#### ד.

במסכת פסחים (דף כ"ד ע"ב) א': "איסי בן יהודה אומר מנין לבשר בחלב שהוא אסור, נאמר כאן כי עם קדוש אתה ונאמר להלן ואנשי קדש תהיון לי, מה להלן אסור אף כאן אסור, ואין לי אלא באכילה בהנאה מנין אמרת קל וחומר, ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה, בשר בחלב שנעבדה בו עבירה אינו דין שיהא אסור בהנאה".

וכ' בתוס' (ד"ה אמרת): "תימה היכי אליים ק"ו לאפוקי מג"ש דנילף מנבילה בג"ש שלא תאסור בהנאה כמו נבילה . . ואור"ת דבהו"א קרא דאנשי קדש כתיב ביה נמי איסורי הנאה דמבשר בשדה דרשינן קדשים שיצאו חוץ למחיצה וגלי לן ק"ו דגמרינן מקדשים ולא (מנבילה). וא"ת בלא ק"ו נמי מקשינן לחומרא, וי"ל דהכא ס"ד לאקשווי לקולא משום דמפורש בהדיא בקרא היתר הנאה, דכתיב לכלב תשליכון אותו".

וגם כאן נראה מדבריהם שהיקש זה הינו מתורת ודאי, דאל"ה יתכן לומר שהק"ו נאמר כדי שיהי' דין זה בתורת ודאי ולא רק שנחמיר מספק.

#### ה.

עוד אי' בפסחים<sup>1</sup> שה'כל' שבפסוק "כי כל אוכל מחמצת" מיבעי לרבות את הנשים, ומקשים בגמ': "נשים מדרב יהודה אמר רב נפקא, דאמר ר"י אמר רב וכן תנא דבי ר' ישמעאל אמר קרא איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם, השווה הכתוב אישה לאיש לכל עונשין שבתורה", ומשני: "איצטריך: "סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, כל שישנו בקום אכול מצה ישנו בכל תאכל חמץ, והני נשי הואיל וליתנהו בקום אכול מצה, דהויא לי' מצוות עשה שהזמן גרמא, אימא בכל תאכל חמץ נמי ליתנהו, קמ"ל".

<sup>1</sup> דף מ"ג ע"א.

והקשו בתוס': "תימה לר", היכי סלקא דעתך למידרש הכי, אדרבה איפכא יש לדרוש דלחומרא מקשינן. ואור"י דס"ד דאורחי' דקרא דסיפי' מפרש לרישי', מש"ה אמר דבאכילת מצה תלוי דכתיבא בסוף. ועוד יש לומר דהכא יש לדרוש יותר היתר לנשים משום ג"ש דט"ו מחג הסוכות".

וכ' באחרונים, דגם מדברי תוס' כאן מוכח דהא דמקשי' לחומרא היינו מתורת ודאי, דאל"ה לק"מ כיוון דבלאו לימוד זה ד'כל' הוה מקשי' רק מתורת ספק, וע"י הריבוי מקשי' בתורת ודאי<sup>1</sup>, אלא ודאי דגם הא דמקשי' לחומרא היינו בתורת ודאי.

והסברא בזה כנ"ל, דמכיוון והי' אפשר לטעות ועכ"ז התורה כתבה לשון זו ה"ז גופא הוכחה שהתורה התכוונה דווקא לפירוש זה (לחומרא).



## דעת ר"א בחמץ נוקשה ותערובת

הת' יונתן שי' פלדמן  
תלמיד בישיבה

### א.

בריש פרק אלו עוברין<sup>2</sup> תנן: "ואלו עוברין בפסח, כותח הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי וזיתום המצרי<sup>3</sup>, וזומן של צבעים, ועמילן של טבחים, וקולן של סופרים<sup>4</sup>. רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים. זה הכלל כל שהוא ממין דגן הרי זה עובר בפסח, הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת".

ופירש"י: "ואלו עוברין עליהן - בבל יראה ובל ימצא", והקשו עליו בתוס': "ואין נראה לר"ת דמשמע דכל הנך מרבינן מכל מחמצת לא תאכלו (לקמן מג). ואפילו באכילה לא הוה מיחייב אי לאו דרבייא קרא, ומהיכי תיתי בל יראה ובל ימצא. . ונראה לר"ת דאלו עוברין פי' האוכלין, ועוברין היינו מעל השולחן דלאו בני מיכל נינהו, אבל בל יראה ליכא".

<sup>1</sup> וכן מציינו בכ"מ, שהתורה באה לשלול ספק, ואכ"מ.

<sup>2</sup> דף מ"ב ע"א.

<sup>3</sup> כל מינים אלו הינם חמץ גמור בתערובת.

<sup>4</sup> מינים אלו הינם חמץ נוקשה בעינו.

והקשה הצל"ח<sup>1</sup> על שיטת ר"ת, מדוע כפל התנא פעמיים שעוברין עליהן, (ובשלמא לדעת רש"י א"ש דברי שא מיירי על איסור ב"י ובסיפא על איסור האכילה), ותירץ שיש חידוש ברישא שצריך להעבירם מעל השולחן משום גזרי' דלמא אתי למיכל מיני'.

ולכאורה נ"ל דגם לשיטת תוס' לק"מ, ובהקדים דבגמ' לקמון<sup>2</sup> תניא: "א"ר יהושע וכי מאחר ששנינו כל שהוא מין דגן הרי זה עובר בפסח, למה מנו חכמים את אלו, כדי שיהא רגיל בהן ובשמותיהן", והקשה ע"ז בתוס': "דת"ק שמנאם לית לי' האי כללא דהא איכא תכשיטי נשים שהן מין דגן ואין עובר בפסח, אלא רבי אליעזר הוא דקאמר לה" (וא"כ קשה מדוע א"ר יהושע שחכמים מנו מינים אלו).

ומדברי תוס' מוכח ש"זה הכלל כל שהוא ממין דגן הרי זה עובר בפסח" אמר רק ר"א (כי חכמים סוברים שיש דבר שיש בו תערובת דגן ואינו עובר בפסח), וא"כ א"ש דאת הדין "ואלו עוברין בפסח" אמר ת"ק, ואת "זה הכלל וכו'" אמר ר"א, ואין כפילות במשנה<sup>3</sup>.

ואמנם הצל"ח גופי' כ' דהכלל ש"כל שהוא ממין דגן ה"ז עובר בפסח" אומר ר"א:

דהנה בהמשך דבריו הביא הצל"ח את קושיית תוס'<sup>4</sup>, דבמתני' הכא נראה שר"א אוסר חמץ נוקשה, ובגמ' הובאת ברייתא שבה ר"א מתיר (ותירצו

<sup>1</sup> ד"ה "הרי אלו באזהרה".

<sup>2</sup> דף מ"ג ע"א

<sup>3</sup> וע"פ תירוץ זה היה נראה לבאר עוד, דהנה ברא"ש כאן הקשה על שיטת רש"י דבפשטות "עוברין עליהן" דסיפא הינו כ"אלו עוברין" דברי שא, וא"כ מדוע מפרש שברי שא היינו איסור ב"י ובסיפא איסור אכילה. ולכאורה הי' יכול להקשות להיפך: לשיטת רש"י מובן כפילות הלשון, משא"כ לשיטת ר"ת (וכנ"ל), אמנם ע"פ הנ"ל א"ש דעל כפילות הלשון לא קשיא לי' כיוון דת"ק שנה את הרישא ור"א את הסיפא, ורק הקשה מדוע השתמשו באותה לשון.

אך יש לדחות, דבפשטות לדעת רש"י ד"אלו עוברין" שברי שא ושבסיפא אינם דומים, מסתבר שתנא אחד מנאם ולא שני תנאים. ובנוגע לראיית תוס' שת"ק אינו סובר תכשיטי נשים, יש ליישב דרש"י לשיטתו (מג. ד"ה מאן תנא) שר"א אינו חולק על ת"ק, וכדעת רבינו דוד.

<sup>4</sup> דף מ"ב ע"א ד"ה "ר"א אומר".

דבאחד מהם גרסי' רבי אליעזר, ובשני רבי אלעזר, וכ' ע"ז הצל"ח: "לכאורה יתכנו דבריהם לפירוש רש"י דעוברין היינו בל ייראה, כיוון דר"א אומר אף תכשיטי נשים מודה לת"ק דאיכא בל ייראה וקל וחומר דאיכא אזהרה באכילה, אבל לפירוש ר"ת דעוברין היינו מעל השולחן ועדיין לא נזכר בדברי ת"ק שיש בו לאו, וע"ז שפיר מוסיף ר"א אף תכשיטי נשים עובר מעל השולחן, וסיפא דמתני' הרי אלו באזהרה שוב אינו סיום דברי ר"א רק סתמא דמתני' קתני כן", (עיי"ש, ובמ"ש בדף מג. לתרץ קושיא זו), ומ"מ מורם מדבריו שכלל זה אמר ר"א, וא"כ צ"ע מאי קא קשיא לי' כאן.

## ב.

לעיל הובאה דעת ר"א שאוסר גם בתכשיטי נשים, וצ"ב מדוע לא מנה זאת ת"ק, ובמה מוסיף את"ק. וביאר בזה בעהמ"א<sup>1</sup> דת"ק אוסר דבר שהוא או חמץ נוקשה או חמץ גמור ע"י תערובת, ור"א חידש שגם חמץ נוקשה ע"י תערובת אסור בפסח (ולכן ת"ק שסובר שנוקשה ע"י תערובת מותר אינו מונה תכשיטי נשים שהינם נוקשה ע"י תערובת).

אמנם מדברי תוס' אין נראה כן, דהנה בתוס' כ' בביאור דעת ר"א: "היינו חמץ נוקשה, ואפי' הוי חמץ דגן גמור ע"י תערובת מ"מ מדקאמר אף משמע דמודה לת"ק" (ועיי"ש מה שהקשו עפ"ז), ומדבריהם נראה שר"א אוסר או חמץ נוקשה או חמץ גמור ע"י תערובת, וא"כ צ"ב מאי מוסיף את"ק שגם סובר ששניהם אסורים (כ"א בפ"ע).

ועי' במהרש"ל שכ' על דברי תוס': "ואין להקשות, א"כ מאי מוסיף את"ק, די"ל דת"ק תנא דגן גמור ע"י תערובת או נוקשה בעיני', והוא הוסיף נוקשה ע"י תערובת", ובפשטות כוונתו (כפי שנראה מהמהרש"א), דלפי האופן הא' דתוס' צ"ל שר"א אוסר חמץ נוקשה בעיני', ולפי האופן הב' צ"ל שאוסר חמץ נוקשה ע"י תערובת.

אך ביאור זה צע"ג לכאורה (וכפי שהקשה המהרש"א), דא"כ לא היו צריכים להוכיח מהא דקאמר אף ומשמע דמודה לת"ק, אלא שמוכח מדבריו שאוסר גם חמץ נוקשה. ועוד צ"ע, לפי האופן הא' מאי מוסיף את"ק, דהרי גם ת"ק מודה שחמץ נוקשה אסור בפסח, ובפשטות נראה שלמד כדעת כמה ראשונים<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ד"ה ואלו עוברין, ועיי"ש מה שהשיג עליו הראב"ד.

<sup>2</sup> ראה רבינו דוד, השגת הראב"ד על בעהמ"א הנ"ל, ועוד.

שאמנם ר"א אינו חולק בדין על ת"ק אלא מוסיף על דבריו, אך זהו חידוש לומר כן בדעת תוס'.

### ג.

בעוד אופן כ' המהרש"א, דאמנם ת"ק ור"א אינם חולקים בדין, אלא חולקים במציאות התכשיטי נשים, דלדעת ת"ק הינם חמץ נוקשה ע"י תערובת (ולכן לא מנאם) ולדעת ר"א הווי חמץ נוקשה (או חמץ גמור ע"י תערובת) ולכן מנאם. (ולכו"ע נוקשה ע"י תערובת מותר).

אך גם ביאור זה צ"ע לכאורה, דהנה לעיל (ס"א) הובא מ"ש תוס' ד"זה הכלל" אומר ר"א ולא ת"ק, והראי' לזה דת"ק אינו מונה תכשיטי נשים, ולפ"ד המהרש"א גם ר"א מסכים שדבר שהינו חמץ נוקשה ע"י תערובת מותר, וא"כ כשם שר"א יכול לומר כלל זה כך יכול לומר ת"ק.

ועוד יש להקשות, דהנה בגמ' לקמנ<sup>1</sup> מפרשים מאי קולן של סופרים: "הכא תרגומא פרורא דאושכפי (דבק רצענים), רב שימי מחזנאה אמר זה טיפולן של בנות עשירים שמששירות אותו לבנות עניים". וכ' ע"ז בתוס': "וא"ת א"כ היינו תכשיטי נשים, ותירץ הר"י דאורלינ"ש דהכא מיירי בפנים של מעלה דלא מאיס כל כך כשטופלים על פניהם, ותכשיטי נשים היינו בפנים של מטה שטופלים להסיר השער דמאיס טפי".

ומדברי תוס' נראה שת"ק ור"א חולקים בדין תכשיטי נשים - מה דינם כשמאוסים, ודלא כפי שכ' המהרש"א שחולקים במציאות התכשיטי נשים. (אף שאפשר לומר בדוחק גדול שמ"ש תוס' שחולקים במאוס אינו בדווקא שחולקים בדבר שמאוס, אלא שהדבר שחולקים במציאות שלו הינו מאוס).

### ד.

בעוד אופן כ' הב"ח (בביאור מ"ש תוס' שר"א אוסר או חמץ נוקשה או דגן ע"י תערובת), דלפי אופן הא' דתוס' צ"ל שחולקים בנוקשה ע"י תערובת, ולפי אופן הב' צ"ל שחולקים בחמץ נוקשה ע"י תערובת.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> דף מ"ב ע"ב.

<sup>2</sup> לכאורה אינו מובן, דהרי גם חמץ נוקשה אינו ראוי לאכילה, וא"כ מאי נפק"מ בין ב' התירוצים בתוס'.

והנה יש ראשונים שכ' שחמץ נוקשה היינו חמץ שלא החמיץ מספיק, (ולא שאחר זמן התעפש), ונראה שכן למד הב"ח בדעת תוס', וא"ש החילוק בין ב' התירוצים.

ובהמשך לזה ביאר (בע"ב) מ"ש תוס' שת"ק ור"א חולקים במקרה שמאוס, וז"ל: "אין לומר דהקושיא ר"א היינו ת"ק, דהא פליג עלי' דמוסיף אפי' נוקשה ע"י תערובת, אי נמי חמץ דגן גמור ע"י תערובת מוסיף דהוי ראוי לאכילה. אלא קשיא להו דאי טיפולן כו' היינו תכשיטי נשים, א"כ מאי קאמר ר"א אף תכשיטי נשים הא ת"ק נמי קאמר תכשיטי נשים, ועיקר קושיית התוס' הוא דה"ל לפרש במאי דפליגי. ותירץ הר"י כו' דהכא מיירי בפנים של מעלה ובצבע שעל פניהם וכדתניא בפרק המצניע, אשה לא תעביר סרק על פניה מפני שצובעת דלא מאיס הפנים גם אם לא היתה טופלת, ולכך לא קרי לה תכשיטי נשים, אבל מה שטופלת בפנים של מטה להסיר השיער דמאוס טפי אם לא היתה טופלת קרי לה תכשיטי נשים, דכיוון דבזה מעביר המיאוס א"כ תכשיט הוא לה, והשתא שפיר מפרש מאי דפליגי דאותו טיפול דקרי לה תכשיטי נשים ידוע הוא דהוי נוקשה ע"י תערובת, א"נ חמץ דגן גמור ע"י תערובת", עיי"ש.

וע"פ ביאור זה מובן מ"ש תוס' שחולקים במידי דמאיס, דאמנם עיקר מחלוקתם היא מה הדין בנוקשה ע"י תערובת (או בתערובת שלא ראוי' לאכילה), אלא שהי' קשה לתוס' שהיו צריכים לפרש, ולכן כתב כך.

ועפ"ז אפשר לבאר ג"כ מ"ש המהרש"א שחולקים במציאות (דלכאורה קשה עפ"ז מ"ש תוס' שחולקים במידי דממאיס), דאמנם חולקים במציאות התכשיטים אלא דמכיוון שלא פירשו כך, כ' תוס' שהחילוק בזה היינו במידי דממאיס. ואף שחידוש לומר כן בדעת תוס' מ"מ עפ"ז יתיישב קושיא הנ"ל. (אך קושיא הב' ממ"ש תוס' ש"זה כלל" שנה ר"א עומדת בעינה)<sup>1</sup>.



<sup>1</sup> בעוד אופן הי' אפשר לבאר דאמנם אין ת"ק ור"א חולקים כלל (לא בדין ולא במציאות) ור"א הוסיף עווד דבר שת"ק לא מנה, וכפי שכ' כמה ראשונים (ראה רבינו דוד, השגות הראב"ד על בעהמ"א, ועוד).

אך יש להקשות ע"ז (וכמו שקשה בדעת המהרש"א) ממ"ש תוס' ש"זה הכלל" שנה ר"א, ומוכרח לומר כן מכיון שת"ק לא מנה תכשיטי נשים, וע"פ הנ"ל אינם חולקים כללוהי' יכול למנות זאת ת"ק.

## בדין המכבה גחלת מעל גבי המזבח

הרב דוד משה שי' קריספין  
אנ"ש לוד

### א.

עה"פ "מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך וגו'"<sup>1</sup>, מסביר רש"י: "מזבח אדמה - מחובר באדמה שלא יבנו על גבי עמודים או על גבי כיפיים. ד"א שהיה ממלא את חלל מזבח הנחשת אדמה בשעת חנייתו", כלומר שבגלל זה נקרא מזבח אדמה ע"ש מילוי האדמה במזבח, או שזה קשור לפסוק אחר<sup>2</sup>: "נבוב לוחות תעשה אותו וגו'", ומסביר רש"י: "נבוב לוחות - כתרגומו חליל לוחין. לוחות עצי שטים מכל צד והחלל באמצע ולא יהא כולו עץ אחד וכו'". כלומר במזבח הנחושת היה חלל ריק באמצע שאותו מלאו באדמה בשעת חנייתו. ואדמה זו רוקנו בשעת מסען הן מחמת אש המערכה או מחמת הכובד הרב של מזבח מלא אדמה.

ובמקום אחר<sup>3</sup> עה"פ "ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן", מסביר רש"י: "פרשו עליו בגד ארגמן - ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי בשעת המסעות ואינה שורפתו שהיו כופין עליה פסכתו של נחושת". כלומר ברור הדבר שרוקנו את מזבח הנחושת מאש המערכות שעליו, וגם מהאדמה שבתוכו. אבל אש שירדה מן השמים הרי אין בידי אדם לכבותה, לכן היא נשארה בתוך המזבח ובכדי שלא תשרוף את בגד השרד שמכסה את המזבח בשעת המסעות כפו עליה פסכתו של נחושת.

והנה אינו מובן, כיצד הורידו את אש המערכת מעל גבי המזבח, הרי יש כאן עשה ולא (או לפי רש"י עשה ושני לאווין) מהפס' "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה", ושם מסביר רש"י: "לא תכבה - המכבה אש על המזבח עובר בשני לאווין (מפני שכתוב פעמיים לא תכבה)".

<sup>1</sup> שמות כ, כא.

<sup>2</sup> שם כז, ח.

<sup>3</sup> במדבר ד, יג.

## ב.

והנה כתב הרמב"ם בסהמ"צ<sup>1</sup>: "הציווי שנצטוונו להבעיר אש על המזבח תמיד בכל יום תמיד, והוא אמרו: אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה. וזה לא יתכן אלא על ידי מה שצוה להתמיד ולשים את העצים בכל בקר ובין הערביים כמו שנתבאר בפרק ב' מיומא ובמסכת תמיד. ובפרוש אמרו: אף על פי שהאש מצויה מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט . . רצוני לומר מצות מערכות האש הנעשית בכל יום במזבח". עכ"ד.

ובהמשך ספרו כתב<sup>2</sup>: "האזהרה שהוזהרנו מלכבות אש מזבח, והוא אמרו יתעלה: אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה . . מלמד שכל המכבה עובר בלא תעשה; וכל העובר על לאו זה וכיבה אפילו גחלת אחת מגחלי המזבח לוקה".

ובספר החינוך כתב<sup>3</sup>: שלא לכבות אש מעל המזבח שנאמר אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה כו' . . ושורש הצוואה באש להבעירה ושלא לכבותה אחד הוא, ואין צורך להחזירו . . שאפילו הוריד האש מעל המזבח וכבהו לוקה . . לא הוזהרנו אלא על כיבוי אש המזבח, שנאמר אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה, ואמרו בספרא לא תכבה, מלמד שכל המכבה עובר בלא תעשה . . ונוהגת בזמן הבית בזכרים ונקבות, אפילו ישראלים, ועובר עליה וכבה אפילו גחלת אחת מאש המזבח לוקה".

## ג.

והנה בגמ' מסכת זבחים אומרת המשנה<sup>4</sup>: "... רבי טרפון אומר מתנדבין שמן". כלומר אדם יכול להתנדב שמן בפני עצמו לשורפו על גבי אש המזבח. בגמ' שם נחלקו אם ניתן להתנדב יין בפני עצמו ולזלפו על גבי האש.

ששמואל סובר המתנדב יין מביא ומזלפו על גבי האישים מ"ט אמר קרא ויין תקריב לנסך חצי ההין **אשה** ריח ניחוח לה"<sup>5</sup>. כלומר השמן וגם היין נותנים ע"ג האש. בשמן אין בעיה שהרי הוא מגביר את הבעירה, אבל היין הרי מכבה, וכפי ששואלת שם הגמ' 'והא קא מכבה'?

<sup>1</sup> מ"ע מצווה כט.

<sup>2</sup> מל"ת מצוה פא.

<sup>3</sup> מצוה קלג.

<sup>4</sup> צא, א.

<sup>5</sup> במדבר טז.

ומתרצת הגמ', כיבוי במקצת לאו שמייה כיבוי, וכותב רש"י: "דלא קפיד קרא אלא אאש תמיד תוקד על המזבח", וכדברי החינוך ששורש הציווי באש להבעירה ושלא לכבותה אחד הוא, כלומר אם הוא כיבה את האש חלקית, אבל נשארה אש על המזבח עדיין הוא לא ביטל עשה של 'אש תמיד' שהרי יש אש, ועיקר הדבר הוא הוספת העצים וגם על הלאו של לא תכבה, לא עבר שהרי יש אש ע"ג המזבח.

ומקשה הגמ': 'איני'?! והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא המוריד גחלת מעל גבי המזבח וכיבה חייב. הרי כיבוי של גחלת אחת קרוי כיבוי. ומתרצת: (א) רבה בר אבוא דיבר כאשר יש רק גחלת אחת בלבד ע"ג המזבח ולכן כיבוייה מבטל עשה של אש תמיד תוקד, ואת הלאו של לא תכבה. (ב) איבעית אימא כיבוי דמצוה שאני. כלומר אין כאן כוונה לעבור על דברי תורה אלא להיפך לקיים מצוה של מנחת יין ע"ג המזבח.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ולכאורה ישנו כאן קושי מסוים, בכך שהגמ' סותרת את דברי שמואל מרבה בר אבוא שהרי שניהם היו אמוראים, ויסוד ענין זה שאין הוא יכול לסתור דבריו הוא מכללי הש"ס 'גברא אגברא קא רמית' שאין כח לאמורא אחד לחלוק על אמורא שני (אנציקלופדי' תלמודית ערך אמוראים ח"ב עמ' לז טור 2). ולכן הגמ' שואלת מרבה בר אבוא על שמואל מפני שהלכה כשמואל והלכה כרבה בר אבוא, ולכן הגמ' חיפשה ומצאה דרך לקיים ההלכות.

ואף על פי שהרמב"ם חזר בו ממה שפסק בפי' המשניות כמו שמואל, ובספר היד (הל' מעשה הקרבנות פרק טז הל' יד) כתב: "וכיצד עושין ביין הבא בפני עצמו, נותן עליו מלח ומנסכו כולו על גבי השיתין ככל הנסכים", דהיינו כנגד שמואל, הרי גם הברטנורא בפי' למשנה (זבחים פ' כל התדיר משנה ח') כתב כלשון הרמב"ם בפי' למשנה זו: "וכן הלכה שמנדבין יין בפני עצמו אין פחות משלושה לוגין וזורקין אותו על גבי האשים ונשרף שם, ואע"ג שהוא מכבה אש המערכה ורחמנא אמר לא תכבה, הואיל ואינו מתכוין לכבות שרי, דכר' שמעון קי"ל דדבר שמאינו מתכוין מותר, ולא הוי פסיק רישא דאפשר שתהיה האש גדולה וחזקה ותנצח את היין ולא יכבנה".

אמנם התוס' יום טוב הל' ער לסתירה בפסקי הרמב"ם ולכן כתב וז"ל: "וכן נמי מ"ש הר"ב שמתנדבין יין וזורקין אותו ע"ג האשים ונשרף שם. בס"פ י"ב דמנחות כתב דמנסכו לשיתין, וכ"כ בפ"ו דמנחות מ"ב, ושם אפרש בס"ד. וגם בפירוש הרמב"ם שבנוסחאת א"י נמחק כל הלשון והוגה שמנסך על השיתין של יסוד המזבח כמו שעושין לשאר נסכים".

וזה יכול אולי להסביר מדוע ה'כסף משנה' בהל' מעשה הקרבנות דלעיל (פט"ז הי"ד), נתעלם ממה שכתב הרמב"ם בפי' למשניות, ובסיום דבריו כתב: "והר"י

ודוחה הגמ' תירוץ זה, ת"ש דתניא ר"א בן יעקב אומר כלפי שנתנה תורה לתרום יכול יכבה ויתרום אמרת לא יכבה, כלומר מאחר והתורה ציוותה לתרום תרומת הדשן בכל יום, אז אם אין דשן יכבה גחלים של המזבח כדי לייצר דשן לתרומת הדשן?

א"כ גם לשם קיום מצוה אסור לכבות אש המזבח, ומתרצת הגמ', שכאן הוא יכול לקיים את מצוות תרומת הדשן מבלי לכבות, שהרי הוא יכול לחכות עד שייווצר דשן. אך בזילוף היין ע"ג האש במזבח אין ברירה היין מכבה את האש.

**לסיכום דברינו:** הגמ' תולה מחלוקת זו במחלוקת הידועה בין ר' יהודה לרבי שמעון לגבי דבר שאינו מתכוון, רבי יהודה אסור ורבי שמעון מתיר ושמאול סובר כרבי שמעון שדבר שאינו מתכוון מותר.

ושואל רש"י הרי יש כאן 'פסיק רישא' שהרי היין בודאי מכבה את אש המזבח, ומתרץ שזהו אינו 'פסיק רישא' שהרי אפשר לזלף בטיפין דקין מאוד, כלומר בעדינות יתירה כדי שלא יכבה.

#### ד.

ובפירוש המשניות להרמב"ם<sup>1</sup> הוסיף הרמב"ם עוד ביאור, וז"ל: "והלכה כר' טרפון שאומר מתנדבין שמן . . . וכן יש לאדם להתנדב יין בפני עצמו . . . וזורקין אותו ע"ג האישים ואע"פ שהוא מכבה האש במזבח שהוא מצות לא תעשה וכו' אבל הוא דבר שאין מתכוון מותר ושמא תאמר בהכרח יתפעל וכו' ומודה רבי שמעון ב'פסיק רישא ולא ימות' שאינו מכבה בהכרח לפי שמעט מן היין או המים וכו' כשזורקין אותן על האש הגדולה אין מכבין אותה רק כח האש מלהט אותן ונוצחן ועוד שאפשר שיזרק ע"ג קרקע המזבח או על קצות העצים שלא נשרפו".

ובתוס' שם<sup>2</sup> מקשה על סמך המשנה לעיל<sup>3</sup>, שגחלת שנפקעה מעל גבי המזבח לא יחזיר (כלומר אין צורך להחזיר), והטעם הוא מפני שאיתעבידא ליה

קורקוס ז"ל תירץ שרבינו סובר שהוא פסיק רישיה שאי אפשר שיזלף אא"כ יכבה", ויתכן שהייתה בפניהם הגירסא כמו שהביאו התוס'.

<sup>1</sup> מסכת זבחים פ"י.

<sup>2</sup> זבחים צא, ב. ד"ה 'המוריד גחלת'.

<sup>3</sup> פו, א.

מצותא, כלומר כבר נעשתה המצווה בשלימותה בהדלקה. ולכן לא צריך להחזיר את הגחלת שפקעה מעל גבי המזבח חזרה אל המזבח.

ומכאן שואל, מדוע המוריד גחלת מעל גבי המזבח וכיבה חייב הרי איתעבידא ליה מצוותה גם כאן, ומתרץ, שמא יש לחלק בין פקעה מאליה לבין הוריד שכאן עשה מעשה בידיים הנוגד לעשה של 'אש תמיד תוקד'.

התוס' מציין עוד את המשנה בתמיד<sup>1</sup>: "נתפזר ממנה (מן המחתה שבה לוקח גחלים להקטרת הקטורת או להדלקת המנורה) קב גחלים מכבדן לאמה", ניחא בלאו הכי משום 'דאינתיק למצוותה', כלומר אש זו נלקחה מעל גבי המזבח כדי להדליק המנורה או להקטיר קטורת וכבר לא נקרא אש המזבח ולא חל עליה הלאו של 'אש המזבח לא תכבה', שהרי זו אש המנורה או אש הקטורת.

#### ה.

המקור לעניין זה הוא ממסכת יומא<sup>2</sup>, ושם חולקים אביי ורבא לגבי מכבה אש מחתה ומנורה. אביי מחייב ורבא פוטר, אך בהו"א כשכיבה את האש ע"ג המזבח לכו"ע חייב והמחלוקת היא לאחר שהוריד את האש מעל גבי המזבח, לאביי אפילו אם הוריד את האש מע"ג המזבח, כל עוד שלא שמו אותה במזבח הקטורת או הדליקו ממנה את המנורה עדיין נקראת אש המזבח ויהיה חייב. ולרבא יהיה פטור כיון שנתקה - נתקה.

(מכאן ניתן להביא ראי' לשיטת הר"ן שאפילו אם נאמר שמצוות אינן צריכות כוונה, מכל מקום אם במצווה לא כוונת את הכוונה שלה אלא כוונה של מצוה אחרת, בטלה מצוה ראשונה שהרי בטלה מצות אש תמיד תוקד על המזבח באותה עת שלקח אש זו למצות מנורה או קטורת).

וע"ז שואלת הגמ': "אלא הא דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה המוריד גחלת מעל גבי המזבח וכיבה - חייב. כמאן כאביי" שאין הלכה כמותו לעומת רבא שהוא בתראה.

ומתרצת: אפילו תימא כרבא, התם לא אינתיק למצותה (והוא רק כיבה), הכא אינתיק למצותה (בשביל הקטורת או המנורה)". איכא דאמרי: "שאם הוא

<sup>1</sup> לג,א.

<sup>2</sup> מו, ב.

הוריד את האש מעל המזבח וכיבה כולי עלמא פוטרין, והמחלוקת היא שכיבה בראש המזבח אביי מחייב ורבא פוטר.

**לסיכום:** מכיון שהגמ' דוחקת עצמה כל כך בכדי לקיים את הלכתו של שמואל במתנדב יין ומזלפו ע"ג האישים עד כדי תירוץ שאמרתו של רבה בר אבוה שהמכבה גחלת מעל המזבח מדובר שיש על גבי המזבח גחלת אחת!!! יש אם כך לקיים את כל התירוצים של הגמרא.

א. כיבוי במקצת לאו שמיה כיבוי.

ב. כיבוי לשם מצוה מותר.

ג. דבר שאינו מתכוין מותר.

ד. דאיתעביד מצוותה.

ה. דאינתיק למצוותה.

## 1.

אבל יש לדעת אם כל תנאים אלו התקיימו גם במזבח הנחושת.

א. כיבוי במקצת לאו שמיה כיבוי ולכן אש של מעלה הרי היא קיימת ועומדת תחת פסכת הנחושת. שהרי אש זו ראו אותה במוחש ולא כמו בזמן הבית שהייתה זו אש בלתי נראית ובלשון החינוך: "ולפי הדומה שהאש היורדת לא הייתה נראית בירידתה מן הטעם שאמרנו, חוץ משל שמיני של מילואים ושל גבעון ושל מנוח ושל אליהו שהייתה נראית". ומה שרוקנו את המזבח מאש המערכה ומהאדמה הרי זה נקרא כיבוי במקצת, ולא שמיה כיבוי.

ב. כיבוי לשם מצוה והרי יש כאן מצווה לנסוע ממקום למקום על פי ה', כמ"ש "על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו".

ג. דבר שאינו מתכוין מותר והרי לא מתכוין לכבות את האש לשם כיבוי אלא לרוקן המזבח לשם המסע.

ד. דאיתעביד מצוותה, בודאי שזה שייך גם כאן שהרי הקריבו על המזבח רק בשעת חנייתו ומילוי המזבח באדמה אז נקרא מזבח אדמה. ואילו כשפרקו את המשכן הוא נקרא דאיתעביד מצוותה.

ה. דאינתיק למצוותה גם כאן הכיבוי לשם מצוה אחרת לנסוע על פי ה'.

## 2.

**ובפנימיות:** אש של מעלה - אתערותא דלעילא, אש של מטה - אתערותא דלתתא. וכבר בבריאה נאמר: "כי לא המטיר ה' אלוקים על הארץ ואדם אין

לעבוד את האדמה", כל עוד שלא נברא אדם שיתפלל על הגשמים ויפנה לה' - מלמטה למעלה, לא ירד גשם. אלא כאשר האדם התפלל על גשמים אז ה' נענה - מלמעלה, והמטיר גשם.

אף על פי שאש ירדה מלמעלה, מצווה להביא אש של הדיוט דוקא, הקב"ה נתאווה להיות לו דירה בתחתונים דוקא ולא רק בתחתונים אלא בתחתונים שבתחתונים, וכלשון הזהר: "כד איתכפייא סט"א (ורק אז) איסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין".

ולכן כאשר ח"ו אדם מכבה אש של מטה אז אין על מה לחול אש של מעלה. אלא במקרים נדירים כאשר אש של מעלה יורדת אע"פ שלא נתנו אש למטה כגון אצל אליהו ונביאי הבעל, שהמבחן הוא כאשר: "ואש לא תשימו", גם בצד הקדושה, ובכל זאת "ותרד אש ותאכל", וכגון מקרה רבי אליעזר בן דורדייא, ולכן גם במקרה שהוריד גחלת מעל המזבח אבל לא כיבה אותה יש תקוה, ואולי יערה עליו רוח ממרום ואפילו אלישע אחר אם היה דוחק היה מתקבל.

ובמאמר המוסגר: אלישע אחר עונה לרבי מאיר מדוע איני חוזר בתשובה מפני ששמעתי מאחורי הפרגוד שובו בנים שובבים חוץ מאחר. גם כאשר נפל, עדיין היה קשור למעלה ושומע מה נעשה שם אבל האש למטה כבתה ולכן האש שלמעלה לא פועלת ולא שב בתשובה, ולכן מצוה להביא אש של הדיוט יום יום בכדי שהקב"ה ירגיש טוב בדירתו בתחתונים.



## בדיקה – תחילת הביעור

הת' יוסף יצחק שי' רבינוביץ'  
שליח בישיבה

א.

אי' במסכת פסחים<sup>1</sup>: "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיברך. מאי מברך, רב פפי אמר משמי' דרבא לבער חמץ, רב פפא אמר משמי' דרבא על ביעור חמץ. ב'לבער' כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע, כי פליגי בעל ביעור מר סבר מעיקרא משמע ומר סבר להבא משמע", ומסקנת הגמ': "והלכתא על ביעור חמץ".

<sup>1</sup> דף ז' ע"א ואילך.

וביאר הרא"ש<sup>1</sup> את הטעם שמברכים דווקא על ביעור שתלוי במחלוקת, (דהרי ב'לבער' כ"ע לא פליגי דלהבא משמע), וז"ל: "ומן הראוי שיברך קודם בדיקה על בדיקת חמץ, ותיקנו לומר על ביעור חמץ לפי שאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והיינו ביעור לחמץ שאינו ידוע לו ומצניע את הידוע ואוכל ממנו עד שעה חמישית ואז מבערו מן הבית, ועל עסק זה נגררה הברכה של בדיקה שהיא תחילת הביעור ונגמר בשעה חמישית"<sup>2</sup>.

וצ"ב הטעם שהביטול נפטר בברכת הבדיקה, דסוף סוף ה"ז שתי מצוות שונות: מצוות ביטול מדאורייתא, ומצוות הבדיקה מדרבנן (מחשש שמא לא יבטל בלב שלם, וכדלקמן) ומדוע נפטר בברכת הבדיקה. (ובשלמא הביעור שלמחרתו ביום ה"ז המשך להבדיקה, משא"כ הביטול הינו מדאורייתא על כל החמץ).

ואף אם נאמר שלשון בדיקה כולל גם את הביטול<sup>3</sup> מ"מ צ"ב מדוע לא תיקנו שיברך בנפרד על הביטול<sup>4</sup>. ולמה לא תיקנו ברכה בלשון ברורה 'על הבדיקה'.

## ב.

והנה בריש פסחים תנן: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר", וביאר בזה רש"י: "בודקין - שלא יעבור עליו בבל ייראה ובל ימצא", והקשו על פירושו בתוס': "וקשה לר"י כיוון דצריך ביטול כדאמר בגמ'<sup>5</sup> הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי (דף ד:) אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל", ולכן פירשו: "ונראה לר"י דאע"ג דסגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאכלו".

וכ' הר"ן בשיטת רש"י: "אלא כך הוא עיקרן של דברים, שזה שאמרה תורה תשביתו יכול להתקיים בא' מב' דרכים, או שיבטל בליבו כל חמץ שיש

<sup>1</sup> פ"א אות י'.

<sup>2</sup> וכ"כ הבי"ר ריש סי' תל"ב, עיי"ש.

<sup>3</sup> ועי' בכלבו סי' מ"ח.

<sup>4</sup> ולכן מברכים עכשיו על הביאור שלמחרת ואי אפשר לתרץ שהבדיקה היא היכי תימצא לביעור חמץ למחרתו, דא"כ אינו מובן הטעם שמברך בזמן בדיקת חמץ ולא ביעורו (והגעו עצמך שיברך ברכה לישב בסוכה על בניית הסוכה מאחר והוא היכי תימצא ללישב בסוכה).

<sup>5</sup> דף ו, ב.

ברשותו ויוציאנו במחשבתו מרשותו וסגי בהכי מדאורייתא אפי' בחמץ הידוע לו, או אם לא ביטלו בליבו כלל צריך מן התורה שיבדוק אחריו בכל מקום שהוא רגיל להמצא שם. . והיינו למי שאינו מבטל אבל למי שמבטל סגי בהכי, אלא מפני שביטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מליבן לגמרי ראו חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול והצריכוהו בדיקה וביעור שהוא מספיק ג"כ מן התורה, או מפני שחששו שאם ישהנו בתוך ביתו יבא לאכלו".

והרע"ב תירץ: "אית דמפרשי טעמא דבדיקה כדי שלא יעבור על בל ייראה ובל ימצא אם יהי' חמץ בביתו בפסח, ואע"ג דביטול בעלמא סגי חיישינן שמא ימצא גלוסקא יפה וימלך על ביטולו ויחשוב עלי' לאכלה ויעבור עליו על בל ייראה ובל ימצא, הלכך בודקים את החמץ כדי לבערו מן העולם"<sup>1</sup>.

### ג.

בהמשך לדבריו הנ"ל יש לבאר מחלוקת רש"י ותוס' בטו"ט ובהקדם הבנת הבדיקה, דאפשר לבארו בשני אופנים:

א. לכל אחד יש שני אפשרויות להינצל מבי"ב וב"י. א. בבדיקה<sup>2</sup>. ב. בביטול. ומאחר דבכל חד ישנו חיסרון שאין בזולתו, הביטול אפשר שימלך על ביטולו והבדיקה אפשר שימצא גלוסקא יפה בתוך הפסח<sup>3</sup>, לכן תיקנו חכמים שיעשה בדיקה וביטול יחד ועי"ז ינצל מהחסרונות הנמצאים בכל אחד בפני עצמו.

ב. הביטול מצד עצמו חסר דאפשר דלא ביטל בלב שלם<sup>4</sup>, דאע"ג שביטל אפשר דעדיין באמת לאמיתו מעוניין בחמץ, לכן מטעם זה תיקנו בדיקה שיוכיח על הביטול שהוא באמת לאמיתו.

והביאור בזה:

אף שהאדם אמר את נוסח הביטול עדיין אינו מוכרח **שבפועל** מעוניין בהשמדתו, דאפשר שברעיון אומר הוא כי מבטל את החמץ, אבל בשטח, במעשה בפועל, רוצה הוא את החמץ (ודבריו הוו מילים גרידא).

<sup>1</sup> ועי' עוד בר"ן.

<sup>2</sup> פסחים ג, ב.

<sup>3</sup> פסחים י, ב.

<sup>4</sup> בלשון הר"ן.

ויש להביא קצת ראי' הוכחה מדברי כ"ק אדמו"ר, דמצינו בטבע העולם דאף דהחליטו החלטה במחשבתם, אפשר שיתבטל ולא יורידו למעשה, דבמחשבה על הפועל ממש אין ראי' שכך יחליט שיעשה בפועל ממש ואפשר שישאר במחשבתו לבד.

ועפ"ז הבדיקה מראה ומוכיחה שגם בפועל מעוניין הוא בהעדר החמץ ודבריו אינם מילים בעלמא, ונמצא דהבדיקה הוה נתינת תוקף לביטול והינה פרט בביטול חמץ.

[ויש להביא קצת ראי' לאופן הב' ממ"ש בגמ' לקמן (דף ו:): "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא, אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי. . אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה" (ואזי לא יבערנה מיד ויעבור על בל יראה, ולכן תיקנו שיבטל ג"כ).

וצ"ב, דלפי דברי הברטנורא הנ"ל הרי שע"י הבדיקה אין חשש שירצה את החמץ, וא"כ מה הטעם שצריך לבטל אחר הבדיקה, (ועי' בחת"ס בדף ו: ובהגהות הרש"ש כאן). אך ע"פ הנ"ל א"ש דהבדיקה מועילה שיבטל את כל החמץ שאינו ידוע לו, ולכן כיוון שמבטל אחר הבדיקה אין חשש כלל שירצה את החמץ].

ועפ"ז<sup>1</sup> מבואר מחלוקת רש"י ותוס' להפליא, דלרש"י י"ל דהבדיקה היא גם פרט בביטול חמץ כנ"ל לכן הוה מצד ב"י וב"י דעל אף שמצד עצמו ביטול בעלמא סגי צריך לבדוק את החמץ בכדי שהביטול יקבל תוקף מדרבנן (ועי' לקמן בדברי אדה"ז), והביטול הוא בכדי להוריד ב"י וב"י, והבדיקה הוה פרט בביטול ולכן גם הוא מטעם ב"י וב"י.

#### ד.

ויש להמתיק כל הנ"ל ע"י דברי רבנו הזקן בשולחנו, דכתב<sup>2</sup> שישנו איסור בבל יראה מדרבנן וז"ל: "ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח שאינו מצווה לבערו מן התורה, מכל מקום כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים (ראה לקמן) הרי חמץ זה כאלו לא נתבטל ועובר עליו בבל יראה ובל ימצא מדברי סופרים וגם יש בו מצות תשבתו מדברי סופרים ולכן מברך וצונו על ביעור חמץ".

<sup>1</sup> ועי' עד"ז ובאו"א קצת (כאופן הב' הנ"ל) בשפת אמת (ד"ה ולתריץ).

<sup>2</sup> סי' תל"ה ס"ד.

והנה הטעם שישנו חיוב בדיקה ביאר רבנו לעיל: "אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ אף קודם . . ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך הא' לפי שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי, ולפי שאין דעת כל בני אדם שוין ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו (עיין סי' תמ"ה<sup>1</sup>). הב' לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה שישכח את איסורו ויאכל ממנו אם יהיה מונח בגבולו בפסח, לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציא מכל גבולו קודם שיגיע זמן איסור אכילתו".

ומשמע מהטעם שעובר על ב"י הינו רק מפני החשש דשמא לא יבטל בלב שלם, משא"כ להטעם דשמא יבא לאכלו. וי"ל מהטעם שחסר בביטול גופא דאינו בלב שלם, משא"כ שמא יבוא לאכלו היא בעיה צדדית. ולפי"ז י"ל שע"י הבדיקה הוא מוריד הבעיה של הביטול, שהרי ע"י הבדיקה יורד הבל יראה ובל ימצא ואינו תקנה ללא טעם, וכנ"ל.



## הפסק בתפילין דר"ת

הת' נועם שי' רוזן  
תלמיד בישיבה

כתב אדה"ז בשו"ע (סי' כ"ה סי"ג): "תפילין של יד ותפילין של ראש אינן מצווה אחת אלא הן ב' מצוות שאין מעכבות זו את זו . . ולפיכך כל אחת ואחת טעונה ברכה בפני עצמה, ומפני שאסור לברך ברכה שאינה צריכה אם אפשר לפטור את עצמו בברכה אחת אין לברך ב' ברכות, ולפיכך תיקנו חכמים שיסמוך הנחת תפילין של ראש להנחת תפילין של יד בלי שום הפסק דיבור בינתיים כדי שתעלה הברכה שיברך על של יד גם לתפילין של ראש".

ובהמשך (סעי' כ') כ': "לכתחילה אסור להפסיק בין ברכת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש אפי' בדברים שהן לצורך הנחת תפילין אא"כ אי אפשר בעניין אחר, ואפי' לקרוץ בעיניו ולרמוז באצבעותיו אסור בין תפילין של יד לתפילין של ראש".

והנה ע"פ טעם הנ"ל בתפילין דר"ת אין איסור להפסיק בין תפילין ש"י לש"ר כיוון שמ"מ אינו מברך שוב, אך אינו כן וכמ"ש אדה"ז בהדיא (סעי' כ"ב): "אסור להפסיק בין

<sup>1</sup> סעי' א'.

תפילין של יד לתפילין של ראש אפי' במקום שאין גורם לברך ב' ברכות על תפילין של ראש, כגון אותם המניחין תפילין בחול המועד בלא ברכה וכן המניחים תפילין דר"ת צריכים לתכוף ולסמוך תפילין ש"י לתפילין ש"ר בלי שום הפסק שיחה בינתיים שנאמר (שמות י"ג י"ט) והי' לך לאות על ירך ולזיכרון בין עיניך ולא נאמר והיו לזיכרון בין עיניך אלא משמע ששתייהם נחשבים להוי' ושיחה אחת מחמת שצריך לתוכפן זו אחר זו בלא שום הפסק", והיינו שאמנם אין איסור מצד ברכה שא"צ, אך יש איסור מצד פסוק זה.

אמנם צ"ע האם יש איסור גם לקרוץ ולרמוז בין תפילין ש"י לשל ר"ת, דהנה לכאורה נראה שמכיוון שהוא איסור דאורייתא יש איסור להפסיק גם לזה, ואולי י"ל שמכיוון שאין את האיסור של הברכה הרי שדין ההפסק הינו יותר קל ויהי' מותר להפסיק לזה (ויתכן שהאיסור מדאורייתא הינו רק להפסיק בדיבור), ומדויק בלשונו שכ' (לגבי תפילין דר"ת) "בלי שום הפסק שיחה בינתיים", ומשמע דווקא הפסק שיחה.

לכאורה יש להביא ראי' שדין ההפסק יותר קל ממ"ש (בסעי' כ"ב) שמותר לענות בתפילין דר"ת קדיש וברכו וכו', אך יש לדחות ששם מותר מכיוון דהוי דבר שבקדושה ואינו הפסק, אלא שבתפילין דרש"י שיש עוד איסור (של הברכה) אסרו לענות, משא"כ בנדו"ד שיש איסור גם מבלי הברכה אסרו גם לרמוז, וצ"ע לדינא.

ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



## כמה בירורי הלכה

א' התמימים

א.

### ברכת האילנות בראי' שניה

**שאלה:** מי שראה בחודש ניסן אילנות שמוציאים פרח ולא בירך, האם יכול לברך בפעם השניה שרואה<sup>1</sup>?

**תשובה:** כתב אדה"ז בסידור (סדר ברכת הנהנין פי"ג הי"ד): "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח צריך לברך ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם. ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה".

וניתן לפרש את דבריו (מה שכתב שאינו מברך אלא בראי' הראשונה) בשני אופנים: א. שאינו מברך פעמיים, כיוון שברכות הראי' מברכים רק פעם אחת לשלושים יום. ב. שאם ראה פעם אחת ולא בירך אינו יכול לברך בראי' השני', כיוון שהברכה נתקנה על הפעם הראשונה שרואה.

והנה בשו"ע (סי' רכ"ו ס"א) כתב המחבר בנוגע לברכת האילנות: "ואינו מברך אלא פעם אחת בכל שנה ושנה", ומדבריו מוכח שאינו מברך בפעם השני' דווקא אם כבר בירך, אבל אם לא בירך בפעם הראשונה יכול לברך אחר"כ, וכמ"ש בנושאי כליו (מחצית השקל על השו"ע ד"ה עוד שם, וכן במשנ"ב ס"ק ה'). ומטעם זה פירשו כו"כ גם בכוונת אדה"ז כן.

ראי' נוספת ניתן להביא לפירוש זה ממה שכתב רבינו בלוח ברכת הנהנין (פי"ב הכ"ג): "ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה, ואם חוזר ורואה אחר שלושים יום<sup>2</sup> אילנות שמוציאים פרח יברך בלא שם ומלכות",

<sup>1</sup> ראה גם ב'התקשרות' (גיליון תתע"א עמ' 14 הע' 25), שכתב שיש לברך כיוון שכ"כ בשו"ת מהרי"ל ובאגור, אך משם ניתן להוכיח להיפך כיוון שדימו ברכת האילנות לברכת שהחיינו, וכמ"ש כל זה לקמן בפנים.

<sup>2</sup> מכאן מוכח שלדעת רבינו ב'לוח ברכת הנהנין' אפשר לברך על האילנות גם בחודש אדר ואייר, אך מ'סדר ברכת הנהנין' (שם) אין מוכח כן, ומסתיימת לשונו שם כתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק חכ"ג עמ' שס"ה בשוה"ג) בדעת רבינו (בסדר ברכת הנהנין) שיש לברך דווקא בניסן.

ומשם משמע שמפרש שמ"ש שאינו מברך אלא בפעם ראשונה - היינו אם כבר בירך.

אמנם לכאורה ניתן להביא רא' לצד השני (שכוונת רבינו שאם ראה ולא בירך אינו יכול לברך יותר) ממ"ש רבינו בסידור לעיל (פי"א הי"ב) לגבי ברכת שהחיינו: "ואם לא בירך ברא' ראשונה או באכילה הראשונה יש לברך על הרא' השני' או האכילה השני' בלא שם ומלכות", ומדבריו שם מוכח לגבי שהחיינו שאם ראה ולא בירך אינו יכול לברך ברא' השני', וא"כ ניתן לומר בנדו"ד שכוונת רבינו היא ג"כ שאם ראה פעם אחת ולא בירך אינו יכול לברך.

ואמנם ב'מחצית השקל' (על השו"ע כאן) כתב כן בהדיא שמ"ש המחבר (שאינו יכול לברך אם כבר בירך ומשמע ש)אם לא בירך יכול לברך היינו לשיטת הרמ"א לעיל (סי' רכ"ה ס"ג) שאם לא בירך ברא' ראשונה יכול לברך ברא' שני', אך לדעות שהביא המג"א (שם ס"ק ט') שאם לא בירך ברא' ראשונה אינו יכול לברך - גם כאן לא יוכל לברך ברא' שני'. ומדבריו יוצא שלדעת אדה"ז מי שלא בירך ברא' הראשונה לא יוכל לברך בפעם השני' (כיוון שאדה"ז פוסק לגבי שהחיינו שלא יוכל לברך, כנ"ל).

(ועפ"ז מיושבת הרא' משו"ע המחבר, כיוון שהמחבר כתב זה רק לדעת הרמ"א, משא"כ רבינו חולק על הרמ"א בזה, כנ"ל).

יתירה מזו רצה לומר המשנ"ב (סי' רכ"ו בשער הציון אות ג') שגם לפי הדיעות שסוברים שב'שהחיינו' יכול לברך - לגבי ברכת האילנות מודים שאינו יכול לברך. כיוון שהטעם שלגבי שהחיינו ניתן לברך כתב הגר"א (סי' רכ"ה שם) בשם המהרי"ל דהיינו כיוון שאנו מברכין שהחיינו על האכילה (ולא על הרא'), משא"כ בברכת האילנות - הרי לכו"ע מברכים על הרא'. ואף שהמשנ"ב דחה פירוש זה מכיוון שמשו"ע המחבר משמע שיכול לברך אם לא בירך אז, מ"מ ניתן לפרש כן בדברי אדה"ז.

וע"ע ב'בדי השולחן' (סי' ס"ו ס"ק י"ח) שהקשה הגרא"ח נאה מדוע כתב כאן רבינו שמברך רק ברא' הראשונה, ואילו לגבי ברכת שהחיינו כתב רבינו (לעיל פי"א הי"ב) שכיוון שיש בזה מחלוקת יברך בלא שם ומלכות. ותיירץ שלגבי ברכת שהחיינו שהברכה נתקנה על שמחת הלב - אזי גם ברא' השני' יש לו שמחה ולכן יש דיעה שיברך, משא"כ בברכת האילנות שהברכה נתקנה ע"מ ליתן שבח להקב"ה - לכולי עלמא אינו מברך ברא' השני'. עכ"פ גם מדבריו מוכח שלמד בדברי רבינו שכוונתו (במ"ש שאינו מברך אלא ברא' הראשונה) שגם אם ראה פעם אחת ולא בירך אינו יכול לברך יותר.

והנה יש שהביאו רא' ממה שכתבו האגור (סי' שי"ח) ובשו"ת מהרי"ל הישן (סי' קנ"ד, וע"ש סי' קמ"ג) שמברכים גם אם ראה פעם אחת ולא בירך, אמנם

דווקא משם ניתן להוכיח להיפך שהרי שם דימו ברכה זו לשהחיינו, וב'שהחיינו' דעת רבינו שאין לברך בראי' השני' (וכנ"ל), וא"כ בשביל לומר שיוכל לברך בפעם השני' נצטרך לקחת ראשונים אלו (שהם המקור להלכה זו) ולפסוק אחרת מהם לגבי 'שהחיינו'.

אך צ"ע ממה שכתב רבינו ב'לוח ברכת הנהנין' שמשם משמע (כנ"ל) שכוונתו במה שכתב: "ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה" דהיינו דווקא אם בירך, אבל אם לא בירך יכול לברך בפעם השני'. [ואין לומר שב'לוח ברכת הנהנין' סובר רבינו כהרמ"א שבברכת שהחיינו מברך גם אם לא בירך בפעם הראשונה כיוון שגם ב'לוח ברכת הנהנין' (פי"א ה"ג) כתב רבינו בהדיא שאינו מברך בפעם השני'].

ואפשר לומר בפשטות שכוונת רבינו בהלכה הראשונה היא גם אם בירך וגם אם לא, כיוון שהברכה נתקנה על הפעם הראשונה שרואה, ואח"כ הוסיף רבינו שלמרות שאינו יכול לברך כיוון שכבר ראה, מ"מ אם רואה אחר שלושים יום יש דיעה שיחזור ויברך כמו שאר ברכות הראי'. ועפ"ז מיושבת הקושיא הנ"ל, כיוון שאין כוונת רבינו למקרה מסויים (שבירך או שלא בירך), אלא באופן כללי שאינו יכול לברך.

הטעם שהחמיר רבינו שלא יוכל לברך בפעם השני' שרואה (הן בברכת האילנות והן בברכת שהחיינו), ובשונה מהרבה פוסקים אחרים, יש לומר בפשטות ע"פ מה שמצינו בריבוי מקומות שלמרות שבשו"ע פסק רבינו לברך, הרי שבסידור החמיר מאד בעניין של ספק ברכות להקל<sup>1</sup>, וא"כ אפשר לומר בנדו"ד שהחמיר רבינו מפני ספק ברכות להקל.

וע"ע (בנוגע למי שלא בירך ברכת האילנות בפעם הראשונה שראה) בספר שו"ע הקצר (סי' פ"ז ס"ג הע' 12, וש"נ), וגם שם הכריע שאין לברך אם כבר ראה פעם אחת ולא בירך.

**המורם מהנ"ל: לפי מה שכתבו ה'מחצית השקל' והמשנ"ב לדעת אדה"ז לא יוכל לברך אם כבר ראה ולא בירך, וכן הבין הגרא"ח נאה בדברי אדה"ז. וכן מוכח מדברי האגור והמהרי"ל. וסברא היחידה לומר בדעת אדה"ז שאפשר**

<sup>1</sup> ויתרה מזו מצינו שבשו"ע (סי' תפ"ט סכ"ה) פסק רבינו שלמרות שספק ברכות להקל - בספק ספיקא מברכים. אמנם ממ"ש בפסקי הסידור (הלכות ציצית) ניתן לומר שאינו סובר כן, וכפי שכתב הגרא"ח נאה בפסקי הסידור (אות מ"ב), וראה ג"כ באג"ק (חי"ח עמ' של"ט).

לברך הוא באם נאמר ששונה ברכת האילנות מברכת שהחיינו, ובשונה מדעות הראשונים הנ"ל שהם המקור להלכה זו, אלא כדעת פוסקים אחרים.

ועפ"כ כל הנ"ל נראה שיש לזוהר לברך מיד בפעם הראשונה שרואים, כי אח"כ לכאורה יש לומר שלא יוכל לברך.

## ב.

### נגיעה במים לפני נט"י שחרית

שאלה: הנוגע במי הנטילה לפני שנטל ידיו בשחרית - האם יכול ליטול ידיו במים אלו, ומה הדין כשרוצה ליטול ידיו לסעודה ונגע במים אלו?

תשובה: כתב אדה"ז בשו"ע (מהדו"ב סי' ד' ס"ב): "וגם הזהירו מאד שלא ליגע ביד קודם נטילה לא לעין ולא לאוזן ולא לחוטם ולא לפה . . . וכן יזהר מאד בשעת נטילת ידיו מהכלי שלא יגע במים תוך הכלי ויטמאם".

והנה לקמן בהלכות נט"י לסעודה (סי' קס"ב ס"ג) כתב: "כל טומאת המים מהידיים אינם אלא במים שעל היד בשעת נטילה שאז בקל נטמאו המים, בין מהיד עצמה כגון מים ראשונים, בין מיד אחרת טמאה ואפי' הם מים שניים. אבל מים שאינן על היד, אע"פ שידיים טמאות נוגעות בהם בשעת נטילה אינן מטמאות אותן, שהרי לא אסרו ליתן מים בחפניו לחברו אלא מפני שאין חפניו כלי אבל לא משום שנטמאו המים מחפניו . . . ואפי' אם הנוטל עצמו בשעת נטילתו נוגע בידי הטמאים במים שעל הכלי או שבתוך הכלי בין קודם מים ראשונים בין קודם שניים לא נטמאו מידי". עכ"ל.

ועפ"ז קשה שגם כאן לא נטל, אלא רק נגע - מה הטעם שנטמאו המים. ואפי' אם נגע לפני שנוטל (וכמ"ש "בשעת נטילת ידיו") הרי לא נטמאו כי עוד לא נטל.

והנה בשו"ע אדה"ז עם הערות וציונים<sup>1</sup> כתבו (בהע' מ"ג): "כדלקמן סי' ק"ס ס"ו וש"נ וכ"ה במהדו"ק<sup>2</sup> סי"ג".

וביאור דבריהם, דבסי' ק"ס שם כ' רבינו: "אבל היוצא מבית הכסא יכול יכול לשאוב בחפניו מים מן הדלי לטהר ידיו ושאר המים שבדלי כשרים לנט"י

<sup>1</sup> הוצאת קה"ת, שנת תשס"ג.

<sup>2</sup> סי' ד'.

לסעודה (מפני שלא טיהר ידיו במים הנשארים בדלי אלא במים שבחפניו, אבל אם הטבילן בדלי לטהרן הרי נעשה מלאכה בכל המים שבדלי, ואפי' לא היו ידיו מלוכלכות ממש, מ"מ כיוון שיש לו צורך לנקותן במים משום שנגעו במקום הטינופת נעשו המים כשופכין כמו המשתמש בהם שאר דברים שהוא צורך לו אפי' הוא דבר הרשות כמו שנתבאר למעלה, כ"ש נקיון זה שהוא חובה ואינו דומה להדיח כלים מודחים שאין צורך בהדחה זו). ומשם רואים שאם יש לו צורך לנקותן (ובנדרו"ד - לנטילת ידיים שחרית), נטמאו המים שבכלי.

וכן במהדו"ק שם כ': "אם שכשך ידיו לתוך כלי של מים ג' פעמים בכלי אחד לא עלתה לו נטילה להעביר רוח רעה מעליהן, שמיד שכשך ידיו פעם ראשונה בתוך הכלי נטמאו כל המים שבכלי והוויין כמי שופכין, עיי"ש. ורואים שנטמאו המים כשצריך ליטול.

אבל קשה דמלשונו של רבינו במהדו"ב הנ"ל משמע שלא דווקא שנגע בשביל ליטול, אלא גם אם בטעות לפני שנטל נגע בכלי - נטמאו המים<sup>1</sup>, (משא"כ בסי' ק"ס ומהדו"ק הנ"ל מדובר שהתכוון ליטול בזה). והדרא קושיא לדוכתא.

ולכאורה נראה לומר דאין כוונת אדה"ז שנטמא בגלל שנעשה מלאכה וכדו' (שפוסל בנט"י לסעודה), אלא כאן בנט"י שחרית זה דין מיוחד, דכיוון שאם נוגע באוכלים ומשקים - מטמא אותם, לכן אם נגע במים של נט"י ושורה עליהם רוח רעה - לא יועיל הנטילה מהם כדי להעביר רוח רעה מידי (משא"כ לטעם דנטילה דתפילה, וראה מ"ש רבינו בסידור)<sup>2</sup>.

וכן משמע מזה שכתב דין זה מיד אחר שכ' שלא יגע בעין, אוזן וכו', וכן ממה שהמשיך מיד אח"כ שלא יגע באוכלים ובמשקים, דמשמע שהכל (גם) שלא יגע במים קודם נטילה) הוא מטעם אחד ששורה עליהם רוח רעה.

ואין להקשות על זה ממה שכ' רבינו במהדו"ק (הובא לעיל ס"ב) דנטמאו אם שכשך ידיו בתוכם, ומשמע שם שהיינו דווקא שהתכוון ליטול בהם ולא שנגע בהם בטעות וכדו', דאפשר לומר דנקט מקרה זה בשביל ההמשך (שהטביל במימות מחולפים וכו'). או שיש לומר שבמהדו"ק סובר רבינו שנפסלו דווקא אם שכשך שאז נפסלו כיוון דהוויין כמי שופכין.

<sup>1</sup> וכן הבין ה'תהילה לדוד', וכדלקמן.

<sup>2</sup> משא"כ לטעם דנטילה לתפילה. וראה מ"ש רבינו בסידור.

והנה בס' 'תהלה לדוד' (סי' ד' ס"ק ח') כתב וז"ל: "יש להסתפק אם נגע במים קודם נט"י שחרית אם אותן המים כשרים לנט"י דכיוון דנטמאו המים הו' כמו שופכין כמ"ש הב"י. אלא שמדקדוק לשונו של הב"י שכתב שכיוון ששכשך פ"א נטמאו כל המים שבכלי. ותו לא מהני מידי שהרי הן כשופכין ע"כ. משמע לכאורה דווקא שכשוך אבל נגיעה לא פסלה".

והמשיך ב'תהלה לדוד': "עוד אפשר לומר דכוונת הב"י דגם הוא ס"ל דבנגיעה לבד נטמאו המים, ורק מטעם זה לבד עדיין יכולין להעביר רוח רעה. ורק כיוון ששכשך ידיו ועשה בהן מלאכה הוי כמו שופכין ותרוויהו צריכין. ואף כי הוא דוחק בלשון הב"י, אבל הרב ז"ל שכתב בסעיף ו' לא יגע לשום מאכל או משקה שלא יטמאן ובסעיף י"ב כתב כלשון הב"י שמיד ששכשך ידיו, ע"כ משמע דבנגיעה לא מיפסל ע"כ לומר כמ"ש. אבל במהדו"ב משמע דאף בנגיעה פסולין לנט"י. . ואי נימא דמים ששורה עליהם רוח רעה פסולים לנטילה א"כ לפי מה שכתב הרב ז"ל בהלכות שמירת גוף ונפש סעיף ז' דמים שלנו בכלי מתכות רוח רעה שורה עליהם א"כ אסורים לנטילה, ומעשים בכל יום שנוטלין לידים בשחרית ממים שלנו בכלי מתכות וצ"ע". עכ"ל.

ונראה ליישב, דרוח רעה השורה על הידיים כשישן אינה כרוח רעה ששורה על מאכל ומשקה שתחת המיטה. דהנה בגמ' (שבת דף ק"ט ע"א, וע"ש בר"ח) אמרו על רוח רעה שבשינה שנקראת בת חורין, משא"כ שאר הרוח טומאה (ראה מ"א סי' ז') ולכן אפ"ל דמים שטמאים מרוח טומאה אחרת יכולים להעביר טומאה שמחמת השינה, משא"כ מים שטמאים מרוח טומאה זו גופא אינם יכולים להעביר.

ומובן זה גם בסברא, שמים שטמאים מטומאה זו לא יוכלו להעביר טומאה זו גופא, משא"כ אם טמאים מרוח טומאה אחרת.

המורם מהנ"ל: אם נגע במים על מנת לנקות ידיו וכיו"ב - נפסלו המים ואינו יכול ליטול בהם את ידיו בין בנט"י שחרית ובין בנט"י לסעודה. אך אם נגע במים ללא כוונה, נראה לומר שבשחרית מכיוון שידיו טמאות הרי שטימא ג"כ את מי הנטילה ואינו יכול ליטול בהם את ידיו (להעביר רוח טומאה זו גופא), משא"כ בנט"י לסעודה (וכן אם נגע בלילה במי הנטילה של שחרית) אין זה פוסל את המים.

### ג.

שאלה: [א] אדם שאכל כשיעור ושכח לברך ברכה אחרונה, עד מתי יכול לברך?

[ב] במקרה שאינו יכול לברך ברכה אחרונה ורוצה להמשיך לאכול, האם צריך לברך ברכה ראשונה?

**תשובה:** תנן במסכת ברכות (דף נ"א ע"ב): "ועד מתי מברך, עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו", ומבארים בזה בגמ' (דף נ"ג ע"ב): "כמה שיעור עכול, אמר רבי יוחנן כל זמן שאינו רעב, וריש לקיש אמר כל זמן שיצמא מחמת אכילתו. אמר ליה רב יימר בר שלמיא למר זוטרא, ואמרי לה רב יימר בר שיזבי למר זוטרא, מי אמר ריש לקיש הכי, והאמר רב אמי אמר ריש לקיש כמה שיעור עכול כדי להלך ארבע מילין, לא קשיא כאן באכילה מרובה כאן באכילה מועטת".

ופירש"י: "אכילה מרובה - ארבעה מילין" (ומועטת תלוי בהרגשת הצמא), ובתוס' הקשה על פירוש זה: "ולי נראה דזה מועט יותר מאכילה מועטת", ולכן פירשו: "אלא נראה לפרש איפכא, אכילה מרובה כל זמן שהוא צמא דאין שם קצבה, אבל מועט ד' מילין".

והנה האבודרהם (הל' ברכות סוף שער א') פסק כתוס' ששיעור זה (של אכילה מועטת) הינו כשיעור הלוחך ד' מילין (הינו שעה וחומש), אמנם המגן אברהם (ס"ק ט') הקשה ע"ז דהרי הפוסקים<sup>1</sup> הביאו רק את שיטת ר' יוחנן כל זמן שאינו רעב, ומוכח מדבריהם שאין סוברים שיש חילוק בין אכילה מרובה למועטת, והטעם לזה ביאר המג"א, דחילוק זה (בין אכילה מרובה למועטת) היינו לשיטת ר"ל, ואנן קיי"ל כר"י.

והנה הב"י כ': "יש להסתפק ואיני יודע מקום להספק אך בזה נסתפק לי באם אוכל איז' מין ואין לו כדי צרכו כפי חשקו לאכול ממנו וחשק לאכול עוד אלא שאין לו, עד אימתי שיעורו בזה, דהא אין שייך כל שאינו תאב לאכול ממנו דתכף הית' לו ג"כ תאוה, וכן לענין לחם שלא אכל רק כזית מצד שלא הי' לו יותר והי' תכף עוד רעב ואדרב' יש לו תאוה לאכול עוד טפי מאלו לא אכל כלל, כי טעם האכיל' ממשכת לו תאוה טפי כיון שטעם ואין לו עוד ממנו".

וכ' ע"ז הט"ז (ס"ק ב'): "ונ"ל למפשט האי ספיק' ממה דאית' בגמ' כמה שיעור עיכול, אר"י כל זמן שאינו רעב, ור"ל אמר כ"ז שיצמא מחמת אכילתו. א"ל רב יימר לרב זוטרא והאר"ל כמה שיעור עיכול ד' מילין, ל"ק כאן באכיל' מרובה כאן באכילה מועטת. ופי' התוס' דאכילה מרובה היינו כ"ז שהוא צמא, אבל מועט ד' מילין, וא"כ חזינו' לר"ל דבד' מילין הוי שיעור עיכול, ולא אשכחן בהדי' דר"י פליג עליה בהא אלא באכילה מרובה דשיעוריה כ"ז שהוא רעב

<sup>1</sup> ראה רי"ף (דף מ' ע"א), רא"ש (פ"ח אות ה'), טור (סי' קפ"ד), שו"ע (שם ס"ב), ועוד.

ולר"ל כ"ז שהוא צמא, אבל במה דלא פליג למה לא נימא דגם ר"י מודה דהיינו בד' מילין אם אכל מועט, וא"כ אע"ג דלא קי"ל כר"ל לגבי ר"י ומ"ה לא הביאו הפוסקים דברי ר"ל, מ"מ בספיק' כי האי נוכל לפשוט מדברי ר"ל, אע"ג דדא היא מלתא חדתא וצריכה רבה מ"מ כתבתי הנלע"ד.

ועפ"ז יוצא מחלוקת בין הט"ז למג"א כשאינו יכול לשער אם נתעכל המזון: לדעת הט"ז יכול לסמוך על שיעור הילוך ד' מילין, ולדעת המ"א אינו יכול לסמוך על שיעור זה כיוון שלהלכה לא הובא כלל שיעור זה.

והמשנ"ב (ס"ק כ"ב, ועי' בביה"ל ד"ה אם) פסק כדעת (האבודרהם ו)הט"ז שאם אינו יודע לשער אם נתעכל המזון יכול לברך עד שיעור הילוך ד' מילין, וכ"כ רוב הפוסקים (ראה 'פסקי תשובות' ח"ב עמ' תקצ"ב ובהע', וש"נ), ויש שחילקו בין סוגי מאכלים (עי' בפ"ת שם).

אמנם רבינו הזקן (סי' קפ"ד ס"ג) פסק להחמיר כדעת המ"א, וז"ל: "עד אימתי יכול לברך ברכת המזון, עד שיתעכל המזון שבמעיו, וכמה שיעורו כל שאינו רעב מאותה אכילה, ומשעה שהתחיל להיות רעב אע"פ שלא נתעכל עדיין לגמרי, כיוון שהתחיל להתעכל שוב אינו מברך . . . וכ"ז כשאכל כל צרכו מהלחם או מהפירות אבל אם אכל מעט וחפץ לאכול עוד אלא שלא הי' לו יותר בזה א"א לשער כל זמן שאינו רעב ותאב . . . אלא שיעורו עד כדי הילוך ד' מילין שהוא שיעור שעה וחומש . . . ויש חולקים על שיעור זה ומצריכים לברך מיד באכילה מועטת שגם אחר האכילה הוא רעב . . . ויש לחוש לדבריהם להקל בספק ברכות שלא יוכל לברך עד כדי הילוך ד' מילין כסברא הראשונה".

והנה בסידור (סדר ברכת הנהנין פ"ה ה"ט) כתב רבינו: "אין מברכין שום ברכה אחרונה ואפי' ברכת המזון שמן התורה אלא בעוד שלא נתעכל המזון שבמעיו, וכן אין ב' אכילות נפטרים בברכה אחת אלא כשלא שהה בינתיים שיעור שיתעכל המזון שבמעיו, אבל אם שהה כ"כ צריך לחזור ולברך, וכן הרוצה לפטור ב' שתיות בברכה אחת ושהה בינתיים כשיעור עיכול, וכמה שיעורו כל שאינו רעב מאותה אכילה הראשונה או שאינו צמא משת' הראשונה", וכ"כ בלוח ברכת הנהנין (פ"ז ה"ט).

ובכו"כ ספרים המבארים את סברה"נ כתבו בדעת רבינו שאפשר לברך עד כדי שיעור הילוך ד' מילין. אמנם לכאורה אין נראה לומר כן כלל בדעת רבינו הזקן שכ' בהדיא בשו"ע שאין לברך עד שיעור הילוך ד' מילין, ובסידור לא פירט. ואדרבה, וכידוע שבסידור החמיר מאד בספק ברכה לבטלה (וי"א אף בספק ספיקא, ואכ"מ).

[ב] דעת רבינו (וכמו שכ' בהדיא הן בסידור והן בשו"ע) דברכה ראשונה תלוי' בברכה אחרונה, דהיינו אם נתעכל המזון טעון לברך ברכה ראשונה, ואם לא אינו טעון<sup>1</sup> (ובספק התעכל - אזי ספק האם צריך לברך ברכה ראשונה).

ועפ"ז יש לעיין במקרה שמסופק האם נתעכל המזון האם עדיף שיאכל שוב בלא ברכה (ראשונה) שבביל שיוכל לברך ברכה אחרונה, או שלא יאכל בלא ברכה ראשונה, (ראה בעניין זה בשו"ע רבינו שם, ובבדה"ש סי' ס' ס"ק כ', ובסברה"נ המבואר להר"א שי' אלשוילי, ואכמ"ל) וצ"ע למעשה.

המורם מהנ"ל: [א] שיעור הזמן שאפשר לברך ברכה אחרונה הינו עד שיתעכל המזון שבמעיו, ודבר זה תלוי בכ"א לפי שיעור עיכולו, ולכן יש לברך מיד אחר שאוכל ובפרט אם אוכל אכילה מועטת (ולכן לא יוכל לשער אח"כ). ואפי' בדיעבד כשלא בירך מיד ברכה אחרונה ומסופק אם התעכל המזון אינו יכול לברך ברכה אחרונה.

[ב] דין ברכה ראשונה תלוי בברכה אחרונה (כלומר, אם יכול לברך ברכה אחרונה יכול לברך ג"כ ברכה ראשונה, וכן להיפך, (וממילא כשמסופק אזי יש ספק ג"כ האם יכול לברך ברכה ראשונה)) ועפ"ז צ"ע במקרה שמסופק האם התעכל המזון האם עדיף שיאכל בלא ברכה (ראשונה) שבביל שיברך ברכה אחרונה. (ראה בעניין במ"מ שצויינו לעיל שדנו במקרים מסויימים שאולי עדיף שיאכל בלא ברכה ראשונה).

כמוכן שאין בכל מה שנכתב פסיקת הלכה, ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



<sup>1</sup> אא"כ נמלך, שאז טעון לברך ברכה ראשונה גם אם לא נתעכל המזון, וכמ"ש רבינו בשו"ע (סי' קע"ט ס"א - ס"ז) ובסידור (לוח ברכת הנהנין פ"ז הל' א' - ח', וסדר ברכת הנהנין פ"ה ה' א' - ח'), עיי"ש באריכות כל פרטי הדינים בזה.

## הערות קצרות

היינו כ"ע ולכן לא מנאו כיוון שאינו שייך לסדר ההשתלשלות.

הת' מנחם מענדל גלים

דיוק הלשון "משועבדים היינו לפרעה במצרים"

בהגש"פ עם לקטו"מ כתב רבינו על הפיסקא "הרי אנו כו' משועבדים היינו לפרעה במצרים", וז"ל: "כמובן אין הכוונה לפרעה שבימי משה, אלא שכל מלכי מצרים נקראו בשם כללי - פרעה. . ואף שבימי המשנה וסידור ההגדה כבר בטל מנהג זה (וכקושיית האבודרהם. ולכן השמיט תיבת לפרעה בנוסח ההגדה) י"ל - לתרץ נוסח שלנו שבטל מפני שביצי"מ ירדה מצרים מגדולתה. אבל אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים היתה נשארת בתוקפה. . וכל הנימוסים ומנהגי המלוכה היו נשמרים. וע"כ צ"ל כן לתרץ מה שהיו אומרים גם לפי נוסח האבודרהם משועבדים היינו במצרים, אף בזמן שבטלה מלכות מצרים".

וצ"ב, דאם כן היא דעת האבודרהם (שגורסים "למצרים" מכיוון שמצרים היתה נשארת בתוקפה) א"כ הי' יכול לגרוס ג"כ "לפרעה" ומדוע לא גורס תיבה זו. ואולי י"ל בדוחק דלדעתו אמנם מצרים היתה נשארת בתוקפה, אך לא הי' נקרא מלך מצרים בשם פרעה, ולכן את תיבת "פרעה" אינו גורס.

הנ"ל

## תורת רבנו

### מניית המקיף בע"ס דקדושה

בהגש"פ עם לקטו"מ כותב כ"ק אדמו"ר שקדש רוחץ רומזים על ג"ר דחכמה וד"ר דבינה. (קדש על חב"ד דחכמה, ורוחץ על חב"ד דבינה) שעל ידם צריך לטהר ולרחוץ שאר הבחינות (מכיוון שבהם לא היתה השבירה).

וצ"ב הטעם שמנה ג"ר בבינה (היינו גם כתר וגם דעת), דהרי ידוע שבסט"א ישנם י"א כתרין דמסאבותא, והטעם לזה מבואר דחיותם אינו מתלבש בהם, ולכן נמנה בנפרד משאר הע"ס ספירות, אבל בקדושה שהחיות מתלבש בהע"ס ישנם י' ספירות ולא מונים את החיות בנפרד, ולכן כשמונים את הכתר לא מונים את הדעת (הדעת הינו פנימיות הכתר). וא"כ צ"ב כיצד מנה כאן גם את הכתר וגם את הדעת.

ונראה לתרץ ע"פ שביאר רבינו במאמר (ד"ה ויתן לך תשכ"ח אות ה') דמזה שבסט"א ישנם י"א כתרין צ"ל דגם בקדושה ישנה הבחינה הי"א, אלא שבקדושה הבחי' הי"א היא בבחי' מקיף, ובשביל לברר את הסט"א צריך את הבחי' הי"א, וזהו ג"כ מה שבקטורת היו י"א סממנים. ועפ"ז מובן נבדו"ד שמכיוון שהתפקיד של ה"קדש ורוחץ" הינו לרחוץ ולטהר את שאר הי"ג בחי' - מונים בנפרד את דרגת הכתר.

ועוד צ"ב שלא מנה בחכמה את בחי' הכתר, ואוי"ל ע"פ הידוע שהמקיף דחכמה

## ספק בברכת התורה

אי' במסכת ברכות (דף כ"א ע"א): "מניין לברכת התורה לפנייה מן התורה, שנאמר (דברים ל"ב ג') כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלקיננו". וידועה השקו"ט האם ברכת התורה הינה חובה מדאורייתא או שלימוד זה הינו אסמכתא בעלמא. (ראה מניין המצוות להרמב"ן מ"ע ט"ו, שו"ת שאגת ארי' סי' כ"ד ועוד).

והנה בלקו"ש (חיד"ד עמ' 148 הע' 7) כתב כ"ק אדמו"ר שלדעת אדה"ז ברכת התורה הינה דאורייתא, והוכיח זאת מזה שהביא אדה"ז (סי' מ"ז ס"א) את דברי הגמ' (יומא פ"א ע"א) ד"לא חרבה הארץ אלא מפני שלא בירכו בתורה תחילה", שמזה הוכיחו כו"כ אחרונים דברכת התורה הויא דאורייתא, עיי"ש.

ועפ"ז צ"ב מ"ש רבינו הזקן בשולחנו (סי' מ"ז ס"ו): "ברכת אהבה רבה או אהבת עולם (ראה לקמן סי' ס' ס"א) הואיל ויש בה מעין ברכת התורה ותן בלבנו ללמוד וללמד כו' הרי זו פוטרת מלברך ברכת התורה אם למד אחר ק"ש ותפילה מיד בלי הפסק שאז נראית ברכה לשם עסק התורה כמו לק"ש. אבל אם אינו לומד מיד אחר התפילה צריך לברך על מה שילמוד. וי"א שא"צ לברך אא"כ לא קרא ק"ש מיד אחר אהבה רבה או אהבת עולם, אבל אם קרא מיד אחריה דיה בכך ופוטרת לימוד של כל היום על דרך שיתבאר בברכת התורה. ויש לחוש לדברי שניהם, וליזהר לברך ברכת התורה קודם התפילה ולא לסמוך על אהבה רבה או אהבת עולם אם לא ילמוד מיד אחר התפילה כסברא הראשונה, וגם שלא לברך

## ברכת התורה על מה שילמוד אח"כ כסברא האחרונה" עכ"ל.

והנה בפשטות מ"ש אדה"ז בסוף שלא יברך על מה שילמד אח"כ - הוא כיוון שהוא מחלוקת הפוסקים, והרי ידוע שספק ברכות להקל. אמנם ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר צ"ב, דאם נאמר שברה"ת דאורייתא לדעת אדה"ז - ה' צריך לברך שוב מספק (במקרה הנ"ל ס"א) כיוון שספיקא דאורייתא לחומרא (וע"ד מ"ש רבינו בס"י ס"ו ס"א, ובס"י קפ"ד ס"ב)?

ואולי יש לומר על דרך מ"ש רבינו במקום אחר (סי' קפ"ה ס"ה): "יש להסתפק אם פסק באמצע ברכת המזון אפי' בשתיקה ושהה כדי לגמור את כולה מחמת איזה אונס אם צריך לחזור לראש כמו שהצריכוהו בתפילה. . (וספק ברכות להקל שאף שברכת המזון מן התורה מ"מ זה שיצטרך לחזור לראש ולברך. . משום ששהה כדי לגמור את כולה מחמת אונס ולא ברצונו אינו אלא מדבריהם).

ועפ"ז אולי י"ל גם לגבי ברכת התורה, שאדם שאמר אהבה רבה וקרא ק"ש מיד - יצא ידי חובה מדאורייתא לד"ה מכיוון שגם בירך על התורה וגם למד מיד אח"כ, והמחלוקת היא רק האם מדרבנן הצריכו שילמד אחר שמו"ע בשביל שייצא ידי חובה. ועפ"ז א"ש דאזי הוי ספק דברי סופרים והדר דינא דספק ברכות להקל.

הת' ברוך יעקובוביץ'

### צינוי על דברים שבלב (גיליון)

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבתנו הק' (גיליון פ"ט עמ' 40) הביא

אמנם במק"א (לקו"ש ח"כ עמ' 130 הע' 11) כ' הרבי: "בחזקוני עה"פ שכל זה הי' בחלום, אבל כמדובר כמה פעמים לשון פרש"י עה"ת הוא לכל לראש כפשוטו... היינו שקיפל כפשוטו ואמירת שוכב עליה הי' בחלום". וא"כ צ"ב ע"פ פשש"מ כיצד יכל יצחק להיות בחו"ל באותו זמן.

ויש שכתבו לתרץ ע"פ מה שביאר הרבי בשיחה (חט"ו חיי שרה שיחה ב') שע"פ פשש"מ הטעם לאיסור יציאת יצחק מא"י הי' מפני שהתושבים בחו"ל לא היו מהוגנים, וא"כ מובן שבנדוד שהתושבים שמסביבו היו מהוגנים לא הי' עליו איסור להיות במקום זה.

ועפ"ז יש ליישב קושיא נוספת, דהנה בקדושת לוי עה"ת (פרשת ויצא ד"ה פי' רש"י) כ' שכשיצא יעקב מא"י יצא איתו הר המור' וקדושת הארץ, וא"כ צ"ב דאם יצא איתו קדושת הארץ יכל יצחק להיות בארץ, וע"פ הנ"ל א"ש כיוון שהאיסור הי' מצד האנשים שנמצאים בחו"ל וכאן נשאר עם אותם אנשים.

הת' בנימין קלמן מרקוביץ'

### חטא אנשי שכם

בלקו"ש (ח"ה פרשת וישלח (שיחה א') הע' 7) כ' כ"ק אדמו"ר בנוגע לחטא אנשי שכם (שע"ז התחייבו מיתה), וזלה"ק: "ברד"ק כאן פסוק כ"ז: 'כי רבים ראו כאשר לקחה שכם בחזקה ולא מיחו, וצריך ביאור אי' מצינו חיוב מיתה בידי אדם בשביל העדר מחאה?

הת' מ.מ.ג את מ"ש הרמב"ם (פי"א מהלכות מלכים ה"א) לגבי מה"מ: "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו", והקשה ע"ז (על מ"ש שאם אינו מחכה לביאתו נקרא כופר) כיצד ניתן לצוות על דברים שבלב.

ותירץ ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר (סה"ש תשמ"ח ח"ב עמ' 354) דרגש זה קיים אצל כל יהודי בטבעו, אלא שצריך רק להוציא מההעלם לגילוי, ועפ"ז יישב שמכיוון שקיים זה אצל כל יהודי ניתן לצוות עליו שיוציאנו לגילוי.

אמנם עדיין צ"ב כיצד שייך לצוות שיוציאנו מההעלם לגילוי, דהרי סו"ס הרי זה דברים שבלב. אלא נראה ליישב ע"ד מה שמבואר בחסידות (ראה בהקדמה לשער היחוד והאמונה, ובכ"מ) לגבי אהבת ה', דהקשו כיצד שייך לצוות ע"ז והרי תלוי זה ברגש האדם, והביאור הוא שהציווי הוא שיתבונן בגדולת ה' ועי"ז יבוא לאהבת ה'. ועד"ז יש ליישב בנדו"ד דהציווי הוא שילמד כדבעי בדברים הקשורים לזה ועי"ז ממילא יחכה לביאתו.

הת' מנחם מענדל ליפשיץ

### יציאת יצחק מא"י

בלקו"ש (חט"ו עמ' 506) נשאל כ"ק אדמו"ר בנוגע למ"ש רש"י (ויצא כ"ח י"ג) שקיפל הקב"ה כל א"י תחת רגליו של יעקב אבינו, והרי ארז"ל דיצחק הי' עולה תמימה וממילא הי' אסור לו לצאת מא"י, וא"כ היכן הי' יצחק בזמן זה. ותירץ דמכיוון שלפנ"ז כתוב: "ויחלום והנה סולם מוצב וגו'" ממילא מובן שגם דבר זה הי' בחלום.

"עכרתם אותי גו', כי אין הדבר מסור לבני יעקב לעשות בהם הדין, והם עשו זאת מצד כעסם ולכן אמר יעקב ארור אפם עכלה"ק.

והנה מכאן רואים שקיבל תשובה זו של הרד"ק ויישב את שני הקושיות:

הי' מגיע להם עונש מיתה מכיוון שלא מיחו.

הוכיחם מכיוון שעשו זאת מצד כעסם.

וצ"ב שלא רצה לתרץ כן בלקו"ש הנ"ל, ואולי מכיוון שראי' זו הינה רק שחייבים מיתה (על אי מחאה) בידי שמים, אך לא בידי אדם, וצ"ע.

א' התמימים

### חסידות

דרגת האור לפי הכלי או להיפך

בלקו"ת מאמר ד"ה "ונקדשתי בתוך בני ישראל" מביא אדה"ז משל מהנשמה המחיה את הגוף, וז"ל: "שמהות הנפש ממש מתלבשת בתוך הגוף להחיותו, והרי נתפסת ממש בתוך הגוף ומתחלק החיות המתפשט ממנה בהגוף לג' חלקים שהוא החיות שמלוּבש במוחין שבראש, והחיות שבגוף והחיות שברגליים, שהחיות המלוּבש בהראש נעלה יותר הרבה מחיות שבגוף כנראה שבראש הוא כל פנימיות החיות, דהיינו כח המחשבה והשכל והחושים המעולים שבפנים ראי' שמיעה כו', והחיות שבהגוף הוא למטה מבחי' זו דהיינו ששם משכן המידות שבלב שהם למטה מן השכל וגם כח המעשה שבידיים הוא למטה

באוה"ח כאן: לפי שכל בני העיר רצו להעמיד בפרץ כנגדם לבל יהרגו מלכם או לפי שהיו בעזר שכם לגזול את דינה עיי"ש באריכות, אבל לפ"ז חסר ביאור מה שיעקב כעס עליהם כ"כ ועד שאמר כלי חמס מכרותיהם", (ונשאר בקושיא).

והנה כ' הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ט הי"ד): "וכיצד מצווין הם על הדינין חייבין להושיב דינין ושופטין בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו ולהזהיר את העם ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו ייהרג בסוף. ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו".

והטעם שלא רצה ללמוד כן הרבי י"ל דהיינו מפני קושיית הרמב"ן (עה"ת פל"ד פסוק י"ג) דא"כ למה כעס עליהם יעקב כ"כ וקילל אותם "ארור אפם כי עז", והלא עשו בזה מצווה ובטחו באלוקים.

עוד יש להקשות, דבמק"א (לקמן עמ' 190 הע' 41) כ' כ"ק אדמו"ר: "ומ"מ פשוט שגם הריגת חמור וכל אנשי שכם הי' ע"פ דין [שהרי פשוט שבני יעקב לא שפכו דם נקי ח"ו, וכדמוכח גם ממה שיעקב אמר להם רק "עכרתם אותי גו' (וישלח ל"ד ל') ולא הוכיחם על בדרבה מיני' - על איסור שפיכת דמים], וי"ל שנתחייבו מיתה מצד שלא מיחו בשכם (כברד"ק שם פסוק כ"ח).

וי"ל שנוסף על שסברא פשוטה היא שמי שיש בידו למחות צריך למחות, הנה פשט הכתובים מוכיח שמגיע ע"ז עונש חמור - דאם לא כן למה הי' צריך אברהם לבקש "האף תספה צדיק עם רשע" והו"ל לבקש רק "אולי יש גו' תשא למקום גו'" (וירא י"ח כ"ג - כ"ד) . . ומה שאמר להם יעקב

ואולי המדובר כאן הוא בשני סוגי אורות: ישנו אור שפעל את החילוק שבין האיברים, ויש אור שמתלבש באיברים לפי מה שהם, וצ"ע.

הת' מנחם מענדל אברהם

### שורש החומר והצורה

בתו"א פרשת מקץ (מ"א ג') כ' כ"ק אדמו"ר הזקן: "העניין כי הנה נודע שלכל הדברים יש חומר וצורה, שהחומר הוא עניין הדבר ההוא בכללות, דהיינו להיות שמים או ארץ או שמש וירח, והצורה הוא כל ציור וכל תמונה במראה ושטח שיש לכל דבר בדמותו וצלמו על איזה אופן נעשה . . והנה החומר נברא בדבר ה' ובעשרה מאמרות . . אבל אופן צורת הרקיע בדמותו בצלמו הוא נעשה בחפץ ה' שלא בא לכלל גילוי בדיבור או מאמר", והיינו ששורש החומר הינו אור הממלא, ושורש הצורה הינו רצון ה' דהיינו הסובב.

אמנם ממ"ש ב'דרך מצוותיך' (ס"א ב') נראה לכאורה להיפך, וז"ל: "העניין כי בכל נברא יש חומר וצורה, כי גם המלאכים יש להם גוף כמ"ש הרמב"ן, והצורה שהיא הנפש נמשכת מבחי' הממלא הנ"ל, אבל להיות התהוות החומר ובחי' יש א"א להיות בשום אופן ע"י השתלשלות עילה ועלול כי מטבע העלול להתכלל בעילתו בביטול ולא להיות בחי' יש, אלא ע"י הארת הסובב שהוא כל יכול". וצ"ב.

והנה בספר המאמרים עת"ר (עמ' ל"ט) כ' כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, וז"ל: "והיינו דהתהוות ועצם מציאות הנברא הוא

במדריגה מן החושים שבפנים ראי' שמיעה כו', ואח"כ ברגליים החיות יותר למטה מבחי' החיות שבגוף". וכל זה מפני שהמוחין שבראש הם מקבלים תחילה החיות מבחי' פנימיות יותר, היינו מפנימיות הנפש, ואח"כ מבחי' התחתונה שבראש נמשך לגוף כו', וכן החיות שבגוף הוא למטה במדריגה מן החיות שבראש וכן עד"ז מהגוף לרגליים . . ושינוי בחינותיהם הוא מצד שינוי גילוי החיות הנמשך להם מהנפש כנ"ל . . ונמצא שחיות הנפש נתפסת ומתלבשת ממש בתוך כלי הגוף ולכן מתחלק החיות הזה המתפשט ממנה ונתפס בהגוף לפי מהות הכלים של הגוף, שלהיות כלי המוחין הם נעלים יותר מכלי הגוף לכך הם מקבלים בחי' עליונה מחיות הנפש שהוא כח המחשבה והשכל כנ"ל".

וצ"ב, דממה שכ' בתחילה ("וכל זה מפני וכו'") משמע שהטעם לחילוק בין האיברים הינו מפני החיות שנמשכת בהם, היינו לפי מעלת ההמשכה (שאיבר שנמשכת בו הארה נעלית יותר הינו נעלה יותר), וממ"ש אח"כ ("שלהיות כלי המוחין וכו'") משמע להיפך, שמכיוון שהאיבר יותר נעלה, האור שבו יותר נעלה, היינו לפי מעלת הכלי? ולכאורה י"ל שתלוי בסתירה האם האור נמשך לפי הכלי או שהכלי נעשה לפי האור (ראה ספר המאמרים תרס"ו עמ' רנ"ז, ספר המאמרים תרנ"ז עמ' קנ"ב, ובכ"מ), וצ"ע כיצד שייך שיביא את ב' הדעות דלכאורה סתרי להדדי?

הינו גם מהסובב, ולאידך כשמשווהו לצורה הגשמית מדגיש שהצורה הינה רק מהסובב ואילו החומר הינו גם מהממלא.

אמנם צ"ב דלכאורה גם שורש הצורה הרוחנית הינה גם מהחומר וגם מהצורה (הסובב פעל את עצם הדבר של בריאת יש מאין, והממלא את החומר הפרטי הזה), ואולי יש לחלק, ועצ"ע.

הת' ברוך יעקובוביץ'

### בחי' יחידה בקליפה

בריבוי מקומות בחסידות מבואר שבחי' היחידה אינה קיימת בלעז"א אלא רק בקדושה, (ראה לדוגמא לקו"ת בלק (ס"ז ב'): "אך האהבה שבפנימית הלב שלמעלה מהטעם ודעת רק באה מלמעלה בבחי' מתנה אין בחי' זה לעומת זה כנגדה שבחי' פנימיות נקודת הלב היא בחי' יחידה שאין לה אלא רצון אחד לאביה שבשמים").

אמנם בלקו"ת פרשת ראה (כ"ה א') כ' אדה"ז: "והנה זה לעומת זה עשה האלקים שגם בסט"א יש בחי' יחידה זו שהיא בחי' רצון שלמעלה מהשכל והטעם, וע"כ יכול להיות רצון חזק לאדם גם במילי דעלמא כעניין רצון זה שבקדושה שלמעלה מהטעם אם ימשיך עליו עול דרך ארץ כו", וצ"ב.

ושמעתי ליישב, דיש חילוק בין בחי' יחידה שבקדושה לסט"א, שבקדושה עניינו הוא למעלה מהרצון שלו אלא כדי לקיים את רצון הקב"ה, משא"כ בחי' יחידה שבסט"א עניינה הוא למעלה מהשכל והטעם הרגיל, אך הוא כדי לקיים

מבחי' דבר ה' דווקא דהיינו מבחי' הרוממות והתנשאות דמלכות ונמשך רק הארה לבד ע"י הפרסא המפסקת ומעלמת האור כו' אך להיות שתכלית הכוונה הוא להיות ביטול היש לאין זהו עניין כל אשר חפץ ה' עשה שזה נמשך ג"כ בשמים וארץ, והיינו בחי' צורת החומר שזהו מבחי' חפץ ה' כו' ועי"ז יהי' בהם הביטול להיות ביטול היש לאין כו".

והמשיך (במוסגר): "ישם מבואר (כוונתו למ"ש בתו"א הנ"ל) דבחי' חפץ ה' זהו בחי' סוכ"ע, ועניין הצורה פי' שם צורת החומר וכמו השמים בציורו שהוא עיגולי וכדורי וכה"ג בכל דבר הציור שלו שזהו מבחי' הסובב דווקא כו', והמבואר כאן הוא שהצורה הוא החיות שבנברא והוא מבחי' ממכ"ע כו"ו) עכ"ל.

וע"פ ביאור זה לק"מ כיוון שבשני המאמרים מדובר אודות דברים שונים, בתו"א מדובר אודות הצורה הגשמית שאמנם שרשה מהממלא, ובדרמ"צ מדובר אודות הצורה הרוחנית היינו החיות שבנברא. וכן מדויק בשני המאמרים, דבתו"א הדגיש שהצורה היינו הציור הגשמי של כל דבר, ובדרמ"צ כ': "והצורה שהיא הנפש".

אמנם ביאור זה מיישב לכאורה רק את הסתירה לגבי צורה, אך הסתירה לגבי שורש החומר לכאורה עומדת בעינה, דבתו"א כתב ששרשו מהסובב, ובדרמ"צ כ' ששרשו מהממלא.

ואולי י"ל, דאמנם שורש החומר הינו גם מהממלא וגם מהסובב, ולכן כשמשווהו לצורה הרוחנית מדגיש את החילוק שהצורה הינה רק מהממלא ואילו החומר

ולכאורה י"ל דג' דרגות בזה: מקיף דבינה מסמא עיני החיצונים מכיוון שהוא בתוך סדר ההשתלשלות, מקיף דחיצוניות הכתר (א"א) נותן להם נתינת מקום מכיוון שהינו למעלה מסדר ההשתלשלות, ומקיף דפנימיות הכתר (עתיק) שדוחה את החיצונים. אמנם צ"ב דהרי הינו לגמרי מעל סדר ההשתלשלות ומדוע דוחה את החיצונים.

ואולי אין הכוונה שדוחה מצד מדידת התומ"צ, אלא מצד בחירת הקב"ה בבני"י שידוע שהינה בעצמותו ית', וכן נראה קצת ממאמר ד"ה ע"כ קראו תשי"ג (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' קצ"ד וקצ"ה), ועצ"ע.

א' התמימים

## פסחים

### ברכת האור כמוצ"ש

אי' בפסחים (דף נ"ג ע"ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל, אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחלת ברייתו הוא. אמר ליה ההוא סבא, ואיתימא רבה בר בר חנה ישר, וכן אמר רבי יוחנן. עולא הוה רכיב חמרא ואזיל, והוה שקיל ואזיל רבי אבא מימיניה, ורבה בר בר חנה משמאליה. אמר ליה רבי אבא לעולא, ודאי דאמריתו משמיה דרבי יוחנן אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחלת ברייתו הוא? הדר עולא חזא ביה ברבה בר בר חנה בישות. אמר ליה, אנא לאו אהא אמרי, אלא אהא אמרי, דתני תנא קמיה דרבי יוחנן, רבי שמעון בן

את רצונו, וכן נראה ממ"ש הצ"צ בהגהותיו ללקו"ת.

הת' מנחם מענדל מלכא

### אור מקיף - דוחה החיצונים או משפיע להם

בכו"כ מקומות בחסידות מבואר שמהאור הפנימי אין נתינת מקום לחיצונים מכיוון שהוא מוגבל ומדוד לפי ההגבלות דקדושה, ורק מאור המקיף שאינו מוגבל יש להם נתינת מקום. אמנם במקומות אחרים (ראה בתו"א מקץ ל"ד א', ובכ"מ) מבואר לכאורה להיפך שאור המקיף מסמא עיני החיצונים, משא"כ מהאור פנימי יש להם נתינת מקום, וצ"ב.

והנה ממ"ש אדה"ז בתו"א פרשת וישלח (כ"ו, ע"א וב') נראה שהמדובר הוא בשני דרגות במקיף: מאור המקיף דכתר יש נתינת מקום לחיצונים מכיוון שהינו למעלה לגמרי מסדר ההשתלשלות, אך מהמקיף דבינה אין נתינת מקום לחיצונים מכיוון שהינו קשור להשתלשלות, עיי"ש, וכן נראה ג"כ מתו"א פרשת בראשית (ה' ב').

אמנם בדרמ"צ (ל"ט א') כ' הצ"צ: "ולזאת התיקון הוא ע"י המשכת אור מב' פרצופי הכתר הנ"ל (היינו, עתיק ואריך), דהיינו מפרצוף ע"י שהוא בחי' התחתונה שבמאציל והארתו היא מבחי' מקיף וסובב על האציל והמקיף מסמא עיני החיצונים ולא יוכלו לקבל עוד יניקה עכ"פ דרך הפגם ח"ו, והמשכת מבחי' פרצוף א"א שורש הנאצלים ועי"ז יתמלאו הפגמים והחסרונות שנעשו בפנימיות הספירות", ומשם נראה לכאורה להיפך שהאור היותר נעלה דוחה את החיצונים.

ומצינו כה"ג בכמה וכמה מקומות שלמרות שאת לשון הברייתא הסבירו באופן מסויים את דברי האמוראים הבינו כפשוטם (ראה לדוגמא לעיל בדף פ"ד ע"ב), וההסבר בזה כנ"ל, שהאמורים ביארו את דבריהם יותר

הת' רפאל נחמן שי' לבנוני

### שמץ פסול

אי' בפסחים (דף ג' ע"ב): "הנהו תלתא כהני חד אמר להו הגיעני כפול, וחד אמר הגיעני כזית, וחד אמר הגיעני כונב הלטאה, בדקו אחריי ומצאו בו שמץ פסול".

ומקשים בגמ': "והא תנו אין בודקין מן המזבח ולמעלה. לא תימא שמץ פסול אלא שחץ פסול (הוא עצמו הי' גס רוח ומבזה קדשי שמים ואין ראוי לשמש. רש"י), ואי בעית אימא שאני התם דאיהו דארע אנפשי".

והנה בביאור מ"ש בגמ' (בהו"א) שמצאו בו שמץ פסול נחלקו רש"י ותוס':

רש"י פי': "פסול כהונה, חלל", ואילו תוס' כ': "פירש ר"ח דבר עבודת כוכבים, כדכתיב לשמצה בקמיהם, ופסול לכהונה כדתנן במסכת מנחות (דף קט.). כהנים ששימשו בית חונוי לא ישמשו במקדש, ואין צריך לומר (כנים ששימשו) לדבר אחר פי' לע"א, שנאמר אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה'". (ועי' בתוס' ר"פ).

וכ' המהרש"א דלפי תוס' צ"ל שבי"ד היו בודקים ג"כ פסול זה דעבודה זרה (דאל"ה אינה מובנת קושיית הגמ'). אמנם

אלעזר אומר, יום הכפורים שחל להיות בשבת, אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין, מפני כבוד השבת. ועני רבי יוחנן בתריה: וחכמים אוסרים.

ובהמשך הגמ' (דף נ"ד ע"א): "מיתבי, אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחילת ברייתו הוא, וכיון שרואה - מברך מיד, רבי יהודה אומר: סודרן על הכוס, ואמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהודה. לא קשיא, כאן באור ששבת (מברכים גם במוצאי יו"כ), כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים" (מברכים רק במו"ש).

וצ"ב, דאם אפשר לפרש כך את הברייתא, שמ"ש "אין מברכין אלא במוצאי שבת" היינו שמברכים על אור שיוצא מן העצים והאבנים, א"כ אפשר לפרש כך גם את מה שאמר ר' יוחנן, ומדוע הבין עולא שכוונתו שאין מברכין כלל?

הת' מנחם מענדל אברהם

יש ליישב ע"פ מה שכ' הרשב"ם לקמן (דף ק"א ע"ב ד"ה לקיבעי): "שהאמורא יש לו לפרש דבריו יותר מן הברייתא", ועפ"ז מובן שגם אם בדברי הברייתא אפשר לפרש כן את כוונתה, מ"מ ר' יוחנן הי' צ"ל במפורש שמברכים גם ביו"כ (אלא שיש חילוק על איזה אור מברכים), ומזה שלא חילק הבין עולא שכוונתו שאין מברכין כלל במוצאי יו"כ.

ואולי הבין החת"ס שכוונת רש"י היא לדברי הגמ' בדף ד' ע"א, שמקשים שם מדוע בודקים בלילה ולא לאור היום, ומתרצים שבלילה האנשים מצויים בבתיהם ועוד שאור הנר יפה לבדיקה. ולכן הקשה שכאן מבואר רק מדוע בודקים בלילה ולא למה לאור הנר.

אך צ"ע בכוונת החת"ס (וכנ"ל) דבפשטות כוונת רש"י לגמ' בדף ז' ע"ב ולא לגמ' בדף ד', שהרי רש"י בדף ד' ע"א שם פירש: "ואור הנר יפה לבדיקה - בלילה אבל ביום מחשיך. ואם תאמר יבדוק לאור היום, הא ילפי' לקמן (דף ז'): מחיפוש שמצוותו בנר", ולא ביאר כפי שביאר במשנה, כי בדף ד' (שמשם מוכיח החת"ס בדבריו) כוונתו לבאר דברי הגמ' מדוע בודקים דווקא בלילה, אך במשנה כוונת פירושו היא לדברי הגמ' בדף ז', שם מבואר הטעם לאור הנר בדווקא. וממילא מובנת כוונת פירוש רש"י במשנה, וצ"ע כוונת החת"ס.

הת' שניאור זלמן חמו

### 'הבערה ללאו יצאת'

בגמ' פסחים (דף ה' ע"ב) רבא מוכיח שלושה שיטות מדברי ר"ע, וז"ל: "ר"ע אומר אינו צריך, הרי הוא אומר "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם", וכתב "כל מלאכה לא יעשה בהם" ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. אמר רבא ש"מ מדרבי עקיבא תלת, שמע מינה אין ביעור חמץ אלא שריפה, וש"מ הבערה

עדיין צ"ב דגם אם ב"ד בדקוהו תחילה ומצאו שלא עבד ע"ז יתכן שעבד אח"כ, ומה מקשים בגמ' אמאי בדקוהו. (משא"כ לדעת רש"י א"ש כיוון שמצאוהו שלא הי' חלל).

ואולי אחר שבדקוהו פעם אחת ומצאו שלא עבד ע"ז לא חששו שמא יעבוד, או ש"ל שכוונת הגמ' היא שבי"ד היו בודקים כל הזמן אם אינו עובד, ולכן לא היו צריכים לבדוק בנפרד.

הת' יוסף ברוד

### בדיקת חמץ לאור הנר

תנן בריש מסכת פסחים: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר", ופירש"י: "לאור הנר - בגמ' מפרש טעמא".

וכתב החת"ס על דברי רש"י: "לא ידעתי מאי צריך טעם לזה, כיוון דאורתא הוא פשיטא שלא יבדוק אלא לאור הנר, וכי בחשיכה יבדוק? ועיקר נתינת טעם ושקו"ט דהש"ס מאי טעמא בודקים בלילה לאור הנר ולא ביום לאור החמה, וע"ז צריך טעם דעיקר חיפוש בנרות הוא, ועי' פירש"י דף ד. ד"ה 'אור הנר יפה לבדיקה' תמצא כדברי מבואר" עכ"ל.

ודבריו צ"ע, דהרי בגמ' (דף ז' ע"ב ואילך) אי' דאין בודקין באבוקה אלא לאור הנר, ומבואר בזה ד' טעמים עיי"ש. וא"כ מובן מה שכתב רש"י שבגמ' מבואר מדוע בודקים דווקא לאור הנר (וכן נראה ג"כ מדברי המאירי במתני').

הדברי יחזקאל בשיטת ר"ח - דממה נפשך אם הבערה מכיון שהיא לאו אינה נחשבת מלאכה (לשיטת הדברי יחזקאל) מדוע הר"ח אומר דזה מיותר כיון דעשה מדחי לא תעשה, אין צורך להגיע לתי' זה כיון דאין שם מל"ת כמו שתוס' אומר שביו"ט נאסר רק מלאכה, ואי הלאו נחשב למלאכה יש גם את העשה כנגדו? וצ"ע.

הת' רפאל נחמך לבנוני

### הפת שע"פשה

תניא בפסחים (מ"ה ע"ב): "הפת שע"פשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה".

ופסק הרמב"ם (פ"ב מהל' טומאת אוכלין הי"ד): "כל אוכל שנפסד ונסרח עד שאינו ראוי למאכל אדם אינו מקבל טומאה, וכן משקה שנסרח ונפסד ואינו ראוי לשתית אדם אינו מקבל טומאה כדרך שאינו מכשיר שנאמר אשר ישתה". ואח"כ (הי"ח) כתב: "כל אוכל שנטמא ואחר שננטמא נפסל ונסרח אם נפסל מלאכול הכלב או שיבש כח"ש ה"ז טהור ואם נפסל מלאכול אדם ועדיין הוא ראוי לכלב ה"ז טמא כשהיה". והיינו, דלשיטת הרמב"ם יש חילוק בין אם נטמא האוכל ואח"כ נפסל מאכילה, ובין אם נפסל מאכילה קודם שננטמא.

והראב"ד (בהלכה י"ד) השיג על הרמב"ם, וכ' שכשם שאם קיבל טומאה ואח"כ נפסל מאכילת אדם נשאר בטומאתו, כן הדין אם נפסל מאכילת אדם יכול לקבל טומאה.

לחלק יצאת, וש"מ לא אמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך".

בהסברת הוכחת הש"מ השניה דהבערה לחלק יצאת נחלקים רש"י ותוס': לרש"י ההוכחה מדקאמר 'שהוא אב מלאכה' אמנם גם לדעה שללאו יצאת יש איסור לאו דהבערה ביו"ט אך אינו אב מלאכה. הריב"א מוכיח דלמ"ד ללאו יצאת לא היה אסור ביו"ט כיון דאין שם מלאכה עליה - לריב"א. ביו"ט אסור רק מלאכה כמ"ש "כל מלאכה לא יעשה בהם" והבערה שהיא לאו אינה מלאכה ומותרת ביו"ט.

הדברי מרדכי' מסביר את המחלוקת ע"פ מחלוקת אחרת (בב"ק דף ב. ושבט ע"ג): מה הם התנאים להיחשב אב, לפי גירסא אחת צ"ל גם שמלאכה זו נעשתה במשכן וגם דהיתה חשובה - נמנית, ולפי גירסא אחרת מספיק דהוה במשכן. רש"י סובר שכיוון שהבערה היתה במשכן - חשיבי אב ואסורה ביו"ט (רק שהיא בלאו), משא"כ לריב"א צ"ל גם שהמלאכה היתה חשובה והבערה כיון שהיא רק בלאו אינה חשובה ואינה מלאכה ומותרת ביו"ט.

רבנו חננאל מביא הוכחה נוספת "דאי ס"ד ללאו יצאת תיתי עשה להשבתת חמץ לידחי לאו דהבערה" הראשונים מקשים על פי זה כיון דבשבתת יו"ט יש גם מ"ע "ביום הראשון שבתון" ואין עשה דתשבתו מדחי עשה ולא תעשה".

הדברי יחזקאל תירץ, דשבתון הוא רק לשבות ממלאכה, ובשלמא למ"ד לחלק יצאת כיון דיש גם עשה אינו דוחה אך למ"ד ללאו יצאת אינה מלאכה ואין עליה את העשה דשבתון. ולכאורה קשה ביותר

ובאחרונים התקשו בדעת הרמב"ם, דממה נפשך אם כשנפסל מאכילת אדם הוי ע"ז שם אוכל צ"ל הדין שגם יקבל טומאת אוכלין, ואם אין לזה שם אוכלין אזי יפקע ממנו הטומאה כמו אם נפסל מאכילת כלב.

ונראה ליישב, ובהקדים הא דאי' לעיל (כ"א ע"ב): שאם חרך את החמץ קודם זמן מותר בהנאה גם בזמן האיסור, וביאר בזה הריטב"א שחריכת החמץ גורמת לו להשאר במצב הקודם ובאיסורים שהיו עליו אך שלא יקבל איסור חדש, ולכן אם חרכו בשעה חמישית החמץ נשאר אסור באכילה אך לא בהנאה. (ועי' ג"כ בשפ"א שם).

ובהמשך הגמ' אי': "תניא אמר רבי יהודה מעשה בשפחתו של מציק אחד ברימון שהטילה נפל לבור, ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא אם נקבה היא, ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו מפני שחולדה וברדלס מצויין שם" (וממילא צ"ל שגררוהו).

ועד"ז י"ל בנדר"ד, שע"י שנפסל מאכילת אדם וראוי לכלב האוכל נשאר במצבו הקודם ולא יכול לקבל טומאה חדשה, אך אם הי' טמא לפניו נשאר בטומאתו.

וכ' בתוס' (בע"ב, ד"ה ספק): "ואם תאמר האי בור היכא קאי, אי ברשות הרבים אפי' בספיקא אחת טהור, ואי ברשות היחיד מאי משני שהטילה כמין נפל לבור, והתנן (טהרות פ"ו מ"ד) כל ספיקות וספיקי דספיקות שאתה יכול להרבות ברשות היחיד טמא. ויש לומר דגרירת חולדה וברדלס הוי ספק הרגיל כדפי' לעיל".

הנ"ל

### ספק ביאה

וצ"ב, דלכאורה הי' יכול לתרץ עוד כמו שתירץ לעיל דספק זה הינו כספק ביאה (כיוון שמסופק האם כלל יש כאן טומאה או לא), (ואין לומר דספק ביאה היינו רק אם אי"ז ודאי שהי' כאן טומאה, דספק ביאה בדרך כלל היינו שספק אם נכנס למקום הטומאה (וראה מסכת טהרות פ"ו מ"ד ובמפרשים שם), אלא שתוס' כ' דגם כאן הוי (דומיא ד) ספק ביאה).

תנן בפסחים (ט' ע"א): "אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום, דאם כן מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף", ומדייקים בגמ': "טעמא דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדיקה, ואמאי נימא אכלתיה? מי לא תנן מדורות העכו"ם טמאים וכמה ישהה במדור ויהא המדור צריך בדיקה ארבעים יום, ואף על פי שאין לו אשה, וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך אין צריך בדיקה. אמר רבא האי מאי, בשלמא התם אימור הוה אימור לא הוה, ואם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה, אבל הכא דודאי דחזינא דשקל מי ימר דאכלתיה, הוי ספק ודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי".

שהתורה התירה לו להשתמש בפסח, משא"כ לפי חכמים שאוסרים חמץ בפסח הרי שגם המשהה חמץ ודעתו לבערו עובר בב". והנה אף שדעת תוס' לכאורה אינה כן (וכן נראה בתוס' בדף צ"ה שם), מ"מ אפשר לומר כן בדעת רש"י, ועפ"ז מובן, דהרי כאן קימ"י בשיטת ר' יוסי הגלילי ולפי שיטתו אינו עובר בב". (ועפ"ז יש ליישב ג"כ את דברי רב יוסף בע"א, שגם שם כ' רש"י דהיינו לפי ר' יוסי הגלילי).

הת' נתנאל נאור

### עיקר תפילה מדאורייתא

כתב הרמב"ם (ריש הלכות תפילה): "מצוות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלוהיכם (שמות כ"ג כ"ה), מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפילה, שנאמר ולעבדו בכל לבבכם (דברים י"א י"ג) אמרו חכמים איזו היא עבודה שבלב? זו תפילה. ואין מניין התפילות מן התורה, ואין משנה התפילה הזאת מן התורה, ואין לתפילה זמן קבוע מן התורה".

אך הרמב"ן השיג עליו (בהשגותיו לספהמ"צ במ"ע ה') וכתב שעיקר תפילה מדרבנן, עיי"ש. (וע"ע בגמ' תענית דף ב' ע"א, ובשו"ע אדה"ז סי' ק"ו ס"ב, ובדרמ"צ שרש מצוות תפילה בתחילתו, ואכ"מ).

והנה בשו"ת שאגת אריה (סי' י"ד) הביא את מחלוקתם, ואח"כ כתב: "מ"מ אכתי קשה לי דהא . . . תנן (שבת דף ט' ע"ב) מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה, וקא דייק שם בגמ' (דף י"א

ואו"ל, דכיוון שידוע לאיזה מקום נכנס אלא שמסופק האם מקום זה טמא או לא אי"ז נקרא ספק ביאה, כיוון שספק ביאה היינו שמסופק האם נכנס (למקום שודאי טמא).

הת' מנחם מענדל מלכא

### משהה חמץ ודעתו לבערו

תניא בפסחים (דף כ"ט ע"א): "האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, וי"א לא מעל . . . רב אשי אמר . . . הכא בפלוגתא דרבי יוסי הגלילי ורבנן קמיפלגי (האם חמץ בפסח מותר בהנאה), מאן דאמר מעל כרבי יוסי (כיוון שמוותר בהנאה יש שווי לחמץ), ומ"ד לא מעל כרבנן (מכיוון שאסור בהנאה אין לו שווי).

וכ' בתוס': "ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר באותה שהי', דאי אמרת עובר אכתי אמאי מעל לרבי יוסי, הא מיד כשיפדה אותו הוא שלו ומודה רבי יוסי דשלך אי אתה רואה (לעיל ה:), אלא ודאי לא עבר. וטעמא משום דלא ייראה ניתק לעשה (דתשביתו), ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף".

והנה דעת רש"י לכאורה שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו עובר בבל ייראה (ראה רש"י לקמן צ"ה ע"א ד"ה ולא ייראה ובתוס' שם, ולעיל ד' ע"ב ד"ה שבעת ימים ובתוס' שם, ובשו"ת שאגת ארי' סי' פ'), וצ"ב מה יענה על ראי' זו דתוס'.

ואולי יש לומר ובהקדים, דברבינו דוד כאן כתב שדין זה (שהמשהה חמץ ודעתו לבערו אינו עובר בב") הינו רק לפי ר' יוסי הגלילי שמתיר חמץ בהנאה, וממילא מוכח

ועפ"ז יוצא שרק לפי התירוץ הראשון ק"ש מדאורייתא ותפילה מדרבנן, משא"כ לפי התירוץ השני והשלישי אפ"ל שגם תפילה היא מדאורייתא והסיבה שמפסיקין לק"ש ולא לתפילה הוא כי ק"ש זמנה קבוע משא"כ תפילה (התירוץ השני) או כי ק"ש לא צריכה כוונה משא"כ תפילה (התירוץ השלישי). וא"ש דעת הרמב"ם.

ואמנם השאגת אריה עצמו הביא במק"א (סי' א') משנה זו והקשה לדעת שמואל (ברכות דף כ"א ע"א) שק"ש הינה מדרבנן מה הטעם שמפסיקים דווקא לק"ש, ותירץ: "ונ"ל דלשמואל היינו טעמא דמפסיקין לק"ש אע"ג דלחברים העוסקין בתורה, ק"ש אינה אלא מדרבנן, דכיון דאית בה קבלת עול מלכות שמים החמירו בה חכמים יותר מתפלה, וחייבו להפסיק לחברים העוסקים בד"ת לק"ש יותר מתפלה" עכ"ל. ועפ"ז מתורצת קושייתו על הרמב"ם בעוד אופן. (שמטעם זה שבק"ש יש קבלת מלכות שמים - חברים מפסיקין לק"ש משא"כ לתפילה).

הת' ברוך יעקובוביץ'

### "ובלכתך בדרך פרט לחתן"

תנן בברכות (דף י' ע"ב): "ב"ש אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבוקר יעמוד, שנאמר בשכבך ובקומך, ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך, אם כן למה נאמר בשכבך ובקומך, בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים".

ע"א) והא תני ליה רישא אין מפסיקין, ומשני סיפא אתאן לד"ת, דתניא חבירים שהיו עוסקין בתורה מפסיקים לק"ש ואין מפסיקין לתפילה.

(ועפ"ז הקשה): והרי לפי דעת הרמב"ם ק"ש ותפילה יש להן עיקר מד"ת והתוספת מדברי סופרים, דק"ש פרשה ראשונה הוי מהתורה כמש"כ למעלה סי' ב', וכן פסוק אחרון של פרשת ויאמר מפני יציאת מצרים שבה והשאר מתוספת שהוסיפו חכמים על של תורה, וכן תפילה יש לה עיקר להתפלל תפילה קצרה פעם א' ביום ותוספת של דברי סופרים להתפלל י"ח ג"פ ביום. וא"כ במאי איירי הא דחברים שהיו עוסקין בתורה דמפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה, אי מיירי שלא יצאו עדיין ידי חובת ק"ש של תורה א"כ בכה"ג לתפילה נמי מפסיקין אם לא יצאו עדיין ידי חובת תפילה של תורה, ואי מיירי דכבר יצא ידי חובת תפילה של תורה, א"כ בכה"ג לק"ש נמי אין מפסיקין אם כבר יצא ידי חובת ק"ש של תורה כגון שכבר קרא פרשה ראשונה של ק"ש והזכיר נמי יציאת מצרים. . אלא ודאי אין לתפילה שום עיקר ושורש מד"ת וכל עצמה אינה אלא מדברי סופרים" (היינו כדעת הרמב"ן), עכ"ל.

וקושייתו צע"ג, דהנה בירושלמי בשבת (פ"א ה"ב) הקשו על משנה זו מה החילוק בין ק"ש לתפילה, ותירצו: "א"ר אחא ק"ש דבר תורה ותפילה אינו דבר תורה, א"ר בא ק"ש זמנה קבוע תפילה אין זמנה קבוע, א"ר יוסה ק"ש אין צריכה כוונה ותפילה צריכה כוונה, וכ"ה בירושלמי בברכות (פ"א ה"ב).

## הלכה

### הליכה לדבר האסור בשבת

כתב אדה"ז בשו"ע (סי' ש"ו ס"א וס"ב): "וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר (ישעי' נ"ח י"ג), ממצוא חפצך דרשו חכמים חפצין אסורים לבקשם בשבת אפי' בדבר שאינו עושה בו שום מלאכה לא של תורה ולא שבות מד"ס, אלא שעושה איזה מעשה המותר אפי' הליכה בלבדה ומעשה זה או הילוך זה הוא בשביל כדי לעשות אחר השבת איזה דבר שאסור לעשותו בשבת".

והמשיך אדה"ז (ס"ב): "במה דברים אמורים כשניכר הדבר שמתכוון לחפצים האסורים. . . אבל אם הוא בעניין שאין הדבר ניכר שמתכוון לחפצים האסורים אלא לחפצים המותרים הרי זה מותר. לפיכך מותר להלך חוץ לעיר חוץ לתחום ולהתעכב שם עד שתחשך כדי לתלוש פירות ועשבים מגינתו וחורבתו שבתוך התחום ולהביאו לביתו, שאין הדבר ניכר שהולך לשם בשביל תלישת הפירות כי הרואה יאמר שמא מחמת טרדת עיונו בלימודו נמשך והלך עד כה. . . עד שהגיע למקום הפירות ואז נמלך להחשיך עליהם לתלשם ולהביאם לביתו בלילה".

ואח"כ כ' (ס"ג): "אבל מותר להחשיך כדי לשמור פירות המוקצים או אפי' המחוברים שהם חוץ לתחום, ששמירת המוקצה והמחובר הוא דבר המותר בשבת, ואם כשהלך להחשיך לא נתכוון אלא בשביל לשמרם בלבד ואח"כ נמלך לתלשם ולהביאם לביתו במו"ש הרי זה מותר". (במקרה שהולך חוץ לתחום אין

ומקשים בגמ' (דף י"א ע"א): "בשלמא ב"ה קא מפרשי טעמיהו וטעמא דב"ש, אלא ב"ש מ"ט לא אמרי כב"ה. אמרי לך ב"ש א"כ נימא קרא בבוקר ובערב, מאי בשכבך ובקומך בשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש. וב"ה האי ובלכתך בדרך מאי עביד להו, ההוא מיבעי להו לכדתניא: בשבתך בביתך פרט לעוסק במצווה, ובלכתך בדרך פרט לחתן, מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב".

וכ' רש"י: "ואע"ג דחתן נמי עוסק במצווה הוא אי לאו קרא יתירא לא נפקא לן מקרא קמא, דכיוון דעוסק במצווה לא כתיב בקרא בהדיא אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מביתך וממעטינן מינה עוסק במלאכת מצווה דאיכא טרדא, אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים אי לאו קרא יתירא לא אתמעוט".

ובהמשך הגמ' אמרי' שלדעת ב"ש לומדים מ"ובלכתך בדרך" ששלוחי מצווה פטורים מק"ש, וב"ה למרות שגם הם סוברים לימוד זה (לשלוחי מצווה) מ"מ אפשר ללמוד ג"כ שיכול לקרוא בדרך הילוך.

וצ"ב, דהרי מ"ובלכתך בדרך" לומדים למעט חתן, ורש"י ביאר שא"א ללמוד חתן משאר עוסקים במצווה, וא"כ כיצד אפשר ללמוד מזה לדברים אחרים.

הת' מנחם מענדל מלכא

א. בשו"ע (סעי' ט"ז) כתב שאם טיגן דבר שבלילתו עבה בשמן או שאר משקין חוץ ממים מברך 'בורא מיני מזונות' תמיד.

ובסידור (הלכה י"ב) כתב שאם אכל כדי שביעה יש להחמיר שיאכל בתוך הסעודה, כיוון שמשעה רבינו תיקן ברכת הזן כברכה בפני עצמה (כנ"ל).

ב. בשו"ע (סעי' ח') כתב שאם אוכל מדבר שלא רגילים לקבוע עליו סעודה מברך בורא מיני מזונות עד חצי עישרון (שאז מברך המוציא וברכת המזון).

ובסידור (הלכה ב') כתב שאם שבע - אם אכל פחות מכד' ביצים יברך על לחם אחר, ואם אכל למעלה מכד' ביצים יברך המוציא.

ג. בשו"ע (סעי' ח') כתב שאם אכל מלחם שמברכים עליו במ"מ והי' בדעתו לא לאכול כדי שביעה (שאז הייתה ברכתו המוציא וברכת המזון), ואחר שאכל מעט נמלך לאכול עוד - אם במה שנשאר יש קביעות סעודה לבד צריך ליטול ידיו ולברך המוציא, ואם לא נשאר קביעות סעודה לא יברך ברכה ראשונה (כי כבר בירך במ"מ), ואחרי הסעודה יברך ברכת המזון (אם אכל כדי שביעה משניהם ביחד).

ובסידור (הלכה ד') כתב שיברך מעין ג' על מה שאכל, ואח"כ יטול ידיו ויברך המוציא, ואחר הסעודה יברך ברכת המזון אף אם שבע משניהם ביחד. ועפ" הנ"ל אפ"ל שבשו"ע סובר שאם יברך מעין ג' על מה שאכל - לא יצטרף למה שיאכל אח"כ (ולכן כתב שלא יברך מעין ג'),

לומר שמה נמשך בלימודו, וכמ"ש בס"ג, עיי"ש).

ומשמע מדבריו שאם הלך לכתחילה בשביל לתלשם - אזי אסור, ולכאורה קשה שבשביל הרואים אי"ז ניכר שהלך לדבר האסור אלא יכולים לומר שהלך בשביל דבר המותר (לשומרם) ואח"כ נמלך לתלשם, ואולי יש לחלק וצ"ע.

הת' שלום דובער גרשוביץ

### מניין ברכות מדאורייתא

כתב אדה"ז בשו"ע (סי' קס"ח ס"ז - ח'): "מן התורה הי' די ברכה אחת מעין ג', שהרי לא נאמר בתורה אלא פעם אחת וברכת את ה' אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך (דברים ח' י') ודרשו מפסוק זה לברך על המזון ועל הארץ ועל המקדש ודי בברכה אחת לכולם, אלא שחכמים תיקנו לברך על כל אחד בפני עצמו, ולא תיקנו אלא בלחם שרגילים לקבוע סעודה עליו". ועפ"ז יוצא שגם אם שבע ומסופק האם חייב בברכת המזון או בברכה מעין ג' - נחשב ספיקא דרבנן ולא ספיקא דאורייתא.

אך בסידור (סדר ברכת הנהנין פ"ב הי"ב) כתב רבינו: "אף שמניין הברכות הוא מדברי סופרים, מ"מ מאחר שמשעה רבינו עליו השלום תיקן ברכת הזן בברכה בפני עצמה לפתוח ברוך ולחתום בברוך ראוי להחמיר בספיקה כעין ספק של תורה". ועפ"ז יוצא ש(לדעת רבינו בסידור) אם שבע - נחשב כספק של תורה.

ועפ"ז ניתן לבאר בדרך אפשר כמה חילוקים בין מ"ש רבינו בשו"ע (בסי' קס"ח) למ"ש בסידור (סבה"נ פ"ב):

חתכן בסכין של חמץ . . הזיתים עצמן אסורין, אפי' לא ה' הסכין בן יומו כיוון שהן חריפים". ומכיוון שהטעם שאין ליתן מלח הוא מפני שמליח הרי הוא כרותח, והא קיי"ל (יר"ד סי' צ"ו ס"ב ובגו"כ) שהן מליח והן דבר חריף נחשבים כדבר רותח. וצ"ב שלא פירט שם ששמן זית אסור ליתן.

והנה לפי הטעם השני שכ' במלח (דהיינו כיוון שמי פירות ביחד עם מים מחמיצים) לק"מ כיוון שכל היינו דווקא אם הם מעורבים עם מים, משא"כ כשהינם בפ"ע אינם מחמיצים כלל (וכמ"ש בסי' תס"ב ס"ג), וכאן מדובר כשהינם בפ"ע, אך לפי הטעם הראשון צ"ב.

ואולי י"ל שגם לפי טעם זה השמן זית מחמיץ דווקא אם מעורב עם מים, משא"כ כשהוא בפ"ע (שבזה מדובר כאן) אינו מחמיץ, ועפ"ז א"ש.

הת' שניאור זלמן כהן

משא"כ בסידור סובר שגם אם יברך מעין ג' - יצטרף למה שאכל לפני זה כיוון שזה כעין תורה (כי מדובר ששבע).

ד. בשו"ע (סעי' י"ח) כתב שאם קודם הבישול פירר הפת לפרוסות קטנות פחותות מכזית - מברך בורא מיני מזונות אף אם יש עליהם תואר לחם. ובסידור (הלכה י"ג) כתב שכל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול מהן כדי שביעה אם יש עליהם תואר לחם, אלא יברך על לחם אחר תחילה.

הת' ברוך יעקובוביץ'

### מצה עשירה עם מלח ושמן

כתב אדה"ז בשו"ע (סי' תנ"ה סכ"ט): "נוהגין שלא ליתן מלח תוך עיסת המצה ונכון הדבר, לפי שיש אומרים שהמלח מחמם את העיסה שהרי המליח הוא כרותח ועי"כ העיסה נוחה להחמיץ, ועוד שי"א שהמלח דינו כמי פירות שכשהם מעורבין בעיסה שנילושה במים היא ממהרת להחמיץ".

ובמקום אחר (סי' תס"ב ס"א וב') כתב: "עיסה שנילושה במי פירות, אפי' שהתה כל היום בלא עסק עד שנתפחה אין זה חמץ ומותר לאכלה בפסח . . וכל המשקין שבעולם שאינן מתולדות המים . . הם נקראים מי פירות כגון היין ושמרי היין והשמן ומי תותים ורימונים, ושאר כל הפירות".

והנה לכאורה כשם שאין ליתן מלח לעיסה אין ליתן ג"כ שמן זית לעיסה, דהרי כתב אדה"ז (סי' תמ"ז סעי' ס'): "זיתים מחמת מרירותן הן נקראין דבר חריף, ואם



לע"נ  
הרה"ח הנעלה אי"א נו"מ  
עוסק בצ"צ באמונה רב פעלים  
מקושר לכ"ק רבותינו נשיאינו  
הרה"ת ר' **אפרים** ב"ר בנימין  
**זואלף**  
ע"ה

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

**נלב"ע ביום ד' לסדר "זאנשי קודש תהיון לי"**  
**כ"ו שבט ה'תשס"ג**

ת.ג.צ.ב.ה.

לע"נ רפאל חי אקריש

בן יהושע

ולזכות אשתו מרת צילה תחי'

בניו:

רן ורמי

להצלחה בכל מעשיהם ודרכיהם

\* \* \*

לזכות אליהו בן ג'וליה פלח ומשפחתו

להצלחה בגו"ר ובכל המצטרף

בין בגשמיות ובין ברוחניות

לרפואת זיוה בת חוה  
אילנה בת לורה  
לרפואת שלימה ומהירה  
בכל אבריהם וגידיהם  
בתוך שאר חולי ישראל תיכף ומיד ממש.

\* \* \*

לע"נ  
מרת רייזל שושנה  
בת ר' יוסף ז"ל  
נפטרה י"ג תמוז ה'תש"ע  
ת.ג.צ.ב.ה.

לזכות

הגה"ח הרב יצחק אייזיק שי' קעניג

ראש הישיבה

הרה"ח הרב יוסף יצחק שי' בוטמן

משפיע ומשגיח ראשי

הרה"ח הרב מנחם מרדכי שי' קעניג

מנהל רוחני

הרה"ח הרב אליקים שי' זואלף

הרה"ח הרב מנשה שי' חדד

הרה"ח הרב מנחם הכהן שי' לרר

הנהלת ישיבתנו הק'

**הרמיי"ם והמשפיעים שליט"א**

ימלא ה' משאלות לבם לטובה ולברכה

לאורך ימים ושנים טובות ובריאות נכונה

## לזכות הרמי"ם והמשפיעים דש"ג :

הרה"ח ר' יצחק אייזיק שי' קעניג, הרה"ח ר' אהרון שי' כהן, הרה"ח ר'  
מתתיהו שי' וויינברג, הרה"ח ר' יוסף יצחק שי' בוטמן, הרה"ח ר'  
שמעון שי' גופין, הרה"ח ר' מנחם מרדכי שי' קעניג

### ולזכות תלמידי התמימים מסיימי שיעור ג' ה'תשע"א

סוּסָה מנחם מענדל עלוש מנחם מענדל שלמה	יעקובוביץ אלון שניאור צבי	אדג'אשילי מנחם מענדל
ערנטרוי ישראל אהרון פינסון שמואל	יעקובוביץ ברוך כהן שניאור זלמן	איידלקאפ מנחם מענדל
פינסקי מנחם מענדל פיקרסקי אפרים פלדמן יונתן	כהנא נחום מנחם מענדל	איינבך מנחם מענדל אמיתי מנחם מענדל
פריימן מנחם מענדל ציקאשוילי מנחם מענדל	כוחנובסקי לוי יצחק לאטר לוי יצחק	ביר מנחם מענדל בכור מנחם מענדל
קוט חיים שמעון נח קופרמן מנחם מענדל קסטל יהושע תנחום	לויטין מנחם מענדל לויין אליהו מיכל ליטמנוביץ דניאל מנחם	בלשניקוב אהרן יהודה גודמן שמעי' גמליאל מנחם מענדל
קליין דוד אברהם קנייבסקי יעקב קריספין ישראל	ליפשיץ מנחם מענדל לנדו אליעזר	גראבסקי מנחם מענדל
קריסק ברוך יהודה רוזנברג מאיר	מדינה שלום דובער מושקוביץ לוי	גרינווילד יוסף שלמה גרשוביץ שלום דובער
רוחמקין לוי יצחק רוקה אלתר מנחם מענדל	מיפעי לוי יצחק מלכה מנחם מענדל	דייטש שלמה יהודה הלפרין משה צבי
רידי נרי' שלמה ריבקין שניאור זלמן רייטפארט מנחם מענדל	מרינובסקי שמעי' יהודא לייב נאור נתנאל נוב שמואל	הרשקוביץ מנחם מענדל
	ניימרק מנחם מענדל סבח מנחם מענדל סובול יוסף יצחק	וובר אלחנן ווייספיש עמנואל מנחם יעקב וולס שמעון
		חלק מנחם מענדל ציון חזן ישראל חמו יוסף יצחק

להצלחה בגשמיות וברוחניות בהמשך דרכם בישיבות תומכי תמימים

ולחיזוק התקשרותם לכ"ק אדוננו מורנו ורבינו



