

קובץ

# הערות התמימים ואנ"ש

– מעלבורן –

•

גליון קי"ח

י"ב – י"ג תמוז ה'תשע"א

– שנת "ופרצת" –

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה  
מאה ותשעה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
שישים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור ע"י תלמידי ישיבה גדולה – "זאל"  
מעלבורן, אוסטרליא



יוצא לאור ע"י  
**חברי המערכת**  
התלמידים השלוחים  
הת' לוי יצחק בן שבע אסתר ליבעראוו  
הת' מנחם מענדל בן רחל פאלטער

67 Alexandra st. East St. Kilda

Victoria 3183 Australia

YGHeoros@gmail.com

---

# פתח דבר

---

לכבוד חג הגאולה י"ב – י"ג תמוז הבעל"ט ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור קובץ הערות התמימים ואנ"ש - חוברת קי"ח, המכיל ביאורים והערות בסוגיות שונות בש"ס ופוסקים, פרי עטם של ראשי ותלמידי הישיבה שיחיו דישיבה גדולה שבמעלבורן\*.

רוב הענינים שבקובץ זה מיוסדים על מסכת פסחים, הנלמדת בישיבתנו בשנה זו, ועד"ז בכמה ענינים שונים.

ויה"ר שע"י העסק בלימוד התורה והפצתה נזכה ללמוד תורה מפיו של משיח צדקנו בקרוב ממש.

## המערכת

חג הגאולה י"ב - י"ג תמוז ה'תשע"א - שנת 'ופרצת'  
שישים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ק"נ שנה להולדת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע  
מעלבורן, אוסטרליא

---

\* בקשתנו שטוחה לפני המעיין, שבאם ימצא דבר שכדאי להעיר או להאיר עליו, שימציא לנו הערותיו מפני כתבו, להגדיל תורה ולהאדירה.



---

# תוכן הענינים

---

## פתח דבר

### תוכן הענינים

### דבר מלכות

י"ב – י"ג תמוז ..... 6

### גאולה ומשיח

הדגשת ענין הגאולה בפ' בלק ..... 12

### תורת רבינו

דיוק ברש"י ד"ה שמר את הדבר ..... 14

חביבה נפשן של ישראל יותר מן המצוות ..... 17

בענין של בט"ו בחדש קיימא סיהרא באשלמותא...

ושייכותה לזה"י אור הלבנה כאור החמה ..... 20

### נגלה

איסור עשיית מלאכה בערב פסח ..... 22

שיטת רש"י ותוס' באומר "בשר זה לפסח" ..... 25

"הני מתחלי דערלה וכו'" ..... 28

- 28 ..... בגדר אזלינן בתר "כח" – במקום שאפשר למנוע ה"פועל"  
32 ..... שריפת תרומה טהורה עם הטמאה בערב פסח  
32 ..... לדעת רבי יוחנן  
34 ..... בפיו דברי הגמ' ואף הוא פתח ודרש  
40 ..... מנהגי מקום שהלך לשם כשאינן חשש מחלוקת

### חסידות

- 43 ..... בענין החידוש של מ"ת

### הלכה ומנהג

- 47 ..... בענין איסור אכילה בע"ש ועיו"ט - המשך  
52 ..... שיטת הט"ז בהסוגיא דנפלה טיפת חלב על הקדירה מבחוץ  
60 ..... מקור הדין לחוקת העכו"ם





---

# דבר מלכות

---

## י"ב – י"ג תמוז

לקובעו ליום התועדות ו-  
התעוררות לחיזוק התורה  
והיהדות בכל אתר ואתר לפי  
ענינו.

נתבאר כמה פעמים, אשר כל  
דברי רבותינו נשיאינו מדוייקים  
המה, אפילו בנוגע ל"שיחות"  
ואפילו בנוגע לשיחות חולין  
שלהן - שהן צריכין לימוד<sup>4</sup>, ו-  
כ"ש וק"ו שכן הוא בדברי  
תורתם, וביתר שאת כולל -

א. אודות יום י"ב תמוז - היום  
שבו נגאל כ"ק מו"ח אדמו"ר  
ממאסרו<sup>1</sup> אשר נאסר בגלל  
"העבודה הגדולה" אשר עבד  
"בהרבצת תורה וחיזוק הדת"<sup>2</sup> -  
כתב כ"ק מו"ח אדמו"ר, במכתבו  
לחגיגת י"ב תמוז הראשונה  
(בשנת תרפ"ח)<sup>3</sup>, וז"ל "ראוי הוא

---

<sup>1</sup> ביום י"ב תמוז נתבשר כ"ק מו"ח אדמו"ר  
שחופשה ניתנה לו, וניתנה לו תעודת השחרור  
למחרתו - יום י"ג תמוז.

<sup>2</sup> לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו שמובא  
בפנים.

<sup>3</sup> נדפס בסה"מ תרפ"ח ע' קמו. תש"ח ע' 263.  
אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ (ח"ב ע' פ).

<sup>4</sup> סוכה כא, ב. ע"ז יט, ב.



לחזק את היהדות באופן הנרצה כ"א ע"י הקדמת והתחלת חיזוק התורה.

ב. ביאור הדבר:

המושג "יהדות" במובנו הפשוט פירושו כללות הנהגות יהודים בתור יהודים. ולכן יש צורך להדגיש ולקבוע, ש"יהדות" אינה רק הנהגת בני אדם, הדרך שנהגו בו בני ישראל במשך הדורות, מעשה ידי אדם ח"ו - אלא כל כולה ומהותה הוא קיום הוראות התורה שניתנה בסיני מפי הגבורה.

וזהו תוכן ההדגשה "חיזוק התורה והיהדות", שלפני חיזוק היהדות יש צורך לחזק את האמונה וההכרה שרק התורה היא הקובעת מהי "יהדות"<sup>5</sup>, ואין הדבר מסור לבני אדם, שבשכלם יכריעו שענינים מסוימים אלה ביהדות הם חובה, משא"כ ענינים אחרים - אלא כל פרט ופרט שבתורה, עד לחידוש של תלמיד ותיק, ואפילו מנהגי ישראל

**הוראותיהם** (תורה) מלשון (הוראה).

ובענינו - יש לדייק בלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר הנ"ל "חיזוק התורה והיהדות". דלכאורה, "יהדות" ה"ה שם כללי, הכולל כל השייך לדת ישראל - הן לימוד התורה והן שמירת וקיום המצוות (דאורייתא, דרבנן, עד למנהגי ישראל כו'), וא"כ הי' מספיק לומר "חיזוק היהדות" - ומאי קמ"ל ב"חיזוק התורה"?

בפשטות הכוונה בזה להדגיש הענין והפעולות ד"חיזוק התורה", כמו שכותב כמה פעמים במכתבו הנ"ל ע"ד עבודתו ב"הרבצת תורה" (והכוונה כפשוטה - יסוד חדרים, ישיבות ושיעורי תורה ברבים) (עבור בעלי עסק) (וכו') - אבל הו"ל (לכאורה) להקדים את הכל והכלל, "יהדות", ואח"כ להוסיף ההדגשה על הפרט, "תורה".

גם יש לדייק ולבאר לשונו "חיזוק התורה", ולא כלשונו כמה פעמים במכתבו שם "הרבצת תורה".

ונראה לומר, שאתח הכוונות דכ"ק מו"ח אדמו"ר כאן היא - לא לעורר על שני ענינים שונים - התחזקות בעבודת הרבצת התורה והתחזקות בעבודת החזקת היהדות (שמירת וקיום המצוות (וכו') - אלא הכוונה לענין אחד - "חיזוק היהדות"; אלא שאא"פ

<sup>5</sup> להעיר ממאמר הרס"ג (האמונות והדעות מ"ג פ"ז) "אומתנו איננה אומה כי אם בתורותיה".

השם על ידי עבדיו - חכמי ישראל שבכל דור ודור.<sup>9</sup>

[ולא עוד, אלא ש"שיטה" זו - לחלק בין עניני תורה שבע"פ המיוסדים על תורה שבכתב (היינו, הענינים שלמדו חכמים ע"פ י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן) או שהם הלכה למשה מסיני, ל"הגזירות והתקנות והמנהגות"<sup>10</sup> שנתחדשו ע"י חכמי ישראל<sup>11</sup> שבכל דור ודור - ה"ה פתח<sup>12</sup> לכפירה ר"ל בהעיקר שהתורה שבעל פה היא כולה מן ה- שמים<sup>13</sup>].

שנתחדשו בדורות האחרונים (ונתקבלו ברוב תפוצות ישראל<sup>6</sup>) - ה"ה חלק מתורתנו הקדושה, שהיא תורת ה', תורה מן השמים, שניתנה למשה מסיני<sup>7</sup> (כי אפילו מנהג ישראל - תורה הוא<sup>8</sup>).

ומזה מובן, שמי שמקיל בחומרות ומנהגי ישראל שנתקנו והונהגו בדורות האחרונים, בחשבו שהם "מעשה בני אדם", ואשר ע"כ אין הוא מחויב לקבלם על עצמו - הרי אין התנגדותו בנוגע לאיזה ענינים פרטים של "יהדות" וחסר הוא מעשים אחדים, אלא שזהו בניגוד ממש לעיקרי היהדות, שכולה אינה מעשה בני אדם, אלא כל פרט ופרט שבה הוא דת שגילה

<sup>9</sup> אלא שבזה גופא מחלקת התורה כמבואר ע"פ חכמי התורה: הלכה חומרא מנהג שנתקבל במקום אחד ובמקום שני נתקבל ע"פ כללי התורה מנהגי' (ראה הקדמת הרמב"ם לספר היד). ועוד.

<sup>10</sup> ל' הרמב"ם הל' ממרים פ"א ה"ב וג'. וראה גם הקדמת הרמב"ם שם. ועוד.

<sup>11</sup> ראה רמב"ם הל' ממרים שם. ובארוכה - בהקדמתו לפירוש המשניות.

<sup>12</sup> אף שחלוקים המה (דאורייתא, ד"ס וכו') כנ"ל - הרי זה הוא רק מפני שכן רצה הקב"ה וגילה בתורתו תורה אור חילוקים אלה.

<sup>13</sup> הל' תשובה פ"ג ה"ח ובכס"מ שם. וראה פיה"מ פ' חלק היסוד הט'.

<sup>6</sup> ראה בפרטיות הל' ממרים פ"ב. ע"ש. — וראה הערה 9.

<sup>7</sup> ראה מגילה יט, ב. ירושלמי שם פ"ד ה"א. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד. שמו"ר ספכ"ח. שם רפמ"ז. ויק"ר רפכ"ב. ועוד. וראה לקו"ש חי"ט ע' 252 הערה 21.

<sup>8</sup> ראה תוד"ה נפסל (מנחות כ, ב). רמ"א יו"ד סשע"ו ס"ד. וראה ירושלמי פסחים פ"ד ה"א. ועוד.

וכמשנ"ת כמה פעמים בפירוש דיוק לשון המשנה<sup>14</sup> "הוי מתלמידי של אהרן כו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" - שצריכים לקרב את הבריות לתורה, ולא להיפך, "לקרב" ולהוריד את התורה ח"ו אל הבריות, על ידי וויתורים ח"ו ו- פשרות וגרעונות בהלכות התורה - גם אפילו באם נדמה שיתכן ופשרה זו דוקא תועיל (לפי דעתו) לקרב את הזולת לתורה ומצוותי, עכ"פ לקיום מצוות אחדות; כי, כנ"ל, תורתנו הקדושה היא תורת אמת, ולא ניתנה לפשרות, וכאו"א מישראל, מבלי הבט על מצבו ומקומו, חובתו לקבל את כל התורה כולה לשמור ולקיים כולה.

ואין זה סותר לכך שההשתדלות בחיזוק היהדות היא, כפי שמפורש, "בכל אתר ואתר לפי ענינו", ועד שלפעמים צ"ל ההשתדלות באופן דלאט-לאט - ועד שמי שהוא בגדר תינוק שנשבה לבין העכו"ם, יתחיל בקיום מצוה אחת וכיו"ב

ג. ויש לומר, שהצורך בהדגשה זו, "חיזוק התורה" לפני חיזוק היהדות, הוא בגלל המשך הענין בהוראה זו - "חיזוק התורה והיהדות) בכל אתר ואתר לפי ענינו":

אילו הי' חיזוק התורה והיהדות רק ב"עיר מלאה חכמים" וכיו"ב - אין צורך בהדגשה הנ"ל, דפשיטא אצל כאו"א שכל מהות היהדות היא היותה תורת השם; אבל כיון שהמדובר הוא בחיזוק היהדות "בכל אתר ואתר לפי ענינו", יש צורך לשלול טעות, שהיהדות ניתנה להשתנות ח"ו וח"ו לפי תנאי הזמן והמקום. ועוד זאת, הרי יש "אתר" שאנשיו רחוקים מאד מיהדות ואא"פ להשפיע עליהם שיקבלו על עצמם עול שמירת כל התורה כולה לכל פרטי, באופן ש"ענינו" של "אתר" זה דורש להסתפק (לפי שעה) בהשתדלות על מנת שיקיימו (רק) מצוות אחדות (וכיו"ב).

ולכן, כאשר עוסקים בחיזוק היהדות "בכל אתר ואתר לפי ענינו", צריכים לזכור תמיד (ההקדמה) שקודם חיזוק היהדות בא "חיזוק התורה", שה"יהדות" נקבעת ונבנית אך ורק על חיזוק יסוד התורה, שלא ניתנה להשתנות מצד שינויי הזמן והמקום.

<sup>14</sup> אבות פ"א מ"ב.

ד. וזוהי ההוראה בפועל, שצריכה לשמש כיסוד לההתועדויות דחגיגת חג הגאולה די"ב תמוז - שהעסק בחיזוק היהדות צ"ל מיוסד על שני עיקרים אלה, ובשני הקצוות:

העיקר הא' הוא - "חיזוק התורה והיהדות", והיינו האמונה הטהורה שכל ענין של יהדות נקבע אך ורק על ידי התורה שהיא מן השמים (ואינו מעשה בני אדם כלל וכלל ח"ו ור"ל), ובמילא לא שייך שיהי' בזה פשרה, וויתור או גרעון בתורה ומצוותי', כי כשם ש"אני ה' לא שניתי"<sup>16</sup>, כך אין שייך שינוי ב-"יהדות" שהיא דבר השם.

וביחד עם זה חייבים להשתדל בחיזוק היהדות "בכל אתר ואתר לפי ענינו", דאע"פ שהמדובר ב"אתר" שהוא רחוק לעת עתה מיהדות ומה גם מקיום כל התורה כולה, וההשתדלות שם היא "לפי ענינו" (כנ"ל באורך)

- אבל ביחד עם זה באמת, ודוקא מתוך אמת לוקחים

(כנ"ל) - כי אין פירוש הדברים שעושים פשרות בתורה ויהדות, אלא ע"ד שמצינו בנוגע ללימוד התורה, שעם תינוק מתחילים בלימוד הא"ב, ואח"כ הולך מחיל אל חיל: לימוד צירוף כמה אותיות, כמה תיבות ועד שזוכה ללמוד את כל התורה כולה; ופשוט, שלימוד הא"ב עם תינוק אינו "פשרה" כלל, ואין בזה כל וויתור או גרעון כלל וכלל, אלא זהו סדר הלימוד, מן ההתחלה אל ההמשך וכו' דייקא;

וכן הוא בנוגע לקיום המצוות, "חיזוק היהדות" - דכאשר מתעסקים עם "תינוק" (ברוחניות), שאין לו שום ידיעה בעניני יהדות, צריכים לכל-לראש ללמדו את הא"ב של "יהדות"; אבל תיכף בהתחלה זו יודע "התינוק" שאין הא"ב (שבזה התחיל) כל התורה כולה, אלא שבמצבו עתה (שהוא "תינוק" כו') הרי מתחילים בקיום מצוה אחת, ובמשך הזמן ילך מחיל אל חיל, ו"מצוה גוררת מצוה"<sup>15</sup>.

<sup>16</sup> מלאכי ג, ו.

<sup>15</sup> אבות פ"ד מ"ב.

וכמבואר בספר התניא<sup>19</sup>, ד"מי שאינו חבירו (בתורה ומצות) ואינו מקורב אצלו", אסור לשנאותו ח"ו (גם אם ראה שחטא), אלא "ע"ז אמר הלל הזקן<sup>14</sup> הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, לומר. צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'".

ועל ידי ההשתדלות באהבת ישראל, לכאו"א מישראל ממש, זוכים לברכת ה', ד"ברכנו אבינו (כאשר) כולנו כאחד"<sup>20</sup> דוקא,

עד לברכה העיקרית והפנימית - גאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת י"ג תמוז תשכ"ט – נדפס בלקו"ש חל"ג ע' 145)

וכובשים (נעמט מען איין) את האדם -

אסור לו לאדם לעמוד מרחוק [כאותם האומרים, שרק עם יהודים יראים ושלמים יש להתעסק כדי לחזק ידיהם בשמירת התורה ומצוותי', אבל לא עם אלה החסרים בזה ועאכו"כ - אלה הרחוקים מתורת ה' ועבודתו],

אלא חייב להשתדל בכל כחו לקרבם לתורה ומצוותי', כהוראת הבעש"ט<sup>17</sup> ע"ד גודל הענין של מצות אהבת ישראל לכאו"א מישראל, גם למי "שלא ראה אותו מעולם", וכמשנ"ת במק"א<sup>18</sup> שהכוונה בזה היא גם ברוחניות הענינים, שגם יהודי שרחוק מיהדות עד שלכאורה אין לו שום שייכות עמו ביהדות, הנה גם אותו צריך לאהוב עד כדי להשתדל לקרבו לתורה וליהדות - דברים הכי יקרים בכל העולם כולו;

<sup>19</sup> פרק לב.

<sup>20</sup> ברכת שים שלום בתפלת העמידה (הובא בתניא שם לפנ"ז).

<sup>17</sup> "היום יום" טו כסלו (וראה שם ג' אדר א' בשם אדה"ז. ועוד).

<sup>18</sup> לקו"ש ח"א ע' 201.

---

# גאולה ומשיח

---

## הדגשת ענין הגאולה בפ' בלק

התמים משה ארי' שי' וולבובסקי  
שליח בישיבה

בשיחת ש"פ בלק, י"ז תמוז תנש"א (סה"ש תנש"א ע"ב ע' 683 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו המעלה בשבעה עשר בתמוז שחל בשבת, לגבי שאר השבתות שבאמצע ימי בין המצרים (סעי' ה ואילך). דאף שענינם של השבתות דבין המצרים הוא התיקון לענין הבלתי רצוי דבין המצרים (ע"פ מ"ש באוה"ת) מ"מ יש חילוק בין השבתות שבאמצע ג' השבועות להשבת שבהתחלת (וסיום) ג' השבועות – דבשבתות שבאמצע ג' השבועות מודגש (תחילה) ענין החורבן והגלות, ואח"כ מודגש הצורך בתיקון ע"י השבתות, שענינם גאולה. משא"כ בשנים שי"ז תמוז (התחלת ג' השבועות) חל בשבת – עיקר ההדגשה היא על ה"טוב" די"ז תמוז וד"בין המצרים", דהיינו שלא נרגש החורבן והגלות, אלא ההכנה לגאולה.

ועפ"ז מבאר החילוק בין אופן הגאולה שבפרשת פינחס ("פינחס זה אליהו") לאופן הגאולה שבפרשת בלק ("בפרשת בלעם . . נבא בשני המשיחים") – שהגאולה שבפרשת פינחס, כיון ששייכת לבין המצרים, נרגש ומודגש בה בעיקר התיקון דהחורבן והגלות, משא"כ הגאולה שבפרשת בלק, כיון שהיחס שלה לבין המצרים הוא באופן שאינה שייכת כ"א למעלה מבין המצרים, נרגש ומודגש בה בעיקר מעלת ושלמות הגאולה כשלעצמה (גם אם לפני"ז אין מצב של חורבן וגלות). וממשיך לבאר שענין זה מודגש גם באופן שהתורה העידה על ביאת המשיח בפרשת בלעם, עיי"ש.

ולכא' צע"ק, שהרי לעיל בהשיחה (בסעי' ד) בענין הקשר בין ביטול הצום ופרשת בלק, מבאר כ"ק אדמו"ר שבזה שהתורה העידה על משיח "בפרשת בלעם", שבה מודגש ש"לא אבה ה"א לשמוע אל בלעם ויהפוך ה"א לך את הקללה לברכה",

מרומזת הפיכת הגלות לגאולה. ובקשר לפ' פינחס ("שמתחילין לקרוא במנחת שבת") מבאר ש"פינחס זה אליהו", מבשר הגאולה. ומבאר בפרטיות יותר – בנוגע לתוכן הפרשה: מנין בני"י ("ואחד לעתיד לבוא"), חלוקת הארץ (דזה כולל גם השלימות דחלוקת הארץ בימיה"מ), וקרבנות המועדים (שבזה מרומזת הפיכת הצומות לששון ולשמחה ולמועדים טובים).

דמזה משמע לכאו' שענין הפיכת גלות לגאולה מודגש דוקא בפ' בלק, משא"כ בפ' פינחס שהדגשת ענין הגאולה אינו קשור כלל עם ענין הגלות. ולכאו' צע"ק.



---

# תורת רבינו

---

## דיוק ברש"י ד"ה שמר את הדבר

התמים שמעון ישראל הכהן שי' דובינסקי  
שליח בישיבה

על הפסוק "ויקנאו בו אחיו ואביו שמר את הדבר" מעתיק רש"י תיבות שמר את הדבר ומפרש היה ממתין ומצפה מתי יבא, וכן (ישעיה כו ב) שומר אמונים וכן (איוב יד טז) לא תשמור על חטאתי, לא תמתין.

ומבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו הטעם שלא הסתפק רש"י בפסוק הא' להגדיר ולפרש תיבת "שמר" והוסיף פסוק ב. והוא כי בפסוק הא' "שומר אמונים" זהו אכן מגדיר תיבת שומר שהוא ממתין ומצפה לענין מסויים, אלא שמ"מ אין זה מספיק להסביר פסוק שמר את הדבר, כי כשאדם ממתין (ועאכו"כ כשהוא מצפה) למשהו הרי הוא עומד בתנועה של קירוב אל הדבר ההוא, ולכן כתיב שומר אמונים ולא שומר את האמונים כי בפסוק זה ישראל מצפים ל"אמונתו של הקב"ה" בבחי' קירוב ולכן שומר סמוך לאמונים, משא"כ בפסוק שמר את הדבר הרי יש הפסק את בין שמר להדבר והו"א שאין פירושו כאן ממתין ומצפה, ולכן מביא רש"י גם פסוק ב' דאע"פ שיש הפסק – לא תשמור על חטאתי – ומ"מ פירושו להמתין, כן בשמר את הדבר שפירושו



להמתין ולצפות. [אלא שפסוק זה הב' אינו מספיק להגדיר, ולכן מביא רש"י קודם פסוק שומר אמונים, ע"ש הביאור, ועפ"ז יבואר עוד דיוקים ברש"י ע"ש].

ויש להעיר ולבאר בדרך אפשר הטעם שאכן כתיב בקרא שמר את הדבר בהפסק "את" בין "שמר" ל"הדבר", די"ל שבנדון דידן שיעקב אבינו לא ידע בכירור איך יקויים החלום ואיך יתרחש בפרטיות (עיי' בשיחה חלק ל"ה פ' וישב (א)) על זה נופל הלשון את הדבר דאע"פ דבכללות שמר יעקב וציפה לחלום יוסף שיקויים, מ"מ בפרטיות הואיל ולא ידע בפרטיות איך יקויים החלום דאין חלום בלא דברים בטלים<sup>1</sup> לכן במדה מסויים הי' קצת הרגש ריחוק<sup>2</sup> מזה. ועפ"ז מדוייק הלשון ברש"י "מתי יבא" (ולא מתי יקויים וכיו"ב) שזה נופל על דבר שהוא לא כ"כ בקירוב וצריך ש"יבא".

וע"פ כל הנ"ל יש לבאר מה שפרש"י (סוטה יח ב' ד"ה שומרת יבם וכנוסה) על שומרת יבם וז"ל: שומרת יבם מצפה וממתנת ליבם שייבמנה כמו ואביו שמר את הדבר (בראשית לז) לא תשמור על חטאתי (איוב יד). דהתם מקדים מצפה לממתנת. וי"ל שביבמה הרי היבום הוא [בפרט א'] קרוב יותר, שהרי היא יודעת כל הפרטים שבזה [ובפרט שמצוות יבום קודם לחליצה והיא מקווה שאכן יבנה היבם בית אחיו], אלא שהואיל והיא לא יודעת בוודאות אם ירצה לייבם לכן "ממתנת", ועפ"ז י"ל דהתם הואיל ובעיקר הו' ממתין היינו באופן דלא ידע באיזה אופן ומתי יקויים החלום, לכן מקדים ממתנה אלא שהוא – ההמתנה – באופן דמצפה שרוצה שיקויים (ובפרט שממתין בלבד אפשר לפרש להיפך שממתין שלא יקויים כמ"ש בשיחה דילן (ח"ה)), משא"כ ביבמה בעיקר היא מצפה שהוא ייבמנה אלא שבזה גופא היא ממתנת אם ירצה או לא. י"ל שלכן מביא רש"י בסוטה הפסוקים ואביו שמר הדבר שבזה רואים ענין ההמתנה והציפוי (אע"פ ששם לאו דוקא מודגש ציפוי יותר מהמתנה. וי"ל שלכן מביא רש"י גם תיבת "ואביו"<sup>3</sup> שבזה מדגיש יותר ענין הציפוי כאב שמקווה לטוב בנו וי"ל שמביא פסוק זה דוקא ולא שומר אמונים, כי נוסף לזה שהוא קודם הנה בזה

1 דברים בטלים לשון רבים היינו חוץ מהפרט שרחל ישתחוה ליוסף שזה דבר בטל כי היא כבר מתה הנה יש עוד דברים בטלים, ובפרט שבחלום יוסף הי' יעקב אמור להשתחוות ליוסף שזה באמת הי' צער גדול ליעקב, ובוודאי לא הי' מצפה לזה.

2 ובפרט שיעקב לא ידע בכמה זמן יקויים החלום עשר שנים או עשרים שנים וכו'.

3 משא"כ ברש"י על החומש.

מודגש ב' הענינים דהמתנה וציפוי, משא"כ שומר אמונים לאו דוקא ההמתנה וציפוי הוא באותו מידה כבנידוד, וי"ל שלכן מביא רש"י אח"כ לא תשמור על חטאתי שזה ענין הב' כאן והעיקר הוא הציפוי) אלא שהואיל ויש גם ענין ההמתנה – מצד הספק – לכן מביא רש"י גם הפסוק לא תשמור על חטאתי.

ויש להוסיף יותר שמצינו ביבמות (דף לח א) שמפרש רש"י התם "שומרת יבם": "ממתנת ומצפה ליבום וי"ל שהתם הואיל והיא שומרת יבם רק מאירוסין (כמ"ש בגמ' שם) לכן היא אינה מצפה כ"כ, והעיקר י"ל שהוא אינו רוצה כ"כ ולכן היא "ממתנה ומצפה"<sup>4</sup>.




---

4 אלא שרש"י מביא מגמ' כתובות לחבר וצ"ע.

# חביבה נפשן של ישראל יותר מן המצוות

התמים משה שי' ווינער

תלמיד בישיבה

א. בלקו"ש ח"ג פ' תזריע מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לשון הרמב"ם (הל' מילה פ"א הי"ח) "אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי, שסכנות נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן, ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם". ומדייק שהרמב"ם נותן כאן שני טעמים שאין מלין ולד חולה: (א) סכנות נפשות דוחה את הכל, ו(ב) אפשר למול לאחר זמן. ומקשה שהמלים האחרונים "א"א להחזיר נפש א' מישראל לעולם" הם לכאורה שייכים יותר לטעם הראשון ש"סכנות נפשות דוחה את הכל", וא"כ למה כותבם הרמב"ם אחר טעם השני ד"אפשר למול לאחר זמן"?

ומבאר שמילים אלו "אי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" הם נוסף על הפשוט גם מרמזים הסבר על מה שאמר לפני"ז "ואפשר למול לאחר זמן", שלכאורה יש להקשות מה מועיל אם ימול לאחר זמן לתקן למפרע את כל הזמן שלא הי' הולד נימול? ולרמזו הסבר ע"ז, הרמב"ם אומר, דוקא כאן אחר טעם השני, "אי אפשר להחזיר נפש א' מישראל לעולם" כלומר: א"א לבטל הקשר וכריתות ברית שהקב"ה התקשר עם ישראל. דהיינו קשר זה הוא למעלה מכל חשבונות ולעולם הוא בשלימות אפי' משנולד. וזהו ההסבר ש"אפשר למול לאחר זמן" – דהיינו שאפי' כאשר מלים אחר זמן, פועל למפרע - כי ענין מילה הוא לגלות קשר זה עם הקב"ה שהי' ענין שהוא בתוכו כבר משנולד.

ב. והנה מהא דקאמר כ"ק אדמו"ר "די ווערטער זיינען נוסף על הפשוט אויך מרמז א הסבר..." נמצא שיש כאן ב' פירושים בלשון הרמב"ם, "וא"א להחזיר נפש א' מישראל לעולם". (א) פירוש הפשוט: שא"א להחיות את המת. (וכוונתו להסביר טעם הראשון שסכנות נפשות דוחה את הכל). ו(ב) פירוש המרומז: שא"א לבטל את הקשר העצמי של כאו"א מישראל להקב"ה ושהוא לעולם בכל התוקף. (וכוונתו להסביר טעם השני שאפשר למול לאחר זמן).

והנה ידוע שצריכים לראות את הפירוש הפנימי, מתוך פי' הפשוט. וכמו שאומר כ"ק אדמו"ר בד"ה גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (ח"ו, ס"ד, ע' עדר) "דפירוש גל

עניי ואביטה נפלאות מתורתך הוא שראיית הנפלאות דתורה (נשמתא דאורייתא ונשמתא לנשמתא) תהי' מתורתך, מתורה הנגלית" וכן להלן (ס"ז ע' רע"ו) "בנוגע לביאור הענינים (הפסוקים, בקשות וכו') שאומרים בתפלה, שהביאורים הכי נעלים צריכים להיות בהתאם [ועד שידיעתם תהי' מתוך] פירוש המלות דתפלה כמו שתינוק מבין . . ענין זה הוא בכל הענינים שבתורה..."<sup>1</sup>.

א"כ בנדו"ד צריכים ביאור לכאורה מהו הקשר בין ב' הפירושים ב"א"א להחזיר נפש א' מישראל לעולם". שא"א להחיות מתים, ושא"א לבטל הקשר העצמי בין ישראל והקב"ה. ואדרבה, לכאורה הם הפכים זמ"ז: הא דא"א להחיות מתים הוא ענין של היפך החיות וענין הכי מצער והא דא"א לבטל הקשר העצמי של כאו"א מישראל עם הקב"ה הוא ענין הכי נעלה?<sup>2</sup>

ג. וי"ל הביאור בזה, ע"פ רש"י ביומא דפ"ב ע"ב ד"ה מאי חזית וז"ל [באמצע דבריו]: "וחי בהם ולא שימות בהם טעמו של דבר לפי שחביבה נפשן של ישראל יותר מן המצוות אמר הקב"ה תבטל המצוה ויחי' זה". נמצא דכל הדין דסכנות נפשות דוחה את הכל, טעמו הוא מפני שנפשות ישראל חביבין מן המצוות.

ואולי י"ל שרש"י זה הוא ע"ד המארוז"ל (סדא"ר, פי"ד) "ישראל קדמו לתורה" דקאי על ההתקשרות העצמי שבין ישראל והקב"ה שלמעלה מהתקשרותם שע"י תורה<sup>3</sup>. א"כ הא דסכנות נפשות דוחה את הכל הוא מפני הקשר העצמי בין ישראל והקב"ה.

ועפ"ז מובן הקשר בין ב' הפירושים ב"א"א להחזיר נפש א' מישראל לעולם" שגם הפי' הפשוט דקאי על הטעם הראשון שאין מלין ולד חולה, מפני שסכנות נפשות דוחה את הכל, ענינו ג"כ הוא מצד הקשר העצמי בין ישראל והקב"ה כנ"ל מהרש"י

1 ואולי י"ל בדא"פ דבריים אלו הם חידוש והוספה על הדברים מסעיף ד', דשם משמע שהענין כפי שמבואר ע"פ חסידות צריך להיות נראה בתוך הענין ע"פ נגלה אבל מכאן משמע יותר מכן שהענין כפי שמבואר ע"פ חסידות יהא מובן מתוך פירוש המלות של הענין ע"פ נגלה (ומבקש מקוראי הגליון להעיר).

2 והוא גם ענין של חיות שנאמר ואתם הדבקים בה' אלוקים חיים כולכם היום.

3 ראה לקו"ש חכ"ו ע' 181 שמביא הענין דישראל קשור עם הקב"ה למעלה מע"י התורה ובהע' 64 מביא ע"ז מארוז"ל ישראל קדמו לתורה.

שזהו בדיוק ענינו של הפירוש המרומוז ד"א"א להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" שא"א לבטל הקשר העצמי בין ישראל והקב"ה<sup>4</sup>.



---

4 ולכאורה נמצא שהפי' בההלכה הוא שאין מלין אלא וליד שאין בו חולי מפני שנפשו וחיותו קשורים עם הקב"ה בעצם וזה קודם לכל דבר. ומטעם זה גופא גם אפשר למול לאחר זמן ולתקן למפרע הזמן שלא הי' לו ברית כי הברית מילה ענינה לגלות קשר העצמי הזה וקשר זה הוא בהתינוק משעה שנולד.

# בענין של בט"ו בחדש קיימא סיהרא באשלמותא... ושייכותה לז' אור הלבנה כאור החמה

הרב מנחם מענדל שי' רימלער  
א' מאנ"ש במעלבורן

מובא בתניא לקו"א פ' ל"ז וז"ל "...כי כללות ישראל שהם ששים רבות נשמות פרטיות הם כללות החיות העולם כי בשבילם נברא וכל פרט מהם הוא כולל ושייך לו החיות של חלק אחד מששים רבוא מכללות העולם...".

והנה בלקו"ש ח' י"ט ע' 448 מזכיר מה שנאמר בגמ' סוכה דף כט. "שישראל מונים ללבנה", ומסביר שם, וז"ל: "שאחד הטעמים בזה הוא שישראל דומים ללבנה, ודברי ימי ישראל הם עליות וירידות בדוגמת הלבנה ועתידים להתחדש כמותה ועד דקיימא סיהרא באשלמותא בט"ו בחודש שאז אור הלבנה במילואו ובשלימותו..." עכ"ל.

ובלקוטי תורה פ' צו בד"ה והי' אור הלבנה כאור החמה דף יו"ד ע"א בסופו מביא ב' פירושים בפסוק זה, והראשון הוא שאור הלבנה יהי' כמו אור החמה דעתה וברך יו"ד ע"ד מביא מהשל"ה פ' ענין בתולה נשאת ליום הרביעי שבו נתלו המאורות שהי' בבחינת שני המאורות הגדולים ואח"כ נתמעטה הירח, אך כי נפלתי קמתי בבחי' משמח חתן וכלה ולעתיד מהרה ישמע כו' יהיו שוין בקומתן, על כן הוא ליום הרביעי דוקא.

ונמצא לפי כל האמור לעיל שהמצב של ישראל בזמן הגלות דוקא, נמשל לירח המתגדל ומתמעט שיש בו עליות וירידות וישנו גם מצב של קיימא סיהרא באשלמותא שהיא בט"ו בחודש שהנמשל הוא לישראל בזמן שהם קיימים בשלימות אבל עדיין אין זה כמו השלימות דלע"ל. שאז אור הלבנה יהי' לא רק בשלימות, אלא עוד יותר מזה מכיון שיהי' כמו אור השמש. ואולי יש לומר שהשלימות של קיימא סיהרא באשלמותא מכיון שהיא בט"ו בחודש הרי הנמשל מזה הוא לישראל בזמן שהם במצב של גאולה אבל עוד לא במצב של גאולה נצחית. וכמו בגאולת מצריים ונס של פורים שהיו בט"ו שאז קיימא סיהרא באשלמותא ומ"מ אחרי גאולת מצריים היתה עוד גלויות ואחרי נס פורים - אכתי עבדי דאחשורוש אנן. ולכן הרי זה ממש כדוגמת הירח דעכשיו, שאחרי שלימותו באה לידי עוד מיעוט. אבל לע"ל בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקינו שיהי' גאולה שאין אחרי' גלות הרי אז יהי' הלבנה כמו השמש שאינה באה לידי מיעוט ותמיד נראית וקיימת בשלימותו.

והנה מכיון שיש שייכות בין בהירות השמש לישראל, שלע"ל בהירות הלבנה יהי' כמו בהירות השמש דעכשיו על כרחך צ"ל שישנו בשמש הענין דס' רבוא.

וראה זה פלא שכן מצאתי בספר מדע של חכמת התכונה הכללית, שעל פי חשבון התכונה, בהירות השמש הנראית בארץ היא פי ששים רבוא מאור הלבנה כשהיא במילואו!!!

SOLAR DATA	
<b>Distance from Earth</b>	149,597,893 km (92.970,000 mile or 1 astronomical unit)
<b>Mean distance from centre of Galaxy</b>	25,000 light-years
<b>Velocity round centre of Galaxy</b>	220 km/s (140 miles/s)
<b>Revolution period round centre of Galaxy</b>	225,000,000 years
<b>Apparent diameter</b>	max. 32' 35", mean 32' 01", min. 31' 31"
<b>Density, water = 1</b>	1.409
<b>Mass, Earth = 1</b>	332,946
<b>Mass</b>	$2 \times 10^{27}$ tonnes
<b>Volume, Earth = 1</b>	1,303,600
<b>Surface gravity, Earth = 1</b>	27.9
<b>Escape velocity</b>	617.5 km/s (384 miles/s)
<b>Mean apparent magnitude</b>	-26.8 (600,000 Full Moons)
<b>Absolute magnitude</b>	+4.83
<b>Spectrum</b>	G2
<b>Surface temperature</b>	5500°C
<b>Core temperature</b>	about 15,000,000°C
<b>Rotation period (equatorial)</b>	25.4 days.
<b>Diameter (equatorial)</b>	1,392,000 km (865,000 miles)



---

# נגלה

---

## איסור עשיית מלאכה בערב פסח

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א  
ראש הישיבה

תנן בריש פרק מקום שנהגו (פסחים נ', א') דאיסור עשיית מלאכה בע"פ לפני חצות תלוי במנהג המקום. אבל אחר חצות אסור מן הדין ומשמתנין ליה אם עבר ועשה (עיי"ש בסוגיית הגמ'). ובתוס' (שם ד"ה מקום שנהגו) פ"י טעם האיסור שהוא משום דזמן קרבן פסח הוא מחצות ואילך וביום שמביא אדם קרבן הוי לו כמו יו"ט ואסור במלאכה. והתוס' הוכיחו מדברי התלמוד ירושלמי שאיסור זה הוא מן התורה, ואח"כ כתבו דנראה דאף בזה"ז דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם, עכ"ל התוס'. ומפשטות דבריהם משמע שר"ל דכמו שהי' אז אסור מה"ת כמו"כ היום הוה איסור תורה לעשות מלאכה בע"פ אחר חצות אע"פ שאין לנו קרבן פסח כלל.

אמנם עיי' בר"ן (על הרי"ף) שחולק על התוס' וס"ל דכל האיסור מלאכה אינו אלא מדרבנן ומ"מ אסור גם היום כמו כל דבר שנאסר במנין שצריך מנין אחר להתירו, עיי"ש. וכ"כ אדה"ז (סי' תס"ח סעי' א' וב') שגם בזמן המקדש לא הי' האיסור מלאכה אלא מדבריהם וגם עכשיו לא נתבטל האיסור עד שנתוועדו כמנין הראשון להתירו בפירוש, עיי"ש.

והנה הצ"ח תמה על דברי התוס' בזה דס"ל דלא נתבטל האיסור גם בזה"ז ותוכן קושייתו הוא דבשלמא לדעת הר"ן דס"ל דכל האיסור מתחילתו אינו אלא משום תקנת חכמים שפיר שייך לומר דגם עכשיו לא נתבטלה תקנתם כיון דלא נתוועדו ב"ד כמותם להתירו. אבל לדעת התוס' דס"ל שאיסור תורה הוא, והיינו דקאמרה תורה דביום הקרבת הק"פ אסורים כל ישראל לעשות מלאכה משום קרבנם, א"כ האיך נאמר דגם אם אין קרבן מ"מ עדיין אסור הוא, והלא אין כאן שום תקנת חכמים כלל אלא איסור



מה"ת, וכל איסור זה לא נאמר אלא משום הקרבן, וא"כ במקום שאין קרבן לא אסרה תורה כלל והאיך כתבו התוס' שכיון שנאסר אז אסור לעולם? ועיי"ש בהמשך דבריו מה שהוכרח לחדש בכדי להסיר קושיא זאת.

וי"ל בזה בהקדים דברי הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ו ה"ט) שהאריך לבאר מהו קרבן העצים, ואח"כ כתב וז"ל: והי' להם כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה. ודבר זה מנהג, עכ"ל. ובמל"מ (שם) תמה על מ"ש הרמב"ם שדבר זה מנהג, שמשמע מזה שאין בו איסור, מדברי התוס' והר"ן הנ"ל דנחלקו אם האיסור הוא מה"ת או רק מדרבנן, אבל לדעת שניהם אינו מנהג לבד אלא איסורא נמי איכא. ואח"ז הביא דברי הרמב"ם עצמו בהל' יו"ט (פ"ח הי"ז) שכתב שהעושה מלאכה בע"פ אחר חצות מנדין אותו או מכין אותו מכות מרדות אם לא נידוהו, מפני שיום י"ד בניסן יש בו חגיגה ושחיטת קרבן, עכ"ל. הרי לפנינו שגם הרמב"ם ס"ל דמנדין ומכין אותו בשביל זה, וא"כ האיך כתב שאינו אלא מנהג? וכתירוץ ע"ז כתב המל"מ, וז"ל: ואולי ס"ל לרבנו דדוקא פסח וחגיגה שהוא כולל לכל ישראל אסרו חכמים במלאכה, אבל יחיד המביא קרבן לא אסרו אלא שישראל נהגו כן. וכעת לא ידעתי מנין לו חילוק זה, עכ"ל המל"מ.

והנה עיי' דברי הרמב"ם בהל' ת"ת (פ"ו הי"ד) באות י"א שכתב שמנדין המחלל יו"ט ב' של גליות אע"פ שהוא מנהג, עכ"ל. ועיי"ש בלח"מ שהק' על זה ממ"ש הרמב"ם (הל' יו"ט פ"א הכ"ב) שיו"ט ב' של גליות הוא מד"ס. ותי' הלח"מ דנהי דהוי מד"ס מ"מ עיקר הדבר משום מנהג. והוא כמו שאמרו בגמ' ביצה (ד', ב') הזהירו במנהג אבותיכם בידיכם וכו', ומשום המנהג אמרו חכמים שיעשו אותו, עכ"ל הלח"מ. וכן נראה גם ממ"ש הרמב"ם בהל' קידוש החדש (פ"ה ה"ה) וז"ל: הי' מן הדין שיהיו בכל המקומות עושין יו"ט אחד בלבד וכו' אבל תקנת חכמים היא שיזהרו במנהג אבותיהם שבידיהם, עכ"ל. והיינו כמ"ש הלח"מ שתקנו חכמים שישמרו את המנהג, וממילא שמענישין למי שעובר על דבריהם ואינו שומר את מנהג אבותיו.

והנה זה שתקנו לשמור את מנהג האבות אינו דוקא בדבר המותר שהאבות קיבלו ע"ע לאסור, אלא גם בדבר שאיסורו מן הדין, ומוכרחים היו האבות לקיימה אפי' עפ"י דין תורה, מ"מ כיון שלפועל עשו דבר זה הרי"ז נחשב כמנהגם ואפשר לתקן שגם הבנים יעשו כן. וכדמוכח דבר זה מדין זה עצמו של יו"ט שני של גליות, שבזמן שקידשו עפ"י הראי' עשו בני חו"ל ב' ימים לא מצד איזה מנהג או חומרא שקיבלו ע"ע, אלא משום החיוב להחמיר בספיקא דיומא, שהוא חיוב מן התורה לדעת רוב הראשונים דס"ל דספק דאורייתא מה"ת לחומרא, ואפי' לדעת הרמב"ם דס"ל דמה"ת לקולא מ"מ מדרבנן עכ"פ מחויב להחמיר, וא"כ לכל הדעות הי' הדין של ב' ימים טובים בחו"ל חיוב גמור בזמן שקידשו עפ"י הראייה. ומ"מ אמרו ע"ז חז"ל שהבנים צריכים לקיים את מנהג אבותיהם, וש"מ שגם אם כל הטעם שעשו האבות כן הוא רק

משום דין מסויים, ואין חיוב דין זה שייך אצל הבנים, מ"מ שפיר מחייבין את הבנים לשמור המנהג של אבותיהם.

ובגמ' ביצה הנ"ל אמרו בביאור הטעם שתקנו חז"ל לשמור את מנהג האבות שהוא משום זמנין דגזרי המלכות גזירה ואתי לאקלקולי, ופירש"י (שם) שיגזרו המלכות גזירה שלא יתעסקו בתורה וישתכח סוד העיבור מכם ותעבדו נמי חד יומא ואתי לקלקולי ולעשות חסר מלא ומלא חסר ותאכלו חמץ בפסח, עכ"ל. ומ"מ אין כל טעם לומר שרק במקום זה גזרו לשמור מנהג האבות, אלא פשוט שבכל מקום שיש לחשוש שאם לא ישמרו על מנהג האבות יוכלו הבנים לבוא סוכ"ס לאיזה קלקול, בודאי יתקנו בזה חז"ל שישמרו הבנים את מנהג אבותיהם בכדי שלא יתקלקלו לעתיד. והנה עיי' גמ' סוכה מ"א, א' דהתקין ריב"ז שיהא יום הנף כולו אסור, ובגמ' מפרש הטעם משום מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשקתד מי לא אכלנו וכו' ואינהו לא ידעי דאשתקד דלא הוה ביהמ"ק וכו' השתא וכו', עיי"ש שמבואר מזה שיש ענינים שצריכים לתקנם בזמן הגלות מפני החשש שיטעו כשיבנה במהרה את המקדש. ועפ"ז שפיר אפשר לומר שכן הוא גם בנוגע לאיסור מלאכה של מי שהביא קרבן. והיינו שהתחלת הענין הי' רק אצל יחידים ומפני שנהגו כן. וכן משמע מלשון הרמב"ם בהל' כלי המקדש הנ"ל (פ"ו ה"ט) שכתב "זמן קבוע הי' וכו' והי' להם כמו יו"ט כו' ודבר זה מנהג", והיינו שלא התחיל ענין זה משום איזו תקנה או גזירה אלא שאותם אנשים נהגו כן לעשות היום כמו יו"ט ולקבל ע"ע שלא לעשות בו מלאכה וכו'. ומובן ממילא שכשהי' קרבן אצל כלל ישראל אז נהגו כולם שלא לעשות מלאכה, ואז מצאו חז"ל לנכון לתקן הדבר כחיוב על כל קהל ישראל שישמרו מנהג זה שהתחילו בו אבותיהם, וכמו ביו"ט שני של גליות ומאותו טעם עצמו של "הזהרו במנהג אבותיכם". ואע"פ שלא מצינו שיגזרו על היחיד שיהא מחוייב לנהוג כאבותיו, מ"מ על הכלל שפיר גזרו ביו"ט שני ועד"ז י"ל גם בקרבן פסח. וא"ש מה שרצה המל"מ לתרץ ולחלק בין קרבן של כל ישראל ובין קרבן יחיד, ומ"ש שלא ידע מנין לו להרמב"ם חילוק זה, י"ל שהרמב"ם למד מגמ' ביצה הנ"ל (ד', ב') דכמו שגזרו שם על כל בני חז"ל שישמרו מנהג האבות כמו"כ הוא בכל ענין של כלל שיגזרו חז"ל עליהם אבל לא בקרבן יחיד שלא מצינו בשום מקום שיגזרו כן על היחיד.

ועפ"י כל הנ"ל שפיר אפשר לפרש גם דברי התוס' במה שכתבו דכיון דנאסר בזמן המקדש לעשות מלאכה לכן אסור לעולם, דאין כונתם שכמו שהי' אז אסור מה"ת כמו"כ הוה אסור מה"ת גם בזה"ז, דזה אינו וכמ"ש הצ"ח הנ"ל. אלא דר"ל דכיון דאז לא עשו מלאכה בפועל, אע"פ שהטעם הי' משום האיסור של תורה, מ"מ כן הי' מנהגם שלא לעשות מלאכה בע"פ. וא"כ שפיר מצאו חז"ל מקום לגזור על הדורות הבאים אחריהם שגם הם ישמרו מנהג אבותיהם ולא יעשו מלאכה בע"פ, וכשיטת הרמב"ם שהאיסור הוא מדרבנן. והטעם שהוצרכו לגזור הוא מפני שמהרה יבנה המקדש, כנ"ל מגמ' סוכה, ולא ידעו הבנים שאסור לעשות מלאכה ביום שמביא קרבן.

ולדעת התוס' הוי זה איסור מן התורה, ולכן שפיר הוצרכו לתקן שגם עכשיו בזמן שאין לנו קרבן מ"מ ישמרו על מנהג אבותיהם ולא יעשו מלאכה, ודו"ק. והוי זה דומה ממש ליר"ט שני, שהאבות שמרו ב' ימים משום דין תורה שמחוייבים להחמיר בספק, ומ"מ אומרים ע"ז שהבנים עדיין מחוייבים לשמור את מנהג האבות אע"פ שאצל הבנים אין כאן חיוב של תורה כלל. וכמו"כ כאן, שהאבות אסורים לעשות מלאכה מה"ת מפני הקרבן, והבנים משום מנהג אבותיהם אסורים ג"כ כמו אבותיהם, ודו"ק.



## שיטת רש"י ותוס' באומר "בשר זה לפסח"

א' מהתמימים שי'

איתא בסוגיין דף נ"ג ע"א במתניתין מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין. ובגמ' שם מבאר שאסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ ושואל הגמ' ע"ז ממעשה שהי' תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים ושלחו לו שאם לאו שאדם חשוב אתה היינו גוזרים עליך נדוי כיון שזה קרוב להאכיל ישראל קדשים בחוץ שמשמע מכאן שדווקא אם הגדי הוא מקולס – שצלוין ראשו על כרעיו ועל קרבו כצליית הפסח (פי' רש"י) הוא אסור אבל שאר בשר לא היינו מחליפין בקרבן פסח. ואיך כתוב במשנה שאפילו סתם בשר נראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ? ומתרץ הגמ' שאם הגדי מקולס הוא אסור אפי' לא פי' שזה יהי' לפסח אבל שאר בשר דווקא אם פי', אסור אבל אם לאו אינו אסור.

ומפרש הגמ' שמשנה זו (דתודוס) לא ניחא לפרש כר' שמעון דסברי להו שפטור כשלא התנדב כדרך המתנדבין וכיון שכן אין לטעות ואין לדמות כשהתנדב שלא כדרך המתנדבים הוי קדשים וכמו"כ בגדי מקולס כיון ד"מחיים לא קרא עליו שם פסח ואפילו הי' קורא לו שם בשעת צליי' שלא כדרך המקדישין הוא, ואין השם חל עליו" – פי' רש"י.

ובתוס' שם ד"ה "מפני שנראה" שואל על רש"י מש"כ שבשעת צליי' הוי שלא כדרך המקדישין – "וקשה דקאמר נראה כמאכיל קדשים בחוץ והלא גם בפנים אין לעשות כן דאינו קדוש אלא לדמיו" – הרי שלומד ברש"י "שנראה כמקדיש בהמתו" – שהוא קדושת דמים דנראה כמועל בהקדש – איסור מעילה.

ולכאורה נראה כן גם מלשון רש"י ד"ה אבל חיטי לא "דכי קאמר חיטין אלו לפסח דמנטר לפסח קאמר ולא אמרינן מיחזי כמאן דאמר למוכרן ולקנות פסח בדמיהן".

וכן ד"ה לא ר"ש סבר לה כר' יוסי, "דאי הוה אמר עליה ה"ז לפסח אמרי לדמי פסח קאמר".

והנה לפי"ז לכאורה ק"ק מש"כ ברש"י ד"ה "שאינו מקולס לא" – ששואל הגמ' שם דלכאורה יש ראי' שרק אם הגדי מקולס הוי אסור אבל בשר לבד אינו אסור. ומבאר רש"י "וקשיא לרב דאמר בשר גרידא מיחלף בפסח".

ולכאורה לפי הנ"ל שרש"י סובר שהאיסור הוא מצד שנראה כמקדיש קדושת דמים הי' לי' לרש"י לומר "דאמר בשר גרידא מיחלף בקדשים" או עד"ז, אבל מיחלף בפסח משמע שהוא נראה כקרבן פסח עצמו.

וכן מ"ש בהמשך "הרי בשר זה לפסח אסור משם דנראה כקורא שם" ולא ד"נראה כמקדיש" דלכאורה "קורא שם" הוא שם קרבן?

ואולי י"ל שגם לרש"י סבירא לי' שטעם האיסור "שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ" הוא אינו משום דנראה כמועל בהקדש – שהוא קדושת הדמים אלא משום שנראה כאוכל קדשים בחוץ, בשר הקרבן עצמו.

ואף ש"אי הוה אמר עליה הרי זה לפסח אמרי לדמי פסח קאמר" (כנ"ל) – י"ל שאין זו הטעם שאסור לומר "ה"ז לפסח" אלא שדין זה הוא הטעם דאמרינן שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחוץ – שמחליף בקרבן עצמו.

וי"ל הביאור בזה (בדרך אפשר) ובהקדם: שבפירוש הגמ' "שנראה כמקדיש בהמתו כו' י"ל בב' אופנים: א. שנראה שבהמה זה אכן הוא קרבן פסח ממש. ב. שאפילו אם א"א להיות קרבן פסח ממש מ"מ "דומה הוא" – יש לו דמיון לקרבן פסח ולכן אסור שיכול להחליף (פעם אחר וכדומה, בקרבן פסח עצמו).

וי"ל שבזה חולק רש"י ותוס', שלתוס' סבירא לי' שצריך להיות ממש כקרבן פסח ו"סברי אינשי דמחיים אקדשה"<sup>1</sup>. משא"כ לרש"י י"ל שסבירא לי' כאופן הב' שאפילו אם אינו נראה כקרבן פסח ממש אלא שהוא דומה ה"ז אסור.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ולכן מבואר במפרשים שלתוס' כל האיסור הוא רק בגדיים שהם כקרבן פסח ממש.

<sup>2</sup> ובכמה מפרשים מבואר שלרש"י סבירא ליה שהאיסור הוא ככל בשר.

ולפי"ז י"ל שמש"כ רש"י ש"לדמי פסח קאמר" אין זו החשש, אלא שזהו הטעם שהוא דומה לקדשים, כיון דאמרינן שיש חלות בדבריו (דאין אדם מוציא דבריו לבטלה כר' יוסי), ואמרי שלדמי פסח קאמר – ה"ז מראה שהוא "דומה מידי לקדשים". דאם לא הי' דמי לקדשים כגון חטים – לא אמרינן ש"לדמי פסח קאמר".

וכן יש לפרש בהדין של "גדי מקולס" דאי הוה סבירא לי' לשיטת ר' שמעון דסובר במתנדב שלא כדרך המתנדבים "דלא אמר כלום", א"כ אפילו אם יהי' בשר מ"מ "הלא מחיים לא קרא עליו שם פסח ואפילו הי' קורא לו שם בשעת צליי' שלא כדרך המקדישין הוא ואין השם חל עליו".

ז.א. שאם הוא "שלא כדרך המתנדבים" אין אומרים שנראה כמקדיש קדשים בחוץ.

משא"כ לשיטת ר' יוסי שסבירא לי' שאפילו בשלא כדרך המתנדבים. מ"מ אין אדם מוציא דבריו לבטלה.

לכן אפילו בבשר שא"א שיהי' קרבן פסח (שלא כדרך המתנדבים), מ"מ כיון שעדיין יש לו דמיון לקרבן פסח אמרינן שלדמי פסח קאמר.

א"כ כמו"כ יהי' הדין בגדי מקולס דאע"פ שהוא שלא כדרך המתנדבים וא"א שיהי' קרבן פסח מ"מ כיון שבשר הוא ו"דמי מידי לקדשים". לכן ע"י שהוא עושה אותו מקולס הוה לי' קרוב (דומה – רש"י) להאכיל קדשים בחוץ ואסור.

וזהו מש"כ ברש"י "וגבי גדי מקולס אע"ג דשלא כדרך המקדישין הוא הוה לי' קרוב להאכיל קדשים בחוץ דאי הוה אמר עליה הרי זה לפסח אמרי לדמי פסח קאמר". - דכיון דסבירא לי' לר' יוסי שאין אדם מוציא דבריו לבטלה ואמרינן שלדמי פסח קאמר, כיון דעדיין יש לו דמיון לקרבן פסח, א"כ כמו"כ יהי' גדי מקולס אסור כיון דדומה הוא לקרבן פסח.

משא"כ לתוס' שפי' "נראה" הוא דווקא כשאפשר שזה עצמו הוא קרבן פסח ממש אין זה "נראה כמאכיל קדשים בחוץ".

ולפי"ז מתורץ ב' קושייות התוס': א. שסבירא לי' לרש"י שהחשש הוא איסור קדשים בחוץ (ולא איסור מעילה). ב. וכן החשש בגדי מקולס אינו דנראה שהוא עצמו הוא קרבן ממש וסברי אינשי דמחיים אקדשה אלא הפעולה שעושה עכשיו – שהוא דומה לקדשים בחוץ, ועדיין צ"ע.

## ”הני מתחלי דערלה וכו”

התמים ישראל שי' גארדאן  
תלמיד בישיבה

איתא בסוגיין (פסחים נ”ב ע”ב) רבי אלעאי קץ כפנייתא בשביעית (פירש”י דקל טעון כפניות והן תמרים קטנים שלא בישלו וקצץ הדקל לעצים והפסיד כפניות), היכי עביד הכי, ”לאכלה” אמר רחמנא ולא להפסד? וכי תימא הני מילי היכא דנחית לפירא אבל היכא דלא נחית לפירא לא, והאמר ר”נ אמר רבה בר אבוה הני מתחלי דערלה וכו’, ע”כ.

והקשני חכם א’ דלכאורה הו”ל להביא את המשנה המובאת לקמן ד”מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית וכו’ בה”א משויציאו וכו’”, והרי הוא ראי’ ברורה לכל דגם במקום דלא נחית לפירא אסור לקצוץ בענין איסור קציצת אילנות בשביעית.

ואפי”ל על פי המבואר בדברי הרמב”ם על המשנה ד”אין קוצצין וכו” דטעמו הוא מפני שגוזל בני אדם שהקב”ה נתן פירותיהם לכל בני אדם וכן הביא הרע”ב את דברי הרמב”ם בתור טעם שני’. ולפי”ז מבאר פירוש ה”משנה ראשונה” (הנדפס במשניות יכין וכו’) שאם הפקיר דמי שווי הפירות אין בו משום גוזל את הרבים. ואפשר לומר דבודאי הפקיר ר’ אלעאי דמי שווי הפירות ולכן קושיית הגמרא הוא רק באיסור לאכלה ולא להפסד ולזה לא הוה שום ראי’ מאותו משנה והי’ צריך להביא בדוקא מ”הני מתחלי דערלה”.

אבל עדיין אינו מובן הקשר של ערלה דענינו איסור אכילה בלבדה משא”כ באיסור קציצת האילנות בשביעית שייך לזה שמפסיד הפירות מלהיות ניזון לכל א’ שרוצה ואם כן יש לומר דבאמת אז יהיו דוקא אסור בשעה שכבר נעשו ראויין לפירות ואין שום דמיון לערלה?



## בגדר אזלינן בתר ”כח” – במקום שאפשר למנוע ה”פועל”

התמים משה ארי’ שי’ וולבובסקי  
שליח בישיבה

א. בענין מקור הדין דבשר בחלב אסור בהנאה, מביא הגמ’ (פסחים כד, סע”ב) ק”ו ”ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה (רש”י – בנטיעתה), אסורה בהנאה. בשר בחלב שנעבדה בו עבירה (רש”י – כשבישלו, ועבר עליו על לאו ”לא תבשל”), אינו

דין שיהא אסור בהנאה". ומפריך הגמ' "מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר, תאמר בבשר בחלב שהיתה לו שעת הכושר".

ובתוס' (ד"ה מה לערלה) הקשה ריב"א "נילף מערלה שהיתה לה שעת הכושר, כגון נטל ענף מאילן של היתר שלא נגמרו פירותיו והרכיבו, או נטעו". כלומר, שמצינו ערלה שהיתה לה שעת הכושר, וא"כ נתקיים הק"ו לבשר בחלב. וממשיך התוס' ומביא תירוץ ר"י.

ולכא' יש לעיין בקושיית ריב"א, שהרי (לכא' יש לתרץ בפשטות ש) מ"מ לא הי' שעת הכושר לפרי זה, שמעולם לא הי' ראוי (בשר) לאכילה. וכדיוק לשון רש"י (בד"ה ערלה לא היתה לה שעת הכושר) "שהפרי הזה חנט באיסור ונגמר באיסור", דהיינו שהפרי הזה כמו שהוא מעולם לא היה כשר לאכילה ("שעת הכושר"), דלא כבשר בחלב "שיש לו שעת הכושר קודם שניתן בחלב" (כ"ה לשון רש"י שם). והיינו, דאף הבשר כמו שהוא הי' מותר באכילה.

ולמעיר שאכן כ"כ חי' רבינו דוד "מה לערלה שכן לא היתה לה שעת הכושר – רצונו לומר שהפרי מתחלתו נאסר. ואפי' למאן דאמר שמין בסמדר אסור ערלה כדאיתא בברכות, התם טעמא מאי משום דלא מיקרי פרי, ומאחר שהוא נקרא פרי לא היתה לו שעת הכושר, שפיר איכא למימר בה שלא היתה לה שעת הכושר. שאם כשאינו פרי הוא מותר, ואחר שהוא נקרא פרי הוא אסור אין ראוי לומר בזה שהיתה לו שעת הכושר וכו'".

[ועצ"ק בלשונו "שהפרי מתחלתו נאסר", וכן בלשון רש"י (הנ"ל) "שהפרי הזה חנט באיסור", דלכאורה משמע שהעדר שעת הכושר הוא מחניטתו – "מתחילתו", והמדובר כאן (בקושיית התוס') הוא באילן של היתר "שלא נגמרו פירותיו" שאכן חנטו בהיתר. ועכ"פ נר' מהמשך לשונו (ומתוכן ביאורו) שהיות "ומאחר שהוא נקרא פרי לא היתה לו שעת הכושר" הרי"ז בגדר אין לו שעת הכושר, אף שחנטו בהיתר].

ב. והנה, לכא' יש לבאר סברת התוס' בניגוד לרבינו דוד, בהקדם ביאור סברת פלוגתת רש"י והיש מפרשים לקמן בסוגיין:

דהנה לקמן פריך הגמ' "ולפרוך מה לכלאי הכרם שכן לא היתה לו שעת הכושר". וע"ז א"ר אדא בר אבהו "זאת אומרת כלאי הכרם עיקרן נאסרין, הואיל והיתה להן שעת הכושר קודם השרשה" [פ', לכן היתה להן שעת הכושר קודם השרשה].

ומביא רש"י (בד"ה זאת אומרת) בשם "יש מפרשים", "דהאי מקשה נמי ידע שאף הזריעה נאסרת אלא סבור שמשעת זריעה נאסרת". כלומר, שמשעה שנטע כלאים ה"ה אסורים, אף שלא צמח בפועל" (כך ס"ל בהו"א דגמ').

וממשיך רש"י "כך שמעתי, אבל א"א להעמידה, דמיבעי לן לפרושי הכי, מה לכלאי הכרם שכן לא היתה להן שעת הכושר משעה שבאו לכלל כלאים תאמר בבשר בחלב שהיתה לו שעת הכושר משעה שבאו לכלל זה, דאם שורוהו כל היום בחלב אינו

נאסר בכך, ומשני עיקרן נאסרו משנשרשו ולא משנזרעו". וע"ז כ' רש"י "וכמה גמגומים יש בה, חדא דטעמא דלא מיתסר [גבי בשר בחלב] משום דאכתי לא בשר בחלב חשיב ליה, והרי הוא כאילו זה לבד וזה לבד. וכן כלאים כל זמן שלא נשרשו הרי הן כמונחין בכדא" (וממשיך רש"י להקשות עוד על פי' זה).

כלומר, דקשה לרש"י על היש מפרשים איך אפ"ל דישנו (גדר) כלאים (אף) שאינו אסור, וכאילו נאמר שישנו "איסור שאינו אסור" (!). הרי כל מציאותו של כלאים הוא הגדרת התורה באיסור צמיחה זו.

ואולי יש לבאר סברת היש מפרשים, דס"ל דאזלינן בתר כח, והיות והזריעה הנזרעת יחד בכוחה להוציא כלאים, לכן יש סברא לומר אף עיקרן נאסרת משעה שנזרעו. (ולכאורה מוכרחים לפרש שיטתם באופן שישנו איזה חשיבות לה"כח").

והיינו, דסברת המקשן בגמ' הי' דכיון שבשר זה הי' לו שעת הכושר "קודם שניתן בחלב" (כלשון רש"י לעיל), הרי היתה לו שעת הכושר. משא"כ בכלאים דליכא למימר הכי, כיון דצמיחה זו (הכרם) מעולם לא היתה לו שעת הכושר, כיון שמאז שעת הזריעה כבר הי' בכוחה להוציא כלאים. וע"ז מתרץ רב אדא בר אהבה "זאת אומרת כלאי הכרם עיקרן נאסרין" (שנעשים אסור), ובמילא היתה לו שעת הכושר. והיינו, דאע"פ שבאם אזלינן בתר כח ישנו סברא שיהא איסור כלאים משעת זריעה, מ"מ בהא גופא יש לחלק בין שעת זריעה להשרשה. והוא משום שבגדר כח גופא ישנו כו"כ דרגות ואופנים. וכדלפנינו.

ג. וביאור הענין:

ידוע שבגדר "אזלינן בתר כח" ישנם כמה אופנים ודרגות (ראה הדרן על ששה סדרי משנה – סה"ש תשמ"ח ע' 645 ואילך), ומהם:

א. כח שבודאי יבוא בפועל [ולדוגמא: שמונת ימי חנוכה הכלולים בכח ביום ראשון – שבודאי יבוא בפועל (שלכן ס"ל לב"ש דמדליקין אז שמונה נרות) – כנגד ימים הנכנסין].

ב. למטה מזה – שהדבר "בכח" בא בפועל בדרך ממילא, אבל יש אפשרות למנוע צמיחת האיסור, ע"ז שיוציא הזריעה מן הארץ.

ועפ"ז יש לבאר סברת המקשן ודראב"א – דס"ל להמקשן דאמרי' שנחשב כלאים עוד משעה שנזרעו. ותי' ראב"א דהואיל ואפשר למנוע צמיחת הכלאים, הרי עדיין אינו אסור. ובמילא נחשב שעת הכושר עד שעת השרשה, כשא"א למנוע צמיחת האיסור.

(אבל פי' זה דוחק קצת, וצ"ע)

ד. והנה, עפ"ז אולי יש לבאר סברת ריב"א בתוס', דהק' גבי ענף ערלה שלא נגמרו פירותיו שנחשב ערלה שהי' לו שעת הכושר. ומתרץ ר"י "דאינו אוסר אלא מה שגדל



אחר שהרכיבו או נטעו, וזה לא היה לו שעת הכושר (והענף עצמו אינו נאסר אלא מפני תערובת האיסור כו').". דיש לומר שהשקו"ט בתוס' הוא ע"ד הנ"ל:

דקושיית ריב"א הי' להיות וענף זה הי' בכוחו להוציא פירות המותרים באכילה, ואזלינן בתר כח, וזה שלא צמח פירות בפועל ביינו משום שנמנע ממנו הפועל (וראה בסה"ש שם שמביא דוגמאות עד"ז, ומאריך שם לבאר דאזלינן בתר כח היינו אף דלא קשר להפועל, כ"א מצד "שמים נברא תחלה", עיי"ש בארוכה). ואף לתי' ר"י כ"ה, דאינו אסור אלא מחמת התערובת.

ועצ"ע.

ה. ולכאו' יש למצוא דוגמא לסברא זו (דאזלינן בתר כח במקרה שא"א למנוע ממנו הפועל) לעיל בסוגיין, גבי חמץ בפסח:

דהנה, בריש פירקין (כא, א) אי' במתני' "ולא יסיק בו תנור וכירים". ופריך בתריה בגמ' (כא, ב), ומובא ברש"י על אתר: "בגמרא פריך פשיטא הא נמי הנאה היא", והא אמרת אסור בהנאתו.

ומתרץ הגמ' "לא צריכא [אלא] לר' יהודה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, סלקא דעתך אמינא הואיל ואמר ר' יהודה מצותו בשריפה בהדי דקא שריף ליה ליתנהי מיניה, קמ"ל".

ומפרש התוס' (בד"ה בהדי דקשריף ליה) "משום דלר' יהודה דאמר חמץ בשריפה אפרו מותר, דתניא בפ' בתרא דתמורה (דף לד, א) כל הנשרפין אפרן מותר, וקס"ד בהדי דקשריף ליה ליתנהי מיניה".

[ובחי' רבינו דוד מוסיף בזה "דהוה ליה כאפר".]

והיינו, דהו"א דהואיל ומצוותו בשריפה, וכמשליכו לאש הרי סופו להיות אפר, ואפרן מותר, לכן בהדי דקשריף ליה מותר בהנאה. ואעפ"כ מסיק מתני' ד"לא יוסק בו תנור וכירים", ואפילו לר' יהודה.

אבל לכאו' הדבר דורש ביאור, שהרי אם אכן ס"ל לר"י דחמץ מצוותו בשריפה, וכל הנשרפין אפרן מותר – א"כ ממנ"פ ומהי הסברא שלמסקנא לא יוסק בו כו" – ובלשון הידוע "מעיקרא מאי קסבר, והשתא מאי קא מתרץ"?

וע"פ הנ"ל אולי יש לפרש דהו"א דהואיל וחמץ הניתן באש בכוחו להיות שרוף, אף שאינו שרוף בפועל, ואפשר רק למנוע ממנו השריפה בפועל, אבל בלא "הפרעה" מבחוץ יהי' אפר, ואפרן מותר – לכן הו"א ד"ליתנהי מיניה".

קמ"ל מתני' דכל זמן שאינו שרוף בפועל לא נעשית מצוותו, ואפרן אסור בהנאה.

# שריפת תרומה טהורה עם הטמאה בערב פסח לדעת רבי יוחנן

הרב שבתי אשר שי' טיאר  
ריש מתיבתא – סידני, אוסטרליא

איתא בירושלמי פסחים (פ"א הל' ז'): הוסיף ר"ע מימיהן של כהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת אף על פי שמוסיפין לו טומאה על טומאתו.

והקשה הגמ' (שם) לבר קפרא דס"ל (לפי הירושלמי [משא"כ להבבלין]) שכוונת ר' חנני' סגן הכהנים (בהל' ו' שם) היא שטומאה דרבנן מותר לעשותה טומאה דאורייתא, מאי הוסיף ר"ע דמפסול דאורייתא מותר לעשות טומאה דאורייתא?

ומתרץ, שלפי בר קפרא יש לפרש דברי ר"ע שהשמן נפסל בטבול יום מבית הפרס שהוא מדבריהם.

ויש לעיין, דבהל' ח מפרש ר' יוחנן כוונת ר"מ שמדבריהן למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בערב פסח בזמן הביעור שהוא "מדברי ר"ע מדברי רבי חנינה סגן הכהנים".

ולכאורה אינו מובן, שהרי לדעת ר' יוחנן, ר' חנינה ס"ל ששלישי שהוא טמא דאורייתא מותר לעשותו שני דאורייתא (כיון שהוא טמא בלא"ה) ור"ע הוא דס"ל (ש)מכיון שבלא"ה הולך לאיבוד) מותר לעשות מפסול תורה ראשון לטומאה. וא"כ הו"ל לגמור למילתי דקאר"מ (ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בזמן הביעור [כיון שבלא הכי הולך לאיבוד]) מר"ע לחוד, שהרי ר' חנינה לא התיר אלא כשהשלישי הוא כבר טמא, ור"ע הוא שמוסיף שאף שמן פסול מותר לטמאותו. וא"כ, דוקא מר"ע יש ללמוד ששורפין תרומה טהורה שנאסרה עם הטמאה בערב פסח בזמן הביעור, דאיסור הוי כמו פסול כיון ששניהם הולכים לאיבוד (עיי' תוס' בדף ט"ו ע"א ד"ה דמדאורייתא, וכדמוכח בירושלמי שם).

וכנראה, שלתרץ קושיא הנ"ל כתב הקרבן העדה שם (ד"ה א"ר יוחנן) "...כיון שאשמועינן ר"ח ור"ע דמטמינן טומאה דרבנן בטומאה דאורייתא, דר"ע נמי איירי בטבול יום דבית הפרס". דמכיון ששניהם (ר"ע ור"ח) ס"ל דאיירי בטומאה דרבנן, עכצ"ל שטעם ההיתר הוא שבלא"ה התרומה הולך לאיבוד. אבל עי' בירושלמי שם היטב, דלא משמע כלל שלפי ר' יוחנן מדובר בטומאה דרבנן ושטעם ההיתר הוא שבלא"ה התרומה הולך לאיבוד. ועיי' גם במראה הפנים שם דברים דחוקים ביותר, שהעיקר מר"ח, ורק ליישב הלשון מדבריהם כולל ר"ע עמו (עיי' ביפה עינים).

ולכאורה הי' נראה לתרץ ע"פ דברי התוס' (טו, א) ד"ה דמדאורייתא וז"ל: "מכיון דחזינא דשלישי שהוא מקולקל דרבנן מותר לעשותו שני, א"כ אין לחלק בין דרבנן

לדאורייתא וילפינן איסורא דרבנן מפסול דאורייתא לרבי עקיבא דמותר לעשותו טמא". שהמקור ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בזמן הביעור הוא מדברי ר' חנינא, אבל אליבא דר"ע. דלפי"ז, דברי הירושלמי "מדברי ר"ע מדברי רבי חנינה סגן הכהנים" אתן שפיר כפשטן, והיינו שלומדים הדין משניהם.

אבל באמת א"א לומר כן, שהרי דברי התוס' קאים על השיטה שמדובר במתניתין בולד הטומאה דרבנן, משא"כ לשיטה זו.

וצ"ע.

## הדלקה במוצאי יום הכפורים

התמים צאלח מנשה שי' סיגמן  
תלמיד בישיבה

איתא בסוגיין (פסחים דף נ"ד ע"א) "ואינהו כמאן סברוה? כי הא דאמר ר' בנימן בר יפת אמר רבי יוחנן מברכין על האור בין במוצאי שבת בין במוצאי יום הכפורים וכן עמא דבר. מיתיבי 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 כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים".

ובפירוש רש"י על אתר מביא הסברא לזה שביום הכיפורים אסורין לעשות ברכת האש אלא על הנר ששבת מפני "דההיא ברכה משום דדבר חידוש הוא לו שלא נהנה מן האור היום".

והנה בשו"ע אדה"ז סי' רח"צ סע' ו' מביא בדיני הבדלה, וז"ל "אין מברכים על האור אע"פ שרואהו עד שיהיה סמוך לו כל כך שיכול ליהנות ממנו כל כך להשתמש לאורו עד שיוכל להכיר לאורו בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת. ונוהגין להסתכל בצפרנים לראות שיוכל להנות לאורו ולהכיר בין מטבע למטבע כמו שמכיר בין צפורן לבשר ועוד וכו'".

ולכאורה יש להקשות דלפי המבואר לעיל בדברי רש"י הרי כל הענין דהברכה על האש במוצאי יום הכיפורים אינו אלא משום שדבר חידוש הוא לו שלא נהנה מן האור היום, וא"כ בשעה שמברכין על האש הו"ל ליהנות ממנו בדבר שאסור ליהנות ממנו ביוהכ"פ עצמו. ואינו מובן דלכאורה הן הענין דהשתמשות באורו עד שיכול להכיר בין מטבע למטבע וכן הענין דהסתכלות בצפרנים מותרים ג"כ ביוהכ"פ ואיך מבטא עי"ז הדבר חידוש מה שיכול ליהנות דוקא עכשיו?

ולהעיר ממה שכתב הר"ן בחידושו על אתר (דף נ"ג ע"ב) וז"ל ולפיכך נהגו במקומותינו במוצאי יום הכפורים להדליק כל אחד נר מעשיות של בית הכנסת שהדליקו אוסם מבעוד יום, ומוליך כל אחד נר לביתו בידו, כדי שלא יצטרכו להדליק מגוי, לפי שאין מברכין עליו במוצאי יום הכפורים, וכדכתיבנא וכו', עכ"ל.

ולפי מנהגו שמביא כאן להדליק נר מעשיות של בית הכנסת מודגש ענין הנ"ל של עשיית המלאכה שהיתה אסורה עליו בשעת יוהכ"פ ועל זה מחדשים בשעת ההבדלה ומדליקים את הנר מנר ששבת ועל ידי זה מובן מה שמבדילים עליו. ולא באתי אלא להעיר.



## בפי' דברי הגמ' ואף הוא פתח ודרש\*

הת' שלום שי' צירקינד  
תות"ל - 770

בגמ' חגיגה דף ג' ע"א איתא: ת"ר מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין, אמר להם מה חידוש היה בבית המדרש היום, אמרו לו תלמידיך אנו ומימיך אנו שותין, אמר להם אף על פי כן אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, שבת של מי היתה, שבת של ר' אלעזר בן עזרי' היתה, ובמה היתה הגדה היום, אמרו לו בפרשת הקהל, ומה דרש בה, (דברים לא) הקהל את העם האנשים והנשים והטף אם אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע טף למה באין כדי ליתן שכר למביאייהן, אמר להם מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני. ועוד דרש (דברים כו) את ה' האמרת היום וה' האמירך היום, אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם דכתיב (דברים ו) שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד,

---

\* נכתב לעילוי נשמת זקני הרב יצחק דוד בן הרב מרדכי אברהם ישעי' ע"ה, לרגל היארצייט ד' תמוז

ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר (דברי הימים א יז) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ.

ואף הוא פתח ודרש (קהלת יב) דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד, למה נמשלו דברי תורה לדרבן לומר לך מה דרבן זה מכויץ את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם אף דברי תורה מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים, אי מה דרבן זה מטלטל אף דברי תורה מטלטלין ת"ל מסמרות, אי מה מסמר זה חסר ולא יתר אף דברי תורה חסירין ולא יתירין ת"ל נטועים מה נטיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פריץ ורביץ, בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין, שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה תלמוד לומר כולם נתנו מרועה אחד קל אחד נתנן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא דכתיב (שמות כ) וידבר אלקים את כל הדברים האלה, אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים את דברי אוסרין ואת דברי מתירין את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין, בלשון הזה אמר להם אין דור יתום שר' אלעזר בן עזרי' שרוי בתוכו. ע"כ<sup>1</sup>.

והנה בפ"י רש"י כ' בד"ה "ואף הוא" שקאי על ר' אלעזר בן עזרי'. (וכן משמע ג"כ מתוספתא סוטה שם להדיא, דכ' שם ועוד דרש, דהיינו ראב"ע). ולכאור' י"ל שלרש"י הפי' של ואף הוא בד"כ קאי על אותו אדם שהזכיר מיד קודם לו ולכן צ"ל דהיינו ראב"ע, [דהיינו ש"ואף הוא" הוא כמו ש"הוא גם עשה כך וכך", עי' בספר בית אהרן על כללי הש"ס (מר' אהרן מגיד, נ.י. תשל"ה) חלק עשירי ערך אף פלוני עשה כך וכך (ע' תרנ"ח) שהביא מכ"מ עד"ז, וכמו"כ בספר זאת מנותי בחידושי עמ"ס מגילה דף ד' ע"א תוד"ה שאף הן]. מיהו במהרש"א שם כתב שזה הולך על ר' יהושע, וחילי' ממ"ש "ואף הוא פתח" דאם קאי על ראב"ע למה מקדים ואף הוא פתח וכו' (והיינו שהוא מפרש "ואף הוא" שהוא כמו "גם הוא" שמרבה אדם נוסף ולא פעולה נוספת של אותו אדם).

1 ומארוז"ל זה הובא ג"כ במדבר רבה יד, ד. תוספתא סוטה פ"ז, ו. אדר"נ פי"ח, ב. ירושלמי חגיגה בתחילתו, סוטה פ"ג ה"ד. מכילתא פ' בא פט"ז. וראה ג"כ מסכת סופרים פי"ח, ו.

ובכדי ליישב לרש"י למה אומר ואף הוא פתח ודרש, דלכאור' הול"ל ועוד דרש כמו שכ' לפנ"ז (וכן הוא בתוספתא סוטה כנ"ל), וממ"ש פתח ודרש משמע שהוא פתיחה חדשה, ובשלמא אי קאי על ר' יהושע ניחא, אבל הרי לרש"י הוא המשך לדברי ראב"ע שמקודם, כ' בס' דברים אחדים להחיד"א דרוש כ"ג (שבת תשובה) וז"ל: לזה אמר אף הוא פתח ודרש גלה סודו שפתיחת דרושו הי' בפ' זה דברי חכמים וכו' ואח"כ מזה בא לפ' הקהל. כמו שהיו נוהגים לפתוח בפ' כתובים ומזה לבוא למכוון כמו שנראה פ' במה מדליקין דף ל' במאי דשאלו לר' תנחום דמן נוי ע"ש. ע"כ. ולכאור' משמע דזהו ג"כ הטעם שכ' כאן ו"אף הוא" (פתח ודרש) כו' ולא ועוד דרש, דמכיון דרצו לומר מה ש"פתח" ודרש, לא מתאים לומר "ועוד פתח ודרש", דלשון "ועוד" משמע שהוא המשך ללפנ"ז, ולכן אמרו "אף הוא פתח" היינו שבנוסף להדרשות שאמרו בשמו לפנ"ז הנה כבר מקודם לזה "פתח ודרש" וכו'.

ולולי דמסתפינא אולי אפ"ל עוד אופן בפ' דברי הגמ'. די"ל דמ"ש ואף הוא פתח ודרש אין הכוונה שזה הי' פתיחת דרשתו בכלל, אלא י"ל שזה הי' לאחר הדרשות של ראב"ע שלפנ"ז, ומ"ש "ואף הוא פתח ודרש" הוא, כי הדרשות שאמר ראב"ע מקודם היו דברי אגדה במעלת המעמד והיום וכיו"ב בכלל וכדלקמן, ואח"כ פתח ודרש פתיחה אחרת שאינו המשך להנושא שלפנ"ז, אלא פתיחה לדבר חדש.

ובהקדם, דלכאור' י"ל בפשטות, שמכיון שזה הי' יו"ט כמ"ש רש"י בד"ה להקביל פניו, עיקר דרשתו הי' הלכות החג ודברי אגדה בתוכנו של החג, וכמ"ש אדמו"ר הזקן בשולחנו הטהור סי' תכ"ט ס"ד: משה רבנו עליו השלום תיקן להם לישראל שיהיה כל חכם העיר דורש לבני עירו בכל רגל בענינו של יום נס הנעשה בו ביום כגון בפסח ביציאת מצרים ובעצרת ובתורה ובחג בהיקף ענני כבוד, וגם כן ידרוש לעם בכל רגל הלכות הצריכות לבו ביום שיודיע להם האסור והמותר בו ביום הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג. ע"כ. וא"כ צ"ב בזה שדרש במצות הקהל, דלכאור' מה שייכותו לענינו של יום. ואף את"ל דזה הי' בג' הסוכות וממילא אז הוא זמן קיום מצות הקהל במוצאי שנה השביעית, אבל עדיין צ"ב שהרי (עיקר) החיוב הוא לדרוש על הנס הנעשה בו ביום, ובחג הסוכות הוא בהיקף ענני הכבוד ולא רק במצות הקהל (וכנ"ל בשו"ע אדמוה"ז). ועוד, דמה שייכות הדרש השני של אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת כו' לענינו של יום.

ולכן מסתבר לומר בפשטות, דדרשות אלו (במצות הקהל, ואמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת כו') לא היו עיקר גוף הדרשה שלו באותו יום, אלא שהיו פתיחה כללית של דברי אגדה במעלת המעמד ובמעלת היום וכיו"ב<sup>2</sup>. שכאשר נאספו העם לשמוע הדרשה, ומסתמא ביניהם היו גם נשים (ראה מס' שבת דף ל' ע"ב רש"י ד"ה מוטב: לפי שהו באים לשמוע הדרשה נשים ועמי הארץ) ומכיון שהיו שם נשים מסתמא הביאו הטף, שזהו מעין מצות הקהל, לכן דרש במעלת הבאת הטף שבמצות הקהל. ובנוסף לזה הנה מצות הקהל ה' המעמד המיוחד להשמיע העם דברי ה' והוי דוגמא למעמד הר סיני (ראה ברמב"ם הל' חגיגה פ"ג ה"ו), וי"ל שכל הקהלת קהלות ברבים ללמוד התורה נפעל מעין המעמד של הקהל, ולכן דרש בעניני מצוה זו. (או י"ל כנ"ל שזה ה' אכן בחג הסוכות ודרש במצות הקהל אבל לא זו בלבד ה' דברי ההגדה שלו). [ושאלת ר' יהושע במה היתה הגדה היום, וענו לו בפרשת הקהל, י"ל כנ"ל דאין הכוונה דעיקר דרשתו באגדה ה' על ענין הקהל, אלא שזה ה' הפרשה שהביא בפתיחת דבריו לפני שניגש לעצם דרשתו כו'].

ועד"ז הדרש השני שאמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, ג"כ הוא דרש במעלת היום וכמו שמובן מתוס' ד"ה ומי, שדרש זה הוא בשבח היום שהוא יום השבת (וכמ"ש בגמ' שבת של מי היתה), וכמ"ש במדרש ששלשה מעידין זה על זה ישראל ושבת והקב"ה כו' עיי"ש בפרטיות. שע"פ דברי תוס' אלו מובן שדרש זה הוא הן במעלת הקב"ה והן במעלת בני"ו והן במעלת היום<sup>3</sup>.

2 ואוי"ל שהיו כמעין פתיחה למשוך לב העם שהיו באים לשמוע הדרשה בשבת ויו"ט, כדמצינו כיו"ב בכ"מ, ולדוגמא זה שאנו אומרים משנת כל ישראל יש להם חלק לפני פרקי אבות, מביא הטעם לזה במחזור ויטרי כדי להמשיך לב עמי הארץ שלא יתיאשו מן הגאולה ומן התשובה כו'.

3 ואוי"ל שדרש זה הוא להמשיך לב העם, ומדבר בשבח הקב"ה ובשבח בני ישראל, וקישורם והתאחדותם זע"ז, והוי כעין משנת כל ישראל לפני פרקי אבות כנ"ל. ובפרטיות יותר י"ל, שמדבר בשבח הקב"ה, וי"ל שהוא ע"ד מה שכ' האבודרהם (בסדר ההגדה של פסח פסקא ברוך המקום) "כאדם שרוצה לדרוש ואומר בשם ה' קל עליון ואח"כ מתחיל לדרוש", ותפס דרש יש בו שבח בני"ו ג"כ, וע"ד מ"ש רש"י פ' וזאת הברכה עה"פ (ל"ג, ב) ויאמר ה' מסיני בא וגו', שפתח תחלה בשבחו של מקום. . ובשבח שפתח בו יש בו הזכרת זכות לישראל כו' כלומר כדאי הם אלו שתחול עליהם הברכה. ע"כ. [אף שאינו דומה לנדו"ד]. ושייכות דרש זה למעמד הדרשה בפרט י"ל כי התאחדות בני"ו עם הקב"ה מתגלה ע"י התורה, כידוע שתלת קשרין מתקשראן דא בדא ישראל אורייתא וקוב"ה, וממילא י"ל שדרש זה הוא ג"כ במעלת לימוד התורה

ואח"כ ממשיך הגמ' ואף הוא פתח ודרש, שתיבת ואף מורה על ענין נוסף שאינו המשך ישיר למה שקדמו אלא שהוא ענין אחר, (ראה סה"ש תנש"א ע' 211 (ובמקומות שנשמנו בהע' 66 שם) בתיבת אף שהוא לשון הפסק וגם לשום ריבוי ע"ש (ודוק), והיינו שעד עכשיו אמרו מה שאמר ראב"ע דברי הגדה כלליים שדיברו על מעלת היום ומעלת המעמד בכלל וכיו"ב, ועכשיו הם מביאים דברי ראב"ע שהיו פתיחה לגוף ועיקר הדרשה שלו באותו יום, שבפשטות ה' בהלכות ועניני החג, ואמר בתור פתיחה דרש זה שהוא בנוגע למעלת ופעולת דברי חכמים וההלכה בכלל, ואומר עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, שמשמע שהוא פתיחה לדברי ההלכה שהוא אומר מיד לאח"ז. והיינו שדרש זה לא ה' סתם עוד דרש אלא שזה ה' הקדמה לעצם הדרשה שלו, ולכן לא כ' ועוד דרש, כי רוצה להדגיש איך שזה נאמר כפתיחה חדשה ובנפרד מהדרשות הקודמות ולכן כ' ואף הוא פתח כו'.<sup>4</sup>

[ובסגנון אחר י"ל, דמשמע שבדרשת ראב"ע היו אגדה והלכה. וכמו ששאל ר' יהושע במה היתה הגדה היום, דמשמע שהי' חלק הלכה וחלק אגדה ושאלם במה היתה האגדה.<sup>5</sup> ועפ"ז אולי אפ"ל בפ"י הגמ', שר' יהושע שאל במה היתה הגדה היום

ומעמד הדרשה שעי"ז מתגלה עוד יותר התקשרותם עם הקב"ה, (וכעין דברי תוס' הנ"ל שלשה מעידין זע"ז ישראל שבת והקב"ה כמו"כ י"ל כעי"ז בנוגע לישראל תורה והקב"ה).

4 ועפ"ז י"ל שזה שבתוספתא סוטה הנ"ל כ' ועוד דרש וכאן בגמ' כ' ואף הוא פתח ודרש, כי בתוספתא לא נחית לפרש שדרש זה ה' פתיחה חדשה, משא"כ כאן בגמ' מפרט יותר שזה ה' הפתיחה. ומ"מ לפי פי' זה יוצא דאין הגמ' פליג על פשטות משמעות התוספתא שדרש זה עה"פ דברי חכמים וגו' נאמר לאחרי ה' דרשות שלפנ"ז. ולדברי החיד"א הנ"ל י"ל דמדשינה הגמ' מל' התוספתא מוכח דזה ה' הפתיחה וקודם להדרשות שנאמרו לפנ"ז.

5 וכמו שמצינו כמה פעמים שכשהתנא ה' דורש ברבים ה' חלק מדרשתו הלכה וחלק אגדה. ראה סנהדרין דף ל"ח ע"א: כי הוה דריש רבי מאיר בפירקיה הוה דריש תילתא שמעתא, תילתא אגדתא, תילתא מתלי כו'. וראה במס' שבת דף ל' ע"ב רש"י ד"ה מוטב: לאו מהכא יליף... אלא להטעימן הדבר באגדה המושכת את הלב, לפי שהיו באים לשמוע הדרשה נשים ועמי הארץ והיו צריכין הדרשנין למשוך את לבבם. וראה ג"כ שו"ע אדמוה"ז סי' ר"צ סעי' ג' בסופו. שם סי' תכ"ט ס"ד ותקכ"ט ס"י ובקו"א שם. ואע"פ דלכאור' כשהחכם ה' דורש לתלמידיו לא ה' אומר דברי אגדה כלליים המהווים כמעין פתיחה למעלת היום וכו', מיהו כאן הרי ה' שבת וכמ"ש בגמ' שבת של מי היתה, והי' יו"ט וכמ"ש רש"י בד"ה להקביל פניו (ולכאור' צ"ל שהי' יו"ט שחל בשבת), ואז באו גם שאר אנשים גם לבית המדרש ביבנה (ששם היתה דרשת ראב"ע, כמפורש במכילתא הנ"ל), שהרי בכל שבת דרשו חז"ל עה"פ ויקהל משה שאמר הקב"ה למשה



וע"ז ענו בפ' הקהל ואמרו מה שדרש בה, ואח"כ אמרו עוד דרש שאמר בהגדה, ואח"כ אמרו לו הדרש שהיתה הפתיחה לחלק ההלכה שבדרשתו, ולכן אמרו ואף הוא פתח ודרש, פי' דבנוסף לדברי הגדה אף הוא פתח ודרש ג"כ פתיחה לחלק ההלכתי שבדרשתו. וזה מובן ג"כ מתוכן דרש זה, שהוא מדבר במעלת ההלכה. ומכיון שזהו כעין ענין חדש אמרו "ואף הוא פתח". ואע"פ שלכאוי"ל שכאשר דרש לפני העם שהיו בהם נשים ועמי הארץ לא הי' אומר דברי המטמאים ודברי המטהרים וכו' אלא הלכה פסוקה וברורה השוה לכל נפש, מ"מ פתח בדרש זה לעורר אותם במעלת ההלכות בכלל, שמרועה אחד נתנו וכו'. או י"ל שלא היו באותו זמן ומקום אנשים עמי הארץ כ"כ שהיו מתבלבלים ע"י שמיעת דברי המטמאים ודברי המטהרים וכו'. ומה שלא מצינו שהביאו בגמ' ההלכות שאמר אז, י"ל שהרי הם פחדו לומר לו ההלכות כהמשך הגמ' שם, ואפי' בסופו של דבר לא אמרו ההלכות שאמר, ורק האגדה שהי' הפתיחה להלכות אמרו שאין בזה כ"כ החשש שיקפיד כו' שהובא בגמ' שם להלן. ועי"ל בפשטות שהם אכן אמרו ההלכות אבל לא נעתקו בגמ' מאיזה טעם שיהי'.

ויה"ר שנוכה לחידוש האמיתי בבית המדרש, חידוש תורה מאתי תצא, בזמן שהקב"ה יעשה בני" חטיבה אחת בעולם בגלוי, כביאת משיח צדקינו תומ"י ממש שאז קהל גדול ישובו הנה.




---

שבכל שבת יקהלו קהלות וילמדו תורה וכהובא בשו"ע סי' ר"צ, וביו"ט הי' תקנה שכל חכם ידרוש לבני העיר הלכות ועניני הרגל ברגל, וכמ"ש בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תכ"ט ד'. וע"ד הדרש י"ל עפ"י מ"ש מפרשים שבכל הדרשות של ראב"ע כאן מודגש ענין האחדות, בדרש הא' אחדות בין בני" עצמם, בדרש הב' אחדות הקב"ה ובני", ובדרש הג' אחדות בתורה, וי"ל שחיבור אגדה והלכה מדגיש ענין האחדות בתורה.

# מנהגי מקום שהלך לשם כשאינ חשש מחלוקת

התמים מנחם מענדל שי' קסלמן  
שליח בישיבה

איתא בסוגיין (פסחים דף נ"ב ע"א) "כיוצא בו המוליך פירות שביעית: ולית ליה לר' יהודה הא דתנן נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם? אמר רב שישא..."

וברש"י ד"ה ולית ליה לר' יהודה כ' דמשמע שיכול לומר בן מקום שלא כלו (מקום קל) לבן מקום שכלו (מקום חמור) צא והבא לך אף אתה ממקום שהבאתי . . ואין כאן מחלוקת ולית ליה לר' יהודה דאסור משום חומרי מקום שהלך לשם ואפילו אין שם מחלוקת דהא ממקום שאין עושין (מקום חמור) למקום שעושין (מקום קל בענין מלאכה בערב פסח) דטעמא לאו משום מחלוקת הוא ואסרינן ליה משום חומרי מקום שיצא משם, עכ"ל.  
וצריך להבין ברש"י:

א. דמשמע שר' יהודה מודה להדין ד"נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם" ורק חולק על הדין של חומרי מקום שהלך לשם וא"כ אי"מ לשון הגמרא ד"ולית ליה לר' יהודה חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם" שהגמרא מקשה עליו משום ב' דינים?

ב. אפי' אם ר' יהודה מודה להדין דחומרי מקום שיצא משם כשאינ מחלוקת מהי הראי' מזה שהוא גם מודה להדין חומרי מקום שהלך לשם כשאינ מחלוקת, אולי ר' יהודה סובר שנותנין חומרי מקום שהלך לשם רק בנידון שיש חשש מחלוקת אם הוא אינו מחמיר כבני המקום שהלך לשם. ורש"י משווה שני הדינים שכשם שצריך לקיים חומרי מקום שיצא משם אפילו אם אין חשש מחלוקת כך צריך לקיים חומרי מקום שהלך לשם כשאינ מחלוקת וצריך ביאור מהי הכרח הדמיון?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> שאלה זו הובא בפנ"י וגם בחת"ס.

ובכדי להבין דין זה – חומרי מקום שהלך לשם כשאינן חשש מחלוקת - צריך להקדים ולבאר דין חומרי מקום שיצא משם, כשאינן מחלוקת.

בשו"ע סימן תס"ח סעיף ד' כתב המחבר בלשון הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק כ' הלכה ח') בנוגע המנהג בעשיית מלאכה בע"פ "ההולך ממקום שעושים - (מקום קל) למקום שאינן עושים (מקום חמור) לא יעשה בשוב מפני המחלוקת, אבל עושה הוא במדבר. וההולך ממקום שאינן עושים (מקום חמור) למקום שעושים (מקום קל) לא יעשה... וכן מי שדעתו לחזור..."

והובא במפרשים שמוזה שבהמשך ההלכה כתב הרמב"ם<sup>2</sup> "וכן מי שדעתו לחזור" מזה משמע שתחילת הלכה הוא במי שאינן דעתו לחזור ואעפ"כ רק משום מחלוקת צריך להתנהג כמקום שהלך לשם אבל במדבר או בענין שאינן מחלוקת, הוא נוהג עם הדינים דהמקום שיצא משם אעפ"י שאינן דעתו לחזור.

אבל הרא"ש ור"ן בהגמרא כותבים שדין זה, ש"נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם" הוא רק אם דעתו לחזור, אבל אם אין דעתו לחזור אין חל עליו דיני מקום שיצא משם אלא חומרי מקום שהלך לשם.

ובלשון החק יעקב: לפי הרמב"ם סבירא ליה דעיקר המנהג חל על האדם ממקום שיצא משם. ולהר"ן משמע להיפך: דעיקר המנהג דהמקום שיצא משם חל על האדם מקום כשדעתו לחזור.

ולפי"ז בשיטת הר"ן, שהולכים אחר האדם שצריך לקיים חומרי מקום שיצא משם רק בדעתו לחזור. אם הלך למקום חדש צריך לקיים חומרי מקום שהלך לשם, אפילו כשאינן מחלוקת אם אין דעתו לחזור. שהסברא שצריך לקיים חומרי מקום שיצא משם שהולכים אחר האדם ומאותו סברא צריך לקיים חומרי מקום שהלך לשם אם אין דעתו לחזור אפי' אם אין מחלוקת. ואולי זוהי כוונת רש"י שכשם שצריך לקיים חומרי מקום שיצא משם רק אם דעתו לחזור אפי' כשאינן מחלוקת שהולכים אחר האדם כך לכ' צריך לקיים חומרי מקום שהלך לשם אפי' כשאינן מחלוקת. וזוהי שאלת הגמרא על ר' יהודה כמו שיתבאר.

---

2 בביאור מהי שיטת המחבר עיין מגן אברהם סעיף ט' ובהש"ך ביורה דיעה סימן רי"ד אות ח'.

בדף נ"א הגמרא מקשה על רבה בר בר חנה, ותירץ הני מילי (שצריך לקיים חומרי מקום שהלך לשם) כשאין דעתו לחזור אבל כשדעתו לחזור צריך לקיים מנהגי מקום שיצא משם, ע"כ.

ובתוד"ה רבה בר בר חנה כ' שמתניתין לצדדין קתני וחומרי מקום שהלך לשם הוא כשאין דעתו לחזור. ולפי שיטת תוס' שחומרי מקום שהלך לשם הוא כשאין דעתו לחזור. אם ר' יהודה בא לחלוק על דין זה "שכשאין מחלוקת אין צריך לקיים חומרי מקום שהלך לשם" לכ' אם אין דעתו לחזור צריך לקיים חומרי מקום שהלך לשם בלאו הכי, אפי' אם אין מחלוקת. כשם שצריך לקיים חומרי מקום שיצא משם אפי' כשאין מחלוקת בדעתו לחזור. (כמו הר"ן כנ"ל).

ואפילו בשיטת הר"ן שחולק עם תוס' שמתניתין אינו לצדדין אלא המשנה הוא כשדעתו לחזור, וחומרי מקום שהלך לשם הוא בכדי שלא יהיה מחלוקת. שלפי זה לכ' קשה על איזה פרט חולק ר' יהודה, אם אין מחלוקת לכ' אפי' תנא קמא מודה שאין צריך לקיים חומרי מקום שהלך לשם כיון שדעתו לחזור? אלא צ"ל שר' יהודה חולק על דין שאנו למדין ממשמעות המשנה. ועל זה בא רש"י. הדין הראשון במשנה שנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, ולפי הר"ן זהו רק אם דעתו לחזור (ולא כהרמב"ם שסבר אפי' אם אין דעתו לחזור כנ"ל) וטעם הדין הוא משום שהולכים אחר האדם באיזה מקום הוא, ויוציא מדין זה בסברא (אעפ"י שאין מפורש בהמשנה) שאם הולך למקום נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם אפי' אם אין חשש של מחלוקת. ועל דין זה בא ר' יהודה לחלוק, והגמרא מקשה עליו ולית ליה לר' יהודה חומרי מקום שהלך לשם. [ומשום קושית הגמ', הגמ' מביא פירוש אחר לגמרי בר' יהודה].

ואולי י"ל שזוהי כוונת רש"י, שרש"י כתב שכשם שצריך לקיים חומרי מקום שיצא משם אפי' כשאין מחלוקת [שזוהי דין מפורש בהמשנה] והסבה הוא משום שעיקר המנהג חל על האדם [חק יעקב]. מטעם סברא זו כשהולכים למקום חדש ואין דעתו לחזור אפי' אם אין מחלוקת צריך לקיים המנהגים של המקום שהלך לשם. וזוהי גם לשון הגמ' "ולית ליה לר' יהודה חומרי מקום שיוציא משם וחומרי מקום שהולכין לשם". שר' יהודה חולק על הדין חומרי מקום שהלך לשם (כשאין דעתו לחזור) והיינו שהוא חולק על דין חומרי מקום שיצא משם. כיון שהב' דינים הם מאותו סברא. [ומטעם זה גם בגמרא דף נ"א ע"א כשהגמרא מקשה על רבה בר בר חנה, הגמ' מקשה ולית ליה... ומביא ב' דינים של המשנה].

---

# חסידות

---

## בענין החידוש של מ"ת\*

התמים אליעזר לייב הכהן שי' רובין  
תלמיד במכון סמיכה – היכל מנחם

ידוע המבואר בכמו"כ מקומות בספרי דא"ח בענין החידוש של מ"ת והחילוק בין  
עבודת האבות לעבודותינו עתה לאחר מ"ת.

וז"ל כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע בד"ה וכל העם תש"ו:

צ"ל מהו החידוש דמ"ת... דכל עניני המצות כמו שבאו אח"כ במ"ת בתושב"כ  
ובתושבע"פ קיימם אאע"ה, וכן כל האבות וא"כ מה נתחדש בנתינתה לישראל, אך  
הענין הוא... דהאבות בעבודתם... בבחי' רו"ש ובהענינים הרוחני'... הרי לא הי' יכול  
להיות הקיום בגשמי'... לכן נקראים בשם ריחות, אבל אנו שמן תורק שמך רמ"ח מ"ע  
ושס"ה ל"ת שהם בפועל דוקא.

ולהלן באותו מאמר מבואר דדוקה ע"י עבודה בפועל, חיבור רוחניות וגשמיות,  
ממשיכים עצמות אוא"ס, שכן הוא הכלל שדוקא כשהגילוי הוא שלא בהדרגה צריכים  
לכוח עצמי. ע"ש באורך.

---

\* ראשי פרקים מהמדובר בעת הכינוס תורה איסרו חג השבועות ה'תשע"א

ונקדם לבאר הענין בפשטות, דטעם החילוק הוא מפני שהאבות לא היו מצווים, והציווי הוא הנתינת כח להמשיך המשכות שלא בהדרגה. שכן בדרך כלל אין ביכולת הנברא להמשיך גילויים אלא משרשם ומקורם, ולהמשיך גילוי אור מלמעלה מהשתלשלות אין ביכלתם אלא ע"י נתינת כח מיוחדת. ובלשון רבינו בהמאמר שם:

שא"א שיתעלה מעצמו למעלה משרשו ומקורו, ואשר ע"כ הנה התו"מ שקיימו האבות היו בכח עצמן, שבעבודתן הגיעו לזה [לא ע"י ציווי], לכן לא הגיעו בזה רק לשרשן ומקורן לבד, מפני שזהו כלל שהנברא בעבודתו בכח עצמו לא יוכל להגיע למע' משרשו ומקורו".

אמנם להלן באותו המשך מבואר דאין הדבר כ"כ פשוט, וז"ל רבינו בד"ה ארי"ל:  
עם היות דריח הוא אינו עצמות הדבר כ"א הארה לבד. אבל עם זה הרי כללות ענין הריח בכל מדרי' שהיא ה"ה מדרי' גבוה ביותר... דריח מגיע באור וחיות הנפש שלמעלה מהחיות שמתלבש בגוף... וכאשר האדם מתעלף ל"ע והתפשטות החיות מסתלק מהאברים ונכלל בעצם נפשו... אשר הדוגמה מזה למעלה הוא האור דאוא"ס שלמעלה מהשתל'...

ועפ"ז מקשה רבינו שם, וז"ל:

א"כ הנה האבות שהמצות שלהם היו בחי' ריח זהו שהמשיכו בחי' אוא"ס שלמע' מההשתל', א"כ מהו ההתחדשות דמ"ת?  
ומבאר בזה"ל:

אך הענין הוא דהנה באמת האבות המשיכו מדריגות גבוהות ונעלות שהרי עבודתם היתה במס"נ ובפרט ע"י הנסיונות המשיכו ג"כ גילויים מעצמות אוא"ס ב"ה, רק עיקר ההפרש הוא שהאבות המשיכו רק הארה לבד ובמ"ת ניתן המשכת העצמות... הרי מבואר דגם האבות המשיכו הערה מאוא"ס שאינו מתלבש בעולמות, והחידוש של מ"ת הוא שאנו ממשיכים העצם ולא הערה בלבד, והרי מבואר לעיל דאין בכחו של נברא להגיע למעלה מסדר השתל', היינו למעלה משרשם ומקורם, וצ"ע.

גם עלינו לבאר מהו באמת החילוק בין המשכת עצמות אוא"ס ובין המשכת הערה מאוא"ס שלמע' מהשתל', שכן א"א לומר שהכוונה בזה לאוא"ס הסובב כ"ע שהרי גם הסובב נמדד ע"י קו המדה כמבואר בהמשך, ע"ש. אלא צ"ל דגם גילוי זה הוא גילוי מעצמות אוא"ס שלפני הצמצום, אלא דיש חילוק בין המשכת העצם ממש ובין המשכת הערה מהעצם, ודבר זה צריך ביאור.

והנה ז"ל רבינו בד"ה שיר המעלות ממעמקים תש"ג:

הנה זהו אחד ההבדלים בין ההמשכה שהמשיכו האבות בקיום המצות להמשכות שממשיכים בקיום המצות שבמ"ת... שע"י קיום המצות שנצטוינו מפי

הקב"ה במ"ת הנה בהם וע"י ממשיכים המשכה עצמית מפנימיות ועצמות א"ס ב"ה מה שאין בכח הנברא להמשיכו בכח עצמו והוא רק לפי שנצטוינו במ"ת, והציווי הוא נתינת רשות... אבל האבות המשיכו המשכות אלקות בכח עצמם ע"י עבודתם במס"נ בקיום המצות שלהם אבל גוף ועצם ההמשכה הוא רק משרשם ומקורם לפי שהנברא בכח עצמו אינו יכול להגיע יותר משרשו...

וכל זה ע"ד הנ"ל מהמשך תש"ו, אלא דכאן מוסיף ביאור שאינו נמצא באותו המשך, וז"ל:

אבל באמת הנה זה גופא הוא בכח עליון דהנברא הוא אין ערוך לגבי הבורא ב"ה... וא"כ הנה זה מה שהאבות הגיעו לשרשם ומקורם הנה זהו מכח עליון דוקא היינו לפי שכך עלה ברצונו ית', בכ"ז הרי אי אפשר לומר שהכח עליון הוא רק מאותה הבחינה ומאותה המדרג' שהוא מקור לגילוי היינו מבחי' ומדרג' האתעדל"ע שהוא מקור לגילוי דמאחר שהוא מקור לגילוי א"כ איך מבחינה זו עצמה יומשך הכח להיות דבר שאינו בערך, כי כל מה שהוא מקור לגילוי הרי יש בו איזה ערך ושייכות אל הגילוי והגם שההתהוות הוא בדרך אין ערוך מ"מ הרי אין זה אין ערוך לגמר' דאמיתיות אין ערוך הוא לגבי העצמות... וטעם הדבר הוא דמאחר שהוא בבחי' מקור הרי יש לו ערך ושייכות... שהרי מה שהכח אלקי מהווה את הנברא הנה זה הוא המשכה שבבחי' ערך וא"כ איך יומשך משם דבר שבאין ערוך. והדבר הוא ממ"נ אם הנברא הוא בערך לגבי מקורו ושרשו הרי אין צריך כח עליון להגיע למקורו ואם הנברא הוא אינו בערך מקורו ובכדי להגיע למקורו צריך ע"ז כח עליון הרי א"א שיהי' הכח עליון הזה רק ממקורו ושרשו בלבד אלא שצ"ל מבחינה ומדרגה שהוא למעלה הרבה יותר...

הרי מבואר דבמקור הנבראים יש שני קצוות הפכיים הא' שבהיותו חלק מהבורא ית' הרי אינו בערך הנבראים, ולאידך בהיותו שורש הנבראים ע"כ ישנו איזה ערך – ואינו אין ערוך אמיתי. וביאור הדבר הוא שגם אוא"ס הסובב כ"ע נמדד ומצויר בציוור אלא שהציוור הוא ציוור של בלי גבול, ולכן מצד אחד אינו בערך הנבראים שהם בציוור של גבול, ומצד השני זה גופא שאמרינן שהוא בבחי' בלי גבול הוא הגדרה מסוימת ביחס – ובערך – לנבראים, שהם בעלי גבול.

ואילו העצמות אינו מצויר בשם גדר כלל גם לא ציוור של "בלי גבול" והיינו שאינו בערך הנבראים כלל, וכשם שכחו בבלי גבול כך כוחו בגבול, וממילא גם ביכולתו לרצות בעבודת הנבראים ולקבועה שבהאתעדל"ת תהי' אתעדל"ע, שהוא המשכת שורש הנבראים אוא"ס הסובב. וד"ל.

ונמצא דזה גופא מה שע"י עבודת האבות המשיכו אוא"ס הסובב, הוא מחמת שכן הוא רצון העצמות, וממילא יש בזה גם גילוי הערת העצמות. ומ"מ אינו המשכת העצמות ממש אלא המשכת הסובב שהוא בכח העצמות, ונמצא דבזה נתבטה גם כח העצמות. ואילו ע"י עבודתינו עתה ממשיכים העצמות ממש.

ומה באמת הוא החילוק – הנה על זה מביא רבינו בד"ה ארי"ל שם משל מענין הנבואה ע"ש. והנלענ"ד בביאור נקודת הענין הוא שגילוי הסובב הוא ענין – וציור – של גילוי דוקא, ובניגוד להעלם – רוחניות בניגוד לגשמיות וכו'. משא"כ העצמות שאינו נתגלה בשום ציור פרטית, וגם אינו מוגדר בציור של גילוי בניגוד להעלם, או רוחניות בניגוד לגשמיות, והיותו עצמי כשתופסים בו תופסים בעצמותו ולא בציורו. ולכן גם במצב של העלם, וגם בגשמיות יכולים להשיג העצמות כמו שהיא – אלא דהכל תלוי בבחירת העצמות לבד, ובאיזה אופן שהוא ית' בוחר להתגלות. והרי הוא ית' בחר להתגלות בקיום תומ"צ, נשמות בגופים דוקא.





---

# הלכה ומנהג

---

## בענין איסור אכילה בע"ש ועיו"ט – המשך

הרב צבי הלפרן שליט"א  
מד"א דק"ק ליובאוויטש מעלבורן

והנה עכשיו שראינו שישנו ב' שיטות בראשונים מהו האיסור של אכילה בע"ש ובעיו"ט. צריכים אנו להסביר מהו בעצם דברי המשנה הסובר שאסור לאכול בערב פסח מצה סמוך למנחה. והנה הבאנו במאמרינו הראשון דברי הגמ' בדף קח אם האיסור זהו מצד מצוה קרבן פסח או מצד מצוה מצה. והנה התוס' בדף קז ע"ב ד"ה ואתי כתב וז"ל ואפילו אחר שעשה הפסח אסור עכ"ל פירוש הדברים שצריך האדם להמנע מאכילה לפני עשיית הפסח שמא יפגע ויאחר מלעשותו.

[ודא"ג צריך עיון על דין זה מצד גשמיות הענין, הלא כל קרבן פסח חייב להיות למנויו, ולכן כל קרבן פסח נעשה על ידי אדם אחד עבור עשרות מנויים ולמה גוזרים שדבר הנעשה ברבים עבור מאות איש יהי' עצלנות ולא בזריזות הלא קי"ל בכל התורה כולו דדבר שנעשה ברבים אין אנו חוששים לאיחור ועצלנות וצע"ג].

ואח"כ ממשיך תוס' וז"ל כדי שלא ימהר ויעשה פסח שלא כראוי עכ"ל. ודברים אלו צריכים בירור למה אנו חוששים שאם יאכל אחר הקרבת הפסח סעודה תהי' אכילת פסח שלא כראוי הלא קרבן פסח צריך לאכול אותו בלילה ממש וגם צריך לאכול על השובע [כמבואר בר"ן על אתר דחיוב קדשים ליאכל על השובע לא כמו מצה שאינו צריך ליאכל על השובע כמבואר במכילתא בא פ"ו] וממה נפשך לשיטות הראשונים כשאוכלים קצת מתרחב התיאבון אדרבה מצד דין של על השובע למה לא יאכל סמוך למנחה קטנה. דאילו במנחה גדולה הרי יש ריוח של כמה שעות עד לפני אכילת קרבן פסח שלפי שיטות רוב ראשונים נאכל בסוף הסעודה וכמנהגינו.

וראיתי בתוס' הרא"ש שכתב בצורה אחרת דברי התוס' וז"ל שאם היא מותר הי' ממנה לעשות פסחו ושמה לא יעשנו כראוי, עכ"ל. לכאורה התוס' הרא"ש לומד שכאן יש בעיא אם קרבן הפסח עצמו אם עושהו כדין או מצד זמן או מצד צלייתו וכו' ועדיין צריך עיון דברים אלו.

וכבר כתבו המפרשים דלפי תוס' זה תקנת המשנה הוא תקנה שלא לאכול קודם מצוה כמו מנחה מעריב וכו' ולכן אפילו חצי שעה לפני הקרבת הקרבן אסור לאכול כמו לולב וכו'. וכסוגיית הגמ' בשבת דף ט דלא ישב אדם לפני הספר עיי"ש.

ועיין בחידושי רבי דוד שכתב וז"ל פירוש אם נאמר סמוך למנחה גדולה אפשר שיהי' הטעם משום פסח או משום מצה לפי שהוא זמן שחיטת הפסח אבל סמוך למנחה קטנה אי אפשר שיהי' הטעם אלא משום מצה שכבר התחיל זמן שחיטת פסח ואם היו אוסרין משום פסח משעת שחיטתו הי' אוסרין אלא שאין חוששין שמא ימנע מעשיית הפסח בשביל סעודתו שהמלאכה שאסרו עליו מפני שהוא מונעתו יותר עכ"ל ולפי"ז ממשיך רבינו דוד אפילו היום דאין קרבן פסח ישנו איסור דכל היום וכמעשה שהגמ' מביא דרב ששת דהוה יתיב בתעניתא. (ק"ח ע"א).

והנה התוס' בדף ק"ב ע"א כותב על סוגיית הגמ' דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן דהגמ' שקו"ט הטעם של דין זה דהרי בזמן הזה אין קרבן פסח ולמה אסור לאכול אחר אפיקומן וע"ז עונה הגמ' כי היכי דנפיש טעמייהו, וע"ז מביא הגמ' תוספתא (פ"ב) הסופגנין וכו'. ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. וע"ז עונה הגמ' לא מיבעא קאמר עיי"ש.

והנה התוס' ד"ה באחרונה מביא מח' הראשונים באיזו מצה אנו מקיימים מצות אכילת מצה מה"ת. במצה הראשונה שאנו אוכלים או במצה שאנו אוכלים בסוף הסעודה הנקרא אצלינו אפיקומן. וזה לשון התוס' אי אית ליה מצה לכל הסעודה טוב לו לאכול מצה בתחלה לתיאבון ולברך עלי' ואח"כ בגמר סעודתו יאכל כזית מצה ויהי' טעם מצה בפיו ועיקר המצוה על הראשונה שהיא באה לתיאבון וגם יהא טעם מצה בפיו באותו כזית אחרון, ואפי"ל אם עיקר מצוה באחרונה אין זה תימא למה אנו מברכין על הראשונה... וכן צ"ל להלל שהי' כורך מצה מרור ופסח בסוף הסעודה והכי הוי אכיל מצה דאורייתא.

אם כן בתחלת הסעודה הי' מברך על המצה ואוכל דמועלת אותו ברכה לברכת המצה עם הפסח שבסוף עכ"ל.

ודברי התוס' האלו צריך ביאור לפי זה דמקיימים מצות מצה לפי דעת כמה ראשונים במצה הנאכלת בסוף מהו כל הדין שלא לאכול מן המנחה ולמעלה הלא לפני שיקיימו את מצות מצה ישתו ב' כוסות, כרפס מצה, מרור ושולחן עורך ואיך נתקן דבר שכמעט אי אפשר לקיימו כראוי. דלאחרי כל אכילות אלו נקיים המצוה העיקרית של מצוה דאורייתא.

והנה בחידושי חתם סופר על ערבי פסחים [נדפס בירושלים – תשל"ט – מכת"י ואינם בחידושי החת"ס שנדפסו מחדש ב"ב תשס"ד] הקשה על דברי תוס' אלו וז"ל אבל אי סבירא לי' להתוס' דמשום ביטול הידור מצוה בעלמא לא הוי אסרי רבנן לאוכל בע"פ ורק משום שיהי' קץ במאכלו ויתבטל המצוה לגמרי וא"כ גם בציקות של נכרים קשה. ולכאורה נראה דזה תליא בפלוגתת דר' יהודה ור' יוסי דודאי ר' יהודה דאוסר בכל ע"ש ויו"ט טעמי' משום הידור מצוה דמשום ביטול מצוה ליכא למיחש ואפילו אם לא יצא ידי חובתו באכילת שבת ויו"ט בלילה משום שהוא קץ במאכלו מ"מ הרי יכול להשלים ביום כמ"ש תוס' לקמן ק"א ע"א ד"ה ובקידושא אלא על כרחך משום הידור מצוה דמצוה מן המובחר לאכול בלילה יותר ור' יוסי לא חייב אלא משום ביטול מצוה לגמרי ולכן בע"פ דאין תשלומין לאכילת מצוה לא יאכל עד שתחשך משא"כ בשאר ע"ש ויו"ט דיש תשלומין וליכא משום הידור מצוה לא חייב ר' יוסי ואי לא תימא הכי לא ידעתי שום טעם לר' יוסי מה לי ע"פ מע"ש ויו"ט הא והא מצוה דאורייתא ניהו עכ"ל.

וראים מדברי החתם סופר שדעתו ששבת ויו"ט ישנו ג"כ חיובי דאורייתא עיין שו"ת חתם סופר או"ח ס' קסח, ור"ח. [כמ"ש בדברי הפסקי רי"ד שהבאנו למעלה] וגם עיין בחידוש רבינו [החתם סופר בקובץ יגדיל תורה כתב באופן אחר קצת וז"ל וזה דוחק לחלק שבע"פ יש ב' מעלות האחד מצד שמחת יו"ט והשני מצד אכילת מצוה, עיי"ש].

ובאמת דברי החתם סופר צריכים עיון דהלא אפילו נאמר שיש חיוב מד"ת בנוגע לאכילת שבת ויו"ט ועיין בשו"ע רבינו הזקן הלכות שבת בתחילתו ובהערות שמה אם הוא מדאורייתא ז.א. חיובי אכילה או לפי שיטת הרמב"ם רק איסור תענית הוי מדאורייתא איך מקשה מימים טובים בכללות הלא ישנו חיוב גמור של אכילת כזית בסוכה לילה ראשונה דהוי דאורייתא לכו"ע. וישנו גז"ש חמשה עשר חמשה עשר ורבינו הזקן נבג"מ בשו"ע ה' תרל"ט ס"כ וז"ל וכיון שאכילת לילה ראשונה נלמד מגז"ש מאכילת מצוה צריך להיות דומה לה בכל דבר דהיינו שלא יאכל בערב יו"ט מן המנחה ולמעלה כדי שיאכל בסוכה לתיאבון... עכ"ל. ואיך נוכל לשוב הכל בענין אחד. ולפי דברי החתם סופר יכולים להשלים ביום זהו רק בשבת ויו"ט רגילים אבל בנוגע לסוכות אין הדבר כן כלל וכלל והוא דומה ממש לאכילת מצוה ואיך לא שמענו בגמ' חילוק זה.

[גם צע"ק לדברי האומר רב אחא בר יעקב בדה"ק ע"כ ע"א דמצוה בזה"ז דרבנן מהו כל השקו"ט בהתחלת ע"פ בנוגע ללא יאכל אם לאו שנאמר שזהו רק בזמן שביה"מ קיים אבל בזה"ז אינו אלא כמו כל מצוה מדרבנן.]

[בנוגע להמכילתא שמביא הר"ן שמצוה אינו צריך להיות נאכל על השובע – עיין בתורה שלמה ח"א דף 99 ובהערות שמה]

והנה בענין איסור בע"ש ויו"ט מצינו בדברי הרמב"ם ז"ל בדין זה מצאנו ג' הלכות בהל' שבת, יו"ט, וחמץ ומצה ונבארם אחד אחד.

בהל' שבת פ"ל הל' ד' – וז"ל אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד השבת, ומותר לאכל ולשתות עד שתחשך ואע"פ כן מכבוד השבת שימנע אדם מן המנחה ולמעלה מלקבוע סעודה כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה לאכל עכ"ל.  
והראב"ד השיג על אתר וכתב וז"ל א"א דוקא שאסור לקבוע מחצות ולמעלה עכ"ל.

והנה בדברי הרמב"ם ישנו כמה שאלות. מהיכן לקח הרמב"ם שאסור לקבוע סעודה כל היום דלא מצינו אצל חז"ל רק המשנה של ערבי פסחים דאסור מן המנחה ולמעלה והמגיד משנה הביא גמ' דגיטין ל"ח ע"ב דב' משפחות שקבעו סעודה ונענשו. וממשיך המגיד משנה שיש חילוק בין סעודה הרגיל בה כל השבוע שזהו מותר וכותב שכן משמע מלשון רבינו [ואולי מכיון שהרמב"ם הוסיף לא רק סעודה אלא גם המלה משתה] אבל סעודה גדולה אסור. ופוסק כר' יוסי דאוכל עד שתחשך אבל בלי סעודה. וצריך עיון דבפכ"ט מהל' שבת כותב הרמב"ם מי שהי' אוכל בערב שבת וקדש עליו היום והוא בתוך הסעודה פורס מפה על השולחן ומקדש וגומר סעודתו ואח"כ מברך ברכת המזון הי' אוכל בשבת ויצא השבת והוא בתוך סעודתו גומר סעודתו ונוטל ידיו ומברך ברהמ"ז על הכוס ואח"כ מבדיל עליו עכ"ל. לכאורה הי' לו להביא דין זה פ"ל בנוגע לאכילה בע"ש כמו שהגמ' מביאה בערבי פסחים ולמה חילק הרמב"ם ב' הדינים האלו שפורס מפה בפרק כט ובפ"ל דין של אכילה בע"ש.

ושנית מאיפה לקח הרמב"ם דין זה של כבוד השבת לאסור כל היום הלא בגמ' אמרינן כדי שיכנת כשהוא בתיאבון. ויש מפרשים [צ"פ וע"י ועוד] שמביאים שמקור של הרמב"ם הוא ירושלמי כתובות פ"א ה"א דתני בר קפרא שאינה נישאת לא בערב שבת מפני כבוד השבת ועיין בפני משה ובקרבת עדה איך הם לומדים פשט ברמב"ם להשוות את הסוגיא דערבי פסחים לדברי הירושלמי. ועיין במראה פנים על המשך דלא יעשה אדם סעודת אירוסין בערב שבת בארוכה דזה חמיר אפילו מע"פ ע"ש וכשי"ת. [ומה שכתב ברמב"ם הוצאת פרנקל בס' המפתח כתובות פ"ב טעות והוא בפרק א.]. לדברי המגיד משנה מדובר כאן ברמב"ם בסעודה גדולה כמו אירוסין דזה דוקא אסור בע"ש אולם רש"י בגיטין שמה חולק וכותב מפורש דגיטין לח ע"ב דאפילו בסעודה רגילה אסור.

גם יש להעיר דאולי הרמב"ם למד מהירושלמי שדין של כבוד שבת משך כל הזמן כמו שהרמב"ן כותב על זכור את יום השבת לקדשו דנמשך על כל השבוע כולו כמו דאמרינן בביצה מח' ב"ש וב"ה הי' אוכל לכבוד שבת והדין של אכילה לתיאבון הוא דין שני בכבוד שבת ועצ"ע.

בהל' יו"ט פ"ו הל' ט"ז וז"ל כשם שמצוה לכבד השבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קדש וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה בערב שבת שדבר זה מכלל הכבוד וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לע"ז, עכ"ל.

ראשית כל רואים ברמב"ם כאן דבר חידוש שההלכה שלא יקבעו בע"ש סעודה גדולה כל היום זהו רק בע"ש ולא בעיו"ט וטעם מיבעי הלא יום טוב ישנו חיוב נוסף של שמחה ביין ובשר וצריך יותר מקום משבת שישנו רק דין של עונג. וגם אם שניהם שוים למה לא אסור לאכול כל היום כמו ע"ש. וגם למה לא כתב הרמב"ם דאנחנו פוסקים כר' יוסי דאוכל והולך עד שתחשך.

אולם קושיא יותר חזקה על דברי הרמב"ם אלו דאינו מחלק לגבי יום טוב רגיל לסוכות דחיוב איכא כמו פסח לא לאכול בכלל היום כדפסק הרמב"ם בהל' סוכה פ"ו הל' ז' וז"ל אכילה בלילי יום טוב ראשון בסוכה חובה עכ"ל וא"כ אינו כשאר ימים טובים וחסור מהם וכמו שכתב הרמב"ם בהל' חו"מ דאסור לאכול כל היום למה לא כתב באף מקום דבערב סוכות ג"כ אסור וכמו שפסקו הפוסקים ואדה"ז נבג"מ בשו"ע תרל"ט כתב מפורש דליף טו טו וגזירה שוה בכל המובנים דאסור לאכול ולקבע סעודה ביום ולא מצאתי מישהוא ע"ע מעיר ע"ז, וצ"ע.

בהל' חו"מ פרק ו הל' יב כתב הרמב"ם וז"ל וכן אסור לאכול ע"פ מקודם המנחה כמעט כדי שיכנס לאכילת מצה בתאוה. אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות ולא ימלא כריסו מהם וחכמים הראשונים היו מרעיבין עצמן מערב פסח כדי לאכול מצה בתאוה ויהיו מצות חביבות עליו אבל בשאר ערבי ימים טובים אוכל והולך עד שתחשך עכ"ל. והנה כאן ברמב"ם ישנו כו"כ דיוקים. ראשית כל מה הדיוק מקודם המנחה מעט [וכבר העיר ע"ז בס' הררי קדם]. שנית, מהו הלשון מרעיבין שבו משתמש הרמב"ם כאן. גם בפירוש המשניות פסחים השתמש הרמב"ם בלשון זו וז"ל בע"פ מ"א - וחייבנו כך לפי שאכילת מצה בלילה ראשונה חובה לפיכך מרעיב עצמו כדי שיאכלנו בתיאבון [ועיין בהוצ. קאפח שכתב שבערבית יכולים לתרגם עונג, עריבות בהנאה]. וגם צריך להבין איזו ערב ימים טובים מותר לאכול? בסוכות פשוט שאסור רק נשאר שבועות, שהוא יום אחד. ופסח הלא אסור ואולי כוונתו לר"ה וצ"ע.

גם צריך לדייק כמו שהביא במראה פנים בירושלמי פ"א דכתובות האם מותר בע"פ לאכול סעודה גדולה בבקר לפני סוף זמן אכילת חמץ או שכמו שבת כל היום אסור כך ע"פ כל היום אסור.

והמשך יבוא בעזהשי"ת.



# שיטת הט"ז בהסוגיא דנפלה טיפת חלב על הקדירה מבחויץ

התמים מנשה שי' וואלף  
תלמיד במכון סמיכה – היכל מנחם

א. בטור יורה דעה סי' צב מבואר הדין דנפל טיפת חלב על הקדירה מבחויץ, וז"ל "טיפת חלב שנפלה על הקדרה שאצל האש מבחויץ אפילו אם יש בתבשיל הקדירה ס' כנגדה אינו יכול לבטלה, וא"כ הטיפה אוסרת הקדרה וכל סביבותיה ונאסרה התבשיל שבה. וכתב ה"ר מאיר מרוטנבורק שאם יש בתבשיל ס' פעמים ס' כנגד הטיפה מותר, שהטיפה אינה אוסרת אלא עד ס' כנגדה ואם יש בתבשיל ס' כנגד אותם ס' מותר. ובספר המצו' כתב שאם נפלה כנגד התבשיל א"צ אלא ס' כנגד הטפה שמפעפע לפנים והוה ליה כאילו נפלה בתבשיל. ואם נפלה במקום הריקן והיא מפעפעת בדופן הקדרה עד סמוך לרוטב כ"כ שאין ששים כנגד הטיפה, הרי נאסר אותו מקום הקדרה, ואם יערה התבשיל דרך מקום הקדירה שנאסר הרי יאסר התבשיל וכו'".

ובב"י שם מבאר שיש כאן בדברי הטור ג' שיטות:

(א) שיטת הסמ"ג שהביא הטור ראשון, דס"ל שהטיפה מפעפעת בכל הקדירה ואוסרת אותה, ואח"כ הקדירה אוסרת התבשיל שבתוכה והיינו שכתב "הטיפה אוסרת הקדרה וכל סביבותיה ונאסרה התבשיל שבה".

(ב) שיטת המהר"ם, שהטיפה לכל היותר התפשטת בהקדירה כדי ס' כנגדה. כלומר, שאם היתה מתפשטת יותר מס' היתה מתבטלת, ולחומרא נקטינן שהיא מתפשטת כמה שאפשר לה בלי להתבטל, דהיינו ששים. ולכן אם יש בתבשיל ששים כנגד האיסור שבקדירה, שהוא ששים כנגד הטיפה, מותר. והיינו מש"כ הטור שהטיפה מתבטלת בס' פעמים ס' בהתבשיל.

(ג) שיטת הסמ"ק, שאם נפלה הטיפה כנגד התבשיל, אמרינן ממ"נ, אם הטיפה מתפשטת בכל הכלי, אז הכל מותר דהא נתבטל בס' (כנ"ל בדעת המהר"ם), ואם היא מפעפעת, אז מפעפעת רק לתוך התבשיל, התבשיל מצטרף להקדירה לבטל הטיפה, ורק בעינן ס' בהתבשיל כנגד הטיפה לבטלה ולהתיר התבשיל. אמנם אם נפל שלא כנגד התבשיל, אז אמרינן שמתפשטת במקום הריקן שבכלי עד סמוך להתבשיל, ואם מנער התבשיל בעוד הקדירה חמה יאסר מהאיסור הבלוע בהקדירה.

ובשו"ע (סעיף ה-ו) פסק המחבר כהסמ"ק, והוסיף שנוהגים לאסור אף אם נפל הטיפה שלא כנגד התבשיל.

והנה בט"ז שם (סקי"ט) מביא מש"כ הב"י (בביאור דעתם של המהר"ם והסמ"ק) שאם היתה הטיפה מתפשטת בכל הכלי היתה מתבטלת, וחולק עליו וס"ל שאדרכה,

כמה שמתפשטת טפי גרע טפי, היינו שאף אם היא מתפשטת בכל הקדירה, אעפ"כ אינה מתבטלת.

וממילא לדעת הט"ז אין לפרש דברי המהר"ם והסמ"ק כהב"י, דהב"י התבסס שיטתם על היסוד שאם היתה מתפשטת הטיפה בכל הקדירה היתה מתבטלת, והוא לא ס"ל הכי. ולכן מפרש באו"א קצת, והיינו שלדעת המהר"ם סמכין שהטיפה אינה מפעפעת יותר מכדי ששים כנגדה (ולא מפני שיותר מכן היתה מתבטלת, אלא דסתמא אמרינן דכך הוא המציאות). ולדעת הסמ"ק אמרינן ממ"נ, אם הטיפה מתפשטת, אז מתפשטת דוקא לתוך הקדירה ומתבטלת בהתבשיל, ואם הטיפה אינה מתפשטת כלל, אז אינו אוסרת התבשיל.

ב. ועוד חולק הט"ז על הב"י בפ"י דברי הטור. שהב"י הבין בדבריו שמביא ג' שיטות, והט"ז ס"ל שאינו מביא אלא ב' שיטות, המהר"ם והסמ"ק. והא דכתב הטור בתחילת דבריו "הטיפה אוסרת הקדירה וכל סביבותיה ונאסרה התבשיל שבה" (שהב"י הבין שהוא דעת הסמ"ג) מבאר הט"ז שזהו הקדמה כללית לכל השיטות. כלומר שהטור מביא מקודם שהטיפה מתפשטת בהכלי ויכול לאסור התבשיל, ואח"כ מביא ב' שיטות כמה היא אכן מתפשטת.

ולכאורה יש להבין למה ליה להט"ז לחלוק על הב"י בפרט זה. בשלמא מה שחולק עליו בביאור שיטות המהר"ם וסמ"ק תלוי בשיטתו בהדין דהתפשטות הטיפה, דהא ס"ל שהטיפה אינה מתבטלת אף אם מפעפעת בכל הקדירה, אמנם מה מכריחו לחלוק על פירוש דברי הטור, ומה נוגע לפירושו אם מזכיר דעת הסמ"ג או לא?

ג. ויש ליישב בהקדם הביאור בעיקר שיטת הט"ז. דהנה מש"כ שאף אם החתיכה מתפשטת בכל הקדירה אינה מתבטלת, לכאורה צ"ב, דכלל גדול יש לנו באיסורים - שמתבטלים בששים. ולמה כאן יהי' אחרת, שאע"פ שהאיסור מתפשט יותר מששים אינה מתבטלת?

ובפסקי דינים להצ"צ (סי' צב ס"ה אות א) מביא ב' אופנים לבאר בזה<sup>1</sup>:

1 הצ"צ מבאר כן בדעת הסמ"ג שהביא הב"י, שגם הוא ס"ל שהטיפה מתפשטת בכל הקדירה, אבל ממילא מובן שכן הוא גם להמהר"ם לפי שיטת הט"ז.

(א) דעת הרש"ל, שהבלוע בהכלי נעשה חנ"נ מעט מעט, כלומר דבאמת אינה אוסרת יותר מששים בבת אחת, רק אוסרת קצת, ואותו קצת נעשה חנ"נ ואוסר עוד קצת וכן הלאה.

(ב) דעת הט"ז, שאין אנו יודעים כמה לחלוחית יש בהקדירה, ואולי אין ששים בהלחלוחית הבלוע בכל הקדירה יותר מששים כנגד הטיפה.

ובהמשך דבריו, הצ"צ מדקדק מפי" הט"ז שאם נקטינן כפירושו, יוצא לנו שגם לדעה זו (שהטיפה מתפשטת בכל הקדירה) לא נאסר יותר מששים כנגד הטיפה. דהא לא אמרינן חנ"נ בהכלי עצמו, ורק בהבלוע בו, ואם סמכינן שאין ששים בהבלוע, לא נאסר יותר מששים כנגד הטיפה.

ולפי"ז דברי הט"ז שהבאנו לעיל תמוהים ביותר, דאם גם הוא ס"ל שהטיפה אינה יכולה לאסור יותר מששים כנגדה, היינו כהב"י. וא"כ מה פשר מחלוקתם?

ד. ויש ליישב שלא בא הט"ז לחלוק על הב"י באם החתיכה יכולה לאסור יותר מס', אלא דחולק על הב"י רק באם אפשר להטיפה להתבטלת בהכלי. כלומר דלא בא לחלוק בדין על הב"י, אלא רק בביאור דברי הראשונים. שהב"י פירש דעת המהר"ם וסמ"ק על יסוד הממ"נ (אם הטיפה מתפשטת בכל הכלי - נתבטלת, ואם לאו - אינה אוסרת), וע"ז חולק הט"ז וס"ל שאין צד לומר שהטיפה מתבטלת (דאולי אין ס' בלוע בהקדירה), ולפיכך מפרש שיטתם באו"א וכנ"ל. אולם בדין מודה הט"ז שלכל הדיעות הטיפה אינה אוסרת יותר מששים כנגדה בהקדירה.

ולפי"ז דברי הסמ"ג (שהביא הב"י) שהטיפה מתפשטת לכל הקדירה, יתפרש לפי שיטת הט"ז כך: אע"פ שהטיפה מתפשטת בכל הקדירה, והי' סברה לומר שתבטל בה, אעפ"כ אינה מתבטלת דאולי אין ס' בהלחלוחית כנגדה. אבל לעולם לא ס"ל שהטיפה אוסרת יותר מששים כנגדה, וכנ"ל<sup>2</sup>.

2 ואין לומר שמה שדקדק הצ"צ בהט"ז הי' רק בדעת המהר"ם, ולעולם ילמד דעת הסמ"ג כפשוטו שמתפשטת יותר מס', דהא הצ"צ הביא דברי הט"ז לבאר דעת הסמ"ג, וכנ"ל הע' 1. והב"י שהבין שהסמ"ג והמהר"ם חולקים, צ"ל דהוא ס"ל כהרש"ל שהביא הצ"צ, שלדעת בסמ"ג הטיפה אכן מתפשטת יותר מששים.



והשתא לא בעינן למימר בדעת המהר"ם שהמציאות הוא שהטיפה מתפשטת רק בששים, דדוחק לומר כן, דמנא לי' הא<sup>3</sup>. אלא לעולם י"ל שהוא ס"ל כטעם הסמ"ג שבמציאות הטיפה יכולה להתפשטת עד אין סוף (והיתה מתבטלת), ורק שאנו חוששין ששמא אין בהקדירה ס' כנגדה, ולכן אוסרת עד ששים כנגדה בהקדירה.

ולפי"ז מובן היטב למה חילק הט"ז על הב"י בפ"י דברי הטור. דלשיטתו א"א לומר שהטור הביא ג' שיטות (סמ"ג ומהר"ם וסמ"ק) דהא אינם אלא רק ב' שיטות (המהר"ם וסמ"ק), וממילא מוכרח הוא לפרש שתחילת דברי הטור הם הקדמה כללית להסוגיא לכל השיטות.

ה. ומדי דברי בו בדברי הצ"צ, יש לעיין בעיקר דבריו כאן. שלכאורה הא דרצה לדקדק בדעת הט"ז שהטיפה אינה מתפשטת יותר מס', ואם יש בהתבטלות ס' פעמים ס' לעולם יהא מותר, נראה כסותר דברי הט"ז עצמו.

3 והנה כד עיינת ביסוד מחלוקתם הי' נראה לכאור' שאין זה קושיא כלל. דהא כל המחלוקת כאן מיוסד על פירוש דברי הגמ' בפרק דם חטאת (זבחים צו, ב) דאיתא שם "בעא מיניה בשל במקצת כלי טעון מריקה ושטיפה או אין טעון . . א"ל מסתברא כנגד, מה בגד אינו טעון כיבוס אלא מקום הדם אף כלי אינו טעון מריקה ושטיפה אלא במקום בישול. א"ל מי דמי דם לא מפעפע בישול מפעפע (מתפשט בכל הכלי – רש"י)". ומבואר שעי"ז בישול האיסור מפעפע בכל הכלי.

ומשם למד הסמ"ג לכאן שהטיפה מתפשטת בכל הכלי. אמנם המהר"ם דייק מסוגיא זו ההיפך, שדוקא בקדשים אמרינן התם שמתפשט בכל הכלי, משא"כ בכל שאר איסורים אינה מתפשטת בכל הכלי. והסמ"ק הבין שהגמ' הניח בקושיא, ולכן ס"ל שצריכים לקחת ב' הסברות בחשבון ולחשוש לב' הצדדים, והיינו הממ"נ דקאמר.

וא"כ מבואר שהמהר"ם לא המציא דין זה (שאינה מתפשטת יותר מס') כדי לבאר הנידון שלנו (שנוכל להק' עליו למה לי' לחדש זה), אלא אדרבה, הוא למד כן מהסוגיא הנ"ל, ולכן הגיע למסקנתו כאן.

ולפי"ז יוצא שיש מחלוקת ביניהם, אולם לא בדיון ורק בטעמא דמילתא למה הטיפה לא מתבטלת. המהר"ם ס"ל שזה משום שאנו משערים שהטיפה אינה מתפשטת כ"א בששים כנגדה ותו לא, משא"כ להסמ"ג הטעם לזה הוא ששמא אין בכל הכלי ס' כנגדה, אולם בדינה שוים הם.

(ונפק"מ ביניהם, באם היינו יודעים שיש בהלחלוחית שבתוך הכלי יותר מס' כנגד הטיפה, לדעת הסמ"ג היתה מתבטלת, והתבטיל היה מותר אפילו אם אין בה אלא ס' כנגד הטיפה, ולדעת המהר"ם הטיפה היתה אוסרת ס' כנגדה, והתבטיל אסורה עד שיש בה ס' פעמים ס').

אלא שדוחק קצת, דסו"ס מנא לי' להמהר"ם שהיא מתפשטת בששים דוקא, ולא פחות או יותר, אלא מחזורתא כדשיננן בהפנים.

דהנה הט"ז (סקי"ט) בסוף הדיבור מביא דעת הסמ"ק שכשהטיפה נפלה שלא כנגד התבשיל מפעפע ואוסר הקדירה עד סמוך לרוטב. ובהמשך לזה כתב, וז"ל "וכ"ת אכתי יש היתר לתשבשיל שיש בו ס' נגד אותו חלק הקדירה שנאסר, לזה אמר שמא נתפשט חלק גדול מאד כ"כ עד שלא יהא ס' בתבשיל נגד אותו חלק . . דבזה ישאר חלק הקדירה באיסורו לעולם ולא מהני לי' שום ביטול".

ולכאורה כוונתו, שבתחילת דבריו ביאר שזהו קולא אחת בדעת המהר"ם על הסמ"ק, שלדעתו מותר לערות התבשיל מיד מהכלי. וע"ז העיר שלכאורה הי' מקום לומר שסו"ס גם לדעת הסמ"ק אפשר לשער כמה התפשט האיסור, ויש להתיר התבשיל ע"י ביטול, וממילא יהי' מותר לערותו מיד. ומסיק שאינו כן, דהרי נתפשט הטיפה לחלק גדול שא"א לשער "ולא מהני לי' שום ביטול". וכן למד הפמ"ג, שכתב עליו (מ"ז שם) "גם מה שנראה לכאורה מדבריו דבנפל נגד הריקן לדידן לא מהני ס' פעמים ס' ואחת"<sup>4</sup>, דשמא נתפשטה מעט מעט עד חלק גדול, צ"ע דביש ששים פעמים ששים ואחת שרי. ועיין ש"ך אות כה". היינו שהבין ממנו שאפילו אם יש בהתבשיל ס' פעמים ס' אסור דלא ידעינן כמה התפשטה הטיפה, ולפיכך הקשה עליו.<sup>5</sup>

ולעולם הט"ז ס"ל שאין שיעור לכמה יתפשט האיסור, ובהדיא דלא כהצ"צ.

ו. ויש ליישב זה בהקדם שאלה אחרת שיש להקשות על הט"ז. דהנה מדברי הט"ז הנ"ל משמע שאם היתה בהתבשיל כדי לבטל האיסור הי' מותר לערות התבשיל מהכלי (דאל"כ למאי נפק"מ אם יש בהתבשיל כדי ביטול, הא ממ"נ מותר להמתין עד

4 מש"כ ששים פעמים ששים ואחת, הוא משום שהטיפה אוסרת ששים פעמים כנגדה, והיינו בנוסף להטיפה עצמה. וראה ש"ך סק"כ, שמש"כ הפוסקים ס' פעמים ס' אינו בדיוק, וכוונתם ששים פעמים ששים ואחת.

5 בפשטות מה שהק' הפמ"ג על הט"ז אין לו פירוש, דהא אם זהו שיטת הט"ז (שאינן גבול להתפשטות הטיפה, וכפשטות דבריו – בלי דברי הצ"צ הנ"ל) מה יש להקשות עליו, הא אזיל לשיטתו.

ובדוחק י"ל שאין כוונתו להק' על הט"ז, אלא הצ"ע שלו הוא לדינה, אם יש לפסוק כהט"ז. ועפ"ז מובן מה שמצייין להש"ך שפוסק אחרת (דלכאורה קצת קשה, האם זה קושיא על הט"ז שהש"ך חולק עליו).

אמנם יומתק יותר ע"פ דברי הצ"צ, דאם נאמר שהפמ"ג למד כמותו, לעולם י"ל שקושייתו היא על הט"ז עמצו, וכמו שהקשינו בהפנים. אלא שמלשונו לא נראה כן, דמש"כ "דשמא נתפשטה מעט מעט עד חלק גדול" משמע כהרש"ל שהביא הצ"צ, שהטיפה התפשטה יותר מס'.

שיצטנן. אלא מוכח שאם הי' בהתבשיל כדי לבטל האיסור הי' מותר לערות לכתחילה<sup>6</sup>.

ולכאורה תמוה ביותר, דאף אם יש בהתבשיל כדי לבטל האיסור, הלא אין מבטלין איסור לכתחילה. וכמו שכתב כאן הש"ך (סק"כ) שאין לערות לכתחילה אף במקום שהתבשיל יהיה מותר, משום דאין מבטלין איסור לכתחילה. ואיך התיר הט"ז לעשות כן לכתחילה?<sup>7</sup>

ואולי יש ליישב ולפרש דברי הט"ז באו"א<sup>8</sup>, ולומר דהא גופא הי' הדיון של הט"ז, אם שייך כאן הענין דאין מבטלין איסור.

דהנה הט"ז כתב (סקי"ז וי"ט) שלדעת הסמ"ק כשהתבשיל מותר אז גם הקדירה מותרת להשתמש בה אח"כ. דלדעתו קיימת ב' אפשריות, או שהטיפה מתפשטת בהתבשיל או שאינה מתפשטת כלל. ואם כן ממ"נ הקדירה מותרת, דאם התפשטה הטיפה בהתבשיל היא מתבטלת בו, ואם אינה מתפשטת כלל, אז מותר לכתחילה להשתמש באותו כלי, דכשם שלא התפשטה עכשיו כך לא יתפשטת בהעתיד. ובלשונו של הט"ז (כשנפל הטיפה כנגד התבשיל) "ואז גם הקדירה מותרת. . . ואם אינה מפעפעת לא יאסר גם התבשיל שיבשלו בה אח"כ".

6 ואף די"ל שהנק"פ היא לבדיעבד אם עירה התבשיל, שאם יש כדי לבטל האיסור, התבשיל מותר. אמנם מלשונו של הט"ז אינו משמע כן, מדסיים "ע"כ אסור לערות דרך שם, דבזה . . . לא מהני לי' שום ביטול", ומשמע שאם הי' מהני לי' ביטול הי' מותר לערות דרך שם.

7 והא דיש להקשות כן גם בתחילת דבריו שם בדברי המהר"ם, שמשמע ג"כ דמותר לערות לכתחילה, שכתב בדעת המהר"ם "דיכול לערות את הרוטב תיכף מן הקדירה בעודה חמה כיון שיש בתבשיל ששים נגד האיסור כולו". ואינו מחלק בין אם נפל כנגד התבשיל אן לא, ומשמע שגם אם נפל כנגד הריקן מותר לערות התבשיל מיד.

י"ל בפשטות דאזיל לשיטתו, שהטיפה מתפשטת בכל הקדירה, א"כ התבשיל כבר נוגע בהאיסור, וכבר נתבטל בו האיסור (אע"פ שהקדירה נשאר באיסורה). ואין ביטול איסור לכתחילה בנעירת הכלי, ואדרבה, כל מה שהתבשיל יושב שם יותר, קיימת חשש שהאיסור יוצא קצת קצת, והוה מבטל האיסור כל רגע.

אמנם מש"כ בסוף על הסמ"ק מדובר שהפעפוע לא הגיע להרוטב וכלשון הסמ"ק "עד סמוך לרוטב", וע"ז קשה, איך התיר לבטל איסור.

8 אם כי שהלשון של הט"ז אינו משמע כ"כ כהביאור לפנים, וקשה ג"כ לחלוק על הפמ"ג, אולם מצוה ליישב דברי הט"ז והצ"צ.

כלומר שגם אם יש טיפה קטנה בהקדירה, מאחר שלא התפשטה כלל, מותר להשתמש בהקדירה, ולא חוששין לביטול איסור לכתחילה<sup>9</sup>.

ועפ"ז מק' הט"ז שיהא מותר לערות לכתחילה גם כשנפל כנגד הריקן. כי בנידון זה לא שייך התפשטות בהתבשיל (דנפלה כנגד הריקן), וא"כ קיימת רק האפשרות השניה שהטיפה לא התפשטה כלל, וא"כ מותר להשתמש בהכלי (וממילא לערות ממנו), ואין משום ביטול איסור. וזהו שכתב "וכ"ת אכתי יש היתר לתשבשיל שיש בו ס' נגד אותו חלק הקדירה שנאסר", כלומר שיש היתר בהתבשיל לערותו מהקדירה.

אמנם בתירוצו מסיק שגם אם נפלה כנגד הריקן, אעפ"כ הטיפה מתפשטת. דאימתי אמרינן שאם הטיפה אינה מתפשטת בהבשיל אז אינה מתפשטת כלל, הני מילי כשנפלה כנגד הרוטב, אבל אם נפלה כנגד הריקן שפיר אמרינן שמתפשטת בהקדירה. כלומר שהב' אפשריות הם או שהטיפה מתפשטת או לא, ואם נפל כנגד התבשיל אז הצד לומר שהיא מתפשטת הוא שמתפשטת בהתבשיל. אולם כשנפל כנגד הריקן, הצד הזה הוא שמתפשטת בהקדירה<sup>10</sup>.

ונמצא שהטיפה התפשטה בהריקן וממילא אסור (לכתחילה עכ"פ) לערות התבשיל (אף אם יש בו כדי לבטל האיסור) מהכלי כשהוא חם, דהוא כמו שאר כל איסורים שאין מבטלים אותם לכתחילה. וזהו שכתב "שמא נתפשט חלק גדול מאד

9 וראה בגליון מהרש"א כאן שטרם להתאים דברים אלו עם דברי הט"ז בסוף סי' צט. ונראה מדבריו שאין כוונת הט"ז לומר שהטיפה לא יתפשטת כלל בהתבשיל השני, דא"כ מה קשה מס' צט, הלא שם מדובר במקרה רגילה שהטיפה יתפשטת להתבשיל (ורק שיש בהתבשיל כדי לבטלה), ולכן גזרינן שמא לא יהיה ששים בהתבשיל, אבל כאן גם אם לא יהיה ששים אין חשש איסור, דהא לא מתפשטת הטיפה.

ובהכרח לומר שהוא הבין שכוונת הט"ז היא מפני שהטיפה היא קטנה כ"כ, אע"פ שהיא יתפשטת אין חוששין לשמא לא יהא בה ששים, אבל לעולם יש כאן ביטול לכתחילה, ורק שבנידון זה מותר לבטל האיסור. אמנם ראה בהגליון שם כמה תנאים להיתר זה.

ועפ"ז אתי שפיר שהט"ז חשב להתיר רק כשיש ששים כנגד הטיפה.

10 וגם לדעת הב"י חייבים לומר כן. דהוא ביאר בשיטת הסמ"ק דאמרינן או שהטיפה מתפשטת בכל הקדירה ומתבטלת בה או שמתפשטת בהתבשיל ומתבטלת בו. אמנם כשנפל כנגד הריקן גם הוא ס"ל שמתפשטת במקצת הקדירה. ומוכח כהנ"ל שהשפירוש בהצד שמתפשטת בהתבשיל היא שמתפשטת קצת, ורק כנגד התבשיל אמרינן שה"קצת" הזה הוא בתוך התבשיל, אבל כנגד הריקן שפיר מתפשטת קצת בהקדירה.

כ"כ עד שלא יהא ס' בתבשיל נגד אותו חלק . . דבזה ישאר חלק הקדירה באיסורו לעולם ולא מהני לי' שום ביטול"<sup>11</sup>.

ובזה גם יובן לשונו "דבזה ישאר חלק הקדירה באיסורו לעולם", דלכאורה מה נוגע לנו שישאר באיסורו, הלא גם אם יש בהתבשיל כדי לבטל האיסור רק התבשיל מותרת והקדירה ישאר באיסורו לעולם. אלא דלפי הנ"ל מובן, שכוונתו לומר שמכיון שהתפשטה האיסור לפיכך נשאר באיסורו לעולם.

ואם כנים הדברים בכוונת הט"ז, א"כ לא נזכר בדבריו שהטיפה מתפשטת בשיעור מסויים, דלא דיבר כלל על כמות האיסור (אם יש בתבשיל כדי לבטלה) אלא רק על מציאות האיסור שמאחר שהתפשטה אסור לבטלה (אפילו אם יש כדי לבטלה). ושפיר י"ל כהצ"צ שגם לדעת הט"ז הטיפה אינה מתפשטת יותר מס', ואם יש בהתבשיל ס' פעמים ס' לעולם יהא מותר.




---

11 צע"ק להתאים זה עם לשונו "חלק גדול מאד כ"כ", דלפי מה שנתבאר אין חילוק כמה התפשטה, ורק נוגע עצם העובדה שהתפשטה.

# מקור הדין לחוקת העכו"ם

התמים רחמיאל עזרא שי' טראוויטץ  
תלמיד בישיבה לשעבר

בענין חוקת העכו"ם ישנם ב' פסוקים בחומש ויקרא: א. "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחקתיהם לא תלכו" (פרשת אחרי מות פרק י"ח פסוק ג'). ב. "ולא תלכו בחקת הגוי אשר אני משלח מפניכם כי את כל אלה עשו ואקץ בם" (פרשת קדושים פרק כ' פסוק כ"ג).

ובמדרש ספרא (תורת כהנים) על הפסוק שבפרשת אחרי מות כ' בזה"ל "ובחקתיהם לא תלכו. וכי מה הניח הכתוב שלא אמרו. והלא כבר נאמר לא ימצא בך מעביר בנו וכתו באש וגו'. וחובר חבר וגו'. ומה ת"ל ובחקתיהם לא תלכו שלא תלכו בנימוסות שלהם בדברים החקוקים להם כגון תיתריות וקרקסאות והאסטרויות. ר"מ אומר אלו דרכי האמורי שמנו חכמים. ריב"ב אומר שלא תנהיר ושלא תגדל ציציית ושלא תספור קומי שפה. ושמה תאמר להם חוקים ולנו אין חוקים ת"ל את משפטי תעשו ואת חקותי תשמרו ללכת בהם אני ה' אלקיכם. עדיין יש מקום ליצה"ר להרהר ולומר שלהם נאים משלנו ת"ל ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם."

ומזה משמע בפשטות דהעיקר לימוד בדינים אלו של חוקת העכו"ם נלמד בפרט מהפסוק בפ' אחרי מות ולא מפ' קדושים (ראה המדרש בפרשת קדושים שאינו מברר כ"כ הכללים של חוקת העכו"ם כמו המדרש בפ' אחרי).

אבל הובא בספר מנהג ישראל תורה על יורה דעה בהחלק המיוחד לחוקת הגוי, בתחלה (כשהוא מביא דברי הרס"ג) וז"ל, "הביא הרמב"ם מצוה זו מפסוק דפ' קדושים "ולא תלכו בחוקת הגוי" ולא מן הפסוק דפ' אחרי "ובחקתיהם לא תלכו", משום דקרא ובחקתיהם לא תלכו יש מקום לפרש דלא קאי אלא על העבירות ואיסורים המפורשים בתורה, אבל קרא דפ' קדושים דמסיים קרא אני השם אלקיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים וגו', ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, משמע שרצה הקב"ה להבדילם לגמרי אפילו מנימוסיהם ומנהגיהם אשר מצד עצמם אין בהם שום עבירה עיי"ש."

ומזה ראינו שהרמב"ם למד העיקר הדין מפרשת קדושים. וא"כ, למה כתב המדרש כ"כ הרבה הלכות על הפסוק בפרשת אחרי, לכאורה, הי' לו לכתוב בפרשת קדושים. כי משם למדנו העיקר הדין, היסוד של חוקת העכו"ם.

אלא, י"ל שאין לנו ללמוד שהמדרש צ"ל בפ' קדושים להיות להלכה, או שלמדנו הדין רק מפ' קדושים. אלא שהמדרש בפ' אחרי הוא ג"כ מקור להלכה ולהדין, רק שאנו צריכים ללמוד העיקר הדין מפ' קדושים, ולהביא הפסוק מפרשת קדושים לשלול הטענה הנ"ל, ומשום זה הרמב"ם למד ההלכה מפ' קדושים ולא מפ' אחרי וכו' כנ"ל.

ולא הי' צורך להמדרש לכתוב ההלכות בפרשת קדושים משום הטענה הנ"ל, כי אין זה הלכה למעשה. משא"כ הי' צורך להרמב"ם לשלול הטענה הנ"ל. וכו' וד"ל.

ועוד, יש לסייע ולייסד הערה זה ע"פ מה שכתוב בשולחן ערוך, שהוא מביא ההלכות מהמדרש בפ' אחרי (ראה הבאר הגולה בשו"ע יו"ד סי' קע"ח בתחילה). וכן גם הרמב"ם עצמו, שהוא כתב (מדע, הל' עכו"ם פי"א) בתחילה, בזה"ל: "אין הולכין בחקות העובדי כוכבים ולא מדמין להן לא . . . שנאמר לא תלכו בחקות הגוי ונאמר ובחוקותיהם לא תלכו." עכ"ל. ומזה שהוא הביא גם הפסוק השני (מפרשת אחרי), יש ללמוד שהמדרש הוא כן להלכה, ויש לנו ללמוד הדין משם, אלא שאנו צריכים ללמוד בעיקר מהפסוק בפ' קדושים משום הטענה הנ"ל, בס' המצוות להרס"ג. וק"ל.



basis 'משיב הרוח ומוריד הגשם' even though it is clearly harmful at certain times of the year.

While one would be tempted to argue in favour for Rabbi Eliezer that it isn't exactly true that 'תחיית המתים' is always POTENTIALLY possible and favourable as the Talmud (Eruvin 43b) relates that Moshiach can't come on Erev Shabbat as it causes undue stress for those who are amidst their preparations for Shabbat, yet we don't change our Amidah and thus a support that one can ask for something not in its appropriate time which is difficult for Rabbi Yehoshua. So he may respond as a proof from asking for rain as the Talmud (Ta'anit 23a) relates that rain is only a blessing on Wednesday and Friday nights (as people are inside during these nights due to demonic forces Pesachim 112b and Shabbos inconvenience) and yet we mention in throughout the week based on a principle of 'לא פלוג' as such minute changes on a regular basis is prone to cause errors. But changing on a bi-annual basis would not conform to this principle and thus he maintains to only mention it when needed. Rabbi Eliezer would answer simply without this principle that although it is problematic for us, by Hashem and when looking from above, it is always beneficial and hence we mention 'תחיית המתים' and 'משיב הרוח ומוריד הגשם' all week.

May we merit through our mentioning of 'תחיית המתים' an imminent redemption (Bava Metzia 85b) and even though we have a tradition that at sometimes he 'can't' come, I'm sure we will 'forgive' him and he will explain this too.





mention it throughout the year, he only obligates one to say it during the rainy season which begins at Sukkot, but not throughout the summer. Thus if one was to say it according to Rabbi Eliezer even during the summer he wouldn't need to repeat the Amidah as it can apply to that time, unlike Rabbi Yehoshua who maintains that we only mention 'משיב' הגשם' when we need it and thus during the Summer one would seemingly need to repeat the Amidah.

Further on in the Gemara proof for the logical reasoning of Rabbi Eliezer is given that one can mention G-d's ability in giving rain, even when rain is detrimental is brought from the blessing relating to the revival of the dead. We bless on 'תחיית המתים' in the second blessing every day that it should come in its time, so similarly we can bless on rain every day that it should come in its time (Rashi). Rabbi Yehoshua argues back saying that the two cases are incomparable as every day we pray for 'תחיית המתים' because POTENTIALLY it would be beneficial today, unlike rain which isn't beneficial on a yearly basis such as during the harvest season (Samuel II 12:17).

What is the disagreement between these two great sages that is reflected in their opinions and is there a central theme? Perhaps one could argue that Rabbi Eliezer approaches the world from above and thus focuses on Hashem's perspective unlike Rabbi Yehoshua who sees from below at the level of the Jewish people. While perhaps similar as evidenced by their names which both represent salvation, Rabbi Eliezer (אלי עזר) sees it as Hashem's salvation unlike Rabbi Yehoshua (יהושע) who sees the purpose is the salvation of the Jewish people. Thus although the rain season begins at the beginning of Sukkot as evidenced by the fact that we ask until the first day of Pesach, i.e. exactly 6 months later, it only is positive for us after Sukkot. So Rabbi Eliezer maintains that above the time for mentioning rain is in the beginning of Sukkot unlike Rabbi Yehoshua who holds that true but it is only favourable for us after Sukkot.

Perhaps one could argue a similar line of reasoning for the recitation of 'תחיית המתים'. Rabbi Eliezer draws proof as POTENTIALLY it is the right time from above all the time and thus one could mention on a yearly

---

# GEMARA

---

## **Mashiv Haruchniyus U'Morid Hagashmiyus - Different opinions in the Talmud**

Rabbi Binyomin Pinchas Simons  
Kollel Avreichim - Lubavitch

The Talmud relates at the start of Tractate Ta'anit the disagreement about when we begin to change in the Amidah to recite 'משיב הרוח ומוריד הגשם'. Rabbi Eliezer maintains that we add this phrase from the onset of Sukkot unlike Rabbi Yehoshua who holds that we commence only at the end of Sukkot. His reasoning as explained by Rashi is that being that rain during Sukkot is a curse as it signifies that Hashem doesn't wish to have our service, like a master who empties a jug on his servant (Sukkot 28b, 29a), why mention rain until the end of Sukkot. Although we do eat Shmini Azeret in the Sukkah on a Rabbinic level as well (Tosfos), there isn't an obligation to eat in the Sukkah as seen from the fact that we don't bless on eating in the Sukkah.

The Talmud continues with this dialogue explaining the reasoning of Rabbi Eliezer that true he agrees that it isn't beneficial for rain during Sukkot, he is merely mentioning G-d's ABILITY in giving rain in its appropriate time, not actually asking for rain during this time period. Rabbi Yehoshua then argues well according to your logic where you can mention G-d's ABILITY in giving rain, even not in the time of rain, then one can mention this phrase the entire year around. Although we find that Rabbi Eliezer agrees to this statement that theoretically one could

outset. Only after his act of self-sacrifice was the covenant of priesthood conveyed upon him.

Similarly, priesthood is relevant to every Jew, as the Rambam writes, "not only the tribe of Levi, but every person who is motivated by his heart... to stand before G-d and serve Him... is sanctified as holy of holies," the latter term referring to the High Priesthood. Furthermore, this is the innate potential of every Jew, for the Jews are "a kingdom of priests." The latter phrase is also a reference to the High Priesthood, indicating that from the giving of the Torah onward, the Jews were granted the potential to reflect this level of divine service.

All of the above matters will be enhanced by the unique spiritual potential of this year, a year of release, and will help prepare us for the unique influence of the coming year, "a year of miracles." May those miracles include -- and indeed, be precipitated by -- the greatest miracle the coming of the Redemption.

**(13th Day of Tammuz, 5749)**



attend. Similarly, it allows for the possibility for tzedakah to be given at these gatherings.

In this context, it is proper to mention that these gatherings should be characterized by activities in the three modes of service on which "the world stands", Torah study, prayer, and deeds of kindness. This threefold repetition of these three modes of service will have a lasting effect as reflected in the verse, "the threefold bond will not be easily broken".

This gathering will conclude with the distribution of money to be given to tzedakah. Herein, there is an intrinsic connection to the redemption of the Previous Rebbe on Yud-Beis Tammuz. In Iggeres HaKodesh, the Alter Rebbe explains that his redemption was connected to the tzedakah given to support Eretz Yisrael. Similarly, we can assume that tzedakah shared an intrinsic connection to the Previous Rebbe's redemption. This also relates to the prayer that our gifts to tzedakah hasten the coming of the ultimate Redemption led by Mashiach.

The Redemption shares a connection with this week's Torah reading, Parshas Pinchas. Firstly, our Sages identify Pinchas with Eliyahu, the prophet of the redemption. Also, Pinchas is numerically equivalent to Yitzchak, the Patriarch who is most closely related to the Redemption, for in that era, the Jews will point to Yitzchak and say, "He is our father."

There is a connection between Pinchas's attainments and the divine service of every Jew. To explain: Pinchas achieved priesthood by virtue of his own achievements. Pinchas was born before Aharon, his grandfather, and Elazar, his father, became priests. Therefore, although the distinction of priesthood was bestowed as a hereditary quality to their descendants, it was not conveyed upon Pinchas at the

---

# DVAR MALCHUS

---

## 12 - 13 Tamuz

The uniqueness of the 13th of Tammuz has already been discussed by the Previous Rebbe himself. Our service thus involves translating these concepts into deed and action, conducting ourselves according to the directives of the Previous Rebbe.

Every chassid receives the blessings of the Previous Rebbe to be "a candle which sheds light". As every one of us increases the light which he spreads in his surroundings, others will also be motivated to kindle their own lights. This, in turn, will have a reciprocal effect and inspire the person who initially began spreading light to shine with even greater light.

In this context, it is worthy to mention the importance of continuing the celebrations associated with the Previous Rebbe's holiday of redemption for three days, until the fifteenth of Tammuz, the date associated with the complete shining of the moon in this month. This means that, in addition to the farbrengens held on Shabbos, the twelve of Tammuz, farbrengens should be held on each of the three days that follow, the 13th, 14th, and 15th of Tammuz. The fact that these three days are weekdays is significant, for it allows for the possibility of people who live further away to

---

# CONTENT

---

## **DVAR MALCHUS**

12 – 13 Tamuz ..... 8

## **GEMARA**

Mashiv Haruchniyus U'Morid Hagashmiyus -  
Different opinions in the Talmud..... 11



מוקדש לזכות  
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מהרה יגלה אכי"ר



לכבוד כינוס השנתי של  
התלמידים השלוחים באוסטרליא  
ה'תשע"א  
יהי רצון שיצליחו בשליחותם במילוי רצונו של  
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
עד ביאת משיח במהרה בימינו אמן



מוקדש ע"י

התלמידים השלוחים

הת' מנחם נחום שיחי' גרינוואלד	הת' יצחק מאיר שיחי' איינשטיין
הת' ישראל שמעון הכהן שיחי' דובינסקי	הת' מנחם מענדל שיחי' בעגון
הת' ישראל שיחי' האלאן	הת' צבי הירש שיחי' גורארי'
הת' משה ארי' שיחי' וולבובסקי	הת' נחום שיחי' גרינבערג
הת' יהודא שיחי' זלצמן	
הת' לוי יצחק שיחי' ליבעראוו	
הת' שמואל שיחי' ליפסקער	
הת' מנחם מענדל שיחי' פאלטער	
הת' מנחם מענדל שיחי' קסלמן	

לעילוי נשמת  
מרת טובה גיטל ע"ה  
הערשבערג  
נפטרה ט"ו אדר א'  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י  
בנה הרה"ת דוד יצחק וזוג' מרת דבורה רחל  
ומשפחתם שיחיו  
הערשבערג



לעילוי נשמת  
החייל בצבאות השם  
סעדי' שמואל ע"ה  
בן יבלחט"א  
הרה"ת שלמה שניאור זלמן שיחי'  
ליבעראוו  
נקטף בדמי ימיו י"ב אלול ה'תשנ"ח  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס לזכות  
הרה"ת ר' יונתן צבי וזוגתו רחל לאה  
יהודית ומשפחתם שיחיו  
פינצ'ובר

לעילוי נשמת

"הרב המופלג והמצויין במעלת כשרונותיו  
הכי נעלים בעל מזג טוב", חייל בלגיונו של  
מלך, שפעל "גדולות ונצורות" בתור  
שלוחו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
לאוסטרליא, "שלוחו של אדם כמותו",  
מראשוני התמימים באמריקא,  
חסיד ומקושר בלו"נ לרבותינו נשיאנו  
הרה"ג והרה"ח

ר' יצחק דוד

ב"ר מרדכי אברהם ישעי' ע"ה

גראנער

ממייסדי מוסדות חב"ד במלבורן ומנהלם  
ביד"ו הגדולה במשך יובל שנים  
נפטר ביום ד' תמוז ה'תשס"ח  
והובא למנוחתו בחלקת חב"ד בהר הזיתים  
בירושת"ו  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס על ידי בנו הרה"ח ר' חיים צבי  
ומשפחתו שיחיו גראנער



PUBLISHED BY THE STUDENTS OF THE RABBINICAL COLLEGE  
OF  
AUSTRALIA & NEW ZEALAND



A project of  
**The Talmidim Hashluchim**  
Hatomim Levi Yitzchok Liberow  
Hatomim Menachem Mendel Polter

67 Alexandra st. East St. Kilda  
Victoria 3183 Australia  
YGHeoros@gmail.com

**HEOROS  
HATMIMIM  
V'ANASH**

~ Melbourne ~

•

7

TAMUZ, 5771