

קובץ

# הערות התמימים ואנ"ש

— מעלבורן —

.

גליון קכ"ג

שבועות ה'תשע"ב

— שנת "תהי שנת עיון בלימודים" —

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושתיים לבריאה  
מאה ועשר שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
שנת שישים ושתיים 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' שניאור זלמן בן מרים אוסוביצקי  
הת' משה אהרן בן חי' מרים באקמאן

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

---

## פתח דבר

---

לקראת חג השבועות, זמן מתן תורתנו הבעל"ט, ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור קובץ הערות התמימים ואנ"ש - חוברת קכ"ג, המכיל ביאורים והערות בסוגיות שונות בש"ס ופוסקים, פרי עטם של ראשי ותלמידי הישיבה שיחיו דישיבה גדולה שבמעלבורן\*.

רוב העינים שבקובץ זה מיוסדים על העינים הנלמדים בישיבתנו בשנה זו, ועוד כמה עינים שונים.

ויה"ר שע"י העסק בלימוד התורה, הן נגלה דתורה והן פנימיות התורה, וע"י הפצתם נזכה ללמוד תורה חדשה מפיו של משיח צדקנו בקרוב ממש.

בברכת קבלת התורה בשמחה ובפנימיות,

### המערכת

ימי הגבלה, ה'תשע"ב - השנת "תה"י שנת עיון בלימודים"  
שישים ושתים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מאה ועשר שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מעלבורן, אוסטרליה

---

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



# מופתח



## דבר מלכות

### חידושי תורה

- 9 ..... אין שליח לדבר עבירה  
הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א
- 13 ..... בענין זה וזה גורם  
הרב צבי הירש טלזנר שליט"א
- 17 ..... בענין "לא-זו-אף-זו"  
הרב שמואל משה שי' לשם
- 25 ..... בענין ידיעת הא-ל במעשה האדם התלויים בבחירתו  
הת' שנ"ז אוסוביצקי
- 27 ..... הערה במאמר ד"ה ואתה תצוה תשמ"א  
מנחם מענדל שי' בעגון
- 29 ..... ביאור ב"זמירות היו לי חוקיך"  
משה אהרן שי' באקמאן
- 31 ..... מחיקת רשמים שבדברים מאכלים – שיטת רבינו  
אשר הכהן שי' גוטניק
- 37 ..... בענין שליחות בקרבן פסח שנאבד  
מנחם מענדל שי' ליבערמאן
- 39 ..... בענין אף שלוחכם בני ברית  
מנחם מענדל שי' ליבערמאן
- 41 ..... בענין ל"ג בעומר  
אייזיק הכהן שי' פארקס

45 ..... [פיסקא דיינו] ביאור בהגדה  
א' מהתמימים

46 ..... [פיסקא כוסו של אליהו] ביאור בהגדה  
א' מאנ"ש

**מכתב מכ"ק אדמו"ר \* פירסום ראשון**

## דבר מלכות

**א.** איתא בזהר, שחג השבועות הוא למעלה מכל הימים-טובים, ולכן זמנו הוא באמצע, בין פסח לסוכות, להיותו "אמצעיתא דכולא". התורה היא הנקודה התיכונה דכל העניינים.

שבועות אינו אלא יום אחד – דלא כפסח וסוכות, שהם שבעה ושמונה ימים – לא משום שהיום-טוב הוא קטן יותר, אלא אדרבה: היום אחד דחג השבועות פועל את הענין ד"ימי כעמך כישראל גוי אחד בארץ".

וכאמור לעיל, שאמיתית ענין האחדות הוא בתורה שניתנה בחודש השלישי דוקא.

**ב.** בקו האמצעי ישנם ב' מעלות: (א) קו האמצעי משובח משאר הבי' קוים, כדאיתא בגמרא: "רב באמצע, גדול מימינו וקטן משמאלו". (ב) קו האמצעי הוא השורש לכל הקוים, כי קו האמצעי עולה עד הכתר, שורש ומקור לכל הספירות.

וכן בה"אמצעי" דחג השבועות ישנם ב' המעלות: (א) חג השבועות הוא למעלה משאר הימים-טובים, (ב) בשבועות ניתנה תורה, שבה נאמרו כל המועדים.

כאמור לעיל, עיקר ענין חג השבועות הוא – תורה. מעלת לימוד התורה על קיום המצוות היא בבי' עניינים הנ"ל: (א) מצות תלמוד תורה גדולה מכל המצוות, כמאמר רז"ל: "ותלמוד תורה כנגד כולם". (ב) תלמוד תורה הוא השורש המביא לכל המצוות, כמאמר רז"ל: "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה".

**ג.** והביאור בזה:

תרי"ג מצוות הם כנגד תרי"ג אברים. רמ"ח מצוות עשה כנגד רמ"ח אברים, ושס"ה מצוות לא תעשה כנגד שס"ה גידים. והתורה היא מוחין.

וכשם שמעלת המוחין על כל האברים היא בשתים – (א) חיות המוחין היא למעלה מהחיות שבכל שאר האברים, (ב) במוח כלולה גם החיות שבכל האברים, והוא שורש להם – כן היא מעלת התורה על שאר המצוות, כפי שנתבאר לעיל.

**ד.** מעלה נוספת בקו האמצעי – שעולה עד פנימיות ועצמות הכתר, למעלה משורש ומקור הספירות שבכתר.

וכן הוא בתורה, שנוסף על המעלות הנ"ל – שהיא מביאה למעשה המצוות ושהיא למעלה מכל המצוות – שהן מעלות **במצות** תלמוד תורה, ישנה מעלה גם בתורה מצד עצמה, שהיא חכמתו של הקב"ה, "ואהי אצלו אמון גו."'

וזהו גם הענין האמיתי בלימוד התורה לשמה, כפשט הלשון – לשם התורה עצמה : אפילו לא כדי לדעת כיצד להתנהג, וגם לא לשם קיום מצוות לימוד התורה, אלא לימוד התורה לשם התורה עצמה.

על דרך משל – ילד שלא ראה את אביו משך זמן, קורא הוא אליו, וכשמבחין בו – תופס הוא את אביו המלך, מחבק ומנשק אותו; שאין זה בשביל התועלת שתהיי לו ממנו, אלא בשביל האב עצמו.

וכן הוא באדם מישראל: כשיש לו רגע פנוי, שבו יכול הוא לתפוס את אביו המלך ע"י תורה, כמאמר רז"ל: "אותי אתם לוקחים" – אינו חושב בשעת מעשה על שום דבר, לא על "לידע את המעשה", לא על קיום מצוות תלמוד תורה. הוא תופס בתורה עצמה, כיון ש"אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד."

ה. ובפרטיות יותר:

כשם שבפעולת האדם למטה יש חילוק בין קיום המצוות ללימוד התורה, שקיום המצוות קשור עם אברים וכחות פרטיים בלבד, ואילו לימוד התורה הוא באופן שהאדם מתאחד עם התורה להיות לאחדים – כן הוא גם למעלה, שרמ"ח פיקודין הם **אברים** דמלכא בלבד, ואילו התורה היא **כולא חד** עם הקב"ה, שבה נמצא **עצמותו** ית' שלמעלה משרש ההשתלשלות.

ונמצא, שכאשר יהודי לומד תורה, אזי לוקח עצמותו ית' – "אותי אתם לוקחים", ונעשה היחוד של עצם הנפש עם עצמותו ית'.

אמנם, כיון שזהו בחי' העצמות כפי שנתלבש בחכמה דתורה, ובפרט כפי שהתורה ירדה למטה ונתלבשה בשכל אנושי – הרי העצמות הוא בהעלם?

והביאור בזה:

ידוע מאמר הבעש"ט" העצם כשאתה תופס בחלקו אתה תופס

בכולו". ולכאורה אינו מובן הפירוש ד"תופס בחלקו", הרי כל עצם בלתי מתחלק?

והענין בזה – שהכוונה ב"תופס בחלקו" היא כאשר העצם הוא **בהעלם**, ואעפ"כ הרי זה באופן ש"תופס בכולו", שזהו אותו העצם, כיון שבהעצם אין נפק"מ בין העלם לגילוי.

וזהו שע"י לימוד התורה מתאחד עצם הנפש עם עצמות ומהות א"ס ב"ה, באופן שישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד.

(קטע משיחת ליל ב' דחג הפסח ה'תשי"ג)





## חידושי תורה

### אין שליח לדבר עבירה

הרב בנימין גבריאלי הכהן כהן שליט"א

ראש הישיבה

עיי' גמ' קידושין מ"ב, ב' שפירשו דאין שליח לדבר עבירה דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים. ובביאור דברי הגמ' כבר ידוע מ"ש הסמ"ע (חו"מ סי' קפ"ב סק"ב). וכן הוא גם בשטמ"ק ב"מ י', ב' בשם התוס' שאנץ, דקסבר המשלח שלא ישמע לו השליח כיון שהשליח מחוייב לשמוע לדברי הקב"ה שאסור לעשות דבר זה. ומוכן מדבריו דאין כאן שליחות כלל כיון שמתחילה לא סבר המשלח למנות אותו להיות שלוחו.

ועוד כתבו אחרונים (שער המלך סוף הל' מעילה, חי' חת"ס כתובות ל"ד, א', קהלת יעקב עמ"ס קידושין סי' ל"ט, שיעורי ר' שמואל עמ"ס גיטין אות רכ"ב) בביאור סברת הגמ' שהוא כמ"ש רש"י (ב"מ י', ב' ד"ה בר חיובא) דאמרינן ליה דברי הרב וכו' ולא הי' לו לעשות, עיי"ש. ועד"ז משמע מדברי רש"י (ד"ה אין שליח, קידושין מ"ב, ב') דהשליח הרי הוא כעושה מאיליו, עיי"ש. ור"ל דכיון שאסור להשליח לשמוע למה שאומר לו המשלח, בע"כ שאם השליח עשה כדברי המשלח הרי לא עשה כן מפני הצינוי של המשלח אלא משום שהוא בעצמו רוצה לעשות דבר זה, וא"כ אין כאן שליחות כלל.

והנה בין אם נאמר כהסמ"ע שהחסרון הוא מצד המשלח, ובין אם נאמר כשאר האחרונים שהחסרון הוא מצד השליח, תקשי לכאורה

מהא דמבואר בסוגיית הגמ' קידושין הנ"ל דילפינן מקראי שיש כמה עבירות שבהן גזרה תורה שיש שליח לדבר עבירה, וכמו מעילה, שליחות יד וטביחה ומכירה עיי"ש בהסוגיא. אשר לפי הסברות הנ"ל אין הדבר מובן כלל, האיך יכלה תורה לחדש כאן דין שליחות אם במציאות לא מינה המשלח את השליח להיות שלוחו או אם השליח עשה מדעת ורצון עצמו ולא כשלוחו של המשלח?

ויש לתרץ זה בהקדים קושיא פשוטה על דברי הסמ"ע. והיא, דלכאורה האיך נאמר דסבר המשלח שלא ישמע לו השליח, דא"כ למה צוה לו מתחילה לעשות דבר פלוני אם הו' בדעתו שהלה לא ישמע לו? דבשלמא בנוגע לחיוב הוכחה אמרינן דבכמה ענינים הרי הוא מחויב להוכיח את הזולת אע"פ שיודע בודאי שהלה לא ישמע לו, דשאני התם כיון שיש מצוה בעצם ההוכחה גם אם לא ישמע לו חברו, ולכן הרי הוא עושה את המוטל עליו עפ"י תורה, ולחבירו יהי' מה שיהי'. אבל בדבר שלא רצתה תורה שיאמר לחבירו לעשותו, וכל אמירתו הוא רק מפני התועלת שתהי' לו ע"י עשייתו של שלוחו, אם סובר שהלה לא ישמע לו ולא יעשה מה שצוהו, אינו מובן כלל למה לו להטריח א"ע לדבר דברים שהם בטלים ומבוטלים ולא תהי' לו מהם שום תועלת? וע"כ צ"ל שכיון שדיבר דברים אלו, וגם הלה עשה ככל מה שצוהו לעשות, הרי"ז לכאורה ראי' פשוטה ששפיר סבר המשלח שהלה ישמע לו ושבאמת צדק בזה כיון שהלה עשה כדבריו. ולמה לנו לבאר כאן שהמשלח סבר שלא ישמע לו, וטעה בזה כיון שלפועל שמע לו?

ולהבין סברת הסמ"ע יש להקדים דברי הרמב"ם בריש הל' שלוחין ושותפין, וז"ל שם (פ"א ה"א): האומר לשלוחו צא ומכור לי קרקע או מטלטלין או קנה לי הרי"ז מוכר ולוקח לו ועושה שליחותו וכל מעשיו קיימין. ואין העושה שליח צריך קנין ולא עדים אלא באמירה בלבד בינו לבין חברו, עכ"ל. ומזה שכתב הרמב"ם שאין עשיית השליח צריך קנין ש"מ שיש הוה אמינא שאינו נעשה שליח אלא ע"י קנין. וטעם הדבר פשוט שהוא משום שענין השליחות הוא מה שמוסר המשלח להשליח הכחות ויכולת שיש לו (להמשלח) לפעול ענין זה. ועיי' בספר השיחות תשמ"ח ח"א ע' 94 שמפרש כן. ולפי"ז כמו שמצינו שבעלות של חפץ נמסר לאיש אחר ע"י מעשה קנין דוקא, כמו"כ הו"א שמסירת יכולת זו נעשית דוקא ע"י קנין, ובלי מעשה קנין

לא נעשה שלוחו של המשלח ע"י דיבור לבד. וקמ"ל הרמב"ם דגם בלי מעשה קנין נעשית חלות של מינוי השליח ונעשה הלה שלוחו באופן שכל מעשיו קיימין. ובטעמא דמילתא למה באמת א"צ מעשה קנין בכדי לפעול החלות דין שליח י"ל בתרתי: - (א) א"צ קנין אלא במקום שרוצים לסלק כל הבעלות ממקום למקום. משא"כ כאן שאין השליח מקבל אלא הכח לעשות ענין מסויים ומצומצם. (ב) א"צ קנין אלא במקום שהכונה לעקור הבעלות מזה וליתנו לזה. אבל בשליחות, גם לאחר שכבר נתמנה השליח, הבעלים עדיין יכולים לעשות בעצמם את הדבר, וא"כ אין כאן אלא התפשטות של היכולת ולא עקירה מזה לזה, ולזה אין צורך במעשה קנין דוקא, אלא נעשית גם ע"י דיבור לבד.

וכ"ז בהנוגע להצורך לעשות מעשה קנין, אבל בנוגע לגמירת דעתם של שני הצדדים שפיר אפשר לומר שאין לחלק בין קנין לשליחות, וכמו דבענין סמיכות דעת גמורה בכדי שיחול הקנין, כי זה כל ענין המעשה קנין שהיא הוראה על גמירת דעתם של ב' הצדדים כמבואר באחרונים, כמו"כ י"ל גם בשליחות שבכדי שיחול המינוי בעיני גמירת דעתם של המשלח והשליח. ולפי"ז שפיר י"ל דסמיכות דעת כזו שאינה מועלת בנוגע למעשה קנין, גם לענין חלות המינוי של שליח לא תועיל. ולפי"ז שפיר י"ל דהא דקאמר הסמ"ע דאין שליח לדבר עבירה כיון דסבור שהשליח לא ישמע לו, אין הכונה דברור להמשלח שלא ישמע לו השליח, אלא ר"ל שאין כאן סמיכות דעת גמורה כיון שהוא יודע שאפשר שלא ישמע לו השליח לעשות דבר אסור, וא"כ הוי כמו אסמכתא דלא קניא, כמבואר בכ"מ בש"ס, דגם שם הרי הוא רוצה לעשות איזו חלות חיוב או קנין, אבל מפני שאנו משערים שאין לו סמיכות דעת גמורה לדבר זה מפני הספק אם יהי' כדבריו, לכן אין דבר זה קונה כלל למרות מה שאומר בפיו. ועד"ז כאן שאע"פ שהוא אומר שהוא ממנה את הלה להיות שלוחו לדבר זה, מ"מ אנו משערים שאין לו בזה סמיכות דעת גמורה כיון ששפיר יכול להיות שאין השליח מוכן בכלל לקבל על עצמו שליחות לעשות דבר שהוא נגד רצון ה'. וא"ש מה שאעפ"כ מטריח המשלח א"ע לדבר ע"ז עם השליח, כיון שהוא באמת רוצה שהשליח יעשה כרצונו וא"כ אין לו מה להפסיד ע"י דיבורו. ומ"מ אין לו בזה דרגה מספיקה של גמירת דעת לפעול כאן חלות דין של מינוי שליח, כיון שיש אצלו חשש עכ"פ שהשליח לא ירצה לשמוע לו.

ומובן לפי"ז מה שחידשה תורה במעילה, שליחות יד וטביחה ומכירה, דבש לש אלו גזרה חכמתו ית' דגם אם יש אצלו ספק אם ישמע לו השליח מ"מ נחשב רצונו דבר מספיק לפעול חלות מינוי של שליח, ודלא כבשאר עבירות דשם קאמרה תורה דאין דרגה זאת של סמיכות דעת מספיקה לעשותו שלוחו של המשלח, ודו"ק.

ועד"ז יש לפרש גם לדעת אותם המפרשים הנ"ל דס"ל דאין שליח לד"ע מפני שעושה השליח את הדבר על דעת עצמו. דגם בזה י"ל שבאמת השליח לא הי' עושה עבירה זאת אם המשלח לא הי' מצוהו ע"ז. כי למה לו להשליח לעבור על דברי תורה? אלא ע"כ מה שהוא עושה הוא רק משום אמריתו של המשלח אליו. ומ"מ כיון שעליו לשמוע לדברי הרב ולא לדברי התלמיד, לכן מוכרחים אנו להגיד שמה שהוא עושה אינו רק מפני שזהו רצונו של המשלח, אלא גם הוא עצמו רוצה קצת בזה, ולכן אין זה דרגה מספיקה של קבלת שליחות כדי שיהא הוא נחשב כשליח העושה רק משום אמירת המשלח. וכ"ז בשאר עבירות, אבל בשלש אלו של מעילה, שליחות יד וטביחה ומכירה גזרת תורה שגם ביטול כזה מספיק כיון שסוכ"ס לא הי' עושה לעצמו אם לא משום ציווי של המשלח.



## בענין זה וזה גורם

הרב צבי הירש טלזנר שליטי"א

מד"א דק"ק ליובאוויטש מעלבבורן

כתב בשיבלי הלקט ס' פ"ו וז"ל: "ואם ראוי לתת מלח או תבלין בתבשיל בשבת, בין בכלי ראשון בין בכלי שני, תשובה זו מצאתי בשם הר' שמחה משפירא זצ"ל: על מלח שנתנו מרותחת במאד בשבת איני רואה בה טעם לאיסור, לא מטעם דהוה דבר שיש לו מתירין ולא מטעם שאור ותבלין דלטמעה עבידי, דאע"ג דלטמעה עבידי, היכא דלא יהי טעם בטלי כשאר איסורי, כדמוכח בפרק גיד הנשה, שאור של חיטין שנפל לתוך עיסת חיטין כול', אילו הי' בו לעלות באחד ומאה הי' בטל אילו לא הי' בו להחמיץ. וכל זה וזה גורם, כך הוא. שאור של חיטין ושל תרומה שנפלו לתוך העיסה ונצטרפו וחימצו דקיימא לן זה וזה גורם מותר. ואין לך זה וזה גורם גדול מזה, דמסתמא נמלח בערב שבת אבל לא נמלח כל צרכו. ומטעם דבר שיש לו מתירין אין נראה לאוסרו, שהרי נתבשל קודם שנעשה האיסור ע"י בישול, כר' נחמן דהוא בתרא, דאמר צריך מילחא בישולא כי בישרא דתורא. ואפילו בכלי ראשון לא בשלא. ומשעה שנימוח נתבטל, דמלח שלנו רכה היא ומתבטלת בקדירה, כדאיכא בפרק משילין. ומה שכתבת מביטול איסור לכתחלה אינו עניין לכאן שהרי קודם הי' היתר וע"י תערובות אוסרו. ומה שכתבת לא ידענא אם דווקא גבי אמירת גוי גזרו בכדי שיעשו, והא ההיא דפרק קמא דשבת לא תמלח אשה קדירה עססיות וכול', כיוצא בו לא ימלח נחתום חביות שלמים וכול', ותני בהו, ואם עשה כן למוצאי שבת אסור בכדי שיעשו ולא מיירי בגוי. ומפרש בירושלמי דפרק ב' דתרומות, מכיון שאתה אומר המתן למוצאי שבת בכדי שיעשו כמי שלא נהנה מחמת שבת כלום. עכ"ל.

מוכח מדברי השבלי הלקט דכיון דקי"ל זוז"ג מותר ואין לך גורם גדול מזה דמסתם נמלח בע"ש בין כה וכה א"כ לא הוסיף דבר בטעם הבשר בשימת מלח במאכל. ואולי נגיד שיש לו דין של מאכל שמותר רק במוצש"ק דהווי לי' דבר שיש לו מתירין אינו כיון שנתבשל המאכל קודם שנעשה האיסור על ידי בישול וכלשון של בעל השעה"ל ומשעה שנימוח נתבשל, דמלח שלנו רכה היא ומתבטלת בקדירה. וא"ת והוי

כמו מבטל איסור לכתחילה אינו שהרי קודם הי' היתר ועל ידי תערבת אוסרו.

והנה בבית יוסף שי"ח ד"ה וכתב השיבולי הלקט ומעתיק דבריו אות באות. וכתב בהגהות והערות [דפוס מכון ירושלים] דנראה מדבריו דפוסק כלישנא בתרא דמלח לא בטלה אפי' בכלי ראשון ובעל כרחך כל הנידון לאסר באופן שהיורה על גבי האש עיי"ש.

והנה בראבי"ה ח"א ס' ר"ג (דף 288) כתב והלכתא כאיכא דאמרי דמלח אפילו בכלי ראשון לא בשלה וכן פירש רבינו חננאל אבל רבינו האלפסי שיטתו דלישנא קמא דמלח בכלי שני נמי בשלה. עכ"ל. אולם ברי"ף שלפנינו פסק כלישנא בתרא עיין באנשי שם ובדברי ישע שמה בסוגיא שבת מב וברי"ף ס' ש"מ.

חזינן מהכא דבכלל צריך לראות אם כאן יש שני ענינים נפרדים. ראשית כל אם מלח מתבשל בכלי ראשון או שני וא"כ יש כאן שאלה על בישול. אך יש כאן צד שני וזהו דין של בעל שיבלי הלקט דאיו מעלה או מוריד כיון דהוי זה וזה גורם ואין כאן בישול אמיתי.

והנה ידוע מחלוקת הנ"ל בענין מלח בכלי ראשון או שני שנחלקו בו אבות עולם ועי' ברמב"ם הל' שבת פכ"ב ה"ו שכתב וז"ל אבל נותן לתנכה מלח שהמלח אינו מתבשל אלא על גבי אש גדולה עכ"ל ועיין במ"מ שהביא מח' הראשונים.

ואם נגיד מה באמת חידש שיבלי הלקט הרי לפי דעת כל אלו הראשונים מלח אינו מתבשל אלא על האש ממש למה צריכים היתר של זוז"ג, הרי ישנו פוסקים שמתירים בין כה וכה.

והנה בשו"ע סי' שי"ח ס"ק ט פסק הרמ"א וז"ל ואם עבר ונתן מלח בכלי ראשון אפי' אם הוא על האש שעבד איסורא מותר המאכל דהמלח בטל על גבי המאכל (ב"י בשם שיבלי הלקט).

והנה בסעיף הזה מתחיל המחבר במח' הראשונים אם מלח מתבשל בכלי ראשון וז"ל אבל מלח מותר ליתן בתוכו כיון שהעבירה מעל האש. עכ"ל. ובמג"א ס"ק לא כתב וז"ל ואע"ג דמידי דעביד לטעמא

לא בטיל שאני הכא דהוא זוז"ג דמסתמא נמלח גם בע"ש ואע"ג דדשיל"מ לא בטל כיון שנתבטל מקודם שנאסר בטל דנימוח מיד ואין מתבשל מיד דבעי בישולא כבישורא דתורא וצ"ל דהמלח שנתן עשכשיו לא היה בו כדי ליתן טעם בקדירה זולת המלח של אמתל שאז הי' בו כדי ליתן טעם אסור כמ"ש ביור"ד ס' פ"ז עכ"ל"ק.

ובפמ"ג בא"א ס"ק ל"א הביא דיברי הדרכי משה סק"ז דכתב והר"ר דן דמלח דלנו דמתקנים אותו ע"י בישול אין לחוש כדתניא כל שבא בחמין לפני השבת ומ"מ המחמיר תע"ב. עכ"ל.

אולם הט"ז בס"ק א וז"ל הביא את כל השקו"ט של בעל שיבלי הלקט ואח"כ כתב וז"ל ולענ"ד מאד תמוה דע"כ לא מצינו זוז"ג רק שאם באותו שגורם האיסור פעולתו אז גורם גם ההיתר פעולתו בהיא דשאור ששניהם משתמשים בפעם אחד וכו' משא"כ כאן דנתבשל תחלה דמלח של היתר וכבר עשה פעולתו רק שאינו מספיק לטעמא ואח"כ ע"י מלח של איסור בא לו טעם טוב לא הוי זוז"ג אלא האיסור הוא הגורם ליתן לו טעם טוב והפרש מגולה לנו עכ"ל עיין אריכות שמה בנידון זה ומסקנתו שאסור בשבת עד לאחרי מוצש"ק.

ועיין ג"כ בלבוש סי' שי"ח כתב אותו הדין דהשבלי הלקט.

האלי' רבה שמה על הלבוש וז"ל והאריך הט"ז וגם לחלק ולתמוה מאד ואינו נכון דמתניתין דערלה פ"ב (מ"א) דין שנפל שאור של איסור התחילה דין בסוף לעולם אינו אוסר עד שיהא כדי לחמץ דזה וזה גורם מותר עכ"ל. והאריך להוכיח דאע"פ שאינו באותו הזמן ישנו הדין של זוז"ג.

והנה בערוך השולחן סי' שי"ח ס"ק מב כתב וז"ל ואם עבר ונתן מלח בקדירה כשעומדת אצל האש ועשה איסור דאורייתא מ"מ התבשיל לא נאסר משום דהמלח בטל לגבי' המאכל ואע"פ דעביד לטעמא והוא דבר שיש לו מתירין מ"מ כיון שאינו ניכר בקדירה אין בו כוח לאסור משום מבשל בשבת כיון שאין הבישול ניכר וגם הוי זה וזה גורם שהרי הבשר נמלח מע"ש עכ"ל.

ונראה דערוך השולחן למד מדברי השבלי הלקט ב' דינין אחד הרי המלח אינו ניכר בתבשיל וכדברי המרדכי הביטול הוא בתערובות לפני האיסור ואינו ניכר והטעם השני שזה הוא זוז"ג. וצריך עיון מאיפוא לקח הערוך השולחן הטעם של אינו ניכר. ואולי למד את זה מדברי רבינו שמחה שהביא השה"ל שנימוח מיד. (וכ"כ ג"כ המשנ"ב בביאור הלכה).

והנה בכלל צריכין אנו להבין מה הגדר כאן של זוז"ג, הא המלח הראשון עוד נשאר במאכל כל הזמן ואח"כ כשמולח עוה"פ הרי אינו מחדש שום דבר, ולדברי הט"ז מה איכפת לי מתי שמו ב' הדברים הלא סו"ס פועלים שני הגורמים כל הזמן המלח הראשון מתי שבשלו אתו וגם המלח השני פועל פעולה כששמים אותו במאכל וכדאיתא בגמ' ע"ז מח דזבל על עכו"ם אסור עד שתבר ז.א. עד שתכלה פעולתה, ומה החילוק בזמן שאנו אומרים שזוז"ג לפי דברי הט"ז צריך להיות בב"א.

בשו"ע רבינו הזקן נבג"מ סי' שיח ס' י"ז פסק וז"ל ואם עדר ונתן מלח בכלי ראשון אפילו הוא על האש שעשה איסור המאכל מותר לפי שהמלח בטל נגד המאכל ויש חולקים ואוסרים עד מו"ש. עכ"ל הזהב.

והנה נראה ברור מדברי רבינו הזקן נבג"מ דהביא הטעם השני של השבלי הלקט (כמו שהוא בב"י) שהמאכל בטל כמו שכתב השבה"ל בקדירה ולא הביא מה שמובא בב"י שזה וזה גורם וטעמא בעי.

אולם מכיון שרואים מדברי רבינו הזקן נבג"מ שמביא דעת הט"ז להחמיר הרי זה קשה עוד יותר, דהטעם של ביטול אין הט"ז חולק עליו רק על הטעם של זוז"ג, ולמה פסק רבינו הזקן להחמיר כדעת הט"ז..

ועוד חזון למועד בעז"ה.





## בענין "לא-זו-אף-זו"

הרב שמואל משה שי' לשס

ר"מ בישיבה

א'. תנן ריש פ"ב דקידושין (דף מ"א עמוד א') "האיש מקדש בו ובשלוcho", ובגמ' מקשה "השתא בשלוcho מקדש בו מיבעיא", עיי"ש התי'. וכתבו התוס' (ד"ה האיש מקדש) על קושיית הגמ': "ואין שייך לתרץ הכא לאו דוקא, ור"ל לא-זו-אף-זו, דלא שייך לשנויי הכי אלא בשתי בבות, אבל בשתי תיבות לא". וכוונת התוס' להקשות דהא בכמה מקומות בש"ס מתרץ הגמ' דדרך התנא הוא לשנות ברישא דבר הפשוט יותר, ואח"כ מוסיף ושונה דבר המחודש יותר, ור"ל לא זו בלבד אלא אפי' זו, וזה נקרא בלשון הגמ' "לא-זו-אף-זו", ומקשים התוס' אמאי לא תי' כן הגמ' הכא, ומתרצים התוס' משום דאין דרך התנא לשנות לא-זו-אף-זו בבבא אחת.

ובביאור החילוק של התוס' בין שתי בבות לשתי תיבות, כתבו העצמות יוסף (בסוגיין) והבאר שבע (בתחילת מס' הוריות ד"ה על פיהם) לבאר, דבשלמא בשתי בבות איכא למימר חדא חדא שמעינהו רבי ותנינהו, [וכמו שמבאר בעל הליכות עולם (שער שלישי פ"ב אות ד')] בשם ספר הכריתות, דכאשר רבי רצה לסדר המשנה, הנה קיבץ כל השמועות והי' כותבם בלשון שהתנא הי' אומרם, ולפעמים שמע לשון ראשון וכתבו, ושוב שמע מפי תנא אחר לשון אחר מחודש יותר וכתבו, ואע"פ שהלשון האחד שוב לא צריך, לא רצה לסלקו ממשנתו, יען כי רצה לכתוב דברי כל התנאים שהיו לפניו, אבל בשתי תיבות בבבא אחת לא שייך לומר כן, דהא כולן שמען בתוך כדי דיבור. [ואין לומר בבבא אחת דבאמת שמע רבי ב' שמועות נפרדות וכללן יחד, חדא דלא מסתבר דרבי שינה לשון השמועות וכנ"ל, וכן הביא היבין שמועה (שער שלישי פ"ב אות ד')] בשם ספר כריתות. ועוד דממנ"פ, אם רבי כבר הי' מזומן לשנות הלשון כדי לכלול ב' השמועות ששמע בבבא אחת, א"כ הרי גם הי' יכול לדלג לגמרי על החלוקה הפשוטה יותר כיון שממילא נשמע במכל שכן מן החלוקה המחודשת.]

עוד הביאו העצמות יוסף והבאר שבע לבאר דבשלמא בשתי בבות כשכתב רבינו הקדוש החלוקה הראשונה עדיין לא חידש דין השני,

וכשחידש וכתב דין השנייה, שוב לא הי' מוחק את הדין הראשונה הפשוטה יותר, דמשנה לא זזה ממקומה. [וכמו שמבואר בכללי הגמ' למהר"י קארו דאחר שקבע רבי השמועה ופשטה בפי כל התלמידים, הנה כשרבי חידש החלוקה המחודשת הי' באמת ראוי לעקור הראשונה ולשנות המחודשת בלבד, ולא עלה בידו אחר שפשטה בפי רוב התלמידים, והוכרח רבי להניח החלוקה הראשונה ולהוסיף המחודשת בלשון לא-זו-אף-זו.] אבל בבבא אחת בשתי תיבות לא שייך לומר כן, כיון שצורת הבבא מוכיח שרבי כתבם יחד באותה שעה.

והנה, לכאוי' יש להקשות על ביאורם של הבאר שבע והעצמות יוסף, דמדבריהם משמע דהוה אתי שפיר הכא אם רבי הי' שונה דינא דמתני' בב' בבות, כגון לשנות "האיש מקדש בו והאיש מקדש בשלוחו", והיינו מבארים דבתחילה שנה רבי רק את הדין דהאיש מקדש בו, ורק אח"כ הוסיף לחדש את הדין דהאיש מקדש בשלוחו ג"כ. וקשה טובא, וכי שייך לומר דהוצרך רבי לשנות ד"האיש מקדש בו" לאשמעינן היא גופיה, והלא קרא מפורש הוא "כי יקח איש אשה", ואם אפי' הוא בעצמו אינו מקדש, א"כ איך יקדש. ואיך שייך כלל לומר הכא ד"חדא חדא שמעינהו", או שלא ירד בתחילה אלא לחדש דין הראשון, הלא היא גופיה לא הו"ל לשנותו כלל כיון שהוא פסוק מפורש.

וע' בפנ"י שאכן השתמש בנקודה זאת כדי לתרץ כללות קושיית התוס', שמבאר דלא שייך לומר לא-זו-אף-זו אלא כשיש עכ"פ קצת חידוש בדין הא', והא לך טעמו ונימוקו: "ולולי דבריהם היה נראה לי דהא דמשנינן בעלמא לא-זו-אף-זו היינו שיש מיהא שום חידוש הדין בבבא דרישא, דזה לשון לא זו בלבד יש חידוש הדין אלא אף גדולה מזו, משא"כ הכא דמה שמקדש בעצמו מקרא מלא הוא כי יקח איש אשה, לא שייך לא-זו-אף-זו". אבל התוס' אינם מתרצים כן אלא מחלקים בין בבא א' לב' בבות, ודעתם צ"ב.

ב'. עוד יש להקשות במה שהעירו התוס' דהו"ל לגמ' לתרץ לא-זו-אף-זו, וצ"ב, נניח דאפשר לתרץ כן, מ"מ לכאוי' פשוט הדבר דהיכא דאפשר לתרוצי בענין אחר שפיר טפי, וכן כתבו הריטב"א והתוס' טוך (וכע"ז בתוס' הרא"ש). ויש מסבירים (ע' בספר ישא ברכה) דהתוס' סוברים דתי' לא-זו-אף-זו לא נחשב לתי' דוחק, והריטב"א ודעימיה

חולקים על התוס' בזה. וצ"ב חדא דאפילו אם נניח דשיטת התוס' הוא דתי' לא-זו-אף-זו לא נחשב לדוחק, מ"מ אם יש תירוץ מרווח יותר פשיטא דעדיף טפי. וכן מצאתי לבעל הליכות עולם (שער שלישי פ"ב אות ד') דסב"ל דלא-זו-אף-זו לא נחשב לתי' דוחק, ומ"מ אם יש לגמ' ביאור אחר, כמו בסוגיין, עדיף טפי.

ומלבד זאת יש להקשות עוד, ע"פ הגמ' יומא דף כ"ג עמוד א' בדין הפייס שעשו הכהנים בביהמ"ק, דאיתא שם "ומה הן מוציאין אחת או שתיים וכו', השתא שתיים מוציאין, אחת מבעיא", וכתבו ע"ז התוס' (ד"ה שתיים מוציא אחת מבעיא): "אף על גב דבכמה דוכתי קתני לא-זו-אף-זו, מ"מ היכא דאיכא שינויא אחרינא קאמר ליה". הרי לפנינו להדיא שיטת התוס' במס' יומא דכל היכא דאיכא שינויא אחרינא משנינן ליה, ואע"פ שי"א שהתוס' דמס' יומא מיוחס למהר"ם מרוטנבור"ק, ועכ"פ כמעט ברור שאינו מיוחס לבעל התוס' דמס' קידושין, מ"מ אפושי פלוגתא לא מפשינן, ובפרט דדברי התוס' יומא ושאר הראשונים הנ"ל מסתברים.

והנחל"מ תי' דהתוס' הכא סב"ל דכיון דהגמ' הכא הוציא דין חדש (דמצוה בו יותר מבשלוחו) מיייתור הלשון "בו", ומובן שאין הוכחה ברורה ממלת "בו" להוציא דין חדש אא"כ תיבה זו אכן מיותרת לכוונה זו דוקא ולא לשום כוונה אחרת, ולכן דעת התוס' דלא סגי הכא אלא אם נשלול לגמרי כל כוונה אחרת, ולא סגי אלא אם נשלול דהמשנה נאמר בלא-זו-אף-זו, דאל"כ מנ"ל להגמ' להוציא דין חדש מן המשנה, כיון שאפשר לתרץ דר"ל לא-זו-אף-זו. [ולפי"ז, הנה לדעת הריטב"א ודעימיה החולקים על התוס' י"ל דסב"ל דאפי' לולא המשנה היינו יודעין דין מצוה בו יותר מבשלוחו, והמשנה אינו מקור כ"א תנא דמסייע, ולכן אין צורך לשלול שהמשנה נאמר בלא-זו-אף-זו, ומ"מ יש סיוע ממה שהביאור המרווח טפי מסייע שיש דין מצוה בו יותר מבשלוחו].

אבל מובן דתי' של הנחל"מ אינו מיישב את הסתירה לגמרי, דנהי דהתוס' הכא ודיומא מודים (לפי דבריו) דכל היכא דאיכא שינויא אחרינא משנינן ליה, ולא משנינן בלא-זו-אף-זו אלא היכא דא"א בענין אחר, מ"מ אכתי יש סתירה או מחלוקת לענין לא-זו-אף-זו בכבא אחת,

דהרי גם הגמ' ביומא מיירי בב' תיבות בבבא אחת, ואפ"ה מחפשים התוס' שם לטעם למה לא תי' הגמ' דלא-זו-אף-זו קתני, ומוכח דלא סב"ל מש"כ התוס' הכא דבכה"ג לא שייך לתרץ דלא-זו-אף-זו קתני.

ג'. והנה, עי' עוד בתוס' יומא על הגמ' שם "ומה הן מוציאיין אחת או שתיים וכו', השתא שתיים מוציאיין, אחת מבעיא", שהביאו התוס' ביאור נוסף בטעם הדבר דהגמ' שם לא תי' דלא-זו-אף-זו קתני: "ועוד דהיכא דהוי זה בכלל זה לגמרי לא הוה ליה למיתני", וכוונתם דכיון דאחת הוא לגמרי בכלל שתיים, א"כ כיון דתני שתיים אינו צריך לשנות אחת.

ובבבא מציעא (דף ע"ט עמוד ב') משמע שהוא מחלוקת בעלי התוס', דבגמ' שם איתא השוכר את החמור לרכוב עליה איש לא תרכב עליה אשה, אשה רוכב עליה איש. ואשה, בין גדולה ובין קטנה אפילו מעוברת ואפילו מניקה, השתא מניקה אמרת, מעוברת מיבעיא, אמר רב פפא מעוברת והיא מניקה קאמר. וכתבו ע"ז התוס': "השתא מניקה אמרת דרכבה, מעוברת מבעיא, כן גרסת הספרים, ואין נראה לר"ת דאין זה פירכא דזו ואף זו קתני ... ויש ליישב גירסת הספרים ומכל מקום פריך שפיר דלא שייך כה"ג למתני זו ואף זו כיון דאיתיה בכלל מאי דקאמר בסוף, כמו גבי מפנין ארבע וחמש קופות (שבת ד' ככו): דפריך חמש מפנין ארבע מיבעיא ומשני ארבע וחמש כדאמרי אינשי, אבל אי לאו הכי אמרי אינשי לא שייך לשנויי דזו ואף זו קתני, כיון דארבע בכלל חמש אלא שמוסיף, והכא נמי מעוברת שהוא גוף אחד בכלל מניקה שהם שני גופים". הרי לפנינו דר"ת חולק על סברת התוס' יומא, וסב"ל דשייך לתרץ לא-זו-אף-זו אפי' כשהדין הפשוט נכלל לגמרי בדין המחודש, ואילו דעת התוס' שם החולקים על ר"ת הוא כסברת התוס' יומא.

ובמקנה בסוגיין תי' לפי"ז את קושיית התוס' הכא, דהא דלא קאמר הגמ' הכא דלא-זו-אף-זו קתני היינו משום דדין שהאיש מקדש בעצמו נכלל לגמרי בדין שהאיש מקדש ע"י שלווחו, על דרך דאמרינן לעיל (דף כ"ג עמוד ב') מי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד ושליח מצי עביד כו', הרי לפנינו דכל היכא דשליח מצי עביד בודאי המשלח ג"כ מצי עביד. וצ"ב אמאי לא תי' כן התוס' הכא (אי לאו דסב"ל כר"ת).

וכן קשה כנ"ל דמוכח גם מתי' זו של התוס' דב"מ ודיומא דשייך לא-זו-אף-זו גם בבבא אחת, ולכן מחפשים התוס' שם לטעמים אחרים למה לא תי' הגמ' דלא-זו-אף-זו קתני, ומוכח דלא סב"ל מש"כ התוס' הכא דבבבא אחת לא שייך לא-זו-אף-זו.

ד'. עוד יש להביא מכמה מקומות דסב"ל להתוס' דשייך לא-זו-אף-זו אפי' בבבא אחת. ע' תמורה דף י"ז עמוד ב' דתנן "אלו קדשים שוולדותיהן ותמורותיהן כיוצא בהן, ולד שלמים ותמורתן ולדן וולד ולדן עד סוף כל העולם הרי הן שלמים, וטעונין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק". וכתבו שם התוספות (ד"ה לא מיבעיא): "וא"ת ליתני עד סוף העולם ולא ליתני ולדן וולד ולדן, וי"ל דלא-זו-אף-זו קתני שכן דרך משנה לשנויי הכי", הרי לפנינו דשייך לא-זו-אף-זו בבבא אחת.

וכן בריש מס' יבמות תנן "חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום עד סוף העולם" וכתבו שם התוס' (ד"ה עד סוף העולם): "הכא לא שייך למיפרך כיון דתנא עד סוף העולם צרות צרותיהן ל"ל ... אורחיה דתנא למיתני לא-זו-אף-זו", הרי לפנינו דשייך לא-זו-אף-זו בבבא אחת.

וכן תנן בפאה (פ"ב מ"ב) "ואלו מפסיקין לפאה הנחל והשלולית", ומבאר שם הר"ש דלא-זו-אף-זו קתני. ובספר מר קשישא (ערך זו ואצ"ל זו) הקשה ממשנה זו על התוס', וגם החיד"א (יעיר און מערכת הז' אות ו') כתב ש"איש איש ממקומו יצא לטעון על התוס' בזה".

ה'. ונלע"ד בכ"ז, דהנה ראיתי להפני שלמה שהעיר למה כתבו התוס' בתחילת הדיבור "ואין שייך לתרץ הכא לאו דוקא ור"ל לא-זו-אף-זו כו'", ולא כתבו בקיצור "ואין שייך לתרץ לא-זו-אף-זו כו'". [ועיי"ש מה שתי' בזה, ודבריו מאד דחוקים להכניסו בפשט דברי התוס', כי לדבריו העיקר חסר מן הספר, ע"כ לא הבאתים.] ולכאור' הי' אפ"ל דהתוס' באו לרמז בזה למה הכא א"א לתרץ ככל הסברות הנ"ל. דהנה בלא-זו-אף-זו לכאור' יש ב' אופנים. א' דהמשנה בעצם בא לאשמעינן שני הדינים, אלא שהי' מספיק לכתוב החלוקה המחודשת יותר וממילא הוה ידעינן החלוקה הפשוטה יותר, אבל לולא המשנה לא היינו יודעים אפי' הדין הפשוטה, וא"כ בודאי המשנה אתא

לאשמעינן שניהם, אלא שהי' יכול לאשמעינן החידוש היותר גדול להדיא, והחידוש האחרת הוה אתי ממילא. ב' דהמשנה לא אתא אלא לאשמעינן דין הב' בלבד, דדין הראשון ידוע אפי' בלי המשנה, ולשון המשנה בא להגדיש הדין המחודש, וע"ד הסברא שמצאתי ביבין שמועה (בנגוע להכלל דזו-ואין-צריך-לומר-זו) שפעמים הי' כוונת התנא לכתוב החלוקה הפשוטה רק כדי שבכך יהא מודגש החידוש של דין המחודשת, כי אם לא הי' כתב הפשוטה רק המחודשת, לא היינו מכירים עד כמה המחודשת הוא חידוש, אם לא ע"י שנעריכה נגד הפשוטה. לסיכום, הנה אופן א' בלא-זו-אף-זו הוא דהמשנה בא בדוקא לבאר דין הראשון אלא שמוסיף בדין שני שהוא חידוש יותר, ואופן ב' בלא-זו-אף-זו הוא דהמשנה לא בא כלל לבאר דין הראשון בדוקא, ולא מביאו אלא כהקדמה לדין השני.

והנה, כל שאר המשניות שהבאנו לעיל הם כאופן הא' בלא-זו-אף-זו, דלולא המשנה לא היינו יודעים אפי' הדין הפשוטה, דוק ותשכח. אבל הכא הרי המשנה הוא כאופן הב', דהמשנה לא אתא אלא לאשמעינן דמקדש ע"י שלוחו, דהא דין הראשון דמקדש ע"י עצמו ידוע אפי' בלי המשנה וכנ"ל, וע"כ דדין הראשון לא בא אלא להדגיש הדין השני המחודש. וזהו שמקדימים התוס' "הכא לאו דוקא", ור"ל דאין כוונת המשנה לאשמעינן דין "ברו" (דמקדש ע"י עצמו) כלל, דהרי ידוע אפי' בלי המשנה, וע"כ לא הביאו רבי ב"דוקא", ור"ל לאשמעינן היא גופיה, אלא כהקדמה לדין השני דמקדש ע"י שלוחו.

ועפ"ז מתורץ למה כתבו התוס' הכא דלא שייך לומר לא-זו-אף-זו בבבא אחת, היפך דבריהם בשאר מקומות וכן היפך דברי כל הראשונים והאחרונים וכנ"ל, משום דהכא שאני דלא הביא רבי הדין הראשון אלא כהקדמה להדגיש החידוש של הדין השני, ולפי"ז מובן סברת התוס' הכא, דכיון דכל כוונת רבי בהביאו הטעם הראשון הי' להדגיש החידוש של הדין השני, א"כ הי' מודגש יותר אם הי' כותבו בב' בבות, אבל בב' תיבות לא משמע דבא להדגשה, דבבבא אחת אינו מודגש כ"כ. אבל בשאר מקומות בש"ס לא הזכיר התוס' סברא זאת, כיון דבשאר מקומות מיירי מאופן הא' בלא-זו-אף-זו, ושם לא הקדים רבי את הדין הראשון להדגשה דוקא, וא"כ מה לי בבא אחת מה לי ב' בבות, בין כך ובין כך שפיר שייך למימר דלא-זו-אף-זו קתני, ור"ל דמתחילה נתכוון

לאשמעינן החלוקה הפשוטה, דבלי המשנה לא הוה ידעינן ליה כלל, ואח"כ הי' מוסיף ושונה הדין המחודש יותר, וע"ד ביאור העצמות יוסף והבאר שבע הנ"ל.

וע' גם ביבין שמועה (שער שלישי פ"ב אות ד') שנתקשה מדברי התוס' יבמות ומעילה, ותי' "דעד כאן לא אמרו (התוס') דבשתי תיבות לא שייך לא-זו-אף-זו אלא כגון ההיא דפרק ב' דקידושין, דמלבד דמלת "בו" אתיא בכל שכן ד"בשלוחו", קשה נמי דמלת "בו" בפני עצמו ליכא רבותא כלל, דאי הוא לא מקדש מאן מקדש ... ובזה יבא היטב מש"כ התוס' ז"ל בריש יבמות ד"ה עד סוף העולם, הכא לא שייך למיפרך כיון דתני "עד סוף העולם", "צרות צרותיהם למה לי", דאורחיה דתנא למיתני לא-זו-אף-זו, הרי שכתבו זו אף בחד בבא, משום דהתם לא קשיא, דנהי ד"צרות צרותיהם" גופייהו אתו במכל שכן ד"עד סוף העולם", מ"מ במלת צרות צרותיהם גופייהו איכא רבותא". והוא כדברינו.

ולפי כל הנ"ל מובן ג"כ אמאי לא הביאו התוס' הכא ע"ד סברתם בשאר מקומות, וכן סברות שאר הראשונים והאחרונים, דסב"ל להתוס' דהכא שאני כיון דמלת "בו" ע"כ לאו דוקא, ולא בא אלא להדגשה, וכנ"ל. ובפרטיות יותר, הנה מש"כ התוס' יומא וכן הריטב"א ודעימיה דבאמת הוה מצי לגמרא למימר לא-זו-אף-זו, ומ"מ כל היכא דאפשר לתרוצי בענין אחר שפיר טפי, הנה התוס' הכא סב"ל דזה לא מספיק הכא, דכיון דהוה ידעינן דין הראשון אפי' לולא המשנה, א"כ לאיזה צורך שנאו רבי, ולכן הוכרחו להתוס' לחדש ד"הכא לאו דוקא", דרבי לא הי' שונה דין הראשון לאשמעינן היא גופיה, אלא כהקדמה וכהדגשה לדין השני, ובזה סב"ל להתוס' דכיון דדין הראשון לא בא אלא להדגשה, א"כ לא הו"ל לרבי לכוללם בכבא אחת וכנ"ל.

וכן מש"כ התוס' יומא וכן המקנה בסוגיין דלא שייך לא-זו-אף-זו היכא דהוי דין הראשון בכלל דין השני לגמרי, הנה התוס' סב"ל דלא שייך לתרץ כן כ"א בשאר המשניות, דשם הרי עיקר מגמת רבי הי' לאשמעינן דין הראשון, וא"כ שפיר שייך למימר דלא הו"ל להזכירו כיון דאתיא ממילא מכלל הדין השני. אבל הכא הרי ע"כ הדין הראשון לא נכתב לאשמעינן היא גופיה, דהרי כתיבא בהדיא בקרא, וע"כ לא

כתבו רבי אלא להדגיש הדין השני המחודש, ולמטרה זו יש צורך לשנות הדין הראשון אפי' אם הוא נכלל ואתיא ממילא מדין השני, וע"כ הוצרכו התוס' הכא לבאר באופ"א.

וכן מש"כ הפנ"י דלא שייך לא-זו-אף-זו אלא כשיש עכ"פ קצת חידוש בדין הא', אבל היכא דהדין הראשון פשוט לגמרי לא הו"ל לרבי לשנותו כלל, הנה התוס' ימאנו בזה כיון דסב"ל דהדין הראשון הכא לא נכתב לאשמעין היא גופיה, ולא נכתב אלא להדגיש הדין השני המחודש, ולמטרה זו יש צורך לשנות הדין הראשון אפי' אם הוא מפורש בפסוק, וע"כ הוצרכו התוס' הכא לבאר באופ"א.

באופן דדברי התוס' הכא מובנים ומבוארים, ואינם בסתירה לדבריהם בשאר מקומות כלל, והכל על מקומו בא לשלום בעזה"ת.





## בענין ידיעת הא-ל במעשה האדם התלויים בבחירתו

הת' שני' אוסוביצקי

שליח בישיבה

גמ' סוטה ב, א: "א"ר שמואל בר רב יצחק כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה אמר הכי אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו ... איני והא אמר רב יהודה אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני בית פלוני לפלוני שדה פלוני לפלוני לא קשיא הא בזוג ראשון הא בזוג שני".

ומפרש"י ד"ה איני: "מי הוי זיווג לפי רשע וזכות והא מקודם יצירתם שאין נודע רשעו וזכותו מכריזין את זוגו ואם תאמר הכל גלוי לפניו הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים כדאמר במסכת גדה (דף טז:): מלאך הממונה על ההריון נוטל טיפה ומביאה לפני המקום ואומר לפניו טיפה זו מה תהא עליה גבור או חלש חכם או טיפש עשיר או עני אבל צדיק ורשע לא קאמר ליה דאין זה בידי שמים".

לכאורה תירוצו אינו מובן, דהרי הא דאמרינן דהכל גלוי וידוע לפניו אין הפי' שהקב"ה מחליט מה יעשה האדם, אלא הוא יודע, היינו דאין הכי נמי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ביד האדם לבחור בין טוב לרע, או בין חיים להפכו, אלא שהקב"ה כבר יודע מקודם במה הוא יבחר, אבל ידיעתו ית' אינה מכריחה את האדם<sup>1</sup>, וא"כ מה מתרץ בזה דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים?

וראיתי בס' אהל משה שכ' בזה"ל: ד"ה שם בא"ד הכל ביד שמים וכו': וכן לענין ידיעה. ובהכי מתיישבי קושית רבים וגדולים עי' רמב"ם הלכות תשובה פ"ה [ה"ה].

נראה כוונתו דהא דאמרינן הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים אינו רק לגבי בחירת האדם, שלא בידי שמים להחליט על יראת שמים של האדם, אלא דגם אינו בידי שמים לדעת מה הוא יחליט.

<sup>1</sup> וראה ראב"ד לקמן.

ולכאורה הוא דוחק עצום, דהרי אפי' לרמב"ם לא ניחא לתרץ שאלתו ה"ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים"2 (איך ידיעת האל- במעשה האדם אינה בסתירה לבחירתו החפשית) בפשיטות שה' אכן אינו יודע, כי הרי פשוט שאינו כן.

והראב"ד3 כתב בפירוש כנ"ל ש"אין ידיעתו גזירה אבל היא כידיעת האצטגנינים שיודעים מכח אחר מה יהיו דרכיו של זה" (ועי' בכס"מ שגם הרמב"ם הסכים לדעת הראב"ד).

ואת"ל דרש"י חולק עליהם וסובר שגם ידיעה אינה בידי שמים, הרי נוסף לזה שאפושי מחלוקת לא מפשינן ובפרט בענין גדול ועיקרי כזה, ה"ה חידוש גדול.

ואולי אפשר לבאר פרש"י עפ"י פי' עה"ת4 (בראשית כ"א י"ז) ד"ה באשר הוא שם: "לפי מעשים שהוא עושה עכשיו הוא נדון ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות, ... לפי מעשיו של עכשיו אני דנו וזהו באשר הוא שם. וכו'". וראה גם מפרשי רש"י על אתר.

היינו שכוונת רש"י הכא היא, שהגם שאכן גלוי וידוע לפניו מעשי האדם לעתיד, אין הקב"ה דן אותו אלא לפי מעשיו של עכשיו, כמו בכל עניני שכר ועונש, שדנים את האדם עפ"י מעשיו בעבר, והטעם לזה הוא כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ולכן רק דנים אותו לאחר מעשה. ולכן בנדו"ד אין מזווגין לאדם לפני לידתו עפ"י מעשיו לעתיד.

(להבהרת הענינים שבידיעה ובחירה כבר כתבו ע"ז גדולים וטובים ולא באתי אלא ליישב בעזה"ת בדא"פ פרש"י על גמרא ש"פותח המוח ומגלה שכל עצמי"5) ועצ"ע. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

<sup>2</sup> לשון הרמב"ם שם.

<sup>3</sup> על הרמב"ם שם.

<sup>4</sup> עפ"י ר"ה ט"ז ע"ב, ע"ש ובפרש"י.

<sup>5</sup> היום יום כ"ט שבט.

## הערה במאמר ד"ה ואתה תצוה תשמ"א<sup>1</sup>

מנחם מענדל שי' בעגון

שליח בישיבה

א) בד"ה ואתה תצוה ה'תשמ"א (אות ה', סה"מ מלוקט ח"ו ע' קלב) מבאר כ"ק אדמו"ר שישנם שתי דרגות באמונה. וז"ל: "ויש לבאר זה ע"פ הידוע דזה שישראל מאמינים באלקות באמונה פשוטה ואין צריכים ראיות על זה הוא מצד שני טעמים. לפי שמזלייהו חזי. דהנשמה שלמעלה רואה אלקות (ראי' שלמעלה משכל), וזה פועל בהנשמה שבגוף האמונה באלקות. ועוד ביאור, דשורש האמונה הוא מעצם הנשמה (שלמעלה ממזלי' חזי). דזה שעצם הנשמה מקושרת באלקות היא התקשרות עצמית (שאינה תלוי' בסיבה, גם לא בענין הראי' שלמעלה משכל)".

ומבאר שם (אות ו) החילוק בין ב' המדריגות: " דזה שהאמונה דישראל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה, הוא (בעיקר) בהאמונה שמצד עצם הנשמה. דהאמונה מצד זה שהוא רואה (מזלי' חזי), הגם שהיא בתוקף גדול [כידוע דההתאמתות שמצד הראי' היא התאמתות גדולה ביותר], מ"מ, כיון שהאמונה שלו היא מצד סיבה (מצד זה שרואה) ואינה קשורה עם עצם מציאותו, אינו מוכרח שימסור נפשו על זה, וזה שהאמונה דישראל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה הוא מפני שהאמונה באלקות היא העצם שלו, ולכן אי אפשר כלל שיכפור ח"ו".

ואולי י"ל הדיוק בזה שמבאר בהמאמר דאפי' אם האמונה שמצד מזלי' חזי מביאה אותו למס"נ, מ"מ י"ל שאינו באותו אופן כמו המס"נ דעצם הנשמה, די"ל דכשהאמונה היא באופן שמוסר נפשו וא"א כלל שיכפור אז האמונה היא באופן אחר לגמרי.

<sup>1</sup>י"ל בקונטרס פורים קטן תשנ"ב והוא הקונטרס האחרון לע"ע שחילק כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בידו הק'.

ב) ולפי זה יש לבאר משי"כ בהמשך המאמר, דמבואר בהמאמר שהאמונה שנמשכה בפנימיות ע"י הרעיא מהימנא, שהוא פועל שהאמונה תבא בגילוי, היא יכולה לבא בגילוי בכמה אופנים. בדור של משה רבינו גילוי האמונה הי' בזה שמשה לימד דעת את העם (עיי"ש), ובדור מרדכי הי' בזה שהיהודים מסרו נפשם בשביל התורה. ומבאר, שבדורות שהוצרכו למס"נ בפועל, נתגלה הענין דרעיא מהימנא (שממשיך האמונה בפנימיות) עוד יותר מכמו שהי' אצל משה עצמו כיון שעיקר התגלות האמונה שמצד עצם הנשמה הוא במס"נ בפועל ממש,

לכאורה, לפי המבואר במאמר (מובא לעיל – מאות ו) הרי גם מצד האמונה דמזלייהו חזי אפשר שימסור נפשו בפועל א"כ איך ע"י המס"נ בפועל נתגלה האמונה דעצם הנשמה דוקא?

ולפי הדיוק הנ"ל ניחא, די"ל דהתגלות האמונה בישראל שמצד עצם הנשמה בזמן שהיו צריכים למסנ"פ בפועל הוא באופן המסנ"פ, שהיתה באופן שא"א כלל לכפור. שזה בא מצד עצם הנשמה דוקא.



## ביאור ב"זמירות היו לי חוקיך"

משה אהרן שי' באקמאן

שליח בישיבה

איתא בגמ' סוטה דף לה ע"א "דרש רבא מפני מה נענש דוד מפני שקרא לדברי תורה זמירות שנאמר זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי". ולכאורה אינו מובן כ"כ מהוהחטא של דוד המלך שמפני זה נענש, ובהקדים:

במאמר ד"ה אם בחוקותי תלכו ש"פ בהר בחוקותי תשמ"ה אמר הרבי שישנו מאמר מכ"ק אדמו"ר האמצעי שהוא "נפלא". וביאר שזה שאמר שהוא "געשמאק" הגם שכל הענינים שבחסידות (ובתורה בכלל) אין לחלק ביניהם לומר איזה מהם נפלא מ"מ יש ענינים שיש בהם הפלאה ותענוג פרטי מצד המושכל שבו, שההפלאה והשמחה הזאת היא לא רק לנפ"א אלא גם לנפ"ב, שביכולתה להבין הענין והפלאה שבו, תענוג ושמחה לא רק מצד הרוחניות אלא גם מצד השכל אנושי.

ולפי זה אינו מובן כ"כ ההכרח לומר שדוד חטא. אם קרא דוד לדברי תורה בשם זמירות מצד עצם ענינים מובן שהוא טעות גדול, כי אין להגדיר התורה בשם זמירות, שהרי מעלת התורה היא באי"ע לזה, אבל אם קריאה זו היתה רק מצד ההרגש שלו אין זה טעות ואדרבה אמת הוא ומדוע נענש על זה? עכצ"ל שזה פשוט לגמ' שזה שדוד קרא לדברי תורה זמירות הוא מצד עצם ענינים, וצ"ב מה הכרח לומר כן.

וי"ל הביאור בזה עפ"י המבואר בחסידות בכמה מקומות שישנם ג' בחי' בכללות המצות: משפטים, עדות, וחוקים. חוקים הם המצוות שאין בהם טעם, והם רק בדרך חוקה חקקתי גזירה גזרתי. ועד"ז בתורה ישנם בחי' אלו ג"כ, יש ענינים ששייכים להבין ויש ענינים שהם למעלה מהבנה והשגה, מצד זה ששרשם (וכמו כן במצות) הוא בעצמות א"ס. וזהו דיוק לשון הפסוק "חוקיך" שקאי על התורה כמו שהיא בשרשה בעצם.

וזהו גם הביאור בדברי המלבים על פסוק זה "זמירות, והגם שהייתי גר נרדף ממקומי, בכל זה למדתי חקיך הזמירות ובשמחה, אף החוקים שאין טעמם נודע למדתי בשמחה". זה ששבח דוד גם על הענינים שלמד ואין לו השגה בהם ראי' שאין השבח אלא על העצמיות של תורה ולא על ה"געשמאק" שלו.

וזה מובן גם ע"פ פנימיות הענינים, והרבי מפרש זה במאמר ד"ה הוי' לי בעוזרי י"ב תמוז ה'תשי"ז (מלוקט ב') "וזהו זמירות היו לי חוקיך (דוקא), שכוונתו בזה היא לשלול לא רק הענין דמשפטים אלא גם הענין דעדות. כי בדרגת העדות נשארה עדיין איזו מציאות. ולא רק מצד האדם, שגם הרצון שלו שלמעלה מטו"ד (רעו"ד) הוא מציאות (כנ"ל), אלא גם מצד המצוות שבדרגת עדות, מכיון שענינם הוא המשכת וגילוי אוא"ס בעולם. ואמיתית ושלימות ההכרה שכל העולמות בטלים במציאות לגבי דקדוק אחד דתורה הוא דוקא בהדרגא דחוקים, שהדקדוקים דתורה (שמצד בחינה זו) הם ענין עצמי מצד שרשם העצמי שבתורה, שלמעלה משייכות לעולם".



## מחיקת רשמים שבדברים מאכלים – שיטת רבינו

אשר הכהן שיי גוטניק

א) כתוב בשו"ע הרב בהלכות פסח סימן תנ"ח ס"ז, בענין עשיית מצות: "ונוהגין לעשות בהן סימן איזו מהן ראשונה ואיזו מהן שני ואיזו מהן שלישית... "וממשיך שם ס"ח: "והסימנים שעושה בהן לא יעשה אותן כמין אותיות... שהרי צריך לשברם ביום טוב ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות אע"פ שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם ביו"ט כמו שנתבאר בסימן ש"מ. אלא עושים סימנים הללו ע"י נקבים או חריצין...".

ובסימן ש"מ המוזכר שם כתוב (ס"ד): "אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכוין רק לאכילה מפני שהוא מוחק." כלומר, שאסור למחוק חקיקה כמו שאסור למחוק כתב1 כיון שחקיקה היא בכלל כתיבה.2

מזה משמע שרבינו סובר שאסור לשבור או לחתוך עוגה, מצה או שאר דברים מאכלים שיש בהם חקיקות, משום מוחק.

אבל צריך להבין מה שכתב רבינו בסימן ת"ס ס"ט (גם בענין המצות): "אם עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה אם לא שהה בציורן שיעור חימוץ, ואפילו לכתחלה אדם יוצא בהן ידי חובתו." נראה מזה שרבינו אינו חושש על איסור מוחק בשבירת מצות אלו כליל ראשון של פסח ("אדם יוצא בהן ידי חובתו"), אע"פ שיש בהן צורות חקוקות.

ויש לדייק שבסימן תנ"ח (כשרבינו כתב שיש איסור בשבירת המצות משום מוחק) הכוונה היתה ברושם של אותיות דוקא, כלשונו שם: "לא יעשה אותן כמין אותיות...". וכן בסימן ש"מ שם לגבי העוגה: "ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות...". משא"כ

1 מדרבנן עכ"פ, כשאינו בכדי לכתוב במקום המחיקה (עיין שם ס"ד).

2 כדלקמן שם בס"ז: "הקורע על העור כתבנית כתב חייב שהרי חקיקה היא בכלל כתיבה".

בסימן ת"ס: "אם עבר ועשה ציורין על המצות..." אז כתב רבינו שמותר למוחקם – דוקא בציורין, ולא באותיות.3

מזה מובן שלדעת רבינו אין איסור אלא במחיקת אותיות בדברים מאכלים, משא"כ ציורין – מותר למוחקן.

(ב) אבל צריך להבין עצם החילוק בין ציורין ואותיות בדין מוחק. דאדרבא, ממה שכתב רבינו בהלכות שבת סימן ש"מ ס"י (וכלשון הרמב"ם הל' שבת פי"א הי"ז), נראה שאין חילוק ביניהם, וז"ל: "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב וכן המוחקה."4 נמצא מזה שהרושם (החוקק) ציור חייב משום תולדת כותב, כלומר, שאסור מדאורייתא לרשום ציורין כמו אותיות. אם כן, איזה סברה יש לחלק ביניהם בדין מוחק?

וכן הקשה המגן אברהם בשו"ע סימן ש"מ סק"ו. דהרי הרמ"א שם פסק שאסור לשבור עוגה שיש עליה כמין אותיות (כדפסק רבינו כנ"ל) וכתב על זה המ"א: "צ"ע דאם כן אפילו כתובין עליו צורות יהא אסור דהא הצר צורה חייב ואם כן המוחקה נמי חייב..."5 כלומר, כיון שמותר לשבור מצות שיש בהן ציורין הי' גם כן צריך לומר שמותר לשבור עוגה שיש עלי' כמין אותיות, כי לכאורה אין חילוק בדינם.6 וכן יש להקשות על דברי רבינו.

3 וכן בסימן שמ"ג ס"י: "עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת..." ועוד.

4 וכן משמע מהלכות יו"ט סימן תקי"ט ס"ו, בנוגע לאיגרת שיש עליו חתימה, שפסק רבינו שמותר לפתוח אותה ביו"ט, והמשיך "והוא שאין בחותם לא צורה ולא אותיות דאז יש איסור משום מוחק".

5 ומש"כ רבינו שם "וכן המוחקה" פי' שאסור מדאורייתא לחוקק אותה רשימה דוקא כשמוחק כדי לכתוב ואם לאו אסור מדרבנן (כנ"ל בהע' 2).

6 ראה הע' הקודמת.

7 המגן אברהם שם מביא את החילוק של ר' שלמה הלוי, שכתב בשו"ת שלו סימן כ"ו שיש איסור משום מוחק רק אם הכתב הוא מדבר אחר, אבל אם הכתב הוא מהעוגה עצמו "לא שייך בזה מחיקה". ולכן במצה מותר למוחק את הרשימה בגלל שזה מהדבר עצמו (חוקק). וחילוק זה דוחק בעיני המגן



והנה בדפוס החדש של שו"ע רבינו, בסימן ת"ס ס"ט הערה ס"ג, ציין המערכת לקובץ הערות תשצ"ז. ושם הר' שדו"ב לוי'ן מביא את הקושיא הזאת, ומסיים "ואולי, כיון שציור הוא רק תולדה דכותב, לא החמירו בו ע"ג העוגה". כלומר, כיון שרושם אותיות הוא אב מלאכה, יש להחמיר במחיקתו לגבי ציורין, שאסור רק משום תולדה. ובוזה יש להבין למה התיר רבינו לשבור דוקא ציורין בדברים מאכלים, אבל לא אותיות.

אבל לכאורה קשה לחלק חילוק זה בין אב לתולדה, דהרי לא מצאנו בשום ענין שמקילין בתולדה לגבי אב<sup>7</sup>. אם כן, עדיין צריך להבין: למה רבינו הקיל בציורין ולא אותיות אם לכאורה אין חילוק ביניהם?

ג) בקובץ הערות הבאה (תשצ"ח) כתב הר' שמואל זאיאנץ תירוץ אחר, והוא מדברי המשנה ברורה (ביאור הלכה) באו"ח סימן ש"מ, ד"ה "שעל הקלף", שהביא דברי הרמב"ם פ"י הלכה ט"ז שכתב: "הצר בכלי צורה, אפילו מקצת הצורה... הרי זה תולדת מכה בפטיש..." (ולא כתב שיש איסור בזה משום מלאכת כותב). והמ"ב הקשה שם דלכאורה דין זה סותר את מה שכתב הרמב"ם עצמו בדין רושם בשטר (שמובא בשו"ע רבינו בסימן ש"מ כנ"ל): "הרושם רשמים וצורות... כדרך שהציירים רושמים הרי זה חייב משום כותב".

ושם המ"ב מסביר דברי הרמב"ם ככה: "בענינונו 8 איירי שעשה רק רושם של הצורה מתחילה, כדי שידע ויבין הצובע עי"ז אח"כ מה לצבוע, ודומה לכותב שכותב אותיות שמורה האות על איזה דבר...". כלומר, שדוקא כשרושם ציור שדומה לכתב – שמורה על איזה דבר –

אברהם והוא מסיים הדבר "וצ"ע". ובכל מקרה חילוק זה אינו מתאים כלל עם שיטת רבינו שיש איסור משום מוחק אפילו אם הרשימה היא מדבר עצמו (כלומר חקוק במצה) כדכתב בסימן תנ"ח.

7 דהרי התולדה אסור מדאורייתא כמו אב. רק החילוק ביניהם הוא שהתולדה היא לא בדיוק כמו האב מלאכה שעשו במשכן, כמבאר רבינו בשו"ע ריש סימן ש"א. ע"ש.

אז חייב משום תולדה דכותב. משא"כ בשאר צורות – אינו חייב משום כותב.

והמ"ב סיים הדבר: "ובמה שכתבנו הוסר קושית המגן אברהם בס"ק ו'" (שהבאנו לעיל). 9

והנה לפי חילוק זה מובן גם כן למה רבינו הקיל בשבירת מצות שיש עליהם ציורין (סימן ת"ס ס"ט) והחמיר באותיות. דהרי הציורין שם הם "כמין חיה ועוף" (לשון רבינו בס"ז שם) ואין להם משמעות מסוימת (שהם רק לנוי וליופי, ולא נעשו כדי להורה ולבטא משהו מסויים). ולכן לא דמי לכתב אותיות, ואינו חייב (משום כותב) כשרושם אותם.

נמצא מזה שיש סברה להקל במחיקת ציורין אלו (שאינן איסור דאורייתא ברשימתן) לגבי אותיות (שיש איסור דאורייתא ברשימתן). ובזה מובן למה רבינו התיר מחיקת ציורין ע"י שבירת המצות כנ"ל. 10

ד) אבל עדיין צריך להבין למה הורה רבינו בענין עשיית סימנים במצות ש"עושים סימנים הללו ע"י נקבים או חריצין...". מזה מובן שרבינו מתיר מחיקת סימנים שבמצות. אבל צריך להבין פסק זה דהרי כתב הרמב"ם בהלכות שבת פי"א הי"ז: "רושם תולדת כותב הוא, כיצד, "וממשיך שם (כמובא בדברי רבינו): "הרושם רשמים וצורות... כנ"ל. וכבר ביארנו שרשמים כאלה דומים לאותיות ואסור מדאורייתא משום תולדה דכותב כיון שיש בהם משמעות. אם כן, כיון שיש משמעות בסימנים שנעשו בהמצות (שהם נעשו כדי לדעת איזו מצה ראשונה, שני', וכו', כנ"ל) לכאורה יש להם גם כן דין תולדה דכותב.

9 באותו קובץ הערות מובא גם כן ביאור של הרה"ג ר' לוי ביסטריצקי ע"ה, שהביא חילוק כזה, שדוקא בכתיבת ציורין שיש להן משמעות מסוימת יש איסור משום תולדת כותב. והוא ג"כ דייק מלשון רבינו (לשון הרמב"ם) בסימן ש"מ ס"י: "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב." כלומר שדוקא כשהציוור הוא "כדרך שהציירים רושמים" יש איסור דאורייתא משום תולדת כותב – כשהציוור מתבטא משהו מסויים כמו אותיות.

10 במילים אחרים: אע"פ שאסור לרשום שום ציור בשבת, יש סברה להקל במחיקת ציור כשאינן איסור דאורייתא לרושמו בשבת. ולכן רבינו התיר מחיקת רשמים כאלה. (כן פסק רבינו בדברים מאכלים דוקא, שבהם המחיקה היא דרך אכילה. עיין ט"ז בשו"ע סי' ש"מ ס"ק ב').

ואם כן, איזה סברה יש לחלק בין סימנים ואותיות (וצורות שיש להם משמעות) בדין מוחק?

ויש לומר שרבינו סובר שרושם סימן כזה אינו אסור משום תולדה דכותב, אלא משום גזירה דרבנן משום כותב. ומשום זה הקיל במחיקתם.

ויש להביא ראי' לזה מדברי רבינו עצמו בסימן ש"מ ס"ז, שכתב בנוגע לדין רושם סימן שאינו מתקיים בשבת: "מותר לרושם בצפורן על הספר כמו שרושמין לסימן במקום שיש טעות. במה דברים אמורים, בקלף שהוא קשה והרושם שבו אינו מתקיים. אבל בנייר אסור לרושם מפני שהרושם שבו מתקיים זמן מרובה. ואע"פ שאינו תבנית כתב, אסור מדברי סופרים, גזרה משום תבנית כתב שחייבים עליו כשהוא מתקיים." 11

נמצא מזה חידוש בשיטת רבינו: שאין איסור דאורייתא ברשימת סימנים, אפילו כשיש להם משמעות, כגון רושם (אפילו שמתקיים) שנרשם כדי לזכור מקום טעות בספר 12. ולכן יש סברה להקל במחיקת סימנים אלו לגבי רשימות דאורייתא (כגון ציור שיש בו משמעות).

11 וממשיך רבינו שם שיש מי שאוסרים כי לשיטתם רושם סימן הוא אב מלאכה (כדעת רבי יוסי במשנה שבת פ"ב מ"ג ע"פ הבנת הרמב"ם) ולכן אסור מדרבנן כשאינו מתקיים. ומסיים רבינו: "וירא שמים יחמיר לעצמו כדבריהם." מובן מזה שהעיקר הוא כשיטה הראשונה שמתור.

12 דין זה של רושם בספר שאינו מתקיים מובא בשו"ע סימן ש"מ. וראה מה שכתב הט"ז סק"ד שם, שמתור לרושם סימן זה כשאינו מתקיים (כדעת המחבר שם והסברה ראשונה בשו"ע רבינו) אבל דוקא סימן אחד במקום אחד בלבד. והביא דברי רבי יוסי במשנה שבת פ"ב מ"ג שהיו רושמים שתי סימנים במקום אחד בקרשי המשכן ומשום זה אסור לרושם שתי סימנים (מדרבנן כשאינו מתקיים, ומדאורייתא כשמתקיים), ולכן דוקא ברושם אחד מותר דאז לא דמי לשתי סימנים שבקרשי המשכן.

וכנראה, רבינו סובר שאין לחלק (גם כאן וגם בענין המצות בפסח) בין סימן אחד לשתי סימנים במקום אחד כדעת הט"ז. דרבינו סובר שסימן זה כשמתקיים אינו אלא מדרבנן משום תבנית כתב (אותיות) כדכתב בשו"ע שם, ולא משום תולדה דכותב. ולכן רבינו פסק שמעיקר הדין היה להיות מותר לכתחילה כשאינו מתקיים אלא שירא שמים יחמיר לעצמו כנ"ל.

(ויש להעיר שמנהגנו לרושם חלה של סעודת שבת כדי לדעת באיזה מקום לחתכה כדי שלא להפסיק בין ברכה לאכילה, ואין בזה איסור אע"פ שלכאורה דומה לרושם סימן הנ"ל בספר. ואולי כיון

ויש לומר הטעם לזה: כשהרמב"ם (ורבינו) כתב ש(הרושם ו)הצר צורה חייב משום תולדה דכותב, וכשהמשנה ברורה ביאר שזה דוקא ברושם שמורה משהו, הכוונה הי' שמורה משהו לאחרים דוקא (וכבאותו נידון שהרושם נרשם כדי להורות להצובע איזה מקום לצבוע). משא"כ כאן, ברשימה בספר, הסימן אינו נרשם אלא בשביל מי שרשם אותו בלבד ואין בו משמעות לאחרים.

וכן יש לומר בנוגע להסימנים שבמצות שנעשים ע"י נקבים או חריצין. דכיון שאין בהם משמעות לאחרים אין איסור דאורייתא לרושםם בשבת, ולכן יש סברה להקל במחיקתם. דלא דמי למלאכת כותב כשהאותיות (אב) או הציור (תולדה) מורה משהו לאחרים. ומטעם זה הורה רבינו לעשות סימנים אלה (וגם צורות בשביל נוי ויופי) במצות והתיר מחיקתם.



## בענין שליחות בקרבן פסח שנאבד

מנחם מענדל שי' ליבערמאן

שליח בישיבה

א) קידושין מא, ב מייתי מתני' מפסחים לגבי חבורה שנאבד הקרבן פסח שלהם, ואמרו לא' מבני החבורה לבקש הפסח ולשחטו בשביל כל החבורה. הוא יצא ושחט, והם שחטו קרבן אחר, אז אם שלו נשחט ראשון הוא אוכל משלו והם אוכלים עמו. ואם שלהם נשחט ראשון הוא אוכל משלו. והם אוכלים משלהם.

ומפרש"י ד"ה צא ובקש: "פסח האבוד". בהשקפה ראשונה נ"ל דזה מיותר לפרש, כי מתני' איירי על פסח שנאבד, וא"כ בפשטות באמרם צא ושחט עלינו, כונתם שיבקש וישחוט הפסח האבוד בשביל החבורה. וא"כ מה מוסיף רש"י בפירושו?

ואולי י"ל הו"א לפרש המשנה שצא ובקש היינו שאומרים לא' שיקח קרבן חדש מן השוק וכדו' ויקנה וישחוט אותו בתור שלוחם, ע"ד מש"כ בדף מב, א מהפסוק "שה לבית אבות שה לבית" שדוקא איש יכול להיות שליח בשביל חבורתו במקחו, כמ"ש רש"י שם ד"ה איש זוכה: "דאיצטריך לו למעוטי קטן שאין לו כח ליקח בשביל אחרים להיותו זוכה להן במקחו" ולכן בא רש"י לברר שאינו מדובר שמצווים לו לקנות פסח חדש אלא לבקש הפסח הראשון.

אבל צריכים להבין מה הכרח של רש"י בזה, מאיפה הוא מכריח שלא מדובר שעשאוהו שליח לבקש חדש ולשחוט אותו?

וי"ל בהקדים עוד קושיא למה בכלל תלה המתני' ביטול השליחות במקרה שהם שחטו ראשון ולא בזה שהם קנו קרבן פסח חדש ונתמנו עליו לפני שחיתת השליח בהפסח האבוד. כי הרי דבר ראשון בזה שהם קנו קרבן פסח חדש כבר מראה שהם לא רוצים עוד בהשליחות של אותו איש מהחבורה ובפרט שא"א להיות מנוי על ב' פסחים אלא אחד, וא"כ ודאי לפני ששחטו את שלהם חזרו בהם מהמינוי של הפסח האבוד ונמנו על הפסח החדש?

ואולי י"ל שבזה מדייק רש"י אצלינו להגיד ששלחו אותו לבקש פסח האבוד. כי בזה מדייק רש"י שהשליחות הי' אך ורק לשחוט הפסח האבוד בשבילם כי בזה שצריך למצוא הפסח שנאבד אין בזה מעשה לקרות שליחות כי הרי מילי לא מימסרן לשליח, וא"כ המעשה היחידי שיש בשליחות זו הוא שחיטת הפסח האבוד, משא"כ אם הי' השליחות לקנות קרבן פסח חדש ולזכות אותם בו ואח"כ לשחוט אותו אז השליחות מתחיל בזה שהוא קונה הבהמה בשבילם.

ועי"ז מובן למה ביטול השליחות הוא רק אם שלהם נשחט ראשון כי בזה שהם קונים קרבן פסח חדש אי"ז ביטול השליחות מכיון שהשליחות היתה על שחיטת קרבן פסח האבוד, ואך ורק אם הם שוחטים לפני ששחט השליח פסח האבוד אז זה ביטול השליחות.

וזה שאין בעי' מזה שהם חוזרים מהמינוי על פסח האבוד ונתמנים על פסח החדש ולא נתבטל השליחות רק על ידי השחיטת פסח החדש עצמו, אולי י"ל שזהו משום שהם עושים תנאי שאם השליח כבר שחט הפסח האבוד אם הא לא חוזרים ממנו, ורק אם עכשיו, שאנחנו מוכנים לשחוט פסח החדש עדיין השליח לא מצא ושחט פסח האבוד אז חוזרים מהמינוי ומבטלים השליחות ועושים חדש בעצמינו. ויצא מכאן שהשליחות ומינוי לא נתבטלה אא"כ שחטו שלהם ראשון.

אבל בהקנין קרבן פסח חדש ע"י החבורה עדיין לא נתבטלה שליחותו ולא חזרו ממנו רק בהשחיטה במקרה שלא מצא האבוד ושחטו לפני שחיטתנו.

אבל אם היינו אומרים שהשליחות היתה לבקש קרבן פסח חדש אז כשהם קונים חדש זה כבר ביטול השליחות שמראים הם, שלא ניחא להם בקנין קרבן חדש על ידו משא"כ אם השליחות הי' רק במעשה השחיטה כיון שמחפש פסח האבוד אין בזה ביטול השליחות עד שישחטו ראשון לפני השליח.



## בענין אף שלוחכם בני ברית

מנחם מענדל שי' ליבערמאן

שליח בישיבה

בגמ' מס' קידושין דף מא א הגמ' אומרת שעבד מכיון שאינו בתורת גיטין וקידושין א"א לו להיות שליח לקידושין משא"כ בתרומה מכיון שעובד כוכבים וכתי שהיפרישו תרומה בא"י תרומתן תרומה ואסורה לזרים הייתי חושב שגם יכול להיות שליח בשביל יהודי להפריש תרומתו לכן בא הכתוב "כן תרימו גם אתם" שמהריבוי דהמלה "גם" הכתוב עשה היקש בין השליח להמשלח להגיד לנו שבתרומה ג"כ מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, פי' שא"א שעובד כוכבים יהי שליח ליהודי גם בתרומה.

ולכאורה הענין צריך ביאור כי הרי סו"ס אין להשליח שייכות להדבר שעושה בשביל המשלח, לדוגמא בענין שליחות בגירושין הרי השליח אין לו שום שייכות לאשה זו להתירה כיון שאף פעם נאסרה ע"י. ואעפ"כ כיון שאצלו שייך אותם דינים, אף במקרה שהדינים אינם שייכים יכול להיות שליח עליהם. משא"כ מי שאין לו שייכות כלל א"א. וצ"ל למה?

מה בדיוק מתוסף אצל מי שבכלל יש לו שייכות אם עכשיו אין זה שייך. וא"כ במקרה הזאת הוא שוה למי שאין לו שייכות לדינים אלו בכלל.

וי"ל שאולי זהו מכיון שאמרנו לפנ"ז ששלוחו של אדם כמותו, אולי י"ל שבכדי להיות כלי שע"י יתבצע ענין ששיך להמשלח צ"ל שבעצם אצלו גם זה שייך ואז אין סתירה במציאותו למשלח משא"כ אם בעצם אצלו זה אף פעם שייך אז בעצם המציאות שלו מסתיר על המשלח וא"א שיתבצע דין וחיוב המשלח ע"י. ועכשיו הוא עומד במקום המשלח, כיון ששליח אינו רק פועל דבר בעבור המשלח אלא הוא עומד במקום המשלח ועפ"י בהכרח שצ"ל הענין שייך אצלו.

ואולי יש ללמוד הוראה בעבודת ה' מזה שבעצם כל יהודי יש לו נשמה ששייך לכל נשמות ישראל כדאיתא בתניא פל"ב "ורק שהגופים

מחולקים" ומכיון שהגוף מחולק יכול להיות שיחשוב שא"א לפעול על הזולת כיון שמצד הגוף אינו שייך אליו. וע"ז מגיע המשלח וממנה אותו לשליח שע"ז המשלח מגלה אצלו מה שהוא בעצם שזהו נשמתו ועי"ז יכול לפעול בזולת כיון ששייך להנשמה כללית גם כן בעצם וכל נשמות שייכים לנשמה כללית וזה מתגלה ע"י המינוי לשליח ונעשה עומד במקום המשלח.





## בעינן ל"ג בעומר

אייזיק הכהן שי' פארקס

א' מאני"ש

בטעם השמחה ביום ל"ג בעומר, כתב כ"ק אדמו"ר נשי"ד באג"ק (ח"ד מכ' א'ב) "כמה טעמים נאמרו בשמחת ל"ג בעומר וחגיגתו. ואנו אין לנו אלא האמור בכתהאריז"ל ומובא בדא"ח, אשר יום זה הוא יום הסתלקותו של רבי שמעון בן יוחאי - הילולא דרבי שמעון".

אך עכ"ז מצינו בכו"כ מקומות שביאר הרבי הקשר בין הא דתלמידי ר"ע פסקו למות (בל"ג בעומר) לל"ג בעומר. ובכ"מ אפי' מקשר זאת להילולא דרשב"י: בלקו"ש חכ"ב (ע' 138 ואילך) מבאר שהגורם למיתת תלמידי ר"ע הוא שהי' להם רצוא בלי שוב, והם פסקו למות בל"ג בעומר כי ל"ג בעומר קשור לעבודה דשוב. וכן הי' אצל רשב"י, כמסופר עליו שכשיצא מהמערה חיפש מה לתקן בעולם, ענין השוב לאחרי הרצוא. עיי"ש. ובחל"ב (ע' 149 ואילך) מבאר דהא דלא הי' להם כבוד זה לזה, (שג"ס 10) מטעם זה מתו, אינו ענין של היפך אהבת ישראל אלא שמצד החילוק ביניהם בהבנת דיברי ר"ע רבם, לא נהגו כבוד המתאים לבר פלוגתם. משא"כ אצל רשב"י מצינו שהי' לו השתדלות יתירה באהבת ישראל גם אם מצד סיבות שונות היתה נתנת מקום שלא להתנהג בכבוד כלפי הזולת. עיי"ש.

והנה בהמשך חייב אדם תרל"ח אותך"ה (לקו"ת תו"ש תרל"ח ע' קנ"ב ואילך) כתב בענין זה וז"ל:

"ולכן רשב"י מקור גילוי רזין דאורייתא נסתלק בל"ג בעומר להיותו הממשיך מסדכ"ס ע"י בירור המחיצה הנ"ל, ועיקר הגילוי זהו לע"ל, ועפ"ז יובן מה שתלמידי ר"ע פסקו למות בל"ג בעומר דהנה כתיב מחצתי ואני ארפא וארז"ל מחיצה שעשיתי בין העליונים לתחתונים, שהעליונים חיים וקיימים והתחתונים מתים לע"ל אני מרפא מחיצה זו,

<sup>1</sup>ראה בשיחה אות ד'.

והענין הוא דהנה בריאת האדם הי' שיחי' לעולם רק ע"י חטא עה"ד נקנסה מיתה, וכמ"ש בפי' ואכל וחי לעולם<sup>2</sup>.

וצ"ע מדוע לא מצינו בכל המקומות הנ"ל בלקו"ש שמציין כ"ק אדמו"ר להמבואר בסה"מ תרל"ח הנ"ל בנוגע לענין זה, של"ג בעומר בהיותו בחי' מחצתי ואני ארפא - אותו הענין של רשב"י- הוא הוא הסיבה שבאותו היום פסקו תלמידי ר"ע למות.

ובפרט, שלפי המבואר שם יוצא חידוש גודל, דהנה, לפי המבואר בלקו"ש חכ"ב יוצא שאפי' אם נאמר של"ג בעומר הוא תיקון לחטא תלמידי ר"ע, הפי' הוא שהזמן (החפצא) דל"ג בעומר מצ"ע וענינו הוא תיקון למיתת תלמידי ר"ע<sup>3</sup>, ורשב"י נסתלק באותו יום כי ענינו הוא גם ע"ד הענין דל"ג בעומר. אבל לפי המבואר בסה"מ הנ"ל מובן שאדרבה, רשב"י בעצמו, מצד ענינו, בחי' "מחצתי ואני ארפא", הביא התיקון לתלמידי ר"ע, כמבואר בהמאמר, וכיון שרשב"י נסתלק בל"ג בעומר, לכן תלמידי ר"ע פסקו למות באותו יום, כי הוא הביא תיקון להם.

ואל תתמה מהא דהסתלקות רשב"י היתה כמה שנים לאחר מכן, כמובן מהמשך הסיפור שרשב"י למד אצל ר"ע אחרי מיתת תלמידי<sup>4</sup>,

דהנה, בלקו"ש חי"ח (ע' 308 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר איך שהגאולה די"ב תמוז, שאירעה בדורות האחרונים גילתה הענין של גאולה בכללות החודש תמוז, ואפי' בנוגע לשבעה עשר בתמוז, שעד

<sup>2</sup> בגוף הענין צ"ע לפי ביאור זה מדוע הגילוי דרשב"י פעל דוקא על תלמידי ר"ע, מה השייכות אליהם. ואולי ענין זה מסתעף להמבואר בשיחות (ע"ד המבואר בחל"ב שם אות ד). וראה לקמן הקשר (ברא"פ) בין ב' הענינים.

<sup>3</sup> ראה עוד ער"ז במאמרי אדה"ז פרשיות ח"ב ע' תקצג: "ואחר כל הנ"ל יובן ענין תלמידי ר"ע שמתו בימי הספירה ובל"ג בעומר פסקו והחטא שלהם מחמת שלא נהגו כבוד זה לזה שימי הספירה עצמן הן ימי דין שהן מדות וכמשל התינוק שכועס מיד על המנגדו בדבר קטן וזה מחמת שלא נגדל עדיין השכל, וזהו שאנו סופרים היום יום א' שיומשך מחכ' דאצי' למדות ועי"ז יהיו נכללים זב"ז חסד בגבו' וגבו' כו' ובל"ג בעומר הוא כשלימות השכל שהוא ספירת הוד שבהוד שאחר כל ההתבוננות שמתבונן הוא מודה אח"כ לזה ונו"ה תרין ירכין ויסוד לבר מגופא אבל קודם ל"ג בעומר עדיין לא נשלם הגדלת השכל ולפיכך לא נהגו כבוד זה לזה ומתו ובל"ג בעומר פסקו וד"ל".

<sup>4</sup> יבמות סב, ב.

אז הי' ניכר רק כענין בלתי רצוי, י"ב תמוז גילה שבפנימיות הוא ענין טוב. עיי"ש.

ובסגנון אחר י"ל עפ"י המבואר<sup>5</sup> בנוגע למחלוקת בין הבבלי והירושלמי על מאמר המשנה דהמתפלל שתלד אשתו זכר ה"ז תפילת שוא, דלפי הבבלי<sup>6</sup> איירי באחרי מ' יום שכבר נקבע צורת הולד ולפי הירושלמי<sup>7</sup> ה"ז רק כשיושבת על המשבר, אבל עד אז התפילה מועלת לשנות מנקבה לזכר. ומבואר בדעת הירושלמי, דמצד הגילוי דלמעלה מהשתלשלות, ששם אין שום הגבלות, כל יכול וכו', ששייך לשנות את המציאות<sup>8</sup>. וי"ל שעדכ"ז הי' אצל רשב"י כמבואר בהמשך חייב אדם הנ"ל.

ואולי יש לתווכך בדא"פ בין המבואר בלקו"ש חכ"ב להמבואר בסה"מ תרל"ח, עפ"י המבואר במאמר ד"ה השם נפשנו בחיים תשח"י אות ג' ואילך (סה"מ מלוקט ח"ג ע' רב ואילך)<sup>9</sup> ע"ד ענין רקיע המבדיל בין מים למים, שמים הו"ע התענוג, ומים עליונים הם תענוגים עליונים ומים תחתונים הם תענוגים גשמיים. ותוכן הענין המבואר שם הוא, שהפרסא המפסקת בין עליונים לתחתונים היא הגורמת לתשוקה של התחתונים להכלל בעליונים, שזהו"ע הרצוא. ולע"ל יתגלה המעלה במים התחתונים עצמם, ענין השוב.

וכן נראה לומר בנדו"ד, דהנה מבואר בד"ה חייב אדם לברך הנ"ל, שמיתת תלמידי ר"ע מתייחסת להפרסא המפסקת בין אצילות ובי"ע, ו(אולי) ע"ד רקיע המבדיל בין מים למים הנ"ל. וי"ל שפעולת הפרסא היא בשני ענינים – "מעלה וחסרון". מצד אחד היא גורמת להעלם

<sup>5</sup> ראה לקו"ש ח"א ע' 232. חכ"ד ע' 34-33.

<sup>6</sup> ברכות נ"ד א.

<sup>7</sup> ברכות פ"ט ה"ג.

<sup>8</sup> ועד"ז בסה"ש ה'תנשא ע' 551 הערה 18: "...פעולת מנוחת שבת בעולם היא על התנאי (שעשה הקב"ה עם העולם בתחלת בריאתו) שישראל יקבלו את התורה (כולל – מצות שבת), וקיום התנאי פעל מנוחה בעולם למפרע (בתחלת בריאתו)".

<sup>9</sup> וראה במקומות שנשמנו שם.

אצל התחתונים, ירידה במים תחתונים, ומצד זה היא גרמה למיתת תלמידי ר"ע. ולאידך היא פועלת מעלה, ש(סוף סוף) יתגלה המעלה בצמצום עצמו, בהתגלות השרש דתחתונים. ורשב"י גילה הענין השני, ועי"ז פעל הפסקת מיתת תלמידי ר"ע, שנגרמה ע"י הענין הראשון בפרסא.



## ביאור בהגדה [פיסקא דיינו]

א' מהתמימים

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים מכ"ק אדמו"ר בפיסקא אילו כו' דיינו כתב הרבי "אין מפסיקין באמירת הארבעה עשר דיינו". ואינו מובן, כמעט בכל מקום בהגדה שמוסיף הרבי ביאור או הנהגה הביא מקורו ג"כ או עכ"פ טעם אבל כאן לא הביא מקור<sup>1</sup> ועוד בפארברענגען הרבי אמר מקורו מהנהגות של הרבי ריי"ץ, א"כ למה לא כתב זה בהגדה?

י"ל בדוחק כל הענינים אח"כ בהטעמים מהרבי רמז על הנהגה זו. הטעמים שלאחריו הם בעיקר על סדר הענינים בדיינו, לכאורה למה צריכים כל הביאורים הללו למה צריך להיות סדר לענינים בשבחים של הקב"ה, אבל בודאי שצריך לזה וטעם הוא גם לזה שאין מפסיקין באמירת י"ד דיינו. כיון שהם המשך אחד מיצ"מ ל"בית הבחירה לכפר על כל עונותינו" לכן צריכים סדר וצריך שאין מפסיקין. ע"ד "כל ימי חיך להביא לימות המשיח", שכל עניניו בכל יום להביא לימות המשיח, שתוכן כל עניניו צריך להיות אחד, המשך אחד בלי הפסק<sup>2</sup>.

ובאמת לכאורה התירוץ הוא באמת שמצד גודל ההתקשרות לרבי ריי"ץ אין לו הכרח להביא טעם בהגדה. כיון שהוא שמע או עכ"פ ראה שכך עשה הרבי הנה הוא נעשה מנהג אפי' בלי טעם.



<sup>1</sup> אין מקור במנהגים גבי ברכת המזון ובהלל ג"כ ולכאורה הוא כיון שהם מנהגים פשוטים בכל השנה.

<sup>2</sup> אפשר לקשר זה גם לביאור ראשון מהרבי בדיינו לגבי אם יש י"ד או ט"ו בדיינו. י"ל שגם כאן כמו בחסידות ט"ו מורה על שלימות וי"ד על חסרון שלימות. בנוסח שלנו יש י"ד כיון שאנו גם עכשיו בגלות ולכן אנו צריכים לדעת ש"אין מפסיקין" שצריך להיות בהמשך להביא משיח.

## ביאור בהגדה [פיסקא כוסו של אליהו]

א' מאנ"ש

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים מכ"ק אדמו"ר בפיסקא כוסו של אליהו מביא הרבי המנהג והטעם לזה. אבל אינו מובן למה אינו נזכר כלל בהגדה גופא?

בהשקפה ראשונה הטעם הוא כיון שהוא רק מנהג בעלמא לא הזכיר בהגדה. אבל אינו מובן כ"כ כיון שכמה מהענינים בהגדה מנהגים הם כגון החרסת, מטבילין וכו' ואם תירוץ הזה אמת למה חסר דוקא כוס של אליהו? ועוד י"ל הענינים זכר לחירות ואנו צריכים לדעת מה לעשות אפילו (ואפשר לומר דוקא) המנהגים.

אבל כן מצאתי במלך במסיבו יום ב' דחג הפסח תשכ"ח ע' רו שכיון שהוא מנהג בעלמא לא העתיק אדמו"ר הזקן בהגדה. ולקשיא ע"ז לעיל אפשר לתרץ שיש חילוק בין המנהגים מהגמרא וראשונים ובין המנהגים מהאחרונים, שלגבינו המנהגים מהראשונים הם הלכה (ומעכב [מענין הפסח עכ"פ]).



## מכתב מכ"ק אדמו"ר \* פירסום ראשון

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

מנחם מענדל שניאורסאהן  
 ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי  
 ברוקלין, נ. י.

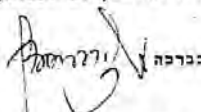
ב"ה, יו"ד כסלו תש"ם  
 ברוקלין

האברך ארי' ליב שי'

שלום וברכה!

במקנה על ההודעה ע"ד הכנסו בקרוב לגיל מצוה,

הנה יהי רצון מהשם יחברך אשר מבין שלש עשרה למצוה יגדל לבן חמש עשרה וכו' כפסוק המשנה (אבות פרק ה'), ויוסיף התמדה ושקידה כלימודו בתורה, בתורה הנגלה וכן בתורת החסידות ויהדר בקיום המצוה, והשם יחברך יצליחו להיות חסיד ירא שמים ולמדן.

ברכה  


ג.ב.

הבא לקמן נכתב בשפת המדינה בכדי שחובל, אם תדע, להראות לחברך שי', ברוח מצוה ואהבה לרעך כמוך, שאם בכל ענין צריך להימנע לאחרים, על אחת כמה וכמה בעניני היהדות, התורה ומצותיה'.

At first glance, it is strange that the day of Bar Mitzvah, which is so important that the Zohar declares that for the Bar Mitzvah boy it is almost like the Day of Mattan Torah, when Jews first received the Torah and Mitzvos, yet, insofar as Tachnun is concerned, which is omitted even on the so-called "Minor Holidays," if it does not occur on Shabbos or Yom-Tov (or any other day that Tachnun is not said) - Tachnun is said by the Bar Mitzvah boy, as on any ordinary weekday.

One of the explanations is as follows:

When one considers that human capacities are limited in general, especially the capacities of a boy at the start of his fourteenth year, yet he must assume all the duties and responsibilities of a full-fledged Jew, and, moreover, fulfil them with joy, in keeping with the rule: Serve G-d with joy - the question begs itself: How is he going to carry out all that is expected of him? Especially, being a member of a people which is a small minority among the nations of the world; and even in this country, where one has every opportunity to carry out all religious duties, most people are more interested and engaged in the material aspects of life?

The answer is that the Torah and Mitzvos have been given by G-d, the Creator of the world, and of man, and He knows all the difficulties that a Jew may encounter. G-d has surely provided every Jew with the necessary strength to overcome any and all difficulties to live up to G-d's Will, for G-d would not expect someone to do something which is beyond his capacity.

If, however, there should be a moment of weakness, when carrying out G-d's Will is not in the fullest measure of perfection, G-d, in His infinite goodness, makes it

- 2 -

possible to "say Tachnun" - to do Teshuvah. Indeed, as the Alter Rebbe explains, Teshuvah is basically for lack of perfection in Avodas Hashem.

Therefore, on the first day of becoming a full-fledged Jew, and after fulfilling the very first Mitzvah, namely, Shema, by which a Jew declares his total commitment to G-d and obedience to all His commandments, the Bar Mitzvah boy does say Tachnun the following morning and afternoon (provided it is not Shabbos or Yom Tov etc.), for the essence of Tachnun is Teshuvah, and there is the assurance that "Nothing stands in the way of Teshuvah."

This knowledge will, moreover, also stand him in good stead when he will involve himself in the great Mitzvah of v'ohavto lre'acho komoicho, to bring the alienated closer to Yiddishkeit. For remembering the rule that "Nothing stands in the way of Teshuvah," he will eagerly and compassionately apply it to them, especially as in most cases the failure to observe fully the Torah and Mitzvos is due to extenuating circumstances.

With all the above in mind, and being fortunate in growing up in a family where Yiddishkeit is a living experience in the everyday life, you will start out on your way of life as a full-fledged Jew with confidence, and will proceed from strength to strength, and be a source of true pride and joy to your dear parents and family, and to all our Jewish people.



מוקדש ע"י

## התלמידים השלוחים

הת' ישראל שיחי' אוחנה

הת' שניאור זלמן שיחי' אוסוביצקי

הת' משה אהרן שיחי' באקמאן

הת' מנחם מענדל שיחי' בעגון

הת' צבי הירש שיחי' גורארי'

הת' ישראל שמעון הכהן שיחי' דובינסקי

הת' לוי יצחק שיחי' ליבעראוו

הת' מנחם מענדל שיחי' ליבערמאן

הת' שמואל שיחי' ליפסקער

הת' שמואל שיחי' סלונים

הת' אברהם צבי הכהן שיחי' ענגעל

הת' מנחם מענדל שיחי' פאלטער

מוקדש

## לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו – התמימים בפרט  
משלוחיו, חסידיו, וכלל ישראל בכלל  
ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצינו  
וישמיענו תורה חדשה מפיו  
בגאולה האמיתית והשלימה  
תיכף ומיד ממש