

## פתח דבר

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

ויה"ר שע"י העסק בלימוד התורה שנדפס כאן, יהי מילוי הברכה של קבלת התורה בשמחה ובפנימיות לכאו"א בתוך כלל ישראל בביאת משיח צדקנו, שהוא יבוא ויגאלינו ויוליכנו קוממיות לארצנו, במהרה וימינו ממש!

### המערכת

ערב חג השבועות  
ה'תשע"ג - השנת "תה" שנת גאולה עכשיו  
ששים ושלשה שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר  
מאתיים שנה להסתלקות אדמו"ר הזקן  
מאה ואחד עשר שנה לכ"ק אדמו"ר  
מעלבורן, אוסטרליא

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



# מפתח



## דבר מלכות

### תורת רבינו

- 6 ר' חנינה מתקן מתקלי' שמוא-ל שיחי' סלונים
- 7 בענין טעם מיתת כ"ד אלף תלמידי רע"ק שניאור זלמן שיחי' שמערלינג

### חסידות

- 9 הגוף של ישראל נדמה (בחיצוניותו) לגופי אומה"ע ישראל שיחי' חאנאוויטש
- 13 להפרע מן הרשעים (גליון) הת' יוסף חיים ברוך הכהן שיחי' טייטלבוים
- 13 שאלה במדריגת משה רבינו בנבואתו פנים בפנים שמוא-ל שיחי' סלונים

### נגלה

- 16 חילוק בין תוס' לתוס' הרא"ש בענין יאוש הת' יוסף חיים ברוך הכהן שיחי' טייטלבוים

- 18 חדר"ג במקרה שנשא אשה שניה בהיתר  
(באשה שנשטתית)  
הת' רחמיא-ל עזרא שיחי' טראוויטץ
- 22 עוד ידו נטויה עלינו  
מהרה"ג הרה"ח ר' דוד פאטאשניק ז"ל

## הלכה

- 31 בענין ברכת היין פוטרת  
הרב צבי הירש טלזנר שליט"א
- 34 הפירוש בטור דאין אחד מהם יכול לומר המקח בטל  
שבתי אשר שיחי' טיאר
- 35 מכירת חמץ בב"ד  
הנ"ל
- 36 שטר התחייבות בלי קנין סודר בפועל ממש  
הנ"ל
- 37 בסוגיא דנותן טעם לפגם ובטעם כעיקר  
הת' מרדכי יאיר שיחי' שחט



# דבר מלכות

## היום יום...

ה' סיון, עחה"ש, מט לעומר - ערב חג השבועות תקנ"ז אמר רבינו הזקן תורה: וקדשתם היום ומחר גו' וקדשתם היום ומחר זהו מלמעלה, אבל וכבסו שמלותם דאס דארף מען אליין. דאס איז געווען די גאנצע תורה. דער צ"צ האט מבאר געווען: וקדשתם איז געזאגט געווארען צו משה'ן, און אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא, וואס זיי קענען הייליג מאכען דעם היינט און דעם מארגען, אבער מ'דארף דערצו וכבסו שמלותם - לבושי מחשבה דבור ומעשה, וואס דאס דארף מען אליין.

ו' סיון א דחה"ש - בשעת קריאת עשה"ד עומדים ופניהם אל הס"ת, אין אומרים אקדמות. הסתלקות הבעש"ט - ביום הרביעי א דחה"ש תק"ך ומ"כ במעזיבוש. אדמו"ר הזקן אמר ע"ז - יום ד כ בכסלו תקנ"ט בפעטערבורג - ביום הרביעי נטלו המאורות.

ז' סיון, ב דחה"ש - נשיאת כפים: כשאומרים תיבת יברכך - המתברך ראשו באמצע. ה' - מיסב ראשו לימינו, שהיא שמאל המברך. וישמך - באמצע. יאר - לשמאלו שהיא ימין המברך וכו'. שלום - ראשו באמצע. אמירת רבש"ע - בשעה שהכהנים מנגנים דוקא, אבל כשאומרים התיבות צריך לשמוע. כשמנגנים ל"וישם" אומרים רבוש"ע ... הצדיק. כשמנגנים לתיבת "לך" ואם ... אלישע. ל"שלום" וכשם ... לטובה. כשאומרים "שלום" - אומרים "ותשמרני ותחנני ותרצני". אדיר במרום אומרים אחר ענית אמן כשעדיין הטלית על פניו.



## תורת רבינו

### ר' חנינה מתקן מתקלי'

שמואל-ל שיחי' סלונים  
שליח בישיבה

בתחלת השיחה המפורסמת ע"ד "השתי תקופות" בימות המשיח (לקו"ש חכ"ז בחוקותי א'), הרבי שאול על שיטת הרמב"ם ע"ד ימות המשיח [שאינ בין עוה"ז לימות המשיח כ"א שיעבוד המלכיות לבד, ושכל הפסוקים בעינין משיח הם רק משל וחידה], איך זה מתאים אם גמרא מפורשת במסכת כתובות (ק"ב.) ש"עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל-ל שיטענו פירות" שזה בודאי שינוי ממנהגו העולם?

השיחה ממשיך שאא"ל שגם זו היא משל וחידה, שעמי הארץ בימות המשיח, "יטענו פירות" ז.א. נהי' תלמידי חכמים. כי כשמסתכלים בהגמרא בכתובות, רואים במוחש שמימרא זו בא כהמשך לשאר מימרות שצריכים לפרש כפשוטם. וזה לשון השיחה: ועד"ז אין כתובות ווערט די מימרא געבראכט בהמשך צו כמה מאמרים וואס מוזן געטייטש ווערן כפשוטם, ולדוגמא: "ר' חנינא מתקן מתקלי' כו' קטיגוריא בת"ח כו' " – איז מסתבר אז אויך דער מאמר (עתידין כל אילני סרק כו') מיינט כפשוטו. עכ"ל השיחה.

ידוע שפעם ביחידות (תשט"ו?) אמר הרבי לאחד: "לימוד לעיון" – הפירוש במה שקשור לנגלה: שבכל מקום שמובא ענין בגמ', פרש"י ותוס' וכן' ממקום אחר בש"ס וכיו"ב – יש לפתוח את הספר ואכן לעיין בו ועי"ז ניתוסף בהבנת הענין (וקישורו) על אתר. ועד"ז במה שקשור לחסידות (נעתק מספר "דעם רבינ'ס קינדער" ע' ג'). ואנן ענינן בתרי' כחסידים כשלומדים תורת הרבי לעיונא.

וזה לשון הגמ' (ורש"י) בשלימותה: ר' אבא מנשק כיפי דעכו (כיפי. אלמוגים לישנא אחריןא כיפי דעכו סלעים:) ר' חנינא מתקן מתקליה (משוה ומתקן מכשולי

העיר מחמת חיבת הארץ שהיתה חביבה עליו ומחזור שלא יצא שם רע על הדרכים: ר' אמי ורבי אסי קיימי משמשא לטולא ומטולא לשמשא(כשהשמש הגיע למקום שהן יושבין וגורסין וחמה מקדרת עליהן עומדין משם לישב בצל ובימי הצנה עומדין מן הצל ויושבין בחמה כדי שלא יוכלו להתרעם על ישיבת ארץ ישראל: ) ר' חייא בר גמדא מיגנדר בעפרה שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו אמר רבי זירא אמר רבי ירמיה בר אבא דור שכן דוד בא קטיגוריא בתלמידי חכמים (קטיגוריא. הרבה מסטינים ומלמדים חובה יעמדו עליהם: ) כי אמריתה קמיה דשמואל אמר צירוף אחר צירוף(צירוף אחר צירוף. גזירות על גזירות: ) שנאמר ועוד בה עשיריה ושבה והיתה לבער (כשתשעה החלקים יהיו אבודין ולא נותר כי אם העשירית אף היא תשוב והיתה לבער: ) תני רב יוסף בזוזי ובזוזי(ובזוזי ובזוזי. שוללים אחר שוללים: ) אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות שנאמר כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם(כי עץ נשא פריו. מדכתיב תאנה וגפן נתנו חילם הרי עץ פרי אמור מה תלמוד לומר כי עץ נשא פריו אף אילני סרק ישאו פרי: ):

לכאו' יש לדקדק למה בהשיחה מעתיקים רק מר' חנינא מתקן מתקלי', ולא מר' אבא שהוא בא ראשון בהגמ'?

(יש לתרץ בדוחק שהפעולה של ר' חנינא היא יותר גשמי מנשיקה ולכן נקט ר' חנינא בהשיחה לרבנותא.)ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



## בענין טעם מיתת כ"ד אלף תלמידי רע"ק

שניאור זלמן שיחי שמערלינג  
שליח בתורת אמת תשע"ג

בלקו"ש ח' ל"ב בשיחת ל"ג בעומר מבאר הרבי למה ואיך נענשו מספר הכי גדול של תלמידי ר"ע בב"א, הגם שהגמרא מפרש טעם "שלא נהגו כבוד זה לזה" הוא רק כפי ערך מעלתם אבל בודאי הי' להם כבוד זל"ז עדיין במדה מסויימת ע"פ תורה מה שהצרכו להם, א"כ תמוה ביותר איך נענשו תלמידי ר"ע? וממשיך לבאר זה בהקדים סיפור מירושלמי שוכתב אותו ל"י"ש מתו כולן בפרק אחד" – שמרומז בל' זה הטעם למיתתם – שנתאספו כולם להיות במקום אחד וזה גרם לעין הרע וכו' ע"ש.

לכאורה לאחרי ככלות הכל, עדיין בלתי מובן\* איך שייך גזירה הכי איומה רק בשביל עין הרע?

וי"ל שע"כ הרבי מבאר בההערות על אתר שלא הי' עין הרע בעלמא - סתם אלא בכל הכינויים דעש"ן א) באותו זמן נתרבו בתלמידי רע"ק ונעשה כ"ד אלף תלמידים ב) כל התלמידים נתאספו להיות במקום אחד ג) אותו זמן הי' בין פסח לעצרת שאזי גובר משת הדין.

ויש להוסיף ולהמתיק ביאור בזה בהקדים שתי שאלות בהשיחה:

א) לכאורה ע"פ ביאור הרבי העיקר (העין הרע) סחר מן הספר הגם שמרומז בגמרא איך שהי' עין הרע אבל עפ"י פשטות הגמ' לכאורה העיקר הוא שלא נהגו כבוד זל"ז, לכאורה לא כפי ביאור הנ"ל?

ב) בעצם הענין עדיין בלתי מובן לגמרי איך שהם נענשו בגלל עין הרע הבא מכל הצצדים, לכאורה הא גופא פלא גדול שיתכן דבר כזה?

וי"ל דחדא מתורצת בחברתה: בהקדם הערה 27 בהשיחה שם וז"ל "ועפ"ז יומתק זה שאא"כ בא ר"ע אצל רבותינו שבדורם ושנה להם כלומר שהימשיך ללמד עם תלמידים אלא ששינה את מקומו"

ולהעיר דדרום הוא מקום האהבה וחסד – היפך הצפון 'משם תפתח הרעה' (ירמיה א, י"ד) נמצא שהפירוש בגמרא לפי פירוש הרבי שהעיקר פה הוא שר"ע שינה את מקומו. ויש להבין דלכורה לפי המבואר בחסידות דדוקא בצפון בא לידי חסד – היות שהוא גבורה שלגבי המקבל הוא חסד משא"כ דרום שענינו הוא אהבה, לגבי המקבל הוא גבורה (עיינ נבו"כ דאדה"ז ע' קכ ואילך) ואיך הי' להיפך בנידו"ד? וי"ל ע"פ הטעם שאדה"ז אומר בד"ה עולם לאכסדרה הוא דומה (לקר"ת פ'תזריע דף כ ע"א) וז"ל כללא דמילתא שזהו עיקר התיקון שתיקן המאציל ית' בעולמו להיות עירוב חסד בגבורה וגבורה בחסד כדי שיתקיים העולם... כי אם הצפון שהוא גבורה בעצם לא הי' בו חסד כלל, לא הי' מתקיים. וי"ל בדא"פ שתלמידי ר"ע סחרו בהתכללות שלהם, וזה פעל על מהותם "דגם את העולם נתן בלבם."

ועפ"ז י"ל דאינן העיקר חסר מן הספר מכיון שהתחלה והיסוד להעין הרע באופן גדול כנ"ל הובא ע"י "שלא נהגו כבוד זל"ז" דהיינו שחסרו בהתכללות והאחדות ביניהם וממילא גרם שלא תהי' התכללות בהרוח שבו נמצאו כו'. ועוד מתורץ



לפי"ז שהי' נתינת מקום למיתתם ביותר. אמנם כשר"ע הלך "לרבותינו שבדורם" שאצלם הי' התכללות ביניהם ממילא "פסקו למות".

\*הגם שיש דוגמא לזה מירושלמי זה לא מספיק מצד א) הא גופא בלתי מובן (וב) אולי דוקא היותו ירושלמי שייך יותר למדת הדין אבל בכלי שאני?



## חסידות

### הגוף של ישראל נדמה (בחיצוניותו) לגופי אומה"ע

ישראל שיחי חאנאוויטש  
שליח בישיבה

א

בתחילת המאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום מביא מ"ש במדרש "ולפיכך כשבא נשיא אשר להקרב הקריב קרבנו ע"ש הבחירה שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות כמה דתימא ובך בחר ה"א להיות לו לעם סגולה מכל העמים" ומקשה בהמאמר "דבחירה שייך בשני דברים ששניהם שווים, או שבכל אחד מהם יש מעלה שאין בזולתו" ו"הרי ישראל הם נעלים באין ערוך מכל האומות ומה שהקב"ה בחר בישראל? גם מש"כ בתניא דבנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומה"ע צריך ביאור: דזה שהגוף דישראל נדמה (בחיצוניותו) לגופי אומה"ע אין זה ביאור בנוגע להקב"ה".

היינו שאין לומר דהקב"ה בחר בגופם של ישראל מכיון שגם גופם נעלה מגופי אומה"ע (אלא שנדמה בחיצוניות) ? וצ"ל במה שונה גופי ישראל מגופי אומה"ע?

ב

ויובן בהקדים החילוק בין נפשם של יהודי ומי שאינו. בלקו"ש נח ח' טו – ד, כותב כ"ק אדמו"ר: "א. עט שטייט אין משנה: "חביב אדם שנברא בצלם, חיבה

יתירה נודעת לו שנברא בצלם שנאמר כי בצלם אלקים עשה את האדם". זאגט דער תוספות יו"ט, אז פון דעם וואס דער תנא ברענגט דעם פסוק "כי בצלם גו" וואס איז געזאגט געווארו צו נח ובניו איז מובן, אז מיט "חביב אדם כו" ווערט געמיינט בני אדם בכלל, (אויך) בני-נח... ב. עס איז מובן ופשוט, אז אפילו לויט דעם פירוש אז "אדם" דא מיינט דעם גאנצן מין המדבר, איז עס אבער כולל אויך א בן ישראל, וואס איז זיכער "נברא בצלם (אלקים)". און דאס איז מתאים מיט פירוש כ"ק מו"ח אדמו"רי", אז "צלם" מיינט די נפש השכלית וואס איז פאראן סיי ביי אידן און סיי ביי בני נח: און דער כפל לשון המשנה — "חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם" — גייט אויף די צוויי בחי' "צלם": "חביב אדם שנברא בצלם" גייט אויף דער נפש השכלית "שבכללות מין האנושי", און "חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם" מיינט די נפש השכלית שבישראל, וואס איר צלם איז העכער פון דעם צלם פון כללות מין האנושי. היינו שגם בנפש השכלית יש חילוק ביניהם ובינינו.

ומביא כ"ק אדמו"ר מש"כ כ"ק מו"ח אדמו"ר הביאור בה"יתרון פון דער נפש השכלית ("צלם") פון א אידן לגבי דער נפש השכלית שבכללות מין האנושי — אז "אין איר (נפש השכלית שבנש"י) פילט זיך א רוחניותדיקע איידלקייט, און הגם ער איז דאך שכל אנושי בטבעו, דאך האט ער א קלעפ צו רוחניות'דיקע איידלקייט": משא"כ דער נפש השכלית פון א ניט' אידן איז א מגושם'דיקער פארשטאנד. און ווי ס'איז מבואר בכ"מ וועגן לימוד חכמות חיצוניות, אז זיי ברענגען דעם מענטשן צו א הרגש פון ישות, ביז דאס פירט אים אריין אין גסות וכוי. ולכאורה פאדערט זיר ביאור: דער ענין פון שכל איז צו מברר זיין דעם "אמת" פון א זאד, וואס דערפאר איז די זאך פון שכל צו צוטראגן זיר צו העכער פון (אייגענע נטיות און פניות — פון) זיך — "רוח .. האדם העולה היא למעלה", ניט ווי א בעל'חי וואס "רוח הבהמה היורדת היא למטה" היינט ווי קומט עס, אז דער טבע פון נפש השכלית שבב"נ איז, פארקערט, מוריד דעם מענטשן אין גסות? בשלמא דער שכל פון נפש הבהמית — דער שכל השייד למדות — וויבאלד אז דער שכל איז צוליב מדות, וואס זייער ענין איז "הרגש עצמו", איז מובן אז אויך דער שכל וואס איז צוליב מדות ברענגט צו ישות, אוו פון דעם — צו גסות, אבער די נפש השכלית (אויך פון א ב"נ) איז דאך ניט צוליב מדות, נאר זי איז שכל צוליב דעם ענין השכל עצמו — ווי דער לימוד פון חכמת התכונה וכדומה — היינט פארוואס זאל אט דער שכל דערפירן צו ישות וגסות? איז דער ביאור איז דעם: די אייגנ שאפט פון שכל צו צוטראגן זיך צו העכער פון זיך, איז פארבונדן מיט דעם וואס דער מענטש רעכנט זיר ניט מיט (זיין נטי' וכו') — מיט) זיך, ביטול עצמו. און וויבאלד אז דער שכל פון נפש השכלית איז איז עניני העולם וואס ענינים איז ישות

ומציאות, דעריבער, ווערט אויך אין דעם שכל א הרגש פון ישות, וואס דערלאזט ניט דעם צוֹ טראגן זיך צו העכער פון זיך כדבעי. אוו דאם וואס די נפש השכלית פון א אידן — וואס איז אויך השכלה אין עניני העולם (שכל אנושי) — האט יע א "קלעפ צו רוחניות'דיקע איידלקייט", איז דאס (ניט אזוי מצד עצמו, נאר) ווייל א איד האט א נפש האלקית וואס איז העכער פון וועלט, וואס זי פועל'ט א ביטול אויך איו נפש השכלית שבו. און דערפאר זיינען איו נפש השכלית שבישראל פאראן ביידע זאכן, "הגם ער איז דאך שכל אנושי בטבעו דאך האט ער א קלעפ צו רוחניות'דיקע איידלקייט", כנ"ל.

ובקיצור כ' (ביום עשתי עשר סעיף י') "האדם מוכרח רק בזה שטוב לו". וזה שבישראל יש בשכלם טבא לעלות הוא מצד ביטולם הנובע מהנפה"א.

## ג

אלא שאעפ"כ יש לאוה"ע צלם אלוקים והוא נפשם השכלית שאינו קשור כלל למדותיו ולמעלה מהכצלם אלוקים. וצ"ל במה שונה הצלם אלוקים דישראל מהצלם (מה שהשכל למעלה מהמידות) באוה"ע?

והנה בהמאמר דלעיל (ביום עשתי עשר יום) מביא (ס"ז) מש"כ בתניא (פי"ב) "דטבע האדם בתולדתו וטבע יצירתו שהמוח שליט על הלב". ומובן מהמאמר דבאדם זה כלול גם בני נח. וא"כ גם בני נח, יש טבע זה בתולדתו שהמוח למעלה מהלב ושליט עליו.

ומובן מתניא שם שאינו מדובר כאן לשנות טבע מדותיו (וכ"ש מדותיו הטביים) רק "להתאפק ולמשול ברח תאוותו שבליבו שלא למשלוח משאלות לבו במעשה דיבור ומחשבה" שבנוגע להלבושים יש למוח מעלה ושליטה על הלב (מי ישמר שיש למוח מעלה כזו גם לשנות מדותיו).

אבל בנוגע לישראל נמצא מעלה יותר נעלה מהמוח, והוא מה ששולט על הלב גם בנוגע למידותיו. וכמש"כ בתניא פ' י"ז "שכל מי שיש לו מוח בקדקדו, יכול להתבונן בגדולת א"ס ב"ה עי"ז ילד אהבה... והוח שליט בטבעו ותולדתו על חלל השמאלי שבלב.

עפ"ז מובן יותר החילוק בין ב' האופנים בצלם אלוקים (כפי שהוא 1. בישראל 2. באוה"ע). שלבנ"י הצלם הוא באופן, שהשכל הוא למעלה לגמרי מהמצוות (ובכלל הביטול בפשיטות שלו) הוא פועל על המידות ואח"כ על האברים חיוניים

מה שנוגע בפועל ממש. משא"כ בעוה"ע אין לשכל מעלה זו על המידות רק מה ששליט על פועל ממש.

## I

כ"ק אדמו"ר אמר בש"ק פ' שלח תש"י (נדפס בתורת מנחם ח' א', ע' 110):  
 "איתא במאמר של כ"ק אדמו"ר נ"ע שלע"ל יהי ציור גופות האומות כמו בע"ח,  
 ועכשיו הוא בשביל הבחירה כו". כלומר: ההפרש בין אדם לבהמה הוא אשר  
 האדם הולך בקומה זקופה (ובמילא המוח הוא למעלה מהלב, ולכן שליט עליו,  
 והלב הוא למעלה מהרגלים, משא"כ בבע"ח שאצלם הוא הכל בשוה). ועפ"ז הי'  
 צ"ל אצל אוה"ע כמו בבע"ח, ולמה נבראו בקומה זקופה? והביאור, שאילו נבראו  
 כמו בע"ח, לא הי' מקום לענין הבחירה, ולכן נבראו ג"כ בתבנית ציור אדם, אבל  
 אינם כלל בהמעלה דאדם, ודוקא ישראל הם במעלת אדם, דאדם אתם כתיב. עכ"ל"

שמה (נר חנוכה תרנ"ו ע' שי"ט) מסביר כ"ק אדמו"ר נ"ע שצורת החומר, (מה  
 שהחומר מצוייר באופן מסוים, משונה מצורת נברא אחר) הוא לפ"ע הצורה  
 האמיתית (הנפש) ונעשה באופן זה להיות כלי אליו. "וכמ"כ יובן בהאדם שיש בו  
 ג"כ חומר וצורה כמ"ש וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה בחי' חומר,  
 והצורה של החומר מה שנעשה הגוף באופן זה לחלוק משאר נבראים כמו למשל  
 ארי' ושור, דהיינו לפי שהצורה של הגוף נמשך מבחי' פני אדם שבמרכבה, וגוף  
 הארי' נמשך מבחי' פני ארי' שבמרכבה והיינו לפי שכדי שיוכל לקבל הגוף את  
 הנפש האלקית צריך שיהי' הכלי ג"כ לפני עצמו, משא"כ גוף הארי' אינו יכול לקבל  
 את נפש האדם לפי שהוא נמשך מבחי' פני ארי' שבמרכבה, והנה"א שמתלבש בו  
 זהו צורה האמיתית, והוא החיות המחי' אותו, וכידוע דבישראל חיות גופם הוא  
 מנה"א רק שמתלבש בנפש החיונית הטבעי, ובצדיקים שבררו את נפש הטבעית  
 ונכלל בנה"א כל חיותם הוא מהנה"א ומשום זה מצויר גופם בציור זה בכדי שיהי'  
 כלי לאור הנה"א"

ומביא בשולי הגליון "ושמעתי שלע"ל יהי ציור גופות האו' כמו בע"ח,  
 ועכשיו הוא בשביל הבחירה כו")

היינו שצורת הגוף בישראל נמשך מפני אדם שבמרכבה בכדי להיות כלי לנה"א.  
 משא"כ או"ה שאין להם נה"א, צורת גופם אינו נמשך ממקור זה (פני אדם  
 שבמארכה), ואינו כלי לנפש זה.

ולגבי' הקב"ה גופם שונה באמת, דנמשך ממקורות שונים להיות כלי לענין  
 שונה, ורק נדמה (בחיצוניות) בשביל ענין הבחירה.

## להפרע מן הרשעים (גליון)

הת' יוסף חיים ברוך הכהן שיחי' טייטלבוים  
שליח בישיבה

בהקובץ הערת התמימים והאנ"ש חוברת קכ"ח כתב א' מאנ"ש שהפירוש בהמשנה (פרקי אבות פ"ה מ"א) בעשרה מאמרות נברא העולם ... ליפרע מן הרשעים הוא ע"ד הביאור שע"י ביטול המנגד הרי זה מגלה שלא יתכן להיות שום מנגד לאלוקות ולכן אין זה היפך מה שהקב"ה חפץ חסד הוא.

אבל כאשר נעיין בהמאמר הנ"ל נראה ברור דאינו דומה כלל למאמר המשנה הנ"ל כי בהמאמר שם מבואר דלהיות שכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו א"כ איך יתכן להיותדבר (עמלק) שכל ענינו הוא לכוין למרוד בו שלכן צריך להיות עדי אובד וע"ז הוא הביאור שע"ז מתגלה גדולתו. משא"כ בהמשנה הנ"ל אין כוונתה שע"י שנברא העולם בעשרה מאמרות לכן יש ענין של ביטול המנגד, רק איך שע"ז יש ענין של שכר ועונש (ליפרע... ליתןשכר טוב) ואין זה קושיא מזה שחפץ חסד הוא, כי אדרבה זהו תחלית החסד כיון שרוצה האדם בקב שלו יותר מתשעה קבים של חבירו, ויתירה מזו שנעשה ע"ז שותף בעשיית דירה בתחתונים כמבואר בארוכה בהתוועדות י' שבט תשל"ב.



## שאלה במדריגת משה רבינו בנבואתו פנים בפנים

שמואל-ל שיחי' סלונים  
\*\*\*שליח בישיבה

בהמאמר ד"ה אתה הראת ה'תשמ"ו, מביא הרבי בסעיף ט' שידוע שיש קשר בין משה רבינו, דוד המלך, והבעש"ט עם שבועות. משה רבינו שקיבל אז התורה מסיני, ודוד המלך והבעש"ט בזה ששבועות היא יום ההילולא שלהם. ואז מוסיף הרבי בסוגריים:

[ויש לומר עוד, דחג השבועות הוא גם יום ההילולא דמשה רבינו. שהרי בשעת מ"ת פרח נשמתן של כל ישראל והחזירה בטל כו', ובהכרח לומר שענין זה הי' בכל ישראל, למקטנם ועד גדולם, שהרי בטח נמשך ענין טל תחי' (טל תורה) לכאו"א מישראל, כולל משה רבינו. ונמצא שביום זה הי' גם ענין יציאת הנשמה (פרחה נשמתן) במשה רבינו, ענין הילולא].

ובהערה 75 :

בתניא רפל"ד מבואר ד"מדרגת משה רבינו ע"ה היא העולה על כולנה שאמרו עליו שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ומעין זה זכו ישראל במעמד הר סיני רק שלא יכלו לסבול, כמאמר רז"ל שעל כל דבור פרוחה נשמתן כו", דמזה משמע לכאורה, שאצל משה לא הוצרך להיות "פרחה נשמתו" (כמו שלא פרוחה נשמתו כששכינה מדברת מתוך גרונו).

אבל עכצ"ל דהגילוי דמ"ת, "פנים בפנים", הוא למעלה מהגילוי ד"שכינה מדברת כו", ובשביל גילוי זה י"ל (ע"פ המבואר בפנים, דאאפ"ל שאצל משה רבינו הי' חסר העילוי דטל תחי') שגם אצל משה פרוחה נשמתו. ועצ"ע. ואכ"מ.

בלקו"ש חכ"ח ע' 13 יש ההערה שדומה מאוד, וז"ל השיחה וההערה:

[ביז מ'געפינט אז ביי קבלת התורה עצמה זיינען געווען חילוקים ביי אידן: משה מחיצה לעצמו וכו' — אבער ביי אלעמען" איז געווען "פרחה נשמתן" און "על כל דבור ודבור"]

על המילים "פרחה נשמתן" מעיר הרבי בהערה 56 :

וגם במשה (שהרי בודאי גם אצל משה הי' הגילוי דטל תחי" — שבת שם).

בתניא רפל"ד מבואר ד"מדרגת משה רבינו ע"ה היא העולה על כולנה שאמרו עליו שכינה מדברת מתוך גרונו של משה ומעין זה זכו ישראל במעמד הר סיני רק שלא יכלו לסבול כמאמר רז"ל שעל כל דיבור פרוחה נשמתן כו". ומזה משמע לכאורה שאצל משה לא הוצרך להיות "פרחה נשמתו" (כמו שלא פרוחה נשמתו כששכינה מדברת מתוך גרונו). וכן מפורש בלקו"ת במדבר (יד, א) ע"פ ויק"ר בתחלתו. וראה גם המשך תער"ב ח"ב ע' תתקלא.

למעלה מהגילוי ד"שכינה\* מדברת כו", ובשביל גילוי זה\*\* אבל עכצ"ל דהגילוי דמ"ת, "פנים בפנים", הוא

י"ל שגם אצל משה פרוחה נשמתו (מכיון שצ"ע ג' לומר שאצל משה רבינו הי' חסר העילוי דטל תחי', כנ"ל). ועצ"ע ואכ"מ.

ובשוה"ג:

\*כפשוט גודל החילוק דשכינה ופב"פ.

\*\* וגם בלקו"ת שם מדובר (רק) בגילוי אוא"ס שבחכמה (ע"ש), ולא הגילוי ד"פנים בפנים", פנימיות ועצמות אוא"ס ב"ה.

ולא זכיתי להבין כי גם על משה רבינו מעיד הפסוק (דברים לד, י) "... אשר ידעו ה' פנים אל פנים", וא"כ כבר הי' לו הגילוי דמ"ת של "פנים בפנים" וא"כ למה הי' צריך ל"פרחה נשמותו". וה' יאיר עיני.

\*\*\*לזכות הרה"ת ארי' דניא-ל בן דוב מאיר להצלחה רבה בכל מכל כל!



## נגלה

### חילוק בין תוס' לתוס' הרא"ש בענין יאוש

הת' יוסף חיים ברוך הכהן שיחי' טייטלבוים  
שליח בישיבה

איתא בגמ' דף כא: יאוש שלא מדעת אביי אמר לא הוי יאוש ורבא אמר הוי יאוש, ובדף כב. מקשה הגמ' על שיטת אביי ת"ש כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה כו' וכי (נמצאו יפות מהן) תרומתו תרומה אמאי בעידנא דתרם הא לא קא ידע. ופי' רש"י אלמא כיון דלכי ידע [ד]ניחא לי' אמרינן מעיקרא נמי ניחא לי', ולענין יאוש נמי כו' עכ"ל. שזהו היפך שיטת אביי דסובר דלא הוי יאוש דהא לא ידע.

והנה תוס' ד"ה אם יש יפות מהן תרומתו תרומה איתא דמסתמא גם מתחילה הי' דעתי כן ואח"כ ממשיך ושואל על פירושו תימא מתחילה לא הי' ניחא לי' דאין דרך לתרום מן היפות כמו בנוגע ליאוש בדבר שיש בו סימן דכו"ע לא פליגי דלא הוי יאוש מעיקרא. ומתריך דאמרינן ניחא לי' מעיקרא משום מצוה. ולכאורה יש לדייק מתוס' זה ששיטתם ביאוש שלא מדעת הוא כמו הראב"ד שמפרש דשייכא ליה ברירה ואין ברירה אלא שיש להפליגו מענין ברירה\* כדלקמן.

והנה בתוס' הרא"ש יש פירוש דומה עם שינויים שמהם נבין יותר הדיוק בלשון התוס' הנ"ל וז"ל הא תקשי אפילו לרבא דהא רבא לא קאמר דהוי יאוש אלא היכא כו' היה מייאש בודאי דאין בו סימן והכא אי הוה ידע בעידנא דתרם דלמא לא הוה ניחא לי' ותירץ כו' בההיא שעתא ודאי ניחא ליה משום דניחא לאיניש דלתעביד מצוה בממוניה ע"כ.

והנה השינויים העקריים בין התוס' לתוס' הרא"ש הם: (א) בתוס' – מסתמא היה דעתו כן ותוס' הרא"ש – ודאי ניחא ליה. (ב) תוס' – קשיא לרבא כיון דאין דרך



לתרום מן היפות כמו מלהתייאש מדבר שיש בו סימן, ותוס' הרא"ש – קשה לרבא כיון דדלמא לא הוה ניחא ל'. ג) תוס' תרומה שאני משום מצוה, תוס' הרא"ש – משום דניחא לאיניש דלעבד מצוה בממוניה.

ויש לבאר שהם חולקים על גדרו של יאוש שלא מדעת הוה יאוש. דלתוס' הוה מטעם ברירה (כנ"ל) ולתוס' הרא"ש הוה משום שלא אפשר שלא יתייאש. (ע"ד שיטת הרמב"ן בנוגע להתירובתא מהפסוק אשר תאבד ממנו ומצאתה כיון שהיתיר הכתוב בזוש"י שע"כ יש בה יאוש מכלל שאם מצויה אצל כל אדם, אפי' בע"כ לכשורה, שיש בה יאוש אסורה, דמשמע שזהו אותו יאוש של זוש"י)

ועפ"ז לתוס' - א) כל זמן שמתגלה דעתו של בן אדם אמרינן דמן הסתם היה דעתו כן אפילו אם אפשר שקודם לא היה כמו שהוא עתה ולכן בתרומה יש לסמוך שגם מעיקרא ניחא ליה ביפות ולכן ב) דוקא כאשר אין דרך לתרום מן היפות נהיה קשה איך אפשר לסמוך על הסתם נגד הדרך? ומספיק לתרץ ג) שלגבי דבר מצוה כאשר מתגלה דעתו של אדם ליקח מן היפות אמרינן דכן היה דעתו גם קודם לכן אפילו כשזה נגד הדרך.

משא"כ לשיטת תוס' הרא"ש - א) רק כאשר יודעים בודאי שניחא ליה לתרום מן היפות יכול להיות תרומה למפרע, אבל ב) באמת אצלינו אע"פ שלבסוף ניחא ליה מעיקרא מ"מ היה יכול למחות ג"כ ואפילו כאשר אין זה נגד הדרך הא אין זה ודאי וכבר א"א לומר שניחא ליה מעיקרא ולכן צריך לתרץ ג) דודאי ניחא ליה דלתעבד מצוה בממוניה (אע"פ שהוא עצמו אין דרכו בכך).

ונפק"מ ביניהם דלתוס' בדבר שין בו סימן אפשר דלא יתייאש ומ"מ לרבא הוי יאוש ולתוס' הרא"ש רק מצד שא"א שלא יתייאש סובר רבא דהוי יאוש.

\*עיינן מהר"ץ חיות על אתר.



## חדר"ג במקרה שנשא אשה שניה בהיתר (באשה שנשטתית)

הת' רחמיא-ל עזרא שיחי טראוויטץ  
א' מאנ"ש

בשו"ע אהע"ז סי' א' סעי' י' כתב הרמ"א בהגה, בזה"ל: 'ובמקום שאין הראשונה בת גירושין כגון שנשטתית או שהוא מן הדין לגרשה ואינה רוצה ליקח גט ממנו יש להקל<sup>1</sup> להתיר לו לישא אחרת (כן משמע בתשובת הרשב"א)', עכ"ל.

ובב"ש ס"ק כ"ג בקשר להנ"ל לאשה שנשטתית, שבאם תתרפא חייב לגרשה מיד כדי שלא יהי' לו שתי נשים. וכן משמע מהפתחי תשובה ס"ק ט"ז בהתחלה ממה שמובא שם מהמהר"ם פדוא, שאסור להיות לו שתי נשים.

ומתעוררות כמה שאלות פשוטות:

(א) האם באמת רגמ"ה גזר שלא יהי' לו שתי נשים<sup>2</sup>, או ש"החרים על הנושא על אשתו<sup>3</sup> (לשון המחבר). ומאחר שהיה לו היתר, והוא התחתן עם השני' בהיתר, למה הוא חייב לגרש הראשונה אחרי שנתרפא? וכן, למה הוא חייב ליחד לה בית וכו'? כלומר, בפשטות החרם היה לא לישא, אבל אחרי שהוא נשא בהיתר, למה חייב לגרשה (הראשונה)?<sup>4</sup>

(ב) ואם אומרים שהאיסור הוא להיות ולחיות ביחד עם שתי נשים, ואז הוא חייב לגרש אחד מהם כמו שכתב הב"ש הנ"ל, מה אם היא לא רצתה לקבל הגט?

(ג) ובפרט אחרי שר"ג לא קבע זמן להגזירה לא לגרש בע"כ (מובא בהפתחי תשובה הנ"ל) משא"כ לישא על אשתו שכבר נגמר זמנו של החרם והיום אנחנו מקיימים את זה משום מנהג וחומרא<sup>5</sup> וכו' לא כמו לגרש בע"כ שעדיין הגזירה

<sup>1</sup> ע"י היתר מאה רבנים. ח"מ ס"ק ט"ז ובבאר הגולה

<sup>2</sup> לחיות עם ב' נשים

<sup>3</sup> במילים אחרים, לקדש עוד אשה, לעשות מעשה קידושין

<sup>4</sup> כלומר, על מה חל האיסור, (א) לחיות ביחד או (ב) לקדש (מעשה קידושין)

<sup>5</sup> עיין בדברי הב"ש הנ"ל (ס"ק כ"ג) ורמ"א כאן

בתוקף, האם החרם לא להתחתן עם שתי נשים כ"כ חזק שהוא יכול לבטל גזירה שעדיין לגמרי בתוקף? ! (ומצאתי ראייה לדברי בהנוכ"י שהבאתי לקמן בהערה 10)

בעצם, כדי לענות על השאלה הראשונה, אנחנו צריכים לדון בהגדר של החרם של רבינו גרשום לא להתחתן עם ב' נשים, האם החרים ר"ג על מי שמתחתן (כלו' מעשה קידושין) או על מי שיש לו שתי נשים. ולדעתי אפשר למצוא את זה בדברי הפוסקים על הדין של אשה שנשתתית.

אכן באחרונים דנו האם כשנשא השני' בהיתר ואח"כ נתרפאה האם הוא יכול להשאר עם שתי נשים. יש לציין שכאן אנחנו דנים האם מצידו של הבעל מותר לו לישאר ביחד איתם.

הנודע ביהודה (תניינא אבה"ע סי' צ') צידד כדברי הב"ש הנ"ל שאף שנשא בהיתר חייב להוציא<sup>7</sup>, אבל לא ממש קבע את זה במסמרים. הח"א סי' א' כתב בפשיטות שחייב להוציאה. וע"ע בפתחי תשובה סק"כ ועיי' גם בחת"ס סי' י"א.

אבל בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' מ"ד שהבעל לא צריך לגרשה ואין איסור, אבל השאיר את זה בצ"ע.

למסקנא, וכנראה גם למעשה, לפי רוב הפוסקים, הבעל חייב לגרשה, ואפילו כופין אותו (עיי' בפתח"ת סק"כ הנ"ל ומה שהביא בסוף מהכנה"ג שלא כופין).

ולכן נראה שרוב הפוסקים באמת סוברים שהחרם הוא לחיות ביחד עם ב' נשים, ולא מעשה קידושין, אירוסין, וכו'. לכן, אפילו במקרה שהבעל נשא להשני' בהיתר, אם יגיע זמן שאפשר לתת להראשונה גט, הוא חייב לתת. אבל באמת צ"ע מה ההגיון וסברא בזה.

ובקשר להשאלה השני' אם היא אינה רוצה להתגרש (ונגיד שגם השני' לא רוצה (כי אכ"מ לדון בהשאלה אם הוא יכול לבחור באיזה מהם לגרש, אבל בקיצור

<sup>6</sup> שהוא רק מנהג היום לפי הרבה שיטות, וכדלקמן

<sup>7</sup> חשוב לציין שרק הבעל חייב בחדר"ג לדברי הכל וכמו שהביא הבאר היטב סק"כ' בשם הלכות קטנות סי' ל"ח ולכן מותר לספרדי א' לישא ב' אשכנזיות עיי"ש

לדברי הכל בודאי אין חיוב לגרש השני<sup>8</sup>, ועדיף לא לגרשה כי לא עשו תקנה לקלקל בנות ישראל הכשרות שהרי נאמר דרכי דרכי נועם<sup>9</sup>), יש בזה כמה דברים:

(א) אם כדברי הפוסקים הנ"ל הוא חייב לגרשה משום חדר"ג, יש גם החרם של רבינו גרשום לא לגרש בע"כ. ובזה אנחנו צריכים להיכנס להדיון הידוע – איזה חרם יותר עדיף (חזק)? (עיי' בנוב"י תניינא אבה"ע סי' א' 10, שו"ת חת"ס 111 חו"מ סי' ר"ג, שו"ת דברי חיים 12 אבה"ע ח"א סי' ד', ישועות מלכו 13 אבה"ע סי' ב', ובאוצה"פ)

(ב) חרם דר"ג שלא לגרש בע"כ תקף עד היום (לפי דברי רוב הפוסקים), ואילו שלא ישא ב' נשים לדעת המחבר בסי' א' שם בסעי' יו"ד, ועוד הרבה פוסקים, הי' רק עד סוף האלף החמישי (עיי' בפתח"ת ס"ק י"ט ובנוב"י אבה"ע קמא סו"ס פ"ד). והיום אנחנו מקיימים החרם כמנהג שנוהגין להחמיר" (ב"ש ס"ק כ"א), וא"כ אולי אפשר להגיד שלא משנה למעשה כל הדיון על איזה חרם יותר עדיף מאחר שהחרם לא להתחתן עם ב' נשים אינו אלא מנהג.

יש מי שרוצה לטעון שלכאור' היה מקום לומר כי כיון שיש לו חיוב לגרשה מצד החרם, א"כ בכה"ג אין עליו איסור של חדר"ג שלא יגרשה בע"כ, וכמו שכתב הרמ"א בסי' קי"ט סעי' ו' בשם יש אומרים, כי במקום מצוה לא גזר רבינו גרשום. ועיי"ש בפת"ש סק"י כי גם אם נאמר כי גם במקום מצוה גזר, אבל במקום עבירה

<sup>8</sup> פתחי תשובה שם ס"ק ט"ז, אבני נזר ועוד

<sup>9</sup> עיי' באנציקלופדיה תלמודית ח"ז עמ' תמ"א

<sup>10</sup> וזה"ל שם: "דבאמת יותר חמור גירושין בע"כ מלישא אחרת, והראיה דחרם שלא לישא אחרת קבע הגאון בה זמן עד סוף אלף החמישי, וחרם שלא לגרש בע"כ לא מצינו בשום מקום שקבע בו זמן, ואדרבה ראיתי באיזה תשובה מפורש שלא קבע בו זמן" עכ"ל.

<sup>11</sup> שכתב שם להוכיח שהחרם לא לישא ב' נשים עדיף, מזה שצריכים ק' רבנים להתיר לו לישא אחרת, משא"כ בלגרש בע"כ שצריכים רצוי ג' קהלות לבר, והחת"ס מביא מקור לסברא זו מ'סוף תשובת מהר"מ מר"ב ד' פראג, עיי"ש

<sup>12</sup> בזה"ל: 'ואם כי באמת ליתן גט בעל כרחא קיל משתי נשים דלא כנוב"י [קמא סי' א' ומהד"ת סי' ק"ב] דכן כתבו גדולי האחרונים מהר"מ פדואה [בתשו' סי' י"ג וי"ד] אשר המה ודאי ידעו טוב תקנת הגאון יותר מאתנו אך עם כל זה המנהג כדברי הב"ח ז"ל להתיר שתי נשים על פי מאה רבנים ואם כן איחא איפוא נפלפל בפלפול של הבל אשר לא לנו הבחירה להכריע בדבר זה נגד אבותינו הקדושים ורבתינו ז"ל עכ"ל

<sup>13</sup> להרב ישראל יהושע טרונק ז"ל שכתב בתמיה על הנוב"י והחת"ס שפסקו שהחרם לא לישא ב' נשים עדיף מהחרם לא לגרש בע"כ, מדברי הב"י, עיי"ש האריכות. יש לציין שאינני יודע לאיזה נוב"י הוא התכוון כשהוא תמה עליו איך אפשר להגיד שהחרם לישא יותר חמור וכו', הלא בהנוב"י שהבאתי קודם מפורש להיפך: רצ"ע

(שע"י שלא יגרש יעבור עבירה לפי השיטות הנ"ל שכתבו שאסור להיות עם ב' נשים) בודאי לא גזר.

אבל עדיין קשה, כי אם אנחנו אומרים שהחרם לא לישא ב' נשים נגמר זמנו (כמש"כ הנ"ל) ואנחנו רק מקיימים אותו כמנהג להחמיר, אז אי אפשר לומר "במקום עבירה לא גזר (לא לגרשה בע"כ)", כי אין בזה גזירה או עבירה גמורה אלא מנהג. ואפי' יש פוסקים שכתבו שאסור לגרש הראשון בע"כ אחרי שנתרפאה מאחר שפוסקים הנ"ל כתבו שהחרם לא לגרש בע"כ עדיף (עיי' באנציקלופדי' תלמודית חלק י"ז עמ' תמ"א ובנו"ב הנ"ל).

(ובאמת, שבאנציקלופדי' תלמודית הנ"ל מובא שיש פוסקים שכתבו שהוא רשאי (או אפילו חייב, עיי"ש) למנוע מזונותי, לשיטתם של אלה שכתבו שחייב למנוע ממנה מזונותי משום שהוא עובר על החרם (לא לחיות עם שתי נשים וכו'), כבר שאלנו על השיטה הזאת כנ"ל שלא דוקא שהוא עובר עבירה בכלל)

ולכן נראה, כששלושתם לא רוצים להתגרש, ומסכימים לחיות ביחד וכו', יש מקום 14 להקל ולהתיר להם (עכ"פ משום חרם רגמ"ה), אבל כמובן יש להשתדל לומר להם לא לעשות כזה דבר שהוא נגד המנהג 15 ואולי אפי' חילול השם ועכ"פ מובן הקלקול בדבר. ועצ"ע ויש לשאול אצל רב ומורה הוראה בקי בעניני אבן העזר אם זה ח"ו יקרה בפועל.

<sup>14</sup> מכיון שאפילו אם החרם לא לישא ב' נשים עדיף אפשר לסמוך על הסוכרים שנגמר זמנו של החרם, ולהיפך אפי' אם נגיד שהחרם הוא לעולם, אפשר לסמוך ע"ז שהחרם לא לגרשה בע"כ עדיף. אבל באמת צ"ע האם מקילים בספק חרם ר"ג, ומשמע בכמה מקומות שלא (כמו החת"ס הנ"ל). אבל אפשר להגיד כמו שכתבתי שאולי יש להגיד היום שאין לחרם ר"ג הכוח של החרם מאחר שנגמר זמנו, ואנחנו מקיימים אותו כמנהג.

<sup>15</sup> ובפרט אחרי שהספרדים בעצמם (שלא קיבלו את הגזירה) ג"כ מנגידים לזה כמש"כ המחבר בעצמו בסעי' י"א בזה"ל: "טוב לעשות תקנה בחרם ובנידוים על מי שישא אשה על אשתו" עכ"ל.

וכן ראתי מובא בהספר "שולחן המלך" (להרב ישראל חיים מוטייב שליט"א) עמ' כ"א: ועוד עיין בשו"ת הרדב"ז ח"ד אלף רצ"ב, שו"ת חיים שאל ח"ב סי' ל"ח אות מ"ח, חקרי לב ח"ג יו"ד סי' פ"ז, קט"ז שו"ת רב פעלים (לבעהמ"ס בן איש חי) ח"ב אה"ע סי' כ"ח ובנהר מצרים בהלכות כתובות אות י"ד שכתבו דאע"פ שהספרדים ובני עדות המזרח לא נהגו בגזירותיו של רבינו גרשום ומותר להם לשאת שתי נשים, מכל מקום נהגו הספרדים להשביע את החתן בתקיעת כף בעת הנישואין שלא לישא על אשתו. וכ"כ בספר בית חתנים פרק ח' סעי' נ"ב. ע"כ.

ואין לשאול על אותם צדיקים שנשאו על אשתיהם כמו הבבא סאלי זצ"ל מאחר שבודאי כוונתם הי' רק לקיים המצוה ואין החששות של חדר"ג ושל המחבר הנ"ל בסעי' י"א משום שבודאי לא הי' קטטה בין הנשים הצידקניות שלהם, ומובא על המחבר הנ"ל בביאור הגר"א ס"ק ל"ד שהמחבר כתב כן משום קטטה ועוד סיבות שאינם שייכות כ"כ לצדיקים. עיי"ש.

## עוד ידו נטויה עלינו

דרשה על הפסוק ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ מו"ה דוד פאטאשניק שו"ב ז"ל

עם הערות ומארה מקומות ותרגום חפשי.

הדרשה הנמצא כאן היא הרה"ח ר' דוד פאטאשניק ז"ל שהיה רב בבאלטימאר והיה שולח דרשות לבנו שהיה רב בבוסטון רב שמשון פאטאשניק והיה משייר בהעתקה לעצמו ואחר פטירתו נמצאו הכתבי יד ביד בנו ר' אברהם אבא פאטאשניק. וכאן מביאים לידי אור הדפוס לעילוי נשמת הרב דוד הנ"ל בפעם הראשונה ע"י נכדו ונכד הרב כתריאל ברוך קסטל והבה"ת אהרן מנחם מענדל קסטל.

א

אין היינטיקער סדרה בחוקותי ביי די ענדע פון דער תוכחה – זאגט ער "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ... כי אני ד' אלקייהם" ... כדי ריכטיג צו פארשטיין וואס דער פסוק מיינט מוזין מיר פריער דערמאנען דער ויכוח וואס משה רבינו האט געהאט מיט דעם רבש"ע. ווען ער האט עם געמאכט פאר א שליח ארויס צו נעמען די אידען פון מצרים. האט זיך דער רבש"ע געוויזען צו משה'ן און זאגט צו עם – "אנכי אלקי אביך-אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב. ואשלחך... והוצא את עמי בני ישראל ממצרים" – נאך דעם זאגט דער פסוק – "ויאמר משה אל האלקים הנה אנכי בא אל בני ישראל - ואמרתי להם ... ואמרו לי מה שמו מה אמר אליהם? ויאמר אלקים ... אהי אשר אהי' - ... אהי' שלחני אליכם" ג' זאגט צו משה'ן איך בין דער ג' פון אברהם - יצחק - יעקב גיי און נעם ארויס די אידען פון מצרים - זאגט משה - ווען איך וועל קומען צו די אידען – און איך וועל זיי זאגען - דער ג' פון אייערע אבות האט איך געשיקט צו אייך - און אויב זיי וועלען זאגען צו מיר וואס איז זיין נאמען – וואס זאל איך זיי זאגען ? ענטפערט ג' – זאלסט זיי זאגען זיין נאמען איז אהי' - אשר - אהי' - דארף מען דא פארשטיין – מיט וואס איז דער נאמען - אהי' - אשר – אהי' בעסער ווי דער נאמען אלקי אברהם – יצחק – ויעקב פארוואס זיינען זיי פריער ניט געווען צופרידען? און מיט דער נאמען – אהי' .... זיינען זיי יע געווען צופרידען? –

ב

די גמרא אין חגיגה דף ה דערציילט - ר' יהושע בן חנני' הוה קאי בי קיסר אחוי ל' ההוא צדוקי - עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה - אחוי ל' ועוד ידו נטויה - . ר' יהושע איז גווען ביי קיסר. וויילע ר' יהושע פלעגט זיין אין אפטער אינגייער ביי קיסר - און אין דער זעלבער צייט איז דארט'ן אויך געווען א - צדוקי - א שונא ישראל - וואס האט פיינט אידען - און אז ווען מישטייט ביי קיסר - טאר מען צווישן זיך ניט ריידען - האט ער עם געוויזען מיטען פינגער - בדרך רמז -, אידען זיינען א פאלק - וואס דער רבש"ע האט אפגעקערט זיין פנים פון זיי -. האט עם ר' יהושע בן חנני' געוויזען צוריק מיטען פינגער - זיין האנד איז נאך מיט אונז -. דארף מען פארשטיין - וואס האט עם דער צדוקי געוואלט זאגען - אין וואס האט ר' יהושע בן חנני' געענטפערט - ?

ג

מיר וועלין דא ארום ריידן דעם דין פון א - אבידה - השבת אבידה איז א דין מצות עשה פון דער תורה - אז איינער גייט און געפינט איין אבידה און ער זעט - אז אף דער אבידה איז פראן א סימן - מוז ער אויסרופין - אבידה מצאתי - און אז איינער קומט און זאגט דעם ריכטיקן סימן - מוז ער עם אוועק געבען - וויילע אויב עס איז פראן א סימן - האט זיך דער בעל האבידה ניט מייאש געווען - איז דאס ניט הפקר - און אויב ער גיט ניט אוועק די אבידה - זאגט דער רמב"ם איז ער עובר אף 2 לאוין 1) לא תוכל להתעלם - און אף לא תגזול -. ווי איז דער דין אבידה מדעת זאגט דער רמב"ם אין הלכות אבידה פרק י"א סימן י"א - זאגט ער בזה הלשון -: המאבד ממונו לדעת - כיצד - הישליך כיסו ברשות הרבים אינו זקוק לו - ווען איינער ווארפט אוועק א פאקעטבוק מיט געלט אין רשות הרבים - איז ער ניט מחייב אף צו הייבן דאס און אומקערען עם -. און ווי איז דער דין -? צי דאס איז הפקר - צי ניט - צי דער וואס זעט דאס מעג דאס נעמען צי ניט - איז דער דין אזוי - אויב דער בעל האבידה שטייט דער ביי - טאר דאס קיינער ניט צו נעמען. - וויילע דאס איז זיך ניט הפקר - ווי איז אבער ווען ער האט אוועק געלייגט אין רשות הרבים - וואו א סאך מענשן גייען - און אליין איז ער אוועק געגאנגען - דאן ווערט דאס הפקר און יעדער איינער קען דאס צו נעמען - וויילע ווען ער איז אוועק געגאנגען און ער האט איבר געלאזן זיין פאקעטבוק מיט געלט אין אן ארט וואו עס איז ניטא קיין שמירה - מיינט דאס אז ער האט זיך מסיח דעת געווען דערפון - דאן ווערט דאס הפקר פאר אלעמען - .

ד

דאס דערציילט דער גמרא אין חגיגה - -ווען דער צדוקי - דער שונא ישראל - האט דערזעהן יהושע בן חנני' ביי דעם קיסר -. האט ער עם מרמו געווען - אז די אידען זיינען יעצט הפקר - פאר אלע פעלקער - יעדער פעלק קען טאן מיט זיי וואס ער וויל- ער האט זיי פארטריבן - פון זייער לאנד - צושפרייט אף דער גאנצער וועלט און ער וויל פון זיי מער גאר ניט וויסן - ער האט זיי מפקיר געווען - דאס האט דער צדוקי געמיינט מיט די ווערטער - "עמא דאהרדינהו מריה לאפיה מינה" די אידען זיינען א פאלק וואס ג' האט אפגעקערט זיין פנים פון זיי - האט ר' יהושע געענטפערט - "ןעוד ידו נטויה" - אמת ער האט אונז טאקע פארטריבן און מיר זיינען צו זייט אף דער גאנצער וועלט, מיר האבן דעם דין פון - "אבידה מדעת"- ער שטייט פון ווייטען און גיט אכטונג אף אונז- און אזיי ווי אבידה מדעת - ווען דער בעל האבידה שטייט דער ביי - איז דאס ניט הפקר - און קיינער טאר זיך דער צו ניט צו רירן - וויילע דער בעל הבית האט זיך דער פון ניט מסיח דעת געווען אזיי דער רבש"ע גיט אכטונג אף אונז - און מיר זיינען ניט הפקר - ער האט זיך פון אונז ניט מסיח דעת געווען -

## ה

דאס געפינען מיר ביי ירמיהו הנביא אין דאס ערשטען קאפ. זיך דעם ווי ער זאגט אף די אידען פורענויות - "מצפון תפתח הרעה .... ודברתי משפטי אותם -..." ענדיקט ער מיט די ווערטער - "קדש ישראל לד' - כל אכליו יאשמו - רעה תבא אליהם נאום ד'" - אידען זיינען הייליק צו ג' - אלע וואס וועלן עם וועלן אויף עסין - וועלן זיין אלדיק - זיי וועלן באשטראפט ווערן - אזיי זאגט ג'-ט - דאס זיינען די ווערטער וואס ר' יהושע בן חנני' האט געענטפערט דעם צדוקי.

## ו

דאס זיינען די זעלבע ווערטער וואס די אידען האבען געפרעגט - משה'ן ווען ער איז געקומען און זאגט זיי: אלקי אבותיכם שלחני אליכם - אויב זיי וועלן איר פרעגען - מה שמו - וואס איז זיין נאמען - מה אומר אליהם - וואס זאל איך זיי זאגען - ? דער נאמען פון ג' איז נאך זיינע מעשים - ווען ער פירט זיך מיט די מענשן - מיט חסד ורחמים - איז זיין נאמען יי - ה - ו - ה - דער נאמען ווייזט אף חסד ורחמים - ווען ער פירט זיך מיט דין - איז דאן זיין נאמען - אלקים - ווייז דין - און אזיי ווייטער - אויב ער זעט אז די מצריים - די טמאים - פייניקען אונז זיי נידעריקען אונז - זיי מאכען אונז פילען אזיי שפל - נידעריק - זיי ווארפען אונזערע קינדער אין טייך - זיי שעכטען אונזערע קינדער און באדען זיך אין זייער בלוט - ווי דער מפרש זאגט אף דעם פסוק וימת מלך מצרים - "נצטרע והי' שוחט תינוקות ישראל ורוחך בדמם"- ווען פרעה איז געווען פול מיט נגעים - האט ער געשאחטען



אידישע קינדער און געוואשען זיך אין זייער ווארעמע בלוט - אויב דער רבש"ע קען צו זעהן אזעלכע זאכין - מה שמו - וואס איז זיין נאמען - ווי קענען מיר עם אן רופען - ? האט עם דער רבש"ע געענטפערט - אהי' - אשר - אהי' - מיין נאמען איז אהי' - ... אהי' - . וויילע בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו - . והקב"ה מצילנו מידם - . פון פרעה און ביז היינטיקין טאג - אין יעדען דור וויל מען אונז פאר ניכטיגן - נאר דער רבש"ע גיט אכטונג אף אונז - סיי פריער - סיי יעצט - דאס מיינט אהי' - אשר - אהי' - איך וויל שטענדיק זיין מיט אייך - די זעלבע זאך וואס ר' יהושע בן חנני' האט געענטפערט דעם צדוקי - ועוד ידו נטווי' - ער האט זיך פון אונז ניט מסיח דעת געווען - זיינען מיר ניט הפקר - . און כל אוכליו יאשמו רעה תבא אליהם - די אלע אנדערע שונאים - וואס טוען אונז שלעכטעס - מוזין האבין א ביטעריגן - סוף - . נאום ד' - אזוי זאגט ג' - ט - . און דאס זאגט ער אין היינטיקער סדרה - ער פיינגט אן - ואם לא תשמעו לי - ואם בחקותי יתמאסו - און ער רעכינט אויס די גאנצע תוכחה - די פורעניות וואס עס וועט קומען אף זיי - . אויב זיי וועלין ניט אפ היטען די מצות פון דער תורה - אבער ער ענדיקט מיט דעם פסוק - ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם - לא מאסתים - ולא געלתיים לכלותם - ... כי אני ד' אלקיהם - אפילו ווען זיי וועלין זיין צושפרייט אף דער גאנצע וועלט - און די גוים וועלין מיינען אז זיי זיינען הפקר - . וועל איך זיי ניט פאר מיאוסן - און איך וועל זיי ניט פאר לאזען - וויילע איך בין זייער ג' - און איך גיב אכטונג אף זיי - אפילו - בארץ אויביהם - איז ידו נטויה - . אזוי ווי ר' יהושע בן חנני' האט געענטפערט דעם צדוקי - ער האט זיך פון אונז ניט מסיח דעת געווען - .

-השי"ת זאל אונז בענשען מיט כל טוב -



הערות ומראה מקומות ע"י נכד נכדו

א

ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ... כי אני ד' אלקיהם ...

-ויקרא כו מד

כי אני ד' אלקיהם-לכאורה הכוונה בההדגשה על תיבות אלו להעיר שזה סיבה לההבטחה בתחלת הפסוק. וראה סוף דבריו.

אנכי אלקי אביך-אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב. ואשלחך... והוצא את עמי בני ישראל ממצרים-שמות ג, וי

ואשלחך-הכ"י קורא בפירוש ואתהלך, אלא שאינו בפסוק. עכ"פ טוב יותר להביא כאן בסיפור המעשה.

ויאמר משה אל האלקים הנה אנכי בא אל בני ישראל - ואמרתי להם... ואמרו לי מה שמו מה אמר אליהם? ויאמר אלקים... אהי אשר אהי -... אהי שלחני אליכם-שמות שם יג, יד

## ב

### חגיגה דף ה-ע"ב

ההוא צדוקי-הגירסא כן בעין יעקב וכן פרש"י שלנו שם ד"ה אפיקורסים "שאינם מאמינים לדברי רז"ל כגון צדוקים". אבל גירסתינו "אפיקורוסא" וע' הגהות וציונים במהדורת פריעדמאן הוצאת עוז והדר שם הערות ד ור שכתב שהוא מין דהיינו נוצרי.

די גמרא... שטייט-בענין הקשר בין הדיבור המתחיל והגמרא דמס' חגיגה: "ידו נטוי' עלינו להגין", ראה עיון יעקב שם שכותב כדכתיב "אף בהיות בארץ אויביהם... לכלותם". ואולי י"ל בד"א שזה מקורו לכתוב זה בדרשה זה. ובפרט שנראה שהוא השתמש הספר עין יעקב בכתיבת דרשה זו, כנראה מהערותי "ההוא צדוקי", "וויילע ר"י פלעגט וכו'", "אז מ'שטייט... ניט ריידן" וגם שמנהג ישראל הי' ללמוד עין יעקב בביה"כ ואפשר שהוא מגיד שיעור זה בבה"כ שלו.

ועוד ידו נטוי'-תיבת "ועוד" הוא הגירסא שבעין יעקב. ויש להוסיף לדבריו תיבת עלינו שנמצא בגמ'.

על הגמרא בחגיגה-ראה בן יהודע שם שהשאלה של המינא הוא אודות פנים – חב"ד, אבל המסקנה של ר"י עוד ידו נטוי' – חסד (...דרועה ימינא). וע"ש.

האט ער געוויזען מיטין פינגער-ראה ספר הערוך ערך מחג או ע"פ הסדר הדף ע שם וז"ל: מחוי ממחוג קמי' מלכא פי' מורין באצבעות כלומר כל דבריהם ברמז הם, ומרגישים זה דברי זה, וזה דברי זה.

בדרך רמז-לשונו של רש"י שם

וויילע ר"י פלעגט זיין איין אפטער איינגייער ביי קיסר-כן משמע בגירסת רש"י  
 שבעין יעקב שהובא בהערה "אז משטייט ..."

אז משטייט... ניט ריידען-הפשט לכאורה דחוק כאן כי רש"י בסוטה דף מט ע"ב  
 משמע שהרמזים לא הי' רק ענין שאינו כדאי לעשות לפני המלך אלא שהוא ענין  
 של המינים (רמזיהם). אבל רש"י מדבר לכאורה על "בטלו עצה" שאינו רק בנוגע  
 להמינים. ובלשון רבים הוא, אולי כי כל הרש"י כן. וכן גירסת העין יעקב הוא  
 "שהי' זהיר במדרשות ובקי בעצת המלכות ובתשובות המינים. אבל עוד יש  
 להקשות – למה הרג המלך את המיין? לדאבוננו בדברי ימי ישראל הי' הויכוחים  
 רגילים לפני המלכים (כמש"כ הרמב"ן) ובזה יובן למה הרג אותו כ"כ מהר.

## ג

איז ער עובר אף 2 לאוין-רמב"ם הלכות גזילה ואבידה יא ב. וגם מבטל מצות  
 עשה של השב תשיבם.

אבידה מדעת-לכאורה דעת זו שונה מהדעת דהדין יאוש שלא מדעת היינו רצון  
 וכוונה לא רק ידיעה בעלמא.

און ווי איז דער דיין-וצ"ל, כי בסוף אותו הלכה פסק הרמב"ם שאינו הפקר! וי"ל  
 שכשכותב "דיין" אין כוונתו לדינו של הרמב"ם, אלא להלכה פסוקה למעשה.  
 כמש"כ אדמוה"ז בשלחנו חו"מ ה' מציאה ופיקדון סע' ט"ז, שפסק כדין הטור  
 בחו"מ סימן רסא שחולק על דברי הרמב"ם ז"ל.

וי"ל שהסיבה שלא הביא דברי הטור או האדמוה"ז שהוא כותב זה להיות דרשה  
 לבעלי בתים ולא לפול לשיבה בחורים או ת"ח (ולא עלה על דעתו שדרשותיו  
 יוצא לאור בקובץ כזה).

אויב דער בעל שטייט דער ביי -לכאורה יש מקור לזה בדיוק בלשונו של  
 אדמוה"ז שם "והלכו להם". וגם זה מסתבר שאם הבעלים עומדים עליהם אין סיבה  
 להחזיק שהם היפקירום.

אוועק געלייגט-לשון זה כמו לשונו של אדמוה"ז שם "הניחוהו".

בענין קשר גלות ואבידה-יש מקור לקשר זה בלשון הנביא ישעיה' כ"ז י"ג,  
 שנאמר " ובאו האובדים בארץ אשור".

בענין שגלות הוא אבידה מדעת דוקא-כמובן שבעל האבידה הוא הקב"ה שכל מה שעושה ב"ה הוא מדעת.

ע"ד הצחות על השליך כיסו לרה"ר-בהשיעור בישיבה גדולה, שאל שלכאורה זה קושיא על מה שכתוב בב"מ דף כא ע"ב שמוקים המשנה דפירות מפוזרין במכנשתא דבי דרי, שאיבדה מדעת היא! והביא תירוץ מהאור שמח שמחלק בין הגמרא שהוא דרך בני אדם והרמב"ם שאינו דרב"א. וביארנו בהשיעור שהנהגת הבעלים הוא כ"כ משונה ואינו מובן שאין אנו יכולים לומר שייאש.

ואולי י"ל שעד"ז בהקב"ה שבניו בגלות, יגאלנו בב"א, וכמש"כ בשיחת רבינו ש"פ נח תשנ"ב שאין מקבלין שום סיבה טענה ומענה על הגלות והכל אינו מובן.

ה

מצפון תפתח הרעה...- ודברתי משפתי אתם -פסוק יד, טו.

קדש ישראל לד' כל אכליו רעה תבא אליהם נאום ד'-פרק ב פסוק ג.

ו

וימת מלך מצרים-שמות ב כג.

מפרש-רש"י.

בכל דור ודור וכו'-מהגדה של פסח מקטע והיא שעמדה.

אהי- אשר- אהי--שם אלקי האבות מורה על העבר, ושם אהי' מורה על העתיד. וכאן תירץ קשיא ראשונה שבסוף אות א.

ואם לא תשמעו לי - ואם בחקותי יתמאסו -ויקרא כו יד, טו.

דער נאמען פון ג' איז נאך זיינע מעשים-ראה רש"י בשמות כ ב פרשת יתרו: "לפי שנגלה בים כגבור מלחמה ונגלה כאן כזקן מלא רחמים וכו'".

וראה רש"י בבראשית לב ל פרשת וישלח: "אין לנו שם קבוע משתנין שמותינו הכל לפי מצות עבודת השליחות שאנו משתלחים".

וראה רש"י בשמות ו ג פרשת וארא: "הבטחתי הבטחות ובכולן אמרתי להם וכו'".



### תרגום חפשי ע"י המערכת

#### א

בפרשתינו, פרשת בחוקותי בסוף התוכחה כ' "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים... כי אני ה' אלוהיכם...." ולהבין זה צריך להקדים הויכוח בין משה רבינו אם רבש"ע כשהקב"ה אמר למשה רבינו ע"ה להיות השליח לפדות עם ישראל ממצרים, גילה עצמו למשה ואמר "אנכי אלקי אביך אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב.. ואשלחך... והוצא את עמי מארץ מצרים". ואח"כ כתוב ויאמר משה אל האלקים הנה אנכי בא אל בני... אמרתי להם... ואמרו לי מה שמו מה אמר אליהם? ויאמר אלקים אהי אשר אהי... אהי שלחני עליכם. וצ"ל במה השם אהי מעולה וטוב יותר משם אלקים? ממ"נ אם בני מקבלים השם אלקים טוב ואם לאו לכאורה לא יקבלו השם אהי?

#### ב

איתא בגמ' חגיגה דף ה, יהושע בן חנניא הוה קאי בי קיסר אחוי ל' לההוא צדוקי עמה דאהדרינהו מרי' לאפי מיני' אחוי ל' ועוד ידו נטוי'. והיינו שהי' ליהושע בפני המלך שם הי' גם צדוקי או שונא ישראל. ובפני המלך אינו רשאי לדבר, ולכן עשו רמזות באצבעו שלו, שהקב"ה פנה מבני ח"ו ואמר ר"י שידו אחרי הכל אתנו וצ"ל מה הי' השאלה ומה הי' התרין.

#### ג

כאן המקום לדבר אודות הדין דהשבת האבידה היינו כשאחד פוגע באבידה צריך לקח לו להכריז. ומי שנותנים סימנים (שמספיקים עכ"פ) צריך לתנו לו כי לא יואש כי הי' סימן. ואם לאו עובר הוא [כדעת הרמב"ם] ב' לאוין (1) לא תוכל להתעלם (2) לא תגזול. כמש"כ הרמב"ם הל' אבידה פ' י"א סי' י"א וזה"ל: המאבד ממונו לדעת כי כיצד השליח כיסו ברשה"ר אינו זקוק לו עכ"ל. והדין הוא שאם עומד בעל הדבר אל החפצה אינו רשאי ליקח, ואינו הפקר. משא"כ אם הלך לו- מותר-וזה רמז הצדוקי לריב"ח לפני המלך- שעכשיו בני"הם הפקר, כל האומות יכולים לעשות בבני"הם כרצונם ר"ל.

## ד

וזהו מש"א הצדוקי עמה דאדרינהו מרי' לאפי מינה. שבנ"י הם עם שהקב"ה פנה פניו מהם לצד אחר. וריב"ח ענה לו "ועוד ידו נטוי" אמת שבנ"י מפוזרין בכל הארצות, ויש לנו הדין 'דאבידה מדעת', אבל עומד הוא עלינו ומשגיח עלינו-ע"ד האבידה מדעת, וכיון שהבע"הב עומד עלינו איננו הפקר. ואף אחד לא יוכל ליגע בו. והקב"ה משגיח עלינו, ואין אנו הפקרים, כיון שלא הסיח דעת ממנו.

## ה

ומצינו זאת גם בירמיהו הנביא מש"כ "מצפון תפתח הרע... ודברתי משפטי אותם... קדש ישראל לה' כל אוכליו יאשמו-רעה תבוא עליהם נאום ה'" היינו שבנ"י הם עם ה' וכל הרוצה "לאכל אותנו" ולכלותינו הקב"ה עונשם. וזה הי' תירץ ריב"ח לצדוקי.

## ו

וזה מה שישראל שאלו במצרים ומה שענה להם מרע"ה-אלקי אבותיכם שלחני עליכם, ואם שואל אותך מה שמו יש למרע"ה לתרץ שנקרא אחרי מעשיו, כשעושה דין נקרא אלוקים, וחסד-הוי', ואם רואה שהמצריים טמאים מיצרים אותנו. וזורקים בנינו לנהר ושוחטין הבנ"י ר"ל הל"ת, (וכמ"ש "נצטרא והי' שוחט תינוקות ישראל ורוחץ בדמם"). אם הקב"ה יכולים לראות הדברים כמו שהם, -מה שמו-מה עלינו לקראו אותו ית' ? ותירץ הקב"ה אהי' אשר אהי', כי בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם. מזמן פרעה עד היום בכל דור רוצים אומ"ה להשמיד אותנו והקב"ה משגיח עלינו ומצילנו מידם. וזה אהי' וכו' אהי' עמך, וזהו מה שענה ריב"ח להצדוקי-ועוד ידו נטוי'-שלא הסיח דעת ממנו, ואין אנו הפקרים. וזהו מה שכתב בפרשתינו ואם לא תשמעו לי, ואם בחוקותי תמאסו...ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם-לא מאסתים-ולא געלתים לכלותם כי אני ה' אלוקיהם. אפי' כשבנ"י מפוזרין על כל העולם כולו, אינם הפקרים. ואינו עוזבם כי אני ה' אלוקיהם אפי' בארץ אויביהם. עוד ידו נטוי'. והשי"ת יברך אותנו בכל טוב.



# הלכה

## בענין ברכת היין פוטר

הרב צבי הירש טלזנר שליט"א  
מרא דאתרא דק"ק ליובאוויטש מעלבורן

בשו"ע אדה"ז ס' קע"ד ס"ק ד' כתב רבה"ז נבג"מ וז"ל: "בירך על יין א"צ לברך על שאר משקין לדברי הכל שייך פוטר כל מיני משקים בין בשעת הסעודה בין בשאר פעמים לפי שהיין הוא עיקר משקה והוא ראש לכל מיני משקין לכן הוא עיקר לענין ברכה וכולן טפלים אליו.... ואפילו אינו קובע עצמו לשתות יין אלא שותה יין מעט לצורך מצוה כגון קידוש והבדלה ושותה משקין הרבה אח"כ נפטרים בברכת היין (אם היה דעתו עליהם וכמו שיתבאר). " [ועיין בהערות למטה בדף זו].

ובסעיף ה' לאח"ז ממשיך כ"ק אדה"ז נבג"מ וז"ל: "אם שתה יין לפני הסעודה אפילו קודם שקבע עצמו לסעודה א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה שנפטר בברכת היין שלפני הסעודה אלא א"כ לא היה בדעתו תחלה לשתות יין בתוך הסעודה ואח"כ נמלך..... ולכן המבדיל על שלחנו דהיינו סמוך לסעודתו ובמקום סעודה א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה.

ויש אומרים שייך הבדלה הואיל ואינו בא לשתיה אלא למצוה אינו פוטר היין שבסעודה אלא א"כ הבדיל על שלחנו ממש דהיינו אחר שקבע עצמו לסעודה על השלחן או אחר שנטל ידיו שנטילת ידים היא התחלת קביעות הסעודה אע"פ שלא ישב בשלחן עדיין ואפילו נטל ידיו והבדיל בחדר אחר (ועל דרך שיתבאר). ויש לחוש לדבריהם לכתחלה שכשמבדיל קודם שקובע עצמו לסעודה יכוין שלא לפטור בברכה זו היין שבתוך הסעודה ובדיעבד שלא כיוון לכך א"צ לברך על היין שבתוך הסעודה שספק ברכות של דברי סופרים להקל. " עכ"ל הזהב.

ובסעיף ז' כותב וז"ל: "במה דברים אמורים ביין הבדלה שאינו אלא למצוה [שצריך לברך ברכה אחרונה] אבל השותה יין לפני הסעודה בחול א"צ לברך

אחריו.....ומכלל הסעודה הוא לכן נפטר בברכת המזון כשאר דברים הבאים מחמת הסעודה והוא הדין ליי"ש. "עכ"ל.

ובאותו סעיף פוסק אדה"ז נבג"מ דאם הבדיל לפני הסעודה וכיון שלא לפטר היין שבתוף הסעודה או שאין רוצה לשתות יין בתוך הסעודה חייב לברך אחריו ברכה אחרונה אם שתה בשיעור.

מדברי רבינו הזקן נבג"מ רואים דבהבדלה אם שתה שיעור לפני סעודה וכיון שאינו רוצה לפטר היין בתוך הסעודה או אינו רוצה לשתות יין, חייב לברך ברכה אחרונה.

והנה ראיתי מפלפלים שכתבו על דברי רבה"ז נבג"מ אלו [מסורה חוברת י"ח טבת התשס"ב] דבריו צע"ג דהלא כל זמן שלא בירך ברכה אחרונה לא נגמרה שתייתו הראשונה ואעפ"י שכיון שלא לפטר הברכה יין בתוך הסעודה וצריך לברך בופה"ג עוה"פ הוה רק בנמלך באמצע הסעודה או המשתה וב"א פוטרתן וכיון שאגודים להדדי להיפטר בב"א הוה כשתי' אחת וכמו שברכת המזון פוטר את היין שבתוך הסעודה בברכתו יפטר זה היין ששתה קודם הסעודה, דמה לי אם ברכה ראשונה מקשרם או ברכה אחרונה מקשרם. וצע"ג.

והנה בשו"ע ס' קע"ד ס"ק כתב המחבר וז"ל: "ולענין יין של הבדלה שלפני המזון (עיין לקמן רצ"ט ס"ק ח"י עכ"ל. ובמ"א על אתר ס"ק י' כתב וז"ל: דשאני יין הבדלה שאינה באה לצורך הסעודה לכך מברך אחרי' ליי"א דלא פטר כמ"ש בס"ז. וביאר המחצית השקל דלהי"א בסק"א דאינו פוטר ליינן שבתוך המזון ולדידי' צריך לברך אחר היין דאין ברכה"מ פוטרם אם הבדיל קודם נטילה דאין לו שייכות כלל להסעודה...ואין לו שייכות לסעודה לדידי' אם הבדיל קודם נטילה צריך לברך אחריו. עכ"ל. חזינן כאן דדין זה הוא מח' שמביא רבה"ז בעצמו ותלוי לפי מי פוסקים. ולכן אין הדבר פשוט כ"כ דיש כאן שייכות שתי השתיות דנאמר דיגרר אחד את השני. וכלשון המחצית השקל אין כל שייכות כלל לסעודה ההבדלה שבירך לפני הסעודה.

ובס' רצ"ט ס"ק ח' כתב המחבר וז"ל: וכשפוטר היין שבתוך המזון שאינו צריך לברך עליו גם אינו צריך לברך ב"א על כוס של הבדלה....יש מי שאומר שצריך לברך ב"א על כוס של הבדלה. וכתב הט"ז ס"ק ז' וז"ל: כתב הטור ואפילו לסברת א"א ז"ל שכתבתי למעלה גבי קידוש שאינו צריך לברך ב"א הבדלה שאני שאינה צורך הסעודה עכ"ל. ועיין בבאר היטב שכתב ולהלכה ודאי ספק ברכות להקל. ט"ז, עיי"ש. וכוונתו לדברי הט"ז ס"ק ו'.



והרמ"א כתב ואם היבדיל תחילה צריך לברך אחריו ברכה מעין ג' (תוס' ומרדכי פ' כיצד מברכין) חזינן דרבינו הזקן פוסק כהרמ"א בסי' רצ"ט.

ועכשיו אנו רואים דבר חידוש בדברי רבינו הזקן נבג"מ בסי' רצ"ט ס"ק י"ג דמקצר כל הענין ואינו נחית כלל וכלל לחזר על המח' שהביא וז"ל: המבדיל על היין ורוצה לסעוד מיד אם ברכת היין של הבדלה פוטרת היין שבתוך הסעודה נתבאר בסי' קע"ד ושם נתבאר אימתי צריך לברך ברכה אחרונה על כוס הבדלה שלפני הסעודה בין שהוא יין בין שהוא שאר משקים ע"ש: עכ"ל.

והנה היסוד הדין של יין לפני הסעודה ובאמצע הסעודה מבוארים בגמ' ברכות מ"ב ע"א במשנה שמה וגמ'. שברכת היין לפני המזון פוטר היין שבתוך המזון וע"ז נחלקו הראשונים אם הבדלה נכלל בדברי הגמ' דשבתות וימים טובים פוטרים. הרא"ש סובר דקידוש והבדלה אינו צריך לברך עוה"פ בתוך הסעודה, וגם רבינו יונה כותב וז"ל וכן בהבדלה כיון שמבדיל ובירך ואוכל מיד אבל שאר ימים כיון שאם ירצה לא יאכל דיש הבדלה שלא במקום סעודה אינו פוטר אלא אפי' בירך מתחילה בין בהבדלה בין בשתי' בעלמא שרוצה לשתות אותו היין פוטר ליינן שבתוך המזון ואין צריך לברך פעם אחרת בתוך דלשתות פוטר לשרות כדאמרינן עכ"ל.

אולם הב"י בס' קע"ד ס"ק ד' כתב וז"ל דהתוס' וגם המרדכי ס' קמ"ד כתבו דהבדלה שאני דחייב להבדיל לפני נט"י ולברך ב"א על היין דהבדלה.

ובב"ח באותו סימן כתב דבר ביאור בזה שבס"ק ד' כתב הטעם דיצא בברכה בופ"ג לפי הסעודה דהבדלה (א.ד.ג.) הוא חשוב הוא ופוטר הגרוע.

והנה אפילו לגבי קידוש שהתוספות בברכות מ"ב ע"ב ד"ה רוב ששת כתב דדוקא אחר נטילה מוציא היין בתוך הסעודה אבל לפני נטילה צריך לברך בתוך הסעודה עיי"ש.

[ודבר יפה מצאתי בדברי הראב"ן ס' קצ"ה שגם בסעודת פורים הדין כמו לשבת ויו"ט (דיין לפני הסעודה פוטר יין שבתוך הסעודה) כיון שיש חובה לשתות].

והנה האשל אברהם בס' קע"ד סק"ד הביא קושית הנו"ב בדגול מרבבה דלמה לא יואיל בפ"ה להבדלה ליינן בתוך הסעודה כמו שמועיל לגבי כוס שני של הד' כוסות דפוטר היין שבתוך הסעודה הלא שניהם הם כוסות של מצוה ולמה יש חילוק ביניהם? ותירץ הא"א דמה שכוס שני הוי חלק דהסעודה של שולחן ערוך כי הוא המשך של דין הסדר. אולם אפי' נגיד שיש ענין של מלוה מלכה הלא לא צ"ל

עכשו דוקה ויכול להיות הרבה זמן לאח"ז. וגם הרי יש ראשונים שאומרים שצריכים לברך רק ברכה אחת על כל הד' כוסות. ודברי הא"א הוא ג"כ לענין שאין שייכות דין ברכת הבדלה לסעודה שנאמר שצריכים לפטר אחד את השני.



## הפירוש בטור דאין אחד מהם יכול לומר המקח בטל

שבתי אשר שיחי טיאר  
א' מאנ"ש

כתב הב"י בסי' רח בשם תלמידי הרשב"א "דהיכא דאית ביה איסורא דאוסף בדמים משום אגר נטר לי לא בטלן זביני אלא קיימין בין על לוקח בין על מוכר ומיהו הלוקח ודאי יכול לחזור בו שלא ליתן בהן כשער היוקר שהרי לא לכך ירד שמתחילה כשער הזול פסק עמו וזה פשוט", ומסיים "אבל רבינו [הטור] כתב דאין אחד מהם יכול לומר המקח בטל".

והקשה עליו הדרכי משה "ולא ידעתי מנין לו [לפרש בטור שהלוקח צריך לשלם כשער היוקר] אי משום שכתב שאין אחד מהם יכול לבטל המקח הלא גם תלמידי הרשב"א כתבו שהמקח קיים על שניהם אלא ש"מ שאף ע"פ שהמקח קיים וצריך הלוקח ליקח אין צריך ליקח אלא כשער הזול..."

ועיין בפסקי דינים צ"צ שמקשה "ק' דכשער שפסקו אסור ליקח משום דהוי רבית וא"ת שהמוכר מוחל לו הא מחילה לא מהני בשעת הנתינה...", והניחו בצ"ע.

ולכאורה הי' נראה לישוב\* פשטות כוונת הדרכי משה. והוא דאף שיש להמוכר להכריח את הלוקח לשלם בשביל מה שקנה ממנו, אינו יכול להכריחו לשלם כשער היוקר שהרי לא לכך ירד. ואם היינו מכריחים המוכר לקבל כשער הזול או שמפני הקדמת מעות הלוקח רוצה המוכר (לקיים דברו ו)למכור כשער הזול ולמחול הרבית, הי' זה אסור משום רביתא כנ"ל. אבל עכשיו שהלוקח יכול (רק) למאן שלא ליתן כשער היוקר (שהרי לא לכך ירד) והברירה ביד המוכר להסיק אם כדאי לקבל סחורתו בחזרה או לקבל כשער הזול וכמו שהתנו בתחילה, י"ל דאינו בזה משום רביתא כלל.

וי"ל דבזה פליגי הב"י (והצ"צ) והד"מ:

הב"י (והצ"צ) ס"ל דמכיון שכבר יצא השער ואפשר לו למכור ממכרו עכשיו כשער היוקר, אסור לקבל כשער הזול וכמו שהתנו בתחילה, ואף ברצונו, דהוה

רבית. ומשו"ה מפרש הב"י בדעת הטור שכתב "דאין אחד מהם יכול לומר המקח בטל" שהלוקח צריך לשלם כשער היוקר. דאף שלא לכך ירד ומדיני "חושן משפט" אפשר לו לבטל המקח כיון שלא לכך ירד, מ"מ הואיל וכבר הסכים לקנות הסחורה, הרי שאף שירד לקנות כשער הזול, הרי הנחה זו היתה מפני הקדמת המעותיו. ומכיון שהי' באיסור (בדיני "יורה דעה"\*\*) , הרי אסור לו לקבל ההנחה המוסכמת. ואף שהמוכר מוחל לו, הא מחילה לא מהני בשעת הנתינה. ומכיון שכתב הטור דאין אחד מהם יכול לומר המקח בטל, ש"מ שהלוקח צריך לשלם כשער היוקר אף שלא לכך ירד ויד המוכר על העליונה.

והדרכי משה ס"ל דמכיון שבדיני "חושן משפט"\*\* הלוקח "ודאי יכול לחזור בו שלא ליתן בהן כשער היוקר שהרי לא לכך ירד, שמתחילה כשער הזול פסק עמו", הרי שאף ש"צריך הלוקח ליקח, אין צריך ליקח אלא כשער הזול". ואם המוכר רוצה דוקא כשער היוקר אפשר לו לחזור בהמקח שהרי לא לכך ירד.

אבל מכיון ש"רבינו [הטור] כתב דאין אחד מהם יכול לומר המקח בטל", מיאן הצ"צ לקבל פירוש הדרכי משה בדעת הטור והניחו בצ"ע שהרי אין זה במשמעות דבריו כלל.

\* ראה סה"ש תש"ה ע' 15 (הובא ב"המלך במסיבו" ח"א עמ' שא), ובשיחת מוצש"פ נשא תשל"ט ס"וס לז.

\*\*ועייין ש"ך סו"ס קעז (הובא להלכה בשו"ת צ"צ יו"ד סי' פב סעיף ז).



## מכירת חמץ בב"ד

הני"ל

ראה מ"ש ב"כסף הקדשים" על שו"ע חו"מ רט,ב שבשטר מכירת חמץ צריך לכתוב שנעשה הקנין בב"ד חשוב כיון שאין הנכרי יודע הפרטיות והוא כאומר כל מה שיש בבית זה אני מוכר לך דלא הוה קנין.

ועיי"ש בש"ך סק"ג ולעיל בססי' רג דקנין בבד"ח מהני בכה"ג.

וצ"ע לכאורה, דבפס"ד צ"צ (חו"מ דף לה,ג) מקשה על הש"ך ומסיק דמכירת דבר שאינו מסויים גרע מאסמכתא ולא מהני קנין בבד"ח. וראוי לישב.

## שטר התחייבות בלי קנין סודר בפועל ממש

הנ"ל

בשו"ע אדה"ז הלכות רבית הלכה מו מבואר בהדיא דאף שכתוב בשטר שקנו ממנו בבית דין חשוב, אינו מועיל (אף בדיעבד) אא"כ קנו ממנו בק"ס בפועל ממש.

וראיתי בספר אמרי יעקב סימן יג בסעיף יב בביאורים (ד"ה אפילו) שמקשה על דעת אדה"ז דלא מהני שטר התחייבות אם לא עשה קנין סודר בפועל ממש וע"ש שמסיים דצ"ע לדינא. ובשטר ראייה הסכים לדעת אדמו"ר דלא מהני כלל בלא קנין סודר בפועל ממש.

אבל לכאורה קושיא מעיקרע ליתא שהרי הן הן דברי אדה"ז בעצמו. דלא מדובר שם (בשו"ע אדה"ז הל' רבית) בשטר שכתב או שחתם הבעל דבר בעצמו (דבזה שפיר י"ל דמהני כסיטומתא דסי' ר"א), וגם לא צוה לכתוב בשטר שקנו ממנו בבית דין חשוב (דבזה חזינן שגמר והקנה וכמפורש בדבריו בהלכות עדות הלכה יב שם) אלא בשטר שחתמו בו העדים שנתחייב הלה באיזה קנס וכיצא בו, והמתחייב לא עשה שום דבר בפועל ממש וגם לא צוה, דדוקא בזה כתב אדה"ז ששטר כזה בלא קנין סודר לא שוה כלום.

וא"כ צ"ע לכאורה בהמ"מ וציונים הערה צב שבשו"ע אדה"ז הלכות עדות הלכה יב דמשמע שם שע"פ המבואר בהלכות רבית, הנה אף כשצוה לכתוב בעי קנין סודר ממש (וביותר יוקשה מה שמצוין שם בההערה להאמרי יעקב שמקשה בדעת אדמו"ר!), ובפרט דלא משמע כלל שבהתחלת דבריו מיירי שעשה קנין סודר בפועל שהרי אח"כ בסוף הסעיף ממשיך "וכן אפילו בקנין סתם", דמשמע דעד השתא לא מדובר בעשה קנין בפ"מ (ורק צוה כו').

\* ובאם מכר לו כן קרקע הנ"ל כמה פעמים, ובכל פעם - בין כל הלואה והלואה וכתובת שטר חדש - מכר לו קרקע הנ"ל בחוב הבא מחמת מכר הקדום (כבנדו"ד), הרי קנה הלוקח קרקע הנ"ל בחוב עצמה. דבחוב הבא מחמת מכר עשאו חז"ל כאילו המכר הראשון בעין [אף לדעת הרא"ש] (סמ"ע קצט סק"ד ובסי' רד ס"ק טו) [עי' גם בב"י דבכה"ג מודה הרא"ש דהוה כמו בעין, ועי' בפסקי דינים אדמו"ר הצ"צ (לב,ד) שהביאור בזה (שהוא כבעין) הוא ע"פ המבואר בב"י סי' קצ דבעייל ונפיק אזווי לא קנה עד שיתן המעות (ובסי' קצח, שאפי' משך לא מהני עד שיתן המעות)].

## בסוגיא דנותן טעם לפגם ובטעם כעיקר

הת' מרדכי יאיר שיחי' שחט  
תל' ב'770-היכל מנחם-מכון חיים

א. במס' ע"ז סז: גרסינן בבבוייתא (בנוגע לתערובות של איסור והיתר, והאיסור נותן טעם בהיתר, וליכא ששים לבטל הטעם) "תניא אחד נותן טעם לפגם אחד נותן טעם לשבח אסור דברי רבי מאיר, ר' שמעון אומר נותן טעם לפגם מותר".

ובגמ' איתא "מאי טעמא דר' מאיר, גמר מגיעולי עובדי כוכבים (דרחמנא אסרינהו בכלי מדין דכתיב כל דבר אשר יבא באש וגו' דמשמע הואיל ונשתמש עובד כוכבים בכלי חמין צריך להרתיה כדי שיפלוט גיעול שבלע - רש"י), גיעולי עובדי כוכבים לאו נותן טעם לפגם הוא (בתמיה, דהא פשיטא לן כל תבשיל שלן לילה אחד נפגם טעמו ועובר צורתו - רש"י), ואסר רחמנא ה"נ לא שנא...ור"ש מאי טעמא, דתניא לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך [תתננה ואכלה] כל הראוי לגר קרוי נבילה שאין ראוי לגר אינו קרוי נבילה". וקיי"ל כר' שמעון דנותן טעם לפגם מותר (טושו"ע יו"ד סי' קג).

ולכאור' קשה, דבמס' פסחים כג: איתא האוכל שלא כדרך אכילתו פטור, כגון האכול חלב חי פטור, ויליף לי' מדכתב בתורה הלשון 'אכילה' לגבי איסורי מאכלות ("לא תאכל"), ואינו עובר אלא כשהוא אוכל בדרך אכילה, וע"כ איסורין דלא כתיב בהו הלשון 'אכילה' כגון בשר בחלב (דכתיב בי' "לא תבשל גדי בחלב אמו") וכלאי הכרם חייב אפי' שלא כדרך אכילתו.

וא"כ מאכל שהוא מאוס לגמרי (נותן טעם לפגם) ואינו ראוי לאכילה, לא עדיף מחלב חי וכיו"ב ופשוט דאינו דרך אכילתו ולמה אסור לר' מאיר? ולר"ש למה לי קרא ד"לגר אשר בשעריך" תיפוק ליה דאינו דרך אכילתו?

וליתר ביאור, הדין 'שלא כדרך אכילה' (דפטור) הוצרך לאשמועינן, דאף אם ראוי לגר, והוי בגדר מאכל אדם דאינו פגום מ"מ פטור מכיון דאינו אוכל בדרך אכילה, אבל הדין "דנבילה שאינה ראויה לגר לא מקרי נבילה" למה לי? ודוחק גדול לומר שהחידוש הוא רק לבשר בחלב ולכלאי הכרם שחייב עליהן אף כשאוכל שלא כדרך אכילתן (דקמ"ל שאם הוא פגום לגמרי פטור), ובפרט דהקרא נקט "נבילה" שכבר פטור עליו מטעם דאין דרך אכילה בכך.

ב. והנה כתב הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פי"ד ה"י "כל האכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותם דרך הנאה, חוץ מבשר וחלב וכלאי הכרם לפי שלא נאמר בהם אכילה אלא הוציא אסור אכילתם בלשון אחרת, בלשון בשול

ובלשון הקדש, לאסור אותם ואפילו שלא כדרך הניה". ובהל' י"א "כיצד, הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו, או שאכל חלב חי, או שערב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלם כשהם מרין, או שאכל אכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאכל אדם הרי זה פטור, ואם ערב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב".

וצ"ב בדברי הרמב"ם דמיירי בדיני דרך אכילה, ובתו"ד נקט הדין דפגום ("..שהסריח והבאיש ובטל מאכל אדם"), ובכרתי ופלתי סי' פז סקט"ו יצא לחדש דהרמב"ם אכן ס"ל דהא דנותן טעם לפגם מותר משום דהוי שלא כדרך אכילתו.

ובחוות דעת סי' קג סק"א השיג על הכרו"פ דבודאי תרי סוגיות שונות הן, וכדמוכח מהא דבשר בחלב אסור אפי' שלא כדרך אכילתו כנ"ל מסוגיא דפסחים שם וכמ"ש הרמב"ם, ומוכח בגמ' שם סח. דבבשר בחלב אמרינן נותן טעם לפגם מותר.

ובהגה' אמרי בריך על החו"ד שם אות א' הוסיף דהרמב"ם עצמו כ' דאף בבשר בחלב ובכלאי הכרם פגום מותר, שהרי כתב שם פט"ו ה"ל "ואם היה בשר בחלב או יין נסך וערלה וכלאי הכרם שנפלו לדבש..טועם אותם הגוי..אם אמר יש בו טעם ומטעם רע והרי פגמו הכל מותר וכו'", וע"כ דמ"כ הרמב"ם לעיל בפי"ד דעל בב"ח חייב זהו לתא דדין שלא כדרך האכילה, וע"כ ליתא למש"כ הכרו"פ הנ"ל, והדרה קושיית הנ"ל לדוכתא.

ג. וכתב החוות דעת לחלק בין הסוגיות הנ"ל ותוכן דבריו הוא, דכשהוא אוכל שלא כדרך אכילה לא פקע האיסור מהמאכל, כגון חלב (בצירי) חי שלא פקע ממנו שם חלב או אם עירב דבר מר בבשר נבילה שעדיין בשר נבילה מיקרי, ואם אח"כ אוכל ממנה בדרך אכילה (שמבשל הבשר חי או שמסיר הדבר מר) חייב. והחידוש דדין נותן טעם לפגם הוא, שפקע האיסור ממנו ובלשון הגמ' דנבילה שאינו ראוי לגר אינה קרויה נבילה, וכ' החו"ד ד"אפילו חזר ותיקנו בדברים המתבלים שרי דכבר פרח האיסור מיניה ונעשה כעפרא ואינו חוזר לאיסורו".

ומבאר שזהו החידוש דדין נטל"פ מותר וז"ל "דע"כ קרא איצטריך להיכא שתיקן להאיסור, דאי בכשאוכלו בעודה מוסרחת לא צריך קרא דנבילה שאינה ראוי לגר, דבלא"ה מותר מטעם שהוא שלא כדרך אכילתו כמ"ש הרמב"ם פי"ד מהמ"א, רק דנבילה שאינה ראוי לגר איצטריך שפרח שם האיסור לגמרי דאף שתיקנו עד שראוי לאכילה מותר וכמ"ש, ומשו"ה מותר אפי' בב"ח וכלאי הכרם וע"ז וכו'". (ועי' בשו"ת חלקת יואב חיו"ד סי' שחולק על החוות דעת, ובס'

'שיעורי הרב' (מהגריד"ס) עמ' מביא ראי' לשי' החו"ד מגמרא במס' תמורה, עיין שם ובהערה 116).

ד. אמנם לכאור' קשה על חידושו של החו"ד, דבמס' ע"ז שם איתא "אמר ריש לקיש נותן טעם לפגם שאמרו, לא שיאמרו קדרה זו חסרת מלח או יתרת מלח, חסרת תבלין או יתרת תבלין, אלא השתא מיהא פגמה", ופירש רש"י "נותן טעם לפגם שאמרו אין תולין הפגם בדבר אחר לומר חסרה היא מלח או יתרה ואילו היתה כתיקונה לא הי' איסור זה פוגמה, שהמלח הי' מפיג פגימת טעם האיסור ומתקנו אלא כיון דטעם האיסור פוגמה עכשיו כמות שהיא הוי פגם ושרי" עכ"ל. ומבואר דדין דנותן טעם לפגם אינו כשהוא פגום מצד עצמו דוקא, אלא אף אם הוא פגום משום שחסר תבלין או מלח ואפשר לתקנו ע"י הוספת תבלין, מ"מ כיון שעכשיו הוא פגום הוא מותר, והכי קי"ל (י"ד שם שו"ע ס"ג).

והיוצא מזה, דאם חזר ותיקן האיסור שלא יהא פגום עוד האיסור חוזר וניעור, ודלא כמ"ש חו"ד. ואף שיש מקום לומר דבאמת האיסור אינו חוזר, והוא מותר לעולם אף אם אח"כ הוסיף התבלין או מלח, והחידוש דריש לקיש הוא, דדין דנטל"פ מותר הוא, אף כשאינו פגום מצד עצמו אלא מצד דבר אחר הוא פגום (דהיינו מהחסרון מלח), אבל מהפוסקים משמע דכשתיקנו המאכל חוזר לאיסורו, וכן מבואר להדיא בש"ך שם סק"ז ובהגהות הגרעק"א על שו"ע שם סק"ב (וכדמשמע מלשון ר"ל ד"השתא מיהא פגמה").

ה. ויש לבאר זה ובהקדם, דהנה בטור י"ד שם כ' דאיסור שאינו פגום לגמרי אלא פגום קצת ונתערב בהיתר, וההיתר הוא הרוב, האיסור בטל ברוב ואי"צ ששים לבטל טעמו, וכתב הב"י דמקור הדברים מרש"י לע"ז שם סז. ד"ה כל שאינה חסירה, שכ' דאפי' פגום קצת מותר והראשונים הוכיחו כן מדין דקדירה הבלועה מאיסור ואינה בת יומא מותר מה"ת להשתמש בו לבישול וכיוצא, והרי קדירה שאינה בת יומא אינה פגום לגמרי אלא פגום קצת הוי עיי"ש.

ובביאור הדברים, דלכאור' מנלן הא דדבר שהוא פגום קצת מותר, והלא ראו' היא לאכילת גר והוי מאכל אדם, מצינו בראשונים שתי שיטות.

שי' הרשב"א בתורת הבית (בית רביעי שער ראשון, יט.), דמאכל שהוא פגום קצת בודאי הוא אסור מדאורייתא, ורק כשנתערב בתבשיל ויש יותר היתר מאיסור אז האיסור בטל ברוב, ולא בעינן ששים היתר נגד האיסור לבטל טעמו, משום דהא דבעינן ששים לבטל טעם האיסור (דטעם כעיקר) הוא רק בטעם משובח, דטעם זה אסרה תורה, אבל טעם פגום אף כשהוא פגום קצת אינו בגדר טעם.

ומפשטות לשון הרשב"א נראה, דהא דפליטת איסור מדבר שהוא פגום קצת הוא מותר, אינו ילפותא מהקרא ד"לגר אשר בשעריך וכו'" אלא סברא הוא, דלא אמרינן טעם כעיקר אם הטעם פגום קצת (אבל ראה בערוך השולחן יו"ד שם ס"ג שמבאר הרשב"א באו"א והוא ילפותא מהקרא, וצ"ע ואכ"מ).

והר"ן (חולין לב: בדפי הרי"ף) הביא דברי הרשב"א והק' דהיכי גמרינן מ'נבילה', וכתב דילפינן מ'נבילה הראויה לגר' דדוקא כשיש הנאה מהאיסור הוא אסור, ולכן כשאינן שום ממשות איסור אלא טעמו בלבד, אין הנאה ממנו א"כ הוא נותן טעם לשבח, אבל כשנותן טעם לפגם אף שהוא פגום קצת מותר.

והנפק"מ הוא כשטעם איסור (שהוא פגום קצת) מגדל מידת ההיתר, דלפי שי' הרשב"א שאין טעם פגום בגדר טעם, הוי מותר אע"פ שהטעם האיסור מגדל מידת ההיתר דטעם זה לא אסרה תורה. אבל לפי שי' הר"ן דמשום שאין הנאה מטעם אלא אם כן משביח התבשיל אבל כשהוא פגום אין לו הנאה ממנו, א"כ כשהוא מגדל מידת ההיתר יש לו הנאה מהאיסור שיש לו תבשיל גדול יותר, וע"כ הוי אסור, וכמ"ש הר"ן שם לשיטתו'.

ו. והנה הדין דפגום מותר אף אם סיבת הפגם הוא משום שחסר מלח (מימרא דר"ל) הנ"ל, לכאו' י"ל דמיירי שיש רק טעם מאיסור הנותן טעם לפגם, ופוגם (רק) קצת, וע"ז קאמר ריש לקיש דהדין הוא כן אע"פ שפוגם רק משום שחסר תבלין, (וכ"ה ובפשטות, דבתערובות איסור והיתר לכאו' אינו פוגמו לגמרי אלא קצת, ויל"ע בזה).

ולפי"ז יש ליישב שי' החוות דעת דמאכל איסור שפגום לגמרי נפקע ממנו האיסור לגמרי ואינו חוזר לאסור, דשאני טעם פגום שאין ההיתר פגום לגמרי בשביל הטעם שיש בו, וממילא לא נפקע האיסור מהטעם, אלא דטעם זה לא אסרה תורה כיון שאינו משובח.

ולכן, כשהוא מוסיף המלח ותיקנו ואז האיסור יהי' נותן טעם לשבח פשוט שחוזר לאיסורו, לא מיבעי לשי' הרשב"א דס"ל דהטעם מותר משום דטעם כזה לא אסרה התורה, והיינו דמלכתחילה אינו אסור ולא שפקע האיסור ממנו, אבל כשתיקנו והוי טעם משובח, הדרא דינא דטעם כעיקר ואסור.

ואפי' לשי' הר"ן דמותר משום דאין הנאה מטעם כזה שפוגם התבשיל, דאין הפירוש שאינה ראוי' לגר, דבודאי ראוי' הוא והוי מאכל אדם, אלא דילפינן מנבילה שאינה ראויה לגר דדוקא כשיש לו הנאה ממנו הוא אסור, אבל מעולם לא פקע ממנו מלהיות אסור בעצם אלא דבפועל הוא מותר, וכשהוסיף המלח ותיקנו יש לו



הנאה ממנו, וממילא הוא אסור. (ולהעיר מהא דקיי"ל דאיסור שנתבטל בששים והוסיף יותר איסור עד שלא הי' ששים נגד האיסור שניתוסף ביחד עם האיסור שהי' כבר שם, דחוזר וניעור).

והנה גוף החילוק בין איסור שפגום לגמרי ובין טעם איסור הפוגם קצת שחוזר לאיסורו, כתב כן בעצמו החו"ד וז"ל "ואף דבנטל"פ אסור בפוגם ולבסוף השביח, היינו משום דאינו רק פגם כל שהוא ולא יצא האיסור מאיסורו רק שאין אוסר התערובות כיון דלא ניחא ליה בטעם זה כנ"ל, ומשום הכי כשנשבח אח"כ אוסר אבל כשגוף האיסור נפגם לגמרי עד שיצא מאיסורו אינו חוזר לאיסורו וכו'", אלא שכ"כ לגבי הדין דפוגם ולבסוף השביח, וה"ה למימרא דר"ל. (ויש להעיר מתוד"ה ואידך, ע"ז שם ואכ"מ).

ז. אמנם עדיין צריך עיון בסתירת דברי הרמב"ם בה' מאכלות אסורות, דבפרק י"ד הי"א כ' דבב"ח שאינו ראוי למאכל אדם, ואכלו חייב, ובפט"ו ה"ל כ' דבב"ח שנפל לדבש ונותן טעם לפגם מותר.

ובחו"ד שם כ' לדייק דהרמב"ם (כפי"ד) שכ' אם עירב דבר מר בתוך קדירה של בב"ח, דדוקא בכה"ג הוא חייב, אבל אם הבאיש ונסרח ממאכל אדם, וכמ"ש לפני"ז בדואי הוא פטור. ובס' שיעורו הרב שם כ' (בשם הגר"ח) דצ"ע, דמאי שנא אם נסרח או עירב דבר מר, הלא בשתייהם אינו ראוי לאכילת אדם ולא נראה לחלק בין נסרח מאליו באופן טבעי או שבא הפגם מחוץ ע"י נתינת הדבר בהמאכל (וראה בצפנ"ע הל' יסודי התורה פ"ה ה"ח ובספר 'העמק עיון' שם עמ' סח הערה ה').

ולכאור' לשון הרמב"ם מוכח כמ"ש החו"ד, שהרי כתב לפני זה " שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו או שאכל חלב חי או שערב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלם כשהם מרינן או שאכל אכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאכל אדם הרי זה פטור, (ואם ערב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב)", והנה מלבד דמהלשון "ובטל מאכל אדם" משמע דמוסב על הבבא ש"הסריח והבאיש" דוקא, דאז הוא בטל מאכל אדם, הנה עכצ"ל כן דא"א לומר דקאי על כל הדוגמאות, שהרי בתחלה כ' "שהמחה את החלב ואכלו כשהוא חם" וכן הדוגמא ד"חלב חי", ובהנך תרי אינו בטל מאכילת אדם, וממילא צ"ל דקאי על הדוגמא ד"הסריח והבאיש" דוקא וק"ל.

ח. ובחי' הגר"ח על הרמב"ם שם פט"ו ה"א כ' דהרמב"ם ס"ל דטעמא נבילה שאינה ראוי לגר משום דאינו דרך אכילתו, וכמ"ש הכו"פ הנ"ל, ודבריו בפט"ו נאמרו לגבי טעם דוקא, וז"ל "נראה, דגם בבב"ח וככלה"כ נהי דבעצם איסורן ליכא

בהו דין דראוי לגר ומשום דלא כתיב בהו אכילה, מ"מ הך דינא דטעם כעיקר, כיון שהוא דין מחודש וחלות דין של אזהרת אכילה, וכתיב ב'י אכילה בקרא ד'וכל משרת ענבים לא יאכל', ממילא דאינו נוהג רק בראוי אכילה, ובאינו ראוי לגר דנאמר גזיה"כ דפקע איסור אכילה [בשאר איסורין - הכותב] ממילא דלא שייך ב'י שוב הך דינא טעם כעיקר...דאיסורא דטעם כעיקר הוא אזהרת אכילה ותלי תלי בדין אוכל" עכ"ד.

ולכאו' דבריו הוא חידוש גדול, ומה המקור דטעם כעיקר הוא רק אזהרה לאכילה, ולא הביא רא' לדבריו אלא הפסוק 'וכל משרת ענבים לא יאכל' (דמהתם ילפינן טעם כעיקר, פסחים מד:), אבל מהיכי תיתי לדרוש טעמא דקרא, וצ"ע.

ואח"כ כ' הגר"ח יותר מזה, "דמלבד דאזהרת טעם כעיקר היא אזהרת אכילה, עוד גם עצם חלות הדין ושם של 'טעם כעיקר' תלוי דוקא בראוי לאכילה, ובלא"ה אין זה טעם כעיקר כלל", והוכיח כן מדברי הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ד ה"ח, שחילק בין תערובות חמץ וחמץ בעין, דבתערובות חמץ כ' שאם "אינו ראוי לאכילה הרי זה מותר לקיימו בפסח", משא"כ לבי חמץ בעין כ' "הפת עצמה שעפשה ושנפסלה מלאכול הכלב...אי"צ לבער" ע"ש (וע"ע בחי' הגר"ח על הש"ס סי' תט, עמ' רמג).

ונראה דדברי הגר"ח דטעם פגום לא חל עליו בגדר טעם כעיקר, אינו מוסכם לכל הדיעות. דעי' בתוס' ע"ז סו. ד"ה מכלל וז"ל "יש שהיו מפרשים דכל איסור דהוי במשהו לא אמרינן ב'י נותן טעם לפגם, דהא אין לך טעם בטל יותר ממהו באלף" והתוס' חולקין עליהם, וכן ברא"ש שם (פ"ה ס"ו) הק' וז"ל "לא נהירא דניהו דהחמירה בהן התורה לאסרה במשהו, מ"מ יש שם איסור עליהן, אבל כשהוא פגם פקע איסורא כדילפינן מנבילה לקמן" ע"כ (ויש להעיר דלכאו' מש"כ הרא"ש דבנטל"פ "פקע איסורא" הוא רא' לדברי החו"ד הנ"ל).

והגאון ר' ברוך תאומים פרנקל בברוך טעם שער התערובות דין ב' פ"ב תירץ קושיית הרא"ש, ותו"ד הוא דאין כוונת הי"מ דבאיסורין האוסרין במשהו אסור אף כשהוא פגום, דהא פקע איסורן וכמ"ש הרא"ש, אלא כוונתם היכא שנתערב איסורין שהן במשהו בתערובות ונותן טעם לפגם, דעדיין ראוי לאכילה, והא דמותר הוא משום דרק טעם שהוא לשבח אסרה התורה (ולכאו' המהלך של הברוך טעם הוא לפי שי' הרשב"א הנ"ל), וזהו בשאר איסורין אבל איסורין האוסרין במשהו ע"כ דלא קפדי התורה שיהי' נותן טעם לשבח דהא אינו נרגש הטעם כלל וא"כ אי"צ שיהי' טעם לשבח, אלא אף אם הוא טעם לפגם אסור.

והנה אי נימא דטעם שהוא פגום מלכתחילה לא נכנס בגדר טעם כעיקר, א"כ אין חילוק בין איסורין האוסרין במשהו ושאר איסורין דמחד קרא ילפינן דטעכ"ע, ובכל האיסורין אמרינן דאם הטעם לפגם אינו בגדר טעכ"ע. ועכצ"ל דהיי"מ סוברין דאף כשהוא לפגם הוא בגדר טעכ"ע אלא דהתורה לא אסרה אלא כשנותן טעם לשבת, וכשהוא פגום הוא מותר משא"כ באיסורין האוסרין במשהו אפי' באלף.

וצ"ל דמש"כ הגר"ח אינו אליבא דכו"ע, והוא כ"כ לשי' הרמב"ם, וס"ל להרמב"ם כשי' שאר ראשונים. וראה בפרמ"ג יו"ד שם משבצ"ז סק"א.

ט. וכן הבין בס' מרחשת סי' א' אות ח', דלדעת הרמב"ם הא דפטור על נבילה שאינה ראוי' לאכילת אדם הוא רק משום דהוי שלא כדרך אכילתן "כמבואר בדבריו פי"ד מה' מ"א שכולל כ"ז בדין שלא כדרך הנאתן". (אבל יש להעיר שכ' ד"מה שאינה ראוי' לאכילת אדם ג"כ קרוי' נבילה כל עוד שלא נפסלה מאכילת כלב", ומשמע דלומד בדעת הרמב"ם דאיכא דינא דנטל"פ ושיעורו הוא כשנפסל מאכילת כלב, וזה עולה עם ביאורו של הכרתי פלתי הנ"ל, דטעמו של הרמב"ם משום דקשה לי' קושיית התוס' בבכורות כג: ד"ה ואידך, דאיתא התם דס"ל לר' יוחנן דטומאת נבלה מטמא עד שתפסל מאכילת כלב, אע"פ שאינו ראוי לאכילת גר, והק' התוס' דהא ס"ל לר"י דנבילה לגר אינה קרוי' נבילה, ולא סבירא לי' להרמב"ם לחלק בין איסור וטומאה וכת' התוס', אלא דההלכה כר"י בבכורות ע"ש).

והיוצא מדברי האחרונים הנ"ל דהרמב"ם ס"ל דטעמא ד'אינו ראוי' לגר אינה קרוי' נבילה' הוא משום הדין ד'אוכל שלא כדרך אכילתו' המבואר בפסחים, אבל עדיין צ"ע לפי"ז בדעת ר' מאיר דס"ל דנותן טעם לפגם אסור מן התורה, ודוחק גדול לומר דלא ס"ל לר"מ הדין דהאוכל שלא כדרך אכילתו והנאתו פטור, וכסתימת הגמרא.

ואוי"ל דס"ל לר' מאיר דפטור אבל אסור, והוא מה"ת וכדיליף מגיעולי עכו"ם, ועד"ז כתב בהגהות מצפה איתן על ע"ז שם (והוא כתב כן אף לפי דעת ר' שמעון, ומבאר החידוש בכרייתא "תניא אחד נותן טעם לשבת אחד נותן טעם לפגם אסור דברי רבי מאיר, ר' שמעון אומר נותן טעם לפגם מותר" דמייירי כשאוכל שלא כדרך אכילה, ומ"מ אם הוא נותן טעם לשבת לכו"ע אסור מה"ת, אלא דפטור ממלקות כדאי' בפסחים).

וע"ע בביאור שי' הרמב"ם בשו"ת חתם סופר חיו"ד סי' צח.

