

## דבר המערכת

### האם יש זמן בשביל לכתוב?

בעת הגיע יעקב אבינו למצרים, העמידו יוסף לפני פרעה, בפגישתם אנו מוצאים שנזכר בתורה רק שני דברים שנעשו שם. האחד הוא ברכת יעקב לפרעה בכניסתו וביציאתו, השניה היא שאלת פרעה ליעקב אבינו כמה ימי שני חיך, וענייתו של יעקב מעט ורעים היו ולא השיגו ימי שני חיי אבותי.

הענין טעון ביאור בכמה ענינים, הא' מה חשיבות רבה מצאה התורה בענין זה של שאלת יעקב ותשובתו לו, שהיה צריך להזכירה בתורה.

עוד יש להבין בלשונו של יעקב אבינו שאמר בתוה"ד לפרעה 'ולא השיגו את ימי שני חיי אבותי', האם חיים של האדם באים להשיג אחרי חיי אבי.

גם יש להבין בעיקר הדבר שהאריך יעקב אבינו בארועי חיי לפני פרעה, וכמו שמבואר בתרגום יונתן ביאור לדבריו "דמן טליותי ערקית מן קדם עשו אחי ואיתותבית בארעא דלא דידי וכדון בעידן סיבתי נחתית לאיתותבא הכא", ולמה הוצרך לענות לשאלתו באופן זה ולא הסתפק לומר לו רק 'ימי שנותי מאה ושלושים' כתשובה למה ששאלו פרעה.

==

יתכן לומר שעיקר שאלתו של פרעה ליעקב לא הייתה רק על שנות חיינו במונח הפשוט שלהם אלא עיקר שאלתו הייתה מה תועלת לך מחיך הארוכים הללו כאשר כל החיים מבקש האדם את סיפוקו ואינו מוצא ואין לו את הזמן כלל לעצור ולהתבונן אודות תכלית חיי, אמנם יעקב ענה לו, לא כן, אמנם מעט ורעים היו ימי חיי, אך עדיין אני כל הזמן מבקש ומחפש על תכליתם להשיג את מה שהשיגו אבותי בימי מגוריהם.

גם אבותי לא איוו את חיייהם לתועלת והשגת התכלית הגשמית אלא ימיהם היו רק מגורים בחינת גר ותושב, ולא בקשו את טובת העולם הזה לשכון במשכן קבע בזה העולם, אלא היו להם 'חיים' כמו שפירשו הרבה מהמפרשים שהפירוש של חיים היינו חיים המלאים בטובה והם אלו אשר ביקש יעקב להשיג אף הוא את השגותיהם של אבותיו, ע"ד מה שאמרו חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי (תד"א פכ"ה).

החיים בכל זמניהם הם תמיד מאתגרים, כמעט אין זמן פנוי להאדם, לעצור, להתבונן, לחשב מסלול מחדש, האיך יוכל להשיג את השגותיהם של אבותיו בדרך העולה בית קל, אך דבר זה יש ללמוד מיעקב אבינו, שאכן גם הוא היה כל היום ברצון להשיג אך לא את עניני העולם אלא את עניני עולה"ב את מעשי אבותיו.

כשהאדם ימצא לעצמו את הזמן בו הוא יוכל לעצור ולהתבונן לאן דרכו מובילה אותו, במה הוא משקיע, וממה תהא לו יותר תועלת נצחית יזכה לנצל את זמנו ביתר שאת וביתר עוז.

המשך בעמ' 2

עשרה בטבת שחל בערב שבת - הרב ישראל אייזיק דולינגר.

חיוב צום העשירי בזה"ז - הרב משה קפלן.

עוסק במצוה בשעת כיבוד אב - הרב מרדכי הול.

כבוד אבי אביו - הרב חיים עוזר מינצר.

עוסק במצוה - הרב יעקב ישראל פרבר.

שער היוצא חוץ לצמתן לענין כיסוי הראש ואמירת קר"ש כנגדו - הרב צבי כהן.

גדרי מילה ביום השמיני לכנגד מילה שאינה לשמונה - הרב הרב שניאור קליימן.

בענין אם יש צידה בהריגת בהמה - הרב צבי אליעזר רוזנברג.

אוי לנו מיום הדין הגדול - הרב ראובן יוסף שרלין.

תשלום בהוראת קבע לבניין בית המקדש - הרב אהרן פוטולסקי.

עובדות והנהגות ממרן רה"י הגר"ג אדלשטיין זצוק"ל (ב).

ויגבה ליבו - אמותה הפעם.

לדורות - אחד במעשה ואחד בלב.

הרב ישראל אייזיק דולינגר כולל אהבת שלום

### עשרה בטבת שחל בערב שבת

א. בעירובין (מא) הגמ' שקו"ט האם צום שחל בער"ש משלימים אותו, ויעו"ש בגמ' דהמסקנא היא שמשלימין.

ויעו"ב ב"ס רמ"ט שהביא מחלוקת ראשונים האם הכוונה היא שרשאי להשלים א"ד חייב להשלים, והביא מהמג"מ שמשקיעה"ח אסור לו כבר להתענות, עיי"ש, [ועיי' בתוס' ע"ז (לד. ד"ה מתענין) שכתבו דא"צ לדקדק להמתין עד צאה"כ, משמע מדבריהם שהכוונה משלימין הוא חובה אלא דמ"מ א"צ לדקדק להמתין עד צאה"כ].

ולמעשה הכרעת הרמ"א (בס"ס רמט) דדוקא בתענית ציבור צריך להשלים אבל בתענית יחיד לא ישלים, ומ"מ טוב שכשמקבל ע"ע תענית יחיד שיפרש שאינו משלים, עיי"ש.

והנה לגבי תענית חלום מוסכם בפוסקים שצריך להשלים, והטעם משום שאפי' בשבת מתענים תענית חלום וממילא אין חשש להיכנס לשבת כשהוא מעונה בתענית חלום.

ב. ולכא' יש להוכיח הכי מהסוגיא בעירובין (מא) דהגמ' שם שקו"ט אי משלימים ורוצה להוכיח מהא דם הצום חל בערב יום קרבן עצים משלימין אע"ג שאסור להתענות בו סתם צום כדן עריו"ט כיון שזה כתוב במגילת תענית, ודוחה הגמ' דשאני התם דכיון שאם היה חל ביום הקרבן עצים היו מתענין לשעות ה"ה נמי דמשלימין ואין חשש בזה שמתענה מעט ביו"ט.

וא"כ י"ל דהכ"נ זה הסברא לגבי תענית חלום דכיון שמתענין תענית חלום בשבת ממילא ה"ה נמי דאם התענה בער"ש משלים.

ג. והנה בב"י בס"ס תק"נ מביא את דברי האבודרהם שכתב שאע"ג שכל שאר הד' צומות הצומות שחלים בשבת נדחים, מ"מ לגבי עשרה בטבת הדין שונה ואילו הוא היה חל בשבת לא היו יכולים לדחותו ליום אחר מפני שנאמר בו בעצם היום הזה.

ולפי"ז י"ל דעשרה בטבת שחל בער"ש יהיה יותר חמור משאר צומות, דכיון שנתבאר בגמ' הנ"ל דצום שבכחו לדחות את היו"ט אף כשהוא חל בעריו"ט משלימין, ומשו"ה משלימין נמי תענית חלום בער"ש, הכ"נ עשרה בטבת שחל בער"ש חמיר טפי ואפי' את"ל שבשאר צומות לא היו משלימין עשרה בטבת משלימין, וא"כ צ"ב בדעת הב"י שאע"ג שהביא את האבודרהם הביא גם את מחלוקת הראשונים אם משלימים בעשרה בטבת

ובבית יוסף כתב שדברי הטור הם דברי הרמב"ן בתורת האדם, ושם פירש שיש שלום היינו שבית המקדש קיים. וברש"י כתב שיש שלום היינו שיד ישראל תקיפה.

אמנם מדברי הראשונים והפוסקים מבואר דלא ס"ל כהרמב"ן והטור שבוה"ז הוא מדברי קבלה, אלא החיוב להתענות בד' צימות הוא משום שחשיב שרצו ונהגו כן ואסור לפרוץ גדר ולשנות מהמנהג.

ונראה שיש כמה נפק"מ אם דין הצומות ממנהג שרצו רוב ישראל או מדברי קבלה ותקנת נביאים, ובעז"ה נבאר ג' ענינים בזה.

א. בגמ' בתענית י"א אמר שמואל אין תענית ציבור בבבל וברש"י שם מבאר לענין איסורי חומרי תענית שהיו אוסרין בנעילת הסנדל ולא היו אוכלים מחשיכה, וברש"י ובתוספות פירשו שהטעם שאין בבבל תענית ציבור היינו משום שאינה צריכה גשמים ומיירי בתעניות מפני הגשמים, (אך קשה שהרי יש תעניות שאינם משום גשמים אלא שאר צרות), אמנם ברמב"ן כתב לבאר דכוונת שמואל לומר שאין תענית ציבור בבבל משום שאין דיינים בבבל ואין כח לבי"ד של בבל לגזור תעניות, והיינו משום דאין סמוכין בבבל (וילפינן לה מדכתיב שופטים ושטרים תתן לך בכל שעריך וכו' והיינו בא"י) ומשום כן אין כח בידם לגזור תענית ואף במקומות בחו"ל שצריך גשמים אין כח לבי"ד לגזור חומרי תענית דאין להם כח בי"ד.

ומבואר מדברי הרמב"ן דכשבי"ד היו גוזרים היה לתענית כל חומרי התענית ליאסר ברחיצה ובנעילת הסנדל, אך בבבל אין כח זה לבי"ד, וכן בזמן הזה דליכא סמוכים אין כח בידם אף בא"י, אמנם בזמן דאיכא שמד כמו בזמן הרמב"ן והטור הוה התענית מדברי קבלה ונהוג כל חומרי התעניות וכיום הכיפורים, וכן מבואר בדברי הב"ח (תק"נ) שכתב שלדברי הרמב"ן אסור ברחיצה ובשאר חומרי בכל הד' צומות.

ובב"ח מקשה על דבריו דאם כן דלהטור נוהג בכל החומרי אמאי כתב (בסעיף ב') שבכולם מותר ברחיצה וכל החומרי, ומיישב שמה שכתב הטור שמותרים ברחיצה אינו מוסב על מש"כ בצידו דעכשיו יש שמד אלא אלא חוזר לענין ראשון לדברי הש"ס רצו מתענין ולזה כתב שכולם מותרים ברחיצה, עכ"ה, וצ"ע שקצת הוה דוחק בלשונו.

ב. ולכאוי יש נפק"מ אם חולה ומעוברות ומניקות חייבים בד' תעניות, דהנה בשו"ע (תקנ"א) פסק הכל חייבין בד' התעניות ואסור לפרוץ גדר. וברמ"א כתב הגה מיהו עוברות ומניקות שמצטערות הרבה, אין להתענות ואפילו אינן מצטערות אינן מחוייבות להתענות אלא שנהגו להחמיר ודוקא בג' צומות, אבל בט' באב מחוייבות להשלים, עכ"ל, ולכאוי לדברי הרמב"ן וכפירוש הב"ח הנ"ל דבזמן דאיכא שמד אין חילוק בין ט' באב לג' צומות א"כ אף חולה ומעוברות ומניקות חייבים, וכן משמע מסיום לשון הרמב"ן שכתב הלכך 'הכל' חייבין להתענות, וממה שכתב הכל יש קצת משמעות שבא לרבות חולה ומעוברות כט"ב.

ונראה שאף לגבי ט' באב איכא נפק"מ דלסברת רוב הראשונים מה שמעוברות ומניקות צריכים לצום בו היינו משום מנהג שהחמירו על עצמם בצום זה אך מעיקר הדין אינו אלא כשאר צומות שהיו רצו מתענין, ושמעתי ממורי הוראה שלכן עדיין מקילים בו הרבה יותר מיוכ"פ, אך לדברי הרמב"ן הוה מדינא מדברי קבלה, ואין כ"כ להקל.

ויש לבאר שמה שכתב הרמ"א גבי ג' צומות שעוברות ומניקות נהגו להחמיר היינו משום שנהגו דהוה כשעת שמד וכדברי הרמב"ן אלא שרק נהגו כן אף שלא הוה ממש שמד, וכן מה שהביא במג"א ועוד פוסקים להחמיר ברחיצה ועוד הוה גם כן מהאי טעמא.

כן הוא ג"כ במה שלומד האדם, אם האדם לא עוצר את עצמו לעשות את החשבון מה הוא הספיק וכיצד הדברים שלמד עולים בקנה אחד זה עם זה, יתכן שילמד עשרות שנים וכלל לא ישיג את מה שלומד כי תמיד יהיה ברדיפה אחר יום מחר. אם יתבונן קמעה וישים את לבו לסכם את הלימוד, ופעמים הרבה יוכל להעלות דברים נפלאים על הכתב לתועלתם של הרבה מהלומדים, עי"כ יזכה לסיעתא דשמיא בלימודו ויעלה במעלות התורה והיראה כשאיפתו הנצחית.

ניתן להוסיף נקודה נוספת וחשובה. הרבה פעמים מחליט האדם בדעתו על דבר אשר בודאי זהו הדבר הטוב ביותר לעשותו, (וכדוגמא מעניינינו במי שהחליט בדעתו שצריך לכתוב ולסכם את לימודו) אך מרוץ הזמן לא נותן לאדם את הפנאי להתיישב על הדבר ולעשותו כרצונו, כי מיד בסיימו את הענין הקודם בו הוא עוסק הוא ממשיך לענין נוסף, כן הוא בעניני לימודו, וכן הוא בשאר ענינים כגון טרדות הזמן שעל ידם אינו מוצא סיפק בידו ללמוד די זמן כראוי לו לפי יכולתו באמת, אך האמת היא שאם לא יעצור האדם ויחליט על הזמן אשר בו עושה הוא את הדבר אותו חפץ לעשות לעולם לא ימצא את הזמן לעשותו וכעין המצוי בהכנות של יום שישי לקראת השבת שתמיד נגמרות באותה השעה ברב או במעט, והאמת היא שאם חפץ האדם הרי שיכול הוא להספיק בזמנים אלו עוד הרבה דברים נוספים אלא שזקוק הוא להחליט כי עושה אותם ואז ימצא להם את הזמן הראוי (אם יהיה טלפון חשוב באמצע הרי שמדי יש לו את כל הזמן לצורכו ודוק). וזהו סגולת הזמן לעצור ולחשב את הדברים אשר הם בודאי מחוייבים ונצרכים ועי"ז למצא להם את הזמן הראוי גם כאשר מבוקר עד ערב עסוקים בכל שאר העניינים.

שחל בער"ש, ושמא כיון שמקבלים שבת חשיב השלמה, אמנם צ"ב דא"כ אף לגבי תענית חלום נימא הכי דכיון שקיבל שבת חשיב השלמה, ויל"ע.

## הרב משה קפלן כולל עטרת שלמה

### חיוב צום העשירי בזה"ז

בגמ' ר"ה י"ח. אמר רב חנא בר ביזנא אמר רב שמעון חסידא מאי דכתיב (זכריה ח) כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה. קרי להו צום, וקרי להו ששון ושמחה. אמר רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, יש שמד - צום, אין שמד ואין שלום, רצו מתענין, רצו אין מתענין,

ובטור או"ח תק"נ הביא לדברי הגמ' הנ"ל וכתב בזה וז"ל והאינדא דליכא שלום וליכא שמד רצו מתענין רצו אין מתענין, ופירוש דליכא שלום שהבית חרב וליכא שמד במקום ידוע בישראל, רצו רוב ישראל והסכימו עליהם שלא להתענות אין מתענין רצו רוב צבור מתענין, והאינדא רצו ונהגו להתענות לפיכך אסור לפרוץ גדר, וכ"ש בדורות הללו שבעונותינו יש שמד ואין שלום הלכך הכל חייבין להתענות מדברי קבלה ומתקנת נביאים, ומיהו כולם מותרים ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה ואין צריך להפסיק בהן מבע"י חוץ מתשעה באב ואם חלו בשבת נדחין עד אחר שבת. עכ"ל.

ויש לדייק בלשון הטור שכתב לפרש דברי הגמ' 'שמד' היינו במקום ידוע בישראל, ומשמע דבשיש שמד במקום ידוע בישראל כל ישראל חייבים להתענות ולא רק במקום ההוא שיש שמד, ולכן מסיים שבעונותינו יש שמד ואין שלום הילכך הכל חייבין להתענות מדברי קבלה ומתקנת נביאים.

<sup>1</sup> שו"ר שבגליון אהלי זרעים הביאו מכתבי הגר"פ שריבר זצ"ל שנתעורר בזה, עיי"ש.

ובחתי"ס עה"פ כ' להקשות דאמרינן שיעקב קרא ק"ש בשעה שפגש יוסף והק' אמאי יוסף לא קרא וכו' וכ"ת משום דהיה עוסק במצוה ופטור מן המצוה א"כ יעקב אמאי קרא הא עוסק במצוה דכבוד מלכות יעו"ש מה שתי' ומבואר שהבין שאיכא עוס' במצוה גם בכיבוד אב.

ויל"ע לפי"ז אי באמו דאמרינן דכבוד אביו קודם לאמו משום אתה והיא חייבים בכבודו בגונא שאמו צותה עליו משהו ועוסק במצוה זו יפטר מכיבוד אב.

מיהו יתכן דכיבוד אב שאני דכל המצוה היא לא התוכן דהדבר אלא עיקרה הוא לקיים ציווי אביו וזהו הכבוד ואי לא מקיים ציוויו ביטל המצוה בקו"ע ומי יימר שפטור בזה מן המצוה וכ"מ מדברי הגרע"א בסוכה שכל מה שפטור הוא בשוא"ת ולא בקו"ע.

ויש עוד לחלק דהיכא דכל המצוה היא הכיבוד דהמצוה אינה מוגדרת במה שאומר אביו אלא במה שמכבד אביו או אמו ממילא כל הגדרתה כיבוד ובה נימא דכיבוד אביו קודם דגם האם היא מחוייבת בכיבוד אביו.

### הרב חיים עוזר מינצ'ר ישיבת מיר

#### כבוד אבי אביו

בפרשתינו "ויזבח זבחים לאלוקי אביו יצחק" ופרש"י דגדול כבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו. והרמב"ן הק': שהרי לעיל בפרשת וישלח הוזכרו אברהם ויצחק, ומאי שנא מהכא ובלוית חן ת' דיצחק היה חי בפרשות הקודמות ולכך התם הזכיר גם אברהם, דאתה ואביך חייבים בכבודו. אבל בפרשת דמת יצחק שוב אי"צ לכבד אברהם, די ש לפני יעקב או כיבוד אביו יצחק או אבי אביו אברהם כבוד אביו קודם. דכל שחי אביו הרי מחויב האבא בכבוד אביו, ובנו מחויב בכבודו (של הסבא) חלק מכיבוד אב שלו. ואחרי מיתת אביו, (האבא) שהוא אינו מחויב בכבוד אביו (הסבא), דבמתים חופשי, ממילא גם בנו הנכד אינו מחויב בכבוד זקנו. אמנם אפשר להקשות שהרי לא הזכיר כלל אברהם, ואם היה ענין לכבד גם אבי אביו אלא דאביו קודם יזכיר שניהם, רק מה"ט יקדים אביו קודם ויהיה יצחק קודם לאברהם. ואמנם המהרי"ק [שורש ל'] דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו. והביאו הרמ"א יו"ד ר"מ וכתב דאין נראה כדבריו אלא חייב בכבוד זקנו, אלא דכבוד אביו חשיב טפי. והט"ז הק' דתימה על המהרי"ק שנעלם ממנו רש"י בחומש ולכאו' צ"ב כנ"ל, ושמא מהא דפרשיות הקודמות כן הזכיר את אברהם, מוכח שכן חייב בכבוד אבי אביו. והא דלא הזכיר בפרשתן מטעמא דהלוית חן וכפי שהתבאר דהכא מת יצחק.

הרעק"א שו"ת ס"ח הביא היכא דציווי האם נגד ציווי האב דלאחר מיתת האם אין צוואת האב קודמת. דהטעם דהאב קודם משום דאתה ואמך חייבים בכבוד אביך, אבל לאחר מיתה הוי כמו נתגרשה. והביא דברי הלויית חן בפרשתן, ומדמה כבוד אמו לכבוד אבי אביו, דכמו באבי אביו אינו חייב לאחר מיתתו ה"נ לאחר מיתת אימו אין את הטעם שמחמתו כיבוד אביו קודם, דאתה ואמך חייבים בכבוד אביך. שאינה מחויבת בכבוד בעלה לאחר מיתתה.

ולכ' תלוי בטעם מדוע חייב אדם בכבוד זקנו. דהב"ח כתב דזקנו נקרא אביו בתורה כמו שאמר ה' ליעקב: "אנכי אלוקי אברהם אביך ואלוקי יצחק" הרי דאף אבי אביו נקרא אביו. הרי לכא' לא שייך הדין של אתה ואביך חייבים בכבוד אבי אביך. שהרי הוא מחויב לכבד את אבי אביו לא כחלק מכיבוד אביו, אלא בתור כיבוד סביו הנחשב לאביו. ורק לפי דברי הגר"ש קלוגר (טוב טעם ודעת ח"א רי"ג) כתב דכבוד אבי אביו הוא חלק ממצוות כיבוד אב וכדברי הרמב"ן (שורש ב') דמחויב בכבוד אחיו הגדול מחמת שרצונו של האב שיכבדו אותו וזה כבוד האב. ולכן במקרה שצריך לכבד את שתיהם אביו קודם שהרי שתיהם באים מחמת רצון אביו.

אמנם מדברי הבית יוסף ס' ר"מ שכתב בציוור שאמו צויתה עליו לומר קדיש ואביו מקפיד דכיבוד אב עדיף מכיבוד אם ולא יאמר

ג. כתב הטור (תקס"ב) תענית שגוזרין על הציבור אין כל יחיד ויחיד צריך לקבלו תחילה אלא שליח ציבור מכריז התענית והרי הוא מקובל וכל שכן ארבע תעניות הכתובים בפסוק, ובבית יוסף הביא לדברי אבודרהם שכתב וז"ל בשבת שקודם לצומות הללו אחר קריאת ההפטר קודם אשרי צריך שיכריז שליח צבור להודיע לקהל באיזה יום יחול הצום ואומר אחינו ישראל שמעו צום פלוני ביום פלוני יהפוך אותו הקדוש ברוך הוא לששון ולשמחה כמו שהבטיחנו בנחמות ונאמר אמן ושלש תעניות אין מכריזין עליהם תשעה באב יום הכפורים ופורים וסימנך אכ"ף.

והנה בני ספרד נהגו כדברי האבודרהם אך בני אשכנז לא נהגו כן וצ"ע אמאי לא נהגו כדברי הטור, ונראה ליישב לפמש"כ האבודרהם דבג' צומות שהם תשעה באב יום כיפור ופורים לא מכריזין, והטעם דאלו אינם צריכים הכרזה, וביום הכיפורים הוא משום שהוא מהתורה ואינו צריך הכרזה, ובט"ב הוא משום חומר שיש בו הוא כיום הכיפורים שאף שלא הכריזו עליו הוא מקובל, ופורים הוא להיפך שאינו כלל כתענית ציבור ורק ממנהג ואינו תענית שבי"ד מכריזין עליו.

ונראה דלדברי הרמב"ן דבזמן הזה כל הד' צומות הם מדברי קבלה ותקנת נביאים א"כ הוי חמור כיום הכיפורים שאין צריך הכרזה שהרי כתוב כן בנביאים, ויתכן שמשום שהיה שעת שמד נהגו בכל החומרי ומשום הכי לא נהגו בני אשכנז להכריז.

ושמעתי ממוריניו הרב ר' יעקב לנדו שליט"א שנוהג לצאת מבית הכנסת בשעה שמכריזין מי שבירך לתענית בה"ב, וטעמו שיסוד ה'מי שבירך' הוא ההכרזה שכתב הטור וא"כ יתכן שהוי קבלה ולא מועיל מה שלא עונה אמן, (אך אם יוצא מביהכנ"ס עדיף טפי).

ולמשנ"ת יש מקום להחמיר בשנה זו בצום העשירי דבעונותינו "אין שלום" וכן אין את ה"ליכא שמד במקום ידוע בישראל" א"כ 'קרו להו צום', ויה"ר דלשנה הבאה יהפוך לנו הקב"ה ימים אלו 'לששון ולשמחה'.

### הרב מרדכי הול ישיבת מיר

#### עוסק במצוה בשעת כיבוד אב

ויסע ישראל וכל אשר לו ויבא בארה שבע ויזבח זבחים לאלוקי אביו יצחק.

ופרש"י חייב אדם בכבוד אביו יותר מבכבוד זקנו לפיכך תלה ביצחק ולא באברהם וכ"כ ברמ"א יו"ד רמ ויל"ע מדוע חייב ביה האם משום אתה ואביך חייבים בכבודי או משום דבני בנים הרי הם כבנים.

ואמרינן ביבמות ה: איש אמו ואביו תראו ואת שבתותי תשמורו כולכם חייבין בכבודי יכול אמר לו אביו הטמא למתים או אל תחזיר אבידה יכול ישמע לו ת"ל איש אני ה' כולכם חייבין בכבודי.

וכתבו תוס' ביבמות שם דמזה ילפינן למה דאמרינן בקדושין גבי כיבוד אב ואם אתה ואמך חייבין בכבוד אביך וחייב לשמוע לאביו על פני אמו ולכאורא הוא סיבה דלאחר גרושין שוים הן.

ונפק"מ גם אי חייב בכבוד סביו אבי אביו דאיכא אתה והוא חייבים בכבודו מיהו נרא' דבכבוד אבי אמו ודאי אינו חייב וצ"ב אי מטעם אתה והוא חייבים בכבודי.

ובאמת בביאור"ג שם כ' דבאבי אמו פטור משום דל"א אלא בני בנים הרי הם כבנים ולא בבני בנות וטעמא דלא אמרינן אתה והוא חייבים בכבודי דלא נאמר אלא במחוייב בכיבוד את מי להעדיף אבל לא לחייב לבד על מי שלא נצטווה.

והנה עוסק במצוה פטור מן המצוה ויל"ע אי נאמר ד"ז גם בכיבוד אב דעוסק במצוות כיבוד אב אי פטור משאר המצוות או דנאמר דאתה והוא חייבים בכבודי וכשם שאי היה מצווה אביו לבטל מצוה לא חייב לכבדו בזה ה"נ לא חייב לכבדו היכא שמתבטל ע"י זה ממצוה.

של מצוה, ממילא נתחייב תיכף בק"ש, וע"כ קרא אז ק"ש, אבל יוסף שהיה חייב בק"ש גם קודם, כבר קרא ק"ש מיד בזמנה.

ולכאורה דברי הגר"ח צ"ע, דהא יעקב עלה למצרים בעגלה כמפורש בקרא [מ"ה י"ט] 'ואתה צויתה זאת עשו קחו לכם מארץ מצרים עגלות לטפכם ולנשיכם ונשאתם את אביכם ובאתם', וא"כ לכאורה עבור דיהא עוסק במצוה דהוא פטור מן המצוה היינו דיהא 'עוסק' במצוה ומשום כן טרוד הוא לקיים עוד מצוות, ואם היה הולך ברגליו א"ש דמקרי עוסק ואמנם יעקב דהיה יושב בעגלה אי"ז בגדר 'עוסק' במצוה, וכמ"ש התוס' בסוכה כ"ה א' [ד"ה 'עוסק במצוה'] וז"ל 'אטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מי מיפטר בכך משאר מצות'.

ועי' באור זרוע [חלק ב הלכות סוכה סימן רצ"ט] וז"ל בתו"ד גבי ציצית אין שייך לומר עוסק במצוה דאי בעי לא מיכסי כלל דלאיכסוי לא חייביה רחמנא', ולפי סברא זו לפו"ר אפשר לומר בדין דהרי הקב"ה ציווה אותו לירד למצרים וא"כ אפילו דלא היה טרוד כלל כדוגמת מצות ציצית מ"מ נפטר הוא משאר מצוות.

ועי' שם בר"ן [על הרי"ף י"א א'] דפליג על התוס' דאפשר לו לקיים שניהם פטור מן המצוה דמ"מ טרוד הוא במצוה הראשונה, אולם מ"מ גם הר"ן בעצמו כתב וז"ל 'ומיהו מודינא ודאי שכל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם דבכה"ג ודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע'. ולכאורה גם יעקב אשר ישב בעגלה ששלח לו יוסף היה לו פנאי גם לקרוא קריאת שמע, וצריך ביאור כנ"ל.

ואפשר דיש ליישב דברי הגר"ח, דבכל רגע ורגע שישב יעקב אע"ה בעגלה בדרכו חישב על מצות ה' אשר ציווה לירד למצרים, ואם היה קורא את שמע היה מחסר לו במחשבה זו וע"כ לא קרא ק"ש בכל הדרך.

עוד אפשר ליישב בטעם הענין דקרא יעקב קר"ש בזמן זה, דהנה בגמ' בפסחים נ"ו א' איתא, 'אמר רבי שמעון בן פזי ויקרא יעקב אל בניו (בראשית מ"ט א)', בקש יעקב לגלות קץ הימין לבניו ונסתלקה ממנו שכניה אמר, חס ושלום יש פסול במטתי, כאברהם אבי אבא שיצא ממנו ישמעאל, וכיצחק אבי שיצא ממנו עשו, אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', אמרו כשם אין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד וכו'. וביאר המהר"ל וז"ל [נצח ישראל פרק מ"ד] 'לכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', וביאור ענין זה שלכך תלו עצמם ביעקב כי בודאי יעקב הוא דבק באחדות השם יתברך לגמרי כי מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק והוא פנימי נסתר, לכך יעקב דבק באחדותו לגמרי, ולפיכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' כשם שאין בלבבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד', שאין ספק שיעקב הוא דבק לגמרי בו יתברך במה שהוא אחד כמו שאמרנו, ולפיכך אין בלבנו אלא אחד, וכך 'אין בלבנו אלא אחד' שגם השבטים דבקים באחדות השם יתברך על ידי יעקב, כי האחדות הוא בשני פנים האחד, הוא הדבר שהוא בעצמו אחד, והשני אם כי אינו אחד מצד עצמו ויש לו חלקים, והחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותם, כמו שהוא הענין באדם שיש לאדם איברים מחולקים וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת כמו שהתבאר למעלה, ויש באדם י"ב איברים, והם מנויים בספר יצירה (פ"ה מ"ב), שהם עיקר איברי האדם וכולם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת, וכנגד זה הם י"ב שבטים גם כן והם מתאחדים על ידי יעקב אביהם שהוא אביהם ועל ידו הם אחד, ולכן על ידי יעקב השבטים דביקים באחדות השם יתברך ואם לא כן מאחר שהם י"ב, לא היה להם דביקות בו יתברך במה שהוא יתברך אחד, ולפיכך הם אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', ועוד 'עכ"ל, ועוד יעו"ש שם במה דהאריך בענין זה דברים נפלאים ומאירים.

ועוד כתבו חכמי האמת, דיעקב אע"ה שייך למדת התפארת אשר היא כלולה וממוזגת ממדות חסד וגבורה הנמשלים לימין ומשמאל [דאברהם הוא כנגד החסד ויצחק כנגד הגבורה], ועוד כתבו דיוסף שייך למדת היסוד, דגם היא מדה הכוללת את שאר

עליה קדיש. והק' עליו הרעק"א דמצונו בנתגרשה שתייהם שווים, ומ"ט במתה לא נימא הכי דשניהם שווים ואין קדימה לאביו על אימו. דמתה גם נפטרה מכבוד בעלה דבמתים חופשי, וליכא סברא דשניהם מחויבים בכבודו.

ובפרדס יוסף מתרץ בשם אב"ד מאנקטוב דשאני גרושין ממיתה, דבנתגרשה שהיא בחיים ויכולה לכבדו, אלא היא הופקעה מלכבודו. אין בנה חייב מחמתה. וא"צ להקדים כיבוד אב לכיבוד שלה. משא"כ במיתה שאינה יכולה לכבדו, חייב בדין קדימה שהיה לו בחייה. כמו שאם היתה חיה, חייבת בכבודו ואין זה הפקעה. שממשיך מה שאימו היתה עושה. אמנם זה קצת קשה שהרי במתים חופשי, וא"כ אינה חייבת בכבוד בעלה, ושוב אין אתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

ובצמח דוד כתב לישב דבנתגרשה מחויב לעשות רצון האם, מחמת הציווי ש עכשיו. והיא אינה מחויבת בכבוד אביו ולכן יקדים מי שרוצה. משא"כ במתה הרי מתחייב מחמת ציוויה של קודם מיתתה, שאז היתה חייבת בכבוד בעלה, ועל זה שייך אתה ואימך חייבים בכבוד אביך. אמנם על זה תקשה דאיכא למימר דהגם שאמו צוותה קודם מיתתה, החיוב לשמוע לה הוא גם אחרי מיתתה, מחמת כיבוד אם שחייב לאחר מיתתה. ואפ"ל דבכה"ג הכיבוד מחיים (של האב) קודם לכיבוד שלאחר מיתה (של האמא)

ובנודע ביהודה אה"ע סי' מ"ה כתב בדומה לזה בענין כיבוד אביו לאחר מותו שרצון אמו בהיפך דישמע לאם מחמת דכבוד החיים עדיף על שלאחר מיתה. אמנם הבית יוסף חולק גם בזה, שהוא כתב שכיבוד אב עדיף מכיבוד אם, ואם מה"ט הו"ל למימר דציווי אביו קודם מחמת דכבוד החיים עדיף מכבוד המתים. ונפק"מ איכא דהאב מת וציווה לו לומר קדיש ואימו מקפדת, האם ישמע לאימו דכבוד החיים עדיף (כדברי הנוב"י) ולפי דברי ה"ב דכבוד אביו עדיף לעולם.

## הרב יעקב ישראל פרבר כולל מגדל עוז

### עוסק במצוה

ויפול על צואריו ויבך על צואריו עוד.

וכתב רש"י 'אבל יעקב לא נפל על צוארי יוסף ולא נשקו, ואמרו רבותינו שהיה קורא את שמע'.

וביאר המפרשים דהא דיוסף לא קרא את שמע כמו אביו הוא משום דהיה עוסק במצוות כיבוד אב והעוסק במצוה פטור מן המצוה [כמבואר בברכות יא. דהעוסק במצוה פטור מקר"ש וילפינן מקרא דכתי' 'ובלכתך בדרך'].

והנה הא דיעקב לא קרא קריאת שמע לפני"כ עד פגישתו עם יוסף, מובא בחי' הגרי"ז [חידושי הגרי"ז הוספות פרשת ויגש] בשם אביו הגר"ח בשם רב אחד, דהוא מפני שאת יוסף אהב יותר מכל שאר בניו ואחרי שלא ראהו כ"ב שנים נתעוררה בקרבו אהבתו אל יוסף ביתר שאת בשעת פגישתו עמו, ואת האהבה הגדולה הזאת רצה למסור להקב"ה, ולכן קרא אז ק"ש כדי לחזק בלבו את אהבת ה'.

והגר"ח לא קיבל זאת ואמר, וכי על האבות הקדושים ניתן לומר שהיתה להם אהבה נפרדת לבניהם שאותה היו צריכים למסור להקב"ה, והרי כל אהבתם לבניהם היתה רק מתוך עבודת ה' ואהבתו יתברך.

ולכן הגר"ח ביאר באופן אחר, דמה שקרא יעקב ק"ש באותה העת, הוא משום דירידתו למצרים היתה בציווי ה' שאמר לו 'אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול אשימך שם', והיה אנוס עפ"י הדיבור וממילא היתה ההליכה אצלו מצוה, והיה פטור ממצוה אחרת משום הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה כדיליף בסוכה (כ"ה א') ובלכתך בדרך בלכת דידך הוא דמחייבת הא בלכת דמצוה פטור, ולכן כל עוד שהיה בדרך היה מחוייב במצוה זו ללכת שמה, והיה פטור אז ממצות ק"ש, אבל כשהגיע לגבול מצרים וקיים מצותו שוב מיקרי זה בדרך דידך ולא דרך

הפשוטה היא, שהרגילות היא שיש שער שיוצא, וכיון שכך הרגילות מותר.

### דעת החת"ס שמחמיר בזה שהביא המ"ב

אמנם המ"ב שם הביא בזה את דברי החת"ס, וז"ל 'ר"ל שמלבד כובע שעל ראשה יש לה צמת, והוא בגד המצמצם השער שלא יצאו לחוץ, ואותו מעט שא"א לצמצם ויוצא מהצמת, ע"ז מיקל הרשב"א עכ"ל, ומקורו בשו"ת חת"ס או"ח סי' לו, דכתב כן בביאור הרשב"א. ומבואר מדבריו, דכל ההיתר הוא רק אחרי שהיא לובשת דבר נוסף שנועד לצמת את השער שלא יצא לחוץ, ומה שא"א לצמצם בבגד הנוסף, רק בזה היקל הרשב"א דשרי.

ומבואר מזה דכל שער שהיא יכולה לכסותו, חייב בכיסוי מעיקר הדין, ואין היתר לשייר מעט לכתחיל, ורק מה שא"א לצמצם, ורגילות לצאת כך, בזה יש היתר, והיינו שיסוד ההיתר בשער היוצא חוץ לצמתו, זה מפני שמעיקרא קשה מאוד לכסות שערות אלו, ולא חל עליהם חובת כיסוי, אבל סתם שערות שיש בראשה חייבות בכיסוי, ואין היתר בכיסוי עיקר הראש.

### דעת האגרות משה דלא כהחת"ס

ובאמת בשו"ת אג"מ אבה"ע סי' נח, השיג על דברי החת"ס וכתב שהם מחודשים מאוד, ועי"ש שהשיג בב' דברים, א' מנא ליה דהיה להם בגד נוסף המצמת את השער, ב' במש"כ דכל ההיתר הוא רק במה שאינו נצמת, ויסוד דבריו שם, דחייב כיסוי ילפי' מופרע את ראש האשה, ופריעת הראש חשיב רק בראש מגולה ממש, אבל מקצת שער מגולה, לא חשיב פרועת ראש כלל, וביותר, דהא מסוטה ילפי' לה, וכי נימא דהתם נמי סגי אם הכהן יפרע רק מעט משערותיה, והרי וודאי דצריך פריעת הראש ממש, וא"כ ה"נ עיקר החיוב מה"ת לכסות, הוא בעיקר הראש, אבל מעט שער שמשיירת בצדדים, אינו בחיוב מעיקר הדין. [ועי"ש דכתב מה"ט אין לבן תורה להמנע מלישא אשה שמקילה לשייר מעט שער בראשה, עי"ש].

### בירור שיטת החת"ס

ובשו"ת להורות נתן ח"ה בסופו, יצא לדון וליישב את דברי החת"ס בכל דבריו, והוכיח שם דהמקור להא דיש להם דבר המצמת את השער, הוא ברש"י שיר השירים על הפסוק 'מבעד לצמתך', דפרש"י דהיינו דבר המצמצם השער את השער שלא יפריח לצאת, והיא השבכה והקישורים, ומבואר דהיה לה דבר שנועד לצמצם את השער שלא יצא חוץ לשבכה שעל ראשה, ואף שזה לא בגד בפנ"ע, מ"מ היו קישורים שנועדו לקשור את השבכה בחזקה, וזה מקור לדברי החת"ס.

ובר מן דין האריך שם להוכיח דלא כהאג"מ, דיסוד חיוב כיסוי באשה, הוא לכסות השער, ולא את הראש, ואע"ג דסוטה אין הדין כן, מ"מ לגבי חיוב כיסוי הראש, הוא חיוב לכסות את השער דווקא, וממילא כל שער שהיא יכולה לכסותו חייב בכיסוי, וכדברי החת"ס.

### פלוג' הערוך ורשב"ם בענין בת צדעא

והנה לכאורה יש בזה פלוג' מפורשת בראשונים, דיעוי' בחת"ס שם, דבתחיל' דבריו הביא את דברי הרשב"א דשער היוצא חוץ לצמתו מותר, וביאר דכל ההיתר הוא רק במה שא"א לצמצם, אבל בתר הכי כתב דב"ז תלוי בפ"י הסוגיא בב"ב ס'; דאמר' התם דגזרו על בת צדעא, ונח' הראשו' בפירוש הדבר, דהרשב"ם פ"י שמשיירה השער, כלומר מגלחת אותו, אך הערוך פ"י דמשיירת שורה של שער בין הפדחת לאוזן, וצריכה לסוד אותו בסיד עי"ש, ומשמע א"כ, דיש היתר לשייר שורה של שער, וכן הביא שם החת"ס דדעת מהר"ם אלשקר להתיר בזה למעשה כשי' הערוך, ומ"מ מסיק החת"ס דלמעשה אין להתיר בזה, כיון שכבר נתקבל לאסור בזה.

המדות אשר חלקם נוטים לימין החסד וחלקם נוטים לשמאל הגבורה. ועוד כתבו דמדת היסוד מכוונת היא מתחת למדת התפארת, והמורם דיעקב ממזג ומשלים בין הימין והשמאל במקום גבוה יותר ואילו יוסף הוא ממזג ומשלים את המדות במקום יותר נמוך, וא"כ כשישנו הקשר ושייכות בין מדת התפארת המכוון כנגד יעקב ליסוד המכוון כנגד יוסף כך ראוי הצורה מתוקנת ושלמה הנרצה מאת השם.

ולפי"ז אפשר ד"ל דבזמן זה דיעקב פגש את יוסף, כן ישנו ביטוי לחיבור בין יעקב המכוון כנגד מדת התפארת ליוסף המכוון כנגד היסוד, והרי דיוסף כולל את שאר המדות, וא"כ בזמן זה לאחר דיוסף מלך בפועל וזו ביטוי דאכן יוסף יכול להשפיע בצורה נאותה לאחר אשר כלול מכל המדות בצורה נאותה ושלמה עבור השפעה לכלל, וכן דכל השבטים בכללם נמצאים עתה יחדיו עם יעקב אביהם, א"כ בזמן זה יעקב דעל ידו מתאחדים השבטים וכמ"ש המהר"ל ראה לקרוא דוקא בזמן זה את שמע דהוא ביטוי לחיבור לאחד בצורה מתוקנת ביותר, דהם האבות והשבטים מכוונים בבריאה כנגד הנהגות ומדות השי"ת כלפי הנבראים, וכשיש חיבור ואחדות שלמה ביניהם בצורה נאותה כן ראה יעקב לקרוא את שמע לאחד את כלל הנהגות השם יתברך בעולם.

## הרב צבי כהן כולל מצויינים

### דין שער היוצא חוץ לצמתו לענין חיוב כיסוי הראש

#### ואמירת קר"ש כנגדו

#### מקור ההיתר ויסוד השאלה בזה?

הנה מקור החיוב לכיסוי הראש לאשה, הוא בכתובות עב. דילפי' מה"ת, מדכת' ופרע את ראש האשה, דמשמע שהייתה מכוסה, ומבואר בגמ' שזה דין דאו' גמור.

אמנם לכאורה מבואר דצריך לכסות את כל הראש ממש, אבל באמת מצוינו בזה היתר, דבברכות כד. מבואר לגבי קר"ש, דטפח באשה ערוה, וכן שער באשה ערוה, וכתב הרשב"א שם, דשער באשה ערוה, היינו רק שער המתכסה, אבל שער חוץ לצמתה שאינו מתכסה אין חוששין לו מפני שרגיל בהם ולא מטריד', כלומר דיש שער שיוצא חוץ לצמתה, ואין בו איסור לגבי קר"ש.

ומבואר מזה, דלמרות שאשה חייבת בכיסוי הראש, אבל יש איזה חלק שאינו מתכסה, שהוא מגולה, והיה דרכה לצאת כך. ויל"ע מה גדר הדבר, האם נאמר כאן היתר, שיש חלק שאינה מכסה אותו בכוונה, כי סגי שהעיקר יהיה מכוסה, או"ד דלא הותר אלא מה שאינה יכולה לכסות, ולא הותר לשייר בכוונה מעט שער.

ושורש הנידון, האם דין כיסוי הראש נאמר כלפי הראש, או כלפי השער, דאם ההלכה נאמרה לכסות את הראש, א"כ יתכן דכל שיעיקר הראש מכוסה סגי בזה, ואי"צ לכסות כל שער לעצמה, או"ד שזה דין כיסוי בשער, וא"כ אין להתיר מקצת שערות.

והנה יש לברר ג' נקודות בנושא זה, א' מעיקר הדין מה כלול בחיוב דאו' של כיסוי הראש. ב' מצד המנהג, גם בחלק שאינו חייב בכיסוי, מבואר בסי' עה' דהיכא שנהגו בזה איסור, אסור לשנות המנהג ואסור גם בשער היוצא. ג' איך הדין בכ"ז לגבי אמירת דברים שבקדושה כנגד מקצת שער מגולה, וכמה השיעור לאסור בזה.

### נידון א' - מה כלול בחיוב כיסוי דאו' מעיקר הדין

הנה בשו"ע סי' עה' סעי' ב', מבואר דאסור לקרות כנגד שער של אשה שדרכה לכסותו, אבל של בתולה מותר, והוסיף הרמ"א, 'וה"ה שערות של נשים שרגילים לצאת מחוץ לצמתו', כלומר, דאף שערות אלו מותר לקרוא קר"ש כנגדן. והמשמעות

<sup>2</sup> יש להקדים דסוגיא זו קשה לבירור, בהיות שאין מקורות מפורשים בזה, וגם הראיות שמביאים יש לדון בכל אחת מהם, ולהכריע בזה צריך דעת תורה, אבל מדי למדי סי' עה' בשו"ע ומ"ב, נתגלגל הענין ועיינתי בו מעט, ואמרתי אלקטה באמרים זעיר פה זעיר שם, לדעת את מקצת המו"מ בזה, וכן לדעת את שיטות הפוסקים בזה למעשה, ואשמח באם מיישהו מוצא מקורות וראיות נוספים באחד מן הענינים כאן, שיודיעני, ותורחב היריעה עי"ז.

בוה, כדעת רוב הגדולים הנ"ל, ובוודאי שזה מנהג שהתחדש שלא כדין, וצ"ע.<sup>5</sup>

**נידון ג' - איך הדין לענין אמירת דברים שבקדושה כנגד שער ומעתה יש לברר איך הדין לענין קר"ש כנגד שער מגולה, וכן שאר דברים שבקדושה, והיינו בשער שחייב בכיסוי גמור, [או מצד הדין, או שנהגו לאסור], ומבואר בגמ' דשער באשה ערוה, באיזה שיעור נאמר הדין דאסור לקרוא כנגדו.**

דהנה לגבי גוף האשה מבואר בגמ' דטפח באשה ערוה, ובפחות מטפח אין איסור, עכ"פ באשתו, ולענין שער מאי, האם נמי שעורו בטפח, וכגון באשתו לקרוא נגד שער המגולה פחות מטפח, או"ד שבשער לא נאמר דין טפח, אלא כל שער לעצמו חשיב ערוה לקר"ש, ואסור לקרוא כנגדו.

והנה בתשובות והנהגות הנ"ל הביא ראייה מהגמ', מדלא אמרו טפח בשער, כמו שאמרו טפח באשה, משמע דהדין תלוי בשער עצמו, ודומיא דקול באשה, דהקול עצמו אסור, ה"נ שער עצמו אסור מצד עצמו, בלא שיעור טפח, וזה ראייה נכונה.

אבל לכא' יש לדחות בקל, דכמו"כ אמרו בגמ' 'שוק באשה ערוה', ומבואר בראשו' דגם שוק שיעורו בטפח, [דלא כהב"ח, עי' חזו"א] ואתא לאשמועי' דגם בשוק אסור, למרות שזה מקום מגולה שבאיש, וא"כ כוונת הגמ' שאמרה שוק באשה, היינו שגם שוק דינו כטפח באשה ערוה, וא"כ הו"ה לגבי שער י"ל כן, דקמ"ל דשער נמי הוה ערוה כמו בגופה, ולעולם שיעורו בטפח.

ועי' באג"מ הנ"ל, דאף בנידו"ז דעתו להקל, דלא אמרו שער באשה ערוה, אלא בטפח מגולה, אבל בפחות מכאן שרי לקרות כנגדו, ואפי' באשה אחרת.

אולם במ"ב משמע להדיא דאפי' פחות מטפח אסור, דכתב 'אם נתגלה קצת מה', ומקור דבריו ציין לספר שולחן שלמה, ושם כתוב דאפי' בכל שהוא אסור, וכ"ה להדיא בשם החזו"א בתשוה"נ שם, וכ"כ הגר"ק בחוט שני אבהע"ז, עי"ש.

### האם יש קולא באשתו לגבי דברים שבקדושה

אמנם דבר חדש שמעתי מהגרש"צ רוזנבלט, דלגבי אשתו שאני, ואע"ג דבאשה אחרת השיעור הוא בכל שהוא, ואפי' כנגד שער אחת אסור לקרוא, באשתו עד טפח שרי, ושור"ר במ"ב דרשו הביאו כן אף בשם הגר"ב זילבר, דבאשתו השיעור טפח.

ויסוד הדבר לפי המבואר ברמ"א סעי' א', דטפח באשה ערוה, היינו באשתו, אבל באשה אחרת אפי' בכל שהוא הוה ערוה, וי"ל דהו"ה לגבי שער, נאמר שיעור טפח, אבל רק באשתו, ובאשה אחרת שיעורו בכל שהוא, ולפי"ז אין חילוק בין שיעור בגופה, לשיעור בשערה, דבתרווייהו באשתו טפח, ובאשה אחרת בכל שהוא.

ומיהו בדברי השולחן שלמה הנ"ל, מבואר להדיא דאף באשתו השיעור כל שהוא, וזה מקור דברי המ"ב לאסור בנתגלה מקצת מה, וגם בדברי הגר"ק שם, יש משמעות גדולה דמיירי אף באשתו, דבהכי מיירי התם, ואף באשתו אסור אפי' בכל שהוא, וזה דלא כהחילוק הנ"ל, וצ"ע למעשה.

**מסקנת הענין לגבי אמירת דברים שבקדושה נגד שער באשה ועולה מזה, דכל שער האסור בגילוי, הן מצד הדין, הן מצד שכך נהגו, יש איסור לקרוא קר"ש כנגדו, ודעת האג"מ שזה רק בשיעור טפח, אבל רוה"פ סוברים דבכל שער יש איסור, וצריך**

[ובאמת צ"ע כוונתו, דמעיקרא פי' דברי הרשב"א דלא תלוי במנהג אלא רק החלק שא"א לצמצם, אבל לשייר שורה אסור משום המנהג. מדינא, ולבסוף נקט דגם לשייר שורה אסור משום המנהג. ושמא דעתו ז"ל, דאם כדברי המתירים, אזי יש בזה מנהג גמור לאסור, אבל את גוף דברי הרשב"א פי' לדעת האוסרים מדינא, דגם להאוסרים יש גבול, דמה שא"א לצמצם שרי, וצ"ע].

ועכ"פ זכינו מדבריו, דלכא' יש בזה פלוג' בראשו', אם מעיקר הדין יש היתר לשייר מעט או לא, דלהרשב"ם אסור, אבל להערוך שרי, ודעת מהר"ם אלשקר להתיר כך למעשה, וע"ע בתשו' צ"צ אבה"ע סי' קלט', דהביא ברש"י שבת פ: דמשמע נמי דסובר כרשב"ם, שאין היתר לשייר מן השער כלל, ולמשנ"ת לעיל, יסוד הפלוג' הוא, האם חובת הכיסוי הוא בשער, או בראש.

### מסקנת הדברים בנידון זה

והנה לענין דינא, יש לנו דעת מהר"ם אלשקר דמיקל בזה להדיא, [ואמנם בלהורות נתן וכן בצ"צ, רצו להסיע דבריו, דגם הוא לא היקל אלא בביתה, ולא כשיוצאת לחוץ, עי"ש], ולדבריו יש היתר בשיור מעט שער לכתחי', כי עיקר חובת כיסוי הוא על הראש, ולא על כל שער בפני"ע, וכמש"כ האג"מ, וכן משמעות דברי הרמ"א בפשטות דיש מעט שער שתלוי במנהג, ואם נוהגים להקל, יכולה לשייר.

ומאיידך, נתבאר דלדעת רש"י ורשב"ם אין מקור להקל לשייר, וכן דעת החת"ס לאסור מדינא, דכל השער הוא בכלל חובת כיסוי, וההיתר הוא רק על מה שא"א לצמצם ויוצא לחוץ, וכוותיה נקט המ"ב.<sup>3</sup>

### נידון ב' - בירור ההלכה מצד המנהג

והנה כ"ז מיירי מצד עיקר חיוב כיסוי הראש, דשער היוצא חוץ לצמתה אינו חייב בכיסוי אם המנהג להקל, אבל אם באמת המנהג לאסור אף בשער זה, וודאי דאסור לצאת גם במעט זה, ולדעת החת"ס, במקום שהמנהג לא לצאת בשום שער שיוצא, חייבת לאסוף לגמרי ממש את כל השער, ואין קולא במה שקשה לצמצם.

וכבר הובא בהערה מתשוה"נ שכתב בשם החזו"א דמחובת המנהג הכל אסור, כלומר דיש מנהג גמור לאסור להוציא שום שער, ועוד האריך בזה בח"ב סימן תרצב' לאסור זאת, וגם החת"ס שם באותה תשובה בסו"ד כתב דגם להמתירים בזה מעיקר הדין, בדבר זה מנהג עוקר הלכה, וכבר נהגו בזה איסור גמור, ויש איסור לשייר שום שער בחוץ, ובביאור"ל הביא מקצת דבריו עי"ש.

ויש לנו רק את דעת האג"מ דסובר אף לדינא דשרי בזה, וכדעת מהר"ם אלשקר הנ"ל, כיון שלא מצינו מנהג מפורש לאסור, וכיון שכך, כתב שם דאף בזמנינו מי שרוצה לנהוג לשייר מעט שער, מעיקר הדין מותר, וכן נוהגים חלק מהספרדים עד היום.<sup>4</sup>

ויל"ע בזמנינו אנו, דיש נוהגות לילך במטפחת, ומצוי מאוד שיוצא שערות במצח וצדדים, ולא מדקדקים לכסותן, עד כדי כך, שזה כבר נהיה כדבר טבעי שככה הולכים, מי יותר ומי פחות, ויש בזה ב' שאלות, א' האם שייך להחשיב דבר כזה להגדיר שכיום חזר המנהג לשייר מעט, או"ד שזה לא נעשה במכוון ממש, ואין כאן מנהג הלכתי. ב' גם אם נניח שזה מנהג חדש, יל"ע האם שייך לחדש מנהג כזה, אחר שכבר דורות נהגו לאסור

<sup>3</sup> ובדעת החת"ס יל"ע האם שרי מעיקר הדין בכיסוי שאינו מכסה את הצדעים לגמרי, וכן את המצח, דלכא' משמע שצריכה לקחת לכתחי' דבר שיכול לכסות הכל, ורק מה שא"א לה לכסות שרי, או"ד, דכיון שצדעים ומצח הם קשים יותר לכיסוי, ממיילא הם בכלל מה שא"א לצמצם.

ועי' בתשובות והנהגות שכתב בשם החזו"א דצדדים ומצח אסורים משום המנהג, והיינו דמצד חובת הכיסוי הם מותרים, אילו היה המנהג להתיר, וז"ל שם, בתשוה"נ ח"א סי' סב' דמביא ששאל לחזו"א בענין זה והשיב לו ז"ל, 'שכל שער אסור מדינא מה"ת, ורק חוץ לצמתן אע"ג שאינו אסור מה"ת, אסור ממנהג ישראל, ומהו שער היוצא חוץ לצמתן, והשיב, 'בצדדין או במצח', עי"ש וצ"ע.

<sup>4</sup> ופשוט דלמרות שאחינו בני ספרד מצויים בינינו, זה לא מחשיב שיש מנהג להקל בזה, ושמעתי מאדם גדול אחד, שכמו שאשכנזי לא יאכל קטניות בפסח, כי יש לו שכנים ספרדים, הו"ה בזה, ודפח"ח.

<sup>5</sup> ומיהו בדברי האג"מ קצת נראה דהתיר לשייר שער כי כך נהגו בזמנו, וקשה לומר ששם היה המנהג בהיתר, ומסתמא ג"כ נשתרש והותר הגדר עד שנהגו בזה קולא, וחזי' דלמרות שעשו שלא כדין, זה נחשב מנהג, וצ"ע בדבריו שם, כי לא כתב בהדיא שהיה מנהג כזה, וצ"ע במאי מיירי. ומיהו גם אם נניח שזה נחשב מנהג, אם היא יכולה לכסות ומזלזלת בזה, זה בוודאי דלא כדעת החת"ס והמ"ב, דחייבת לכסות ככל שיכולה.

## גדרי מילה ביום השמיני לכנגד מילה שאינה לשמונה

### היין והבשר של סעודת הברית

א. במאמר בפרשת לך לך נתבאר בענין ברית מילה וגדר המעשה מצוה שבזה, אשר מחד גיסא המילה היא המעשה מצוה, ומאידך בזה נקבע מציאות האדם כבא בברית, וד"ז קיים בו כל העת. ומן הראוי להרחיב עוד בגדרי ברית מילה, אשר יש בה הרבה ענינים הטעונים תלמוד ועיון בעומק הסוגיות.

ואמנם המאמרים שבאו אח"כ הסתעפו בעניני המילה כיסוד עם ישראל, ואשר בינו לבין מילת ישמעאל הריקנית, באשר כ"ז 'דברים המושכין לבו של אדם כאגדה', ובענינים כאלו ע"פ רוב בנ"א מצפים להם ולכיו"ב כאותו יין ישן וגרוגרות וצימוקים המשביים את הנפש, כי טובים דודיך מין, ואין יין אלא יינה של תורה.

ברם, יין ומיני פירות ועידונים וכד' הגם שמוסיפים הרבה טעם וחיות, ובלעדיהם מבחינה מסויימת הרגשת נפשינו יבשה אין כל, וכאשר נעשה באופי הנכון, בכוחם להרגיל ליישב הדעת ולפתוח הלבבות בהתרוממות והתבוננות של חכמה בכל התחומים, ואף בהבנת והשכלת גופי תורה ממש בעומקם של סוגיות, וכבר אמר רבא 'חמרא וריחני פקחין'. אולם אעפ"כ, אינם יכולים להיות עיקר מזונו של האדם הבריא, ואם נעשה שלא באופן ובמינון הנאות לו, יין משכר הוא ומוציא מן הגבולות הבריאים של המציאות.<sup>6</sup>

והתכלית המקורית היתה לעסוק בשמעתתא, באשר ריבוי השמועות לפרטיהן ופריסת כל ההלכות כשולחן לחם הערוך

לאכילה<sup>7</sup> בכל דקדוקיהן וגבולותיהן, והשו"ט בכלל העולה מפרטים אלו להגות בהם ולטעום נקודת עומקם וענינם, זהו פריסת הלחם וטעימת הבשר<sup>8</sup> של כל הענינים, והם הם בחינת החיי נפש עצמם שיש בתורה, ללבן קמעא את סוגיות מילה בעומק גדריהם, וזו היא שמוטלת גבן כעת<sup>9</sup>. והמן כזרע גד הוא ועינו כעין הבדולח, והוא הוא המן הוא הוא כל מוצא פי ה', אשר על פיו יחיה האדם.

והנה עניני מילה רחבים מאד וקשה להקיפם. ולכך הגם שאין בדברים בכדי להעמיק בענינים כדבעי, נכתוב כפי מה שזדמן בעז"ה<sup>10</sup>, בכדי להטעים קצת טעם לחם ובשר<sup>10</sup> ביסודות המצוה, כפי הנאות לסעודת הברית. [וכבר מצינו גבי אברהם שהגיש לאורחי בסעודתם לחם ובשר, וכבר ביארו בזה רבים דזה היה כענין סעודת הברית מילה, ויעו"ש עוד בספורנו<sup>11</sup>].

ולמשוך הלבבות מן היין אל הלחם והבשר, נחרוז אותם בתחילה, ונפתח דוקא במה שנתבאר בהערות בתוך המאמר הקודם (בין יצחק לישמעאל ח"ד), מה ההגדרה בהא דתינוק אינו נימול אלא לשמונה, ונדמה כענין של אגדה בעלמא, ואינו כן, אלא הוא ממש המהלך הנראה בסוגיות הגמ', וא"א במסגרת זו להאריך יותר מידי בלחם, דהיינו בפרטים בסוגיות<sup>12</sup>, אלא נתמקד בגדר שעולה בזה, בכדי לנסות לטעום בו טעם בשר בעז"ה<sup>13</sup>.

### החילוק בין יליד בית למקנת כסף לענין זמן המילה

ב. עיקר הדברים האמורים שם הם, דהגדר במילה ביום השמיני הוא, דהלידה אינה נגמרת אלא לאחר שבעה, באשר עניינה להעמיד את הולד כבריה בפנ"ע שכבר יצא לגמרי מהיותו ירך אמו ויש לו עמידה לעצמו.

ובאמת משמע דזהו יסוד הסוגיא בשבת קל"ה ע"א, "אמר רב אסי כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה, וכל שאין אמו טמאה לידה [כגון יוצא דופן, ונכרית שילדה ולמחר נתגיירה<sup>13</sup>, רש"י], אין נימול לשמונה, שנא' אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו'

<sup>6</sup> עי' יומא ע"ו ב' "זכה משמחו לא זכה משמחו", ונקרא ע"ש שמביא לילה לעולם, ויעו"ש עוד. וזה כלל גדול בכל עניני יינה של תורה. וראה בהערה הבאה.  
<sup>7</sup> "חיו דגן בתלמוד ופרחו כגפן באגדה" (ריש ויק"ר). וע"ע בנצי"ב בהרחב דבר בתחילת פרשת האזינו, "מי שאינו תלמיד חכם אין לו להיות זריז לפרש כ"ד ספרים, ואם יפרש אזי יאח שחוד שסר מן הדרך, והוא אפיקורס, באשר הטעות מצוי לפרש בדרך לא טוב ונושא דרך אמונה, ואין לו רשות כי אם להיות בקי ב"ד ספרים, אבל לא לפרש, אם לא שהוא תלמיד חכם בקי בתלמוד ובדברי אגדה.

ובב"פ' תולדות אמרו ורוב דגן זה תלמוד ותירושה אגדה, וכן בריש ויקרא יחיו דגן בתלמוד ופרחו כגפן באגדה, למדנו כשם שאין לשתות יין לפני מאכל לחם באשר היין משכר אז ביותר מאבד את הדעת, כך אין להשקיע הדעת באגדה לפני התלמוד, שהוא מאבד את הדעת אז. וזוהו יש להבין דמכ"ש אי אפשר לקוות להשיג מעלת התלמוד וחכמת הטבע יחד, אם לא ישקידים עמל התלמוד הרבה, ואחר שכבר עמל ומצא כדי מדתו, אז יכול להפנות גם לשערי חכמות, ויהיו שניהם שמורים ומתקיימים בידי...". (יעו"ש עוד).

ובילקוט בפ' תולדות רמז קט"ו, "מטל השמים זה מקרא, ומשמני הארץ זה משנה, ורוב דגן זה תלמוד, ותירושה אגדה", כלומר, מקרא היינו הדבר כפי שהוא שמגיע בטירתו מהקב"ה. ומה שמגיע ישר מן הארץ זו משנה. ומה שמגיע לאחר הביורו והסילות במלאכות הפת זהו דגן. ותירושה היינו אגדה שזורם ונובע, ומושך הלב ומתסיסו.

וראה בר"צ הכהן בפרי צדיק פ' תולדות, "היין משמח את הלב ומעורר הדבקות שבלב בחיי עולם. ועל זה מרמז ותירושה אגדה דאיתא דרשי רשומות אמרו רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם למוד הגדה שמותך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו. וכן איתא בגמרא ויגד משה דברים שמושכין לבו של אדם כאגדה ושם אגדה מלשון נגיז ונפיק בדניאל (ז', י'). והיינו שמושכות לבו של אדם להקב"ה שמתדבק בלבו לגמרי בדבקות גמור לחיי עולם שלא יפסוק לעולמי עד".

ובנצי"ב בפירושו לשי"ש ז' י"ד, "הדודאים נתנו ריח. לבד עיקר לחם המחבר את ישראל לאביהם שבשמים, שהמה תורה וקרבתו, עוד יש פרפראות המקרבות ומסייעות לדבר, כמו שמחה של מצוה שמביא רוח הקדש לראוים לה כאלישע, ונמשל לדודאים המעוררים תאוה וחשק היוזגו...". וד"ז לעורר הרגשת הלבבות ושמחה של מצוה, סגולתו ע"י דברי אגדה, וכנודע.

<sup>8</sup> "ולהג הרבה גיעת בשר, כל ההוגה בהם [בדברי חכמים] טועם טעם בשר" (עירובין כ"א ב'). ובתורת חיים שם, "דבכמה זוכתי אשכחן דטעמי ש"ס נמשליו לטעם בשר כדאיתא כפרק לא יחפור (כ"ב א') אדגרמיתו גרמי בו אביי תו אכלי בישראל שמינא בי רבא". והוא בכלל 'אין שמחה אלא בבשר'. והיינו "ביחוד ענין משמנים וממתקים מרמז על הרגשת הטעם והתענוג בדברי תורה כדאיתא בגמרא אכלו בשרא שמינא בי רבא היינו הלכות בטוב טעם" (ר"צ הכהן בפרי צדיק לר"ה).

וד"ק בהפרש בין לחם לבשר, אשר אלו שני שלבים נצרכים בלימוד, ויש שהעיקר אצלם הוא שלב הלחם, ויש שאצלם העיקר הוא הבשר, וכל אחד צריך להסתייע ברעהו, אולם תרוויהו צריכי, וזה בלא זה לא אפשר.

<sup>9</sup> ומ"מ למען לא יחסר המזג, לבסוף נשלים קצת בענין אגדה, בבחינת יין שלאחר המזון, ראה בד' הנצי"ב בהערות הקודמות.

<sup>10</sup> וברמב"ם פ"ד מייסודה"ת הי"ג, "אין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמוותר וכיוצא בהם משאר המצות".

<sup>11</sup> וז"ל, "שם נמול אברהם אז, וכל ביתו נמולו אתו, שם הופיע הקל יתברך שכינתו לעמוד בברית, כמשפט לכל כורתי ברית, כענין "אתם נצבים וכו' לעברך בברית. וכן ענין 'ויפגשהו ה'" (שמות ד, כד), שלא נראה שם לדבר עם משה, אבל הופיע שכינתו לקבל ברית בנו, כאמרו "ביני וביניכם... לדורותיכם", ואולי בשביל זה נהגו להכין כסא בעת המילה ובמקומה".

<sup>12</sup> ויש לדון בקונה שפחה וולדה עמה דזהו מקנת כסף הנימול לאחד, דלא חשיב נולד גביה, מהו בקונה מישראל שנוול אצלו ומעיקרא חל דינו גבי ישראל להיות נימול בשמיני, האם בקנייתו לדידה משתנה יום מילתו. ויל"פ למשי"ת. (והסתפק בזה בקה"י בחלקים ח"ג סי' מ"ז וכן כבר במנ"ח מ' ב' סקט"ו יעו"ש).

<sup>13</sup> ומבואר ברש"י דלא הך כללא דאין אמו טמאה לידה אף בכרית שילדה ולמחר נתגיירה נימול לשמיני. וראיתי שיש תמהים, דהא זהו מילת גירות להכניסו לבית האדון ולהשוותו יהודי, ומיחי"ת שזמנה ביום השמיני ולא לפני כן.

ולמשי"ת להלן נראה, דל"ש לומר דזהו הלכה רק במצות מילה של יהודי שנוול, דיסוד דינא דיום השמיני בכך שאינו בתורת מילה לפני כן דל"ח הושלם מציאותו לעצמו כנולד מאמו, ולכך אם אף דלא היתה טמאה לידה הוי חשיב לידה כדינה שלא נשלם עמידתו לעצמו ויציאתו מתחת אמו עד לאחר שבעה, ל"ש בו מילה לפני כן. והמילה

וביום השמיני ימול בשר ערלתו, א"ל אביי דורות הראשונים יוכיחו שאין אמו טמאה לידה ונימול לשמונה, א"ל נתנה תורה ונתחדשה הלכה".

בפרטי הסוגיא ובחילוקי דינים שם בזה, ונתמקד עכ"פ בנקודות הדברים.

### ענין המילה הנוכרת בתזריע כגמר טומאת הלידה

ג. ויסוד הענין בכ"ז, דהנה ד"ז כבר הוכיחו היטב שעולה הוא מכ"ז<sup>15</sup>, דגדר טומאת לידה היינו בכך שמעמידה האם ולד באופן של לידה, ולא בכך שהיה בפועל לידה ויצא ממנה בעלמא ולד [וכגון יוצא דופן]<sup>16</sup>.

וזהו ענין כל שבעת ימי טומאתה, דכל עוד לא חלף שבוע ואכתי עומדת במצבה כיוולדת, ממילא טמאה היא בטומאת יולדת, ובהכי חשיב תחת אמו, ולא הושלם הולד כעומד לעצמו. וממילא ביום השמיני שנשלם הלידה, שוב מעתה ימול בשר ערלתו<sup>17</sup>. והיכא דליכא טומאת לידה ואין כאן יחס של העמדת הולד ע"י האם, ממילא לאלתר הוא המילה<sup>18</sup>.

ונמצא, דיסוד הדברים בזה הוא, דגדר מילת שמיני היינו בתורת הלידה, דדבר שהוא נולד שאמו מעמידתו, חשיב דלא נשלמה לידתו עד אחר שבעה ולכך נימול ביום השמיני, אולם דבר שאין לו תורת לידה וכיוצא מאליו הוא, ממילא לאלתר חשיב קיים ואין לו דבר שייחס דלא נשלמה הלידה עד אחר שבעה.

[וד"ז חזינן בכ"ד דיוצא דופן חשיב שחסר בגדר הלידה כנוצר מכוח אמו ועומד תחתיה<sup>19</sup>, ואע"פ שבייחוס ודאי לא חסר לכל דבר, אולם לידה עניינה דהוולד יצא מכוח מעשה אמו, ובהכי חשיב שעד שבעה אכתי לא פקע המצב שהיא המעמידתו בעולם. וכן מי שאין לו טומאת לידה היינו שלא מייחסים אצלו משמעות ללידה לראות שעדיין לא נגמרה].

וזהו פשטא דקרא בפ' תזריע, "אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא: וביום השמיני ימול בשר ערלתו"<sup>20</sup>. והיינו דלא בכדי נכנס כאן ענין המילה אע"פ שלא עסקינן בתורת כהנים שם כי אם בדיני טומאה וטהרה, באשר

ומבואר בזה חידוש גדול, דאינו דבר מוכרח דמילה היא לשמונה, אלא מיתלא תליא באם, האם יש לה גדר לידה בדיני התורה, אשר ממילא נטמאת בטומאת לידה. והוא דבר פליאה.

ושם בהמשך הגמ', "יש יליד בית שנימול לאחד ויש יליד בית שנימול לשמונה, יש מקנת כסף שנימול לאחד ויש מקנת כסף שנימול לשמונה". ויעו"ש שנחלקו היכי משכח"ל יליד בית שנימול לאחד דלר' חמא ילדה ואחר כך הטבילה זהו יליד בית שנימול לאחד. ואילו לת"ק לא שני לה, ואף כה"ג נימול לשמונה. ומשכח"ל נימול לאחד בלוקח שפחה לעוברת [למ"ד קנין פירות כקה"ג], או שפחה שלא ע"מ להטבילה [דהנולד ממנה אינו דומיא דלכם דנולד ברשותו, עי' רש"י].

ומבואר דכו"ע מודו דכאשר אינו מיוחס לאם ל"ח מילת שמיני. ונחלקו האם בכך דליכא טומאת לידה סגי, או דבעינן דהאם אינה שייכת לו. דלא מיקרי לכם ונולד ברשותו.

ועוד שמעתי לדקדק דמשמע מפשטות הגמ', דיליד בית סתמא נימול לשמונה ומקנת כסף סתמא נימול לאחד. והיינו דמי שנולד אצלו סתמא לא נשלם אלא בשמיני, אולם מי שנקנה אינו מיוחס למצבו הקודם וצריך למולו בראשון, וע"ז מחדשים דאעפ"כ יש אופן שנימול בשמיני. וכן הוא מפורש ברמב"ם, ראה העתקת דבריו בהערה<sup>14</sup>.

ומה שמתבאר לכא', דמי שהוי יליד בית יסוד ענינו כקנוי לאדון מכוח הלידה, ולכך המילה דידיה ראויה לבוא בהשלמת הלידה דזהו יום השמיני. אולם מי שכוח האדון בו מתורת קנין כסף, ביסודו ראוי למולו לאלתר, שהרי כעת בא להכניסו ברשותו ובעינן להעמידו לשם גירות וזהו במילה, ואין ענין יום השמיני אלא היכא דהמילה באה מכוח הלידה. ויש להרחיב עוד שם

הוא מושג אחד, דצריך להכניסו בברית כאשר נשלם לידתו, וגם מילה של עבד היא אותו ענין, ולי"ש לומר דאצלו המילה היא אף בטרם שמונה ימים אף שלא נשלם לידתו.

<sup>14</sup> מילה פ"א ה"ג, "שיליד בית נימול לשמונה, ומקנת כסף נימול ביום שנלקח אפילו לקחו ביום שנולד נימול ביומו". ובה"ד, "יש מקנת כסף שנימול לשמונה ויש יליד בית נימול ביום שנולד, כיצד לקח שפחה ולקח עוברת עמה וילדה הרי זה נימול לשמונה...".

<sup>15</sup> ראה בזה בס' חבצלת השרון תחילת פ' תזריע.

<sup>16</sup> ודעת ר"ח המחודשת בחגיגה ט"ז א', דאם נתעברה באמבטי אין בה משום טומאת לידה. "מי אמרינן מביאה נתעברה כשמואל והריני קורא בה אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וחייבת [קרבן] לידה, או דלמא אימור באמבטי של מרחץ נתעברה, כגון שירד איש באותה האמבטי ופלט ש"ז וירדה אשה וקירבה באותה טיפה של ש"ז ונכנסה בתוך רחמה ונתעברה, וזה מעשה נסים הוא ואינה טמאה לידה שאין אני קורא בה אשה כי תזריע".

ולכא' הביאור הוא, דאף שמשכח דלענין קיום מצות פ"ר בפועל מיוחס הולד לאב ולאם, מ"מ חסר בכך שבאו ויצרהו, וד"ז מעיקר הגדרת טומאת הלידה, אשר מיוחס אליה ההזרעה והעמדת הולד ועל ידה מתממש, וזהו גדר הטומאה שבהם, ולא כאשר כאירע מאליו.

וקצת מעין זה הוא הא דלדעת רבנן יוצא דופן אינו מטמא לידה, וילפינן לה מהאי קרא "אשה כי תזריע וילדה זכר", עד שתלד במקום שהיא מזרעת" (נדה מ' א'). והיינו, דאע"פ דודאי בנה הוא, מ"מ חסר כאן בצורת הלידה והעמדת הולד כמימוש ההזרעה, ודמי כבא מאליו, ועיקר גדר טומאת לידה בכך שרואים בלידה את ההזרעה והיצירה של אביו ואמו, ולא שיוצא מעצמו ממקום אחר. (ויוצא דופן גדרו דלא חשיב שנולד אלא כיצא מאליו וככ"ל).

<sup>17</sup> השייכות בין הטהרה מטומאת הלידה למילה כבר נזכרה בגמ' נדה ל"א ב' כטעם למילה ביום השמיני, "שלא יהו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים". אמנם לא נאמר בתורת שזהו עיקר גדר הדברים כי אם כתיספת טעם, וכדרך דברי תורה אשר תפוחי זהב במשכיות כסף הם, ומתאימים ונאותים מכל כיון שהוא. וכ"ה הדרך בהרהר מטעמי חז"ל שהוא כענין תפוחי זהב וכו'. ואכ"מ.

<sup>18</sup> ויל"פ דזה ענין תשובת רב אסי על טענת אביי בשבת קל"ה א', דורות הראשונים יוכיחו שאין אמו טמאה לידה ונימול לשמונה, א"ל ניתמה תורה ונתחדשה הלכה. והיינו, דכל עוד שלא מושג זה של טמאה, גדר לידה היה נידון לפי המציאות דחשיב כל שבעה במצב זה, אולם כעת שנקבע צורת הדבר ללידה הוא מצב באשה של טומאה כל שבעה מכוח הלידה, הרי בהכי חשיב דמתייחס כל שבעה שאכתי לא נגמר הלידה. ודו"ק בזה.

<sup>19</sup> מתני' נדה מ' א', "יוצא דופן אין יושבין עליו ימי טומאה וימי טהרה ואין חייבין עליו קרבן ר"ש אומר הרי זה כילוד". וקחזינן דלחכמים אין גדרו כילוד' אלא כיוצא מאליו. וטעמיהו מפורש בגמ', "אמר קרא אשה כי תזריע וילדה זכר עד שתלד במקום שהיא מזרעת ור"ש היא דאפילו לא ילדה אלא כעין שהזרעה אמו טמאה לידה". ומה"ט פסול לקרבן וכמו שדרשו בחולין ל"ח ב' "כי יולד פרט ליוצא דופן", ועי' ברשב"א נדה שם דלא הוצרך קרא לרבנן ליוצא דופן דל"ה לידה אלא משום קראי דר"ש, ואל"ה, "אפי' לא כתיב אלא אשה כי תלד לא היה יוצא דופן במשמע, דאדרבה תלד למעוטי יוצא דופן כדדרשינן בעלמא כי יולד פרט ליוצא דופן".

ויעו"ש עוד בגמ' דילפינן למעט יתום [שנולד ביחד עם מיתת אמו, ולכן לא קרעו הרחם אולם גם לא חיתה אח"כ] והרמב"ם הזכיר (פ"ג מאיסורי מצב ה"ד) אמנם לא מנאו בהלכה י"א שם ב"ד פסולי הקרבה, וכבר תמה עליו הראב"ד ע"ז, ועי' ש"ש ברדב"ז (בה"ה) "ויולד דהוי בכלל יוצא דופן דמה לי כשיצא דרך הרחם ומה לי שיצא דרך הדופן כיון שנולד אחר שמתה האם. ותנא דברייתא משום דאשכח קרא יתירא דריש ליה מקרא דתחת אמו אבל למנות אותו פסול בפני עצמו אין לנו". וקחזינן דיסוד הדבר דכאין לו אם חשיב שאינו מיוחס אליה.

ובתמורה וי"א דעת ר' אלעזר יוצא דופן והטריפה ועוד אף דלא עושה תמורה, ומבואר שם בגמ' דמעטין דהוי דומיא דבהמה טמאה שאינה קרבה ואינה עושה תמורה, ואף דבע"מ עושה תמורה ונחתא ליה קדושה, דבמינו קרב, אולם יוצא דופן חשיב אין במינו קרב, וברש"י, "יוצא דופן לא חשיב ליה מין שאר בהמות דתמיהו אנשי". דחשיב דבר בפני"ע. [ועי"ש בשטמ"ק אות י"ט דמשנולד גלוי לכל שנשתנה משאר נולדים וחשיב בריה בפני"ע].

<sup>20</sup> ועי' נדה כ"ד ב' דהמפלת גוף שאינו חתוך אין אמו טמאה לידה, וילפינן מביום השמיני ימול, מי שראוי לברית שמונה מטמא, ואם לא אינו מטמא. והיינו דכ"ז מישך שייך [ראיה זו הביא בס' חבצלת השרון בתחילת תזריע, ויעו"ש עוד].



ללידתו<sup>20</sup>. וכן דן בתשובותיו בנין ציון סי' פ"ז דלא יצא. ונשאר בצ"ע בזה.

ועד"ז מציינו שכ' הגר"י מפוניבז' בזכר יצחק סי' א' אות ח' דיש כאן דין חדש דהוי דומיא ממש למילת שמונה. ואינו משום סכנה. [ודקדק עוד מהלשון 'כיום היוולדו' דאלו שאינם נימולים לשמונה אין להם דין זה. ולפי"ז יתכן לדונן דהוא הלכה בקטן שכך זמנו ולא בגדול שהיה חולה והבריא ובעינין למולו].

והיינו, דהערל"ן והזכר יצחק נקטו, דזהו ענין מהותי בתינוק דאף שכבר עברו עליו שבעה ימים מלידתו, עד שלא יחלוף עליו שבעה ימים בשלימותו ובריאותו, דמי כמי שלא הושלם לידתו ומציאותו, כמו שכ"ה בכל לידה דלאחר שבעה הושלם, וממילא לפני כן אינו בתורת מילה.

אמנם כבר הביא שם בזכר יצחק, דברא"ש מפורש דאינו אלא מפני חשש סכנה ולכך מספק מחמירים בעת לעת. וצ"ע ל' הגמ'. וכן בשו"ת בית יצחק יו"ד ב' צ"א כ' וז"ל, "ואמנם האמת אין הטעם שצריך להמתין ז' ימים משום דמילה ביום השמיני רק כדי להברותו צריך ז' ימים ומה"ט צריך מעל"ע ע"כ אין חילוק בין גדול לקטן.. ומה"ט הדבר פשוט דאם מל תוך ז' מעל"ע א"צ להטיף דם ברית, דאין זה רק משום סכנת נפשות דלא כמ"ש בערוך לנר יבמות ע"א ע"ב ד"ה בענין מע"ל ע"ש<sup>29</sup>".

לכך נראה דהגם דיסוד הדבר בגדרי הבראה מחולי הוא. אולם כל מדות חכמים כך הם שאף דברים אלו נתנו להם שיעור וקצבה וילפו לה מהתורה, וכללא הוא דכל מצב מסויים שהיה בו האדם עד שבעה לא יצא לגמרי ממצב זה, וא"א להחזיקו במצב אחר. והוא הוא הענין דעד שבעה ימים נחשב דהוי תחת אמו ואותו מצב שמולידתו לעמוד לעצמו לא הושלם.

ולכך באמת יולדת כל שבעה מיקרי יולדת לענין לחלל שבת אם אמרה צריכה אני, דגדר שבעה זהו השיעור שהדבר אכתי לא יצא ממצבו הקודם<sup>30</sup>. ולכך אינו לישנא בעלמא, אלא באמת 'יום הבראתו כיום היוולדו', וכל ז' מישך שייך למצב הקודם, וכשם שלא נסתיים הלידה ונשלם עמידת הולד עד תום השבעה, כך

זה ענין המילה בשמיני, שנשלם טומאת לידתה<sup>21</sup>, וממילא ביום השמיני נימול<sup>22</sup>.

ומעתה, זהו קמ"ל, דאף דעיקר קרא דכתיב ביה מילת שמונה היינו בליד בית, שאזי יש משמעות לו כנולד אצלו ולא נסתיימה הלידה, שהרי האם ילדתו בתורת עבד לדידיה וזה צורת השייכות לו ולכך יש לו להיות בהתאם לזה אשר נימול ביום השמיני<sup>23</sup>, ואעפ"כ אם לקח זה שפחה וזה עובר שפחה וזה חשיב כילד ביתו אלא כעומד בפנ"ע ואינו נידון ביחס לאם, וממילא אין אצלו המושג של מילה לשמונה, אשר מגיע מכוח הלידה והשייכות לאם. ואילו גם במקנת כסף, כל שלקח תרוויה ואזי נולד, חשיב דמתייחס הלידה אצלו ואזי נימול לשמונה.

[וראה בהערה<sup>24</sup> דיש אסמכתא לזה בקידושין ע"ד א' דמבואר שם דבשלב הראשוני של שבעה ימים הראשונים תינוק נמצא ברשות אמו ולכך נאמנת עליו, ורק אח"כ יוצא ועומד יותר לעצמו ואזי ממילא מסור לאביו להכניסו בברית ולגדלו, ומהאי שעתא איכא דין יכיר גביה.

וזכר לדבר<sup>25</sup> "והיה שבעת ימים תחת אמו וביום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה" (ויקרא כ"ז כ"ב). והראוני **שכדברים הללו ממש**, דמיקרי דאכתי לא נשלם יציאתו מרשות אמו עד לאחר שבעה, כתב הרמב"ם במו"נ<sup>26</sup>].

### 'יום הבראתו כיום היוולדו'

ד. ובשבת קל"ז א', "חלצתו חמה [תינוק שלא מלוהו מפני שהיה חולה וכעת הבריא], נותנין לו כל שבעה להברותו". ויעו"ש דתני לודא 'יום הבראתו כיום הולדו', ומחלק דביום הבראתו בעינין מעת לעת. וצ"ב מאי קמ"ל דכיום היוולדו דמי. הו"ל למימר דבעינין שבעה. וביחוד לפי הצד דאינו ממש כיום היוולדו אלא עדיף מיניה.

והנה ביבמות ע"א ב' מבואר דהוא דין שקיים נמי מה"ת, דמוקי התם קראי בהכי שהיו צריכים ליתן לו שבעה יעו"ש<sup>27</sup>. ובערל"ן שם דקדק כן, ודן לומר דכה"ג אם נימול קודם לכן יצטרפו הטפת דם ברית, כמו שהסיק הש"ך (יו"ד סי' רס"ב) לגבי מל תוך שמונה

<sup>21</sup> ולפי"ז נמצא, דאם היה שייך מילה בנקבה היה נעשה ביום הט"ו, שאזי נשלמה טומאת לידתה, באשר בנקבה עד שבועיים אכתי לא נחשב שנשלם ועומדת לעצמה. <sup>22</sup> והנה הרמב"ם (פ"א ממילה ה"א) פסק דיוצא דופן נימול לשמונה ואינו מחלל שבת. והאחרונים נתבטאו בביאור דבריו דהם נגד הסוגיא בשבת שם, דתלי לה את דחיית השבת בכך שזמנו למול הוא ביום השמיני. ופי' דמספק הם ק"ל כן פסק דמלים בשמיני אבל אינו דוחה שבת. אמנם בחי' הגר"ח הלוי שם ב' דזהו שני פרשיות. דהנה גם בפרשת מילה בסוף לך לך שניתנה לאברהם נאמר דבן שמונת ימים ימול לכם כל זכר, ושם נתרבה חיוב המילה של בני קטורה, וזה באמת אינו דוחה שבת. והא דמילה דוחה שבת ילפינן מקרא דפרשת שמיני של 'ביום השמיני ימול בשר ערלתו'. ביוצא דופן ליכא אלא הפרשה בלך לך. [ועד"ז כ' החת"ס בפרק ר"א דמילה, דבן שמונת ימים דכתיב גבי אברהם היינו דאזי מתחיל הזמן וכמו בפדיון הבן, ואילו בפרשת תרוע היינו מצוה מיוחדת בשמיני].

ולכא' לפי הנ"ל יהא הביאור בד' הגר"ח, דבלך לך כתיב סתם דבן שמונה ימים זה הגיל הראוי אשר פחות מכך אינו בתורת להיכנס לברית, ואילו בתרוע כתיב דזה היום שבו נשלמה הלידה ולכך קצוב הוא לכניסה לברית. וגדר דחיית שבת במילה היינו מפני דזמנו קבוע ביום זה, ולכך יוצא דופן דאין אצלו גדר לידה, אין בו אלא הפרשה של בן שמונת ימים ימול, וד"ז אינו דוחה שבת.

ובאמת ענין דחיית שבת לא בכדי נלמד מביום השמיני, דגדרו אשר זהו קבוע ביום ול"ח נדחה מאחר שקבוע לו זמן. ובהכי תליא מילתא, האם זהו מעיקר צורת היום שכך זמנו או רק כבר בר הכי הוא. ואכ"מ בגדרי דחיית מילה את השבת.

<sup>23</sup> ואף שהוא מילה שמכוחה מטבילו ליהדות, עצם המושג חד הוא, דהמילה מעמידה את מציאותו כבא בברית, ואם נולד כעבד לאדון יהודי צורתו אשר באופן זה נכנס ליהדות, ולכך נימול בשמיני. ודו"ק. דאין זה הלכה בעלמא במילת ישראל, אלא ענין עקרוני בעיקר המילה שזה צורתה.

<sup>24</sup> "שלשה נאמנין על הבכור, אלו הן, חיה, אביו, ואמו, חיה לאלתר, אמו כל שבעה, אביו לעולם". וברש"י שם, 'כל שבעה', "שעדיין אין אביו מכיר בו, **שלא יצא מתחת ידי אמו ליכנס לברית**, מכאן ואילך מוטל על אביו להכירו כדכתיב יכיר". ומשמע, דלאלתר בלידתו נחשב ברשות המיילדת ולה מסור להכירו, עד שבעה ברשות אמו הוא והיא המכירתו, ומכאן ואילך נמסר לרשות אב ולו הוא להכירו, וחשיב שאינו מסור רק מתחת ידי אמו.

וזהו תוכן נאמנות יכיר, דהדבר תחתיו וברשותו, והוא הוא ה'מאן דאמר' בזה להעמיד את בנו ולהכירו בבכור, והוא עולה מהסוגיות בפרק יש נחלין, ואכמ"ל. וראה מש"נ בזה בקונטרס 'אחוזת נחלה' בגדרי ירושה, וע"ז מיוסד שער ד' שם.

<sup>25</sup> הדמיון מבואר במד"ר ובמדרש תנחומא שם בפ' אמור 'אדם ובהמה תושיע ה', "א"ר יצחק **משפט אדם ומשפט בהמה שוין**, משפט אדם 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', משפט בהמה 'וביום השמיני והלאה ירצה' וגו'. וע"ז זה בעוד מדרשים [ונראה דהמכוון בדמיון הן בכך שאזי יצא מתחת אמו ועומד לעצמו, והן בכך דהמילה דומיא דהבאת קרבן הוא, וראה ברבינו בחיי בס' כד הקמח שהרחיב ע"פ המדרש הנ"ל דמילה דמאי לקרבן].

אמנם אין זה אלא זכר ולא ממש אותו דבר, דהא למדו מזה דכל ששה ז' ימים בבהמה שוב אינו נפל, ואילו באדם בעינין ל' יום (שבת קל"ה ב'). אולם עכ"פ קחזינן דיש דמיון בעיקר הדבר, דלאחר שבוע נידון טפי כעומד לעצמו.

<sup>26</sup> הוא בח"ג פמ"ט, "היות המילה בשמיני הוא מפני שכל בעלי חיים כשיוולד הוא חלוש מאד בתכלית לחותו, וכאלו הוא עדיין בבטן, עד סוף שבעה ימים, ואז ימנה מרואי אור העולם, הלא תראה כי גם בבהמות שמר זה הענין, שבעת ימים יהיה עם אמו, כאלו קודם זה הוא נפל, וכן האדם אחר שהשלים שבעה ימול".

<sup>27</sup> אמנם אין זה הכרח שיש כאן דין תורה מחודש, אלא הוא דין סכנה, ולכך אף מה"ת יש לחוש לסכנה ומיקרי מה"ת. ולכך הרא"ש קרי לה ספק נפשות ומחמיר ולא ספק דאורייתא, דזה גופא אילך נמסר דאורייתא לחוש לסכנה. ותמוה מה הוקשה לערל"ן על הרא"ש.

<sup>28</sup> אלא שפקפק בזה, דהש"ך הביא ראיה מהא דמלים בשבת ולא לפני כן דתוך זמנו אינו מצוה. והכא לא מלים בשבת.

<sup>29</sup> וע"ע שו"ת מנחת יצחק ח"ו צ"ב שאין נוקטים כערל"ן, והביא כן גם בת' אבני נזר שכ"ו אות ה'ו' דמהני המילה בדיעבד. וזה ודאי הפשטות.

<sup>30</sup> כ"ה לדברים הרבה, וכמו נדה, וטומאת מת, ונזיפה של אביה ירוק ירוק בפניה וכיו"ב.

טובות ונחומים, לעם אחד מפוזר ומפורד בין העמים". ובכוח ברית המילה יבוא מלאך הברית לבשרנו בשלימות הברית שתהיה לעת"ל, כאשר הקב"ה ישיב לב אבות על בנים.

## הרב עבי אליעזר רוזנברג כולל מצויינים

### בעניין אם יש צידה בהריגת בהמה

דנו הפוסקים באדם הזורק חץ וכיו"ב על בהמה בשבת והרגה אם חייב עליה משום צידה או דאין עליה אלא שם הריגה ולא שם של צידה.

ויסוד הספק הוא דמצד אחד היתה הבהמה חפשיית עד עתה ועתה היא כבושה תחת ידו, או דילמא כיון דהבהמה כבושה תחת ידו רק כשהיא מתה, לא מיקרי צידה כלל.

### ידועה החקירה בצידה אם עניינה שלילת החירות או ההעברה לרשותו, וב' נ"מ ביניהם ודחייתם

והנה ידועה החקירה מהי הגדרת מלאכת הצידה האם שלילת החירות מהדבר הניצוד והיינו לשנותה ממצבה שהיא עומדת חופשייה למקום שאינה חופשייה, או ההעמדה תחת שליטת ידי אדם הצדו והיינו ההעברה מאינה תחת שליטה לתחת שליטה של האדם הצדה.

ולכאורה ב' נפק"מ בחקירה זו:

א. באופן ששלל חירות הבהמה אך אינה תחת ידו כלל, וכגון שרדף אחריה עד שנתעייפה ואינה יכולה לזוז כלל [עכ"פ לדעת רש"י (קו: ד"ה אובצנא) דכהאי גונא מיקרי ניצוד, דלא כרבינו חננאל דס"ל דמחמת אובצנא אינו ניצוד, אמנם בביה"ל (ס' שטז ד"ה או חולה) רצה לומר דבעיף כל כך גם רבינו חננאל יודה, וכן דייק מהאליה רבה ומחצית השקל ונשמת אדם דלא כדמשמע בבית יוסף] דמצד אחד כבר נשלל חירותה, ומצד שני הרי לא נטלה ולא באה לידו, ואם כן הדברים יהיו תלויים בהגדרת הצידה וכנ"ל<sup>33</sup>.

ב. עוד נפקא מינה בחקירה זו אם הכניסה למקום השמור הסגור במפתח ואינו תחת ידו (ועכ"פ אין לו גם אפשרות להשיגו כגון שנפל לים וכיו"ב), דנשלל חירות החיה ומצד שני לא בא לידו כלל, דלכאורה גם יהא תלוי בחקירה הנ"ל.

### בביאור הלכה מביא עוד סברא לפטור, ויל"ע אם כוונתו כעין הצד השני

אמנם אינו מוכרח, דהנה בביאור הלכה (שם) שהסתפק בספק הראשון דבלשונו נראה שלמד כצד הראשון דהנושא הוא שלילת החירות, ומכל מקום דן לפטור ד"אין דרך צידה בכך, דדרך צידה ליטלה אחר שצדה או להכניסה למקום משומר", ומתבאר מדבריו סברא נוספת לפטור מצד דאין דרך צידה בכך, ומצד שני מתבאר מדבריו דלטעם זה דאין דרך צידה - להכניס למקום משומר הוה דרך צידה כדכתב להדיא שדרך צידה גם להכניסה למקום משומר ולא רק למקום שלו, ואם כן יצא דבמקרה הראשון דרדף עד שנתעייפה ולא נטלה - יהא פטור דאין דרך צידה בכך (עכ"פ לצד הזה בביה"ל), ובמקרה השני דהכניסה למקום הסגור בלא מפתח - הוה דרך צידה דהרי הוה מקום משומר.

{אך יש לפלפל דאם מכניס למקום שלא יוכל ליטול, זה גופא מיקרי דאין דרך צידה בכך, וכל כוונת הביה"ל מקום משומר הכוונה בשבילו שיוכל ליטלו כשירצה ולא רק נטילה בפועל, אבל שיהא ראוי ליטלו היא היא דרך צידה, ואם כן כוונת הביה"ל כצד השני בחקירה דהצידה עכ"פ דרכה בהעברה לרשותו, ודוק.}

לא נשלם עמידתו על בוריו כיוצא מחוליו עד שבעה, [ועדיף מינה, דביציאה מחולי מחמירין אף שבעה מעת לעת].

### 'מבטן לשמך המה נימולים'

ה. ומן טעימת הבשר בעומקם של דברי חכמים, שכל ההוגה בהם טועם טעם בשר, אל היין, יינה של תורה של האגדה והתוכן הפנימי.

אשר נמצא, דענין מילת שמונה, דכל השבוע הראשון לחייו בצד מסויים אכתי הוא ברשות אמו ואינו עומד כחי בפנ"ע, וביום השמיני והלאה כנשלמה יצירתו ועמידתו, ואזי באה גם השלמתו כיהודי בכניסתו לברית. אזי קוראים לו שם והושלם בריאתו. וממילא נכנס לרשות אביו. וכענין מה שבמדרשים דרשו את יום הגמל את יצחק דזהו יום המילה, ואזי עשה אברהם משתה גדול שנכנס לרשותו. ויסוד ענין הדרש בזה הוא, דיום היגמלו ויום המילה משותפים בכך שיצא מתחת אמו לרשות עצמו ומסור הוא לאביו לגדלו, וע"ז קעביד אברהם משתה.

והוא ענין דברי הפייטן שמקובל לומר בסעודת הברית, 'מבטן לשמך המה נימולים', אשר אמת הוא דהברית היא לאלתר כאשר נשלם יציאתו מן הבטן, וזהו ביום שלאחר השבעה. ובמדרש (שיה"ר א' ה') "אברהם נצטווה על המילה, יצחק חנכה לשמונה". והיינו, דזה מהלך בפנ"ע שנימול לאלתר, וזה חידוש בברית מילה דאינו כלל בחפצא של ערלות.

והן דברי דוד בבית המרחץ, שדרשו ע"ז הכתוב 'שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב', "דכל שאר מצות אינן מוכיחות כל שעה, כגון תפילין ומזוזה וציצית דאינן כשהוא בשדה וערום בבית המרחץ, אבל זו מעיד עליהם לעולם" (רש"י שבת ק"ל א'), דזה מצוה החקוקה באדם ואינו בר ניתוק, שעצם מציאותו מציאות אחרת, וכביכול כן נולד ואין לו משהו אחר. וזה מה שחידש יצחק אשר חנכה לשמונה. ולכן מירי 'חינוך'. וזה עיקר הגדרתו של יצחק. [ונת' במאמר הקודם].

והנה אף שאינו נכון לדינא, ע"ד דרוש ורעיון ניתן לומר, דגם מי שנולד בטרם זמנו באופן שאינו עומד לעצמו, ולא היה ראוי מלידתו למילה שמחכים לו שבעה, הפשט דלא נגמר יצירתו עד כה, ורק עכשיו נשלם ועומד על בוריו, ובמובן מסויים עכשיו הגיע זמן מילתו<sup>31</sup>.

ואף שד' הערל"נ דקעביד לה לעיקר דינו מחודשים לנקוט כן, ולדינא בפוסקים לא נראה כן וכנ"ל, אלא הפשטות היא דשם לידה נקבע בכך שעברו ז' ימים מהלידה ובהכי כבר יצא מכלל רשות אמו, ומ"ל שאכתי אינו בריא, מ"מ חשיב כבר מילה ובדיעבד מהני וא"צ הטפת דם ברית, ואינו כערלות תוך זמנו דאין לה שם ערלות כלל<sup>32</sup>, ולכך כל כה"ג מיקרי מילה שלא בזמנה, ואינה דוחה שבת שלא קבוע לה יום, ואין לה גדר 'ביום השמיני' שזהו זמן מילתו.

ואעפ"כ בדרך דרוש נכון לומר, דבתינוק שנולד לפני זמנו, גם אם אינו מעיקר דינא, בצד מסויים עכ"פ ניתן לקיים כאן את ד' הערל"נ והגר"י מפוניבז', אשר אמנם המציאות שלו כנולד ויצא מתחת אמו נשלמת לשבעה גם כאשר אינו בריא ושלם, ואעפ"כ ניתן לומר שמבחינה מסויימת רק לאחר שמבריא לגמרי לאחר לידתו וחי בכוחות עצמו, ועבר שבעה ימים שהוחזק בכך, בהכי הושלם עמידתו בעולם, וזהו דינו כעת להשלים יצירתו במילה, והוא נמי ענין קיום של 'הבאים עמך בברית חותמך, ומבטן לשמך המה נימולים'.

ונזכה בקרוב שנראה את קיום הציפייה, "הרחמן הוא ישלח לנו משיחו הולך תמים, בזכות חתן למולות דמים, לבשר בשורות

<sup>31</sup> ויל"ד בזה לענין דין יכיר האמור בגמ' שחלוי בברית שאזי יצא מתחת אמו ונכנס לרשות אב, דבמילה שלא בזמנה נמי נימא כן. אמנם צ"ע דמה שיעור יש לדבר. וכי בן שנתיים דא"א למולו נימא דאין בו יכיר.

<sup>32</sup> ע"י יבמות ע"א א' דערלות תוך זמנה אין לה שם ערלות. ומתבאר היטב לזכר, דחשיב דעיקר המילה זמנה בשמיני, ולפני כן אינו בתורת מילה כנולד ועומד בפני עצמו. ואילו במתו אחיו מחמת מילה דעת רוב הראשונים דאף דאנוס הוא חשיב ערלה.

<sup>33</sup> אמנם בביאור הלכה הנ"ל הסתפק בזה, אך מלשונו משמע דהנידון אחר, דעד כמה דלא תפסו בידו או הניחו במקום משומר אין דרך צידה בכך.

צידה, חזינן דיש בכל הריגה גם צידה. (ואכתי הדברים אין מוכרחים כלל<sup>35</sup>).

## הרב ראובן יוסף שרלין כולל הלכה הגר"י רפפורט

### אוי לנו מיום הדין הגדול

במדרש רבה (צג י) איתא על פסוק זה אמר אבא כהן ברדלא אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה יוסף קטנן של שבטים לא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו לכשיבא הקדוש ברוך הוא ויוכיח לכל אחד לפי מה שהוא שנאמר (תהלים ו) אוכיחך ואערכה לעיניך על אחת כמה וכמה.

דבר מבהיל כתב בזה המהר"ש יפה זצ"ל ב"יפה תואר" דכשהאדם יכול להיות יותר צדיק הרי הוא בבחינת רשע כלפי שמיא, ואעתיק לשון קודשו בקיצור: אוי לנו. שיש לנו לדאוג מצד הדין והנקמה ומצד הבושה אשר מצד התוכחה שיתוכח השם עם כל אחד מהאנשים, איך מלאו ליבו להמרות עיני כבודו. לפי מה שהוא. לא אמר כפי מעשיו כי יש אנשים שיש לכאורה קצת התנצלות לחטאתם אמנם לפי טבעם אינם כלום וחטאם גדולה מהכנתם איליו, ויש אנשים יראו צדיקים ולפי הכנתם היה ראוי להיות יותר צדיקים מאוד ולכן יחשבו לפני השם לרשעים, ולכן תהיה התוכחה כפי מה שהוא האדם, ומה נאה לפי זה פירוש 'אוכיחך' ואערכה לעיניך' כי יעריך השם מעשיו לפני כפי הכנתו אליהם.

כמה חרדו התנאים והאמוראים הקדושים מיום הדין הגדול, אשר מי ידע עומק הדין, וכדמצינו בתנחומא ישן (ס"ס ז, דף רה) בשם רבי אלעזר בן עזריה ומה אם יוסף שאמר לאחיו 'אני יוסף' וידעו מה שעשו בו לא יכלו לענות אותו, כשיבוא הקב"ה להתוכח [להוכיח] עם כל אחד ואחד מן הבריות ולומר לו מעשיו על אחת כמה וכמה שאין כל בריה ובריה יכולה לעמוד, ובתנחומא בשם רבי יוחנן (סימן ו) ומה זה נבהלו אחיו מפניו כשיבוא הקב"ה לתבוע עלבון המצות ופשעה של תורה על אחת כמה וכמה.

ובחגיגה ד: רבי אלעזר כשהגיע לפסוק זה בכה ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו ומה תוכחה של בשר ודם כך של הקב"ה לא כל שכן, וברש"י תוכחה. שמוכיח פשעו בפניו. ובתוספות (ד"ה של) הכונה שלא יוכל להשיב תשובה מעליא להפטר לגמרי, דמכמה דברים יוכל לפטור עצמו קצת.

כמה תביעה תהיה בעיקר בדורינו אשר אנו יכולים לקיים המצוות ביותר שלמות מדורות הקודמים, כמה תביעה תהיה על לימוד התורה אשר האפשרות להגות בה גדול בהרבה אופקים מדורות קודמים בהשקט וברוגע, מאשר בדורות עברו אשר חרפו נפשם הן בלימוד התורה הן בקיום המצות בהחבא ופעמים רבות מתוך מסירות נפש ממש, ואנו זוכים לבחינת מי מנוחת ינהלינו, רק צריך מסירת הרצון כולו לדברים רוחניים, ולהתגבר בכל לב מפתויי עולם מדומה וכוזב, האורב לאדם בכל רגע ורגע.

הגאון רבי אברהם גרודיז'סקי זצ"ל הי"ד הוכיח לבני ישיבתו בעת התגברות המלחמה ואמר תוכחה חזקה "חשבנו שקיימנו התורה מעוני, בסוף ראינו שבטלנו אותה מעושר" אם כך אמר בזמנו לפני בערך מאה שנה, שכמעט ולא היה מתאות עולם הזה, עד שכמעט מוחלט שעסקו בתורה מתוך עוני אמיתי יחסי, אכן בדורינו כמה נכונים הדברים שעל כל דבר קטן נחשב כמסירות נפש עצומה עד שאדם מדמה בנפשו שעובד השם ומקיים התורה בבחינת עוני, אולם לבסוף יראה האמת בנפשו. ה' יזכנו לעובדו בשלמות.

ומהראוי להביא כאן תוכחה יסודית מרבינו ה'בית הלוי' בפרשה בביאור המדרש הנ"ל, למרות האריכות בדבריו, וקצרתי בדבריו הרבה: ובהודע להם שהוא יוסף לא היה להם שום פיוס רק אדרבה עוד נתוסף להם יראה ופחד בהודע להם שזה האיש

והיה אפשר לתלות הנידון בחקירה הנ"ל, אך יש לדחות בפשיטות

ועתה היה אפשר לדון ולומר דהכא נמי בעניינינו, לצד דהנושא הוא שלילת החירות ההתייחסות של מלאכת הצידה לגבי המצב שלפני הצידה שהיא בחירות, וממילא גם כשהמית הרי שלל חירותה, אך לצד דהנושא ההעברה לרשותו הרי ההתייחסות למה שקרה בצידה ובודאי לא קרה פעולה השייכת לצידה, דהגם דכעת היא אצלו היא בתורת נבילה וכחפץ בעלמא ואינו צידה כלל. (והיינו דשייך לומר דהיה פה שלילת חירות, דהרי באמת בתחילה היה בחירות ונשלל ממנו, אך ההעברה לרשות לא היתה בתורת צידה אלא נבילה וכחפץ בעלמא דלא שייך בו צידה, ודוק).

אך גם זה יש לדחות דאין הנושא כלל אם מתייחסים למה שהיה לפני המלאכה ומה נשתנה או למה שייעשה עתה אחר המלאכה, אלא מהי התוצאה הנצרכת שלילת החירות או הנטייה לרשותו, ופשוט.

לכאורה יסוד החקירה בנידונינו אם מסתכלים על שעת העשייה או שעת התוצאה

וכשנרצה להעמיד החקירה בנידונינו, נצטרך להעמיד כך, האם סגינן על שעת העשייה או על שעת התוצאה, דאם על שעת העשייה היה שלילת החירות, אך אם על שעת התוצאה לא קרה פה שום דבר צידה, דבזמן דכבר נשלל החירות אינו דבר שהוא בר צידה.

אך באמת הדבר תימה לקרותו צידה כיון דממיתו ואינו בר צידה כלל

אך לכאורה באמת הדבר תימה, דעד כמה דהבהמה מתה והרי היא נבילה וכחפץ בעלמא, מה שייך בה צידה כלל, דלקח האדם בעל חי שחי חופשי והפכו ללא בעל חי ולחפץ בעלמא דלא שייך בו צידה, ואם כן מתי נעשה בו הצידה, הגע בעצמך אם ייקח בעל חי ויעבירו מן העולם לגמרי על ידי איזה פצצה וכדומה, האם גם ייקרא צידה בגלל שבתחילה היה בן חורין ועתה בן חורין, דבודאי כיון דעתה אינו קיים כלל ואין לו שום שייכות לעניין הצידה אינו צידה כלל, ואם כן הכא נמי כשנהיה נבילה הרי הניחוהו ושמוהו במקום דלא שייך בו צידה, ומה שייך להתחייב, וצ"ע.

יש להוכיח מהגמ' פ' שמונה שרצים דיש בזה צידה אך לכאורה יש לדחות בפשיטות

והנה יש שרצו להוכיח דיש בזה צידה מהגמרא ריש פ' שמונה שרצים (שבת קז): "אמר שמואל השולה דג מן הים, כיון שיבש בו כסלע חייב", והחייב הוא משום נטילת נשמה כדאיתא ברש"י שם<sup>34</sup> (ד"ה חייב), ומבואר ברש"י (ד"ה השולה) ותוס' (ד"ה כיון) שם דהסיבה דאין חייב משום צידה, דאיירי דהיה ניצוד ועומד כבר, ומשמע דלולי כן היה באמת חייב משום צידה מייד שהוציאו מן המים, ואף על גב דיציאיתו מן המים היינו מיתתו, והיינו דחזינן דחייב גם משום צידה אע"ג דהורג הוא באותו שעה.

אך יש לדחות דאינו באותו זמן כלל, דאם לא היה ניצוד ועומד מתחילה, מייד כשהיה מוציאו מן המים הוי מיקרי צידה, והמיתה תהא כשייבש כסלע, והיינו דיש זמן שהוא ניצוד ועדיין בר צידה הוא לאחר שלקחו כל זמן שלא מת.

וכל זה לפי ההגדרה דלעיל דעד כמה דהדבר אינו בר צידה אין בו פעולת צידה כלל, ולכן אם מקודם ניצוד ורק אחר כך מת בודאי שייך בו צידה, אבל אם לא נסכים עם הגדרה זו ונאמר רק דהספק תלוי אם מסתכלים על שעת הפעולה או התוצאה, או בנוסח דלעיל אם עיקר הצידה היא שלילת החירות או ההעברה לרשותו, ייתכן דאינו כל כך נפק"מ אם מייד בצידה הוא מת או מעט אח"כ, דכיון דהוי באותו מעשה עצם הפעולה פה לא נקראת צידה אלא הריגה, ואם חזינן בראשונים דעדיין נקרא

<sup>34</sup> וכן מוכח מתוס' ד"ה כיון דיובא לקמן דאין החייב משום צידה, דאם כן לא היה צריך להמתין עד שייבש כסלע.

<sup>35</sup> ובס' ארח"ש ח"א פ"ד הערה אות ג הביאו בשם מרן הגריש"א זצ"ל להוכיח מהגמ' הנ"ל דיש צידה, ודחו דלא הוי באותו זמן, ועל זה פלפלו אם אפשר לדחות כן.

שבשמים ליום הדין אמר לי רבי יש לי דברים שאני משיב בינה ודעת לא נתנו לי מן השמים שאקרא ואשנה אמרתי לו מה מלאכתך וא"ל צייד כו' אמרתי ומה להביא פשתן ולארוג מצודות ולהשליך לים נתנו לך דעת ולדברי תורה שכתוב (דברים ל) כי קרוב אליך הדבר מאד לא נתנו לך דעת מיד היה מרים קולו ובוכה אמרתי לו אל ירע לך שכל באי עולם הם משיבין תשובה זו על אותו ענין שהם עוסקים בו אבל מעשיהם מוכיחין עליהם כו' עכ"ל. וכל זה מבואר כדברים הנ"ל, (עיין גם לקוטי אמרים להחפץ חיים פרק ה בהערה, ועיין היטב להסבא מנובהדוק צ"ל בספר מדרגת האדם סוף חלק א באריכות עצומה).

ראיתי לסיים בדבריו של הגאון רבי יחיאל מיכל מגלוגא צ"ל בביאורו למדרש רבה (שם) 'נזר הקודש' ק"ו שהאדם לא יוכל לעמוד בתוכחת מלך מלכי המלכים הקב"ה ויהיה נבהל להשיב מפני הבושה, ומזה ק"ו שיהיה האדם נבהל להשיב לתוכחות הקב"ה, ומכל זה הערה למשכיל לבל יבקש לעצמו צדדי היתר דבר הנוגע לאיסור, כי ביום הדין לא יוכל להתנצל בכל זה וכי יסתתמו טענותיו כלפי המקטרגים בבית דין של מעלה, ולכן החי יתן אל לבו להתרחק מכל שמץ עון להיות מנוקה לעולם הבא', (הובא בעץ יוסף שעל עין יעקב בחגיגה ד:), והשם יזכינו לעבודת בתכלית השלמות.

## הרב אהרן פוטלסקי כולל עמל התורה

### תשלום בהוראת קבע לבניין בית המקדש – ל"י בטבת יום הדין על בניין בית המקדש

א. כבר נתפרסמו דברי החת"ס בדרשותיו, ש"י בטבת יום תחילת החורבן, הוא יום הדין בכל שנה אם יבנה בית המקדש ועיקר התענית בו היא כדי שלא תגור צרה לעתיד, ובוזה ביאר שיטת האבודרהם שאם יחול ל' בטבת בשבת יתענו אף בשבת.

הנה בשנה זו ב' בטבת העולם קרוב לזכות יותר מבשאר שנים. שמאז חג הסוכות זמן שמחתינו בה', ימי העלאת תשובת יום הכיפורים למעלת תשובה מאהבה, הימים הם ימי חיזוק תשובה והתעלות לרבים. מאז שמיני עצרת על כל מעלותיו והקרבת אלוקים שזוכים בו, עד עכשיו רבים ממקומות הטומאה בארץ עדיין סגורים בגלל המצב הבטחוני.

בשעה כזו קל יותר לעורר את עצמינו במה שאמרו חז"ל לעולם יראה אדם עצמו מחצה חייב ומחצה זכאי ושהעולם מחצה על מחצה ובמצווה אחת מכריע את עצמו ואת העולם לכף זכות.

ב. בדברי רבינו יונה בשערי תשובה שער ב' אות י' מבוארת עצה שאפשר על ידה להטות את הכף לזכות הרבה מאוד מאוד, וכל יחיד יכול לפעול בעצה זו גדולות ונצורות.

רבינו יונה מייסד שמי שמקבל קבלה טובה, מקבל מיד שכר על כל הפעמים שיקיים את המצווה ומיד עומדות לזכותו כל הזכויות העתידיות. אפשר להמשיל את זה לתשלום באשראי בתשלומים, שמקבלים את הסחורה מיד בזכות שהעמידו חיוב אשראי שיגבה בתשלומים בעתיד. זו אחת הסיבות שאנשים ניצלים בזכות שמקבלים קבלות בעת צרה.

עוד חידש רבינו יונה שמי שמקבל על עצמו "להיותו עושה ככל אשר יורוהו תופשי התורה" קנה לנפשו זכות ושכר על כל המצוות והמוסרים העתידיים. שכיון שקיבל על עצמו לבוא ללמוד את ההלכות על מנת לקיים, יש לו זכות ושכר גם על המצוות שעדיין אינו יודע אותם.

חידוש שלישי עולה מדברי רבינו יונה, שלא רק שמקבל את השכר מיד אלא הוא גם מתעלה מאוד מכח המצוות העתידיות. שכפל את דבריו "קנה לנפשו זכות" - זו זכות הנפש טהורה וקדושה הבאה מכח המצוות, ו"שכר" - זה השכר על המצוות, שבשניהם הוא זוכה מכח הקבלה. עוד קרא לו ש"נהפך לאיש אחר".

הנלחם עמהם עד עתה ומבקש עליהם עלילה בחנם הרי הוא יוסף שגמלו לו רעה והן עתה נפלו בידו וביכולתו לעשות בהם כרצונו ובודאי לפי השכל נקם ינקם והרי גם אח"כ כשכבר ראו טוב לבו עליהם, ומ"מ כשמת יעקב חזרו להפחד ממנו ואמרו אולי ישטמנו יוסף והשב ישיב גו' ואף כי עתה בודאי דנפל הפחד עליהם וע"כ נתייראו ונבהלו מפניו ולא יכלו לענות אותו.

ואמר להם בלשון תמיה אני יוסף העוד אבי חי כמתמיה ואומר איני מבין היאך יכול אבי לחיות עד עתה מרוב צערו שאינו יודע ממני עד עתה. ובדברים אלו נטמן ברמז שאלה גדולה להם וגם סתירה על כל טענותיו של יהודה בויכוחו, דכל טענותיו של יהודה היה מצערו של יעקב שיגררו לו בלקיחתו את בנימין וא"כ הרי קשה עליהם מדוע לא חששו הם לצערו של אביהם ומכרו ליוסף. וגם דאם יכול לחיות בלא יוסף כן יהיה יכול לחיות בלא בנימין. וזהו אחרי שהגדילו לפניו גודל הרחמנות של אביהם כשיקח ממנו בנו אהובו סידר להם מעשה עצמם ונבהלו מתוכחתו ולא יכלו אחיו לענות לו על תוכחתו כי הוא סתירה וקושיא עליהם מעצמם על עצמם.

וזהו שסיים המדרש 'לכשיבא הקדוש ברוך הוא ויוכיח לכל אחד לפי מה שהוא', דקדק ואמר לפי מה שהוא דגם ביום הדין יהיה התוכחה לכל אחד ממעשיו על מעשיו ויהיו מעשיו נתפסים ממעשיו היאך הם סותרים זה את זה דעל כל עון וחטא בפני עצמו סובר האדם שיש לו קצת תירוץ דהרי כל דרך איש ישר בעיניו (משלי כא), ולמשל מי שאינו נותן צדקה סובר בדעתו שיש לו תירוץ כובד ודוחק הפרנסה וריבוי ההצטרכות של הכרחיות מבני ביתו עד שאין בכחו לפזר על אחרים, והגם דאין זה תירוץ מספיק כלל, מ"מ קצת תירוץ ודיחוי הוא דהרי אינו לדמות עונש העשיר הקופץ ידו מצדקה לעונש המגיע לעני שאינו נותן צדקה. וא"כ בתירוץ זה הרי יוקל עונשו הרבה. אמנם מראים לו ממעשיו אשר במקום אחר פיזר הרבה ממון עבור דבר שאינו הגון כמו להשיג איזו תאוה האסורה או כבוד או עבור מחלוקת וכמה ממון מפזר ללמד לבנו דברים שאינם הגונים ומדוע בעסק העבירה לא עצרוהו כובד הפרנסה ונסתר בזה התירוץ ויוגדל עונשם כפלים, וזהו שאמר במדרש ויוכיח לכל אחד לפי מה שהוא דהתוכחה יהיה לכל אחד ממעשיו.

וזהו שחלקם המדרש לשנים יום הדין ויום התוכחה דדין הוא על עצם העבירה והתוכחה הוא הויכוח שמראים לו ממעשה אחרת על זו ויוגדל העונש עליהם עד שאין לו גם קצת התירוץ שהיה דומה לו להנצל על ידו וכמו שנתבאר:

דכל דרך איש ישר בעיניו וגם כשהולך בדרך עקלתון יוכל היצה"ר להטעותו כי כן הוא דרך הישר והתורה וכן הוא רצון ה', וכמו שנתבאר דעל כל אחד יש לו תירוץ דהנכון לעשות כן ומביא לו עוד ראיות מהפסוקים שכן הנכון להעשות. וכל זה שייך רק במי שכל מעשיו הולכים כולם בדרך אחד וכולם הם על אופן אחד וגם אם אינה ישרה עכ"ז בעיני עצמו נראית ישרה.

אבל ההולך בדרך תהפוכות היום עושה כך ולמחר עושה ההיפך ממש והכל נוטים לצד הרע והאיסור וכמו שנתבאר הרי בע"כ אתה סובר בדעתך שברצון הבורא יתברך הוא רק כפי מה שתתרצה אתה בו וכל רצונו הוא רק כפי מה שתתרצה אתה, היום אתה רוצה כך תסבור שבזה יתרצה ה' וזהו דרך הישרה, ולמחר אתה עושה ההיפך ויהיה רצונו ג"כ ההיפך. וזהו שאמר הכתוב דמית היות אהיה כמון ואין לי רצון בעצמו חלילה רק כפי מה שאתה תרצה כן ארצה גם אנכי, אוכיחך ואערכה לעיניך דהנני מסדר לפניך הני שני אופני מעשיך ונמצאת נלכד על מעשיך ממעשיך וכו'.

וכן הוא בענייני למוד התורה אשר הרבה מהאנשים פוטרם עצמם מחיוב הלמוד יען כי שכלו אינו מוכשר להשיג לימוד התורה יען כי הוא בטבע גס השכל. אבל כשנתבונן רב השכל נמצא בו בעסקיו בענייני עולם הזה לרמות ולהשיג פרנסתו וכמו דאיתא בתנא דבי אליהו זוטא פרק י"ד וז"ל פעם אחת הייתי מהלך ממקום למקום ומצאני אחד שלא היה בו לא מקרא ולא משנה והיה מתלוצץ כנגדי ואמרתי לו בני מה אתה משיב לאביך

מי שמקבל על עצמו ללמוד את ביאורי התפילה מקבל מיד שכר על כל התפילות של כל שנות חייו שיתפלל מעתה ויתר בכוונה.

מי שביום זה יעיין וילמד את פירושי ברכות שמונה עשרה הנוגעים לגאולה, תקע בשופר ולירושלים את צמח ורצה, יקבל מיד שכר כאילו התפלל את כל התפילות האלו יותר בכוונה. וזכות זו תועיל מאוד בדין על בניין בית המקדש, כי מצרף לצד הזכויות עוד הרבה זכויות של תפילה על בניין בית המקדש ועל הגאולה השלימה.

עדיין אפשר להתעורר מכח שמחת ימי החנוכה על ש"טיהרו את מקדשך ופינו את היכלך והדליקו נרות בחצרות קדשך" לרצות בקיבוץ גלויות בניין ירושלים ובית המקדש. ומכח השמחה על שניצלו מידי מלכות יון הרשעה שבאה "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", לרצות שלא נהיה משועבדים אלא למלכות בית דוד ול"מלוך על כל העולם כולו בכבודך".

מזה נתעורר לתשובה לקבלות לעתיד כראוי כדי שזוכה לכתובה וחתומה טובה ביום הנורא של עשרה בטבת.

יהי רצון שזוכה לעבודת את עבודת היום הקדוש הזה כראוי ונזכה לביאת משיח צדקינו להכרתת זרעו וזכרו של עמלק ושיבנה בית המקדש במהרה בימינו.

ג. בזה ביאר איך אפשר להגיע למדרגת "מעשיו מרובין מחכמתו" וזה לשונו "אמר באבות של רבי נתן "כל שמעשיו מרובים מחכמתו חכמתו מתקיימת שנאמר "נעשה ונשמע". ביאור הדבר כי האיש אשר קבל על נפשו בלב נאמן לשמור ולעשות על פי התורה אשר יורוהו ועל המשפט אשר יאמרו לו היושבים על המשפט. יש בידו מן היום הזה שכר על כל המצות על אשר שמעה אזנו מדברי התורה ותבן להם. ועל הדברים אשר לא גלו אזנו עליהם עדנה. וצדק לבש וקנה זכות על הנגלות אליו ועל כל נעלם מעיניו. ואחרי זאת יום יום ידרוש וישקוד על דלתות מוכיחיו וישכיל מכל מלמדיו. ונמצא האיש הזה מעשיו מרובין מחכמתו כי לא ידע את הדבר והנה שכרו אתו וכענין מה שאמרו ישראל בסיני נעשה ונשמע שהקדימו קבלת המעשה על נפשם לפני השמיעה. ובענין אחר לא יתכן שיהיו מעשי האדם מרובין ממה שהוא יודע. עיין שם עוד בדבריו.

ד. מי שמקבל על עצמו קביעות בלימוד הלכה, מקבל שכר מיד על כל מה שעתיד לקיים מכח קביעות זו. מי שמקבל על עצמו ללמוד מוסר מקבל מיד את השכר על המהפך בחיים שלימוד מוסר קבוע עושה לאדם. מי שמקבל על עצמו להאיר פנים לכל אדם ולהקדים בשלום כל אדם, מקבל מיד שכר על כל מדרגת אהבת הבריות וגמילות חסדים שירכוש על ידי הנהגה זו.

## תגובות

שהמ"א (סקי"ד) מסתפק האם ברכת המזון פוטרת משקין ששתה קודם הסעודה כששתה גם בתוך הסעודה, הרי כתב בשעה"צ (אות לח) שתלה זאת המ"א במחלוקת הראשונים (מובאת בשו"ע שם ס"ז) האם מים ושאר משקין טעונים ברכה בתוך הסעודה, שלדעה שאינם טעונים ברכה והפת פוטרן, אין בברכת המשקין ששתה לפני הסעודה שום תועלת למשקין שבתוך הסעודה ולכן הסתפק המ"א שיתכן שלא תפטר ברהמ"ז את המשקין שקודם הסעודה. אבל לשיטה שמשקין טעונים ברכה בתוך הסעודה, ואם שתה לפני הסעודה הברכה הראשונה שבירך עליהם פוטרת גם את אלו ששותה בתוך הסעודה, ואכן שתה בתוך הסעודה, פשוט למ"א שגם המשקין של קודם הסעודה נעשים חלק מהסעודה וברהמ"ז פוטרן כיון שהועילו למשקין שבתוך הסעודה. וא"כ, כל המשא ומתן שייך רק בשאר משקין שנחלקו בהם הראשונים אם טעונים ברכה בתוך הסעודה אם לא, אבל ביין שודאי טעון ברכה בתוך הסעודה כמפורש בגמ' (ברכות מא: מב.) ובשו"ע (סי' קעד ס"א), עד כמה שבירך על היין קודם הסעודה על דעת לשתות גם בתוך סעודתו ואכן שתה בפועל, פשוט שברהמ"ז פוטר. ומי שניהג כן תועיל לו ברכת המזון ליין הקידוש אף אם כבר קידש בביהכ"נ והקידוש שעשה בבית היה רק להוציא את בני ביתו.

ואין להעיר על הצעה זו כהערתו של הרב המניק על דברי הגרש"ז אויערבך, שמכך שלא הביא הבה"ל עצה זו מוכח דלא ס"ל, כי הרי בזמן הבה"ל ובארצו היה היין קשה מאד להשגה כמבואר במ"ב סי' ערב סקכ"ט ובה"ל שם ס"ו ד"ה מקדשין, ואף הוא עצמו קידש על היין רק בליל שבת ולא ביומו כידוע, ולא היה שייך להציע לשתות עוד יין. משא"כ אצלנו שהמציאות שונה לגמרי.

משה בריסק

**בנוגע להערתו הנפלאה של הרב המניק שליט"א על אדם שכבר יצא יד"ח קידוש בביהמ"ד ומקדש בביתו רק בכדי להוציא את בני הבית, היאך תפטר ברכת המזון את יין הקידוש שאינו חלק מסעודתו.**

יש משפחות הנוהגות שכשבעל הבית קידש כבר בביהכ"נ עושים את הקידוש בבית עקרת הבית או מי מבני הבית שהגיע למצוות, ומוציאים גם את בעה"ב לצאת ידי שיטת הגר"א שקידוש במקום סעודת פת דווקא. אבל ברוב הבתים אכן נהוג שבעל הבית עושה קידוש בכל אופן שהוא. כך הוא הסדר הקבוע ואינם זזים ממנו.

לפני שנים רבות אמר לי ת"ח מופלג שליט"א שכיון שאף שפסק השו"ע בפשיטות (סי' קעד ס"ו, סי' ערב ס"י) שברהמ"ז פוטר את יין הקידוש, הרי סוף סוף דין זה שנוי במחלוקת ראשונים כמובא בבה"ל (סי' קעד ס"ו ד"ה וכן), עיי"ש שמנסה לתת כמה עצות להמנע מכניסה למחלוקת, ולכן ראוי לשתות באופן קבוע מעט יין גם בתוך סעודת השבת, בלא לברך עליו ברכה ראשונה וכמבואר בתוס' (ברכות מב: ד"ה רוב) ונפסק בשו"ע (סי' קעד ס"ד) שייך שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון, ומה שכתב המ"ב (שם ס"ק ו, ח) שאצלנו שאין רגילים לשתות יין בתוך הסעודה הוי היסח דעת ואין יין הקידוש פוטר יין שבתוך הסעודה, הא כתבו שם התוס' והמ"ב שכאשר דעתו לשתות בתוך הסעודה פוטר יין הקידוש כבזמן הגמרא.

והרווח בזה לענין ברהמ"ז, כמבואר בשו"ע (סי' קעד ס"ו) שכל מה שהוצרך לפסוק כדעת הסוברים שברהמ"ז פוטר את יין הקידוש או סתם יין שלפני המזון, הוא רק באינו שותה בתוך המזון, אבל בשותה גם בתוך הסעודה וסומך על הברכה ראשונה שבירך על היין שקודם הסעודה, פשוט שברהמ"ז פוטרת לכו"ע גם את היין שקודם הסעודה. ומה שכתב הבה"ל (ד"ה ואפילו)

## אמותה הפעם

יעקב אבינו נפגש עם בנו יוסף אחרי שהוא התאבל עליו עשרים ושתיים שנה, ונמנע מלהתנחם.

**וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל-יוֹסֵף אֲמוֹתָהּ הַפְּעַם אַחֲרֵי רְאוֹתִי אֶת-פְּנֵיךָ כִּי עוֹדָךְ חִי (בראשית מו, ל).**

ודבר זה אומר דרשני. הרי הימים הבאים לקראתו היו הימים הטובים שלו, כי אחרי ויגש מגיע ויחיי, ולמה ה'שלוש עליו' של יעקב לבנו היקר היה בכזה נוסח, לומר 'עכשיו אני יכול למות?' אתמהה.

והנה המפרשים הסבירו כי יעקב חשב כי הקב"ה יתבע אותו על מיתת יוסף, ועל שלא הקים י"ב שבטי ק-ה, ולכן חשב כי איבד את חלקו לעולם הבא (ראה רש"י). אמנם אחרי שראה שיוסף חי ויש י"ב שבטים. א"כ ידע כי יש לו חלק לעולם הבא. ולכן הוא לא מפחד למות, כי באמת יעקב אבינו לא מת.

המהר"ל מסביר כי הימים שיעקב חי במצרים מסמלים את הימות המשיח' באחרית הימים, ואילו מה שנאמר פרשת ויחיי:

**וַיִּכַּל יַעֲקֹב לְצוֹת אֶת-בְּנָיו וַיֹּאסֶף רְגְלָיו אֶל-הַמֶּטֶה וַיִּגְוַע וַיֹּאסֶף אֶל-עַמְּיוֹ (שם, מט, לג) אין זה אלא שעבר לחיים רוחניים ונצחיים בעולם הבא.**

כי יעקב אבינו הוא השלישי שבאבות המסמל לנו את הגלות וסופה הטוב.

נחזור לעניינינו. לפי הנ"ל מובן שדיבר על המוות. כי אחרי שהוא לא ימות, אלא יחיה לעולם אפשר לומר בכל הרוגע 'אמותה הפעם'.

הרבה גדולי ישראל כתבו את הצוואה שלהם בצעירותם.

אמר חכם אחד לתלמידו: תדמיין שאתה כותב צוואה. כן! תחשוב על המעבר לעולם האמת? יש לך מסר שאתה רוצה להשאיר בשביל אלה שימשיכו לחיות בעולם החולף הזה גם אחרי שתעבור לעולם שצדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה... איזה תחושה מלווה את הדמיון הזה? מחשבות של פספוס? אכזבות? רגשות אשמה? וכמובן גם געגועים... מה אומר לך המילה 'עולם האמת'? כי פה אפשר להמשיך את החיים עם כל מיני 'פוזות', ואילו שם תתגלה האמת כמה אנחנו לא...?

הרגשות אלו לא שייכים לעולם האמת'. הרגשות אלו לא שייכים ליום המוות. הם הרגשות שליליות מלווים אותו בחיי יום יום בין כך, ובדרך כלל יסודם בשקר... רק באופן כללי האדם מנסה להתעלם מרגשות אלו, ומחשבות אלו על יום המוות באות אליו בצורה שאין לו מנוס לברוח מהם. ולכן זה גורם לו אי נעימות. אמנם זה לא קשור ליום המוות. זה קשור לזה שאדם לא מוכן לחיות את החיים...

בואו נבדוק את הצוואה של הרב אביגדור מילר זצ"ל הוא כותב לכל בני משפחתו: אל תבכו עלי, כי היה לי חיים טובים... אני מודה לה' על הכל ואני אוהב אתכם, תמשיכו להיות ביחד עד ביאת המשיח... (משהו כעין זה). והמשיך את הצוואה בדברי חיזוק ויראת שמים.

הוא ידע כי עולם הבא הוא המשך ישיר לכל העבודה פה בעולם הזה. בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד. מה שעושים פה ממשיכים שם. ובדרך אגב, יש להוסיף מה שהיה אומר ביאור חדש בדברי הפתיחה של המסילת ישירים: האדם לא נברא אלא להתענג... ופה היה עוצר... והיה מסביר: ואיך זה התענג? על ה'! וזה מתחיל פה בעולם הזה. אשריהם הצדיקים שזכו שכל מבטם ומגמתם היתה להתענג על ה', כי זה יסוד החסידות ושורש העבודה התמימה.

וממילא אחרי שהוא ידע כי עוה"ב הוא קומה שניה של עולם הזה, הוא לא פחד לעשות את המעבר.

כשהרב יחזקאל אברמסקי זצ"ל היה ברוסיה ואיימו עליו הק.ג.ב. עם רובה... הוא עמד בעוז ואמר רובה יכול לאיים על אדם שיש לו עולם אחד ושתי אלוקים. אבל זה לא יכול לאיים על אדם שיש לו אלוקים אחד ושתי עולמות. אשריהם הצדיקים...

עכ"פ, הנקודה של 'אמותה הפעם' מורה על רוגע פנימי שאין לו צורך להתעלם מיום המוות, כי אין לו תחושות שליליות שמלוים אותו במשך החיים. וגם המוות לא מפחיד אותו. כי יש לו חלק לעולם הבא.

הרמח"ל בדרוש הקיווי, כתב כי יש לו לאדם לקוות שתבא הישועה באופן שתקומו ודאי תתממש, ואם לא בעוה"ז אז בעוה"ב...

זאת אומרת, החיים לא נגמרים! וכל מה שאדם מקוה לה, הוא יקבל, או בדירה זו או בדירה הבא, אבל הוא יקבל את זה ודאי.

ולכן, עלינו לקוות לה' לכל טוב בלי ספיקות ובלי פחדים.

כי יהודי לא מת. יש לו אלוקים אחד ושתי עולמות...

יתן ה' שיהיה לנו גבורת הנפש ועוז דקדושה בחיינו, שנחיה את החיים בביטחון, כי יש לנו אלוקים אחד ושתי עולמות.

## עובדות והנהגות מרבינו מאור הגולה מרנא הגר"ג אדלשטיין זיע"א חלק ב'

בסיעתא דשמיא הנני לכתוב חלק שני של עובדות והנהגות ממה שראיתי ושמעתי כשזכיתי להסתופף בצילו של זקני רבינו הגדול מרן הגר"ג זללה"ה, במשך כמה שנים היתה לי הזכות להתחמם לאורו של מרנא פאר הדור זיע"א, ובפרט בלימוד החברותא משנת תשע"ז ועד לסוף ימיו, שהצטרפתי ללימוד החברותא שרבינו זיע"א למד עם נכדיו הגר"י לוי שליט"א והגר"י גנוט שליט"א.

אין ספק שאחת המעלות העיקריות והבולטות שראינו בלימוד החברותא עם רבינו הגדול מרן הגר"ג זצוק"ל, זהו ה"סקרנות" לדברי תורה, כאשר כל הלימוד היה מתוך חשק והתענינות עצומה לדברי המשנה והגמרא, מה אביי אומר, ומה רבא אומר, מה הדין בכזה מקרה ובכזה מקרה, הכל מתוך סקרנות נפלאה, לא ראינו אותו לומד כמי שכפאו שד, אלא ממש כמו להבדיל אדם שקורא בשקיקה כתבה בעיתון על פלישת הצבא לעזה, רבינו זיע"א הי' רגיל לדבר על כך בשיחותיו, שכשלומודים בצורה ישרה וחלקה יש סקרנות טבעית לדעת מה כתוב בגמ', והיה רגיל להביא את דברי רש"י "כדיוטגמא חדשה", דבריו אלו היו הגדרות מדויקות על צורת לימודו, מתוך סקרנות התענינות ושקיקה.

סקרנות זו באה לידי ביטוי בכמה ענינים, פעמים רבות כשהיו נכנסים להתיעצות ולהתברך באמצע הלימוד, היה צריך "להעיר" אותו מהגמרא, או לחילופין היו נעמדים על ידו במשך דקות עד שישים לב לנוכחים, כמו כן באופן קבוע היה בסיום הלימוד טקס "הגיע הזמן", שכאשר היה מגיע זמן התפילה, או זמן האכילה, או זמן המנוחה, היה נכנס הנין המסור ואומר לרבינו "הגיע הזמן", ברגע הראשון רבינו לא הבין מה רוצים ממנו, מה נדחף פתאום באמצע הדף גמרא, ואז כשרבינו הבין שעליו לסיים את הלימוד היה נאנח קלות ואומר לנו באנחה "הגיע הזמן".

ואגב, באופן קבוע לאחר הטקס הנ"ל היה רבינו מתבונן שוב בגמ' למשך רגע ורק אז היה סוגרה, לא ידוע האם נהג כן כדי לזכור היכן להתחיל בפעם הבאה, או כדי להמשיך להרהר בד"ת במה שלמד, או מאיזו סיבה אחרת.

דבר מופלא אירע בפעם האחרונה שלמדנו עם רבינו בביתו קודם אשפוזו, היה זה ביום חמישי ערב חג השבועות, [בליל יו"ט אושפז רבינו, אח"כ למד עוד פעם אחת בביה"ח עם נכדו הגר"י לוי שליט"א], כשאמר לרבינו בסיום הלימוד שהגיע הזמן, צחק רבינו ואמר מתוך בת שחוק "הגיע הזמן", ויהי לפלא.

ענין הסקרנות התבטא ג"כ בלימוד המפרשים, בלימוד עם רבינו זצ"ל לא היה נוהג לפתוח ספרים, מלבד כאשר היתה קושיה חזקה היה מבקש שיבדקו בספרים, אך מ"מ היה לומד את כל המפרשים הנדפסים על דף הגמרא, רב ניסים גאון, רבינו חננאל, תוס' ר"י הזקן, תוס' ר"ד, גליון הש"ס להגרעק"א ז"ל, כמו"כ היה קורא בקביעות את ההגהות וציונים כאשר היה משתמש במהדו' עוז והדר, כמו כן כשהיה משתמש בגמרות מהדו' וגשל היה לומד את ה"מוסף תוספות", ונהנה מכך מאד, שמביאים מדברי הראשונים השייכים לדברי תוס', והתבטא בשבח דבר זה.

דבר נוסף שהתבטא בו ענין הסקרנות, היה בסדר המסכתות, שכן בשנים הראשונות לא היו לומדים לפי סדר המסכתות, אלא רבינו היה קובע את סדר המסכתות, והיה בוחר את המסכת שיש לו חשק לחזור עליה, זכורני, שרבינו רצה מאד שילמדו מסכת עבודה זרה, והיה ניכר שמרגיש סקרנות גדולה וחשק עז ללמוד את הסוגיות של "זה וזה גורם", ואכן כשהגיעו לסוגיות אלו רבינו התעמק בהם.

ענין ההגהות ג"כ תפס מקום בלימודו של רבינו, כאמור לעיל היה רבינו לומד את ה"הגהות וציונים" שבמהדו' עוז והדר, וזכורני שכשלמד בגמרות ממהדו' ישנות, כשהיה נתקל בקושי בגירסא, היה מברר אצל נכדו האם עוז והדר מתקנים משהו, האם מביאים איזה כת"י או דפוסים ישנים.

סיפור מעניין ונפלא אירע כשלמדנו מסכת ערכין, בדף כ"ח ע"א כשלמד רבינו את השטמ"ק שעל העמוד היה קושי בגירסא, ובהגהות חשק שלמה הנדפס על הגליון מתקן את דברי השטמ"ק ע"י תוספת כמה מילים, רבינו העיר שאפשר לתקן דברי השטמ"ק ע"י שינוי ב' אותיות, רבינו הוציא עט מכיסו ותיקן כן בגליון גמרתו, אח"כ בדקנו במהדו' עוז והדר, וראינו שתיקנו כן עפ"י כת"י את דברי השטמ"ק כפי הגהתו של רבינו.

השטמ"ק הנ"ל הוא בדף כ"ח ע"א, על דברי התוס' ד"ה אלא, בשטמ"ק הנדפס איתא "דשדה אחוזה כ"ש שיפה כוחו שהיא חוזרת אלא כשהיה מוכרה", וצ"ב כוונתו, והחשק שלמה הגיה "שהיא חוזרת לו ויכול לחזור ולמוכרה", והעיר רבינו שאפשר להגיה בפשיטות טפי שבמקום תיבת "אלא" צ"ל "אליו", ואז הגירסא "שהיא חוזרת אליו כשהיה מוכרה".

ואגב, אכתוב כאן הערה אחת שאמר רבינו זצ"ל בעת לימוד החברותא, [כפי שהעתיקתי כעת מהרשום אצלי עשרות עמודים גדושים בחידו'ת], במס' ברכות נ"ז ע"ב איתא דהרואה בן זומא בחלום יצפה לחכמה, ואמר רבינו שאפשר לפרש שזהו משום שבן זומא הוא בעל המימרא של "איזהו חכם".

עוד בענין ההגהות, סיפר הגאון הגדול רבי ישראל אדלשטיין שליט"א, שעובדא הוה שנתגלתה טעות בשטר כתובה, [כנראה קודם חתימת העדים], שבמקום לכתוב "מטלטלי" אגב "מקרקעי", היה כתוב "מקרקעי" אגב מטלטלי", ולכאן מה שצריך לעשות זה למחוק תיבות אלו ולהוסיף בין השורות את הנוסח הנכון ואח"כ בסוף השטר לעשות קיום על מה שביני שיטי, אך אמר רבינו זצוק"ל ברוב פקחותו שהוא יתקן בלא למחוק כלל, וכך תיקן, שקודם תיבת "אגב" הוסיף את האות וי"ו, ולאחר תיבת אגב הוסיף את האות נו"ן סופית, וכך נמצא כתוב "מקרקעי ואגבן מטלטלי"...

עוד בענין הסקרנות לדברי תורה, כשהתחלנו ללמוד מסכת נדרים, שהיא המסכת האחרונה שלמדנו עם רבינו זצוק"ל, עד להסתלקותו באמצע פרק נערה המאורסה, רצה א' הנכדים שליט"א להקל ולרוז את הלימוד, וביקש מרבינו זצ"ל שלא ילמד את פי' הר"ן אלא את פי' הרא"ש, רבינו הסכים לכך ואמר שמרן הגר"ג זצ"ל אמר שפירוש הרא"ש זה כמו רש"י, ולצורך כך הדפיסו לרבינו את דפי הגמרא בהדפסה מיוחדת, שהגדילו בהם את האותיות של פי' הרא"ש, אך למעשה כל זה החזיק מעמד רק בפעם הראשונה או בפעמים הראשונות שלמדו, אך בהמשך כבר לא התאפק רבינו, ולמד גם את הרא"ש וגם את הר"ן, ופעמים רבות גם את התוס'.

ולסיום המאמר אחתום בסיפור נפלא המתפרסם כאן לראשונה, כאשר שהה רבינו בימיו האחרונים במעיני הישועה, הביאו לו מביתו את הספר "מסילת ישרים" שלו, שבו הגה תדיר, לאחר כלות השבעה להסתלקותו, הביאו את כלל חפציו של רבינו זצ"ל ממעיני הישועה, ביניהם את הספר מסילת ישרים, אחד הנכדים שיבלחט"א פתח את הסימניה שבספר, וגילה כי הסימניה עומדת בפרק האחרון של המסילת ישרים, פרק כ"ו, בסוף הפרק, בקטעים העוסקים בדרגות האחרונות בסולמו של רבי פינחס בן יאיר, רוח הקודש וקדושה!!! וכך טיפס לו רבינו זצ"ל מזהירות לזריזות ומזריזות לנקיות וכו',

**"רוח הקודש מביאה לידי תחית המתים".**

<sup>1</sup> הדברים נכתבו על ידי נינו הרב א.א. שליט"א, ויישר כחו שמסרם לפרסום לזיכוי הרבים ולעילוי נשמת זקנו מרן רבי ירחמיאל גרשון ב"ר צבי יהודה אדלשטיין זיע"א.

## אחד במעשה ואחד בלב

והנה עיניכם רואות, ועיני אחי בנימין כי פי המדבר אליכם.

איתא במגילה [טז:]: 'אמר רבי אלעזר אמר להם כשם שאין בלבי על בנימין אחי, שלא היה במכירתו כן אין בלבי עליכם. ושמה תאמרו, שרק בפה אני אומר כן, אבל בלבי יש לי כעס עליכם לכך הוסיף יוסף ואמר כי פי המדבר אליכם, כפי כן לבי'.

והדבר אומר דרשני, אם יוסף חשוד בעיניהם שמדבר אחד בפה ואחד בלב, איך יסור החשד כשיאמר להם כי פי המדבר אליכם, הלא ערבך ערבא צריך, ואין נאמין למי שחשוד בעיניו כשקרבן כשיאמר שאינו משקר. וצריך לומר כפי שפירש הריב"א פסוק זה וז"ל, והר"ר אליקים בשם הר"א מקלו"ן אומר שכך אמר להם יוסף דעו שאני שלם עמכם כשאני מדבר עמכם כי אין דרך משפחתינו להראות אחד בפה ואחד בלב עכ"ל.

כלומר, יוסף הבהיר להם שהוא חלק ממשפחת יעקב, וכאחד מבני המשפחה הם יודעים שלא יתכן שיאמר אחד בפה ואחד בלב, שבמשפחה זו השקר הוא בבחינת בל יראה ובל ימצא ואם הוא אומר שהיחס אליהם הוא כמו היחס אל בנימין, הרי שאכן כך הוא.

גם בתחילת פרשת המכירה כתוב ולא יכלו דברו לשלום, ופרש"י, מתוך גנותם למדנו שבחם שלא דברו אחת בפה ואחת בלב. והוסיף רבינו בחיי שהיתה מידה זו קבועה אצלם שלא להחניף, ולכן הראו את השנאה שבלב. ובאמת מידה זו היא בירושה להם מיעקב אביהם, וכמו שדרשו רז"ל בילקוט [תהלים פ"טו רמז תרסה] ודובר אמת זה יעקב שנאמר תתן אמת ליעקב. ואילו גבי עשו מצינו בחז"ל [מדרש תהילים מזמור יד] אמר נבל, זה עשו הרשע שהוא אומר אחד בפה ואחד בלב. בלבו אומר, יקרבו ימי אבל אבי. ובפיו הוא אומר הנני וכו' עכ"ד.

במשנתו של החובת הלבבות [בהקדמה] נראה כי עניין זה של אחד בפה ואחד בלב הוא עניין יסודי ביותר בכל מעשי האדם בעולם, וכפי שיתבאר.

אחד בפה ואחד בלב אינו איסור בעלמא מאיסורי הדיבור, אלא עניינו הוראה כללית לאדם שיהיה שלם ואמתי, שיהיה אמיתי עם עצמו ולא רק כלפי זולתו. שכאשר הלב והפה שווים כאחד וכל פעולותיו מתאימות עם ליבו זהו אדם אמיתי ומתוקן בשלימות. משא"כ כשהפה והלב לא שווים האדם, והפעולות החיצוניות אינם משקפות את מה שבלב האדם שקרן בעצמו. מידה זו היא הנקראת בתורה בשם 'תמימות', ועל זה בא הציווי תמים תהיה עם ה' אלוקיך.

והוסיף החוה"ל וכתב דברים מבהילים, שאם אין הלב שווה למעשים, עבודה זו נקראת עבודה 'מזויפת' והקב"ה לא מקבל אותה. 'ומפני זה תהיה מצוה אחת שקולה כמצוות רבות כפי הלב והכוונה, ועבירה אחת שקולה כעבירות רבות. ואפשר שתהיה המחשבה במצווה והכוסף לעשותה מיראת אלוקים שוקלת מצוות רבות מזולתה'. עכ"ל. כלומר, אחד בפה ואחד בלב הוא פגם בכל צורת העבודה. ולעומת זאת, השוואת הלב עם המעשים היא שלימות האדם להיותו תמים ורצוי לפני השם. וזה כוונת הגמ' בפסחים [ק"ג]: שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן, המדבר אחד בפה ואחד בלב, וכו'. כי מי שמדבר אחד בפה ואחד בלב כל עסק עבודתו הוא זיוף, והקב"ה שונא את הזיוף.

הרמב"ם הרחיב בביאור מידה זו, וחילק אותה לשלושה חלקים. וזה לשונו [דעות פ"ב ה"ן] 'אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כבדו, והענין שבלב הוא הדבר שבפה, וכו', אלא שפת אמת, ורוח נכון, ולב טהור מכל עמל והוות עכ"ל. ומהלשון 'רוח נכון ולב טהור' נכלל להכיר תיכף שהעניין של 'אחד בפה ואחד בלב' הוא לא סוגייה שנוגעת לצורת הדיבור בלבד, אלא עניין מהותי בצורת האדם שיהיה לו 'רוח נכון ולב טהור', והכוונה כפי שהתבאר שאמיתותו של אדם היא היותו שלם עם עצמו, כולו טהור ומתוקן, כליבו כן פיו.

ומה שהזכיר הרמב"ם לשון 'שפת אמת' הוא מלשון הכתוב [משלי יב יט] שפת אמת תכון לעד. וביאור העניין מבואר בדברי הגר"א [משלי כו כג, וע"ע מש"כ רמ"מ משקלוב שם י לב] שבכל מקום שנזכר לשון שפתיים הכוונה אל הדיבור החיצוני, ובכל מקום שנזכר הלשון מורה על דיבור פנימי ואמיתי. וכוונת הלשון 'שפת אמת' היינו שהצדיקים גם כשצריכים לדבר לפעמים דבר מהשפה ולחוץ כגון כאשר צריך לשנות מן האמת וכדומה, גם אז דיבורם אמת. כלומר, גם כשהדיבור בבחינת שפה, בכל זאת הם שומרים על לשונם וכל דיבורם מזוקק שבעתיים נקי מכל פסולת. וזה כוונת הרמב"ם כאן ללמד שהאיש שנזהר שלא יהיה דיבורו מהשפה ולחוץ, אזי גם שפתו שפת אמת. גם הדיבור הפשוט ביותר נשאר מותאם עם כל שלימותו הנפשית.

נמצא שהרמב"ם בלשונו הקצר הגדיר את עומק העניין של פיו וליבו שווים בכל קומת האדם, מצד עומק האדם שיהיה שלם בפנימיותו ב'רוח נכון ולב טהור', ועד המעשה החיצוני ביותר - הוא הדיבור הקל הנאמר מהשפה ולחוץ, גם זה יהיה שפת אמת. האדם צריך להיות שלם במעשיו מהחל ועד כלה.

כתב בספר חסידים [סימן מו] 'ולא יעשה כאדם העושה דבר כמנהג ומוציא דברים מפיו בלא הגיון הלב. ועל זה חרה אף ה' בעמו, ושלח לנו את עבדו ישעיה ואמר יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחוק ממני, ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה, אמר הקב"ה לישעיהו, ישע"י ראה מעשי בני כי אינו אלא לפנים, ומחזיקים בי כאדם שמחזיק ונוהג מנהג אבותיו בידו, באים בביתו ומתפללים לפני תפלות הקבועות כמנהג אבותם בלא לב שלם. הם מנקים את ידיהם ומברכים על נט"י, ובוצעים ברכת המוציא שותים ומברכים כמו שהדבר שגור בפיהם, אך בעת שהן מברכין אינן מתכוונים לברכני, לכן על כן חרה אפן בו ונשבע בשמו הגדול לאבד חכמת חכמיו היודעים אותו, ומברכים אותו כמנהג ולא בכוונה, דכתיב בתרי"ן לכן הנני יוסף להפליא [את] העם הזה הפלא ופלא ואבדה חכמת חכמיו ובינה נבוינו תסתתר וכו'.