

## איגרת ניהומין

בצער רב ובכאב לב משגרים אנו את תנחומינו הכנים לידידנו הנעלים

האהובים והיקרים

מנהלים מצויינים ודגולים של קובצנו לשעבר

הרה"ח הרה"ת מ"מ שי' שפירא

הרה"ח הרה"ת ר' לוי יצחק שי' שפירא

הת' שמואל שי' שפירא

ולכל משפחתם הנכבדה והחשובה שיחיו

על פטירת אחיהם היקר והאהוב, עדין הנפש, בעל מדות תרומיות,

קיבל כל אדם בשמחה ובסבר פנים יפות

הרה"ח הרה"ת מרדכי גרשון ז"ל

בן יבדלחט"א הרה"ח הרה"ת גבריאל שליט"א

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים,

ולא תוסיפו לדאבה עוד, ומעתה ועד עולם אך טוב וחסד ימצא אתכם

בטוב הנראה והנגלה בגור, ובקרוב ממש נזכה לקיום היעוד ד"הקיצו

ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם, ומלכנו בראשינו,

בגאולה האמיתית והשלימה תומי ממש.

המערכת

# ברכת מזל טוב

ברגשי גיל שמחה ועונג  
הננו להביע את ברכותינו מעומק הלב  
לידידנו היקר והאהוב  
הנודע בכשרונותיו הנפלאים והברוכים ובמידותיו התרומיות  
זריז במלאכתו מלאכת קודש  
מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים  
אשר עמל ויגע הרבה עם סדר נפלא בהצלחת הקובץ בגו"ר  
וחפץ ה' בידו הצליח להטביע חותמו על הופעת הקובץ באופן  
דפעולה נמשכת שגם עכשיו נהנין ממנו בעצה ותושי'

התמים הרב

**יעקב שי' פלדמן**

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת  
עב"ג הכבודה המהוללה והחשובה תחיו

ולידידנו וחבירינו היקרים מבחירי התמימים  
חברי המערכת מלפנים  
שהשקיעו הרבה מכשרונותיהם הגדולים ברוב עמל ויגיעה  
שיצא הקובץ באופן מתוקן ובתכלית הדקדוק  
התמימים הנעלים החשובים והדגולים

"המיוחד שבחבורה" הרב **נפתלי שי' גולדשמיד**

והרב **שמואל שי' חיטריק**

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת  
עם ב"ג הכבודות והחשובות שתחיו

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל  
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה  
לנחת רוח כ"ק רבינו נשיאנו, מתוך שפע שמחה ברכה  
והצלחה וחיים מאושרים בגו"ר תמיד כה"י

**המערכת**

# פתח דבר

לקראת יום הקדוש והנורא, יום השלישי לחודש תמוז, יום ההילולא השבעה-עשר של כ"ק אדוננו מורנו ורבינו נשיא דורנו, - הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של הערות וביאורים בתורתו של רבינו הק' ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.

\*

בתקופה נוראה זו, אשר "החושך יכסה ארץ", ו"כלה קיץ עבר חורף" כבר י"ז פעמים, ועדיין לא נושענו, וודאי מחפשים כאו"א מאנ"ש והתמימים עצות בנפשם איך לחזק את ההתקשרות הפנימית לרבינו נשיאנו, הרי יש בנותן-טעם להביא ממכתב הידוע שכתב כ"ק אדמו"ר בשנת ה'תשי"א:

"...אבל מצד שני ההרגל עושה את שלו. ויש מקום לחשש אשר יתיישן הדבר, ואור וחום ההתקשרות לנשיאינו, לתורתו ולעבודתו - אשר כולא חד - ילך הלוך וחסור ח"ו.

אלה הדברים אשר דיבר משה בנוגע לתורה: הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום, ופירושו: כדיוטגמא (מכתב המלך) חדשה שהכל רצין לקראתה..." עכ"ל"ק.

ברור איפוא, אשר הדרך הקלה והישרה לחזק התקשרותנו לכ"ק אדמו"ר, באופן של "אור וחום ההתקשרות" כאשר היה מקדם, הוא על-ידי לימוד ו'קאך' מחודש בתורתו הרחבה מיני-ים של הרבי, אשר "בה הכניס את עצמו", "אנא נפשית כתבית יהבית", להעיר ולחדש ולפלפל בה "לאפשה לה", "כדיוטגמא חדשה שהכל רצין לקראתה".

\*

בגליון מוגדל זה ימצא הקורא מלא חפניים עיונים ודיונים עמוקים בכל מקצועות התורה ובמיוחד בתורת רבינו הגדול זי"ע. מי שזכה להיות נוכח באחת ההתוועדיות הרבות יודע היטב עד כמה הדבר היה משאת נפשו של רבינו, שמלבד הציות צריכים גם ההקשבה, שביחד עם הנעשה יהי' גם הנשמע.

מובן מאליו שכאשר אנו ניגשים ליומא דהילולא של רבינו, הרי אין מתאים מזה לחסיד חב"ד לגשת ליום גדול זה כאשר תורת רבינו מעסיקה אותנו כל כולו, שכן שני פנים לחסיד חב"ד וחסיד רבינו. א. הציות לדברי הרב, הלכה למעשה והוא יסוד ההתקשרות, אך כך הם פני הדברים לכל חסיד באשר הוא. ב. לחסיד חב"ד אין הציות בלבד מספיק אלא זקוק הוא גם להבין ולהשיג במוחו ובשכלו את משמעות דברי הרב.

במיוחד הדברים נכונים כעת בימי החושך כאשר את קולו אין אנו שומעים הרי אין לנו שיוור רק את התורה הזאת - תורת רבינו רבת הממדים והגוונים. וכמו אותו קו אור שבקע את חושך הצמצום כך מהווה תורת רבינו אלומת אור המאירה את האופק האפל באור יקרת המאיר את צעדינו ואת תהלוכותינו.

אך אין אור בלי כלים, ולשם כך מופיע הקובץ שלנו שמאז היווסדו בהוראתו המפורשת של רבינו ובעידודו הגדול מנסה הקובץ להמציא את הכלים לכל מי שרוצה לקלוט בתוך מוחו את האור הגדול, לברר דבריו ללבן שיטותיו, לחדד אמרותיו, לסלק קשיים ולהבין הבנות. ואכן גליון זה כקודמיו מגלה את ההארות והאורות הגנוזים וכמוסים בתוך תורתו המאירה של רבינו בנושאים שונים ומגוונים.

בהזדמנות זו, הננו להודיע לאנ"ש והת' שיחיו שבעזהשי"ת נמשיך להו"ל את הקובץ גם במשך זמן הקיץ הבע"ל, וצריכים לזה עזר וסיוע מיוחד מהכותבים שיחיו שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז לעזור ולסייע בכתיבת הערות וכו' לעתים תכופות יותר בתורת רבינו ובשאר המדורים, ויגעת ומצאת תאמין!

\*

בחתימת גליון זה נושאים אנו תפילה וזעקה להשי"ת, אשר תיכף ומיד ממש יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים, וכהרף עין תתקיים בשורת הגאולה שנתבשרנו מרבינו הק', ש"הנה הנה זה בא", ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" ומלכנו נשיאנו בראשם - "מלך ביופיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא".

## המערכת

ימים הסמוכים ליום ההילולא ג' תמוז, ה'תשנ"א  
קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

לחיזוק ההתקשרות  
לב"ק רבינו נשיאנו  
בקשר ליום הקדוש ג' תמוז



נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עמקא  
הת' אלעזר הכהן בן רבקה גאלדע  
הת' לוי הלוי בן זיסל  
הת' אברהם אליעזר בן פעשא לאה  
הת' יעקב גרשון בן פעשא פריידא  
הת' לוי יצחק בן שרה

לקיץ בריא ושמח, ושיתברכו בכל  
המצטרך להם בשוב הנראה והנגלה בגו"ר.

ב"ה  
שבת ר"ח פ' חוקת  
יום הקדוש ג' תמוז  
ה'תשע"א  
גליון יז [אלף-כ]

תוכן הענינים

- גאולה ומשיח  
10....."כולם לא עשינו אלא בשביל ישראל"  
רשימות  
12....."בן עשרים לרדוף" אם הוא גם בשנת העשרים  
לְקוּטֵי שִׁיחֹת  
18.....דבר המפורש בתורה להיתר  
אגרות קודש  
"ידוע שאין בכח ב"ד להוציא מרשות אחד וגם להקנות לשני" -  
22.....ביאור חידוש רבינו בזה  
נגלה  
26.....מערבין לנזיר ביין וישראל בתרומה  
33.....שלושים יום לפני החג  
39.....עצים דלא משחן - לדעת רבנן  
40....."הזאה בסיני מי הוי" (יומא דף ד, ב)  
49.....שיטת רש"י בסוגיית 'תשע ציבורין'  
חפידות  
51.....ההיכרות עם ה' החלוקות  
58.....זמן ומקום  
62.....עניני דא"ח הנרמזים בנגלה  
ביאור בדברי התניא פל"ו "הואיל ולהם ירידה באור פניו ית"  
63.....[גליון]

- 76..... בדין אחיזת לולב בעת התפלה  
 83..... נוסח הגט בלשון אחד  
 85..... 'לו תהיה לאשה' באיסור שניה (מדרבנן)

הלכה ומנהג

- 86..... למה דווקא בשבת?  
 87..... הפסק בין ברכת הגפן לשתיית כוס ההבדלה  
 88..... בדין טעם כעיקר  
 92..... בדין גזל הגוי  
 101..... טעם קודם שהבדיל וגם שכח להבדיל בתפילה - מה יעשה  
 113..... הבדלה על הפת  
 מה עדיף - לאפות חלה כל עש"ק פחות מכשיעור, או מזמן לזמן  
 120..... בשיעור ובברכה?  
 128..... הקזת דם בערב שבועות  
 130..... בענין המנהג שהכהנים מכסים פניהם וידיהם בנשיאת כפיים  
 ביאור מח' הראשונים האם לעשות קידוש בביהכ"נ כשאינן שם  
 134..... אורחים  
 139..... מנחה אחר השקיעה בערב שבת [גליון]  
 141..... קידוש בליל א' דסוכות קודם צה"כ [גליון]

פשוטו של מקרא

- 145..... "עד אחד"  
 146..... "ואשר לא צדה"

שונות

- 146..... ל"ג בעומר יום הסתלקות רשב"י [גליון]



**הקובץ הבא**  
**יצא לאור אי"ה לכבוד שבת חזק - פרשת מסעי**  
**הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', כ"ג תמוז**

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים**  
**און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)**

---

**למשלוח הערות:**

**פאקס: 347-227-0308**

**אימייל: kovetz@haoros.com**

**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**

**www.haoros.com**

---

## גאולה ומשיח

### "כולם לא עשינו אלא בשביל ישראל"

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגמרא ע"ז (ב, א) דרש ר' חנינא בר פפא ואיתימא ר' שמלאי לעת"ל מביא הקב"ה ס"ת ומניחו בחיקו ואומר למי שעסק בה יבוא ויטול שכרו מיד מתקבצין ובאין. . נכנסה לפניו מלכות רומי תחילה. . אמר להם הקב"ה במאי עסקתם אומרים לפניו רבש"ע הרבה שווקים תקנינו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב ברבינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה אמר להם הקב"ה שוטים שבעולם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם וכו'.

וידוע הקושיא איך ימלאם לבם לומר לפני הקב"ה דברי שקר וכזב, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' סד בארוכה דמכיון שכל הבריאה כולה נברא אלא בשביל ישראל ובשביל התורה ואף שעכשיו אין אנו רואים זאת בגילוי מ"מ לעת"ל יווכחו כל הגויים שכ"ה האמת ולכן יאמרו שלא עשו אלא בשביל ישראל והקב"ה משיב להם שאף למעלה היה החשבון הזה מ"מ הם לא כיוונו לכך ולכך אין מגיע להם שכר, ועיי"ש שקו"ט אם הולכים בתר המעשה או בתר הכוונה, וגם אם הולכים בתר המעשה ולא בתר הכוונה האם זה נקרא שכר עסק התורה דלכאורה רק גרמו שישראל עסקו בתורה ולא שהם עצמם עסקו בתורה.

ולכאורה על פי זה דאף אם הולכים בתר המעשה לא נקרא שכר עסק התורה א"כ מה הקס"ד שלהם שיקבלו שכר אף אם נתגלה שכל מה שנתחדש בהבריאה הוא בשביל ישראל.

ואואפ"ל עפ"י המבואר בלקו"ש חכ"ט ע' 44 ואילך שמדייק כ"ק אדמו"ר ברש"י ס"פ ואתחנן ולמחר כו' ליטול שכרם ולא הלשון לקבל שכר והחילוק בין נטילת שכר לקבלת שכר הוא דנטילת מורה שהנוטל הוא בעה"ב על שכרו ונוטל בעצמו שכרו משא"כ קבלת שכר השכר

בא מהנותן והמקבל אינו בעה"ב על השכר והוא רק "מקבל" ותלוי בהנותן.

ומבאר שם דהשכר שבא מצד הנותן שייך שיהיו עיכובים על זה, משא"כ אם נוטל בעצמו השכר איך שייך שיהיו עיכובים ומניעות, ומבאר דשכר מצות בהאי עלמא הוא גדר דקבלת שכר ושכר לעולם הבא ביום שכולו שבת שאינו תלוי בב"ד של מעלה הוא גדר דנטילת שכר.

ובסוף השיחה מביא הב' דיעות בענין שכר אם הוא בדרך ניסי דהיינו שאינו בדרך סיבה ומסובב ממש מהמצוה רק שכך עלה ברצונו לקבוע שכר מסוים על מצוה או שהשכר הוא בטבע דהיינו שה' הטביע בהמצוה גופא שיביא שכר, ומבאר דלהדיעה שהשכר הוא בטבע א"כ זהו הגדר דקבלת שכר שהשכר בא ממילא וצריך רק לקבל ולא שום דבר נוסף, אמנם אם השכר הוא בדרך ניסי אז צריכים פעולה נוספת נתינת ונטילת שכר.

ומבואר בכ"מ בדא"ח אשר ישנם שני סוגי שכר, א) שכר דג"ע שהוא שכר מוגבל דשם מאיר אור אלקי המלוכב בסדר השתלשלות (אור ממלא). ב) שכר דתחיית המתים דאז יאיר אור אלקי שלמעלה מסדר השתלשלות (אור הסובב) שהוא שכר שאינו מוגבל, ונמצא אשר ב' הדיעות הנ"ל אמת הם דהשכר דג"ע שהוא מצומצם לפי ערך הנבראים (אור ממלא) וא"כ העבודה של הנבראים תופס מקום לגבי אור זה, ולכן השכר הוא טבעי, משא"כ שכר מצוה של אור הסובב אאפ"ל לומר שהשכר הוא טבעי שלגבי אור זה הרי עבודת הנבראים אינם תופסים מקום וע"כ שהוא בדרך מתנה ענין ניסי, ועיי"ש בהערה 44. עכתודה"ק.

ולפי זה אפ"ל דהגמ' בע"ז איירי לגבי השכר דעוה"ב עולם התחי' שכר מיוחד שהקב"ה [ולא ב"ד של מעלה שבשבת - יום שכולו שבת - הבתי דינין סגורים [ראה שם שהשיחה סוס"ז] מביא ס"ת כו' ואומר שמי שעסק בה יבוא ויטול שכרו - יטול שכרו דייקא גדר השכר דנטילת שכר ולא קבלת שכר, וא"כ י"ל דלכך סברי אוה"ע ששייך לשכר זה מחמת שהם גרמו לישראל לעסוק בתורה, ואף שהם בעצמם לא עסקו בתורה מ"מ הרי שכר זה הוא בדרך ניסי ואין העבודה של

נבראים תופסים מקום ולכן חושבים שזה שייך להם מחמת זה גופא שגרמו לישראל לעסוק בתורה [ולהעיר שחושבים שהם שייך לבחי' מקיף כמבואר בכ"מ].

ומשיב להם הקב"ה שלעצמם נתכוונו והם אינם שייכם אפילו לשכר זה, ואולי י"ל עפ"י המבואר בלקו"ש ח"ה ע' 159 וחכ"ד ע' 165 החילוק בין ישראל לאוה"ע דהמציאות דישראל הוא אף בלי המצוות, אמנם באוה"ע כל מציאותם הוא דוקא כשמקיימים ז' מצוות שלהם, וא"כ י"ל דדוקא אצל ישראל אפילו בשביל גרמא בעלמא מגיע להם שכר ניסי זו לעת"ל שאז יתגלה שהכל בשביל מציאות דישראל, אמנם אוה"ע אינם שייכים לזה ובפרט רק אם רק גרמו שישראל יעסוק בתורה.



## רשימות

**"בן עשרים לרדוף" אם הוא גם בשנת העשרים**  
**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
 ר"מ בישיבה

דעת הרבי שהוא בגמר כ' שנה

ברשימות חוברת נה מביא מאמר המשנה (אבות פ"ה משנה כ"ב) "בן ה' למקרא בן י' למשנה בן י"ג למצות", ופירושו התוס' (כתובות נ, א ד"ה בר) דכמו בן י"ג למצות פירושו כשנתמלאו לו כבר י"ג שנה, כן בבן י' למשנה, פירושו כשנתמלאו לו כבר י' שנים שלימות, אבל לרש"י והרע"ב שם ואדה"ז בהל' ת"ת (פ"א ה"א) שפירושו בן חמש למקרא היינו "בשנת החמישית" (ככלות ד' שנים) א"כ לפירושם צ"ל דבן י' למשנה היינו בשנת ה' כשמלאו לו ט' שנים.

וממשיך שגם הרמב"ם חולק על התוס' שהרי כתב בהל' אישות פט"ו ה"ב: "האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה, ומאימתי האיש נתחייב במצוה זו מבן שבע עשרה", נמצא שפירש המשנה ד"בן

י"ח לחופה" דהיינו תחילת שנה י"ח, א"כ ה"ה שמפרש בן י' למשנה בשנת הי' ולא כהתוס'.

וממשיך וזלה"ק: אלא דצריך ישוב הא דבן כ' לרדוף, די"א שהוא בן עונשין למעלה, וא"כ הוא בגמר כ' שנה, כדמשמע בשבת (פט,ב) דל מינייהו עשרין, וכן בן כ' למכור בנכסי אביו (ב"ב קנו,א), כ' שנה דלויים, והרי גם במתני' הנ"ל בהא דבן ט"ו לתלמוד פירשו שלומד ה' שנים גמרא, ומשמע דתיכף אח"כ מתחיל "בן כ' לרדוף עכלה"ק, היינו דכיון דבן כ' לרדוף פירושו כשנתמלאו לו כ' שנים, שאז למד גמרא ה' שנים, נמצא שהפירוש בבן חמש עשרה לגמרא הוא בגמר חמש עשרה, וא"כ ה"ה בבן י' למשנה בגמר שנה הי' ולא כהנ"ל.

והנה בנוסף להוכחת הרבי בהרשימה מהך דשבת פט,ב, שעונשים שלמעלה מתחיל לאחר שעבר עליו כ' שנים, וראה גם ירושלמי בכורים פ"ב ה"א: "צא מהן עשרים שנה שאין בית דין של מעלן עונשין וכורתין וכו'", כן איתא גם בבמד"ר ר"פ קרח (פי"ח,ד): "אמר ר' ברכיה כמה קשה המחלוקת שב"ד של מעלה אין קונסים אלא מבן עשרים שנה ומעלה וב"ד של מטה מבן י"ג במחלוקתו של קרח תינוקות בן יומן נשרפו ונבלעו בשאול תחתית וכו'" וכן כתוב בזהר (ח"א קי"ב): "באשר הוא שם הא אוקמוה דלאו בר עונשא הוא לגבי בי דינא דלעילא דהא בי דינא דלתתא ענשין מתליסר שנין ולעילא ובי דינא דלעילא מעשרים שנין ולהלאה ואף על גב דחייבא הוה לאו בר עונשא איהו" וכן הוא בעוד כמה מקומות שם, וראה גם פיהמ"ש להרמב"ם (סנהדרין פ"ז משנה ד') שכתב: "אלא שנאמר לנו בקבלה שאין הקב"ה מעניש בכרת אלא אחר עשרים שנה", ועי' רבינו בחיי (דברים כה, ט) וז"ל: "ובספר הבהיר תמצא מפורש, מפני מה צדיק רוע לו, מפני שהצדיק כבר היה רשע לשעבר ועתה נענש. וכי מענישין על ימי הנערות, והאמר רבי סימון שאין מענישין אלא מבן עשרים שנה

---

1) ובנמוקי מהרא"י שם הקשה מזה לפי מ"ש הכס"מ הל' ת"ת (פ"ב ה"ב) לפי הרמב"ם וז"ל: "והא דתנן בפ"ה דאבות בן חמש למקרא איכא למימר דמשמע לרבינו דהיינו בן חמש שלימות שנכנס בשנת שש עכ"ל, א"כ מאי שנא הכא עיי"ש, אבל עי' בקונטרס אחרון הל' ת"ת פ"א שפירש המשנה לפי הרמב"ם דהיינו בתחילת שנת החמשיית ולא איכפת ליה להרמב"ם דלא דמי להא דבן י"ג למצות עיי"ש.

ולמעלה אנא לא בחיי אמרי אנא במותא אמרי, שכבר היה לשעבר וכו' עכ"ל.

### יש דסב"ל דקאי על שנת העשרים

אמנם יש להעיר מהא שכתב בעיון יעקב בהך דיבמות קה,ב, ת"ר משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתים כבן י"ח שנה באו והודיעו את ריו"ח בן זכאי אמר להם שמא ממשפחת עלי אתם וכו', וכתב בעיון יעקב שם וז"ל: שהגיעו לכלל י"ט, כי אם היו מגיעים לבן עשרים שוב לא היו נענשים בשביל עון אבותם, כי למעלה לא מקרי איש ובן עונשים עד בן עשרים, ושם נאמר איש בחטאו ימותו וכפירש"י בחומש פ' תצא, משא"כ קודם בן כ' נענשו בשביל עון אבותם חטא בני עלי עכ"ל, היינו דסבירא ליה שהיו נמצאים בשנת הי"ט ונשלמו שנה י"ח, דזהו שנה האחרונה דשייך שיהיו נענשים על עון אבותם, אבל כשנשלם שנה הי"ט ונמצאים בשנת הכ' שוב אינם נענשים בשביל אבותם אלא בשביל עצמם, הרי יוצא מזה שהוא מפרש דבן כ' לעונשין מלמעלה הוא כשנמצא בשנה הכ'.

וראה גם בס' שנות חיים (לה"ר חיים בן הרב יוסף חזן, בעל החקרי לב) ר"פ חיי שרה, לגבי שרה שהגירסא הוא דבת ק' כבת כ' לחטא, אבל כתב שיש גירסא אחרת בת ק' כבת כ' ליופי ובת כ' כבת ז' לחטא, ומקשה דצריך להבין טעם שינוי הגירסאות? ומבאר דפליגי אם עד ועד בכלל או עד ועד לא בכלל, דלגירסתנו דאמרינן בת ק' כבת כ' לחטא סב"ל דעד בכלל ובת עשרים ג"כ אינה בת עונשין, ושפיר אמרינן בת ק' כבת כ' לחטא, משא"כ גירסא האחרת סב"ל דעד ולא עד בכלל, נמצא דבשנת כ' עצמה מענישים, ולכן הוצרך לומר בת כ' כבת ז' לחטא.

וראה גם בס' פנים יפות ר"פ במדבר (ד"ה כל יוצאי צבא) שתירץ שם דברי רש"י, דסב"ל דלגבי עונשין למעלה מענישין בשנה הכ' עצמה, ולכן בחטא העגל אלו שהיו בני י"ט בשנה הכ' נכללו בהחטא. ובס' גנוי חיים להגר"ח פאלאגי (מערכת א' אות מ') כתב: ומצאתי בערבי נחל פ' שמיני דף קכ"ג ע"א שכתב להדיא דמתחיל מליל ראשונה דשנת כ"א, וכדבריו מצאתי להרב יערות דבש ח"ב דף נ"ו ע"ג, וכ"כ בח"ב דרוש ב' דהוא עד שישלים כ' שנה לגבי בלשאצר,

ושם בדרוש ג' כתב להיפך שגם בשנת כ' עצמה מענישים, ונראים דבריו סותרים וצריך ישוב, עכ"ד.

וראה חתם סופר על התורה פ' אחרי (ע' מב ד"ה אשר יעשה) וז"ל: אשר יעשה אותם האדם וחי בהם אני ה' ר"ת גמטרי' ל"ו, כיון שעברו ל"ו שנים ולא חטא שוב אינו חוטא (יומא ל"ח, ב) ור"ת אשר יעשה אותם גמטרי' י"ב, משנת י"ב יעשה אותם ע"ד חנוך בלי עונש וכלי שכר אך יעשה אותם, האדם וחי בהם ר"ת י"ג, משנת י"ג וחי בהם יש לו שכר ועונש, וחי בהם אני ה' ר"ת י"ט אחר י"ט שנים נעשה בר עונשים בב"ד של מעלה, ע"כ וחי בהם אני ה' בב"ד של ה', ואינו נקרא אדם עד שנשא אשה ואר"ח נסיבנא בשיתסר (קידושין כ"ט, ב) ע"כ אשר יעשה אותם האדם ר"ת גמטרי' י"ו אז נעשה אדם בכניסתו לחופה. עכ"ל, דלפי שיטה זו לא קשה כנ"ל בנוגע לבן עשר למשנה וכו'.

(וזהו לא כמ"ש בשו"ת חת"ס (יו"ד סימן קנה) וז"ל: ומה שרמזת והיא לא הגיעה לעשרים שנה נראה דעתך שאינה בת עונשים למעלה זה לא נמצא בש"ס רק בדרושי אגדה וכבר כתבו מזה האחרונים שאין לסמוך על זה כלל ובאמת בתוס' יבמות פ' ע"א גבי אכל חלב מבן י"ב עד י"ח כ' התוס' הא הוה התראת ספק וק' אמאי לא נימא לענין חטאת ובשוגג מיירי אע"כ משום דקודם עשרים שנה לא שייך כרת וחטאת וע"כ א"א לפרשו אלא לענין מלקות אבל באמת זה ליתא ושערי תירוצים לא ננעלו כאשר בארתי במקום אחר אבל האמת משנעשו בני מצוה בשנים וסימני' מתחייבים בכל חיובי תורה בב"ד של מעלה ושלמטה דאלת"ה למ"ד יולדת ומצורע ונזיר חוטאים הם לא מייתי קרבנם קודם עשרים וישתקע הדבר... ולפע"ד כי לא נאמרו שיעורים הללו במדרשות שבני כ' נעשו בני עונשים למעלה אלא בעונשים על חטאים המחודשים לשעה כגון עונשי דור המדבר וכן בשרה נאמר בת עשרים כבת ז' בלא חטא התם קודם מ"ת, הוה והכל אצלה כמצות שכליות וע"ז נאמרו שיעורי' הללו אבל עונשי התורה אין שום חלוק כי שיעורים הלכה למ"מ בין למלקות בין לקרבן ובן י"ג שהביא ב' שערות שוה לכל עונשים שבתורה ואין צריך לפנים עכ"ל וראה גם שו"ת חכ"צ סי' מ"ט ואכמ"ל).

ובס' שערי זהר (שבת שם) כתב שיש לתלות זה בב' הגירסאות בזוהר (דברים רצג,ב): "ובגין כך לא מענישין בי דינא עלאה עד דישלים וסלקא לכ' שנין לקבליהון דכ' בתי דינא וכו'" דאם הגירסא הוא "דישלים עשרין" היינו בגמר כ' שנה, אבל אם הגירסא היא "דסלקא לכ' שנין" ה"ז בתחילת שנת הכ', וכ"כ בניצוצי זהר דברים שם.

ואולי אפשר לומר דאלו דסב"ל דקאי על תחילת שנת העשרים, הם סבירא להו שהמקור הוא כמ"ש בילקוט הראובני ב'שכחת הלקט' (ד"ה מספר) דבי"ד שלמעלה אין מענישים עד בן כ' שנה, לפי שאדם הראשון נברא כבן עשרים וסב"ל שהי' כשנת העשרים, ועי' גם בילקוט סופר (ע' קמ בשוה"ג) ואכתי יל"ע.

### למכור בנכסי אביו

ויש להוסיף עוד בענין זה, במ"ש בשו"ת חות יאיר בסוף הספר בהשמטות, בתשובת הג"ר דוד אפנהיים (שו"ת נשאל לדוד חיר"ד סי' כז) שהביא בשם בעל עבודת הגרשוני פסק דין, בשני מתים שקברוהו ושכחוהו בכל אחד להלביש מלבוש אחד מתכריכין של מת, והמת אחד הי' קטן בן שתים ושלשה שנים, והמת הב' הי' גדול בשנים יותר מבן כ' שנה, וציוה לפתוח הקטן ולהלביש מה שחסר מהמלבושים, אבל אמר שלא לפתוח קבר הגדול אלא לבקש מחילה על קברו, ואמר מילתא בטעמא, דטעם איסור פתיחת הקבר הוא מפני שאמר קרא (שמואל א' כח,טו) למה הרגזתני להעלות אותי, כי סבור שמואל דליומא דינא רבא מתבקש, עי' בט"ז וש"ך יו"ד סי' שס"ג, והנה הגדול יותר מכ' יש לו אימת הדין עליו שבא לכלל עונש שלמעלה, משא"כ קטן שלא הגיע לכלל עשרים שנה ואינו בר עונשין ומורא לא יעלה על ראשו מאימת הדין מותר לפתוח קברו.

והקשה עליו הגר"ד אפנהיים מהך דב"ב קנה,א, איתמר קטן מאימתי מוכר בנכסי אביו, רבא אמר רב נחמן מן י"ח שנה, ור"ה בר חיננא אמר רב נחמן מן עשרים שנה, מתיב ר"ז מעשה בבני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת ובאו בני המשפחה וערערו לאמר קטן הי' בשעת מיתה, ובאו ושאלו את ר"ע מהו לבודקו, א"ל אי אתם רשאי לנוולו, ועוד סימנים עשויים להשתנות אחר מיתה עיי"ש בהסוגיא,

והקשה דלפי דברי העבודת הגרשוני למה לא הקשה בגמ', בשלמא למ"ד בן י"ח שנה א"ש דקאמר ר"ע משום דאי אתה רשאי לנוולו, ולא קאמר משום חרדת הדין כיון דלאו בר עונשין הוא, אבל למ"ד בן כ' קשה דלמה לא אמר ר"ע דאסור לפתוח קברו משום חרדת הדין, אלא ע"כ שאין לחלק בין פחות מבן כ' ליותר מבן כ' עיי"ש.

וכבר שקו"ט בקושיא זו בשו"ת חכם צבי שם, ובשו"ת יוסף אומץ להחיד"א סי' ל"ט עיי"ש ועוד בכ"מ, ובס' יד שאול (להג"ר יוסף שאול הלוי נאטאנזאהן) יו"ד סי' רס"ג אות ג' שקו"ט בזה וכתב ע"ז שהיא קושיא אלימתא, ואח"כ תירץ דבנוגע לעונשין בעינן לכ' שנים שלימות, (והביא הראי' שבהרשימה משבת פט,ב, "דל מינייהו עשרין"), משא"כ בנוגע ללמכור בנכסי אביו י"ל דסב"ל להפוסקים דמשננס ל' יום בשנה הכ' כבר יכול למכור, ולדעת הרמב"ם כשחסר ל' יום בשנת הכ' כבר מותר למכור, א"כ לא קשה קושיא הנ"ל, דהגמ' לא הי' יכול להקשות למ"ד בן כ' דיאמר משום חרדת הדין, דאולי עדיין לא היו לו כ' שלימות שאין לו עדיין חרדת הדין, ומ"מ מותר למכור בנכסי אביו, ולכן הוצרך לומר משום ניוול עיי"ש. היוצא מזה דסב"ל להיד שאול, שיש חילוק זמן בין עונשין שלמעלה דשם בעינן שלימות דוקא, להזמן דלמכור בנכסי אביו כנ"ל דלא בעינן שלימות, אבל בהרשימה משמע דשוים הם.

והנה כוונתו של היד שאול הוא לפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בהל' אישות פ"ב ה"ד והי"ב לגבי גדלות באיילונית וסריס, דלהרמב"ם בעינן עכ"פ כ' שנים פחות חודש, והראב"ד שם חולק דחודש בשנה הכ' מספיק עיי"ש, ובשו"ע (אבהע"ז סי' קנ"ה סעי' י"ב) הביא ב' הדעות, ולכן סב"ל להיד שאול דה"ה הכא בנוגע למכור בנכסי אביו דג"כ מספיק חודש אחד בשנה הכ' וכו', אבל יש להקשות ע"ז, שהרי בשו"ע חו"מ סי' רל"ה סעי' ט' כתב המחבר בפשיטות דלמכור בנכסי אביו בעינן כ' שנים שלימות, ומשמע שזהו לכו"ע, וראה בזה בס' פתחי חושן בדיני קנינים פרק י"א אות ט"ז, ועכצ"ל דכאן שאני, כי הענין דלמכור בנכסי אביו תלוי בדעת ובזה לכו"ע בעינן שלימות, ואינו דומה להך דאיילונית וכו', וכ"כ בס' עינים למשפט ב"ב קנה,ב, אות א' עיי"ש, ולפי"ז מבואר למה נקט בהרשימה בפשיטות דעונשים

ביד"ש ולמכור בנכסי אביו שווים הם, כיון דשניהם תלויים בדעת, וכ"כ בביאורים לפרקי אבות שם, ולכן בעינן שלימות וכפי שנתבאר.



## לקוטי שיחות

### דבר המפורש בתורה להיתר\*

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"ג (ע' 948 ואילך) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מחלוקת רש"י והרמב"ם בנוגע להקטר חלבים ואברים שכשר להקריבם על המזבח כל הלילה, האם גם בזה גזרו חכמים שמותר רק עד חצות להרחיק האדם מן העבירה, וז"ל (מתורגם מאידיש): הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב) ס"ל שגם בזה גזרו, כמו במצות אחרות שמדאו' מצוותן עד שיעלה עמוד השחר, ורש"י (רפ"ק דברכות) ס"ל שבהקטר חלבים ואברים לא גזרו חכמים שיהי' רק עד חצות.

א' מהטעמים שי"ל בזה, שלשיטת רש"י ישנו חילוק בין הקטר חלבים ואברים ושאר מצוות: ישנו כלל (לדעת כמה פוסקים) שדבר המפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לגזור בו איסור (ט"ז או"ח סו"ס תקפ"ח (במצוה). יו"ד רס"י קיז (בדבר הרשות). וראה שדי חמד כללים מערכת יו"ד כלל יז-כז. דרכי תשובה יו"ד סקי"ז סק"ד וש"נ) והיות שמה שהקטר חלבים ואברים כשר כל הלילה מפורש בתורה - "כל הלילה עד הבוקר" (צו ו,ב): וגם "ולא ילין חלב חגי עד בוקר" (משפטים כג,יח), וה"ה לשאר אימורי' ולשאר קרבנות (חינוך מצוה צ) - לכן לא גזרו בזה חכמים.

אבל אינו מובן שיטת הרמב"ם, שכן גזרו, שהרי - לדעת כמה אחרונים (ראה שד"ח שם כלל יז) - ישנם ראיות שגם הרמב"ם ס"ל

---

\* לע"נ הרה"ת מרדכי גרשון ע"ה בן אחי הרה"ת גבריאל שליט"א שנלב"ע כ"ה סיון תשע"א.

כלל זה, שאם מפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לגזור, מדוע ס"ל להרמב"ם כאן, שמדרבנן צריכים להקטיר עד חצות, והרי מפורש בתורה שהוא כל הלילה?

...באכילת כהנים.. ישנם ב' ענינים: א. מצות עשה של אכילת הזבת... ב. אכילתם באותו יום גורם שלא לעבור על הלאו דנותר...

וי"ל שב' ענינים אלו ישנם גם באכילת מזבת. ע"י שמקטירים החלבים ואברים על המזבח ביום ההקרבה, נפעלים ב' ענינים: א. העבודה דהקטרת חלבים ואברים על המזבח - הענין חיובי דאכילת מזבת. ב. עי"ז נפעל שאינו נותר, שלא יעברו על הל"ת "ולא ילין חלב חגי עד בוקר".

...העבודה דהקטרת חלבים ואברים, כמו כל עבודות המקדש צ"ל ביום דוקא, ומה שאמרה תורה שיכולים להקטיר גם "כל הלילה עד הבוקר", ה"ז רק בנוגע פרט הב', שלא לעבור על הלאו דנותר, לכן צריכים לכתחילה לעשות עבודת ההקטרה ביום ורק אם לא נעשה ביום, בזמן עבודת ההקטרה, שהענין החיובי כבר עבר - צריכים להקטיר במשך הלילה, כדי לא לעבור על הלאו דנותר.

עפ"ז יש לתרץ דעת הרמב"ם הנ"ל: לפי הרמב"ם (משא"כ להט"ז וכו') הכלל "שאינן כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר" הוא רק בנידון דמצוה, כשהתורה אמרה בפירוש לעשות המצוה, אין כח ביד חכמים לעקרו שלא יעשו; משא"כ כשהתורה רק התירה שמוותר לעשותו במשך כל הלילה, אבל אין בזה מ"ע, בזה שייך גזירת חכמים, שלא יעשו רק עד חצות. עכ"ל בלקו"ש.

והנה ע"פ מ"ש בלקו"ש שהרמב"ם ס"ל כלל זה רק בנוגע למצוה, יש לבאר עוד ענין, דהנה הט"ז המובא לעיל כתב הכלל הנ"ל בהמשך להשקו"ט האם האיסור לעשות סחורה בדבר האסור הוא מה"ת או מדרבנן, כי בפסחים (כג, א) כתבו התוס' (ד"ה אמר) שהוא מדאורייתא, וכדמשמע מגמ' שם שילפינן דין זה מקרא: אמנם התרוה"ד (סי' ר) כתב בשם גליון התוס' שם "דלאו דאורייתא ממש קאמר, דבאמת אינו אלא מדרבנן, דאסמכתא בעלמא הוא".

ומקשה הט"ז דאיך אפ"ל שהתוס' ס"ל שהוא מדרבנן, שהרי בסוכה (לט, א) כתבו התוס' (ד"ה וליתיב) שאין לומר שאסור לעשות סחורה בכל האיסורים בשוה, שהרי בנבילה ברור שמותר לעשות סחורה, שהרי כתוב (ראה יד, כא) "או מכור לנכרי" - ואם כל האיסור הוא רק מדרבנן הרי אפ"ל שאסור לעשות סחורה גם בנבילה (למרות שכתוב בתורה "או מכור לנכרי") מדרבנן, ואיך כתבו התוס' שבנבילה אי אפשר לומר שאסור.

וע"ז תי' הט"ז שהיות ומפורש בתורה שמותר למכור לנכרי אין לומר שרבנן אסרו לעשות סחורה בנבילה, "דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירושו להיתר, דאין כח ביד חכמים להחמיר אלא במקום שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש מן התורה, משא"כ במקום שיש היתר מפורש מן התורה".

והנה בדוגמת קושיית הט"ז הנ"ל (שמוכח מדברי התוס' בסוכה שס"ל שזה אסור מה"ת), כותב המל"מ בנוגע להרמב"ם. דהנה כ' הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ז) וז"ל: וכל דבר שאסור באכילה ומותר בהנאה, אע"פ שהוא מותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה, ולכוין מלאכתו בדברים אסורין, חוץ מן החלב, שהרי נאמר בו (צו, כד) יעשה לכל מלאכה. עכ"ל.

וכתב ע"ז המל"מ (שם ה' י"ח) וז"ל: ולדידי דעת שפתי רבינו ברור מללו דס"ל דאיסור הסחורה הוא דבר תורה, שהרי כתב וכל דבר שאסור באכילה כו' חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה, ואם איתא דס"ל דכ"ד שאסור באכילה מה"ת מותר לעשות בו סחורה, אלא שחכמים גזרו ואסרו הסחורה, מנין לו לרבינו שגם על החלב לא גזרו, דומיא דשאר איסורין, אלא ודאי דס"ל לרבינו דאיסור הסחורה הוא מה"ת, ומש"ה כתב חוץ מן החלב. עכ"ל. (וכ"כ גם הפרי חדש יו"ד סקי"ד).

אמנם רעק"א (בשו"ת שלו סי' עד) כותב דלפי מ"ש הט"ז דלעיל אזדא ראיית במל"מ, וז"ל: די"ל דכוונת הרמב"ם ג"כ הכי חוץ מן החלב, כיון דהתורה התירה בפירושו יעשה לכל מלאכה, אא"פ לחכמים לאסור. עכ"ל.

וצ"ע איך יתרץ המל"מ (והפר"ח) קושיית רעק"א על ראייתו.

אמנם עפהנ"ל מלקו"ש ה"ז מובן, כי הרבי מבאר שהרמב"ם ס"ל שכלל הנ"ל נאמר "רק בנידון דמצוה, כשהתורה אמרה בפירוש לעשות המצוה, אין כח ביד חכמים לעקרו שלא יעשו; משא"כ כשהתורה רק התירה שמותר לעשותו..." מזה מובן שבנדון הדין דאסור לעשות סחורה בדבר האסור, אין לומר שלהרמב"ם אין כח ביד חכמים לאסור סחורה בחלב מטעם שמפורש בקרא "יעשה לכל מלאכה", שהרי בחלב לא איירי בנוגע למצוה, כ"א בדברי הרשות, ולהרמב"ם אין הכלל הזה מתאים כאן, והי' אפשר לחכמים לאסרו. ומדכתב הרמב"ם שבחלב מותר לעשות סחורה, מוכרח לומר שס"ל שזהו דין דאורייתא, כי אם הי' רק מדרבנן, מנ"ל להרמב"ם שלא גזרו גם בחלב, והרי אפשר להם לגזור אף בדבר המפורש בתורה להיתר, כשאין זה מצוה.

וזהו החילוק בין מ"ש הט"ז אליבא דהתוס' לגבי מ"ש המל"מ אליבא דהרמב"ם - כי להתוס' אכן י"ל כלל זה אף בנוגע לדבר הרשות, משא"כ המל"מ מיירי בשיטת הרמב"ם, ובשיטת הרמב"ם אאפ"ל כן.

אבל יש לעיין במ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע "לפי הרמב"ם (משא"כ להט"ז וכו') הכלל שאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר הוא רק בנידון במצוה..." מהי כוונתו במ"ש "משא"כ להט"ז וכו'", האם כוונתו שלהט"ז גם הרמב"ם ס"ל שאכן אפ"ל כלל זה גם בדבר הרשות, אלא שהרבי ס"ל שלהרמב"ם אינו כן, או כוונתו שהט"ז עצמו ס"ל כן, אבל מודה שלהרמב"ם אכן אומרים כלל זה רק בנוגע למצוה.

ואם נאמר כאופן הא', מובן קושיית רעק"א, כי הוא הקשה כן לשיטת הט"ז, שס"ל שגם להרמב"ם אומרים כלל זה גם בדבר הרשות, א"כ, עכ"פ לשיטת הט"ז, אין לומר מ"ש המל"מ, אבל לאידך, על המל"מ עצמו אינו קשה, כי הוא ס"ל בשיטת הרמב"ם דלא כהט"ז, כ"א כמ"ש בלקו"ש, ובמילא מובן שלשיטתו יש כאן ראי' שלהרמב"ם איסור סחורה בדבר האסור הוא מדאורייתא, וכנ"ל.

## אגרות קודש

### "ידוע שאין בכח ב"ד להוציא מרשות אחד וגם להקנות לשני" – ביאור חידוש רבינו בזה

הרב יהודה מ. כהן

ביתר עילית, אה"ק

באג"ק ח"ג ע' רטו כותב כ"ק אדמו"ר, דלא מהני מסירת גט ב"פ<sup>1</sup> (פ"א בע"מ ופעם ב' בע"מ), וא' הטעמים לזה הוא משום שצריכה האשה להקנות שטר הגט להבעל חזרה, ובכה"ג "יש חשש יותר לשכחה (שהאשה תשכח להקנות הגט להבעל). והפקר ב"ד אינו מועיל בזה, כידוע שאין בכח ב"ד להוציא מרשות אחד וגם להקנות לשני".

ולכאורה הרי הוא נגד המבואר בגמ' (גיטין כ) דאע"פ שהאשה נותנת שכר הסופר, מ"מ "משום דכתיב וכתב והכא איהי קא כתבה ליה. . . אקנויי אקנו ליה" רבנן לבעל את "ההוא זוזא דידה, והוי כמאן דיהיב ליה איהו דהפקר ב"ד הפקר" (פרש"י). וא"כ ה"ה הכא, שפיר יהי' שייך הפקר ב"ד ביחס להגט עצמו.

וגם מש"כ ש"הפקר ב"ד אינו מועיל בזה כידוע", הוא לכאורה נגד פרש"י הנ"ל. והנה בכ"מ כתבו לפרש שהכוונה למ"ש האחרונים (מחנה אפרים הל' קנין משיכה סי' ב. מקו"ח סי' תמח. נתיבות המשפט סי' רלה סק"ג ועוד. וראה פס"ד צ"צ חו"מ סי' רז סק"ט), שהפקר ב"ד אינו אלא להוציא ולהפקיע מרשות א', אבל לא להקנות לא'. אמנם קשה לפרש כן הלשון "כידוע" על מה שסותר לדברי רש"י.

אמנם לקושטא דמילתא לא קשיא, שהרי בגמ' שם רואים חילוק בין מקרה זה של הקנאת שכר הסופר לבעל ובין המקרה של "היו מוחזקין בטבלא שהיא שלה וגט כתוב עליה והרי היא יוצאה מתחת ידו", דבעי' היא בגמ' (שם ע"ב) "מי אמרינן אקנויי אקניתא ליה או דלמא (אשה)

(1) לאחרונה דנו בזה בארוכה בקובץ בית אהרן וישראל גליון קנ"ג ע' מא. קנה ע' קט.

לא ידעה לאקנוי"י, חזינן דבכה"ג לא אמרינן שרבנן עצמם הקנו הגט לבעל אלא האשה היא שצריכה להקנותו לה, וא"כ מוכן בנדו"ד שהגט עצמו כבר בא לרשותה, אזי צריכה היא להקנותו בעצמה ואין כאן תקנת חכמים. וכן נפסק להלכה בשו"ע אהע"ז סי' קכד ס"ד (וראה פס"ד לאדמו"ר האמצעי שם ובסי' קכ סעי' א).

אלא שחידוש יש כאן בדברי רבינו, דהנה התוס' שם (ד"ה אשה) כתבו "אע"ג דאמרינן לעיל דדמי כתיבת סופר אקנו לי' רבנן מדידה, מ"מ טבלא דידה לא מקנו לה". ולכאורה לא פירשו הטעם מדוע אכן לא תיקנו כן בכה"ג. . ולפ"ד רבינו נמצא שהביאור בזה הוא כי לא אמרינן בכה"ג הפקר ב"ד.

והביאור בזה: החילוק בין שני המקרים הוא, דבגוונא שהאשה נותנת שכר הסופר, א"כ הזווא שנתנה לסופר כבר יצא מרשותו על ידה, וחז"ל מכניסים המעות לרשות הבעל שייחשב שהתשלום הגיע לסופר ממנו, משא"כ במקרה השני ובנדו"ד שצריכים ב' פעולות, גם להוציא הגט מרשות האשה, וגם להכניסו לרשות הבעל, ובזה לא אמרינן הפקר ב"ד הפקר, והחידוש בזה הוא, שגם לשיטות הראשונים דאמרינן הפקר ב"ד גם להקנות, היינו להקנות בלבד ותו לא, אבל לא גם להוציא וגם להקנות, וזהו דיוק הלשון "שאין בכח ב"ד להוציא מרשות אחד וגם להקנות לשני".

אלא שלכאורה א"כ צ"ע מהגמ' בגיטין (לו, ב) דאמרינן הפקר ב"ד הפקר לגבי שמיטת כספים, ולפרש"י כוונת הגמרא היא דהא דמהני פרוזבול, אע"פ שמן התורה הרי אין על הלווה להחזיר החוב וברשותו הוא, הוא משום הפקר ב"ד הפקר<sup>2</sup>, ונמצא שחז"ל מוציאים מעות ההלוואה מרשות הלווה ומכניסים אותו לרשות המלוה, וכלשון רש"י

---

(2) ולכאורה מוכח כפירוש, דהנה ידוע מש"כ היש"ש ביבמות דהשאלה אם הפקר ב"ד הוא להוציא או גם להקנות תלוי בב' הילפותות דר' יצחק ור' אלעזר, והנה הרי המימרא דר' יצחק "מנין שהפקר ב"ד הי' הפקר" הובאה בכ"מ בש"ס, ובכ"מ הובא רק הילפותא דר' יצחק, ואך ורק כאן הובא גם הילפותא דר"א, ובהכרח הוא משום שבכ"מ עיקר ההפקר הוא רק להוציא, לכן הובא רק הילפותא דר"י, ורק כאן הביא הש"ס הילפותא דר"א ובהכרח הוא משום שכאן ההפקר ב"ד הוא גם להקנות, וי"ל דזהו טעמו של רש"י לפרש כן בהסוגיא.

שם "דיש כח בידם להפקיע ממונו של זה וליתן לזה", וכ"כ להדיא הרשב"א שם, והדרא קושיא לדוכתי'.

איברא דבלאו הכי דברי רש"י אלו קשה להולמם, דהא בוודאי חז"ל לא הכניסו את החוב לרשות המלוה, והא ראייה שעדיין עליו לתבוע את הלווה, וכמובן, ופשוט שאין החוב עדיין ברשותו, ואם כן בוודאי שאין כוונת רש"י כפשוטו שנותנים החוב לזה, אלא רק שנותנים למלוה הזכות לתבוע החוב, וא"כ עיקר פעולתם הוא להפקיע החוב מחזקת הלווה, ואז יכול המלוה לתבוע ועל הלווה לתת לו החוב.<sup>3</sup>

ועדיין יל"ע בזה מהגמ' (שם מ, ב), לגבי "ההוא עבדא דבי תרי קם חד מינייהו ושחררי' לפלג'י' אמר אידך השתא שמעי בי רבנן ומפסדו ליה מינאי אזל אקנייה לבנו קטן שלחה רב יוסף בריה דרבא לקמיה דרב פפא שלח ליה כאשר עשה כן יעשה לו גמולו ישיב לו בראשו אנן קים לן בינוקא דמקרבא דעתיה לגבי זווי מוקמינן ליה אפוטרופוס ומקרקיש ליה זווי וכתב ליה גיטא דחירותא על שמיה" וכתבו התוס' (ד"ה וכתב), דהיינו "דכתב לי' גיטא על שמי' דאפוטרופוס, ואע"ג דבעלמא אין האפוטרופוסין רשאיין להוציאן לחרות, הכא כיון דעשה שלא כהוגן להקנותו לבנו קטן, הפקירוהו ב"ד ונתנוהו לאפוטרופוס לשחררו". וא"כ תו חזינן שמוציאים מזה ונותנין לזה. אמנם באמת הרי הגט שחרור כשלעצמו אינו ענין ממוני, וזהו דיוק לשון התוס' "ונתנוהו לאפוטרופוס לשחררו", היינו שהנתינה להאפוטרופוס אינה בדיני ממונות, דההפקעה הממונית מרשות הקטן הוא שנעשה בכח הפקר ב"ד, והאפוטרופוס רק כותב לו גט שחרור, ושפיר אין בזה המניעה שעל האפוטרופוסין מלהוציא העבדים לחירות, דזהו בעיה בדיני ממונות שאינם רשאים להפסיד היתומים, אבל כיון שמצד ממונות כבר יצא העבד מרשות הקטן, אין שום מניעה לאפוטרופוס לכתוב לו גט שחרור.

ומש"כ שם התוס' ש"הפקירו הב"ד תבואה של תינוק ונתנוהו לאפוטרופוס שיוכל לתרום", הרי אפוטרופוס זה הוא ממונה על כל

3) אמנם לפ"ז צ"ע איך אפשר להביא ראי' מכאן שהפקר ב"ד הוא גם להקנות, והרי כאן אין הקנאה אלא עיקרו הפקעה ורק נתינת רשות למלוה לתבוע ממנו. וצ"ע.

נכסי היתומים, ואם כן אין צריך כאן פעולה מיוחדת להכניס התרומה לרשות האפוסטרופוס, אלא בדרך ממילא הוא, דהא מעיקר הדין הרי התבואה ברשותו הוא, רק שיש לו מניעה מלתרום, וכאן חז"ל נתנו לו זכות לתרום.<sup>4</sup>

ועוד יש לתרץ את דברי התוס' ב"ק סח, ב ד"ה הוא דאמר, ש"בפרק לולב הגזול (סוכה לט, א) משמע שיכול אדם לחלל דמי פירות שביעית של חבריו שלא מדעתו דתניא אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ יותר ממזון שלש סעודות ואם מסר אומר הרי מעות הללו מחוללין על פירות שיש לי בתוך ביתי ובא ואוכלן בתורת פירות שביעית" (והוא דלא כמשמעות הסוגיא שם שאין אדם יכול לחלל את מה שאינו ברשותו), ותירצו התוס' "וי"ל דאפקעינהו רבנן מרשות עם הארץ כדי שלא יהא נכשל, ואוקמינהו ברשות זה שיכול לחלל, דהפקר ב"ד הפקר". וכתב במנחת חינוך (מצוה יא) דמכאן ראי' שהתוס' ס"ל הפקר ב"ד להוציא מרשות אחד ולהקנות לאחר. אמנם בלא"ה צריך לתרץ דבריו, שהרי כל האחרונים נקטו בפשיטות בשיטת התוס' דס"ל להפקיע בלבד כדמוכח מדבריהם לגבי פרוזבול, ומכ"ש שאין לומר דס"ל הפקר ב"ל להוציא ולהקנות. ובאמת בערוך לנר כפ' לולב הגזול עמד על דברי התוס' שם (ד"ה מעות), שעל אותה קושיא שהקשו בבב"ק, תירצו תירוץ אחר, "דהכא קנסא בעלמא הוא" על המוכר להוציא מעותיו ע"ש, ולכאור' מדוע לא תירצו כדבריהם בבב"ק שהוא מכח הפקר ב"ד? ותי' בעל"ג משום שהתוס' ס"ל הפקר ב"ד הוא רק להפקיע ולא להקנות, היינו שהתוס' בסוכה חזרו בהם מדבריהם בבב"ק, ותו אין ראי' מדבריהם שם. ובלא"ה אין ראי' מדבריהם, ע"פ מה שפירש הרש"ש ככוונת תוס' בבב"ק, שההפקר ב"ד הוא שהעם הארץ לא יקנה הדמי שביעית מלכתחילה "אבל הרשות שלו אין סברא שיפקיעו" ע"ש, וא"כ אין כאן הקנאה כלל לרשותו של חבר אלא כיון שלא נכנסו המעות לרשותו של ע"ה תו כיוול החבר לחלל אותם.

וי"ל המקור לזה בפשטות, עפמ"כ היש"ש (יבמות פ"ט ס"א) ועוד אחרונים, שהשאלה אם הפקר ב"ד הוא רק להוציא או גם

(4) ובלא"ה א"א לומר תרומה הפקר כפשוטו, דא"כ הרי זה בכלל פטור מתרומה, וכמ"ש בהגהות מהרצ"ח על אתר.

להקנות, תלוי' בב' המקראות שבגיטין לו, ב. דלמ"ד דילפינן מאלה הנחלות כו' מה אבות מנחילין כו', א"כ הפקר ב"ד הוא גם להקנות. והנה עפ"ז מובן שבכוחם רק להקנות ולא להוציא ולהקנות כחדא, שהרי על זה אין ילפותא משום מקום, דבהנחלת ארץ ישראל הרי היא כבר יצאה מרשות הז' עממין ורק הי' מחוסר הנחלה לשבט פרטי ואיש פרטי\*.



## נגלה

### מערבין לנזיר ביין וישראל בתרומה\*

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בפסחים (כג, א): "והרי תרומה דרחמנא אמר (אמור כב, י) וכל זר לא יאכל קדש, ותנן (עירובין כו, ב) מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה (שמזה רואים שתרומה מותרת בהנאה לישראל, וקשה לר' אבהו שס"ל לעיל (כא, ב) "כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע"). אמר רב פפא שאני התם דאמר קרא (קרח יח, כז) "תרומתכם שלכם תהא".

וכן מקשה אח"כ מ"יין לנזיר: "והרי נזיר דרחמנא אמר (נשא ו, ד) מחרצנים ועד זג לא יאכל, ותנן מערבין לנזיר (שמזה ראי' שיין מותר

---

\* ראה שטמ"ק ב"ב קא, ונד, ב, בשם עליות דרכינו יונה וז"ל: וכל היכא דאמרינן הפקר בית דין הפקר בעל הנכסים איכד זכותו על ידי הפקר בית דין והרי הן כדבר שאינו שלו ויש רשות לחברו להחזיק בו ברשות בית דין אבל אינו זוכה בו בדבור בית דין עד שיחזיק" היינו דהפקר ב"ד אינו אלא הפקעה שיכולים חכמים להפקיע מעות מהבעלים אבל אינו הקנאה, שאין להם כח להקנות מעות לאחר שנעשה בדרך ממילא של האחר, והאריך בזה בס' "דבר אברהם" ח"א סי' א' אות ה-ו, וראה קו"ש ב"ב שם, וזהו גם פלוגתת הרמב"ם והראב"ד הל' שמיטה פ"ט הט"ז עיי"ש. המערכת.

\* לע"נ הרה"ת מרדכי גרשון ע"ה בן אחי הרה"ת גבריאל שנלב"ע כ"ה סיון תשע"א.

בהנאה לנזיר, וקשה לר' אבהו). אמר מר זוטרא שאני התם דאמר קרא נזרו שלו יהא".

ופרש"י (ד"ה מערבין) וז"ל: מערבין לנזיר - עירובי תחומין ביין, אע"פ שסעודה שאינה ראוי' לו היא, הואיל ואי איתשל מנזירותי שריא לי', מערבין, וכן לישראל בתרומה, דאי בעי מיתשל עלי', דתרומת טעות אינה תרומה והדרא לטיבלה, והדר מפריש עלה מינה ובה. עכ"ל.

כלומר, שהטעם מדוע מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה, כי מביטים ע"ז מטעם שבכח אינו נזיר ואין התרומה תרומה, כי יכול לשאול על נזרו ועל תרומתו. (וכבר שקו"ט המפרשים שבעירובין (ל, ב) מובא סברת רש"י אליבא דסומכוס, ואליבא דרבנן אמרי' הסברא שכתבו התוס' כאן (ד"ה מערבין) "משום דאע"ג דלא חזי להאי חזי להאי", כמ"ש שם (כח, א), וגם רש"י עצמו על המשנה שם (כו, ב) כתב כמ"ש התוס' כאן, ואין כאן מקומו).

ושמעתי מקשים שלפי רש"י איך מביאה הגמ' ראייה שתרומה לישראל ויין לנזיר מותר בהנאה מזה שיכולים לערב בתרומה וביין, והרי כל הטעם שמותר ה"ז לפי שמביטים ע"ז כאילו אינו נזיר ואי"ז תרומה. הרי שהעדר היותו תרומה ונזיר היא הסיבה שמותר ליהנות מזה, ואין מזה ראי' שתרומה מותרת לישראל ויין מותר בהנאה לנזיר.

והתירוץ פשוט, כי סו"ס לפועל ה"ז תרומה עכשיו והנזיר הוא נזיר עכשיו, ומותר לערב בזה כמו שהוא בפועל עכשיו, אלא שהטעם מדוע נק' ראוי לאכילה, ה"ז מטעם שיכול לשאול ע"ז.

כלומר, יש כאן ב' פרטים שונים: א. כדי לעשות עירוב צ"ל המאכל ראוי לאכילה להמערב. ובנדו"ד לכאור' אינו ראוי לאכילה להמערב. ב. האם מותר ישראל ליהנות מתרומה ונזיר מיינ. ומזה שמותר לערב בזה, ה"ז ראי' שזה מותר בהנאה.

וי"ל שההנאה אינה רק זה שאח"כ ילך יותר מאלפיים אמה חוץ לעיר, ואז יהנה מזה כ"א כבר עכשיו, בעת שמשים את הערוב, ה"ה נהנה בזה שיודע שיכול להלך שם (ובפשטות זוהי הנאה יותר ממי

שעושה טובה לחבירו, וחבירו מחזיק לו טובה, שהתוס' לעיל (כב, ב ד"ה ואבר) כתבו שזה נקרא הנאה).

וזהו החילוק: בנוגע לפרט הראשון, שצ"ל ראוי לאכילה להמערב בשבת, זהו ענין הנוגע אח"כ, ובמילא יכולים להביט ע"ז שבכח יכול עוד להתיר נדרו, ויהי' ראוי לאכילה אז אף שעכשיו אינו ראוי לו לאכילה, אבל בנוגע הנאה, שנעשה עכשיו, הנה עכשיו עדיין תרומה היא ונזיר הוא, ואם הי' אסור בהנאה, הי' אסור לערב בזה.

אבל באמת אין זה פשוט כ"כ, כי אם כבר מביטים ע"ז שיכול לשאול על נדרו, היינו שנקטינן כאילו שאכן כן יעשה, א"כ צריך להועיל גם שיהי' מותר בהנאה (גם אם בעצם זה אסור בהנאה), כי אם ישאל על נדרו, ה"ז עושה שלמפרע לא הי' תרומה ונזיר מעולם, וא"כ כאילו גם עכשיו אינו תרומה ואינו נזיר, ובפשטות זה מספיק עכ"פ לגבי עירוב, שהוא רק דין דרבנן, והם אמרו והם אמרו, שהרי מדאורייתא אין כאן הנאה מעיקרא, כי מדאו' יכול הוא לילך יותר מאלפיים אמה בלי עירוב, וכל ההנאה הוא רק לגבי דין דרבנן, והם הרי מביטים ע"ז שהוא אכן ישאל על נדרו, שלכן ה"ז ראוי לאכילה, א"כ מדוע אינו מועיל שיהי' מותר בהנאה.

במילים פשוטות: היות והחכמים מביטים ע"ז כאילו שכן יעשה, שישאל על נדרו, א"כ כבר אפשר להביט ע"ז ג"כ שאינה תרומה עכשיו ואינו נזיר עכשיו, כי לאחר שישאל על נדרו יתגלה למפרע שעכשיו אינה תרומה ואינו נזיר, וכמ"ש רש"י שמביטים ע"ז שיתגלה אח"כ שהיה תרומה בטעות (ועד"ז בנוגע לנזיר, כמוכן), ובמילא אפ"ל מותר בהנאה מטעם זה (עכ"פ כשכל הדיון הוא בנוגע דין דרבנן).

וי"ל בזה בהקדים מה שכתבתי כמה פעמים (ראה שערי ישיבה גדולה חכ"ד ע' 234 ואילך) בגדר התרת נדרים (והרי זהו גדר הענין מה שיכול לשאול על התרומה, ויכול לשאול על נדרו, שיתיר את נדרו).

---

(1) אלא שיש לדון בזה, כי היות וסו"ס בלי העירוב אינו יכול לפועל לילך יותר מאלפיים אמה, לו יהא שזה רק מדרבנן, מ"מ סו"ס נהנה הוא מהעירוב, ואולי זה נק' הנאה גם לגבי דאורייתא, אף שמדאורייתא אינו צריך העירוב, וכהדין שקנין דרבנן מהני לדאורייתא, והרבה ענינים כיו"ב.

דהנה כתב הר"ן בנדירים (פז, א) וז"ל: ומזה שמעינן שהאוסר הנאת פירות על עצמו, יכולים אחרים ליטול אותם בעל כרחו, ואינו יכול לעכב, אע"פ שיכול לשאול על נדרו, כיון דהשתא מיהא לא איתשל, מיהו היכי דאיתשל חייבין לשלם, דכיון דחכם עוקר את הנדר מעיקרו, הויין להו הנך פירי כאילו לא איתסרו עלי' מעולם, עכ"ל. אמנם הרשב"א כותב "ואני מסתפק בזה, לפי שמשעה שאסרו על עצמו הפקירו, ואע"פ שהאיסור שבו הלך ע"י שאלה, קנין ממונו של זה אינו בטל, שאינו מוצא שאלה בהפקר".

וא' מהביאורים שי"ל במחלוקתם הוא שנחלקו בגדר שאלה בנדר, דיש לבארו בב' אופנים:

א. זהו בחי' "איגלאי מילתא למפרע" שמעולם לא הי' נדר, והוה ע"ד (ולא ממש) הפקר בטעות.

ב. זהו בחי' "נעקר הדבר למפרע", היינו שאף שלמפרע אין כאן נדר, מ"מ ה"ז שעכשיו עוקרים הדבר למפרע, אבל כשמביטים גם עכשיו למפרע כמו שהי' קודם שנעקר, הרי הי' הדבר קיים.

והנפק"מ בין האופנים פשוט: כשע"י המצב שהי' לפני נעשה ענין מסויים שני, ואח"כ כשנשתנה הדבר למפרע, אם נשתנה גם הדבר השני שבא כתוצאה מענין זה. דלפי אופן הא', הרי עכשיו נתגלה שמעולם לא הי' מצב כזה, וא"כ כל הנגרם ע"י המצב ההוא בטל, כי לא הי' מצב כזה מעולם, אבל לפי אופן הב' הרי למפרע הי' המצב הזה, ורק עכשיו עוקרים אותו, נשאר הוא כמקודם.

ובזה נחלקו הר"ן והרשב"א: לדעת הר"ן כשחכם עוקר את הנדר למפרע ה"ז בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", שלא הי' הנדר מעולם, ולכן הענין השני שהסתעף מזה, זה שאחרים קנו הפירות, מתבטל ג"כ, ולכן צריכים לשלם, אבל לדעת הרשב"א ה"ה רק עוקר הנדר למפרע, וא"כ אף שהנדר נעקר למפרע, מ"מ מה שהסתעף אז נשאר כמקודם, ולכן נשאר הקנין בתקפו, ואי"צ לשלם.

ובאמת מצינו מחלוקת זו גם בין הצ"צ והמשכנות יעקב: דהנה כתב הצ"צ בחידושו (ברפ"ד דגיטין ובשו"ת שלו אבהע"ז סי' רסח) בנידון מי שביטל הגט ע"י שאמר "אין כאן גט", אם בטל הגט או לא, כי

בביטול הגט צ"ל לשון דלהבא, ומביא ראי' שלשון זה להבא משמע מזה שכשהחכם עוקר הנדר אומר "אין כאן נדר אין כאן שבועה", והרי הוא עוקרו להבא. ואף שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, והו"ל כאילו לא נדר מעולם כלל, מ"מ הענין הוא שע"י דבור הזקן באומרו מותר לך אין כאן נדר, ע"י דבר זה דוקא נעקר מעיקרו. ומביא מ"ש הב"י הל' נדרים תחלת סרכ"ח בשם תשו' הרמב"ן סרס"ב וז"ל: והענין כמתיר הקשר שחזר הענין כלא הי', כאדם שמצא חבל קשור והתירו והרי הוא כאילו לא הי' וכו', עכ"ל, הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר (וראה לקו"ש ח"ו ע' 92 הע' 36 ובח"ח ע' 58 הע' \*48).

והצ"צ עצמו מביא שבשו"ת משכנות יעקב (אהע"ז סל"א) דן בשאלה זו ממש, ומביא אותה הראי' שהצ"צ מביא אלא להיפך, שמכיון שהלשון "אין כאן" אומר החכם כשמתיר הנדר, ה"ז ראי' שלעבר משמע, מכיון שהחכם עוקר הנדר מעיקרו. עיי"ש שהשיג עליו.

וי"ל שנקודת מחלוקתם היא סברא הנ"ל: להצ"צ גדר עקירת הנדר הוא שנעקר למפרע, ולהמשכנות יעקב ה"ה בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", ולכן ה"ה לשון דלעבר.

ויש להביא סימוכין לזה (בנוגע לנזיר בפרט) ממ"ש התוס' בגיטין (לג, א ד"ה ואפקעינהו): דהנה הקשו וז"ל: דהיכי מחייבינן לעולם מיתה אשת איש שזינתה, והא התראת ספק היא, דשמא ישלח לה גט ויבטלנו (שלא בפני השליח, שבאופן כזה הפקיעו רבנן הקידושין למפרע) וכו', (ותירצו) ואומר ר"ת דכי האי גוונא לא הוי התראת ספק, דאזלינן בתר רובא וכו'. ועוד דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה, דאל"כ נזיר שהי' שותה יין או מטמא למתים אמאי לוקה וכו', והא התראת ספק היא שמא ישאל על נזירותו, עכ"ל.

ולכאורה מהי הכוונה שאוקמינן אחזקתה, והרי החזקה עצמה מוטלת בספק, שהרי אם ישלח לה גט ויבטלנו הרי יפקיעו רבנן הקידושין למפרע, ונמצא שגם עכשיו אינה נשואה (ואם כוונתם שהחזקה היא שמכיון שהיא נשואה עכשיו מסתמא לה ישלח לא גט, הרי זהו התירוץ הראשון).

ועד"ז קשה במ"ש בנוגע לנזיר שאין זה התראת ספק לפי שאוקמינן אחזקתו שהוא עכשיו נזיר, והרי אם ישאל על נדרו יהי נמצא שגם עכשיו אינו נזיר, ואיזו חזקה היא זו?

והביאור בזה, שס"ל לר"ת כדעת הרשב"א והצ"צ דלעיל בענין התרת נדרים, שאי"ז בחי' "איגלאי מילתא למפרע", כ"א "נעקר הדבר למפרע". ולכן אף אם תבטל הנדר למפרע, ה"ז רק שמכאן ולהבא מביטים ע"ז שכן הי' למפרע. אבל כשמביטים על למפרע כמו שהי' קודם ההתרה (גם אם מביטים ע"ז עכשיו), הי' אכן נזיר אז. ולכן כשדנים על ההתראה שמתרין אותו קודם ששאל על נדרו, אי"ז התראת ספק כלל, כי עכשיו ה"ה בחזקת נזיר גמור. וזה לא ישתנה.

ועד"ז הוא בנוגע לביטול הגט, כי גם זה שאמרו חכמים שבכמה אופנים "אפקעינהו רבנן לקידושין מיני". יש לבאר בבי' האופנים: א. שאיגלאי מילתא שמעולם לא היו קידושין. ב. שעכשיו נעקרו הקידושין למפרע. ואף שבקידושין ה"ז משום שהתנה לכתחילה שיהי' ע"ד חכמים, כי כל "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", ובזה לכאורה הרי בודאי שאם לא נתקיים התנאי בטל הדבר למפרע כאילו לא הי' מלכתחילה, הרי מבואר בלקו"ש (שם) שאינו כן, כ"א שגם ב"האומר על מנת", התנאי הוא לא רק בירור בעלמא, כ"א שביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע, ומציין לרמב"ם (הל' גירושין פ"ח הכ"ב ובמ"מ שם). וזהו גם טעם הרשב"א (גיטין פד, ב) שהאומר הרי זה גיטך ע"מ שתבעלי לפלוני אסורה להבעל לו, אף שע"י בעילה זו יהי' גט למפרע (ולפ"ז נמצא שהרשב"א אזיל לשיטתו בגדר תנאי עם שיטתו בגדר התרת נדרים).

ואם נאמר דלדעת ר"ת גדר "אפקעינהו רבנן לקידושין מיני" הוא רק שנעקר הדבר למפרע, מובן איך אומרים "דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה", כי אף שבנוגע למיתה אמרינן שלא היתה אשת איש מעולם ופטורה, מ"מ ה"ז לפי שזה דבר הנוגע לה לאחזקתה שנתבטל הגט, כי עכשיו רוצים להורגה, ועכשיו כבר נתבטל למפרע, אבל כשמביטים על למפרע כמו שהי' קודם הביטול (גם אם מביטים אנו על מצב זה עכשיו), הרי היתה נשואה אז. ולכן כשדנים על ההתראה שמתרין אותה קודם ששלח הגט ובטלה, אי"ז התראת ספק כלל, כי עכשיו היא בחזקת נשואה גמורה.

ויו"ל שבזה חלוק סברת הקס"ד וסברת המסקנא, דלהקס"ד ה"ז בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", ולכן הקשו התוס' שהיה התראת ספק, כי אם יתבטלו הקידושין למפרע, והנזירות תתבטל למפרע, נמצא שמעולם לא היתה בחזקת אשת איש ובחזקת נזיר, והמסקנא היא שבשניהם ה"ז בבחי' "נעקר הדבר למפרע", ולכן אפשר לומר בזה שאוקמוה אחזקה, כנ"ל].

והנה אם נאמר שגדר התרת נדרים הוא בבחי' "נעקר הדבר למפרע" יש לבאר איך הגמ' מביאה ראי' שתרומה מותרת בהנאה לישראל, ויין מותר בהנאה לנזיר, מזה שמערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה, (אף שכל דין זה מיוסד ע"ז שיכול לשאול על נדרו שתוכנו שלמפרע לא היתה תרומה והוא לא יהי' נזיר, וא"כ צ"ל מותר בהנאה ג"כ, כי אם ישאל על נדרו ה"ז פועל למפרע שגם עכשיו אינה תרומה והוא אינו נזיר), כי גם אם ישאלו על נדרם, מ"מ נשאר שעכשיו ה"ז תרומה וה"ה נזיר בכל אופן, כי גם לאחר שנתבטל הנדר למפרע נשאר שלפני זה (לגבי לפני זה) אכן הי' תרומה והוא הי' נזיר, ולכן אא"פ עכשיו לומר שאינה תרומה ואינו נזיר (כמו שכתבו התוס' שאי"ז נקרא אפילו התראת ספק עכשיו), כי עכשיו ה"ז תרומה וה"ה נזיר בכל אופן. [ורק לגבי פרט זה שצ"ל ראוי לאכילה להמערב בשבת מועיל מה שיכול לשאול על נדרו].

אלא שעפ"ז נצטרך לומר שמ"ש רש"י ("דאיבעי איתשל עלי") דתרומת טעות אינה תרומה", אין כוונתו שזהו ממש כאילו נעשה תרומה בטעות, כי אז הפי' הוא שמעולם לא היתה תרומה כלל, כ"א כוונתו כעין טעות, שהרי לגבי מכאן ולהבא אמרינן שמעולם לא היתה תרומה.



## שלשים יום לפני החג\*

## הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב אדה"ז בשלחנו ריש הלכות פסח (סי' תכט ס"א): "חכמים הראשונים תקנו בזמן שבהמ"ק היה קיים שיתחילו הדרשנים לדרוש ברכים הלכות הרגל שלשים יום לפני הרגל. לפי שכאו"א הדר בארץ ישראל חייב להביא ברגל ג' קרבנות, עולת ראייה ושלמי חגיגה ושלמי שמחה, וכל קרבן צ"ל נקי מכל מום ומשאר דברים הפוסלים את הקרבן, לפיכך תקנו חכמים לדרוש הלכות הרגל שלשים יום לפניו כדי להזכיר העם את הרגל שלא ישכחו להכין בהמות הכשרים לקרבן ויהיה להם שהות כל שלשים יום".

וממשיך בס"ב: "ותקנה זו לא נתבטלה מישראל אף לאחר שחרב בהמ"ק שכל חכם היה שונה לתלמידיו הלכות הרגל שלשים יום לפניו כדי שיהיו בקיאים בהלכותיו וידעו המעשה אשר יעשון, ולהמון עם היו דורשים הלכות הרגל בשבת שלפניו, שבשבת זו היו מתקבצין כל העם מכל הכפרים לשמוע הלכות הרגל מפי החכם. לפיכך נהגו בדורות האחרונים אם אינו ערב פסח שהחכם דורש הלכות פסח בשבת שלפניו והלכות החג דורש בשבת שובה (אבל עצרת אין בו הלכות מיוחדות שכל איסור והיתר הנוהגין בו נוהגין גם כן בפסח וסוכות) וכו'".

ובס"ג: "ובדורות הללו שאין החכם שונה לתלמידיו הלכות (לפי שהכל כתוב בספר) מצוה על כאו"א שילמוד הלכות הרגל קודם הרגל עד שיהיה בקי בהם וידע המעשה אשר יעשה".

ב. והנה מדבריו בס"א יוצא ברור דתוכן התקנה ללמוד הלכות החג לא הי' בכדי שהעם ידעו ההלכות, אלא "כדי להזכיר העם את הרגל שלא ישכחו להכין בהמות הכשרים...", ורק בס"ב כשבא לבאר מדוע לא בטלה תקנה זו אחרי התורבן, כתב, "שכל חכם היה שונה

---

\* לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

לתלמידיו הלכות הרגל שלשים יום לפניו כדי שיהיו בקיאים בהלכותיו וידעו המעשה אשר יעשוך".

ולכאורה אינו מובן כלל מהו פשר הזכרה זו; והיינו מדוע הוצרכו להזכרה מיוחדת בקשר למצוה זו של הכנת קרבנות? ומהו הפירוש בזה שלומדים הלכות בשביל לזכור את הרגל? ומה גם שלא כתוב שלמדו הלכות קרבנות במיוחד בכדי שזה יזכיר את העם על הכנת הקרבנות (והלכותיהן), אלא למדו הלכות הרגל בכלל, וזה הי' צריך לשמש כ'מזכיר' על כללות הרגל, אשר בדרך ממילא יזכרו להכין קרבנות כשרים! ?

גם אינו מובן לאידך גיסא; מאחר שעצם התקנה לא הי' עבור ידיעת ההלכות אלא עבור הזכרה להכנת קרבנות, אשר זה כבר לא קיימת אחרי החורבן, אז מהו הפירוש בזה שאז לא נתבטלה התקנה משום שהיו לומדים ההלכות עבור ידיעתן, הרי זהו סיבה וסברא חדשה, ואיך זה קשור לתקנה הראשונה באופן שנאמר שלא נתבטלה?

גם אינו מובן דאע"פ דאומר שתקנה הראשונה לא נתבטלה מ"מ רואים שעם הזמן נהי' בה שינויים: (א) הרי התקנה הראשונה היתה לדרוש ההלכות שלשים יום, ואילו אחר החורבן כתוב ש"להמון עם היו דורשים הלכות הרגל בשבת שלפניו"! ? ב. ועד"ז "בדורות האחרונים", "שהחכם דורש הלכות פסח בשבת שלפניו"! ? ג. ואע"פ דתקנה הראשונה כללה כל שלשת הרגלים, הרי כעת אינה כוללת עצרת ש"אין בו הלכות מיוחדות וכו'"! ?

וכשמסיים בס"ג שבזמננו "שאין החכם שונה לתלמידיו הלכות וכו'", לכן "מצוה על כאו"א שילמוד הלכות הרגל קודם הרגל וכו'", אינו מקשרו בכלל עם זמן של שלשים יום דוקא! ?

ועכ"פ צ"ע וביאור כאן בכל הענין: מה הי' עיקר התקנה? מה הי' סיבתה? איך זה מתקשר עם הסיבה השניה שנולדה אח"כ? ובאיזה ענין ואופן נמשכה התקנה הראשונה?

ג. והנה חיוב זה מוזכר בגמרא אצלנו (פסחים ו,א) לענין חיוב הבדיקה של 'המפרש והיוצא בשיירא', והיינו דבתוך שלשים יום חל על אדם חיוב בדיקה יותר מלפני שלשים יום (אלא דנחלקו אביי ורבא

לענין מה חל החיוב לפני ל' יום ומה נתוסף בתוך ל', אמנם לשניהם נתוסף בחיוב בתוך שלשים יום).

וכפי שמגדירו אדה"ז בשלחנו (סי' תלו ס"א) "...אם הוא יוצא בתוך שלשים יום לפני הפסח, כיון ששואלין ודורשין בהלכות פסח, חל עליו להזהר ולקיים כל מצות חכמים, לפיכך חייב הוא לבדוק וכו'".

ונשאלת השאלה, מהו הקשר בין החיוב לדרוש בהלכות החג, לחלות חיובי החג? הלא לכאורה ההלכות חלין על האדם בין אם שמע הדרשה אודותן בין אם לא שמע (כפשוט) !?

ויעויין בלקו"ש (חט"ז שיחה ג' לפ' יתרו) איך שהרבי מבאר דכשהתורה מצווה על איזה מצוה הרי מיד בעת הציווי גם לפני שאדם מקיים המצוה כבר נפעלה בהחפצא שאיתו אפשר לקיים המצוה, שנהי' חפצא כזה שאפשר לקיים בה מצות (ומבאר בזה ענינים שונים עיי"ש, ובאמת הרי יסוד זה חוזר על עצמו בלקו"ש כמ"פ ואכהמ"ל בזה).

ובהערה (מספר 39) כתב, דלפ"ז מובן הסברא בגמרא דילן דחלות חיוב ביעור חמץ קשורה להזמן דישנה חיוב של שואלין ודורשין בהלכות החג, ולא לפניא.

ובביאור הדברים נראה לומר, דכשחכמים קובעים זמן שבו צריכים ללמוד הלכות החג אי"ז רק דין בה'גברא' שהוא צריך ללמוד את ההלכות אז, אלא הוה דין בה'חפצא', שאז מתחיל החג. והיינו דכמו כשהקב"ה נתן לנו ההלכות הרי בזה עצמו פעל בהחפצא של הדברים הגשמיים וכו' (כמבואר שם בפנים השיחה), עד"ז כשחכמים אמרו שמזמן מסויים צריכים ללמוד ההלכות, 'פעלו' עיי"ז שמאותה הזמן כבר הותחל חלות חיובי החג (עכ"פ לענין חיובי דרבנן).

ד. ואשר לפ"ז נראה להוסיף ולומר דעיקר תקנת חכמים לדרוש בהלכות החג שלשים יום לפניו, הי' באמת עבור החלות שרצו לפעול בהחפצא של הזמן - שמאותה זמן כבר יתחילו עניני החג.

והיינו דהרבי מבאר דע"י התקנה פעלו גם בהחפצא של חיובי החג, וכדמוכח מההלכה דהמפרש והיוצא בשיירא, אלא דבזה גופא אפשר

ללמוד דעיקר כוונת התקנה היתה החיוב שעל הגברא לדרוש אז בהלכות החג, ובדרך ממילא יש מזה פעולה גם על החפצא של הזמן והחיובים שזמן זה מיחל על האדם. אמנם לפענ"ד י"ל להיפך; דעיקר כוונתם הי' להחל על הזמן ועל בנ"א חיובי החג משלשים יום לפני החג, ובכדי לפעול את זה אמרו שחיובים לדרשו בהלכות שחג מאז, דלימוד ההלכות היא היא הפועלת בהזמן ובהחיובים כמבואר בשיחה.

ואם כנים הדברים יומתק מאוד מדוע כל הסוגיא על חיוב זה (וגם השקו"ט בשיטות השונות במקור החיוב) מובא בגמרא אצלנו בקשר לחיובי הבדיקה החלים על המפרש והחוצא בשיירא; דבזה מבארת לנו הגמרא דבאמת כל עיקר ענינו של חיוב זה הוא מה שהוא מיחל על הזמן החיובים של פסח.

ה. ואולי י"ל שזהו עומק דברי אדה"ז הנ"ל דיסוד התקנה הוה "כדי להזכיר העם את הרגל שלא ישכחו להכין בהמות הכשרים וכו'"; דאין הפירוש שפשוט חיפשו איזה אופן להזכיר לאנשים שמגיע פסח (דלזה הי' מספיק תליית מודעות, או הכרזת הגבאי בבהמ"ד וכיו"ב), אלא דע"י תקנתם פעלו והמשיכו שבמדה מסויימת כבר מתחילים ימי הפסח וחיוביה משלשים יום לפניה, וזה מזכיר ומעורר את כאו"א על האחריות להתכונן לכל חיובי החג.

ליתר ביאור: ידועים הדברים שיש חיוב על אדם להתכונן לפני הגעת זמן של כל מצוה בכדי שיוכל לקיימה כתיקונה כשיגיע זמנה (וכמבואר בכ"מ בלקו"ש ג"כ), אלא דבכ"ז בפשוטו ישנה הבדל בין החיוב שעליו מדין הכנה והכשרה, להחיוב שחל עליו בשעה שזמן המצוה עצמה כבר חלה.

ומאחר "שכאו"א הדר בארץ ישראל חייב להביא ברגל ג' קרבנות, עולת ראייה ושלמי חגיגה ושלמי שמחה, וכל קרבן צ"ל נקי מכל מום ומשאר דברים הפוסלים את הקרבן וכו'", חששו חכמים שחיוב הרגיל שחל על בנ"א תמיד להתכונן לקיום מצות גם לפני זמן, לא יספיק (ובפשטות שלא יקחו את הענין ברצינות מספקת, וכשיגיע זמן הקרבת הקרבנות לא ימצאו בידם מספיק קרבנות כשרות). ולכן תיקנו ואמרו - ע"י תקנתם לדרוש בהלכות החג מל' יום - דכל חיובי החג כבר

מתחילים מלפני שלשים יום, ונמצא שבכל ה' יום מוטל על אדם האחריות להתכונן שיוכל לקיים חיובים אלו שכבר חלו עליו.

(ויש להעיר מדברי הרבי כמ"פ בלקו"ש בענין תוספת שבת ויו"ט די"ל דאינו רק חיוב על האדם אלא התפשטות של קדושת השבת ויו"ט על הזמן שלפניה ולאחריה, ולכאורה דומה להסברא המבואר כאן.

ואולי יש להוסיף ולומר עפ"ז עוד דבר נחמד; דהנה הכותרת של סימן זה בשו"ע אדה"ז הוא "מנהג ימי ניסן", ולכאורה הרי שני סעיפים הראשונים (דעסקינן בהו) מדברים על הזמן של שלשים יום לפני פסח, דזה מתחיל באמצע חודש אדר! ? אלא דהן הן הדברים: הגדר של זמן זה הוא המשכה והתפשטות של פסח וחיוביה, וא"כ אין זמן זה מתייחס לאדר אלא לחודש ניסן שענינו פסח וחיוביה).

ו. ואשר לפכ"ז יתבארו היטיב המשך דברי אדה"ז בסעיפים אלו; עיקר התקנה היתה להחל חיובי החג על הזמן של שלשים יום לפני החג, ודבר זה פעלו ע"י החיוב לדרוש בההלכות בזמן זה. סיבת תקנה זו היתה בכדי שבנ"א יזהרו להכין בהמות עבור הקרבנות מבעוד מועד באופן שיספיקו להם עבור כל הקרבנות.

ולפ"ז באמת אחרי החורבן שוב לא הי' צורך בתקנה זו שחיובי החג יחולו שלשים יום לפניו, אלא דמכיון שמחמת סיבה אחרת - פשוט ידיעת ההלכות - עדיין עסקו בלימוד ההלכות במשך שלשים ימים אלו, לכן השאירו תקנתם על מקומו, שגם אז (היינו אחרי החורבן) יחולו חיובי החג בשלשים יום שלפניו.

ומאחר שחיובי החג כבר חלים בזמן זה לכן יש צורך להתכונן מבעוד מועד לכל הענינים הנדרשים לחג. אלא בדבר זה ישנה הבדלים; בזמן המקדש שהיו נדרשים לריבוי בהמות כשרות לקרבנות כנ"ל, היו צריכים עבור זה כל השלשים יום, ולכן היו שואלין ודורשין במשך כל הזמן הזה, אמנם בזה"ז דליתא צורך זה, שוב ל"צ לדרוש להמון עם במשך כל זמן הזה, ומספיק הדרשה בשבת שלפני החג לדעת מה לעשות כו'. ואילו בשבועות דליתא הלכות מיוחדות ל"צ לדרשה מיוחדת כלל.

אמנם נקודת התקנה שחיובי החג כבר מתחילים מלפני שלשים יום, הר"ז קיים בשלימות גם בזה"ז (וגם בכל החגים - כולל שבועות), וכדמוכח מדיני המפרש והיוצא בשיירא כנ"ל (ורק שהאחריות שזה מטיל על בנ"א לפועל ממש משתנה מזמן לזמן ומחג לחג כמשנ"ת).

ז. והנה התוספות (בכורות נז, ב ד"ה בפרוס הפסח) הקשו מדוע לענין השלשים יום מתחילים מלפני הפסח עצמו ולא מלפני יום י"ד שהוא יום הבאת קרבן פסח (עיי"ש שהאריכו בקושייתם)? ותירצו: "וי"ל... לא חלקו חכמים בין פסח לסוכות והלכו אחר עיקר י"ט. שבי"ט קרבנות מרובין ראייה חגיגה ושמחה".

ולכאורה הרי בדבריהם עירבו התוספות ב' תירוצים; דתחלה כתבו שלא חלקו בין יו"ט ליו"ט ולכן כמו שלפני סוכות מתחילים למנות מעיקר החג עד"ז צריכים למנות מלפני פסח (והיינו אע"פ דמצד הסברא יש למנות בפסח מיום י"ד מ"מ לא חילקו בין החגים), ואח"כ כתבו סברא מדוע באמת ל"צ למנות מיום י"ד ורק מתחלת החג, משום דרק בעיקר החג ישנן "קרבנות מרובין ראייה חגיגה ושמחה"! וא"כ מדוע צריכים לסברת "לא חילקו"?

אמנם לפי המבואר לעיל בביאור דברי אדה"ז בשלחנו, נראה דיתבארו דברי התוספות בזה כמין חומר; דהתוספות בתירוצם מחדשים ומבארים דתק"ח לדרוש בהלכות החג שלשים יום לא הי' מחמת לימוד הלכות גרידא (דאז באמת הי' מקום להקשות מדוע לא חייבו חכמים ללמוד הלכות ק"פ ל' יום לפני יום י"ד), אלא כוונתם היתה שיהי' ענין של התפשטות החג ודיניה על ל' ימים אלו, ואשר לכן לא חילקו בין חג לחג וקבעו שכל חג 'מתחלת' - במדה מסוימת כמובן - ל' יום לפניו.

וע"ז מבארים התוספות, דמדוע באמת רצו להמשיך זמן החג על שלשים יום לפניו? "שבי"ט קרבנות מרובין ראייה חגיגה ושמחה", אשר זהו הסברא שמביא אדה"ז ג"כ אשר מחמתה חששו ורצו שירגישו האחריות של חלות החיוב למשך זמן זה, דאל"כ פשוט לא יספיקו למצוא כל הקרבנות הדרשות כמשנ"ת. ואשר לכן באמת קבעו תקנתם באופן שהחג נמשך על זמן שלפניו, ושוב אין מקום לחלק בין חג לחג בזה כנ"ל.

## עצים דלא משחן – לדעת רבנן

הרב יעקב גרייזמאן

ר"מ בישיבת צעירי השלוחים, צפת עיה"ק

בפסחים (כו, ב) איתא בברייתא שאם הוסק תנור בקליפי ערלה ובקשין של כלאי הכרם לדברי רבי הפת אסורה ולרבנן הפת מותרת ומבואר ברש"י ותוס' שלרבי יש שבח עצים בפת היינו שנחשב שהשלהבת באה מהעץ האסור בעצמו ולכן הפת אסורה אך לרבנן אין שבח עצים בפת אלא השלהבת באה מחלק העץ שנשרף כבר ולא מהאעץ האסור בעצמו ולכן הפת מותרת.

והנה בתוד"ה מכלל (כוז, ב) הביאו שאיתא בסוף לולב הגזול ובהגזול עצים לגבי קדושת שביעית שאין בעצים כי אין הנאתן וביעורן שוה כי בעצים הוא נהנה אחר שנעשו גחלת וקדושת שביעית חלה בתנאי שהנאתן וביעורן שוה באותו זמן כמו באכילה שנהנה בשעת ביעור המאכל מן העולם כשבולעו. ומקשה הגמרא שם שהרי יש עצים דמשחן (עצים שבוערים ומאירים בשעת ביעורם) שהנאתן וביעורן שוה ואם כן צריכים להיות קדושים בקדושת שביעית.

ומקשים התוס' דהרי רבנן סבירא להו שאין שבח עצים בפת כנ"ל היינו שההנאה היא מהחלק השרוף כבר ומדוע הגמרא שם מחשיבה את זה שהנאתן וביעורן שוה? ומתרצים שמשום זמן מועט כזה שההנאה אחר הביעור זה עדיין נחשב הנאתן וביעורן שוה כמו שבאכילה דמינה ילפינן אין ההנאה ממש באותו רגע.

ובהמשך הדיבור מקשים שלרבי שסבירא לי' שיש שבח עצים בפת היה צריך להיות שגם עצים דלא משחן יהיו קדושים בקדושת שביעית דלדידיה כשאבוקה כנגדו הנאתן וביעורן שוה, ויעויין בתוס' מה שתירצו.

ולכאורה אין מובן מדוע מקשים התוס' זה רק לרבי הרי תוס' לעיל בדיבור זה ביאר שגם לרבנן ההנאה מעצים נחשב הנאתן וביעורן שוה וא"כ גם לרבנן קשה? ושור"ר שעמד על זה בספר דבר שמואל והניח בצ"ע.

ונראה לבאר זה על פי דברי התוס' לעיל בדף כו: ד"ה חדש שהקשה ה"ר אהרן דלרבי מדוע המבשל בשבת בשוגג יאכל הרי העצים הם מוקצה ויש שבת עצים בפת והיה צריך להיות התבשיל אסור לאכלו בשבת?

ובמהרש"א עמד על קושיית המהרש"ל דלמה הקשו התוס' רק לרבי הרי כאן גם בגחלים יש איסור מוקצה ואם כן גם לרבנן שהשלהבת באה מן הגחלים צריך להיות התבשיל אסור ומחמת זה שינה המהרש"ל הגירסא. יעוי"ש. וכתב המהרש"א (בתירוץ הא') שאין צריך לדחוק דכיון שבגמרא מוזכר רבי שהוא הסובר יש שבת עצים בפת לכן נקטו התוס' בקושייתם רבי והוא הדין לרבנן.

ולפי זה אולי אפשר לומר בעניינינו לגבי הקושיא מעצי שביעת שנקט התוס' הקושיא לרבי והוא הדין לרבנן.



### "הזאה בסיני מי הוי" (יומא דף ד, ב)

**הרב אליהו אליעזר רייזמן**  
 ל.א. קאליפורניא

א. איתא בכריתות דף (ט, א). "רבי אומר ככם כאבותיכם מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם אף הם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים". ובהמשך הסוגיא שם למדנו "אמר מר אבותיכם לא נכנסו לברית אלא וכו' בשלמא מילה דכתיב כי מולים היו כל העם היוצאים אי נמי מהכא ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי וגו' הרצאת דמים דכתיב וישלח את נערי בני ישראל אלא טבילה מנגן דכתיב ויקח משה חצי הדם ויזרק על העם ואין הזאה בלא טבילה". מבואר מדברי הגמ' שהיתה הזאת דם על העם ובגלל כן מוכרח שטבלו משום שאין הזאה בלא טבילה. וכך משמע בפסוק בסוף פרשת משפטים (פכ"ד פ"ח) "ויקח משה את הדם ויזרק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה".

ב. בריש מסכת יומא נחלקו ר' יוחנן ור"ל מהיכן ילפינן הא דמפרישין כה"ג מביתו שבעת ימים לפני יוהכ"פ. ר"י סבר דלומדים

דין זה ממילואים אך ר"ל סבר דילפינן כן מסיני. ושאל ר"י את ר"ל מהא דתניא בברייתא דמזין על הכהן המופרש כל שבעה מכל חטאות שהיו שם, ואם ילפינן הפרשת כה"ג ממילואים נחיא "דהואי נמי הזאה במילואים אלא לדידך דילפת מסיני הזאה בסיני מי הואי".

והקשה התוס' בד"ה הזאה בסיני מי הוה "וא"ת והא הוה בסיני הזאת דם דכתיב ויקח משה את הדם ויזרק על העם, ויש לומר אותה זריקה לא היתה בשביל טהרה שהרי לא על משה לבדו נזרק אלא על כל העם אלא דם הברית הוה דכתיב הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם". תוס' שואלים איך בגמ' טענו שאין ולא היתה הזאה בהר סיני, הרי כתוב בפירוש בפסוק שהיתה וכמו שראינו לעיל מדברי הגמ' בכריתות. ועונה התוס' שהזאה זו לא היתה הזאת טהרה עבור משה לבדו אלא הזאת דם ברית עבור כל כלל ישראל.

ג. והנה, לכשנעייין בכתובים ובמפרשי התורה נראה שיש מחלוקת בדבר. למדנו שם (משפטים, כ"ד, ה'-ח') וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עלת ויזבחו וזבחים שלמים לה' פרים. ויקח משה חצי הדם וישם באגנות וחצי הדם זרק על המזבח. ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. ויקח משה את הדם ויזרק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה". רוב הראשונים, מפרשי המקרא, מבארים בפשטות שמרע"ה זרק חצי הדם על המזבח מיד עם קבלת הדם ואת שאר חצי הדם קיבל באגנות, ולאחר מכן זרק דם זה על העם. וז"ל הרמב"ן שם "וישם באגנות הם כלים עשויים שלא כדמות כלי המזבח ולכך אמר כי חצי הדם שהיה דעתו ליתן על העם שם בכלים ההם, והחצי האחר זרק על המזבח מן המזרקות שקבל אותו בהם כדרך הקרבנות", וכך גם בספורנו שם "עשה את המזבח כשלוח לאל יתברך לכרות הברית ובכן קיבל חצי הדם וחציו הנותר יזרק על העם הנכנסים עמו לברית". גם האבן עזרא סבר כנ"ל אלא בשינוי מעט כי לדעתו הדם נזרק רק על הזקנים וז"ל "וחצי הדם של עולה והשלמים זרק על המזבח לשם וכו' כאשר קראו באזני הזקנים וקבלו על נפשם אז לקח חצי הדם הנשאר וזרקו על העם והם הזקנים כי הם כנגד כל ישראל". הרי שלדעת כל הני ראשונים הדם נזרק בפועל על העם או על נציגי העם.

אך התרגום אונקלוס תירגם "ונסיב משה ית דמא זורק על מדבחא לכפרא על עמא". ומדברי רש"י על פסוק ח' שם מפורש דפירש כמו האונקלוס וז"ל "ויזרק. ענין הזאה. ותרגומו זורק על מדבחא לכפרא על עמא". הרי שאלבא דאונקלוס ההזאה לא היתה כלל על העם אלא על המזבח. הרא"ם על אתר מבהיר דעפ"ז כוונת הכתוב "ויזרק משה על העם" וז"ל "שפירוש על העם לפ"ז הוא בעבור העם לא על העם ממש כמו שדרשו רז"ל".

ד. ומקשה השפ"א במס' יומא על התוס' הנ"ל "גם צ"ע מ"ש התוס' בפשיטות שהיתה הזאה בסיני ולא על משה לבדו נזרק אלא על כל העם הא התרגום מפרש דגם חצי הב' של הדם זרק על המזבח לכפרא על עמא ורש"י מביאו בחומש". ואיך א"כ חשב התוס' לפשוט שההזאה היתה על העם? השפ"א מוסיף "ואע"ג דביבמות ובכריתות משמע דהזאת חצי הדם הי' על העם דלא כפי' התרגום, מ"מ אפ"ל דר"י ור"ל הכא לא ס"ל הכי".

גם המהר"ץ חיות בהגהותיו למס' יומא הקשה כן על התוס' וז"ל "נ"ב באונקלוס תרגם שם זורק על מדבחא לכפר על העם א"כ בסיני לא הוי הזאה על העם". ומוסיף להעיר המהר"ץ חיות על הרא"ם "ועיין מזרחי פרשת משפטים שכדעת אונקלוס כן הוא דעת חז"ל ואם אמנם כי לא מצאתי דברי חז"ל בזה וכו'". ולכאורה נקודה זו אינה נכונה כי המעיין בדברי המזרחי יראה שכוונתו לומר שרז"ל דרשו לא כמו התרגום אלא כהבנה הפשוטה שההזאה היתה על העם וז"ל "שפירוש על העם לפ"ז הוא בעבור העם, לא על העם ממש כמו שדרשו רז"ל". היינו לומר שרז"ל דרשו "שעל העם" הוי על העם ממש ואונקלוס הוא שמפרש אחרת מדברי חז"ל. עכ"פ המהרי"ץ חיות, כמו השפ"א, כתב "ואולי תליא בפלוגתת ר"א ור"י (יבמות מ"ו): דלר"א מל ולא טבל הוי גר". כוונתו היא כדלהלן.

ה. איתא במסכת יבמות (מו, ב) "ת"ר גר שמל ולא טבל ר"א אומר הרי זה גר שכן מצינו באבותינו שמלו ולא טבלו טבל ולא מל ר' יהושע אומר הרי זה גר שכן מצינו באמהות שטבלו לא מלו וחכמים אומרים טבל ולא מל מל ולא טבל אין גר עד שימול ויטבול", ובהמשך הסוגיא "בטבל ולא מל כו"ע לא פליגי דמהני כי פליגי במל ולא טבל רבי אליעזר יליף מאבות ורבי יהושע באבות נמי טבילה הוה מנא ליה

אילימא מדכתיב לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם ומה במקום שאין טעון כבוס טעון טבילה מקום שטעון כבוס אינו דין שטעון טבילה ודלמא נקיות בעלמא אלא מהכא ויקח משה את הדם ויזרק על העם וגמירי דאין הזאה בלא טבילה". ומבואר ששיטת ר"י שהיתה טבילה אצל אבותינו מוכרחת משום שמצינו בפירושו שהיתה הזאה והרי אין הזאה בלא טבילה.

אך מה יסבור ר' אליעזר? הרי מוכרח א"כ שהיתה טבילה. התוס' על אתר בסוף ד"ה ורבי יהושע כתב דר"א חולק על הא דסבר ר"י שאין הזאה בלא טבילה ושיטתו היא דיש הזאה בלא טבילה, וממילא על אף שמצינו שהיתה הזאה בשעת מתן תורה, אין זה אומר שהיתה טבילה קודם לכן. הריטב"א על אתר מבאר שר"א ור"י נחלקו אם פרשה זו דסוף פרשת משפטים היתה לפני מתן תורה או לאחר מתן תורה ונחלקו אם יש מוקדם ומאוחר בתורה אם לאו. ר"א סבר דיש מוקדם ומאוחר בתורה, ופרשה זו נאמרה וקרתה רק לאחר מתן תורה ומשום כן אין ראיה כלל שהיתה טבילה בשעת מתן תורה, כי הזאה זו אשר לפני היתה טבילה היתה לאחר מתן תורה. אך ר"י סבר דאין מוקדם ומאוחר בתורה ופרשה זו היתה בשעת מתן תורה ומוכרח שהיתה טבילה במתן תורה כי אין הזאה בלא טבילה. (הראשונים, מפרשי המקרא, בפרשת ממשטים ריש פכ"ד נחלקו בכך אריכות יעויין ברש"י וברמב"ן שם).

אך התוס' ישנים שם על אתר אומר מהלך אחר בהבנת המחלוקת שבין ר' אליעזר ור' יהושע. לדעתו, ר"א ור"י נחלקו באם ההזאה האמורה בפרשה היתה על העם או שהיתה על המזבח. ר' יהושע בודאי סובר שההזאה היתה על העם וכפשטות הכתוב. אך "אליבא דר' אליעזר נימא דהאי קרא אינו ר"ל הזאה ופי' הפסוק כמו דמתרגמינן וזרק על מדבחה לכפרא על עמא וא"כ אינו ר"ל שהזה על העם כי אם על המזבח לכפר על העם". ומשום כן סבר ר"א דבמל ולא טבל הוי גר כי לדעתו לא היתה טבילה אצל האבות ועל אף הדין שאין הזאה בלא טבילה, כי לא היתה כאן הזאה על העם.

וזהו בעצם מה שכתב המהר"ץ חיות (ולא הביאו בשם התוס' ישנים) דדברי התוס' ביומא ודברי האונקלוס תלויים בפלוגתא ר"א ור"י הנ"ל וקבע דהבנת התרגום אונקלוס הוי כשיטת ר"א.

ו. בדרך אגב ניחא הנ"ל ע"פ מה שלמדנו באריכות רבה במדרש רבה פרשת מפשטים שם מסופר על עקילס - אונקלוס הגר ודרך הצטרפותו לעם ישראל, יעוי"ש כל השיג ושיח עם דודו אדריאנוס קיסר. בתוך הדברים שם מסופר "בא לו לארץ ישראל ולמד תורה לאחר זמן מצאוהו רבי אליעזר ורבי יהושע ראוהו פניו משתנות אמרו זה לזה עקולס לומד תורה, כיון שבא אצלם התחיל לשאול להם שאלות הרבה והן משיבין אותו". דברי המדרש האלו הינם לכאורה המקור למה דאיתא במס' מגילה דף ג' ו"א"כ ירמי' ואיתמיא רבי חייא בר אבא תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע".

ומוסיף המהר"ץ חיות בהגהותיו למס' יבמות על הסוגיא הנ"ל בדף (מו, ב) שהא דר"א פסק דאין בעי טבילה הוי משום שר"א לשיטתו, שהרי תלמידו, אונקלוס, קיבל מפיו שההזאה המוזכרת לא היתה על העם אלא על המזבח - יעוי"ש ודפח"ח.

[ואמנם מקשה המהר"ץ חיות במס' מגילה דף ג' מהא דנחלקו ר"א ור"ע במס' יבמות דף מ"ח אם הא דכתיב גבי יפת תואר "ועשתה את צפורניה" הכוונה שתקוץ את צפורניה - כך שיטת ר"א, אך ר"ע סבר דתגדיל את שערותיה, ואם נימא כנ"ל דאונקלוס תמיד מתרגם ע"פ דעת רבו ר"א, הרי על פסוק זה בפר' כי תצא מתרגם אונקלוס "ותרבי ית טופרנהא", הרי כר"ע ודלא כר"א, ונשאר המהר"ץ חיות בצ"ע. ושמא אפשר לומר עפ"מ שראיתי בפרדס יוסף לפרשת משפטים פכ"ד פ"ח שהביא בשם מפרשים "פעמים מרבי אליעזר ופעמים שמע מרבי יהושע". והרי בפ"ו דאבות דרבי נתן מ"א מבואר דר"ע היה תלמידו של ר"א ור"י, וא"כ חלק על ר"א רבו בענין צפרני היפת תואר? אלא שמא אפשר לומר שר' יהושע חלק על ר"א ור"ע סבר כשיטת רבו ר' יהושע בזה הדבר, וכמו"כ אונקלוס מפרש פעמים כר"א אך פעמים כר' יהושע ובענין יפת תואר פסק ותירגם אליבא דשיטת ר"ע שסבר כר"י ודלא כר"א.]

ז. ע"פ הבנה זו, וע"פ שיטת האונקלוס, נוכל לכאורה לבאר פרט נוסף בסוגיא דא. ראינו דבפשטות היתה הזאה על בני ישראל. מקשה א"כ התוס' ביבמות דף (מו, ב) בסוד"ה דאין "ואין לתמוה כיון דבעי הזאה היאך מקבלים גרים בזמן הזה דבפ' ארבעה מחוסרי כפרה נפקא

לן מקרא דלא בעינן". כוונת תוס' למה דתמהו בגמ' במס' כריתות דף ט' "אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים אמר רב אחא בר יעקב וכי יגור אתכם גר אשר בתוכם" ומבאר רש"י "אע"ג דליכא מקדש" ולא שייכי קרבנות - אעפ"כ תיתכן גרות. ותמה האבני נזר ביו"ד סי' שמז אות ד' ותימה דהתם יליף מדכתיב לדורותיכם דמקבלין גרים בזמה"ז, אבל לא דלא בעינן שהרי באמת בזמן המקדש היה צריך קרבן, ואם כוונתם דלא בעינן הזאה רק קרבן זה לא נפקא לן מקרא ובאמת לא מצינו בשום מקום שיהי' צריכין להזות על הגר וצ"ע דהא יליף מישראל ושם הי' הזאה". היינו לומר שתוס' לע ענו על גוף שאלתם. תוס' שאלו, מדע לא נצטרך הזאה כחלק מן הגירות בזה"ז וענו תוס' שלמדנו כבר דלא בעי קרבן. אך מקשה האבני נזר, הרי כל מה שלמדנו שם במס' כריתות הוא דכשאינן ביהמ"ק ניתן עדיין לקבל גרים, אבל בזמן שביהמ"ק קיים צריך בוודאי להביא קרבן. אך עדיין לא מצינו בשום מקום שהצריכו הזאה על הגר - ומדוע לא מצינו כן?

אלא שע"פ הנ"ל ניתן לומר בפשטות בתירוץ קושיית התוס' דגם בזמן מתן תורה לא היתה הזאה על העם וממילא אין צורך בהזאה בגירות לדורות עולם. ואמנם הערוך לנר כבר הציע כן, וע"פ התרגום אונקלוס, אך למעשה לא ניחא ליה בכך "דגמרא דילן ע"כ לא ס"ל כן מדקאמר אין הזאה בלא טבילה דהיינו טבילה לקבל הזאה וזה לא שייך רק בהזאה על גוף האדם וגם ברא"ם פ' משפטים כתב כן דהש"ס שלנו חולק על התרגום וגם התוס' דיומא כתבו כן דויזרוק על העם הוא הזאה על העם ממש וכ"כ תוס' ישנים בכריתות שם וכן איתא במכילתא וא"כ קשה מ"ש דהרצאת דם על המזבח בעינן ולא ג"כ הזאה על הגר".

עכ"פ אליבא דהתרגום אונקלוס ודעימיה מובן מאד מדוע לא הזכיר כלל שיש צורך בהזאה בתהליך הגירות, אך אי נימא ככל האחרים שסברו שההזאה בשעת מתן תורה היתה על העם, צ"ל מדוע לא מצינו כלל הזאה בגירות לדורות. ותי' התוס' אינו די, וכפי שהעיר האבני נזר.

ח. פש לן לברר את שיטת רש"י בסוגיא דא. דאיתא במס' ר"ה דף (לא, ב) "גר שנתגייר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו אמר רשב"א כבר נמנה עליה רבן יוחנן וביטלה מפני התקלה" ופירש שם רש"י בד"ה צריך "שהגר חייב בקרבן כדתניא ככם כגר יהיה כאבותיכם מה

אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים והזאת דמים דכתיב ויקח משה את הדם ויזרוק וגו' ואין הזאת בלא טבילה והרצאת דמים דכתיב וחצי הדם זרק על המזבח אף הם לא יכנסו אלא במילה וטבילה והוצאת דמים וכו'". והנה בדברי רש"י גופא כאן יש לדייק דבתחילת דבריו כתב שהגר צריך ד' דברים (מילה, טבילה, הרצאת דמים, והזאת דמים) ומשמע דהרצאת דמים והזאת דמים הוי' ב' דברים נפרדים והכרחיים לגירות, אך לאחר מכן כתב רק ג' דברים ולא פירט בדוקא את הזאת דמים?

המהרש"א שם כבר העיר דבמס' כריתות לא מצינו שהזאת דמים הינה פרט נפרד והכרחי ואעפ"כ רש"י כתבה "כיון דטבילה יליף שם דבעי משום דאין הזאה בלא טבילה ע"כ דבעי נמי הזאת דמים". אלא שא"כ משמע מדברי רש"י בר"ה דההזאה שהיתה, היתה על העם ממש ואשר ע"כ טבלו קודם לכן. וכך באמת משמע מדברי רש"י עה"ת בפר' מפשטים (פכ"ד, פ"ו) שכתב "באגנת שתי אגנות אחד לחצי דם ואחד לחצי דם שלמים להזות אותם על העם ומכאן למדו רבותינו שנכנסו אבותינו לברית במילה וטבילה והזאת דמים שאין הזאה בלא טבילה". ומשמע שוב שהיתה הזאה על העם ומשום כן טבלו לפני הזאה זו.

אך מה נעשה ביום שידובר ברש"י שם עה"ת בפירושו לפ"ח שכתב כדברי התרגום ובר"ה ויזרק כתב (וכנ"ל) "ענין הזאה ותרגומו וזרק על מדבחה לכפרא על עמא". ומוכרח מדברי רש"י אלו שסבר דההזאה לא היתה על האנשים אלא על המזבח? מפרשי רש"י דנו בכך. ואמנם הסיקו הבאר היטב והנחלת יעקב דרש"י סובר כתרגום אונקלוס אך בעל הבאר בשדה כתב לא כך ופירש שהא דרש"י הקפיד לפתוח את דבריו ולומר דזריקה כאן היינו ענין הזאה "הוה לאפוקי מהתרגום וכו' וכתבתי זה לאפוקי ממ"ש הנח"י והד"ט".

ט. והנראה להוסיף ולומר בכל הנ"ל הוא ע"פ מה שאיתא בספרי פרשת שלח סי"ז "רבי אומר מה ישראל שלא בא בברית אלא בג' דברים במילה ובטבילה ובהרצאת קרבן אף הגרים כיוצא בהם". ומבואר מלשון הספרי שחלקי הגירות הינם שלשה ותו לא - מילה,

(1) ועיין בלקוטי שיחות חל"ו, מפשטים, שיחה ג' שדן באריכות בשיטת רש"י.

טבילה וקרבן. וכך דייק ופסק הרמב"ם בריש פ"ג מהל' איסורי ביאה "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן" ובהמשך מפרט הרמב"ם היכן התקיימו הני שלשה דברים ובה"ד שם פוסק עוד "וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והוצאת קרבן ואם נקיבה היא טבילה וקרבן שנאמר ככם כגר מה אתם במילה וטבילה והוצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והוצאת קרבן". אלא שבדברי הגמ' ובראשונים הנ"ל מצינו ארבעה דברים שהינם מחלקי הגירות - מילה, טבילה, הוצאת דמים והוצאת דמים. ומה הם באמת חלקי הגירות?

ברור מדברי רבותינו שישנם רק ג' חלקי הגירות - מילה, טבילה והוצאת קרבן. וצריך לחקור בנוגע להוצאת דמים לאיזה חלק היא שייכת. האם ההוצאה הוי דין בקרבן, כי הקרבן של הגר מצריך גם הוצאה על המתגייר. או דלמא הויא ההוצאה דין וחלק בטבילת הגר. וזאת משום שהרי את דין הטבילה למדו מן העובדה שהיתה הוצאה ואין הוצאה בלא טבילה והיה אפשר להסיק מכך שההוצאה והטבילה הינן חד דינא וההוצאה היא חלק מטבילת הגר.

ונראה לומר דבנקודה זו נחלקו רבותינו, תוספות סוברים שההוצאה הנצרכת היא חלק מהטבילה שבגירות ומשום כן באמת תמה מדוע לא מצינו הוצאה בגירות בזה"ז, ועל אף שתוס' תירצו שדומה הדבר לקרבן וכמו דאין צריך קרבן בזה"ז, כמבואר בגמ' כריתות, כמו"כ לא בעי הוצאה, אך האבני נזר תמה על כך שעדיין צריך ביאור מדוע לא מצינו באופן כללי דבעינן הוצאה. כל זה משום שההוצאה היא חלק מן הטבילה וקשורים המה זה לזה כי אין הוצאה בלא טבילה.

וזהו גם היסוד להא דהקשה המהר"ן חיות על התוס' במס' יומא דף (ד, א) דשם כתב התוס' בתירוצו "ויש לומר אותה זריקה לא היתה בשביל טהרה שהרי לא על משה לבדו נזרק אלא על כל העם אלא דם הברית הוה דכתיב הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם". והקשה המהר"ן חיות שם "ותירוץ התוס' כאן דהוצאה לא היה כאן בשביל טהרה רק דם הברית קשה להולמו איך יפרנסו שיטת הש"ס דאבותינו טבלו דכתיב ויזרוק על העם ואין הוצאה בלי טבילה ראינו דדעת חז"ל דהוצאה ממ"ש היתה ולא דם הברית וצע"ג". ובאמת קשים דברי התוס',

דאם ההזאה הוי חלק מן הטבילה, וכמבואר בדברי חז"ל שהיתה שם הזאה ממש והיא אשר מוכיחה שהיתה גם טבילה כי אין הזאה בלא טבילה, איך א"כ כתב תוס' שלא היתה הזאה של טהרה אלא של דם הברית, הרי הטבילה היא היא הטהרה.

י. אך כל זה הוא בשיטת התוס', אך רש"י הבין שההזאה הינה חלק מהקרבן שבגירות והא דלמדנו שאין הזאה בלא טבילה אינו דין בפני עצמו אלא פרט מדיני הקרבן של הגר, היינו לומר שאין להזות את דם הקרבן עד שיטבול, אבל זהו פרט כמו שאר דיני הקרבן, אך כלל לא הוי פרט מדיני הטבילה, ומשום כן אין צורך כלל בקושיית התוס' גבי הזאה בזמן הזה משום דכששאלה הגמ' בכריתות "אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים" - שאלה זו כבר כוללת את כל פרטי הקרבן, וההזאה הוי חלק מהקרבן, וכשהגמ' לומדת מן הקרא דלא בעי קרבן, הכוונה היא גם דאין צורך בהזאה כשאין ביהמ"ק על מכונו.

נמצינו למדים דאליבא דרש"י הרצאת דמים והזאת דמים אינם שני דברים נפרדים ביסודם. הינן פעולות שונות, אך שניהם דינים מדיני הקרבן. ואשר ע"כ כתב רש"י במס' ר"ה הנ"ל דבפועל צריך הגר ד' דברים, כי בפועל הוי ההזאה פעולה נפרדת. ודייק רש"י וכתב שהגר חייב בקרבן וכו' ולא כתב בריש דבריו שחייב בהרצאה ובהזאה, כי הגר חייב בקרבן אלא שחייב זה טומן בחובו גם הרצאה וגם הזאה וכפי שמפרט רש"י מיד בהמשך דבריו, ועל אף שבסוף דבריו שם נקט רק הרצאת דמים ולא הזאת דמים, הרי שאלו הם רק פרטים בקרבן ואינם מחלקי הגירות בפני עצמם. יתר על כן מחדש רש"י שההבנה הנכונה בפסוק הוי כאונקלוס ושמכיון וההזאה היא דין בקרבן (ולא בטבילה) ממילא ההזאה היתה על המזבח עבור העם, אך לא על העם ממש. אלא שחידוש דינא יש בהזאה זו שעל המזבח, שמכיון וההזאה באה לכפר על העם, היא חייבת להיות לאחר שהאנשים יטבלו. הדין דאין הזאה בלא טבילה קובע את זמן ההזאה שהינו לאחר טבילה.

יא. ואם כנים הדברים נוכל לפשוט דין נוסף. התוס' ביבמות דף מו, ב בד"ה ורבי יהושע הציע דשמא ההזאה שבשעת מתן תורה לא היתה על הנשים. וע"ע מש"כ הרשב"א בנקודה זו גופא. וכבר תמהו האחרונים והאריכו בדבר זה - יעויין בקרן אורה ובערול"נ אך הוכיחו מלשון הרמב"ם שגם הנשים בכלל ההזאה וכפי שכתב הערול"נ

דלכאורה לפי שיטת התוס' שלא הי' הזאה בנשים גם גיורת לא צריכה קרבן שהרי קרבן לא ילפינן אלא מויזרוק על העם והרמב"ם פסק דגם גיורת צריכה קרבן והיינו ע"כ מדס"ל דגם נשים היו בכלל הקרבן בשעת מ"ת". היינו לומר ובתוספת ביאור ע"פ דברינו, דמכיון וההזאה הוי ממש חלק מן הקרבן, אשר ע"כ הנשים היו בכלל כי הקרבן היה עבור הנשים נמי. וכך הסיק הקרן אורה נמי (בדף מו) שדייק והבין מדברי הרמב"ם "שכתב גיורת (בימים הקדמונים) נמי צריכה טבילה וקרבן וע"כ צ"ל לשיטתו דנשים נמי היו בכלל הזאה".

אך זהו רק אליבא דההבנה שההזאה הוי חלק מן הקרבן. אך תוס' ודעימיה שחשבו שההזאה הוי חלק מן הטבילה תמהו דשמא, אע"פ שאין הזאה בלא טבילה, אעפ"כ אפשר דבשעת מתן תורה הנשים היו בכלל טבילה אך לא בהזאה. והבן.



## שיטת רש"י בסוגיית 'תשע ציבורין'

הת' ישראל מאיר בטוניאשווילי

תות"ל 770

איתא בסוגיין "תשע ציבורין של מצה וא' של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל" וידועה מחלוקת הראשונים האם הספק הוא דאורייתא או שמא דרבנן, דרש"י לומד שהספק הוא לענין בדיקה - ספיקא דרבנן, אך תוס' לומד שהספק הוא לענין אכילה - ספיקא דאורייתא.

תוד"ה 'היינו תשע חנויות' מקשה - דלשיטת רש"י לא מוכנת השוואת הגמ' בין הספק דתשע ציבורין לספיקא דתשע חנויות, שהרי ספיקא דתשע ציבורין הויא ספיקא דרבנן דאזלינן לקולא משא"כ ספיקא דתשע חנויות הויא ספיקא דאורייתא דאזלינן לחומרא וכלל אין להוכיח מהאחד על זולתו. ומתוך "ומיהו י"ל דמייירי כשלא ביטלו דהוי ספיקא דאורייתא" היינו שגם ספיקא דתשע ציבורין הויא ספיקא דאורייתא ומוכנת השוואת הגמ'.

הרמב"ם ז"ל בהלכות חמץ ומצה (פ"ב ה"י) אומר וז"ל: "הניח תשע ציבורין של מצה וא' של חמץ ובא עכבר ונטל ולא ידענו אם

חמץ אם מצה נטל ונכנס לבית בדוק - צריך לבדוק שכל הקבוצ  
 כמצה על מצה, "עכ"ל, מדבריו מוכח שלמד כרש"י דהספק דתשע  
 ציבורין הוא ספיקא דרבנן. הראב"ד על אתר משיג עליו וז"ל: "לא  
 מיחזורא הא מילתא אלא לענין ביטול אבל לענין בדיקה ספיקא דרבנן  
 הוא, "עכ"ל, היינו שחולק על הרמב"ם ולומד שהספק הוא דאורייתא  
 מטעם - דאם הוי דרבנן הרי ספיקא דרבנן לקולא ואי"צ לבדוק.  
 ה'מגיד משנה' על אתר מצטט את דברי הראב"ד וממשיך וז"ל: "ודעת  
 רש"י ז"ל ושאר המפרשים האחרונים כדעת רבינו [נ] הרמב"ם ז"ל,  
 היינו דאינהו סברי דהוי ספיקא דרבנן ואת קושית תוס' והראב"ד הנ"ל  
 הם מתרצים כדלקמן] וכתב הרא"ה ז"ל שהטעם, דאע"ג דספיקא  
 דרבנן היא כיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק החמירו בספקה יותר  
 משאר ספיקות של דבריהם, וכן עיקר", עכ"ל. ומובן שרש"י והרמב"ם  
 ז"ל יכולים ללמוד שבנדו"ד הוי ספיקא דרבנן ובכ"ז אזלינן לחומרא.

ועפ"ז יוצא דשאלת התוס' דלעיל אינה קשה לשי' רש"י, דלפי  
 שלומד שבנדו"ד הספק הוא דרבנן ובכ"ז אזלינן לחומרא כדלעיל,  
 מובנת השוואת והוכחת הגמ' מספיקא דתשע חנויות - דאורייתא,  
 לספיקא דתשע ציבורין - דרבנן, שהרי בשניהם אזלינן לחומרא.

לפי היסוד המונח בדברי הרא"ה - דבדיקת חמץ תחילתה על הספק  
 נבוא לתרץ גם את שאלתו השניה של תוס' דשואל על שי' רש"י, אם  
 הספק הוא לענין בדיקה הרי ישנה 'חזקת בדוק' ונעמיד על החזקה.

ויש לבאר זה ע"פ ובהקדים מה שנוסף מכתבי יד התוס', דאם  
 נאמר דהכא מיירי בשלא בטלו והוי דאורייתא (כתירוץ התוס') בשאלתו  
 הקודמת) תתישב בטוב שאלתו זו (הב'), דכיוון דהוי ספיקא דאורייתא  
 ואפשר לבודקו לא מוקמינן אחזקתיה. ולפי"ז יכולים אנו לומר עוד  
 יותר (ע"פ יסוד הנ"ל) דאפי' אם לא אמרינן כתי' הנ"ל בתוס' דהוי  
 דאורייתא אלא נאמר דהוי ספיקא דרבנן יתורץ רש"י, דמכיוון  
 שבנדו"ד הספיקא דרבנן הוא ספק מיוחד ושונה (דמחמירינן ביה יותר)  
 משאר ספיקות שהרי בדיקת חמץ תחילתה על הספק ומחמירים אזי  
 נעשית ספיקא דרבנן זו כעין ספיקא דאורייתא (דמחמירינן) ובמקום

(1) הובא ב'הגהות וציונים' על אתר.

שאפשר לבודקו לא מוקמינן אחזקתי'ה. ולא יקשה לשי' רש"י אפי' באם הוי ספיקא דרבנן.

לעומ"ז תוס' ילמד דרק אם הוי ספיקא דאורייתא, אמרינן דלא מוקמינן אחזקתי'ה משא"כ בספיקא דרבנן חמורה ככל שתהיה לא אמרינן, ודו"ק.<sup>2</sup>



## חסידות

### ההיכרות עם ה' החלוקות

הרב יקותיאל גריין

מחבר באור התניא - משכיל לאיתן

וסדרת הספרים חסידות לעם

כמבוא להבהרת המענה לשאלתו בפתיחת התניא, אודות המשמעות של "היה בעיניך כרשע", שה"כרשע" הוא "בינוני". עורך רבנו תחילה היכרות כללית עם "חמשת החלוקות" שבבני אדם. וכלשונו:

"אך הענין כי הנה מצינו בגמרא ה' חלוקות. צדיק וטוב לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו רשע ורע לו ובינוני.

ופירשו בגמרא צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור וברעיא מהימנא פ' משפטים פי' צדיק ורע לו שהרע שבו כפוף לטוב וכו' ובגמרא ספ"ט דברכות צדיקים יצ"ט שופטן כו' רשעים יצה"ר שופטן בינונים זה וזה שופטן וכו'"

---

(2) וביאור זה הינו בנוסף לתי' שי' רש"י בכך דלשיטתו הספק חמץ שנכנס לבית מגרע מחזקת בדיקה שהיה לבית כדמוכח בשו"ע אדה"ו סי' תל"ט סעיפים א' וד' ועוד, אלא שלתי' זה מוכרחים אנו לומר שהספק מגרע מהחזקה ולפי דברינו אין צריכים לבוא לדין זה, אלא אף אם הספק אינו מגרע מהחזקה בכ"ז לא מוקמינן אחזקתי'ה כנ"ל דאפשר לבודק, ודו"ק.

והנה, ה' החלוקות הללו ש"מצינו" בגמרא, לדעת מפרשי התניא, אינם כתובים בגמרא במקום אחד, אלא משילוב שני מאמרי חז"ל. האחד, מברכות ז,א ששם מצינו התיחסות לארבע "חלוקות", צדיק וטוב לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו ורשע ורע לו. והשני, מברכות סא,ב המדברת אודות אופן תיפקודם של היצרים כשופטים (שהצדיקים יצר טוב שופטן, הרשעים יצר הרע שופטן, והבינונים זה וזה שופטן). ששם ישנה התיחסות גם לבינוני. כך שבסך הכל "מצינו בגמרא ה' חלוקות".

האמת היא, שענין זה, לקחת שני נושאים שונים שנאמרו במקומות שונים ולהחליט שהם מהוים חטיבה אחת הכוללת ה' חלוקות, הוא ענין האומר דורשני. וכהקדמה לזה, הבה ונעיין בדברי הגמרא בברכות ז,א ונראה כיצד הם מבוארים על ידי המפרשים השונים.

הגמרא בברכות ז,א:

במענה לשאלה "מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו?" מתרצת שם הגמרא: צדיק וטוב לו צדיק גמור, צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור. רשע וטוב לו רשע שאינו גמור, רשע ורע לו רשע גמור.

הבה ונבהיר שבאופן כללי, בשאלה זו "מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו", על פי הפשט, הכונה ב"טוב לו" וב"רע לו" היא בגשמיות (כמובא בלקוטי ביאורים).

ובנוגע להגדרות הצדיקים והרשעים שבגמרא זו. הנה, בעוד שמפרשים שונים מגדירים אותם כהגדרתם בשם המושאל. נראה שאדה"ז רואה את הדברים לגמרי אחרת. וכדי להבין מה בעצם מחדש אדה"ז בסוגיא זו, הבה ונביא תחילה את הדעות האחרות:

המהרש"א מפרש: "צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור", ועל כן רע לו על מיעוט עוונותיו כדי לזכותו לעולם הבא. ולהיפך הוא ב"רשע שאינו גמור" שטוב לו בעולם הזה, כדי שיקבל שכרו על מיעוט זכותיו ולטורדו בעולם הבא. [הוא אומר, שהתיחסותו אל ה"גמור" וה"אינו גמור", היא כהגדרות ה"שם המושאל". ולהעיר שגם בענין "צדיקים יצר טוב שופטן" המובא בברכות סא,ב מתיחס המהרש"א לאפשרות

ש"הצדיק חוטא" (כך שאם הוא צדיק, הרי שזה במסגרת של שם המושאל בלבד).]

בענף יוסף על עין יעקב מסביר: כידוע, שבאופן כללי, "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" ...אמנם, לפעמים גם הצדיק גמור מקבל שכר טוב בעולם הזה, והוא, כמובא בשם הירושלמי, שבשכר שעושה את המצוה בשמחה וטוב לבב הוא מקבל שכר בעולם הזה וגוף מעשה המצוה שמור לעולם הבא. ולכן: הצדיק גמור שעושה המצוה בשמחה ולא פעל רע מעולם טוב לו בעולם הזה בשכר השמחה של מצוה, שאוכל את הפירות בעולם הזה. והצדיק שאינו גמור, שאינו עושה המצוה בתכלית השמחה, או שעושה לפעמים איזו רעה, הוא צדיק ורע לו, כי את שכרו לא יקבל בעולם הזה... [והנה, אף שבדבריו, הוא מתיחס בהגדרת הצדיק גם למצב שלמות הפנימית בעבודה, אם היא בשמחה או לא. הרי שלמעשה, מה שקובע אצלו אם הוא צדיק גמור או לא, היא השאלה האם הוא עשה לפעמים איזה דבר רע או לא (כך שגם ההגדרות שלו לצדיקים בגמרא זו, היא כהגדרתם בתחום של שם המושאל).]

בספר המוסר קב הישר (לגאון צבי הירש מקוידנוב שחי בוילנא בשנים תל-תפ) פרק סה מובא: אמרו רז"ל במסכת אבות, "ובטוב העולם נידון והכל לפי רוב המעשה". הנה הגאון אדוני אבי הרב המפורסם מו' אהרן שמואל קאיידנוואר ז"ל פירש על פי דאיתא בגמרא דקדושין, "ת"ר לעולם יראה אדם עצמו כאלו חציו חייב וחציו זכאי, עשה מצוה אחת אשריו שהכריע עצמו ואת כל העולם לכף זכות, עבר עבירה אחת אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה שנאמר, "וחוטא אחד יאבד טובה הרבה" וכו'. והנה קשה בדברי רז"ל קושיות משה רבינו ע"ה (בברכות ז,א) דהקשה מפני מה יש צדיק וטוב לו וצדיק ורע לו, רשע וטוב לו רשע ורע לו, והיאך אמרינן דבטוב העולם נידון, לזה בא בעל המאמר לתרץ קושיות משה רבינו ע"ה, דהכל הוא אחר רוב המעשה. אם כן אפילו האדם הוא צדיק גמור ועושה עבירה בשעה שהעולם הוא מחצה על מחצה חציו זכיות וחציו עונות והוא מכריע לכף חובה אזי הוא צדיק ורע לו, וכן להיפוך אם רשע עושה מצוה בשעה שהעולם מחצה על מחצה ואם כן הוא מכריע את העולם לכף זכות ומזכה את הרבים אזי הוא רשע וטוב לו, ולכן

דייקינן והכל הוא לפי רוב המעשה. [והנה, כפי שאנו רואים, גם מחבר קב הישר הולך בדרכם של המהרש"א והענף יוסף בביאורם לגמרא בברכות ז,א. ואף מקשר גמרא זו עם הנאמר בקדושין וברמב"ם ש"לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חיב וחציו זכאי", שעל פי המבואר בהמשך הפרק הראשון שבתניא, גם ההגדרות בסוגיא זו הן במסגרת של השם המושאל בלבד.]

רעיא מהימנא משפטים קיז,ב: ברעיא מהימנא פרשת משפטים, בדברו אודות עניני השופטים מובאים בין השאר הדברים הבאים:

...אוקמוה מארי מתניתין ] = העמידו בעלי המשנה]:

צדיק יצר הטוב שופטו, רשע יצר הרע שופטו, בינוני זה וזה שופטו.

מאן דאיהו מאילנא דחיי לית ליה דינא כלל, לית ליה יצר הרע, ודא צדיק גמור, ודא צדיק וטוב לו, ולית טוב אלא תורה, הדא הוא דכתיב (משלי ד ב) כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. ] = מי שהוא מאילן החיים אין בו דין כלל, אין לו יצר הרע. וזהו הצדיק גמור, וזהו הצדיק וטוב לו, ואין טוב אלא תורה, וזהו שכתוב כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו.]

וצדיק ורע לו, מסטרא דעץ הדעת טוב ורע. ואמאי אתקרי צדיק בתר דרע לו דאיהו יצר הרע, אלא בגין דטוב שליט עליה אתקרי צדיק ורע לו, דההוא רע איהו תחות רשותיה. ] = וצדיק ורע לו, הוא מצד עץ הדעת טוב ורע. ומדוע נקרא צדיק, הרי רע לו, שיש בו יצר הרע. אלא היות שהטוב שבו שולט עליו נקרא צדיק ורע לו, שהרע ההוא הוא תחת רשותו.]

רשע וטוב לו, אמאי אתקרי רשע, בגין דאיהו אסתלק למהוי רישא יצר הרע דיליה, וטוב איהו תחות רשותיה, כעבדא תחות רביה. ] = הרשע וטוב לו, מאחר שיש לו גם יצר טוב מדוע יקרא רשע? היות שהרשע מעלה את היצר הרע שלו להיות הראש שלו, והטוב שבו הוא תחת רשותו כעבד שהוא תחת רבו.]

...ומסטרא דצדיק ורע לו, שכינתא איהי עטרה על רישא דבר נש, ושפחה יצר הרע אתכפייא תחות גבירתה ] = מצד הצדיק ורע לו

השכינה היא עטרה על ראש האדם. והשפחה, היצר הרע, נכנעת תחת השכינה שהיא גבירתה.]

ומסטרא דצדיק גמור, לית זר ולית יצר הרע. ] = מצד הצדיק הגמור, אין בתוכו זר ולא יצר הרע.]

ומסטרא דרשע גמור לית ליה חולקא בשכינתא, דלית חולקא לבר נש בשכינתא אלא מסטרא דטוב. ] = ומצד הרשע הגמור, אין לו חלק בשכינה, כי אין חלק לאדם בשכינה אלא מצד הטוב.]

עד כאן לשון הרעיא מהימנא לעניננו.

אם נתבונן בדברי הרעיא מהימנא הללו, ניתן לדייק בו כמה נקודות שיש בהם כדי להבהיר, את הפתיח של אדה"ז כאן בתחילת התניא אודות ה' החלוקות.

בדבריו כאן אודות הדרגות השונות שבבני אדם, משלב הרעיא מהימנא כאחד, את דברי הגמרא בברכות סא,ב (אודות היצרים השופטים את האדם), עם הגמרא בברכות ז,א (אודות ההבדל שבין הצדיק וטוב לו לצדיק ורע לו, ובין הרשע וטוב לו לרשע ורע לו). [וכפי שמציין זאת ה"מתוק בדבש" בשלבו את המראי מקומות הללו בבאורו לדברי הזהר כאן.]

בעוד שאת הגמרא מדף סא,ב הוא מביא בקצרה, הרי שאת ההבדל בין ארבעת המדרגות שבגמרא בדף ז,א הוא מפרש בהרחבה ובפרטיות.

לאחר ההבעה הכללית שה"צדיק יצר טוב שופטו", מבלי ליחס מעלה זו לצדיק וטוב לו דוקא. מבהיר הרעיא מהימנא שההבדל בין הצדיקים השונים בא לידי ביטוי בפרטים אחרים.

אם יש הבדל בין הצדיק וטוב לו לצדיק ורע לו, הרי בראש ובראשונה הדבר נובע מכך, שהצדיק וטוב לו קשור בעץ החיים, ואילו הצדיק ורע לו עדין קשור בעץ הדעת הכלול מטוב ורע.

בעוד שלצדיק וטוב לו, אין יצר הרע בכלל, הרי שבצדיק ורע לו יש עדין יצר הרע, אלא שהוא נכנע לטוב ונמצא תחת רשותו. ובנוגע

להבדל שבין הרשעים, בעוד שאצל הרשע טוב לו, הטוב שבו נתון תחת שליטת הרע. הרי שהרשע ורע לו אין לו חלק בשכינה כלל.

בדברי הרעיא מהימנא הללו, ניתן להבחין בשינוי המהותי שבין מדרגת הצדיק וטוב לו למדרגת הצדיק ורע לו. וכן בהבדל המהותי שבין הרשע וטוב לו לרשע ורע לו. כאשר כל ההבדל שביניהם, בא לידי ביטוי רק בענינים פנימיים, (ולא בכמות המצוות והעבירות, כפי שכתבו מפרשי הגמרא שהבאנו לעיל, שאז לפנינו כינויים שהם כאמור בשם המושאל בלבד).

ונראה שבפרוש הרעיא מהימנא כאן לגמרא, לא רק המושגים "גמור" ו"אינו גמור" מבטאים את המצב הפנימי של האדם, אלא גם הביטויים של "טוב לו" ורע" מצביעים על המצב הפנימי של הצדיק או הרשע (ולא כפשט המובן מדברי הגמרא שהם מבטאים את המצב בגשמיות). [נראה במשכיל לאיתן א-71, שם מובא מלקוטי באורים בשם הצמח צדק והרש"ג, שעקרונית, הרעיא מהימנא מסכים ש"הצדיק וטוב לו" טוב לו גם בגשמיות, אלא שהוא מוסיף ש"טוב לו" ו"רע לו" מתארים גם את השגיו ברוחניות. ולעומתם, הרנ"ג ורח"ש ברוק אמרו, שלדעת הרעיא מהימנא אין כל קשר בין המדרגה הרוחנית למצב הגשמי, ויכול להיות של"צדיק וטוב לו" יהיה רע בגשמיות, ול"צדיק ורע לו" יהיה דוקא טוב בגשמיות.]

### דיוקים בדברי התניא

"אך הענין, כי הנה מצינו בגמרא ה' חלוקות" - וכפי שמביא זאת הרעיא מהימנא פרשת משפטים קיז, ב הנ"ל. [שדבריו, כנראה מהוים את המקור והבסיס לשטת אדה"ז בה' החלוקות.]

"ופירשו בגמרא" - תחילה מביא אדה"ז את הגמרא מברכות (ז, א) ורק בסוף, לאחר "וברעיא מהימנא פרשת משפטים פירש", הוא מביא את הגמרא מדף (סא, ב) ולכאורה תמוה, מדוע לא מובאים תחילה שתי הגמרות, ודברי הרעיא מהימנא לאחריהן בסוף.

ונראה, כי בדבריו "וברעיא מהימנא פרשת משפטים פירש", אין רבנו מביא סתם עוד מקור לנושא המתבאר, אלא הוא מתכוין לומר, שהרעיא מהימנא פרשת משפטים פירש בדברי הגמרא הנ"ל בדף ז, א,

שהצדיק ורע לו שאודותיו מדובר בגמרא פירושו שהרע שבו כפוף לטוב (ולא שרע לו בגשמיות). והיות שהרעיא מהימנא מפרש את הגמרא מתחילת ברכות, דבריו מוזכרים מיד לאחר הבאת גמרא זו ולפני הבאת הגמרא השניה מסוף פרק ט' דברכות.

ונציין, שהדגשה זו בדברי הרעיא מהימנא שבתניא, שהרעיא מהימנא מפרש את הגמרא שבברכות ז,א, מובאת ברשימות הרש"ג וכן בלקוטי ביאורים על התניא. וכאמור לעיל, מעיון בדברי הרעיא מהימנא, נראה במפורש כיצד הרעיא מהימנא מסביר בהרבה את דברי הגמרא.

"וברעיא מהימנא פרשת משפטים פירש, צדיק ורע לו, שהרע שבו כפוף לטוב וכו'" - ונציין, כי במלים ספורות אלו (אף שאינן ממש לשון הרעיא מהימנא, הנה בהם) מתמצת אדה"ז את המבואר בהרחבה ברעיא מהימנא אודות מהותו הפנימית של ה"צדיק ורע לו".

ה' חלוקות - מדברי הרעיא מהימנא הללו, לומד אדה"ז, כי לפנינו לא סתם ה' מדרגות, אלא "חמש חלוקות", שבהן כל מדרגה חלוקה לגמרי מחברתה. וכפי שדבר זה בא לידי ביטוי, לא רק בהבדל שבין הצדיקים הרשעים והבינונים, אלא גם בהבדל שבין "צדיק וטוב לו" ל"צדיק ורע לו" ובהבדל שבין "רשע וטוב לו" ל"רשע ורע לו", וכפי שהדברים מפורטים לעיל בבאורינו לדברי הרעיא מהימנא.

ונציין, כי בהתאם לאופן שבו נלמדים שתי הגמרות הנ"ל על ידי הרעיא מהימנא. ניתן לומר, שחמשת החלוקות הללו מתארים את המצב הפנימי של האנשים השונים לדרגותיהן (שרבנו מגדירים בתניא כ"אמיתת שם התואר").

במישור הרחב יותר הבה ונזכיר, כי (על פי המבואר בכללות פרק א') בהגדרת מהותו של האדם, ישנם שלשה מישורים:

התוארים באמיתת שם התואר המתיחסים למהות הפנימית של היצרים.

תוארים רגילים, כפי שמתיחסים בהלכה אל האדם על פי מעשיו.

הגדרות בשם המושאל, המתיחסים למצב דינו של האדם בדין.

ונראה, כי בהצגת התוארים השונים בדברי הפתיחה שלו בתניא כ"חמש חלוקות", נמצא גם רמז, שלא ניחס את התוארים שבשני הגמרות שבברכות, לא לתוארים הרגילים ולא לכינויים שבשם המושאל.

"חמש חלוקות" - שהם קימים רק במסגרים התוארים המבטאים את המהות הפנימית של היצרים. ולא במסגרת התוארים הרגילים, המבטאים אם האדם כשר לעדות או לא, שבמסגרת זו, ישנן רק שני תוארים (רשע גמור וצדיק גמור). ואף שגם דרגות אלו הן דרגות החלוקות זו מזו לחלוטין, הרי שהן רק "שתי חלוקות".

"חמש חלוקות" - ולא הכינויים בשם המושאל, שבהן הדרגות לא חיבות כלל להיות חלוקות. שהרי צדיק בדינו למשל שרוב מעשיו טובים, יכול להיות גם במקביל רשע, לא רק בתוארים שבאמיתת של התואר אלא גם בתוארים הרגילים (המצביעים אם הוא פסול או כשר לעדות).



## זמן ומקום

### הרב יוסף יצחק גורארי'

משפיע בישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש, דעטראיט

בד"ה ואברהם זקן תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"א ע' שיב) מבאר, וז"ל: וזהו ואברהם זקן בא בימים, שלאחרי שואברהם זקן הוא גם בא בימים שהוא מעלה גדולה יותר גם מהמעלה דזקן. דהנה הכוונה האמיתית בהתהוות העולמות (בבחי' עצמות א"ס) היא מה שנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא. וכוונה זו נשלמת ע"י עבודת האדם. . שהוא מברר מתקן ומעלה גם את הדומם שהוא תחתון ביותר שאין תחתון למטה ממנו. ומעלה זו באה בפועל ע"י העבודה דבא בימים דוקא. שע"י העבודה דזקן (עצמה), אף שגם עי"ז בירר ותיקן את חלקו בעולם (מקום), מ"מ, כיון שלא תיקן עדיין את הזמן, הרי לא השלים עדיין הכוונה דדירה בתחתונים. ולכן הגם שעבודה זו מגעת בבחי' עתיק יומין, שהיא בהעתקה (והבדלה) מבחי' יומין, אין זה תכלית השלימות. משא"כ ע"י העבודה דבא בימים, כשעובד לתקן

את הימים .. היינו שהאדם מאיר את הימים (הזמן) באור התורה והמצוות, עי"ז הוא משלים הכוונה דדירה בתחתונים (בהתחתון שבעולם הזה גופא).

ובהערה 67: וע"פ מ"ש בתורת לוי"צ למסכת מדות (ריש ע' רעג), שמקום הוא בז"א וזמן הוא במלכות - עיקר הענין דדירה בתחתונים שאין תחתון למטה ממנו הוא בבירור ותיקון הזמן. ע"כ.

וצריך ביאור: למה ענין הזמן הוא בחי' תחתון יותר מענין המקום? ואיך שייך לחלק בין זמן ומקום, והרי מובן ומבואר בכ"מ שאין שייך זמן בלי מקום ומקום בלי זמן?

וי"ל בזה בקיצור עכ"פ:

זמן ומקום שניהם מוגבלים ומוגדרים, כמובן. אבל שונה ההגבלה וההגדרה דמקום מההגבלה וההגדרה דזמן.

מקום: ענין ההגבלה שבו הוא (לא כ"כ במציאות הדבר עצמו, אלא) במה שנמצא רק במקומו ואינו נמצא בהמקום שחוץ ממנו. לדוגמא: חפץ מסויים שמדתו אמה אחת, הרי ההגבלה שבזה הוא שהוא תופס מקום רק אמה אחת ולא יותר, ומחוץ למקומו אין הוא נמצא, אבל במקומו (האמה האחת) שהוא כן תופס, הוא מציאות (בשלימות). עוד דוגמא (רוחנית): כח הבינה ענינו הוא הבנה והשגה, התפשטות לפרטים וכו', הרי עיקר ההגבלה שבזה הוא שחסר בזה מעלת וענין החכמה (נקודת השכל וכו'), ובמקום ודרגת החכמה אין הוא נמצא, אבל במקום ודרגת הבינה, הרי בינה היא מציאות (אמיתית). (ועד"ז לגבי למטה מדרגתה, ב"מקום" המדות אין נמצא ענין הבינה, שגם זה הוא הגבלה בענין הבינה, שחסר בה מעלת וענין המדות וכו').

זמן: ענינו שינוי, וההגבלה שבזה הוא (לא רק שלפני שנתהווה לא הי', וכשיתבטל לא יהי', אלא) שגם בזמן היותו במציאות הוא משתנה, וכדברי הבחיי הידועים "תינוק משעה שנולד מתחיל להתייבש". וא"כ הרי עצם מציאותו, גם בזמן היותו במציאות, הוא מציאות "חלושה" בלתי יציבית ובלתי אמיתית וכו'.

ועפ"ז יובן למה ענין הזמן הוא בחי' תחתון יותר מענין המקום וכו'.

ב. ועי' גם בלקו"ש ח"ט ע' 27: אין זמן פון בית ראשון האבן אידן בכלל ובעיקר געדארפט זיין אין דער בחינה פון "צדיקים", וואס זיינען ממשיך אלקות מלמעלה למטה - און וויבאלד אז די המשכה איז געווען מצד דעם "למעלה", איז עס ניט געווען פארבונדן אזויפיל מיטן "מטה", און דעריבער האט געקענט זיין אין דעם א הפסק. אין זמן פון בית שני, וויבאלד ער איז געקומען נאכן חורבן בית ראשון און נאכן תיקון אויפן חורבן, זיינען אידן געווען אין דער מדריגה פון בעלי תשובה, וואס ענין התשובה איז זיכוך ועליית המטה, האט דעריבער דער גילוי פון בית שני געהאט א שטארקערע שייכות צו וועלט. וואס דערפאר שטייט "גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", אז דער בית שני האט געהאט א קיום אין וועלט לענגער ווי דער בית ראשון, ע"כ.

הרי שהענין ד"א שטארקערע שייכות צו וועלט" התבטא בענין הזמן דוקא ("א קיום אין וועלט לענגער").

[ולהעיר, שבלקו"ש ח"ט ואתחנן ג' (ע' 67) בקשר לענין זה (מעלת בית שני ושייכותו ל"עולם") מביא גם ענין ה"מקום". וז"ל: מצד דער עבודה פון וועלט גופא, איז דער בית שני געווען גרעסער. און דאס איז אויך די הסברה וואס דער בית שני איז געווען גרעסער ווי דער בית ראשון "בבנין" (מקום) און בשנים (זמן) - ווייל דער גדר פון עולם איז מקום און זמן, ע"כ. ומ"מ, לכאורה נכון הנ"ל, כי עכ"פ בשיחה הנ"ל (ח"ט דברים) מביא רק ענין הזמן כנ"ל].

ג. בד"ה תקעו רס"א בתחלתו, אומר וז"ל: ופי' תקעו בחודש שופר בכסה היינו בזמן הקבוע בתורה לתקוע בו בשופר. וי"ל בכסה היינו ביום זמן הקבוע להתגלות בחי' השופר. דהנה ידוע דכל הגילויים העליונים יש להם זמן קבוע שבהם מאירים ומתגלים כו', וגם הגילויים שלמעלה מזמן ומקום, והיינו שלמעלה מסדר השתלשלות, יש להם ג"כ זמנים קבועים שאז מאירים כו', ע"כ. [וממשיך לבאר שזה נעשה ע"י מ"ת וכו', ושזה קשור עם הענין דדירה בתחתונים וכו'].

ויש לומר, שהפירוש ב"וי"ל בכסה היינו ביום זמן הקבוע להתגלות בחי' השופר", הוא (לא רק פירוש על תיבת "בכסה", אלא גם) על הענין (הקשר של הגילויים שלמעלה מסדר השתל' עם ענין

הזמן). דהיינו שיש חידוש מיוחד בזה שהגילויים שלמעלה נעשו קשורים עם ענין הזמן. כלומר, בנוסף לזה שכללות הענין שתומ"צ ניתנו בזמן ומקום הוא חידוש גדול, ולכן נעשה זה ע"י מתן תורה דוקא (בכח העצמות וכו', כמבואר בכ"מ), יש בזה חידוש מיוחד בנוגע לענין הזמן (עוד יותר מענין המקום). והטעם ע"ז הוא, כי תכלית הכוונה הוא ענין נתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, וענין הזמן הוא בחי' תחתון יותר מבחי' מקום, כנ"ל.

ד. סמוכים לזה: במאמר האומנם רמ"ג (פרק ז') מבאר שהעולם "אינו מציאות אמיתי", כי "הבריאה הי' בדרך העלם והסתר הבורא מהנברא ולכן נעשה מציאות יש, וגם עכשיו לאחר שנברא אם היה מתגלה הבורא על הנברא הי' נעשה אין ואפס כו', וא"כ מאחר שכשיהי' איזה שינוי יתבטלו, א"כ גם עכשיו שישנם במציאות אינם מציאות אמיתי". ולאחרי זה מוסיף עוד ענין: "ובפרט שסוף כל סוף הרי יתבטלו כל העולמות באלף הז' שהוא חד חרוב", ע"כ.

והנה העדיפות בענין הב' על הא' (ולכן אומר - "ובפרט") הוא, שענין ביטול מציאות העולמות הוא לא רק דבר שיכול להיות (אם יתגלה מקורו בו), אלא שיהי' כן בפועל (באלף הז'), ומובן שזה מוסיף בהאי-מציאות והאי-אמיתיות של העולמות וכו'.

אבל י"ל שיש גם עדיפות בענין הא' על הב': לא רק שיהי' זמן (בעתיד) שיתבטל, אלא שגם בהוה בזמן היותו במציאות, הוא מציאות "חלושה" ובלתי אמיתית, כי בכל רגע ורגע אפשר שיתבטל מציאותו (ע"י גילוי מקורו בו), ומציאותו תלוי' ב"תנאי" תמידי של העלם מקורו ממנו, והרי זה מוסיף בהאי-מציאות ואי-אמיתיות של מציאות העולמות וכו'. וע"ד שנתבאר לעיל בענין הזמן וכו'.



## עניני דא"ח הנרמזים בנגלה

### הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

א. תניא פכ"ד: אבל באמת לאמיתו אפי' עבירה קלה הרי העוברת עובר על רצון העליון והוא בתכלית הפירוד וכו' וא"כ החוטא ועובר רצונו ית' אפי' עבירה קלה בשעת מעשה הוא בתכלית הריחוק וכו'.

הנה עי' סנהדרין (י, א): מלקות במקום מיתה עומדת (וכן כתב הרמב"ם ה' סנהדרין פט"ז ה"א). וברש"י שם: דכוין דעבר על מצוות בודאי ראוי הוא למות עכ"ל. דהיינו שבשעת החטא אין נפ"מ בין קלה לחמורה אלא נעשה נפרד ממקור החיים.

ב. תניא פל"ה בהגהה: כאשר שמעתי ממורי ע"ה וכו' שא"ס ב"ה הוא אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו וזו היא מדרגת החכמה עכ"ל.

עי' סוטה יא, א: א"ר יצחק פסוק זה כולו על שם שכינה ותתיצב אחותו מרחוק וכו' אחותו, דכתיב אמור לחכמה אחותי עי"ש, ולכאורה צ"ע מה הקשר בין חכמה לשכינה? אך למ"ש בתניא שם מבואר, כי מדרגת החכמה היא שהוא אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו.

ג. בכתר שם טוב (קהת צ' ק"י) דרעבים גם צמאים הוא בגלל שנשמה מרגישה נטי' לעלות הניצוצי קדושה ולכן גם הגוף מרגיש רעבון.

עי' בתרגום להתחלת מגילת רות: עשרה כפנין אינון. עי"ש שט' תקופות של רעב כבר היו והרעב העשירי יהי' בביאת המשיח, אך אז יהי' לא רעב ללחם כי אם וכו'.

דהיינו שאז יתגלה פנימיות ענין הרעבון של הגוף.



## ביאור בדברי התניא פל"ו "הואיל ולהם ירידה באור פניו ית" [גליון]\*

### הרב נחום שטראקס

#### תושב השכונה

א. בתניא פל"ו, ז"ל: "והנה תכלית השתשלו' העולמו' וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית' אלא התכלית הוא עו"הז התחתון שכן עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפניו כד אתכפיא ס"א ואתהפך חשוכא לנהורא שיאיר אור ה' אין סוף ב"ה במקום החשך והס"א של כל עו"הז כולו ביתר שאת ויתר עז ויתרון אור מן החשך מהארתו בעולמות עליונים שמאיר שם ע"י לבושים והסתר פנים"

ובגליון י (א' יג ע' 55) הביא הרב י. ה. שי' ממה שמצינו במאמרי חסידות ביאורים בכמה אופנים לפרש דברי התניא הנ"ל "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית'", וביאר החילוק והעדיפות שבכל ביאור על משנהו, עיי"ש דבריו בארוכה.

והנה אלו הם הביאורים בדרושי החסידות:

[להעיר: בכל הבא להלן, השימוש "עולמות בי"ע" ו"עוה"ז" - מתחלפים, אך תוכנים שוה, ומופיעים כאן כפי שהם במקור הדברים בדרושי רבותינו נשיאינו]:

\* לע"נ אבי מורי הרה"ת ר' עובדיה ב"ר נחמן זאב ע"ה, הכ"מ.

1) בתניא כאן כותב שתכלית התהוות העולמות הוא - עוה"ז הגשמי. אך באגה"ק ד"ה איהו וחייהו (בנוגע לענין ההרגש של מציאותו מעצמותו שביש מאין ששרשו מהעצמות) משמע שקאי בכללות - גם על עולמות בי"ע.

בדרושי רבותינו נשיאינו מצינו הדברים מתחלפים לכאן לכאן. בד"ה מצותה משתקע החמה מבאר בדברי התניא כאן - שקאי גם על עולמות בי"ע, ובד"ה באתי לגני תשי"א מבאר - שקאי על עוה"ז הגשמי,

[בד"ה כי תשא תשט"ז (הביאו בגליון הנ"ל) מבאר בכל זה, שעולמות בי"ע התהוותם בכמה פרטים הוא בדרך גילויי העולם כמו עולם האצילות. לכן אף שבכללות גם עולמות בי"ע נקראים בשם תחתונים (כנ"ל בד"ה מצותה משתשקע), הרי בפרטיות, הענין דתחתון קאי על עוה"ז דוקא. וכ"ה בד"ה אדם כי יקריב שם. ולהעיר

א) בד"ה ארדה נא תרנ"ח (סה"מ תרנ"ח ע' ע' לב) כותב וז"ל: "וז"ש בסש"ב הואיל ולהם ירידה כו' דבעולמות העליונים הכוונה בהתהוותם אינו בשביל עצמן כ"א בשביל הירידה להיות ממוצעי' כו', משא"כ בעולם התחתון א"א לומר בו הכוונה בשביל הירידה שה"ה היותר תחתון ואחרון בעולמות אבי"ע שאין תחתון ממנו כו', כ"א כוונת התהוותו הוא בשביל עצמו היינו בשביל התיקון שיתקן מלמטלמ"ע". דהיינו, שמפרש "ירידה" מלשון ממוצע. וביאר דברי התניא הם, שעולמות עליונים הם ממוצע, לכן א"ל שהתכלית הכוונה הוא בשביל הממוצע. אבל עוה"ז אינו ממוצע, לכן על כרחך הוא תכלית הכוונה הוא בשביל עוה"ז.

ב) בד"ה מצותה משתשקע החמה תרע"ח (ובד"ה באתי לגני תשי"א, וכ"ה בד"ה אדם כי יקריב תרס"ט ע' קנט) מפרש שעולמות עליונים (שבתניא) קאי על עולם האצילות, ולפ"ז מפרש דברי התניא הואיל להם ירידה כו' - בב' אופנים: אופן הא', דא"א לומר שתכלית ההתהוות היא בשביל עולם האצילות, כי אצ"י הוא גילויי העולם, שגילויי העולם הוא ענין של "ירידה" וא"ל שהתכלית הוא בשביל "ירידה". לכן צריך לומר שהתכלית היא בשביל עולמות ביי"ע, שעולמות ביי"ע הם בבחי' התחדשות יש מאין, שענין החידוש יש מאין אינו בחינה של "ירידה".

ג) עוד ביאור בד"ה מצותה משתשקע החמה תרע"ח (וד"ה באתי לגני תשי"א) שם, דעולמות עליונים הם גילויים, לכן א"ל שהתכלית הוא בשביל גילויים, כי אין לומר שהעצמות הוא בשביל גילויים כי העצמות מובדל מענין הגילויים. אלא התכלית הכוונה הוא עולמות ביי"ע, שעולמות ביי"ע הם בבחינת יש מאין ולא ענין של גילויים, דענין יש מאין הוא בכח העצמות דוקא שמציאותו מעצמותו.

ב. והנה ע"פ הביאורים שבדרושים הנ"ל נמצא שדברי התניא "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית"י" הוא טעם - לא רק ע"ז מדוע התכלית אינו עולמות העליונים, אלא גם ע"ז שהתכלית הוא - עו"הז

---

מלקו"ש חג השבועות חלק ח"י ע' אות ח' דמוכרת לפרש שם שקאי על עוה"ז דוקא (כי עולמות עליונים שם היינו ע"י עבודת המלאכים).

התחתון דוקא. דהיינו שהתכלית הוא עוה"ז התחתון, כי עוה"ז - אינו ירידה מאור פניו ית'.

אך נראה לומר, שביאורים האלו שבדרושי החסידות הם תוספת ביאור ועומק בפירוש דברי התניא, ואינם פירוש הפשוט בדברי התניא. כי ע"פ הפירוש הפשוט בדברי התניא, "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית'" הם ביאור רק על זה (שלפניו) ע"ז שה"תכלית . . אינו בשביל עולמות העליונים", ואינם ביאור על זה (שלאחריו) ש"התכלית הוא עו"הז התחתון", דע"ז ש"התכלית הוא עו"הז התחתון" יש ביאור אחר בהמשך דברי התניא שם "שכך עלה ברצונו ית'... כמו שית'".

ג. ביאור הדברים בהקדים דברי הרבי בהערה (בספר שיעורים בספר התניא) על מ"ש כאן בתניא: "ביתר שאת . . מהארתו בעולמות עליונים", וז"ל הרבי: "אולי הכוונה לתרץ בזה קושיא הידועה: דאין לברוא דבר גדול ונעלה אך ורק בשביל דבר קטן ממנו. ולזה מבאר דעוה"ז (ע"י עבודה, דרך בעולם מלא קליפות אפשרית היא) נעשה ביתר שאת כו"ל".

ונראה ברור בכוונת הרבי, שנקט בפירוש דברי התניא, כפירוש הפשוט של המשך הדברים, שהטעם שהתכלית הוא עוה"ז, הוא, כהמשך דברי התניא כאן - כי כך עלה ברצונו ית'.

דעפ"ז יובן היטב קושיתו של הרבי. כי לפי הפירוש הפשוט הנ"ל בדברי התניא שהתכלית הוא עוה"ז - כי כך עלה ברצונו ית', אי"מ אריכות דברי בתניא על מעלתו של עוה"ז שיאיר אור ה' ביתר שאת . . מהארתו בעולמות עליונים", דמאחר שהתכלית ההתהוות הוא עוה"ז כי כך עלה ברצונו ית', א"כ שוב אין צריך לענין של מעלה בעוה"ז על עולמות עולמות (שיאיר אור ה' ביתר שאת כו'), כי הטעם שהתכלית הוא עוה"ז הוא - מאחר שכך עלה ברצונו ית'.

---

(2) ולפמ"ש להלן, כן הוא גם במ"ש בלקו"ש ח"ו ע' 22 באופן הג' בדירה בתחתונים, שגם הוא ע"פ דיוק הלשון שבתניא כאן כמ"ש שם, שצריך לומר שהוא תוספת עומק על פירוש הפשוט שבדברי התניא.

ביאור הדברים בהרחבה יותר: זה שכתוב כאן בתניא (ובכ"מ) שיש תכלית (בלשון ד"ה משתשקע החמה - "כוונה פנימית") להתהוות העולמות, הכוונה היא, שע"פ התורה - יש תכלית (מטרה וכוונה ופנימית) לההתהוות העולמות.

כי אם לא שהוא כך ע"פ התורה, היה מקום לומר שרצון הקב"ה בההתהוות הוא בההתהוות עצמה כמו שהיא בלא שום מטרה, כי מאחר שסיבת ההתהוות היא תאוה (שנתאוה הקב"ה כו') אין מקום לשאול מדוע נתאוה [כדברי אדה"ז הידועים (המשך תרס"ו ס"ע ז) "אויף א תאוה איז קיין קשיא"], וא"כ, יש מקום לומר שאין מטרה וכוונה פנימית כלל לההתהוות, אלא כך עלה ברצונו - להוות עולמות בלא מטרה. (וכמובן, שעד"ז היה מקום לומר בתומ"צ, שרצה הקב"ה שיקיימו תומ"צ ללא שום מטרה, וכהלשון הידוע מלקו"ת אילו נצטוינו לחטוב עצים כו').

בסגנון אחר ובעומק יותר: רצון הבורא עצמו - הוא מטרה שאין למעלה ממנה. אך יכול להיות שרצון הבורא וכוונת מטרתו בההתהוות - ישאר בעצמותו ולא יתגלה בההתהוות עצמה, שלפ"ז, תהיה ההתהוות עצמה - בלא מטרה (גלוי' בההתהוות).

אך אאל"כ, כי ע"פ תורה - יש מטרה לההתהוות, שמטרה ע"פ התורה - פירושה: מטרה גלוי' בתוך ההתהוות. [ויסוד הדברים שיש מטרה לההתהוות הוא ממרו"ל לא ברא הקב"ה דבר אחד לבטלה כו', הכל ברא לכבודו כו', וכיו"ב. וגם הוא מפורש במארז"ל דנתאוה להקב"ה - להיות לו דירה בתחתונים], ובלשון אדה"ז הנ"ל - כדי "להיות נחת רוח לפניו כד אתכפיא ס"א ואתהפך חשוכא לנהורא" - שיאיר אור ה' בעוה"ז.

---

(3) עי' בד"ה באתי לגני תשלי"א שם, וז"ל: "דזה שיש הוכחה בשכל על הענין דנתאוה . . [ש]התהוות עוה"ז התחתון מזה שנתאוה היתה לא באופן שהענין דנתאוה נשאר בעצמותו...". אך שם קאי על מעלת העצמות על הגילויים שהתכלית הוא עוה"ז כי נתאוה לדירה דוקא, שכוונה זו יכולה היתה לישאר בעצמותו ושרק לעת"ל תתגלה עליהם כוונה זו שנתאוה לדירה כו'.

לפ"ז יובן הקושי הנ"ל (שלפי דברי הרבי בהערה הנ"ל - בתניא כאן בא לתרצה) - בהרחבה יותר. וזוהי הקושי: מכיון שאנחנו יודעים שיש תכלית להתהוות מהתורה, א"כ, אפשר שתקיים התכלית והמטרה להתהוות אפילו באם יאיר בעוה"ז במדה פחותה מהארתו בעולמות עליונים, ואין צריך שיאיר האור בעוה"ז "ביתר שאת". מהארתו בעולמות עליונים, כי בזה עצמו שיאיר האור ה' בעוה"ז (אפילו במדה פחותה מהארתו בעולמות עליונים) - יש כבר מטרה להתהוות עוה"ז לפי התורה.

ד. ביאור הדברים הנ"ל והתאמתם עם המבואר בדרושי החסידות: הנה יסוד הדברים הנ"ל הם ממ"ש לעיל (וגם יתבאר להלן) מד"ה מצותה משתשקע בענין החילוק בין עולמות בי"ע לעולם האצילות, שבעולמות בי"ע, כיון שהם בכחינת יש מאין, הגילוי אלקות בהם הוא ענין של חידוש, במילא שייך לומר על גילוי אלקות שבעולמות בי"ע שהוא מטרה של ההתהוות. משא"כ עולם האצילות כיון שהוא גילוי ההעלם, אין בהגילוי אלקות שבו ענין של חידוש, במילא אא"ל בהגילוי אלקות שבו שהוא המטרה של ההתהוות.

מדברים אלו (שבד"ה מצותה משתשקע) - למדים, שבזה עצמו שמאיר האור בעולמות בי"ע, אף שהאור מאיר בבי"ע במדה פחותה מהארתו בעולמות עליונים (עולם האצילות) - יש בו ענין של מטרה ותכלית להתהוות (ועוד יתבאר בזה להלן)

ועוד זאת, כפי שיתבאר להלן מלקו"ש ח"ו, אפילו השלמת הכוונה של דירה בתחתונים - תתקיים אפילו אם יאיר האור בעוה"ז במדה פחותה מהארתו בעולמות עליונים.

הרי מצינו בכל זה, שאף אם יאיר האור בעוה"ז במדה פחותה מהארתו בעולמות עליונים - תתקיים מטרה להתהוות.

ואף שמבואר לעיל מד"ה מצותה משתשקע ובאתי לגני דאא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים, דלפ"ז - על כרחך יאיר האור בעוה"ז ביתר שאת מהארתו בעולמות עליונים, הרי יתבאר להלן (מד"ה מצותה משתשקע שם) שזה שאא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים, אין הכוונה ש"ע"י גילויים לא מתקיים מטרה להתהוות העולמות, כי ודאי גם ע"י גילויים (שבעולמות בי"ע, כנ"ל) מתקיים מטרה, אלא הכוונה הוא,

שגילויים אינם מטרה הראויה להעצמות [והוא ע"ד כמ"ש בכ"מ, ש"דירה" היינו - דירה להעצמות דוקא<sup>4</sup>].

במילא, מאחר שבגילויים שייך ענין של מטרה, אף שאינה מטרה הראויה להעצמות, יש מקום ע"פ תורה לומר שהעצמות הוא אמנם בשביל גילויים כמו שיתבאר להלן מד"ה מצותה משתשקע. ובתניא כאן נקט כשיטה זו (שהעצמות הוא בשביל גילויים, דהיינו) שתכלית ההתהוות הוא בשביל ענין הגילויים, כי בתניא כאן לא נחית לגדר החילוק שבין עצמוה לגילויים כמו שיתבאר להלן מד"ה הבאים ירש יעקב.

והעיקר בכל הנ"ל הוא: ע"פ הפירוש הפשוט שבתניא כאן, אין מקום לשאול ולחקור על כוונת הבורא בהתהוות, כי (כנ"ל) רצון הבורא עצמו הוא המטרה הכי נעלית, וזה שמבארים טעם על ההתהוות, אינו אלא משום שע"פ תורה יש מטרה להתהוות [שמטרה ע"פ תורה היינו מטרה גלויה בתוך ההתהוות (כנ"ל)]. ואם בשביל זה שע"פ תורה יש מטרה להתהוות, די אם יאיר האור במדה

---

4) עי' במשיחת ש"פ בהר - בחוקתי תשנ"א אות ז' (ובכ"מ), שבענין דירה בתחתונים יש ב' ענינים: א) ענין הדירה - שנמצא בה כל העצם, [דהיינו, שהעצם עצמו נמצא (בגלוי) בהדירה], ב) בתחתונים - שהעצם נמצא בה בגלוי, דהיינו (לא רק שהעצם נמצא בהדירה, אלא) שהעצם נמצא בהדירה - בגדרם של הגילויים.

ומובן, שכאן בהענין דא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים - נוגע רק ענין הא' (שהעצם נמצא (בגלוי) בהדירה), אך לא ענין הב' (שהעצם נמצא גם בגדרן של הגילויים). כי אפילו אם העצם הוא (בגלוי) בהדירה (לא בגדרן של הגילויים אלא) באופן של העלם (כאופן הא'), מתקיים המטרה של התהוות - ע"י שהעצם נמצא (בגלוי) בהדירה, כי העצם עצמו - אינו מוגדר בגדר של גילויים והעלם, ובמילא יכול להיות (בגלוי) בהדירה - גם באופן של העלם.

[ופשוט, שגם אם העצמות הוא בהעלם בהדירה, מתקיים המטרה של ההתהוות בגילוי בתוך ההתהוות, כי העצמות עצמו הוא בגילוי בהדירה, אלא שאינו בגילוי בגדרן של גילויים.]

לפ"ז, מ"ש בגליון הנ"ל שהעצמות הוא בגילוי בהדירה בגדרן של גילויים דוקא כו' (אף את"ל שיש לפרש עי"כ הדיוק בלשון בתניא, כמ"ש שם), ע"פ הפשטות, אין זה שייך לענין שא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים (כנ"ל). [ומ"ש בד"ה אדם כי יקריב שהעצם נמצא בגלוי בהדירה, הכוונה, שהעצם נמצא בגלוי בהדירה, אך לא שהעצם נמצא גם בגדרן של הגילויים.]

פחותה מהארתו בעולמות עליונים, כיון שע"פ סדר ההשתלשות עוה"ז הוא התחתון במדריגה.

ד. והנה על קושי' זו מתרץ הרבי, ד"אין לברוא דבר גדול ונעלה ..". דהיינו, כיון שעוה"ז הוא תכלית כל ההתהוות, גם של העולמות העליונים, אם יאיר האור בעוה"ז במדה פחותה מהארתו בעולמות עליונים תהיה מטרה לעולמות עליונים ע"י דבר קטן מהם, ומטרה של דבר קטן אינו מטרה, "דאין לברוא דבר גדול ..", ולפ"ז יצא לעולמות עליונים אין מטרה (הראוי) להם [נזה אא"ל, כי לא ברא הקב"ה דבר אחד לבטלה כו' (כנ"ל)],

לכן על כרחך צריך שיאיר אור ה' בעוה"ז "ביתר שאת .. מהארתו בעולמות עליונים", דע"ז תתקיים מטרה להתהוות עולמות עליונים - ע"י דבר גדול מהם.<sup>5</sup>

ד. ויש לבאר ולהוכיח הנקודות שזכרו לעיל. נקודה הא', שהמטרה להתהוות העולמות אפשר שתתקיים גם אם יאיר האור בעוה"ז במדה פחותה מהארתו בעולמות עליונים, זה - מבואר מד"ה משתשקע; נקודה הב', שאפשר שיתקיים באופן כזה גם הענין של דירה בתחתונים, זה - מבואר מלקו"ש ח"ו; נקודה ג', שבתניא כאן לא נחית כלל לגדר החילוקים שבין עצמות וגילויים, זה - מבואר מד"ה הבאים ישרש יעקב.

נקודה הא' - מד"ה משתשקע. הנה בד"ה משתשקע החמה מבאר החילוק שבין ב' ביאורים הנ"ל [ביאור הא' דאא"ל שהתכלית הוא אצילות כי "א"א לומר שהכוונה היא בירידת המדרי' מצד עצמן", וביאור הב' דאין לומר שהעצמות הוא בשביל גילויים] דלפי ביאור הא',

5) ואף שגם בלאו הכי צריך לומר שיאיר האור בעוה"ז ביתר שאת מהארתו בעולמות עליונים, כי האור שיאיר באור עוה"ז הוא גילוי רצונו ית' שבתומ"צ, כמ"ש להלן בפל"ו ול"ז, וגילוי רצונו ית' שבתומ"צ לא יוכל להאיר בעולמות עליונים (כדי שלא יתבטלו במציאות) כמ"ש בפל"ה ול"ו, וא"כ ע"כ - שיאיר האור בעוה"ז ביתר שאת,

הרי כוונת התניא כאן היא להדגיש, שזה שיאיר האור בעוה"ז ביתר שאת הוא בגלל הטעם שהתכלית הוא עוה"ז שכדי שתתקיים תכלית זו - מוכרח שיאיר האור בעוה"ז ביתר שאת.

אין הכרח לומר שהתכלית הוא ענין הדירה להעצמות דוקא, אלא אפשר לומר שהתכלית הוא בשביל הגילויים שבעולמות ביי"ע [כמ"ש שם "בשביל שיהי' הגילוי בהם וע"י למטה בהם כו' והוא מ"ש בזהר בגין דישמודעון לי' כו' " (דהלשון "למטה מהם" - קאי על עולמות ביי"ע, שהם למטה מאצילות)], כי (כנ"ל) העולמות ביי"ע הם בבחינת יש מאין, ובמילא הגילוי בהם הוא בבחינת חידוש, ובמילא יש בהגילויים שבהם ענין של השלמת מטרה ותכלית לההתהוות. וכותב שם, שזהו הטעם שכתוב בזהר "בגין דישתמודעון לי"י".

ברם כל זה הוא לפי ביאור הא'. אך לפי ביאור הב' הנ"ל (דאין לומר שהעצמות הוא בשביל גלויים), מוכרח לומר - שהתכלית הוא ענין הדירה להעצמות דוקא<sup>6</sup>. כי אף שגם בגילויים ביי"ע יש ענין של השלמת מטרה ותכלית (כנ"ל), הרי מטרה זו היא מטרה של גילויים, וגילויים בכלל הרי הם באין ערוך להעצמות, דהיינו שלגבי העצמות - גילויים הם כלא מטרה. לכן צריך לומר שהתכלית הוא בעולמות ביי"ע ששרשם מהעצמות, דהיינו שהמטרה היא - ענין הדירה להעצמות.

אך אעפ"כ, גם לפי ביאור הב' - מצינו כתוב בזהר ובע"ח שתכלית ההתהוות הוא בגין דישתמודעון לי', הרי על כרחך שע"פ תורה יש דיעה וסברה האומרת שתכלית ההתהוות הוא רק בשביל ענין של גילויים לכד [וכמ"ש שם בביאור הב' "ואם אנו אומרים שהכוונה היא שיהי' גילויים .. היינו שיהי' גילוי ביי"ע והר"ע בגין דישתמודעון כו"י", דמהלשון "ואם אנו אומרים" משמע, שיש מקום ע"פ תורה לומר - שהעצמות הוא אמנם בשביל גילויים]. והביאור בזה הוא כנ"ל, דודאי יש בגילויים ענין של מטרה ותכלית, אלא שאינם מטרה השייכת להעצמות כנ"ל [דהיינו, שאין בגילויים מטרה שלימה הראוי'

---

(6) עי' ד"ה באתי לגני תשל"א אות ג' (ספר מאמרים מלוקט ה') ד"כמו שהענין דנתאוה הוא בהעצמות, גם הענין שהוא נתאוה אליו הוא שיהי' לו דירה בתחתונים", דהפירוש בזה הוא, כמו שהטעמים המבאורים בזהר ובע"ח בגין דישתמודעון לי' ובכדי שיתגלו שלימות כוחותיו ופעולותיו, הרי הרצון בהם הוא בהתאם להגדר שלהם - ענין הגילויים (כמבואר שם בהמאמר), כך גם הטעם שנתאוה להיות לו כו' (שהוא בהעצמות), שהרצון הוא בהתאם לגדר העצמות, דהיינו - מטרה השייכת להעצמות כנ"ל, שלכן נתאוה להיות לו דירה דוקא.

להעצמות], והעיקר ע"פ התורה הוא - שתהיה איזו מטרה ותכלית לההתהוות אפילו אינה מטרה שלימה השייכת להעצמות.

הרי מכל זה למדים - שהמטרה לההתהוות יכולה להתקיים גם ע"י גילויים.

גם למדים, שהמטרה יכולה להתקיים אפילו אם יהיו הגילויים בעוה"ז במדה פחותה מהארתו בעולמות עליונים. כי הרי בעולמות בי"ע - מאיר האור במדה פחותה מעולמות עליונים [וכנ"ל מד"ה משתשקע (וכ"ה גם בתרס"ו ע' ה')] שהכוונה בזהר בבגין דישתמודעון לי' הוא על עולמות בי"ע].

ה. נקודה הב' מבארת בלקו"ש ח"ו. הצעת הדברים בלקו"ש שם הם: מבאר שם (בע' 17) בלשון התניא - תחתון "שאינ תחתון למטה ממנו", שענין דירה בתחתונים הוא, ש"וואס מער תחתון עס איז די בחינה וואס ווערט א "דירה" צום אויבערשטן אלץ מער און טיפער ווערט אויגעפירט זיין רצון און כוונה".

ומבאר, שיש כמה ביאורים בהכוונה של הרצון להדירה בתחתונים. לפי ב' הביאורים הראשונים, הכוונה של הרצון הוא - בשביל ענין "השלימות", משא"כ לפי הביאור הג', שאינה בשביל ענין השלימות.

ומבאר שם (ע' 18 ואילך, ובהערה 55) בביאור הא', שהוא ע"פ דברי הזהר שהטעם להתהוות העולמות הוא בשביל השלימות של בגין דישתמודעון לי', שהפירוש בזה (לפמ"ש בלקו"ש שם) הוא, שהכוונה של הרצון לדירה בתחתונים הוא בשביל השלימות של גילוי אלקותו ית' שיתפשט תוקף אור הבלי גבול עד למקום התחתון ביותר עד לעוה"ז הגשמי.

ואי"מ, כי לכאורה הדברים סותרים למ"ש בהמשך תרס"ו. דהנה בתרס"ו (ע' ה' ואילך) מקשה על טעם הזהר, ששלימות זו של בגין דישתמודעון לי' יכול להתקיים ע"י התהוות העולמות העליונים ואין צורך בשביל זה התהוות בי"ע, ובלקו"ש כאן כותב בדיוק הפכו, שתוקף הענין דבגין דישתמודעון לי' מתקיים ביותר דוקא ע"י התגלות אור הבלי גבול בעוה"ז התחתון!

ונ"ל הביאור בזה, דהשלימות שעליה מבואר בלקו"ש אינו ענין השלימות המבואר בתרס"ו. כי בלקו"ש מבאר הכוונה של הרצון לדירה בתחתונים, שענין הדירה בכלל אינו מצד השלימות אלא מצד התאווה כי כך נתאווה, אלא שברצון זה עצמו (תאווה) יש כמה ביאורים (המבוארים בלקו"ש שם), שלפי ביאור הא' והב' (שבלקו"ש שם) יש בהרצון להדירה גם משום ענין של שלימות.

וכמו שמבאר בלקו"ש שם בכיבור הא' "בשעת דער עילוי פון דעם "תחתון" באשטייט בלויז דערין וואס דורך אים דריקט זיך אויס דער בלי גבול פונעם אור אלוקי .. דאן באקומט ער (דער תחתון) די השפעה צום סאמע ענדע. דאס מיינט אין א נידעריקע דרגא". שענין התגלות אור הבל"ג "אין א נידעריקע דרגא" ודאי אינו ענין השלימות, דמצד השלימות אין צורך להתפשטות האור במקום התחתון כלל כי אדרבה גילוי אור הבלי גבול הוא במקום העליון בעלומות עליונים (כמ"ש בתרס"ו). אלא ודאי, שהרצון להתפשטות אור הבל"ג עד למקום התחתון הוא מצד הרצון ולא מצד השלימות, אלא שרצון זה להתפשטות אור הבל"ג עד למקום התחתון - הוא לאיזה ענין של מעלה (להתפשטות אור הבל"ג על למקום התחתון, ועמ"ש להלן מד"ה הבאים ישרש יעקב), שלכן משוה אותו בלקו"ש לטעם הזהר דבגין דישתמודעון לי' שהוא מצד השלימות.

הרי עכ"פ מדברי לקו"ש האלו למדים, שיש שיטה וביאור שע"פ תורה האומרת שהמטרה של דירה בתחתונים מתקיים גם כשמאיר האור בעוה"ז במדה פחותה מהארתו מעולמות עליונים.

(7) וכ"ה בנוגע לטעם הע"ה בכדי שיתגלו שלימות כוחותיו. דהיינו, אף שבשביל השלמת הכוונה של (בגין דישמועון לי והכוונה של) התגלות שלימות כוחותיו - צריך התהוות העולמות בפועל [כמבואר (בתרס"ו שם בנוגע להכוונה של בגין דישתמועון לי', וכן מבואר) בלקו"ש ח"כ ע' 284 בנוגע להכוונה של התגלות שלימות כוחותיו], אעפ"כ, אין צורך להתהוות עלומות בי"ע [כי (לבד זאת שהכח אינו חסר הפועל כמ"ש בתרס"ו שם ע' ו, הרי עוד זאת) שלימות כוחותיו הם בגילוי יותר בעולמות עליונים], כמ"ש בד"ה באתי לגני תשל"א אות ג (ועי' תרס"ו שם ע' ז).

ו. ונקודה הג' (שבתניא לא נחית לגדר החילוקים בין עצמות לגילים) מבואר ממ"ש בד"ה הבאים ישרש יעקב (ספר המאמרים מלוקט ח"ד ע' קכח), הערה 32, וז"ל הרבי שם:

"ראה תניא פל"ו . . דזה ש"התכלית הוא עוה"ז התחתון" הוא לפי שבעולם זה דוקא "אתהפך חשוכא לנהורא . . ויתרון אור מן החשך". וראה גם ספל"ז (מט, סע"א) "להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא לאהפכא חשוכא לנהורא".

ולכאורה צריך לומר, שהביאור שבכ"מ (המשך תרס"ו, ס"ע ג, ועוד) דנתאווה הוא למעלה מטעם והביאור שבתניא שם, הם בשתי דרגות.

ולהעיר מהלשון בתניא פל"ו שם "שכך עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפני ית' כד אתכפיא ס"ט"א ואתהפך חשוכא לנהורא", דזה שיש נח"ר לפניו באתכפיא ואתהפכא הוא רק מפני "שכך עלה ברצונו ית'". אבל אעפ"כ, זה שעלה ברצונו הוא שיהי' מעלה בהענין דאתכפיא ואתהפכא [וכהמשך הלשון בתניא שם "ויתרון האור מן החשך"]; משא"כ הענין ד"נתאווה" שלמעלה מהטעם (המבואר בכ"מ) - גם לאחרי שנתאווה להיות לו דירה בתחתונים, אין "מעלה" בהדירה, וענינה הוא רק שכך נתאווה". ע"כ.

דהיינו, שהרבי מדייק ממשמעות המשך דברי התניא כאן, שכותב "שהתכלית הוא עוה"ז התחתון שכך עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפניו ית' כד אתפיא ס"א . . .", שהרצון לדירה בתחתונים הוא רצון בשביל איזה מעלה, המעלה של "אתפיא ס"א אתהפך חשוכא לנהורא" [לא כהמבואר בכ"מ, שהרצון לדירה הוא "תאווה" לבד, שלא בשביל איזה מעלה, והמעלה של "אתהפך חשוכא לנהורא" נהיה אח"כ כתוצאה מהרצון לדירה בתחתונים].

הרי בפירוש בדברי הרבי האלו שלפי שיטת התניא כאן המטרה של ההתהוות הוא בשביל גילויים - ענין של "מעלה"<sup>8</sup>.

(8) וי"ל שמעלת הדירה בעוה"ז הגשמי מטעם יתרון האור מתוך החושך הוא כענין אופן הב' שבלקו"ש ח"ו שם.

ז. והנה לפי ביאור הנ"ל יש לבאר מ"ש בלקו"ש חג השבועות חלק ח"י בענין משל הליווע"ר המובא בתורת החסידות. דהנה בלקו"ש שם מבאר בענין מה שטענו המלאכים כשעלה משה למרום מה לילוד אשה ביננו כו' תנה הודך על השמים כו', שיסוד טענת המלאכים הייתה - מצד דינא דבר מצרא. ותשובת משה רבנו אליהם הייתה כי תכלית התורה היא לעשות דירה לו ית' בתחתונים ו"שוב עדיף - ולית בה משום דינא דבר מצרא".

ומבאר שם ע' 28 באות ז': "דאס וואס מ'האט ניט געגעבן תורה צו די מלאכים, איז עס ניט ווייל די עליונים דארפן ניט אנקומען צו דער המשכת העצמות שע"י התורה - ווארום אויך אין עולמות עליונים איז מצד עצמם מאיר בלויז א הארה מאלקותו ית', און זיי זיינען א ירידה מאור פניו ית'";

און דורך עבודת התחתונים ווערט אויפגעטאן די המשכת העצמות, "דירה לו ית'", אויך אין עליונים, אין גאנץ סדר השתלשלות;

וכידוע דער משל אוף דעם: אז מ'וויל אויפהויבן א בנין דורך "כלי ההגבהה הנקרא ליווע"ר", דאף מען אונטערלייגן דעם ליווע"ר אונטער די "חלקים התחתונים שבו דוקא", אבער אויב מ'וועט עס אופהויבן "מאמצע כו' לא הי' מגבי' התחתונים".

און דערפאר מוז מען געבן תורה דוקא למטה אין עוה"ז "התחתון כו' שאין תחתון למטה ממנו", און דורך דעם ווערט אופגעהויבן דער גאנצער "בנין" פון סדר השתלשלות.

ובאות ח' מק' ע"ז: "עס איז אבער פארט ניט מוכן: אמת טאקע, אז בכדי צו מאכן א דירה לו ית' בתחתונים דארף מען האבן די תור למטה - דאס נעמט אבער ניט אראפ די טענת המלאכים מצד דינא דבר מצרא: סוף-סוף זיינען זיי בני מצרא און זיי ווילן מאכן א "דירה" ("בית") - עכ"פ - בעליונים?"

וע"ז מתרין שהמשכת העצמות (להיות לו דירה) בכל סדר השתלשלות הוא דוקא ע"י עבודה התחתונים, כי א"א להמשיך העצמות אפילו בעליונים לבד - ע"י עבודת המלאכים, אלא עשיית

הדירה אפילו בעליונים היא ע"י עבודה התחתונים דוקא, עיי"ש בארוכה. ע"כ.

והנה בסגנון הביאור שבשיחה זו, שנקט שהדירה לעצמותו הוא בכל סדר ההשתלשלות, כותב שם בהערה 57: "להעיר מד"ה נ"ח תרמ"ג ספ"א".

והנה בד"ה ת"ר שם כותב ש"עיקר המכוון - שרצה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", וע"ז מבאר, שאעפ"כ, גם עולמות עליונים הם בכלל המכוון, כי "עיקר המכוון הוא עוה"ז דוקא אך אאפ"ל [=אי אפשר להיות] עוה"ז הגשמי אם לא שיהי' תחלה עולמות העליונים א"כ הרי בהעולמות עליונים נמצא בהם המכוון שע"י [=שעל ידם] יהי' התהוות עוה"ז הגשמי (א"כ הרי בהם נמצא ג"כ א"ס עצומ"ה מה שעלה ברצונו כו'...)"

הרי יוצא מדבריו, אף שעיקר המכוון הוא עוה"ז הגשמי, אעפ"כ, הדירה הוא - גם בעליונים, כי על ידי העליונים דוקא - הוא התהוות העוה"ז. וזה משמש יסוד לדברי השיחה שהדירה הוא גם בעליונים.

ברם דברי השיחה צריכים ביאור, דאי"מ, מהי סברת הס"ד של השיחה "סוף-סוף . . זיי ווילן מאכן א "דירה" ("בית") - עכ"פ - בעליונים". הרי אפילו אם הדירה הוא (גם) בעליונים (כי על ידי העליונים דוקא הוא התהוות עוה"ז), אעפ"כ, עיקר המכוון הוא עוה"ז דוקא [כמפורש בד"ה ת"ר], ואם זה שעיקר המכוון הוא עוה"ז הוא מטעם המבואר בד"ה מצותה משתשקע דא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים, א"כ מהו הס"ד לעשות דירה בעליונים בלא עבודת התחתונים, אפילו אם הדירה הוא בעליונים הרי א"א לעשות הדירה (להמשיך העצמות) ע"י העליונים כי אי אפשר להמשיך העצמות ע"י גילויים כיון - דא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים!

אך לפי דברי הרבי בהערה הנ"ל שלא נחית לחלק בין עצמות לגילויים, והטעם שהתכלית הוא עוה"ז הוא (לא מטעם דא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים, אלא) כי האור שיאיר בעוה"ז הוא ביתר שאת כו' [שבמילא עוה"ז הוא דבר גדול מהעולמות עליונים, ולכן התחתונים הם עיקר המכוון גם של העליונים] - א"כ לפ"ז אפשר לעשות דירה בעליונים בלא עבודת התחתונים, כי ע"י עשיית הדירה

בעליונים] אף שלא יתקיים עיקר המכוון של העליונים - שעל ידם תהיה דירה בהתחנתונים, אעפ"כ] יתקיים בשלימות המכוון של העליונים עצמם - שתהיה דירה בהם.



## רמב"ם

### בדין אחיזת לולב בעת התפלה

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

הרמב"ם בפרק ה' מהל' תפלה הלכה ה' כתב, תקון המלבושים כיצד מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר שנאמר השתחוה לה' בהדרת קדש, ולא יעמוד בתפלה באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים, ובכל מקום לא יאחוז תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל מפני שלבו טרוד בהן, ולא יאחוז כלים ומעות בידו, אבל מתפלל הוא ולולב בידו בימות החג מפני שהוא מצות היום, היה משוי על ראשו והגיע זמן תפלה אם היה פחות מארבעה קבין מפשילו לאחוריו ומתפלל בו, היה ארבעה קבין מניחו על גבי קרקע ואחר כך יתפלל, דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופים.

ויש להעיר בדבריו:

(א) דין זה ש"בכל מקום לא יאחוז תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל מפני שלבו טרוד בהן, וכו'. לכאורה שייך לכוונת התפלה, דלעיל.

(ב) בפשטות אין זה שייך לתקון מלבושיו, וא"כ למה כתבה הרמב"ם כאן.

(ג) מה שהפסיק בדין לא יאחז וכו'. ואח"כ כתב לבסוף ההלכה, דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופים. הי' לו

לכתוב דין זה מיד אחר שהביא תקון מלבושיו, ורק לאחרי זה הי' לו לכתוב אודות מה שלא יאחוז.

(ד) מה שכתב "ובכל מקום" לא יאחוז תפילין בידו וספר תורה בזרועו, מה כוונתו במילים ובכל מקום.

(ה) גם יש להבין הלשון שכתב מפני שהוא מצות היום, מה ענין של "מצות היום" הי' די בזה לומר שהיא "מצוה"

ולהבין כל זה יש להקדים:

מקור דין א' בהלכה זו היא ברכות דף ל': אלא אמר רבי יהושע בן לוי, מהכא השתחוו לה' בהדרת קדש, אל תקרי בהדרת אלא בחרדת. ממאי, דילמא לעולם אימא לך, הדרת ממש, כי הא דרב יהודה הוה מציין נפשיה והדר מצלי.

וברש"י שם, ציין נפשיה מקשט עצמו בבגדיו. ובשיטה מקובצת הוה מציין נפשיה. שהיה מקשט עצמו. וכן ראוי לעשות.

ובשבת (י, א) רבא בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי, אמר הכון לקראת וגו'. רבא שדי גלימיה ופכר ידיה, ומצלי.

ועיין בלחם משנה כאן שהקשה על דברי הרמב"ם למה לא הביא המקור דשבת דהכון לקראת אלהיך ישראל והביא פסוק דהשתחוו ליי' בהדרת קדש אף דפסוק דהשתחוו נאמר בלשון דחייה וקרא דהכון בלשון פשיטות ולא היה לו לדחות הפשיטות מקמ' הדחייה. ותירץ, דקרא דהשתחוו משמע הדור בדוקא וקרא דהכון אך משום ענוה וכן פירש"י שרי גלימיה וכו' שלא יראה כחשוב.

המחבר בסימן צא סעיף ו כתב, דרך החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהם עטופים. וברמ"א שם, ובעת זעם יש לחבק הידים בשעת התפלה כעבדא קמיה מאריה, ובעת שלום יש להתקשט בבגדים נאים להתפלל (טור).

ואדמוה"ז שם ביאר דברי הרמ"א, ומנהג החכמים הראשונים כשהיה שלום בעולם היו מתקשטים בבגדים נאים ומתפללים משום הכון כו' כלומר התנאה לפניו ובעת הזעם היו עומדים כעבד לפני רבו שמשליך אדרתו מעליו שלא יראה כחשוב וחובק את ידיו באצבעותיו

מאימת רבו ויראתו דהיינו שחובק אצבעותיו של ידיו זה בשל זה כאדם ששובר אצבעותיו כשמצטער ויש מהחכמים שהיו עושים כן אף בעת שלום.

ומדבריו נראה שהבין דהרמ"א ג"כ מדבר אודות חכמים, אף שיש לפרש שמדבר לכל אדם.

הרמב"ם הביא הא דמתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר שנאמר השתחוה לה' בהדרת קדש, כהלכה פסוקא לכל, ולא בתור מנהג או חומרא. ורק הא "שלא יתפללו אלא כשהן עטופים" הביא בתור "דרך כל החכמים ותלמידיהם". ואף אחד מהפוסקים לא הסכימו אתו.

ואולי יש לומר דמשו"ה הביא הרמב"ם הפסוק דהשתחוה ליי' בהדרת קדש, ולא הפסוק דהכון כקושית הלח"מ, משום דפסוק דהכון סובר שהיא רק ענין השייך למנהג, ולא מחייב שום דבר מפורט, ומשו"ה פסק לעיל בפ"ד ה"ו, מנהג פשוט בשנער ובספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ כל בשרו במים משום הכון לקראת אלהיך ישראל. משא"כ הפסוק דהדרת קודש היא הלכה המחייבת ולא ענין של מנהגים, וממילא הביא ההלכה באופן השייך לכל.

ואולי כל הפוסקים שלא הביא דין ד"מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר" משום דסברי כקושית הלח"מ שהפסוק השתחוה לה' היא רק דיחוי, כנ"ל.

ומכל מקום נראה יוצא מפלוגתתם, דאם נלמוד דין זו מדין הכון, אז היא גדר של הכנת עצמו לתפלה, ר"ל שמכין גופו ומלבושיו בכדי שיהי' ראוי להתפלל. ונמצא שהמלבושים הן לעורר עצמו לתפלה ואינן ענין מיוחד לתפלה.

ואם נאמר שהדין נלמד מהפסוק דהדרת קדש אז היא דין מיוחד לבושים, שצריך ללבוש באופן שמתאים לעמוד לפני ה'.

והרמב"ם ג"כ לא חילק בכל זה והוסיף דרך כל החכמים, היינו שהיא דרך "כל" החכמים, וע"כ הבין הסוגיא באופן אחר, ועיין בכס"מ לעיל בהלכה ד'.

מקור דין של "ולא יאחזו כלים ומעות בידו, אבל מתפלל הוא ולולב בידו בימות החג מפני שהוא מצות היום", היא בכרכות דף כג: דאיתא שם, תנו רבנן לא יאחזו אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל, ולא ישתין בהן מים, ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי. אמר שמואל: סכין, ומעות, וקערה, וככר הרי אלו כיוצא בהן.

וברש"י שם, לא יאחזו בידו וכו' ויתפלל שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו. ובנוגע סכין ומעות ג"כ כתב רש"י, שדואג עליהן שלא תפול הסכין ותזיקנו, והקערה תשפך, והמעות יאבדו, והככר יטנף.

ובסוכה דף מא: איתא, אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי אבא צלויי קא מצלי ביה (בלולב). ומקשה הגמרא מהא דלא יאחזו אדם תפילין בידו וספר תורה בחיקו ויתפלל, ומתריך, התם לאו מצוה נינהו וטריד בהו, הכא מצוה נינהו ולא טריד בהו.

וברש"י שם בביאור החילוק בין לולב ושאר הדברים כתב, דדברים שאינם מצוה לאו דוקא כ"א שאין מצוה לאוחזן, וממילא הויין עליו למשא וטרוד במשאם, וכבד עליו משאם ושמירתם. ולולב, נטילתה ולקחתה מצוה היא, ומתוך שחביבה מצוה עליו אין משאה ושימורה כבד עליו ולא טריד.

ודברי רש"י בכרכות ובסוכה, לכאורה סותרים זה את זה, דבכרכות כתב דהבעיא היא "שאיין דעתו מיושבת עליו בתפלה, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו", ובסוכה הדגיש שהבעיא היא ד"הויין עליו למשא וטרוד במשאם, וכבד עליו משאם ושמירתם".

ואולי צריכין לומר דהא שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו, היא רק אם "הויין עליו למשא וטרוד במשאם, וכבד עליו משאם ושמירתם", אבל אם "אין משאה ושימורה כבד עליו", אז אינה חש עליהן כלל ואין דעתו עליהן. ורק כשהיא משא כבד נותן דעתו עליו, אבל אינה משאוי אין דעתו עליהן כלל.

ואולי יש להוסיף דכשהן מצוה אז אין גם מה לדאוג, דהרי שלוחי מצוה אינן ניזוקין.

והריטב"א הקשה עליו, "דודאי כל שכן שמתוך חביבות המצוה יתן לבו בלולב שלא יפול ולא יתכוין בתפלתו".

והיינו שהוא הבין דמה שאחזית דבר מה מפריע התפלה היא רק משום שדואג עליו שלא יפול, וממילא קשה לי' דאדרבה, "חביבות המצוה" יגרום ש"יתן לבו בלולב שלא יפול" וממילא יפריע ו"לא יתכוין בתפלתו".

והריטב"א תירץ, טרודה דלולב כיון דמצות שעתא היא וחביבה, אע"פ שמפנה לבו עליה קצת אינו מפנה לבו לבטלה ואין זה מתעכב בתפלה כדי למנוע ממנו חיבוב המצוה כי אפשר שחיבוב מצוה זו יתננו ויזכירנו לכיון לבו בתפלתו יותר, ומסיק לבסוף, דאפשר שלזה כיון רש"י ז"ל בפירושו כנ"ל.

והיינו דהריטב"א מחדש דאף שלולב ג"כ מפריע כוונתו בתפלה, מ"מ מאחר ש"אינו מפנה לבו לבטלה" א"כ "אין זה מתעכב בתפלה" ואינה כדאי "כדי למנוע ממנו חיבוב המצוה". ואח"כ הוסיף דאולי יצא הפסידה בשכרה משום ש"אפשר שחיבוב מצוה זו יתננו ויזכירנו לכיון לבו בתפלתו יותר".

ומ"ש דאפשר שלזה כיון רש"י ז"ל בפירושו כנ"ל, לכאורה קשה מאד, שמדברי רש"י משמע כמ"ש דאין הפרעה רק מצד דאגתו כ"א בנוסף לזה שהיא משא, כנ"ל

והנראה יוצא מפלוגתת רש"י וריטב"א היא דלדעת רש"י אין שום הפרעה מלקיחת דבר שמצוה לאוחזו, משום דאינה משא וממילא אין בה הפרעה כלל. משא"כ להריטב"א בודאי יש הפרעה גם ממה שהוא מצוה לאוחזו, רק דאינה כדאי למנעו מלאחזו, וגם יכול לסייע כוונתו.

המחבר בסימן צו סעיף א העתיק לשון הטור וכתב, כשהוא מתפלל לא יאחזו בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש ולא קערה מלאה ולא סכין ומעות וככר, מפני שלבו עליהם שלא יפלו ויטרד ותבטל כוונתו. ולולב בזמנו, מותר לאחזו בידו, כיון שהאחיזה בידו היא מצוה אינו נטרד בשבילו.

ולכאורה מתוך דבריהם משמע שההפרעה היא כדברי כרש"י היינו משום שדואג עליהם, ומשו"ה כתבו אודות לולב, "כיון שהאחיזה בידו היא מצוה אינו נטרד בשבילו" היינו דאז אין הפרעה כלל.

ומ"מ היוצא מכולם שהבינו שאחיזת חפצים בשעת התפילה גורם העדר כוונת התפילה באיזה אופן או משום שהיא משא וממילא דואג או משום דאגה גרידא.

ועד כדי כך דנו הפוסקים בנוגע העדר כוונת התפילה, דהב"ח בסימן צו כתב, דשלשה חילוקים בדבר כל הני דאיכא טירדא דבזיון כתבי הקדש אי נמי היזק בגופו או הפסד ממון אסור לתפסן בידו ואם תפסן צריך לחזור ולהתפלל ולולב דמצוה הוא ולא טריד מותר לכתחלה ושאר דברים דליכא מצוה ולא טריד לכתחלה לא יאחזנו בידו ובדיעבד יצא ואין צריך לחזור ולהתפלל

והט"ז בסימן צו חלק עליו וכתב, נראה פשוט דאין זה אלא לכתחלה אבל בדיעבד אין צריך לחזור ולהתפלל ואפי' לדין התלמוד שכ' הטור בסי' ק"א שצריך לחזור בשביל חסרון כוונה באבות מ"מ כאן אע"פ שאחז ספר בידו אינו מן הנמנע שיוכל להתכוין ואם ברור לו שנתכוין ודאי יצא ואם לא נתכוין לא יצא אלא דחכמים אסרו לכתחלה לאחוז בידו ספר דקרוב שיבא לידי ביטול כוונה ויעשה ברכה לבטלה.

ועכשיו נבא לדברי הרמב"ם שכתב, ובכל מקום לא יאחוז תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל מפני שלבו טרוד בהן, ולא יאחוז כלים ומעות בידו, אבל מתפלל הוא ולולב בידו בימות החג מפני שהוא מצות היום.

הרמב"ם לא פירוש מהו הטיירדא רק תפס לשון הגמרא וטריד בהו, ובנוגע לולב לא פירוש מה המעלה של דבר מצוה, רק כתב שהוא מצות היום.

ולכאורה מזה שכתב "מצות היום", משמע לכאורה שאין כוונתו לחביבות המצוה, שכתבו רש"י והריטב"א, דאם כן למה צריך ל,מצות היום דוקא ולא סגי בזה שהיא מצוה.

והנה הטוש"ע חילקו דינים אלו של הרמב"ם בב' סימנים היינו ענין הנוגע ללבושים שמו בסימן צ"א, והטור התחיל הסימן במילים "בגדיו

כיצד" וע"ז הביא כל הדינים של בגדים. ואח"כ הביאו דין של אחיזת דברים בשעת תפלה בסימן צ"ו. ולכאורה דבר זה עולה על הדעת, כי מה ענין אחיזת תפילין, סכין או לולב ללבישת בגדים.

אבל הרמב"ם כללם כולם בדין אחד כמו שהקשינו לעיל, ואם נאמר שענין הטירדא היא משום חסרון כוונת התפילה, א"כ מה עניינה לתקון מלבושיו.

ולכאורה מדברי הרמב"ם מוכרח לומר שסובר דדין אחיזת דבר אינה שייך לדין כוונה. (אולי כמ"ש לעיל דאינה מונע מעיקר הכוונה של "עומד לפני המלך" או כמ"ש הט"ו דבוראי יכול לכוון אם רוצה), רק דכל עניינה היא דחסר ב"הדרת קדש", דאם אחז משהו שיכול לגרום שיהי' "לבו טרוד בהן", אז אין זה הדרת קדש. דאינו נקרא ש"מצייץ עצמו ומהדר" באחיזת דבר זה.

וזהו שהביא דין אחיזה ביחד עם דין תקון מלבושיו ששניהם ענין לציין ולהדר עצמו.

ואתי שפיר מה שכתב "ובכל מקום", שזהו המשך מה שכתב לעיל מיני' "ולא יעמוד בתפלה באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים" היינו דיש דברים התלויים במנהג "אנשי המקום" ע"ז כתב דענין זו אינה תלוי' בזה והיא בעצם חסרון ב"הדרת קדש".

ולפ"ז יש לומר דמעלת הלולב אינה נוגע להא דמטרידו או לא, כי אם, דמאחר שהוא מצות היום, אזי הוא בכלל "הדרת קדש" דהרי זהו ההידור שלו שאחזו מה שהיא מצות המלך של יום זה. וזהו לשון הרמב"ם של "מצות היום" ולא כתב סתם "מצוה", דאין המעלה של לולב משום שהיא מצוה אלא משום שהיא מצות היום וראוי לאחזו בפני המלך.

ובזה אתי שפיר מה שהפסיק בדין לא יאחז וכו'. ואח"כ כתב לבסוף ההלכה, דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופים. משום שקדם דן בכל הדינים השייכים להדרת קדש ולכל אדם. ואח"כ הביא הדין השייך להחכמים ותלמידיהם, שבפשטות נלמד מהכון, ודוק.

## נוסח הגט בלשון אחד

### הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות גירושין פ"ד ה"ח וז"ל: "אחד מן העדים חתם בכתב (לשון אחד) והעד השני בכתב לשון אחרת כשר - אבל אם הי' מקצת הגט כתוב בלשון אחת ומקצתו בלשון אחרת פסול.

ומסביר בזה הכסף משנה על אתר מהר"ן דחתימה יכול להיות בשתי לשונות, כי כל חתימה ענין בפני עצמו הוא, אבל הגט צריך להיות בלשון, אחד, כי הוא כולו ענין אחד, וצריך להיות בלשון אחד דספר אחד אמר רחמנא.

והראב"ד משיגו א"א דבר זה מצאו בתוספתא (פ"ז ה"י) ולא כמו שכתב אלא כך אמרו גט שכתבו בחמשה לשונות וחתמו עליו עדים בחמשה לשונות פסול, אבל אם חתמו עליו באחד מן הלשונות לא שמענו ואפשר שהחתימה מצרפן. עכ"ל.

והמגיד משנה מפרש דהרמב"ם יפרש בתוספתא להיפך ממש. דמתי פסול הגט דוקא אם נכתב בחמש לשונות, אבל אם נכתב בלשון אחד, אז לא איכפת לן אם יש חתימות בה' לשונות.

והמחבר בשו"ע פסק כהרמב"ם סי' קכ"ו סעיף א' דמקצת הגט כתוב בלשון אחד ומקצתו בלשון אחר פסול. אבל כותבין בכל לשון - והרמ"א מביא דעת הראב"ד דהרי"ז כשר.

ומקשה הרמ"א דלדעת הרמב"ם הרי אנחנו כותבין הגיטין לשון ארמי ומוסיפין בלה"ק הרי את מותרת לכל אדם. ומתרץ ע"ז כמה תירוצים:

א. דלשון הקודש ולשון ארמי שניהם ניתנו בסיני ואין קפידא. ב. דכיון דעיקרו של גט בארמי ורק מלות אחדות בלה"ק אין זה מקצתו בלשון אחר.

ג. וג"כ שאי"ז רק חזרת הדברים שכבר נאמרו ואין בו צורך ממש, לכך לא חשיבי להיות לשון אחר עיי"ש האריכות.

יש ע"ז אריכות גדולה בתשובת הרמ"א מסי' קכ"ז עד ק"ל.

ועי' בט"ז שהקשה על כל ג' הטעמים על טעם הא'.

א. מה בכך שניהן ניתנו בסיני הלא שתי לשונות הם, וספר אחד אמר רחמנא.

ועל טעם הב'

ב. מה בכך דרובו בלה"ק, אם יש קפידה שלא יהי' ב' לשונות - מה לי רובו מה לי מיעוטו.

ג. ועל טעם הג' הקשה דהרי את מותרת לכל אדם. מבואר דזה גופו של גט עיי"ש האריכות.

ומביא עוד טעם דכיון דבתלמוד מוזכרים פה ושם מילים בלה"ק הרי"ז לשון התלמוד. ולפיכך כותבין בתחילת הגט ג"כ בשני ולא בתנינא וכו'.

עכ"פ לאחרי כל האריכות צריך לבאר למה להרמב"ם פסול גט משני לשונות. ולהראב"ד אפשר לצרפן וצ"ב.

והנראה לומר בזה דבזה גופא פליגי ע"פ מה שביארנו באורך מדפי גליוני הערות וביאורים, דלהרמב"ם מתחשבין יותר עם עבודת המטה מלהראב"ד.

א"כ הראב"ד סב"ל דכיון דכותבין בגופו של גט "הרי את מותרת לכל אדם" לשון עבר הרי"ז הוכחה שכותבין גט בשני לשונות, כי מן השמים נבראו לשון ארמי ולשון הקודש כשני לשונות נפרדים מהע' לשון.

משא"כ להרמב"ם כיון שחכמי התלמוד (המטה) השתמשו בלשון כלול מארמי ולה"ק הרי עיי"ז נעשה זה לשון אחד, לשון התלמוד, כדברי הט"ז בזה ושוב אין הוכחה מהרי את מותרת לכל אדם דאפשר לכתוב גט בשני לשונות, כי הרי"ז לשון אחד לשון התלמוד.

ויש לעיין בזה להלכה לדעת הרמב"ם במקום עיגון ושעת הדחק וכו' אם כתב גט באידיש מעורב במילים של לה"ק או אינגליש אם הוה כלשון אחד שכך מדברים בני ישראל, או דוקא עברית וארמית הן כשרין כי כך הוא לשון התלמוד.

ולכאור' לזה נתכוון החלקת מחוקק בסי' קכו סק"ה ומכ"ש דאין להכשיר בלשון אחר אם אינו מקום עיגון, כי מי יכול לסדר נוסח אחד בגט בלשון אחר.



## ל'ו תהיה לאשה' באיסור שניה (מודרבנן)

### הרב פרץ בראנשטיין

#### תושב השכונה

ברמב"ם הל' נערה בתולה (פ"א ה"ה) בנוגע חיוב האונס לישא האנוסה פוסק שאם "היתה אנוסה זו אסורה עליו אפילו מחייבי עשה ואפילו שניה - הרי זה לא ישאנה". ולכאורה אינו מובן איך איסור שניה שהוא רק מדברי סופרים דוחה מצות עשה של "לו תהיה לאשה" שהוא דאורייתא. והכסף משנה מתרץ שמצד הלאו דלא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין או שמאל' אפילו שניה דרבנן יש לה תוקף כעין דאורייתא ולכן אינה אשה הראויה לו (כלשון הרמב"ם שם) וממילא אין האיש מחוייב לישא אותה.

ואולי יש לתרץ באופן אחר בדרך אפשר ע"פ פסק הרמב"ם (שם פ"א ה"ג) ש"האנוסה שלא רצה היא או אביה להנשא לאונס - הרשות בידם ונותן קנס והולך". ומסתמא אין אשה רוצה לישא איש שהוא באיסור שניה עליה ולכן אין חיוב שישאנה נגד רצונה. וכמו שמצינו שסובר הרמב"ם שיהודי בטבעו רוצה לקיים המצוות ולא לעבור כפסקו הידוע בהל' גירושין (פ"ב ה"כ) בדין המסרב לתן גט שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני שאע"פ שהאיש מוכה עד שנותן הגט, בכל זאת הגט ניתן לרצונו "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מהעבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו". וכפי שמסביר כ"ק נשיא דורינו ש"אמירת 'רוצה אני' מועילה . . מפני שעל ידה מתגלה רצונו האמיתי". דהיינו שרצון הטבעי של יהודי לקיים תו"מ מתבטא עד כדי כך שהוא חזקה שסומכים עליו להלכה אפילו

להתיר אשת איש וכל שכן לדחות עשה של 'לו תהיה לאשה' כשהאנוסה באיסור שניה על האונס.

וראה כעין סברא זו בלקו"ש חכ"ט שיחה לחה"ס ע' 211 בענין אי שינה בסוכה להלכה.



## הלכה ומנהג

### למה דווקא בשבת?

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

**רב אזורי - עומר, אה"ק**

בס' 'מאוצר המלך' ח"א עמ' 259, הובא מענה הרבי להנהלת צא"ח בניו יורק על דו"ח שבו הודיעו על-דבר אחת התהלכות שהתקיימה בשבת בשנת תשמ"ו, וכתבו אשר היתה בליווי משטרתי. והגיב הרבי:

"לגודל תמהוני וביותר - הרי עד עתה כנראה אשר אף אחד לא שאל רבני מורה הוראה באיזה אופן מותר, והיש באנשי המשטרה הנ"ל מבני ישראל וכו'.

באם כן שאלו - ודאי יודיעוני ובפרטיות ההוראות. והרי המדובר בשמירת שבת בפרהסיא גדולה, ות"ח מראש". עכ"ל.

וצריך ביאור: אמת ששמירת שבת חמורה יותר; אבל לכאורה צריך לברר זאת ולנהוג בהתאם (למשל בקשר לנהיגת שוטרים יהודים במכוניות) גם ביום-טוב.



## הפסק בין ברכת הגפן לשתיית כוס ההבדלה הנ"ל

בטור או"ח סי' רצט, מתחיל ב"נוסח ההבדלה: ברוך.. המבדיל.. בין קודש לחול. ירושלמי צריך לומר אחר ההבדלה החל עלינו.. והעונין אמן צריך שיתנו עיניהם בכוס ובכר. סדר רב עמרם: מביאין לו כוס ואבוקה של אור ומברך בורא פרי הגפן ובורא מאורי האש ומבדיל בין קודש לחול ואומר השבעות<sup>2</sup>. ואח"כ מביא כו"כ פסוקים ותחנונים ושותה מלוא לוגמיו ומטעים בני ביתו. ורב סעדיה כתב אין צריכין<sup>3</sup>...

לפלא שנושאי-הכלים על אתר, הב"י, הב"ח והדרישה, ואף המהדירים המאוחרים, לא העירו כלל על כך שלכאורה יש חשש הפסק בכל האמירות הללו בין ברכת הגפן לשתיית הכוס. והוא לכאורה על-דרך מנהגנו לומר בליל ר"ה את ה'יהי רצון' שעל התפוח אחרי הברכה וקודם הטעימה, כידוע מכתב כ"ק אדמו"ר בנדון הנדפס בסו"ס המנהגים.



(1) בטור השלם לא צויין מקורו, והוא בברכות פ"ה ה"ב.

(2) בטור צילומי דפוס ווארשא השמיטו את נוסח ההשבעות, אך בטור השלם הביאו את הנוסח בסוגריים מרובעים. והוא דומה לנוסח שבכתבי האריז"ל (פרי עץ חיים שער השבת פכ"ד. משנת חסידים מס' שארית ערבית פ"ג מ"ד), ורק בסופו בהזכרת שמות המלאכים יש הבדל ביניהם. למעשה, הא"ר כתב שלא לאומרם, והיעב"ץ בספרו מור וקציעה כתב" ושומר נפשו ירחק מהם, "והשדי חמד באסיפת דינים מערכת ה"א אות ט"ל (בהוצאת קה"ת כרך ה עמ' 2017 [אגב, הנסמן במפתחות השדי-חמד כרך י' ערך 'השבעות' לעמ' 3354, שייך לערך הקודם שם 'השווה אשה לאיש' ולא להשבעות]) כתב שכנראה כבר בזמן הלבוש לא נהגו בזה, ולכן לא העיר הלבוש כאן על ההשבעות, אלא בסי' תקפ"ד לגבי החזנים שנהגו בהשבעות בר"ה, עיי"ש.

וראה במכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע שבראש הגהותיו לסידור, ובהערות בשולי-הגיליון שם (בסידור תורה אור ברוקלין תשמ"ז הוא בעמ' 482), והרי אדה"ז לא הביאו גם בסידורו, ולא ידוע על הנהגה לומר זאת.

(3) וכמעט באותו נוסח - בלבוש על אתר.

## בדין טעם כעיקר\*

### הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בדין טעם כעיקר יש לחקור לכאורה, האם פירושו שהטעם הוא האיסור או דילמא הטעם אינו אלא סימן וכירור שהגיע לכאן תמצית האיסור.

א. והנה ביו"ד סי' צ"ח ססק"ב נזכרו דברי הרשב"א לענין מין שנתערב עם מינו ואינו מינו, דאמרינן סלק את שאינו מינו ומינו רבה עליו ומבטלו. המהרש"ל חולק על הרשב"א. אך הט"ז תופס דברי הרשב"א עיקר, ואילו הש"ך נ"ל דחיית הרש"ל, ודחק קצת ליישב דעת הרשב"א, ע"ש.

וי"ל ולתלות מחלקותם בב' האופנים הנ"ל, והיינו באם טעם איסור אסור מצד עצמו, או רק בגלל הוראתו על מציאות איסור. שהט"ז סובר שהוא בגדר סימן, ומכיון שנתבטל במינו, שוב אין מגיע כל איסור בהאינו-מינו, וגם סימן אין כאן, שהרי "נתכסה" הסימן ע"י רוב מינו שהוא היתר. ואילו הש"ך סובר דהטעם אסור מצד עצמו, ומה בכך שיש רוב מינו כנגדו, הרי לפועל נתערב בהאינו-מינו גם טעם המין האיסור, והוא מצ"ע אסור, אף בלי הכרה בלעדית.

ב. עד"ז ידוע דעת הש"ך שם סק"ו שלענין מין במינו אזלינן דוקא בתר טעמא, והש"ך אינו סובל כלל הסברא לומר דאזלינן בתר טעמא. ואילו הט"ז הזכיר בסי' קי"א סס"ז דאזלינן בתר שמא, וכדעת הרמ"א בסי' צ"ח, וכ"כ כמה אחרונים, נזכרו בש"ך הנ"ל. ולכאור' הט"ז סותר את עצמו, שהרי בסי' ק"ב סק"ו כתב לענין מין שלא במינו דהוי תלוי בטעמא.

ולפי הנ"ל מובן, דגם הט"ז מודה דאזלינן בתר טעמא, ומ"מ סובר דאזלינן בתר שמא, והיינו שהטעם הוא אמצעי שעל ידו אפשר להכיר השם שנתערב. וע"כ בדין רוב שנזכר בראשונים וכו' דאזלינן בתר טעמא, יהי' כך פירושו - שהטעם הוא אמצעי להכרת השם שנתערב

\* ממה שכתבתי בימי חורפי ביום י"ב שבט תשמ"ג.

כאן. והא דאמר רמ"א דלא אזלינן בתר טעמא, המדובר בנתערב מין שוה בשמא אך שונה בטעם, שאז - סובר הט"ז וסייעתו - מה איכפת לן בהרגשת טעם האיסור שנתערב, דהלא אין הטעם אלא סימן שנתערב כאן ענין זר, אך האיסור בפועל הא בגלל עצם הדבר, ואותו כבר אי אפשר להכיר, ועל כן בטילה.

וכן לאידך, כששוה בטעמא ושונה בשמא, כל שאפשר להכיר כאן מציאות האיסור, עד"מ ע"י חזותא, אזי לא נתבטל. אמנם עפ"ז, הרי הטעם אמצעי די מתאים ומוכשר להכיר מציאות (שם) של איסור.

ג. עוד בסעי' ד' שם בהג"ה, לענין אם הקפאת החלב מהני אף לקולא, הסכימו הש"ך והט"ז שאינו מועיל לקולא, אך יש לדייק בסגנונם. הט"ז (סק"ז) נימק "מ"מ הטעם שלו נפלט ונכנס מים במקומו", ואילו הש"ך כתב "מתחילה נפלט טעם האיסור, וטעמא לא בטל בהסרת השומן".

שלפי הנ"ל מובן החילוק שבדבריהם: הט"ז ס"ל דטעם מצ"ע מותר במהותו, לכן נאלץ לפרש שאמנם יצא ממשות, איך מים נכנס במקומו, ולולא שיצא ממנו ממשות, אין כאן מה שיאסור התערובת. ואילו הש"ך לא נחית לכך, ובטעם לחוד די לן לאסור התערובת. (שו"ר דברים אלה ממש בס' לקח טוב כלל ג').

ד. גם יש לצרף לזה מה שנחלק הש"ך על ס' אסור והיתר בדין תערובת יבש ביבש שלא במינו שנתבשל, שלדעת האו"ה אין כאן איסור, ואילו הש"ך (סו"ס ק"ו) ס"ל דהוי איסור דאורייתא. (ולכאור' צ"ל ג"כ דס"ל "חוזר ונייעור" הוי מה"ת). דלהש"ך הכרת הטעם זהו האיסור שהוכר, ואילו לשאר הפוסקים הנ"ל, אין הטעם אלא סימן המזכיר עוונות ראשונים, ואילו כאן כבר הותר ע"י הרוב.

ה. ועד"ז מובנים דברי הט"ז שם ס"ק י"א, דבנידון "מילתא דעבידא לטעמא" חילק - לפי בס"ד שלו - בין שומן בשר שנפל לתוך חלב, שמבין שאינו אוסר, משא"כ שומן איסור, שתמה למה יבטל. וע"פ הנ"ל דלהט"ז אין איסור בטעם אלא במציאות האיסור, א"כ אינו שייך לומר דמילתא דעבידא לטעמא אוסר מה"ת, וצ"ל לפי הבנת הט"ז, שזהו חומרא מד"ס, וכמבואר ברמ"א, דוקא בדבר שהוא איסור מצ"ע. וע"כ שומן בשר שנפל לתוך חלב, שמציאותו בטל בס', תו לא איכפת

לן בזה שנותן טעם, "כיון שאין האיסור מצד האיסור מצ"ע רק מצד התערובות", ובמציאות לא חל על זה שם תערובות, וע"כ אין כאן איסור כלל. משא"כ בשומן איסור, חל על זה איסור ד"ס.

(וצ"ל שמ"ש אח"ז שבביצה אסור משום חזותא, פירושו חשו חזותא, דאילו חזותא ממש, הרי בשמא ניכר הוא, ואיך תיבטל).

ומאד מתאימים לזה דברי האסור והיתר (בש"ך ס"ק כט) דהא דמילתא דעבידא לטעמא לא בטל היינו מדרבנן, ואמרינן בי' ספיקא דרבנן לקולא. והיינו מפני שמה"ת כבר בטל מציאותו בס'. ועד"ז מ"ש בש"ך ס"ק ל' דאזלינן בתר טעמא ולא בתר שמא, הר"ז דוקא מובן באם הוא חומרא מד"ס, וטעם גזירתם היא בגלל שנ"ט, ואוושא מילתא.

וטובא יש לתמו' על הש"ך, שבפשטות מס"ק כ"ח אין נראה שום חילוק בין מילתא דעבידא לטעמא לשא"ד, אלא בזה שבחוש טעמו חודר יותר, וא"כ מובן דאסור מה"ת. ועפמ"ג שכ"ה דעת הר"ן. ולמה בס"ק כ"ט הביא האו"ה שהוא מד"ס. ואילו האו"ה י"ל כנ"ל דלשיטתי' דאזיל. וכן תמו' מה שלא העיר כלום ע"ד התורת חטאת, דלכאו' חזר משיטתו דאזלינן בתר שמא. ועכ"פ צ"ע להתאים סעי' כט ול'. ואולי דבריו בזה נאמרו לפ"ד הרמ"א, וליה לא ס"ל.

ומיהו גם להט"ז צ"ע הא דבסי' ק' סק"ה הביא ד' הרשב"א דגיד הנשה בטל ברוב מה"ת, כיון שאין לו טעם, והט"ז סמך עליו לענין נשפך. ולפי הנ"ל, מה איכפת לן בהא דאינו נ"ט, הא אינו מינו של ההיתר, וע"כ צריך ס'. וצ"ל לדעתו, דהרי טעם של ס' היינו לפי שזהו תחום התפשטות מציאותו, וכ"ז דוקא במתפשט, אך גיה"נ דהוי כעץ, אין הכוונה רק לענין העדר הטעם, אלא גם העדר התפשטות. וק"ל. ואילו מש"ך סי' ק"ג ס"ק ב' מוכח דס"ל דגם גיה"נ פולט, ולכך מדמהו לשאר דבר שאינו לא לשבח ולא לפגם.

ולהענין מה שהש"ך סובר דכשאר דברים שאמרו חז"ל דלא בטלו בס' אזלינן בתר שמא, נ"ל קצת דלענין דבר שיש לו מתירין (בסי' ק"ב) אין דעת הט"ז כן, דהא הביא ד' הר"ן דהא דמין במינו אינו בטל לר"י היינו לפי שא' מחזק את חבירו, ולדעתו זהו הטעם בדשיל"מ לאסור. וא"כ מוכרח שיהי' שוה בטעמא, דאי לאו הכי הרי הם מחלישים זא"ז,

ולפ"ד הר"ן הי' לנו להתיר בכה"ג. לולא דעת הרמ"א, דבשא"מ הי' ההיתר על שם האינו-מינו, ובזה ודאי אזלינן בתר שמא. ולהעיר שלפ"ד הר"ן לכאורה הי' דשיל"מ דינ דאורייתא, כגון בענין נדרים וכה"ג.

גם עפ"ז מובן דעת רמ"א בסי' קב, דבהג"ה לסע"א כ' אם לבנו בה מאכל (בדשיל"מ) או . . שמלאו' בתרנגולת, אינה בטילה. ועל האחרון (מלאו') דייק הט"ז (סק"ו) שהכוונה דלהוי ממשא של איסור, שהרי לקמן כ' דטעמא לחוד לא מקרי דשיל"מ. ואילו בט"ז סק"ט חילק בין הא דטעם אינו בכלל דבר שיל"מ, לבין נותן ביצה בקדירה לתקן הקדירה (אע"פ שאין שם ממשות) דהתם עשוי הביצה לתת לקדירה לבשם התבשיל, עיי"ש. וא"כ מוכרח דדיוקו של הט"ז דרמ"א התכוון דוקא לממשו, קאי דוקא אמלאוהו, ואילו במלבנו, גם בלי ממש, אוסר.

וע"פ הנ"ל מובן, כי האיסור בזה הוא שהרי רואים שנתלבן כאן המאכל ע"י הביצה, והוכר שמה ומציאותה של הביצה, ודוקא בתיקון כזה מיירי הרמ"א לאסור, משא"כ בתיקון של נתינת טעם, דמותר, דאף אם נרגיש טעם אין בזה איסור מצ"ע, ואילו ה"דבר" שיל"מ, היינו המציאות, הרי אינו ניכר, וא"כ אם נתיר התבשיל לא יאמרו שהתרנו מה שיל"מ בלא"ה.

וא"כ לכאורה סרו בזה כמה קושיות של הש"ך ס"ק ט' על היתרו של הרמ"א "בטעם" שיל"מ. א) ממה שאסר הרא"ש השכר של חדש לולא שיש ס' - הרי בודאי התבואה מתקנת צורת השכר, ועדיף טובא מ"לבנו בה מאכל". ב) מש"כ מענין יין ביין - כבר תירץ הט"ז דזהו תערובת ולא טעם לחוד, וזה לא התיר רמ"א. ג) הראי' ממה שהביא האו"ה הדין דכלים (שבס"ג) - כבר תירץ הט"ז ע"ש, והרי גם הרמ"א הסכים שם, וכנראה מזה שהגי' שם. ד) מ"ש מאו"ה ובשם הירושלמי "ושלא במינו בנ"ט" - הא גם הרמ"א התיר דוקא בא"מ, דבזה שייך נ"ט, רק דלענין דשיל"מ הי' "מינו" מכיון שבא לבשם, דאילו מינו ממש, זה א"צ לפנים, דודאי מותר שהרי אינו ניכר כלל.

(והט"ז והש"ך נחלקו על הרמ"א בדינים אלה, ואם להראיות לכאו' הדבר שנוי במחלוקת, אך מה שתמהו מצד הסברא, שהרי סו"ס יש לו מתירין ולמה לסמוך על הביטול, הרי לכו"ע שלא במינו בטל, והטעם

מפני שלא על שם האיסור נקראת ההיתר, וא"כ ה"ה לענין טעמא, ואולי גם בבלוע. וצ"ע).

ונראה לתלות מחלקותם, אם הטעם נאסרה או הממשות נאסרה, בדין אם עיקר קפידת התורה היא על איש הישראלי שלא יתגאל באיסורים, או הקפידה היא של יֵאָכֵל איסור ע"י ישראל, ובלשון העולם: גברא (טעימה) או חפצא (ממשות). ובלשון החסידות, בירור העולם הזה, או תקנה והעלאת נשמות ישראל. ע' לקו"ש חכ"א שיחה ב' לפ' שמות בסופו.



## בדין גזל הגוי\*

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

השבת גזל הגוי

א. בשולחן ערוך חושן משפט סי' שמח ס"ב: כל הגונב אפילו שוה פרוטה עובר על לאו דלא תגנובו וחייב לשלם, אחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון של גוים. [ובש"ך סשמ"ח שם ס"ק ב כתב "משמע מכאן דאסור דאורייתא וכ"כ מהרש"ל פרק הגוזל (ב"ק פ"י סי' כ) דס"ל להרמב"ם וטור וסמ"ג שכתבו בלשון הזה דאסור מדאורייתא", ע"ש]. ושם סי' שנט ס"א: אסור לגזול או לעשוך אפילו כל שהוא, בין מישראל בין מגוי. ובשו"ע רבינו דיני גזלה וגנבה ס"א: אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה בין מישראל בין מנכרי. . ואפילו אם הנכרי ציער את הישראל (צער שלא שייך בו תשלומין).

ובספר שער המלך על הרמב"ם הל' גזילה פ"א ה"ב בסופו כתב דממ"ש הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"ז ה"ז) "הנשבע לגוי משלם את הקרן ואינו חייב בחומש שנאמר (ויקרא ה, כא) וכחש בעמיתו" מוכח

---

\* לזכות האשה שרה לאה בת פייגא נעשא לרפואה שלמה וקרובה בתוך שאר חולי ישראל.

דחייב גם בהשבת גזל הגוי, דאי לאו הכי "אמאי אצטריך קרא, תיפוק ל' דאנן בעינן כפירת ממון, יצא זה שאפילו יודה הוא פטור מלשלם, וכמו שמצינו גבי כופר בקנס (רמב"ם הל' שבועות פ"ז ה"ב) "תבעו בממון שאם יודה לו ויאמר כן הדבר לא יהי' חייב לשלם, כגון שתבעו בקנס שאין אדם משלם קנס ע"פ עצמו, וכפר ונשבע, הרי זה פטור משבועת הפקדון".

ובערוך השולחן חו"מ סי' שס"א כתב "דלא מצינו בפוסקים חילוק במצות השבה בין ישראל לגוי להפוסקים דס"ל דגזל גוי הוא מן התורה"

אבל ברמ"א אהע"ז סי' כח ס"א פסק: "קדשה בגזל או גניבת עובדי כוכבים, הוי מקודשת דהא אינה צריכה להחזיר רק מכח קידוש השם". ובביאור דבריו כתב בנתיבות המשפט חו"מ סש"מ"ח שם (ביאורים סק"א), דס"ל "דנהי דהגניבה הוא איסור דאורייתא . . מכל מקום הא בישראל גופי' אילו לא הוה כתיב עשה דוהשיב את הגזילה (ויקרא ה, כג) הוי אמרינן אף דעבר אלאו דלא תגנובו מכל מקום איסורא דעבד עבד ובהשבה אינו חייב, רק דבישראל רחמנא נתקי' לעשה דוהשיב את הגזילה, אבל בגוי . . היכן מצינו דחייבי' רחמנא בהשבה לגוי, והשבה לגוי אינה אלא משום קידוש השם, וזהו שדקדק הרב בהג"ה באה"ע [סי' כ"ח סעיף א'] דא"צ להחזיר רק משום קידוש השם".

---

(1) בשו"ת אגרות משה חושן משפט ח"א סי' פב תמה על הנתיבות, וכתב "דפשוט וברור שאף בלא והשיב הי' חייב להחזיר ולשלם ממון והיו מוציאין ממנו בדיינים, דלא גרע מכל ממון שיש לאחר בידו אף בלא עשה איסור גזל שחייב לשלם, וקרא דוהשיב הוא לחייבו באונסין כדאיתא בבבא קמא דף ק"ה . . אבל לחייבו להחזיר כשהוא בעין ולשלם כשאכלו אין צריך קרא, וניחא חידוש נתיבות המשפט לענין אונסין שבישראל הוצרך לעשה דוהשיב, ולא נאמר זה אלא בישראל, אבל כשהוא בעין אפשר יש לחייב להחזיר אף לעכו"ם".

אבל דבריו צ"ע, דמג"ל ש"כל ממון שיש לאחר בידו . . חייב לשלם" אפילו אם אין מצוה מיוחדת של תשלומין ופריעה, ואדרבה, מזה שאין חיוב להשיב אבירת גוי לבעליו, נראה מוכח שאין חיוב להשיב ממון לבעליו במקום שאין מצוה בדבר.

[ולהעיר שבמקום אחר (שו"ת אגרות משה סי' פח) ציין להדברי הנתיבות "שמקשה על עצם דין השבה" וסיים באג"מ: "אך מ"מ טוב להחמיר". ואולי הוא עפ"מ שכתובתו הנ"ל לתמוה על הנתיבות. ועצ"ע].

וכ"כ בספר יום תרועה עמ"ס ראש השנה (כח, ע"א) "דמי שגזל או גנב כותי, אפילו תימא דמיתסר מן התורה, אינו חייב מן התורה להשיב את הגזלה, דקרא דוהשיב את הגזלה באינו כותי כתיב, וכל הדינים האמורים שם בגזל דאינו כותי איירי, ואפילו לדעת הסוברים . . דגזל כותי חייב להחזיר היינו מדרבנן".

וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק יו"ד סי' פא, וז"ל: . . אטו מצות השבת הגזל נוהג בכותי במצות עשה, הא בפרשת ויקרא במצות השבת הגזל וכחש בעמיתו כתיב . . וזהו עצמו נראה לע"ד דעת רמ"א באה"ע ריש סי' כ"ח<sup>2</sup>.

ולכאורה צ"ע בשיטת הנתיבות ודעימ' מהא דתנן בסוף מסכת יומא (פה, ע"ב): "עבירות שבין אדם למקום, יום הכפורים מכפר. עבירות שבין אדם לחבירו, אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו. דרש רבי אלעזר בן עזרי', 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו', עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חבירו". ובמסכת בבא קמא צב, ע"א (במשנה) שנינו: "אע"פ שהוא נותן לו [דמי נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת], אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר (פ' וירא כ, ז), ועתה השב אשת וגו'". והכי קיימא לן ברמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"ט ובהלכות חובל ומזיק פ"ה ה"ט; ובטושו"ע או"ח סתר"ו ס"א וחז"מ סתכ"ב ס"א, עיין בדבריהם ובדברי נושאי כליהם.

ואם כן, בנידון גזל הגוי, לו יהא שאינו מחוייב לשלם משום מצות השבת גזילה וכיו"ב, אבל כיון שבוודאי לא ימחול לו הגוי על זה שגזל ממנו אם לא ישיב לא את הגזלה אשר גזל, לכאורה יצטרך

(2) וע"ש שכתב שיתכן שהרמב"ם שפסק שמחוייב להחזיר גזל הגוי הוא "משום . . [ש]לא קנה הגזל כלל וכל זמן שהוא בידו אם אינו מחזיר גזול מחדש אבל אם כבר אכל הגזל ודאי שאינו חייב לשלם ממון אחר ומה דהוה הוה". והוא לכאורה כסברת הצפנת פענח (הל' תרומות בהשמטות נב, ג. השלמה עמוד 62 - הובא במפענ"צ ס"ה סל"ד. פי"ג ס"ד) דאיסור גזלה הוה פעולה נמשכת. וראה מ"ש בזה רבינו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בלקוטי שיחות חיי"ז עמוד 209 ואילך.

[מ"ש הנו"ב שם לקשר ענין זה עם מחלוקת אביי ורבא (תמורה ד, סע"ב) ב"כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אם עביד" אי מהני או לא מהני - לא זכיתי להבינן].

להשיב לו את ממונו כשבא לשוב בתשובה על עבירת הגזל אשר בידו וכדי שיתכפר לו על חטאתו אשר חטא.

ובישוב הדבר נראה ע"פ המבואר בשו"ת חכם צבי סי' כו' דזה שמצווים אנו שלא לגזול מן הגוים אינו משום שהקפידה תורה על ממונו וצערנו של הגוי כי אם ש"נצטוינו אנחנו שלא להרגיל עצמינו לגנוב ואף בבעלי חיים בלתי מדברים נצטוינו על צערם מדאורייתא<sup>4</sup>. . . ואף בצמחים נצטוינו (דברים כ, יט) לא תשחית את עצה, וכל זה אינו בעבור הפעול אלא בעבורינו אנחנו הפועלים לקנות בנפשנו דעות אמיתיות ומדות טובות וישרות<sup>5</sup> לזכותנו לטוב לנו<sup>6</sup>, ולפי דבריו נמצא שאין איסור גזל הגוי בגדר מצוה שבין אדם לחבירו כללי, ועפ"ז מוכן בפשיטות למה לא יצטרך להשיב את הגזילה כדי שיתכפר לו. ודו"ק.

---

(3) הו"ד ושקו"ט בהם בכמה מקומות: ראה שו"ת אבני נזר או"ח סי' שכו אות יז; שו"ת בית שלמה יו"ד ח"ב סי' יז. שו"ת שואל ומשיב מהדורא קמא ח"א סי' קכד וח"ג סי' יט; מהדורא תנינא ח"ב סי' קכא; מהדורא תליתאה ח"א סי' קמג וסי' שפו; מהדורא רביעאה ח"ב סי' צו. שו"ת בית יצחק או"ח סי' צט אות ב; חלקת יואב ח"א או"ח סי' כז; שו"ת דברי יציב ליקוטים והשמטות סי' קד. שו"ת משנה הלכות ח"ח סי' קפה אות ב. ועוד.

(4) ראה פי' הרמב"ן עה"ת (דברים כב, ו): "שאיך רחמיו מגיעין בבעלי הנפש הבהמית . . . אבל טעם המניעה ללמד אותנו מדת הרחמנות ושלא נתאכזר, כי האכזריות תפשט בנפש האדם . . . המצות האלה בבהמה ובעוף אינן רחמנות עליהם, אלא גזירות בנו להדריכנו וללמד אותנו המדות הטובות".

(5) להעיר מפירוש המשנה להרמב"ם כלים פי"ב מ"ז: "זה שחושבים המוני בני אדם ואפילו יחידיהם כי ההטעיות שכאלה מותרות עם הגוים אינו נכון ודעה בלתי נכונה . . . וכן אינן מותרין האונאות והתחבולות ומיני המרמות והזיוף והסלוף עם הגוים . . . ויושגו לאדם תכונות רעות על ידי כל המעשים הרעים הללו אשר העיד יתעלה על עצמו שהוא מתעב אותן כשלעצמן נעשו עם מי שנעשו". וראה מנחת חינוך מצוה רכד אות ב.

(6) ועד"ז כתב המהרש"ל ביים של שלמה עמ"ס בבא קמא פ"י סי' כ (לפי שיטתו שגזל הגוי אינו אסור אלא מדרבנן) שהוא "משום שירחיק עצמו מן הכיעור ודומה לו, ויאכל וישתה את שלו, ולא ירגיל את עצמו בגניבה וגזילה".

(7) בשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' כב כתב שאפילו לפי החכם צבי [ש"אין דבריו מוכרחים] אין להוציא מזה נפק"מ להלכה ד"אנן קיי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא".

## שיטת אדמו"ר הזקן בדבר השבת גזל הגוי

ב. אמנם כל הנ"ל הוא לפלפולא, כי כנראה דעת רבינו הזקן בענין זה מבואר ממ"ש בהל' מדות ומשקלות והפקעת שערים ס"ב, וז"ל: ואפילו השוקל או המודד בחסר כל שהוא לנכרי עובר בלא תעשה וחייב להחזיר. . ואינו דומה לאונאה שהוא רואה מה שקונה וטועה מעצמו בשיווי המקח וטעותו מותרת כאבידתו אבל זה מטעהו וגונב ממש הוא, עכ"ל.

הרי מבואר מדברי רבינו דאיכא חיוב השבה בגזל הגוי, ומסתימת דבריו נראה שחיוב החזרה במחסר לנכרי במדות ומשקלות, ודכוותי' בגונב וגזול, מן התורה הוא, והוא כשיטת הרמב"ם הנ"ל ריש ס"א.

וכ"מ ממ"ש רמב"ם הל' גניבה פ"ב ה"א: "הגונב את הגוי או שגנב נכסי הקדש אינו משלם אלא הקרן בלבד שנאמר (שמות כב, ח) ישלם שנים לרעהו. . לרעהו ולא לגוי", הרי מבואר שגם לגוי מחוייב לשלם את הקרן מן התורה<sup>8</sup>. וכ"מ ממ"ש הרמב"ם שם פ"ג הי"ג: "גנב את הגוי או את ההקדש אינו נמכר על הקרן אלא הרי זה עליו חוב עד שיעשיר"<sup>9</sup>. וכ"מ ממ"ש הרמב"ם שם פ"ד ה"ח: "אחד הנושא ונותן עם ישראל או עם הגוי עובד עבודה זרה אם מדד או שקל בחסר עובר בלא תעשה וחייב להחזיר" [ובמגיד משנה שם: "כבר נתבאר שהמשקל הוא כגזל"]. וכ"מ ממ"ש הרמב"ם בהל' גזלה ואבדה פ"א ה"ב: "אסור לגזול כל שהוא דין תורה, אפילו גוי עובד עבודה זרה אסור לגזלו או לעשוק, ואם גזלו או עשקו יחזיר".

וכ"מ מסתימת לשון הטושו"ע חו"מ סש"ח ס"ב: "כל הגונב אפילו שוה פרוטה עובר על לאו דלא תגנובו וחייב לשלם, אחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון של גוים, ואחד הגונב מגדול או מקטן".

---

אבל גם לפי דבריו נ"ל דאין זה אלא לענין דיני האיסור אבל לא לגבי גדרו של האיסור - אם הוא ממצות שבין אדם לחבירו או שבין אדם למקום. ואכ"מ להאריך.

(8) ראה גם שו"ת בית אפרים או"ח סי' לז שהביא דברי הרמב"ם הנ"ל וכתב: "נראה מזה דמדאורייתא מחויב בקרן עכ"פ".

(9) "ולא מסתבר למימר דהיינו מדרבנן כמבואר לכל מעיין, ואם כן מוכרח דבגניבת עכו"ם מחויב לשלם מדאורייתא" (שו"ת בית אפרים שבהערה הקודמת).

וכ"מ ממ"ש בטושו"ע שם שסנ"ט ס"א "אסור לגזול או לעשוק . . בין מישראל בין מגוי" ובהמשך לזה בסי' שם ס"א: "כל הגזול חייב להחזיר הגזילה". וכ"מ בחלקת מחוקק אהע"ז שם סק"ג ד"משמע בגמרא בכמה דוכתי דגזל וגניבת הכותים אסור מן התורה רק דכפל א"צ לשלם בכותי מדכתיב רעהו", וע"כ צידד ש"מדינא צריכה להחזיר לכותי . . ולא מצינו בגמרא רמז וחילוק בדין זה בין כותי לישראל", ע"ש.

### טעות גוי ומעשה דלייקוואוד

ג. יעויין בשו"ת משנה הלכות חי"ז סי' קנו שנשאל מאברך חשוב בעיר לייקוואוד יצ"ו בנידון "אשה שילדה בבית חולים, והיות כי בנה הנולד לה לא הי' יכול עדיין לצאת עמה הביתה מחמת חולי, וללכת הביתה לבדה ולהשאיר הולד שמה לא רצתה, לזאת שיכל הרופא שלה את ידיו ורשם שיש לה איזה חסרון בדם וצריכה גם היא להשאר עוד שני ימים, ואכן כך הוה, ולאחר הזמן הזה הלכו שניהם לביתם, האם והולד. ועתה לבו נוקפו לענין תשלומים לחברת הביטוח שהם שילמו עבור הימים הנוספים, כיון שלא היתה חולה באמת, רק הרופא רשם כן כדי שתישאר בבית החולים לסיבת בנה, מה שחברת הביטוח באמת לא צריכה לשלם בשביל זה, שהם משלמים בשביל לידה רגילה רק ב' או ג' ימים" ולשאל הגיע "אי יש חיוב על האשה או בעלה להחזיר לחברת הביטוח התשלום של ב' ימים נוספים, והגם שחברת הביטוח שייכת לעכו"ם, מ"מ גזל עכו"ם נמי יש חיוב השבה".

והשיב הרב בעל משנה הלכות שליט"א, דכיון שכתב הנתיבות שאין חיוב השבה בגוי כי אם משום קידוש השם, "ויישב בזה בטוב טעם שיטת רבינו הרמ"א" (כנ"ל ס"א), נמצא שבנידון האברך הנ"ל וזוגתו, שהגוים בעלי חברת הביטוח אינם יודעים שהערימו אותם והוציאו מהם ממון ע"פ דברי שקר וכזב, אין חיוב השבה משום קידוש השם, ולכן אינם צריכים להשיב את הגזילה אשר גזל מהגוים בשביל היומיים הנוספים שנשארה האשה בבית חולים<sup>10</sup>.

10 וע"ש במשנה הלכות עוד סניפים וצירופי טעמים להקל, והם: א) עפ"מ ש המנחת חינוך מצוה ק"ל דאפילו לפי השיטות שחייב להשיב גזל הגוי, אין זה משום

עוד כתב שם הרב משנה הלכות שבנידון הנ"ל יש להתיר להטעות  
החברת ביטוח גם לכתחילה, מטעמים אלו:

טעם ראשון: כתב הרמ"א (חו"מ סש"ח ס"ב) "טעות גוי, כגון  
להטעותו בחשבון או להפקיע הלואתו, מותר, ובלבד שלא יודע לו,  
דליכא חילול השם. ויש אומרים דאסור להטעותו, אלא אם טעה  
מעצמו, שרי". ובנידון דידן, שהאשה תבעה מהחברת ביטוח שישלמו  
עיי"ז שהטעתה את בעלי החברה בטענה שהי' לה חסרון בדם ולכך  
הוצרכה לשהות ימים נוספים בבית חולים, אולי "הוה בכלל להטעותו  
בחשבון שמותר לדעה ראשונה. . אפילו לכתחלה".

טעם שני: גם לשיטה השני' שברמ"א י"ל שבנדו"ד "מותר  
לכתחילה, דעד כאן לא נחלקו אלא להטעות את העכו"ם כשהישראל  
יודע שהצדק עם העכו"ם ומטעהו, אבל בנידון דידן שהישראל חושב  
שהצדק עמו, שאינו מן היושר לשלח את האם יום או יומיים אחר  
הלידה והילד איננו, שהוא אכזריות גדולה מצד האם ומצד הבן  
להפרידם ושלא תוכל להניק אותו, ויש לומר דכשיש לישראל צד הגון  
לומר שהוא באמת צודק אז לכו"ע מותר להטעותו, אף על גב שאין  
הדין ברור הצדק עם מי, והבין".

---

מצות והשיב את הגזילה אלא דכיון שאין הממון שלו "מחוייב להחזיר כמו הרבה  
לאוין בממון דניתנו לתשלומין אף דליכא עשה דהשבה לגבייהו" (והוא כעין דברי  
האג"מ הנ"ל הערה 1), אבל "המצות עשה [דושיב את הגזלה] אינו מקיים, דהעשה רק  
בישראל כתיב", ועל כן בנדו"ד "שלא קבלה האשה הזאת כלום מחברת הביטוח, אלא  
הבית החולים הם קבלו תשלומים מחברת הביטוח, אפשר שטענת החברת הביטוח הוא  
עם הבית חולים שקבלו את ממונם שלא כדין. . ואחר שישבו הבית חולים את הכסף  
לחברת הביטוח אז יהי' לבית החולים תביעות ממון על האשה או הרופא, אבל לחברת  
הביטוח אין תביעות ממון על האשה. . ולפי זה חיוב ההשבה מן האשה אל החברת  
ביטוח נמי ליכא, דחיוב השבת גזל עכו"ם הוא רק מפני שהדבר שבידו אינו שלו אלא  
של העכו"ם, וכאן שלא נטלה ולא קבלה שום דבר מחברת הביטוח אין לה מה  
להשיב"; ב) "דבאמת אין האשה עושה מעשה, אלא הרופא שרושם החולי שלה על  
המסמכים מה שהוא שקר, וא"כ י"ל שאין חיוב השבה על האשה כלל, ואם יבררו  
חברת הביטוח שהי' כאן ערמה מצד הרופא אזי יהי' תביעתם על הרופא לבדו, וממנו  
יגבו את החוב". ולכאורה סברתו השני' צ"ע, כי האשה היא שהגישה את התביעה  
להחברת ביטוח ע"מ שישלמו לה עבור הימים הנוספים, ואף שלא היתה יכולה  
להצליח בתביעה זו לולי עזרת הרופא, מ"מ איך אפשר לומר שלא עשתה מעשה.

טעם שלישי: "אולי באמת יש קצת צורך גם להאם להשאר בבית החולים עם בנה החולה, שהרי היא חולנית בגדר יש בה סכנה כל שבעה ללידתה, וקשה להבחין אם לא יזיק לה מה שתלך הביתה לברכה ולהשאיר בנה הנולד לה בבית החולים בידי זרים, ואם כן עכ"פ מספק סכנה חייבים חברת הביטוח לשלם גם עבור שאר ימים כי לטובתם הוא, וזה בכלל הביטוח, וספק פיקוח נפש דוחה הכל, הוא הדין שדוחה גניבת עכו"ם" ומטעם זה כתב המשנה הלכות ד"מותר לעשות כן אפילו לכתחילה".

וסיים המשנה הלכות בזה"ל: ומיהו אין ללמוד מדברינו היתר להוציא כסף מחברות הביטוח במרמה ח"ו, לא מיני' ולא מקצתי'... אבל בנידון דידן שאינה מעשה גזילה ממש, ויש כמה צדדים לומר שאינה גניבת עכו"ם רק טעות עכו"ם ועוד צדדים, והאחרון הכביד, מצד ספק פיקוח נפש והגדלת צער ליולדת שהיא חולה שיש בה סכנה, בכה"ג מותר לעשות כן לכתחילה, ובפרט לאחר המעשה שאין צריך להשיב הכסף, עכ"ל.

ולפענ"ד דברי המשנה הלכות צע"ג ואינם עומדים בפני שבת הביקורת, כי:

(א) מה שכתב בנימוקו הראשון דכיון שלפי הרמ"א מותר "להטעותו בחשבון" על כן גם בנדו"ד מותר להטעותו החברת ביטוח ב'חשבון הימים', הנה נוסף לזה שצ"ע אם בכה"ג הוה בכלל "להטעותו בחשבון" (ואכמ"ל בזה), הרי מדברי רוב הפוסקים, ראשונים ואחרונים (כולל נו"כ השו"ע סי' שמח שם) מפורש יוצא דס"ל שאסור להטעות את הגוי, ורבינו הזקן (הל' גזלה וגנבה ס"ד) פסק בפירוש ש"אסור להטעותו בחשבון... והמטעהו בחשבון המעות הרי זה כגונב החפץ... ואפילו גניבת דעת שאין בה חסרון מעות אסורה".

(ב) גם טעמו השני צע"ג, כי מה בכך ש"הישראל חושב... שאינו מן היושר לשלח את האם יום או יומיים אחר הלידה", דאיך יוצדק בזה הטעיית החברת ביטוח, שהרי חברא זו לא שילחיה לנפשה, ולא איכפת להו שתשאר שם עוד כמה ימים, אלא שהם לא הסכימו מראש לשלם כי אם ליומיים ותו לא, ואם האברך וזוגתו הסכימו לשלם כסף להחברת ביטוח בידעם מראש שלא ישלמו להם כי עבור יום או

יומיים, הרי סברו וקיבלו שהסכם זה כדאי הוא להם, ואיך יוכלו לבא להטעות את הגוים מחמת טענת "אכזריות גדולה", ולא על הגוים תלונותיהם כי אם על עצמם. ודו"ק.

ג) והאחרון הכביד, דמ"ש שספק פקוח נפשות דוחה איסור גזל הגוי, הנה [נוסף לזה שצ"ע אם באמת נחשבת הפרדת האם מהבן בגדר ספק סכנה כלל, ומה גם שאת"ל דחיי האם הם במצב של סכנה אם לא תהי' בצוותא חדא עם בנה הנולד לה נצטרך לומר דמותר לחלל שבת וכיו"ב באיסורי תורה כדי שלא להפריד בין הדבקים, הרי' בכה"ג אפילו וודאי פקוח נפש לא ידחה האיסור, כיון שגם במקום פקו"נ אין האיסורים נדחים אלא כשאי אפשר בלאו הכי, משא"כ בנידון המשנה הלכות שאם היו חוששים לנפשה של האם היו יכולים לשלם עבור שהותה בבית החולים עוד יומיים ולא לגנוב מחברת הביטוח<sup>11</sup>.

על כן נראה שלמעשה אין מקום להקל ח"ו להטעות עכו"ם פרטיים או בעלי חברת ביטוח בכה"ג, ולא יהא הדבר אלא ספק, הרי קיי"ל להחמיר בספק איסור מן התורה, וכבר פסק רבינו הזקן (הנ"ל בתחלת דברינו): "אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה בין מישראל בין מנכרי".

---

11) ואם באמת אי אפשר להציל את נפשה של האשה אם לא על ידי גזל ממון, אין זה ענין לגזל גוי דוקא, שהרי גם איסור גזל ישראל נדחה מפני פקוח נפש כ"מסקנת כל הפוסקים" (שו"ת אדמו"ר הצמח צדק חו"מ סי' מו) - ראה טושו"ע ונו"כ חו"מ ששנ"ט ס"ד ושו"ע אדמו"ר הזקן הלי' גנבה וגזלה ס"ב.

[אבל נראה דבמקרה של פקו"נ ממש עדיף לגזול מגוי (בכה"ג שלא יהי' בדבר חילול השם) על מנת לשלם אח"כ מלגזול מישראל ע"מ לשלם (ראה שו"ע אדה"ז שם), על פי מה שפסק אדה"ז (בקונטרס אחרון או"ח סי' תמ סק"א) "דגזילת הנכרי אין בה איסור אלא אם כן נתכוין לגזלו ממש על מנת שלא להחזיר דמי הגזילה, אבל אם הוא רוצה לשלם לו דמיו אינו עובר משום לא תגזול אלא משום לא תחמוד . . . וכיון דגבי לא תחמוד כתיב רעך אין איסור בשל נכרי", ולפי דבריו היו יכולים לגזול מחברת הביטוח על מנת לשלם להם לאחר זמן - כשתמצא ידם, ולא יעברו על שום איסור].

ובדיעבד, בכה"ג שכבר גנבו מחברת הביטוח, הרי כבר נתבאר דעת אדמו"ר הזקן בשולחנו, שהגונב ממון מן הגוי חייב להשיבו לבעליו<sup>12</sup>, ואנו אין לנו אלא דברי רבותינו נשיאנו זי"ע.



## טעם קודם שהבדיל וגם שכח להבדיל בתפילה – מה יעשה

ר' צבי רייזמן

איש עסקים, מחבר ספרי 'רץ כצבי'

### גדרי הבדלה בתפילה ועל הכוס

מעשה באחד מידידי שבבואו לביתו במוצאי שבת הכין לעצמו כוס קפה ושתה אותה עוד קודם ההבדלה. תוך כדי השתייה, נזכר לפתע, כי בתפילת שמונה עשרה של ערבית, שכח להבדיל באמירת 'אתה חוננתנו', ונשאלה השאלה מה עליו לעשות: האם די בכך שיבדיל עתה על הכוס, או שעליו לשוב ולהתפלל ערבית ולהבדיל בתפילה, ורק לאחר מכן להבדיל על הכוס.

התשובה לשאלה זו מבוארת בסוגיית הגמרא בדין "טעה בזו ובזו" בהבדלה, כדלקמן.

א. במסכת ברכות (לג, א) מובאת תקנת חז"ל להבדיל בין קודש לחול בתפילה ועל הכוס: "בתחילה קבעוה בתפילה, העשירו, קבעוה על הכוס. הענו, חזרו וקבעוה בתפילה, והם אמרו המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס". ביאור הדברים, כאשר עלו בני ישראל מהגולה בראשית תקופת בית שני, ומרוב עניות לא יכלו לקנות יין, קבעו אנשי כנסת הגדולה לומר הבדלה בתפילה. אחר כך, כאשר העשירו, והיה באפשרותם לקנות יין, העבירו חכמים את ההבדלה מתוך התפילה וקבעוה שתאמר על כוס של יין. ובתקופה מאוחרת

---

(12) וסברת המשנה הלכות (הנ"ל הערה 10) ד"אפשר שטענת החברת הביטוח הוא עם הבית חולים" ולא עם האשה, הרי גם לפי דבריו הרי מידי ספק לא יצאנו, וקיי"ל דספיקא דאורייתא לחומרא.

יותו, כאשר חזרו ישראל ונהיו עניים, שבו חכמים וקבעוה בתפילה כבתחילה. וכשהחזירו חכמים את ההבדלה לתפילה אמרו, שאמנם בדיעבד כשאין ידו משגת לקנות יין, יוצא ידי חובת ההבדלה כשמבדיל בתפילה, אבל לכתחילה "המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס".

ועוד אמרו שם: "טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת, אין מחזירין אותו, מפני שאומרה על הכוס". כלומר, מי שטעה ולא הבדיל בתפילה באמירת "אתה חוננתנו", אינו צריך לחזור ולהתפלל, מכיון שבין כך יקיים חיובו להבדיל כשיבדיל על הכוס.

והנה בהמשך הסוגיא מובא: "בעא מיניה רב חסדא מרב ששת, טעה בזו ובזו מהו. אמר ליה טעה בזו ובזו חוזר לראש". ופירשו הרשב"א (ברכות, שם), הרא"ש (ברכות פרק ה סימן יד), רבינו יונה (כג, ב בדפי הרי"ף ד"ה טעה) את בעיית הגמרא, מה הדין אם טעה ושכח ולא הבדיל בתפילה, וגם טעה ועשה דבר שאסור לעשות קודם ההבדלה [כגון מלאכה, אכילה או שתיה] - האם ישלים את ההבדלה כסדר הרגיל, דהיינו שיחזור ויתפלל ויבדיל בתפילות ואחר כך יבדיל על הכוס, או שיכול לצאת ידי חובה במה שיבדיל על הכוס. ועל כך השיב רב ששת: "טעה בזו ובזו חוזר לראש", דהיינו עליו לחזור ולהתפלל שמונה עשרה ולהבדיל בתפילתו, ולאחר מכן להבדיל על הכוס.

וכן נפסק בשו"ע (או"ח סימן רצד סעיף א) "אומרים הבדלה בחונן הדעת, ואם טעה ולא הבדיל משלים תפילתו ואינו חוזר, משום שצריך להבדיל על הכוס. ואם טעם שהבדיל על הכוס, צריך לחזור ולהבדיל בתפילה".

אולם התמיהה בהכנת הלכה זו עולה מאליה, הרי אם לא הבדיל בתפילה יכול להבדיל אחר כך על הכוס, כאמור בדברי השו"ע הנ"ל. וגם אם "טעה ואכל קודם שהבדיל יכול להבדיל אחר כך" (שו"ע או"ח סימן רצט סעיף ה). ואם כן, מדוע ב"טעה בזו ובזו", אין די בהבדלה על הכוס כדי להיפטר מלחזור על התפילה.

ואמנם רבנו יונה (שם) פירש: "דקנסינן ליה מפני שטעה בשתיים". ומשמע שכנראה היתה קשה לו קושיא זו, ובשל כך פירש שהסיבה

שב"ט טעה בזו ובזו" יש לחזור ולהתפלל היא רק בגלל קנס ששכח לגמרי מההבדלה [הן בתפילה והן על הכוס]. ודבריו הובאו במשנה ברורה (סי' רצד ס"ק ד) "ואף על גב דקיימא לן בסימן רצ"ט ס"ה דאם טעה ואכל קודם הבדלה יכול להבדיל אחר כך, מכל מקום כאן דטעה גם בתפלה קנסינן ליה, וצריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפילה".

אולם מדברי הרשב"א והרא"ש שלא כתבו טעם זה, נראה כי לדעתם כאשר טעה גם בכך שאכל לפני הבדלה, יש "חסרון" בהבדלה על הכוס, שכבר אינה יכולה להיות במקום ההבדלה שבתפילה, ובגלל זה עליו לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפילה. וצריך עיון, מהו "חסרון" זה, ומדוע נגרע כוחה של הבדלה על הכוס כאשר "טעה בזו ובזו".

ב. בביאור הדברים כתב הגרי"ד סולובייצ'יק (שיעורים לזכר אבא מרי, ח"ב עמ' קכא) להגדיר מהי מהות ההבדלה בתפילה, ומהי מהות ההבדלה על הכוס, ומה ההבדל ביניהם, לפנינו דבריו:

"הבדלה בצלותא [בתפילה] היא חלות הפקעת קדושת היום, כשהיא נמשכת על ידי תוספת, דכשמבדיל פקעה לה קדושת היום של תוספת. אופייה של הבדלה בתפילה, הבאה כדי להפסיק את קדושתו של יום. ברם הבדלה על הכוס אינה נזקקת כלל לקדושת היום הנמשכת, על ידי הארכת התוספת. קדושה זו כבר פקעה בהבדלה באתה חונן. כל כולה של הבדלה על הכוס באה בגלל גמר סעודת שבת. וכך נאמרה ההלכה של סעודת שבת: נקבעת היא על ידי קידוש על הכוס, ומסתיימת על ידי הבדלה על הכוס, ואם לא הבדיל חסר לו קיום של סעודת שבת בשלמות. הקידוש קובע חלות והיא הסעודה נקבעת עליו, וההבדלה, אף על פי שאין בה קביעות סעודה, גורמת סדר סעודת שבת".

כלומר, ההבדלה בתפילה וההבדלה על הכוס חלוקים במהותם. גדר ההבדלה בתפילה הוא "הפקעת קדושת היום", והיינו שיש צורך במוצאי השבת "להבדיל" ולהפקיע את קדושת היום, בבוא השבוע החדש. לעומת זאת, גדר ההבדלה על הכוס הינו שונה לחלוטין במהותו, והוא מדין סעודת שבת, ונובע מהצורך לקבוע את "גמר" סעודת השבת. ומחמת צורך זה מקדשים את השבת בתחילה, כדי שהסעודות יהיו סעודות שבת, וכמו כן יש להבדיל על הכוס ביציאתה,

כדי לסיים את זמן סעודות השבת ולהבדיל בין סעודות השבת לסעודות החול.

ועל פי הסבר זה, ביאר הגרי"ד את האיסור לטעום קודם הבדלה: "אם טעם קודם להבדלה, הרי טעימה זה משתייכת לסעודת חול, כי הרי כבר יצאה שבת לפני כן, ונמצא שאין ההבדלה מפקיעה כלום, כי כבר טעם בחול בלעדיה ובכל זאת לא קיים מצות כיבוד ועונג. ההלכה דורשת שרק אחרי שיבדיל ותתקיים חלות סעודת שבת בשלמותה על ידי הבדלה אז יתחיל בסעודת חול, וכל זמן שלא קיים סדר סעודות שבת לא יאכל. ובקיצור, איסור הטעימה מבוסס על ההנחה כי ההבדלה היא מפסיקה בין סעודת שבת לסעודת חול ובאה בתור מפסיק" [והוסיף הגרי"ד: "אם הבדיל על הכוס, למשל, בשבת עצמה, מפלג המנחה ואילך, אינו מקיים בשלמותה מצות סעודת שבת, אע"פ שהיום גדול עדיין ואסור במלאכה, משום שהבדלה מפקיעה חלות שם סעודת שבת מדין כיבוד ועונג"].

מתוך כך ביאר הגרי"ד את דברי הגמרא, מדוע כאשר "טעה בזו ובזו", שלא הבדיל בתפילה ואחר כך טעם קודם שהבדיל על הכוס, עליו לחזור ולהתפלל: "מכיון וטעימה קודם הבדלה איננה בבחינת איסור גרידא, אלא פוגמת בקיום ההבדלה על הכוס, נמצא כי לא יקיים מצות הבדלה כתיקונה, כיון שבאה להפסיק בין סעודת שבת לסעודת חול, והוא כבר טעם והפקיע את קיום ההבדלה בשלימותה, ומאידך בתפילה לא הבדיל כלל - נמצא שלא יקיים מצות הבדלה במלואה לא בתפילה ולא על הכוס, ולפיכך חוזר לתפילה".

ומוסיף הגרי"ד: "ואם תאמר, יבדיל על הכוס וימלא בכך חובתו ביחס להפקעת קדושת היום כמו בתפילה. יש לומר, כי כיון שניתקנו שתי הבדלות, הבדלה בתפילה והבדלה על הכוס, הראשונה לשם הבדלה בין קודש לחול בעצם קדושת היום, והשניה לשם הבדלה בהלכות סעודות שבת וחול, אין הוא יוצא ידי חובת הבדלה ביחס לקדושת היום בסידור ברכה על הכוס, ורק בתפילה הוא ממלא את המצוה, ולכך חוזר".

והיינו כאשר "טעה בזו ובזו", על ידי שאכל קודם ההבדלה שעל הכוס "נפגם" קיום ההבדלה שעל הכוס, ולכן כבר לא ניתן לצאת ידי

חובת ההבדלה ביחס לקדושת היום על ידי ההבדלה על הכוס [מה שאין כן כששכח להבדיל בתפילה ולא אכל קודם הבדלה, במקרה זה לא "נפגמה" ההבדלה שעל הכוס, והיא במקום ההבדלה בתפילה על קדושת היום].

ונראה לדון על פי יסודו של הגרי"ד בגדרי ההבדלה בתפילה וההבדלה על הכוס, בכמה נפק"מ למעשה.

### לבישת בגדי שבת ער ההבדלה

ג. בשו"ע (או"ח סי' רסב סע' ב) מובא: "ישתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת". וטעם הדבר משום מצות "כבוד השבת", כמבואר במשנה ברורה (ס"ק ה) "דכתיב וכבדתו, ודרשו חז"ל שלא יהא מלבושיך של שבת כמלבושיך של חול". ובהלכה הסמוכה (שו"ע, סע' ג) מובא: "ילבש בגדיו הנאים וישמח בכיאת שבת כיוצא לקראת המלך וכיוצא לקראת חתן וכלה". ועל כך הביא המשנה ברורה בשם ספר האגודה: "וילך בהם עד מוצאי שבת אחר הבדלה".

ובטעם הלכה זו ביאר הגרי"ד על פי דרכו הנ"ל ביסוד גדר ההבדלה על הכוס במוצאי שבת, שהוא "גמר" סעודת השבת, וז"ל: "ואל יקשה השואל, מדוע ישנה להבדלה במוצאי יום כיפור שאין דין סעודה נוהג בו. דזה משום שההבדלה מסיימת לא רק דין סעודה, כי אם גם כיבוד [בגדים] ושלחן ערוך כמבואר בשבת קיט, א]. ולפיכך גם מבואר בפוסקים כי אין לפשוט בגדי שבת קודם הבדלה, וזה שייך גם ליום הכיפורים שיש בו כיבוד כמבואר בהסוגיא בשבת (קיט, א) "אמר ליה ריש גלותא לרב הימנונא, מאי דכתיב ולקדוש ה' מכובד, זה יום הכיפורים שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אמר תורה כבדהו בכסות נקיה".

ומתבאר בדבריו כי גדר ההבדלה על הכוס במוצאי שבת שהוא "גמר" סעודת השבת, נובע מהגדרה נרחבת יותר, שגדר ההבדלה על כוס הינו "גמר" קיום מצוות "כבוד" ו"עונג" שבת. ועל פי הגדרה זו יוצא, כי החיוב לכבד את השבת בבגדים נאים נמשך גם לאחר ההבדלה בתפילה עד להבדלה על הכוס, שהיא "גמר" קיום המצוה, ומשום כך אין לפשוט את בגדי השבת עד אחר ההבדלה.

## האם דין "טעה בזו ובזו בהבדלה" נאמר גם כאשר טעה ועשה מלאכה קודם שהבדיל

ד. כאמור לעיל, השו"ע פסק את דין "טעה בזו ובזו בהבדלה", רק כאשר טעה וטעם קודם שהבדיל על הכוס.

אולם בחידושי הרשב"א (ברכות, שם) כתב וז"ל: "טעה בזו ובזו, פירוש כגון שלא הבדיל בתפילה ואכל או עשה מלאכה קודם שהבדיל על הכוס, דכיון שטעה אפילו בכוס והוא צריך לחזור, הרי הוא חוזר לכסדרין". ומפורש בדבריו, כי דין "טעה בזו ובזו" שחוזר להתפלל, נאמר גם אם עשה מלאכה.

וכתב הביאור הלכה (סי' רצד סע' ב ד"ה ואם טעם) שדברי הרשב"א שנויים במחלוקת: "עיין באליהו רבה ובחידושי רע"א שהביאו בשם הרשב"א דהוא הדין אם עשה מלאכה אז קודם הבדלה [והיינו בשלא אמר המבדיל מתחלה]. ובספר קובץ על הרמב"ם (הלכות תפילה פרק י הלכה יד) מפקפק בדין זה של הרשב"א למעשה, והביאו בפתחי תשובה, עי"ש. והיינו מפני שהרמב"ם לא הביא דין זה של הטוש"ע כלל [וכפי שהעיר מרן הבית יוסף (סי' רצד) "ולא ראיתי להרמב"ם שהזכיר דין זה, ולא ידעתי למה"], ומשמע דלא מפרש כן את מה שאמר הגמרא דטעה בזו ובזו כמו שמפרשי הרשב"א והרא"ש ותלמידי רבנו יונה [וכן מפירוש רש"י משמע דלא מפרש כן וכן בספר אור זרוע פירש בו פירוש אחר ע"ש דהיינו שטעה בהבדלה גופא]. ולכן מסיק הביאור הלכה: "על כן לענין מלאכה עכ"פ אין להחמיר בדיעבד לחזור ולהתפלל, מאחר שלא הוזכר בהדיא בתלמידי רבנו יונה והרא"ש, ויש לסמוך בזה על הרמב"ם".

לפנינו מחלוקת הפוסקים, האם יש להשוות בין דין טעה וטעם קודם הבדלה לבין טעה ועשה מלאכה קודם הבדלה, כדעת הרשב"א, שבשני המקרים, חוזר ומתפלל. או שיש לחלק בין הנדונים, כדעת ספר הקובץ, שאם לא הבדיל בתפילה וגם עשה מלאכה קודם הבדלה, אינו צריך לחזור ולהתפלל.

ונראה כי נחלקו ביסוד הסבר דין "טעה בזו ובזו" בהבדלה. לדעת רבנו יונה המובא במשנה ברורה, שעליו לחזור ולהתפלל מדין קנס ששכח לגמרי מההבדלה [הן בתפילה והן על הכוס], אכן אין כל הבדל

בין דין טעה וטעם קודם הבדלה לבין טעה ועשה מלאכה קודם הבדלה, וכדעת הרשב"א. וכשם שאם טעם קודם הבדלה קנסינן ליה, כמו כן אם עשה מלאכה באיסור קודם הבדלה, קנסינן ליה.

אבל אם הסבר דין "טעה בזו ובזו" בהבדלה הוא כדברי הגרי"ד, שגדר ההבדלה על הכוס הוא מדין סעודת שבת, ונובע מהצורך לקבוע את "גמר" סעודות השבת. ולכן כשאכל קודם ההבדלה שעל הכוס "נפגם" קיום ההבדלה שעל הכוס, וכבר לא ניתן לצאת על ידו - ודאי שיש הבדל בין טעם קודם ההבדלה, שאכילה זו מהווה "פגימה" במהות ההבדלה בין הסעודות, לבין עשה מלאכה קודם ההבדלה, שעשיית מלאכה אינה מהווה פגם בענין ההבדלה בין סעודות השבת לסעודות החול.

### טעה בזו ובזו ואחר כך הבדיל על הכוס בטרם התפלל - האם עליו לשוב ולהתפלל

ה. בביאור הלכה (סי' רצד סע' ב ד"ה צריך) כתב על פסק השו"ע ב"טעה בזו ובזו" שצריך לחזור ולהבדיל בתפלה, וז"ל: "אפשר דדוקא אם לא הבדיל עדיין על הכוס וכו' לפנינו לשאול, אז הדין דיחזור ויבדיל בתפלה ואחר כך על הכוס. אבל אם עבר והבדיל על הכוס אחר שטעם, שוב אין צריך לחזור ולהבדיל בתפילה, כיון שמכל מקום כבר יצא מצות הבדלה [פרי מגדים]. ובדרך החיים סתם דאין חילוק בזה".

ולהלכה פסק בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק סב סעיף כב) "עבר על הקנס, ולא חזר והתפלל והבדיל על הכוס וטעם, אינו חוזר ומתפלל משום הספק". ובטעם הכרעה זו כתב (הערה פו) "מספק לא יחזור ויתפלל, כיון שיש בו חשש ברכה לבטלה".

ונראה כי מחלוקת הפמ"ג ודרך החיים, האם כאשר טעה בזו ובזו ואחר כך הבדיל על הכוס בטרם התפלל, עליו לשוב ולהתפלל, תלויה בהסבר דין "טעה בזו ובזו" בהבדלה. אם הסיבה שעליו לחזור היא משום קנס ששכח לגמרי מההבדלה, מובנים דברי הפמ"ג, שאינו צריך לשוב ולהתפלל, מכיון שמכל מקום כבר יצא ידי חובת מצות ההבדלה.

אבל על פי הסברו של הגרי"ד, שגדר ההבדלה על הכוס הוא מדין סעודת שבת, ונובע מהצורך לקבוע את "גמר" סעודות השבת, וכאשר

אכל קודם ההבדלה שעל הכוס "נפגם" קיום ההבדלה שעל הכוס, אין העובדה שהבדיל על הכוס בטרם התפלל מוסיפה, שהרי עדיין ה"פגם" בהבדלה על הכוס עומד בעינו עד שיתפלל מקודם, ולא יצא ידי חובת ההבדלה עד שיחזור ויתפלל ולאחר מכן יבדיל, וכדברי דרך החיים שסתם דאין חילוק בזה.

אמר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול' וטעם קודם הבדלה

ו. בשו"ע נפסק דין "טעה בזו ובזו" שצריך לחזור ולהתפלל, באופן שטעה ולא הבדיל כלל, לא בתפילה ולא על הכוס.

ובספר שולחן שלמה (סימן רצד אות ב) מובא בשם הגרש"ז אויערבך, שגם אם אמר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול' וטעם קודם הבדלה, הרי זה בכלל "טעה בזו ובזו", שצריך לחזור ולהתפלל, כדבריו: "ולא מהני אם אמר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול' קודם שטעם, משום דאמירת 'המבדיל' מהני רק לענין היתר מלאכה". וכן הובא בשם הגרש"ז בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק נט הערה פד).

אולם בשו"ע הרב (סי' רצד סע' ג) כתב: "אם טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת, משלים תפילתו, ולא יחזור בשביל ההבדלה הואיל וצריך עדיין לאמרה על הכוס, ויהיה יוצא ידי חובתו. רק שיזהר מלעשות שום מלאכה קודם שיבדיל על הכוס, או יאמר אחר תפילה המבדיל בין קודש לחול בלא ברכה, ויעשה מלאכה כמו שיתבאר בסי' רצ"ט. ואם שכח (ועשה מלאכה באיסור או) טעם מאומה קודם שיבדיל על הכוס, צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלה, וגם על הכוס, שאינו יוצא בהבדלה שעל הכוס בלבדה, הואיל ואינה כהוגן שטעם (או עשה מלאכה) קודם לה". ומפורש בדבריו, שאם אמר 'ברוך המבדיל' וטעם קודם הבדלה, אינו בגדר "טעה בזו ובזו". וצ"ב במה נחלקו.

ויתכן שנחלקו האם אמירת 'ברוך המבדיל' נחשבת כהבדלה בתפילה, או לא. בדברי שו"ע הרב (או"ח סי' קפט סע' יז) נתבאר שיש להסתפק אם אמירת 'ברוך המבדיל' נחשבת כהבדלה בתפילה, לענין אמירת 'רצה' אחריה, וז"ל: "אם רק אמר המבדיל בין קודש לחול בלא כוס, אזי יש להסתפק אם דינו כהתפלל ערבית [מג"א סוף סימן רסג]. ולפיכך שב ואל תעשה עדיף, שהרי יש אומרים שלעולם אינו מזכיר

של שבת אחר שיצא היום". ומאחר וכך, מוכנים דבריו שלאחר אמירת 'ברוך המבדיל', אין זה כבר "טעה בזו ובזו", שהרי אי אפשר לומר שלא הבדיל כלל.

ברם אם אמירת 'ברוך המבדיל' אינה נחשבת כהבדלה בתפילה, הרי זה בכלל "טעה בזו ובזו", שצריך לחזור ולהתפלל, והיינו דברי הגרש"ז אויערבך. ויתכן שבעומק הדברים טמון יסודו של הגרי"ד, שמהות ההבדלה בתפילה היא "חלות הפקעת קדושת היום", ועל כן באמירה בעלמא של 'ברוך המבדיל', אין חשיבות להפקיע את קדושת היום, וממילא הרי זה כאילו לא הבדיל כלל, ועליו לחזור ולהתפלל ולהבדיל על הכוס כדין "טעה בזו ובזו".

**טעה ולא הבדיל בתפילה ושתה מים לפני שהבדיל על הכוס**

ז. כתב בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק סב הערה פה) "ונראה דאם טעה ולא הבדיל בתפילה ושתה מים לפני שהבדיל על הכוס, אינו צריך לחזור ולהתפלל, דהרי מותר לשתות מים לפני הבדלה [כמפורש בשו"ע או"ח סי' רצט סע' א], ולא שייך לקונסו על שלא עשה כהוגן". וכמובן, דין זה הוא לפי לשיטת רבנו יונה, והמשנה ברורה שהביאו להלכה, שהטעם לכך שעליו לחזור ולהתפלל ב"טעה בזו ובזו", הוא משום קנס ששכח לגמרי מההבדלה.

ונראה כי בנדון זה, גם לפי הגרי"ד לא נאמר דין "טעה בזו ובזו", שצריך לחזור ולהתפלל. כי לדרכו של הגרי"ד, גדר ההבדלה על הכוס נועד להפסיק בין סעודת שבת לסעודת חול, והטעם לכך שצריך לחזור ולהתפלל בטרם יבדיל הוא בגלל שהטעימה גרמה ל"פגם" בקיום ההבדלה על הכוס. ועל כן, כאשר רק שתה מים ותו לא, אין זה בגדר "התחלת סעודת חול" ללא הבדלה על כוס, ובשל כך אין בכך כל "פגם" בהבדלה שעל הכוס.

**נשים בדין "טעה בזו ובזו בהבדלה"**

ח. בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק סא סע' כב) פסק: "טעה במוצאי שבת או במוצאי יום טוב ואכל, או טעם מאומה לפני שהבדיל על הכוס, אזי - אם הבדיל בתפילה באמירת 'אתה חוננתנו' [או במוצאי שבת ליום טוב באמירת 'ותודיענו'], אינו חוזר ומתפלל. אבל אם גם

שכח להבדיל בתפילה, חוזר ומתפלל - קנס שקנסוהו כיון שעשה שלא כהוגן, ומבדיל על הכוס".

ובהערה כתב: "יש להסתפק מה הדין באשה שאכלה לפני הבדלה, דכיון שהיא פטורה מתפילת ערבית, וגם הנשים לא קיבלוה על עצמן [סי' קו במשנ"ב ס"ק ד], לא מסתבר שיקנסו אותה עכשיו להתפלל".

ובספר אשי ישראל (פרק הערה רפ) הביא את ספיקו של השמירת שבת כהלכתה, וכתב שבספר תורת שבת (סי' רצד ס"ק א) נכתב: "דאשה שהתפללה במוצאי שבת ולא אמרה אתה חוננתנו וגם טעמה קודם הבדלה על הכוס, כיון דשוין עלייהו כחובה לענין הבדלה בתפילה, צריכה לחזור ולהתפלל". וכדברי התורה שבת כתב הגר"ח קנייבסקי למחבר הספר אשי ישראל, כמובא שם (עמ' תשנה תשובה שיג) "אם כבר התפללה כבר קבלה עליה ויתכן שצריכה לחזור, משא"כ אם לא התפללה כלל".

לאחר קבלת תשובה זו, המשיך מחבר הספר אשי ישראל ושאל את הגר"ח: "ואם נימא שגם את האשה קונסים, האם הוא הדין באופן שכלל לא התפללה ורק אכלה קודם הבדלה על הכוס, האם צריכה עתה להתפלל מעריב ולהבדיל בתפילה, דהא אינה חייבת בתפילת מעריב". על כך השיב הגר"ח באותו נוסח כמובא לעיל: "אם התפללה כבר קיבלה עליה ויתכן שצריכה לחזור, משא"כ אם לא התפללה כלל".

והנה כל האמור כאן, מבוסס עמש"כ על דברי המשנה ברורה (סי' רצד ס"ק ד; הובא לעיל אות א) בביאור דין "טעה בזו ובזו בהבדלה", שהוא מדין קנס ששכח לגמרי מההבדלה [הן בתפילה והן על הכוס] ולכן עליו לחזור ולהתפלל. ועל פי זה דנו הפוסקים, האם גם נשים נקנסו בקנס זה. ברם לפי דברי הגר"ד בביאור דין "טעה בזו ובזו", שעל ידי שאכל קודם ההבדלה שעל הכוס "נפגם" קיום ההבדלה שעל הכוס, ולכן כבר לא ניתן לצאת ידי חובת ההבדלה ביחס לקדושת היום על ידי ההבדלה על הכוס, מעיקר הדין לכאורה אין כל הבדל בין אנשים ונשים, וגם כאשר אשה ששכחה ואכלה לפני הבדלה, הרי היא בגדר "טעה בזו ובזו", וצריכה לחזור ולהתפלל וגם להבדיל על הכוס. אמנם מסתבר כי גם לדברי הגר"ד, יש מקום להסתפק מה שייך לומר לאשה לחזור ולהתפלל כאשר היא כלל אינה מחוייבת בתפילת ערבית

[אלא אם כן נאמר שהאשה קיבלה על עצמה להתפלל כל מוצאי שבת תפילת ערבית] וצ"ע.

### "טעה בזו ובזו" ביום טוב שחל במוצאי שבת

ט. הביאור הלכה (סימן רצד סע' א ד"ה ואם טעה) הביא להלכה את דברי הפרי מגדים: "הוא הדין ביום טוב שחל במוצאי שבת, אם לא אמר ותודיענו אינו חוזר, מפני שמזכיר אחר כך הבדלה על הכוס של קידוש. ואם טעם אז אחר התפילה, קודם שאמר הקידוש של יקנה"ו, גם צריך לחזור לראש התפילה, כמו במוצאי שבת, דכי משום שאכל גם קודם קידוש אתגורי איתגר [יקבל על כך שכר, בתמיה]".

אולם בשו"ת אור לציון (ח"א סימן לו אות ט) כתב על דברי הפרי מגדים: "נראה לענ"ד שאין צריך לחזור ולהבדיל בתפילתו אם טעם קודם הבדלה על הכוס ביום טוב שחל אחר השבת. והטעם לזה, שהרי מוכח מהסוגיא במסכת ברכות (לג, ב) שמעיקר הדין לא תיקנו חכמים לומר 'ותודיענו' בתפילת ערבית של יו"ט שאחר השבת, אלא שזה תקנה מאוחרת יותר שתיקנו רב ושמואל, אבל לפני כן לא היתה קיימת תקנה זו. ולכן אין לנו לקנוס מי שטעם קודם הבדלה על הכוס ביו"ט שאחר שבת שיחזור ויתפלל, שהרי כל מה שאנו מבדילים 'ותודיענו' אינו אלא משום תקנתא בתרייתא ולא מעיקר הדין. על כן באדם שטעה יחזור הדין להיות כפי עיקר הדין, ואין זה דומה כדין כל הטועה במוצאי שבת שחוזר ומבדיל בתפילתו, דשאני התם שההבדלה בתפילה תקנת אנשי כנסת הגדולה היא, ולכן אם עבר וטעם הבדלה על הכוס, חוזר להבדיל בתפילתו".

והנה דברי האור לציון נאמרו לשיטת רבנו יונה, והמשנה ברורה שהביאו להלכה, שהטעם לכך שעליו לחזור ולהתפלל ב"טעה בזו ובזו", הוא משום קנס ששכח לגמרי מההבדלה, וכמבואר בדבריו.

ונראה כי לדרכו של הגרי"ד, שגדר ההבדלה על הכוס הוא מדין סעודת שבת, ונובע מהצורך לקבוע את "גמר" סעודת השבת, וכאשר אכל קודם ההבדלה שעל הכוס "נפגם" קיום ההבדלה שעל הכוס, יתכן שיש לחלק בסברא בין טעה בהבדלה כל שבת, לבין טעה ביום טוב שחל במוצאי שבת. ודווקא ב"טעה בזו ובזו" בשבת, מכיון שגדר ההבדלה על הכוס נועד להפסיק בין סעודת שבת לסעודת חול, הואיל

וטעם לפני ההבדלה, טעימה זו גורמת ל"פגם" בקיום ההבדלה על הכוס. אולם במוצאי שבת שחל ביום טוב, אין כל צורך בהפסק בין סעודת קודש של שבת לסעודת הקודש של יום טוב, כי מבחינת הסעודה זהו אותו חיוב, ולכן לא נאמר בזה הדין של "טעה בזו ובזו" שצריך לחזור ולהתפלל. והראיה, שביו"ט שחל בשבת אותה סעודה נחשבת הן כסעודת שבת והן כסעודת יום טוב.

\* \* \*

ממוצא הדברים שנתבארו לעיל עלו בידינו הדינים הבאים בסוגיית "טעה בזו ובזו" בהבדלה:

[א] בשו"ע נפסק שאם טעה ולא הבדיל בתפילה, ובנוסף על כך, טעם קודם שהבדיל על הכוס, צריך לחזור ולהבדיל בתפילה. וטעם הלכה זו נתבאר במשנה ברורה שהוא מדין קנס, ואילו הגרי"ד סולובייצ'יק ביאר שהוא מטעם יסוד גדר גדר ההבדלה על הכוס שהוא מדין סעודת שבת, ונובע מהצורך לקבוע את "גמר" סעודת השבת, כמבואר לעיל.

[ב] ואם טעה ועשה מלאכה קודם שהבדיל, נחלקו הפוסקים, האם דינו כדין טעה וטעם קודם הבדלה, שצריך לחזור ולהבדיל בתפילה, ונתבאר כי יש לתלות מחלוקת זו ביסוד שני ההסברים הנ"ל בדין "טעה בזו ובזו" בהבדלה.

[ג] טעה בזו ובזו ואחר כך הבדיל על הכוס בטרם התפלל, נחלקו הפוסקים האם עליו לשוב ולהתפלל, ונתבאר כי יש לתלות מחלוקת זו ביסוד שני ההסברים הנ"ל.

[ד] אמר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול' וטעם קודם הבדלה, נחלקו הפוסקים האם צריך לחזור ולהתפלל כדין "טעה בזו ובזו" בהבדלה, ונתבאר כי שורש מחלוקתם האם אמירת 'ברוך המבדיל' נחשבת כהבדלה בתפילה, או לא.

[ד] טעה ולא הבדיל בתפילה ושתה מים לפני שהבדיל על הכוס, רשאי יבדיל על הכוס ואינו צריך לחזור ולהתפלל. ודין זה נתבאר לעיל ע"פ שני ההסברים ביסוד דין "טעה בזו ובזו" בהבדלה."

[ה] הסתפקו הפוסקים האם גם בנשים נאמר דין "טעה בזו ובזו בהבדלה", וספק זה נתבאר לעיל על פי ההסברים ביסוד דין זה.

[ו] "טעה בזו ובזו" ביום טוב שחל במוצאי שבת, נחלקו הפוסקים האם עליו לשוב ולהתפלל ולהבדיל בתפילה, ונתבאר כי לכאורה מחלוקת זו תלויה ביסוד שני ההסברים בדין "טעה בזו ובזו" בהבדלה.

ולכן בנדרון המעשה שהיה, מי שטעה ושתה קפה קודם ההבדלה, ותוך כדי השתיה נזכר לפתע כי בתפילת שמונה עשרה של ערבית שכח להבדיל באמירת 'אתה חוננתנו', צריך לחזור ולהתפלל, כדין "טעה בזו ובזו בהבדלה". ואין לדמות זאת למבואר לעיל [אות ז] שאם טעה ולא הבדיל בתפילה ושתה מים לפני שהבדיל על הכוס, אינו צריך לחזור ולהתפלל, כי דווקא שתיית מים הותרה לפני הבדלה על הכוס, ולכן לא קנסוהו לחזור ולהתפלל, וגם לפי הגרי"ד, אין טעימה זו "פוגמת" בקיום ההבדלה על הכוס - מה שאין כן בשתיית קפה הרי היא ככל דין "טעה בזו ובזו בהבדלה" שצריך לחזור ולהתפלל.



## הבדלה על הפת

**הרב שמואל ביסטריצקי**

בעמח"ס "המבצעים כהלכתם", אה"ק

### חיוב ההבדלה

מצות עשה לקדש (להבדיל) את יום השבת בדברים ביציאתו, כשם שמצווה לקדשו בכניסתו, דהיינו שנזכיר את קדושת היום ומעלתו והבדלו מן הימים שאחריו, ונחלקו הפוסקים אם חיוב זה מן התורה כפי שנלמד מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" - זכרהו בין בכניסתו ובין ביציאתו, בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה. או לפי כמה דעות שסוברות שזה מדרבנן, שמצות "זכור" אינה אלא בכניסת השבת ולא ביציאתו.

כשתקנו אנשי כנסת הגדולה לישראל את נוסח הברכות, התפילות, הקידושים וההבדלות - תקנו שיעשו את ההבדלה בזמן התפילה, תפילת ערבית. ותקנו קטע מיוחד "אתה חוננתנו" בברכת "חונן

הדעת", והטעם לכך, מפני שההבדלה שאדם יודע להבדיל בין קודש לחול - היא באה ממידת החכמה שלו, לפיכך קבועה בברכת החכמה - "אתה חונן לאדם דעת".

וכשתקנו את ההבדלה בתפילה, לא תקנו אותה גם כן על הכוס, לפני שכשעלו מן הגולה היו דחוקים בעניות ולא היה ביד כולם לקנות יין להבדלה, ואחר כך שעם ישראל התעשר קבועה חכמים על הכוס, וכשחזר עם ישראל לעניות חזרו חכמים ותקנו להבדיל בתפילה. וכדי שלא תהא ההבדלה מטולטלת יותר, ומחולקת בין עני ועשיר, תקנו חכמים שלעולם צריך כל אדם המבדיל בתפילה להבדיל גם על הכוס.

הבדלה שונה בפעולתה מהקידוש, בעוד שהקידוש אינו תנאי קובע לכניסת שבת, גם מי שלא קידש, מיד ברגע הראשון שמתחילה השבת אסור לו לעשות מלאכת חול, הרי ההבדלה היא ה'מוציאה' את השבת, ובלי ההבדלה אפילו שיצאו כוכבים ויום השבת הסתיים ומתחיל יום ראשון - אסור לו לעשות מלאכה עד שהיהודי יבדיל.

### על מה מבדילים?

תקנו חכמים להבדיל על היין, ואפשר גם להבדיל על כל משקה שהוא 'חמר מדינה' חוץ מן המים. ומצווה מן המובחר להבדיל על היין, עד כדי כך, שאם יש לו כוס יין שאינו מלא וכוס של חמר מדינה שהוא מלא - טוב יותר להבדיל על היין.

בספר 'טעמי המנהגים' הסביר מדוע דווקא מבדילים על היין וכתב: "לפי שנסתלקה נפש יתירה הנוספת באדם בשבת ונחלש ומתעצב בכניסתו לימי הטורח ולעינוי, מבדיל על היין להמשיך עליו כוח מהגבורה ולעורר השמחה".

ב'כותנת פסים' (הובא בטעמי המנהגים עמ' קלה) הביא טעם נוסף שהרי חטא עץ הדעת שהיה גפן, אירע ביום שישי סמוך לכניסת שבת, וברכת הגפן בליל שבת היא תיקון הגפן שחטא בו אדם הראשון.

### הבדלה על הפת

והנה, צריך לדון האם יהיה מותר לעשות הבדלה על הפת, כשם שבקידוש מותר לקדש את השבת על הפת, כך (לכאורה) יהיה ניתן

לעשות הבדלה על הפת? הרי ישנם שלומדים מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" - זכרהו בין בכניסתו ובין ביציאתו, בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה, ולכאורה הם גם שווים בדינם.

והנה בשו"ע אדה"ז (סימן רצו, ז) כתב: "אין מבדילין על הפת אפילו אין לו יין ולא שאר משקים ואינו דומה לקידוש שמקדשין על הפת לפי שהקידוש יש לו ענין להפת שאין קידוש אלא במקום סעודה אבל הבדלה אין לה ענין כלל להפת".

ובסדר רב עמרם גאון (ח"ב סי' לט)<sup>1</sup> ביאר מדוע ישנו חילוק בין ההבדלה לקידוש: "דהכי אמר רב עמרם ריש מתיבתא, אין מבדילין על הפת כל עיקר, מה טעם שאין דומה הבדלה לקידוש, מפני שבקידוש אי אפשר לו שלא לסעוד, דקדאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, וכיון ששולחן קבוע וסעודתו קבועה, ואי אפשר לו שלא לסעוד מקדש על הפת. במוצאי שבת כלום סעודתו קבועה<sup>2</sup>, ושולחנו קבועה ופת לפניו, שנוטל פת ומבדיל עליה, הלכך אין מבדילין על הפת", עכ"ל.

ובספר 'שמירת שבת כהלכתה' (ח"ב, עמ' רמג) כתב: "אין לו לא יין ולא כל משקה אחר, לא יבדיל על הלחם, גם אם יבטל מצות הבדלה לגמרי"<sup>3</sup>.

(1) וראיתי שם ב'סדר ההבדלה' שכותב לגבי אדם המבדיל: "ושותה מלא לוגמיו, ומטעים לבני ביתו", וצ"ע בזה דהרי אין בני הבית שותים מכוס ההבדלה, ואכ"מ.

(2) ותמיהה לי, דהרי הגמרא (שבת, קי"ט ע"ב) אומרת "לעולם יסדר אדם שולחנו במוצאי שבת אפילו אינו צריך אלא לכזית", וכך נפסק להלכה בראשונים, רמב"ם, שו"ע רבינו ועוד, ובפרט צריך להשתדל לאכול פת בסעודה זו, היות והגמ' משווה את סעודת מוצאי שבת לסעודת ליל שבת וכשם שבסעודת ליל שבת צריך לאכול פת כך בסעודת מוצאי שבת צריך לאכול פת. ועוד מהלשון "יסדר שולחנו" לומד במשנה ברורה (סי' ש, סק"א, ובשער הציון אות ב') שסתם סידור זה דווקא בפת. ובהמשך הגמרא מובא "פת חמה במוצאי שבת - מלוגמא", שזה בהמשך לדבי המגרא שלפנ"ז והכוונה היא אכילת הפת. ויש הסבורים שדברי הגמרא בלשון "כזית" לאו דווקא כוונתו לפת, ויכול לצאת ידי חובה במיני מזונות, בשר ודגים, וצ"ע בכ"ז, האם לדעת הסבורים שחובה לאכול פת, האם יכול להבדיל על הפת.

(3) והביא מקור לכך מסימן רצו, ב - ולעת עתה לא מצאתי זאת שם. וצ"ע מהיכן למד זאת. ואולי אפשר להקיש זאת ללשון אדה"ז: "אין מבדילין על הפת אפילו אין לו יין ולא שאר משקים..". אולם לאו דווקא שרשאי לבטל את ההבדלה לגמרי. ואולי

ובמשנה ברורה (רצו, סק"ז) ביאר: "דלא דמי לקידוש, דשאני קידוש שהוא במקום סעודה והוי מעניין הצריך לקידוש, משא"כ הבדלה.

וצריך להקדים בכל זה, מדוע לא הובא טעם שאין לעשות הבדלה על הפת, היות שבכך יהיה הפסק, דהרי יצטרך המבדיל ליטול ידיים תחילה ולאחר מכן לומר את פסוקי "הנה א-ל ישועתי" וכו' ורק לאחמ"כ לברך "המוציא", ממילא עשה הפסק בין הנטילה לאכילה, ומשום כך אסרו להבדיל על הפת.

בכדי להבין זאת, צריך לברר תחילה מה החלק העיקרי בהבדלה, האם ברכת 'בורא פרי הגפן' ו'ברכת המבדיל', או הפסוקים שלפני זה, ואם אפשר להבדיל רק באמצעות ברכת ההבדלה, ממילא נוכל להבדיל על הפת ללא חשש של הפסק, וכך פסק אדה"ז (סי' רצו, סעי' ג') "נהגו לומר קודם הבדלה שבבית הנה אל ישועתי וגו' ליהודים היתה וגו' כוס ישועות אשא וגו' הכל לסימן טוב ואין חובה בדבר". משמע שסיום ההבדלה הוא העיקר, ולכן מי ששמע מהמבדיל רק את סיום ההבדלה יצא ידי חובה.

משמע, שניתן לעשות הבדלה ללא חשש של הפסק, ולכן כל הטעמים לאי אמירת הבדלה על הפת אינה קשורה להפסק.

ועוד יותר, אפשר להוכיח זאת, דהרי מצינו בקידוש שניתן לעשות קידוש על חלות, ושם לא חוששים להפסק, למרות שישנם את הפסוקים של "יום השישי" וכו' לפני ברכת הגפן, דהרי הם חלק מהקידוש ולכן אינם מהווים הפסק.

וכן פסק בשו"ע: "וביום טוב שחל להיות במוצאי שבת, שיש בו קידוש שהוא נאמר על הפת: יש אומרים שאגב הקידוש מבדילין גם כן

---

אפשר לומר שלמד זאת על-פי דברי הגמרא (פסחים, קז ע"א): "מר ינוקא ומר קשישא בניו של רב חסדא סיפרו לרב אשי, פעם אחת בר אמימר למקומנו ולא היה לנו יין להבדלה, הבאנו לו שכר להבדיל ולא הבדיל ולא טעם, למחר טרחנו להביא לו יין, לשנה אחרת שוב נזדמן אצלנו, ולא היה לנו יין להבדלה ונתנו לו שכר, אמר אמימר אם כן השכר הוא אצלכם "חמר מדינה", והבדיל על השכר", עכ"ל הגרמא, וראיתי שלמדו מזה שאין מבדילין על הפת גם אם אין יין כיון שלא הבדיל אמימר על הפת.

עליו, ויש אומרים שיותר טוב לעשות הקידוש וההבדלה שניהם על השכר או שאר משקה. והעיקר כסברא ראשונה, דכיון דמוכרח לאכול - הרי ההבדלה שייך גם כן אל הפת, ולא עדיפא מקידוש".

ואדה"ז כתב (רעא, כג) "ויש חולקין על זה ואומרים שאפילו לכתחילה יכול ליטול ידיו קודם הקידוש ואין הקידוש מפסיק בין נטילת ידים לסעודה כיון שהוא לצורך הסעודה".

### ההגדרה "אין קידוש אלא במקום סעודה"

וכדי להבין מדוע אין נוהגים להבדיל על הפת, יש להרחיב את הביאור והחילוק בין קידוש להבדלה - מדוע בקידוש מתירין לקדש על הפת רק בגלל שהוא במקום סעודה, משא"כ בהבדלה אוסרים.

דנהג, איתא בגמרא (פסחים ק, ע"ב) "אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת, רב אמר ידי יין לא יצאו ידי קידוש יצאו. ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו", וברשב"ם איתא "אף ידי קידוש לא יצאו, כדפרשינן טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב (ישעיה נח, יג) "וקראת לשבת עונג", במקום שאתה קורא לשבת, כלומר קרייה דקידוש, שם תהא עונג, ומדרש הוא. אי נמי סברא היא, מדאיקבע קידוש על היין כדתניא לקמן (פסחים קו, א) זוכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת הסעודה הוקבע דחשיב", עכ"ל.

ובר"ץ כצבי' (ח"א, סימן יא) חילק יפה בדין קידוש במקום סעודה, והביא בעיקרי דבריו, שמהגמרא הנ"ל מבואר שני טעמים לדין שצריך קידוש במקום סעודה: א) מהכתוב "וקראת לשבת עונג" נלמד שבמקום שקורא לשבת, כלומר במקום שעושה שם את הקידוש, שם צריך להיות העונג - הסעודה. ב) סברא דמאיקבע קידוש על היין, מסתמא על היין שבתוך הסעודה נקבע, כי יין זה חשוב הוא.

ובר"ן בפסחים (י"ט, ע"ב בדפי הרי"ף) הביא בשם רב אחא כפי הטעם הראשון, ואילו הרא"ש (פרק ערבי פסחים סימן ה) מפרש כפי הטעם הראשון בתוך דברי שמואל עצמו וכותב: "דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב וקראת לשבת עונג, במקום עונג, שם תהא קריאה". עכ"ל.

יש להבחין בשינוי הלשונית בין הרא"ש לבין הר"ן והרשב"ם, הר"ן והרשב"ם גורסים שעיקר קידוש הוא באותו מקום בו נאמר הקידוש, שם צריך להיות העונג, הסעודה - "קרייה דקידוש שם תהא עונג", ואילו הרא"ש סובר: במקום עונג, שם תהא קריאה, והיינו שבמקום בו נאכלת הסעודה בו צריך להיאמר הקידוש.

והנה יש לתלות את יסוד החילוק בין שני הטעמים, בחקירה בדין "קידוש במקום סעודה" האם הוא דין בקידוש או דין בסעודה.

מצד אחד אפשר להבין שעניין "קידוש במקום סעודה" הוא דין בקידוש עצמו, כלומר יש עניין שבמקום הקידוש יהיה העונג - הסעודה, וזהו דין בקידוש ולא בסעודה, כלשונו של הרשב"ם - "קרייה דקידוש שם תהא עונג".

ומצד שני אפשר ללמוד שדין 'קידוש במקום סעודה' הוא דין בסעודה, כלומר התורה מצווה "זוכר את יום השבת לקדשו", ודרשו חז"ל "זוכרהו על היין", ומלבד זאת אמרו רז"ל שסעודת שבת אינה כסעודה רגילה באמצע השבוע, אלא היא דבר מיוחד הקשור לקדושת השבת, ולכן "במקום עונג שם תהא קריאה", ואם כן, עניין "קידוש במקום סעודה" אינו דין בקידוש, אלא הוא דין בסעודה שסעודת שבת צריכה להיות עם קידוש.

ועוד מוכח, מלשון הרשב"ם הנ"ל משמע שהוא מדגיש את נושא היין שבתוך הסעודה דווקא.

\* \* \*

מכאן מובן מנהג העולם שעושים קידוש בבית הכנסת ואוכלים מיני מזונות, וכאשר מגיעים הביתה אוכלים את סעודת השבת מבלי שעושים מקודם לכן שוב פעם קידוש. ולכאורה עצם העובדה שבאים הביתה ואוכלים סעודה עיקרית, מהווה הוכחה שהאכילה הקודמת בשעת הקידוש איננה נחשבת כסעודה ממש, ועם כל זה, אין צורך לעשות קידוש נוסף. ואם כן הנוהגים כן נראה שסוברים שקידוש במקום סעודה הוא דין בקידוש ולכן מכיוון שלגבי הקידוש זה נחשב כסעודה אין צריך לקדש פעם נוספת, ורק אם הקידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה צריך שיהיה הקידוש סמוך לסעודת הפת.

ממילא, מובן ש"אין קידוש אלא במקום סעודה" הוא דין בקידוש שצריך להיות יחד עם הסעודה לכן יהיה מותר לקדש על הפת, אבל הבדלה שאין עניין לחברה לסעודה לא יכולים להבדיל על הפת.

ואפשר להוסיף על דברים מיוחדים אלו של בעל ה'רץ כצבי', שלפי זה ניתן להבין מדוע אין להבדיל על הפת, כי לשיטתו מקדשים על היין בשבת רק בגלל הסעודה, ובאם אין חיוב לסעודה אין חיוב על היין. וממילא אפשר לומר שלשיטת רב עמרם גאון דין קידוש במקום סעודה הוא דין בסעודה עצמה, והיות ואין סעודה לטעמו במוצ"ש ממילא לא מבדילים על הפת אלא רק על היין.

והנה, בספר 'החינוך' מצווה ל"א (מצוות קידוש שבת בדברים) איתא: "לדבר דברים ביום שבת בכניסתו וכן ביציאתו, שיהיה בהן זכר גדולת היום ומעלתו והבדלתו לשבח משאר הימים שלפניו ואחריו, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכר קדושה וגדולה.

...משרשי מצווה זו, כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכור גדולת היום ונקבע בלבבנו אמונת חידוש העולם כי ששת ימים עשה ה' גו', ועל כן נתחייבנו לעשות המעשה עם היין, לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה שהוא סועד ומשמח. וכבר אמרתי לך, כי לפי התעוררות האדם ומעשהו, יתפעל אל הדברים לעולם. ומזה השורש אמרו בגמרא שאם הפת חביב על האדם יותר שיקדש על הפת, כי אז מתעורר טבעו יותר למה שהוא תאב, ואף על פי שביציאת היום לא אמרו כן, אלא שחיבו להבדיל ביין, על כל פנים גם בזה צדקו, כי הם זכרונם לברכה, גם התורה השלמה, יבחרו לעולם ברוב. . ובאמת, כי רוב העולם יבחרו אל השתיה במוצאי שבת יותר מן האכילה, לפי שכבר קבעו סעודה גדולה ביום לכבוד השבת..."

ומדבריו אנו למדים: א) שהטעם שלא התירו לערוך הבדלה במוצ"ש על הפת לפי שכבר קבעו סעודה במשך היום, ב) מדברים אלו ניכר שישנה הווי אמינא להתיר לערוך הבדלה על הפת, אך חכמים הלכו לפי הרוב שיעדיף יין כדי לשמח.

ובאותו עניין, כתב הרמב"ם, הלכות שבת (פכ"ט, ה"ט): "היה מתאוה לפת יותר מן היין, או שלא היה לו יין - הרי זה נוטל ידיו תחילה, ומברך המוציא, ומקדש, ואחר כך בוצע ואוכל. ואין מבדילין על הפת, אלא על הכוס".

וצריך לדייק האם כוונתו לברך "המוציא" מיד אחרי "על נטילת ידיים" או שהמוציא הוא כבר חלק מהברכות שבקידוש, דהרי ראינו בסידור אדה"ז שהביא את ברכת "המוציא" כתחליף לה"גפן" בתוך נוסח הקידוש.

ואבי הרב לוי ע"ה ציין בספרו "הרמב"ם ושו"ע אדה"ז" על הלכה זו, לשו"ע רבינו סי' רעא, הלכה כג, ששם משמע שהקידוש הוא לא הפסק בין הנטילה לסעודה, אך עדיין צריך לדייק שלא משמע כמו הרמב"ם שיברך המוציא לאחר נטילת ידיים דווקא.

ואולי אפשר לומר, שמה שכתב הרמב"ם "נוטל ידיו תחילה, מברך המוציא ומקדש" אין כוונתו למשהו נפרד מהקידוש או שהמוציא יהיה מיד אחרי "על נטילת ידיים", וכך כתב הגהות מימוניות על הרמב"ם שם: "והוא הדין במי דמקדש על הפת מקדים ברכת הפת מה"ט שהפת במקום הגפן".



## מה עדיף – לאפות חלה כל עש"ק פחות מכשיעור, או מזמן לזמן בשיעור ובברכה?\*

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

**שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא**

נהגה אמי מרתי ע"ה לאפות חלות רבות לכבוד שב"ק! והיתה מחלקת אותן להרבה אנשים, ואכן רבים חיכו להם וביקשו חלות אלו והיו לשם דבר וזכתה עי"ז להרבות כבוד שבת קודש.

---

\* לע"נ אאמו"ר ר' ישכר דוב ב"ר יונה הכ"מ ע"ה נלב"ע ז"ך אייר השתא ואמי מרתי מרים בת ר' אלטער מרדכי הכ"מ ע"ה נלב"ע ר"ח שבט השתא.

לאחר פטירתה רצו כמה מבני משפחתה לאמץ מנהג טוב זה אך היות שלע"ע אינם צריכים הרבה חלות הסתפקו מה עדיף לאפות חלות כל עש"ק אך פחות מכשיעור (שהוא לערך שתי פונט ועשר אונצצס קמח בלי ברכה או חמש פונט קמח עם ברכה) או דלמא, כדאי לאפות פעם בחודש כמות גדולה של חלות בשיעור כדי לזכות במצות חלה ובברכתה ולהקפיאם לבוא מועד.

ונחזי אנן,

בהא דנהגי נשים לאפות בערב ש"ק יש לברר מקור הדברים.

בגמ' ב"ק (פ"ב ע"א) עשרה תקנות תיקן עזרא וכו' ושתהא אשה משכמת ואופה וכו' כדי שתהא פת מצוי' לעניים. ופרש"י שם ביום שהיא צריכה לאפות, ואופה שחרית שתהא פת מצוי' לעני המחזור. ע"כ.

משמע מדברי רש"י דאין חיוב לאפות כל יום בהשכמה אלא להתקנה היתה דכל יום שצריכה לאפות, דכבר כלתה הפת מהבית, שתהא אופה בהשכמה משום עניים.

ובדרכי משה (או"ח סי' תר"ב) אהא דכ' הטור לאכול (פת) בטהרה במשך עשרת ימי תשובה כתב וז"ל מיהו המנהג בכל מקום לעשותן

(1) בד"כ היא היתה אופה ביום ראשון - ועפ"י המבואר לקמן יש להעיר דעיקר התקנה היתה לכאורה לאפות בערב ש"ק?

ויש ליישב היטב בכו"כ אופנים: חדא, על פי המבואר בגמ' ביצה ט"ז ע"א דשמאי הזקן כל ימיו ה' אוכל לכבוד שבת מצא בהמה נאה וכו' ופרש"י דהוי לה אכילתה של הראשונה לכבוד שבת.

וכן ראיתי בשו"ת אבני ישפה חלק ה' חאו"ח סי' מ"ה שאף שהלל הזקן חולק על שמאי הרי כתב שם רש"י שטעמו של הלל היתה שבוטח שתזדמן לו נאה לכבוד שבת הרי שהלל הסכים ששמאי ה' עושה לכבוד שבת רק שהוא בטח בה' שזדמן לו לכבוד שבת ממש.

לכן כל שעושה באמצע שבוע ומכוונת שיהי' לכבוד שבת נחשב כבוד שבת, אלא דבשו"ת שבט הקהתי (ח"ד סי' פ"א) חולק וס"ל דמה שאופה ביום ה' ליכא כבוד שבת וצ"ע, ובפרט דלענין כיבוס - שהוא ג"כ מתקנת עזרא כתבו הרבה דאפשר לעשותו מקודם עש"ק.

ועוד, דכדי לחלק להרבים מוכרחים לעשות לפני ערב ש"ק וזה בודאי עדיף. ודו"ק.

אף לשבת ומתקנת עזרא שתהא אשה משכמת ואופה בערב שבת ואע"פ שאין ראי' כ"כ משום דהתם היתה אופה בלאו הכי מ"מ רואין דאית בי' משום כבוד שבת הואיל ונקטו ערב שבת, ולכן אין לשנות המנהג. עכ"ל.

וכנראה, דבכרים אלו הם המקור למש"כ הו"ע בהגהותיו לשו"ע סי' רמ"ב (דיני הכנסת שבת) בהגה"ה וז"ל נוהגין ללוש כדי שיעור חלה<sup>2</sup> בבית לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת ויו"ט והוא מכבוד שבת ויו"ט ואין לשנות עכ"ל.

וכבר העיר על הדברים הרב חיד"א בספרו מחזיק ברכה סי' תר"ב אות ב' דדבריו תמוהים דבתקנת עזרא לא נאמר אלא שתהא משכמת ואופה ופרש"י ביום שהיא צריכה (וכנ"ל) וכ"כ הרמב"ם פכ"א מהל' אישות הל' ה', ובגמ' אמרו שתהא פת מצוי' לעניים באופן שבש"ס ופוסקים לא נאמר כלל בערב שבת.

אף שרבינו יהונתן, מובא בשטמ"ק ב"ק שם, כ' שיש מפרשים משכמת ואופה בערב שבת לכל ימי השבוע כדי שתהא פת מצוי' לעניים לכל ימי השבוע ע"ש אבל על הרמ"א קשה דדייק ער"ש וליתא בש"ס דמבואר דליתא לכבוד שבת אלא לעניים.

וכן הק' בפרמ"ג או"ח סי' רמ"ג שם.

והן אמת דמצאנו גירסא (באגודה פרק מרובה אות ק"ב) אשה משכמת ואופה בערב שבת משמע דהכי גריס בירושלמי (וכן צידד באל"י רבה סי' רמ"ב שם) אבל כנ"ל הטעם שם הוא כדי שתהא פת מצוי' לעניים<sup>3</sup>.

ועל כולם יש להקשות דא"כ מדוע כתב הרמ"א לשון נוהגים לאפות חלה בע"ש הרי לדבריו בדרכ"מ הוא מעיקר הדין דתקנת עזרא?

(2) ונראה דמזה נשתלשל המנהג לקרות ללחמי שבת בשם "חלות" שהמנהג הקדום הי' שהקפידו לאפות בער"ש שיעור כדי להפריש ממנו חלה. ולכן קראו ללחמים אלו - חלות.

(3) ובס' נפש חי' או"ח סי' רמ"ב מביא מקור מירושלמי מגילה פרק הקורא עומד סוף ה"א דעזרא תיקן שיהיו אופין פת בערבי שבתות אבל ליתא שם שתהא משכמת.

הנה מצינו עוד כמה טעמים לאפות חלה בע"ש דכ' המג"א (רמ"ב סק"ד) תרי טעמי: א. לאכול פת כשר (ולא פת של עכו"ם) בשויו"ט - וכ"ה בליקוטי מהרי"ח משום פת כשר. ב. לתקן חטא חוה שאבדה חלתו של עולם וע"י קיום מצות חלה יתוקן וע"ש שמביא גם מגמ' תענית דביתהו דר"ח כל ע"ש היתה מסקת התנור וכו' ע"ש.

ובסידור יעב"ץ דיני ער"ש כתב הלחם צריך לאפותו דוקא בערב שבת להיות חם, ביום הלקח דוגמת לחם הפנים שנאפין בער"ש, ע"כ (ולהעיר דבעיו"ט - המובא ברמ"א - לא שייך טעם זה).

ובמשנ"ב בביאור הלכה מביא רמז והי' ביום הששי והכינו את אשר יביאו את אשר תאפו אפו, משמע די' לאפות בע"ש להכין לשבת, וכותב דאלו הלוקחין מן האופה לא שפיר עבדי, דמקטינים בזה כבוד שבת ע"ש.

הדין לשאלתא דידן - בחפשי בספרים מצאתי שני אחרוני זמנינו שדנו בשאלה זו והגיעו למסקנות הפכיות לגמרי.

דבשו"ת שרגא המאיר (שנעעבלאג) חלק ח' סי' ט"ז נשאל בדיוק שאלה זו ופסק שיאפה בעש"ק חלות כשיעור חלה ויפריש חלה בברכה ויניחם בפריזער (מקפ"א) הנשאר לכמה שבועות ושוב יאפה עוד פעם וטעמו הוא:

א. ממש"כ המג"א לאפות חלה בכל עש"ק כדי לאכול בטהרה ומביא מספר מטה יהודה סק"ה שכוונת המג"א כדי שיברך על הפרשת החלה ותהי' העיסה קדושה דומה לאוכל חולין בטהרה - והרי מברכין רק על השיעור.

וגם ממש"כ המג"א לקיים מצות חלה לפי שאבדה חלתו של עולם. אבל אם אופה בפחות מכשיעור חלה אין כאן מצות חלה. אפי' אם אופה כשיעור חיוב חלה אבל בלא ברכה.

(ועוד מביא ראי' בענין שיעור חלה ע"ש).

ומסיים שגם לפי הטעם ברמ"א שהוא משום כבוד שבת, דזה שבכל עש"ק יקח החלות מהמקפיא ויחזור ויאפה<sup>4</sup> ויחמם אותם הוי כבוד שבת, ובוזה שמחממם שוב יוצא דעת היעב"ץ דהוי כמו לחם הפנים ע"כ יעשם רק פעם בכמה שבועות וכשיעור חלה.

מבואר לדעתו דעיקר התקנה הוא משום הפרשת חלה, וכן ס"ל לעוד כמה מפוסקי זמנינו להעדיף פעם א' לכמה שבועות, ומטעם זה דהפרשת חלה.

ובקונטרס לקראת שבת המלכה מוסיף דכדאי להפריש חלה בברכה דאל"כ לא תקיים מצות הפרשת חלה אף פעם ולא תחנך בנותי' וכו' וכו', ואולי מצות כבוד שבת תוכל לקיים במאכל אחר.

והנה לקמן נדון בעיקר סברתו דעיקר התקנה בער"ש הוא משום הפרשת חלה אך יש להעיר קצת על דבריהם.

והי' נראה להביא ראי' לפסק זה של שו"ת שרגא המאיר מהשאלה הידוע אי יש לדחות מצוה קלה מפני חמורה שתבוא אח"כ.

וכהא דמס' סוכה דף כ"ה ע"ב שאותן אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם עוסקין היו במת מצוה. ורש"י שם בד"ה שחל כתב דשמע מינה שעוסק במצוה פטור מן המצוה שהרי נטמאו במתיהן שבעה ימים לפני הפסח ואע"פ שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן אלמא מצוה קלה הבאה לידך עכשיו אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבוא. ע"ש.

וכ"ה בשו"ת רעק"א סי' ט' במי שיש לו מעות או לתפילין או ללולב, דתלוי מתי זה, דאם הוא בחול המועד (להסוברים דלאו זמן תפילין הוא) יקח לולב אפי' לצאת ידי דרבנן וכתב שם הגרע"א הטעם דלא דחינן חיובא דהשתא מקמי חיובא דבתר זמן. ע"כ.

---

(4) וראיתי כמה שכתבו עצה לעשות בצק גדול, כשיעור, ולאפות רק חלקו ולהקפיא את שאר הבצק אבל לכאור' אין זה עצה הוגנת שנכנסים בזה לשאלה מסובכת של הא דעושה עיסה כדי לחלקו בצק שפטורה מחלה. וכדלקמן בפנים ע"כ יש להפריש מבצק חלה בלי ברכה.

הרי לך ראי' מפורשת לשיטת השרגא המאיר הנ"ל דהחיוב דהשתא לקחת חלה בברכה דוחה החיובא דכבוד שבת לבתר זמן!

ולהכי עדיף לאפות עכשיו כשיעור חלה אף דעי"ז לא תוכל לאפות לכבוד שבת לכמה שבועות.

אלא די' לדחות ראי' זו דבאמת לא מצינו כלל חיוב להביא עצמו לידי חיוב חלה.

דבמס' חלה פ"ב משנה ג' מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה יעשנה קבין ולא יעשנה בטומאה ממשנה זה למדו הירושלמי (חלה פ"ג ה"א) דאסור לאדם לעשות עיסתו קבין ולהפקיע מחיוב חלה, שהרי לא התירו לעשותו קבין אלא משום שאינו יכול לעשותו בטהרה אבל אם יכול לעשותו בטהרה אסור לעשותו קבין, וכן פסק השו"ע יו"ד סי' שכ"ד סעי' י"ד.

ובש"ך שם סקכ"ה הביא בשם הפרישה דהא דאסור לעשותה קבין היינו דוקא כדי לפוטרה מחלה, אבל אם אין לו קמח שיעור חלב פשיטא דמותר לאפותו בלא חלה ע"כ וכ"כ הט"ז.

אולם כ' הש"ך דמ"מ נהגו הנשים להדר בכל ערך שבת אחר שיעור חלה, ע"ש.

ונראה דכוונת הפרישה והש"ך הוא להעיר דמהירושלמי משמע דאסור לאדם לעשות עיסתו קבין ולהפקיעה מחיוב חלה דהיינו באופן שצריך לאפות יותר משיעור חלה.

אבל הטור והשו"ע כתבו אסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע ממנו חיוב חלה, ע"כ.

משמע מלשונם דאפילו כשאינו צריך אלא עיסה פחות משיעור אפ"ה מחוייב דוקא לאפות יותר מהצריך לו כדי שיוכל להפריש חלה.

וע"ז כתבו הפרישה והש"ך דזה אינו, דהאיסור לעשות עיסתו קבין הוא דוקא כדי לפוטרה מחיוב חלה וכלשון הטור והשו"ע "כדי להפקיע ממנו חיוב חלה" אבל אם אין לו קמח שיעור חלה פשיטא דמותר לאפותו בלא חלה.

ומוסיף ע"ז הט"ז שם שאפילו אם יש לו שיעור חלה אינו אסור לחלקו לפחות פחות משיעור אלא אם כוונתו לפוטרו מחלה, אבל אם כוונתו לטעם אחר מותר.

ומביא רא"י מההיא דפסח באו"ח סי' תנ"ז סעי' א' דבפסח עושין עוגות קטנות פחות משיעור כדי שלא יחמיץ ואח"כ מצטרפים ע"י נשיכה או בסל כדי להפריש מהן חלה.

והרווחנו מכל זה, דלא תימא דיש חיוב להכניס עצמו לחיוב חלה - ובפרט מהא דאסור לאדם לעשות עיסתו קבין, דזה שייך רק אם מפקיע עצמו במכוון דהיינו שבאמת יש לו ורצונו לעשות עיסה גדולה ועושה טצדקי לפטור עצמו, אך אם אינו רוצה לעשות עיסה גדולה וכש"כ כשאין לו, ס"ל להש"ך והט"ז דאיסור זה לא שייך, והחיוב הוא רק היכא שהיא לשה עיסה כשיעור, ואינה חייבת להביא עצמה לידי כן, וראה בלבוש סי' שכ"ד סי"ד דטעם האיסור דלעשות קבין דא"כ תיבטל מצות חלה שלעולם יעשו כן ותשתכח תורת חלה מישראל.

ולהעיר מכללות הדיון אי מותר להפקיע עצמו מן המצוות - ושעפ"י"ז יש להעיר על סיום דבריו בשרגא המאיר שם שתשתכח תורת חלה, דיש לדחות, דבודאי יהי' זמנים שיצטרכו לעשות הרבה חלות ואז יברכו כדין ואולי תוכל לעשות זה כל חודש או כל חג וכדו'. ע"כ לדברי בעל שו"ת שרגא המאיר דס"ל שהפרשת חלה הוא העיקר.

לאידך בשו"ת אבני ישפה (ח"ה סי' מ"ה) גם נשאל ע"ז והגיע למסקנא הפכית, ומבאר שם דתלוי אם העיקר דמנהג זה הוא להרויח מצות חלה או העיקר לטרוח להכין בעצמו לחם לכבוד שבת.

ומסיק דהעיקר כאן הוא כבוד שבת ובפרט דעיקר סעודת שבת הוא הפת וכמ"ש בשו"ע סי' רע"ד סעי' ד' וז"ל סעודה זו ושל שחרית אי אפשר לעשותה בלא פת. עכ"ל.

ולכן כיון שיש מצוה לטרוח לכבוד שבת בודאי המצוה היא לטרוח במה שמעכב בסעודת שבת דהיינו הפת ונשים המבשלות מטעמים, וגם אופים מיני עוגות, ועיקר הסעודה היינו הפת, קונות בחנות, מניחים העיקר ולוקחים הטפל.

ומסיים דהעיקר לעשות עיסה כל ערב שבת ולאפות אף בלי הפרשת חלה ע"ש.

וכן ס"ל בעל המשנה הלכות, והר"מ בראנסדארפער ועוד (בקובץ אליבא דהלכתא מובא דבריהם בע"פ) שיש בזה כבוד שבת בלישה ובאפי', וזה עדיף.

ואשר נראה לבאר בזה, דבאמת י"ל דבשני הצדדים הנ"ל: דעה ראשונה והוא דעת השרגא המאיר ועוד לעשות עיסה גדולה כשיעור חלה מזמן לזמן ושזה מכריע הכבוד שבת דכל שבוע. ודעה שני' שהוא דעת הפוסקים דס"ל דכבוד שבת דכל שבוע עדיף ויש לאפות חלות כל שבוע לכבוד שב"ק, בסברא זו גופא נחלקו המג"א ורבינו הזקן בשלחנו.

ובהקדים:

דו"ל הרמ"א - נוהגין ללוש כדי שיעור חלה בבית לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת והוא מכבוד שבת ויו"ט ואין לשנות המנהג. עכ"ל.

ורבינו משנה ומוסיף קצת, וזלה"ק דרבינו בשלחנו שם (רמ"ב סעי' י"ב) נוהגין ללוש כדי שיעור חלה כל אחד בביתו לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת, ולא ליקח לחם מן השוק כמו בשאר ימים ודבר זה מכבוד שבת ויו"ט ואין לשנות המנהג. עכלה"ק.

מדברי הרמ"א, אליבא דהמג"א, עולה דעיקר הקפידא כאן הוא שלא יהי' פת עכו"ם ובגלל זה כ' ללוש בבית, ומוסיף המג"א ג"כ הטעם דהיא כבתה חלתו של עולם לכן היא חייבת לתקן זה באפיית חלות (ובברכה כנ"ל שזה מביא הטהרה וכו').

אך רבינו, אף שבד"כ מביא דברי המג"א, אינו מביא כאן כלל דברי המג"א אודות החיוב לתקן חלתו של עולם וכן משנה הא דכתב הרמ"א בבית וכותב שהחיוב הוא חובת גברא ללוש כל אחד בביתו ומדגיש ש"ולא ליקח לחם מן השוק כמו בשאר" ואין שום הוכחה ממילים אלו שמירי בפת עכו"ם אלא י"ל דרבינו מיירי דמצוי בשוק פת ישראל אלא דמכבוד שבת הוא ללוש כל אחד בביתו לחם לכבוד שבת ומדגיש

(ומשנה לשון הרמ"א שכ' והוא) ודבר זה (היינו אפיית הלחם) מכבוד שבת הוא.

ממילא י"ל דלדעת רבינו עיקר התקנה כאן הוא אפיית הלחם לכבוד שבת וזה שצ"ל שיעור חלה הוא כמובן תקנה נוספת (וכן הבין בס' קיצור הלכות הע' 18 המצויין בהוצ' חדשה) וכנראה אין זה עיקר התקנה ופשיטא דאם אינו צריך לשיעור חלה, עליו לאפות החלות פחות משיעור חלה וחיוב זה הוא כל שבת דדבר זה מדגיש שהוא מכבוד שבת.

והא דיש לעשות דוקא חלות כל שבת ולא מאכל אחר (ודלא כדברי שו"ת שרגא המאיר הנ"ל), י"ל ע"פ מה שיסד רבינו לקמן בס"ר ר"מ בקו"א בענין מצוה בו יותר מבשלוחו דהתנאים קיימו המצוה בו דוקא בדבר שהדגיש בו ענין עונג שבת ודו"ק והיות שפת הוא עיקר הסעודה לכן מכבוד שבת לעסוק ללוש ולאפות לחם לכבוד שבת כל ערב שבת.<sup>5</sup>

וזאת תורת העולה מכל הנ"ל שיי"ל שדוקא לדעת רבינו יש להעדיף לעשות חלות לכבוד ש"ק כל שבוע על פני אפייתם מזמן לזמן כי עיקר ההידור הוא לישתם ואפייתם לכבוד שבת קודש, ותקנה נוספת אם אפשר הוא, ללוש שיעור חלה אם נצרך.



## הקזת דם בערב שבועות

### הרב אברהם קעלער

#### תושב השכונה

א. בשו"ע אדה"ז סי' תסח סעי' כב כתב: ונהגו כל ישראל שלא להקיז דם בשום ערב יו"ט ואין לשנות לפי שביום שבועות קודם מתן תורה יצא כוח ששמו טבוח שאם לא יקבלו ישראל את התורה הי'

(5) ומכאן יש לפשוט ספיקת כמה אחרונים אם החלות מהחנות טעימות יותר אם נשאר עוד חיוב לעשות חלות בבית - דלדעת רבינו י"ל דאין נפק"מ אם טעימות יותר או לא העיקר הוא ההתעסקות בביתו ולדעת המג"א י"ל דהיות דעיקר החשש הוא פת עכ"ם וחלה - י"ל דהידור בזה מכריע וצ"ע.

טובח לדמם ובשרם לפיכך יש סכנה לדורות להקזי דם באותו יום דהיינו בערב שבועות...".

ובסעי' כג: "הקזה שקוריין (קע"פ זעצין) כיון שאינו דומה להקזת דם ממש יש להתיר בע"פ ובערב סוכות שאין איסורן אלא משום גזרה בעלמא אבל בערב שבועות שאיסורו משום סכנה יש ליזהר...".

והנה בעלון שיצא לאור לקראת חג השבועות כתבו: "יש ליזהר מלעשות בדיקת דם כשאין בו צורך מידי ואף שצ"ע אם בדיקות דם היינו הקזת דם - בערב חג השבועות יש להחמיר...".

ולדידי זה אינו: א) כתב רבינו בשולחנו סי' ד' סעי' יט (ע"פ הגמ' פסחים קיב, א): "המקזי דם מהכתפים ולא נטל ידי...". ובפסחים שם "דמוסכר" ופי' רש"י ורשב"ם ז"ל "מקיש דם מן הכתפיים". הרי לכאורה מסתבר שבכל מקום שהזכירו חז"ל ורבותינו הקזת דם היינו שמקזים דם מהכתפיים, מאידך גיסא בדיקת דם לאו דוקא הוא מהכתף.

ב) כתב הרמב"ם ז"ל בהל' דעות פ"ד הכ"ג "כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו אין ת"ח רשאי לגור בתוכה, ואלו הן: רופא ואומן...". הרי לכאורה מתברר מכאן שרופא ואומן שתי דברים שונים הם: בדיקת דם נעשית ע"י רופא והקזת דם ע"י אומן, דהיינו דאם בדיקת הדם נעשית ע"י רופא או ע"י דרישת הרופא, הרי זה מעשה רפואה, והקזת דם ענינו הבראה, ע"י היטב רמב"ם הל' דעות ה"ד ה' ח"י, לכן אין נראית שם דמיון בין בדיקת דם להקזת דם.

[ומה שכתב רבינו בסעי' כ"ג אודות "קע"פ זעצין" היינו באנקעס או פיאוקעס (ע"י פמ"ג) אבל אין לו שום דמיון לבדיקת דם].

2. בקו"א או"ח סי' רמח ס"ק ג' כתב רבינו "אין לנו לסתור ולהחמיר בדברי סופרים, שכל המחמיר בדברי סופרים עליו להביא

---

(1) ראה בספר כל החיים - כללי הפוסקים (מע' ש' אות כ') שהלשון "טוב ליזהר" משמע לכתחילה, אלא שאינו מוכרח מכיון שהוא רק זהירות בעלמא. הובא בכללי הפוסקים - פרקש.

ראי' וטעם לדבריו", והרי גזירה זו שלא להקיד דם בערב שבועות הוא מד"ס. ודו"ק.



## בענין המנהג שהכהנים מכסים פניהם וידיהם בנשיאת כפיים

הת' דוד בלעכער

תות"ל 770

שו"ע אדמוה"ז הל' נשיאת כפיים סי' קכח סעיף לו: "בשעה שהכהנים מברכים העם לא יביטו בעם ולא יסיחו דעתם אלא יהיה עיניהם כלפי מטה כמי שעומד בתפילה בכוונה שהרי הם מתפללים שיברך הקב"ה את כל ישראל והעם המקבלים את הברכה ג"כ יכוונו לברכה ויהיו פניהם נגד פני הכהנים מטעם שנתבאר למעלה ולא יסתכלו בהם שלא יסיחו דעתם וכ"ש שלא יסתכלו במקום אחר, ולכן נהגו במקומות הרבה לשלשל הטלית של מצוה על פניהם וידיהם כדי שלא יוכלו להסתכל בעם ולא העם בהם לא בפניהם ולא בידיהם. ובמדינות אילו נהגו שהכהנים משלשלין הטלית על פניהם כדי שלא יוכלו להסתכל בלבד, אבל ידיהם חוץ לטלית כדי שהם עצמן לא יוכלו להסתכל בידיהם ולא יבואו לידי היסח הדעת והעם משלשלים הטלית ג"כ על פניהם כדי שלא יוכלו להסתכל בידי הכהנים ומנהג זה יותר נכון להיות נשיאת כפי הכהנים גלויים ונראים ולא תהא טליתו חוצצת בין כפיהם להעם כי כן הוא משמעות הכתוב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם שלא יהיה דבר חוצץ בין הכהנים לעם וכו'.

אדמוה"ז מביא ב' מנהגים שונים למנוע היסח הדעת מצד הכהנים המברכים ומצד הקהל: מנהג הא' - שהכהנים יורידו את הטלית ויכסו פניהם וידיהם, ז.א. שבפשטות אין על הקהל לעשות מאומה.

מנהג הב' - בארצות אירופה שהכהנים מכסים רק פניהם, אבל ידיהם הם מחוץ להטלית, ושהעם מכסים פניהם עם טליתם על מנהג הב' כותב אדמוה"ז "ומנהג זה יותר נכון", כי משמעות הכתוב הוא שלא תהא חציצה בין ידי הכהנים והעם.

יוצא לפי"ז שלפי המנהג הא' צריכים העם לכסות פניהם, משא"כ לפי מנהג הב' מנהג אירופה שע"ז כותב האדמוה"ז "ומנהג זה יותר נכון" אין לכאורה על הקהל לכסות פניהם עם טליתם.

לפי"ז צריך ביאור לפענ"ד, כי המנהג הנפוץ הוא שהכהנים מכסים פניהם וידיהם עם טליתם, אע"פ שכתב אדמוה"ז שיש לנהוג כמנהג הב', שידיהם יהיו חוץ לטליתם [כי כן הוא משמעות הכתוב]?

ולאידך גיסא לפי המנהג הנפוץ שהכהנים מכסים פניהם וידיהם ג"כ קשה דאז לכאורה אין ענין כלל על הקהל לכסות את עצמם בטליתם (כיון שאין היסח הדעת). אבל בפועל רואים שאעפ"כ הקהל מכסים את עצמם בטליתם, אע"פ שלכאורה אין צורך לזה, כיון שבפועל הכהנים מכסים ידיהם בטליתם?

המקור לדין זה הוא בטור סימן קכ"ח סעיף כ"ח שכותב: ובשעה שהכהנים מברכין העם לא יביטו בהם ולא יסיחו דעתם אלא יהיו עיניהם כלפי מטה כמי שעומד בתפילה. והעם יכוונו לברכה ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים ולא יסתכלו בהם. עכ"ל. וכותב ע"ז הב"י בסעיף ק"ג "...ונוהגים הכהנים בארץ מצרים לשלשל טלית של מצוה על פניהם וידיהם ומנהג יפה הוא כדי שלא יוכלו להסתכל בעם ולא העם בהם ויבואו לידי היסח הדעת, עכ"ל. ז.א. שלפי הב"י הכהנים מכסים פניהם וידיהם תוך הטלית.

בד"מ אות ט"ו כותב: ובארצות האלו נוהגים העם שעושין כן כדי שלא יוכלו להסתכל בידי הכהנים והכהנים משלשלין טליתותיהם על פניהם אבל ידיהם מחוץ לטליתותיהם שגם הם לא יסתכלו בידיהם ואמרינן בירושלמי דאסור להסתכל בכהנים משום היסח הדעת, עכ"ל. מזה רואים שהמנהג בארצות ספרד היה שהכהנים מכסים פניהם וידיהם בטליתותיהם, משא"כ באירופה הכהנים היו מכסים רק פניהם בטליתותיהם, אבל ידיהם הם בדוקא חוץ לטליתותיהם [משום היסח הדעת]. ולכאורה בגלל זה יש חילוק האם על הקהל לכסות את עצמם בטליתותיהם, דלפי מנהג מצרים, כיון שהכהנים מכסים פניהם וידיהם אין היסח הדעת מצד הקהל, ולכן א"צ לכסות את עצמם בטליתותיהם, משא"כ למנהג אירופה שידי הכהנים הם מחוץ להטלית, לכן יש חשש היסח הדעת מצד הקהל, ולכן מכסים את עצמם ג"כ.

וכן מובא בשו"ע סימן קכ"ח סעיף כ"ח: בשעה שהכהנים מברכים העם לא יביטו ולא יסיחו דעתם אלא יהיו עיניהם כלפי מטה כמו שעומד בתפילה והעם יכוונו לברכה והיו פניהם כנגד פני הכהנים ולא יסתכלו בהם. הג"ה וגם הכהנים לא יסתכלו בידיהם על כן נהג, לשלשל הטלית על פניהם חוץ לטלית ויש מקומות שנהגו שידיהם בפנים מן הטלית שלא יסתכלו העם בהם (ב"י).

באג"ק חלק א' עמוד כ"ט כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל: עוד שאל השואל: (לאחר ששאל שאלה א') אדה"ז סעיף ל"ו כתב שמנהג הנכון שיהיו ידי הכהנים חוץ לטליתם. אבל בפולין אין נוהגין כן, ואיך יתנהג. וכותב כ"ק אדמו"ר "ובודאי יש בשני הפרטים מנהג קבוע ובא במסורה אצל הכהנים מאנ"ש ופוק חזי.

מתוכן המכתב נראה שבפשטות באירופה צ"ל ידי הכהנים חוץ לטליתם כפי המובא בשו"ע ברור. וגם נראה משאלתו שבמקום שבו היה נמצא לפני שבא לפולין כן התנהגו כמו המובא בשו"ע ופליאתו הוא למה בפולין אין נוהגין כן? ז.א. שאפילו בארצות אירופה היו חילוקי מנהגים בזה בין מקום א' להשני. א"כ צריך ברור ביותר הנהגת המקומות באירופה שלכאורה למה לא התנהגו כפי המובא בשו"ע שידי הכהנים יהיו חוץ לטליתם?

בספר מנהגי ישראל מקורות ותולדות (דניאל שפרבר מוסד הרב קוק ירושלים עמודים לד-מ) מפלפל בזה באריכות בארצות ולאחר שמביא השיטות השונות בזה מוכיח שלפי הרמ"א המנהג העיקרי הוא שידי הכהנים הם מחוץ להטלית, שואל הוא וז"ל "למה ועל מה נוצר המנהג החדש" - כדבריו של ר' יעקב עמדין - הזה? כותב הנ"ל: והנה בלשון של שמא ואולי ניתן לקשור ענין זה עם מה שהראינו לדעת במנהגי ישראל ח"ד [עמ' עא-עז] על טעם ביטולה של פרישת כפיים בתפילה. שם הוכחנו שתנוחה זו נראתה קרובה מידי לתנוחת ידיו המצולבות של אותו האיש, ועקב כך כמעט ולא מצינו תמונות, בקהילות יהודיות שבאיזורים נוצריים של משה המתפללים בידיים פרושות במלחמת עמלק. וראוי להזכיר בענין זה את דבריו של הגאון ר' עקיבא איגר בהגהותיו לאו"ח פ"ט, שם הביא את הבאר שבע, לר' יששכר איילנבורג (סי' עד דף קי"א) שטוען כי הסיבה שאין עושים פרישת כפיים בזמן הזה הוא מכיון שעכשיו האומות עושין כן.

ומסיים הרב שפרבר: והנה אין כל ספק שנשיאת כפיים של הכהנים יש בה דמיון רב לתנוחת פרישת הכפיים שנהגו שלא לעשותה, ושמא בקשו במקצת הקהילות להסתיר קימעא את הצורה הזאת של פרישת ידיהם של הכהנים ע"י הכנסתן אל מתחת לטלית.

ואם נכון דבריו אז יכולים לתרץ הקושיא מהאגרת הנ"ל של כ"ק אדמו"ר, שלמה באירופה היו מקומות שלא התנהגו כפי מנהג הרמ"א בזהר.

יש לתרץ בפשטות ע"פ חשש הנ"ל שאפי" באירופה עצמה היו מקומות שחששו לתנועת אותו האיש, ולכן למרות שכתוב בשו"ע לפרוש הכפיים חוץ להטלית מ"מ בגלל חשש הנ"ל לא נזהרו בזה וכיסו ידיהם בטליתותיהם.

שוב ראיתי באג"מ או"ח חלק ה' עמוד ע"ז שנשאל ע"ז ותירץ, וז"ל: ועיקר מנהגיו בנשיאת כפיים שהכהנים מכסים גם ידיהם, שמצד הסתכלות כהנים לא חיישנין שלא נראה כ"כ מצד האפלת הטלית, כדכתב בערוה"ש בסימן קכ"ח סעיף לו. וגם הם טרודים בהברכה שאומרים, דהא צריכינן כל הכהנים לומר ביחד כל תיבה ותיבה ובניגון א'. ואף כשהעם אומרים הרבש"ע, הא טרודים הם בהניגון שינגנו כולם בקול רם ובניגון שוה. וגם דרך האינשי כשמכסין פניהם עוצמין עיניהם מפני קושי הראיה.

והעם הרבה מהן אין מכסין את פניהם, והבחורים שאין לובשין טלית גדול הא ודאי אין מכסין פניהם, והנשים שבעזרת נשים למעלה אין מכסות פניהן, שלכן הנהיגו שהכהנים יכסו גם ידיהם. שא"כ נחשב מנהגינו שהעם אין מכסין את פניהם. ואף שיש הרבה אינשי שמכסין את פניהם, נחשבו רק יחידים שאין זה מנהג המחייב את הציבור.

וגם א"א להנהיג שהציבור יכסו כולם את פניהם, מאחר שמנהגינו שבחורים אין מתעטפים בטליתות, שא"כ ליכא כמעט המציאות לזה, אבל ודאי אלו שאפשר להם מהציבור לכסות פניהן בטלית הוא טוב, אבל מנהג ליכא ע"ז, מחמת שהוא כמעט ולא אפשר, עכ"ל.

כפי שכותב במנהגי ישראל אבל לא ברור מזה אם מתרץ האג"מ למה לכתחילה לא נוהגים כפי השו"ע או שהוא באר את המנהג הנפוץ בדיעבד, כעין הצדקה או לימוד זכות? ועצ"ע.

ואבקש מקוראים הגליון להעיר בענין זה.



## ביאור מח' הראשונים האם לעשות קידוש בביהכ"נ כשאין שם אורחים

הת' מרדכי יאיר שי' שחט

שליח בישיבה קטנה, לונדון

פסחים ק: "אותם בני אדם המקדשים בביהכ"נ אמר רב ידי קידוש יצאו ידי יין לא יצאו ושמואל אמר אף ידי יין לא יצאו". ופי' רשב"ם דרב סבר דאין צריך קידוש במקום סעודה ושמואל סבר דצריך קידוש במקום סעודה. והקשה הגמרא לפי שמואל למה מקדשים בבית הכנסת ותי' לאפוקי אורחים דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא.

וברשב"ם ד"ה והלכה כר"ש בגרירה, כתב דקיי"ל כשמואל דצריך קידוש במקום סעודה וכ"כ התוס' ד"ה ידי קידוש יצאו והרא"ש סימן ה' ועוד ראשונים וכ"ה להלכה בטוש"ע ואדה"ז סימן רעג, ע"ש.

ובתוס' שם כ' דכשאין אורחים בבית הכנסת לא יקדשו דהוי ברכה לבטלה, וכ"ה שיטת הטור שם ועוד ראשונים אבל ברא"ש הביא בשם רבינו יונה דאף כשאין אורחים בביהכ"נ יקדשו (ופליג עליו הרא"ש וכדלק''), וכ"כ הר"ן ד"ה לאפוקי אורחים ידי חובתן וכו', והובא ב' דיעות להלכה. וצ"ב בסברת מחלקות הראשונים, במאי פליגי.

ועי' ברא"ש שם שכ' שטעמו של ר"י לקדש בביהכ"נ אף כשאין אורחים משום "דהא דאמרינן דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו מדרבנן ואסמכוה רבנן אקראי וקראת לשבת עונג ועיקר קידוש מן התורה הוא כדכתיב זכרהו על היין בכניסה הלכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש נהגו לקדש בביהכ"נ כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה" עכ"ל.

יצ"ב שיטות הראשונים החולקים בזה, דלמה לא יקדשו להוציא אחרים י"ח.

וי"ל בכמה אופנים:

(א) במגן אברהם סי' רעא סק"א פסק דיצא מצות קידוש מה"ת בתפלה וכ"כ אדה"ז בשולחנו שם. ועיין בטור סי' רסח שהביא בשם הגאונים דמי ששכח להזכיר שבת בתפלה אי"צ לחזור אלא ישמע לברכת מעין שבע מהש"ץ, ואפי' אם לא התפלל כל יכול לשמוע אל הש"ץ, והטור חולק עליהם (ד"היאך יוצא בברכה אחת מעין שבע במקום שבע"י).

וא"כ י"ל דשי' תוס' ודעימי' דאף שאינם יודעים לקדש, (וכן אינם יודעים להתפלל) אעפ"כ עיקר קידוש דמה"ת כבר יצאו בתפלה ע"י שמיעת ברכת מעין שבע מהש"ץ וכמ"ש הגאונים. ושיטת רבינו יונה כשי' הטור דלא יצאו בשמיעת מעין ז' מהש"ץ, וד"ל.

(ב) י"ל דלכו"ע יצא אם שמע ברכת מעין ז' מהש"ץ ואין צריך להתפלל, ושיטת רבינו יונה הוא דאף שיצאו תפלת ערבית מ"מ זכירת שבת לא יצאו אף מן התורה, דאין אדם יוצא זכירת שבת בתפלה וכמ"ש הפרמ"ג ר"ס רעא ובהגהות חת"ס שם.

(1) ועיין שם בבית יוסף שכ' לתרץ דבתפלת ערבית שהוא רשות הקילו בה. ולכאור' קשה דכבר קבלוה כל ישראל עליהם לחובה (רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ו וע"ש בכסף משנה) וכבר העיר בזה בערוך השלחן שם. ונתבאר במק"א עפ"י מש"כ בחידושי הגר"ח על הרמב"ם הל' תפלה פ"י ה"ו ע"י בקובץ העו"ב גליון תקצד ע' 79.

שוב ראיתי בחי' הצ"צ על הש"ס למס' ברכות פ"א סוף או"ק ג' שכ' דהא דקבלו עליהם לחובה, י"ל שנהגו בתפלת ערבית כחובה אבל לא חובה ממש, ומביא רא"י ממש"כ הבי"י סי' רלו שהטעם דלא תקנו חזרת הש"ץ לתפלת ערבית משום דתפלת ערבית רשות, עיי"ש, ועד"ז כ' בדברי חמודות על הרא"ש ברכות פרק ד' אות ל"ב, (ובתירוצ' ב' כתב דכשקיבלו עליהם תפלת ערבית לחובה לא קבלוה על עצמם חזרת הש"ץ ומשום טירחא דציבורא, הו"ד במחצה"ש רלו סק"א) ואותו דיוק יש בדברי הבי"י הנ"ל (וצע"ק למה לא הביא הצ"צ רא"י מדברי הבי"י הנ"ל, דכאן לא שייך ביאור הדח"מ, וד"ל).

(2) בס' תהלה לדוד שם העיר דכדברי המגן אברהם מבוואר בס' המכריע סימן עא (סימן י' בספר המכריע עם פירוש זר זהב מנחת יהודה, שמעתיק דברי המכריע).

והיינו, דהראשונים נחלקו במח' הפוסקים אם יצא י"ח זכירת שבת בתפלה.

ג) במס' נזיר ג: מיבעי ליה לאסור יין מצוה כיון הרשות מאי היא קידושא ואבדלתא. והקשה הגמ' "הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני" ועי' במפרש שכתב שקידוש על היין הוא דאורייתא ועי' בשו"ת שאג"א סי' סו שהביא שכן שיטת הראב"ן, והראשונים חולקים עליהם, עיין בתוס' נזיר ד. ד"ה מאי היא קידושא ואבדלתא מושבע ועומד עליו מהר סיני, ובשאגת אריה שם.

וי"ל דשיטת רבינו יונה דאינו יוצא קידוש בתפלה משום דצריך קידוש על היין מן התורה<sup>3</sup> ושיטות שא"ר דאי"צ קידוש על היין מה"ת ולכן יצא בתפלה.

ועיין ברא"ש שם אחר שהביא שי' רבינו יונה שכתב "ולא נראה לי כן דמלשון אין קידוש במקום סעודה משמע דאין כאן קידוש כלל"<sup>4</sup> עיי"ש.

ובדברי ס' המכריע מונח תשובה לטענת האחרונים החולקים על המג"א דכיון שתקנו החכמים לקדש על היין שוב לא רצו שיהא יוצא מצותו בתפלה אפי' מן התורה (וראה בשש"כ פמ"ז אות טז), וזה לשונו "והנכון בעיני לומר דנפיק אדם ידי חובה בקידושא דתפלה שמברך מקדש השבת, שאינו מה"ת לקדש בתפלה ועל הכוס כי אם בתפלה בלבד. וע"ז אמרינן שנשים חייבות בקידוש היום ד"ת אבל הקידוש שבסעודה הוא תיקון. אע"פ שמצאתי כ' בה"ג בה' קידוש החודש והבדלה שחיבר ואע"ג דמדכר בקידושא צריך לאדכורי בצלותא, מאי טעמא זכות וזכרת תרי קראי כתיבי ואתי ועדים ילפינן משבת מה שבת בתפלה ועל הכוס אף יו"ט בתפלה ועל הכוס. נ"ל שאין זה כתוב בשום מקום, אלא מלבו אמר הדברים הללו ליתן טעם לדברי חכמים שהצריכו לקדש בין בתפלה בין על הכוס, ועיקר קידושא דאורייתא אינו אלא מה שאנו מברכין בתפלה מקדש השבת וזה שבסעודה מדרבנן עכ"ד הקדושים של רבינו הגאון מהר"י מטראני ז"ל בס"ע"א בספרו"ע כ"ל, ודו"ק.

3) וכן יש לדייק קצת בלשונו שהביא הרא"ש הנ"ל "ועיקר הקידוש מן התורה כדכתיב וזכרו על היין בכניסה" אמנם בב"י ר"ס רסט העתק לשון הרא"ש ולא כתב תיבות "על היין".

4) ועוד הק' הרא"ש דלמה לא תירצו בגמרא אליבא דשמואל דמה"ט מקדשים בבניהכ"נ לאפוקי מי שאינו יודע לקדש, ועיין בב"ח שם שתירץ דהקידוש בבית הכנסת לא הי' תקנה אלא מנהג, ולא היו מתחילים לנהוג כן רק להוציא מי שאינו יודע לקדש

ויש ב' דרכים בדברי הרא"ש:

א) שי' הפרי מגדים (רסט משבצ"ז סק"א) שקידוש במקום סעודה הוא רק מדרבנן אבל זה מעכב אפי' מן התורה וכמו שכתוב התוס' סוכה ג. ד"ה דאמר לך מני ב"ש היא ולא תזוז מינה כו' (אהא דתנן לק' כח. ב"ש סברי לא ישב אדם בסוכה ושולחנו בבית. . אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימין, ומשמע דלא יצאו כלל אע"פ דמה"ת אי"צ השולחן בהסוכה דרק מדרבנן צריך גזירה שמא ימשך אחר שולחנו) דתנאי דרבנן במצוה דאורייתא מעכב שלא יצא אפי' מה"ת.

וי"ל דשי' רבינו יונה כשי' הר"ן בסוכה כח. שחולק על תוס' הנ"ל (ומפרש המשנה דלא קיימת מצות סוכה מימין, דמדרבנן לא קיים).

ב) שי' הגרעק"א סי' רעג סק"ה והמנחת חינוך מצוה לא דהרא"ש סובר דצריך קידוש במקום סעודה מן התורה. וכבר תמה עליו המנח"ח דמהו המקור בתורה לקידוש במקום סעודה.

---

אלא המנהג התחיל משום האורחים, ורבינו יונה מבאר זה שקיימו הנמהג ולא ביטלו, דזה הי' משום להוציא מי שאינו יודע לקדש, עיי"ש.

ובדעת הרא"ש (שהק' על רבינו יונה), צ"ל דקידוש בבית הכנסת הי' תקנה וכמ"ש הר"ן (הובא בב"ח), אבל צ"ע דלמה לא ס"ל דאע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה, וכמו שהוכיח הר"ן ועוד ראשונים מברכת מעין שבע.

ויש לומר דהרא"ש סובר כמ"ש האור זרוע ביסוד תקנת קידוש בבית הכנסת, דהנה עיין בשו"ת או"ז סימן תשנ"ב וז"ל האו"ז "כי תקנת התנאים והאמוראים הוא לקדש בערב שבת ובערב יום טוב לקדש את השבת ולהעיד עליו בקידוש זה שיום קדוש הוא ושיום טוב הוא. לא נתקנו בעבור האורחים בין לרב בין לשמואל אלא לקדש היום ברבים נתקן כדאמרי' בירושלמי..אבל כדי להוציא אורחין לא נתקל כלל אלא לקדש היום כמו קידוש דראש חודש כשהיו מקדשין החודש במס' סופרים..וכמו ז' ברכות דחתן וכלה שתקנו על הכוס כמו"כ הכא קידוש על היין שבערבי שבתות ויו"ט תקנו לא לצורך אכילה אלא לצורך היום..והא דפרכינן אלא לשמואל למה לי לקדושי בני כנישתא ה"פ למה לי לקדושי בני כנישתא כדי להוציא הואיל ואין קידוש אלא במקום סעודה ומשני לאפוקי אורחין.. עיי"ש ולפי"ז מובן מה שהקשה הרא"ש על ר"י דלפי דבריו למה לא תירצו כדי להוציא מי שאינו יודע לקדש, וק"ל.

ויש ליישב, דעיינ ברשב"ם ד"ה אף ידי קידוש לא יצאו, "אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב וקראת לשבת עונג במקום שאתה קורא לשבת כלומר קרייה דקידוש שם תהא עונג ומדרש הוא אי נמי סברא הוא מדאיקבע על היין מסתמא על היין כדתניא לקמן זוכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב" עכ"ל.

ואי נימא דהרא"ש סובר דקידוש על היין דאורייתא<sup>5</sup> (וכשי' המפרש הנ"ל), אתי שפיר לפי טעם ב' שכתב הרשב"ם דעל היין שבסעודה קבעו דחשיב, מסתמא על היין שבסעודה קבעה התורה שזה חשוב, וכנ"ל. (ודעת רבינו יונה שחולק ע"ז י"ל - בנוסף להאופנים הנ"ל - שסובר כטעם א' שכתב הרשב"ם בהא דצריך קידוש במקום סעודה).

אבל הרא"ש ריש סימן ה' כתב דטעמא דצריך קידוש במקום סעודה משום דכתיב וקראת לשבת עונג וכו' (הטעם א' שכ' הרשב"ם), ומשמע דלא ס"ל הך סברא דעל היין שבסעודה קבעה, ועצ"ע<sup>6</sup>.




---

(5) וזהו דלא כמ"ש הגרעק"א שם ונופל ראייתו עיי"ש ודו"ק.

(6) ואולי י"ל דלפי הטעם הנ"ל דילפינן קידוש במקום סעודה מדכתיב 'וקראת לשבת עונג' זה שצריך קידוש במקום סעודה אינו דין בקידוש אלא דין בעונג שבת (דהא מפסוק זה ילפינן מצות עונג שבת) (ועיינן בלשון הרשב"ם הנ"ל במקום שאתה קורא לשבת "שם תהא עונג" ולדא כמ"ש הרא"ש "במקום עונג שם תהא קריאה", ודו"ק).

והנה בשו"ע אדה"ז ר"ס רמב הביא ב' דיעות בדין כבוד ועונג שבת י"א שהוא דאורייתא וי"א שהוא מדרבנן ועיי"ש בקו"א סק"א.

וא"כ י"ל דס"ל להרא"ש דעונג שבת הוא דאורייתא וממילא דקידוש במקום סעודה הוא מן התורה, ואע"פ כשקידוש שלא במקום סעודה לא יצא קידוש י"ל דכיון דמצות עונג שבת מחייב שיהא קידוש באופן מסוים א"כ הר"ז מעכב חובת קידוש, וע"ד משנ"ת לעיל משי' תוס' בסוכה דכשנתנו החכמים תנאי ואופן לקיום מצות התורה, כשחסר תנאי זה לא יצא י"ח. ועדיין צ"ע בזה.

## מנחה אחר השקיעה בערב שבת [גליון]

הרב אברהם אלאשוילי

לוד, אה"ק

בגליון הקודם התקשה הרב לוי"צ רסקין במה שכתב רבנו הזקן בסידורו: "אבל לענין תפלת המנחה שהיא מדברי סופרים אין למחות ביד המקילין בין בחול בין בשבת, ובפרט בשעת הדחק בימות החורף שהיום קצר, וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות בשעת הדחק ולצורך מצוה עוברת".

והתקשה בזה בשנים: א) בכוונת רבינו "בין בחול בין בשבת", מהי הקס"ד להבחין ביניהם? ב) בכוונת רבנו "בין בשבת", אם הכוונה למנחה של ערב שבת, איך ניתן להתפלל מנחה לאחר קבלת תוספת שבת (שהיא מהתורה כמובא בשו"ע ר"ס ס"ד). ועפ"ז רצה להסיק מכאן שאדה"ז חזר בו בסידורו, וסובר שתוספת שבת היא דרבנן, ותפלת מנחה דוחה תוספת שבת. עכת"ד.

ולפלא שנשמט ממנו קונטרס אחרון מפורש בסי' רסא סק"ג, שמחלק שם בין תוספת שבת שאין זו קבלת עיצומו של יום, אלא מקבל עליו (בלבו) תוספת שבת, כדי להוסיף מחול על הקודש, לבין קבלת שבת (בתפלה או בקדוש), שאז מקבל עליו שבת ממש לכל דבר. ולפי זה ברור שאין שום סתירה בין תפלת מנחה של ערב שבת בבין השמשות לבין תוספת שבת, וכפי שמוכיח בסידור ממה שמותר לעשות שבותים דרבנן בביה"ש לצורך מצוה עוברת, משא"כ אם קבל עליו שבת, אסור בשבותים לגמרי.

וראה בקו"א שם עוד שגם ביה"ש עצמו היא בכלל תוספת שבת (ולא בכלל עיצומו של יום). וממילא מובן שאין סתירה בין תפלת מנחה של חול לבין מה שקבל עליו תוספת שבת או אפילו זמן ביה"ש, כיון שעדיין לא חל עליו עיצומו של יום.

ואם כן פשוט שגם לדעת אדה"ז בסידורו תוספת שבת היא מן התורה. וכן מוכח גם מלשונו בסידור שכתב "אבל לענין תפלת מנחה שהיא מדברי סופרים", שמזה מובן שהתוספת שבת שהזכיר לפני כן היא מן התורה.

ולענין החילוק בתפלת מנחה בין חול לשבת, גם זה פשוט, שכן ביום חול יותר קל להתפלל מנחה של חול בביה"ש, משום שגם אם מתחיל אז יום חדש, הרי סו"ס הוא מתפלל תפלת י"ח של חול, אבל בביה"ש של ע"ש, אם כבר נכנסה שבת, היה ניתן לומר שלא יוכל להתפלל תפלת י"ח של חול בשבת, וכן בביה"ש של שבת אם כבר יצאה שבת, היה ניתן לומר שלא יוכל להתפלל תפלה של שבת בחול, ולכן מבהיר אדה"ז שאין הבדל ביניהם, משום שבביה"ש לא השתנתה עדיין מציאות היום לענין תפלה, ויוכל להתפלל מנחה של היום שעבר "הן בחול והן בשבת".

ולהעיר שכל זה לענין תפלה, אבל לענין הזכרה בברכת המזון הדין שונה, שאם לא אכל כזית בשבת לפני ביה"ש, לא יוכל להזכיר רצה בברכת המזון במוצ"ש, אף אם אכל כזית בביה"ש, משום שלענין אכילה והזכרה בברכת המזון השקיעה היא הקובעת (ראה שוע"ר סי' קפח בסופו. בדה"ש סי' צב סק"ח).

ועפ"ז צ"ל שמה שכתב אדה"ז בסי' רצט ס"ב "ויש מתירין אפילו להתחיל בביה"ש בין לאכול בין לשתות.. וכן נתפשט המנהג בסעודות גדולות שמתחילין בביה"ש", אין הכוונה שגם ניתן להזכיר שבת בברכת המזון, אלא רק שמותר להם להתחיל לאכול, ואין בזה איסור במה שאוכלים לפני הבדלה, אך לענין הזכרת שבת בברכת המזון, אכילת כזית לפני השקיעה היא הקובעת.

אלא שלפי זה צ"ע איך זה שמצד אחד יוצאים בזה י"ח סעודה שלישית של שבת בביה"ש (שאם לא כן מה ענין יש באכילה זו), ומאיך אין מזכירים שבת בברכת המזון. ואפשר שלדעת המתירים לאכול סעודה שלישית בביה"ש, ניתן להזכיר שבת בברכת המזון אף אם מברכים אותה במוצ"ש. ועצ"ע.



## קידוש בליל א' דסוכות קודם צה"כ [גליון]

### הרב שמואל פעוונזנער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון טו (א' יח עמ' 75) הביא הרב מ. מ. הדין (שו"ע רבה"ז סי' תרל"ט ס"כ): וכיון שאכילת לילה הראשונה נלמדה בגז"ש מאכילת מצה צריך להיות דומה בכל דבר, דהיינו שלא יאכל בעיו"ט מן המנחה ולמעלה כדי שיאכל בסוכה לתיאבון, ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים ויזהר לאכול קודם חצות לילה, עכ"ל.

והביא דברי המג"א סק"א: ונ"ל דקידוש יכול לעשות מבע"י קצת על היין, וברכת לישב בסוכה והמוציא יאמר בליל דהא אפילו בפסח הוי שרי אי לאו משום ד' כוסות כמ"ש רס"י תע"ב ומיהו כיון דאומר סוכה ואח"כ זמן צ"ל גם הקידוש בלילה.

וחקר מהי דעת רבה"ז גבי קידוש קודם צה"כ, מחד גיסא השמיט לגמרי דברי המג"א, וגם דייק לכתוב "ולא יאכל" שבפשטות הולך על אכילה ולא על קידוש. ומאידך שאלת המג"א במקומה עומדת שבקידוש צ"ל (בלילה הא') סוכה ואח"כ זמן.

ובאמת מפורש בשו"ע סי' תרמ"א ובמג"א ובשו"ע רבה"ז (ס"ב): שאף שמלכתחילה ברכת שהחיינו שבקידוש בליל הא' היא הן על היו"ט והן על עשיית הסוכה דברכה אחת עולה לכאן ולכאן. מ"מ אם לא קידש בסוכה בליל יו"ט, אזי מברך שהחיינו בקידוש על היו"ט, וכשישב בסוכה מברך לישב בסוכה ושהחיינו על עשיית הסוכה.

וממילא אינו מובן דברי המג"א דלמה לא יברך על הזמן אחת בקידוש מבעוד יום, ואחת בלילה.

ולהקדים דין הסוכה אינו כדין היו"ט. וכמ"ש רבה"ז גבי איסור חמץ (סי' תצ"א ס"ג) דמי שנמשכה סעודתו במוצאי יו"ט האחרון של פסח עד לאחר צה"כ מותר לאכול חמץ בסעודה אף שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבדיל כלל לפי שאיסור חמץ אינו תלוי בהבדלה כלל דכיון שחשכה הוא לילה לכל דבר. עכ"ל. ומחלק בין ענין תוספת יו"ט לענין איסור מלאכה. לשאר דברים כגון מצות מקרא קודש ואיסור חמץ.

וראה בש"ך יו"ד סי' קצ"ו ס"ק ד' לגבי הפסק טהרה ביום, אחר שעשו הקהל שבת שהביא: כי ההיא תוספת לא שייך לענין נדה וצריך כ"ד שעות, ומביא ראיה מספיה"ע וממשיך וכן מאכילת מצה ופסח וסוכה. עכ"ל האגור בשם מהרי"ל. הרי שסוכה באותו הגדר שזמנה רק משקיעת ט"ו עד צה"כ של יום השביעי. ולא לתוספת יו"ט מלפניו ומלאחריו.

אמנם בפסח הנ"מ תהיה דוקא בצאת החג ולא לפניו משום שאף קודם הפסח אסור החמץ משעה שישית. משא"כ בחג הסוכות לכאורה אפשר להוסיף מחול על הקודש לפניו ועדיין לא להתחייב במצות סוכה, אף שחייב בקידוש ויכול מעיקר הדין (באם לא היה איסור אכילה משעה עשירית) לקיים מצות סעודת יו"ט מחוץ לסוכה (ורק המחמירים אוכלים עוד כזית בלילה ממש סי' רס"ז ס"ג), ולכאורה על כך מיוסדים דברי המג"א. שאפשר לעשות קידוש מבע"י ללא ברכת לישב בסוכה.

ולכאורה לאו דוקא שרבה"ז חולק, דהא כתב שלא לאכול בסוכה עד שיהיה לילה, ואולי אפשר לקדש קודם חוץ לסוכה. אמנם צריך לברר מה יוכל לאכול אחר קידוש זה שבתוס' יו"ט, שהרי מן המנחה ולמעלה אין לאכול, לא כדי לאכול סעודת יו"ט לתיאבון, אלא כדברי רבה"ז לאכול בסוכה לתיאבון, ואולי בזה יובנו דברי המג"א. שבוודאי לא נתכוון שיקדש ויאכל חוץ לסוכה בתוס' יו"ט. אלא שזמן מועט (וגם שצ"ל קידוש במקום וסמוך לסעודה) קודם צה"כ יוכל כבר לקדש בסוכה, בכדי לאכול תיכף ולברך המוציא אחר צה"כ ולישב בסוכה. ואין זה דומה לסי' תרמ"א שאז אוכל סעודה שלימה בבית, ואח"כ בא לשבת בסוכה. אלא היא הסעודה שבסוכה. וע"ז אומר דהא צ"ל בקידוש לישב ואח"כ זמן, ועדיין אינו יכול לברך לישב בסוכה שעדיין לא הגיע זמנה.

ולברר דברי רבה"ז שתלה איסור אכילה מן המנחה ולמעלה באכילה בסוכה ולא בסעודת יו"ט ובכל פרטי ההשוואה לפסח.

הנה בפסח ישנם ג' פרטים.

איסור דרבנן לאכול מצה שיוצאים בה יד"ח בלילה, והוא מעמוד השחר (סי' תע"א ס"ד).

איסור אכילה מן המנחה ולמעלה כדי שיהיה רעב ויאכל מצה לתיאבון, והוא בכל שויו"ט (תע"א ס"א רמ"ט ס"ט).

הציווי לאכול בלילה, ולא קודם. דציווי זה הוא מעין גזה"כ דבכל שויו"ט יוצאים יד"ח סעודה בתוספת שויו"ט, רק מחמת הפסוק ואכלו את הבשר בלילה הזה. לומדים שפסח ומצה שדינה כדין הפסח, וסוכה שהוקשה למצה צ"ל בלילה דוקא וגם בזמן שהוא לילה ודאי ולא ביה"ש (סי' תע"ב ס"ב).

ובהשוואתם לסוכה. בפרט הא' לכאורה אין לו השוואה. שאין מצות ישיבה בסוכה פרט מסוים שנוכל לאסרו במשך כל היום מעמוד השחר. רק תשבו כעין תדורו. אמנם בלילה הראשון חייב לאכול כזית פת בסוכה. ובזה הוא הדמיון לפסח (ונלמד מפסח) כשם שכל ימי הפסח אם רצה אינו חייב לאכול מצה, כך בסוכות אם רצה לאכול פירות וקליות אוכלם חוץ לסוכה. אך המצוה אינה בפת אלא המצוה היא הסוכה שמתקיימת ע"י שאוכל בה פת. ולכאורה אין שייך לגזור על מאכל זה שלא לאכול. רק אם רוצים לדמות איסור לאכילת מצה ער"פ לכאורה הוא האכילה בתוך הסוכה, ולא אכילת מאכל בכ"מ שהוא. ואולי זהו פירוש דברי רבה"ז ולא יאכל בסוכה עד לאחר צה"כ. דלכאורה המילה בסוכה מיותרת. רק אולי י"ל בד"א שאין לאכול כל היום בסוכה, עד זמן המצוה. לא רק מצד בל תוסיף (שאז אם ערבה עליו סוכתו ביו"ט אחרון מצד שמחת יו"ט מותר) רק שהוא כמשל הבעל ארוסתו בבית חמיו קודם שתיכנס לחופה. שהוא עשיית המצוה קודם זמנה. וכלשון הרמב"ם בהל' חמץ ומצה כדי שיהיה היכר שעושה לשם מצוה.

ופרט הב' הוא כללות ענין האכילה כדי שיעשה המצוה לתיאבון ויהיו מצוות חביבות עליו.

ולכאורה כיון שהמצוה היא לאכול כזית פת בסוכה הרי שהיא צריכה להיות לתיאבון. וענין זה מפורש בדברי רבה"ז כנ"ל שלא כתב שסעודת יו"ט צ"ל לתיאבון אלא האכילה בסוכה. ובאמת סעודת יו"ט שצ"ל בפת, אינה אפשרית שאסור לאכול פת משעה עשירית.

ואפילו לקדש בתוס' יו"ט וישתה רביעית יין כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. ויוכל לאכול פירות וכיו"ב. כשם שמותר בער"פ לאכול

דברים שאינם סועדים הלב. הנה אחר שקיבל עליו קדושת היום (בכל שויו"ט) אסור לאכול שום דבר גם אחר קידוש כדי שיאכל הפת שהוא עיקר סעודת שויו"ט לתיאבון (סי' רמ"ט ס"י). ממילא, אין דרך לקדש קודם הלילה אלא כמו שבארנו במג"א שהוא בסמיכות לסעודה שבסוכה, וזה א"א מהטעם שכתב, ולפי"ז אין חילוק בין המג"א ורבה"ז.

רק שצ"ע מדוע לא יוכלו לקדש מעט קודם לצה"כ ולברך לישב בסוכה וזמן. ולאכול תיכף בצה"כ, דהא חג הסוכות וקדושת הסוכה מתחיל בשקיעה כמפורש בסי' תרל"ח (ס"ז-ח) רק שגזה"כ בפסח לאכול בלילה ממש, ומשם לומדים לכזית של סוכה, אך לא לקידוש וכפי שכתב במ"א, שרק בפסח הקידוש שהוא מד' כוסות צ"ל כמו המצה בלילה, ואולי זהו דיוק לשון רבה"ז שכתב שלא לאכול בסוכה עד לאחר צה"כ אך קידוש כסדרו מותר. ואולי זהו גם פירוש המג"א: ומיהו כיון דאומר סוכה ואח"כ זמן צ"ל גם הקידוש בלילה, אין כוונתו לילה ודאי שהוא אחר צה"כ, אלא שצ"ל אחר השקיעה דוקא, וכנ"ל שאז מתחיל מצות סוכה ולא בתוס' יו"ט.

ואין להקשות מהמבואר בליקו"ש חכ"ב פרשת אמור, החילוק בין פסח שהוא יו"ט בעצם ונוסף בו מצות אכילת מצה, לסוכות שכל היו"ט הוא מצות ישיבה בסוכה. ומדויק בפסוקים עיי"ש. דכל זה הוא בסיבת היו"ט, אך לא לחלק ולומר שלא שייך תוס' יו"ט בזמן שאינו חייב בסוכה. כי מאחר שנעשה יו"ט יש לו כל הגדרים של כל יו"ט עם תוס' מלפניו ומלאחריו.



# פשוטו של מקרא

## "עד אחד"

**הרב וו. ראזענבלום**

**תושב השכונה**

בפירוש"י בפרשת שופטים ד"ה עד אחד (יט, טו) "זה בנה אב, כל עד שכתורה שנים אלא אם כן פרט לך בו אחד".

והנה קודם פסוק זה כתוב בפרשת שופטים גם כן: "... לא יומת על פי עד אחד" (יז, ו).

וכן על דרך זה כתוב בפרשת מסעי: "... ועד אחד לא יענה בנפש למות" (במדבר לה, ל).

ואם כן, צריך עיון למה המתין רש"י לפרש מה שפירש דוקא בפסוק הנ"ל ולא בפסוק הראשון שנאמר לשון זה.

ועוד למה לא פירש בפסוקים הנ"ל למה נאמר "עד אחד", שהרי "משמע שנאמר עד איני יודע שהוא אחד".

והגם שבגמרא סוטה (ב, א) מביא הפרשה על פסוק הנ"ל. אבל אין עניני של רש"י להביא פרשות הגמרא רק לפרש פשוטו של מקרא, והיות שהשאלה מתעוררת בפסוק ראשון הי' לו לרש"י לפרש שם.

והנה באמת קושיא זו מקשה התוספות שם בסוטה. ומתריך שבפסוקים האחרים יש דרשות אחרות.

אבל כמובן אין זה מתריך פירוש רש"י שאינו מביא בפירושו הדרשות האחרות.

אלא זה מגדיל את השאלה הנ"ל שלמה לא תירץ רש"י הפסוקים הנ"ל בדרשות אלו.

## ”ואשר לא צדה”

### הנ”ל

בפירש”י משפטים ד”ה ואשר לא צדה (כא, יג): “...ואם יש לחברו באחת ממחלוקת של צד, נחברנו בחלק “על צד תנשאו” “צדה אורה” “ומלין לצד עלאה ימלל” אף כאן אשר לא צדה, לא צדד למצוא לו שום צד מיתה, ואף זה יש להרהר עליו...”

והנה בגמרא מכות (ז, ב) פירש רש”י בד”ה ואשר לא צדה: “שלא נתכוין לזרוק בצדו ובסמוך לו אלא למקום שזרק אבל לא הי’ יודע שיש שם אדם”.

ולכאורה צריך עיון, למה לא פירש רש”י בחומש באופן זה.

והרי על פירוש זה “אין להרהר עליו”, לכאורה.



## שזנרת

### ל”ג בעומר יום הסתלקות רשב”י [גליון]

הרב יעקב הלוי הורוביץ

ראשון לציון, אה”ק

בגליון ט”ו (א”ח) חיפש הרב י.ד.ק. מקור (חוץ מהפע”ח שהוא מקור ידוע) לזה, של”ג בעומר הוא יום הסתלקות רשב”י. וכתב שם (ע’ 88): “בברכ”י שנדפס בשנת תקל”ח (שאז עדיין הפע”ח הי’ רק בכת”י וטרם נדפס כלל), קיבל כעובדה שבל”ג בעומר הוא יום ההסתלקות - ואינו מזכיר להדיא את הפע”ח כמקורו . . ומכך נראה שענין ל”ג בעומר כיום ההסתלקות הי’ רווח וידוע. ומנין הי’ נפוץ ענין זה? בינתיים מצאתי מקור אחד . . והוא בספר ‘חמדת ימים’.. עכ”ל.”

ומה שלא ברור בזה הוא:

א. וכי את חמדת הימים החיד”א כן מזכיר כמקור? הרי גם אותה הוא לא הזכיר, וא”כ כשם שחמדת הימים (או ספר אחר) יכול להחשב

כמקור לענין הסתלקות רשב"י למרות שלא מזכירו להדיא, א"כ ה"ה לפע"ח שלמרות שלא מזכירו להדיא אולי הוא המקור.

ב. ושמא תאמר, שהעובדה שאז עדיין הפע"ח הי' בכת"י וטרם נדפס כלל גורמת שלא יתכן לומר שהוא המקור, א"כ תמה על עצמך - כיצד זה ציטטו גדולי ישראל ממנו והגו בדבריו הקדושים בימים ההם? ובע"כ צ"ל שלמדו בו בעודו בכת"י, וא"כ גם החיד"א שהי' מגדולי המקובלים בדורו (ואגב, מאג"ק אדה"ז משמע, שאדה"ז החזיק מהחיד"א כסמכות מכרעת בעניני קבלת האריז"ל - ראה שם ע' פט בהערה), שר בית הזהר וביבליוגרף וחוקר כת"י בעל שם עולמי, בודאי יכל לעשות כן.

[לאחר כתיבת הדברים שוחחתי עם הרב י.ד.ק. והודה לדברי, שכוונת החיד"א במ"ש בברכי יוסף ש"יש שכתב" שיום הסתלקות רשב"י הוא בל"ג לעומר, היא אכן לפע"ח. ותמך יתידותיו במה שכתב רבנו החיד"א עצמו בערוב ימיו בספר 'מראית העין' (ליקוטים סי' ז אות ח), נדפס כשנה קודם הסתלקותו (ליוורנו תקס"ה), שם החיד"א מפרש דברי עצמו שכתב בברכי יוסף, וז"ל: "ומה שכתבתי בברכי יוסף בסימן זה דיש שכתב דפטירת רשב"י ע"ה זי"ע בל"ג לעומר, כן כתב בפרי עץ חיים". ולאחר דברים מפורשים אלו אין עוד מה לדון בכונת הברכי יוסף, והדברים ברורים בתכלית].

אך עוד יש להעיר, כי ידוע שהחיד"א הי' תלמיד האור החיים הק' ואין זה מופרך כי גם ממנו קיבל כן. ראה בקונטרס כבוד מלכים (להג"ר שמואל העליר, רבה של צפת, שהי' אדם גדול ואכמ"ל), הובא בספר בין פסח לשבועות (להג"ר צבי כהן) ע' שכז, שכתב אודות האור החיים הק' וז"ל:

ומעיד אני באמת, כי בילדותי שמעתי פה מרבני קשישאי הספרדים אשר אבותם ראו וספרו להם, כי הרב הקדוש רבי חיים בן עטר זיע"א הי' פעם אחת בהילולא פה בעיה"ק צפת ת"ו, וכשעלה למירון והגיע לתחתית ההר שעולים משם אל המקדש (!), ירד מהחמור והי' עולה על ידיו ועל רגליו וכל הדרך הי' גועה כבהמה וצועק היכן אני השפל נכנס למקום אש להבת שלהבת וכו', ובעת ההילולא הי' שמח שמחה

גדולה, והוא בעצמו שרף כמה בגדים יקרים לכבוד רשב"י זיע"א, וגם הזקנים הספרדים פה ידעו ושמעו זה. עכ"ל.

הרי שבדור שלפני החיד"א נהגו לשמוח ביום זה בתור יום הילולת רשב"י, וגם האוה"ח עצמו נהג כן. וא"כ מה לנו לחפש בספרים נדחים מקור לל"ג בעומר כיום הסתלקות רשב"י, בזמן שכן מקובל אצל ישראל קדושים מקטנם ועד גדולם עוד לפני החיד"א.

ועוד, שגם הרבה דורות לפני כן, בזמן האריז"ל, כבר נהגו כן, כמובא בשער הכוונות הסיפור על האריז"ל שעלה למירון בל"ג בעומר (נעתק בספר בין פסח לשבועות הנ"ל ע' שכב). ויתירה מזו, משם משמע שלא האריז"ל חידש את המנהג אלא קיים מה שנהגו כבר "מנהג שנהגו ישראל" מימים ימימה. עיי"ש.

אמנם צדקו דברי הרב יד"ק שחפש מקור ברור לזה גם בספרים קדומים, כי החיד"א כותב בפירושו כי "יש מי שכתב" כן, ולא באתי אלא להעיר שהדבר הי' מקובל בידם (לפחות במסורת שבע"פ) מדורי דורות.



לזכות

הרב התמים נתן וזוגתו מרת גיטל שיחיו

שטרנברג

בתם שרה ברכה תחיל' שנולדה להם למזל טוב

וכל יר"ח שיחיו

זקניהם הרב התמים מנחם נחום וזוגתו מרת אסתר שיחיו שטרנברג  
זקניהם התמים ר' אליהו ארי'ה וזוגתו מרת חנה אסתר שיחיו סלאווין  
אביהם זקניהם התמים ר' צבי וזוגתו מרת מרים שיחיו סלאווין  
אמם זקנתם מרת זלדה רייזיל תחיל' אשת המנוח ר' חיים צבי ע"ה  
מאשקאוויטש

לזכות

הרב התמים שלום דובער וזוגתו מרת ליבא ברכה שיחיו

קליין

בתם יהודית תחיל' הנולדה להם למזל טוב

וכל יר"ח שיחיו

זקניהם הרב יוסף ברוך וזוגתו מרת גילה שיחיו קליין  
זקניהם התמים ר' אליהו ארי'ה וזוגתו מרת חנה אסתר שיחיו סלאווין  
אביהם זקניהם הרב יקותיאל וזוגתו מרת תקוה שיחיו בראה  
אביהם זקניהם התמים ר' צבי וזוגתו מרת מרים שיחיו סלאווין  
אמם זקנתם מרת זלדה רייזיל תחיל' אשת המנוח ר' חיים צבי ע"ה  
מאשקאוויטש

לזכות

הרב התמים שמואל יהודה וזוגתו מרת פייגא אסתר שיחיו

סלאווין

בנם חיים שמעון שי' הנולד להם למזל טוב

זקניהם הרב התמים ישעיהו אברהם וזוגתו מרת רבקה שיחיו קמינקר  
זקניהם התמים ר' אליהו ארי'ה וזוגתו מרת חנה אסתר שיחיו סלאווין  
אביהם זקניהם התמים ר' צבי וזוגתו מרת מרים שיחיו סלאווין  
אמם זקנתם מרת זלדה רייזיל תחיל' אשת המנוח ר' חיים צבי ע"ה  
מאשקאוויטש

אביהם זקניהם הרב התמים צבי אבא וזוגתו מרת מנוחה שיחיו לרמן

לזכות החתן התמים  
הרב אברהם שמואל  
והכלה מרת לונה חי' שיחיו  
בוקיעט  
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום שני ח"י סיון ה'תשע"א  
יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה  
והחסידות כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד



ולזכות הוריה  
הרה"ח ר' יוסף שיחי' זאקאן  
לרגל יום הולדתו ביום י"א תמוז  
לשנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר  
וזוגתו מרת מישל תחי'  
לברכה והצלחה רבה בגו"ר  
ולזכות ילדיהם  
הת' נפתלי שיחי', מרת לונה חי' תחי' לרגל יום הולדתה ביום כ"ב  
תמוז

הת' יצחק שיחי' לרגל יום הולדתו ביום ט' תמוז  
הת' מנחם מענדל שיחי' לרגל יום הולדתו ביום כ"ט תמוז  
ישעי' שיחי' לרגל יום הולדתו ביום כ"א תמוז  
גיסא נעמי תחי'  
יה"ר מהשי"ת שיזכו לשנת הצלחה מופלגה בגשמיות וברוחניות  
וברכה בכל המצטרך להם  
ויזכו הוריהם שיחיו לרוות רוב נחת יהודי חסידותי  
מתוך אושר ושמחה תמיד כה"י לאויוש"ט

לזכות החתן התמים  
הרב **מנחם מענדל שיחי' ווילהלם**  
והכלה מרת **מושקא שתחי' שניאורסאהן**  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום רביעי כ' סיון ה'תשע"א

יהי רצון שיזכו לבנות בנין עדי עד בית נאמן בישראל על יסודי  
התורה והחסידות, מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר,  
ומתוך אושר ושמחה תמיד כה"י.



נדפס ע"י ולזכות  
הוריהם

הרה"ת ר' **ישעי' זושא** וזוגתו **אסתר שיחיו ווילהלם**  
הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **אסתר שיחיו שניאורסאהן**

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
ג' תמוז  
ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' משה יצחק וזוגתו מרת חנה  
וילדיהם מנחם מענדל, איסר שלמה,  
חי' מושקא ורבקה יהודית גרסיא שיחיו  
ליבליך



מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
ג' תמוז  
ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש  
ולזכות  
מנחם מענדל, ליבא, חי' מושקא ודוד שלמה שיחיו  
לברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י  
ולזכות הוריהם  
הרה"ת הר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר שיחיו  
פינסאן

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
ג' תמוז  
ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש

ולזכות  
רבקה ראשה, חנה פריידא, ואברהם סיימון שיחי'  
קאפפשטיין



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ח הר' שמואל שיחי' וזוגתו מרת מרים תחי'  
קאפפשטיין



מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
ג' תמוז  
ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו  
קליין

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
ג' תמוז  
ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת הר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי' ומשפחתם שיחיו  
דרימער



מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
ג' תמוז  
ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ח הר' נחמן וזוגתו מרת עלקא ומשפחתם שיחיו  
אבנד

לזכות החתן התמים

הרב שלום דובער שיחי' ליין

והכלה מרת לאה שתחי' כ"ץ

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי י"ד סיון ה'תשע"א

יה"ר שיזכו לבנות בנין עדי עד בית נאמן בישראל

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הוריהם

הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת פייגא שיחיו ליין

הרה"ת ר' אהרן מרדכי הכהן וזוגתו מרת חיילא שיחיו כ"ץ



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א ו"ח

שליח כ"ק אדמו"ר לעיר פילאדעלפיא

הרב אהרן הלוי ע"ה

ב"ר הרה"ח הרה"ת הר' אברהם הלוי ז"ל

פאפאק

נפטר ביום י"ג תמוז ה'תשל"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת הר' דוד אליעזר הלוי וזוגתו מרת שרה רחל שיחיו

פאפאק

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
**ג' תמוז**  
ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש

ולעילוי נשמת  
הרה"ח הר' **אברהם דוד** ע"ה  
בן הר' **משה ארי'** ע"ה  
**ווילהלם**

נלב"ע ביום ה' תמוז

**ת.נ.צ.ב.ה**



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' **ישעי' זושא** זוגתו **אסתר** שיחיו  
**ווילהלם**



מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
**ג' תמוז**  
ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ח הרה"ת הרב **ירחמיאל בנימין הלוי** זוגתו **מרת לאה**  
ומשפחתם שיחיו  
**קליין**

לעילוי נשמת  
הרה"ג הרה"ח עסק בצ"צ רב הפעלים  
מוהר"ר שניאור זלמן ז"ל  
בן הרה"ג הרה"ח הר' מנחם מענדל ז"ל שניאורסאהן  
נכד כ"ק אדמו"ר הצ"צ נבג"מ  
וכ"ק הרה"ק ר' לוי יצחק נבג"מ מבארדיטשוב  
נלב"ע ח"י תמוז ה'תש"מ  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדיו  
שיתברכו בכל המצטרך להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר  
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר ומשפחתם שיחיו  
שניאורסאהן



מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
ג' תמוז  
ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ח ר' אשר ומשפחתו שיחיו  
גולדשמיד

לעילוי נשמת  
הו"ח א"א נו"נ הרה"ח הרה"ת היקר וכו'  
ר' שמואל נטע הכהן ע"ה  
בן להבחל"ח  
הר' ישראל דוד הכהן שליט"א  
גליק  
נלב"ע ביום ב' תמוז ה'תשס"ד  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לזכות

החתן התמים  
הרב צבי הירש שיחי'  
והכלה מרת חנה שתחי'  
אלטיין

לרגל נישואיהם ביום החמישי כ"ח סיון ה'תשע"א  
יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה  
והחסידות כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר זי"ע  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
ג' תמוז  
ולגאולה האמיתית והשלימה  
תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות  
הרוצה בעילום שמו