

מוקדש

לזכות החתן התמים הנעלה היקר והמצויין הרב נפתלי שיחי'  
והכלה המהוללה והכבודה מרת מושקא תחי'

זאקאן

לרגל נישואיהם למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ביום ראשון ב' ניסן תשע"ב

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בדור  
ישרים יבורך

מתוך אושר ברכה הצלחה ושמחה בגו"ר תמיד כה"י.

נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת הרה"ח ר' יוסף ומרת מסעודה שיחיו זאקאן

הרה"ת הרה"ח ר' בנציון ומרת חנה שיחיו קראסניאנסקי

## פתח דבר

לכבוד יום הבהיר - עשתי עשר יום לחודש ניסן - חודש הגאולה, נשיא לבני אשר - "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה"), יום הולדת ה'ק"י" והתחלת שנת הקי"א דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - הננו מוציאים לאור גליון מוגדל זה, של הערות וביאורים בתורת רבינו הק' ובכל מקצועות התורה.

ביום סגולה זה מקבלת ההתעסקות בתורת רבינו משנה תוקף וחזוק, כמבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ - אשר יום זה הוא יום סגולה ל"התקשרות" ביתר שאת וביתר עז; והרי כבר ביאר רבינו עצמו ש"ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות . . . הנה בזה היא ההתקשרות" ('היום יום' כ"ד סיון).

וראה גם בלקו"ש חל"ב עמ' 25: "שע"י ההתקשרות לנשיא הדור - ע"י "ההתקשרות" עם כתביו, ספריו וכו', שבהם הכניס את עצמו כנ"ל - נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד".

וכאן הזמן והמקום לעורר עוה"פ אודות הוספה בלימוד ועיון בתורתו של רבינו הק' - הן בכמות והן באיכות, וכפי אשר שמענו מכ"ק אדמו"ר במשך השנים על גודל החביבות והיוקר להערות ושקו"ט בשיחותיו הק' וכו', וכן תבע זאת פעמים רבות מאנ"ש והתמימים המקושרים באילנא דחיי, ודאי איפוא שענין זה, הגורם לרבינו נחת רוח כה מרובה, הינו מהענינים העיקריים ב"דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס"ו".

ועי"ז, בודאי נמהר ונזרז את מילוי משאלת לבבו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו ונבואתו, אשר "הנה הנה משיח בא – ו(תיכף) כבר בא",

שהרי רועי ישראל "הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על עם ישורון" (לקו"ש חל"ב עמ' 23, מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, ובכ"מ) – שיתקיים תומ"י ממש כהרף עין.

ובקרוב ממש נזכה ש"כח מעשיו הגיד לעמו, לתת להם נחלת גויים", בגלוי ובפועל ממש, ארץ עשר עממין, ו"פדות שלח לעמו", ועוד בפסח זה נזכה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים" בגאולה האמיתית והשלימה, און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות נפשנו" – תיכף ומיד ממש.

**בברכת חג הפסח כשר ושמח**

**המערכת**

ערב יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ב

'מאה ועשר שנה' להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק רבינו נשיאנו  
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן



נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת

הרה"ג הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא  
הת' יוסף בן מלכה  
הת' אלחנן רוב בן רלה  
הת' אברהם אבא הלוי בן חנה ליבא  
הת' אברהם חיים בן מלכה  
הת' לוי בן לאה מרים בלומא

לחג הפסח כשר ושמה  
ושיתברכו בכל המצטרך להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



הקובץ הבא  
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תזו"מ  
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ב' אייר

וויישר 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

---

הפצה ע"י הת' שנ"ז שי' נפרסטק

ב"ה

יום הבהיר י"א ניסן – חג הפסח  
ה'תשע"ב  
גליון יא [אלף-לג]

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 8..... תחיית המתים עתידה להיות בניסן  
17 ..... בעניין הצפי' והתאווה לימות המשיח  
22 ..... מחלוקת התנאים אימתי עתידין להיגאל  
26 ..... אשה מעוברת בתחיית המתים

### הגדת רבינו

- 27 ..... תקנת זרוע וביצה  
30 ..... הגבהת הכוס ב'לפיכך'  
33 ..... "וימרו את חיהם"  
38 ..... פסקת "מוציא מצה"  
40 ..... אמירת 'עבדים היינו' בשבת הגדול

### רשימות

- 43 ..... הערות ב'רשימת המנורה'

### לקוטי שיחות

- 49 ..... שיעבודו של ערב  
54 ..... המקדש במלוה  
58 ..... הש"ך והט"ז לשיטתם  
62 ..... חובת הזכירות לשיטת המג"א  
64 ..... ג' מדריגות באור – חיורא, אוכמא וסתימאה  
67 ..... ליקוי מאורות – בגלל "ארבעה דברים"!!  
69 ..... חלות הקנין תוך כדי דיבור (גליון).

## **אגרות קודש**

- 75 ..... איסור חמץ תלוי לפי מקום הבעלים או לפי מקום החמץ
- 80 ..... תירוץ אדמו"ר הזקן לשאלת ר"מ חפץ

## **עניני חג הפסח**

- 83 ..... טעם ד' כוסות
- 85 ..... חמץ שלא נשרף לגמרי
- 89 ..... הערות וביאורים בשוע"ר סימן תעב
- 96 ..... בענין חיוב נשים בהסיבה והמסתעף
- 114 ..... איסור הסיבה לפני רבו
- 115 ..... תקנת אכילת כרפס
- 121 ..... עישון סיגריות בפסח
- 128 ..... נוסח יה"ר לאחר אמירת הנשיאים

## **נגלה**

- 129 ..... דיחוי מעיקרא
- 134 ..... בענין גובה המנורה
- 136 ..... אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר
- 137 ..... כסף עביד אישות
- 143 ..... איסור קידוש בתו קטנה (גליון)

## **חסידות**

- 144 ..... הערות במאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום תשל"א
- 147 ..... הסדר בג' המאמרים שיצאו לאור בשבט-אדר א' תשנ"ב
- 149 ..... אתכפיא בעבודת הקרבנות (גליון)

## **רמב"ם**

- 151 ..... איך עיין הרמב"ם בספרי ע"ז
- 155 ..... "לגר אשר בשעריך תתננה"
- 161 ..... מנין ההלכות ברמב"ם
- 162 ..... בדין אמירה בקידושין וגירושין
- 171 ..... גדר נישואי חרש

## הלכה ומנהג

- 175 ..... כשעלולים להגיע בשבת
- 178 ..... צירוף בני ארץ ישראל ובני חו"ל ביום טוב שני (א)
- 188 ..... שינה בטלית קטן
- הערות לספר "תנאים, ווארט, אירוסין ונישואין לשיטת ומנהגי רבותינו" 191 .....
- דעת אדמו"ר הזקן בענין קבעה וסת להפלגה ארוכה ושוב קבעה להפלגה קצרה וחזרה 199 .....
- הערות על ספר "שמירת התפלה" 201 .....
- בענין כתיבת מספר ימי החודש בכתובה – האם עדיף לכותבם עם אות ב"ת בתחילתם או בלא ב"ת 204 .....
- שמיעת מקרא מגילה דרך מיקרופון או מכשיר-שמיעה (גליון) .. 213
- חילול ה' באונס (גליון) ..... 217
- מעין המאורע בסעודה שנמשכה מיו"ט לשבת (גליון) ..... 217
- הערות בספר "שמירת השבת" – מלאכת אופה (גליון) ..... 221

## פשוטו של מקרא

- מידות האדנים וחריצי הקרשים לשיטת רש"י ..... 223
- ג' פרים ששחט אברהם אבינו למלאכים ע"פ פש"מ ..... 226
- "ואני אקשה את לב פרעה" (גליון) ..... 229

## שונות

- המעבר ממספר "ק"י" (נס) למספר "קי"א" (פלא) ..... 231
- בענין 'אין ביעור חמץ אלא שריפה' ..... 233

## היום-יום

- 'היום-יום' ל' שבט ..... 236

## הוספות

- רבינו הזקן ומלחמת נפוליאון – תגליות ובירורים חדשים ..... 240
- מענה כ"ק אדמו"ר בפרסום ראשון ..... 276



# גאולה ומשיח

## תחיית המתים עתידה להיות בניסן

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### ביאור הרבי הטעם בזה

בשו"ע אדה"ז (סי' תצ סט"ז) כתב: "בשבת שחל בחול המועד של פסח מפטירין העצמות היבשות ובשבת של חול המועד סוכות מפטירין במלחמת גוג ומגוג לפי שתחיית המתים עתידה להיות בניסן ומלחמת גוג ומגוג בתשרי" ומקור הדבר הוא מתשובת רב האי גאון שנשאל מה טעם שקבעו חז"ל להפטיר בחזון עצמות היבשות, בשבת חול המועד פסח? (כדאיתא במגילה לא, א') והשיב: "אין אנו יודעים בזה דבר מחוור, אלא כך שמענו מפי חכמים כי תחיית המתים עתידה להיות בניסן" (הובא בטור או"ח שם, ובס' אבודרהם תפלות הפסח ד"ה כל ארבעה, ובהל' רי"ץ גיאת הל' פסחים ע' של"ו ועוד בכ"מ).

ובשיחת קודש אחש"פ תשל"פ (ס"ט ע' 68) ביאר הרבי השייכות לתתח"מ לחג הפסח ע"פ מה שמצינו בתתח"מ הוא דוגמא לצמיחת "עשב הארץ" כדאיתא בכתובות קיא, ב: "א"ר חייא בר יוסף: "עתידין צדיקים שמבצבצין ועולין בירושלים, שנאמר: (תהלים עב) ויציצו מעיר כעשב הארץ וכו'" וצמיחת עשב הארץ הוא בחודש האביב בחודש ניסן, וצומח בעיקר ע"י הטל, ואיתא בפרקי דר"א (סוף פל"ב) ד"אוצרות טל נפתחים בפסח" שלכן אומרים ביום ראשון של פסח תפלת טל, ומתחילין לומר מזוירי הטל, ולכן הי' גם ברכת יצחק ליעקב שבלייל פסח ויתן לך וגו' מטל השמים, ומצינו בהדיא בתתח"מ שיהי' ע"י טל<sup>2</sup> כדאיתא בשבת (פח, ב): "טל שעתיד להחיות בו מתים", וזהו הקשר המיוחד לתתח"מ בחודש ניסן

(1) ראה בס' שפתי חכמים מגילה שם בענין זה.

(2) וברושלמי ברכות פ"ה ה"ב: "ומניין שאין המתים חיים אלא בטללים יחיו מתיך נבלתי יקומו הקיצו ורגנו שוכני עפר כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל" וראה תניא פל"ו שהוא טל תורה הנקרא עזו. וראה לקו"ש חי"א ריש ע' 193.

ובחג הפסח בפרט, וזהו הטעם שמפטירין בשבת חוהמ"פ אודות תחיית המתים.

והא דלא קבעו הפטורה זו ליום א' או ב' דחגה"פ או בשש"פ, וקבעוה דוקא בשבת חוה"מ, כי ימים אלו הם קבועים לעולם בכל שנה ושנה בחגה"פ, משא"כ שבת חוהמ"פ אינו קבוע בכל שנה, כי כשיום א' דפסח חל בשבת אין שבת חוה"מ כלל, ולכן תיקנו שהענינים הקבועים בכל שנה ושנה מפטירין בכל שנה, משא"כ תחא"מ שיהי' רק פעם אחת ואינו קבוע בכל שנה, קבעוה לשבת חוהמ"פ, שהוא ג"כ אינו קבוע בכל שנה, עכתו"ד הנחמדים של השיחה<sup>3</sup>.

### טל של תחי' האם הוא אותו טל המרווה הצמחים

והנה בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ב ותענית פ"א ה"א) איתא בנוגע להך עובדא דאליהו ואחאב, (מלכים-א' יז, א) שאמר אליהו לאחאב חי' ה' אם יהיו השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי, ולאחר שלש שנים אמר לו ה' (שם יח, א) לך הראה אל אחאב ואתנה מטר על פני האדמה, ומקשה בירושלמי: "היכן הותר נדרו של טל? אמר רבי תנחומא סברין מימר נדר שהותר מכללו הותר כולו, אית דבעי מימר בבנה של צרפית . . . [דע"י תחיית בנה של הצרפתית התיר לו נדרו] משל לאחד שגנב נרתיקו של רופא עם כשהוא יוצא נפצע בנו, חזר אצלו אמר לו אדוני הרופא רפא את בני, אמר לו לך והחזר את הנרתק שכל מיני רפואות נתונין בו, ואני מרפא את בנך כך אמר לו הקב"ה לאליהו לך והותר נדרו של טל שאין המתים חיים אלא בטללים, ואני מחיה את בנה של צרפית".

ובי"פה מראה' בירושלמי שם הקשה איך הותר הנדר של טל ע"י בנה של צרפתית? דהא ודאי שטל שיחיו בו המתים הוא דק רוחני שלא מענין הטל הנוהג בעולם, ואף שכל מיני טל נכלל בשבועת אליהו, מ"מ בהיתר נדרו לטל התחי' היאך הותר לסתם טל, אם לא משום נדר שהותר מכללו, והשתא לא בעי למימר משום האי טעמא? [דתירוץ הב' דלעיל לא רצה לומר משום הך טעמא דנדר שהותר מקצתו וכו'] וביאר שלכן דימה זה לגונב נרתק רפואות שיש בו כל מיני רפואות, שאע"פ שאין צורך לרפואת בנו רק מין אחד מהתרופות, הוצרך להחזיר כל התרופות לפי שכולם

(3) וראה גם שיחת אחרון של פסח תשכ"א בתחילתו.

בנרתק אחד, ה"נ ע"י היתר טל התחיה הוכרח להתיר כל מיני הטל כי שניהם אחים ולא יתפרדו, וממשיך דאולי הטל הנוהג בעולם בעצמו הוא שיחיו בו המתים, שה' מדקקו ונותן בו שפע וכח להחיות המתים וא"כ בהכרח צריך לירד הטל הנוהג בעולם עיי"ש, הרי שהיפה תאר מסתפק אם הטל של תחי' הוא אותו הטל הנוהג בעולם, או שהוא טל אחר טל רוחני שלא מענין הטל הנוהג בעולם.

והנה בשלמא אי נימא דטל של תחי' הוא אותו הטל עצמו הנוהג בעולם, מובן בפשטות ביאור הנ"ל שבהשיחה, כיון דאותו הטל עצמו של תחי' נפתח אוצרו בפסח, אבל אי נימא שהוא טל אחר לגמרי לכאורה מהו הקשר דטל של תחי' לטל הנוהג בעולם, דמשום זה אמרינן דטל של תחי' שייך לחג הפסח דוקא?

ועי' 'פרשת דרכים' (דרך ה' דרוש כ"א) שהקשה קושיא הנ"ל על הירושלמי דאיך הועיל התחי' בבן הצרפתי להתיר הנדר של טל, הלא הטל שיהיו בו המתים הוא טל אחר שלא מענין הטל המרוה את הארץ וכו', ובתוך דבריו כתב דאף שהיפה מראה (הנ"ל) כתב דאולי הטל הנוהג בעולם הוא עצמו הטל שיחיו המתים שהשם מדקקו ונותן בו שפע וכח להחיות המתים, מ"מ הרב בדרך אפשר כתב כן, אך בתחלה כתב דודאי טל שיחיו בו המתים אינו מענין טל הנוהג בעולם, והכי משמע בפ"ב דחגיגה (יב, ב) דאמרינן ערבות שבו צדק ומשפט כו' וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו את המתים, משמע שטל שעתיד הקב"ה להחיות בו את המתים הוא ענין בפני עצמו עיי"ש, ותיריך באופן אחר מהנ"ל, ועי' גם ילקוט שמעוני (שיר השירים רמז תתקפח) "בשעה שהקב"ה עתיד להחיות את המתים הוא מנער קוצותיו והטל יורד והעפר מתגבל דכתיב וצמחו בבין חציר" דמשמע מהכא ג"כ שהוא טל חדש וכו', ועי' בס' 'גן נעול' (להגאון המקובל ר"א אבולעפיה ע' 8) שכתב וז"ל: ורימזתי זה הענין פה מפני השגת סוד הטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים, ולהודיע כי הטל ההוא אינו טל כפשוטו, אבל הוא אצלנו סוד השם המפורש, כי שמו של הקב"ה מחייה מתים בעולם הזה, כל שכן בעולם הבא, ומי שחושב זולת זה אינו מכלל חכמי ישראל הקדושים המקובלים מסתרי התורה התמימה עכ"ל.

וכן כתב במורה נבוכים (ח"א פ"ע) שהביא גמ' חגיגה הנ"ל וכתב: "אמרם ערבות שבו צדק צדקה ומשפט וגנזי חיים ושלוש וגנזי ברכה ונשמות של צדיקים ונשמות ורוחות שעתידין להבראות וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו המתים. ומבואר הוא שכל מה שמנאוהו הנה אין מהם

דבר שהוא גשם שיהיה במקום כי הטל אינו טל כפשוטו" (וראה בכ"ז בס' 'מגדים חדשים' חגיגה שם).

### י"ל לכו"ע טל של תחי' הוא השורש של טל דלמטה

ואפשר לומר דכו"ע מודי דאותו טל הרוחני בערבות שהוא טל של תחי', הוא השורש והמקור של הטל המרוה את הארץ, ויורד למטה מטה ע"י ריבוי השתלשלות וצמצומים וכו' עד שמתגשם להיות טל המרווה הצמחים וכו', ולכו"ע הם שייכים זה לזה, ובחג הפסח כשאוצרות הטל נפתחים הרי זה כולל במילא שכן הוא גם בהשורש למעלה מעלה - הטל של תחי', וב' האופנים הנ"ל ביפה מראה הוא, אם הצמצום גדול כ"כ עד דנחשב כמצייאות אחרת חדשה, או דלא הוה כמצייאות חדשה, רק שה' מדקן וכו'<sup>4</sup>.

ודומה להמבואר במאמרי אדה"ז (כתובים ע' רי"ט ובכ"מ) שיש מחלוקת הפלסופים אם טל יורד מלמעלה או מלמטה, ובחנו בכמה בחינות שיוורד מלמטה, אך שניהם הוא אמת כי הטל שיוורד מלמעלה הוא בחי' רוחני מאוד מקור הנמשך למטה לרוות הארץ, וכשמגיע לארץ עולה מהארץ אידים דקים למאוד וכמ"ש ואד יעלה מן הארץ ומזה נעשה הטל עיי"ש.

ויש להביא ראי' לזה מהא דאיתא בב"מ פה, ב: "גזר רבי תעניתא, אחתינהו לרבי חייא ובניו. אמר משיב הרוח - ונשבה זיקא, אמר מוריד הגשם - ואתא מיטרא, כי מטא למימר מחיה המתים - רגש עלמא", והקשו התוס' שם (ד"ה כי מטא למימר מחיה המתים רגש עלמא) וז"ל: אע"ג דאיכא נמי מחיה המתים מקמי משיב הרוח? אמר ר"ת משום דתחיית המתים לא הוי אלא ע"י טל עכ"ל. היינו דכיון דתחיית המתים הוא ע"י טל, לכן רק כשאמר מחיה מתים שלאחר הזכרת טל רגש עלמא, ובחי' הרמב"ן שם מבואר יותר וז"ל: ואיכא למימר הזכרת תחיית המתים

(4) ראה לקו"ת האזינו (עג, ג) שהטל דתחיית המתים הוא למעלה מ"שירי טלא דבדולחא", והוא על ידי גילוי מבחי' עצמיות טל אורות ממש, וראה לקוטי שיחות ח"ח עמ' 252 שביאר מאמר רז"ל הנ"ל: "כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו" דע"י עסק התורה לא יצטרכו הזאה לעת"ל, כי כאשר התחי' היא ע"י אור התורה וטל תורה, זה גופא מטוה אותו בשעת התחי', וראה הערה 98 דתורה אינו מקבל טומאה עיי"ש, ומלשון השיחה "כאשר התחי' היא ע"י אור תורה וטל תורה" משמע שהתחי' אפ"ל בכמה אופנים וילע"ע.

דמקמי טל וגשם אינו עיקר שאין הקב"ה מחיה המתים אלא ע"י טל, כדאמרי' בכמה דוכתי באגדה (חגיגה יב, ב) שעתיד הקב"ה להוריד טל ובו מחיה את המתים, וקרא כתיב (ישעיהו כו, יט) יחיו מתוך נבלתי יקומון הקיצו ורננו שוכני עפר כי טל אורות טלך וארץ רפאים תפיל, ואמרי' נמי באגדה (שבת פח, ב) כשנתן הקב"ה תורה לישראל כדיבור ראשון יצאת נשמתן והחיה אותן בגשם ועליהם אמר הכתוב גשם נדבות תניף אלקים וגו' ה"נ האחרון עיקר שכבר הזכירו גשם כן פר"ת ז"ל עכ"ל, ועי' גם בתוס' הרא"ש שם.

ולכאורה לפי מה שהובא לעיל בהפרשת דרכים דנקט בפשיטות דטל של תחי' הוא טל אחר, ואינו אותו הטל הנוהג בעולם, א"כ איך שייך לומר דרק לאחר שהזכיר טל הנוהג בעולם רגש עלמא לתחה"מ? הרי מוכח מזה כפי שנת', דלכו"ע שייכים זה לזה, דטל של תחי' הוא הוא השורש והמקור לטל הגשמי ולכן פתיחת האוצר של טל פועל גם ענין תחה"מ<sup>5</sup>.

### בפלוגתת ר' אליעזר ור' יהושע אם יש זמן קבוע לתחה"מ

ב. ועי' ריש מסכת תענית דפליגי במתניתין רבי אליעזר ורבי יהושע, "מאימתי מזכירין גבורות גשמים רבי אליעזר אומר: מיום טוב הראשון של חג. רבי יהושע אומר: מיום טוב האחרון של חג. אמר לו רבי יהושע: הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בחג, למה הוא מזכיר? - אמר לו רבי אליעזר: אף אני לא אמרתי לשאול, אלא להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו", ובע"ב איתא בברייתא דר"א הוסיף: "וכשם שתחיית המתים מזכיר כל השנה כולה ואינה אלא בזמנה - כך מזכירים גבורות גשמים כל השנה ואינן אלא בזמן. לפיכך, אם בא להזכיר כל השנה כולה - מזכיר . . שפיר קאמר ליה רבי אליעזר לרבי יהושע, אמר לך רבי יהושע: בשלמא תחיית המתים מזכיר - דכולי יומא זמניה הוא, אלא גשמים כל אימת דאתיין זמניהו היא? והתנן: יצא ניסן וירדו גשמים - סימן קללה הם וכו'" ע"כ.

(5) ועפ"ז מובן גם מה שכתב המהרש"א בחדא"ג שבת שם (פח, ב) (בד"ה דבור שני) לגבי התחי' במתן תורה: "וקרי לטל גשם נדבות שהוא בא בנדבה לעולם שהטל אינו נעצר משא"כ הגשם לא בא אלא בזכות" דמשמע דטל של תחי' וטל סתם הם דבר אחד.

ובס' קרן אורה שם כתב: "ורבי אליעזר סב"ל דיש עת וקץ לגאולה ולתחייתו"<sup>6</sup>, ולכאורה י"ל דפלוגתתם הוא דר"א סב"ל דתחה"מ הוא בחודש ניסן דוקא, וכדהובא לעיל בשם ר' האי גאון, ולכן שפיר הוכיח מזה דיכולים להזכיר גשמים אפילו בכל השנה כפי שהוא בתחיית המתים, משא"כ רבי יהושע חולק וסב"ל דאין זמן קבוע לתחה"מ אלא כל יום זמנו הוא, ולכן אין להוכיח מזה לענין הזכרת גשמים<sup>7</sup>.

ועי' ירושלמי<sup>8</sup> דאמר דמחלפה שיטתיה דרבי אליעזר ודרבי יהושע, דלענין הזכרת גשמים סב"ל לר"א דיכולים להזכיר גשמים כל השנה, ורבי יהושע סב"ל דמזכירין רק מיו"ט אחרון של חג וז"ל הירושלמי: מחלפה שיטתיה דר' ליעזר מחלפה שיטתיה דר' יהושע דאיתפלגון רבי ליעזר אומר אם אין ישראל עושין תשובה אין נגאלין לעולם שנאמר (ישעיה ל) בשובה ונחת תושעון, אמר לו רבי יהושע וכי אם יעמדו ישראל ולא יעשו תשובה אינן נגאלין לעולם אמר לו ר"א הקב"ה מעמיד עליהן מלך קשה כהמן ומיד הן עושין תשובה והן נגאלין וכו'. וכבר נתקשו המפרשים לבאר הפירוש בירושלמי דמהו השייכות זה לזה?

וביאר זה בשו"ת חכ"צ (תוספות חדשים סי' יח) וז"ל: ירושלמי פ"ק דתענית אפלוגתא דר"א ור"י בהזכרת גבורות גשמים מחלפה שיטת' תמן אר"א אם ישראל עושין תשובה נגאלין וכו' ור"י סבר ויפח לקץ ולא יכזב וכו', רבים נסתבכו בו, ולי נראה ברור כוונתו במאי דאמרינן בתלמוד, אר"א כשם שתחיית המתים מזכיר כל השנה כולה ואינה אלא בזמנה כו', הרי דלר"א תחה"מ אינה אלא בזמנה, וזה בחילוף ממה שסובר ר"א דבתשובה הדבר תלוי וא"כ כל יומא ויומא זמני' כמ"ש היום אם בקולי תשמעו, ולר"י איפכא דמדלא יליף הזכרת גשמים מתחה"מ ש"מ דס"ל שאני תחיית המתים דכל יומא זמני' הוא דבתשובה תלוי, והתם סבר דקץ קבוע הוא ולא בתשובה תלוי נ"ל עכ"ל. וכן פירש בשו"ת שבות יעקב ח"ג סי' מ"ז ובגליוני הש"ס להגר"י ענגל ירושלמי ברכות שם עיי"ש. [היינו דבנוגע

(6) ורש"י שם פירש "אינה אלא בזמנה": "כי היכי דמזכירין תחיית המתים כל השנה, ואף על גב דלא מטא זימנייהו".

(7) ויש לפרש גם דסב"ל דאע"פ שיש לתחה"מ זמן קבוע בחודש ניסן, מ"מ בודאי אין שום חסרון אם תהי' בכל יום ואדרבה וכו', משא"כ בנוגע לגשמים אם בא שלא בזמנו ה"ז חסרון וקלקול.

(8) ברכות פ"ה ה"ב ותענית פ"א ה"א.

להגאולה סב"ל לרבי אליעזר דתלוי בתשובה דוקא, וזה שייך בכל יום, וא"כ גם בתחה"מ הי' צ"ל כן דתלוי בתשובה, וא"כ הרי צ"ל דכל יומא זמניה הוא, ואי אפשר להוכיח מכאן להזכרת גשמים ביום ראשון של חג, ולאידך רבי יהושע דסב"ל דאינו תלוי בתשובה ויש זמן קבוע להגאולה, א"כ גם בתחה"מ הי' צ"ל כן שאינה אלא בזמנה, ומ"מ מזכירין תחה"מ בכל השנה, ובהזכרת גשמים סב"ל להיפך וזהו הפירוש בירושלמי דמחלפה שיטתיה] והירושלמי לא תירץ.

ולפי מה שנת' יש לפרש בירושלמי ע"ד הנ"ל, דמחלפה שיטתיה דר"א סב"ל דתחה"מ הוא בניסן דוקא אבל בנוגע להגאולה סב"ל דתלוי בתשובה שהוא בכל יום בכל יום, ולאידך גיסא רבי יהושע סב"ל שאפשר להיות בכל יום וזהו משום דתלוי בתשובה, ובהגאולה סב"ל דאינו תלוי בתשובה אלא יש לה זמן קבוע?

אלא דלפי יוקשה דהרי לענין הזכרת גשמים פסקינן כרבי יהושע דמזכירין ביו"ט האחרון ולפי הנ"ל ה"ז משום דסבירא לן דזמנו של תחה"מ הוא בכל יום, ולאידך גיסא הרי נקטינן כרבי אליעזר שתחיית המתים יהי' בניסן שלכן מפטירין עצמות היבשות בשבת חוהמ"פ כדהובא לעיל.

ולכן י"ל דבאמת כו"ע מודי דתחיית המתים הוא בניסן<sup>9</sup>, אלא דזהו רק אם הגאולה היא "בעתה" אבל אם הוא באופן ד"אחישנה" י"ל דתחיית המתים הוא בכל יום, וכדאיתא בשיחת ש"פ בשלח תשמ"א (סל"ג)<sup>10</sup> דאע"פ דאיתא בזהר<sup>11</sup> שתחיית המתים יהי' ארבעים שנה אחר ביאת המשיח, מ"מ גם בזה יכול להיות "אחישנה", כמו דאמרינן "אחכה לו בכל יום שיבוא".

ופלוגתתם הוא דר"א סב"ל דהא דמזכירים תחיית המתים הכוונה הוא כשהגאולה היא באופן של "בעתה", ולא דשל "אחישנה"<sup>12</sup>, ובעתה ה"ז בחודש ניסן, ולכן שפיר הביא ראי' מזה לשיטתו להזכרת גשמים, דמזכירין

(9) אבל עי' בפירוש הרוקח על התורה (ויקרא טז, ל) שכתב: "וביום הכיפורים עתיד להחיות הנפשות, ולכן יסד רבי אלעזר הקליר (בפיוט למוסף דיוהכ"פ) ושוכני עפר יקיצו ומראש הרים יליצו".

(10) שיחות קודש תשמ"א ח"ב ע' 214.

(11) זח"א קלט, א.

(12) ראה בס' ימות המשיח בהלכה חלק א' סי' יז הטעם די"ל בזה.

שבחו של מקום אפילו אם אינה בזמנה, כמו שהוא בתחיית המתים, אבל רבי יהושע סב"ל דמזכירין גם תחיית המתים של הגאולה ד"אחישנה", א"כ – לפי הנ"ל – יכול להיות תחה"מ בכל יום, ושוב ליכא הוכחה מזה להזכרת גשמים וכן נת' בס' 'מות המשיח בהלכה' ח"ב סי' צז עיי"ש בארוכה כל השקו"ט בזה.

שו"ר שעד"ז ביאר פלוגתתם בס' 'עצת יהושע'<sup>13</sup> מאמר י"א, ובס' 'שקל הקדש' על הירושלמי<sup>14</sup>, שביארו שלכן לא תירין הירושלמי הקושיא, כיון דמסיק בהירושלמי שם דכאו"א סב"ל שיש גאולה ד"בעתה" ויש גאולה ד"אחישנה", ולכן אין זה סותר פלוגתתם אם בעינן לתשובה או לא דשם איירי בנוגע ל"בעתה", ובנוגע לתחה"מ ר"א סב"ל דמזכירין הגאולה דבעתה, ור"י סב"ל דמזכירין של אחישנה וכפי שנת'<sup>15</sup>.

#### בביאור הירושלמי דמחלפה שיטתי' דר"א ור"י

ג. אמנם על פירוש הנ"ל של החכם צבי וכו' בהירושלמי לכאורה יש לעיין, דהרי מצינו פלוגתת רבי אליעזר ורבי יהושע (ר"ה יא, א) בהגאולה עצמה, דר"א סב"ל דבניסן נגאלו ובתשרי עתידין ליגאל, ורבי יהושע סב"ל דבניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל עיי"ש, וא"כ יש להקשות על ר"א לר"א בהגאולה עצמה, דכיון דסב"ל דתלוי בתשובה, מה שייך לומר דבתשרי עתידין ליגאל, הלא כל יומא זמניה הוא?

ועי' במכתב כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע הנ"ל<sup>16</sup> שהאריך להוכיח דקיבוץ גליות יהי' ע"י משיח דוקא. ומביא הרמב"ם שכ"כ בהל' מלכים, ואח"כ מביא הגמ' מגילה יז, ב, דכיון שנבנית ירושלים בא דוד, וכ"כ הב"ח או"ח סי' קי"ח שצריך להיות הכל מוכן קודם, ואחר שיבנה ביהמ"ק וירושלים ויכונן כסא דוד אז בא דוד ויושב על כסאו שהכין לו ה' ית', וממשיך שם וזלה"ק: ולא יסתר דבר זה להרמב"ם שכתב דמשיח יבנה את ביהמ"ק, דבודאי ביאת משיח קודם לבנין ירושלים ובנין ביהמ"ק, והבנין יהי' ע"י משיח וע"י תהי' קיבוץ גליות [ואז יהי' אח"כ מלכותו והיא] מלכות בית

(13) ע' 50 להג"ר יהושע אייזיק שפירא.

(14) שקלים סוף פ"ג.

(15) ראה שו"ת אמרי דוד סי' ר"ט שפי' הירושלמי באופן אחר.

(16) אגרות קודש שלו ח"א אגרת ק"ל.

דוד, וזהו דקדוק ל' הגמ' וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ולא קאמר בן דוד, דמשיח נקרא בכמה מקומות בשם בן דוד במד"ר בגמ', ואמר כאן בא דוד הכוונה על מלכותו, וכמ"ש<sup>17</sup> ועבדי דוד מלך עליהם, וע"ש במצודות, וקרום הדבר לאמר שאז יתוסף מעלה בו עצמו ומוכן למשכיל ע"פ מה שנתבאר, עכ"ל"ק. וראה גם רשימות חוברת י"א בנוגע להשם "בן דוד" שהוא הפחות שבשמות עיי"ש.

היינו שמבאר שיש בזה ב' ענינים: ביאת משיח מצ"ע ובוזה נקרא "בן דוד" ואז יעשה פעולותיו - כמ"ש הרמב"ם יכוף כל ישראל וכו' ובנין ביהמ"ק וכו', אבל אז עדיין לא נתכונן מלכותו - מלכות בית דוד, ורק אח"כ בא "דוד", שהכוונה שאז תכונן מלכותו.

ולכן אין דברי הרמב"ם סותרים הגמ' דמגילה, ועי' גם בשו"ת תשובה מאהבה סי' רי"א שכתב כן. וכן תירץ גם בשפ"א ר"ה שם, ומביא דוגמא מגאולת מצרים שמשה רבינו בא למצרים קודם הגאולה וכמו"כ יוכל להיות בגאולה העתידה עיי"ש, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' א' וח"ב סי' ד' וה'.

ולפי"ז לכאורה יש לומר דאין שום סתירה בזה מר"א לר"א, דהא דסב"ל דתלוי בתשובה דוקא הרי זה לענין תחילת ביאת המשיח "בן דוד", והא דסב"ל דבתשרי עתידין ליגאל כוונתו לשלימות הגאולה כשתכונן המלכותו וכו', ורק בתחיית המתים שהוא נעשה בפעם אחת, קאמר בירושלמי בתחילה דמחלפה שיטתיה, דכאן במס' תענית סב"ל שאינו תלוי בתשובה ויש לו זמן קבוע, ובביאת משיח סב"ל דתלוי בתשובה דוקא וכל יום זמנו הוא<sup>18</sup>.

אבל הרי לשונו של ר"א הוא "אם ישראל עושין תשובה - נגאלין, ואם לאו - אין נגאלין, ומלשון זה משמע דאיירי גם אודות המשך הגאולה

(17) יחזקאל לו, כד.

(18) וראה גם לקוטי שיחות חל"ב ע' 184 במכתב הרבי שכתב דקיימ"ל כרבי יהושע דבניסן עתידין ליגאל ע"פ הכלל דר"א ור"י הלכה כר"י, ומקשה מהא דמפטידין בשבת חוהמ"ס ביום בוא גוג מפני דבתשרי תהי' מלחמת גוג (טושו"ע או"ח סי' ת"צ) דמשמע מזה לכאורה דס"ל דבתשרי נגאלין? ומתרץ די"ל דהיינו דוקא מלחמת גוג שהיא תחלת ימיה"מ, אבל הגאולה תהי' בניסן עיי"ש וזהו ע"ד הנ"ל.

שצריך תשובה דוקא ולא רק בביאת משיח וא"כ אכתי קשה מר"א לר"א ויל"ע, וראה עוד שם בח"ב סי' ה'.



## בענין הצפי' והתאווה לימות המשיח\*

### הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש הישיבה – ישיבה גדולה "דוד שלמה", ניו הייזן קאנ.

א. ברמב"ם פי"א מהל' מלכים ומלחמות ה"א: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד לישנה לממשלה הראשונה ובונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, ומקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו וכו'.

וביאר כ"ק אדמו"ר בכמה מקומות<sup>19</sup> דהרמב"ם משמיענו בזה גדרו של מלך המשיח שהוא להביא לשלימות קיום התורה והמצות ושלזה צ"ל המחכה לו וכו'.

וז"ל הרמב"ם בפי"ב ה"ד "לא נתאוו הנביאים והחכמים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם ולא כדי שירדו בגוים ולא כדי שינשאו אותם העמים ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהל' תשובה".

ובהל' תשובה פ"ט ה"ב כתב "ומפני זה התאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם ימות מלך המשיח, כדי שינוחו ממלכות הרשעה שאינה מנחת להן לישראל לעסוק בתורה ובמצות כהוגן, וימצאו להן מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא" וכו' יעוי"ש.

וצ"ב מה שלא הזכיר הרמב"ם בזה דהתאוו לימות המשיח משום הענין דשלימות המצות, היינו כדי שיוכלו לקיים כל המצות גם אלו שא"א

(\* מתוך דברים שנאמרו בסיום הרמב"ם בתות"ל מוריסטאון – י"א אדר תשע"ב.

(19 עי' בלק"ש ח"י"ח ע' 271 ואילך, חכ"ב ע' 77, חכ"ז ע' 249 ואילך.

לקיימן בזמן הזה משום דאין לנו ביהמ"ק וכו', וכדמתבאר מדברי הרמב"ם בריש פי"א מהל' מלכים שזה ענינו של מלך המשיח שיביא לשלימות קיום המצות ושלזה צ"ל המחכה לו וכנ"ל בדברי כ"ק אדמו"ר [דבפי"ב ה"ד לא הזכיר כלל מענין המצות, ובהל' תשובה כתב "כדי שינוחו ממלכות הרשעה שאינה מנחת להן לישראל לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן" דמירי מאותן המצות שמקיימין אותן בזה"ז והתאוו לימות המשיח כדי שיוכלו לקיימן כהוגן, אבל לא הזכיר בזה קיום המצות שא"א לקיימן אלא כשיבוא המשיח וכו']<sup>20</sup>.

ב. עוד צ"ב שינוי דברי הרמב"ם בהל' מלכים ממ"ש בהל' תשובה, דבהל' תשובה כתב "ומפני זה התאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם" וכו', ובהל' מלכים כתב "לא נתאוו הנביאים והחכמים" וכו', דכתב בזה רק הנביאים והחכמים והשמיט "כל ישראל" וכמו"ש בהל' תשובה [ובהל' תשובה שם כתב "כל ישראל נביאיהם וחכמיהם" דצ"ב למאי פירט נביאיהם וחכמיהם בנפרד והרי הם כלולים ג"כ בכל ישראל וא"כ למה פרטם ביחוד].

וכן בהל' תשובה כתב "כדי שינוחו וכו' לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן" שלא הזכיר זה בהל' מלכים אלא כתב "כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה" וכו', דלכאורה הו"ל למימר בהל' מלכים ג"כ "אלא כדי שינוחו וכו' לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן ושיהיו פנויין בתורה וחכמתה" וכו' כמו שהזכיר בהל' תשובה הענין שיוכלו לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן וירבו בחכמה וכו', ובהל' מלכים השמיט הענין שיוכלו לעסוק בתורה ומצוות כהוגן, ולא כתב אלא הענין שיהיו פנויין בתורה וחכמתה.

כן צ"ב מה דבהל' תשובה כתב רק הענין חיובי דהתאוו כדי לעסוק בתורה ומצוות כהוגן וירבו בחכמה וכו', ובהל' מלכים כתב בזה גם הענין השלילי דלא נתאוו כדי שישלטו על הגויים וכו' וצ"ע<sup>21</sup>.

---

(20) וכבר הערנו מזה בקור"ש ע"מ ב"מ בקונטרס ימות המשיח סי' א' בהערה 5 שם – וכעת ראיתי שכפה"ג נתעורר בזה כבר כ"ק אדמו"ר – ראה בלקו"ש חל"ט בהמכתב שנדפס שם בע' 235 יעו"ש.

(21) וראה מה שכתב בזה כ"ק אדמו"ר בההדרן על הרמב"ם תשמ"ט [נדפס בתו"מ הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' קנ"ט ואילך] יעו"ש.

ג. ונראה דיש לבאר בזה דבענין הצפיי' והתאווה לימוה"מ ישנם ג' ענינים:

א: דין הצפי' למלך המשיח משום שלימות התורה והמצות דזה נכלל בהעיקר דהאמונה בביאת המשיח וחובת האחכה לו שיבוא שהוא משום שיביא לשלימות התורה והמצות שיהי' בימוה"מ שזהו תכלית בריאת העולם וכו', וזה המתבאר בפי"א מהל' מלכים, דהך צפי' הוא חיוב על כל ישראל דנכלל בהחיוב דאחכה לו וכו'.

ב: ענין ה"תאווה" לימוה"מ דכל ישראל והוא כדי שיוכלו לעסוק בתורה ומצות כהוגן וכו', דהך תאווה הוא משום הרצון דכל ישראל לקיים התורה והמצות [וכדמתבאר ברמב"ם סופ"ב מהל' גירושין דגם זה שצריכין לכופו וכו' רוצה הוא בעצם לקיים המצות וכו'] דלכן רוצה הוא לקיימן כהוגן שלא תהי' מלכות הרשעה המפריעה לו מלקיימן וכו', דבזה לא הוי התאווה בעצם משום הענין דימוה"מ אלא משום הענין דקיום המצות בזה"ז כדי שיוכל לקיימן כהוגן דמשו"ז רוצה הוא להיפטר ממלכות הרשעה דלכן מתאווה לימות מלך המשיח שילחום מלחמת ה' ויבטל המלכות הרשעה, דימות מלך המשיח הוי בזה היכי תימצא שיפטר ממלכות הרשעה וממילא יוכל לקיים המצות כהוגן.

וזהו המתבאר ברמב"ם בהל' תשובה דבא בהמשך למה שביאר שם בהל' א' באריכות דהיעודים הגשמיים שבתורה אם בחוקתי תלכו ונתתי גשמיכם וכו' לא הוי מתן שכרן של מצות [שזה יהי' לעוה"ב] אלא היכי תימצא שיוכלו ישראל לעסוק בתורה ומצות במנוחה וכו' וממילא יזכו לעוה"ב, דבהמשך לזה כותב בהל' ב' דמפני זה התאוו כל ישראל לימות מלך המשיח כדי להסיר המונעים ממלכות הרשעה ויוכלו לעסוק בתורה ומצות כהוגן, דהך תאווה הוא מדין הרצון לקיים המצות כהוגן, ושייכא בהל' תשובה דהוא מדין קיום המצות כהוגן, ולא בדין ימוה"מ דמירי בהל' מלכים דהוא מדין ומעלת מלך המשיח והזמן דימוה"מ.

ג: התאווה דהנביאים והחכמים לימוה"מ דזהו משום דאז יהיו פנויין בתורה וחכמתה וכו', וכמו"ש הרמב"ם בהל' ה' שם "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב וכו' שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה'" דהכוונה דיהיו ישראל בדרגת תורתו ואומנתו דכל עסקם יהי' בלימוד התורה באופן דלאפשא וכו' הלימוד בפלפולה של תורה וכו', וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר בההדרן

דתשמ"ה באריכות, דלזה נתאוו החכמים והנביאים לבוא למעלה הכי גדולה בלימוד התורה וחכמתה, וזהו מה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים שם בה"ד, ושייכא לפי"ב שם דמיירי בהזמן דימוה"מ [דבפי"א מיירי בגדר המלך המשיח, ובפי"ב בהזמן דימוה"מ] דבאותו הזמן וכו' וממילא לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת ה', שיגיעו להדרגא דתורתו אומנתו וכו"ל.

ובהל' תשובה שם שהוסיף הרמב"ם גם הא דוירבו בחכמה וכו', הוא משום התאוה דהחכמים והנביאים, דבתחלת ההלכה כתב 'זמפני זה התאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם וכו', שכותב בזה התאוה דכל ישראל וכן דנביאיהם וחכמיהם, דהתאוה דכל ישראל הוא לקיים המצות כהוגן, וירבו בחכמה וכו' הוא לנביאיהם וחכמיהם, דלכן פרט זה הרמב"ם נביאיהם וחכמיהם, דאצלם הוי גם הנתאוה משום הענין דירבו בחכמה וכו' [וכתבו הרמב"ם בהל' תשובה שם דבכתבו כל ישראל הרי נכלל בזה גם נביאיהם וחכמיהם ואצלם הרי יש התאוה משום הוירבו בחכמה וכו', ולכן כלל זה ג"כ הרמב"ם שם] וכמו"ש בהל' מלכים דלא נתאוו הנביאים והחכמים אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה וכו',<sup>22</sup>

ד. ועפי"ז יבוארו השינויים שבדברי הרמב"ם בזה כנ"ל, דבהל' תשובה כתב כל ישראל דמיירי בהתאוה כדי לקיים המצות כהוגן דזהו בכל ישראל, משא"כ בהל' מלכים דמיירי בהתאוה שיהיו פנויין בתורה וחכמתה כתב הנביאים והחכמים [והתאוה דכל ישראל הוא מדין הרצון לקיים המצות דזה שייכא בהל' תשובה, ובזה כתב "ימות מלך המשיח"<sup>23</sup> דהעיקר בזה הוא למלך המשיח שיבטל מלכות הרשעה וכו', משא"כ התאוה דהנביאים והחכמים דשייכא לימוה"מ, בפי"ב שם כנ"ל, ובזה כתב "נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח וכו' דשייכא לימוה"מ דובאותו הזמן וכו' וכנ"ל] וכן הא דבהל' תשובה כתב הא דלעסוק בתורה ומצות כהוגן, ובהל' מלכים כתב רק הענין דיהיו פנויין בתורה וחכמתה, והיינו משום דבהל' תשובה כותב התאוה דכל ישראל, משא"כ בהל' מלכים דכותב התאוה דהנביאים והחכמים.

(22) ומה שכתב בהל' מלכים שם כמו שביארנו בהל' תשובה קאי על הנתאוה דנביאיהם וחכמיהם להוירבו בחכמה וכו' [וגם י"ל דקאי על עיקר הדבר דולא יהי' להם נוגש ומבטל כדי שיוכו לעוה"ב וכו'].  
 (23) כ"ה ברמב"ם הוצאת פרנקל וראה בילקוט שינוי נוסחאות שם.

וכן יבואר לפי"ז הא דבהל' תשובה כתב רק הא דהתאוו וכו', ולא כתב הא דלא נתאוו כדי שישלטו על הגוים וכו', דזה לא שייכא בהל' תשובה דלא מיירי שם מגדר התאווה שצ"ל לימוה"מ, אלא כתבו בהל' מלכים בפי"ב דמיירי מהזמן דימוה"מ דבזה דלא נתאוו וכו' כדי שישלטו וכו', דהתאווה לימוה"מ אי"צ להיות משו"ז<sup>24</sup> אלא כדי להיות פנויין בתורה וחכמתה וכו',<sup>25</sup>.

ומבואר לפי"ז מה דלא הזכיר הרמב"ם בפי"ב שם מענין דשלימות התורה והמצות והיינו משום דזה הוי חיוב דצפי' דכל ישראל משום דין דהאחכה לו וכו' דזה מתבאר בפי"א שם כנ"ל, ובהל' תשובה ופי"ב מהל' מלכים מיירי מהענין ד"נתאוו"<sup>26</sup>, דבזה ישנו הנתאוו דכל ישראל, והנתאוו דהחכמים והנביאים וכו' וכמושנ"ת.



(24) וראה בלקו"ש ח"ד ע' 1243 הערה 65 החידוש בזה יעוי"ש.

(25) ויש להוסיף דמשו"ה לא כתב הרמב"ם בזה גם כל ישראל, דאי"ז אצל כל ישראל דלא נתאוו כדי וכו' דישיב מנבי ישראל דמתאווים לימוה"מ גם משום הטובות והיעודים הגשמיים וכו' ולכן כתב הרמב"ם בזה רק הנביאים וכו', משא"כ בהל' תשובה דמיירי מהתאווה לקיים המצות כהוגן דזהו אצל כל ישראל וכמושנ"ת בפנים.

(26) וכבר הערנו בזה בהקונטרס שם הערה 5 יעוי"ש [וראה בלקו"ש ח"ו ע' 85 ובהערה 39 יעוי"ש] וכעת ראיתי בהמכתב שנדפס בלקו"ש חל"ט שם דכ"ק אדמו"ר דוחה שם מה שהווא ר"ל דמה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים בתורה וחכמתה הכונה בתורה להענין דמצות, וכתב שם וזלה"ק "ועוד ראי' שהרי בהל' מלכים מפרש וכתב "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

דא"ג מזה תשובה ג"כ על מה שרצה כת"ר לבאר, דלא נתאוו, היינו תאוה, שייכת רק בתורה אבל עסקים יהי' גם במצות, וק"ל" יעוי"ש.

ויש להעיר דלפי מה שכתב כ"ק אדמו"ר בההדרן דתשמ"ה לבאר הא דלא יהי' עסק וכו' דקאי על לימוד התורה באופן דתורתו אומנתו וכו' וכתב שם "ובזה יומתק דיוק לשון הרמב"ם עסק כל העולם" לדעת כו" – כי הלשון "עסק" (בשייכות לתורה) מורה על הטורח והיגיעה בתורה, ב"משא ומתן של פלפול, ובפרט באופן שמחדש בתורה, עד שפועל "הגדלה" (והוספה) בתורה "יגדיל תורה ויאדיר" וכמאחז"ל שענינו של עסק הוא כאשר מרויח, כי זבין וזבין תגרא איקר' (בתמי") יעוי"ש, לפי"ז יהי' אפשר לומר לכאורה דכוונת הרמב"ם בהל' ה' שם הוא לענין ה"עסק" דזה שייך בתורה דוקא וכו' וצ"ע.

## במחלוקת התנאים אימתי עתידין להיגאל

### הרב מנחם מענדל רייצעס

קריית גת, אה"ק

ידועה מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע (ר"ה יא, א): ר' אליעזר אומר . . בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל. ר' יהושע אומר . . בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל".

ובספר המאמרים עזר"ת ע' קמא מבאר שתי השיטות, ובביאור דעת ר' יהושע שבניסן עתידין ליגאל מבאר וזלה"ק: "והוא מכמה טעמים. הא' ע"פ פשוט – דבתשרי הוא זמן המשפט, ולכן אין אומרם בראש השנה 'מועדים לשמחה' כי אינו זמן השמחה, ומשום זה אינו זמן הגאולה כי אם בניסן דוקא". עכ"ל הנוגע לעניננו.

ולכאורה צריך ביאור, מה ישיב ר' אליעזר על טעם זה שהוא ע"פ פשוט?"

ב. ואולי יש לומר בזה, ובהקדים:

הנה מלשון הפלוגתא "בתשרי עתידין . . בניסן עתידין", מובן שהמדובר הוא בכל חודש תשרי וכל חודש ניסן. היינו, שלר' אליעזר עתידין להיגאל בא' מימי חודש תשרי כולו, ולר' יהושע עתידין להיגאל בא' מימי חודש ניסן כולו.

אמנם בהמשך הגמרא (ר"ה יא, ב) מבוארים טעמיהם של ר' אליעזר ור' יהושע, ושם מובן שכל אחד מהם מתכוון (לא לחודש כולו, אלא) ליום מסויים מתוך החודש:

ר' אליעזר לומד את זה ש"בתשרי עתידין ליגאל" מגזירה שווה ד"שופר שופר. כתיב הכא 'תקעו בחודש שופר', וכתיב התם 'ביום ההוא יתקע בשופר גדול' – והיינו בפשטות, שהמדובר הוא דוקא על יום ראש השנה שבו תוקעים בשופר (ולא על כל החודש);

ואילו ר' יהושע לומד את זה ש"בניסן עתידין ליגאל" מזה ש"אמר קרא 'ליל שמורים' ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית" – והיינו בפשטות, שהמדובר הוא דוקא על הלילה של מכת בכורות, ליל ט"ו ניסן (ולא על כל החודש).

וכבר חקרו המפרשים בזה<sup>27</sup> – ראה טורי אבן (לר"ה שם) שהאריך בזה והסיק שאפשר לפרש ב' הצדדים: אפשר לפרש שכוונתם היא דוקא ליום מסויים – או א' תשרי או ט"ו ניסן, והזכירו החודש על שם היום הפרטי שבו; ואפשר לפרש שכוונתם היא לכללות החודש, כי אף שהראיה היא על יום פרטי הרי גם ימים שלפניו ולאחריו בכלל כו'. עיין בדבריו (ובעוד מפרשים).

[ולהעיר שבפי קדשו של רבינו היה שגור בפשטות שהכוונה היא לכללות החודש ולא רק ליום פרטי – ראה שיחות ש"פ שמיני תשכ"ו ותש"מ שמפורש שם ש"בניסן עתידין ליגאל" קאי על כל רגע ורגע מכללות החודש. ועוד].

הנה מעתה יש להבין את כוונת המאמר הנ"ל (בביאור דעת ר' יהושע) שבתשרי אינו זמן המתאים לגאולה משום שבראש השנה אין אומרים "מועדים לשמחה" – דלכאורה, הרי בחודש תשרי יש גם ימי שמחה כמו חג הסוכות ושמיני עצרת, שאומרים בהם "מועדים לשמחה", ואדרבה הם הם "זמן שמחתנו" הרבה יותר מאשר חג הפסח שבניסן!

ואולי במאמר זה למד בדעת ר' אליעזר שכוונתו היא שהגאולה תהיה דוקא בא' תשרי לבדו (ולא בכללות החודש), וכהצד הא' הנ"ל.

או, שאף שבפועל הרי "בתשרי עתידין ליגאל" בכל החודש, מכל מקום, כיון שעיקר הראיה ילפינן מהגזירה שווה ד"שופר שופר" נמצא ששייך זה בעיקר לראש השנה, וא"כ כיון שאין זה מתאים בסברא לומר כן על ראש השנה, הרי בביטול העיקר מתבטל גם הטפל ושוב אין זה מתאים גם לחג הסוכות שנמשך אחר ראש השנה.

ג. ומעתה יש לומר, ששיטת ר' אליעזר היא שאדרבה – עיקר חודש תשרי אינו ענין של "זמן המשפט" אלא זמן של שמחה. ואפילו ראש השנה עצמו, אף שבפועל אין אומרים בו "מועדים לשמחה", הרי כיון שהוא התחלה והכנה כו' לחג הסוכות שהוא הוא "זמן שמחתנו", נמצא דשפיר י"ל שגם ראש השנה עצמו נחשב כיום שענינו שמחה ומתאים להגאולה.

(27 בכללות הענין ראה גם בס' הנפלא וכו' "ימות המשיח בהלכה" ח"ב סי' ו, ונסתייעתי בכמה מהציונים שם.)

ולכאורה יש לקשר את זה עם שיטת ר' אליעזר הידועה בענין "בכח" ו"בפועל":

דהנה, ידוע ביאור רבינו (בהדרן על ששה סדרי משנה משנת תשמ"ח. ועוד) בענין המחלוקת הכללית של ב"ש וב"ה, שנעוצה היא ביסוד האם אזלינן בתר "בכח" או בתר "בפועל".

ושם מבאר גם לענין היחס שבין ראש השנה לחג הסוכות – בעת שמבאר את המחלוקת לענין ר"ה לאילן, אם הוא בר"ח שבט או בחמשה עשר בו.

ונקודת הענין שם, שהמחלוקת תלויה האם הולכים בתר ראש השנה או בתר חג הסוכות. כלומר: "הזמן שנידונין על המים הוא – בחג הסוכות, חמשה עשר בתשרי. ובכללות יותר – בראש השנה, אחד בתשרי, שהרי "הכל נידונין בראש השנה". ובסגנון אחר: גם בר"ה נידונין על המים, אלא שדין זה הוא בכח (ובהעלם), והדין בפועל (ובגלוי) הוא בחג הסוכות".

ובכן: ב"ש הולכים אחר "בכח", ולכן תופסים לעיקר את הדין שבראש השנה (ובמילא ראש השנה לאילן הוא בר"ח שבט, ארבעה חדשים לאחר מכן); ואילו ב"ה הולכים אחר "בפועל", ולכן תופסים לעיקר את הדין שבחג הסוכות (ובמילא ראש השנה לאילן הוא בט"ו בשבט, ארבעה חדשים לאחר מכן).

ומעתה י"ל עד"ז גם בנדו"ד, ששמחת חג הסוכות הרי קשורה עם הנצחון בדין של בני ישראל שבראש השנה ויום הכפורים (כמבואר בכו"כ מדרשי חז"ל ונתבאר בדרושי סוכות באריכות. ואכמ"ל. וראה בפרט בלקו"ש חי"ט שיחה לחג הסוכות ובקונטרס חג הסוכות תש"נ). וא"כ נמצא, שאף ש"בפועל" השמחה מתחילה רק בחג הסוכות, הרי "בכח" נמצאת שמחה זו כבר בעת המשפט גופא שבראש השנה.

ולכן ס"ל לר' אליעזר שאין מניעה מהיות הגאולה דוקא בראש השנה, כי מצד ה"בכח" הרי שפיר נחשב ר"ה ליום של שמחה וכו', שהוא כולל בתוכו את כל שמחת חג הסוכות. ואדרבה – כיון ששמחת חג הסוכות גדולה משמחת חג הפסח, הרי זה סיבה שהגאולה תהי' דוקא בתשרי יותר מניסן.

ואכן, מתאים הדבר עם זה שר' אליעזר היה מתלמידי בית שמאי דוקא (רש"י ותוספות שבת קל, ב. ועוד); וגם באותו ביאור שמבאר את מחלוקת

ב"ש וב"ה הכללית – מבואר להדיא שזה גם הביאור בשיטת ר' אליעזר שבתחילת הש"ס (לגבי סוף זמן ק"ש של ערבית), שהוא משום שר"א סובר שם ש"אזלינן בתר בכח". ונמצא איפוא שיש יסוד גדול לומר שאכן ר"א "רואה" את יום ראש השנה כיום של שמחה גדולה – מצד שהוא ה"בכח" של חג הסוכות. וא"ש שאין הוא מתחשב בהטעם הנ"ל (שר"ה הוא "זמן המשפט") אלא ס"ל שבתשרי עתידין ליגאל.

ד. ומדאייתנן להכי אולי יש להוסיף בזה:

הנה לפי הנ"ל עולה, שמלבד עצם המחלוקת שבין ר"א לר"י באיזה חודש הוא זמן הגאולה, הרי יש מחלוקת ביניהם גם בנקודה נוספת – והיא: מהו עיקר החודש?

לפי ר' אליעזר עיקר החודש הוא ביום א' בחודש, ולכן מצד זה שבראש השנה תוקעים בשופר השייך לגאולה – הרי עתידים להיגאל בכל חודש תשרי הנגרר אחר יום א' בחודש;

ואילו לפי ר' יהושע עיקר החודש הוא ביום ט"ו בחודש, ולכן מצד זה שבט"ו ניסן הוא זמן של "ליל שמורים" – הרי עתידים להיגאל בכל חודש ניסן הנגרר אחר יום ט"ו בחודש. וטעמא בעי.

ואולי גם זה שייך להנ"ל:

מצד שר"א סובר ש"אזלינן בתר בכח", לכן הרי הוא תופס לעיקר את יום א' בחודש, שבו נמצא כל החודש "בכח" (וע"ד הביאור בהדרן שם בענין ימי חנוכה. עיי"ש וק"ל);

אולם ר"י תופס לעיקר את יום ט"ו בחודש, שדוקא בו הוא שלימות הלבנה כו' ומורה על שלימות הגילוי דהחודש בפועל.

ה. ואולי יש לומר בזה עוד, וע"ד החסידות:

הנה ידוע המבואר בדרושים (בסה"מ עזר"ת שם ועוד ועוד), אשר חודש ניסן הוא החודש הראשון, שהוא ההתחלה של הכל וכו', ומורה על אתעדל"ע בלי הכנה וכו'; ואילו חודש תשרי הוא החודש השביעי, היינו, שיש ששה חדשים של עבודה לפניו, ומורה על המשכה מלמעלה הבאה לאחר עבודת הנבראים.

ומעתה י"ל, שכאשר מדובר על חודש ניסן, שענינו הוא התחלת הגילוי מלמעלה – הרי אף שבכללות ענינו הוא שאין צורך בהכנה של עבודה וכו',

הרי סוף סוף צריך איזה הכנה קלה עכ"פ, ולכן עיקר הגילוי שייך לאמצע החודש, לאחר שכבר עברו כמה ימים של הכנה מסויימת (וא"א "לקפוץ מיד" בתחילת החודש ממש);

אמנם כאשר מדובר על חודש תשרי, שמעלתו היא בזה שהוא השביעי, שבא לאחר הכנה דהששה שלפניו כו' – הרי מיד בתחילת החודש כבר יש "הכנה רבתי" מכל הששה חדשים שלפניו, ולכן אין הכרח לחכות לאמצע החודש אלא מיד ביום א' בחודש כבר נפעלים כל הענינים כו', שהרי הכל כבר מוכן ועומד.

ועצ"ע בכמה פרטים. ובכלל יש להאריך עוד, ואכ"מ.



## אשה מעוברת בתחיית המתים\*

### הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

יש לעיין כשאשה מעוברת קמה בתחיית המתים מה יהי' עם הוולד. וראה בשו"ת אבני נזר חיו"ד סי' תעב שכ': נראה טעם שמשדתלין להוציא הולד [=מבטן אשה שמתה] משום דאיתא בכתובות (קיא, א) דאף נפלים עומדים בתחיית המתים. ונפקא לי' מדכתיב נבלתי יקומון. ויש לומר דהיינו דוקא שיצאו לאויר העולם אף שמתו. מה שאין כן כל זמן שהם במעי אמן חשיבי כאבר מאברי' וע"כ ההוצאה הוא לטובת הולד. עכ"ל בהנוגע לעניננו. וראה בענין זה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ע'.

ולכאו' יש לעיין דאם מתה מעוברת (גם אם נקברה כמו שהיא עם הוולד), למה לא נימא דתקום בתחיית במתים ביחד עם הוולד. ולכאו' כן משמע קצת ממה שאמרו במדרש (ב"ר פצ"ה) דהמתים קמים כמו שהלכו בחיים. ולכאו' י"ל ממ"נ: באם נימא דנחשב העובר כאבר מאברי' ועובר ירך אמו [ראה בנסמן בלקו"ש חכ"ב ע' 60 הערה 41], אז לכאו' למה לא נימא דתקום בתחיית במתים ביחד עם הוולד. ואי נימא דהעובר נחשב כמציאות בפ"ע, ובפרט לאחרי מיתת העובר או האם דאז אינו תלוי באמו

\* לעילוי נשמת אבי מורי הרב יצחק הכ"מ ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א. הערה זו מיוסדת על שאלה זו שמצאתי בין כתביו, והארכתי בזה.

[ראה נדה מד, סוע"א ובתוס' ד"ה איהו], אז למה לא נימא דיקום העובר בפ"ע בתחיית המתים.

ובכללות דברי האבנ"ז יש להעיר ממ"ש בילקוט שמעוני ישעי' רמז תצ"ט "אמר משיח לפני הקב"ה . . ולא חיים בלבד יושעו בימי אלא אף אותם שגנוזים בעפר . . ולא אלו בלבד אלא אף נפלים יושעו בימי ולא נפלים בלבד יושעו בימי אלא אף למי שעלתה על דעתך להבראות ולא נבראו . . ." , דמזה משמע במכ"ש דגם נפלים שלא יצאו לאויר העולם יקומו לתחי'. [ - ובפשטות י"ל דהילקוש שמעוני לא פליג על הגמ' הנ"ל, כי בגמ' מדובר ע"פ שורת הדין דרק נפלים יקומו, ובילקוט שמעוני מדובר במה שמשיח פועל על ידי היסורין והבקשה שלו ע"ש].

ובשני צדדים הנ"ל לכאן ג"כ תלוי האם נאמר שתקום האם עם הוולד ואחר התחי' יגמר ההריון ותלד, [ואז כל תהליך ההריון עד הלידה יהי' בזמן קצר וכו', ראה מ"ש בגליון תקצט וגליון האלף], או שלכתחילה יקום העובר בעת התחי' כוולד בפ"ע. ויה"ר שנזכה לקיום היעוד והקיצו ורננו שוכני עפר וגו' תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



## הגדת רבינו

### תקנת זרוע וביצה

#### הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בהגש"פ עם לקוטי טעמים וכו' פיס' ד"ה הזרוע כו' הביצה: "כי צ"ל שני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה (פסחים קיד, ב) ואמרינן בירושלמי שמנהג לקחת זרוע וביצה (ביעא בלשון ארמי) כלומר בעא רחמנא למיפרק יתנא בדרעא מרממא (כל בו הובא בב"י, אבודרהם). יש שכתבו דלוקחים ביצה משום שעושים זכר לאבילות דחורבן ביהמ"ק. וצע"ק דמוכח במשנה ובירושלמי דגם בזמן בהמ"ק היו לוקחים שני תבשילין ואז לא עשו זכר לאבלות. וא"כ נצטרך לומר אשר מאות שנים לקחו מין אחר לזכר החגיגה ואחר החורבן שינו מנהג זה". עכלה"ק.

ובאג"ק ח"ב ע' רמ"ג (באגרת להרש"י זוין, נדפס גם בהוספות להגש"פ) מבאר הרבי מ"ש דמוכח במשנה ובירושלמי: וז"ל "המשנה בבבלי במקומו (פסחים קיד, א): הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין . . ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח. וז"ל הירושלמי במקומו (פסחים פ"י סוף ה"ג) ובגבולין צריכין ב' תבשילין אחד זכר כו".

וע"ש ע' רס"א המשך לזה דשקו"ט הרבי באריכות יותר בענין ראיות אלו ואם אפשר ליישבם וכו', עש"ב.

ורבים ראו כן תמהו דלכאורה מפורש הדבר בשו"ע אדה"ז להיפך, דרק בזה"ז נתקנה הך תקנה, והוא בסי' תעג ס"כ וז"ל: "ובזמן שבית המקדש קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה", ואף אם הרבי מקשה גם על דברי אדה"ז מדברי המשנה והירושלמי, איך אפשר שלא ציין לדבריו? וכבר דשו בזה, ומצוה ליישב.

ונראה דלק"מ, ובהקדם, דכבר נודע דבכל המינים שעל השולחן יש ב' דינים, דמלבד ענינם של כ"א מהם לעצמו, כמו מצה למצות אכילת מצה, וכן מרור וכו', הרי יש דין בפנ"ע שיהיו על השולחן בשעת אמירת הגדה, שאמירת ההגדה צ"ל על המצה ושאר המצוות כו'. וכדדרשינן "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש פסח מצה ומרור מונחים לפניך" וכדדרשינן מלחם עוני (וכבר נת' במ"א מה דחוקרים בזה אי הוי דין בהמצוות או בההגדה, והנ"מ בזה, ואכ"מ).

ובשו"ע אדה"ז שם פשוט דמיירי מדין זה דצריכים המינים להיות על השולחן בשעת אמירת ההגדה מצד דיני הגדה, וכמפורש בדבריו בריש הסעיף: ". יביאו לפני מי שאומר ההגדה ג' מצות של מצוה כדי לומר עליהם ההגדה שנאמר לחם עוני ודרשו חכמים לחם שעונין עליו דברים הרבה דהיינו אמירת ההגדה ועוד נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לפיכך צריך שיהא גם המרור לפניו בשעת אמירת ההגדה", ופשוט.

וע"ז ממשיך: "ותקנו שיהיה לפניו חרוסת בשעת אמירת ההגדה שהחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים וזכר לתפוח כמו שנתבאר לכך צריך להיות על השולחן בשעה שמספר שעבוד מצרים", היינו דמדרבנן יש תקנה גם על החרוסת (בנוסף להטיבול בה וכו') שיהי'

על השלחן בשעת אמירת הגדה, היינו שאמירת ההגדה תהי' (מדרבנן) גם על החרוסת (ועי' בלקו"ש חל"ב שיחת חה"פ ס"ב, והדברים ידועים).

וע"ז מוסיף: "ובזמן שבית המקדש קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה". והרי פשוט דמה שהביאו הפסח בשעה שביהמ"ק קיים הי' זה מדין אמירת ההגדה על הפסח, כמפורש בלשון רבינו הזקן כאן (וכמובא בהגדת רבינו להלן פסקא מצה ומרור מונחים לפניך: "בזמן הפסח היו אומרים: שפסח מצה ומרור מונחים לפניך (שבה"ל. ועיין פרש"י עה"ת). אבל עכצ"ל שגם אחד מהם די לחייבו בספור יצי"מ, שהרי הגדה בזמה"ז דאורייתא אף שאינו לפסח, ומרור הוא רק דרבנן" אבל בעיקר הדין שוה פסח למצה).

וע"ז מוסיף שלאחרי חורבן ביהמ"ק תיקנו שיהיו ב' התבשילין שהם זכר לפסח וחגיגה על השלחן בשעת אמירת ההגדה, והיינו דהתקנת חכמים חייבה שאמירת ההגדה תהי' גם על הב' תבשילין (כמו שהי' מה"ת על הק"פ שהם זכר לה).

וא"כ מובן שאי"ז ענין כלל להמבואר במכתבי הרבי האמורים, שהרבי מדייק מהמשנה וירושלמי וכו' שגם בזמן המקדש עשו זכר לפסח לאלו שהיו בריחוק מקום כו' ולא הי' להם קרבן פסח, כמו אלו שהיו בגבולין, ובפשטות הי' זה זכר כמו כל ענינים שעושים זכר למקדש וכיו"ב, שהי' לזכר להקרבנות שהיו חסרים להם (וע"ד הענינים שעושים שלא תשתכח תורת, וכיו"ב). אבל אין שום סבה לומר שתיקנו תקנה נוספת שיהי' זה שייך לדין אמירת ההגדה, ואדרבא, די בזכר בעלמא ואי"צ זכר לכל הפרטים [ועוד דמאחר שמן הדין די בא' מהם, וכנ"ל מהגדת הרבי, א"כ לא הי' חסר בקיום המצוה, ולא ראו חכמים ענין לתקן תקנה נוספת מלבד הזכר לעצם ענין הקרבן].

ובזה אכן מפורש בשו"ע אדה"ז שלא הי' הך תקנה עד אחר שחרב ביהמ"ק, ולא הביאה הרבי במכתבים כי אי"ז ענין כלל להנידון שם, שהיו גוף התבשילין גם בזמן המקדש זכר להקרבן עצמה (שזהו מה שנוגע לראיית הרבי שם) וכמשנ"ת. ולכאורה הדברים פשוטים, והארכת קצת רק מפני שראיתי מתקשים בזה.



## הגבהת הכוס ב'לפיכך'

### הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בהגדת רבינו (קטע צריך להגביה) "ע"ש כוס ישועות אשא (עפמ"ש בשל"ה ויעב"ץ שם). בשעה"כ מבאר שייכות פסקא זו להכוס מפני שאין אומרים שירה אלא על היין (ברכות לה, א). והוא תמוה כי אין פסקא זו שירה ושבח אלא סיפור דברים, ולכן רק יש נוהגין לאחוז הכוס, משא"כ כשמגיע ללפיכך כו' להודות כו' כ"ע נוהגין (כדיוק הל' בשו"ע רבינו). אלא הטעם ע"ד הקבלה, וכל' הרוקח הובא בשל"ה ריש מס' פסחים שלו". עכלה"ק.

והנה דברי רבינו פשוטים וברורים, דיעויין בכל הראשונים שהביאו המנהג להגבי' הכוס בלפיכך משום אין אומרים שירה כו' לא הזכירו להגבי' בוהיא שעמדה מטעם זה, ומאידך כפי שהביא רבינו מפורש שהטעם הוא ע"ד הקבלה. ולהעיר דידוע מ"ש בלקט יושר (ע' 84) בשם תרומת הדשן דכ"א צריך להגבי' הכוס באומרו והיא שעמדה אע"פ שאינו יודע לכיין הסוד ויכוין למה שכיין הרוקח.

אמנם לכ' עדיין צריך ביאור נוסף, מדוע באמת תמוה כ"כ לקשר הגבהת הכוס בוהיא שעמדה להא דאין אומרים שירה אלא על היין? דהגם דהוא חלק מאמירת ההגדה ובדרך סיפור דברים, אבל סו"ס אם מפורש בה יותר ענין שירה ושבח משאר חלקי סיפור ההגדה, לכ' אפ"ל דלכן נהגו להגבי' הכוס שיהא שירה על היין?

ולהוסיף, הרי לכ' כל אמירת ההגדה הגם שהוא בדרך סיפור כל ענינו הוא שבח ושירה על הנסים, וכל' רבינו לעיל בהגדה בא' מהטעמים שאין מברכין על סיפור יציאת מצרים מפני שכולה שבח וברכה, ועד"ז כ' רבינו לעיל בשם האבודרהם לענין השם הגדה שהוא ל' שבח והודאה (ועד"ז הוא ל' החינוך במצוה כא ועוד ואכ"מ), וא"כ בוהיא שעמדה שהיא חלק מההגדה שמפורש בה השבח יותר, אפ"ל דנאמר על היין. ולהעיר ממ"ש בס' השיחות תרצ"ט (ע' 320) הטעם מה שמכסין המצות בעת אמירת "והיא שעמדה" מפני שזו שירה על האמונה ואין אומרים שירה אלא על היין ולכן מכסים את הפת שלא יראה בושתו.

והנה להלן בהגדה (קטע ד"ה יכסה) "מנהג בית הרב (למרות מ"ש בהגהות אדמו"ר נ"ע שבסי' תו"א ע' רלג) להגביה הכוס ואוחזו עד שמסיים ונאמר לפניו הללו"י – הובא מנהג זה בהגמ"י – ומעמידו על השלחן וחוזר ומגבי' לברכת אשר גאלנו".

וצ"ב בטעם מנהגינו, הלא מלפיכך עד ברכת גאל ישראל כולו הלל ושירה, א"כ לכ' הי' לנו לאחוז הכוס כל הזמן שיהא שירה על היין (וכמבואר כן ברוב הראשונים שהביאו המנהג).

והנה יש שכתבו דמטעם שירה על היין אי"צ להגבי' הכוס, דסגי מה שהיין לפניו על השולחן ואומר שירה עליו, ועי' בשו"ע אדה"ז סק"צ ס"ג "שאם אין היין לפניו בשעת האמירה ג"כ אינו נקרא אומר שירה על היין משא"כ אחיזת הכוס בידו אינו אלא למצוה ולא לעכב". ומה שנוהגין להגבי' הכוס הוא רק כדי להבדיל אמירת לפיכך משאר ההגדה שאומרים על המצה, וכיון שהכוס לפניו על השולחן בעת אמירת ההגדה לכן נוהגין להגבי' בלפיכך להראות שאמירתה על הכוס ולא על המצה.

ועפ"ז מובן לכ' מה שאין אוחזין הכוס כל הזמן, דבאמת כל אמירת השירה והלל הוא על הכוס, והגבהת הכוס בלפיכך הוא רק להיכר. אבל מדברי רבינו בהגדה משמע דנקט הענין כפשוטו דהקיום דשירה על היין הוא בזה שמגבי' הכוס ולא היכר בעלמא, כן משמע ממה שהובא לעיל וממ"ש רבינו בקטע יכסה עיי"ש.

ואפ"ל בזה, דיש לחקור בהא דמגבי' הכוס שיהא שירה על היין, האם הוי דין באמירת השירה, היינו שתקנו לומר שירה, והשירה טעונה יין; או דלמא הוי דין בהכוס, דעל כל כוס תקנו אמירה מסויימת (עי' בשו"ע סי' תעב סכ"ה ועוד), ותקנו שיהא אמירת שירה על כל כוס, לכן תקנו לומר שירה זו כאן שיהא על כוס ב'.

ולכ' מבואר דנחלקו בזה הראשונים, דבטור כ' "כשמגיעין עד לפיכך מגביה כל אחד כוסו בידו עד והכי איתא במדרש שוחר טוב כשמגיע ללפיכך אוחז כוסו בידו כדי לומר שירה על היין" ועד"ז בעוד ראשונים, ומבואר דדוהא דין בהשירה כדי שיהא על היין. אמנם בכמה ראשונים (עי' מנהיג סי' צ, מרדכי ואבודרהם) מבואר להיפך, שכתבו הטעם שמחלקים את ההלל באמצע ואומרים חציו לפני כוס שני ולא את כולו על כוס רביעי לפי שאין אומרים שירה אלא על היין, כוס ראשון מהדרו בקידוש כוס

שלישי בברכת המזון כוס רביעי בהלל, שני במה מהדרו כי ההגדה ספור דברים בעלמא הוא על כן צריך לומר בכוס שני מקצת ההלל.

והנה אי הוי דין בהשירה הרי אי"ז דין מסויים בליל הסדר, אלא כן הוא בכ"מ שיהא שירה על היין, וא"כ י"ל דשייך המנהג להגבי' הכוס בכל אופני שירה, וגם אי הוי סיפור דברים ואא"ל דטעונה יין כמו בשירה ממש, אבל מ"מ אפ"ל דשייך ענינו בכל אופני שבח ושירה, ועוד שהרי כנ"ל (בשו"ע אדה"ז סק"צ) אי"צ מעיקר הדין לאחוז הכוס לשירה על היין ואינו אלא למצוה ומנהג, וא"כ י"ל דשייך בכל אופני שירה; אבל אי הוי דין בהכוס הרי הוי דין מסויים בליל הסדר בד' כוסות, וא"כ י"ל דהא דהכוס טעונה שירה, הוא שצ"ל שירה ממש על היין, דבכל הד' כוסות שתקנו ברכה ושירה ממש עליהם, ולא באופן של סיפור דברים.

ואואפ"ל דזהו שכ' רבינו דשירה על היין שייך דוקא בלפיכך ולא בהגדה שהוא סיפור דברים (וכל' הראשונים שהובא לעיל), דהוא תקנה מיוחדת שיאמרו שירה על כוס ב', ולכן המנהג להגבי' דוקא בעת שאומר שירה ממש. וא"כ י"ל למנהגינו דאחוזין רק בלפיכך, דכבר נתקיים זה שיהא שירה על כוס ב' באמירת לפיכך, ואי"צ לאחוזו בעת הלל כיון שאין זה מדין שצ"ל השירה על היין, שכל משך אמירת השירה יהא על היין.

ולכ' משמע הכי בשו"ע אדה"ז, דעי' בסי' תעג סמ"ד שלא הזכיר כלל הענין דשירה על היין, וכ' המנהג להגבי' הכוס בלפיכך רק כהמשך למ"ש שצ"ל הגדה על המצה, ועוד יש לדייק בס"מ שם שכ' "ואע"פ שאין צריך לאחוז הכוס בידו עד שיגיע ללפיכך וכו'", ולא כ' בסגנון שאי"צ לומר ההגדה על היין עד שיגיע לפיכך (ואכ"מ לברר אי ההגדה צ"ל ג"כ על הכוס כדמשמע מל' אדה"ז בסתע"ב שם), ומשמע מכ"ז שאין כאן דין מסויים שהשירה טעון יין, אלא שצריך לאחוז הכוס כשאומר השירה דלפיכך, שיהא אמירתו על כוס ב' וע"ד דין אמירת הגדה על מצה, והוא שהכוס טעון אמירת לפיכך עליו וכנ"ל.



## "וימררו את חייהם"

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נה"ח, אה"ק

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים (ע' כג), כותב רבינו בפיסקא "ויתנו עלינו עבודה קשה כמה שנאמר (שמות א, יג) ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך. וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך." (שם, יד): "פסוק וימררו לא מצאתי לע"ע בשום נוסח הגדה אחר, מלבד בסיידור תפלה למושה להרמ"ק, משמע דגם הוא גריס ליה בהגדה. ואין לברר בשינויי גירסאות הספרי, כי המדפיסים התחל מדפוס הראשון וינציא ש"ו, השמיטו מן הספרי (וכן מן הילקוט שמעוני) כל ההגדה. - בספרי הנדפס עם פי' המלבי"ם נדפסה גם ההגדה ובה הפסוק וימררו, אבל איני יודע מי הוא המצווה לעשות זה. - אבל נוסחת רבינו מוכרחה היא, דהנה כוונת בעל ההגדה בדרשותיו היא, לבאר ולפרט יותר את הענינים ע"פ מש"נ במק"א. וכשבא להספור איך שנתנו על ישראל עבודה קשה, הרי ביאורו מפורש בכתוב דוימררו, מה היתה עבודה זו ואופנה, ומובא בו גם הבטוי עבודה קשה. ובודאי הביאו בעל ההגדה, ולא היה מסתפק בקרא דועבידו, שאין בו אלא הודעה כללית בלבד שהעבודה היתה בפרך - ובפרט אשר "בפרך" זה, ר' אלעזר מפרש אותו בפה רך (סוטה יא, ב), ולפי"ז אין מדבר כתוב זה בעבודה קשה כלל, (ודברי האמרי שפר בפיסקא זו ["ויתנו עלינו עבודה קשה כמש"נ ויעבידו וגו', העלה המגיד שלא נפרש עבודה קשה שהיא נצרכת לכח רב מכח אנוש הרגילה, אלא מצד שאין יד העובד מסוגל לה, והיא עבודה המסוגלת לנשים והיא נמסרת לאנשים, ולהיפך. וזה בפרך, היינו פריכת הגוף וכח הסבל קשה בעשייתה. והנה דעת המגיד כרבי שמואל בר נחמני בסוטה דמפרש גם האי קרא ויעבידו מצרים וגו' בפרך בפריכה, ולא כרבי אלעזר דמפרש האי קרא בפה רך, ורק מקרא השני את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך מודו כ"ע דמשמעו בפריכת הגוף"] - צע"ג, ולכאורה גם סותר דברי עצמו).

"ומה שנשמט פסוק זה בשאר הנוסחאות, י"ל: סופרי כת"י הראשונים של ההגדה (והספרי) רשמו בקיצור ויעבידו מצרים גו' בפרך, וכוונתם היתה על תיבת "בפרך" השני שבסוף פסוק וימררו, ובא מעתיק שלא

שמש כל צרכו, וכשהעתיק עד תיבת "בפרך" הראשונה – עמד, ולא שם לבו שגם פסוק שלאחריו מסתיים בתיבה זו". עכ"ל (מלבד החצ"ר).

והנה בהגדה של פסח 'ברכת השיר' להגאון רבי אריה ליב צינץ מפלאצק זצ"ל [הידוע בשם 'רבי לייבוש חריף'], כותב בפיסקא זו (ע' קסו-ז במהדורא החדשה - תשס"ג של 'המכון לספרי מהרא"ל צינץ זיע"א' - אשדוד) וז"ל: "ויתנו עלינו עבודה קשה כמה שנאמר ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך. הקושיא מבואר, אמאי לא מייתי קרא ד'ימררו את חייהם בעבודה קשה' (שמות א, יד), ונדחקו בזה איש איש לדרכו. ונראה דדייק לשון 'ויתנו', דהיה לו לומר 'ויעבידום' עבודה קשה. לכן י"ל, דכבר מבואר (סוטה יא, ב) 'בפרך' בפה רך, ויש להבין מהו 'בפה רך', גם מה שדרשו חז"ל (פסחים לט, א) שעבוד מצרים תחילתו רך וסופו קשה, ויש לבאר באיזו ענין.

"לכן נראה על פי דברי חז"ל בסוטה (לד, א) גבי מרגלים, הביאו רש"י פרשת שלח (במדבר יג, כג) גמירי דכל טונא דמידלי אינש על כתפיה אינו אלא שלישי משאוי שמסייעין לו להרים [=משא שמעלה אדם בעצמו על כתפו הוא שלישי של משאו שיכול לשאת כשאחרים מסייעים לו]. ואם כן י"ל דלהכי נקט 'ויתנו עלינו' הם, שהמצרים סייעום בתחילה, ואחר כך הניחו העבודה על ישראל לבדן. וזה 'ויתנו עלינו', שהם נתנו המשאוי עלינו, אם כן היו יכולים לשאת ג' שלישים. ואם כן ודאי אין עבודה קשה מזו, שגרם בתחילה 'ויתנו עלינו' שסייעום, אם כן קל בעיניהם המשא על ידי שסייעום. וזהו הכונה בפרך 'בפה רך', במה שסייעום לעבודה, ואחר כך נתנו עליהם עבודה קשה כפי ערך שסייעום, ואין לך עבודה קשה מזו, על חד תלת.

"וזה שאמר ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך, וימררו את חייהם בעבודה קשה, שהעבידו בהם בפרך, בתחילה 'בפרך' שרומז לפה רך, שלזאת הכבידו עליהם העבודה כאשר עשאוהו מבלי סיוע, 'כשל עוזר ונפל עזור' [ישעיהו לא, ג]. וזהו 'למען ענותו בסבלותם', במה שסבלות מצרים לסבול המשאוי היה למען ענותו, לעבוד ולמשא העבודה לבדו מבלי סיוע, ואין לך קושי גדול מזה". עכ"ל.

והנה בהערה 415 שם כתב המהדיר של ההוצאה החדשה [הרב נפתלי כ"ץ שליט"א]: "הנה בסידור תהלת ה' המיוסד ע"פ נוסח הרב בעל התניא הובא כאן באמת האי קרא ד'ימררו', ובהגש"פ מאדמו"ר מליובאוויטש

זצ"ל העיר בזה"ל: [כאן מעתיק את כל הקטע מלבד הדברים: "ובפרט אשר "בפרך" זה, ר' אלעזר מפרש אותו בפה רך (סוטה יא, ב), ולפי"ז אין מדבר כתוב זה בעבודה קשה כלל (ודברי האמרי שפר בפיסקא זו - צע"ג, ולכאורה גם סותר דברי עצמו) - שהשמיט, ומסיים שם:] אמנם רבינו רוח אחרת עמו, לבאר כי בדוקא הביא בעל ההגדה פסוק זה וכדלהלן. [ובהערה 417 מוסיף:] לכן הביא המגיד בדוקא קרא ד'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך, כי בו איירי ב'פה רך' בתחילת השעבוד, שע"ז נעשה אח"כ 'עבודה קשה' עד מאוד". עכ"ל.

והנה המהדיר סבר שהקושיא היא דלמה מביאים פסוק זה ד'ויעבידו/, הלא במקום זה עדיף היה להביא את הפסוק ד'וימררו'/? - וע"ז בא התירוץ שבאמת הפסוק ד'ויעבידו' עדיף מהפסוק ד'וימררו'. - ברם לא זו היתה השאלה מעיקרא, אלא דהקושיא היתה דנוסף על הפסוק ד'ויעבידו' היו צריכים להביא גם את הפסוק ד'וימררו', וכלשון רבינו: "ובדאי הביאו בעל ההגדה, ולא היה מסתפק בקרא דויעבידו".

ואין ספק בדבר, שאם ה'ברכת השיר' היה יודע ע"ד נוסחת רבנו הזקן שמביא גם את הפסוק ד'וימררו' היה שמח ע"ז שמחה עצומה, והיה מאמץ את הנוסח הזה בכל לבו, שהרי גם בפירוש שלו נזקק בעצמו לפסוק זה וכמ"ש: "וזה שאמר ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך, וימררו את חייהם בעבודה קשה, שהעבידו בהם בפרך, בתחילה 'בפרך' שרומז לפה רך, שלזאת הכבידו עליהם העבודה כאשר עשאוהו מבלי סיוע". עכ"ל. - הרי שלא יתכן כלל שיעדיף את הפסוק של 'ויעבידו' על הפסוק של 'וימררו', כיון "שבא להספור איך נתנו על ישראל עבודה קשה, הרי ביאורו מפורש [רק] בכתוב ד'וימררו', מה היתה עבודה זו ואופנה, ומובא בו גם הביטוי עבודה קשה, ולא היה מסתפק בקרא ד'ויעבידו', שאין בו אלא הודעה כללית בלבד שהעבודה היתה בפרך - ובפרט אשר "בפרך" זה, ר' אלעזר מפרש אותו בפה רך (סוטה יא, ב), ולפי"ז אין מדבר כתוב זה בעבודה קשה כלל" (לשון רבינו). - וע"כ בלי הפסוק ד'וימררו' מנין בכלל ניתן לומר "שהמצרים סייעום [רק] בתחילה, ואח"כ הניחו העבודה על ישראל לבדן", - בפשטות י"ל שכל הזמן המצרים סייעום, ולא הניחו כלל את העבודה על ישראל לבדן.

ולפי"ז ליתא מה שכתב המהדיר: "אמנם רבינו רוח אחרת עמו לבאר כי בדוקא הביא . . קרא ד'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך, כי בו איירי ב'פה רך' דתחילת השעבוד, שע"ז נעשה אח"כ 'עבודה קשה' עד מאוד" -

והרי מנין יודעים זאת מעיקרא "שעי"ז נעשה אח"כ 'עבודה קשה' עד מאד" - זהו רק מהפסוק ד'וימררו' בלבד, שה'ברכת השיר' בעצמו מסיים עמו את החידוש, ובודאי שאילו היה רואה את נוסחת רבינו הזקן היה מאמץ אותו בהתלהבות עצומה. [וגם המהדיר בעצמו כותב דהפסוק ד'ויעבדו' אינו אלא תחלת השיעבוד בלבד, ומסיים: "שעי"ז נעשה אח"כ 'עבודה קשה' עד מאוד" - הרי שזהו גם לדעתו העיקר בנדו"ד, וזה הרי יודעים רק מהפסוק ד'וימררו' בלבד].

[וע"ד זה ראיתי בספר 'ועלהו לא יבול' על "הנהגותיו והדרכותיו של רבי שלמה זלמן אויערבך זצ"ל", בעריכת הרב נחום סטפנסקי שליט"א, ח"א (ע' קטו): "בשבת קודש פרשת יתרו (תנש"א) בירך הרב ברכת הגומל (הוא נפל, נפצע בראשו ונזקק לתפרים), ונוסח הברכה שבירך היה, בא"י אמ"ה הגומל לחייבים טובות שגמלני טוב". שאלתיו האם בירך כך בדווקא - "שגמלני טוב" - ולא כמו הנוסח בשולחן ערוך (סימן ריט ס"ב), "שגמלני כל טוב"?

"וענה: באמת הנוסח בשולחן ערוך הוא "שגמלני כל טוב", אך זה לא מובן - האם בטובה הפרטית הזאת הקב"ה כבר גמל לך "כל טוב"? אך תמיד ברכתי כמו שכתוב בשולחן ערוך, כי אי אפשר סתם לשנות את נוסח הברכה. אמנם לאחר זמן מצאתי אצל חב"ד ובאר"י סידור תהלת ה' עמ' 70 שהנוסח הוא "שגמלני טוב", ועונים לו הציבור, "מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה", ולכן אני מברך בנוסח זה, כי אולי נפלה איזו טעות בנוסח השולחן ערוך".]

אולם עם דברי ה'ברכת השיר' נראה לבאר, מה שיש לכאורה להקשות באופן הפוך, דלמה בעצם צריכים את הפסוק הראשון ד'ויעבדו', לכאורה היה מספיק להביא רק את הפסוק ד'וימררו' בלבד, שמובא בו הביטוי של "עבודה קשה", ומבואר בו מפורש מה היתה עבודה זו ואופנה, והרי בפסוק ד'ויעבדו' אין בו אלא הודעה כללית בלבד שהעבודה היתה בפרך - ובפרט אשר "בפרך" זה, ר' אלעזר מפרש אותו בפה רך, ולפי"ז אין מדבר כתוב זה בעבודה קשה כלל (לשון רבינו)?

אמנם לפי דברי ה'ברכת שיר' א"ש מאד למה מביא גם את הפסוק הראשון ד'ויעבדו', כיון דפסוק זה מוסיף בגודל השעבוד שבפסוק דלאח"כ של 'וימררו', שעי"ז דוקא נתוסף ונעשה אח"כ 'עבודה קשה'

מאד, אבל אין ספק בדבר שעיקר הפסוק הוא הך ד'וימררו', וכמו שהביא ה'ברכת השיר' בעצמו. וא"ש.

ברם לפי האמת נראה שגם בלי החידוש של ה'ברכת השיר' א"ש בפשטות למה מביא בעל ההגדה גם את הפסוק ד'ועבידו', כיון דפסוק זה מוסיף בקושי השעבוד שבפסוק שלאחריו ד'וימררו', - ועפ"י מ"ש בשמות רבה (פ"א, טו) שמשכום בדברים ובשכר עד שהגילום בעבודה. וכמ"ש באבודרהם בפירוש ההגדה: "ודרשו חז"ל [ראה מדרש הגדול, תנחומא ישן בהעלותך כג] כי בתחלה אמרו להם שיעזרו בבנין יום אחד בשבוע ולא יותר, והמלך עצמו נכנס בעבודה והם התחזקו והוסיפו אומץ לכבוד המלך, וסכום הלבנים שעשו באותו יום שמו עליהם לחק שיעשו בכל יום, וזהו מה שדרשו בפרך בפה רך". וראה עד"ז בפירוש הריטב"א להגדה [הובא בתורה שלמה כרך ט אות צח, קלד-ז].

והנה מצאתי בספר 'מעשי ה'" [להגאון רבי אליעזר אשכנזי זצ"ל] שעמד גם בזה [בפרק כד - 'מעשי מצרים פירוש הגדה'], שכתב: "ואומר אח"כ ויעבידו בפרך היא העבודה קשה. אמנם כי כן יפלא מאד היותו מביא הכתוב ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך, לא הכתוב שאומר בהדיא וימררו את חייהם בעבודה קשה". ע"ש מה שפירש. - אמנם איך שלא יהיה, אילו היה יודע ע"ד קיומו של נוסחת רבנו הזקן שבאמת כן נאמר גם הפסוק ד'וימררו', בודאי שהיה מאמץ אותו בהתלהבות.

\* \* \*

בפירוש 'ארזי הלבנון' על הגש"פ (ע' קב) כתב: "ויתנו עלינו עבודה קשה כמה שנאמר ויעבידו את בני ישראל בפרך. ויש לדקדק דהנה ידוע מאמר חכמינו ז"ל שפרך היינו הכוונה פ"ה רך, א"כ עבודה זו שאמר הכתוב ויעבידו את בני ישראל בפרך הרי לאו עבודה קשה הוא כלל, אלא התחלת העבודה הי' בפרך ולמה אמר ויתנו עלינו עבודה קשה מהכתוב הלז? ונראה בפשטות שעבודה קשה הכוונה שזו היתה העבודה הקשה ביותר מטעם שידעו ישראל שלא זו פה רך הוא ומ"מ הניחו למצריים להשתעבד עמהם וזה היתה העבודה הקשה ביותר שהדעת ידע מה שהם רוצים לעשות אלא שלא היו יכולים לעמוד נגדם מפני רצון הבורא להשתעבד עמהם, ודו"ק". ולפי הנ"ל הקושיא מעיקרא ליתא.

בפירוש 'אחרית לשלום' על הגש"פ [ווילנא תרל"ז] כתב: "ויתנו עלינו עבודה קשה כמה שנא' ויעבידו את ב"י בפרך. לכאורה אין מליצת קשה ומליצת בפרך שוה להביא ראייה מזה על זה?" - ולפי הנ"ל א"ש כמובן.

והנה לע"ע מצאתי את הפסוק 'וימררו' בנוסח הגדה של פסח בג' הגדות: (א) בהגדה שנדפס בשקלאוו תקע"ח, (ב) בברעסלויא תקע"ט, (ג) ובקאפוסט תק"פ [שנמצא בספרייה באוניברסיטת ירושלים].



## פיסקת "מוציא מצה"

### הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטיז, מינסוטה

כותב כ"ק אדמו"ר בפסקא מוציא מצה: "מוציא ואח"כ מצה, כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. . ואורחא דמילתא לברוכי לקב"ה דאפיק לחמא מן ארעא והדר לברוכי על מצה דמתעביד מינא מצוה (סי' רע"ג).

ואין מברכין שהחיינו על מצות מצה, כי די לו בברכתו והגיענו הלילה הזה לאכל בו מצה ומרור. אי נמי כבר אמרו בקידוש (אבודרהם. ברכ"י סתע"ג). וטעם השני צע"ג, דא"כ צריך הי' לכוון בשהחיינו דקדוש גם על מצה, וע"ד שהחיינו דקריאת מגלה שצריך לכוון על משלוח מנות והסעודה וכמש"כ השל"ה ומג"א ר"ס תרצ"ב". עכלה"ק.

ואולי יש לדייק בכמה דיוקים: (א) שם הפסקא "מוציא מצה" הוא חיבור שני הסימנים דמוציא מצה וי"ל בפשטות שכ"ק אדמו"ר חברן יחדיו מפני שקביעת וקיום שניהם הם במין אחת דהיינו המצה (אבל לא עם אותן מצות מפני שבברכת על אכילת מצה נשמט כבר א' מן המצות. .).

(ב) בענין שאין מברכין שהחיינו. לכאורה השהחיינו דקידוש כולל לא רק מצות קידוש אלא כל עניני החג והמועד וכמו שמצינו אצל סוכות שאין מברכין שהחיינו על הסוכה ועשייתה דנכללין בהשהחיינו דקידוש, וא"כ כאן נכלל ג"כ כל עניני הסדר ובפרט שבקידוש יוצא כבר (לפי כמה, הוזכר בפסקא מצוה עלינו לספר ביצי"מ) מצות מגיד שאינו "אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך" ובנוסח הקידוש מזכיר "ביום חג המצות הזה!" וא"כ שפיר קמברך שהחיינו על המצה!?

ובענין שהחיינו דמגלה הרי אדמוה"ז פוסק שאין לברכו ביום ואנן קיימ"ל כפס"ד הצ"צ וכידוע האריכות בזה. ולכן מביא כ"ק המקור משל"ה ומג"א. וז"ל המג"א שם: ויכוין בברכת שהחיינו ג"כ על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג"כ מצות [של"ה] ונ"ל דיכוין זה בברכת שהחיינו דיום כי זמנם ביום. ונ"ל דמי שאין לו מגלה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת וי"ט דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם. עכ"ל [ועאכו"כ "מצות מתנות לאביונים" שהוא מצות הצדקה ואין אפי' הוה אמינא לברך מפני תדירתו וכפשוט, ובלבושי שרד מוסיף להג' "דהא לא תקנו כלל ותרתי טעמי קאמר חזא כיון דהוא דבר הנהוג ורגיל אין לברך שהחיינו ותו דהא חזינן דלא תקנו כלל ברכה דהיינו אקב"ו על משלוח מנות א"כ כ"ש דלא יברך ע"ז שהחיינו וטעם הדבר מה שיש כמה מצות שלא תקנו ברכה עליהם מבואר בכמה דוכתי [וע' בזה עוד בנ"כ שם]].

ונמצא שאין מצות מצה בסדר של פסח דומה למצות פורים מפני כמה טעמים, ומהם: א) המצות דפורים אינם באים מיד ולא לתר אלא לאחר זמן מה (ובפרט הסעודה שמצוה מן המובחר לאחרי מנחה וכו'), משא"כ מצה. ב) לא תוקנו ברכה עליהם, ועל מצה מברכין. ובאם מפני איזה סיבה אין לא יין שפיר מברך שהחיינו על המצה מפני שמקדש עליו (סי' תפג ס"א, וכמדומה האריכו במ"א בענין קידוש על פת בליל הסדר, כי תקנו קידוש על כוס ראשון של הד' כוסות דוקא אבל קידוש בכלל תוקן על יין או בדיעבד על הפת, ואכ"מ).

ואולי י"ל דמפני שלא תוקן ברכת המצוות (אקב"ו) על מצות פורים מוכרח לכוון בשהחיינו על מצוות היום דפורים וגם מפני הרגלן כנ"ל משא"כ במצות אכילת מצה שקובע ברכה בפני עצמו לא הכריחו לכוון. ועצ"ע, דלכאורה כנ"ל מכוונים על המצה?!

ואולי נחית לכ"ק להשאיר ענין זה בצע"ג מפני שסו"ס ברכת שהחיינו בקידוש הוא ענין הכי כללי על ה"חג" ועל ה"מועד" אלא שתקנוהו בקידוש וכלשונו הזהב של אדמוה"ז בשולחנו (סי' תעג ס"ב) "ואם שכח לברך קודם השתיה יברך אח"כ מיד כשזוכר ואפילו נזכר למחר ביום יברך [ואז אינו "בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך" ומוסיף מימרא דר"נ בגמ':] ואפילו באמצע השוק [!] וזה מוכיח שברכת שהחיינו בעיקר על כללות החג. ובפשטות אם אין לו מצה וכו' ח"ו מברך שהחיינו (וכמו שמברכין ביו"כ).

ועל פי הכלל הידוע שמביא שני טעמים כשלא מסתפק אם אחד מהם, כידוע, סו"ס אע"פ שבברכת אשר גאלנו מזכירין "והגיענו הלילה הזה לאכל בו מצה", הרי אינו ברכת שהחיינו.



## אמירת 'עבדים היינו' בשבת הגדול

### הרב יוסף יצחק יארמוש

'כולל אברכים' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בהגדה של פסח בפיסקא שבת הגדול כ' כ"ק אדמו"ר "בשבת הגדול אחר מנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו לפי שאז היתה התחלת הגאולה והנסים (שו"ע ס"ס ת"ל) וכן נוהגים (ודלא כמ"ש בשער הכולל)".

ולכאור' הציון ל"שו"ע ס"ס ת"ל" צ"ע, ובהקדים מקור ההלכה:

בספר המנהגים מכל השנה (לר' יצחק אייזיק טירנא) כ' "ובמנחה של [= "השבת הסמוך לפסח הוא שבת הגדול"] אומרים עבדים היינו וכו' עד לכפר על כל עונותינו" (מנהג של ראש חודש ניסן).

ובדרכי משה (טור סי' ת"ל) "ובמנהגים במנחה בשבת אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו".

וברמ"א בהגותיו לשו"ע כ' "והמנהג לומר במנחה ההגדה מתחלת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו".

ובלבוש כ' "אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו מפני שהיתה בו התחלת הגאולה והנסים".

ובשו"ע אדה"ז כ' "אומרים עבדים היינו וכו' לפי שבשבת הגדול היתה התחלת הגאולה והנסים".

וא"כ צ"ע, באם כוונת כ"ק אדמו"ר להביא המקור לכלל הדין וגם להטעם הרי הי' לכ"ק אדמו"ר לציין לבלבוש<sup>28</sup> או לשו"ע אדה"ז<sup>29</sup> ששם

(28) הלבוש מובא כמקור בשני מקומות בהגדה, בפיסקא של קידוש בקטע 'בשבת באהבה מקרא קודש', אלא שמה ש' שם אינו בשו"ע אדה"ז רק בלבוש. ובפיסקא הלל נרצה בקטע "הללון כו" ששם מובא הלבוש כמקור לנוסח אדה"ז.

מובאים הדין והטעם. ואם כוונת כ"ק אדמו"ר הוא להביא מקור ליסוד הדין הי' צריך להביא כמקור הספר המנהגים (טירנא)<sup>30</sup> או הדרכי משה<sup>31</sup> וצ"ב למה הביא כמקור ה"שו"ע<sup>32</sup> ס"ס ת"ל<sup>33</sup>.

ויש להוסיף בהתמיהה, ובהקדים מה שמסיים כ"ק אדמו"ר "וכן נוהגים (ודלא כמ"ש בשער הכולל)", דבשער הכולל (פרק מ"ח ס"ק א') כ' "בשו"ע אדמו"ר סי' ת"ל כתוב בשם הרמ"א שנוהגים במדינות אלו לאמר בשבת הגדול עבדים היינו, אבל בסדור השמיט זה (כי לא ציין כמו בשאר סידורים ע"כ אומרים בשבת הגדול), גם בפע"ח ומשנת חסידים וסדור האריז"ל ליתא, וכן הגר"א ז"ל בביאורו כתב שלא לאמרו משום שבמכילתא סוף פ' בא כתוב יכול מר"ח כו' אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

---

29) ראה בפסיקא בדיקת וביעור חמץ בקטע "יהי רצון" שמביא מקור משו"ע אדה"ז אע"פ שמובא לפני זה כבר בבלוש. ובקטע "כל חמירא" מביא מקור מ"ד"מ, שו"ע אדה"ז . . " וכן כאן הי' יכול להביא ב' מקורות (וראה קטע "כעפרא דארעא" דמביא מ"מ ח"ח, שו"ע אדה"ז . . ").

30) הספר המנהגים (טירנא) לא מובא בהגדה כמקור. ולהעיר מקטע זה שכ' "שבת הגדול שחל להיות בערב פסח - ורק אז - מפטירין וערבה (באה"ט סת"ל סק"א)". ובשו"ע אדה"ז כ' "כששבת הגדול הוא ע"פ מפטירין בו במלאכי וערבה", אלא שבבאר היטב שם כ' "אין מפטירין וערבה אלא כשחל שבת הגדול בע"פ", וכ"ה ממש בספר מנהגים (טירנא) "ויש מקומות שאין מפטירין וערבה אלא כשחל שבת הגדול בערב פסח" (מנהג של ראש חודש ניסן).

31) הדרכי משה מובא כמקור (ביחד עם שו"ע אדה"ז) כנ"ל הערה 2, וגם בקטע "ויכוון" כ' "וראה ד"מ הובא בשו"ע רבינו . . .".

32) גם צ"ע למה לא כ' "רמ"א"? וכן בפסיקא בדיקת חמץ בקטע המנהג להניח כ' "כמ"ש סו"ס תמ"ה" ובפסיקא ביום י"ד כ' "ראה שו"ע סתמ"ג . . .", ולכאן כוונת כ"ק אדמו"ר היא להרמ"א שם.

33) ולהעיר מפסקא בדיקת וביעור חמץ בקטע "חמץ קשה" כ' כ"ק אדמו"ר "כדי שלא יתפרר (שו"ע סת"ל"ב)". ולאח"ז בקטע מנהג בית הרב כ' "מניחים במקומות שונים בבית עשרה פתיתי חמץ קשה, כל אחד מהם כרוך בפיסת נייר . . והטעם כדי שלא יתפרר, ועדמ"ש בשו"ע סת"ל"ב".

והנה בשו"ע של המחבר סי' תלב לא מציינו מענין חמץ קשה ולא מסברא שלא יתפרר, אלא בשו"ע אדה"ז סי' תלב סי"א מציינו מזה (וראה גם מ"א סוף הסימן, ח"י ס"ק י"ג ועוד).

ובפסיקא יחץ בקטע "חלק גדול יניח לאפיקומן" כ' "ונוהגין לכרכו במפה (ראה זח"ב קנ"ח, ב. טושו"ע סתע"ג)".

ובמחבר שם (ס"ו) "ונונתים אותה תחת המפה" ובשו"ע אדה"ז (סל"ה) "ונוהגין להצניעו תחת המפה . . ויש שכורכין אותו במטפחת וכו'". (אלא שכ"ק אדמו"ר כ' "ראה").

ובפסיקא מגיד בקטע המתחיל "וצע"ג מפני" שכ' "וכמ"ש בשו"ע (תעג ס"ז)" שברור שכוונתו לשו"ע אדה"ז.

(ובגר"א (על הרמ"א סי' ת"ל) כ' "שמאז התחיל הגאולה על ידי לקיחתו, אבל הוא דבר שאינו דהא מפורש במכילתא פ' בא שומע אני מר"ח ת"ל ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך כו").

דהיינו שיש קושיא על מנהגינו לומר הגדה בשבת הגדול, שהרי ההגדה צ"ל בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך - דהיינו בליל הסדר?<sup>34</sup>

ובאמת שכבר קדמם בזה במור וקציעה (להיעב"ץ) על הטור (סי' ת"ל) שכ' "נמצא בספר המנהגים שלנו שאומרים במנחה דשבת זה ההגדה מתחילת עבדים היינו כמובא בהגהה בש"ע וכן מנהג פשוט במדינת אשכנז, ותמיהני על זה מעודי, כי אנו עושים בזה היפך מה שאנו אומרים כאן בזאת ההגדה, שהרי מבואר בה יכול מר"ח כו' יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה לא אמרת אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, א"כ מניין להוסיף על המצוה? אפילו לכשתמצי לומר שלא בא אלא לומר שאינו חובה<sup>35</sup> מ"מ מאין הרגלים להקדים? ועוד מפשט הלשון משמע שיש קפידה בדבר שלא לאמרה אלא דוקא בשעה שיש מצה ומרור. . וצ"ע מהיכן יצא מנהג זה ומה טעם שיש בו, שעכ"פ צריך למצוא סמך למנהג"<sup>36</sup>.

והנה בלקו"ש ח"ל"ז (עמ' 10) בשיחה לשבת הגדול מביא כ"ק אדמו"ר דברי אדה"ז הנ"ל בטעם אמירת מההגדה בשבת הגדול משום שהוא "התחלת הגאולה והניסים", ומבאר שלפי אדה"ז "הנס דשבת הגדול נחשב כהתחלת היציאה בפועל ממצרים" ומבאר שם שלכן כ' אדה"ז בכותרת הסימן "מנהג שבת הגדול" מפני שאינו רק קריאת שם לחוד אלא מכיון "שנס זה הוא "התחלת הגאולה והניסים", לכן יש "מנהג שבת הגדול", שמתחילים לומר בשבת זו "עבדים היינו" (ע"ד שאומרים בליל ט"ו ניסין), עיי"ש בארוכה.

34 וראה שיחות קודש תשל"א ח"ב עמ' 104 שמקשה כך כ"ק אדמו"ר, ועיין מה שמתרץ שם ע"ד חסידות.

35 וכעין זה מתרץ באנציקלופדיה תלמודית (ערך הגדה) ח"ח עמ' קפ"ב.

36 להעיר מהמהרי"ל (הלכות שבת הגדול) שכ' "דיש לחזור ההגדה של פסח עם הנערים בשבת הגדול". ובראבי"ה (סי' תכ"ה) כ' "נהגו התינוקות להקדים ולקרות ההגדה ביום שבת הגדול. . ונראין הדברים שנהגו כן] כדי להסדיר בניהם ויבינו בפסח וישאלו". וראה סידור הגאונים והמקובלים כרך עשירי עמ' כו.

ועפ"ז יש לתרץ קושיית המור וקציעה "מאין הרגלים להקדים . . . וצ"ע מהיכן יצא מנהג זה ומה טעם יש בו, שעכ"פ צריך למצוא סמך למנהג", שהרי לפי המבואר לעיל, מכיון ששבת הגדול הוא התחלת הגאולה לכן תקנו לומר מענין הגאולה כבר אז.

ובלקו"ש שם (אות ו') מביא בהערה 49 לשונו של הרמ"א ש"המנהג לומר במנחה ההגדה וכו'", וכ' על זה בשולי הגליון "בשו"ע אדה"ז (ולבוש): עבדים היינו וכו' (בלי תיבת "ההגדה"). וראה ביאורי הגר"א שם סק"ב."

ובביאור הכוונה י"ל שכ"ק אדמו"ר בא לתרץ קושיית הגר"א (המור וקציעה ושער הכולל) איך אומרים ההגדה בשבת הגדול כשאין מצה ומרור מונחים לפניך<sup>37</sup>.

דמזה שלא העתיק תיבת "ההגדה" שברמ"א, אלא כתב סתם "עבדים היינו" (כלשון הלבוש), כוונתו דמה שאומרים בשבת הגדול "עבדים היינו" אינו בגדר מצות "הגדה" שאומרים בליל פסח (כלשון המכילתא "לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך"), אלא זה מענין אחר.

ובביאור הדברים י"ל ע"פ פירוש המילה הגדה דפיסקא סדר הגדה קטע המתחיל "השם הגדה" מבאר כ"ק אדמו"ר "הגדה ע"ש והגדת לבנך". ובשו"ע אדה"ז (סי' תע"ג ס"מב) "ולפי דעתי של בן אביו מלמדו התשובה על שאלותיו דהיינו אמירת ההגדה שהיא מ"ע מן התורה אפי' אם לא שאל אותו הבן כלום שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וגו' ולפיכך צ"ל ההגדה בלשון שמבינים הקטנים וכו'".

והנה הפסוק שממנו לומדים חיוב הגדה בליל פסח הוא "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וכו'" (שמות יג, ח), וא"כ יוצא שהחיוב בליל פסח הוא אמירת ההגדה, שהוא חיוב לספר לבניו (או לאחרים) על יציאת מצרים.<sup>38</sup>

37 וראה שלחן מלך (אהלי שם) ח"ב עמ' כ"ב הערה 7\* שמבאר עד"ז. ומשם העתקתי לפנים.

38 וראה גם שו"ע אדה"ז שם סי"ד. ולהעיר מפיסקא מגיד בקטע המתחיל "מצוה עלינו לספר" בחילוק הגו', ובאמת שצ"ע מה ש' שב"שו"ע רבינו . . . לא משמע כן". וראה מש"כ הגרעבי"ש בגליון תתע"ח עמ' כ"ד.

ולפי"ז יש להסביר כוונת כ"ק אדמו"ר בהערה שזה שמשמיט אדה"ז מילת "ההגדה" הוא להורות שבשבת הגדול אין זה גדר החיוב של "הגדה ע"ש והגדת לבנך" שמחוייב "בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך" (דהיינו ליל ט"ו).<sup>39</sup>

והנה לפי כל זה מתורצת קושיית הגר"א והמור וקציעה שזהו "היפך ממה שאומרים כאן בזאת ההגדה . . בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך . . משמע שיש קפידה בדבר שלא לאמרה אלא דוקא בשעה שיש מצה ומרור", שהרי אין זה אותו גדר של אמירת הגדה שאומרים דוקא בליל פסח בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.<sup>40</sup>

ולפי כ"ז תוגדל התמיהה בדברי כ"ק אדמו"ר שמביא מלשון אדה"ז שדייק להוציא מילה - "ההגדה" - מלשון של הרמ"א, ועכ"ז מציין כמקור לדבריו "שו"ע ס"ס ת"ל" שהוא דברי הרמ"א.

ובדוחק י"ל שכ"ק אדמו"ר מרמז בציטוט זה שדוקא על ידי זה יובנו דברי השו"ע<sup>41</sup> והרמ"א (או במילים אחרות: שמכיון שמוכרח (או שאפשר) לפרש כן דברי השו"ע והרמ"א, א"כ יוצא שגם הם מקור לדבריו) ולכן מביא אותם כמקור, וכדלקמן.<sup>42</sup>

המחבר כ' "שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו" ולכא' צריך ביאור שהרי השו"ע הוא ספר של דינים, ואיזה דין מובא כאן?<sup>43</sup>

39) ובשלחן מלך שם: "לזכרון הנס וכיו"ב". וצ"ע מקורו. ובלקו"ש חל"ז שם משמע שהוא כעין וע"ד אמירת ההגדה של ליל ט"ו מפני שהוא התחלת הגאולה, אלא (כמבואר בפנים) שאין בזה כל החיובים של "הגדה" (וכדמשמע שם בשולי הגליון להערה 49) שהם דוקא בליל טו).

40) ובסידור הגאונים והמקובלים (דלעיל הערה 36) מביא מהמקור"ח שתירץ על קושיית המור וקציעה ש"כמו שמצה עשירה מותרת ביום לפי שאין יוצאין בה בלילה ידי חובת מצה, כן מותר לומר ההגדה עד לכפר על עוונותינו", ולפי מה שביארנו בפנים יומתקו (ויובנו) דבריו.

41) ולהעיר מלקו"ש ח"ב עמ' 33 הערה 5.

42) אלא דלכא' הי' צריך להביא גם "שו"ע אדה"ז" כמקור. (וכדמצינו בקטעים אחרים שמביא כ"ק אדמו"ר כמקור מספר הקודם לשו"ע לאדה"ז ושו"ע אדה"ז, אלא שכמוכן שלאו דוקא שדומה מקרים ההם למקרה שלנו).

43) ראה שיחות קודש תשל"א ח"ד עמ' 3 (שיחה של שבת הגדול) שמקשה כן, ועיי"ש שמאריך בזה. ויש לתווכן מה שכ' שם עם המבואר כאן בפנים, ואכ"מ. וראה גם ספר השיחות תשמ"ח ח"ב שיחה לשבת הגדול.

ועל דברי המחבר כ' הרמ"א "והמנהג לומר במנחה ההגדה מתחלת עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו".

וכשלוּמדים הרמ"א הי' אפשר ללמוד שאינו בא בהמשך להמחבר - אלא שמביא מנהג שנוהגים בשבת הגדול. אלא דלפי"ז הי' צריך לכתוב כמו שהוא בדרכי משה "במנחה בשבת אומרים עבדים היינו וכו' וכדומה, ומהלשון "והמנהג לומר במנחה ההגדה וכו'" משמע שהוא המשך למה שכ' המחבר.

וי"ל שהרמ"א בא לבאר לנו מהו החידוש בדברי המחבר ששבת הזו נקרא שבת הגדול.

דהנה בלקו"ש שם (ס"ג ואילך) מבאר הא דנקט אדה"ז שהנס שנעשה בשבת הגדול הוא "כשלקחו ישראל פסחיהם באותו שבת נתקבצו בכורי מצרים. . הלכו בכוריהם אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש מהם שישלחו את ישראל ולא רצו ועשו הבכורות עמהם מלחמה וכו'", הוא שדוקא ע"י טעם זה רואים ש"גודל הנס דשבת הגדול אינו (רק) בזה שנהרגו הרבה מצרים ("למכה מצרים בבכוריהם"), אלא בעיקר בכך שבכורי מצרים דרשו ותבעו "שישלחו את ישראל", עד שבגלל זה "עשו הבכורות עמהם מלחמה", ומפני נס זה נחשב זה התחלה של היציאה ממצרים", ועי"ז מוסבר מה שכ' אדה"ז ששבת הגדול הוא "התחלת הגאולה והניסים".

וממשיך בהשיחה שם שדוקא לפי אדה"ז מובן למה יש מנהגי שבת הגדול, דלכאור' הנסים דשבת הגדול הם ניסים נוספים שארעו אז בזמן יציאת מצרים, כמו עשר המכות וההצלה לבנ"י וכמו שאין להם שום זכרון ביום מיוחד כמו כן שלא יהי' זכרון לניסים של שבת הגדול (ראה ס"ב בשיחה), אבל לאדה"ז שנס זה הוא "התחלת הגאולה והניסים", לכן יש "מנהג שבת הגדול" שמתחילים לומר בשבת זו "עבדים היינו" (עי"ד שאומרים בליל ט"ו נסים). עיי"ש בארוכה.

ויוצא שדוקא לפי דברי אדה"ז יובן הקשר בין דין הרמ"א שיש "מנהג לומר. . מתחילת עבדים היינו" להא שאומר המחבר שנקרא "שבת

הגדול<sup>44</sup>, ומובן שגם בדבריו יש הלכה, שהוא שמפני שהוי שבת הגדול מפני הנס לכן יש מנהגים, וכנ"ל.

ולפי כ"ז י"ל בדוחק שזה כוונת הציון ל"שו"ע ס"ס ת"ל" אע"פ שמביא לשון שו"ע אדה"ז כי בזה (מרמז שרק ע"י דברי אדה"ז) מובן דברי המחבר והרמ"א<sup>45</sup>.

[אלא שלפי"ז - מלבד הדוחק הכללי בביאור זה - כל מה שהארכנו בדיוק אדה"ז להוציא המילה "ההגדה", הוא לא לחלוק על הרמ"א אלא להדגיש הביאור בהרמ"א<sup>46</sup>].

וכמובן שכל הנ"ל הוא בדרך אפשר, ועצ"ע.



## רשימות

### הערות ב'רשימת המנורה'

#### הת' מנחם מענדל מרזוב

תות"ל המרכזית – 770

במשנה תמיד פ"ו מ"א כתוב שאם הכהן נכנס לקודש ומצא ב"נ מערביות דולקין "מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק". והרמב"ם כותב שהמזרחי "מתקנו" והמערבי רק מוסיף שמן. וכ"ק אדמו"ר מקשה בסוף פ"א מ'רשימת המנורה' שלפי הספרי שהביא הרשב"א (שו"ת סי' ש"ט) שיש איסור לכבות כ"א מנרות הדולקין, א"כ מהו החילוק בין המזרחי והמערבי [והרי כאן שניהם דולקים ושניהם 'מניחם דולק' שהרי אסור לכבות].

44 וראה בית יוסף סי' ת"ל שמשמע קצת שנוקט הפירוש של תוס' (שהוא מקור אדה"ז) לנס שבת הגדול.

45 ולפי"ז ג"כ י"ל בנוגע למה שדייקנו בהערה 32, למה כ' כ"ק אדמו"ר "שו"ע ס"ס ת"ל" ולא כתב "רמ"א", כי כוונת כ"ק אדמו"ר להסביר איך שדברי הרמ"א הם המשך אחד עם דברי המחבר.

46 ועדיין צ"ע איך לתווך זה עם כמה דברים המבוארים בלקו"ש שם, וי"ל בזה, ואכ"מ.

וכ"ק אדמו"ר מתרץ בב' אופנים. באופן הראשון מתרץ כ"ק אדמו"ר שהרמב"ם ל"ל שיש איסור לכבות השאר, ורק המערבי יש איסור לכבות. וא"כ נמצא שדישון כל הנרות שוה, וגם נר המערבי מדשנין (שזה מה שמוסיפין שמן נקרא דישון), וכמ"ש בפ"ג מ"ט שמדשן את השאר, וגם נר המערבי בכלל דישון זה, ורק שמשמיענו שהמערבי יש חיוב להניחו דולק. [היינו שזה מה שבפ"ו כותב מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק, אינו ר"ל שאינו מדשן את המערבי, אלא שבמערבי יש דין נוסף שמניחו דולק. ואינו צ"ל שמדשנו, שכבר כתב כן בפ"ג, ורק שבמזרחי צריך להגיד 'משהו' לכן חוזר שמדשנו, ובמערבי רק מוסיף הדין המיוחד שבו. ונמצא שב' משניות הללו משלימין זה את זה, והתנא כתב בכל באופן הכי מקוצר שיכול, ששם אינו רוצה לפרט ההבדל בין נר המערבי והשאר, משא"כ כאן שמפרטו בלאו אי הכי, ושונה רק הדין המיוחד שיש בו, והצד השווה שלו לשאר נרות שמדשנו, סמך בזה על מש"כ בפ"ג].

משא"כ לפי תירוץ השני של כ"ק אדמו"ר שבאמת את כולם אסור לו לכבות והחילוק הוא שבשאר מסיר את שמן הישן משא"כ במערבי שרק מוסיף, א"כ יתבאר המשנה כך: מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק, הנה אין המשנה מחדש לנו שאסור לכבות את המערבי, שהרי כולם אסור לכבות, [ולא זהו כוונת המשנה כשאומרת מניח את המערבי דולק], אלא המשנה אומר לנו שבנר מזרחי עושה פעולה של דישון משא"כ במערבי שאינו עושה פעולה של דישון ורק שמניחו דולק, וא"כ פי' דישון בפרטיות הוא שמסיר השמן הישן, וזה אינו עושה במערבי, ש'מניחו דולק', שהרי זהו ההבדל בין המערבי והמזרחי, וא"כ זה שבמשנה בפ"ג כותב שמדשן את השאר שגם נר המערבי בכלל, זהו רק באופן כללי, אבל בפרטיות פעולת הדישון הוא שמסיר את השמן הישן.

ונמצא שלפי אופן הראשון מדוייק יותר המשנה הראשונה, שבמדשן את השאר כלול גם המערבי, ופעולת הדישון אינו דוקא להוציא השמן הישן. אבל הלשון במשנה השני' שכותב 'מדשן' רק במזרחי ולא במערבי צריך פי' וכמו שפירשתי לעיל, אבל לפי אופן השני שהחילוק הוא בהסרת נר השמן הרי עכצ"ל שההבדל ביניהם הוא שזה נק' דישון ונר המזרחי מדשן ונר המערבי רק 'מניחו דולק' [וא"א לפרש אחרת, שהרי גם המזרחי מניחו דולק ואסור לכבותו, אלא ע"כ שכאן הכוונה שאינו עושה פעולה של דישון], ומדוייק להפליא משנה השני', אבל הראשונה צריך פירוש.

ולסיכום, מלשון הרמב"ם בפ"ו שבמזרחי כתב ש'מתקנו' ובמעריבי כתב ש'מוסיף שמן', והמדובר הוא הרי ששניהם דולקים, נראה לענ"ד שמדוייק יותר כאופן השני שכתב כ"ק אדמו"ר, ורק שלכאורה זה דוחק יותר מצד ב' טעמים: א) שצ"ל שהרמב"ם ל"ל כהספרי שהביא הרשב"א ב) שאלת כ"ק אדמו"ר, למה באמת הם חלוק בזה נר המעריבי משאר הנרות.

\* \* \*

באופן הא' הנ"ל כותב כ"ק אדמו"ר שזה פשוט שאי"צ לכבות שאר הנרות. ולכאורה אפשר להסביר את זה בב' אופנים:

א) שגם הרמב"ם ס"ל כהספרי שהביא הרשב"א יכול יכבם – רק שהרמב"ם ס"ל לא כהרשב"א שאסור לכבותם אלא שהספרי קמ"ל שאי"צ לכבותם (וכן מפרש בחידושי מרן רי"ז הלוי קו' חידושים על יומא) אף שבאמת צ"ע איך זה יהי' פשט הלימוד בספרי, שכך הוא נוסחת הספרי להרשב"א (ובספרי שלנו יש נוסחא אחרת לגמרי בלי היכול יכבם): "אי מערב עד בקר יכול יכבם ת"ל יאירו שבעת הנרות", ולא נראה לי כלל לפרש שהיינו שהנרות של בקר אין חיוב לכבותם ולהדליקם מחדש והלימוד יאירו הוא שיהיו מודלקים ולא שידליקם (וכמפורסם בשם הגר"ח שגם אליבא דהרמב"ם בבקר אין חיוב להדליק הנרות ורק החיוב הוא שיהיו מודלקים משא"כ בערב) ולען אי"צ לכבותם, שהרי ההו"א שיכבם הוא בגלל שכתוב מערב עד בקר, והיינו שהו"א זה הוא בהמשך להדלקת הערב).

ב) שבמשנה מדוייק מאד ככה. דהנה כ"ק אדמו"ר מסביר שההוכחה להרמב"ם שמדליקים הנרות גם ביום הוא מזה שכתוב במשנה פ"ג מ"ט מצאן לב' נרות מזרחיים שכבה, מדשנן ומדליקן. וזה פשוט שהלשון דישון אינו כולל הדלקה, שלכן כאן כתוב מדשנן ומדליקן, שבנוסף למדשן גם מדליק. וא"כ למה לא כתוב ברישא שידליק את ה' נרות המעריביים ורק כתוב לדשנן, והתירוץ פשוט, דמי אמר שכבה שצריך להדליק מחדש, דאולי לא כבה ולכן סתם שמדשנן. משא"כ כאן שכתוב מצאן שכבו, מוסיף שמדליק. וכן מדוייק בשני המשניות שרק איפה שמפורש שהנר כבה מפורש גם שמדליק. ואי נימא שיש חיוב לכבותם ולהדליקם מחדש, א"כ באמת קשה למה לא כתוב שמדליק כל שאר הנרות וכתוב רק שמדשנן.

\* \* \*

בפ"ב מהרשימה מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם שהרמב"ם לא ס"ל כשאר שיטות שגר המערבי הוא נר השני מצד מזרח, אלא ס"ל שהוא היותר מערבי. וכ"ק אדמו"ר אומר בסיבה ד, שלשיטת הראב"ד הטעם שהנס הי' בנר השני ממזרח, הוא שמצד אמהמ"צ צ"ל ממזרח, ולאידך הראשון ממש אינו לפני ה' כלל, לכן הי' השני .

וע"ז מקשה כ"ק אדמו"ר דלא שייך בנס אמהמ"צ, ואם שייך – אדרבה השכינה מגיע ממערב. וכ"ק אדמו"ר כותב שאולי כוונת הראב"ד שאין סומכין על הנס, וצריך לקבוע נר שממנו מתחילין להדליק, ונר זה צ"ל ג"כ לפני ה', ובאדם הדולק הוא הענין ד'אמהמ"צ', וכשנקבע הנס נקבע בנר שממנו מדליקין. ומסיים כ"ק אדמו"ר שזהו דוחק בלשון הראב"ד. ולכאורה פי' זה שהציע כ"ק אדמו"ר, זהו הפי' של הרע"ב בתמידפ"ג מ"ט. ולפלא שהמערכת לא העירה ע"ז.



## לקוטי שיחות

### שיעבודו של ערב\*

#### הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. בלקו"ש (חכ"ו שיחה א' לפרשת משפטים) מביא הרבי דברי בן ננס במשנה אחרונה דמסכת ב"ב, "הרי החונק את אחד בשוק ומצאו חברו ואמר לו הנח לו [ואני אתן לך] פטור שלא על אמונתו הלוהו. אלא איזה הוא ערב שהוא חייב, הלוהו ואני נותן לך חייב שכן על אמונתו הלוהו". ובמסקנת הגמרא (שם) מבואר דערב בשעת מתן מעות משתעבד גם בלי קנין, ואילו אחר מתן מעות – כבציור ד'חנוק' – בעי קנין בכדי שישתעבד.

ואילו מדברי הירושלמי בסוגיא, מדייק הרבי, דגם בציור של 'חנוק', כן משתעבד הערב גם בלי קנין (וזהו דלא כפי היוצא מפירוש ה'פני משה'

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

בירושלמי שם. וראה בהשיחה מה שהרבי מקשה על פירושו, ואשר לכן מפרש הגמרא באופן אחר עיי"ש).

ומבאר הרבי דפולגתת הבבלי והירושלמי בזה תלוי' בחילוק ביניהם בביאור הא דערב משתעבד בכלל; דהנה בגמרא (שם קעג, ב) מבאר רב אשי דהא דערב (בשעת מתן מעות) משתעבד הוה "בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה", ובפשטות פירושו שההנאה שישנו להערב הוה הסיבה לזה שהוא משתעבד. אמנם הנמוק"י (ועד"ז הוא ברגמ"ה) מבאר דהא דערב משתעבד הוה "כיון דעל פיו הוציא מעותיו מתחת ידו", והסברא של ר"א – בההוא הנאה כו' – הוה רק טעם מדוע "לא הוי אסמכתא" (וכפשטות המשך הסוגיא שם).

ונמצא עכ"פ דהא דערב משתעבד יש לפרש באחד משני אופנים: או שהוא מחמת ההנאה שמקבל מזה שהוא מהימן; או שהוא מחמת זה שהמלוה הוציא ממון על פיו.

ומבאר הרבי בזה פליגי הבבלי והירושלמי; דהבבלי סב"ל – כסברת הנמוק"י – דהא דפועל השיעבוד הוא זה שהמלוה הוציא מעותיו על פיו, וא"כ במקרה של 'חנוק' דהמלוה כבר הוציא מעותיו לפני"ז, באמת אין הערב משתעבד (בלי קנין). אמנם הירושלמי סב"ל דהשיעבוד חלה ע"י ההנאה גרידא, והרי זה קיים גם במקרה של 'חנוק' ולכן משתעבד (ועיי"ש בהמשך השיחה לאריכות הביאור בכ"ז).

והנה כשהרבי מזכיר הסברא דזה שהערב משתעבד הוה מחמת ההנאה שקיבל מזה שמהימן על המלוה, מציין בהערה (פעמיים; בהערה 13 ובהערה 20) לדברי הריטב"א בסוגיא דקידושין מדין ערב (קידושין ז, ב).

ביאור הדבר: בגמרא שם כתוב בנוגע לערב "ערב לאו אף על גב דלא מטי הנאה לידיה משתעבד", ומפרש הריטב"א: "לאו למימרא דלא מטי ליה שום הנאה דאם כן במאי משתעבד, אלא לומר דאע"ג דלא מטי לידיה הנאת המעות שהוציא המלוה, ולא הגיע לידו של ערב לא כסף ולא שוה כסף, אפילו הכי משתעבד בהנאה דמטי ליה שהלוה לזה על אמונתו, דהנאה בכל דוכתא חשובה ככסף כדפרישנא בכמה דוכתי וכו'".

ועכ"פ לכאורה יוצא מכאן שיטת הריטב"א דהנאה זו שיש לו להערב בזה שמהימן, הוה הסיבה לזה שמשתעבד לערבותו.

אלא דלכאורה נשאלת לפ"ז שאלה פשוטה; אחרי שכן הוא שיטת הריטב"א בביאור השיעבוד של ערב, אז איך מבאר הרבי דשיטת הבבלי אינו כן, וזה לא הוה אלא לשיטת הירושלמי, הלא פשוט שהריטב"א אמר את פירושו בדברי הבבלי! והאם בא הרבי בשיחה לחלוק על שיטת הריטב"א בפירוש הסוגיא בבבלי ולהכריע כשיטת הנמוק"י (ורגמ"ה) בפירוש הגמרא!?

ב. והנראה לומר בזה, דגם בשיטת הבבלי דדין ערב מיוסד על הא דהוציא מעות מתחת ידו על פיו, עדיין יש מקום לאותן שני דרכים שהרבי מבאר בשיחה.

ביאור הדברים: הרבי בשיחה בא לבאר ההבדל בין הבבלי והירושלמי האם צריכים להא דהוציא מעות ע"פ או לא (והנפק"מ הוא בציור של 'חנוק' כנ"ל), ולכן מבאר דתלוי באם השיעבוד באה מחמת זה שהוציא מעות על פיו או מחמת הנאתו מזה שהאמין לו כו'. אמנם באמת גם אם נניח דזה פשוט שצריכים לזה דהוציא ממון על פיו, עדיין יש מקום לאותה שאלה; האם הערב מתחייב מחמת ההנאה המגיע לו מזה שהמלוה האמין לו והוציא מעות על פיו, או שעצם הדבר שהוציא הממון כבר משעבד (ואילו ההנאה לא הוה אלא לסלק השאלה מ'אסמכתא' כנ"ל בדברי הנמוק"י).

ועפ"ז הדברים מתבארים היטיב; דהרבי 'מצא' בריטב"א היסוד דהשתעבדות הערב הוה מחמת הנאתו מזה שמהימן, והרבי השתמש עם יסוד זה לבאר שיטה הירושלמי דלא בעינן שהמלוה יוציא ממון על פיו בכלל, ואילו הריטב"א עצמו יתפרש גם אם צריכים לזה שיוציא ממון על פיו, ומ"מ סב"ל דהוא רק בכדי שיהי' להערב אותה הנאה שהאמינו לו כו'.

ובאמת מדוייק הדבר מאוד, דבפנים השיחה כשהרבי מבאר הך סברא של הירושלמי אינו מזכיר הריטב"א (כמו שמזכיר מפורש הנמוק"י ורגמ"ה כשמבאר דעת הבבלי), ורק דכאשר מביא סברא זו מציין בהערות לדברי הריטב"א בקידושין. ולדברינו מבואר הדבר שפיר, דבאמת לא בא לומר דהריטב"א עצמו סב"ל כסברת הירושלמי, אלא דאותה סברא שאיתו מבאר דעת הירושלמי, הרי גם הריטב"א אמר סברא זו, אף דהוא באו"א כמשנ"ת.

ג. וי"ל עוד דכ"ז 'מונח' גם בהערה אחרת בהשיחה; דהנה כשהרבי מסכם דבריו דנמצא שהטעם דערב משעבד נפשיה אפשר לפרש בשני

אופנים, מעיר ע"ז (בהערה 18) "וראה עוד הסברות בגדר ערב – בראשונים (ומפרשים) קידושין ז, רע"א. שם ה, ב. וראה ר"ן (קידושין שם ח, ב) ד"ה וכתב הרמב"ן בקידושין מדין ערב וכיו"ב – אם הוא דוקא "בהוציא ממון מרשותו לרשות אחר בן דעת לפי שבזכותו של זה מתחייב זה מדין ערב" או שמספיק גם ההיא הנאה שהוציא ממון על פיו – גם כשזרקו לים".

ולכאורה אחרי שכבר כתב שיש עוד הסברות בגדר דין ערב בקידושין שם, מדוע ממשיך להביא פלוגתא זו שהביאו הר"ן? ומשמעות הדברים הוא דפלוגתא זו קשורה עם שני האופנים שמבאר בפנים השיחה (בביאור החילוק בין הבבלי והירושלמי), דהרי גם כאן פליגי בזה דלשיטה אחת הרי הכל מיוסד על ההנאה שמקבל הערב עצמו, ושלכן אינו נוגע אם הכסף מגיע לאדם שני או לא, ואילו לשיטה שניה אינו תלוי בהנאה שקיבל הערב אלא עם ההנאה שקיבל הלוח.

(והדברים מדויקים מאוד, דהא באמת הריטב"א עצמו (שם ח, ב) סב"ל כשיטה השניה בר"ן דגם כשאומר זרוק מנה לים ואקדש לך ה"ה מקודשת מדין ערב, ובלשונו "דמידי הוי טעמא אלא מפני שהוציא ממונו מרשותו על פיו נשתעבד לו באותה הנאה, ומה לי נתנו לאחרים על פיו במתנה גמורה או זרקו לים או למקום האבד").

אמנם בדברי הר"ן ברור דגם לפי השיטה דההשתעבדות הוה מחמת ההנאה שמקבל הערב, הרי גדר הנאה זה הוא "הנאה שהוציא ממון על פיו!"

ונמצא דהרבי כבר רמז לזה דאותה סברא שבפנים השיחה – דהשיעבוד מגיע מחמת הנאה שקיבל הערב – אפשר שזה יהי' בצירוף לזה שהוציא ממון על פיו. אלא דבפנים השיחה לא נחית לזה משום שבא לבאר שיטת הירושלמי דאינו מצריך זה שהוציא ממון ע"פ בכלל (ולכן מוזכר הדבר ב'הערה' שתוכנו להביא "עוד הסברות בגדר ערב" כנ"ל).

ד. אלא דלפ"ז יש לעיין מהו באמת יסוד פלוגתתם של הראשונים בזה. בשלמא לפי הביאור ב'פנים' השיחה בפלוגתת הבבלי והירושלמי, מבואר היטב במה פליגי; דלהירושלמי לא בעינן לזה דהוציא ממון על פיו בכלל, ומספיק ההנאה מחמת הנאמנות, ואילו להבבלי צריכים לזה דהוציא ממון על פיו (ויעיין בהמשך השיחה לביאור עומק הפלוגתא ואכ"מ). אמנם לפי המבואר כאן דלכו"ע צריכים גם לזה שהוציא ממון על פיו, אז מהו

יסוד הפלוגתא באם זה לבד פועל השיעבוד, או דהוה רק בצירוף לזה דגם נהנה מהנאמנות שיש לו אצל המלוה?

בסגנון אחר: לכו"ע בעינין גם לזה שהוציא ממון על פיו, וגם לזה שהערב נהנה מזה שהמלוה האמין לו (כמפורש בגמרא), ובכל זאת הרי להריטב"א עיקר השיעבוד נהי' עי"ז שנהנה מהנאמנות (אע"פ דצריכים גם לזה שהוציא ממון ע"פ כנ"ל), ואילו להנמוק"י ודעימיה הרי עיקר השיעבוד נהי' עי"ז שהוציא ממון ע"פ, וזה שנהנה מהנאמנות לא נצרך אלא לענין זה שלא יהא אסמכתא. וצ"ע ביסוד פלוגתתם.

עוד זאת: הזכרתי לעיל דברי הרבי ב'הערה' שמביא פלוגתת הראשונים באם מהני דין ערב כשהוציא ממון על פיו אלא דלא הו' אדם שקיבל שום דבר. והנה ביאור השיטה – שהוא שיטת הריטב"א כנ"ל – דכן מהני דין ערב גם בצירוף זה, הוא בפשוטו מחמת זה שהערב 'קיבל' ההנאה הנצרך בזה שהלה הוציא ממון ע"פ, ואילו שיטה החולקת וסב"ל דלא מהני, הוה משום דדין ערב הוא רק "בהוציא ממון מרשותו לרשות אחר בן דעת לפי שבזכותו של זה מתחייב זה מדין ערב".

ולמדנו מזה לכאורה דשני הצדדים חולקים אם גוף השיעבוד נהי' עי"ז ההנאה שהערב מקבל מחמת הנאמנות, או מחמת ההנאה שהלוה קיבל מההלוואה. וצ"ע מהו הסברא בזה שהנאת הלוה הוה מה שמשעבד הערב? ומה גם שלכאורה בגמרא לא הוזכרה הנאה זו בכלל!?

ה. ונראה לומר דכ"ז מבואר היטיב על יסוד ביאור נוסף של הרבי במק"א בלקו"ש (וככלל הידוע "דברי תורה כו' ועשירים במקום אחר");

הרבי מביא (בלקו"ש ח"ל שיחה א' לפרשת ויגש) מה שהאמוראים חולקים (באותה סוגיא דלעיל בב"ב) במקור דין ערב; רב הונא סב"ל שהוא מהא דאמר יהודה "אנכי אערבנו מידי תבקשנו", ואילו רבי יצחק סב"ל שהוא מפסוקים במשלי המדברים על ערבות ("לקח בגדו כי ערב זר", "בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך").

והנה הגמרא שם הביא קושיית רב חסדא על דברי ר"ה, דאיך אפשר ללמוד דין ערבות מהא דיהודה, והרי שם היתה ענין של 'קבלנות' דהרי יהודה קיבל את בנימין עצמו ולכן השתעבד להחזירו?! והרבי מוסיף להקשות דאיך בכלל אפשר ללמוד דין ערבות בממון מערבות של יהודה שלא הו' לענין חיוב ממון בכלל?

ומבאר הרבי דפלוגתת רב הונא ור"י הוה בעצם הגדר דערבות, האם השיעבוד הוה (רק) לתשלום החוב, או דהערב עומד במקום הלוה ושלכן שיעבוד הגוף שחל על הלוה לשלם חל על הערב העומד במקומו; דר"י סב"ל כדרך הראשון, ואילו ר"ה סב"ל כדרך השני, וזהו מה שהביא מהא דיהודה דגם שם נשתעבד יהודה לגמרי באופן שהחוב נהי' מוטל עליו לגמרי.

ואואפ"ל דזהו גם יסוד הני ב' שיטת דעסקינן בהו בביאור מה פועל ההשתעבדות של הערב; דעת הריטב"א הוא דהשיעבוד אינו אלא להחוב, ולא שערב נכנס ועומד במקומו של הלוה, ושלכן אינו נוגע ההנאה שקיבל הלוה מההלוואה, אלא רק מה שערב קיבל איזה הנאה מהוצאת הכסף, אשר לכן משתעבד לפרעם, ואילו השיטה השניה – של הנמוק"י ודעימיה – סוברת דגדר השיעבוד הוה מה שנכנס ועומד במקום הלוה, ולכן אינו נוגע כ"כ ההנאה שהערב קיבל מחמת הנאמנות שלו כו', דמה שנוגע היא הנאת הלוה מקבלת ההלוואה, דאז הרי הערב העומד במקומו משתעבד להחוב במקומו.

ומבואר היטיב היסוד להני ב' שיטות בדברי הבבלי עצמו, בנוסף להחילוק בין הבבלי להירושלמי כמשנ"ת לעיל.



## המקדש במלוה

### הנ"ל

א. בלקו"ש (חי"ב שיחה ב' לפרשת בהר) מבאר הרבי פלוגתת הגאונים והראשונים האם מחילה מועלת ברבית או לא;

דעת הגאונים דמחילה אינה מועלת היא כמו שמבאר הריטב"א (כ"מ סא, א) "דתביעת רבית לא הויא כשאר תביעות בגזל ואונאה וכיוצא בהן דאית ליה על חבריה שיעבוד ממון, אלא חיוב הוא שחייב הכתוב להחזיר איסור שבלע . . דחיובא דרמא עליה רחמנא הוא וכענין חוב למ"ד פריעת בעל חוב מצוה ושעבודא לאו דאורייתא, אלא דהתם איכא דין ממון לחברו ומהניא מחילה אבל הכא לשמים הוא חייב וכיון שכן לא תועיל לו מחילת חברו".

ואילו דעת החולקים ע"ז (רא"ש טושו"ע ועוד) היא דמחילה מועלת. ומבאר בזה הרבי דעם היות דהחיוב אינו מטעם שיעבוד ממון אלא חיובא דרמא רחמנא עליה כמו שהוכיח הריטב"א (כנ"ל), מ"מ הרי לא נתחייב לשמיים אלא להחזיר הממון שחיסר את חברו, והיינו שלפועל נתחייב לחברו, ושלכן יכול חברו למחול לו.

ומסכם הרבי דלפ"ז נמצא דלשני השיטות נחשב ממון של רבית לממונו של המלוה ואין עליו חיוב להחזירו מצד דין ממון שלעצמו אלא מצד חיובא דרחמנא (ורק דפליגי באם גדר החיוב נשאר חיוב לשמים, או שמצד חיובא דרחמנא נהי' עליו חיוב תשלומין לחברו כנ"ל).

(וזהו דלא כדעת האבנ"ז בשו"ת (סי' קסח סק"א) שמבאר דאלו שסוברים דמחילה מהני בריבית הר"ז משום דסב"ל שהוא ביסודו חיוב ממון ולא לשמיים. וראה בהערה 22 איך שמוכיח הרבי דלא כדבריו מדברי המחבר ואכהמ"ל בזה).

ב. ואולי יש לבאר עפ"ז מה שמצינו דבר מעניין לגבי הדין דמקדש ברבית;

דהנה בריטב"א (קידושין ו, ב) מבואר דהמקדש בכסף של רבית הוה האשה מקודשת (וכן מדוייק מדברי רש"י בסוגיא). ומבאר – הריטב"א – הסיבה לזה, "דמעוות דרבית שפרעם לוח למלוה קנינהו לגמרי וממון גמור הם לו אלא שיש עליו חובה להחזירו ובית דין מוציאין ממנו, ואם מת אין בניו חייבין להחזיר אלא בדבר מסויים מפני כבוד אביהם וכו'".

אמנם יעויין באבנ"מ (סכ"ח סקכ"ב) דתחלה כתב דאם לקח ממנה איזה חפץ בריבית באופן שחייב להחזיר לה את החפץ "י"ל דאינה מקודשת די"ל דידי שקלתי". ואח"כ מביא דברי הריטב"א הנ"ל דמבואר בהם דבכל מקרה מקודשת גם בריבית קצוצה, ומבאר – האבנ"מ – דהוא "משום דריבית קנה המלוה לגמרי אלא שחייב להחזירו משום וחי אחיך עמך, וא"צ להחזיר גוף החפץ דקנינהו לגמרי, אלא דמי החפץ חייב להחזיר משום וחי אחיך עמך. ולזה מביא ראי' מהא דאם מת אין בניו חייבין להחזיר דאם לא קנה כלל הריבית ודאי היו מחויבין להחזיר, אע"כ דקנה לגמרי הריבית אלא דחוב עליו להחזיר, ולדידי' אזהר לברי' לא אזהר".

והיינו דהאבנ"מ למד דהא דמקודשת הוה משום דאין המלוה חייב להחזיר אותו החפץ עצמו ויכול לשלם דמיה, וזה הי' כוונת הריטב"א

בזש"כ דמעות הריבית קנהו המלוה לגמרי כו', דכ"ז בא להוכיח דאין חיוב להחזיר אותו ממון עצמו.

אמנם באמת לכאורה אין זה משמעות דברי הריטב"א, דהרי הוא לא הזכיר דבר זה בכלל דגוף הריבית א"צ להחזיר ורק צריך לשלם דמיה, ואדרבא כתב "אלא שיש עליו חובה להחזירו ובית דין מוציאין ממנו". ומשמעות דבריו הוא דאין נפק"מ בזה אם צריך לשלם גוף החפץ או לא דבכל אופן אין כאן בעי' בהקידושים מחמת זה שהמלוה קנה החפץ לגמרי וחיוב ההשבה לא הוה אלא חובה שיש לו כלפי שמיא ולא כלפי הלוה.

ועכ"פ נמצא דיש כאן פלוגתא בין הריטב"א להאבנ"מ; לדעת הריטב"א גם אם הדין הי' נותן דהמלוה חייב להחזיר גוף החפץ של ריבית, מ"מ מאחר שהחיוב אינו אלא כלפי שמיא ולא שיש להלוה זכות ממוני בהחפץ, לכן היתה האשה מקודשת עם חפץ זה. ואילו לדעת האבנ"מ אינו כן, אלא דאם הי' באמת חייב להחזיר לה גוף החפץ, אז לא היתה מקודשת אע"פ דהמלוה קנה את החפץ כו' "די"ל דידי שקלתי", ורק דלענין זה מועיל הך סברא דהחיוב הוה כלפי שמיא; דשוב אינו חייב להחזיר גוף החפץ, ושוב אפשר לקדש בה. וצ"ע ביסוד פלוגתתם.

ג. ונראה פשוט דפליגי בב' האופנים בשיחה הנ"ל, ולשיטתייהו אזלי; דהריטב"א סב"ל דהעיקר הוא כשיטת הגאונים דמחילה לא מהני בריבית כלל (וכמפורש בדבריו בב"מ שם), וע"כ היינו משום דנשאר תמיד בגדר חיוב לשמים, באופן שאין להלוה שום זכות בזה כלל, ומובן א"כ מדוע גם לענין קידושים סב"ל דאפשרי לקדש בה גם אם חייב להחזיר אותו החפץ, מאחר שהחיוב לא נהי' קשור עם הלוה בכלל.

משא"כ האבנ"מ אזיל בשיטת ההלכה דפסקינן (ברמב"ם טושו"ע כנ"ל) דמחילה כן מהני בריבית, והרי ביאר הרבי בשיטה זו, דאע"פ דעיקר חיוב הריבית הוה לשמים מ"מ הרי הגדרת החיוב בפועל הוא מה שחייב להחזיר ממון זה להלוה. וא"כ י"ל דמאחר שלפועל יש חיוב חזרה של ממון זה לאשה זו, שוב יש לה זכות בה עכ"פ שתוכל לומר "דידי שקלתי", ולא הוה קידושין.

אלא דכנ"ל מ"מ מאחר שיסוד האיסור הוה לשמים (גם לשיטה זו כנ"ל בדברי השיחה), שוב י"ל דחיוב החזרה לא חלה על גוף החפץ אלא על תשלום דמיו, ואשר מטעם זה (דוקא) מסכים הריטב"א דיכול לקדשה בו כנ"ל.

ד. והנה איתא בב"מ (סה, א) "אמר אביי האי מאן דמסיק ארבעה זוזי דריביתא בחבריה, ויהיב ליה גלימא בגוייהו, כי מפקינן מיניה ארבעה מפקינן מיניה, גלימא לא מפקינן מיניה. רבא אמר גלימא מפקינן מיניה. מ"ט, כי היכי דלא לימרו גלימא דמכסי וקאי גלימא דריביתא הוא".

וכתב ע"ז הריטב"א "הקשו בתוס' למה לי האי טעמא תיפוק לי מטעמא דאמר רבא גופיה לעיל דברביתא אתא לידיה . . . ורבינו פירש בשם רבו הרמב"ן דהא דאמרינן לעיל חמשה מפקינן מיניה משום דברביתא אתא לידיה לאו הנהו חמשה ממש אלא דמי חמשה . . . אבל אינהו גופייהו לא מהדר דהא קנונהו במשיכה, דהא תלמוד ממון של רבית ממון גמור הוא וקני ליה מאי דשקיל ליה, שהרי אין יורשין חייבין להחזיר אלא דרחמנא רמא עליה לשלם, הילכך קנייה אלא שהוא חוב עליו לשלמו, ואלו קידש בו את האשה מקודשת ואם אסר נכסיו סתם אף זה בכלל".

והיינו דכאן כן 'השתמש' הריטב"א עם אותה סברא שכתב האבנ"מ לעיל; דמכיון דחייב חזרת הריבית לא הוה חייב ממוני אלא חייב לשמים, לכן ל"צ להחזיר החפץ עצמו אלא דמיה. וצ"ע מדוע לענין קידושין לא נחית לסברא זו ואילו כאן השתמש בה.

אלא דהתירוץ לזה פשוט מאוד: בודאי גם הריטב"א סב"ל מהך סברא דמאחר שהחייב הוא לשמים לכן א"צ להחזיר גוף החפץ (ויכול להחזיר דמיה), אלא דלבאר מדוע אפשר לקדש אשה בחפץ זה, סב"ל, דלא צריכים לסברא זו! דמאחר דהחייב הוא לשמים ולא כלפי הלוה, לכן אפילו אם כן היו צריכים לשלם אותו החפץ, מ"מ היתה האשה מקודשת (ואילו האבנ"מ חולק ע"ז וסב"ל דבמקרה זה לא היתה מקודשת כמשנת"ל).

ורק בהסוגיא בב"מ דשם מבואר דל"צ להחזיר החפץ של רבית (אם לא מחמת הסברא "דלא לימרו גלימא דמכסי וקאי גלימא דריביתא הוא"), שם הוצרך להשתמש עם סברא זו דברבית ל"צ להחזיר גוף החפץ כמשנ"ת בדבריו.



## הש"ך והט"ז לשיטתם

### הרב נחום וילהלם

ירושלים, אה"ק

א. בהדרן על מס' פסחים שאמר הרבי בי"א ניסן בשנת השבעים מבאר את המחלוקת של ר' עקיבא ור' ישמעאל אם בירך ברכת הפסח פטר את של זבח דלר"י פטר ולר"ע לא פוטרת. ומבאר דאזלי לשיטתם אם התורה ניתנה מהקב"ה לפי גדרי הנותן, או להאדם לפי גדרי המקבל. או לפי לשון הראגעטשאווער לר"ע התורה דברה להעולם, ולר"י התורה דברה להאדם שיפעול בהעולם.

והיינו דלר' עקיבא ברכת הפסח לא פוטר את הזבח, כי אע"פ שהזבח הוא טפל להפסח כדי שיהא הפסח נאכל על השובע, אבל מצד גדרי המצווה הוא מצוה, ולא מתייחסים להבדל שבין טפל לעיקר שזהו הבדל שמצד גדרי המקבל, וממילא קובע ברכה לעצמו.

וכן מצינו במחלוקת ר"י ור"ע במכילתא לגבי מ"ת אם כל המצוות שוות, שלר"י היו עונין על הן ועל לאו, ולר"ע על הן ועל לאו הן. כי לר"ע התורה שדברה להעולם נעשה המציאות כפי גדרי הנותן, והאדם בעשייתו את המצוות שע"י זה נתקיים ציווי הקב"ה רק התאים עצמו להמציאות, ולכן גם על "לאו" היו עונין "הן" כי לא נוגע עשית האדם רק בשביל שיהיה קיום המציאות.

ולר"י התורה דברה להאדם שהוא יפעול בהעולם, שיהיה המציאות מתאים להתורה, ולפי זה יהיה הבדל בין מ"ע למל"ת כי אם נוגע פעולת האדם, הרי שבמל"ת נוגע מה שמונע את עצמו מלעשותו, ולכן ענו על "לאו" לאו.

ב. וכן מחלק הרבי עד"ז בשיחה על זאת חנוכה (חכ"ה עמ' 243) בין חנוכה לפורים. שבחנוכה היתה המס"נ מצד המקבל כי היה הגזירה שבטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ומצות, כי התורה ניתנה להאדם שיעשה המציאות שיהיה לפי התורה, ולכן רצו היוונים רק למנוע מהם מלפעול בהעולם. ובפורים היתה המס"נ מצד המשפיע שע"י מ"ת מצד המשפיע גם מציאות הגופים של עם ישראל נשתנה וכל קיום תו"מ הוא רק להתאים עצמו למציאותו האמיתית.

ושם בהערה 37 כתוב שזהו ההבדל בין ענין הגבורה שהוא העלאה מלמטה למעלה ולכן הכוונה שהמטה יתעלה למעלה, משא"כ חסד ענינו המשכה מלמעלה למטה ומצד זה הכוונה בהמטה גופא.

והנה בביאורי הזהר לאדה"ז פרשת וישלח כותב: "וע"כ יכולין חכמי ישראל לפסוק דיני התורה ע"פ דעתם והשגתם למעלה, ולכך נק' ג"כ בונים אך לפי שיש ששרש נשמתן מבחי' אור החסד ויש ששרש נשמתן מבחי' הגבורה".

ולפי זה אפשר גם לבאר שר' ישמעאל שהיה כהן היה בקו החסד וענינו המשכה מלמעלה למטה, ור' עקיבא שהיה בן גרים עבודתו היה מלמטה למעלה וכל חייו במס"נ בבחי' העלאה, וכן בשיחת תולדות חט"ו עמ' 199 בהערה 54 מביא מ"מדבר קדמות" להחיד"א מה שכתוב שם שהגרים מאדום באים אך לא מישמעאל.

ג. והנה בהיום-יום ו' שבט כתוב, שכל המחברים עד הט"ז והש"ך, והם בכלל, עשו החבורים שלהם ברוח הקדש, וענין רוח הקדש זהו שמגלים לו רזי תורה שזהו מבחי' העלם דחכמה.

והנה אם נתבונן בשו"ע בכל מחלוקת של הש"ך והט"ז אפשר להבחין בקלות איך שהם פסקו לפי שרשם ובשביל להמחיש מובא לדוגמא מג' מקומות בשו"ע.

דהנה הרמ"א ביו"ד סי' קכ"ז כותב שאין עד אחד נאמן על בשר שאינו מנוקד אלא אם כן בידו, מאחר שאתחזק איסורא, והט"ז חולק שאינו נקרא אתחזק איסורא כטבל שצריך הפרשה, וז"ל הט"ז: "אבל בשר שאינו מנוקד הא לא אתחזק הבשר לאיסור כלל אלא משום גידים או חלב שיש בו. ודומה למאי שכתב אח"כ דאם היו כאן ב' חתיכות אחת של היתר ואחת איסור עד אחד נאמן להתיר".

והש"ך בנקודות הכסף חולק על הט"ז וז"ל: "לא קשה מידי דחתיכת בשר שאינה מנוקדת דמאי לטבל דכי היכא דטבל קודם תיקונו כולו אסור ואח"כ כשמפריש ממנו המעשר הוא מותר, ה"ה בחתיכה שאינו מנוקד שקודם הניקור כולו אסור ואתחזק איסורא בהאי חתיכה, ומה לי בזה שיש כאן ספק איסור סוף סוף אתחזק איסורא פעם אחת בודאי בהאי חתיכה, משא"כ בב' חתיכות דמעולם לא אתחזק איסורא ודאי בהאי חתיכה אלא כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה ספק איסורא הוא".

הנה הש"ך לפי שרשו שהיה כהן סובר שהתורה ניתנה להאדם שהוא יעשה את המציאות שיהיה כפי התורה נמצא לפי זה שהירך יהיה אתחזק איסורא, כי כל עוד שהאדם לא עשה את מעשה הניקור יהיה מציאות הירך כולו איסור, ולכן סובר הש"ך וכתבו ב"נקודות הכסף" שזהו חסד שלא יהיה נאמן העד רק אם בידו לנקר בפועל.

משא"כ הטורי זהב שהיה לוי ומדתו גבורה סובר שמצד הדין כבר נעשה גם מציאות הניקור ואין הירך רק שני חלקים של איסור והיתר, נמצא שאין הירך איתחזק איסורא, ונאמן אפילו שאינו בידו לנקר בפועל, כי כל פעולת הניקור בפועל ע"י האדם הוא רק להתאים עצמו למציאות האמיתית, ושברך ממילא יתקיים ציווי הקב"ה.

בהל' בשר בחלב סי' פז ס"ד חולק הט"ז על הדרכי משה שמשווה בק"ו חלב בהמה טמאה לחלב אשה או שקדים לאיסור בישול מפני מראית העין, כי לדעת הט"ז אינו דומה כי אין מראית העין רק אם הבשר והחלב שניהם כשרים לאכילה, משא"כ כשאחד טמא ואחד טהור לא גזרו משום איסור מראית העין.

ולכאורה הוא קצת תמוה שאם במציאות בפועל החלב הטמא הוא דומה לחלב טהור למה אין בזה משום מראית העין, ואכן הש"ך שם בתירוץ השני מביא ממס' ע"ז שמחלק בין חלב טהור שהוא חיור לחלב טמא שהוא ירוק הרי שחילק מצד המציאות.

אלא שהט"ז לשיטתו שהדין מחלק גם במציאות עד שלכן לא גזרו גם משום מראית העין.

בתחילת הל' מליחה בטעמי ההדחה נראה את הכיוון של הש"ך לבאר טעם ההדחה בשביל שיהיה פעולת מציאות המליחה, וראה שם בפרי מגדים על הש"ך: "שהמלח יתמלא דם ולא יפעול פעולתו".

והכיוון של הט"ז שם לבאר טעם ההדחה בשביל שיתקיים דין המליחה, כי לפי טעם הרא"ה מציאות המליחה תתקיים, אלא שאחר המליחה יש חשש שהבשר יבלע את הדם שבעין ולא יתקיים דין המליחה ולכן הוא גם הטעם של היש אוסרין בס"ב לדעת הט"ז שם ס"ק ז', וע"ש סק"א בפרי מגדים על הט"ז.

ד. ולפי זה נראה גם ליישב בדרך אפשר מה שהרבי אומר בשיחת ש"פ אחרי שנת תשל"ח בענין הסתירה הידוע בדא"ח שבדרושי פורים מבואר

שהחומר הוא מהרצון שהוא בחי' הסובב, והצורה מדבר ה' שהוא בחי' ממלא, ובדרושי חנוכה מבואר להיפך שהחומר הוא מדבר ה' והצורה הוא מהרצון.

דהנה בתורה אור בתוספת ביאור ע"פ יביאו לבוש מלכות כותב שם אדה"ז וז"ל: "וכמו"כ עד"מ הארת אוא"ס הסוכ"ע היא הנותנת כח לבחי' חכמה אחרי התהוותה בבחי' כח ומהות להיות לה כלי המגבילה עד פה תבוא, משא"כ קודם התהוותה הנה מאוא"ס הסוכ"ע לא היה יכול להיות התהוותה אפילו בבחי' החכמה בכח כ"א ע"י צמצום ומקום פנוי".

ולכאורה הוא תמוה מאד כי כמו שיכול בחי' הסובב להיות כלי החכמה למה אינו יכול להיות גם את כח ומהות החכמה וצריך על זה שיהיה דוקא ע"י צמצום ומקו"פ.

אלא שצריך לחלק שיש הבדל בין עצם כח הפעולה לברוא יש מאין שהוא לפי דעת אדה"ז ענין שבגדר ערך העצמות, (כמ"ש באגה"ק ד"ה איהו וחייהי) ולכן לא שייך לומר שהקב"ה יצמצם עצמו להיות בבחי' בורא, כי אדרבא אם יצמצם עצמו הנה שם לא יהיה מקום כלל למציאות הכח לברוא יש מאין.

משא"כ עצם מציאות מהות החכמה שהוא באין ערוך לגמרי, הרי הוא להיפך שאין לו מקום כלל וכלל בערך בחי' העצמות, וכל מציאותו יש לו מקום רק אחר הצמצום ומקום פנוי.

וזהו גם ההבדל בין רצון לדבור למעלה, כי הרצון הוא במקום שבערך העצמות, משא"כ דיבור הוא הירידה מערך העצמות, ולכן אע"פ שהכל נתהווה ברצון בבחי' מחשבה, אבל הוא התהוות כמו שהוא בגדרי הבורא, שאין לו תפיסת מקום כלל, אבל הדבור הוא שהמציאות שנתהווה יורד להיות במקום כמו שהוא בערכו רחוק מהבורא ששם הוא מציאות כמו שהוא בגדרי התחתון בבחי' יש נפרד.

ולכן בדרושי חנוכה בסידור של אדה"ז שם מבאר איך הוי' שולט על החומר גם כמו שהוא מצד גדרי התחתון, כי אע"פ שע"י הדיבור הוא ירד להיות בבחי' יש נפרד, אבל לא הכל ירד רק כללות הצורה משא"כ פרטי הצורה שלא נאמרו בעשרה מאמרות, הרי הם נשארו כמו שהם בבחי' מחשבה שהם בביטול.

ולכן יהיה עי"ז ענין ביטול היש שכמו שהוא יש יהיה בטל, שזהו ענין חנוכה שהביטול והמס"נ יהיה מצד התחתון גם כמו שהוא נפרד, והלכה כבית הלל שהוא חסד להמשיך האור למטה.

ובדרושי פורים שענינו מס"נ מצד המשפיע שהוא ענין מתן תורה, וגם מגילת אסתר נכתב בנבואה ונכלל בכ"ד ספרי קודש, כי הגזירה היה על הגוף כמו שהוא מצד גדרי הנותן שהוא הרצון כמו שכתוב כל אשר חפץ עשה, שכל מציאותו של הגוף מה שנברא יש מאין הוא כח העצמות, משא"כ מהדבור לא היה נתהווה גשמיות הגוף, כי הוא אחר הצמצום ששם אין מקום לכח הבריאה יש מאין.

נמצא שהחומר כמו שהוא מצד גדרי התחתון שהוא יש נפרד זהו מצד הדיבור ולכן יהיה ביטול החומר ע"י פרטי הצורה שלא ירדו בדיבור כמו שמבואר בדרושי חנוכה.

משא"כ החומר כמו שהוא מצד הבורא שהוא יש מאין הוא מעצם הבורא בלא צמצום, ולכן יהיה להיפך שהגשמת והגבלת כללות הצורה שהוא ע"י פרטי הצורה (שלא נזכרו בעשרה מאמרות) נעשה ע"י החומר ששרשו מהסובב שהוא מגביל את כללות הצורה ששרשו בחכמה שנמשך בדבור שכל מציאותו של החכמה הוא מהצמצום ומקום פנוי כמבואר בדרושי פורים (ראה דיוק הדברים בשערי אורה לאדה"א בשער הפורים עמ' פ"ד).



## חובת הזכירות לשיטת המג"א

**הרב יעקב וילהלם**  
ביתר עלית, אה"ק

כ' המגן אברהם<sup>47</sup>: וצריך טעם למה תיקנו לקרות פ' עמלק מה שלא תיקנו בזכירות אחרים? וי"ל דמ"ת יש לנו חג עצרת וה"ה שבת<sup>48</sup>, ומעשה מרים ומעשה עגל לא תיקנו מפני שהיא גנותן של ישראל<sup>49</sup>, עכ"ל.

(47) סימן ס' סק"ב.

(48) וי"ל ע' למה לא שאל גם מצי"מ וית' שיש לנו פסח.

ובלקו"ש<sup>50</sup> שואל שהרי גם לזכירת עמלק יש לנו פורים<sup>51</sup> (ובפרט שקורין בו על מלחמת עמלק) ולשם מה צריך גם את "שבת זכור"?

וצריך להבין: דלכאורה, עיקר שאלת המג"א אינה "למה תיקנו לקרות פ' עמלק" (כי יש חיוב מה"ת לקרות פ' עמלק, ואי"ז פלא שקבעו זמן מיוחד לזה) אלא למה לא תיקנו כן גם בשאר זכירות<sup>52</sup> וכן נראה גם מתירוצו. אולם בשיחה שואל: למה בכלל תיקנו שבת זכור?

וגם צ"ל מה ששואל מפורים, דמה מהני מה שיש לנו פורים והרי יש חיוב קריאה דפ' עמלק, ולא סגי בכך שישנו יום מיוחד (פורים) לזכר הדבר?<sup>53</sup>

ואוי"ל: דמשאלת המג"א נראה דס"ל דהוקשו הזכירות להדדי ומדאורייתא צורת ואופן הזכירה שווה בכלם, דאל"כ, לא תקשי "מה נשתנה" זכירת עמלק מכל השאר?

ומזה שתירץ שעל זכירת שבת לא תיקנו כי יש לנו שבת, ומשמע שכוונתנו לכל שבת<sup>54</sup> ( למרות שאין קורין בכל שבת אודות יום השבת - נראה דקאי על עצם השבת. וחזינן מהכא דלהמג"א בזה שיש לנו יום מסויים שנתייחד לא' הזכירות סגי!

(49) וצ"ל וכי משום כך בטל החיוב לזכורם?! וע"כ צ"ל שיוצאים בהם "במה שקוראים אותם באותו שבת שהמה כתובים באותה פרשה" (מחצה"ש) אלא שלא תיקנו להם מועד מיוחד "מפני שהיא גנותן של ישראל".

(50) חכ"א ע' 190.

(51) כך נראה בלקו"ש שם שהשאלה היא מעצם הפורים (אלא שמוסיף: שגם קורין ויבוא עמלק, ולפי המג"א יוצא בזה מ"ע דקריאת פ' זכור).

(52) וכמו שפירש שאלתו במחצית השקל: מ"מ קצת קשה דה"ל לחז"ל לתקן להם קריאה מיוחדת.

(53) ואין לומר שהשאלה היא, מדוע לא תיקנו הקריאה לזכור בפורים, אלא בשבת שלפניו, דזוהי הרי שאלת החינוך המובא בהערה לעיל, ודין הוא כו' ותירוצו ע"פ הגמרא (מגילה ל, א): תיקדום זכירה לעשיה. ועד שגם אם פורים נופל בשבת הקדימו את הקריאה לזכור לשבת שלפניו!

(54) לא רק פ' בראשית וכדומה.

ועד"ז יש לפרש גם מ"ש: "דמ"ת יש לנו חג – עצרת" דאין כוונתו שקורין אז עשרת הדברות ומעמד הר סיני כי אם לעצם החג המזכיר על דבר מתן תורה.<sup>55</sup>

ולכן שואל בשיחה על המג"א "לדברייך" בזה שיש לנו פורים סגי? והדרא קושיא לדוכתיה: למה תיקנו לקרות פ' עמלק?

אלא שבזית רענן להמג"א<sup>56</sup> כתב: "וממעשה עמלק נלמד לכל זכירות שמצוה לזכור אותם פעם אחת בשנה, ואם כן די כשקורין אותו בפרשה בשבתו. אך חז"ל קבעו זכירה בפני עצמה למעשה עמלק סמוך לפורים, כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן". ומפורשת דעתו דהוקשו הזכירות להדדי. אבל מדבריו כאן נראה דאיכא חובת קריאה בכולהו, ולא די בזה שנתייחד יום מיוחד לזכרם? ולדוגמא: מי שלא קרא הקריאה דחג השבועות לא יצא י"ח המ"ע דזכירת מ"ת, אף שקיים כל מצוות החג. וצ"ע.



## ג' מדריגות באור – חיוורא, אוכמא וסתימאה

**הרב מנחם מענדל (ברי"ד) קרינסקי**  
שליח כ"ק אדמו"ר – ברייטן, מאס.

מבואר בכמה מקומות שענינו של פרשת יתרו הוא – מ"ת שלפני זה הי' השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם ולא הי' ביכולת האדם לעלות ולחבר הרוחניות עם הגשמיות בעשיית המצוות (וכמו המקלות ביעקב אבינו שאע"פ שעשה המצוה של תפילין כמבואר בחסידות אבל לא נשאר בהדבר גשמי שום קדושה) ובשעת מ"ת הי' ביטול הגזירה ואני המתחיל כמו שכתוב וירד הוי' על הר סיני ואל משה אמר עלה ועכשיו שאנו עושים מצוות עם דברים גשמיים הקדושה נשארת עם הגשמי גופא.

ואחר זה באנו לפ' משפטים שענינו הוא מצוות ולא רק המצוות שבגדר חוקים אלא גם במשפטים וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חט"ז

55) וצע"ק ממ"ש המג"א (ריש סי' תצד): קשה לי היאך אנו אומרים בשבועות יום מתן תורתנו כו' ע"ש.

56) על תו"כ ר"פ בחקותי.

פ' משפטים ע' 241 ס"ט וז"ל "דערמיט איז מובן דער סדר הפרשיות: פ' יתרו און דערנאך משפטים: יתרו איז די פרשה פון מ"ת דאס וואס איז געגעבן געווארן מלמעלה - העליונים ירדו לתחתונים, און אזוי האט זיך דאן אויך אויפגעטאן ביי אידן דער גילוי האמונה וואס דריקט זיך אויס אין ביטול ויחרד גו'.

אבער נאכן גילוי מלמעלה פון (פ' יתרו און) מ"ת הויבט זיך און (בעיקר) די עבודה פון התחתונים יעלו לעליונים אויפטאן דעם יחוד צווישען מציאות הנבראים מיט אלקות.

און דאס איז דער ענין פון משפטים מצוות שכליות אז חכמתו של הקב"ה ית' לייגט אפ אין שכל הנברא, ביז עס ווערט צווישן זיי א יחוד נפלא וואס דורכדעם נעמט דורך חכמתו ית' די גאנצע מציאות האדם.

און דורכדעם פירט זיך אויס דער מכוון פון מתן תורה אז עס ווערט דער חיבור פון עליונים מיט תחתונים".

ואחר זה באנו לפ' תרומה, שענינו הוא בנין המשכן והמקדש שע"י העבודה שלנו ממשיכים בחינת עצמות וכלשון הכתוב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (בתוך כל אחד ואחד מישראל) וכמבואר בלקו"ש ח"ג פ' תרומה מדוע ישנה השני ענינים הפכים - גבול ובלי גבול - שעיקר ענינו של המשכן ומקדש הי' הקרבנות והם מוגבלים למקום מסויים שהקרבנות אסור בבמה בזמן המשכן, וגם במקדש אסור להקריב חוץ למקדש, וגם בקודש הקדשים שהי' שם הארון והוא הי' למעלה ממקום גשמי (שאינו מן המידה) ומסביר הטעם על זה שמה שאנו ממשיכים בהמשכן ומקדש ע"י הקרבנות הוא עצמות ממש שהוא למעלה מגבול ובלי גבול וכלשון השיחה בח"ג ע' 905 וז"ל "און דעריבער האט מען אויך פארבונדן קרבנות און תפילה מיטן מקום המקדש. ווייל די עבודה פון קרבנות און תפילה (שעכשו תפילות במקום קרבנות תקינות) איז צו דערלאנגען אין דער דרגא פון אלקות וואס איז העכער פון יעדן תואר און מען קען אים ניט מתאר זיין אויך מיטן תואר פון בלי גבול ווי געזאגט פריער. דערפאר מוז אויך זייער עבודה זיין פארנודן מיט א הגבלה פון למטה ביותר, ווען תפילה און קרבנות וואלטן ניט געווען בארגרענעצט אין מקום גשמי וואלט עס צאן נאר דערלאנגט אין דער דרגא פון אלקות וואס איז העכער פון מקום, בלי גבול, אבער ניט דאס איז עצמות. אין וואס זעגט זיך אויס עצמות? אין דער התחברות פון העכער ווי מקום מיט מקום.

ואולי יש מקום שהג' ענינים אלו - יתרו - משפטים - ותרומה - הוא ענין א' עם הג' דרגות שבאור: אור חיוורא - אוכמא - וסתימאה.

יתרו - ענינו מתן תורה (שהוא חכמתו של הקב"ה) אור חיוורא שענינו הוא להאיר (ליתן כח להאדם שהוא יכול לעלות את הניצוצות של קדושה שנפלו למטה בתוך הגשמיות ולהעלותם להרוחניות) ולא לעבוד עם התחתון (שזה ענינו של הבינה - גבורה -) והוא כמו כח היולי ולפיכך הוא טהור לעולם ולא נטמא וכמבואר בגמרא מס'<sup>57</sup> שדברי תורה אינן מקבלים טומאה שנאמר כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקלים טומאה.

משפטים - ענינו מצות (רצון ה' שנתלבשו בדברים גשמיים ועבודת האדם הוא להעלות הניצוצות שנפלו בהגשמיות ולהעלותו אל הרוחניות).

אור אוכמא שענינו הוא לכלות ולשרוף את הפתילה (הגשמי) ולהעלותו אל הרוחני ולפיכך הוא אוכמא כיון שהוא עוסק עם התחתון וקרוב אליו אבל עכ"ז אע"פ שנהורא אוכמא למטה מנהורא חיוורא בגילוי שרשו הוא למעלה יותר ולפיכך מתלבשת בחינת נהורא סתימאה בה (בנהורא אוכמא) דוקא להיותה למעלה מגילוי (נהורא סתימאה) אינה מתלבשת בנהורא חיוורא כ"א בנהורא אוכמא כיון שבה (בהמצוות - שהם בדברים גשמיים דוקא) יש בה תכלית הכוונה העליונה ויש בה ג"כ המעלה של יתרון האור הבא מן החושך.

(וראה גם בס' הערכים ח' ג' בתחילתו פ' י' המעלה של נהורא אוכמא).

תרומה - ענינו לעשות משכן ומקדש.

אור סתימאה שהוא למעלה מאור המאיר והוא סתום שלמעלה מהגילוי שלגודל מעלתו אינו מושג ענינו ומהותו וזהו ענינו של העצמות.

ובלשון השיחה "און דאס איז דער ענין פון משפטים מצוות שכליות אז חכמתו ית' לייגט זיך אפ אין שכל הנברא ביז עס ווערט צווישן זיי א "יחוד נפלא" וואס דורכדעם נעמט דורך חכמתו ית' די גאנצע מציאות האדם.

און דורכדעם פירט זיך אויס דער מכוון פון מ"ת אז עס ווערט דער  
חיבור פון "עליונים" מיט "תחתונים".  
דוקא עי"ז יכולים לבוא לפ' תרומה, ולעשות משכן ומקדש למטה  
דוקא.



## ליקוי מאורות - בגלל "ארבעה דברים"!!

### הרב יואב למברג

מח"ס 'הפסק בתפילה'  
פתח תקווה, אה"ק

בלקו"ש (חט"ו בראשית ב) מביא דברי הגמ' (סוכה כט, א) "כשהמאורות לוקין סימן רע לעולם כו'", "בשביל ארבעה דברים (חטאים) חמה לוקה: על שלא הספידו אב"ד כהלכה וכו'". ומקשה שם, דלכאורה הרי הזמן של ליקויי המאורות קבועים בטבע הבריאה, והבקיאים יודעין מראש את מועד התרחשותם, ואיך ניתן לומר שהם תוצאה ממעשי בני אדם?

ומתרץ, דוודאי גם חז"ל ידעו זאת, וכוונתם היא, שכאשר מתרחש ליקוי המאורות, הרי זה סימן שבזמן זה השליטה היא בידי מזל רע (כפי שמצינו בכמה מקומות במאמרי חז"ל אודות זמנים מסויימים, ש"ריע מזליה" בהם וכדומה), וזהו זמן מסוגל לפורענות, והדבר אף גורם לכך שבעת זו מענישים מלמעלה (יותר) על "ארבעה דברים" אלו. ע"כ תוכן השיחה בקצרה.

אבל לכאורה קשה (כמו שהקשו כמה וכמה<sup>58</sup>), דלביאור זה אתי שפיר מאמר רז"ל "כשהמאורות לוקין סימן רע לעולם כו'", אך עדיין עומדת בעינה הקושיא מהמאמר "בשביל ארבעה דברים חמה לוקה, על שלא הספידו אב"ד כהלכה כו'". שהרי הליקוי הוא עניין טבעי, ולא בא כלל בסיבת העבירות הללו, ואין הוא אלא סימן לזמן פירעון עליהם, וא"כ היה צריך לומר "כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לארבעה דברים" וכיו"ב. אבל הלשון "בשביל" משמעו שהם הגורם לכך, וזה אינו מיושב כלל.

ואמנם פלא הדבר, שלא נמצא בשיחה הביאור לתירוץ מאמר חז"ל זה, אף שקושיא זו מופיעה להדיא בתחילת השיחה.

[יש שרצה לומר<sup>59</sup> שהתירוץ לשאלה זו מופיע בסוף השיחה, שם מבאר רבינו שהמזל רע (איננו רק זמן פורענות, אלא) גם גורם נטייה בנפש האדם לעשיית עבירות, ובפרטיות, נטייה לארבעה עבירות הללו, ושם אכן מפרש רבינו להדיא, דעפ"ז י"ל דכוונת חז"ל באומרם "בשביל כו", היינו שבגלל הנטייה בעתות הללו (הקיימת בטבע העולם) לארבע עבירות אלו, לכן חמה לוקה.

אך ביאור זה הובא בסוף השיחה כתוספת ביאור, ודוחק גדול לומר שבלי ביאור זה, התשובה של רבינו היתה חלקית בלבד, והקושיא על מאמר חז"ל זה נותרה בעינה]

והנה לאחר התבוננות, נלע"ד שפירוש מאמר חז"ל זה לדעת רבינו הוא פשוט:

כוונת חז"ל "בשביל ארבעה דברים חמה לוקה" היא, שהקב"ה הציב את הליקויים (ואת המזל הרע השורר אז) בטבע הבריאה בעיתים קבועים, כדי שישמש למועד וזמן פירעון מהחוטאים בארבעה דברים הללו.

והיינו, שכיון שידע הקב"ה שבוודאי יכשלו באחד מארבעת הדברים הללו, לכן נתן שליטה למזל רע בזמנים קבועים, כדי להיפרע מחוטאים אלו, וכתוצאה מכך בא הדבר לידי ביטוי בגשמיות העולם בצורת ליקוי מאורות בעיתים הללו<sup>60</sup>.

וזוהי כוונת רבינו באומרו "זהו זמן מסוגל לפורענות, והדבר אף גורם לכך שבעת זו מענישים מלמעלה (יותר) על ארבעה דברים אלו", דבכך בא להסביר, שאף שזהו "זמן מסוגל לפורענות" לכל אחד מישראל שחטא (ח"ו), מ"מ בפרטיות ובאופן מיוחד זהו זמן הענשה על ארבעה דברים

(59) קובץ זה גליון תתקכח.

(60) ולא דמי לפירוש השל"ה המובא בשיחה בהערה 15, שהוא סובר שהקב"ה בידיעתו העתיד, ידע שיהיו חוטאים בזמנים מסוימים, וקבע את הליקוי בזמנים הללו כדי להיפרע מהם, וזה קשה כמבואר בהערה שם, משא"כ לפירוש זה הרי זה זמן של מזל רע, שבו אפשרות להיפרע מן החוטאים, שמן הסתם יהיו (אבל לא בהכרח, ואפשר שלא יהיו חוטאים בעת הליקוי ולא תהיה פורענות). וא"כ הוא ע"ד אזהרות העונשים שבתורה וכי"ב.

הללו, שכן הם הגורם והסיבה לשליטתו של המזל הרע בעיתות הללו, כדי להיפרע מהן.

[וצ"ל שהסבר זה מובלע בשיחה ולא הוזקק לכותבו להדיא, כי עיקר החידוש הוא בביאור כוונת רז"ל "סימן רע לעולם", שפירושו לדעת רבינו סימן לשליטת מזל רע בשעת הליקוי, ועפ"ז ממילא מובן ש"בשביל ארבעה דברים חמה לוקה כו" אין הכוונה לליקוי גרידא, אלא למה שעומד מאחורי הליקוי – המזל רע, וכנ"ל.

ורק בסוף השיחה, כשמבאר שהמזל רע גורם (גם) נטייה לחטוא, מבאר להדיא מאמר זה, בגלל החידוש שבו, ש"בשביל ארבעה דברים" אין הכוונה לחטאים ממש, אלא לנטייה לחטוא (וכמו שאכן מדגיש זאת שם)].



## חלות הקנין תוך כדי דיבור (גליון)

### הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א'לא העיר הרב י.י. שיחי' על מה ששקו"ט בגליונות הקודמות במ"ש בליקוטי שיחות חלק י"ט ע' 189 בענין תוך כדי דיבור כדי דמי. שמבואר שם בהשיחה, דאין לומר כדברי הר"ן (גדרים פז, א) שטעם דין תוכ"ד כדיבור דמי הוא משום שגמירת דעת הנותן לא חל עד אחר כדי דיבור, דאם כן "דארף אויסקומען, אז די מעשה ווערט ניט נגמר ביז דעמאלט; ובמילא אויב, לדוגמא, איינער גיט א צווייטן א מתנה א דבר מאכל, קען דער מקבל המתנה ניט עסן (עכ"פ לכתחילה) דעם מאכל ביז נאך כדי דיבור, און מיר געפינען ניט עס זאל ערגעץ וואו שטיין אזו חידוש". ובגליון א'כו' הק' הר' א.ז. על לשון השיחה 'עכ"פ לכתחילה', דאי"מ, דברור הדבר (כמ"ש להלן), דבדיעבד, אם אכל מקבל המתנה המתנה, ונותן המתנה חזר בו מהמתנה תוכ"ד, שמקבל המתנה חייב לשלם עבור מה שאכל, א"כ מה שייך לומר ש"לכתחילה" אסור למקבל המתנה לאכול המתנה?

ובגליון א'כו כתבתי לתרץ, שע"ד הרגיל לא חוזרים מהקנין תוכ"ד, במילא ע"ד הרגיל אין מקום לחיוב תשלומין אפי' אם אכל המתנה, מאחר בלאו הכי אח"כ נהי' המתנה של מקבל המתנה, אלא אעפ"כ, אסור לו

להמקבל המתנה לכתחילה לאכול המתנה – מצד איסור גזילה, כמו שמצינו שאסור לגזול ע"מ להחזיר (כמ"ש בשו"ע אדה"ז הל' גזילה וגניבה ס"ג), שעד"ז כאן, שאסור להמקבל המתנה לאכל המתנה, מאחר שעדיין אינו שלו, אף שאח"כ תהיה בדרך ממילא שלו. וזהו הביאור מ"ש בהשיחה "עכ"פ לכתחילה", שהכוונה, שאסור לאכול המתנה לכתחילה מצד איסור גזילה, אף שיצא שלא יתחייב תשלומין.

ובגליון א'לא הק' הרב י.י. שיחי' על דבריי, דהרי האיסור לגזול ע"מ להחזיר הוא איסור גמור מדאורייתא או מדרבנן (כהחילוקי דיעות בשו"ע שם), וא"כ איך מתאים ע"ז שוב הלשון "לכתחילה". וביאר שם באו"א.

והנה בעצם ביאור דברי השיחה, יש להעיר, לשון השיחה "קען דער מקבל המתנה ניט עסן (עכ"פ לכתחילה) . . .", מובנו, איסור גמור וברור, דהיינו, שלפי שיטת השיחה, לפי דברי הר"ן יוצא שיש איסור ודאי להמקבל לאכול המתנה עד אחר כדי דיבור. וטעם האיסור – פשוט, כי עדיין אין המתנה חפצו של מקבל המתנה. אלא אעפ"כ, מוסיף בהשיחה "עכ"פ לכתחילה", שמובנו, שיש איזה דרך לומר שהאיסור הוא עכ"פ רק לכתחילה ולא בדיעבד, אבל פשוט שזה אינו גורע ממה שקבע לפני כן בהשיחה – שהאיסור הוא איסור גמור וברור, כי גם הגדר של לכתחילה יכול להיות איסור גמור, כפשוטו. ועל כרחק צריך לומר כן בפירוש דברי השיחה, כי א"א לומר שבהשיחה מקשה על שיטת הר"ן מפני חשש של איסור וחומרא שעל צד הזהירות לבד.

והנה בגליון כתבתי, די"ל, שלעומת חיוב תשלומין בדיעבד, איסור גזילה בלי חיוב תשלומין הוא כמו איסור לכתחילה. לכן במקרה הרגיל, שלא חוזרים בו מהמתנה תוכ"ד ובמילא אין בו חיוב תשלומין אבל יש כאן איסור גזילה, מתאים לשון השיחה לומר שיש כאן איסור "לכתחילה", כי אין חיוב תשלומין. זהו כוונת דבריי במ"ש בגליון הנ"ל.

ברם האמת הוא כדברי כותב הנ"ל שעל איסור של גזילה שהוא איסור גמור לא מתאים כ"כ הלשון "לכתחילה".

וי"ל בזה, דכיון שהנותן מסר המתנה לידו של מקבל המתנה כדי להקנותו אליו, יש מקום לומר, עכ"פ כדי ליישב דברי הר"ן, שא"א להאשים מקבל המתנה בחטא של איסור גזילה בדיעבד, כי מאחר שהנותן נתנו אליו כדי להקנותו אליו במילא אין כאן מעשה של גזילה. לכן כתוב בהשיחה, אפי' את"ל כן, שא"א להאשים מקבל המתנה במעשה של גזילה

בדיעבד, אעפ"כ יש כאן איסור (ברור) על מקבל המתנה לאכול המתנה לכתחילה מטעם איסור גזילה, מאחר שעדיין אין המתנה חפץ שלו.

ויש להוסיף, שלפי ביאור זה מיושב מדוע בהשיחה קובע בפשיטות שיש איסור לאכל המתנה לכתחילה, ואין מציין לשום מ"מ על מקור האיסור. והטעם, כי פשוט הוא, ואין צריך למקור ע"ו, מאחר שאין החפץ שלו.

ב. והנה בהשיחה שם מסיק בדין תוכ"ד דלא כשיטת הר"ן, אלא מטעם אחר, כמו שמבאר שם, כי עד גמר כדי דיבור ניתנה כח "צו חרטה האבן ואן מבטל זיין די מעשה" (דלא כשיטת הר"ן).

ובגליון א'כו ביאר הרב א.ו. שיחי' שאף לפי שיטת השיחה צריך לומר שביטול הקנין הוא למפרע מזמן הקנין, ולא רק מכאן ואילך מהרגע שחוזר בו. והוכיח כן מדברי הצפ"נ שהובאו בלקו"ש שם ע' 215 (עיי"ש).

ויש להעיר שכן פשוט מדברי הגמ' (בנדרים פז, א) ד"תוך כדי דיבור כדבור דמי חוץ ממגדף ועובד עבודת כוכבים (האומר לעבודת כוכבים אלי אתה) ומקדש ומגרש". דאת"ל שהביטול הוא רק מכאן ואילך מהזמן שחוזר בו, לא צריך להשמיענו מגדף ועובד ע"כ, מאחר שאפי' כשחוזר בו חיוב המיתה חל על הדיבור שלפני הביטול. ופשוט.

[ולהעיר, שזהו גם הביאור במ"ש בהשיחה בהטעם שבקידושין לא אמרינן תוכ"ד כדיבור דמי כי מעשה הקידושין נפעלים ע"י העדים (כי עדי קידושין הם עדי קיום, ולא רק עדי בירור, כמ"ש שם) ואדם יכול לבטל מעשה שהוא עצמו עשה ולא מעשה שעשו העדים, ואת"ל שביטול הקנין הוא רק מהזמן שחוזר בו ולא מזמן הקנין, בחוזר בו מהקידושין אינו מבטל מעשה העדים, כי הקידושין (בשעת פעולת העדים) חלו בתוקפם, וביטול הקידושין הוא אח"כ מהזמן שחוזר בו שאינו בסתירה למעשה העדים (וכן צ"ל לפי שיטת הביאור של הצפ"נ שצויין בהע' 16 שם, והובאו בלקו"ש שם ע' 217 הע' 23).]

מכל זה ברור שבחוזר בו תוכ"ד לכו"ע הקנין נעקרת מעיקרא כאילו לא הי' מעולם, אלא לשיטת הר"ן מלכתחילה לא חל הקנין עד אחר גמר כדי דיבור, ולפי שיטת השיחה הקנין חל מיד ואח"כ כשחוזר בו תוכ"ד נעקרת ומתבטלת הקנין למפרע.

לפ"ז מובן שאין נפק"מ בין שיטת הר"ן לשיטת השיחה בענין חיוב תשלומין, כי לשני הדיעות כאילו לא הי' כאן קנין מעולם. והנפק"מ היחיד בין ב' השיטות הוא רק לענין איסור גזילה כמבואר בהשיחה האם מותר למקבל המתנה לאכל המתנה לפני גמר כדי דיבור.

ג. והנה בעצם הענין של חיוב התשלומין באם אכל המתנה וחזר בו מהמתנה תוכ"ד, בגליון א'כו כתב שיש חיוב תשלומין, והוכיח כן ממ"ש בתשו' הראנ"ח ח"א סי' כח ושער המלך ה' זכ"י ומתנה פרק ג' הל"ו בנותן מתנה על תנאי ולא נתקיים התנאי, שהמקבל חייב לשלם הפירות שאכל, כי נתבטל הקנין למפרע. והרי כאן בחזור בו תוכ"ד כנותן מתנה על תנאי דמי – ע"פ התורה שנתנה כח לחזור בו מהקנין תוכ"ד.

ויש להעיר, שלפי הביאור הנ"ל שבהשיחה, שיש מקום לומר שא"א להאשים מקבל המתנה בחטא של גזילה, יש מקום לומר עד"ז שא"א לחייב מקבל המתנה בתשלומין, דאינו דומה לנותן מתנה על תנאי, שבנותן על תנאי – פירש תנאי, משא"כ בנתן המתנה להקנותו אליו שלא פירש תנאי, שי"ל שא"א להאשים המקבל בחיוב תשלומין אם אכלו (וכ"כ גם הרב י.י. שיחי' בגליון א'לא).

ומ"מ פשוט, שסברה זו לומר שאין כאן חטא של גזילה, ועד"ז לפוטרו מחיוב תשלומין אף שלמעשה אכל חפץ שאינו שלו, הוא בבחי' חידוש, ונאמרה סברה זו (לפי ביאור הנ"ל בהשיחה) רק בנסיון כדי ליישב דברי הר"ן, דע"פ הפשטות מכיון שאכל מאכל שאינו שלו, ודאי שיש חיוב תשלומין [ועד"ז, חטא של גזילה] כמ"ש בגליון א'כו.

ואין להקשות (ע"ד קושיית השיחה) דאם יש חיוב תשלומין מדוע לא מצינו בפירוש כתוב באיזה מקום שיש חיוב תשלומין, כי לבד הכתוב לעיל שסברה הפשוטה היא שיש כאן חיוב תשלומין ובמילא אין צורך שיהי' כתוב באף מקום, הרי עוד זאת, מקרה כזו שיחזור בו הנותן תוכ"ד מהמתנה והמקבל בנתיים יספיק לאכלו – אינו דבר רגיל. וקושיית השיחה היא על איסור האכילה לכתחילה, שאיסור האכילה ישנו גם כשאינו חוזר בו, שמזה שאין נוהרין בו – הוא כמו מעשה רב נגד דברי הר"ן (כדלהלן).

ד. יש להוסיף ולהעיר, שדברי השיחה כולם שייכים גם במכירה, וזה שנקט בהשיחה מתנה הוא לדוגמא לבד, כי דבר קל הוא לקבל מתנה דבר מאכל מחברו ולאכלו מיד, שלפ"ז גדלה התמיה על שיטת הר"ן במתנה ביותר ממכירה.

\* \* \*

יש שתמהו (עי' דברי הר' י.ל.ש. שיחי' בגליון תתעו והרב א.נ.ה.ס. שיחי' בגליון תתקמד) על השיחה שאינו מקבל דברי הר"ן ומפרש בדרך אחרת.

ויש להעיר ממה שמצינו קצת כיו"ב בעוד מקומות: א) בהגדה של פסח של הרבי ע' ו' קטע המתחיל הזרוע כו' הביצה, מביא ש"יש שכתבו דלוקחין ביצה משום שעושים שעושים זכר לאבילות דחורבן ביהמ"ק", וכותב הרבי ע"ז "וצע"ק". (באג"ק ח"ב ע' רמא ורס' יש בזה תשובה ארוכה להר' זוין ז"ל). והנה דעת ה"יש שכתבו" הוא הכלבו שהובא דבריו בב"י סי' תעג, וביאר דבריו בדרכי משה שם אות י', והובא דבריו גם בט"ז שם ס"ק ד' ומשום כך הסיק הלכה למעשה לשיטתו – שמותר לאכל הביצה של הקערה.

ב) שם ע' לג בהקטע מוציא מצה מביא דברי האבודרהם, וכותב ע"ז ו"צע"ג". (גם ע"ז יש תשובה להר' זוין באג"ק חט"ו ע' מ')

ג) אג"ק חכ"א ע' ב (אגרת ז'תשנט) במכתב להרגצובי, מביא הרבי דברי הר"ן וכותב ע"ז "וזה דוחק קצת".

ד) בתורה מנחם תשמ"ז ח"ב ע' 273 מביא ביאור התוס' מדוע בדיני ממונות אמירנן אחר רבים להטות אף שאין הולכין בממון אחר הרוב, ואח"כ ממשיך שיש לבאר הדברים בדרך אחרת, עיי"ש.

ה) באג"ק ח"ג ע' תצג בתשובה להרב מנשה קליין ע"ה, מביא דברי הרמב"ן והריטב"א, וכותב ע"ז "מעולם נתקשתי בסברת הרמב"ן והריטב"א", עיי"ש בהמשך המכתבים ע"ז, נדפסו גם בלקו"ש ח"ו ע' 322.

אך העיקר בזה, שבעינינו – התמיהה מעיקרא אינה קיימת, כי הקושי' על דברי הר"ן היא מהנהגה המקובלת הלכה למעשה, וא"כ אין מנוס מהקושי' שעל הר"ן, כי ממ"נ, אם נקבל דברי הר"ן, נצטרך לצאת עם הוראת איסור לאסור לכל מקבל מתנה או קונה חפץ השימוש בהחפץ על לאחר כדי דיבר מהקנין מטעם איסור גזילה!

ונראה לומר שזוהי הכוונה במ"ש בהשיחה "און מיר געפינען ניט עס זאל ערגעץ וואו שטיין אזוה חידוש", שהכוונה בזה היא, לא רק שלא מצינו איסור זה מפורש בש"ס, אלא שלא ראינו הוראת איסור בזה במשך כל הדורות מהפוסקים ומגדולי ישראל, שמזה מובן שלבד הקושיא שבזה על

דברי הר"ן, העיקר הוא שעל כרחק צריך לומר שלהלכה למעשה לא נקטינן כלל כהר"ן ולא חוששין לדבריו אפי' על דרך החומרא וזהירות לבד!<sup>61</sup>

[באו"א קצת: אין דרך ליישב דברי הר"ן אם לא שנדחוק לפרש דבריו שלא כפשוטם, דהיינו שנפרש בדבריו (שלא כפי המבואר בהשיחה, אלא) שגם הר"ן סובר כשיטת השיחה שהקנין חל מיד כו' (כמו שניסו לומר בגליונות הנ"ל, וגם הוסיפו לומר שפירוש זה בדברי הר"ן נרמז בכוונת דברי השיחה כו', עי' שם בדבריהם בארוכה), הרי אפי' את"ל כן, קושיית השיחה על משמעות הפשוטה של דברי הר"ן – תמיד תשאר בתקפה<sup>62</sup>.]




---

61 בשו"ת הצ"צ אה"עו סי' קכו מכריע שהעיקר כהשיטה שתוכ"ד כדבור דמי הוא מדאורייתא (וכ"כ בסי' רפח אות יא), וכותב שהטעם הוא כמ"ש הר"ן כי גמירת דעת הנותן לא חל עד אחר כדי דיבור. וי"ל שהעיקר שמכריע הצ"צ שהוא מדאורייתא, וכדי לנמק הדברים מביא טעם הר"ן, אך י"ל גם טעם המבואר בהשיחה.

ועי' בסי' קכא שם אות א' שמביא הוכחה מדברי הר"ן לשלול הסברה והס"ד של ס' המקנה (קו"א סי' ל ס"ז, קידושין ח, ב). וי"ל שמביא מדברי הר"ן לשלול הס"ד של המקנה אף שדברי הר"ן קשים מצד אחר כמבואר בהשיחה. ועי' שם (וכן בסי' רפח אות י"א) שמביא שמפורש בדברי הבי"י (סי' קצה ד"ה עוד כתב) שלא כהס"ד של המקנה.

62 עי' בשו"ת חת"ס (אה"ע סי' צז) שמבאר בכוונת הר"ן, שכשחוזר בו מהקנין תוכ"ד מתגלה שלמפרע בשעת הקנין לא גמר דעתו להקנות, לכן מתבטל הקנין, אך כשאינו חוזר בו, חל הקנין מיד, ובקידושין וגירושין שחמורים הם עושה אותם האדם בדעתו בהסכמה גמורה (כמ"ש הר"ן שם) לכן גם אם חוזר בו תוכ"ד לא אמרינו שמתגלה שבשעת מעשה לא גמר בדעתו, לכן לא מתבטל הקדושין והגירושין.

אך עדיין צריך ביאור לפ"ז מדוע אמרינן תוכ"ד כדיבור דמי בהפרת נדרים (כמ"ש בהר"ן שם) והרי בהפרת נדרים לא שייך לומר שכשנודע לו טעותו התגלה למפרע שבשעת מעשה לא גמר בדעתו כו'

# אגרות קודש

## איסור חמץ תלוי לפי מקום הבעלים או לפי מקום החמץ

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

במכתב קודש מיום י"ב כסלו תשי"ח (י"ל לראשונה כהוספה לתדפיס התוועדות אחש"פ תשכו – ש"פ צו ה'תשע"ב) כתב וזלה"ק: בשאלתו, בהתאם לחילוק הזמנים שבמקומות השדונות בכדור הארץ מהו הדין באם המאורע במקום אחר והאדם במקום אחר.

וע"ד מה שאמרתי מכבר בהנוגע לחמץ, אשר פשיטא שאין האיסור חל על החמץ כ"א בבוא זמן הביעור במקום בו נמצא החמץ, ולא במקום שנמצאים הבעלים, שהרי חוכא וטלולא הוא לומר שיהי' החמץ אסור באכילה בבקר יום י"ד מפני שהבעלים שלו נמצאים במקום ששם כבר לאחרי חצות י"ד, ומזה גם מסקנא במוצאי חג הפסח, שיהי' מותר באכילה בעוד היום גדול מפני שהבעלים נמצאים במקום אחר, ומה שיש לספק בזה הוא, בענין זה עצמו, באם מותר לבעליו למכור החמץ במקום המצאו הוא, כיון שבמקום המצאו של החמץ לא חל עליו איסור עדיין, ועדיין לא מצאתי בזה סמוכין להכרעה, ומה שמובא באחרונים וגם בזה מחולקים הם, הוא בדיני אבילות, כשהנפטר והאבלים במקומות מרוחקים, ושעת הפטירה הוא לא ביום אחד מפני חילוק הזמנים, איך לנהוג בהנוגע ליארצייט וכיו"ב עכלה"ק.

והנה כבר נסתפקו האחרונים בענין זה<sup>63</sup> באחד הנמצא בארצה"ב ויש לו חמץ באה"ק אם החמץ נאסר לו בהנאה ועובר בב"י וב"י, לפי הזמן דאה"ק, או דאינו נאסר ואינו עובר בב"י, עד שמגיע זמן האיסור במקום הבעלים

63 ראה שו"ת חסד לאברהם או"ח ס' לה, ועונג יו"ט סי' לו, ובס' מקראי קודש פסח ח"א ע' קסא, שו"ת ארץ צבי סי' פג, שו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' כה, שו"ת אגרות משה או"ח סי' צד - צה, שו"ת לבושי מרדכי תנינא או"ח סי' מז, ובנועם כרך י"ב וט"ו שדי חמד מע' חמץ ומצה סי' ה' אות יח, ובמנחת שבת סי' עה סוס"ק א' וסי' פו ס"ק ג' ובס' נפש חי' או"ח סי' תמג ועוד.

בארצה"ב, ונפק"מ גם אם מועיל ביטול כשאצלו הוא עדיין זמן היתר וכבר אסור במקום החמץ, וכן אם יכול עדיין למוכרו לנכרי.

**קצת ראיות האחרונים בענין זה**

ובשו"ת חסד לאברהם וכן במקראי קודש שם הביאו ראי' מפסחים (ז, א) דלעולם אזלינן בתר מקום הבעלים ולא בתר החמץ עצמו, דמקשה מהי' יושב בביהמ"ד ביו"ט ונזכר שיש לו חמץ בביתו מבטלו בלבו והרי הוא כבר אחר זמן איסורו ואחר זמן איסורו אינו יכול לבטל? ולכאורה הי' הגמ' יכול לתרץ דאיירי באופן שלגבי האדם הוא יו"ט כבר, אבל החמץ הוא במקום שלא הגיע עדיין זמן האיסור ולכן שייך ביטול, ומדלא תירץ כן מוכח דאזלינן בתר הגברא וכיון שאצלו הוא לאחר זמן איסורו אינו יכול לבטל.

עוד הביא במקראי קודש ראי' מפסחים (סג, ב) השוחט את הפסח על החמץ אפילו הוא בסוף העולם עובר, אלמא אפילו אם כשהוא בסוף העולם ושם אפשר שלא הגיע זמן האיסור עדיין מ"מ עובר.

ובעונג יו"ט שם (סי' ל"ו) הוכיח דאזלינן בתר מקום החמץ מהך דפסחים (לב, א) דאיתא שם דהאוכל תרומת חמץ בשוגג משלם קרן וחומש, ומקשה שם דבשלמא אי לפי מדה משלם מובן [דצריך לשלם המדה ואינו נוגע השוויות] אבל אי לפי דמים משלם הלא חמץ בפסח לאו בר דמים הוא, ומתרץ דאתי כריה"ג דחמץ בפסח מותר בהנאה והוה בר דמים, ולכאורה למה לא תירץ הגמ' דאתי גם לרבנן אלא דאיירי שהבעלים נמצא במקום שכבר הוא אחר הפסח ואצלו ה"ז בר דמים ולכן חייב? ומשמע דגם בזה אינו בר דמים כיון דהחמץ עכשיו הוא במקום דאינו בר דמים.

ובשו"ת מנחת יצחק שם דחה ראייתו, דעי' שם בהסוגיא (ברש"י ד"ה כרבי נחוניא) שביאר הטעם שלא אמר המשנה הדין בתרומה סתם אלא איירי בתרומת חמץ דוקא משום הרישא דאיירי בשוגג והוא חייב והוה בכדי להשמיע דחמץ בר דמים הוא עיי"ש, והנה בשלמא אי נימא דאתי לפי ריה"ג א"ש, אבל אי נימא דאיירי לפי רבנן דאינו בר דמים אלא דבעלים הם במקום אחר וכו' הרי עיקר חסר מן הספר, וכתבו שרוב האחרונים סב"ל דאזלינן בתר מקום הבעלים.

## שקו"ט בדברי המכתב

והנה במה שכתב בהמכתב: "פשיטא שאין האיסור חל על החמץ כ"א בבוא זמן הביעור במקום בו נמצא החמץ, ולא במקום שנמצאים הבעלים, שהרי חוכא וטלולא הוא לומר שיהי' החמץ אסור באכילה בבקר יום י"ד מפני שהבעלים שלו נמצאים במקום ששם כבר לאחרי חצות י"ד ומזה גם מסקנא במוצאי חג הפסח, שיהי' מותר באכילה בעוד היום גדול מפני שהבעלים נמצאים במקום אחר", דאיירי בנוגע לאיסור אכילה [והנאה] לאותם הנמצאים במקום החמץ, לכאורה יל"ע דמאי קמ"ל? שהרי זה פשוט שעליהם ודאי ישנה איסור אכילה והנאה בחמץ זה, כיון דאיסורים אלו אינם שייכים כלל אם הבעלים עוברים ע"ז ב"י וב"י או תשביתו וכו', שהרי גם על חמץ של עכו"ם והפקר חייבין כרת אם אכלם וכו', וכן אסור להם ליהנות מחמץ זה כפשוטו, וכל הדיון של האחרונים הוא רק לגבי הבעלים לבד, כאשר נמצא במקום אחר שאצלו עדיין הוא זמן היתר, אם הוא עדיין יכול למוכרו כיון דאצלו הוא עדיין זמן היתר או אסור, ובזה נסתפק הרבי אח"כ לענין מכירה אם אזלינן בתר מקום החמץ או מקום הבעלים.

ולכאורה משמע שלפועל הכריע הרבי -כדסב"ל לרוב האחרונים- דאזלינן בתר מקום הבעלים, שהרי ידוע שהרבי הי' מוכר כאן חמץ הנמצא באוסטרליא כו' וזה הי' כבר כאן אור לי"ד, אף שהמכירה כאן חלה בשעה ששם הוא כבר זמן האיסור, הרי מוכח דסב"ל דאזלינן בתר הגברא ולא בתר מקום החמץ, כי המכירה דאויסטרליא הותחל כמה שנים לאחרי כתיבת מכתב זה.

## חמץ איסור גברא או איסור חפצא

ב. ובגוף ספק זה לכאורה יש לקשר זה עם חקירת האחרונים בנוגע לאיסורי זמניים אם הם איסור גברא או איסור חפצא (ראה אתון דאורייתא כלל י' ועוד) דהרי פסקינן כר"ש דחמץ שעבר עליו הפסח מותר מן התורה ונמצא דחמץ הוא איסור זמני, וראה לקו"ש ח"ה פ' וישב (ב) הערה 23 שהביא דברי התוס' (גיטין ז, א) דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים רק באיסורי אכילה שהדבר עצמו אסור, אבל במאכל היתר בזמן איסור לא, (כמו אכילה קודם הבדלה) וביאר שם טעם החילוק דאיסורי אכילה ממש הוא איסור חפצא, משא"כ מאכל היתר בזמן איסור הוא רק איסור גברא עיי"ש.

דאי נימא דגם חמץ הוה איסור חפצא י"ל דתלוי לפי מקום החמץ, אבל אי נימא שהוא איסור רק על הגברא י"ל דתלוי במקום האדם, ועי' גם לקו"ש חכ"ב ע' 105 דבתחילה נקט שם דאיסור חמץ הוה איסור גברא, כיון דפסקינן כר"ש דחמץ שעבר עליו הפסח מותר וכמבואר שם בהערה 19 מהצפ"נ, וכן נקטו בכמה אחרונים דשאלה הנ"ל תלוי אם הוא איסור גברא או חפצא. וראה שו"ת ארץ צבי שם ושו"ת משנה הלכות ח"ו סי' צ"ג.

ועי' בשו"ע אדה"ז סי' תמ"ז סעי' מ"ה וז"ל: אבל אם נתכוין בהתכנון כדי לאכול ממנו בפסח ונזהר בו מפירורי חמץ אע"פ שהתיכו בתוך קדירה של חמץ בת יומה מותר לאכלו בפסח שהרי אין בו אלא נותן טעם בן נותן טעם של היתר כלומר שלא נפלט לתוך השומן שום טעם מן החמץ עצמו אלא מן החמץ נפלט לקדירה ומקדירה לשומן והרי יש כאן [נותן טעם] בן נותן טעם ועדיין הכל היתר כיון שעדיין לא הגיע הפסח ולא נאסר החמץ כלל ולפיכך מותר לאכלו בתוך הפסח דכל טעם שאינו נפלט ממשות המאכל עצמו הוא קלוש מאוד וכשהוא נבלע בתוך מאכל אחר בשעה שטעם זה מותר עדיין באכילה אין בו כח לאסור אחר כך כשיגיע זמן איסורו.

ויש חולקין על זה ואומרים שלא התירו נותן טעם בן נותן טעם של היתר אלא כשההיתר והאיסור הן שמות מחולקין שאין שמותיהן שוין זה לזה כגון בשר בחלב שבשר לבדו הוא היתר גמור ושמו בשר ונותן טעם בן נותן טעם שלו מותר לאכלו בחלב דכיון שטעם הבשר נקלש כל כך אין בו ממשות כל כך שיוכל לחול עליו שם חדש של איסור דהיינו שם בשר בחלב אבל נותן טעם בן נותן טעם של חמץ אף על פי שקודם הפסח הוא עדיין של היתר מכל מקום כשמגיע זמן איסורו לא חל עליו שם חדש שהרי מתחלה אף על פי שהיה קלוש מאוד היה שמו חמץ ועכשיו שמו חמץ אלא שעד עכשיו לא אסרו הכתוב ועכשיו הוא כחתיכת נבילה וכיון שאין כאן שם חדש אלא איסור הבא מאליו יכול הוא לחול אפילו על טעם קלוש כזה כיון שמאליו הוא נאסר ולפיכך אסור לאכול משומן זה אפילו בערב פסח משעה חמישית ואילך ואפילו ביום טוב האחרון עכ"ל הנוגע בענינו.

וביאור הדבר דהנה אם בישל בשר בקדרה ואח"כ ניקה אותה ובישל שם חלב, הדין הוא שהחלב מותר דזה מקרי נ"ט בר נ"ט דהיתרא, היינו

שהבשר נתן טעם בהקדרה ואח"כ הקדרה נותן טעם להחלב, דכיון דבשר מצ"ע כשר ורק אח"כ ע"י עירוב בשר וחלב מתחדש כאן שם איסור חדש דבשר וחלב, אין בכח נ"ט בר נ"ט לחדש שם איסור חדש, כי הטעם כבר נקלש, משא"כ אם בישל נבילה וניקה אותה ואח"כ בישל שם בשר כשר אף שגם הוא נ"ט בר נ"ט נאסר בשר הכשר כיון שכבר חל עליו שם איסור מיד כשבישל שם נבילה ואין צריך לחדש אח"כ שם איסור חדש, ובנוגע לאיסור חמץ אם בישל בקדרה לפני חגה"פ חמץ ואח"כ ניקה אותה ובישל שם שומן לפסח, שיש בזה ב' דעות כנ"ל בשו"ע אדה"ז, דדעה הא' סב"ל דכיון שבישל החמץ לפני פסח בזמן שהי' מותר נמצא דהתירא קא בלע ועכשיו כשמגיע זמן האיסור צריך לחדש שם איסור חדש ונ"ט בר נ"ט אינו יכול לחדש זה ולכן השומן מותר בפסח, ודעה הב' סב"ל דשאני הכא מבשר וחלב ששם חל שם איסור חדש של בשר וחלב, משא"כ הכא הי' בזה כבר שם חמץ גם קודם הפסח אלא שעדיין לא נאסר בפועל, וכיון דליכא כאן חלות שם חדש ה"ז כאיסור הבא מאליו ונאסר ע"י נ"ט בר נ"ט.

ועי' בס' המועדים בהלכה ע' רל"ז שהביא ב' הדעות שבשו"ע אדה"ז הנ"ל ומבאר דדעה הא' סב"ל שחמץ הוא איסור **חפצא** ונמצא דבשעת האיסור צריך להתחדש בו **חפצא דאיסורא**, ולכן אמרינן דע"י טעם הקלוש אינו יכול להתחדש עכשיו חפצא דאיסורא והוה התירא קא בלע, אבל דעה הב' סב"ל שהוא איסור **גברא** היינו שאין צריך להתחדש כאן בשעת האיסור כלום, וטעם החמץ אינו צריך להשתנות כלל והחילוק הוא רק **בהגברא**, לכן מקרי איסורא קא בלע עיי"ש.

אבל עי' בהערה 21 שם בלקו"ש שכתב וז"ל: ולהעיר מלשון אדה"ז בשולחנו (הל' פסח סתמ"ז סמ"ה) "ועכשיו הוא כחתיכת נבילה" - דלכאורה: כוונת אדה"ז שם היא לבאר איך שלא חל שינוי בשם חמץ כשמגיע זמן איסורו, כי גם קודם הפסח "הי' שמו חמץ". וא"כ, תיבות הנ"ל ("שעד עכשיו לא אסרו הכתוב ועכשיו הוא כחתיכת נבילה" - ולא "ועכשיו נאסר" וכיו"ב) הן הדגשה להיפך? ומשמע מזה, שס"ל שחמץ בתוך הפסח הוא איסור חפצא (אף שחמץ שעבר עליו הפסח אסור רק מדרבנן - שם ר"ס תמ"ח). וצ"ע. עכ"ל, וזהו בהדיא שלא כהמועדים בהלכה, דכאן מבואר לדיעה הב' דהוה איסור חפצא (וראה גם אנציקלופדיה תלמודית כרך ב' ע' פ'), ובפשטות הביאור הוא דחמץ בפסח שאני ממאכל ביוהכ"פ וכיו"ב, דכאן החפצא דחמץ מתועב מצד טומאת

מצרים, וכדביאר הרבי בלקו"ש חט"ז פ' וארא (ה') שצריך תשבתו בגוף הדבר או החומר או הצורה עיי"ש בפרטיות.

ובארץ צבי שם ר"ל להיפך מהמועדים בהלכה, דדעה הא' סב"ל שהוא איסור גברא דהחמץ עצמו לא נאסר כלל ואיסור זה הוא רק בשעת האיסור ולכן מקרי התירא קא בלע דלפני הפסח ה"ז היתר לגמרי, משא"כ דיעה הב' סב"ל דהוה איסור חפצא ז.א. דחמץ בפסח הוא לעולם איסור חפצא, וגם קודם הפסח הוא מוזהר שלא לאכול חפצא דאיסור זה דהוה כמו כל האיסורים, אלא דלפועל דבכל השנה לא שייך שיאכל חפצא זה דחמץ בפסח ולכן ה"ז איסורא קא בלע ויל"ע עוד.

אמנם באמת נראה גם אי נימא דאיסור חמץ הוא איסור חפצא אכתי י"ל דזה תלוי לפי מקום הבעלים, דהרי זה ברור דרק חמצו של ישראל נאסר ולא חמץ של העולם, וא"כ י"ל דהסיבה הוא הבעלים, והמסובב הוא שהחמץ נאסר בחפצא, והמסובב חל לפי הסיבה, דכאשר במקום הבעלים מגיע זמן האיסור נאסר חמץ שלו בחפצא, וראה שו"ע אדה"ז סי' א' סעי' ח'.



## תירוץ אדה"ז לשאלת ר"מ חפץ

### הרב אלי' וואלף

שליח כ"ק אדמו"ר – מוסקבה, רוסי'

ידוע הסיפור המובא באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע<sup>64</sup>, על שאלת הרב ר"מ חפץ מצאווס את רבינו הזקן לאחר מאסרו, אודות ההבדל בין המדרשים, בין המובא במדרש רבה לפרשתינו כי תשא, על הפסוק זכור לאברהם וגו' "אמר הקב"ה למשה אני מבקש ממך . . העמד לי עשרה צדיקים ואיני מכלה אותם", ומשה רבינו העמיד ז' צדיקים, ואח"כ אמר משה "אם חיים הם המתים – זכור לאברהם יצחק ויעקב, הרי עשרה, לכך הזכיר ג' אבות" –

לבין המובא במדרש לפרשת עקב, ושם מובא שביקש להעמיד שמונים זקנים, "והעמיד את ע' הזקנים, אהרן נדב ואביהוא, אלעזר ואיתמר, פנחס

וכלב הרי שבעים ושבעה, א"ל הקב"ה היכן עוד ג' . . אמר לפניו עשה בזכות שלושת אבות זכור לאברהם וגו', מיד אמר לו סלחתי כדבריך", ומסיים המדרש שם "כיוון שעמד שלמה וראה שהזכיר משה ע"ז צדיקים ולא הועיל כלום, אילולי שהזכיר ג' אבות שכבר מתו - התחיל לומר ושבח אני את המתים שכבר מתו".

ושאל הרמ"ח את רבנו הזקן, מדוע במד"ר שבפרשת עקב סיים מה שאמר שלמה ושבח אני את המתים, ואילו במד"ר דפ' תשא לא סיים בפסוק זה דשלמה. שאם זהו שבח, למה לא אמר כן בפ' תשא.

"והשיב אאזמו"ר ז"ל שזהו גמרא מפורשת, ואמר הרמ"ח שאין זה בגמ'. א"ל אאזמו"ר ז"ל שזהו בסדר נזיקין, השיב עוד שאין מזה בסדר נזיקין. א"ל זהו משנה, השיב שאינו יודע -

"וא"ל אאזמו"ר שזהו מה דאפליגו ר"מ ור' יהודא בפ"א דהוריות משנה ה".

ותוכן הדברים הוא, שאם חטאו כל הקהל בע"ז, אזי לדברי ר"מ על כל הציבור להביא פר ושעיר אחד, ואילו רבי יהודא סובר שיש להביא י"ב פרים וי"ב שעירים, עבור כל שבט ושבט. ובמילא, במדרש דפרשתינו סובר כר"מ, ולכן די בעשרה צדיקים לכללות עם ישראל, והאבות הינם בשווה לז' הצדיקים החיים שהעמיד משה.

אבל המדרש דפרשת עקב, סבירא לי' כר"י, שיש להביא י' צדיקים לכל שבט ושבט. ובהיותו שבט לוי לא חטא, אזי יש צורך כעשרה צדיקים לי"א שבטים.

וכיון שמשה העמיד רק ע"ז צדיקים, אזי יש לכל שבט ושבט מאותם י"א שבטים רק ז' צדיקים, והאבות אברהם יצחק ויעקב - מצטרפים לכל שבט ושבט, וכך יש לכל שבט עשרה צדיקים.

ולפי חשבון זה, האבות נמנים י"א פעמים, עם כל שבט ושבט בנפרד.

וזהו מעלתם ביחס לשאר הצדיקים שהעמיד משה, כי הצדיקים החיים, נמנים רק פעם אחת, ואילו האבות נמנים י"א פעמים,

ולכן דווקא במדרש זה אמר שלמה "ושבח אני את המתים שכבר מתו", כי רק במדרש זה יש מעלה, "ושבח אני", לאבות "שכבר מתו", ביחס לחיים. שהם נמנים י"א פעמים, לעומת שאר הע"ז צדיקים החיים שנמנים רק פעם אחת בלבד.

עד כאן תוכן האגרת.

ומצאתי בספר מדרש יהונתן, לרבי יהונתן אייבשיץ, על פרשתינו, כי תשא, במאמר קיח:

"איתא במדרש זכור לאברהם ליצחק ולישראל. אמר משה להקב"ה בסדום הצילו עשרה צדיקים וכאן יש ע"ז. ואמר לו הקב"ה היכן עוד ג', ואמר זכור לאברהם, כהאי דאמר שלמה ושבח אני את המתים מן החיים אשר המה חיים עודנה, עכ"ל המדרש.

"והוא תמוה מתחילה ועד סוף, מאי משיב הקב"ה והיכן עוד ג', וגם מאי שמביא המדרש ושבח אני את המתים.

"ונ"ל דהרי כל שבט נקרא קהל בפני עצמו, ושבט לוי לא חטא, א"כ חטאו רק י"א שבטים, וצריכין ק"י צדיקים. והי' ע"ז. וצ"ל שהאבות מצטרפין לכל שבט. וג' פעמים י"א הרי ל"ג, וע"ז – הרי ק"י.

"וזה שאמר המדרש ושבח אני את המתים, שהחיים אינם מצטרפין רק לאחד, והמתים – מצטרפין לכל שבט, ודו"ק".

ולכאורה הן הן הדברים שאמר רבינו הזקן.



# עניני חג הפסח

## טעם ד' כוסות\*

**הרה"ג ר' אשר אברמסון ז"ל\*\***

אב"ד סידני, אוסטרליא

רש"י במשנה – טעם חיוב ד' כוסות – ד' לשונות של גאולה. (בדף קח, א) במימרא דריב"ל בנשים חייבות שאף הן היו באותו הנס – רש"י טעם חיוב ד' כוסות, ג' כוסות כנגד ג' כוסות שנאמרו בפסוק וכוס פרעה בידי ורביעית ברכהמ"ז.

וכתב הגי' <sup>65</sup> הטעם דהי' קשה דהא נשים לא היו בכלל גזירה לכן אינם בכלל ד' לשונות של גאולה לכן פירש הדרש של וכוס. והדברים קשים מאוד עד שאין להשיב עליהם, שבטו של לוי יוכיח – לא היו בכלל השיעבוד. וע"כ מדאחיהם ב"י היו בכלל ונגאלו, גם עליהם לשמוח כי בצרת ישראל גם להם צר. וא"כ מכ"ש נשים שנטלו מהם הבנים להרוג ולהשליך אל היאור, איך יתכן שלא היו בכלל הגזירות, ובכלל השמחה?

לתרץ עיקר דברי רש"י – לק"מ בגמ' מפרש דברי ריב"ל, וריב"ל ס"ל כן בירושלמי ריש ערבי פסחים דהד' כוסות כנגד ד' כוסות האמורים בשר המשקים (עם) יוסף.

מ"מ לא מתורץ, וע"ז ב' קושיות:

---

(\* מרשימה שרשם לעצמו בקיצור. והשארנו אותה כמו שהיא. מארכיונו של ר' מאיר שיחי' גוטניק. נערך ע"י חתנו ר' מיכאל שיחי' לערנער.

(\*\* הרב אשר אברמסון ז"ל נולד בעיר דיסנא. משפחתו היו רבנים מכמה דורות וחסידים חב"ד. אבי אמו הי' בעל ה"סוגה בשושנים" על הל' נדה, הרב מרדכי (בן מו"ה אליהו) מרגליות, ניו ונכד לבעל התוספות יו"ט. בצעירותו למד בראדין. אח"כ עבר ללונדון. ובהוראת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע התחתן עם אלמנת הרה"ת הרה"ג ר' מרדכי זאב הכהן גוטניק ז"ל. ושימש שם כרב ביהכ"נ. וישב בב"ד ביחד עם הגאון ר' יחזקאל אברמסקי ז"ל. וכשעבר אח"כ לאוסטרליא נמשך הידידות בכתב. שימש כאב"ד דסידני, אוסטרליא כשלושים שנה. נפטר יו"ד חשון, תשמ"א. ועוד חזון למועד להדפיס תשובותיו וההתכתבות שלו בתורה עם גדולי הפוסקים.

(65 כנראה כוונתו לתירוצו של הגר"ח ברלין, הובא בשדי חמד ח"ה מערכת חמץ ומצה סימן ט"ו אות ו'.

א. למה כתב רש"י טעם זה דנראה לכאורה דמשום טעם זה, לכן אמר ריב"ל דנשים חייבות בד' כוסות, דאל"כ ה"ל לשתוק?

ב. למה משנה מהא דירושלמי דשם על כל הד' טעם זה. ולרש"י רק על ג', והד' ברכהמ"ז?

על קושיא א' קודם:

מב' מקומות בירושלמי נראה לכאורה דד' כוסות דאורייתא.

ירושלמי שקלים פ"ג ה"ב מהו לצאת ד' כוסות ביין של שביעית? תנא ר' אושעיא יוצאים ביין של שביעית. להקרנן עדה – דהשאלה אם צריכים בד"כ לכם, תמי', הא בכל דבר אחרי שזכה הוה לכם. הג' בעל תקלין חדתין – דהשאלה אחר הביעור והשאלה אם יוצאין באיסורי הנאה ומצד מצוות לאו ליהנות ניתנו, דזה קשה לומר במצות ד' כוסות דהא עיקר הוא שמחת הנס והלל ושירה על היין לומר בזה מצוות לאו ליהנות ניתנו.

אמנם נראה דהשאלה אם מצות ד' כוסות דוחה איסור דפירות שביעית לאחר הביעור וא"כ ע"כ דס"ל דמצות ד' כוסות הוא מצוה של תורה.

ירושלמי פ"י דנזיר – נזירות חל על דבר מצוה כדבר רשות דהיינו דוקא בד' כוסות, כיון דנזירות חל מקודם, חל ג"כ ע"ד מצוה, משא"כ אם נשבע קודם הנזירות לשתות יין, אינו חל הנזירות על השבועה, משמע דד' כוסות דאורייתא, דאל"כ בלא"ה חל אף אם הי' הד' כוסות קדום.

ומלשון הירושלמי משמע דאורייתא – מניין לד' כוסות ר"י אמר כנגד ד' לשונות של גאולה – נראה דמן התורה הוא (קרנן העדה מניין – רמז מקרא) אבל כ"ז אם ילפינן מזה. ולריב"ל דיליף מד' כוסות של וחלום, ודאי רק אסמכתא ואינה מדברי תורה.

ועתה יש לתרץ כמו שמתרצים דברי הרא"ה בחינוך שכתב דנשים חייבין לספר ביצי"מ בלילי פסח הא הוה מצות עשה שהזמן גרמא? והתירוץ דדוקא שממתן תורה ואילך פטורות הנשים מכח היקשא דתפילין משא"כ מזה דקודם מתן תורה חייבות אפי' דהזמן גרמא.

וא"כ יש לתרץ – דהי' קשיא לרש"י למה צריך הטעם נשים דהיו באותו הנס, הא לפי הנ"ל דאורייתא ונצטוו קודם מ"ת, א"כ חייבות כמו סיפור יצי"מ אע"ג דזמ"ג, לכן הזהיר דריב"ל לשיטתו דטעמא משום כוסות דחלום ורק דרבנן, ולכן צריך טעם לחיוב נשים.

אבל לפי טעם הראשון לא צריך לזה, כי בכל המצוות של ליל פסח נשים חייבות כמו אנשים - או מטעם זה או כמו שתירצו אחרים את החיוב דמדחייבות באכילת מצה ופסח חייבות גם בסיפור יציאת מצרים. א"כ ה"ה בד' כוסות, אם הוא של תורה.

על קושיא הב':

לכאורה קשיא על ריב"ל למה חשב גם כוס הפתרון?

אמנם נראה דאיתא במדרש דישראל נגאלו בזכות שהיו גדורין בעריות-

(מד"ר אמור - ל"ב) יוסף ירד מצרימה וגדר את עצמו מן הערוה, ונגדרו כל האנשים על ידו שרה אמנו ירדה למצרים, וגדרה את עצמה מן העריות ונגדרו כל הנשים בזכותה.

כוחו של יוסף הגן על ישראל וכחה של שרה על הנשים. הפירוש ראה ארונו של יוסף - ראה בכל ישראל את הארון דהיינו הכלי של יוסף, שכל ישראל היו בבחינה של יוסף, במקום שטופי זמה, דבר שלמעלה מדרך הטבע. והיות שזה הי' ע"י יוסף, וגדולתו מתחלת פתרון מחלום של שר המשקים - לכן ס"ל לריב"ל שגם כוס זה של הפתרון בכלל.

ומעתה י"ל דהי' קשיא לרש"י והא בנשים לא שייך הטעם של כוס רביעי, דהרי הנשים ניצולו בכח שרה שגדרה אותן מן העריות - ולכן כתב טעם הוא דברהמ"ז.



## חמץ שלא נשרף לגמרי

**הרב שלום דובער לוינ**

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תמה ס"ד: "כיצד מבער שורפו עד שנעשה פחמים (אבל אם לא נעשה פחם אע"פ שנחרך ונפסל מאכילת כלב אסור להשהותו בפסח כיון שלא נפסל מאכילת כלב עד לאחר זמן הביעור כמו שנתבאר בסי' תמ"ב)". וכיון שאנו שורפים החמץ, צריך לדייק לכאורה ולחכות עד שישרף לגמרי ויעשה פחמים.

אמנם באמת מנהגינו ששורפין חמץ לפני זמן איסורו, כמבואר בשוע"ר סי' תלד סי"ב: "וכיון שהוא צריך לבטל בשעת הביעור (מטעם שנתבאר) צריך הוא לזוהר ולבער קודם שתגיע שעה ששית, שמתחלת שעה ו' ואילך אין בידו לבטלו".

וכיון ששורפין חמץ לפני זמן איסור, אם כן סגי בנשרף עד שנפסל מאכילת כלב, כמבואר בשוע"ר סי' תמב סל"ב: "חמץ שנתעפש ונפסל מאכילת כלב, או ששרפו באש קודם זמן הביעור ונחרך עד שאינו ראוי לכלב. . . מותר לקיימו בפסח". ולפי זה לכאורה צריך לדייק עכ"פ, לחכות עד שיחרך באש ויפסל מאכילת כלב.

מכל מקום נראה שגם זה אינו צריך, שהרי אנו מבטלין כל החמץ אחרי שזורקין אותו למדורה, באמירת כל חמירא. וכיון שמבטל את החמץ, סגי אפילו לא נשרף לגמרי, ששוב אינו שלו ואינו עובר עליו.

ואף שעדיין לא קיים מצות ביעור חמץ כהלכתה, שהרי לא נשרפה לגמרי, מכל מקום עיקר הטעם שאנו מקיימים מצות ביעור חמץ בשריפה דוקא, מבואר בשוע"ר סי' תמה ס"ז: "כדי שלא ישכח חובת הביעור לשנה הבאה, וגם כדי שלא ישכח לבטל ביטול השני שנתבאר בסי' תלד". ובוזה סגי מה שזורקין את החמץ למדורה, אף שלא נשרף לגמרי.

ואף שלפי זה אפשר לבטל את כל החמץ לפני זריקת החמץ למדורה, ושוב לא יצטרך לדייק בשריפה זו כלל. הנה אנו מדייקים לומר כל חמירא דוקא אחרי זריקת החמץ למדורה, מטעם המבואר בשוע"ר סי' תלד סי"ד: "טוב לזוהר שלא לבטל החמץ פעם ב' ביום עד שיבער תחלה מן ביתו כל החמץ הידוע לו, כדי שיקיים מצות ביעור חמץ בחמץ שלו, שלאחר הביטול אין החמץ שלו שהרי בטלו והפקירו". משא"כ אחרי שכבר זרקו את החמץ למדורה, וקיים מצות ביעור חמץ בחמץ שלו, שוב מבטלין את החמץ ואין עוברין עליו אף אם לא נחרך עד שנפסל מאכילת כלב.

והנפקא מינה מכל זה למעשה הוא במנהג שכונתינו, שכולם זורקים את החמץ למדורה גדולה שעושים בפארקוויי שברחוב איסטערן פארקוויי, בהשגחת מכבי-אש, ובהגיע תחלת השעה הששית - מיד מכבים הם את המדורה לגמרי למרות שעדיין נשאר לחם רב בערימה שלא נשרפה עדיין, מכל מקום יוצאים בזה מצות ביעור חמץ בשריפה, במה שזרק החמץ למדורה, ואין עוברים שוב על שהיית חמץ בפסח, כיון שאמר כל חמירא אחרי זריקת החמץ למדורה.

### כששורפים בחצר הבית

כל האמור לעיל מדובר במדורה שעושים ברחובה של עיר, וכמבואר בשו"ע"ר סי' תמה ס"א: "אם קודם שהגיע זמן הביעור הוציא החמץ מרשותו והפקירו והניחו במקום שהוא מופקר לכל, כגון בדרכים וברחובות שרשות לכל אדם לעבור שם וליטול החמץ, אפילו אם לא נטלו שום אדם והרי הוא מונח שם כל ימי הפסח ובעליו רואין אותו מונח שם אין צריך לבערו כיון שאינו שלו שכבר הפקירו וגם מונח במקום שאינו שלו".

אמנם אם שורפין את החמץ בחצר הבית, אז אין הביטול מועיל מדברי סופרים, וחייב לשרפו לגמרי, וכמבואר בשו"ע"ר סי' תמה ס"ב: "אם הפקירו והניחו במקום שאינו מופקר לכל . . . אף על פי שמן התורה אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, שהרי כבר הפקירו ואינו שלו כשמגיע זמן הביעור, מכל מקום מדברי סופרים חייב לבערו . . . שהרי גזרו חכמים שאין ביטול והפקר מועיל". ואם כן בהכרח שאז צריך לחכות עד שיחרך החמץ ויפסל מאכילת כלב לפני זמן איסורו. ואם לא נפסל מאכילת כלב לפני זמן איסורו, אזי צריך להמשיך ולשרפו אחר זמן איסורו – עד שנעשה פחמים.

וגם לא מועיל מה שמוציאו מחוץ לחצרו אחר זמן איסורו, וכמבואר בשו"ע"ר סי' תמה ס"ג: "ולא די במה שמוציאו מרשותו ומניחו במקום הפקר, שהרי משהגיע שעה ששית כבר נאסר בהנאה ואינו שלו כלל, ואף על פי כן התורה עשאה אותו כאלו הוא שלו שיעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, ולפיכך אף כשמוציאו מרשותו הרי הוא עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, שעשאתו התורה כאלו הוא מונח ברשותו ממש, ואין לו תקנה אלא שיבערו מן העולם לגמרי".

### כששורפים בחצר בית הכנסת

אמנם אם שריפת החמץ היא בחצר בבית הכנסת, יש לעיין האם אם סגי בביטול, או שחייבים לשרפו עד שיפסל מאכילת כלב לפני זמן איסורו, או עד שנעשה פחמים אחרי זמן איסורו. ובהקדים:

מבואר בשו"ע"ר סי' תלג סל"ו: "בתי כנסיות ובתי מדרשות צריכין בדיקה בליל י"ד לאור הנר, מפני שהתינוקות מכניסין בהן חמץ כל השנה. והשמשים אינם נזהרים לבדוק בלילה אלא מכבדין היטב ביום, ולא יפה הם עושים, וצריך להזהירם על כך שיקיימו מצות חכמינו כתיקונה (ויכולין לברך על בדיקה זו). אבל אין צריך לבטל אחר הבדיקה, לפי שאין יכולים לבטל ולהפקיר חמץ שאינו שלהם, שאין אדם מפקיר דבר שאינו שלו".

ולפום ריהטא פירוש הדברים הוא כך: חמץ הנמצא בבתי כנסיות הוא מופקר ואין עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא, ולכן אין צריך לבטלו וגם אין יכולים לבטלו ולהפקירו. אך מכל מקום חייבים לבדוק החמץ שבבתי כנסיות ולשרפו, מטעם שמא יבוא לאכלו.

אמנם לפי זה אינו מובן האמור במוסגר "ויכולין לברך על בדיקה זו"? והרי מבואר בכמה מקומות בשוע"ר, שבמקום שטעם הבדיקה והביעור הוא רק כדי שלא יבוא לאכלו, ואין עוברים עליו בבל יראה ובל ימצא (אפילו מד"ס), אזי אין מברכים על בדיקה וביעור זה.

שכך מבואר בסי' תלה ס"ד: "ועל בדיקה שלאחר הרגל לא יברך כלום. אינו אלא משום חשש תקלה שלא יבא לאכלו, אבל הביעור הזה מצד עצמו אין בו מצוה כלל. . אפילו מדברי סופרים. . ולכן אין לברך על ביעור זה".

ועד"ז מבואר בשוע"ר סי' תמב ס"ז: "אם אין ממשות החמץ כלום בתוך התערובת אלא טעמו בלבד. . אסור לקיימו בפסח. . גזירה שמא ישכח על איסור חמץ שהרי רגיל בו כל השנה וילך ויאכלנו. . אבל לא יברך על ביעור זה, כיון שאין צריך לבערו רק משום חשש תקלה שמא יאכל ממנו, אבל הביעור מצד עצמו אין בו מצוה, לא שייך לברך על מצות ביעור".

ואם כן אינו מובן מדוע יברך השמש בבית הכנסת, אף שאין החמץ שלו ואינו צריך ביטול, וכל הבדיקה הוא רק מטעם שמא יבוא לאכלו.

ונראה שמטעם זה דייק רבינו הזקן לכתוב "ויכולין לברך" (ולא כתב "וחייב לברך"), וכעין המבואר בשוע"ר סי' יד ס"ד-ה: "השואל מחבירו טלית שאינה מצוייצת פטור מלהטיל בה ציצית כל שלשים יום. . אם רוצה להטיל בה ציצית תוך שלשים יום ולברך עליו הרשות בידו, ואינה ברכה לבטלה, ואע"פ שהוא פטור מן הדבר יכול לומר וצונו להתעטף, כמו שהנשים מברכין על כל המצות שהן פטורות מהם, מטעם שיתבאר בסי' י"ז ע"ש".

ובסי' יז ס"ג: "ומכל מקום אפילו נקבות. . אם ירצו להתעטף בציצית ולברך הרשות בידן, כמו שנוהגין בשאר מצות עשה שהזמן גרמא, ויכולין לומר וצונו להתעטף בציצית אע"פ שהן אינן מצוין, מפני שהאנשים מצוים על כך, וגם הן כשמקיימין מצות שהם פטורים מהם אעפ"י שאין להם שכר גדול כמצווה ועושה מכל מקום קצת שכר יש להם, לכן יכולות הן לברך על כל מצות שהן פטורין מהם, אם עושין המצות כתיקונן בענין

שהאנשים יכולים לברך עליהם". ועד"ז הוא גם כאן בברכת השמש על ביעור חמץ בבית הכנסת, שהוא רק רשות, ואם ירצה יוכל לברך.

גם אפשר שמטעם זה הכניס רבינו הזקן את ההוראה זו (ויכולין לברך על בדיקה זו) במוסגר, כפי שביאר בשמו אחיו הרה"ק מהרי"ל מיאנאוויטש (שו"ת שארית יהודה, חאו"ח סי' ו): "שמעתי מפי קדשו פעמים רבות, דכל ספק העמיד בתוך חצאי עיגול, ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו".

בכל אופן, אם נאמר שאין כאן חשש בל יראה ובל ימצא, רק חשש תקלה שמא יבא לאכלו, אם כן אפשר שבזוה יספיק במה שמוציאו מרשותו ומניחו במקום הפקר אחר שהגיע זמן איסורו, שכיון שהוציאו מרשותו שוב אין חוששים שיבא לאכלו.

ולכן אף אם שרפו את החמץ בחצר בית הכנסת, ולא נחרך עד שיפסל מאכילת כלב, והגיע זמן האיסור, אפשר שיכול להוציא למקום האשפה ברחוב העיר, גם אחר זמן איסורו.



## הערות וביאורים בשו"ע"ר סי' תעב

### הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדורה"ח של שו"ע"ר

טו. כל מי שצריך להסב ואכל או שתה בלא הסיבה, צריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה מעיקר הדין. אבל לפי שיש אומרים<sup>א</sup> שבזמן הזה אין צריך להסב כלל במדינות אלו<sup>ב</sup>, יש לסמוך על דבריהם לענין שבדיעבד יצא בלא הסיבה. ומכל מקום, לענין אכילת מצה טוב להחמיר לחזור ולאכול בהסיבה. וכן לענין כוס שני אם שתה בלא הסיבה – יחזור

(א) לעיל ס"י, וש"נ.

(ב) כיון שאף בשאר ימות השנה אין רגילות להסב כלל בארצות הללו, אלא אף המלכים והגדולים יושבין כדרך (לעיל שם).

וישתה<sup>ה</sup> בהסיבה, ואין צריך לחזור ולברך "בורא פרי הגפן", כי ברכת בורא פרי הגפן שבירך על כוס שני שהוא סמוך לסעודה, היא פוטרת אפילו היין שבתוך הסעודה<sup>ה</sup>, כמו שנתבאר בסי' קע"ד<sup>ה</sup>.

אבל אם שתי כוס ראשון או שלישי או רביעי בלא הסיבה – אין לו לחזור ולשתות בהסיבה, לפי שיצטרך לחזור ולברך עליו, שהרי עכשיו

---

ג) צריך לומר שאין זו חובה מן הדין, אלא "טוב להחמיר" כמו גבי מצה. וכן משמע מלשונו בהמשך הסעיף: "טוב יותר שלא לחזור ולשתות וכו'", דהיינו שאף כאן זהו רק "טוב להחמיר".

ד) וכל שכן שהיא פוטרת היין שלפני הסעודה. וראה שוע"ר סי' תעג סי"ב: "וכל זה כשהוא בענין שאין צריך לברך בורא פרי הגפן על מה שרוצה לשתות, כגון שבשעה שבירך על כוס הראשון או השני היה דעתו לשתות עוד יין אחר כך בתוך הסעודה או קודם הסעודה, אבל אם לא היה דעתו לשתות עוד יין ואחר כך נמלך לשתות עוד (קודם הסעודה), כיון שהוא צריך לברך עליו בורא פרי הגפן כדרך שהוא מברך על כל ד' כוסות לפי מנהג מדינות אלו – הרי זה נראה כמוסיף על מנין הכוסות". [וזהו דוקא "קודם הסעודה", אבל באמצע הסעודה גם אם צריך לברך אינו נראה כמוסיף על הכוסות, כיון שבאמצע הסעודה לא תקנו חכמים שום שתיית כוס, הרי שבשתיית כוס אפילו בברכה – "אין כאן הוספה" (שוע"ר סי' תעג סוס"ז בחצע"ג). אלא שלפי זה צ"ע אם יכול לחזור ולשתות כוס שני בהסיבה באמצע הסעודה, שלפי הסברא שבאמצע הסעודה "לא תקנו כלום", מסתבר שגם אינו יכול לחזור ולתקן אז את שתיית כוס השני. ועצ"ע].

ה) ס"ה, ושם: "אלא א"כ לא היה בדעתו תחלה לשתות יין בתוך הסעודה ואח"כ נמלך, אבל בסתם אינו נקרא נמלך, כי רגילות הוא לשתות יין בסעודה אפילו בחול לשרות האכילה שבמעיו". וכן הוא לשון אדה"ז שהובא בהערה הקודמת. אבל ראה לשון רבנו לקמן סי' תעג ס"ז: "אלא אם כן שבשעה שבירך על כוס השני, היה דעתו שלא לשתות עוד יין בתוך הסעודה". ואכ"מ.

אין דרך לשתות בין כוס ראשון לשני, ובין כוס שלישי לרביעי מן הדין אסור לו לשתות מטעם שיתבאר בסי' תע"ט<sup>1</sup>, וכן לאחר כוס רביעי אסור לשתות עוד כמו שיתבאר בסימן תפ"א<sup>2</sup>, ואם כן בשעה שבירך על כל כוס משלשה כוסות אלו בלא הסיבה, ואחר כך כשנזכר ששתה בלא הסיבה ורוצה לחזור ולשתות – הרי זה נמלך, וצריך לחזור ולברך, ויהא נראה כמוסיף<sup>3</sup> על מנין הכוסות שתקנו חכמים, לכן טוב יותר שלא לחזור ולשתות<sup>4</sup>, ולסמוך על האומרים שבזמן הזה אין צריך להסב כלל.

---

(ו) כדלקמן סי' תעג סי"א: "ראוי להזהר שלא לשתות יין ולא שום משקה המשכר קודם שסיים ההגדה ושתה כוס שני, אם לא לצורך הרבה, שלא ישתכר וימנע מקריאת ההגדה".

(ז) ס"ג: "שמא ישתכר וישן וימנע מקריאת גמר ההלל". והנה כאן האיסור הוא "מן הדין", כי החשש הוא: (א) "שמא ישתכר", (ב) "וישן". אבל בין כוס ראשון לשני האיסור אינו מן הדין, אלא זהירות בלבד: (א) כדי "שלא ישתכר", (ב) אין חשש שישן, שהרי הוא עדיין לפני האוכל.

(ח) ס"א: "אחר ד' כוסות נהגו כל ישראל מדורות הראשונים שלא לשתות יין או שאר משקה המשכר, לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה, ואם יהא מותר לו לשתות יש לחוש שמא ישתכר ולא יעסוק ויספר כלל". ולהעיר מדיוק לשון רבנו בפנים, שלגבי איסור השתיה בין כוס שלישי לרביעי נקט "מן הדין", ואילו גבי שתיה אחר כוס רביעי נקט סתם "אסור", ונראה מפני שאכן אין זה איסור מן הדין, אלא כלשוננו: "נהגו כל ישראל מדורות הראשונים".

(ט) ולא שהוא מוסיף באמת, שהרי אינו מתכוין להוסיף.

(י) וזהו מפני שמברך על הכוס, כמו שמברך על ד' כוסות, אבל אם לא היה מברך, לא היה נראה שמוסיף, כיון שאי הברכה על הכוס הנוסף מראה שאין זו הוספה על הד' כוסות, וכמו שיבאר בהמשך.

(יא) כלומר, עדיף יותר שלא לחזור ולשתות, מאשר לחזור ולשתות, כי האיסור של "נראה כמוסיף על מנין הכוסות", גוברת על החומרא לחזור ולשתות בהסיבה, כיון שלגבי הסיבה יש על מי לסמוך, כמו שמסיים.

ומכל מקום, לכתחלה טוב שיהיה בדעתו בתחלת הסיבה<sup>12</sup> קודם שמברך<sup>13</sup> על כוס ראשון<sup>14</sup>, שיחזור וישתה<sup>15</sup> בין כוס ראשון לשני<sup>16</sup> על סמך ברכה זו, ואז אפילו אם יטעה וישתה כוס ראשון בלא הסיבה יוכל לחזור ולשתות<sup>17</sup> בלא ברכה, ולא יהא נראה כמוסיף על הכוסות, כיון

---

(יב) היינו כשמתחיל להסב על השלחן בשביל לקדש, לפי המנהג שמקדשים מיושב, ראה שוע"ר סי' תעג ס"ח. ומשמע שלפני שמיסב על השלחן אינו יכול לכוין כן, כיון שעדיין לא קבע עצמו לשתיית ד' כוסות, ותחילת הסיבה היא תחילת קביעות השתיה. וראה הערה 15.

(יג) אבל בשעה שמברך על כוס ראשון, אינו יכול לחשוב בדעתו על שתיית כוס אחר, שהרי כל כוס מד' כוסות נקבע לה ברכה הפני עצמה, כי כל כוס היא מצוה בפני עצמה, כמבואר בשוע"ר סי' תעד ס"ב, ואם כן איך יכוין בשעת הברכה על שתיית כוס אחר על סמך אותה ברכה? וראה עוד בהערה טו.

(יד) אבל על שני כוסות האחרונים לא מועיל תנאי זה, שהרי אסור לו מן הדין לשתות ביניהם (פמ"ג אשל אברהם סק"ז).

(טו) מהלשון "שיחזור וישתה" משמע, שאין המדובר במחשבה כללית שיוכל לשתות יין כמה שירצה לאחר הסעודה, כלשונו בסי' תעג סי"ב (שהרי יש ענין שלא לשתות יין בין כוס ראשון לשני אם לא לצורך, ואיך יוכל לכוין על שתיה סתם), אלא המחשבה היא רק לענין פרטי זה, שיוכל לתקן את שתיית הכוס הראשון בהסיבה. ועפ"ז מובן מה שנקט: (א) בתחילת הסיבה, כיון שהמחשבה על שתיית היין נוגעת להסיבה, (ב) "קודם שיברך על כוס ראשון", שכן מחשבה זו באה לתקן את שתיית הכוס הראשון במידה ויצטרך לחזור ולתקן, ומחשבה כגון זו צריכה להיות לפני הברכה ולא בשעת הברכה, שכן בשעת הברכה אין מתאים שיחשוב על מצב של תקלה בשתיית הכוס שמברך עליה.

(טז) משמע שיכול לחזור ולשתות לאו דוקא מיד, אלא כל משך הזמן שבין כוס ראשון לשני, כגון שנזכר סמוך לשתיית כוס שני שלא שתה הכוס הראשון בהסיבה, יחזור וישתה בהסיבה.

(יז) בהסיבה.

שהוא נפטר בברכת כוס ראשון, אם כן הכל שתיה אחת היא מופסקת לשנים".

כ. צריך לזהר לכתחלה לשתות רוב הרביעית בבת אחת, דהיינו שישתה אותו בשתיה אחת, ולא יפסיקנו לשתי שתיות. ולכן אין ליקח כוס שפיו צר כעין שקורין (קלו"ג גלא"ז), מפני שלא יכול לשתות רביעית בבת אחת<sup>ט</sup>, ובדיעבד אפילו הפסיק כמה פעמים באמצע – יצא.

והוא שלא ישהה מתחלת השתיה עד סופה יותר מכדי אכילת פרס. ויש אומרים שצריך שלא ישהה מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה יותר מכדי שתיית רביעית (עיין סי' תרי"ב<sup>2</sup>). ויש לחוש

(יח) שהשתיה השניה באה לתקן את השתיה הראשונה. ונראה שמטעם זה אין אומרים בדין מי ששכח להבדיל בליל פסח שחל במוצאי שבת, שיבדיל בין כוס ראשון לשני, כדלקמן סי' תעג ס"ז, כי שם לא תעזור כוונה כעין זו, שהרי הבעיה בהבדלה אינה בשתיית הכוס הראשון, אלא בשכחת ההבדלה, ומחשבה "שיחזור וישתה" אינה מועילה לפטור את ההבדלה מברכת הגפן, כיון שהבדלה אינה באה לתקן את שתיית הכוס הראשון, אלא היא ענין בפני עצמו הגורמת ברכה לעצמה, ואז נראה כמוסיף על הכוסות.

(יט) וראה שוע"ר סי' קפג ס"ט (גבי ברכת המזון): "ומכל מקום לכתחלה יש לברך על כוס אחר (כדי שיוכל לשתות רביעית כאחת כמ"ש בסי' קצ, מה שאי אפשר לעשות כן בקל בכוס שפיו צר), אבל אם אין שם כוס אחר בקלות – יברך על זה, ואין בו חשש פסול כלל".

(כ) סט"ז. ושם הביא מחלוקת זו בענין צירוף שתיה ביום הכפורים, ופסק להלכה לחומרא כדעה הראשונה כאן. וכן בסדר ברה"נ פ"ח ה"ז הביא מחלוקת זו ופסק כדעה הראשונה כאן. אלא שהמהרי"ל בשארית יהודה סי' טו הביא את דברי אדה"ז כפי ששמע ממנו, שאם חיוב השתיה הוא פחות משיעור רביעית, אזי להלכה פוסקים ששיעור הצירוף הוא ברביעית, ואם כן כאן ששיעור השתיה היא רוב רביעית, כמבוא בסי' תעב ס"ט, מובן ששיעורו בכדי שתיית רביעית. אלא שכנראה לענין בדיעבד ניתן לסמוך אף לדעתו לדעה הראשונה כאן. ויש להאריך בזה ואכ"מ.

לדבריהם לענין שני כוסות הראשונים<sup>כ</sup>, שאם הפסיק כל כך באמצע השתייה עד שיש מתחלת השתייה עד סופה יותר מכדי שתיית רביעית – צריך לחזור ולשתות אותו הכוס בלא ברכה<sup>כ</sup>. אבל בשני כוסות

(כא) לכאורה משמע שסומך בזה על דבריו דלעיל סט"ו בסופו, שלכתחילה טוב שיהא בדעתו בתחילת הסיבה "שיחזור וישתה בין כוס ראשון לשני", ועל סמך זה כותב כאן בפשיטות שיחזור וישתה בלא ברכה, וכן פירש המחצה<sup>ש</sup> בסי' תעב סקי"א את דברי המג"א שם.

אבל לכאורה מסתימת לשון אדה"ז שלא ציין במפורש שזהו בתנאי שהתנה כן מתחילה בדעתו, כמו שנתבאר לעיל (סט"ו), אלא כתב בסתמא ובפשיטות "לענין שני כוסות הראשונים", נראה שסובר שהדין כן גם אם לא היה בדעתו לחזור ולשתתו לאחר כוס ראשון.

ולכאורה כן משמע גם פשטות לשון המג"א שכתב: "ואם שהה כדי שתיית רביעית אם כן הוי ספיקא, בשני כוסות הראשונים יחזור וישתה, ועל פי מ"ש ס"ז בהגהה", וכוונתו לדברי הרמ"א שמחלק בין שני כוסות הראשונים לשני כוסות האחרונים, ולא ציין למה שכתב הוא עצמו שם בסק"ז, ודלא כמחה<sup>ש</sup>. ובטעם ההבדל בין סט"ו לס"כ, ראה בהערה הבאה.

(כב) וכיון ששותה בלא ברכה, אין כאן נראה כמוסיף על הכוסות. והנה הטעם שאינו מברך אחרי כוס שני, מבואר לעיל סט"ו: "כי ברכת בורא פרי הגפן שבירך על כוס שני . . . היא פוטרת אפילו היין שבתוך הסעודה". אבל הטעם שאינו מברך אחרי כוס ראשון, אף שנתבאר לעיל ש"עכשיו אין דרך לשתות בין כוס ראשון לשני . . . ורוצה לחזור ולשתות הרי זה נמלך וצריך לחזור ולברך" – יש לומר שיש הבדל בין שני הדינים: שם מדבר במי ששתה הכוס שלא בהסיבה ורוצה לחזור ולשתות בהסיבה, שענין החזרה לשתות בהסיבה אינו חיוב מן הדין, אלא "טוב להחמיר" בלבד, כי מן הדין ניתן לסמוך על האומרים שבזמן הזה אין צריך להסב כלל, ולכן "טוב יותר שלא לחזור ולשתות", אלא אם כן מתנה על כך מתחילה (כדברי אדה"ז שם), אבל כאן מדובר בשתיית הכוס שלא בשיעור הזמן הראוי לכתחילה, וענין החזרה בו הוא מן הדין, וכלשון אדה"ז "ויש לחוש לדבריהם", וכן משמעות לשון המג"א שכתב "הוי ספיקא", דהיינו שמצד הספק הוא צריך לחזור ולשתות, ולכן אף שעכשיו "אין דרך לשתות בין כוס ראשון לשני",

האחרונים שאם יצטרך לחזור ולשתות יהא נראה כמוסיף על מנין הכוסות כמו שנתבאר למעלה<sup>22</sup>, יש לסמוך על סברא הראשונה, ולא יחזור וישתה<sup>23</sup>, אלא אם כן שהה מתחלת השתייה עד סופה יותר מכדי אכילת פרס<sup>24</sup>.




---

אך כיון שאין זה מדינא אלא מצד חומרא וזהירות בלבד, הרי מה שאין דעתו לשתות אחרי כוס ראשון, אין זה כולל סוג כזה של שתיה שהיא מן הדין, שכל כולו לא בא אלא לתקן את הכוס הראשון ששתה, ואין זה בגדר נמלך כלל, ולכן חוזר ושותה "בלא ברכה".

ויש לומר שזו גם כוונת אדה"ז בדיוק לשונו: "ויחזור וישתה אותו הכוס" (ולא "ויחזור וישתה" סתם, כלשונו בס"ט<sup>1</sup>), שמה שחוזר ושותה זהו בעצם "אותו הכוס" ממש ששתה בתחילה, אלא שאז השתיה היתה שלא כראוי ועכשיו שותהו כראוי, ולכן אינו מברך עליו.

(כג ס"ט<sup>1</sup>, כיון שיצטרך לחזור ולברך.

כד) וכאן אין אנו אומרים את הסברא שאמרנו לעיל גבי כוס ראשון, כיון שכאן איסור השתיה הוא מן הדין, ואם כן גם ה"נמלך" שלו הוא מן הדין, ולכן אף שיש כאן סברא שיחזור וישתה מן הדין, הרי שמנגד יש כאן סברא שלא יחזור וישתה מן הדין, ולכן בזה אם היה חוזר ושותה הוא היה צריך לברך, והיה נראה כמוסיף על הכוסות.

כה) שאז הרי כאילו לא שתה כלל כוס רביעי, וממילא הוא צריך לחזור ולשתות כוס רביעי בברכה, ואין כאן מוסיף על מנין הכוסות (מחצה"ש).

## בענין חיוב נשים בהסיבה והמסתעף

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגלי

### מצות הסיבה ואופן קיומה

א. במשנה ר"פ ערבי פסחים (פסחים צט, ב): אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב.

תוקף החיוב: מצות הסיבה מדרבנן היא, וכמ"ש הב"ח (בשו"ת החדשות סי' ה קרוב לתחלתו): "הסיבה מצוה הוא מדברי סופרים". ובפרי מגדים (או"ח סי' תעב משב"ז ס"ק ד) כתב: "כיבוד או"א הוה ספק תורה ולחומרא, והסיבה ספק דרבנן ולקולא"<sup>91</sup>. והא דאיתא במדרש (שמו"ר פ"כ, יח) "ויסב אלקים את העם, מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב"ה שנאמר (שמות יג, יח) ויסב אלקים" [שהרביצם כדרכי המלכים, רבוצין על מטותיהם] (במדב"ר פ"א, ב) [אינו אלא אסמכתא, וכמ"ש בספר המנהיג (הל' פסח סי' נד) ובארחות חיים (סדר ליל פסח ס"ב) "סמך להסיבה מן התורה".

אמנם יעויין רמב"ם (הל' חו"מ פ"ז ה"ו ואילך) שכתב: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים . . . ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה (דברים ה, יד ובכ"מ) וזכרת כי עבד היית"<sup>92</sup>, כלומר, כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית"<sup>93</sup>.

91 בפרי מגדים (שם סי' תפה א"א סק"א) צידד, כנראה עפ"מ"ש התוס' (סוד"ה דאמר לך מני - סוכה ג, א, לענין מי שאכל כראשו ורובו בסוכה ושולחנו תוך הבית), דמי שאכל מצה בלא הסיבה "אף דעבר אדרבנן" מ"מ "לא יצא מן התורה". אבל ראה לקוטי שיחות (חי"א עמוד 15 הערה 10) ש"דוחק גדול לומר דבאכל בלא הסיבה אפקוה רבנן (שציוו להסב) מגדר אכילת מצוה ולא קיים מצות אכילת מצה מה"ת". ומ"ש התוס' (סוכה שם) ש"לא קיימת מצות סוכה מימין [פירושו] דאפילו מדאורייתא לא קיים", הרי: (א) הר"ן והריטב"א (שם כח, א) הו"ד בבה"ל להמשנ"ב (או"ח סי' תרלד ס"ד) חלקו עליהם וס"ל שרק מדרבנן לא קיים, וכ"מ בכמה מקומות מדברי הפוסקים; (ב) נראה שגם לפי דעת התוס' ודעימי' לא אמרינן כן אלא במקום שעבר על איסור דרבנן (ודוק היטב בלשון הרמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ח: "מי שהי' . . . בסוכה ושולחנו בתוך ביתו הו"ר" אסור כו"), משא"כ בנדו"ד שלא עבר על איסור ואין כאן כי אם ביטול מצות הסיבה מדבריהם. ויש להאריך בכ"ז.

92 בלקוטי שיחות חי"ב עמוד 39 נתבאר דברי הרמב"ם אלו בפרטיות. ואכ"מ.

93 "וכל זה נכלל במצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו לניסן" (קרית ספר שם).

לפיכך<sup>94</sup> כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין . . . אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". ובשו"ת הב"ח (הנ"ל) כתב שהרמב"ם "אסמכה [למצות הסיבה] אקרא". אבל באמת נ"ל דס"ל הרמב"ם דאף שחובת ההסיבה מדרבנן היא, מ"מ כיון שמבואר ברמב"ם שחייב זה מסתעף מהחייב מה"ת "להראות את עצמו כו"<sup>95</sup>, דהיינו שיסוד חייב ההסיבה ה"ה "בכדי לבטא ולהראות הרגש זה דכאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים"<sup>96</sup>, נראה שבקיום חובה זו מקיים "דבר זה [ש]צוה הקב"ה בתורה" – מצוה דאורייתא. [ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סי' כז) צידד לומר יתירה מזו, והוא דה"חכמים קבעו את הדפוס . . . באיזה צורה שיבצע" את המצוה מה"ת "להראות את עצמו", ו"כל עוד שלא קיים בכזאת חסר לו עדנה החייב דאורייתא", ע"ש. ואין דבריו מוכרחים].

**שעת החייב:** בגמרא (פסחים שם קח, א): "איתמר, מצה צריך הסיבה, מרור אין צריך הסיבה. יין, איתמר משמ' דרב נחמן, צריך הסיבה ואיתמר משמ' דרב נחמן, אין צריך הסיבה; ולא פליגי, הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי"<sup>97</sup>. . . השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי, אידי ואידי בעו הסיבה".

וברמב"ם (הל' חו"מ שם): "ואימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה"<sup>98</sup> ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב

(94) "בכל מקום שאיתא לשון 'לפיכך' ברמב"ם הוא בדיוק גדול שמדקדקין בזה כל רבותינו מפרשי הרמב"ם" (שו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב סי' סט).

(95) ראה לקו"ש הנ"ל הערה 91, עמוד 18 ושם הערה 29.

(96) לשון רבינו זי"ע בלקו"ש הנ"ל (הערה 2) עמוד 42.

(97) ראיתי פירוש מחודש בזה בהגש"פ 'פסח דורות' [דיני ליל הסדר ופירוש על ההגדה לרבינו יצחק ב"ר שלמה מחכמי ספרד וסיציליה במאה השני' לאלף החמישי] (מכון בית אהרן וישראל, ירושלים תש"ס), עמ' כג: "יש לומר דרב נחמן מסתברא קאמר, כלומר ראוי היו שנים בהסבה ושנים בלא הסבה, לא שרב נחמן הי' פוסק זה, דודאי קודם רב נחמן מימות משה רבינו ע"ה [!] היו נוהגין ד' כוסות בכל לילי פסחים ובהסבה, גם אשתקד נהג רב נחמן כמנהג הקדמונים, ומה נתחדש לו עתה שיאמר בעי הסבה או לא בעי הסבה, אלא ודאי ראוי הי' להיות כך הוא אומר כדרך כל החולקים בדבר הידוע ששניהם יודעים האמת". וע"פ דבריו מתורצת קושיית הר"ן (פסחים שם) מהא דקיי"ל בכל מקום ספיקא דרבנן לקולא.

(98) ראה ירושלמי פסחים פ"ה ה"א: "רבי סימון בשם ריב"ל, אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב".

הרי זה משובת, ואם לאו אינו צריך<sup>99</sup>. וכ"מ בטושו"ע ובשו"ע רבינו הזקן, והוסיפו שצריך להסב גם בשעת אכילת הכריכה ובשעת אכילת האפיקומן (לכתחילה עכ"פ)<sup>100</sup>.

בתוס' (פסחים שם ד"ה כולהו) כתב: "וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתי"י"<sup>101</sup>. ובספר הליכות שלמה על מועדי השנה (להגרשו"א זצ"ל, ירושלים תשס"ז, פ"ט ס"כ ובדבר הלכה שם אות מב) הציע דבמ"ש התוס' "בשעת שתי"י" בא להורות דרק בשעת השתי' [ועד"ז בשעת אכילת המצה] יסב, אבל לא יסב בשעת אמירת הברכות (בפה"ג, המוציא, אקב"ו על אכילת מצה) כיון שצ"ל בכובד ראש ובמורא, ע"ש.

והנה לדידי נראה יותר שכוונת התוס' היא להוציא מדעת המאירי (בית הבחירה עמ"ס פסחים שם) שכתב: "ד' כוסות כולם צריכין הסיבה, הן שתייתם הן הדברים שהם מסודרים עליהם, ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון", [וכנראה ס"ל להמאירי שגם "הדברים שהם מסודרים עליהם" הם ממצות ארבע כוסות, וע"ד מ"ש התוס' במקום אחר (סוכה לח, א ד"ה מי שהי') ש"מסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה"], ולזה כתבו התוס' שלא תיקנו מצות הסיבה כי אם בשעת השתי' עצמה<sup>102</sup>.

99 ראה לקוטי שיחות (הנ"ל הערה 91) עמוד 17 הערה 24 וספר הליכות שלמה (דלקמן בפנים) בדבר הלכה אות מב.

100 ראה טושו"ע שם סי' תעה ס"א (ושוע"ר שם ס"כ) וסי' תעז ס"א (ושוע"ר שם ס"ד); שו"ע רבינו שם סי' תעב ס"ד.

101 הערה דא"ג: בספר שאלת רב (להרי"מ שיחי' רוטשילד, קרית ספר תשס"ד) ח"ב פ"ל (עמוד שמט) כתב בשם הגר"ח שיחי' קניבסקי ש"השתי' כולה צ"ל בהסיבה" ואין לשתות אפילו מקצת מהיין (כדי שלא יישפך היין על בגדיו וכיו"ב) עד שיסב.

102 לפי דברי תוס' אלו נראה לכאורה שהמצוה דד' כוסות היא בשתייתם דוקא. אבל ראה תוד"ה לא יפחתו לו מד' כוסות (פסחים צט, ב) שכתבו וז"ל: מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו, וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם, ע"כ. ובחידושי הגרי"ז מבריסק על הרמב"ם (שם פ"ז ה"ז) כתב בשם אביו שמדברי התוס' מוכח "דגם בד' כוסות אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות רק בהברכות שעל הכוסות, והוי ממש דוגמת קידוש דכל השנה וכל כוסות של ברכה". [ונראה שהתוס' אזלי בזה לשיטתייהו במס' סוכה הנ"ל בפנים]. וע"פ זה נראה לומר דמ"ש התוס' שההסיבה צ"ל בשעת שתיית הכוסות אינו אלא לפי הסברא השני' שהעלו התוס' שם, דלא די בשתיית בעה"ב וצריכים "ארבע כוסות לכל אחד".

ומ"מ יש להביא סמוכין למ"ש הגרשו"א ממ"ש השל"ה (במסכת פסחים שלו פרק נר מצוה) דאף שאין עומדים לאמירת הלל בליל פסח מ"מ "ישב באימה וביראה ולא מוטה", ובחק יעקב (או"ח סי' תעג ס"ק ל"ה) כתב כן בשמו גם לענין אמירת ההגדה<sup>103</sup>, וא"כ י"ל שהוא הדין והוא הטעם לשעת אמירת הברכות.

**אופן ההסיבה:** בפיהמ"ש להרמב"ם (פסחים פ"י מ"א) הו"ד בשו"ע רבינו הזקן (או"ח סי' תעב ס"ז) כתב: "חייבוהו לאכול כשהוא מיסב כדרך שאוכלין המלכים והגדולים כדי שיהי' דרך חרות"<sup>104</sup>. ועד"ז כתב בספר הפרדס (לרבינו אשר ב"ר חיים ממנתשון, ניו יורק תשד"מ, ריש סדר פסח, עמוד קכד): "ולא יאכל עד שיסב כדרך שבני המלכים עושין". וברשב"ם (פסחים צט, ב) כתב "שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השולחן זכר לחירות". [ונראה דמ"ש הרמב"ם (ורבינו הזקן) "כדרך שאוכלין המלכים והגדולים" – לאו דוקא הוא, כי מסוגיית הגמרא ודברי הפוסקים נראה בעליל שבימיהם היתה דרכם של כל בני חורין לאכול בהסיבה, (וכדמוכח גם משאלת הבן "שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין"), והרי רק בנשים חילקו בין אשה חשובה שדרכה בהסיבה לאשה שאינה חשובה שאין דרכה בהסיבה וכדלקמן ס"ג, ועכצ"ל דהלשון "מלכים והגדולים" לא אתי לאפוקי אלא העניינים שאין דרכם להסב (וכדמוכח ממ"ש התוס' שם ד"ה ואפילו עני), או שהמלכים והגדולים דרכם לאכול תמיד בהסיבה, משא"כ סתם אינשי שאוכלים "בין יושבין ובין מסובין". ועצ"ע].

והנה בטור ושו"ע (או"ח סי' תעב ס"ב) כתבו: "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות". נושאי כלי השו"ע לא הביאו דברי הרשב"ם שההסיבה צריכה להיות על מטה ואצל שולחן, ובמשנ"ב (שם סק"ז) ביאר

103 בהגש"פ ע"פ מעשי ידי יוצר להגר"ש קלוגר (פיסקא מעשה בר"א) ר"ל שמוזה ש"היו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביצי"מ" כתב שמוכח מכאן שראוי להסב גם בשעת אמירת הגדה ודלא כדעת השל"ה, ע"ש. אבל בשו"ת שיח יצחק (סי' רטז) כתב ש"אין ראי' מהתנאים האלוקיים. . . שהם ירונו בגאון ה', מלאי אימה ופחד, אף אם מסובין הן, ומי ידמה עצמו לאיתני עולם". ועוד י"ל שהלשון מסובין כוונתו שהיו יושבים בצוותא חדא אבל לאו דוקא בהטיית הגוף וע"ד הא דתניא (ברכות יא, א) "מעשה בר"י וראב"ע שהיו מסובין במקום אחד, והי' ר"י מוטה ורבי אלעזר בן עזרי' זקוף". ובתוספתא ברכות פ"א, ד הגירסא: מעשה בר"י וראב"ע שהיו שרויין במקום אחד". ולהעיר מקידושין מ, ב: "וכבר הי' ר"ט וזקנים מסובין כו".

104 וראה גם שוע"ר שם סוף סי"י (הובא לקמן בפנים ס"ד). וראה גם שם סי' תעז ס"א: "שאיכלת כל הקדשים צ"ל דרך חשיבות וגדולה. . . כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים".

צורת הסיבה: "ר"ל, ראשו מוטה לצד שמאל על המטה או על הספסל וקרים תחת ראשו אצל השולחן".

ונחלקו בזה רבני זמנינו: (א) יש שהבינו מדברי המשנ"ב שצורת ההסיבה "בזמנינו שאין רגילות לאכול בשכיבה" היא ש"יושב ע"ג כסא ומוטה ראשו לצד שמאל על גבי ידו המונחת על גבי כסא ועליו כר שיהא תחת מראשותיו או ע"ג דבר אחר שבצידו", ו"בודאי סגי לדידן בהסיבת ראשו עם ידו תחתיו ע"ג כרים וכסתות לצד שמאל . . ומעולם לא הוזכר בפוסקים שצריך הסיבת גופו . . וכן המנהג אצל רוב העולם"<sup>105</sup>; (ב) יש אומרים דלא די בזה שיטה את ראשו לבד, "דודאי עיקר ההסיבה שגם גופו מוטה דרך הסיבה דזה דרך חירות, אלא החידוש הוא דאף שמטה גופו ויש כרים תחת גופו מ"מ צריך גם כשראשו מוטה לשמאל, שיהי' כרים גם תחת ראשו"<sup>106</sup>; (ג) ויש שהרחיקו לכת וכתבו ש"במקום שצריך הסיבה צריך להטות גופו לצד שמאל לפחות לזוית של ארבעים וחמש מעלות", ולא כדעת "הטועים שכמעט ואינם מטים עצמם ורק מדמים עצמם כמטים, ויש להזהירם שיטו גופם ממש" לזוית הנ"<sup>107</sup>.

והנה אף שנראה שהמ"ד הג' (הרב בעל אור לציון) הפריז על המדה במה שהצריך הטיית הגוף לזוית של 45 מעלות (והרי כמה מגדולי ישראל לא נהגו כך), נראה שצדק בזה שכתב בהמשך דבריו ש"יש להזהר שלא יטה עצמו באויר שאין זה דרך הסיבה ואין זה דרך חירות . . אלא ישען על כרים או כסתות ואם אין לו יסב על כסא וכדומה". וכ"כ בהגש"פ שיח הגרי"ד<sup>108</sup> ש"הסיבה פירושה היא שצד שמאלו של האדם צריך להשען על מטה או כל דבר אחר, אך אם מטה את גופו לצד שמאל ואין גופו נשען על שום דבר אינה הסיבה כלל . . דהסיבה פירושה דצריך להשען על משהו. ולפי זה נראה דבזה"ז שיש לנו כסאות אם רק הטה את גופו לצד שמאל

105) הלכות חג בחג, להרב משה מרדכי שיחי' קארפ - ירושלים תשנ"ד, פכ"ב ס"ב ושמ הערה 24 - מחבר זה מסתייע גם ממ"ש בלקט יושר (לתלמידו של התרומת הדשן) או"ח (עמ' 84): "וזכרני בליל פסח כשאכל מצה של מצוה הי' מהפך ראשו לצד שמאלו, מעט למטה, ועיניו למעלה מעט, והי' יושב במורא כמלך". אבל מקום הניח לבע"ד לחלוק ולומר, דזה שהרכין את ראשו הי' בנוסף להישענות גופו.

106) חוט השני להרשי"נ קרליץ, בני ברק תשס"ט, פי"ז סק"ו.

107) שו"ת אור לציון להרב בן ציון אבא שאול, ח"ג, ירושלים תשס"ה, פט"ו ס"א.

108) להרי"א ליכטנשטיין, ירושלים תשנ"ה, אות יד, עמוד כה.

ולא נשען על שום דבר . . לא יצא יד"ח". וע"ש ש"העצה היעוצה לזה הוא לסובב את גב הכסא לצד שמאלו ואז יוכל להשען על גב הכסא". וכן הביא בשם הגריד"ס בספר הררי קדם<sup>109</sup>, ע"ש.

ויעויין אוצר מנהגי חב"ד<sup>110</sup> שבליל התקדש חג ישב רבינו זי"ע על כסא ולשמאלו ניצב כסא נוסף ועליו היו מונחים כרים להסיבה.

#### טעם פטור אשה מהסיבה וחיוב אשה חשובה בהסיבה

ב. בגמרא (פסחים שם): "אשה אצל בעלה<sup>111</sup>, לא בעיא הסיבה. ואם אשה חשובה היא, צריכה הסיבה". וברמב"ם (שם ה"ח): "אשה אינה צריכה הסיבה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה". ובשו"ע (או"ח שם ס"ד): "אשה אינה צריכה הסיבה אלא אם כן היא חשובה".

בטעם פטור אשה מהסיבה מצינו שלשה פירושים בראשונים: (א) בשאלתות דרב אחאי (פרשת צו, שאילתא עז) לא גריס בגמרא התיבות "אצל בעלה" וכתב: "אשה אינה צריכה הסיבה, מאי טעמא לאו דירכא דנשי למזגא", וכ"כ הטור בשם בה"ג "דלאו אורח ארעא דאשה למיזגא"<sup>112</sup> וכ"כ הרי"ץ גיאת (הל' פסחים עמ' שיז): "אשה אינה צריכה הסיבה לפי שאין דרך הנשים להסב". [ובביאור הגר"א (או"ח שם) כתב שכן דעת המחבר בשו"ע שסתם ד"אשה אי"צ הסיבה" ולא ביאר דהיינו דוקא בפני בעלה, והיינו משום דס"ל כהשאלתות שאין דרכן של כל הנשים להסב; ולפי דבריו נ"ל שכ"ה דעת הרי"ף (פסחים שם) והרמב"ם (הל' חו"מ שם)

(109) להרמ"ז שיחי' שורקין, ירושלים תשס"ד, ח"ב סוף סי' עא.

(110) על חדשי ניסן-סיון, להר"י שיחי' מונדשיין, קה"ת תשנ"ו, עמוד קלח סמ"ז.

(111) בשאלתות (דלקמן בפנים), ברי"ף ורא"ש ועוד ראשונים ל"ג "אצל בעלה". גם בכתבי יד הש"ס אין תיבות אלו מצויות. ויעויין מחזיק ברכה להחיד"א (או"ח סי' תעב אות ג) שגם מדברי הרשב"ם מוכח ג"כ דלא גריס "אצל בעלה". [ובב"ח שם כתב ד"מה שנמצא בגמרא שלנו . . 'אצל בעלה' . . טעות סופר הוא, והתלמידים הגיהו על פי פירוש רשב"ם". וראה גם גבורות ה' למהר"ל מפראג פמ"ח]. אבל בירושלמי (פסחים פ"ה ה"א) איתא: ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי, אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב; רבי יוסי בעא קומי רבי סימון, אפילו עבד לפני רבו, אפילו אשה לפני בעלה, אמר לי', ברבי עד כאן שמעת". [ויעויין במפרשי הירושלמי ונו"כ הטושו"ע (או"ח שם) שנחלקו בכונת רבי סימון: י"א שלדעתו נשים צריכות הסיבה (פרי חדש או"ח שם סק"ו), וי"א שאינן צריכות (פנ"מ שם), וי"א דמספקא לי' (קה"ע שם)].

(112) ובלבוש (או"ח שם): "דלאו אורח ארעא דאשה להסב בפני הבריות, שאינו לה דרך כבוד". וצ"ע בכונתו.

שגם הם סתמו וכתבו "אשה אינה צריכה הסיבה"; (ב) ברשב"ם (פסחים שם) כתב: "מפני אימת בעלה וכפופה לו". ועד"ז כתב באור זרוע (הל' פסחים סי' רנו): "מפני שהיא כפופה לבעלה ואין לה נכון להראות לפניו שררה וחירות" [ובמדרש שכל טוב (שמות יב): "ושאר הנשים אין צריכות הסיבה, שאין דרכן של נשים להסב אצל בעליהן מפני הכבוד"] וכ"כ בספר המנוחה לרבינו מנוח מנרבונה על הרמב"ם (הל' חו"מ שם) בפירושו הראשון; (ג) בר"ן על הרי"ף (פסחים שם) כתב הטעם: "לפי שמשמשת לבעלה". ובספר המנוחה הנ"ל בפירושו השני: "לפי שהיא טרודה בתיקון המאכל והכנתו פטורה מהסיבה כמו שפטורה ממ"ע שהז"ג<sup>113</sup>. וביתר ביאור בחידושי תלמיד הרשב"א (עמ"ס פסחים שם): "מפני שהיא צריכה להיות משמשת את המסובין בשולחן, ואם כן הסיבה למה לי". [וצע"ק מאי שנא אשה משמש דקיי"ל שחייב בהסיבה, ואע"פ שהוא צריך "לילך אנה ואנה לשמש בסעודה" מ"מ יכול להסב בשעת אכילת המצה וכו' ומקיים בזה מצות הסיבה (ט"ז שם סק"ו ושו"ע רבינו שם סי"ב)<sup>114</sup>].

והנה גדרה של אשה חשובה מבואר הוא בספר המנוחה שם, והובאו דבריו בכסף משנה על הרמב"ם (הל' חו"מ שם), בכמה אופנים, ואלו הם: (א) "שאינ לה בעל והיא גברת הבית"<sup>115</sup>; (ב) "אי נמי שהיא חשובה בפרי ידי', בת גדולי הדור, אשת חיל יראת ה"<sup>116</sup>; (ג) "אי נמי אשה חשובה שיש לה עבדים ושפחות שאינה צריכה להתעסק בתיקון המאכל וענייני

113) ראה אבודרהם בביאור 'ברכת המצות ומשפטיהם', ש"הטעם שנפטרו הנשים מהמ"ע שהז"ג [הוא] לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו".

114) וראה הליכות שלמה (הנ"ל בדבר הלכה אות מג) דמה שאמר ריב"ל "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא" ולא קיצר ואמר בפשטות "השמש חייב בהסיבה" וכיו"ב, הוא משום דסד"א דהסיבתו באמצע שימושו איננה דרך חירות "שהרי לפני ההסיבה ואחרי' הריהו עומד ע"ג המסובין לשמשם ומה חירות היא זו, קמ"ל דגם בהסיבה כו' יצא יד"ח ותו לא מיחייב בהסיבה אחריתא". וא"כ לכאורה הוא הדין והוא הטעם לנשים].

115) ספר שבולי הלקט סדר פסח סי' ריח: "נשים צריכין הסיבה ואשה אצל בעלה אינה צריכה הסיבה ואם היא אשה חשובה צריכה הסיבה".

116) ראה (בא"א קצת) באור זרוע הנ"ל: "ואם חשובה היא נדונה כגון גברתנית כמו 'הכא באשה חשובה עסקינן' גבי שבת [ראה שבת נט, ב] ואחרי שהיא גברתנית צריכה הסיבה". וראה גם כתובות עא, ב: "ובעשירות שלשים יום, מאי שנא שלשים יום, אמר אביי, שכן אשה חשובה נהנית מריח קשוטי' שלשים יום".

הבית"<sup>117</sup> [ובחי' תלמיד הרשב"א הנ"ל: "אי אשה חשובה היא שיש לה עבדים ושפחות המשמשין לבני הבית"].

והנה בספר המנוחה שם כתב בטעם הדין שאשה אי"צ הסיבה: "לפי שכפופה לבעלה ואימתו עלי' ואין דרכה להסב", ונ"ל דמ"ש "ואין דרכה להסב" אינו טעם בפ"ע לזה שאשה אי"צ הסיבה (וכשיטת השאילתות), אלא המשך וסיום לשיטת הרשב"ם ד"לפי שהיא כפופה לבעלה" לכך אין דרכה להסב. ולפי הבנה זו בדבריו<sup>118</sup>, לא הביא רבינו מנוח כי אם שני פירושים בטעם פטור אשה מהסיבה והם כשיטת הרשב"ם וכשיטת הר"ן. ולפי זה נראה ברור שפירוש הראשון והשני (הנ"ל) ב"אשה חשובה" נאמרו לפי שיטת הרשב"ם שאשה פטורה מהסיבה מחמת אימת בעלה, אשר לכן שאני דינה של אשה שאין לה בעל שתהא אימתו עלי', או שמחמת חשיבותה (במעשי', בייחוסה או ביראתה) אין בעלה מקפיד עלי' באם תסב לפניו (וכמ"ש ברוקח (סי' רפג) הו"ד בחק יעקב (או"ח שם סק"ח) "אשה חשובה שאין הבעל מקפיד עלי"<sup>119</sup>), ופירוש השלישי ב"אשה חשובה" נאמר לפי שיטת הר"ן ודעימי' שאשה פטורה מהסיבה מחמת שיעבודה לבעלה ובני ביתה, אשר לכן באשה שיש לה עבדים ושפחות אין טעם לפטרה מחמת שיעבודה לצרכי בעלה וביתה.

---

(117) וראה גם תניא רבתי (סי' מז): "ואם היא אשה חשובה צריכה הסיבה פירש מורי הרב חביבי ז"ל אשה חשובה אשה עשירה שהכניסה לבעלה שתי שפחות כדי לשמשה". וראה גם בית הבחירה להמאירי (פסחים שם): "אשה אינה צריכה הסיבה שאין חירות לאשה אצל בעלה, ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה שאין שפחות באישות שלה, ואחר שכן כל שלא במקום בעלה מיהא יראה שצריכה הסיבה".

(118) יש מקום לבע"ד לחלוק ולומר דמ"ש רבינו מנוח "ואין דרכה להסב" כוונתו לטעם שני וכשיטת השאילתות, אבל נ"ל שרהיטת לשונו, ומה גם שלא הקדים לפירוש זה "אי נמי" כמו שהקדים לפירוש הר"ן, מורה דלא פלגינן דיבורי' לשני טעמים, ומ"ש "ואין דרכה להסב" לא כתב אלא בתור סיום לטעמו של הרשב"ם. והבוחר יבחר.

(119) הוספתי דברי הרוקח, כי לכאורה זה שהאשה היא מיוחסת או בעלת מעשים חשובים אינו נתינת טעם שלא תחוש לקפידת הבעל, ועכצ"ל דכשהאשה היא חשובה שוב אין בעלה מקפיד על הסיבתה. [וראה גם בית ארוזים (או"ח שם אות סז) שכתב מדנפשי' בדעת הרשב"ם ש"באשה חשובה אף שיש עלי' אימת בעלה כראוי מכ"מ הרי אינו מקפיד על הסיבתה"]. ולפ"ז מ"ש הרוקח "שאין הבעל מקפיד עלי'" אין זו הגדרת אשה חשובה אלא ביאור טעם הדבר למה מועיל חשיבותה לענין הסיבה. (אבל ראה לקמן בפנים סוף ס"ג). אבל אם ננקוט שהגדרה השני' שהציע רבינו מנוח לאשה חשובה נאמרה לפי שיטת השאלות (ראה מ"ש בהערה הקודמת), פשוט שאין צורך בהוספת דברי הרוקח להבנת טעם זה, כי לפי שיטתו, זה שאשה חשובה אי"צ הסיבה אינו ענין לקפידת הבעל כלל.

ולפי שיטת השאילתות דאשה פטורה מהסיבה כיון שאין דרכה של כל אשה להסב נראה ברור שאין מקום להגדיר "אשה חשובה" כפירוש הראשון והשלישי הנ"ל, כי לפי שיטה זו אין דרכה של אשה להסב אפילו כשאין לה בעל ואינה משועבדת לצרכי ביתה, וע"כ נ"ל שלפי פירוש השאילתות צ"ל שגדרה של אשה חשובה היינו אשה שהיא מיוחדת במינה, באופי' ותכונותי', וע"ד הפירוש השני שכתב רבינו מנוח (והכס"מ) לפי שיטת הרשב"ם.

#### פטור נשים פנויות מהסיבה

ג. ברא"ש עמ"ס פסחים (פ"י ס' כ) הו"ד בטור (או"ח שם) כתב דאיכא נפק"מ להלכה בין שיטות הרשב"ם והשאילתות: לפירוש הרשב"ם דהא דאשה אי"צ הסיבה הוא משום אימת בעלה וכפפותה אליו [ועד"ז נראה לפי שיטת הר"ן הנ"ל דהא דאשה אי"צ הסיבה הוא משום "שממשמת לבעלה"] פשוט ש"אלמנה וגרושה בעו הסיבה" [ונראה דלפ"ז אפילו אשה נשואה שמואיזו סיבה שתהי' איננה אצל בעלה חייבת בהסיבה], משא"כ לפי השאילתות דהוא משום ד"לאו דירכא דנשי למזגא" נמצא ש"אפילו אלמנה וגרושה נמי" לא בעו הסיבה.

וראייתי בספר הליכות שלמה (הנ"ל ס"א בדבר הלכה אות לט) שכתב דגם לפי הרשב"ם "נראה דבנות שאינן נשואות היו גם אז פטורות דהואיל וסתמא דמילתא אשה הריהי אצל בעלה מסתבר דלא תיקנו כן על בנות".

ולפענ"ד דבריו צע"ג, שהרי אפילו אשה פנוי' שהיתה נשואה אלא שנתאלמנה או נתגרשה, חייבת שוב בהסיבה לפי דעת הרשב"ם וכמ"ש הרא"ש והטור, ולפ"ז נראה דכ"ש וק"ו הוא שפנוי' שמעולם לא נשאת חייבת בהסיבה. אלא שכבר נתבאר שהשו"ע סתם כדעת השאילתות, וכן מפורש בשו"ע רבינו הזקן (וכדלקמן ס"ד), וא"כ כל הנשים, בין פנויות ובין נשואות, פטורות מהסיבה.

#### שיטת המרדכי והרמ"א שנשים שלנו כולן חשובות ומה שיצ"ע בזה

ד. והנה כתב המרדכי עמ"ס פסחים (סי' תריא) בשם התוס' הו"ד בב"י (או"ח שם): "ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה, פי' בתוספות דכולהו נשים דידן חשובות ניהו וצריכות הסיבה". וכ"כ רבינו ירוחם (בתולדות אדם וחוה נתיב ח"ד) הו"ד בב"י (או"ח שם): "וכתבו התוס' כל הנשים שלנו חשובות הן וצריכות הסיבה". ובאמרכל (סי' לג) כתב: "ונשים שלנו צריכות הסיבה. כך פירש רבינו ברוך ממגנצא". [ובראב"ן (סי' תלט) סתם

וכתב: "ונשים בעו הסיבה" – "ונראה דעתו כהתוס', דהאידינא כלהו נשי מיקרי חשובות ובעו הסיבה" (ברכי יוסף או"ח שם אות ג). גם בפירוש לסדר ליל פסח לרבי אליהו מלונדריש (נספח ל'פירושי רבנו אליהו מלונדריש ופסקיו', ירושלים תשט"ז, עמוד קג) סתם וכתב: "באכילת מצה וארבע כוסות צריך הסיבה שמאל דרך חירות אחד איש ואחד אשה".

ועפ"ו פסק הרמ"א (או"ח שם): "וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות, אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי"ה [סי' תקכה]<sup>120</sup>] דכתב דבזמן הזה אין להסב, דכיון "שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו".

והנה כיון שגם נשים שלנו נשואות הן ויש להן בעלים, וגם לאו כל נשי דידן מופלגות ומצוינות הן במעשה ידיהן, ביחוסן, או ביראת ה' לכאורה צ"ל דינו של המרדכי והרמ"א לא א"ש אלא לפי טעם השלישי הנ"ל. וכן מבואר בביאור הגר"א [על דברי הרמ"א הנ"ל]: "וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות" [שכתב, וז"ל: עיין בכסף משנה שכתב בשם הר' מנוח בלשון האחרון אשה חשובה שא"צ להתעסק בצרכי הבית בתיקון המאכל ועיין בכתובות ס"א א' ועיין בא"ע סי' פ' ושם ס"י. עכ"ל הגר"א. וכוונתו נראה דהנה שנינו (כתובות נט, ב): "אלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה: טוחנת, ואופה, ומכבסת, מבשלת, ומניקה את בנה". דין זה הובא להלכה ברמב"ם הל' אישות פכ"א ה"ה ובטושו"ע אהע"ז סי' פ ס"ו. ובגמרא (כתובות שם סא, א) איתא: "א"ר חנא ואיתימא ר' שמואל בר נחמני, לא הכניסה לו ממש, אלא כיון שראוי' להכניס אף על פי שלא הכניסה". ופירש שם הר"ן ע"פ הירושלמי: "ראוי' להכניס שדרך בנות משפחתה בכך או שדרך משפחתו בכך". ועפ"ו נפסק בשו"ע (אהע"ז שם ס"י, ע"ש בביאור הגר"א): "כל אלו המלאכות אין מחייבים אותה אא"כ יהי' דרך משפחתו ומשפחתה לעשותן". ולכאורה כוונת הגר"א היא ש"הנשים שלנו" אין דרכן להתעסק כ"כ בצרכי הבית, ולכן דינן כ"אשה חשובה שיש לה עבדים ושפחות שאינה צריכה להתעסק בתיקון המאכל וענייני הבית" וחיובות להסב.

120) ראה ראבי"ה מס' פסחים סי' תקכה: "וחזור לביתו, וישוב בהסיבה. ובזמן הזה שאין רגילות בארצינו להסב שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו". וראה לקמן בפנים ס"ה. וראה שיירי כנה"ג סי' תעב שם שהראבי"ה "לא כתב כן אלא בארצות שאין נוהגין להסב אבל בשאר ארצות שנוהגים להסב צריך להסב".

אבל באמת דברי הגר"א צ"ב, כי איך אפשר להכליל ולומר שמדורות הראשונים ואילך כל הנשים מפונקות הנה ואין דרכן "להתעסק בתיקון המאכל וענייני הבית", וכי חדל עני ואביון מקרב הארץ עד כדי כך שאין דרכה של שום משפחה שהאשה תעשה מלאכות הבית הנ"ל?

ולכן נ"ל שיטת המרדכי ודעימי' עפמ"ש הרוקח הנ"ל "אשה חשובה שאין הבעל מקפיד עלי' צריכה הסיבה". והי' נ"ל בכוונתו, דלכאורה צ"ב בפירוש השני הנ"ל ב"אשה חשובה", דמה בכך שהאשה היא מיוחסת וכיו"ב, וכי אשה חשובה כזו איננה צריכה להזהר בקפידת בעלה? ועכצ"ל דכשהאשה היא חשובה שוב אין בעלה מקפיד על הסיבתה. ולפי דברי הרוקח יש לבאר מה שנשים שלנו, אף אלו שאינן יוצאות מן הכלל במעשיהן או ביחוסן, נחשבו כחשובות, דכיון שהאידינא אין דרך האנשים להקפיד על נשותיהן אם יסבו בפניו, הרי הן כחשובות לענין זה וצריכות להסב, כי מדין אשה חשובה למדנו שבקפידת הבעל תליא מילתא.

וכעין זה כתב בספר כף החיים (או"ח שם סקכ"ו), שלפי דברי הרוקח "יבואו דברי מור"ם ז"ל על נכון, דכיון דהחשיבות הוא תלוי בקפידת הבעל ועתה אין דרך להקפיד על זה, כל הנשים שלנו מיקרי חשובות".

ולפי כל זה נמצא שלפי שיטת השאילתות, שגדרה של אשה חשובה אינה קשורה ליחסה עם בעלה ובני ביתה, אין מקום לדינו של התוס' והרמ"א כלל, דממנ"פ, נשים שהן מיוחסות או מצויינות (במעשים או ביראת ה') הלא דרכן היתה להסב מאז ומקדם, ואלו שבאמת אינן מיוחסות ומצויינות מהיכי תיתי שתחשבנה לחשובות האידינא. ואת"ל שלפי שיטת השאילתות גדרה של אשה חשובה היינו כל אשה שדרכה להסב, מאיזו סיבה שתהי', פשוט שאין לנשים שלנו דין נשים חשובות שהרי המציאות הוא שאין דרכן של נשי דידין להסב כלל וכמבואר גם ממ"ש הרמ"א שאפילו אנשים שלנו אין דרכם להסב, כי כבר מדורות הראשונים לא נהגו בני חורין להסב.

ויעויין בביאור הגר"א שם שמדבריו יוצא שלפי דברי השאילתות אכן אין מקום לחייב נשים שלנו בהסיבה, וכן נקט הערוך השולחן (וכדלקמן ס"ד).

אבל דברי הגר"א צע"ק, שהרי דברי הרמ"א "וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות" באים בהמשך לדברי המחבר שסתם ופטר כל אשה (גם אלמנה וגרושה) מהסיבה, אשר מזה דייק הגר"א בעצמו דס"ל כשיטת השאילתות

וכמשנ"ת, וא"כ לכאורה מסתבר לומר שגם דינו של הרמ"א יתכן שפיר לפי שיטת השאילתות<sup>121</sup>.

ויעויין בשולחן ערוך רבנו (או"ח סי' תעב ס"י) שכתב, וז"ל: אשה בין נשואה בין אלמנה וגרושה אינה צריכה הסיבה לפי שאין דרך הנשים להסב ואין זה דרך חירות להן. ואם היא חשובה ודרכה להסב צריכה הסיבה. וכל הנשים שלנו נקראות חשובות. ואף על פי כן לא נהגו להסב לפי שיש אומרים שבזמן הזה אין צריך להסב כלל כיון שאף בשאר ימות השנה אין רגילות להסב כלל בארצות הללו אלא אף המלכים והגדולים יושבין כדרךן ועל דבריהן סומכות הנשים עכשיו שלא להסב. עכ"ל.

ומבואר מדבריו שנקט בהחלט כשיטת השאילתות בביאור הטעם שנשים פטורות מהסיבה. ונ"ל דזה שהחליט אדמו"ר כטעם השאלתות הוא משום שהשו"ע כתב בסתם שאשה אי"צ להסב ולא התנו דהיינו דוקא אשה אצל בעלה, ולמד מזה אדמו"ר הזקן שטעם הדין שייך גם באשה שאין לה בעל או שאינה נמצאת בפני בעלה, והיינו כשיטת השאילתות [וכמ"ש גם בביאור הגר"א (הנ"ל ס"א) לדייק כן מלשון השו"ע]<sup>122</sup>.

ומה שהעתיק אדמו"ר הזקן תוכ"ד דינו של המרדכי והרמ"א, ד"כל הנשים שלנו נקראות חשובות", אף שהמציאות הוא שאין דרכן להסב, נצטרך לומר כנ"ל, שר"ל דהנשים שלנו יש להן התכונות של הנשים החשובות בשנים קדמוניות, ואילו היו בדורות הראשונים בוודאי היו אוכלות בהסיבה, וע"כ הי' מן הראוי שבלייל פסח יתחייבו בהסיבה, לולי היו סומכות על שיטת הראב"ה הנ"ל.

ויעויין בב"ח שם שהחליט ג"כ כשיטת השאילתות וסיים: "והעיקר דאפילו אלמנה וגרושה לא בעיא הסיבה אם לא בנשים חשובות ובשם התוספות כתבו דשלנו כולן חשובות הן". הרי שנקט שחילוקם של הראשונים בין נשים שלנו לנשים דידהו שייך גם אליבא דשאילתות.

121 הערת בני הת' ברוך שלום שיחי'. [לכאורה הי' אפשר להוכיח שהרמ"א אויל בשיטת השאילתות מזה גופא שלא כתב לחלק בין אשה נשואה לאלמנה וגרושה. אבל יש לדחות ולומר, דכיון דס"ל שכל הנשים שלנו נקראות חשובות, שוב אין נפק"מ בזה. ודו"ק].

122 וראה גם פרי חדש או"ח שם שמסיק: "העיקר כמ"ש בשאלתות דרב אחאי דטעמא משום דלאו דרכיהו דנשי למיזגא דלפי זה כל אשה אי"צ הסיבה".

אבל עדיין צ"ב, לפי שיטת השאילתות, מהי טיבה של חשיבות זו, ובמה נתעלו כל הנשים שלנו לדרגת אשה חשובה?

וראיתי בברכי יוסף (או"ח שם סוס"ק ג) שכנראה הרגיש בקושיא זו וכתב: ונראה דלפי טעם הגאון דמאי דאשה אינה צריכה היינו משום דלאו דרכה למזגא, והוא טעם כעיקר . . . אם כן האידנא דאיש ואשה יחד עשיר ואביון בימי שנה לאו ארח ארעא למזגא, מאחר שכן ליל התקדש חג דנהוג להסב, איש ואשה שוו בשיעוריהן, וצריכו הסבה, דאידי ואידי בכל השנה לאו ארחייהו בהכי. ודוק. עכ"ל החיד"א.

ולא זכיתי להבין דבריו, דמה בכך ש"אידי ואידי בכל השנה לאו ארחייהו בהכי", דלכאורה, זה שהאיש חייב להסב בליל פסח (לפי החולקים על שיטת הראב"ה הנ"ל) אף שאין דרכו להסב בכל השנה, הוא משום שמצות חכמים לא בטלה, ותקנתם הראשונה להסב "דרך לחירות" במקומה עומדת, ומ"מ פשוט לכאורה דרק אלו שהיו בכלל תקנת חז"ל מעיקרא מחוייבים להסב אף האידנא, דמהיכי תיתי לומר שמאז ש"המלכים והגדולים יושבין כדרכן" כל השנה כולה נתחדשה מצות הסיבה בליל התקדש חג וניתנה גם לנשים שמעולם לא הי' דרכן בהסיבה?

**דברי האגרות משה בגדרה של אשה חשובה וישוב שיטת הרמ"א עפ"ז**

ה. והנה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' כ אות לג) יצא הגרמ"פ לבאר דבר חדש בגדרה של 'אשה חשובה' (לפי שיטת הרשב"ם הנ"ל) בימים ההם ובזמן הזה, וז"ל:

לא שייך לפרש שכל הנשים נעשו חשובות ממש, דהבעל צריך לכבדן אף מדרך העולם, אלא בהכרח שהוא מצד שהכירו במשך הזמן שאין להאינשי במה להתגאות נגד נשותיהן, והנשי הכירו צורך הגדול שיש להאינשי בהן. והמיעוט חשובות שהיו בכל הזמנים היו נשי כאלו שהכירו צורך הבעל בהן<sup>123</sup>, כמו שיש להו צורך בבעליהן, והכירו שגם בעליהן יודעין זה. עד כאן לשון האג"מ.

123) ראה יבמות סב, ב: "כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה . . . בלא תורה, בלא חומה", ושם סג, א: ". . . אינו אדם". ובמדרש (ב"ר פי"ז, ב; קה"ר ט, א): ". . . בלא עז . . . בלא כפרה". וראה רמ"א אהע"ז סי' א ס"א.

ומבואר בדבריו שם שבשנים קדמוניות היו האנשים מחזיקים א"ע כחשובים הרבה יותר מנשותיהם ולכן (ע"ד הרוב) ה' הבעל מקפיד על אשתו באם היתה יושבת בהסיבה לפניו, ולכן היו הנשים מפחדות להסב מפני אימת בעליהן, אבל האידינא אכשור דרא, שהנשים הכירו במעלת עצמן והאנשים הכירו במעלת נשותיהם, ועל כן שוב אין הבעל מקפיד (בדרך כלל) ואין אשתו מפחדת מלהסב בפניו.

וע"ש באג"מ שכתב דזה שפעם היו מקפידים ע"ז לא ה' בזה משום "מצוה" כי באמת אין "רצון החכמים שתהא אימת בעלה [עלי'] בדברים בעלמא שאינו נוגע לו . . וגם אין זה דבר טוב לפני הבעל שיקפיד על אשתו, כדחזינן שכמה מאות בשנים שלא מקפידין על זה", ושינוי זה שאירע לפני "כמה מאות בשנים" לטובה הוא. [ולפי דבריו צ"ל דאף שקיי"ל בדרך כלל שלאחרי חתימת התלמוד נחלשו הדורות ונתמעטו הלבבות וכו' וקטנם עבה ממתנינו, מ"מ בענין זה נשתנו דורות האחרונים למעליותא ולשבח, "שהכירו במשך הזמן שאין להאינשי במה להתגאות נגד נשותיהן" ועד כדי כך שהפסיקו האנשים להקפיד על נשותיהן בהקפדות שונות שאין רוח התורה נוחה מהם].

והנה כבר הבאנו לעיל מ"ש רבינו מנוח והכסף משנה בפירושו של "אשה חשובה" בשלשה אופנים, ולכאורה צ"ב למה הזניח האג"מ פירושים אלו ובחר לו דרך חדשה ש"המיעוט חשובות שהיו בכל הזמנים היו נשי כאלו שהכירו צורך הבעל בהן . . והכירו שגם בעליהן יודעין זה?"

אבל עפמשנ"ת לעיל נראה שדבר גדול דיבר הגרמ"פ, והוא משום דקשיא לי' דאם פירושו של "אשה חשובה" הוא כאחד משלשה האופנים הנ"ל, צ"ב (כמשנ"ת לעיל ס"ב), איך אפשר לומר "דכולהו נשים דידן חשובות נינהו", דלכאורה חילוק זה שחילקו בין נשים שלנו לנשים דידהו אינו עולה יפה לפי פירושים אלו?

ונראה שמפני קושיא זו החליט האג"מ דהפירושים שהביא בכסף משנה בגדרה של אשה חשובה לא נאמרו אלא לפי הדיעות שאינן מחלקות בין נשים שלנו לנשים שלהן (וכמ"ש רבינו ירוחם שם בדעת הרמב"ם הל'

חו"מ שם שסתם וכתב "אשה אינה צריכה הסיבה"<sup>124</sup>, ולשיטת המרדכי ודעימי' "דכולהו נשים דידן חשובות ניהו וצריכות הסיבה" הוא שהוצרך האג"מ לחדש פירוש חדש ב"אשה חשובה" שעל פיו אפשר לומר שאכן חל שינוי כללי בגדרן של רוב הנשים ככולן, והיינו שבדורות הראשונים לא היו האנשים מחשיבים את הנשים והיו מתייחסים כלפיהן בגאווה ובזו, וגם הנשים היו תהיינה כחגבים בעיני עצמן, משא"כ בדורות האחרונים שעלו הנשים לגדולה בעיני עצמן ובעיני בעליהן וע"כ אין בעליהן מקפידין עליהן. ודברי האג"מ מאירים ומזהירים.

אמנם באמת נראה שאין צורך להרחיק לכת כ"כ ולומר ש"המיעוט חשובות שהיו בכל הזמנים היו נשי כאלו שהכירו צורך הבעל בהן וכו'", כי גם לשיטת המרדכי יש לפרש ד"אשה חשובה" בשנים קדמוניות פירושו אשה "שהיא חשובה בפרי ידי', בת גדולי הדור, אשת חיל יראת ה'" אשר מפני חשיבותה אין בעלה מקפיד עלי' וכמשנ"ת לעיל ס"א, ורק בזה"ז שכל הנשים נקראות חשובות הוא דבעינן לטעמו של האג"מ שהוא מפני שהכירו עתה מה שלא הכירו מקדם. והאג"מ שמיאן בזה, נראה שהוא משום דניחא לי' לפרש דגדר חשיבותן של נשי דידן הוא כגדר חשיבותן של נשי דידהו ממש, ועל כן הוא שפירש ש"המיעוט חשובות שהיו בכל הזמנים היו נשי כאלו שהכירו" בימים ההם מה שכל הנשים מכירין בזמן הזה.

והנה כבר הבאנו לעיל מ"ש הרוקח (סי' רפג): "אם אשה חשובה שאין הבעל מקפיד עלי' צריכה הסיבה", וצידדנו לפרש דמ"ש הרוקח "שאין הבעל מקפיד עלי'" הוא בגלל זה שהיא אשה חשובה (עשירה, מיוחסת או מצויינת ביראת ה') וכפי' השני של רבינו מנוח שהביא הכסף משנה. אבל לפי דברי האגרות משה אולי יש להעמיס בכוננת הרוקח שרצונו להציע גדר חדש ב"אשה חשובה" והוא אשה שבעלה אינו מקפיד עלי', כי מכיר את ערכה ואינו מתגאה כלפי', ועל כן אינו מקפיד באם תסב היא לפניו<sup>125</sup>.

124 אבל ראה ברכי יוסף או"ח שהקשה על רבנו ירוחם: (א) "לא ידעתי מאי דייק מהרמב"ם שדרכו למינקט לשון המימרא על הרוב"; (ב) "מאי איריא דדייק מהרמב"ם ולא מהרי"ף והרא"ש נמי, דכולם כתבו כמ"ש בש"ס" ולא חילקו בין נשים דידהו לנשים דידן.

125 שוב מצאתי מ"ש הגרב"ש שניאורסון ז"ל בקונטרס ברכת שמעון (הערות והארות על ספר רוקח) שנספח לספר הרוקח מהדורת ירושלים ה'תשכ"ז (עמוד כג), שלפי דעת הרוקח "זה

והנה הגרמ"פ חידש פירוש זה בגדרה של "אשה חשובה" לפי שיטת הרשב"ם בטעם פטור אשה מהסיבה שהוא "מפני אימת בעלה וכפופה לו", ולפי זה מובן דכשאין הבעל מקפיד, כיון שהכיר במעלתה של אשתו, שוב אין אימתו עלי' ושוב הדר דינה שצריכה הסיבה. אבל אולי יש מקום להרחיב את המעגל ולפרש כן גם אליבא דהשאלות אשר כנראה נקטו רוב הפוסקים כוותי'. ולפי זה נצטרך לומר דמ"ש השאלות ד"לאו דירכא דנשי למזגא" הוא משום שרוב הנשים לא העריכו א"ע כשוות במעלתן לאנשים ולכן (מלבד מתי מספר של 'נשים חשובות') לא החשיבו א"ע כראויות להנהגה של הסיבה דרך חירות. אבל הנשים שלנו כבר ידעו להכיר את מעלתן וכו' ולכן שפיר נחשבות הנה כחשובות ואילולי שיטת הראבי"ה הי' הדין נותן שגם הנשים היו מחוייבות להסב כבנות חורין וכמשנ"ת. ועצ"ע בכ"ז.

### דברי הרמ"א שנשים שלנו סומכות על שיטת הראבי"ה ויישוב קושיית הערוך השולחן ע"ז

ו. על דברי רבינו ירוחם הו"ד בב"י (כנ"ל ס"א) ש"כל הנשים שלנו חשובות הן וצריכות הסיבה" כתב הדרכי משה, וז"ל: "אמנם לא ראיתי בזמן הזה נשים מסיבות. ואפשר שנהגו להקל ע"פ דברי ראבי"ה דכתב דבזה"ז לא בעיא הסיבה". וכ"כ בהגהת השו"ע (כנ"ל ס"א).

ובערוך השולחן (או"ח שם) הקשה ע"ז: (א) "אם כן, למה האנשים לא סמכו על ראבי"ה", וכי משוא פנים יש בדבר?; (ב) דשיטת הראבי"ה "דיעה יחידאי" היא. והערה"ש עצמו תירץ שהנשים סמכו על שיטת השאלות דס"ל דאפילו שלא בפני בעליהן "לאו דירכא דנשי למזגא", וכנראה נקט (כמשנ"ת לעיל סוס"א) שלפי שיטת השאלות אין מקום לחלק בין נשים שלנו לנשים שבזמן הש"ס [והוסיף דנשים חשובות לא שכחי, ואפילו אם היא חשובה "אינה מחזקת עצמה כן"].

ובאמת כבר קדמו הגר"א בביאוריו שעל דברי הרמ"א הנ"ל שלא נהגו הנשים להסב "כי סמכו על דברי ראבי"ה דכתב בזמן הזה אין להסב" הוסיף הגר"א: "וכן לפירוש השאלות שכתב דאשה א"צ הסיבה כו'

---

הגדרה של אשה חשובה - כל שאין הבעל מקפיד על הסיבתה" [וע"ש דז"ש הפוסקים "דכל נשי דירן דינן כאשה חשובה מתבאר ביותר לפי הגדרתו של רבינו"].

[מ"ט, לאו דירכא דנשי למזגא], וכוונתו שלפי שיטת השאלות אכן אין מקום לחלק בין נשי דידהו לנשי דידן (וכמשנ"ת לעיל שם).

אבל כבר בארנו לעיל שהב"ח ואדמו"ר הזקן החליטו כדעת השאלות ואעפ"כ כתבו שנשים שלנו היו צריכות להסיב לולי שהיו סומכות על שיטת ראבי"ה, ולדידהו הדרא קושיית הערוה"ש לדוכתה דמאי שנא אנשים מנשים.

והנה בספר הליכות בת ישראל (פכ"ג הערה ג) ובהליכות שלמה (הנ"ל ס"א, בדבר הלכה שם אות מ) הביאו מ"ש הגרשז"א זצ"ל לתרץ, "דכיון דמעיקרא כשתיקנו חובת הסיבה לא נתחייבו בכך הנשים הואיל ולא הי' דרכן של הנשים להסב, ורק להנשים החשובות תקנו חכמים הסיבה, תלוי מצותן מעיקרא במנהגן כל ימות השנה, ולכן גם בדורות רבותינו הראשונים ז"ל שכתבו דנשים שלנו חשובות וצריכות להסב אין הכוונה דחזרו לעיקר החובה דרבנן כמו אצל אנשים, אלא שלפי שינוי המנהג שגם נשים הי' דרכן לנהוג בחשיבות בכעין זה נשתנה גם דינן", ועפ"ז מובן מ"ש הרמ"א שהנשים סומכות על הראבי"ה "דחיובן תלוי במנהג כל דור ודור".

אבל לפענ"ד תירוץ זה יש בו מן הדוחק, דנוסף ע"ז שחידוש גדול הוא לומר שמעיקרא היו שתי תקנות שונות אחת לאנשים ואחת לנשים, הרי לפי דבריו אין מנהג הנשים מיוסד על שיטת הראבי"ה כלל, כי אם על שינוי המציאות, ולית מאן דפליג שבדורותינו אין הדרך להסב בשאר ימות השנה, והרמ"א כתב שהנשים "לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי"ה דכתב דבזמן הזה אין להסב", ומשמע מדבריו שמנהג הנשים שלנו נסמך ועומד הוא על שיטת הראבי"ה דייקא.

ונראה לבאר הדבר ע"פ מ"ש הב"ח (או"ח שם) לאחרי שהביא את שיטת הראבי"ה: "והכי נהוג לכתחלה לעשות הסיבה מאחר שרבים חולקים על אבי העזרי וס"ל דאף בארצנו בעי הסיבה על כל פנים, ומ"מ להלכה אנו תופסין דברי אבי העזרי עיקר, ואם אכל מצה בלא הסיבה אין צריך לחזור ולאכול". הרי שכל עיקר דין הסיבה בזמן הזה בספיקא תליא, שמא עדיין צריכים אנו להסב ושמא קיי"ל כהראבי"ה ודעימי, והעיקר כהראבי"ה.

ולכאורה הוכחת הב"ח מדין אכל מצה בלא הסיבה מכרעת, והרי פסק הרמ"א (דרכי משה שם סק"ד. שו"ע שם ס"ז) דבזמן הזה "כדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה", ואף שכתב הרמ"א (דרכי

משה שם) ש"באכילה יחמיר על עצמו ויחזור" (וכ"כ בשו"ע שם), הרי מלשוננו זו עצמה נראה שאינו אלא חומרא בעלמא, ובב"ח שם כתב "דמצוה מן המובחר לחזור ולאכול בהסיבה", ובשו"ע אדמו"ר הזקן (שם סט"ו) העתיק דינו של הרמ"א וכתב ש"טוב להחמיר לחזור ולאכול בהסיבה", הרי ברור שאין זה חיוב כלל.

ואם כן י"ל שדוקא לענין האנשים שתמיד נהגו להסב, הכריעו שלכתחילה חייבים להמשיך במנהגם הקודם ולהסב גם בזה"ז, שמא הלכה כהחולקים על הראב"ה, אבל הנשים שמאז ומקדם לא היו נוהגות להסב לפי שמעולם לא הי' דרך (רוב) הנשים להסב, לכן גם האידנא ש"הנשים שלנו נקראות חשובות", לא הצריכו שתהיינה חייבות לשנות מנהגן מקדמת דנא ולהסב, כי במקום שההלכה רופפת וקיי"ל שהעיקר כדעת ראב"ה הניחו אותן במנהגן הראשון.

ואולי י"ל שזוהי כוונת ספר האגור (סי' תשצא) שכתב: "כתב אבי העזרי דבזמן הזה א"צ לעשות הסיבה, מ"מ נהגו העם להסב", שר"ל שמעיקר הדין קיי"ל כהראב"ה, ומה שנהגו להחמיר ולהסב לכתחילה עכ"פ אינו אלא משום המנהג שנהגו מקדמת דנא.

ומ"ש הערוה"ש ששיטת הראב"ה דעת יחיד היא, אמנם כן כתב בהגהות מיימוניות (הל' חו"מ שם אות ב), וביאר הב"י (או"ח שם) כלומר שדעת כל הפוסקים דלעולם בעי הסיבה ואפילו בזמן הזה, אבל באמת שיטת הראב"ה מקורו למעלה בקודש בדברי זקנו הראב"ן<sup>126</sup>, ופוסקים רבים הביאוה<sup>127</sup> גם בשם ראשונים אחרים, ומהם: (א) במנהגי מהרי"ל סדר ההגדה (אות כ): "פעם אחת כתב מהר"ש שמצא כתוב בגליון אלפסי שהניח לו אביו מה"ר זעקיל ז"ל, ששמע מפי רבו הר"ר יודא ז"ל דדוקא בימיהם שהיו רגילין בהסיבה בשאר ימות השנה, אז מחוייבין בה בפסח, אבל לדידן שבשאר ימות השנה לא נהגינן בהסיבה, אין לנו לעשותה בלילי פסח, דמה חירות שייך בזה אדרבה דומה לחולה, וכ"כ אבי העזרי"; (ב) בליקוטים מהל' אמרכל (כו, ב): כתב ראב"ה ורבינו ברוך (ממגנצא) והר"ר

126) בראב"ן (סי' תלט) – הו"ד (בשינויים קלים) במרדכי ע"פ: "והם היו נוהגין לישב על המטות ולהסב בהסבת שמאל, אבל אנו שאין אנו רגילים בכך יוצאים אנו בדרך הסבתנו ואין לנטות ימין ושמאל". וראה ברכי יוסף (או"ח שם אות ד) שהראב"ה "אזיל בשיטת זקנו ראב"ן".

127) אגודה פסחים פ"י סי' צב; ספר האגור הנ"ל בפנים; שו"ת מהר"י ווייל סי' קצג. מטה משה סי' תרכ. ועוד.

חיים, דהסיבת שמאל דוקא בימיהם שהיו מסובים על מטות . . . והר"ד חיים פירש, דאדרבה דרך מלכים עתה לאכול בלא הסיבה".

ויעויין בטור (או"ח שם) שבהצעת מצות הסיבה כתב: "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות, וכתב אבי העזרי, בזמן הזה שאין רגילות בארצינו להיסב יושב כדרכו וא"צ להיסב" ושוב הביא כל דיני הסיבה וכתב "כל מי שצריך הסיבה אם אכל ושתה בלא הסיבה לא יצא", ובספר שיירי כנסת הגדולה (או"ח שם בהגהת ב"י) צידד דמ"ש הטור "דברי ראבי"ה כסתם משנה ולא חלק עליו" היינו משום דבאמת ס"ל כוותי, ומ"ש "אם אכל ושתה בלא הסיבה לא יצא" היינו "במקום שנוהגים להסב", ע"ש. [ועד"ז נראה לפרש בדעת האבודרהם בסדר ההגדה ופירושה שהביא כל דיני הסיבה ובסיומם כתב וסתם: "וכתב אבי העזרי בזמן הזה שאין רגילות בארצנו להסב יושב כדרכו ואינו צריך להסב"]. וע"ש בשיירי כנה"ג שגם כל הפוסקים שהביאו להלכה דיני הסיבה לא דברו אלא במקומות שעדיין דרכם להסב. ואף שדברי השיירי כנה"ג נראים מיוחדים, מ"מ הלא דבר הוא שהטור הציע שיטת הראבי"ה כסתם משנה ולא חלק עליו בהדיא, וע"כ נקוט מיהא פלגא בידך, שלא נדחו דברי הראבי"ה לקרן זוית, וכל עיקר חיוב הסיבה בזמנינו ובמקומותינו אינו אלא מחמת הספק.

ועל פי כל זה נראה דשפיר סמכינן אשיטת הראבי"ה וסיעתו, האנשים בדיעבד והנשים לכתחילה, ומיושבת היטב קושיית הערוך השולחן, וכמשנ"ת.



## איסור הסיבה לפני רבו

### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, לא.

בהל' ת"ת ישנם דינים בכבוד רבו שנראה שהוא מפני שמשווה הרב למלך, וצ"ע וחיפוש המקור לזה, והוא בפרק ה' ה"ו "וכן לא יחלוץ תפילין לפני רבו ולא יסב אלא יושב כיושב לפני המלך", דשני דינים אלו משווה כבוד ואי זלזול ברבו כדין מלך, וצ"ע הכלל לאיזה דברים מדמינן הרב למלך.

ובאמת העירו האחרונים, עיין עבודת המלך על אתר, דבדין הא' בנוגע חליצת תפילין דהמקור הוא בסנהדרין דף קא' דאיירי לגבי מלך, ובטור הביא משמושא רבא דה"ה דאסור לפני רבו ולא נמצא מקור לזה בגמ' לפנינו, ובדין השני בנוגע הסיבה הביאו המקור מפסחים קח דבליל פסח אין לתלמיד להסב לפני רבו, אמנם צ"ע דהתם קאמר מפורש הטעם דמורא רבך כמורא שמים וא"כ למה מוסיף הרמב"ם אלא יושב כיושב לפני מלך שמשמע שהוא מצד ההשוואה דרבו כמלך, והא דמורא רבך כמורא שמים כבר הביא הרמב"ם בריש פ"ה מל' ת"ת.

והנה הרמב"ם פ"ז ה"ח מהל' חומ"צ כ' "אבל תלמיד לפני רבו אינו מיסב אא"כ נתן לו רשות" ולא כתב אלא יושב כלפני מלך, ולאידך בהל' ת"ת לא כתב שיכול להסב אם נתן לו רשות, ומשמע שבהל' חומ"צ דאיירי בהסיבת מצוה שהחכמים תקנו הסיבה דרך חירות, אז בכדי להפקיע חיוב זה [או שמלכתחילה לא חיבוהו באופן זה (לפני רבו)] הוא דוקא משום מורא רבך כמורא שמים ואין זה דרך חירות כלל, אלא אם כן נתן לו רבו רשות דאז בדרך ממילא מחוייב בחיוב ההסיבה שתקנו חכמים, והיינו שבעצם ההסיבה שהוא מצות ותקנת חכמים אינו זלזול, אלא שמפני אימת השכינה לא חיבוהו בזה, אמנם כשנתן לו רשות הרי חייב בזה משום תקנת חכמים שהוא דרך חירות.



## תקנת אכילת כרפס

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. ברמב"ם פ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ב כתב וז"ל "מתחיל ומברך בפה"א ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית", ומבואר להדיא מדברי הרמב"ם דס"ל דהתקנה דכרפס הוא לא רק על הבעה"ב לבדו אלא על כאו"א מהמסובין.

וכן מתבאר גם מדברי הרבינו שמעי' ז"ל (שהובאו ב'הגדת בעלי התוספות) וז"ל "ונוטל מן הירקות צירפוליי"ן ומברך בפה"א וטובל

ואוכל, ומטביל ומאכיל לכאו"א בכזית או מטבל כל הירק בב"א וטובל כולם בחרוסת ושוב אוכל ומחלק וכו" עיי"ש<sup>128</sup>.

הנה יעויין בטור או"ח סי' תעג שכתב וז"ל "ולוקח ירקות ויברך בפה"א ומטבל כדי לעשות שינוי בשביל התינוקות שישאלו כי זה הוא שינוי שטובלין קודם סעודה מה שאין דרך לעשות כן בשאר הימים ואי"צ כזית מהם וכו"ל".

הנה בדברי הטור לא מפורש להדיא אם התקנה דהכרפס הוא רק על הבעה"ב לבדו או גם על כאו"א מהמסובין<sup>129</sup>. ולכאורה י"ל דלמש"כ הטור בטעמא דהתקנה דכרפס דאינו אלא להתמי' התינוקות שאוכלים ירק לפני הסעודה, הנה שפיר סגי באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז שפיר יכירו

---

(128) וכ"ה גם בראבי"ה ח"ב (הובא גם ב'הגדת בעלי התוספות') "ונוטלין כזית מן שאר ירקות אפי"א או צורפי"ל או ירקות אחרות מה שירצה, ומברך בא"י אמ"ה בפה"א ומטבל, ובמשנה לא גרסינן אהא טיבול בחרוסת אלא אטיבול דחזרת, וכן נוטל כשיעור הזה ונותן לגברים ולנשים ולתינוקות כדי שישאלו", ועד"ז הוא להדיא גם ב'ארחות חיים' הל' ליל הפסח סי' יב וז"ל "ונוטל מן הכרפס ומברך פרי האדמה ומטבל בחרוסת ויאכל ממנו כזית ונותן לכל בני החבורה", וכ"כ גם להלן בסי' טז "ויקח מן הכרפס ויברך בפה"א ויטבול בחרוסת ויאכל כזית הוא וכל בני החבורה" עיי"ש. וראה להלן הערה 133 וש"ג.

וכ"ה גם בריטב"א בהלכות סדר ההגדה בד"ה ואחר שקדש על הכוס "ונחלקו הראשונים י"א שחייב לאכול כאו"א ממנו כזית כמו מן המרור ומן המצה וכו", וברוקח הל' פסח סי' רפג, ובמנהגי מהרי"ל סגור ההגדה בשם מהר"ש, וכ"פ להדיא בשו"ע אדה"ז סי' תעג סי"ד "צריך כל אחד ואחד לאכול מעט ירקות בטיבול וכו" עיי"ש. וראה להלן הערה 133 מש"כ בזה.

(129) והנה מזה שלא כתב הטור להדיא דבעינן שכאו"א יאכל מן הכרפס אלא כתב "ולוקח ירקות ויברך בפה"א ומטבל וכו" אינו "מוכרח" דס"ל להטור דהתקנה דכרפס הוא רק על הבעה"ב לבדו ולא על כאו"א מהמסובין, דהרי דברי הטור שם בביאור פרטי הדינים דסדר ההגדה קאי בעיקר על הבעה"ב ומסדר ההגדה, וא"כ אין מזה ראי' מוכרחת דס"ל להטור דהתקנה דכרפס הוא רק על הבעה"ב לבדו. אכן לאידך שפיר י"ל דמזה שלא פירש הטור להדיא דכן הוא החיוב גם על כאו"א מהמסובין [וכמו שהדגישו הרמב"ם ושאר המפרשים הנ"ל בדבריהם להדיא], יתכן דס"ל להטור שהתקנה דכרפס הוא אכן רק על הבעה"ב לבדו, ואזיל בזה לשיטת' ביסוד טעמא דכרפס וכדלקמן בפנים.

ומדי דברי בו, הנה לכאורה ה' מקום לומר שכן מתבאר גם מפשטות לשון המשנה בפסחים קיד, א "הביא לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת, הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת וכו", דמשון "לפניו" משמע שעיקר החיוב באכילת הכרפס הוא על הבעה"ב. אכן י"ל דזה אינו מוכרח, דהרי שפיר י"ל שיש להביא הכרפס לפניו, אך מ"מ הוא יחלק ממנו לכאו"א מהמסובין ודו"ק. ולהעיר מהמשך המשנה "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת וכו" וראה להלן בגמ' קטז, ב השיטות בזה ואכמ"ל.

התינוקות וישאלו וכו'<sup>130</sup>. ויש לעיין בזה אם התקנה דאכילת הכרפס הוא על הבעה"ב לבדו או על כאו"א מן המסובין ומהו החילוק בזה וצ"ע.

ב. והנראה לומר בזה דדבר זה תלוי בטעמא דהתקנה דכרפס ואולי בזה הראשונים לשיטתייהו, דהנה בטעמא דתיקנו חז"ל להכרפס מצינו בזה ב' טעמים, הא' הוא טעם הטור שם ושאה"ר לפסחים קיד, א דהשינוי בהכרפס הוא במה שאוכלין הירקות קודם הסעודה שאין דרך לעשות כן בשאר ימות השנה שע"ז יכירו התינוקות וישאלו יעוי"ש.

והב' הוא טעם המהר"ל מפראג ז"ל בגבורות ה' סי' נ דהטיבול הראשון דכרפס הוא כדי שיהא ניכר כשעושין הטיבול השני שהוא לשם מצות מרור, שאם לא ה' הטיבול הראשון לא היה ניכר באכילת מרור שהיא לשם מצוה שהרי כ"ה הדרך בכל ימות השנה לטבול בחזרת, אבל עכשיו יכירו וישאלו על הטיבול השני למה לא עוד טיבול אחר וישיבו להם שהוא לשם מצות מרור יעוי"ש [והובא גם בב"ח לטור שם בביאור שיטת הרי"ף לסי' תפג עיי"ש, ועד"ז מתבאר גם מדברי הרבינו דוד לפסחים שם ד"ה הביא לפניו מטביל בחזרת יעוי"ש].

והנה יעויין בפיה"מ להרמב"ם פסחים פ"י שכתב וז"ל "ומה שסדרנו לאכול ירק עכ"פ ואח"כ מרור כדי שיהי' שינוי וישאל הבן", והמתבאר מדיוק דבריו דס"ל כשיטת המהר"ל ז"ל הנ"ל דהטיבול הראשון הוא כדי שיהא ניכר כשעושין הטיבול השני שהוא לשם מצות מרור, שאם לא ה' הטיבול הראשון לא ה' ניכר באכילת מרור שהוא לשם מצוה וכו' וכמוש"נ.

ג. והנה בקובץ 'רשימות שעורים' להגרי"י קלמנסון שליט"א פרק ערבי פסחים ח"ב סי' עו הביא דברי הרבינו דוד לפסחים שם בד"ה הביאו לפניו מצוה וחזרת וכו' דמתבאר דמפרש בטעמא דכרפס ע"ד שיטת המהר"ל ז"ל דהיכר דכרפס הוא בזה שעושין שתי טיבולין דעי"ז ישאל התינוק על המרור, אכן הרשב"ם שם מפרש דהשינוי בהכרפס הוא במה שאוכלין

130) ושור"ר שכ"כ עד"ז גם בהררי קדם' להגרי"ד סאלאוויצ'יק ז"ל דלהטעם דאינו אלא להכירא להתמי' התינוקות שאוכלים ירק לפני הסעודה מסתבר דסגי באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז שפיר יכירו התינוקות וישאלו וכו' וכמו שאר השינויים שעושים שרק הבעה"ב לבדו עושה אותם. אלא שהוסיף "אולם למעשה כיון שמברכים בפה"א על הכרפס ומכוונים לפטור בו את המרור נוהגים כל המסובים לאכול מהכרפס כדי להיפטר מברכת בפה"א על המרור עיי"ש.

הירקות קודם הסעודה שאין דרך לעשות כן בשאר ימות השנה שע"ז יכירו התינוקות וישאלו עיי"ש.

ועפ"ז ביאר פלוגתת הרבינו דוד והרשב"ם בדין טיבול באכילת הכרפס, דהרבינו דוד שם בד"ה הביא לפניו מטבל בחזרת הביא שיטת הרשב"ם דס"ל דאין הטיבול מעיקר התקנה דכרפס דהעיקר הוא באכילת הכרפס, אכן הר"ד נחלק עליו וס"ל דהטיבול הוי מעיקר התקנה דכרפס, וכתב הר"ד בטעמא ד"טפי הוי היכרא לתינוקות כשעושין שני טיבולים ולא שיאכל הראשון בלא טיבול והשני בטיבול".

והנראה בביאור הדברים דהרשב"ם והר"ד אזלי לשיטתייהו בטעמא דהתקנה דכרפס, דהרשב"ם מפרש דהוא לעשות שינוי שאוכלין ירקות קודם הסעודה, ולפ"ז הרי עיקר התקנה הוא באכילת הכרפס, אכן הר"ד ס"ל דהשינוי הוא במה שאוכלין ב"פ הירקות לעשות היכרא לאכילת המרור, דלכן ס"ל דהתקנה היה לא רק באכילת הירקות אלא גם בטיבולם, דתקנו אכילת הכרפס ע"ד אכילת המרור שאח"כ שהוא ע"י טיבול, דעיי"ז הוי "טפי הוי היכרא לתינוקות" כשאכילת הכרפס היא באותו האופן דאכילת המרור, משא"כ אם הראשון הוא לא בטיבול והשני בטיבול לא הי' מתמי' כ"כ להתינוקות כיון דלא הוי האכילות באותו אופן יעוי"ש.

ועכ"פ מתבאר מדברי הר"ד דאי ההיכרא דהכרפס הוא במה שאוכלין ב"פ וכו', תיקנו דאכילת הכרפס תהא באותו האופן דאכילת המרור דעיי"ז יהי' טפי ההיכרא וכו' וכו"ל.

ד. והנה יעויין בקובץ 'רשימות שעורים' שם שכתב לבאר עפ"ז גם פלוגתת הרמב"ם והטור שם אי בעינן שיעור כזית לאכילת הכרפס או לא, דהטור אזיל לשיטתי' בטעמא דכרפס דאינו אלא להתמי' התינוקות שאוכלים ירק לפני הסעודה, ולכן אי"צ שיעור כזית ובכל דהו סגי וכמבואר בטושו"ע שם להדיא, אכן הרמב"ם אזיל לשיטתי' בטעמא דכרפס דהוא לעשות היכרא לאכילת המרור במה שאוכלין ב"פ הירקות וכו', ולכן תיקנו אכילת הכרפס בשיעור כזית שיהא באותו האופן דאכילת המרור שאח"כ דעיי"ז יהי' ההיכרא להתינוקות טפי.

ועפ"ז יבואר גם פלוגתת הרמב"ם והטור ושאה"ר בדין טיבול הכרפס, דהרמב"ם שם ס"ל דמטבל הכרפס בחרוסת משא"כ שיטת הטור שם ושאה"ר לפסחים שם דאי"צ טיבול בחרוסת, והיינו משום דהרמב"ם אזיל לשיטתי' בטעמא דכרפס דתיקנו שתהא אופן אכילת הכרפס כאופן אכילת

המרור דעי"ז יהי' היכרא טפי וכו' וכו"ל, ולכן תיקנו לטבל גם הכרפס בחרוסת כדי שיהא שווה לגמרי לאכילת המרור שאח"כ, אךן הטור ושאה"ר ס"ל דטעמא דכרפס הוא משום לתא דאכילת הירקות קודם הסעודה ולכן אי"צ בזה להטיבול בחרוסת יעויי"ש בארוכה [וראה עוד מש"כ להעיר בזה גם בגליונות שעברו ואכ"מ].

ה. ומעתה נראה לבאר עפ"ז גם הפלוגתא אם התקנה דהכרפס הוא רק על הבעה"ב לבדו או גם על כאו"א מן המסובין דתלוי בטעמא דהתקנה דכרפס ואזלי בזה הטור והרמב"ם לשיטתייהו.

דהטור אזיל לשיטתי' בטעמא דהכרפס דאינו אלא להתמי' התינוקות שאוכלים ירק לפני הסעודה, ולכן נראה שפיר דלשיטתו סגי באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז שפיר יכירו התינוקות וישאלו וכו' וכמוש"נ.

ולדברינו נראה לומר דכן ס"ל גם לה'שבלי הלקט' שכתב (הובאו דבריו גם ב'הגדת בעלי התוספות') וז"ל "נוטל הבקי הכרפס או שאר מיני ירקות שהן לטיבול ראשון ומברך בורא פרי האדמה ומטבל בחרוסת ומשקעו שם יפה יפה ואוכלין אותו בלא הסיבה".

ונראה לומר דגם הוא ס"ל כדעת הטור דהתקנה דכרפס הוא חיובא דהבקי לבדו<sup>131</sup>, ואזיל בזה לשיטתי' דס"ל להדיא בטעמא דהתקנה דכרפס כטעם הטור וסיעתו, וכמ"ש שם בביאור שאלת ה'מה נשתנה' (והובאו גם ב'הגדת בעלי התוספות' קטע 'מה נשתנה') וז"ל "וטיבול ראשון אינו חובה אלא כדי שישאלו התינוקות ויאמרו בכל לילה אנו אוכלים הירקות בתוך הסעודה ועכשיו לפני הסעודה וכו'", ולכן הוא דשפיר סגי באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז יכירו התינוקות וישאלו וכו' וכמוש"נ<sup>132</sup>.

אכן הרמב"ם אזיל לשיטתי' בטעמא דכרפס שהוא לעשות היכרא לאכילת המרור במה שאוכלין ב"פ הירקות וכו', ולכן י"ל שתיקנו שכאו"א

131 וזה שכתב בהמשך דבריו "ואוכלין אותו בלא הסיבה" אין הוכחה דס"ל שכאו"א יאכל מן הכרפס, דלינשא ד"אוכלין" [לשון רבים] קאי על כללות החיוב שיש לאכול אותו בלא הסיבה, וכ"ה הסגנון בכ"מ וז"פ.

132 והא דס"ל להשבה"ל שיש לטבול הכרפס בחרוסת, ולכאורה הרי לשיטתו התקנה דהכרפס הוא רק להתמי' התינוקות במה שאוכלין ירק לפני הסעודה ולמה לן טיבול בחרוסת, ראה בדברינו במ"א שנתבאר דזה תלוי אם השינוי והתשובה דהכרפס הוי זכר לשעבוד או זכר לחירות, דהשבה"ל ושאה"ר ס"ל דהוא זכר לשעבוד ולכן מטבל בחרוסת שהוא זכר לטיט ושעבוד מצרים וכו' עיי"ש.

יאכל מהכרפס כדי שיהא אכילת הכרפס שווה לגמרי לאכילת המרור שאח"כ דעי"ז יהי' ההיכרא להתינוקות טפי, דאילו היה אכילת הכרפס רק להבעה"ב ואכילת המרור לכאו"א לא היה מתמי' כ"כ להתינוקות, דשאני האכילה הראשונה שרק הבעה"ב אכל מהירקות מאכילה השני' שאוכלים כאו"א, ולכן תיקנו שאכילת הכרפס תהא באותו האופן דאכילת המרור שאח"כ דעי"ז יהי' ההיכרא להתינוקות טפי.

והנה גם שיטת הרבינו שמעי' ז"ל הוא דהתקנה דאכילת הכרפס הוא על כאו"א מן המסובין וכנ"ל, ונראה דאזיל בזה לשיטתי' בטעמא דתיקנו חז"ל להכרפס.

דהנה בדברינו במ"א נתבאר שיטת הרבינו שמעי' דס"ל בזה כשיטת המהר"ל ז"ל דהוא לעשות היכרא לאכילת המרור במה שאוכלין ב"פ הירקות וכו', ולכן ס"ל דבעינן דהטיבול הוא מעיקר התקנה דכרפס [וכמו"ש 'וטובל ואוכל'], וכמו"כ ס"ל דבעינן שיעור כזית לאכילת הכרפס ושהטיבול תהא בחרוסת, דתיקנו חז"ל שאכילת הכרפס תהא שווה לגמרי לאכילת המרור שאח"כ דעי"ז יהי' ההיכרא להתינוקות טפי וכשיטת הר"ד והרמב"ם וכמוש"נ.

ועפ"ז יבואר הא דס"ל שתיקנו שכאו"א יאכל מהכרפס, והיינו כדי שיהא אכילת הכרפס שווה לגמרי לאכילת המרור שאח"כ דעי"ז יהי' ההיכרא להתינוקות טפי, וכמוש"נ בשיטת הרמב"ם<sup>133</sup>.

133 ונראה דזהו גם ביאור שיטת הי"א שהובא בדברי הריטב"א שם "שחייב לאכול כאו"א ממנו כזית כמו מן המרור ומן המצה וכו'" שהביא הך חיובא דבעינן שיעור כזית לכרפס וכמו"כ דהחייב הוא על כאו"א בחדא מחתא, דס"ל בזה כשיטת הרמב"ם ושאה"ר שבפנים. אכן ראה בקובץ 'רשימות שעורים' שם סי' עז שכתב לבאר שיטת הי"א באו"א, וראה גם ב'הררי קדם' שם שכתב לבאר עד"ז גם שיטת הרמב"ם שבפנים באו"א עיי"ש, ושבעים פנים לתורה.

והנה ע"פ הדברים הנ"ל, הי' מקום לבאר עפ"ז גם שיטת הראב"ה וה'ארחות חיים' הנ"ל הערה א' דס"ל כשיטת הרמב"ם דאכילת הכרפס הוא על כאו"א מן המסובין וכנ"ל, וי"ל דס"ל ביטעמא דתיקנו חז"ל להכרפס כשיטת המהר"ל ז"ל דהוא לעשות היכרא לאכילת המרור במה שאוכלין ב"פ הירקות וכו', ואולי לשיטתייהו בהא דס"ל דהטיבול הוא מעיקר התקנה דכרפס [ולשיטת ה'ארחות חיים' הרי בעינן טיבול בחרוסת], וכמו"כ ס"ל דבעינן שיעור כזית לאכילת הכרפס, והיינו משום דתיקנו חז"ל שאכילת הכרפס תהא שווה לגמרי לאכילת המרור שאח"כ דעי"ז יהי' ההיכרא להתינוקות טפי [וכמוש"נ בשיטת הר"ד והרמב"ם והרבינו שמעי' ז"ל].

ועפ"ז יבואר כמו"כ הא דס"ל שתיקנו שכאו"א יאכל מהכרפס, דהיינו כדי שיהא אכילת הכרפס שווה לגמרי לאכילת המרור שאח"כ דעי"ז יהי' ההיכרא להתינוקות טפי וכמוש"נ.

## עישון סיגריות בפסח

### הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל דיינות אור יעקב, רחובות  
מח"ס לב השבת, דיני איטר, צהר המשפט

א. כותב אדמו"ר הזקן בהלכות פסח (סי' תסז סכ"ד): "הטאב"ק דרך לשרותו בשכר בקצת מקומות, צריך לסוגרו בחדר או לעשות מחיצה לפניו". ומקורו בדברי המגן אברהם (שם ס"ק י').

מדבריו מבואר שאסור לעשן בפסח טבק שנשרה בשכר. וכפי שביאר בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' טז) משום שאסור ליהנות ממנו.

ב. אמנם מצאנו כמה פוסקים שחלקו על המגן אברהם ואדה"ז והתירו לעשן בפסח טבק שנשרה בשכר, וטעמם ונימוקם עימם – מאחר שנפסל מאכילת כלב קודם הפסח, וגם אינו נהנה ממנו כדרך הנאתו, וגם שמא נתבטל בששים:

ראה מור וקציעה להיעב"ץ (סו"ס תמב): "מה שכתב במגן אברהם בסימן תס"ז (ס"ק י') בענין איסור הטובק, דבר זר הוא ותמוה מאד כו', ולו

[ולהעיר מ'ארחות חיים' שם סי' טז שבהמשך דבריו הביא דברי הרשב"א "וטיבול זה כתב הרשב"א ז"ל דאפי' בפחות מכזית יצא ידי חובתו אינו אלא כדי שישאלו". ולהמבואר י"ל דשיטת הארחות חיים' שהובא בראשונה דבעינן כזית לאכילת הכרפס אזיל בטעמא דכרפס כשיטת המהר"ל, משא"כ שיטת הרשב"א דלא בעינן כזית היינו משום דס"ל בטעמא דכרפס דהוא כדי להתמי' התינוקות במה שאוכלין ירק לפני הסעודה].

והנה לפ"ז מש"כ הראב"ה שם "ונתן לגברים ולנשים ולתינוקות כדי שישאלו" צ"ל בדוחק דהכוונה בזה שישאלו על הטיבול השני למה לא עוד טיבול אחר וכו'.

אכן יעויין בראב"ה להלן שם שכתב וז"ל "ותרי טיבולי עבדינן משום שישאלו התינוקות שמתמיהין שטבלו בירקי קודם אכילת המוציא, ובטיבול שלאחר המוציא בזה בקיאינן אפילו תינוקות קודם שיראוהו מטבל שכן נוהגים כל השנה", ומבואר להדיא דהתקנה דכרפס הוא להתמי' התינוקות על טיבול זה הראשון. וא"כ צ"ע לפ"ז שיטת הראב"ה שתיקנו אכילת הכרפס על כאו"א, ולכאורה הרי שפיר סגי באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז שפיר יכירו התינוקות וישאלו וכו'. ונצטרך לומר בזה ע"ד מה שכתבנו בביאור שיטת הרוקח והאדה"ז דלקמן ודו"ק. אלא שעצ"ע בהא דס"ל דבעינן שיעור כזית וכן דהטיבול הוי מעיקר התקנה. ויש ליישב.

והנה גם שיטת הרוקח הל' פסח סי' רפג והאדה"ז סי' תעג ס"ד דהתקנה דהכרפס הוא על כאו"א וכנ"ל, אכן לאורך הרי ס"ל בטעמא דהכרפס דאינו אלא להתמי' התינוקות שאוכלים ירק לפני הסעודה וכמ"ש בדבריהם שם להדיא, ולכאורה להמבואר בפנים הנה לטעם הטור וסיעתו הרי סגי באכילת הבעה"ב לבדו דעי"ז שפיר יכירו התינוקות וישאלו וכו' ולמה תיקנו לאכילת הכרפס על כאו"א וצ"ע. ובמ"א הארכנו בזה וכתבנו דשיטת הרוקח ואדה"ז היא שיטת שלישית ואולי לשיטתייהו בטעמא דכרפס ואכמ"ל.

יהי כן האמת ודאי ששורין אותו בשכר היה מותר אפילו באכילה, כיון דלאו לטעמא עביד ולהוי כחרכו קודם זמנו כו', דאפילו הוה מידי דיהיב טעמא איבטיל ליה קודם פסח ושרי, השתא דלאו מידי דמיכל הוא והשכר נפסד מיד כו' פשיטא דאיסור חמץ אזיל ליה לגמרי מיד שנבלל עם הטובק דשוב אינו ראוי אפילו לאכילת כלב כו', אף על גב דמכניס עשנו לתוך פיו מאי הוי, הנאה גרידא בלחוד היא כריח ודכוותה שאין בו ממש כו', והוא דבר פשוט וברור מאד שהמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין, וזכורני שראיתי בקטני לאבי מורי הגאון החסיד ז"ל שהיה שוחק על המתחסדים ומחזרים אחר טובק (בלתי חמוץ) ליום טוב דפסח;

וכדברי היעב"ץ ונימוקו כן כתבו: שו"ת תפארת יוסף (חאו"ח סי' כז – והוסיף טעם: "ואינו בעין והוא פחות מכשיעור ואינו ניכר כלל"). שו"ת דברי חיים (ח"א יו"ד ס"ס כ – והוסיף: "וגם כיון שאין מריחין טעם חמץ כלל ואולי נתן הי"ש איזה קיוהא לזה וכיון דעל כל פנים אין בו כזית בכדי אכילת פרס ורק משהו בעלמא מותר אליבא דכולי עלמא באם נתערב קודם הפסח"). שו"ת טוב טעם ודעת למהר"ש קלוגר (תליתאי חיו"ד סי' קלא – והוסיף טעם: "ובפרט כיון דהוי שלא כדרך הנאתן דאטו יי"ש וכדומה עומד להריח בו הרי נעשה רק לאכילה והוי שלא כדרך הנאתו"). שו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (ח"א או"ח סי' קנ). שו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' טז אות ז – והוסיף: "דאף דנפסל מאכילת כלב אסור מדרבנן עכ"פ, זה הוי רק מטעם אחשביה כמבואר במגן אברהם סי' תמב גבי דין, ובנדון דידן כיון דאינו מתכוון לאכילה רק לשאוף העשן לא שייך אחשביה");

בספר בגדי יום טוב בסופו (קעא, א) כתב הרב אליהו מארדר: "ועתה מצאתי בשער המלך פי"א ממאכלות אסורות על המעשה שהיה בימיו שהיו מזלפין הטאביק בסתם יינם והעלה גם כן להיתר, והרואה למראה עיניו ישפוט שכל היתרים שלו שייכים גם בנדון דידן". (וזה לשון שער המלך שם: "נראה דמותר לשאוב אבק הטוטין ואף אם יש בו ריח יין אפילו הכי ריחא בעלמא לאו מילתא כו', וכל שכן בנדון דידן דאיכא לספוקי שמא יש בו ששים באבק הטוטין נגד היין שמזלפין דבהא לכולי עלמא ריחא לאו מילתא היא");

וראה שדי חמד (אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סי' א אות ג, בהוצאת קה"ת ח"ה עמ' 2036) שעל פי דברי הפוסקים הנ"ל וטעמיהם נהגו העולם

להתיר לעשן טבק בפסח – "ופוק חזי מאי עמא דבר באין אומר ואין דברים כו".

ג. אכן כבר השיב על דברי הפוסקים הנ"ל בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' רמב), וביאר סברת המגן אברהם לאיסור, וזה לשונו:

"המגן אברהם בסימן תס"ז סק"י הביא מ"כ דטאבאק צריך לסגרו דשורין אותו בשכר, ושמעתי דכוונתו על שניפפטאבאק [=טבק הרחה], מזה מבואר על כל פנים דאם האמת שמתקנין שניפפטאבאק עם שכר או עם שאר דבר חמץ יש לחוש לו שלא להריחו. ומה שהקשה מעלתו נ"י, הרי כיון דתיקנו קודם זמן איסורו הוי כחרכו קודם זמן איסורו ומותר בהנאה אף לאחר זמן איסורו, אין הגידון דומה, דהתם איירי בפת שנתעפש ונתקלקל מהיות מאכל כלב והוי רק כעפרא בעלמא והוא הדין בחרכו קודם זמנו שנפסק מהיות אוכל וכן לענין דיו בסוף סימן תמב, אבל במידי דעבידא לריח ולשאוף אותו והחמץ שהיה ראוי לאכילה או לשתייה עשאו ותיקנו להריח ולשאוף אותו, מחשבתיה משויא ליה להאי חמץ וחשיבותא דריח ושאיפה הוי כאלו תיקנו לאכילה ושתייה, דלהריח ולשאוף אותו לא נתקלקל, דחמץ למאי שמתקנין אותו זה מחשיבו ומקיים שם החמץ עליו, משא"כ בדיו שאין חשיבות החמץ נשארת בו".

והוסיף וכתב: "וידעתי כי יש עוד לפקפק בזה, מכל מקום כיון שהדין נמצא כתוב מפורש במגן אברהם צריכין אנו למשכונני נפשין ולהסבר את דבריו. אמנם באמת אף אם ניתקן ונשרה בשכר, אם הוא אסור ואם הריח בכהאי גוונא מלתא, כבר האריך בזה בשער המלך בפ"א ממאכלות אסורות בשנופפטאבאק המתוקן ונגמר ונעשה ע"י יין נסך, ושם האריך והתיר, ונהי דשם לא התיר רק משום דיין נסך דרבנן, מכל מקום גם בחמץ נראה דזה הוי שלא כדרך הנאתן ולדעת הרבה פוסקים גם בחמץ שרי שלא כדרך הנאתן. וזה הנראה בטעם המתירין, דסבירא להו דריח כי האי לאו מלתא וכמו שכתב בשער המלך. כיון דדבר זה תליא בפלוגתא, מאן דחש לאסור תבוא עליו ברכה".

וראה בית מאיר (חאו"ח סי' תסז ס"ח ד"ה תו להג"ה) שאינו מסכים עם המהר"ם שיק שאסור אף להריח הטבק שנשרה בשכר, אך לענין עישון הטבק מסכים אף הוא לאיסור, וז"ל: "וברוין טובאק [=טבק לעישון] אפשר לומר דמשום חומרא דחמץ הוי דומיא דאכילה. אבל לקנות שנוף טובאק אך קודם פסח לעניות דעתי אין שום חשש".

וכעין זה מצאנו בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סי' רד): "מה שכתב המגן אברהם דטאבאק צריך לסגרו בחדר נראה שהוא מיירי בטאבאק הנקרא טוטין ששותין אותו בעשן דזה נקרא שתיה כו' לכך אסור אף דהוי שלא כדרך אכילתן אסור מדרבנן אבל הטאביק שהוי דרך נחירין ודאי אין בו חשש כלל". היינו שדוקא לעשן טבק שיש בו חמץ אסור מדרבנן, אבל להריחו מותר.

עכ"פ מבואר מדבריהם בסברת המגן אברהם, שאף שהשכר המעורב בטבק נפסל מאכילת כלב, מכל מקום מאחר שהוא מתוקן וראוי להנאת עישון הרי זה כמתוקן לאכילה, ולכן אסור לעשנו בפסח עכ"פ מדרבנן.

[ולהעיר מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר הרשב"ב (ח"א עמ' שיו) שדעתו נוטה שבעישון יש צד וגדר של אכילה ושתיה: "בבואינו מהדאציע אל העיר העמידו תיבה עם טאבאק . . תחת המטה על שעה קלה, אם אין בזה חשש לפי שאמרו ז"ל אוכלין ומשקין, ואפשר אינו שייך על דברים אחרים . . או אינו כדאי לעשן הטאבאק מפני שמכל מקום נקרא שתיות טיטון וגם איזה מיץ יוצא מהטאבאק הנקרא ניקאטיין כידוע, ואם כי אינו דומה לטייא ששם רוצים בהמוהל היוצא ממנו משא"כ בטאבאק"].

ד. ולענין מה שהזכירו חלק מהפוסקים המתירים הנ"ל שעישון טבק חמץ הוי "שלא כדרך הנאתו", יש להעיר מדברי הצ"ח על מסכת פסחים (כד, א) שכתב בזה"ל: "דרך הנאתו לא מקרי אלא ההנאה היותר חשובה שבידו ליהנות ממנו כפי שהוא עכשיו, ולכן האוכל חלב חי פטור שהרי היה בידו לבשלו שהוא יותר טוב כו', אבל משקה היוצא מהאיסור וכבר נעשה המשקה, אפילו תימא שעיקר הנאתו לאכילה, מ"מ הרי כבר נעשה משקה, ולפי מה שהוא עתה הנאתו היותר חשובה היא השתיה ומקרי דרך הנאתו כו', ובאמת אם עירב דבר מר במאכל האסור בהנאה ושוב אינו עומד לאכילה רק לשאר הנאות שוב חייב מלקות על הנאות ועל האכילה פטור כו', אם נתקלקל שמן של מעשר שני שנשטמא ושוב אינו טוב למאכל ועומד שוב רק להדלקה, אז נהפוך הוא, שהאוכלו אינו לוקה והמדליקו לוקה".

ורצונו לומר שמאכל של איסור הנאה שנפסד ויצא מידי אכילה אך הוא עדיין ראוי לשאר הנאות, אם אכלו – פטור, אך אם נהנה בו בשאר הנאות – חייב.

ועד"ז כתב בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סי' קמא): "שמן למאור בהיר כו' נעשה מחמשת מיני דגן כו' אך ריחו לא נמר וטעמו לא פג ואין ביכולת אנושי לשתותם אף לא לטעום כו' אם מותר בפסח למאור כי המאור שבו טוב מאד כו'. מה שרמזו לסי' קל"ד, שם מבואר דכל שפוגם הטעם שרי כו', אך גם זה לא ידעתי, דבשלמא כשרוצה להנות בו ע"י שאוכל ושותה שייך לפגם, אבל מה שנהנה מן האור מה בכך שהוא לפגם, מכל מקום הוא נהנה מהאור".

ועל פי זה מובן אף לנדון דידן בטבק שהוטבל בשכר, שאף שנפסל לשתיה, מכל מקום מאחר שראוי לעישון – לענין זה נחשב דרך הנאתו ואסור.

ה. בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' סא ד"ה ותבט. וכ"ה בחזו"ע עמ' קיט, ובשו"ת חזו"ע ח"ב אות י סקל"ט) כתב שיש להקל בזה גם מכוח ספק ספיקא – "שמא לא נשרה בשכר כלל, ואם תמצא לומר שנשרה, שמא נעשה קודם פסח והוה ליה כחרכו קודם זמנו, וגם משום "שהעישון נחשב לגבי החמץ שנשרה בו בגדר שלא כדרך הנאתן שלדעת רוב הפוסקים אינו אסור אלא מדרבנן כו' ואם כן אפילו אם יש ספק שמא נשרה בפסח הוה לי ספיקא דרבנן ולקולא".

אכן להלן בסמוך נביא שבזמנינו נתברר שרוב ככל הסיגריות טבולות בחומרים שחלקם חמץ, ושוב אין כאן ספק. ובנוגע לחרכו קודם זמנו, כבר השיב המהר"ם שיק כמובא לעיל דלענין עישון והרחח לא נפסד. וכן למדנו מדברי הצ"ח שלגבי עישון נחשב דרך הנאתו.

ו. ונמצאנו למדים בדעת המגן אברהם ואדה"ז, שעישון טבק (ולדעת המהר"ם שיק אף הרחתו) נחשב כאכילה, ומאחר שלגבי הנאת אכילה זו לא נפסד השכר הבלוע בטבק, וגם במצבו הנוכחי זוהי דרך הנאתו, על כן אסרו ליהנות מטבק כזה בפסח.

ומסתימות דבריהם משמע שאין להקל משום ספק שמא נתבטל בששים (כפי שרצה לומר השער המלך).

וכמו כן מהא דכתבו שצריך לסגור הטבק בחדר או לעשות מחיצה בפניו משמע שאסור אף שנשרה בשכר קודם הפסח.

ז. והנה בזמננו בתהליך ייצור הסיגריות שורים את העלים בכמאה וחמישים חומרים שונים במטרה לתת בהם טעם, ועל פי הבדיקה יש בהם

מרכיבים המיוצרים מחיטים ושעורים ואלכוהול, וללא ספק גם מרכיבים אלו משפרים את הטעם ואף מהם נהנה המעשן בשאיפתו (ראה שו"ת תשובות והנהגות ח"ה סי' קכד ששמע כן מהמייצרים).

וכפי ששמעתי מהרב דב לנדאו מבד"ץ חוג חתם סופר בני-ברק (בשיעור מחוה"מ פסח תשס"ט – קול הלשון) שבדק את הדברים במציאות וגילה שאכן בכמה מהתמציות בהן מטבילים את הטבק יש חשש חמץ, ואפילו בסיגריה המכונה "אלקטרונית" יש שתי תמציות שיש בהן חשש חמץ (וראה קונטרס מצוות הפסח אות ה, שהרב הנ"ל "עשה בזה מחקר גדול והעלה לאיסור וכבר נתפרסם בכמה מקומות").

וכן העיד בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' צז): "בסיגריות או סיגרים מקובל כאלו חומרא רבה הוא שלא לעשן, אבל האמת שרוב הסיגריות עם חמץ גמור, שמוסיפין ומערבבים עוד עשרות מצרכים להוסיף בטעם וריח, מלבד מה שמצוי ששופטים הטבק באלכוהול. וראיתי מכתב מפירמא מפורסמת של סיגריות באמריקא דהוי הודאת בעל דין שמערבין כמה וכמה דברים כדי לשפר הטעם והריח, ומונה גם חומר משעורים RAZINE TRIMETHWLPY שמערבים, וכן מביא TETRAMETHWLY RAZINE שמקורו מחטים ומביא עוד מחומר שמוסיפין מקמח CAEVALIN ACID ויש מחמירים שלא להחזיקם בבית בפסח. וראיתי פרסומים דיש סיגריות עם הכשר, אבל זהו חידוש ופלא בעיני שיכולים לתת הכשר ולהשגיח<sup>134</sup> בשעה שיש מאות מרכיבים בטבאק וסיגריות" (וחיזק דבריו עוד שם בח"ה הנ"ל).

ה. ולענין מנהג רבותינו נשיאנו בזה, ראה אוצר מנהגי חב"ד (ניסן עמ' סה): "שאדמו"ר מוהרש"ב אדמו"ר מוהריי"צ והרה"ח ר' לוי יצחק לא נמנעו מלעשן בחג הפסח". אך הוסיף וכתב שם (עמ' כז) ש"את הטבק לעישון בפסח בשביל הרבי [הרש"ב] היו הבחורים בוררים קודם הפסח. . וגם נתנו להבחורים גילזעס [עטיפות נייר] למלא אותם בהטבק אחרי הברור". שבאופן זה נמנע החשש לתערובת חמץ הן בהטבק והן בהדבק של נייר הסיגריות.

134) ולהעיר מספר חקת הפסח (פרץ, מאמר כט) שבשנים האחרונות [כולל שנת תש"ע] ניסו משגיחים לבדוק אצל כמה מחברות הסיגריות את מהות התמציות בהן מטבילים את הטבק, אך מנהלי החברות מנעו את כניסתם למפעלים. עובדה זו מעלה חשש סביר שאכן יש שם חמץ ועל כן הם מסתירים זאת.

אמנם מסיפור זה משמע שלא חששו אלא לתערובת חמץ בין גרגירי הטבק או בדבק של נייר הסיגריות – שלזה מועילה ברירת הגרגרים והכנת עטיפות נייר שאין בהן חשש חמץ. אך לא מוזכר שם כלל ענין שריית הטבק עצמו בחמץ – שזהו דין מפורש בשו"ע אדה"ז כנ"ל. וכלל לא מסתבר שבזה הקילו רבותינו נשיאינו.

ואכן בגליון התקשרות (רמב עמ' 12) כתב הרב מ.מ. לאופר: "בעשרת ימי תשובה תשכ"ז נכנס אל הרבי ל'יחידות' החסיד ר' אשר ששונקין (שזמן קצר קודם לכן יצא מרוסיה). על רגע מעניין במהלך ה'יחידות' כתב באותם הימים הרה"ת אברהם יצחק ברוך גרליצקי (ר"מ בשיבת אהלי תורה בניו יורק): נכנס ר' אשר ל'יחידות' ומסר לרבי סיגארים מרוסיה. כ"ק אדמו"ר שליט"א התבטא: בכלל, אינני מעשן. ונטל סיגר אחד. את השאר הורה לו לחלק בבית המדרש. ר' אשר סיפר לרבי סיפור מהרבי מוהרש"ב נ"ע, שבתקופה מסויימת הילכה שמועה שבטאבק מערבים שיכר, אשר הוא חמץ, וממילא נאסר העישון בפסח. החסיד ר' שמואל גוראריה דאג לטאבק מתוצרת בית מיוחד ושלה – באמצעות שליח – לרבי מוהרש"ב. אך לפועל לא עישנם הרבי מוהרש"ב. כשנודע על כך לחסיד רש"ג שהרבי לא עישנם, חלשה דעתו. נכנס לרבי והסביר כי עשה הכול בכשרות מירבית מהודרת. אז התחרט הרבי מוהרש"ב על כי לא עישנם. ושאל מישוהו את הרבי מוהרש"ב (לפשר חרטתו): נו, ומה בכך, אז בסך הכל עשיתם 'אתכפיא'. השיב הרבי הרש"ב: 'אתכפיא' אפשר לעשות על דברים אחרים. . תגובת כ"ק אדמו"ר שליט"א למשמע סיפורו של ר' אשר: 'לי יש סיפור על שלא לעשן' . . ."

ממעשה זה רואים ברור שאפילו כאשר היה רק חשש ("שמועה") לתערובת שכר בטבק כמתואר בשו"ע אדה"ז אכן נמנע הרבי הרש"ב מלעשן בפסח! ועל כרחך שרק כנגד החששות האחרים (של דבק הנייר ותערובת חמץ בין הגרגרים) נקטו הפעולות המונעות הנ"ל בכדי להתיר העישון, אבל כנגד שריית הטבק בחמץ – כפי שהדבר נעשה כיום ברוב החברות כנ"ל – לא הקילו, כפסק אדה"ז בשו"ע.

ולפי זה יוצא לכאורה שההולכים לאור פסקי רבינו הזקן בשו"ע שלו צריכים להחמיר לא לעשן כלל סיגריות בפסח – כל שלא ידוע עליהן בבירור שנקיות מחשש חמץ – לא רק בנייר אלא גם בחומרים בהם שורים את הטבק. ולא די בעישון דרך צינור (שהוא מועיל רק לענין חשש חמץ

שבנייר – ראה הגש"פ עטרת יהושע עמ' סט. ולהעיר משו"ת יהודה יעלה הנ"ל ד"ה אבל. וע"ע).

ט. וראה גם קונטרס מצוות הפסח (הנ"ל) ושו"ת פלגי מים (ליפשיץ, ח"ב סי' כג), שבזמננו לדעת רוב הפוסקים אסור לעשן סיגריות בפסח – על פי דברי המגן אברהם ושו"ע אדה"ז הנ"ל, אא"כ ידוע בבירור שאין בטבק שום תערובת מתמציות של חמץ<sup>135</sup>.



## נוסח יה"ר לאחר אמירת הנשיאים

הרב לוי גאלדשטיין

מלמד תשב"ר בישיבה

איתא בהיום יום (ר"ח ניסן): "אחר אמירת הנשיא אומרים יהי רצון הנדפס בס' תו"א . . .".

"ביהי רצון" כפי שנדפס בסידור תורה אור (וכ"ה בסידור יעב"ץ) כת':  
". . . דְּאֵתְמַר עֲלֵייה עֵין לֹא רְאֵתָה אֱלֹהִים זִוְלָתָךְ . . .".

והנה, יש להעיר, שנוסח זה מיוסד על הפסוק בישעי' (סד, ג): ". . . עֵין לֹא-רְאֵתָה אֱלֹהִים זִוְלָתָךְ יַעֲשֶׂה לְמַחְכֶּה-לוֹ".

והשינויים ביניהם:

בלשון הפסוק תיבת "רְאֵתָה" – האל"ף קמוצה עם מתג, ובנוסח היה"ר תיבת "רְאֵתָה" – האל"ף בחטף-פתח.

בלשון הפסוק תיבת "זִוְלָתָךְ" – התי"ו שבאית, ובנוסח היה"ר תיבת "זִוְלָתָךְ" – התי"ו סגולה.

וישנם אלו<sup>136</sup> שתיקנו את הנוסח לכמ"ש בישעי'. אבל, צ"ע בזה.

(135) הערת המערכת: ראה בס' אנציקלופדיה הלכתית רפואית ח"ו (ע' 295) דרוב הפוסקים התירו שימוש בסיגריות בפסח, כי כיום אין מעורב בהם חמץ כלל, וגם אילו הי' בהם תערובת חמץ הרי הן נפסלות מאכילת כלב, ואין העשן נחשב כאכילה כלל, ובהערה 157 הביא כל הדיעות, וראה פסחים סו, ב.

(136) סידור "תהלת-השם" הנדפס בשנים האחרונות בארץ הקודש. וכן ב"דבר מלכות" השבועי.

כי לא יפלא הדבר שישנם שינויים בנוסח ה"יהי רצון" לגבי ל' הפסוק, שהרי כן מצינו ריבוי פעמים בתפלות, שנוסחאות רבות הן מיוסדות על פסוקים שונים, אבל בשינוי הלשון.

ובמילא (לכאורה), מש"כ בהיום יום: "אומרים יהי רצון הנדפס בסי' תו"א", יש ללמדו כפשוטו, דהיינו, שיש לומר כמ"ש בסידור ודלא כמ"ש בפסוק בישעי'.

ויש להוסיף: לשון נוסח זה ("עין לא ראתה אֱלֹהִים זולתך") הוא נוסח מורגל ביותר בשיחות ומאמרי הרבי. ואכן יכולים לשמוע את זה בסרט-ההקלטות של התוועדות רבות איך שהרבי אומר "רָאָתָה" ולא רָאָתָה.



## נגלה

### דיחוי מעיקרא

#### הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בקידושין (ז, א): אמר ר' יוחנן בהמה של שני שותפין, הקדיש חצי, וחזר ולקחה והקדישה, קדושה ואינה קריבה, ועושה תמורה, ותמורתה כיוצא בה. שמע מינה תלת ש"מ בעלי חיים נדחים [ופרש"י וז"ל: אם נדחו ידחו לעולם, ואיכא למ"ד (יומא סד, א) אין דיחוי אלא בשחוטין, אבל בע"ח שנדחו חוזרין ונראין, ולדידי' קריבה הך בהמה כשחזר ולקח חצי, עכ"ל]. וש"מ דחוי מעיקרא הוי דיחוי [ופרש"י וז"ל: כגון זו שמתחלת הקדישה לא נראית ליקרב. ואיכא למ"ד (סוכה לג, ב) דפליג ואמר אין דיחוי אלא בנראה ונדחה, עכ"ל]. וש"מ יש דיחוי בדמים [ופרש"י וז"ל: יש תורת דיחוי בדבר שאינו קדוש אלא לדמיו, כגון זו שמתחלה לא הקדישה אלא לדמי' שתמכר ויקדשו דמי' חצי, שהרי ליקרב לחצאין לא היתה ראוי, ואפ"ה חל עלי' תורת דיחוי לדחות מעל המזבח לעולם, ולא אמרינן אין דיחוי אלא בדבר שהוקדש לגופו ליקרב. עכ"ל].

ובתוס' (ד"ה שמע מינא) כתבו וז"ל: ויש ספרים דגרסינן [במקום "וש"מ יש דיחוי בדמים"] ש"מ קדושת דמים מדחה, ומפרש דוחה תמורתה מליקרב, מדקתני ותמורתה כיוצא בה, ולא נהירא . . עכ"ל.

וצע"ק מהו החידוש (לגירסא זו) שקדושת דמים עושה תמורתה כיוצא בה שאינה קריבה, עד שצריכים לומר ע"ז "ש"מ", והרי פשוט שהיות וכל קדושת התמורה היא מכח הבהמה הראשונה, אא"פ שתהי' קדוש יותר מהבהמה הראשונה, כי פשוט הוא שאא"פ למסובב להיות יותר מן הסיבה. ואם הסיבה (בהמה הא') אינה קריבה, כ"ש המסובב (התמורה). כלומר: מאיפה יומשך עלי' קדושה יתירה, כשכל סיבת קדושתה היא הבהמה הראשונה, ואם היא אינה קריבה, איך יש קס"ד שהתמורה תהי' קריבה.

ואף שאכן כתבו התוס' שלא נהירא להו גירסא זו – אבל אי"ז מטעם הנ"ל, כ"א מטעם אחר, ומדוע לא הוקשה להם קושיא הנ"ל.

וי"ל בזה שהקס"ד מיוסד ע"ז שאמר ר' יוחנן "קדושה ואינה קריבה" – ומה עושים בזה? פרש"י (ד"ה ואינה) וז"ל: ויקריב אחרת בדמי', עכ"ל. ולכאור' גם בזה יש להקשות, דאיך אפשר להקריב הבהמה השני' שקדושתה באה מכח הבהמה הראשונה, והרי הבהמה הראשונה אא"פ להקריב, איך אפשר להקריב הבהמה השני'.

ואף שלכאו' יש להקשות עד"ז במי שמפריש דמים לקרבנו, ואח"כ קונה קרבן בדמים אלו, שלכאו' היות וקדושת הבהמה באה מקדושת הדמים, והדמים הרי אא"פ להקריב, איך אפשר להקריב הבהמה שקדושתה באה מכח הדמים – אינו כן, כי כשמפריש דמים, מעיקרא ענין הדמים הוא הזמנת הדמים כדי לקנות בהם בהמה לקרבן, וכאילו זה רק הכשר לקדושת הבהמה. והרי זה כמו מי שלא הפריש הדמים מתחילה, אלא לקח הבהמה במעות חולין, והקדישה, שהקדושה מתחלת מעת שקנה הבהמה והקדישה, כמו"כ כשהפריש הדמים להקרבן, הרי מעיקרא ה"ז דמים לקנות בהם בהמה לקרבן, וכשקונה הבהמה לקרבן, ה"ז כאילו אז מתחיל הקדושה. אבל כשהקדיש בהמה לקרבן, אלא שהי' באופן שאא"פ להקריבה, הרי גם אם מוכר הבהמה וקונה אחרת בדמי', צ"ל הדין שאא"פ להקריב הבהמה השני', כי באה מכח קדושה כזו שאא"פ להקריב.

והיות ולפועל הדין הוא שכשמוכרים בהמה זו וקונים אחרת אפשר להקריב השני', יש מקום לומר שגם בתמורה כן הוא, שאע"פ שבאה מכח קדושת בהמה הראשונה שאא"פ להקריבה, מ"מ אפשר להקריב הבהמה

השני' – ולכן קמ"ל שאינו כן, כ"א "תמורתה כיוצא בה", ו"שמע מינא (החידוש) קדושת דמים מדחה", שבנוגע תמורה אכן אמרינן שהיות ובא מקדושת בהמה שא"פ להקריבה גם התמורה אא"פ להקריב.

אבל צ"ע מהו באמת החילוק שבתמורה אמרי' שהיות ובאה מכח קדושה שאא"פ להקריב, גם אותה אא"פ להקריב, משא"כ כשמוכר הבהמה, ולוקח בדמי' בהמה אחרת אפשר להקריבה.

וי"ל בזה בהקדים להבין מהי סברת המ"ד שאין דיחוי אלא בנראה ונדחה, אבל אם נדחה מעיקרא לא אמרינן שנדחה לעולם, דלכאו' איפכא מסתברא, דאם הי' נראה ואח"כ נדחה ואח"כ חזר ונראה יותר מסתבר שיחזור לקדמותו שהי' נראה מתחלה, משא"כ באם מעולם לא הי' נראה, שנדחה מעיקרא, אין לו למה לחזור.

[דוגמא (רחוקה): כ' הרמב"ם (הל' עדות פי"ד ה"ב) וז"ל: מי שהי' יודע לחבירו עדות עד שלא נעשה חתנו, ונעשה חתנו, או שידע העדות והוא פקח ואח"כ נתחרש, פתוח ונסתמא . . שפוי ונשתטה, הרי זה פסול, אבל אם הי' יודע לו עדות עד שלא נעשה חתנו, ונעשה חתנו, ומתה בתו, פקח ונתחרש וחזר ונתפקח, שפוי ונשתטה וחזר ונשתפה, פתוח ונסתמא וחזר ונפתח, כשר. זה הכלל כל שתחלתו וסופו בכשרות, אע"פ שנפסל בינתיים, כשר. תחלתו בפסלות, אע"פ שסופו בכשרות, פסול, עכ"ל. הרי שאם מתחילה הי' כשר חזר אח"כ לתחילתו].

והביאור בזה: הואיל ונדחה נדחה אפ"ל רק כשנדחה הקדושה, היינו שהי' מצב שהקדושה חלה ונדחה, משא"כ אם מעולם לא חל הקדושה, אין אפשר לומר שנדחה, הרי מעולם לא היתה כאן. וע"ד שאין לומר שאין להקריב בהמה שהיתה חולין מעיקרא מטעם שהואיל ותחילה לפני שהקדישה לא היתה ראוי' ליקרב, א"כ כבר נדחה – פשוט ששטות לומר כן, כי לא הי' נדחה מתחילה, כ"א לא הי' כאן קדושה מעיקרא לומר שנדחה. עד"ז בכל אופן אין לומר שנדחה אם לא הי' הקדושה בזה מעיקרא. [ע"ד הדין (רמב"ם הל' שבועות פ"ו הי"ד) "שאינ מתירין נדר או שבועה שעדיין לא חלו" ].

ובזה הוא דנחלקו: מ"ד דס"ל דיחוי מעיקרא לא הוה דיחוי ס"ל שאם מעיקרא לא הי' יכול להקריבה הפי' הוא שבמילא לא חל ע"ז קדושת הגוף של קרבן, ובמילא אין לומר ע"ז שהואיל ונדחה ידחה, כי לא נדחה הקדושה, כ"א שמלכתחילה לא חל, והמ"ד דס"ל שדיחוי מעיקרא הוה

דיחוי ס"ל שכשהקדיש הבהמה לקרבן, אף שהי' באופן שאא"פ להקריבו בפועל, הפי' הוא **שבעצם** חל ע"ז גדר קרבן וקדושת הגוף, אלא שבפועל אא"פ להקריבו, הרי שנדחה, ובמילא אפ"ל גם בזה הואיל ונדחה ידחה.

וזהו תוכן הפי' במ"ש התוס' לקמן שסברת הרבנן הוא "מיגו דנחתא בי' קדושת דמים נחתא בי' נמי קדושת הגוף, וקדושת הגוף לא הוי . . אכל גבי קן אפילו רבנן מודי . .", כלומר: כשקדושת הגוף אכן חל אלא שנדחה, אמרינן שנדחה לעולם, אבל בנדון שלא חל ע"ז קדושת הגוף מעיקרא, גם הרבנן מודי שאין אומרים הואיל ונדחה ידחה, כי אי"ז בגדר דיחוי.

[דוגמא (רחוקה) לדבר:

בב"ק (עה, א) איתא: "מודה בקנס ואח"כ באו עדים, רב אומר פטור ושמואל אמר חייב". ומבאר הרגזובי' (ריש הל' נערה בתולה) שסברת המחלוקת היא מהו הפי' ב"מודה בקנס פטור", כי יש לבארו בב' אופנים: א) כל זמן שלא באו עדים אינו מחויב בהקנס. ולכן כשמודה בעצמו ה"ה פטור, כלומר: לא נתחייב. ב) גם בלי עדים חייב הוא בהקנס, אלא שהיות והודה חס עלי' רחמנא ונפטר מהחויב, כלומר: נתחייב ונפטר. (ונקודת המחלוקת היא האם חייבים קנס על עצם הפעולה (העבירה), או שעל הפעולה אין חייב קנס, כ"א כשבאו עדים נתחדש אז דין קנס. דאם חייב קנס על עצם הפעולה מוכרח ללמוד שמודה בקנס פטור פירוש שאף שנתחייב מ"מ פטרי' רחמנא, ואם אינו חייב קנס עד שבאו עדים הפי' במודה בקנס פטור הוא שלא נתחייב].

ומזה מסתעף האם חייב כשבאו עדים אח"כ, דלפי אופן הא' מה שהי' פטור כשהודה ה"ז רק לפי שעדיין לא הי' סיבה לחייבו, אבל כשבאו עדים אח"כ נתחייב. אבל לפי אופן הב' אין העדים מוסיפין כלום, כי כבר נתחייב על הפעולה, אלא שהתורה פטרתו, וא"כ נשאר פטור.

ועד"ז בנדו"ד שיש מקום לומר שאם הי' דיחוי מעיקרא הפי' הוא שעדיין לא בא לגדר קדושת הגוף, ואי"ז בגדר דיחוי (כאופן הא' הנ"ל במודה בקנס פטור), אבל יש מקום לומר באופן אחר, שמביטים ע"ז שכאילו כבר חל קדושת הגוף אלא שנדחה (כאופן הב' במודה בקנס פטור)].

המורם מכל הנ"ל הוא שלשיטת אלו שדיחוי מעיקרא הוה דיחוי הפי' הוא שבמקרים אלו חל **בעצם** קדושת הגוף, אלא שלפועל, מטעם ענינים צדדיים אא"פ להקריבו, וע"ז אמרי' שהדין הוא שאם אא"פ להקריבו

בתחילתו, כבר נדחה שאא"פ להקריבו כלל. (והחולקים ס"ל שאין כאן בעצם קדושת הגוף, ולכן אי"ז בגדר דיחוי, וכנ"ל).

בסגנון אחר, ובסגנון הלשוניות בתורת החסידות: עצם קדושת הגוף יש כאן, אבל בגילויי אא"פ להקריבו.

וזהו הטעם מדוע אא"פ להקריב גם התמורה, כי תמורה הוא התפשטות הקרבן עצמו, וכמבואר בלקו"ש (חי"ב ע' 121) וז"ל: . . דינו כדין תמורה – שענינה ג"כ התפשטות קדושת הקרבן על החולין ולא קדושה עצמית, עכ"ל. והתפשטות פירושו שהגילוי של הדבר הראשון נתפשט להדבר השני, ולא העצם, כי זהו כל גדר התפשטות, שאין העצם כאן, ולכן אם הקרבן הראשון גם בגילוי אפשר להקריב, גם הקרבן השני אפשר להקריב, כי הוא המשך להגילוי דהקרבן הראשון (וזהו הטעם לזה שבד"כ גם תמורה מקריבין, כי היא התפשטות והמשך להגילוי של הקרבן הראשון, והרי הקרבן הא' גם בגילוי הי' קדושת הגוף), אבל בנדון שהתמורה הוא התפשטות מן קרבן כזו שאא"פ להקריב, היינו שהקרבן הא' בגילוי אינו קדושת הגוף, פשוט שגם התפשטות גילוי זה אא"פ להקריב, כי אא"פ שהמסובב יהי' יותר מהסיבה, ולכן אין להקריב התמורה.

אבל כ"ז הוא בענין תמורה שהוא רק התפשטות של הגילוי של הקרבן הא'. אבל כשמוכר הקרבן הא' וקונים בהמה שני' במקומה, הרי כאן נמשך בהבהמה השני' לא רק גילוי הקרבן הא', כ"א כל הקרבן, שהרי הקדושה מסתלקת מן הבהמה הראשונה, וכל קדושתה ניתנה להבהמה השני', בנדון זה כבר אפשר להקריב הבהמה השני', אף שהבהמה הא' לא הי' אפשר להקריב, כי בעצם גם הבהמה הא' היתה קדושת הגוף, אלא שהפרטים השייכים לבהמה זו לא איפשרו ההקרבה, אבל בהבהמה הב' שאין כאן הפרטים המעכבים את ההקרבה, מדוע שלא יקריבו אותה, והרי בעצם הוא קדושת הגוף.

והוא ע"ד המבואר בחסידות (ראה ספה"מ תרנ"ט ע' ד' בהוצאה החדשה וש"נ) בביאור ענין "יפה כח הבן מכה האב" (שבועות מח, א), שגם אם האב הוא סומא או חגר יכול הבן להיות שלם בכל חושיו, ואף שכל מציאות הבן מסובב מהאב, ואיך אפ"ל יותר מאביו, אלא הפי' שבעצם יש גם בהסומא והחגר הכח לראות וללכת וכו', ורק שבגלוי, מצד סיבות צדדיות, אינם באים לידי גילוי, ובהבן נמשך לא הכוחות הגלויים

של האב, כ"א עצם האב, ולכן היות ובהבן אין הסיבות צדדיות המעכבות הראי' וההליכה וכו', יכול הוא לראות וללכת וכו'.

עד"ז בנדו"ד שכשמוכרים הבהמה ומקריבים תחת' בהמה אחרת, הנה מקבלת הבהמה השני' עצם של הבהמה הא', לכן לא איכפת לן שהראשונה אא"פ להקריב, כי זהו מצד סיבות צדדיות שעייכבו מלהקריב, והיות ובהבהמה הב' אין עיכובים אלו, נשאר העצם של קדושת הגוף שנמשך אלי', ויכולים להקריבה.

ועפ"ז מובן מדוע תמורת קרבן זה שנדחה אא"פ להקריב, אבל כשמוכרים קרבן זה, ומביאים אחרת תחת', אכן יכולים להקריבה.



## בענין גובה המנורה

### הרב מענדל רייך

בארא פארק, נ.י.

בספר מעשה רוקח (קונטרס מעשה המשכן פ"ז) מביא בשם האר"י הק' דבמעשה המנורה מרומז הפסוק הראשון של כל החומשים, וזה כוונת הפסוק "פתח דבריך יאיר", שפתיחת התורה מרומז במנורה. שיש בפסוק הראשון דבראשית שבע תיבות כנגד שבעה קני המנורה, ובשמות אחד עשר תיבות כנגד הכפתורים, בויקרא יש תשע תיבות כנגד הפרחים, ובמדבר יש שבע עשרה תיבות כנגד גובהה של מנורה שמונה עשר טפחים והוה כמנין יז עם הכולל, ובספר דברים יש כ"ב תיבות כמנין הגביעים.

והקשה המעשה רוקח אמאי במדבר מרומז גובהה של מנורה רק עם הכולל. ותי' דספר במדבר עצמו נחלק לשלשה ספרים כמבואר בגמ' (שבת קטז, א) "חצבה עמודי' שבעה אלו שבעה ספרים", דעד "ויהי בנסוע" הוה ספר אחד, ויהי בנסוע ובנוחה יאמר הוה עוד ספר, ויהי העם כמתאוננים הוה ספר שלישי. א"כ צריך להיות בגובהה של מנורה שהוא מכון נגד ספר במדבר רמז לכל השלשה ספרים, והנה פסוק הראשון של במדבר יש בו שבע עשרה תיבות, וכן פסוק ויהי העם כמתאוננים ג"כ יש בו שבע עשרה תיבות ופסוק ויהי בנסוע ובנוחה יאמר יש בו תשע עשרה תיבות וע"כ לרמז כל הנ"ל הוה גובה המנורה שמונה עשרה לרמז עם הכולל בין על יז

שהוא ספר הראשון והשלישי של במדבר ובין על פסוק ויהי בנסוע ובנוחה שהוא ספר השני של חומש במדבר שיש בו יט תיבות, עכת"ד ושי"י.

אמנם בספר תורת העולה לרבנו הרמ"א כתב באופן אחר, דעיין שם ח"א פרק ששה עשר שהביא רמז הנ"ל מבעל העקידה בשם המדרש, וז"ל "וידבר שבעה עשר תיבות, נגד גובהה של מנורה שהיא שבעה עשר טפחים ומשהו ואף על פי שבמנחות חשיב שמונה עשר טפחים כיון שהאחרון חסר לכך לא נכתבה תיבה נגדו", ע"כ.

ולכאורה הוא חידוש גדול דמאין המקור לומר דהמנורה לא היתה שמונה עשר טפחים רק שבעה עשר ומשהו נגד פשטות הגמרא<sup>137</sup> ומקורו מברייתא דמלאכת המשכן פרק יוד וצריך עיון.

וחשבתי שאולי יהי' מזה ראי' למה שכ' בפירוש טעם ודעת על ברייתא דמלאכת המשכן להגר"ח קנייבסקי בפרק יוד שם שהביא להתוס'<sup>138</sup> שהביאו בשם ר"ת דהיינו טעמא דהמנורה הי' גובה יח טפחים שהוא כנגד סניפי השולחן דהי' גובה יח טפחים, ותמהו התוס' דהרי גובה הלחמים הי' טפחים למ"ד דאמה הוא שש טפחים וששה לחמים הוה שתיים עשרה טפחים ועוד תשעה טפחים על גובה השולחן עצמו הוה כ"א טפחים, ומה החשבון של ר"ת שהי' יח טפחים, וכתבו מה"ט דמעולם לא אמרו ר"ת. ועיין מנחת חינוך מצות המנורה הביא פי' הנ"ל בשם הטור על התורה, עיי"ש. עכ"פ קשה קושיית התוס', ופי' בספר הנ"ל דר"ת סובר דלא עלו הסניפין אלא עד אמצע הלחם החמישי והוא ע"ד דאיתא בגמ' מנחות (צו, א) דתחת כל לחם הי' שלשה קנים, כמו"כ נימא דסברי התוס' דהמסגרת לא היתה עולה עד כנגד הלחם הששי להחזיק הקנים שתחת הלחם הששי. והנה הלחם החמישי מסתיים בשיעור גובה י"ט טפחים, דהיינו ט' טפחים גובה השולחן עצמו, וגובה כל לחם טפחים. ובאמת לא הי' צריך המסגרת לעלות אלא עד תחלת לחם החמישי, להחזיקו שזה שבעה עשר טפחים רק שקצה העליון של הסניף עלה קצת יותר, היינו טפח. וזהו חשבוננו של ר"ת, שהיתה המסגרת שמונה עשר טפחים, ושפיר עשו המנורה ג"כ גובה י"ח טפחים, ע"כ דברי ספר טעם ודעת הנ"ל.

<sup>137</sup> מנחות כח, ב.

<sup>138</sup> שם ד"ה גובהה של מנורה יח טפחים.

הנה עדיין קצת קשה דאמאי הוצרכו להעלות המסגרת עד י"ח טפחים, כיון דלא הוצרך המסגרת לעלות רק קצת יותר מתחילת לחם החמישי, וסגי בשבעה עשר ומשהו, וצ"ל דמ"מ השלימו הטפח. א"כ מיושב היטב דברי בעל עקדה דהמנורה היתה רק שבעה עשר ומשהו, דסובר כדעת ר"ת הנ"ל דגובה המנורה הוא כנגד גובה השלחן, רק דסובר דגובה הסניפין הי' רק שבעה עשר ומשהו עד כנגד תחילת לחם החמישי, וע"כ גם המנורה י' גובה שבעה עשר ומשהו, כן נראה להעיר לפי חומר הנושא.



## אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר

### הרב מיכאל לערנער

'כולל אברכים' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר ומגיד שיעור בשכונה

א. הנה בפ' ערבי פסחים (פסחים קג, ב) מובא הדין "אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר". ובטעם הדבר מצינו ב' שיטות בראשונים. דעת הרא"ש<sup>139</sup> דהוא מטעם שאורה מרובה. וזה לשונו: "דאבוקה נפיש נהורה דידה". משמע דע"י שמרבים בהאור מהדרים בהמצוה. ודעת הר"ן<sup>140</sup> (שם) דהוא הידור בהברכה. וזה לשונו: "משום דמברכין בורא מאורי האש בלשון ריבוי, לפי שהרבה מאורות יש באור כדאיתא בברכות והיינו דעדיפא אבוקה מפני שניכרין בה". מבואר מדבריו שאין הפשט שיש הידור בהריבוי אור כשלעצמו, אלא דע"י הריבוי אור ניכרין המאורות שיש בו, ומתאים יותר נוסח הברכה - מאורי האש.

ב. הנה לכאורה כדעת הרא"ש מוכח מהגמ' (לעיל ת, א), דהגמ' מקשה מדוע אסור להשתמש באבוקה לבדיקת חמץ, ומביא המקשן ב' ראיות דאבוקה היתה צריכה להיות יותר טובה מנר לבדיקת חמץ. והרא"י הב' היא מהדין דאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. משמע ברור דהטעם דצריך אבוקה להבדלה הוא משום דאורה מרובה מן הנר (וכך מפורש הרא"ש הנ"ל), וצ"ע איך יפרש הר"ן וסייעתו גמ' זו.

139) פסחים פ"א סי' י"א. וכן הוא בשו"ת הרא"ש כלל יד אות ג'. ועיין באוצר מפרשי התלמוד דף קג, ב.

140) וכ"כ בשאר ראשונים וכמצויין באוצר מפרשי התלמוד.

וי"ל דגם הר"ן מודה דזה שאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר הוא מטעם דאורה מרובה. רק המח' היא אם זה בעצמו הוא ההידור (כדעת הרא"ש) או דע"י שאורה מרובה ישנו מעלה דניכרים בו המאורות, וזהו ההידור.

ועפי"ז מובן ראיית הגמ' גם לדעת הר"ן, דהא גם הוא מסכים דמעלת האבוקה להבדלה הוא מטעם ריבוי אורה.

ג. ע"פ הנ"ל אולי יש לומר עוד יותר, דלאו דוקא יש כאן בכלל מח' בין הרא"ש והר"ן, ובאמת הרא"ש מסכים להר"ן שהטעם הוא משום דניכרים בו המאורות. וזה שכתב "דנפש נהורה דידה" לא נתכוין לומר שזהו כל הטעם. רק שהרא"ש מבאר שלהקס"ד דהגמ' דאבוקה הוא יפה לבדיקת חמץ, ובזה נוגע רק שאורה מרובה, ולא שע"י הריבוי ניכרים בו המאורות.



## כסף עביד אישות

הת' שלום הכהן כ"ץ

תלמיד בישיבה

### שיטות הראשונים בקידושין מדין ערב

א. איתא בגמ' (קידושין ו, ב): "אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה". ופי' הראשונים דאין הפשט שלא מטי לידה שום הנאה, דא"כ במאי מקדשה, אלא דלא מטי לידה הנאת מעות אלו, אבל עדיין יש לה הנאה אחרת שבזה היא מתקדשת.

ונחלקו הראשונים איזו הנאה יש לה, דהריטב"א פ' דמקדשה בההיא הנאה שנתן מנה לפלוני בדיבורה, והיינו שעשה מה שציוותה לו, וכן נראה שהיא דעת הרשב"א ביסודה (מזה שבסוגיא זו הוא מדגיש רק שהאמירה היא "הרי אמת מקודשת לי בהנאה זו שאני נותן במתנה זו לזה בדיבורך", ולא מדגיש כ"כ קבלת האחר, ורק לקמן בדף ח, ב כתב דצריך גם קבלת בן דעת בכדי שיהא הערב משועבד). אלא שהרשב"א מוסיף דהנאה שלה אינה רק בנתינת הבעל, אלא גם בזה שנהנה פלוני ממתנה זו בגללה.

שיטה אחרת היא שי' הר"ח, דס"ל שמתקדשת במעות עצמם ולא בהנאה אחרת, כיון דהוא למד גדר חיוב הערב, דהוי כאילו קיבל הערב את ההלוואה ונתנה ללוה (והיינו שהוא במקום הלוה). ולכן גם בקידושין שלמדנו מדין ערב, הוא כאילו קיבלה האשה, ולכן יכול לקדשה בכסף זה אף שלא הגיע בפועל לידה כי אם ליד אחר.

ולכאו' צ"ע שיטת הרשב"א והריטב"א, דהיוצא מדבריהם הוא, שהחידוש דילפינן מדין ערב לענין קידושין הוא דאע"ג דאין לה הנאה מהמעות עצמם, מ"מ מדין ערב ילפינן שקיום ציוויה הוי הנאה לה, ולכן יכול לקדשה בזה. וא"כ, נמצא דהעיקר חסר מן הספר, דלשון הגמ' הוא "אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה", ולא כתבה כלל במה היא משעבדת עצמה, שזהו (אליבא דפי' הרשב"א והריטב"א) עיקר חידוש דין זה.

### שיטת הרמב"ם ושקו"ט בה

ב. והנה, בשיטת הרמב"ם בסוגיא זו מצינו כמה ביאורים. דהרמב"ם כתב (פ"ה מהל' אישות הל' כ"א) "האישה שאמרה, תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך, ונתן ואמר לה, הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך – הרי זו מקודשת; אף על פי שלא הגיע לה כלום, הרי נהנת ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה. וכן אם אמרה לו, תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש לו, ונתן לו, וקידשה אותו פלוני ואמר לה, הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקיבלתי ברצונך – הרי זו מקודשת".

ורוב המפרשים כתבו שהרמב"ם סבר כהר"ח, ומוכיחים מזה שבמכר מדין ערב (הל' מכירה פ"א ה"ו) לא הזכיר הרמב"ם דין הנאה כלל. היינו שהרמב"ם למד שהערב משעבד עצמו בהמעות עצמם והוי כאילו קבלם. ומה שבקידושין כתב הרמב"ם שמקודשת מחמת הנאתה, כתבו כמה מפרשים (הגרנ"ט, ועוד) שזהו כשיטת הרמב"ם דבכל קידושין בעינן גם הנאה, ולכן גם הכא לא סגי בהמעות עצמם אלא צ"ל כסף של הנאה.

אך זה קצת קשה, דדעת הר"ח (וכ"ד תלמיד הרשב"א) היא שאמירת הבעל היא שמקדשה במנה עצמו ("הרי את מקודשת לי במנה זה"), וכיון דבקידושין בעינן אמירה במה הוא מקדשה, הו"ל להרמב"ם לכתוב למה כתב הרמב"ם "הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו", שמשמע כשיטת הריטב"א והרשב"א, ולא בלשון שהבעל מקדשה בהמעות עצמם.

ואם נאמר שפירוש לשון הבעל "בהנאת מתנה זו שנתתי לפלוני בדבורך", הוא כאילו אמר לה שהוי ההשתמשות שלה וכאילו היא נתנה, מ"מ צ"ע מש"כ הרמב"ם גבי דין שניהם, "בהנאת מתנה זו שקיבלתי ברצונך", דאיך בזה מבואר שהוי ההשתמשות שלה, והו"ל לכתוב "בהנאת מתנה זו שנתן פלוני כרצונך".

### דעת הרמב"ם בקידושין מדין עבד כנעני

ג. הגמ' ממשיכה ולומדת דין קידושין מדין עבד כנעני, היינו, שאין הכסף צ"ל של הקונה אלא גם כסף של אחר, ולכן במקום שנתן פלוני מנה לאשה ואמר לה שבזה מקודשת לאחר, אפילו שאין זה כסף הבעל מקודשת מדין עבד כנעני.

ואף שיש חולקים הכא אי היה הפלוני שליח הבעל או לאו, ובעוד כמה דברים, אך כ"ע מודים דכיון שבא הכסף ליד האשה, היא מתקדשת בהמעות עצמם, ולכן כתבו הראשונים שלשון הבעל (או השליח) הוא "הרי את מקודשת לי (או למ"ד דהשליח אומר: לפלוני) במתנה זו".

אך הרמב"ם כתב (הל' אישות, שם, הכ"ג) "אמר לה הי לך דינר זה מתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני, ואמר לה האמ"ל בהנאה זו הבאה לך בגללי, הרי זו מקודשת אע"פ שלא נתן לה המקדש כלום".

ולפי הנ"ל יוקשה מאוד, דמל' הרמב"ם משמע, שהוא מקדשה בהנאה ולא במנה עצמו, וגם אם נאמר שבאמת להרמב"ם הקידושין הוא בהמנה, למה כתב הרמב"ם לשון הנאה ולא דינר.

ויש שביארו שבאמת לפי הרמב"ם הקידושין הוא בהמנה, אבל הרמב"ם סבר שהוא דבר פשוט ולכן לא צריך לפרש זה בשעת הקידושין. אך ביאור זה דחוק, דבפשטות כל החידוש דדין עבד כנעני הוא שהיא מקודשת בכסף זה, אף שאינו של הבעל, וא"כ בודאי שצריך הבעל לפרש כן שהרי אינו כסף שלו.

עוד ידועה הקושיא על דברי הרמב"ם, שבהל' מכירה הזכיר הרמב"ם דמקור הדין הוא מדין ערב, אבל הכא גבי קידושין לא כתב הרמב"ם כלל שהקידושין הם מדין ערב או מדין עבד כנעני.

## ביאור הגרי"ז בדברי הרמב"ם

ד. וי"ל הביאור בכ"ז, ע"פ מה שראיתי להגרי"ז שכתב בא' מאיגרותיו<sup>141</sup>, שכתב לא', שרצה לומר דשיטת הרמב"ם בקידושין היא שיכול לקדש בהנאה בלבד, ולכן הוסיף הרמב"ם גם גבי ערב וע"כ טעמא דהנאה. וכתב הגרי"ז דהדברים אינם נכונים "כי נראה פשוט שגם לדעת הרמב"ם הקידושין הם בעצם הכסף שנתן לפלוני ולא להנאה בלבד", ושוב כתב הגרי"ז להוכיח שגם להרמב"ם ערב וע"כ הם כסף ממש, אלא שבקידושין הרמב"ם הצריך גם טעם דהנאה, וכתב שבעיקר הדין כולהא חד דינא נינהו שהקידושין והקנין והמכירה נעשין ע"י עצם הכסף ממש, ומסיים הגרי"ז בזה הלשון, "וזהו עיקר הילפותא מערב ועבד כנעני, דגם כשאחד מקבל או אחד נותן מקרי כסף ממש, ואין חילוק בין הרמב"ם והרשב"א והרא"ש, בעיקר הפשט של ערב ועבד כנעני".

ולכאו' צריך ביאור מש"כ דהקידושין הם בעצם הכסף, וכמו שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם שמשמע להיפוך. וגם מש"כ שילפינן מערב ועבד כנעני שמקרי כסף ממש צריך ביאור היכי חזי להא בדברי הגמ' והראשונים, וגם צריך ביאור מה שכתב דביסוד הדין דערב ועבד כנעני אין הרמב"ם והרשב"א והרא"ש חולקים, דזהו חידוש גדול ומהו הביאור בזה.

ולכאו' נראה שיסוד דברי הגרי"ז הם בדברי רש"י (ד, ב ד"ה ליהוי קידושין), שרש"י קאי על הצריכותא דהגמ' בין קיחה קיחה, לויצאה חנם, דבגמ' איתא "דאי לאו קיחה קיחה הו"א היכא דיהבא איהי לדידיה וקדשתו הוי קידושין", ומבאר רש"י וז"ל "דכיון דאשמועי' דכסף עביד אישות מה לי כסף דידיה מה לי כסף דידיה, להכי הדר תנא קרא זימנא אחריתי בהדיא כי יקח איש ולא כי תקח אשה (ל)איש".

היוצא מדברי רש"י, שיש ב' ענינים בקידושי כסף: א) דבכל קידושין בעינן כסף ממש כיון שכסף עביד אישות. או י"ל במילים אחרות שהכסף פועל החלות דהקידושין. ב) דין מיוחד הנלמד מכי יקח, דצ"ל נתינה מאיש להאשה בהדבר שבו מקדשה, ומדברי רש"י לקמן (ו, ב ד"ה אינה מקודשת), יוצא דילפינן מכי יקח שקידושין צריכים להיות בדבר שיש לאשה הנאה (ולכאו' כיון ששם היה הנאה בכסף).

(141) נדפסה סוף ספר "חידושי הגרי"ז".

ה. היוצא מהנ"ל הוא דבקידושין בעינן שהבעל נותן להאשה כסף שיש לה בו הנאה, ולכן אם מקדש בכסף שאין בו הנאה אינה מקודשת.

וי"ל שזהו גם להיפך, דגם אם מקדשה בהנאה לבד בלא כסף אינה מקודשת, וראי' לזה הוא מקידושין במלוה, דהיוצא מהגמ' (שם) לפי רוב המפרשים הוא דאם קידשה בהמלוה עצמה, היינו במחילת המלוה אינה מקודשת. ובפשטות היינו כמ"ש הרמב"ם (פ"ה הי"ג) דכיון ש"אין כאן דבר קיים ליהנות ממנו", היינו שאף שיש לה הנאה מכך שמעתה אינה צריכה לפרוע החוב, מ"מ צריך להיות דבר קיים ליהנות ממנה, היינו כסף. מוכח, כנ"ל, שבהנאה גרידא בלי כסף אינה מקודשת. ולכן במקום שאמר לה, האמ"ל בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לפלוני לפייסני למחול החוב, אז הוי קידושין כיון שבהנאה זו יש בה כסף, וגם ההנאות דשחוק לפני וכו' צריכים להיות עמהם פרוטה, דאל"כ הוי כמלוה ואינה מקודשת. ובפשטות כהנ"ל שהנאה גרידא בלי כסף אינה מועילה.

והביאור בזה הוא, דאף שמקדשה בהנאה לבד, והיא מקבלת ההנאה, מ"מ בעינן נתינת כסף ג"כ כדי לפעול חלות הקידושין, כיון דכסף הוא דעביד אישות ולא הנאה בלחוד.

ועד הכא ס"ד בגמ', דבכל קידושין בעינן שהבעל יתן לאשה כסף שיש לה בו הנאה, ובכך מתקדשת. ומדין ערב ועבד כנעני ילפינן שבאמת יכול האיש לקדש בהנאה גרידא, ואינו צריך ליתן כסף לידה ממש, ובלבד שיהא שם כסף בעת הקידושין, כיון דאכתי צריך הכסף לפעול חלות הקידושין. וזהו מש"כ הגרי"ז דעיקר הדין מה שלומדים מערב ועבד כנעני הוא, דגם אם נתן אחר וקיבל אחר מ"מ מיקרי כסף ממש, והיינו שהיסוד הוא שבכדי ש'כסף עביד אישות' צריך הכסף להיות רק בשעה שמקדשה בהנאה, אך אינה צריכה לקבל את הכסף ממש לידה.

### ישוב הקושיות לפי תי' הגרי"ז

ו. ולפי יסוד זה מתורצות הקושיות הנ"ל.

הקושיא הא' מתורצת בפשטות דהגמ' שפיר כתבה עיקר הילפותא מערב, דהיינו שאע"ג שלא מטי הנאה לידה גמרא ומשעבדא נפשה, שיכולה לשעבד עצמה בכסף זה אף שהוא עצמו אינו מטי לידה, ורק שנחלקו הראשונים כיון דעדיין בעינן שיקדשה בהנאה, ונחלקו במה היא נהנית.

ועפ"ז יש לבאר לשון הרמב"ם בפשטות, דהרמב"ם לא מדבר כלל בעיקר הילפותא מערב ועבד כנעני, אלא בההנאה שבה מקדשה, ולכן לא מזכיר הרמב"ם כלל דין ערב ועבד כנעני. ולכן לא הזכיר הרמב"ם כלל באמירת הבעל המנה שבו מקדשה, כיון שזהו מה שלומדים מערב שאינה צריכה לקבל המנה עצמו וסגי בהנאתה, והרמב"ם מדגיש רק ההנאה שיש לה מהקידושין, ולכן גם בע"כ לא כתב שמקדשה בהכסף, כיון דהוא מיירי רק בההנאה.

### שיטת הרמב"ם באו"א

ז. אבל יש לומר בדרך חידוש בכדי להמתיק דברי הרמב"ם עוד יותר, שיש עוד מח' הכא בין הרמב"ם לשאר ראשונים, דשאר הראשונים ז"ל, ס"ל שסגי בקידושין שיהא להאשה הנאה מהקידושין ולא בעינן נתינת הבעל, אבל הרמב"ם סבר שגם ההנאה צריכה להיות ע"י נתינת הבעל.

(י"ל כדי לבאר קצת, שזהו כמש"כ האבנ"ז בנוגע למקדש במלוה ששיטת הרמב"ם הוא שקידושין נלמד מכי יקה, ואולי משום הכי הוא סבור שההנאה צריך להיות ע"י נתינת הבעל).

ובזה נתבאר יותר דברי הרמב"ם שמדגיש ענין ההנאה, וגם יובן עפ"ז למה שינה הרמב"ם לשונו שבערב כתב "בהנאה זו שנתתי" ובדין שניהם כתב "בהנאה זו שקיבלתי", והיינו כמו שביארנו לעיל בדברי הרמב"ם שרצה להדגיש השייכות דהבעל, והיינו כהנ"ל ששיטת הרמב"ם הוא שצריך נתינת הנאה מהבעל.

### ביאור סוגית דאדם חשוב אליבא דהנ"ל

ח. וי"ל שביסוד הנ"ל מתבאר גם הסוגיא דאדם חשוב, דכתב בגמ' בעי רבא הילך מנה ואקדש אני לך מהו, ומסיק באדם חשוב מקודשת. ולפום ריהטא קשה, דלמה צריך שתתן האשה מתנה, הא לכא' בזה גופא שהאדם חשוב מסכים לקדשה יש לה הנאה, וממילא תהא מקודשת בהנאה זו.

ולפי הנ"ל מובן שצריך להיות כסף ממש בעת הקידושין כדי לפעול חלות הקידושין, אלא דלפי"ז נמצא לכא' שאם אמר אדם חשוב שמקדש האשה בהנאה שהיא היתה נותנת פרוטה לאחר לפייסו לקדשה, תהא מקודשת, וזהו חידוש גדול לומר זה.

ויש לומר שיש דין מחודש בקידושי כסף, שאין הכסף יכול לבא מהקידושין עצמם, והיינו שצריך להיות חשוב כסף גם לגבי אשת איש, ולכן באופן כזה לא תהא מקודשת.

והביא לי הר' שלמה הורוויץ שיח' ראי' ליסוד זה, דא' מהאחרונים כתב דאף שמתקדשת ע"י שנותנת מתנה לאדם חשוב, צריכה להיות המתנה שוה פרוטה. ותמהו עליו, דלכאו' הקידושין הוא בהנאה ולא במתנה, ולכאו' הוא אדרבה שיש להאשה הנאה יתירה מזה שהאדם חשוב קיבל מתנה משלה, ואפי' פחות משהו פרוטה. ומקור שיטה זו הוא מגמ' גיטין סב, ב, דהגמ' שם שקו"ט בענין אי יכולה אשה לעשות איש שליח לקבל גט, וגם לאידך אי יכול איש לעשות אשה שליחה לתת גט.

והמהרש"א שם הק' דלכאו' איבעי זו הוא גם בקידושין, ות' המהרש"א דבקידושין לא קשיא כיון דמצינו שהאשה נותנת את כסף הקידושין, כאשר מתקדשת לאדם חשוב. ולכאו' תמוה מהי ראייתו, דהא הקידושין הם ע"י ההנאה, ונמצא שהוא נותן לה ולא היא לו.

וי"ל שזהו ראי' להיסוד הנ"ל שהכא הקידושין הוא ע"י ההנאה, אבל חלות הקידושין הוא ע"י הכסף ובאדם חשוב היינו מתנת האשה שעביד אישות, וזהו מה שנלמד מאדם חשוב דאפי' כסף הבא מהאשה סגי לענין זה שיפעול חלות הקידושין.



## איסור קידוש בתו קטנה (גליון)

### הרב משה פריץ

מכסיקו סיטי, מכסיקו

בגליון א'ל הביא הרב ח.ר. דברי שו"ת מכתם לדוד (חאה"ע סי' ה) שכ' שאין זה איסור ממש לקדש את בתו כשהיא קטנה אלא למצוה בעלמא, ע"ש.

ואפשר להביא ראיה לדבריו ממש"כ התוס' (קדושין י, א ד"ה ומקבל) להביא ראיה מהירושלמי דיכול האב לקבל גט לבתו קטנה. ע"ש.

והנה אפשר לכאו' לדחות ראייתם מהא דאיתא (קדושין מא, א) דאסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, ולכן הירושלמי לא כתב דמיירי

בנישאת כשהיא קטנה. וע"כ לומר כדברי המכתם לדוד שאין הדבר אלא למצוה בעלמא.

והאמת אומר שאפשר ליישב גם בדרך אחרת, והוא ע"פ הריטב"א (קדושין נא, ב) דכתב דכשהיא בת דעת ונתרצית, אין איסור בדבר. וכיון לדעתו בשו"ת הגרע"א (תנינא סי' ט). וא"כ אפשר לומר דהירושלמי הול"ל דהיתה קטנה ובת דעת, אלא ע"כ כהתוס'.



## חסידות

### הערות במאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום תשל"א

**הרב אברהם אלטר הלוי הבר**

נה"ח, אה"ק

נתחיל עם הערה קטנה, מהו הפירוש בהמדרש, "אנא נסיב דוכסין" או "אנא נסיב מלכא", מהו הפירוש "אנא נסיב", שפירושו המילולי אני אקת, והאיך לוקחים וכו',

והנה במאמר דהרבי מהר"ש נ"ע שמובא בהערה 12 כותב (בקשר לפקח שאומר אנא נסיב מלכא) וז"ל "טוב יותר לעבוד את המלך מלעבוד את משרתי" – וא"כ נסיב דוכסין או נסיב המלך פירושו שיעבוד אותם.

ומעתה צריך לעיין מהו הפירוש שאנא נסיב דוכסין, ואיפרכין וכו' (וכן כנגדן הפקח שאומר אנא נסיב מלכא), האם הכוונה שרוצה לעבוד ולהיות בצוותא חדא עם הדוכסין (או עם המלך), או שהכוונה שרוצה לעבוד אותם ולבקש מהם שישפיעו לו.

והנה לכאורה מהלשון בהקושיא לקמן "מה צריכים לפקחות . . . הרי . . . גם שכמו של המלך . . . גבוה יותר מהראש . . . של כל העם" – נראה לכאורה דהכוונה היא להיות בצוותא עם המלך.

אבל נראה דהכוונה היא ב' הדברים יחד, דרוצים ונוח להם יותר לעבוד את הדוכסין להיות איתם ולקבל מהם השפעה, מאשר לעבוד את המלך להיות אתו ולקבל ממנו השפעה, ואילו הפיקח טוען שעדיף לעבוד את המלך להיות אתו ולקבל ההשפעה ממנו, מאשר לעבוד את השרים להיות

אתם ולקבל השפעה מהם. וע"ז שואל בהמאמר דפשיטא שעדיף לעבוד את המלך ולהיות אתו (שהוא משכמו ומעלה גבוה וכו') ולקבל השפעה ממנו, מאשר לעבוד את השרים ולקבל ההשפעה מהם.

ומה שהשאלה היא על הפיקח דפשיטא כו', ואינו שואל על שאר העם שאמרו שרוצים את הדוכסין כיצד יתכן שרוצים את הדוכסין כו', אפשר לומר בפשטות, כי השטות שלהם אינו נוגע כ"כ, כ"א נוגע לנו דעתו ופקחותו של הפיקח.

ומעתה יובן התשובה הראשונה, המובאת באות ג', דהפקחות של הפקח הוא (לא שעדיף לעבוד את המלך ולקבל השפעה ממנו, מאשר לעבוד את השרים ולקבל השפעה מהם, כ"א) שהגיע למסקנא שלהשרים אין כלל בחירה, וע"כ אין כלל מקום לעבוד אותם, וזהו פקחותו.

ועתה נמשיך מה ששואל ע"ז באות ד' ומה שעונה ע"ז בבאור פקחותו של הפקח בעומק יותר.

ומתחילה צריך לבאר כמה פרטים באות ד'.

דהנה בתחילת אות ד' שואל על הביאור הנ"ל באות ג' שמבאר שפקחותו של הפקח הוא שהגיע למסקנא שלהשרים אין כלל בחירה, וע"כ אין כלל מקום לעבוד אותם, ושואל ע"ז, דהרי בהמשל – הדוכסין הם בעלי בחירה, ולכן הבחירה בהם יכולה לגרום שישפיעו יותר לאלו שבחרו בהם, ודלא כהנמשל שהעבודה להכו"מ אינה מועילה כלל מאחר שאינם בעלי בחירה) וא"כ מובן שהפקח (בהמשל) שאומר אנא נסיב מלכא, הוא מפני שעבודת המלך חשובה אצלו יותר מהתועלת שע"י השרים, ומזה מובן גם בהנמשל דעיקר הטעם ע"ז שאוה"ע עובדים לחמה ולבנה וישראל אינם עובדים אלא להקב"ה, הוא (לא מפני שאוה"ע טועים שהכו"מ הם בעלי בחירה, וישראל יודעים האמת שהם רק כגרון, אלא) מפני שאוה"ע העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה ואצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך, וממשיך ומבאר, והענין הוא וכו' ע"כ תוכן וקרוב להלשון בהמאמר.

ולכאורה צ"ע:

א. דבמקום לשאול על הסיבה במעלת הפקח, שאי"ז כדלעיל אות ג' (כי הרי אי"ז דומה להמשל) אלא מפני שרוצה לעבוד את המלך, היה יכול לשאול שאלה קשה יותר על המדרש עצמו, שהמשל אינו דומה כלל להנמשל, כי בהמשל יש להם בחירה ובהנמשל אין להם בחירה.

ב. מדוע אינו מקשה דאיך יתכן שע"י העבודה להכו"מ יקבלו יותר השפעה, והרי (רק עתה אמר ש) הם רק כגרזן ביד החוצב בו, וא"כ אין מה להודות להם ואינן מה לעבוד אותם ואיך יכול להיות שיקבלו מהם השפעה יותר, ואעפ"י שמובן שאי"ז השפעה מהם ח"ו, כ"א מהקב"ה, אבל מדוע לא שואל זאת, והרי זוהי שאלה שמתבקשת מהמשך הענינים.

ולכן נראה, דאחרי התיבות "ומזה מובן גם בהנמשל" צריך להוסיף (בע"פ עכ"פ), והוא: דכיון דבהמשל יש להדוכסין בחירה, וא"כ יכולים להשפיע יותר לאלו שבחרו בהם, והרי הנמשל צריך להיות דומה עכ"פ להמשל, ולכן, מוכרח לומר שגם בהנמשל, אעפ"י שאין להכו"מ בחירה כלל, (ובפרט זה אין זה דומה כלל להמשל) אבל מצד אחר, מי שעובד את הכו"מ מקבל השפעה יותר (ואי"ז ח"ו שיש להם בחירה, כ"א זהו רצון הקב"ה, המלך, שיהי' השפעה רבה דוקא לעוברי רצונו, דרך הע' שרים, בכדי שיהי' ענין הבחירה, וכיו"ב מסיבות תמים דעים ית' וית'), ולכן הר"ז דומה להמשל בזה שגם העובדים להשרים מקבלים השפעה ועוד בריבוי יותר, ואעפ"כ הפקח, רוצה דוקא בעבודת המלך, כי רוצה לעבוד את המלך, וכאן לאח"ז בא ההמשך בהמאמר: דעיקר הטעם ע"ז שאוה"ע כו' . . (המצוטט לעיל).

ובקשר לאוה"ע שבחרו לעבוד את הכו"מ, יש בזה כמה אופנים (דרגות): א) דבאוה"ע מפני שמעונינים רק לקבל את ההשפעה, ואינם רוצים להיות בביטול אל הקב"ה, ולכן ירדו והגיעו גם לכך שטעו וחשבו ג"כ שלהכו"מ יש בחירה, (ובב' האופנים המוזכרים לעיל באות ג' (או באופן דע"ז או עכ"פ באופן דשיתוף)) – ו- ב), יכול להיות מצב שמישהו מעוניין לקבל השפעה יותר, ולכן (רק) עובד להכו"מ, אעפ"י שבידיעה הרי הוא יודע את האמת שאין להם בחירה, אבל רוצה לקבל השפעה יותר על ידם.

וזהו החידוש בהפקחות של הפקח המבואר באות ד', דלא רק שיודע את האמת שאין להם בחירה כלל, אלא עוד זאת אעפ"י שיודע ש(למרות זאת) העובדים אותם מקבלים השפעה יותר, אעפ"כ הוא רוצה לעבוד רק את המלך. כי עבודת המלך חשובה אצלו.

ועדיין יש מקום לעיון, האם פקחות זו של הפקח הוא רק בהנמשל, אבל בהמשל הנה לכאורה נשאר הקושיא באות ב' "דגם מי שאינו פקח ואפי' תינוק קטן, יודע שהמלך גדול יותר מהדוכסין כו'".

אולם במאמר דהרבי מהר"ש תר"ל ע' רצא הנ"ל, מובן שגם בהמשל הר"ז פקחות מיוחדת של הפקח, ובלשונו שם: "לעבודת המלך צריך יגיעה רבה וביטול גדול, שא"א לנגוע בכבוד המלך, ואם נגע בכבוד המלך אפי' מעט נקרא מורד במלכות וחייב מיתה, וע"כ צריך ביטול הרבה לפני המלך ויגיעה רבה" עכ"ל, וא"כ מובן מדוע מי שאינו פקח מעדיף לקבל מהדוכסין, – ורק הפקח, למרות הכל מעדיף לעבוד את המלך דוקא, והר"ז בדומה מאד להנמשל.

ועפ"י כהנ"ל מובן עוד ענין, והוא, מ"ש באות ד' בתחילתו "וז"ל "דעיקר הטעם שאוה"ע עובדים לחמה כו' הוא לא מפני שטועים שיש להם בחירה . . אלא מפני . . שהעיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה כו".

ולכאורה הול"ל לא רק מפני שטועים . . אלא גם מפני שהעיקר אצלם שיקבלו ההשפעה.

ועפ"י הנ"ל מובן, דתחילת הטעות של אוה"ע הוא שרוצים לקבל ההשפעה בלי הביטול להקב"ה, ורק לאח"ז ומפני זה הם מגיעים לטעות הגדולה יותר שחושבים בדעתם הרעה שיש להכו"מ בחירה. ומסיימים בטוב דהפקח למרות הכל ה"ה בוחר בהמלך הקב"ה כי רוצה לעבוד את המלך.



## הסדר בג' המאמרים שיצאו לאור בשבט-אדר א' תשנ"ב

**הרב פרץ בראנשטיין**  
תושב השכונה

בסיום ספר המאמרים מלוקט ח"ו נדפסו שלשת המאמרים המוגהים האחרונים שזכינו שיצאו לאור במשך החדשיים שלפני כ"ז אדר א' תשנ"ב (ויה"ר שנוכח ללמוד תורה חדשה מפי קדשו בקרוב ממש). ולכאורה נאמרו ג' המאמרים אלו בתקופות שונות – ד"ה באתי לגני תשל"ב (יצא לאור י' שבט תשנ"ב), ד"ה ואלה המשפטים תשמ"א (יצא לאור כ"ב שבט תשנ"ב), וד"ה ואתה תצוה תשמ"א (יצא לאור פורים קטן תשנ"ב). וצ"ע מה הקשר (והסדר ש)ביניהם שנבחרו דווקא מאמרים אלו (ובסדר הזה) לצאת לאור בשבט-אדר תשנ"ב.

ואולי י"ל שג' מהמאמרים מסודרים מן הקל אל הכבד בענין במדריגות הבטול ומסנ"פ:

בד"ה באתי לגני מבאר הרבי מעלת האתכפיא על האתהפכא שדווקא ע"י בטול הרצון דאתכפיא ממשיכים מאור הסובב, משא"כ ע"י אתהפכא רק אור הממלא, וז"ל (סוף ס"ו):

" . . שהמעלה שבאתכפיא על אתהפכא היא, דענין אתהפכא הוא שהדבר נשאר במציאות אלא שמציאותו היא מציאות דקדושה, ואתכפיא הוא ענין הביטול, יצאיה ממציאותו. וזהו הטעם על זה שההמשכה שע"י שהאדם יוצא מהמציאות שלו ונעשה בחינת אין, הוא מעורר וממשיך בחינת אין האמיתי (שלמעלה ממציאות). " (ובמקורות המובאים בהערה 31 שם מבואר שה"אין האמיתי" המדובר כאן היינו אור הסוכ"ע).

ואח"כ בד"ה ואלה המשפטים מבאר הרבי מדריגה נעלית יותר בענין האתכפיא, דהיינו ע"י התענוג שיש לצדיק בעבודת האתכפיא (ובטול) שלו שממשיך עי"ז לא רק סתם אור הסובב (חיצוניות הרצון) אלא גם פנימיות הרצון (תענוג) שזהו מעלת אמה העבריה על עבד עברי ברוחניות, וז"ל שם (ס"י):

"ויש לומר, דההמשכה שע"י אתכפיא דצדיקים (שהאתכפיא גופא היא התענוג שלהם), היא המשכה נעלית עוד יותר . . דכאשר האתכפיא דהאדם היא בדרך הכרח, היפך התענוג שלו, זה שנמשך בגילוי, היינו שההמשכה היא מבחינת חיצוניות הרצון, וע"י שהאתכפיא דהאדם הוא באופן שזהו התענוג שלו, ההמשכה היא מבחינת פנימיות הרצון והתענוג".

ואח"כ בד"ה ואתה תצוה מבאר הרבי מדריגה הנעלית אפילו מהמשכת פנימיות הרצון (תענוג) שע"י האתכפיא דצדיק, דהיינו שבד"ה ואתה תצוה מבואר "בחינת המאור דנשמה שמתגלית ע"י הענין דכתיב מזה שנמצאים בגלות, שהוא גילוי עצם הנשמה כמו שהוא מושרשת בהעצמות" (שם סוף ס"ט), דהיינו גילוי עצם הנשמה ע"י שיהודי נשבר ונדכא מעצם העובדה שנמצא בגלות (שלמעלה מכל הגילויים וציורים דהנשמה).

ומבאר הרבי בס"י שגלוי זה נעלה יותר אפילו מהמס"נ דכלל ישראל בזמן גזירת המן: "וי"ל שבחינת המאור דהנשמה המתגלה ע"י הענין דכתיב מזה שנמצאים בגלות נעלית יותר מבחינת מאור דהנשמה

המתגלית ע"י מס"נ . . דבחינת המאור דהנשמה המתגלית ע"י מס"נ היא עצם הנשמה כמו שהיא מוגדרת בענין הפשיטות שלמעלה דציור דכוחות, ובחינת מאור דהנשמה שמתגלית ע"י הענין דכתית מזה שנמצאים בגלות, הוא גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות".

ויוצא מכל זה ששבירת הלב מעצם העובדה שנמצאים בגלות ו"עדיין לא בא" (ולכאורה ביחד עם זה (בצד החיובי) הצפיה ותביעה לגאולה) נעלית ויותר לא רק מעבודת האתכפיא (גם דצדיק) אלא אפילו ממסירת נפש דזמן הגזירה. ואולי זה ה"בכ"ן מסדר המאמרים הנ"ל שלמרות שהכל טוב ויפה – אתכפיא סתם (ד"ה באתי לגני הנ"ל), אתכפיא דצדיק (ד"ה ואלה המשפטים), וענין המס"נ (ד"ה ואתה תצוה בהתחלתו) – אינו מגיע לגלוי עצם הנשמה שלמעלה מכל הציורים שנמשך עי"ז שיהודי נשבר ונדכא מענין הגלות.

ולהעיר שע"פ המבואר בד"ה ואתה תצוה ס"י, מגיעים למדריגה זו אך ורק ע"י ה"אתה תצוה" ונתינת כח דנשיא הדור.



## אתכפיא בעבודת הקרבנות (גליון)

### הרב פנחס קארף

תושב השכונה

בגליון א'לא הזכיר הרב ד. פ. שיחי' בענין הערתו בגליון הקודם בענין אתכפיא שבתפלה שלכאורה תפלה שענינה כלות הנפש היא כמו אתהפכא עי"ש.

ולכאורה הביאור הוא בפשטות כמו שהוא עצמו מעתיק הלשון אודות תפלה שענינה "העלאה ממציאותו וליכלל באוא"ס" הרי זהו ביטול המציאות שזהו אתכפיא.

ומ"ש שם שעיקר ביטול המציאות מודגש בענין ההכנעה והשפלות שקודם התפלה, י"ל שההכנעה הוא שהוא מכיר מציאותו שהוא בשפלות, אבל לא שהוא מבטל מציאותו, משא"כ בהעלאה ממציאותו הרי הוא מבטל מציאותו.

ומה שמקשה אח"כ ע"ז שאומר בהמאמר שבקרבנות כפשוטם ניכר יותר האתהפכא שבקרבנות, ומקשה שלכאורה אדרבה, זה שהבהמה

נשרפת ומתבטלת ממציאיותה ניכר יותר מענין האתהפכא עיי"ש, י"ל שעיקר הכוונה במה שאומר שבקרבות יש הענין דאתכפיא, היא על אתכפיא ברוחניות וכמו שאומר בסוף ס"ו "ועפ"ז יש לבאר השייכות דעבודת הקרבנות (גם דקרבות כפשוטם) לאתכפיא, כי ענין הקרבנות הוא העלאה מלמטה למעלה, דענין ההעלאה מלמטה למעלה הוא שהתחתון מתבטל ממציאיותו ונכלל בעליון" א"כ הרי מדובר ע"ד אתכפיא וביטול ממציאיותו ברוחניות, ומה שאומר אח"כ בסוגריים "ובפשטות הוא שהבהמה היתה נשרפת (מתבטלת ממציאיותה) ונכללת באש שלמעלה" זהו מאמר המוסגר שגם בפשטות יש הביטול, אבל לא ע"ז הוא המדובר כי מדברים ע"ד אתכפיא וביטול המציאיות ברוחניות, מפני שקרבן הוא העלאה מלמטלמ"ע.

ולכן מובן מה שאומר תחלה "כי בקרבנות כפשוטם ניכר בגילוי רק הענין דאתהפכא [שהבהמה שהיתה מקליפת נוגה נהפכה להיות קרבן לה]" כי מאחר שמדובר ברוחניות כנ"ל, לכן אומר כי ענין האתהפכא שבקרבות ניכר, כי ענין זה כולם רואים שבתחלה היתה בהמה של חולין, שחיותה מקליפת נוגה, ועכשיו היא קרבן להוי', דבר של הקדש. משא"כ העלי' מלמטלמ"ע של הקרבן אינו ניכר, משא"כ בעבודת הקרבנות כמו שהוא בעבודת האדם, שם ניכר ענין ההעלאה מלמטלמ"ע, כי ניכר שהאדם מתעלה ע"י עבודתו בעבודת הקרבנות.



# רמב"ם

## איך עיין הרמב"ם בספרי ע"ז?<sup>\*</sup>

### הרב אלחנן קייזען

כולל 'בית יוסף' מונטריאול

לאחרונה נתגלה<sup>142</sup> גליון מרבינו על ספר צפנת פענח בכתי"ק, להלן הוא הצעת הדברים, וביאור בדרך אפשר.

א. הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"ב ה"ב כתב:

"ספרים רבים חברו עובדי כוכבים בעבודתה היאך עיקר עבודתה ומה מעשיה ומשפטיה. צונו הקב"ה שלא לקרות באותן הספרים כלל ולא נהרהר בה ולא בדבר מדבריה. ואפילו להסתכל בדמות הצורה אסור שנאמר אל תפנו אל האלילים. ובענין הזה נאמר ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו שלא תשאל על דרך עבודתה היאך היא אע"פ שאין אתה עובדה שדבר זה גורם להפנות אחריה ולעשות כמה שהן עושין שנאמר ואעשה כן גם אני".

וע"ז כתב הצפנת פענח:

"זה רק בשעה שהם נעבדים אבל בשעה שהם נעזבים מותר כמבואר בירושלמי פרק ג' דע"ז<sup>143</sup> וכן בספריהם ג"כ ולכך רבינו ז"ל קרא בספרי הבלים שלהם כמבואר במ"נ ח"ג<sup>144</sup>, עכ"ל הנוגע לענינו.

והנה באג"ק ח"ג עמוד קעא סוף אגרת תקטז<sup>145</sup>:

(\* לזכות בתי גיטא איידלא בת קיילא רבקה שנולדה בח' אדר תשע"ב, שתזכה לתורה לחופה ולמעשים טובים לאורך ימים ושנים טובות.

142) ביום חמישי כא אדר תשע"ב, ששיעור הרמב"ם היומי באותו יום היה שלש פרקים הראשונים בהלכות ע"ז.

143) ז"ל הירושלמי ריש פ"ג: א"ר יוחנן מותר לראותן בשעה שהן יורדות מה טעמא בהכרת רשעים תראה. ובפני משה כשהן נופלין מותר לראותן ולא כשהן עומדין.

144) פכ"ט ופ"ל, ושם מונה כמה ספריהם המתורגמים לערבית וכותב שם "כל אלה אשר הזכרתי לך הם ספרי עבודה וזה אשר תורגמו ללשון הערבי".

"זה עתה ראיתי בצפנת פענח על הרמב"ם הל' ע"ז רפ"ב דאיסור קריאה בספרי ע"ז הוא רק בזמן קיום הע"ז ולא כשנעזבה (ועפמ"ש בירוש' פ"ג דע"ז) ולכן קרא הרמב"ם ספרי ע"ז.

וצע"ג דהרי בפירוש כתב במו"נ ח"ג פכ"ט דעדיין ישגם בקצה הצפון ובהודו. ודוחק גדול לומר דבעינן נעבד בכרך גדול דוקא — וכל' הירוש'. עיי"ש בנ"כ. ובפרט, שכנודע, גם בימינו אלו ישגם בהודו בכרכים גדולים כמה כתות עוע"ז הנ"ל, במקצת עניני' עכ"פ. ואכ"מ."

הלכות

## צפנת

8

בירושלמי פרק ג' דע"ז וכן בספריהם נ"כ ולכן רבינו ז"ל קרא בספרי הנלוים שלהם כמזכיר במ"נ ח"ג. כנסף משנה ומפרש רבינו דהני דיוקנות של עכו"ם הן וכו' בירושלמי פ"ג דע"ז ה"א: **הלכה ד** הא למדת שכל המורה כו'. עיין כריתות דף ז' ע"ב כמ"ש הסו"ס עי' בירוש' פרק ז' דסנהדרין ה"א פ"ט, ועיין בתוספתא פ"ג דבכורות:

**הלכה ה** ואין טקבלים אוהם בהשובה וכו'. לא קאי אמומר ועיין בירושלמי פ"ג דהריות ע"ט:

**שם** ואסור לספר עסהו וכו'. עי' שנת דע"ה ע"א וע"ז די"ז ע"א ע"ט:

**שם** ומחשבה כו'. חולין ד' י"ג ועי' תוס' ע"ז ד' כ"ז ע"ב ומש"כ רבינו בפירוש המשנה חולין סט:

**הלכה ז** אין הסגרף. עי' יבמות ד' ק"א ע"א שאין בה שותפות ועי' סט בתוספתא וזה העטם כך דסנהדרין דפ"א ע"ב לקונה ולמקנה דפטור ע"ט:

**שם** ואני אוסר כו'. עי' שבוות ד' ל"ה ע"א המקלל ככולס ועי'

לכאורה יותר י"ל דלמד להורות (ורק מעוע"ז חי דמסית אסור ג"ז - שבת עה, א). דקרא קאי גם במולך. וראה אבות ב, יד.

ביאור הדברים בדרך אפשר:

לכאורה יותר י"ל דלמד להורות (ורק מעוע"ז חי דמסית אסור ג"ז - שבת עה, א). דקרא קאי גם במולך. וראה אבות ב, יד.

ב. ולאחרונה נתגלה כתי"ק מרבינו על גליון צפנת פענח וז"ל:

"לכאורה יותר י"ל דלמד להורות (ורק מעוע"ז חי דמסית אסור ג"ז - שבת עה, א). דקרא קאי גם במולך. וראה אבות ב, יד.

ביאור הדברים בדרך אפשר:

היינו שישנו שאלה על הרמב"ם איך הוא למד בספרי עבודה זרה, ויודעים דבר זה ברור מתוך כתבו בכ"מ, וכלשון בצפנת פענח "כמבואר במ"נ ח"ג". והלא הרמב"ם כתב שאסור ללמוד בספרים כגון אלו כנ"ל מהלכות עבודה זרה פ"ב ה"ב.

על שאלה זה כותב הצפנת פענח משום שכל איסור בקריאת ספריהם הוא רק כשמשמשים בהם והע"ז הוא בתקפה. משא"כ בזמן הרמב"ם כבר לא היו בשימוש וכו' וע"כ היה יכול לעיין בספריהם.

וע"ז מקשה רבינו באג"ק הנ"ל "וצע"ג דהרי בפירוש כתב במו"נ ח"ג פכ"ט דעדיין ישנם בקצה הצפון ובהודו. ודוחק גדול לומר דבעינן נעבד בכרך גדול דוקא – וכל' הירוש'. עיי"ש בנ"כ. ובפרט, שכנודע, גם בימינו אלו ישנם בהודו בכרכים גדולים כמה כתות עוע"ז הנ"ל. במקצת עניני' עכ"פ".

ביאור קושית רבינו:

רבינו מקשה על הצפנת פענח ראשית כל, מתוך דברי הרמב"ם מוכח שהיו עדיין כיתי ע"ז בזמנו של הרמב"ם, ע"כ צ"ע לומר שע"ז סמך הרמב"ם שהע"ז לא היו בשימוש.

וממשיך, ואת"ל דוחק גדול היינו שהאיסור קיים רק כשהם נעבדים בכרך גדול, אבל אם אינם נעבדים בכרך גדול מותר כמשמעות הירושלמי שם, על המשנה כל הצלמים אסורים בהנאה. והטעם לזה הוא, "א"ר חייה בר בא מפני שהן נעבדין בכרך גדול שברומי פעמיים בשבוע".

יהיה גם קשה לימינו בדבר קריאה בספרים אלו משום שגם היום ישנם בהודו כרכים גדולים כמה כתות עוע"ז הנ"ל, במקצת עכ"פ.

וע"ז מסיים רבינו "ואכ"מ".

והנה גליון הנ"ל בא לבאר תירוץ אחר בנידון.

ובהקדים תמיה, וכבר עמד עליה המנחת חינוך סוף מצוה תקי"א, שמצינו בכ"מ בש"ס שלהורות מותר לעיין בעניני ע"ז והרמב"ם משמיט דין זה להלכה. ומסיים בצ"ע.

וזהו מה שרבינו כותב כאן ש"יותר י"ל דלמד להורות", היינו שאע"פ שלא מצינו דבר זה בהלכה, אבל לתרץ הקושיא איך הרמב"ם עיין בספרים

כאלו, משום שלמד להורות, ולא משום שהע"ז כבר אינו נעבד כתירוצו של הצפנת פענח.

וממשיך בגליון " (ורק מעוע"ז חי דמסית אסור ג"ז - שבת עה, א) ". ולכאורה הוא הוא החידוש הגדול שכל איסור לימוד על מנת להורות בעניני ע"ז הוא רק מעוע"ז חי, ולא מתוך ספריהם, וכמשמעות הגמרא שבת שם. וע"ש ברש"י.

ומה שממשיך "דקרא קאי גם אמולך" זה מצינו גם בדברי המנחת חינוך, בגמרא מביא "לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות ופשוט הוא הדין קוסם וחובר כי הפסוק הזה (דברים יח, ט-י) לא תלמד לעשות וכו' לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש, קסם קסמים, מעונן, ומנחש, ומכשף א"כ כיון דקאי על מכשף קאי נמי אכולהו דלהבין ולהורות מותר".

ומסיים רבינו בגליון וראה אבות פ"ב מי"ד, הוא דברי המשנה דע מה שתשיב לאפיקורס.

קיצור: הצפנת פענח מתרץ איך עיין הרמב"ם בספרי עבודה זרה משום שלא היו בשימוש בזמנו והיו נעזבים. ומקשה רבינו ע"ז ממ"נ בזמנו של הרמב"ם מוכח מדבריו שכן היו בשימוש, וגם כעת לא יועיל ההיתר משום שגם כיום ישנם כיתי ע"ז וא"כ הדרא קושיא לדוכתא איך מותר לעיין בספרי ע"ז. והגליון בא לתרץ שאע"פ שלא הביא ברמב"ם ההיתר להבין ולהורות, י"ל שסמך על זה. ועוד מגדיר רבינו שכל האיסור הוא ללמוד מעובד עבודה זרה חי ולא מתוך ספריהם.

\* \* \*

והנה בכ"ז כדאי להביא דברי האגרות משה ח"ה סימן קיא "ואם לא היו קורין [הסנהדרין] בספריהם [ע"ז] איך היו יודעין דאין לומר שהיו לומדין מהעובדים שזה אסור אף כדי להבין ולהורות כדאיתא בשבת דף עה, ב דמן גדופי שהוא מין האדוק בע"ז אסור ללמד אף להבין ולהורות ע"ש. עכ"פ הדין אמת דלהבין ולהורות ליכא איסור.

אבל מצד היתר זה אין להתיר אלא לגדולי הדור בתורה וביראת שמים ולא לסתם בני אדם".



## ”לגר אשר בשעריך תתננה”

**הרב חנניה יוסף אייזנבך**  
ראש ישיבת תורת"ל – בני ברק

א. רמב"ם פ"י מהל' מלכים הי"א: "וכן יראה לי שנוהגין עם גר תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותו שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה כו", וכן הוא ברמב"ם פ"ג מהל' זכיה ומתנה הי"א: "אסור לישראל ליתן לגוי מתנת חנם, אבל נותן הוא לגר תושב, שנאמר: לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי, במכירה ולא במתנה, אבל לגר תושב בין במכירה בין בנתינה, מפני שאתה מצווה להחיותו, שנאמר: גר ותושב וחי עמך".

ונוסח זה של הרמב"ם, ש"לגר אשר בשעריך תתננה" בא להפקיע את אסור "לא תחנם" לא תתן להם מתנת חנם, הוא מהגמ' עבודה זרה (כ), א): "תניא נמי הכי: לא תחנם לא תתן להם חניה בקרקע, ד"א לא תחנם לא תתן להם חן, ד"א לא תתן להם מתנת חנם, ומתנת חנם גופה תנאי היא, דתניא לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה (גר תושב שקיבל עליו שבע מצות בני נח ונבילה מותרת לו ואתה מצווה להחיותו דכתיב בגר ותושב וחי עמך – פרש"י) ואכלה או מכור לנכרי, אין לי אלא לגר בנתינה ולעכו"ם במכירה (אבל בחנם אסור ליתן לו שום מתנה, רש"י), לגר במכירה מנין תלמוד לומר תתננה או מכור, לעכו"ם בנתינה מנין, תלמוד לומר תתננה ואכלה או מכור לנכרי, נמצא אתה אומר אחד גר ואחד עכו"ם בין בנתינה בין במכירה דברי ר' מאיר (ועי' בהגהות "פורת יוסף" בע"ז שם), ר' יהודה אומר דברים ככתבן, לגר בנתינה ולעכו"ם במכירה כו', ור"מ ההוא לאקדומי נתינה דגר למכירה בעכו"ם (אם יש גר בשעריך לא ימכרנה לעכו"ם, ולהכי אתא "או" למשמע הכי לגר אשר בשעריך תתננה, והוא עיקר מצוה, או אם אין גר מוכרה לעכו"ם – פרש"י) כו", ומבואר שלא נחלקו ר' מאיר ור' יהודה אלא לגבי נתינה לנכרי, אבל לגבי נתינה לגר ודאי לכו"ע שאין בזה משום לא תחנם, וזהו שכתב הרמב"ם: "אסור לישראל ליתן לגוי מתנת חנם, אבל נותן הוא לגר תושב כו' מפני שאתה מצווה להחיותו, שנאמר: גר ותושב וחי עמך", והוא כדכתב רש"י שכיון שאתה מצווה להחיותו לכן צייתה עליך תורה לגר תתננה, ועי' גם בחולין קיד, ב.

ב. ברם צ"ע בהגדרת הדברים להרמב"ם, האם פירוש הדבר הוא, שבעצם יש איסור של "לא תחנם" – לא תיתן להם מתנת חינם", גם לגבי גר תושב, שלא נשתנה דינו בזה מנכרי, אלא שבכל הנוגע "להחיותו", הפקיעה תורה איסור זה, ולכן צייתה והתירה את האיסור של "לא תחנם" משום ש"אתה מצווה להחיותו", אבל באמת ליותר מכדי להחיותו לא הותר איסור "לא תחנם", ונשאר איסור לא תחנם גם לגבי הגר תושב; או שפירושו של דבר הוא, שמכיון שאתה מצווה להחיותו, גילתה תורה שאין לגביו הלאו של "לא תחנם" כלל, כי הופקע איסורו לגמרי בגר תושב, וצ"ע.

ולכאורה הדבר תלוי בפירוש ההגדרה של "אתה מצווה להחיותו", שיש לומר בה שני אופנים, האחד: שהטעם של "להחיותו" אינו בא להפקיע האיסור של מתנת חינם, שמסברא בעלמא לא נראה שהמצוה להחיותו מבטלת כליל את האיסור של "לא תחנם", אלא דאמרינן שאין כאן "מתנת חינם", שהטעם של "להחיותו" משוי לנתינה זו דין מכירה, שכיון שאתה מצווה להחיותו ואתה צריך בלאו הכי לתת לו דמי חיותו, לכן כשאתה נותן לו את הנבילה, הרי זה כאילו קנית עבורך את הנבילה כדי לתתה לגר.

והאופן השני, שהציווי להחיותו אכן מפקיע ממנו לגמרי את האיסור של "לא תחנם", שכנ"ל הפסוק "לגר אשר בשעריך תתננה" הוא גילוי דעת שלענין זה דין הגר תושב הוא כישראל, והנפקא מינה בזה הוא פשוט, שאם אנו אומרים שה"לא תחנם" נשאר אלא שכאילו אין זו מתנת חינם, אזי אין שום היתר לתת סתם מתנה לגר תושב, אבל אם ב"לגר אשר בשעריך תתננה" גילתה תורה שבגר תושב לא קיים איסור זה של "לא תחנם" אזי רשאי הישראל לתת לגר תושב כל מתנה שירצה.

ולכאורה מלשון רש"י בסוגיא דעבודה זרה הנ"ל: "ונבילה מותרת לו ואתה מצווה להחיותו", משמע כסברא הראשונה, שכיון שהנבילה מותרת לגר ואתה הרי מצווה להחיותו, מותר לך לתת לו את הנבילה, שאינה קרויה נתינה.

אבל מלשון הרמב"ם בהל' מלכים כאן: "שנוהגין עם גר תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותו", וכן מה שכתב בהל' זכיה ומתנה: "מפני שאתה מצווה להחיותו, שנאמר: גר ותושב וחי עמך", משמע שהפסוק "לגר אשר בשעריך תתננה" בא ללמדנו לגלות לנו

חידוש זה, שבעניני "דרך ארץ וגמילות חסדים" הגר תושב הוא "כישראל", ומכאן יסוד מוסד לכל ההלכות שבזה, שדין "אתה מצווה להחיותו" עושה את הגר תושב לכאילו היה אחד מישראל.

ג. והנה יעויין בתוס' ע"ז כ, א, וביבמות כג, א, שהקשו על הנאמר במלכים א' ששלמה המלך כרת ברית עם חירם מלך צור, והלא נאמר לא תכרות להם ברית, ותירצו דהלאו הזה קאי על ז' עממין בלבד מה שאין כן הלאו דלא תחנם משתעי בכל האומות, ועוד תירצו התוס' (ביבמות שם, וכן בתוס' רבינו אלחנן לע"ז שם): "דשמא חירם מלך צור גר תושב היה", ובתשובת הגאון בעל "תורת חסד" ז"ל, נדפסה ב"זכר שמחה" (במברגר) סי' רטו, הקשה על שיטת בעלי התוס' שלא ענו תירוץ זה וסוברים שלא היה דין גר תושב, אלא שכריתת ברית לא נאסרה בעכו"ם חוץ מז' עממין, והשתא תינח כריתת ברית שהיה מותר לשלמה לכרות עם חירם, אבל לאו דלא תחנם לא תתן להם חניה בקרקע, הרי לכולי עלמא נאסר בכל האומות, אם כן איך נתן שלמה לחירם "עשרים עיר בארץ הגליל" כדאיתא במלכים א' (ט, יא), עיי"ש מה שתירץ, וממוצא דב"ק משמע מיתה, שלתירוץ התוס' שחירם מלך צור גר תושב, לא קשה כלל איך נתן שלמה המלך לחירם מלך צור ערים בארץ ישראל, וזה מכריח כסברא הב' שכתבנו שכיון שאתה מצווה להחיותו, שוב דינו כישראל לענין גמילות חסדים, ואולי מכאן יצא לו להרמב"ם דינו.

ובאמת מצאנו לגדולי האחרונים ז"ל שנחלקו, אם לגר תושב מותר לתת חניה בקרקע או לא, שב"בית רידב"ז" להל' שביעית כתב שהאיסור של חניה בקרקע לא הותר לגר תושב, וזו היא גם דעת ה"מנחת חינוך" מצוה פ"ד עיי"ש, אבל ב"משמרת להבית" להגאון בעל "חזון נחום" ז"ל (י, א), דקדק מדברי התוס' הנ"ל שלגר תושב מותר לתת חני' לקרקע ועיי"ש שהביא גם מהגאון ר' מאיר אריק ז"ל שס"ל כן, הואיל ובגמ' נכרכו הני לאוים אהדדי עיי"ש.

ומעתה יש לומר, שגם זה תלוי בב' הסברות האמורות, שאם נאמר שלא הותר לגר תושב אלא "כדי להחיותו", אזי ודאי שאין שום סברא לומר שהותר לתת לגר תושב חניה בקרקע, אבל אם הפירוש הוא שכיון שאתה מצווה להחיותו שוב דין הגר תושב לענין הלאו ד"לא תחנם" כישראל, יש מקום לומר שגם האיסור דחניה בקרקע בכלל.

ד. ונראה שאם כנים הדברים שזו היא דעת הרמב"ם, שנעשה הגר תושב כ"ישראל" בדרך ארץ ובגמילות חסדים, יש לומר שמכאן יצא לו להרמב"ם מה שכתב ברפ"ז מהל' מתנות עניים: "מצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל (כצ"ל וכ"ה בדפוס רומי) כו', שנאמר: פתוח תפתח את ירך לו, ונאמר: והחזקת בו גר ותושב וחי עמך, ונאמר: וחי אחיך עמך", שכלל בהדי מצות הצדקה לעניי ישראל גם את המצוה להחיות גר תושב, אף שלכאורה שני ענינים הם, וכן כתב בספר המצוות מצוה קצ"ה: "שצונו לעשות צדקה ולחזק החלשים ולהרחיב עליהם, וכבר בא הציווי במלות מתחלפות, אמר יתעלה פתוח תפתח את ירך וכו', ואמר והחזקת בו גר ותושב וכו', ואמר וחי אחיך עמך כו', ובאה הקבלה שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב במצוה זו כו'".

ולכאורה דבר זה צ"ע לכאורה, שפירש את הפסוק "גר ותושב וחי עמך" דקאי אגר תושב, זה שקיבל עליו שבע מצוות בני נח, ואעפ"כ כללו במצות צדקה לעניי ישראל גם את הפסוק "גר ותושב והחזקת בו", ואין לומר שהרמב"ם פירש פסוק זה של "גר ותושב והחזקת" דקאי על גר צדק כמ"ש בתורת כהנים על הפסוק, או על הישראל כפי' אונקלוס והובא ברמב"ן עה"ת פר' בהר, ולכן הביא הרמב"ם פסוק זה גם לענין עניי ישראל, שאי אפשר לומר כן, שהרי כתב בהל' זכיה ומתנה "אבל לגר תושב בין במכירה בין בנתינה, מפני שאתה מצווה להחיותו, שנאמר: גר ותושב וחי עמך", הרי שפירש להדיא את הכתוב על גר תושב, שוב ראיתי שבביאור הגרי"פ פרלא ז"ל לרס"ג סוף עשה פ"ג פירש כך את דברי הרמב"ם.

ועי' גם ברמב"ן ב"שכחת העשין לדעת הרמב"ן מצוה ט"ז, שמשמע שהבין בדעת הרמב"ם שפסוק זה "והחזקת בו גר ותושב" קאי אגר תושב, וז"ל הרמב"ן: "שנצטוינו להחיות גר ותושב להציל אותו מרעתו, שאם היה טובע בנהר או נפל עליו הגל, שנטרח בכל כחינו בהצלתו, ואם היה חולה שנתעסק ברפואתו, וכל שכן באחינו ישראל או גר צדק, שאנו מחוייבים לו בכל אלה כו' שנאמר וכי ימוך אחיך כו', ומאמרם בתלמוד גר אתה מצווה להחיותו, גוי אין אתה מצווה להחיותו כו', והרב כלל אותה עם הצדקה במצות קצ"ה מפסוק פתוח תפתח את ירך, והם שתיים מצוות באמת", הרי שהבין ברמב"ם מזה שהביא את הפסוק גר ותושב, דקאי אגר תושב שמצוה להחיותו, אלא שתמה שכלל יחד המצוה להחיותו היינו להצילו עם מצות הצדקה, שלדעתו ז"ל שתי מצוות הן.

אולם לפי מה שנתבאר, דעת הרמב"ם היא שלענין "גמילות חסדים" גר תושב הוא כישראל, ולכן במכוון כלל גם את הפסוק "גר ותושב והחזקת בו" בהדי עניי ישראל, לומר שלענין מצות צדקה הגר תושב הוא כישראל.

[וראיתי ב"כלי חמדה" (מכתבי תורה והערות) סי' ד' אות י' שעמד על לשון הרמב"ם בהל' מתנות עניים הנ"ל ותמה: "צ"ע טובא למה הקדים הקרא דמשנה תורה קודם המקראות דפר' בהר, והיה לו להביא המקראות כסדרן האמור בתורה כו" עיי"ש, ולהנ"ל פשוט שעיקר מצות הצדקה לעניי ישראל נלמד מ"פתוח תפתח", אלא שמהפסוקים האחרים למד שגם גרי תושב נכללים בהם].

ה. ואולי י"ל במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, שלשיטתם אזלי, דהנה יעויין בגיטין לה, ב: "המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: לעולם בהם תעבודו, מיתבי מעשה בר' אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושיחרר עבדו והשלימו לעשרה, מצוה שאני", ובחי' הרשב"א שם: "הקשה בה הרמב"ן ז"ל, וכי משום להתפלל נדחה עשה של תורה, ותיריך, דאפשר לומר דלא אמרה תורה אלא משום שלא ליתן להם מתנת חנם כענין דכתיב בנכרים לא תחנם, אבל כשהוא משחררו כשנותן דמי עצמו או משום מצוה לצורך הרב דליכא חנינה מותר [וכן כתב הר"ן על הרי"ף שם בשם "יש מתרצים"], וקשיא לי, דאפילו לגר אוכל גבילות מותר ליתן מתנת חנם לכו"ע, וכל שכן לעבד כנעני שקיבל עליו כל המצוות כישראל, וקרא כתיב לגר אשר בשעריך תתננה וכו" [ועי' במהר"ם שיק שם וב"מנחת פתים" לאו"ח סי' צ' ועוד, שלא נתכוין הרמב"ן שיש בשיחרור העבד משום לא תחנם, אלא שמדמים דינו עי"ש].

וראיתי להגרי"פ פרלא ז"ל בביאורו לסהמ"צ (ח"א ע' שג) שכתב לתריך את השגת הרשב"א על הרמב"ן, עפ"ד התוס' בעבודה זרה כ, א ד"ה ור"מ, שהקשו: "ואם תאמר וכי אם יש לו לאדם חפץ למכור יתנו לגר קודם שימכרנו לעכו"ם? והלא אפילו לישראל אינו מצווה על כך, וי"ל דדוקא גבילה שאינו שוה אלא דבר מועט לישראל, שלא היו עובדי כוכבים מצויים ביניהם, ולגר היא שוה הרבה כשאר בשר", וכן הוא במהר"ם חלאווה לפסחים כא, ב, ואם כן כיון שכל היתר המתנה הוא מקרא דלגר אשר בשעריך תתננה, הרי אין לנו אלא ליתן לו דבר שאסור לישראל ודמיו מועטים, אבל מתנה חשובה אסור ליתן אפילו לגר תושב, והדר הוי ליה

בכלל לא תחנם, ולכך ס"ל הרמב"ן דשחרור העבד שאין לך מתנה מרובה מזו שמשחרר גופו מעבדות לחירות, אסרה תורה אפילו לעבד ע"ש.

ודבריו צע"ג, שלכאורה אין הפירוש בדבריהם, שרק מתנה מועטת הותר לתת לגר תושב, ותמיהת התוס' אינה אלא מדוע על הישראל נאסר למכור הנבילה אם יש גר תושב בשערו, ועל זה הוא שתירצו שמבחינת הנותן אינו אלא דבר מועט, כי "לא היו עובדי כוכבים מצויים שם" כדי למכור להם, ואילו לגר "הוא שוה הרבה כשאר בשר", הרי מבואר בדבריהם איפכא שבאמת לגר חשיב מתנה מרובה, אלא שלישראל אין זה שוה כל כך ולכן ציותה תורה לתינה לגר (והעירני זאת בני הרב שמעון בן ציון שיחי').

ולמה שנתבאר, יש לומר שהרמב"ן ס"ל כמוש"כ בדעת רש"י, שהפסוק "לגר אשר בשעריך תתננה" עושה שאין זה נחשב כנתינה, ולא שהאיסור ד"לא תחנם" הופקע, ובאמת כך הוא תירוצו של הרמב"ן לענין שיחרור העבד: "אבל כשהוא משחררו כשנותן דמי עצמו או משום מצוה לצורך הרב דליכא חנינה מותר", ואילו הרשב"א ס"ל כדעת הרמב"ם שבגר תושב אין איסור "לא תחנם" כלל, ולכן שפיר הקשה על הרמב"ן בזה.

ו. ולהנ"ל יש לומר עוד, שמש"כ הרמב"ם בהל' מתנות עניים שם פ"י ה"ב: "לעולם אין אדם מעני מן הצדקה כו' וכל מי שהוא אכזרי ואינו מרחם, יש לחוש ליחסו, שאין האכזריות מצויה אלא בעכו"ם כו', וכל ישראל והנלוה עליהם כאחים הם, שנאמר: בנים אתם לה"א ואם לא ירחם האח על האח מי ירחם עליהם", וצ"ב דכיון שנתכוין כאן לחלק בין עכו"ם לישראל, מה זה שכתב "והנלוה עליהם", וי"ל שכוונתו לגרי תושב שנלוים על ישראל [ברם עי' ב"צפנת פענח" למגילת אסתר שעמד על לשון המגילה "קימו גו' ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם להיות עושים": "הנלוים מה ר"ל, אם גרים הרי הם לאחר הגירות כמו כל ישראל" ועי"ש שביאר לפימש"כ הרמב"ם שעבדים פטורים ממגילה, וע"ז בא לומר "דזה רק למקרא מגילה אבל לעשות פורים עשייה שייך גם בהם" עי"ש], וי"ל ע"פ משנ"ת לעיל שהכוונה כאן הוא ל"גרי תושב" שלענין גמילות חסדים שוים הם לישראל.



## מנין ההלכות ברמב"ם

### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בסוף מנין המצות כפי שהוא נחלק בספר היד כתב הרמב"ם סיכום ההלכות שהם שמונים ושלוש, ובהתוועדות מוצאי זאת חנוכה תשמו ביאר הרבי ע"ד הרמז עפ"י הגמרא בב"ק (צב, ב) והסירותי מחלה מקרביך מחלה זו מרה ולמה נקראה שמה מחלה ששמונים ושלושה חלאין יש בה מחלה בגימטריא הכי הווי וכולן פת במלח שחרית וקיתון של מים מבטלן, דאכילה ושתייה קאי על לימוד הלכות התורה שהם פ"ג הלכות ומביאה רפואה לפ"ג מחלות.

והנה ראיתי בהקדמת ספר חיים ומלך להגר"ח פאלאג'י שמבאר הרמז בזה, וז"ל "שכל הלכות הרמב"ם בס' היד . . המוציא במספר הם שמונים ושמונה הלכות ולא על חנם באו במספרם כמשפט פ"ח הלכות, ולפי מה שהבאתי . . דהרמב"ם כשעשה חיבורו ספר היד אז רוה"ק הופיע בבית מדרשו . . וכיון דרוח ה' דיבר בו אף הוא היה מכוין לגמור . . כמנין פ"ח, והוא עפ"י מ"ש בס' שם שמואל ק"ק דכ"ט ע"ד דיש קליפה אחת הנקראת פ"ח ורמוז בפסוק כי הוא יצילך מפח יקוש וכן בפסוק טמנו פח לי וע"ש רזין עילאין בזה . . וכתב בס' אהל יעקב ס' שופטים דנ"א ע"א כי משפטי התורה הקדושה הקב"ה שקד עלינו להצילנו מפח יוקשים . . ונמצא דאלו ההלכות שהם משפטי התורה מציל אותנו מפ"ח יוקשים ובכן רחש לבי לומר בזה דכמו שהוא נגע דנהפך לעונג וכיוצא כן בזה דנהפך פ"ח וצ"ל ח"ף דהוא לשון חופף עליו כל היום . . והיינו ע"י ההלכות הללו שכתב הרמב"ם, אמטו להכי כיון במספר פח הלכות להודיענו כי הלומד הלכות ומקיים הלכות אלו ינצל מפח יקוש באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה דהינו חופף עליו . . עכ"ל.

נמצאים למידיים מדבריו שמרמז ענין במספר ההלכות [ובהמשך דבריו כתב "לא עמד איש משום מחבר להתעורר ע"ז הא ודאי מקום הניחו לי"], והענין הנרמז הוא ע"ד הביאור שההלכות הרמב"ם מבטל ענין בלתי רצוי.

אמנם מצוה ליישב מש"כ פ"ח הלכות והלא הרמב"ם כתב מפורש פ"ג הלכות! ועיי"ש בשיחה הנ"ל שבנוגע מספר הפרקים ישנם שינויים מחמת המהדורות השונות, אמנם במספר ההלכות כ' הרמב"ם בעצמו שהם פ"ג,

ואין בזה שום שינויי נוסחאות. [אמנם יש להעיר מהנוסחא הל' מלך המשיח לאחרי הל' מלכים] וצ"ע.

ואולי מחמת חומר הקושיא ומחמת שבא לרמז וכו' ס"ל לחלק הל' ס"ת תפילין ומזוזה והל' שופר סוכה ולולב וחנוכה ופורים ונמצא עוד ה' הלכות, ולהעיר שכל "המחלה" אשר שמתני במצרים בגימטריא פ"ת, ואולי קשור לענין הנ"ל שמבטלין כל ענינים בלתי רצויים.

בהקדמה הנ"ל גם מעורר על זה שהרבה מחברים קראו ספריהם על הרמב"ם בשם "מלך", ומבאר דהרמב"ם התחיל ספרו בעול מלכות שמים הל' יסוה"ת ואחריו הל' ת"ת וק"ש וכיו"ב ואח"כ עול מצות כל ההלכות עד קיצו הל' מלכים ומלך המשיח שיגלה כבוד מלכותו יתב' ונעוץ סופן בתחילתן, ולכן כיונו לקרוא ספריהם בשם מלך, עיי"ש דברים נעימים שבודאי כיוונו ברוה"ק, וכמ"ש האריז"ל לגבי קריאת שם לבנים וכו'. ולהעיר מההערה בקונטרס מורה שיעור להרמב"ם מגמ' גיטין דף נט' "מאן מלכי רבנן".



## בדין אמירה בקידושין וגירושין

**הרב משה בנימין פערלשטיין**  
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב הרמב"ם (פ"א מהל' גירושין ה"ד), "כיצד, כתב לה הרי את משולחת, הרי את מגורשת, הרי את לעצמיך, הרי את מותרת לכל אדם וכל כיוצא בזה הענין, הרי זו מגורשת. וגופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, אבל אם כתב לה איני בעליך, איני ארוסיך, איני אישיך, אין זה גט שנאמר ושלחה לא שישלח עצמו, וכן הכותב לאשתו הרי את בת חורין אינו גט".

ויש לדייק דהרמב"ם הביא דין זה של "איני אישיך", וכן הדין של "הרי את בת חורין" בנוגע ל"כתב לה" אך לא הביאו בנוגע "אמר לה".

ולהעיר שכן הוא בפירוש רש"י (קידושין ו, ב ד"ה לא אמר כלום), "להתגרשה, אם כתב לשון זה ("הרי את בת חורין") בגט שאין זה לשון גירושין".

ומדבריו משמע דאין דין אמירה שייך בגט. ואם נתן לה גט שכתוב בה "הרי את משולחת, הרי את מגורשת, הרי את לעצמיך", ואמר לה "איני אישך" אין כאן שאלה והיא גירושין גמורים.

וענין אמירה בגירושין, הביא הרמב"ם (לקמן ה"ט) שכתב, "ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין, שנאמר ספר כריתות ונתן בידה שיתן אותו בתורת ספר כריתות, אבל אם נתנו לה בתורת שהוא שטר חוב או מזוזה או שנתנו בידה והיא ישנה וניעורה והרי הוא בידה אינו גט, ואם אמר לה אחר כך הרי הוא גיטיך הרי זה גט".

ואחר כך (ה"י) ממשיך, "אמר לעדים ראו גט שאני נותן לה וחזר ואמר לה כנסי שטר חוב זה הרי זה כשר, שהרי הודיע את העדים שנתנו בתורת גירושין, וזה שאמר לה שטר חוב מפני שנכלם ממנה".

הרי שכל ענין אמירה אליבא דהרמב"ם הוא רק במקום שנתנו לה שלא ב"תורת גירושין" דמהני אמירה אח"כ (ואגב יש לעיין עד מתי מהני האמירה), או דמהני אמירה לעדים.

ויש להעיר דהרי עיקר הענין לפי הרמב"ם הוא שנדע מה בדעתו, ומאחר שאמר להעדים כוונתו למה צריך להוסיף "וזה שאמר לה שטר חוב מפני שנכלם ממנה", מה בא לומר בזה.

ב. ואח"כ בהלי"א הוסיף דין שני בנוגע לדין האמירה והוא רק מדרבנן שכתב, "המגרש צריך שיאמר לה כשיתן לה הגט הרי זה גיטיך או הוא גיטיך וכיוצא בזה, ואם נתן בידה ולא אמר כלום הרי זה פסול, במה דברים אמורים בשלא היה מדבר עמה על עסקי גיטה, אבל אם היה מדבר עמה על עסקי גיטה ונטל הגט ונתן בידה ולא אמר כלום הרי זה גט כשר".

והיינו דמדרבנן יש ענין אמירה לומר להאשה "כשיתן לה הגט הרי זה גיטיך או הוא גיטיך וכיוצא בזה", ועל זה יש דין של "מדבר עמה על עסקי גיטה".

ויש להעיר דבשלמא כשאמר לה כנסי שטר חוב זה, הרי נתנה לה בתורת שטר חוב ולא בתורת גט שפיר אינו גט מדין תורה, אבל אם היתה ישנה עכ"פ להוי דומה כאילו לא אמר כלום, ולא יהיה רק פסול מדרבנן, ולמה אינו גט מדאורייתא.

ולהעיר שבמאירי (קידושין, שם) כתב, "ונתן לה ישנה שהוא צריך לומר לה אחר שנעורה הא גיטיך, לא מפני שאנו צריכין לדעתה אלא שאנו צריכין ליתנו לבת שמירה".

הרי שביאר הבעיא של "נתן לה ישנה" משום דבעינן נתינה לבת שמירה. ולדבריו אינו שייך לשאר דיני המשנה שהם מפני נתינה בתורת גירושין, וזה מפני שאינה בת שמירה.

אבל קשה לומר כן בדעת הרמב"ם מאחר דכתבם ביחד עם חסרון של נתינה בתורת גירושין, ע"כ החסרון הוא שאינה נתינה בתורת גירושין. וא"כ הדרא קושיין לדוכתא.

בפשטות יצא מדברי הרמב"ם דדין נוסף יש מדרבנן דבעינן שהוא יאמר "לה" כשיתן לה הגט 'הרי זה גיטיך'. דמדאורייתא סגי במה שהוא נותן בתורת גירושין, וזה יכול להיות באמירה דידיה, אף שלדידה אומר שזה שטר חוב, או שנותן לה ולא אמר כלום. ומדרבנן הוצרכו לומר "לה" שזה גיטה.

ולפ"ז יש להעיר איך כתב בהל' י, שאם אמר לעדים ראו גט שאני נותן לה וחזר ואמר לה כנסי שטר חוב זה הרי זה כשר, הרי בהל' י"א כתב, ואם נתן בידה ולא אמר כלום הרי זה פסול, וא"כ איך לא גרע אם אמר לה כנסי שטר חוב זה, מהיכא דלא אמר כלום, וא"כ הי"ל לכתוב עכ"פ שהגט פסול. ודוחק לומר דהלכה י' איירי רק במדבר עמה על עסקי קידושין.

ומ"מ יוצא לן מפשטות דברי הרמב"ם דכשנתן לה גט ואמר לה איני אישך, אין מקום לשאלה והיא מגורשת ודאי, ומשו"ה לא הביא הרמב"ם כלום אודות דין זה בנוגע גירושין.

ג. ובנוגע לקידושין כתב (פ"ג מהל' אישות ה"ו) "הדברים שיאמר האישי כשיקדש צריך שיהיה עניינם שהוא קונה אשה לא שיהא עניינם שהקנה עצמו לה, כיצד הרי שאמר לה או כתב בשטר שנתנו לה הריני בעליך, הריני ארוסיך, הריני אישך וכל כיוצא בזה, אין כאן קידושין כלל".

הרי שכלל "שאמר לה או כתב", ביחד, ובהלכות גירושין דקדק וכתב "אם כתב לה . . איני אישך", הרי דבפשטות אין שום בעיא אם אמר בגירושין "איני אישך".

והטור בסימן קלו כתב, "ואם אמר לה איני אישך איני בעלך אינו גט אפילו לפוסלה לכהונה אפילו היה מדבר עמה על עסקי גיטה, דכתב

ושלחה ולא שישלח את עצמו. אמר לה הרי את לעצמך ה"ז גט, אבל אמר לה הרי את בת חורין לא אמר כלום".

וכתב הבית יוסף שם, "והרמב"ם . . מפרש כל אלו הלשונות לענין כותב כן בגט . . ורבינו פירש לשון אמר כפשוטו". ואח"כ מסיק, "ומשמע דגם הרמב"ם והרי"ף ורש"י מודו דכל שאמר כי הנך לישני אינה מגורשת". ר"ל דגם הרמב"ם מסכים דבעינן אמירה בגט מדאורייתא, והב"י תירץ למה כתב הרמב"ם רק "כתב", אלא משום דבהמגרש איתמר הנך לישני אמתניתין דגופו של גט הרי את מותרת לכל אדם דמיפרשא בכותב פירשו גם הני לישני בכותב.

היוצא מדברי הב"י דגם הרמב"ם סובר שאם אמר "איני אישך" אינו גט, רק דהביא מה שמובא בגמרא, ושכן דרכו להביא מה דאיתא בגמרא.

אבל צ"ע לומר כן, שמאחר דכבר הביא הלשון בהלכות אישות, "כיצד הרי שאמר לה או כתב בשטר שנתנו לה הריני בעליך", הרי הי"ל רק להוסיף המילים בהלכות גירושין "אמר לה או כתב לה" איני בעליך".

וע"כ פשטות לשון הרמב"ם הוא דבגירושין אם אמר "איני אישך" מהני. ויש להעיר דעכ"פ לדעת הרמב"ם אם אמר "איני אישך" צריך להיות כמי שלא אמר כלום ויהי' גט פסול. ומזה דלא הביא דין "איני אישך" כלל משמע דלא הוי פסול. וצ"ע הרי לשון זה אינו לשון גט, וא"כ הוה כאילו לא אמר כלום.

ד. המחבר בס' קלו ס"א כתב כלשון הרמב"ם, "המגרש צריך שיאמר כשיתן לה הגט הרי זה גיטיך, וכיוצא בזה. ואם נתן בידה ולא אמר כלום, הרי זה גט פסול".

ובס"ג כתב המחבר, "ואם אמר לה איני אישך איני בעליך, יש מי שאומר שאינו גט, אפילו היה מדבר עמה על עסקי גיטה, דכתיב ושלחה ולא שישלח את עצמו. ויש מי שאומר שאם היה מדבר עמה על עסקי גיטה, הוי ספק מגורשת".

ומדבריו יוצא דאם אמר "איני אישך" אם לא היה מדבר עמה על עסקי גיטה, ודאי אינה גט, רק במקום שהיה מדבר עמה על עסקי גיטה, יש מחלוקת אם מילים אלו של "איני אישך" מקלקלין או לא. ואף שבס"א, פסק כהרמב"ם דהחיוב לומר מה שהוא הויא רק מדרבנן מ"מ כתב דהיכא דאמר איני אישך לא הויא גט כלל.

ובסימן כז ס"ו כתב המחבר, "אמר לה הריני אישך, הרי בעליך, הריני ארוסיך, אינו כלום, אפילו היה מדבר עמה תחלה על עסקי קדושין, משום דכתיב כי יקח ולא שיקח את עצמו".

ועיין בבית שמואל בסימן קלו שהקשה על המחבר דבקיודושין לא מהני מדבר עמה, ובגירושין הביא הדעה דהויא ספק. והוסיף דרבינו ירוחם (שהוא מרי' דהאי שמעתא) משוה דינים אלו להדדי. וכתב לתרץ דהמחבר ס"ל דשאני גיטין שאף על גב שאומר "איני אישך, איני בעלך" מ"מ בגט כתב "והרי את מותרת" והרי "לשון הגט הוא לשון הבעל", ולכן הויא ספק מגורשת. ומסיק שם, דלפי זה אם מקדש בשטר נמי הוי ספק קידושין. ולהלכה כתב דהעיקר כדיעה קמייתא, ואינו גט אפי' לפוסלה לכהונה, וכן בקדושין אינה מקודשת. וכן אם אמר "הרי את בת חורין", אפילו אם היה מדבר עמה מעסקי גיטין, אינו גט. וכן בסמוך כשאומר שהוא שטר חוב, אף על גב דהיו עוסקים מעסקי גיטין, לא הוי גט כלל.

ולדברי הבית שמואל כל הספק הוא משום דמחדש ענין זה של "לשון הגט הוא לשון הבעל".

ודבריו צריכין ביאור הן בשיטת המחבר והן במסקנתו, דלהמחבר אף דמדאורייתא אין דין אמירה כלל וכמבואר מזה שפסק כהרמב"ם, דאם נתן ולא אמר כלום הויא רק גט פסול, והטעם משום ד"לשון הגט הוא לשון הבעל", והיינו דמה שכתוב בגט זהו האמירה שלו, וא"כ איזה בעיא יש אם אומר "איני אישך" דאינו גט (ורק דהדיון הוא אם מדבר עמה על עסקי גיטה מהני לעשותה גט). ולכאורה איך מבטל "איני אישך" או "הרי את בת חורין", לשון הבעל הכתוב בגט. ובפרט שיטתו של הבית שמואל שפסק שאינו גט אפי' לפוסלה לכהונה אפילו אם היה מדבר עמה מעסקי גיטין, צריך ביאור כנ"ל.

ה. הנה מקור השיטה של חיוב אמירה בגיטין הוא דברי התוספות בגיטין (ע"א ד"ה אינו גט) שכתבו "ר"י היה מצריך לנותן גט לאשתו לומר הי גיטיך וגם הרי את מותרת לכל אדם". וביארו הטעם לזה בסוף דבריהם, "אף על פי דהאשה מתגרשת בעל כרחה, מכל מקום צריך לומר לה הי גיטיך והרי את מותרת לכל אדם שתדע שהיא מגורשת ולא תהא חוזרת, דבעינן שיהא משלחה ואינה חוזרת".

יוצא מדבריהם שחיוב אמירה נובע מהדין שהגט צריך להיות באופן ש"משלחה מביתו" ולא שתהא משלחה וחוזרת, ובאופן דאינה יודעת שזה גט היא בגדר של משלחה וחוזרת.

ולפ"ז צריך עיון עוד יותר, איך יגרע אם אמר "איני אישך" הרי ע"י אמירה זו היא מבינה שהיא מגורשת. וא"כ לא תהא נקראת משלחה וחוזרת.

(ואולי יש לומר על דרך חידוש, דהפני יהושע (קידושין ו, ב) הקשה על הא דאמר לעבדו אין לי עסק בך, דהרי כל דיני שיחרור ילפינן "לה – לה" מאשה<sup>146</sup>, וכיון דבגט לא מהני אם אמר איני אישך, דכתיב "ושלח" ולא שישלח את עצמו, א"כ בשחרור עבדים נמי לא מהני. ותירץ, דדוקא בגט איני אישך מיקרי משלח את עצמו, כיון דמעיקרא הוי משועבד לה לשאר כסות ועונה, וא"כ כשאמר איני אישך הרי זה כאילו רוצה להפקיע ממנה שיעבודה. משא"כ בעבד ושפחה, דבלא"ה לא משועבד לשום ענין, א"כ כשאמר אין לי עסק בך, על כרחך פירושו שיהא העבד בן חורין.

ואולי יש לומר לפ"ז דבהלשון "איני אישך" לא נשמע גירושין רק שמפקיע ממנה שיעבודה, וממילא היא תבין כן, ועדיין תהי' בגדר משלחה וחוזרת. וצ"ע).

ועתה נחזור לדברי הרמב"ם ולעיין בדבריו:

(א) מה שכתב בהלכה ט, שאם נתנו לה בתורת שהוא שטר חוב או מזוזה או שנתנו בידה והיא ישנה ונעורה והרי הוא בידה אינו גט. מאחר שהיא ישנה להוי דומה כאילו לא אמר כלום, ולא יהיה רק פסול מדרבנן, ולמה אינו גט מדאורייתא.

והבאנו שהמאירי כתב, "ונתן לה ישנה שהוא צריך לומר לה אחר שנעורה הא גיטיך לא מפני שאנו צריכין לדעתה אלא שאנו צריכין ליתנו לבת שמירה". וכתבנו שאין לומר כן בדעת הרמב"ם מאחר דכתבם ביחד עם חסרון של נתינה בתורת גירושין, ע"כ החסרון הוא שאינה נתינה בתורת גירושין. וא"כ הדרא קושיין לדוכתא.

(146) קידושין כג, א, וש"נ.

(ב) מה שכתב בהלכה י, שאם אמר לעדים ראו גט שאני נותן לה וחתן ואמר לה כנסי שטר חוב זה הרי זה כשר, הרי בהלכה יא כתב, ואם נתן בידה ולא אמר כלום הרי זה פסול, וא"כ איך לא גרע אם אמר לה כנסי שטר חוב זה, מהיכא דלא אמר כלום, וא"כ הי"ל לכתוב עכ"פ שהגט פסול.

(ג) מה שכתב בהלכה יא, שהמגרש צריך שיאמר לה כשיתן לה הגט הרי זה גיטיך או הוא גיטיך וכיוצא בזה, ואם נתן בידה ולא אמר כלום הרי זה פסול. מהו גדר תקנת חכמים זו.

(ד) גם יש להבין במה נחלקו לפי דברינו המחבר לפי רבינו ירוחם, והרמב"ם.

הבאנו לעיל שיטת התוס' שדין אמירה נובע מהדין שהגט צריך להיות באופן ש"משלחה מביתו".

ו. מקור הדין של משלחה וחוזרת הוא ביבמות (ק"ג, ב) דאיתא שם "דבר תורה שוטה מתגרשת, מידי דהוה אפקחת בעל כרחה, ומקשה הגמרא, היכי דמי אילימא . . דאין יודעת לשמור לא גיטה ולא עצמה, דבר תורה שוטה מתגרשת, והא אמר דבי רבי ינאי ונתן בידה מי שיש לה יד לגרש עצמה, יצתה זו שאין לה יד לגרש עצמה, ותנא דבי רבי ישמעאל ושלחה מביתו מי שמשלחה ואינה חוזרת, יצתה זו שמשלחה וחוזרת", ומסיק הגמרא, דמיירי ביודעת לשמור גיטה ואינה יודעת לשמור עצמה, וממילא מן התורה מתגרשת דהא יודעת לשמור גיטה, ורק מדרבנן חששו שלא ינהגו בה מנהג הפקר.

והנה הרמב"ם לא הביא במפורש דין זה של משלחה וחוזרת. ובפרק י מהלכות גירושין הלכה כג, בנוגע שוטה כתב, "אינו מוציאה עד שתבריא, ודבר זה תקנת חכמים הוא כדי שלא תהא הפקר לפרוצין שהרי אינה יכולה לשמור את עצמה . . ואם גירשה הרי זו מגורשת". והראב"ד כתב על הא ד"ואם גרשה הרי זו מגורשת", "א"א, והוא שיודעת לשמור גיטה".

והמגיד משנה שם ביאר דברי הרמב"ם, שסמך על מ"ש פ"ב "קדשה אביה כשהיא קטנה ומת, אם מבחנת בין גיטה לדבר אחר הרי זו מתגרשת משיגיע הגט לידה, ואם לאו אינה מתגרשת עד שתבחין ואם גירשה אינה מגורשת". וממשיך "והוא פירוש למה שאמרו 'אינה יודעת לשמור עצמה' כמו שכתבתי שם", וסיים דבריו, "ומפני שידוע היקש השוטה לקטן בכמה מקומות לא באר רבינו בכאן זה, ולא מצאתי לו טעם אחר בזה".

בריש הלכות גירושין כתב הרמב"ם, "ועשרה דברים הן עיקר הגירושין מן התורה ואלו הן: שלא יגרש האישה אלא ברצונו, ושיגרש בכתב ולא בדבר אחר, ושיהיה ענין הכתב שגרשה והסירה מקניינו, ושיהיה עניינו דבר הכורת בינו לבינה, ושיהיה נכתב לשמה, ושלא יהיה מחוסר מעשה אחר כתיבתו אלא נתינתו לה, ושיתננו לה, ושיתננו לה בפני עדים, ושיתננו לה בתורת גירושין, ושיהיה הבעל או שלוחו הוא שנותנו לה". ואח"כ כתב, "ושאר הדברים שבגט כגון הזמן וחתימת העדים וכיוצא בהן הכל מדברי סופרים".

והקשה הלחם משנה למה לא מנה שתהא האשה המקבלת אותו בת דעת ולא קטנה ושוטה שנתמעטה מושלחה פרט לזו שמשלחה וחוזרת. וכתב לתרץ, דקטנה ושוטה בכלל דשיתנו לה בתורת גירושין הוא, כלומר דהיא יודעת שהיא לשם גירושין וקטנה ושוטה לאו בני דעה נינהו.

ויש להבין:

(א) לפי דבריו למה צריכין לימוד חדש מ"ושלחה", הרי זה נכלל בהלימוד שחידש הרמב"ם שם בהלכה ט, ספר כריתות ונתן בידה שיתן אותו בתורת ספר כריתות.

(ב) הרמב"ם סובר שאם אמר לעדים ראו גט שאני נותן לה וחזר ואמר לה כנסי שטר חוב זה הרי זה כשר, הרי דלא מתחשב עם זה שהיא משלחה וחוזרת במקרה זו, וא"כ למה (בשוטה ו) קטנה כתב "אם מבחנת בין גיטה לדבר אחר הרי זו מתגרשת . . ואם לאו אינה מתגרשת".

ז. ואולי יש לומר וליישב כל הנ"ל, לפי דברי הלח"מ ובביאור דבריו:

שורש דין אמירה ודין משלחה וחוזרת, מיוסד על דין הנתינה בתורת ספר כריתות. והא דבעינן פסוק "ושלחה", דאי לאו ושלחה, מאחר דנותנין גט בעל כרחה, ממילא לא איכפת לן מה שאינה מקבלת הגט בתורת גירושין. ועל זה בא הפסוק ושלחה ולימד שאם גרשה באופן שהיא חוזרת, אזי חסר בנתינה בתורת ספר כריתות. דאין כאן כריתות, מאחר שהיא חוזרת.

ולפי הרמב"ם אין כאן דין אחר של משלחה וחוזרת, רק שדין זה הוא סניף ופירוש בדין נתינה בתורת ספר כריתות.

רק דלהרמב"ם דין זה של נתינה בתורת ספר כריתות ותנאי זה שהאשה לא תהא משלחה וחוזרת, הוא רק כשא"א לה להבין לשון הגט, אבל

כשאפשר לה להבין לשון הגט אז אמרינן "לשון הגט הוא לשון הבעל", והוא נתינה לשם גירושין.

ומשו"ה היכא ד"אמר לעדים ראו גט שאני נותן לה, וחזר ואמר לה כנסי שטר חוב זה הרי זה כשר", משום דלגבה אמרינן "לשון הגט הוא לשון הבעל". וכשתקרא הגט אז תבין, וממילא הוא נתינה בתורת ספר כריתות.

ואם נתנו לה בתורת שהוא שטר חוב או מזוזה אינו גט, לא מצדה שהרי לשון הגט הוא לשון הבעל. וכשתקרא הגט אז תבין, רק מצדו, כיון שהוא אמר בלשון שאינו ספר כריתות.

ומשו"ה אתי שפיר מה שהרמב"ם הביא הא שנתנו בידה והיא ישנה ונעורה והרי הוא בידה אינו גט ביחד עם "כנסי שטר חוב", דשניהם הם אותו דבר נתינה בתורת ספר כריתות, וכדברי המאירי שהבאנו, דכשהיא ישנה לא היא בת שמירה, וה"ה כשוטה וקטנה, באותו זמן.

ח. ולכאורה אם אמרינן לשון הגט הוא לשון הבעל, למה בטל הגט היכא שנתנה לה בתורת שטר חוב, הרי צריכין ללכת אחר לשון הגט ושם כתוב שהוא מגרשה, ומאי נ"מ בזה שהוא אמר כנסי שט"ח.

והביאור בזה לפי מ"ש הרמב"ן שם בגיטין, "דטעמא דרישא משום ביטול נתינה", ר"ל דבאמירת כנסי שט"ח מבטל בזה לשון הגט, וממילא מבטל הנתינה (בתורת ספר כריתות), דיפה כח אמירתו ממה שכתב.

ט. וגם אתי שפיר מ"ש הרמב"ם בהלכה י, בנוגע ל"אמר לעדים ראו גט שאני נותן לה" שמוסיף המילים "וזה שאמר לה שטר חוב מפני שנכלם ממנה", דאל"ה יש לומר שזה מבטל מה שכתוב בהגט וגם מה שאמר לפנ"ו. ורק משום דיש לנו אמתלא "שאמר לה שטר חוב מפני שנכלם ממנה", לא הוי ביטול.

ולפ"ז אפשר לבאר הדיון בנוגע אם אמר איני אישך, דלהרמב"ם איני אישך אינו לשון גירושין משום שנאמר ושלחה לא שישלח עצמו, אבל אינו מבטל לשון הגט. ומאחר שלשון הגט הוא לשון הבעל ו"איני אישך" לא ביטל לשון זה, הרי הגט כשר.

ודברי רבינו ירוחם והמחבר יש לפרש, דאיני אישך הוא לשון היפך של גירושין, ומבטל לשון הגט, ועכ"פ יש ספק בזה, וממילא הוא ספק מגורשת.

וגדר פסול גט בלא אמירה כלל, אף שלשון הגט הוא לשון הבעל, הוא משום דחכמים הצריכו גילוי דעת שתהא נתינה בתורת ספר כריתות ולא משום שהאשה צריכה לדעת. וממילא כשאמר לעדים ראו גט שאני נותן לה וחזר ואמר לה כנסי שטר חוב זה הרי זה כשר, שהרי גילה דעתו.

ויש לומר ד"איני אישך" אף שאינה לשון גירושין מ"מ גילוי דעת הוא וכשר לדברי לדעת הרמב"ם.



## גדר נישואי חרש

### הרב מנחם מענדל הכהן כהן

שליח כ"ק אדמו"ר – סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם (פי"א מהלכות גירושין הט"ו) "חרש שגירש ברמיזה והלכה ונתקדשה לחרש אחר ואצ"ל לפקח אסורה לחזור לבעלה החרש, אבל אשתו של פקח שנתגרשה והלכה ונשאת לחרש ונתגרשה מותרת לחזור לבעלה הפקח", עכ"ל.

והשיג עליו הראב"ד וז"ל "אמר אברהם, אני לא מצאתי כן בירושלמי אלא שאמר שאני קורא בה לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה, וכך נראה לפי מה שאמר בחרש שגירש", עכ"ל. היינו דהראב"ד מקשה עליו מדברי הירושלמי, ומקשה עליו ג"כ מסברא דמסיפא דהלכה ט"ו משמע דנישואי חרש לאו כלום הוא, ומותרת לחזור לבעלה הפקח, ומרישא דהלכה ט"ו משמע דנישואי חרש חשיבי ואם נתקדשה לאחר אסורה לחזור לבעלה החרש? וצריך ביאור להסביר שיטת הרמב"ם בזה. וגם צריך ביאור במה נחלקו.

עוד צריך ביאור, למה להראב"ד תיקנו לו גם נישואי חרש, לאחר נישואי פקח, שיאסרו נישואי פקח ולמה להרמב"ם לא תיקנו לו נישואי חרש לאחר נישואי פקח וטעמא בעי.

והנה בשו"ת צ"צ אבן העזר סימן ל"ה פסק דאשת חרש שזינתה אסורה לבעלה החרש כדברי הרמב"ם יעו"ש.

ומבאר שם בס"ג דהרי זה ע"ד יו"ט שני של גלויות שאין להקל בו בעיקר מצוותו שהוא קדושת היום, אבל אפשר להקל בנוגע לד' מינים.

כמו"כ אפשר להקל בנישואי חרש בנוגע לכמה ענינים מכיון דהוה קידושי דרבנן. אבל לא בעיקר מהות הקידושין, ובלשונו "משא"כ בנדון זה הרי עיקר מהות הקידושין הוא שתהי' מובדלת לו ותאסר אכולי עלמא כהקדש . . וא"כ כיון שזהו עיקר הקידושין פשיטא דכשתיקנו רבנן קידושין לחרש היינו מה שכתבנו ענין זה שתהי' אשתו כהקדש אכולי עלמא", יעו"ש האריכות.

אבל כאן הרי לא זינתה תחת בעלה, רק לאחר גירושי החרש נתקדשה לפקח. אמאי אסורה לחזור לבעלה, להרמב"ם.

ועוד צ"ב, כפי שהקשו המפרשים הרי הרמב"ם פסק (הלכות אישות פ"ד ה"ט) ד"חרש שנשא פקחת, ובא פיקח אחר וקידשה הרי"ז מקודשת לפיקח, ונותן גט והיא מותרת לבעלה החרש". והוי סתירה מפורשת, תמ"ה תמ"ה יקרא!

והנה המגיד משנה ביאר בזה "והטעם לחלק בין רישא לסיפא מפני שחכמים שתיקנו נישואין לחרש לא יפו כוחו מן הפקח, שהפקח שגירש אשתו ונישאת לכשיוצא בו אסור להחזירה. והחרש יהא מותר (דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון).

ומ"מ לא תקנו לו נישואין להרעת כוחו של פקח אחר שכיון שאין נישואיו כלום מן התורה לא החמירו על פקח הראשון", היינו דהרמב"ם סובר דנישואי חרש מתבטלין ונאסרין אם אחר הגירושין נתקדשה לאחר, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון.

אבל נישאת לפיקח לא תקנו חכמים שנישואי חרש יועילו כלום, לבטל הנישואין דאורייתא, וטעמא בעי.

ב. לסיכום: מה שנשאר עלינו לבאר, למה להרמב"ם בהלכות אישות פ"ד ה"ט, אם חרשת נשאת לפקח ובא אחר וקידשה, צריכה גט משני ואעפ"כ מותרת לחזור לבעלה החרש. ולהראב"ד אסור לחזור לבעלה החרש גזירה שמא יאמרו גירש חרש ונשא פיקח. ונמצא מחזיר גרושתו מן הנישואין.

ולהרמב"ם בהלכות גירושין פי"א ה"טו חרש שנתגרשה והלכה וקידשה לחרש אחר אסורה לחזור לבעלה הראשון. אבל אשתו של פיקח שנתגרשה והלכה ונשאת לחרש מותר לחזור לבעלה הראשון. והראב"ד

משיג ע"ז – דלכאו' למה יהיו נישואי חרש ככלום, ומותרת לחזור לבעלה הפיקח.

ג. והנראה לומר בזה, דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בגדר תקנת נישואי חרש דתיקנו להם חכמים נישואין כמבואר בגמ' (יבמות קיב, ב), יעו"ש אריכות הסוגיא, וסבי"ל להרמב"ם דתיקנו רק לטובת החרש. ועל נקודה זו סובב והולך כל תקנת נישואי חרש.

ולפיכך אם חרש נשא לחרשת, והיא מקבלת קידושין מפקח אה"נ שקידושי פקח דאורייתא תפסי בה, אבל אם קיבלה גט מותרת לחזור לבעלה הראשון החרש, וכמפורש בזה באור שמה ועוד. ע"ד שארז"ל<sup>147</sup> באשה נשואה שאינה נאמנת לומר שזינתה, דחיישינן שמה עינה נתנה באחר ותפקיע עצמה מידי בעלה.

א"כ אם תאמר שבקבלת קידושין מפקח תיאסר על בעלה, א"כ כל פעם שתכעס על בעלה תקבל קידושין מפקח ותפקיע עצמה, ולפיכך לטובת החרש תקנו שלא תיאסר עצמה עליו עי"ז.

ועפ"ז מבואר שיטת הרמב"ם באישות פ"ד ה"ט, דהנה מבואר בפ' כי תצא (כד, ד) "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה" ומבאר בזה הרמב"ן (עה"פ) כי נכלל בזה ב' לאווין, מחזיר גרושתו משנשאת, ויזהיר במחזיר אשתו שנטמאה בזנות.

וממשיך הרמב"ן שם "וטעם הלאו הזה כדי שלא יחליפו נשותיהן זה לזה, יכתוב לה גט בערב ובבוקר היא שבה אליו", עיי"ש.

ולפיכך שני לאווין אלו שתיקנו חכמים בנישואי חרש, כי הרי"ז מחזק הנישואין – ולפיכך כפי שהבאנו לעיל פסק הצ"צ דונות אוסר בנישואי חרש. וכן הרמב"ם פוסק דאחר גירושי חרש ונתקדשה לאחר אסורה לחזור לבעלה החרש, ומבואר פסקו בהלכות גירושין פי"א ריש הט"ו.

אבל בסיום הט"ו, "אשתו של פיקח שנתגרשה והלכה ונשאת לחרש ונתגרשה מותרת לחזור לבעלה הפקח". כי איזו טובה תצמח להנישואי חרש. שתאסרנה לחזור לבעלה הפיקח, אחרי שנתגרשה כבר מהחרש,

ולפיכך לדעת הרמב"ם לא תיקנו לא חכמים נישואין, ומותרת לחזור לבעלה הפקח.

משא"כ הראב"ד סב"ל דנישואי חרש תיקנו לטובת החרש, אבל תיקנו נישואי חרש כעין דאורייתא, כמו כל תקנת חכמים, דכעין דאורייתא תיקנו על כל הפרטים שבזה. ולפיכך סב"ל בהלכות אישות פ"ד ה"ט דאסורה לחזור לבעלה החרש, שמא יאמרו גירש זה ונשאת לזה. ונראה כאילו החרש מחזיר גרושתו לאחר שנשאת.

ולפיכך ג"כ פסק הראב"ד בהלכות גירושין פי"א הט"ו, דאשת פיקח שנתגרשה והלכה ונשאת לחרש, הרי"ז מחזיר גרושתו משנשאת ואסורה לחזור לבעלה הפיקח, כי להראב"ד תיקנו חכמים נישואין ממש לחרש, אפי' אם לא תצמח טובה מזה להחרש, וכעין דאורייתא תקנו בכל הפרטים.

ד. והרי"ז מתאים לשיטתם בכלל דלהרמב"ם מתחשבין בגדרי המטה משא"כ לדעת הראב"ד. ויש לבאר עפ"י"ז מחלוקת הפוסקים אם מברכין ברכת אירוסין גבי נישואין חרש וחרשת, דהנודע ביהודה מהדו"ת אבן העזר סימן ג' פסק דאין מברכין, כיון דהיא ברכת החתן ואינו יכול לשמוע, ועי' באינציקלופדיה תלמודית ערך חרש שהביא שיטות הפוסקים דגם בחרש וחרשת מברכין דהווי ברכת השבח לא ברכת המצוות, יעו"ש האריכות.

ועי' באגרות משה סימן פ"ז, וז"ל "והנה נודע ביהודה שם מסיק, אמנם חרש שנשא חרשת ודאי לדעתי אין כאן ברכה ואפ"ה מיקרי נישואין ומקשה שם דהתינח ברכת אירוסין, אבל נישואין הווי להקהל, ולמה לא יברכו ונשאר בו צע"ג.

ואוי"ל דתליא בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל, דלהרמב"ם נישואי חרש תיקנו אך ורק לטובת החרש. ולפי שהם לא שומעים שום דבר לא תיקנו ברכות נישואין ג"כ לשיטת הנודע ביהודה.

משא"כ להראב"ד הרי"ז נישואין דרבנן ממש עם כל הגדרים, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וצריך הקהל לשמוע ברכת נישואין הגם שאין הם יכולים לשמוע, וכפסק האגרות משה.



# הלכה ומנהג

## הזמנה – כשעלולים להגיע בשבת

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**  
רב אזורי – עומר, אה"ק

א. סיפר לי דודי, הרה"ח ר' צבי הירש גאנזבורג ע"ה (חבר הנהלת צא"ח בניו-יורק במשך שנים רבות):

שאלו שלוחים את הרבי: האם ניתן להזמין יהודי לליל שבת, כשיודעים שהוא עלול לחזור הביתה ברכב?

הרבי הפנה זאת למרא דאתרא דאז - הגרו"ש דבורקין ע"ה, שהורה: להכין הכל למבקר על-מנת שיוכל להישאר בפועל ממש אצל השליח בשבת; ואם אעפ"כ יבחר לחזור בתוך השבת, אין אחריותו עלינו.

השאלה הגיעה כמה פעמים לרבי ותמיד הופנתה לרב, וגם התשובות חזרו לרבי. ע"כ.

מזה מובן, שאין מקום להזמין אנשים לבוא לאחר כניסת השבת, כשיודעים מראש שהם יגיעו ברכב.<sup>148</sup>

ב. בהקפות שמחת תורה שהתקיימו בישיבת 'אהלי יוסף יצחק' חב"ד במלבורן בשנת תשי"ז, הגיעו אחדים מהמבקרים ברכב. והיתה על כך ביקורת [אולי גם – מחוגים דתיים אחרים], וקודם כל פנו לרבי בשאלה "איך לתקן זאת".

הרבי השיב<sup>149</sup>: "התיקון בזה פשוט, ולפלא שגם בשנה זו לא עשו זה"<sup>150</sup>, והוא שאיזה ימים לפני מועד כהנ"ל ידפיסו מודעה בעיתונים (ומה טוב

(148) יש מוסרים שבכינוס השלוחים העולמי תשע"ב, בסדנא לע"נ הרב דוד ראסקין ע"ה, מסר הרב כתר־יאל שיחי' קאסטעל מצא"ח נ.י. שאין לדייק דיוק זה, כיוון שע"ז מלכתחילה לא שאלו, כי הפעולות שם היו ("פגישה עם חב"ד") עם סטודנטים שלא היה להם קושי להגיע בתחילת השבת, אלא שקשה היה לעכבם במקום אחד למושך כל השבת. ועצ"ע, כיוון שהסיפור שנמסר לי הוא על שלוחים במקומות מרוחקים. והעיקר - עדיין אין בזה כדי לדחות את עצם העניין, ובפרט ע"פ האמור באות הבאה.

(149) במכתבו מיום י"ח מרחשוון, אגרת ד'תת"נ, אג"ק חי"ד עמ' צה (ובלקוטי שיחות כרך ל"ד עמ' 313).

ביחד עם ההודעה על דבר זמני ההקפות וכיו"ב), אשר בוודאי פשוט וידוע איסור נסיעה במכונה בשבת ויו"ט, והסתירה שמינייה וביה להשתתף בעניין תורני באופן היפך התורה".

ועדיין לא היו שקטים שם, וחיפשו דרך למנוע להבא לגמרי את חילול היום-טוב, ואף עלתה ההצעה שלהבא יימנעו מלעשות קידוש, ויקצרו את משך ההקפות כדי שלא יגיעו אליהן אנשים מבחוץ. עד שכמה שבועות לאחר מכן<sup>151</sup> ענה הרבי שוב להרב זלמן סרברנסקי בעניין זה: "במה שכתב אודות עניין ההקפות, בטח כבר נתקבל המענה בכגון דא להרה"ח יעקב אליעזר הרצוג שיחי' וראה אותו, ומובן אשר הקא-סלקא-דעתך שבעתיד לא יעשו ח"ו<sup>152</sup> קידוש, ולקצר ההקפות כו' וכו' – מופרכת, בהחלט הכי גדול"<sup>153</sup>.

ג. בספר "נתיבים בשדה השליחות"<sup>154</sup> של הרב לוי יצחק שיחי' ראסקין, דיין ומו"צ קהילת חב"ד-ליובאוויטש בלונדון, האריך הרבה בנושא זה<sup>155</sup>, ומסקנתו, שכיוון שההזמנה היא להצלת נפש מישראל, פיקוח נפש רוחני שדינו שווה לפיקוח נפש גשמי<sup>156</sup>, נראה דבתלייה כלשהי סגי, כגון: אולי

(150) כנראה שהיתה שנה קודמת שבה כבר עשו זאת מעצמם.

(151) ביום ח' כסלו, אגרת ד'תתקי"ב, אג"ק שם עמ' קנה.

(152) לתשומת-לב, עד כמה החשיב הרבי את מנהג החסידים בזה ותרומתו לעניין ההקפות, עד שלהימנע ממנו הוא בגדר "חס ושלום"!

(153) וראה בהמשך המכתב, שהרבי דורש לפעול באומץ לב, ושלא להיות בגדר "זנהי בעינינו כחגבים" עיי"ש (ואולי זה שייך גם לביקורת מחוגים דתיים אחרים שם על ההגעה בשבת).

(154) ח"א עמ' קצט.

(155) ודן בדברי שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' צח וצט שמחמיר בזה, ובשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' שנח וציץ אליעזר ח"ו סו"ס ג שמקילין במצבים מסויימים. ובסיום מאמרו של הרב חיים שיחי' רפפורט נדון (בהמשך הדיון בספר זה, עמ' רכד) הובא ללא דיון גם מענה הרבי למלברן, שבסעיף הקודם.

(156) ומציין לשו"ת נחלת שבעה סי' פג, ושו"ע אדה"ו סו"ס שו. וראה גם בלקוטי שיחות חל"ג עמ' 287 בקטע שלישי, שמדבר במפורש על חילול יוהכ"פ וש"ק להצלת נפש מטמיעה ר"ל, אם כי הנושא שם הוא חשיבות העניין ולא חילול ש"ק בפועל.

והנה רבים מהשולחים שי' משתמשים בנימוק זה כהיתר לכו"כ ענינים. ואגב, לפני כמה שנים שאלתי שנים מראשי המתעסקים בשעתנו באה"ק בהצלת ילדי העולים (מת"מן, מרוקו וכו') לחינוך דתי, ומהם הרב שלום דובער ע"ה ליפשיץ, מייסד ויו"ר יד לאחים, ויבלח"ט הרב אהרן מרדכי זילברשטרום, מראשי מנהלי ה'רשת', האם השתמשו בנימוק זה כדי למצוא דרכים להוציא ילדים מחינוך כפריני אפילו תוך חילול שבת, ונעניתי בשלילה גמורה. ושיערו אחרים,

יבוא ברגל; אולי יתאכסן לשבת-קודש באיזור הקרוב, וכיו"ב, אפילו אם משערים שבפועל יבוא באיסור.

ומכל מקום, מצד חיוב 'הוכח תוכיח' יתחייב המארגן לפרסם בהזמנה, שאפשר לסדר על ידו מקום איכסון קרוב עבור הזקוקים לכך.

אך במה דברים אמורים, כשהמוזמן לא יציית לו כלל שלא לחלל שבת, אבל כששואל ממנו במפורש אם מוטב לבוא ברכב או להישאר בביתו, אז אסור לשדלו שיבוא (אם לא שיזמינו גם להתאכסן למשך כל השבת).

ומסייג זאת: "מובן שכל זה להלכה, אבל למעשה יש להתייעץ עם רב מורה-הוראה במקומו, מה גם כי לפעמים ישתנה ההכרעה, מתאים אל המצב המקובל עד עתה וכו'".

ד. אבל לפי הוראת הרבי ומענה הגרז"ש דבורקין האמורים<sup>157</sup>, יש לנהוג כדלהלן:

א. מי שיודעים בו שיבוא ברכב בשבת<sup>158</sup>, אין להזמינו (גם לא על-סמך תלייה כלשהי).

ב. כשמזמינים מי שיבוא לפני שבת, יש להזמינו הזמנה אמיתית למשך כל השבת (ואם בכל זאת יעזוב באמצע השבת, אין אחריותו עליו).

ג. כשמודיעים לציבור (בכתב או בע"פ) על תפילה או אירוע בשבת, יש להודיע יחד עם זה במפורש, שכידוע אסור לנסוע ברכב בשבת, ואין מקום להשתתף בשמחה או בתפילה ע"י חילול שבת (אבל אין למנוע או לקצר את התפילה או האירוע, גם אם יודעים שיהיו כאלה שיחללו שבת כדי להגיע אליו).




---

שאילו היו משתמשים בזה בפועל, היה הדבר מביא (מלבד לחילול השם, גם) לזלזול בחילול ש"ק, הן מצד המתעסקים והן מצד החניכים. ואולי קיימות סיבות אלה גם כיום בעניינינו.

(157) ככל שביירו עבורנו בכינוסי השלוחים, לא ידוע על מענות נוספים של הרבי בנדון.

(158) כשמוזכרת כאן "שבת", הכוונה, כמובן, גם ליום-טוב.

## צירוף בני ארץ ישראל ובני חו"ל ביום טוב שני (א)

### צבי רייזמאן

איש עסקים

מח"ס "רץ כצבי"

### פרק א: קיום מנייני תפילה של בני חו"ל ביו"ט שני בארץ ישראל

בשנת תשס"ה, חל שביעי של פסח בשבת, ויו"ט שני של בני חו"ל ביום ראשון.

בימי החג שהיתי עם אבי ז"ל במלון אריסטון בטבריה, ובמקום שהו בצוותא עימנו שמונה מבני חו"ל, שרצו לקיים ביום ראשון מנין מיוחד לתפילות יו"ט שני, ולשם כך ביקשו לצרף שני בני א"י, כדי לאפשר את התפילה בציבור ואת הקריאה בתורה הנקראת ביו"ט 'אחרון' של פסח.

בשעת מעשה, היה נראה לי מסברא שצירופם של בני א"י למניינם של בני חו"ל לא יאפשר את הקריאה של יו"ט אחרון של פסח, שהרי בני א"י אינם מחוייבים כלל בקריאת התורה ביום זה [יום ראשון]. וכמו כן, אי אפשר לבני א"י להצטרף למנין שיתפללו בו תפילת מוסף של יו"ט, שהם אינם מחוייבים בה. אולם כאשר הוצעה השאלה לפני רבה של טבריה, רבי אברהם דב אויערבך, הוא התיר את צירופם של בני א"י למניינם של בני חו"ל ביו"ט שני, הן לענין קיום התפילות והן לענין הקריאה בתורה.

לאחר ששבתי לביתי, שבתי ועיינתי בסוגיא זו, ומצאתי כי שאלת צירופם של בני א"י לבני חו"ל אינה פשוטה כלל ועיקר, ומסתעפת לעניינים רבים, אשר יבוארו להלן.

**א.** הלכה פסוקה בשו"ע (או"ח סי' תצו ס"ג) "בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני ביישוב, אפילו דעתו לחזור". אך לא נתברר, מה דינם של בני חו"ל שבאו לארץ ישראל ודעתם לחזור, האם צריכים לשמור בא"י על דיני יו"ט שני ולהתפלל תפילות יו"ט, או לא. ונחלקו הפוסקים בזה.

בשו"ת חכם צבי (סי' קסז) נשאל: "בני חו"ל העולים לארץ ישראל דרך ארעי, האיך יתנהגו בשלש רגלים, אם כבני א"י או כבני חו"ל". ופסק: "נלע"ד דצריכים הם להתנהג בענייני המועדים כאחד מבני ארץ ישראל התושבים. . לא מבעיא בתפילות וברכות וקריאת ספר תורה. . אלא אפילו במלאכה מותרים הם". ובתוך דבריו שם מבואר, שבדיני יו"ט שני הקובע הוא המקום שנמצא בו ביו"ט שני. ולכן אסור לבני חו"ל הנמצאים

בא"י לנהוג בדיני יו"ט שני, מכיון שבארץ ישראל דינים אלו אינם נוהגים. וכן להיפך, בן א"י הנמצא בחו"ל חייב לנהוג בדיני יו"ט שני, מכיון שבמקום שנמצא בו נוהגים דיני יו"ט שני.

אולם בנו של החכם צבי, כתב בשו"ת שאילת יעב"ץ (סי' קסח) וז"ל: "הדר דינא דאף בעולים לשם [לארץ ישראל] דרך ארעי, חייבים להתמיר מדינא כחומרי מקומם [דהיינו כדיני בן חו"ל במקומו, שמחוייב בדיני יו"ט שני]. כדפשיטא להו לחכמי ארץ ישראל גופייהו, כדאיתא בהלכות קטנות (סי' ד). אמנם חלילה לי לחלוק על דעת אבי מורי הגאון, אפילו שאני מחמיר, כל שכן שלדעתו ז"ל הך חומרא קולא הוא. אלא שכך דעתי הקלה נוטה, ביחוד שיש לנו הסכמת חכמי הדורות ורבני ארץ ישראל וגדוליה עצמם הודו בכך, שגם שם [דהיינו בא"י] יש מקום לחומרא". ומפורש בדבריו שבדיני יו"ט שני, בכל מקום יש להתמיר: בני חו"ל הנמצאים בא"י ביו"ט שני, חייבים להתמיר ולנהוג בדיני יו"ט שני, כנהוג במקומם בחו"ל. וגם בני א"י הנוסעים לחו"ל, אינם יכולים להקל ולנהוג ביו"ט שני כפי שנהוג במקומם בא"י, אלא עליהם להתמיר כחומרת המקום [חו"ל] שבו הם נמצאים, בכל דיני יו"ט שני.

המשנה ברורה (ס"ק יג) הכריע כדעת השאילת יעב"ץ: "בן חו"ל שבא לא"י, אם דעתו לחזור למקומו, צריך לעשות שני ימים יו"ט".

אולם מדברי שו"ע הרב (סי"א) משמע שפסק כדברי החכם צבי, שכתב: "בני חו"ל שבאו לא"י, אע"פ שדעתם לחזור, אין עושים אלא יום אחד כבני ארץ ישראל, ויש חולקים". והיינו שאת הדעה הראשונה, שהיא שיטת החכם צבי, שבן חו"ל הנמצא בא"י נוהג כמנהג א"י, הביא ב"סתמא". ואת דעת השאילת יעב"ץ, שעליו להתמיר ולנהוג כחומרי מקום שיצא משם, דהיינו כדיני יו"ט שני הנהוגים בחו"ל, הביא "כיש חולקין". משמע שנקט לדינא כדעת החכם צבי [וכפי שידוע בכללי פסקי השו"ע, שאם הביא דעה ראשונה כ"סתם" ודעה שני כ"יש אומרים", הלכה כדעה ראשונה. וכן הוא גם כן בהוראת השו"ע הרב, וכפי שנהגו למעשה חסידי חב"ד כהכרעתו כשיטת החכם צבי, ובבואם לא"י מחו"ל הם נוהגים יום טוב אחד בלבד, וכשבני א"י נוסעים לחו"ל נוהגים יום טוב שני כמנהג חו"ל לכל דבר וענין].

ב. והנה המשנה ברורה, לאחר שהכריע כדעת השאילת יעב"ץ, שבן חו"ל הנמצא ביו"ט שני בא"י [ודעתו לחזור למקומו], צריך לנהוג בדיני יו"ט

שני, נדרש לנדון נוסף, כיצד ינהג בענין התפילות. לאור ההכרעה שעליו להחמיר ולנהוג בא"י בדיני יו"ט שני, נמצא שהוא מחוייב להתפלל את תפילות היו"ט גם בארץ ישראל. אך בבתי הכנסת הרי מתפללים תפילות יום חול, ואם כן, מה עליו לעשות.

ואכן פסק המשנה ברורה: "ומכל מקום תפילת יו"ט צריך להתפלל בביתו בצנעא".

אולם מרן השו"ע כתב בשו"ת אבקת רוכל (סי' כו) שמאז ומקדם נהגו בני חו"ל לעשות מנייני תפילה לעצמם ביו"ט שני בא"י: "מעשים בכל יום, בכל שנה ושנה עולים לשלש רגלים מחו"ל לארץ, ועושים יום שני של גלויות כתיקוניו וכמשפטיו בחו"ל. ולא עוד אלא שמתקבצים מנין מבני חו"ל העולים לרגל, ומתפללים תפילה וקוראים בתורה ומפטירים בנביא בברכות תחילה וסוף, כמו שעושים ביום טוב שני בחו"ל. ודבר זה נעשה מימי קדם בפני גדולי עולם, ולא פקפק אדם בדבר זה מעולם. וזו היא שקשה בענין היאך מתפללים תפלת יום טוב בפרהסיא בארץ ישראל, והיכי לא חיישינן להאי דתנן ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, והיה מספיק להם שיתפללו תפילת חו"ל בצנעא. ועל כרחינו לומר דסבירא להו לגדולי עולם, דע"כ לא תני אל ישנה אדם מפני המחלוקת אלא במלאכה ודכוותא, דאפשר למיפק מינה חורבה. אבל בתפילה, אף אם יתפלל כמנהג מקום שיצא משם, לא נפיק מינה חורבה, וליכא למיחש בה למידי".

בכף החיים (סי' תצו ס"ק לח) הביא את הדברים, והוסיף שכן כתב רבי ישראל משקלוב, מתלמידי הגר"א שעלה לטבריה, בספרו פאת השלחן (הלכות א"י סי' ב סט"ו) וז"ל: "ואלו בני אדם שבאים מחו"ל להשתטח על קברי הצדיקים ולחוג יו"ט בארץ ישראל, ואחר כך חוזרים לחו"ל למקומם, אזי הם נוהגים ביו"ט של גלויות ככל דיניהם. ויש בית הכנסת מיוחד שמתפללים ביו"ט של גלויות תפילה של יום טוב". ובמקור ההלכה ציין ר"י משקלוב: "כן פסק מרן הבית יוסף בתשובתו החדשה אבקת רוכל, וכן נוהגים בכל ארץ ישראל, ודלא כתשובת חכם צבי".

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' לז) הזכיר גם הוא את דברי מרן הבית יוסף, שבני חו"ל השוהים בא"י ביו"ט שני רשאים להתפלל במנין לעצמם, אלא שהוסיף שלא יעשו זאת בפרהסיא: "בהא דאין מקפידין בירושלים שבני חו"ל הנמצאים שם עושין מנין ביו"ט שני וקוראים קריאת התורה, ואף שהוא שבת אין קורין פרשת השבוע אלא קריאה דהחג אף

שהוא **דבר בפרהסיא**. לכאורה הוא דבר תמוה, דדבר הנעשה בעשרה קשה להחשיב זה דבר שבצנעא, שלכן אסור לעשותו מפני המחלוקת (סי' תסח ס"ד). אבל בשערי תשובה (סי' תצו ס"ק ג) מפורש שבני חו"ל העולים לא"י לזוהרא (הוא ענין ההקפות והסיבוב שמסבבין מעיר לעיר ומכפר לכפר להתפלל על קברי הצדיקים), שהיו מתפללין בצבור ביו"ט שני תפילת יו"ט, ולא היה להם כהן מחו"ל, הורה מהר"ם בן חביב שיכול כהן מבני א"י לעלות לדוכן ולברך להם. הרי נמצא שגם פרסמו הדבר והתפללו לפני בני א"י, הרי מוכרחים לומר דגם זה נקרא **צנעא**, וצ"ע. עכ"פ למעשה הא כבר עשו כן בלא חולק על זה. אחרי כתיב הביאו לפני ספר אבקות וכול להבית יוסף סי' כו, שכתב שכן נהגו מימי קדם שמתפללים בציבור ובפרהסיא, משום דאל ישנה הוא רק במלאכה, דאפשר למיפק מינה חורבה כשמשנה, ולא בתפילה, והוא חידוש גדול מאד. עכ"פ הדין אמת, ועשו כן מאות בשנים קודם הבית יוסף, ותמוה מה שלא הביא זה בשו"ע. ולכן למעשה, **צריכים לעשות בציבור אבל לא בפרהסיא**.

ובספר יום טוב שני כהלכתו (פ"ב הערה ו) כתב בענין קיום מנייני תפילה של בני חו"ל השוהים בארץ ישראל ביו"ט שני: "שמעתי שפקקו בדין זה כמה מגדולי הדור הקודם, וביניהם הגרא"י פינקל, ראש ישיבת מיר, וכן כתב לי הרה"ג ר' שמואל פירסט, דיין דאגודת ישראל בשיקגו, על רבו מרן בעל האגרות משה, דלא הוי ניחא מהא דבני חו"ל המבקרים בא"י עושים מנין לעצמם". ברם כפי שנוכחנו לעיל, האגרות משה הצדיק את קיום המנהג הרווח בארץ ישראל עוד מהתקופות שקדמו למרן הבית יוסף, אלא שסייג זאת בכך ש"צריכים לעשות בציבור אבל לא בפרהסיא".

ומאחר ונתבאר לדעת השאלית יעבץ והמשנה ברורה, כי בני חו"ל הנמצאים בארץ ישראל צריכים לקיים את דיני יו"ט שני, ובכלל זה להתפלל את תפילות היום טוב. ונתבאר כי מנהגם של בני חו"ל לקיים מניינים לתפילותיהם בשהותם בא"י ביו"ט שני, מקורו טהור על פי ההלכה והפוסקים. נבוא לדון בסוגיית **צירופם של בני א"י ובני חו"ל למנין ביום טוב שני**, ולברר האם צירופם למנין של בני א"י שאינם מחוייבים ביו"ט שני, מאפשר **להתפלל** את תפילת היו"ט בציבור, וכן **לעלות ולקרוא בתורה** את הקריאה של יום טוב, כדלקמן.

ג. בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' ד) דן בשאלה הבאה: "בן א"י שהולך לחוץ לארץ, אם מותר לעלות לקרוא בתורה ביו"ט שני של גלויות ולהשלים למנין הקרואים, כיון שהוא אינו מחויב בקריאת התורה שבאותו יום".

ותשובתו היתה: "דאינו רשאי לעשות כן, דהוי מברך ברכה לבטלה, כיון שהוא אינו מחויב". והביא ראיה לדבריו "ממה שכתב מוהרי"ק (הובא בשו"ע סי' תקסו ס"ו), שכהן שלא התענה בתענית ציבור, לא ישא את כפיו ולא לעלות לקרוא בתורה. דכיון שהוא אינו מחויב בקריאת התורה, כיון שלא התענה, אע"פ שהציבור נתחייב, לית לן בה. וכשתעמיק בדבר תמצא שק"ז הם הדברים, ומה התם שמחוייב בדבר וחל עליו חובת תענית שהרי דר הוא באותו העיר, אפילו הכי כיון שלא התענה אינו רשאי לקרות בתורה. כל שכן בנדון דידן, שמעולם לא חל עלינו חובת קריאת התורה שבאותו יום, שהרי הוא מארץ ישראל שפטורים".

ומפורש בדבריו כי בן א"י הנמצא בחו"ל ביו"ט שני אינו רשאי לעלות לתורה, ואינו רשאי להשלים את מנין הקרואים הנדרש בקריאת התורה, היות ואינו מחויב כלל בקריאה של יו"ט שני. ויש ללמוד זאת מדיני קריאת התורה בתענית, אם מי שאינו מתענה לא רשאי לעלות לתורה לקרוא את פרשת "ויחל", ואף על פי שנחשב "מחוייב בדבר", בגלל שחלה עליו חובת התענית. קל וחומר בן א"י הנמצא בחו"ל ביו"ט שני, שכלל אינו מחוייב בקריאת התורה של יו"ט שני, ודאי שאינו רשאי לעלות לתורה.

וכדבריו פסק בכף החיים (או"ח סי' תצו אות נח) וז"ל: "בן ארץ ישראל שהלך לחו"ל ודעתו לחזור, אינו רשאי לעלות לתורה ביו"ט שני של גלויות ולהשלים למנין הקרואים, כיון שהוא אינו מחויב בקריאת התורה שבאותו יום, והוי ברכתו לבטלה".

ד. אולם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' מ) נשאל האם בן כרך [שאינו חייב במצות הפורים בי"ד אדר אלא בט"ו בכרך שהוקף חומה] הנמצא בעיר בי"ד אדר, ודעתו לחזור לכרך בט"ו, רשאי לעלות לתורה בי"ד באדר. ולאחר שהביא את דברי ההלכות קטנות הנ"ל, כתב: "אכן אחר העיון נראה פשוט דעולה למנין הקרואים, וראיה ברורה לזה מהא דאיתא במגילה (כג, א) הכל עולין למנין ז' אפי' קטן ואפילו אשה, אע"ג דאשה וקטן לאו בר חיובא, אפילו הכי עולים למנין הקרואים, ואם כן הוא הדין בנדון דידן".

ובהמשך דבריו כתב השבות יעקב, שנידון דידן עדיף, מכיון שבן הכרך הנמצא בעיר בי"ד אדר נחשב "בר חיובא, וראוי לקרוא אף ביום זה אם יתן דעתו שלא לחזור, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו". רצונו לומר, בגמרא במנחות (קג, א) אמרו: "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבתו". והיינו שמנחה הראויה להיבלל בכלי המחזיק את השיעור הראוי, כשירה אפילו לא נבללה, כיון שהיא ראויה להיבלל בכלי זה. ואם כן הוא הדין בן הכרך הנמצא בעיר בי"ד אדר נחשב "בר חיובא" בקריאת התורה ביום זה, למרות שעכשיו הוא בן כרך שחייב בפורים רק מחר, מכיון שהוא "ראוי" להיות בן העיר "אם יתן דעתו שלא לחזור לכרך".

ומתוך כך הכריע השבות יעקב: "וכן נ"ל הדין בבן ארץ ישראל שדעתו לחזור, שעולה למנין הקרואים ביום טוב שני של גליות, ודלא כדעת הלכות קטנות".

וכן מתבאר על פי חידושו של האמרי בינה (או"ח דיני שבת סי' יא) שבן א"י הנמצא בחו"ל ודעתו לחזור, רשאי להוציא את בני חו"ל ידי חובת קידוש ביו"ט שני, ואף שאינו מחוייב בקידוש "כיון שבידו להביא את עצמו לידי חובת קידוש אם יקבע בדעתו שלא יחזור עוד לא"י". וכתב בשו"ת בצל החכמה (חלק א סי' נה) "והנה לדעת הגאון אמרי בינה, בני א"י בחו"ל ודעתם לחזור, פשיטא שיכולים לעלות ביו"ט שני אפילו אם חל יו"ט שני בימי אגד"ו שאינם ימי קריאה לבני א"י כלל, כיון שמכל מקום בידו לקבוע בדעתו שלא יחזור לארץ ישראל והוי ליה בר חיובא. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב מהך סברא גופא".

נמצא כי לדעת השבות יעקב והאמרי בינה, גם מי שאינו מחוייב בקריאת התורה של אותו יום, רשאי לעלות לתורה, אם "בידו" להיות מחוייב ביום זה. ולכן לדעתם, הן בן כרך רשאי לעלות לתורה לקריאה של פורים דפרזים, ואף שאינו מחוייב בקריאה זו. והן בן א"י הנמצא בחו"ל ביו"ט שני, רשאי לעלות לתורה, אע"פ שאינו מחוייב בקריאה זו, מכיון ש"בידם" להיות מחוייבים בדבר.

אלא שלכאורה סברא זו שייכת רק כאשר בן א"י נמצא בחו"ל, שאז "בידו" להחליט להישאר במקום שבו הוא נמצא [חו"ל], ולכן כבר עתה ניתן להחשיבו כ"מחוייב בדבר". אולם במנין של בני חו"ל המתקיים בארץ ישראל ביו"ט שני, צ"ע אם שייך לומר את הסברא ש"בידו" של בן א"י להיות בן חו"ל, שהרי הוא לא נמצא עתה בחו"ל אלא בא"י, ומאחר שמה

ש"בידו" אינו יכול להתקיים מייד בהיותו בא"י, אין הסברא של "בידו" מועילה, וצ"ע.

[אמנם בשו"ת בצל החכמה כתב על דברי האמרי בינה: "האחרונים האריכו בכן א"י בחו"ל ודעתו לחזור, אי ישא כפיו ביו"ט שני בתפילת מוסף, כיון דלגביה יו"ט שני חול הוא ולא שייך לתפילת המוספים גביה בו ביום כלל, עי' בשערי תשובה (סי' תצו ס"ג; יובא להלן אות טו). ודעת רובם שלא ישא כפיו, ועכ"פ לא יברך אקב"ו לברך את עמו ישראל וכו'. ואילו לדעת האמרי בינה פשיטא שיכולים לישא כפיהם ולברך, כיון שבידם להחליט להישאר בחו"ל. אלא ודאי דכולהו לית להו סברת האמרי בינה, ואם כן פשיטא דלדידהו הוא הדין בנדון דידן"].

ה. ואילו לפי המהר"ם חאגיז [המובא בדברי כף החיים הנ"ל] השאלה האם מותר לבן א"י לעלות לתורה ביו"ט שני, תלויה באיזה יום בשבוע נמצאים, וז"ל: "ומיהו כתב שם הרב מהר"ם חאגיז שקבלה בידו, שאם היו"ט שני חל ביום שני או חמישי בשבוע, ובן א"י נמצא בחו"ל במקום שנוהגים להוסיף ביו"ט על מנין חיובי הקרואים, היו רבני עיה"ק צפת ת"ו מתירים בפשיטות שיעלה בן א"י לתורה להיות מן הנוספים על מנין הקרואים ולברך, כיון שהם ימי קריאת התורה לכל ישראל. ומה לי בסדרא דיומא, ומה לי בפרשה אחרת בתורה. אבל במקום שאין נוהגים להוסיף ביו"ט על מנין החיוב, אסור אפילו ביום שני וחמישי".

לדעת המהר"ם חאגיז, בימים שאין בהם חיוב קריאת התורה [ראשון, שלישי, רביעי ושישי] צדק בעל ההלכות קטנות האוסר לבן א"י לעלות לתורה בחו"ל ביו"ט שני, מכיון שהוא אינו מחוייב כלל בקריאה. והוא הדין בימים שיש בהם חיוב קריאת התורה בלאו הכי [שבת, שני וחמישי] אם קראו לבן א"י לעלות לתורה, לעליה שהיא מתוך מנין חמש הקרואים של קריאת היום טוב, אינו רשאי לעלות לתורה כי אינו מחוייב בקריאה זו. אולם בימים אלו [שבת, שני וחמישי] הוא יהיה רשאי לעלות לתורה "להיות מן הנוספים על מנין הקרואים", כי סוף סוף בימים אלו יש חיוב קריאת התורה לכל ישראל, והקריאה בעליות שהם "תוספת" אינה מעיקר הקריאה, ואם כן אין לומר שהבן א"י מופקע מחיוב זה, ולכן הוא רשאי לעלות לתורה ולברך "ומה לי בסדרא דיומא, ומה לי בפרשה אחרת בתורה".

על סמך האמור לעיל, דן בשו"ת בית אבי (ח"ב סי' מח) "בדבר שאלתו, היות וגיסו מארץ ישראל הוא עכשיו פה על ביקור קצר ודעתו אי"ה אחר יו"ט לשוב לארץ ישראל, ובשני של שבועות השנה הוא יום השנה לפטירת אביו ז"ל וזה יהיה ביום השבת. אם יש היתר לקרותו לתורה, כיון שביום השבת הוא יום קריאה בלאו הכי". ומסקנתו: "כיון דשבת הוא יום שנתחייב בקריאת התורה, וכיון דבשבת קורין שבעה קרואים, לכן בחמישה קרואים של יום טוב גרידא אין לו שייכות, כיון שאצלו אינו יום טוב. אבל בשישי ובשביעי שהן רק בשביל שבת, בזה יכול הבן א"י לעלות לשישי או לשביעי. וזה עדיף יותר מהאי דהלכות קטנות, דשם לפי דבריו בשם חכמי צפת העצה היא ביו"ט באמצע השבוע בשני או בחמישי שמנין הקרואים הן חמשה, לכן פסקו להוסיף על מנין הקרואים. אבל בנדון דידן אינו צריך להוסיף כלל, כיון דבלאו הכי בשבת קוראים שבעה, ומנין הקרואים של יו"ט נשלמו אחר החמשה שהן של יו"ט, והשישי והשביעי באים רק בגלל השבת, מה לי בסדרא זה או במקום אחר".

ביום טוב שני של שבועות שחל בשבת, בן א"י הנמצא בחו"ל מחוייב בלאו הכי בקריאת התורה של שבת, אך אינו מחוייב בקריאה של יום טוב. ולכן לדעת הבית אבי, בחמש העליות הראשונות, שבהם קוראים את קריאת התורה של יו"ט, לא יעלה לתורה כיון שאינו מחוייב בקריאה זו, אולם בעליות האחרות שהם "תוספת" לעיקר חיוב הקריאה של יום טוב, שפיר רשאי לעלות כי בקריאה זו הוא מחוייב מדין חיובו לקרוא בתורה בשבת [ומכל מקום סיים שם: "ובנדון דידן בחג השבועות וקריאת השישי הוא מענייני שבועות [בפרשת ראה (דברים טז, ט-י) "שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה, ועשית חג שבועות לה"] קשה לומר לקרות בתורה לבן א"י שאצלו כבר אסרו חג. אמנם לשביעי יש לצדד להקל לקרותו"].

ויש להוסיף, שלפי דבריו משתמע כי גם לעליית ה"מפטיר" לא יוכל לעלות, וכמובן גם לא יקרא את ההפטרה [שהיא הפטרת יום טוב], מכיון שחיובן בא מחמת היום טוב, שהבן א"י אינו מחוייב בו.

למעשה, בכף החיים הנ"ל, סיים את דבריו בנדון דידן במש"כ החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן יג) "דשלוחי ארץ ישראל הגדולים בתורה, כולם מבקשים טצדקי שלא לעלות לספר תורה [ביו"ט שני], כי יש להם איזה סיבה וכיוצא בזה, משום דחיישי לסברת האוסרים", [ועוד כתב שם:

"דפשיטא הוא דאסור לכן א"י להיות חתן תורה [בשמחת תורה] בחו"ל, שהוא חול לבני א"י".

ו. הגרש"ז אויערבך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ד) נתן טעם אחר למנהגם הנ"ל של שלוחי א"י שנמנעו לעלות לתורה ביו"ט שני, ובדבריו מבואר חידוש בגדר חיובו של בן א"י השוהה בחו"ל במצוות יו"ט שני.

הגרש"ז דן בחידושו של האמרי בינה [לעיל אות ד] שבן א"י הנמצא בחו"ל ודעתו לחזור, רשאי להוציא את בני חו"ל ידי חובת קידוש ביו"ט שני, וכתב: "נלענ"ד דאף שאין הבן כרך יכול להוציא את הבן עיר, ולא מהני כלל מה שיכול להחליט להישאר בעיר דהתם כיון שאין זמנו של זה כזמנו של זה, הוי ליה כשני חיובים שונים, ולכן אינו נחשב כמחוייב בדבר. והוא הדין נמי דאין בן העיר יכול להוציא לבן הכרך [מטעם זה]. משא"כ הכא [לגבי קידוש ביו"ט שני] הרי שניהם חייבים לקדש רק באותו היום שכתוב בתורה ולא ביום אחר, שהרי חלילה לטעות כאילו באמת לבני חו"ל נוסף עוד יום מעבר למה שכתוב בתורה. אלא דמשום חששא דשמא יחזור ח"ו הדבר לקלקולו ולא ידעו מתי הוא היום הראשון [של יו"ט], נשארו במנהג אבותיהם כאילו גם עכשיו הם חוששים על היום השני שמא הוא היום הראשון. משא"כ בני א"י שמעולם לא נהגו בכך. ונמצא דהוי ליה כאילו גזרו חז"ל על בני חו"ל לא לצאת ידי קידוש שבני א"י יוצאים ביו"ט ראשון בלבד, אלא אם כן יוסיפו לקדש מפני מנהג אבותיהם גם ביום שני, ולראותו כאילו הוא עכשיו יום ראשון. ועל ידי זה שיקדש בשני הימים, הוא יוצא בשלימות מה שחייבה התורה לקדש רק ביו"ט הראשון בלבד. ולכן אפשר דחשיב כשייך באותה מצוה, משום שגם הבן חו"ל שחייב בקידוש ביו"ט השני הרי זה מיסוד חיוב היו"ט ראשון שגם הבן ארץ ישראל חייב בה, ואינו גדר חיוב חדש שהבן ארץ ישראל אינו שייך בו, ואמרינן דאע"ג שכבר יצא ידי חובתו בקידוש שעשה אתמול, מכל מקום כללא הוא דכל ישראל ערבין זה לזה ואע"פ שיצא מוציא".

ומבואר בדברי הגרש"ז, כי גדר יו"ט שני אינו כדבר חדש ותקנה בפני עצמה, אלא זוהי השלמה והמשך לחיוב היו"ט ראשון. ולכן גם בן א"י השוהה בחו"ל נחשב "שייך" לקיום המצוות ביו"ט שני, שכן כל המצוות של יו"ט שני הם "מיסוד חיוב היו"ט ראשון שגם הבן ארץ ישראל חייב בה, ואינו גדר חיוב חדש שהבן ארץ ישראל אינו שייך בו" [ובזה שונה דין יו"ט שני מדיני פורים, שזמן החיוב בעיר וזמן החיוב בכרך הם שני חיובים

שונים, ולכן בן הכרך הנמצא בעיר בי"ד אדר אינו נחשב כמחוייב בדבר ואינו יכול להוציא את בן העיר].

ולפי זה יוצא שבן א"י רשאי לקדש עבור בן חו"ל ביו"ט שני, וכן לעלות לתורה ביו"ט שני. ואשר על כן סיים הגרש"ז: "ויתכן דהטעם ששלוחי א"י נמנעו מלעלות לתורה ביו"ט שני, וכן הכהנים נשיאת כפים [ענין זה יבואר בהרחבה להלן פרק ה], הוא מפני שנראה קצת כאילו הם מוסיפים על יו"ט ראשון, הואיל ולדידהו הרי זה יום חול. אבל מעיקר הדין כיון שיש ערבות, אפשר דיכולים שפיר להוציא לבני חו"ל".

ואמנם לדעת הגאון הרוגאצ'ובר שנקט בדעת הרמב"ם שגדר יו"ט שני הוא "מציאות חדשה", נתבאר, שבן א"י לא יוכל להוציא ידי חובת קידוש את בן חו"ל ביו"ט שני, כי החיוב בקידוש של יו"ט שני שמחוייב בן חו"ל אינו אותו גדר של חיוב שחייב בו בן א"י ביו"ט ראשון, ולכן הבן א"י נחשב ל"אינו מחוייב" בקידוש של יו"ט שני, ואינו יכול להוציא את הבן חו"ל. והוא הדין לענין קריאת התורה, לא יוכל בן א"י לעלות לתורה בקריאה של יו"ט שני בחו"ל, מכיון שהוא נחשב כ"אינו מחוייב בדבר".

**היוצא מן הדברים:** בן א"י הנמצא בחו"ל ביום טוב שני, בימים שאין בהם חיוב קריאת התורה [ימי ראשון, שלישי, רביעי ושישי], לדעת ההלכות קטנות וכף החיים, אם עלה לתורה, ברכתו לבטלה.

אולם לדעת השבות יעקב [והאמרי בינה], רשאי לעלות לתורה, אף על פי שאינו מחוייב בקריאה זו, מכיון ש"בידם" להתחייב בה.

ובימים שבלאו הכי יש חיוב קריאת התורה [שבת, שני וחמישי] פסק בכף החיים כדברי מהר"ם חאגיז, שרשאי לעלות לתורה רק בעליה שהיא "תוספת" על חמש הקרואים לתורה ביום טוב. ולפי דבריו, בימים אלו לא יעלה גם למפטיר ולא יקרא את ההפטרה.



## שינה בטלית קטן

**הרב אלי' יוחנן גורארי'**

רב הראשי ואב"ד חולון

וחבר בי"ד רבני חב"ד בארה"ק

נשאלתי פעמים רבות ע"י הבחורים התמימים שיחיו, היות שהם ישינים בלילה באותו טלית קטן שלבשו ביום, מהו מנהגינו - מנהג חב"ד, האם ומתי הם צריכים לברך על הטלית קטן בבוקר?

בספרי "ציצית הלכה למעשה"<sup>159</sup> כתבתי איך שמשתמע לכאורה לפי ההלכה ובפרט לפי שו"ע אדה"ז. אך אחרי שראיתי מהמובא בשם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ הוראה לאנ"ש כדלהלן, חובתי להבהיר את הענין. אין כאן המקום להיכנס ולפרט כל הדעות, ברצוני רק להתמקד בשאלה של הבחורים הנ"ל.

בסידור רבינו הזקן כתב: "והמדקדקים נוהגין לישן בטלית קטן, כדי שאם יישן על היום לא יהי' ערום בלא מצות, וגם לא יצטרך ללבשו קודם נטילת ידיים, לעבור על קדושת הזוהר שנתבאר בדין השכמת הבקר. ואף אם פשטו מעליו וחזר ולבשו בלילה, אין בו משום 'בל תוסיף' מאחר שיש אומרים שכסות יום חייב בלילה. וכן על פי סוד יש מצוה בלבישת טלית קטן גם לילה".

כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בפסקי דינים<sup>160</sup> דן אם יש מצוה לישון בטלית קטן, וכתב: ". . יש לזוהר לישון בלילה בטלית קטן המיוחד ליום ולילה כיון שי"ל שעל ידי זה מקיים מצות ציצית גם בלילה".

וכן כתב בספר משמרת שלום<sup>161</sup>: "יש לזוהר לישן בטלית קטן, ויש לדקדק לישן בטלית קטן המיוחד ליום ולילה ולא במיוחד ללילה בלבד"<sup>162</sup>.

בקצות השולחן להגרא"ח נאה<sup>163</sup> כתב: "בחורים שאין לובשים טלית גדול, אם ישנו עם הט"ק ולא פשטו אותו כלל, טוב שישמעו הברכה מאחר

159 פ"ח הע' 65.

160 או"ח סי' יח.

161 קוידנוב, סי' ג, ס"ה.

162 ראה בהערות שם.

המברך על ט"ג ויכונונו לצאת י"ח, ומיהו אם לא ישנו עם הט"ק אלא שלבשוהו קודם אור היום, או בעוד שלא היו ידיהם נקיות, שלא יכלו לברך אז, ימשמשו בו אח"כ ויברכו עליו".

והנה בשער הכוונות<sup>164</sup> ובפרי עץ חיים<sup>165</sup> שכתבו: "צריך לזהר שלא להסיר מעליו ציצית קטן, לא ביום ולא בלילה, וישכב עמו בלילה, ויעיל מאד לבטל כוחות החיצונים, ואין זמן שצריך להסיר אותו מעליו אלא בכניסתו לבית המרחץ. וראיה לדבר, ממה שאמרו בגמרא מנחות<sup>166</sup> כשנכנס דוד למרחץ וראה עצמו ערום, אמר אוי לי שאני ערום מן המצות, עד שנסתכל במילה כו'. ואם בהיותו ישן היה מסיר ציצית קטן, אם כן למה לא הי' מצטער בכל לילה שהי' נשאר בלי שום מצוה. אלא ודאי שאין זמן שיהי' פטור מן הציצית קטן, אלא דוקא במרחץ".

ושם<sup>167</sup> כתב: כשהי' לובש טלית קטן ביום וכשהי' יוצא מבית המרחץ או מבית הטבילה וכיוצא בזה, הי' נוהג לעטף ראשו בו ממש, והי' מברך להתעטף בציצית ואח"כ הי' שומטו מעל ראשו ומורידו על שני כתיפיו כדרך לבישתו. גם ראיתי למורי ז"ל שהי' מברך להתעטף בציצית כשהי' בבית הטבילה.

בהתקשרות<sup>168</sup> כתב: "הרה"ח ר' יוסף יצחק שיחי' וילשנסקי מסר ששמע מהרה"ח ר' נחום הלוי לבקובסקי ע"ה ששמע בשם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, שפשיטת הטלית [קטן] לטבילה מועילה לעניין ברכה, מכיון שיש דעות שאחר השינה אפשר לברך, ויש דעות שאחר המקווה אפשר לברך, וכשטובלים אחר השינה אזי מצטרפת שתי הדעות, וניתן לברך אחר הטבילה.

(163) דיני לבישת הציצית, סי' ז ס"ס ז.

(164) ענין תפלת ערבית דרוש א.

(165) שער הציצית סוף פרק א.

(166) מג, ב.

(167) ענין הציצית דרוש ו.

(168) בירור ענייני הלכה ומנהג, גליון תקסו.

ההערת העורך גיסי הגה"ח רי"ש גינזבורג שיחי' כתב: "כיוון שהוא רק "מפי השמועה" ולעת עתה לא הצלחנו לאמת אותה, צריך עיון אם ניתן לסמוך על זה למעשה".

פניתי לגיסי הגה"ח ר' שניאור זלמן לבקובסקי שיחי' ושאלתיו האם שמע מאביו ע"ה בנידון? וענה לי, ששמע מאביו ע"ה, שזה הי' הוראה חשאית של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ לאנ"ש.

בהתקשרות<sup>169</sup> כותב "אחד השלוחים, רוסיה": "זכורני, שקיבלתי בבחורתי (לפני קרוב לעשרים שנה) מהמשפיע הרב מנחם זאב גרינגלאז שיחי', שאחר המקווה ניתן לברך על הציצית. ובאם איני טועה, אף אמר שאברכים שרוצים לברך על הציצית, יכולים לעשות זאת לאחר הטבילה ביום ועש"ק אחר חצות כשטובלין לקראת שבת"<sup>170</sup>.

ובהערת העורך שיחי' שם: ולהעיר מדברי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע בעניין זה להרב חיים מרדכי אייזיק חודקוב ע"ה לפני חתונתו<sup>171</sup>: "סיפרתי, שזה הרבה שנים שאני ישן בטלית קטן. שאל אותי, איך נוהג אני עם הברכה על הטלית קטן. אמרתי, שאיני מברך. סיפר לי שאצלם היו נוהגים לפשוט את הטלית קטן של היום ולישן בטלית קטן אחר (משמע, כדי שלא לבוא לידי ספק הברכה בבוקר). והטעם שהיו לבושים בלילה ה[ב]טלית קטן, כדי שלא להיות ערום ממצוות". עכ"ל – המערכת<sup>172</sup>.

נאמנים על כל אנ"ש הני תרי גדולי חסידים הרה"ח ר' נחום לבקובסקי ע"ה והרה"ח מנחם זאב גרינגלאז ע"ה, שדייקו כקוצו של יו"ד בעניני הלכה ובמנהגי חב"ד.

אף שאיני מפקפק מה שכתב הרב חדקוב ע"ה, אך קשה לומר שהרבי מהוריי"צ לא התנהג כמו שכתב הצמח צדק הנ"ל: ש"ש לזוהר לישון בלילה בטלית קטן המיוחד ליום ולילה".

169 שם גליון תקע.

170 וכעת יצא ספר "ליקוטי סיפורי התועדויות" מהרב גרינגלאז ז"ל, ונמצא שם בעמ' 240, באותו לשון ממש.

171 אור לכ"ו שבט תרצ"ט – ריגא, מיומנו של הרב חודקוב, נדפסה בתשורה "עטרת זקנים" כ"ט סיוון תשס"א, פ"ג ס"ז.

172 שם בהערה 751.

ומכל הנ"ל, נראה לי, שעל הבחורים התמימים לישון בלילה עם אותה טלית קטן שלבשו ביום, ואחרי הטבילה במקוה ללבוש בחזרה את אותה טלית קטן שלבשו בלילה או ללבוש טלית קטן אחר, ולברך.



## הערות לספר "תנאים, ווארט, אירוסין ונישואין לשיטת ומנהגי רבותינו"\*

### הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד  
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע  
בודאפעסט, הונגריה

בימים אלו הגיע אלי הספר הנפלא הנ"ל, ואציין בזה כמה הערות:

הספר בכללותו הוא מעניין ומרתק, ורבות יש ללמוד ממנו. בהערות דלקמן ישנם דברים שבהם דברי המחבר טעונים ביאור נוסף, וישנם דברים שבהם אני מעיר רק על תיקון לשון וכיו"ב.

(1 עמ' ב: "בתחלת תקופת הראשונים התחילו לאחד בין האירוסין והנישואין, ששניהם ייעשן יחדיו". לא נתבאר כאן למה ראו לנכון לשנות ולאחר את האירוסין והקידושין עד לזמן הנישואין (ולע"ע לא מצאתי דנים בזה). היה אפשר לומר, כפי שהמחבר מרמז כנראה, שהשינוי נעשה כדי שלא יבואו למצב של טענת בתולים ומוציא שם רע, והרי אחרי האירוסין הארוסה כבר בגדר אשת איש עם כל החומרה שבדבר באם זינתה, משא"כ לאחרי הנישואין בעלה משמרתה. ויותר נראה שלא רצו להקשות על זוג המאורסים להיפרד באם אינם רוצים להינשא. והסבר זה מתאים להמשך התפתחות המנהג כפי המבואר בספר זה, שהפסיקו גם להזכיר החרם, הקנס ועוד, וכל זה כדי שלא להקשות על אלו שכבר לא רוצים להתחתן. [וכל זה דלא כמנהג המקפידים שלא לבטל שידוך ומעדיפים שיתחתנו בחופה וקידושין ואח"כ יתגרשו בגט (מובא בנטעי גבריאל שידוכים עמ' תיד הערה ז משו"ת שם אריה ומשו"ת הד"ר). וכנראה שזה קשור למש"כ

\* לע"נ בני יקירי הת' מנחם מענדל ז"ל, נפטר י"ז שבט תשע"ב.

אדה"ז בשו"ת (סי' נו): "קבלה בידנו מרבתינו קדושי עליון נ"ע שלא לבטל השידוך בעבור שום דרא דממונא, ויש חשש סכנה בזה ח"ו".]

(2) עמ' ח – מביא את המשך ההתפתחות וכפי נוסח שטר התנאים הנהוג בפולין שקבלו על עצמם "לאשר ולקיים בחרם חמור ובשבועה דאורייתא". המחבר מסביר את החרם, ומתעלם לגמרי מלבאר את השבועה דאורייתא. והיה כדאי להפנות את הקורא למה שהעתיק בעמ' ט ממש"כ אדה"ז בהל' עדות, שבאם מישאו "קיבל עליו בחרם או בשבועה, שהן מועילות אפילו באסמכתא".

(3) עמ' ט – מצטט פעמיים משו"ע אדה"ז הל' עדות, אמנם למעלה הוא מציינים את ההלכות כ"סעיפים" (וכבשו"ע) ובהמשך כ"הלכות" (וכברמב"ם). ולאורך כל הספר הרי ההלכות והסעיפים משמשים בערבוביא. ולכאורה בשו"ע אדה"ז מתאים לכתוב סעיפים.

(4) עמ' יא – מביא מש"כ בשו"ת עמק שאלה ש"אצלינו המנהג" לכתוב רק "והקנס לא יפטור", ומסביר המחבר: "והיינו שאין מזכירים את החרם בפני עצמו, ורק מוסיפים לכתוב . . . 'והקנס לא יפטור החרם' . . .". אני הייתי שם את המלה "החרם" בחצאי ריבוע, שמסתבר שדייק ההעמק שאלה בלשונו שכותבים רק "והקנס לא יפטור", ומרמזים בכך לחרם, אבל לא מזכירים אותו בפירוש. ואין ראיה ממש"כ בשו"ת אבני נזר, שאצלם כנראה לא הקפידו בזה והזכירו את החרם בפירוש.

(5) שם ד"ה שוב ראינו – כדי להדגיש את התפתחות המנהג היה כדאי להדגיש את שנות הכתיבה. שטר התנאים של נכדת אדה"ז הוא משנת תקס"ט, ואילו זו של נכדת הרה"ק הר"פ מקוריץ הוא משנת תקס"ג.

(6) שם הערה 12: "שהעותק שהגיע לידינו אינו ברור די צרכו" – כדי להקל על הקורא כדאי לכתוב "ש[צילום] העותק שהגיע לידינו".

(7) עמ' יב – כדאי להבהיר לקורא שבשתי 'תקיעת כף' מדובר כאן, ישנה 'תקיעת כף' כמנהג התגרין שנחשב כקנין סיטומתא בהלכות פסח (שו"ע אדה"ז סי' תמח סי"א), ואילו 'תקיעת כף' שבשו"ע יו"ד (סי' רלט ס"ב) ש"דינה כדין שאר שבועות" הוא נתינת יד מיוחדת לשם שבועה, וכמבואר ביו"ד שם: "והני מילי כשהיא דרך שבועה, אבל כשהיא כדרך הסוחרים שתוקעים כפם זה לזה לקיום המקח אין לה דין שבועה כלל". וב'נטעי גבריאלי' (שידוכים פכ"ג הערה יד) פתח בתקיעת כף דקנין וממשיך בתקיעת כף דשבועה, ובהמשך נראה שמדבר על שניהם ביחד.

וכדאי להעתיק לשון אדה"ז שם בענין זה לגבי מכירת חמץ: "צריך להקנותו להנכרי באחד משאר דרכי הקניה שהן קנין גמור המועיל שלא יוכל אחד מהן לחזור בו. כגון בכל דבר שנהגו הסוחרים לקנות בו, דהיינו ע"י הרושם שנהגו בקצת מקומות . . . או ע"י תקיעת כף (1), או ע"י נתינת פרוטה (2), במקומות שנוהגין שכשהלוקח נותן פרוטה למוכר (2), או שמכין בכפיהן זה על גבי זה (1), נגמר המקח ואין אחד מהם יכול לחזור בו . . ."

הוספתי את המספרים כדי שיובן המשך דברי אדה"ז שמה שכתב: "במקומות שנוהגין . . ." הוא הסבר לשני הקנינים שהוזכרו לפני זה "תקיעת כף" ו"נתינת פרוטה". ראה גם משנה ברורה (שם סקי"ט) שהעתיק דברי אדה"ז (ע"פ שער הציון נ שם) ושיפץ את הלשון וכתב "או ע"י תקיעת כף (שקורין צו שלאג) דהיינו שמכין כפיהן זה על גבי זה".

כתבתי כ"ז כיון שראיתי דברים תמוהים ב'שער הכולל' בסדר מכירת חמץ (לפני פרק מוח) הערה כא. על המלים בשטר המכירה: "וגם נתתי לו ידי על המכירה כדרך התגרים", כתב בשער הכולל: "היינו ג"כ אחד משאר דרכי הקניה המבוארים שם בשו"ע סי"א, ואינו רק נתינת יד כדרך התגרים ולא תקיעת כף שנזכר שם שאינו שייך בהקונה הזה". ומשמע מדבריו שהבין ש"נתינת יד כדרך התגרים" ו"תקיעת כף שנזכר שם" בשו"ע אדה"ז הם שני קנינים נפרדים, וזה לכאורה תמוה מאד. האם הוא הבין שמדובר שם על תקיעת כף שהוא כעין שבועה? גם אינו מובן מה שכתב, ש"תקיעת כף שנזכר שם שאינו שייך בהקונה הזה", למה אינו שייך בקונה הזה?

וממשיך עוד בשער הכולל שם: "ונתינת יד הזה נקרא ג"כ איסטומתא עיין חו"מ סי' ר"ט פ"ת ס"ק י"א וסי' קכ"ט ס"ה" – ולא הבנתי מה כוונתו בזה, שהרי באם רוצה לציין מקור שנתנית יד נחשב כקנין סיטומתא, אין הוא צריך לציין לפתחי תשובה, אלא יכול לציין לסעיף מפורש בשו"ע חו"מ סי' רא ס"ב. [ומוזר שאחרי חיפוש מצאתי שני מראי מקומות אלו בלשון הזה ממש בספר מאיר עיני ישראל עה"ת, להרב נתן נטע אולבסקי (מי שהיה עד סוף שנות הכ' הרב של ביהכ"ה מרינה רושצא במוסקבה), סוף עמ' עה: " . . . שהוא אחד מדרכי הקנייה של התגרים – קנין איסטומתא, עיין חו"מ ר"ט פתחי תשובה ס"ק י"א וסי' קכ"ט ס"ה . . ."]

(8) שם הערה 13: "שמא בעצם כתיבת שטר התנאים יש חרם הקדמונים שלא לבטל השידוך" – אולי במקום "חרם הקדמונים" עדיף להיצמד לסגנון שכבר נזכר לפני זה: "חרם הקהילות".

לא כ"כ הבנתי למה נדחק לבאר דברי הרבי (אג"ק ח"י עמ' שסו) על הצורך "לבקשת מחילה", שזה קשור דוקא לחרם הקהילות (שכבר לא מוזכר בשטרי התנאים שלנו), שהרי י"ל בפשטות שזה קשור לבושה שגורם זה שעוזב את השידוך, ועל כן מתאים לבקש מחילה, וכוונת הרבי שבאם היה רק מדובר על שידוך ולא הגיעו לידי גמר והחלטה, אין כל מקום לבקשת מחילה שהרי אין בזה בושה, משא"כ באם היה כבר תנאים (ולפי זה אין הדיוק במכתב דוקא על תנאים, ונכלל בזה גמר השידוך, ווארט ואמירת לחיים). ולכאורה עיקרון זה יוצא גם מאגרות אחרות של הרבי, וכגון באג"ק שם (עמ' קי): "כן צריך לברר אם בהשידוך בהתחתנם זע"ז לא פגעו עי"ז בכבוד בן או בת ישראל (היינו שמקודם השתדכו עם אחר – אחרת – ואח"כ חזרו בהם)", ואין כאן שום רמז שפגיעה זו קשור לחרם שקיבלו על עצמם ע"י כתיבת התנאים. ולפי זה יש לפרש הנאמר באג"ק הנ"ל עמ' שסו: "אם היו ג"כ תנאים ואח"כ ביטול תנאים או רק דברים ולא יותר", ש"דברים" אין הכוונה ל"ווארט" אלא לדיבורים והצעות השידוך. ואולי יש לדייק כן גם מהלשון שבתחילת האגרת שם: "כותבת אודות ההצעות שהיו לה בשידוכין קודם שנשאת לבעלה", שבפשטות "הצעות" פירושו דבר שכלל לא בא לידי גמר, אלא שהרבי בכל זאת שואל ומדייק האם באמת היו אלו רק הצעות ודיבורים, או שכבר באו לידי תנאים. [פרטי דיני בקשת מחילה בארוכה ראה ב'נטעי גבריאל' שידוכים פמ"ב.]

(9) עמ' יד שו"ה פעמים, נדפס: "על ידי, סודר" – צריך למחוק את הפסיק.

(10) עמ' טז כותב שהרבי "התקין לאחר את כתיבת שטר התנאים עד ליום החתונה עצמו". ולא נזכר שום טעם לשינוי המנהג בזה. ומסתבר לקשר שינוי זה למה שכתבתי לעיל בהערה לעמ' ב, שהתפתחויות המנהג מראה שלא רצו להקשות על אלו שכבר לא רוצים להתחתן.

(11) עמ' יח: "שאינן ההורים מתחייבים עתה על סכום הנדן, ורק כשינשא זה לזה יצטרכו לתת" – באם הבנתי את הכוונה הרי המחבר רצה לומר: "שאינן ההורים מתחייבים [לתת] עתה על סכום הנדן", וכוונתו

שבאם התכוונו לתת עתה הרי זה אינו קנין 'אתן', משא"כ באם התחייבו לתת כשינשאו, הרי זה קנין 'אתן'. אמנם הרי בדברי אדה"ז שהובאו בקטע לפני זה נאמר בפירוש שכשאמר "אתן מיד או לזמן פלוני" עדיין זה קנין 'אתן', ורק באם "אמר להם בלשון חיוב על נפשו" אינו קנין 'אתן' אפילו באם אמר ליתן "לזמן פלוני".

ומפני זה לא הבנתי מה שכתב המחבר בעמ' כב, שכיון שבשטרי התנאים של רבותינו "לא נאמר שהתחייבות נתינת הנדוניא היא אחרי החתונה", אלא כבר בתקופה שלפני החתונה, "יוצא אם כן, שהתחייבות נתינת הנדוניא שבשטר תנאים זה אינו קנין 'אתן', אלא התחייבות גמורה בקנין". ולא כל כך ברור לי למה ההתחייבות לשלם אחרי החתונה הוא יותר קנין 'אתן' מאשר התחייבות לשלם "ארבעה שבועות קודם החתונה". הרי לא התאריך מה שקובע אלא במה ש"אמר להם בלשון חיוב על נפשו". ודוחק לומר שבאם זמן הפירעון הוא כמה שבועות לפני החתונה הרי זה יותר "חיוב על נפשו" מאשר זמן פירעון ממחרת החתונה.

וע"ז כתב לי הרשדב"ל: "בשניהם מדובר בלשון התחייבות, שאם ההתחייבות היא לזמן שאחר הנישואין, הרי זה תלוי אם ינשאו או לאו, וא"כ אפשר שזהו גם קנין אתן (ולא קנין התחייבות על תנאי, שלא נזכר תנאי בשטר), וכלשון אדה"ז המובא שם 'כי שמא יחזור בו אחד מהצדדים'. משא"כ בהתחייבות לפני הנישואין, הרי אין בזה תנאי, וא"כ לשון ההתחייבות הוא התחייבות ממש. שדוקא בזה אפשר לבאר מה שאדה"ז כתב לשון התחייבות, ומ"מ כתב תנאים אחרונים. ולכן כתבתי שם שני אופנים – א' וב', והיינו שלא ברור לי בזה".

אמנם לא הבנתי כלל מה שכתב. הערתו מאד נכונה, שבשני השטרות נאמר לשון התחייבות, אבל מה המקור לחידוש שמחדש שלמרות שכתוב לשון התחייבות הרי זה נחשב כקנין אתן "כי שמא יחזור בו אחד מהצדדים", אדה"ז כתב כן (ע"פ הסמ"ע סי' רמה סק"ב) לא כנימוק הלכתי, שכיון ש"שמא יחזור" על כן יש לזה דין אתן, אלא כנימוק למה באמת לא מוכנים המחוטנים להתחייב בהתחייבות גופו "שמא יחזור", אבל באם יש התחייבות באמת זה תופס. והסמ"ע כותב בפירוש שכל החילוק בין התנאים הראשונים והאחרונים אינו אלא במציאות, שבאחרונים יש התחייבות ובראשונים לא מוכנים המחוטנים להתחייב. ועל כן אינני מבין כל מה שכותב בפ"ז, שלא מוזכר שם כלל ענין

ההתחייבות שיש בתנאים אחרונים, אם כן מה אולמא התנאים האחרונים על הראשונים.

יש לסכם הדברים כך: לכאורה לפי הצ"צ (חו"מ סי' לב) שהעתקת, ועד"ו ממש כותב בשו"ת חתם סופר (אה"ע ח"א סי' קלה), אין כל חילוק בין התנאים הראשונים להאחרונים, וגם אין כל חילוק בין באם ההתחייבות הוא ליום שאחרי החתונה לשבועיים לפני החתונה – בשניהם צריך לבדוק האם נאמר לשון "התחייב א"ע" ואז זה קנין אמיתי. [ויל"ע בערוך השלחן חו"מ סי' רמה ס"ג].

אלא שיש להקשות ע"ז מהנהגתו של אדה"ז ואדמו"ר האמצעי שעשו תנאים אחרונים, למרות שגם בתנאים הראשונים כתבו לשון "התחייב א"ע", וא"כ משמע דלא סבירא להו כהצ"צ. ואולי י"ל שכיון שהזכירו בתנאים הראשונים אודות קנס ואף רמזו על החרם, הרי בזה הם גילו דעתם שמה שכתבו "התחייב א"ע" הרי זה אשיגרת לישנא, ואין הכוונה להתחייבות אמיתית שקונה. ובשטר תנאים אחרונים שבו לא מוזכרים הקנס והחרם אז הרי ה"התחייב א"ע" הוא כפשוטו שהוא קנין המחייב.

וכדי שלא לעשות מחלוקת בין אדה"ז ואדהאמ"צ עם הצ"צ י"ל שדברי הצ"צ נכונים במקרה שלא מוזכרים בשטר הקנס והחרם, וכמו השטרות שלנו. ועצ"ע שהרי עיקר זה חסר מדברי הצ"צ.

(12) עמ' לר שו"ה על הוצאות, נדפס: העובד, צ"ל: העובר.

(13) שם: "הרב החסיד המפורס' מוה"ר זאב בהרב הקדוש מוה"ר שמואל הלוי" – משמע שמדובר במישהו מפורסם. וע"ז העיר הרנ"ג: היה מראשוני החסידות צדיק מפורסם בימיו ר' שמואל הלוי מקאשבקע (ממנו נדפסו מכתבים בהיכל הבעש"ט גליונות טו טז) ובנו היה הרה"ק ר' זאב מדודי הורודוק. ברור שהכוונה לר' זאב הנ"ל שהרי בימי חיי אביו היה בקאשבקע שהיה באותו איזור.

(14) עמ' לו: "במקום הראוי לזה – חסרה תיבה בתצלום שלפנינו, ואפשר שנרמזו בו החרם, כדלקמן בהעתק השטר". והנה בעוד שכאן תולה המחבר רמז החרם במלה החסרה בצילום, הרי לעיל עמ' יא הערה 12 הוא כותב בהיסוס מה: "שהעותק שהגיע לידינו אינו ברור די צרכו", ואילו לקמן הערה 41 סותם המחבר ותולה את רמז החרם רק במה ש"לא נתברר להיכן קאי תיבה זו [תיבת 'הקנס']". וניסיתי לבדוק דבר זה בצילום שבעמ' לט, ואינו ברור לי האם ניתן לקבוע שחסרה תיבה בתצלום, או

שהלבן שבסוף השורה בא להראות שהכתב-יד קרוע שם, ועל כן אולי היה שם עוד מלה. ויש לעיין ולברר.

(15) עמ' לח נאמר שאדה"ז בעצמו הוא ערב קבלן מצד הכלה "ו[בנו הרב] הנגיד המפורסם מ' משה" – האם אכן ר' משה באדה"ז היה "נגיד מפורסם" בתקופה מסוימת? והאם ההשלמה שמדובר ב"בנו" ברור?

(16) עמ' נו אות א: "במקום לרשום את מקום החתונה בירושלים, נרשם כאן מקום החתונה בליובאוויטש. וסיבת חילוק זה מובנת" שהרי "כבר קבעו שהחתונה תתקיים בליובאוויטש". לכאורה כדי שהדברים יתקבלו בלב הקורא היה כדאי לציין כאן שחידוש זה אינו של המחבר אלא הרבי הוא זה שכתב כן, ולשונו נעתק בעמ' סד. והפלא שבמקום להפנות מכאן לשם, הרי בעמ' סד כשמעתיק המחבר את דברי הרבי הוא מפנה לדברי עצמו כאן!

(17) שם אות ב: "היתה אמורה להיות רשימה נפרדת" – המחבר קובע ש"אמורה להיות" ולא היתה, אמנם פשטות הלשון "כמבואר בהרשימה" משמע שהיתה כבר רשימה, אלא שזה לא הגיעה לידינו.

(18) עמ' עג בסופו-עמ' עד בתחילתו – להעיר שבכל נוסחאות התנאים שראיתי כותבים דברים הללו בראשי-תיבות.

(19) עמ' עה הערה 127: "ברוב (ולא בכולם) שטרות התנאים של רבותינו . . נאמר כאן: 'בתקיעת כף בפועל ממש' . . אמנם למעשה מעולם לא ראינו שינהגו בתקיעת כף בעת כתיבת התנאים, ואם כן לאיזה צורך לכתבו?" – לכאורה עולם הפוך ראיתי כאן, המחבר בא לתקן כאן את ההנהגה הרצויה בקשר לזה שלא נוהגים לתת תקיעת כף, ומה תיקונו? שימחקו זאת מהשטר! ולכאורה באם רוצה לתקן נוסח שטר תנאים הרצוי כפי שנהגו רבותינו נשיאינו היה כדאי לעורר שיתנו תקיעת כף ולא למחוק ולהשכיח מה שנהגו הם! [על הנהוג בזה ראה 'נטעי גבריאל' שידוכים פכ"ג ס"ט].

(20) עמ' עו מעתיק ממכתב הרבי: "בעת קשורי התנאים שלו" – האם ברור שהכוונה ל'זוארט' ולא ל'תנאים'?

(21) עמ' קג: "כך הנהיגו גם מאותו הטעם שהאחר יברך ברכת בפה"ג" – לא ברור וכי בברכת בפה"ג שייך שלא לבייש מי שאינו יודע.

(22) בעמ' יא כתב המחבר: "בתקופת תלמידי הרב המגיד ממעזריטש הפסיקו להזכיר את החרם בשטרות התנאים". ובהערה 10 הוסיף: "לא ידוע לנו מנהג שאר החוגים באותה שעה, ומסתבר שהמשיכו אז בהזכרת החרם בשטר התנאים, כפי שהי' נהוג עד אז". ולא ברור כלל על יסוד מה קבע המחבר שזה שינוי שקשור לתמידי הרב המגיד, ושבחוגים אחרים נהגו אחרת.

וחבל שלא חיפש בעוד שטרות תנאים כדי שנדע תאריכים ברורים יותר בנוגע לדברים שהשתנו. לספר נטעי גבריאל תנאים ישנו נספח בשם "שטרי תנאים", ומהמבוא שם מתברר שישנו ספר של ר' צבי ביאלוסטיצקי בשם רנה וישועה באהלי צדיקים, ששם כנראה נאספו כל שטרות התנאים של מאורי החסידות, וא"כ ודאי כדאי לבדוק שם ולקבוע מסמרות בענין. בינתיים אעיר ע"פ השטרות שנעתקו בנטעי גבריאל שם (ויש לבדוק בעיון יתר).

עמ' תצא בשטרו של רבי שאול אמשטרדאם משנת תפ"ד כבר משתמש בלשון "התחייב את עצמו", ומוזכרים בו הקנס והחרם.

עמ' תצב בשטר שרבי נחמן מהורודנקא חתום עליה משנת תקט"ז ישנו הלשון "התחייבו את עצמן" ולא נזכר בו לא קנס ולא חרם.

עמ' תצג-ד בשטר של בעל אוהב ישראל מאפטא משנת תקכ"ד, אין את הלשון "התחייב א"ע", ומוזכרים בו הקנס והחרם.

עמ' תצה-ו בשטר של בנו של החוזה מלובלין, משנת תקמ"ה, והנועם אלימלך חתים עליה, משתמש בלשון "התחייב א"ע", ומוזכר בו הקנס, והחרם מרומז בו בלשון: "והקנס לא יפטור כו".

ועד"ז הוא בעמ' תקב-ג בשטר של רבי יוסף דוד מפנינשוב, משנת תקנ"ד, ובעל אוהב ישראל מאפטא ובעל זרע קודש מראפשיץ חתמו כע"ק.

עמ' תקד בשטר של בעל חידושי הרי"ם משנת תקס"ח, יש הלשון "התחייב א"ע", ומוזכרים בו הקנס והחרם.

ומעתה אציין בקיצור: עמ' תקז-ח משנת תק"ע, ישנו לשון התחייב א"ע, ומוזכר רק תקנת שו"מ.

עמ' תקט-י משנת תקע"ה, ישנו לשון התחייב א"ע, מוזכר הקנס ומרומז החרם.

עמ' תקיא-ב משנת תקפ"א ישנו לשון התחייב א"ע, מוזכר הקנס ומרומזו החרם.

עמ' תקטו משנת תקפ"ז ישנו לשון התחייב א"ע, מוזכר הקנס ומרומזו החרם.

ויש לציין עוד שטרות משם. ולכאורה זה מוכיח שאין כאן שום הנהגה שאפשר לייחס לתלמידי המגיד, וכל אחד נהג לעצמו כפי שנהג.

מה נהוג בשאר חוגים אינני יכול לקבוע בבירור, כי אין לי מספיק שטרות, אבל בנטע"ג שם עמ' תקכה יש שטר מבתו של המהר"ם שיק (תרכ"א) אין בו קנס וחרם, אבל בעמ' תקל בשטר של בעל ערוגת הבשם (תרל"ה) ושם עמ' תקלד אצל בנו (תרנ"ו), ובעמ' תקלט בן החתן סופר (תרע"ב) יש קנס וחרם. עמ' תקמו של הרב אלישיב יש רק קנס. עמ' תקס של בעל קיצור שו"ע יש קנס וחרם.



## דעת אדמו"ר הזקן בענין קבעה וסת להפלגה ארוכה ושוב קבעה להפלגה קצרה וחזרה

### הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם – מאנסי

מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו

כבר ידוע דעת רבינו בשו"ע יו"ד סי' קפט סקמ"ג (וכ"ה דעת הכו"פ ס"ק טז ויח, והבית מאיר) דהפלגה קצרה אינו עוקרת הפלגה ארוכה אבל מחשבינן את חשבון ההפלגות לעולם מראייה האחרונה, כגון אשה שראתה בר"ח ניסן ובכ' לחודש ניסן דהיינו הפלגת כ' יום ושוב ראתה בא' אייר דהיינו הפלגת י"ב יום - חוששת לי"ב באייר משום הפלגה קצרה של י"ב יום, וחוששת גם לכ' אייר משום הפלגה ארוכה של כ' יום מראייה האחרונה.

ולפי זה יוצא דאשה שראתה ב"פ בהפלגת ל' יום ואח"כ קבעה לה וסת קבועה להפלגת כ' ושוב ראתה פעם שלישית להפלגת ל' - קובעת וסת גם להפלגת ל' יום ויש לה שני וסתות הפלגה לכ' יום ולל' יום, וזהו מה שנקרא בפוסקים 'וסת בתוך וסת'.

וכן אשה שראתה פעם אחת להפלגת ל"ה יום ואח"כ ראתה כמה חדשים בהפלגות קצרות, ושוב ראתה פעם שנייה להפלגות ל"ה יום ואח"כ ראתה עו"פ כמה חדשים בהפלגות קצרות ושוב ראתה פעם שלישית להפלגות ל"ה יום - קבעה לה וסת קבוע להפלגת ל"ה.

ושם בסקנ"ח כותב רבינו: אשה שהיתה לה וסת קבוע להפלגת ל' ואחר כך קבעה וסת קבוע קצרה להפלגת כ' אינה חוששת עוד לוסת קבועה של הפלגת ל' מכיון שהקדימה לראות לפניו, ורק אם חזרה וראתה בהפלגת ל' אפילו פעם אחת חזר וסת קבוע של הפלגת ל' למקומו וחוששת להפלגת ל'. ובכדי לעקור הפלגת ל' צריכה שיגיע ג' פעמים יום ל' ולא תראה או ע"י שתחזור ותראה ג' פעמים בהפלגת כ'. ובפשטות חוששת גם להפלגת כ' מכיון שעדיין לא נעקר בג' פעמים וכפי שכתב אדה"ז להדיא בקו"א סוסק"ד "דלעולם אין הוסת נעקר לגמרי. . . אלא א"כ עקרתו ג"פ שהגיע יומו ולא ראתה וקבעתו ביום אחר".

אולם בספר 'טהרה כהלכה' (פכ"ד סנ"א) כתב: שבאופן כזה שחזר פעם אחת וסת הארוכה - חוששת רק לוסת הארוכה ונעקר לגמרי וסת קבוע הקצרה. ובהערה 98 כותב המקור לזה מלשון רבינו בס"ק נח שכתב: "והלכך אם חזרה וראתה ביום ל' אפילו פעם אחת חזר למקומו. וצריכה ג' פעמים לעקור שיגיע יומו ולא תראה ג' פעמים או שתחזור ותראה ג' פעמים מכ' לכ'". והוא למד מזה דכיון שרבינו כותב שצריכה שתחזור ותראה ג' פעמים מכ' לכ', ע"כ משום שוסת קבוע של כ' יום נעקר ע"י שחזרה וראתה בוסת קבוע הארוכה של יום ל'.

ולענ"ד אין זה נכון, שהרי רבינו קבע בקו"א שם "דלעולם אין הוסת נעקר לגמרי. . . אלא א"כ עקרתו ג"פ שהגיע יומו ולא ראתה וקבעתו ביום אחר" וא"כ בנידון דידן שקבעה וסת קבוע קצרה לכ' יום ורק פעם אחת לא ראתה בה אלא ראתה להפלגת יום ל', איה"נ שוסת קבוע להפלגת יום ל' חוזר בפעם אחת אבל האיך נעקר הוסת קבוע של הפלגת כ' הלא בינתיים לא ראתה לכ' רק פעם אחת ועדיין לא עבר עליה ג' פעמים שלא ראתה? וע"כ שהפלגת כ' אינו נעקר כלל אם עדיין לא הגיע יומו ג"פ ולא ראתה, ויש לה עכשיו ב' וסת הפלגות.

ומש"כ רבינו "או שתחזור ותראה ג' פעמים מכ' לכ'" אין הכוונה כפי שהוא הבין אלא רבינו רוצה לומר ב' אופנים האיך עוקרים וסת הארוכה של ל' באופן שלא יחששו לזה עוד, א. ע"י שיגיע יומו ולא תראה ג'

פעמים, ב. באופן שעדיין לא הגיע יומו ולא ראתה אבל תחזור ותראה ג' פעמים מכ' לכ'. וה"ה אם תחזור ותראה ותקבע וסת אחר בג' פעמים בשאר ימים ג"כ נעקר וסת של ל' (עכ"פ עד שתחזור ותראה להפלטת ל' אפי' פעם אחת). ומה שרבינו כותב דוקא הציור מכ' לכ', היינו לרבותא דאפי' באופן שחזרה וראתה ביום שיש לה וסת קבוע קצרה ג"כ אינו עוקר את הוסת קבוע של ל' שחזר בפעם אחת, וזה ברור לענ"ד.



## הערות על ספר "שמירת התפלה"

### הרב יואב למברג

מח"ס 'הפסק בתפילה'

פתח תקווה, אה"ק

הגיע לידיי הספר "שמירת התפילה" של הרה"ח שמעון שיחי' גדסי, ועלעלתי בו זעיר פה וזעיר שם, ומצאתי בו כמה וכמה דברים הטעונים תיקון, וכנראה בגלל מהירות ההוצאה לאור בה מצטיין המחבר, לא הספיק להגיה הספר כדבעי. וא"כ יהיו דברי הבאים תמריץ להבאת הספר להגהה נוספת.

[בהערותי לקמן לא נגעתי כלל בפרק העוסק בדיני הפסק בתפילה, בו הוא נחלק בכמה מקומות על שכתבתי בספרי, וכיון שהדבר קובע ברכה לעצמו, אכתוב בזה בהזדמנות אחרת אי"ה]

**הערה כללית:** בריבוי מקומות מציין כמקור להלכה (בנוסף לשוע"ר) את ה"סידור". אולם המעיין לא ימצא זאת בסידור רבינו, וכוונתו היתה להלכות המובאות בסידור תהילת ה'. ולא הבחין שהלכות בסידור תהילת ה' נלקטו משוע"ר ומסידורו, ואין הם מהוות מקור לעצמם. וסתם "סידור" הריהו סידור רבינו, כידוע.

לדוגמא: עמ' 179 הערה 15. עמ' 180 הערה 21. עמ' 181 הערה 23. עמ' 195 הערה 34. ועוד.

עמ' 30 – "אדם שנגע במקומות המכוסים שבגופו, באמצע אמירת פסוקי דזמרה. . . אם אין לו מים נגישים ליטול ידיו – יכול לשפשף ידיו באיזשהו דבר"

ואינו כן, אלא כיון שאוחז בתפילה במקום שיכול לילך, עליו לכתת רגליו עד 2000 אמה כדי ליטול ידיו, כמו שדייק הגרא"ח בבדה"ש סי' יח ס"ק לח.

ופלא, שמציין שם כמקור לדבריו את בדה"ש, וכותב הפוך ממנו!

עמ' 32 – כותב שמן הדין אסור לעבור לפני המתפללים שמו"ע, חכמי הזוהר אוסרים גם מצדדיהם, ואילו מאחוריהם מותר ללא חשש כיון שאין חשש להסחת דעת.

ואינו כן, אלא צדדיהם ואחוריהם היינו הך, ולדעת הזוהר אין להיכנס כלל לד' אמות של המתפלל שמונה עשרה.

דבר זה אין צורך לאומרו לרוב פשיטותו, דהרי הסחת דעת היא מלפניהם בלבד, וא"כ איזו סברא יש עוד לחלק בין אחוריהם לצדיהם (וגם מבחינה מעשית איך ניתן לחלק ביניהם, דהרי לפניהם הוא "כל שיוכל לראותו", וא"כ איפה מסתיים צידיהם ומתחיל אחוריהם?!), ולשון שו"ע"ר (קב, ד) "אפילו מצדדיהם", היינו מכלל צד, גם מאחריהם, וכלשון המג"א קב, ה "לכל צד אסור". וכן הוא בזוהר.

עמ' 75 – כיון שצריך ששה עונים לקדיש, על כן מניין שיש בו כמה "חיובים", יכולים לומר כולם קדיש, רק אם ישנם שישה שיענו אחריהם אמן.

ואינו כן, כי אף שכתוב שצריך שישה עונים על הקדיש, מ"מ אם הציבור בעצמו אומר קדיש, שפיר דמי, ולא צריך שישה. ראה שו"ת רב פעלים ח"ב סי"ד. שו"ת משנה שכיר ח"א סי"א. כה"ח סי' נה ס"ק לא.

ופלא, שמדמה מילתא למילתא ופוסק, מבלי לעיין כלל בדעת האחרונים וסברותיהם בזה!

עמ' 86 – מי ששומע את הציבור עונים "אמן יהא שמיה רבא", ולא שמע את הש"ץ אומר את הקדיש, יענה "איש"ר" רק אם יכול לכוון על מה הוא עונה, ואם לאו – לא יענה כלל. ובשאר אמנים, גם אם יכול לכוון למשמעות הקדיש – לא יענה.

ואינו כן, אלא דין אחד יש לכל האמנים, שאם יכול לכוון דעתו על מה הוא עונה – יענה אמן, ואם לאו – לא יענה. אולם "יהא שמיה רבא כו" (ללא תיבת "אמן" לפנייה!) יכול לענות גם אם לא יכול לכוון דעתו, הואיל ותיבות אלו הם שבח בפני עצמו.

ופלא, שטעה בהבנת פשט דברי רבינו (סי' נו ס"ד)<sup>173</sup>, וגם עיקר לגמרי את כוונתו, דהרי איזו סברא יש לחלק בין אמן אחד למשנהו?!

עמ' 89 – "אסור ללמוד באמצע קדושה. אבל בשעת הניגון שמנגן הש"ץ . . . – אינו בכלל הקדושה, וממילא אינו בכלל איסור הלימוד",

ראוי היה שלא להשמיט את הבהרת אדה"ו שם (סי' קכה ס"ב) "בשעה שהש"ץ מנגן - בשעת הניגון, ולא בשעה שמחתך האותיות". שכן, מבחינה מעשית הניגון של הש"ץ הוא לרוב תוך כדי חיתוך המילים.

עמ' 115 – "קריאת שמע וברכותיה – עליו לאומרם בזמנם (עד סוף שעה רביעית של היום) . . . שהרי מקיים בזה מצוות עשה מהתורה", ואינו כן, דסוף זמן ק"ש הוא סוף שעה שלישית, כמובן.

עמ' 116 – "אדם שאין לו כרגע טלית ותפילין להתפלל איתן . . . אם חושש לפספס זמן ק"ש – יקרא ק"ש ללא תפילין",

ואינו כן, אלא יכול לכתחילה לקרוא ק"ש קטנה כדי לצאת ידי חובה בלא תפילין, וכמנהג אנ"ש – ראה שערי הלכה ומנהג ח"ה עמ' לא בארוכה.

עמ' 126 – "נוהגים לעמוד מויברך דוד . . .". ובהערה "כך נהג הרבי",

בסידורים החדשים (קה"ת אה"ק) מצויין שהרבי נהג לעמוד כבר ב"ברוך ה' לעולם". ומ"מ אם ידוע לו אחרת יש לציין מקור.

עמ' 181 – טעה בימות החורף ואמר בברכת השנים "ותן ברכה" – אם נזכר לפני שסיים ואמר "ברוך אתה ה'" של ברכת השנים – יתחיל שוב את ברכת השנים – "ברך עלינו . . .".

ואינו כן, אלא מתחיל "ותן טל ומטר לברכה וכו'" וממשיך משם עד לסוף הברכה.

דין זה לא הובא בשוע"ר, אולם כן פסק המשנ"ב (סי' קיז ס"ק טו) בשם הפרמ"ג, וכמדומני שכן נדפס בלוח כולל חב"ד [וכנראה טעותו נבעה מההלכה שהשוכח וממשיך התפילה (ונזכר אחר רצה) עליו להתחיל

(173) מהערתו שם נראה שלא הבין את ההבחנה בין סוגריים עגולים (נוסח משובש) וסוגריים מרובעים (נוסח נכון), ואפשר שזה הביאו לטעותו. שכן בשוע"ר כתוב (אי"ש"ר) [יש"ר].

מראש ברכת "ברך עלינו". אולם פשוט שאינו דומה כלל לכאן, שכן עדיין לא סיים הברכה שטעה בה]

עמ' 191 – אם היו נוכחים תשעה בלבד כשעמד המנין להתפלל שמונה עשרה, אין מועיל לצרף עשירי כדי לחזור שוב על תפילת שמו"ע. ואינו כן, אלא יכולים לחזור התפילה ללא פיקפוק.

גם כאן, ציין לדברי שוע"ר (סט, ה), וכתב ההיפך! דהרי אדה"ז כותב שם ברור: "אפילו יחיד שהתפלל כבר בפני עצמו, אלא שלא שמע קדושה יכול לירד לפני התיבה ולחזור ולהתפלל כל התפילה בשביל הקדושה". כל-שכן במצב כזה שיש כמה וכמה שלא שמעו חזרת הש"ץ. [אלא שלכתחילה, כשטרם התפלל בלחש, אין להתפלל בלחש כשאין עימו עוד חמישה המתפללים עימו, ועליו להתחיל מיד להתפלל בקול]

עמ' 197 – החייב בברכה ומכוון לצאת בה ידי חובה, ומישהו אחר ברך ברכה זו, והוא לא שמע אותו מברך – לא יענה אמן, מפני שזוהי אמן יתומה.

למעשה: יכוון שאינו יוצא בה ידי חובה ואזי יענה אמן ללא כל פיקפוק.

עמ' 223 – מכסים את הפנים בנפילת אפים ואומרים מזמור "אליך ה' נפשי אשא".

כיסוי הפנים נעשה עוד בפסוק שלפניו - "רחום וחונן גו'", שהוא חלק בלתי נפרד מנפילת אפים (ראה שוע"ר קלא סוס"א).



## בענין כתיבת מספר ימי החודש בכתובה – האם עדיף לכותבם עם אות בי"ת בתחילתם או בלא בי"ת

הרב דוב יהודה (בהרג"א) שחט

רב דק"ק בית יעקב ואנשי דריליץ  
טאראנטא, קאנאדא

הנה לאחרונה שמעתי שישנם מרבני אנ"ש המורים לכתוב מספר ימי החודש בכתובה בלי בי"ת בתחילתו, וביניהם כאלו שגם נדמה להם שההקפדה על השמטת בי"ת זה הוא דבר מקובל בתוככי קהילות חב"ד, וישנם שהם תמיהים וכו' על אלו שכותבים המספר בבי"ת.

אמנם באשר לא שמעתי מאף א' שום סמוכין שישנו איזה מסורת מדורות שלפנינו בתוככי קהילות חב"ד על השמטת בי"ת זו, אמרתי לברר קצת כפי הפנאי (ועפ"י הספרים המונחים תח"י בעת כתיבתי) האם:

(א) הוספת או השמטת הבי"ת לא מעלה ולא מוריד, לא משום איזה טעם ונימוק, ולא משום מנהג שנהגו כך; או האם –

(ב) ישנו טעם וסיבה להקפיד לכתוב המספר בלי בי"ת מלפניו; או האם

(ג) ישנו טעם וסיבה להקפיד לכתוב המספר דוקא עם בי"ת מלפניו.

א. בנ"ש סי' י"ב בנוסח הכתובה קבע לכתוב מספר ימי החודש בלי אות בי"ת בתחילתם: "ברביעי בשבת שלשה ימים לחדש אלול שנת וכו'" (וכן העתיק בס' קיצור נ"ש). וכ"כ ג"כ בסי' מה בנוסח הגט: "בשלישי בשבת שבעה ועשרים יום לירח מרחשון שנת וכו'". ובס"ק ג' לשם כ' וז"ל: ועיין לעיל סי' (ז') [ו'] שם כתבתי דאין לכתוב בשבעה ועשרים רק שבעה ועשרים. (וגם בסי' יב סק"ב ציין: עיין לעיל בכללים סי' ו').

ובריש סי' ו' כתב וז"ל: ונ"ל דבימי החודש לא יכתוב בבי"ת, רק באחד בשבת ששה ימים לחדש, ולא באחד בשבת בששה ימים לחודש כי פתיחת הבי"ת מורה על הידוע ואין נופל בלשון שני ידיעות זה אחר זה, וראי' וכו', לכן יותר נכון ומבורר לכתוב ברביעי בשבת ששה ימים לחדש וכו' ע"כ.

והנה אף שהדבר פשוט לכל בר בי רב שהנ"ש הוא "יסוד מוסד על כל תיקוני שטרות" (כל' שער הספר), אבל מעולם לא ראינו ולא שמענו שיש איזה מסורת בתוככי קהילות חב"ד (יתירה מזו שבשאר קהילות האשכנזים) אשר הנ"ש הוא "הפוסק אחרון" בכל כיו"ב. ועפ"ז עכ"פ יש לעיין האם אין ידיעות אחרות בענין זה, ובאם ישנם ידיעות אחרות – האם הדבר פשוט שדברי הנ"ש נתקבלו בכל הקהילות להלכה ולמעשה.

ב. ויש להקדים ש(לכאורה) אין כל טעם לחלק בענין זה בין גט לכתובה, ומבואר בכ"מ שמדייקין לכתוב (כמעט) הכל בכתובה כמו בגט. וגם הנ"ש שקבע בנוסח הכתובה שלו לכתוב המספר בלי בי"ת, קבע כן גם בנוסח הגט כנ"ל. ואדרבא – עיקר דבריו של הנ"ש בזה הם בנוגע לגט, ומשם למד לענין כתובה עיי"ש.

ולענין גט מצאנו בס' שו"ת לר' בצלאל אשכנזי (בעל שטמ"ק) בסי' כ"א – כ"ג דיון ע"ד "גט שבא מאסכנדר" למצרים ע"י שליח להולכה והובא

לפני בי"ד א' שבמצרים ודקדקו בו כראוי" ופקפקו בו מצד כמה דברים וביניהם ש"הי' כתוב בכך בשבת שמונה ימים לירח וכו' ואמרו שהי' ראוי לכתוב בשמנה ימים וכו' דהכין כתיב בכל הנוסחאות של הפוסקים ז"ל וכו', ומחמת כל הני דיוקי אמרו לשליח שיביא גט אחר וכו' וכתבו לב"ד של אסכנדריא . . שלא יסמכו על הסופר וכו'", ע"כ.

והנה אף שבסי' כ"ג כתבו המפקקים שה"דקדוקין האחרים תלויין בהמנהג", וקאי גם על הדקדוק הנ"ל, ומשמע דאין בזה כל קפידא מעיקר הדין, מ"מ שמעינן עכ"פ שהמנהג הפשוט הי' לכתוב מספר ימי החדש דוקא בבי"ת, ויתירה מזו שלדעתם "הכין כתיב בכל הנוסחאות של הפוסקים ז"ל"<sup>174</sup>, ושיש להקפיד על נהוג זה ועד כדי החזרת הגט וביטול חזקת הסופר שאינו מקפיד בזה. ובסי' כ"א (בתשובה לבעל השטמ"ק) אף שכתב "ושאר הדיוקין שבאו בשאלה איברא דאין מעלין ולא מורידין" מ"מ הסכים דעתו ש"למענם יעתק הסופר מחזקתו ויפה עשו ב"ד הראשון לכתוב עליו שיזדהרו בו ולא יסמכו עליו עד שידקדקו אחריו וכו'".

ג. אמנם בסי' כ"ב שם (בתשו' להר"א סאגיש) כ' וז"ל: ובמה שכתבו שבכל נסחאות הפוסקים מספר ימי החדש כתוב בבי"ת כנראה שמרוב תשוקתם להשיג לא הביטו אחרי משה דהרי בנוסח הרמב"ם ז"ל כתוב בכך בשבת כך וכך לירח וכו' וכן בטור א"ה סי' קכ"ו כתוב כך וכך לירח וכו' עכ"ל.

והנה אף דפשוט ואצ"ל כלל דאין כל מקום לפקפוק ח"ו במקום שנהגו כדעת הרמב"ם (ובפרט בדבר שאין בו ענין מעקרי ההלכה כי אם מצד מנהג שנהגו כן),

מ"מ במקום שאין קבלה ומנהג קבוע בזה - לכאורה יש לנטות אחרי דעה אחת שמסכימים עלי' שנים משלשת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם (וכמש"כ הב"י בהקדמת ספרו), ובזה מצינו מפורש שגם הרי"ף וגם הרא"ש כתבו המנין עם בי"ת:

וז"ל הרי"ף פ"ט דגיטין (דף מה, ב מדפי הרי"ף, ונוסח זה הובא בראשונים בשמו ופלפלו בו וכו'): "בכך וכך בשבת בכו"כ לירח וכו'";

174) כך מפורש בל' השאלה הן בריש סי' כ"א והן בריש סי' כ"ב וכן הורה בשו"ת ארץ צבי ח"א סי' ס.

ו"ל הרא"ש בנוסח הגט שלו (נד' בסוף קיצור פסקי הרא"ש ממס' גיטין, ונוסח זה הובא בשם הרא"ש בב"י ועוד): "בכך וכך בשבת בכך וכך לירח פ"י".

ויתירה מזו, דלפי נוסחת הרמב"ם שלפנינו הרי כל שלשת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם מסכימים לדעה אחת דכותבים מספר החודש עם בי"ת, דז"ל הרמב"ם בנוסח הגט שלו (פ"ד מהל' גירושין הי"ב) בדפוס ווארשא-ווילנא שלפנינו: "בכך בשבת בכך וכך לירח פ"י", ובנוסח הזה בחרו כעיקר גם בהוצ' רמב"ם לעם, וכן בהוצ' פרנקל<sup>175</sup>.

[ומה שהעיר בתשובה הנ"ל ממש"כ הטור, יבואר לפנינו אי"ה בס"ה.]

ד. והנה בנ"ש שם<sup>176</sup> כתב לחלק דכאשר כותבים מספר ימי החודש ומפרשים דהמספר הוא כך וכך "ימים" לחודש פלוני (עד"מ ארבעה ימים לירח ניסן) – אז אין לכתוב המספר עם בי"ת מלפניו, אבל כאשר אינם מפרשים "ימים" על המספר (עד"מ ארבעה לירח ניסן) אז שפיר מצי למכתב המספר עם בי"ת מלפניו (בארבעה לירח ניסן) עיי"ש. ולפי"ז לכאו' אין כל ראי' ומשמעות מנוסח הגט שברי"ף (רמב"ם) ורא"ש, דהרי בנוסחאות הנ"ל לא פירשו "ימים" על המספר.

אמנם [בנוסף למה דמוכח טובא דכל ג' המשיבים בשו"ת הנ"ל לא ס"ל כלל חילוק זה], הנה גם לדברי הנ"ש שמענו רק דכתיבת אות הבי"ת בריש המספר יכריח השמטת תיבת "ימים", אבל לא שמענו כלל כל טעם וסברא דהשמטת תיבת ימים תכריח כתיבת אות הבי"ת לפני המספר, וא"כ הלא דבר הוא שהרי"ף (רמב"ם) ורא"ש כתבו המספר בימי החודש דוקא עם בי"ת.

זו ואף זו, דגם לא שמענו כל טעם וסברא להשמטת תיבת ימים, ואדרבא – ודאי שבכתיבת תיבת ימים הענין יותר נכון ומבורר, וכדחזינן שגם הנ"ש עצמו קבע לכתוב תיבת ימים אחר המספר. וראה בב"ח באבה"ע סי' קכ"ו דכתב דכותבין בשני ימים לירח פלוני, אבל בשנים לירח

175) ולכאורה יש להעיר בזה משיחת כ"ק אדמו"ר ד(במקום ב' גירסאות) יותר מסתבר להניח שהסופר השמיט תיבות ואותיות מאשר להניח שהוסיף תיבות ואותיות.

פלוני הוה משמע בשנים שבועות כמ"ש בסדר גיטין. וכ"כ הלבוש שם ס"ד שבחדש אם לא יכתבו ימים אלא סתם בשלשה לירח בארבעה לירח וכו' יש לטעות ולומר שר"ל בשלשה שבועות לירח או בארבעה שבועות לירח כו'. וראה בפ"ת שם סק"ו משו"ת שבס' גבורות אנשים דאם חסר לגמרי מלת ימים רק כתוב בג' לירח פלוני שהגאון מהר"ם כ"ץ בתשובתו שם נראה שחוכך בזה, וגם לפי דעת הגאון מהר"ר יושע דפשיטא דכשר - מ"מ עכ"פ משמע דמנהג הפשוט בכ"מ הוא לכתוב תיבת ימים.

וא"כ יפלא למה השמיטו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש תיבת ימים בנוסח הגט שלהם (אף באם עי"ז יהי צורך לכתוב המספר בלי בי"ת בתחילתו).

ונראה ברור דמנוסח הגט של ג' עמודי ההוראה הנ"ל אין כל ראי', ואף גם לא משמעות בעלמא, דאין כותבים תיבת ימים לאחר המספר, דאפשר שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש כיוונו לכלול תיבה זו במש"כ "בכך וכך", דתיבת ימים נגרר בעצמו מהמספר.

ובאם תשיבני דדברי דחוקים, ואינם אלא דברי נביאות, אושיבך:

(א) מדברי הנ"ש גופא, שכתב להוכיח כדבריו ממה שמצא נוסח הגט לר"י מפריש שכתב המספר בבי"ת ולא כתב אחריו יום, ולמה לא כתב להוכיח כן גם מדברי הרי"ף (רמב"ם) ורא"ש, אלא ודאי משום דפשוט כדכתבתי דאפשר לומר דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש כיוונו לכלול תיבת יום או ימים במש"כ "בכו"כ".

(ב) מכמה מקומות דכאשר פירטו מספר מדוייק למנין ימי החודש כתבו מפורש תיבת ימים או יום, ובאותם מקומות עצמם כאשר כתבו טופס נוסח הגט או טופסי ההרשאות ולא פירטו בו מספר מדוייק כתבו רק בכו"כ לירח והשמיטו תיבת ימים<sup>177</sup>. [ואין הזמ"ג כעת לחפש בזה, אבל ראה בסמ"ק דלהלן סדר הגט מר"פ ובשטר זכרון עדות לשליח לקבלה, ובעדות הדיינים שם, וכן בסדר הגט שלפנינו ובטופסי ההרשאות שם.]

ובאמת דיש טעם גדול ופשוט לזה שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש (ושאר דוכתא שלא נקטו מספר מדוייק בטופס הגט) לא כתבו תיבת "ימים" וכללו תיבה זו במש"כ "בכו"כ", כי הרי ביום אחד לחודש א"א לכתוב תיבת ימים (ויש גם שקו"ט איך לכתוב ביום זה, ושקו"ט באם יש חילוק

(177) וכיו"ב השמיטו לפעמים גם תיבת שנת במספר השנה וכתבו רק כו"כ לברה"ע.

בזה כאשר ר"ח הוא רק יום א' או ב' ימים), ומיום אחד עשר ואילך כותבים "יום" ולא ימים, וכן ישנו שקו"ט איך לכתוב ביום ל' לחודש), ולכן דוקא משום גודל דיוקם הוכרחו לכלול פירוש המספר (יום או ימים, וכן מקום כתיבת תיבת יום אם לפני המספר או לאחוריו, וכן האם כותבים תיבת יום באחד לחודש וכו') במש"כ "בכו"כ".

ומהא שלא ראינו ולא שמענו כלל מאיזה נוהג קבוע, עפ"י שלשת עמודי ההוראה, שלא לכתוב תיבת יום או ימים לאחר המספר<sup>178</sup> ודאי משמע עכ"פ שנקטו בפשיטות שגם להרי"ף רמב"ם ורא"ש יש לכתוב תיבת יום או ימים<sup>179</sup>.

ה. והנה בשו"ת הנ"ל סי' כב כתב להוכיח דגם הטור ס"ל דא"צ לכתוב המספר עם ב"ת, דכן כתוב בטור ריש סי' קכ"ו "כך וכך לירח" בלי ב"ת, וכ"כ בנ"ש שם.

אבל אף שכ"ה כדבריהם בדפוסי הטור שלפנינו בסי' קכו, אמנם הטור עצמו הביא מיד לאח"ז בארוכה מרבינו פרץ דביום ראש חודש יכתוב ביום אחד לירח פלוני בשני יכתוב בשני ימים בשלשה וכו'<sup>180</sup>.

ותירה מזו שגם הטור עצמו כתב בריש סי' קכו בסתמא וז"ל: צריך לכתוב הזמן בגט כיצד בכך וכך בשבת בכך וכך לירח פלוני, ולשון הזה העתיק הב"ח שם<sup>181</sup>.

ו. והנה בנ"ש שם כתב "ראי" לשיטתו מהא "שבנוסה רבינו יחיאל מפריז שבסמ"ג כתב וז"ל בשלישי בשבת בתשעה ועשרים לירח מרחשון ש"מ אע"ג דכתב בתשעה בבי"ת מ"מ לא כתב אחוריו יום, אבל אם כותבין יום אין נופל הלשון לכתוב בתשעה בבי"ת".

178) ומש"כ הנ"ש מנוסח הגט של ר"י מפאריש שבסמ"ג – ראה מש"כ להלן ס"ו.

179) ורק בפחד יצחק ראיתי נוסח גט שנכתב בוויניזיא בשנת שפ"ה שלא כתוב שם תיבת היום לאחר המספר (ושם כתוב המספר בלי ב"ת). וראה להלן ס"ט הנוסח בעוד ג' גיטין ממקומות סמוכים שבפחד יצחק שם.

180) וכ"ה להדיא בהגהת סמ"ק סי' קפ"ד שלפנינו. וכ"ה גם בנוסח הגט שבסמ"ק שם, וגם במדרכי בהל' גט סוף מס' גיטין (סי' תנ"ד) ובעוד כמה מקומות בראשונים, אלא שאין הזמ"ג כעת לחפש ולציין דבריהם, והוא פלא איך העלים הנ"ש עיניו מכ"ו.

181) ושור' שכבר העיר בזה בס' גט פשוט סי' קכ"ו סק"ו. אולם בדקתי בטור הוצ' מכוון ירושלים וראיתי שהדפיסו גם בסי' קכו בלי ב"ת, אבל לא ציינו כלל מקורם בזה, וכבר ראיתי כמ"פ בהוצ' זו טעות דמוכחא טובא.

ועפר ואפר אני תחת כפות רגליו הקדושים של הנ"ש, אבל מה אעשה ואמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני לידע ולהבין כוונתו בזה, דהרי (גם באם נניח דחסרון תיבת יום לא הוי השמטת סופר) איזה "ראי" יש מכאן דאם כותבין יום אין לכתוב המספר בבי"ת, דשמה גם כאשר כותבין יום אפשר ויש לכתוב בבי"ת, ולכאורה גם אם נדייק מנוסח גט זה לכאורה אין כאן כל ראי' אלא לענין שאין הכרח לכתוב תיבת יום.

ומש"כ הנ"ש דאין לומר דחסרון תיבת היום בנוסח ר"י מפריז השמטת סופר הוא - הנה עיין בסמ"ק סי' קפ"ד נוסח הגט משיטת מורי רבי פרץ ש"י וז"ל: בחמישי בשבת בתשעה עשר יום לירח כסליו שנת חמשת אלפים וארבעי' לבריאי' עולם למנין שאנו מנין כאן בפלו' מתא דיתבא על נהר שינה ועל נהר אשינה וכו'. ושם ד"זה טופס גט נעתק מטופס אחד שנחתם בו רבי יחיאל שהלך לעכו". וראה שם בהמשך דבריו האם הי' כתוב בטופס הגט שנחתם בו ר"י מפריש תיבת ימחא באל"ף או בה"א. (וראה גם שם בסמ"ק ב"טופס הגט מן הספר הזה" וז"ל: "בשני בשבת בעשר' ימים לירח כסליו שנת חמשת אלפים וחמש וארבעים לבריאי' עול' למנין שאנו מנין כאן בפרי"ש מתא דיתב' על נהר שינא ועל נהר ביברא". ואכמ"ל. ויש לעיין בהוצ' החדשות דס' הסמ"ג אם העירו מה בזה, ואינם תח"י.)

ז. והנה בנ"ש שם כתב וז"ל: ואע"ג דכ' הרמ"א בסדר הגט שלו בסוף סי' קנ"ד בשלישי בשבת בשלשה ימים וכו' אינו ראי' מוכרחת שהוא מיד הרב כי גם בלשון הנוסח אינו מדקדק כגון דיתיהויין צ"ל ג' יודין רצופים והוא לא כתב רק ב' יודין וע"כ אפשר שהוא ט"ס. או אם הוא מיד הרב אפשר שלא היה שומר המלות רק שומר הענין, ר"ל שלא היה מדקדק בחסר ויתר כי כבר ביאר כל אחד במקומו, אך שומר הענין לסדר צורת הגט ע"כ.

ובער אנכי ולא אדע כלל איך לכלכל דבריו של הנחלת שבעה, וראשון לציון דלמה הקשה הנ"ש מדברי הרמ"א והעלים עין לגמרי מדבריו המפורשים של המחבר בשו"ע אבה"ע סי' קכו ס"ד וז"ל: ביום ראש חדש יכתוב ביום אחד לירח פלוני, בשני יכתוב בשני ימים, בשלשה, בארבעה כו' (ובס"ו שם: ואם יכתוב גט ביום ראשון של חדש אייר יכתוב ביום שלשים לחדש ניסן כו').

ומ"ש הנ"ש שמה שנדפס בסדר הגט של הרמ"א בבי"ת אינו ראי' מוכרחת שהוא מיד הרמ"א כו' ואפשר שהוא ט"ס - הנה עפ"י שנים ושלשה עדים יקום דבר שהוא כן מיד הרמ"א וכפי שיתבאר.

ומה שכתב הנ"ש ש"אם הוא מיד הרב אפשר שלא היה שומר המלות רק שומר הענין, ר"ל שלא היה מדקדק בחסר ויתר כי כבר ביאר כל אחד במקומו, אך שומר הענין לסדר צורת הגט" - אין לדבריו אלו כל הבנה לאנשים כערכי, דמה שייך מה שלא דקדק הרמ"א בחסר ויתר ביודי"ן דדי תיהויין, שהוא דבר שכבר ביאר הרמ"א במקומו (דצ"ל ג' יודי"ן רצופים), לענין מה שלא דקדק הרמ"א וכתב מספר ימי החודש בבי"ת יתירה - ענין שלא ביאר הרמ"א לפנ"ו כו"כ. ואדרבה! לא רק שלא ביאר הרמ"א לפנ"ו שיש לכתוב המספר בלי בי"ת, אלא שמפורש ברמ"א בסי' קכו שם דהמנהג הוא לכתוב דוקא עם בי"ת, ולכך הוצרך לכתוב שם וז"ל: "לא כתב בשני רק שני כשר".

וז"ל הרמ"א בד"מ הקצר (אות ו'. וכ"ה בד"מ הארוך): אעתיק הנה נוסח הגט שכותבין בזמן הזה ואכנה בו שמות והימים והמקומות והזמן. כאשר ניתן עכשיו במקום מושבי וכו' בשלישי בשבת בשלשה ימים וכו'.

ח. והנה מש"כ הרמ"א לא כתב בשני רק שני כשר ודאי בדיעבד משמע, אבל לכתחילה ודאי שיש להקפיד לכתוב בבי"ת. וכ"כ בבית שמואל שם סק"ה וז"ל: גם בימי חדש כותבין בשלישי וכיו"ב בבי"ת כמ"ש בסדר גט רמ"א ובלבוש ולא כנ"ש".

ובח"מ סקי"ד כ' אדב' הרמ"א דנר' דקאי ג"כ על בשני בשבת דאם כ' שני בשבת שני ימים לירח וכו' דכשר, ודייק הח"מ לכתוב "ג"כ" - כי פשוט ומוכרח דעיקר דברי הרמ"א איירי במספר ימי החודש, ולא במנין ימי השבוע, עיי"ש. ומדברי הח"מ למדים דדין ההבי"ת דימי החודש שווה לבי"ת דימי השבוע, דאם כשר בלי בי"ת במספר החודש כשר גם בלי בי"ת במנין ימי השבוע. ולכאן למדים מזה דההקפדה לכתוב מספר ימי החודש בבי"ת שוה לההקפדה לכתוב מנין ימי השבוע בבי"ת, ובודאי דתמיה טובא להתחיל הגט בלי בי"ת (שני בשבת כו') - ועיי"ש בפר"ח.

ומפורש יותר בד"מ (הקצר אות כ"ט. וכ"ה בד"מ הארוך) וז"ל: כ' בס' גיטין ס"ס ל"ח מעשה בגט שלא הי' נכתב בו בארבעה אלא ארבעה ימים לירח והכשירו. והנה לשון והכשירו ודאי משמע דאיכא חידוש בדבר, ורק הכשירוהו בדיעבד.

ויתירה מזו מבואר בלבוש (ס"ד. הובא בבאה"ט סקי"ג) וז"ל: כתב שני ימים לירח שלשה ימים לירח ולא כתב בשני בשלשה כו' אין הגט מיפסל בכך בדיעבד כשניתן כבר או בשעת הדחק שיש לחוש לעיגון וכו'.

ט. והנה הדבר ידוע ומפורסם דמנהג הפשוט היום (עכ"פ בכל קהילות האשכנזים), ומכו"כ דורות שלפנינו, שמדייקים בגיטין לכתוב המספר למנין ימי החודש דוקא בבי"ת (ודלא כהנ"ש),

- וכנוסח ס' הגט (סג"ר סי' ק"ב. ושם בסופו בנוסח ההרשאות).

- וכנוסח שבבאה"ג שבסוף ס' הגט: נוסח שטר הרשאה שנהגו במדינות האלו כו' כפי הסכמת הרבנים וחכמי כל הקהילות יצ"ו שהסכימו ביום א' ט' אלול שנת תכ"א כו' באחד בשבת בשנים ועשרים יום לירח כו' שנת כו' וארבע מאות ועשרים וששל.

- וכנוסח שנקטו בסתמא ובפשיטות בס' קב נקי ושאר ספרים ע"ד סידור הגט.

- ויתירה מזו שגם בנוגע לירושלים שכתב בגט פשוט שם "רואה אני בנוסח גט שנהגו לכתוב פה עה"ק ירושלים תוב"ב כותבין מספר ימי החדש ומס' השנים בלא בי"ת" - הנה ראה בא"ת (ח"ה, לפני עמ' תרנ"ז) צילום של גט שנכתב בירושל"ו כמנהג א"י משנת תשי"ב ומספר הימים הוא בבי"ת. וכ"ה גם בצילום של "גט אשכנזי" שנכתב בירושל"ו בשנת תשי"ח שנדפס בסוף ס' גט פשוט<sup>182</sup> -

ואין כל טעם כלל וכלל לשנות בזה בכתובה, וכל המשנה בכתובה מהנהוג בגט בודאי ידו על התחתונה. ולפענ"ד הדברים פשוטים וברורים.

ושו"ר בקצש"ע הוצ' הר"ד פעלדמאן הוספה חדשה מכת"י המחבר סי' ב ס"ב וג' לכתוב מספר ימי החודש בבי"ת, וכ"ה שם סי' ה' בנוסח עיקר כתובה<sup>183</sup>.

182) אלא שבצילום מ"גט ספרדי" שנדפס שם כתוב המספר בלי בי"ת (ולהעיר בזה מפשטות משמעות לשון השו"ע הנ"ל, ומפר"ח שם, ומשו"ת שטמ"ק הנ"ל, ומנוסח ג' גיטין שבס' פחד יצחק: (1) ברביעי בשבת באחד לירח כו' וארבע מאות וחמשים ותשע כו' במנוטובה כו'; (2) בשלישי בשבת בחמשה ימים לירח כו' וארבע מאות שבעים ושמונה כו' בפירארא; (3) ברביעי בשבת בשמונה ועשרים יום לירח כו' וחמש מאות ושתיים כו' בליוורנו).

183) וכעת ראיתי שהדפיסו נוסח כתובה זו בס' אוצה"פ חי"ח עמ' נ"ח, וראה שם כיו"ב גם בנוסח עיקר כתובת אלמנה גרושה או חלוצה.

וש"ר שבס' מלאכת חרש ח"ג טופס גט חרש ודקדוקו סק"ב<sup>184</sup> דמפלפל בדברי הנ"ש וחולק על כל דבריו עיי"ש באורך, ומציין שם:

"נוסח הגט שבס' התרומה בכך וכך ימים לירח כו', וכ"כ בנוסח הגט שבסמ"ק, ובנוסח הגט לר' פרץ בסמ"ק שם, ובנוסח ההרשאה שם, וכ"כ בנוסח הגט ובנוסח גט שחרור בראב"ן דף קמ, א, וכ"כ בנוסח גט מיאון לר"ת בס' הישר סי' תקנו, וכ"כ בנוסח הגט שבשו"ת מהר"מ מינץ סי' ק"ט, וכ"כ בד"מ סי' קכו ובהג"ה בשו"ע בסדר הגט שבס"ס קנד, וכ"כ הלבוש, וכ"כ כל האחרונים"<sup>185</sup>,

ומסיים ד"כן הוא המנהג במדינות אלו לכתוב בגט הפשוט בבי"ת, ולכן פשוט וברור דכן עיקר, וכן צריכין לכתוב גם בכתובה ובכל השטרות וכו'. עכ"ל.

[ועיי"ש דכתב דבודאי דהטור ג"כ ס"ל דיש לכתוב המספר בבי"ת, ושהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והסמ"ג שכתבו המספר בבי"ת בודאי דס"ל דיש לכתוב תיבת היום].

וצחוק עשה לנו בעהמח"ס הנשואין כהלכתם שהדפיס בספרו "נוסח שטר כתובה לבתולה של קהלות אשכנזים עפ"י שו"ת מהר"מ מינץ סי' קט, נחלת שבעה סי' י"ב ועוד", והדפיס שם את מספר ימי החודש בלי בי"ת בתחילתם, ודלא כמפורש במהר"ם מינץ שם.



## שמיעת מקרא מגילה דרך מיקרופון או מכשיר- שמיעה (גליון)

**הרב לוי יצחק ראסקין**

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א'לב כותב הרב צ.ק. ללמד סנגוריא מתוך מכתבי הרבי על השמעת מקרא מגילה על ידי מיקרופון. ואילו לענ"ד אין כל ספק שלפי

184) והוא לדודו של בעהמח"ס אור שמח, והביאו הקב נקי כמה פעמים בהשלמת הסדרים ותיקן כו"כ דברים שבס' קב נקי עפ"י ס' זה, וכפה"נ ה' גם קשור לחסידי אדמו"ר הצ"צ.

185) וכבר ציינתי לעיל שכ"ה גם במרדכי. ושוב הערני ח"א שבס' משפט הכתובה מציין שגם בטופס הכתובה שבשו"ת הר"ן סי' ע"ו כתוב המספר עם בי"ת.

דעת הרבי אין אדם יכול לצאת י"ח בשמיעת המגילה דרך המיקרופון; ומקום היה לדון אם יכול הוא לשמוע למרות המיקרופון. ולמעשה נראה שזה מנוגד להלכה – כדלהלן. וכן פסקו פוסקי זמננו, שאין להתיר קריאת המגילה במיקרופון – ראה הנסמן בפסקי תשובות סי' תרפט ס"ג.

ומכיון דקשה עתיקי מחדתי, על כן לא אבוא על סדר דברי הכותב הנ"ל, אלא אציע הדברים מחדש:

בשנת תשט"ז פונה אל הרבי איש האשכולות, ממוצא הונגרי, ובשעתו היה גם עורך העיתון 'דער איד', ויחד עם זאת היה הוא מקורב מאד אל הרבי, ה"ה הרב אוריאל צימער ע"ה, והוא קרא תגר על מה שראה אז כ"שאלה גדולה ע"פ הלכה", זה שחזן מתפלל [בחול!]<sup>186</sup> דרך מיקרופון. הרבי דוחה טענתו, וכותב (אגרות קודש חי"ג ע' קעט) כי אין כל חשש ענייני 'אמן' לברכה הנשמעת דרך מיקרופון, כי אם "השו"ת הם אם אפשר לצאת ידי חובתו בשמיעת המגילה וכיו"ב. או להנמצא במקום אחר (וגם בזה רבו המתירים ודוקא בזה הוחלפה השיטה דאונג'ן מתירים וספרדים מחמירים. ואכ"מ)".

את כוונתו הבהיר לו הרבי במכתב מאוחר (שם ע' רכא): "כמ"ש אודות שו"ת משפטי עוזיאל, הרי גם על זה רמזתי במכתבי הקודם אשר דוקא הספרדים מחמירים (והאשכנזים מקילים, וכוונתי היתה לשו"ת מנחת אלעזר) ..", עכלה"ק.

לענ"ד דברי הרבי בזה נכתבו להרגיע סערת רוחו של הרב צימער שחרה לו אודות החזנים שהשתמשו במיקרופון [שהרי המנחת אלעזר, מגדולי אונגארן, מתיר שמיעת המגילה דרך הטלפון<sup>186</sup>, וכל שכן שהוא היה מתיר מקרא מגילה דרך מיקרופון, וא"כ אין לו להרב צימער להרעיש נגד התפלה דרך מיקרופון]. אך אין לראות בהדברים כגושפנקא לאמץ דעת המתירים מקרא מגילה דרך מיקרופון. והרי – כנ"ל – המנחת אלעזר מתיר שמיעת המגילה דרך טלפון, ובזה מפורש כותב הרבי שאין לסמוך על זה להתיר [כדלהלן].

והנה כמה שנים אחרי זה, בשנת תשכ"ה, הגיעה שמועה להרבי שסידרו גט על ידי שהבעל פקד "כתבו ותנו" דרך הטלפון. הרבי (באגרות קודש

(186) כן הוא ברור בתשובתו בח"ב סי' עב.

חכ"ג ע' דש, מלקו"ש ח"ט ע' 336) מתריע נגד זה "שהרי ע"י טלפון אין זה קול הבעל כלל . . . וה"ה שאין מקום לשמיעת קריאת מגילה וכו' ע"י טליפון ורדיא וכו"ב - כי אין זה קול אדם כלל (אפילו לא כהתקוע לתוך הבור<sup>187</sup>) . . . ואף שישנם מהאחרונים פוסקי וגדולי ישראל [המקילים] - מוכח מהשו"ת שלהם עצמם שאלה שביארו לפנייהם מהות ואופן פעולת הטליפון טעו בזה טעות עקרי ואכמ"ל".

כוונת הדברים האחרונים כנראה אל שו"ת מנחת אלעזר הנ"ל, והיינו שהמנח"א הבין שהקול המועבר דרך הטלפון הוא קול אדם שנתחזק על ידי הכח העלעקטרי, והרבי דוחה זאת: "כי אין זה קול אדם כלל".

שנים רבות אחרי זה, בשנת תשמ"ג, מחזק הרבי את עמדתו בשלילת קול מכח זרם עלעקטרי כתחליף לקול אדם. הדברים מופיעים בלקו"ש חכ"א ע' 497 (והוא במענה על מי שנתקשה בהמכתב שבלקו"ש ח"ט הנ"ל), ושם חוזר וכותב: "בדברי המתירים עצמם נראה שאלו שתיארו לפנייהם אופן פעולת הטליפון טעו בהתיאור, שאך על פי זה מובן שלא נחתו כלל לדון בזה שזהו קול מתכות".

שלכן אין כל ספק שלדעת הרבי אין אדם יוצא י"ח בשמיעת קול של כח חשמלי, ואין כל הגיון להבחין בזה בין שהקול יוצא דרך טליפון או דרך מיקרופון.

ורק שהיה מקום לדון אם נאמר בכה"ג "תרי קלי לא משתמע". כי דין "תרי קלי לא משתמע", והיוצא מן הכלל, שבדבר חביב כן שומע מה שרוצה לשמוע - מובא גם לענין מקרא מגילה (בשו"ע סי' תרצ ס"ב). ומה שיכולים לשמוע הדבר חביב, אין זה רק כששני הקולות מביעים ענינים שונים, כי אם שגם כשהקול השני משמיע בדומה להדבר הנרצה, קי"ל שיבכולתו לשמוע הקול שהוא חביב עליו - ראה שו"ע"ר סי' תפח ס"ד.

ואע"פ כן כתב המחבר (שם ס"ד) שהאוחז בידו מגילה שאינה כשירה לא יקרא יחד עם החזן, והטעם: שמא יקשיב השומע לקריאתו הפסולה ולא לקריאת הש"ץ (מג"א שם סק"ו בשם הב"י). וכל שכן בנדו"ד, שהקול הפסול הוא כל כך חזק [וגם דומה להפליא לקול האדם], כך שאינו יכול

(187) ראה שו"ע"ר סי' תקפו ס"א.

להבחין ולהקשיב לקול האדם החביב עליו. מה גם שמי מהקהל יודע שצריכים להקשיב לקול אדם, כי אין זה דבר פשוט לפשוטי העם שצ"ל קול אדם דוקא. וכל שכן להעומד מרחוק - שאינו שומע קול אדם כלל. ואם המחבר אסר להעמיד 'אונטערזאגער', "שמא יקשיב השומע לקריאתו הפסולה ולא לקריאת הש"ץ", כל שכן שיש לאסור 'רם-קול'.

ועל הטענה, שבמסיבות הענקיות, אם לא יתירו הקריאה במיקרופון לא ישמעו כלום, מחמת הרעש של הנאספים, ואילו במיקרופון אפשר להחזיק סדר, ועכ"פ הקרובים אל הקורא ישמעו קול אדם - הרי איכא לטעוני גם לאידך, שבין הקהל יתכן שישנם כאלה שלולא קריאה זאת [הפסולה] היו טורחים ללכת ולשמוע מקרא מגילה בבית הכנסת כו' כהלכה, וככה מטעים אותם לחשוב שקיימו המצוה, ואיננו כהלכה.

### דין מכשיר-שמיעה לשופר ולמגילה

וכיון דאתא לידן, נעיין בדין הקורא המגילה לכבד-שמיעה ששומע רק דרך מכשיר-שמיעה (hearing aid). וכן כשקורא שנית עבור כמה אנשים, האם האיש שהוא כבד-שמיעה יכול לברך ולהוציא שאר השומעים בברכתו:

הנה בהמשך מכתב הרבי האחרון הנ"ל כותב: "דרך אגב - נפק"מ גם בנוגע לשופר (לאלו המתירים שימושן לכבדי שמיעה) במכשירי שמיעה (ביו"ט), דשני סוגים במכשירים אלו - המחזיקים את הקול ע"י זרם עלעקטרי (ובמילא, עפ"י הנ"ל) אינו יוצא, או רק באופן מכני שיוצא".

דמה שפוסל במכשיר חשמלי, י"ל דדוקא לענין שופר קפסיל, כי צ"ל "בלא ערבוב קול אחר כלל"<sup>2</sup>, וכאן מתערבים בשמיעתו הקלושה קול השופר עם קול החשמלי. משא"כ לענין מגילה, דלא איכפת לן ששומע גם עוד קול. ואכן בשו"ת מנחת אלעזר שם מבחין ביניהם בזה האופן [לדעת] - לענין טלפון] בין שופר למגילה וכו'.

ברם לפי מה שחששנו במיקרופון לומר שלא יצליח השומע לכוון לקול הטבעי של הקורא, ה"ה במכשיר-שמיעה, אולי יקשיב וישמע רק הקול החשמלי, והרי על זה אינו יכול לברך ברכת המצוה. ובפסקי תשובות שם מצריך לאדם כבד-שמיעה כזה, שיקרא המגילה בעצמו.

ומ"מ מסופקני לענין שהוא יברך להוציא זולתו, כי י"ל שאף שהוא כבד-שמיעה, אך אינו דומה לחרש גמור. ואף שאולי לא יקיים המצוה

בשמיעה זו, אבל עדיין בר חיובא הוא, וא"כ יוכל להוציא האחרים בברכתו.



## חילול השם באונס (גליון)\*

### הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א' לא כתב הרב ח.ר. שיחי' על דברי שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קכט) דיש להעיר שאפילו אם צדקו דברי האג"מ בדעת הרמב"ם, הרי כתבו כמה ראשונים (נימוקי יוסף, רמב"ן ור"ן ועוד) הו"ד בבית יוסף (יו"ד סי' קנז) דהא דקיי"ל בשלש עבירות החמורות שיהרג ואל יעבור עליהן אפילו שלא בשעת השמד הוא "משום דהני לאו משום חילול השם הוא דאסירי אלא מפני חומר עצמן, הילכך בכל ענין אסירי". ולפי דבריהם נראה ברור שהעובד ע"ז באונס אכן עובר על איסור ע"ז, ודלא כמ"ש האגרות משה בדעת הרמב"ם.

להעיר דבשו"ת הריב"ש סי' ד כתב כמו האגרות משה.



## מעין המאורע בסעודה שנמשכה מיו"ט לשבת (גליון)

### הנ"ל

בגליון א' לב כתב הרב ל.י.ר. שיחי' בדין סעודה הנמשכת משבת למוצאי שבת וכה"ג, האם יזכיר מעין המאורע בברכת המזון, יש לי להעיר בכמה דברים:

א. כתב "אלא שרבינו לא הסיק כהמג"א כי אם כהט"ו, שיכול לומר 'רצה' במוצאי שבת – מחמת ההמשך לתחלת הסעודה, ואחריו יאמר 'עלה ויבוא' – מחמת שעכשיו הוא ראש חודש. ומשמעות לשון רבנו מורה שאי-הסתירה כאן הוא מחמת הסדר, שתחלה אומר 'רצה' – השיך

(\* לע"נ אחי הרה"ג ר' יצחק ע"ה צירקינד – נלב"ע ח"י אדר תשע"ב.

לשבת, היום שחלף ועבר, ורק אח"כ אומר 'עלה ויבוא' – השייך לראש חודש, ההווה. ולפי הבנה זו, הרי במקרה הפוך, סעודת יו"ט שחל בערב שבת שנמשכה עד הלילה, שלפי סדר הזמנים היה לנו להזכיר תחילה את היו"ט ואח"כ את השבת, הרי אם יזכיר של שבת תחלה יהווה סתירה להזכרת היו"ט שחלף.

ברם למעשה, אף במקרה הנזכר, סעודת יו"ט שנמשכה לתוך ליל שבת, וכשהגיע הזמן קידשו באופן של "פורס מפה ומקדש", הורה כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע שצריך לומר תחלה 'רצה' [של עכשיו] ואח"כ 'עלה ויבוא' [של היום שחלף], וזה לשון קדשו:

מ'דארף זאגן ווי ס'שטייט אין סידור – פריער 'רצה' און נאכער 'עלה ויבא' – און די מלאכים וועלן מברר זיין וואס קומט פריער.

וכד נעיינ בט"ז (שם סק"ז), נראה שהשווה נדון דידיה – ר"ח שחל במוצ"ש – לסדר יקנה"ז, ובלשונו:

"מידי דהוי איקנה"ז, שאומר תחלה קידוש השייך ליו"ט ואחר כך הבדלה השייכת אחר השבת קודם שחל יו"ט, דסוף סוף יש עליו אז ב' קדושות, הכי נמי בברכת המזון שמזכיר של שבת שעבר ושל יו"ט הבא עכשיו . . .".

והרי בסדר יקנה"ז מזכיר תחלה של עכשיו [קידוש היום], ואח"כ מתייחס להחולף [הבדלה]. וא"כ אין הפתרון תלוי בסדר הדברים דוקא, כי אם שגם המציאות של "ב' קדושות" ביחד הוא אפשרי.

ולהוסיף: הרי במקרה של פורס מפה ומקדש, אין הסתירה ליו"ט החולף בגלל 'רצה' לחוד, כי כבר בירך בעתו על הכוס "מקדש השבת!", ע"כ דבריו שם.

ולי נראה מדברי קדשו של כ"ק אדה"ז מדלא כתב טעמו של הט"ז כלל, נראה ברור שלא סבר כטעמו כלל, וכן האלי' רבה בסוף סי' קפח כתב דראיותיו דחוקים, ולכן כתב כ"ק אדה"ז טעם אחר לגמרי, ומהוראת כ"ק אדמוהרי"צ אין ראייה לשיטת כ"ק אדה"ז (דהא אפשר דהי' לו נימוקים אחרים).

ב. עוד כתב "היוצא מכל זה שיש דברים מהווים סתירה ויש שאינם כן: תפלת ערבית, וכן הבדלה, מהווים סתירה, שלאחרי שאמרם כבר אי אפשר לו להזכיר קדושת היום החולף. ואף כשאמר רק 'ברוך המבדיל'

מסיק רבנו ששוב לא יאמר 'רצה'. ואילו הזכרת מעין המאורע של עכשיו אינה מהווה סתירה להזכרת היום החולף, דהוי ב' קדושות עליו.

וא"כ ההוראה הנ"ל מרחיקה לכת יותר משוע"ר, שיכול להזכיר שני הקדושות גם היפך סדרן, כי "מקום יש בראש" עבור שתי הקדושות יחד", ע"כ דבריו.

קשה לי לפי דבריו מה חָטָא חָטָא קידוש היום, דאמרינן בתפלת ערבית, הבדלה, ו'ברוך המבדיל' דמהווה סתירה, אבל קידוש היום אינו מהווה סתירה? (ולהעיר מקונטרס אחרון סי' רעא סק"ה).

ג. עוד כתב "וכשנמשכה סעודת השבת למוצ"ש שהוא פורים או חנוכה – הנה בשוע"ר שם כתב:

ויש אומרים . . . אבל במוצאי שבת של חנוכה ופורים מזכיר של שבת ולא של חנוכה ופורים, לפי שכל יום שאין בו קרבן מוסף אין הזכרתו חובה בברכת המזון כמ"ש סי' תרפב (עיין לעיל סי' [ד]) ותרצה. והעיקר כסברא הראשונה.

וראיתי כמה מחברים חב"דיים שהורו כך, שלא לומר על הנסים. ואני תמה עליהם, שהרי מסקנת רבינו היא "והעיקר כסברא ראשונה", היינו כהט"ז – שלא לחשוש להסתירה!

וכשנמשכה סעודת פורים לתוך השבת – הנה בזה גם המגן אברהם מודה שיאמר 'על הנסים' ושוב יאמר 'רצה', ובלבד שלא התפלל ערבית", ע"כ דבריו.

והנה זה לשון המג"א בסי' תרצה סק"ט: "ומ"כ במרדכי כתוב בקלף היה אוכל סעודת פורים בע"ש יתפלל ויפרוס מפה ויקדש ובמזון יאמר על הניסים עכ"ל ובמט"מ ובמנהגים כתבו הואיל ולא התפלל ערבית משמע דאם התפלל שוב אינו אומר על הניסים וכ"כ של"ה ומהרי"ל בתשובה סי' נ"ו. לכן נראה לי דיברך ברכת המזון תחלה ואח"כ יתפלל ערבית להוציא עצמו מפלוגתא וגם שלא ישתכר ולא יברך בהמ"ז", עכ"ל המג"א.

א) מדיוק הלשון "היה אוכל סעודת פורים בע"ש יתפלל ויפרוס מפה ויקדש" ולא "וחשכה ליל שבת" משמע דלא היה חיוב באותה שעה ליפרוס מפה ולקדש אם לא התפלל, ועל זה כתב המג"א שנראה לו דיברך ברכת המזון תחלה ואח"כ יתפלל ערבית. לפי"ז הכול הולך יפה לשיטתו דיאמר רק על הניסים (דהא לא עשה קידוש ולא התפלל ערבית).

(ב) איפוא כתב שיאמר 'רצה'?

ד. ממשיך שם "בהמשך להנ"ל יש להעיר לענין המקבל תוספת שבת בדבור, אם יכול להתפלל מנחה אח"כ. שבדין המקבל שבת בהדלקת נרות, דעת הראשונים ברור שאינו יכול להתפלל אח"כ מנחה של חול. ואילו איש המדליק נרות שבת בברכה, אך בתנאי שאינו מקבל את השבת כעת, אין כאן כל סתירה ורשאי להתפלל מנחה אח"כ. אכן, אם יטא בשפתיו לקבל עליו תוספת שבת בדבור, שוב אינו רשאי להתפלל מנחה . . .

היוצא לדינא לפי כל הנ"ל: . . . המקבל שבת בדבור שוב אינו רשאי להתפלל מנחה, עכ"ד.

פתח בהמקבל תוספת שבת וסיים בהמקבל שבת! ויש חילוק גדול ביניהם דבהמקבל עיצומו של שבת כתב כ"ק אדה"ז בס' רסג סכ"ג אסור להתפלל מנחה, אבל בהמקבל תוספת שבת כתב בקוטנרס אחרון סי' רסא סק"ג "דלא עדיף התוספת שהוא עושה מביה"ש שהיא ספק כרת" וב"סדר הכנסת שבת" כתב כ"ק אדה"ז "אבל לענין תפלת המנחה שהיא מד"ס אין למחות ביד המקילין . . . וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מד"ס בביה"ש בשעת הדחק ולצורך מצוה עוברת".

ה. עוד שם: "דתינח קדושת שבת נמשכת למוצאו, וכן בקדושת יו"ט, ולכן יכול להזכירם במוצאי יומו אע"פ שכבר קידש הקדושה של עכשיו".

להעיר מסי' תצא ס"ג דכתב כ"ק אדה"ז "דכיון שחשכה הוא לילה לכל דבר וכבר הלכה ממנו קדושת יו"ט"

ו. וממשיך: "אבל לא מצאנו 'המשך' ליום החול, ולכן אדרבה בזה שמקבל שבת בדבור ניתק עצמו מיום החול ושוב אינו יכול להתפלל התפלה של יום החול החולף".

(א) תימה לי, הרי כתב לעיל (בשיטתו) דאם נמשכה סעודת פורים (דהיינו חול) לליל שבת יאמר ועל הניסים! (ב) בהמשך של קדושת שבת למוצאו ג"כ אינו יכול להתפלל התפלה של יום השבת החולף!



## הערות בספר "שמירת השבת" – מלאכת אופה (גליון)

הת' ישראל גולד

תות"ל המרכזית – 770

בגליון א'ל כתב הרב מ.צ. שיחי' כמה הערות בספר 'שמירת השבת'  
וראיתי לנכון להעיר, כדלהלן:

א. בדין מאכל מוצק כגון גוש בשר, חתיכת תפוז וכדומה, כתב ב'שמירת השבת' שיש להימנע מלשפוך עליו כל דבר מאכל שיש בו משום איסור בישול, ולענ"ד דייק בדבריו שכתב "יש להימנע" (ולא כתב "אסור", כמו שרצה לדייק הרב הנ"ל), שהרי כתב אדה"ז בסי' שיח סל"א "אסור לטוח שמן ושום ע"ג הצלי בעודו חם שהיד סולדת בו, אפילו נצלה מבעוד יום דמכל מקום יתבשל השום והשמן . . .". ומקור הלכה זו היא בדברי המ"א ס"ק מה שכתב "דדבר שהוא גוש, אפילו בכלי שני – מבשל, וכל שכן צלי". והשמיט אדה"ז את דברי המ"א ש"אפילו בכל שני – מבשל", וכתב זאת רק אודות צלי, משמע מכך שאין זה ברור כלל שדעת אדה"ז שגוש בכלי שני מבשל. וראה עוד בשו"ת הצ"צ יו"ד סי' סה שכותב שגם המ"א סובר רק ש"יש דיעות" הסוברות שדבר גוש מבשל, ולא שכן הוא פוסק להלכה. וכן ראיתי שפסק כך להלכה בשבת כהלכה פ"א ביאורים ס"ק לא עיי"ש.

ב. בדין שפיכת מים חמים מכלי ראשון על גבי מים צוננים כשמגיעים המים לחום שהיס"ב, כתב ב'שמירת השבת' שיש להימנע מזה, וגם בזה דייק בדבריו, והוא ע"פ הצ"צ (חידושים – משניות פ"ג דשבת מ"ה) שכתב שם ש"טוב להחמיר בזה". וממילא אין מקום להעיר ממה שכתב אדה"ז בסי' שיח ס"כ שמותר לערות. וכן ראיתי שפסק כך להלכה ב'שבת כהלכה' פ"ב ס"ה עיי"ש.

ג. בדין להכניס בקבוק של תינוק בתוך מים חמים שהיס"ב, כתב ב'שמירת השבת' שההיתר בזה הוא רק אם המים אינם מכסים את חלקו העליון של הבקבוק והוא ע"פ מ"ש בשו"ע אדה"ז במהדורא בתרא לסי' רנט ד"ה "והנכון" שכותב שם "דבהטמנה בדבר שאינו מוסיף לא התירו בצונן ככהאי גוונא דמוליד חום אלא במשמר החום . . . או להפיג צינה בצונן שאינו מוליד חום כלל. אבל לא במוליד חום, אף דלא מקרי מוסיף הבל

ממש מאחר שאינו רק להפשיר". ונמצא בזה שמסקנת אדה"ז לאסור להטמין בתוך מים חמים שהיס"ב. וממילא אין להעיר מדברי אדה"ז בסי' שיח סכ"ג שכתב שמותר להטמין את הצונן בדבר שאינו מוסיף הבל, והחמין נקראים דבר שאינו מוסיף הבל. וכן ראיתי שפסק כך להלכה בשבת כהלכה פי"א סל"ט עיי"ש.

ד. בדין הכנסת כלל המאכלים שונים לכלי שני (למעט, 'תבלין' והמשקים השונים), הרי זה איסור ברור 'מדרבנן' לשני הטעמים, כדלהלן: הטעם הראשון המובא בסי"א "מפני שנראה כמבשל", והטעם השני המובא בסי' יב "מפני שיש דברים רכים שמתבשלים גם בכלי שני ואין אנו בקיאים בהן. . . וכן יש להסתפק ספק זה גם בשאר דברים, ויש להחמיר בכולן. . .". והוא ע"פ המ"א ס"ק יח שכתב "דיש דברים שמתבשלים בו ואין אנו בקיאים, ואם כן בשאר דברים נמי יש להחמיר", נמצא ברור שישנם דברים שאינם בכלל ה'דברים הרכים' ומעיקר הדין מותר היה להניחם בכלי שני, אלא שמצד ש"אין אנו בקיאים" ייש להחמיר בכולן". נמצא שהגדר של האיסור הכללי על כלל המאכלים הוא איסור מדרבנן, מחשש שיבואו לאיסור תורה בהכנסת ה'דברים הרכים' (ורק כשההתייחסות היא לכל מאכל בנפרד יש מקום להוסיף ולדייק שיש בו "חשש חיוב חטאת"), ודו"ק וק"ל. ועפ"ז סגנן יפה בשמירת השבת בעמ' 109 "אבל מאכלים אחרים אסרו חכמים להכניס לכלי שני, מפני שבכלי שני הרי הוא נראה כמבשל, וכן מצד החשש שיבוא להכניס לכלי זה מאכלים מסויימים שיתבארו בהמשך, שהם מתבשלים בקלות. . .".

ה. בדין סיר שהורידו מהפלטה בשבת וטעה והניחו על גבי שיש, שולחן או על גבי הקרקע כתב ב'שמירת השבת' שאסור להחזירו על גבי הפלטה, והוא ע"פ מ"א שם ס"ק כ, וכן הוא משמעות דברי אדה"ז בסי"ד, בתנאי החזרה שכתב "וכן אם הסירה מידו פעם אחת. . . בטלה לה שהייה ראשונה, וכשרוצה להחזירה, הרי זה כמושיבה לכתחילה בשבת". ואין להמעיט באיסור זה בהגדרת "טוב להחמיר" או "טוב להחמיר לעצמו" (המובא בסי"ט) כיוון שכתב זאת אדה"ז רק ביחס למנהג העולם. וכן ראיתי שפסק כך להלכה בספר שבת כהלכה פ"ט סעיפים יז-כ שהוא איסור ברור, ולא רק "טוב להחמיר" עיי"ש.



# פשוטו של מקרא

## מידות האדנים וחריצי הקרשים לשיטת רש"י

### הרב שמואל פשוטו תושב השכונה

בפירוש רש"י בקרשי המשכן, אודות החריצים שהיו עושים בקרשים למטה כדי לעשות ידות שיכנסו בתוך האדנים פירש רש"י: "באמצע הקרש היו חורצים חריץ בגובה אמה והוא גובה האדנים ורוחב החריץ הוא חצי רוחב הקרש".

ונחלקו המפרשים בדעת רש"י.

הרמב"ן למד כפשוטו שהיות הקרש רחב תשעה טפחים ורש"י כותב שהחריץ הוא חצי רוחב הקרש כלומר 4.5 טפחים. ושינה ממה שפירש בגמ' (שבת פרק הזורק צח, ב) שהחריץ רחב חצי אמה וכ"א מהידות הוא רבע אמה והחריצים מן הצד ג"כ רבע אמה.

ולפ"ז הקשה הרמב"ן על מה שפירש"י כאן, שבהנחה שעובי שפת האדנים הוא 2.25 טפחים שזהו חצי החריץ הרי שגם מעבר לידות כלפי חוץ אנו צריכים לחרוץ 2.25 ולפ"ז לא יהיו ידות כלל. כי שטח החריצים שהוא ארבעה פעמים 2.25 טפחים הוא 9 טפחים שהוא רוחב הקרש.

גם על מש"כ רש"י שמצד הציווי של והיו תואמים (הקרשים) מלמטה, יש לחרוץ משלושת צדדי הידות כדי שלא יפרידו האדנים בין הקרשים.

והקשה הרמב"ן איך שייך להעלות על הדעת שהאדנים יפרידו בין הקרשים, הרי אז יהיה אורך ורוחב המשכן יותר מ-ל' על י' אמות.

ויש מפרשים שלומדים ששיטת רש"י כאן היא כשיטתו בגמ', ומיישבים זה בלשונו.

וכרגיל התרוץ בכ"ז נמצא בתוך דברי רש"י עצמם.

בשאלת הרמב"ן שמדות המשכן יהיו גדולים יותר. כבר הדגיש רש"י פעמיים, שאין כל הכרח במקרא מהם מדות המשכן, והאופן היחיד שאנו למדים זאת הוא ממידות הקרשים, וכן כתב: (פרק כ"ו פסוק ה' בענין היריעות) והמשכן ארכו שלשים מן המזרח למערב שנאמר עשרים קרשים

לפאת נגב תימנה וכן לצפון וכל קרש אמה וחצי האמה הרי שלשים מן המזרח למערב. רוחב המשכן מן הצפון לדרום עשר אמות שנא' ולירכתי המשכן ימה וגו' ושני קרשים למקצעות הרי עשר וכו'.

ושוב בענין הקרשים (כ"ו ט"ז) ד"ה ואמה וחצי האמה רוחב, למדנו ארכו של משכן לכ' קרשים שהיו בצפון ובדרום מן המזרח למערב ל' אמה.

ובהמשך הפסוקים (כ"ד) בא הציווי של ויהיו תואמים מלמטה ופירש"י שלא יפסיק עובי שפת האדנים ביניהם להרחיקן זו מזו (וראה בארוכה ברש"י פסוק י"ז).

ומזה שהקרשים צמודים אחד לשני אפשר ללמוד את מידות המשכן.

משא"כ לולי ציווי זה (דוהיו תואמים – יהיו תמים) לא היתה כל מניעה שיבלטו שפת האדנים וירחיקו את הקרשים זה מזה, ואף שמידות המשכן יתרחבו הרי אין כל ציווי כמה תהיה מדת המשכן.

ומהנחה זו נוכל לבוא לאיזה ביאור (אף כי בדוחק) בשיטת רש"י בעובי החריץ.

ובהקדם שאין שום מקור בפסוק מהם מידות האדן, ומידות שפתותיו.

גם צריך ביאור במ"ש (פסוק י"ז) וידות הקרש הנכנסות בחלל האדנים חרוצות משלשה צדיהן. איזה ג' צדדים צריך לחרוץ כדי שיהיו הקרשים תואמים.

האם ג' חריצים לכל יד בנוסף לחריץ האמצעי שמשמש לשתי הידות.

או ג' בסך הכל לכל יד ואז צד אחד לא יהיה חרוץ, או ג' חריצים בסך הכל לכל קרש והוא חריץ האמצעי ועוד שניים משני צדדים לצד הקרשים שמיימינם ומשמאלם, ונעשו החריצים רק בכדי שלא יפרדו הקרשים זמ"ז, משא"כ מלפניהם ומאחריהם היו בולטים שפתי האדנים, שאין כל מניעה בזה מאחר שאינם מרחיקים שום קרש.

ואפשר ללמוד ממש"כ רש"י בפסוק כ"ד: כל הקרשים תואמים זה לזה מלמטה שלא יפסיק עובי שפת שני האדנים ביניהם להרחיקן זו מזו כמו שפרשתי שיהיו צירי הידות חרוצים מצדיהן שיהא רוחב הקרש בולט לצדיו חוץ לידי הקרש לכסות את שפת האדן וכן הקרש שאצלו ונמצאו תואמים זה לזה.

וכאן כתוב כמעט בפרוש שהיו חריצים רק מן הצדדין כדי להסמיכן לקרש שאצלם.

וגם יובן מש"כ (בפסוק י"ז): משלשה צדיהן של שתי הידות, לשון רבים ונלמד שהחריצים היו אחד באמצע ושניים מן הצדדים. ולפי"ז האדנים היו בולטים כלפי פנים המשכן ולחצר המשכן.

וגם יובן מש"כ (פסוק כ"ד): וקרש המקצוע שבסדר המערב חרוץ לרחבו בעביו כנגד חריץ של צד קרש הצפוני והדרומי כדי שלא יפרידו האדנים ביניהם.

רש"י זה אין לו ביאור באם נלמד כפירש"י בגמ', וכדעת המפרשים שלמדו ברש"י כאן, שכל האדנים מדה אחת להם ושפתותיהם שוות מכל הצדדים והשפות מכל צד מכוסים בקרש, שאז אדני כל הקרשים שווים לגמרי ואין סיבה לעשות חריץ מיוחד לקרש המקצוע, שאדן המקצוע אינו מפריע לקרש הראשון שבסדר הצפון והדרום.

משא"כ, באם נפרש כנ"ל שצד פנים וחוץ של כל אדן היה בולט, מעכשיו צריכים לחריץ מיוחד בשני קרשי המקצוע כדי ששפת האדן לא ירחיק את סדרי צפון ודרום מסדר המערב.

וכנ"ל אינה לקושיית הרמב"ן שבליטת האדן ממעטת את חלל המשכן, שאין כל ציווי כמה יהיה חלל המשכן. וכמו שכתב הרמב"ן: ואולי אין קפידא בכך.

ובפרט רש"י לא כתב כלל כמה הוא חלל המשכן אלא רק מדת ארכו ורחבו. שבזה אין סתירה אם חללו מתמעט למטה בגובה אמה ואין ידוע מהו רוחב חללו. וגם שהרי חלל המשכן מתמעט ע"י ד' או ה' קרשים עליהם תלויה הפרוכת המבדילה בין הקודש ובין קודש הקדשים. ואין פוצה פה ומצפצף.

וגם לפי הירושלמי (שבת פ"ז ה"ב קרוב לסופה) האדנים הרי הם כקרקע, וראה במאמר דש"פ כי תשא ה'תשד"מ שמבאר הכוונה בזה, שהאדנים מעמידים הקרשים שלא יוכלו לזוז ממקומם, (וראה שם הלימוד בעבודת ה' מדברי הירושלמי). ובכלל מתאימים דברי רש"י לירושלמי ובגשמיות כשמדת האדן אינה בולטת חוץ לקרש, מאי אולמיה דאדן שאינו זו יותר מהקרש עצמו. משא"כ כשבולט משני הצדדים, מובן שמעמידו, וק"ל.

ובאמת חלוק רש"י על הרמב"ן וסובר שלא היו שפת האדנים שוות מכל צד.

ואולי אפשר למצוא סימוכין לגודל הבליטה בחלל המשכן, ממש"כ רש"י בקרש המקצוע שהיו חורצין אותו לרחבו, דלכאורה רק אמה אחת מרחבו היא כנגד קרש הצפון או הדרום ולמה יחרצו כל אמה וחצי של רוחב הקרש. ואולי בלטו האדנים חצי אמה לפנים, ולכן הוצרכו לחרוץ שלא יסתור לבליטת האדן.

ובזה יובן ג"כ מה שלא פירש רש"י כן לגבי שני הקרשים שבתחילת סדרי צפון ודרום מצד מזרח, שגם הם אם יבלטו האדנים לצד מזרח אין הם מרחיקים שום קרש, אלא שם ישנם הקרשים שעליהם תלוי המסך.

שגם אותם אין להרחיק מן המשכן, כפי שמוזכר ברש"י (פסוק ה' לגבי היריעות) שהיו לגמרי צמודים לשני סדרי הקרשים.

ומה שקשה בזה, הוא דברי רש"י בענין הבריחים, (פסוק כ"ט): והבריחים הללו מבחוץ היו בולטות, הטבעות והפיפיות לא היו נראות בתוך המשכן אלא כל הכותל חלק מבפנים, ואיך יתאים זה עם משנ"ת שהאדן היה בולט, ואולי הפירוש הוא כדברי הירושלמי שהאדן נחשב כקרקע ולא ככותל.

ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.



## ג' פרים ששחט אברהם אבינו למלאכים ע"פ פש"מ

הת' מאיר גורקאוו

תו"ת מארסטאוון – מכון הסמיכה בהמ"ד מנחם להוראה

א. עה"פ (וירא יח, ז) "ואל הבקר רץ אברהם, ויקח בן בקר רך וטוב ויתן אל הנער וימהר לעשות אתו", מפרש רש"י (ד"ה בן בקר רך וטוב) "ג' פרים היו כדי להאכילן ג' לשונות בחרדל". ובד"ה אל הנער "זה ישמעאל כדי לחנכו במצות".

ואינו מובן האיך ראה רש"י מפשטות לשון הכתוב שהיו ג' פרים, ועוד שנתן אל ישמעאל, הלוא יכול לפרש שהפר היה אחד והיה רך וטוב?

ומקור דברי רש"י הוא מן הגמ' (ב"מ פו, ב) וז"ל הגמ' שם: "ואל הבקר רץ אברהם, אמר רב יהודה אמר רב בן בקר – אחד, רך – שנים, וטוב – שלשה. ואימא חד, כדאמרי אינשי רכיך וטב? א"כ לכתוב רך טוב, מאי טוב, ש"מ לדרשה, אימא תרי מדטוב לדרשה רך נמי לדרשה . . ולמה לי תלתא, תסגי בחד? אמר רב חנן בר רבא כדי להאכילן שלש לשונות בחרדל", ופרש"י (ד"ה לשונות בחרדל) "מעדן מלכים ושרים הוא". ובפשטות רש"י לומד גם כן כך בפשט הפסוק. אבל עצ"ע שאין דרכו של רש"י לפרש הפשט בדרך דרוש באם זה לא מוכרח ע"ד הפשט, וע"ד הפשט אין הכרח לדרוש כך בלשון הפסוק.

ובכלל צריך להבין, מה היה קשה לרש"י בפסוק שהיה צריך לפרש בכלל, הלא אין קושי בהבנת הפסוק כמו שהוא, שהיה רק פר אחד שהיה רך וטוב. ובפרט, שחז"ל דרשו פסוק זה באו"א, המתאים יותר לפשש"מ, וזה לשון המדרש (ב"ר פרשה מח, יד) "ויקח בן בקר – יכול גדול ת"ל רך, אי רך יכול חסר, ת"ל טוב", הרי מפורש שדרשו חז"ל שהיה רק פר אחד, ולכאורה זה מתאים יותר לפשוטו של מקרא ולמה בחר רש"י לפרש ע"ד הדרוש (הנמצא בגמרא)?

ב. ולכאורה יש לתמוה על פירושו, דהנה בגמ' הנ"ל הקשה "מתיב רבה בר עולא ואיתימא רב הושעיא ואיתימא רב נתן ברבי הושעיא ויתן אל הנער וימהר לעשות אותו כל חד וחד יהביה לנער חד", שהלשון "ויתן" "ואותו" משמע שהיה רק פר אחד, ומתרצת הגמ' שאכן היה ג' פרים אך היו גם ג' נערים, ולכן נקט הכתוב לשון יחיד שכל פר בפני עצמו נתן אברהם לנער אחר.

אך כיון שרש"י מפרש שהיה רק נער אחד וזה היה ישמעאל, ופירוש זה נמצא אכן במדרש הנ"ל שממשיך שם "ויתן אל הנער – זה ישמעאל בשביל לורזו במצות" נמצא שמקור של רש"י הוא אכן מן המדרש, אך המדרש עצמו סבירא ליה שהיה רק פר אחד!<sup>188</sup> וא"כ הדרא קושיית הגמ' על דברי רש"י, האיך יישב המשך הפסוק שנקט לשון יחיד עם תחילתו שפירש שהיו ג' פרים.

(188) וראה פרש"י במדבר ז, כא ד"ה פר אחד "כנגד אברהם שנאמר ויקח בן בקר".

עוד, ששינה רש"י מלשון המדרש, שהמדרש כתב "לזרוז במצות", ורש"י כתב "לחנכו במצות".

ג. ויש לישב כל זה בדרך אפשר, על פי הדרך שהורה לנו כ"ק אדמו"ר בדרך פירוש רש"י על התורה ובוה שיש לרש"י קושי כללי בכל הסיפור.

ב' פסוקים שלפני זה כתיב (ג) וַיֹּאמֶר: אֲדֹנָי, אִם-נָא מִצְּאֵתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֶל-נְאֻם תַּעֲבֹר, מֵעַל עֲבֹדְךָ. (ד) יִקַּח-נָא מֵעַט-מִים, וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם; וְהִשְׁעֲנוּ, תַּחַת הָעֵץ. (ה) וְאִקְחָהּ פֶת-לְחֶם וְסִעְדּוּ לְבַבְכֶם, אַחַר תַּעֲבֹרוּ פִי-עַל-כֵּן עֲבַרְתֶּם, עַל-עֲבֹדְכֶם; וַיֹּאמְרוּ, כֵּן תַּעֲשֶׂה פֶאֶשֶׁר דִּבַּרְתָּ. (ו) וַיִּמְהַר אַבְרָהָם הָאֱהֱלָה, אֶל-שָׂרָה; וַיֹּאמֶר, מִהָרִי שְׁלֹשׁ סָאִים קָמַח סֶלֶת לְיוֹשִׁי, וְעֵשִׂי עֲגוֹת".

ולרש"י הוקשה מה שכתוב אחר זה "ואל הבקר רץ אברהם", והרי לא דיבר אברהם כלל בענין בשר, רק לחם. ולמה הוצרך אברהם להכין בשר? והתירוץ לזה הוא לקמן בפסוק ח' "וייקח חמאה וחלב, ובן-הבקר אשר עשה, ויתן, לפניהם; והוא-עמד עליהם תחת העץ, ויאכלו", ועל זה כתב רש"י ד"ה ויקח חמאה וגו': "ולחם לא הביא לפי שפירסה שרה נדה. . . ונטמאת העיסה", מובן שאברהם לא היה רוצה להאכילם רק לחם, אבל אחר שנטמאת העיסה לא היה לאברהם דבר להאכיל המלאכים ולכן רץ אברהם להבקר. אבל איך ידע רש"י שהיה צרך לשלש פרים ולא רק פר אחד? כיון שאברהם מזמן לכל אחד סאה אחת וזה הפשט ל"מהרי שלש סאים קמח סלת ליושי, ועשי עגות", עוגה כדי שביעה לכל אחד. ואברהם כבר ידע שהיו המלאכים חשובין כיון שקרא להם 'אדוני', ולכן הזמין להם חתיכת בשר שהיה גדולה וגם חשובה וזו היא הלשון, כמו שפירש רש"י על הגמ' שזה היה מעדן מלכים ושרים<sup>189</sup>, ולכן הוצרך אברהם שלש פרים.

אבל היה לרש"י לפרש שהיה שלש נערים כמו הגמ' אבל בפירוש הפשוט של המקרא אין זה מוכרח כיון שמצינו שאברהם עצמו שהוא זקן מאד וחלוש במילתו הלך הוא בעצמו אל אהל שרה לזרוז אותה (והיא ג"כ היתה זקנה) בעשיית הלחם ואחר כך רץ אל הבקר והיה לו כמה וכמה אנשים בבתו חזקים ובריאים ולא עשה על ידי אחר<sup>190</sup>.

(189) וי"ל שזה קאי על אברהם שהיה איש חשוב, ודוחק.

(190) וראה רמב"ן ד"ה ואל הבקר רץ אברהם שזה להגיד רוב חשקו.

ובזה יובן שאברהם רצה שרק בני ביתו לעשות את מצוה זו, ולכן מובן בפשטות שהנער שבמקרא "זה ישמעאל" ולא אחר.

וזה השינוי מלשון המדרש, כיון שישמעאל היה בן י"ג כשנימול, וזה היה ג' ימים לפני סיפור זה. הוא ידע כבר שצריך להיות זריו בעשית מצוה, אלא שאברהם רצה ללמד את ישמעאל בזמן שמצוה באה לידו לעשות אותה, ולא לדחותה. וזהו טעם שינוי לשון רש"י "לחנכו במצות". ופירוש הלשון יחיד של המקרא "ויתן אל הנער . . לעשות אותו" הפירוש הוא המצוה שיתן אברהם את המצוה לישמעאל לעשות אותו<sup>191</sup>.



## "ואני אקשה את לב פרעה" (גליון)

### הרב מענדל רייך

בארא פארק, נ.י.

בגליון א'לא האריך הרב ח.ר. שיחי' בדברי רש"י "הנני שולח כל מגפותי אל לבך - זה מכות בכורות", דקשה דהכא מיירי ממכת ברד. והביא פי' ר"ת מאורלייניש שמכת ברד מקרי מכת בכורות מלשון בכורים, כיון שרק הבכורים לקו, כמו שכתוב "והפשתה והשעורה וגו' והחטה והכוסמת לא נכו כי אפילות הנה".

ותמה הנ"ל למה צריך רש"י לקראו מכת בכורות ולא מכת ברד, כשמן!

ובשכבר הימים אמרתי בדרך דרוש, ע"פ מה שהביא שם הרמב"ם דנראה דעיקר הכבדת הלב הי' במכת ברד, ובאמת דמכת ברד הוא המכה היחידה דכתיב "כי אני הכבדתי לכו ולב עבדיו", משא"כ בשאר מכות לא כתיב "לב עבדיו".

והנה צ"ב מה ענין הכבדת הלב, ונראה לכאורה דיש בזה מחלוקת בראשונים, דהנה הרמב"ם בשמונה פרקים פ"ח האריך בשיטתו הנ"ל ונראה מבואר מדבריו דהכבדת הלב הוא ענין שינוי טבע האדם דהקב"ה נוטל ממנו הכח להתחרט ולהתעורר, וז"ל הרמב"ם בפרק השמיני באמצע הפרק "ועונשו בעוה"ז חלוק פעמים יענש בגוף פעמים בממון ופעמים

191) ובפסוק ח' "ובן הבקר" פירושו לשון רבים כמו שקורא כמה דגים דג וכדומה.

בשניהם יחד וכאשר יבטלו קצת תנועות בני אדם שהם בבחירתו על צד העונש כביטול ידיו מן המלאכה שלא יכול לעשות בה מאומה כמו שעשה לירבעם בן נבט או לסמא עיניו מן הראות כמו שעשה לאנשי סדום הנאספים על פתח לוט כן יבטל ממנו בחירת התשובה על שלא יתעורר אליה כלל וימות בחטאו", עכ"ל. ולקמן שם כתב "והי' בזה אות גדולה ומפורסמת אצל כל בני אדם כמ"ש ולמען ספר שמי בכל הארץ שהש"י אפשר שיעניש אדם שימנעוהו בחירת פעולה אחת וידעוהו בזה שלא יוכל למשוך נפשו ולהשיבה אל הבחירה ההוא", ומשמע דהקב"ה לוקח ממנו טבע כח נפשו, ע"ד שנתייבש ידו של ירבעם ונסמית עיני אנשי סדום.

אמנם בספר העיקרים מבואר דהכבדת הלב היינו דהקב"ה נותן לו סיבה שיוכל לתלות הדבר בטבע וממילא לא ישוב, והביא שם דכה"ג הי' בסיחון דכתיב "כי הקשה ה' את רוחו", היינו ע"י שאדום לא הניחו ישראל עבור בגבולו ויצאו לקראתו בעם כבד, שזה הי' סיבה מאת השי"ת שיוכל סיחון לתלות דיצליח נגד ישראל. וכה"ג הי' אצל פרעה, ועיין לשונו הנפלא של הרמ"א בתורת העולה ח"ג פט"ו כשמסביר מה החילוק בין הכבדת לב האדם בעצמו לבין הכבדת לבו ע"י הקב"ה, וז"ל "כי בכל מכות הראשונות הי' פרעה מוציא מעצמו פתחון פה לתלות ענין מכות באיזה מערכת או תחבולה מן תחבולות ובזה הכביד לבו מעצמו, אמנם ממכת השחין ואילך שלא הי' יכול מעצמו לתת סיבה וטעם לתלות באיזה מערכה או תחבולה אז נאמר ויחזק ה' את לבו רצה לומר שהוסיף לו חכמה על חכמתו הראשונה עד שעל ידה חשב למצוא תחבולה או איזה טעם לתלות בו המכות ולומר שלא היו מצד השגחת אישים הפרטים", עיי"ש בהמשך לשונו. והוא דבר נפלא דהרוצה לילך בדרך מעוקם, הקב"ה מוסיף לו כשרונות ושכל שיוכל לעקם אף שמצד עצמו אין לו שכל לזה.

עכ"פ מבואר שיש מחלוקת בגדר הכבדת הלב, דמרמב"ם נראה דהוה איזה שינוי בטבעו, ומהעיקרים והתורת העולה נראה דהקב"ה נותן לו אפשרות לתלות במקרה. במילים אחרות, דלהרמב"ם הוא גדר נס היוצא מגדר הטבע וכמ"ש דהוא אות גדולה ומפורסמת, ולהעיקרים הוה כמו נס המלוכב בתוך הטבע.

[ובזה יש ליישב מה שקשה לכאורה על הרמב"ם דהביא כמה מקורו לענין הנ"ל מפרעה ומסיחון דכתיב כי הקשה ה' רוחו ואמץ לבבו וכן ממעשה דאליהו הנביא דכתיב ואתה הסיבות את לבם אחורנית ומפסוק

בישעי' השמן לב האם ולכאורה הי' לו להביא עוד מקור מפסוק [שהביא מפרשי רש"י עיין באר התורה] בשמואל (א', ב, כה) בבני עלי דכתיב "ולא ישמעו לקול אביהם כי חפץ ה' להמיתם", וביאר שם הרד"ק באריכות שזוהו ע"ד הכבדת הלב דפרעה, עיי"ש שהאריך. וקשה למה לא הביא הרמב"ם פסוק זה.

אך אם כנים דברינו הנ"ל, יש ליישב דשם אינו מבואר דהי' ענין של שינוי בהלב ויש לומר שהי' רק סיבה שסיבב הקב"ה שלא ישמעו לאביהם ולא בגדר שינוי בטבעם ועדיין צ"ע].

ואי נימא כהעיקרים דהכבדת הלב היינו סיבה לתלות בה, יש לומר דהכבדת הלב במכת ברד הוא זה גופא שלא נכו החטה והכוסמת, ובפרט לדרשת חז"ל כי אפילות, שהי' נס מה שלא הוכה, וכן כתב באור החיים הק', א"כ אפשר דרש"י סובר נמי כהיקרים, וזה כוונת רש"י "הנני שולח כל מגפותי אל לבך", היינו דהמכה הי' ענין הכבדת הלב, וע"ז פירש רש"י דהוא מכות בכורות היינו דהכבדת הלב בא ע"י שלא הוכו רק הבכורות, כן נראה דרך דרוש.



## שונות

### המעבר ממספר "ק"י" (נס) למספר "ק"י"א" (פלא)

#### הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בענין המספרים "ק"י" ו"ק"י"א" – שבי"א ניסן השתא עוברים ממזמור ק"י למזמור ק"י"א – אולי יש להעיר בדרך אפשר, וע"פ סגנון רבינו הק' בשיחות של השנים האחרונות (תשמ"ט-תשנ"ב):

בלקו"ש חל"ג שיחה א' לפ' פינחס, מבאר רבינו את המעלה שבמושג "פלא" לגבי המושג "נס". ושם: "ענין של "נס" הוא שידוד מערכות הטבע, שמזה גופא מובן, שיש נתינת מקום להנהגת הטבע, אלא שפועל בה שידוד וביטול, ולכן, בכל פעם שיש נס צ"ל פעולה חדשה עוד הפעם של ביטול הטבע; משא"כ פלא – ד"כל הפלאה לשון הבדלה ופרישה" – מורה על הנהגה שמובדלת לגמרי מהנהגת הטבע, עד שאינו בגדר הטבע,

ובמילא אין כאן בכל פעם פעולה מיוחדת של שידוד הטבע, אלא נקבעה הנהגה נסית שהיא תהי' ההנהגה הרגילה בכל מאורע זה". עכ"ל, ועיי"ש עוד.

והנה כד דייקת, הרי הגימטריא של תיבת "נס" היא מאה ועשר (וכן מפורש בא' השיחות ואיני זוכר מקומה לע"ע), ואילו הגימטריא של תיבת "פלא" היא אחד יותר: מאה ואחד עשר – וזה מתאים להמבואר בשיחה ש"פלא" הוא למעלה מ"נס";

ואכן, א' ההדגשות במזמור קי"א שבתהלים היא על "זכר עשה לנפלאותיו" – ענין הפלא דוקא (וכמבואר ביהל אור להצ"צ עה"פ ובשיחת ש"פ בלק תש"נ).

ויש להוסיף ולהמתיק את הקשר לתוכן המספרים:

בשיחות רבות לאין ספור מבוארת המעלה שבמספר "אחד עשר" לגבי מספר עשר. ונקודת הדברים היא, שעשר מורה על שלימות באופן מוגבל, ואילו אחד עשר מורה על היציאה מכל גדר של מדה והגבלה. (ראה בפרט בשיחת שבת הגדול תשמ"ט).

ובזה גופא מבואר, כי יש "אחד עשר" כמו שהוא שייך ל"עשר", ויש "אחד עשר" כמו שהוא עומד בפני עצמו ולמעלה לגמרי מהשלימות של "עשר".

וכמבואר לענין ההבדל שבין יו"ד שבט לי"א שבט (שיחת כ"ב שבט תשנ"ב):

יו"ד שבט ענינו - "יום העשירי בחודש האחד עשר: הגילוי אור דעשירי קשור ומתגלה יחד עם החידוש דאחד עשר . . . בזה מודגש בעיקר ובגלוי הענין ד"עשר", אלא שב"עשר" גופא – כפי שנעשה כלי ל"אחד עשר";

ואילו י"א שבט ענינו – "יום אחד עשר לחודש אחד עשר . . . הגילוי ד"אחד עשר" עצמו . . . שנוסף ולאחרי העבודה דיום עשירי בחודש אחד עשר, משיגים ומתעלים גם להגילוי דאחד עשר . . . הן מצד החודש והן מצד היום והגילוי". (עיי"ש בארוכה).

והנה לפי זה מובן גם תוכן ההבדל בין המספר קי"א להמספר קי"א:

המספר ק"י הוא עשר פעמים אחד עשר – ולכן זה מורה על "נס", שעדיין מרגישים את הנהגת הטבע בכללות ("עשר") ובתוך זה גופא פועלים שינוי ושידוד ("אחד עשר");

ואילו במספר קי"א מתחילים כבר במנין המספר אחד עשר בפעם האחד עשר – ולכן זה מורה על "פלא", שמלכתחילה הרי זה "אחד עשר" כפי שלמעלה מכל העיניים כו' (ועדהנ"ל לענין י"א שבט).

ויהי רצון שנוזכה כבר לגילוי המדריגה של "אחד עשר" בשלימות ובפועל, על ידי משיח צדקנו אשר יבוא ויגאלנו תומ"י ממש.



## בענין 'אין ביעור חמץ אלא שריפה'

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

נחלקו התנאים באופן קיום מצות 'תשביתו': 'רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכ"א (אף) מפרר וזורה לרוח או מטיל לים'.

ושקלו וטרו בברייתא (פסחים כז, ב), שרבי יהודה למד כן בק"ו משריפת נותר: 'מה נותר שאינו אסור בב"י וב"י, בשריפה, חמץ שאסור בב"י אינו דין שבשריפה'.

ואחר פירכות על הק"ו חזר רבי יהודה ודן דין אחר, שחמץ ונותר בבל תותירו, אבל שתק רבי יהודה אחר שהקשו לו החכמים מנותר חטאת העוף הבא על הספק, שלדעת רבי יהודה אינו בשריפה אלא בקבורה.

ולפלא, שאף ש'שתק רבי יהודה' ולא השיב כלום, וגם המשילו עליו בגמרא שלשה משלים ש'מדויל ידיה משתלים', הנה להלכה, פסקו תוס' והטור כסתם משנה כרבי יהודה בסוף מס' תמורה.

ואף שהרמב"ם והבית יוסף פסקו כרבנן, מסיק הרמ"א שהמנהג לשורפו<sup>192</sup>.

192) וכ' המשנה ברורה מפני שחוששין לדעת הפוסקים כרבי יהודה. להעיר שבערב פסח שחל בשבת נוהגין כדן וכדין: שורף ערב שבת שלא תשתכח תורת ביעור, ובשבת מטיל את החמץ שנשאר למים.

## גדר מצות תשביתו

והנה ידוע הגר"ח (ובשו"ת חלקת יואב סי' כ) בסברת המחלוקת, שלדעת רבי יהודה 'תשביתו' היא מצוה חיובית, לאו הניתק לעשה, ואם אין לו חמץ, מצוה עליו לקנות חמץ לשורפו, אבל לרבנן לוקה, שהעשה היא רק שלילית 'שב ואל תעשה'.<sup>193</sup>

גם המנחת חינוך חוקר כן, אבל מסיק שעיקר מקורו של רבי יהודה מ'נותר'.

וכ"כ הרמ"א לשורפו דוקא ביום כ'נותר', וכן דייק שו"ע הרב 'דדמי לנותר'.<sup>194</sup>

## שריפת קדשים העלאה היא

ולולי דמסתפינא י"ל, שכיון ש'נותר' הוא עיקר מקור דין זה, הרי ענין שריפת קדשים שנפסלו אינו רק השחתה, אלא אדרבא, ענין חיובי להעלותו כעין אש ה'.

ולכן 'ביום השלישי באש ישרף' (ויקרא יט, זבחים נו) כעבודה<sup>195</sup>, ושורפו בקודש (פסחים כד), וי"א על המזבח<sup>196</sup>, 'שורפו לפני הבירה מעצי המערכה' (פסחים מט, א),

ויש לבאר שזהו מצד רושם הקדושה שנותר בו גם אחר שאינו ראוי לאכילה.

וכיון דילפינן שריפת חמץ מ'קדשים', משמע שגם שריפת חמץ ענינה העלאה,

וי"ל ששריפתה באש רומז לענין תשובה מאהבה – "רשפיה רשפי אש".

(193) גם נ"מ בקטן שביעור חמצו של גדול, שאינו יוצא לרבי יהודה, שצריך לשורפו בעצמו.

(194) ולא כמהרי"ל והמג"א שהטעם ששורף ביום רק שיזכור לבטל (ראה 'הערות וביאורים' גל' תשע"ג ע' 18), ואולי נפקא מינה בין שני הטעמים, אם צריך לשורפו בשעה חמש דוקא.

(195) וכ"כ הרש"ר הירש.

(196) רמב"ם פיה"מ (על המשנה שבגמ' זבחים צב).

ו"ל רבינו (פיסקא ד"ה ברוח בער): "החיצונים והקליפות המעיקים לשכינה יבער ברוח בער, וכל ניצוצי הקדושה שהחיצונים יונקים מהם ידיח ברוח משפט לזככם."

וימתק לשון 'חזר רבי יהודה ודן דין אחר', כלומר שאין 'תשביתו' רק השחתה שלילית מצד חומר איסורו, כסברתו הראשונה שעליה הקשו החכמים משור הנסקל כו',

אלא שריפת החמץ ענינה העלאה, שהרי הלחם עליה יחי' האדם משך כל השנה וברכתה מעולה, וברכת המזון דאורייתא, אף ששאר ברכות הנהנין הן דרבנן, ואסור גם לזרוק<sup>197</sup> ולבזות את הפת, עד שהלחם הוא המאפשר לאדם שתהא שולחנו כשולחנו של מקום (אבות פ"ג), ועל כרחך שאין ענין החמץ רע בעצם, אלא מבטלו באופן העלאה.

וכחקירת הצפנת פענח אי חמץ הוי איסור זמני בפסח, או בהפצא.

### 'שתק רבי יהודה'

ויובן בזה, שאין לשרוף נותר חטאת שבא על הספק, שהרי גרע קדושתיה. אבל שתק רבי יהודה מלהשיב<sup>198</sup>, שנתקשה לו להתדבר עם חביריו שסירבו ללמוד חמץ מנותר דקדשים, שלא ירדו חכמים לסוף דעתו במעלת שריפת החמץ הרומז ליצה"ר ברשפי אש שלהבת י-ה,<sup>199</sup> 'ותתן לנו לב בשר לעבדך באמת' (נוסח ה'יהי רצון').

וימתק בזה לשון הגמרא 'מדויל ידיה משתלם', לא לגריעותא, אלא למעליותא, שקושיית החכמים מדנפשיה הם שהעלו את שיטת רבי יהודה לשלימות יתירה, שאין שריפת חמץ רק ענין של 'סור מרע', אלא מגיע גם למעלת 'עשה טוב', תשובה מאהבה כאש בוערה<sup>200</sup> עד שגם זדונות נעשין

197 ברכות נ, ב תוס', או"ח סי' קעא.

198 בלקו"ש (כ"ד ע' 367) מסביר רבינו למה 'שתיק רב' (ביצה ו: ו) ומ"מ הלכה כמותו.

199 בתניא פ"ז נזכר רק לאסורי ערלה וכלאי הכרם, לא חמץ.

200 תניא פ"ט.

לו כזכיות, להפוך את הגאווה וההתנשאות דשאור שבעיסה לזיגבה לבו בדרכי ה', 'הגאווה והגדולה לחי עולמים', 'אם אין אני לי מי לי'<sup>201</sup>.

שוב הראני חכם א' באור התורה פ' צו ע' 15, ובהמשך תרע"ב ע' נתקמה, שמביא מהטור ברקת הל' פסח (סי' תמה) ומהזוהר שענין שריפת החמץ הוא, כנ"ל, ענין חיובי דהמשכת בוצינא דקרדוניתא.



## היום-יום

### 'היום-יום' ל' שבט

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בפתגם דיום ל' שבט כותב הרבי: "כמה וכמה חסידים חשבו יום בואם לליובאוויטש ליום הולדת שלהם".

והנה יש לדייק מהו השייכות שבין יום הולדת לביאתו לליובאוויטש [היינו להרבי שלו]?

ויובן זה בהקדם מ"ש בהמשך פתגם זה:

"מורי הרשב"ץ בא בפעם הראשונה לליובאוויטש אור ליום ששי פ' משפטים שנת תר"ח, ובכל שנה ושנה היה ער כל אותו הלילה, ומכוון להניח תפילין בה בשעה אשר נכנס להצ"צ בפעם הראשונה".

ויש לדייק מהו השייכות שבין שני הענינים דיחידות אצל רבו, והנחת תפילין?

ונראה להעיר עפמ"ש בסהמ"צ להצ"צ<sup>202</sup> מצות מינוי מלך בתחילתו:

"שרש ענין המכוון במינוי המלך הוא שבו ועל ידו יהיו הישראל בטילים לה' כי כל ישראל צריכים להיות בטילים למלך וסרים למשמעתו

201 (להעיר מהדגשת רבי יהודה (ב"ד ו, י) שאין עונש גיהנום לעת"ל, אלא שהרשעים יתלהט רוחם בקרבם.

202 (סהמ"צ להצ"צ – מצות מינוי מלך [קח, א].

בכל אשר יגזור. והנה המלך בעצמו בטל לאלהות וכמ"ש דהע"ה אם לא שויתי ודוממתי (תהלים קלא, ב) דהיינו שנגע הביטול לה' כ"כ בלבבו עד שגם בגשמיות לא הי' יכול להרים עיניו ולהגביה לבו בבחי' יש ודבר מה אלא היה כמו בחי' דומם שאין לו תנועה

וזהו העיקר במלך שמחמת זה נק' מלך שהוא מרכבה למדת מלכותו ית' שבאצילות וידוע דפי' מרכבה הוא בחי' הביטול כמו ביטול המרכבה לגבי הרוכב ומאחר שהמלך הוא בטל למלכות שמים וישראל בטילים למלך הרי נמצא בו ועל ידו הישראל בטילים לאלקותו ית' וזאת היא עבודת המלך תמיד להיות בו ועל ידו הנבראי' בטילים לה' ע"י שהוא בטל והם בטילים אצלו".

והיינו שהמלך חודר היראת שמים בתוך המקבלים שלו. ועד"ז מובן בנוגע לנשיא הדור ומושפעיו.

ועפ"ז מתבאר השייכות לענין היחידות. שהרי ידוע בענין היחידות שענינו הוא התקשרות היחידה של הנכנס עם היחידה של האדמו"ר שאליו נכנס<sup>203</sup>.

וכן מעניק השפעה והוראה לכחות הגלויים:

"דער<sup>204</sup> שכל און מדות געבוי פון א חסיד, איז לפי ערך זיין ערשטע יחידות בא זיין רבי'ן. די ערשטע יחידות איז לפי ערך מהות עצמו פון א חסיד, לפי אופן מהות עצמו אזא סדר עבודה גיט איהם דער רבי".

וזהו הקשר עם מצות תפלין: שהרי שרש ענין מצות תפלין בהלכה הוא שעבוד הלב והמוח. וכמ"ש אדה"ז:

"להניח<sup>205</sup> על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח כדי שזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו ואשר לו הכח והממשלה לעשות בעליונים ובתחתונים כרצונו וישעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח וגם תאות ומחשבות לבו לעבודתו יתברך וע"י הנחת תפלין יזכור את הבורא יתברך וימעט הנאותיו".

(203) ראה מאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ב.

(204) ראה היום יום – כ' סיון.

(205) שו"ע אדה"ז סי' כה, סי"א (ולהעיר ע"ד הרמז השייכות למספר יא כמ"ש בשיחות הרבי, וזהו עבודה שלמעלה מטו"ד, ענינה דקבלת עומ"ש וכו').

ומבאר הרבי שתוכן מצות תפילין – שעבוד הלב והמוח – הוא ראשית עבודת היום:

"והנה, כללות ענין התפלה הוא – ביטול מציאותו להקב"ה. "כעבדא קמי מרי".

ולכאורה אינו מובן: כיצד יתכן שהאדם יהי' בתנועה של ביטול "כעבדא קמי מרי" – הרי הוא מרגיש את עצמו למציאות בפ"ע יש לו מיד עם שכל, יש לו לב עם רגש ורצון וכו', וא"כ, איך יתכן שיבטל את מציאות "כעבדא קמי מרי"!!?

בשלמא אם הקב"ה הי' בורא אותו עם כלי המעשה בלבד, הי' יכול להיות בתנועה של ביטול "כעבדא קמי מרי", אבל מאחר שהקב"ה ברא אותו עם מוח ולב, והנהגתו צריכה להיות ע"פ שכלו ומדותיו [כי המוח והלב צריכים להיות בריאים, והסימן המוכיח את בריאותם הוא – כאשר הם ממלאים את תפקידם] – כיצד יכולים לתבוע ממנו את תנועת הביטול "כעבדא קמי מרי"!!?

הנה על זה אומרים לו שקודם שמגיע לתפלת העמידה, שאז נדרשת תנועת הביטול דעבדא קמי מרי'. . . " [ישנו ענין הק"ש וכו'] ומסכם הרבי:

"וענין זה מודגש במיוחד במצות (מבצע) תפילין: תוכנה של מצות תפילין היא – להניחם על הראש כנגד המוח ועל היד כנגד הלב, כדי לפעול שעבוד המוח והלב להקב"ה – "שעבוד" מלשון "עבד", "כעבדא קמי מרי".

ולכן, במצות תפילין מתבטאת הנקודה האמורה לעיל: ישנה אמנם מציאותם של המוח והלב, יש לו שכל ומדות וכו', וביחד עם זה נדרשת ממנו העבודה לשעבד את המוח והלב להקב"ה, היינו, שמוחו ולבו יהיו חדורים בעניניו של הקב"ה".

[ועפ"ז יש להעיר עוד: מבואר החילוק בין שיטת חסידות חב"ד לחסידות חג"ת, שבחסידות חב"ד ההדגשה הוא על עבודה בכח עצמו, וניצול כל הכחות בעבודת השם, והיינו מה שנרמזו במצות תפילין "יום בואם לליובאוויטש"; "ומכוון להניח תפילין בה בשעה אשר נכנס להצ"צ בפעם הראשונה"].

ועפ"ז מובן השייכות של מצות תפלין עם יחידות שהרי ענינם דשניהם – חד הוא, קבלת עול מלכות שמים.

### יום הולדת – ביאתו לליובאוויטש

ועפ"ז יש לבאר גם הקשר שביאה לליובאוויטש נחשב ליום ההולדת של החסיד [שלכאורה יש להעיר ממה שאמחז"ל נוח לו וכו'<sup>206</sup>].

### לידה וגירות

ויובן בהקדם מה שהרבי העתיק פתגם זה ביום ששי דפ' משפטים דוקא [ל' שבט], והשיעור חת"ת הוא תוכן ענין קבלת המצוות והכנה למ"ת, שממנו נלמדים דיני גירות כו' בש"ס (יבמות<sup>207</sup> וכו').

ארז"ל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", וי"ל ש"בא ללמד ונמצא למד", שגר נתגייר הוא מציאות חדשה, ועד"ז י"ל נמצא למד - שכמו שבגר הוא ענין קבלת המצוות וכו' שזה תנאי במציאותו החדשה, כמו"כ לידת האדם ["קטן שנולד"], הנה שרש לידתו הוא ענין עבודת השם בתומ"צ וראשיתו ועיקרו - קבלת עול מלכות שמים<sup>208</sup>.

ובלשון קדשו של הרבי<sup>209</sup> בנוגע לשמחת יום הולדת ותכליתו: ומזה מובן גם בנוגע להשמחה ביום ההולדת היום שבו ירדה נשמתו לעולם כדי שיוכל לשמש את קונו ע"י קיום התומ"צ, ומצד חזקת כשרות בודאי יתנהג כן בפועל ממש, ובפרט כשהשמחה היא ביחד עם הוספה בתומ"צ, וקבלת החלטות טובות כו', היינו, שהחזקת כשרות באה לידי פועל ממש בה - שמחה שביום ההולדת גופא".

והיינו שהתכלית הוא עבודת השם שחדור עם קבלת עומ"ש. כמו"ש סוף דבר וגו' את האלקים ירא וגו'.



206) נת' בהתוועדויות תשמ"ח ח"ג ע' 156 ואילך וש"נ.

207) מז, ב.

208) נתבאר בתניא קדישא רפמ"א: ראשית העבודה ועיקרה ושרשה. נת' בלקו"ש ח"ו.

209) התוועדויות (שם) ע' 158.

# הוספות

## רבינו הזקן ומלחמת נפוליאון

לרגל מאתיים שנה – תקע"ב-תשע"ב

### תגליות וביאורים חדשים

#### הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

ידוע ומפורסם אודות פעולותיו של רבינו הזקן, בעת מלחמת נפוליאון מלך צרפת נגד רוסיה, אשר כ"ק אדה"ז התפלל ופעל עבור נצחון רוסיה על נפוליאון, באומרו שזוהי טובת בני".

בנוסף להמובא בענין זה, בשיחות רבותינו נשיאינו, ובס' "בית רבי" ח"א פכ"ב, ובעוד ספרים הדנים בתולדותיו של רבינו הזקן, גם נתפרסמו מחקרים שונים שדנו בסוגיא זו בפרטיות:

לאחרונה בשנת תשע"א, נדפס "תדפיס", מס' "מסע האחרון - מאתיים שנה למסעו של אדמו"ר הזקן - תקע"ב-תשע"ב", מאת הר"י שיחי' מונדשיין, שכולו מוקדש לסוגיא זו, ושם דברים רבים מחודשים בפרשה זו.

וראה גם מחקריהם של רש"ק שיחי' בקובץ 'הערות וביאורים' תרכ"ב - תרכ"ט, ורשש"ד בקונטרס "באהלי חב"ד" (נ"י, תשנ"ה).

ויש לנו בענין זה איזה פרטים מחודשים, שבכוונתינו לפרסמם בעז"ה בהזדמנויות המתאימות, ואמרנו כעת לתת כבוד לאכסניא של תורה, הוא קובץ "הערות וביאורים" הנכבד, שכבר זכה להו"ל יותר מן אלף קובצים של הערות וחדושים וביאורים בתורות רבותינו נשיאינו, וכעת הולך ומוסיף ביתר שאת והדר. ועל כן לקראת גליון המוגדל שיול"ל לרגל יום הבהיר י"א ניסן, נפרסם כאן עכ"פ דבר אחד שיש בו משום חידוש, בענין זה.

#### הקדמה קצרה

בסוף שנת תקע"ב, חדשים אחדים לפני פטירת רבינו הזקן, נכנס נפוליאון מלך צרפת עם חיל רב, לשערי רוסיה, במטרה לכבוש ולספח את כל רוסיה תחת ממשלתו, ולעומתו ניצב אז ברוסיה הצאר אלכסנדר הראשון, קיסר רוסיה בעת ההיא.

רבינו הזקן, הראשון לנשיאי חב"ד, ובמסירות נפשו עבור כלל ישראל, היה מעורב בכל התוקף בענין מלחמה זו, וכאשר כתב כ"ק אדמו"ר האמצעי במכתבו הארוך אודות ענין זה (אגרות קודש כ"ק אדהאמ"צ ס"ח, וש"נ, במכתב ארוך זה הוא מספר את הקורות אותם במלחמה זו, וממכתב זה נצטט בעז"ה הרבה בדברינו לקמן):

מיד כאשר נכנס השונא הצר הצורר [נפוליאון] לקצה גבול פולין כו', התחיל [רבינו הזקן] להתייעץ עמנו איך לברוח כו', [באומרו אשר] זאת צרה גדולה ליהודים, כי לא ישאר אחד ביהדותו ולא ברכושו, כי תכלית שנאה שנאתיו, כי הוא השטן המנגד בכל ההתנגדות של הרע אל הטוב, כי הוא תוקף הקליפה והדין הקשה, היפוך החסד והטוב, רק מות ורע, וכל חיות לפעול רע כו'.

ואכן בהתקרב השונא לעיר ליאדי מקום משכנו של כ"ק אדה"ז, הנה כ"ק אדה"ז ברח עם כל באי ביתו מעיר ליאדי, הנסיעה הזו היתה תחת חסות גנרלים מצבא רוסיה. ועדיין לפני זה עוד בהיותו במקומו בעיר ליאדי, כבר התאכסן אחד הגנרלים הגבוהים בבית כ"ק אדה"ז, והם גייסו את משפחת כ"ק אדה"ז ברשיונות נסיעה מיוחדים מטעם שרי הצבא (כמסופר כל פרטי הדברים בזה, במכתב כ"ק אדהאמ"צ הנזכר).

ובמשך כמה חדשים, ככל שהתקדם צבא נפוליאון ונכנס יותר בעומק רוסיה, כן המשיך אדה"ז במנוסתו ביחד עם כוחות הצבא הנלחמים נגד הכובש, עד שבאמצע חודש כסלו הגיע כ"ק אדה"ז לכפר פייענא, ואיזה שבועות לאחרי זה ביום כ"ד טבת תשע"ג, נפטר כ"ק אדה"ז מחמת חולשתו ואי עמידתו בצער המלחמה וטלטולים הרבים שעברו עליהם.

**"לא נפל דבר וחצי דבר, מכל אשר דיבר אבינו"**

כפי שכותב כ"ק אדמו"ר האמצעי במכתבו שם (ועד"ז כותב כ"ק אדמו"ר הצ"צ, אשר שניהם היו עם כ"ק אדה"ז בעת ההיא), הנה כל נבואותיו של כ"ק אדה"ז ע"ד מהלך המלחמה, התקיימו בכל הפרטים: **"לא נפל דבר וחצי דבר מכל אשר יצא מפי רוח קדשו"**, ועד"ז כותב שם עוד. [וגם על עצמו כותב כ"ק אדהאמ"צ ענין פלאי, שכאשר ראה את החיילים של השונא "בלבי הכרתי במ שסופם לקבורה כי לא ראיתי בהם כח וגבורה המצלחת כלל וכלל"],

וכאשר כ"ק אדה"ז ניבא אשר בתחילה ינצח נפוליאון עד שיכבוש גם את מוסקבא, אולם מיד לאחרי כיבוש מוסקבא תחל מפלתו. כן בדיוק היו פני הדברים, אשר צבא נפוליאון נכנס יותר ויותר לעומק רוסיה עד שכבש גם את העיר מוסקבא, אך מיד לאחרי זה החלה מפלתו, וצבאו החל ליפול

ולהתדרדר עד שגירושהו חזרה באותו הדרך שבא, אך חזרתו היתה עם צבא קטן מובס ומוכה, כי רוב אנשיו מתו במלחמה ובדרכים ונשבו כו' (ומשני הצדדים נהרגו אז מאות אלפי חיילים), והוא חזר למדינתו בעירום ובחוסר כל עם מתי מעט לפי"ע של חיילים חולים ופצועים כו'.

### ייסורי רבינו הזקן מסבל בני ישראל

אולם למרות שרבינו הזקן ידע את כל אשר נעשה, וניבא לפני בני ביתו ושומעי דברו, את הנצחון העתידי לבוא, בכל זאת באותם שבועות של אלול, ותשרי וחשון תקע"ג, אשר השונא הלך והתחזק וכבש עיר אחרי עיר, ובכל מקום בואו הוא זרע חורבן והרס גדול בפרט ליהודים הדרים שם [כי צבא הצרפתים היו זורקים אנשים מבתיהם ושורפים את הבתים כו' ועוד עניני שוד וביזה], כ"ק אדה"ז נצטער מאד מהסבל של אחב"י, והצער היה עצום מאד, כאשר נביא כאן איזה לשונות ממכתבו של כ"ק אדהאמ"צ:

"והיה מתאונן במרירות עצומה בכל שעה ושעה, והי' אומר תהלים כל היום ומעתיר בכל לב ונפש שיגביר ה' חסדו כו', והודיע הכל לוויטעבסק ע"פ בקשת האדון הגדול, וכל התאמצות בשלוחי שפיאנעס, בלב ונפש עשה"

"ומפני תכלית שנאתו אליו [של כ"ק אדה"ז אל נפוליאון] הוחלט אצלו לברוח, באמרו טוב לי מות מחיים תחתיו ולא אראה ברעת עמי כו',

"ואאמו"ר ז"ל [כ"ק אדה"ז] צוה לנו לנסוע בשבת, באמרו שזהו היתר גמור ומצוה רבה ועצומה להציל א"ע מן המזיקים וכו'", [אגב: יש דיון בלשון אדה"ז בתניא אגה"ק סכ"ו על פקו"נ "שהתירו רז"ל ונעשה כהיתר גמור", ותיבת גמור שם מוקפת בחצע"ג ובכמה דפוסים ליתא, ויש לעיין אם הובא בענין זה גם מלשון המכתב כאן],

ואחרי כן: "ביום א' ברחנו ביחד עם הגובערנאטור כו', וביום ד' נגרשנו וברחנו למאזאייעסק ומן מאזאייעסק הקפנו הדרך ע"פ עצתו כי הי' בקי בקארט וברוח קדשו הבין שיסבב השונא ויעקם דרכו כו', על כן אמר לסבב לעיר מאסקווא",

"והיינו ר"ה העבר בטריצע זערקע, ואז הי' זמן מלחמת מאזאייעסק, וקרא אותי [רבינו הזקן] בערב ר"ה ואמר לי, צר לי מאד בני על אודות מלחמת מאזאייעסק בימים האלה, ה' יתן לטוב כי השונא מתגבר כו', ובכה בדמעות שלישי כו' וגם אני בכיתי למאד" כו'.

"בשבת שובה לפני תפילת מוסף קרא אותי ולחנתי ר' מענדל [כ"ק אדמו"ר הצ"צ], והתחיל לבכות מאד מאד ונשרו דמעותיו על לחייו טיפין טיפין וצעק: אוי כי יחרב כל בייעלע רוסיא בחזרת השונא כו', בפחדי מות ובזוזי דבזוזי ר"ל" כו'.

"ובערב יו"כ בראותי גודל המרוצה של הקאראטין שלהם [המרכבות של צבא נפוליאון], מיד רצתי אליו [אל אדה"ז] והתחלתי לבכות במר נפשי בדמעות שלישי, והראיתי לו מן החלון ראה אבי מרוצת הסנאט [בריחת הסנאט הרוסי], ואי' הבטחתך שיהי' להשונא מפלה מיד בבואו למאסקווע, ובא וחבקני ודיבר אלי מנוקדת לבבו לאמר הלא תראה שאני בתפילין ולא אכזב, חי הוי' וחי נפשי אם יעבור מאסקווע ואילך, רק יחזור בקרוב כו', [וכותב שם המשך דברי נבואת אדה"ז], ובכינו בכי גדול ביוכ"פ זה עד אשר כמעט יצא נפשנו".

ובהמשך שם כותב שם כ"ק אדהאמ"צ, על גודל היסורים של הבריחה בקור ורעבון ועשן בתי הגויים כו'. אך כאשר הגיעה בשורה שהבריחו להשונא ד' ימים כו' "שמחנו והודינו לה' על הטוב והחסד, ותגדל השמחה עד למאד לאחינו בני ישראל".

ואחרי זה כותב שם על פטירת כ"ק אדה"ז, שזה הי' מצד מסירות נפשו עבור כלל ישראל: "מפני גודל המרירות העצומה בעמקות גדולה עד למאד מדי שעה, קלקל המרה כו', וגם נתקרר ביותר מפני זקנותו וחלישותו כו', לא עמד בנפשו ונפטר בליל מוציש"ק פ' שמות כ"ד טבת העבר כו' גלה כבוד מישראל כו', זכותו יעמוד לנו כל הימים, כי מסר נפשו ממש כו'".

עד כאן הוא רקע כללי מן הידוע ומפורסם. ולקמן נכתוב דבר חדש בענין זה, מה שלא מצאנו מזה בשום אחד מהכותבים על פרשת מלחמה זו ויחסה בנוגע אל היהודים יושבי רוסיא, ובפרט בענין קשר רבינו הזקן למלחמה זו.

### ספר נדיר, הקשור למלחמה זו

מלחמה זו החלה בסוף שנת תקע"ב, ונסתיימה בשנת תקע"ג, והנה מיד בשנת תקע"ד נדפס בעיר שקלאב ספר קטן, בשם "שיר ותפלה", ובשער הספר נאמר:

"שיר ותפלה לאל נורא עלילה. על נצחון המלחמה. אשר שרו ילדי העברים. בהצלחת אדונינו מלכנו. הקיסר האדיר אלכסנדר הראשון. כאשר חנן ה' אלקינו. לראות בשונאינו. בבריחת אויבינו מארצנו. כן נזכה לראות בנחמה במהרה בימינו. וזאת כתוב לזכרון לדורות הבאים אחרינו". ע"כ.

## סימנים חסידיים בהקונטרס

לפני בואינו לברר, את זהותו של המחבר, מי כתב את שיר ותפילה האלו, הנה נציין כאן על איזה דברים שיש לדייק בהם בקונטרס זה:

א) השיר והתפילה בנויים, על נסים ונפלאות שנעשו לעם ישראל, בנצחון זה נגד נפוליאון, כאמור בהקדמת הקונטרס:

"בדורנו זכינו לראות נפלאות ה'", "גבורות ה' ונפלאותיו", "לא תאמינו כי יסופר".

ובפנים הספר: "בחודש כסלו תקע"ג, הוא החודש אשר נסים לאבותינו כו', וישמח לבנו ותגל נפשנו, שהצילנו ה' מאויבינו", "וביותר ליהודים, היתה ששון ושמחה, אז בראותינו גבורות ה' ונפלאותיו".

ובתפילה אשר בספר: "דור לדור ישובח עוצם גבורתיך ונפלאותיך, כמו יציאת מצרים בכל יום פעמיים". הלא הוא מזכיר בהקשר לזה את הנסים שנעשו לאבותינו בחודש כסלו, והנס של יצי"מ.

והנה לפי המובא במקורות היה אחד מגדולי הרביים (שלא מחב"ד) שהתנגד לשיטת רבינו הזקן, והוא התפלל לנצחון של נפוליאון, בסוברו שנפוליאון דוקא עדיף על הצאר אלכסנדר, עי' תורת שלום ע' 203, ועוד.

[ובס' "הרב מלאדי ומפלגת חב"ד" ע' 130, כותב אשר "רובם של גדולי הצדיקים שבתקופה זו, נמשכו אחר בונופרטי [נפוליאון], כמו רבי יעקב יצחק מלובלין, רבי אלימלך מליזנסק" כו' ע"ש (ומונה שם עוד). אמנם מלבד מה שספק גדול בעיני אם דבריו נכונים, אבל בודאי יש בדבריו כאן איזה שגיאות, כי הלא הרה"צ ר"א מליזנסק כבר נפטר בתקמ"ז, ומלכות נפוליאון ומלחמותיו היו הרבה שנים לאח"ו].

ובאמת במשך עשר השנים שלפני שנת תקע"ב, שאז כבר היתה רוסיא תחת ממשלת הצאר אלכסנדר, הי' מצב היהודים עדיין כפי רע, ועדיין נמשכו גזירות ואפלויות (בדוגמת גירוש היהודים מהכפרים שנתחדש אז), ואף כי הצאר אלכסנדר בעצמו הי' איש חסד והוא רצה להיטיב עם היהודים, אבל בכל זאת ע"י תכסיסי איזה פקידים מושחתים כו' סבלו בני", והרבה מבני" נושלו אז מפרנסתם ונשארו בעירום ובחוסר כל.

ועל כן מסתבר, אשר אף שיהודים רבים ובפרט החסידים קיבלו את שיטת רבינו הזקן, שהוא חזה בעין חכמתו העמוקה את מצב הדברים האמיתיים (ולתקופה ארוכה יותר), אשר מנפוליאון תצמח ח"ו יותר רעה לעם ישראל ברוחניות וכו' מאשר מן אלכסנדר, אבל לא כל בני" הבינו את זאת כדבר המובן מאליו.

מה שהרבה יהודי רוסיה תמכו ועזרו לצבא רוסיה ולא לצבא הכובש, בודאי זה הי' בהשפעת רבינו הזקן, ומסתמא זה הי' גם מטעמים הגיוניים כי הלא לא ידעו אם הכובש ינצח כו'.

ועי' באגרות כ"ק אדהאמ"צ שם: והגם שכבר נקבע בשרש ויסוד מוסד בלב כל אחד מישראל בדבר הזה בחבלי התקשרות אמיתית אל הקיר"ה [הקיסר ירום הודו], כאשר נראה בעליל מפרי מעשיהם במס"נ ממש כו'.

### נסים אשר נעשו לאבותינו

אולם כאשר הבאנו, הנה בקונטרס "שיר ותפלה" אשר לפנינו, נקט בפשיטות, כשיטת רבינו הזקן אשר במפלת נפוליאון בחודש הנסים לאבותינו "הצילנו ה' מאויבינו" כו', "וביותר ליהודים, היתה ששון ושמחה, אז בראותינו גבורות ה' ונפלאותיו", כי הצלחת המלחמה נגד נפוליאון הוא הצלת עם ישראל.

וכלשון כ"ק אדהאמ"צ בתחילת מכתבו אשר בנצחון המלחמה: לכל בני ישראל היתה אורה ושמחה וששון כו'.

[ולע"ע אין לנו שום סיבה לומר אשר כותב השיר, שתוכנו מלא תורה ויר"ש, וחבר את הקונטרס בלה"ק, שהוא היה סתם מתחנף אל הקיסר כדרך המשכילים בימים ההם, ובכותבו על "אויבינו" כו' כוונתו לאוייב של העם הרוסי כו' ועם ישראל הוא כחלק מן העם הרוסי כו'. פשוט יותר לקבל את הדברים כפשוטם שכותב הקונטרס מייחס את נצחון המלחמה גם כנצחוננו של עם ישראל נגד האוייב. ויש לציין גם, אשר בדברי ימי ישראל נדפסו הרבה קונטרסי שיר ותהלה לרוזנים ונגידים וכו', אבל מועטים המה הקונטרסים שהם בדמות קונטרס זה שהוא "שיר ותפלה", ומתוכנו ניכר הרבה תורה ויר"ש].

### גובה הלב, ואכזריותו של נפוליאון

(ב) בנוסף לדברים האלו, הנה יש גם ענין נוסף בהקונטרס:

בתחילת השיר הוא מספר על גבהות לבו וגם מדת כעסו של נפוליאון, לעומת מדת הענוה והחסד של הצאר אלכסנדר:

ויסת השטן את מלך צרפת: ויאמר בגובה לבבו: הן רבים עמים כבשתי: בחרבי ובקשתי: ערים בצורות נתצתי: מלכים ממעונותיהם גרשתי: . . . הלא לי תכרע כל ברך: אלך לי עד ים הקרח: . . . ויבואו ויעופו כנשר חש בז: בכסף וזהב ופז: ויפשיטו בארץ הצפון כארבה לרוב. מרי נפש כארי וכדוב: . . . ויבוא עד קריה העליזה בממלכה מאסקווע שם ערך מערכה: ויאמר הנחת את רוחי בארץ הצפון: לא אהיה עוד לשוד ולכפן: ויהי בבואו העיר: וירא

כי אין איש שמה: והעיר שוממה: ויחר אפו: ויצו להצות אש בארמנותיהם: ובמק"א בשיר כותב על אנשי נפוליאון: דבורם בכעס, הכל למענו יעש.

וממשיך בקונטרס, אשר לעומתו: בראות אדוננו מלכנו [הצאר אלכסנדר] את כל אלה ויסער לב המלך ויכרע על ברכיו: ויתפלל אל אלהי השמים והארץ: וישפוך את לבבו לפני שוכן שמי ערץ: וירא ה' את לבב אדוננו מלכנו: ויזכור את חסדו הטוב אשר בחסד הוכן כסאו: . . . וידור נדר לאלהי השמים ויאמר: אם תתן את העם הזה בידי: הטוב והחסד לא יסור מעמדי: לעולם לא אשכח חסדך ורוב רחמך: והי' הטוב והחסד אשר תעשה עמדי אעשה גם אני לעבדי: ומעם דל הטוב לא אחדל: [כאן גם שולח הכותב תזכורת אל הצאר אלכסנדר שלא ישכח, אשר נצחונו היה ע"י "אלקי השמים והארץ", בגלל חסדו של הצאר וקבלתו על עצמו - "מעם דל הטוב לא אחדל"]. ויקם המלך מכרוע על ברכיו: ויאזור רוח חלציו: ורוח ה' הופיע עליו כו'. ע"כ.

הנה בשיר זה, הוא מעמיד את גובה הלב: "ויאמר בגובה לבבו", והכעס של נפוליאון, לעומת האמונה בה' והנהגת החסד של אלכסנדר.

ומאד דומים הדברים בהצעתם, אל אגרת אדהאמ"צ שם. וז"ל: ובפירוש אמר [כ"ק אדה"ז] שמלכות יון מבחי' החסד, והוא מלך הצפון כו'. ועיקר המופת לזה אשר ב' הפכים המה (מלכות יון עם מלכות צרפת) בענין הגסות והתנשאות, כל עיקר מהות נקודת השונא הם ב' דברים, הא' הכעס והרציחה לאבד נפשות אין מספר כו', והב' הגאות וההתנשאות כו', וראי' ממפלת סנחריב כו', וגם בכאן נראה בעליל שלא היתה מפלתו רק בעבור גאונו וגובה לבבו. ע"כ.

ולעומת זה הוא כותב שם לגבי הצאר אלכסנדר: וכאשר ראינו [אצל הצאר] גודל הבטחון בה' וגודל הענוה ושפלות, וגם עכשיו בהצלחתו אינו תולה בכח עצמו רק בה' לבדו כידוע לכל. אין זה רק בחי' החסד והטוב שגובר ומצליח וממילא נופל המנגד שהוא תוקף הדין והרע העצמי. ע"כ.

הלא כ"ק אדהאמ"צ מביא בשם רבינו הזקן, את הנקודות שהיו בעוכרו של נפוליאון, א' הכעס וב' הגאות. ולעומתו אלכסנדר שהי' בחסד וענוה.

והן הן הדברים שחוזר עליהם בהשיר, ויפלא לומר אשר נקודות אלו, שאותם ראה רבינו הזקן בעומק חכמתו, הם דברים שכל בר בי רב חזה אותם מעצמו, ואדרבא יש שייחסו גם לצאר אלכסנדר יהירות וגבהות הלב.

וגם הלא השיר הוא לכבוד הצאר אלכסנדר, והעיקר היה צריך לכתוב על גדולת הצאר, אך בקונטרס ניכר אשר מלבד שהוא מתעסק בשבח של אלכסנדר, הוא מתעסק הרבה ברשעות נפוליאון ומפלתו.

ואין זאת אלא שהשיר מושפע מן שיטת כ"ק אדה"ז: "תכלית שנאה שנאתיו" כו', כי הן זה לעומת זה, רשעות וקליפת נפוליאון לעומת הצדקות של הצאר אלכסנדר.

### עוד סממנים חסידיים, בהקונטרס

דברינו כאן הם בכללות תוכן השיר, ולא נבוא לערוך השוואות שוליים, כגון כי השיר מתחיל בתיאור השטן המסית את אלכסנדר (כאשר צייטנו לעיל), וגם כ"ק אדהאמ"צ כותב בתחילת מכתבו מונח זה על קליפת נפוליאון, שכ"ק אדה"ז אמר: "תכלית שנאה שנאתיו, כי הוא השטן המנגד בכל ההתנגדות של הרע אל הטוב כו' רק מות ורע". וכן עוד יש דמיונות כאלו בין המכתב והשיר, שיש לטעון עליהם שהם דמיונות מקריים.

בכל זאת רצינו לציין עוד איזה דברים שנראים יותר כהגות חסידית, אם כי לא זהו יסוד דברינו:

(א) בדף השער הוא כותב, שזהו שיר ותפילה "אשר שרו ילדי העברים", [וכן חוזר על זה פעם או שתיים בפנים הקונטרס].

הוספה זו יש לפרשה בתור מעלה שמדגיש אשר הילדים בבתי הספר שרו לכבוד הקיסר, אך גם יש לפרשה בתור הסתייגות מסויימת, כי אולי רוצה להדגיש אשר שיר ותפילה זו איננה בגדר נוסח חדש של שירי קודש כשאר הפיוטים שאומרים בתפילות, אלא זהו שיר ותפילה אשר שרו ילדי העברים. וזה מתאים לחסיד בכלל ובפרט חסיד חב"ד שאיננו מסדר שירים ותפילות חדשות רק מה שתיקנו לנו אנשי כנה"ג ולאחרי זה כו',

[אחרי השואה כמה גדולי ישראל תיקנו קינות חדשות על המאורע, משא"כ כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ לא תיקן שום קינה או תחינה חדשה. בשנת תש"ג יצאה תפילה מיוחדת מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ לשלום המדינה ארצה"ב, שבודאי היתה מכוונת לנצחון המלחמה כו', אבל זוהי תפילה המיוסדת על מנהג הרבה קהילות בתפילת הנותן תשועה למלכים כו'].]

### מה הם הנסים ונפלאות

ואגב יש לציין, אשר לדעתנו בקונטרס זה צריך ג"כ הסתייגות נוספת: כי בתחילתו ובכמה פעמים, הוא כותב על הנסים והנפלאות שהיו במלחמה זו (והבאנו מקצת הלשונות בזה לעיל בתחילת דברינו), וזהו מטבע הדברים

אשר בשיר ותפילה שכותבים להודות לה' על נצחון מלחמה ועל הצלת עם ישראל מכליה ח"ו, הנה יבואו בו גם הלל והודאה על הנסים כו', ולא רק סיפור המאורעות ואשר ידי השי"ת עשו כל אלה.

וגם במכתב כ"ק אדהאמ"צ שם, הן בתחילתו והן בהמשך הדברים כותב על נסים ונפלאות.

אולם כד דייקת שפיר, אינו דומה מ"ש במכתב אדהאמ"צ למ"ש בשיר:

במכתב אדהאמ"צ הוא מזכיר הנפלאות בקשר על הרוה"ק של רבינו הזקן ופלאי הנהגתו בתקופה זו, אשר ראו ממנו נפלאות רבות, וגם מזכיר שם הנסים ונפלאות בקשר לבריחת אדה"ו ובני ביתו, אשר הם היו על קו החזית והיו ניסוגים עם להבדיל הגנרלים הרוסים, והאוייב ירה עליהם בתותחי קאנאנען וניצלו בנסים.

אך כמדומה לא נמצא במכתב אדהאמ"צ שם הזכרת נסים ונפלאות בקשר לנצחון המלחמה נגד נפוליאון. ולכאורה הסיבה: בראיית עיני רבינו הזקן וכ"ק אדהאמ"צ מפלת השונא היתה מובטחת בדרך הטבע כו' (ע"ש היטב במכתב), והרע העצמי הזה של נפוליאון לא הי' לו קיום אמיתי רק חוצפא בלי תגא ותמותת רשע רעה וכו', וכ"ק אדהאמ"צ כותב מפורש אשר כאשר ראה צבא האוייב הוא ראה במ אשר סופם למיתה ע"ש באריכות, וכל ענין כניסתו של נפוליאון למלחמה זו הוא שגעון גדלות כי באמת לא הי' לו שום סיכוי לנצח את רוסיא. הנצחון הוא מיד ה' אבל לא בנפלאות של קי"ס ושידוד הטבע.

וגם כי אף שבנצחון זה ניצלו בני"י מכלי' גמורה ח"ו של התבוללות והטמעות בין העמים כו' שזה הי' קליפתו של נפוליאון, מ"מ קשה לייחס נסים ונפלאות למלחמה, שנספו בו הרבה מבני ישראל, ואלפי בני ישראל ניזוקו בגופם ובמונם, עד שסבלם זה של בני"י הי' מהגורמים להסתלקות רבינו הזקן.

אולם האמת, כי אנשים פשוטים וילדי העברים, לא מתפללים בזה, בתחילה הם ראו את גודל הצבא המפחיד ומרי הנפש שהגיע לשעריהם והולך וכובש, וצבא האוייב היה בתחילת המלחמה הרבה יותר מן הצבא הרוסי, ובכל זאת אח"כ רואים אותם רובם מתים ומיעוטם ניסוגים מוכים ומושפלים, זהו בגדר נסים ונפלאות.

### השתחוואת המלך אלכסנדר

עוד דבר אחד רצינו להזכיר:

בקונטרס השיר, יש לשון (שהבאנו למעלה): בראות אדוננו מלכנו [הצאר אלכסנדר] את כל אלה ויסער לב המלך ויכרע על ברכיו: ויתפלל אל אלהי השמים והארץ: וישפוך את לבבו לפני שוכן שמי ערץ: . . ויקם המלך מכרוע על ברכיו: ויאזור רוח חלציו: ורות ה' הופיע עליו כו'. ע"כ.

הנה כל השיר נדפס ע"י העוסקים במלאכת הקודש, והוא בנוי על אמונה ובטחון בה' ובהשגחה פרטית כו', וכאן כותב על הצאר כרע על ברכיו כו'. מונח של כריעת ברכים זו היא לכאורה לפני הצלם ר"ל, ואם כן מה הוא הענין להזכיר זה כאן. [ובפשטות מדבר על כריעת הגוי כפשוטו, ולא רק על השר למעלה].

אולם אם חסיד רבינו הזקן כתב את זה, קושיא מעיקרא ליתא, כי מבואר במקומות רבים בדרושי אדה"ז בענין שב"נ אינם מצווים על השיתוף, וטעות אמונת אוה"ע הוא דקרו לי' אלקא דאלקיא כגמ' סוף מס' מנחות. (מצויין בזה הרבה בס' הערכים-חב"ד ערך אוה"ע. ועי' בשו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ו ס"א שמביא מכמה ראשונים: ויש מקילין בעשיית שותפות עם הכותים בזמה"ז משום שאין הכותים בזמן הזה נשבעים בע"א ואע"ג דמזכירין הע"ז מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשותפין שם שמים ודבר אחר כו' דהרי אינם מוזהרים על השיתוף).

על כן גם כאשר הגוי בזמנינו משתחוה כנ"ל, בכל זאת כלשון השיר "ויתפלל אל אלקי השמים והארץ", שהשתחוואתו וביטולו הוא בעיקר לפני אלקא דאלקיא. [ועדיין צ"ב].

### נבואת כ"ק אדמו"ר האמצעי

בפיסקא קודמת הבאנו מלשון השיר, שכותב על צבא נפוליאון "מרי נפש כארי וכדוב", וכן מזכיר עוד פעמים בשיר על גבורתם העצומה עד למפלתם. אך כ"ק אדמו"ר האמצעי, כבר ראה בתחילה בחכמתו האלקית, אשר גם מרי נפש אלו: "הכרתי כם שסופם לקבורה כי לא ראיתי בהם כח וגבורה המצלחת כלל וכלל", כאשר הבאנו למעלה.

ויש לציין עוד למקום נוסף בשיר, כשמדבר על יד ה' במלחמה זו, איך נפלו גבורים, הוא כותב: "באו מארץ מרחקים בכלי זעם: איך נלכדו בכל רגע ופעם: אמרתי סר צלם". הוא ג"כ משתמש במונח "סר צלם". אולם כאן הוא כותב כבר לאחרי שהצרפתים הפסידו במלחמה וכותב ע"ד לשון הכתוב בפ' שלח "סר צלם מעליהם וה' אתנו". אבל כ"ק אדהאמ"צ כותב במכתב כשעדיין נלחמו הצרפתים בחוזק, ובכל זאת ראה בחכמתו אשר סר צלם כו'.

## עוד ניחות חסידי, בקונטרס השיר

ונציין על עוד רמז חסידי בקונטרס זה:

באגרת כ"ק אדהאמ"צ (הנזכרת לעיל): ומשם נסענו לכפר פייענא, וביו"ד טי"ת כסלו שמענו שהי' מפלה גדולה להשונא [צבא נפוליון] סמוך לקראסנא, ומבריחים אותו ככלב כו', והיינו אך שמחים כי נתקיים הכל לא נפל דבר ולא חצי דבר מכל אשר דיבר לנו אבינו ע"כ.

הלא כותב אדמו"ר האמצעי שהבשורה על מפלת השונא סמוך לקראסנא ושמבריחים אותו, הגיעה אליהם לכפר פייענא המרוחקת ב"ט כסלו, (שהוא יום בשורה, יום גאולת אדה"ז ממאסרו בשנת תקנ"ט).

וז"ל בקונטרס שיר ותפלה שם (בדף הרביעי):

בחודש כסליו תקע"ג הוא החודש אשר נעשה נסים לאבותינו: הפריח ה' את אויבינו מארצנו: ובשמונה עשר יום בו: נראו בהרים ובכל הערים: רוכבי הרכש בני הרמחים: באו מכל הדרכים מזויינים בחרבות וברמחים: ותפקחנה עיני העברים: ויהי לעת ערב: נקראנו אל שר צבא המלך קאוטוזאוב. והאנשים אשר אתי ראו את המראה הזה: וישאל אותנו לשלום ואנחנו הקדמנו את פניו בלחם ומים: ובאלף הין יין: וברכנו את המלך ושריו: ברוב ברכות והצלחות: את נדבת לבנו צוה למסור למערכות: וישמח לבנו ותגל נפשנו: שהצילנו ה' מאויבנו.

## נצחון המלחמה, ערב י"ט כסלו

והנה תאריך זה של י"ח בכסלו שאז ראו בשקלאב, את מפלת וגירוש האוייב כו', הוא מתאים מבחינה היסטורית, כי ביום י"ד כסלו נגמר נצחון הרוסים על צבא נפוליאון בסביבות קראסנא, וקראסנא היתה יותר בעומק רוסיה בערך מאה ק"מ מן שקלאב, ושקלאב יותר סמוך אל הגבול, א"כ כאשר הברחת האוייב מסביבות קראסנא הי' בי"ד כסלו, אז בי"ח כסלו בערך ראו בשקלאב את מנוסת האוייב כו'.

אך יל"ע בלשון הכותב: "ובשמונה עשר יום בו: נראו בהרים ובכל הערים: רוכבי הרכש בני הרמחים" כו' [וזהו התאריך היחיד על המלחמה שהוא מזכיר בכל השיר]. הלא בכל הערים שהם יותר בעומק רוסיה כבר נראה תוקף הברחת האוייב בימים הרבה לפני י"ח בכסלו, והיו גם קרבות גדולים בעיירות אחרות לפני זה, והקרוב של קראסנא הי' רק שלב נוסף של הברחת האוייב בהחלקים היותר קרובים אל הגבול, ומ"מ הוא כותב על י"ח כסלו שנראו בהרים ובכל הערים כו'.

וסברנו אולי יש בזה משום רגש חסידי, כי אצל תושבי שקלאב והסמוכות אלי' הם ראו הנצחון בערב יום בשורה י"ט כסלו, וזהו ע"ד בהצלה הראשונה שהיתה בחודש כסליו שהוא מזכיר, "הוא החודש אשר נעשה נסים לאבותינו" אשר נצחון המלחמה הי' בכ"ד כסלו והיו"ט הי' בכ"ה כסלו, ועד"ז כאן בי"ח כסלו ראו את הברחת האוייב, ועשו ההודאה (וגם נקראו אל שר הצבא) בי"ט כסלו.

אולם בהדיוק "בכל הערים", י"ל שכוונתו לערים הסמוכות אל שקלאב.

### "נראו בהרים ובכל הערים"

אולי יש לומר פירוש הלשון: נראו בהרים, ובכל הערים. שמכוון על שני ענינים שהיו אז, עיקר מנוסת האוייב "מכל הערים" ע"י הצבא הרוסי הסדיר, ונראו בהרים הם הפרטיזנים וקוזאקים הרוסים, שהם היו מגיחים מן ההרים ומכים בצרפתים הניסוגים מכת הרג ואבדן.

ונמצא כן בעוד מקומות בקונטרס כאן: "וחיל המלך מחזיקי השלח: ובני הרמחים: השיגו אותם על הדרכים", הלא מחלק לשתים: חיל המלך, ובני הרמחים.

ובמק"א בקונטרס, כשהוא משבח את צבא הצאר, הוא כותב: "יעלו אבר כנשרים: ירוצו ולא ייעפו: ילכו ולא ייעפו: איש את רעהו יעזורו. ולאחיו יאמר חזק אתה הקאזאק". כאן כנראה הוא משבח את התיאום שהיה בין הקאזאקים עם שר הצבא קואטווב.

במכתב אדהאמ"צ שם מזכיר ג"כ ע"ד גבורת הקאזאקין, שפעם אחת בדרך נסיעתם נערך קרב קצר בין חיילי השונא עם "הקאזאקין שלנו, ומסתמא לא נשאר מהשונא אפילו אחד".

אולם עיקר דברינו על הסימנים החסידיים בספר, הם שני הדברים הראשונים שכתבנו (על הצלת עם ישראל, ועל שתי תכונות נפוליאון לעומת שתי תכונות הצאר אלכסנדר), אך גם קשה שלא להתייחס לתאריכים חסידיים אלו שמופיעים בהבלטה בקונטרס, כי רק תאריכים אלו מופיעים שם.

[ובענין זה על ענינים זכאין שהם קורין בזמנים מסוגלים שמקורו בגמ' תענית דכ"ט, יש לציין גם למכתב אדהאמ"צ זה עצמו שכותב שם אח"כ: "כי ראינו שגמר המפלה של השונא כשעבר מקאוונא לגרעניץ פרייסין הי' בזמן הסתלקותו [של רבינו הזקן] בכ"ד טבת העבר, ואני מאמין ומצפה שבכ"ד טבת הבא [תקע"ד] שהוא יארציית שלו, יוגמר עיקר ושרש מפלת השונא בארצו כו"'].]

## מאמר המוסגר, הכרת הצאר בעזרת היהודים

שר הצבא קוטושוב הנזכר בקונטרס, שאליו נקראו באור לי"ט כסלו, הוא הי' מפקד העליון על כל צבא רוסיה מטעם המלך אלכסנדר, ונצחון המלחמה נגד נפוליאון מיוחסת אליו, [בקונטרס "באהלי חב"ד" ברצותו לתאר לפני הקוראים את פני המלחמה ההיא, הוא הדפיס גם תמונה משר צבא זה].

כותב השיר אינו מפרש מי הם המוזמנים שנקראו אל שר צבא המלך קוטושוב, וכנראה אלו היו הנגידים וראשי קהילה היהודית בשקלוב, אשר בעת ההיא כבר רבים מהם היו מחסידי רבינו הזקן.

[שקלאב היתה עיר גדולה בסמיכות אל ליאדי, ומתחילה היתה עיר מתנגדית מובהקת, אך במשך תקופת השנים היא הלכה ונהפכה לעיר חסידית, ובהתקופה הנידונית שנת תקע"ג, מסתמא היתה כבר עכ"פ מחציתה חסידית].

דבר זה אשר ראשי קהילה היהודית בשקלוב, נתכבדו לבוא לפגוש את ראש הצבא הגנרל קוטושוב בעיצומה של המלחמה, זהו דבר נכבד המורה על ההכרה של צבא רוסיה בעזרת והשתתפות העם היהודי בעומס המלחמה [ובפרט כי לפי כותבי דברי הימים ההם, מתחילה חששו הרוסים כי העם היהודי יפנו להם עורף], ופרט חשוב זה אשר אנו למדים אותו מקונטרס היסטורי זה, יש להוסיפו בספרי דברי הימים.

וגם כ"ק אדהאמ"צ במכתבו שם מתייחס אל היבט זה של השפעה לטובה בעיני הצאר והשרים בגלל עזרת היהודים במלחמה, וז"ל: ואמר [כ"ק אדה"ז] בהרחיב ה' להקיר"ה [הקיסר ירום הודו] ויפלו כל שונאיו תחתיו, בודאי זכור יזכור על היהודים להרים קרנם ביסוד מוסד בין ההמון בכל מיני חירות נצחית". וכן כאשר כותב שם על פעולת היהודים לטובת הצד הרוסי במס"נ ממש, הוא כותב "וכידוע ג"כ להקיר"ה [הקיסר ירום הודו] דבר ברור",

ויש לציין גם להקונטרס (בסוף השיר, לפני התפילה), שהוא ג"כ מנסה להבליט את עזרת היהודים אל צבא הצאר: "ובכל המקומות אשר באו שם חיל אדונינו מלכנו: מקדימים אותם בכל פלך: בלחם ומלח: וכל העדה מאספים להם מזון וציידה: ובמעברות המים מקדימים להם יין: ומתאמצים ברוב כוחם כפליים: וביותר ליהודים, היתה ששון ושמחה".

ומעתה נבוא לבירור הקשר החסידי של מסדר קונטרס זה.

### הקונטרס נדפס, בעילום שם המחבר

השיר נדפס בשקלאב, בעילום שם המחבר. אך רושמי הספרים רשמו שהמחבר הוא "מרדכי אייזנשטאט", שכן באחד משירי הספר מופיע שמו בחרוזים של שמו מיכאל כו', ורשום שהוא המחבר. [לא בדקתי עתה מי הוא הרושם הראשון, שאחריו נמשכו שאר הביבליוגרפים, ואפשר זה ב"אוצר הספרים" של בן יעקב].

אך באמת לענ"ד טעו הרושמים בזה, כי מה שכתוב שמו הוא רק על שיר אחד שבא בתור הוספה בסוף הקונטרס, כי אחרי סיום כל הקונטרס של השירים והתפילה לשלום הקיסר (תפילה הבאה בחרוזים של השם "אלכסנדר הגדול") וקישוט המדפיס של הסיום כו', אחרי זה בא בפורמאט אחר שיר נוסף, אשר ראשי החרוזים שלו הם מרדכי כו', ובאותו שיר באה גם כותרת באותיות קטנות "עבד מלך מחבר, לפני מלכו מדבר", כותרת זו היא רק על הוספה זו. השיר מתחיל: מגן אתה כו', ימים על ימי מלך כו', כשמש בצהרים כו', אליך ה' אקרא כו', לב מלכים כו'. אך כל שירי הקונטרס והתפילה שבו, הם נדפסו בעילום שם המחבר.

[והלשון "עבד מלך מחבר", כנראה הטעתם את רושמי הספרים לחשוב שהוא המחבר של כל הספר, אך באמת כותרת זו היא על שיר זה בלבד, כרגיל בפיוטים שבתחילתם נכתב לשון "המחבר", על אותו פיוט בלבד]

### ר' מרדכי אייזנשטאט, נציג הקהילות

אולם גם לפי מה שסברו, שמרדכי אייזנשטאט קשור אל הקונטרס, הנה על איש זה מצאתי שתי מקורות:

א) באגרות קודש אדה"ז ע' קסג, כותב רבינו אל הרה"ח ר' משה מייזליש, אודות אחד שביקש אצל אדה"ז מליצה על נסיעה לפטרבורג (כנראה לאיזה סיבה כללית), ואדה"ז נמנע מזה: "יען כי כל המתנגדים בשקלאב ומהלוב לא הסכימו לנסיעתו, ובראשם אוהבו מלפנים ואיש עצתו בפ"ב, ה"ה הנגיד מו' מיכאל משקלאב, ושלח מכתבו למחניכם למונעו מנסיעה זו. ע"כ.

ומפרש שם המו"ל שהוא א' מהנציגים, דעפוטאטן, בפטרבורג לפקח על עניני היהודים. ומפרט הדברים יותר שם בע' תצא-ב, ושם מפורש שמו ר' מיכאל אייזנשטאט. [ומן מקור זה דוקא ניכר, כי הוא לא הי' מן החסידים. ואולי יש לדייק גם בלשון "אוהבו מלפנים", כי כאשר הר"מ מייזליש נהפך לחסיד, נתפרדה החבילה].

ב) עוד ראיתיו נזכר, בקונטרס "משפחות ק"ק שקלאב" שנדפס ב"קובץ על יד" (ירושלים תרצ"ט), ושם שהוא בן הג"מ משה יעקב אבד"ק קלעצק כו' ונכד לרבנים גדולים כו'. [ואם קראתי נכון מ"ש שם, הרי הוא הי' חתן אחותו של הגאון השר הנגיד מו"ה יהושע צייטליס, הוא הגאון אשר כ"ק אדה"ז נסע אליו אחרי השחרור ממאסרו, ודיברו בתורה וקיבלו בסבר פנים יפות].

ומסתמא פרטים נוספים אודות ר' מיכאל זה, מופיעים בעוד ספרים של תולדות יהדות רוסי' באותם השנים.

### מי חיבר את השיר

ר' מיכאל אייזנשטאט, זה לא מצאנו ממנו שום חיבור או דבר אחר שכתב, מלבד מה ששמו מופיע בשיר אחד בקונטרס זה.

לא מן הנמנע הוא אשר שמו מופיע על השיר שבסוף הספר, רק בגלל שהוא הי' הדעפוטאט והנציג של הקהילות היהודיות (לפני הצאר), אבל לאו דוקא שהוא כתבו, ויתכן כי הרבנים ויודעי ספר הם המסדרים דברי הדפוס עבור ראשי הקהל. [יש לבדוק ולברר באיזה שנים הוא הי' הדעפוטאט, אבל ניכר כי הרבה שנים הוא הי' מן הנגידיים החשובים המייצגים את הקהילות].

ובנוסף למה שכתבנו, אשר שמו אינו מופיע כמחבר הקונטרס, הנה גם בדרך סברא יש לדון, האם נאמן קהל זה ניחון כ"כ במדת הענוה (תכונה נדירה אצל ראשי קהל, ובפרט בזמנים ההם) אשר כשהוא מחבר קונטרס של שירים ותפילה מלא במליצות פסוקים כו' ויש בחרוזים אלו חכמה וידע רב, (ואפשר גם חסידות וגדלות נפש מסויימת של הכותב מבצבצת מתוך הספר), ומ"מ הוא נמנע מן הכבוד מלכתוב את שמו במפורש בתור מסדר הקונטרס, ורק אחרי הקונטרס בשיר אחד שבהוספה, הוא מבליע את שמו ברמז, אין זה רגיל ופשוט.

### המדפיס ר' מרדכי ב"ר שמואל הלוי

לאידך, הנה הקונטרס נדפס בשקלאב, וכאשר כתוב בו זה הי' בבית דפוסו של המדפיס ר' מרדכי ב"ר שמואל הלוי. ומדפיס זה נ"ל ברור אשר הוא הי' חסיד מובהק של רבינו הזקן, וגם כי הוא לא הי' סתם מדפיס שבית דפוס הוא אחד מנכסיו, אלא הוא הי' בעיקר "מביא ספרים לבית הדפוס", פירוש שהי' משקיע ומעורב בהספרים אשר הוא מדפיס, וגם הוא בעצמו חיבר ספר, כאשר נוכיח כ"ז לקמן בעז"ה.

[הוא לא נזכר ברשימת החסידים המפורסמים של אדה"ז שבס' בית רבי, אבל בדברים אלו יש תמיד בירורים חדשים. וצא ולמד מאגרות קודש אדה"ז ע"ד תקנות ליאזני, אשר באחד מאגרות אלו (ע' עח), חתומים עליו גם ארבעים ושמונה מראשי עדת החסידים בעיירות שונות, הנה בס' אגרות קודש אדה"ז בהערות ציין רק על חמשה מהם שהם ידועים, ואילו כל השאר לא צויין כלום עליהם אפילו לא בדרך השערה, כי הידוע ונגלה לנו על חסידי אדה"ז הם רק מעט מזעיר].

### המביא לבית הדפוס את ספרי רבינו הזקן

הראשון שעמד על קשר מסויים של מדפיס זה עם ספרי כ"ק אדה"ז, הוא הר"ר שד"ב שיחי' לוי'ן בס' 'תולדות חב"ד ברוסיא הצארית". הוא מביא שם אשר ר' מרדכי שמואל המדפיס, הוא זה שהביא את התניא לדפוס בפעם הראשונה בשנת תקנ"ט (והוא נזכר בתחילת התניא, ביחד עם הר"ר שלום שכנא חתנו של אדה"ז אביו של הצ"צ), וגם את התניא בפעם השני' עם אגה"ת בשקלוב בשנת תקס"ו, וגם בפעם השלישית את התניא עם אגה"ק בפעם הראשונה בשקלאב תקע"ד, הוא גם הביא לדפוס את שו"ע אדה"ז בפעם הראשונה בשקלוב תקע"ד (הל' פסח, שהוא החלק הראשון שנדפס), הוא גם הביא לדפוס את הסידור הראשון של אדה"ז עם דא"ח בקאפוסט תקע"ו. ועוד.

[ב'תולדות חב"ד" שם, הוא אמנם כותב: "אשר מלבד היותו מדפיס ובעל בית דפוס בקאפוסט ושקלאוו, הוא התעסק בהדפסת כמעט כל החיבורים של רבינו הזקן שנדפסו ברוסיא עד שנת תקפ"ו". אבל הוא מתארו שם בעיקר כבעל בית דפוס, ולא מזכירו בתור חסיד בכלל, וגם שם הוא רוצה להסיק אשר ר' מרדכי זה הי' הי' שותף בבית הדפוס בסלאוויטא, ולכן נדפס שם התניא (ולא במק"א).

אולם לכאורה, הנה ברוב השנים הוא לא הי' בעל בית דפוס, רק בשנים מאוחרות יותר (תקע"א-תקע"ד) בשקלאב, ואפשר גם באיזה שנים לפני"ז הוא הי' שותפו של המדפיס החסיד ר' ישראל יפה מקאפוסט (בשנים תקס"ח-תקס"ט, עי' במובא בס' תולדות חב"ד שם, ולא בדקתי). אלא עיקרו הי' "המביא לבית הדפוס", פירוש שהוא טרח "והזיל מממונו" להביא ספרי רבינו לבית הדפוס, ולא רק ספרי רבינו אלא גם ספרים אחרים הוא הי' הנגיד המביא לבית הדפוס, וכבר העיר בזה בס' פרד"ס שלום על דברי התולדות חב"ד האלו].

ובתורת חב"ד של הר"י מונדשיין ח"ב (על שו"ע אדה"ז) בס"ע 50, אשר הוא מזכיר את מדפיס זה, ר' מרדכי הלוי הוא מציין למאמרו של רשד"ב

לזין ביגדיל תורה גל' לה, ומוסיף: "ועיי"ש ביגדיל תורה, על מעורבותו של ר' מרדכי הלוי בהדפסת ספרי רבינו הזקן". ע"כ. [וכנראה שהכתוב ביגדיל תורה היא מהדורא קדומה ממה שנדפס אח"כ בענין בענין זה בתולדות חב"ד שם].

### עדות רבינו הזקן על ר' מרדכי ב"ר שמואל

והלא לפנינו עדות אדה"ז בהקדמה לתניא (מובא בס' תולדות חב"ד שם): ולזאת נדבה רוחם של אנשים אפרתים הנקובים הנ"ל לטרוח בגופם ומאודם להביא את קונטרסים הנ"ל לבית הדפוס כו' ואמינא לפעלא טבא יישר חילא. ע"כ. "אנשים הנקובים הנ"ל", קאי על הרר"ש שכנא (חתנו של אדה"ז ואביו של אדמו"ר הצ"צ), ור' מרדכי ב"ר שמואל.

והם נזכרו בהסכמת הרה"ק הר"ר זוסיא מאניפאלי לתניא: והוכרח [כ"ק אדה"ז] להביא הקונטרסים ההם לבית הדפוס, והעיר ה' את רוח השותפים ה"ה הרבני המופלג הותיק מוהר"ר שלום שכנא במהור"ר נח וה"ה הרבני המופלג הותיק מהור"ר מרדכי במהור"ר שמואל הלוי להביא הקונטרסים ההם לבית הדפוס כו'.

[איני יודע אם כבר דייקו: על הר"ר שלום שכנא "מוהר"ר", ועל ר' מרדכי "מהור"ר", ואכ"מ].

אגב יש לציין על מה שכותב בס' "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" שם, לפרש מ"ש בתניא "אנשים אפרתים הנקובים הנ"ל", שכוונת אדה"ז למה שנזכרו בהסכמת הרה"ק מהר"ז מאניפאלי. אולם נ"ל הפי' ע"ד שפירש בס' פרד"ס שלום (ע' קי), שהכוונה למה שהי' צ"ל רשום בדף השער, כי כן הי' רגיל לכתוב על דף השער את שמות המביאים לבית הדפוס } וזה נצרך לא רק מצד הזכות והכבוד, אלא גם מצד דיני השגת גבול, בכדי לדעת מיהו הבע"ד, ועי' בדברינו לקמן מהקדמת אדהאמ"צ בסידור אדה"ז עם דא"ח שג"כ כוונתו לדף השער. ומה שלפועל לא נזכר בשער התניא השם של המביאים לבית הדפוס הרה"ק ר' שלום שכנא והר"ר מרדכי ב"ר שמואל, זהו כנראה בשגגת המדפיסים בסלאוויטא המרוחקת מן ליאזני, אבל כאשר רבינו כתב את הקדמת התניא הם היו צריכים להיזכר על דף השער.

[בדוחק גם י"ל אשר היו טופסים שבהם הם כן נזכרו, ורגיל מאד בדפוסים רוסיא שנדפסו שערים שונים על ספר אחד, וזה קשה לבדוק כי כעת נשארו בעולם רק טופסים אחדים של התניא הראשון, אבל נ"ל שנוהג זה של שערים שונים אינו רגיל בדפוס החשוב והמסודר של סלאוויטא]

### עדותו של כ"ק אדהאמ"צ על ר' מרדכי זה

בדף השער של סידור אדה"ז עם דא"ח (דפוס ראשון, קאפוסט תקע"ו), רשום אשר הספר מופיע: "במצות והוצאות הרבני המופלג הנגיד מוה' מרדכי במוה' שמואל סג"ל הורוויץ". [גם זה הובא בס' תולדות חב"ד שם].

ובהקדמת הסידור שם כותב כ"ק אדהאמ"צ: ובהיות שהמדפיסים הנ"ל נתנו לכסף מוצא ובפרט בעתי יוקר הללו הוכרחו להזיל זהב מכיסם להדפיסם כו'.

### הדפסת התניא, בדפוס נאה ומשובח

מכיון שכבר עוסקים בזה, נציין כאן על מה שדן באורך בס' אהל רח"ל ח"א ע' 176, ח"ב ע' 35. ח"ג ע' 29 וע' 621), על הטעם שנדפס התניא בעיר סלאוויטא המרוחקת מן ליאזני, ולא בעיר הסמוכה שקלאב, שהיתה עיר גדולה עם כמה בתי דפוס.

[ודן בזה גם בס' "תורת חב"ד" על תניא, ובס' "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" שם, אך אין ספרים אלו לידי כעת. פייסקאות אלו ועוד, אני מוסיף למאמרי לפני מסירת הדברים למערכת להדפסה, ובשעה זו אין הספרים לידי].

וכבר ביאר הדברים בס' אהל רח"ל שם, כי רצו להדפיס התניא בדפוס יפה ומשובח של סלאוויטא, ולא בדפוסים הרעועים של שקלאב וכיו"ב.

אולם בדבר אחד לא כיוון הרח"ל, כי הוא כותב על רבינו הזקן שהוא שלח את התניא לעיר סלאוויטא, ובוהו הוא מפלפל. אך לדעתנו לא היא, דבר זה אין לייחסו אל אדה"ז, אלא אל המביאים לבית הדפוס, והם הרה"ק ר' שלום שכנא והר"ר מרדכי ב"ר שמואל. וחסידיהם כמותם לא יחסכו מטירחתם וממונם להדפיס את התניא אלא בדפוס הכי נאה ומשובח שהי' בידם בעת ההיא.

### הדפסתו ספרי חסידות, באותה שנה של הדפסת השיר

באותה שנה בשנת תקע"ד, שבה הדפיס ר' מרדכי ב"ר שמואל את קונטרס "שיר ותפלה" זה בבית דפוסו שייסד בעיר שקלאב, הוא הדפיס אז גם דפוס נוסף של התניא, שבו נדפס אגה"ק בפעם הראשונה (בנוסף לשני דפוסים תניא הראשונים), וגם הדפיס אז את דפוס ראשון של שו"ע אדה"ז הל' פסח (ובהמשך לזה נדפסו אח"כ שאר חלקי שו"ע אדה"ז בקאפוסט

תקע"ד ותקע"ו, ושם הם מסתמכים על הקדמת הרבנים בני המחבר שנדפס בהל' פסח שקלאב).

ובנוסף לספרי כ"ק אדה"ז, הוא הדפיס את קונטרס השיר שבנדו"ד, ועוד ספרים אחדים (ד' ספרים בערך), ומאז הוא עזב את בית דפוסו, (ולדברי תולדות הדפוס העברי, נעלמו עקבותיו, וכאשר נכתב עוד מזה).

### מראשי עדת חב"ד באה"ק

בנוסף לכל הנ"ל, מצאתיו חתום במסמך של ראשי עדת חב"ד באה"ק (מסמך זה הוא כתב מינוי לשד"ר עבור עדת חב"ד בחברון, שד"ר זה הי' אחד שהוא מלפנים משקלאו, צילום המסמך נדפס בס' תולדות חב"ד באה"ק ע' נו, ושם נסמן המקורות): ונאום מרדכי במו"ה שמואל סג"ל ז"ל הורוויץ. על החתומים באותו מסמך נמצא ג"כ הרה"ח הר"מ מייזליש שקשור ג"כ לפרשת מלחמה זו, ושאר גדולי רבני חב"ד שם,

[מסדר הס' תולדות חב"ד באה"ק, לא ציין שם אשר ר' מרדכי זה החתום על המסמך, הוא הוא המביא לבית הדפוס של ספרי אדה"ז כו', וכנראה שלא הי' ידוע כי מדפיס זה עלה בערוב ימיו להתיישב באה"ק].

### ר' מרדכי ב"ר שמואל, מחבר ספרים באה"ק

וראיתי בס' חבת ירושלים שנדפס בפעם הראשונה בירושלים בתר"ד, מאת המחבר ר' חיים הלוי הורוויץ, ושם נמצא גם "הקדמת המאסף" שהוא ר' מרדכי ב"ר שמואל זה, סידר את החיבור של קרובו הר"ח הלוי הורוויץ, וגם הוסיף שם בהחיבור קצת מדילי', ובהקדמה זו הוא מספר על עלייתו לאה"ק, וז"ל: הנה אנכי בדרך נחני, כל ימי הייתי משתוקק לעלות ההרה, הררי אל לנשק עפר ה', ולעת זקנתי אמרתי אעלה על במתי ארץ ישראל, מקום אבותי אבות העולם, להתענג מזיוה לעלות לרגל שלש פעמים בשנה להתראות לפני שוכן שחקים, ובעת בואי לפה את שאהבה נפשי מצאתי כו'. ע"כ. [ומכללות הקדמה זו ניכר ג"כ כשרונו המבורך בכתיבת חרוזים מתוך מליצות פסוקים כו', בדוגמת קונטרס השיר הנזכר].

בסיום ההקדמה הוא חותם את שמו "הצעיר מרדכי סג"ל איש הורוויץ בן הרב החסיד מוהר"ר שמואל זלה"ה נכד להרב הגאון רשכב"ה הרמ"א זללה"ה, ונין ונכד להרב הגאון בעהמ"ח ס' בית הלל על יו"ד, זי"ע ועל אחב"י, וניכר שבחתימתו זו שכותב יחוסו, הרגיש גם חובה להדגיש אשר גם אביו הי' שייך לעדת החסידים (ולא מהפרושים כו').

בהקדמת חתנו של ר' מרדכי ב"ר שמואל, לאותו ספר, הוא כותב אשר חותנו חיבר גם חלק שני הנקרא "לקוטי אמרים" מלוקט מכל מאמרי חז"ל הנאמרים מעיני ארץ הקדושה כו'. לפועל חלק זה כנראה אבד ולא נדפס.

### תקנות ליאזני

באגרות קודש אדה"ז, נדפסו תקנות ליאזני, מה שתיקן אדה"ז עבור כללות אנ"ש ואופן נסיעתם אל אדה"ז באיזה זמנים כו', ובאחד האגרות קודש משנת תקנ"ו חתמו על התקנות גם ראשי קהילות אנ"ש בכל העיירות כו' (אגרות קודש ע' עח-עט, והזכרנו את זה במאמרינו לעיל בנוגע להקשר אחר), ובין החתימות נמצא שם: נאום מרדכי בהר"ש מאורשא . . מרדכי בהר"ש וויטעפסק איזהאר.

אי אפשר לקבוע ע"פ השערה בלבד, אם ר' מרדכי ב"ר שמואל שלפנינו, הוא אחד מהשניים החתומים, כי כמובן אפשרי שהיו עוד ר' מרדכי בר"ש. אך הזכרנו את זה כאן, כי ברבות הימים אולי יתברר בעז"ה מקומותיו של ר' מרדכי ב"ר שמואל, ואז יהי אפשר לברר אם הוא קשור לחתימות אלו שבתקנות ליאזני. [בינתיים רק ידוע שהוא הי' שנים רבות בקאפוסט, וגם בשקלאב].

### קשר משפחתי, עם חסידים קדושי עליון

אגב יש לציין על חסיד זה ר' מרדכי ב"ר שמואל:

כנראה שהרה"ק הר"ר אברהם שמואל הכהן מאוסטרהא בעהמח"ס וצוה הכהן, שהי' מתלמידי הה"מ והרה"ק ר"פ מקאריץ, וחיבר כמה ספרים בנגלה וחסידות (ובספריו מביא דברים ששמע מן הה"מ), הוא הי' מחותנו של ר' מרדכי הלוי זה, כי בספרו וצוה הכהן (שנדפס ב"שדה לבן" תקפ"ג), רשום בין המביאים לבית הדפוס גם חתנו של המחבר, הנגיד והקצין מו"ה שמואל הלוי הורוויץ, ולכאורה זהו ר' שמואל הורוויץ הבן של ר' מרדכי שהמשיך במסורת אביו, וגם הוא הי' נגיד ופתח בית דפוס בסדילקאב בשנת תקע"ח. (עכ"פ כך נקט בס' תולדות הדפוס העברי בפולניא ע' 153, ועדיין צ"ב. צילום השער של ס' זה נמצא בס' אהל רח"ל ח"ג).

הי' לו עוד מחותן הרה"ג ר' עזרא אבד"ק לופלאוו, שחיבר ס' חוסן ישועות על פרקי אבות (הס' נדפס בשקלוב תקע"א), ובהקדמת הספר מזכיר המחבר את "מחותני התורני איש נכבד כו' כבוד מוהר"ר מרדכי ב"ר שמואל סג"ל הורוויץ מק"ק שקלאוו", [הביא את זה בס' תולדות דפוס העברי בפולניא, ויש לציין אשר פייסקא זו בהקדמה היא כמדומה רק בהטופסים שנדפסו שם בשנת תקע"ב, ולא בהטופסים של תקע"א].

ר' מרדכי ב"ר שמואל, הי' לו גם חתן נכבד הר"ר אהרן משה מגזע צבי, שחיבר "סדר צוואות" (טשערנאוויץ תרי"ז בערך), ובתחילת הס' שם כותבים עליו תוארים עצומים: הרב הצדיק המפורסם מוהר"ר אהרן משה מגזע צבי זצוקלה"ה כו'. ר' אהרן משה זה הוא שהביא לדפוס את ס' חיבת ירושלים הנ"ל (ששם נמצאים גם מחידושי תורתו של ר' מרדכי ב"ר שמואל, ושם הוא כותב על חותנו ר' מרדכי שסידר את הספר והכינו לדפוס). הוא הי' מתלמידי הרה"ק החוזה מלובלין, הוא נולד בשנת תקל"ה ועלייתו לאה"ק היתה בשנת תקצ"ה, והיה ממייסדי ישוב החסידי בירושלים בשנת תקצ"ט.

בחוברת "קובץ על יד" (ירושלים תרצ"ט) נדפסה רשימה "משפחות ק"ק שקלאב", וזוהי רשימה חלקית של נפטרים בשקלאב, וביניהם מופיע אחד בתוארים נכבדים (שלא רגילים בס' ההוא): "הרב המפורסם מו"ה יהושע במו"ה שמואל הלוי הורוויץ לוקמינר". ויש לברר אם מדובר באחיו של ר' מרדכי ב"ר שמואל הנ"ל, אך לוקמינר הוא שם אחר.

ר' מרדכי ב"ר שמואל, הי' המביא לבית הדפוס לא רק של ספרי רבינו הזקן, ונציין כאן על ס' אחד שראיתי, והוא הסמ"ג שנדפס בקאפוסט תקס"ז, ורשום על השער שם: "הובא לבית הדפוס במצות ובהוצאת ה"ה המופלא ומופלג שלשלת היוחסין מה"ר מרדכי במה"ר שמואל סג"ל הורוויץ". ומסתמא יש ממנו ספרים אחרים וצריך לבדוק עוד.

### שנת עלייתו לארץ ישראל

בשום מקום לא מצאנו תאריך של עליית החסיד ר' מרדכי לא"י, (וכנ"ל שכל ענין עלייתו לא"י לא הי' ידוע בספרי התולדות של המדפיסים, ובודאי לא ב"בית רבי" ובס' התולדות של חסידי חב"ד, שלא הי' ידוע בכלל אודותו).

הנהגה בס' הדפוס העברי בפולניא (ירושלים תש"י, ע' 92), כאשר רושם על בית הדפוס של ר' מרדכי הלוי בשקלוב תקע"ד, הוא ממשך אשר "המדפיס ה"ר מרדכי הורביץ לא עסק מאז והלאה בעניני דפוס", ואח"כ מוסיף: כנראה נאסף הר"מ בעת הזאת אל עמיו".

וע"ז כותב הר"ר ש"ד שיחי' לוי' בס' "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" ע' סב, אשר אינו כן, כי "באמת הלא מוצאים אנו אותו מתעסק בהדפסת ספרי רבינו הזקן שוב בשנת תקע"ז בקאפוסט, שאז נדפס שם הסידור של רבינו הזקן, ועל השער שלו כתוב שנדפס "במצות והוצאות הרבני המופלג הנגיד מו"ה מרדכי במה"ר שמואל סג"ל הורוויץ". ושוב מוצאים אנו אותו

מתעסק בהדפסת ספרי רבינו הזקן בשנת תקפ"ו בסדילקוב, שאז קיבל את ההסכמות להדפסת שו"ע רבינו הזקן". ע"כ.

אך לדעתינו במח"כ, יש לתקן דברי שניהם:

"תולדות הדפוס העברי" לא כוון נכון במה שכתב שר' מרדכי נפטר באותה תקופה, כי הרי מוצאים אנו אותו הרבה שנים לאחר זה בהקדמה שכתב על הס' חבת ירושלים, וגם מוצאים אנו חתום על מסמך של חברון משנות ת"ר בערך. אך הוא צדק במה שהרגיש שר' מרדכי נעלם, כי הוא אכן עלה לא"י.

אך גם מ"ש בס' "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית", לדחות נסיעתו עד לאחר שנת תקפ"ו, בגלל הדפסתו הסידור עם דא"ח בתקע"ו והשו"ע בסדילקאב בתקפ"ו. הנה הוא לא הדפיס הסידור בשנת תקע"ו, הוא הי' רק המביא לבית הדפוס שהספר נדפס במצותו ובממונו (ככתוב שם בדף השער, ובהקדמת כ"ק אדהאמ"צ בסידור שם), וזה יכול להיות גם אם הוא עלה לא"י קצת לפני זה.

#### מדפיס שו"ע אדה"ז הוצאה שני', מסתמך על ר' מרדכי

אולם הוכחתו של התולדות חב"ד ברוסיא, מהתעסקות ר' מרדכי בהסכמות השו"ע בדפוס סדילקאב תקפ"ו, היא לכאורה הוכחה אלימתא, כי המדפיס בהוצאת סדילקאב תקפ"ו כותב מפורש שר' מרדכי זה "הביא לי הסכמות", ואם הוא בא"י איך יביא הסכמות להדפסו בסדילקאב בשנת תקפ"ו.

אמנם כד דייקת שפיר, אין מכאן הוכחה לשום דבר:

כאמור לעיל, השו"ע נדפס בפעם הראשון בשנת תקע"ד בשקלאב ובקאפוסט ע"י ר' מרדכי ב"ר שמואל הלוי וע"י המדפיס ר' ישראל יפה, ואח"כ נדפס בהוצאה שני' בסדילקאב אשר במדינת אוקריאנא בשנת תקפ"ו.

השו"ע בסדילקאב, הובא לבית הדפוס ע"י "מוה' יהושע אברהם במהו' ישראל מזיטאמיר". [הוא הי' המביא לביה"ד, והבית דפוס הי' של פנחס אליעזר ב"ר מרדכי בילטש, עי' בכ"ז ב"תורת חב"ד" לר"י מונדשיין על שו"ע אדה"ז ע' 40]. ולא ביררתי מיהו מוה' יהושע אברהם זה, ואם הוא עשה זה רק לשם עסק וכיו"ב.

האמת צריך להיאמר, כי מו"ל זה, כותב הן בשער הספר והן בהודעות שלו אשר בפנים הספר, דברים של הפרזות, ודברים שמשמעם לתרי אפי.

בדף השער של השו"ע, הוא כותב באותיות גדולות (דברים שבדרך הרגיל, אינם מופיעים בדף השער, אלא בדף השני של הספר וכיו"ב), אשר בהוצאה זו: "אלה מוסיף על הראשונים, מעלות גדולות ונפלאות", ודף שער זה הוא הדפיס בכל חלק של השו"ע, בשינוי איזה פרטים התואמים לאותו חלק.

ובין המעלות שהוא הולך ומונה:

הוספה ג - "שלא היו סימנים בהשו"ע למראה מקומות (להקונטרס אחרון) ועכשיו נדפסו מראה מקומות". וכותב הר"י מונדשיין בתורת חב"ד שם (ע' 41 הע' 2): "והאמת שגם במהדורא הקודמת [של חלקים א-ב] ניתנו סימנים אלו". [ע"ש בתורת חב"ד ס"ע כד]. א"כ מדוע כותב המו"ל דבר זה גם על חלקים א-ב ששם הוא לא הוסיף את זה.

אחרי זה הוא כותב, הוספה ד - "שעתה נדפס לוח המפתחות לכל ש"ע וש"ע מה שלא היה מן הש"ע הקודמים אשר נדפסו בקאפוסט". וכ' בתורת חב"ד שם אשר גם בכל הכרכים של הוצאה זו, לא נדפס מפתח זה. [והמביא לבית הדפוס הולך וחוזר על הוספה זו כביכול, בדף השער של כל כרך וכרך].

ובאמת בעמוד האחרון (כמדומה בכרך הראשון בלבד), הוא מתנצל ורשם מודעה: "הנה אודות מה שהבטחתי לדפוס לוח הסימנים לכל כך וכרך עתה אין לי פנאי ואי"ה בר"ח ניסן הבע"ל אתן גם לוח הסימנים לכל או"א מאחינו בני ישראל". אולם אין זה מן הנכון להדפיס בכל כרך בדף השער על הוספה שאינה נמצאת, ואח"כ התנצלות (על זה שאינה נמצאת) בסוף הספר. הרבה מן רוכשי הספר, קונים ומשלמים המחיר לפי התרשמותם מן ה"מעלות גדולות ונפלאות" שהוא כותב עליהם בדף השער, ומודעת התנצלות קטנה בסוף השו"ע אפשר הם יגיעו אלי' אחרי שהם רכשו הספר והגיעו בו לדף האחרון.

וגם הוספה ב שם, שהוא רשם על הוספה זו גם בדף השער של ה'ל' פסח, ושם אי"ז נכון כי כבר ה' במהדורא הקודמת, (לפי מ"ש בתורת חב"ד שם).

### הבטחות המו"ל שלא נתקיימו

עד כאן דברים מוגזמים שהוא כותב על דפי השער של השו"ע.

ומעתה נבוא לדברים בלתי ברורים שכותב מו"ל זה על הסכמות שהביאו לו:

מיד בתחילת הספר, הוא עושה כותרת: "הסכמות". ובמקום ההסכמות ז"ל: "להוי ידיע [כך בטופס אחד שראיתי] שיש תחת ידי הסכמות מאדירי גאוני גדולי ארץ שיחיו על הדפסת ספרי שו"ע אלו של אדמו"ר . . ולבל ישיג שום אדם את גבולי ח"ו מלהדפיסם עד משך עשרה שנים מיום צאתם מהדפוס.

ומחמת ריבוי הוצאות להדפיס כל כל הסכמה והסכמה באריכות הלשון שבה אמרתי הלא המפורסמות א"צ ראה רק אגלה אזני אחב"י בקיצור נמרץ שידעו כולם מי ומי אשר נתנו עדיהן והסכמותיהן על הדפסת ספרי שו"ע אלו של אדמו"ר . . ועל שמירת השגת גבול כנ"ל, וההסכמות עצמן באריכות לשונם הצח השארתי תחת ידי למשמרת לבני ישראל.

ואלו הן ההסכמות מה"ה . . המאורות הגדולים רמים ונשגבים . . :

הרב הגדול המפורסם מהר"ר דוב בער בהגאון החסיד אדמו"ר הרב המחבר ציוק"ל. [וכותב שם בתורת חב"ד אשר תמורת הסכמת אדהאמ"צ, הוא הדפיס רק את הקדמת בני המחבר שנדפסה לפני זה בהוצאת תקע"ד, ובהשמטת כמה קטעים].

גם שלחתי שליח להביא לי ההסכמות מהרב . . [הרה"צ והרה"ג: הר"מ מטשארנאביל, והר' ארי' יעקב מק"ק סמילא] ונתעכב השליח בדרך, ואחב"י אצים מאד לגמור הכרך הראשון מהשו"ע הנ"ל, בכך אדפיס הסכמותיהם בח"י [בחתומת ידם] אי"ה על הכרך השני. [וכותב בתורת חב"ד שם, אשר רק הסכמתו של הרה"ק מטשערנאביל נדפסה בחלק השני, אולם הסכמת הר' ארי' יעקב מעולם לא נדפסה מעולם. וכנראה הבטיח ולא עלתה בידו].

גם הביא לי מהור"ר "מבשה"מ" עוד הסכמות מגדולים מפורסמים על הדפסת השו"ע הנ"ל ועל שמירת השגת גבול כנ"ל, והמה תחת ידי באריכות לשונם הק' למשמרת לבנ"י. [על "מבשה"מ" נכתוב להלן בסמוך. ומונה שם שמות ג' נותני ההסכמות: מהור"ר אפרים מ"צ מסדילקאב, ר' יצחק אייזיק אב"ד מבארדיטשוב, מהור"ר אברהם מ"צ מבארדיטשוב]. ע"כ לשון המודעה.

**"אין העולם יודעים הראשי תיבות - מבשה"ם"**

ואחרי זה בחלק השני, מיד מעבר לדף השער, הוא בא עם הודעה חדשה (אני מעתיק כאן ע"פ תורת חב"ד שם ע' 50, וצילום של הודעה שנית זו נדפס גם בתולדות חב"ד ברוסיא הצארית שם):

הודעה: עתה באתי לקיים מה שהבטחתי בכרך הראשון להדפיס בכרך השני הסכמה של . . [הרה"צ הר"מ מטשארנאביל] בכך הא לכם הסכמת הרב הנ"ל שיחי'. [ואכן נדפסה שם הסכמה זו, והיא הסכמה על הוצאה החדשה שלו].

ומעתה יאומן ג"כ על הבטחת שהבטחתי להדפיס הסכמה של הרב הגאון הגדול המפורסם מוה' ארי' יעקב מק"ק סמילא, ואי"ה בכרך השלישי אדפיסנה. [וכותב בתורת חב"ד: לא ראיתי הסכמה זו בשום חלק שבהוצאה זו או בהוצאה אחרת. ע"כ. ויש להוסיף כי אם לא ראינוה, היינו שאינה נמצאת. כי הוצאה שני' זו של שו"ע אדה"ז יש ממנה עותקים בספריות רבות ואצל אספנים].

וממשיך במודעה: גם להוי ידוע שהמדפיס הדפיס בכרך הראשון ר"ת "מבשה"ם" והוא ר"ת של שם המשולח שהביא לי עוד הסכמות שיש ת"י [תחת ידו, או תחת ידי]. ואין העולם יודע הר"ת הנ"ל, אני מודיע שהוא ר"ת מרדכי במוהר"ר שמואל הורוויץ מקאפוסט, שהוא הי' המשולח על הסכמות הנ"ל. ע"כ.

### המו"ל קיבל הסכמות ישנות, על הוצאה הקודמת

בכל הענין הוא מערב שני דברים בחדא מחתא: הסכמות שניתנו על הוצאה הראשונה (שהם "הסכמות על הדפסת ספרי שו"ע אלו בהוצאה הראשונה"), והסכמות חדשות שניתנו לו על הוצאה חדשה זו "לבל ישיג שום אדם את גבולי ח"ו". והם שני ענינים שונים לגמרי, שאין צריך לערבבם.

וכמו שהוא כותב לשונות דמשתמע ליתרי אפי בענין זה (שמשמע כאילו יש לו הרבה הסכמות לבל ישיגו את גבולו, אף אשר הסכמת כ"ק אדהאמ"צ ועוד, הן לא על ההדפסה שלו אלא על הדפסה הראשונה לפני עשר שנים, ואינם שייכים לאיסור השגת הגבול על הדפסה שלו), כן הוא ג"כ כותב לשונות בלתי ברורים בכל שאר דבריו.

בהודעה הא' הוא כותב ששלח שליח להביא לו הסכמות מאת הרה"צ הר"מ מטשערנאביל, ור' יעקב ארי' מסמילא, ו"גם הביא לי "מבשה"ם" [ר' מרדכי ב"ר שמואל] עוד הסכמות מגדולים מפורסמים". ומשתמע אשר השלוחים שלו היו רק להביא מטשערנאביל ומסמילא, ואילו על ההסכמות של ר' מרדכי אינו כותב שהוא הי' משולחו.

כאן הוא כבר לא מזכיר ההסכמות של ר' מרדכי ב"ר שמואל, מן המצי"ם של ברדיטשוב וסדילקאב.

הסיבה שאינו מזכירם, לדעתנו הוא פשוט, כי הסכמות אלו לא היו על ההוצאה שלו.

וכשם שמו"ל זה אינו כותב ברור, איזה הסכמות (על איזו הוצאה) הוא קיבל מן ר' מרדכי, ושל מי הי' ר' מרדכי משולח, כן בודאי אין לסמוך על לשונו שהוא כותב "הביא לי ה"ה מהור"ר "מבשה"מ" [ר' מרדכי] עוד הסכמות", כי גם "הביא לי" שהוא כותב, הוא משתמע לתרי אפי, אם ר' מרדכי בעצמו הביא לו, או ש"הביא לי" פירושו "נתן לי" (ע"י שלוחו וכיו"ב).

ולדעתנו לא מדיוקי לשונותיו של מו"ל זה, נלמד היסטורי היכן הי' "מבשה"מ" בשנת תקפ"ו.

ההסכמות שהוא כותב שניתנו לו מר' מרדכי, הם מסתמא הסכמות מן המוצי"ם מבארדיטשוב ומסדילקאב (שמו"ל זה מזכירם בשמותם בהודעה הא' כנ"ל), שר' מרדכי (או בנו וכיו"ב) השיגו בשנות תקע"ד עבור הדפסה הראשונה של השו"ע [ולא בדקתני על מו"צ אלו אם כבר שימשו בתפקידם בתקע"ד בערך, וגם יש לבדוק אם אין כאן איזה שינויים של המו"ל כאן], ור' מרדכי לא הוצרך להדפיס את הסכמות של המצי"ם האלו בהוצאה הראשונה של השו"ע, מכיון שהיו לו את הסכמת כ"ק אדהאמ"צ, וגם הסכמת הרבנים בני הרב המחבר כו', והמו"ל בסדילקאב לאחרי עשר שנים ידע עליהם ואפשר גם השיגם באיזה דרך שהיא.

[ובכלל יש לעיין, כי הוצאת שו"ע אדה"ז הוצאה שני' זו המיוחסת לסדילקאב, אין רשום עליו היכן הוא נדפס, ויחוסה לעיר סדילקאב הוא על פי התורת חב"ד שם (ומסתמא עוד, ע"י הכרת קישוטי המו"ל כו'), אם כן מו"ל ס' זה שהדפיס ספרו בעיר סדילקאב, הוא צריך את ר' מרדכי ב"ר שמואל שהוא יביא לו את ההסכמה ממוהר"ר אפרים מ"צ דסדילקאב, אלא שכאשר כתבנו לא נוכל לברר דברים על יסוד דברי מו"ל זה].

### פשר הר"ת "מבשה"מ"

מכיון שכבר הארכנו בענין השו"ע דפוס סדילקאב, להשלמת הדברים נציין עוד פרט:

בתחילה בהודעה הראשונה בח"א של השו"ע, הוא הסתיר את שמו של ה"ה מהור"ר מרדכי ב"ר שמואל הלוי מקאפוסט", בראשי תיבות מוזר ופלאי, ואחרי כן בחלק שני של השו"ע, הוא כותב עוד הודעה והוא חוזר בו וכותב במפורש את פיענוח הר"ת, והוא מייחס את סיבת הר"ת אל המדפיס בהוצאה שלו, והוא כותב: "שהמדפיס הראשון הדפיס הר"ת".

וקשה מי הוא המדפיס או בחור הזעזער שיעשה דבר זה, לקחת שם שנכתב בתחילת הספר, ולהשאיר בו את ההבלטה באותיות גדולות, אך על דעת עצמו לא לכתוב השם שהיה מפורש בכתב לפניו, רק להסתירו ולהדפיסו בר"ת?

ונציע כאן פתרון, בדרך סברא בעלמא: כנראה שמו"ל זה רצה שישתמע מדבריו שיש לו הרבה הסכמות על ההדפסה שלו, ושלא ישיגו את גבולו, והוא לא יכול לכתוב סתם שיש לו הסכמות כי לא יאמינו לו, כי מכיון שאינו מדפיסם א"כ יאמרו לא להד"מ [כמו שהוא מתבטא בעצמו בלשון מעניין: שהבטחתי בכרך הראשון להדפיס הסכמה כו', בכך הא לכם הסכמת הרב הנ"ל שיחי', ומעתה יאומן ג"כ על הבטחת שהבטחתי כו'], ועל כן הוא נאלץ לכתוב למי עוד ידוע על הסכמות אלו, והוא צריך לכתוב איזה שם של משולח שהביא לו ההסכמות. אך בזה הוא מסתכן שמדפיס אחר שירצה להשיג את גבולו ילך ויחקור אצל המשולח איזה הסכמות יש לו [כי אצל המו"ל עצמו אף אחד לא יראה ממנו כלום, א"כ יחפש אצל המשולח], על כן ליתר זהירות עדיף להסתיר שם המשולח בראשי תיבות כזה, ועתה הורווח משני הצדדים: יש משולח שיודע ע"ד ההסכמות, אך קשה למוצאו בכדי לאמת הדברים.

ואח"כ בלחץ כל שהוא, הוא הוצרך להראות שהוא איש אמת ושהוא כותב השם של המשולח, בתקוה שבלא"ה "העולם" (כלשונו "אין העולם יודעים", ור"ל המון העם) בסדילקאב וכיו"ב, לא ידעו מיהו ר' מרדכי ב"ר שמואל והיכן הוא, לברר אצלו איזה הסכמות יש לו ועל איזו הוצאה. [ובפרט אם הוא אכן בא"י, אז הוא גם הרחיק עדותו].

כל זה אנו כותבים להציע פתרון על דברים מוזרים בהודעות של מו"ל זה של השו"ע דפוס סדילקאב, אך עיקר דברינו הם כאשר כתבנו שלא נוכל לסמוך על עדויותיו של מו"ל זה. ובנידון שלנו, לא יפלא אם ר' מרדכי כבר עלה לא"י בסמיכות לשנת תקע"ה.

[בדרך סברא בעלמא י"ל, שפטירת רבינו הזקן בשנת תקע"ג, הי' מהגורמים לירז הגשמת צמאונו לעלות לא"י, וכמו שכותב בהקדמה שלו לחבת ירושלים: כל ימי הייתי משתוקק כו', וכן מצינו אצל חסידים אחרים שבשנים אלו הם החלו בהכנת עלייתם לא"י].

### עוד על החסיד ר' מרדכי ב"ר שמואל

קעת לפני מוסרי דברים אלו לדפוס, הצעתי הדברים לפני ידידי הר"ר יי"צ שיחי' קעלער, והוא העיר אשר מדוע לא נזכר שמו של ר' מרדכי ב"ר שמואל ברשימת מפקד מונטיפיורי של שנת תקצ"ט (כי שם נפקדו כל

התושבים וגם העולים לא"י, הן מעדת חב"ד, והן מחסידים ומפרושים ומספרדים כו', עם פרטיהם מתי נולדו ומתי הגיעו לא"י כו', אולם ר' מרדכי זה לא מופיע ברשימה).

אולם כאשר הבאנו, מפורש הדבר בהקדמת הס' חבת ירושלים שכתב ר' מרדכי ב"ר שמואל עצמו, אשר הוא עלה על כמתי ארץ ישראל לעת זקנתו להתענג מזיוה כו', ובנוסף לזה הלא הוא גם חתום על המסמך של עדת חב"ד בחברון.

א"כ השאלה מדוע אינו נזכר במפקד מונטיפיורי, הוא שאלה על דבר שבמציאות, ושערי תירוצים לא ננעלו ואפשרי שהוא נפטר בשנת תקצ"ט לפני הרישום במפקד. [והמסמך על השד"ר שהוא חתם עליו בחברון, הלא אין שם תאריך וי"ל אשר הוא משנת תקצ"ט סמוך לפטירתו, ומה שבתולדות חב"ד באה"ק רוצה לקבוע תאריך המסמך דוקא לשנת תר"ד, אינו מוכרח ואכ"מ, ובכלל בשנת תר"ד כשנדפס הס' חבת ירושלים בודאי הוא כבר לא הי' בין החיים, כנזכר שם].

הר"ר יי"צ קעלער הציע לאחר את נסיעתו לא"י של ר' מרדכי, עד לאחרי מפקד מונטיפיורי. אולם קשה לייחס את נסיעתו לגיל מופלג כזה.

עוד מצאתי כעת בס' אנציקלופודי' לתולדות חכמי א"י, בע' רעה: "רבי מרדכי ב"ר שמואל הלוי הורביץ: עלה מקרמניץ לא"י בשנת תקע"ה, התישב בירושלם ונמנה על גדוליה. בסוף שנת תק"ץ יסד את עדת החסידים בירושלם והיה הרב הראשון שלה. ברושלם הכין לדפוס את כתב היד של הספר "חיבת ירושלים" לקרובו רבי חיים הורביץ והוסיף עליו הערות משלו. חתנו היה רבי אהרן משה מגזע צבי".

והוא לא כותב שם מקורות ע"ז, ואפשר נתערב לו איזה פרטים מן קרובו של ר' מרדכי, ר' חיים הורביץ שהוא כותב בהקדמתו שהגיע מקרמניץ לא"י בתקע"ז, אבל אין מזה ראי' על ר' מרדכי. אם כי לדעתנו לא יפלא אשר גם ר' מרדכי הגיע בשנת תקע"ז כנ"ל. וגם מ"ש באנציק' שם על שר' מרדכי ייסד את עדת החסידים בירושלים והי' הרב החסידי שלה, הלא דברים אלו אמורים על חתנו ר' אהרן משה מגזע צבי (שהוא הגיע לירושלים בשנת תקצ"ט, והתחיל בייסוד קבוע של עדת החסידים), וצ"ע מקורותיו של ס' זה.

### סיכום

מסקנת הדברים: הנה אין ידוע מיהו מחבר קונטרס ה"שיר ותפלה" לכבוד אלכסנדר, אך כן ידוע מיהו המדפיס, כי זה מפורש בקונטרס אשר

הוא ר' מרדכי ב"ר שמואל הלוי. וכאשר נתברר במחקרינו זה, הנה הוא היה חסיד מובהק של רבינו הזקן.

ועל כן ניכר, אשר בנוסף לזה שהוא זכה להיות המביא לבית הדפוס ועסק בגופו ובממונו בהדפסת ספרי אדה"ז בחייו, הנה גם בנידון זה הוא הזדרז לקיים ולהפיץ שיטת רבינו, והוא היה המביא לבית הדפוס של הדברים אשר רבינו מסר נפשו עליהם.

אין לדעת אם הוא בעצמו חיבר וכתב כל הספר, או שזה נעשה ע"י עוד חסידים משקלאב, אבל כנ"ל זהו מעשה ידי חסידים, שהם היו לפחות מחצית מן יהודי עיר שקלאב.

### טעם שהתעסקו החסידים בס' "שיר ותפלה" אודות אלכסנדר

הטעם שהחסידים התעסקו בדבר זה, זהו ע"פ אגרת כ"ק אדהאמ"צ שם:

וז"ל באגרת: ומעתה אהובי ידידי אחר שראה ראינו בראי' חושיית עוצם מסירת נפשו [של כ"ק אדה"ז] ממש בדבר הצלחת הקיר"ה [הקיסר ירום הודו], וכל שעה הי' מעתיר בכל לבו ועומד בכל כחו עד שנתן נפשו כו', מה מאד מהראוי לכל אשר מקושר בעבותות חבלי התקשרות הנפש באור תורתו ורוח קדשו, לימשך ואחריו בכל לב ונפש ממש, והיתה נפשו צרורה וקשורה בנפשו ורוח קדשו כל הימים גם בעולם האמת, כי זה חלקינו וגורלינו וכל מגמת נפשינו שלא ליפרד ולא ידח ממנו נדח ח"ו. ולזאת עיקר כוונתי במכתבי זה כו' להודיע לו נאמנה מאמיתית נקודת לב אאמו"ר ז"ל נבג"מ בחיים חיותו, כדי שידבקו כל האנשים המסתופפים בצל דרכיו כו'. ע"כ. ונמצא שם באגרות עוד לשונות גדולים של הבקשה מהחסידים בענין זה.

אחרי "בקשה נפשית" כזו, של כ"ק רבינו הזקן ואדהאמ"צ, החסידים של שקלוב עשו ככל יכולתם למלאות רצון רבותינו הקדושים.

[ולפי השיר האחרון שנדפס בהוספה, שרשום עליו השם של מיכאל אייזנשטאט משקלאב, מסתמא שיתפו החסידים בענין זה, גם את שאר נגידי הקהל, כהדפוטאט מיכאל אייזנשטאט].

### ציונים ביבליוגרפיים

אחרי שביררנו שהקונטרס שייך לחסידי כ"ק רבינו הזקן ואדמו"ר האמצעי, נציין כאן איזו הערות ביבליוגרפיות על הקונטרס. [ובסוף מאמרינו זה, הובאו איזה צילומים מן הקונטרס, ע"מ להקל על קורא שאינו רגיל בזה, להבין דברינו כאן].

א) בקונטרס קטן זה, נדפס פעמיים חותמת וקישוט של המדפיס שבה מופיע שמו "מרדכי הלוי", פעם אחת בתחילת הקונטרס מעבר לדף השער, ופעם שני' בסיום הקונטרס (בסיום התפילה לשלום הקיסר, לפני ההוספות). חותמת זו נמצאת בדגלי המדפיסים של יערי מס' 187, והיא אותה חותמת של בית הדפוס של החסיד ר' ישראל יפה בקאפוסט (בשינוי קצת, שצריך ע"ז עין בוחנת), שהוא הי' ג"כ חסיד אדה"ז ועלה ג"כ להתיישב בא"י, רק שבחלל הקטן שבתוך חותמת זו רשום שם המדפיס "מרדכי הלוי", ובחותמת קאפוסט רשום "ישראל יפה". [וראה על שני חותמות אלו באהל רח"ל ח"א ע' 151. ולשני מדפיסים אלו היו עוד דגלים וחותמות, ונמצאים הרבה מהם בספרי רבותינו נשיאינו שנדפסו אז].

ויש לברר, אם נוהג זה של הדפסת הקישוט עם שמו "מרדכי הלוי", הן בתחילת הספר והן בסופו (לפני ההוספות), אם זהו נוהג רגיל אצל מדפיס זה, או שזהו רק כאן לסימן ורמז שהוא הוא מחבר השיר והתפילה, בזה ששמו מופיע על חותמת המדפיס הן בתחילת והן בסוף הקונטרס. [וזה צריך חיפוש והשוואה בספרים אחרים שהדפיס ר' מרדכי זה, ובספרי קאפוסט ושקלוב, ואין לי הפנאי לזה].

ב) בדף השער של הקונטרס נדפס דגל אחר (שלא כחותמת המדפיס הנ"ל), ובפנים אותו דגל נחרטו שתי אותיות לטיניות הר"ת של "אימפראטור אלכסנדר".

תבנית דגל זה נמצא בצורות שונות, בדפוסי רוסיא אחרים, וגם בדפוסי מדינות אחרות. וגם דגל זה בצורתו ממש כפי שהוא מופיע בשער קונטרס זה, ראיתיו בעוד דפוסי רוסיא, ומסתמא הוא בספרי ר' מרדכי מדפיס זה, או במדפיסים אחרים של שקלאב או קאפוסט, ואין הזמן לחפש כעת. [ויש לעיין גם בס' אהל רח"ל ח"א ס"ע 150].

רישום שתי האותיות של "אימפראטור אלכסנדר" בתוך דגלי שערים אחרים מסוגים שונים, זה נמצא בעוד כמה מספרי רוסיא.

ג) בדף השער של הקונטרס, הוא מזכיר "כן נזכה לראות בנחמה", וכוונתו לגאולה העתידה, ואפשר נקט ע"ז לשון של "נחמה", כי החסיד הכותב בעת כותבו את הקונטרס הי' שרוי עדיין בהאבל על פטירת רבינו הזקן באותה תקופה.

[וכלשון הזה ממש, נמצא גם במכתב אדהאמ"צ שם, כאשר מספר הלשון מה שניבא לו כ"ק אדה"ז חי ה' וחי נפשי כו', על מפלת השונא, מסיים אדהאמ"צ: "כן אזכה לראות בנחמה, בביאת משיח צדקנו עמו [עם כ"ק אדה"ז]."]

ד) מן הנכון לציין גם דף אחד, של "שיר תפלה" מאת הרה"ח ר' משה מייזליש, שנדפס כנראה בקאפוסט (ואולי בשקלאב?) בערך תקע"ב, לפי אהל רח"ל ח"א ע' 185. אפשר הוא נמצא בספרי' כאן, ולא הספקתי לראותו.

### ספרים יקרי ערך, בדפוס רוסי

הקונטרס שכתבנו עליו כאן, הוא ספר נדיר, ולא שרדו ממנו עד לימינו, רק טופסים אחדים.

טעם נדירותו של ס' זה, זהו לכאורה מפני מצב בתי הדפוס בשנים ההם, בפרט מיד אחרי המלחמה, כי צבא נפוליון השאיר הרס וחורבן ברוב העיירות שהוא עבר דרכם, ורוב בתי הדפוס ברוסיה נסגרו אז בגלל המחסור בנייר ועוד, אולם בשקלוב שגם דרכה עבר הכובש, נתקיימו עדיין איזה בתי דפוס, אבל נדפסו שם ספרים מועטים בלבד, ומסתמא גם הספרים שנדפסו שם נדפסו במספר מועט מאד של אקזמפלרים. על כן הרבה מן ספרים אלו לא נמצאים גם בספריות הגדולות. ובפרט הספר שבנדו"ד, שהוא קונטרס קטן הכמות, וכרגיל בימים ההם נמכרו מבית הדפוס בלתי מכורכים, ועי' בגמ' ב"ב לגבי ספרי תרי עשר: אידי דוטר מירכס.

### הקונטרס, בספריית ליובאוויטש

הקונטרס נמצא בספריית ליובאוויטש, והוא מן אוסף הספרים אשר רכש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע בשנת תרפ"ה מאת האספן הביבליוגרף ר' שמואל ווינער (על קניית אוסף זה, עי' באורך בס' "ספריית ליובאוויטש" של רש"ב שיחי' לוינ, ע"פ המפתח שם), ועל גב הכריכה גם כתוב (ע"ג מדבקה) כמדומה בגוכי"ק אדמו"ר מוהריי"צ שם הספר: "שיר ותפלה".

קונטרס זה שבספריית ליובאוויטש, חסר בו בסופו איזה דפים. כי בס"ה מופיעים בו שמונה דפים, ואילו ברשימת "הדפוס העברי בשקלוב" (וכן באחרים) מציינים עליו י"ב דפים. ואינני יודע מה כתוב באותם דפים. ואולי יצאו לנו עוד בירורים מן דפים אלו.

[יערי ב"דפוס העברי בשקלוב" כותב: "בסוף הספר איסור על הדפסת הספר מחדש, ניתן ביום כ"ב סיון תקע"ד, חתום ע"י ברוך ב"ר יהודה ור' אהרן ב"ר יקותיאל, בה נזכר שם המדפיס". באמת שם המדפיס מופיע גם בחותמות הנ"ל.]

בכלל הקונטרס עצמו הוא נגמר בדף ח' ע"א, ובדף ח' ע"ב מתחיל השיר בר"ת מיכאל אייזנשטאט, ואח"כ צריך להיות איזה הסכמות, ולא הבנתי איך הוספות קטנות אלו ישתרעו על עוד ד' דפים שהם ז' או ח' עמודים].

יש עוד קונטרס של שיר תהלה עבור נצחון הצאר אלכסנדר, שנדפסה ג"כ באותה שנה תקע"ד, בברדיטשוב (לעומת הנ"ל שנדפס בשקלאב), ע"י מחבר ומו"ל אחר. והוא נזכר באוצר הספר העברי ח"א ע' 106, ובעוד רושמי ספרים, ולפי שם המחבר שם, כנראה שהוא נכתב ע"י אחד המשכילים. ס' זה ג"כ איננו נמצא בספרי' כאן, ולא ראיתיו.

[ואפשר מי שימצא קונטרסים אלו באיזה מהספריות, יוכל להשלים הדברים].

### התועלת בבירורים אלו

אפשר יש שואלים, מה התועלת לנו בבירור דברים אלו? אך באמת אשר ע"י שמתבררים לנו דברים חדשים בתולדות רבותינו נשיאינו ובדברי ימי החסידים, ניתוסף לנו לימוד מדרכיהם ומדת התקשרות כו'. בדוגמא בנדו"ד הסיפור מרבינו הזקן של מסירות נפשו בעד טובת בני", "טוב לי מות מחיים ואל אראה ברעת עמי" (כמובא פרטי הדברים בדברינו למעלה).

וכן בדוגמת בירור זה אודות הר"ר מרדכי ב"ר שמואל הלוי, שמתוך מחקרנו זה, מתגלה לפנינו חסיד נוסף של אדה"ז ואדהאמ"צ ומסירותו להדפסת והפצת תורתם של רבותינו, שעדיין יש להרחיב בזה את הדברים.



צילום שער הקונטרס "שיר ותפלה"

- שקלאב תקע"ד -

מדפיס השיר הוא חסיד של כ"ק אדמו"ר הזקן

[בפנים דגל המדפיס ר"ת בלאטיניית: אימפרטור אלכסנדר, ולידו ציור של

[תר]



לא תאמרו כי יספיר : ותח אספר

ענינו ראו ולא יד : נמרות ה' תפלאותיו ונתקיים בנו מאמר  
הנבוא : ראו בנינו והבטו : דתמדת תבטו כי פועל פועל ביסופיכם

אמר החכמי : כבר נאמר אמתו ספורו לנו פועל פועל

ענינו ראו ולא יד : נמרות ה' תפלאותיו ונתקיים בנו מאמר

הנבוא : ראו בנינו והבטו : דתמדת תבטו כי פועל פועל ביסופיכם

אמר החכמי : כבר נאמר אמתו ספורו לנו פועל פועל

הקב"ה :

הלא יתקבל כל בדרך : אף כי עדי גם

ונכוז :

ויאמר לבנו : גם את הצפוני ארזיק מעל

לי מה העשיה :

ופקדונו ה' כפי עונותי ונעשיתימי יאמר

נרשתי :

עדים בצורותי נעשיתי : מלכים ממעמולוהרים

ויאמר בגובהה לךבו :

אף ואפתנו : ואני אסיתנו :

ויסח השמן את מלך צרפת :

ויפול כתרפתי צפון : ויאמר השמן אני

”מי ילך ויפתה את מלך צרפת : וילך

ועל מלכי הארצות בארצות : ויאמר

ויהי פאר פחד : על צבא מלחם במרום :

דראשון יריה ויחננוגדלו :

על הצלת אדונו הקסר אכסגור :

שור הדלה

ויקבוז

ויער י רוח :

צילום ההקדמה ועמוד הראשון של הקונטרס [בפנים החותמת נדפס שם המדפיס החסיד: מורכי הלוי]

שיר תהלה

כל מעברות מים :

בחודש כסליו תקע"ג הוא החודש אשר  
נעשה נסים לאבותינו : הפריח " אתה  
אוֹיְבֵינוּ מֵאֶרְצֵנוּ :

ובשמונה עשר יום בו : נראו בהרים ובכל  
הערים : הרכבי הרכש בני הרמחים : באו  
מכל הדרכים מוויינים בחרבות וברמחים :  
ותפקתה עיני העברים :

יהי לעת ערב נקראנו א שר צבא המלך  
קאמוואב . והאנשים אשר אתי ראו את  
המראה הזה : וישאל אותנו לשלום ואנחנו  
הקראנו את פניו ברחם ומים : ובאף היו יין :  
וברכנו את המלך ושריו : ברוב ברכות  
והצלחות : את נדבת לבנו צוה למסור  
למערכות : וישמח לבנו ותגל נפשנו :  
שהצלנו " מאיבנו :

ואני על נהר בבר ואשא עיני וארא :  
והנה עם בא מארץ צפון : וגוי גדול מירכתי  
הארץ :

קלו

העמוד שבו נזכר חגיגת הנצחון נגד נפוליאון באור ל"ט כסלו תקע"ג "זיהי  
לעת ערב נקראנו אל שר הצבא



## מענה כ"ק אדמו"ר בפירסום ראשון

**הרב נתנאל דוד (בהרג"א) שחט**

רב דק"ק "חסידים שול"

יאהאנעסבורג, דרא"פ

זכיתי והגיע לידי לאחרונה תיק המכיל כו"כ מכתבים ומענות מכ"ק אדמו"ר שטרם נתפרסמו, ולמען זכות את הרבים הנני שולח למערכת כעת המענה דלקמן הנוגע לרבים (ובענינים שהזמ"ג), ועוד חזון למועד אי"ה.

(ההערות בשוה"ג הם מה שכתבתי אני להבהרה).

### בכללי הוראה

ב"ה. ט"ו אלול תש"מ.

כ"ק אדמו"ר שליט"א

הנני מרהיב לבקש חו"ד כ"ק אדמו"ר שליט"א . . . ישנם כמה עניני הוראה שבספרי כ"ק אדמו"ר חב"ד הם באופן אחד, וישנם מזקני רבני אנ"ש שאומרים (עפ"י קבלתם?)<sup>1</sup> באו"א, האם בכללות יש להורות בפשיטות גם בכגו"ד כמבואר בספרי אדמו"ר חב"ד?

[נודמן לידי לאחרונה [שאלה בנוגע] נער שעושה כל מלאכתו בימינו וכותב בשמאלו, וכאשר בקשתי ע"ז חו"ד זקני רבני אנ"ש אמרו בפשיטות שיניח על ימינו. ואף שלמעשה הוריתי כן (- בקשתי שיניח על ב' ידיו לא נתקבלה) - הי' (ויש) לי עגמנ"פ רב מזה שבשו"ת אדמו"ר הצ"צ כתב בפירוש שיניח על שמאלו.

וכמו"כ י"א בנוגע . . . ועוד.<sup>3</sup>]

(1) החצע"ג וסימן השאלה - במקור.

(2) החצ"ר - במקור.

(3) כאן הוזכר עוד ענין שנחלקו בו הפוסקים וכו', אבל, מטעם השמור לשואל, לא הורשיתי להעתיק הדברים [וגם נאמר לי שבעצם לא הי' מרשה להעתיק גם השורות בפנים (ע"ד אי אזלינן בתר כתיבה בהנחת תש"י) לולי שראה "דברים מקוממים בזה מאלו החדשים שמקרב באו וקופצים להוציא פס"ד עבור כל אנ"ש חסידי חב"ד . . .]

והנני בבקשתי לחו"ד כ"ק אדמו"ר שליט"א בזה.

\* \* \*

[מענה כ"ק אדמו"ר:]

הרי זקני רבני אנ"ש שליט"א גם יודעים מהכתוב [בספרי כ"ק אדמו"ר  
 חב"ד<sup>4</sup>  
 ] יש להורות בפשיטות] כשאר רבני ובפרט זקני רבני אנ"ש שי'.

---

(4) לא אמנע מלרשום כאן את אשר שמעתי מעד שמיעה שבשעתו היו כמה אברכים בכולל שהביעו ביקורת על מי שאמר עליו כ"ק אדמו"ר שהוא ה"מרא דאתרא" שלו - על אשר חשש להחמיר כשיטה דלא כאדמו"ר הזקן, ואמר אז ע"ז הרה"ג הרה"ח וכו' הר"א הלוי שיחי' העלער (שהי' מאברכי הכולל אז) בלשון סגי נהור: "זיי (הכוונה לאברכים הנ"ל) זיינען די חסידים און ער (הרב) איז נישט קיין חסיד"! ,ודפח"ח ועולה בקנה אחד עם מענה כ"ק אדמו"ר.

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ב

'מאה ועשר שנה'



לעילוי נשמת

אמי מורתי

מרת חוה ע"ה

ב"ר מרדכי ז"ל

שקלאר

נפטרה י"ג ניסן ה'תשמ"ב



ולעילוי נשמת

איש ישר הולך וירא ה'

הצנע לכת חסיד ועניו הרה"ח הרה"ת

ר' אברהם אבא יצחק

ב"ר מרדכי ז"ל

בלאך

נפטר מש"ק פרשת ויקרא ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

רעייתו הרבנית החשובה יהודית שתחי'

בלאך

לעילוי נשמת  
הרה"ח התמים  
ר' יקותיאל זוסמאן ע"ה  
בן הרה"ח ר' שמואל מנחם מענדל ע"ה

ריבקין

נלב"ע ביום כ"ג אדר תש"נ

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת המשפיע

מוהר"ר אברהם בן ר' דובער ע"ה

(מאיור) דריזין

נלב"ע י' ניסן והובא למנוחות

בי"א ניסן תנש"א לפ"ק

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

ר' יעקב קאפל וזוגתו מרת לאה בתי' ומשפחתם שיחיו

רובין

לעילוי נשמת  
ר' שלמה בן ר' זושא ע"ה  
נפטר ביום י"ז ניסן ה'תשנ"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו  
הרה"ת ר' לוי אלתר וזוגתו מרת רייזל ומשפחתם שיחיו

רייטער



לעילוי נשמת  
הרה"ח התמים  
ר' מיכאל מנחם נחום ע"ה  
בן ר' יצחק אייזיק ע"ה  
וגנר  
נלב"ע ביום ד' ניסן תשמ"ז  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י  
משפחתו שיחי'

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ב

'מאה ועשר שנה'



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי

וזוגתו מרת לאה שיחיו

קליין



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ב

'מאה ועשר שנה'



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' שלמה ומשפחתו שיחיו

דרימער

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ב  
'מאה ועשר שנה'



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת דבורה  
ומשפחתם שיחיו

ניו



לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות  
ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה  
בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות  
ולחג הפסח כשר ושמח



לזכות

הילדה עלי' טובה תחי'  
נולדה למזל טוב  
ביום חמישי ל' שבט אדר"ח אדר ה'תשע"ב



יהי רצון שירוו ממנה רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות זקניה  
הרה"ת ר' ישעי' וזוגתו מרת יהודית שיחיו אייכנבלאט

לזכות

הילדה **שרה תחי'**

נולדה למזל טוב

ביום ועש"ק ח' אדר ה'תשע"ב



יהי רצון שירווי ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות זקני'

הרה"ת ר' **פרץ טוביה שיחי'** וזוגתו **רישא תחי'** גרינואלד

הרה"ת ר' **דוד שיחי'** וזוגתו **חנה תחי'** קוגל



נדפס ע"י ולזכות הורי'

הרה"ת ר' **יוסף שלמה** וזוגתו מרת **מרים שיחיו** גרינואלד

לזכות החתן התמים

הרב שרגא דוד שיחי' המניק

והכלה מרת זעלדא רחל תחי' גורארי'

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שני כ"ה אדר ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הורים

הרה"ת ר' יוסף יצחק שיחי' וזוגתו מרת מרים תחי' גורארי'

הרה"ת ר' צבי אלימלך שיחי' וזוגתו מרת יהודית תחי' המניק



לזכות

הילדה חנה תחי'

לרגל הולדתה בשעה טובה ומוצלחת

ביום שלישי כ"א אדר ה'תשע"ב

לאריכות ימים ושנים טובות



יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים

ולרוות ממנה ומכל יו"ח רוב נחת בגו"ר



נדפס ע"י הורי'

הרה"ת ר' יוסף יהודה שיחי' וזוגתו מרת דבורה לאה שתחי'

גולדבלאט

לזכות החתן התמים

הרב צבי הירש שיחי'

והכלה מרת ליבא שבע שתחי'

שפּוץ

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום חמישי כ"ח אדר ה'תשע"ב

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה  
והחסידות כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

משפחת שפּוץ



לזכות

החתן התמים

הרב דניאל שיחי'

והכלה מרת נחמה פריידא שתחי'

חיטריק



לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום שני ח"י אדר ה'תשע"ב



יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן

הרה"ת ר' אהרן שיחי' וזוגתו מרת רחל לאה תחי' חיטריק

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ב

'מאה ועשר שנה'



ולזכות הרה"ת הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי'

בן הרה"ת הרה"ח ר' שלום דובער שיחי'

**שניאורסאהן**

לרגל יום הולדתו ביום י"א ניסן לאויוש"ט

לשנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר



ולזכות זוגתו מרת אסתר תחי'

ומשפחתם שיחיו

לברכה והצלחה רבה בגו"ר

ולחג הפסח כשר ושמח



לזכות ולרפואה שלימה וקרובה של הנערה

**אילנה לאה בת שיינדל רחל**



ולזכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שיתגלה במהרה בימינו ממש למטה מעשרה טפחים



נדפס ע"י משפחת **קעסל** שיחיו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשע"ב

'מאה ועשר שנה'



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' משה אהרן צבי

וזוגתו מרת העניא רבקה רות שיחיו



ולזכות בניהם ובתם

שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי וחנה פערל שיחיו

ווייס



לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות

ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה

בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות

ולחג פסח כשר ושמח

מוקדש

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח ר' יצחק ע"ה בן

יבלחט"א הרה"ח ר' אליעזר צבי זאב שיחי'

צירקינד

נלב"ע י"ח אדר תשע"ב



נדפס ע"י

הת' לוי שיחי' טלזנר