

## ברכת מזלֵא טבֵא וגדיֵא יֵאֵה

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו את ברכותינו מקול"ע לידידנו היקר  
האהוב והדגול, איש חי ורב פעלים, המעוטר בכל המעלות, עדין הנפש,  
הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו התרומיות, משכיל על כל דבר  
טוב, זריז במלאכתו מלאכת הקודש, מסור ונתון לכל עניני רבינו הק'  
בכל נימי נפשו

מנכ"ל המערכת ד'הערות וביאורים' בשנת תשס"ט

אשר השקיע הרבה עמל ויגיעה לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר,

וחפץ ה' בידו מצליח להו"ל קובצים הראויים לשמם

הן בכמות והן באיכות לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו

הרב התמים מנחם מענדל ניסן שי' בראנשטיין

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת ביום ל"ג בעומר

עם ב"ג הכלה הדגולה החשובה והמהוללה תחי'

"ענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל"

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בדור ישרים  
יבורך, לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו, מתוך שמחה ברכה והצלחה בגו"ר,  
בחיים מאושרים תמיד כה"י.

## המערכת

## **ברכת מזל טוב**

ברגשי שמחה וחדוה

מביעים אנו בזה את ברכתינו הלבביים

לידידנו היקר והדגול איש האשכולות

הנודע בכשרונותיו ובמידותיו התרומיות

שקדן ועמל בלימודו וזריז במלאכתו מלאכת קודש

חבר המערכת מלפנים

אשר השקיע הרבה עמל להצלחת הקובץ

הרב התמים שלמה שי' לברטוב

לרגל בואו בקשרי השידוכין למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

עם בת ידידנו החשוב כותב קבוע בקובצנו

הגה"ח מוה"ר יהודה לייב שליט"א שפירא

הכלה המהוללה והנכבדה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה, כרצון ולנחת רוח כ"ק רבינו  
נשיאנו,

מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בחיים מאושרים בגו"ר תמיד כה"י.

**המערכת**

ב"ה

ל"ג בעומר – ש"פ אמור

ה'תשע"ב

גליון יג [אלף-לה]

# תוכן הענינים

## גאולה ומשיח

6..... ככל מצותן האמורה בתורה  
הת' שלום צירקינד

## לקוטי שיחות

7..... בענין מצה עשירה  
הרב דוד פלדמן

10..... ברוב עם הדרת מלך במצוות פורים  
הרב ישכר דוד קלויזנר

15..... הקרבת מנחת העומר ושתי הלחם  
הרב בנימין אפרים ביטון

20..... שיעבודו של ערב (גליון)  
הת' מנחם מענדל גורארי'

## אגרות קודש

23..... בדין תרומה וקדשים ישנן במחשבה  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

28... איסור חמץ תלוי לפי מקום הבעלים או לפי מקום החמץ (גליון)  
הרב נחום שטראקס

## נגלה

31..... אילן החרובים דרשב"י והמסתעף  
הרב ישראל אליעזר רובין

## חסידות

36..... פסח שני – למי שלא הקריב פס"ר, או הוספה על פס"ר  
הרב דוד פלדמן

- הערה בד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח והשגות על קונטרס "ביאורים  
 במאמרי רבינו"..... 38  
 הרב יעקב הלוי הורביץ
- ב' מדריגות במס"נ המבוארים במאמרי הרבי ..... 46  
 הרב פרץ בראנשטיין

## רמב"ם

- שיטת הרמב"ם בגדר 'אחטא ואשוב'..... 48  
 הרב יעקב משה וואלבערג

## הלכה ומנהג

- טעות בספירת העומר – בברכה ובכוונה..... 50  
 הרב שלום דובער לויץ
- צירוף בני ארץ ישראל ובני חו"ל ביום טוב שני (ג) ..... 54  
 צבי רייזמן
- היתר הפסת מורסא ..... 61  
 הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- מצות אכילת בשר בר"ח ונפק"מ להלכה..... 62  
 הרב מרדכי פרקש
- תחנון במוצאי פסח שני ..... 67  
 הרב מנחם מענדל טייכמאן
- ספירת העומר (גם) במשך היום ..... 69  
 הרב דוד מנדלבוים
- תינוקות שנשבו שאינם יודעים להתפלל האם מצטרפים למנין  
 (ב) ..... 70  
 הת' נחמן אבערלאנדער
- בענין הסיבת נשים והמסתעף (גליון)..... 77  
 הרב יעקב יוסף קופרמן
- חילול השם באונס (גליון)..... 78  
 הנ"ל

## שונות

- לקו"ת אמור – ל"ג בעומר..... 80  
 הרב בנימין מנדלזון ז"ל

ה"יריד" שנגרם ע"י תהלוכות ל"ג בעומר ..... 80  
הרב חנני' יוסף אייזנבך

רבינו הזקן ומלחמת נפוליאון (השלמה) ..... 85  
הרב אלי' מטוסוב



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

---

**למשלוח הערות:**

**פאקס: 347-227-0308**

**אימייל: haoros@haoros.com**

**להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777**

**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**

**haoros.com**

---

**הפצה ע"י הת' שנ"ז שיחי' נפרסטק**

בעזרת ה' יתברך, הננו מתכוונים להוציא קובץ מוגדל לכבוד  
חג השבועות – חג מתן תורתנו – הבעל"ט,

בקשתנו שטוחה לכל כותבי וקוראי הקובץ לשלוח את  
הערותיהם וביאוריהם ובפרט בתורת רבינו.

את ההערות ניתן לשלוח עד יום ג', ר"ח סיון הבעל"ט

כידוע, אשר אין לשלוח למערכת הערות ארוכות אשר אין ביכולתנו  
להדפיסם, אלא אך ורק הערות קצרות יחסית

# גאולה ומשיח

## ככל מצותן האמורה בתורה\*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

כתב הרמב"ם בריש פי"א מהל' מלכים: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה . . וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה.

והנה לשון הרמב"ם "ככל מצותן האמורה בתורה", בפשטות קאי על מה שנאמר מפורש בתורה שבכתב, כבכ"מ בלשון הרמב"ם (ראה לדוגמא רמב"ם הל' שחיטה פ"א ה"ד "זביחה זו האמורה בתורה", ובהל' מעשה הקרבנות ריש פ"ז "מצות עשה לעשות החטאות כמצותן האמורה בתורה", ועוד, ואכ"מ). ולכא' צ"ב למה מדייק הרמב"ם בענינו "ככל מצותן האמורה בתורה" דהיינו תושב"כ, דהרי מובן בפשטות דשלימות התומ"צ שיחזרו בביאת המשיח, וגם שלימות המצוות דקרבנות ושמיטה ויובל שיחזרו אז, הוא בכל הפרטים, הן מה שמפורש בתושב"כ וכן בהלכות של תושבע"פ וכו'. [ובפרט שלשון הרמב"ם לפנ"ז "וחוזרין כל המשפטים" בפשטות כולל כל ההלכות הן מה שמפורש בתושב"כ וגם בתושבע"פ].

[ולהעיר מל' הרמב"ם לקמן בהלכה ד', "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה". אלא ששם מובן מה שהרמב"ם מוסיף תושבע"פ, כמבואר בלקו"ש ח"ח ע' 362 בהערה שם ד"ה כפי תושב"כ ושבעל פה, שזה בא בהמשך לדברי הרמב"ם בהלכה ג' שכל המוסיף או גורע או שגלה פנים בתורה והוציא הדברים של מצוות מפשוטן הרי זה בודאי רשע ואפיקורוס, (שכנראה הכוונה לאותו

\* (לע"נ אבי מורי הרב יצחק הכ"מ בן ר' אליעזר צבי זאב שליט"א.

האיש יש"ו), שלכן מדגיש הרמב"ם בהמשך לזה בהלכה ד' שמישיח אינו משנה כלום מתושב"כ ותושבע"פ].

ואוי"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חי"ח ע' 277 ואילך בארוכה, שגדרו וענינו של משיח ע"פ הלכה הוא שיביא שלימות התומ"צ, ולכן מדגיש הרמב"ם בהמשך הלכה זו "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו", (דלכאו' אין זה נוגע כאן כ"כ), שבזה רוצה הרמב"ם להדגיש, שענינו של משיח שיביא שלימות התומ"צ אינו רק דבר שנתגלה ע"י הנביאים, אלא שזהו חלק מהתורה גופא, שהתורה גופא אומרת ומבטיחה שיבוא משיח ואז תהי' שלימות התורה. ע"ש.

שעפ"ז אואפ"ל שזהו א' מהביאורים בזה שהרמב"ם מדגיש "יחזורין כל המשפטים . . . ככל מצותן האמורה בתורה", שבזה רוצה הרמב"ם להדגיש ששלימות התומ"צ שיביא משיח הוא לא רק שלימות בענינים שאינם מפורשים בתושב"כ, אלא שגם שלימות המצוות האמורין ומפורשין בתורה (שבכתב) גופא, גם הם יחזרו ע"י משיח, שעפ"ז מובן למה ביאת המשיח הוא מפורש בתורה שבכתב, והתורה עצמה אומרת ומבטיחה על ביאת המשיח, כי בביאת המשיח תלוי (גם) שלימות המצוות האמורין ומפורשין בתורה גופא.

ויה"ר שנוכה לזה תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



# לקוטי שיחות

## בענין מצה עשירה

### הרב דוד פלדמן

עורך ראשי יועד הנחות בלה"ק'

א. בלקו"ש חט"ז ע' 122 ואילך (משיחת אחרון של פסח וש"פ שמיני תשכ"ו), מבאר הרבי ב' הענינים שלמדים מהפסוק "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני": (א) שמצה צ"ל "לחם עוני" דוקא, ולא מצה עשירה, (ב) שיוצאים י"ח מצה רק בדברים הבאים לידי חימוץ.

ומבאר שייכותם זל"ז ע"פ פנימיות הענינים – בהקדם החילוק בין "לחם עוני" ל"מצה עשירה" בעבודה, ש"לחם עוני" שנעשה מעיסה שנילושה מקמח ומים (שאינ בהם טעם), מורה על עבודה מצד קבלת עול, ללא טעם וגעשמאק, כך, שמצד שכלו ומדותיו יש אצלו מקום לרע כו', אלא שכופה את הרע (אתכפיא) ועובד את ה'; ואילו מצה עשירה שנעשית מעיסה שנילושה עם יין, שמן, דבש או שאר מי פירות, שנותנים טעם בעיסה, מורה על עבודה מצד טעם ודעת וגעשמאק, כך, שגם מצד שכלו ומדותיו מושללת האפשריות לעשות היפך רצון העליון (אתהפכא).

ועפ"ז מובן הקשר בין ב' סוגי המצה, (א) מצה עשירה, (ב) מדברים שאין באים לידי חימוץ – כיון שבפנימיות הענינים בא פרט אחד כתוצאה ממשנהו: עבודה באופן ד"מצה עשירה" (בשלימותה), מצד שכל ומדות, שוללת בדרך ממילא את האפשריות לחימוץ ורע, כמו מצה עשירה כפשוטה, ש(ע"ד הרגיל) אינה יכולה לבוא לידי חימוץ, וכפי שמציין בהערה 26 (על התיבות: ע"ד הרגיל), דכשאינ מערבין בה מים – מי פירות (לבד) אין מחמיצין.

אך עדיין צריך להבין: אף שמצה עשירה ע"ד הרגיל, כשאינ מערבין בה מים, אינה יכולה לבוא לידי חימוץ – הרי יש גם מצה עשירה שמערבין בה גם מים, שאז (לא זו בלבד שבאה לידי חימוץ, אלא אדרבה) ממהרת להתחמץ (שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ב ס"ג), וא"כ, הרי זה בסתירה לכאורה להמבואר בהשיחה שב' ענינים אלו (מצה עשירה, ושליטת ענין החימוץ) קשורים זל"ז, אא"כ נאמר שגם בעבודה ישנו יוצא מן הכלל – מצה עשירה שבאה לידי חימוץ.

ב. ולכאורה אפשר לבאר זאת (כפי שהעירני בני הת' ברוך שי'), ע"פ המבואר בהמשך השיחה (ס"י), בנוגע למצה שאכלו בני"ב במצרים (בתור הכנה ליצי"מ), שהיתה יכולה להיות מצה עשירה, ואעפ"כ היתה מוכרחת להיות "מצה שצריכה שימור", כי בני"ב היו אז במעמד ומצב של קב"ע (אתכפיא) בלבד, שזהו מעמד ומצב שיכול לבוא לידי חימוץ (שהרי הרע הי' בתקפו כו'), ואילו הענין דמצה עשירה שהי' אז, אינו אלא בנוגע לפרט אחד, שהקב"ע גופא היתה עם "געשמאק" (טעם).

ועפ"ז אפשר לומר, שזהו ענין מצה עשירה שמערבין בה מים – שהרי יש כאן הן מים (שאינ בהם טעם), קב"ע, והן ענין של טעם (מצה עשירה), כיון שהקב"ע גופא הוא עם געשמאק,

[כלומר: כיון שאינו מסתפק במי פירות, אלא מערב בה גם מים, הרי זה מורה שנמצא במעמד ומצב שזקוק ומוכרח לענין הקב"ע, מצד תוקף הרע, כיון שעדיין לא הגיע למעמד ומצב שעבודתו היא מצד טו"ד וגעשמאק, שאז היתה נשללת בדרך ממילא האפשריות לרע, ועכצ"ל, שענין ה"טעם" (מי פירות) שבעבודתו אינו אלא בנוגע לפרט זה שהקב"ע (מים) גופא הוא עם געשמאק – מים שמעורב בהם גם מי פירות),

ומובן שכאשר הקב"ע הוא באופן שמעורב בו מציאות האדם (טעם), הנה לא זו בלבד שיכול לבוא לידי חימוץ (בגלל שהרע לא נתברר עדיין, ועבודתו היא רק מצד קב"ע), אלא עוד זאת, שממהר להחמיץ.

ג. אמנם, אף שבלקו"ש לא נחית לבאר (בפירושו) הענין מצה עשירה שיש בה גם מים – נתפרש הדבר להדיא בשיחת אחש"פ הנ"ל (שי"ל לאחרונה):

בשיחה הנ"ל מבאר דברי רבינו הזקן בשו"ע שמביא ב' טעמים מדוע אין יוצאים י"ל בעיסה שנילושה במי פירות: (א) "מפני שהיא מצה עשירה והתורה אמרה לחם עוני", (ב) "ועוד, שאין יוצאין אלא במצה שהיתה יכולה לבוא לידי חימוץ", ולאחרי אריכות השקו"ט ע"פ נגלה בביאור הצורך בב' הטעמים (אף שהמחבר מביא רק הטעם דמצה עשירה), מסיק, שיש לבאר זאת ע"פ פנימיות הענינים (ובזה רואים הקישור דנגלה וחסידות כו') – שהחסרון דמצה עשירה גופא הוא שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ.

אך עפ"ז אינו מובן: מדוע אין יוצאים י"ח במצה עשירה שנילושה גם במים, שאז ממהרת להחמיץ?

ומבאר, שזהו ע"ד שמצינו בכמה גזירות דרבנן, שגם לאחרי שבטל טעם האיסור, הרי זה נשאר דבר האסור בעצם, ועד"ז בנדו"ד, שלאחרי שנאסרה מצה שנילושה במי פירות משום שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ, נעשית מצה עשירה דבר האסור בעצם (כלומר: בנוגע לצאת בה י"ח), גם כשמערב בה מים, אף שאז בטל הטעם, כיון שיכולה לבוא לידי חימוץ.

וממשיך לבאר (בסל"א) הענין בעבודת האדם – שגם מי שעבודתו מתוך הבנה והשגה ו"געשמאק" (מצה עשירה), צריך להזהר שהיצה"ר לא יערב מעט מים שאינם ע"פ תורה, שהו"ע ישות עצמו כו', עיי"ש.

וא"כ חזינן להדיא שהרבי לא מפרש כהביאור הנ"ל (ס"ב) שמצה עשירה שמעורב בה מים מורה על הגעשמאק שבקבלת עול (אף שלכאורה

מסתבר יותר לפרש שמים מורה על ענין הקב"ע, כמו במצה שנילושה במים בלבד, מאשר לחדש שעירוב המים קאי על מים שאינם ע"פ תורה).

ד. ואולי י"ל, שאעפ"כ יש מקום לפרש כן בלקו"ש, מצד החילוק בכללות נושא הענין:

נושא הענין בלקו"ש הוא (לא ביאור הטעם שאין יוצאין י"ח במצה עשירה, אלא אדרבה) לבאר האפשרות לצאת י"ח חיוב אכילת מצה גם במצה עשירה – בפסח מצרים (לא בעת היציאה ממצרים, אלא קודם היציאה ובתור הכנה לזה), ועל זה בא הביאור בפנימיות הענינים, שהקב"ע גופא הוא מתוך געשמאק (ורק ביצי"מ עצמה צ"ל ביטול בתכלית, ללא עירוב מציאות האדם), והיינו, שנחית לבאר את הענין החיובי שבמצה עשירה.

משא"כ כשמדובר אודות דין מצה עשירה בשו"ע (שזהו נושא הענין בהשיחה הנ"ל), שעיקר ההדגשה היא בענין השלילי שבזה, שאין יוצאין בה י"ח, ועד ש"נהגו במדינות אלו להחמיר שלא ללוש כו" (סתס"ב ס"ז), לכן, גם בנוגע לעירוב המים צריך לבאר את הענין השלילי שבזה – שקאי על מים שאינם ע"פ תורה, ולכן לא נתבאר שזה מורה על הגעשמאק שבקב"ע גופא.



## ברוב עם הדרת מלך במצוות פורים

**הרב ישכר דוד קלויזנר**

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בספר השיחות תשמ"ט ח"א (עמ' 335): "יש להרעיש ולפרסם בכל מקום ומקום, הן בחוץ לארץ והן (ועאכו"כ) בארצנו הקדושה, ע"ד ההשתדלות שכל עניני הפורים יהיו באופן ד"ברוב עם הדרת מלך" [משלי יד, כח], לא מבעי בנוגע למקרא מגילה, דמאי קמ"ל, אלא גם בנוגע לשאר עניני הפורים, משלוח מנות ומתנות לאביונים, ומשתה ושמחה, שאף שלא מצינו שיקפידו לעשותם "ברוב עם", אלא כאו"א לעצמו, מ"מ, כיון שרוצים וצריכים לסיים הגלות (ה"פיזרן לבין האומות") ע"י ההוספה באחדותם של ישראל, כדאי ונכון ביותר להשתדל ככל האפשרי שגם ענינים אלו יהיו "ברוב עם", ועד כדי כך, שכאשר יודעים שבפנה נדחת בעולם נמצא יהודי אחד (יחיד), יש להשתדל להביא אליו (אם אין

אפשרות להביאו למקום הציבור) עוד תשעה יהודים כדי שגם הוא יוכל לקיים עניני הפורים בציבור.

"ובפרטיות יותר: בנוגע ל"משתה ושמחה" - אף שכאו"א חוגג סעודת פורים בביתו, עם בני משפחתו כו', הרי, ידוע המנהג שהי' בכמה קהילות קדושות בישראל שהיו הולכים בפורים מבית לבית כדי להשתתף ולהוסיף בסעודת ושמחת פורים של יהודים נוספים, [ע"ד שמצינו בנוגע ל"הקפות" בשמחת תורה - ש"גם כי עשה כן בבהכ"נ שלו, אם הולך לבהכ"נ אחר שלא גמרו, ירנן וישמח ג"כ עמהם" (סידור אדה"ז לפני "סדר הקפות")], נוסף לכך שיכולים להוסיף בשמחת פורים "ברוב עם" לאחר הסעודה בביתו עם בני משפחתו.

"ובגוגע ל"מתנות לאביונים" - מובן וגם פשוט שהנתינה "ברוב עם" צריכה להיות בתכלית הזהירות בכבודם של העניים, ע"י הנתינה "ברוב עם" לגבאי צדקה או לקופת צדקה, נוסף על הנתינה לקופת צדקה שבביתו הפרטי, שקבעה ועשאה חלק מן הבית, ובפרט בחדר התבשיל [כדי להדגיש שגם האכילה והשתיה הפרטית שלו חדורה בענין הצדקה, ועד שקופת-הצדקה נעשית דבר קבוע, ואילו האכילה ושתיה וכלי האכילה אינם דבר קבוע, אלא מטלטלין], כמדובר כמ"פ".

והנה הך "השתדלות שכל עניני הפורים יהיו באופן ד"ברוב עם הדרת מלך", לא מבעי בנוגע למקרא מגילה . . אלא גם בנוגע לשאר עניני הפורים, משלוח מנות ומתנות לאביונים, ומשתה ושמחה", נראה להביא סייעתא לזה ממה שכתב אאזמו"ר הי"ד בשו"ת משנה שכיר ח"א (סי' קד), שדן שם בארוכה "אודות הבית המדרש דקהלתינו, שהמנהג בכל השנה להתפלל בכל יום במנינים שונים, היינו עשרה שבאים בבית המדרש תחלה מתפללין, ואח"כ כשהם גומרין ובאים אחרים עושין מנין מחדש, וכמנהג בכל עיר גדולה רבתי העם. ובסתם הי' זמן התפלה בימי האדר בשעה האלב זיעבען [=שש וחצי], ובפורים שהוא אחד מהשכמות קבעו זמן תפלת שחרית לשעה זעקס [=שש]. אך יש מנין שמתפללין תמיד בהשכמה עוד קודם זמן הנקבע לשחרית, ע"כ היו מתפללין גם בפורים קודם שעה ששה וקורין המגילה לעצמן. ואמרתיו לו שלדעתי לא יאות למיעבד הכי היום בפורים לחלק הצבור למנינים שונים, רק ראוי לתקן שכולם יבאו לזמן הנקבע להתפלל יחד, כדי לקרות המגילה ברב עם הכל בפעם אחת, וגם אלו שדרכן תמיד להתפלל בהשכמה, ימתינו על זמן תפלת צבור הכללי, מטעם שאבאר בעזה"י.

"ולכאורה היה נראה דהני שעושין השכמה גם בפורים ואינם ממתינין על תפלת הצבור שפיר עבדי, ממה שמבואר בר"ה [לב, ב] דזריזין מקדימין למצות דוחה מעלת ברב עם הדרת מלך עיי"ש. - אך כבר כתב מרן החתם סופר בספרו תורת משה בפ' תצוה בסוגיא דתדיר, דדברי הש"ס הנ"ל אמורין דוקא במקום דאין המצוה משובחת בעצמה עיי"ה האיחור, רק מעלת ברב עם לחוד איכא, דעי"ז לא ניתוסף שום הידור למצוה עצמה, בזה האופן שפיר זריזין מקדימין למצות עדיפא, אבל במקום שהמצוה גופא תהי' משובחת יותר ע"ה האיחור, אזי נדחה מעלה דזריזין מקדימין למצות, ומשהין את המצוה כדי לקיימה יותר משובחת, וכמו שפסק הרמ"א בסי' תכ"ו גבי קידוש לבנה. וכן מסיק להלכה החכם צבי בסי' ק"ו. וכן פסק המהר"מ שיק או"ח סי' מ"ה, ובחלק אה"ע סי' א'. ועיין ג"כ תשו' ריב"א סי' מ"ו, ובתשו' נחלת בנימין סי' י"ג י"ד ט"ו באריכות מזה. וכן הוא גם במהר"מ שיק ביו"ד סי' שפ"ו.

"ונחזי אנן גבי קריאת מגילה דגלתה הפסוק [אסתר ט, כח] משפחה ומשפחה [במגילה ג, א] דכהנים מבטלין עבודתן בשביל קריאת המגילה. ובתוס' שם [ד"ה מבטלין כהנים] הקשו, וא"ת ויעשו עבודתן מיד ואח"כ יקראו המגילה לבדם? וי"ל דטוב לקרות עם הצבור משום דזהו טפי פרסומי ניסא, עכ"ל.

"ולכאורה קשה כיון דעבודת התמיד נעשה בשלשה עשר כהנים, א"כ הי' להם צבור בפ"ע, והי' שפיר פרסומי ניסא אף בקריאתם לבדם, ועבודת התמיד הוא תדיר. וכבר כתבו תוס' בשבת כג, ב, וכן נקבע להלכה בסי' תרפ"ד, דהיכא דאפשר למיעבד תרווייהו תדיר קודם אף נגד פרסומי ניסא, ודוקא היכא דאחד נדחה דא"א למיעבד תרווייהו, אז פרסומי ניסא קודם, אבל במקום דאפשר למיעבד תרווייהו תדיר קודם, וא"כ גם הכא כיון דבכל אופן יהי' צבור ופרסומי ניסא גם בכהנים לבדם, א"כ מקרי דאפשר למיעבד תרווייהו, דתדיר קודם, א"כ שוב הדרא קושיית התוס' לדוכתא, דיעשו עבודתן ואח"כ יקראו הכהנים לבדם? ואי דכך גלתה הקרא ד'משפחה' הנ"ל, א"כ ניליף מכאן דפרסומי ניסא עדיף אף בקדימה לחוד, וא"כ יוקשה על דברי תוס' דשבת הנ"ל ועל הש"ע דסי' תרפ"ד גבי חנוכה, וצ"ע לכאן. (ופלא על הנודע ביהודה מהד"ק סי' מ"א שעמד בדברי תוס' שבת הנ"ל, וביאר בזה דברי תוס' כאן, ולא הרגיש בדברינו ודוק). ואחר החיפוש מצאתי דבספר בית יצחק על מגילה שם עמד בזה.

"וכתב לתרץ, דעד כאן לא קאמרי בתוס' דהיכא דאפשר למיעבד תרווייהו תדיר קודם לפרסומי ניסא, דוקא באופן דאם יעשה הפרסומי ניסא באחרונה יהי' כל כך פירסום הנס כמו בשהי' עושה בתחלה, אז שפיר מקרי אפשר למיעבד תרווייהו, ואז תדיר קודם, משא"כ באופן דאם יעשה הפרסומי ניסא באחרונה לא יהי' פירסום כ"כ כמו בשהי' עושה אותה בתחלה אז לא מקרי אפשר למיעבד תרווייהו, דהא אם לא יעבוד אותה בתחלה יתקטן הפירסום והוי כמו שנדחה ממעלתה ובדחי' שוב פירסום הנס קודם, א"כ שפיר תירצו התוס' דטוב לקרות עם הצבור דהוי טפי פירסומי ניסא, ר"ל דאם יקראו לבדם לא יהי' פירסום כ"כ, ע"כ הוי כמו דין דחי' כאן, ע"כ שפיר צריך לבטל העבודה מפני' כדן היכא דהי' נדחה הפירסום פרסום הנס קודם, ולא דמי להא שכ' תוס' בשבת, דשם הכל שוה בין אם יעשה קודם או אח"כ, וא"ש עיי"ש. (שוב עוררני ידי"נ הגאון ר' זעליג לאנדא שליט"א מאשפעצין שגם בשו"ת מהרי"א הלוי להגאון מלבוש ח"א סי' קפז ביאר כן דברי תוס' הנ"ל, ודו"ק).

"עכ"פ למדנו מדברי תוס' דכל מה שיש פירסום יותר הוא משובח יותר, ועל עיקר זה באה קרא ד'משפחה ומשפחה הנ"ל, להודיענו דאף במקום שיש צבור אם ימצא צבור יותר גדול מוכרח להדר ולקרות בצבור היותר גדול, כמו בכהנים דהוי ג"כ צבור בפ"ע, אפ"ה מוכרחין היו לבטל כדי לקרות בצבור היותר גדול. ובאמת מזה למד הר"ן בפ"ק דמגילה, והביאו המגן אברהם בסוס"י תר"צ, דאפילו אם הם מאה אנשים, עכ"ז כשיש צבור יותר גדול מזה מחויבים לילך לשם, ועיי"ש בפרמ"ג דנלמד זאת מדברי תוס' הנ"ל, וכמו שכתבתי, משום דגם הם היו צבור בפ"ע, ואפ"ה היו מוכרחין לילך לצבור ועכר"ח משום דכל כמה הוא נעשה בפירסום יותר משובח המצוה ביותר".

וע"ש שאאזמור"ר הי"ד מאריך בזה מאד, ומסיק: ש"בבית הכנסת שלו שרגיל בה תמיד, בודאי דאין לעשות מנין קטנה אם אפשר לעשות מנין גדולה, ע"כ נראה לפע"ד פשוט דאסור להתפלל בהשכמה, רק ימתינו על עת שכל הצבור מתפללין. וגם נראה דאין לחלק הצבור למנינים הרבה, רק יעשו מכל הצבור דמתפללין שמה מנין אחד גדולה, כדי שיהי' פירסום רב, ובזה יקיימו המצוה מן המובחר מאד, וכמצוה עלינו מקרא ד'משפחה וגו', וכאשר ראיתי המנהג בכמה קהלות דבכל השנה מתפללין הרבה מנינים, ובפורים מכריזו השמש דאין לעשות שום מנין רק מנין אחד מצבור הכללי. ועיין בחיי אדם דכתב ג"כ דממנין קבוע אין לילך לביהכנ"ס, אבל ודאי

דצריך לראות דבמנין הקבוע יהי' צבור היותר גדול דאפשר להיות שם, ולא לחלקם למנינים שונים, כן נלע"ד ברור בעזה"י. - ועי' גם מה שדן בזה עוד בארוכה שם בסי' קה. ובשו"ת משנה שכיר או"ח סי' רכו - רכו. ובח"ב סי' קכז.

והנה במשנה שכיר על מועדים ח"א (עמ' 576) כתב אאזמו"ר הי"ד בפורים: "זה מקרוב נדפס שו"ת גאוני בתראי, ובסופו נדפסה תשובה מהגאון מוה"ף אבדק"ק אשפעצין, בעהמ"ס שו"ת אוהל יהושע, בענין משלוח מנות בחידושי תורה ובספרים. (עיין בזה במאסף שנה י"ט כרך ב), וראיתי שכתב שם אשר בפורים חוץ ממצות משלוח מנות מחויב כל אחד לשמח את חברו בהתאספות רעים ובאגודה אחת, כעין יו"ט שנאמר [דברים טז, יד] ושמחת בחגך אתה וגו' והלוי, היינו אותו שהוא מדובק עמך בחברתך, וכמו כן כתוב בפורים ומשלוח מנות, היינו שצריך לקיים מצות משלוח מנות, וחוף מזה איש לרעהו, היינו לשמח את חברו בהתאספות רעים, עכתו"ד. וראיתי בספר עיר מבצר על ה' מגילה, שכתב על דברי הגאון הנ"ל בזה"ל, וכה"ג כתבתי בחידושי אות י"ט בשם מהרנ"ש ובשם ספר אליה רבה, עכ"ל. ואני מצאתי בהדיא כן בספר הפרדס לרש"י ז"ל, וז"ל שם [ענין פורים סעי' לא], אוכלין ושותין ומשמחין ומזמרין על שלחנם ובבית חבריהם, עיי"ש. הרי דכתב בפירוש ובבית חבריהם, היינו שצריך לילך לבית חברו. ועיין רש"י במגילת אסתר, בפסוק [ט, כח] משפחה ומשפחה, שכתב מתאספין יחדיו אוכלין ושותין יחד, וכך קבלו עליהם שימי הפורים לא יעברו, עכ"ל".

ומעתה נ"ל, דמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע "ע"ד ההשתדלות שכל עניני הפורים יהיו באופן ד"ברוב עם הדרת מלך", לא מבעי בנוגע למקרא מגילה. . אלא גם בנוגע לשאר עניני הפורים, משלוח מנות ומתנות לאביונים, ומשתה ושמחה. . כיון שרוצים וצריכים לסיים הגלות (ה"פירון לבין האומות") ע"י ההוספה באחדותם של ישראל, כדאי ונכון ביותר להשתדל ככל האפשרי שגם ענינים אלו יהיו "ברוב עם" - לפי הנ"ל י"ל שבעצם כל עניני הפורים צ"ל כך באופן של "ברוב עם הדרת מלך", מחמת הפסוק שבמגילה [ט, כח] של "משפחה ומשפחה" שקאי על כל המצוות שבפורים, כולל "משלוח מנות ומתנות לאביונים, ומשתה ושמחה", שגם הם צ"ל באופן של "ברוב עם הדרת מלך", כנ"ל במשנה שכיר, וכמו שרש"י מסיים: "וכן קבלו עליהם שימי הפורים לא יעברו".



## הקרבת מנחת העומר ושתי הלחם

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – ווינקובר ב.ק. קנדה

א. תנן במנחות סח, ב "העומר הי' מתיר במדינה [לאכול החדש בכל המקומות] ושתי הלחם במקדש [שקודם השתי הלחם אין מביאין מנחה מתבואה חדשה], אין מביאין מנחות כו' קודם לעומר אם הביא פסול, קודם לשתי הלחם לא יביא אם הביא כשר".

ויעויין בלקו"ש חל"ב שיחת אמור ב שהביא רבינו מדברי המפרשים ז"ל כמה סברות בטעם החילוק בין העומר ושתי הלחם ד"קודם לעומר אם הביא פסול" ואילו "קודם לשתי הלחם אם הביא כשר", ותלוי בגדר ההיתר שע"י הקרבת שתי הלחם ואיסור הבאת מנחה מתבואה חדשה קודם לשתי הלחם שיש לבארו בג' אופנים.

הא' הוא שיטת הרשב"א ז"ל באסיפת זקנים למנחות שם דאיסור חדש במקדש קודם לשתי הלחם הוא אותו איסור חדש עצמו של קודם העומר, אלא שלפני העומר הי' אסור בין לאדם ובין למזבח, ואחרי העומר הותר לאדם ונשאר עדיין באיסורו למזבח, ומה ש"קודם לשתי הלחם אם הביא כשר" הוא מפני ש"נגרע כחו של איסור" מאחר "שהותר מכללו אצל הדיוט", ולכן אין האיסור חמור כבתחילה ובדיעבד כשר.

והב' הוא שיטת ה'טהרת הקדש' למנחות שם דאיסור חדש לגבוה הניתר ע"י שתי הלחם הוא איסור בפני עצמו ואינו בכלל איסור חדש של הדיוט, ואיסור זה לגבוה הוא רק לכתחילה ואינו לעיכובא כי גבי קדשים ישנו כלל דבעינן "שנה עליו הכתוב לעכב", וכאן גבי שתי הלחם לא מצינו ששנה עליו הכתוב. אלא שקודם לעומר שאסור להדיוט נפסל גם לגבוה אפילו בדיעבד, והיינו משום דבעינן "ממשקה ישראל" כלומר מן המותר לישראל, ומכיון שקודם לעומר אסור להדיוט ה"ה פסול גם למזבח<sup>1</sup>.

---

1) והנה מזה יש להעיר לאופן הא' דס"ל ביסוד החילוק בין לפני העומר דפסול בדיעבד לקודם שתי הלחם דכשר בדיעבד דהוא כיון שלאחר העומר שהותר מכללו אצל הדיוט נגרע כחו של איסור ושוב מעתה כשר בדיעבד וכמוש"נ.

והמתבאר דלסברא זו שפיר מובן הא דלפני העומר פסול בדיעבד והיינו מכיון שאסור משום חדש ליכא לחלק בין לכתחילה לבדיעבד, אלא שצריך לתת טעם מדוע לאחר העומר קודם לשתי הלחם כשר בדיעבד [והוא כיון שנגרע כחו של איסור וכו' כנ"ל]. משא"כ לאופן הב' הרי הוא

והג' הוא שיטת השפת אמת למנחות שם דעומר ושתי הלחם חלוקים בעצם גדרם, דהעומר הוא בגדר "מתיר" כלומר התורה אסרה את החדש ואינו ניתן אלא בהקרבת העומר, משא"כ בשתי הלחם שלא הטילה התורה איסור להקריב חדש קודם לשתי הלחם, דלא מצינו ע"ז איסור בקרא כמו גבי עומר דכתיב להדיא (אמור כג, יד) "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו גו'", אלא ההקפדה היא ששתי הלחם יהיו "מנחה חדשה" דהיינו הקרבן הראשון מן התבואה החדשה וזוהי הסיבה שאסור להקריב מנחה מתבואה חדשה

---

להיפך, דמה שלאחר העומר קודם שתי הלחם הוא כשר בדיעבד שפיר מובן והיינו משום דבקדשים ישנו כלל דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב וכאן לא מצינו ששנה עליו הכתוב, אלא שצריך לתת טעם מדוע לפני העומר פסול בדיעבד [והוא משום דבעינן ממשקה ישראל וליכא כנ"ל].

ולכאורה צ"ע לאופן הא' דס"ל בפשטות דאיסור חדש לגבוה לפני העומר פסול בדיעבד, והרי בקדשים ישנו כלל דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב וכאן גבי שתי הלחם לא מצינו ששנה עליו הכתוב ומהיכי תיתי לומר בפשטות דאיסור חדש לגבוה [שלא נגרע כחו של איסור אצל הדיוט] שהוא איסור דקדשים דפסול בדיעבד וצ"ע.

וליכא למימר דאה"נ, ומה שלפני העומר פסול בדיעבד הוא משום דבעינן ממשקה ישראל וכו' וכאופן הב', זה אינו דהרי א"כ לא צריך לתת שום טעם וסברא מדוע לאחר העומר קודם שתי הלחם כשר בדיעבד כיון שנגרע כחו של איסור וכו' וכמ"ש הרשב"א, דבפשטות מובן מדוע בקדשים כשר בדיעבד כיון דישנו כלל דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב וליכא.

אלא ודאי דלאופן הא' הא דלפני העומר פסול בדיעבד הוא מצד עצם וגוף איסור חדש דס"ל דליכא לחלק בין לכתחילה לבדיעבד, ולכן הוא דצריך לתת טעם מדוע לאחר העומר כשר בדיעבד וכו' [והוא כיון שנגרע כחו של איסור וכו'], וא"כ הדרא קושיא לדוכתא הרי בקדשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב וליכא ומהיכי תיתי לומר בפשטות דאיסור חדש דקדשים פסול בדיעבד וצ"ע ג'.

ואולי יש מקום לומר דכלל הנ"ל דבקדשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב היינו באיסור "המיוחד" לקדשים משא"כ באיסור השייך בין לחולין ובין לקדשים לא אמרינן בזה הך כללא, ולפ"ז מבואר דשפיר שייך הך כלל לאופן הב' דאיסור חדש לגבוה הוא איסור "בפני עצמו" היינו איסור המיוחד לקדשים, משא"כ לאופן הא' שאיסור חדש לגבוה הוא אותו איסור חדש ממש של קודם העומר להדיוט הנה בזה י"ל דלא שייך הכלל הנ"ל דהרי אינו איסור המיוחד לקדשים.

וי"ל בזה עוד דגם לאחר העומר דתו לא אסור להדיוט כ"א לגבוה, מ"מ בלי הסברא דנגרע כחו וכו' היינו אומרים שפסול בדיעבד וכדמשמע מדברי הרשב"א הנ"ל, והיינו משום דגלי לן קרא ד"מנחה חדשה" שאיסור חדש שלפני העומר כולל כל פרטי האיסור של איסור זה "נמשך" עד העצרת, וא"כ מהיכי תיתי לומר שכשר בדיעבד, דרק באיסור "המיוחד" לקדשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב משא"כ הכא שאינו איסור המיוחד לקדשים אלא הוא אותו איסור חדש ממש של הדיוט שגילתה לנו התורה ש"נמשך" עד העצרת לגבוה, ולכן הוא דבעינן להסברא דנגרע כחו וכו' דמשום זה ה"ה כשר בדיעבד דו"ק.

אלא שווהי סברא מחודשת ובעינן יסוד ומקור לזה [ועי' במ"מ שנסמנו בלקו"ש שם הערה

קודם לשתי הלחם כי אז לא יהיו השתי הלחם "מנחה חדשה"<sup>2</sup>. ולכן "קודם לשתי הלחם אם הביא כשר" כי אין הפסול בהקרבה שהקדימו רק שנעשה חסרון במצות שתי הלחם שהם לא יהיו "מנחה חדשה"<sup>3</sup>.

ועיי"ש שהביא מדברי השפת אמת שם דנפק"מ להלכה בין הני אופנים אם עבר והביא מנחה מן החדש קודם לשתי הלחם, דלאופן הג' שאין השתי הלחם בגדר "מתיר" אלא ההקפדה היא ששתי הלחם יהיו "מנחה חדשה" ומזה נובע האיסור להקריב מנחה לפני שתי הלחם, הנה בנדו"ד יש לומר ששוב אין איסור להביא מנחה מהחדש קודם לשתי הלחם מאחר שבלאו הכי לא יהיו השתי הלחם מנחה חדשה, משא"כ לב' האופנים הראשונים דישנו איסור חדש לגבוה "הניתר" ע"י שתי החלם א"כ ודאי דעדיין אסור להביא מנחה קודם לשתי הלחם שהרי עדיין לא "הותרו" עיי"ש ובהערות בארוכה<sup>4</sup>.

(2) ולהעיר דלפ"ז יוצא חילוק מן הקצה אל הקצה בין אופן הא' להג' בגדר איסור הבאת מנחה קודם לשתי הלחם, דלאופן הא' יוצא שהתורה "החמירה" באיסור חדש לגבוה יותר מבהדיוט שאיסורו נמשך עד העצרת, משא"כ לאופן הג' הרי יוצא שהתורה "הקילה" באיסור חדש לגבוה מבהדיוט דליכא ע"ז שום חלות של איסור חדש כלל ודו"ק.

(3) והנה יעויין בשפ"א שם שהביא בזה עוד סברא וז"ל "עוד י"ל דהא בקדשים בעינן קרא לעכב ולכן קודם לעומר דאיכא ב' איסורים קודם לעומר וקודם לשתי הלחם משום הכי פסול בדיעבד, אבל קודם שתי הלחם דאיכא רק חד קרא אין לנו ראי' לעכב כו' דקודם שתי הלחם דלא שינה עליו הכתוב לעכב כשר אבל קודם העומר הוי כמו שינה הכתוב שהרי אסור מצד העומר ומצד שתי הלחם כיון דכתיב בעומר מנחת בכורין משמע דאסור להקריב מנחה מקודם" עכ"ל.

והנה בלקו"ש הובאו רק ג' אופנים בטעם החילוק בין קודם העומר לקודם שתי הלחם.

ונראה בטעם הדבר שלא הביא בהשיחה שם גם אופן הד' הנ"ל שבשפ"א, (א) כיון דהשפ"א בהמשך דבריו שם הקשה על טעם זה. (ב) ועוד והוא העיקר דאופן זו הד' נוטה לאופן הב' הנ"ל בגדר איסור הבאת מנחה מתבואה חדשה קודם לשתי הלחם דהוא איסור חדש לגבוה בפני עצמו ובקדשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב ולכן קודם שתי הלחם כשר בדיעבד [אלא שחילוקם הוא דלסברת ה'טהרת הקדש' הא דלפני העומר הוא פסול בדיעבד הוא משום דמשקה ישראל בעינן, ולסברת השפ"א הוא משום שאכן יש לפני העומר שנה עליו הכתוב לעכב בדיעבד], ובהשיחה שם לא נחית להביא את כל הסברות והתירוצים בטעם "החילוק" בין הדין דקודם העומר פסול וקודם שתי הלחם כשר בדיעבד, אלא להני אופנים שונים "בגדר ההיתר שע"י הקרבת שתי הלחם ואיסור הבאת מנחה מתבואה חדשה קודם שתי הלחם" ודו"ק.

(4) ולהעיר גם משיחות קודש' יב תמוז ה'תשכ"ד שהובאו ג' האופנים הנ"ל בביאור גדר האיסור דהבאת מנחה חדשה קודם לשתי הלחם, ונתבאר דמלשון הש"ס נראה להכריע כהשיטות דהוא משום איסור חדש "הניתר" ע"י שתי הלחם [ובזה גופא י"ל או מדין איסור חדש של הדיוט או מדין איסור חדש בפני עצמו לגבוה. אלא שבשיחוי"ק שם נוטה כהאופן הא' שהוא מדין אותו איסור חדש של הדיוט מהא דקיי"ל שקודם לעומר אם הביא פסול גם בדיעבד משא"כ לאחר

ב. והנה לכאורה עדיין צ"ב לאופן הג' הנ"ל מדוע אם הביא מנחה קודם לעומר ה"ה פסול, דהרי לאופן זה אין שום חלות של איסור חדש לגבוה "דלא מצינו ע"ז איסור בקרא", וכל האיסור נובע רק מזה ששתי הלחם יהיו "מנחה חדשה", שלכן "אם הביא קודם לשתי הלחם כשר" כי אין כאן פסול בעצם ההקרבה אלא רק שנעשה חסרון במצות שתי הלחם, וא"כ הוא הדין והוא הטעם גם קודם לעומר דמאי שנא.

זאת ועוד צ"ע שלא נתבאר פרט זה בהשיחה שם להדיא, והרי קאי שם "בטעם החילוק בין העומר ושתי הלחם דקודם לעומר אם הביא פסול ואילו קודם לשתי הלחם אם הביא כשר", ואכן בשני האופנים הראשונים

שתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר בדיעבד, דדין זה שפיר מבואר לאופן הא' וכשיטת הרשב"א למנחות שם, ולא נחית בשיחוק"ק שם לסברת ה'ה'הרת הקדש' שם שהובא בלקו"ש חל"ב עיי"ש].  
דהנה לשון המשנה במנחות סח, ב הוא "העומר הי' מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש", ובפשטות נראה דהלשון "מתיר" דתנן גבי העומר קאי גם אשתי הלחם שבהמשך לזה, וכן מצינו מפורש בגמ' "שתי הלחם מהו שיתירו שלא כסדרן וכו'" הרי להדיא דנקט הלשון "מתיר" גבי שתי הלחם.

והרי לי שנא ד"מתיר" גדרו ופירושו בפשטות שהי' דבר "האסור" שניתר, וא"כ נמצא מבואר מפשטות לשון הש"ס כהשיטות דהבאת מנחה קודם שתי הלחם הוא משום "איסור" חדש הניתר ע"י השתי הלחם, דלהאופן דהוא דין במצות שתי הלחם שיהיו "מנחה חדשה" אך לעולם דאין כאן "איסור" מצ"ע להביא מנחה קודם לשתי הלחם הנה לשיטה זו אין שתי הלחם בגדר "מתיר" עיי"ש.

ולהעיר מפרש"י למנחות סח, א ד"ה והתנן במתני' העומר מתיר חדש במדינה וז"ל "לאוכלו, ושתי הלחם שבעצרת מתירין חדש במקדש להביא מנחות מן החדש כו'", הרי להדיא שהלשון "מתיר" הנאמר גבי העומר דרישא קאי בפשטות גם אשתי הלחם דסיפא.

ולהעיר עוד מלשון הספרי לפ' פנחס (כח, כו) וז"ל "ר' טרפון אומר הואיל ועומר מתיר ושתי הלחם מתירות אם למדתי למנחות הבאות קודם לעומר שהם פסולות וכו'", הרי להדיא מהספרי דנקט הלשון "מתירות" אשתי הלחם.

האומנם דאולי יש להעיר ולדייק לאידך גיסא בלשון המשנה הנ"ל "העומר הי' מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש" דהגם כי בפשטות לינשא ד"מתיר" קאי גם אשתי הלחם וכמו שכתב לדייק בהשיחה שם [אלא שהתנא קיצר בלשונו], מ"מ יתכן לומר דבדוקא נקט התנא כהאי לינשא ולא הזכיר בפירוש לינשא ד"מתירין" גבי שתי הלחם כדי לתת מקום גם לשיטה הג' הנ"ל ולהעמיסו בדוחק עכ"פ בלשון המשנה [דהרי "אלו ואלו דא"ח" וכל דיעה וסברא שהובאה בתורה יש לה מקום כידוע, וראה גם בלקו"ש חל"ב שם ס"ב], דהעומר "מתיר" במדינה אכן "שתי הלחם במקדש" הוא גדר אחר שהוא דין במצות שתי הלחם שיהיו "מנחה חדשה" וע"י הקרבתו שוב מותר להביא שאר מנחות במקדש ודו"ק.

[אכן בגמ' והספרי הנ"ל נקטו להדיא לינשא דמתיר גם אשתי הלחם, ומש"כ הוא רק להעיר בדא"פ דהתנא עכ"פ לא נקט להדיא לינשא שמתיר בהמשנה גבי שתי הלחם כדי לתת מקום בהמשנה גם לשיטה הג'].

נתבאר גם הך פרט דלפני העומר אם הביא פסול להדיא וכנ"ל, משא"כ באופן הג' שנתבאר רק הך פרט מדוע קודם לשתי הלחם אם הביא כשר אכן לא נתבאר מדוע לאידך גיסא אם הביא לפני העומר הרי הוא פסול וצ"ע.

ג. והנראה לומר בזה דלאופן הג' הנה הא דקודם לעומר אם הביא פסול הוא משום לתא דממשקה ישראל בעינן וכמו שנתבאר לאופן הב', והיינו דהגם כי לאופן הג' הרי ליכא שום חלות איסור חדש לגבוה מ"מ מכיון שקודם לעומר הוא איסור להדיוט הרי הוא פסול להקרבה גם למזבח מדין "משקה ישראל" [משא"כ לאחר העומר קודם לשתי הלחם שהותר ע"י העומר להדיוט שוב שפיר הוה ממשקה ישראל, אלא שלכתחילה לא יביא כדי ששתי הלחם יהיו "מנחה חדשה", אכן כדיעבד אם הביא כשר דליכא שום פסול בעצם ההקרבה].

וכד דייקת שפיר נראה שכן מבואר בדברי השפת אמת שם שכתב וז"ל "אבל בעומר יש איסור בפני עצמו דכתיב ולחם וקלי כו' לא תאכלו וממילא להקרבה נמי מיפסל ולכן אם הביא פסול דהפסול הוא בגוף הקרבן".

ובהשקפה ראשונה צ"ב הכוונה בזה, דהרי השפ"א עצמו לעיל מיני' מחדש "דבאמת בשתי הלחם אין מפורש דאיסור להקריב מקודם, ועיקר איסור דהקרבה קודם לשתי הלחם הוא משום דצריך להיות שתי הלחם מנחה חדשה, א"כ אין הפסול בהקרבה שהקדימו רק שנעשה חסרון במצות שתי הלחם", וא"כ מדוע אם הקריב לפני העומר פסול, הרי איסור חדש שלפני העומר הוא איסור בפני עצמו השייך רק להדיוט משא"כ לגבוה שלא חל ע"ז שום איסור חדש, אתמהה.

אכן להמבואר י"ל דכוונת השפ"א בזה להפסול דממשקה ישראל בעינן דזה הוי פסול בעצם וגוף הקרבן, וזהו שכתב "אבל בעומר יש איסור בפני עצמו [היינו איסור חדש להדיוט] כו' וממילא להקרבה נמי מיפסל", דממילא כיון שאינו מותר לישראל תו מיפסל בהקרבה.

ד. ויתכן לומר שכן מתבאר גם מדקדוק לשון רבינו בהשיחה שם, דהנה יעוי"ש בהערה 10 בביאור אופן הב' הנ"ל דטעם הדבר שקודם לעומר פסול הוא משום דבעינן ממשקה ישראל שציינן כמה מראי מקומות לזה, ומסיים "וראה שפת אמת שם".

ולכאורה צ"ע דהרי בהשקפה ראשונה הנה בדברי השפ"א לא הוזכר להדיא מהפסול דמשקה ישראל.

אכן זה נראה ברור דהכוונה בזה למש"כ השפ"א "וממילא להקרבה נמי מיפסל ולכן אם הביא פסול דהפסול הוא בגוף הקרבן", דהיינו שפסול ממילא להקרבה כיון שאסור להדיוט וממשקה ישראל בעיניו.

ולפ"ז יתבאר לנכון מה שלא ביאר בהשיחה שם להדיא באופן הג' הטעם מדוע לפני העומר פסול וכמו שהקשינו לעיל, והיינו משום שכבר נתבאר פרט זה להדיא לעיל מיני' לאופן הב', ובזה הרי אין שום חילוק בין אופן הב' להג' דלשניהם הטעם שלפני העומר פסול הוא משום לתא דממשקה ישראל בעיניו, וסמך בזה רבינו אמ"ש כבר לפנ"ז בביאור אופן הב' וכמוש"נ.



## שיעבודו של ערב (גליון)

**הת' מנחם מענדל גורארי'**

תלמיד בישיבה

בגליון א' לג כתב הרב א.נ.ה.ס שיחי', במש"כ כ"ק אדמו"ר (חכ"ו שיחה א' לפ' משפטים) לבאר גדר דין ערב, אם הוא מחמת "הוציא מעות על פיו", ש"על אמונתו הלווהו", או ש"בההיא הנאה דמהימן לי' גמר ומשעבד נפשי". ומוכיח ומסביר כ"ק אדמו"ר, דפליגי' בה התלמודים. דלהבבלי ס"ל, ששיעבוד הערב הוא מחמת "הוציא מעות ע"פ", ואילו הירוש' ס"ל שזהו מחמת מה ש"בההיא הנאה דמהימן לי' גמר ומשעבד נפשי", ונפק"מ, היכא דחנקו דהוי לאחר נתינת מעות, דלבבלי בעינן קנין ע"מ שיתחייב הערב בתשלום החוב, ובלא כן אינו הוי ערב, כיון שהיתה כבר נתינת המעות, ולא שייך לומר בכה"ג "על אמונתו הלווהו". אך להירוש' אף בכה"ג הוי ערב בלא קנין, כיון שמ"מ שייך בהא "בההיא הנאה דמהימן לי'", שאינו חונק את בעל חובו מכאן ואילך.

והקשה שם, שהרי מקור סברא זו ש"בההיא הנאה דמהימן לי' גמר ומשעבד נפשי", הוא מדברי הריטב"א שכתב זאת כביאור והסברה לדברי הבבלי, ואיך שייך להסביר זאת כשי' הירושלמי! וביאר, שאף שלביאור כ"ק אדמו"ר בפנים השיחה משמע שאליבא דהבבלי הוא רק מטעם סברא זו ד"הוציא מעות ע"פ", ואליבא דהירושלמי היא רק מ"ההיא הנאה כו",

אך מ"מ בהערות השיחה מובן שאף אם נאמר שצריכה להיות התחייבות מחמת מ"שהוציא מעות ע"פ" או מה ש"בהיא הנאה כו", בכל זאת לא נתכון לומר שרק מחמת סברא ד"הוציא מעות על פיו" נפעלת התחייבות הערב, אלא מחמת ב' הסברות, אלא שכל החקירה והחילוק בין ב' התלמודים הוא רק לענין איזה מב' הסברות היא עיקרית.

ולכאור', קושיא מעיקרא ליתא. ובהקדים, דלית מאן דפליג שבכל אחד ממקרי ערב הרגילים ישנם ב' הסברות הנ"ל, וכל מה דנחלקו התלמודים הוא איזו סברא עיקר היא. והנה, הריטב"א כתב דבריו במקרה הרגיל דערב, ולא בחנוק. ובאמת שייך לומר, דהריטב"א ס"ל במקרה דחנוק דכיון דלא שייך למימר "הוציא מעות ע"פ", והעיקר הוא (המקרה הרגיל דערב) ההנאה שיש לערב בכך, הרי יסבור הריטב"א, שאפי' הכי הוי ערב בלא קנין, שהרי מ"מ יש לו הנאה והריטב"א מדגיש ההנאה.

וא"כ לא קשיא כיצד ניתן לבאר דברי הירושלמי אליבא דהריטב"א, שהרי הריטב"א, כנ"ל, לא קאי במקרה דחנוק שבו נחלקו התלמודים. ובאמת, בדין חנוק אליבא דהבבלי יפרש הריטב"א טעמא דהבבלי דכיון שכבר הוציא מעות קודם לכן, אי אפשר להתחייב בלא כן. אך אפשר מ"מ להסביר אליבא דבריו את דברי הירושלמי, וכמבואר בהשיחה.

וממשיך שם, "אלא דלפ"ז יש לעיין מהו באמת יסוד פלוגתתם של הראשונים בזה . . . אם [נתינת מעות] לבד פועל השיעבוד, או דהוה רק בצירוף לזה דגם הנהגה מהנאמנות שיש לו אצל המלוה?".

ומבאר ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר במק"א (ח"ל, שיחה א' לפ' ויגש), ש"מבאר הרבי בפלוגתת רב הונא ור"י שהיא בעצם גדר ערבות, אם השיעבוד הוא (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".

ולכאור', קצת קשה לבאר כן דברי כ"ק אדמו"ר, כיון שבביאור מחלוקת זו בפנימיות הענינים משמע דלא כשיחה זו. דמבאר שם דשורש המחלוקת בין התלמודים נעוץ בחילוק בין דרגות התלמודים. שבארץ ישראל (תלמוד ירושלמי) הערבות היא בתוקף יותר, ולכן די בהנאה ע"מ להשתעבד. משא"כ בבל, שהאחדות היא בחלישות יותר, זקוקים למעשה ע"מ להשתעבד. יוצא, שההשתעבדות מחמת ההנאה היא מדריגה נעלית יותר מההשתעבדות שע"י הוציא מעות ע"פ.

ואילו בשיחת ויגש הנ"ל, יוצא שההשתעבדות לחוב היא המדריגה הנמוכה יותר, שיכול להשתעבד רק להחוב ולא להכנס במקום הבעלים. ואילו מה שמשתעבד להיות במקום הלווה היא דרגא נעלית יותר, ולדבריו נפעל זה ע"י מה שהוציא מעות ע"פ, שהיא הדרגא הנמוכה יותר, ואילו הנאה שהיא הדרגא הגבוהה יותר פועלת קנין רק להשתעבדות להחוב.

גם קשה, ובהקדים שבהשיחה הנ"ל מבאר ג' דרגות באחדות ישראל, ובענינם בג' דרגות בקשר שבין אברי הגוף. א', מה שכל אברי הגוף הם נמצאים במקום אחד, אך מ"מ כל אחד אבר בפני עצמו. ב', מה שמשפיעים אברי הגוף אחד על השני, ומריפוי של אחד נתרפא אף חברו. ג', מה שהם כולם אברי גוף אחד ומציאות אחת לכולם, וכל אבר מרגיש שאף האבר האחר הוא חלק מגופו שלו. ומסיים הרבי שדרגא זו שכל אבר מרגיש שהוא חלק אחד מגוף זה והוא אחד עם אבר אחר, יכולה לפעול שגשמיותו של יהודי תהיה גשמיותו של יהודי אחר.

ונראה לומר, שזהו מה שמבואר בשיחת חג הסוכות (חי"ט שיחה א'), שישנם ג' דרגות בשייכות ישראל לה', א', ע"י מעשה המצוות, ב', ע"י תשובה – הרגש הלב שלמעלה מהרגש הלב אך עדיין שייך למעשה. ג', פנימיות הנשמה, שמקושר לה' אף בלא שום פעולה.

היינו, שב' שיחות אלו משלימות זו את זו, שנקודה זו המבוארת בנוגע לקשר בין יהודי והבורא ית' היא היא המבוארת לגבי הקשר בין ישראל. היינו, שמה ש"הוציא מעות על פיו" הוא רק מה ששייך למעשה (הדרגא הא'), והדרגה הב', מה שהנאה של חברו נהיה שלו, היינו הרגש הלב, אך מ"מ לא נהפכת גשמיות חברו להיות כגשמיותו שלו. ולזה זקוקים

לאחדות בדרגא הג', מה שכל ישראל מאוחדים בפנימיותם להיותם גוף אחד ממש.

והיינו, שהאחדות שכולם נמצאים במקום אחד, זהו רק כפי ששייכות למעשה, אך האחדות שייכולה להפעל עי"ז היא רק בשייכות למעשה. והאחדות מה שכולם מקבלים זה מזה, היא מה ששייכות להרגש הלב, שייכולים להרגיש צער חבריו. אולם הדרגא הג', מה שכולם הם גוף אחד, זו היא הדרגא הפועלת שיוכל להיות גשמיות חבריו ממש כגשמיותו.



## אגרות קודש

### בדין תרומה וקדשים ישנם במחשבה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

**שקו"ט בענין זה בין הרבי עם אביו הרלו"צ ז"ל**

בלקוטי לוי יצחק אגרות ע' שא שאל הרבי לאביו הרלו"צ ז"ל בהא דאיתא בלקו"ת פ' מטות (פג, ב) דקרבן צריך להקדיש בפה, דהרי מבואר בשבועות (כו, ב) דהקדש חל ע"י מחשבה, והוסיף דהא דאיתא ברש"י מעילה (ח, א ד"ה חטאת) "משהוקדשה בפה" כוונתו למעט שאי"צ מעשה אבל גם מחשבה מועלת.

והרלו"צ שם תירץ דהא דמבואר בשבועות דהקדש חל ע"י מחשבה, ה"ז רק בנוגע לחיוב הגברא בלבד, דאם חשב ה"ז עולה כו' חל עליו חיוב הבאה, אבל בגוף הקרבן לא חל עדיין שום קדושה ואינו אסור בגיזה ועבודה ואין מועלין בו, דלזה צריך דיבור דוקא, ומ"ש בלקו"ת דצריך דיבור ה"ז לגבי קדושה בגוף הקרבן, ובזה תירץ ג"כ מה שמבואר ברש"י (הנ"ל) ותוס' (שם בד"ה מועלין) שהקדש הוא בפה דזה איירי לגבי קדושה בגוף הקרבן.

אבל בציונים שם מהרבי כתב דזה אינו, אלא דגם הקרבן קדוש ומציין לרש"י קידושין מא, ב, (ד"ה שכן ישנן) שכתב "קדשים נמי איתנהו במחשבה גמר בלבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה", היינו דע"י מחשבה חל קדושה בגוף הקרבן, ועי' גם להלן שם בע' ד"ש המשך לזה שהרבי הוסיף להוכיח מהא דמשהו הסוגיא בקידושין (שם) "קדשים

ותרומה" ביחד שישנם במחשבה, והרי בתרומה ודאי דע"י מחשבה חל דין תרומה בהפירות, וכמ"ש ברמב"ם הל' תרומות פ"ד הט"ז הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום ה"ז תרומה שנאמר ונחשב לכם תרומתכם כו" א"כ צריך לומר כן גם לגבי קדשים, אבל הרלו"צ כתב דגם לגבי תרומה ר"ל במנ"ח מצוה תק"ז בשם ה'שער המלך' דהרמב"ם איירי אם הפריש במעשה אלא שלא אמר כלום בדיבור רק במחשבה, אבל במחשבה לכד בלי הפרשה לא.

ועי' גם באגרות קודש ח"א ע' רלט (תשובות וביאורים ע' 17) שבו ביאר הרבי ד' אופנים בגדר פעולת מחשבה בהלכה, ובאופן הא' ביאר דבקדשים ותרומה המחשבה עצמה פועלת, ומדגיש דאינו רק לגבי חיוב האדם אלא שהבהמה עצמה נעשה קדוש, וכן לגבי תרומה וזלה"ק; למעלה מכולם ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה אף שאין שם דבור ומעשה כלל. וכמו נדבות קדשים (שבועות כו, ב. רמב"ם הל' מעה"ק פי"ד הי"ב. דמוכח שם שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו, ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה. וצע"ק מלשון רש"י תוס' וכו' רפ"ב דמעילה שכתבו "משהוקדשה בפה") הפרשת תרומה (שבועות שם. רש"י ד"ה ובמחשבה גטין לא, ב. ועיין בתוד"ה ובמחשבה – בכורות נט, ב, דללשון אחר ברש"י בעי דבור. ובשער המלך תרומות פ"ד הט"ז שקו"ט בדעת הרמב"ם) עכלה"ק.

וכן הוא באגרות קודש ח"ה ע' קכא וזלה"ק: ויעיין ג"כ רמב"ם הל' מעה"ק (פי"ד הי"ב) דמוכח שהבהמה מתקדשת ע"י מחשבתו (ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה) ודלא כרש"י ותוס' וכו' רפ"ב דמעילה שכתבו "משהוקדשה בפה" ועייג"כ שער המלך תרומות פ"ד הט"ז ואכ"מ עכלה"ק.

ועי' ברשימות חוברת סא ע' 11 שכתב ע"ד הנ"ל, וזלה"ק: ומה דפשיטא לי' להתפא"י דבעי דבור צ"ע דהרי בתרומה וקדשים להקדישן במח' סגי שבועות כו ועיין רש"י ד"ה במח' בכורות נט דלחד לישנא ס"ל דתרומה צריך דבור ולשיטתו דאין ראי' משבועות דמפרש דקאי שם בתרומת המשכן, אבל בתוד"ה במח' שם ובמנחות נה גטין לא משמע דס"ל כאידך לישנא ברש"י דבמח' סגי עכלה"ק.

### בשיטת הרמב"ם

והנה במ"ש באג"ק הנ"ל דברמב"ם הל' מעשה"ק "מוכח שהבהמה מתקדשת ע"י מחשבתו (ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה)" הנה ז"ל הרמב"ם שם: "אין הנודר ולא המתנדב חייב עד שיהא פיו ולבו שוין, כיצד המתכוון לומר הרי עלי עולה ואמר שלמים, או

שנתכוון לומר הרי זו עולה ואמר שלמים לא אמר כלום. . . בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב, כיצד גמר בלבו שזו עולה או שיביא עולה הרי זה חייב להביא שנאמר כל נדיב לב יביאה בנדיבות לב יתחייב להביא, וכן כל כיוצא בזה מנדרי קדשים ונדבותן", דממה שכתב "חייב להביא שנאמר כל נדיב לב יביאה" דייקו האחרונים דשיטת הרמב"ם היא דמחשבה בקדשים פועל רק חיוב על הגברא ולא על החפצא וכשיטת רלוי"צ, (ראה בגליוני הש"ס קידושין שם, ובשו"ת ושב הכהן סי' יח, ובשו"ת בית שלמה יו"ד סי קט, ואחיעזר ח"ב סי' מט ובזכר יצחק סי' גא, וצפ"נ הל' נזירות פ"א ה"ג ועוד).

וכבר תמזהו על זה דאיך הביא הרבי ראי' מרמב"ם זה עצמו דמחשבה פועל גם קדושה בהחפץ, שהרי מלשון הרמב"ם משמע שחל רק חיוב על הגברא?

ונראה לפרש בזה, דהנה בשלמא בנדר שחשב "הרי עלי עולה" מובן למה חל עליו חיוב להביא עולה כיון שכן קיבל על עצמו, אבל באומר "הרי זו עולה" כלשון הרמב"ם, שלא חשב אודות ההבאה למה חייב להביאו? בשלמא אי נימא משום דע"י מחשבתו חל על בהמה קדושת עולה מובן למה צריך להביאו, מצד החפצא של הקרבן, אבל אי נימא דליכא קדושה כלל בגוף החפצא, א"כ אף דמחשבה מועלת, אבל זהו רק כאשר קיבל עליו חיוב במחשבה, אבל כאן הרי לא קיבל ע"ע כלום, רק אמר דבהמה זו עולה ולא נפעל עי"ז כלום בהחפצא, ומזה י"ל דייק הרבי דעכצ"ל משום שהרמב"ם סב"ל דאכן חל קדושה בהחפצא, וממילא מחוייב להביאה, וי"ל דזהו דיוק לשון הרבי שכתב "דמוכת שם שהבהמה נתקדשה ע"י מחשבתו", היינו דאף שלא כתוב בהרמב"ם בהדיא כן אבל מוכח לומר כן מצד ההלכה.

ויש להוסיף בזה, דידוע פלוגתת ר"מ וחכמים אם אמרינן דאין אדם מוציא דבריו לבטלה או לא כגון בהאומר על פחות מבן חודש ערכו עלי, או שאומר ערך כלי עלי, או ערך ידי ורגלי עלי, שלכל אלה אין ערך, לדברי ר' מאיר אנו אומרים אין אדם מוציא דבריו לבטלה וגמר ואמר בלבו לשם דמים, היינו שנתכוין לומר דמיהם עלי, ושמים דמיהם כפי שנמכרים בשוק ונותן להקדש. ולדברי חכמים אדם מוציא דבריו לבטלה ואין בדבריו כלום (ערכין ה, א) וכן בהקדש: המקדיש בהמת חברו, שאין אדם מקדיש דבר- שאינו-שלו, לר' מאיר נותן דמיה להקדש, שאין אדם מוציא דבריו לבטלה וגמר ואמר בלבו שיהיו דמיה עליו, ולחכמים אין בדבריו כלום (שם ע"ב). כיוצא בזה במקדיש דבר-שלא-בא-לעולם, כגון המקדיש מעשי ידי אשתו

קודם שעשתה, שאפילו אם ר' מאיר היה סובר אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, מכל מקום כיון שסובר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, בודאי נתכוין לומר יקדשו ידך לעושיהם, שבאופן זה חל ההקדש, שהידיים ישנן בעולם (כתובות נח, ב) ועוד.

ולהלכה פסק הרמב"ם (הל' ערכין פ"א ה"ג, פ"ב ה"א ופ"ו הכ"ח) בפלוגתות אלו כחכמים דאדם מוציא דבריו לבטלה ואין בדבריו כלום (וראה אנציקלופדיה תלמודית כרך א' ערך אין אדם) ובמילא אי נימא דע"י מחשבתו חל רק חיוב על האדם ולא קדושה בהחפצא, א"כ בחשב "הרי עלי עולה" לא יתחייב בהבאה, ונימא שאין בדבריו כלום, וא"כ מוכח שחל קדושה בהחפצא.

ואין להקשות דא"כ למה לא כתב הרמב"ם עדיפא מיני' דחל קדושה בהחפצא? די"ל דנקט כן משום נדר, דבאומר הרי עלי עולה דשם יש רק חיוב על הגברא, ועוד דבא בהמשך לתחילת דבריו שאם אין פיו ולבו שוים לא אמר כלום ושם החידוש הוא דלא חל שום חיוב אפילו על הגברא, א"כ גם הסיפא נקט בסגנון זה דחל חיוב על הגברא.

עוד י"ל דכיון דבשבועות שם איתא דבנדר צריך דיבור דוקא דכתיב לבטא בשפתים, ומקשה ע"ז מהקדש שהוא גם מדין נדר ומועיל במחשבה? ותירץ הגמ' דהקדש שאני שיש קרא דכל נדיב לב כו' ומקשה דגלמוד מיני' ומתרץ משום דקדשים ותרומה הוה ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים עיי"ש, שהקושיא הי' בדין נדר דניליף מקדשים לכל הנדרים שמועיל במחשבה, ותירץ משום ב' כתובים וכו' דגם תרומה הוא מדין נדר – דלכן ישנו בשאלה – ולכן אין מלמדים מהם לגבי נדרים ובשאר נדרים בעינן דיבור דוקא, נמצא שכל החידוש דפסוק זה הוא לחדש דנדר זה שאני מכל נדרים, וכיון דדין נדר הוא בעיקר משום לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה, לכן נקט הרמב"ם בנוגע לזה שחייב האדם להביא היינו שכאן חל עליו חיוב לעשות אפילו ע"י מחשבה, אבל באמת סב"ל להרמב"ם דנעשה גם החפץ קדוש, ונקט הלשון הבאה כיון דזהו עיקר החידוש לגבי נדר.

### דעת אדה"ז בשו"ע בהפרשת תרו"מ

ועי' שו"ע אדה"ז או"ח סי' תנו סי"ח לענין הפרשת תרומה (אם אופה עיסה בפסח ואם יפריש חלה אסור לו לאפותה ויתחמץ) וז"ל: ואם אינו רוצה לבצוע המצה אלא רוצה לאפות עוגה קטנה להפריש אותה לחלה אחר אפייתה צריך הוא ליוזר קודם אפייתה שלא יקרא לה שם חלה אלא יקראנה עוגה או מצה (וגם לא יהיה בדעתו שתחול עליה קדושת חלה עד לאחר אפייתה) שאם קודם אפייתה (היה בדעתו שזו היא חלה מן העיסה ואין צריך לומר אם) קרא לה שם חלה בפיו הרי כבר נתקדשה לחלה שהרי

כל קדושת תרומות ומעשרות הן על ידי דבור (או אפילו על ידי מחשבה בלבד) ואם כן אסור לו לאפותה ביום טוב וכו' עכ"ל, הרי שבהחצו"ג כתב דחל קדושת תרו"מ בהחצו"ג גם ע"י מחשבה לבד.

וראה לקו"ש חל"ז ע' 70 הערה 2 וז"ל: ולהעיר ממ"ש המהרי"ל אחי אדה"ז בשארית יהודה חאו"ח ט"ו נעתק בהוספות לשו"ע אדה"ז קה"ת ח"א ע' 52 [356]: שמעתי מפי קדשו (דאדה"ז) פעמים רבות דכל ספק (בשו"ע) העמיד בתוך חצו"ג ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו. וראה קונטרס השלחן (להררא"ח נאה) מבוא ס"ח ואכ"מ. עכ"ל, וכן בלקו"ש חט"ז ע' 189 הערה 41 ועוד בכמה מקומות, דלפי"ז אפ"ל דבתחילה נקט אדה"ז בתרומה כדעת רלו"צ דבעינן דיבור דוקא שיתקדש החפצא ואח"כ בחצו"ג כתב כדעת הרבי.

ועי' גם בקונטרס אחרון הל' יו"ט סי' תקט"ז אות ב וז"ל: אבל בעל הבית בעצמו יכול לברך. [בעירוב תבשילין] ואע"פ שצריך לברך עובר לעשייתה וכבר נעשית המצוה על ידי הפרשתו לרש"ל וט"ז. . מכל מקום יש לומר כיון שבדעתו היה לומר עליו בדין יהא שרי כו' לא נגמרה המצוה עד שיאמר, כמו גבי הפרשת תרומה שהיא קדושה במחשבה לבד, ואלו היה בדעתו בשעת הפרשה לקרות לה שם אינה קדושה עד שיקרא לה שם כדאיתא בתוספתא פ"ג דתרומות וכו' עכ"ל, דכאן נקט ברור כדעת הרבי.

#### דעת המאירי כהרלו"צ

ועי' מאירי שבועות שם שכתב כדעת הרלו"צ דאם גמר בלבו והקדיש: "אעפ"י שאינו קדוש לענין מעילה מ"מ מ"ע לקיימו כו" וכן הוא במאירי חגיגה י': "ומ"מ לענין הקדש הן של מזבח הן של בדק הבית כל שגמר בלבו להקדיש אע"פ שאינו קדוש לענין מעילה מצוה לקיימו דכתיב כל נדיב לב" אבל ברש"י בקידושין הנ"ל מפורש הן לגבי תרומה והן לגבי קדשים שגוף הדבר נעשה קדוש, כדעת הרבי.

ולכאורה אפ"ל לפי דעת הרבי, דאדה"ז בלקו"ת שם קאי לפי שיטת המאירי דסב"ל דבהקדש בעינן דיבור דוקא לפעול קדושה בהחצו"ג, אף דלא קיימ"ל כן להלכה<sup>5</sup> וכמו שביאר הרבי בכ"מ דדרושי חסידות מבארים ענין הרבה פעמים שהוא רק לפי דעה אחת אף דלא קיימ"ל כן, ראה לקו"ש ח"ל ע' 206 הערה 22 וז"ל: מובן שאין מכאן הכרח שאדה"ז מכריע (להלכה) כדיעה זו שהי' (נצחון המלחמה דחנוכה) בכ"ד, וכידוע

(5) דמה שהובא לעיל משו"ע אדה"ז סי' תנ"ז סי"ח דאפשר דבעינן דיבור, הרי איירי רק בנוגע להפרשת תרומות ומעשרות ולא לגבי הקדש.

בכ"מ בפנימיות התורה שמבארים ענין לדיעה אחת אף שאינו להלכה (דהרי אלו ואלו דברי אלקים חיים – עירובין יג, ב) ולדוגמא הביאור בלקו"ת (נצבים מה סע"א וכ"ה בכ"מ) בענין "שופר של יעל פשוט" אף שאינו להלכה (טושו"ע ודאדה"ז ר"ס תקפו). אבל עכ"פ בנוגע לעניננו הביאור בהמאמר הוא בעיקר לדיעה זו. עכ"ל, וראה גם ריש שיחת ש"פ צו שבת הגדול תש"מ ששם הזכיר גם הביאור בלקו"ת פ' בלק עב, ב, אודות אמירת אל תירא עבדי יעקב במוצ"ש אף שלא הכניסו בסידורו ועוד בכ"מ.



## איסור חמץ תלוי לפי מקום הבעלים או לפי מקום החמץ (גליון)\*

### הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון א'לג הביא הר' איב"ג שי' מכתב הרבי שנדפס לאחרונה (בהוספה לקונטרס התוועדות אחש"פ ה'תשכ"ו ח"א שי"ל ע"י ועד הנחת בלה"ק), וז"ל המכתב: "בשאלתו, בהתאם לחילוק הזמנים שבמקומות השונות בכדור הארץ מהו הדין באם המאורע במקום אחד 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" עכ"ל המכתב בהנוגע לעניננו.

והק' בגליון הנ"ל על התחלת דברי המכתב שכותב שאיסור האכילת חמץ נקבע לפי מקום החמץ ולא לפי מקום הבעלים, דמאי קמ"ל בזה, הרי

\* לע"נ אחי היקר הרה"ת ר' אברהם ישעי' בן א"א ר' עובדי' ז"ל.

איסור האכילת החמץ אינו קשור להאיסור דב"י וב"י, שהרי גם על חמץ של עכו"ם והפקד חייב כרת אם אכלו אותו אף שלא שייך שם ב"י וב"י.

וני"ל, שדברים אלו בהמכתב הם הקדמה והבהרה להשאלה שלאחרי' בהאם מותר להבעל למכור חמצו שבמקום ההיתר. וההבהרה היא בכמה פרטים:

(א) מזה שבענין איסור האכילה, מצינו, שאין חוששין כלל מהאיסור שבמקום הבעל, דאף שלא נמצא מפורש כן בהלכה, אעפ"כ פשוט הוא, כי חוכא וטלולא הוא לומר כו' (כמ"ש במכתב הרבי) – מזה למדים יסוד בהלכה, שיש מקום לומר גם לענין ב"י וב"י – שאין לחשוש מהאיסור שבמקום הבעל ואזלינן בתר מקום החמץ.

(ב) ע"פ שיטת הר"ן (ריש פסחים, הובא בלקו"ש חט"ז וארא ה' ע' 89 הע' 19) שהאיסור דב"י וב"י הוא סייג מהתורה שלא יבא לאכול חמץ בפסח, שמזה יש לומר בענינו, בחמץ הנמצא במקום ההיתר שאין עליו איסור אכילה, שאין עליו גם איסור של ב"י וב"י (גם להבעל הנמצא במקום האיסור).

עוד י"ל שע"י הקדמה זו בהמכתב נתוסף עוד צד של ספק בהשאלה. די"ל כשם שהחמץ שבמקום ההיתר לא נאסר באכילה כך גם לא נאסר בהנאה<sup>6</sup>. לפ"ז, אפי' באם נכריע שחמץ זה שבמקום ההיתר נאסר באיסור של בל יראה ובל ימצא להבעל, עדיין י"ל שמותר להבעל למכור החמץ (כדי לבערו) כי לא נאסר עליו בהנאה (עי' שו"ע אדה"ז סי' תמג ס"ג)<sup>7</sup>.

ב. עוד כתב הר' אבי"ג שי', די"ל שהשאלה אם אזילנן בתר מקום החמץ או בתר מקום הבעל תלוי בחקירה הידוע אם איסור זמני הוא איסור חפצא או איסור גברא, שלפי הסברה שחמץ הוא איסור חפצא אזילנן בתר מקום החמץ, ולפי הסברה שהוא איסור גברא אזילנן בתר מקום הבעל.

(6) עיי' שו"ע אדה"ז סי' תלא ס"ב. בהשוואה והחילוק שבין אכילה להנאה עיי' לקו"ש חט"ז וארא שם ע' 89-90.

(7) ביאור הדברים בסגנון אחר, לפמ"ש הר' אבי"ג (הובא להלן) שהשאלה אם אזילנן בתר מקום החמץ או בתר מקום הבעל תלוי בחקירה אם חמץ הוא איסור חפצא או איסור גברא, לפ"ז השאלה היא, שאפי' אם האיסור של ב"י וב"י הוא איסור גברא (ושלכן אזילנן בזה בתר מקום הבעל), עדיין יש מקום לומר שאיסור האכילה וההנאה הם איסור חפצא, ובמילא בהם אזילנן בתר מקום החמץ.

ויש להוסיף בזה, שגם אם חמץ הוא איסור גברא, יש מקום להשאלה לצדד האם אזלינן בתר מקום הבעל או מקום החמץ.

דהנה לפי דברי אדה"ז בשו"ע מהדו"ב סי' א ס"ח שהיחודים העליונים של שבת ויו"ט הם למעלה מגדר זמ רק מאירים למטה בכל מקום לפי זמן הראוי לו, את"ל שחמץ הוא איסור גברא, מכיון: שא) לפי דברי אדה"ז אלו שינוי הזמנים שבין מקום למקום בעולם אינו מצד התורה אלא מצד מציאות הגשמי של העולם למטה [דוגמא לדבר: המבואר בלקו"ש שלח חכ"ח ע' 96 בהמשתחווה לע"ז ואינו מאמין בה, שע"פ הידוע למעלה בשמים שאינו מאמין בה – אינו חייב מיתה, אעפ"כ למעשה חייב מיתה בב"ד (ע"פ דין התורה) מצד המציאות הגשמית למטה שאין לדין אלא מה שענינו רואות]; וב) האיסור הוא רק על הבעל (הגברא), על כרחך – דאזלינן בתר מקום הבעל.

אבל לפמ"ש בלקו"ש חט"ז ע' 98 אות ו' ובהע' 38 שם: "דערפאר האט אונז די תורה אנגעזאגט אז מיר זאלן קובע זיין ר"ח לויטן מולד הלבנה שלמטה . . . וויילע פון דעם וויסן מיר אז דעמאלט איז דער מולד הלבנה שלמעלה", דהיינו, ששינוי הזמנים בקביעות החדשים למטה – שרשם מלמעלה מהתורה, שלפ"ז, גם שינוי הזמנים שבין מקום למקום בעולם הוא מהתורה (ע"י הע' 38 שם), א"כ אף אם חמץ הוא איסור גברא, אעפ"כ, כשאסרה התורה חמץ בב"י וב"י – ודאי אסרו לפי הזמנים של התורה, לפ"ז ודאי אזלינן בתר מקום החמץ.

[להעיר, המובן מהע' 28 שם (שמסיים ב"וי"ל") הוא, שב' הביאורים אמת ועולים בקנה אחד. לפ"ז, לפמ"ש הר' אבי"ג בגליון הנ"ל שלמעשה עשה הרבי עובדא כהסברה דאזלינן בתר מקום הגברא, ואשר כן הוראת רוב הפוסקים, מתאימים הדברים לפס"ד הנ"ל של אדה"ז בשו"ע].



# נגלה

## אילן החרובים דרשב"י והמסתעף

**הרב ישראל אליעזר רובין**

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבני, נ.י.

מקשים העולם, איך ניזונו רבי שמעון ורבי אלעזר בנו כשנתחבאו במערה מאילן החרובים שנברא בנס (שבת לג:), הרי יש בו איסור ערלה?

ונתפרדו לכמה ענפין ליישב קושיא זו:

### אילן כירק

יש מי שישב ע"פ שו"ת הרדב"ז (ח"ג סוס"י תקלא, הובא בס' מאמר מרדכי (סי' רג סק"ג) ובברכי יוסף (או"ח סי' רג, ויו"ד סי' קצד סק"ד)), שאילן העושה פירות מיד תוך שנה הראשונה אין בו משום ערלה, שאינו נקרא אילן אלא נחשב כמו ירק. ולפי זה נמצא שבירך רשב"י בורא פרי האדמה על חרובין אלו.

### סיפור המעשה בירושלמי

ויש מציין להירושלמי (שביעית פ"ט) שאולי משמע שרשב"י התחבא במערה שכבר הוכן לו שם חרובין ומעין מלפני זמן. אבל בהקדמת תיקוני זוהר מסופר כתלמוד בבלי שלנו.

### אילן העולה מאיליו

ובס' שערים המצויינים בהלכה (וס' חלק הלוי ועוד) מיישב ע"פ סתירה בין המשנה והתוספתא אם אילן העולה מאיליו חייב או פטור מערלה, והירושלמי (ערלה ה"א) מחלק שעולה מאליו במקום ישוב חייב, ובחורשין או טרשין פטור. והרי רשב"י נתחבא הרחק ממקום יישוב.

וכן פסק הרמב"ם (מעשר שני פ"י ה"ז) והשו"ע (יו"ד סי' רצד סכ"ז).

אבל קשה, שבירושלמי "אמר רבי אלעזר הדא תימא בשאינה עושה כדי טפילתה, אבל אם היתה עושה כדי טפילתה חייבת", וכן נפסק בשו"ע. ופירש בזה הפרישה: "הטעם דכדי טפילה חייבת, היינו משום דאז ניחא ליה באילן זה, ובמחשבתו אחשביה, והוי כאילו נטע וקרי ביה ונטעתם".

וא"כ קשה, הרי אילן רשב"י ודאי הניב פירות כדי טפילה, ובודאי אחשבוה, שקבעו רשב"י ובנו רבי אלעזר סעודתם במשך שלש עשרה שנה! (אבל יש לצדד, שלא שייך כאן ענין 'אחשביה' שיהא בגדר 'נטעתם', שהרי ידעו בודאי שנברא זה בנס. או יש לצדד (ע"פ הפני משה) שהתחבאותם של רשב"י ובנו מיראת המלכות הוי כבית האסורין שאינו גדר יישוב).

#### ע"ד החידוד

וע"ד החידוד היה אפשר ליישב, בשלמא בנו רבי אלעזר ברבי שמעון שפיר אכל החרובין, לשיטתו שערלת חוץ לארץ אינו מן התורה (קדושין לח, ב), ואף שגדל אילן זה בארץ ישראל בגליל אצל מירון, הרי זה כשאלת "חטים שירדו בעבים", שאינו נקרא "מושבותיכם" (מנחות סט, ב), אבל איך אכל רבי שמעון אותם החרובין, שלשיטתו גם ערלה בחו"ל אסור מן התורה?

עוד היה אפשר ליישב בפשטות, דשאני אילן חרוב, שאינו טוען פירות עד שבעים שנה, כידוע סיפורו של חוני המעגל (תענית כג, א), היינו שמעולם לא חל איסור ערלה בעץ החרוב באופן טבעי (רק אם הבריק והרכיב ממנו), והרי נברא עץ זה כמו שנושא פירות בטבע, שפירותיו הרי הן כסימנים לבגרות אילן דרשב"י, שנברא בגידול שלאחר שלש שנות ערלה. וזה תלוי בחקירת רבינו אם חיוב ערלה הוא איסור גברא או איסור חפצא (לקו"ש חכ"ב ע' 104).

#### גדר שינוי בנס

אבל רבינו (התועודיות תשמ"ב ע' 1395) מביא התירוץ, שאילן שנברא בנס אינו כעץ טבעי, ולכן לא נתחייב בערלה, וגם לא בתרומות ומעשרות.

(ויש להעיר שרבינו מביא שם מנהג בית אבא<sup>8</sup> מילדותו, שהיו אוכלים חרובין בל"ג בעומר לזכר אילנו של רשב"י).

8) וכן מובא מנהג זה בשערי הלכה ומנהג (ח"ב עמ' קסז), וכן בנטעי גבריאל ל"ג בעומר (פרק נט סכ"א).

אבל לכאורה הרי זה סותר ענין השמן שנתרבה בנס חנוכה, איך קיימו ישראל מצות הדלקה המנורה בחנוכה בשמן ניסי, הרי לא היה זה 'שמן זית' אמיתי, שלא נתגדל מפרי עץ הזית?

והגר"ח תירץ, שאין הכוונה שנתוסף השמן, אלא הנס היה באיכות אופן ההדלקה, שלא כלה ממנו רק שמינית השמן כל יום.

אבל לפי הט"ז ועוד מפרשים משמע שניתוסף שמן בנרות, שמצאו נרות המנורה כל יום מלאים, וכלשון הפיוט 'מנותר קנקנים'<sup>9</sup>.

ורבינו<sup>10</sup> הקשה שאם לא נתוסף השמן, הרי 'כלי שרת אין מקדשין אלא מלאים' (מנחות פח, ב) ?

והרי מוכח מזה ששמן שנעשה בנס נחשב לדינא כמציאות ממש.

וכן מוכח שנס בלתי טבעי נידון כמציאות ממש מההשתמשות למצוה בשמן נסי ב'שמן המשחה, שנמשחו בו מלכים וכהנים גדולים, וכולו קיים לעתיד לבוא' (כריתות ה, א).

### בשר היורד מן השמים

אבל לאידך גיסא קשה מזה שה'מלאכים צלו בשר לאדם הראשון' (סנהדרין נט, ב), אף שלא הותר לאדם לאכול בשר, ותירצו בגמרא ש'בשר הבא מן השמים' אינו בשר ממשי, ומסיק הגמרא בעובדא דרשב"א שירדו שני חתיכות בשר מן השמים, ובא ושאל בביהמ"ד והתירוהו לו?

### גדר מציאות נס להלכה

ויש להקדים במשנת 'עשרה דברים שנבראו ערב שבת בין השמשות' (אבות פ"ה), שהקשו (רמב"ם, המאירי, מגן אבות ועוד) למה רק עשרה נסים אלו? ומה עם 'עשרת הנסים שנעשו לאבותינו במצרים, ושעל הים', ול'עשרה נסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש' (משנה ה), ואין לתרץ תנא ושירר, שהרי מנינא למעוטי אתא?

### החילוק בין 'נבראו' ל'נעשו'

ולולי דמסתפינא יש לחלק בין תופעות נסים שהם שונים זה מזה: שבמשנת 'עשרה נסים נבראו בין השמשות', מיוחדים בזה, שרק דברים

(9) ראה רשימות רבינו חוברת ג.

(10) לקו"ש חט"ז חיי שרה (ה), אגרות קדש ח"א אגרת נ ואגרת פ.

אלו נבראו בגדר בריאה ממש, כמפורש בבליעת קורח ב'פי הארץ' ו'אם בריאה יברא ה', וכן 'אילו של אברהם' היה כשר להקריב לה' אף שלא נולד מבהמה (פרדס יוסף בראשית לז, ב).

ולכן אין בעשרה נסים אלו הזהירות והאיסור שלא ליהנות ממעשי נסים. ומדויק לשון הגמרא (שבת לג, ב) "אתרחיש להו ניסא ואיברי להו חרובא ועינא דמיא".

אבל עשרת המכות שבמצרים, ושאר הניסים (חוץ מנסים פרטיים דלהלן) נעשו רק בשינוי הטבע, לא גדר בריאה ממשית.

### 'הוא אשר נתן לכם ה' לאכלה'

וזה מיוסד על הערת רבינו<sup>11</sup> כ"שנעשה הנס במיוחד בשביל זה"<sup>12</sup> דקי"ל "לא עביד קוב"ה ניסא למגנא" (ברכות נח, א), שהקב"ה עושה את הנס לצורך הנאת האדם, ולא לחובתו, שהנותן בעין יפה נותן.

וכפירוש החיד"א על 'ויאמרו איש אל רעהו מן הוא כי לא ידעו מה הוא', שלא היתה זו רק שאלת תמיהה, אלא ששאלו ישראל ממש פסק הלכה, שאם זהו מעשה נסים ('מן' ר"ת 'מעשה נסים') – הרי אסור להנות ממנו?

ועל זה ענה להם משה: 'הוא אשר נתן לכם ה' לאכלה', שה'מן' זוהי בריאה חדשה שיוכלו לאכלו, לא שינוי הטבע. ולכן תיקן עליו משה ברכת המזון, שנברא המן בנס מציאותי, ליהנות ממנו.

וכן לאנשים פרטים מצינו נסים שהיו בריאה ממש, כמו אליהו שאכל עוגת אשה הצרפית, ובנו של רבי יוסי שאמר "תאנה הוציאי פירותיך ויאכלו פועלי אבא"<sup>13</sup>, וכן תקרות בית האלמנה שהאריך רבי חנינא בן דוסא, וכן בתו ש'נכנסה להביא מרדה, שמלומדת בנסים היתה'.

ובפשטות, הרי זהו הטעם של "גמירי אין דבר טמא יורד מן השמים"<sup>14</sup>.

(11) לקו"ש ח"ה דף 80 הערה 27, התועדות תשמ"ה ח"א ע' 206.

(12) ולא כ'גבורת ארי', האומר שרק ליחיד שנעשה לו הנס אין ליהנות, אבל אחרים ולרבים מותר.

(13) אבל במהרש"א משמע שאסור, אלא שאינו מתחייב מיתה על זה.

(14) אצ"ע בתרי אטמהתא שירדו לכפירים ששאגו לטרף, חדא אכלוהו וחדא שבקוהו, שלכאו' בעיקר להארייות, האם נברא האטמהתא השניה שיאכל ממנו רבי שמעון בן אלעזר, והרי על זה אמרו 'גמירי'?

## כמה דרכים למקום

אבל בנוגע לבשר שצלו המלאכים לאדם הראשון, נס זה אינו רק בלתי טבעי, אלא בריאה חדשה, שאם לא כן, הרי נאסר לו לאכול.

וכן לא נברא העץ לתקלת רשב"י ורשב"א שייאסר עליהם מצד ערלה, אלא להנאתם, ולכן שם לא נעשה הנס באופן של מציאות ממשית, ולפי זה, לא היה רשב"י מברך "בורא פרי העץ" על אותם החרובים<sup>15</sup>.

אבל בנוגע ל"תחש שנברא רק לשעה" (שבת כז, ב) – נס זה נברא באופן טבעי כדי שיוכלו ישראל לכסות בו את המשכן.

וכן שמן הנס של חנוכה ושל שמן המשחה באו לזכות את ישראל, וכדי שיוכלו לקיים את המצוה כהלכתה, נברא כשמן זית אמיתי<sup>16</sup>.

מה שאין כן במידת פורעניות, של מכות מצרים, ואשת לוט שנעשית נציב מלח, שלא באו להיטיב לאדם, אלא להרע, בזה נחלקו רבי אליעזר רבי יהושע ורבי עקיבא אי הוי גדר מציאותי או לא.

## השמן שנתרבה בכלים הריקים של אשת עובדיה

אבל לכאורה קשה מהשמן שנתרבה בברכת אלישע, למה נפטר ממעשר? (תוספתא – רד"ק מלכים ב' ד, ז), הרי שמן זה היה בריאה ממשית שתוכל אשת עובדיה למכור לשלם חובותיה ולחיות בנותר שמן זה?

ובספר 'ימות המשיח בהלכה' מאת ידידי מנוער הרה"ג אברהם גערליצקי שליט"א, דן בענין זה בהרחבה (ח"א עמ' שמח, וח"ב סי' יד) בנוגע לברכת אכילת המן,

ומפרש שם<sup>17</sup>, ששמן אשת עובדיה נפטר ממעשר מפני שנתרבה משמן שכבר נתעשר. ועוד<sup>18</sup>, שדבר הנברא בנס פטור ממעשר מצד שבא מן ההפקר.

15) לחודו: מהי הברכה אם אכל מישהו שקד ממטוהו של אהרן, שלא נברא לאכול ממנו. גם תלוי אם 'המטה' שנברא בערב שבת בהשמ"ש (אבות פ"ה) זהו 'מטוהו של משה' (כרבינו יונה), או 'מטוהו של אהרן שיפרח' (כהמאירי). אבל ערלה וטבל לא שייך, שלא פרח בא"י.

16) בס' מענה אליהו (להאדר"ת) דן אם חייב לעשר שמן כזה. ולביאורינו – תלוי במטרת הנס.

17) בח"ב, עמ' תקעב.

ולהעיר שבתו של רבי חנינא בן דוסא הדליקה נר שבת בחומץ<sup>19</sup>, אבל (להיעב"ץ) הוצרך להדליק נר אחר (חוץ מנר החומץ) לקיים מצות הבדלה. וכן הזהיר רב מרי מלאכול קמח נסי שבספינה, שכנראה לא נעשה הנס בשבילם.

ורבי אליעזר הדיר את בתו מהחיטים שנתרבו בנס ש'אין נהנין ממעשה נסים, שינכו מזכותיו' (רש"י)<sup>20</sup>. ומכל מקום התירה ליהנות מהם "כאחד מעניי ישראל"<sup>21</sup>.



## חֲסִידוֹת

### פסח שני – למי שלא הקריב פסח ראשון, או הוספה על פסח ראשון

#### הרב דוד פלדמן

עורך ראשי יועד הנחות בלה"ק'

בד"ה להבין ענין פסח שני תשל"ח (ספר המאמרים מלוקט אייר ע' רסד ואילך) ס"א-ב, נתבאר העילוי דפסח שני לגבי פסח ראשון, שבפסח ראשון, ההמשכה שבדרך דילוג היא בספירת המלכות, ובנפש האדם – ביראה תתאה, שהיא השורש דסור מרע, אתכפיא, ואילו בפסח שני, הדילוג הוא בספירת היסוד, שענינה בנפש האדם הוא התקשרות ואהבה, שע"ז נעשה הענין דאתהפכא [ויתירה מזה, לא רק העבודה דאתהפכא, תכלית השלימות דסור מרע, אלא המשכת אור, עלי' בקדושה (עשה טוב) עצמה (ס"ג-ד)], ועוד זאת, שהדילוג עצמו הוא נעלה יותר.

18) שו"ת בית יצחק יו"ד ח"א סי' פד.

19) תענית כד.

20) אבל אם לא תדליק נש"ק הרי ינוכה מזכויותיה, וב'מצפה איתן' מחלק בין יחיד לציבור.

21) בן יהוידע יישב באופן אחר. ראה שדי חמד (מערכת הכללים כלל שפ) אי' נהנין ממעשה נסים, פורס יוסף (פ' לך לך אות מד), נחמד למראה פאה פ"ג, מנוחת שלום ח"א סי' יא, ובית אהרן חלק ח ע תפד.

ומוסיף לבאר (ס"ב), שיש לקשר ביאור זה (שפסח שני הוא דרגא שני' ונעלית בעבודה הבאה לאחרי הקדמת העבודה דפסח ראשון) עם הענין דפסח שני כפשוטו, שהוא תיקון והשלמה למי שלא הקריב הפסח – כי, תיקון והשלמת החסרון הוא מצד הדילוג שלא בהדרגה, שאין בו מדידות והגבלות.

ולכאורה, גם לאחרי קישור הדברים – הרי הם עדיין בסתירה זל"ז: פסח שני כפשוטו הוא כאשר חסר הענין דפסח ראשון, ואילו לפירוש החסידות, בא הענין דפסח שני דוקא לאחרי ובהוספה על הענין פסח ראשון!?

ואולי אפ"ל, שע"פ המבואר בהמשך המאמר החילוק בין הדילוג שבפסח ראשון להדילוג שבפסח שני, יש גם לתווך שני הענינים:

בהמשך המאמר (ס"ה) מבואר, שגם בעבודה דאתהפכא שבחודש אייר, צ"ל רושם מהחיות וההתפעלות של העבודה דאתכפיא (יצי"מ), כי, "כשהרע הוא בתקפו, הנה היראה מהרע גורמת הבחירה ממנו באופן דחפזון . . . (ש)מביא לדילוג שלמעלה מסדר והדרגה. משא"כ העבודה דאתהפכא . . . היא בסדר והדרגה. ולכן צריך להמשיך בה ענין הדילוג דיצי"מ. וזהו"ע פסח שני, המשכת הדילוג בהעבודה דועשה טוב . . . דחודש השני"; "אבל לאחרי שנמשך הדילוג בהעבודה דועשה טוב, דילוג זה הוא נעלה יותר מהדילוג דפסח, כי הוא מחמת היראה מהרע (ענין בפ"ע), משא"כ הדילוג שבתומ"צ (העבודה דועשה טוב) הוא מפני שהם חכמתו ורצונו של הקב"ה, בלי גבול האמיתי".

ועפ"ז י"ל, שגם כאשר ישנה העבודה דפסח ראשון בשלימותה, הנה כאשר מתעלים ובאים לדרגת העבודה דחודש השני, "כאֶפֶט מען זיך" שלגבי הדרגא היותר נעלית חסר עדיין בהדילוג דפסח:

בפסח ראשון עובד יהודי עבודתו באתכפיא מתוך בריחה מהרע באופן של חפזון, שקשור עם הדילוג שלמעלה מסדר והדרגה;

אבל כאשר מגיע בחודש השני לעבודה דאתהפכא, ורואה שעכשיו עבודתו היא בסדר והדרגה (כיון שכבר אינו צריך לחפזון שמצד הבחירה מן הרע) – "כאֶפֶט ער זיך" שהדילוג שהי' אצלו בעבודה דאתכפיא אינו אמיתית ענין הבלי גבול, כיון שסיבתו אינה אלא היראה מהרע שגורמת החפזון, וכשנתבטל הרע, ושוב אין צורך לברוח ממנו, אזי בטל החפזון, ומעתה עבודתו היא בסדר והדרגה (מדידה והגבלה).

וענין זה מתתקן ע"י פסח שני – שנעשה דילוג בעבודה דקיום התומ"צ (עשה טוב) גופא, מפני שהם חכמתו ורצונו של הקב"ה, בלי גבול האמיתי.

ועפ"ז יש לתווכ ב' הענינים שבפסח שני – שהעבודה דפסח שני היא עבודה נעלית יותר שבאה לאחרי שלימות העבודה דפסח ראשון, וביחד עם זה, יש גם בה תיקון החסרון שבפסח ראשון (כפשטות הענין דפסח שני שמיועד למי שלא הקריב פסח ראשון), כי, אף שהיתה אצלו העבודה דפסח ראשון בשלימותה, הנה בבואו לחודש השני לעבודה דאתהפכא, "כאֶפֶט ער זיך" שעדיין חסר אצלו אמיתית ענין הדילוג (בלי גבול), וענין זה מתתקן ע"י פסח שני (הדילוג שבתומ"צ גופא, לא מצד הבחירה מהרע).

[ואולי י"ל, שתיווך זה מרומז בהערה 19 (בביאור הקשר בין ב' הפירושים, שתיקון החסרון הוא מצד הדילוג שלא בהדרגה כו'), בענין גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני שמביא פסח שני, שזוהי היכולת להשלים החסרון גם בזה שבעת פסח ראשון לא הי' זה אצלו בגדר "חסרון" (שהרי קודם שנתגייר לא נתחייב בהקרבת הפסח) – שדוגמתו הוא בכללות הענין דפסח שני, שענינו השלמת החסרון גם אצל מי שעבודתו בפסח ראשון היתה בשלימות ללא חסרון, שהרי הי' אצלו ענין הדילוג בהחפזון שבבריחה מהרע (ורק לאח"ז "כאֶפֶט ער זיך" שאין זה אמיתית ענין הדילוג, וצריך לתקנו כו').]



## הערה בד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח והשגות על קונטרס "ביאורים במאמרי רבינו"

הרב יעקב הלוי הורביץ  
ראשל"צ, אה"ק

- א -

קיום כל המצוות – כמו חוקים

בס"ח של המאמר מבאר רבינו את מה שנאמר בתורה (ואתחנן ו, כד) "ויצונו הוי' לעשות את כל החוקים האלה ליראה גו'", שכללות המצוות מכונים בשם חוקים – שזהו מפני שהאופן הנכון לקיום המצוות (כל המצוות) צ"ל בהדגשה מפני שהם ציווי ה' "כי כשמקיים המצוות (רק) מצד הטעם, ההמשכות שע"י המצוות הם בהעלם, ובכדי שההמשכות

שע"י המצוות יהיו בגילוי, הוא ע"י שקיום המצוות (גם המצוות דעדות ומשפטים) הוא מפני שהם ציווי ה', כמו החוקים".

וצריך להבין, כי לפני כן במאמר (אות ו) נתבאר שהחילוק שבין עדות לחוקים ומשפטים הוא "דחוקים ומשפטים הם באור השייך לעולמות [אלא שמשפטים הם באור המתלבש בעולמות (ממלא) וחוקים הם בהאור שלמעלה מהתלבשות (סובב)], ועדות הם בעצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות".

ולעיל מיני' בס"ה של המאמר נתבאר באר היטב בפרטיות המעלה והעומק שיש בעדות יתר על חוקים. עי"ש בארוכה.

ולפ"ז צריך להבין דבר פלא, שעתה (בסוף אות ח) בבוא רבינו לסכם את הכוונה שצ"ל בקיום המצוות והיא, שצריך לקיימם מפני שהם ציווי ה', רצונו העצמי, ולא בשביל גילויים ח"ו, מדוע הוא אומר שצריך לקיימם כמו החוקים ולא כמו עדות. הרי לעיל ביאר שיש מעלה ועומק בעדות יתר על חוקים, שדוקא עדות הם בעצמות אוא"ס שלמעלה מכל הגילויים. ואין הכי נמי שהמקור לזה הוא לשון הכתוב ("ויצונו הוי' לעשות את כל החוקים האלה ליראה גו'") כנ"ל, אבל הא גופא טעמא בעי מדוע נכתב כך בתורה?

ואולי י"ל בביאור העניין, שאה"נ התואר עדות מרמז על דרגה הכי גבוהה שיש במצוות ששרשם הוא "בעצמות אוא"ס שלמעלה משייכות לעולמות".

אבל בד"א, כשמחלקים בפרטיות בין הג' סוגים דעדות חוקים ומשפטים, אזי אומרים שבעומק העניין הדרגא המרומזת בתואר עדות היא הדרגא הכי גבוהה. אבל כשמזכירים רק אחד מהם, ורוצים לומר שקיום כל סוגי המצוות צ"ל מתוך ביטול לרצון העליון (למעלה מטעם ודעת) המתגלה בהם, הנה התואר "חוקים" מבטא יותר את הכוונה הזו "שכל המצוות (גם המצוות דמשפטים) הם רצונו ית', רצון שלמעלה מטעם, למעלה גם מהטעמים שבחכמתו ית'" (כלשונו בס"ו של המאמר), וכמאמר רז"ל הידוע (תנחומא חוקת ג. שם ת. במדב"ר ר"פ חוקת. ועוד) בביאור לשון חוקה: חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין לך רשות להרהר אחרי'. ולכן מזכירים בזה הלשון "חוקים".

ויש להטעים זה ביותר ע"פ היסוד המבואר במאמר (ס"ו ובהערה 43 שם) שיש עניין גדול ע"פ תורה להתבונן בטעמי המצוות ולהוריד את

הדברים לשכלנו האנושי עד כמה שאפשר, ואפי' בחוקים הוא כן - "כל מה שאתה יכול ליתן לו טעם, תן לו טעם" (כדברי הרמב"ם סוף הלכות תמורה)<sup>22</sup>.

וי"ל, שזהו יסוד מוסד בשיטת חב"ד הדורשת להתבונן בעניני אלקות ובעניני התומ"צ (אף שהם בעצם למעלה מהשכל), וכל מה שאפשר להסביר ולבאר בדרך שתתקבל על הדעת (חב"ד) ותתיישב על הלב בפנימיות ובפשטות, יש לעשות כן. וענין זה מרומז בתורה (גם) בזה, שכשהתורה רוצה לומר שצריך לקיים את המצוות בביטול מכיון שהם רצון העליון שלמעלה מטעם, התורה לא נוקטת בכינוי "עדות", אף שבעצם ובשרש העניין הוא התואר הכי עמוק ונעלה, אלא התורה נוקטת בתואר חוקים דוקא שתואר זה הוא שווה לכל נפש ומבטא בפשטות יותר את אותו רעיון.

- ב -

#### המשכת העצמות שע"י המצוות

בהקדמה לס"ז של המאמר כתבו בביאורים (בהערה שהובאה בגוף המאמר) ש"בסעיף זה יסביר ש[לא רק עדות, אלא גם] חוקים ומשפטים [אף שלכאורה הם באור השייך לעולמות, כדלעיל - המעתיק] גם הם חלק מכוונת העצמות . . ." וכן חזרו וכתבו גם בהערת הבהרה נוספת (שהוכנסה לגוף המאמר בתחילת ס"ז), וכן כתבו גם בביאורים (מילואים לאות טו) באריכות גדולה שכל נקודת העניין המבוארת כאן היא ה"עצמות" ו"גילוי העצמות", היינו שגם הגילוי הוא ענין עצמי (שיתגלה שההרגש של 'מציאותו מעצמותו' שביש הגשמי נובע מהענין ד'מציאותו מעצמותו' שבעצמותו ית'), והכל מסתובב (לדעת מחברי הביאור) סביב ה"עצמות"<sup>23</sup>. עיי"ש. ויש להעיר על זה, ובשתיים:

22 ועד"ז הוא בראב"ע יתרו (כ, א - בסוף הקדמתו לעשה"ד) ו"חלילה . . . שתהי' מצוה אחת מהן מכחשת שקול הדעת . . . נבקש אנחנו ונחפש בכל יכלתנו אולי נוכל לתקן אותה כו". ע"ש. (הובא בלקו"ש חל"ב ע' 174 הערה 11).

23 כדי להקל על ההבנה וההתמצאות בענין, יועתקו כאן כמה משפטים מן הביאורים (מילואים לאות טו) הנ"ל:

(בקטע השני): באופן כללי, זה שבאור מתגלים עניינים שלמעלה ממנו הוא בגלל שהוא מעין המאור . . . אך כאן מובא עוד יותר מזה, שהאור מגלה גם את העצמות.

(א) כנראה מה שהביאם לומר כן הוא הלשון המופיעה במאמר (בתחלת ס"ז): "כי הכונה בהמשכת העצמות שע"י המצוות היא, שההמשכה תהי' בגילוי". ומזה הם התרשמו שיש לבאר את כל העניין – וכן את כל המשך המאמר (בסעי' ז-ח; ובביאורים טו, יח) – מצד נקודת העצמות שבזה, שגם הגילוי הוא ענין עצמי.

והנה הרעיונות שכתבו הם נכונים ועמוקים במאד כשלעצמם (ומקורם טהור בתורת רבינו בלקו"ש ח"ה ע' 245<sup>24</sup> ועוד) ואינם זקוקים להסכמתי כלל, אמנם כאן הם מיותרים ואי"צ לכל זה כי אין זו כוונת רבינו כאן. דכוונת רבינו במ"ש שהמכוון בקיום המצוות היא "שההמשכה תהי' בגילוי", אינה לעומק הנפלא של העצמות דווקא המבואר במ"א, שעצמותו ית' בעצמו הי' בגילוי, היינו שגם הגילוי הוא ענין עצמי, אלא הכוונה כאן היא – בפשטות – שיהי' גילוי ההמשכה בעלמא דאתגליא ע"י אור הסובב וממלא שהם בחי' גילויים. וכמו שכתב רבינו עצמו בהמאמר מיד בהמשך בפירוש ש"כיון שהעצמות הוא למעלה מגילוי, לכן הגילוי דהמשכת העצמות [שעליו הכוונה במאמר זה. המעתיק] הוא ע"י אור הסובב ואור הממלא . . גילויים".

הרי מפורש בלשון רבינו ושפתיו ברור מללו, שאין כוונתו כאן להעומק הנפלא המבואר במ"א שמייחסים את הגילוי לעצמות ממש, היינו שימשך

ולהלן שם (בסוף המילואים): מכיון שא"א להפריד בין המאור לשאר עניינים שבעצמות, לכן האור מגלה גם עניין הפוך לגמרי ממנו – ענין 'מציאותו מעצמותו' שבעצמות (בורא). [האור מגלה שזה שעצמות הוא מאור הוא רק מפני שהוא נושא הכל ובאותה מידה הוא נושא גם העלם]. ובאותיות פשוטות: כתוצאה מהאור, אנו יכולים להכיר בזה שהתנועה של 'מציאותו מעצמותו' שביש הגשמי רומזת ושייכת ל'מציאותו מעצמותו' שבעצמותו ית'.

24) בלקוטי שיחות שם כתב שמכיון שעצמות אינו מוגדר בשום הגדרות או הגבלות ח"ו, א"א לומר שהוא צריך להיות דוקא בהעלם אלא הוא יכול להיות גם בגילוי (אף שהגילויים אינם בערך לעצמות).

ולפי זה ביאר שם את ענין השכר על קיום המצוות שיהי' בעולם הבא, שאז יתגלו לישראל (לא רק הדרגות של "גילויים" – נחת רוח לנברא, אלא) גם נחת הרוח לבורא המשכת העצמות שנעשית עתה, ושגילוי זה נוגע גם לרצון (ולהמשכת העצמות) שבמצוות.

דוקא בעובדה שבעולם הבא יהי' גילוי העצמות, על ידי זה תבוא לידי ביטוי המשכת העצמות שנעשית עתה (שכן אילו ההמשכה שנעשית עתה היתה מוכרחה להיאר בהעלם, היתה זו גופא הוכחה שאין זו המשכת העצמות. שהרי בעצמות אין שום גדרים כלל ח"ו, כנ"ל).

ובהערה 36 שם הוסיף, שמכיון שהכוונה ד"דירה בתחתונים" היא בעצמותו ית' שלמעלה מכל הגילויים (גם מהאור שבכחינת גילוי מן העצם) . . אין שייך לומר שהיא מורכבת ח"ו מב' ענינים – וע"כ צ"ל, שמה שהעצם יהי' בגילוי (הוא לא ענין נוסף, כ"א שזה) נוגע להמשכת העצמות.

ויתגלה באופן כזה שגם הגילוי הוא עניין עצמי, אלא הכוונה כאן היא ל"העצמות המתגלה ע"י האור שלו) אור הסובב ואור הממלא, (שהם גילויים (בלבד)".

ועוד יותר מפורש כן בהערת רבינו כאן במאמר (הערה 46), שמפנה את המעיין ללקו"ש ח"ו (ע' 21 הע' 69) - וכשמעיינים שם רואים בפירוש שהכוונה היא לגילויים ולא לעצמות. וכן נראה בעליל שכוונתו היא לגילויים מזה שבאותה הערה (בלקו"ש ח"ו) הפנה את המעיין לדבריו בלקו"ש ח"ג (ע' 956) ועוד, ושם ברור מאד שהכוונה היא לגילויים.

[לתועלת המעיינים מועתקת בזה בקצרה נקודת הענין המבוארת שם.

בלקוטי שיחות ח"ג: ב"דירה" ישנם ב' ענינים: א) בדירה נמצא כל העצם וכמו בדירת האדם שעצמותו דר בהדירה, וזה נעשה ע"י קיום המצות במעשה דוקא. ב) בדירה נמצא הוא בגילוי, וזה נעשה ע"י האהוי"ר דוקא הנותנים חיות בהמצוה. [והרי אהוי"ר הם גילויים. והשכר הנמשך מזה באתעדל"ת אתעדל"ע הוא ג"כ בחי' גילויים, כפשוט].

ובלקוטי שיחות ח"ו: הטעמים שבזהר ["בגין דישתמודעון לי"י"] וע"ח ["כדי להטיב לברואיו ויכירו גדולתו כו"י"] הם הקדמה והכנה להשלמת הכוונה ד"דירה בתחתונים". כי ענין ה"דירה" הוא [לא רק שנמצא בה כל העצם, אלא גם] שהעצם נמצא בה בגילוי. . ולכן צריך ל"הטיב לברואיו" ו"יכירו גדולתו" - בחי' הגילויים, כי ידיעה והכרה זו הם הכנה לגילוי העצמות.

ובדוגמת המבואר בלקו"ש ח"ג (ע' 956) שאהוי"ר, עם היותם בחי' גילויים, הם "דרכי הוי", לפי שעל ידם דוקא בא עצמותו ית' בגילוי, במעשה המצוות. עיי"ש.

וכמו שההתהוות עם היות שהיא רק ביכולת העצמות, בכ"ז ההתהוות בפועל הוא מהאור וע"י התלבשותו בכלים (אגה"ק סי' כ' - קל ריש ע"ב), כן גם השלמת הכוונה ד"דירה בתחתונים" דירה לעצמותו הוא ע"י (הקדמת) "להטיב לברואיו" - אור, ו"יכירו גדולתו" - כלים.

וראה עוד בארוכה ביאור נפלא בסגנון דומה - לקו"ש ח"ד ע' 1053 ואילך. נמצא, איפוא, שהכוונה היא לגילוי העצמות ע"י גילויים, ולא לגילוי עצמותי של העצמות כמו שהוא בעצמו<sup>25</sup>.

(ב) והנה מלבד הדברים המפורשים הנ"ל, מה שמכריחנו לומר שהכוונה היא ל(גילוי העצמות ע"י) גילויים, זהו גם מצד תוכן העניין המבואר כאן, שכשירדים לשרש הבנת העניין המבואר כאן רואים שמוכרחים לומר כן, כדלהלן:

דהנה בהמשך להנ"ל כתב רבינו (בס"ז של המאמר, בתחלת קטע הב') "ועפ"ז יש לומר, דזה שמשמע . . ששאלת הבן חכם מה העדות והחוקים והמשפטים גו' היא דכיון שכל המצוות הם ציוויי השם למה הן נחלקות בעדות חוקים ומשפטים . . הוא גם להביאור . . דשאלת הבן חכם היא איך נמשך גילוי אלקות ע"י המצוות שלאחרי מתן תורה, שעיקרם הוא עשי' בפועל.

"והעניין הוא, דזה שעל ידי מעשה המצוות נעשה המשכת אלקות אין זה פלא, מכיון שהמצוות הם רצון הקב"ה. ושאלת הבן חכם היא על זה שע"י מעשה המצוות נמשך גילוי אלקות. דעניין הגילוי שייך לכאורה לעבודה רוחנית ולא לעשי' גשמית. ולכן אומר מה העדות והחוקים והמשפטים גו', ולא מה המצוות (וכיו"ב), כי זה שע"י המצוות נעשה המשכת אלקות הוא מצד הנקודה המשותפת שבכל המצוות בשוה, שהם ציווי ורצון הקב"ה, וזה שהמצוות נחלקות בהסוגים עדות חוקים ומשפטים הוא בנוגע לגילוי ההמשכה [שבעדות ההמשכה היא בהעלם, ובחוקים ההמשכה היא בגילוי באופן דמקיף, והגילוי דמשפטים הוא גילוי בפנימיות]. ושאלת הבן חכם - מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה הוי' אלקינו אתכם - היא, דהמצוות אשר צוה הוי' אלקינו אתכם לאחרי מתן תורה שעיקרם הוא עשי' בפועל, ענינם הוא המשכת אלקות, וא"כ מה העדות והחוקים והמשפטים, שהחילוק דעדות חוקים ומשפטים הוא בענין הגילוי". עכ"ל במאמר.

ויש להתבונן במה שכתב בתחילת דבריו אלה (כנעתק לעיל) "ועפ"ז יש לומר וכו'", היינו שכל מה שעומד לבאר בקטע זה הריהו בנוי על פי

25 נקודת העניין נזכרה בקצרה גם ע"י מחברי הביאורים (בביאורים אות ד), אך כשמעיינים בגוף המקורות הנ"ל רואים זאת בהדגשה ובבהירות גמורה שהכוונה היא לגילויים ולא לעצמות.

המבואר לעיל (בקטע הקודם של המאמר). וכשמתבוננים ומחפשים מהי הנקודה המשותפת לב' הקטעים, ובמה קטע הב' הוא המשך לקטע הא', או (בלשון אחר): מה נתחדש בקטע הא' שעליו מיוסד הביאור בקטע הב' - מתברר שהנקודה היא: החילוק בין עצמות לגילויים.

היינו ששאלת הבן חכם היא (המועתק בין מרכאות הוא מלשון המאמר), שהניחא "המצוות אשר צוה הוי' אלקינו אתכם לאחרי מתן תורה שעיקרם הוא עשי' בפועל, ענינם הוא המשכת אלקות" (זה הוא מבין, ושאלתו היא רק) "מה העדות והחוקים והמשפטים - שהחילוק דעדות חוקים ומשפטים הוא בענין הגילוי", וכוונתו בזה לשאול איך מעשה יכול לפעול גילוי, הרי "ענין הגילוי שייך לעבודה רוחנית ולא לעשייה גשמית"?

- וכ"ז בנוי על החילוק שחילק לעיל (בקטע הקודם של המאמר) בין עצם לגילויים ש"כיון שהעצמות הוא למעלה מגילוי, לכן הגילוי . . הוא ע"י אור הסובב ואור הממלא . . גילויים".

ויש להוסיף על זה, שגם מה שכתבו לנכון בביאורים (אות יח) - "שענין זה אכן מתבטא גם במעשה המצווה של האדם. כי במתן תורה נפעל שכשיהודי עושה מעשה גשמי של מצוה אזי . . לעולם ובכל מצב יש עם המעשה גם כוונה ו"גילוי", כמובא בחסידות הפירוש במרו"ל "מתוך שלא לשמה בא לשמה" - שב"תוך" ובפנימיות של כל יהודי יש באמת כוונה לשמה, גם אם בחיצוניות הוא עושה את מעשה המצווה שלא לשמה (ראה בלקו"ש חל"ז ע' 41 ובהערה) "עכ"ד הביאורים - כל זה הוא ג"כ רק מצד הגילויים וכפי שאכן מפורש בלקו"ש שציינו שם, שהתוך והפנימיות של כל מעשה מצוה של יהודי הוא ה"כוונה לשמה", והרי כוונה לשמה בפשטות הו"ע של גילויים (שכל ומדות) ולא עצם.

\*

### אין להפליג אל העצמות

מכל האמור נמצינו למדים, כי כוונת כ"ק אדמו"ר במ"ש כאן שהמכוון בקיום המצוות היא "שההמשכה תהי' בגילוי", אינה לעומק הנפלא של העצמות דווקא המבואר במ"א, שהעצמות כמו שהוא יהי' בגילוי, אלא הכוונה כאן היא - בפשטות - שיהי' גילוי ההמשכה בעלמא דאתגליא ע"י אורות (הסובב וממלא) שהם בחי' גילויים. ואי"צ להפליג הפלגה רחוקה - כפי שכמדומה יש נטי' כזו אצל בני הדור השביעי - ולהסביר הכל באותיות

עצמיים ע"פ העומק הנפלא של העניינים הכי טמירים ועמוקים, המבוארים לפעמים בחסידות, בנוגע להעצמות דוקא.

ודבר זה יש ללמוד מהנהגת רבינו ומהדרך שנהג בה באמירת דא"ח שלו בעצמו, שגם רבינו הקדוש עצמו נזהר בזה ונמנע הרבה פעמים מלהרחיב לשונו ולדבר על העצמות, עאכו"כ אנו חלושי הדעת בודאי שאין לנו למהר ולבאר כל דבר בכוון ובסגנון של העצמות דוקא.

צא וראה את הלימוד הגדול שלמדנו רבינו בענין זה בשיחת ש"פ יתרו תשמ"ה (התוועדויות תשמ"ה ח"ב ע' 1222). שם הוזכר ענין הצמצומים שקודם הצמצום הראשון, ושאל רבינו מדוע לא מדובר בחסידות בדרך כלל אודות צמצומים אלו ומתחילים לדבר רק על צמצום הראשון - וביאר שזהו מפני ש"כבוד אלקים הסתר דבר" (משלי כה, ב), ואמרו חז"ל (חגיגה יג, רע"א) "במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור", ולא עוד אלא שאפילו בנוגע לדרגות תחתונות יותר איתא הלשון "שאיין אנו רשאים לדבר", ומכש"כ בדרגות אלו.

והוסיף שם רבינו ואמר בדרך קל וחומר, שאם בדרכה של תורת הקבלה, שהיא בלי הסבר וביאור, אין לנו רשות לדבר במדרגות כ"כ גבוהות - הרי כשמדברים ענינים בחסידות ששאיפתה ודרכה של תורת החסידות לבאר כל דבר באופן של ביאור בהבנה והשגה, "יתפרנסון מיני<sup>26</sup>", על אחת כמה וכמה שאין אנו רשאים לדבר במדרגות ועניינים אלו<sup>27</sup>!

והגע בעצמך, רבינו שכל עניינו וכל ימיו היו קדש לפרסום אלוקות ולהפצת מעיינות' של פנימיות התורה בדרך של "ופרצת ימה וקדמה וגו'" בלי הגבלה ובלי מצרים, נזהר מזה ונמנע בדרך כלל מלדבר על העניינים הטמירים של העצמות (אם כי לפעמים דיבר בזה<sup>28</sup>), אנו יתמי דיתמי

(26 ראה תק"ז ת"ו בסופו. מק"מ בהקדמתו לזהר. כס"מ לתקו"ז שם. לקו"ש ח"ג ע' 873 הע' 7. וש"נ.)

(27 ומה שבמקומות מועטים כן מדברים בזה בחסידות, ביאר בזה רבינו שם מה שביאר ע"ש. ואכ"מ.)

(28 כגון בלקו"ש ח"ה ע' 245-246. עיי"ש בדבריו העמוקים והנפלאים.)

ומה שבלקו"ש שם (ע' 245 הערה 36) קישר את מה שהובא בלקו"ש ח"ד (ע' 1054) בפירוש "דירה בתחתונים", שענין ה"דירה" הוא לא רק שנמצא בה כל העצם אלא גם שהעצם נמצא בה בגילוי - עם מה שנתבאר בלקו"ש ח"ה שם שלעת"ל יתגלו לישראל (לא רק הדרגות של "גילויים", נחת רוח לנברא, אלא) גם הנחת הרוח לבורא המשכת העצמות שנעשית עתה -

בודאי שיש לנו ללמוד מהנהגתו של רבינו ולנהוג מדה של איפוק בזה ולא למהר ולקפוץ כל פעם בביאורינו אל העצמות.



## ב' מדריגות במס"נ המבוארים במאמרי הרבי

### הרב פרץ בראנשטיין תושב השכונה

בד"ה תפילה למשה איש האלקים תשכ"ט (ספה"מ מלוקט תו"מ ח"ד ע' מ') מסביר כ"ק אדמו"ר דענין המסירת נפש נמשך מהרגש גילוי אור הסוכ"ע, וזלה"ק: "והאהבה דבכל נפשך היא בבחינת סובב כל עלמין. דע"י ההתבוננות שהחיות האלקי שמתלבש בעולמות הוא הארה בלבד שבאין ערוך לגבי עצמות אוא"ס (סובב), נרגש אצלו ההפלאה דאוא"ס, ועי"ז יבוא להאהבה דבכל נפשך, שאהבתו את הוי' היא באופן דמסירת נפש (אפילו נוטל את נפשך), שרוצה לצאת ממציאותו וליכלל באוא"ס".

ויש לדייק שאין הרבי אומר שהאהבה דובכל נפשך היא בגדר מסירת נפש ממש אלא שהיא "באופן דמסירת נפש", היינו שזהו רק באופן וב'כ' הדמיון" ורק דומה לענין המס"נ. ועוד יש לדייק, שלכאורה ענין זה סותר למבואר בד"ה ואתה תצוה תשמ"א (ספה"מ מלוקט ח"ג ע' מא) שכח המס"נ נובע מעצמות הנפש דווקא שלמעלה התבוננות בגילויים (אפילו הרגש אור הסוכ"ע), וז"ל: "דבחינת המאור דהנשמה שמתגלה ע"י מס"נ היא עצם דהנשמה כמו שהיא מוגדרת בענין הפשיטות שלמעלה מציור דכחות".

ונראה לתרץ זה ע"פ המבואר בד"ה שובה ישראל תשל"ז (ספה"מ מלוקט ח"א ע' צב) (הובא בהערה 63 בד"ה תפילה למשה הנ"ל). וז"ל שם: "והאהבה דבכל נפשך היא ע"י ההתבוננות שהאור המח' את העולמות הוא הארה בלבד ושהארה זו היא באין ערוך לגבי אוא"ס, דבכללות הוא אור הסובב, עי"ז יבוא להאהבה דבכל נפשך, שאהבתו את הוי' היא באופן

---

ושמזה משמע שהגילוי שמתכוונים אליו (בלקו"ש ח"ד) קאי על עצמותו ית' שלמעלה מכל הגילויים. ע"ש.

- אין זה הפשט הפשוט בלקו"ש ח"ד הנ"ל, אלא הפשט הפשוט שם (וכן גם בלקו"ש ח"ג הנ"ל בפנים) הוא שהכוונה היא לגילוי העצמות ע"י גילויים, ראה בגוף דברי רבינו שם בארוכה.

דמסירת נפש, אפילו נוטל את נפשך, והאהבה דבכל מאדך היא ע"י גילוי עצמות אוא"ס שאינו בגדר עלמין כלל, שע"י גילוי זה, האהבה היא למעלה ממדידה והגבלה. והגם שגם האהבה דבכל נפשך היא אפילו נוטל את נפשך וענין המס"נ הוא למעלה ממדידה והגבלה, הנה המס"נ שבהאהבה דבכל נפשך, שהוא בכללות בבחי' חי', היא באופן שהוא רוצה למסור את נפשו [ויתירה מזו שרצון זה הוא דוגמת הרצון שע"פ טעם, מצד זה שכל הענינים הם באין ערוך לגבי אוא"ס]. והאהבה דבכל מאדך, שהיא בכללות בבחי' יחידה, היא לא מצד הרצון שלו אלא מפני שאינו יכול להפרד ח"ו מאחדותו ית', דמס"נ באופן זה הוא אמיתית ענין הביטול, מכיון שהמס"נ היא לא מצד הרצון (מציאות) שלו אלא מצד האלקות".

יוצא מזה שיש ב' דרגות במס"נ: מס"נ דחי' שאינו רק "באופן" דמס"נ ומס"נ דיחידה שהיא "אמיתית ענין הביטול" שאינו מצד ההרגש ומציאות שלו אלא "מצד האלקות". ולכן בד"ה תפילה למשה שעוסק במס"נ דחי' משתמש הרבי בבטוי "באופן דמס"נ" (אותו הלשון משתמש בו בד"ה שובה ישראל), רק בכ' הדמיון (כמס"נ), כיון שאין זה עדיין אמיתת ענין המס"נ. ובד"ה ואתה תצוה שמסביר שיש ב' דרגות בגילוי עצם הנשמה בזמן הגלות (המס"נ דזמן הגזירה ואח"כ שבירת הלב מעצם העובדה שנמצאים בגלות) הכוונה לאמיתת ענין המס"נ "שמגלה עצם דהנשמה כמו שהיא מוגדרת בענין הפשיטות שלמעלה מצירור דכחות".

ולהעיר שגם בד"ה פדה בשלום תשל"ט (תו"מ ח"ב ע' מ"א) שמסביר הרבי ההבדל בין מסירת נפש דיחידה ("שאינו יכול להפרד ח"ו מאחדותו ית'") והמס"נ דחי' (ע"י האהבה דבכל נפשך) גם שם משתמש הרבי באותו הסגנון דהיינו שהאהבה דבכל נפשך "היא באופן שרוצה למסור את נפשו" דהיינו מעין ענין המס"נ אבל לא אמיתת ענין המס"נ שע"י גילוי בח' יחידה שבנפש.



# רמב"ם

## שיטת הרמב"ם בגדר 'אחטא ואשוב'

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג, מנצ'סטר

כתב הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ד ה"א) "ארבעה ועשרים דברים מעכבין את התשובה. ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מהן אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו: ואלו הן: א) המחטיא את הרבים ובכלל עון זה המעכב את הרבים מלעשות מצוה. ב) והמטה את חבירו מדרך טובה לרעה כגון מסית ומדיח. ג) הרואה בנו יוצא לתרבות רעה ואינו ממחה בידו. הואיל ובנו ברשותו אילו מיחה בו היה פורש ונמצא כמחטיאו. ובכלל עון זה כל שאפשר בידו למחות באחרים בין יחיד בין רבים ולא מיחה אלא יניחם בכשלונם. ד) והאומר אחטא ואשוב ובכלל זה האומר אחטא ויום הכפורים מכפר".

ולכאורה צ"ב דהרמב"ם הרי התחיל דארבעה אלו אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו, ובשלמא הג' דברים הראשונים שגרם לאחרים לחטוא מובן "גודל חטאו", אך מי שבדעתו שיעשה תשובה למה זה נק' "גודל חטאו" עד שאין מספיקין בידו לעשות תשובה.

והנה באגה"ת (פ"ח) מביא הא ד"אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה" ומסביר "שבשעת החטא הי' יכול לכבוש יצרו אלא שסומך בלבו על התשובה, ולכן הואיל והתשובה גורמת לו לחטוא, אין מספיקין".

וראה בס' 'אגרת התשובה עם ביאורי הרבי מליובאוויטש' דהפשט הפשוט בהא דכיון דהתשובה גרמה לו לחטוא, בגלל זה אין מספיקין, היינו דהא ד"אין מספיקין" הוא למנוע ממנו לחטוא, שכיון שהי' יכול להמנע ומה שעובר זהו מפני שבידו לעשות תשובה, עכשיו שאין מספיקין הרי לא יוכל לסמוך על כך שיעשה תשובה וא"כ לא יחטא.

ומביא שם עוד ביאור מה שהרבי מביא בשם הראגוצובי, שזה ע"ד "אין קטיגור נעשה סניגור", והיינו שכיון שהתשובה גרמה לו לחטוא משו"ה אין התשובה יכולה להוות סניגור עליו.

[ואעפ"כ "אם דחק ונכנס" מועילה התשובה, ולא אמרינן ד"אין קטיגור נעשה סניגור", דהתשובה ד"דחק ונכנס" היא תשובה געלית יותר, ואין זה

התשובה שסמך עליה, וממילא אינו "קטיגור" כמבואר בביאורי הרבי לאגה"ת].

ולכאורה איך שיהי' הביאור באגה"ת, עכ"פ, לכאורה פשוט דהא ד"אחטא ואשוב אין מספיקין" אינו משום גודל חטאו, אבל ברמב"ם מבואר דזהו משום גודל חטאו וצ"ב כנ"ל מהו גודל חטאו באחטא ואשוב.

ואולי יש מקום לומר דכיון דהי' יכול לכבוש יצרו (אפילו מצד הכוחות הגלויים שלו) והא דחטא הוא משום דסמך על תשובה, הרי"ז בבחי' חוצפה כלפי שמיא. דבשלמא מי שאינו יכול לשלוט ביצרו עכ"פ בהרגשתו אינו רוצה למרוד, ורק שמרגיש שאינו יכול לשלוט ביצרו, אבל כשמרגיש שיכול לשלוט ורק משום שסומך על התשובה, י"ל שזה גרוע יותר. ולכאורה זה דוחק.

ואולי יש לבאר בזה בשיטת הרמב"ם ובהקדים מהו דיוק הלשון "האומר אחטא ואשוב" ולכאורה הי' מתאים לומר "החוטא ע"מ לשוב", וכהל' באגה"ת "ואין זה אחטא ואשוב".

ואולי י"ל דהכוונה בדברי הרמב"ם היא שלא רק שבמחשבתו חטא ע"מ לשוב אלא "האומר אחטא ואשוב", והיינו שאומר לאחרים שאף שחוטא מ"מ בדעתו לעשות תשובה או שיוהכ"פ יכפר, וא"כ גורם לאחרים לחטוא שאף הם ילמדו ממעשיו לחטוא ויעשו תשובה אח"כ.

ועפ"ז נמצא שהאומר אחטא הוא ממש כעין שאר הדברים שנמנו שם שמפני גודל חטאו אין מספיקין בידו לעשות, שכולם הם דברים שגורם לאחרים לחטוא. ועד"ז באומר אחטא ואשוב שגורם לאחרים לחטוא שניתן להם פתח לחטוא.

[ועי' תניא פכ"ה "ואף שהאומר אחטא ואשוב כו" ושמ פשוט שהכוונה ב"והאומר" היינו שחושב, אבל ברמב"ם אפשר לומר שהכוונה בהאומר הוא דוקא שאומר ואחרים שומעים כנ"ל.

וקצת סמוכין לזה מרמב"ם הל' ע"ז (פ"ה ה"ב) שמבאר שם מהו הלשון של מסית "אעבוד ע"ז, אלך ואעבוד נלך ונעבוד". והיינו בפשטות בזה שאומר אעבוד ע"ז, וא"כ יכול השני ללמוד שהוא כמוהו נק' מסית. וא"כ ה"ה באומר אחטא ואשוב שנק' שגורם לשני לחטוא.

ועי' בכס"מ שם שאלך ואעבוד הכוונה שאמר אלך ואעבוד בתחלה ואתה אחרי אבל צ"ע דא"כ לכאו' העיקר חסר מן הספר].



# הלכה ומנהג

## טעות בספירת העומר – בברכה ובכוונה

### הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תפט ס"כ: "אם בירך על דעת לספור ארבעה ימים לעומר, שהוא סבור שהיום יום רביעי, ולאחר שגמר הברכה נזכר שהיום יום חמישי, אין צריך לחזור ולברך, אלא סופר מיד חמשה על סמך הברכה שבירך כבר, אף על פי שהברכה היתה על דעת יום רביעי אין בכך כלום, לפי שדברים שבלב אינם דברים לענין זה, כמו שנתבאר בסי' ר"ט".

והיינו מה שמבואר בשו"ע סי' רט ס"א: "שאם לקח כוס שכר או מים וסבור שהוא של יין, ופתח ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם על דעת לומר בורא פרי הגפן, ונזכר שהוא שכר או מים וסיים שהכל יצא". וכן הוא כאן בספירת העומר, שיוצא בברכתו אף אם היה חסרון כוונה נכונה בעת אמירת הברכה, כיון שלמעשה בירך נכון, ודברים שבלב אינם דברים לענין זה.

אחר כך ממשיך ומבאר בשוע"ר סי' תפט סכ"א: "אם היה עומד ביום רביעי ובירך על דעת לספור ארבעה, וטעה בדיבורו וספר חמשה, צריך לחזור ולספור ארבעה, כיון שיצא שקר מפיו, שהיום יום רביעי הוא והוא ספר חמשה בפיו, אף שהיה במחשבתו ארבעה אין זה כלום, שמצות הספירה היא בפה". והיינו, שכיון שבירך בטעות לא יצא, אף אם היתה כוונתו נכונה בעת אמירת הברכה.

ולכאורה כן הוא הדין גם בברכת הנהנין, שאם לקח כוס של שכר או של מים, ופתח ובירך על דעת לומר שהכל, וטעה ואמר בורא פרי הגפן, שלא יצא ידי חובתו, כיון שלפועל לא בירך ברכה הראוי' שהיא ברכת שהכל, ואע"פ שהתכוין לברך כראוי, אין הולכים אחר דעתו בזה לפי שדברים שבלב אינם דברים.

אמנם לפי זה אינו מובן, מדוע הוסיף רבינו הזקן את הביאור "כיון שיצא שקר מפיו, שהיום יום רביעי הוא והוא ספר חמשה", וכי מה איכפת לי אם יצא דבר שקר מפיו או לאו, הרי סוכ"ס לא ספר כראוי ולכן לא יצא. ומזה לומדים אנו לכאורה, שדוקא כאן בספירת העומר אינו יוצא בזה מטעם

שיצא שקר מפיו, משא"כ בברכת הנהנין אפשר שיצא ידי חובתו גם בזה, שהרי לא יצא שקר מפיו, שהרי בירך "בורא פרי הגפן", והוא אמת, שהקב"ה בורא פרי הגפן".

ובאמת יש בזה ב' דעות. נבאר אם כן את ב' הדעות שיש בזה לענין ברכת הנהנין, ומזה נבין גם את דיוקי רבינו הזקן בזה בהלכות ספירת העומר:

הלכה זו מבוארת בברכות (יב, א): "נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא (פתח אדעתא דחמרא כדי לסיים בפה"ג וכשהגיע למלך העולם נזכר שהוא שכר וסיים שהכל, רש"י) מאי, בתר עיקר ברכה אזלינן (ועיקר ברכה אדעתא דיין נאמרה והוי כמו שסיים ביין ואין ברכת היין מוציאה ידי ברכת שכר שאין השכר מן הגפן, רש"י) או בתר חתימה אזלינן".

ופסק הרי"ף שם (ו, א): "ולא איפשיטא, ולקולא עבדינן, ולא מהדרינן ליה, דספיקא דרבנן לקולא". והיינו באופן הנ"ל שהיה חסרון בכוונתו בעת הברכה, ולמעשה סיים ברכתו כהוגן. משא"כ ה' חסרון באמירת הברכה, שסיים בפה"ג, לא יצא, אף שכוונתו היתה כראוי.

אמנם לפני בעל המאור היתה גירסה אחרת ברי"ף שם, כמבואר בדבריו שם: "שמצאנו כתוב בהלכות . . דנקט כסא דשכרא . . פתח בדשכרא וסיים בדחמרא מאי, ולא איפשטא ולקולא עבדינן. וזה שיבוש הוא, דפתח בדשכרא וסיים בדחמרא לא איבעיא לן מעולם דהא פשיטא היא, דאי כסא דשכרא הוא דנקט בידיה לא יצא . . דעד כאן לא איבעיא לן אלא בטועה בפתחה, אבל בחתימה ליכא ספיקא דודאי לא יצא".

גם בהשגות הראב"ד על הרי"ף שם, מסכים עם בעל המאור, ומשיב לדברי בעל המאור: "והגרסא המיושבת בהלכות הרב ז"ל כך היא, אי נמי היכא דנקט כסא דשכרא, פתח בדשכרא וסיים בדחמרא לא יצא, אלא פתח בדחמרא וסיים בדשכרא מאי, ולא איפשטא ולקולא עבדינן". והיינו שאם יש שינוי בכוונה יצא, אבל אם יש שינוי בחתימת הברכה לא יצא.

אמנם ברמב"ם פסק כגירסה המקורית שברי"ף (הלכות ברכות פ"ח הי"א): "לקח כוס של שכר בידו והתחיל הברכה על מנת לומר שהכל וטעה ואמר בורא פרי הגפן אין מחזירין אותו. וכן אם היו לפניו פירות הארץ והתחיל הברכה על מנת לומר בורא פרי האדמה וטעה ואמר בורא פרי העץ אין מחזירין אותו. וכן אם היה לפניו תבשיל של דגן ופתח על מנת לומר

בורא מיני מזונות וטעה ואמר המוציא יצא, מפני שבשעה שהזכיר את השם והמלכות שהן עיקר הברכה לא נתכוון אלא לברכה הראויה לאותו המין, והואיל ולא היה בעיקר הברכה טעות אף על פי שטעה בסופה יצא ואין מחזירין אותו". והיינו שאף שלא בירך כראוי, מכל מקום יצא, כיון שכוונתו היתה כראוי בעת אמירת הברכה.

והשיג עליו הראב"ד שם, וכתב: "כל מה שכתב באלו הענינים הכל הבל, שאין הולכין אלא אחר הפירוש שהוציא בפיו".

וכן הקשו חכמי לוניל לפני הרמב"ם (פאר הדור סי' כה, א): "ורנו רבינו ואם שכר שעורים איך יצא". ומוסיפים וכותבים חכמי לוניל: "ומרנא ורבנא אלפס ז"ל הולך על זה הדרך, וחתרנו להוציא להיבשה ולא יכלנו". והיינו שגם ברי"ף היתה גרסתם כפי שמבאר הרמב"ם (ודלא כפי שהוא ברי"ף בגירסא שלנו). וחכמי לוניל השתדל לבאר את שיטת הרי"ף בזה ולא הצליח.

עיקר שאלות חכמי לוניל על דברי הרמב"ם נשאלו על ידי רבינו יהונתן מלוניל, שאף כתב לו מכתב מפורט בזה (פאר הדור סי' יז), והרמב"ם השיבו (שם סי' מא). רבי יהונתן זה חיבר פירוש על הרי"ף, שרק חלק ממנו הגיע לידינו. פירושו למסכת ברכות נתפרסם לראשונה בדורנו (ג.י. תשי"ז), אמנם בסוגיא זו מפרש את דברי הרי"ף, ואינו מקשה עליו קושיא זו כלל.

על כן אפשר ששאלה זו של חכמי לוניל לפני הרמב"ם נשאלה על בעל המאור, שגם הוא הוא מחכמי לוניל באותה תקופה, ואפשר שגם הוא נכלל ב"חכמי לוניל" ששאלו אצל הרמב"ם. ולכן כתב אל הרמב"ם: "ומרנא ורבנא אלפס ז"ל הולך על זה הדרך, וחתרנו להוציא להיבשה ולא יכלנו", שהרי בבעל המאור שם לא יכל ליישב את דברי הרי"ף הנ"ל, והשיג עליו בזה.

בכל אופן רואים אנו מכאן, שכן הי' כתוב בגירסה המקורית של הרי"ף, שהיתה לפני הרמב"ם ולפני בעל המאור ולפני הראב"ד. בעל המאור כתב עליו "וזה שיבוש הוא", הראב"ד תיקן הגיה בדברי הרי"ף, ואילו הרמב"ם פסק כדבריו.

ואם כן יוצא לפנינו, שגם הרי"ף (לפי גירסה מקורית זו) וגם הרמב"ם סבירא להו, שאם היתה כוונתו טובה בעת אמירת הברכה, אעפ"י שטעה בחתימתה ואמר בורא פרי הגפן, יצא ידי חובתו. ואילו הראב"ד ובעל

המאור חולקים עליהם, וסוברים שחתימת הברכה לא היתה כראוי ואינו יוצא.

על שאלת חכמי לוניל, באה תשובת הרמב"ם (פאר הדור כה, א) באופן מאד בלתי מובן. הכסף משנה (הל' ק"ש פ"א ה"ח) מביאו ומתמה על הדברים ביותר, ומסיים: "ולכן אני אומר כי השאלה הזו גם תשובתה דבריהם סתומים וחתומים, מ"מ לענין דברי רבינו בחיבור נ"ל שמה שכתבתי הוא דבר נכון". והיינו שהוא פירש בדברי הרמב"ם כפשוטן, וכאמור לעיל.

ומטעם זה הביא המחבר את ב' הדעות האלו בהלכות ברכת הנהנין (או"ח רס"י רט): "לקח כוס של שכר או של מים ופתח ואמר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם על דעת לומר שהכל וטעה ואמר בפה"ג אין מחזירין אותו מפני שבשעה שהזכיר שם ומלכות שהם עיקר הברכה לא נתכוין אלא לברכה הראויה לאותו המין. ויש אומרים . . .".

אמנם כתב עליו המ"א שם: "אף את"ל דדעת הרמב"ם כמ"ש הכ"מ, מכל מקום יש לנו לילך אחר רוב הפוסקים, וכמעט כולם הסכימו דלא אזלינן בתר דעתו . . . וכן יש להורות".

והטעם שהמחבר לא חשש לקושיית המ"א, והביא את ב' הדעות בזה; כי יש לומר שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו בהלכות ברכות, ובהקדים:

מבואר בברייתא ברכות טו, א: "לא יברך אדם בהמ"ז בלבו ואם בירך יצא". ופירש"י (ד"ה בלבו): "שלא השמיע לאזנו", משא"כ במחשבה בלבד לא יצא לדברי הכל.

אמנם ברמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ז): "כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו".

שתי הדעות האלו מובאות בשוע"ר סי' קפה ס"ג: "לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא. והוא שהוציא בשפתיו אלא שבירך בלחש כל כך עד שלא השמיע לאזנו אלא בירך בלבו, אבל אם לא הוציא בשפתיו כלל אלא הרהר בלבו לבד לא יצא שהרהור אינו כדיבור . . . וי"א שכל הברכות אפי' ברכת המזון יוצא אדם ידי חובתו בהרהור בדיעבד . . . והעיקר כסברא הראשונה, ומכל מקום בשאר ברכות שהן מדברי סופרים יש לסמוך על זה בשעת הדחק ולצורך גדול".

וכיון שדעת הרמב"ם שאף אם לא הוציא ברכתו בשפתיו אלא בהרהור בלבד יצא, לכן אינו חושש לטענת הפוסקים שדברים שבלב אינם דברים, שהרי לענין ברכה גם דברים שבלב דברים הם, ויוצא בהם ידי חובתו. ולכן אם כיון לברך על המים לברך כראוי שהכל, וטעה ואמר בורא פרי הגפן, יצא ואין מחזירין אותו.

וכיון שרבינו הזקן בשו"ע חושש לב' הדעות בבירך ברכת המזון בלבד, אם כן נראה שגם לענין טעה בברכה תפס כדעת המחבר, לחשוש לב' הדעות בזה, ואם כיון כראוי וטעה בברכתו אינו חוזר מספק.

ועל זה מבאר כאן רבינו, שאף שלענין ברכת הנהנין יש ב' דעות, היינו מטעם שסוכ"ס אינו מוציא שקר מפיו, שהרי נכון הדבר שהקב"ה הוא בורא פרי הגפן. משא"כ כאן בספירת העומר יצא שקר מפיו, שהרי אמר היום חמשה ימים לעומר, לכן בזה לדברי הכל אינו יוצא בספירתו, וצריך לחזור ולספור היום ארבעה ימים לעומר.

וזה גם מה שמדייק בסוף ס"כ לכתוב "לפי שדברים שבלב אינם דברים לענין זה", משא"כ אם התכוין לברך כראוי וטעה בדיבורו, יש אומרים שלענין זה דברים שבלב הוי דברים ויוצא ידי חובתו.



## צירוף בני ארץ ישראל ובני חו"ל ביום טוב שני

(ג)

### צבי רייזמן

איש עסקים, מח"ס "רץ כצבי"

**פרק ד: צירוף בני א"י וחו"ל לתפילה במנין ביו"ט שני**

א. כפי שהובא בגליון הקודם, הגרצ"פ פרנק נשאל בשם האדמו"ר מקארלין, האם אפשר לצרף שני בני א"י לשמונה בני חו"ל לקריאת התורה שקוראים בני חו"ל ביו"ט שני של גלויות. ולכאורה לא מובן מדוע השאלה נשאלה רק לגבי צירופם למנין כדי לקרוא בתורה, הרי הצירוף נצרך גם כדי לאפשר להם להתפלל את תפילות היום טוב במנין. ואם כן, למה לא נשאל הגרצ"פ האם ניתן לצרף את בני א"י לבני חו"ל כדי לאפשר להם את עצם התפילה במנין.

ונראה כי בנדון הצירוף לתפילה, יש הבדל בין תפילת שחרית לתפילת מוסף.

במסכת ברכות (כ, ב) מפורש בטעם חיוב הנשים בתפילה, למרות שזו מצות עשה שהזמן גרמא, "כיון דרחמי נינהו". "תפילה" היא "בקשת רחמים", וגם נשים זקוקות לרחמי שמים, ולכן הן חייבות בתפילה. לעומת זאת, תפילת מוסף אין עניינה "בקשת רחמים", אלא "השלמת" הקרבת הקרבנות, וכפי שנתבאר בדברי התוספות בברכות (כו, א ד"ה איבעיא) בטעם ההלכה שאין "תשלומין" [להשלים את התפילה שהחסיר בתפילה הסמוכה, כדין שאר התפילות] למי ששכח ולא התפלל מוסף, וז"ל: "לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף, וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו, ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו. אבל שאר תפלות דרחמי נינהו, ולוואי שיתפלל אדם כל היום כולו, ואין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת".

ולפי זה מסתבר שלענין תפילת שחרית, ניתן יהיה בהחלט לצרף את בני א"י לבני חו"ל להשלים מנין, כי חיוב כולם בתפילה זו שווה - "רחמי". מה שאין כן לענין תפילת מוסף, לכאורה לא ניתן יהיה לצרפם, שכן בני חו"ל אמנם צריכים להתפלל תפילה זו, כנגד קרבנות המוסף שהקריבו ביום טוב. אולם לבני ארץ ישראל, שאצלם זהו יום חול רגיל ללא קרבן מוסף, ודאי אין כל שייכות לחיוב תפילת מוסף. ואם כן, כיצד נוכל לצרפם להשלים מנין לצורך קיום תפילת מוסף שהם אינם מחוייבים בה כלל.

ואכן בשעת לימוד השיעור, העיר ידידי ר' ברוך פריץ (ברני) וויזעל, כי שאלת האדמו"ר מקארלין לגרצ"פ פרנק היתה באיסרו חג שחל בשבת, ובשבת יש חיוב תפילת מוסף. ואולי בשל כך לא הסתפקו בשאלת צירופם של בני א"י לבני חו"ל בנוגע לתפילה אלא רק לענין קריאת התורה. כי באותה שבת [איסרו חג בארץ ישראל, ו"יום טוב שני" לבני חו"ל], היו מחוייבים גם בני חו"ל וגם בני א"י, הן בתפילת שחרית והן בתפילת מוסף, ושפיר ניתן היה אפוא, לצרפם להשלים מנין.

ואף שתפילת המוסף של בני א"י היא כנגד קרבן מוסף השבת, ואילו תפילת המוסף של בני חו"ל היא כנגד קרבן מוסף של חג, יתכן כי שפיר יש להחשיב את בני א"י ובני חו"ל כמחוייבים באותו הדבר, וצ"ע.

ב. לדינא, נדון צירופם של בני א"י ובני חו"ל לצורך השלמת מנין לקיים תפילה בצייבור ביו"ט שני, שנוי במחלוקת הפוסקים.

בשו"ת הלכות קטנות המובא בגליון א' לג כתב: "כל הבא מחו"ל לארץ ישראל, כל זמן שאינם עשרה בעלי בתים, אל יתפללו [תפילת] יום טוב אלא בצנעה, וכל שכן שאין להם להוציא ספר תורה וללמוד בו בעניינא דיומא עד שיצרפו לעשרה א' או ב' מבני העיר". ומפורש בדבריו כי בני א"י אינם מצטרפים להשלים מנין לבני חו"ל כדי להתפלל תפילת יו"ט שני.

ומעתה, מדברי כף החיים שהביא לאחר מש"כ ההלכות קטנות את דברי המטה אשר "דיכולים לצרף עמהם מבני ארץ ישראל ולהוציא ספר תורה", למדנו כי אותה מחלוקת הפוסקים האם בני א"י וחו"ל מצטרפים לקריאת התורה, קיימת גם לענין צירופם לתפילה. לפי ההלכות קטנות אין לצרפם, אך לפי המטה אשר המובא בכף החיים, ניתן לצרפם.

מחלוקת זו הובאה בספר יום טוב שני כהלכתו (פ"ט ס"א) שכתב: "אם אין מנין לבני חו"ל, אין לצרף בן ארץ ישראל להשלים המנין כדי שיוכלו להתפלל בציבור ולקרות בתורה, ועדיף שיתפללו ביחידות. ויש מתירים לצרף בן ארץ ישראל להשלים מנין לבני חו"ל אף לכתחילה להתפלל בציבור וכן לקרות בתורה".

ובהערות, ציין למחלוקת הפוסקים הנ"ל, וכתב בדעת האוסרים את הצירוף: "הגם דעיקר נדונם שם הוא לענין הצירוף לקריאת התורה, מכל מקום כיון דטעמם שלא לצרפו משום דהוי בפרהסיא, ועל זה אמרו אל ישנה אדם מן המנהג. אם כן נראה דלדעתם גם לתפילה בציבור אין לצרפו מהאי טעמא, וכן שמעתי מהגרש"ז אויערבך. שהרי ידוע שבדור הקודם היתה דעת הרבנים להתפלל ביחידות ולא לעשות מניינים של בני חו"ל ביו"ט שני, ולכן אף שעכשיו כבר נהגו בכך, מכל מקום אין לצרף בני ארץ ישראל למניינים ועדיף שיתפללו ביחידות, עכ"ד".

וכן נקט לדינא בשו"ת באר משה (ח"ו, דיני בני א"י וחו"ל סי' ו) בנדון "תשעה מבני חו"ל שהם בא"י, אם ביו"ט שני של גלויות יכולים לצרף אחד מבני א"י לעשרה, כדי לקרוא בתורה ולהתפלל בציבור, לומר תפילת יו"ט בציבור וכל סדר תפילת יו"ט", וז"ל: "אין לצרף, ואל ישנה אדם מפני המחלוקת נאמר בהאי עניינא. רק אם בני חו"ל הם עשרה בפני עצמם יכולים לעשות כמנהג מקומם, מנהג חו"ל". (מספר ברכות המים (סי' תצ"ו ס"ג) וחולק על ספר צרור החיים (סי' יג), והסכים לדברי שו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' ג) שאישתמיט מהצרור החיים. וכתב הברכות מים שגם

אביו הרב בספרו פרי האדמה (ח"ג דף טו"ב) פסק כן, ואליו הסכימו גדולי צפת ושאר רבנים).

ואילו בדעת המתירים הביא בספר יום טוב שני כהלכתו (פרק ט הערה ג) את דברי הגרי"ש אלישיב "דבני חו"ל המתפללים בארץ ישראל ואינם כי אם ששה בלבד, רשאים לצרף ארבעה בני ארץ ישראל ולסמוך בזה על המתירים. ואין לנו לומר דמה שבני חו"ל עושים מניינים בא"י הוא רק בדיעבד".

אלא שיש להעיר על מה שהובא בשם הגרש"ז אויערבך שאין לצרף את בני א"י למנין בני חו"ל, ממה שהבאנו לעיל (בגליון הקודם) את סברת הגרש"ז, שגדר יו"ט שני הוא המשך חיוב יו"ט ראשון, ולכן בן א"י נחשב כ"שייך" בחיובי מצוות יו"ט שני. ולפי דבריו מסתבר שבני א"י יוכלו להצטרף להשלים מנין של בני חו"ל ביו"ט שני, מכיון שגם הם "שייכים" בחיוב התפילות של יו"ט שני. ואף שלמעשה כתב הגרש"ז ששלוחי א"י נמנעו מלעלות לתורה ביו"ט שני "מפני שנראה קצת כאילו הם מוסיפים על יו"ט ראשון", מסתבר שטעם זה נאמר לענין העליה לתורה ולא לענין צירוף למנין, וצ"ע.

ומעניין לציין, כפי שהקדמנו בפתיחה לשיעור, כי בנו של הגרש"ז, רבי אברהם דב אויערבך, רבה של טבריה, התיר את צירופם של בני א"י למניינם של בני חו"ל ביו"ט שני, הן לענין קיום התפילות והן לענין הקריאה בתורה, ויתכן שהיה זה על פי סברת אביו הנ"ל, ודברי ספר יו"ט שני כהלכתו צ"ע.

### צירוף בן א"י להשלמת מנין לתפילה ביו"ט שני בחו"ל

ג. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי קו) דן "בדבר יו"ט אחרון שהיו רק תשעה מתפללים, והעשירי היה בן א"י, אם אפשר לצרפו לתפלת מוסף", [ומה שדן רק בענין הצירוף למנין בתפילת מוסף, יוסבר על פי המבואר לעיל, שבתפילת שחרית ודאי היה פשיטא לו שמצטרפים, כיון שהתפילה היא "רחמי", וחיוב בני א"י ובני חו"ל שווה. ורק במוסף שיש לבני חו"ל חיוב ואילו לבני א"י אין חיוב, יש מקום להסתפק].

רבי משה התיר את הצירוף משני נימוקים:

[א] המג"א כתב בהלכות תפילה (או"ח סי' סט ס"ק ד) וז"ל: "אם אין שם ששה שלא התפללו, לא יתפלל הש"צ בלחש, רק יתחיל מיד בקול רם, דהא עיקר הכוונה משום קדושה". וביאר האגרות משה את דברי

המג"א: "שהוא מטעם דעל ששה יש חובת ציבור, כשאיכא עשרה בצרוף. לכן יש גם דין ציבור זה שצריך הש"צ לסדר התפילה תחילה. ובלאיכא ששה שליכא חיובי הציבור, ורק שבשביל קדושה צריך לומר בקול רם, לא חיבוהו לסדר מתחילה". כלומר, אם יש ששה שלא התפללו וארבעה שכבר התפללו, רשאי הש"ץ לחזור על התפילה ולומר "קדושה", כי גם על ששה שלא התפללו יש חובת "ציבור" כאשר הם מצורפים למנין עשרה.

ומכאן למד רבי משה לנדון צירופו של בן א"י להשלמת מנין תפילת יו"ט שני בחו"ל: "ואם כן נמצא שעל התשעה שמהעשרה איכא חיובי הציבור, שהוא להתפלל בלחש תחילה תפלת המוסף כל הציבור יחד. ולחזרת הש"צ התפילה כשאיכא בצירוף עשרה אף עם אלו שכבר נפטרו, שלכן גם בן א"י אף שהוא פטור בעצם, נמי מצטרף". והיינו שלדעת האגרות משה, יש דין "ציבור" ברגע שיש עשרה אנשים, ואין זה משנה אם חלק מהם אינם מחוייבים בתפילה, כגון ארבעה שכבר התפללו. ולכן גם בן א"י הנמצא בחו"ל ביו"ט שני, מצטרף למנין, כי ברגע שיש ששה אנשים שלא התפללו, אפשר להוסיף עוד ארבעה שכבר התפללו או שאינם מחוייבים בתפילה, כי ברגע שיש עשרה אנשים יש להם דין "ציבור".

[ב] נימוק שני כתב רבי משה: "אם לא יצרפו אותו באשר הוא בן א"י, הרי אין לך פרסום גדול מזה, שאסור לשנות מפני המחלוקת".

ולא עוד אלא שרבי משה התיר לבן א"י להיות ש"ץ בתפילת מוסף של היו"ט שני: "ואם כן אפשר להתיר גם להבן א"י להתפלל מוסף. דאף שאם הוא פטור הוא באיסור ברכה לבטלה, דחמיר מאיסור מלאכה דקודם חצות בערב פסח דהוא רק מנהגא. דהרי אפשר מפני המחלוקת תיקנו שגם לו יתחשב יו"ט, כמו שהיה שייך לרבנן לתקן עצם יו"ט שני בזמן הזה מפני חשש רחוק דקלקול, שייך נמי שיתקנו מפני המחלוקת. ואולי עוד כל שכן שיתחשב גם לו כיו"ט, ולא תהיה ברכתו לבטלה, ולטעם זה יכול גם להתפלל בעצמו. עכ"פ להצטרף לעשרה כשיתפללו כתפילת הציבור בלחש ובחזרת הש"צ ובנשיאת כפים ודאי מצטרף".

ביאור הדברים, אם הבן א"י לא יצורף למנין בני חו"ל, יגרום הדבר לפרסום היותו "משונה" משאר יושבי המקום. ומחמת האיסור "לשנות מפני המחלוקת", היה בכוחם של חז"ל להתיר לבן א"י להתפלל מוסף ביום שהוא חול אצלו, או על כל פנים להתיר את צירופו אליהם להשלים להם מנין לתפילת היו"ט שני, ואף להתיר לכהן בן א"י להצטרף לנשיאת כפים.

ד. אולם יש לתמוה על דבריו.

אם נשתמש בנימוק שאם לא נצרף את הבן א"י יהיה בזה פרסום כדי להתיר את צירופו למנין וכן נאפשר לו להיות ש"ץ במוסף "כדי לא לשנות מפני המחלוקת", נצטרך בגלל נימוק זה לאסור לבני חו"ל הנמצאים בארץ ישראל לעשות לעצמם מניינים לתפילה של בני חו"ל בארץ ישראל "כדי לא לשנות מפני המחלוקת", מכיון שאין לך "פרסום" גדול מזה. ו"פוק חזי מאי עמא דבר", הרי בני חו"ל מקיימים מניינים לתפילותיהם מידי חג בחג בהיותם בא"י. ועוד, מטעם זה ראוי היה לפטור לגמרי את בני חו"ל מכל חיובי היו"ט שני בהיותם בא"י. והנה כבר הובאו לעיל [אות א] דברי השאלית יעבץ והמשנה ברורה, שהכריעו כי בני חו"ל הנמצאים בא"י ביו"ט שני ודעתם לחזור לחו"ל, מחוייבים לנהוג בא"י כל דיני יו"ט שני.

ובאמת רבי משה עמד על קושי זה בדבריו בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' לז; הובא לעיל אות ב), כמו שכתב: "בהא דאין מקפידין בירושלים שבני חו"ל הנמצאים שם עושין מנין ביו"ט שני וקוראים קריאת התורה, אף שהוא דבר בפרהסיא. לכאורה הוא דבר תמוה, דדבר הנעשה בעשרה קשה להחשיב זה דבר שבצנעא, שלכן אסור לעשותו מפני המחלוקת". אלא שלמעשה, לא רצה רבי משה לפסוק נגד דברי מרן הבית יוסף שהתיר את קיום מנייני התפילה של בני חו"ל בא"י, ולכן התיר את קיום המניינים "בציבור אבל לא בפרהסיא".

ומאחר ורק בגלל דברי הבית יוסף, התיר רבי משה לבני חו"ל להתפלל במנין לעצמם בא"י ביו"ט שני, ואף שיש בזה שינוי מפורסם וחשש למחלוקת. נראה להוסיף ולחדש שלפי רבי משה לא ניתן לצרף בן א"י כדי לקיים מנין תפילות של יו"ט שני, כי אין לנו להתיר אלא את מה שכבר יצא מפיו של הבית יוסף להתיר, דהיינו קיום מנין של עשרה בני חו"ל בא"י ביו"ט שני, אך לא לסייע על ידי צירוף בן א"י להקמת מנין שכל מהותו "שינוי מפורסם" שיש להתרחק ממנו.

ה. אם כנים הדברים, עלה בידינו לחדש לפי המשתמע מדברי רבי משה, בדין צירוף בן א"י למנין של בני חו"ל ביו"ט שני, שיש להבדיל בין מנין המתקיים בחו"ל למנין המתקיים בארץ ישראל, שכן כל מה שהתיר רבי משה את הצירוף זהו רק במנין המתקיים בחו"ל, כי אם לא יצטרף למנין, יהיה בזה פרסום שהוא שונה מבני מקומו, ולכן "כדי לא לשנות מפני המחלוקת", מתירים את צירופו למנין. אבל כאשר בני חו"ל מקיימים מנין לעצמם בארץ ישראל, אדרבה, אם נתיר את צירופו, הדבר

יגרום לפרסום השוני של בני חו"ל הנוהגים בא"י אחרת ממנהג המקום. ובקושי התיר רבי משה את עצם קיום המנין כאשר הוא מעשרה בני חו"ל [בגלל שהבית יוסף העיד שכך נהגו]. אבל "אין לך בו אלא חידושו", אבל להוסיף ולחדש שגם ניתן לצרף בן א"י כדי לקיים מנין שכזה, ניתן להניח שרבי משה לא היה מתיר.

ברם לא כן נקט ידידי רבי אפרים גרינבלט, בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' שמח), המביא את דברי רבו האגרות משה: "ובחמישה עשר באב תשל"ב קבלתי תשובה ממו"ר הרה"ג ר' משה פינשטיין שליט"א, וכתב לי דאפשר לצרף בן א"י לעשירי ביו"ט אחרון, והאריך לבאר דגם כן יוכל להתפלל לפני העמוד". ובתוך דבריו כתב הרב גרינבלט, שכאשר דן בשאלה זו עם רבי אברהם יעקב ולזניק, ראש ישיבת עץ חיים "הראני לכף החיים שדן בסי' תצו בשאלה בבני חו"ל שבאו לא"י אי יכולים לצרף בן א"י, וזה כמו שאלתנו".

משמע שלא חילק בין מנין המתקיים בחו"ל למנין המתקיים בארץ ישראל, ולדעתו, כשם שרבי משה התיר לבן א"י הנמצא בחו"ל להצטרף למנין כדי לא לשנות מפני המחלוקת, כך יש להתיר לבן א"י להצטרף למנין של בני חו"ל המתקיים בא"י.

**סוף דבר:** נוכחנו לראות, כי פסק ההלכה במעשה שהיה במלון אריסטון, האם ניתן לצרף שני בני א"י להשלים מנין של בני חו"ל המעוניינים להתפלל תפילות יו"ט שני בעת שהות בארץ ישראל, תלויה ועומדת במחלוקת הפוסקים:

לדעת ההלכות קטנות והבאר משה, לא ניתן לצרפם. אבל לדעת המטה אשר שהובא בכף החיים, וכן לדעת הגרי"ש אלישיב, הם מצטרפים.

ובדעת הגרש"ז אויערבך הביא בספר יום טוב שני כהלכתו, שאסר את הצירוף. אולם הוראת הגרא"ד אויערבך, רבה של טבריה, להתיר את הצירוף, ונתבאר כי הדברים מתאימים אם מש"כ אביו הגרש"ז שגדר יו"ט שני הוא המשך חיוב יו"ט ראשון, ולכן בן א"י נחשב כ"שייך" בחיובי מצוות יו"ט שני. ולפי זה מסתבר שבני א"י מצטרפים להשלים מנין בני חו"ל ביו"ט שני, מכיון שגם הם "שייכים" בחיובי יו"ט שני זה.

ובנדון צירוף בן א"י להשלמת מנין לתפילה ביו"ט שני בחו"ל, פסק האגרות משה שמצטרף. ומדבריו למד הרבבות אפרים,

שהוא הדין במנין המתקיים בא", יהיה מותר לדעת האגרות  
 משה לצרף את בני א"י להשלים את המנין. אלא שנתבאר לעיל  
 שיש מקום לחלק בזה, וצ"ע.



## היתר הפסת מורסא

### הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – ווסט בלומפילד, מישגן

כתב המחבר (שו"ע או"ח סי' שכח סכ"א) "המפיס שחין בשבת כדי  
 להרחיב פי המכה, כדרך שהרופאים עושים שהם מתכוונים ברפואה  
 להרחיב פי המכה, הרי זה חייב משום מכה בפטיש שזו היא מלאכת  
 הרופא. ואם הפיסה כדי להוציא ממנה הליחה שבה הרי זה מותר".

ועיין בביאור הלכה ד"ה כדי להרחיב פי המכה שכתב "לכאורה לפה  
 חייב היינו בכלי, דביד אין דרכה בכך, ואפ"ה אם להוציא ליחה מותר, אבל  
 ממג"א סי' שא ס"ק ז ופה בט"ז אות כג משמע דמשום צערא לא הוי  
 שרינן שבות כדרכו, וא"כ מה שאנו מתירין כשהוא להוציא ליחה הוא רק  
 ביד ולא בכלי [פמ"ג], עכ"ל.

והנה דעת רבינו הזקן ברורה שחולה שאין בו סכנה, אבל יש לו צער  
 שמצטער כל כך עד שחלה ממנו כל גופו אין עושין לו דבר האסור מדברי  
 סופרים ע"י ישראל אלא בשינוי מדרך החול, עיין דבריו בסי' שכח סי"ח,  
 וכן הוא דעת המחבר בסי' שכח סי"ז.

אבל לאידך כתב רבינו (סל"ב) "המפיס מורסא בשבת, אם כדי לעשות  
 לה פה בשביל שיכנס בה האויר לרפואה, ה"ז חייב משום מכה בפטיש  
 מפני שהוא מתקן לה פתח, וכל המתקן פתח לשום דבר תלוש חייב משום  
 תיקון כלי שהוא תולדת מכה בפטיש, כמ"ש בסי' שי"ד, ומה לי תיקון כלי  
 ומה לי תיקון מכה, לכן גם בתיקון פתח למכה יש בו משום מכה בפטיש,  
 ואע"פ שאין חייבין אלא על פתח העשוי להכניס ולהוציא, כמש"ש, הרי  
 אף פתח זה עשוי להכניס אויר ולהוציא ליחה תמיד. ואם הפיסה כדי  
 להוציא ממנה הליחה המצערתו בלבד ולא כדי להכניס בו אויר לרפואה  
 מותר, ואע"פ שממילא נעשה פתח הראוי להכניס ולהוציא, מ"מ כיון  
 שא"צ לכך ה"ז מלאכה שא"צ לגופה, ואף להאומרי' שמשאצ"ל חייב עליה  
 מ"מ כאן כיון שחיובו הוא משום תיקון המכה, א"כ כשאצ"ל לתיקון זה

ואינו מתכוין לו אף שנעשה מאליו אין זה חשוב תיקון כלל, וה"ז כאילו לא עשה ולא כלום, אלא שיש לגזור שמא יתכוין לפתח ומשום צערו לא גזרו. ויש מי שאומר שלא התירו אלא כשמפיסה לצורך הליחה של עכשיו בלבד ואינו חושש אם תחזור ותסתם אבל אם חפץ שתשאר פתוחה להוציא ליחה תמיד אע"פ שאינו מתכוין להכניס לה אויר אסור וטוב לחוש לדבריו לעשות ע"י נכרי".

ולא הזכיר רבינו שום רמז שהא דמותר להפיסה אם כוונתו להוציא ממנה ליחה הוא דוקא אם הוא עושה זה בשינוי, ודלא כהפמ"ג וביאור הלכה.

ונראה לומר שדעת רבינו שאין שום רמז לא בהגמ', לא בהשו"ע או נו"כ, שההיתר של הוצאת ליחה הוא דוקא ע"י שינוי, וס"ל לרבינו שע"כ צ"ל שהא דאמרינן שלא התירו איסור דרבנן אפי' במקום צער אלא ע"י שינוי, זהו דוקא באיסור דרבנן שהוא בעצם מלאכה עכ"פ דרבנן, אבל כאן בהוצאת ליחה ס"ל לרבינו "אין זה תיקון והרי זה לא עשה ולא כלום אלא דיש לגזור שמא יתכוון לפתח ומשום צערא לא גזרו".



## מצות אכילת בשר בר"ח ונפק"מ להלכה

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. מנהג בנות ישראל שלא לאכול בשר ביום לכתן לבית הטבילה מפני חשש חציצה, לאידך התירו בשבת ויו"ט, חול המועד ופורים. ראה שו"ע יו"ד סי' קצח סכ"ד, והמקורות המצוינים בספר טהרה כהלכה פי"ט סל"א ואילך עיי"ש. ויש לעיין האם ביום הטבילה שחלה בראש חודש, מותרת האשה באכילת בשר – כמו בפורים וכיו"ב?

אאמו"ר שליט"א (בעמ"ס הנ"ל) כתב לי שבאמת שלא נמצא מפורש במקומות שידי יד כהה הגיעה לשם, שידברו אודות זה במפורש. ומכלל לאו אתה שומע הן ומכלל וכו' – וסתימת הדברים מורה לכאורה, שאין היתר זה אמור בר"ח. ומצו"ב סיכום הדברים לאחרי התכתבות בנושא.

ענין אכילת הבשר בר"ח נמצא בכמה מקורות – וכדלהלן:

(א) ים של שלמה [ביצה פרק ב סי' ה']: ". ומזה נתפשט המנהג, לאכול בסעודת י"ט תבשיל אחד יותר משל שבת, כגון אם הורגל בשבת

בג' מיני תבשילין, יעשה ב"ט ד'. ומ"מ בעיקר הסעודה, אין ספק שצריך סעודה בפת, ולא סגי בבשר ויין, כמו ראש חודש וחול המועד, מפני שצריך סעודה שיש בה שמחה וקביעות".

(ב) מרן החיד"א במורה באצבע (אות רלג) וז"ל: "בראש חודש אב נהגנו לאכול בשר לכבוד ראש חודש". הרי שענין אכילת הבשר בר"ח כל כך עקרונית, עד שהתיר לעצמו לאכול בשר גם בר"ח מנ"א [וראה להלן לשון סדה"י בנדון].

(ג) כתב בספר סדר היום (עמוד ע"ט): "ואפילו ביום ראש חודש עצמו [בחודש מנ"א, יש להימנע מאכילת בשר], עם שהוא ראש חודש והוא יום שמחה . . .". ומוכח מדבריו, שבעקרון ר"ח נחשב כיום שמחה שמצריך אכילת בשר – אלא שעכ"ז בר"ח מנ"א יש להמנע, וכפי שכותב שם אח"כ הטעם. וכן מוכח גם מדברי החיד"א שבאות הקודם, שענינו של שמחת המועד קשור באכילת בשר!

(ד) לכאורה ניתן להוכיח כן גם מדברי ספר הרוקח שכותב: "ומצווה לאכול בר"ח כמו מועד, דאיתקש בתורה וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, ובנביאים 'והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו, וכתוב מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, וכתוב והשבתי כל משושה חגה חודשה ושבתה וכל מועדיה, וכתוב בשאול גם תמול גם היום, אל הלחם והשיבו יהונתן כי זבח משפחה לנו", והדברים הובאו כלשונם ע"י בעל "כל בו".

ועפ"ז שאכן הוקשה האכילה "בראש חודש כמו במועד" – הרי שאין סיבה לכאורה לחלק בענין אכילת הבשר לעצם הסעודה. ואילו לא הובא בדבריו הלימוד מהפסוק "וביום שמחתכם וגו'" – עדיין היה אולי מקום לומר, שעצם הסעודה אכן חייבים אבל הבשר שענינו השמחה [אין שמחה אלא בבשר וכו'<sup>29</sup>] אולי לא שייך לר"ח. אבל לאור הבאת הפסוק האמור, הרי שבענין ה"שמחתכם" איתקוש ר"ח למועד!

(ה) בטור סי' תי"ט כותב בזה"ל: "מצוה להרבות בסעודת ר"ח דגרסינן במגילה באלו אמרו מקדימין וכו' אבל בסעודת פורים וסעודת ר"ח, אלמא דמצוה הוא דחשיב ליה בהדי סעודת פורים. ואיתקש נמי למועד, דכתיב (במדבר י') וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם. וכתוב (שמואל

א (כ) גבי דוד כי זבח משפחה לנו ור"ח הי' דכתיב ויהי ממחרת החדש . . ." .  
ודבריו דומים מאד למובא לעיל מהרוקח, ואכן בב"י מביא דבריו בקשר זה.

(ו) בשו"ת בית ישראל<sup>30</sup> מדייק מלשון הטור: "הרי דקאמר הטור, דנלמד שסעודת ר"ח מצוה מדכתיב גבי דוד כי זבח משפחה לנו, וזה היה בר"ח דהיה מנהג בימי דוד לעשות סעודת ר"ח דוקא בבשר. דהא קאמר דוד כי "זבח" משפחה לנו על סעודת ר"ח. ועיין בבית יוסף שם שזה הלימוד היותר נכון לסעודת ר"ח, ולפי לימוד זה היה מחויב לאכול בשר בסעודת ר"ח. ואף לפי שאר הטעמים שקאמר הטור, דמביא ראייה מירושלמי מגילה דמדמה סעודת ר"ח לסעודת פורים. לפי זה ג"כ יהיה חיוב בסעודת ר"ח בבשר כמו בסעודת פורים שנהגו לעשות בבשר דוקא, ועיין מג"א סי' תרצ"ו ס"ק ט"ו. וגם לפי טעם דקאמר הטור משום דאיתקש ר"ח למועד בקרא, לפי זה היה גם כן חיוב בסעודת ר"ח בשר כמו בסעודת יו"ט. ועיין בב"י שם דכתב וז"ל: והרוקח כתב מצוה לאכול בר"ח כמו במועד, עכ"ל. ועיין במג"א סי' תקכט סק"ג בשם הרמב"ם – דבריו"ט מצוה לאכול בשר". ובהמשך דבריו כותב בשו"ת הנ"ל, ש"יהיה איך שיהיה עכ"פ לכל הטעמים והראיות שמביא הטור . . . שמצוה להרבות בסעודת ר"ח היה נראה שמצוה להרבות . . . היינו לאכול בשר ויין, דומיא דנוהגין בפורים ויו"ט, ודומיא דהיה נוהג בימי דוד שהיה עושין זבח משפחה . . .".

ועיי"ש עוד בשו"ת הנ"ל שהאריך בזה בהמשך לדחיית שמועה בשם הבעש"ט שיש ענין לאכול מאכלי חלב בר"ח, ואכ"מ.

ומסיק בסוף התשובה: "תבנא לדינא, דמהראיות שמביא הטור לסעודת ר"ח מבואר – דלכתחילה מצוה מן המובחר למי שאפשר לו לעשות סעודת ר"ח בבשר".

(ז) אמנם במסכת תענית<sup>31</sup> איתא: "אין גוזרין תענית על הצבור בראשי חדשים בחנוכה ובפורים ואם התחילו אין מפסיקין".

וכתב רש"י: "בראשי חדשים – דאיכרי מועד: ואם התחילו – שקיבלו תענית מקודם לכן, ונכנס בהן ראש חדש אין מפסיקין, דאף על גב דאקרי מועד לא כתיב ביה יום משתה ושמחה".

(30) לנדא – או"ח סי' ע"ט ד"ה אבל.

(31) טו, ב.

והרא"ש<sup>32</sup> כתב בנוסחי השלמת אי אמירת יעו"י בברכת המזון, כותב כדלהלן: "טעה ולא הזכיר של יו"ט, אומר ברוך שנתן ימים טובים . . לששון ולשמחה ולזכרון . . טעה ולא הזכיר של ראש חודש, אומר ברוך שנתן ר"ח לעמו ישראל לזרון. ולא ידענא אי אומר בה שמחה או לא . . ור"י כתב, דאין לשנותה . . אבל שמחה מסתברא שלא יאמר, דלא שייך שמחה בראש חודש".

אבל לעומתם בס' יראים<sup>33</sup> כותב בתו"ד: "ולמדנו גם מזה שבר"ח אסור להתענות וחייב אדם לשמוח בו . . והא דאמרינן בברכות פרק ג' שאכלו<sup>34</sup> ר"ח אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, באכילת פת קאמר שבלא אכילת [פת] יכול לשמוח באכילת בשר ושתית יין".

(ח) והנה מצינו לענין חנוכה, שמפורש בפוסקים שצריך לאכול בשר – וז"ל באר היטב סו"ס תקכ"ט<sup>35</sup> . . בעל תשובה ומסגף עצמו בכל ימות השנה שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין, בשבתות וימים טובים וחנוכה ופורים חייב לאכול ולשתות (בית יעקב סי' ע"ג).

ובגוף התשובה שם כתב, וזה לשונו: "שבהדיא מבואר מתשובת מהר"ם, על האשה ששכבה על הילד והמיתה אותו בשינה . . סידר שם תשובתה להתענות שנה תמימה, ולא תאכל בערב בשר ולא תשתה יין לבד משבתות ויו"ט וחנוכה ופורים – כי אותן הימים לא תתענה כלל, אלא תאכל בשר ותשתה יין".

ועל פי זה נראה לכאורה, שלא גרע ראש חודש מחנוכה. שהרי לא נאמר בראשונים ובפוסקים שיש מצווה לאכול בשר בחנוכה, ואדרבה בשו"ע<sup>36</sup> דעת מרן שבחנוכה "ריבוי הסעודות שמרבים בהם הם סעודות הרשות, שלא קבעום למשתה ושמחה". והרמ"א שם כותב: "וי"א שיש קצת מצוה ברבוי הסעודות". וכנראה שהבינו כן הפוסקים דלעיל שיש בכל זאת מצווה באכילת בשר בחנוכה, על יסוד מש"כ שם בט"ז [סק"ד] בשם מהרש"ל "דמצווה לשמוח בחנוכה, דברמב"ם משמע דימי שמחה נינהו –

(32) ברכות פ"ז סי' כ"ג.

(33) ספר יראים סי' רכו – ובדפוס ישן – קכו.

(34) מט, ב.

(35) והעתיקו גם במשנה ברורה (שם, סק"כ).

(36) סי' עת"ר ס"ב.

וכ"כ מרדכי הארוך עכ"ל". ועד"ז במג"א [סק"ג] "וכ"מ בד"מ משום דאיתא במגילת תענית ובמדרש בהעלותך, שקבעום למשתה ושמחה שנגמרה מלאכת המשכן בזמן הזה וכ"פ ביש"ש פ"ז דב"ק סל"ז וב"ח". ואם כן, הרי שכללא הוא ש"אין שמחה אלא בבשר ויין" וכו'.

ט) ובאמת שהרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה ה"ג כותב, שהתקינו חכמים שיהיו שמונה ימים אלו "ימי שמחה והלל". הרי מפורש ברמב"ם עכ"פ שיש דין שמחה בחנוכה

וכבר עמד ע"ז ר' שלמה קלוגער בהגהותיו על הרמב"ם (נדפסו בכמה ממהדורות הרמב"ם), דא"כ הוה מצוה שיהיה משתה בחנוכה, ולפלא שהפוסקים לא הביאו דעת הרמב"ם בזה.

וכ"ק אדמו"ר בלקו"ש<sup>37</sup> ביאר את שיטת הרמב"ם בזה, ומה דלשיטתו הוה הסעודה בחנוכה סעודת מצוה. והרי הרמב"ם ס"ל כנודע דצריך לאכול בשר בסעודת פורים, וכמפורש בנימוקי או"ח (צויין בלקו"ש, שם) השקו"ט אם יש חיוב לאכול בשר בסעודת פורים - והראו לו שמפורש כן ברמב"ם, וכותב שכנראה נעלם הרמב"ם הזה מדברי הפוסקים כהמג"א וכו'.

ב. ועל פי האמור נראה, שאם פשיטא להו לפוסקים הנ"ל [סו"ס תקכ"ט] שמצווה באכילת בשר בחנוכה. אם כן הוא הדין, ועכ"פ לא גרע, ראש חודש - שכאמור לעיל כמה וכמה סבורים שאכן יש ענין של "שמחה" ואכילת בשר. ולהעיר שבשו"ת קנה בשם [ח"א סי' ק"ב] שהאריך להתיר אכילת בשר בפורים ביום הטבילה, נסמך על מש"כ באה"ט ומשנה ברורה הנ"ל בשום שו"ת בית יעקב. והרי חזינן, שהוא כלל גם את חנוכה בכלל זה אף שלא נצטוונו בו על "שמחה" - וא"כ כאמור, לכאורה מכש"כ בראש חודש.

ולהוסיף על כל האמור במקורות אודות סעודת בשר בר"ח מדברי המשמרת שלום (קוידינוב - סי' ל אות ד) "זאבותינו הקדושים היו מהדרין לאכול דגים וגם בשר דוקא בסעודת ר"ח, וחייב לכבדו".

ג. אלא שנלע"ד, שמי שאינו מקפידה בדרך כלל לאכול בשר בראש חודש - הרי שאיננה נוהגת במצוות השמחה כדעות הסבורות כן לגבי יום

(37) ח"י ע' 142.

זה. הרי שלא יתכן שנתיר לה שדוקא ביום הטבילה תאכל בשר, על סמך הסבורים שיש מצווה באכילת בשר ביום זה.

ולכאורה יש להוסיף בזה, שאם תבוא לשאול לפני ר"ח כיצד תנהג בנוגע לאכילת בשר נציע לה לאכול בשר בסעודת ליל ר"ח. דאף שבפוסקים הוכיחו דעיקר הסעודה הוא ביום, אבל במג"א כותב שאם חל ר"ח בשבת שימשוך סעודה שלישית עד הלילה ואז יצא ידי חובת סעודת ר"ח, דהרי בשבת עצמה לא ניכר שהוא לכבוד ר"ח.

וע"פ דבריו י"ל בנדו"ד שתאכל בשר עכ"פ בליל ר"ח, דהרי חזינן דמהני סעודת ר"ח אף בלילה. והדברים ק"ו, שאם מהני להשלמה במוצאי ר"ח עאכו"כ שיהני בליל ר"ח עצמו, ודו"ק. וראה מש"כ בשו"ת הרמ"ע מפאנו (הובא בלקו"ש חכ"ו עמ' 62 הערה 26) "הנהגים להתענות ערב ר"ח ג"כ מרבים בכבוד הלילה ויום המחרת" וכו' עיי"ש.



## תחנון במוצאי פסח שני

### הרב מנחם מענדל טייכמאן

שליח כ"ק אדמו"ר – אוז'גאראד, קרפאטים, אוקראינה

בהתוועדות ק' דפסח שני ה'תשמ"ג שקיל וטרי רבינו האם יש לומר תחנון בקשעהמ"ט דמוצאי פסח שני או שמא לא ונשאר בצ"ע וזלה"ק (התוועדויות תשמ"ג ח"ג עמ' 1414):

"בהמשך להמוזכר לעיל אודות הזמן דליל ט"ו באייר, זמן השייך ליי"ד (פסח שני) וט"ו – הרי כאן המקום להעיר אודות דבר פלא, בנוגע לאמירת תחנון בלילה זו (בקשעהמ"ט):

בתפילת שחרית ומנחה די"ד אייר – אין אומרים תחנון, אבל בנוגע ליי"ד באייר בלילה (ליל ט"ו) יש מקום לשאלה בדבר: האם אומרים תחנון ביי"ד בלילה מכיון שלילה זו שייכת כבר ליום ט"ו (ובפרט לאחר תפילת ערבית וספה"ע, שכבר ספרו את הספירה דט"ו אייר) שבו אומרים תחנון, או שאין אומרים תחנון בלילה זו, מכיון שזהו הזמן דאכילת הפסח, היינו, שלילה זו שייכת עדיין לפסח שני, שאינו בא מתחילתו אלא לאכילה.

בנוגע למוצאי שבת – אין אומרים תחנון, מכיון שישנו הענין דמלוה מלכה וכו'. בנוגע למוצאי יו"ט – אין מקום לשאלה זו, מכיון שגם ב"אסרו חג" אין אומרים תחנון. אבל השאלה היא בנוגע למוצאי ר"ח, ובעיקר –

בנוגע למוצאי פסח שני, כי: במוצאי ר"ח אין סיבה מספקת (כ"כ) שלא לומר תחנון, מכיון שאז מתחיל כבר יום ב' בחודש. משא"כ במוצאי פסח שני – הרי מכיון שזהו הזמן דאכילת הפסח, נמצא שזמן זה שייך ביותר לפסח שני, שאינו בא מתחילתו אלא לאכילה.

[בנוגע לפעולת הענין דתחנון, הרי דובר כמ"פ שגם בימים שאין אומרים תחנון, נפעלת הפעולה דתחנון מצד "עיצומו של יום", שהרי אי אפשר לומר שבימים אלו יחסר ענין נעלה כזה (הפעולה שנפעלת ע"י אמירת תחנון), אלא אדרבה: בימים אלו, מפני היותם "יומין זכאין", אין צורך בפעולת האדם בענין זה, מכיון שהענין נפעל מצד "עיצומו של יום". אבל מובן ופשוט שכל זה אינו שייך לשאלה וחקירה דלעיל – שהרי צריכים לדעת כיצד להתנהג בפועל].

ולפלא שלא ראיתי בספרים שקו"ט בענין זה!"

והנה מכיון שלכאורה הרבי בשיחה לא הכריע ונשאר בצ"ע<sup>38</sup>, ולכאורה לא שמענו בזה משנה אחרונה, ולאידך מהנראה שאין שום ילוד אשה בעולם אשר יכול להעיד כיצד אכן נהג הרבי עצמו בפו"מ, אולי נראה לומר שהעצה היעוצה לצאת ידי ספק בזה, הוא לקרות קשהמ"ט לאחר חצות לילה, שהרי כל ענינו דפסח שני, הרי "אינו בא מתחילתו אלא לאכילה" (כמבואר לעיל), והפסח הרי "אינו נאכל אלא עד חצות" וממילא סרה לגמרי הסברא והקס"ד דהעדר אמירת תחנון במוצאי פסח שני לאחר חצות הלילה שהרי – כאמור – זמן זה כבר אינו זמן האכילה ושייך לגמרי ליום ד(למחרתו שהוא לכל הדעות יום ד) אמירת תחנון.

איברא, דשאלה זו ממש עם אותו צ"ע, לכאורה יש לשאול גם בהנוגע מי שנטל ידיו לסעודה במוצאי פסח שני – כפשוט, לפני חצות דאור לט"ו אייר – האם מחויב לומר "על נהרות בבל" או שמא "שיר המעלות"?

בפרט אשר שאלה זו אינה רק באם אירע שנטל ידיו, אלא ע"פ המנהג העולה מכתבי רבינו מיוסד על מנהגו של הרה"ק בעל המנחת אלעזר ממונקאטש זצ"ל, לכאורה – לפחות מצד המנהג – מחויב המציאות הוא ליטול ידיו במוצאי פסח שני וכדלקמן:

(38) אם כי היו כאלו שלמדו ודייקו משיחה זו גופא (ראה "התקשרות" ליום זה – פסח שני) שבקשהמ"ט דמוצאי היום "נוטה הרבי להכריע שלא לומר תחנון".

וז"ל הרבי בסיום מכתבו – לאחרי האריכות במקור מנהגינו לאכול מצה בפסח שני עיי"ש (שערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב סרי"ד): "ובס' דרכי חיים ושלום (להר"מ גאלד ממונקאטש) אות תרלא-ב הביא שמנהג מונקאטש הי' לאכול מצה ומרור בסעודת יום יד אייר, ואף שאכילת פסח שני הי' בליל ט"ו, מ"מ ההקרה הי' ביום ועיקר הוא ההתחלה, ובליל ט"ו הי' ג"כ מדקדק לאכול מצה".

ומפי השמועה שברוב השנים כך אכן נהג הרבי בפועל ליטול ידי ולאכול מצה – מלבד ביום י"ד אייר – גם בליל ט"ו אייר.

נמצא שהצ"ע המוסב על קשעה"מ דמוצאי פסח שני, לכאורה מוסב הוא גם על שאלת אמירת "על נהרות בבל" או שמא "שיר המעלות"?

ונשמח באם ירחיבו הקוראים והלומדים הנכבדים שי' הענין ואני לא באתי אלא להעיר.



## ספירת העומר (גם) במשך היום

### הרב דוד מנדלבוים

תושב השכונה

בא' השנים מימי ספירת העומר, שמע א' איך שאני סופר ספירת העומר, בלי ברכה, כמוכן, לפני "ברוך שאמר". הוא שאל אותי "מה זה ועל מה זה?" לא עניתי אותו, אבל יש קצת מקור לזה. בס' "דרכי חיים ושלום" [ה"ה ספר המנהגים לה"מנחת אלעזר" ממונקאטש. המחבר הי' משמש אצל ה"מנחת אלעזר"] כתוב שה"מנחת אלעזר" הי' סופר ספירת העומר במשך כל יום מימי ספירת העומר באמצע היום, חוץ מיום ב' דפסח, הרבה פעמים. הי' מפסיק אפי' באמצע הלוחו ברחוב וסופר ספיה"ע<sup>39</sup>.

39 ידוע שכ"ק אדמו"ר הי' אוזח מהמונקאטשער, וכידוע מה שכ"ק אדמו"ר אמר להרש"ג באמצע הסדר, בליל א' דחג הפסח תש"ל [נדפס בס' המלך במסיבו ח"ב] מדוע כ"ק אדמו"ר שליט"א נוטל שיעור כה גדול למרור, אפי' כ"ק מו"ח אדמו"ר לא נוטל כה גדול?!

כ"ק אדמו"ר שליט"א: מספרים שבשיקאגו נוטל כ"ק מו"ח אדמו"ר שיעור איום למרור. אפשר לשאול על כך אצל רי"כ [= ר' יעקב כץ] שבודאי הי' שם.

רש"ג: האם הוא – כ"ק אדמו"ר נ"ע – לקח גם את ראש המרור?

## תינוקות שנשבו שאינם יודעים להתפלל האם מצטרפים למנין (ב)

הת' נחמן אבערלאנדער  
ישיבת תות"ל – קרית גת

פרק ב:

האם מצטרפים כדי לומר חזרת הש"ץ

חזרת הש"ץ "תיקנו החכמים ז"ל

כתב הרמב"ם (שו"ת מהדורת בלאו ח"ב סי' רנח): "תיקנו החכמים ז"ל, והוא שיתפללו הכל בלחש ויצא ידי חובתו כל מי שהתפלל, אין הבדל בין שליח ציבור או זולתו מן הקהל, ואח"כ יחזור שליח הציבור ויתפלל בקול רם בקדושה כדי להוציא את מי שאינו בקי. וזוהי דעת החכמים, והיא ההלכה".

דעת החכמים נמצא במשנה (ראש השנה לג, ב): כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן. ותניא (שם לד, ב): אמרו לו לרבן גמליאל: לדברך, למה צבור מתפללין? אמר להם: כדי להסדיר שליח צבור תפלתו. אמר להם רבן גמליאל: לדבריכם, למה שליח צבור יורד לפני התיבה? אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי. אמר להם: כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי. והלכה כחכמים כפי שסיים הרמב"ם לעיל.

ה'ערוך השלחן' (סי' קכד ס"א) כתב: "מתקנת אנשי כנה"ג שלאחר שסיימו הציבור תפלתן חוזר הש"ץ ומתפלל בקול רם כל התפלה". ובספר 'התקנות בישראל' (ח"א עמ' רמג) העיר על מה שקבע ה'ערוך השלחן' דחזרת הש"ץ היא מתקנת אכנה"ג, וכתב: "לא מצאתי שום רמז לזה

---

כ"ק אדמו"ר שליט"א: לא! – זהו קונץ משלי. [אח"כ הוסיף] אני אוחו הרי מהמונקאטשער ובספר המהווה "אוצר כל המנהגים" שנהג עצמו מוהר"ר חיים אלעזר שפירא זצוק"ל אבדפק"ק מונקאטש מובא ש"מרור הי' לוקח לעצמו מקצת מן השורש הקשה של התמכא שאינו משוחק והשלים לזה עד שיעור כזית מן התמכא".

שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר שכאשר אחד אוכל שיעור מרור גדול מדאי, עד שאינו יכול לסובל מחמת חריפותו וכיו"ב – אינו יוצא ידי חובתו בכך מצות אכילת מרור. וצריך לאכול כפי השיעור שיכול לאכול.

בתלמוד או בראשונים, אדרבא מל' הרמב"ם משמע קצת שהיא תקנת חכמים מאוחרת". ואינני יודע מה משמעה של לשון הרמב"ם.

### חזרת הש"ץ רק באם ישנם תשעה עונים

ברם שונה דין חזרת הש"ץ מאמירת כל דבר שבקדושה, וכפי שכתב אדה"ז (סי' נה ס"ז) שכבר נעתק לעיל, ואעתיקו שוב בתוספת שבסוף דבריו: "אם התחיל אחד מעשרה להתפלל תפלת י"ח לבדו ואינו יכול לענות עמהם אעפ"כ מצטרף עמהם, וה"ה לב' או ג' או ד', כל שנשאר הרוב שעונין אמן אין עניית המיעוט מעכבת. שאין אמירת דבר שבקדושה בי' תלוי בענייתו, רק שיהיו שם, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, על כל עשרה שהם בני קדושה שכינה שורה עליהם. ויכולים לומר דבר שבקדושה (כגון קדיש וברכו או אפילו קדושה אם הש"ץ לא התפלל עדיין בלחש לעצמו. אבל כשהש"ץ חוזר התפלה פעם ב' צריך ליהרר שיהיו ט' שומעין ועונין אמן אחריו שלא יהיה ברכותיו לבטלה כמ"ש סי' קכ"ד)".

דין זה שבחזרת הש"ץ אינו מספיק ששה עונים כתבו אדה"ז באריכות שם (סי' קכד ס"ו): "כשהש"ץ חוזר התפלה יש לכל הקהל לשתוק ולכוין לברכות שמברך הש"ץ ולענות אמן, ואם אין ט' מכוונים לברכותיו קרוב להיות ברכותיו לבטלה"<sup>40</sup>, כי חזרת הש"ץ נתקנה לאמרה בעשרה וכשאינן ט' מכוונים לברכותיו נראה כברכה לבטלה, לכן כל אדם יעשה עצמו כאלו אין ט' זולתו ויכוין לברכת הש"ץ". ומקורו משו"ת הרא"ש (כלל ד סי' ט) המובא בטוש"ע שם (ס"ד).

והיוצא מדברי הרא"ש הוא שישנם שני דינים בנוגע לדברים שצריכים עשרה. דין דאמירת דבר שבקדושה בעשרה, שבנוגע לזה מספיק ששה עונים, שהרי "על כל עשרה שהם בני קדושה שכינה שורה עליהם" אפילו בלי שכולם עונים ומשתתפים. ושוב ישנו דין של חזרת הש"ץ, שמוציא בתפילתו את מי שאינו בקי, ששם צריך תשעה עונים בפועל, לא מדין אמירת דבר שבקדושה אלא מדין ציבור, כיון שיש הלכה (שו"ע אדה"ז סי' נט ס"ד): "שהתפלה בקשת רחמים היא, וצריך כל אחד לבקש רחמים על עצמו אם יודע", ואין אדם יכול לצאת בתפילת חבירו, אלא שתיקנו חכמים יוצא מן הכלל שמי שאינו בקי יכול לצאת בחזרת הש"ץ הנאמר בציבור.

(40) לשון הרא"ש קצת שונה: "קרוב הוא בעיני שברכת שליח צבור לבטלה".

וכפי שהאריך לבאר שם (סי' תקצד ס"א): "אם אין תשעה שעונין אמן אין תפלתו נקראת תפילת הציבור, ואין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעה אלא אם כן שומע תפלת הציבור, לפי שכך היתה התקנה בתחילה כשתקנו תפלת הציבור שיחזיר הש"ץ את התפלה בקול רם כדי להוציא מי שאינו בקי, ואם אינו מתפלל תפילת הציבור אינו יכול להוציא אחרים בתפלתו, שהתפלה אינה כשאר ברכות שאדם יוצא ידי חובתו בשמיעה ועניית אמן אבל בתפלה צריך כל אחד ואחד לבקש רחמים ואין נכון לבקש על ידי שליח אלא אם כן הוא שליח ציבור". ועד"ז כתב בקיצור גם לעיל (סי' קכד ס"א): ". . . הבקי אינו יוצא ידי חובתו בתפלת הש"ץ. ואפילו מי שאינו בקי אינו יוצא אלא בצבור דהיינו שט' יהיו שומעין ומכוונים לברכת הש"ץ ויענו אמן אחריו כמו שנתבאר בסי' נ"ט".

ומה שמעניין הוא שבענין זה עצמו ישנם שתי הגדרות שונות לציבור, שהרי כבר הבאנו לעיל מש"כ אדה"ז (סי' סט ס"ה): ". . . יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין, (ש)אז הם כמו צבור גמור, ומתפללים לחש תחלה ואח"כ חוזר אחד מהם התפלה בקול רם"<sup>41</sup>, הרי שבנוגע חיוב חזרת הש"ץ הרי זה חל גם באם ישנם רק ששה מתפללים מתוך ציבור של עשרה שנמצאים ביחד, אבל לפועל כשהש"ץ חוזר על תפלתו אז כבר אינו מספיק ששה עונים, אלא צריך תשעה עונים בפועל.

### כשאין תשעה עונים "נראה כברכה לבטלה"

והנה לעיל הבאנו את דברי ה'אגרות משה' דביש ששה מתפללים מחלק בין היתר אמירת דבר שבקדושה לגדר תפילה בציבור, ונתבאר דלפי אדה"ז הרי כשישנם ששה מתפללים "אז הם כמו צבור גמור", אבל כאן רואים שבכל זאת ישנו חילוק על דרך הנ"ל, בין ששה עונים (שזה טוב רק בקדיש, קדושה וברכו) לתשעה עונים (בחזרת הש"ץ).

ואולי יש לבאר דעת הרא"ש דלחזרת הש"ץ יש דין מיוחד כיון דגדר אמירתו הוא שהש"ץ אומר את תפילת העמידה לציבור השומעים ובמקומם ומוציאם בזה ידי חובתם, "וכשאין ט' מכוונים לברכותיו נראה כברכה לבטלה", כוונתו לומר שבאם אין תשעה עונים נראה כאילו שאינו

41) ומה שנעתק ב'שערי תשובה' (סי' נה סק"ט): "דאי ליכא עשרה שלא התפללו, לא יתפלל ש"ץ בלחש" – הרי זה ט"ס, וצ"ל: ששה. וכבר העיר על כך כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'אגרות קודש' (חלק טז עמ' שיב) ובשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ג סי' י אות א). ולפלא שלא תוקן בשו"ע מהדורת מכון ירושלים, ע"ד שתוקן שם סי' קכד (הגהות והערות אות ז).

מדבר אל הציבור שהרי אין הם עונים לברכתו. ובוה מזוייק הלשון ש'נראה כברכה לבטלה' שמשמע שרק "נראה" כברכה לבטלה, שהרי באמת אחרי שישנם ששה מתפללים הרי יש חיוב של חזרת הש"ץ וא"כ גם בלי תשעה עונים אינו לבטלה, אלא שכיון שאין תשעה עונים זה נראה כברכה לבטלה. ובוה שונה חזרת הש"ץ מאמירת דבר שבקדושה, ששם הרי אחרי שישנו ציבור הרי אין הש"ץ רק מדבר אל הציבור ובמקומם, אלא שהוא מקדש ומברך שם ה' ביחד עם הציבור.

[דייקתי לומר "ביחד עם הציבור", שהרי אין לומר שאחרי שע"י הציבור הותר להש"ץ לומר דבר שבקדושה, אז הש"ץ רק פונה לאלוקים ולא לציבור, שהרי נוסח הקדיש וברכו מכחיש זה, שהרי אומר שם בפירוש לציבור: "ואמרו אמן", "ברכו" ועוד. אמנם עדיין ניתן לחלק כנ"ל, בין חזרת הש"ץ שאז הוא מדבר אל הציבור ובמקומם, לשכשאומר דברים שבקדושה ביחד עם הציבור.]

על דיוק הלשון "נראה כברכה לבטלה" עמד גם ב'דרישה' (סק"א) בשם ה'בית יוסף' (אלא שלפנינו ליתא, ולפלא שלא העירו בזה במהדורה החדשה של הטור). וראה גם 'ברכי יוסף' (סי' נה אות ו).

אלא שנגד הדיוק הנ"ל (בסי' נה) של "נראה כברכה לבטלה" עומד דברי אדה"ז (בסי' תקצד): "אם אין תשעה שעונין אמן אין תפלתו נקראת תפילת הציבור", ועוד כתב (בסי' נה ס"ז): "שיהיו ט' שומעין ועונין אמן אחריו שלא יהיה ברכתיו לבטלה". וישנה גם לשון שונה (בסי' תקצד): "דאף אם לא יענו אמן אחר ברכתיו אין כאן חשש ברכה לבטלה". וכבר ציין לדיוקי הלשונות הנ"ל שם (הערה מו) בסי' קכד. וצ"ע.

#### הכוונה שצריך להיות לציבור בעת חזרת הש"ץ

והנה כתב אדה"ז: "כשש"ץ חוזר התפלה יש לכל הקהל לשתוק ולכוין לברכות שמברך הש"ץ ולענות אמן. . . וכשאינ ט' מכוונים לברכותיו נראה כברכה לבטלה", ויל"ע איזה כוונה צריך להיות לציבור כששומעים את חזרת הש"ץ.

ואין לומר שצריך שיכוונו הקהל לצאת ידי חובת התפילה, שהרי כבר כתב אדה"ז (סי' קכד ס"ד, ע"פ שו"ת הרמב"ם שם סי' רכא): "קהל שהתפללו בלחש וכולם בקיאים בתפלה, אעפ"כ ירד ש"ץ לפני התיבה ויחזור התפלה בקול רם כדי לקיים תקנת חכמים, שכשתקנו חכמים שיחזור ש"ץ התפלה לא הצריכו לחפש בכל תפלה אחר כל איש ואיש

שבבית הכנסת אם יש שם מי שאינו בקי אם לאו, אלא תקנו שיהיה ש"ץ חוזר התפלה לעולם שמא יהיה פעם אחד בבית הכנסת מי שאינו בקי ויוציאונו הש"ץ ידי חובתו", ואם כן אפילו באם אין תשעה שמכוונים לצאת יד"ח בחזרת הש"ץ אין כאן ברכה לבטלה.

והנה בספר 'הליכות שלמה' שם (פ"ט ס"ד) כתב: "מה שכתב בשו"ע (סי' קכ"ד ס"ד) דאם אין תשעה שמכוונים לשמוע תפלת הש"ץ קרוב להיות ברכתיו לבטלה, היינו דוקא כשכוונו כולם בברכת אבות, ולכן לגבי שאר הברכות כיון שגם יחיד המתפלל אם לא כיון בהם אין ברכתיו לבטלה, הוא הדין בחזרת הש"ץ, אבל אם לא כוונו גם באבות, הווי ברכתיו לבטלה ממש". מדברי הגרשז"א יוצא שהבין שמה שכתב בשו"ע "ולכוין" הכוונה לחיוב כוונה, ועל כן מחלק בין כוונה בשאר הברכות שאינה מעכבת, לכוונה בברכה ראשונה שמעכבת, אבל לכאורה אינו מובן איזה דין כוונה יש בציבור שכבר התפללו כל אחד לעצמו, וכבר יצאו ידי חובתם.

והנה לעיל (ס"ב) כתב אדה"ז עוד: "ואינו יוצא אלא כשמבין בלשון הקודש אלא שאינו יודע להתפלל, אבל אם אינו מבין מה שהש"ץ אומר אינו יוצא בשמיעה מהש"ץ, אלא צריך להתפלל לעצמו בלשון שמבין", והיה אפשר לומר שלזה מתכוון השו"ע כשכתב שצריך "לכוין לברכות שמברך הש"ץ", שצריך להבין מה שאומר הש"ץ. אבל גם זה אינו מטעם הנ"ל, דתינח באם מדובר במי ששומע את הש"ץ והוא צריך לצאת יד"ח, אז הוא צריך לכוין ולהבין מה שאומר הש"ץ, אבל ודאי אין לומר דגם ציבור שכבר יצאו יד"ח בתפילת הלחש (וכן גם ג' עונים שכלל אינם מתפללים עם הציבור, ורק הצטרפו לששה המתפללים כדי להשלים את המנין) שצריכים הם להבין כל מה שאומר הש"ץ.

ועל כן נ"ל שכוננת השו"ע ב"לכוין" הוא רק שישמע ויקשיב למה שהש"ץ אומר. ולהעיר מלשון אדה"ז לעיל (סי' נו ס"ד): "מצות הקדיש הוא לשמוע מן הש"ץ יתגדל כו' וע"ז יענה איש"ר שאמן יהא שמיה רבא הוא ענייה על יתגדל כו' וצריך לשמוע לכוין על מה הוא עונה, כמו שצריך לכתחלה לשמוע ולכוין לברכה שעונה עליו אמן". ועד"ז שם (סי' קד ס"ה): "אפילו לענות קדיש וברכו וקדושה לא יפסיק בתפלת י"ח אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ ויהיה כעונה בפיו ששומע כעונה בכל מקום".

## הציבור חייב לשמוע גם את תחילת הברכות

ויש להוסיף ביאור בהנ"ל, דהנה בהמשך שם (ס"ו) כותב אדה"ז: "ויש לגעור באנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ או אומרים תחנונים, ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה כמו שיתבאר, לא יפה הם עושים (שאם אין ט' המכוונים לתחלת הברכות הרי הש"ץ אומר תחלת הברכות לבטלה שלא כמו שתקנו חכמים, שהרי תקנו חזרת הש"ץ כדי להוציא את שאינו בקי ואינו מוציא אלא כשט' שומעים לו, ואם אין ט' שומעים אלא בסוף הברכות אע"פ שזה שאינו בקי שומע בכל הברכות לא יצא ידי חובתו, כיון שתחלת הברכות לא שמע אלא ביחיד ואין היחיד מוציא את היחיד בתפלה, והמתפלל סוף הברכות בלא תחילתן לא יצא ידי חובתו כמו שנתבאר בסי' קי"ד, וכיון שתקנת חכמים היתה שישמעו ט' לפחות גם תחלת הברכות כדי להוציא את שאינו בקי לא בטלה תקנתם אף עכשיו שכולם בקיאים כמו שנתבאר".

דברים אלו של אדה"ז הנם חידוש גדול, שהרי לכאורה דבריו מיוסדים על ה'מגן אברהם' (סק"ח) שכתב: "עיינ בתשובת מ"ע [הרמ"ע מפאנו סי' קב] על האנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ התפלה או אומרים תחנונים, אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי אין למחות בידם. אבל בס' ווי העמודים [סוף ספר של"ה עמוד התורה פ"י בסופו (כצ"ל בשו"ע מהדורת מכון ירושלים)] קרא תגר עליהם. וכן משמע ממה שכתוב סי' צ ס"ח [בהג"ה]. ומפרש ב'מחצית השקל' שם: "דחיישינן שמא ילמדו אחרים ממנו, ולא יטו אזן לתפלה אפילו לא ילמדו ולא יאמרו תחנונים".

אמנם אדה"ז חידש כאן דלא רק דחוששים "שלא ילמדו עמי הארץ ממנו", אלא דיש כאן חיוב בעצם לשמוע את תחילת הברכות, "שתקנת חכמים היתה שישמעו ט' לפחות גם תחלת הברכות כדי להוציא את שאינו בקי, [ו] לא בטלה תקנתם אף עכשיו שכולם בקיאים", ועל כן גם עכשיו צריכים לעשות הכל כמו בזמן שלא היו בקיאים. ומובא כ"ז בקיצור ב'משנה ברורה' (סקי"ח) בשם 'אחרונים'. ובשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ד סי' יט) חידש כן מדעת עצמו, ולא ראה שכבר קדמו בזה בשו"ע אדה"ז. [וראה ב'לבוש' (ס"א): "ואפילו הבקיאים ושהתפללו כבר, יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן כדי שיענו אחריהם אמן", הרי לדבריו צריך לכוין רק כדי שיוכל לענות אמן, ובזה מספיק שישמע סוף הברכה, אבל אדה"ז דייק לכתוב: "לשתוק ולכוין לברכות שמברך הש"ץ ולענות אמן", כי לדעתו צריך לשמוע ולכוין לכל הברכה.]

ולכאורה עפ"ז היה אפשר לומר, דכמו דצריך לשמוע את תחילת הברכות, כיון דזה נכלל במה ש"תקנו חזרת הש"ץ כדי להוציא את שאינו בקי", באם כך יתחייבו תשעה העונים גם להבין את מה שהש"ץ אומר, וכן שיהיה להם כוונה בברכת האבות, דזה אינו, שהרי ודאי שלא בכל הפרטים צריך הציבור שאינו יוצא יד"ח בחזרת הש"ץ להתדמות למי שאינו בקי ומתכוין לצאת יד"ח, שהרי כתב אדה"ז לעיל (ס"ב): "ואח"כ יפסע לאחוריו ג' פסיעות (כאדם שמתפלל לעצמו, ולא יפסיק ולא ישיח עד לאחר שיפסע) כדרך שאינו מפסיק ואינו שח כשמתפלל הוא בעצמו עד לאחר שיפסע. . שהרי שמיעה זו עולה לו במקום תפלה", ולא מצינו שגם הקהל חייב לפסוע לאחוריו. הרי דרך עצם צורת תקנת חזרת הש"ץ, שהש"ץ מדבר אל הציבור והם שומעים לו, זה מה שנכלל בתקנת החכמים, וזה מה שצריך לעשות אף עכשיו שכולם בקיאים, אבל לא כל הפרטים שהיה עושה מי שאינו בקי ורצה לצאת יד"ח.

#### צירוף תינוקות שנשבו לחזרת הש"ץ

ומעתה נחזור לדון באם תינוקות שנשבו מצטרפים לעשרה כדי לומר חזרת הש"ץ. והנה לכאורה אין כאן שום שאלה שהרי כבר נתבאר דבשביל חזרת הש"ץ צריך ט' עונים בפועל, ובאם כך גם תינוקות שנשבו אינם מצטרפים רק באם יודעים לפחות לענות אמן אחרי ברכות הש"ץ. אבל באם יודעים לענות אמן ודאי מצטרפים אפילו באינו מבין בלשון הקודש, וכנ"ל דזה תנאי רק למי שרוצה לצאת בתפילת הש"ץ, אבל לא למי שרק מצטרף לט' העונים.

אמנם י"ל דבאם זה שעת הדחק טובא אולי יש לצרף דעות הסוברים דישן מצטרף גם בשביל חזרת הש"ץ, וכדלקמן.

דהנה המהרי"ל (שו"ת סי' קג), שהוא מרי דהאי שמעתתא דישן מצטרף, הקשה ע"ז בעצמו: "ונהי דכתב הרא"ש דצריך עשרה דציית, מ"מ חזינן דנהוג עלמא לצרף אע"ג שמסיחין שיחת חולין ולא ציית". אמנם כבר העיר ע"ז הט"ז (סי' נה סק"ד): "דהא כבר קבע בשו"ע הלכה בסי' קכ"ד] דאם אין ט' שמכוונים לדברי ש"ץ בשעת חזרת התפילה דקרוב להיות ברכה לבטלה, כל שכן כשהוא ישן דאין להקל לכתחלה". לפי הט"ז ישנה סתירה בפסקי השו"ע, דבסי' נה פסק דישן מצטרף, ואילו בסי' קכד פסק דבאם אין תשעה עונים קרוב להיות ברכותיו לבטלה. ועל כן ס"ל להט"ז דאין לסמוך על פסק השו"ע בסי' נה, וישן אינו מצטרף כלל.

וגם ה'פרי חדש' שם (סי' נה אות ו) העיר על הסתירה שבשו"ע, ומסיק דישן אינו מצטרף.

אדה"ז שם תירץ את הסתירה בין שני פסקי השו"ע, וחילק בין קדיש, קדושה וברכו דישן מצטרף, "אבל כשהש"ץ חוזר התפלה פעם ב' צריך ליהזר שיהיו ט' שומעין ועונין אמן אחריו". ועד"ז כתב ה'פרי מגדים' (מש"ז סוף סק"ד): "ואם אי אפשר הסומך על השו"ע לא הפסיד. ואפשר במקום שמתפללין קדיש וקדושה בקול רם ושאר בלחש, לא בחוזר התפלה, דהשתא אין קושיא מסי' קכ"ד".

אמנם ה'ברכי יוסף' שם (אות ו) מציע דאולי באמת ההלכה דלא כהרא"ש בסי' קכד, שהרי "חזינן דנהוג עלמא לצרף אע"ג שמסיחין שיחת חולין ולא צייתי", "ואולי מרן לדינא עשה עיקר מסברת רבו מהר"י בי רב, דישן מצטרף, ומשום חומרא לא נמנע להעלות על שולחנו תשובת הרא"ש דסי' קכ"ד" (אמנם סיים "והוא דוחק"). גם ה'חיי אדם' (כלל כט ס"א) כתב בנוגע לחזרת הש"ץ: "ואם יש רק ט' השומעים וא' מהן ישן יש ליהזר להקיצו כדי שישמע. וה"ה כשמתפלל ימתין עד שיסיים. ובדיעבד אם א"א מצטרף, ודוקא א".

וי"ל דבשעת הדחק יש לצרף דעת המהרי"ל, ה'ברכי יוסף' וה'חיי אדם' דישן מצטרף גם לחזרת הש"ץ. וכבר הצענו לעיל דרק בישן אין לצרף רק א', אבל בתינוק שנשבה גם ג-ד מצטרפים.



## בענין הסיבת נשים והמסתעף (גליון)

### הרב יעקב יוסף קופרמן

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת

בגליון א'לג האריך הרב ח.ר. שיחי' בנוגע לחיוב נשים בהסיבה, ובין השאר דן מה הפי' במה שכתבו הראשונים כלפי מה שאמרו בגמ' דאם אשה חשובה היא צריכה הסיבה, וע"ז כתבו כו"כ ראשונים דכל הנשים שלנו מיקרי חשובות, וכן הובא גם להלכה ברמ"א ע"ש בפרטיות.

וע"ז דן הרב הנ"ל מה הפשט שלפתע בזמנינו כל הנשים נקראות חשובות, דלפי כו"כ פירושים שניתנו למושג אשה חשובה בגמ', א"א להבין איך שייך לומר שכל הנשים בזמנינו חשובות הן. וראה שם מה שביאר בשם הגר"א ומה שהקשה עליו, וכן בהמשך מה שביאר בשם

האג"מ "שהכירו במשך הזמן שאין להאינשי במה להתגאות נגד נשותיהן", וראה שם במה שהאריך בזה טובא.

ולכאורה י"ל בפשטות שזה קשור עם תקנת רגמ"ה שלא לישא שתי נשים, וכן שלא לגרש בע"כ של האשה, ומובן איך שזה משנה את כל החשיבות של האשה כאשר יודעת שבעלה גם לא יכול לקחת אשה אחרת על פניו, וכן לאידך גם לגרשה בע"כ אינו יכול, והרי"ז שייך ממש אכל הנשים מבלי כל חילוק אם בעלה מתגאה כנגדה או אין מתגאה וכו', שמאז תקנות הנ"ל כל אשה בישראל קיבלה חשיבות גדולה שלא הי' לה קודם תקנות אלו.

ולכן הראשונים שהיו כבר לאחרי רגמ"ה יכלו לכתוב בפשטות שכל הנשים שלנו מיקרי חשובות, דאי"ז תלוי כלל, לא בכשרונותי ולא ביחוסה ולא בשום חשבון פסיכולוגי אחר, דעצם התקנה העלתה את כל הנשים שלנו לדרגת "אשה חשובה" וק"ל.

ולא באתי אלא להעיר.



## חילול השם באונס (גליון)

הנ"ל

בגליון א'לא דן הרב ח.ר. שיחי' האם עוע"ז באונס נחשב כמי שעבד ע"ז אלא שאין מענישים אותו כיון שהוה אנוס, או שאין כאן איסור ע"ז כלל אלא רק איסור מחודש דחילול השם, והביא שהגרמ"פ ז"ל דייק מדברי הרמב"ם בהל' יסוה"ת שאין בזה עבירה של ע"ז אלא רק חילול השם. ובהערה הביא לאידך מס' באר יהודה שנקט בדעת הרמב"ם להיפך שעובר גם על גוף העבירה מלבד העבירה דחילול השם.

ולהעיר דמדברי הרדב"ז נראה להדיא דס"ל בדעת הרמב"ם דלא כהגרמ"פ, דבהל' סנהדרין פ"כ ה"ב כתב הרמב"ם "כל מי שעשה דבר שחייבין עליו מיתת בית דין באונס אין ב"ד ממיתין אותו, ואפי' הי' מצווה שיהרג ואל יעבור, אע"פ שחילל את השם הואיל והוא אנוס אינו נהרג, שנאמר ולנערה לא תעשה דבר, זו אזהרה לבית דין שלא יענשו האנוס".

וע"ז כתב הרדב"ז שם "ונראה שאם עברו ב"ד והרגוהו אין עליהם עונש הורג נפש מישראל אלא עונש לאו לבד כיון שהיה דינו שיהרג ואל יעבור ולא עשה כן אבל אם היה דינו שיעבור ולא יהרג הרי הוא כשאר ישראל הכשרים".

ומבואר מדבריו שלמד ברמב"ם שמזה שישנו לאו מיוחד שנאמר לב"ד שלא לענוש את האנוס (בניגוד לשיטת הרמב"ן שהשיג על הרמב"ם ולדעתו אין כאן לאו אלא מניעה שהאנוס פטור ממיתה וממילא אסור להמיתו) דמזה מובן שאין הפשט באנוס שאין כאן מעשה עבירה כלל, דאז פשוט שהי' על הב"ד שכן הרגוהו חיוב של הורג נפש מישראל, אלא באמת גם באנוס נחשב שעבר על העבירה, ובא' מג' העבירות שיש ליהרג עליהם, אם עבר ולא נהרג הרי"ז נחשב שבעצם הוא עבר בזה על עבירת ע"ז או ג"ע או שפ"ד, ולכן הוצרכה התורה לדעת הרמב"ם להזהיר את הב"ד בלאו מיוחד שלא יענשהו, כי סו"ס אנוס הוא ואין הב"ד ממיתין אלא למית שעבר מרצונו.

אבל אם באמת כן הרגוהו הרי שלדעת הרדב"ז (בדעת הרמב"ם) אין עליהן עונש הורג נפש מישראל, כיון שהוא בעצם עבר עבירה שחייבין עלי' מיתה אלא שיש לאו שמזהיר לב"ד שלא יהרגוהו ע"ז.

ואף שיש כאן חידוש גדול בדברי הרדב"ז דהאנוס נחשב ממש מחוייב מיתה והב"ד שהרגוהו לא נחשבים כהורגי נפש ואכמ"ל, אבל מ"מ זה ברור בדברי הרדב"ז שלא למד ברמב"ם כהגרמ"פ אלא לדעתו הרמב"ם סובר ככל אותם הראשונים שהביא הרב הנ"ל שהעובד ע"ז באונס אכן עובר על איסור ע"ז עצמו, בנוסף לאיסור חילול השם, וזה מחזק את מה שכתב הרב הנ"ל בהמשך דבריו בנוגע לכפרת העבירה ע"ש.



# שונות

## לקו"ת אמור – ל"ג בעומר

**הרב בנימין מנדלזון ז"ל**  
אב"ד קוממיות

נפל ברעיוני בהיותי במירון, בעת ראותי עושים ה"חלקה", שזו שמחת מצוה הנחת הפיאות, ומה שייכותה להילולא וקברו של רשב"י.

הרהרתי שבלקוטי תורה מהרב ז"ל פ' אמור, שבת קודם ל"ג בעומר, מבאר שם ענין השערות שמי שיש בו קדושה צריך להשאיר את השערות, וזה ענין נזיר, עיי"ש מאמר א' אות ד'.

ובזה מובן ענין הפאות, שבשערות אלו תלוי ג"כ קדושה עליונה ולכן עושים "חלקה", חנוך מצות הפיאות במקום וזמן מקודש של רשב"י שמביא קדושה לעולם כידוע.

ופלא בשבת שלמדתי המאמר לא הבנתי הזיכות לפרשה זו, ובל"ג בעומר הבנתי כוונת הרב ז"ל שזה שבת לפני ל"ג בעומר, ומגלה לנו טעם מנהג ישראל שמקורו מהאר"י ז"ל, ברוך פוקח עורים . .

יש להסביר יותר שבשבת לפני ל"ג בעומר השיג הרב הקדוש זי"ע האור של ל"ג בעומר והאור של מנהג ישראל מ"חלקה", וידוע שדרכו בקודש הי' שהאורות הכניס בהתורה שהי' אומר ומגלה, ולכן אמר וגילה לנו התורה הזו בפרשת אמור – שבת שלפני ל"ג בעומר.

ויש לי עוד להאריך בזה מה שלא מביא בפירוש, אמנם זה מהדברים שלא ידוע אם מעלים על הכתב.



## ה"יריד" שנפעל ע"י תהלוכות ל"ג בעומר

**הרב חנני' יוסף אייזנבך**  
ראש ישיבת תות"ל – בני ברק

א. כ"ק אדמו"ר זי"ע יזם את כינוס הילדים הראשון בל"ג בעומר (פאראד) בתש"ג, ומסופר כי כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זי"ע התבטא אז, כי

רבינו הזקן אמנם אמר למחותנו הרה"ק מבארדיטשוב זי"ע כי לא בכל הירידים אפשר להיות, אבל ב"יריד" הזה, רבינו הזקן ודאי משתתף. .

התבטאות מופלאה זו של רבינו הקדוש אדמו"ר מוהריי"צ זי"ע, באה כדי לתאר את רום מעלת התכנסותם של צעירי הצאן ביום הילולא דרשב"י, והרושם הגדול שנעשה מזה בשמים. עם זאת, לא נתבאר לנו לכאורה קשר הענינים בין דברי רבינו הזקן להרה"ק מבארדיטשוב לבין הפאראדז בל"ג בעומר. ברם אין ספק, שדיבור היוצא מפה קדשו של נשיא ישראל כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זי"ע, מכוון ומדוקדק הוא ביותר! אולי יש לומר איפוא שענין זה של תהלוכת ילדי ישראל בל"ג בעומר הילולא דרשב"י דוקא, קשור לענין "סמיכת גאולה לתפילה", וכדלהלן:

זה לשון הגאון רבי אברהם חיים נאה זצ"ל ב"פסקי הסידור": "ומרגלא בפומא דאנ"ש, שהרה"ק ר' לוי יצחק מבארדיטשוב זיע"א מחותנו של אדמו"ר שלח אליו (או הגיד לו): היות ובשעה שישראל אומרים ושמרו בליל שבת נעשה "יריד" בשמים ומדוע הנהיג אדמו"ר שלא לאמרו, והשיב לו אדמו"ר, כי גם מסמיכת גאולה לתפלה נעשה יריד בשמים ואי אפשר להיות על כל הירידים" עי"ש עוד [וב"סידור רבינו הזקן" מהדורת הג"ר לוי יצחק רסקין שליט"א מה שהביא מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע בזה].

וממוצא דבר משמע, שאמנם "אי אפשר להיות על כל הירידים", אבל אם כבר להיות על יריד, מוטב שיהיה זה על ה"יריד" שנעשה מ"סמיכת גאולה לתפילה". שאם לא כן, מאי אולמא האי יריד מהאי יריד. ולכאורה צריך ביאור מהו ענינו המיוחד כולי האי של סמיכות גאולה לתפילה.

ב. והנה המקובל האלקי מהר"י גיקטלייא זי"ע (שהיה בתקופת הראשונים) בספרו הקדוש "שערי אורה"<sup>42</sup>, בשער ב' כשמדבר על ענין "התאחדות מדת א-ל ח-י במדת א-ד-נ-י", כותב וזל"ק:

"לפיכך אמרו: צריך לסמוך גאולה לתפילה, כי סוד גאולה א"ל ח"י וסוד תפילה אדנ"י, ובהיותם שניהם סמוכים זה לזה, אזי הכל ביחוד בשלימות ובברכה כו', ולפיכך צריכים ישראל להתכוין בכל יום, כוונה גדולה לסמוך גאולה לתפילה, כדי שיתחברו ויתאחדו שני שמות הללו, וכשמגיע אדם בברכת אמת ויציב ל"גאל ישראל" צריך להתכוין בלבו סוד

(42) ובהסכמת גאון ישראל מוהר"ר אברהם ברוידא ז"ל: "מפורסם שהאיש האלקי הקדוש האר"י ז"ל ציוה על לימוד ספר הקדוש שערי אורה הנ"ל".

גאולה זו מה היא, והיאך סומך אותה לתפלה כשמתחיל אד' שפתי תפתח, כי בכאן הוא העיקר הגדול, ואותו חכם שהיה משתבח שפעם אחד סמך גאולה לתפלה<sup>43</sup>, אל יעלה בדעתך כי שאר הימים היה מפסיק ומספר בין גאולה לתפלה, והיה עובר עבירה חלילה, חלילה לה' אלקינו וחלילה לחסידיו ועבדיו הקדושים, מעשות כדבר הזה, אלא סוד סמיכות גאולה לתפלה, שהיה מתכוין בברכת אמת ויציב להמשיך כל הצינורות וליחד כל הספירות, עד שתגיע המשכות כל הצינורות אצל חתימת גא"ל ישראל וכו'.

ולפי שדבר גדול כזה, אין כוח ביד האדם להתכוין בו ולעשותו בכל יום, הוצרך לומר: "פעם אחת סמך גאולה לתפלה" וכו', ולפי שסוד גאולה ותפלה הוא סוד א"ל ח"י אדנ"י, והוא סוד זכור ושמור, אמרו ז"ל: "אילו שמרו ישראל שבת אחת כהלכה מיד נגאלין" כו', ואם תאמר: מדוע לא נגאלו ישראל אותו היום שסמך אותו החכם גאולה לתפלה, דע, כי אדם אחד אינו יכול לסמוך אלא כפי שיעור אדם, אבל אם כל ישראל היו סומכין כפי שיעור כל השלמות והמלוי המספיק להתחבר ולהתאחד גאולה לתפלה היו נגאלין כולן", עד כאן דברי קדשו ז"ל.

ג. לפי ביאור זה, מבוארת היטב קושיית התוס' בברכות שם, ששאלו: "ואם תאמר: והלא כל העולם סומכין גאולה לתפילה ומאי רבותיה דרב ברונא דלא פסיק חוכא מפומיה" (ועיי"ש שפירשו שעשה כן כותיקין, שקרא שמע קודם הנץ והתפלל לאחר הנץ).

ונראה שאכן לכך באמת נתכוין ב"מגיד תעלומה" לברכות (להרה"ק בעל בני יששכר זי"ע) שם, שלא הזכיר את ה"שערי אורה" הנ"ל, אבל ודאי נתכוין אליו, כאשר כתב: "וכשתבין הדברים לא יקשה לך קושיית התוס' מאי רבותיה דרב ברונא, ודוקא "זימנא חדא", דהכוונה דזימנא חדא פעל ועשה היחוד הנפלא הזה שסמך בגבהי מרומים גאולה לתפלה, ונפשו ידעה מאוד, על כן לא קפסיק חוכא מפומיה".

הא למדת, כמה גדול ועצום הוא ה"יריד" שנפעל ע"י סמיכות גאולה לתפילה דוקא.

ד. והנה לפי ביאור ה"שערי אורה" שסוד סמיכות גאולה לתפילה ענינו יחוד ב' השמות אד' וא"ל ח"י, מה נפלאים הדברים, שביום ל"ג בעומר,

43 היינו רב ברונא (ברכות ט, ב) "דאדם גדול הוא ושמח במצות, זימנא חדא סמך גאולה לתפילה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא".

הוא אכן היום שבו מתאחדים ב' השמות "א-ד-נ-י" עם "א-ל-ח-י", וכדלהלן:

יעיין בספר "תהלות ישראל" להמגיד הק' מקאזניץ זי"ע לתהלים פמ"ב, שכתב: "הנה אדמו"ר הגאון האלקי מו"ה דוב בער זצ"ל"ה אמר בפירוש הפסוק "צמאה לך נפשי וגו'", רומז על מ"ט ימי הספירה הנוראים, שעיקר התוחלת בהם להגיע ליום ל"ג בעומר, שאז נמתקו הדינים ויגבר עלינו חסדו ע"י שם אכדט"ם, שהוא באותיות לפני השם אלקים [האותיות לה"י מתחלפות באותיות כד"ט שקדם להן ואילו א' ומ' אינן מחלפות], ושם הנ"ל יוצא מר"ת כ"י ט"ובים ד"ודיך מ"יין, כי כד"ט עולה ל"ג, וזה השם נקרא "פני אלקים", הפנים שלו, כי בכל שם יש פנים והוא רחמים, וזה רומז בפסוק הנ"ל "צמאה נפשי לאלקים" פירוש, שבביל זה השם שהוא הדין, לא"ל ח"י גימ' מ"ט, פי' במ"ט ימי העומר, מתי אבוא ואראה "פני אלקים" דהיינו שצמאה נפשי ליום ל"ג גי' כד"ט שאז יתגלה הפנים של שם זה" עי"ש, [ועיין בזה עוד ב"משמרת איתמר" פר' ויחי; "ערך ש"י" לתהלים פרק ע"ה; "פלא יועץ" להרה"ק רמ"ד מהארנסטייפלא זי"ע לל"ג בעומר; "לקוטי לוי יצחק" ע' רמ"ט ואילך (מוצש"ק שמות כ"ד טבת תרצ"ב יום הילולא רבא דכ"ק אדמו"ר הזקן רשכב"ה זצוקלה"ה זיע"א) באריכות נפלאה, ובקונטרס "עד הגל" (אייר תשס"ה) להח"מ].

ומבואר שבל"ג בעומר מאיר שם א"ל ח"י, והוא מתאחד איפוא עם שם אד', שמאיר בכל לילה מספירת העומר, וכמו שכתב ב"פרי עץ חיים" שער ספירת העומר: על ספירת העומר – יכוין בר"ת ס"ה, שהוא שם אדנ"י, כי כמו שאנו ממשיכין אל הז"א, ג"כ אנו צריכין להמשיך לתקן בנין הנוקבא וכמ"ש בע"ה" עי"ש, ונמצא שבל"ג בעומר מאיר יחד עם שם אד' גם שם א"ל ח"י, שהוא הוא ענין סמיכת גאולה לתפילה!

ה. והנה כבר יסד לנו כ"ק אדמו"ר זי"ע, בשיחת קודש הראשונה על פירוש רש"י על התורה ["לקוטי שיחות" חלק ה' ע' 279], שמכל ד' חלקי פרד"ס התורה, דוקא חלק הסוד שבתורה קשור עם חלק הפשט (ולכן בפרש"י יש חלק הפשט והסוד יחד) עי"ש היטב. ברור איפוא שסוד סמיכות הגאולה לתפילה שמאיר בל"ג בעומר, ענינו מובן גם בדרך הפשט!

והנה על מה שאמרו חז"ל בברכות (ט, ב): "איזהו בן עולם הבא זה הסומך גאולה לתפילה" [ועיין ברמב"ם ובראב"ד פ"ג מהל' תפילה ה"ז

ובפ"ז שם הי"ז ובלח"מ שם], כתב רבינו יונה ז"ל וזה לשונו: "יש להקשות" וכי מפני שסומך גאולה לתפילה יש לו כל כך, שיהיה בן עולם הבא? ואמר מורי הרב, שהטעם שזוכה לשכר גדול כזה, מפני שהקדוש ברוך הוא כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותינו לו לעבדים, שנאמר (ויקרא כה, מד): "כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים", ובברכת "גאל ישראל" מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא, והתפילה היא עבודה כדאמרינן (בבא קמא צב, ב): "ועבדתם את ה' אלקיכם (שמות כג, כה) זו היא תפילה", וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא, מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו, ועושה רצונו ומצותיו, נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העולם הבא".

וראיתי שבסגנון דומה ממש לדברי רבינו יונה ז"ל, כתב גם המהר"ל ז"ל ("נצח ישראל" פרק ל'): "אבל מפני שאמר 'והטוב בעיניך עשיתי' לכך אמר כי דבר זה הוא הטוב על הכל, כי מה שהוציא הש"י את ישראל מן הגלות, והוצאה הזאת היא לעבודת הש"י שיהיה אלקיהם, וזהו התפילה שהיא 'עבודה' אל הש"י, כי אם היתה הגאולה ולא היה הגאולה שלקחם הש"י לעבודה, רק שיהיו כמו עם אחר, אם כן לא היה הגאולה בשביל העבודה, ובזה לא היה הש"י צורה אחרונה להם, כי אין כאן הלקיחה לו יתברך, אבל מה שסמך גאולה לתפילה, והתפילה היא עבודה אל הש"י, ומורה זה כי עצם הגאולה היא לעבודת הש"י כו' והוא הוב על הכל, כאשר ישראל דבקים בו ית' לגמרי".

ומעתה, ראה מה שכתב ה"קדושת לוי" זי"ע בפרשת ויצא: "עיקר הניסים והנפלאות היה בים סוף, כדי שנקבל התורה במעמד הר סיני, ונתאוה לו לעבדו ולקבל התורה, והבחינה הזאת של יציאת מצרים מאירה עד ל"ג בעומר, ומל"ג בעומר מתחילה ההארה של מעמד הר סיני שהוא קבלת התורה",

על פי האמור מובן ופשוט, שאף שאי אפשר להיות בכל הירידים, זולת ב"יריד" של סמיכות גאולה לתפילה, הנה ב"יריד" הזה של ל"ג בעומר, רבותינו הקדושים משתתפים. . כל זה כמובן בדרך הערה בעלמא, ואם שגיתי ה' יכפר בעדי.



## רבינו הזקן ומלחמת נפוליאון – השלמה

### הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

נשלים כאן שני דברים קצרים, למאמרינו בגליון הקודם:

א. במאמרינו בגליון א'לג, כתבנו על מדפיס חסיד שהדפיס קונטרס "שיר ותפלה" לכבוד הצאר אלכסנדר, ותיאור הדברים בקונטרס הם ברוח הדברים של רבינו הזקן וכ"ק אדהאמ"צ אודות מעלת אלכסנדר לעומת נפוליאון.

יש לציין על מדפיס נוסף, שאפשר הוא ג"כ עשה מעשה ע"פ שיטת רבו, לטובת הצאר אלכסנדר.

והוא החסיד ר' ישראל יפה מקאפוסט (נמצא אודותו בבית רבי, ובספרים "תולדות חב"ד" של הר"ר ש"ב שי' לוינ), אשר אחרי המלחמה הוא חרט בבית דפוסו "דגל מדפיס" גדול ויפה, ועלי' רשום באותיות גדולות "אלכסנדר הגדול, יר"ה" [ירום הודו], ולמעלה מופיע ציור כתרו.

קישוט זה, נדפס בש"ס שהחלו בהדפסתו בקאפוסט תקע"ו, וגם בסוף ס' "תורת חיים" של אדהאמ"צ - קאפוסט תקפ"ו, ומסתמא בעוד ספרים.

חוקר אחד בן זמנינו שאינו מהחסידים, כאשר ראה קישוט זה בסוף ס' תו"ח הוא מכנהו: "הדגם הפטרייטי, הנושא שמו של אלכסנדר הראשון יר"ה". (י' רבקינד, "בקרית ספר", בס' היובל לכבוד א' מרכוס ע' 36).

בס' דגלי המדפיסים של יערי, קישוט זה הוא מס' 182, והוא מתאר: "עמוד זכרון עם עציץ פרחים, עליו נשר דו-ראשיים מוכתר ובפיותיו סרט ועליו חקוק: אלכסנדר הראשון יר"ה, לרגלי בסיס העמוד מימין נמצא מגן שחור ועליו חקוק בלבן מונוגרם של האותיות I J K. (הוא הר"ת של שם המדפיס ישראל יפה מקאפוסט)

### פרשת הי שרה

מדתו כגבול הסגנון פאחד כאשר היה משני אסם קטני וכפאל להשיג לעומקו נחשקל לנחרי מהשגרו הראשונה והיא עיני מה שפספת כלומר מה שפספת והשגרו בחתלה מה שפספת מה ידעת כי' שבעול זה כל משנת דבר מה שהשיג בחתלה שיהאן בו לומר מה השגרו כי' והכי הוא שכל חופלה לנחרי שתי שכל הגולם חכל רעיון והשגרו לנחרי והוא למעלה בחי' סר"ס' כי' שאין גם כהחתלה בו שם השגרו והפספס כלל וכלל ע"כ בנפולו להשיג גם לא יתקן לומר גם נשן זה מה שפספת מאחר שלא השיגה לעולם כי' ה"ל : **ו** ודורו שדקדק לומר בחי' סר"ס' דלית מח' קפיסא ביה כלל וכלל שלא יתקן בו לומר מה שפספת כי' והוא ענין הספרים בין ב' מויי בגול' א"ל' דבעול היה ה"ל כמו בחפלת י"ח בלחם זהו כמו עין מה שפספת שיהא על עיני בגול' השגרה באסם קטני שהשיג בחתלה לומר מה שפספת שזה כפאל לנחרי עומק המושג שיהא בחי' ה"לן של הים דהשגרה ע"ש מה שפספת כי' והוא כמו סבל לעומק המושג שלמעלה מן השגרה שבחרי' ש"ל ה"ל ירחשן שחורו בלחם מחד כאלם העורר בענין כמו עירדת החתום ס' ה"ל):



צילום מן עמוד בסו"ס "תורת חיים" של כ"ק אדמו"ר האמצעי דפוס ראשון - קאפוסט תקפ"ו, עם דגם לכבוד הצאר אלכסנדר

ב. מלבד קונטרס "שיר ותפלה" שעליו כתבנו, רשמנו בסוף הדברים שיש עוד קונטרס שנדפס לכבוד הצאר אלכסנדר בברדיטשוב תקע"ד, ולא ראינוהו, ולפי שם המחבר, כנראה הוא מן המשכילים (שהם היו רגילים בחנופותיהם אל הממשל).

וכעת ראיתי שיש עוד קונטרס, "שיר תודה" לכבוד אלכסנדר הראשון, המבורג, בית הכנסת הגדולה, בשנת תקע"ג. ארבעה דפים. כן נרשם ב"אוצר הספר העברי" ח"ב ע' 161. גם קונטרס זה אינו נמצא בספרי' כאן.

[מעניין כי באוצר הספר העברי ח"ב ע' 28, הוא רושם: "שיר ותפילה" לכבוד נפוליון הראשון, המבורג, קהל עדת ישרון, [נדפס באלטונה, תקע"א]. שמונה דפים. גם זה אינו נמצא בספרי' כאן.]

והפלא בעיני, שני הקונטרסים הם מהקהילה של המבורג (ואפשר שניהם נדפסו בבית הדפוס של אלטונה), והאם באותו עיר עצמו הדפיסו הקהילות שני קונטרסים, בתקע"א לכבוד נפוליאון, ובתקע"ג כשנפוליאון הפסיד במלחמה הם הדפיסו קונטרס לכבוד הצאר אלכסנדר?].

יש גם קונטרס "שירים" לכבוד אלכסנדר הראשון, מן נפתלי הירץ ויזל [הוא הי' מגדולי סופרי המשכילים בימים ההם], ברלין תקס"א בערך (הרבה לפני מלחמת נפוליאון), וגם הוא אינו נמצא כאן.



לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' חיים צבי הלוי  
ב"ר אברהם יצחק הלוי ע"ה  
מאשקאוויטש

נבל"ע  
ביום שלישי ח"י אייר  
ל"ג בעומר התשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י  
הרה"ת ר' אברהם יצחק הלוי וזוגתו מרת פייגא ומשפחתם שיחיו  
מאשקאוויטש  
הרה"ת ר' אליהו אריה וזוגתו מרת חנה אסתר ומשפחתם שיחיו  
סלאווין

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' מרדכי ב"ר אליהו ז"ל  
שוסטערמאן  
זכה לשמש בקודש  
אצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו  
בתור "בעל קורא" קרוב לארבעים שנה  
נלב"ע ביום כ"ב אייר ה'תשנ"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו  
הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי  
וזוגתו מרת לאה שיחיו  
קליין



לעילוי נשמת  
ר' אברהם ארי' לייב ע"ה  
ב"ר אהרן ע"ה  
קופערמאן  
נלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' חיים אהרן וזוגתו מרת מלכה שרה שיחיו  
קופערמאן

לזכות החתן התמים  
הרב **מנחם מענדל שיחי' טיפענברון**  
והכלה מרת **חי' מושקא תחי' צייטאג**  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום רביעי ג' אייר 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 הכלה  
הרה"ת ר' **יוסף** וזוגתו מרת **דבורה שיחיו צייטאג**



לזכות הילדה  
**חי' שתחי'**  
לרגל הולדתה ביום ועש"ק ה' אייר ה'תשע"ב  
יה"ר שהוריה יזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעשים טובים  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריה  
הרה"ת ר' **זאב איתמר** וזוגתו מרת **לאה שיחיו**  
**סאנדמאן**



נדפס ע"י זקני'  
ר' **יוסף צבי** וזוגתו מרת **רחל לאה שיחיו סאנדמאן**  
מרת **יוכבד שתחי' ליפסקר**

לזכות החתן התמים הרב

**מאיר שיחי' דייטש**

והכלה מרת **מושקא שתחי' העכט**

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום חמישי כ"ז ניסן 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 הוריהם שיחיו

לזכות החתן התמים  
הרב **מנחם מענדל ניסן שיחי'**  
והכלה מרת **מושקא תחי'**  
**בראנשטיין**



לרגל חתונתם בעזהשי"ת בשעטומ"צ  
ביום ה' ל"ג בעומר 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  
הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' **ברוך שיחי'** וזוגתו מרת **בריינדי תחי'** נפרסטק  
הרה"ח הרה"ת ר' **פרץ שיחי'** וזוגתו מרת **גיטל מלכה תחי'**  
**בראנשטיין**



לזכות

החתן התמים הרב **לוי שיחי'**  
והכלה מרת **דבורה לאה שתחי'**  
**יעקבסון**



לרגל חתונתם בעזהשי"ת בשעטומ"צ  
ביום ה' ל"ג בעומר ה'תשע"ב  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה  
הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **אסתר שיחיו**  
**שניאורסאהן**

לעילוי נשמת

החסיד איש החסד והצדקה

מקושר בכל לבו לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ח הנעלה ר' ישכר דוב בער ע"ה ווייס



נלב"ע ביום כ"ז אייר תשע"א



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' יונה מרדכי שיחי' וזוגתו מרת הדסה שתחי' ווייס

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** שיחי'



לזכות החתן התמים

הרב **לוי שיחי' סימפסאן**

והכלה מרת **אסתר מלכה תחי' סולומון**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שלישי ט"ז אייר ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הרה"ח הרה"ת ר' **שלום מנחם מענדל שיחי'** וזוגתו מרת **רחל**

שתחי' **סימפסאן**



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן והכלה

הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **סימא שיחיו סימפסאן**

הרה"ת ר' **ארי' לייב דוד** וזוגתו מרת **עדנה שיחיו סולומון**

לזכות

הילד **חיים מנחם מענדל שיחי'**

לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה למזל טוב בשטומ"צ

ביום ש"ק פ' תזר"מ ו' אייר

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, ויזכו לרוות

ממנו ומשאר יו"ח שיחיו

רוב נחת ועונג בגו"ר

לאורך ימים ושנים טובות



ולזכות הוריו הרה"ת ר' **שניאור זלמן** ומרת **הדסה רעכיל שיחיו**

**שניאור**



נדפס ע"י זקניו

הרה"ת ר' **יוסף ראובן** ומרת **אסתר מרים שיחיו**

**פרימערמאן**

הרה"ת ר' **מאיר** ומרת **אסתר שיחיו**

**שניאור**



לזכות החתן התמים

הרב **שלמה שיחי' לברטוב**

והכלה מרת **חי' מושקא תחי' שפירא**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שני ט"ו אייר 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 הוריהם

הרה"ת ר' **שניאור זלמן** וזוגתו מרת **ציפורה חי' שיחיו לברטוב**

הרה"ת ר' **יהודה לייב** וזוגתו מרת **תרצה שיחיו שפירא**

לעילוי נשמת דודי

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