

## ב"ה

### פתח דבר

לקראת יום הקדוש והנורא, יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר זי"ע, יום השלישי לחודש תמוז - הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של הערות וביאורים בתורתו של רבינו הק' ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.

\*

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

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

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

עכלה"ק.

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

\*

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

מובן מאליו שכאשר אנו ניגשים ליומא דהילולא של רבינו, הרי אין מתאים מזה לחסיד חב"ד לגשת ליום גדול זה כאשר תורת רבינו מעסיקה אותו כל כולו, שכן שני פנים לחסיד חב"ד וחסיד רבינו. א. הציות לדברי הרב, הלכה למעשה והוא יסוד ההתקשרות, אך כך הם פני הדברים לכל חסיד באשר הוא. ב. לחסיד

חב"ד אין הציות בלבד מספיק אלא זקוק הוא גם להבין ולהשיג במוחו ובשכלו את משמעות דברי הרב.

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

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

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

\*

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

המערכת

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

ג' תמוז  
ה'תשע"ג  
גליון יז [אלף-נו]

# תוכן הענינים

## דבר מלכות

צילום מגוכי"ק של כ"ק אדמו"ר: הערות על הספר בירורי הלכות להגאון הרה"ת  
הרה"ח ר' אברהם אליהו ז"ל פלאטקין בענין האיסור דאמירה לנכרי בשבת ..... 8

## גאולה ומשיח

פרה העשירית שיעשה המלך המשיח..... 11  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

הלכות למעשה בזמן הזה מטעם "מהרה יבנה המקדש" והצפיה לגאולה..... 16  
הרב מרדכי פרקש

חיוב תרומות ומעשרות וכיו"ב בגלוסקאות ופירות שיצמחו בדרך נס לע"ל..... 25  
הת' שלום צירקינד

## אגרות קודש

הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע למאמר 'המורד הגדול ומנהיגו'..... 32  
הרב מנחם מענדל גרינפלד

## לקוטי שיחות

הערות בענין ברכת התורה..... 36  
הרב עקיבא גרשון וגנר

המזוזה שמירה – גם כשאינו מקיים המצוה..... 42  
הרב ברוך אבערלאנדער

מניין יוכבד..... 52  
הרב פנחס קארף

ועשית הישר והטוב..... 53  
הרב בן ציון חיים אסטער

סימן קביעת מועדי השנה ע"פ קביעות ימי הפסח..... 54  
הרב אברהם יהושע העשיל שטרנברג

הר סיני – יוסף והשבטים..... 60

הרב מנחם מענדל קרינסקי

- 62 ..... סברת שמואל שקריאת שמע מדרבנן  
הרב יוסף קראסניאנסקי
- 65 ..... בדברי כ"ק אדמו"ר בגדר טבילת כלים  
הרב לוי יצחק ניו
- 68 ..... רבי אליעזר ורבי יהושע (ג)  
הרב בנימין אפרים ביטון
- 78 ..... הסיבה שיהושע וכלב לא לקחו מפרי הארץ.  
הת' מנחם מענדל גורארי'
- 79 ..... חיוב נשים במצוות 'שהיו באותו הנס' (גליון)  
הרב נחום שטראקס

### חסידות

- 86 ..... אז אהפוך אל עמים  
הרב משה רבינוביץ
- 87 ..... ולא קם נביא עוד כמושה  
הרב וועלוול אדלר
- 88 ..... ככה יעשה איוב כל הימים  
הרב יחזקאל לעבאוויק

### נגלה

- 91 ..... היסח הדעת בתפילין  
הרב יהודה ליב שפירא
- 101 ..... קטנה יש לה חצר  
הרב יעקב משה וואלבערג
- 102 ..... קנין ארבע אמות  
הרב יוסף יצחק קלמנסון
- 06111 ..... כהונה ולויה  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 116 ..... בדין אמירת הלל בשש"פ  
הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
- 125 ..... שעבוד נכסים  
הרב פרץ בראנשטיין
- 126 ..... לפני עור (גליון)

הת' מנחם מענדל הלוי בלאנק

129 .....גדר שותפות  
הת' שלום דובער לפקיבקר

130 .....גדר חליפין דרך מקח וממכר הוא לרש"י ולשאה"ר  
הת' מרדכי רובין

135 .....שליח לדבר עבירה  
הת' גבריאל אברהם שוויי

138 .....בין בחכירות בין בקבלנות איירי  
הת' יואל מייערס

### רמב"ם

142 .....בדין כולכם חייבים בכבודי (ב)  
הרב משה בנימין פערלשטיין

144 .....סימני כשרות גורמים או מבדילים  
הרב מנחם מענדל כהן

### הלכה ומנהג

148 .....מסייע אין בו ממש  
הרב שלום דובער לוי

152 .....טעם נטילת הידים לסעודה ברציפות  
הרב אברהם אלאשויילי

154 .....לימוד גמרא לנשים  
הרב חיים רפפורט

160 .....ברכות בסמוך ובתוך בית הכסא ובמקוה  
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

162 .....כמה הערות  
הרב יוסף שמחה גינזבורג

165 .....אמירת אשרי ובא לציון וקרית"ת בשבת מנחה קודם ו' שעות ומחצה  
הרב אברהם יהושע העשיל שטרנברג

170 .....תיקון טעות במהדו"ח שו"ע אדה"ז בסי' ע' ס"ה  
הרב מאיר צירקינד

171 .....מוקצה בשבת (גליון)  
הנ"ל

174 .....שתיית רוב כוס בקידוש

הרב משה מרדכי גינזבורג

177 ..... בענין איסור בל תוסיף בנוגע לטלית קטן המיוחד ללילה  
הת' שלום דובער הכהן בלום

### **פשוטו של מקרא**

181 ..... ומפשעיהם לכל חטאתם  
הרב וו. ראזענבלום

185 ..... מנין גימטריא של ציצית  
הת' שניאור זלמן מוניץ

### **שונות**

186 ..... גדר קופת הצדקה  
הרב שמואל ביסטריצקי

189 ..... בירור סיבת צערו של ר"ע במינוי ראב"ע לנשיאות  
הרב אורי גמסון

195 ..... פיענוח ב"הגהות לסידור רבנו הזקן"  
הרב לוי יצחק ראסקין

197 ..... שיטת הגאון רבי יהונתן אב"ד אה"ו בדין "מינקת חבירו"  
הרב חיים דוד א. טיפענברון

204 ..... מנהגים בכתיבת סת"ם  
הרב יהודה משה קלאפמאן

תיקונים במאמר "ששים המה מלכות" ואודות הרה"צ ר' משה בן כ"ק אדמו"ר  
206 ..... הזקן  
הרב אלי' מטוסוב

נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא

הת' מנחם מענדל בן חיה מוסיא

הת' שניאור זלמן בן לאה נעמי

הת' מנחם מענדל הכהן בן שרה

הת' שלום דובער בן רישא

הת' מנחם מענדל בן שטערנא שרה

לקיץ בריא ושמה

שיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והצלחה רבה

בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד

ש"פ פנחס ה'תשע"ג

הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ד' ח"י תמוז ה'תשע"ג

"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: 0308-227-347

אימייל: [haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com)

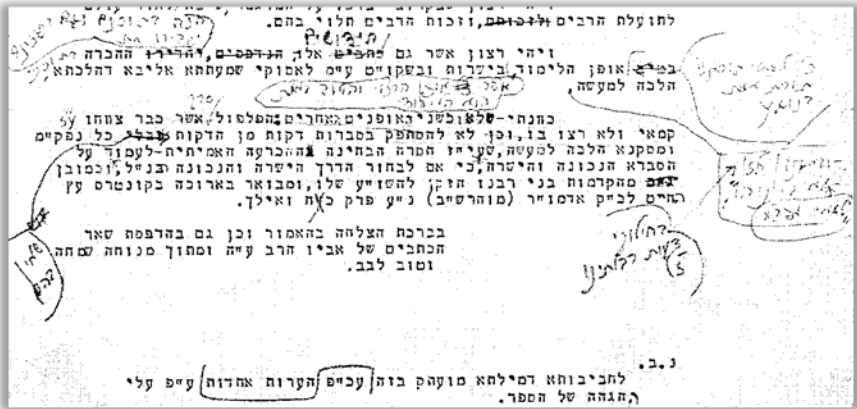
להקדשות נא להתקשר: 9777-618-718

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

[haoros.com](http://haoros.com)

# דבר מלכות

צילום מגוכי"ק של כ"ק אדמו"ר: הערות על הספר  
 בירורי הלכות להגאון הרה"ת הרה"ח ר' אברהם  
 אליהו ז"ל פלאטקין סי' ג'



ויהי רצון אשר גם חידושים אלה, הנה בתוכנם וגם בסגנונם יגבירו את ההכרה בתוככי כל לומדי תורתנו תורת אמת בנוגע לאופן הלימוד, אשר אופן הרצוי והטוב באמת הוא הלימוד בישרות ובשקו"ט ע"מ לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, הלכה למעשה - ובסגנון חז"ל בחילוקי דעות רבותינו ז"ל - "למאי נפק"מ מאי ביניהו",

כוונתי - שלא כשני האופנים האחרים: הפלפול סרק אשר כבר צווחו ע"ז קמאי ולא רצו בו, וכן לא להסתפק בסברות דקות מן הדקות שאין בהם כל נפק"מ ומסקנא הלכה למעשה, שעיי"ז חסרה הבחינה וההכרעה האמיתית - לעמוד על הסברא הנכונה והישרה, \* כי אם לבחור הדרך הישרה והנכונה הנ"ל, \* וכמובן מהקדמות בני רבנו הזקן להשו"ע שלו, ומבואר בארוכה בקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע פרק כח ואילך.

בברכת הצלחה בהאמור וכן גם בהדפסת שאר הכתבים של אביו הרב ע"ה ומתוך מנוחה שמחה וטוב לבב.



וי"ל התירוץ פשוט - כי בע"ש (שבזה מדבר בסרמ"ג) אין שייך האיסור דודבר דבר (וכמש"כ בפנים הס' סעיף ד'). אבל לכאורה אאפ"ל כן דעת אדה"ז, שהרי בסי' ש"ז ס"ו<sup>2</sup> אוסר אמירה לנכרי מבע"י ובסעיף שלאחריו<sup>3</sup> (וכן בראש הסימן) - מביא הטעם דודבר דבר. וי"ל באופן אחר קצת: איסור עשית דבר שיגרום שבת קלה בעיניהם, הרי אין נפק"מ זמן עשייתו כ"א הנגרם עי"ז. ועד"ז - עשיית שליח (ועוד יותר - שהרי מינוי השליח מוכרח שיהי' קודם עשיית המלאכה), משא"כ קרא דודבר דבר ואיסורו דבשבת קאי, ולכן רק לאחר שהביא איסור זה במקומו (בהל' דיום השבת) הביא גם הגזירה דגזרינן גם מבע"י.

והצריכותא דכל ג' הטעמים ומאי בנייהו י"ל: אמירה לנכרי בשאר איסורים - אין בה איסור דודבר דבר וגם לא דשבת קלה דלכאורה צ"ע הל' "שבת קלה" דהול"ל "האיסור קל" די"ל דרק בשבת (ויו"ט) מקום לחשש זה, כיון שבשאר ימות השנה לא בדילי מינייהו (וע"ד חומרת חמץ בפסח מטעם זה - ראה שו"ע אדה"ו סת"א ס"ד. ר"ן ריש פסחים בטעם איסור בל יראה וב"י) ואסורה מטעם שליחות

[?] הפליגו חכמים באיסור זה כו' משום שלא תהא שבת קלה (כ"מ בשו"ע אדה"ו ר"ס רמ"ג. וראה רמב"ם הל' שבת פ"ו ה"א-ב).




---

ויש רמז לאיסור זה בשבת ויו"ט מן התורה שנאמר ביו"ט כל מלאכה לא יעשה בהם משמע אפילו ע"י אחרים שאין מצווים על השביתה ביו"ט וקל וחומר לשבת ומכל מקום אין זו אלא אסמכתא בעלמא.

ועיקר האיסור אמירה לנכרי בין בשבת בין ביו"ט אינו אלא מדבריהם כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבאו לעשות בעצמן וכן ביו"ט ואפילו בחולו של מועד וכן בשאר כל איסורין שבתורה כמו שיתבאר במקומן:

2) וכל דבר שאסור לעשות בשבת מן הדין אסור לומר לנכרי אפילו מבעוד יום לעשותו בשבת אפילו אינו צריך לדבר זה עד לאחר השבת כגון שאומר לו קודם השבת לשכור לו פועלים בשבת שיעשו לו מלאכה אחר השבת אבל דבר שאינו אלא חומרא בעלמא לישראל עצמו יכול לומר לנכרי בשבת לעשותו:

3) ז כל דבר שאסור לומר לנכרי לעשותו בשבת אסור אפילו לרמוז לו לעשותו והוא הדין שאסור לומר לו איזה ציווי לעשות דבר המותר בענין שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה בשבת כגון לומר לנכרי שיקנה חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר שהרי זה כמצווהו להסיר הפחם אלא שהוא ברמז ואפילו אם הנכרי בא מעצמו להסיר הפחם בלא רמזות הישראל צריך למחות בידו אם עושה בשביל הישראל כיון שהנר הוא של הישראל כמו שנתבאר בסי' רע"ו.

# גאולה ומשיח

## פרה העשירית שיעשה המלך המשיח

- אם צריכים שם אפרו של פרת משה רבינו -

### הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

#### אפרו של פרת משה בכל פרה אדומה

בריש פרשתנו (חוקת יט, ב) עה"פ ויקחו אליך פירש"י: "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר" ופירש כוונתו בס' נחלת יעקב<sup>4</sup> וז"ל: ונ"ל דה"פ שכל הפרות בטלות האפר שלהן ושל משה קיימת, לפי שבכל פעם כשעשו פרה אדומה היו מחוייבים לערב בתוכה מאפר פרת משה וכמו שיתבאר בסמוך וזהו "ושלך קיימת", וזה מרומז בויקחו אליך וה"פ כשיקחו פרות אחרות אליך צריכין לערב מאפר פרה שלך עכ"ל, ושם (יט, ט) הביא גירסא בתוספתא (פרה סופ"ג) "וזה שבהר המשחה לפרות אחרות" ופי' בשם אביו בעל ה"משאת בנימין" דהיינו שמאפר פרת משה במדבר, צריכים לערב לתוך אפר הפרות האחרות, והוסיף עוד דלולי זה לא היו הפרות מטהרים<sup>5</sup>, וזהו כמו שפירש לעיל על "ויקחו אליך" דשלך קיימת, וכתב שם עוד: "ולפי שלא מצאתי מפורש שצריך לערב מאפר פרת משה יגעתי ומצאתי להפייטן בפרשת פרה שישד (קטע ד"ה לטהר טמאים) "תכונה למשמר עד נקוקים יקים" ופירש המפרש ואפר של משה היתה מעורבת עם כל פרה שבכל דור ודור עכ"ד.

ועי' בס' חסדי דוד על התוספתא פרה שם שפירש ג"כ כנחלת יעקב, אלא הקשה דבשלמא בפרת משה מובן למה היו צריכים ליתן חלק אחד מהאפר בהר המשחה כדי שיקדשו ממנו אח"כ שאר הפרות, אבל למה הוצרכו ליתן חלק אחד בהר המשחה גם משאר הפרות? ותירץ דכיון דהראשונה הוצרכו לחלק לג' חלקים ולא ראו לשנות ולעשות כן גם בשאר הפרות עיי"ש.

ולכאורה י"ל דזהו ג"כ כוונת הגור ארי' שם וז"ל: לעולם היא נקראת על שמך. וקשיא מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו? ונראה מפני שסוד פרה

4) הובא שם בשפתי חכמים, ובס' השיחות תשמ"ט ח"א ע' 343 בשוה"ג ושם הערה 49 והערה 60 ועוד בכ"מ.

5) ובוה יל"ע דמנלי' לומר כן שזה מעכב בדיעבד.

אדומה לא נגלה רק למשה ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה, כי המצווה לעשות דבר ומבין ענין המעשה, אע"ג שהוא לא עשאה רק שנעשה על ידי אחר, נתלה במצווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי אין לו קיום ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום ולפיכך פרה שעשה משה כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום, וזה שיסד הפייט "שכל הפרות כלות ושלך עומדת" מזה הטעם עכ"ל.

ובמדב"ר (יט, ו) איתא: "רמז שכל הפרות בטלות ושלך קיימת" וכן הוא בילקוט שמעוני שם ופירש בזית רענן: "פירוש שלעולם נוטלין מאפר פרת משה לקדש אחרות", ועי' גם בחי' הריטב"א יומא (ד, א): "ויש שפירשו דלהכי נקט חטאות שהיו שם לפי שלא היתה פרה שלא היה שם משל משה", וכן פי' ברבי אליקים שם.

ועי' לקו"ש חל"ג (ע' 130 הערה 36) שכתב: "ובפרט ע"פ מ"ש במפרשים שבכל הפרות היו צריכין לערב מאפר פרתו של משה (ראה ש"ך עה"ת, ושפ"ח פרשתנו (יט ב), עץ הדעת טוב שם ועוד, ובפני דוד להחיד"א פרשתנו כתב שכעת לא נתברר לי זה שמערבין בכל פרה מאפר פרה שעשה משה".

והנה אף שבפני דוד כתב החיד"א שכעת לא נתברר לו זה שמערבין בכל פרה מאפר פרה שעשה משה, הנה בספרו כסא רחמים (על אבות דר"נ פ"א) כתב על הא דקאמר שם "ואלעזר שרף פרת חטאת שממנו מטמאים לדורות" וז"ל: מכאן משמע כמ"ש המפרשים שמפרה שעשה משה מערבין קצת עם אפר פרות אחרות, והטעם דמשה רבינו ידע סוד פרה אדומה מה שלא נתגלה לשום אדם, ולכן לוקחים מפרה דעשה הוא בכוונה, ונותנין לתוך אפר פרות אחרת, והבאתיו בפני דוד פ' חוקת, וכתבתי שם ומיהו כעת לא נתברר לי וכו' עיי"ש, איכו השתא אני רואה דמהכא משמע כן וכו' עכ"ל, ועי' גם בס' מזמרת הארץ (ליוורנו) פ' חוקת שם שכ"כ.

### מהרח"ו לכאורה משמע דבפרתו של משיח אי"צ אפרו של פרת משה

והנה בס' עץ הדעת טוב להר"ח וויטאל ריש פ' חוקת כתב וז"ל: ובאומר ויקחו אליך וכו' ירמוז אל מה שנודע כי שבעה פרות נעשו ממשה ועד מלך המשיח, וכולם היו צריכים לערב בה מעט מאפר פרה של משה רבינו ע"ה, וז"ש ויקחו אליך כו' מן הפרה שלך יקחו תמיד מאז ואילך עד מלך המשיח לערב

בפרות שלהם עכ"ל. ולכאורה ממ"ש "עד מלך המשיח" משמע דסב"ל דרק בהני פרות שנעשו עד עתה, היו צריכים לערב בהן מפרתו של משה, אבל בפרה העשירית עצמה שייעשה ע"י מלך המשיח אין צריך.

הטעם בזה אפשר לומר ע"פ הנ"ל, דהטעם שהיו צריכים לערב משל משה הוא כי משה רבינו ידע סוד פרה אדומה מה שלא נתגלה לשום אדם, ולכן לוקחים מפרה שעשה הוא בכווונה, ונותנין לתוך אפר פרות אחרת, אבל במשיח דמבואר בתנחומא ס"פ תולדות: "ולמה נקרא שמו [של משיח] הר הגדול שהוא גדול מן האבות שנאמר (ישעיה נב) הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד, ירום מאברהם ונשא מיצחק וגבה מיעקב . . ונשא ממושה"<sup>6</sup>, וכ"כ בכתבי הרמב"ן (ביאור פרשת הנה ישכיל עבדי): "ומושה שהיה קרוב להש"י מכל האדם ומלאכי השרת העומדים עליו מימינו ומשמאלו, כולם אינם קרובים בידיעת הש"י כמשיח, כי כן כתיב, ועד עתיק יומי מטה וקדמוהי הקרבוהי (דניאל ז, יג) ובמלאכי השרת כתיב אלף אלפין ישמשוניה ורבוהי קדמוהי יקומון (שם י) ולכך אמר ישעיה' שהוא ירום בשכלו אשר ישכיל מאד את הש"י, ונשא וגבה מאד בידיעת שמו ית' יותר מכל הנבראים לפניו", ובאור החיים (ויקרא יט, ב) כתב: "ואולי שיכול להיות הדרגה גדולה ממושה, והוא מדרגות מלכנו משיחנו המעוטור בעטרי עטרות, כמובן מפסוק (ישעיה' יא) ונחה עליו רוח ה' וגו'".

ועי' גם באג"ק ח"ט ע' ריד שכתב וזלה"ק: הנה כמה חלוקי ענינים בזה, היינו ענין הנבואה, המלוכה, ידיעת התורה כו' וכו'. ומה שלא קם כמושה מוסכם בנוגע למעלת הנבואה. וכמובא ג"כ ברמב"ם [הל' תשובה פ"ט ה"ב. וגם בזה יעויין בר"ה (כא, ב) אבל במלכים קם, משא"כ במעלת הנשמה, עיין לקו"ת סוף שה"ש הנ"ל, שמעלת משיח גדולה יותר. ובמילא אין סתירה שכן הוא גם בנוגע ללימוד התורה. ובפרט תורתו של משיח שהוא הענין דישיקני מנשיקות פיהו, פנימיות התורה, יחידה שבתורה, שזהו מתאים לשייכות משיח ליחידה הכללית, משא"כ משה ששייכותו הוא למדריגת חי', וכמובא בשער הפסוקים פ' ויחי ובכ"מ עכ"ל. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 356 וש"נ, ומאמרי אדה"ז (פרשיות) ע' רל"ז. ולפי"ז יוצא דמשיח בודאי יידע סודו של פרה אדומה, ולכן אי"צ לאפר פרתו של משה.

(אמנם יל"ע בזה מהך דר"ה (כא, ב) דאיתא שם: רב ושמואל חד אמר נ' שערי בינה נבראו בעולם וכולן נתנו למשה חסר אחת וכו' ביקש קהלת למצוא

(6) ראה אגרות קודש חי"ג (ע' נד י"ג אייר תשט"ז) וזלה"ק: במה שהקשה על מש"כ בספר המצוות להצ"צ מצות ספה"ע פ"ב שמושיח יהי' גבוה ממושה והרי כתב הרמב"ם [תשובה פ"ט] שמושיח יהי' נביא קרוב למשה רבינו - מש"כ בסהמ"צ מפורש כן במדרש תנחומא תולדות ונשא משה (כצ"ל וכה' ביל"ש ישעיה') . . ומ"ש ברמב"ם יש לפרש דהוא רק בנוגע למעלת הנבואה וכו' עכלה"ק.

דברי חפץ ביקש קהלת להיות כמשה וכו' יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, וחד אמר בנביאים לא קם אבל במלכים קם, [דבמלכים שפיר שייך להיות גדול ממשה] ושם משמע דלא איירי רק אודות נבואה אלא גם אודות חכמת התורה, דהרי זה קאי על הענין דשערי בינה נמסרו למשה, וכמ"ש הר"ח שם "נמצאת גדולת התורה אינה אלא במשה", וכיון שפסק הרמב"ם כמ"ד דאפילו במלכים לא קם (כמ"ש באגרות קודש כרך ד' ע' קפ"א) שלכן סב"ל דנבואת משיח יהי' קרוב למשה ולא כמשה, נמצא דלדיעה זו כן הוא גם לענין חכמה, דגם במלכים לא קם, וזה כולל לכאורה גם מלך המשיח שבחכמת התורה אינו כמו משה, ואיך זה מתאים להמבואר לעיל בנוגע ללימוד התורה שמעלת משיח גדולה יותר ויל"ע).

### הרבי סב"ל דגם בפרתו של משיח צריך מפרתו של משה

אמנם מצינו בהרבה מקומות דנקט הרבי בהדיא דגם בפרה העשירית שיעשה ע"י משיח יערבו מאפר פרתו של משה, ולדוגמא ראה לקו"ש ח"ד ע' 1057 וז"ל: לכן נאמר ויקחו אליך למשה אף שבפועל התעסק בפרה אלעזר הכהן, כי הכח אז לעבודת הפרה אדומה של אז בא ממשה, וכך גם בדורות שלאחרי זה לעולם היא נקראת על שמך עד שגם בשמונה הפרות שבזמן בית שני, וכן בפרה האדומה העשירית שיעשה המשיח ישתמשו באפר הפרה שעשה משה במדבר עכ"ל, וכן הוא בתורת מנחם ח"א ע' 121: "ועד שגם לעשיית פרה העשירית ע"י המלך המשיח יצטרכו לקדש מאפר הפרה שעשה משה ועוד בכ"מ.

וכן כתב בפ"י מהרז"ו לפרש כוונת המדרש (במדב"ר שם): "רמז שכל הפרות בטלות ושלך קיימת": דהיינו שכל הפרות האדומות נתקדשו מפרתו שעשה משה, וממנה נגזו לקדש לעתיד ע"כ, וכ"כ בס' אבות הראש בקונטרס הלכתא למשיחה (ג, ב): "ואפילו באותה פרה שעתידי לעשות המלך המשיח בב"א, הוא

---

(7) ויש לבאר הקשר בין נבואה לחכמת התורה עפ"י מה דאמרינן בב"ב (יב, א), מיום שחרב ביהמ"ק ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים כו' ה"ק אעפ"י שניטלה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה, אמר אמימר וחכם עדיף מנביא וכו' ופי' הרמב"ן שאעפ"י שניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, "נבואת החכמים" שהיא בדרך החכמה לא נטלה אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם ע"כ, וזהו הקשר בהגמ' בין הפסוק דולא קם נביא עוד בישראל כמשה לשערי בינה דגם זה הוא כענין הנבואה, ולמ"ד דגם במלכים לא קם סב"ל דולא קם נביא עוד בישראל כמשה איירי גם בנוגע לגדלות התורה, ועי' בדרשות הר"ן (דרוש הרביעי) שביאר הטעם מודע נתיחדה נבואתו של משה רבינו דולא קם נביא עוד בישראל כמשה וכו' משום: ש"רצה הקב"ה לזכות בו משה רבינו לתועלת התורה, ולא רצה לזכות בו אחר" [היינו בכדי שלא יוכל שום נביא להכחיש אחת ממצוות התורה כיון שאינו בדרגת הנבואה של משה רבינו וכמ"ש הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ח ה"ב], משמע מזה ג"כ דולא קם נביא עוד בישראל כמשה שייך לענין התורה, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ג.

שמערבין בתוכה מאפר פרת משה שיגלה אז". ולפי מה שנתבאר לעיל יל"ע, למה בעינין שם לאפרו של פרת משה ולא מספיק פרת משיח מצ"ע?

### ביאור הרבי למה צריך תמיד לאפר פרתו של משה

ונראה לבאר בזה ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"ג פ' חוקת וז"ל: עפ"ז יש לבאר גם השייכות דפרה אדומה אליך למשה רבינו: יסוד הטהרה של פרה אדומה אינו רק ביטול הטומאה בפועל, אלא ביטול סיבת הטומאה מעיקרא - ענין המיתה. ולכן צריכים בזה לכחו של משה - כי מעניניו המיוחדים של משה הוא ענין הנצחיות כמבואר בחז"ל שמעשי ידי משה הם נצחיים (וכמו שמצינו בנדוד"ד, פרה אדומה גופא, שאפר פרה שלו הוא מתחלת הענין, וגם - קיים לעד), ועד"ז בנוגע למשה עצמו אף שנאמר וימת שם משה, אמרו עליו "לא מת משה . . . מה להלן עומד ומשמש אף כאן כו" ולכן הטהרה של כל פרה ופרה תלוי' באפרו של פרת משה, כי כח הטהרה של פרה אדומה קשור עם ענין הנצחיות של משה רבינו. הסברת הענין המשכת הנצחיות של משה היתה ע"י שהי' בתכלית הביטול להקב"ה ("עבד נאמן") ענין המסירת נפש, שמוכן למסור כל מציאותו עבורו ית', וי"ל שלכן מעשי ידי משה נצחיים המה, כי מסירת נפש היא למעלה משינויים, שהרי כל ענין המסירת נפש הוא - התוקף לעשות רצונו ית', באופן ששום דבר שבעולם לא יוכל לשנותו, ולכן הטהרה מטומאת מת היא בכח אפר פרתו של משה: טומאת מת מורה על הפירוד מקדושה, כי כאשר דבקים בה' אלקיכם הרי אתם חיים כולכם היום אין שייך מיתה, ובמילא לא טומאת מת, וכדי לבטל מכל וכל את ה"מיתה" והפירוד מקדושה שיהי' תכלית הדביקות בה' אלקיכם - ה"ז ע"י שהאדם מעורר בעצמו את מסירת נפשו לה' עכ"ל, וכע"ז מצינו במאמרי הרבי בכ"מ.

וברשימות חוברת מ"ט כתב שזהו הטעם דבפרה אדומה נאמר ויקחו "אליך" אל משה דוקא, שבזה מרומז שהתיקון לענין המיתה נעשה על ידו, כמו שעל ידו הי' מתן תורה חבור עליון ותחתון, "ואתם הדבקים גו" שעיי"ז בטל ענין המיתה כנ"ל.

יוצא מזה דיסוד הטהרה של פרה אדומה הוא לפעול ביטול הטומאה באופן נצחי, וזה אכן יתקיים בזמן מלך משיח, ולפי"ז י"ל דעל זה צריכים לכחו של משה דוקא, מצד גודל ביטולו לה' שהי' בתכלית הביטול, וי"ל דענין הביטול שייך לענין הנבואה של משה, וכמבואר בלקו"ש חל"ג פ' בהעלותך (ב) בהא דכתוב שם אודות מדת הענוה של משה רבינו והאיש משה עניו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה, וזה בא בהמשך לדברי מרים ואהרן בפסוק הקודם הרק אך במשה דבר ה' הלא גם בנו דבר, ואח"כ ממשיך בכתוב ויאמר ה' פתאום גו' ופרש"י

להודיעם שיפה עשה משה שפירש מן האשה מאחר שנגלה עליו שכינה תדיר, ויאמר גו' אם יהי' נביא בו גו' ותמונת ה' ביט, ודייקן במפרשים דמזה שהכתוב מפרש ענותנותו של משה בהסיפור ע"ד גודל מעלת נבואתו, מובן שמכח מדת הענוה שלו זכה משה למעלת נבואתו שהיתה אצלו בקביעות, משום שהשייכות דמדת הענוה לענין הנבואה גדולה יותר משאר המעלות עיי"ש בארוכה, וראה גם בחכ"ג ע' 84 ובכ"מ.

ומזה שפסק הרמב"ם דנבואת מלך המשיח יהי' קרוב לנבואת משה, משמע דבענין זה - ענין הביטול ישנה המעלה במשה רבינו יותר, ולפי"ז מבואר למה סב"ל להרבי דגם בפרה שיעשה מלך המשיח צריכים לאפרו של משה דוקא, כי בכדי לפעול ביטול הטומאה באופן נצחי וכו' צריכים למשה רבינו דוקא.



## הלכות למעשה בזמן הזה מטעם "מהרה יבנה המקדש" והצפיה לגאולה

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

בתלמוד ובפוסקים מצינו כמה הלכות שנוהגות עכשיו בזמן הגלות ויסודם הוא מטעם "מהרה יבנה בית המקדש", ראה גמ' ראש השנה (ל, א) "התקין רבי יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור", היינו ט"ז ניסן שהוא יום הנפת העומר בזמן שביהמ"ק קיים, יהיה - בזמן הזה - החדש אסור באכילה כל היום עד הערב, "מאי טעמא מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר המזרח עכשיו נמי ניכול, ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר, האיר מזרח התיך, השתא דאיכא עומר, עומר מתיר", ולכן התקין ריב"ז שלא יאכלו מן החדש כל יום ט"ז ניסן שלא ייכשלו באיסור חדש לכשיבנה ביהמ"ק, וכן תיקן ריב"ז (ביצה ה, ב) ביצה שנולדה ביו"ט ראשון של ראש השנה אסורה ביו"ט שני, מאי טעמא מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו ביצה ביו"ט שני השתא נמי ניכול עיי"ש, וטעם זה נמצא בעוד כו"כ הלכות (ראה המצוין בספר ימות המשיח בהלכה (ח"ב סימן א) והמבואר שם), וכן אודות שתיית יין לכהנים בזמן הזה פוסק הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"א ה"ז) "כל כהן שיודע מאיזה משמר הוא ומאיזה בית אב הוא ויודע שבתו אבותיו קבועים בעבודת היום אסור לו לשתות יין כל אותו היום, היה יודע מאיזה משמר הוא ואינו מכיר בית אב שלו אסור לו לשתות יין כל אותה שבת שמשמרתו עובדין בה", ופשטות לשונו מדובר על שתיית יין לכהנים בזמנה"ז, שטעם איסורו מבואר בסוגית הגמ' (תענית יז, ב)

"רבנן אסרי מאי טעמא מהרה יבנה בית המקדש ובעינן כהן הראוי לעבודה וליכא", ועיי"ש בדין לא היה מכיר משמרתו ולא בית אבותיו, והשגת האב"ד בזה והאריכו בו המפרשים (ראה ספר ימות המשיח בהלכה ח"א סי' יז הביאורים בזה).

כמו"כ מצינו הלכות שיסודם הוא התרגלות לזמן ימות המשיח, לדוגמא: דין נטילת ידים לסעודה מבואר בגמ' שהוא משום שלא לפסול את התרומה, וכתב בשו"ע (סי' קנח ס"א) "וגם עכשיו שאין הכהנים אוכלין תרומה מפני הטומאה, לא בטלה תקנה זו, כדי שיהיו רגילים בני ישראל כשיבנה בית המקדש במהרה בימינו לאכול בטהרה".

כמו"כ מצינו הנהגות גדולי ישראל שביטאו צפייתם לביאת המשיח בכל מיני אופנים וכידוע מסיפורי גדולי ישראל ומהם במיוחד מאאזמו"ר הגה"ק ה"ישמח משה" עליו השלום ועוד, ראה הנלקט בספר "צפית לישועה" ועוד, ולהוסיף מהמסופר באגרות משה (ח"ח, בהקדמה "מאן מלכי רבנן") שהסכים הגרמ"פ זצ"ל להשתיל בלבו קוצב לב – רק לאחר שהתברר לו כי אין בהשתלה זו משום הטלת מום בגופו שתפסלו מלכהן בסנהדרין לכשיבא גואל צדק במהרה, וכן הקפיד בזה שכשהיה צורך לעקור כמה משיניו, ולשיטתו אזיל בביאור החיוב לצפות לביאת המשיח בכל יום שהוא לא מחמת ספק אל צפיה כעין וודאי ומבואר בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סי' ח).

לכאורה מובן בפשטות שמצד גדרי ההלכה הרי – חוץ מתקנות שהתקבלו ע"י חז"ל – יש להתייחס למצב ההוה, ובוודאי לא להקל בהלכות משום מהרה יבנה המקדש, וכמובן וגם פשוט, אבל לאידך מצינו בפוסקים ובהנהגות גדולי ישראל פסקים והנהגות הלכה למעשה, שיסודם הוא האמונה והצפיה המיידית לגאולה האמיתית והשלימה, בבחינת "מהרה יבנה בית המקדש", ובדוגמאות שנביא נראה לכאורה שדווקא באותם מצוות והלכות שיש להם קשר מיוחד וגלוי עם ביאת המשיח ובנין המקדש, שם ראו לנכון להשתמש בטעם זה לשבח, וגם זה רק כטעם וסניף להנהגה מקובלת, ובוודאי לא בתור תקנה כתקנת ריב"ז, וכפי שיתבאר, ואביא כו"כ דוגמאות לזה ממה שמצאתי בספרי הפוסקים והנהגות גדולי ישראל שנתקבלו בתפוצות ישראל.

### ספר איכה לא נכתב על קלף

א. הלבוש (הל' תשעה באב סי' תקנט ס"א) כותב "וכל ימי תמהתי כיון שנוהגים לקרות איכה בציבור ולברך עליו על מקרא מגילה, מדוע לא נהגו באיכה כמו במגילה לכתוב אותה על קלף וספר בפני עצמו, כדין כל הספרים שצריכים

לצאת בהם ידי חובתם בצבור, ולא דמי לשיר השירים ורות וקהלת, דשאני הם שאין רגילים לקרותם בש"ץ אלא כל כל יחיד ויחיד קוראה בפני עצמו, משא"כ באיכה שצריכים לקרות ע"י הש"ץ להוציא הקהל ולמה קורין אותה מתוך החומשין הנדפסין ולא נכתבה כהלכות ספרים וצ"ע.

וכותב: ואפשר שנהגו כן מפני שלא היה מצוי להם מפני שהסופרים לא נהגו לכותבם, משום שאנו מחכים ומצפים בכל יום שיהפך לנו יום זה לששון ולשמחה ולמועד, ואם היו כותבין מגילת איכה היה נראה כמייאשין מן הגאולה ח"ו, משא"כ במגילת פורים כי ימי הפורים לא יהיו בטלים, ולפיכך ע"י הדחק נהגו לקרות איכה מתוך החומשין".

ומוכן שדווקא תשעה באב שכל מהותו הוא אבילות על חורבן ביהמ"ק וצפיה לבנינו, מצאו לנכון לבטאות הצפייה והתקוה לבנין ביהמ"ק באי כתיבת מגילת איכה על קלף, ובפרט כפי שמוסיף הלבוש שמחכים שיהפך ליו"ט, וכדברי הרמב"ם הידועים (הל' תעניות פ"ה הי"ט) "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שעתידים להיות ימים טובים וימי שמחה ושמחה" ראה בארוכה בלקו"ש חט"ו שיחת עשרה בטבת ובלקו"ש חל"ג שיחת שבעה עשר בתמוז.

ולהעיר ג"כ מהנפסק בשו"ע (סי' תקנב) שאין אומרים תחנון בתשעה באב משום דאיקרי מועד, ובערוך השלחן (שם סי"ד) ביאר "והענין הוא לסימן כי אנו מובטחים בהש"ת שעוד יתהפכו הימים האלה למועדים ושמחה וימים טובים". ובלקו"ש חט"ל שיחת שבת חזון מביא דברי הירושלמי שביום שחרב הבית "לייד מלכא משיחא" וכותב (שם ס"א) "ובפרט ע"פ הידוע שביום הולדתו של אדם מזלו גובר, דלפי זה נמצא, שביום ת"ב מתגבר מזלו של משיח צדקנו, והוא יום מסוגל לענין של ישועה וגאולה. וענין זה נוגע להלכה למעשה, וכמ"ש הרח"ו בשם האריז"ל שזהו מהטעמים שאומרים "פסוקי נחמה" "ביום ט"ב במנחה . . כי אז במנחת ט"ב נולד המשיח הנקרא מנחם", וי"ל שזהו הטעם הפנימי שנק' ת"ב בשם "מועד". עיי"ש ובהערות.

#### מפרסמים שמות הנודבים לצדקה אף שיש חשש ששונאיו יספרו בגנותו

ב. ידועים דברי הרשב"א שהובאו ברמ"א הל' צדקה (סי' רמט סי"ג) "ומ"מ מי שמקדיש דבר לצדקה מותר לו שיכתוב שמו עליו שיהא לו לזכרון, וראוי לעשות כן", ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' פ"א) מביא את דברי הגמ' (בבא בתרא קסד, ב) "לעולם אל יספר אדם בטובתו של חברו שמתוך טובתו בא לידי רעתו" וכן הביא המג"א לדינא בסי' קנו, [ראה שו"ע"ר סי' קנו סי"ב "וכל המספר בטובת

חבירו בפני שונאיו . . . הרי זה אבק לשון הרע שהוא גורם ששונאו יספר בגנותו, ועיי"ש הדין "בפני אוהביו" שלא ירבה יותר מדאי שלא יבוא לידי גנות" ועיי' לקו"ש חכ"ו עמ' 161 הערה 42], ומקשה המהר"ם שיק: "ולפי זה לכאורה יש לנו לאסור לכתוב אדם את שמו על דבר שנדר או נדב לשמים דבר יפה ומהודרת, שמסתמא שכיחו שונאים לו ויקנאו על שבח הזה ויספרו על ידי זה בגנותו ויביאם לידי לשון הרע, ואיך פסקו בש"ע דראוי לפרסם לעושי מצוה היינו לפרסמו ברבים, והרי מסתמא יש לו שונאים?"

ומתרץ: "אמנם הרי אנו מחוייבים לקוות בכל בכל יום ויום על ביאת משיח צדקינו וביאת אליהו שיבוא לפניו, כמו שאנו אומרים בכל יום באני מאמין וכו' שאנו מחכים בכל יום שיבוא, ואמרו חז"ל בסוף הוריות [צ"ל: סוף עדיות] אין אליהו בא אלא להשבית המחלוקת ולעשות שלום בעולם, ואם כן ממילא אין לחוש על שונאים שיתעוררו עי"ז לדבר בגנות העושי מצוה ויהיה חשש לשון הרע, כיון שאנו מצפים בכל יום שיבוא משיח, ואליהו יבוא לפניו כמאמר הכתוב הנה אנכי שולח לכם את אליהו לפני בא יום ה' וכו', ואם ח"ו יגרמו עונותינו שלא יבוא במהרה, מכל מקום מפרסם עושי הטוב לא גרם הלישנא בישא אלא עונותינו גרמו" עיי"ש עוד, ומה שמבאר לפי זה דברי המדרש בפרשת בהר המובא בשו"ת הרשב"א הנ"ל, דבראשונה היו הנביאים כותבין את העושי מצוה ועכשיו מי כותבן, אליהו הנביא ומשיח והקב"ה חותם על ידיהן, שפירושו "דהתקוה מה שאנו מחכים בכל יום שיבואו, זה מתיר לנו לכתוב ולחתום שמם של עושי הטוב" וכו', עיי"ש.

ואף שלכאורה צ"ע דאם כן מתי חל האיסור לספר בשבחו של אדם בפני שונאיו, הרי בכל פעם שמדבר בטובתו של חברו יש התקוה שברגע כמימרא זוכים לגאולה ואין לחוש שיתעוררו לדבר בגנותו, ולהלכה הרי נקטינן שאסור לספר בשבחו כנ"ל מהמגן אברהם ושוע"ר?

ואו"ל דדברי המהר"ם שיק מתייחסים למצות הצדקה דווקא, ובצדקה יש סגולה מיוחדת של הבאת הגאולה ובלשון הגמ' (ב"ב י, א) "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה", ובתורת מנחם (תשמ"ב ח"ד עמ' 1953) מבאר בארוכה הקשר המיוחד דמצות הצדקה לכללות הענין דגלות וגאולה ובתו"ד "אע"פ שכל עניני התורה ומצוותי קשורים עם הבאת הגאולה, אבל בזה גופא ישנו עילוי מיוחד במצות הצדקה, שהיא "מקרבת את הגאולה" (יותר משאר עניני התורה ומצוותי), עיי"ש ובכ"מ. ע"כ במצוה זו דווקא שסגולתה היא הבאת הגאולה פסקינן שאפשר לספר בשבח העושה המצוה ואין לחוש שיבואו לגנותו.

## מנהג נשים מעוברות לא ללכת לבית החיים

ג. בשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' מב כותב "וע"ד אשר שמע אומרים בשם נשים צדקניות שנוהגות שלא לילך לבית החיים בימי הריון, הנה אע"פ שהרשב"א כותב שלא לזלזל מה שאומרים נשים זקנות צדקניות באיזה מנהג, מ"מ לא מצא שום מקור וכו' עכ"ל.

הנה גם אנכי לא ידעתי המקור, אבל די לנו מש"כ הרשב"א הובא בתשו' השיב משה (או"ח סימן יג) דאין לדחות הקבלה שיש ביד נשים הזקנות מבני עמנו מפני ששים ריבוא מופתים המראים סותרו, דחק הישראלי הוא למעלה מהטבע והשכל עיי"ש.

ומבאר המנח"י טעם לחומרא זו, עפימ"ש הרוקח (סי' שסו), הובא במג"א (סי' שמג סק"ב) דאשת כהן מעוברת מותרת לכנס באוהל המת דספק ספיקא הוא שמא הוא זכר [צ"ל: נקבה], או שמא הוא נפל, ותמה ע"ז המג"א דבלא"ה טהרה בלועה היא ואינה מיטמאה, ועיי"ש מה שמביא המנח"י מהברכי יוסף לחלק דשאני עובר כיון דקיי"ל עובר ירך אמו, לכן כשאמו נטמאת גם הוא נטמא, ומשום זה צריך הרוקח לטעם ספק ספיקא בשביל להתירה להיכנס לאהל המת, ולכן כתב דבאשת כהן בכ"ז ראוי ליזהר ליכנס לביה"ק עפ"י דברי הרוקח הנ"ל דבכ"ז שייך טומאה בעובר, אף שמותר מן הדין.

וכותב המנח"י "דאתאן מהנ"ל דבאשת כהן מעוברת יש מקור גדול שלא תלך לביה"ח בימי עיבורה, אף דמצד הדין מותרת מטעם ס"ס.

אמנם גם בנוגע לאשת ישראל מעוברת, עפי"ד הפוסקים בדבריהם שם, יש למצוא טעם על מנהגן שלא לילך לבית החיים בימי עיבורן,

והוא עפ"י מה שהקשה בנתיב חיים על המג"א הנ"ל בשם הרוקח שם, שהקשה על הרוקח, דבלאו הכי מותר דטהרה בלועה אינה מטמאה, וכתב הנתיב חיים דצ"ע אמאי לא הקשה [המג"א בנוסף על ראיותיו דטהרת בליעה לא מיטמאה, גם] (ממשנה ב' פ"ג דמס' פרה) שמביאין נשים מעוברות, דאיתא שם במתני' חצירות היו בירושלם בנויות ע"ג סלע ומתחתיהם חלול עד קבר התהום ומביאים נשים מעוברות ויולדות ומגדלות שם את בניהם, (שלא יהא בהילדים שום חשש שנטמאו ממת מצוה, תפא"י) וכו', הגיעו לשילוח ירדו ומלאום (ממנו מים לקדש מי חטאת וכו'), [ולכאורה] מאי מהני דלמא נכנסו לאוהל המת, אלא [מכאן ראייה] דטהרת בליעה לא מטמאה וכו' עיי"ש.

וכבר הבאנו לעיל מברכי יוסף דבעובר לא שייך דין טהרה בלועה משום דעובר ירך אמו . . אם כן נטמא הולד, ולכן צריך הרוקח להתיר מדין ס"ס . . ולפי"ז הדרא קושיית הנתיב חיים הנ"ל לדוכתא מה מהני הא דהביאו נשים מעוברות.

וצ"ל דאה"נ דהנשים הנ"ל היו צריכות להזהר מטומאת מת בימי עיבורן, וממילא כמובן שלא היו רשאין לילך על בית הקברות, ובודאי רוב בנות ישראל היו רוצות לזכות את בניהן במצוה רבה זו, והיו משמרים עצמן בזמן שביהמ"ק היה קיים בימי עיבורן מכל טומאה, כדי שיוכלו לזכות את בניהן במצוה רבה הזו, שיהיו ראויין למלאות מים מן השילוח לקדש מי חטאת שמזין על הכהן השורף את הפרה אדומה, – ובזה נראה דכהיום גם כן שבמהרה יבנה בית המקדש, (כגמ' ר"ה ל, ב) ונשים מעוברות עומדות ומצפים מתי יזכו למצוה רבה זו, ושומרות עצמן מטומאה ככל האפשר, וא"כ אפ"ל דמכאן המקור למנהג של הנשים מעוברות שגזירות שלא לילך על בית חיים".

גם כאן יש לבאר שהוא דווקא בדין מיוחד הקשור במהותו לביאת משיח ובנין המקדש, וכמבואר בלקו"ש (חכ"ח חוקת א) בביאור דברי הרמב"ם הל' פרה אדומה בספ"ג "והעשירית יעשה מלך המשיח מהרה יגלה אכי"ר" שענין הגאולה קשור במיוחד עם מצות פרה אדומה, כיון שיש מצוה תמידית שהאפר שהיה מוצנע "למשמרת", נמצא שמצות פרה אדומה "תובעת" שגילוי המשיח יהיה כמה שיותר מהר כדי שיוכלו לעשות את אפר הפרה, עיי"ש באריכות. ולכן מובן שדווקא במצוה זו יזהרו הנשים ביותר להיות מוכנים לקיימה ובאמונה וצפיה לביאת המשיח וכנ"ל.

### הסתכלות בציצית בקידוש לבנה

ד. בשו"ת הר צבי או"ח ס"א סי"ב דן אודות חיוב ציצית בלילה לאור הנר ומסיים תשובתו "והש"ת ברחמיו ישלח לנו גואל צדק ויהי אור הלבנה כאור החמה וכשיאיר לנו הלילה מידי שמים אפשר שגם לילה יהי' אז בכלל וראיתם אותו להתחייב במצות ציצית".

ומסיים: "ושמעתי טעם על המנהג שמוציאין את הציצית בזמן קדוש הלבנה: משום שבקדוש - לבנה אנו אומרים ויהי אור הלבנה כאור החמה - ואז יהיו חייבים בציצית גם בלילה". ועיין בענין זה בספר ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' לט וסי' מ.

גם כאן המנהג הוא דווקא בקידוש לבנה שיש לה קשר מיוחד עם הגאולה וכמבואר בתורת מנחם (תשנ"ב ח"א ש"פ נח סי' ואל"ך) שחידוש הלבנה הוא

סימן לישראל שהם עתידיים להתחדש כמותה, וחזרת מלכות בית דוד, ומעורר שם ע"ד הוספה בזהירות והידור קידוש לבנה בקשר ושייכות לגאולה, עיי"ש.

ולהאיר ממש"כ בתורת מנחם (תשמ"ח ח"ב עמ' 422 הערה 31) אודות ציצית ויזיסים הפרשה – "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" (יצ"מ) שהיא התחלת ושורש כל הגאולות), היינו שמצות ציצית קשורה ומביאה את הגאולה האמיתית והשלימה, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", ובשוה"ג מביא מרש"י ר"פ שלח "ארבע כנפות . . . כנגד ד' לשונות של גאולה. והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי", ולהעיר שגם הגאולה היא "מארבע כנפות הארץ", ע"כ.

### ספירת העומר לאחר עריכת הסדר

ה. ישנם הנוהגים לספור ספיה"ע לאחר עריכת הסדר דווקא, וישנם המייחסים מנהג זה להבעש"ט והאריכו בזה בכ"מ. ובקובץ אור ישראל (קובץ כח עמ' רמו) מביא "בשם כ"ק אדמו"ר הגה"צ מקלוזענבורג זצוק"ל שמעתי טעם נכון על זה לספירת העומר אחר הסדר, דבזמן הבית שיבנה לעתיד יהא ספירה דאורייתא, משום הכי אנו מצפיין וממתינים עד כמה שיכולין להמתין עד סוף הלילה, כיון שאנו מצפים לגאולה באותו הלילה למען יוכל לקיים מצות ספירת העומר מן התורה".

גם כאן י"ל דהיות ומצות ספירת העומר בזמה"ז קשורה באופן מיוחד עם בניית המקדש וכדברי שוע"ר (סי' תפט סי"א) "אחר הספירה נוהגין לומר יהי רצון שיבנה בית המקדש כו', לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש, ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל . . . ולפיכך מתפללין שיבנה בית המקדש ונקיים המצוה כתקונה", הרי בקיום מצוה כזו מובנת טעם הנוהגים לבטאות תשוקתם וצפייתם לבנין ביהמ"ק וכו"ל.

ולהוסיף כיון שמצותה מתחיל בליל פסח שאז הוא "ליל שמורים לכל בני ישראל לדורתם להוציאת מגלות הזה" (לשון שוע"ר סי' תפ ס"ה, ועיי"ש שמשום הכא לא נועלים החדרים "ואם יבא אליהו ימצא פתח פתוח ונצא לקראתו במהרה", ובמק"א לקטתי מכו"כ ספרים איך שבכל פרטי ושלבי הסדר ישנו ענין המבטא הצפי' לגאולה), לכן ביטא הרב הנ"ל את צפיתו לגאולה בהמתנה לקיים מצות ספירת העומר כהלכתו.

## חנוכיה בקופסת זכוכית

1. עד"ז מצינו גם הנהגה להכין חפץ מצוה שישתמשו בו בשעת הגאולה דווקא.

בנמוקי או"ח (להגה"ק ממונקאטש, סי' תרע"א ס"ה) כותב בתו"ד "ושמעתי בשם זקני הגה"ק מהרצ"א ז"ל (בעל בני יששכר) שהיה לו עששית (לאנטערנע) של כסף עם זכוכית מד' צידיה ובתוכה מנורת כסף להדליק נר של חנוכה, ואמר כי תהיה לו לצורך בעת ביאת גואל צדק שאז ידליקו מבחוץ (ולאשר יהי' עוד בתחלה כד' הרמב"ם כד' שמואל שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד), ויש חשש שיכבה הנר חנוכה מחמת הרוח המנשבת בחוץ, ע"כ עשה הכלי לאנטערנע הלז עכד"ק", אבל למעשה לא הדליק בה בחוץ בזמה"ז, רק היתה לו מוכנה לימות המשיח עיי"ש.

וגם כאן הרי חנוכה דווקא קשור עם בנין המקדש שבו הדליקו המנורה ונס פך השמן ובו ידליקו המנורה בב"א, ולהעיר ג"כ מדרוז"ל דלעתיד לבוא כאשר כל המועדים בטלים אין חנוכה (ופורים) בטל, ראה המצוין בלקו"ש ח"ה עמ' 172 הערה 4, והמבואר בספר ימות המשיח בהלכה ח"א סי' מח.

## קציצת אילן סרק בזמן הזה

2. בפסקי תוס' (פסחים אות קלב) מביא על הא דאיתא בגמ' (שם נ, ב) "ת"ד הקוצץ אילנות טובות אינו רואה סימן ברכה" וכתבו "הקוצץ אפילו אילני סרק אינו רואה סימן ברכה".

ובשו"ת אמרי דוד (הורוויץ, סימן קסד) כותב "ויש להבין הטעם בזה, ונראה דהנה מצינו בשלהי כתובות (ק"ב, ב) אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות שנאמר כי עץ נשא פריו וגו', ובכלאים (פ"ז מ"ה) איזהו אילן סרק כל שאין עושה פירות עיי"ש, ולכן יוכל להיות דמיירי בארץ ישראל, ואמר על קוצצים אפילו על סרק דאין סימן ברכה, מטעם דיהיה זמן שיטענו פירות, מ"מ אין איסור בקציצה שלהם", ועיי' לקו"ש חכ"ז בחוקתי שיחה א ובשוה"ג להערה 14 שביאר דהאיסור הוא לקצוץ אילן שהוא עתה בסוג "עץ מאכל", אבל אילן שאינו בסוג זה, שהוא אילן סרק, אע"פ שלעתיד יטענו פירות אינו בכלל האיסור, ועיי"ש עוד.

ומה שבכ"ז הקפידו לא לקוצצם והזהירו שאינו רואה סימן ברכה, הוא כנ"ל היות שזהו אחד הייעודים הכתובים בנוגע לעתיד לבוא "ועץ השדה יתן פריו",

הרי ביטאו השתוקקתם וצפייתם לזה בזהירות לא לקצוץ אילן זה אף שאינו אסור, וראה המבואר בענין זה בספר ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נא.

### לשלם על הד' מינים לפני החג

ח. בשו"ת בנין שלמה (בתיקונים והוספות שבסוף הספר – סי' כט, בהשמטות לסי' מח) כותב "יש להדר לשלם על הד' מינים לפני החג, גם בשנה שיום א' דסוכות חל בשבת- שאז לכאורה אין בעי' של "לכם" (דהרי לכם אמור רק לגבי יום ראשון של חג), דמשום שאנו מצפים לביאת המשיח ואז הרי יטלו גם ביום הראשון שחל בשבת, וכן דביהמ"ק כל שבעה יש צורך שיהי "לכם", וממילא יש לחשוש לזה גם בזמן הזה, ולהקפיד לשלם מראש על הד' מינים".

וגם כאן הוא בעצמו מוסיף שסוכות קשור במיוחד לגאולה, ובלשונו "ובפרט בנוגע לחג הסוכות יש לחשוש שמא יבנה המקדש דאיתא בזהר (ח"א רסא, א) כי משיח עתיד לבוא בחג הסוכות, ועל שם זה נקרא חג האסיף שיקבץ פזורנו מארבע כנפות הארץ", ועיי"ש ובהמבואר בספר ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' סז שהביא דבריו.

### קריאת פרשת פרה מדאורייתא

ט. בשו"ע (או"ח סי' קמו ס"ב וסי' תרפה ס"ז) מביא המחבר דקריאת פרשת פרה בזמן הזה הוא מדאורייתא, ובמפרשים האריכו לבאר מקור וטעם הדבר, ובספר ימות המשיח בהלכה (ח"ב סי' עג) האריך בזה וביאר דכיון שענין פרשת פרה הוא "להזהיר את ישראל לטהר שיעשו פסחיהן בטהרה", והרי מצפים בכ"י שיבוא משיח צדקינו ונוכל להקריב קרבן הפסח עוד בשנה זו לכן לא נתבטלה מצוה זו מדאורייתא גם עכשיו, לקרות פרשת פרה בכדי שנדע הלכותיה להכין עצמינו להיטהר, עיי"ש דבריו.

וגם כאן ההכנה בקירת פרשת פרה הוא דווקא במצות קרבן פסח הקשור במיוחד לגאולה השלימה וכדברי חז"ל בניסן עתידין להיגאל.

### התעסקות בהל' אבילות

י. בשו"ת חתם סופר (חלק ב' יו"ד) סימן שמו) כותב לחותנו הגאון רבי עקיבא איגר "יקרת קדושתו הגיעני, ובקראי בו ב' קושית בהלכות שמחות נרתעתי לאחורי, כי גברא קפדנא אנא, ואמרת העבר חרפתי אשר יגורתי כי משפטיך טובים ואמנם שגגה יצאה מלפני השליט הגדול קדוש מו"ח הגאון נ' ונעשיתי אבל אם קודר שחותי, ובאה אלי שמועה מאמי הצדקת זצ"ל תנצב"ה הכ"מ, ובהתגולל בעפר קרני שבוע העברה עיינתי בדברי קדשו ותמול קמתי

נתעוררתי היום להשיב ולצרף אליו כל מה שעיינתי בימים האלו, ומו"ח הגאון דלא קפיד ולא קפדי' בהדי' יעבור עיונו עליו בשובע שמחות או יניח הדברים עד ט' באב שחל להיות בשבת הבע"ל ואם אולי בין כך יהפוך לששון ולשמחה א"כ גם יבולע המות לנצח ופשיטא דליכא תו קפידא".

והנה תאריך המכתב הוא ב' ניסן, ומציע לחותנו אופן להשאיר התשובה בענינים אלו לזמן מאוחר יותר, שיבולע המות לנצח ואז אין קפידה לעסוק בהל' אבילות, ומובן שדווקא בהלכות אלו אפשר להשהות לימודם כי זהו מייעודי הגאולה שיבולע המות לנצח ע"כ מבטא צפיותו בדחיית העיסוק בהלכות אלו.

וראה עד"ז בתורת מנחם (מנחם ציון ח"א עמ' 227) בשבעה של הרבנית ע"ה - חודש שבט - ושואל שם א' הרבנים בנוגע מנהג השייך לשמחת תורה "אדמו"ר הריי"ץ אמר שאבל לא ילך עם ס"ת להקפות לכדו, אלא עם עוד מישהו. והשאלה היא, האם ענין זה הוא מצד לקיחת הס"ת או מצד ענין הריקוד?

ומשיב לו הרבי "עצם השקו"ט בענין זה יכולה להראות כמחשבה שזהו"ע הנוגע לפועל - בה בשעה שברור בוודאות שמשיח צדקנו יבוא לפנ"ז, כך, שכמה חודשים לפני שמח"ת יקויים היעוד "ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים", ועיי"ש בהמשך הדברים.

ולכאורה הוא כנ"ל דשאלות באבילות שלא נוגעים לע"ע למעשה, אפשר לדחות לימודם מצד האמונה והבטחון שלא יצטרכו לזה למעשה, דבלע המות לנצח והקיצו ורננו שוכני עפר.



## חיוב תרומות ומעשרות וכיו"ב בגלוסקאות ופירות שיצמחו בדרך נס לע"ל

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. ידוע שלע"ל נחזור לקיים כל המצוות התלויות בארץ כמו בכורים<sup>8</sup>, תרומות ומעשרות, לקט שכחה ופאה<sup>9</sup>, חלה וכו', כמובן מרמב"ם בהל' מלכים

8) להעיר משה"ש תנש"א ח"ב ע' 743 הערה 70, ובע' 809 הערה 131, שלע"ל יביאו בכורים מיד, ללא צורך להמתין אפי' לזמן צמיחת הפירות, כיון שיקויים היעוד (עמוס ט, יג) ונגש חורש בקוצר ודורך ענבים במושך הזרע וגו'.

9) ראה מה שכתבתי בגליון א'נד.

ריש פי"א ובכ"מ. וגם בחסידות מוסבר שלע"ל נקייים המצוות בתכלית השלימות "כמצוות רצונך". וגם בקרא (יחזקאל כ, מ. מד, ל) מוזכר להדיא אודות בכורים תרומה וחלה לע"ל. וכן ידוע מארו"ל (סנהדרין צ, ב) שלע"ל יתנו תרומה לאהרן הכהן שיקום בתחיית המתים. ועוד.

גם ידוע שא' מהיעודים לע"ל הוא שעתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת<sup>10</sup>. וכמו"כ בנוגע לאילנות ועצי פרי איתא<sup>11</sup> שעתידין אילנות שיוציאו פרות בכל יום. [וגם: בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות<sup>12</sup>]. וגם אילני סרק עתידין לעשות פירות<sup>13</sup>. וגם בנוגע לגודל הפירות עצמם ידועים המאחז"ל בסוף כתובות ועוד אודות גודלם וטובם באופן נפלא ביותר.

והנה בנוגע לכל היעודים הנ"ל יש שאלה כללית, האם יתחייבו הגלוסקאות ופירות אלו שיגדלו בדרך נס לע"ל, בתרומה ומעשרות ושאר מצוות התלויות בארץ, והאם יחול עליהם איסור ערלה. [וכמו"כ יש לעיין האם יוכשר למנחות ונסכים בביהמ"ק], כי מכיון שהם דברים נסיים לכאו' לא חל עליהם חיובי ואיסורי התורה כדלקמן.

ולאיך גיסא: באם נאמר כהמשמעות בכמה מקומות שלא חל חיוב תרו"מ וכו' בדברים הגדלים בדרך נס, א"כ יוצא שלע"ל (בתקופה הראשונה עכ"פ, כמבואר לקמן) לא נקיים מצוות אלו. ואיך זה "מסתדר" עם הנ"ל שדוקא לע"ל (ובפרט בתקופה הראשונה שבו<sup>14</sup>) נקיים המצוות "כמצוות רצונך"?

ב. והנה בענין זה, היינו האם יש חלות חיובי מצוות ואיסורי ערלה וכיו"ב בדברים שגדלו ע"י נס, ראה בהתוועדיות תשמ"ב ח"ג ע' 1393: ". כללות החיוב דמעשר הי' רק כאשר נכנסו לארץ [ע"ד שנאמר בחלה "בבואכם אל הארץ"<sup>15</sup>], [וכידוע השקו"ט בנוגע לפירות האילנות וכיו"ב שצמחו במדבר מסביב לבארה של מרים (כמסופר במדרו"ל<sup>16</sup>) אם נתחייבו בתרומות ומעשרות כו"<sup>17</sup>]. . . , ושם בע' 1395 "האמור לעיל שישנה שקו"ט אודות פירות האילנות

(10) שבת ל, ב.

(11) שם.

(12) תורת כהנים בחוקותי כו, ד.

(13) שם.

(14) ראה תניא אגה"ק סי' כו, לקו"ש חט"ו ע' 142 ועוד.

(15) במדבר טו, יח.

(16) ראה במדבר רבה פי"ט, כו. תנחומא קדושים ז. ובמקומות שנשמנו בתורה שלמה עה"פ במדבר כא, יח אות קכט בהערה.

(17) עדיין צ"ע וחיפוש בספרים השקו"ט בנוגע ענין זה בפרט. בנוגע למעשר מדבר שנעשה ע"י נס (כמו השמן של אלישע וכו') ראה הנסמן בספר בית אהרן חלק ח' ע' תפד ואילך. כמו כן ידוע

וכיו"ב שצמחו במדבר מסביב לבארה של מרים – הרי זה ענין השייך במיוחד לל"ג בעומר . . מסופר בגמרא (שבת לג, ב) ובמדרשי חז"ל<sup>18</sup> שכאשר רשב"י ור"א בנו התחבאו במערה במשך י"ב שנה (ולאח"ז גם שנת הי"ג) "איתרחיש ניסא, איברי להו חרובא ועינא דמיא" (עץ של חרובים ומעין מים), ומזה ניזונו במשך זמן היותם במערה . . והנה ידוע השקו"ט אם הי' דין של ערלה, תרומות ומעשרות וכו', בנוגע לחרובים שאכלו רשב"י ור"א בהיותם במערה. דהנה, מאחר שמדובר אודות מעשה נסים, [כי מלבד שעצם הענין ש"אברי להו חרובא" הוא ענין של נס, הרי צמיחת הפירות תיכף ומיד היא נס נוסף, מאחר שע"ד הרגיל צריכים להמתין עשרות שנים עד שעץ של חרובים נותן פירות (עיין בכורות ח, א)] - הרי מסתבר לומר שאין חיוב של ערלה תרומות ומעשרות כו'. ובפרט שאם נאמר שישנו חיוב ערלה נטע רבעי וכו' – נשאלה השאלה: ממה ניזונו רשב"י ור"א בג' שנים ראשונות, כאשר הי' איסור ערלה על החרובים?! עכלה"ק בהנוגע לענינו.

וראה ג"כ ד"ה אם בחקותי תלכו תשכ"ו, שמביא תירוץ האחרונים<sup>19</sup> על השאלה איך אכלו רשב"י ור"א מיד מאותו חרוב ולא חיישי משום ערלה, שזהו לפי שבא מן השמים בדרך נס ואין דבר טמא יורד מן השמים<sup>20</sup>. ע"כ.

ובשו"ת בית יצחק חיו"ד סי' פ"ד (ואהע"ז ח"ב בתחלתו) מבאר ב' סברות ע"פ נגלה למה דבר שנעשה ע"י נס פטור ממעשר. א) משום שאינו נקרא פרי הארץ. ב) משום דהוי הפקר. והנה כבר שקו"ט באחרונים בזה, דאפ"ל שישנו חילוק בין אם האילן עצמו נתהווה ע"י נס שפיר אפ"ל דאינו נקרא פרי הארץ, משא"כ אם נטעו האילן וצמח מהרה בדרך נס שפיר מיקרי פרי הארץ (ויש שחולקים על חילוק זה). וא"כ לע"ל שבנוגע לאילנות כתוב מפורש שיהיו נוטעין אותן, א"כ אע"פ שיעשו פירות בו ביום מ"מ יהיו חייבין בתרו"מ משום שנקרא

השקו"ט אם היין מהענבים שגדלו במדבר היו כשרים לנסכים. ראה שיר השירים רבה פ"ד, יג עה"פ שלחך פרדס רמונים וגו', שישנם חילוקי דעות אם קרבו נסכים ממה שהעלה בארה של מרים. וראה מנחת ברוך (גינצבורג) ח"ב סי' לו ועוד. וראה אוה"ח במדבר טו, לב שהמקושש עצים, נתחייב בעצים שגדלו ע"י בארה של מרים.

בנוגע זריעה וצמיחה כשהיו בני" במדבר, ראה ירחון "דגל התורה" סי' י'. וראה שו"ת צפע"נ וורשא סי' עו דשתי הלחם אם גדלו במדבר או אין חל עליהם שם לחם ע"ש.

(18) ראה נצו"ז לתקו"ז בתחלתו וש"נ.

(19) ראה ס' כרם אפרים מאמר ט' הובא בנצו"ז זהר שם.

(20) סנהדרין נט, ב. וכבר שקו"ט בהדמיון להגמ' הוה. וע"פ מה שכ' בס' הנ"ל, הכוונה שכל מה שיורד משמים הוא מסטרא דקדושה ומותר באכילה. ולכאורה ע"פ סברא זו (אבל ראה להלן בפנים ממ"ש בשו"ת בית יצחק), רק מבואר שאין בו איסור ערלה אבל עדיין חייב בתרו"מ.

פרי הארץ. אבל בנוגע להגלוסקאות, לפי המפרשים שלא יצטרך חרישה וזריעה<sup>21</sup>, א"כ ע"פ סברא זו יפטרו מתרו"מ.

אבל יש להעיר, דבנוגע האילנות שגדלו במדבר מבארה של מרים, מבואר בתנחומא קדושים סי' ז' שהיו נוטעים במדבר והיו עושים פירות בו ביום, (ולא רק שהאילנות גדלו מעצמם), ואעפ"כ משמע שהי' פטור מתרו"מ. וראה ג"כ הדיוק בהשיחה שם שברשב"י הי' ב' נסים, (א) עצם בריאת האילן, (ב) שהוציא פירות מיד, ומשמע קצת דגם בנס של הוצאת פירות מיד לחוד פטור מתרו"מ.

וגם בהטעם שהובא שם דהפקר פטור מתרו"מ, כבר שקו"ט שם דתלוי בכמה פרטים, מתי אומרים שחצירו של אדם קונה לו, ולכאורה בפשטות לע"ל נראה לומר שמכיון שיגדלו בשדות וכרמים של כאו"א הרי לא יהי' הפקר<sup>22</sup>, וא"כ מצד סברא הזו אכן יתחייבו לע"ל בתרו"מ<sup>23</sup>.

ואח"כ מביא שם עוד טעם ע"פ פנימיות הענינים, דתרו"מ הוא כדי לתקן מה שנתקלה האדמה ע"י חטא עץ הדעת, משא"כ דבר הבא מן נס אינו צריך תיקון, ולכן דברים שנתהוו ע"י נס פטורים מתרו"מ. ועפ"ז לכאורה יוצא שלע"ל מכיון שיתהוו ע"י נס לא יהיו צריכים תיקון ולכן פטורים מתרו"מ. אלא שיש להעיר ע"ז, מהמבואר בכ"מ דגם לאחר תחה"מ שאז יתקן חטא עץ הדעת לגמרי, כמבואר בכ"מ, וראה אג"ק ח"ב ע' ס"ח-ט, מ"מ אין מצוות בטילות כפשוטו, וגם אז יתקיימו המצוות דתרו"מ, כמבואר בארוכה בקונטרס הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם תשנ"ב, ובלקו"ש חט"ו ע' 142 דגם לאחר תחה"מ יש ב' תקופות, ומצוות בטילות רק בתקופה ה'. וא"כ עפ"ז יוצא דאין חיוב תרו"מ תלוי רק בתיקון חטא עץ הדעת. וכמבואר בכ"מ בנוגע תוכן מל"ת לע"ל (ראה קונטרס בענין תורה חדשה מאתי תצא תנש"א, התוועדויות תשמ"ה ח"ד ע' 2320, ועוד).

ג. והנה בענין זה של חיוב מצוות על דברים נסיים, כבר נכתב רבות בזה, ראה מה שהובא ונת' בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' סח, ובח"ב סי' צ"א-ב, (ושם

21) כן משמע בכ"מ. ראה לקוטי תורה ושער המצות להאריז"ל פ' בהר. אור החיים הקדוש ריש פ' תזריע. ובכ"מ. וגם בחסידות מובא לפעמים שלא יצטרך חרישה וזריעה ולפעמים להיפך, ובמאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע' ש"י ואילך משמע שיהיו בזה ב' תקופות. לאידך גיסא בשיחת ש"פ בהר תשל"ג מבואר שגם לע"ל כשתוציא הארץ גלוסקאות יצטרכו לחרוש ולזרוע. וראה מה שכתבתי בגליון א'נב.

22) ואע"פ שלע"ל כל המעדנים מצויין כעפר ולא יקפיד א' על השני אם יקה פירותיו מכיון שהטובה תהי' מושפעת הרבה, מ"מ מובן דלא הוי הפקר ע"פ הלכה.

23) וגם יש לעיין בנוגע אילנות שגדלו בדמבר, דמבואר בכ"מ שהיו נוטעין במדבר על פתח בתיים וא"כ לפי סברא זו הי' מתחייב ברו"מ.

ס' נ' אודות ערלה לע"ל), וראה ג"כ מה שכתב הרב י.א.ר. שי' בגליון א'לה. ובס' ימות המשיח בהלכה ח"ב ס' צב ביאר, די ש חילוק בין השקו"ט הידוע באם אפשר לקיים מצוות בדברים נסיים, והאם חל חיובי ואיסורי התורה על דברים שנתהוו בדרך נס. וב' ענינים אלו אינם תלויים זה בזה. דהיינו, אפי' באם נאמר שיכולים לקיים מצוות בדברים נסיים (וראה שם מה שמביא מדברי הרבי בכ"מ דבאי אפשר מותר לקיים מצוות בדברים נסיים), מ"מ אין זה מחייב לנו לומר שחלים מצוות ואיסורי התורה על דברים שנתהוו בדרך נס. עייש"ב.

ונפ"מ לנידונינו, דבנוגע השאלה האם אפשר להשתמש בפירות אלו שיגדלו ע"ד נס בכדי להביא מנחות ונסכים לע"ל, הנה באם אין חטים וענבים אחרים שגדלו באופן טבעי, בודאי מותר, אבל עדיין צ"ב האם חל חיובי מצוות ואיסורי התורה על דברים האלו שיגדלו בדרך נס לע"ל.

ד. והנה באמת השקו"ט הנ"ל תלוי בהמבואר בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי שיחה א', בהשיחה הידועה אודות שתי תקופות לע"ל, דמבואר שם החילוק בין המ"ד בסוף מס' כתובות "אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות", ובין מה שכתוב בתורת כהנים ויקרא (כו, ד) "ומנין שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות ת"ל ועץ השדה יתן פריו". ומבאר שם בסעיף י"ג, שלהגמ' בסוף כתובות שמדגיש "עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות", מראה שאי"ז ענין טבעי (כדמשמע מהל' שיטענו), וגם שזה יהי' בא"י דוקא, וזה מדבר בתקופה הראשונה, שתמ"ד זה יהי' חידוש (נס) בא"י.

משא"כ בהתורת כהנים שכתוב סתם "אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות", משמע שכך יהי' הטבע של האילנות, ובכל העולם, הנה זה מדבר בתקופה השני' של ימות המשיח שאז יהי' חידוש במעשה בראשית, ובמילא אז יהי' הטבע גם של האילן סרק ובכל העולם להוציא פירות.

[ומשמע לכאורה שיש בזה ב' פרטים. שלהמ"ד בגמ' סוף כתובות אי"ז ענין טבעי, ובנוסף לזה, זה יהי' בא"י דוקא. דהיינו, דאין הפשט דהטעם שזה נקרא נס הוא מפני שזה יהי' בא"י דוקא ולא בכל העולם, אלא שגם בא"י גופא יהי' מודגש שאי"ז ענין טבעי. ולכאורה י"ל שאם החילוק בין הגמ' כתובות להתו"כ הי' רק בנוגע פרט זה, האם זה יהי' בא"י או בכל העולם, הנה לא יהי' חילוק ביניהם לגבי נידונינו, שהרי בשניהם יהי' זה מצד הטבע, ולא נקרא נס<sup>24</sup> (אע"פ שכ"ה הטבע

(24) ראה המבואר בהתועדויות תשמ"ד ח"ד ע' 2629, לגבי המשנה בפרקי אבות (פ"ה, מ"ד) עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש. ומביא תורת הבעש"ט "שענין הנס שנתחדש הדבר בפעם הראשון על הטבע . . ואח"כ זה נעשה טבע כו". היינו שבאמת אין חילוק בין נס לטבע, שהרי הכל בא מהקב"ה, אלא החילוק הוא רק בנוגע להאדם, שדבר הרגיל אצל האדם נקרא טבע וכשהקב"ה עושה

רק בא"י, הנה מ"מ אי"ז נקרא דבר נסי, וא"כ אין נפ"מ לגבי החיוב בתרו"מ). אבל בהשיחה מודגש, שהכוונה הוא שגם בא"י גופא יהי' זה לא ע"פ טבע].

ולכאו' יוצא מזה, שהשקו"ט הנ"ל תלוי באם מדובר בדברים שיהיו בתקופה השני', שאז הרי זה יקרה בכל העולם, ובאופן שישתנה טבע העולם, א"כ מובן שבפשטות יהיו חייבים גלוסקאות ופירות אלו בתרו"מ, כי כבר אינם נחשבים כדברים שנעשו ע"י נס. וגם בדברים שיקרו בתקופה הראשונה, הנה באם זה יקרה בכל העולם, מובן שאז הר"ז הטבע, ואין שאלה של דברים נסיים כנ"ל.

אבל עיקר השאלה כאן הוא בדברים שיקרו בתקופה הראשונה, לפי המ"ד שזה יהי' רק בא"י, ובאופן של נס. שלשיטתו לכאורה י"ל שדברים אלו שיקרו בתקופה הראשונה יהיו פטורים מתרו"מ וכו'. וע"פ המבואר בלקו"ש שם הערה 77, משמע שנסים אלו של גלוסקאות ואילנות שיוציאו פירות בכל יום יהיו מיד בתקופה הראשונה<sup>25</sup>, ע"ש. וא"כ לכאורה יוצא שהדרא קושיא לדוכתא, דאליבא דמ"ד זה לכאו' יוצא שבתקופה הראשונה, מכיון שכל הענינים יהיו בדרך נס, עדיין יהיו הגלוסקאות ופירות האלו פטורים מתרו"מ<sup>26</sup>.

ואע"פ שהמ"ד בכתובות שס"ל שבתקופה הראשונה יהי' רק בא"י ובאופן נסי, מדבר רק בנוגע נס זה של אילני סרק שעתידין שיטענו פירות, אבל לא בנוגע הגלוסקאות ושאר אילני מאכל שיוציאו פירות בכל יום, לכאורה י"ל דלשיטת מ"ד זה י"ל כן בכל הנסים שיהיו בתקופה הראשונה, שזה יהי' רק בא"י ובדרך נס, דמאי שנא הנס של פירות אילני סרק מהנס של עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת.

[ולכאורה הי' אפשר לחלק, ע"פ המבואר שם בהשיחה ס"ו-ז, שיש מ"ד שקודם חטא עה"ד לא היו אילני סרק מוציאים פירות, ואפי' לפי מ"ד שכן הוציאו פירות אבל זה לא הי' כפי רצון הקב"ה, וא"כ מובן שטבע העולם מצ"ע

דבר יוצא מדבר הרגיל נקרא נס. ומה שהנסים שהיו בביהמ"ק נקראים נסים אע"פ שהורגלו לראותם מאות בשנים, הוא מפני שכאשר יוצא מביהמ"ק שוב לא כהיו רואים נסים אלו, וא"כ פשוט שהדבר נחשב לנס. ע"כ. וא"כ לכאו' אפ"ל בנדו"ד, שאם הי' זה הטבע רק בא"י הי' זה נחשב לנס מכיון שכאשר יוצאים לחו"ל אין קורים נסים אלו. אבל מ"מ י"ל שבפרטיות, הנה בנוסף לזה שזה רק קורה בא"י, הנה בנוסף לזה יש עוד פרט, שגם בא"י מודגש שאי"ז דבר המתלבש בטבע. וברט שבנידונינו אפ"ל שבאם כ"ה הטבע בא"י, אין נוגע לנו שהטבע בחו"ל הוא באופן שונה, שהרי חיוב התרו"מ מה"ת הוא רק בא"י ורק עם טבע שלה אנו צריכים להתחשב. ודו"ק. וראה לקמן בפנים.

(25) ואע"פ ששם קאי לדעת הרמב"ם שס"ל על מאח"ז האלו שהם בדרך משל, אבל מ"מ מובן דכ"ה גם לאלו הסוברים שגם בתקופה הראשונה יהיו נסים ושינוי מנהגו של עולם.

(26) ועד"ז כתב הראיב"ג שי' בגליון רפ"ו, בנוגע איסור ערלה לע"ל בפירות שיגדלו על אילני סרק, דתלוי בין המ"ד בסוף כתובות והמ"ד בתורת כהנים.

הוא שאילני סרק אינם מוציאים פירות, אבל שאר הדברים, כמו גלוסקאות וכלי מילת ואילנות שיוציאו פירות בכל יום, משמע בכ"מ שכן הי' צ"ל טבע הבריאה לולי חטא עה"ד<sup>27</sup>, וא"כ נסים אלו שייכים יותר לטבע העולם<sup>28</sup>, ולכן י"ל שמ"ד זה ס"ל שרק הנס של אילני סרק מוציאים פירות יהי' בדרך נס משא"כ שאר הענינים יהיו מצד הטבע.

אבל לכאו' תוכן הענין משמע יותר דזהו ענין כללי, היינו דמ"ד זה ס"ל דכללות ההנהגה בא"י תהי' באופן (חידוש) נסי בתקופה הראשונה דימות המשיח, וע"ד שיטת הרדב"ז המבואר שם בהשיחה ס"ג, דכל הנסים שיהיו בתקופה הראשונה יהי' באופן של הנהגה מיוחדת בא"י שלא עפ"י טבע. ודוחק לומר שס"ל שההדגשה הוא רק על נס זה בפרט, שיהי' באופן של חידוש, משא"כ שאר הנסים יהיו באופן דישתנה טבע העולם.]

ה. ולכאורה בכללות הענין הי' נראה לומר, דאפי' באם נימא שדברים אלו אכן יהיו בתקופה הראשונה רק בא"י ובדרך נס, אבל מ"מ מכיון שכן יהי' ההנהגה תמידית וקבועה בא"י שלא יפסק לאח"כ (וראה בלקו"ש שם הערה 31), (דלא כבארה של מרים שנפסק לאחרי מ' שנה), ובצירוף עוד נקודה בזה, דזה לא יהי' באופן של דבר שנתהווה ע"י נס בלי שום קשר לדרך הטבע, אלא שזה יתלבש בדרך הטבע בזה שיגדל מן הארץ ויהי' ע"י חרישה וזריעה ונטיעה, וגם להדעות שהגלוסקאות יצאו מהארץ בלי חרישה וזריעה אבל מ"מ יגדלו מן הארץ ולא יפלו מן השמים, לכן י"ל ששפיר יחולו על דברים אלו חיובי מצוות ואיסורי התורה. דאע"פ שסו"ס י"ל שזה לא יהי' כדבר טבעי כנ"ל, אבל מ"מ מכיון שזה דבר קבוע ותמידי (כטבע), ויש בו התלבשות בדרך הטבע, יהי' חייב בתרו"מ. ובפרט שכן יהי' ההנהגה בכל א"י בשוה שבו חל חיובי תרו"מ. [משא"כ באם רק במקומות מסויימים בא"י יקרה נסים אלו, אז הי' מודגש השינוי ב(א"י גופא שבו חל) החיובים דתרו"מ, בין מקום למקום].

ולהעיר משיחת ש"פ קרח תנש"א, בנוגע הנס דפרח מטה אהרן שאע"פ שזה נס אבל מ"מ נתלבש בסדר טבעי שלכן הי' מקודם הפרח ואח"כ חנטת הפרי וכו',

(27) ורק ע"י החטא נשתנה הטבע. ראה בנצח ישראל למהר"ל מפראג פרק ג'. ובספרו נתיבות עולם נתיב העבודה פי"ז. אור החיים ריש פ' תזריע. אלשיך עה"פ בראשית ג, יז. פרי לצדיק על ט"ו בשבט. ועוד. אבל באמת כפי הנראה זה תלוי בהמחלוקת במדרש בכס כבר הוציא לחם מן הארץ או שהוא עתיד להוציא לחם מן הארץ. ראה בראשית רבה פרשה ט"ז ס' ז. ירושלמי ברכות פ"ו ה"א ועוד.

(28) וכן מובן לכאורה מכל הסיפור בגמרא שבת שם, שכשדרש רבן גמליאל עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת וכו' שאל הלמיד אין כל חדש תחת השמש, והראה ר"ג לתלמידו דוגמת נסים אלו בעוה"ז, דמשמע שנסים אלו יהיו חלק מטבע העולם.

ובהערה 40 שם מביא נפק"מ שמותר ליהנות משקדים אלו ומהפירות הגדלים מהם שאינו כמעשה נסים שאסור ליהנות מהם. ע"ש. וראה שם בהמשך השיחה איך שמקשר זה עם הנס דג' תמוז שנתלבש בטבע העולם ע"ש. ויש לומר על דרך זה קצת בענינינו, דמכיון שזה יתלבש בהטבע הר"ז נחשב לגבי חלות מצוות התורה כדבר טבעי. [ובצירוף הפרט שזה יהי' באופן קבוע.]

וראה בספר עשרה מאמרות להרמ"ע מפאנו חלק ב' ממאמר חקור דין פ"ג שמבאר באופן נפלא הענין שעתידה א"י שתוציא גלוסקאות שזה יהי' מפני שאז יהי' כח השמש הרבה יותר גדול מאשר עכשיו וממילא יתבשל התבואה היטב ולא יהי' בו פסולת, והקמח שבפנים יהי' מקובץ יחד כגלוסקא יפיפי', ושיעור כל גלוסקא יהי' עשירית האיפה, ומבאר שם אודות הפרשת תרומה ומעשרות, שיתנו חלה שלימה לתרומה וכו' עיי"ש בדבריו הנפלאים.

ויש להאריך בזה עוד, ואבקש מקוראי הגליון להאיר ולהעיר בזה, לתועלת הרבים.

ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



## אגרות קודש

### הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע למאמר 'המרד הגדול ומנהיגו'\*

#### הרב מנחם מענדל גרינפלד

פתח תקוה, אה"ק

באגרת קודש שפורסמה לראשונה בימים אלו (נדפס לראשונה בחוברת 'שיחות' ש"פ שלח תשכ"ח, יו"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק לש"פ שלח תשע"ג ע' 14-15), כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע הערה למאמר ששלח אליו פרופסור הרב יהושע ברנד, שהיה חוקר מפורסם.

דרכו של רבינו זי"ע להעיר על ספרים ששלחו אליו מחברים, מפורסמת וידועה כפי שעולה מאגרותיו ורשימותיו הק'.

---

(\* מתוך ספר שיו"ל בקרוב – הכולל פענוח וביאורים לכל מכתבי רבינו זי"ע, בהם כתב הערות על ספרים, מאמרים תורניים ופרסומים נוספים.)

במכתב שלפנינו מעיר רבינו על מש"כ כותב המאמר, ועל אף דברי הבלע החמורים המופיעים במאמר זה, ניתן לראות את דרכו של רבינו בבחינת "ימין מקרבת".

כל הביאורים המופיעים בהערות, הינם בדרך אפשר, ועל דעת העורך בלבד.

ב"ה, יו"ד תמוז תשכ"ב  
ברוקלין

מר יהושע שי' המכונה ד"ר ברנד<sup>29</sup>.

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת החוברת, המרד הגדול ומנהיגו<sup>30</sup>, ות"ח על שימת לבבו לשלחה לי, ובטח גם להבא ינהג ככגון זה, ובפרט אשר הספרי' שבכאן תועלת הרבים בה.

מובן אשר נבהלתי בקראי סיום המאמר, מסקנות לאופיו של בר כוכבא, נבהלתי לתוכנו ולא פחות מזה גם להסגנון בנוגע לדברים שנמסרו לדור ודור לתורה שבע"פ מבלי הפסק המסורה עשיריות בדורות<sup>31</sup>, ואשר כל

29 ד"ר יהושע בראנד, נולד בפולין, למד בישיבתו של מהר"ם שפירא בסאנוק. הוסמך לרבנות ונודע בכינוי "חריף הגליצאי". בספר היובל למהר"ם שפירא (לודו', תר"צ) כתב מאמר תורני לכבוד רבו כשהוא מתעטר בתואר הרב יהושע ברנד ורשה. המאמר עוסק בענין "כרובים בנס היו עומדים", ומתפרס על פני כו"כ עמודים. עלה לא"י בשנת תרצ"ב ולמד תורה מתוך צער ובתנאי דחוקות. במקביל למד באוניברסיטה העברית. עבודת התזה שלו לדוקטורט הייתה על כלי החרס בספרות התלמוד. נהג לבקר חוקרים אחרים ללא חשש ומשוא פנים ולהתפלמס עמם הן כאשר היה תלמידם, והן במאמרי ביקורת. לא חשש גם כאשר הציג עמדה המנוגדת לעמדות המקובלות בעולם האקדמי. נהג לבדוק את כל המקורות ולשלב ממצאים אלה עם הממצאים הארכיאולוגיים הקיימים, הספרות הקלאסית ומחקריו האחרים. התייחס לכל מקור בכובד ראש, גם אם מדובר היה באגדה שעל פניה נראית דמיונית.

30 נדפס ב"האומה" גליון 1 (תשכ"ב), ומשם לקובץ מחקריו ומאמריו שבסוף ספרו "כלי זכוכית בספרות התלמוד" (ירושלים, תשל"ח) ע' 262 ואילך. להעיר ממכתב רבינו אליו (אגרות-קודש חכ"ד ע' קה – מיום ח' מנ"א תשכ"ו): "וכאן מקום אתי להביע עזה"פ התענוג מהקריאה ועיון בהזדמנות מתאימה בספר[ו], כלי החרס בספרות התלמוד, והשי"ת ימלא משאלות לבבו לטובה בנוגע לספרו שעוסק בו עתה (בנוגע לכלי זכוכית)". בהמשך המכתב מעוררו רבינו "על ההכרח להיות לו קביעות עתים גם בלימוד פנימיות התורה. . . נוסף על לימוד בנגלה דתורה ובודהאי לדכות" האריכות בגודל הענין אך למותר".

31 בעמוד 277 תחת הכותרת "מסקנות לאופיו של בר-כוכבא" כותב המחבר: "איגרות אלו של בר-כוכבא חשובות לנו ביותר להכרת אופיו של מנהיג המרד הגדול. אנו לומדים מהם על אופי אצילי, על יחס חברי לכל אדם ועל דאגה עמוקה לסובל ולנפגע. בר-כוכבא שמר על כבודו של כל הנברא

מאמרים אלו מכוונים לנקודה אחת, והוא, להשינוי אשר חל במהלך הנפש של בר כוכבא לאחר שהגיע לגדולה, ואפילו לגבי תחלת תקופה זו, כיון ש[נ]תמך בידי רבי עקיבא מראשי התנאים ללא הסתייגות<sup>32</sup>, וסגנון ותוכן המיוסד אך ורק על אגרת שנמצאת לאחרונה<sup>33</sup>, ואשר כמובן עדיין לא נבחנו מכל הצדדים, ולא עוד אלא גם זה עיקר שאינם שוים כלל לאפשרית לשינוי מהלך הנפש, שלא לבד שרואים זה במוחש באנשי דורנו במי שהגיע לגדולה ואפילו לגדולה קטנה איך שהשפיע זה עליהם ועל יחסם לבני אדם חברים כמותם וכו', ואת"ל דוגמא לדבר מתחילה משאל המלך הראשון<sup>34</sup>, הנהגה מתחלת המלכות ובסוף ימיו<sup>35</sup>, וכדרך הז"ל להביע רעיון מעונף

בצלם. הוא היה רחוק מהתנשאות או התלבטות, רחוק משאיפה לשררה . . ומכאן עלינו לבחון את האגדות השונות שנתרקמו מסביבו. עלינו להסיק, שהדברים "לא תסעוד ולא תסעוד" (ירושלמי, תענית ד, ה) שייחסו לו, דברים המראים על גאווה והתנשאות אפילו כלפי אלוקים, כלומר אל תעורני, אינני זקוק לך ולעורתך, את ענייני אסדר בלעדיך ואפילו בניגוד לרצונך – דברי[ם] אלו אי-אפשר שיצאו מפיו של בר-כוכבא, שכן הם בסתירה גלויה לאופיו.

הם באו לאחר זמן כדי להסביר את סיבת הכשלון . . אלה שהמציאו אותו לא הכירו את בר כוכבא פנים אל פנים . . המסורת שבר כוכבא דרש הכרה במשיחיותו אלא שלא עמד בנסיון (סנהדרין צג, ב) אינה אלא אגדה שאין למדים ממנה . . מכאן אנו יכולים לבחון גם את שאר העלילות שיוחסו לו, כגון זה שציווה לקטע אצבע לכל חייל שרצה להצטרף למחנה שלו, וכן שציווה לעקור ארזים . . מעולם לא היו דברים אלה מציאות, מעולם לא קטעו אצבעות ולא עקרו ארזים. לדבר האחרון היו חכמינו מתנגדים ללא כל ספק, שכן זה בכלל מקצץ נטיעות, דבר המסמל את הכפירה . . אם יש גרעין עובדתי באגדות אלו יש להבינן . . כנסיון או כבחינה נפשית למסירות נפש או נאמנות . . ניתן גם להבין סיפורים אלה כלשון-סתרים למלחמה ברומא, שכן מלכות רומא הרשעה נקראה במקורותינו "בעלי אצבעות" (מדרש שוחר טוב, יח, ה), ובקטיעת אצבעות אפשר שנתכוונו למלחמת השמד נגד רומא. אלא שבמשך הזמנים ייחסו את הדברים כפשוטם לבר-כוכבא ולחייליו, ומכאן חדרו סיפורים אלה לתלמודים ומדרשים.

עוד בדותה אחת מיוחסת לו, והיא שרצח בעעיטה ברגלו את דודו ר' אלעזר המודעי (ירושלמי, תענית ד, ה) בבדותה זו מאמין אפילו היסטוריון כדובנוב . . ואף גרץ אינו מכחישה. אבל לאור מה שלמדנו על בר כוכבא מאגרותיו אין להם שום יסוד. הדבר לא ייתכן גם מבחינה הגיונית . . איגרותיו של בר כוכבא הן אוצר בלום להכרת אישיותו . . מתוכן מצטיירת לעינינו דמות של לוחם דגול ואציל נפש".

(32) ראה איכ"ר פ"ב, ד (וכן הוא בירושלמי תענית פ"ד ה"ה): "ר' עקיבא כד חמי לי' להדין בר כוזיבא, הוה אמר הינו מלכא משיחא". וראה רמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ג: "רבי עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה . . והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך".

(33) במהלך השנים תש"כ-תשכ"א נחפרה ונחקרה מערה בנחל חבר שבמדבר יהודה, במהלך החפירות (בחודש ניסן תש"כ) נמצא בתוך נאד עור, צרור של 15 מכתבים צבאיים שנכתבו בשמו של בר כוכבא. מערה זו כונתה בשם "מערת האגרות".

(34) שאול המלך, היה הראשון, ובר כוכבא ככל הנראה היה המלך האחרון. וראה רמב"ם שבעה

.32

(35) בתחילת מלכות שאול – ראה שמואל א פ"י פסוקים יט-כב: "ותאמרו לו כי מלך תשים עלינו . . ויקרב שמואל את כל ישראל . . וילכד שאול בן קיש ולא נמצא . . ויאמר ה' הנה הוא נחבא

בסגנון קצר וחרוף<sup>36</sup>, הרי גם בהאמור נמצא מאמרם: בתחלה כל האומר עלה לה אני כופתו ונותנו לפני הארי, עתה כל האומר לי לירד ממנה אני מטיל עליו קומקום של חמין (מנחות קט' ב)<sup>37</sup>. וע"ד הצחות בלשון הכתוב: אשר נשיא – יחטא<sup>38</sup>.

פשוט שלא באתי בהאמור, להיות מהצועקין על העבר<sup>39</sup>, כי אם בתקותי לאפשריות תקון בהנ"ל גם עתה באופן המתאים, שהרי מעמידו הנני על החזקה, שבאם רק הכתוב לעיל יתקבל על דעתו, לא יהי' איכפת לי' באם איזה מדה יחזור בו מהנדפס בהמאמר<sup>40</sup>, והרי תורה אחת היא שבכתב ושבע"פ<sup>41</sup> ובתורתנו זו, אומתנו אומה, וכדברי הרס"ג<sup>42</sup>.

ובעמדנו ימים ספורים לפני חג הגאולה יב' ויג' תמוז גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל, אשר בודאי ידוע לכ' פרשת ימים אלו, יהי רצון אשר ע"י ההתעסקות והחקירה ודרישה בדברי ימי עמנו בני ישראל<sup>43</sup>, יחזקו הקשר וההמשך בין העבר וההווה, וע"מ להשפיע על העתיד<sup>44</sup>, המשך בכיוון

אל הכלים". וברש"י (ד"ה נחבא): "שהיה בורח מן הגדולה". בסוף ימיו – ראה שם פ"ח פ"ט: "ויהי שאול עוין את דוד מהיום ההוא והלאה". וכן בפרקים הבאים שאול רודף אחרי דוד להורגו, עקב החשש שיטול ממנו את המלוכה.

(36) ראה פסחים ג, ב: "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה". וברש"י (ד"ה וכל היכא): "לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה".

(37) ובפרש"י שם: "בתחילה הייתי שונא את הרבנות וכל האומר לי עלה לגדולה וכו' ועכשיו שעליתי לגדולה וכו'"; ובהמשך הגמרא שם: "שהרי שאול ברח ממנה, וכשעלה בקש להרוג את דוד".

(38) ויקרא ד, כב. וכוונת רבינו – ע"ד הצחות – שהגורם לחטא הוא, כניסת האדם לתפקיד נשיא או מלך. ולהעיר ממאמר חז"ל – סוכה נב, סע"א: "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו".

(39) ע"פ ברכות נד, א (במשנה): "הצועק לשעבר הרי זו תפלת שוא".

(40) כדאי לציין שעל אף דבריו החמורים של ד"ר ברנד על דברי חז"ל, רבינו אינו כותב בלשון תקיפה, ואפילו לא בגישה המתאימה לכאורה לאיש תורני, ת"ח וכו', אלא שומט את כל התיאוריה בדרך הגיונית ובגישה מדעית – שאין להסתמך על פרשנות של אגרות שנמצאו לאחרונה, ועדיין לא נחקרו עד תומם, כך שהפרשנות של הד"ר מוטלת בספק. לעומת מקורות חז"ל שבסיכומם של כל התייחסות חז"ל לבר כוכבא, עולה שאופיו של בר כוכבא השתנה לרעה עקב עלייתו לכס המלוכה, ההפך הגמור ממה שמנסה הכותב להעלות ממספר מכתבים שכתב בר כוכבא בעצמו. ומטרת רבינו היא שהכותב יקבל את הרעיון באופן כללי, ואין זה משנה באיזו מידה יחזור בו.

(41) ראה בחוקותיו כו, מו: "אלה החוקים והמשפטים והתורות". וברש"י (ד"ה והתורות): "אחת בכתב ואחת בעל פה, מגיד שכולם נתנו למשה מסיני". וראה במדב"ר פ"ג, ט"ו. כך שגם דברי חז"ל מדויקים הם בדיוק רב כמו תורה שבכתב.

(42) אמונות ודעות מ"ג פ"ז.

(43) שוה עיסוקו של הנמען.

(44) כך שהמחקר ההיסטורי לא ישאר בעולם התיאוריה, אלא גם ישפיע על חיי היום יום בהווה ובעתיד.

כסיום מאמרו, לדור של (ושיהי' ראוי לקבל פני) מלך המשיח<sup>45</sup>, שהוא ע"י הגברת הפצת מעינות תורתנו תורת חיים ובקיום מצותי' עליהם נאמר<sup>46</sup> וחי בהם.

בכבוד ובברכה.

# לקוטי שיחות

## הערות בענין ברכת התורה

### הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

א. בלקו"ש חי"ד האזינו שיחה ב' מביא הרבי דברי אדה"ז בסו"ס מזו "נשים מברכות ברכות התורה שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן לידע היאך לעשותן והיאך ליהרר מכל לא תעשה שהן מוזהרות בהן כאנשים והן חייבות בתפלה כמו אנשים כמו שיתבאר בסימן ק"ו (ועוד שברכת התורה מברכין קודם פרשת התמיד ובקריאת פרשת התמיד הן שוות לאנשים שהרי תפלה במקום תמיד תקנוה)".

ושואל הרבי דמאחר דמוכח דברה"ת היא על עצם התורה, א"כ לכ' יש בזה טעם מספיק ע"ז דנשים מברכות ברה"ת, ולמה לא הביא אדה"ז גם טעם זה, והביא רק הטעם דמברכות משום דחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן.

להעיר ממכתב רבינו לד"ר מיכאל איש שלום – הערות על ספרו קברי אבות (נדפס בחוברת 'התוועדות' ש"ל לש"פ ויחי תשע"ב ע' 12 ואילך): "בכל חקר מדעי, אפילו חקר מדעי לשם מדע גרידא, הנה כשיש אפשרות לקשר את העבר עם ההווה, הרי זה נחשב לענין חשוב ויעיל ביותר, בין אם הקשר עם ההווה הוא באקראי, בין בענין של סיבה ומסובב, ועל אחת כמה וכמה אם קיים קשר והמשך ישר מן העבר אל ההווה.

חקר הארכיאולוגי, אינו יוצא מן כלל זה, והגם אשר כמו כן הוא שעוסק בחקירת תקופות קדומות, אף על פי כן ישתדל החוקר למצוא מקום להתגדר בו להראות על התוצאות או ההוראות שיש לדון על פיהן מן העבר על ההווה.

לפי זה, החוקר המסיים חקירתו בתקופת העבר מבלי לעמוד גם על היחס שבין העבר וההווה, הרי לכאורה אינו משלים תפקידו, וחלק עיקרי, ומכמה נקודות מבט אפילו החלק הכי עקרי, נעדר במחקרו".

(45) כסיום מאמרו (סוף ע' 278) מצטט דברי ר' אלעזר המודעי (שהש"ר ו, טז): "כדור שנתנדנד גלגלות ולא גלה, ואיזה זה דורו של מלך המשיח".

(46) אחרי יח, ה.

ובהערה 12: "ומה שלא הביא טעם האחר שבאגור (שם – הובא בב"י שם) דמברכות מכיון דרשאות ללמוד תושב"כ . . י"ל: . . (ב) כי "צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה (סתם)", משמע אפי' תושב"כ (הל' ת"ת לאדה"ז ספ"א).

והנה ז"ל הב"י שם "וכתב עוד האגור (שם) בשם מהר"י מולין (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' מה) דנשים מברכות ברכת התורה אע"פ שאינן חייבות ולא עוד אלא שהמלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות (סוטה כ, א) זהו בתורה שבעל פה אבל לא תורה שבכתב ואע"פ שלשון ברכת לעסוק בדברי תורה משמע תורה שבעל פה מכל מקום אין לשנות מטבע הברכות ועוד כי הן מברכות על קריאת הקרבנות ותפלה כנגד קרבנות תקנום (ברכות כו, ב) והן חייבות בתפלה (שם כ, ב) ואם כן חייבות ג"כ בקריאת העולה והקרבנות וכל שכן לדברי סמ"ג שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכים להן".

והנה יל"ע בטעם הראשון שכ' האגור דהוא מטעם ששונה הוא תושב"כ מתושבע"פ, האם הפי' שבתושב"כ אכן יש חיוב גם על נשים, והא דפטורות מת"ת הוא רק בתושבע"פ, או שכוונתו שהאיסור ללמד בתו תורה והא דהוי כאילו מלמדה תפלות הוא רק בתושבע"פ ולא בתושב"כ, דאין בה איסור, אבל אה"נ דגם בתושב"כ אין על נשים מצות ת"ת (ובאגור שם (סי' ב) הביא על ענין זה שכ"כ הרמב"ם, ואולי מזה יהי' אפשר להכריע).

ולכ' ממקומו הוא מוכרע, דהא קושיית האגור הי' דלא שייך בנשים ברכה על מצות ת"ת מאחר דאינן חייבות, ורק דהוסיף ע"ז דגם איסור יש בדבר לגביהן, וא"כ אם כוונתו רק דלגבי תושב"כ ליכא איסור דמלמדה תפלות, אכתי לא תי' את עיקר הקושיא דאיך מברכות הא אינן מחוייבות? ועכצ"ל דכוונתו דבתורה שבכתב יש חיוב על נשים. וכ"כ להדיא בעט"ז לשו"ע שם על הך דינא דנשים חייבות ללמוד תושב"כ.

אכן עי' בלקו"ש שם שיחה ב' לפר' עקב שמביא הרבי דברי אדה"ז אלו, ושואל ע"ז כמה שאלות. ובהערה 11: "וכה"ק בשו"ת בית הלוי (ח"א ס"ו) על האגור (לפי הבנת המ"א). ומ"ש שם בכוות האגור – פשטות ל' האגור אינו משמע כן".

והנה בבב"ה"ל שם מק' הקושיות שבלקו"ש שם ועוד (כדלהלן) ומסיק "דכוונת האגור הוא בדרך אחר דסב"ל להאגור דנשים יכולות לברך ברה"ת ואע"ג דפטורה וכמו דמברכות על כל מ"ע שהז"ג אע"ג דפטורות וה"ה לברה"ת, ורק דהוי ס"ד דתורה שאני מכל מ"ע שהז"ג דבכל המצוות אע"ג דפטירי מ"מ הא ליכא איסורא אם מקיימין אותן אבל בתורה הא איכא איסורא . . וזהו שכ' האגור . . פי' דהכל

חדא קושיא דאינו דומה לשאר מ"ע שהז"ג מ"מ הם חייבות לומר פר' התמיד וכ"ש להסמ"ג . . א"כ פשיטא דע"ז לא קאי הא דכאילו מלמדה תפלות" ושוב מברכות ע"ז כמו דמברכות על כל מ"ע שהז"ג.

ועפ"ז מיישב מה דמוכח מכ"מ דנשים פטורות מברה"ת, דגם להאגור אין בהן מצות ת"ת, ורק דכיון דמחוייבות ללמוד דינים שלהן אין בזה איסור עכ"פ ושפיר יכולות לברך כמו דמברכות על כל מ"ע שהז"ג. [וע"ש דמק' ג"כ מהא דחגיגה (ג, א) דמבואר דנשים באות רק לשמוע, ובהשיחה הביא שאר הקושיות ולא הביא קושיא זו, ולכ' אפ"ל משום דבהקריאה דהקהל נכלל גם ענינים כאלו שאינם בכלל מצות שלהן]. ופי' זה הוא ע"ד מה שפי' בביאוה"ג בטעם הדין (ורק שהביה"ל מפרש כן בדברי האגור).

ולפי' הביה"ל פשיטא דהכוונה במ"ש האגור דהיינו דוקא בתושבע"פ אבל לא בתושב"כ, היינו לומר דאין איסור בתושב"כ, דכל הקושיא הוא דאף דיכולות לברך על מ"ע שהז"ג מ"מ איך יכולות לברך בדבר שיש בה איסור, וע"ז מתרץ בתי' הראשון דבתושב"כ עכ"פ ליכא איסור.

אבל לפשטות כוונת האגור (וכמ"ש הרבי שפי' הביה"ל אינו במשמעות ל' האגור), עכצ"ל דכוונתו דבתושב"כ שפיר מחוייבות וכמ"ש בעט"ז שם וכנ"ל. וגם בדברי הב"י שהביא האגור ע"כ אין כוונתו כפי' הגר"א והביה"ל הנ"ל, דהא דעת המחבר (לעיל סי' י"ז) דנשים אין מברכות על מ"ע שהז"ג מאחר שאינן מחוייבות, וא"כ הקושיא על מה דמברכות ברה"ת הוא מפאת שאין עליהן חיוב, וא"כ צ"ל דכוונת התי' דבתושב"כ שפיר מחוייבות.

[וראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' ר"ה שהביא דברי העט"ז ותמה עליו "מש"כ בעטרת זקנים דנשים חייבות בתורה שבכתב תמוה ולא נמצא בשו"מ דהראשונים כתבו רק דאינו בגדר תפלות אבל חיוב לא שמענו", אבל לכ' יש לתמוה על תמיהתו, דאדרבא הא כפשטות כוונת האגור ע"כ צריך לפרש כדברי העט"ז. וגם הב"י ע"כ מפרש כן בכוונתו, וכנ"ל, וא"כ אינו מספיק מה דרשאות לחייבן בברכה.]

ועפ"ז לא הבנתי מ"ש הרבי בהערה 12 בביאור דברי האגור דמברכות מכיון דרשאות ללמוד תושב"כ, דעכ"פ לפי מ"ש הרבי לשלול את פי' הביה"ל, דהוא דוחק בל' האגור (והב"י ע"כ אינו מפרש כן וכנ"ל), א"כ עכצ"ל דכוונת האגור דחייבות בתושב"כ ולא רק דרשאות דאל"כ לא תי' מידי?

גם יל"ע במ"ש הרבי בטעם הב' שאדה"ו לא הביא טעם זה "כי צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה (סתם)" משמע אפי' תושב"כ (הל' ת"ת לאדה"ו

ספ"א), "דאיך נשלל עי"ז תי' האגור, הרי סוכ"ס מאחר שהן בכלל מצות ת"ת (מה"ת) בתושב"כ יכולות לברך? ואם הכוונה לשאול דסוכ"ס איך יכולות לברך "וצונו: בדבר שאסורות בה מדרבנן עכ"פ, א"כ הרי זהו קושיא בפנ"ע, והל' משמע דבא לשלול עיקר תי' האגור?

ב. והנה בהערה 11 שם מבאר הרבי המעלה בזה שהי' אדה"ז מביא הטעם (לזה שנשים ממברכות ברה"ת) כי . . עי"ז "לא הי' צריך לחידוש הנ"ל, דמצד חיובן במצות נעשה התורה תכלית בפנ"ע". ובשוה"ג שם: "אבל עוד מעלה בטעם זה ד"חייבות ללמוד הלכות הצריכות" כי לפ"ז מובן בפשטות מה שיכולות לברך ברכה הראשונה "וצונו (לעסוק)" (אבל ראה ביאור הגר"א שם סו"ס מז. מנ"ח שם), משא"כ להטעם שבפנים שהוא רק כמו שמברכות על כל מ"ע שהז"ג" (והיינו כמבואר בהשיחה לעיל שם הערה 6\* ובמנ"ח שם דברכה ראשונה הוי בגדר ברכת המצוה, וברכת אשר בחר בנו אפ"ל דזהו על עצם התורה).

ולא הבנתי הכוונה בהציון להביאוה"ג והמנ"ח שבהחצע"ג בשוה"ג, הרי הגר"א מתמה על דברי האגור, דקרא צווח ולמדתם אותם את בניכם ולכן מפרש דמברכות כמו דמברכות על כל מ"ע שהז"ג. אבל אדה"ז מביא טעם האגור. ומבאר הרבי בדעת אדה"ז (בהשיחה לפר' עקב הנ"ל, שהוא השיחה המצויין בגוף ההערה) "ומזה שמברכות ברכת התורה על לימודן, מוכח שלימוד הלכות הצריכות להן הוא אצלן ענין של לימוד התורה ולא רק הכשר למצות שלהן".

ולכ' ההכרח לפרש כן בדעת אדה"ז [דלכ' הרי הי' אפ"ל בדכת אדה"ז דמברכות ברה"ת כמו שמברכות על כל מ"ע שהז"ג (וכמו שפסק אדה"ז להדיא בסי' י"ז ס"ג "אפילו נקבות וודאים וכן עבדים אם ירצו להתעטף בציצית ולברך הרשות בידן כמו שנוהגין בשאר מצות עשה שהזמן גרמא ויכולין לומר וצונו להתעטף בציצית אע"פ שהן אינן מצוין . . לכן יכולות הן לברך על כל מצות שהן פטורין מהם אם עושין המצות כתיקונן בענין שהאנשים יכולים לברך עליהם"), והוצרך להטעמים רק לבאר אמאי אין איסור בדבר (וכפי' הביה"ל בדברי האגור וכפי' הגר"א לדינא)] היינו משום דאדה"ז לא הזכיר כלל בסעי' זה האיסור או הא דמלמדה תפלות, וא"כ צ"ל דהטעמים שכותב הוא לעיקר החיוב, או אפ"ל דהדיוק הוא ממה דאדה"ז לא הזכיר כאן כלל (אפי' לא ברמז) הא דמברכות על מ"ע שהז"ג, ואם הי' כוונתו כאידך פירושים א"כ העיקר חסר מן הספר.

ועכ"פ מאחר דמדוייק מדברי אדה"ז דע"י החיוב ללמוד הלכות הצריכות שלהם יש להם המצוה דת"ת, לכן מפרש הרבי דלסברת אדה"ז יש כאן חידוש וכמו שמבאר הרבי בארוכה בהשיחה לפר' עקב הנ"ל. ועי' מבואר כאן דהמעלה בטעם זה לפי חידושו של אדה"ז הוא שלפ"ז מובן בפשטות שיכולה לברך וצונו.

וא"כ מהו שכ' הרבי "אבל ראה . . .", הרי הם לא סב"ל חידוש זה דאדה"ז, וסב"ל דמה דחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן אין בזה הגדר דת"ת כ"א הגדר דהכשר מצוה וכיו"ב, ולדידהו לא שייך לברך וצווננו מצד זה שחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן אילולי הטעם דמברכות על כל מ"ע שהז"ג, וא"כ מהו הכוונה בהציון בנוגע לדברי אדה"ז "אבל ראה ביאור הגר"א" כו'?

ואף שאפ"ל שכוונת הגר"א בקושייתו לשלול סברא זו גופא, והיינו דבמ"ש דקרא צווה כו', היינו דמזה גופא מוכח דאף דחייבות ללמוד דינים שלהם מ"מ אי"ז בגדר ת"ת (והיינו שאי"ז קושיא על הדין שכ' הסמ"ק דחייבות ללמוד דינים שלהם, כ"א על החידוש דמטעם זה נחשבות למחוייבות במצות ת"ת), וא"כ זהו קושיא על חידוש זה דאדה"ז גופא (לפי ביאור הרבי), מ"מ לא הבנתי מה שייך זה להערה זו, הרי כאן מבאר הרבי המעלה שבטעם זה לפי חידושו של אדה"ז, ואם הגר"א מק' על החידוש גופא, א"כ מקומה הוא במקום שהרבי מבאר החידוש גופא וכיו"ב?

ג. עי' בההתוועדות דשבועות ודש"פ נשא תש"ל שהרבי מביא שיש אחרונים שמבארים מה דנשים מברכות ברה"ת משום שהוא ברכת הנהנין. והנה באחרונים מובא סברא זו בשם הרמב"ן, שכ' (בהשגות לסהמ"צ בשכחת העשין מצוה טו): "שנצטוינו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא. וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו". אמנם מדברי הרבי בהשיחה בהערות מבואר שסברא זו (דהוי ברה"נ ממש) הוא סברת הלבוש, אבל א"א לפרש דזהו כוונת הרמב"ן, וכמ"ש בסוף הערה 8\* דדעת הרמב"ן רפ"ח דברכות דאין מברכים ברה"נ על הנאות שאינן נכנסות לתוך הגוף כו'.

ובביאור כוונת הרמב"ן הנ"ל בסהמ"צ אפ"ל: א) דכוונתו כמו שמבאר הרבי בהערה שם בדעת אדה"ז, דהברכה על השמחה ע"ד ברה"נ כו' עש"ב (ועפ"ז יובן ההדגשה בסוף ההערה דזהו היפך דעת הרמב"ן כו', דלפ"ז מהרמב"ן מקור והכרח לפי' אדה"ז). ב) או שהכוונה דזהו דמיון בעלמא לעצם החיוב, ולא לסוג הברכה, וא"כ אין כוונת הרמב"ן כלל להגדיר את אופן החיוב.

ד. בדברי אדה"ז שכ' "נשים מברכות ברכות התורה שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן לידע היאך לעשותן והיאך ליהרר מכל לא תעשה שהן מוזהרות בהן כאנשים והן חייבות בתפלה כמו אנשים כמו שיתבאר בסימן ק"ו" לא הבנתי מה שהביא שחייבות בתפלה, דלכ' כוונת הדברים דמזכיר כל הדינים שהנשים מחוייבות בהם שלכן חייבות ללמוד אותן הדינים, ומזכיר שמחוייבות במצות שלהן (דהיינו – לכ' – מ"ע שאין הז"ג) ומל"ת ותפלה. ולכ' מה דמחוייבות

בתפלה (להדיעות דחייבות בתפלה מה"ת) היינו משום שזהו מ"ע שלא הז"ג, וכמ"ש אדה"ז בסי' ק"ו שם ס"ב, וא"כ מ"ש תפלה משאר מצות שלהן ולמה הזכירה בפנ"ע (ועי' גם בלבוש שהזכיר החיוב דתפלה במיוחד אבל בענין אחר, בשייכות להחיוב דאמירת קרבנות, וגם שם צ"ע)?

ה. בהשקו"ט בהשיחה, יל"ע אמאי לא שקו"ט גם בנוגע להחיוב דאמירת פסוקי הקרבנות, דמה"ת שזהו בכלל מצות ת"ת (כמו ששואל הרבי בנוגע החיוב ללמוד דינים שלהן)? ואפשר שהשקו"ט והביאור בהשיחה הוא גם בנוגע לאמירת פסוקי הקרבנות וחד טעמא לשניהם, אבל יל"ע אמאי לא שקו"ט בהדיא גם בנוגע אליהם (ועד"ז באחרונים הנ"ל)?

הנה בשו"ע אדה"ז מביא הטעם דאמירת פסוקי קרבנות בחצאי עיגול. ולפי ביאור הרבי אואפ"ל דכיון דעיקר התי' הוא (לא מצד עצם החיוב דלימוד הלכות שלהן, כ"א) מצד החידוש שבזה שנעשה תכלית בפנ"ע ויש לזה הגדר דת"ת (וכמו שמבאר הרבי בארוכה בהשיחה לפר' עקב שם), א"כ י"ל דהיינו דוקא בלימוד הלכות שלהן, דמוכרחות עכ"פ ללמוד בכדי לידע את המעשה אשר יעשון, ושוב מקבל זה הגדר דת"ת, אבל לענין אמירת פסוקי קרבנות בתפלה, שהוא חלק מהתפלה, אף שצריכות לאומן לא נאמר בזה החידוש דנעשה בגדר ת"ת.

ולאידיך יש מקום לומר דאדרבא, דכיון דהתקנה היתה מטעם דכל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב, א"כ בזה מוכרח להיות לימוד התורה ממש (ואפ"ל דלכן זהו בחצע"ג דאפ"ל לכאן ולכאן).

וא"כ אולי מטעם זה השקו"ט בהשיחה אינו בנוגע לתי' זה, דבזה אפ"ל דמחוייבות בת"ת עצמה, דעיקר החיוב הוא שיהיו בגדר עוסק בתורת עולה, וא"כ אי"ז תלוי בהסברא והחידוש בהשיחה דע"י ההכשר נעשה תכלית בפנ"ע כו', וכמבואר שם בארוכה. ובאתי רק לעורר, ואי"ה עוד חזון.



## המזווה שמירה – גם כשאינו מקיים המצוה\*

### הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב קהילת חב"ד  
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע  
בודאפעסט, הונגריה

ב'לקוטי שיחות' (חלק יט עמ' 126-125) מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הטור (יו"ד סי' רפה): "וכל הזהיר בה [במצות מזווה] יאריכו ימיו וימי בניו, דכתיב [דברים יא, כא] למען ירבו ימיכם וימי בניכם . . . וגדולה מזה שהבית נשמר על ידה, כמו שדרשו בפסוק [תהלים קכא, ה] ה' שמרך וגו', מלך בשר ודם מבפנים ועבדיו שומרין אותו מבחוץ, ואתם ישנים על מטותיכם והקב"ה שומא אתכם מבחוץ". וביאר שם הב"ח: "הכי קאמר, וגדול מזה – דלא לבד שהקב"ה נתן לאדם שכרו על קיום מצוה זו, דהיינו אריכות ימים הוא ובניו, אלא אף זה דהמצוה עצמה היא שומרת בתו, שעל ידה נשמר הבית מכל היזק. משא"כ בשאר כל המצות, דאע"ג דנאמן הוא יתברך שישלם לאדם שכר לעתיד על קיום מצותו, מ"מ אין מגיע לו שום הנאה וריוח מגוף קיום המצוה בעצמה. משא"כ במצוה זו דאיכא הנאה וריוח מגוף המצוה עצמה, שהבית נשמר על ידה, וזה נוסף לו על השכר שיתן לו הקב"ה על קיום המצוה, כמו שנותן שכר על כל שאר קיום מצותיו לפום צערא אגרא".

בהמשך לזה מוסיף לבאר ב'לקוטי שיחות' שם: "לפי האמור לעיל, שהשמירה הקשורה למזווה איננה 'שכר' או 'סגולה' הנוספים על המצוה, אלא חלק מענין המצוה גופא – יובן דבר מפליא שמצינו בקשר למצות מזווה:

המשנה (במס' כלים [פי"ז מט"ז]) מונה כלים שיש להם בית קבול (ולפיכך 'הרי אלו טמאין') וביניהם: 'מקל שיש בו בית קבול מזווה'. נאמר שם בתוספות יו"ט: 'ואפשר שהיו אנשים בזמן המשנה נושאים מזווה עמם וחשבו זה למצוה ולשמירה להם'. מכך שעובדת מציאותו של 'מקל שיש בו כו'" לצורך שמירה מובאת במשנה מבלי לשלול אותו, נראה, שיש מקום להנהגה זו.

ובאמת משמע (ואף מוכח) מדברי הירושלמי, שבמזווה עצמה יש סגולת שמירה, אפילו כאשר אין כאן קיום המצוה: מסופר בירושלמי [פאה פ"א ה"א. הובא בב"ר ספ"ה] שרבינו הקדוש שלח מזווה לארטבון – שהיה נכרי – באומר ש הוא שולח לו 'מילה דאת דמך לך והיא מנטרא לך'. כלומר, למרות שלגבי נכרי

(\* לע"נ בני יקירי הת' מנחם מענדל ז"ל, לרגל יום הולדתו כ"ו סיון.

אין גדר של קיום מצות מזווה, בכל זאת, גם במקרה זה שייך הענין של 'מנטרא לך' שבמזווה. [ובמיוחד לפי המשך וסיום הסיפור, המובא בשאלות [עקב שאילתא קמה], שע"י שארטבון לקח את המזווה וכו' פעלה השמירה ומיד ברחא אותה שדה כו"י].

לכאורה, תמוה הדבר: הנוהג להכניס ב'מקל' דוקא מזווה מוכיח, שלא לקחו זאת סתם כפרשה מן התורה (שאף היא – בכלל – מגין), אלא דוקא כ(שמירה של) מזווה – וכיצד חל כאן גדר השמירה של המזווה? הלא ההלכה היא ש'תלאה במקל פסולה', וכהדגשת הגמרא: 'סכנה ואין בה מצוה', וכפירוש רש"י: 'סכנה – מן המזיקים, שאין הבית משתמר בה עד שיקבענה בצורת הפתח כהילכתה'..

אך לפי המוסבר לעיל, מובנים הדברים: כיון שהשמירה שע"י המזווה קשורה לגוף המזווה, לכן יתכן שמעין ענין השמירה נמצא במזווה עצמה, אפילו לפני שמקיימים אתה מצות מזווה, כיון שנכתבה לשם מזווה וכו', או אפילו אצל נכרי כמו ארטבון".

ומשמע דכוונת הדברים ככה, דבאם השמירה של המזווה היתה באה רק כשכר על קיום המצוה, אז ודאי שבלי קיום המצוה אין שום שמירה, שמאיפה יבא השמירה אחרי שהמזווה עצמה אינה עושה שמירה. אבל לפי דברי הב"ח "שהשמירה הקשורה למזווה איננה 'שכר' או 'סגולה' הנוספים על המצוה, אלא חלק מענין המצוה גופא", באם כך ניתן לומר שאחרי שהחפצא של המזווה כשהיא קבועה על הדלת לשם מצוה פועלת ענין השמירה, מעתה אפשר שהחפצא של המזווה אף בלי קיום המצוה יש בה "מעין ענין השמירה". ומוסיף לנמק: "כיון שנכתבה לשם מזווה", וכוונתו לומר שמאחרי שהמזווה יש בו קדושת מזווה גם כשאינם שמקיימים בו את המצוה, הרי זה יכול מעתה גם לפעול מעין ענין השמירה.

**ה'אגרות משה': מותר לאדם לתת מזווה על צוארו לשמירה**

לפני שנתחיל לדון בפרטי הדברים יש להעתיק משו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"ב סי' קמא ענף ג) שכתב בדומה ממש למבואר ב'לקוטי שיחות' הנ"ל. וכך כתב שם: ". . . ונמצא שגם הרמב"ם מודה שאיכא שמירה בשמות מלאכים ושמות קדושים ופסוקים, ולכן פשוט שגם פרשיות דמזווה לא גריעי משאר פסוקים ושמות ששייך לכותבם בקמיע לשמירה. . . ולכן יותר נוטה לע"ד שאם נושא אדם על צוארו לכוונת שמירה ליכא בזה איסור, דלא כסברת כתנ"ה בזה. וכמפורש בתוי"ט כלים פ"ז מט"ז, שמפרש כן בכוונת הרמב"ם פ"ב מכלים ה"ב שנקט מקל שיש בו בית קבול מזווה, שמשמע שכן היה אורח ארעא. ואינו כלום מה

שכתב בתוס' אנשי שם שהרמב"ם שכתב שהם טפשים קאי גם על אנשים כאלו, דהא אדרבה מפורש ברמב"ם שאינו כן אלא על אלו שכותבין שמות מלאכים ושמות קדושים בפנים קראן טפשים, ולא על אלו שכותבין מבחוץ, וכ"ש שלא על אלו שנושאים מזוזה עמם לשמירה. ומשמע שגם הוא סובר דיש בזה שמירה כקמיע, ואף חכמים גדולים רשאין לעשות כן. ועיין בספר סדרי טהרות להגאון האדמו"ר מראדזין שפי' כהתוי"ט, וביאר בד"ה ומקל שמוכרחין לפרש כן. וארטובן דשלח לו רבי מזוזה, כדאיתא בפאה ירושלמי פ"א ה"א, ודאי היה נכרי. דאם היה יהודי כפי' הפ"מ, ודאי ידע ממזוזה והיה לו מזוזות על פתחי ביתו. ועיין בשאילת יעב"ץ ח"ב סימן קכא שהביא ראייה מכאן דמותר ליתן מזוזה לנכרי שידוע שינהוג בה כבוד דארטובן ערל היה. ותמה על מהרי"ל שנעלם ממנו ירושלמי זה, משום שגם בעובדא שמהרי"ל היה הגמון שבקש המזוזה לשמירת המבצר שודאי היה שומרה. ולדידי לא קשה זה דרבי היה בטוח שהמזוזה תשמור לארטובן, ומהרי"ל היה חושש דשמא לא זכה אותו הגמון שהמזוזה תשמורנו להמבצר שלו. וגם אולי חשב ההגמון שהמזוזה תשמור גם מגנבים, שזה לא מצינו שהמזוזה משמרת<sup>47</sup>, וכשיודמן לו הפסד מגנבים וכדומה יכעוס וישליך המזוזה לאשפה בבזיון, שלכן אסר. עכ"פ חזינן שמזוזה הוא דבר המשמר גם שלא במקום מצותה לא פחות מקמיע. . ."

ושיעור דבריו כך הוא, דהנה שם לפני זה (ענף א) ביאר שיטת הרמב"ם "דאף דאיכא יתרון בהמזוזה לשמירת הבית, הוא ג"כ [רק] מצד קיום המצוה". ושוב הוסיף לומר כאן (ענף ג), דלמרות דהיתרון שיש בהמזוזה לשמירת הבית, הוא רק מצד קיום המצוה, דכיון שהיא מצוה דהבית איכא בה יתרון זה דשומרת הבית, אבל מ"מ ודאי דגם בלי קיום המצוה יש שמירה להמזוזה, שהרי "פשוט שגם פרשיות דמזוזה לא גריעי משאר פסוקים ושמות ששייך לכותבם בקמיע לשמירה". ואינו ברור האם כוונתו לומר דאכן בלי קיום המצוה אין שום יתרון להמזוזה על שאר הקמיעות, שא"כ למה שמו האנשים במקלם דוקא מזוזה, וכן למה שלח רבי לארטובן מזוזה דוקא.

וב'לקוטי שיחות' הרגיש בקושי זה, ולמרות שהביא מהב"ח שהשמירה שיש ב"מזוזה איננה 'שכר' או 'סגולה' הנוספים על המצוה, אלא חלק מענין המצוה גופא", בכל זאת הוא מוכיח מהמשנה דכלים וממה ששלח רבי מזוזה לארטובן,

(47) כנראה שכונתו די"ל דהמזוזה שומרת רק מן המזיקין, וכדברי רש"י בכ"מ. ובאם זה נכון יש להבין גם למה "רבי היה בטוח שהמזוזה תשמור לארטובן, ומהרי"ל היה חושש דשמא לא זכה אותו הגמון שהמזוזה תשמורנו", שהרי אכן לארטובן המזוזה עזרה להבריח את השדה מבתו (וכמפורש בשאילתות), וכנראה ידע רבי שאינו צריך (ועכ"פ אינו רוצה) את זה לשמירה מפני הגנבים, ואילו ההגמון רצה דוקא שמירה מפני הגניבות.

ש"יתכן שמעין ענין השמירה נמצא במזווה עצמה, אפילו לפני שמקיימים אתה מצות מזווה, כיון שנכתבה לשם מזווה וכו', או אפילו אצל נכרי כמו ארטבון".

דחיית הראיה מדברי ה'תוספות יו"ט'?

וראיתי אצל אחד ממחברי זמנינו שבלשון מדברת גדולות העיר באריכות על דברי ה'לקוטי שיחות' הנ"ל, ולאחר עיון ראיתי שאין בדבריו כלום, ודבריו מלמדים רק על שיהירותו מרובה על חכמתו וכל מה שהקשה לא קשה מידי.

בספר 'אור אברהם' על הגש"פ (הוספות שבסוף הספר בהוצאת תשמ"ג עמ' יז-יח) העיר לדחות את הראיה מדברי המשנה וה'תוספות יו"ט', ומסיק: "אולם האמת הוא דכמו שברור הדבר דאין בזה שום צד מצוה כלל, הרי כמו"כ ברור הדבר שאין בזה שום צד שמירה כלל ותו לא מידי". אמנם דבריו בזה אינם אלא סברות שאין להם ביסוס וראיה, ואין בהם כדי לדחות המבואר ב'תוספות יו"ט'. וראה עוד בדברי ה'אגרות משה' דלעיל. [אמנם להעיר שבש"ת 'שבט הלוי' (ח"ב סי' קמט) נוטה לדעה הדוחה את דברי ה'תוספות יו"ט'.]

האם רשאי בן נח לקיים מצות מזווה "כדי לקבל שכר"? והאם קיום זה ישמור עליו?

שוב העיר הכותב שם (עמ' יח-יט) לדחות הראיה מהירושלמי, ע"פ מש"כ הרמב"ם (הל' מלכים פ"ה ה"י): "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשות אותה כהלכתה . . .", וברדב"ז שם כתב: "אין מניחין אותו לעשותה אלא אם עשאה כדי לקבל עליה שכר, כמי שאינו מצווה ועושה. וכן דקדק רבינו וכתב כדי לקבל שכר", ומזה מסיק הכותב הנ"ל: "והרי עכ"פ נראה מבואר דאף בגוי שייך קיום מצוה כאינו מצווה ועושה, ואף יש לו בזה שכר ככל אינו מצווה ועושה . . . וא"כ אף אי נימא דאותו ארטבן היה גוי, הרי אין מזה שום ראיה כלל דיש סגולת וענין השמירה אף במקום שאין כאן קיום מצוה, דהא שפיר מבואר דיש קיום מצוה אף בגוי, והרי שוב י"ל דסגולת השמירה הר"ז תלוי בקיום מצות מזווה, ואף במקום שאין בזה חיוב, אבל הרי קיום שפיר יש כאן . . .".

והנה לכל לראש פלא שהכותב הנ"ל מעתיק תחילת דברי הרדב"ז, ומתעלם בודעין מהמשך דברי הרדב"ז בשורה שלאחרי זה, שכתב: "ומ"מ במצות שצריכין קדושה וטהרה, כגון תפילין ס"ת ומזווה, אני חוכך להחמיר שלא יניחו אותם לעשותן", הרי לשיטת הרדב"ז אין הנכרי רשאי לקיים מצות מזווה אף כדי לקבל שכר, וא"כ נפל ליה פיתא לבירא, שהרי לפי זה אין לנכרי שום קיום מצות מזווה,

ובכל זאת שלח לו רבי לארטבן מזווה כדי לשמור עליו, וא"כ הרי זה הוכחה ששמירה שע"י המזווה אינו קשור לקיום המצוה.

ומעניין שהגר"י שטייף בספרו 'מצות השם' (במהדורה החדשה עמ' שז אות כג) פשיט ליה ד"בודאי שלח ליה [רבי לארטבן] המזווה לקבוע בדלת, ומוכח מזה דרשאי ב"נ לקיים מצות מזווה כישראל", ומזה מביא ראיה ומקור לדעת הרמב"ם דב"נ רשאי "לעשות מצוה משאר מצוות התורה", וכנראה לא ראה את דברי הרדב"ז. (וראה שם עוד אות כז דמדייק מלשון הרמב"ם "כדי לקבל שכר", ד"צריך שיכוון שיעשה אותן בכוונה זו . . דאל"כ אסור לו לעשותה").

[וכדאי להתעכב על ביאור דברי הרדב"ז דהמצות הללו "שצריכין קדושה וטהרה" אין מניחין להעכו"ם לעשותן. בשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"ב סי' ז) מסביר: ". . משום שבקדושה דסת"מ אנו מחויבין מצד הקדושה שלא יהיו בידם". ומשמע שהבין את דברי הרדב"ז על דרך ההלכה (שו"ע יו"ד סי' רפא ס"א, או"ח סי' מ' ס"ז ובט"ז סק"ה ומג"א סק"י ושו"ע אדה"ז ס"ז) דלוקחין ספרים תפילין ומזוזות מן הנכרי, כדי שלא יבואו לזלזל בהם. אבל לכאורה אין בדברי הרדב"ז שום רמז לזה. ואולי י"ל דכוונת הרדב"ז לחלק בין מצות שאין עצם הפעולה מצוה רק בצירוף קדושה וכוונה. ובזה שונה סת"ם משאר מצות, ולדוגמא שבת. שבשמירת השבת הוי עצם המנוחה קיום המצוה, משא"כ בסת"ם דבלי שנכתב על ידי יהודי בכוונה לשמה ונתקדש בקדושת סת"ם אינו נחשב מצוה בכלל. וא"כ לדעת הרדב"ז כל דבר שצריך קדושה הרי זה שייך רק ליהודי, כיון שרק היהודי "מייצר" את החפצא של המצוה, ואינו שייך לגוי כלל.]

ויש להעיר עוד, שהרי ה'אגרות משה' שם מחדש, ד"ברור שקאי רק על אלו מצות דהקדש וצדקה וכדומה שמצינו [בסוטה מז, ב] בבלק שקבל שכר על הקרבנות שהביא, ובצדקה מפורש בנבוכדנצר בקראי דדניאל [ד, כד] ובב"ב דף ד' [ע"א] ודף י' [ע"ב], וכן בעניני מצות כהא דשכר שיחה נאה דהצעירה בבנות לוט [גזיר כג, ב], וכהא דכבוד ה' כג' פסיעות דנבוכדנצר [סנהדרין צו, א וב' מסורת הש"ס שם]. אבל בשמירת שבת ויו"ט והנחת תפילין וציצית וסוכה ולולב ושופר ואכילת כשרות וזהירה משעטנו וכדומה, אין להם שום שכר ע"ז, דאין שייכין כלל למצות אלו כיון דליתנהו בקבלת התורה ואינם מצות לדידהו כלל", ולפי זה שוב אין מקום לכל קושייתו של הכותב הנ"ל, שהרי לפי שיטה זו, גם בלי דברי הרדב"ז אין נכרי שייך לקיום מצות מזווה אף כאינו מצווה ועושה.

[ובגוף חידושו הנ"ל (ועוד) של ה'אגרות משה' ראה עוד מה שהאריך הרה"ג חיים רפופרט ('הערות וביאורים' גליון תתקמב עמ' 66-55, גליון תתקמג עמ' 62-57, 'אור ישראל' גליון נד עמ' רמו-רנא; וראה שם גליון נה עמ' רמט-רגג).]

ולגופו של ענין נראה פשוט דאין כל זה שייך לדברי ה'לקוטי שיחות', שהרי הדיון שם הוא על שמירה שהמזווה פועלת האם זה בגדר "שכר או סגולה הנוספים על המצוה" או שזה "מענין המצוה גופא". לדעת הרבי באם זה "מענין המצוה גופא", הרי השמירה באה רק על ידי קיום מצות עשה דמזווה, ואף באם נאמר שבן נח "שרצה לעשות מצו[ת מזווה] כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשות אותה כהלכתה", אין זה מוסיף לו שמירה, כיון שאין כאן קיום מצות עשה אצלו שהרי לא נצטוה (ובהערה 40 שם הוסיף: "ויתרה מזה, בית בשותפות נכרי פטור ממזווה", וכפסק הרמ"א סי' רפו ס"א, וא"כ אינו שייך בכלל שגוי יחמיר על עצמו כדי לקיים מצות ציצית, שהרי חסר לו בחפצא של המצוה). ובאם יבא בעל דין לחלוק ולומר שלא צריך ממש קיום מצות עשה, עליו הראיה לחלק בין שמירה שע"י מזווה של גוי שאינו מקיים מ"ע לבין שמירה שע"י מזווה של יהודי ששם את זה במקלו שאינו מקיים בזה מ"ע.

#### מה המשמעות שארטבן "שם לה [את המזווה] על הפתח"

ועל הראיה מדברי ה'שאלות' העיר עוד הכותב הנ"ל שלכאורה דוקא משם יש ראייה הפוכה, שהרי שם מבואר: ". . . מיד נכנס שד בבתו של ארטבן, ולא היה לו אלא בת אחת, ובאו כל הרופאים ולא הועילו לה. כיון שנטל ארטבן את המזווה ושם לה על הפתח, מיד ברחא אותה שדה. . .", הרי שלמרות שכל אותה הזמן היתה המזווה בתוך ביתו, לא הועילה כלום עד שארטבן לא קבע את המזווה על הפתח. וכתב: "זהרי ודאי וברור הדבר דכל ענין השמירה שיש במזווה, הר"ז אך ורק באופן של קיום המצוה בלבד, אולם ארטבן הוא דלא סמך על זה והשאיר המזווה על שולחנו בלבד, ורק כשראה דלא הועילו הרופאים בדבר, אז הוא דנטל המזווה מעל שולחנו ושם לה על הפתח, ורק אז הוא דברחה אותה שדה, אבל כל עוד שלא היתה המזווה במקום קיום מצוה, הרי לא הועילה ולא כלום. . .".

קושיתו של הכותב מבוסס על הבנתו שהמזווה היתה כל הזמן בחדרה של החולה, ולא הועילה לרפאותה, ובינתיים "באו כל הרופאים ולא הועילו לה". ואז "נטל ארטבן את המזווה [שגם עד עכשיו היתה בחדרה של החולה] ושם לה על הפתח, [ועל ידי קביעת המזווה בדלת החדר וקיום מצוה שעל ידה] מיד ברחא אותה שדה. . .".

אבל אין שום הוכחה ורמז להבנה זו, ואפשר לומר בפשטות שארטבן קיבל את המזווה מרבי, והלה שמר עליו באיזשהו מקום שברשותו, ושוב נחלה בתו, ופשוט שזה שהמזווה סתם ברשותו באיזה מקום לא מועיל כלל לשמור את החולה שבמקום אחר, ולכן יש להביא את המזווה לאתר שצריכים שמירה. ולכן שם ארטבן המזווה בפתח ששם הבעיה ושם צריכים שמירה. ובעצם לא היה צריך

לשים דוקא בפתח, אך כך נהג כי כך הכיר מהיהודים. ופשוט שה'שאליות' אינו מחדש כאן שיש קיום מצות מזוזה אצל גוי, ואדרבה אנו רואים שמזוזה שומרת הפתח והבית בכל מקום, גם כשאין קיום מצוה. העיריני לזה הרנ"ג.

והרה"ג חיים שי' רפפורט העיריני: נ"ל דאף לפי השיטה שב'לקוטי שיחות' דגם כשאין שום מצוה מועלת המזוזה לשמירה, י"ל שכדי ששמירה זו תחול על כל הבית או כל החדר וכל מה שבתוכו צריך הוא לקבעה על פתח הבית דוקא.

ויש להביא סמוכין לסברא זו ממ"ש רש"י (מנחות לג, ב) בביאור טעם הדין שצריך לקבעה על טפח הסמוך לרה"ר "כי היכי דתינטרי' לכל הבית [=גם החלק של עובי הפתח] הסמוך מן המזיקין", דלכאורה קשה דאם השמירה תלויה במצוה מאי איכפת לן אם קובעה לפניו מטפח הסמוך לרה"ר, הלא כל שקיים מצות כהילכתה נשמרת הבית כולה על ידה, [ואם הי' הדין נותן שצריכים לקבעה לפניו מטפח הסמוך וכך היא מצותה בוודאי היה השמירה גם על שטח הבית שמחוץ ומעבר להמזוזה].

והנראה מבואר ומוכרח מזה דגם כאשר מקיים המצוה כהלכתה אין השמירה חלה כי אם על השטח של הבית שנמצא לפניו מהחפצא דהמזוזה עצמה. ואם כן נ"ל דגם השמירה הפחותה הנפעלת על ידי החפצא דמזוזה אינה חלה כי אם על המקום שלפנים ממנה ואם רוצה שתשמור את הבית וכל מה שבתוכו צריך הוא להניחה על פתח הבית דייקא.

[ואולי י"ל עוד דגם שמירה זו אינה פועלת עד שיקבענה ועל מקומה הנכון על פתח הבית. ואם כנים הדברים יומתק מה ששנו בברייתא (מנחות לב, ב): "תלאה במקל או שהניחה אחר הדלת - סכנה ואין בה מצוה", דלכאורה (לפי פירוש רש"י) הול"ל מקודם העיקר ש"אין בה מצוה" ואח"כ (המסובב) ש"סכנה" היא. וגם קשה קושיית התוספות דלכאורה לפי רש"י הול"ל "מזוזה העשויה" שלא כהילכתה". וע"פ הנ"ל אולי יש לומר שגם מזוזה העשויה שלא כהילכתה שומרת במקצת עכ"פ, אבל אם אינה קבועה במקומה על פתח הבית במקומה אינה שומרת את כל הבית, ונמצא שאפילו מידי סכנה גמורה לא יצא (ולפ"ז נצטרך לומר דזה ד"של בית מונבו המלך היו עושין בפונדקויהן כן" אינו אלא "זכר למזוזה" וכמ"ש בגמרא). ולכן הקדימו לומר ש"סכנה" היא להורות שהסכנה אינה רק מפני שלא קיים המצוה, כי גם השמירה הפחותה הקיימת מבלעדי המצוה נפגמת על ידי זה שאינה קבועה במקומה על מזוזה הפתח וכמשנ"ת. ועצ"ע בזה.]

## סגולת חפצא של המצוה לשמור גם כשאין קיום מצוה

ברם כל יסודו שהכותב הנ"ל רצה לבנות, שסגולת השמירה תלוי אך ורק בקיום המצוה (ועל כן היה מוכרח לחדש שגם המזוזה שאצל ארטבן היה קיום מצוה), בטעות יסודה ונעלם ממנו המפורש בגמרא ובהלכה שחפץ של מצוה יש לו סגולת השמירה אפילו כשאינו קשור לקיום מצוה.

איתא בגמ' ברכות (כג, א-ב): אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן כי הוה בעי למיעל לבית הכסא, כי הוה נקיט ספרא דאגדתא הוה יהיב לן, כי הוה נקיט תפילין לא הוה יהיב לן, אמר הואיל ושרונהו רבנן (לאוחזן בידו משום שמירתן. רש"י) – נטרן (ישמרונן. אכניסם עמי וישמרונן מן המזיקין. רש"י). וראה גירסאות אחרות בתר"י (יד, ב מדפי הרי"ף) ובחידושי הריטב"א שם. והביאו ה'בית יוסף' (או"ח סי' מג [ה]).

ועל יסוד דברי הגמרא הנ"ל פסק אדה"ז בעל ה'תניא' בשלחנו (סי' שח סי' ט): "התפילין . . . לצורך גופן כגון בשביל שישמרונהו מן המזיקין, או לצורך מקומן, מותר לטלטלן כדין כלי שמלאכתו לאיסור". ובמקורות שם (אות קפב) ציין אדה"ז לרש"י הנ"ל ולדברי ה'בית יוסף' (או"ח סוף סי' תקטז) שמביא בשם בעל 'ההשלמה' דהא דאמרינן משלחין תפילין ביו"ט הרי זה כיון "שרוצה להניחם לנטורי נפשיה". [אמנם צ"ע מה שדייק "שרוצה להניחם", שהרי כבר ראינו בגמרא ברכות דהוי שמירה גם כשהוא בידו.]

ועד"ז מובא בשו"ת 'מדרש שם ועבר' (ירושלים תר"מ, ח"א סי' ג אות ט): "ראיתי רבים מהמון עם, גם מקצת לומדים למדו ממעשיהם אשר לא טובים המה, וכמעט נעשה להם הדבר למנהג קבוע, שכאשר הולכים או נוסעים בדרך הן רחוקה או קרובה, תכבד עליהם העבודה כחול ימים ליקח עמם הטלית ותפילין, ויהי להם דבר ה' למשא. וכמעט נשתקע הדבר אצלם לבזיון, באומרם כי זהו דרך ומנהג הבטלנים המתחסדים עם קונם. ואינם רוצים לשעבד גופם בשמירתם. וטח עיניהם מראות מהשכיל לבותם, ולו חכמה ישכילו זאת, אשר נהפוך היא, ואדרבה התפילין היו שומרים אותם, כדאיתא שם (כ"ג א') בסופו . . . ע"ש בפירש"י". ומובא בשמו בספר 'שער בת רבים' (ווארשא תרנ"ו, פר' בא עה"פ ויסעו בני", עמ' 65 בהג"ה).

דומה לזה מובא בספר 'פקודת אלעזר' (ירושלים תרמ"ז, ב'שורשי המנהגים' בסוף ח"א): "מנהג שנוטל אדם איזה ס' עמו ובפרט ס' תהלים כשרוצה לצאת במקום שיש חשש מזיקין או שמניחו למעלה מראשותיו, עיין ברכות כ"ג . . . ופירש"י ז"ל אמר הואיל ושרונהו רבנן לאוחזן בידו משום שמירתן נטרן ישמרונן

אכניסם טמי וישמרוני מן המזיקין עכ"ל. והביאו הרב משנת חכמים סי' ש"ה. וכן גירסת הרא"ש ז"ל הואיל ושרונוהו רבנן ננטרן . . .".

### נהגו להשתמש במזוזה לשם שמירה

והנה בכל הנ"ל מדובר בתפילין דהוי שמירה אפילו כשאינו מניחם, אלא גם "כי הוה נקיט" בידו וכדומה. וכפי שכתב בשו"ת 'שבט הלוי' (שם) על יסוד דברי הגמרא בברכות הנ"ל: "הרי דמותר להשתמש בתפילין לשמירה מן המזיקין דרך אחיזה ביד לא במקומן הראוי בראש וביד, א"כ ה"נ במזוזה, דמסברא אין לחלק ביניהם".

ויש להוסיף בזה, ראינו לעיל שתפילין הוי שמירה, ולכאורה פשוט שזה אינו מחמת הסגולה המיוחדת של תפילין שקשורה לענין השמירה, שהרי לא מצינו שתפילין קשור לענין השמירה<sup>48</sup>, אלא מחמת שהוא דבר שבקדושה. וא"כ כש"כ במזוזה שאינו רק חפץ של קדושה אלא חפץ של מצוה שענינו עשיית שמירה, וא"כ ודאי שזו פועלת שמירה גם כי הוה נקיט בידיה וכי"ב.

ואכן מצינו שהיו משתמשים במזוזה לשמירה גם כשאינה קבועה בדלת, וכפי שכתב הגאון רבי שמואל גארמיזאן (מרבני ירושלים, חי בשנים שס"ה–תל"ה) בשו"ת 'משפטי צדק' (סי' לט): "שאלה. נהגו לתלות מזוזה כמין קמיע. ומיביעא לן אם מותר לעשות כן . . . תשובה. זה כלל גדול דכל דבר שהוא לרפואה ודאי אסור להתרפא[ו]ת בדברי תורה, וכל דבר שהוא להגן מותר, כדאיתא בפ"ב דשבועות טו, ב . . . ופסקה הרמב"ם בפרק י"א דע"ז דין י"ב וטור יו"ד סימן קע"ט, ופסקה הבית יוסף בש"ע שם דין עשירי . . . ומעתה מותר לתלות אדם עליו תפילין או מזוזה להגן. ומה שכתב בפרק י"א דע"ז דין י"ב המניח ס"ת או תפילין על הקטן בשביל שישן שהוא בכלל מנחש וכו', כבר יגע וטרח בכסף משנה ואוקי לה בקטן שנפגם דהוי מתרפא בד"ת. אבל אם לא נפגם פשיטא דמותר להניח ס"ת ותפילין ומזוזה וכל דבר שיש בו קדושה להגן, כדאיתא בפ"ג דברכות . . . ועוד אני אומר דכל עצמה של קביעות מזוזה בבית אינו אלא לשמור מן המזיקין ואפילו הכי מותר . . .".

ועד"ז נשאל על כך בשו"ת 'ציון לנפש חיה' (סי' מז) בזמן מלחמת עולם הראשונה, "על דבר הצעירים ההולכים למערכות המלחמה בטרם עובם את בית הוריהם הולכים לצדיק אחד לברכם והוא נותן להם מזוזות קטנות לישא על

48 אמנם אולי יש להעיר מהפוסק (דברים כח, י): וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ודרשו חז"ל (ברכות ו, א): אלו תפילין שבראש, הרי שגם בתפילין יש ענין הפחד והשמירה.

צוארם לשמירה, ויש מערערין ע"ז מכמה טעמים". בתשובה כתב בין השאר: "אבל [תנן] במס' כלים פ"ז ומקל שיש בית קבול מזווה ומרגלית, וכ' זקני בתו"ט ואפשר שהיו האנשים בזמן המשנה נושאים מזווה עמם וחשבו זה למצוה ולשמירה להם. ומצאתי במפתח לספרו של הגאון בעל חות יאיר שנדפס בבית מדרש וינא תרכ"ה עמוד 89 אם מותר לישא מזווה בצוארו, ולא זכינו לתשובתו. וכיון שיש לזה סמך בש"ס אין למחות במי שעושה כן. אחר כמה שנים נדפס שו"ת משפט צדק מגדול אחד מחכמי הספרדים וראיתי בסימן לט שנשאל בזה אם מותר לתלות מזווה כעין קמיע. והביא משבועות טו [ע"ב] דלהגן שרי כיון דעושה זה לשמירה". ומובא כ"ז גם בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חט"ו סי' ל אות ג). "וכן נהג הגרי"י פיישר ראב"ד פיעה"ק לכותבה [את המזווה] על עור צבי לקמיע להגן" ('אגור באהליך' פ"ג הערה צו, ק).

ועד"ז כתב ב'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע (ח"ד עמ' קנט), במכתב לאחד מהחסידים ששכב בבית הרפואה: "שמח אני להודיע אשר מצבו הולך וטוב . . ובמענה על הודעתו אתמול . . כי השינה אצלו אינה כדבעי . . מהנכון אשר תהי' בסמוך למטתו מזווה כשרה (לאו דוקא על מזוות הפתח) כמובן אם נצרך – כלי בתוך כלי וכיו"ב . . ובטח שם כת"ר שי' לבו לזה שעל שלחן הכתיבה והלימוד של כ"ק מו"ח אדמו"ר היתה מונחת מזווה – ולהעיר מכלים פ"ז מט"ז שהיו נושאים מזווה במקל עיי"ש בתו"ט". [ויש לציין מקור לזה שמזווה טוב לשינה מפסקי הרא"ש (הל' מזווה סי' י): "דפתח בית הכנסת היה פטור מן המזווה . . וכן בית מדרשו של מהר"ם מרוטנבור"ק ז"ל היה בו מזווה, ואמר כשהיה ישן שינת צהרים בבה"מ היה רוח רע מבעתתו עד שתיקן מזווה בפתח". והובא ב'בית יוסף' (יו"ד סי' רפו [י]).]

והרב יצחק יוסף בספר 'ילקוט יוסף' על דיני כיבוד אב ואם (עמ' שמה-שמז) דן האם להניח מזווה בעגלת תינוק, או ברכב לשם שמירה, והביא שם מכמה פוסקים שכתבו עד"ז. וראה עוד מש"כ הרב שלמה מאוזו ב'שואל ומשיב' (או"ח סי' י) והרב יצחק חירארי בספרו 'שער שמעון אחד' (ח"ד סי' כו) ו'שערי צדק' (או"ח סוף סי' כב).

לסיכום: ראינו במקורות מהגמרא ועד לראשונים וגדולי הפוסקים דמזווה ודאי הוי שמירה גם כשאינו קבועה בדלת לשם מצוה, וגם שאר חפצי קדושה הוי שמירה, וכך נהגו מקדמת דנא. ומה שסיים הכותב: "וכי זו היא דרך לימוד התורה והבנתה כפי שהיה נהוגה בישראל מדורי דורות", נענה ונאמר על זה ודאי שדרך הלימוד של מאורי וגדולי הדור בדורינו ובדורות שלפנינו זו היא הנהוגה בבית ישראל. ולהעיר ממה שכתבו בתוספות (פסחים נ, ב ד"ה וכאן בעושים) דמה

שאמרו בברכות (יז, א) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, "מיירי כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכה", ועל כן אין להתפלא שנעלם מהכתב גמרא ופסקי הלכה מפורשות.



## מנין יוכבד

### הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בלקו"ש כרך חי ע' 6 הע' 4, "וראה גו"א כאן, דזה שנמנית יוכבד "מן הבטן, - קודם "בן חודש" - כי "כשנכתבה תורה בימי משה כבר יצאת מספק נפל" . . וע"ד הצחות י"ל: בכלל אזלינן בתר רובא דאין לחשוש לנפל, לכן נמנית.

משא"כ כאן שהי' נוגע לפדיון הבכורות (כמסופר להלן בפרשה), אין הולכין בממון אחר הרוב".

ולכאורה צ"ל: א) למה צריכים בהנוגע ליוכבד להטעם שהולכים בתר רוב, הרי קמי שמיא גליא שאינה נפל, ולכן נמנית בתורה, ואותה שאלה הוא גם על פירוש הגו"א.

ב) מהו הפירוש "כאן שהי' נוגע לפדיון הבכורות, אין הולכין בממון אחר הרוב", הרי זה שהי' נוגע לפדיון הבכורות היינו לפטור הבכורות מליתן חמשת שקלים, הרי זהו לא להוציא ממון כ"א להחזיק ממון, וזה שאין הולכין בממון אחר הרוב זהו רק להוציא, כמו שאי' בגמ' ב"ק (כו, ב): "בממונא לא אזלינן בתר רובא אלא המוציא מחבירו עליו הראי'", וזה מובן גם בפשטות כי גם כשאין הולכין בממון אחר הרוב אעפ"כ אין יכולים להוציא מן הבכור חמשת שקלים, כי המוציא מחברו עליו הראי'.

ג) מהו הפי' "וע"ד הצחות", כי אם זה מתאים לפי כללי התורה למה אין יכולים לפרש כן באמת?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## ועשית הישר והטוב

### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקוטי שיחות חי"ט ואתחנן שיחה א' ביאר הרבי דיש ב' אופנים בהך חיובא דועשית הישר והטוב בדינא דבר מצרא, א) שהוא ענין של הנהגה טובה וישרה גרידא רמיא אקרקפתא דגברא דהלוקח, ב) דהחיוב ועשית הישר והטוב פועל וגורם שיש להבר מצרא זכות בהקרקע, ולכן יכול לסלקו, ועיי"ש דה[ר"ן וה]נימוקי יוסף ס"ל כאופן הב' מהא דאמרינן בגמ' דהב"מ יכול למחול ע"י שיקנו מידו ומפרשים הראשונים הנ"ל דטעם הקנין הוא ד"כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע". ומבאר שם דפליגי בזה רש"י והרמב"ם, דרש"י סובר כאופן הא' שהוא חיוב בהנהגת הגברא והרמב"ם סובר כאופן הב' דהחיוב פועל חלישות בקנין הלוקח דיש להב"מ זכות ממוני בהקרקע, עיי"ש בארוכה הרבה ראיות ודיוקים בדברי רש"י דס"ל הכי.

ולכאורה קצ"ע למה לא מביא ראי' מדברי רש"י על הא דאמרינן שם בגמרא נהרדעי אמרי צריך למיקני והלכתא צריך למיקנא מיני, דכנ"ל הר"ן והנ"י כתבו בד"ה והלכתא, פי' משום דחשבינן לי' לב"מ כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע ומיהו כי קנו מיניה סגי אע"ג דהוי כעין קנין דברים כו', והיינו דפירשו דבעינן קנין כדי שלא יהא חיוב על הלוקח, ולא רק מחילה בעלמא דאז יכול למהדר משום דכנ"ל דיש לו קצת קנין בגופו של קרקע, אמנם רש"י בד"ה נהרדעי כתב "דאי לא קנה מיני' מצי אמר לי' משטה הייתי בך כדי להעמידה על דמים הראויין לה שאם באתי אני אצל הבעלים היה מעלה לי בדמים בשביל שחביבה עלי", נמצא לדעת רש"י דלא בעינן קנין משום דהב"מ יש לו זכות בהקרקע אלא משום שלא יהא יכול לטעון משטה הייתי בך ואיה"נ אי ליכא הך טענה דמשטה אני בך לא בעינן קנין, ומתבאר בזה שיטת רש"י מכיון דכל החיוב הוא הנהגה טובה של הלוקח וא"כ אם הב"מ מוחל אף בלי קנין הוה מחילה, ורק שלא יוכל לחזור על מחילתו אמרינן דבעינן קנין.

והנה מצינו עוד דין וחיוב מחמת ועשית הישר והטוב והוא דינא דשומא הדרא בבבא מציעא (טז, ב. לה, א), וי"ל גם שם בב' אופנים הנ"ל אי הוה רק הנהגה טובה על הגברא דהמלוה שאם הלוח בא ליתן מעות דמחזירין השומא או דהחיוב גורם שיש להלוה זכות פדי' לעולם בהשומא וכאילו שמו הב"ד הקרקע ומכרו להמלוה הקרקע בחובו של הלוח עם שיוור או תנאה שיחזירנו כל שבא הלוח עם מעות.

ועיין רמב"ן בדף (לה, א) ד"ה ומסתברא "ומסתברא דגבי שומא אי קני מיני' דלא ליסלקי לעולם אע"ג דהווי לי' זווי דלא מסלקינן ולא הדרא שהרי מחל ושוב אין כופין אותו לעשות הישר והטוב בדבר זה שהרי נתרצו שניהם דומיא דדינא דבר מצרא דמהני בה קנין וצריך למיקנא מיני'", ומהא דמדמה שומא הדרא לב"מ למה בעינן קנין משמע דסובר כאופן הב' הנ"ל וגם בשומא הדרא ס"ל דיש לו להלוה זכות בהשומא, ולפי הנ"ל דרש"י לא ס"ל כן והכא לא שייך טעמא דמשטה הייתי בכך לא יצטרך קנין על המחילה דהלוה.

והנה בש"ך בסי' קג' סק"י מביא מחלוקת ראשונים אם בעינן קנין חדש כשמהדרין השומא דלדעת הריטב"א בעינן, ולדעת הר"ן והנ"י והרמב"ם לא בעינן קנין, עיי"ש. ואולי תלוי בב' אופנים הנ"ל דאם הוא רק חיוב הנהגה אז צריכים קנין מחדש, אמנם אם יש להלוה זכות פדי' מחמת החיוב דועשית הישר והטוב א"צ קנין מחדש כי מלכתחילה הי' להלוה זכות ממונא בהשומא כנ"ל, ונמצא דהרמב"ם ור"ן ונ"י לשיטתייהו, וי"ל דרש"י סובר דבעינן קנין מחדש וכפשטות הלשון בב"מ (טז, ב) "א"נ למיכתב שטרא אחרינא" כהריטב"א וזה ג"כ לשיטתייהו כנ"ל.

אמנם מש"כ הש"ך שם דהרמב"ן ס"ל דבעינן קנין וכהריטב"א לא זכיתי להבין דמביא כן מהמ"מ בפכ"ב מהל' מלוה ולוה הט"ז בסופו, אמנם שם המ"מ מביא הרמב"ן הנ"ל דבעינן קנין על מחילת הלוה ולא דבעינן קנין כשמחזירין השומא, וא"כ י"ל דגם הרמב"ן ס"ל דלא בעינן קנין ואולי לשיטתייהו, וצ"ע.



## סימן קביעת מועדי השנה ע"פ קביעות ימי הפסח

**הרב אברהם יהושע העשיל שטרנברג**

שליח כ"ק אדמו"ר – ניו לאנדאן, קאנ.

**הקשר בין יום הראשון של פסח וט' באב**

בלקו"ש חי"ח שיחת י"ב-י"ג תמוז מסביר בארוכה השייכות פנימי של המאורעות בלתי רצויות שקרו בחודש תמוז, עם ימי הגאולה י"ב י"ג תמוז. שהרי פנימיות ענין הגלות המאורעות של י"ז תמוז והמשכו בט' באב, הוא אהבתו ית' לעם ישראל רחץ ה' את צואת בנות ציון כמשל מלך גדול ונורא הרוחץ בכבודו ובעצמו את צואת בנו הק' מרוב אהבתו (ישעי' ד, ד, אגה"ק סי' כב).

ומוסיף "וי"ל אז דאס איז אויך מרומז אין דעם סדר הקביעות (א"ת ב"ש וכו'), וואס דאס איז דאך געבראכט פון גדולי ופוסקי ישראל (טוש"ע או"ח

סתכ"ח ס"ג) אז תשעה באב (ועד"ז שבעה עשר בתמוז – וואס איז די התחלה פון חורבן דתשעה באב) איז חל אלעמאל אין דעם זעלבן טאג אין וואך ווי דער יום טוב ראשון דפסח – ד.ה. א רמז אז ביידע זיינען בפנימיות איין ענין, אן אויסדרוק פון חסדו יתברך]."

ויש להעיר שבספר דבר יום ביומו (חיים קנאללער מפרעמישלא) ע' כ"ו מביא הסימנים של א"ת ב"ש וכו' ואומר "ואולי הוא רמז נחמד לנו שאחרי שביום שחל ת"ב יום הגלות, חל פסח יום החירות, ובניסן עתידין להגאל ויתנחמו בגלות בהבטחת הגאולה והי' כעין לידת משיח בת"ב המבואר במדרש איכה"

### שיטת הרמב"ם בצליית הקרבן פסח

ויש להעיר עוד, שרמזו זה – המקשר יום א' של פסח לת"ב, מובא כביאר (ע"פ סוד עכ"פ) לרמב"ם תמוה.

דהנה הרמב"ם בהלכות קרבן פסח פ"י ה"ז כתב "כשאדם אוכל את הפסח, חותך את הבשר ואוכל, וחותך את העצמות מן הפרק, ומפרקן אם רצה; וכשיגיע לגיד הנשה, מוציאו, ומניחו עם שאר הגידים והעצמות והקרומות, שיוציאין בשעת אכילה - שאין מנקין אותו כשאר הבשר, ואין מחתכין אותו, אלא צולין אותו שלם" היינו שצולין בפסח עם הגיד הנשה אלא שמוציא אותו קודם האכילתה. ומשיג הראב"ד "בחיי ראשי אין איסור גדול מזה שיצלה הפסח עם גיד הנשה ועם שמנו".

וכבר עמדו גדולי המפרשים ליישב שיטת הרמב"ם נגד קושית הראב"ד. ובספר בני יששכר (מאמרי חדש ניסן, מאמר ד, טיול בפרדס), מבאר הלכה זו ע"פ פרדס, ושם בע' ק' מתחיל לבאר ע"פ סוד שאיסור גיד הנשה יסודו משום אשר נגע שרו של עשיו בכף ירך יעקב ומזה נחלש עם ישראל, ובפרט גלות אדום וכו' ומסיים "וכבר ידעת מה שאמרו רז"ל שלעתיד לבא עתיד הקב"ה לבטל הרע של שרו של עשו<sup>49</sup> וישאר חלק הקדושה המחיה, היינו יתבטלו אותיות ס"מ וישארו אותיות א"ל ונשאר גם הוא לאלקינו, והנה על פי סברת הרמב"ם צולין

49) ולהעיר מעתיד חזיר להטהר (הובא בשל"ה פ' חיי שרה) ושייכותו לעשיו דומה לחזיר. ראה לקו"ת ראה ל, ב. והנה ישנו רבים שמפרשים מאמר חז"ל זה באופן שאינו כפשוטו, אולם משמע מכמה שיחות ומאמרים שהעניין אכן כפשוטו, להעיר ממאמר ד"ה והחרים תשמי"ה (התועדיות תשמי"ה ח"ג ע' 1794) וראה גם רשימת ניהום אבלים ביום השביעי לשבעה (התועדיות תשמי"ה ח"ג ע' 605) ולהעיר ממכתב כ"ק אדמו"ר (בהוספות ללקו"ש ח"ד ע' 260) שהחזיר יטהר כבר בתקופה ראשונה של ימות המשיח, משא"כ שאר בהמות הטמאות שיטהרו רק בתקופה ב' וראה הוספות ללקו"ש חכ"ו ע' 336 שחזיר הוא מקליפת נוגה לכן "רק חזיר עתיד להחזירנו" וראה משנה אחרונה שיחת פ' ויצא תשנ"א אות ח' ושם הערות 77 781.

את הקרבן פסה עם הגיד הנשה, להיות הקרבן פסח רמז על הגאולה העתידה<sup>50</sup> פס"ח בגיטריא נצ"ח כנ"ל, הנה צולין אותו עם הגיד ושומנו, והשומן הוא הטוב נבלע בקדש, ועיקר הגיד שאינו בנותן טעם משליכין אותו, רמז על העתיד אשר הטוב יצורף אל הקודש והרע שבתוכו יתבטל במהרה בימינו, הבן הדבר". (ועיין שם אשר גם שיטת הראב"ד מרומז לגאולה העתידה אלא שהוא ז"ל סובר שיתבטל לגמרי ולא יבולע השומן בקודש).

והנה ידוע מש"כ בזוהר ח"א ע' רע שאיסור גיד הנשה קשור עם תשעה באב<sup>51</sup> "ולקבלהון שס"ה פקודין דלאו אינון אתיהיבו למעבד, ולקבל שס"ה יומי שתא, והא תשעה באב חד מנהון, דאיהו לקבל סמא"ל, דאיהו חד מאינון שס"ה מלאכין (נ"א יומין), ובגין כך אמרה אורייתא לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, א"ת לאסגאה תשעה באב, דלא אכלין ביה ולא שתין, ובגין כך חזא קב"ה כלא, ונרמז בהון רמז ליעקב. ויאבק איש עמו, בכל יומי שתא ובכל שייפין דיעקב, ולא אשכח בר ההוא גיד הנשה, מיד תשש חיליה דיעקב, וביומי שתא אשכח יום תשעה באב, דביה אתתקף ואתגור דינא עלנא, ואתחרב בי מקדשא, וכל מאן דאכיל בתשעה באב כאילו אכיל גיד הנשה".

ולהעיר שבספר דבר יום ביומו מביא שבליל פסח נאבק שרו של עשיו עם יעקב, ולהאומרים פיוטים בסיום הסדר אומרים בליל ראשון "וישר ישראל למלאך ויוכל לו לילה" ועפ"ז יומתק יותר הקשר בין יום ראשון של פסח ותשעה באב שכנ"ל איסור גיד הנשה קשור עם תשעה באב ואילו המאורע – ויאבק איש עימו, קרה בליל פסח.

ועפ"ז מבאר בספר ברכת אברהם (ליקוטים וביאורים על עניני חג הפסח) ע' כ"ח שדעת הרמב"ם הוא שהקרבן פסח מתקן ומתגבר על יום תשעה באב שכנגדו ולכן צולין הגיד עם הקרבן ולא חוששין לטעם השומן.

ובעמדינו בימים הסמוכים ליום ההילולא יש להעיר מהערה 55 שבשיחה הנ"ל "ולהעיר שג' תמוז חל לעולם ביום השבוע שחל א' דפסח (התחלת גאולת מצרים) . . (ע"ד הנ"ל בפנים סעיף ד' – לענין פסח ותשעה באב)".

50 ובנידון איסור גיד הנשה לעתיד לבא, ראה מה שכתב בזה הרה"ג הרה"ח ר' א"ב שליט"א גערליצקי בספרו ימות המשיח בהלכה סי' נג וראה מה שהעיר בסוף הסימן משיחת מוצאי כ"ב שבט תשנ"ב (שיחות קודש תשנ"ב ע' 657-656) וראה גם מה שהביא גיסי היקר בספרו ילקוט משיח וגאולה ח"ח אודות גיד הנשה ושייכותו לגלות וגאולה.

51 וראה מה שכתב בספר עיר מקלט (מהרה"ק ר' דוד לידא ז"ל עם הגהות מאת החיד"א) על הפסוק על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, "א"ת" ר"ת תשעה אב, ו"גיד" גמ' י"ז, לרמז על י"ז בתמוז. ומסיים שם "מ"מ לבסוף היה לו ישועה שזרחה לו השמש וכשם שנתרפא האב מצערו בזריחת השמש כן יזרח לנו השמש של משיח צדקנו וירפאנו מצערנו".

## שאר ימי פסח ושייכותם למועדי השנה

ומדי דברי בסימני המועדים יש לבאר בדרך אפשר, קשר המועדים עם קריאת התורה של ימי חג הפסח.

הנה הקשר של יום ראשון וקריאתו בתורה פ' גאולת מצרים ביארנו לעיל.

ב"ש, יום ב' עם חג השבועות. הקשר מובן בפשטות, בו מתחילין ספירת העומר, וקוראין בתורה שור או כשב שמאריך בהקרבת קרבן עומר, ספירת העומר וחג השבועות.

ג"ר, יום ג' של חג הפסח קשור עם קביעות ראש השנה הבע"ל. הנה ע"פ סדר הרגיל קורין פ' קדש לי, ושם "זכור את היום הזה" ובהיום יום של יום ג' דחה"פ מביא הפתגם "הרי זה משובח - זה, מורה על מדריגה דקדושה, הנה אלקינו זה - וכל המרבה כו' זה שלו הוא משובח", ואולי י"ל שהקשר של הפתגם ליום זה דווקא הוא מצד קריאת התורה של היום - זכור את היום הזה. וע"פ המבואר בדא"ח ענין זה היות תחילת מעשיך שענין "זה" (בניגוד ל"כה") נתגלה בר"ה דווקא, י"ל שזהו הקשר של יום ג' של חה"פ לראש השנה.

ד"ק, יום ד' של פסח קשור עם קביעות של שמחת תורה. הנה ע"פ סדר הרגיל קורין פ' אם כסף תלוה את עמי, ואמרו רז"ל (שמו"ר ספ"א) אתם עמי (בחיריק) היינו, שעי"ז נמצא יחד עם הקב"ה<sup>52</sup> ובגמ' דרשו (ב"מ ע"א רע"א) "עמי ונכרי עמי קודם ובהתוועדות פ' משפטים תשי"ב ביאר נשי"ד (ראה תו"מ תשי"ב ח"ט ע' של"ט) "ובהקדמה - שמזה שיש צורך להדגיש ש"עמי קודם", מובן, שקיימת נתינת מקום לומר גם באופן אחר, ואעפ"כ, המסקנא היא, ש"עמי קודם". "ומזה מובן שהנתינת כח מאת הקב"ה המרומזת בפסוק "אם כסף תלוה את עמי גו'" - נמשכת ובאה ממדריגה כזאת אשר לגבי עבודת הנבראים אינה תופסת מקום (שלכן יכול להיות גם באופן אחר), שזוהי בחינת "אדון יחיד שרש השרשים. . . וענין זה מרומז גם בלשון הכתוב - "אם כסף תלוה" "כסף" רומז על ענין האהבה<sup>53</sup> - כידוע ש"כסף" הוא מלשון "נכסוף נכספתה לבית אביר" ודוגמתו בנדו"ד, שהמלוה - הנתינת כח - מאת הקב"ה ("תלוה את עמי") אינה באה בגלל עבודת האדם, כי אם בגלל האהבה עצמית ("כסף") של הקב"ה לבני.

ועפ"ז אולי יש לומר שזהו הקשר ביו יום רביעי של חה"פ לשמח"ת, שהרי בשמח"ת מתגלה הקשר עצמית והאהבה עצמית של הקב"ה לבני. ובפרט ע"פ

52) ראה התוועדות תשמ"ח ח"ג ע' 91.

53) ראה היום יום של יום ד' של חגה"פ.

המבואר בלקו"ש חל"ד ע' 217 בביאור הסיום של התורה ש"לעניני כל ישראל" שנשא ליבו<sup>54</sup> לשבור הלוחות לעיניהם, שבוה מתגלה שישראל קדמו וכו'. וע"ש איך שכ"ז קשור לשמחת תורה.

ה"צ, יום ה' של חה"פ קשור עם צום של יוה"כ. הקשר עם קריאת התורה דיום זה ע"ד הרגיל – פסל לך שני לוחות אבנים, מובן בפשטות שהרי לוחות שניות ניתנו ביום הכיפורים.

ו"פ, יום ו' של חה"פ קשור עם פורים שעבר. ויש לקשר זה בדרך אפשר עם קריאת התורה של יום זה שהוא פ' פסח שני, ענין התשובה ותקנה על העבר<sup>55</sup>. ע"פ המבואר שהדר קבלוה בימי אחשוורוש, ובספר השיחות תש"ן שיחת ש"פ תצוה אות ד' מבאר שהחילוק בין מ"ת לפורים הוא, שבמ"ת היו ישראל בבחי' "צדיקים" ואילו בפורים הוא ענין של "בעלי תשובה". ושם בהערה 38 אודות השיחות של פורים עם יום הכפורים שהתשובה היא למעלה מיוה"כ.

יודוע שישנו עוד סימן המובא אודות ו' דפסח, והוא "פל"ג" פ' ביום שחל פורים יחול לעולם ל"ג בעומר, (וסימן זה הובא בסידור תורה אור ע' 138) והקשר בין פורים ול"ג בעומר מבואר בכמה שיחות (ראה לדוגמא שיחת ש"פ במדבר תשל"ה) שההדר קבלוה קשור עם המתן תורה של פנימית התורה שהיא ל"ג בעומר.

גם ל"ג בעומר קשור עם פסח שני, שהרי הם באותו השבוע של ספירת העומר, רק של"ג בעומר הוא בהוד שבהוד, ופסח שני הוא בחסד שבהוד, וחסד אזיל עם כולי יומין (ראת שיחת פסח שני תשמ"ג התועדיות תשמ"ג ח"ג ע' 1415).

54) ולהעיר שבהגדה של פסח לבנת הספיר מקשר ז' ימי פסח לשבעת הרועים, ויום ד' למשה רבינו. וראה שם הקשר של משה רבינו לשמחת תורה. ויש להוסיף שיום ד' של פסח הוא יום הברית של רבינו (ומזה מובן שהוא אותו הקביעות של י"א ניסן). ומזה שהרבי קישר שמיני העצרת עם האושפיז של הרבי הקודם, הרי אנן נענה אבתריה (וראה מאמר ואתה תצוה תשמ"א סוף אות ז' ובהערה 40 שם) לומר, ששמחת תורה הוא האושפיז של רבינו, ותן לחכם ויחכם עוד

55) ואולי ישל לומר שמרומז גם בזה, ששאר הסימנים הם עבור מועדים דלהבא, ואילו יום ו', היום שקשור עם פ"ש, סימנו הוא בעיקר על פורים העבר – שהרי ענינו של פ"ש הוא לתקן על העבר.

## שביעי של פסח

ואף שבשלחן ערוך לא הובא סימן ליום ז' של פסח<sup>56</sup>, הנה האחרונים מצאו רמז (וגם נדפס לאחרונה בסידור תהלת ה' השלם קהת אה"ק), ש"ז"ע" - יום שביעי של פסח, קשור עם ט"ו אב שהוא "עצי המערכה". ומבארים (ראה פי צדיק פ' זו ועוד) שכאשר יהפכו ימים אלו לימי ששון ושמחה, נחוג ת"ב שבעת ימים, ויום ט"ו באב<sup>57</sup> יהי' יום השביעי של י"ט ת"ב. וראיתי בספר בית ישי שמקשר זה גם עם קריעת ים סוף ע"פ מ"ש במדרש פליאה, הים ראה וינוס, מה ראה ברייתא של רבי ישמעאל ראה, שהוא היסוד של תורה שבע"פ. ולכן מט"ו אב מוסיפין בלימוד התורה בלילה, שעיקרה היא תורה שבע"פ.

והנה בספר בית אברהם (ענייני חג הפסח ע' קכ"ו) מביא בשם הרב הצדיק רמ"מ מרימנוב שבכל חג מתעוררת אותן המדרגות שזכו בני"י בימים ההם בזמן הזה<sup>58</sup>. . משו"כ הזמן מסוגל מאוד שכל אחד יתפלל לה' בעניינים שנאמר עליהם קשין כק"ס. . קשין זווגו של אדם כקריעת ים סוף. וא"כ יש לנו עוד קשר בין שביעי של פסח לט"ו באב שבהם בנות ירושלים יוצאים וכו', לשביעי של פסח - קריעת ים סוף.

## בחודש הרביעי בתשעה לחודש

ונסיים במה שהתחלנו. דהנה ידוע השקו"ט מתי הובקעה העיר בבית ראשון, ע"פ מש"כ בירמ' (נב, ו) "בחדש הרביעי בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ: (ז) ותבקע העיר" (ראה ר"ה (יה, ב), תענית (כח, ב) ובירושלמי תענית (שם) והאריך בזה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ח ע' 308 ואילך בהערות 9-10 אי נבקעה חומה החיצונה, או שרק הרעב נתחזק בט' ולא הובקעה עד י"ז, וראה שם הערה 41 שגם לדעת הירושלמי הגזירה מתחילה הי' על ט' אלא שהקב"ה האריך אף וכו'. עכ"פ רואים מזה שהפורעניות התחילה בט' בתמוז.

56) ובהגדה של פסח לבנת הספיר מקשר זה עם מדת הו' מדת המלכות דלית לה מגרמא כלום ולכן אין סימן לה, אבל לפי המבואר בפנים שזה קשור עם ט"ו אב קיימא סיהרא באשלמותא, שלימות ענין המלכות.

57) להעיר מהמבואר בארוכה בדא"ח שט"ו באב הוא התיקון - העלי' לאחרי ת"ב וראה בארוכה לקו"ש חכ"ד ע' 47 ואילך הקשר בין כל הענינים של ט"ו באב לת"ב.

58) וע"ד המובא מהאריז"ל בפירוש הכתוב והימים האלו נזכרים ונעשים.

וע"פ מ"ש בספר יצירה (פ"א מ"ז) נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן, יש להעיר שקביעות של ט' תמוז הוא באותו קביעות של ט"ו באב. נמצא שתחילת הפורעניות נעוצה בסופן, בהעלי' שנעשה בט"ו אב.

וע"פ מה שהבאנו לעיל מהערה 55 בללקו"ש הנ"ל "שג' תמוז חל לעולם ביום השבוע שחל א' דפסח", נמצא שיום השביעי מג' תמוז הוא ט' תמוז – ושייכותה לט"ו באב כנ"ל, והרי מקרא מלא דיבר הכתוב כה אמר ה' צבאות, צום הרביעי<sup>59</sup> וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה, ולמועדים, טובים; והאמת והשלום, אהבו" (זכריה ח, יט) בביאת משיח צדקנו מהרה יגלה אכיה"ר.



## הר סיני – יוסף והשבטים

### הרב מנחם מענדל קרינסקי

שליח כ"ק אדמו"ר – ברייטן, מאס.

א. בלקו"ש ח"א פ' בהר ע' 273 מקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע, וז"ל: "דארף מען פארשטיין פארוואס איז דער לימוד "בהר סיני" ביי מצוות שמיטה דוקא, דער לימוד האט דאך געקענט שטיין ביי אן אנדער מצוה (ביי וועלכער עס ווערן אויסגערעכנט אירע פרטים) און פון יענער מצוה וואלט מען אפגעלערנט אויף אלע מצות שכל דקדוקיהן נאמרו מסיני?"

ומתרחץ (ס"ג) וז"ל "דער תוכן פון דעם ענין פון מצות שמיטה איז מען מאנט ביי א אידן אז איין מאל אין זיבן יאר זאל ער זיך געזעגענען פון אלע ענינים ארציים ערדישע באדערפענישן ער זאל ניט האבן צו טאן מיט מלאכות הארץ וואס זיינען פארבונדן מיט דעם לחם שעליו יחי' האדם און ער זאל זיך אינגאנצן פארלאזן אויף דען אויבערשטן אז ער וועט אים געבן זיין פרנסה למעלה מהטבע.

א סדר אויף אלע מאל איז עס ניט, רוב הזמן – בכמות – דארף א איד האבן צו טאן מיט עניני העולם, צוליב עבודת הברורים. דאס איז דאך דער ענין וואס התהוות העולם איז געווען דורכן שם אלקים בגימטריא הטבע בכדי דער אדם זאל זיך עוסק זיין על פי תורה אין די ענינים פון טבע און דורך דעם מברר ומזכך זיין די עניני הטבע.

(59) וכבמוזא לעיל שע"פ פשטות מסקנת הבלי מדבר הפסוק בט' תמוז (וראה הערה 9 בלקו"ש ח"ח הנ"ל), הגם שלהלכה מביא הרמב"ם (סיף הלכות תענית) הפסוק לגבי י"ז בתמוז.

אבער אין געוויסע צייטן מאנט מען ביים אידן ער זאל ארויס פון וועלט הגם מען דארף איר טאקע מברר זיין אבער בזמן מן הזמנים דארף זיין די תנועה צו שטעלן זיך העכער פון וועלט.

ואולי י"ל שזוהו ענין אחד עם מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בס' המאמרים תרפ"ח פ' וישב ד"ה ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחוהו החילוק בין השבטים ליוסף. שהשבטים כיון ששרשם הי' בעולם הבריאה (יחוט) צריכים להיות רועי צאן, כדי שעניני העולם לא יבלבלם ולא יטרידם מדביקותם באלקות. אבל יוסף, ששרשו הי' בעולם האצילות (יחוט"ע) יכול להיות משנה למלך במצרים (ערות הארץ) ולא פעל עליו.

וזלה"ק (ע' כז): "ולכן הנה גם למטה נשמה בגוף הוא כולל שני הפכים עסוק בעניני עולם, מרכבה לאלקות בתכלית היחוד באוא"ס ב"ה דבזה הוא למעלה מהשבטים וגם האבות, דהשבטים הם בחי' יחוט והאבות הם בחי' יחוט"ע אבל הם מובדלים מעניני העולם, אבל יוסף פועל התחברות דיחוט"ע ויחוט"ע, דגם ביחוט"ת הי' הגילוי דדיעה העליונה ועל ידי זה נעשה דהעולם הי' מרכבה לאלקות".

ובלשון כ"ק אדמו"ר בהשיחה (שם ע' 274): "דאס איז דער תכלית פון מצות שמיטה דער תכלית הכוונה פון שבתון שבשנה השביעית איז בכדי אז דערנאך זאל זיין שש שנים תזרע גו".

ואולי י"ל שזוהו ענין אחד וכללי שנתן לכאו"א מעם ישראל ומיעקב אבינו (ישראל) דוקא (מטתו שלימה) שהי' לו דוקא הי"ב שבטים (השבטים יחוט"ת, ששת ימי החול, שש שנים, עולמות בי"ע, אלקים, ויוסף – יחוט"ע, שבת, שמיטה, אצילות, הוי') הכח לעשות הכוונה העליונה לחבר המעלה (השמים) עם המטה (הארץ) הרוחניות עם הגשמיות.

וממשיך כ"ק אדמו"ר לבאר בהשיחה שהכח לעשות זה בא מהר סיני דוקא, שהוא מחבר שני ענינים אלו, ענין של הר ושפלות, וזלה"ק (ע' 276): "נאר דער ענין איז, אז די כוונה פון מתן תורה איז פאראייניקן צוויי קעגנזאצן עס זאל זיין, גשמיות און מאכן פון גשמיות גופא אלקות, און דאס איז מרומז אין הר סיני דמכיך מכל טוריא, שפלות און הגבהה צוזאמען".

ואולי י"ל שליעקב אבינו יש גם שני ענינים הפכים האלו. ענינו של יעקב – י' עקב (י' נקודה, ביטול. עקב – המדריגה הכי תחתונה שבאדם (שדה)), וישראל

(לי ראש, כי שרית עם אלקים ואנשים ותוכל)<sup>60</sup>, ולפיכך הוא דוקא נותן את הכח לכאו"א לעשות הכוונה העליונה תיתן אמת ליעקב (העמיד הי"ב שבטים).



## סברת שמואל שקריאת שמע מדרבנן

### הרב יוסף קראסניאנסקי

מאנסי, ניו יורק

במס' ברכות (כא, א) אי' "א"ר יהודה אמר שמואל ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא מ"ט ק"ש דרבנן", וראה מס' סוטה (לב, ב) תוד"ה ורבי ובשאגת ארי' סי' א' בארוכה. אך גם לאחרי כל אריכות ההסבר שיכולים לסבור שק"ש דרבנן אף שנראה מכמה וכמה מקומות שק"ש דאורייתא, מ"מ צריך ביאור מדוע אכן יסבור שמואל כן ולא ילמוד כפשוטו שק"ש דאורייתא?

ואולי י"ל ע"פ לקו"ש חט"ז שמות שיחה א' שמסביר כ"ק אדמו"ר בענין הלכתא כרב באיסורי והלכתא כשמואל בממונא שחילוקם הוא איך מביטים על ענין שיכול להתפרש הן כדבר שבין אדם למקום והן כדבר שבין אדם לחבירו, איך מביטים עליו? דלרב שעיקר עיסוקו באיסורי, שלכן הלכתא כוותי' באיסורי, שאיסורי הוא ענין שבין אדם למקום, לכן רב מביט על ענין כזה כעל דבר שבין אדם למקום. משא"כ שמואל, שעיקר עיסוקו בממונא, שלכן הלכתא כוותי' בממונא, שממונא הוא ענין שבין אדם לחבירו, לכן שמואל מביט על ענין כזה כעל דבר שבין אדם לחבירו.

והנה בפ' משפטים (כא, ל) עה"פ "ונתן פדיון נפשו" מביא רש"י דמי ניזק דברי רבי ישמעל, רבי עקיבא אומר דמי מזיק". והנה ביארנו במ"א דאולי י"ל שמחלוקת זו דר"י ור"ע סובב על ענין זה עצמו. דהנה ידוע ביאור כ"ק אדמו"ר הזקן באגה"ק סי' כ"ה ד"על הניזק כבר נגזר מן השמים" ושהמזיק מתחייב "על רוע בחירתו". והנה בנדון כזה כשהתורה כותב "ונתן פדיון נפשו" יש לחקור כשאדם מזיק את חבירו האם זה עבירה שבין אדם לחבירו כיון שהזיק את חבירו

60) ואולי י"ל שהטעם מה שיעקב אבינו דוקא הוא הנותן כח לכאו"א מישראל, הוא לפי שיעקב הוא מודת התפארת וכאשר מתחלק האבות לג' קוין, אברהם בקו הימין (חסד), יצחק בקו השמאל (גבורה) ויעקב בקו האמצעי (תפארת), וכולל משניהם וקו האמצעי מגיע עד הכתר, שהוא למעלה מהגבלות דכחות הפנימים ומהבלי גבול יכול לחבר שני הפכים (שבת וימי החול, שש שנים ושמיטה, בי"ע (נברא) ואצילות (בורא), השבטים ויוסף). – ע"ד עושה שלום במרומיו, שצריך להיות למעלה מהשני צדדים שצריכים השלום ביניהם.

ועי' בס' תורת מנחם דרושי חתונה ע' רפה בענין מעלת יעקב אבינו (קו האמצעי). ועי' בספר המאמרים תרפ"ו ד"ה וביום הבכורים ע' רפד.

או אולי הוי זה עבירה שבין אדם למקום, כיון שעל חבירו כבר נגזר מן השמים והוא אינו נענש רק על רוע בחירתו?

וי"ל דבזה פליגי ר"י ור"ע. דהנה ידוע ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ו יתרו שיחה ב' שרבי ישמעל שיטתו הוא מלמעלה למטה, אשר לכן לשיטתו ענו על הן הן ועל לאו לאו, משא"כ רבי עקיבא שיטתו הוא מלמטה למעלה אשר לכן לשיטתו ענו על הן הן ועל לאו הן. אשר לכן ר"י לשיטתו שמסתכלים על הענין במבט דמלמעלה למטה, היינו כמו שהוא בתוך גדרי המטה, לכן גם כאן מסתכלים כמו שהוא בתוך גדרי המטה והיינו דהוי היזק שבין אדם לחבירו ולכן ונתן פדיון נפשו - דמי ניזק. משא"כ ר"ע שמסתכל על הענין במבט דמלמטה למעלה, היינו שמסתכלים על הענין כמו שהוא מצד המבט דלמעלה, לכן גם כאן מסתכלים כמו שהוא מצד הלמעלה היינו דהוי עבירה שבין אדם למקום, ולכן ונתן פדיון נפשו - דמי מזיק.

והנה אם כנים הדברים א"כ יוצא לנו ששמואל שנוטה לראות את הדבר כדבר שבין אדם לחבירו, ממונא, הנה הוא הולך בהשיטה דרבי ישמעל, מלמעלה למטה, משא"כ רב שנוטה לראות את הדבר כדבר שבין אדם למקום, איסורי, הנה הוא הולך בהשיטה דרבי עקיבא, מלמטה למעלה.

והנה בלקו"ש חט"ז שם הערה 12 מביא כ"ק אדמו"ר עוד מחלוקת בין רב לשמואל דרב ס"ל דבעלי משנה עדיפי ושמואל ס"ל דבעלי גמרא עדיפי. ואולי י"ל דזה תלוי באותו המחלוקת. דלשמואל שהולך בהשיטה דמלמעלה למטה א"כ צריכים שהדבר יגיע עד לתוך גדרי המטה, והיינו בעלי התלמוד, שההלכה מובנת ונתפסת בתוך שכל וגדרי המטה. משא"כ רב הולך בהשיטה דמלמטה למעלה, הנה כמו שמבואר בלקו"ש חכ"א ע' 14 הערה 30, הנה מצד המבט דלמעלה הנה מה שנוגע בעיקר הוא הבפועל ואינו נוגע כיצד זה נרגש אצל בני ישראל, ש"ל בנידון דידן שמצד המבט דלמעלה הנה מה שנוגע הוא הדין בפועל ולא שזה בא בתוך שכל וגדרי המטה, ולכן ס"ל בעלי משנה עדיפי מבעלי גמרא.

(איברא דצ"ע דבההערה בחט"ז שם מביא משו"ת חות יאיר וכותב דמשמע שחילוקם הוא דרב סיני ושמואל עוקר הרים (חריף ומקשה). והנה בספר המאמרים תש"ח ע' 123 בהערה כותב כ"ק אדמו"ר ד"ל דהאיבעיא חריף ומקשה ומתון ומסיק הי מינייהו עדיף היא היא הפלוגתא דסיני ועוקר הרים. והנה בתורת חיים בראשית (קד, ג) כותב דמתון ומסיק הוא הענין דמלמעלה למטה וחריף ומקשה הוא הענין דמלמטה למעלה וצ"ע.

והנה ראה לקו"ש חל"ו שיחה לכ-כ"ד טבת באריכות ביאור המחלוקת בין הרמב"ם ואדמו"ר הזקן (שהולך בשיטת רש"י והרא"ש) בענין לעולם ישלש אדם שנותיו וכו' שליש בתלמוד שלשיטת הרמב"ם שמספיק לימוד "משנה" היינו הלכות פסוקות בלי טעמים הנה פירוש שלישי בתלמוד הוא ש"יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר כו' הנקרא גמרא", היינו שגם בתחילת לימודו חייב אדם ללמוד פלפולה של תורה, משא"כ לשיטת אדמו"ר הזקן הנה פי' שלישי בתלמוד היינו רק טעמי ההלכות בדרך קצרה שזה נחוץ בשביל הבנת "גופי ההלכות לאשורן על בורייך" משא"כ פלפולה של תורה "אין לו לעשות בתחילת לימודו וכו'".

הנה לפי דברינו הרי הענין עולה יפה דלפי שיטת הרמב"ם שהולך בהשיטה דמלמטה למעלה הנה לפי שיטתו הנה מספיק לימוד "משנה" היינו הלכות פסוקות בלי טעמים, מכיון שמהמבט דלמעלה הנה מה שנוגע בעיקר הוא הבפועל ואינו נוגע כיצד זה נרגש אצל בני ישראל, הנה מה שנוגע הוא ההלכה פסוקה ואינו נוגע (כ"כ) הטעם, ולדידי' הנה פי' שלישי בתלמוד וגמרא הוא הענין דחריף ומקשה שגם זה הוא הענין דמלמטה למעלה. משא"כ לשיטת אדמו"ר הזקן ש"ל שהולך בענין זה בהשיטה דמלמעלה למטה היינו שצריכים שהדבר יגיע עד לתוך גדרי המטה, היינו שיהי' הענין דהבנת "גופי ההלכות לאשורן על בורייך", הנה זהו הענין דשלישי בתלמוד בתחילת לימודו, ולא עוד אלא שראה שם הערה 37 שלשיטת אדמו"ר הזקן הנה גם כשמגיע ל"והדר ליסבר" הנה הענין הוא "לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות ולהבין דבר מתוך דבר כו' עד שמגיע לירד לעומק ההלכה" והיינו להדגיש יותר איך שגם "ליסבר" (אינו סתם חיוב של סתם פלפול) וכו' כי תוכנו ידיעת עומק הסברות וטעמי ההלכות" ע"ש היינו שלשיטתו דמלמעלה למטה הנה כל עיקר הלימוד והעיון הוא שיבא בתוך גדרי והבנת המטה וק"ל).

והנה ע"פ כל הנ"ל יובן היטב שיטת שמואל דק"ש דרבנן וכמו שמבאר השאגת ארי' דלשמואל החיוב דובשכבך ובקומך הוא לקרות איזה דבר מן התורה שירצה ולא דוקא פ' ק"ש ורק מדרבנן ייחודה אפרשת ק"ש. דהנה ידוע כמו שמבואר בלקו"ת פ' שמיני ד"ה לזיתן זה דענין ק"ש הוא ענין המסור למסור נפשו באחד דהיינו ענין ההעלאה מלמטה למעלה, וכמו שאמר ר"ע שענינו הוא ההעלאה מלמטה למעלה כל ימי וכו' מתי יבא לידי ואקיימנו, משא"כ ענין התורה הוא ההמשכה מלמעלה למטה. והנה כמו שמביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ו שיחה א' לפ' תרומה הערה 60 מלקו"ת פ' פנחס שמה שקרבן תמיד צ"ל כבש דוקא (המורה לעבודת הצדיקים (המשכה מלמעלה למטה)) הוא כי "תשובה (העלאה מלמטה למעלה) אינו אלא לפי שעה אבל בתמידות צ"ל בחי' צדיק",

הנה כמו"כ לשמואל (המשכה מלמעלה למטה) אאפ"ל שהתורה חייבה את האדם לקרות פ' המס"נ (העלאה מלמטה למעלה) פעמיים בכל יום, ואדרבא לדידי' החיוב הוא לקרות בתורה (המשכה מלמעלה למטה) פעמיים בכל יום, ורק שהחכמים ייחדוה אפרשת ק"ש כיון דהענין שיוכור תמיד ענין מסירת נפשו לה' בזה תלוי קיום התורה ומצותי' כמבואר בתניא באריכות.

והנה ראה באוה"ח הק' ריש פ' משפטים שמביא מהמכילתא מחלוקת רבי ישמעל ורבי עקיבא שר"י אומר "ואלה" לומר לך מה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני ור"ע אומר "ואלה" יכול שונין ולא יודעים ת"ל אלה וגו' ערכן לפניהם כשולחן הערוך. והנה לכאורה ר"י שהוא מלמעלה למטה מדגיש את הענין דסיני, ענין העליונים, ואילו ר"ע, מלמטה למעלה, מדגיש את הענין שישים לפניהם כשולחן הערוך, שלכאורה לפי דברינו היה צריך להיות להיפך?

ואולי י"ל שאדרבא דהנה "ואלה" בא ללמד אותנו דבר שלא היינו יודעים לולא לימוד זה, ולכן לר"י, שמ"ת עצמו הוא הענין דמלמעלה למטה, שבא בגדרי התחתונים, וענו על הן הן ועל לאו לאו, הנה הענין שיבא בגדרי והשגת המטה (ובפרט משפטים) הוא דבר הפשוט ואין צריכים על זה לימוד מיוחד, אשר לכן הנה "ואלה" בא ללמדנו להיפך ולהדגיש שמה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני. משא"כ לר"ע, שמ"ת עצמו הוא הענין דמלמטה למעלה, וענו על הן הן ועל לאו הן, הנה הענין דאף תחתונים מסיני אין צריך לימוד מיוחד ואדרבא "ואלה וגו'" בא ללמדנו שהלימוד צריך לבוא בגדרי והשגת המטה כשולחן הערוך (ואולי י"ל דלהשיטה דמלמטה למעלה הנה החיוב דתשים לפניהם, שיבינו הטעם הוא חיוב על הרב ללמד באופן זה וק"ל).



## בדברי כ"ק אדמו"ר בגדר טבילת כלים

**הרב לוי יצחק ניו**

כולל שע"י מנהטן ספרדי קונג'

בלקו"ש חי"ח עמודים 363-370 מבאר רבינו שיטתו המיוחדת בחיוב טבילת כלים. פתח עם כמה קושיות ומהם מהא דבנוסח שטר מכירה לאדה"ז (נדפס בסוף הלכות פסח) כתב "וכן כלים מחומצים". ואעפ"כ לא מצינו בשו"ע אדה"ז החיוב לטבול כלים שקונים בחזרה מעכו"ם במוצאי פסח. דמאי שנא משאר קנין מעכו"ם.

ומבאר, שכל החיוב דטבילת כלים אינו אלא במקרה שישנה אפשריות שהכלי יבוא לידי איסור. משא"כ הכא, שהמכירה מלכתחילה נעשה באופן כזה שלא ישתמש, וגם "אינו שכיח כלל" שישתמש בו הגוי, לא חל עליהם חיוב טבילה. ע"כ תוכן דבריו ע"ש באריכות.

ובהערה 5\* מציין לספר 'טבילת כלים' (להרב צבי כהן) בו מלקט הלכות וביאורים בחיוב טבילת כלים. ושם אכן הביא תמצית דברי רבינו בסוף מבוא ח. ובפ"ג הערה ד שאל על רבינו מהא דפסקינן (טושו"ע סי' ק"כ סעי' י"א) דהמוכר כלי לגוי (ומיד) חזר ולקחו ממנו, אע"פ שמצד חוסר הזמן (וגם אפשר שלא נתנו לו בפועל) אי אפשר להגוי להשתמש בו, אעפ"כ טעון טבילה.

ותו הקשה, דאם אומן קונה בשבח כלי, חייבים בטבילה כשנותים כלי לגוי לתקנו (ריצב"א הובא בטור שם ס"י ועיין ט"ז שם סק"י).

והרי, בשני מקרים אלו, א"א להגוי להשתמש בהכלי. בראשונה מצד חוסר הזמן (ע"ד הלא שכיח דפסח) ובשניה מדינא שהרי אסור להאומן להשתמש בו (וגם לא שכיח). ואעפ"כ טעונין טבילה. ולכאורה, לשיטת רבינו שטעם הטבילה הוא מהאפשריות לאיסור, ובמקרה שאין אפשריות, ככלים שקונים בחזרה במוצאי פסח, פטורין. גם הכא היה צריך להיות הדין כן, עכ"ל.

ויש לבאר ובהקדים הא דחיוב טבילה אינו אלא בכלים לקוחים מעכו"ם ולא שאולין ושכורין (שם ס"ח) ולכאורה, כלים שאולין בודאי שישנה האפשריות לאיסור (הן קודם ששאל והן לאחר החזרתו) ולמה לא מחייבין בטבילה לשיטת רבינו.

ונראה לומר, דהנה בלקו"ש שם ס"א הביא דברי הירושלמי (ע"ז לו, ב) שטעם הטבילה הוא "לפי שיצאו מטומאת הנכרי ונכנסו לקדושת ישראל". ובהערה 42 האריך לומר שלכמה שיטות, וגם לשיטתו, לית פלוגתא בין ש"ס דילן להירושלמי.

ויש לומר, ובפשטות, שרבינו בא להגדיר מה היא טומאת הנכרי אשר משם מוציאים הכלים ע"י טבילה. והיינו, האפשריות לאיסור. קדושת ישראל הוא "אשר קדשנו במצותיו" וטומאת הנכרי הוא החסרון בזה, והוא הוא האפשריות לאיסור,

ולכן, בכלים שאולים מעכו"ם, אע"ג דשייכא ביה איסורא, עדיין לא נכנסה לכלל קדושת ישראל להצריכו בטבילה.

ואם נכון הדברים, יש להוסיף שהאפשרויות לאיסור בו מדבר רבינו, אינו רק אפשרויות בפועל, אלא, ובעיקר, אפשרויות מדינא. אשר אז ישנה ל"טומאת הנכרי". שהרי עם בטעות בלע איסור בתוך כלי שכבר טבל לא מצרכינן טבילה אחר הכשרות. דמידנא ליתא ל"אפשרויות" זו. משא"כ אצל עכו"ם גם מדינא חל אפשרויות זו ולכן גם הטומאה וחיוב טבילה.

וא"כ, בהא גופא שהאומן קונה בשבח כלי, שע"י חל בעלותו עליו, חל גם טומאתו שהוא האפשרויות לאיסור. והא דפועל אסור לו להשתמש, אין זה משום שחל איזה שהוא קדושה ופקע טומאתו, ח"ו, אלא שישנה דין אחר של גניבה, אבל הטומאה והאפשרויות של מאכלות אסורות עדיין ישנם,

ע"ד יהודי וגוי שותפים בכלי כשמסכמים ביניהם לא להשתמש בכלי בלי רשות השני, כגון שעומד לסחורה, שחייבים בטבילה אע"פ דלית אפשרויות לאיסור בפועל כיוון שבבעלותו חל על כלי זה טומאת הנכרי אשר הוא האפשרויות שיש לו, ולכליו, לאיסור,

וכן גם בכלי שמכר לגוי ומיד חזר ולקחו. הרי באותו רגע שחל בעלותו של הגוי על הכלי, חל גם האפשרויות שישנה מדינא להשתמשות של איסור ולכן גם טומאתו.

והא דכתב רבינו בסעיף וא"ו בביאור פטירת כלים של מוצאי פסח בטבילה וז"ל "פארקויפט מען אבער אין אן אופן וואס מ'ווייס מלכתחלה אז גלייך נאך פסח וועט עס צוריק געהערן צום אידין; און אינו שכיח כלל אז דער גוי זאל לפועל נוצן דעם פארקויפטן חמץ און די כלים".

דממה שכתב "אינו שכיח כלל וכו' לפועל נוצן" משמע שהוא מטעם האפשרויות בפועל. הרי כתב שם (אחר המלה כלל) בהערה 46 וז"ל: וי"ל דהוא ע"ד (ולא ממש) דהכלל דהתורה על הרוב תדבר (מו"נ ח"ג פל"ד), אזלינן בתר רובא (חולין יא, רע"א. וש"נ) אפילו ר"מ לא חייש למיעוטא (יבמות קט, ב. וש"נ), רוב ענין החזקות ועוד. ואכ"מ. עכ"ל"ק.

ולכאורה כוונתו לומר דהא דאמרנו כאן 'לא שכיח' אינו בפועל גרידא, אלא גם מדינא.

וי"ל, שלכן הקדים וכתב "פארקויפט מען אבער אין אן אופן וואס מ'ווייס מלכתחלה אז גלייך נאך פסח וועט עס צוריק געהערן צום אידין". לומר שה'אינו שכיח כלל' נגזר אחריו. דמכיון שהמכירה מלכתחלה נעשה באופן, וגם על דעת

זה שלא ישתמש בו הגוי, לכן האי שכיחות כאן הוא מדינא ע"ד הכללים המוזכרים בהערה שם.

ועפ"ז מובנת הערה 48 וז"ל שם: "וי"ל דהנובי והחת"ס שמצריכים להטביל הכלים שנמכרו להנכרי עם החמץ, ס"ל דכיון שביכולת הנכרי להשתמש בכלים וע"פ תורה אסור למנעו מזה – ה"ז אפשריות דבליעת איסור אף שאינו שכיח כלל".

דלכאורה, מאי מוסיף בזה שכתב "וע"פ תורה אסור למנעו מזה". וי"ל שגם לשיטתם האי שכיחות כאן היא גם מדינא, אלא שסוברים שאין זה מספיק למנוע טומאתם לחול עליהם וצריכים שיהיה גם אסור להם להשתמש לגמרי.

וע"פ הנ"ל יש לבאר הספק להלכה המובא בסמוך. דפנים כתב שאם בפועל נבלע איסור בתוך הכלי ע"י הגוי יתחייב ב(הגעלה וגם) טבילה. ובהערה 49 שם: "וי"ל שגם אז לא יצטרכו טבילה, דטבילת כלים חידוש הוא (דאינו בכלי חרס וכו') ואין לנו אלא במקום שמפורש הוא, ולא באופן דלא שכיחי".

די"ל דבהערה כתב דכל ענין חלות 'טומאת הנכרי' חידוש הוא, ולכן לא שייכא היכא דלא שכיחא כלל. ובפרט לפי מה שביארנו כאן שהאי שכיחות הוא מדינא, ודאי שמספיק הוא למנוע חלות טומאת הנכרי ופטרינן מטבילה. משא"כ בפנים, י"ל, שכיון שכל הדין המנוע הטומאה מלחלות הוא מטעם הכללים של 'רובא' (וכיו"ב). לכן כשיוצא מכללים אלו בפועל, גם יוצא מדין זו המנוע חלות הטומאה ומחייבין טבילה. ועצ"ע בכהנ"ל.



## רבי אליעזר ורבי יהושע (ג) \*

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בגליונות שעברו נתבאר יסוד שיטתם ופלוגתתם דרבי אליעזר ורבי יהושע בכ"מ בש"ס, דאזלי לשיטתייהו הכללית במהותם ומדריגתם מדת הדין והחסד, אם בחי' העלאה מלמטה למעלה הוא העיקר או בחי' המשכה מלמעלה למטה והמסתעף מזה, והוא מיוסד על יסוד אדני קדש במשנתו של רבינו בלקו"ש בכ"מ, ויש עוד להעיר ולהוסיף בזה וכפי שיתבאר לפנינו בס"ד.

(\* לע"נ ידידי היקר והאהוב, הרה"ח הרה"ת השליח הנעלה וכו' ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח הרה"ת ר' יהושע דובראווסקי ע"ה. ת.נ.צ.ב.ה.)

## תורה לא בשמים היא או שמן השמים יוכיחו

ב. בב"מ (נט, ב) גבי תנורו של עכנאי איתא "תנא באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו אמר להן אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח נעקר חרוב ממקומו וכו', חזר ואמר להם אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו, יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום, עמד רבי יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא<sup>61</sup>, מאי לא בשמים היא א"ר ירמי' שכבר ניתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול וכו'".

ומבואר דעתו של רבי אליעזר להוכיח דהלכה כמותו מן השמים, משא"כ רבי יהושע ס"ל דתורה לא בשמים היא ואין אנו משגיחין בבת קול.

ג. ויש לומר דאזלי בזה לשיטתייהו הכללית אם אזלינן בתר בחי' העלאה מלמטה למעלה או בחי' המשכה מלמעלה למטה, דר"א לשיטתי' בחי' "שמים" הוא העיקר ולכן שפיר אזלינן בתר התורה כפי שהיא למעלה בשמים, משא"כ ר"י לשיטתי' דבחי' "ארץ" הוא העיקר ולכן ס"ל "תורה לא בשמים היא" ואזלינן בתר התורה כפי שהיא ניתנה למטה דוקא.

ביאור הדברים, דהנה כבר הובא לעיל משנ"ת בלקו"ש ח"ו בא ב' בביאור יסוד פלוגתתם דב"ש וב"ה אם "שמים נבראו תחלה" או ארץ נבראת תחלה" ע"ד הסוד, דמחמת בחי' הגבורה [שורש ב"ש] תכלית הכוונה בבריאת המטה "ארץ" הוא שהוא ימשך ויעלה אל המעלה "שמים" מאחר ובחי' גבורה ענינה הוא העלם והעלאה מלמטה למעלה, ולכן ס"ל לב"ש "שמים נבראו תחלה" היינו דהעיקר והתכלית הוא המעלה "שמים".

משא"כ מצד בחי' החדס [שורש ב"ה] תכלית הכוונה הוא בהמטה גופא, ואף תכליתו של המעלה הוא שיומשך ויתגלה למטה, והיינו כיון שבחי' החדס ענינו גילוי והמשכה מלמעלה למטה, ולכן ס"ל לב"ה "ארץ נבראת תחלה" היינו דהעיקר והתכלית הוא המטה "ארץ" עיי"ש.

לפ"ז גם אנו נימא עד"ז בביאור פלוגתתם דר"א ור"י בענין התורה דר"א לשיטתי' ס"ל שהעיקר הוא המעלה "שמים", ולכן שפיר אזלינן בתר התורה כפי

61) ולהעיר מהא דאיתא בתמורה (טז, א) "א"ר יהודה אמר שמואל שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, אמרו לו ליהושע שאל [מן השמים ויודיעך ההלכות ששכחת, חדא"ג מהרש"א שם], אמר להם לא בשמים היא וכו'", והרי לפנינו פרט מעניין שאותו המאמר "לא בשמים היא" שנאמר בגמ' שם ע"י רבי יהושע כבר נאמר לעיל מיני' ע"י "היהושע".

שהיא למעלה בשמים, משא"כ ר"י ס"ל שהעיקר הוא המטה "ארץ", ולכן ס"ל דאזלינן בתר התורה כפי שהיא ניתנה למטה דוקא<sup>62</sup>.

### גדרי הנותן או המקבל

ד. ליתר ביאור, הנה יעויין בסה"ש ה'תשמ"ח ח"ב הדרן על הש"ס שנתבאר הפלוגתא דב"ש וב"ה בהענין דבכח ובפועל בעומק יותר, דהנה התורה ומצוותי' ניתנו מהקב"ה לישראל בהיותם למטה, ולכן יש בתומ"צ גדרים שבהם מתבטא ה"נותן" (הקב"ה) וגדרים שבהם מתבטא ה"מקבל" (ישראל).

ובנוגע להדינים שבהם לא פירשה התורה אם הם לפי גדרי הנותן או לפי גדרי המקבל [שהוא גם החילוק דבכח (נותן) ובפועל (מקבל)], הנה תלוי הדבר בכוונת בריאת הארץ ונתינת התורה בארץ.

לדעת ב"ה נתינת התורה בארץ היא כדי לפעול שהארץ במציאותה ובגדרי' תהי' כפי הרצון, ולכן מסתבר לומר שרוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי המקבל [ולכן ס"ל דאזלינן בתר "בפועל"], משא"כ לדעת ב"ש שנתנת התורה היא כדי להעלות את הארץ למעלה, עי"ז שגם לאחרי שניתנה תורה למטה נרגש בה שהיא "מן השמים", מסתבר לומר שרוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי הנותן [ולכן ס"ל דאזלינן בתר "בכח"] עיי"ש.

ה. והנה מדי דברי בו, יבואר בזה כמין חומר הקשר והשייכות בין ב' הביאורים בהלשיתטייהו דרבי ישמעאל ורבי עקיבא שנתבארו במשנתו של רבינו בכ"מ בארוכה, הא' דלר"י רוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי המקבל ולר"ע לפי גדרי הנותן, והב' דלר"י העיקר הוא ההמשכה בעולם בחי' הצדיקים ולר"ע העיקר הוא ההעלאה בחי' הבע"ת<sup>63</sup>.

ומעתה מבואר דשני הביאורים עולים בקנה אחד, דלדעת ר"י שהעיקר הוא בחי' הצדיקים וההמשכה בעולם מלמעלה למטה, נמצא דנתינת התורה בארץ

62 אלא שהעירני ח"א מזה דר"א הוכיח את שיטתו ע"י הנהגה ניסית ["חרוב זה יוכיח וכו'"], משא"כ ר"י והחכמים שהלכו בתר הנהגה טבעית, והרי נתבאר בלקו"ש ח"א שיחת תוריע ובסה"מ מלוקט ח"ד ד"ה החודש ה'תשל"ה הנ"ל דבחי' המשכה מלמעלה למטה [מדתו דר"י] מתאים להנהגה ניסית ובל"ג שלמעלה מהטבע משא"כ בחי' העלאה מלמטה למעלה [מדתו דר"א] מתאים להנהגה טבעית וגבולית שבערך העולמות והנבראים.

ולהעיר מהמובא להלן מדברי המלבי"ם בביאור ההוכחות והמופתים דר"א ע"ד הדרוש ובמש"כ בהערה 69 עיי"ש.

63 לשיטתייהו הא' ראה 'הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים' של רבינו הדרן הא' למס' פסחים, לקו"ש ח"י לך א', ח"א עמ' 146 הערה 49, ח"ז אבות פ"ה ב', ולשיטתייהו הב' ראה לקו"ש ח"י יתרו ב', ח"א משפטים ב', ח"ז בהר א'.

היא כדי לפעול שהארץ במציאותה ובגדרי' תהי' כפי הרצון, ולכן מסתבר לומר שרוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי המקבל וע"ד שיטת ב"ה.

משא"כ לר"ע דהתכלית הוא בחי' הבע"ת והעלאה מלמטה למעלה, נמצא שניתנת התורה היא כדי להעלות את הארץ למעלה, והיינו עי"ז שגם לאחר שניתנה תורה למטה נרגש בה שהיא "מן השמים", וא"כ מסתבר לומר שרוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי הנותן וע"ד שיטת ב"ש.

ו. ונמצינו למדים דלדעת ב"ש דהתכלית הוא ענין העלאה מלמטה למעלה, הנה דבר זה נפעל עי"ז שגם לאחר שניתנה התורה למטה מ"מ נרגש בה שהיא "מן השמים", ולכן מסתבר לומר שרוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי הנותן, משא"כ לדעת ב"ה שהעיקר הוא ענין המשכה מלמעלה למטה, אזלינן בתר התורה כפי שהיא למטה מצד גדרי המקבל.

ועד"ז י"ל בביאור פלוגתתם דר"א ור"י, דר"א ס"ל "מן השמים יוכיחו", דהרי נתינת התורה היא כדי להעלות את הארץ מלמטה למעלה עי"ז שנרגש בה שהיא "מן השמים" כנ"ל, ולכן מסתבר שרוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי הנותן<sup>64</sup> ושפיר אזלינן בתר התורה כפי שהיא למעלה בשמים.

משא"כ ר"י ס"ל תורה לא בשמים היא, שהעיקר הוא ענין המשכה מלמעלה למטה ב"ארץ", ולכן שפיר ס"ל דאזלינן בתר התורה כפי שהיא ניתנה למטה דוקא מצד גדרי המקבל.

---

64 אמנם יש להעיר בזה מיבמות (עא, א) "ורבי אליעזר האי איש איש מאי עביד לי', דברה תורה כלשון בני אדם", והנה יעויין בהגש"פ של רבינו שם שנתבאר יסוד הפלוגתא דרבי ישמעאל ורבי עקיבא דר"י סובר "דברה תורה כלשון בני אדם" ור"ע סובר "לא דברה תורה כלשון בני אדם" (ראה תוס' סוטה כד, ב וש"נ), דאזלי בזה לשיטתייהו הכללית אם עיקר המצות הוא עשיית האדם [גדרי המקבל] או ציווי הקב"ה [גדרי הנותן], דר"י ס"ל דהעיקר הוא עשיית האדם ולכן "דברה תורה כלשון בני אדם" משא"כ ר"ע ס"ל דהעיקר הוא ציווי הקב"ה ולדעתו "לא דברה תורה כלשון בני אדם" עיי"ש.

ולפ"ז צ"ב בשיטת ר"א דס"ל "דברה תורה כלשון בני אדם" להמבואר בפנים דאזיל כהשיטה שהתורה ניתנה לפי גדרי הנותן וצ"ע.

ואולי י"ל בפשטות, דהנה גם להשיטה שהתורה ניתנה לפי גדרי הנותן אין הפירוש שכל דיני התורה נקבעו אך ורק לפי גדרי הנותן, דגם לשיטה זו יש בתומ"צ גדרים שבהם מתבטא ה"נותן" וגדרים שבהם מתבטא ה"מקבל", אלא דס"ל לשיטה זו דבנוגע להדינים שבהם לא פירשה התורה אם הם לפי גדרי הנותן או לפי גדרי המקבל מסתבר לומר שרוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי הנותן [ראה סה"ש ה'תשמ"ח ח"ב הדרן על הש"ס עמ' 660 וש"נ].

וא"כ יתכן לומר דאין כוונת הגמ' שם דשיטת ר"א הכללית היא ש"דברה תורה כלשון בני אדם", אלא דבכה"ג [מאחר דס"ל לר"א דאין ערל אוכל בתרומה, וממילא תיקשי "האי איש איש מאי עביד לי'"] בעל כרחך צ"ל דזהו א' מהמקומות שבהם מתבטא המקבל ו"דברה תורה כלשון בני אדם" ודוק.

ז. ושוב מצאתי יסוד חזק לדברינו בזה מדברי רבינו, דהנה בהגש"פ של רבינו הדרן הא' למס' פסחים בביאור יסוד שיטתם דרבי ישמעאל ורבי עקיבא הנ"ל מביא שם כמה דוגמאות לכאן ולכאן, ובתו"ד שם וזלה"ק "גדרי המקבל, ישראל הלומדים תורה – שלכן "רב שמחל על כבודו כבודו מחול", לפי ש"תורה דיילי היא" (קידושין לב, א ואילך). ויתירה מזו: תורה "לא בשמים היא" וקוב"ה "קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני" (ב"מ נט, ב) וכו" עיי"ש.

ומבואר בזה להדיא דדברי רבי יהושע בב"מ שם דתורה "לא בשמים היא" מתאימים ומתבארים להשיטה דדיני התורה נקבעו לפי גדרי המקבל למטה, והן הן הדברים.

### רבי אליעזר הסיני

ח. ויש להוסיף בזה, דהנה ידוע שיטתו ודרך לימודו דרבי אליעזר בבחי' "סיני", וכמבואר ב'פרקי אבות' (פ"ב מ"ט) שר"א הי' "בור סוד שאינו מאבד טפה" שהוא הוא בחי' ה"סיני" וכמוש"נ לעיל.

והנה שיטת סיני היינו "מי ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני" (פרש"י הוריות שם), ונתבאר בדברינו במ"א שי"ל דדרך לימוד זה עולה בקנה אחד עם הדיעה דהתורה ניתנה כפי גדרי הנותן, דזהו "כנתינתן מהר סיני" דהיינו כפי שניתנה מצד גדרי הנותן ממש, משא"כ שיטת "עוקר הרים" מתאימה יותר ללימוד התורה כפי שהיא מצד גדרי המקבל.

ט. ועפ"ז כתבנו לבאר בדא"פ גם שרש פלוגתתם דרב ושמואל שנתבאר בלקו"ש חט"ז שמות א' דאזלי לשיטתייהו בכ"מ אם פירוש התיבות בדיוק מכריע או תוכן הענין, די"ל דתלוי בהשאלה אם התורה מתייחסת בעיקר להקב"ה הנותן או לישראל המקבל.

דהנה ב'הדרן' שם נתבאר יסוד הפלוגתא אם דברה תורה כלשון בני אדם או לא, דלר"ע לא דברה התורה כלשון בני אדם כי התורה מתייחסת בעיקר להקב"ה וניתנה לפי גדרי הנותן, משא"כ לר"י "דברה תורה כלשון בני אדם" כי התורה ניתנה לפי גדרי המקבל עיי"ש.

ועפ"ז י"ל, דרב ס"ל כהצד דהתורה ניתנה לפי גדרי הנותן, ולכן הוא די שפרש כל תיבה בדיוק, כי לפי גדרי הנותן לא דברה תורה כלשון בני אדם וכל מלה ומלה היא מדוייקת בתכלית, אכן שיטת שמואל מתאימה להדיעה דהתורה ניתנה לפי גדרי המקבל ו"דברה תורה כלשון בני אדם", ולכן תוכן הענין מכריע גם אם לפ"ז יש לדחוק בפירוש התיבות שבתורה.

יוד. וביארנו דכ"ז מתאים היטב להמבואר בלקו"ש חט"ז שם הערה 12 לקשר יסוד שיטתם דרב ושמואל בפירוש הכתובים עם דעתם וסדרם בלימוד בכלל דרב היה סיני ושמואל עוקר הרים עיי"ש, והיינו דשיטת הסיני מתאים להדיעה דהתורה ניתנה לפי גדרי הנותן, ושיטת עוקר הרים מתאים להדיעה דהתורה ניתנה בעיקר לפי גדרי המקבל וכנ"ל.

ואם כנים דברינו נראה לומר לפ"ז דשיטת לימודו דר"א הסיני מתאימה היטב לשיטתו הכללית הנ"ל דהתורה ניתנה כפי גדרי הנותן "כנתנתן מהר סיני".

### עילאה גבר או תתאה גבר

יא. ויש לקשר כל זה גם עם המבואר במ"א בדברינו ביסוד פלוגתתם דרב ושמואל בפסחים (עו, א) דרב ס"ל "עילאה גבר" ושמואל ס"ל "תתאה גבר".

ונתבאר שם יסוד פלוגתתם בזה בדרך הסוד ע"פ מש"כ בס' 'פרד"ס הארץ' (להרב ישעי' הורוויץ ז"ל ירושלים תרצ"ג עמ' תקמח, הובא בקובץ 'כרם חב"ד' ח"א) בשם האדה"ז וז"ל "דמפני זה הלכתא כשמואל בפסחים ע"ז דתתאה גבר, מפני שישראל שוכני מטה נצחו את מלאכי מעלה וקבלו את התורה, ופירש בזה דברי המדרש תהלים מ' דכשעלה משה לקבל פעם ב' את הלוחות אמרו מלאכי השרת והלא אתמול עברו עלי' וכו', א"ל הקב"ה וכו' והלא אתם כשירדתם אצל אברהם אכלתם בשר בחלב שנא' ויקח חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה וכו'.

והקשה ע"ז דהרי בשר אחר חלב מותר לאכול, ובכאן כתיב קודם חמאה וחלב, ואח"כ וכן הבקר אשר עשה, ומשמע דחמאה וחלב לקח תיכף דהרי א"צ עשי', אבל בן הבקר צריך עשי' ותיקון כו' וגם אברהם אבינו ע"ה שקיים כל התורה כולה (יומא כח, ב) בודאי לא נתן לפנייהם בב"ח.

ותירץ הוא ז"ל, דהנה טעם איסור בב"ח, כי בשר הוא בחי' דין וגבורה, וחלב הוא בחי' חסד ורחמים, ואסור לערבם, וע"כ כשאוכלין קודם חלב ואח"כ בשר תתאה גבר ומתגבר חסד על הדין, ומותר, משא"כ להיפך אסור להגביר דין על חסד, וזהו [הוא] אם ישראל קבלו את התורה הלכה שתתאה גבר, אבל אם המלאכים היו מקבלין אותה הי' ההלכה להיפך דעילאה גבר, והי' אסור לאכול חלב קודם בשר, וזה שאל הקב"ה להמלאכים אם אתם תקבלו את התורה ותהי' ההלכה דעילאה גבר, א"כ למפרע אכילתם בב"ח אצל אברהם, אלא בזה שאכלתם חלב קודם בשר גליתם דעתכם שתתאה גבר והתורה נתונה לישראל עכ"ל.

והמתבאר דהפלוגתא אם עילאה גבר או תתאה גבר יסודה ע"ד הסוד אם גדר המלאכים והמעלה מכריע או בחי' ישראל והמטה, וכתבנו לבאר דאזלי בזה רב ושמואל לשיטתייהו בכ"מ אם אזלינן בתר צד המעלה והרוחני ולפרש הענין כפי שהוא קשור מצד "בין אדם למקום" או דאזלינן בתר צד המטה והגשמי ולפרש הענין כפי שהוא קשור מצד "בין אדם לחבירו" עיי"ש.

יב. והנראה לומר עד"ז בנדו"ד בביאור פלוגתתם דר"א ור"י בענין התורה, דר"א ס"ל "עילאה גבר" דהעיקר הוא המעלה "שמים", ולדעתו אזלינן בתר התורה כפי שהיא למעלה בשמים מצד גדרי הנותן, משא"כ ר"י ס"ל "תתאה גבר" שהעיקר הוא המטה "ארץ", ולדעתו אזלינן בתר התורה כפי שהיא ניתנה למטה דוקא מצד גדרי המקבל.

ואולי י"ל דפלוגתתם דר"א ור"י בענין התורה היא היא גופא השרש לכל שאר מחלוקתם בכל דיני התורה אם "עילאה גבר" ואזלינן בתר בחי' העלאה מלמטה למעלה או "תתאה גבר" ואזלינן בתר בחי' המשכה מלמעלה למטה ודו"ק.

#### שרש נשמותיהם מהמקיפים או מאור פנימי

יג. ויעויין במאמרי אדמו"ר הזקן ה'תקס"ג פ' וירא עמ' כא שנתבאר יסוד פלוגתתם דרבי אליעזר ורבי יהושע הנ"ל במעשה דתנורו של עכנאי ע"ד הסוד, ותוכן הדברים דר"א שרש נשמתו היתה מן המקיפים למעלה והשיג שם חכמת התורה איך שהיא בהרחבה גדולה ולכן טיהרה, משא"כ שרש נשמת ר"י היתה למטה והשיגה איך שהיא מתלבשת בבחי' אור פנימי שהיא מצומצמת ולכן טימאה, דכמו שהחכמה היא למעלה בשמים שם היא טהורה אבל כמו שהיא נמשכת אלינו למטה כאן הרי היא טמאה עיי"ש.

ונראה דהדברים עולם בקנה אחד עם משנ"ת לעיל ביסוד פלוגתתם דר"א ור"י דאזלי בזה לשיטתייהו הכללית, והיינו דשרש נשמתו דר"א מן המקיפים "למעלה" מתאים לסדר עבודתו וענינו דהעיקר הוא בחי' העלאה מלמטה למעלה, ולכן השיג ואזיל בתר התורה כמו שהיא "למעלה", משא"כ שרש נשמת ר"י מבחי' האור פנימי היורד ומתלבש "למטה" מתאים לסדר עבודתו וענינו דהעיקר הוא בחי' המשכה מלמטה למעלה, ולכן הוא דהשיג ואזיל בתר התורה כמו שהיא כאן "למטה"<sup>65</sup>.

65 והנה יעויין במאמרי אדה"ו שם שמקשר זה גם להכלל הידוע דאחרי רבים להטות, ומבאר דאף שישנם נשמות של יחידים ששרשם מן המקיפים למעלה ומשיגים את התורה כמו שהיא למעלה, אמנם שורש נשמותיהם של הרבים הוא מאור פנימי למטה ומשיגים את התורה כמו שהיא כאן למטה, ולכן הוא דהלכה כהרבים דתורה לא בשמים היא ויש לפסוק כמו שהתורה היא מלובשת

## הפשטה מעניני העולם או עבודה בתוך העולם

יד. והנה יעויין בפירוש המלבי"ם לריש פ' חוקת<sup>66</sup> שכתב לבאר הך מעשה תנורו של עכנאי ע"ד הדרוש, ובהקדים דברי המדרש תנחומא "בשעה שעלה משה למרום מצאו הקב"ה עוסק בפ' פרה ואומר אליעזר בני אומר פרה בת שתיים עגלה בת שנתה, אמר לפניו רבש"ע העליונים והתחתונים ברשותך ואתה אומר הלכה בשם בשר ודם [יחיד], א"ל עתיד צדיק אחד לעמוד בעולמי ועתיד לפתוח בפ' פרה תחלה, ואמר לפניו יה"ר שיצא מחלצי, א"ל חייך שהוא מחלציך הה"ד ושם האחד אליעזר".

וביאר בזה דברי המדרש ביסוד חילוקי הדיעות דב"ש וב"ה בסדר ותכלית עבודת האדם, דב"ש והנמשכים אחריו ס"ל שהעיקר הוא ההפשטה מעניני העולם לגמרי בבחי' העלאה מלמטה למעלה משא"כ ב"ה ודעימי' ס"ל שהעיקר הוא העבודה בתוך העולם בבחי' המשכה מלמעלה למטה<sup>67</sup>, ועיי"ש שהאריך לבאר עפ"ז כמה אגדות ומאמרי חז"ל ע"ד הדרוש ודפח"ח.

וזהו גם תוכן ביאור השקו"ט דהקב"ה ומשה הנ"ל, דהנה פלוגתת ר"א וחכמים אם פרה בת שתיים או בת שלש ע"ד הדרוש תלוי בזה, שלדעת חכמים דאזלי בשיטת ב"ה שאי אפשר ואין מן הראוי שיעזוב האדם את עולמו ויפרוש

למטה עיי"ש. ולכאורה יש להעיר מזה גם בנוגע לחילוקי הדיעות ושורש נשמותיהם דב"ש וב"ה דחלוקים בזה אם מעלה איכותית דחידוד שכלם דב"ש מכריע או רוב כמותי דב"ה ודו"ק.

66 העירני ח"א מדברי רבינו בלקו"ש ח"ז שהוספות לפ' תוריע אודות פירוש המלבי"ם שבפנים וזלה"ק "במאמרז"ל קא מיפלגי במתיבתא כו' ישנו דרוש גאוני בפ' התוהמ"צ להמלבי"ם (ר"פ חוקת). ובכ"ז הרי ההשוואה מבלטת ביותר וואס חסידות איז, המעינות ושפע אור חדש שנתגלו עיי"ש.

67 ועיי"ש שביאר ע"פ דרכו גם קוטב פלוגתתם דב"ש וב"ה בעירובין (יג, ב) בנוגע בריאת האדם, דב"ש אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא וב"ה אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא, דב"ש לשיטתו קצו בעוה"ז ורעותיו ומאסו בו, והשתדלו תמיד להפשיט הנפש מן הגוף, והיו אומרים שטוב היה לו לאדם אם לא היה נברא לחיות עם הגוי' שהושמה הנפש המאסרו לרעתה, משא"כ ב"ה שהיו אומרים שאין לעזוב את העולם וכו' עיי"ש.

ויש להעיר מסה"ש ה'תשמ"ח ח"ב הדרן על הש"ס שנתבאר יסוד פלוגתתם בזה באופן וסגנון אחר, דלב"ש בכדי שהאדם יגיע לשלימותו אין הכרח שנשמתו תרד למטה לעסוק בתומ"צ בפועל כיון שגם למעלה יש לה הכח ע"ז, וזה שירדה הנשמה למטה הוא רק מפני שכך הוא רצון העליון, וזהו "נוח לו לאדם שלא נברא וכו'" דהכוונה בבריאת וירידת האדם למטה היא רק להשלים רצון הקב"ה, אבל בנוגע ל"האדם" עצמו "נוח לו לאדם שלא נברא כו'", משא"כ לב"ה בכדי שהאדם יגיע לשלימותו הוא דוקא ע"י שנשמתו יורדת למטה ועוסקת בתומ"צ בפועל, ולכן "נוח לו לאדם שנברא וכו'" דבריאת האדם היא גם טובת האדם עצמו עיי"ש.

ויש להמתיק בזה דברי רבינו בלקו"ש ח"ז שם על המלבי"ם הנ"ל "ישנו דרוש גאוני בפ' התוהמ"צ להמלבי"ם (ר"פ חוקת). ובכ"ז הרי ההשוואה מבלטת ביותר וואס חסידות איז, המעינות ושפע אור חדש שנתגלו עיי"ש.

מענייני העולם לגמרי ס"ל שגם מי שכן ירצה לעסוק בענין "הפרה" ושריפת החטאת דהיינו ביטול ענייני הגוף ופרישה מן העולם לגמרי אין לעשות זה בנעוריו קודם שעשה המוטל עליו בישוב העולם [פרה בת שלש], משא"כ ר"א לשיטתי מתלמידי ב"ש שהעיקר הוא ההפשטה מענייני העולם לגמרי ס"ל ששפיר יכול להתעסק בזה גם מנעוריו [פרה בת שתים].

והקב"ה הודיע למשה שילך בדרך ב"ש ור"א, וע"ז שאל משה והלא תכלית בריאת האדם הוא לחבר העולם העליון עם התחתון וכו', והשיב לו הקב"ה "עתיד צדיק אחד לעמוד בעולמי", שיעלה מעולם החומרי אל עולם הרוחני ויהי דומה כהמלאכים, "ועתיד לפתוח בפ' פרה תחלה" היינו שהוא יבטל את גופו ויפרוש מענייני העולם לגמרי בעודו בנעוריו, והרי הוא רבי אליעזר, וע"ז משה בקש שצדיק זה יצא מחלציו וכו' עיי"ש<sup>68</sup>.

טו. ויעוי"ש שביאר עפ"ז גם יסוד פלוגתתם דרבי אליעזר וחכמים [ובכללם גם רבי יהושע] במעשה דתנורו של עכנאי הנ"ל, דהתנור הוא משל על גוף האדם, ועד"מ כלי חרס שאינו מתטהר מטומאתו כל זמן שהוא שלם כמו"כ האדם לא יטהר עד שימות ויבלה בעפר, והך תנורו של עכנאי שנחתך לחוליות ומ"מ מחובר ע"י החול שבין החוליות, הוא משל לגוף האדם הנשבר ונדכה ועודנו חי, והשאלה היא אם הוא דומה לכלי [וגוף] שנשבר ונתבטל לגמרי [וממילא טהור] או לא.

רבי אליעזר לשיטתי ס"ל שיכול האדם להפשיט את נפשו מגופו ולבטל את חומריות הגוף בעודו בחייו עד שיהי' כעפר ואפר שאין בו טומאה, משא"כ חכמים [ובכללם גם רבי יהושע] דאזלי בשיטת ב"ה ס"ל שא"א לאדם לבטל את הגוף וחומריותו לגמרי בעודנו בחייו ולכן כל עודו חי נחשב ככלי שלם ומקבל טומאה.

וזהו דקאמר ר"א "אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח כו' ואמת המים וכותלי ביהמד יוכיחו כו'", שרצה לרמז בזה שהגיע למדריגה זו לבטל כל כוחות גופו הנחלקים לשלש נפשות תחת ממשלת נפשו האלוקית לגמרי, הן נפש הצומחת

68) ולהעיר ממש"כ בשו"ת מבי"ט ח"א סי' רעו [הובא בס' 'מחקרים בדרכי התלמוד' להג"ד מרגליות ז"ל סי' ח' הערה 25] שהביא כי רבי אליעזר נקרא כן על שם אליעזר בן משה. ולהעיר גם מ'לקוטי לוי יצחק' הערות לס' הזהר ח"א עמ' סה עיי"ש.

[חרוב זה יוכיח], נפש החיונית [אמת המים יוכיחו] ונפש המשכלת [כותלת] ביהמ"ד<sup>69</sup>.

אמנם החכמים לא קבלו ראיותיו, דס"ל שזה דבר שא"א בטבע שיבטל את חמרו לגמרי בעודו חי, ולכן אמר ר"א "מן השמים יוכיחו", ר"ל גם לדבריכם שא"א בטבע האדם לבטל את חמרו לגמרי מצ"ע הלא יתכן ע"ז נס ועזר ממרום<sup>70</sup>, והשיב לו רבי יהושע "לא בשמים היא" דלאחרי מ"ת יתנהגו בזה בני"א כפי הטבע וא"א שיפשיטו את חומרם לגמרי בעודם בחיים.

טז. ויש להוסיף בביאור שיטת החכמים ורבי יהושע לדרכו דהמלבי"ם שם, דנוסף ע"ז דס"ל שא"א בטבע האדם שיבטל את חמרו לגמרי בעודו חי וכו' כנ"ל, הנה גם אין זה מן הראוי ותכלית בריאתו, והיינו דהחכמים ור"א אזלי בשיטת ב"ה, דס"ל כמבואר בדברי המלבי"ם שם "שאינ לעזוב את העולם".

ומדוייק הוא גם בלשון וכוונת המלבי"ם שם שכתב בתו"ד (ד"ה ועתה נשוב אל הענין כו') בזה"ל "שלדעת חכמים שהוא כשיטת ב"ה, שאי אפשר ואין מן הראוי שיעזוב האדם את עולמו ויפרוש מעניני העולם לגמרי", ומבואר להדיא דשיטת חכמים בזה הוא בשתים, הא' שא"א בטבע שיבטל את חמרו לגמרי והב' שגם אין זה מן הראוי שיעזוב האדם ויפרוש מעניני העולם לגמרי, והן הן הדברים.

יז. ונמצינו למדים מדברי המלבי"ם דגם לפי דרכו הרי שהדברים עולים בקנה אחד עם המבואר במשנתו של רבינו בהלשיטתייהו הכללית דרבי אליעזר ורבי יהושע, דר"א אזיל בשיטת ב"ש שהעיקר הוא ההפשטה מעניני העולם לגמרי בבחי' העלאה מלמטה למעלה, משא"כ ר"א דפליג עלי' אזיל בשיטת ב"ה שהעיקר הוא העבודה בתוך העולם בבחי' המשכה מלמעלה למטה וכמוש"נ.



69 ולהעיר דסדר המופתים ובירור הגוף ונה"ב הוא בסדר דמלמטה למעלה [וכמו שהעיר המלבי"ם שם], כי קל יותר לברר נפש הצומחת מנפש החיונית, וכן קל יותר לברר את שני אלה מנפש השכלית. וגם פרט זה מתאים לענינו דר"א, סדר העבודה באופן דהעלאה מלמטה למעלה ודו"ק.

70 ואולי יש מקום לומר בזה ע"ד הדרוש דכוונת ר"א בזה הוא בגדר "ולייטעמן", דהרי לשיטתכם עיקר העבודה הוא בבחי' המשכה מלמעלה למטה, וא"כ הגם דלדבריכם א"א בטבע האדם מצ"ע לברר את הגוף לגמרי באופן דמלמטה למעלה, מ"מ שפיר יתכן זאת ע"י "בת קול" ועזר מלמעלה בבחי' המשכה מלמעלה למטה ודו"ק.

## הסיבה שיהושע וכלב לא לקחו מפרי הארץ

הת' מנחם מענדל גורארי

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ח שלח שיחה א' מקשה הרבי איך פטרו (יהושע וכלב) עצמן מציויי משה "ולקחתם מפרי הארץ"? ומביא מגמ' סוטה (לב, א) או דחשיבי (שמצד חשיבותם לא לקחו) או שלא היו באותה עצה של המרגלים. וממשיך בהשיחה שם, שפי' רש"י בחומש שהסיבה שלא לקחו יהושע וכלב היא שנתכוונו המרגלים כשם שפרי' משונה כך מעשי' משונים, אינו אותו הטעם כמ"ש בגמ' שלא היו באותה עצה, כי הל' שלא היו באותו עצה יכול להתפרש שלא רצו שיהי' להם שום השתתפות בעצת המרגלים אף אם עצם לקיחת הפירות אין בו ענין שלילי, ואילו לרש"י (כשם שפרי' כו') מדגיש שגם בלקיחת הפירות עצמם יש בו ענין שלילי. ומוסיף הרבי אבל אין זה פוטר אותם משליחותו של משה, דהיינו שאף לרש"י דהי' ענין שלילי בהבאת הפירות אין זה פוטר אותם, וכמו שמבאר בהערה שיביאו בלי להשתתף עם המרגלים. וכדי לתרץ למה לא לקחו מקדים הרבי שזה שאמר משה רבינו "ולקחתם מפרי הארץ" יכולים לפרש בב' אופנים: א) שהעיקר הוא הנפעל שבנ"י יראו את פרי הארץ, אבל עצם הלקיחה אין זה ציווי, ב) שיש ציווי על עצם הלקיחה. ובוה מחולקים הפי' בש"ס ורש"י. להש"ס העיקר הוא הנפעל, ולא נוגע כ"כ שהם יקחו, ולכן מספיק שלא היו באותה עצה בכלל, משא"כ לרש"י שיש ציווי על עצם הלקיחה צריך למצוא חסרון בעצם הלקיחה, והיינו כמו שמפרש רש"י כשם שפרי' משונה . . . וכמו שמפרש הרבי שאז היו מסייעים לעוברי עבירה, וזה דוחה שליחותו של משה, או שבאופן כזה לא הי' ציווי מלכתחילה, ע"כ תוכן השיחה.

ולכאו' צ"ב דבתחלת השיחה כתוב שאפילו לרש"י שיש חסרון בעצם הלקיחה אין זה פוטר אותם שיביאו בלי להשתתף, ואיך הוסרה הקושיא לבסוף ע"י שאומרים שהם מסייעים לעוברי עבירה, מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר?

ועוד מה נוגע כל האריכות אם הולקחתם הוא ציווי על הגברא או לא להסברת הת', יכולים להגיד מיד סברא זו של מסייעים לדבר עבירה?

ויש לומר הביאור בזה בדא"פ עמ"ש בהת' של הרבי בסוף השיחה שיש לומר בזה שנתכוונו כשם שפרי' משונה כך מעשי' משונים הוא לא שהם יאמרו כשם וכו' אלא כך נתכונו שכשבנ"י יסתכלו בהפירות כך יבינו בנ"י. ולכאו' מה החילוק אם זה בדיבור או במחשבה?

אלא שבזה מונח התירוץ, שאם הכוונה היתה רק לומר בדיבור, אז יכולים כלב ויהושע להביא בלא דיבור, ולא להשתתף עם המרגלים בעצתם. אבל כיון שמדובר במחשבה ("נתכוונו"), אז בעצם הבאת הפירות אין שום חילוק בין המרגלים ליהושע וכלב, כי גם המרגלים לא אמרו, וכל החיסרון הי' בכוונתם, ואם יביאו נמצאו משתתפים בכוונתם הרעה. ועפ"ז מובן, שבתחילה קסבר שנתכוונו לומר כשם שפירותי' כו', ולכן היתה השאלה שיביאו כלב ויהושע בלא לומר, אבל בכדי להכריח שנתכוונו המרגלים במחשבה, ולא לומר כדרש"י בש"ס, ובמילא יש חסרון בעצם הלקיחה מסביר הרבי שלפי רש"י יש ציווי על הלקיחה, ולכן צריך למצוא חסרון בעצם הלקיחה, ולכן מפרש הרבי שנתכוונו הוא במחשבה שעפ"ז מובן איך לא השתתפו.

ועפ"ז יומתק ג"כ שינוי בין רש"י עה"ת ורש"י על הש"ס, שברש"י לחומש כתוב סתם שנתכוונו, ואילו ברש"י לש"ס כתוב שנתכוונו לומר, ויומתק ע"פ הנ"ל והמבואר בהשיחה, שלהש"ס הוא שלא רצו להיות בהעצה בכלל ולכן כתוב שנתכוונו לומר אף שאין חסרון בעצם הלקיחה. ואילו לרש"י שיש חסרון בעצם הלקיחה, כתוב שנתכוונו סתם כנ"ל בארוכה (ולהעיר, שבהשיחה עצמה מפרש שלהש"ס אין שום ענין שלילי בהבאת הפירות, אף שמלשון רש"י שם מוכרח שהי' חסרון בלקיחת הפירות שמפרש על הגמ' כשם שפרי' וכו', אלא שמלשון הגמ' עצמה משמע שלא היו באותה עצה בכלל, ולא דווקא העצה של הבאת הפירות. והמבואר פה הוא דאפילו איך שרש"י מפרש שם, כשם שפרי' זה גם לא ממש כברש"י עה"ת כנ"ל החילוק בין נתכוונו ונתכוונו לומר).



## חיוב נשים במצוות 'שהיו באותו הנס' (גליון)

### הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון א'נב הקשה הת' מ.מ.ה.כ. שיחי' על דברי הרבי בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים, בענין החיוב דנשים בסיפור יצי"מ, שכותב הרבי, דלדעת המנ"ח – נשים פטורות מהמצוה דסיפור יצי"מ.

וז"ל הרבי (שם ע' טו פסקא "מצוה עלינו לספר ביצי"מ"): "ואף נשים חייבות במצוה זו (מדאורייתא – לדעת החינוך ולר"י בתוד"ה שאף (מגילה ד, א). ועיין תוד"ה מי (סוכה לח, א) – או מדרבנן. ראה ברכי יסוף תסע"ג ס"ק ט"ו ושבח פסח בארוכה, וכן משמע דעת רבינו בשו"ע שלו סי' תעב סכ"ה. וגם בספר בית

דוד דקס"ד דפטורים – וכן ס"ל להמנ"ח – חזר בו בספרו לחם הפנים. ראה ספר מגיד דבריו ס' מ"ב),

והקשה, הרי מפורש במנ"ח (מ"ע כא בסופו) דנשים חייבות, וז"ל שם: "מדרבנן בודאי גם נשים חייבות".

וי"ל בזה, ובהקדמה, ע"פ מה שהזכיר הנ"ל בדבריו, דג' סברות ישנן כאן בהחיוב דנשים בסיפור יצי"מ: דחייבות הן א) מדאורייתא, ב) מדרבנן, ג) אינן חייבות כלל.

אך האמת הוא דישנה גם דיעה רביעית, כי בדיעה זו עצמה דחייבות מדרבנן – ישנן ב' דיעות, דיעה א' דחייבות מדרבנן בהמצוה דסיפור יצי"מ, ודיעה ב', דחייבות מדרבנן באמירת ההגדה אגב החיוב דד' כוסות, דכדי לצאת החיוב דד' כוסות צריך לומר עליהן ההגדה (והלל כו' עי' שו"ע אדה"ז סי' תעב סעיף טז), דלפי דיעה זו הב', אף שחייבות לומר ההגדה (משום החיוב שעליהן לשתות ד' כוסות) אינן חייבות בהמצוה דסיפור יצי"מ.

נמצא, דישינן ד' דיעות, שהם: ב' דיעות דס"ל דנשים חייבות בסיפור יצי"מ, דיעה א' מה"ת, ודיעה ב' מדרבנן, ועוד ב' דיעות, דיעה ג' ודיעה ד', דס"ל דאינן חייבות בסיפור יצי"מ, אלא דלדיעה הג' חייבות באמירת ההגדה אגב החיוב דד' כוסות, ולדיעה ד' אין עליהן גם חיוב דאמירת ההגדה<sup>71</sup>.

והנה בדברי הראשונים לא מצינו כלל שיזכירו על חיוב דנשים בסיפור יצי"מ, לבד מהחינוך שכתב בפירוש דנשים חייבות בסיפור יצי"מ מדאורייתא. ברם בס' ברכ"י ובס' שבח פסח כתבו, דיש ללמוד גם מדברי ר"י (בתוס' במגילה) דחייבות. דלפ"ז, ב' אלו, החינוך והר"י, הם בעלי דיעה הא'<sup>72</sup>.

עוד כתבו הברכ"י ושבח פסח, דיש ללמוד מהתוס' בפסחים (קח, ב ד"ה היו) דנשים חייבות באמירת הגדה אגב החיוב דד' כוסות<sup>73</sup> – כדיעה הג' (דיעה זו היא גם שיטת המנ"ח, כמ"ש להלן).

אך דיעה הב', שנשים חייבות בסיפור יצי"מ מדרבנן, אף שהזכירה בס' ברכ"י ובס' שבח פסח, אין לה מקור מפורש בדברי הראשונים – שממנו יש ללמוד דיעה

71) להעיר, בדברי הברכ"י ושבח פסח, בכל דבריהם בזה לא נחתו כלל לחלק בין החיוב דאמירת הגדה להמצוה דסיפור יצי"מ (היינו, דלא נחתו לחלק בין דיעה הב' להג'), אבל החילוק מוכרח הוא, כמ"ש בפנים ע"פ דברי הרבי בזה.

72) בברכ"י כתב דכן משמע גם משו"ת המהר"מ בר ברוך סי' תעג.

73) הברכ"י ושבח פסח כתבו דכן הוא גם דעת התוס' בסוכה, אך עי' הע' הבאה די"ל דאינו מוכרח. הברכ"י כתב דכן הוא שיטת הרא"ם על הסמ"ג הל' מגילה, והמרדכי ריש מגילה.

זו<sup>74</sup>. ולכן בדברי הרבי כאן לא מופיע מקור (מדברי הראשונים) על דיעה זו. אעפ"כ, הרבי בדבריו כאן קובע דדיעה זו או דיעה הא' הן העיקר.

דיעה הד' – היא דעת הבית דוד (או"ח סי' רנו).

והנה החילוק בין ב' הפלוגות דבעלי דיעות הנ"ל, היינו, החילוק בין פלוגה הראשונה (דיעה הא' וב') דס"ל דנשים חייבות בהסיפור דיצי"מ (מדאורייתא או מדרבנן), להפלוגה השני' (דיעה הג' והד') דס"ל דאינן חייבות, תלוי בדברי הגמ' דלהלן,

דבהחויב דד' כוסות אומרת הגמ' (פסחים קח, ב) דנשים חייבות בד' כוסות, משום ד"אף הן היות באותו הנס" (וכן הוא בגמ' מגילה שם, בנוגע להמצוה דמקרא מגילה).

ובדברי הגמ' האלו הוא הפלוגתא בין בעלי דיעות הנ"ל: דדיעה הא' ס"ל, דהטעם דאהבאה"נ (=דאף הן היו באותו הנס) – הוא מן התורה, לכן לפי דיעה זו יש ללמוד (מדברי הגמ' האלו), דנשים חייבות בסיפור יצי"מ – מן התורה [כי המצוה דסיפור יצי"מ הוא מה"ת, והטעם דאהבאה"נ הוא גם מה"ת (לפי דיעה זו), א"כ יש לחייב נשים – בסיפור יצי"מ מה"ת], דיעה הב' ס"ל דהטעם דאהבאה"נ הוא מדרבנן, לכן ע"פ דיעה זו, יש לחייב נשים בסיפור יצי"מ – מדרבנן, דיעה הג' ס"ל כדיעה הב', דהטעם דאהבאה"נ הוא מדרבנן, אבל ס"ל גם, דאהבאה"נ הוא טעם לחייב נשים – רק במצוות דרבנן ולא במצוות דאורייתא, לכן לפי דיעה זו נשים פטורות מסיפור יצי"מ (כי סיפור יצי"מ הוא מצוה דאורייתא), אך אעפ"כ, דיעה זו ס"ל דחייבות באמירת ההגדה מטעם אחר – אגב החיוב דהד' כוסות שעליהן (כנ"ל), דיעה הד' ס"ל דאינן חייבות באמירת ההגדה כלל (אלא דאעפ"כ, גם לדיעה זו, יש חיוב על מקריא ההגדה לומר ההגדה לנשים, משום והגדת לבנך, דאשה בכלל בנך היא. זאת אומרת: לדיעה זו, החיוב הוא על הבעל ולא עליהן).

הכרעת הרבי היא, דנשים חייבות בהסיפור דיצי"מ<sup>75</sup>. דהיינו, דס"ל להרבי, דהעיקר הוא כהדיעות הא' והב', דאף הן היו באותו הנס – הוא טעם לחייב נשים

74) בברכ"י ובשבח פסח פירשו דיעה זו (הב') בדברי התוס' במגילה בתירוץ הא'. והוא ע"פ מ"ש התוס' שם דהטעם ד"אף הן היו באותו הנס" – הוא מדרבנן (כמבואר להלן בפנים), ולא כתבו דבמצוות מה"ת לא שייך הטעם דאהבאה"נ (כמ"ש התוס' בפסחים).

אבל לכאורה י"ל, דזה שהתוס' לא כתבו כן הוא משום דאינו מוכרח להתירוץ שם [וע"כ צ"ל כן לשיטת המנ"ח דנקט כדיעה הג', ולא חשש לדברי התוס' במגילה צ"ל כדיעה הב'].

לכן, מזה שהברכ"י ובשבח פסח פירשו כן בדברי התוס' במגילה, נראה, דזוהי סברתם הפשוטה ודעתם הראשונה בעצם דהברכ"י והשבח פסח (כדיעה הב' ולא כדיעה הג') כמ"ש להלן בפנים.

בהסיפור דיצי"מ מדאורייתא או מדרבנן. מהלך זה, דנשים חייבות בסיפור יצי"מ (מדאורייתא או מדרבנן), הוא גם דעתם וסברתם הראשונה דהברכ"י ושבח הפסח<sup>76</sup>.

הנהגה בביאור דעתו של הרבי שהכריע דנשים חייבות בסיפור יצי"מ, צריך להקדים ולבאר, דזה שלא רוצה הרבי לקבל דיעה הד', אין צריך לביאור כ"כ, כי בעל הדיעה עצמו, הבי"ד, חזר בו, ועוד זאת, הברכ"י ושבח הפסח שללו דבריו. אך זה שהכריע הרבי נגד דיעה הג', צריך לביאור, דעל דיעה זו כתבו הברכ"י והשבח פסח (והמנ"ח) דזוהי שיטת התוס' בפסחים.

כדי לבאר ענין זה, מדוע לא קיבל דיעה הג', סובב עיקר דברי הרבי בקטע זה [אך הרבי בדבריו אינו מחלק בין דיעה הג' להד', כי בענין החיוב דנשים בסיפור יצי"מ (המדובר כאן בדברי הרבי, כנ"ל), אין חילוק בין ב' דיעות אלו, כי אחת הן – דנשים פטורות מסיפור יצי"מ].

ומבאר הרבי, דהיסוד שלא לקבל דיעה הג' הוא משום כמה ענינים. דהיינו, דלבד זה, דכן הוא דעתם הראשונה דהברכ"י ושבח הפסח, כנ"ל, הרי: (א) מדברי אדה"ז משמע (א) דנשים חייבות בסיפור יצי"מ, (ב) ושחיבות – מדרבנן (כדלהלן). (ב) גם הבי"ד, שסבר לכתחילה דנשים אינן חייבות כלל אפי' באמירת ההגדה, חזר בו לומר דחייבות בסיפור יצי"מ (ולא חזר בו לומר כדיעה הג'). דמכל זה מוכח, דדעתן ותפיסתן העיקרית דהאחרונים היא, דנשים חייבות בסיפור יצי"מ (מדאורייתא או מדרבנן), לא כדיעה הג'<sup>77</sup>.

75) כפשוטו לשון הרבי: מצוה עלינו לספר ביצי"מ: ואף נשים חייבות במצוה זו כו'. ולא נחית הרבי כלל לענין חיוב אמירת ההגדה (מאחר בלאו הכי חייבות בה ע"פ חיובן בהמצוה דסיפור ביצי"מ).

76) עי' הע' 4.

77) ועוד זאת עיקר בשיטת הרבי שלא קבל דיעה הג', דיש מקום לומר דדעת התוס' בכ"מ (במגילה, ודפסחים, ועאכו"כ בהתוס' דסוכה) היא דנשים חייבות בסיפור יצי"מ מה"ת, לא כמ"ש הברכ"י ושבח פסח.

דעי' לשון התוס' במגילה בתירוץ הא' "דמשום האי טעמא (דאף הן היו באותו הנס) לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא", דמדיוק דברים אלו "אי לאו מהיקשא", מובן, דלאחר הלימוד מההיקש, חייבות הן במצה משום הטעם דאהבה"נ. א"כ י"ל, דממצה למדים על כל המצוות דהלילה, גם על המצוה דסיפור יצי"מ, שחיבות הן – משום דאהבה"נ. דהרי במרוו חייבות הן מה"ת, אף שההיקש הוא על מצה, א"כ י"ל עד"ז, דחייבות הן בהסיפור דיצי"מ.

ואף די"ל דשאני מרוו, כמ"ש רש"י (פסחים צא, ב ד"ה לית לי' לר"ש) "דסתמא מצא ומרוו בהדי הדדי כתיב, י"ל דהתוס' ס"ל דמצוה למדים על כל המצוות דהלילה. [עי' דברי הברכ"י בסופן על הרמב"ח "ת"ל דמחייבות בהלל כמו שחיבות במצה למ"ש הרב הנזכר לעיל דזוהו טעם ההיקש דכל שישנו", ואין דברי הרמב"ח תח"י].

לאחר הקדמה זו יש לבאר דברי הרבי על סדר דבריו.

תחלה מציין הרבי לדברי החינוך, שכתב דנשים חייבות בסיפור יצי"מ מדאורייתא. אח"כ מציין לדעת ר"י (בתוס' במגילה), דאף דהר"י לא כתב בפירוש דנשים חייבות בסיפור יצי"מ מדאורייתא, יש ללמוד כן מדבריו (כנ"ל).

[ומוסיף הרבי לציין להתוס' בסוכה. כי לא מצינו כלל בדברי בהראשונים דאהבה"נ הוא טעם לחייב נשים בהמצוה דסיפור יצי"מ<sup>78</sup>. לכן מציין להתוס' בסוכה, דשם מפורש דנשים חייבות באמירת ההגדה משום דאהבה"נ<sup>79</sup>. ותועלת הציון הוא גם להבא להלן, להדיעה דחייבות מדרבנן.]

אח"כ מביא הרבי דיעה הב' דחייבות בסיפור יצי"מ – מדרבנן (דהיינו, לדיעה זו, הטעם דאהבה"נ הוא רק מדרבנן, כנ"ל).

אח"כ מציין הרבי לס' ברכ"י ושבח פסח. בדבריהם מבואר ב' הדיעות הנ"ל דנשים חייבות בסיפור יצי"מ מדאורייתא או מדרבנן, אך עיקר החידוש בדבריהם (שלכן מציין הרבי אליהם) הוא זה שכתבו, דיש לומר דנשים חייבות בסיפור יצי"מ מדרבנן – דאין מקור מפורש ע"ז בדברי הראשונים (כנ"ל<sup>80</sup>).

אח"כ, כותב הרבי – "וכן משמע מדברי רבנו בשו"ע". דהפירוש בזה הוא כנ"ל, דמשמע מדברי אדה"ז: א) דחייבות בהמצוה דסיפור יצי"מ<sup>81</sup>, ב) וחיובות – מדרבנן.

והנה, דיוק המשמעות על ענין הא' (דחייבות בהמצוה דסיפור יצי"מ), הוא מלשון אדה"ז "כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים", דמשמע, דחייבות בכל המצוות, היינו, גם בהמצוה דסיפור יצי"מ.

78 ונ"ל, דזהו באמת עיקר יסודו של הרבי להכריע דנשים חייבות בסיפור יצי"מ. כי באמת אין מקור כלל להדיעות דפטורות, ולאידך, דעתן הוא היפך משמעות הפשוטה דלשון המחבר ואדה"ז בשו"ע ד"כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים" (כמ"ש להלן). אלא כדי לשלול דברי הברכ"י והשבח פסח שכתבו דדעת התוס' היא דנשים פטורות, הוכיח הרבי, דתפיסתם הפשוטה של האחרונים (ושלהם עצמם) אינה כן.

79 יתירה מזו, יש מקום לומר, דאין לחייב נשים בסיפור יצי"מ משום הטעם דאהבה"נ, כי אהבה"נ הוא טעם לחייבן במצוות שהן להן עצמן, ועיקר המצוה דסיפור יצי"מ הוא לספר לאחרים. 80 ואף שהברכ"י ושבח פסח כתבו דדעת התוס' בסוכה היא כדיעה הג' (דדעת התוס' בפסחים) ולא כדיעה הב', הרי גם לפי שיטתם – על כרחך צ"ל כוונת התוס', דאם לא ה' באמירת ההגדה ענין דזכר כדי לחייב בה נשים משום דאהבה"נ – לא היו חייבות בה אגב החיוב דד' כוסות.

81 ע"ה ע' 74.

82 אבל זה שנשים חייבות באמירת ההגדה, מפורש בדברי אדה"ז שם, ובסי' תע"ט סעיף ז' (ואינו רק "משמע" לבד).

ודיוק המשמעות על ענין הב' (דחייבות מדרבנן), הוא מזה שאדה"ז כותב בדבריו שם, דנשים חייבות באכילת מצה מה"ת, ולא מזכיר כלל דחייבות מה"ת גם בהמצוה דסיפור יצי"מ, מזה משמע דס"ל לאדה"ז דנשים חייבות בסיפור דיצי"מ – מדרבנן (כדיעה הב' הנ"ל)<sup>82</sup>.

אח"כ, מביא הרבי שיטת הבית דוד (דיעה הד').

דברי הבי"ד הם על מ"ש הבי"י (סו"ס תעג) והרמ"א (סעיף ו') שמקריא ההגדה צריך לומר ההגדה לנשים וטף בלשון שהם מבינים. ע"ז כותב הבי"ד, דהחיוב לומר ההגדה לנשים – הוא על המקריא, משום והגדת לבנך (עי' שו"ע אדה"ז סי' תעג סעי' מ'), אבל הנשים עצמן – פטורות.

וכותב הרבי, דהבי"ד בספרו לחה"פ, חזר בו מדבריו. דבריש ספרו לחה"פ, כותב הבי"ד, על דברי הבי"י והרמ"א הנ"ל שצריך לומר ההגדה לנשים וטף, "דאין שניהם מטעם אחד, אלא הנשים הוא מטעם שהן חייבות במצות האגדה לפי שאף הן היות באותו הנס ולכן צ"ל כל' שמבינות כדי שיצאו י"ח בשמיעה והטף מטעם שאנו חייבים להגיד להם (דהיינו, הטף משום החיוב דוהגדת לבנך. המעתיק)",

דמדבריו אלו מוכח שהבי"ד חזר בו. דאת"ל דס"ל בספרו לחה"פ כדיעה הד' או הג', א"כ – שוות הן נשים לטף, כי גם אצל טף – החיוב על האב, וכן גם אצל

82 עי בכ"ז דברי הרב י.י. שיחי' בגליון א'טז (ובהמשך הגליונות שלאח"ז), בביאור דיוק לשון הרבי, שכותב וכן משמע מדברי רבנו בשו"ע בהמשך להציון להברכ"י והשבח פסח, ובהפסק של נקודה – לאחר המלה מדרבנן. מזה הוכיח, דאין כוונת הרבי לומר דמשמע מדברי אדה"ז דחייבות מדרבנן, דלפ"ז אי"מ ההמשך (וכן משמע כו') להציון להברכ"י והשבח פסח, דהרי הברכ"י והשבח פסח לא הגיעו להכרעה אם חייבות מדאורייתא או מדרבנן, וכן אי"מ לפ"ז מקום הנקודה לאחר המלה מדרבנן.

ע"פ דבריו הי' צריך לומר (עיי"ש בהגליון), דמדברי אדה"ז משמע רק זה דנשים חייבות בהמצוה דסיפור יצי"מ, אך אין משמעות מדבריו דחייבות מדרבנן.

אבל ביאור זה הוא דו"ק, והעיקר דלשונו דאדה"ז "כל המצוות הנהוגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים" הוא מדברי המחבר בשו"ע (סעיף יד) שכתב "נשים חייבות בד' כוסות ובכל מצוות הנהוגות באותו לילה", והנה דברי המחבר מוסכמים אצל כל הנו"כ, א"כ את"ל כדבריו, מדוע ציין הרבי לשו"ע אדה"ז ולא למקור דברי אדה"ז בהמחבר. [ואין לומר משום דאדה"ז הוסיף על דברי המחבר "אין חילוק בין אנשים לנשים", כי גם את"ל כדבריו, יש מקום לחלק בין אנשים לנשים, כי לדיעה אחת אנשים חייבים מדאורייתא ונשים דרבנן].

אלא ע"כ צ"ל כמ"ש בפנים. וביאור ההמשך ד"וכן כו" לדברי הברכ"י והשבח פסח, וכן טעם מקום הנקודה לאחר המלה מדרבנן, הוא: א) כי בדברי הברכ"י והשבח פסח מובא ומבואר גם דיעה הא', ב) בהברכ"י והשבח פסח אין מקור ע"ז דנשים חייבות בסיפור יצי"מ דרבנן, אלא רק, מבואר מדבריהם דיש מקום לומר ומסתבר הוא – דחייבות עכ"פ מדרבנן, וזוהי עיקר כוונת הרבי בהציון להברכ"י ושבח הפסח. לכן יש הפסק נקודה כו'.

טף – צריך לחנכן במצוה דד' כוסות. אלא ע"כ צ"ל דחזר בו ממ"ש בספרו ב"ד לומר כדיעה הא' או כדיעה הב' הנ"ל.

אך בזה יש להדגיש, דכוונת הרבי בהבאת דברי הבי"ד ושחזר בו, היא (לא כדי לשלול דעתו הראשונה דהבי"ד, כי בלאו הכי דחוי' היא, כמ"ש הברכ"י ושבח הפסח. עוד זאת, אם לא הביא הרבי (בפירוש) דיעה הג' הנ"ל שהיא דעת התוס' בפסחים, במכ"ש דאין לא להביא (בפירוש) דעת הבי"ד, אלא עיקר הכוונה היא) כדי להוכיח, מזה שחזר בו הבי"ד מדעתו הראשונה – (לא לדיעה הג', אלא) לדיעה הא' והב', דפשטות תפיסתם דהאחרונים היא – כדיעה הב' או הא', ולא כדיעה הג'.

[עפ"ז מדויק לשון הרבי "וגם בס' בית דוד דקס"ד דפטורים . . חזר בו כו", ולא כתב בקיצור לשון "והבי"ד דס"ל דפטורים, חזר בו כו", דודאי אינו שפת יתר ליופי הסגנון, אלא הוא משום דהכוונה בהבאת דברי הבי"ד הוא גם זה, דבתחלה סבר שנשים פטורות מסיפור יצי"מ ואח"כ חזר בו לומר דחייבות (לא כדיעה הג' הנ"ל)].

ואגב הבאת דברי הבי"ד, מוסיף הרבי, דגם המנ"ח ס"ל כשיטתו דהבי"ד, דנשים פטורות מהסיפור יצי"מ. דהיינו, דהמנ"ח ס"ל – כדיעה הג' הנ"ל [ואף שהוא לא כדעת הבי"ד, דס"ל כדיעה הד', אין בזה נפק"מ, כמ"ש לעיל],

והמקור לזה בדברי המנ"ח, הוא ברור ממה שכותב "מדרבנן בודאי גם נשים חייבות, דחייבות בארבע כוסות". דאת"ל דס"ל דחייבות בהמצוה דסיפור יצי"מ, הי' כותב, דחייבות מדרבנן – משום דאף הן היו באותו הנס<sup>83</sup>. אלא ע"כ דס"ל כדיעה הג' דחייבות באמירת ההגדה אגב החיוב דד' כוסות, אבל פטורות הן מהסיפור דיצי"מ.

[אלא כיון דמדברי המנ"ח עצמו מוכח, דלא עלה בדעתו כלל דיש מקום לומר דנשים חייבות מדרבנן בסיפור יצי"מ משום הטעם דאהבאה"נ, לכן הזכיר הרבי דבריו רק דא"ג, כדי לומר, דאינו חושש לדבריו שלא להכריע משו"ז נגד דיעה הג'<sup>84</sup>].



(83) והמשך דברי המנ"ח "וכן בהלל בליל פסח כו", פשוט וברור דהכוונה היא, דגם החיוב דנשים בהלל בליל פסח הוא אגב החיוב דד' כוסות.

(84) גם יש להעיר, דהמנ"ח התעלם לגמרי מהדיעה דר"י דאף הן היו באותו הנס הוא מדאורייתא.

# חֲסִידוֹת

## אז אהפוך אל עמים

### הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

בדרוש ד"ה ביום ההוא יגלח ד' בתער השכירה – אוה"ת נ"ך ח"ב ריש ע' תשפב: והן הן אפיקורסים שכופרים בה' לגמרי ואינם מאמינים בחידוש העולם, כידוע שאין להם עליה ותיקון כלל, כידוע בשם הבעש"ט ז"ל שיותר יש תיקון לגוי עובד ע"ז מן האפיקורסים מטעם הנ"ל. וראי' לזה שהרי לעתיד נאמר אז אהפוך אל עמים כו' ונהרו אליו כל הגוים כו' לפי שהם מאמינים באחדות ה' רק שמפני משכא דחויא נתגשמו ביותר נדמה להם הנהגה הטבעית שע"פ הכו"מ וכה"ג שזהו העיקר ולע"ל כתיב וראו כל בשר מפני שיהי' לאחר הבירור כו' אבל האפיקורסים אין להם עליה גם לעתיד כ"א איבודם זהו תקונם כו'.

יש להעיר שבאברבנאל כתוב להיפוך שהגאולה העתידה תבוא רק כשכל הגוים יעזבו את דתם ולא יאמינו בשום דבר! והוא יוסד עמ"ש בסנהדרין צו, א שאין בן דוד בא עד שתהפך כל המלכות למינות.

וז"ל בספרו ישועות משיחו, עיון ראשון פרק ה (דף כב בדפוס קארלסרווא, תקפח):

. . שתתהפך כל המלכות למינות מורה שעל אומות העולם בכלל . . ואינם חוששים לדתם . .

וכן הוא המינות שבהיות האדם בלתי נוטה אל אמונה מאמונת משולל מכולם יקבל יותר בנקל(ם) האמונה האמיתית מאשר יקבלם בהיותו מוטבע באמונה סותרת אליה, ולכן היה מחכמת ה' שקודם ביאת המשיח וגילוי אמונת הש"י יהפוך המלכות למינות ולא יקבלו תוכחה מחכמיהם עליו כדי שבבא מלך המשיח יהפוך את העמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכס אחד . .

ולהעיר על פתגם הבעש"ט ממה שכתב המהרש"א בחדא"ג על זה שמצינו בגדר ע"ז של חטא העגל מחלוקת תנאים בסנהדרין (סג, א) א"ר יוחנן אלמלא וי"ו שבהעלוך (משמע לשון רבים) נתחייבו שונאיהם של ישראל כלייה. (דהא לא כפרו בהקב"ה לגמרי, רק שתפוהו בדבר אחר. רש"י).

כתנאי. אחרים אומרים אלמלא וי"ו שבהעלוך נתחייבו שואיהם של ישראל כלייה.

אמר לו ר"ש בן יוחאי והלא כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם שנאמר בלתי לה' לבדו. אלא מה תלמוד לומר אשר העלוך שאיוו אלוהות הרבה.

במאי קמפלגי? מבאר המהרש"א שלכו"ע כופר בעיקר גרע טפי וחיבב כליה. וגם לדעת אחרים בעשיית העגל לא כפרו ח"ו בהקב"ה לגמרי, רק האמינו העגל שותף ח"ו לה'.

ולדעת רשב"י על אמונה כזאת, של נתינת מקום של מציאות אחרת ח"ו באותו מדה וכח של הקב"ה "שניות", נעקרים מן העולם. רק בני" שרדו ונצלו מכליה כי חטאם היתה רק באמונתם שעזב ה' את הארץ והעגל הוא המנהיג בפועל. ע"ש.



## ולא קם נביא עוד כמשה

### הרב וועלוול אדלר

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

מבואר בד"ה כי תבואו תרס"ו (המשך תרס"ו ע' רכ"ז-ח (במהדורה החדשה ע' ש'-ש"א)) שכשהארה מבחי' שלמעלה מזמן ומקום (שם הוי') מאיר בגילוי בתוך זמן ומקום, בטלים אז הזמן ומקום, ואינם מגבילים ומעלימים כלל. ומובאים ע"ז שם ד' דוגמאות (מענין זה עצמו, נוסף על מה שמדמה ענין זה לענין ביטול השרים של אש ומים כשמאיר עליהם הארה מבחי' הגבוה מהם).

דוגמא 'ג' הוא מראיית הבעש"ט ז"ל מה שיהי' במשך זמן בעתיד, ומה שברחוק מקום ממנו - בראיית הדבר ממש. ומבאר שזהו מדריגת הנביא, שנק' רואה, ע"ש זה הענין. [כל דוגמא זו והביאור מופיעים שם בסוגריים, ולע"ע לא מצאתי מאמר שאפשר לייחס אליו המשך הענינים דקודם ואחר הסוגריים, כדי לפרש שהסוגריים הם הוספת הגהה על אותו מאמר. ואולי הסוגריים הם מפני החידוש המבואר כאן במדריגת הבעש"ט, ופירוש ל' הכתוב (ש"א ט', י"ט) "אנכי הרואה", וילע"ע.]

ושוב מביא דוגמא ד' מבחי' האור שמאיר בתורה, וז"ל: "וע"ד זה מצינו בתורה, דכתיב ולא קם נביא עוד כמשה, שלכאורה הי' צ"ל ולא יקום ל' להבא,

ולמה א' ולא קם שמשמעו<sup>85</sup> ל' עבר<sup>86</sup> שהכוונה הוא שלא יקום להבא ג"כ, אלא מפני שבתורה מאיר שלמעלה מן הזמן, ששם עבר ועתיד שניהם כאחד כו". [גם זו הדוגמא והביאור בל' הכתוב "ולא קם" לא מצאתי לע"ע במאמר קודם].

הנהגה לכאורה י"ל בפשטות, שטעם הבאת הראי' מהכתוב "ולא קם" הוא (גם) מפני שמתאים לתוכן הענין ג"כ, כי בפסוק זה מדובר אודות נביא, וכנ"ל גם נביא הוא דוגמא על הענין המדובר. [ואת"ל שאכן ישנו מאמר קודם שממנו הועתקו דוגמאות אלו כולל הביאור ב"ולא קם", ושדוגמא הג' דכאן הוא הגהה על מאמר הקודם כנ"ל, אולי זהו מהיסוד להוספת דוגמא הג', להורות ולבאר יותר למה דוקא בהפסוק ד"ולא קם" נמצא הענין שתורה הוא למעלה מהזמן].

וע"פ הכלל השגור בתורת כ"ק אדמו"ר, שכל הפירושים של פסוק א' הם שייכים זל"ז (כידוע הראי' משעטנז, ראה לקו"ש ח"ג ע' 782) – אולי י"ל שבמה שנכתב הענין דלמעלה מהזמן דתורה דוקא בפסוק זה, ולא בפסוק אחר המדבר ע"ד ענין הנביא, בזה מתבטא עוד יותר מה ש"ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" כפשוטו, שמשה הוא הנביא הכי גדול שבכל הדורות.



## ככה יעשה איוב כל הימים

### הרב יחזקאל לעבאוויק

מייפלדוואד, ניו ג'רזי

בתניא שעהיוה"א פ"ד איתא: "והיו"ד משמשת על הפעולה שהיא בלשון הוה ותמיד, כדפירש"י ע"פ ככה יעשה איוב כל הימים".

ובאיוב (א, ה) כתב רש"י: "לכן כתב בלשון עתיד, שהי' נוהג לעשות כן תמיד לסוף כל שבעת הימים". דהיינו דלשון עתיד קאי גם על פעולה תמידית, ושם מדובר על פעולה החוזרת פעם אחת כל שבעת ימים.

85) במהדורה הראשונה א"י: "שמשמע" (בלי וא"ו), וניתוספה הוא"ו במהדורה החדשה בלי סוגריים, וכנראה זהו א' התיקונים שע"פ ההשוואה לגוכתי"ק, כנזכר בפתח דבר, ע"ש.

86) במהדורה הראשונה אין כאן סימן פיסוק, וישנו פסיק בין "ג"כ" ל"אלא", ובמהדורה החדשה הוסיפו כאן פסיק, ובין "ג"כ" ל"אלא" יש נקודה. ומזה משמע שמ"שהכוונה" עד "ג"כ" הוא חלק מהשאלה. אבל לפ"ז לכאורה קשה להבין הסדר בפרטי השאלה. ולכאורה הלשון מובן וגלאטיק יותר אם מפרשים שהתירוץ מתחיל כבר מ"שהכוונה", וצריך בירור בגוכתי"ק היכן נמצא הפיסוק.

וצריך להבין, דהלא זה של' עתיד קאי גם על פעולה תמידית, דהיינו פעולה החוזרת מזמן לזמן באופן רגיל, זה מצינו הרבה פעמים בחומש ואף בדברי רש"י על פסוקים אלו, ולמה מביא בתניא הוכחה דווקא מאיוב?

דהנה בסדר המקראות מוצאים את זה כו"כ פעמים ומהם:

"ושפטו, יביאון, ישפוטו" (שמות יח, כו) כולם ל' עתיד, והכוונה על ענין תמידי שכך הי' סדר הרגיל אצל הדיינים.

"יקח את האהל ונטה גוו" (שמות לג, ז) וכל הענין, שהכל בלשון עתיד וקאי על ענין תמידי שהי' חוזר על עצמו. וברש"י שם (לג, יא) ד"ה ושב . . "לפי שהוא ל' הוה וכן כל הענין".

"יסיר את המסוה" (שמות לד, לד), ל' עתיד על ענין תמידי ורגיל.

"ובהעלות הענן יסעו . . ואש תהי'" (שמות מ, לו) ל' עתיד, על ענין תמידי.

"במראה אליו אתודע . . אדבר בו" (במדבר יב, ו-ח) כולם בל' עתיד המתאר סדר הנבואה התמידית אצל שאר הנביאים ואצל משה.

"שטו העם ולקטו . . וטחנו . . ובשלו . . ועשו . . ירד המן" (במדבר יא, ז-ט) כולם ל' עתיד (כמה מהם ע"י וא"ו המהפך) וקאי על רגילות המן דבר יום ביומו (חוץ משבת).

"ע"פ ה' יחנו . . ישכון הענן" (במדבר ט, יח-כג) כולם בל' עתיד, וקאי על סדר הרגיל של המסעות.

אבל כד נעיין בפ"י רש"י על שמות (טו, א), נראה דבר פלא:

"אז ישיר משה: . . ואין לומר וליישוב לשון הזה כשאר דברים הנכתבים בל' עתיד והן מיד כגון (איוב א) ככה יעשה איוב, (במדבר ט) על פי ה' יחנו ויש אשר ישכון הענן, לפי שהן דברים ההווה תמיד ונופל בו בין ל' עתיד בין ל' עבר אבל זה שלא הי' אלא לשעה איני יכול ליישבו בל' זה", ע"כ.

וא"כ אותה קושיא שהוקשה לעיל על התניא קדישא, יש להקשות על רש"י עצמו, שמקדים מקרא של איוב לפני פסוק מן החומש?

ויש לתרץ שיש יתרון במקרא של איוב על כל שאר הפסוקים, כי כל הפסוקים הנ"ל, אף שמדברים על ענין רגיל ותמידי, אמנם אין הרגילות בזמן מדוייק, כד תדקדק בהם. והכי מדוייק מכולם, דהיינו סדר ירידת המן, הי' בו

הפסק של שבת. משא"כ "ככה יעשה איוב" כל שבעת ימים, באופן תמידי ומדוייק.

וע"כ בחר בו רש"י, ואף אדמו"ר הזקן לבאר היו"ד דשם הוי', דהלא גם ההתהוות התמידית המבוארת בתניא גם היא באופן תמידי ומדוייק, בלי שום הפסק, אף בשבת שבו עליית העולמות היינו רק פנימיות העולמות, ועיין בדרושי ר"ה.

ובזה יובן ג"כ למה רש"י מזכיר מלת "תמיד" בפירושו על איוב וגם זה שאדמו"ר הזקן מזכיר מלת "תמיד" ("בלשון הוה ותמיד"), דהנה במלת תמיד מצינו ג' אופנים: א) תמיד ממש, בלי שום הפסק כלל, וזה רק ב"תמיד" דלחם הפנים, דלא הי' השולחן אף רגע בלי לחם הפנים (שהיו דוחפים בכל שבת את של שבוע שעבר ע"י לחם הפנים החדש). ב) תמיד הכתוב אצל קרבן התמיד, מנורה ועוד, דשם הפירוש סדר תמידי, אבל עם הפסק בינתים, וע"ש הרגילות התמידית, מידי יום ביום כו' גם ע"ז שייך לשון תמיד, ואף אם הענין התמידי וההפסק בינתים לא תמיד מדוייקים: תמיד של בין הערבים לא הי' תמיד באותו הזמן (פסחים נח, א), ומשך זמן הדלקת המנורה משתנה לפי אורך הלילה כו'. ג) בין קצוות אלו יש ה"תמיד" הכתוב אצל איוב, מצד א' אינו תמיד ממש בלי הפסק, אבל לאיך הרי זמן ההפסק מדוייק, שבעת ימים בין כל משתה ומשתה. ולפי"ז "תמיד" הכתוב אצל איוב ה"ה הכי קרוב לתמיד ממש (דלחם הפנים). ובגלל זה י"ל דרש"י מזכיר מלת "תמיד" בפירושו, היות דכאן, אצל איוב דווקא, שייכת מילה זו. דתמיד ממש שייך רק אצל לחם הפנים באופן בלתי רגיל, ומבין כל שאר המצבים של "תמיד" הרי זה של איוב הכי מדוייק, כנ"ל.

ואף אדמו"ר הזקן, שלכאורה לא הי' מוכרח לכתוב אלא "והיו"ד משמשת על הפעולה שהיא בלשון הוה כדפרש"י כו'" ולהשמיט מלת "תמיד", ומה מוסף בכתבו "תמיד"? י"ל דבזה מרמזו דהתהוות התמידית המדוברת כאן, ה"תמיד" שלא אינו דומה לא לשל תמיד ממש בלי הפסק דלחם הפנים ולא לשל קרבן תמיד ומנורה כו', אלא דווקא לשל איוב. כי הנה היות דבהתהוות תמידית יש ענין של התחדשות (המחדש בטובו בכל יום – ובכל רגע – תמיד מעשה בראשית), הענין של התחדשות דורש מציאות של איזה "הפסק" בין הרגעים של התהוות תמידית, כי לולא זאת לכאורה אין כאן התחדשות.

(ולא יוקשה לך איך אפשר להיות איזה "הפסק" בהתהוות? כי הלא כבר ביאר כ"ק אדמו"ר – ראה הערה 69 בשיחת ש"פ בהעלותך תשנ"א (בספר השיחות תנש"א ע' 605 – שבשעתה הפתיע כל החסידים) כי בחיק הבורא גם לברוא בריאה חד-פעמית, וזה שאנו מאמינים בהתהוות תמידית ה"ז מכח דברי חז"ל

וביאורם בפסוקים). וכמ"כ לפי הצעתנו, לא יבצר ממנו ית' היכולת לברוא באופן תמידי עם הפסקות.

וגם אינו דומה לתמיד של קרבן תמיד ומנורה כו', ששם חסר המשך זמן מדוייק, אלא ההתהוות תמידית ה"ה באופן זמני הכי מדוייק, גם משך זמן הפסקותיו, בלי שום שנוי, ובוה דומה דווקא לתמיד דאיוב.

וזה מובן ע"י הביאורים בקבלה וחסידות בעניני רצוא ושוב, מטי ולא מטי, אור ישר ואור חוזר כו'.

ויש להוסיף בוה עוד נקודה, ע"פ מש"כ רש"י (מובא לעיל): "לפי שהן דבר ההוה תמיד ונופל בו בין ל' עתיד בין לע' עבר". ולכאורה זה שייך לומר על ענינים שחוזרים ע"ע עם הפסקות של זמן מסויים בינתיים, או של סוג בלתי מדויק כ"כ או של סוג מדויק (כמו של איוב) אבל לא של סוג (א' הנ"ל) של תמיד ממש, בלי שום הפסק זמן, שאז אמנם שייך ל' הוה (תמידי ממש) אבל לא ל' עבר וגם לא ל' עתיד, כמובן. ולפי"ז הי' שייך לשאול למה שם הוי' מתחיל עם יו"ד, אא"כ נאמר שכן יש "הפסקות" כנ"ל, ולכא"ל לא מספיק לתרץ על יסוד שהי' הוה ויהי' כאחד למעל' מן הזמן. ובאתי רק להעיר.



## נגלה

### היסח הדעת בתפילין

#### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בשבת (יב, א): "דאמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה ק"ו מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה והי' על מצחו תמיד, שלא תסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה עאכו"כ".

וכתב הרא"ש (הלכות קטנות הל' תפילין סי' כא), וז"ל: "וא"ת והיאך שינת עראי מותר [בתפילין] והלא אסור להסיח דעתו מהן, ובשעה שמתנמנם נמצא שהסיח דעתו מהן. והי' אומר ה"ר יונה ז"ל דמתוך דברי הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהל' תפילין הכ"ה) מצאנו תי' לדבר זה, דלא הוי היסח הדעת אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק, אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו, אע"פ שעוסק במלאכתו ובאומנתו, ואין דעתו עליהם ממש, אי"ז נקרא הסח הדעת. דאי לא תימא הכי,

היאך יכול אדם להניח תפילין כל היום, וכן נמי כשמתנמנם אין כאן היסח הדעת, כי הוא שוכח הבלי העולם, ואין כאן קלות ראש". עכ"ל. וכ"כ הרא"ש בברכות (פ"ג סימן כ"ח) ובת"ר"י שם. וכן כתב בטור (או"ח סי' מד) ובמג"א (שם, סק"ב) ושו"ע אדה"ז (שם, סעי' א ובעיקר בסי' כח ס"א).

הרי דעת רבינו יונה והרא"ש דדין היסח הדעת בתפילין הוא רק שלא יהי' בשחוק וקלות ראש, אבל אי"צ שתהא דעתו על התפילין ממש בכל שעה.

אמנם בשטמ"ק (מנחות לו, ב) כתב, וז"ל: "הקשה הר"ר שמחה כיון דתפילין בעי כוונה איך יכול להתפלל או לקרוא ק"ש בהם, דהא אינהו נמי בעי כוונה, ותי' דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון דאי אפשר לו לקיים שניהם ביחד", עכ"ל. הרי שרבינו שמחה ס"ל שצריך לכיין על התפילין ממש כל הזמן, דאי נימא דאיסורא דהיסה"ד הוא רק כשהוא בשחוק וקלות ראש, הרי לא מקשה מידי דאיך יכול להתפלל וכו' דמסיח דעתו מהתפילין, והרי כשמתפלל או קורא ק"ש בודאי אינו בשחוק וקלות ראש, וע"כ דרבינו שמחה ס"ל דצריך שיכוון על התפילין ממש, וכמ"ש "דתפיליו בעי כוונה", דלכן הקשה דאיך יכול להתפלל וכו', והרי בשעת התפלה דמכווין בהתפלה הוא מסיח דעתו מהתפילין, דאינו יכול לכיין בשני דברים כאחת.

אמנם צריכים לתרץ לשיטת ר' שמחה קושיית הרא"ש והר"י, דא"כ איך יכול להניח תפילין כל היום, וכן איך יכול לישן שינת עראי בתפילין, והרי מסיח דעתו מהתפילין?

והנה ידידי הרה"ג הרה"ת וכו' מוהר"ר י"י קלמנסון שליט"א בספרו "רשימות שיעורים" מתרץ דרבינו שמחה ס"ל דאיסור היסח הדעת מהתפילין לא הוי איסור עצמי, אלא הוא משום לתא דקיום המצוה דתפילין, דס"ל דתפילין בעי כונה, וכשמסיח דעתו מהם מבטל קיום המצוה דהתפילין, היינו דבשעה שהסיח דעתו אינו מקיים המצוה, וזהו תוכן הדין שלא יסיח דעתו מהתפילין, דע"י הסחת דעתו מבטל מיני' קיום המצוה דתפילין.

ולפי"ז מבאר דל"ק לדידי' איך יכול להניח תפילין כל היום גם כשעוסק במלאכתו (והרי בשעה שעוסק במלאכה אין דעתו על התפילין והו"ל מסיח דעתו מהתפילין), דלשיטתו הרי אין איסור מצ"ע להיות בתפילין בהיסח הדעת, אלא דאסור להסיח דעתו מהתפילין משום דמבטל עי"ז קיום המצוה שעליו, וכיון שמוכרח לעבוד ולהתעסק במלאכתו וכו', ליכא בזה האיסור, דהו"ל אנוס, דאינו יכול לקיים אז המצוה דתפילין, ולכן היו לובשין תפילין כל היום, דבשעה שיוכל

לכוין עליהם יקיים המצוה, ובשעה שיהא עסוק וכו' לא עבר איסור, אלא דלא מקיים המצוה וכו'.

וכן מבואר דל"ק איך מותר לישן בהם שינת עראי והרי מסיח דעתו מהם, והוא משום דליכא איסור מצ"ע להיות בהיסח הדעת בתפילין, אלא דהאיסור הוא משום דמבטל עי"ז קיום המצוה שעליו, וכיון שהוא צריך לישן וכו', ליכא האיסור, דאנוס הוא, דלא ניתנה התורה למלאכי השרת.

והרא"ש והר"י דהקשו כן, הוא משום דס"ל דאיסור דהיסח הדעת בתפילין הוי איסור עצמי, דהו"ל כבויון להתפילין דהוא לבוש בהתפילין ומסיח דעתו מהם, ולכן הקשו שפיר דאי נימא דהיסה"ד ענינו מה דלא מחשב עליהם ממש, א"כ איך מותר לישן בהם שינת עראי, או להתעסק במלאכתו כשהוא לבוש בהם, והרי בשעת מעשה הוא עובר באיסור דהיסה"ד, והו"ל לחולצן כדי שלא יעבור איסור דהיסה"ד בתפילין, ומזה הוכיחו דהיסה"ד לא מקרי אלא כשהוא בשחוק או ק"ר, משא"כ כשעסוק במלאכתו שעומד ביראה וכו' או כשישן דשוכח הבל עוה"ז וכו'.

הרי דנחלקו בזה: רבינו שמחה ס"ל דע"י היסה"ד מבטל קיום המצוה שעליו. ולדידי' בישן או מתעסק ליכא האיסור, כיון דאנוס הוא, ואא"פ לו לקיים המצוה אז. והרא"ש והר"י ס"ל דהוא דין עצמי, איסור דהיסה"ד בתפילין, דהו"ל כבויון להתפילין, והאיסור הוי רק כשהוא בשחוק וק"ר, דזה הוי בזיון לקדושת התפילין, משא"כ כשעומד ביראה וכו' ליכא איסור, דאי"צ שיכוין על התפילין ממש.

ומקשה אח"כ דבב"ח (או"ח סי' מד) הביא דברי הרא"ש והר"י, וכתב "מיהו ודאי דלא עבר איסורא אלא כשעומד בשחוק וק"ר, אבל מצוה מן המובחר שיהא דעתו תמיד על התפילין", וכ"כ במג"א (שם) "דמ"מ מצוה מן המובחר שלא יסיח דעתו מהם כלל". וכ"כ בשו"ע אדה"ז (סי' כח סעי' א) ולכאורה לשיטת הרא"ש והר"י הרי איסורא דהיסה"ד הוי רק כשהוא בשחוק וק"ר, ומגלן שיהא גם דין שצ"ל דעת חיובי שיכוין על התפילין ממש?

ומתוך דיש ב' ילפותות לדינא דהיסה"ד בתפילין. חדא הילפותא דמכילתא מ"לזכרון בין עיניך, מכאן אמרו שכל המניח תפילין לא יסיח דעתו מהן וכו', והב' הלימוד ק"ו מציץ, וס"ל להב"ח וכו' שהדין דהמכילתא הוי רק למצוה, ולא לעיכובא בקיום מצות תפילין. משא"כ מה שלומדים מהק"ו דציץ הוא דנוסף לזה יש איסור היסח הדעת בתפילין, וזהו לעיכובא.

וזהו כוונת הפוסקים דגם לשיטת הרא"ש והר"י מצוה מן המובחר שיהא דעתו על התפילין ממש, היינו מטעם הדין הב', הילפותא דהמכילתא. ע"כ דבריו.

אמנם צ"ע בפירושו, דא"כ מהי קושיית רבינו שמחה ד"איך יכול להתפלל ולקרות ק"ש בהם" – הרי לשיטת ר"ש אינו עובר על כלום, כ"א שאינו מקיים מצות תפילין. וא"כ כמו כשעושה מלאכה כל היום בהתפילין ה"ה אנוס, ואין שום חסרון במה שאינו מקיים מצות תפילין אז, כ"ה בעת שמתפלל וקורא ק"ש, ומהי קושייתו? בסגנון פשוט: ברור שתפלה וק"ש אינן גרועים מעשיית מלאכה, ואם מלאכה מותרת, כ"ש תפלה וק"ש.

ובאמת הרה"ג הנ"ל הקשה כן בעצמו בחצאי רבוע, ומפרש וז"ל: והר"ש הקשה רק דאיך יכול להתפלל בהם, והרי עי"ז מבטל הוא קיום המצוה דתפילין, וזה הוי איסורא לבטל קיום המצוה דתפילין כשיכול לקיימם. ועי"ז תירץ דכשמתפלל או קורא ק"ש פטור מקיום המצוה דתפילין, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וממילא דלא הוי איסורא במה שמבטל קיום המצוה שעליו בשעת התפלה, דפטור הוא אז מהתפילין, ולית בה משום ביטול קיום מצוה, עכ"ל.

אבל לא הבנתי מה הפי' שע"י תפלה וק"ש ה"ה עובר איסור לבטל קיום המצוה דתפילין כשיכול לקיימם – הרי אינו יכול לקיימם אז, כי חייב הוא להתפלל ולקרות ק"ש! ובפשטות זהו עוד יותר בבחי' "שאינו יכול לקיימם" מכפי שהוא בנוגע לעשיית מלאכה ושינה ואכילה, כי מלאכה בדוחק אפשר לעשות בלילה וכיו"ב, כשאינו מניח תפילין [אף שאי"ז דבר הרגיל, כמובן], וכן שינה ואכילה, משא"כ תפלה וק"ש מוכרח ביום, וא"כ כ"ש שזה נקרא שאינו יכול לקיים מצות תפילין אז. ובמילא אי"מ, מהי קושיית ר"ש (לפי פי' הרה"ג הנ"ל).

לכאן' הי' אפ"ל שכוונת קושיית רבינו שמחה היא, דבשלמא מלאכה ואכילה וכו', לא איכפת לן אם בעת התעסקותו בזה אינו מקיים מצות תפילין, משא"כ בק"ש ותפלה מוכרח לקיים המצוה אז, מטעם מה שאחז"ל (ברכות יד, סע"ב) "כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו", ולכן הקשה שאם כשאינו מכוין להתפילין אינו מקיים המצוה, נמצא שבעת ק"ש היות שאין כוונתו על התפילין, ה"ה מעיד עדות שקר.

אבל פשוט שאין לומר שזוהי כוונתו, כי א"כ לא תירץ כלום במה שכותב "דהעוסק במצוה פטור מן המצוה", כי סו"ס ה"ה קורא ק"ש בלי קיום מצות תפילין.

וגם: הכלל הנ"ל ש"מעיד עדות שקר בעצמו" לא שייך כאן, כי בשיחת ש"פ שלח תשי"ב (תורת מנחם ח"ו ע' 15 ואילך) מבאר הרבי זי"ע שענין זה הוא רק אם אינו מניח תפילין כלל באותו יום, ומבטל המצוה לגמרי, אבל אם מניח לאחר

זמן, אלא שבשעת ק"ש אינו מקיים מצות תפילין, לא חשוב עדות שקר, כיון שאינו מבטל המצוה דתפילין, שהרי מקיימו לאחר זמן.

ובמילא מי שמניח תפילין כל היום, אין שום חסרון במה שאינו מקיים מצות תפילין בעת ק"ש, ובמילא אין לומר שזו היתה קושייתו.

וי"ל בכהנ"ל באופו אחר קצת, בהקדים עוד קושיא: להקס"ד של הרא"ש שכל היסח הדעת אסור, מדוע לא הקשה איך אפשר להתפלל ולקרות ק"ש בתפילין?

וי"ל בזה בהקדים שבכמה דברים בכגון דא יש לחקור אם זהו דין בהגברא או בהפצא.

לדוגמא: בהגדר דלשמה שצ"ל בגט ובקרבנות יש לחקור אם זהו דין ותנאי בפעולת האדם הכותב הגט והמקריב הקרבן, או שהוא דין ותנאי בשטר הגט עצמו, ובהקרבת הקרבן עצמו; היינו שאף שפשוט שמחשבת לשמה צ"ל בעת כתיבת הגט והקרבת הקרבן, מ"מ י"ל בב' אופנים: א) המחשבה שלא לשמה אינה פועלת כלום על הגט או על הקרבן, כ"א שזהו הזמן מתי האדם צריך לחשב לשמה, אבל גם אם חשב שלא לשמה, עדיין הגט כשר והקרבן כשר, אלא שאעפ"כ אסור לגרש בו ואסור להקריב הקרבן, כי חסר כאן פרט אחד שצ"ל בדיני הגירושין, שהאדם צריך לחשוב לשמה בעת הכתיבה, או שחסר פרט אחד בדיני קדשים בכללות, שהאדם צריך לחשוב לשמה בעת העבודות וכו'.

ב) זהו חסרון בהגט עצמו, ובקרבן עצמו, וכשם שאם לא כתב את השם האמיתי בהגט, הרי הגט עצמו פסול, כמו"כ כשכתב הגט שלא לשמה, הרי מה שכתב הוא שלא כדין, וכן בהקרבן, כשם שאם עבד את העבודה הפרטית שלא כדין, ששחט בסכין פגום וכיו"ב, הרי הקרבן עצמו פסול, כמו"כ כששחט בכוונה שלא לשמה הרי זה פסול בהקרבן עצמו.

(כי כמוכח יש כאן ב' ענינים: א) הגט, ב) הגירושין. וישנם דינים הנוגעים להגט, וישנם דינים הנוגעים להגירושין, כמו זה שצריך ליתן בידה, ואם לא עשה כן אין כאן חסרון בהגט, ומ"מ אינה מגורשת, כי חסר פרט בהגירושין. וכן בקרבן: א) הקרבת קרבן זה, והעבודות הקשורות בו. ב) דיני קדשים בכללות, ואינם נוגעים לפרטי העבודות וכו' דקרבן זה.)

[והנה בנוגע לגט משמע שזהו פרט בהגט עצמו, מזה שאמרו (גיטין פו, סע"ב) "אימא דבעי ר"א כתיבה לשמה נתינה לשמה מי בעי", דאם הוא דין בהאדם למה פשוט כ"כ ש"נתינה לשמה לא בעי", והרי מכיון שזהו פרט בדיני

גירושין למה פשוט שצ"ל בעת כתיבת הגט יותר מבעת נתינת הגט (והרי המילה "לה", שממנה לומדים שצ"ל לשמה, נכתב בין מילת "וכתב" למילת "ונתן"), אלא מסתבר שזהו פרט בהגט עצמו, ולכן ה"ז שייך להכתיבה ולא להנתינה.

אמנם בנוגע לקרבנות יש להוכיח להיפך, מזה ש"כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים" (ריש זבחים), ואי הוה דין בהקרבת עצמו הי' צריך להיות פסול, שהרי הקרבן נזבח שלא כדבעי (ודוחק לומר שזהו דין בהקרבת, אלא שזהו דין לכתחילה, אבל בדיעבד הקרבן כשר, כי א"כ למה "לא עלו לבעלים לשם חובה" (שם), והרי מכיון שזהו דין בהקרבת, ובדיעבד הקרבן כשר, הרי כשם שבדיעבד אין חסרון בזה, כן צריך בדיעבד לעלות לבעלים לשם חובה). אלא ראי' שזהו דין בקדשים שהאדם צריך לחשוב לשמה בעת זביחת הקרבן].

ועד"ז בנדו"ד הסיח הדעת בתפילין, שיש לחקור האם זהו דין וחיוב על הגברא, שצריך שלא להסיח דעת מהתפילין, כי מראה עי"ז שאין התפילין חשובים אצלו, וה"ה מבוזה את התפילין, או שזהו דין בהתפילין עצמם, שאם מסיח דעת יש כאן חסרון בהתפילין עצמם; ע"ד הסברא שאם אין מכוין לשמה בכתיבת הגט, הגט עצמו פסול, וכן בקרבן, שהקרבת עצמו פסול.

מקור לסברא זו שגדר הסיח הדעת אפ"ל חסרון בהחפץ עצמו, נמצא בלקו"ש (חי"ג שיחה ב' לפ' קרח) וז"ל (בתחלת ס"ג):

"מצות שמירת המקדש (רמב"ם רפ"ח מהל' ביהב"ח) יש לבארה בב' אופנים: (א) שהיא פרט בעניני בית המקדש. (ב) שהיא פרט בעבודת הכהנים והלויים, שעליהם לשמור את המקדש.

בסגנון אחר: מצות שמירת המקדש הוי דבר הנוגע להמקדש עצמו, חובת "חפצא" המקדש צ"ל נשמר (אלא שחיוב שמירה זו הוטל על הכהנים והלויים), או שמלכתחילה היא חובת "גברא", ממצוות (ועבודות) הכהנים והלויים (אלא שהחיוב הוא לשמור את המקדש).

והנה לכאורה י"ל שתלוי בטעמי מצות השמירה, אם מצות שמירת המקדש הוא מטעם "כבוד", וכל' הרמב"ם (שם) "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין", הרי זהו פרט בפלטרין, במקדש גופא; אבל אם שמירת המקדש הוא מטעם שלא יכנס זר וטמא וכיו"ב, או בכדי לשמור הכלים וכו', הרי זה פרט בחיובי הכהנים והלויים כו", עכ"ל.

ואח"כ כותב (בסעי' ו') וז"ל: ". . . ולכן נ"ל דשמירת זו מפני הכבוד ענינה שלא יסיחו דעתם מהמקדש, וכמ"ש הרא"ש (ריש מסכת תמיד) "כבוד המקדש שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה".

ואין פי' היסח הדעת זה כהיסח הדעת דקדשים מחמת חשש טומאה וכיו"ב, כ"א שלילת היסח הדעת זה – מורה על רוממות וגדלות הבית, תמיד ישנם אנשים סביבו, אינם מסיחים דעתם ממנו לעולם.

[וע"ד הענין בתפילין וציץ ש"כל זמן שהן עליו לא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד", מצד קדושתן].

והנה ענין שמירה זה שלא יסיחו דעתם ממנו הוא ענין בהבית עצמו . . . והיינו שאי"ז עבודה שמקומה בביהמ"ק, אלא חשיבות בהמקדש עצמו, וכדיוק ל' הרמב"ם "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין", אין זה דבר בפ"ע שמקום עשייתו – בג' מקומות כו' בבית המקדש, כ"א זוהי עשי' (בחיובות) בית המקדש – בשמירה על הפלטרין משנין הפלטרין ואינו דומה ל"פלטרין שאין עליו שומרין", עכ"ל.

שמזה רואים שאפ"ל גדר היסח הדעת שהוא דין בהחפצא עצמו, ולכן כמו בביהמ"ק אפ"ל שזהו גדר בהבית עצמו, אף שנעשה ע"י בנ"א שמחוץ להבית, כמו"כ אפ"ל בתפילין [והרי מדמה בלקו"ש היסח הדעת בביהמ"ק להיסח הדעת בתפילין], שזהו מגדרי התפילין עצמם שאין להסיח דעת מהם, ואם מסיח דעת מהם יש חסרון בהתפילין עצמם, כי התפילין כאילו "תובעים" שלא יסיח דעתו מהם (וכמו בביהמ"ק שהביהמ"ק עצמו "תובע" שלא יסיחו דעתן ממנו), ואם אכן הסיח דעתו מן התפילין, כאילו התפילין פסולין וכמו בגט, שאם לא כיון לשמה, הגט עצמו פסול, [אלא שאינו דומה ממש, כי בגט ה"ז פסול לעולם, ובהיסח הדעת לתפילין, ה"ז (כעין) פסול רק אז, ואח"כ כשמשיב דעתו להתפילין שוב הוי התפילין כשרות. ואם אינו ממש כמו בביהמ"ק, כי בביהמ"ק אינו פוסל הביהמ"ק (לכאורה), משא"כ בתפילין ה"ז כעין פסול בהתפילין].

וי"ל שבזה נחלקו הרא"ש ורבינו יונה וסיעתם עם רבינו שמחה: להרא"ש ור"י ה"ז דין בהגברא שמבזה את התפילין, ואין שום חסרון בהתפילין עצמם. ולר"ש ה"ז להיפך: זהו חסרון בהתפילין עצמם, אבל אי"ז חסרון בהגברא.

ולכן כשהקשה הרא"ש לא הקשה איך מתפלל וקורא ק"ש בהתפילין. כי היות זהו דין בהגברא, לפי שמבזה התפילין הנה כשמתפלל וקורא ק"ש פשוט שאינו מבזה התפילין, שהרי עסוק בענינים של קדושה שאינן היפך התפילין. וכל

קושייתו היא מעשיית מלאכה ושינה וכו', שהם ענינים של חול, שרק בהתעסקותו בזה, ה"ז בזיון להתפילין.

כלומר: באם ה' היסח הדעת חסרון בחפצא התפילין, אז גם אם עסוק בעניני קודש ה' בזה חסרון, כי סו"ס חסר דבר בהתפילין, אבל היות וס"ל שזהו דין בהגברא, שהוא מבזה התפילין, מובן שבאם עסוק בעניני קדושה, אי"ז בזיון התפילין.

דוגמא לדבר: כתב הנתה"מ (חו"מ סוף סי' רלב) שאם עובר איסור דרבנן בשוגג אי"צ כפרה.

ופי' בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סי' לא), שזהו לפי שאיסורי דרבנן הם על הגברא, שהוא מחויב לשמוע לדברי חכמים, ולא שהחפצא נאסר, ולכן היות שהוא ה' שוגג, ולא התכוין לעשות נגד החכמים, אין בזה שום חסרון, משא"כ כשעובר על איסור דאורייתא, היות והחפצא אסור, גם שוגג צריך כפרה.

ועד"ו בנדוד"ד: באם היסח הדעת הוה חסרון בחפצא התפילין, הנה גם בעת ק"ש יש כאן חסרון, שהרי סו"ס חסר בחפצא התפילין, אבל היות והרא"ש ס"ל שזהו רק דין על הגברא, שמבזה התפילין, הנה בק"ש ותפילה, שעסוק בעניני קדושה, אי"ז בזיון להתפילין. וכל קושייתו היא רק מעשיית מלאכה אכילה ושינה וכו'.

וע"ז מתרץ שרק שחוק וקלות ראש אסור, שרק הם ממש נגד ענין התפילין.

משא"כ לר"ש אין קשה מעשיית מלאכה ושינה, כי היות וזהו רק חסרון בהתפילין, לא איכפת לן שבשעת עשיית מלאכה ושינה מניח הוא תפילין (כעין) פסולין, וכל קושייתו הוא מתפלה וק"ש, והוא מטעם שאז מחוייב הוא לקיים מצות תפילין, כי "כל הקורא ק"ש בלא תפילין מעיד עדות שקר בעצמו", וכשאינו מכוין להתפילין, ה"ה קורא ק"ש בתפילין שאינם כדבעי, וה"ה מעיד עדות שקר.

ואף שהובא לעיל משיחת ש"פ שלח תשי"ב שאם מניח תפילין אח"כ אי"ז עדות שקר (ומזה הקשינו על פי' הרה"ג הנ"ל שאין לומר שזאת היתה קושיית רבינו שמחה) – אי"ז נוגע להביאור שנתבאר עכשיו, כי במה דברים אמורים, אם לא הניח תפילין כלל בשעת ק"ש, אבל אם אכן מניח תפילין, אלא שהם פסולין, ה"ז גרוע יותר, ומעיד עדות שקר גם אם אח"כ מניח תפילין, כי בעת שאומר "וקשרתם לאות על ידיך וגו'", שצריך להניח תפילין כשרים, הוא עושה להיפך,

הוא מניח תפילין פסולים. ופשוט שזה גרוע הרבה מאם אינו מניח מניח תפילין כלל, ומה שמניח תפילין כשרין אח"כ, אין מספיק לבטל העדות שקר שלפנ"ו.

וע"ד הידוע שאף אם מצות אין צריכות כוונה, מ"מ אם מכוין כוונה הפכית, אינו יוצא י"ח לכו"ע, עד"ז בנדו"ד שהנחת תפילין פסולין (ענין הפכי מהתפילין) גורם שמעיד עדות שקר, ואין מועיל מה שאח"כ מניח תפילין כשרין.

ולכן הקשה ר"ש שאיך אפשר להתפלל ולקרות ק"ש, והרי אז מסיח דעת מן התפילין, וחסר מעצם התפילין, וה"ה מעיד עדות שקר.

וע"ז תירץ שעוסק במצוה פטור מן המצוה – כוונתו, שמתי אמרינן שאם מניח תפילין פסולים בעת ק"ש ה"ה מעיד עדות שקר, באם מחויב הוא אז בתפילין, ומניח תפילין פסולין, אבל אם פטור אז מן התפילין, לא איכפת לו מה שהן פסולין, ואינו מעיד עדות שקר, וע"ד מה שאמרו (זבחים ג, ב) "דבר מינה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה", שאם אינו בגדר אותו דבר, אינו פוסל בה, וכן בנדו"ד שהיות ופטור מן התפילין בעת שקורא ק"ש, אין מה שמניח תפילין פסולין שום חסרון.

והנה עפ"ז יובן ג"כ מדוע באמת ס"ל להרא"ש וכו' שרק שחוק וקלות ראש אסור, ולרבינו שמחה גם להסיח דעתו מן התפילין אסור, וכן מדוע לשיטת הרא"ש וכו' מצוה מן המובחר שלא להסיח דעת כלל מן התפילין.

ובהקדים:

לכאן צ"ע לשיטת הרא"ש וכו' שרק שחוק וקלות ראש אסור, מדוע אמרו "שלא תסיח דעתו ממנו", ולא אמרו בפשטות "שלא יהי' לך שחוק או קלות ראש" וכו"ב. והרי מהלשון "היסח הדעת" משמע שצריך להיות דעתו על התפילין כל הזמן, ולא יסיח דעתו כלל.

וי"ל הביאור בזה, שגם להרא"ש וכו' הנקודה היא שהכבוד שצריך הגברא לנהוג עם התפילין הוא שיהי' דעתו עליו, אלא שיש בזה דרגות, ולא בכל האופנים עובר על איסור בזיון התפילין, אף שגם כשרק שמסיד דעתו כבר אינו כדבעי. [וכמ"ש הרא"ש בנוגע שמירת המקדש "כבוד המקדש שלא יסוחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה", עד"ז בתפילין, שמכבוד התפילין (כשהם עליו) שלא יסיח דעתו מהם כלל], ולכן: אם הסחת דעתו הוא קיצוני כ"כ שעושה שחוק וקלות ראש, זהו איסור גמור, כי זהו בזיון גדול להתפילין, ואם הוא רק מסיח דעתו סתם, ה"ז ג"כ שלא כדבעי, אבל אינו בגדר "איסור".

אבל חילוק זה בדרגות היסח הדעת אפ"ל רק באם גדר היסח הדעת הוא דין בהגברא. ולא באם הוא כאילו פסול בהחפצא דהתפילין, כי א' מהחילוקים ביניהם הוא, דאיסור הגברא פירושו שכשעושה האיסור ניתוסף כאן דבר בלתי רצוי, שהרי החפצא נשאר בתקפו. משא"כ אם זה גדר בהחפצא, הפי' הוא שע"י פעולה בלתי רצוי זו מגרעים מה שיש כאן.

ומוכן שבאם נתוסף כאן דבר בלתי רצוי, אפ"ל דרגות מתי הוספה זו ה"ה בגדר "איסור", ומתי ה"ז רק "שלא כדבעי", משא"כ אם זה מגרע מה שיש, הרי גם גרעון קטן, כבר גורם שאין החפץ בשלימות. ופשוט שתפילין שאינם בשלימות, אין מקיימים המצוה בהם.

ואף שישנם דינים גם בחפצא התפילין שאינם לעיכובא, כ"א למצוה, מ"מ קשה לומר כן בנדו"ד, כי הרי נת"ל שכל דרגות היסח הדעת הן אותה נקודה. ואם החסרון שיש בשחוק וקלות, שזוהי הדרגא הכי תחתונה בהיסח הדעת, גורם ל(כעין) פסול בהתפילין, מסתבר שהנקודה של היסח הדעת היא הגורמת הפסול, ובמילא גם היסח הדעת בדרגא נעלית יותר פוסלת התפילין, כי הנקודה חד היא.

משא"כ אם זה דין בהגברא, הרי אף שכל הדרגות הן נקודה אחת, מ"מ מצד הרגש הגברא אינו נרגש הנקודה, כ"א הרגש המצב בניגוד להתפילין, ויש לחלק בין הרגש להרגש.

כלומר: אם זה פסול בהתפילין, העיקר הוא מה שנגרם ע"י היסח הדעת שלו, הנה בזה נוגע הנקודה הגורמת, ולא דרגות הרגש האדם. משא"כ אם זהו דין בהגברא, נוגע מה שעושה הגברא לפועל, ומה שהוא מבטא בפועל, ובזה ישנו חילוק גדול בין היסח הדעת לשחוק וקלות ראש. ולכן י"ל ששחוק וקלות ראש אסור, ולהמנע משאר היסח הדעת הוה "מצוה מן המוכרח".

ויש להביא דוגמא למושג כזה ששינם הרבה פרטים, אבל כולם הם פרטים ודרגות בנקודה אחת, מלקו"ש (חי"א ע' 39) בענין המלאכות שהותרו ביו"ט לצורך אוכל נפש, שמבאר שכל הנאת האדם ה"ה "מקצת" צורך או"נ, כי יש כאן הנקודה של "צורך", וצורך או"נ הוא דרגא נעלית בזה, וצורך הנאת האדם הוא "מקצת" מצורך זה.

עוד דוגמא: בלקו"ש (חי"ז שיחה ד' לפ' אמור) מבואר שמ"ש הרמב"ם (הל' לולב פ"ח הי"ב) וז"ל: "בחג הסוכות היתה שם [בביהמ"ק] שמחה יתירה . . .", אינו (להרמב"ם) מטעם שאיבת המים. כ"א זה פרט במצות שמחת יו"ט מה"ת, כלומר: ישנה הנקודה של שמחת יו"ט, ובזה כמה דרגות, אבל הנקודה היא אחת. עיי"ש בפרטיות.

ועד"ז בנדון הדיסח הדעת, דהעדר הכוונה על התפילין ושחוק וקלות ראש, הכל נקודה אחת, אלא שיש בזה דרגות, וכולם אינם רצויין. אלא שלהרא"ש אפשר לחלק ששחוק וקלות ראש אסור, והיסח הדעת סתם רק "מצוה מן המובחר", ולרבינו שמחה אין לחלק כן, וכנ"ל.

ומדויק עפ"ז הלשון "מצוה מן המובחר", ע"פ מ"ש בלקו"ש (חכ"ז ע' 52), שכוונת לשון זה היא שהמצוה עצמה (שכשירה בעצם) נעשית באופן מובחר יותר. ועד"ז בנדו"ד, שכשאינו מסיח דעת כלל, ה"ז מצוה מן המובחר בהענין שאינו בשחוק וקלות ראש, כלומר: מצוה זו גופא שאינו בשחוק וקלות ראש, נעשית באופן מובחר, כי אינם שני דינים נפרדים (כסברת הרה"ג הנ"ל), כ"א ה"ה נקודה אחת, ואותה המצוה (העדר השחוק וקלות ראש) נעשית בהידור כשאינו מסיח דעתו כלל.



## קטנה יש לה חצר

**הרב יעקב משה וואלבערג**

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

בב"מ (י, ב) הגמ' מביאה מחלוקת ר"ל ור"י אי קטנה יש לה חצר וד"א. ר"ל ס"ל דלית לה ור"י ס"ל דאית לה, והגמ' מסבירה דיסוד מחלוקתם הוא האם חצר משליחות איתרבאי או מיד איתרבאי. דאי משליחות איתרבאי, כי היכא דאין לקטנה שליח, כמו"כ אין לה חצר. ואי מיד איתרבאי כי היכי דאית לה יד לקבל גיטה כמו"כ יש לה חצר.

והיינו דפשוט דקטנה אית לה חצר לקבל גיטה.

וברש"י ד"ה כי היכי דאית לה יד "דמשיודעת לשמור את גיטה מגורשת דלא מיעט רחמנא אלא שוטה דמשלחה והיא חוזרת".

והנה החת"ם סופר בגיטין (עח) נקט דרש"י מבאר המקור להא דקטנה יש לה יד לקבל את גיטה והיינו דכיון דמיעט רחמנא דשוטה דמשלחה וחוזרת אינה מתגרשת ע"כ שוטה דמשלחה ואינה חוזרת מתגרשת, והיינו דלא בעי דעת לגירושין וא"כ ה"ה קטנה.

והנה נחלקו רש"י ותוס' (קידושין מג, ב) בהא דקטנה דמשלחה והיא חוזרת אינה מתגרשת, האם הוא דוקא דאינה מתגרשת ע"י עצמה או גם ע"י אבי' אינה

מתגרשת. רש"י ס"ל דאף ע"י אבי' אינה מתגרשת ותוס' ס"ל דע"י אבי' שפיר מתגרשת.

והקשה החת"ס דלשיטת רש"י דקטנה דמשלחה והיא חוזרת אינה מתגרשת אפי' ע"י אבי' מהי הוכחת רש"י מהא דממעט משלחה והיא חוזרת מכלל דשוטה דמשלחה ואינה חוזרת מקבלת את גיטה, הא אפ"ל דבאמת שוטה אינה מקבלת את גיטה, ואפילו במשלחה ואינה חוזרת, והא דמיעט רחמנא משלחה והיא חוזרת, הינו לומר דבכה"ג אפילו ע"י אבי' אינה מתגרשת.

והנה לכאו' יש להקשות עוד, דהנה ביבמות (קיג, ב) בהמשך להא דאיתא במשנה שם דפקח שנשא פיקחת ונשתתתה דאינה מתגרשת, מביא הגמ' "אר"י דבר תורה שוטה מתגרשת מידי דהוה אפקחת בע"כ. ומ"ט אמרו אינה מגורשת שלא ינהגו בה מנהג הפקר".

הרי מפורש דהא דשוטה מתגרשת הוא משום דכיון דאין צריך דעת לגירושין דהא מתגרשת בע"כ ה"ה דשוטה דאין לה דעת ג"כ מתגרשת, וא"כ לכאו' פשוט דה"ה קטנה, וא"כ איך אפ"ל דברש"י מבואר דהא דשוטה מתגרשת למידין מהא דמיעט רחמנא שוטה דמשלחה והיא חוזרת והיינו שיש כעין לימוד, דהא מבואר לכאורה דאין צריך לימוד ורק "מידי דהוה אפקחת בע"כ".

ולכאו' הי' אפ"ל דאין כוונת רש"י דיש איזה לימוד מקטנה יש לה יד דהא לא כתב רש"י "דהא משיודעת כו", אלא "דמשיודעת כו", אלא שיעור הדברים הוא דקטנה אית לה יד "דמשיודעת לשמור גיטה מגורשת", והיינו דאה"נ דלא כל קטנה אפשר לקבל גיטה, ורק משיודעת לשמור גיטה [והא דידוע דשוטה אינה מתגרשת, ע"ז ממשיך רש"י] דלא מיעט רחמנא אלא שוטה דמשלחה והיא חוזרת.



## קנין ארבע אמות

**הרב יוסף יצחק קלמנסון**

ראש הישיבה – ישיבת "בית דוד שלמה"

ניו הייווען, קאנ.

א. איתא בב"מ (י, א) "אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום מאי טעמא תיקנו רבנן דלא אתי לאנצויי".

ובחי' הרמב"ן כתב "הא דאמרינן ד' אמות של אדם קונה לו בכל מקום, נראה שדעת הראשונים שאין דינו אלא במציאה והפקר אבל לא במכר ובמתנה, שאין קנין ד"א אלא תקנה משום אינצויי בהפקר, ולשון הגמרא משמע דקנות בכל דבר דשוניהו רבנן כחצרו, ומצאתי במס' גיטין בירושלמי ר"ל בשם אבא כהן ברדלא אדם זוכה במציאה בתוך ד"א ר' יסא בשם ר"י זו בגיטין משא"כ במתנה וכו', רובה דר"ל מה אם מציאה שאינו זוכה בה מדעת אחר הרי הוא זוכה בתוך ארבע אמות מתנה שהוא זוכה בה מדעת אחר לא כ"ש, רובה דר"י מה אם מתנה שהוא זוכה בה מדעת אחר אינו זוכה בה בתוך ד"א מציאה לא כ"ש וכו', ומ"מ נלמוד שאם קנות במציאה קנות במתנה וכו', ודאמרינן התם בפ' הוורק א"ר יוחנן לגיטין אמרו ולא לדבר אחר, ההיא לאו ד"א איתמר אלא ר"י לטעמי' דאמר קרוב לה שנינו ואפילו ק' אמות, אבל אארבע אמות ליכא בגמרא דילן מאן דפליג" וכו', יעויי"ש ברמב"ן, ועד"ז כתב בחי' הרשב"א ובחי' הר"ן.

ב. וז"ל החי' הריטב"א הישנים [ד"ה אמר ר"ל וכו'] "ויש מן הראשונים וכו' ומיהו מלשון הגמרא לא משמע הכי דקאמר סתם ארבע אמות של אדם קנות לו בכל מקום ולא פירש במציאה והפקר, והכי משמע לקמן דאמר סתם קטנה יש לה חצר ויש לה ד"א, וד"א מדין חצר תקנום, ומשמע דכי היכי דחצרו של אדם קונה במכר ומתנה אף ד"א כן וכו' ואע"ג דלישנא דאנצויי אמצאה והפקר שייך טעמא דתקנה משום הכי ולא פלוג רבנן, והכי משמע בירושלמי וכו' משמע דלכ"ע אם במציאה אמר דכ"ש במתנה, וכיון דבגמרינן אמר במציאה בהדיא כ"ש במתנה ומכר, והא דאר"י בפ' הוורק לגיטין אמר ולא לדבר אחר, א"א לומר דבד"א נמי קאי כדאיתמר בירושלמי משמי' וכו', דהא בשמעתא משמע דר"י אפילו במציאה אמר<sup>87</sup> אלא ר"י לטעמי' דאמר קרוב לה שנינו ואפילו מאה אמות, אבל אארבע אמות לא אשכחן בש"ס דילן מאן דפליג בה", יעויי"ש בריטב"א.

ומתבאר דחלוקין הירושלמי והבבלי, דלהבבלי מודו כו"ע דד"א קנות בהפקר ובמתנה, ולהירושלמי חלוקין ר"ל ור"י בזה דלר"ל קונין בהפקר וכ"ש במתנה, ולר"י ד"א קונין רק בגט ולא במתנה ובמציאה, וזה דקאמר ר"י לגיטין אמרו ולא לדבר אחר.

ג. ונראה דיתכן לומר בזה דהירושלמי והבבלי אזלי בזה לשיטתייהו דמחולקין ביסוד תקנת חז"ל דקנין ד"א, וכמו שנבאר בע"ה.

דהנה בטעמא דנימא דתקנו קנין ד"א לא רק למציאה אלא גם למכר ומתנה כתב בחי' הרשב"א "דכיון שתקנו לא לחצאין תקנו", ועד"ז כתב בחי' הריטב"א

(87) דקאמר דקנה יש לה חצר ויש לה ארבע אמות וכו' יעויי"ש בהסוגיא.

החדשים "היינו משום דעיקר תקנתא במציאה הות דלא ליתו לאינצויי ותו לא פלוג רבנן ותקון אף במו"מ" ועד"ז הוא בחי' הריטב"א הישנים "טעמא דתקנה מש"ה ולא פלוג רבנן" וכו"ל.

ובקור"ש ב"מ ח"א סי' לא ביארנו בזה דס"ל להנך ראשונים דיסוד התקנה דקנין ד"א הוא דשוינהו רבנן להד"א כחצרו וממילא קונה בתורת קנין חצר, דלכן אמרינן בזה דלא לחצאין תקנו, ולא פלוג, דכיון דתקנו דהו"ל הד"א כחצרו ממילא קונין לו גם במו"מ ובמתנה, והבאנו שם מדברי הרמב"ן דכתב "ול' הגמרא משמע דקונות בכל דבר דשוינהו רבנן כחצרו, ועד"ז כתב בחי' הריטב"א הישנים הנ"ל "והכי משמע לקמן דאמר התם קטנה יש לה חצר ויש לה ד"א וארבע אמות מדין חצר תקנום" וכו', דמתבאר דאתו עלה מכיון דשוינהו רבנן כחצרו ממילא דקונה גם לשאר דברים יעוי"ש באריכות<sup>88</sup>.

האומנם דבירושלמי מתבאר דלא אתינן עלה משום הא דלא תיקנו לחצאין ולא פלוג, אלא משום ה"כ"ש" דאם במציאה שאינו זוכה בה מדעת אחר קונה מכ"ש במתנה דאיכא בה דעת אחר מקנה.

ד. ונראה די"ל דהוא משום דהירושלמי אינו מפרש גדר התקנה דקנין ד"א דשוינהו כחצרו וכו', אלא דהוא דין קנין על החפץ דתיקנו חז"ל דחפץ המונח בד' אמותיו יקנה, והוא גדר קנין חדש מדברי חז"ל, וכדמדווייק בלישנא דהירושלמי ביסוד התקנה, דו"ל הירושלמי שם "ר"ל בשם אבא כהן ברדלא אדם זוכה במציאה בתוך ארבע אמות" דלא נקט בזה כלישנא בהבבלי "אמר ר"ל וכו' ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום" והיינו משום דלהירושלמי אי"ז תקנה בהד"א דהויין כחצרו וממילא קונות לו כחצרו, אלא התקנה הוא על קנין החפץ דתקנו דאדם קונה חפץ המונח בתוך ד' אמותיו.

ולכן הוא דלהירושלמי ליכא בזה משום הא דלא פלוג וכו' דאי"ז תקנה בהחפצא דהד"א דשוינהו כחצרו, אלא דין תקנה במציאה דקונין החפץ שבד"א, וס"ל לר"ל דכמו"כ תקנו דין הקנין במו"מ משום הכ"ש דאיכא בזה דעת אחרת מקנה, ור"י ס"ל דתקנו כן רק לגיטין ומשום עיגונא, והיינו דבין לר"ל ובין לר"י הוא בזה דין תקנה נפרד לקנין החפץ, דלר"י תיקנו כן רק לגיטין, ולר"ל תיקנו כן גם במציאה ובמכ"ש במתנה.

88) אכן דעת הר"י מיגאש דהוי מדין חצר, וכמו שהבאנו שם משו"ת הרי"מ סי' קו, ובספר הנר מובא מהרי"מ דל"ק אלא במציאה ולא למו"מ, וי"ל בזה עפמ"ש בקור"ש שם בס"י לב או"ק ג' יעוי"ש ודו"ק.

ה. באופן דמבואר לפי"ז דלהירושלמי הוא זה תקנה נפרדת לקנין החפץ, ובוה נחלקו ר"י ור"ל באיזה קנין דחפץ תקנוהו, דר"י ס"ל דתקנוהו רק לקנין דגט, ור"ל ס"ל דתיקנוהו גם לקנין דמציאה ולקנין דמכר ומתנה, ולהירושלמי ליכא משום הא דלא פלוג, דאי"ז דין תקנה בהחפצא דהד"א, אלא דין תקנה נפרדת לקנין החפץ, דלפי"ז לא תליין מציאה ומכר וגט בהדדי, אלא דהוא דין תקנה לכ"א בפ"ע, ולר"י תיקנו כן רק לגיטין, משא"כ לר"ל דתיקנו כן גם למציאה ומכ"ש למתנה וכנ"ל.

אכן להבבלי דהוא דין תקנה בהד"א דקונות לו, וכמדוייק בלישנא דהבבלי כנ"ל, לא נחלקו בוה ר"ל ור"י דלכו"ע קונין הד"א בין במציאה ובין במתנה ובגט, דיסוד התקנה הי' דהד"א שוינהו כחצרו וממילא דקונין לו לכל דבר, דלא תקנו לחצאיין וכו' וכמושנ"ת.

ו. והנה בהבבלי מבואר בדד"א קונה אפילו בלא אמר אקני דעל הא דבעי למימר הכא במאי עסקינן דלא אמר אקני אמרינן ואי תיקון רבנן כי לא אמר מאי הוי וכו'.

אכן בירושלמי שם משני על הקושיא מפיאה ונזיקין תיפתר שלא אמר יזכו לי ארבע אמות, דמבואר דהירושלמי חולק בוה על הבבלי וס"ל דאינו קונה בקנין דד"א אלא באמר דלקני וכו'.

ועי' בהר"ש פ"ד מ"ג דהביא דברי הירושלמי בוה וכתב "ובגמרא שלנו לא קאי דפריך אי תקינו להו רבנן כי לא אמר מאי הוי" יעוי"ש, דמתבאר דהוא פלוגתא בין הירושלמי והבבלי [והוא דלא כמו שפירשו בקה"ע ופנ"מ על הירושלמי שם דהכונה ג"כ משום הא דגלי דעתי' וכו', דאי"ז כלל במשמעות דברי הירושלמי, אלא כפשוטו דל"ק משום דלא אמר וכו', וכמו שפירש הר"ש וכנ"ל].

ז. ולפי מה שכתבנו יש לבאר פלוגתת הירושלמי והבבלי בוה והוא דהבבלי אזיל לשיטתו דקנין ד"א הוא משום דשוניהו כחצרו, וקונין מתורת קנין חצר, דלכן אי"צ בוה לאמירה כמו שאי"צ בקנין דחצר דקונה שלא מדעתו, וכמו"ש התוס' בדף יא ד"ה זכתה לו דכתבו שם דבקנין חצר אי"צ לאמירה, והוכיחו כן מהא דמבואר בגמרא לגבי קנין ד"א דאי"צ אמירה יעוי"ש.

ועי' בחי' הרשב"א שם שכתב ג"כ דאי"צ לאמירה בקנין חצר "דהא אמרינן בסמוך גבי ד"א הכא הב"ע דלא אמר אקני, ואקשינן וכי תקינו רבנן כי לא אמר אקני מאי הוי וכו' אלמא אפילו בחצר דרבנן דהיינו ד' אמות אפילו כי לא אמר אקני קני, כ"ש בחצרו דאורייתא דלא צריך למימר תזכה לי חצירי' וכו' יעוי"ש

ברשב"א, והיינו דקנין ד"א וקנין דחצר חדא הוא, דמדרבנן אחשבינהו להד"א כחצרו, דלכן שווין לדין האמירה, דאי בד"א קונה בלא אמירה כמו"כ הוא בחצר, דקנין ד"א הוא משום חצר וכנ"ל<sup>89</sup>.

אכן בדעת הירושלמי נראה דאזיל לשיטתו דקנין ד"א לא הוי מתורת קנין חצר אלא דין קנין מחודש מדרבנן דתיקנו דהאדם קונה החפץ שבתוך ד' אמותיו וכנ"ל, וס"ל להירושלמי דבהך קנין מחודש תיקנו דיקנה רק באומר יזכו לי וכו', דבזה הוא דתיקנו דיקנה, ולא שייכא זה לקנין דחצר דקונה אפילו שלא מדעתו וכמושנ"ת<sup>90</sup>.

ת. בחי' הרמב"ן גיטין דף עח, א ד"ה ארבע אמות שלה זהו קרוב לה כתב "איכא דקשה לי' והא ד"א של אדם אינן קונות לו ברה"ר (ב"מ י, ב) ולא קושיא היא דהתם פלוגתא היא ודילמא סבר רב קונות לו בכל מקום, ומ"ד התם לא קנה מוקי לה למתניתין כר"י, א"נ מוקי לה בסימטא ואמאי קרי לי' רה"ר מפני שאינה רה"י כדמתרין בכמה דוכתי" וכו' יעוי"ש ברמב"ן, ועד"ז כתבו בחי' הרשב"א והריטב"א והר"ן שם יעוי"ש, ומתבאר בזה דגט דומה למציאה לענין קנין ד"א, דאינו קונה אלא במקום דקונה במציאה.

אכן יעויין בתוס' הרא"ש שם [ד"ה ד"א שלה וכו'] שכתב "למאי דבעינן למימר בפ"ק דב"מ דד"א קונות בסימטא ולא ברה"ר קשה דמתניתין היתה עומדת ברה"ר קתני, וי"ל דדוקא גבי מידי דהפקר כגון מציאה ופאה לא קני אלא בסימטא, אבל גט וחוב ומתנה כיון דדעת אחרת מקנה אותה קנו אפילו ברה"ר" יעוי"ש בתוס' הרא"ש.

ט. ובביאור דבריו דמחלק בזה בין מתנה וגט דאיכא דעת אחרת מקנה למציאה ופיאה, נראה דהוא משום דטעמא דר"ש דקאמר כי תיקנו רבנן בסימטא דלא דחקי רבים, ברה"ר דקא דחקי רבים לא תיקנו רבנן הוא כמו"ש במאירי "הא ברה"ר אין ד"א קונין לו, מתוך שרבים דוחקין ועוברים ברה"ר יבאו תמיד להזדווג

(89) וראה ברמב"ם פ"ז מהל' גזו"א דס"ל דבחצר שאינה משתמרת צריך לאמירה, ועי' במ"מ וכו"מ שם בטעמא דחלוק בזה בד"א דאי"צ לאמירה, ועי' בביה"ל ח"ג סי' מה או"ק א' שביאר דבד"א חשיב כמשתמר, דאי"צ בזה לאמירה גם בחצר [ויש להעמיס הדברים בדברי הרהמ"ג שם שכתב דבד"א אי"צ לאמירה כיון דיכול לשוח וליתלה וכו', והיינו דמשו"ז חשיב בד"א כמשתמר ולכן אי"צ אמירה דהו"ל כחצר המשתמר וכמו"ש הביה"ל שם, ושור"ד כ"מ להדיא בחי' הר"ן דף יא שם דהאמירה צריך רק באינו משתמר וכו', ובד"א קונה בלי האמירה משום דמשתמר יעוי"ש].

(90) ובחי' הרשב"א שם כתב דלהירושלמי כמו"כ בחצר צריך לאמירה יעוי"ש ברשב"א, דהרשב"א אזיל לשיטתו דקנין ד"א הוא מתורת קנין חצר, אכן אי נימא דשיטת הירושלמי הוא דהויא קניית החפץ לא מוכח מהירושלמי לקנין חצר, ורק בד"א הוא דמחולק עם הבבלי ומשום דס"ל דקנין ד"א הוא קנין מיוחד וכמושנ"ת בפנים.

תמיד בתוך ארבע אמות ויבאו לידי מריבה" והיינו דברה"ר אי יקנה בד"א אדרבה יביא זה לידי אנצויי וכו' [וכ"ה בב"י יו"ד סי' שלד בדברי הקונדריסים שם "משום דדחקי בי' רבים ומערבן ד"א דידהו ואתו לאנצויי" וכו'] דלכן שייכא זה רק בהפקר ופיאה דשייכא לזכות בהו גם להאחרים, ואי יתקנו דקונה בד"א יבואו לידי מריבה וכו', משא"כ במתנה וגט דאיכא דעת אחרת מקנה דלא מקנה המתנה אלא לזה, וכן הגט ניתן להאשה דוקא, בזה שפיר קונין בד"א גם ברה"ר, דליכא כאן הא דיבואו לידי מריבה וכו', וצ"ב מאי ט לא נחתו לזה שאה"ר, ובמה הוא דמחולקים עם התוס' הרא"ש בזה, דלכאורה סברת התוס' הרא"ש פשוטה, דכיון דכל טעמא דלא תיקנוהו גם ברה"ר הוא משום דאתו לאנצויי, א"כ שייך זה רק במציאה ופיאה, משא"כ בגט ומתנה, וכמו"ש התוס' הרא"ש כנ"ל וצ"ע.

י. והנראה לומר בזה ע"פ מה שביארנו בקור"ש ב"מ ח"א סי' לא דהרא"ש מחולק עם שאה"ר בגדר מה שתיקנו חז"ל דד"א קונות במציאה ובמתנה ובגט, דהראשונים כתבו בזה משום דלא תקנו לחצאין, ולא פלוג וכו' וכנ"ל, והיינו משום דמפרשי גדר התקנה דקנין ד"א דשוינהו חז"ל כחצרו, וממילא הוא דקונה גם במתנה ובגט, וכדמתבאר בדבריהם כנ"ל.

אכן בתוס' הרא"ש [שם ד"ה ד"א של אדם קונות לו בכ"מ] כתב "במציאה ובמתנה ובמו"מ בקידושין ובגיטין, והכי איתא בירושלמי וכו', ובגט תיקינו משום עיגונא" דקשה למאי הוצרך הרא"ש לומר דבגט תיקנו משום עיגונא, ותיפוק לי' משום דתיקנו כן לכל מילי גם למתנה ולמו"מ, והיינו משום דתיקנו שיחשב כחצרו וממילא דקני לכל הדברים וכמו"ש שאה"ר בזה [וכדמתבאר להדיא בדבריהם דגם בגט הוא מאותו התקנה דמציאה, דלכן הוא דכתבו דגם בגט אינה קונה ברה"ר כמו שהוא במציאה וכנ"ל, והיינו משום דהוי חד תקנה, וכן מתבאר בחי' הרשב"א בסוגיין שכתב "לא לחצאין תקנו וכו' ולגבי גט אמרו בפ' הזורק דמגורשת" וכו' דמתבאר דבגט הוא מאותו התקנה] ולמאי הוצרך הרא"ש לומר בזה טעם מיוחד דתיקנו בגט משום עיגונא<sup>91</sup>.

וכתבנו שם לבאר דהוא משום דהרא"ש אף דס"ל ג"כ דתקנו קנין דד"א במו"מ ובמתנה, מ"מ לא ס"ל כשיטת שאה"ר דהוא משום דתיקנו שהד"א יחשבו כחצרו וממילא הוא דקונין לכל דבר [דהרא"ש לא כתב בזה משום הא דלא תיקנו לחצאין וכו', ולא הביא בזה דקונין משום דשוינהו כחצרו אלא כתב דהכי איתא בירושלמי וכו'] אלא ס"ל דהתקנה דד"א הוא דין קנין על החפץ, ותיקנוהו גם

91 ואין לומר דהוצרך הרא"ש בזה כדי לבאר הא דבגט מתגרשת בד"א גם ברה"ר [וכמו"ש הראשונים שם בתי' הב' דבגט מהני גם ברה"ר משום הא דבעיגונא הקילו יעויי"ש] דהרא"ש אי"צ לזה להא דמשום עיגונא הקילו, אלא דכ"ה במתנה ומשום דדעאמ"ק וכמו"ש בפנים.

במתנה ומטעם שכתב הירושלמי דבמתנה הוי במכ"ש שיש בו דעת אחרת מקנה וכן"ל ולכן הוצרך הרא"ש לומר דטעמא דתיקנו כן גם בגט הוא משום עיגונא, דבגט דאינו ענין של ממונות אינו נכלל בהא דתיקנו במציאה ובמו"מ אלא צריך בזה לטעם דמשום עיגונא יעוי"ש באריכות<sup>92</sup>.

יא. ולפי"ז נראה דיבואר היטב פלוגתת התוס' הרא"ש ושאה"ר לגבי מתנה וגט, דהתוס' הרא"ש ס"ל דבהו קונין בד"א אפילו ברה"ר משום דאתו לאנצויי שייך רק במציאה ופיאה משום במתנה וגט דאיכא דעת אחרת מקנה וכן"ל, ושאה"ר לא נחתו לחלק בזה כמו"ש התוס' הרא"ש.

משא"כ דשאה"ר אולי בזה לשיטתייהו דס"ל דהוי תקנה אחת דתיקנוהו משום מציאה דלא ליתו לאנצויי, אלא דמכיון דשוניהו כחצרו תיקנו שיקנה כמו"כ לגבי מתנה וגט, דלא תיקנו לחצאין וכן"ל, אבל הא מיהת דיסוד התקנה ה' משום מציאה, דלכן כיון דביסוד התקנה לא תיקנוהו ברה"ר משום דלגבי מציאה איכא ברה"ר משום אתו לאנצויי, שוב לא תיקנו דבמתנה וגט כן יקנה ברה"ר וכו', דהרי לא תיקנו בזה כלל דין תקנה במתנה וגט, אלא דתיקנו התקנה משום מציאה וממילא הוא דקונין כמו"כ במתנה וגט כיון דשוניהו כחצרו, וכיון דביסוד התקנה לא תיקנוהו ברה"ר הוי כמו"כ לגבי מתנה וגט, דהרי לא היתה בזה תקנה נפרדת למתנה וגט וכן"ל.

אכן הרא"ש אזיל בזה לשיטתו דתיקנו התקנה על קנין החפץ, דלפי"ז הוי כתקנה נפרדת על מתנה, דכמו"כ יקנו במתנה בד"א [ומשום הכ"ש וכו'] וכן בגט תקנה האשה בד"א משום עיגונא וכן"ל, וכיון דהוי תקנות נפרדות, לא שייכן להדדי, דלגבי מציאה תיקנו שיקנה רק בסימטא ולא ברה"ר משום דאתו לאנצויי ברה"ר, משא"כ במתנה וגט דלא שייך הך טעמא תיקנוהו גם ברה"ר וכמושנ"ת.

יב. והנה שיטת רש"י מתבאר דס"ל דמה שתיקנו קנין ד"א הוא תקנה מיוחדת למציאה דוקא ומשום דלא ליתו לאנצויי משא"כ במתנה לא תיקנו, וכדמשמע ממה שכתב [ד"ה קונות לו] "אם יש סביבותיו דבר הפקר" וכו', וכמו"ש הרשב"א דשיטת רש"י נראה דד"א אין קונין במתנה.

וכן מתבאר ממה שכתב רש"י בפשיטות (דף י, ב) ד"ה קטנה אין לה חצר, דד"א קונין בגט אפילו ברה"ר יעוי"ש, דמתבאר דבגט הוא מתקנה מיוחדת

92 וגם י"ל דמשו"ה הוצרך הרא"ש בזה לטעמא דמשום עיגונא הקילו, והוא משום דלשיטתו דהוא דין תקנה על קנין החפץ לא ה' מועיל זה לגבי גט, דבגט צריך שיגיע לידה או רשותה ולא מהני מה דקנה הגט, וכמו"ש הראשונים בר"פ הזורק, ולכן הוצרך לומר דמשום עיגונא הקילו בזה שתתגרש ואפקעינהו וכו', וכמו"ש באבנ"מ ס' ל' או"ק ה' לבאר עד"ז בדברי הרמב"ן גיטין שם דכתב בזה משום הא דאפקעינהו וכו' יעוי"ש באבנ"מ.

משום עיגונא, דלכן קונה אפילו ברה"ר, אעפ"י דבמציאה לא תיקנו שיקנה ברה"ר לדברי ר"ש, וכמו"ש הראשונים בגיטין שם בתי' הבי' יעוי"ש, ובחי' הרשב"א בסוגיין [וגם לפי מה שכתב התוס' הרא"ש דבגט קונה ד"א גם ברה"ר משום דדעת אחרת מקנה וכנ"ל, היינו משום דבגט הוי תקנה נפרדת ממציאה, דאם יסוד התקנה הי' במציאה דשוניהו כחצרו, וממילא קונה לשאר דברים לא הי' קונה ברה"ר אפילו בדעאמ"ק וכנ"ל].

יג. וראיתי במפרשים שהקשו בזה מדברי רש"י בגיטין שם [ד"ה ד' אמות שלו] שכתב "שאינ בינו לגט ד' אמות דאמרינן בשנים אוחזין דד' אמות של אדם קונות לו" יעוי"ש דהביא בזה רש"י מהתקנה דד"א קונין במציאה, לגט, דמשמע לכאורה דהווי מדין תקנה אחת [וכמושנ"ת בשיטת שאה"ר כנ"ל] ולכאורה הרי שיטת רש"י דהתקנה בגט לא שייכא להתקנה במציאה, דבמציאה תיקנו משום דלא ליתו לאנצויי, ותיקוהו במציאה דוקא ולא בשאר דברים דלא שייכא טעמא [דלכן לא תקוהו במתנה וכנ"ל בשיטת רש"י] וכן במציאה לא תיקוהו ברה"ר משא"כ בגט, וע"כ דבגט הויא תקנה מיוחדת משום עיגונא וכנ"ל, ומה הביא בזה רש"י מהתקנה דד"א קונין במציאה, ונשאר בקושיא.

יד. והנראה לומר בביאור דברי רש"י בזה, דלא בא לפרש קנין ד"א בגט, דהוא משום התקנה דד"א קונין במציאה, דא"כ הו"ל לפרש זה קודם, בדברי רב דארבע אמות שלה זהו קרוב לה, ולמה כתב רש"י זה על המשך דברי רב דארבע אמות שלו זהו קרוב לו, והיינו משום דמה שבד"א קרוב לה מתגרשת אי"ז מכח התקנה דד"א במציאה אלא הוא מתקנה מיוחדת בגט משום עיגונא וכנ"ל.

ורק על הא דבד"א שלו לא מיגרשא [ואפילו כשנכנסה לאחריו בהד"א, וכמבואר בגמרא שם דבקדים בהד"א לא מיגרשא אפילו בשנכנסה אח"כ להד"א] משום דזכה בהד"א ושוב אינה קונה בהד"א [וכמו"ש רש"י בד"ה ולחזי הי מינייהו קדים לבא במעמדו אם קדם הוא לבא זכה בכל ארבע אמות, ואם קדמה היא לבא זכתה בכל ד"א הסמוכות לה ושוב לא נכנס זכותו לתוכו] ע"ז הביא רש"י דאמרינן בשנים אוחזין דד"א של אדם קונות לו, ואין כונתו משום דיש להבעל בזה דין הקנין דד"א לענין מציאה, דהרי איירינן ברה"ר דליכא בזה התקנה דקנין ד"א<sup>93</sup> [וכבר נתקשה בזה השואל בשו"ת רעק"א סי' צו, דמנ"ל דקדם הוא לתוך

93 ודוחק לומר דכוונת רש"י דרב ס"ל כר"פ דד"א קונין במציאה גם ברה"ר, וכמו"ש שאה"ר, דמסתימת דברי רש"י בדף י' משמע דס"ל בפשיטות דלגבי גט קונין גם ברה"ר, ולא תליא בפלוגתא דר"פ ור"ש, והיינו משום דלשיטתו הרי"ז תקנה מיוחדת בגט ומשום עיגונא וכמושנ"ת בפנים [וראה בנתיח"מ סי' ר' או"ק ד' דכתב דהחכמים נתנו לענין גיטין וקידושין לרה"ר דין סימטא בין להבעל ובין להאשה יעוי"ש, וגם לדבריו פשוט דהוא רק לענין גיטין משא"כ לגבי מציאה, ועי' בקור"ש שם הערה 2].

הד"א ברה"ר דאינו מגורשת אף בכדי תשווח ותטלנו, הא ברה"ר ליכא קנין ד"א, ונהי די"ל דלדידה תיקנו מ"מ משום עיגונא מ"מ אין לו קנין ד"א ברה"ר יעוי"ש].

אלא נראה כוונתו דמהא דתיקנו דד"א קונין לו חזינן דהד"א של אדם חשיבי רשותו, וכדמתבאר מדברי המאור בשבת דף צו שכתב שם "אלא כל ד"א ברה"ר גמרא גמירי לה וכולהו תולדות דרה"י לרה"ר נינהו לפי שד"א של אדם בכל מקום קונות לו וכרשותו דמיין וכשמוציא חוצה לה וכו' כמוציא מרה"י לרה"ר דמיא" יעוי"ש, דלכאורה דברי המאור בזה צ"ב דמה הביא מהתקנה דחז"ל דד"א קונין לאדם דהד"א חשיבי רשותו ומיחייב בזה מדאורייתא כמוציא מהד"א משום לתא דמוציא מרה"י לרה"ר, וביארנו בזה בקור"ש ב"מ ח"א סי' לב, דהיינו משום דהא דהד"א של אדם חשיבי רשותו הוא דין נפרד מהתקנה דד"א קונים להאדם, דתרי דיני נינהו, דהא דהויין כרשותו הוי מדאורייתא [וכ"ה לכמה דינים וכמו"ש שם]<sup>94</sup> ורבנן תיקנו דהנך ד"א דהויין כרשותו מה"ת יקנו להאדם, דדין ה"קנין" בזה הוי מתקנה דרבנן, אבל הא דהויא רשותו הוא מן התורה, יעוי"ש באריכות.

ושם ביארנו דמה דבקדם אדם אחר להד"א שוב לא קונה בהו אדם אחר, אי"ז משום ד"קנין" דהראשון מעכב לה"קנין" דהשני, אלא הוא משום דין ה"רשות" דהיכא דהנך ד"א הוויין "רשותו" של הראשון לא תיקנו בזה דין קנין לאדם אחר, דלכן גם היכא דהאדם הראשון לא זכה בזה בדין "קנין" וכמו בקדם הבעל להד"א ברה"ר [או בקדם בהו אדם אחר שאין לו דין קנין כלל לגבי הגט שכתב הב"ש דגם בזה אינה מתגרשת וכו'] מ"מ מעכב שלא תתגרש האשה בתוך ד"א, כיון דכבר זכה בהו הבעל דהוויין כרשותו וכו' יעוי"ש באריכות.

טו. ולפי"ז נראה דיש לבאר דברי רש"י מה שהביא בזה על הא דד"א שלו זהו קרוב לו וכו', דאמרינן בשנים אוחזין דד"א של אדם קונות לו, היינו דמזה חזינן דהד"א של אדם חשיבי רשותו של אדם דמש"ה תיקנו חז"ל דד"א קונין, היינו דמכיון דהוויין רשותו של האדם, לכן תיקנו שיקנו לו [וכמו שהוכיח מזה המאור דד"א הוויין כרשותו של אדם וכנ"ל] ומכיון דהוויין רשותו לכן הוא דבד"א של הבעל אינה מתגרשת, ואעפ"י שהוא ברה"ר דלא תיקנו שיקנו לו, הנה זהו לענין התקנה דחז"ל דהד"א יקנו לו, דהך דין "קנין" להד"א לא תיקנו ברה"ר משום דדחקו ב' רבים ויבואו לאינצויי וכו', וזה רק לענין התקנה דה"קנין" דד"א, אבל לענין דין "רשותו" שפיר הוויין ג"כ ברה"ר [וכדחזינן בדברי המאור דהמוציא מד"א ברה"ר הו"ל כמוציא מרשותו וכו' וכנ"ל] דלכן הוא דבד"א שלו ואפילו ברה"ר לא מיגרשא וכמושנ"ת.

(94) וראה בלקו"ש חט"ז ע' 195 ואילך, ובקונטרס ענינה של תורת החסידות ס"כ וש"נ.



## כהונה ולויה\*

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בסוגיין ב"מ (יא, א – יא, ב) הובאו דברי המשנה במסכת מע"ש: "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה אמר רבן גמליאל עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו, ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה בו לעניים ומקומו מושכר לו וכו'".

וכתבו התוספות בד"ה 'נתון ליהושע': וא"ת והא קנסיהו עזרא, וי"ל דס"ל כר"ע דאמר דקודם קנס דוקא ללוי ואחר קנסא לכהן וללוי כדאמר פ"ב דכתובות (כו, א ושם ד"ה אין). וא"ת ר' יוחנן בן גודגדא שאמר לר' יהושע חזור בך שאתה מן המשוררים ואני מן המשוערין (ערכין יא, ב) משמע שהיו שניהם לויים, ובשלהי החליל (סוכה נו, ב) אמרינן מגיפי דלתות שבמקדש היו נוטלין שכרן מלחם הפנים ולחם הפנים אינו מותר אלא לכהנים. וי"ל בג' מקומות היו הכהנים שומרים בבמה"ק כדאמר ר' בריש מס' תמיד ואתן מגיפי דלתות היו נוטלין שכרן מלחם הפנים.

וכבר כתב מהר"ם שיף בקשר להקושיא בענין ר' יוחנן בן גודגדא: "אינו תלוי כאן לגמרי, ובכמה מקומות ישוב מצבא העבודה אבל חוזרים לנעילת שערים ולשיר כו'".

ולכאורה יש כאן תמיה משולשת: א) שאין קושיא זו קשורה בכלל לדברי התוספות שלפניה (בענין קנסא דעזרא). ב) יתירה מזו: שאין הקושיא קשורה לסוגיין בכלל; דהקושיא היא בענין יחוסו של ר"י בן גודגדא – האם הי' לוי או כהן – והרי הוא לא הוזכר כלל בסוגיא כאן. ג) יתירה מזו: שאין הקושיא קשורה (אפילו) עם הסיפור של רבי יהושע ור"י בן גודגדא; דהרי – כדברי מהרמ"ש – זהו דבר ידוע בכ"מ שהלויים היו נועלים השערים, וא"כ הרי זו קושיא כללית דאיך דבר זה מתאים עם דברי הגמרא דמגיפי דלתות כו' היו אוכלים מלחם הפנים, ומדוע נתעורר הקושיא על דברי ר"י בן גודגדא לר"י?

גם יש להבין מש"כ התוספות דממה שאמר ר"י בן גודגדא לר"י "חזור בך שאתה מן המשוררים ואני מן המשוערין", "משמע שהיו שניהם לויים", ומקשים

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

ע"ז ממה שמצינו דהשוערים אוכלים מלחם הפנים וכו'; ולכאורה אם זה נכון ששוערים הוו כהנים (כדמוכח מהא דלחם הפנים), אז שוב איך משמע מדבריו דהי' לוי, אדרבה, ה"ה אמר לו לחזור בו מחמת זה שהוא מהשוערים והיינו מהכהנים, ואיפה יש כאן משמעות שהוא לוי?

ומחמת חומר הקושיות אולי יש לתרץ ולבאר הדברים ע"ד החידוד קצת, ובהקדמה;

ב. תחלה כתבו התוספות דסוגיין אתיא "כר"ע דאמר דקודם קנס דוקא ללוי ואחר קנסא לכהן וללוי". ביאור הדברים: ר"ע וראב"ע פליגי בעיקר דין מצות מעשר ראשון; דלר"ע ניתנת ללוי בלבד ואילו לראב"ע ניתנת או לכהן או ללוי. ומבואר בכתובות (כו, א) דאחרי שקנסיהו עזרא ללויים (משום דלא עלו עמו מבבל) הרי לראב"ע עכ"פ ניתנת המעשר לכהנים לבד. ואילו בקשר לשיטת ר"ע – דמעיקרא ניתנה ללוי בלבד – לא מבואר בגמרא מה הי' הקנס של עזרא. וע"ז כתבו התוספות (כאן ובכ"מ) דלשיטתו הרי הקנס היתה שתינתן המעשר לכהן או ללוי (ובקצרה: לראב"ע דמתחלה ניתנה לכהן או ללוי הרי הקנס היתה שתינתן רק לכהן, ולר"ע דמתחלה ניתנה ללוי לבד הרי הקנס היתה שתינתן לשתיהן).

אמנם הריטב"א (בכתובות שם) חולק ע"ז וסב"ל דלדעת ר"ע לא קנס עזרא את הלויים כלל בענין נתינת המעשר, וטעמו ונימוקו עמו, וכלשונו "דבשלמא לראב"ע כיון דמדינא דאורייתא בין לכהן ובין ללוי, אפשר למקנס לכהן דוקא, אבל לר"ע כיון דמדאורייתא ללוי דוקא וכהנים כזרים הם בזה, היכי מתקן דליתבוה לכהנים שהם זרים, הא ודאי לא שייך למעבד הכי, ואפילו למ"ד מעשר ראשון מותר לזרים וכ"ש למ"ד אסור לזרים. ואע"ג דהפקר בי"ד הפקר מ"מ אין לעשות כך דרך קביעות להפוך דין תורה".

(ויש בזה גם שיטה שלישית שהוא שיטת הרמב"ם – שדומה יותר לשיטת התוספות בנקודה זו שבה חולקים עם הריטב"א – יעויין בדבריו בהל' מע"ש פ"א ה"ד, ובב"י יו"ד סי' שלא ואכ"מ).

ויל"ע מדוע לא חשו התוספות (והרמב"ם) ל'טענה' זו של הריטב"א – דאיך בא עזרא ותיקן ליתן המעשר לכהן, בשעה שמעיקר דין תורה אין להם שייכות לזה כלל?

ולכאורה יש להקשות בסגנון אחר קצת ג"כ (ואולי דזהו כוונת הריטב"א בדבריו): דגם אם זה מובן שיכולים החכמים לקנוס את הלויים שלא יקבלו את המעשר שלהם, וגם אם זה מובן שיכולים ליתן מתנות אלו לכהנים (עכ"פ אי מעשר ראשון מותר לזרים), ברם אינו מובן מהו השייכות בין נתינה זו למצות

הפרשת מעשר, הרי נותנים כאן לאדם כזה שמדין תורה אין לו שייכות למעשר, וא"כ איך יש כאן קיום המצוה בכלל?

(והמנ"ח (מצוה שצה אות טו) הקשה באופן אחר קצת: דע"פ דברי הט"ז הידועים (או"ח סי' תקפח) דדבר המפורש בתורה אין חכמים יכולים לתקן הפכו, איך תיקנו – לדעת ר"ע – שלא ליתן המעשר ללוי אלא לכהן? וכבר שקו"ט האחרונים ליישב בכמה אופנים איך דאין כאן סתירה לדברי הט"ז שם, אמנם תירוצם לא יועילו להקושיא בסגנון הנ"ל).

ג. ובמק"א ('לקט ביאורים' עמ"ס כתובות סי' כח) כתבתי לבאר הדברים על יסוד מה שחקר כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש חכ"ח שיחה ג' לפרשת קרח) בגדר עבודת וקדושת הלויים בכלל, ובגדר המעשר הניתנת להם בפרט, וכדלהלן.

דהנה גם הכהנים וגם הלויים מובדלים מכלל ישראל ומשרתים בבהמ"ק וכו', אמנם הכהנים מובדלים ומשרתים יותר ויש להם קדושה יתרה וכו', ויש לפרש הענין בב' אופנים: א) שהובדלו שניהם – כהנים ולויים – מכלל ישראל ביחד, אלא שהכהנים מובדלים בדרגא נוספת מהלויים. ב) או שמלכתחילה מדובר בשני גדרים שונים לגמרי בהבדלה מכלל ישראל.

ביאור אופן השני: הכהנים מובדלים להיות המשרתים של הקב"ה, ואילו הלויים הובדלו לשרת ולסייע להכהנים בעבודתם, וברש"י מפורש שנבחרו לעבודתם כשלוחים של בני". ונמצא דיש כאן ב' סוגי הבדלה שונים; דהכהנים מובדלים מהעם להיות משרתי השם, ואילו לויים מובדלים מהקהל לעבוד בשליחותם כמשרתי הכהנים.

ויעויין בשיחה (שם) איך שרבינו מבאר דפשטות הכתובים מורים כאופן השני – דיש כאן שני סוגי הבדלה שונים – וכן נקט רש"י בפירושו על התורה. ואילו להלכה נקט הרמב"ם כאופן השני, דשניהם נבדלו באופן שוה לשירות להקב"ה ורק שהכהנים הובדלו יותר כנ"ל.

ובהמשך השיחה מבואר דעד"ז יש הבדל בין ב' אופנים אלו בהבנת ענין המעשר הניתנת ללויים. דהנה מתנות כהונה מגיעות לכהנים – כמפורש בקרא – מחמת זה שהם משרתי השם, ושלכן "אני חלקך ונחלתך וגו'", והיינו שהם מקבלים המתנות מהשם, וכלשון הש"ס "משלחן גבוה קא זכו". אמנם לגבי המעשר הניתנת ללויים, הר"ז תלוי בהנ"ל;

דבאם גם הם הובדלו להשם כהכהנים (כדעת הרמב"ם להלכה), אז מובן שגם המתנות שלהם הם באופן כזה, אמנם באם הם (רק) משרתי הכהנים בשליחות

העם (כדעת רש"י בפש"מ), אז הרי המתנות הניתנות להם הן מהעם, והן ע"ד תשלום עבור עבודתם, וכלשון הכתוב "חלף עבודתם".

ואולי י"ל דזהו גם יסוד פלוגתת הראשונים דעסקינן ביה; דהריטב"א סב"ל כדעת רש"י (בפש"מ) דאין קשר בין השירות והמתנות של הכהנים לאלו של הלויים, ושלכן כשלוקחים המתנות של הלויים ונותנים אותן לכהנים, אין לזה שום קשר למצות נתינת מעשר ללויים, דכהנים הם זרים גמורים לענין זה. אמנם התוספות סב"ל כאופן השני, דבעצם הבדלתם מכלל ישראל, ובעצם חיוב המתנות, שווים הם, וא"כ אין הכהנים זרים לענין מתנות אלו, ושוב אין כאן עקירה (גמורה עכ"פ) של מצוה זו, דגם ע"י הנתינה לכהנים מתקיימת יסוד מצות מעשר. וגם שיטת הרמב"ם תתפרש לדרך זה, ונמצא דלשיטתיה קאזיל ע"פ המבואר בשיחה (עיי"ש שהארכתי בזה).

ד. ואם כנים הדברים נמצא, דדברי התוספות דלר"ע קנס עזרא שהמעשרות ניתנו לכהנים (בנוסף ללויים), מיוסד ע"ז דבעצם גם לפני הקנס הי' לכהנים זכות בהמעשרות של הלויים. אלא דצריכים לבאר מהו המקור והיסוד לומר דבר כזה, דמחד גיסא היו חייבים ליתן המעשרות ללויים דוקא, ומאידיך לא היו הכהנים מופקעים מזה בעצם! ובאותיות פשוטות: מגלן לחדש ולומר דאף שהתורה אומרת ליתן המעשרות ללויים דוקא מ"מ אין זה באופן שהכהנים הוו כמו זרים לזה?

ולכאורה הרי היסוד לזה הוא האיסור שמצינו בסוגיית הגמרא בערכין – איפה שמוכא הסיפור עם רבי יהושע עם ר"י בן גודגדא דעסקינן ביה – בענין האיסור שהמשוררים והשוערים לא יחליפו את עבודתם; והיינו דאע"פ דשניהם הם לויים, וא"כ בעיקר קדושתם ובחירתם כו' אין הבדל ביניהם (ויתירה מזו שעם הזמן יתכן שישתנה גם תפקידם, והיינו שמשורר יקבל התפקיד של שוער וכן להיפך), מ"מ יש לכל אחד התפקיד ועבודה המיוחד לו ואסור שאחד יכנס לתפקידו של חברו (עד שישנה שיטה בגמרא שם שחייבין מיתה ע"ז, ואף שבפשטות נדחתה שיטה זו שם, אמנם הרמב"ם פסק כן ואכ"מ).

וא"כ כבר אין זה פלא לומר דעד"ז הוא בענין כהנים בקבלת מעשרות המיוחדים ללויים; דאע"פ שבעצם אין הם מופקעים – עד להיות נחשבים 'זרים' – לענין זה, מ"מ הרי מחמת חילוק התפקידים ביניהם הגבילה תורה איזה מתנות ניתנים לכהן ואיזו ללוי. ומ"מ כשעזרא בא לקנוס ללויים, הרי בא בזה לשנות התפקידים המוגדרים עד אז (וע"ד המוזכר לעיל דאף שישנה איסור למשורר לעבוד כשוער, אבל יתכן שתשתנה תפקידו מזל"ז), אחרי שבאמת אינם מופקעים מזה כנ"ל.

ה. (מאמר המוסגר: אלא דלכאורה יש לשדות נרגא בזה; דהנה כך איתא בגמרא ערכין שם: " . ולא ימותו גם הם גם אתם, אתם בשלהם והם בשלכם במיתה, הם בשלהם אינן במיתה אלא באזהרה". ופרש"י: "אתם בשלהם – הכהנים שנכנסו בעבודת לויים כגון ששררו. והם בשלכם – לוי שעבד על המזבח ככהן. הם בשלהם – כגון לוי משורר שהגיף דלתות ולוי משוער שאמר שיר שהרי הלויים היו חלוקים זה למשוער וזה למשורר".

הרי מפורש לכאורה דכהנים מובדלים מהלויים באופן אחר לגמרי מחילוקי התפקידים בהלויים עצמם, ועד שהכהנים שנכנסו ל'תחום' הלויים הרי אלו במיתה, ואילו הלויים ששינו את תפקידם הרי אלו רק באזהרה! (ואף שלהרמב"ם (בהל' כלי המקדש הנ"ל) ישנה שיטה שונה בכל זה, מ"מ הרי זהו פשוט דברי הגמרא, ובפשוטות כן למדו גם התוספות). וא"כ איך אפשר לבאר כנ"ל דגם הכהנים אינם מופקעים מהלויים כמו הלויים עצמם בתפקידים שאינם שלהם?

ונראה לומר דישנה הבדל בענין זה בין עבודת כהנים ולויים בבהמ"ק, למתנת כהונה ולוייה בתרו"מ; ד'לימוד' הנ"ל של "לא ימותו גם הם גם אתם" שממנה נלמד שמי שנכנס לתחומו של השני ה"ה במיתה, נאמר לענין עבודה בבהמ"ק (כלשון הפסוק "ושמרו משמרתך ומשמרת כל האהל אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו גם אתם"), והיינו דגבי עבודת בהמ"ק נתחדש שכ"א בעבודתו של השני נחשב כזר. אמנם לגבי מתנות כהונה ולויה שלא נאמר דבר זה, מהדרינן לאיך שהוא בפשוטות – לשיטה זו – דשניהם הובדלו ביחד מתוך כלל ישראל, ושוב אינם שני סוגים שונים כמשנ"ת.

וכך היא לשון הרבי בשיחה הנ"ל (אות ז) "לערנט מען אפ פון די פסוקים אז כשם שהלויים מוזהרין שלא לעבוד עבודת הכהנים כך הכהנים מוזהרין שלא לעבוד עבודת הלויים שנאמר גם הם גם אתם. ווארום כאטש די כהנים זיינען לכתחילה געווארען אויסגעטיילט צוזאמען מיטן גאנצן שבט לוי, וויבאלד אבער אז מ' האט זיי מבדיל געווען בהבדלה מיוחדת אויך פון כלל הלויים, טארן זיי ניט טאן עבודת הלויים". ולכאורה מדוייק גם מזה שחידוש זה הוא לענין עבודתם דוקא כנ"ל. ע"כ מאמר המוסגר).

ו. ואשר לפכ"ז אולי יש להבין המשך דברי התוספות כך:

מעיקרא ביארו דלדעת ר"ע קנס עזרא את הלויים בזה שהתיר נתינת מעשרות לכהנים. אשר הביאור בזה הוא – כנ"ל באורך – דגם לפני הקנס שלו לא היו כהנים מופקעים בעצם ממעשרות אלא שזה הי' נמנע מהם מחמת זה שיש להם תפקידים שונים מאלו של הלויים.

ויסוד לדבר זה – שישנה מניעה ואיסור מחמת חילוק בתפקידים אף שאין כאן ענין של זרות והפקעה בעצם – הוא ממה שמצינו דבר זה גבי חילוק התפקידים של הלויים עצמם. ואשר בפשוטו הרי זה היתה תוכן דבריו של ר"י בן גוגדא לר"י שהוא לא יעזור לו עם השערים מחמת חילוק תפקידיהם, ולא מחמת ענין של זרות (אשר בפשוטו זה 'מונח' בדבריו "שאתה מן המשוררים ואני מן המשוערין").

אשר ע"ז מקשים התוספות דלכאורה הרי זה שמשורר לא יכול לעזור להשוער אינו מחמת שינוי תפקידים בלבד, אלא משום דמצינו דהשוערים היו כהנים (מזה שאכלו מלחם הפנים)! וא"כ אין כאן ענין של שינוי תפקיד בלבד, אלא ענין של זרות כלפי אותה מלאכה! ושוב אין מכאן שום יסוד ומקור לדברי התוספות לעיל מיניה שישנה ענין של איסור ומניעה מחמת שינוי תפקידים בלבד!?

ולזה ביארו דבאמת הוו דברי ר"י בן גוגדא כמשמעותם; שהאיסור הי' רק מחמת שינוי תפקידים בלבד, דבאמת הי' הוא לוי, והא דהיו גם שוערים שהיו כהנים הי' זה ענין בפנ"ע, ורק במקומות מיוחדים, כמבואר בתוספות.



## בדין אמירת הלל בשש"פ

### הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

כתב הטור בסי' תצ: "כל הימים של חוה"מ (דחג הפסח) ושני ימים אחרונים של יו"ט קוראין ההלל ואין גומרין אותו אלא כאשר כתבתי בה' ר"ח", וכ"נ במחבר בסעיף ד' דאין גומרים הלל רק בשני ימים ראשונים דחג הפסח.

והנה מצינו בזה שני טעמים, ומובא בב"י דבגמ' (ערכין י, א) איתא דהא דבחג הסוכות גומרין ההלל בכל יום ולא בפסח הוא מטעם דבחג הסוכות כל יום חלוק בקרבנותיו מחבירו. ובלשון שוע"ר (שם, ס"ו) והרי כל יום הוא כמועד בפנ"ע, משא"כ בפסח שקרבנות כל הימים הן שוים לקרבנות יו"ט הראשון לפיכך כולן טפלים ליו"ט ראשון ואין שום אחד מהן כמועד בפנ"ע ולא תקנו לקרות ההלל אלא בפרקים, דהיינו במועדים שהן באין מזמן לזמן ובהתחלת המועד הוא שתקנו לקרותן, עכ"ל.

אמנם בב"י מובא עוד טעם בשם המדרש (מובא בשבלי הלקט) שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו מצרים, וכתוב (משלי כד, יז)

"בנפול אויבך אל תשמח" (והנה הא דאומרים שירת היום בשש"פ, אף שאין גומרים ההלל משום בנפול אויבך תי' במהרש"א בערכין שם דאינו אלא סיפור דברים, שירה שאמרו משה וישראל, עיי"ש).

והנה הא דהב"י מביא טעם אחר מהגמ', כבר העיר כן המהרש"א (בברכות ט, ב) דבגמ' הרי אמרינן דאין גומרינן ההלל משום דאין חלוקין בקרבנותיהן. וידועים דברי הישועות יעקב שהעלה לתרין, דבהסוגיא בערכין הרי מבואר דישנם שני מחייבים לאמירת הלל: א) כל מועד דאסור בעשיית מלאכה, הרי עצם המועד מחייב לומר הלל. ב) גם יום שאינו מועד ומותר בעשיית מלאכה, כמו חנוכה ופורים, מ"מ חייב באמירת הלל, מחמת הנס שאירע ביום זה. ולפי"ז י"ל דשביעי של פסח, הגם דליכא מחייב לאמירת הלל מחמת עצם המועד, שהרי אינו חלוק בקרבנותיו וכבר אמרו הלל בתחילת המועד, מ"מ הנס של קריעת ים סוף, הרי מחייב ג"כ אמירת הלל כמו בחנוכה ופורים, ולפי זה יש לומר דאין הכי נמי דימי חול המועד פטורים מאמירת הלל משום דאין חלוקין בקרבנות (וכטעם הגמ'), מ"מ הרי בשביעי של פסח יש טעם נוסף לאמירת הלל והוא מחמת הנס דקריעת ים סוף ולזה צריכין לטעם המדרש דלפי שטבעו המצרים ובנפול אויבך אל תשמח לא יתכן לומר הלל אפי' בשביעי של פסח, וא"ש.

ונמצא לפי"ז דטעם הגמ' וטעם המדרש אינם סותרים זה את זה, אלא משלימין זא"ז דטעם הגמ' מתרין האי אמירת הלל מחמת המועד, וטעם המדרש מתרין הא דאין גומרינן ההלל מחמת הנס של קרי"ס.

רק דלפי"ז צ"ב לאידך גיסא מדוע לא מספיק הטעם של המדרש דבנפול אויבך אל תשמח וצריכין לטעם הגמ' דאין חלוקין בקרבנותיהן, אין הכי נמי דבנוגע לחול-המועד דליכא מחייב של נס בודאי צריכין לטעם הגמ', אך בנוגע לשביעי של פסח, הרי א"צ לכאן לטעם הגמ' ומשמעות דברי הב"י והפוסקים היא דגם על שביעי של פסח צריכין לטעם הגמ', וצ"ב.

וכנראה, דאי אמרינן דהמחייב של ההלל הוא מחמת המועד, הטעם של מפלת הרשעים לא היה מספיק לפטור מחיוב גמור של אמירת הלל מחמת החג, דהא דמשום בנפול אויבך אל תשמח, פוטר רק אם כל המחייב הוא מטעם הנס, דע"ז יתכן לומר דאין לחייב באמירת הלל כשיש מפלת רשעים, משא"כ אם המחייב הוא עצם המועד, בודאי חייב באמירת הלל גם כשיש מפלת רשעים. ולכן צריכין לטעם הגמ' דאין חלוקין בקרבנות, ונמצא דליכא מחייב מחמת המועד, רק מטעם הנס של קריעת ים סוף, וע"ז שפיר פטרינן משום בנפול אויבך אל תשמח.

והיוצא לפי"ז דהא דבחוה"מ אין גומרין את ההלל הוא מטעם הגמ' דאין חלוקין בקרבנות. אכן עי' בט"ז (סק"ג) דהא דאין גומרין ההלל בשביעי של פסח הוא משום דהמצריים נטבעו, אמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, וכיון דבשביעי של פסח אין גומרין אותו, ע"כ גם בחוה"מ אין גומרין אותו שלא יהא עדיף מיו"ט האחרון.

הרי מבואר מהט"ז דנקט לגמרי הטעם של המדרש והשמיט לגמרי טעם הגמרא דאין חלוקין בקרבנותיו, דלפי"ז א"צ לומר דלהכי אין גומרין הלל בחוה"מ שלא יהא עדיף מיו"ט האחרון, דבלא"ה פטור מהלל כיון דליכא מחייב, דהא אינו חלוק בקרבנותיו, דלא שייך לומר תירוצו של הישועות יעקב רק בשביעי של פסח, דיש סברא לומר הלל מטעם נס, משא"כ בחוה"מ ל"ש לומר כן, וצ"ע על הט"ז דהתעלם מטעם המבואר להדיא בש"ס (ערכין) ונקט טעם המדרש, ובכלל צ"ב מהיכי תיתי דשני הטעמים חולקין אהדדי, הרי י"ל כנ"ל דמשלימין זה את זה.

והנה בספר גנזי חיים על שו"ע או"ח (סי' תצ) העלה לתרץ דברי הט"ז, דישנם שני מחייבים לאמירת הלל ביו"ט: מחמת החידוש של החג, דראה ברש"י פסחים (צה, ב) אהא דפסח שני טעון הלל בעשייתו דהיינו ביום י"ד, משא"כ בלילה בשעת אכילת הפסח שני א"צ הלל דהפסוק "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" ממעט רק הלילה עי"ש, וע"ז כ' רש"י דלקמן (ק"ז, א) אמרינן "נביאים שביניהם תקנו להם שיהיו אומרים על כל פרק ופרק ועל כל דבר חידוש" – הרי מבואר ברש"י דלכן אומרים הלל בשעת שחיטת הפסח (גם פסח שני) הוא מחמת החידוש, דפסח שני הרי אינו יו"ט ול"ש לומר אז הלל מחמת התקנה לומר על כל פרק ופרק, ועל כרחך דעצם שחיטת הפסח היא דבר חידוש, וזה גופא מחייב אמירת הלל.

ולפי"ז י"ל דהא בדגמ' מבואר הטעם דאינו חלוק בקרבנותיו, בא רק לבאר הא דליכא חיוב לגמור הלל בכל יום של חג הפסח מחמת החידוש, וע"ז קאמר דהחידוש הוא רק ביום ראשון שמביאין קרבנות מחמת החג, משא"כ בשאר ימים הרי אין חלוקין בקרבנותיהן וליכא חידוש לכן די במה שגומר ההלל ביום ראשון, אך מ"מ קשה דמטעם הנס והחג יאמרו הלל כמו בחנוכה וגם כאן כל ימי הפסח נקראין זמן חרותינו לכן צריכין לטעם המדרש דאין לומר שירה אאובדן דמעשה ידי של הקב"ה – בקיצור דטעם המדרש לחוד מספיק לתרץ רק אי אמירת הלל מחמת הנס, אך מ"מ הו"ל לתקן מחמת הדבר חידוש לכן צריכים לטעם הש"ס דאין חידוש, וטעם הש"ס לא מהני שלא יאמרו מחמת הנס ע"ז קאמר במדרש

"מעשי ידי טובעים בימים וכו'". ואף דבחוה"מ לא טבעו, ע"ז קאמר הט"ז דלא יהי' חוה"מ עדיף מיו"ט האחרון.

ונמצא לפי"ז דגם לפי הט"ז שני הטעמים לא פליגי אהדדי, ומשלימין זא"ז והט"ז לא התעלם מטעם הגמ', רק מוסיף עוד טעם שאינו מתורץ לפי טעם הש"ס, רק דעדיין צ"ב הא דלא הזכיר כלל טעם הגמ' אפי' ברמז, ולפי דברי הגנזי חיים העיקר חסר מן הספר שלא נזכר כלל בדברי הט"ז.

והנה אעיקר דבריו מה שהביא מדברי רש"י בפסחים ילה"ע ארש"י דמנליה לרש"י דיש תקנה לומר הלל על דבר חידוש, הרי בגמ' (פסחים קיז, א) איתא דנביאים שביניהן תקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו "על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, וכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן".

ובפשטות, הפירוש ד"כל פרק ופרק", הוא דמועד הבא מזמן לזמן מחייב לומר הלל, רק דהשם מועד היינו רק כשיש איסור עשיית מלאכה, משא"כ בחנוכה דמותר במלאכה אצ"ל הלל, וע"ז מוסיף דעל כל צרה וצרה חייב ג"כ לומר הלל כשנגאלין, ולכן גם בחנוכה יש חיוב לומר הלל הגם שאינו מועד, ולפי"ז צ"ע מנליה לרש"י דכל דבר חידוש מחייב אמירת הלל ולכן גם שחיטת הפסח טעונה הלל.

וע"כ צ"ל דרש"י סובר דהא גופא דהיו"ט מחייב אמירת הלל אין הפירוש דעצם המועד מחייב ההלל רק החידוש בזה בתחילת המועד זה מחייב אמירת הלל, וי"ל הטעם לזה עפ"י המבואר ברמב"ן בהשגות לסהמ"צ שורש א' (בישוב דברי הבה"ג מהשגות הרמב"ם) דמצות הלל היא מה"ת או מהל"מ או חלק מחלקי מצות שמחת רגלים כמ"ש "וביום שמחתכם ובמועדיכם ותקעתם וגו'" ועיקר השירה בפה, ונצטוינו בשמחת השיר בשעת הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה, יעו"ש.

ולפי"ד הרמב"ן דחיוב הלל הוא מטעם שמחת הרגל, י"ל דעיקר הגורם להשמחה הוא ההתחדשות של היו"ט, ולא עצם היו"ט, ולכן סובר רש"י דמדברי הגמ' דתקנו לומר הלל על כל פרק ופרק נכלל דאכל דבר חידוש חייב באמירת הלל, דכשם דביו"ט המחייב לההלל הוא החידוש שבו כמו"כ בכל חידוש כגון שחיטת הפסח מחייב ג"כ באמירת הלל דזה נכלל ג"כ "בכל פרק ופרק".

ולפי"ז מובנים תחילת דברי הגנזי חיים שכתב דהא דמבואר בגמ' ערכין דהא דאין גומרין ההלל דשאר ימי הפסח ודלא כחג הסוכות שגומרין בכל יום, הוא משום דאין חלוקין בקרבנות היינו רק החיוב הלל מחמת הקרבן, דהלל זה הוא מחמת החידוש שבו, וע"ז קאמר שפיר בגמ' דכיון דאין חלוקין בקרבנות דכל יום

שוה בקרבנות ליום ראשון, נמצא דההתחדשות היא רק ביום ראשון, לכן אין גומרין ההלל רק ביום ראשון ולא בשאר ימים, משא"כ בחג הסוכות דהקרבנות חלוקין, והיינו שבכל יום ניתוסף דבר חידוש בהקרבת לכן גומרין את ההלל בכל יום.

אך מש"כ בסוף דבריו דיש מחייב נוסף בשאר הימים והוא מחמת הנס והחג, אינו מבואר כל צרכו דהגם דכל ימי הפסח נקראין ג"כ זמן חרותינו, מ"מ מה נתחדש בשאר הימים בשלמא בשש"פ י"ל דהמחייב הוא הנס דקרי"ס דהו"ע חדש, משא"כ בשאר הימים דחווה"מ צ"ב מה נתחדש בזה יותר מיום ראשון, ואולי י"ל דבכל יום שנתרחקו ממצרים עד שש"פ הוי יציאה חדשה וצ"ב (עי' תוס' תענית כח, ב) ועוד דאפי' את"ל דבכל יום יש מחייב חדש של חירות ויו"ט, דההלל של יום ראשון בא רק מחמת החיוב קרבן ולא מחמת היו"ט, מ"מ הרי אמירת ההלל מחמת הקרבן יפטור גם ההלל מחמת היו"ט, ואמאי צריכין לאמירה נוספת של הלל בשאר הימים דחווה"מ. וצ"ע.

עוד ילה"ע אמאי הוצרך לפרש הגמ' בערכין דהמחייב לההלל היא מחמת החידוש של קרבנות והוכיח מרש"י בפסחים דעל כל דבר חידוש יש חיוב לומר הלל ואינו תלוי בהיו"ט הרי יל"פ בפשיטות דבאמת המחייב לההלל הוא המועד והא דקאמר בגמ' דאין חלוקין בקרבנות הוא רק הוכחה דכל יום אינו מועד בפנ"ע, ולא דהקרבת הוא הסיבה לחובת ההלל, ואעפי"כ יל"פ דיש שני מחייבים להלל: א) מחמת החידוש של המועד וכמש"כ לעיל בביאור דברי רש"י בפסחים דבכל יו"ט המחייב להלל הוא מחמת התחדשות המועד, וזהו בתחילת הרגל ולא בשאר ימי הרגל. ב) אך מ"מ יש מחייב נוסף וזהו מחמת עצם החג דזמן חירותינו שניתוסף בכל יום (וכמש"כ בגנזי חיים).

עכ"פ הרי מבואר דעת הט"ז דבעצם גם בשאר ימי הפסח וחווה"מ בכללם יש מחייב לאמירת הלל, והא דאין גומרין ההלל בחווה"מ היא רק משום שלא יהא עדיף מיו"ט האחרון.

אמנם בשו"ע ר' בסי' תצ (ס"ו) מבואר דבחוה"מ וימים אחרונים מעיקרא ליכא תקנה לומר הלל שאינן דומים לחווה"מ של סוכות שתקנו לקרות בכל יום לפי שכל יום הוא חלוק בקרבנותיו מיום חבירו ומיו"ט הראשון והרי כל יום הוא כמועד בפנ"ע, משא"כ בפסח שקרבנות כל הימים הן שוין לקרבנות יו"ט הראשון לפיכך כולן טפלין ליו"ט הראשון ואין שום א' מהן כמועד בפנ"ע ולא תקנו לקרות ההלל אלא בפרקים דהיינו במועדים שהן באין מזמן לזמן, ובתחילת המועד הוא שתקנו לקרותו.

הרי מבואר בדבריו דבימי חוה"מ ליכא תקנת הלל כיון דתקנת הלל היא בתחילת המועד, דהיינו ביום ראשון, ודלא כהט"ז.

ובביאור פלוגתתם נראה, דהנה דעת הט"ז הרי ביארנו לעיל דסובר דישינו שני מחייבים לאמירת הלל: א) התחדשות המועד וזהו בתחילת הרגל. ב) עצם המועד מחייב אמירת הלל ובוה נכלל גם ימי חוה"מ, משא"כ בלשון שוע"ר מבואר דתקנת הלל היא רק "בפרקים ובהתחלת המועד הוא שתקנו לקרותו", והיינו שהמחייב להלל הוא רק תחילת המועד והיא מחמת החידוש של זמן המועד, ועצם המועד אינו מחייב ההלל. וראה בלקו"ש חל"ז (ע' 14 ואילך), שדייק כן מהא דבסעיף יב כתב בנוגע לברכת שהחיינו דאין אומרים שהחיינו בקידוש של שני לילות אחרונים של פסח, כיון שכבר אמרו בב' לילות ראשונים, ולא כתב דאינו רגל בפנ"ע ולכן אינו אומר שהחיינו כמש"כ בסעיף ו בנוגע להלל שכולם טפלים לראשון וכו' ולא תקנו הלל רק בהתחלת המועד, ועיי"ש שבאר באורך דגדרן של ברכת שהחיינו והלל חלוקין זה מזה, בנוגע לשהחיינו בעצם יש לברך גם בשש"פ כי כל רגע ורגע של המועד חייב בברכה, אלא כיון שאינו רגל בפנ"ע לכן הברכה שבירך בתחילת הרגל פוטרת כל הרגל, משא"כ ברכת הלל חיובו רק בתחילת המועד, וליכא חיוב על כל רגע ורגע של המועד, שנאמר דההלל של תחילת המועד פוטר כל רגע ורגע שבו כיון דחיובו מחמת החידוש של הרגל לכן חלות החיוב היא רק בתחילת המועד, ולכן השמיט בנוגע שהחיינו "אינו רגל בפני עצמו" להדגיש ההבדל בין הלל לשהחיינו, ולכן אם היה כותב רק שאינו רגל בפנ"ע היה מקום לפרש דחיובו של שהחיינו הוא רק בתחילת הרגל ולא בכל רגע ורגע, ולכן הדגיש וכתב רק דכיון שכבר אמרו בתחילת הרגל כבר נפטר שש"פ מחיובא דשהחיינו, עיי"ש.

ונראה די"ל נפקותא לדינא בגר שנתגייר באמצע המועד אי חייב לומר הלל אחר הגרות, ועד"ז בקטן שנתגדל באמצע המועד, באופן שביום ראשון לא היה בר חיובא אי חייב לגמור ההלל בתוך המועד, דאי נאמר דעצם המועד מחייב ההלל, רק דההלל דיום ראשון פוטר כל ימי החג, נמצא דכל יום של המועד הוי מחייב, לכן אפי' אם היה פטור ביום ראשון חייב לגמור ההלל כשנתחייב באמצע החג (וזהו לדעת הט"ז), משא"כ אי נאמר דהמחייב להלל הוא רק תחילת המועד, יש לומר דהא דיכולין להשלים ההלל אם לא אמרו ביום ראשון הוא רק בתורת תשלומין דראשון, משא"כ בנדו"ד שלא היה בר חיובא בעיקר הזמן דיום הראשון אינו יכול להשלים אח"כ בימי המועד. וכמו חגיגה ביום ראשון ונתפשט בשני, דפטור מקרבן למ"ד כולן תשלומין דראשון (חגיגה ט, א).

(בנוגע לקטן יל"ע דסו"ס הרי בירך ביום הראשון מדרבנן עכ"פ, וא"כ אין צריך לומר עוד פעם כשנתגדל, וידועה השקו"ט בזה, ויש להאריך ואכ"מ) ומובא בשם הגרש"ז אורבאך בספר הזכרון מבקשי תורה (סי' קכ) שדן בקטן שהגדיל בחוה"מ פסח די"ל דמ"מ יצא בקטנותו כיון דהלל הוא רק מדרבנן, עיי"ש.

והנה כ"ז הוא לפי הבנת האחרונים דטעם הגמ' בערכין, וטעם המדרש עולין בקנה אחד ושניהם משלימין זא"ז וכנ"ל באורך.

אמנם מפשטות דברי הט"ז שלא הביא כלל דברי הגמ' ונקט דהא דאין גומרין ההלל בחוה"מ הוא משום שלא יהא עדיף מיו"ט האחרון. משמע דסובר דלפי המדרש בעצם חייב בהלל שלם בכל יום אף דאין חלוקין בקרבנות, והא דאין גומרין ההלל הוא רק משום ד"בנפול אויבך גו", וכן משמע מדברי המדרש (והוא בילקו"ש פ' אמור רמז תרנד) דלכן לא נאמר בפסח שמחה בשביל שמתו המצרים, וכן אתה מוצא בכל שבעת ימי החג אנו קוראין ההלל, אבל בפסח אין קורא ההלל אלא ביום ראשון ולילו, למה, בשביל "בנפול אויבך אל תשמח". וראה גם בילקו"ש משלי (רמז תתק"ס), עה"פ "בנפול אויבך וגו'": כיצד ראויים היו ישראל לקרות את ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין בשבעת ימי החג, ולמה אין קורין רק ביום ראשון, אלא בשביל שנהרגו המצריים וטבעו בים שהם שונאי, וכתוב בנפול אויבך אל תשמח גו', עיי"ש.

ומוכח דבעצם יש חיוב הלל בכל ז' ימי הפסח, גם בימי חוה"מ, והא דאין אומרים הלל שלם הוא רק משום מפלת המצרים – וראה בערוך השולחן סי' ת"צ ס"ב שמביא דברי הט"ז וסיים דזהו טעם ע"פ דרש, ועיקר הטעם לפי שאין הימים חלוקין בקרבנותיהן, משא"כ בסוכות חלוקין. הרי נקט ג"כ דהמדרש חולק אש"ס שלנו, וכנ"ל.

והנה בספר שמועות חיים (עמ"ס ערכין) מביא עובדא בשם הגר"ח באחד ששכח לומר הלל ביום ראשון של פסח, ושאל להגר"ח אי חייב לומר הלל שלם בא' משאר ימי הפסח, ותיירץ דתלוי בשני הטעמים, דלטעם הגמ' חייב באמירת הלל פעם אחת במשך החג, ולכן אם שכח לומר ביום ראשון חייב להשלים בשאר הימים (וכנראה דסובר דבעצם כל יום של המועד חייב בהלל ולא רק ביום הראשון, דהמועד מחייב לומר הלל, רק דלכתחילה חייב ביום הראשון, דזהו התחלת המועד, והא דקאמר בגמ' דאין חלוקין בקרבנות הוא רק לבאר הא דאין גומרים בכל יום כמו בחג הסוכות). משא"כ לפי טעם המדרש הוי הפקעה מאמירת הלל בשש"פ, ד"בנפול אויבך אל תשמח", וה"ה בשאר הימים שלא יהא עדיף משש"פ אין לומר בהן הלל שלם, ואפי' בשכח ביום הראשון אין להשלים בשאר הימים, והגר"ח לא הכריע בין הטעמים ונשאר בספק.

וראה במאמר מרדכי (סי' ת"צ) שהיה מנהג באיזה עיר לגמור ההלל בשש"פ בלי ברכה על איזה נס שנעשה שם. והמאמר מתרעם ע"ז כיון דכל עצמינו אין גומרין ההלל בשאר ימי הפסח משום לתא דשביעי, איך ניקום אנן ונתקן לגמור ההלל בשביעי ולא בשאר יומי. משא"כ לפי טעם הגמ', א"כ שביעי כשאר יומי ושפיר גמרינן ההלל לתת שבח והודאה וכו', עיי"ש.

הרי מבואר מהמאמר והגר"ח דשניהם נקטו דשני הטעמים פליגי אהדדי ולפי טעם המדרש אין לומר הלל שלם בשאר הימים, משא"כ לפי טעם הגמ'.

והנה ראיתי בספר עבודה ברורה עמ"ס ערכין שמביא בשם פי' רבינו מיוחס (מחד מן הראשונים, מובא בספר תורה שלימה פ' בא אות רפז) דלכן אין אומרים הלל רק ביום א' של פסח, משום דאין אומרים שירה אלא ביום שקרוי "חג", כדכתיב "השיר יהיה לכם ליל התקדש חג", ושאר ימי הפסח לא נקראו "חג" בשום מקום, דכתיב רק "שבעת ימים מצות תאכלו", ו"חג המצות לה" דכתיב קודם לכן באותו פסוק מופסק באתנחתא, ומוסב על ראש הפסוק "ובחמשה עשר יום". ומבואר בזה דבר חדש דחייב הלל תלוי בשם 'חג', ושאר הימים כיון שאין קרויים חג מופקעים מהלל, ולפי"ז יוצא דבלא קרא הלל ביום הראשון אינו קורא באמצע המועד, כיון דחווה"מ אינו חג. ובספר הנ"ל ר"ל לפ"ז דכ"ז רק בימי חווה"מ, אך שש"פ הרי קרוי חג, וא"כ צ"ע מדוע ליכא הלל שלם בשש"פ, וי"ל דלכן צריכים לטעם המדרש.

ועיי"ש שרצה להעמיס פי' רבינו מיוחס בדברי שוע"ר שכתב "דכל הימים טפלין לראשון ואין שום אחד מהן כמועד בפנ"ע", ור"ל דכוונת רבינו היא דרק יום הראשון נקרא מועד דהיינו חג, ושאר הימים טפלין לראשון ואינו מועד בפנ"ע, היינו דליכא חיוב לומר הלל בשאר הימים כיון שאינם חג ולא הוי זמן של אמירת הלל, ולפי"ז אינו יכול להשלים ההלל בשאר הימים.

ולענ"ד אין לפרש כן: חדא, הפי' של רבינו מיוחס דחייב הלל תלוי בשם חג הוא חידוש, ובפשטות ההלל תלוי בשם מועד כפשטות דברי הגמ' בערכין, וכן מוכח בשוע"ר (סעיף ו') דנקט לשון מועד דבסוכות כל יום הוא כמועד בפ"ע, משא"כ בפסח וכו' דאין שום אחד כמועד בפנ"ע, עיי"ש. ובה נכללין גם ימי חווה"מ.

דעי' ברמב"ם (פ"ו מהל' יו"ט הכ"ב) דהימים בין ראשון ושביעי של פסח, וכן בין ראשון ושמיני של סוכות הם הנקראים חווה"מ "ונקראין מועד", ובפרט לדעת אדה"ז (סי' תקט) דבחוה"מ יש ג"כ חיוב שמחה גם בזה"ז ע"י שתיית רביעית יין, א"כ פשוט דלדעתו גם בימי חווה"מ יכולין להשלים ההלל בלא אמרו ביום

ראשון ומש"כ דשאר הימים "טפלין ליום ראשון" אין הכוונה דחווה"מ לא הוי זמן הלל אלא דהמחייב לההלל הוא התחלת המועד כמו שסיים בהמשך, ולכן שאר הימים נקראין טפלין ליום ראשון אך בוודאי ימי חוה"מ נחשבים למועד ולכן בוודאי יכולין להשלים ההלל – ועוד מהיכי תיתי דאדה"ז נקט דיוקן של רבינו מיוחס בהפסוק דרק יום ראשון ואחרון של היו"ט נקראים חג ולא שאר הימים דחווה"מ ועפ"י פשוטו הרי כל ימי היו"ט נקראים חג.

זאת ועוד דלדבריו הרי יוצא דאפי' בשש"פ אין יכולין להשלים ההלל אע"פ דנקרא חג והוא רק מטעם המדרש אך בשוע"ר הרי אינו מביא כלל טעם המדרש, ולפי"ז הרי חייבין לומר הלל בשש"פ מטעם השלמה עכ"פ, ויוצא לפי"ז חידוש לדינא דבחוה"מ לא שייך השלמה להלל, ורק בשש"פ יכולין להשלים, ולא אשתמיט לומר חידוש כזה שאינו מוזכר כלל בדברי אדה"ז, וע"כ דכל המועד הוי זמן של אמירת הלל ונכלל בזה גם ימי חוה"מ, ולכן אם לא אמר הלל ביום ראשון יכול להשלים בכל ימי המועד, רק דהמחייב לההלל היא תחילת המועד וזהו מחמת החידוש של המועד, וכנ"ל.

ולסיום הענין, כדאי לציין מה שכתב בלקו"ת (פ' צו דף טו) דהא דאין גומרינן ההלל בפסח כל יום ומאי שנא מסוכה דביצי"מ נאמר כי נער ישראל, שעדיין לא היה בהם שלימות כ"כ לכן אע"פ שהגילוי היה אהבה רבה ממקום גבוה מאוד אמנם לא האיר בהם רק בבחינת קטנות משא"כ בחג הסוכות שהוא אחר קבלת התורה, שבחינת אהבה עליונה מאיר ומתפשט בבחינת גדלות ע"ד אהבת האב לבנו הגדול, ע"כ גומרים ההלל בכל ימי החג – ובהגהות הצ"צ מוסיף דהא דביום ראשון דחה"פ גומרינן ההלל מבואר בזהר וגם עפ"י פשוטו הוא נכון, כי אע"ג שלא היה בהם עדיין שלימות כ"כ, מ"מ הרי יציאתם מבחינת מצרים שהיא מאפילה לאורה ברוחניות ג"כ שמבחינת מצרים ערות הארץ ומ"ט שערי טומאה יצאו להיות עבדי ה', א"כ אין לך דבר גדול מזה שלא נשלמו עדיין עד קבלת התורה, וע"כ גומרינן את ההלל ביום צאתם ממצרים – יעו"ש.

ולפי"ז הרי ע"פ דא"ח יוצא ג"כ דהמחייב לההלל (בחגה"פ עכ"פ) הוא בתחילת המועד וזהו מחמת עצם היציאה, שיצאו מאפילה לאור גדול, אבל עצם ימי הפסח אין מחייבין להלל והוא מפני שהיו עדיין בבחינת קטנות ושונה מחג הסוכות דעצם המועד מחייב ההלל וזהו מחמת שהיו בבחינת גדלות, משא"כ בפסח. ומתאים עם מש"כ לעיל בדעת אדה"ז בשולחנו דהמחייב של ההלל הוא בתחילת המועד ולא עצם המועד.



## שעבוד נכסים

## הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בדין שעבוד נכסים יש מחלקים בין שעבוד הלוה ושעבוד הנכסים ולכן המוכר שטר חוב ומוחלו הרי הוא מחול (רמב"ם הל' מכירה פ"ו הי"א) כי נמכר רק שעבוד הנכסים אבל שעבוד הלוה נשאר אצל המלוה (עיי' שיעורי הרב י. ב. סאלביצ'יק, ע' 326 - מבוסס על שיטת ר"ת המובא ברא"ש פ"ט דכתובות סימן י'). ולפי שיטה זו עיקר השעבוד הוא על גוף הלוה והיות שאין בו ממש אינו נמכר משא"כ שעבודא דנכסים (שיש ממש בנכסים) ניתן למכר. אבל מ"מ עיקר השעבוד הוא על גוף הלוה ונשאר אצל המלוה ולכן נמחל שעבוד הנכסים אגב מחילת עיקר החוב.

ואולי יש לבאר דין זה באופן אחר עפ"י לקו"ש חכ"ו ע' 9-146 שהרבי מבאר מחלוקת הירושלמי ובבלי בדין ערב היוצא אחר חיתום שטרות. שלפי הבבלי אינו צריך קנין ולשיטת הבבלי צריך קנין כדי שיהיה חלות השעבוד על הערב. והרבי מבאר שם המחלוקת ע"י ההבדל בין א"י ובבל בזה שבבבל אין אחדות כמו בא"י ולכן אין הערב גומר ומשתעבד עד שהמלוה מפסיד כסף על סמך ערבות הערב (ומתוצאה מזה הערב גומר ומקנה הערבות). משא"כ בא"י מצד אחדות בני ישראל שכל אחד בטבע מרגיש ענין חבירו, הערב גומר ומשתעבד מהנאת הערב מהצלת הלוה מחניקת המלוה בשוק. משיטת הרבי מובן שגדר השבעוד של המשתעבד תלוי בכוונת המשתעבד בשעת קנין השעבוד. שהמשתעבד עצמו מחתחייב רק עד היכן הוא מסכים להשתעבד.

ואולי עד"ז בדין המוכר שטר חוב. היות שמן הסתם לא היה כוונת הלוה להשתעבד לקונה השטר אלא אך ורק להמלוה בעצמו (ולא לקונה השטר) לכן אע"פ שיש יכולת בידי המלוה למכור השטר (כולל השעבוד נכסים שיש בו) מכל מקום עיקר ענין השעבוד נשאר אצל המלוה כפי כוונת הלוה בשעת קנין השעבוד וכשנמחל שעבוד הגוף ממילא נמחל גם שעבוד הנכסים. ועד"ז פירש הראב"ד בהלכות מכירה פ"ו הי"א על דין זה "שהלוה אומר ללוקח אני לא שעבדתי לך את עצמי, לפיכך אם כתב לו בשטר חובו הריני משעובד לך ולכל הבאים מכחך אינו יכול למחול משמכר שטר חובו". שגם לשיטת הראב"ד (ע"ד הרבי) הלוה מחליט מראש עד היכן הוא מקנה שעבודו.



## לפני עור (גליון)

### הת' מנחם מענדל הלוי בלאנק

תלמיד בישיבה

בקובץ א'מט כתב הרב א.נ.ה.ס: גרסינן בגמרא (ב"מ ה, ב) "ותיפוק ליה דהוה ליה רועה ואמר רב יהודה סתם רועה פסול, לא קשיא הא דידיה הא דעלמא. דאי לא תימא הכי, אנן חיותא לרועה היכי מסרינן, והא כתיב לפני עור לא תתן מכשול. אלא חזקה אין אדם חוטא ולא לו".

וכתב הריטב"א: "פירוש דאע"ג דהיכא דאית ליה בהמות מדידיה דבלאו דידן מצי עביד איסורא, לית ביה משום ולפני עור כדאיתא בפ"ק דע"ז (ו, א) מ"מ אין לנו לגרום איסורא דמסייע ידי עוברי עבירה איכא, והכא נקטי' קרא לרווחא דמילתא. ועוד דלמאן דמסרה ליה מעיקרא היכא דלית ליה בהמות אחריני לא דידיה ולא דעלמא איכא משום ולפני עור ממש. ועוד דהכא דסתמא עביד איסורא ודאי, אפילו היכא דאית ליה לדידיה איכא משום ולפני עור, משא"כ בכוס יין לנזיר דאפשר דלאו למשתי בעי ליה".

והביא הנ"ל דיש שני נקודות מחודשות בדברי הריטב"א שצריך לבאר: א) בקושיית הריטב"א מבוואר דבמקרה שאי אפשר להנכשול לעבור אל איסור נוסף שהמכשיל נותן לו אם אינו מסייע לו אבל מ"מ אפשר לו לעבור על "שם" האיסור, ליכא דין לפני"ע. (כגון בנידון דידן שאפשר להרועה לעבור אל איסור גניבה ע"י שאר בהמות שיש לו ורק יש איסור נוסף בבהמות שנותנין לו). והעיר דמאי איכפית לן אי היה אפשר לו לעבור אל שם האיסור לבדו מ"מ באיסור גזל נוסף זו לא היה אפשר לו לעבור בלי סיועה. ב) בתירוץ האחרון של הריטב"א, וז"ל "דהכא סתמא עביד איסורא ודאי אפי' היכא דאית ליה לדידיה איכא משום לפני עור", חזינן שגם כשיכול להגיע בעבירה זו בלי המכשיל כגון דקאי בחד עברי דנהרא מ"מ אם בודאי יעשה הנכשל העבירה, עובר המכשיל על איסור לפני עור. וצ"ב.

ולבאר כל הענין כתב דסבר הריטב"א שאיסור לפני"ע אינו איסור כללי, אלא שבכל לפני"ע יש להמכשיל חלק באותו איסור שהנכשול עובר. ולכן לבאר ענין הראשון כתב וז"ל "שכאשר זה העובר העבירה היה יכול לעבור על "שם" איסור זו לבד בלי סיוע של השני הרי מעשה עבירה זו כבר מייחסין איליו, ואע"פ שאדם שני מביא לו האפשרות לעבור על עבירה זו פעם נוספת, אמנם מאחר שכבר מייחסין העבירה להנכשול כבר אין מקום לייחס המשך העשיית העבירה לאדם שני (המכשיל)". ולבאר ענין הב' כתב "דכל מה שצריכים טעם לייחס עבירה זו

לאדם שני הוא רק כשפעולת אדם השני לא היה מביאו בודאי למעשה העבירה. אבל במקרה שפעולתו מביאו בודאי למעשה העבירה הרי בקלות יש לייחס אילו מעשה העבירה גם בלי תנאי נוסף זה של תרי עברי דנהרא".

והשיג עליו ע.י.ב. בגליון א'נ.ג: (א) איך מבארים תירוצי הריטב"א מדין התייחסות, [ולכן א) אם כבר עבר אל שם איסור אין מקום לאדם שני להתחייב ג"כ בהאיסור. ב) אם במקרה שבוודאי מביאו לידי מעשה עבירה בקלות יש לייחס העבירה להמכשיל אע"פ שמרבה האיסור] אם בכל לפני עור חזינן שגם למכשיל יש חלק באותה עבירה, ולכאורה הביאור הוא מדין שותפות, וצע"ג?

והנה יש לומר שזהו כוונת הרב א.נ.ה.ס שאם האיסור מיוחס לא' מהם אין להשני אפשרות להיות שותף כהאי גוונא שהרועה יש לו איסור כבר ובכן היא אפשר להשני להשתתף (כמו עבירה בשוגג אחרי שעשה העבירה במזיד הסיבה לפטורו עכשיו אינו מועיל) אבל בכל לפ"ע הרגיל שאין האיסור מיוחס להנכשל יש אפשרות להמכשיל להשתתף בהאיסור.

ב) וגם הקשה, שלפי סברא זו מדין יחוס העבירה שלכן המכשיל אינו עובר אם מוסיף בהעבירה נמצא שיש סתירה להתי' השלישי, ששם אמרינן שהמכשיל עובר אע"פ שע"פ הסברו היה האיסור צריך להתייחס להנכשל כבר?

ויש לחלק ולבאר שבת' הא' שם האיסור כבר חל והמכשיל מגיע אח"כ, כי האיסור כבר מיוחס להנכשל כי הוודאות שיהיה איסור היא רק בידי הנכשל, אבל אע"פ כיון דסתמא עביר איסורא הרי זה איסור לסייע ידי עבירה.

אבל בת' הג' הריטב"א רוצה לתרץ באופן אחר שיוכל ללמוד הגמ' כפשוטו ומסביר דכיון שהוודאות שיהיה איסור היא אמיתית מצד המכשיל ג"כ א"כ האיסור בקלות יש לייחסו להמכשיל ג"כ, וכאילו האיסור חל עם פעולת המכשיל, ולכן עובר על לפני עור ולא רק משום מסייע "משא"כ בכוס יין לנזיר אפשר דלאו למישתי בעי" ואם בוודאי ישתה י"ל שהמכשיל יעבור וכמו שמושיט לפיו.

ג) ועוד הקשה על החשבון שהריטב"א שסבר שאם העובר יכול לעבור בלי סיוע של השני ליכא לפני עור, הוא כמו רבו הרא"ה, הרי הרא"ה סבר שאם וודאי ירבה האיסור אין המכשיל עובר אלפני עור, וזה יהיה סתירה לת' הג' בריטב"א, שאם בוודאי יעשה הנכשל עבר בקלות יש לייחס העבירה להמכשיל?

יש לתרץ ובהקדם, אע"פ שדייק מהריטב"א ממה שכתב "ואעפ"י שאפשר שהוא מרבה איסור על ידינו לא חיישינן", הרי רואים שזהו רק באפשר שירבה

איסור, אבל בוודאי ירבה אמרינן שעובר אלפני עור. אבל כשנמשיך בדברי הריטב"א רואים שסבר בפירוש שאפילו בוודאי ירבה לא יעבור אלפני עור, וז"ל "אבל מכל מקום אי תבע לי' בפירוש לאיסורא, נהי משום לפ"ע ליכא, אכתי איסורא בעלמא איתא, משום מסייע ידי עוברי עבירה, כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות באיסור".

היינו שבתחילה הריטב"א קובע שבגמ' דע"ז על אתר אינו עובר לא רק אלפני עור אלא גם משום מסייע ידי עוברי עבירה, כי מדובר במצב שאעפ"י שנחשב כחד עברא דנהרא, יש רק חשש וסתמא דמילתא שיעשה עבירה, וא"כ אע"פ שאפשר שמרבה איסורין על ידינו לא חיישינן אפילו לאיסור מסייע, וממשיך אה"כ שאם זהו מצב שתבע לי' בפירוש לעבירה אינו עובר אלפ"ע, אבל עדיין יש האיסור דמסייע לעוברי עבירה, ע"ד מה שתירץ הריטב"א בתי' הא' בב"מ כמפורש בסוף דבריו (שם הוא במצב שוודאי מרבה אעפ"כ אינו עובר). ונמצא שמוכרח לומר שהריטב"א סובר שאף בוודאי מרבה אינו עובר לפני עיוור (ראה שו"ת מחנה חיים סי' מ"ה שמביא ראי' מריטב"א זה שישראל יכול למכור טריפות למומר באופן שיוכל לקנות ממקום אחר וכתב שלא מצא שופ שיטה שסובר אחרת).

ובנוגע התי' הג', שהריטב"א מתרץ כפשטות לשון הגמ' שיעבור לא רק איסור מסייע, אלא גם לפ"ע, י"ל ההסבר לזה כנ"ל שהאיסור היא כמו פעולת המכשיל הנפעל ע"י הנכשל, (וכמעט י"ל שהמכשיל הוא הנכשל) ולכן הרי זה איסור חדש ולא הוספת איסור ולכן האיסור מיוחס ג"כ להמכשיל, ולהעיר שבשטמ"ק ליתא תירוץ זה.

(ד) ומש"כ הרב א.ג.ה.ס. שמדין התייחסות נמצא אמרינן שלפני עור הוא איסור פרטי, ועפ"ז חידש פשט בהריטב"א ע"ז (ו, א) שהוא איסור פרטי, וכן הקשה ע.י.ב. בתחילה שממנ"פ שאין האיסור פרטי מתייחס להמכשיל אבל האיסור כללי דעצה שאינה הוגנת עדיין יש לייחס עליו לבסוף גם הוא הסיק שהריטב"א סובר שאין בדין דלפני עיוור אלא איסור אחד דאיסורין.

ולענ"ד י"ל שבאמת סובר הריטב"א כפשטות לשונו שהוא ג"כ לאו כולל נוסף להאיסור פרטי (ראה ריטב"א קידושין לב, א. ג"כ לשון זה לאו כולל) ועדיין נוכל לומר הביאור מדין התייחסות (ולא מצד גורם) כי האיסור כללי דעצה הוגנת מיוחס להנכשל, והמכשיל אינו ומוסיף עצה שאין לו והגמ' בע"ז אומרת שהוא כמו חד עברא דנהרא ואין לפני עיוור כלל. משא"כ אם וודאי יעשה האיסור הרי כשנותן הבהמות אין זה עצה אלא זה חלק הפעולה ולכן יש לייחסו להנכשל ג"כ.

וקנאת סופרים תרבה חכמה.



## גדר שותפות

### הת' שלום דובער לפקיבקר

תלמיד בישיבה

המשנה בגיטין (פ"ד) מדברת במצב של עבד שחציו עבד וחציו משוחרר בו זמנית (למשל: עבד א' היה שייך לב' שותפים, וא' מהם שחרר את חלקו) וסבירא לב"ה "עובד א"ע יום א' ואת רבו יום א', אמרו להם ב"ש לב"ה: את רבו תקנתם א"ע לא תיקנתם, לישא שפחה אינו יכול (שחציו משוחרר), לישא ב"ח אינו יכול, שחציו עבד! יבטל?! והלא לא נברא העולם אלא לפו"ר וכמ"ש כו", אלא נכפה לשחררו. והנה רש"י בחגיגה (ריש ב, ב) פי' את קושיית ב"ש, וז"ל: כל תקנת רבו כאן היא, אבל תקנת העבד אין כאן, אם נתקן במשפט הממון, לא נתקן בפו"ר, עכ"ל.

וצ"ל את פשט הכוונה בדבריו – שהעבד" נתקן במשפט הממון".

והנה התוס' על אתר (וראה מהרש"א ע"א) חולק על פי' רש"י ואומר להיפך (וגורס להיפך): "את עצמו תקנתם את רבו לא תקנתם", ומבאר שטענת ב"ש היא שמאחר וכל התקנה היא בשביל העבד (וכדלקמן) א"כ יוצא שלא אכפת לנו מתקנות האדון כלל, א"כ מדוע שלא נתקן אותו לגמרי בשחרור מוחלט בכדי שיוכל לקיים את מצות פו"ר?

וצריך להבין מהי נקודת המחלוקת בין רש"י לתוס'?

ויש לבאר זה בדרך אפשר ובהקדים ביאור בגדר שותפות בכלל, דיש לחקור האם שותפות זהו מחצה על מחצה, כלומר שלכל אחד יש בעלות נפרדת על כללות הנכסים, כל אחד על חציהם. או שזוהי בעלות מלאה על כל החפץ – אבל של שניהם. היינו שזהו סוג קנין חדש, ששניהם הם בעלים על כל החפץ כולו, וזהו שותפות.

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת רש"י ותוס':

יש לומר שהתוס' ס"ל ששותפות פי' קנין ובעלות אחת, כלומר רשות אחת על החפץ, של ב' השותפים. ולכן אומרים התוס', אילו יצוייר שא' השותפים נותן שטר שחרור לעבד ה"ז יכול להפקיע רק את חלות האיסור על העבד, אבל מהיכי תיתי שיוכל הוא לבטל קנין שתלוי בשניהם, כלומר להכניס שותף חדש, שאף

פעם לא עשה עימו השותף השני קניין על החפץ, וכאילו מכריח את השותף השני בשותפות בלא שיעשה קניין! לכן התוס' סובר שתקנת ב"ה שהעבד עובד א"ע יום א' זוהי תקנה לטובת העבד באופן מוחלט, ללא שימת לב לטובת האדון, וממילא נשאלת השאלה, כפי שהקשו ב"ש.

לעומת זאת, רש"י, ס"ל ששותפות פי' שתי בעלויות על חפץ א', וממילא לכל אחד יש רשות לעשות עם חלקו מה שליבו חפץ. אבל עדיין אם ב"ה לא היו מתקנים להעבד שיעבדו א"ע יום א' י"ל שלא היה העבד יכול לקנות כלום אפי' חצי, מאחר וחצי גם כך הוא לא קונה (שהרי חצי שייך לאדונו) והחצי השני הוא נמצא בבעלות של חצי עבד חצי בן חורין, ויקנה האדון חצי של החצי וכו' מדין מציאה ביד עבד כיד רבו או שעכ"פ יהיו שותפים (שהרי רשות הבן חורין היא לא רשות נפרדת בעבד מרשות העבדות. אלא שיש להקשות ממ"ש בגמ' שם בהמשך העניין שייר בקנינו, משמע שלעבד אין רשות וכו', אבל עכ"פ אי"ז מוכרח כ"כ).

ולכן באו ב"ה ותקנו שלמען הסדר הטוב (ובכדי שהעבד יקנה משהו) – יום א' יעבוד בשבילו ויום א' בשביל אדונו, כלומר שהתקנה היתה לחלק את הרשויות לא רק במהות האישית, אלא גם בזמן (ואת"ל הרי למחרת יקנה האדון הכל, מדין מה שקנה עבד קנה רבו? י"ל שכיון שהיום כולו שלו, נמצא שהתשלום היה באופן שלא היה לרבו רשות בו, וצ"ע קצת. אבל עכ"פ לאו קושיא אלימתא היא), וזו הכוונה ברש"י תקנת ממון של העבד ג"כ.

ועל זה הקשו ב"ש שאעפ"כ יש בעיה עם מצות ישוב העולם, ויש לתקן לחלוטין שישתחרר.



## גדר חליפין דרך מקח וממכר הוא לרש"י ולשאה"ר\*

**הת' מרדכי רובין**  
תלמיד בישיבה

א. תנן (ב"מ יא, א) "ראה אותן רצין אחר מציאה אחר צבי שבור אחר גוזלות שלא פרחו ואמר זכתה לי שדי זכתה לו וכו'". וממשיכה הגמ' "אמר עולא והוא

(\* לזכות הורי שי' בקשר ליום השנה לנישואיהם ביום ו' תמוז הבעל"ט, ולהצלחה רבה בגו"ד ובשליחותם הק', ולנח"ד רב מכל צאצאיהם.

שעומד בצד שדהו . . . איתביה רבי אבהו לעולא מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה, אמר רבן גמליאל עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו, ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה לעניים ומקומו מושכר לו. וכי רבי יהושע ורבי עקיבא בצד שדהו של רבן גמליאל היו עומדין? . . . אמר לי' ההוא מרבנן רבן גמליאל מטלטלי אגב קרקע הקנה להם. רבי זירא קבלה, רבי אבא לא קבלה, אמר רבא שפיר עביד דלא קבלה, וכי לא היה להם סודר לקנות ממנו בחליפין, אלא טובת הנאה אינו ממון לקנות ממנו בחליפין, הכא נמי טובת הנאה אינה ממון לקנות על גבי קרקע. ולא היא, מתנות כהונה נתינה כתיבא בהו, חליפין דרך מקח וממכר הוא, מטלטלין אגב קרקע נתינה אלימתא היא, "עכ"ל.

יוצא מהגמ' שבאמת היה יכול רבן גמליאל להקנות המתנות דמעשר ראשון לר' יהושע ומעשר עני לר' עקיבא ע"י סודר וקנין חליפין והיה קיים ברשותו, אלא כיון דבעינן נתינה דנתינה כתיבה בהו לכן חליפין אינו מועיל, משום ד"חליפין דרך מקח וממכר הוא".

#### מחלוקת רש"י ושאה"ר בגדר חליפין

ובאמת כבר כתב המאירי בזה, דחליפין שפיר מהני לקנות לבעלי המתנות, וזה שאמרה הגמ' "חליפין דרך מקח וממכר הוא", הוא רק מצד המתנות כהונה דבעינן נתינה, וז"ל: "יראה לי שאם עבר והקנה בחליפין קנה . . . אף שבמתנות כהונה נאסר לכתחילה בחליפין לפי שהוא דרך מכר וכו'". וכן נקטו כו"כ מהראשונים דשפיר קונה ע"י חליפין ואינו צריך להפריש עוד מתנות דכבר יצאו הפירות מכלל טבל (דבכלל בשעת הפרשת המתנות לאו דווקא מגיעים לבעליהן הכהנים והלויים מיד, אלא עד שעת הביעור דיכול להיות כמה שנים לאח"ז), אלא שאינו נתינה ולא קיים הציווי בשלימות כנ"ל.

וכלשון הריטב"א (הישנים) בחידושי: "ואילו נתן הפירות בחליפין תחת הפירות עצמן נוטל סודר של חליפין, והו"ל כמקח וממכר שנותן פירות ומקבל סודר בחליפיהם", עולה מדבריו שחליפין גדרו הוא ע"ד קנין דמכירה ומקח וממכר (ואינן שרק דנראה כן אבל באמת הוא מתנה, אלא הוא דרך הקנין דמקח וממכר).

אמנם כד דייקת שפיר בלשון רש"י כאן, רואים חידוש דבר, וז"ל (ד"ה נתינה כתיבא בהו): "כדכתיב (דברים כו) ונתתה ללוי זה מעשר ראשון, לגר ליתום ולאלמנה זה מעשר שני. לפיכך אסור להקנותו בסודר דדרך מקח הוא שזה נותן

כליו תחתיהן ונראה זה שמוכרן לו<sup>95</sup>, מדיוק לשונו "ונראה זה שמוכרן לו" משמע, שבאמת הוי נתינה אלימתא וכו' רק משום חיסרון ד"נראה" בעיני אדם שמוכרין לו לא עבדינן לכתחילה לקנות מתנות בחליפין משום מרעית עין וכיו"ב, אבל בדיעבד לא זו בלבד דקני הכהן וקיים ברשותו, אלא עוד זאת דבאמת (ע"ד כלפי שמיא גליא) הוי נתינה ומקיים ציווי הכתוב בשלימות.

### לשיטתיהו האם מתנה נקנית במעות

ב. וי"ל דדרכינו בשיטת רש"י לעיל אתי שפיר לשיטתי בריש העומד (ד"ה מקומו מושכר לו), דכתב 'וקבל ממנו שם שכר המקום דהכי קתני סיפא נתקבלו זה מזה שכר, וכל כך למה כדי לקנות מעשר שתהא חצרו קונה לו לפי שהמטלטלין אין קונין אלא או במשיכה או חצירו תקנה לו'. ושמעתי מא' מהרמ"ם שיש מפרשים<sup>96</sup> זה ששולל רש"י "וכל כך למה", דלכאו' הי' לו לסתם ולומר דכיון שאין המטלטלין כאן בספינה אלא במקום אחר א"א לקנות בפשטות ע"י קנינים הרגילים בגוף החפץ כמו משיכה וכיו"ב, אלא רוצה רש"י לשלול ההו"א שיתן מעות לקנות הפירות במתנה, והמעות (דשוה פרוטה עכ"פ) יהיו כעין וע"ד סודר שהוא מעשה קנין בלבד, ולא תשלומין עבור החפץ (דשווה בשווה, ואפי' לא מדין תחילת הפירעון כדלקמן) כמקח וממכר, היינו דרש"י ס"ל דמעות יכולין להיות כעין סודר במתנה ושפיר קני וקיים מצות נתינה.

והנה לפי הנ"ל שרש"י ס"ל דג"כ ע"י חליפין הוי מתנה שפיר אלא דרק נראה כמקח וממכר, ולכן אפשר לומר ס"ל נמי דמעות יכולין ג"כ להיות ע"ד הקנין דחליפין דהוי כמו סודר, ולכן היה יכול לקנות המתנה ע"י מעות (בהו"א), ולכן מפרש רש"י (למסקנא) דאין מעות מועיל לקנות כאן משום סיבה צדדית "דמטלטלין אין קונין אלא או במשיכה או חצרו".

אבל שאר הראשונים (הריטב"א והמאירי וכו') דאפי' גבי חליפין וסודר ס"ל דהוי ע"ד הקנין דמקח וממכר ואינו נתינה כלל, הרי כ"ש דגבי מעות במתנה ס"ל דאינו יכול לקנות במתנה אלא כמקח וממכר (וראה לקמן ההסברה בכ"ז).

### לרש"י לא קשה קושיות התוס' מעיקרא

ג. הנה התוספות כתבו (ד"ה מקומו): "בסיפא קתני שקבלו שכר זה מזה, וא"ת אמאי קבלו שכר, היה לו להשאל להם או להשכיר בחליפין. וי"ל דשאלה ושכירות אינה נקנית בחליפין", עכ"ל.

95) וכן נקט בס' מורשת משה ע' שנט, שאולי דעת רש"י דלא כהריטב"א.

96) אינו זוכר שם הספר, ולא הספקתי למוצאו.

ויש לומר דלביאורינו בדעת רש"י דשפיר בחליפין אליבא דאמת הוי מתנה, ורק משום ד"נראה וכו'" לא עבדינן לכתחילה בחליפין במתנות כהונה, והוי מראית עין לאחרים שיחשבו שיכול לקנות מתנות כהונה ע"י מקח וממכר, הרי לרש"י ליתא לשאלת התוס' מעיקרא. דאפי' אם יקנה החצר ע"י שאלה או שכירות בחליפין, הרי מ"מ יש מראית עין בדבר, ואחרים חושבים שבשעת שרואים בע"ב מדבר עם כהן וכו' בעסקי מתנות ורואה קנין סודר אינו יודע שהסודר רק על החצר ולא על הפירות וכו', וכיון שהגמ' ס"ל דיש חשש בסודר על הפירות משום מראית עין אין לחלק עם החליפין הם עבור החצר.

משא"כ תוס' דס"ל כשאה"ר דחליפין אפי' אליבא דאמת מצ"ע אינו נתינה אלא מקח וממכר ולא מוזכר כלל כאן אודות חשש דמראית עין ("נראה וכו'"), שפיר יש להקשות דיקנה החצר ע"י שכירות או שאלה בחליפין.

ולפ"ז יש נפק"מ לדינא בין רש"י ושאה"ר (תוס' ודעימי'), האם שאלה ושכירת נקנית בחליפין. לתוס' ודעימי' דהי' קשה להם למה לא עשו סודר על החצר בשכירות או שאלה ואמאי הוצרכו לקבל שכר זה מזה, צריך לומר חידוש דאינו נקנית בחליפין. משא"כ לרש"י דלא קשה לי' מעיקרא כלל לא בעי לאתי לאותו חידוש ולומר ששאלה אינו בחליפין, אלא באמת לא עשו בחליפין במתנות כהונה דהוי גמי מראית עין אע"ג דבעלמא שכירות ושאלה קני ע"י חליפין<sup>97</sup>.

### רש"י ותוס' במח' הט"ז והסמ"ע בגדר קנין כסף

ד. ויש להוסיף וגם ליתן קצת הסברה בדברים הנ"ל, ובהקדים תחילה המחלוקת הידועה בין הט"ז והסמ"ע בריש סי' קצ (חו"מ) וכבר דשו בה רבים ורק נביא נקודת הדברים בשייכות לנדו"ד.

הנה בגדרו של קנין כסף נחלקו בו הפוסקים: הסמ"ע ס"ל שהוא מדין פירעון שווי החפץ, וצריך לתת את כל ערך החפץ הנקנה, וזה שמספיק בשוה פרוטה בלבד לקנות אפי' במקום שהחפץ שוה הרבה וכו', הוא משום דזהו תחילת הפירעון והשאר זוקף עליו במלוה. אבל הט"ז חולק על הנ"ל וס"ל דהוא מדין מעשה קנין, כמו שאר הקנינים דמשיכה וכו', ולכן מספיקה פרוטה בלבד.

וע"פ יסוד זה ביארנו לעיל (ס"ב) דברי רש"י דס"ל דכמו בחליפין דסודר הוא מעשה קנין ולכן ע"י חליפין עדיין שמי' נתינה אליבא דאמת, א"כ ס"ל דמעוה במתנה הוי כעין סודר ויכול להקנות ולא הוי כמקח וממכר, כנ"ל בארוכה. הנה

(97) וראה רא"ש דס"ל כרש"י להילכתא אבל מטעם אחר.

י"ל דרש"י ס"ל כהט"ז דמעות וכסף בכלל הם רק מעשה הקנין ולא תחילת הפירעון ולכן שפיר הוי מתנה כשנותן רק פרוטה אחת ומקבל חפץ ששווה הרבה פרוטות, ולא כהסמ"ע דהוה רק תחילת הפירעון, דא"כ א"א למימר דמעות קונות מתנה דהוי כמכירה.

משא"כ תוס' החולק על רש"י סב"ל כהסמ"ע דמעות וכסף הוי תחילת הפירעון ולא נחתו לומר הן בחליפין דאינו שמי' נתינה והן במתנה יש לקנות במעות, דהרי הוא מכירה גמורה, ודלא כהט"ז דסב"ל דכסף הוא מעשה קנין בלבד, דא"כ אמאי אינו מועיל למתנה.

ומעתה י"ל דתוס' הכא שהוקשה להם אמאי קיבלו שכר זה מזה וכו' אזלי לשיטתייהו, דתוס' (ע"ז עא, א ד"ה פרדשני) ס"ל בהדיא בעלמא דמתנות אינן נקנים במעות, ולכן לא ס"ל כרש"י והט"ז אלא כהסמ"ע דהוא תחילת הפירעון, וגם יומתק קצת לשיטתייהו דרש"י ותוס' דעיי"ש שחולק על פרש"י שם. ואכן מצאתי בס' דברי יחזקאל (סי' לט סק"ד) שג"כ העלה כמשנ"ת ותלה המחלוקת הראשונים בין תוס' ותוס' רי"ד (קידושין יג, א) האם מתנה נקנית בכסף במח' הנ"ל של הט"ז והסמ"ע.

ומפני שרש"י ס"ל כהט"ז דמעות הוא מעשה הקנין בלבד, לכן למד שמעות היא ע"ד חליפין ויכול לקנות במתנה, נמצא עוד נפקותא לדינא בין רש"י ותוס' אם מתנה נקנית ע"י מעות אם לאו, ולמה שנת' לעיל עולה דשיטת רש"י היא דכן קונה.

ואפילו לדעת התוס' אף דמעות הם בכללות באותו גדר דמקח וממכר, מובן היטב ששפיר יש לחלק שמעות הם יותר כמקח וממכר מחליפין, לכן גבי מתנה סבירא לי' דנקנית בחליפין, ואפשר דהוא משום דהיכא דלא הקפידה התורה שיהא ממש מתנה ונתינה ורק מצד בין אדם לחבירו ודיני ממונות וכיו"ב קונה המתנות. בדוגמת הכא שכתבו הראשונים הנ"ל שבמתנות כהונה ע"י חליפין אם עבר ועשה שפיר קנה וקיים ברשותו. אבל מעות הוי יותר כמקח וממכר לתוס' לכן לא קני דע"ז לא נחית ליתן מתנה ושפיר חוזר ממנו.

או י"ל בסגנון אחר, לתוס' בחליפין יש צדדים: או שהוא כמעשה קנין כמשיכה וצד השני שהוא כמקח וממכר. לכן גבי מתנה בעלמא קני חליפין וא"א לחזור, אבל במתנות כהונה שהקפידה התורה שתהא נתינה בשלימות לגמרי, לכן ע"י חליפין לא קיים מצוות הכתוב בנתינה.

### ישׁוב לקויישת הגר"י ענגעל בגליוני הש"ס

ה. ובגליוני הש"ס להגר"י ענגעל על אתר (יא, ב) העיר על רש"י, וו"ל: "ולא היא מתנות כהונה נתינה כתיב בהו חליפין דרך מקח וממכר הוא כו'. נ"ב ע' רש"י ומבואר דמכירה דהוא נתינה בעד דמים ולא מיקריא נתינה רק נתינה בחינם הוא דמיקריא נתינה. וצע"ק מתוס' ע"ז (כ, א) ד"ה ר' יהודה אומר דכתבו דהכא איצטריך לגלות על נתינה דגר שהיא מתנה ממש ולא נתינה בדמים עכ"ל עיי"ש. ומבואר דלולי קרא יש לפרש לשון נתינה דהכוונה לנתינה בדמים ובאתי רק להעיר" עכ"ל.

וע"פ המבואר לעיל בדעת רש"י ליתא לקושייתו מעיקרא, דהגליוני הש"ס העלה בדעת רש"י "דמכירה דהוא נתינה בעד דמים ולא מיקריא נתינה רק נתינה בחינם הוא דמיקריא נתינה" כדעת שאה"ר, ולכן הקשה ארש"י מהתוס' בע"ז, אבל כבר דייקנו מלשון רש"י "ונראה זה שמוכרן לו" שהווי נתינה אלימתא אליבא דאמת ומקיים מצות נתינה בשלימות ורק משום מרעית עין וכיו"ב לא עבדינן הכי לכתחילה, וגם דרש"י סב"ל דמתנה נקנית במעות כמשנ"ת לעיל בארוכה ודלא בשאה"ר. ונמצא דאדרבה, קושייתו מהתוס' שם הוא עוד ראי' לדרכינו בדעת רש"י (וצ"ל דתוס' כאן לא סב"ל כתוס' במסכת אחרת (ע"ז) כדמצינו בכ"מ, ויל"ע עוד).

עולה מכל האמור שרש"י סבירא לי' דחליפין דסודר הוא שפיר נקריא נתינה ומעות קונים באותו גדר והווי מעשה קנין כהט"ז. אבל לתוס' ודעימי' סב"ל דאפי' חליפין הוא כמקח וממכר ואינו מעשה קנין, כ"ש דהקנין דמעות וכסף אינו מעשה קנין אלא בגדר כמקח וממכר. ונפק"מ להלכה: א) דשכירות ושאלה ע"י חליפין אי מועיל אי לאו. ב) האם מעות קונות במתנה.

## שליח לדבר עבירה

### הת' גבריאל אברהם שוויי

תלמיד בישיבה

א. בב"מ (י, ב) איתא "ואמר ר"ל משום אבא כהן ברדלא קטנה אין לה חצר ואין לה ד"א, ור"י משום ר' ינאי אמר יש לה חצר ויש לה ד"א . . מ"ס חצר משום יד אתרבאי . . ומ"ס חצר משום שליחות איתרבאי . . (ושואלת הגמ') מי איכא מאן דאמר חצר משום שליחות איתרבאי, והתניא . . ואי סלקא דעתך חצר משום שליחות איתרבאי, א"כ מצינו שליח לדבר עברה, וקיימ"ל אין שליח לדבר עבירה? אמר רבינא, היכא אמרינן אין שליח לדבר עבירה, היכא דשליח בר חיובא

הוא, אבל בחצר דלאו בר חיובא הוא, מיחייב שולחו. (ושואלת הגמ') אלא מעתה האומר לאשה ועבד צאו וגנבו לי דלאו בני חיובא נינהו (לשלם, כדתנן הם שחבלו באחרים פטורין. רש"י) הכי נמי דמחייב שולחן? (ומתרתת הגמ') אמרת אשה ועבד בני חיובא נינהו והשתא מיהא לית להו לשלומי, דתנן נתגרשה האשה ונשתחרר העבד חייבין לשלם, עכ"ל הגמרא.

וידועה הקושיא מה היתה ההו"א של הגמ' שבגלל שאשה ועבד פטורין מלשלם יוכלו להיות שליח לדבר עבירה, הא הם בני חיובא מצד הלאו דגניבה (כמו שתירצה כן הגמ' למסקנא, וצריך להבין ההו"א שלא יהי' כן)?

ב. והנה נחלקו רש"י ותסו' בסוגייתנו בטעם שאין שליח לדבר עבירה, דשיטת התוס' היא (כמ"ש בד"ה אין שליח לדבר עבירה) "בפ' האיש מקדש איכא דיליף משחוטי חוץ דכתיב הוא ולא שלוחו ואיכא דיליף משום דהוה לי' מעילה וטביחה שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין", ע"כ. היינו שהוא מצד גזירת הכתוב.

משא"כ רש"י (ד"ה בר חיובא הוא) כתב "שאף הוא מוזהר על הדבר - התם פטור השולח, דאמרינן לי' דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ולא הי' לו לעשות", ע"כ. היינו דהא דאין שליח לדבר עבירה הוא משום הסברא דדברי הרב וכו'.

באמת בקידושין (מב, ב) שאלה הגמ' מהשולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן שהוא פטור (בדיני אדם) "ואמאי . . . נימא שלוחו של אדם כמותו?", ותירצה "שאני התם, דאין שליח לדבר עבירה דאמרינן דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעין", ואח"כ שואלת הגמ' ממעילה דהוה שליח לדבר עבירה, ותירצה שיש לימוד מפסוקים דהוי שליח. ומבארת למה לא יכולים ללמוד מזה לכל התורה שיש שליח לדבר עבירה, "משום דהוי מעילה (ושליחות יד לב"ה, ולפי ב"ש) וטביחה שני כתובין הבאים כאחד ואין מלמדים", וגם למדים מ"שחוטי חוץ - הוא ולא שלוחו", דאין שליח לדבר עבירה לכל התורה.

וי"ל שרש"י ותוס' חולקים, שרש"י זה שהגמרא הביאה הלימודים מהפסוקים אח"כ, אין הפירוש שהגמ' חזרה בה מהסברא ד"דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין". אבל לפי תוס' חזרה הגמרא מהסברא, והלימוד הוא רק מהפסוקים.

ויש לבאר זה ע"פ מה שכתב במהרש"א (קידושין לה, א ד"ה "אלא למ"ד תפילין כו"), שיש מחלוקת רש"י ותוס' כשיש שני כתובין הבאין כאחד דאין מלמדין, דלרש"י הפי' בזה הוא שאין מלמדים להיות ראי', אבל ג"כ אינו ראי' להיפך. כלומר, כשהביא התורה שני פסוקים ל"שליח לדבר עבירה" (מעילה

וטביחה), לפי רש"י אה"נ שאינם ראי' ל"שליח לדבר עבירה", אבל ג"כ אינם ראי' ד"אין שליח לדבר עבירה", ולכן צריכים סברא ללמדנו הא ד"אין שליח לדבר עבירה".

משא"כ לפי תוס' הא דהביא התורה שני כתובים הבאים כאחד, הרי הם מלמדים להיפך, היינו שהוא ראי' להיפך ד"אין שליח לדבר עבירה", ולכן לא צריכים הסברא, והוא רק מצד גזירת הכתוב.

ג. והנה לפי תוס' יש לבאר פשט הגמ', ששאלה מאשה ועבד דלאו בני חיובא נינהו לשלם, דהנה אם הוא מגזירת הכתוב לבד דאין שליח לדבר עבירה, צ"ל המקרה דומה להפסוקים. וכיון שהן מעילה והן טביחה והן שחוטי חוץ השליח הוא ג"כ בר חיובא לשלם (או לאיזה עונש שיהי' חייב), לכן שאלה הגמ' מאשה ועבד שאינם חייבים לשלם "הכי נמי דמחייב שולחן"? אע"פ שמצד הסברא יש לנו לומר דה"ה אם אינן בני חיובא לשלם, כיון שהם בני חיובא להלאו דלא תגנוב, אך כיון דטעמא הוא רק מצד גזיה"כ ולא מטעם סברא, א"א לנו להוסיף סברא זו מעצמנו, והיכא דגלי (שהשליח הוא בר חיובא לשלם) גלי והיכא דלא גלי (לגבי אשה ועבד) לא גלי. וע"ז תירצה הגמ' שבאמת גם אשה ועבד בני חיובא נינהו לשלם וכו' (עיין בכתבי ר' אייזיק ח"ב דף קיד ואילך שכתב מעין ביאור זה בענין אחר).

אמנם לפי רש"י שלמד הא ד"אין שליח לדבר עבירה" מצד הסברא, צ"ל מהי קושיית הגמרא מאשה ועבד?

ד. ויש לומר הביאור בזה בהקדים ביאור הסברא של דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, דהנה הסמ"ע (חור"מ סי' קפב סק"ב) כתב "חוץ לדבר עבירה – דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ויכול המשלח לומר סברתי שלא ישמע לי לעשותו, לכך אין המשלח חייב. אבל אם אין השליח בר חיובא, לא שייך האי טעמא", עכ"ל. היינו שהמשלח אומר "דברי הרב וכו' וסברתי שלא ישמע לי לעשותו", כלומר שלא הי' שליח מלכתחילה.

משא"כ רש"י בד"ה בר חיובא כתב ". . דאמרינן לי' דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ולא הי' לו לעשות", היינו שבאמת הוא שליח, והמשלח צ"ל חייב על זה ששלח אותו והשליח צ"ל חייב על זה שעשה העבירה וכיון שא"א להעניש שניהם, בי"ד אומרים שהשליח הוא חייב שלא הי' לו לעשות.

ועפ"ז אפשר לבאר קושיית הגמ' (ע"פ רש"י עכ"פ) ששאלה הגמ' דאה"נ שבדרך כלל "אין שליח לדבר עבירה", ולכן המשלח אינו חייב כיון שמענישים את השליח, אבל במקרה כזה שהשליח (האשה או העבד) אינו בר חיובא (לשלם),

הכי נמי דמיחייב שולחן, כיון שהמשלח עבר על "לא תגנובו" מצד "שלוחו של אדם כמותו" וא"א לנו להעניש את השליח? וע"ז מתרצת הגמ' שבאמת האשה והעבד הם בני חיובא כו<sup>98</sup>.

אמנם לפי"ז צ"ל איך יבאר הסמ"ע את סוגיא זו, ומה הקשר בין חיוב לשלם לעצם חיוב על הלאו?

וא"א לומר שלמד הסמ"ע סוגייתנו כתוס', שהגמ' לא ס"ל טעם דהסברא אלא מהלימוד מהפסוקים<sup>99</sup>, זה אינו, שהרי הסמ"ע גופא כתב "אבל אם אין השליח בר חיובא לא שייך האי טעמא", היינו שלמד הענין של בר חיובא (שמקורו בגמרא זו) וכתב שלא שייך האי טעמא ד"דברי הרב" וכו'. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מה קשר חיוב לשלם לעצם חיוב על הלאו?

ה. ויש לומר הביאור בזה, דהנה האשה שדעתה קלה ועבד שיש לו עול אנשים עליו (ויש להוסיף שכיון שבאמת "עבדא בהפקירא נחא לי", אדרבה ירצה לעשות את העבירה לגנוב וכו'), ועוד יותר מזה שלא צריכים לשלם (לפי ההו"א), אין להמשלח לומר "סברתי שלא ישמע לי לעשותו", וא"כ בטלה הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, כי יש אפשרות גדולה שיעשו כדברי התלמיד דווקא.

ועל זה מתרצת הגמ' שבאמת "אשה ועבד בני חיובא נינהו . . . (וכש)נתגרשה האשה ונשתחרר העבד חייבין לשלם", ולכן יכול המשלח לומר "סברתי שלא יעשו את העבירה" מצד אימת תשלומין שלאח"כ.



## בין בחכירות בין בקבלנות איירי

הת' יואל מייערס

שיבת חובבי תורה

א. בב"מ (קג, ב) איתא: "המקבל שדה מחבירו והיא בית השלחין או בית האילן, יבש המעין ונקצץ האילן אינו מנכה לו מן חכורו. אם אמר לו חכור לי שדה

98) וצ"ע קצת דא"כ למה יאבד הנגזל (שבפועל אינו מקבל הכסף מהם (לע"ע, ואדרבה בעבד יש חיוב של "לעולם בהם תעבודו")) מאחר שיכול לחייב המשלח ג"כ? ואולי י"ל (בדוחק עכ"פ) שהחיוב של השליח (ד"לא הי' לו לעשות") הוא גדול יותר מחיוב המשלח, ועצ"ע.

99) היינו שיהי' מחלוקת הסוגיות בין הגמ' דידן והגמ' בקידושין, שהגמ' בקידושין סוברת שהטעם ל"אין שליח לד"ע" הוא מצד הסברה, והגמ' דידן סוברת שהוא מצד הלימוד מפסוקים (כהתוס') והסמ"ע פסק כהגמ' בקידושין.

בית השלחין זו או שדה בית האילן זה, יבש המעין ונקצץ האילן מנכה לו מן חכורו. ובגמ': "היכי דמי, אילימא דיבש נהרא רבה אמאי אינו מנכה לו מן חכורו נימא ליה מכת מדינה היא אמר רב פפא דיבש נהרא זוטא דאמר ליה איבעי לך לאתויי בדוולא".

וכתבו התוס' (ד"ה מנכה) "בין בחכירות בין בקבלנות איירי כדאמר בגמרא, ואע"ג דתנן לקמן (קה, ב) המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב אם מכת מדינה היא מנכה לו מחכירותו ולא איירי אלא בחכירות, דבקבלנות אינו מנכה לו אלא נוטל שלישי או רביע כמו שהתנה כדפירש לקמן בקונטרס, מ"מ הכא בסיפא מנכין לו כיון דא"ל בית השלחין דלא איבעי ליה למימר כיון דקאי בגווה מדאמר זו כדאמר בגמרא ש"מ שרוצה לומר כל זמן שתהא בית השלחין כמו שהיא עכשיו שיש בה מעין".

וכתב המהרש"א: "הוא ודאי דבחכירות נמי אם אינה מכת מדינה אינו מנכה לו מן חכורו ומתני' דהכא הא מוקמינן לה ביבש נהרא זוטא ולא הוי מכת מדינה וא"כ ע"כ הא דקתני בסיפא מנכה לו מן חכורו היינו טעמא מדקאמר בית השלחין דלא איבעי למימר כיון דקאי בגווה כו' כדמסיק לקמן אלא דבקבלנו כיון דאפילו במכת מדינה אינו מנכה לו נראה להם דוחק לכאורה לנכות אפילו בבית השלחין זו ואהא כתבו דמכל מקום הכא בסיפא כו' דכיון דקאי בגווה ואמר בית השלחין ה"ל כאלו התנה בפירוש לנכות לו ביבש המעין ועדיף ממכת מדינה ודוק".

ותוכן דברי המהרש"א, שהי' קשה לתוס' דבקבלנות מנכין לו מחכירו שמילא בחכרונת כי היכא דבמכת מדינה מנכין לו הוא הדין כאן ביבש המעין שמנכין לו.

אבל בקבלנות דלא מצינו בשום מקום שמנכין לו אפי' במכת מדינה מהיכי תיתי ללמוד דין חדש דמנכין לו ביבש המעין. וע"ז תירצו התוס' דאין זה דין בקבלנות אלא בדיני תנאי, דכיון דקאי בגווה וכו' הוי כאילו התנה בפירוש. והיוצא לנו מדברי התוס' דבקבלנות היכא דלא התנה בפירוש, או עמד בתוך השדה ואמר בית שלחין זו אפי' במכת מדינה אין מנכין לו מחבורו.

ב. כתב הרמב"ם בהל' שכירות פ"ח הל' ד' וז"ל: "החוכר או המקבל שדה מחבירו והיא בית השלחין או בית האילן ויבשה מעיין בית השלחין ולא פסק הנהר הגדול אלא אפשר להביא ממנו בדלי. או שנקצץ האילן של בית האילנות אינו מנכה לו מחכירו. ואם מכת מדינה היא כגון שיבש הנהר מנכה לו מחכורו". ואם נפרש דברי הרמב"ם כפשוטם (שלא כהלח"מ שתירץ דהרמב"ם ותוס' לא פליגי ועיין עוד נמו"י בסוגיין) יוצא לנו דפליגי תוס' והרמב"ם.

והנה הטור חו"מ סימן שכא ס"א פסק בפירוש כהרמב"ם, וז"ל הטור: "ואם יבש גם הנהר הגדול מכת מדינה היא ומנכה לו מחכורו בין אם הוא בחכירות בין בקבלנות".

אלא שהב"ח טרח ליישב דברי הטור כשיטת התוס', ע"פ תוד"ה דאפשר לאתויי בדוולא, וז"ל התוס': "א"ת אפילו לא אפשר נמי אמאי מנכין לו דכיון דלא יבש נהרא רבה תו לא הוי מכת מדינה וי"ל דנקט האי טעמא לאשמועינן דאפילו יבשו נמי שאר יאורי שדות אחרים דהשתא הוי מכת מדינה אפילו הכי אינו מנכה לו כיון דאפשר לאתויי בדוולא מנהרא רבה דדוקא באכלה חגב או נשדפה שאין יכול לתקן הקלקול ע"י שום טורח מנכה לו אי נמי יש לומר דודאי בחכירות לא היה צריך לטעם זה אפילו בלא אפשר לאתויי אתי שפיר אבל משום קבלנות איצטריך שלא יוכל לומר לא אתעסק בה ואפ"ה לא אשלם במיטבא לפי שאינו מחוייב להביא מנהרות אחרים הרחוקים ביותר ועל כן הוצרך לומר דלא יבש נהרא רבה ומצי לאתויי בדוולא ולכך מחוייב לעשות בקבלנותו".

וז"ל הב"ח (סי' שכ"א ס"ק א): "ונראה דרבינו נמשך אחר מ"ש התוספות (כאן הביא ל' התוס', הובא לעיל), אלמא להדיא דביבש הנהר הגדול דלא אפשר לאתויי אפילו בקבלנות אינו מחוייב להביא מן שאר נהרות היותר רחוקים ומנכה לו מקבלנותו אינו מחוייב להביא מן שאר נהרות היותר רחוקים ומנכה לו מקבלנותו וכן בהגהות אשר"י ריש פרק המקבל פסק כתרתני שינויי דתוספות. וצ"ל לפ"ו דלא דמי לאכלה חגב דהגזרה היתה על השדות דליכלוה חגב או דתשתדף וכיון דקבלן יש לו חלק ידוע מהיוצא מהשדה אינו מנכה לו אלא יטול שלישי או רביע בפירות היוצאות מן השדה כמו שהתנה. אבל ביבש הנהר הגדול דלא היתה הגזרה על השדה שהרי אפשר להביא מים משאר נהרות אין חילוק בין חכירות לקבלנות אלא כיון דמכת מדינה היא מנכה לו, כנ"ל ליישב דעת רבינו על פי דברי התוספות.

ואינו סותר למ"ש התוספות במתניתין בד"ה מנכה לו . . דלשם לא באו התוספות אלא לומר דבעומד בתוך השדה ואומר בית השלחין זו פשיטא הוא דבקבלנות נמי מנכה לו דלא דמי לאכלה חגב וכו' ולא צריך להאי טעמא דכתיבנא לחלק בין אכלה חגב דהגזרה היתה על השדה לייבש המעין דבלאו הכי נמי ניחא, כיון דלא איצטריך ליה למימר בית השלחין אלא ביבש הנהר הגדול נמי ס"ל לתוספות דבקבלנות נמי מנכה לו מהך טעמא דאיכא לחלק בין אכלה חגב דהגזרה וכו' כדמוכח מדבריהם בשינויא בתרא דכתבו בד"ה דאפשר לאתויי וכדפירשתי".

ויוצא מדבריו דלשיטת התוס' יש ג' חלוקות במכת מדינה: א) אכלה חגב, ובזה יש חילוק בין חכרנות לקבלנות דדוקא בחכרנות מנכה לו מחכורו ולא בקבלנות. ב) יבש נהרא רבה ובזה מנכין בין בקבלנות בין בחכרנות. ג) יבשו שאר יאורי שדות אחרים ובזה אין מנכין בין בקבלנות בין בחכרנות.

והטעם דיש חילוק בין אכלה חגב ליבש נהרא רבה הוא דבאכלה חגב הגזירה היתה על השדה דוקא ולקבלן יש לו חלק ידוע באותה שדה ולכן גם הוא מפסיד.

אבל ביבש נהרא רבה דאז הגזירה היא לא על השדה עצמה אינו בדין יפסיד הקבלן ומנכין לו מחכירו.

ג. ויש לעיין דלפי ביאור המהרש"א הנ"ל בתוס' ד"ה מנכה לו מחכירו נראה לכאור' דא"א ללמוד כמו הב"ח, דלפי הב"ח הרי לשיטת התוס' אפי' בקבלן מנכין לו מחכירו במכת מדינה וא"כ שפיר היה לתנא דמתניתין ללמוד מדין קבלן במכת מדינה לדין דמתניתין באומר בית שלחין זו והדרא קושיית המהרש"א לדוכתא מאי קשיא לתוס'?

אלא די"ל דבאמת גם לפי ביאור המהרש"א אתי שפיר כהב"ח.

דהתוס' הקשו דדוקא מדין אכלה חגב דאז אף פעם לא מנכין לקבל מחכירו, והטעם דהקשו דוקא מאכלה חגב הוא דדין בית השלחין דומא דוקא למכת חגב ולא ליבש נהרא רבה והוא כמו שביאר הב"ח עצמו דבאכלה חגב היתה גזירה על השדה וכן הוא ביבש המעיין הוי גזירה על השדה דוקא ולא דמי כלל ליבש נהרא רבה דאין הגזירה עצמה.

ולכן הוקשה להתוס' דמנין לו לתנא דמתניתין דהיכא שיש מכת מדינה שהוא גזירה על השדה דמנכין מחכירו אף בקבלנות?

וע"ז תירצו דאין זה דין בקבלנות אלא בדיני תנאי.



# רמב"ם

## בדין כולכם חייבים בכבודי (ב)

### הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם בנוגע לשביתה דיוה"כ הנה הרמב"ם הלכות שביתת עשור פ"א ה"ה כתב, "וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול, ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששבת מאכילה ושתיה שנאמר שבת שבתון שבת לענין אכילה ושתון לענינים אלו".

הרי דפירוש "שבת שבתון" דשניהם קאי על העינייים, שהיא שביתה לנפש, ואולי י"ל דלהרמב"ם יש פירוש מיוחדת לה"שבת שבתון" של יוה"כ, וממילא יש לה מעלה מיוחדת דשניהם קאי על "שביתה הנפש".

ויש לומר דמאחר דמעלת יוה"כ בא משום שהיא "שבת שבתון" א"כ, אף לשיטת האחרים אין להעדיפו על שבת בראשית לומר דבשבת אין מוסיפין וביוה"כ מוסיפין, ונמצא דלר"ע מוסיפין ביוה"כ וגם בשבת. ורק לר"י דמעלת השבת הוא משום עונש סקילה, א"כ רק שבת יש בה ה"מעלה יתירה".

ואולי יש לומר דמשו"ה שינה הרמב"ם הסדר מהגמרא להדגיש שאינה מפני מעלת השבת בכלל, לא משום "מעלה יתירה" לפיכך כתב באופן דלא ניכר מעלת השבת, ולא משום "ויתיר ממנינא" ומשו"ה הקדים השבת לפני האחרים, וממילא סבר הרמב"ם דהכל תלוי בביטול מלאכה ותו לא.

ב. המחבר בסימן קלה ס"א כתב, "בשני ובחמישי, ובשבת במנחה, קורין שלשה, אין פוחתים מהם ואין מוסיפין עליהם ואין מפטירין בנביא. הגה, ואם היו ב' חתנים בבהכ"נ והם ישראלים, מותר להוסיף לקרות ד', דלדידהו הוי כיו"ט שמותר להוסיף, ונראה דה"ה לשני בעלי ברית, דיו"ט שלהם הוא".

ודין זה מבוסס על מ"ש המרדכי במגילה פרק הקורא עומד בשם ר"י בר' אברהם על מעשה שבא לפניו שאירע ג' חופות ביום ד' אחד והיה אחד מהן כהן וב' ישראלים והורה שביום ה' היו יכולין לקרות בתורה ואף על פי ששנינו והמוסיף לא יוסיף על שלשה. נראה בעיני דהוי כמו מועד דקורין ארבעה כדקאמרינן בפ"ק דכתובות דמדמה חתן למועד וימי המועד שלו חשיב ליה רגל . . וא"ת א"כ אפילו כשאין שם אלא חתן אחד יהיו קורין ארבעה נראה לומר דאין

חשיב מועד אלא לגבי חתנים גופייהו אבל לגבי אחרים לא . . הלכך גבי דידהו קרינן ליה מועד אבל כשהאחרים יקראו בתורה בעדו יותר משלשה לא שהרי שנינו לא יוסיף משלשה אבל אותם ארבעה שאירעו באותו יום חמישי כולם היו חתנים והיה להם מועד לכן הכהן קורא פעמים ואחריו שנים הישראלים הרי ד'.

ובט"ז שם הקשה על המרדכי, ותימה לי היאך מדמה ריצב"א מועד דיחיד דהיינו החתן למועד דכל ישראל ואדרבה מוכח איפכא דהא הטעם דאין מוסיפין הוא משום ביטול מלאכת העם כמ"ש בסמוך ובוזה מה יועיל מועד של החתן כיון דלכל הקהל יש ביטול מלאכה ולהם אין מועד דהא ריצב"א גופיה כתב שם דאם אין שם אלא חתן א' דאין קורין ד' כיון דלא הוה מועד אלא לחתנים גופייהו ולא לאחרים ה"נ לטעם דביטול מלאכה יש היזק לעם ותו דא"כ מפטיר נמי יקרא כיון דלדידה הוה י"ט אלא ודאי דלא אולי' בתר דידיה וע"כ אין החתן קורא הפטרה ורמ"א דימה לזה עוד בעלי ברית כו' וכתוב בלבוש דאין נוהגין כן ונ"ל דשפיר עבדי דלא נהיגי כן.

המוכרח לומר בדעת המרדכי, דהבין במ"ש הגמרא שם במגילה, סימנא בעלמא יהיב (בנוגע ביטול מלאכה) ומסיק, אלא נקוט האי כללא בידך כל דטפי מילתא מחבריה, ופירושו רש"י שם, כל יום העודף דבר מחבירו. דר"ל דכשיש ענין ב"יום שעודף מחבירו", שיש בה גדר מועד, וממילא יש להוסיף בשביל מי שאצלו המועד. ודין ההוספה הוא רק משום המועד, וביטול מלאכה אינה אלא "סימנא בעלמא" ואין לה מקום בקביעות ההלכה<sup>100</sup>.

ולפי דברינו יש לומר דזה יהי' תלוי גם אם יש להוסיף בשאר ימים טובים או רק בשבת, דאם נאמר שיש איזה ענין של ביטול מלאכה אז יש לומר דכל זמן שאין ביטול מלאכה יש להוסיף, אבל אם נאמר דביטול מלאכה אין לה מקום בהלכה אלא סימנא בעלמא, יש מקום לחלק בין שבת והשאר כנ"ל.

ואפשר לומר בדברי הרמב"ם הנ"ל דמוסיפים בכל המועדים דאין טעמו משום דסובר דהכל תלוי בביטול מלאכה, דאולי יש לומר דג"כ סובר דמוסיפין משום המעלה דשבת, רק דלענין זה כל המועדים הם בגדר שבת.

ג. הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט הי"ח כתב "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאייהן ובמוצאי יום הכפורים שכולם שבתות ה' הן".

100) ואגב בדרך צחות אמרתי ליישב קושיית הט"ז, דמאחר דכשיש חתן אין שם תחנון, וממילא אין בטול מלאכה בהעליי' הד'.

ובמגיד משנה שם, "ודע שאין קידוש יום טוב דבר תורה".

ובהלכות עבודה זרה פי"ב ה"ג כתב הרמב"ם "וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו והקהל ושמחה שהנשים חייבות".

ועיין בלחם משנה שם שהביא ב' גירסאות בהרמב"ם, (א) חוץ מקידוש שבת (יום טוב, ב) שאין כתוב בדברי רבינו ז"ל שבת ויום טוב אלא חוץ מקידוש היום". וכתב, "וכן נראה לי עיקר דקידוש יום טוב אינו מן התורה כמו שכתב הרב המגיד בסוף הלכות שבת".

וכבר דנו בזה הרבה ומלשון הרמב"ם בהלכות שבת שכתב "שכולם שבתות ה' הן", משמע קצת שהקידוש הוא דאורייתא.

ומ"מ יש לומר לעניינינו דמאחר "שכולם שבתות ה' הן" ממילא יש להם דין אחד לגבי הוספות.



## סימני כשרות גורמים או מבדילים

### הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר – סקרמנטא, קליפארניא

א. ידועה חקירת הרוגצ'בי (הובא באריכות בצפנת פענח רמב"ם ריש הלכות מאכלות אסורות) אם הסימני כשרות הם גורמים או מבדילים, ובלשון הרבי בלקו"ש ח"א שמיני אם הסימנים הם סיבה או רק מבררים<sup>101 102</sup>.

ובלקו"ש שם מסביר הרבי מה יהיה החילוק לדינא, דהרי ידוע הכלל במסכת בכורות (ה, ב; הובא ברמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"א ה"ד) "בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה אעפ"י שאינו מפריס פרסה ולא מעלה גרה אלא כמין סוס או חמור לכל דבר הרי"ז מותר באכילה".

101 והנה בצפנת פענח מציין למס' ב"ב (טז, א) "אמר לפניו (איוב), רבוש"ע בראת שור פרסותיו סדוקות, חמור פרסותיו קלוטות", וברש"י פי' "את זה טהרת ואת טמאת הכל בא על ירך, אתה בראת בו סימני הטמאה" עכ"ל. כי מרש"י זה משמע דהם הגורמים.

102 ועיי"ש בצפנת פענח מביא בארוכה דסימני בהמה ודגים הם גורמים, ויש חיוב לברר ולידע אותם. וכלשונו של הרמב"ם ריש הלכות מאכלות אסורות: "מצות עשה לידע הסימנין, דיש מצוה לידע הסימנין אפי' אם אינו רוצה לאכול".

ועיג"כ בדברי תשובה ס' עט סק"א באריכות. ועיינו רואות דסימנים אלו דבהמה ודגים יודעים כולם משא"כ סימני עוף.

והחילוק יהי' אם זה מצד הסברא או מצד גזיה"כ דלהצד דהסימנים הוה רק מבררים הרי"ז מותר מצד הסברא, דלא צריך סימנים אם רואים שנולדה מן הטהורה.

משא"כ להצד דהוה גורמים וסיבה, אז מצד הסברא הנה בהמה זו צ"ל בלתי כשירה דאין לה סימנין הגורמים, והיא כשירה רק מצד גזיה"כ.

ויהיה חילוק לדינא אם מותר לשחק בבהמה זו שיצאה מן הטהורה דאם היא מותרת מסברא, הרי אסור לשחק בה, אבל אם היא מותרת רק מצד גזירת הכתוב, מותר לשחק עמה ע"ד שמצינו בירושלמי שבת (ספ"ט) דמותר לשחק עם הלויטן אעפ"י שבד"כ אסור לשחק עם הטהורה כיון שאין לה סימני טהרה, ומותרת רק מצד גזירת הכתוב וכמאמר הכתוב "לויטן זה יצרת לשחק בו".

ומביא הרבי שתי ראיות שסימני טומאה וטהרה כשרות וטריפה הם גורמים וסיבה.

(א) מלשון הכתוב "כי מעלה גרה הוא ופרסה איננו מפריס".

(ב) מההלכה במסכת נדה (נ, ב) "תרנגון דאגמא אסור", ומבארים שם תוס' על אתר דלא אומרינן הכלל דיוצא מן הטהור – טהור, כי האפרוח מעפרא קא גדיל, ויש לו סימני טומאה, וכיון דהיוצא מן הטהור טהור הוא רק גזירת הכתוב לא אומרינן את זה כאן כיון דמעפרא קא גדיל.

ואם נאמר דהסימנים הם רק מבררים ומבדילים, הרי כאן ג"כ ברור לנו שהוא יוצא מן הטהור, אבל מכיון שהסימנים גורמים והם סיבה והכלל דהיוצא מן הטהור טהור אינה אלא גזירת הכתוב, פה גבי תרנגול דמעפרא קא גדיל, לא אומרים גזירת הכתוב, דאין לך בו אלא חידושו.

ב. ועייג"כ בלקו"ש ח"ב ע' 375, ובלקו"ש ח"ל ע' 117 הע' 17, דהרבי מביא שם דאעפ"י שהרמב"ם במורה הנבוכים ח"ג פמ"ח כתב וז"ל "ודע כי הסימנים הללו, כלומר מעלה גרה ומפריס פרסה בבהמה והסנפיר והקשקשת בדגים אין מציאותן סיבת ההיתר ולא העדרם סיבת האיסור, אלא הם סימנים להכיר בהם מין המשובח מן המין המגונה" עכ"ל. לכאן ברור דהסימנים רק מבדילים ומבררים ולא גורמים.

ע"ז כותב הרבי "אין הכרח שטעם המצוה כפי שהוא במורה נבוכים הוא בהתאם לשיטת הרמב"ם בהלכה בספר הי"ד, עכ"ל.

ג. והנראה לומר דבזה פליגי הרמב"ם והראב"ד, דלהרמב"ן דהתורה חודרת בגדרי העולם ס"ל כפי שהצפנת פענח מבאר, דהסימנים גורמים. משא"כ הראב"ד ס"ל דכשרות וטרפות הבהמה הם גזירות מלמעלה, והסימנים הם רק מבררים ומבדילים.

ועפ"ז יש לבאר שתי מחלוקות שלהם בהלכות מאכלות אסורות. דכתב הרמב"ם פ"א ה"ב, וז"ל "וכל בהמה וחיה שהיא מעלה גרה אין לה שינים בלחי העליון", וע"ז משיג הראב"ד: "אמר אברהם, זה אינו צודק והוא שקר, שהרי יש שפן וארנבת", עכ"ל.

ולכא' השגה זו צ"ע, וכפי שמבאר המגיד משנה ועוד על אתר, שכלל הרמב"ם הוא בנוגע למעלה גרה בבהמות וחיות כשירות, אבל שפן וארנבת הם טריפות, כפי שאומר הכתוב "כי מעלה גרה הוא ופרסה לא יפרס טמא הוא לכם", ובמילא אינם בכלל דברי הרמב"ם, ומה רוצה הראב"ד.

ולפי הנ"ל מבואר, דלהרמב"ם דהסימנים הם גורמים, לפיכך כלל בנוגע להסימן דמעלה גרה, דצריך להיות גם שאין לה שינים בלחי העליון, וכפי שרואים במוחש בכל בהמות הכשרות.

אבל להראב"ד דהם רק סימנים המבדילים, אבל כשרותם אינה נובעת מהמעלה גרה, איך אפשר לומר כלל כזה, כשהתורה אומרת על שפן וארנבת כי מעלה גרה הוא, ואם הי' לה סימן אחר היתה כשירה<sup>103</sup>.

משא"כ להרמב"ם דהסימנים גורמים אולי גם אם היתה לה סימנין האחרים היתה הבהמה טריפה כי חסר לה בהגורם הראשון דמעלה גרה, כי יש לה שינים בלחי העליון.

103 והנה בצפנת פענח שם מבאר דגם הראב"ד ס"ל דהסימנים גורמים, והמחלוקת היא דלהרמב"ם שני הסימנים גורמים, משא"כ להראב"ד רק סימן אחד מספיק, ובאמת שפן וארנבת היה צ"ל כשרים, אילולא גזירת הכתוב, ע"ד כבי שסועה, דהגם שיש לה סימנין היא טריפה מכיון שיש לה שני שדרות, עיי"ש האריכות.

אך צ"ב במה נחלקו למה להרמב"ם שני סימנים גורמים, ולהראב"ד גם סימן אחד גורם. וגם, דמפשוטות לשון הכתובים משמע דצריך דוקא ב' סימנים, ומהו מקור הראב"ד דסימן אחד סגי? אבל על פי המבואר בפנים יתיישב. ואוי"ל דזהו כוונת הצפנת פענח דלהראב"ד סימן א' מספיק, היינו דלהראב"ד הסימנים מבדילים וזה שה' נתן לו סימן אחד ולא שנים היא גזירה דרחמנא וגם זה שה' החליט כי רק שני סימנים מבדילים הרי"ז גזירת הכתוב! משא"כ להרמב"ם הרי"ז עפ"י סברא דהשפן והארנבת טריפות מכיון דיש להם רק סימן אחד הגורם וגם סימן זו אינו בשלימותו מכיון שיש לה שיניים בלחי העליון.

וצ"ל להרמב"ם אעפ"י דגבי שפן וארנבת כתיב "כי מעלה גרה הוא", אין הכוונה לסימן הגורם טהרה, אלא שבפועל מעלה גרה, ועצ"ע.

ועי' באו"ש על אתר, דהרמב"ם מסתמך על לשון הגמ' (חולין נט, ב) "שליט בעולמו, יודע שאין לך מעלה גרה וטמא אלא גמל – דהיא מעלה גרה ואין לה שינים".

ועפ"ז מובנת שפיר פלוגתתם בהלכות מאכלות אסורות פ"א ה"ד, שהעתקנו לעיל, "בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה, אף על פי שאינו מפריס פרסה ולא מעלה גרה אלא כמין סוס או חומר לכל דבר, הרי זה מותר באכילה. במה דברים אמורים כשילדה בפניו, אבל אם הניח פרה מעוברת בעדרו ובא ומצא כמין חזיר כרוך אחריה, אעפ"י שהוא יונק ממנה הרי"ז ספק ואסור באכילה, שמא מן הטמאה נולד ונכרך אחר הטהורה".

ומשיג ע"ז הראב"ד: "אמר אברהם, והוא שיהי' הטמא בעדרו", עכ"ל.

ומבאר בזה הצפנת פענה, דהראב"ד ס"ל דאזלינן בתר רוב ולא חיישינן לטמא אא"כ טמא בעדרו.

אבל הא גופא צ"ב למה להרמב"ם לא אזלינן בתר רובא.

ועפ"י הנ"ל מלקו"ש הכל על מקומו יבא בשלום, דכיון דהרמב"ם ס"ל דהסימנים הם גורמים, ובמילא הכלל דיוצא מן הטהור טהור הוא גזירת הכתוב, ובמילא אין לך בו אלא חידושו, וצ"ל שילדה בפניו (ע"ד הסיבה שהבאנו לעיל דתרנגול באגמא דמס' נדה) דוקא.

משא"כ להראב"ד, דהסימנים הם מבררים ומבדילים, א"כ הכלל דיוצא מן הטהור הוא מן הסברא, דל"צ סימנין כיון דידוע לנו מבלעדי הסימנין שהיא כשירה כיון דבאה מן הטהור, א"כ אזלינן בתר רובא.

אבל עדיין צ"ב לדעת הרמב"ם מה יש בסימנים אלו שגורמים כשרות וטרפות, התייגה הסימן דהלכות מאכלות אסורות פ"א ה"כ, גבי עופות "כל עוף שחולק את רגליו כשמותחין לו חוט שתיים לכאן ושתיים לכאן . . הרי זה דורס וטמא", אבל מעלה גרה ומפריסי פרה, במה כוחן לגרום כשרות או טרפות.

ואוי"ל דסימנים אלו מחלישים החומריות והתוקפניות שלהם, ועדיין לא מצאתי מקורו.

ועיי"ש בלקו"ש מסביר בארוכה מעלה גרה ומפריסי פרסה בעבודת ה'.



# הלכה ומנהג

## מסייע אין בו ממש

### הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ד (סי' שמ ס"ב): "אשה ששכחה מערב שבת ליטול הצפרנים ובשבת הוא ליל טבילתה יש מי שמתיר לה לומר לנכרית לחתכן לה . . יש אומרים . . תאמר לה ליטלן ביד או בשיניים שזהו שבות דשבות". היינו שכשאומרת לנכרית ליטול צפרניה באופן שאינו אסור אלא מד"ס, אין בזה אלא שבות דשבות, שהתירו במקום מצוה של טבילת מצוה.

ועל זה ממשיך ומבאר (שוע"ד שם): "ואף שהיא מטה אצבעותיה אליה ומסייעה עמה קצת, אין בכך כלום שמסייע אין בו ממש".

והיינו כמבואר בשבת (צג, א-ב): "אמר מר זה יכול וזה אינו יכול דברי הכל חייב . . זה שיכול, דאי זה אינו יכול מאי קא עביד . . מסייע אין בו ממש . . אמר רבינא אף אנן נמי תנינא קיבל בימין ושמאל מסייעתו עבודתו כשרה ואמאי הא קא מסייע בהדי הדדי, לאו משום דאמרינן מסייע אין בו ממש שמע מינה".

ובאמת מצינו בהלכה אחרת שמסייע יש בה ממש, וחייבין עליה, כמבואר במכות (כ, ב): "תני תנא קמיה דרב חסדא אחד המקיף ואחד הניקף לוקה . . מני רבי יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו . . רב אשי אומר במסייע ודברי הכל". וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' קפא ס"ד): "גם הניקף חייב אם סייע בדבר שמטה עצמו אליו להקיפו".

ולכן גם בנידון דידן (נטילת הצפרנים ע"י נכרית) פסק הט"ז (יו"ד סי' קצח ס"ק כא): "שאע"פ שהעובדת כוכבים חותכת מ"מ אותה ישראלית מסייעת לה ע"י שמטה לה את ידיה, וכאילו היא עושה מלאכה זו".

אמנם נתבאר טעם החילוק ביניהם בנקודת הכסף (שם): "דדוקא בהקפה, דא' המקיף ואחד הניקף במשמע, וכדפירש"י באלו הן הלוקין דף כ, ב דשמעינן לקרא הכי לא תקיפו, לא תניח להקיף, אי נמי מדאפקיה בלשון רבים משמע דאתרי אזהר רחמנה ניקף ומקיף עכ"ל, אלא דבאינו מסייע פטור משום דהוי לאו שאין

בו מעשה ובמסייע חייב, וכדאיתא בש"ס התם, אבל בשאר אזהרות לא שייך לומר דחייב משום מסייע, דמסייע אין בו ממש".

### מסייע ידי עוברי עבירה

ומכל מקום מסייע רבינו (שוע"ר שם): "אלא שהחכמים גזרו עליו גזרה שמא יבא לעשות בעצמו".

ומבוארים הדברים יותר, לענין העומד ברשות היחיד וחפץ בידו, ופשט הענין ידו לפניו ולקח מתוך ידו, שמבואר בשוע"ר (סי' שמז ס"ג): "אבל זה שניטל החפץ ממנו פטור ומותר משום איסור שבת, שהרי לא עשה כלום, אבל אסור מן התורה משום שמכשיל את חברו ונותן לו חפץ להוציא או מרשות לרשות ועובר על לפני עור לא תתן מכשול, ואם החפץ היה מונח בענין שאף אם לא היה נותנו לו היה יכול ליטלו בעצמו אינו עובר על לפני עור מן התורה, אבל מדברי סופרים אסור ליתנו לו. . מפני שמסייע לעוברי עבירה, ולכן אסור להושיט למומרין דבר איסור אפילו יכול המומר ליטלו בעצמו".

והיא משנה בגיטין (סא, א): "שאינ מחזיקין ידי עוברי עבירה". וברייתא בע"ז (נה, ב): "שאסור לסייע ידי עוברי עבירה".

והנה כל זה הוא במסייע לישראל שרוצה לעשות איסור, משא"כ כאן כשהיא מצוה לנכרית ליטול צפרניה לפני טבילה, באופן המותר, הרי אין שייך טעם איסור זה במסייעת. ועל כן כתב רבינו כאן טעם האיסור "שהחכמים גזרו עליו גזרה שמא יבא לעשות בעצמו".

ואין להקשות מדוע כתב רבינו בסי' שמז טעם האיסור "מפני שמסייע לעוברי עבירה", כי באמת יש שם ב' הטעמים לאיסור, ולכן כתב טעם העיקרי ש"מסייע לעוברי עבירה". משא"כ כאן בצפרנים ליכא אלא טעם אחד לאיסור, ולכן כתב טעם האיסור "שמא יבא לעשות בעצמו".

ומקור איסור זה מד"ס מוכיח בארוכה בשו"ת חכם צבי (סי' פב), ומסיים: "לכן נראה לי דודאי מסייע אין בו ממש מדאורייתא, הא מדרבנן מיהא אסירא".

### בשבות דשבות במקום מצוה

ולפי זה יוקשה מדוע התיירו לה לסייע לנכרית ליטול צפרניה, הרי מדרבנן עכ"פ אסור. ומבאר רבינו (שוע"ר שם): "ואף מדברי סופרים אין איסור לסייע אלא לעושה מלאכה גמורה, או לדבר האסור משום שבות שלא במקום מצוה, אבל במקום מצוה לא גזרו על הסיוע, כמו שלא גזרו על האמירה לנכרי, לפי

שהוא אינו עושה כלום, ואף בסיוע אינו עושה מאומה שמסייע אין בו ממש באמת, אלא שהחכמים גזרו עליו גזרה שמא יבא לעשות בעצמו".

והמקור לזה הוא ביצה (כב, א): "אמימר שרי למכחל עינא מנכרי בשבתא, איכא דאמרי אמימר גופיה כחל עינא מנכרי בשבתא. אמר ליה רב אשי לאמימר מאי דעתך דאמר עולא בריה דרב עילאי כל צרכי חולה עושין ע"י נכרי בשבת, ואמר רב המנונא כל דבר שאין בו סכנה אומר לנכרי ועושה, הני מילי היכא דלא מסייע בהדיה אבל מר קא מסייע בהדיה דקא עמיץ ופתח. אמר ליה איכא רב זביד דקאי כותך, ושניי ליה (ופרקתי לו, רש"י) מסייע אין בו ממש".

והיינו, שאף שכבר למדנו שמסייע אין בו ממש, מכל מקום מדברי סופרים ה' לנו לאסור כאן מסייע. ותיריך לו, שגם כאן מסייע אין בו ממש, שכמו שהתירו כאן לומר לנכרי לעשות, כמו התירו לו לסייע.

וכן מבאר רבינו הלכה זו (שוע"ר סי' שכח סכ"א): "כשעושה לו הנכרי מותר לחולה לסייעו קצת. . שמסייע אין בו ממש כל שהיה יכול הנכרי לעשותו בלבד בלא סיוע הישראל. . ואע"פ שהמסייע למלאכה גמורה הוא שבות גמור מדברי סופרים כמ"ש בסי' שמ"ו, ואף כשמסייע לשבות עכ"פ הוא שבות דשבות, מכל מקום כאן כיון שהתירו שבות אמירה לנכרי לצורך החולה הוא הדין שיש להתיר שבות הסיוע, כיון שיש בו ג"כ צורך החולה".

### בכוס של ברכה

אמנם מצינו במקום אחד שהגמרא מסתפקת אם מסייע יש בו ממש, ומחמירה מספק, כמבואר בברכות (נא, א): "ונותנו לימין. א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין, אמר רב אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו אנן נעבד לחומרא".

ולכאורה דבר זה טעון ביאור, מדוע "איבעיא להו ולא איפשט"? הרי כבר הובא לעיל שבעיא זו איפשטא במסכת שבת (צג, ב): "אמר רבינא אף אנן נמי תנינא קיבל בימין ושמאל מסייעתו עבודתו כשרה ואמאי הא קא מסייע בהדי הדדי, לאו משום דאמרינן מסייע אין בו ממש שמע מינה".

ומהו אם כן החילוק בין שמאל מסייע לימין בקבלת הדם מהקרוב, דאיפשטא "דאמרינן מסייע אין בו ממש שמע מינה", לבין שמאל מסייע לימין בכוס של ברכה, אשר "שאלו שמאל מהו שתסייע לימין. . איבעיא להו ולא איפשט להו, אנן נעבד לחומרא".

ובאמת הובאו בזה ב' דעות בשוע"ר (סי' קפג ס"ז): "כשיתחיל לברך נוטלו בימינו לבדו . . ולא יסייע כלל בשמאל, אפילו לסמוך בה ימינו, שאין השמאל נוגעת בכוס כלל. ויש מתירים לתמוך הימין בשמאל. ויש להחמיר, אם לא לצורך כגון שהכוס גדול".

והיינו שלפי דעה הב' המתרת, לא אסרו אלא כשיד שמאל נוגעת בכוס להחזיקה, ולכן גרע יותר משמאל מסייעת בימין לקבל הדם מהקרובן. משא"כ כשיד שמאל אינה נוגעת בכוס, אלא מסייעת ביד ימין, מותר גם כאן.

אמנם לדעה הא', שאוסרת גם כשיד שמאל מסייעת ליד ימין להחזיק הכוס, באמת בזה צריך ביאור, מהו טעם החילוק בין כוס של ברכה לבין קבלת דם הקרובן.

והנה דעה הב' הוא הרמ"א (סי' קפג ס"ד): "והיינו דוקא שלא תגע השמאל בכוס, אבל אם נותן השמאל תחת הימין לסייעה מותר".

ובמ"א (שם ס"ק ו) מביא הוכחה הנ"ל מהגמרא בשבת, אבל מסיים: "ובטור כתוב שמאל מהו שתסייע לימין, פירוש לסומכה בשמאלו . . וא"כ גם זה אסור, ולכן יש להחמיר אם לא לצורך". ולפי דעה זו יש לעיין מהו טעם ההפרש בין כוס של ברכה לבין קבלת דם הקרובן. ואולי הטעם שחומרה זו היא מדרבנן, ואין שבות במקדש.

וכאן יש פרט מעניין, שמי שאסר בגמרא כאן (ברכות נא, א) לסייע בשמאל, הוא רב אשי. ומי שאסר בגמרא ביצה (כב, א) לסייע לנכרי לכחול העין בחולי קצת, הוא גם רב אשי. ומי שאמר בגמרא מכות (כ, ב) שניקף חייב מטעם מסייע, הוא גם רב אשי. ומי שהוכיח בגמרא שבת (צג, ב) שמסייע אין בו ממש, הוא גם רב אשי; לומר לך שאין כל סתירה בין כל ההלכות האלו, וכפי שנתבאר, שכל אחת מהן היא הלכה מיוחדת שיש בה טעם לאסור או להתיר.

### בציצית תפלין ומצות

אמנם מצינו, שגם בלא שייך שלושת הטעמים האלו, לפעמים מסייע יש בו ממש לכאורה. והוא בשוע"ר סי' יא ס"ד (לענין טוויית ושזירת הציצית על ידי ישראל דוקא): "טוון נכרי או ששזר אפילו ישראל עומד על גביו ואומר לו שיעשה לשם ציצית פסולין, דנכרי אדעתיה דנפשיה קעביד ואינו חושש לדברי ישראל, אלא אם כן מסייע הישראל מעט". הרי שמסייע מועיל שיקרא כאילו הישראל עצמו טוה או שזר אותן.

וכן מצינו לענין עיבוד הקלף לתפלין (שוע"ר סי' לב סי"ב): "אם עיבדו נכרי יש פוסלין אפילו ישראל עומד על גביו ואומר לו שיעבד לשמו כמו שהגט שכתבו נכרי פסול אע"פ שישראל עומד על גביו ואומר לו שכתבנו לשמו ולשמה לפי שהנכרי לדעת עצמו הוא עושה ואינו שומע להישראל (ואע"פ שהוא אומר ששומע לו אין פיו ולבו שוין ואף אם אומר שכפיו כך לבו אין נאמן על כך) ויש מכשירין כשישראל עומד על גביו ואומר לו שיעבדנו לשמו ואינו דומה לגט שצריך לכתוב כל תורף הגט לשמו ולשמה וזה לא ישמע לו אבל בעיבוד א"צ רק כשנותן העור לתוך הסייד שיתננו לשמו וזה ישמע לו ומכל מקום לכתחילה צריך לסייעו קצת בעיבודה וכן נוהגים במדינות אלו". הרי גם בזה מועיל כשהישראל מסייע.

אמנם באמת מצינו הלכה גם גם לענין מצות, ושם נתפרש שאין הטעם בזה, שמה שהישראל מסייע הרי כאילו הוא עצמו עשאו, אלא שבזה משערים אנו שהנכרי עושה על דעת הישראל, כמבואר בשוע"ר (סי' תס ס"א): "אם באחד מהעסקים הללו נתעסק נכרי . . אין אדם יוצא בה לפי שהנכרי אינו שומע בקול ישראל המזהירו והוא עושה על דעת עצמו ואינו מתכוין לשם הפסח . . ויש חולקין על זה . . והעיקר כסברא הראשונה ומכל מקום בשעת הדחק . . וגם הוא יסייע קצת בלישתה, שאז עושה הנכרי על דעת הישראל המסייעו ולא על דעת עצמו". יוצא מזה שאין שום סתירה מהלכה זו לנידון שמסייע אין בו ממש.



## טעם נטילת הידים לסעודה ברציפות

### הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדורה"ח של שוע"ר

בסדר נט"י לסעודה ס"ב כותב אדה"ז: "הרוצה לקיים מצות נטילת ידים לדברי הכל, צריך לזוהר לשפוך על כל יד ב' פעמים לעולם אף ששפך רביעית ויותר, ושיגיעו המים בכל שטח היד סביב עד הפרק כמו בשפיכה הראשונה ממש, כי המים שעל היד משפיכה הראשונה נטמאו מהיד והמים השניים מטהרים את הראשונים".

ומוסיף אדה"ז וכותב: "ולכן צריך לשפוך ב' פעמים רצופים, ולא יגע בכלי בידו הלחה בין שפיכה לשפיכה, פן יגע בידו השניה בלחלוחית זו שעל הכלי שבאה ממים טמאים שעל ידו הראשונה. ואף שיחזור וישפוך על ידו השניה שתי פעמים, אין המים שעל יד זו מטהרים את הלחלוחית מים טמאים שנטמאו מיד הראשונה".

והנה מהשקפה ראשונה בכללות ההלכה, נראה לכאורה שאדה"ו בא לבאר בקטע השני, הטעם שצריך ליטול ידיו ב' פעמים רצופים ולא לסירוגין, משום שאז יש חשש שמא יגע ביד שאינה נטולה באותו מקום בכלי שנגע היד הנטולה רק פעם אחת, ואז תטמא היד שאינה נטולה מלחלוחית המים הטמאים שנטמאו מהיד הנטולה רק פעם אחת, ואז לא תועיל לה טהרה בנטילה כלל אלא רק ע"י ניגוב המים הטמאים.

אבל אם כך היה לו לכתוב: "ולכן צריך לשפוך ב' פעמים רצופים כדי שלא יגע בכלי וכו"<sup>104</sup>, ומזה שכתב "ולא יגע בכלי וכו'" משמע שזהו ענין בפני עצמו, ואינו שייך לטעם נטילת הידים ברציפות.

אלא טעם נטילת הידים ברציפות מבואר בדברי אדה"ו עצמו קודם לכן: "כי המים שעל היד משפיקה הראשונה נטמאו מהיד והמים השניים מטוהרים את הראשונים". ובהמשך לזה כותב "ולכן צריך לשפוך ב' פעמים רצופים".

כלומר, כיון שתהליך הטהרות הידים הוא באופן כזה, שהמים הראשונים מעבירים את הטומאה מהיד והמים השניים מעבירים את המים הטמאים מהיד, משום כך צריך ששתי הנטילות יבאו ברציפות, כי הנטילה השניה משלימה את הנטילה הראשונה, ובכך נשלמה טהרת היד כולה<sup>105</sup>.

[וכן למנהג חב"ד שנוטלים ג"פ, תהליך הטהרות של היד נשלם רק לאחר הנטילה השלישית, שכן המים השלישיים מעבירים את המים הטמאים של הנטילה השניה, כמובא בריב"א שהביא הב"י ביו"ד סי' סט. ואכ"מ.]

ובהמשך לזה מזהיר אדה"ו אזהרה אחרת, שגם כשנוטל ידיו ברציפות צריך ליזהר שזה יהיה ברציפות ממש, מבלי שהיד תגע בינתיים (מכל סיבה שהיא) בכלי, כי כל נגיעה כזו יכולה למנוע טהרת היד השניה, וכפי שמבאר בפנים.

104) וע"ד שכתב בשוע"ר סי' קס ט"ג: "צריך שישפוך . . . הראשונים ושניים על יד זו ואחר כך הראשונים ושניים על יד זו, שאם ישפוך הראשונים על זו ועל זו ואחר כך השניים על זו ועל זו, נמצא נוגע בברזא בידו לחה ממים הראשונים הטמאים ונדבקו מים טמאים בברזא, וכשחוזר ודוחק בידו השניה נטמאה ממים טמאים שנדבקו בה וצריך לנגבה. וכן יזהר בכלי שאין לו אלא אוזן אחד, שאם יאחזנה בידו לחה ממים טמאים לא יאחזנה בידו השניה".

105) ובזה מובן הטעם שתמיד צריך ליטול הידים ברציפות, גם כשאין חשש שהיד שאינו נטולה תגע במקום שנגע היד הנטולה, כמו בספל שיש לו שתי ידיים (כמו שמשמע מלשון שוע"ר המובא בהערה שלפני זה), או למנהג חב"ד שנוטלים הספל במגבת, כיון שאין זה רק מצד ענין טכני שלא יטמאו ידיו, אלא זהו גדר הנטילה, ששתי הנטילות יחד מעבירות את הטומאה, ולכן יש לעשותן ברציפות, כי הנטילה השניה משלימה את הנטילה הראשונה. וכן למנהג חב"ד, הנטילה השלישית משלימה את הנטילה הראשונה והשניה.

ולפי זה נראה שיש לתקן את חלוקת הקטעים בסדר נט"י לסעודה במהדורה החדשה של שוע"ר, שיש להעביר התיבות "ולכן צריך לשפוך ב' פעמים רצופים" לקטע שלפניו, כי זהו המשך אחד, והקטע השני צריך להתחיל בתיבות "ולא יגע בכלי וכו'", כי זהו ענין בפני עצמו.



## לימוד גמרא לנשים

### הרב חיים רפופורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגלי

א. במקום אחר (הערות וביאורים גליון תתלר) הארכתי בענין תלמוד תורה לנשים במשנת רבותינו זי"ע והמסתעף.

הנה שיטת רבינו מפורשת גם היא בכמה מקומות, ומשנתו האחרונה בענין זה נדפסה בקונטרס שהגי' 'משיחת ש"פ אמור, ערב ל"ג בעומר, ה'תש"נ – ע"ד חיוב נשי ישראל בחינוך ובלמוד התורה' - (ספר השיחות תש"נ ח"ב עמ' 457) "שבדורות האחרונים ניתוסף גם בנוגע לכל נשי ובנות ישראל . . גם בנוגע ללימוד תושבע"פ (נוסף על לימוד ההלכות הצריכות להן) - שכיון שבלאה"כ לומדות הנשים והבנות לימודים שונים שעל ידם 'נכנס בהן ערמומית', הרי, לא זו בלבד שמוותר ללימוד תושבע"פ אלא יתירה מזה ע"פ טעם הלכה זו עצמה צריך ללמדן תושבע"פ, לא רק לימוד הלכות פסוקות בלי טעמיהן, אלא גם לימוד טעמי ההלכות ועד לשקו"ט שבתורה, שמטבע האדם (איש או אשה) שחפץ ומתענג יותר בלימוד זה, שעיי"ז תהי' אצלן התפתחות החושים והכשרונות ('ערמומית') ברוח תורתנו הקדושה. ומעשה רב - בהסכמת גדולי ישראל - שבמוסדות חינוך דבנות לומדים (נוסף על ההלכות הצריכות להן) גם עוד עניני תורה, כנ"ל, וטוב ונכון שיוסיפו בזה כהנה וכהנה<sup>106</sup>, ע"ש בארוכה ובמ"מ והערות לשם.

106) בשיחה הובאו עוד טעמים לנחיצות לימוד התורה לנשים בדורינו, ומהם: כדי שתוכל לעזור לבניהן בלימודן כאשר חוזרים מבית הספר, ע"ש. ונראה דס"ל לרבינו דכל כה"ג שישנו צורך נשים ללמוד תורה למטרה אחרת (לא לשם הלימוד עצמו) - בנידון דידן לצורך חינוך הבנים - אין לאשה להמנע מכך. וי"ל שהוא ע"ד מה שהתירו לנשים ללמוד הלכות הצריכות גם מתושבע"פ, דלכאורה, הטעם ד"כאילו מלמדה תפלות" שייך גם בהלכות אלו, אלא ע"כ צ"ל דכיון שצריכות הנה לדעת את ההלכות שמחוייבות בהן הרי צורך זה דוחה את 'איסור' הלימוד, כי מעולם לא אסרו במקום צורך, וא"כ הוא הדין והוא הטעם בנדודי. [ולהעיר משו"ת משנה הלכות ח"י סי' קסא שהעיר דממה ששינוי (קידושין פב, א) "לא תלמד אשה סופרים", ובגמרא מפורש הטעם "משום אבהתא דינוקי", "קצת הי' נראה . . [ד]בלאו הכי היתה מותרת ללמוד עם אחרים, ואולי דוקא זכרים, והכי משמע לשון ינוקי ולא קאמר משום תינוקת", ע"ש].

ובמאמרי הנ"ל (בהעו"ב) הארכת בביאור הטעם למה אין בזה משום ביטול גזירת חז"ל ח"ו, ע"ש בארוכה.

ב. אמנם עדיין צריך בירור בנוגע ללימוד גמרא (תלמוד בבלי וירושלמי) ומפרשי' עם נשי ובנות ישראל, כי הלא דבר הוא שלמרות אריכות הדברים בשיחה (המוגהת) הנ"ל לא הוזכר בהדיא שילמדו גמרא, ולאידך גיסא, מצינו באגרות רבינו בכ"מ שהגביל את הלימוד בגמרא לנשים לסוגיות ומסכתות הנוגעות להלכה ולמעשה, וכנראה ס"ל דע"י הבנת יסודי הלכה, והשתלשלות ההלכות שבתושבע"פ מדברי המשנה והגמרא ועד לפסקי השו"ע ונו"כ (לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא), יבינו יותר את גדרי ההלכה והשלכותיהן למעשה<sup>107</sup>, וגם יקיימו את ההלכה הפסוקה ביתר חיות והתלהבות, וכנראה בחוש בכ"מ.

והנני בזה להעתיק מדברי רבינו באגרותיו מ"ש בענין זה (ולפלא קצת שרוב הדברים לא נדפסו בספרי המלקטים, גם לקוטי בתר לקוטי, כ'שערי הלכה ומנהג' וכיו"ב):

א) במכתב מיום ט"ו אייר ה'תשי"ג (אג"ק ח"ו עמ' רמז) כתב: "במענה על מכתבה מז' אייר, בו כותבת אשר בתור מורה של בית יעקב, רוצה לדעת, אם נכונה השמועה אשר התירו לימוד הגמרא לבנות, אבל אינה מפרטת, איזה גמרא ובאיזה אופן. הנה אופני הלימוד הנחוצים, וזה תלוי באופי של התלמידות, כשרונותיהן וידיעותיהן, והיסודות לקבוע פרטים בזה, הוא ע"פ המבואר בהלכות ת"ת . . אשר תמצית והמסקנא אחרונה תמצא בהל' ת"ת לרבינו הזקן . . סוף פ"א, וזה לשונו: 'גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן כמו דיני נדה וטבילה ומליחה ואיסור יחוד וכיוצא בהם כל מצות עשה שאין הזמן גרמא וכל מצות לא תעשה של תורה ושל דברי סופרים מוזהרות בהן כאנשים'".

ממכתב זה משמע לכאורה שיש מקום להתיר לבנים ובנות ללמוד גמרא השייכת לידיעת ההלכות שחייבות בהן אם כי הדבר תלוי "באופי של התלמידות, כשרונותיהן וידיעותיהן".

107) להעיר ממ"ש המשנ"ב בהקדמה לספרו ח"ג (הל' שבת): "כי אי אפשר כלל במציאות שינצל מאיסור שבת, אם לא ילמוד כל הדינים על בורים היטיב היטיב, ואי אפשר להבינה היטיב מתוך השו"ע אם לא שידע מתחלה מקורי הדין מגמרא ופוסקים".

ב) במכתב מיום כ"א תמוז ה'תשי"ט (אג"ק חי"ח עמ' תסה) כתב: "במענה למכתבו מט"ו תמוז, בו כותב אודות הצעת הוראה בגמרא בכתה מעורבת בנים ובנות. והנה מעורבות בזה שתי שאלות: א) לימוד גמרא עם בנות, ב) לימוד בנים ובנות ביחד, והרי כנראה מהשאלה, מדובר בגדולים וגדולות. במענה לשאלה הא' - בכלל יש להזהר בכגון דא, שלא לפרוץ גדר הנהוג במקום, ובפרט באה"ק ת"ז . . ובאם אין בזה נוהג קבוע, יש לנהוג מתאים לפסק דין המובא גם בשו"ע לרבנו הזקן הלכות ת"ת ספ"א, בהנוגע להלכה, שגם נשים חייבות ללמוד, ולבחור במסכת ששם מובאות הלכות האמורות. בהנוגע לשאלה השני' - מכמה נקודות חמורה היא משאלה הראשונה. ולכן יש להשתדל ככל האפשר, שילמדו בהפרדה, ואפילו את"ל שבלימודם אצל מורים האחרים לא תהי' הפרדה האמורה, הרי עליו להפגין עכ"פ בשטח שלו, נחיצות הפרדה, וזה ישמש בתור מחאה מצדו, ויתן מקום להתבונן בשאלה זו, לאלו שלע"ע אין מסכימים על הפרדה, בראותם ההצלחה במקום שהפרידו, וק"ל".

במכתב זה מפורש יותר שמותר למורה ללמוד גמרא לבנות (לבדן), אבל חייב הוא לבחור במס' השייכת להלכות שמחוייבות בהן הנשים.

ג) במכתב מיום כ' מ"ח ה'תשי"ז (אג"ק חי"ד עמ' צט) כתב: "ובמ"ש שספק אצלו במה שלומד עם נערה בת י"א שנה, גמרא. אם רק בקל הוא יש לסדר ללמוד סוגיות כאלו שיש להם שייכות לענינים של פועל, שאז הרי נכנס זה בסוג הלימודים לנשים, כמבואר בהלכות תלמוד תורה לרבנו הזקן סוף פרק א', עיי"ש. ומסכתות כאלו וסוגיות רבות במספר, ובפרט שהרי היא סמוכה לגיל קבלת עול מצות בת שנים עשרה".

במכתב זה מפורש ג"כ, ובפרטיות יותר, חלקי הגמרא השייכים לנשים ובנות, ושאפשר ללמוד גמרות כאלו גם עם קטנות הסמוכות לגיל הכניסה לעול המצוות.

ד) במכתב מיום ל"ז בעומר ה'תש"ל (אג"ק חכ"ו עמ' שצח ואילך): "במענה למכתבה . . בו שואלת בנוגע לימוד גמרא לנערות. מועתק בזה לשון אדמו"ר הזקן בהל' ת"ת ספ"א . . בהתאם לפסק הלכה הנ"ל הרי יש לנערות לימוד גדול שאפשר בגמרא ובעיקר בשולחן ערוך וקצור שולחן ערוך, לימוד המביא לידי מעשה".

ה) בשיחת רבינו עם האדמו"ר מבעלזא שליט"א (שיחות קודש ה'תשמ"א ח"ב עמ' 812), בענין לימוד גמרא עם נשים, אמר: "לגבי גמרא - לדעתי ילמדו

עמהן את הגמרות הקשורות להלכות הנצרכות בחייהן: גמרות הקשורות בשבת, בברכות, וכיוצא בזה".

ג) והנה, שמעתי אומרים, שבכמה מוסדות מאנ"ש בזמנינו לומדות הבנות סוגיות שאינן נוגעות כלל להלכה, וכנראה ס"ל שע"פ משנתו האחרונה (הנ"ל) של רבינו אין להגביל כלל את לימוד התורה לנשים לסוגיות ומסכתות מסויימות.

אבל: א) כיון שמצינו מכתבים מפורשים מרבינו שהדגיש שתלמדה דוקא בסוגיות הנוגעות להלכה למעשה לנשים, ולאידך גיסא בשיחה הנזכרת אינו מפורש להדיא שילמדו גמרא בכל מקום שחפצות הנה; וגם ב) הרי בלאו הכי זמני הלימוד (בגמרא עכ"פ) במוסדות לבנות מועטים הם, נ"ל שבוודאי יש לתת דין קדימה ולנצל זמנים אלו ללימוד סוגיות הנוגעות להלכותיהן, ולא לבחור דוקא בסוגיות שאין להן שייכות (כ"כ) להלכה למעשה.

ד. ועוד יש לעיין בכללות נושא זה ע"פ מ"ש רבינו (כנ"ל) ש"יש להזהר בכגון דא שלא לפרוץ גדר הנהוג במקום, ובפרט באה"ק", והרי נראה שבכמה מקומות ובכמה חוגים, ובפרט באה"ק, אכן עשו גדרים מסויימים בענין זה, דאף שנשותיהן ובנותיהן לומדות שאר חלקי תושבע"פ, ואפילו משנה [וכמפורש בשו"ת זקן אהרן] (להגר"א וואלקין, מהדו"ת, יו"ד סי' סו) ש"הפרוגרמא אשר בחדרי בית יעקב" לבנות ה"ה" ללמדם מתוך הספר, לא רק חומש כי אם גם נביאים וכתובים ומשניות, ועוד"<sup>108</sup>, מ"מ הן נמנעות הנה מלימוד הגמרא<sup>109</sup>.

108) להעיר גם מהמסופר בספר 'ארחות רבינו' ח"א (בני ברק תש"ג) עמ' קצג (בענין תורה עם אשתו ובתו) ע"ד הרב בעל קהלות יעקב (הגרי"י קניבסקי ז"ל) שאמר "שבנוגע ללמד בנות משניות וכדומה (אבל לא גמרא) שאין איסור היום בזמננו, ואדרבה מצוה ללמדם כדי שלא ילעיטו עצמן בדברי כפירה וכדומה שהרחוב מלא מהם". [וע"ש שהגר"ח קניבסקי שליט"א קיבל הוראה "היות ואחותו בקשה ממנו שילמד עמה איוו סוגיא בגמרא" ש"רק באקראי מותר"].

וראה גם 'חשוקי חמד' (להגר"י זילברשטיין שליט"א) עמ"ס מגילה (ירושלים תשס"ז) טו, ב (עמ' רב) שמש"ק: "אולי יש מקום להקל [בענין] לימוד המשניות [לבנות] אם יש צורך בדבר. וגיסי הגר"ח קניבסקי שליט"א אמר לי דיתכן שרק לנו אסור [ללמדן] אבל אין עליהן איסור שילמדו לבד".

אבל ראה שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' פז [בתשובה להרב "אליהו שווי שליט"א הר"מ בפילאדלפיה"] "בדבר שנמצאו בתי ספר לילדות ולנערות שנקראו בשם בית יעקב וכדומה שרוצים הנהגלה והמורים ללמוד עמהן משניות, הנה הרמב"ם . . פסק . . שאין ללמד לבנות תורה . . עכ"פ משניות שהוא תורה שבע"פ צו חכמים שלא ילמדום והוא כאילו למדום תפלות, ולכן צריך למנועם מזה ורק פרקי אבות משום שהוא עניני מוסר והנהגות טובות יש ללמדם בהסבר לעוררן לאהבת תורה ולמדות טובות, אבל לא שאר המסכתות".

109) ואולי י"ל שטעם הגדר באיהו מקומן הוא בגלל שבלאו הכי רוב הנשים אין זמנן פנוי ללמוד גמרא לאשררה על בורי', וחוששות שאם לא ילמדו כראוי לא תהי' בלימוד זה שום תועלת, ואדרבה. או שמא טעמם ונימוקם הוא כדי שלא יראה הדבר כלפי חוץ ככניעה ללחצי "הנשים השאננות והחשובות אשר בעניני הנהגות המדינות בעולם הן גם כן מהלוחמות יחד עם התנועה כזו

ולכאורה, אם הוראה זו בתקפה עומדת, אין לשנות ממנהג המקום, ובמקום שנהגו לגדור גדר בענין זה יש להמנע מלימוד הגמרא עם נשים ובנות.

---

עם הנשים הלוחמות בזה מכל העמים שבעולם, אבל נשים אלו שהן שומרות תורה רוצות להכניס מלחמתן גם במה שנוגע לכמה דיני התורה ויש מהן אשר מתפללות בטלית וכדומה בעוד דברים . . ולא תועיל שום מלחמה כי אין שום כח לשנות אפילו בהסכם כל העולם כולו שום דבר, והנשים שמתעקשות ורוצות ללחום ולשנות הן בחשיבות כופרות בתורה" (שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' מט), ואם כי בוודאי לא נניח שיאבד עולמינו מפני השוטים, מ"מ כיון שיש די והותר לנשים שילמדו וימלאו כריסן בשאר חלקי התורה, ס"ל שבכה"ג יש להעמיד גדר נגד המתפרצים עי"ז שמחלקים בין אנשים לנשים בענין לימוד הגמרא. ושערי הסברות לא ננעלו. ועצ"ע בכ"ז.

ושמעתי אומרים שנשנתו העתים ואכשור דרא, וכבר פשטה לימוד הגמרא לנשים גם בקרב כו"כ חרדים לדבר ה' עד שאין בזה משום פריצת גדר ח"ו. או שבימינו אין כבר צורך בגדר שגדרו ראשונים, ולאידך גיסא, ישנה תועלת חינוכית גדולה בלימוד הגמרא דוקא לנשי ובנות ישראל, ועיי"ז יש להציל כו"כ שלא ילמדו גמרא ממורים ומורות ומפי ספרים וסופרים שאין רוח חכמים נוחה מהם (בל' המעטה)<sup>110</sup> ושלא יפלו ברשתות המוסדות שאינן בנויות עטה"ק<sup>111</sup>. ועצ"ע בכ"ז.

\*\*\*

טרם אחסום את פי קולמסי, הנני להבהיר שלא באתי לקבוע מסמרים בענין זה, ואדרבה, מטרתי היא לפתוח את הדיון בענין חשוב זה, והנני מבקש מאלו שעיינו בסוגיא זו שיחוו את דעותיהן – מילתא בטעמא – כדי שנוכל להגיע למסקנא ברורה בעז"ה.



(110) וראה שו"ת זקן אהרן (הנ"ל בפנים) שלאחר שהאריך לבאר יסוד ההיתר לייסד בתי הספר המכונים בשם בית יעקב וללמד תורה לבנות ש"רוב הלמודים המה מהדינים הללו אשר נצרכים להם לידע מה שמחוייבות לקיימם" כתב עוד וז"ל: אלא דאכתי תוכל הקפידה למצוא מקום לנוח, בהיות שידוע שמנהלי בתי הספר של בית יעקב חכמו והשכילו לשכלל וליפות בתי הספר הללו בפרוגרמא רחבה היוצאת מגבול הלימוד לצורך ידיעת הדינים, ולומדים שם הרבה דברים שאינם נוגעים כ"כ נגיעה ישרה לידיעת הדינים רק לצורך שכלול והתפתחות, או שיהי' להם כח המושך למשוך את לבות של האבות והבנות הרוצים גם בלימודים כאלו שאינם באים אלא לפתח ולהעלות למדרגה ידועה גם בהשכלה, וגם יפיפותו של יפת ישיבנו באהלי שם והכל לעשותן כח המושך, דאי לא הא לא מתקיימי הא, גם הלימודים הנחוצים וגם הרוח היהדות והמוסריי השורר שם, בהיות שכל אב רוצה לתת לבנותיו גם השכלה והתפתחות במדה ידועה, ואם יחסר בבתי ספר הללו הפרוגרמא הבחוצה לא ירצו לילך שם וילכו לרעות בשדות אחרות אשר קטב המרירי ושאר משחיתים יקנו שם, וא"כ האם יוכל להעלות על הדעת חשש פקפוק כל דהו גם באותן הלימודים שאינן נחוצות כ"כ לצורך ידיעת הדינים ולומר עליהן דהוי כמלמדן תיפלות ולחוש לתקלה שמה יקלקלו את הבנות, ולו נניח כי חולין גמורים הם, אבל כלום חשש תקלה אפשר לצאת מזה, והלא קי"ל חולין שנעשו על טהרת הקודש אינן מטמאות את הקודש, ושומר מצוה לא ידע דבר רע, וכל עיקר החשש דר"א דאמר דהוי כמלמדה תיפלות הוא משום דנשים דעתן קלות וחלושות וחייש שמא כשיסיפו דעת יוסיפו מכאוב ויצא מזה תקלה לבלע את הקודש, אבל בעתות כאלה שהרחוב מלאה הוללות וסכלות בורות וקלות וגם רוח הכפירה והמינות נזרקה בצעירים, ואנן סהדי כי רק אותן הבתולות הזוכות להסתופף בבתי ה' ובחצרות אלקינו יפריחו, ואין לו להקב"ה בעולמו כעת אלא ד"א של בית יעקב אשר שם רוח הקדושה שורר, ורק כל באי' לא ישובין עוד לתרבות רעה חלילה, אם כן לו נניח שנמצא שם קצת לימודים שאינן קודש כ"כ, ועיקרן הם לצורך חולין, יופי ושכלול, אבל כלום יוכל לצאת תקלה מחולין כאלו שנעשו רק על טהרת הקודש, והלא כלל הוא בידינו בכל מקום וחשש סכנה דשומר מצוה לא ידע דבר רע ואין תקלה יוצאת מזה. . ולכן אפילו לימוד כזה שמצד עצמו אין בו תועלת גדול כ"כ אבל עכ"פ כיון שהוא גורם שעיי"ז יתוספו ספסלי ויתרבו המבקרות בבתי הספר וינצלו מזרם מכפירה המנשב ברחוב ודאי דחיוב גדול יש ללמדן, עכ"ל.

(111) ולהעיר גם ממ"ש רבינו בשיחתו הנ"ל עם האדמו"ר מבעלזא: "יתרה מזאת, היום אף אם לא ילמדו עם הבנות גמרא, בין כך הן תלמדנה זאת, אלא שלא נדע ממי ומאיזה ספרים".

## ברכות בסמוך ובתוך בית הכסא ובמקוה

### הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מישיגן

בשו"ע סימן פג סעיף א: "אסור לקרות כנגד בית הכסא ישן אפילו פינו ממנו הצואה ויראה לי דהיינו כשאינן לו מחיצות אבל אם יש לו מחיצות אף על פי שיש בו צואה קורא כנגדו בסמוך ואינו חושש אם אין מגיע לו ריח רע".

ובשו"ע רבינו (שם, ס"א): "כשם שאסור לקרות קריאת שמע כנגד הצואה מן התורה כך אסור לקרות כנגד בית הכסא ישן דהיינו שנשתמש בו כבר פעם אחד בעשיית צרכיו ואפילו אם פינה ממנו הצואה אח"כ שכיון שחל עליו שם בית הכסא פעם אחד מאוס הוא ואין זה מחנה קדוש ואסור מן התורה ואפילו הוא ממחיצות גבוהות י' טפחים שהן חולקות רשות לעצמן לכל מה שבתוכן ונמצא שהצואה שבתוכן היא ברשות בפני עצמו מכל מקום המחיצות עצמן כיון שהם מיוחדים לכך הם מאוסין כמו גרף של רעי וצריך להרחיק מהם ד' אמות ולפניו כמלא עיניו אפילו פינו ממנו הצואה ולכן צריך ליזהר שלא לקרות או להתפלל או להרהר בדברי תורה בחצר כנגד בית הכסא כמלא עיניו אף על פי שהוא סגור ואי אפשר לראות הצואה שבו.

במה דברים אמורים כשעשה בחצירו חדר מיוחד לזה אבל אם עשה בית הכסא במחיצות של בית או חצר אין על המחיצות אלו דין בית הכסא אע"פ שהן ג"כ מחיצות של בית הכסא (ו) כיון שאינן מיוחדות לו בלבד [ו] מותר לקרות אפילו בסמוך להן ממש (רק שלא יהיה סמוך להחלל שביניהם שנפלה שם ולא כנגדו מלא עיניו)".

הנה, דעת הב"י שבית הכסא שיש לו מחיצות, אף במקום שניפנין על הקרקע אין דין ביה"כ על המחיצות ומותר להתפלל כנגד המחיצות, אבל דעת המ"א והט"ז שבמקום שניפנין על הקרקע יש דין ביה"כ על המחיצות ואין מתפללין בתוך ארבע אמותיו ולא כנגד.

רבינו מביא להלכה דברי הט"ז שאם עשה בית הכסא במחיצות של בית, אין על המחיצות הללו דין בית הכסא, כיון שאינן מיוחדות לו בלבד.

אבל רבינו מוסיף בסוגריים: "רק שלא יהיה סמוך להחלל שביניהם שנפלה שם ולא כנגדו כמלא עיניו". ועיין בתהלה לדוד שהקשה "ולא זכיתי לדעת המקור שממנו הוציא הרב ז"ל לאסור בסמוך להחלל שבין המחיצות וכו' וצ"ע".

והנראה לומר שרבינו סובר דכשם שהט"ז סובר שמילתא דמסתברא לומר שאם הכותל דבית הכסא הוא חלק מכותל הבית שאין אומרים שכל כותל בית זה הוה מזוהם ושדינן עליו דין בית הכסא, כמו כן סובר רבינו שמסתברא לומר שאף במקום שמחיצות בית הכסא הם חלק ממחיצות הבית ולא נאסר חלק המחיצות שמחוץ לבית הכסא, מ"מ אותו המקום שמוקף במחיצות ובתוך אותו מקום נפנין על הקרקע יש על אותו מקום ועל מחיצותיו דין בית הכסא מכיון שהוא מזוהם ביותר. ובאמת קשה להבין תמיהת התהילה לדוד.

ומענין לענין באותו ענין, דבית המרחץ ובית הכסא אסורים להתפלל בתוכם משום שהם מאוסים, עיין שו"ע רבינו סימן פד ס"א "מרחץ חדש שלא רחצו בו מותר לקרות בו שאין קריאת שם אסרתו כמו שאוסרת בבית הכסא לפי שבית הכסא הוא מאוס ביותר.

ומרחץ ישן בבית החיצון שכל העומדים שם הם לבושים מותר לקרות שם קריאת שמע ולהתפלל.

ובאמצע שקצת מן העומדים שם הם לבושים וקצתם ערומים יש שם שאילת שלום אבל לא קריאת שמע ותפלה ודברי תורה אפילו בשעה שאין שם אדם ערום אבל מותר להרהר שם בדברי תורה אפילו כשיש שם ערומים ומותר לפסוק שם דין ובלבד שלא יאמר טעמו של דבר שזה אינו אלא כמו הרהור בדברי תורה שמחשב הטעם בלבו.

והבית הפנימי שכל העומדים שם הם ערומים אפילו שאילת שלום אסור כי שלום הוא שמו של הקדוש ברוך הוא שנאמר ויקרא לו ה' שלום והוא הדין שאסור ליתן שלום לחבירו במבואות המטונפות.

ואדם ששמו שלום יש אוסרין לקרות בשמו אלא בלשון (לע"ז) ויש מתירין כיון שאין מתכוין על ענין השלום אלא להזכרת שמו של אותו אדם (ובדברי סופרים הלך אחר המיקל וכן נוהגין).

ולענין בית הטבילה מסיק הט"ז שדינו כבית אמצעי ומותר לאשה לברך שם דהוה כדיעבד, עיין שם דבריו.

והנה רבינו בסימן פג הביא דברי הט"ז להלכה ע"ד מחיצות בית הכסא, משא"כ בסי' פד, בנוגע לבית הטבילה אינו מביא דבריו. ונראה שדברי הט"ז שבית הטבילה נקרא בית אמצעי קשה להולמם, מכיון שבאופן כללי כל הנכנסים לבית הטבילה מסירים בגדיהם.

ואולי יש לומר שמשום הכי לא נקרא בית הטבילה מקום מאוס, מכיון שמה שמסירים שם בגדיהם הוא לצורך מצוה, שבאופן כללי אנשים טובלים במקוה רק לצורך מצוה, וע"כ לא נקרא מקום מאוס ואפשר לומר שמשום הכי מותר לברך שם עכ"פ במקום שבית הטבילה הוא בנפרד מבית המרחץ.



## כמה הערות

### הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

#### כיסוי ראש האשה בשעת ברכה

בס' צרור המור<sup>112</sup> פרשת נשא ד"ה וכן רמז בזה, כתב: ". . . 'והאשה היא תשא את עוונה'<sup>113</sup>, כמאמרם ז"ל שענתה אמן בגילוי הראש. לפי שאמר בה 'ופרע את ראש האשה'<sup>114</sup>, וכשהשיעו אותה כתיב 'ענתה האשה אמן אמן'<sup>115</sup>. ואמן הוא שם, כאומרם: "גדול העונה אמן יותר מן המברך"<sup>116</sup>, כי המברך אינו אומר אלא שם של ה', והעונה אמן עולה צ"א כמניין יהו"ד אלקי"ם<sup>117</sup>. ואחר שענתה אמן בגילוי הראש - חטאה<sup>118</sup>. ולכן אמר "והאשה היא תשא את עוונה". ולכן יש להיזהר שלא לענות אמן ולא לברך בגילוי הראש, עכ"ל.

וצריך חיפוש מקור מאמר רו"ל שציין. ובשו"ת יביע אומר<sup>119</sup> העתיק דבריו, ולפלא שלא העיר ע"ז מאומה.

ולגופו של עניין, דן בענין כיסוי הראש לנשים בשעת ברכה בשו"ת יביע אומר<sup>120</sup> ויחזה דעת<sup>121</sup>, ולדעתו גם פנויות צריכות לכסות ראשן בתפילה עכ"פ.

(112) לרבי אברהם סבע, ממגורשי ספרד.

(113) במדבר ה, לא.

(114) במדבר ה, יח.

(115) במדבר ה, כב. ועצ"ע לפי סדר הדברים ברמב"ם הל' סוטה פ"ג ה"ז, שכתב שם שכתחילה משיעין אותה, ורק להלן בהל' יא כתב שמגלים את ראשה (עיי"ש בכסף משנה שחיפש מקור לדברי הרמב"ם, דלא משמע כן בגמרא, אך לא הביא מי שנחלק עליו) – א"כ ענתה אמן כשראשה מכוסה!

(116) ברכות נג, ב.

(117) זהו ח"ג רכט, א, ובכ"מ שנסמנו בשערי זהר ברכות שם. בעל הטורים דברים כז, כו.

(118) ולכאורה צ"ע למה נחשב לה לחטא, והרי לא היא פרעה את ראשה, ואין לה ברירה (אם ברצונה לברר צדקתה) אלא לענות אמן בגילוי הראש. וראה בילקוט יוסף שבעהרה הבאה.

(119) ח"ט חאו"ח סי' א אות וא"ו. ובילקוט יוסף (מהדורת תשס"ד) סי' צא סי"א בהערה.

(120) ח"ו חאו"ח סי' טו.

אך ברמב"ם ובטושו"ע לא מצאנו מזה מאומה גם בנשואות<sup>122</sup>. ואדרבה - העירני הגרו"נ שי' גולדברג מהנפסק בהל' טבילה<sup>123</sup>, שהאשה מברכת על הטבילה בחלוקה או בתוך המים ללא חלוקה, אך לא נזכר מאומה בקשר לכיסוי הראש.

\* \* \*

### שמות ה' במגילת אסתר ובשה"ש

בכו"כ מקומות (ומהם בד"ה להבין הטעם, סה"מ תקס"ה ח"א עמ' שצז) מבואר הטעם שלא נזכרו שמות ה' במגילת אסתר, מפני שהוא אור נעלה ביותר שיורד למטה מטה ביותר.

ולא הבנתי, הלוא גם בשיר השירים (שאינו ירידה כ"כ, שה"ה "קודש קדשים") לא נזכרו שמות ה' כלל, אלא ברמז (כמו 'שלמה' כידוע בדרז"ל), ומדוע לא שאלו ע"ז, והרי בזה צריך ביאור אחר.

\* \* \*

### באיזו יד מביטים ב'בורא מאורי האש'?

איתא בזהר<sup>124</sup>: "בעינן לאכפאי ד' אצבעאן דידיא דימינא ולאנהרא לון מגו ההוא נהורא דשרגא דמתברכא . . .", והובא להלכה בדרכי משה<sup>125</sup> ובהגהת הרמ"א<sup>126</sup> ובשו"ע אדמו"ר הזקן<sup>127</sup> ובקצות השלחן<sup>128</sup>, ובקיצור הלכות<sup>129</sup>. וכן איתא בשער הכוונות<sup>130</sup>: "צריך לזקוף ידך הימנית ואצבעותיך כלפי מעלה . . .", וכ"כ במשנת חסידים<sup>131</sup>. וכן משמע בסידור אדה"ז<sup>132</sup>: "יביט בד' אצבעות . . . ולא יראה האגודל". וכ"ה בס' דרכי חיים ושלום<sup>133</sup>: "הביט על אצבעות של יד ימינו".

(121) ח"ה סי' ו. ובילקוט יוסף שם ס"ח וש"נ. בעיקר - מסברא, וממנהג שאומרים שנהגו בחלק מארצות המזרח.

(122) ומהאמור (בפ"ב דחלה מ"ג ובשו"ע יו"ד ר"ס שכח) שהאשה קוצה חלתה ערומה, הרי שם משמע שגם לאיש אין איסור לברך בגילוי הראש.

(123) שו"ע ורמ"א יו"ד סי' ר.

(124) ח"ב רח, א.

(125) סי' רחצ.

(126) שם ס"ג.

(127) שם ס"ו, ובסי' רצו סעיף טז.

(128) סי' צו ס"ב.

(129) סי' רחצ ס"ט.

(130) ענין שינוי התפלות, דף ס טור ב.

(131) מסכת שארית ערבית פ"ה מ"ז.

ויש שכתבו<sup>134</sup> שכן המנהג הנכון, ושיש להיזהר שלא להסתכל על יד שמאל, כי עלול להתדבק בהם קליפות ח'<sup>135</sup>. אמנם לשון הטושו"ע ושאר ראשונים הוא "להסתכל בכפות הידים", לשון רבים, ואכן מצינו מנהגי גדולי ישראל שהיו מסתכלים גם על יד שמאל<sup>136</sup>.

במראות קודש מהבדלת הרבי<sup>137</sup>, רואים שהביט בשתי ידיו הק' משני הצדדים, וכ"כ בקונטרס 'מנהגי מלך'<sup>138</sup>. מאידך י"א<sup>139</sup> שהנהגה הקבועה (כל השנים) היתה להסתכל רק ביד ימין.

\* \* \*

ודרך אגב בס' המאמרים תש"ח בעמ' 133 הערה ח בסופה, 'בקונטרס עץ החיים. . . מבאר ענין התמוה בדברים המותרים שהוא איסור גמור של תורה. . .', ולכאורה ברור שצ"ל התאוה, במקום "התמוה" (טעות בקריאת הכי"ק).



132) נדפס בשו"ע אדה"ז סוף ח"ב, במהדורה הישנה עמ' 835, ובחדשה ס"ע תתק"ה. ובשער הכולל (פל"ב סק"ג) כתב שלשון זו נעתקה מגוף כי"ק של אדה"ז. ואולי גם ב'רשימות היומן' עמ' שלב משמע כן, שכתב "ביד פשוטה" (משא"כ בשו"ת מהר"ם רוטנבורג המצויין שם בהערה, מדובר בלשון רבים).

133) מנהגי הרה"צ ממונקאטש בעל 'מנחת אלעזר', סי' תסח.

134) וכ"כ בערוך השלחן שם ס"ח. וכ"כ בלוח דבר בעתו ל"ג בעומר השתא (עמ' 978) "מנהגנו", וכנראה הוא מנהג ויז'ניץ.

135) ס' יש נוחלין (לאבי השל"ה) הובא בליקוטי מהרי"ח (ח"ב, בדפוס ראשון דף פד סע"א), וס' שומר שבת (הובאו בפסקי תשובות שם, במהדורה החדשה הע' 28).

136) וציין ללקט יושר (מנהגי בעל תרומת הדשן) ח"א (או"ח) עמ' נו עניין ב, וכף החיים למהר"ח פלאגי' סי' לא (מדברי רש"י בפרדס ובס' האורה, אף שבהמשך דבריו מסיק שיסתכל רק על יד ימין כדברי מהר"ח<sup>1</sup>), ובמשמרת שלום (בהדרת קודש סי' כט) שראה להרה"צ מוהר"א מטריסק שהביט בשתי ידיו, אך מנהגו ומנהג אבותיו [וכן בשאר ספרי מנהגי הצדיקים] שהסתכלו רק על יד ימין (שם הערה 29).

137) בין השאר – ממוצאי חג השבועות ה'תשמ"ב. בשנים הראשונות היה מעביר את הכוס מימין לשמאל אחרי ברכת הגפן, ומאוחר יותר נהג להניח אז את הכוס על השלחן. ואולי אז התחיל להביט בשתי הידים.

138) עמ' 45.

139) המשב"ק הרב מאיר שי' הארליג.

## אמירת אשרי ובא לציון וקריה"ת בשבת מנחה קודם ו' שעות ומחצה

**הרב אברהם יהושע העשיל שטרנברג**  
שליח כ"ק אדמו"ר – ניו לאנדאן, קאנ.

**שאלה:** בבתי חב"ד ובבתי כנסיות בערי השדה אשר בקושי מצליחים לגייס מנין בשבת קודש לשחרית ומוסף, וקרוב לוודאי שלא יצליחו לכנס מנין עוד הפעם עבור מנחה, ורוצים להתפלל מנחה גדולה מיד אחרי הקידוש. האם מותר להתחיל אשרי, ובא לציון, ואפילו לקרא בתורה קודם הגיע זמן מנחה גדולה שהיא השש שעות ומחצה? והנה ברור שלכתחילה עדיף להתחיל אשרי אחר התחלת זמן מנחה גדולה, רק שיש לדון האם אפשר להקל בשעת הדחק.

### זמן מנחה גדולה

הנה ידוע שמנחה כנגד תמיד של בין הערביים תקנוה, וכתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"ג ה"ב "כבר אמרנו שתפילת המנחה, כנגד זמן תמיד של בין הערביים תיקנו זמנה. ולפי שהיה התמיד קרב בכל יום, בתשע ומחצה - תיקנו זמנה מתשע שעות ומחצה, והיא הנקראת מנחה קטנה. ולפי שבערב הפסח שחל להיות בערב שבת, היו שוחטין את התמיד בשש ומחצה אמרו שהמתפלל מאחר שש ומחצה, יצא; ומשהגיע זמן זה - הגיע חיובה, וזו היא הנקראת מנחה גדולה".

והנה מקור דין זה הוא מגמ' יומא (כח, ב) "אמר רב ספרא צלותיה דאברהם (תפלת הערב שלו) מכי משחרי כותלי (חומות הפונות למזרח שהלבינו מהנץ החמה הבאה מן המזרח ונוצצת עליהן ובתחילת שבע שעות שהחמה באמצע הרקיע בראש כל אדם אינה עושה עמוד אלא תחתיהן משחירין אותן הכתלים לפי שאין חמה נוצצת אלא בראש הכותל בעוביו ומיצל חודו של שפת עוביו על זקיפת הכותל ומשחרת מההיא שעתא נוטים צללי ערב וקרורי ערב) . . אלא אמר רבא רב יוסף הא קא קשיא ליה דתנן חל ערבי פסחים להיות בע"ש נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה ונשחטיה מכי משחרי כותלי מאי קושיא ודילמא כותלי דבית המקדש בשש ומחצה משחרי משום דלא מכווני טובא (לא הוו זקופים בצמצום ולפי שהחומה היתה רחבה מלמטה והולכת ומתקצרת ועולה ולפיכך אין חודו של שפת עוביו למעלה מיצל על זקיפתו להשחירו עד שתימשך חמה למערב).

ובש"ע או"ח סי' פ"ט נחלקו הט"ז והמ"א אי זמן מנחה בעצם מתחיל בחצות.

המג"א סובר דבאמת זמן מנחה מתחיל אחר חצות אלא משום שרוב בני אדם (אינם בקיאים) לכוון השעות כל כך, לכן אינו יכול להתפלל מנחה עד אחר חצי שעה אחר חצות וכן פסק אדמוה"ז בסימן פ"ט סעיף ב'<sup>140</sup>, אבל הט"ז (וכן הב"ח) פסק שזמן מנחה מתחיל חצי שעה אחר חצות, ונפ"מ לענין תשלומין של שחרית עי"ש.

ולכאורה פליגי אי לאחרי שתקנו חכמים שצריכים לחכות חצי שעה אחר חצות משום דאין בקיאי, אין לחצי שעה זו דין של זמן מנחה, והיא שיטת הט"ז והב"ח, או שבעצם החפצא של זמן מנחה מתחיל בחצות אלא שהגברא (משום שאין בקיאים) א"א לו להתפלל בחצי שעה זו.

והנה להלכה פסק המ"א בס' רל"ג דגם בדיעבד המתפלל מנחה קודם ששעות ומחצה לא יצא "ואע"ג דבאמת זמנה אחר ו' שעות כדאיתא ביומא (כח, א), מ"מ כיון דאין אנו בקיאיין לא יצא"<sup>141</sup>. ונמצא שאף שלשיטת המ"א "זמן מנחה" מתחיל מחצות, אבל כל הקשור לצאת ידי חובת גברא של "תפילת מנחה", הוא דווקא משש שעות ומחצה.

אולם נשאר לנו לברר ג' דברים, א) גדר אמירת אשרי, ב) עניין אמירת ובא לציון ביום השבת דווקא בשעת תפילת מנחה (ולא כשאר ימות החול), ג) גדר קריאת התורה של מנחה, האם היא חלק מתפילת מנחה או לא.

#### גדר אמירת אשרי במנחה

אמירת אשרי במנחה הוא מצד ב' טעמים. א) משום מש"כ בברכות (ד, ב) "א"ר אבינא כל האומר תהלה לדוד<sup>142</sup> בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם", ב) כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה (ט"ז סי' ק"ח ס"ק ועיין ערוך השלחן סי' רל"ד). ולכאורה מצד ב' טעמים הנ"ל אין אמירת אשרי שייך ל"תפילת מנחה"<sup>143</sup> ואין קפידה להקדימו קודם שש שעות ומחצה<sup>144</sup>.

(140) ועיין בקו"א לסי' רצא ובהלכות פסח תנ"ח וכן בסי' תס"ח.

(141) ועיין בקו"א לאדה"ז סי' רצא.

(142) תהילים קמה, א.

(143) כדמוכח גם מזה שאין אומרים אשרי במנחה של יום הכיפורים ועיין בשו"ע אדה"ז סי' תרכ.

(144) אלא דיש לעיין בנוגע אמירת פ' התמיד ופיטום הקטורת אם צריכים לחכות עד שש שעות ומחצה. שהרי פסק אדמוה"ז בס' א' "וכשיאמר פרשת הקרבנות יאמר ביום שהוא זמן הקרבנות ולא בלילה", ולכאורה כמ"כ במנחה צריך להיות בזמן הקרבת הקרבן לפועל. אולם עיין לקו"ש חל"ב שיחת ערב פסח, ושם ע' 40 "ומ"ש הטור שפ' הקרבנות טוב יותר לאומרה ביום שהם במקום הקרבת קרבן שזמנו ביום" (ולכמה דיעות צריך לאומרו מעומד), הרי . . . (ב) גם בזה אינו דומה לחומר החיוב דתפלה ב-זמנה (שצ"ל בדיק בזמן הקרבת התמי-דין דוקא)".

## אמירת ובא לציון בשבת מנחה

הנה טעם אמירתו בשבת מנחה ולא בשחרית כמו שאר השבוע כותב אדה"ז בשלחנו ס' רצ"ב ס"א "שבשבת ויו"ט שמאריכים בתפלת שחרית ומוסף הניחוחו עד המנחה", היינו שבעצם אין שייכות בין מנחה שבת לאמירת ובל"צ אלא שמצד אריכות תפילת שחרית העבירוה משחרית למנחה, וא"כ הסברה נוטה שגם אמירת ובל"צ אפשר להקדים קודם שש שעות ומחצה שהרי אין אמירתו תלוי בדין תפילת מנחה.

אולם בשו"ת ציץ אליעזר חלק י' סימן כ' מביא מ"ש בספר מטה משה בשם הרוקח "שמה שאין אומרים סדר קדשות ובל"צ בהשכמה כ"א עד מנחה, לפי שמסורת בידנו שפושעי ישראל נוחים בשבת מדינה של גיהנום וכן עמדו ודחו סדר קדושה של יוצר לומר במנחה כדי לצנן אש של גיהנום לפי שפנה יום לעת ערב. . וא"כ לפי טעם זה בוודאי אין להקדים אמירת ובל"צ לפני שפנה יום וינטו צללי ערב דהיינו עד הגעת זמן מנחה דייקא", וממשיך שם לבאר גם שזה קשור גם להעת רצון של מנחה ולכן צריכים לחכות עד שש שעות ומחצה ואפילו פסוק ואני תפילתי אין לאומרה קודם שש שעות ומחצה, עי"ש.

ולא זכיתי להבין שהרי בעצם נטיית צללי ערב מתחילה בחצות (כנ"ל מגמ' יבמות כח, ב ובפרש"י שם) אלא שאין אנו בקיאים וכו' אולם למעלה בוודאי שכן הוא, שנטיית צללי ערב מתחילה בחצות.

בשלמא אם אמירת ובל"צ מצד הדין הייתה תלוי' ב"תפילת מנחה", הנה מצד שאין אנו בקיאים וכו' נקבעה ההלכה שמחויבים לחכות עד שש שעות ומחצה, אבל באם זה תלוי בהתחלת "זמן ערב" למעלה<sup>145</sup>, ומצד עת רצון של שבת מנחה, הרי לכאורה העת רצון מתחיל בחצות שהוא "זמן מנחה"?

ובפרט ע"פ המבואר בדא"ח שהעת רצון של מנחה שבת הוא ע"פ המבואר בזוהר (פ' יתרו פת, ב) מצד רעוא דרעוין. וראה זהר ח"ג דף קכ"ט "מצחא דגוגלתא רעוא דרעוין. . אמתי מתגליא, שתיק ר"ש. שאל תניינות אמתי. אר"ש לר' אלעזר בריה אמתי אתגליא. א"ל בשעתא דצלותא דמנחה דשבתא. א"ל

145 ראה סידור הגאונים והמקובלים עמ' עב סדר תפלת מנחה בשבת שמביא עוד טעמים אמירת ובל"צ במנחה שבת ומהם טעמים שנוגע לעת רצון למעלה. אולם לפי הטעם שמביא מבעל סדר היום "מפני שכיון שבתפלת שחרית ניתוסף בו תפלת מוסף הרי יש בו תוספת קדושה מעולה שהיא כתר יתנו לך וכו' והניחו מקום לתפלת המנחה שיהיה לה תוספת קדושה ותקנו לומר בה ובא לציון" משמע שהוא חלק מתפלת מנחה. אולם מזה שביום כיפור אנו אומרים ובל"צ בנעילה ולא במנחה, מוכרח שאינו חלק בתפילת מנחה (וראה בספר סדר היום שם שלשיטתו אומרים ביום הכיפורים ובל"צ במנחה ולא בנעילה).

מ"ט. א"ל משום שההיא שעתא ביומי דחול תלייא דינא לתתא בזעיר אנפין. ובשבתא אתגליא מצחא דאתקרי רצון". וראה ספר המאמרים תרנ"ד ע' רל"ו ד"ה ואני תפלתי "והנה תוכן הענין בדרך כלל דבתפלת שחרית מאירים בחי' מוחין דגדלות ואיתא בכתבי האריז"ל דעד חצות מאירים המוחין ואחר חצות המוחין מסתלקין, ובתפילת מנחה מאיר בחי' מצחא" וממשיך שבחול מאיר מצחא דו"א והוא עת דינים ובמנחה דשבת הוא בחי' מצחא דעתיקא והוא רעדכ"ר. וא"כ זמן רעוא דרעוין – העת רצון של שבת, לכאורה מתחיל מחצות. ואכן שמענו מנשי"ד הרבה פעמים שנמצאים בשבת אחר חצות שהוא זמן רעוא דרעוין.

### קריאת התורה של שבת מנחה

הנה טעם קריאת התורה במנחה שבת מבואר בש"ע אדמוה"ו סי' רצ"ב "עזרא תיקן שיהיו ג' אנשים קורין בספר תורה בצבור בכל שבת במנחה עשרה פסוקים או יותר מפרשת שבוע הבא בשביל יושבי קרנות המתעסקים בסחורה כל ימות השבוע ואינם באים לשמוע קריאת התורה בשני וחמישי לפיכך תיקן בשבילם קריאה יתירה בשבת במנחה שהם פנויים ויבואו לשמוע", וכבר חקר האשל אברהם (הרה"ק מבוטשוטש) בסי' רצ"ב אם קריאת התורה שייכת לתפילת מנחה או לא. היינו, האם נאמר שהתקנה הייתה לקרא בשעת תפלת מנחה דווקא, או דלמא דעיקר התקנה היא לקרא בשבת פעמיים, ועיקר הקפידה הוא שיהא אחר תפילת מוסף, אלא שסדרו אותה יחד עם תפילת מנחה. ונ"מ אם אפשר לקרות בתורה לאחר שכבר גמרו תפלת מנחה<sup>146</sup>. והוא ז"ל תלה הספק בגדר קריאת התורה של מנחה אם הוא קשור עם תפילת מנחה או לא.

וכבר עמדו כמה אחרונים שכנראה שלא ראה מה שכתב המהרי"ל. דבאלי' רבה סימן רצ"ב סוף אות ו' כתב בזה"ל: "כתב מהרי"ל כשהיה מאחר לבוא לבה"כ עד סיימו קריאת התורה היה מתפלל עם הצבור ואח"כ קרא הפרשה". הרי מה שנסתפק להא"א מפורש בהמהרי"ל, שאפשר לקרא בתורה אחר מנחה, ונמצא לכאורה שלדעת המהרי"ל קריאת התורה אינה שייכת לתפלת מנחה דווקא<sup>147</sup>.

146) וכשקוראים אחר מנחה, ראה מ"ש בעל הקצות השולחן בבדי השלחן סי' צ"א סק"ה "ואם התפללו בלא ס"ת ואח"כ בא להם ס"ת וקוראין בו מסתבר פשוט שצריכין לומר ח"ק אחר הקריאה קודם שמגביהין הס"ת, שהח"ק שקודם התפלה קאי גם אקריאה, אבל בלא זה צריכין לומר קדיש על הקריאה עצמה".

147) ולהעיר ממ"ש הרמ"א בדרכי משה סי' קכ"ז סק"ה שמביא מחלוקת ההג"מ והמרדכי אם אומרים במנחה שבת (לפי נוסח אשכנז) שלום רב או שים שלום שהג"מ סובר שמצד קריאת התורה של מנחה אומרים שים שלום שיש בו "תורת חיים ואהבת חסד" משא"כ לדעת המרדכי אומרים שלום רב ומסיק "והכי נהיגין להתחיל אף במנחה בשבת שלום רב" ואולי יש לומר דפליגי בגדר הקריאה של מנחה, אם היא חלק מתפילת מנחה, או יש לומר שים שלום שיש בו "תורת חיים". אולם באם שבעצם אינו שייך למנחה, אין טעם לשנות מימי החול ולכן אומרים שלום רב (והא דבתענית

ואולי יש לדייק שמלשון אדה"ו (ע"פ פרש"י בב"ק פב, א) "לפייך תיקן בשבילם קריאה יתירה", משמע שעיקר המכוון הוא לא שבעת מנחה יקראו בתורה, אלא שליושבי קרנות יהי "קריאה יתירה".

הנה אותו שאלה ישנו בנוגע לתענית ציבור אם אפשר לקרוא בתורה אחרי חצות קודם שש שעות ומחצה. ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' נ"ג פסק שבשעת הדחק אפשר להקדים הקריאה שהרי עיקר הקריאה תלוי בחצות ומביא מ"ש רש"י בתענית (יג, א) ד"ה משומם "שמתוודין עד מנחת הערב מחצות ואילך שהצל נוטה כדאמרינן במסכת יומא (כח, ב) "צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי" ומדייק המנח"י ומוכח דהיינו בחצות דווקא, ולא כשש שעות ומחצה כמו במנחה ומבאר שלענין קריאת התורה לא החמירו בזה שאין בקיאין<sup>148</sup>.

ואולי יש לומר שלשיטתו יאמר כן גם בקריאת התורה של מנחה של שבת. באם שנגקוט כסברת הא"א שקריאת התורה אינו נוגע לתפלת מנחה (אלא שהא"א הי' מסופק בדבר בגלל שלא ראה את המהרי"ל, וקרוב לוודאי שאילו ראה מ"ש המהרי"ל הי' מכריע ספיקו שאין הקריאה תלוי במנחה) א"כ י"ל דעיקר תלוי בחצות היום "זמן מנחה". וכמו שלא החמירו בתענית שיהי' דוקא לאחר שש שעות ומחצה, מאותו סברא<sup>149</sup> לא החמירו בקריאת התורה של שבת מנחה.

והנה הציץ אליעזר הביא מה שכתוב בזוהר פ' ויקהל (ר, ב) "תרי זמנין קרינן בס"ת בשבתא. במנחה בשעתא דדינא תליא לעידן ערב", ומסיק מזה הצ"א שמשמע מהזהר שקריאת התורה השני' של שבת תלוי בשעת ערב וא"כ צריך להיות בשעת מנחה דווקא.

אולם לפי המבואר לעיל ש"שעידן ערב" מתחיל מחצות, ובכל הקשור לגילויים מצד למעלה, לכאורה הכל תלוי בחצות, ורק למטה הגברא צריך לחכות

אומרים שים שלום (הגם שכפי שיבואר להלן, אין הקריאה בת"צ חלק מהתפילה), הוא מצד ברכת כוהנים כמ"ש המרדכי להדיא

148) ומביא שם עוד טעם שלאכאורה נוגע רק לתענית, מהא שאיתא (תענית יב, ב) "אמר אבי מצפרא עד פלגא דיומא מעיינינן במילי דמתא מכאן ואילך ריבעא דיומא קרינן בספרא ואפטרטא מכאן ואילך בעינן רחמי שנא' [נחמיה ט, ג] "ויקומו על עמדם ויקראו בספר תורת ה' אלהיהם רביעית היום ורביעית מתודים ומשתחיים לה' אלהיהם". ופרש"י שם "ריבעא דיומא. מחצות ואילך עושין ב' חלקים: בפלגא. דהיינו ריבעא דיומא קרו ויחל משה ומפטיירין דרשו את ה' בהמצאו", רואים בבירור שקריאת התורה בתענית מתחיל מחצות "רביעית היום".

149) ואולי הסברא לחלק בין תפילת מנחה עצמה שכן החמירו, לקריאת התורה שלא החמירו – דמנחה עצמה דאפשר ביחיד, יש לחשוש שאין בקיאים, אולם קריאת התורה שהוא בעשרה דווקא, לא החמירו כ"כ. ודווקא.

החצי שעה משום שאין אנו בקיאים, א"כ חזרנו לעיקר הדין לדון אם קריאת התורה השנית של שבת היא תלוי' בתפילת מנחה או לא. באם שהוא חלק של "תפילת מנחה" מובן ברור שכשם שהגברא צריך לחכות לחצי שעה אחר חצות למנחה, כמו"כ צריך לחכות לקרה"ת. באם שאין זה תלוי במנחה, רק שע"פ הסוד זה קשור ל"זמן של מנחה למעלה", יש מקום לומר שאפשר להתחיל קריאת התורה מחצות.



## תיקון טעות במהדו"ח שו"ע אדה"ז בסי' ע' ס"ה

**הרב מאיר צירקינד**

מיאמי, פלורידה

בדפוס החדשה של שו"ע אדה"ז בסי' ע' ס"ה איתא: "היה עוסק באכילה . . שיש לחוש שמא ימשך בהם . . צריך להפסיק ולקרות אע"פ שיש שהות לקרות לאחר שיגמור עסקים אלו . . ואינה דומה לתפלה שאם התחיל א"צ להפסיק . . במה דברים אמורים כשהתחיל באיסור דהיינו שהתחיל לאכול תוך חצי שעה לעלות השחר או שנכנס למרחץ . . לאחר שעלה עמוד השחר שקודם עלות השחר מותר ליכנס למרחץ או להסתפר אפילו בסמוך לעלות השחר ממש כמו שיתבאר בסי' פ"ט (אבל לאחר שעלה עמוד השחר אסור להתעסק בצרכיו עד שיתפלל כמו שיתבאר שם ואפשר שהוא הדין לקריאת שמע שהיא קבלת מלכות שמים ולא דמי לאכילה דה"ט שיתפלל על דמו[ן]) אבל אם התחיל בהיתר א"צ להפסיק אפילו לקרות קריאת שמע אם יש שהות לקרות לאחר שיגמור".

ויש לתמוה שהכניסו סוף הסוגריים לאחר "ולא דמי לאכילה דה"ט שיתפלל על דמו" דנראה דאין לו שחר! דכתב: "אבל לאחר שעלה עמוד השחר אסור להתעסק בצרכיו עד שיתפלל כמו שיתבאר שם ואפשר שהוא הדין לקריאת שמע שהיא קבלת מלכות שמים" דפירושו: דאחר שעלה עמוד השחר אסור להתעסק בצרכיו עד שיקרא ק"ש ואח"כ כתב: "ולא דמי לאכילה" דיהיה פירושו: דאע"פ דאסור להתעסק בצרכיו אעפ"כ מותר באכילה, ולמה מותר לאכול? ומתרץ, "דה"ט שיתפלל על דמו!" הגע בעצמך, מה ענין תפילה על דמו לק"ש ואפי' אם תאמר דיש ענין, איך זה מתרץ היתר אכילה יותר מבעוסק בצרכיו?

ולי נראה, דסוף הסוגריים צריכים להיות לאחר "ואפשר שהוא הדין לקריאת שמע שהיא קבלת מלכות שמים" (קודם ל"ולא דמי לאכילה"), והכי קתני: "שקודם עלות השחר מותר ליכנס למרחץ או להסתפר אפילו בסמוך לעלות השחר ממש כמו שיתבאר בסי' פ"ט".

ובהסוגריים א) מחלק בין קודם עלות השחר (דמותר ליכנס למרחץ וכדומה) ובין לאחר עלות השחר (דאסור ליכנס למרחץ וכדומה). ב) ומוסיף, דאפשר יהיה הדין לקריאת שמע נמי (דאסור ליכנס למרחץ וכדומה לאחר עלות השחר) משום שהיא קבלת מלכות שמים.

ואחר הסוגריים חוזר לדינו של היתר כניסה למרחץ קודם עלות השחר וכתב "ולא דמי לאכילה" דפירוש: מותר ליכנס למרחץ וכו' בסמוך לעלות השחר ממש ולא דמי לאכילה דאסור סמוך לעלות השחר ממש. ולמה אסרו באכילה ולא אסרו בעוסק בצרכיו? ומתרץ, "דה"ט שיתפלל על דמו" דזה הטעם שייך לאיסור אכילה וכמ"ש בסי' פט ס"ה "לא תאכלו על הדם כלומר לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם".



## מוקצה בשבת (גליון)

### הנ"ל

א. בגליון הקודם כתב הרב וו. ר. שיחי' על מה שכתבתי בגליון יד (א'נג), וז"ל: הקשה הרב מ.צ. שי' מה שנראה כסתירה בדברי כ"ק אדמוה"ז בשו"ע, שבסי' רעז ס"ה אסר טלטול מן הצד בנר של שמן, שכתב שם, שטבלא ששכח והניח נר של שמן עליו אסור לנערו שא"א שלא יתקרב או יתרחק השמן קצת מן הפתילה ויתחייב משום מבעיר או מכבה.

וכן בסי' רסה ס"ו כתב רבינו שאם הי' נר של שמן תלוי אסור ליטול דבר המותר מעליו פן יתנדנד הנר קצת ויתקרב או יתרחק השמן קצת מן הפתילה ויתחייב משום מבעיר או מכבה.

ואם כן, רואים מכאן שבנר של שמן אי אפשר לישראל לעשותה על ידי טלטול מן הצד.

ושואל על זה ממ"ש רבינו בסי' רעז ס"ט שנר של שמן מותר בטלטול מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו.

ואולי הי' אפשר לתרץ שאלתנו בשאלה אחרת, והיא:

רבינו כותב שם בסי' רעז בסוף ס"ה גופא, וז"ל: " . . ואם צריך למקום הטבלא יכול לטלטלה עם הנר שעלי' אפילו הוא של שמן לאיזה מקום שירצה", עכ"ל.

ואם כן למה שאל שאלתו ממה שכתב רבינו בסי' רעו ס"ט, ולא שאל מסעיף זה גופא שיש סתירה מרישא לסיפא:

שבתחילת הסעיף כתב רבינו שאי אפשר לטלטל נר של שמן בטלטול מן הצד, ולכן אסור לנער הטבלא, ובסוף הסעיף כתב שלא רק על ידי טלטול מן הצד מותר לטלטל הנר של שמן על ידי דבר אחר, אלא אפילו טלטול כרגיל בידים (לא מן הצד) על ידי דבר אחר מותר.

ומובן שלטלטל מוקצה בידי ממש על ידי דבר אחר חמור ממה שמטלטל מן הצד, דהיינו שמנער את המוקצה מן הטבלא.

וממשיך הנ"ל, ואם כנים הדברים שכתבתי מובן למה אין סתירה מסי' רעו ס"ט לסי' רעו ס"ה. שגם שם כשמטלטל הנר באחורי ידיו או בין אצילי ידיו מובן שמטלטל באופן של נחת שלא תתקרב או תתרחק הפתילה מן הנר, ויש לו שליטה על הנר כל זמן שמטלטלו. משא"כ בסי' רעו ס"ה, כשמנער את הנר אין לו שליטה עליו ויש כאן פסיק רישי', כנ"ל. וכן אין סתירה מסי' רס"ה ס"ז שאסור ליטול דבר המותר מנר שהי' תלוי. שגם שם אין לו שליטה על הנר לאחר שלקח דבר המותר מעליו והתחיל להתנדנד, ואין בכוחו לפעול שלא יתנדנד הנר שלא יהיה פסיק רישי'. ע"כ דיבורו.

הנה בסי' רעו ס"ה (טבלא ששכח והניח נר של שמן עליו) היא פסיק רישא גמור דהא כתב שם אדה"ז "לפי שא"א שלא יתקרב . . או יתרחק" אבל בסי' רסה ס"ו (אם הי' נר של שמן תלוי) אינו פסיק רישא גמור דהא כתב שם "פן יתנדנד הנר קצת" וחשש של "פן" הוא היפך של פסיק רישא, וא"כ הקושיא היא באם בנר תלוי יש חשש של "פן יתנדנד הנר קצת" א"כ הסברא נותנת דבנר באחורי ידיו או בין אצילי ידיו צריך ג"כ לחושש "פן יתנדנד הנר קצת".

ומזה הטעם לא שאלתי מסעיף זה גופא שיש סתירה מרישא לסיפא, דהא אין כאן סתירה דהא בסיפא מדובר שמטלטלה בנחת (כמ"ש האחרונים וגם הרב הנ"ל כתב זה לקמן) וא"כ אין כאן פסיק רישא כלל, וברישא א"א לנער נר של שמן בלי פסיק רישא!

ב. בקובץ הנ"ל שאל עוד שאלה, שלפי הבנתי כוונתו היא:

שבסי' רעו ס"ט כתב רבינו: "וכיון שהישראל בעצמו הי' יכול להביא הנר לכאן בטלטול מן הצד . . כשמביאו הנכרי באיסור בטלטול גמור אין בכך כלום שלא אסרו לעשות על ידי נכרי בשבת אלא דברים שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו".

ואם כן, איך התיר רבינו לומר לנכרי לנער הטבלא שיש נר של שמן עליו (בסי' רעז ס"ה) משום שכל פסיק רישי' מותר על ידי נכרי, הרי אין לישראל שום היתר לנער הטבלא.

ולא הבנתי שאלתו, שאין הכי נמי שאין לישראל היתר לנער את השולחן, אבל יש לו היתר אחר, לסלק הנר מעל השולחן בטלטול מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו כמו שכתב רבינו בסי' רעז ס"ט. עכ"ל.

הנה זה כמעט אי אפשר לאמן ידיו כל כך, ובאם בנר מתלויה יש חשש פ"ן יתנדנד" עאכו"כ כאן. ועוד, לפי מש"כ כ"ק אדה"ז בסי' שז סט"ז "אם יש שם צד היתר באמת שיוכל הישראל לעשות בהיתר אותו דבר שהנכרי עושה באיסור, יש מתירין (והרי הם היש מתירים בסי' רעז ס"ט הנ"ל) לומר לנכרי סתם בלשון שאין מוזכר בו בפירוש שיעשה באיסור והנכרי עושה מעצמו באיסור" א"כ כאן היה צריך כ"ק אדה"ז לכתוב לומר לנכרי "להשים הנר על הארץ" שהוא בדרך היתר - לפי הר' הנ"ל - , ולא לומר לנכרי "לנער הטבלא". ולמה לא הזכיר זה?

וכן כתב הרב פ.ק. שיחי' "ולכאו' התירוץ להסתירה הוא כי בטלטול מן הצד באופן שמביא שם "כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו" יכול להזהר שהנר לא יתנענע, משא"כ בניעור, לכן בניעור זהו פסיק רישי', ובהבאת הנר ע"י טלטול מן הצד אינו פסיק רישי'".

ולא תירץ קושיא שלי, הקושיא היא דבסי' רעז ס"ט כתב כ"ק אדה"ז "שלא אסרו לעשות ע"י נכרי בשבת רק מה שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו" אם כן למה מתיר (בסי' רעז ס"ה) לומר לנכרי לנער את הטבלא אם לישראל אסור לנער הטבלא, ולא כתב שום צד היתר להישראל?

ועוד קשה, דבסי' רעז ס"ט כתב סברא להתיר אמירה לנכרי שיביא לו נר הדלוק כבר במקום אחר משום שהישראל בעצמו היה יכול להביא הנר לכאן בהיתר טלטול מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו ואעפ"כ כתב ד"אין להורות היתר זה אלא לבני תורה אבל לע"ה אין להתיר שלא יתרגלו באמירה לנכרי וידמו דבר לדבר ויקילו יותר", אבל כאן (בסי' רעז ס"ט) א"א אין שום היתר לישראל לעשות בעצמו אפילו בטלטול מן הצד (דהא לנער את הטבלא הוא טלטול מן הצד ואסור להישראל) למה מותר לומר לנכרי - והלא היה צריך להיות יותר חמור? (ב) למה לא כתב דאין להורות היתר זה אלא לבני תורה?

ובאמת יש לתרץ דיש פוסקים (מובאים בב"י בסי' רעז בד"ה ומ"ש ובלבד ובטור סי' תרף בשם הר"ם מרוטנבורק בשם מורו) דמתירים אפילו להישראל

עצמו לנער בנר של שמן - אם כן עכ"פ יש לנו להתיר כאן לומר לנכרי, אלא דכ"ק אדה"ז לא כתב מזה כלום.



## שתיית רוב כוס בקידוש\*

### הרב משה מרדכי גינזבורג

ירושלים ת"ו

בשיחת כ"ק אדמו"ר ש"פ שמיני תשכ"ג (תו"מ ח"ב עמ' 352 ואילך) בדברו אודות "גזירת המשקה" כ' בין התקנות: "בנוגע לפועל . . גם כשמקדשים על יין - אין לשתות את כל הכוס, אלא רוב כוס בלבד (מלבד בארבע כוסות של פסח, שצריך לשתות את כל הכוס)".

וצ"ע מהו ענין שתיית רוב כוס, דמשמע דזה שמותר לשתות רוב כוס עכ"פ, הוא מפני שע"פ הלכה צריך לשתות בקידוש שיעור זה (וע"ד שבפסח צריך לשתות את כל הכוס) והרי לכאורה לא מצאנו שנדרש שיעור זה לצאת ידי קידוש, אלא רק שיעור רוב רביעית, (ורק בהלכות פסח מצאנו שיעור דרוב כוס). דו"ל אדה"ז בסי' רעא סכ"ד: "המקדש צריך שיטעום מהכוס כמלא לוגמיו ולא מלא לוגמיו ממש אלא כל שאילו מסלקו לצד אחד בפיו ויראה מלא לוגמיו והוא רובו של רביעית באדם בינוני . . .", וכ"כ בהלכות פסח סי' תעב סי"ט: "י"א שלכתחלה מצוה לשתות כל הכוס אפילו מחזיק כמה רביעיות אף על פי שבקידוש של שאר ימים טובים ושבתות אפילו לכתחלה די בשתיית מלא לוגמיו דהיינו רוב רביעית מ"מ בד' כוסות של פסח החמירו חכמים לשתות כל הכוס לכתחלה ובדיעבד ששתה רוב הכוס יצא . . .".

ולכאורה ה' אפשר לתרץ דבאמת כוונתו כאן הוא לרוב רביעית, ונקט ל' ד"רוב כוס", ד"כיון שאין כוס של ברכה פחות מרביעית" (סי' רעא ס"כ) לכן נקט ל' זה, דכוונתו לשיעור שמעכב בכוס דהיינו רביעית. אמנם זהו דוחק גדול, דאמאי ישנה מהלשון המפורש בהלכה הנ"ל. ועוד דבשלמא אם עי"ז מתפרש הל' של ההלכה, מובנת טעם השינוי מהלשון הרגיל, אבל כאן אדרבה לא זו בלבד שאין תועלת בשינוי הלשון, אלא שכוונתו נהי' פחות מובן, דעי"ז אפשר להבין כוונתו לרוב כוס כפשוטו, (וכמו שהוא בהלכות פסח הנ"ל, שהרי רק שם מצאנו ל' זה), וא"כ אם ה' כוונתו לשיעור רביעית ה' לו לומר כן בפירוש, שהרי לא בא

(\* לע"נ מרת מיכלא בריינדל בת הרה"ח ר' דוד צבי ישראל נ"ע.

לסתום אלא לפרש (ראה של"ה כללי התלמוד (יא) כלל ה), וע"כ הכוונה ברוב כוס הוא כפשוטו.

ואולי י"ל דהטעם שהוזכר בשיחה רוב כוס הוא לא כדי לצאת ידי חובת קידוש אלא כדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה. דהנה בשו"ע אדה"ז סי' רעג ס"א-ב כ': "אין קידוש אלא במקום סעודה שאם קידש בבית זה ואכל בבית אחר בין שהיה דעתו מתחלה לאכול בבית אחר . . לא יצא ידי חובתו בקידוש הראשון . . ואפי' בבית אחד מחדר לחדר, שקידש בבית אחד על דעת לאכול בחדר זה ואח"כ לאכול בחדר אחר . . צריך לחזור ולקדש במה דברים אמורים בנמלך אבל אם כשקידש היה דעתו לאכול בחדר אחר אין צריך לחזור ולקדש אם שני החדרים הם בבית אחד . . (ומכל מקום לכתחלה טוב שלא לעשות כן שיש חולקים על זה) . . " ודעת היש חולקים הוא דעת הר"ן בפסחים (קא, ב) דלא מחלק בין מבית לבית למחדר לחדר, ובשניהם לא יוצא אף כשדעתו לאכול במקום אחר. ובהמשך הסוגיה שם (גבי שינוי מקום לברך ברכה ראשונה, ומשמע דה"ה גבי קידוש במקום סעודה, ראה ר"ן שם ד"ה אבל מפינה, דמקשה מהסוגיות אהדדי) כתב הר"ן (ד"ה הנ"ל) "ושנוי מקום דאמרינן צריך לברך היינו בין שהלך למקום אחר ולא חזר למקומו בין שהלך וחזר למקומו דהא והא שנוי מקום מיקרי וצריך לברך" והובא להלכה בשו"ע אדה"ז סי' קעח ס"א גבי הפסק בסעודה, וא"כ מה שנהוג בד"כ שיוצאים לחדר אחר ליטול ידיים הוי הפסק בין הקידוש לסעודה אף אם היה דעתו לצאת בשעה שקידש לפי דעת הר"ן ואינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה, ויש לחשוש לזה לכתחלה כנ"ל בשו"ע אדה"ז.

וראה עוד בסי' רעג ס"ה: "צריך לאכול במקום הקידוש לאלתר אחר הקידוש מאבל אם לא אכל עד לאחר זמן לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולקדש מקודם שיאכל ואין חילוק בין זמן קצר לזמן ארוך. במה דברים אמורים כשמתחלה כשקידש לא היה בדעתו לאכול מיד אבל אם היה בדעתו לאכול מיד אלא שאירעו אונס שלא אכל עד לאחר זמן יצא ידי חובתו ואינו צריך לחזור ולקדש כשאוכל במקום הקידוש והוא שלא יצא ממקום זה משקידש עד שיאכל אבל אם יצא בינתיים צריך לחזור ולקדש". והנה גם בזה כשיש הרבה אנשים בד"כ שוהים עד שכולם נוטלים ידיהם ואינם אוכלים לאלתר. ובודאי אי אפשר לומר דנחשב "שהיה בדעתו לאכול מיד אלא שאירעו אונס" כשכן הוא הסדר מדי שבת בשבתו. ואפי' בכה"ג שחשב לאכול מיד אלא שאירעו אונס, כתב דיוצא ידי חובתו בתנאי שלא יצא ממקומו אבל אם יצא ממקומו לא יצא וצריך לחזור ולקדש, וא"כ צ"ע על מה סומכים האידנא.

ובספר קיצור הלכות משו"ע אדה"ז דייק ממה שהצריך בס"ה לחזור ולקדש כשיצא בינתיים רק בצירוף החסרון שלא אכל עד לאחר זמן ומשמע דכשלא הי' הפסק זמן אין צריך לחזור ולקדש (וכמ"ש שם הערה 12) ומכח זה רצה לדייק (שם הערה 5) דמותר לצאת בינתיים כשחזור מיד, אמנם באמת אין שום ראי' דמותר לכתחילה דשם מיירי שלא יצא בדיעבד וצריך לחזור ולקדש וע"ז משמע שהוא רק בתנאי שאוכל לאחר זמן אבל באוכל מיד יצא ואינו צריך לחזור ולקדש, אבל פשיטא דלכתחילה אסור לצאת בינתיים אף שאין הפסק בזמן בין הקידוש לסעודה וכנ"ל מהר"ן ומשו"ע אדה"ז סי' קעח ס"א (ואף ששם כתב אדה"ז דאם הי' בדעתו לשנות מקומו אין צריך לחזור ולברך מ"מ בהלכות שבת כתב שלא לעשות כן כדי לחשוש לשיטת הר"ן כנ"ל ומה שלא כתב כן בהלכות הפסק בסעודה, י"ל דאין לאסור עליו לאכול בחדר אחר מחמת דעת יחידים נגד רוב הפוסקים משא"כ בקידוש במקום סעודה דרק צריך לאכול כזית במקום הקידוש ואח"כ יכול להמשיך במקום אחר אם הי' בדעתו כן בתחלה וכמ"ש בס"ז, ובכה"ג שאין כ"כ טרחה, לכתחלה טוב לחשוש לדעת החולקים). עוד מביא שם בקיצור הלכות הערה 10 מקצוה"ש סי' פא סק"י דמסתבר דתוך כא"פ לא חשיב הפסק, אמנם פשוט ל' אדה"ז דכתב דצריך לאכול לאלתר, וכן מדסתם וכתב דאף אם אכל לאחר זמן קצר צריך לחזור ולקדש, משמע דלא כקצוה"ש. ואף לפי דברי הקצוה"ש הרי כבר כ' הקצוה"ש בס"י לו סק"ה דשיעור כא"פ הוא שש דקות, ולפעמים שוהים יותר משיעור זה וא"כ בכה"ג לא יוצאים יד"ח קידוש.

אמנם יש פתרון לזה אם חוץ מהרוב רביעית שחייב לשתות מצד קידוש (כנ"ל בס"י רעא סכ"ד) ישתה עוד רביעית דיוצא עי"ז קידוש במקום סעודה לכו"ע (כמ"ש בס"י רעג ס"ז ולהמחבר ורמ"א סגי ברביעית אחת דיוצא בזה גם מקום סעודה ומש"כ בשוע"ר שם "מלבד כוס הקידוש" ר"ל מלבד השיעור שחייב מצד קידוש דהיינו רוב רביעית וכ"כ להדיא בעלי דעה זו, דז"ל הב"ח בס"ג: "מלבד מה ששתה מכוס של קידוש כמלא לוגמיו צריך עוד לשתות רביעית דהוה לי' קידוש במקום סעודה" וכ"כ הט"ז בסק"ד: "אחר שטעם כוס של קידוש כשיעור שותה פעם שנית כשיעור שחייב עליו ברכה אחרונה", וכ"מ בשוע"ר סי' רעד ס"ח: "שיקדש בלילה . . . (1) ישתה עוד רביעית יין".

שוב ראיתי שכ"כ בס' שלחן גבוה בס"י תעג ס"ק כז גבי ליל הסדר: "בהיותי מקביל פניו של מוהר"ר אברהם גאטיניו נר"ו בחולו של מועד שאול שאל ממני הא דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה וצריך לאכול מיד אחר הקידוש א"כ איך אנו מפסיקין בשני לילות הללו בטיבולא וסיפור ההגדה, ואמרתי לו שכיון שכל אחד שותה כוס אחד של קידוש המחזיק רביעית הרי זה במקום סעודה כמו שכתבו הגאונים והביאם הטור ורבינו ז"ל בס"י רע"ג . . . ואח"כ מצאתי כן להרב

גינת ורדים בחלק או"ח כלל ג סי' כ דכ' . . וא"כ הכא דשתה רביעית יין אין בזה קפידא". (ואף שמביא שם שהרב הנ"ל הקשה דהא צריך לשתות עוד רביעית חוץ מהרוב רביעית דקידוש, אין זה קושיא עליו דהוא נוקט כדעת המחבר ורמ"א וכן משמע ממש"כ אח"כ דמצא בלבוש כדעת הרב הנ"ל דמשמע דרק מצא סיעתא לדבריו אבל באמת ס"ל כהפוסקים דסגי ברביעית אחת). וה'גינת ורדים' הנוכח בתוך דבריו ס"ל דבלא שתה שיעור רביעית ושהה לא יחזור ויקדש אבל לכתחלה אסור לשהות, ע"ש דבריו באריכות.

וא"כ א"ש הטעם שהזכיר כ"ק אדמו"ר שתיית רוב כוס, דבדרך כלל יש ברוב כוס קצת יותר מרביעית וחצי ויצא בזה גם קידוש במקום סעודה ואז אין את החששות הנ"ל אף אם ישהה ויצא מהחדר, ואף אם ברוב כוס יהי' רק רביעית בלבד, ראה שם בסי' רעג ס"ט דמביא י"א (דהיינו דעת המחבר ורמ"א) דסגי בכך וסומך ע"ז בשעת הדחק, וא"כ גם זה יועיל (עכ"פ במקצת) נגד החששות הנ"ל, וכ"כ בסי' רסט ס"ב (ולכן כתב שם דעדיף ליתן לקטן אם אפשר, כיון דמיירי שם שאינו רוצה לשתות יותר מרביעית, וע"ש בב"ח ודוק). אלא דכל זה מועיל רק למקדש, דכל היכא דאפשר לתקוני מתקנינן אבל לשאר בני הבית היוצאים ע"י המקדש, צריכים להזהר לא לצאת לחדר אחר ולא לשהות כנ"ל (אא"כ ישתו רביעית יין, ראה כה"ח סי' רעג ס"ק לח). ולפי הנ"ל רק בקידוש יש ענין לשתות רוב כוס, אבל בהבדלה ושאר כוס של ברכה דין צריך מקום סעודה אין ענין לשתות שיעור הנ"ל דרביעית ועוד רוב רביעית, אלא דעדיין "טוב לשתות רביעית לצאת מידי ברכה אחרונה" (שוע"ר סי' קצ ס"ו).



## בענין איסור בל תוסיף בנוגע לטלית קטן המיוחד ללילה

הת' שלום דובער הכהן בלום

תות"ל המרכזית – 770

מחלוקת התנאים אם ציצית הוא מצוה שהזמן גרמא

איתא בגמרא מנחות (מג, א) "ת"ר הכל חייבין בציצית כהנים ליום וישראלים גרים נשים ועבדים. ר"ש פוטר בנשים מפני שמצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות שהזמן גרמא נשים פטורות כו' ר"ש פוטר בנשים מאי טעמא דר"ש דתניא וראיתם אותו פרט לכסות לילה" עיי"ש.

וכתב הבית יוסף (סימן יח קטע המתחיל "סומא חייב בציצית") וז"ל: "וכתב הרי"ף בראש הלכות ציצית (יא, א) דקיימא לן כרבי שמעון וכן כתב שם הרא"ש בשם רבינו תם והביא ראייה מכמה דוכתי וכן פסק הרמב"ם".

### באיזה אופן "הלילה לאו זמן ציצית"

אף על פי שנפסק שהלכה כר' שמעון שלילה לאו זמן ציצית, יש מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש אם זה בכל אופן שציצית פטור בלילה או שיש מקרה שיכול שאפילו כשהוא לובש הציצית בלילה יהי' בו חיוב ציצית, דהיינו דלהרמב"ם תלוי בהזמן ולא בהכסות ולהרא"ש תלוי בהכסות ולא בהזמן, כלומר דלהרמב"ם אפילו כסות המיוחד ליום פטורה בלילה וכסות המיוחד ללילה חייבת ביום. ולהרא"ש הוה להיפך דכסות המיוחד ליום חייבת אפילו בלילה וכסות המיוחדת ללילה פטורה אפילו ביום וכו', ע"ש.

כתב אדמו"ר הזקן בסידורו "והמדקדקים לישן בטלית קטן כדי שאם יישן על היום לא יהי' ערום בלא מצות. וגם לא יצטרך ללבשו קודם נטילת ידים לעבור על קדושת הזהר שנתבאר בדין השכמת הבוקר,

ואף אם פשוט מעליו וחזר ולבשו בלילה אין בו משום בל תוסיף מאחר שיש אומרים שכסות יום חייב בלילה ועל פי הסוד יש מצוה בלבישת טלית קטן בלילה".

ובפסקי דינים של אדמו"ר הצמח צדק סימן י"ח "ובהרא"ש הלכות ציצית סס"א "דאף לר' שמעון כסות המיוחד ליום ולילה חייב בציצית אף בלילה. ואעפ"כ נקרא מ"ע שהזמן גרמא כיון דכסות לילה פטור. ולרבנן אף כסות לילה חייב ופסק כר"ש". ונפ"מ שיש ליהרר לישן בלילה בטלית קטן המיוחד ליום ולילה כיון שי"ל שעל ידי זה מקיים מצות ציצית גם בלילה.

### האם יש איסור של בל תוסיף כששובש ט"ק המיוחד רק ללילה

ויש לחקור באלה שיש להם ציצית מיוחדת ללילה, האם הם עוברים על האיסור של בל תוסיף?

והנה בסידור אדמו"ר הזקן עם ציונים מקורות והערות להרב לוי יצחק שי' רסקין במילואים סימן ו' כתב "והעירו האחרונים ז"ל (אשל אברהם בוטשאטש) . . דכל זה בבגד המיוחד ליום ולילה אבל אם הבגד מיוחד ללבישת לילה שאז פטור מציצית לכולי עלמא, הרי לבד מה שלא הועיל בזה, עוד יש לחוש בכך משום איסור בל תוסיף מן התורה".

וצ"ע גדול בדבריו כי הרמב"ם בהלכות ציצית (פ"ג ה"ח) כתב "מותר לאדם ללבוש ציצית בלילה בין בחול בין בשבת ואע"פ שאינה זמנה ובלבד שלא יברך".

וכתב הכסף משנה שם "לאשמועינן דאע"ג דלילה לאו זמן ציצית מותר ללבוש בו ציצית ולא עבר משום בל תוסיף", עכ"ל ועיין שם.

והרי הרמב"ם אינו מחלק בין כסות המיוחד ליום ולילה. ועם כל זה כתב שמונת ללבוש ציצית בלילה ואין בזה משום בל תוסיף.

אמנם לא עליו הקושיא הוא על דברי האשל אברהם (סכ"א מהדורא קמא) שהביא הרב ראסקין למקור לדבריו, וז"ל "וראיתי כ' האריז"ל שעל ידי שינה בטלית קטן ניצילים מטומאה בלילה . . . אך אין זה כי אם להסוברים שכסות יום חייב בלילה והרי זה כסות מצוה בו כח להציל, משא"כ להסוברים שפטור, יש בזה יותר מצוה שלא ללבוש בלילה ויותר מקבל שכר על הפרישה מללבוש, מעל הלבשה, ויותר יגן מטומאת לילה ח"ו מה שהוא בשמירה מבל תוסיף" עכ"ל, עיין שם ובמהדורא בתרא באריכות.

והנה רואים מדבריו שלפי דעתו שמצד החשש של 'בל תוסיף' יותר טוב שלא ללבוש בלילה טלית קטן בכלל. וצ"ע במה שכתבו "משא"כ להסוברים שפטור (היינו הרמב"ם) יש בזה יותר מצוה שלא ללבוש (מצד החשש של 'בל תוסיף')", כי מדברי הרמב"ם הנ"ל רואים שאפילו בלילה אין איסור של 'בל תוסיף'.

עוד בפסקי הסידור להרה"ג ר' אברהם חיים נאה (אות מ"ג) שכתב וז"ל "אבל אם לובש בלילה דלכו"ע פטור מן הציצית, י"ל דעובר משום בל תוסיף כו' ועיין בתהלה לדוד סי' יח אות צ' שמסתפק אם שייך בל תוסיף בציצית בלילה, והביא מהכסף משנה דאין בו משום בל תוסיף, וכתב ע"ז דאפשר דבאינו מתכוון למצוה מיירי הכסף משנה", עכ"ל. (ועיין באשל אברהם מהודרא קמא סי' כא שהבאתי לעיל, שכתב שיותר טוב לפשוט הטלית כדי שלא יהי' נראה כהוספה כיון שידוע לכל שלולי המצוה לא ילין בלבוש זה).

אבל עיין בספר אור הישר על הרמב"ם (הלכות ציצית פ"ג ה"ח) שהביא דברי העונג יו"ט שהקשה מדוע אינו עובר באמת על בל תוסיף לפי שיטת הרמב"ם. ותירץ הוא ע"פ מש"כ בראש השנה (כח, ב) "אמרין דלהכי לא לקי הישן בשמיני בסוכה משום דמצות אינו עובר עליהן אלא בזמנן", ופירש רש"י "דבל תוסיף לא שייך רק בחמשת המינין בלולב חמש טוטפות בתפילין חמש ציציות בטלית אבל תוספות יום על ימים או שעה על שעה אין זה מוסיף" עיי"ש, ולכן אם לובשים טלית קטן בלילה אין בו משום 'בל תוסיף'.

## לימוד זכות על אלו שלובשים ט"ק המיוחד רק ללילה

אמנם מצאתי בבית יוסף (סי' יח קטע המתחיל כתב מהר"י אבוהב) וז"ל "כתב מהר"י אבוהב ז"ל והנה זאת הציצית שלנו שאנו עושים לשם מצוה ולא לשם מלבוש כמו שכתב הר' יעקב שמזה הטעם שאנו חייבים לפשוט אותו בהכנסות בית הקברות א"כ אפילו לסברת הרא"ש יראה שאין בו חייב כיון שלילה פטורה מן הציצית" וצ"ע וכתב עליו הבית יוסף "ואינו נראה לי שאע"פ שאין אנו עושים אותו לשם מלבוש מ"מ מלבוש הוא ומה שאנו עושים אותו לשם מצוה מהני לומר שהוא כסות המיוחד ליום, וא"כ לדעת הרא"ש גם בלילה יש בו חיוב ציצית ועי"ש". ז"א שאע"פ שהטלית קטן הוא מיוחד ללילה מכיון שהציציות שלנו אנו עושים אותם לשם מצוה לפי הבנת הבית יוסף בשיטת הרא"ש יש בו חיוב ציצית. (וגם לפי סברת הבית יוסף יתורץ קושית האשל אברהם שדברי האריז"ל שעל ידי שינה בטלית קטן ניצלים מטומאה בלילה הוא רק אם יש מצוה בלבישת הציצית, כי לפי הבנת הבית יוסף אפילו אם לובשים טלית קטן "שהוא לובש בו רק בלילה" מ"מ כיון שהטלית קטן הי' נעשה בכונה בכדי לעשות בו מצוה, אפילו אם שלובשים בו רק בלילה ולא ביום יש בו גדר של בגד המיוחד ליום ולילה ויש בו מצוה בלילה לפי שיטת הרא"ש).

ועוד מצאתי בספר מנהג ישראל תורה היא (סימן כ"א קטע ד') שכתב שם שהמנהג הוא לישן בטלית קטן המיוחד ללילה ולא לישן בטלית קטן שלובשים ביום כי על ידי השינה גורמים הפסד להטלית קטן (אבל הוא מציע שם שילבוש בטלית קטן איזה זמן ביום בכדי שיהי' לו דין של כסות יום לפי שיטת הרא"ש [עיי' בשלחן ערוך הרב סימן י"ח ס"ה]).

ומדבריהם יש ללמד זכות על אלו שלובשים טלית קטן המיוחד רק ללילה שאין בזה איסור של 'בל תוסיף', אבל אין לנו אלא דברי רבותינו נשיאנו ולפי דברי אדמו"ר הזקן בסידורו ואדמו"ר הצמח צדק בפסקי דינו שלו שיותר טוב ללבוש בלילה הטלית קטן שלבש ביום.

## האם צריך לעגל קרן אחד בסמיכה שיש בו ד' כנפות

ומענין לענין באותו ענין, כתב אדמו"ר הזקן בסידורו וז"ל "וכן המכסה (שקורין קאלדר"א) שמכסין בו כשישן בו ביום, אף אם עיקרו מיוחד ללילה יש לעשות קרן עגולה" עכ"ל.

והעיר הרב ראסקין בסידור אדמו"ר הזקן עם ציונים מקורות והערות במילואים סימן ז', שיש שינוי בלשון אדמו"ר הזקן בסידור על מה שהוא כתב בשולחן ערוך, והוא שבשולחן ערוך (סי"ח ס"ה) חשש אדמו"ר הזקן לדברי

האומרים שכסות לילה חייב בציצית אם לבשו ביום (היינו שיטת הרא"ש) ולכן מכיון שלובש בסדין גם בבוקר יש להחמיר ולעגל קרן אחד עי"ש. אבל בסידור אדמו"ר הזקן חושש רק לסדין שיושן בו ביום דוקא ולא מה שיושן בלילה.

וכתב הרב ראסקין שבסידור תפס אדמו"ר הזקן את סברת האלי' רבה שאף למאן דמחייב ציצית להלובש להבגד המיוחד ללילה ביום, היינו רק כשלובשו בתחלה ביום, אבל לא מה שהוא לובש בהמשך ללבישתו בלילה. ולכן חשש אדמו"ר הזקן בסידור רק לסדין שישן בו ביום דוקא ולא מה שישן בלילה, עי"ש.

אבל כד דייקת בדברי אדמו"ר הזקן בסידור (שהבאתי לעיל) "והמדקדקים לישן בטלית קטן כדי שאם ישן על היום לא יהי' ערום בלא מצות", מדכתב אדמו"ר הזקן שאחד מהטעמים שלובשים טלית קטן בלילה שאם יישן על היום לא יהי' ערום בלא מצות, משמע לכאורה שרבינו לא סובר כסברת האלי' רבה, ואפילו אם לובש הטלית קטן בלילה (כדמשמע בהמשך דברי אדמו"ר שם) כשיגיע היום יש בו חייב ציצית, כי אם אין בו חייב ציצית בלאו הכי "ערום בלא מצות". ואם כן עדיין צריך ביאור למה בסידור לא חשש רבינו לסדין שישן בו בלילה כמו שהוא חושש בשולחן ערוך.

ולא באתי אלא להעיר, ולענין הלכה יש לשאול רב מורה הוראה.



## פשוטו של מקרא

### ומפשעיהם לכל חטאתם

**הרב וו. ראזענבלום**

תושב השכונה

על הפסוק: "וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וגו'" (אחרי מות טז, טז) מביאה הגמרא בשבועות (ז, ב) ברייתא, וז"ל:

"יש לי בענין זה להביא שלש טומאות, טומאת ע"ז וטומאת גילוי עריות וטומאת שפיכות דמים. . . יכול על ג' טומאות הללו יהא שעיר מכפר, ת"ל מטומאות בני ישראל ולא כל טומאות, מה מצינו שחלק הכתוב מכלל כל טומאות הוי אומר טומאת מקדש וקדשיו אף כאן בטומאת מקדש וקדשיו, דברי רבי יהודה".

[פירוש הדברים: "מטמאות" לשון מיעוט הוא, ללמדך שרק על חלק מן הטומאות (הנזכרות לעיל) מכפר השעיר, ועל איזה חלק כאן הכתוב – על טומאת מקדש וקדשיו. שבטומאה זו מצינו שחילק הכתוב משאר כל הטומאות, כפי שתבאר הגמרא להלן (ח, א)].

וממשיכה הברייתא: "ר' שמעון אומר ממקומו הוא מוכרע, הרי הוא אומר וכפר על הקדש מטומאות – מטומאות של קודש".

[פירוש הדברים: שאין אתה צריך ללמוד דבר זה ממקום אחר, כי מתוך פסוק זה עצמו יש להוכיח כן].

וממשיכה הברייתא: "יכול על כל טומאה שבקודש יהא שעיר זה מכפר".

[פירוש הדברים: שהיית סובר שבטומאת מקדש וקדשיו (על כל פנים) יהי' השעיר מכפר, אפילו על שיש בה ידיעה בתחילה ובסוף והעלם בינתיים, ופטור החוטא מחיוב קרבן].

ומתריך: "תלמוד לומר ומפשעיהם לכל חטאתם, חטאים דומיא דפשעיהם, מה פשעים שאינם בני קרבן אף חטאים שאינם בני קרבן".

[פירוש הדברים: שהקישוה התורה חטא (שוגג) לפשע (מזיד) ללמדנו שחטאים שמכפר עליהם השעיר הם דומיא דפשעים, מה פשעים הם עוונות שאינם מתכפרים בקרבן, אף חטאים המוזכרים כאן הם עוונות שאינם בני קרבן, יצאה טומאה שיש בה ידיעה בתחילה ובסוף והעלם בינתיים שהיא בת קרבן].

וממשיכה הברייתא: "ומניין ליש בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף ששעיר זה מכפר".

[פירוש הדברים: מנין שהכתוב מדבר דווקא באופן שהיתה ידיעה בתחילה, ולא היתה ידיעה בסוף, ולא אם לא היתה ידיעה גם בתחילה, למרות שאף עוון זה אינו בן קרבן].

ומתריך: "תלמוד לומר לכל חטאתם, חייב חטאות במשמע".

[פירוש הדברים: משמעות הכתוב שמדובר באותן עבירות שראויות לבוא לכלל חיוב חטאת] "חטאתם" מלשון קרבן חטאת (ולא במשמעות חטא ועוון כפשוטו), והיינו דווקא טומאה שיש בה ידיעה בתחילה, יצאה זו שאינה באה לכלל חטאת לעולם]. עד כאן לשון הברייתא.

וכן הוא גם בספרא.

ואחר כך חוזרת הגמרא (דף ה, א) לפרש מה שנאמר בתחילת הברייתא: "מה מצינו שחלק הכתוב מכלל כל טומאות, הוי אומר טומאת מקדש וקדשיו, אף כאן בטומאת מקדש וקדשיו".

ולאחר שקלא וטריא בגמרא ("אימא ע"ז, "אימא יולדת", "אימא מצורע", "אימא נזיר") מסיקה הגמרא דכוונת הכתוב היא לטומאת מקדש וקדשיו, שדווקא בהם חילק הכתוב שמביאים קרבן עולה ויורד על שגגתן ולא חטאת קבועה.

הארכתי להעתיק לשון הברייתא ולפרשה כהקדמה למה שיש להעיר על פירש"י על התורה בפסוק זה.

בד"ה מטומאת בני ישראל פירש"י: "על הנכנסין למקדש בטומאה ולא נודע להם בסוף, שנאמר לכל חטאתם וחטאת היא שוגג".

ובד"ה ומפשעיהם פירש"י: "אף הנכנסין מזיד בטומאה".

והנה לכאורה בא רש"י לפרש למה נאמר "מטומאות", בתוספת מ', והרי זה לשון מיעוט, ולכן פירש שאין הכי נמי, הכתוב אינו מדבר בכל הטומאות, אלא בטומאה מיוחדת, דהיינו רק על הנכנסין למקדש בטומאה.

אבל אם זו היא כוונת רש"י, צריך להבין:

(א) מצינו כעין זה כמה פעמים ברש"י, ולדוגמא:

בפירש"י ד"ה מאחת מהנה: "מקצת אחת מהן . . ." (ויקרא ד, ב).

וכן בד"ה מראשית: "ולא כל ראשית . . ." (תבא כו, ב).

ואם כן, בהתאם לזה, ה' מתאים אם ה' רש"י מקדים קודם פירושו: "מטומאות ולא כל טומאות".

(ב) עד שהגמרא הנ"ל הגיע למסקנא שכוונת הכתוב היא לטומאת מקדש וקדשיו, היתה שקלא וטריא שאולי זו היא טומאת ע"ז או טומאת יולדת או טומאת מצורע או טומאת נזיר.

והרי בנוגע לטומאת יולדת ונזיר ומצורע כבר למד הבן חמש למקרא בפרשות הקודמות, וכאן פירש רש"י בפשטות שהכתוב מדבר דוקא בנכנסין למקדש בטומאה בלא שום ראי', ואינו כותב שאיתא בגמרא וכה"ג ומהיכן יודע רש"י זה לדבר פשוט.

ולהעיר מפרש"י ד"ה וטומאתו עליו: "שלש כריתות אמורות באוכלי קדשים בטומאת הגוף, ודרשוה רבותינו בשבועות" (צו ז, כ).

ג) בגמרא הנ"ל מסיק שהכתוב מדבר בטומאת מקדש וקדשיו, שבשניהם מביאים קרבן עולה ויורד בשוגג, ורש"י פירש "על הנכנסין למקדש בטומאה", ולמה לא כתב גם על האוכלין קדשים בטומאה.

ולהעיר מפרש"י ד"ה ואשם "באכילת קודש או בביאת מקדש" (ויקרא ה, ג), הרי שרש"י כבר פירש להבין חמש למקרא שכמו שמי שנכנס למקדש בשוגג כשהוא טמא מביא קרבן עולה ויורד, כן הדין אם אוכל קדשים בשוגג.

ד) בבריתא הנ"ל מובאת דעת ר' שמעון "שממקומו הוא מוכרע", שהרי נאמר: "וכפר על הקודש מטומאות – מטומאות של קדש".

והנה רש"י בד"ה הנ"ל מעתיק מהכתוב רק תיבות "מטומאות בני ישראל" ומשמייט תיבות "על הקדש" מן הכתוב.

הרי מוכרחים לומר שבפשוטו של מקרא אין רש"י רוצה לפרש כדברי ר' שמעון, שאם לא כן הי' מעתיק גם תיבות אלו מהכתוב.

ואם כן, השאלה למה באמת לא פירש רש"י כדברי ר' שמעון, שלכאורה קרוב יותר לפשוטו של מקרא מלפרש שהדיוק הוא מהיתור של "מ" של "מטומאות", שהוא לשון מיעוט.

ה) לכאורה ממה שרש"י אומר "על הנכנסין למקדש בטומאה ולא נודע להם בסוף" – ולא אמר "ולא נודע להם" (בלי להוסיף תיבת "בסוף"), או "על הנכנסין למקדש בשוגג" (כמו שמסיים "וחטאת היא שוגג" –

נראה שכוונתו שרק בסוף לא הי' לו ידיעה, אבל בתחילה היתה לו ידיעה, משא"כ אם לא היתה לו ידיעה בין בתחילה ובין בסוף באופן זה אין השעיר מכפר.

ובאמת זה מתאים עם מה שכתוב בכרייתא דלעיל: "לכל חטאתם חייבי חטאות במשמע", שמשמעות הכתוב שמדובר באותן עבירות שראויות לבא לכלל חיוב חטאת, וזה רק אם היתה ידיעה בתחילה (עיין לעיל בפירוש הברייתא).

אבל השאלה היא למה לא פירש זה בפירוש וכי סמך שהבן חמש למקרא יבין כל זה בעצמו.

(ו) בכתוב כתיב "חטאתם" לאחר "ומפשעיהם", ולמה פירש רש"י תיבת "חטאתם" קודם "ומפשעיהם".

(ז) לאחר שהכתוב אומר שאף פשעיהם מכפר השעיר, הרי כל שכן שמכפר על חטאת שהיא שוגג.

ומצינו שרש"י עומד על שאלות כעין זה, ולדוגמא:

בפרשת אומור בד"ה מקדשי הקדשים: "אלו קדשי קדשים" (כא, כב).

ובד"ה ומן הקדשים יאכל: "אלו קדשים קלים. ואם נאמר קדשי קדשים, למה נאמר קדשים קלים" (שם).

ובד"ה אך אל הפרכת: "להשזות שבע הזאות על הפרוכת" (שם, כג).

ובד"ה ואל המזבח: "החיצון. ושניהם הוצרכו להכתב, ומפורש בתורת כהנים" (שם).



## מנין גימטריא של ציצית

הת' שניאור זלמן מוניץ

תלמיד בישיבה

עה"פ "וזכרתם את כל מצות ה'" (במדבר טו, לט), כתב רש"י: "שמנין גימטריא של ציצית שש מאות, ושמונה חוטין וחמשה קשרים, הרי תרי"ג". ולכאורה, בהכתוב ציצת נכתב חסר (בכל פעם שנזכר בפרשה) בלי היו"ד השני, וא"כ הגימטריא עולה רק לתק"צ, ואין כאן תרי"ג?

והחזקוני כ' (ובטור או"ח סכ"ד הובא בשם התנחומא, והובא גם בספר זכרון) דשלש פעמים נכתב ציצת בפרשה, ובפעם השלישית נכתב לציצת, והלמ"ד עולה שלשים למלא החסר בהשלוש יודי"ן. ולכאורה קשה כי: א) אם הגימטריא בא מצירוף ה"לציצת" השני לה"ציצת" לפני"ו, אז הגימטריא עולה לאלף ושמונה מאות, ואיך יכול לחלק רק אות אחת לשלוש תיבות. ועוד ועיקר ב) אין זה מוזכר בדברי רש"י כלל.

והגו"א (ועד"ז במזרחי) כ' דשמו של הציצית הוא בשני יודי"ן, וע"פ השם כפי שנקרא עולה לתרי"ג.

אבל מ"מ קשה, דרש"י בא לפרש פשוטו של מקרא, וא"כ קשה דבפסוק עצמו לא כ' ציצית בשני יודי"ן ורש"י לא מבאר כלום?

והנה כ"ק אדמו"ר כתב בנוגע להענין דוישקהו (לקו"ש ח"כ ע' 148) וז"ל: רש"י קומט דא ניט פארענטפערן דעם ניקוד אויפן ווארט "וישקהו", ווארום, ווי גערעדט כמה פעמים, איז רש"י ניט מפרש (אלע) ניקוד אין תורה, דערפון איז מוכח, אז דער ענין הניקוד (אזוי ווי אויך חסר ויתיר<sup>150</sup>) איז ניט קיין קשיא אין פשוטו של מקרא, ובמילא איז ניט מוכרח לפרשו ווען מ'לערנט פשוטו של מקרא, עכ"ל.

ועפ"ז מובן דרש"י בא לפרש רק איך ע"י ראיתם אתו יהי' וזכרתם את כל מצותי, דכיון דידע דהשם "ציצית" (לא כשהוא בקרא, אלא כמו שנקרא) עולה לת"ר, וח' חוטין וה' קשרים, הרי תרי"ג.



## שונות

### גדר קופת הצדקה\*

#### הרב שמואל ביסטריצקי

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם' וסדרת 'יהדותון'  
כפר חב"ד

ימים ספורים לאחר פטירת סבי הרה"ח יהודה לייב ע"ה ביסטריצקי ראיתי מכתב מכ"ק אדמו"ר אודות נתינת צדקה במשך ימי האבלות: "ענין הצדקה שייך ונוגע עוד יותר בימי האבלות, כי בצדקה כתיב "צדקה תציל גו'", והפירוש בזה (לא רק מקודם לכן, לשלוח הענין דהיפך החיים, אלא) שהצדקה מצילה גם לאחר הפטירה"<sup>151</sup>.

(150) ונסמן ללקו"ש ח"ה ע' 17, שכ' "ווייל די קשיות בשייכות מיט "חסר" און "מלא" וויבאלד זיי זיינען פארבונדען בלויז מיטן "כתיב" זיינען זיי ניט אזוי שטערק (בדרך הפשט) און עס קען זיין אז דער "בן חמש למקרא" זאל זיי ניט באמערקן". ולכאורה כיון דרש"י כאן הדגיש הגימטריא, אזי ה"בן חמש למקרא" זאל יע באמערקן? ועצ"ע.

(\* לע"נ סבי הרה"ח יהודה לייב בן מרדכי ע"ה נלב"ע ד' סיון השתא, ת.נ.צ.ב.ה.

(151) תורת מנחם – מנחם ציון, ח"ב, עמ' 471.

והנה, אודות מצוות צדקה, ראיתי נקודה מעניינת הצריכה עיון: מצוות צדקה, היא מצוות עשה מן התורה, כפי שנאמר בפסוק "כי פתח תפתח את ירך לוי"152; ועוד, והרמב"ם<sup>153</sup> אומר על חשיבות מצווה זו: "חייבין אנו להזהר במצות צדקה יותר מכל מצות עשה, שהצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אבינו, שנאמר: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו . . לעשות צדקה" . . ואין כסא ישראל מתכונן, ודת האמת עומדת, אלא בצדקה, שנאמר: "בצדקה תכונני" . . ואין ישראל נגאלין אלא בצדקה, שנאמר: "ציון במשפט תפדה, ושביה בצדקה"."

וכמה מצווים לתת? מצווה לתת לכל אחד לפי מחסורו, כדברי הרמב"ם<sup>154</sup> "לפי מה שחסר העני, אתה מצווה ליתן לו. אם אין לו כסות, מכסים אותו. אם אין לו כלי בית, קונין לו. אם אין לו אשה, משיאין אותו . . אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על סוס ועבד רץ לפניו, והעני יורד מנכסיו, קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, שנאמר: "די מחסורו אשר יחסר לו"."

בדרך הטבע, הצדקה נמסרת מן הנותן אל המקבל. ומנו חכמינו שמונה מעלות בצדקה: "שמנה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו. מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל ונותן לו מתנה או הלוואה . . פחות מזה הנותן צדקה לעניים ולא ידע למי נתן, ולא ידע העני ממי לקח, שהרי זו מצווה לשמה . . וקרוב לזה הנותן לתוך קופה של צדקה. ולא יתן אדם לתוך קופה של צדקה אלא אם כן יודע שהממונה נאמן וחכם ויודע להנהיג כשורה, כר' חנניה בן תרדיון. פחות מזה שידע הנותן למי יתן, ולא ידע העני ממי לקח"."

וכעת יש לעיין בגדר קופת הצדקה שהזכרנו לעיל שהיא אחת מהמעלות המעולות של מתן צדקה. כידוע, קופת הצדקה נוהגת דורות הרבה בכל קהילות ישראל וכדברי הרמב"ם<sup>155</sup>: "כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה, אנשים ידועים ונאמנים, שיהיו מחזירין על העם מערב שבת לערב שבת, ולוקחין מכל אחד ואחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליו. והן מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת, ונותנין לכל עני ועני מזונות המספיקין לשבעה ימים, וזו היא הנקרא קופה . . מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה"<sup>156</sup>.

(152) דברים טו, ח.

(153) רמב"ם, זרעים, הלכות מתנות עניים, פרק י, הלכה א.

(154) שם, פרק ז, הלכה ג.

(155) הלכות מתנות עניים, פרק ט, הלכות א-ג.

(156) ולימדונו רבותינו שתלמיד חכם אינו רשאי לדור בעיר שאין בה קופת צדקה - סנהדרין יז,

והנה לכאורה צריך להגדיר מהו הגדר של קופת הצדקה, האם בעצם נתינת מטבע לצדקה בקופת הצדקה – קיימתי מיד את מצוות הצדקה, או שמא הקופה היא רק המקום בו אני מאחסן את הכסף שאני מפריש, כמין תחנה, ורק לאחר שהקופה מתרוקנת והכסף הגיע לייעד, לעני וכיו"ב קיימתי את המצווה?

והנפק"מ היא כמובן למצוות צדקה שבכל יום, קודם התפילה וכו'.

והנה, כאשר אין עני בנמצא וכיו"ב ואי אפשר לתת את הצדקה ביד העני מיד, ראיתי על כך מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע<sup>157</sup>: "בנדון הפרוטות לצדקה שלפעמים שוכח או אינו נמצא בביתו, כמדומה שכבר כתבתי לו זה בפירוש, שצריך להיות באופן דבלי נדר . . . כן מובן שענין הצדקה, אין הדיוק לתת הפרוטות תיכף בקופה של צדקה או לתת תיכף ומיד לעני, כי באם אין שני העניינים מהמוכן, יש להניח הכסף במעטפה מיוחדת וכיו"ב והכי כל זה אפשרי גם ובלכתך בדרך"<sup>158</sup>.

ועדיין צ"ע האם יש לכאורה חלוקה בנתינת צדקה ובקיום מצוות צדקה בין קופות שנועדו למוסד מסויים, ובין קופות שעומדות ל"צדקה" בלבד, ללא מטרה ספציפית.

קופות הצדקה שנועדו למוסד מסויים - לכאורה קונות מדין חצר (כדמוכח מאגרות אדה"ו לא ללוות מקופות אר"י), וכפי שמובא בפוסקים אודות "כסף צדקה שהיה מונח זמן רב בקופת צדקה, ולא באו לרוקנה, ואין אפשרות להשיג את הכתובת, מן הראוי להישאל עליהם אצל חכם מעיקרו של נדר, ויתנו את הכסף שבקופה למוסדות אחרים מעין אותה מטרה של הקופה"<sup>159</sup> – וכל זה, היות והקופה כבר קנתה את הכסף למטרותיה, וממילא אי אפשר לקחת ולהביא לעני אחר.

וקופות שסתם ללא מטרה - כגון קופת צדקה שעומדת בבית ללא שם של ארגון ספציפי, צ"ע האם בעת נתינת המטבע בקופה קיימתי את המצווה, או שמא רק את החלק של "הפרשת" מטבע לצדקה, ולא נתינה גופא. כפי שאולי

(157) אגרות קודש, ח"ח, עמ' סד.

(158) ובשיחה אחרת ראיתי (התוועדיות תשמ"ח, ח"ד, עמ' 343) . . . זאת ועוד, כאשר היא נותנת כסף לצדקה לפני הכנת הסעודה, הרי זה מהווה סמל וזכרון שהיא מקשרת את הסעודה שלה עם העני. ואע"פ שהיא אינה יודעת את כתובתו של העני, וממילא ייקח זמן רב עד שהכסף יבוא לידי העני, מ"מ, מכיון שהיא מכניסה את הכסף לקופה עכשיו, ועכשיו היא חושבת אודות העני הנמצא אי שם בקצווני תבל שאין לו מה לאכול, ובדעתה שכשיתנו לה כתבות של עני וכיו"ב או כשיבואו אליה לבית כבאי צדקה לקחת את הקופה היא תשלח או תיתן את הקופה – הרי היא מקשרת את הסעודה עכשיו עם העני, ובפרט עפ"י תורת הבעש"ט שבמקום של מחשבתו של אדם שם הוא נמצא" וממילא כאילו שכעת היא נמצאת יחד עם העני".

(159) ציץ אליעזר ח"ה סימן יג.

ניתן ללמוד מהסיפור המובא בגמרא (בברכות נח, ב) כאשר זרק במשך היום לעניים אוכל, והם הגיעו רק בלילה לקחת את זה, האם זה נקרא שנתן צדקה ביום. וכדמוכח גם כן מהזהירות שיש במצוות מתנות לאביונים בפורים שמקפידים לתת לעני בו ביום ולא סומכים לתת בקופה, ואכ"מ להאריך בזה.

ובכל זאת ראיתי שיש מעלה בקופה שהיא לא למטרה מסויימת, כפי שכותב כ"ק אדמו"ר זי"ע "טוב לא לייעד את הכסף מראש למטרה מסויימת, אלא להפריש סתם, שאז ניתן להשתמש בכסף לכל מטרה שתהי' נחוצה אז"<sup>160</sup>. וצ"ע בכל הנ"ל.



## בירור סיבת צערו של ר"ע במינוי ראב"ע לנשיאות\*

### הרב אורי גמסון

ראש ישיבה – תות"ל ברלין, גרמניה

גירסת הירושלמי בעניין צערו של רבי עקיבא והתמיהות על כך

איתא במסכת ברכות (כד, ב) אשר חכמים ביקשו להעביר רבן גמליאל מנשיאותו, ולאחר מכן ביקשו למנות תחתיו נשיא חדש, ובחרו ברבי אלעזר בן עזריה שהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא, והנה בגרסת הירושלמי<sup>2</sup> במעשה זה איתא: "והיה רבי עקיבא יושב ומצטער ואמר לא שהוא בן תורה יותר ממני אלא שהוא בן גדולים יותר ממני אשרי אדם שזכו לו אבתיו אשרי אדם שיש לו יתד במי להתלות בה וכי מה היתה יתידתו של רבי אלעזר בן עזריה שהיה דור עשירי לעזרא".

אם כך עולה מתוך התלמוד הירושלמי כמה פרטים שיש בהם שינוי על גבי הבבלי:

(א) מתוך הירושלמי משמע אשר רבי עקיבא היה צריך להסביר לעצמו מדוע נבחר ראב"ע על גביו, פרט שאינו נזכר בבבלי.

(160) הוספות לשיחות קודש תשמ"א, ח"ד, עמ' 780.

(\* מוקדש לע"נ מו"ח הרה"ח ר' משה חיים ב"ר צבי הלוי פלדמן ע"ה ליום היארצייט ט"ז סיוון.

ת.נ.צ.ב.ה.

(2) ברכות, פרק ד' דף ז' הלכה א'.

(ב) עוד משמע שהטיעונים שמתוך הבבלי ניכר שהיו ידועים לכל החכמים היו לכאורה חדשים לרבי עקיבא ולא נאמרו לו במפורש.

(ג) מתוך התלמוד הירושלמי עולה אשר רבי עקיבא ביקש את נשיאות הסנהדרין לעצמו, עד כדי שהירושלמי מתאר שהיה רבי עקיבא יושב ומצטער.

אלא שבגירסת הירושלמי ישנה התמיהה הגדולה ביותר על רבי עקיבא בכך שאמר "לא שהוא בן תורה יותר ממני", אשר על פניו יש בזה בזיון ראב"ע, או לכל הפחות זלזול מצידו של רבי עקיבא, והדברים תמוהים, שהרי מצינו אדרבא שישנה חובה על האדם לרומם את השני ואפילו אם אין זו אמת צרופה, וכפי שהובא בגמרא במסכת כתובות (יז, ב) לעניין כלה נאה וחסודה, ואפילו אם אין בהם שבח זה עדיין חובה על האדם לשבח בני האדם ביותר, וכפי שכתב בשיטה מקובצת על הסוגיא בכתובות וז"ל:

"מכאן אמרו חכמים. פי' מדברי ב"ה מעורבת עם הבריות פי' ותחייב בעיני הבריות להיות מדבר בשבחן אף על פי שאין השבח בהן לישנא אחרינא תהא דעתו נוחה עם הבריות כדי שיקלסוהו כולן אף על פי שאינו הגון כל כך כמו שמקלסין את הכלה אף על פי שאינה הגונה. מלקוטי הגאונים ז"ל".

היינו, שוודאי יש לאדם לשבח חבירו, ובוודאי שלא להנמיכו ולזלזל בו<sup>4</sup>.

במיוחד הדברים אמורים כאשר יש לשבח זה או זלזול זה נפקא מינא, שיתכן ואותו אדם נבחר לתפקיד ועל ידי זלזול זה יתכן ותפגע בחירתו או שלא יעריכו אותו כראוי, וכפי שהביא שם בשיטה מקובצת.

ובמיוחד הדברים תמוהים על יסוד מה שכתב בספר ארחות צדיקים בביאור מידת הענוה<sup>5</sup> בעניין לימוד מפי קטנים ממנו וז"ל:

"ועוד יש ענוה גדולה - ללמוד לפני הקטנים ולדרוש מהם מה שנעלם ממנו, ולא יאמר: איך אלמד לפני זה ואיך אדרוש ממנו, הלא הוא קטן ממני? ועל זה נאמר (תהלים קיט צט): "מכל מלמדי השכלתי". ועוד אמרו רבותינו (אבות פ"ד מ"ד): "מאד מאד הוי שפל רוח" - בפני כל אדם, לא בפני הגדולים לבד צריך להיות שפל רוח, אלא אף לפני הקטנים. וההולך בדרך זו יזכה את הרבים".

4) ומה שנמצא בדברי חז"ל בש"ס בכמה מקומות שחכמים זלזלו כביכול אחד בשני, עיין בדברי החזו"ט יאיר סימן קנ"ב שביאר שהיו הדברים בדרך שבח ולא ח"ו באופן אחר.

5) שער השני - שער הענוה.

אם כן עולה מדבריו שדווקא כאשר אדם מוכן לקבל מפי קטנים ממנו בחכמה, שם נמדדות מידותיו, ועל ידי זה ניכר אם תורתו מקובלת, ועל ידי זה מרבה קידוש ה'.

אם כן על יסוד כל הנ"ל נראה לכאורה לפי גירסת הירושלמי שרבי עקיבא:

(א) הנמיך ראב"ע בכך שאמר "לא שהוא בן תורה יותר ממני", והרי זה בסתירה למובא לעיל בדברי השיטה מקובצת.

(ב) ביותר הדברים תמוהים מכיוון שבעניין זה היה חשש לפגיעה במעמדו החדש של ראב"ע, והרי זה בניגוד למה שכתב בשיטה מקובצת לעיל שאדרבא יש לשבח מקח בפני הלוקח שלא יהיה לוקח עצב, ואם תאמר הרי רבי עקיבא אמר דברים אלו לעצמו, הרי ההוכחה הגדולה ביותר היא שהדברים התפרסמו ועד כדי שנכנסו בתוך גירסת הירושלמי, והרי זה הפרסום הגדול ביותר שבכוחו לעשות ההיפך לגמרי מאשר מה שכתב בשיטה מקובצת הנ"ל.

(ג) והתמיהה הגדולה ביותר, היא אשר מדברי הארחות צדיקים עולה שבעניינה של הענווה היא שאדם מסוגל להרכין ראשו בפני הקטנים ממנו ולבאר לעצמו איך אדרבא מהם הוא יכול ללמוד יותר, ואילו כאן בגירסת הירושלמי עולה כביכול שרבי עקיבא ביאר לעצמו ההיפך הגמור.

### ביאור באופן הראשון – חובתו של רבי עקיבא שלא לבזות רבו

ככדי להבין את מהות צערו של רבי עקיבא יש להקדים ולהבין מה היה מהות הקשר בינו ובין רבן גמליאל.

נראה לומר שרבי עקיבא היה תלמידו של רבן גמליאל, ויש להוכיח עניין זה מכמה וכמה מקורות:

מקור ראשון: מצינו שהגמרא במסכת חולין<sup>6</sup> (צא, ב) כתבה בנידון שהיה בין רבי עקיבא ורבן גמליאל וז"ל: "אמר ר' עקיבא: שאלתי את רבן גמליאל ואת רבי יהושע באיטליו של אימאום, שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של רבן גמליאל". מתוכן הדברים עולה בפשטות שרבי עקיבא ביקש ללמוד מרביתו, ולכן שאלם באופן זה.

מקור שני: בסגנון דומה למקור הראשון מצינו שהמשנה במסכת נגעים<sup>7</sup> הביאה דיון בעניין סימני טומאה וטהרה וכתבה בזה וז"ל: "התולש סימני טומאה

(6) וכן הוא במסכת כריתות (סו, א) ובמסכת מכות (יד, א).

(7) פרק ד' משנה ד'.

. . אמר רבי עקיבא שאלתי את רבן גמליאל ואת רבי יהושע הולכין לגדווד בתוך הסגירו מה הוא". א"כ, עולה שוב אשר התייחסותו של רבי עקיבא לרבן גמליאל הייתה כתלמיד בפני רבו.

מקור שלישי: הדברים ברורים יותר ממעשה שמביאה הגמרא<sup>8</sup> בדיון לעניין ברכה על שבעת המינים שכותבת בזה וז"ל: "ומעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו, והביאו לפניהם כותבות ואכלו, ונתן רבן גמליאל רשות לרבי עקיבא לברך. קפץ וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש. אמר ליה רבן גמליאל: עקיבא, עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת, אמר לו: רבינו, אף על פי שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן, למדתנו רבינו: יחיד ורבים הלכה כרבים". ומתוכן הדברים כאן עולה ברור ממש אשר רבי עקיבא החשיב את רבן גמליאל כרבו.

מקור רביעי: בדומה למקור הקודם, עולה ברור שרבי עקיבא התייחס במילים של תלמיד לרבו ביחסו לרבן גמליאל, גם בדיון לעניין אפיית בצק בתנור וחשש חימוץ באפיה זו<sup>9</sup>: "רבי עקיבא אומר לא כל הנשים וכו'. תניא, אמר רבי עקיבא: דנתי לפני רבן גמליאל, ילמדינו רבינו בנשים זריזות או בנשים שאין זריזות".

אם כן מכל הנ"ל עולה יסוד והוא אשר רבי עקיבא היה תלמיד לרבן גמליאל, ויסוד זה הוא חשוב בהבנת צערו של רבי עקיבא, מכיוון שרבי עקיבא היה עיקר בהעברת רבן גמליאל מנשיאותו וכפי שכתב בשו"ת מהרי"ק<sup>10</sup> להוכיח מהא שאמר ר"ע לר"י: "כלום עשינו אלא לכבודך".

על יסוד זה אפשר לומר תשובה בדבר.

שכן, מחד המצב שנוצר בבית המדרש חייב שרבן גמליאל יועבר מנשיאות הסנהדרין, ורבי עקיבא מצד דין תורה היה עיקר בעניין זה של העברת רבן גמליאל מנשיאות הסנהדרין, אולם מאידך היה רבי עקיבא תלמידו של רבן גמליאל, ולכן הייתה בעניין זה בעיה.

מכיוון שדבר ברור היה שמתוקף העניין נאלצו חכמים לגרום לרבן גמליאל חוסר כבוד, אלא שיש לחלק חילוק גדול בין חוסר כבוד וזילזול, והיינו גם אם ישנו מקום שעל פי דין תורה מותר שלא לכבד תלמיד חכם, עדיין אין משמע מכך שמותר לזלזל בו.

(8) ברכות (לז, א). ובמיוחד הדברים מבוררים מתוך דברי הצ"ח בסוגיא ד"ה "קפץ וברך".

(9) מסכת פסחים (מז, ב).

(10) שו"ת מהרי"ק החדשים סימן ז'.

וכפי שמבואר בדברי הרמ"א<sup>11</sup> ביורה דעה שכתב על דברי השולחן ערוך בנידון וז"ל:

"הרב המובהק שמחל על כבודו . . . ואף על פי שמחל, מצוה על התלמיד להדרו. הגה. ואסור לבזותו".

היינו, משמע מדברי הרמ"א בהגהה, אשר גם במצבים שבהם אין חיוב לכבד רבו עדיין איסור בזיון קיים, ובוה אפילו אין לרב הכח למחול<sup>12</sup>.

ועל זה אפשר לומר שהצטער רבי עקיבא, מכיוון שמצד העניין היה צריך לנהוג ברבן גמליאל בחוסר כבוד ולהעבירו מנשיאותו, אלא שכאן אפשר לומר שרבי עקיבא חשש שעל ידי מינוי רבי אלעזר בן עזריה שהיה רק בן י"ח לנשיאות הסנהדרין אין רק חוסר כבוד אלא יש בזה זלזול, מכיוון שיש בזה כביכול מסר לרבן גמליאל שהתפקיד שהוא מילא יכול גם תלמיד חכם צעיר בן י"ח בלבד למלא גם כן.

ממילא, רבי עקיבא שהיה תלמידו של רבן גמליאל ומתוקף זה היה מחוייב בכבודו הצטער על החשש שאולי על ידי שהיה עיקר בהעברת רבן גמליאל מנשיאותו גרם לזילזול בכבוד רבו ולא רק לחוסר כבוד, ולכן העדיף שהוא יתמנה לנשיאות מכיוון שהיה בטוח שעל ידי זה לא יהיה בזה זלזול כלפי רבן גמליאל.

יש לומר שזהו גם הפירוש בדברי הגמרא שחכמים לא רצו למנות את רבי יהושע מכיוון שהיה "בעל מעשה", והיינו שחכמים חששו שרבן גמליאל יראה במינוי רבי יהושע לא רק חוסר כבוד כלפיו אלא זלזול כלפיו מכיוון שרבי יהושע היה בעל מעשה בכל העניין.

לכן על יסוד זה מובן שדברי רבי עקיבא לא היו ח"ו זלזול בראב"ע, מכיוון שכל השקלא וטריא הנזכר בדברי הירושלמי על צערו של רבי עקיבא היה מצד שניסה לשקול מה יהיה כלפי רבן גמליאל האופן הנכון ביותר ממנו לא תצא פגיעה בו.

### ביאור באופן השני – החובה של רבי עקיבא שלא לבזות נשיאות

אופן נוסף שבו אפשר לבאר את צערו של רבי עקיבא הוא על יסוד דברי הגמרא בחגיגה (ה, ב) וז"ל: "רבי ורבי חייה הוו שקלי ואזלי באורחא, כי מטו לההוא מתא אמרי: איכא צורבא מרבנן הכא, נזיל וניקביל אפיה. אמרי: איכא

(11) יורה דעה, סימן רמב סעיף לב.

(12) שו"ת הריב"ש סימן ר"כ.

צורבא מרבנן הכא, ומאור עינים הוא. אמר ליה רבי חייא לרבי: תיב את, לא תזלזל בנשיאותך, איזיל אנא ואקביל אפיה. תקפיה ואזל בהדיה".

ובביאור הסיבה שרבי חייא אמר לרבי (שהיה נשיא הסנהדרין) לישב והוא ילך להקביל פני הצורב, ראיתי ביאור בזה<sup>14</sup> שרבי חייא טען כלפי רבי שאף על פי שרב שמחל על כבודו מכודו מחול, כאן שונה הדבר מכיוון שיש בזה לא רק חוסר כבוד אלא בזיון, ולכן מכיוון שיש חשש שיגרם בזה בזיון וזלזול בנשיאותו, לכן אין לו ללכת להקביל פני הצורב.

אלא שרבי תקף והלך אף על פי כן, ובביאור עניין זה כתב בגרי"ז<sup>15</sup> שכל החובה של כבוד וחוסר כבוד אינו נוגע לרב עצמו אלא הוא חיוב על התלמידים, ולכן סבר רבי שהוא עצמו יכול להחליט להקביל פני הצורב.

ממילא מובן, שגם אם נאמר אחרי כל האריכות בביאור האופן הראשון שרבי עקיבא לא היה בגדר של תלמיד כלפי רבו ביחס לרבן גמליאל, עדיין היה לו חיוב שלא לגרום לבזיונו של רבן גמליאל מצד שבזיון זה היה בזיון לנשיאות הסנהדרין וממילא לכן הצטער רבן גמליאל, וכפי שביארנו לעיל, שאולי במינוי תלמיד חכם צעיר כל כך יש עניין של בזיון.

#### ביאור באופן השלישי – צערו של רבי עקיבא, מצד תיקון המידות

אחרי שני אופני ביאור אלו אפשר לומר אופן שלישי בביאור צערו של רבי עקיבא על יסוד מה שכתב בספר מסילת ישרים<sup>16</sup> בביאור עניינה של הענווה האמיתית וז"ל:

"הענוה במחשבה, הוא שיתבונן האדם ויתאמת אצלו אשר אין התהלה והכבוד ראויים לו, כל שכן ההתנשא על שאר בני מינו, וזה מפני מה שחסר ממנו בהכרח, וגם מפני מה שכבר יש בידו: מפני מה שחסר ממנו פשוט הוא - כי אי אפשר לאדם באיזה מדריגה שיהיה מן השלימות שלא יהיו בו חסרונות רבים, או מצד טבעו או מצד משפחתו וקרוביו או מצד מקרים שקרו לו, או מצד מעשיו שאדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, הן כל אלה מומים באדם שאין מניחים לו מקום התנשאות כלל, אפילו יהיה בעל מעלות רבות, כי כבר עניני החסרונות האלה יספיקו להחשיכם".

14) קובץ קול התורה, קובץ מז עמוד כה.

15) הלכות תלמוד תורה.

16) פרק כב - בביאור מידת הענוה.

ומתוך דברים אלו עולה אשר על האדם מוטלת החובה לעיין תמיד ולחפש כיצד למרות מעלות שיש בו יש בו חסרונות שלפעמים הם אינם בשליטתו, כפי שכתב "או מצד משפחתו וקרוביו", אשר ברור שאינם בידי לשנות, אולם על ידי עיון זה יוכל להגיע לכלל מידת הענווה הנדרשת.

מתוך כך אפשר להסביר את צערו של רבי עקיבא באופן שונה לגמרי, והיינו רבי עקיבא ראה במינוי זה של רבי אלעזר בן עזריה הזדמנות בכדי לעבוד על מידותיו שלו, ולהתבונן איך למרות כל מעלותיו בלימוד התורה, אף על פי כן אין לו להתנשא כלל מכיוון שיש בו חסרון שהוא חסרון המשפחה.

ממילא מובן שהצער המדובר אינו ח"ו צער שמגיע מצד שלא זכה בנשיאות הסנהדרין, אלא אדרבא צער שהגיע מצד הרצון לתקן מידותיו וליישר דרכיו עוד יותר מקודם.



## פיענוח ב"הגהות לסידור רבנו הזקן"

### הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

ב"הגהות לסידור רבנו הזקן" (קה"ת נ.י. תשס"ז), נלקטו (בין השאר) רשימת הגהות ותיקונים שהכין הרבי בעת התעסקותו בהדפסת סידור תורה-אור, וכן ספיקות שנסתפקו לו, אותם בירר אצל כ"ק חותנו אדמו"ר מהור"י"צ נ"ע. בין החידושים שנכללו בסידור הנ"ל היתה רשימה של "סדר הסליחות" לימים שלפני ר"ה, שכיון שיש שינוי מנהגים בזה, ערך הרבי רשימה מפורטת וברורה. לימים בשנת תשט"ו נדפס על פי ספר "סליחות" - לפי מנהג חב"ד". והנה בספר הנ"ל פ"ג ס"י (ע' כד) מובא ענין שרשם הרבי לברר, וזלה"ק:

- סליחות א"מ שלפני ואנחנו אחד או ג'.

- מענה כ"ק חותנו אדמו"ר מהור"י"צ נ"ע: ג'.

- המו"ל נבחר בפשר לנכון של הר"ת 'א"מ', וציין (בהע' 33):

?, ומוסיף בסוגריים מהמופיע להלן פ"ח ש'א-ל מלך' אומרים בסליחות תמיד ג"פ.

וכבר העירו (קובץ העו"ב גליון תתק"ס) שלא יתכן שלזה היתה כוונת הרבי בהגהתו, דא"כ מהו הפירוש של "שלפני ואנחנו". אלא הר"ת 'א"מ' פירשו

'אבינו מלכנו', והכוונה ל"סדר הסליחות" - שקודם ר"ה (הנדפס בסוף הסידור), ובא לברר אודות א"מ ('אבינו מלכנו' הקצר) שנאמר - בסיום הסליחות - לפני 'ואנחנו לא נדע', האם לציין רק 'אבינו מלכנו' אחד או ג'. וע"ז בא המענה: ג'.

ואכן ע"פ הוראה ברורה זו ציין הרבי לכלול ב'אבינו מלכנו' הקצר את כל ד' החרוזים, וכמו שנדפס בספר הנ"ל פ"ה אות קמ"ט [והוא "לוח התיקון" (לסידור תורה אור) שהופיע בשנת תש"ב, שנערך לאחר הדפסת הסידור] אשר על דף רכט ע"ב של הסדור תורה אור מציין שב"שיטה מתרצה" (בסוף סליחות ליום ראשון- המו"ל):

- נשמט הציון שאח"ז: א"מ אבינו אתה א"מ א"ל מלך כו' א"מ רחם כו' א"מ חננו ועננו כו".

וממשיך הכותב שם שמאליה עולה השאלה: הרי ב'אבינו מלכנו' הקצר יש בנוסח דידן ד' חרוזים ולא רק ג', וא"כ לכאור' שוב לא מובן מהי כוונת הרבי. וע"ש מה שתירץ, ואף כי הוא מעניין אבל נלענ"ד דוחק. ועל כן אענה חלקי, מה שנראה לענ"ד קרוב יותר לפשט:

ניתן לשער שהרבי ערך הרשימה של הסליחות לפי מנהג חב"ד בהעתיקו מ'סליחות' של כ"ק חותנו, שנסמן על הגליון מה אנו אומרים למנהגנו ומה אנו מדלגים וכו'.

סדר סליחות דידן מיוסד הוא על הסליחות לפי 'מנהג ליטא, רייסין וזאמיט' (ס' המנהגים ע' 52). והמעין ב'סליחות' למנהג הנ"ל יראה שלפני 'ואנחנו לא נדע' בא הקטע 'מתרצה ברחמים כו', והוא מסתיים בחרוז יחידי של 'אבינו מלכנו', היינו 'חננו ועננו'. והושיענו". והוא כפי מנהג אשכנז בסוף תחנון של כל השנה, שאומרים רק חרוז הנ"ל של 'אבינו מלכנו'.

ומסתבר שליד אותו קטע צויין שלמנהג חב"ד אנו מוסיפים כאן 'אבינו מלכנו'. אלא שעדיין לא הובהר למדי האם הכוונה להוסיף חרוז אחד של 'אבינו מלכנו', או להוסיף ג' החרוזים, וכנוסח דידן בסיום תחנון של כל השנה. ועל זה אישר הרבי הקודם שיש להוסיף כאן כל ג' החרוזים.

ועדיין צ"ב מהי הקס"ד להוסיף רק חרוז אחד של 'אבינו מלכנו'.

ומכיון דאתא לידן: כבר העירוני (ב'נתיבים בשדה השליחות' ח"ב ע' 37) בדבר הניגון של 'אבינו מלכנו', שב'ספר הניגונים' רשום לזמר תחלה החרוז 'א"מ אבינו אתה', ושוב החרוז 'א"מ אין לנו מלך אלא אתה', ואילו מנהג אנ"ש הנפוץ

הוא לזמר רק החרוז השני. וגם בכללות יש לתמו' למה חרוז הראשון אינו מופיע ב'אבינו מלכנו' הארוך?



## שיטת הגאון רבי יהונתן אב"ד אה"ו בדין "מינקת חבירו"

**הרב חיים דוד א. טיפענברון**  
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון

בשו"ת צ"צ אבה"ע סי' מה דן אדמו"ר הצ"צ נ"ע בעובדה של אשה שנתגרשה מבעלה ולא התחילה להניק כי הרופאים אמדוה כי סכנה לה להניק והוכרחה לתת הילד למינקת, ואחר י"ד חדשים אירע לה שידוך הגון. ודן, אם זה נכנס בגדר איסור "מינקת חבירו" כפי דעת הריב"ש הובא בשו"ע אבה"ע סי' י"ג סו"ס י"ד בשם "יש מי שאומר" שדין גרושה כדין אלמנה שאסור להתחתן תוך כ"ד חודש.

אדמו"ר הצמח צדק נ"ע מבדיל בין עובדה לעובדה, ומסיק, דאף כי חלילה וחלילה להקל אפילו כמלא נימא נגד דברי חז"ל, בנד"ז שהיא גרושה שיש דעת הרשב"א שמתיר מיד (אף שהוא יחיד נגד רבים) יצטרף סברתו להקל אחר י"ח חדש, הואיל דבין כך הרבה תנאים ס"ל דזמן ההנקה הוא רק י"ח חודש, והיא גם מקבלת על עצמה לגמור הנקתה עד כ"ד חודש כנהוג.

והנה אדמו"ר הצ"צ נ"ע בין הדין ודברים כותב וז"ל "ומצאתי בספר "בני אהובה" בתשובה שבסוף הספר ע"ד אלמנה מינקת, ושם הביא ראי' זו: מדלא מחלק [הברייטא] במינקת חבירו ג"כ בין אלמנה לגרושה מוכרח דכולם אסורים להנשא" ע"כ.

היינו דאם כי פסק הצ"צ להתיר בעובדה זו כפי רוב פוסקים ראשונים ואחרונים, מצטט בדרך מעביר דברי בעל ה"בני אהובה" בתשובה שאינו מחלק בין גרושה לאלמנה, [שנותן המשמעות, דלכאורה דעת בעל ה"בני אהובה" הוא לאסור].

והנה בעל מחבר של ספר "בני אהובה" הוא, הגאון הגדול רבי יהונתן אייבשיץ אב"ד ג' קהילות אה"ו. ואם כי כתב "שאינו נוח בשו"ת בכמה טעמים" מ"מ מוצאים אנו ב' תשובות ממנו נדפסו בסוף ספרו "בני אהובה" שהוא חידושו על ספר הרמב"ם הל' אישות, שנדפס לראשונה בפראג בשנת תקע"ט, ע"י הג"ד

אורי מק"ק דרעזן, וע"י נכדו של רבי יהונתן הרב גבריאל אייבשיץ, עם הסכמות מהגאון רבי מרדכי בנעט אב"ד נ"ב, ודייני פראג הגאון ר' אלעזר פלעקלש, הגאון רבי שמואל לנדא (בנו של הנוב"י), והגאון רבי ליב מעליש. וגם מבי דינא דק"ק בערלין הגאון ר' מאיר ווייל, והג"ר שמעי' והג"ר ליזר סג"ל הורוויץ.

בדין "מינקת חבירו" רבו כמו רבו תשובות אחרונים מה שכתבו, הם שהתירו להתחתן ע"י כמה סניפים וטעמים, והם שאסרו בתקיפות ובחריפות - עד כ"ד חודש. טעם לדין זה ראה בית שמואל אבה"ע סי' יג ס"ק דמצטט הגמרא דיבמות דף מב, א דסתם מעוברת למניק' קיימא ושמא תתעבר בימי מניקה ולא יהי' לה חלב להניק לבנה (ותמות הולד ברעב), וגם סובר דשיטת רמב"ם בזה הוא "דחסה" (ויהרוג העיבור) ושזהו גם מסקנת הגמ'. (וראה שם תוס' ד"ה סתם מעוברת, המחלוקת בין רבינו שמשון זקנו של רשב"א עם תוס' אם מגורשת מינקת מותרת לינשא משום דלא משתעבדא להניק או לא). אין כאן מקומו לצטט תשובות האחרונים בזה, דרבו מאד.

והנה בתקופת האחרונים א' מראשוני בעלי המתירים הי' הגאון בעל שו"ת "חכם צבי" בתשובותיו סי' ס"ד - ס"ו, שאף הפטיר "כל המחמיר עתיד ליתן את הדין ויש לו לירא מאבי היתומים ודיין אלמנות אשר ברית כרות' להם שאין צעקתן חוזרת ריקם והמרחם עליהם ירוחם מן השמים. שני לו הי' הגאון רבי יעקב רישר בעל שו"ת שבות יעקב ח"א סי' צה - צז, ועמם רוב גדולי ישראל<sup>161</sup>.

לעומת זאת מי שיצא לסתור ההיתר של החכ"צ, הי' הגאון הגדול רבי אברהם ברודא זצ"ל מפראג ואח"כ מיץ.

והנה מה הי' בדיוק עמדת הג"ר יהונתן בדין "מינקת חבירו" האם כמו רבו הג"ר אברהם ברוידא, או כשאר אחרונים גדולי רבני זמנו שצדדו להקל. ועם כי מביא אדמו"ר הצ"צ נ"ע דברי רבי יהונתן דלא מחלקים בין גרושה לאלמנה, וכשם שאלמנה אסור כמו"כ גרושה אסור, אין זה הוכחה דזהו דעתו - דאוסר בכל.

וגם מה הי' בדיוק העובדה שבה נפלגו גדולי העם הגאון בעל החכ"צ והגאון רבי א"ב. ועוד מה הי' העובדה ב"וינא" בימי הג"ר העשיל שכתב בעל החכ"צ ששמע מזקנו הג"ר אפרים הכהן בעמח"ס "שערי אפרים" אב"ד אובן, פרטים

161 ראה: שו"ת אמנות שמואל סי' ב - ד, בית יעקב סי' קמ"ז, שו"ת דבר שמואל, סי' פ"ב, נשאל דוד אבה"ע סי' ו', שו"ת מהר"ם זיסקינד סי' לא, שו"ת זית רענן ח"ב סי' כט, שו"ת הרא"מ מרגליות סי' יז, שו"ת נוב"י מהד"ת אה"ע סי' לה, שו"ת שמן רוקח מהד"ת ל' סי' כא, שו"ת אלף לך שלמה ח"ג סי' נו, שו"ת ישועות יעקב סי' כ"א שו"ת תפארת צבי סי' ה', שו"ת תשובה מאהבה ח"א סי' מג ועוד ועוד.

ע"ז. (הגאון בעל החכ"צ נולד בשנת ת"ח בעיר אובן, ולמד משך זמן אצל זקנו הג"ר אפרים הכהן אב"ד ווילנא שעם גזירת תט"ו עבר לכהן כאב"ד אובן עד פטירתו בשנת תל"ח).

עוד מצינו דעקב מחלוקת זו עזב רבי אברהם ברודא עיר פראג ועבר לכהן כאב"ד דק"ק מיץ! ואם כל עובדת הדיון הי' אודות אשה שהיתה בעיר המבורג, איזה שייכות הי' להם לעיר פראג הרחוקה (מקום מושבו של הגרא"ב!) עד כדי כך דעקב מחלוקת זו עזב מקום מושבו, ובפרט דהגאון רבי אברהם ברוידא בשעתו בעיר פראג הי' ידוע ומפורסם בשם "רבן של כל בני הגולה" עם ישיבה גדולה, וכל גדולי הרבנים בני דורו נקראים תלמידיו וסרו לדבריו.

כדי להבין כל הדברים כדאי להביא כל העובדות כפי שמשמע בין כל התשובות, וכדלקמן:

החכ"צ (מעיר המבורג) בתשו' סי' סד מביא עובדה שקרה בשנת תס"ז באשה אלמנה שהניחה בעלה מעוברת ואחרי מות בעלה ילדה בן ולא הניקתו כלל אלא שכרה לו מינקת מחמת שבחיי בעלה השלשה ילדים הראשונים שהיתה מניקתן מתו יונקים ושפטו הרופאים שחלבה ארסיי והוא סיבה למיתת בני' וגזרו שמשם והלאה לא תניק כלל וכן עשתה שבארבעה ילדים שילדה אחרי כן לא הניקתם כלל אלא נתנם למיניקות וחיו באופן שנתאמת הדבר שחלבה הרע היא הגורם למיתת הילדים.

ואשה זאת נשתדכה לאלמן, והאלמן הלז א"א לו להמתין כ"ד חודש באופן שאם לא תותר לינשא תכ"ד חודש יתבטלו השידוכין.

הגאון רבי יעקב רישר (מעיר פראג) בספרו שו"ת שבות יעקב סי' צ"ז ממשיך עם השאלה "דהמשודכת נשתדכה" למדינתנו" קודם נסיעתה על יום נשואין שלה עשתה שאלת חכם להרבנים המופלגים דק"ק המבורג ויצא הדבר מבית דינם הצדק להתיר שנתנשא תכ"ד חודש. וממשיך: והנה אחר יציאתה וביאתה ליום הנישואין "למדינתנו" נעשה בה 'רושם שכנגדו חלק על הוראה זו' ויצא מאתו בגזיר' נח"ש שלא תנשא עד סוף כ"ד חודש", ע"כ.

(מכל הנ"ל משמע, דהאשה בא מעיר המבורג לפראג כדי להתחתן עם אלמן, וקיבל היתר מרבני המבורג בעל החכ"צ וסייעתו, וכשבאה לפראג יצאו נגדה בגזירת נח"ש, והשאלה בא לפני בעל השבות יעקב כדי לפשר. הגאון הנ"ל התחיל ה"תשובה" עם ציטוט תשובה ארוכה מבעל האוסר הג"ר אברהם ברוידא).

קצת מעורפל בזה שתאריך תשובה הראשונה של החכ"צ היא "ביום א' כ"א אלול תס"ז", ותאריך איסורו של הגאון רא"ב הי' קודם לזה "ביום ו' ו' אלול תס"ז", ושקיבל ביום ד' יו"ד אלול תס"ז "אחד משם (המבורג) על הפאשט וצווח ככרוכיא והיא בעיניהם כמתמי' כמאן דאסר להו יונה ואמר במקומו שיצא משם פשוט הדבר להתיר". (מה מרומו כאן?). מה מאד מתמי', דכתב האיסור יצא לפני כתב ההיתר!

ועוד יותר הגאון החכ"צ יצא לו לענות על דברי הגאון רבי אברהם בתשו' שני' בסי' ס"ה יום ח' חשוון תס"ח עם דברים חריפים "שהסכימו עמו גדולי הדור הלכה למעשה, ושכתבו על האוסר שאינו אלא מן המחמירים. וסיים: דכדי לחזק ידי הבעל המשוך לה בעל יירע מקול האוסר הרוצה לגזור עליו בחרם, הושבתי בית דין ונשאנו בדבר ועלתה הסכמתינו להתירה הלכה למעשה שתינשא למשוך לה, והגזור עליו' בחרם יחיש לעצמו מעונש המחריים שלא כדין. כי אף אם דעתו נוטה לאיסור אין בידי להחרים במקום שיש מתירין . . .".

דברים אלו באו לידי בעל השבות יעקב להכריע בין גדולי הדור, והתחיל דבריו כה . . . הנה זחלתי ואירא מחוות דעי להכריע בין ההורים, אף גם טעם המתירים ממני נעלם, אך לגודל הפצרת ואהבת השואל לא יכלתי להשיב פניו יקים . . .".

והנה הג"ר יהונתן בתשובה (שנדפס בס' בני אהובה) להגאון רבי עקיבא איגר הראשון אב"ד פרעשבורג, בדיון דומה, שופך קצת אור בהמשך לעובדה זו, עם עדות שלא נזכרים בהתשובות של החכ"צ והשבו":

" . . . כי שני שנים לערך לאחר שנעשה הדבר ההוא (דהיינו שהתיר אלמנה תוך כ"ד חודש לינשא מצד כמה סניפי היתר), באתי לפראג וכבר נסע הגאון הנ"ל למיץ, ובית חמי הגאון מוהר"ר וואלף שפירא ובנו בעל אלי' זוטא וחתנו בעל שבות יעקב וחמי זקיני הרב מוהר"ר מיכל ובנו חמי הגאון מוהר"ר יצחק שפירא ז"ל היו מהמתירים, ותחת פקודת הגאון מוהר"ר הנ"ל נעשה חתונת האשה אשת ר' יואל פעטשוא ז"ל והיו שפתי הגאונים הנ"ל מרחשין מהאי פלפולא".

"ודברתי עם גדולי תלמידי רבינו הנ"ל הלא המה הגאון מוהר"ר שמואל קראקאוור והגאון מוהר"ר יונה לאנדסופר וחביריו, ואף הם הי' רע עליהם שתקע עצמו רבינו לדבר הלכה זו ביותר לאסור אשה מה שרבים מחכמי הדור נחלקו עמו, והנכון אתם".

"אבל שנתים אח"כ נתתי אל לבי כי הרופאים שהעידו באשה הנ"ל שחלב שלה ארסי וממית ילדים היונקים שקר דברו בזדון לבב כי . . . לא היו ימים

מועטים באה האשה הנ"ל לפראג ובאה לבקר זוגתי הרבנית – וגם ר' זלמן רופא ז"ל נודמן שם, ואמרתי לו הכר נא על פי רפואות אם יש אפשרי שתהי' לאשה זו ארס בחלב והיא בריאה מנוקה מכל מום, ואמר שאין אפשרות לדבר זה, והרופא שאמר זאת כיחש ובא בשכרו . . .".

"ואמרתי אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, אשריך רבינו [הגאון רבי אברהם] אם הספיקות שלך. ולדעתי, אף הוא בלבו לא האמין לקול הרופאים ורופא אליל היו".

אחר כל זה דברי הגאון רבי יהונתן ברור מיללו שדעתו כרבו הג"ר א"ב להחמיר – "כי הרופאים שקר דברו בזדון לבב", ומתשובה זו מצטט אדמו"ר הצ"צ נ"ע ממנו שדעתו לאסור.

(אולי כדאי להזכיר דאם כי קורא רבי יהונתן הג"ר א"ב בשם "רבינו הגדול" או סתם "רבינו" או "מורי ורבי, לא למד אצלו ואף לא הכיר אותו וז"ל הסכמתו לס' אשל אברהם להג"ר אברהם ברוידא . . . חידושי גפ"ת ופוסקים אשר יסד וחקק מ"ו הגאון הנ"ל ורוב חכמי ישראל בדור הזה השלמים המה שותני מימיו, ואף שאני לא זכיתי לאורו לחזות לרבי מקמאי כי בבואי לפראג בשנת ת"ע כבר חמק דודי ופנה הודו מכאן לק"ק מיץ).

אמנם לפום ריהטא תשובה זו של הג"ר יהונתן שהוא כמענה למה שכתב אליו הג"ר עקיבא איגר הראשון (סבו של הג"ר עקיבא איגר אב"ד פוזנ' מצדיק דברי רעק"א להתיר האלמנה לינשא תכ"ד חדש. וכתב כי באמת נושא זו דמינקת חבירו הלכה מועטת היא בגמרא, ורבו פארותיו בשו"ת כי הוא נדון דשכיח, "ואף ידי תבון עמו להתירה בלי פקפוק". ועוד לשונות שם דמחלק בין מה שקרה בימי החכ"צ ורבי אברהם ברוידא לעוד דיונים שיש להם סניפים להתיר.

(שאלת רעק"א נכתבה ביום כ"א מרחשון שנת תקי"ח ותשובת הגאון רבי יהונתן נכתבה ביום כ"ה כסלו תקי"ח ושניהם נדפסו בסו"ס בני אהובה ובסו"ס משנת רבי עקיבא. במהדורה החדשה של ספר "בני אהובה" מהדורת 'זכרון אהרן' נדפסה האגרת לזוית תשובת הג"ר יהונתן שמצאו מצורף לפנקס חידושי תורה מעצם כתב יד של הגרע"א בעל משנת דרבי עקיבא שנמצא בספרית בודליאנא באוקספורד).

והנה במהדורת 'זכרון אהרן' נמצא הוספה לשאלה זו, והוא עוד שאלה משנת תקי"ט בנדון "מינקת חבירו" קצת שונה מהראשון, שיצא הג"ר יהונתן להחמיר, והוא שאלה וגם תשובה מהגאון ר' ארי' ליב עפשטיין בעל ספר הפרדס אב"ד קיניגש בערג, והוא כמענה למה ששאלה הנ"ל לכמה מגדולי הדור, להגאון ר'

יצחק ב"ר בירך כ"ץ אב"ד וואלפיי וק"ק זעלווי, והגאון ר' משה יהושע אב"ד הורודני, והגאון מו"ה ר' יהונתן אב"ד אה"ו.

בשאלה זו בה מודיע הגאון רבי ארי' ליב להג"ר יהונתן שסיפרו לו שהגאון הרב שמואל אשכנזי בעמח"ס "מקום שמואל" שאל להג"ר יהונתן אודות אשה אלמנה שרוצית להנשא תוך כ"ד חודש, והג"ר יהונתן השיב לו לשאלתו לאיסור. הג"ר ארי' ליב הרגיש דלא שאלו את רבי יהונתן כהוגן ולא סיימו קמי' עיקר ושרשי דברים, ולזאת יצאו דבריו לאיסור.

הג"ר ארי' ליב בעצמו טרח לקבל תשובת רבי יהונתן בנדון אבל מי שקיבלה נשבע שנעלמה ממנו ואינו בעולם. (האיש הפטיר מחמת שחרה לו על שאלת השואל שלא בישוב הדעת). ועוד יותר אחרי ש"העלימו" את התשובה של הג"ר יהונתן באה האשה להג"ר ארי' ליב עם השאלה - איך יהי' דינה, והיות דמיראי הוראה הי', (הג"ר ארי' ליב) וגם מתון, ומנעה עצמו שלא יהא המתחיל בהוראה, שלחה האשה הנ"ל להג"ר יצחק אב"ד זעלווי וק"ק וואלפיי ושאר קהלות שבגליל העליון דק"ק הורודני, ולהגאון המפורסם ר' משה יהושע אב"ד הורודני.

הג"ר ארי ליב פירט השאלה להג"ר יהונתן וגם הוסיף שתלמידיו הרבנים המופלגים הגאון רבי יצחק כ"ץ אב"ד סקידל, וגם הג"ר משה יהושע הלוי הורוויץ אב"ד הורדני צדדו להתיר. והוא גם הוא הגאון רבי ארי' סבר שבצירוף כמה וכמה אופני היתרים נראה לו גם דאין לפקפק בהתירה דאיתתא זו כלל.

אלא דהרגיש הואיל דהשואל שלא כענין גרם שיצא מפיו קדשו איסורא לכן חלילה למנוע מלהודיע לו את כל ונוכחת.

כמענה לדברי הגאון רבי ארי ליב השיב הג"ר יהונתן שנכון קיבל שאלה בנדון זה מאת "בעל המחבר שאלות ותשובות בזמנינו (לא פירט שזה הי' מבעל "מקום שמואל") ושנכון יצא הדבר ממנו לאיסור. אמנם כעת פנים חדשות באו לכאן, וש"יפה דיבר" וש"אף אני אודה לו וימיני תכון עמו בפה שאסר פה שהתיר". תשובת הג"ר יהונתן יצא ביום ו' כסלו תקי"ט.

מה מאד מפתיע למצוא תשובת הגאון רבי שמואל אשכנזי יליד אלטונא בעמח"ס "מקום שמואל" בנדון זה, רק דלא נמצא בספרו "מקום שמואל" אלא בספר של בנו הג"ר פסח (בעמח"ס "אתרא דשמואל") הנקרא בשם "ספר קמח פסח" נדפס קיניגשבערג תקכ"ג (שהוא ספר סניגור לדברי רש"י ותוס' במקום שהשיג עליהם המהרש"א).

(הגאון רבי שמואל אשכנזי הי' מתחילה אב"ד בק"ק זאגער במדינת זאמוט ושו"ט עם רוב רבני זאמוט ומהם עם הגאון המפורסם בקבלה מעשית רבי יצחק אייזיק מפומפיאן, ובסופו הי' מ"ץ בק' ווילנא. ואח"כ בק"ק מיטויא במדינת קורלאנד. ספרו "מקום שמואל נדפס בשנת תצ"ח.)

מעניין מה שכתב הג"ר שמואל בין דבריו שזוכר ש"בימי חורפי כשיצקתי מים ע"י מ"ו המנוח הגאון המפורסם רבן של כל בני הגולה מו"ה אברהם ברודא זצוק"ל בק"ק פראג נשאלה שאלה כזו לפניו באשה שאמרו לה הרופאים שלא הניק וכו' וכמוזכר בתשובת ב"י ונסתבכו בזה כל חכמי אשכנזי ומורי הגאון הנ"ל הי' מהאוסרים וכדברי "בית יעקב", ומורי הגאון המנוח חכם צבי זצוק"ל ומורי הגאון המנוח מו"ה משה זצוק"ה הרבנים דק"ק המבורג הי' מן המתירין ונעשה מעשה כהמתירין על סמך תשובת א"ש [אמונת שמואל], ונהירנא כי הרע לו עד מאוד ולא תועיל כלום כי רבו עליו חביריו כל גדולי אשכנז התירו לעת הנ"ל בכוחו והתירא העדיף".

למרות מה שהובנו לעיל בשם הג"ר ארי ליב אב"ד קעניגשבורג שקיבל רבי יהונתן 'כתב עם שאלה' מהגאון רבי שמואל בה שאלו שלא כהוגן ושהי' שחסר בה עיקר שרשי הדברים, ועוד אישורו של רבי יהונתן דכן קיבל כתב כזה, מוצאים אנו בסוף תשובת הגאון רבי שמואל בסוף ספר בנו הג"ר פסח "קמח פסח" דכותב נכדו בעל המו"ל כדלקמן:

מעשה שהי' כך הי' מעיקרא דינא בא השואל לשאול שאלה זו לפני א"א זקני מ"ו הגאון המנוח זצוק"ל והתיר אותה להנשא. אחר זמן הלך השואל הנ"ל על קברי אבותיו לק"ק המבורג ובא לפני הגאון מ"ו יהונתן אב"ד ור"מ דק"ק הנ"ל ואסרה הגאון הנ"ל באיסור גמור. ויהי בחזרת השואל הנ"ל לביתו שהיא מדינת קורלאנד והושיט דבריו לפני א"א זקני הגאון המנוח זצוק"ל והודיע לו מן האיסור הנ"ל על כן יצא דבר המלכות מלפני המלך לכתוב על השאלה ותשובה בכתובה תמה כמ"ש כאן. וכשראה הרב הגאון מוהר"י הנ"ל דברי תשובה הנ"ל נענה ראשו והוה כהפה שאסור הוא הפה שהתיר.

מה שעוד לא עלה לי ללעוס הוא, שתאריך תשובת הג"ר שמואל היא ז"ך ניסן שנת יב"ש לפ"ק [תק"י"ח], וכתיבת הג"ר ארי ליב אב"ד קעניגשבורג לרבי יהונתן הי' ב"ג מרחשון תקי"ט, ושיש כאן קצת חילופי הגרסאות מה בדיוק קיבל הג"ר יהונתן מהגאון רבי שמואל. ויותר נראים מה שהעיד הגאון ר' יהונתן על עצמו ממה שכתב נכדו של הג"ר שמואל מפי השמועה.

לסיכום: נכון מה שעלה להג"ר יהונתן צדקת הג"ר אברהם ברוידא בזה שרופאי אליל מיללו שקר לקבל שכר, ולא להם הנאמנות לדון בם, ושתמך ברבי אברהם בפלוגתו עם הגאון בעל החכ"צ, אמנם לעצם דין של "מינקת חבירו", הנהיג עפ"י רוב פוסקי זמנו להתיר אשה ע"י סניפים וצדדי היתר.

אחרית דבר: כלל לא משמע מה שקובע הגאון החוקר שלשלת היוחסין הרב יוסף לווינשטיין אב"ד דק"ק סעראצק בספרו דור ודור ודורשיו – כשנת פטירת הג"ר שמואל אשכנזי מאלטונוא – שנת תצ"ח.

תם ולא נשלם, תהא זכרם של כל הגאונים הגדולים הנזכרים כאן ברוך.



## מנהגים בכתיבת סת"ם\*

### הרב יהודה משה קלאפמאן

תושב השכונה וסופר סת"ם

#### תפילין דר"ת של הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל

ידוע ומפורסם שביקש כ"ק אדמו"ר מהרב משה פיינשטיין ז"ל להניח תפילין דר"ת.

לכתוב תפילין אלו שלח כ"ק אדמו"ר את הסופר מומחה וירא שמים כו' (כן תיארנו כ"ק אדמו"ר בעצמו) המיוחד שבסופרים להגאון ז"ל, הרב אליעזר צבי זאב שי' (צירקינד).

תודתי נתונה למו"ר הרב צירקינד על שנתן לי הזכות להביא התפילין להגאון ז"ל.

ביום ערב שבת קודש, ה' אדר, הבאתי הפרשיות לדירתו של הגאון ז"ל. הוא בדק הפרשיות כולם בנחת ובלי חיפזון, ואמר לי כמה וכמה דקדוקי ספרות בכלל ובפרט בנוגע לתפילין (ואין כאן המקום לפרטם).

בין ההוראות היו:

(א) צריכים לכתוב כל הזוג פרשיות השל ראש והשל יד ביום אחד!

\* נדפס לזכות החתן הת' הרב חיים שי' סיימאן והכלה חנה הודל תחי' קלאפמאן בבואם בקשרי השידוכין בשעטמו"צ.

(ב) שלא להפסיק בשום דיבור כלל.

(ג) לעשות הקשר של ראש כמנהג חב"ד (צורת ד'), ולא הקשר שנקרא ד' כפולה או מ' סופית וכו'.

ביום ראשון - ז' אדר - הלכתי ביחד עם בני ר' מאיר שי' למסור לו התפילין.

שאלתי בנוגע למידת הרצועה סביב ראשו להיות המדה הנכונה לו, ואמר לי שזה יכול הוא בעצמו לסדר.

זה היום הי' היום הולדת שלו - שנת השמונים - וקבלנו ברכותיו.

דרך אגב, בו ביום הי' עושה סעודה בכל שנה ושנה.

בהיותי שמה שאלתי אם מותר לתקן סת"ם בעט ברזל (כמו rapid graph), ואמר לי שאין לעשות שום תיקון על ספרי תורה, תפילין ומזוזות בזה. והוסיף:

יודע אני שיכול לחתוך קולמוס נוצה דק דק היטב היטב עד שיכול לתקן כל התגין וראשי האותיות הדורש תיקון אפילו בפרשיות תפילין ומזוזות הכי הכי קטנים!!

הרב צירקינד אמר לי ששמע בעצמו מפי הגאון הרב הענקין ז"ל (נשיא אגודת הרבנים ונשיא עזרת תורה): מיט א גוטע פעדער, מיט גוטע טינט, מיט א גוטע סופר קען מען אלץ פריכטאן.

זה מראה על אומנותו של הסופר!!

מפסקי דינים שקבלתי מש"ב הראש ישיבה הרב ישראל יצחק פיקרסקי ז"ל:

(א) שלא לעשות לעשות שום תיקון על ס"ת, תפילין ומזוזות בעט ברזל (כמו Rapidograph) (יום ו' כסלו תשל"ט).

(מזה נראה האיסור שבדבר שהורו הני גדולי הפוסקים, וידוע שהרב פיקרסקי ז"ל שימש בחצר כ"ק אדמו"ר כרב).

(ב) ס"ת, תפילין ומזוזה שנכתב בדיו שחור, ועכשיו נראה לא שחור (Fade) יכול להקל יותר בס"ת מבתפילין ומזוזה (י"ז אלול תשל"ח).

(ג) אשה ההולכת לבית הרפואה ללידה בשבת, מותר לה שגוי ישא התיק שלה, ובתוכו מותרת היא לשים כל מה שתרצה.

ד) מותר להזיז קדירה על הבלע"ך בשבת קודש ממקום למקום איך שירצה, וגם מותר לשים קדירה על גבי קדירה ואח"כ להניחם על הבלע"ך. כל הבלע"ך חד מציאות הוא. (יום כ"ח אדר תש"נ).



## תיקונים במאמר "ששים המה מלכות" ואודות הרה"צ ר' משה בן כ"ק אדמו"ר הזקן

הרב אלי' מטוסוב  
מערכת "אוצר החסידים"

לקראת חגה"ש נדפס מאמר חדש מכ"ק אדמו"ר הזקן, ד"ה ששים המה מלכות.

תוכן המאמר כבר נמצא בלקו"ת שה"ש, אך בלקו"ת הוא הנחת המהרי"ל (אחיו של רבינו הזקן) מה שרשם בסמיכות לאמירתו ע"י רבינו הזקן, ואילו המאמר הנדפס כעת מחדש הוא ההנחה שכתב אז הר"מ בנו של רבינו הזקן (והשינויים בהם רבים, כנראה למעיינים).

### תיקוני טעות במאמר

בהקדמה ובמראי מקומות של המאמר, יש כמה דברים הצריכים תיקון:

א. נדפס "ר' משה". וצ"ל: הר"מ.

ב. בהערה 20, על כנ"י בחי' יונה, לפני הציון לשבת. צ"ל: ראה גם ברכות נג, ב.

ג. בהערה 23, נדפס "קצא", וצ"ל: קצט.

ד. שם נדפס "רמז, ח". וצ"ל: רמז, ב.

ה. הערה 25. צ"ל: שם ו, ו.

ו. בסוף הקונטרס (בתחתית הפקסימיליא), נדפס "ר' משה". וצ"ל: הר"מ.

## פשר הטעויות

מאמר צריך להיות נדפס עם המ"מ בשלימות ובלי טה"ד, כיאות למאמר של רבותינו נשיאינו, וכדרשת רז"ל עה"פ זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצות כו' דיו נאה וקלף נאה, ואל תשכן באהליך גו' ספר שאינו מוגה כו', וגם אם ניתן זמן קצר להכנת המאמר לדפוס אי"צ הצדקות כו'.

בכל זאת מכיון שכמה ידידים העירוני על הטעות הראשון ואחרון הנ"ל, (הר"ר: יצחק שי' ווילהלם, מיכאל שי' זליגסאן, יוסף שי' פרידמאן, אהרן ברשד"ב רסקין, ובודאי רבים אחרים הרגישו בזה), אכתוב כאן איך הגיע טעות זה.

## הגהת והדפסת ספרים

כאמור, מאמר זה הוא מה שרשם הר"מ בן אדה"ז, והוא נמצא בגוף-כתב-יד קודש שלו, [בסוף הקונטרס נדפס גם צילום מגוכי"ק זה], על כן כשערכתי את ההקדמה לקונטרס זה, כתבתי שהמאמר נדפס כאן מכת"י "הרה"צ ר' משה בן אדה"ז",

כאשר הגיע המאמר ליד אחד המגיהים המבינים, והוא הי' מסופק איך הוא הכינוי ותואר הרגיל בספרי קה"ת ליד שמותם של בני רבותינו או אחיהם (אלו שלא כיהנו באדמורו"ת), והאם אכן רגילים לכתוב "הרה"צ ר' חיים אברהם בן אדה"ז", או "הרה"צ המהרי"ל אחיו של אדה"ז", וכיו"ב. וע"כ הוא עשה סימן להעיר לי שאבדוק על כינוי זה שכתבתי "הרה"צ ר' משה", אם זהו הסגנון הנכון.

תיקון זה (ועוד תיקונים בהקונטרס) המגיה כתבם להפנותם אליי ואל עמיתי (כי אני ועמיתי ערכנו את המאמר לדפוס), וכן דרכו של מגיה זה להעיר אלינו לבדוק את הדברים ולהחליט אם צריך שינוי וכיו"ב (כפי שרגיל בכל הספרים וקונטרסים שאנו מכינים לדפוס), אך משום סיבה טכנית בפעם הזאת תיקונים אלו לא באו אליי אלא הגיעו ישר אל ה"בחור הזעזער", והבחור הזעזער כשראה סימן עגול על תיבת "הרה"צ", הוא הבין שהוא צריך להשמיט תיבה זו, ונשאר רק "ר' משה בן אדה"ז", וכן נדפס.

## הר"מ בן אדה"ז, בהקדמות שהוגהו ע"י רבינו

אך באמת כפי שנשאר כינוי "ר' משה בן אדה"ז", בודאי שאין רגיל לכתוב כן בספרי קה"ת, וגם כי אין זה תואר יאות לגאון ישראל, איש אלקים קדוש ונורא, הורתו ולידתו בקדושה, וכל ימיו בקדושה וטהרה בלי חטא, ויציאתו מן העולם בקדושה, ה"ה הרב ר' משה בנו של רבינו הזקן.

מאז ומקדם, בהקדמות לספרי קה"ת ושאר החומר שערכתי (אני ועמיתי) והוגהו על ידי הרבי, באותם ספרים שהיו בהם גם "הנחות" שלו וכיו"ב כתבתי לפעמים "הרה"צ ר' משה", ולפעמים כתבתי "הר"מ בן אדה"ז" (תלוי בנסיבות, לדוגמא אם כתוב עליו בפנים או בהערות, אם הוא נזכר בפסקא בפני עצמו או באגב עם שאר שמות, ודברים כיו"ב תלוי ברהיטות העופרת),

שני הנוסחאות היו מקובלים ומוסכמים ע"י רבינו.

הסיבה שלא תמיד הייתי מהדר לכתוב "הרה"צ" (אלא לפעמים "הר"מ" בלבד), כי אין רגיל הרבה אצלינו בהקדמות הספרים לכתוב תוארים גדולים על קדושי עליון, וכפי שכותבים: "המהרי"ל אחיו של אדה"ז" בלי הוספות כינויים המתאימים לגאונותו וצדקותו, וכן הר"ה מפאריטש וכיו"ב (וגם על אדמו"ר הצ"צ לא תמיד כותבים "כ"ק כו", אלא כותבים בסתם "הצ"צ", אך שם קוראים אותו ע"ש ספריו), ובדוגמת הלשון "גדול מרבן שמו".

[ובקונטרס מיוחד זה שיצא לאור בשנה זו לקראת זמן מתן תורתינו, והוא מאמר אחד שכל כולו הנחת הר"מ מגוף-כתב-ידו, ועד"ו בקונטרסים קודמים אליו (של מאמרים שהיו הנחות הר"מ), כתבתי תמיד באשגרות לישנא "הרה"צ", אך אם הייתי רואה את הגהת ידידי המגיה שהוא מסופק בזה, אפשר הייתי מתקן ל"הר"מ" או משאיר "הרה"צ ר' משה", או אפילו כותב תואר אחר, כי אין משנה הרבה איזה תוארים כותבים על קדושי עליון. אמנם בודאי שלא הייתי מניח "ר' משה" בלבד בלי שום תוארים, כמו שלא נכתוב על הגה"ק המהרי"ל "ר' יהודה לייב אחיו של אדה"ז", אם כי אפשר ימצא במיעוט מקומות שכותבים כן על המהרי"ל או על הר"מ וכיוצא בהם, וגם כי ליד ר' משה כתוב "בן אדה"ז", וזהו כבר תואר מסויים].

להלן אציג לפני הקוראים צילום, של שני הקדמות שכתבתי, אחת בתשמ"ב ואחת בתשד"מ, ושתיהן הוגהו על ידי רבינו (ובשוורות אחדות יש עליהם גוכי"ק רבינו), באחת מהן הלשון: "הר"מ בן אדה"ז", ובאחת מהן הלשון "הרה"צ וכו"ר' משה בן כ"ק אדמו"ר הזקן".

[פעם אחרת גם העיר הרבי בגוכי"ק על סגנון מסויים שנמצא דוקא בהנחות הר"מ ואכ"מ, ולענ"ד זו היתה גם הוראה אלינו לדייק ולכתוב אודות לשונותיו והשינויים שבהנחות שלו, שכהיום רבים מהנחותיו נתפרסמו כבר בסדרת ספרי "מאמרי אדמו"ר הזקן"].

## להצדיק את הצדיק דמעיקרא

יתר זהירות צ"ל בנידון הר"מ בן אדה"ז, כי על צדיק קדוש וטהור זה יצאו עוררין, והיו שנים רבות אשר המשכילים הרעישו שהוא ח"ו יצא מדרך התורה, וכמו שהם טעו בשאר הדברים שהם כתבו אודותו [שהוא הי' כביכול הבן הבכור של רבינו הזקן, והוא רצה לקבל את הנשיאות אחרי פטירת אדה"ז, דברים שהם נגד אפשריות המציאות והיפך האגרות קודש וכל ביכלאך ומסמכים של אותם שנים ושל כל השנים], כן הם טעו ג"כ בזה, כי כיום נתגלו ארכיונים שבהם כל המסמכים המעידים על קדושתו וצדקתו של הר"מ תמיד כל הימים, ובהם מוכח העלילות ומסכת הכזבים אשר העלילו עליו גלחים אנטישמיים בהיותו אב"ד בעיר אולע כו', הזיופים והשקרים שטיפלו עליו שונאי ישראל כבר הוכחו במסמכים אלו של הדיונים שבבתי משפט מאותם השנים (שנפתחו לאחרונה לעיון הציבור), ועל אחד המסמכים שם גם התום בגוכי"ק אדמו"ר האמצעי.

## תולדות הרב משה

אני אוסף חומר על הרב משה, הן מתוך ספרי רבותינו נשיאינו והן מספרים אחרים, אודות אישיותו ותולדותיו והנהגתו בקודש, [בנוסף על מה שכבר פורסם עם מקורות רבים, ע"י חוקר מפורסם בימינו, אבל דברים רבים בו צריכים תיקון], ואפשר עוד לפני שיתממש הדבר לכדי ספר שלם, אכתוב מעט אודותו ועל פרשת העלילה עליו על גבי במת גליון זה, אם חבריי ירשו בידי,

כי לענ"ד כעת כבר בטלו הסיבות שרבותינו נשיאינו לא רצו לדון בפומבי בפרשה זו.

פתח דבר  
לכרך הנוכחי

על פי הוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א מדפיסים אנו בזה בפעם הראשונה מכתביו יד כרך חמשה-עשרי ממאמרי כ"ק אדמו"ר הזקן — מאמרי שנת תקס"ב (כרך שני). ספר זה כוללי:

- (א) מאמרים שהם הנחות כ"ק אדמו"ר האמצעי, הנמצאים בביבלאך שונים, ורשום עליהם שהם משנת תקס"ב (חלקם נעתקו מגוכי"ק וחלקם מכת"י מעתיקים).
- (ב) הנחות אחרות מהג"ל ומהמאמרים שנדפסו בספח"מ תקס"ב כרך א', וכן עוד מאמרים משנת תקס"ב — נעתקו מבוך כת"י מנח"י הכולל מאמרים משנת תקס"ב על סדר השנה.
- בכמה מקומות בכתבייד הג"ל נמצאים הגהות בגוכי"ק אדמו"ר הצ"צ, ונדפסו כאן באותיות איטלקיות.



בסוף הספר הוספנו: (א) ראשי פרקים מכ"ק אדמו"ר האמצעי למאמרים מתקס"ב. (ב) הגהות מכ"ק אדמו"ר הצ"צ למאמרים מתקס"ב. (ג) קיצורים מכ"ק

(1) בהמשך להנדפס מכבר: (א) ספחים, הנחית הר"ם ז"ל. (ב) ספחים, אתהלרילאונזר. (ג) ספחים תקס"ב (כרך ראשון). (ד) ספחים תקס"ג (ב' כריכים). (ה) ספחים תקס"ד. (ו) ספחים תקס"ה (ב' כריכים). (ז) ספחים תקס"ו. (ח) ספחים תקס"ז. (ט) ספחים תקס"ח. (י) ספחים תקס"ט. (יא) ספחים תקס"י. (יב) ט', מאברי אדה"ז הקצרים.

(2) עפי" כתבייד שהגיעו לאחר הדפסת ספחים תקס"ב כרך א'.  
 (3) בפרטיות — ראה ברשימת המאמרים ומ"מ הכת"י אשר בסוף הספר.  
 (4) ספק כ"ק הר"ם בן אדה"ז. על גבי הכריכה שבבוך זה רשום: "בוך תקס"ב ותקס"ג ומקצת תקס"ד ותקס"ה". בכמה מקומות בהבד"ר נמצאים הגהות בגוכי"ק אדמו"ר הצ"צ, ואודות הגהות אלו כתב כ"ק אדמו"ר שליט"א:  
 והרי זהו חידוש גדול. — שאף שנכתבו לאחר ההוד"ר דביארה"ז (כיון שמזכיר הלכות) הגי' הצ"צ דוקא כתי"ז זה.

וי"ל — בהקדם שמצינו כ"ק ממאמרי אדה"ז שיש בהם נוסחאות שונות — ומהם בביארה"ז (בנוסחאות אדה"ז ואלו דהצ"צ) — ועכ"פ באותם שהשינוי הוא גם בתוכן (ולא רק בהוספות ביאורים), עכצ"ל שהם מהמאמרים שאמנם אדה"ז יותר מפעם אחת ובשינוים הג"ל. שהרי כ"ק מאמרים חזרו עליהם (בחזרה, או בהמשך השיק והור"ט עצמו) — ע"ד תורת הבעש"ט (ראה היום יום ע' פח) שהיא תורה צדקה ועוד כיו"ב [להעיר שסדר משנה"י הוא אמר ד' פעמים אותו הענין (עירובין נד, ב. פרשי' תשא לד, לז), וכא"ר רש"ם המאמר ששמעו (ואין זה שולל כלל המאמר שנאמר במו"מ אחר) ועפ"י גם מובן שבו דוקא באו הגהות הביאורים וכו'.

ויש לברר עדנה"ל במאמרי אדה"ז בהשוואה למאמרי תו"ח ועוד.  
 (5) חלקם נעתקו מגוכי"ק וחלקם מכת"י מעתיקים.

Handwritten note in a circle:   
 ויש לברר עדנה"ל במאמרי אדה"ז בהשוואה למאמרי תו"ח ועוד.  
 חלקם נעתקו מגוכי"ק וחלקם מכת"י מעתיקים.

צילום של "פתח דבר" שהוגה מכ"ק רבינו, ובו כתוב: "כ"ק הר"מ בן אדה"ז".  
 על דף זה יש הגהות בגוכי"ק רבינו.

מחבר דבר

על פי הוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א, מדפיסים אנו - בפעם הראשונה  
סכתבי יד - כרך עשרים ס"א מאמרי כ"ק אדמו"ר הזקן<sup>1</sup>, הכולל מאמרי כ"ק אדמו"ר  
הזקן על מארז"ל (ש"ס, זוהר ותפילה).

המאמרים נלקחו מכו"כ ביבלאך, רובם כתבי-יד מפתיקים, וחלק קטן  
מגוכי"ק כ"ק אדמו"ר האמצעי, ומגוכי"ק כ"ק אדמו"ר הצ"צ<sup>2</sup>.

\* \* \* <sup>3</sup> <sup>4</sup>

במאמרים על תפילה שבכרך זה, נכללו מאמרי זיה"מ על סדר התפילה  
מכרך קאמר עד ויברך דוד<sup>3</sup> - הנחות הרה"צ וכו' ר' משה בן כ"ק אדמו"ר הזקן,  
שנעקמו מביכל מגוכי"ק<sup>4</sup>.

\* \* \*

ספרי "מאמרי אדמו"ר הזקן" שיצאו לאור ע"י "אוצר החסידים" הם בכמה  
סוגים: א) ספרים שהם העתק ביבלאך שלמים - "הנחות הר"פ" ו"אחהלך לאזניא".  
ב) מאמרים שנדפסו ע"ס שנתו אמירחם - חק"ב-תק"ע, ג) מאמרי אדמו"ר הזקן  
הקצרים. ד) מאמרי אדמו"ר הזקן על ענינים. ה) מאמרים שסדרו ע"ס פרשיות  
החורה והמועדים, נ"ך, מארז"ל (ש"ס, זוהר ותפילה) - מאמרים אלו לא נכנסו  
לאחד מארבעה סוגים הנ"ל אם מחמת שאינם שייכים לאף אחד מהם, ואם משום ששייכותם  
לאחד הסוגים לא היתה ידועה בשעה ההדפסה.

כרך זה כולל את המאמרים המסודרים ע"ס ש"ס, זוהר ותפילה.

\* \* \*

כדי להקל על המעיין הוספנו בראש כל מאמר (כאוחיות אישלוקות,  
מוקפות בחצאי עגול) הס"מ (בש"ס כו') של החחלה המאמר.

\* \* \*

בשולי הגליון הוספנו שינויי נוסח<sup>5</sup>.

בסוף הספר הוספנו:

- א) ס"ס הכה"י שבהם נמצאים המאמרים, וס"מ וציונים לספוקים ומארז"ל ועוד.
  - ב) מפתח ענינים.
  - ג) פקסיטיליות.
- הנ"ל נקרך ע"י הרה"ח ר' אלי" ש"י טטוטוב.

מכרכת "אוצר החסידים"

שנת התת"י שנת דברי פשיח

ברקלין נ.י.

צילום של "פתח דבר" שהוגה מכ"ק רבינו, ובו כתוב "הרה"צ וכו' ר' משה בן כ"ק  
אדמו"ר הזקן". באחת השורות כתוב בכי"ק רבינו: "מה מוסיף על הנ"ל".  
התאריך "בדר"ח תמוז" הוא בגוכי"ק.



לזכות

הילד מנחם מענדל שיחי'

נולד למזל טוב

ביום כ"א סיון ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים  
לאורך ימים ושנים טובות, וירו ממונו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת  
ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות אחיו חייל בצבאות ה' ארי' אהרן שיחי'



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' יואל ומרת יוכבד שיחיו

נאפרסטק

ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' ברוך וזוגתו מרת בריינא שיחיו נאפרסטק

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים שיחיו גורארי'



לזכות

החתן התמים ישראל שניאור זלמן שיחי'

והכלה מרת שיינדל לאה שתחי'

טוירק

לרגל נישואיהם

ביום י"ז סיון ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' לייב חיים וזוגתו מרת אסתר רחל שיחיו טוירק

הרה"ח הרה"ת ר' ברוך בן-ציון וזוגתו מרת טובה מיכל רות שיחיו

חזנוב

## לזכות

התמים דוד ארי' הכהן שיחי' גוטניק  
לרגל חגיגת הבר מצוה  
ביום ח"י סיון ה'תשע"ג  
יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן  
ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות  
ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה  
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו



## לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' אליהו ע"ה  
בן הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ע"ה  
גלב"ע ביום כ' סיון



## ולעילוי נשמת

מרת איטא ע"ה  
בת הרה"ח הרה"ת ר' נפתלי הלוי ע"ה  
בארבער  
גלב"ע ביום ב' דר"ח תמוז ה'תשמ"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.



## נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת ליבא שיחיו בארבער

לזכות

החתן התמים שלמה שיחי'

והכלה מרת הינדא שתחי'

גייסינסקי

לרגל נישואיהם

ביום י"א סיון ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו



לזכות

החתן התמים מרדכי מיכל שיחי'

והכלה מרת חנה שתחי'

ווילאנסקי

לרגל נישואיהם

ביום כ"ה סיון ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו

## לזכות

התמים מנחם מענדל הלוי שיחי' לאנג

לרגל חגיגת הבר מצוה

ביום ב' דחה"ש ז' סיון ה'תשע"ג

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' אשר ומשפחתו שיחיו

גולדשמיד

להצלחה רבה ומופלגה בגו"ר בעבודת השליחות

בדאלאס טעקסאס



לזכות

החתן התמים הרב חיים שיחי' סיימאן

והכלה מרת חנה הודל שתחי' קלאפמאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעתומ"צ

ביום ב' ח' סיון ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת רגינה שיחיו סיימאן

הרה"ח הרה"ת ר' יהודה משה וזוגתו מרת צפורה יטע שיחיו  
קלאפמאן

לזכות

החתן התמים לוי הכהן שיחיו

והכלה מרת פרידא שתחיו

כצמאן

לרגל נישואיהם

ביום כ"ז סיון ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן וזוגתו מרת תמרה שיחיו כצמאן

הרה"ח הרה"ת ר' דובער הכהן וזוגתו מרת דבורה שפרה שיחיו בעל



לזכות

החתן התמים דוד ארי' ליב שיחיו מרוזוב

והכלה מרת איטא שתחיו בארבער

לרגל נישואיהם

ביום ב' ט' תמוז ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א הו"ח

שליח כ"ק אדמו"ר לעיר פילאדעלפיא

ר' אהרן הלוי ע"ה

ב"ר הרה"ח הרה"ת ר' אברהם הלוי ז"ל

**פאפאק**

נפטר ביום י"ג תמוז ה'תשל"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



ולזכות

נענא נחמה שתחיל

לרגל יום הולדתה

ביום ב' תמוז

ולזכות אחיה ואחותה

דוב הלוי, האדעס, שלמה הלוי

יה"ר שיזכו לרוות ממנם הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה

ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' דוד אליעזר הלוי ומרת שרה רחל שיחיו

**פאפאק**

ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' שימואל יחיאל וזוגתו מרת רייזל שיחיו מלמד

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל הלוי וזוגתו מרת אביגיל שיחיו  
פאפאק

### לזכות

החתן התמים מרדכי גרשון שיחי' ריבקין  
והכלה מרת רייזל שתחי' ליבעראוו  
לרגל נישואיהם  
ביום ד' תמוז ה'תשע"ג  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם  
הרה"ח הרה"ת ר' שמואל מנחם מענדל וזוגתו מרת חנה  
רבקה שיחיו ריבקין  
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת חנה שיחיו ליבעראוו  
ולזכות זקניהם  
הרה"ח הרה"ת ר' יעקב קאפל וזוגתו מרת לאה  
נעמי שיחיו גאלדבערג  
הרה"ח הרה"ת ר' שלום דובער וזוגתו מרת דבורה שיחיו ליבעראוו



### לזכות

התמים מנחם מענדל שיחי' גאלדבערג  
לרגל חגיגת הבר מצוה  
באור ליום י"ב תמוז ה'תשע"ג  
יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן  
ויעלה מעלה בתורה וחסידות  
ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה  
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויו"ט



ולזכות אחיו ואחותו יוסף דוד, אברהם, ובתי'ה שיחיו  
ולזכות הוריו הרה"ח הרה"ת ר' יצחק מאיר וזוגתו מרת דבורה שיחיו



נדפס ע"י דודו שניאור זלמן גאלדבערג ומשפחתו שיחיו

לזכות

החתן התמים יוסף יצחק שיחי'

והכלה מרת חי' מושקא שתחי'

הויכברג

לרגל נישואיהם

ביום כ"ו סיון ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' משה שיחי' הויכברג

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם מאיר הכהן וזוגתו מרת פערל

רבקה שיחיו כהנוב



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי' ומשפחתם שיחיו

דרימער

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



ולזכות

מנחם מענדל, ליבא, חי' מושקא ודוד שלמה שיחיו

לברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר שיחיו

פינסאן



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו

קליין

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח עסק בצ"צ רב הפעלים

מוהר"ר שניאור זלמן ז"ל

בן הרה"ג הרה"ח הר' מנחם מענדל ז"ל שניאורסאהן

נכד כ"ק אדמו"ר הצ"צ נבג"מ

וכ"ק הרה"ק ר' לוי יצחק נבג"מ מבארדיטשוב

גלב"ע ח"י תמוז ה'תש"מ

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדיו

שיתברכו בכל המצטרך להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר ומשפחתם שיחיו  
שניאורסאהן

לעילוי נשמת  
הו"ח אי"א ר' שמעון אלחנן  
ב"ר שמואל הלוי

סאסקינד

נפטר ביום י"ב תמוז ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי

וזוגתו מרת גיטל שיחיו

סאסקינד



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' שמעון אהרן הכהן וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו

ראזענפעלד

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' גד יעקב וזוגתו מרת חנה שיחיו בליזינסקי



לעילוי נשמות

הרה"ג הרה"ת וכו' גבאי בביהמ"ד ליובאוויטש שבליובאוויטש

מוה"ר משה פינחס הכהן ב"ר אברהם מרדכי ז"ל

כ"ץ



והגה"ח הרה"ת ראש ישיבת תו"ת בארה"ב מיום הווסדה

ר' מרדכי ב"ר פינחס ז"ל

מענטליק



ת.ג.צ.ב.ה.

והקיצו ורננו שוכני עפר בקרוב ממש

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

ולגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש



ולזכות

הר"מ המפורסם והגודע לתהילה

מייסדו של המוסד הק' הערות וביאורים – אהלי תורה, ומתעסק

ביתר כח ועוז להוציא הקובצים

כרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו"

וימשיך להפיץ את תורתינו הק' בין מאות תלמידיו מתוך בריאות

ואושר בגו"ר עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

הת' שניאור זלמן שיחי' מרוזוב

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ הרה"ת הרה"ח הדגול והיקר

ר' שמואל נטע הכהן ע"ה

בן להבחל"ח ר' ישראל דוד הכהן שליט"א

גליק

נלב"ע ביום ב' תמוז ה' תשס"ד

תנצ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

שיתברכו מלעילא בכל המצטרך להם מנפש ועד בשר

מידו המלאה הפתוחה הגדושה והרחבה

## מוקדש

לחיזוק התקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הגדול והקדוש ג' תמוז  
ולגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש



## ולזכות

הרה"ת הרה"ח ר' יוסף שי' זאקאן לרגל יום הולדתו ביום י"א תמוז  
לאורך ימים ושנים טובות ולשנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר  
זוגתו מרת מישל תחי'  
לברכה והצלחה רבה בגו"ר



## ולזכות יו"ח

הרה"ת ר' נפתלי וזוגתו מרת מושקא שיחיו  
מרת לונה תחי' לרגל יום הולדתה ביום כ"ב תמוז  
בעלה הרה"ת ר' אברהם שמואל שי'  
בתם חנה תחי'  
הת' השליח יצחק שי' לרגל יום הולדתו ביום ט' תמוז  
הת' מנחם מענדל שי' לרגל יום הולדתו ביום כ"ט תמוז  
הת' ישעיהו שי' לרגל יום הולדתו ביום כ"א תמוז  
גיסא נעמי תחי'

יה"ר מהשי"ת שיזכו לשנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

והוריהם שיחיו יזכו לרוות מהם רוב נחת שמחה ועונג לאורך ימים  
ושנים טובות