

## לזכות

האי גברא רבא

מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים" והעומד בראשה  
במשך היותר משלושים שנה מעת הווסדה, המתעסק בלב  
ונפש להוציא לאור קובצי "הערות וביאורים" באופן  
המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר,

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ  
תורה ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק אדמו"ר, עד  
ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות המערכת החדשה דשנת ה'תשע"ד

הת' ישראל שי' ירמק, מנכ"ל

הת' מנחם מענדל שי' אינגלס

הת' שמואל שי' וגנר

הת' מרדכי שלמה שי' ווילהעלם

הת' משה שי' ווישעצקי

הת' יוסף יצחק הלוי שי' סגל

ב"ה

כ' מרחשון – ש"פ חיי שרה

ה'תשע"ד

גליון ג' [אלף-סא]

# תוכן הענינים

## גאולה ומשיח

5 ..... חדש בגלוסקאות דלעתיד לבוא  
הת' שלום צירקינד

## לקוטי שיחות

8 ..... משיחת מלך בשמן המשחה  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

13 ..... ברכות חנון המרבה לסלוח וגואל ישראל  
הרב עקיבא גרשון וגנר

16 ..... דרך אכילת אתרוג  
הרב בן ציון חיים אסטער

17 ..... בענין "ופרינו בארץ"  
הרב מנחם מענדל רייצעס

## נגלה

18 ..... ידו הפשוטה למטה מג – 'בדברי הצמח צדק  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

21 ..... אנשי כנה"ג תקנו הברכות בזמן בית שני אבל בזמן בית ראשון לא היו מברכים..  
הרב ישכר דוד קלויזנר

25 ..... מענה הרבי על קושיית רעק"א (גליון)  
הרב וועלוול אדלר

## חסידות

36 ..... ספר התניא – ב' חלקים  
הרב יוסף קראסניאנסקי

## הלכה ומנהג

39 ..... זמן צאת הכוכבים לענין יציאת השבת

- הרב שלום דובער לוי
- 43 ..... "מערי"ן וריבי"ן" .....  
 הרב חיים דוד א. טיפענברון
- 50 ..... (ב) .....  
 הזמנת יהודי לביהכ"נ כשעלול להגיע בשבת במכונת (ב)  
 הרב ברוך אבערלאנדער
- 56 .....  
 גדר הפת הראויה לקבוע אליה סעודה  
 הרב מאיר צירקינד
- 59 .....  
 ייבוש הידיים במכונות אוטומטיות  
 הרב שמואל ביסטריצקי
- 62 ..... "שמועות טובות"  
 תיקון טעות בשו"ע אדמה"ז החדש בענין  
 הרב יוחנן מרזוב
- 66 .....  
 לתורה לחופה ולמעשים טובים  
 הרב בנימין אפרים ביטון
- 72 .....  
 בענין לינה בבית מלון של נכרים  
 הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 73 ..... (גליון)  
 מוקצה בשבת  
 הרב פנחס קארף
- 74 ..... (גליון)  
 הדלקת נש"ק מוקדמת וחוזן לביתה  
 הרב זלמן אייוס

## פשוטו של מקרא

- 77 ..... "רפאל שריפא את אברהם"  
 דיוק לשון רש"י  
 הרב אברהם אלאשילי
- 78 ..... "הנח את המכר"  
 הרב וו. ראזענבלום

## שונות

- 79 .....  
 זמן כתיבת ופירסום שער היחוד והאמונה  
 הרב פרץ יצחקי

הקובץ הבא  
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויצא ה'תשע"ד  
הערות יש לשלוח לא יארח מיום ג', ב' כסלו ה'תשע"ד

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

---

למשלוח הערות:  
פאקס: 347-227-0308  
אימייל: [haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com)  
להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777  
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
[haoros.com](http://haoros.com)

---

# גאולה ומשיח

## חדש בגלוסקאות דלעתיד לבוא

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. ידוע מאמר חז"ל (שבת ל, ב) שעתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת. ובהמשך הגמרא מובא, שרבן גמליאל הראה דוגמא לזה בעוה"ז מכמהין ופטירות, ופרש"י "שיוצאין כמות שהן בלילה אחד ורחבין ועגולין כגלוסקאות". והנה מפרש"י אודות הכמהין ופטירות שיוצאין כמות שהן "בלילה אחד", משמע שעד"ז הגלוסקאות יצמחו בשלימות בלילה אחד. ולכאורה נראה קצת דרש"י למד שהכמהין ופטירות יגדלו בכל יום, כמו בענינים דלעיל בגמ' דאיתא עתידה אשה שתלד בכל יום, ועתידין אילנות שיוציאו פירות בכל יום, ולכן מובן בפשטות למה הוסיף בהדוגמא של כמהין ופטירות שיוצאין בלילה אחד, כי כמו"כ הגלוסקאות לע"ל מכיון שיצאו בכל יום מובן שיהיו נצמחין ונגמרין במהירות בין לילה כמו כמהין ופטירות.

ואע"פ שכאן אודות הגלוסקאות לא הוזכר בגמ' שיהי' בכל יום, ראה בספר נצל ישראל להמהר"ל פרק נ' שביאר כי זכר אצל כל דבר מה שראוי לו, דהיינו שאצל האדם ופירות העץ אמר שיצאו בכל יום, כי האדם ועץ השדה יותר שלמים, והדבר השלם משהו ומעכב תולדתו ביותר, לכן החידוש דלע"ל הוא שיוציאו פירות בכל יום. משא"כ הארץ ממחרת להוציא פרחים וצמחים כל שעה, רק שאינם דברים שלמים כי הארץ בעצמה היא אבנים ועפר, ולכן זכר אצל הארץ שתוציא גלוסקאות וכו' דהיינו דברים שלמים. ומזה משמע קצת שגם הגלוסקאות יצאו בכל יום, ולא הובא פרט זה בגמרא כי אין זה עיקר החידוש כאן.

ואפי' אם נימא דלא יצמחו הגלוסקאות בכל יום, וכן משמע קצת מהמבואר בכ"מ<sup>1</sup> שיצטרכו לע"ל לחרישה וזריעה בשביל גידול הגלוסקאות, שעפ"ז משמע שלא יגדלו בכל יום ורק כאשר יזרעו אותם, מ"מ משמע שזמן גידולם יהי' מהיר ביותר, וכמפורש בתורת כהנים בחוקותי עה"פ (ויקרא כו, ד): "ונתנה הארץ יבולה" לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדם הראשון. ומנין שהארץ

1) שיחת ש"פ בהר תשל"ג. וכן משמע בלקו"ש חל"ז ע' 83. ועוד. אבל במק"א משמע שלא יצטרכו בזה לחרישה וזריעה, וראה מ"ש בזה בגליון א"ב.

עתידה להיות נזרעת ועושה פירות בן יומה ת"ל (תהלים קיא, ד) זכר עשה לנפלאותיו. וכן הוא אומר (בראשית א, יא) "תדשא הארץ דשא עשב" מלמד שבו ביום שהי' נזרעת בו ביום עושה פירות. ע"כ. והמשמעות הוא דאע"פ שלע"ל יצטרכו זריעה ונטיעה (ראה להן בתו"כ מאמרו"ל בדומה לזה אודות פירות האילנות לע"ל, שבו ביום שהוא נטוע בו ביום מוציא פירות), ומ"מ יוציאו פירות בני יומם.

[ובגופו של ענין, יש לעיין מה הפשט במ"ש בתו"כ, "כדרך שעושה בימי אדם הראשון . . שבו ביום שהי' נזרעת בו ביום עושה פירות", האם קאי על (יום) בריאת האילנות ודשאים, שנבראו בשלימות ביום א', [וכן משמע בפירוש רבינו הלל שם], או שקאי על זריעת האדם אח"כ, [וראה בס' קרבן אהרן על התו"כ שם], שלפני החטא הי' הטבע שאדם זורע והארץ מוציא פירות בני יומן<sup>2</sup>, (וכן משמע קצת ממ"ש "כדרך שעושה בימי אדם הראשון", דאם קאי על צמיחת הזרעים של מעשה בראשית, מהו ההדגשה על ימי אדם הראשון). ובאמת י"ל דתרווייהו איתנהו, וראה הלשון במדרש איוב (נדפס בס' בתי מדרשות (ורטהימר) ח"ב ע' קס) וז"ל "הבקר היו חורשות והאתונות רועות על ידיהם (איוב א, יד) . . שהיתה הארץ עושה בת שעתה, אם תמה את הרי כבר נאמר ואין כל חדש תחת השמש (קהלת א, ט), אנו מוצאים מתחלת ברייתו של עולם שאמר הקב"ה תדשא הארץ וגו', מה היתה הארץ מליאה אילנות וחטים זורע ותבואה גמורה, שנאמר ותוצא הארץ . . ומה אם עד שלא נזרעה עשת בת שעתה, על אחת כמה וכמה אם יזרעו בה, כן הי' בימי איוב הזורע זרע והצמחין עולין על ידיו מיד". וראה ג"כ תנחומא קדושים ז].

ב. ולכאורה יש לעיין בנוגע הגלוסקאות דלע"ל, (ועד"ז תבואה מחמשת המינים), דמהו התועלת בזה שיצמחו בו ביום שיהיו נזרעים, דלכאורה אכתי יהיו אסורים באכילה (וגם בקצירה<sup>3</sup>) עד אחר הבאת קרבן העומר בחג הפסח, מחמת איסור חדש. דבפשטות הגלוסקאות נכללים במ"ש (ויקרא כג, יד) "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה וגו'", דכל מיני תבואה ולחם, בין לחם שגדל מהקרקע כלחם גמור כמו הגלוסקאות דלע"ל, או לחם שנעשה מתבואה שנטחנה, נכללים בזה. ודוחק לומר שלא יזרעו אותם בכל השנה, ורק פעם אחת בשנה, מיד לפני הפסח, יהיו זורעים אותם כדי שיתירו העומר, ויסתפקו מהגלוסקאות ותבואה האלו על כל השנה. ובפרט ע"פ מה שמשמע שהגלוסקאות יצאו בכל יום

(2) ובאמת זה ג"כ תליא האם לפני החטא הי' אדה"ר צריך לזרוע. ראה שער האמונה לאדמו"ר האמצעי נט, ב שמשמע שלא הי' צריך לזרוע. (וראה ג"כ פדר"א פי"ב). ועי' בשער התפלה לאדמו"ר האמצעי סה, ב. אבל במק"א משמע שאכן הי' צריך לזרוע גם לפני החטא, (ראה בתורה שלמה עה"פ בראשית ב, טו אות רכג בהערה). ואכ"מ.

(3) הי"ג. כמבואר ברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ז.

(ראה לעיל), דצ"ע מהו התועלת במה שיצמחו כל השנה באם לא יוכלו לאכול אותם עד אחרי קרבן העומר בחג הפסח!

והנה עד"ז ידוע הקושיא אודות אילנות לע"ל, שבו ביום שיהי' נטוע בו ביום עושה פירות, דלכאורה מהו התועלת בזה, הרי בין כך יהיו אסורים כל ג' שנים הראשונים מצד איסור ערלה. וכבר דנו בזה שמכיון שזו מעשה נסים לכן לא חל ע"ז איסור ערלה. ולכאורה עד"ז י"ל כאן אודות הגלוסקאות. אבל ראה מ"ש בזה בגליון א'נו, שלכאורה ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ז בחוקותי שיחה א', שלפי התורת כהנים שזה יקרה בכל העולם הרי אין זה נקרא מעשה נסים כי נשתנה ונעשה כן הטבע דכל העולם, ורק להמ"ד בסוף כתובות שבתקופה הראשונה דימות המשיח יהיו ענינים מסויימים רק בא"י ובדרך נס, שייך לומר שזה נקרא דבר נסי. [וגם לשיטתו, ראה מ"ש שם שמסתבר שמכיון שזה יהי' באופן קבוע, יש לומר שיהי' נחשב כדבר טבעי לגבי חלות מצוות ואיסורי התורה. ואולי בפעם הראשונה שיתחדש הנס יהי' נחשב לדבר נסי שלא חל ע"ז מצוות ואיסורי התורה, ורק לאחר"כ כשיהי' קבוע יחול ע"ז מצוות ואיסורי התורה. ודו"ק].

והנה יש עוד תירוץ המובא על הקושיא הנ"ל (אודות ערלה) בס' אהבת יהונתן על הפטרת פ' אחרי וקדושים<sup>4</sup>, עה"פ ונטעו כרמים ושתו את יינם וגו' (עמוס ט, יד), וז"ל "ויש להקשות וכי לשתות יין צריכים לטעות כרמים. אכן נראה דהנה משה רבינו ע"ה ביקש לכנוס לא"י כדי לקיים מצוות התלוים בארץ כגון ערלה וכלאי הכרם ושאר מצוות. ולעתיד כשיגאלו ישראל ימהרו לעשות המצוות לפי שביום אחד יוכלו לקיימן כנ"ל לכן ונטעו כרמים ושתו את יינם". עכ"ל. ומשמע הכוונה, דאין הכי נמי שלא יוכלו ליהנות מזה עד אחרי ג' שנה, אבל התועלת בהנס הוא בכדי שיוכלו לקיים מיד הלא תעשה דערלה, שלא ליהנות מהפירות. דהיינו שבנ"י ירצו לנטוע האילנות כדי שיתנו פירות בני יומם, בכדי לקיים מיד המצוה שלא ליהנות מהם.

ולכאורה עד"ז הי' אפ"ל בנוגע לחמשת מיני תבואה וכו' שבנ"י יזרעו אותם כדי שיצמחו מיד, ויוכלו לקיים מיד המצוה שלא לאכול חדש. אבל עדיין צ"ע לפי השיטה הנ"ל שבכל יום יצאו גלוסקאות מן הארץ (ואפי' בלי חרישה וזריעה), דלפי פשטות הענין הר"ז שנלמד מהקרא בתהלים (עב, טז) יהי פסת בר בארץ וגו', דפשטות הענין מובן שהוא לתועלת והרחבת בני"י בכדי שיוכלו ליהנות מהם, ולא רק בכדי שיוכלו לכוף עצמם לקיים איסור חדש.

ג. והנה ברד"ק עה"פ (הושע יד, ח) יחיו דגן ויפרחו כגפן וגו' כ' "ויש מפרשים יחיו דגן שיהי' שינוי טבע בדגן לעתיד בבא הגואל שיחיו אותו כמו הגפן ולא יצטרכו לזרוע הדגן אלא פעם אחת כמו הגפן וכיוצא בזה זכרו רבותיו ז"ל בשינוי טבע שיהי' לעתיד בחטה". ועפ"ז הי' אולי אפ"ל, למכיון שההלכה היא שתבואה שהשרישה קודם העומר, העומר מתירה, א"כ אם יהי' החטה כמו אילן, (שכן הוא לכאורה כוונת הרד"ק, וראה מאמרז"ל בזה כתובות קיא, ב), א"כ נמצא דתמיד יהיו שרשי החטה בארץ, וא"כ מכיון שעבר על השורש קרבן עומר של שנה הראשונה כבר נעשה מותר, ולמשך כל השנים אין כבר בעי' של חדש.

אמנם באמת, אם אכן ישתנה טבע החטה להיות כמו אילן, צ"ע אם בכלל יחול עליו איסור חדש. ולאידך גיסא שוב יוצא שיהי' ע"ז איסור ערלה! ולכאורה זה תליא בדיעות השונות במה נקרא אילן לענין דיני ומצוות התורה, ראה סדר ברכת הנהנין לאדה"ז פ"ו סעי' ו-ז. ולכאורה יש לעיין באם השורש נשאר כל השנה האם אפ"ל דאין זה נקרא בשם אילן לענין איסור ערלה וגם אין כאן בעי' לגבי איסור חדש מכיון שהשורש כבר הותר ע"י העומר.

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



# לקוטי שיחות

## משיחת מלך בשמן המשחה

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ה פ' חיי שרה (ג) ס"ו (שיצא לאור לפני שלשים שנה) כתב וז"ל: וי"ל אז דאס איז דער טעם פארוואס נאר מלכי בית דוד איז מען מושח בשמן המשחה, און ווי עם איז פארשטאנדיק פון פשטות לשון הרמב"ם "כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם שנאמר כו", אז דער ענין פון משיחה בשמן המשחה בא דוד, איז ניט נאר נאך א פרט אין זיין מינוי אלס מלך, נאר דאס האט אויפגעטאן דעם קיום און נצחיות פון מלכות דוד עד עולם, והטעם י"ל דער שמן המשחה איז דער שמן שעשה משה באופן אז "יהי' זה לי לדורותיכם", און "כולו קיים לעתיד לבוא", און דעריבער פועל'ט די משיחת שמן המשחה אויף דעם לדורותיכם, הקיום והנצחיות במלכות אז מלכי בית דוד הם העומדים לעולם עכ"ל.

ולכאורה לפי"ז יל"ע דכיון דשמן המשחה הוא לפעול ענין הנצחיות, וזהו במלכות בית דוד דוקא, א"כ למה נמשח שאול בשמן המשחה! כמ"ש הרמב"ם שם בהל' ז' בהדיא, הלא מלכותו הי' רק לשעה לפני מלכות בית דוד? וראה הערה 59.

### מלכותו של שאול

הנה לפי ביאור השיחה דשמן המשחה הוא בכדי לפעול בענין הנצחיות, יש לומר דגם מלכותו של שאול מעיקרא הי' צ"ל לעולם ולא הי' צ"ל אח"כ שום מלכות אחרת, וכמבואר בזבחים (קב, א) לפי תירוץ א' וברש"י שם: "וכשפסקו לו לשאול מלכות עולמית פסקו לו אבל הוא גרם לעצמו שתנטל הימנו" וראי' לזה מהמכילתא ר"פ בא ד"משנבחר דוד יצאו כל ישראל" משמע דקודם לזה לא היו שום הגבלות כלל, והי' אפשר למנות גם מי שאינו משבט יהודה, ואף דכבר כתוב לא יסור שבט מיהודה כו', אפשר לומר דזהו רק נבואה מה הי' אח"כ בפועל, וכפי שכתב הר"ן בדרשותיו (דרוש ז) שפסוק זה אינו מצוה ולא אזהרה אבל הוא הקדמת הידיעה ממה שיקרה, שמעת שתתחיל מלכותם לא תיפסק לגמרי משבט יהודה עיי"ש, וא"כ לפני שנבחר דוד מצד עיקר הדין, לא היו אז שום מניעה שמלכותו לא תמשך לעולם, ולכן משחו אותו בשמן המשחה בכדי שמלכותו אכן תמשך לעולם.

והא דכתב הרמב"ם בספר המצות (ל"ת שסב, הובא בהשיחה) בלאו דלא תוכל לתת עליך איש נכרי וז"ל: אמנם המלכות לבד כבר ידעת מכתובי ספרי הנבואה שזכה בה דוד. וביאור אמרו (קה"ר רפ"ז וכע"ז יומא עב, ב) כתר מלכות זכה בו דוד. וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות. אין מלך למי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים אלא מזרע דוד ומזרע שלמה לבד. וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לעניין מלכות נכרי קרינן ביה כמו שכל מי שהוא מזולת זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן ביה. וזה מבואר אין ספק בו עכ"ל, הנה זהו רק לאחר שנבחר דוד, אבל קודם לזה הי' הלאו רק שהזהירו שלא למנות מלך עלינו איש שלא יהיה מזרע ישראל אע"פ שהיה גר צדק וכו' כמ"ש הרמב"ם שם לפני זה, וכן משמע ממה שכתב הרמב"ם שם "כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה שנאמר

(1) ועי' ג"כ בס' דבש לפי (מערכת ש' סי' כה שהאריך בזה ומביא דאף בשבטות הרמ"ע לא הזכיר דעת הרמב"ם, הנה הרמ"ע עצמו במאמר 'מאה קשיטה' הביא דוהו שיטת הרמב"ם ואשתפיך חמימי על דברי המפרשים דאמרי דמשחת שאול באפרסמא עיי"ש בארוכה.

(2) ועי' בס' חידושי הגרי"ו מפי השמועה עה"ת סי' קטו שמביא בשם הגר"ח שיש חילוק בין דוד וזרעו דעל זרעו הי' הויא שבועה שגם אם לא ישמרו בתורה לא תפסק מלכותם אבל על דוד עצמו היתה הבטחה רק אם ישמרו התורה, ומבאר בזה מה שאמרה בת שבע 'יחי אדוני המלך דוד לעולם' דמעתה ששלמה ימלוך במילא יתקיים המלכות לעולם כיון שיש שבועה דאפי' אם לא ישמרו את התורה לא תפסק כו' כי השבועה הוא רק לזרעו של שלמה עיי"ש, דעפ"ז נמצא דבענין זה הי' דוד ושאל שוויים אף ששניהם נמשחו בשמו המשחה, אלא דבשאל בפועל נקרע המלכות ממנו ע"י חטאו.

ויקה שמואל כו' ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם כו' כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות, והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם, שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם וכו' די"ל דבתחילה איירי מעיקר הדין מעיקרא דלא הי' בזה שום הגבלות כלל, ורק אח"כ כשזכה בו דוד לאופן נצחי אז יצאו כל ישראל כנ"ל.

וכעין זה כתב בס' משך חכמה ריש פ' תשא (ל, לא) עה"פ ואל בני ישראל תדבר לאמר שמן משחת קודש יהיה זה לי לדורותיכם: וז"ל: נראה דכוונתו על מי שיכול להימשח לדורות, אבל במי שאינו יכול להיות נמשך גדולתו לדורות, בזה אינו נמשח בשמן המשחה, ומשום הכי אין מושחין אלא מלכי בית דוד בלבד, דמלכי ישראל אין יכולת להמשך מלכותן לדורות, וכמו שכתב רבינו משה בהלכות מלכים, דרק עד ארבעה דורות כמו ביהוא. ולכך שאול נמשח משמן המשחה [עיי' רש"י ותוספות כריתות] דהיה מלכותו נמשכת לדורות לולא חטא בגלגל כמו שאמר שמואל שם. לכן מי שיכול להמשך גדולתו לדורות, זה נמשח בשמן המשחה עכ"ל.

### שיטת הרמב"ן

מיהו כל הנ"ל אינו אלא לשיטת הרמב"ם, אבל הרמב"ן בפ' ויחי (מט, י) כתב בנוגע למלכות שאול דבעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקב"ה, לא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות שלא יסור ממנו לעולם ונתן להם מלכות שעה עיי"ש. דסב"ל דמלכותו של שאול היתה מוגבלת מעיקרא רק לשעה, ולפיכך הוצרך לומר לשיטתו דענין המשיחה בשמן המשחה אינו בכדי לפעול ענין הנצחיות כנ"ל, אלא דאין מושחים מלכי ישראל בשמן המשחה בכדי שלא יהי' עליהם הוד מלכות אלא כמו שופטים ושוטרים, וסב"ל להרמב"ן דלא יסור שבט מיהודא כו' הוא ציווי כמבואר שם בהדיא, ונמצא דמעיקר הדין גם מעיקרא לא הי' אפשר למנות מלך לעולם ממי שאינו משבט יהודא.

ולפי הרמב"ן הא דשאול נמשח בשמן המשחה אפשר לומר דכיון שהי' אז לפני מלכות בית דוד במילא הי' לו דין של מלך גמור עם הוד מלכות אף שהי' לשעה, ולכן משחו אותו בשמן המשחה, ורק לאחר שהותחל מלכות בית דוד, מאז היו מלכי ישראל רק כמו שופטים ושוטרים כמבואר לעיל ואין להם הוד מלכות. או אפ"ל דסב"ל להרמב"ן כהשיטות דשאל לא נמשח בשמן המשחה וכפי שהובא בהערה 59.

## בן מלך אי"צ משיחה בן כהן גדול צריך משיחה

(ב) ועי' רמב"ם הל' כלי המקדש (פ"ד ה"כ) דכשימות כהן גדול מעמידין תחתיו בנו, ושם בפ"א הל' ז' כתב דאפילו כהן בן כהן מושחיו אותו, ולכאורה צ"ל דמהו ההפרש דבן מלך אין מושחין אותו וכה"ג בכ' מה"ג מושחין אותו?

ולפי השיחה אפשר לומר דמשיחה במלך ומשיחה בכה"ג חלוקים הם לגמרי, דבמלך המשיחה היא חלק מהמינוי, משא"כ בכה"ג אין זה חלק מהמינוי אלא ענין אחר, וראה לשון הרמב"ם הנ"ל "כשמעמידין המלך מושחין אותו" ואח"כ כתב ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם שהמלכות ירושה וכו', אבל לגבי כהן גדול כתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ד הל' יב): "וימנין כהן גדול הוא ראש לכל הכהנים, ומושחין אותו בשמן המשחה ומלבישין אותו כו' דממ"ש ומושחין אותו כו' ומלבישין אותו כו' משמע דהמשיחה אינו חלק מהמינוי, אלא להכין אותו בפועל שיוכל לעבוד עבודתו.

ויש לבאר דבפ' מלך כתיב שום תשים עליך מלך וגו', ומסיים שם "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו וגו'", דמשמע מזה דהמינוי מעיקרא צריך להיות באופן כזה שיאריך ימים הוא ובניו כו' ולכן מושחין אותו בשמן המשחה, דעי"ז נמשך לו ברכה לנצחיות, ונמצא דהמינוי הוא באופן כזה שיהי' באופן נצחי, אבל לגבי כהן גדול לא כתוב כלל שצריכים לפעול בו נצחיות, אלא דיש דין ירושה, ושם משיחה בשמן המשחה הוא לקדש את גופו בקדושה יתירה – ע"ד שהי' בהמשכן וכליו – דעי"ז יוכל לעבוד עבודתו ככהן גדול, וכמו שצריך לבגדי כהונה גדולה כמ"ש הרמב"ם אח"כ ומלבישין אותו וכו' כן צריך לקדש את גופו ע"י משיחה, (וראה בחידושי הגרי"ז זכאים יח, ב שהביא עד"ז בשם הגר"ח) ולכן מובן ההפרש דבן מלך אין צריך משיחה כיון שכבר נמשך הברכה שמלכותו יהי' באופן נצחי במילא אין עוד שום צורך למשוח הבן, אבל בכהן גדול ששם המשיחה הוא לקדש את גופו שם, גם הבן צריך למשיחה כדי לקדשו.

ועי' רמב"ם שם הל' ט"ז דאין מושחין כהן גדול אלא ביום וכן אם נתרבה בבגדים בלבד אין מרכין אותו אלא ביום, ואילו לגבי מלך לא כתב דהמשיחה צריך להיות ביום דוקא, ועי' מג"ח (מצוה קח) שכתב דמשיחת מלך אפ"ל גם בלילה, ולפי הנ"ל אפשר לבאר ההפרש דבמלך דהמשיחה היא חלק מהמינוי הנה המינוי אפ"ל גם בלילה והרי גם בכהן גדול לא כתב הרמב"ם שהמינוי שלו בבי"ד כו' צ"ל דוקא ביום, ולכן אפשר למשוח מלך גם בלילה, משא"כ בכהן גדול שהמשיחה שלו אינה מצד המינוי אלא ענין לחנוכו ולהכינו עי"ז לעבודה, לכן צ"ל ביום כמו שהעבודה הוא ביום דוקא, וכמ"ש בצפ"ע"נ הל' ביאת המקדש (פ"ט הל' ז') דזהו ע"ד חינוך מנורה וכו' דצ"ל דוקא ביום וכפי שנת'.

ועפ"ז מובן מ"ש הרמב"ם (שם פ"א הל' יא) "ואין מושחין מלך בו מלך שהמלכות ירושה כו" ולכאורה אינו מובן דאיזה טעם הוא זה, והרי גם כה"ג הוא ירושה, ומ"מ צריך הבן משיחה? ולפי הנ"ל א"ש, כי במלוכה המשיחה היא המינוי וכיון שהמלכות ירושה היא אי"צ מינוי חדש, משא"כ בכה"ג דשם המשיחה הו"ע לקדשו וכו' שם גם בנו צריך משיחה.

### שיטת המאירי

אמנם עי' מאירי הוריות (יא, ב) שכתב וז"ל: ואפי' כה"ג שהי' אביו כה"ג ג"כ הי' צריך למשיחה שהרי מכל מקום לא מצד ירושה באה לו, אלא מצד שהוא הגון לה עכ"ל, ואח"כ ממשיך דמלך בן מלך אי"צ משיחה שהרי ירושה היא לו, ועד"ז כתב באברבנאל בפ' תשא בד"ה העיקר הח' שהקשה ג"כ כנ"ל דמהו החילוק בין בן מלך לבן כהן גדול? ותירץ וז"ל: אבל הסיבה בזה מבוארת היא שהמלכות להיותו כפי הדין ירושה לבן הבכור אם הי' ראוי אליו ולא יהי' בו מונע עצמו לכן כשימלוך תחת אביו כו' לא הי' צריך למשיחה חדשה כי הי' נסמך על משיחת אביו כו', אמנם הכה"ג שלא יירש הכהונה גדולה מאביו כי אינה ירושה לבניו לרשת אותה הבן הבכור כמלכות, אבל הוא ממונה מיד אחיו הכהנים להיות כה"ג בעבור היותו יותר הגון לאותה מעלה מצ"ע כו', הי' ראוי שיהי' נמשח כדי שמתוך אותה משיחה יודע שהוא הממונה לכ"ג מבין כל שאר אחיו עכ"ל.

דלפי מה שכתבו יוצא דבאמת גם בכהן גדול המשיחה היא המינוי אלא דבן מלך אי"צ למינוי כיון שהוא יורש, משא"כ בן כה"ג אינו יורש מאביו ולכו צריך משיחה ועי' במ"ש בההערות שם במאירי שם דמהמאירי יש ראוי למ"ש בשו"ת חת"ס (או"ח סי' יב ד"ה והנלענ"ד) דבמינוי של קדושה לא שייך ירושה, שהקשה בהא דאיתא ביומא עב, ב דמצריך קרא לכהן גדול שבנו קם תחתיו, וקשה הא למה לי קרא הא בספרי דרשינן מדכתיב במלך בקרב כל ישראל לרבות כל המינויים בישראל וכמ"ש הרמב"ם פ"א ממלכים וא"כ למה לי קרא מיוחד לכה"ג? אע"כ מוכח מזה דלא נאמר דבר זה אלא במלך וכדומה לו ככל אותן המנויים דפרט הירושלמי דמייתי תוס' דסוטה מ"א ע"ב ד"ה אותו וכו' שוטרי הרבים וגבאי צדקה וסופרי הדיינין ומכין ברצועות, אבל כל מינויי קדושה אינן בכלל זה, ומשו"ה בעי כהן גדול קרא יתירה לרבות וכו' עי"ש.

ואף שהדין הוא דבן כה"ג בא במקום אביו וכמ"ש (ויקרא טז, לב) לכהן תחת אביו ופירש"י מהתו"כ ללמד שאם בנו ממלא את מקומו הוא קודם לכל אדם, הנה לשיטתם נראה דאין זה מדין ירושה אלא זכות בעלמא שאם הוא ראוי אחיו הכהנים ממנין אותו.

אבל מלשון הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ד הל' כ'): "כשימות המלך או כהן גדול או אחד משאר הממונים מעמידין תחתיו בנו או הראוי ליורשו, וכל הקודם לנחלה קודם לשררות המת, וכו' שנאמר במלך הוא ובניו בקרב ישראל, מלמד שהמלכות ירושה והוא הדין לכל שררה שבקרב ישראל שהזוכה לה זוכה לעצמו ולזרעו" משמע שאינו מחלק ביניהם, וא"כ הרי אי אפשר לתרץ לכאורה כהמאירי דבן מלך אי"צ משיחה מצד ירושה ובן כה"ג צריך משיחה דאינה ירושה וכו', ולכן י"ל כפי שנת' לעיל, וראה בתורת מנחם תשמ"ג א' ע' 471.



## ברכות חנון המרבה לסלוח וגואל ישראל

### הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

כתיב באגרת התשובה פי"א: תיכף ומיד שמבקש מחילה וסליחה מאתו ית' . . . בלי שום ספק וס"ס בעולם (ומביא רא' ע"ז) וכמו שאנו מברכין בכל תפלת י"ח תיכף שמבקשים סלח לנו כו' ברוך אתה ה' חנון המרבה לסלוח והרי ספק ברכות להקל משום חשש ברכה לבטלה אלא אין כאן שום ספק כלל מאחר שבקשנו סלח לנו מחל לנו (ומק' ע"ז דא"כ איך מברכים "גואל ישראל" והרי אינו ברור שתבא הגאולה תומ"י? ומבאר: ואילו לא היינו חוזרים וחוטאים היינו נגאלין מיד כמו שאנו מברכין בא"י גואל ישראל".

ולכ' כוונת התי' הוא דבאמת גם לענין ברכת גואל ישראל הוי דבר ברור שגואל מיד, אלא שבזה אין הגאולה בא לפועל כי חוזרים וחוטאים, ואילו לא היינו חוזרין וחוטאין ה' דבר ודאי שהיינו נגאלין מיד ושייך שפיר לברך ע"ז, ולא שייך בזה ספק ברכות להקל.

ומיהו עדיין צ"ע, דמאחר דיש אפשריות שיהיו חוזרין וחוטאין, שאז לא תבא הגאולה, א"כ סו"ס מידי ספק לא נפקא, והדק"ל דאיך מברכים ע"ז, ומה לי אם הסיבה שאין נגאלין לפועל הוא משום שמעיקרא לא נענו על הבקשה, או שזה הי' משום סבה צדדית שעייכבה הגאולה? וידוע מ"ש הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' רנד) בטעם שאין מברכים על מצוות שבין אדם לחבירו "כי כל מצוה שאי אפשר לו בגמר עשייתה להעשות בינו לבין עצמו אלא צריכה אחר עמו אין מברכין עליה כגון צדקה ובקור חולים וכיוצא בזה, שאם אין לקבל או שאינו רוצה לקבל וכן בקור חולים שאם אין חולה לבקרו או שאינו רוצה בבקורו אי אפשר לו לעשותה אין

מברך עליהם וכן כל כיוצא בהן, הרי דאף אם מה שלא תתקיים המצוה הוא מצד סבה חיצונית לא שייך לברך ע"ז מצד ספק ברכות להקל, ומ"ש בנידו"ד?

ולהעיר ממ"ש בפוסקים (עי' מ"ב סי' תפט סק"ג ועוד) דנשים לא יברכו על מצות ספיה"ע הואיל ומסתבר שישכחו ונמצא שלא הי' קיום מצות (ואף לדין מה דמברכים היינו כמו שביאר הרבי דבעצם כל יום הוי מצוה בפנ"ע, ומה שישכחו אח"כ לא יתבטל עי"ז קיום המצוה שעד אז, כידוע), וא"כ אף אם החשש הוא שיתבטל המצוה ע"י פשיעת האדם אח"כ (כמו בנידו"ד שיהיו חוזרין וחוטאין) ג"כ אין לברך, ומאי שנא בעניינינו?

והנה בלקוטי פירושים על תניא (וכן בהוספות לשיעורים בספר התניא) מובא שיחת רבינו ע"ז וז"ל: "איז לכ' ניט מובן, דאס וואס חוזרים וחוטאים איז דאך ערשט שפעטער, נאך דעם ווי מען מאכט די ברכה סלח לנו און גואל ישראל. . איז אויב דער אויבערשטער האט זיכער מוחל געווען האט געדארפט גלייך קומען משיח נאך דער ברכה גואל ישראל? איז דער ביאור אין דעם: דאס וואס דער אלטער רבי זאגט מיד, איז ניט דער פשט אז משיח דארף שוין קומען, נאר עס דארף זיך אנהייבען דער גאנצער סדר וואס איז דא אין ביאת המשיח, אז א טאג פריער דארף אליהו הנביא קומען מבשר זיין די גאולה. . און מ'דארף בלאזען שופר וכו', איז אין אט דער צייט שוין דא דער חוזרים וחוטאים. . דערפאר קומט ניט משיח".

ולכ' עדיין צ"ב, דהרי גם אליהו לא בא, ולפ"ז הי' צריך לבא הבשורה של אליהו הנביא אודות ביאת משיח עכ"פ מיד אחרי הברכה גואל ישראל, אבל גם זה הרי לא בא, והדק"ל?

ולכ' הביאור בזה דמה שמביא רבינו מביאת אליהו זהו רק דוגמאות שיש פרטים שונים בתהליך הגאולה, ועיקר הביאור הוא דהתחלת התהליך של הגאולה אכן התחיל מיד לאחרי שבירך גואל ישראל, וההתחלה הי' ע"י איזה פרט של התהליך של הגאולה, אבל ע"י מה שחוזרים וחוטאים אח"כ, הרי נפסקה באמצע ולא הי' גמר.

ועפ"ז אפ"ל דזהו התי' על השאלה הנ"ל, דאכן הברכה של גואל ישראל לא הוי ברכה לבטלה, כי אכן נכנסה הגאולה לפועל מיד אחרי שברכנו סלח לנו וגואל ישראל, ושייך ע"ז שפיר הברכה ולא הוי ברכה לבטלה, ורק דע"ז הוי השאילה דאם התחילה כבר א"כ איך יתכן שלא נגאלו לגמרי, הנה ע"ז הוא התי' שע"י שחוזרים וחוטאים לא נגמרה.

ולכ' יש סימוכין לכך מסוגיית הגמ' במגילה (יז, ב) דאמר שם "ומה ראו לומר גאולה בשביעית אמר רבא מתוך שעתידין ליגאל בשביעית, לפיכך קבעוה בשביעית, והאמר מר בששית קולות בשביעית מלחמות במוצאי שביעית בן דוד בא, מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא". ונמצא דהברכה ד"גואל ישראל" קאי (לא על שלימות הגאולה, כ"א) על האתחלתא דגאולה, וזה אכן נעשה מיד כשבירך, ושפיר לא הוי ברכה לבטלה, ורק דיש להקשות דמאחר שהותחלה אמאי לא נגמרה, ע"ז מתרץ אדה"ז משום שחוזרים וחוטאים.

הנה באגה"ת שם משמע דמפרש הברכה דגואל ישראל על הגאולה מהגלות ע"י מ"צ, ולכ' יל"ע בזה דהרי פרש"י במגילה שם (ד"ה אתחלתא דגאולה) "ואף על גב דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד, דהא ברכת קיבוץ ובנין ירושלים וצמח דוד יש לכל אחת ואחת ברכה לעצמה לבד מגאולה זו, אפילו הכי כיון דשם גאולה עלה קבעוה בשביעית" (והובא בב"י סי' קטו), וא"כ מהו הקושיא ממה דאין נגאלין מיד אחר ברכת גואל ישראל?

איברא, דבל' אדה"ז באגה"ת הי' אפשר לפרש בדוחק דהכוונה במ"ש "היינו נגאלין" היינו דכ"א הי' נגאל מהצרות הבאות עליו (שע"ז קאי הברכה) ולא מיירי מהגאולה העתידה ע"י מ"צ, והשאיילה הוא על שגם גאולה זו לא באה (מיד, ולכ' זהו דוחק גדול), אבל משיחה הנ"ל של הרבי מובן שמפרש דקאי על הגאולה העתידה, וצ"ב?

וראיתי בשפ"א למגילה שם שכ' על דברי רש"י "וא"י מי הכריחו לזה דהלא כיון דקיבוץ גלות ובנין ירושלים וצמיחת ישועה מחלקינן בתלתא א"כ י"ל דגאולה ג"כ מפורשת בפ"ע, וגם מלשון גואל ישראל שהוא לשון הוה על כל הצרות הבאות תמיד אינו מוכרח", וא"כ הי' אפ"ל אולי דאדה"ז מפרש הגמ' דקאי על הגאולה בפשטות.

אבל עדיין ילה"ב, הרי לכ' הפי' באגה"ת שם דמאחר שהתשובה נתקבלה מיד, א"כ הי' ראוי שתבא הגאולה מיד, ולכן מברכים גואל ישראל. והנה אם מיירי על גאולת כ"א מהצרות הבאות עליו, א"כ הי' מובן דמאחר ששב בתשובה א"כ ושב ורפא לו ויש לו ליגאל מהצרות הבאות עליו ויכול לבארך בוודאות גואל ישראל. אמנם אי מיירי מגאולה השלימה ע"י מ"צ, א"כ מהו הוודאות ששייך לברך גואל ישראל, ושאלמלא היו חוזרים וחוטאים היתה הגאולה מיד בא, וכי ע"י שאיש א' שב בתשובה ונמחל לו ה"ז מכריח בוודאות שתבא הגאולה ע"י משיח עד שהוא יכול לברך ע"ז גואל ישראל בוודאות?

ואף שכ' הרמב"ם (פ"ג ה"ד מהל' תשובה) "לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה שנאמר וצדיק יסוד עולם זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו", הרי כ' שם ש"יראה עצמו כן", ושם גופא מבואר שרק אם אכן המצב כן הוא (שהוא שקול וכל העולם כולו שקול) אז אפשר שע"י צדקת איש אחד הרי הוא מכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות ומביא הגאולה, וא"כ אכתי מהו הוודאות לכך כל פעם שכ"א מתפלל?

ואף שהי' אפ"ל דיסוד הדברים הוא משום שע"פ רוב מתפללים בצבור, וקהל גדול מישראל מתפללים ביחד, ולכן מאחר שצבור מישראל שבו בתשובה ונמחל להם הי' בוודאי מביא את הגאולה אם לא שהיו חוזרים וחוטאים, אבל הרי גם יחיד המתפלל ביחידות מברך כן, ומהו הפי' לגביו?  
ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר בזה.



## דרך אכילת אתרוג

### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקוטי שיחות חל"ט ע' 234 במכתב כ"ק אדמו"ר בהמשך להדרן על מס' ע"ז בלקו"ש חי"ט כותב וזלה"ק "דאתרוג (מטוגן עיין שבת קח, ב) עולה על שולחן מלכים – הרי מפורש דשבור מלכא אייתי לקמי". עכלה"ק.

ויש לפרש החצע"ג דאתרוג מטוגן דייקא עולה על שולחן מלכים [ראה גם בלקו"ש חי"ט ע' 33 הערה 34\*] ממה שכ' לעיין בשבת קח, דאיתא שם בגמרא אתרוג צנון וביצה אלמלא קליפתן החיצונה אינן יוצאין מבני מעיים לעולם, ומפרש רש"י בד"ה אין יוצאין מבני מעיים "שמתקשרין ומתקשין ונעצרין", ומשמע מרש"י שהפי' בהגמרא הוא שאין אוכלים רק הפנימית כי אז אינו יוצא מב"מ ולכן אוכלין אותם דוקא עם קליפתם החיצונה. והנה בגמרא לעיל מיני' איתא דהדרך לאכול צנון הוא ע"י טבילה במלח, וי"ל שאכלו כן הוא משום קליפתם החיצונה, אמנם באתרוג א"א ע"י מליחה, ולכן הדרך לאכלו ע"י טיגון [בישול] דוקא.

וראה גם שבת קט, ב, דהרפואה לשתית מים מגולים הוא ע"י אכילת אתרוג מתוק מבושל בדבש, ואולי משמע משם דהיו אוכלים אתרוגים מבושלים

[והחידוש בהרפואה הוא דצ"ל מתוק וגם עם דבש], אמנם לפ"ז נצטרך לומר שיש ט"ס וצ"ל קט ולא קח.

ועצ"ע.



## בענין "ופרינו בארץ"

### הרב מנחם מענדל רייצעס

משפיע בשיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"י שיחה א' לפ' תולדות (לקו"ש לפ' תולדות תשל"ד – "ארבעים שנה"), מביא את מה שאמר יצחק "כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ", ומבאר דבפשטות משמע דהכוונה היא לריבוי ולדות – פריה ורביה, אולם ע"ז קשה (כלשון הלקו"ש. הההדגשות במקור): "הרי לא היו ליצחק ולרבקה רק שני בנים, יעקב ועשו, ואיך נופל ע"ז לשון "ופרינו" (הבא בהמשך ל"הרחיב")? וזהו הטעם שרש"י מחדש שהפירוש "ופרינו" הוא באופן אחר, עיי"ש בארוכה.

ובס"ג מקשה, שלכאורה עדיין היה לו לרש"י לפרש את "ופרינו" במשמעות של ולדות, "ואעפ"כ מתאים זה ל"הרחיב ה' לנו", ע"פ מ"ש רש"י כבר בפ' וירא: "בני בנים הרי הן כבנים", וא"כ אפ"ל שקאי על בני יעקב, שהיו שנים עשר (ודינה)?

ומתרץ וז"ל: "לכן מעתיק רש"י בתחילת פירושו (ופרינו) בארץ – ובני יעקב הרי לא נולדו בארץ כי אם בחו"ל, ובמילא לא קאי "ופרינו בארץ" עליהם. עכ"ל.

ולפום ריהטא יש להקשות בזה:

הנה, כמו שהזכיר בלקו"ש שם לפנ"ז, ליצחק ולרבקה היו שני בנים – יעקב ועשו. ומעתה, כאשר בא להציע ש"ופרינו בארץ" יתייחס ל"בני בנים" – למה שבק לגמרי בני עשו, ומדבר דוקא בבני יעקב?

דהנה, לפי פשוטו של מקרא המסופר בס"פ וישלח (לו, א ואילך), הרי נולדו לעשו חמשה בנים (וליתר דיוק: ארבעה. עיין רש"י לגבי "קרח"), וכולם נולדו – כלשון הכתוב – "אלה בני עשו אשר ילדו לו בארץ כנען". ומתוך הכתוב מובן שבנוסף לבנים נולדו לו גם בנות, שהרי מספר "ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנותיו. . . ואת כל קנינו אשר רכש בארץ כנען וילך אל ארץ גוי", והרי מיעוט בנות שנים, כך שיש לנו (לכל הפחות) ארבעה בנים ושתי בנות שנולדו לעשו בארץ כנען.

וא"כ לכאורה קשה, דאף אם "ופרינו בארץ" אינו יכול להתייחס לבני יעקב שנולדו בחו"ל – מדוע אי אפשר לפרשו על בני עשו שנולדו בארץ? ובוודאי יעירו בזה הלומדים והמעיינים שי' ויתבררו הדברים.



## נגלה

### ידו הפשוטה למטה מג' – בדברי הצמח צדק\*

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

א. הצ"צ בחידושיו על המשנה (ד"ה פשט העני את ידו לפניו) מביא פסק הרמב"ם (פי"ג ה"ו) דכשיד האדם פשוטה לרשות אחרת למטה מג"ט ה"ה נחשב כמונח בארץ שם, ושלכן במקרה של משנתינו גבי פשט העני את ידו לפניו ונתן בעה"ב לתוכה ואח"כ הוציאו העני, הרי אם ידו של עני הי' למטה מג' ה"ה חייב ע"ז.

וממשיך הצ"צ: "והנה אע"פ שהעני חייב י"ל דגם בעה"ב פטור אבל אסור, דלא דמי לבבא דרישא דפשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב כו' דבעה"ב פטור ומותר, משום דלא קעביד מעשה, משא"כ בבבא זו אף כשיד העני למטה מג', מ"מ בעה"ב עביד מעשה כשנוטל מתוכה או שנותן לתוכה. או שמא כיון דיד העני הסמוכה לארץ הר"ז כארץ, א"כ בעה"ב עושה מעשה ברשות א' שעומד בה. וצ"ע".

והיינו שהצ"צ מסתפק בדבר זה כשבעה"ב נתן החפץ לידו של עני למטה מג', ואח"כ הוציאו העני (והתחייב על הוצאה זו), האם בעה"ב עשה פעולה אסורה בזה ש"עביד מעשה", או שאינו נחשב לכלום מחמת זה שהחפץ מונח עדיין באותו רשות.

ויל"ע ולהבין מהן צדדי הספק בזה. ולכאורה בעיקר צ"ע ב'צד' הראשון דאסור מחמת זה דעביד מעשה, והלא בפשטות צודק ה'צד' השני, דמה בכך שעשה מעשה, אחרי שעדיין מונח ברשות! ובאמת מסגנון הצ"צ משמע דאדרבה החידוש הוא בצד השני "כיון דיד העני הסמוכה לארץ הר"ז כארץ" כו'. וצ"ע.

(\* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

ב. ויעויין להלן בדברי הצ"צ שם (אות ב') שמסתפק "איך הדין אם העני עומד ברה"ר פשט ידו לפניו והניחה ע"ג השלחן שברה"י ונתן בעה"ב לתוכה חפץ, ואח"כ הוציא העני ידו עם החפץ לרה"ר אם העני חייב".

ומבאר דלכאורה זה תלוי בפלוגתת הראשונים אם פסקינן דאגד יד שמייה אגד או לא; דהרמב"ם פסק דלאו שמייה אגד, ואשר לכן פסק כנ"ל דלמטה מג' ה"ה נחשב למונח ברשות שניה ואינה נגררת בתר גופו, וא"כ גם במקרה זה, אע"פ דהוה למעלה מג', מ"מ מאחר שהוא מונח על השלחן ברשות השניה, נחשב למונח לגמרי שם וליתא חיסרון בזה שאגוד לגופו. אמנם ראשונים אחרים פוסקים דידו בתר גריא תמיד, וגם למטה מג' אינו נחשב למונח ברשות שניה, וא"כ גם במקרה זה לא יהא נחשב כמונח על השלחן.

וממשיך הצ"צ: "ולכאורה י"ל דאפילו למ"ד אגד יד לא שמייה אגד, הנה לפר"י בתוספות (דף צ"ב ע"א) סד"ה התם, דלמעלה מג' הטעם דפטור משום דלמעלה מג מודה דאגד יד שמייה אגד. . רק למטה מג' סב"ל דלא שמייה אגד, א"כ לפ"ז כשהיד למעלה מג' אף שמונחת על השלחן י"ל אגד יד שמייה אגד. וצ"ע".

ביאור הדברים: הגמרא (בדף צב, א) מקשה למ"ד דאגד יד לאו שמייה אגד מדינא דמשנתינו (ריש מכילתין) דמבואר בו דחפץ הנמצא בידו הפשוטה לרשות שנייה אינו נחשב מונח שם. ומתרץ, דמשנתינו מדובר כשהוא למעלה מג"ט. ונחלקו רש"י ור"י (בתוספות) בפירוש דבר זה; לרש"י הוה זה משום שהיד אינו 'נח' שם, ולא משום אגד גופה דהא למ"ד זה לאו שמייה אגד, ואילו הר"י בתוספות מפרש דגם למ"ד דאגד יד לאו שמייה אגד, הרי זה רק למטה מג', ואילו למעלה מג' גם הוא מודה דשמייה אגד.

וזהו ביאור דברי הצ"צ; לרש"י דכל החיסרון בידו הפשוטה לרשות שנייה הוה בזה דאינו נח שם, אז כשהוא מונח על השלחן, בודאי ליתא לחיסרון זו ונחשב למונח. אמנם להר"י בתוספות, הרי החיסרון בידו הפשוטה לרשות שנייה למעלה מג' הוה משום דבתר גופו גריד, וא"כ יתכן דגם כשמונח על השלחן מ"מ אינו נחשב למונח מחמת זה דנגרר בתר גופו. אמנם מאידך אפשר דכשמונח על השלחן יש לה אותו הדין כמו כשמונח בתוך ג' לקרקע דאז – לשיטה זו – אינו נגרר אחר גופו.

וגם בזה יש לעיין ולהבין מהו עומק שני צדדי הספק.

ג. ואוי"ל בזה בהקדם ביאור דברי הר"י הנ"ל דגם למ"ד דאגד יד לאו שמייה אגד, הר"ז רק למטה מג' משא"כ למעלה מג' מודה הוא דשמייה אגד, דלכאורה יש לבאר את זה בכמה אופנים, ומהם:

א) דזה שהיד נגרר אחר הגוף הרי זה משום שהיד אינו מונח, ושלכן ה"ה נגרר אחר הגוף שהוא מונח על הארץ. ואשר לכן הרי למטה מג' שיש להיד דין הנחה על הקרקע שוב אינו נגרר אחר הגוף, ויש לו הנחה לעצמו, ואילו למעלה מג' שאין לו דין הנחה שוב ה"ה נגרר אחר גופו.

ב) דבאמת לשיטה זו הרי היד נגרר תמיד אחר הגוף (כמו שהוא להשיטה דאגד יד שמיה אגד לגמרי), אלא דכשהיד נמצא למטה מג', אז אין החפץ נחשב להיות מונח בתוך היד (שנגרר אחר גופו), אלא כמונח על הקרקע, והוא ע"פ הכלל לתוך ג' הר"ז כ"ארעא סמיכתא", ולכן אין היד – וגרירותו אחר הגוף – מהווה סתירה להנחת החפץ על הקרקע.

ואולי, דב' אופנים אלו הוה היסוד להספק בדין ידו הפשוטה המונחת על השלחן שלמעלה מג';

דלאופן הא' מובן דלא נאמר במקרה זו דידו בתר גופו גריר, דהא כל זמן שיש ליד דין הנחה, שוב אין אומרים דנגרר בתר גופו כנ"ל. אמנם לאופן השני, אולי, לא מספיק דין הנחה ליד בכדי שלא נאמר דבתר גופו גריר, אלא צריכים שלא יהא נחשב למונח ביד אלא למונח על הקרקע כמשנ"ת, ואולי שדבר זה נאמר רק כשהוא תוך ג' לקרקע (ע"פ אותה כלל הנ"ל של 'ארעא סמיכתא'), ואילו כשמונח על השלחן לא נאמר דין זה.

ד. ואם כנים הדברים אולי נוסף ונאמר דשני אופנים אלו הוה היסוד גם לספק הראשון הנ"ל של הצ"צ; האם כשנותנים לתוך יד זה הפשוטה למטה מג' (ואז נעקר היד והובא לאותה רשות שגופו נמצא שם), הר"ז פטור אבל אסור או שהוא פטור ומותר;

דבאם החפץ הנמצא בידו נחשב למונח על הקרקע (ולא על היד כלל), אז מסתבר שהוא פטור ומותר לגמרי, משום שבהנתינה לתוך היד ה"ה בעצם מניחו על הקרקע של אותו רשות, ואילו עקירת היד עם החפץ שאח"כ הר"ז עקירה ופעולה חדשה ממש, שאין לה שייכות להנתינה שהיתה (בעצם) על הארץ.

(ומדוייק היטיב לשונו של הצ"צ כשבא להסביר 'צד' זה שהוא פטור ומותר; 'או שמא כיון דיד העני הסמוכה לארץ הר"ז כארץ, א"כ בעה"ב עושה מעשה ברשות א' שעומד בה").

ואמנם לפי ה'צד' שהחפץ באמת מונח בידו (ורק שהיד יש לו דין הנחה על הארץ), כבר אפ"ל דמאחר שלפועל נתן את החפץ לתוך היד, וכהמשך לזה עקר השני את ידו עם החפץ והכניסו (או הוציאו), הר"ז דומה להנידון של המשנה כשנותן החפץ לתוך היד הפשוטה כו' דהדין הוא דפטור אבל אסור.



## אנשי כנה"ג תקנו הברכות בזמן בית שני אבל בזמן בית ראשון לא היו מברכים

**הרב ישכר דוד קלויזנר**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהמשך 'חייב אדם לברך - תרל"ח' [ספר המאמרים - תורת שמואל תרל"ח (ע' פז ואילך)] דן כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע בארוכה במ"ש רבנו הזקן נ"ע ב'תורה אור' (ו, א) בד"ה 'להבין ענין הברכות' - בהתחלת המאמר: "כי הנה אנשי כנסת הגדולה תקנו הברכות בזמן בית שני, אבל בזמן בית ראשון לא היו מברכים" - דמסביר שם (ע' צא) ההבדל בין בית ראשון לבית שני: ד"בזמן בית ראשון היו נש"י במעלה העליונה, והי' אוא"ס שורה ומתגלה בנפשם להיות אצלם גילוי אמונה זו כאילו רואה כו', אך בזמן בית שני לא היו הנשמות במעלה עליונה כ"כ, תקנו אנשי כנסת הגדולה הברכות להמשיך גילוי אמונה זו להיות ברוך ונמשך הוי' אוא"ס ב"ה בגילוי למטה".

וממשיך שם בפ"ד (ע' צד): "ולהבין בתוס' ביאור מה שתקנו הברכות בבית שני, אבל בזמן בית ראשון לא היו מברכין, כן אמר רבינו אדמו"ר ז"ל, בד"ה להבין ענין הברכות שבפ' בראשית . . ענין הברכה הוא ע"ד ברוך כו' מן העולם ועד העולם היינו משם הוי' דע"ק המאיר בבינה סוכ"ע שיאיר בממכ"ע שם הוי' בז"א ובמל', ושלא יהי' הפסק מחמת הפסיק טעמא, יהי רקיע ויהי מבדיל, או שיומשך תוס' וריבוי בחיבור הפסיק כו' . . והנה בית ראשון הוא בינה ה' עילאה, ובית שני הוא מל', ולכן חסרו ה' דברים בב"ש, הנמשכים מה"א עילאה . . בית ראשון בינה בית שני מל'.

. . ועפ"ז מה שאומר רבינו אדמו"ר ז"ל שבבית ראשון לא היו מברכין, כי מאחר שעיקר הברכה הוא להמשיך מבחי' סוכ"ע המאיר בבינה בשם הוי' דממכ"ע המאיר במל', והרי בבית ראשון הי' מאיר מעצמו בחי' אור הבינה כנ"ל שהיא הנק' בית ראשון בחי' בית לישראל סבא כו', א"כ לא הי' נצרך לברך ולהמשיך בחי' זו, אלא בבית שני שהוא בחי' מל', אשר אין בה אור הבינה ונק' בית לישראל זוטא שהוא ז"א . . ע"כ אז דוקא תקנו הברכות לברך את השם, והיינו להמשיך בחי' שם הוי' דלעילא הסוכ"ע המאיר בבינה שיאיר בשם הוי' דז"א הממכ"ע וממנו יאיר במל'. . בבית ראשון הי' מאיר בינה, ובית שני מל', ולכן בבית ראשון לא הי' צריכים כ"כ לברך, שהרי בינה היתה מאירה בבית ראשון אבל בבית שני מל', הוצרכו לתקן

הברכות, והברכה בשם ומל' זו"נ שרש ב' כרובים מט"ט וסנד"ל, שבהם וע"י מסתתר השפע, והברכה גילוי, כמ"ש ראו כל אפסי ארץ, וענין אמנ הוי' אד' לכן היו מאה אדנים לקבל מאה ברכות.

אולם בפ"ו (ע' צט) מקשה: "אך מה שיש להקשות על מה שאומר שבבית ראשון לא הי' מברכין, שהרי ארו"ל ע"פ ונאום הגבר הוקם על שדוד הע"ה תיקן מאה ברכות, כמבואר ברבות פ' קרח [פי"ח, כא] ? [ומתרג':] ואפ"ל כי הנה מבואר בלק"ת [תזריע כא, ד] בד"ה למנצח על השמינית ענין שלע"ל דוקא יהי' כינור של שמונת נימין, אבל בבית ראשון הי' הכינור של שבעה נימין לבד, והובא במגדל עוז סוף ה' תשובה בשם הרמב"ן ז"ל שהשבעה נימין הם ז' ספירות שהיו מקבלים מהם כו', ולע"ל בימוה"ש תושג הספי' השמינית והיא בינה, נמצא עיקר גילוי הבינה לא הי' גם בבית ראשון, רק שהמל' היתה מגעת עד אימא שוה לז"א . . אבל לע"ל יהי' גילוי הבינה ממש, וע"ד ביום ההוא יהי' כו'.

"והנה פי' שמונה נימין היינו ג"כ חיבור ב' הוויות, וז"ע אז, וכמ"ש אז ימלא שחוק פינו כו', והיינו חיבור סוכ"ע שהוא א' פלא בז"ת, והא בהא תלי' כי סוכ"ע מאיר בבינה כנ"ל, וכיוון שכן, גם בבית ראשון הי' צריכין לברך ולהמשיך מבחי' נימא השמינית בז' נימין כו', ולכן תיקן דוד מאה ברכות, ויבן זה יותר ע"פ מ"ש האלשיך המובא לעיל שעיקר הברכה זהו שיהי' הגילוי למטה ממש ע"ד מה שהוא למעלה וזה לא הי' (כ"א) בבית ראשון כ"א לע"ל דוקא יהי' גילוי בחי' זו, ולכן גם בבית ראשון הי' צריכים לברך שלכן דוד תיקן מאה ברכות כי עיקר בחי' הברכה שיהי' הגילוי בבחי' ראי' ממש וזה יהי' רק לע"ל . . והגילוי שהי' בבית ראשון עיקרו בבחי' דעת ולא מערך הגילוי דלע"ל, ומ"מ רבינו אדמו"ר נ"ע נמשך אחר דעת המקובלים שבית ראשון הוא בחי' בינה ולכן לא הי' צריכין לברך, ואפי' לפי פי' זה הגיע המל' למקום הבינה, וא"כ מאי נפ"מ הלא האיר אור הבינה, והראי' שהי' החמשה דברי' שחסרו בב"ש שזהו בחי' ה' עילאה שלא האיר בב"ש, א"כ מובן שבבית ראשון האיר ה' עילאה, וכנ"ל בית לישראל סבא, ואפ"ל לפי רבינו אדמו"ר נ"ע שמה שדוד תיקן מאה זהו לפי שראה ברוה"ק שבב"ש לא יאיר אור הבינה לכן תיקן מאה ברכות, ודוחק".

"ברבות פ' קרח אמרו שדוד תיקן מאה ברכות, הענין שגם בבית ראשון הי' הכינור כ"ו נר, כ"ו מספר ש' הוי' המאיר בנר בחי' כי אתה נרי, בנר הוי' נשמת אדם, הי' של שבעה נימין, שהם בחי' ממכ"ע, ולע"ל יהי' של שמונת נימין גילוי סוכ"ע המאיר בבינה, ולכן גם בבית ראשון היו צריכים לברך המאה ברכות להמשיך מבחי' סוכ"ע בממכ"ע, ורבינו ז"ל נמשך אחר דעת המקובלים שבית ראשון בינה, או

עכ"פ המל' הי' במקום בחי' הבינה כו", עכ"ל כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע. וע"ש בעמ' שפט.

ונראה לומר לתרץ הקושיא "על מה שאומר שבבית ראשון לא הי' מברכין, והרי דוד המלך ע"ה תיקן מאה ברכות"? – די"ל דמה שתיקן דוד המלך מאה ברכות היה זה רק בבחי' הוראת שעה ודבר זמני בלבד, שהרי דוד המלך ע"ה לא תיקן זאת בעצמו מיוזמתו, אלא שהיה רק "ע"י מעשה שהיו מתים בכל יום מאה נפשות מישראל ולא היו יודעים על מה היו מתים עד שחקר והבין ברוח הקודש ותיקן מאה ברכות בכל יום" (לשון רבנו הזקן בשו"ע או"ח סי' מו ס"א) "כנגד המאה שמתו ומאז פסקו למות" (לשון הלבוש שם). והרי "בזמן בית ראשון היו נש"י במעלה העליונה, והי' או"א"ס שורה ומתגלה בנפשם להיות אצלם גילוי אמונה זו כאילו רואה כו', וע"כ לא היו צריכים אמירת הברכות כדי להמשיך גילוי אמונה זו, כי ממילא היה גלוי, וכמו"כ לפני זה בזמנו של דהע"ה. רק שהיה בזמנו תקופה מסוימת חלישות בדבר, ולכן היה המעשה שהיו מתים בכל יום מאה נפשות מישראל ולא היו יודעים על מה היו מתים עד שחקר והבין ברוח הקודש ותיקן מאה ברכות בכל יום כנגד המאה שמתו ומאז פסקו למות, ואח"כ שוב פסקו מלאמרם, כי עד בית שני בעצם היו נש"י במעלה העליונה, והי' או"א"ס שורה ומתגלה בנפשם להיות אצלם גילוי אמונה זו כאילו רואה כו', אך בזמן בית שני שלא היו הנשמות במעלה עליונה כ"כ, תקנו שוב אנשי כנסת הגדולה הברכות להמשיך גילוי אמונה זו להיות ברוך ונמשך הוי' או"א"ס ב"ה בגילוי למטה, וא"ש.

שוב מצאתי עד"ז בסדור רב עמרם גאון שכתב בתחילתו: "תניא [מנחות מג, ב] היה ר' מאיר אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום. . . ודוד מלך ישראל תקנן כשהודיעוהו יושבי ירושלים שמתים מישראל מאה איש בכל יום עמד ותקנן מאה ברכות. נראה הדבר שנשתכחו וכאו [נ"א: ועמדו] תנאים ואמוראים וסדרים [נ"א: ויסדום]". הרי שתקנת דוד נשתכח ולכן עמדו תנאים ואמוראים ויסדום שוב.

ועי' שו"ת 'יוסף אומץ' (סי' נ) לרבנו החיד"א נ"ע שכתב: "ומצאתי בספר המנהיג. . . שכתב בתחילת ספרו דף ח'. . . וז"ל, דבר זה מסורת בידינו מאבותינו למשה מסיני שיש עלינו מאה ברכות בכל יום מן התורה מן הנביאים מן הכתובים וכו' ודרשו חכמים שכשהודיעוהו לדוד שהיו מתים מישראל בירושלם מאה בכל יום עמד ותקנן מאה ברכות. ונראים הדברים שאחר שיסדם משה רבינו ע"ה שכחום וחזר ויסדם כלפי מה שראה שהיו מתים מאה בכל יום וכו' ושוב שכחום וחזרו חכמי התלמוד ויסדום עכ"ל. ויש להרגיש ששום א' מהמחברים כגון כלבו וארחות חיים והטור והר"ד אבודרהם שדיברו בענין ק' ברכות והביאו מ"ר רז"ל שדוד המלך ע"ה תקנם וכן הרשב"ץ בתשובה הנז' לא הביאו דברי המנהיג הללו שכתב דמסורת היא

מעיקרא משכה [הלכה] למשה מסיני. (ואין זה סותר מ"ש הטור בשם רב נטרונאי דדילמא רב נטרונאי התחיל מדוד המלך ע"ה ואין להוכיח הפך רבינו בעל המנהיג). וע"ש עוד שהביא מ'מגלה עמוקות' (אופן עה) שכתב: התחיל משה לתקן לישראל ק' ברכות כשנתן מאה אדנים למשכן וכו', ע"ש. ועי' 'דבש לפי' (מ"ב אות ה).

בס' הפרד"ס לרש"י (סי' ה') כתב: "עד שבא דוד וחקר בדבר והבין ברוה"ק ותיקן מאה ברכות. ונראה הדבר שנשתכחו אותן ברכות אלא שבאו תנאים ואמוראים ויסדו לנו ק' ברכות שאנו אומרים בכל יום". וכ"ה בתניא רבתי (סי' א'). יראים (סי' י'): "אנשי כנסת הגדולה תיקנום וחכמים קבעום לנו". [י"ל ד"וחכמים קבעום לנו" הכוונה שה'תנאים ואמוראים' 'סדרום' "על סדר העולם והנהגתו מה שהבריות נהנין בכל יום"]. ועי' שו"ת תירושי ויצהר (סי' צח).

בשו"ת 'יוסף אומץ' הנ"ל מביא דברי הרשב"ץ ז"ל בתשובותיו ח"ב (סי' קסא) שכתב: "לא ראיתי בשום מקום בגמרא אם בפני הבית היו מברכין מאה ברכות. אבל אני אומר מסברא שהיו מברכין אותן, שהרי אמרו רז"ל שדוד חמלך ע"ה תקנם וסמכו זה למ"ש נאם הגבר הוקם על וכו'" ע"ש. - ולכאורה אם כל הזמן מימות דוד המלך "היו מברכין אותן" מדוע הוצרכו בבית שני אנשי כנה"ג לתקנם?

אולם לפי מ"ש בסדור רב עמרם גאון: "נראה הדבר שנשתכחו ועמדו תנאים ואמוראים ויסדום" ובס' המנהיג הנ"ל: "שאחר שיסדם משה רבינו ע"ה שכחום וחזרו ויסדם כלפי מה שראה שהיו מתים מאה בכל יום וכו' ושוב שכחום וחזרו חכמי התלמוד ויסדום" - א"ש, ש"הרי בבית ראשון הי' מאיר מעצמו בחי' אור הבינה כנ"ל שהיא הנק' בית ראשון בחי' בית לישראל סבא כו', א"כ לא הי' נצרך לברך ולהמשיך בחי' זו, אלא בבית שני שהוא בחי' מל', אשר אין בה אור הבינה ונק' בית לישראל זוטא שהוא ז"א . . . ע"כ אז דוקא תקנו הברכות לברך את השם, והיינו להמשיך בחי' שם הוי' דלעילא הסוכ"ע המאיר בבינה שיאיר בשם הוי' דז"א הממכ"ע וממנו יאיר במל". ומה שדוד תקנום זה היה הוראת שעה בלבד בגלל המעשה שהיו מתים בכל יום מאה נפשות מישראל עד שחקר דוד המלך והבין ברוח הקודש ותיקן מאה ברכות בכל יום כנגד המאה שמתו ומאז פסקו למות, כנ"ל.

ולפי הנ"ל נראה לבאר במ"ש רבנו הזקן בשו"ע או"ח (סי' מו ס"א): "ברכות השחר תקנום חכמים על סדר העולם והנהגתו מה שהבריות נהנין בכל יום שיברכו להקדוש ברוך הוא על זה בפעם ראשונה שנהנין הנאה זו בכל יום ויום להשלים מנין המאה ברכות שחייב כל אדם לברך בכל יום ויום מערב ועד בקר כמו שתיקן דוד המלך עליו השלום ע"י מעשה שהיו מתים בכל יום מאה נפשות מישראל ולא

היו יודעים על מה היו מתים עד שחקר והבין ברוח הקודש ותיקן מאה ברכות בכל יום ורמז לדבר" וכו'.

ויש להבין, אם דוד המלך כבר תקנום המאה ברכות, א"כ מה שייך לומר "ברכות השחר תקנום חכמים . . כמו שתיקן דוד המלך עליו השלום", והרי זו סתירה מיניה וביה? – ואם הכוונה שברכות השחר החכמים רק 'סדרם' "על סדר העולם והנהגתו מה שהבריות נהנין בכל יום", א"כ הול"ל "סדרם" . . מה שתיקן דוד המלך ע"ה", ולא "תקנום" . . כמו שתיקן דוד המלך עליו השלום" [ראה לעיל בסדור רב עמרים גאון בנסחאות "וסדרום" או "ויסדום"].

עוד יש להבין, מדוע בהלכה בשו"ע צריכים להביא את ה"מעשה שהיו מתים בכל יום מאה נפשות מישראל ולא היו יודעים על מה היו מתים עד שחקר והבין ברוח הקודש ותיקן מאה ברכות בכל יום", מה זה נוגע לנו בהלכה לדעת סיבת הדבר למה ואיך תיקן דוד המלך את המאה ברכות?

אולם לפי הנ"ל א"ש, וקושיא חדא מתורצת בחברתא, כי בעצם עד בית שני היו נש"י במעלה העליונה, והי' אוא"ס שורה ומתגלה בנפשם להיות אצלם גילוי אמונה זו כאילו רואה כו', א"כ לא הי' נצרך לברך ולהמשיך בחי' זו. וא"כ נשאלת השאלה, מדוע מעיקרא היה דוד המלך צריך לתקנם? ו"הרי בבית ראשון הי' מאיר מעצמו בחי' אור הבינה כנ"ל שהיא הנק' בית ראשון בחי' בית לישראל סבא כו', א"כ לא הי' נצרך לברך ולהמשיך בחי' זו? – אלא י"ל דמה שדוד תקנום זה היה באמת הוראת שעה בלבד, בגלל המעשה שהיו מתים בכל יום מאה נפשות מישראל עד שחקר דוד המלך והבין ברוח הקודש ותיקן מאה ברכות בכל יום כנגד המאה שמתו ומאז פסקו למות כנ"ל, ולפ"ז מובן היטב מדוע בהלכה נאמר סיבת הדבר: "כמו שתיקן דוד המלך עליו השלום ע"י מעשה שהיו" וכו', וא"ש מאד.



## מענה הרבי על קושיית רעק"א (גליון)\*

### הרב וועלוול אדלר

כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בשנת תשכ"ב הוציא לאור הרב אהרן חיטריק ע"ה את פסקי הרי"ד על מס' שבת ע"פ כת"י, ובריש פייסקא הראשונה העתיק מהכת"י את ל' המשנה בזה"ל: "ציאות השבת שתים שהן ארבע בחוץ ושתיים שהן ארבע בפנים", וע"ז כתב

(\* לע"נ אמי זקנתי מרת חי' הדסה בת ר' מאיר משה הכהן ע"ה – נפטרה כ"ח כסלו, תשע"ג.

בהערה 1 שם: "וכ" במשניות דפוס קעמברידזש תרס"ב" ושוב הוסיף "ולגירסת רבינו מובן . . .", היינו שנתקבל אצלו שכן הוא דעת הרי"ד בגירסת המשנה.

וע"ז העיר לו כ"ק אדמו"ר במכתב מכ"ג אלול תשכ"א' (במענה על קבלת גליוני ההגהה של הספר): "יציאות השבת ב' שהן ד' בחוץ כו' בפנים. ובהערה שכן גירסת משניות קעמברידז' תרס"ב (בחוץ ואח"כ בפנים). והנה, כמש"כ בשינויי נוסחאות שבמשניות דפוס ראם, לא מצינו לנוסח זה חבר. ואינו מובן איך זה שלא נמצא כל זכר לנוסח אשר הרי"ד בחר בו. אבל כד דייקת, עכצ"ל שגם המחבר – הרי"ד – גרים בפנים ואח"כ בחוץ, וכמוש"כ תיכף בפירושו . . . והמעתיק שלא הי' דייקן (שהרי לא הבחין בסתירה הנ"ל) לא דייק גם בהעתקת ל' המשנה, או שנודמן לו משניות קעמברידז'. אבל לאו גברא רבא כהרי"ד חתום על נוסח זה, ולכן לא מצינו לו חבר כנ"ל, אף שרבים שתו ממימי הרי"ד", ע"ש.

ובגליון תשלז (ר"ה תשנ"ח) כתב הרב חיטריק (ע' 34-33), שהר"מ פעלדמאן ע"ה מבאלטימאר הקשה לו ע"ז ממה שהגמרא בנדרים (ב, ב) מבארת את הענין דפתח במאי דסליק מיני', ומביאה דוגמא לזה מריש פרק ב' דשבת: "במה מדליקין ובמה אין מדליקין, אין מדליקין וכו'", ועל זה הקשה שם הרעק"א (בגליון הש"ס), למה אינה מביאה ראי' מריש פרק א' דשבת, דגם שם מתחלת המשנה במאי דסליק מיני': "ושתיים שהן ארבע בחוץ. כיצד העני וכו'" – ומזה הקשה לו הרב פעלדמאן, שמכאן יש ראי' שלבעל המימרא דנדרים שם הי' הגירסא ד"בחוץ" ואח"כ "בפנים", כמו הגירסא הנמצאת במשניות כת"י קעמברידז', ובהכת"י של פסקי הרי"ד הנ"ל.

וממשיך שם הרב חיטריק וז"ל: "כשנכנסתי ליחידות בין כסה לעשור תשכ"ה. הנה בין הדברים הזכרתי שאלת הרה"ח הנ"ל בשמו, וצהבו פניו הקדושים וחשב כרגע ואמר "עס איז אזא אפענע קשיא פון ר' עקיבא אייגער פאר וואס האט זיך קיינער ניט געכאפט אויף דער קשיא פאר איהם, מוז מען זאגען אז עס איז דא אנאנדער פשט". השעה היתה מאוחרת באשמורת הבוקר ולא האריך יותר.

"עד עכשיו לא ראיתי ולא שמעתי פירוש נכון. דיברתי עם אחד מגדולי הדור שהי' בקי בחידושי רעק"א וגם כתב חידושים על ספריו. ואמר לי אם כ"ק לא אמר לך מה אתה רוצה ממני. ואבקש הקוראים לכתוב בזה. ותודה מראש", עכ"ל הרב חיטריק.

ב. בהמשך לזה כתבו כמה מהת' בגליונות תשלח ותשמב. בגל' תשלח (ע' 49 ואילך) נדפסו בעיקר דבריו של ת' אחד (ובשוה"ג הוסיפו תוכן דומה מעוד שנים),

וזה תוכנם: נראה לו שכוונת הרבי הוא דיש לתרץ קושיית רעק"א "בפשטות", ואין צורך לומר שהיתה לפני בעל המימרא דנדרים הגירסא ד"בחוי" קודם ל"בפנים".

ושוב כותב ב' יישובים לקושיית רעק"א: (א) הגמ' בנדרים לא הביאה ראי' מהמשנה דריש שבת, לפי שאין ראי' משם, כי תמיד אפשר לדחות ע"י שנפרש כרש"י בשבועות ה' ע"א (ד"ה ד' בפנים) דאליבי' לא פתח המשנה דריש שבת במאי דסליק מיני'. (וציין שכ"כ בס' מגדים חדשים<sup>2</sup> ריש שבת) ובשוה"ג כתבו שעד"ז כתב עוד ת', אלא שהוסיף שלדעתו זהו כוונת הרבי ב"מוז מען זאגען אז עס איז דא אנאנדער פשט" – היינו פירוש אחר בהמשנה, וכפירש"י בשבועות. ועוד הוסיף ציון חשוב<sup>3</sup> לעיין בהחכמת מנוח לתוס' ד"ה שתים (ברי' מס' שבת).

(ב) שהעירו חכם א' שי"ל בדרך אפשר, שאין ראי' מריש שבת, כיון שמבואר בגמ' שם (ב, ב), שממה שתנא יציאות ומפרש הכנסה לאלתר, למדים שקרא להכנסה ג"כ בשם הוצאה, וא"כ ה' הכרח מיוחד לפתוח במאי דסליק מיני' (וכתבו בשוה"ג שגם ת' שלישי תירץ כן).

ובגליון תשמב כתב ת' נוסף ע"ד יישוב הא' הנ"ל, אלא שהוסיף פי' שלישי בהמשנה מתוס' סוף ד"ה שתים בשבועות שם<sup>4</sup>, וגם צירף הפני יהושע (שבת ב, א) והבן אורי (שם) כיסוד ליישוב זה. וגם הוא מסיים שאולי זהו כוונת הרבי במה שאמר שיש פירוש אחר, ע"ש.

ולאחרונה, בגליון א'נט (ע' 35-34, בהע' 27), הביא הרב מ.מ.ג. שי' סיפור היחידות הנ"ל, וכתב ע"ז וז"ל: "ויש לומר בנוגע לקושיית העורך [- היינו קושיית הרמ"פ הנ"ל שהזכיר הרב חיטריק ("העורך") להרבי] דבאם נניח שיש ראי' מנדרים (שאז נתרץ את שאלת הרעק"א, הרי אז) תתעורר הקושיא הנ"ל שבמכתב [הרבי הנ"ל] וביתר שאת: דלפ"ז צ"ל לכל המפרשים (ראשונים) גירסא זו, וזה הרי אינו, כדמוכח מפירוש[יה] ששנדפסו לפנינו. ומוכרח לומר בפשטות שבמתניתין כאן ישנו "אנאנדער פשט" שהביא את התנא לפתוח ב"כי צד, העני עומד בחוי". וכנראה זאת הכוונה במה שאמר הרבי להנ"ל "מוז מען זאגען אז עס איז דא אנאנדער פשט".

ולכאורה העמיס בזה דברים שאין להם רמז בלשון הרבי.

(2) לר' דוד יואל ווייס, ירושלים תשנ"ב.

(3) שלע"ע לא ראתי במ"א שציינו לזה בקשר לקושיית רעק"א.

(4) וראה המובא לקמן בהערה מחי' המיוחסים להר"ן – ששם יש פי' רביעי, שבפנים קאי על הוצאה משום דתחלת המלאכה נעשה בפנים, ובחוי קאי על הכנסה משום דתחלת המלאכה נעשה בחוי.

ג. אולם, כד דייקת, לכאורה לא התכוין הרב חיטריק לביאורים הנ"ל. כי בודאי גם הוא ידע מפירש"י בשבועות הנ"ל, ולא רק שידע, אלא שהרבי בעצמו העיר לו במכתב הנ"ל (ע"ש) ששיטת פסקי הרי"ד בריש שבת הוא כרש"י זה שבשבועות.

זאת ועוד, בקובץ הדרום חוברת לט (ניסן תשל"ד, ע' 110) הביא הרח"ד שעוועל בביאור קושיית רעק"א הנ"ל, שהס' שלמי נדרים (לנדרים שם) הביא קושיא זו בשם עוד מפרשים, ושהשלמי נדרים גם תירץ שהמשנה בריש מסכת שבת יש לפרש כפירוש רש"י בשבועות ה, א (הנ"ל), שבפנים פירושו הכנסות ובחוץ היינו הוצאות, ולפי זה מפרש במאי דפתח, ואף שהתוס' דחו פירש"י זה, מ"מ לא פסיקא להו עד כדי כך, שלשיטתם יצטרך הגמ' בנדרים להביא ראי' מגוף המשנה, ע"ש.

ושוב בחוברת מ' (תשרי תשל"ה, ע' 221) כתב אליו הרב חיטריק, וז"ל:

"כבוד הרב העורך: במה שהעיר בגליון הש"ס לנדרים ב, ב (הדרום לט, ניסן תשל"ד), אמאי לא הביא מהמוקדם ריש שבת כיצד העני עומד, נ"ל להעיר שבתחילת פסקי רי"ד למס' שבת (ג. י. תשכ"ב) עמוד א' גירסת המשנה שם יציאות השבת שתיים שהן ארבע בחוץ ושתיים שהן ארבע בפנים. ובהערותיי שם הערתי שכ"ה במשניות דפוס קעמברידזש תרס"ב, ולגירסא זו מובנת המשנה שמפרשת תחילה בעני ולא בבעל הבית, ע"ש. וראה מכתב כ"ק אדמו"ר מלובאוויטש שם (שאינן זה גירסת הרי"ד בעצמו אלא מהמעתיק). ולכאורה אפשר לומר שהמאן דאמר דמס' נדרים היה לו גרסא זו של המשניות, ולכן לא הביא המשנה הראשונה דמסכת שבת.

כל זה העיר לי לפני כמה שנים הרה"ג מ. פעלדמאן שי' מבאלטימור".

הרי חזינן להדיא שהרב חיטריק גם ידע שהשלמי נדרים [לר' אלכסנדר סענדער קאפלאן, ווילנא תרמ"א] תירץ קושיא זו ע"ד היישוב הא' הנ"ל שכתבו הת' הנ"ל, והמגדים חדשים.

ועד"ז בנוגע להרב פעלדמאן, תמוה הדבר שיסבור ש"יש מכאן ראי' שלבעל המימרא דנדרים הי' לו הגירסא", ולא ידע שיכולים לדחות הראי' ע"י ביאורים פשוטים<sup>5</sup> כהנ"ל, ושאעפ"כ יתקבל סברתו כ"כ בעיני הרב חיטריק עד שיוזכרו להרבי.

(5) ולהעיר מל' הס' חזות קשות (דלקמן בפנים) אחר שהביא קושיית רעק"א: "ולא הבנתי קושייתו דהא מבואר במס' שבת . . ע"ש.

ולהוסיף, שהחילוק בין שיטת רש"י בשבת ושיטת רש"י בשבועות (היסוד ליישוב הא' הנ"ל), אם המשנה פתח במאי דסליק או במאי דפתח, כבר נמצא להדיא בחי' הרמב"ן בריש מס' שבת, וז"ל: "פרש"י ז"ל בפנים לאותו העומד בפנים . . . וכן בחוץ שתיים שהן ארבע הוצאה והכנסה דעני לחיוב ולפטור, ופתח לפרושי דעני ברישא מהיכא דסליק . . . וי"מ<sup>6</sup> בפנים היינו לחפץ שהוא נכנס בפנים והיינו הכנסה . . . ופירש הכנסה בתחלה מהיכא דפתח ביה, וליכא קפידא במלתא כדמפרש בריש מס' נדרים (ג, א) וכי בעי תנא מפרש מהיכא דסליק מיניה וזמנין מהיכא דפתח ביה ולא קפיד".

והיישוב הב' הנ"ל (ואחריו עוד יישוב) כבר נמצא כתירוץ לקושיית רעק"א – בספר חזו"ת קשות (לר' ישכר דוב האלטראכט, ווארשא תרל"ו – ספר שכל כולו הוא לתרץ קושיות רעק"א) בריש נדרים.

ד. גם צריך להבין בתחלת לשון המענה: "עס איז אזא אפענע קשיא פון רעק"א פאר וואס האט זיך קיינער ניט געכאפט אויף דער קשיא פאר איהם", מהו כוונת ההדגשה "פון רעק"א", דאם כוונת הרבי הוא לתרץ את קושיית רעק"א (כמו שכתבו כל הנ"ל), לכאורה יותר גלאטיק לומר "רעק"א'ס קשיא איז אזא אפענע" או "עס איז אזא אפענע קשיא, פאר וואס האט זיך קיינער ניט געכאפט אויף דער קשיא פאר רעק"א".

וליישב כל הנ"ל נראה לומר, שבכלל לא בא הרבי לתרץ את קושיית רעק"א, ובהקדים:

בהקדמת מהר"ש איגר ואחיו מהר"א, בני רעק"א, לשו"ת רעק"א חלק א' (ווארשא תקצ"ה), כתבו וז"ל: "הרגשנו פעמים רבות, וידענוה כי כן הוא, שאמ"ן ני' תפס דבריו לפעמים על פי שיטה אחת, על כי היתה נראית לו, ודעתיה סמוך עליה, ולא גילה שלשיטה אחרת לא יהי' כן מוכח, ולפעמים הקשה ולא ביאר שלשיטה אחרת ניחא, וזה מאהבת הקיצור כדרך החכמים הגדולים, גם לאשר כתב דבריו במהירות עצום ורב תמיד, לרוב טרדותיו בלמודיות והשגחתו על צרכי ציבור בכלל וצרכי יחידים בפרט בעיר ובמדינות כנודע, ורוב תשובותיו כתב בשעה שאינו לא יום ולא לילה, לבל יבטל משעוריו כמפורסם, וזהו שגרם לו לקצר, וסמך על

6) ולהעיר שממה שהזכיר רש"י לפניו, וכאן נקט הל' "וי"מ", לכאורה משמע שס"ל שאין דעת רש"י (למסקנא עכ"פ) כפירש"י (שלפנינו) בשבועות. ויותר מפורש הוא בחי' המיוחדים להר"ן כאן (ד"ה יציאות): "בפנים וכו'". יש מפרשים דהיינו הוצאה . . . וקרי להוצאה בפנים משום דתחלת המלאכה נעשה בפנים . . . וי"מ דתנא בתר גמר מלאכה אזיל ושתים שהן ארבע בפנים היינו הכנסה דב"ה ודעני וקרי להו בפנים משום דגמר מלאכה נעשה בפנים . . . וקרי להו בחוץ משום דגמר מלאכה נעשה בחוץ, ורש"י ז"ל לא פירש כן".

המעייין, ועי"ז יוכל הרואה לדמות לפעמים שתפס אותו בדבריו, וכאשר קרה לנו . [ונותנים ב' דוגמאות מסי' א', ומסי' קסט שבשו"ת הנ"ל, ע"ש] . . מזה יקחו השונים בספריו לדעת שאל יבהילו להשיב על איזה קושיא, ויהי' נגד עיניהם תמיד לחפש היטב אם ישובם עולה עפ"י כל השיטות והדעות".

ושוב כתבו הנ"ל בהקדמתם לדרוש וחדוש רעק"א (ווארשא תקצ"ט): "לאשר הוא ז"ל מימיו לא הי' עם לבו להוציא לאור חבורים רשם רק לעצמו<sup>7</sup>, וגם לזה לא לקח זמן כי בענותנותו אשר פרצה טבע האנושי כמפורסם לא האמין לתת לדבריו שווא כ"כ לבטל טרדא אחרת מעניני מצוה אשר רבים הי' אתו כל היום, הא בלימודד תורה דרבים אשר למד יום יומו כמה שיעורים קבועים נוסף על לימוד השיבה, והא בגמילות חסדים אשר אין חקר לרבוים וצדקות שעשה בכל עת כנודע, וטרדות אשר העמיסה עליו הממשלה בענינים נוגעים לעדת אמונתו וואשר שתו עליו במכתביהם ממדינות גם רחוקות הרבה.

. . והנה כבר הערנו בהקדמתנו לחלק ראשון מספר הפסקים וכתבים [הוא הקדמתם לשו"ת ח"א הנ"ל] אשר כל הבא לתרץ איזה קושי' מקושיותיו של אבינו מ"ו ז"ל יעיין היטב אם תירוצו עפ"י כל דעות שיטות הראשונים נ"ע, כי זאת ידעו כי כן לא פורש בדבריו ז"ל דלדעה זו נכון, ולדעה זו קושיא, יען כי רשם דבריו למזכרת אך למענו, קיצר הרבה, וכבר הצגנו שם בהקדמה איזה ענינים לדוגמא ובל נחדול גם היום לתת דמיון לקיצורו, אשר זה מקרוב תמה אחד מגדולי חכמי מדינת ליטא ע"מ שראה בגליון הש"ס לאבינו מו' ז"ל בפסחים בסוגי' דחזקי' . . ונתחבטו שלשה חכמי לב ככוונת אבינו מרן ז"ל, האחד כתב . . ושאהר החפוש מצא מפורש כן בספר תורת חיים על מסכתות, ואולי ראה אבא מארי ז"ל דבריו או קיימם מסברא והוא קיצר כדרכו ובפרט מ"ש על הגליון<sup>8</sup>, השני כתב . . ובא השלישי וכתב . . והמעייין בלשון קושיא זו איך היא כתובה במחברת הזאת<sup>9</sup> אשר עין החכם הזה עדן לא שזפתה יאמנו אליו דברי הכותב השלישי, מזה יקחו לדעת כל השונים בספריו להתבונן ולחפוש אחר כוונתו כמטמונים."

7 מדובר כאן אודות כתיב רעק"א (שלא על גליון ספריו) שמהם נדפס הספר דרוש וחדוש, לאחר שבניו הנ"ל הוסיפו וגרעו בלשונו, וכמה פעמים גם הפכו הסדר, מפני הקיצור והסגנון שבהם נרשמו, כמבואר בהקדמה זו.

8 מהמשך הלשון משמע, שגם הל' "קיצר כדרכו ובפרט מ"ש על הגליון" הוא חלק מדברי ה"חכם לב" הא', וא"כ לכאורה אינו ברור שבני רעק"א אישרו את קביעתו זאת, שרעק"א קיצר יותר במ"ש על הגליון מבמקומות אחרים (אף שלכאורה מסתברא מילתא, וטבע הדברים כן הוא), ובפרט שסיימו "יאמנו אליו דברי הכותב השלישי", אבל גם אין בסיומם זו שלילה מוחלטת לקביעה הנ"ל, וילע"ע.

9 זו שממנה הדפיסו הספר דרוש וחידוש.

[ולכאורה יש להעיר מזה טובא על הספר חזות קשות הנ"ל בהקדמתו שכתב, וז"ל: "זאת אשים אל לבי ואמרת כי רבינו הקדוש [- רעק"א] הלך בזה בדרך אשר הלכו הראשונים וכדמצינן כמה פעמים בש"ס, ורבה לחדודי לאביי הוא דבעי, (וכן מבואר בנדה דמ"ה ע"א ברבי עקיבא ע"ש) וגם הגאון הנ"ל כוונתו בזה לחדד התלמידים הבאים אחריו שיעמיקו בדבריו וישימו לבם ליישב קושיותיו, ע"ש - והרי מפורש בדברי בניו הנ"ל ש"לאשר הוא ז"ל מימיו לא הי' עם לבו להוציא לאור חבורים רשם רק לעצמו", וש"רשם דבריו למזכרת אך למענו<sup>10</sup>"]

ואולי יש ליישב ע"פ דברי התומים הידועים (בביאורו לס' תקפו כהן ס"ק קכד בסופו) ע"ד לשון הב"י והרמ"א ש"הכל בכתב מיד ה' השכיל . . . רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצליח" - אלא שלכאורה אינו מתאים למ"ש החזות קשות "הגאון הנ"ל כוונתו בזה לחדד התלמידים", וילע"ע.]

ה. ונ"ל שזהו כוונת הרבי: "עס איז אזא אפענע קשיא פון רעק"א" - לכאורה י"ל שבבא זו היא הקדמה לב' הבבות שלאחריו. "אזא אפענע קשיא" הוא הקדמה לבבא הב', וההדגשה על שייכות הקשיא לרעק"א הוא הקדמה לבבא הג'.

"עס איז אזא אפענע קשיא" - היינו שלפי לשונו של רעק"א הקשיא היא פשוטה ובולטת, כי מי שלומד הסוגיא דריש נדרים ויודע שבמה מדליקין הוא ריש פרק ב' דשבת, יתעורר לעיין בטעם הדילוג על ריש פרק א' דשבת (אם שייך להביא רא' משם או לא וכו'), ואם הדבר אכן מוקשה כל' רעק"א, הרי הקשיא מוכנה ועומדת לכל מעיין.

אבל מצד זה שהוא "אזא אפענע קשיא" נשאלת השאלה: "פאר וואס האט זיך קיינער ניט געכאפט אויף דער קשיא פאר איהם" - אם הקשיא היא כ"כ גלוי' כנ"ל, היו מפרשי הש"ס שלפני רעק"א צריכים לעורר עליו בפירושיהם, ולפועל לא מצינו שיעוררו על זה. וא"כ מוכח משתיקת מפרשי הש"ס שלדעתם (עכ"פ) אין זה "אזא אפענע קשיא".

ולכן מסיק הרבי: "מוז מען זאגען אז עס איז דא אנאנדער פשט" - שמכיון שישנה סתירה בין שתיקת מפרשי הש"ס והמשמעות הפשוטה של ל' הקשיא, ומדובר ב"קשיא פון רעק"א" (וכנ"ל ש"ל שההדגשה בבא הא' על רעק"א, הוא הקדמה לבבא הג'), הרי יש לפרש לשונו ע"פ הכלל הנ"ל שלימדונו בניו של רעק"א: "תפס דבריו לפעמים על פי שיטה אחת, על כי היתה נראית לו, ודעתיה

10) ולכאורה מה שכתב החזות קשות על קושיית רעק"א דין "ולא הבנתי קושייתו" (כנ"ל בהערה), הוא ג"כ לשיטתו, ושלא כשיטת בני רעק"א הנ"ל בפנים.

סמוך עליה. . . ולפעמים הקשה ולא ביאר שלשיטה אחרת ניהא", "וזאת ידעו כי כן  
 כי לא פורש בדבריו ז"ל דלדעה זו נכון, ולדעה זו קושיא" – ולפ"ז "מוז מען זאגען"  
 שישנו "אנאנדער פשט" בהמשנה דשבת או בהסוגיא דנדרים (או בשניהם), שעל  
 פי אותו פשט הקשה רעק"א את קושייתו.

[או בסגנון אחר קצת: ש"אנאנדער פשט" קאי על הפשט שעל פיו שתקו  
 המפרשים, שהוא פשט אחר מזה של רעק"א.]

ו. לפ"ז לכאורה י"ל, שגם למסקנת המענה נשאר קושיית רעק"א בגדר "אזא  
 אפענע קשיא", אלא שזהו רק לפי שיטתו המיוחדת בשבת ונדרים שם, משא"כ  
 למפרשי הש"ס שלא עמדו בשיטתו המיוחדת, לא הי' הקשיא כ"כ גלוי' ולכן לא  
 הרגישו בו או לא מצאו לנכון לעורר עליו (וייתכן שחלק מהם גם עמדו בשיטה  
 שעל פי' אין זה קשיא כלל).

ולכאורה יש מעלה בפירוש זה, כי לפ"ז מדוייק ל' התחלת המענה "עס איז אזא  
 אפענע קשיא", ולא "עס איז לכאורה. . ." או "עס קוקט אויס ווי. . ." וכיו"ב. אבל  
 גם אינו מוכרח לכאורה, כי י"ל שהכוונה הוא, שכן הוא (רק) על פי פירוש הפשוט  
 של ל' רעק"א, ושלמסקנא צריכים לפרש ל' רעק"א שלא כפשוטו. ולפ"ז אולי י"ל  
 עוד, שהל' "אנאנדער פשט" תרתי משמע – גם פשט אחר בשבת או נדרים כנ"ל  
 וגם פשט אחר בקושיית רעק"א, פשט שלפיו אין זה "אזא אפענע קשיא".

אולם, אולי אפשר לפרש ל' המענה גם באופן אחר קצת, והיינו שההדגשה  
 שהקשיא היא "פון רעק"א" הוא כדי להבליט את החידוש שבדבר, כי אם תמצי  
 לומר שאין רעק"א רגיל לכתוב קושיות גלויות (וי"ל בטעם הדבר, כי רובם ככולם  
 תירצם בנקל, ולא הי' צריך לרושמים "למזכרת. . . למענו"), א"כ למצוא ש"אזא  
 אפענע קשיא" אכן נרשם "פון רעק"א" הוא חידוש. וא"כ מתחזקת עפ"ז טענת  
 הבבא שני' "פאר וואס האט זיך קיינער ניט געכאפט אויף דער קשיא פאר איהם",  
 כי אם אפילו רעק"א כתבו, כל שכן וקל וחומר שאלו המפרשים שהם פשטנים  
 יותר מרעק"א הי' להם לעורר על הקשיא.

ובסגנון אחר קצת, אולי י"ל שהבבא הא' "עס איז אזא אפענע קשיא פון  
 רעק"א" הוא שאלה (בפ"ע), היינו שמלכתחילה קשה לפרש ל' קושייתו כפשוטו,  
 כי אין זה דרכו של רעק"א לכתוב שאלות פשוטות כ"כ, וא"כ נוסף על הקושי  
 משתיקת המפרשים, קשה (או עכ"פ חידוש הוא) לפרש כן כוונתו גם מצד עצמו.

ז. והנה בקושיית הרב פעלדמאן לכאורה צ"ב, איך חשב שיש ראי' מקושיית  
 הרעק"א להוכיח שגירסת בעל המימרא דנדרים הי' תחילה "בחוי" ואח"כ  
 "בפנים". בשלמא אם אמר שיש אפשרות שכן הי' גירסת בעל המימרא, אבל

לכאורה קשה להחשיב זה לראי'. וכנראה כוונתו הוא, שכיון שהי' לרעק"א גאונות עצומה ונפלאה וכו', א"כ קשיא שהי' כ"כ קשה בעיניו עד שרשמו על הגליון בהגמרא שלו, י"ל (עכ"פ בצירוף טעמים אחרים לומר כן) שלקשיא זו באמת אין תירוץ נכון, ושסיבת הקושי תלוי בטעות בגירסא וכיו"ב.

וזהו מה שהרמ"פ רצה לומר בנדו"ד, שיש להוכיח ממה שרעק"א נשאר בלי יישוב לקושייתו, שלגירסתו אי אפשר ליישבה, ושסברת בעל המימרא (בדילוגו על פרק א' דשבת) מיוסדת במה שגירסתו הי' להיפך מגירסתו, ולפי שבימי רעק"א הכתבי יד שבהם נמצא גירסא ההפכית לא נדפסו עדיין, לכן לא ידע איך ליישב קושייתו.

ואולי י"ל שמהטעמים ש"צהבו פניו הקדושים" של הרבי בשמעו את קושיית הרמ"פ, הוא מצד עוצם התוקף והערך שנתן לקושיא של רעק"א, שהרבי נהנה לראותו. וי"ל שהרבי גם המשיך באותו קו, בהדגשת העמקות, הסגנון המיוחד וכו' שבקושייתו של רעק"א – ורק שלל את הצעת הרמ"פ שעפ"ז יש לחפש אחר גירסא אחרת. [ועפ"ז י"ל עוד טעם להדגשת הרבי "אזא אפענע קשיא פון רעק"א" כי בא בהמשך להדגשה שבקושיית הרמ"פ על גודל מעלת הרעק"א – ואולי הי' בולט במיוחד גם בהסגנון שבא חזר הרב חיטריק על קושיית הרמ"פ.]

ובהקשר שבין זה ש"מוז מען זאגען אז עס איז דא אנאנדער פשט" לשלילת הנטי' לגירסא אחרת, יש לומר (לכל הפירושים הנ"ל) – שאפילו אם נניח<sup>11</sup> שיש מקום לדון על חילופי גירסאות מחמת קשיא מרעק"א (וכיו"ב), ואפילו אם נניח שאכן יש מקור נאמן לגירסא האחרת, הרי כיון שכאן קאי רעק"א רק בשיטה אחת ("אנאנדער פשט"), ולפי שיטה האחרת אין הכרח לשנות הגירסא (וכ"ש כשיש הכרח לקיים הגירסא), הרי אין לחדש מחלוקת בגירסא (ואולי זהו עוד ביתר שאת בנוגע לגירסא במשנה).

ח. ובפשטות י"ל, שעד"ז הוא גם כוונת הרב חיטריק (והבקי ששקו"ט עמו) במ"ש "עד עכשיו לא ראיתי ולא שמעתי פירוש נכון" – היינו שחיפש פירוש בקושיית רעק"א (פירוש שממנו מובן שיטת רעק"א שעליו מיוסד קושייתו), ולא (רק) תירוץ ע"ז, שאחריו נשאר הקושיא – למה לא תירץ כן רעק"א. או בכללות יותר י"ל, שחיפש פירוש נכון בכל מענה הרבי.

יש לומר שזהו גם הטעם למ"ש הרב חיטריק בהדרום – כי לכאורה אפשר להקשות: למה פירסם את ביאור הרמ"פ בהדרום (בתשל"ה) אחר שהרבי כבר דחה זה בהיחידות (בתשכ"ה), ויתירה מזו, למה הזכיר בהדרום רק מכתב הרבי, אבל

11 דלכאורה יש מקום לומר שהרבי ענה בזה לשיטתו דהרמ"פ, אף של' לא סבירא ל'י, ויל"ע.

מהיחידות לא הזכיר מאומה – דמאחר שלא נתברר לפניו פירוש נכון בכוונת הרבי, הי' לו מקום להסתפק שאולי דברי הרבי הם רק תירוץ על קושיית הרמ"פ למה כתב הרבי ש"לא נמצא כל זכר" להנוסח ד"בחוח" ואח"כ "בפנים", היינו שהרבי ביאר (רק) שקושיית רעק"א אינה ראי' שבשיטת בעל המימרא בנדרים שם נמצא זכר לזה הנוסח, אבל לאידך, הערת הרמ"פ מנוסח זה לקושיית רעק"א עצמה לא נדחית.

וזאת ועוד, י"ל שלא מצא חן בעיני הרב חיטריק מה שהביא הרב שעוועל (כנ"ל) מהשלמי נדרים כדי לתרץ את קושיית רעק"א, כי לפי תירוצו אינו מובן מהו סברת רעק"א בקושייתו, ובמילא אין זה מתאים להכלל הנ"ל מבני רעק"א. ועוד ועיקר י"ל שלמד מהיחידות גופא (כולל מהצהיבות פנים, וכנ"ל) שיש יסוד חזק לקושיא זו של רעק"א, ושלכן אין לדחותו בתירוץ פשוט. אבל כיון שלא נתברר לו פירוש נכון בכל פרטי מענה הרבי, לכן לא רצה לפרסמו שם.

ט. אמנם יש להעיר, דממ"ש הרב חיטריק בהדרום משמע שהבין שמסקנת הרבי במכתב הנ"ל הוא (רק) שגירסת הרי"ד הוא "בפנים" ואח"כ "בחוח", אבל בכלל יש מקום לגירסא זו (וטעות המעתיק הי' רק בזה שהכניס גירסא זו לפסקי הרי"ד), כיון שזהו הנוסח של המשניות כת"י (ועפ"ז גם דפוס) קעמברידז – וכנראה ע"פ הנחה זו פירסם שם הערת הרמ"פ המיוסד על נוסח זה.

אבל לכאורה צ"ע בזה. כי מל' מסקנת המכתב: "לאו גברא רבא כהרי"ד חתום על נוסח זה, ולכן לא מצינו לו חבר כנ"ל, אף שרבים שתו ממימי הרי"ד", משמע להדיא שאין אישור וביסוס מאף א' מהראשונים לגרוס כן בהמשנה בכלל (ולא רק בנוסח המשנה שצורף לפסקי הרי"ד<sup>12</sup>), וא"כ לכאורה אין מקום לבנות על גירסא זו או לתרץ על פיו.

אולם יש לומר שאין זה שייך להערת הרמ"פ, כי העדר האישור מהראשונים קובע רק שגירסא זו אינה מקובלת בימינו – למסקנת הש"ס, רבנן סבוראי וכו'. משא"כ הצעת הרמ"פ הי' רק שגירסת בעל המימרא דנדרים הי' כן, ובזה הי' מקום לומר שאכן כן הי' דעת אותו אמורא, אלא שלמסקנא לא נתקבלה דעתו בזה.

י. אבל לפועל, נחוץ להעיר ממה שכתב המו"ל בהקדמתו למשניות דפוס קעמברידז (וכנראה, לא הי' תחת ידי הרב חיטריק והרמ"פ, ושהגיע לידי הרבי רק

12) כי במ"ש "ולכן לא מצינו לו חבר כנ"ל", הכוונה הוא למ"ש לעיל בהמכתב "כמש"כ בשינויי נוסחאות שבמשניות דפוס ראם, לא מצינו לנוסח זה חבר" – ושם הכוונה על משניות קעמברידז, בלי קשר לפסקי הרי"ד.

אחר כתיבתו את המכתב הנ"ל<sup>13</sup>) ע"ד הסופר שכתב המשניות כת"י קעמברידז וז"ל: "האיש הזה לא הי' גדול בתורה, וכנראה לא הי' לו פנאי לעבור על מלאכתו אפילו פעם אחת, ועל כן השגיאות רבו כמו רבו. ובודאי לא הבין אותן. אולם לעמת החסרונות האלה היה אומן גדול ונפלא במעשה הכתיבה, ונאמן ומדקדק בדיוק רב במלאכתו."

[ולכאורה יש כאן סתירה מרישא לסיפא, כי אם השגיאות רבו כמו רבו מצד זה שלא הי' לו פנאי לעבור על מלאכתו, א"כ למה מחשיבו ל"נאמן ומדקדק בדיוק רב במלאכתו". וכנראה ר"ל שסגנון וכוונת הסופר הי' לדקדק בדיוק רב, היינו לחזור ולחפש אחר כל השגיאות שלו ולתקנם, אלא שמהעדר הפנאי לא עשה כן אלא כשהבחין בהשגיאה בשעת הכתיבה. ואכן בכמה מקומות במשך הספר, ציין ותיאר המו"ל טעויות שעשה הסופר ושוב תקנם.]

ולהעיר טובא, שבאותו עמוד של הכת"י הנוגע לעניננו, עמוד הא' דמסכת שבת, טעה הסופר ורשם הבבא ד"פשט העני את ידו לפניו ונטל בעל הבית. . . " לפני הבבא ד"פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן. . . ", ושוב רשם אות ב' קטנה על תחלת הבבא ד"פשט העני" הנ"ל, ואות א' קטנה על תחלת הבבא ד"פשט בעל הבית" הנ"ל, וכמו שהעיר המו"ל שם בשוה"ג: "כמנהג כל הסופרים, אם יטעו בהקדימם ענין מאוחר, וכו', הסופר הזה גם כן מציב לו יד, ומרשים אות ב' וא' על גבי המוקדם והמאוחר בטעות."]

ועפ"ז לכאורה פשוט שאין שום סמכות למשניות קעמברידז (בפני עצמם – כי אולי ראוי לצרפם לפעמים כסניף לנוסח של ספר אחר בר סמכא, או להעיר ממנו במקום שקשה לקבל שהשינוי נעשה ע"י טעות סופר, אבל אפילו בזה עצ"ע).

יא. לשלימות הענין, כדאי לציין לעוד אחרונים שדנו בקושיית רעק"א:

עיני ישראל (לר' גבריאל ענגלסמאן, ויין תקפ"ב) שבועות ה', א ד"ה פסקא יציאת – הקושיא על עצם הגמ' ריש נדרים וריש נזיר, ויישוב לשיטת רש"י ע"פ רש"י שבועות שם, ועוד יישוב לשיטת התוס' ע"פ תוס' שבועות שם.

ברכת ראש (לר' אשר אשכנזי, ווארשא תרט"ו) ריש נזיר ד"ה מהיכא דסליק – הקושיא לשיטת רש"י ותוס' בשבת על הגמ' ריש נזיר, ויישוב ע"פ הגמ' שבת צו, ב מה לי אפוקי וכו',

13 כי העותק הנמצא בספריית ליובאוויטש כיום הוא מהוצאת צילום שנדפסה רק בשנת תשכ"ז בירושלים, ולא ידך במכתב הנ"ל מזכיר רק שינויי נוסחאות שבמשניות דפוס ראם, ויל"ע.

[ולשני הנ"ל ציין בקצרה בשלמי נדרים הנ"ל].

לבושי מרדכי (לר' מרדכי ליב ווינקלר, מארגהיטא תרצ"ד) נדרים ב, ב ד"ה  
ההוא דסליק – הקושיא בשם רעק"א, ויישוב מדילי' ע"ד יישוב הא' דהחזות קשות  
הנ"ל.

ולאחר כל הנ"ל, הרי בנוגע לקושיית רעק"א, נשאר עוד לקיים בקשת הרב  
חיטריק ע"ה הנ"ל:

"עד עכשיו לא ראיתי ולא שמעתי פירוש נכון. דיברתי עם אחד מגדולי הדור  
שהי' בקי בחידושי רעק"א וגם כתב חידושים על ספריו. ואמר לי אם כ"ק לא אמר  
לך מה אתה רוצה ממני. ואבקש הקוראים לכתוב בזה. ותודה מראש".



## חסידות

### ספר התניא – ב' חלקים

**הרב יוסף קראסניאנסקי**

מאנסי, ניו יורק

הנה ספר התניא מחולק לב' חלקים דהיינו עד פל"ה ומפרק ל"ה עד הסוף. והנה  
ב' חלקים אלו מחולקים גם בתוכנם. דהנה בחלק הראשון מבואר איך שלא תאמר  
שאינן כאן אלא מבוקש א' דהיינו שהאדם יהי' צדיק, אלא שאם אנוס הוא ולא ניתנה  
לו מתנה זו, דהיינו העבודת מתנה להיות צדיק הנה אז עכ"פ יהי' בינוני, אלא שמצד  
המבט דלמעלה, הנה מאמר השכינה לבני' כללות ישראל הוא "עשה לי מטעמים  
כאשר אהבתי" מטעמים לשון רבים דהיינו שני מיני נחת רוח, דהיינו צדיקים  
ובינונים. ולא עוד אלא שמצד אחד הנה על עבודת הבינוני, דהיינו אתכפי' דוקא  
אומרים דכד אתכפי' ס"א לתתא אסתלק יקרא דקב"ה לעילא על כולא יתיר  
משבחה אחרא ואסתלקותא דא יתיר מכולא.

משא"כ בפנ"ג כאשר מסיים מה שהתחיל בפל"ה הנה שם כותב "כך אור  
השכינה שורה על נפש האלקית ע"י כליון נה"ב והתהפכותה וכו' בצדיקים או  
לפחות ע"י כליון לבושי' וכו' בבינונים. דהיינו שכאן בחלק זה הנה אדרבא העיקר  
הוא כמו שהוא בצדיקים או לפחות כמו שהוא בבינונים.

ובהבנת הענין אולי י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ה ע' 245 הערה 36, שהפירוש  
דדירה בתחתונים הוא שכל העצם נמצא בהדירה, ושהעצם נמצא בה בגילוי ע"ש.

ואולי י"ל שהחלק הראשון דתניא מדבר בהענין הראשון דהכוונה דדירה בתחתונים, היינו זה שמגיעים בהעצמות, והחלק השני מדבר בהענין השני בהכוונה דדירה בתחתונים, היינו זה שהעצם נמצא בה בגילוי.

וביאור הענין הוא דהנה ראה בסה"מ מלוקט ח"ב ד"ה זה היום תשמ"א אותיות ד' וה' דזה שכותב אדמו"ר הזקן בתניא ריש פרק ב' בהענין דמאן דנפח כו' בהענין דנפיחה בכח, היינו לומר ששרש הנשמה הוא בבחי' העלם העצמי, העלם שאינו במציאות, וההמשכה מבחי' העלם שאינו במציאות, הוא ע"י טרחא ויגיעה דוקא, היינו ע"י נפיחה בכח. וכמבואר אצלינו במ"א דהיינו לומר שאכן מקום המלחמה דהבינוני הוא בכחות הגלויים, היינו בהנר"ן, שמצד דרגא זו הרי היא הנפש השנית, היינו שנית להנפה"ב ששרשה מעולם התהו שקדמה לתיקון שרש הנפה"א. אבל זה שאנו בטוחים שהנפה"א אכן תנצח היינו משום ששרשה בהעלם העצמי, ויפח, ומאן דנפח כו' נפיחה בכח.

והנה מבואר בתניא שעיקר עבודת הבינוני הוא עבודת האתכפי'. והנה ראה המאמר באתי לגני דתשכ"ט אות ח' דמבואר שם שע"י העבודה דאתכפי' שהיא ביגיעה גדולה ממשיכים מהעלם שאינו במציאות (העלם העצמי) שהמשכתו הוא דוקא ע"י יגיעה גדולה ע"ש. והיינו ששרש הכח לעבודת הבינוני הוא מהעלם העצמי, וגם שע"י עבודת הבינוני הרי הוא ממשיך מהעלם העצמי.

והנה ראה בתניא סוף פרק כט "והנה ע"י זה יועיל לנפשו האלקית להאיר עיני' באמת יחוד אור אין סוף בראי' חושיית ולא בחי' שמיעה והבנה לבדה כמ"ש במ"א שזהו שרש כל העבודה" ע"ש והנה כבר כתבנו במ"א דלכאורה קשה דראי' ושמיעה מאן דכר שמי', ובפרט שזהו שרש כל העבודה, ובפרט שזה לא בא כאן בסוגריים או בהגהה?

ובביאור הענין אולי י"ל ע"פ המבואר בסה"מ מלוקט ח"ד ד"ה ואשה אחת תשמ"ו בביאור הענין דאת ובנייך תחי' בנותר דיש בזה ב' פירושים. פירוש הא' שהענין דכלים ריקים אל תמעטי היינו שתעסוק בתורה ובמצוות, ואף שהתומ"צ שעוסקת בהם עכשיו הם כלים ריקים, בלי אהבה ויראה, מ"מ אל תמעטי בהם, ויצקת על כל הכלים האלה, להמשיך בהם הגילוי דעצם הנשמה, וכשתעשה כן אזי את ובנייך תחי' בנותר, כיתרון האור הבא מן החשך. ופי' הב' דכלים ריקים אל תמעטי היינו שיתבונן הרבה איך שהוא כלי ריקן וכו' ויתמרמר מאד על ריחוקו, ועי"ז יאיר בו אור הנשמה.

ומבאר שם באות ב' דיתרון האור מן החשך שני ענינים. א' יתרון האור בכדי להאיר את החשך, שבכדי להאיר במקום רחוק וחשך ביותר צריך לאור גדול

ביותר. שזהו הענין תחי' בנותר, יתרון האור מן החשך, לפי' הא' דלעיל. ועוד ענין ביתרון האור מן החשך שע"י המרירות מהחושך המסתיר אורו ית', נמשך מבחי' ישת חשך סתרו, חושך שלמעלה מאור. וזהו היתרון, תחי' בנותר, שע"י ההתבוננות איך שהוא כלי ריקן וכו'.

ומבאר שם באות ג' שע"י הענין הראשון דכלים ריקים אל תמעטי, ותחי' בנותר, מכיון שכאן אין האדם מתבטל ממציאותו, שהרי זה שהוא מקיים תומ"צ תלוי ברצונו, רצון (מציאות) האדם, הרי ההמשכה מלמעלה עי"ז הוא האור שלמעלה מהשתלשלות כמו שהוא שייך להשתלשלות, דבכללות הוא מקיף הקרוב, אריך. משא"כ היתרון שנעשה ע"י ההרגש והמרירות מזה שהוא כלי ריקן, מכיון שע"י"ז הוא מתבטל ממציאותו, הרי ההמשכה שנמשכת עי"ז מלמעלה, התחי' בנותר שע"י"ז, הוא המשכת מקיף הרחוק, עתיק. ע"ש בארוכה.

וביארנו עפ"ז שזהו מה שאדמו"ר הזקן כותב כאן בפכ"ט שע"י"ז, היינו ע"י העבודה והענין דכלים ריקים אל תמעטי, כמו שהוא מבואר כאן בפכ"ט, שזהו הענין השני בזה, דהיינו שיתבונן הרבה איך שהוא כלי ריקן וכו' ויתמרמר מאד על ריחוקו, הנה עי"ז יועיל לנפשו האלקית להאיר עיני' באמת יחוד אור אין סוף בראי' חושיית ולא בחי' שמיעה והבנה לבדה, דהיינו לא שמיעה לבדה כמו שהוא בספכ"ה, ששם מדבר בהענין הראשון דכלים ריקים אל תמעטי, היינו שתעסוק בתורה ובמצוות, ואף שהתומ"צ שעוסקת בהם עכשיו הם כלים ריקים, בלי אהבה ויראה, מ"מ אל תמעטי בהם, ויצקת על כל הכלים האלה, להמשיך בהם הגילוי דעצם הנשמה, אשר ע"י ענין זה ממשיכים מבחי' מקיף הקרוב, אריך, היינו ששם נשאר מציאות האדם, וממילא מסיים שם בהענין דשמע, שמיעה. משא"כ בהענין שמבואר כאן בפכ"ט, שכאן מתבטל האדם ממציאותו, וההמשכה שנמשכת עי"ז הוא המשכת מקיף הרחוק, עתיק, הרי כאן הוא ענין הראי'.

(ואולי י"ל שזה כלול בהענין דדרך ארוכה וקצרה, לעומת הדרך קצרה וארוכה, דהיינו שהדרך קצרה וארוכה הוא מקיף הקרוב, דהיינו קצרה שהיא קרובה, וארוכה, מכיון שכאן נשאר מציאות האדם, וממילא יש ריחוק, ומגיעים רק לשמיעה. משא"כ הדרך ארוכה וקצרה, היינו מקיף הרחוק, שזהו דרך ארוכה, מקיף הרחוק, וקצרה, מכיון שכאן מתבטל מציאות האדם, וממילא מגיעים לראי' מקרוב וק"ל.) הרי שגם כאן מודגש הענין שמגיעים לבחי' מקיף הרחוק, מקיף דאור חוזר, העלם שאינו במציאות.

משא"כ חלק השני דתניא, מפל"ה ואילך, י"ל דשם מדבר בענין השני שבהכוונה, היינו זה שיהי' בגילוי או כמו שמבואר בלקו"ש ח"ט שיחה א' לפ' עקב,

אות ד', שישנו כמות הביטול ומהות הביטול ע"ש, והיינו שבחלק הראשון דתניא מודגש הענין והמעלה דמהות הביטול, משא"כ חלק השני מדבר בענין דכמות הביטול, אשר בענין זה הרי עיקר המעלה הוא בצדיקים, או לפחות כמו שהוא בבינונים.

אשר עפ"ז מיושבת תמי' גדולה לכאורה, דהנה בפ' ל"ו מביא כ"ק אדמו"ר הזקן את הענין דנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים ע"ש בארוכה, והרי ידוע מה שעבודת העבד פשוט וקב"ע וכו' מוסיף וממשיך בענין זה דהמשכת העצם, כמבואר בתרס"ז בארוכה, וא"כ למה אינו מדבר בזה כלל בתניא כאן? אלא הענין י"ל כמו שבארנו דאדרבא זהו כל ענין החלק הראשון דתניא, מה שעבודת הבינוני נמשך מהעצם ופועל וממשיך מהעצם וכו' כמבואר לעיל, ובחלק השני מדבר בענין השני שבהכוונה, זה שיהי' בגילוי וממילא מה שנוגע הוא כמות הביטול, ולא מה שעבודת הבינוני מוסיף ומחדש בזה.

ואולי י"ל שכ"ק אדמו"ר הזקן מרמז ענין זה ואולי כמעט מפורש הוא בתניא ספ"ה שמביא המשל מאור השמש הנכנס בחלונות רבים כו' אשר משום זה אין המשכת אור השכינה נק' שינוי ח"ו בו ית' ולא ריבוי דהיינו שאור השמש כבר מאיר ואין מדברים כאן מענין הוספה וחדוש באור השמש ורק מדברים מענין פתיחת חלון שיאיר דרכו אור השמש שמאיר מכבר וק"ל.



## הלכה ומנהג

### זמן צאת הכוכבים לענין יציאת השבת

**הרב שלום דובער לוי**

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בסדר הכנסת שבת, אחרי שמבאר זמן יציאת ג' כוכבים בינונים, מוסיף וכותב: "ולפי שאין אנו בקיאים בהם [=כוכבים הבינונים], לכך צריך להחמיר בקיץ לענין קריאת שמע של ערבית עד שעה שלימה אחר השקיעה, ובמוצאי שבת להוסיף אחר כך מעט מחול על הקדש".

והיינו שיש כאן ג' זמנים: א) כוכבים בינונים – מעיקר הדין. ב) כוכבים קטנים – לקריאת שמע של ערבית. ג) יציאת השבת, להוסיף מחול על הקודש.

המקור להאמור לעיל שמעיקר הדין סגי בכוכבים בינונים, מבואר בגמרא (לה), (ב): "אמר רבי יוסי בר אבין לא כוכבים גדולים . . . ולא כוכבים קטנים . . . אלא בינונים". וכן הוא בשו"ע"ר (סי' רס"א ס"א): "צאת ג' כוכבים בינונים". וזהו עיקר זמן צאת הכוכבים מדינא.

אמנם למעשה מבואר בשו"ע"ר (סי' רצ"ג ס"א): "והגים שמאחרים תפלת ערבית במוצאי שבת כדי להוסיף מחול על הקודש, אבל עיקר יציאת השבת הוא משעת צאת ג' כוכבים קטנים, שאין אנו בקיאים בבינונים, ומיד שיצאו ג' כוכבים קטנים היה מותר בעשיית מלאכה, אלא שצריך להמתין עד שיהיו ג' כוכבים עומדים רצופים במקום אחד ולא מפוזרים שזהו השיעור שצריך להוסיף מחול על הקודש ביציאת השבת".

והמקור לדין לזה מובא ברבינו יונה (ברכות א, ב ד"ה והא): "אין הכל בקיאים בין גדולים לבינונים, צריך ליזהר עד שיראו הקטנים, וכן במוצאי שבת צריך ליזהר ג"כ שלא לעשות שם מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים" (ראה לקמן הערה Error! Bookmark not defined. שהוא מר"י בעל התוס'. וכעין זה מבואר בתוס' פסחים ב, א ד"ה והא קיי"ל בשם ר"י: "דאין אנו בקיאים בצאת הכוכבים").

ולענין הוספה מחול על הקדש במוצאי שבת, נתבאר ברמב"ן (פסחים נד, ב) ובר"ן (שבת טו, א סד"א אמר רבה): "איזו שעה יהא מוסיף והולך, י"ל כענין שאמרו בירושלמי דברכות דגרסינן התם ובלבד דיתחמנן תלתא כוכבים דדמיין כחדא כוכבתא, כלומר רצופין במקום אחד, היו מפוזרין אסור בעשיית מלאכה משום תוספת".

ועל פי זה כתב כאן את שלושת הזמנים, וההלכות הקשורות בהם: "ולפי שאין אנו בקיאים בהם לכך צריך להחמיר בקיץ לענין קריאת שמע של ערבית עד שעה שלימה אחר השקיעה, ובמוצאי שבת להוסיף אחר כך מעט מחול על הקודש".

ואף שלא הזכיר כאן את הכוכבים הקטנים והרצופים, מכל מקום חילק כן בין שלושת הזמנים האלה לענין ההלכות הקשורות בהם:

(א) כוכבים בינונים – מעיקר הדין. ונתבאר לעיל (בגליון הקודם), דסגי בזה לתפלת ערבית. ויש אומרים ("בין השמשות" ע' סח-פב) דכן הוא גם לכל הדינים שהם מדברי סופרים, כמו: (א) סיום הצומות (חוץ מיום הכיפורים) אחרי צאת הכוכבים. (ב) ספירת העומר בלילה. (ג) מוך דחוק בהפסק טהרה עד אחרי צאת הכוכבים. (ד) טבילת נדה בלילה.

(ב) כוכבים קטנים לענין קריאת שמע של ערבית – לפי שאין אנו בקיאים בהם (בבינונים). ויש אומרים (מנחת כהן מאמר שני פ"ה) שצריך לחכות לכוכבים קטנים אף לענין ברית מילה לתינוק שנולד בליל שבת, וכן נראית לכאורה דעת רבינו, בהמשך דבריו כאן (ואכ"מ להאריך בזה).

(ג) תוספת שבת.

ולענין חשבון הזמנים שבכוכבים הקטנים, כותב רבינו בתחלה: "והקטנים מהם בגופם או באורם אינן נראים עד לאחר זמן מה, יותר משליש שעה אחר שקיעה האמיתית". ולא פירש כמה הוא "לאחר זמן מה".

אמנם אחר כך כשבא לבאר זמנים אלו במדינותינו, מוסיף ומפרט: "בקיץ . . . עד שעה שלימה אחר השקיעה", שעל פי זה יש לקבוע לכאורה:

(א) כוכבים בינונים – מעיקר הדין, כשמרכז השמש יורד לערך  $5^{\circ}50'$  תחת האופק ההנדסי, כדמוכח מחשבון האמור לעיל "בשליש שעה משעות השוות אחר השקיעה האמיתית הוא . . . זמן צאת ג' כוכבים בינונים . . . ובמדינות אלו זמן צאת ג' כוכבים בינונים בימים השווים הוא בערך חצי שעה בקירוב אחר שקיעה האמיתית, שהן ל"ד חלקי ששיים בקירוב אחר שקיעה הנראית". וכפי שבארתי בקונטרס נש"ק ח"ב הערות 7-8.

(ב) כוכבים קטנים – לענין קריאת שמע של ערבית, כשמרכז השמש יורד עוד מעלה אחת – לערך  $6^{\circ}50'$  תחת האופק ההנדסי, כדמוכח מהחשבון האמור כאן "בקיץ . . . עד שעה שלימה אחר השקיעה".

(ג) יציאת השבת – כדאי לקבוע הוספה של ארבע דקות אחרי צאת הכוכבים הקטנים הנ"ל (לקריאת שמע), כמבואר בקצות השלחן (בדי השלחן סי' צג ס"ק ב), שכיון שבתחלת השבת הצריך רבינו להוסיף מחול על הקודש 4 דקות, לכן מסתבר שגם בסוף השבת יש להוסיף 4 דקות.

והנה לפני כמאה שנה בדק וראה הגרי"מ טוקצינסקי, שהכוכבים הקטנים נראים בירושלים בימים השווים כ-10 דקות אחרי הכוכבים הבינונים, ואשר זהו זמן יציאת השבת (שכולל גם את ההוספה מחול על הקודש). ולפי זה חישבו הספרים הדנים בזה (ראה ראה זמנים כהלכה ע' מ, הזמנים בהלכה ע' תקכח), שלדעתו יציאת השבת היא כאשר השמש  $8^{\circ}30'$  תחת האופק.

אמנם בספר "הזמנים בהלכה" (ע' תקכ ואילך) הביא כמה שיטות בזה, ומסכם: "באופן כללי ניתן לומר, שברוב קהלות ארצות אירופה נע שיעור זמן מוצ"ש (ג' כוכבים קטנים ורצופים) כשמצב השמש בין  $7.5$  ל- $8.5$  מעלות תחת האופק" (וגם

זה מיירי ביציאת השבת, וכולל גם את ההוספה מחול אל הקודש "ג' כוכבים קטנים ורצופים".

והנה ההפרש בין זמן יציאת השבת שנתבאר לעיל כאן, ובין השיעור הגדול הנ"ל של  $8^{\circ}30'$  הוא במקומותינו כמה דקות, כפי שאנו רואים בטבלה זו לעיר נ.י. שבימים השונים ההפרש ביניהם הוא כ-4 דקות, ובאמצע הקיץ – כ-6 דקות.

אמנם במקומות הצפוניות יותר גדל שיעור ההפרש ביניהם, כפי שאנו רואים בטבלה זו לעיר מוסקבה, שבימים השונים ההפרש ביניהם הוא כ-7 דקות, ובאמצע הקיץ – כ-22 דקות.

מוצאי שבת $8^{\circ}30'$	יצאת השבת הוספת 4 דקות	צ"ה"כ לק"ש ערבי ת $6^{\circ}50'$	צ"ה"כ מעיקר הדין $5^{\circ}50'$	שקיעת החמה שבלוחות	חצות היום והלילה	תאריך	מקום
7:48	7:44	7:40	7:35	7:08	1:03	מרץ 20	נ.י.
9:20	9:14	9:10	9:04	8:31	12:58	יוני 21	נ.י.
8:38	8:31	8:27	8:20	7:45	1:37	מרץ 20	מוסקבה
11:59	1:37	1:33	1:18	10:18	1:31	יוני 21	מוסקבה

ומובא באגרות קודש (חי"ז אגרת ו'ערב): "מה שראיתי נוהגים כאן, בנ"י. הוא לחכות לערך חמשים רגעים לאחר השקיעה, אבל מובן שאיני אחראי בזה". והיינו כפי שרואים בטבלה זו, שלפי הלוחות המאחרות עד  $8^{\circ}30'$  תהי' יציאת השבת באמצע הקיץ כ-50 דקות אחרי השקיעה. ועל זה כותב, שאינו אחראי לומר שצריך להחמיר כשיטה זו, אבל גם לא שלל שיטה זו.

ובכן למעשה יש מאנ"ש המחמירים היום כשיטה זו, ויש אצל אנ"ש גם לוחות המקדימים בכמה דקות.

וכל זה הוא במקומותינו, משא"כ במדינות הצפוניות, כמו מוסקבה, פטרבורג, הלסינקי שטוקהולם וכיו"ב, לכאורה אין סיבה להחמיר יותר מהמבואר כאן לשיטת רבינו, שהרי:

(א) אין שם מנהג להחמיר בזה.

(ב) חומרה זו גורמת שם לאחר את יציאת השבת קרוב לחצי שעה.

(ג) יציאת השבת שם היא בסמיכות לחצות הלילה, וכל חומרה בזה היא דוחק גדול.



## ברכת שהחיינו על "מערי"ן וריבי"ן

**הרב חיים דוד א. טיפענברון**

לונדון, אנגלי'

בקובץ הנק' 'קטעים מכתבי יד שונים' מובא מקבץ כתבי יד שונים, מסופרים שונים ללא שום הקדמה, חתימה, או סימן כל שהוא היכול להצביע על זהות המחברים. בין מאות המכתבים מובאים שני קטעים, שע"פ טענת המלקט הם ממכתבי "החסידים" שבהם כתוב ללא כל ספק פסקי סידורו של אדמו"ר הזקן, ומדגיש – בשם אדמו"ר!

ומחזק המלקט ראיתו מכח שמופיע שם שהם דנים בדברי הגאון בעל "החיי אדם", ואחד מצדיק, והשני שולל! (דבר המקובל אצל חסידים!).

נושא הדברים הניצון במכתבים הנ"ל הוא האם מברכים ברכת שהחיינו על "מערי"ן וריבי"ן הגדלים כל שנה והאם הם בכללים נכללו בין הירקות שמתחדשים מזמן לזמן. ואע"ג שכתב אדה"ז בסידור דמברכים שהחיינו דוקא על כל דבר "שניכר היטב שהוא חדש ואין עתה כיוצא בו מן הישן", משא"כ על "מיני

ירקות שמטמינים אותם בבורות ומתקיים שם כל ימות השנה ... אין מברכים", אמנם כותב בסוגריים על איזה ירקות כוונתו "רעטי"ך או בוריקע"ס ותו לא, וא"כ יש לדון האם כוונת אדה"ז דוקא רעטיך ובוריקעס וכן בדומה דהיינו מערי"ן וריבי"ן (דגם מטימינים אותם בבורות), או דוקא רעטיך ובוריקעס ותו לא!

(בפרט שהאלי' רבה מביא בשם הפרישה, וכן הביא הפרי מגדים בסי' רכ"ה באשל אברהם ס"ק י"ד ד"מיני לפתן כגון מערי"ן וריבי"ן נראה דמברכין עליהם שהחיינו").

ומופיע שם גם כמה מילים חריפות על בעל החיי אדם "ולדעתי לא כמיני להחליט דברי' מהרי"ו והמ"א שנתנו טעם זה שמטמינים בהבורות וגם אדמו"ר העתיק כן בסידור... "דהיינו זה שכתב בעל החיי אדם על טעמי' של הרי"ז שהובא גם במ"א וכן בסידור אדה"ז – ש"זה טעם חלש", לאו כל כמיני! ועוד יותר דברי בהח"א שכתב "יותר נראה שהירקות ומיני לפתן מצויין ואין לאדם שמחה כל כך בהם לכן נהגו להקל", (שלכאורה שולל גם "מערי"ן וריבי"ן") ע"ז מאיר דאולי בהח"א אין לו שמחה באכילת ירקות ולפתן חדשים אולם שאר אנשים כן יש להם!

ועוד מעניין איך שמסיים דבריו: "וכטוב בעיניך עשה, ואני עושה כדעתי בזה", דהיינו שכן צריך לברך על מיני לפתן אלו היות דלא נזכרים המה בסידור אדמוה"ז ברשימות הגידולים שאין צריכים בברכת "שהחיינו"!

ובכן שני הכתבים הם כת"י מיוחסים וחשובים בצורתן ובאופן כתיבתן, ולכן כדאי להביאם על במתי הדפוס לפני חובשי ביהמ"ד, לדון בה לחיוב או לפטור, ולזכרון נצח לבעלי השמועה הסתומים, עכ"פ לנו.

\* \* \*

ציון נוסף בהמשך להנ"ל: הנה דברי המ"א<sup>14</sup> בנוגע למה שהביא הירושלמי<sup>15</sup> לענין שברכת שהחיינו חובה, לא ראיתי. אכן י"ל שלולי המ"א, הי' אפשר לפרש שאין כונת הירושלמי לענין דין שהחיינו כיון שמדייק "עתיד ליתן את הדין על שדחה ולא אכיל" דווקא, ולכן נראה שכוונתו על כך שציער עצמו, וכדאמר ר' אלעזר הקפר גבי נזיר, דאל"כ לימא "ולא בריך עלייהו", כי מדינא דגמר' מברך על הראי'.

(14) סי' רכ"ה ס"ק י"ד.

(15) מסכת קידושין סוף פרק עשרה יוחסין.

וכן מביא האשרי בדבריו וז"ל "והעולם נהגו לברך בשעת האכילה" משמע שמנהג זה נתייסד אחרי בעלי התלמוד.

ובכן א"כ נוכל לפרש "דמצמיח פריטין ואכיל בהון מכל מילא חדא בשתא"<sup>16</sup> הוא רק בתנאי שלא יהי' לו בזה בצער, ועיקר הצער בראי' ראשונה הוא אם לא יאכל ולכן לא אכל כ"א חדא בשתא.

וגם מדברי הגמ' בעירובין<sup>17</sup> משמע בהדיא דברכת שהחיינו על הירקות רשות הוא, מדקאמר לי' רשות לא קאמבעי' לי'<sup>18</sup>.

ומפרש בהג"א<sup>19</sup> שם וז"ל: "ול"נ לפרש "רשות לא קמבעי' לי'" דפשיטא דרשות מדקאמר אנה אפילו אקרא חדתא כו' משמע אני מחמיר על עצמי עכ"ל.

ולולי דמסתפינא הייתי מפרש מדקאמר "אפילו אקרא חדתא" ר"ל ואעפ"י שאין שמחה כ"כ, אני אומר זמן.

וטעמו: משום דאינו מתקיים משנה לשנה אלא ע"י תחבולות<sup>20</sup>.

וכן מבואר בסידור ומינה דמהרי"ו והמ"א שנתנו טעם זה שמטמינין בבורות.

16 לשון הירושלמי בסוף מסכת קידושין: ר' חזקי' רבי כהן בשם רב אסור לדור בעיר שין בה לא רופא ולא מרחץ ולא ב"ד מכין וחובשין. אמר ר' יוסי בי ר' בון אסור לדור בעיר שאין בה גיגונתא של ירק. רבי חזקי' ר' כהן בשם רב עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראת עינו ולא אכל. ר' לעזר חשש להדא שמועתא ומצמיח לי' פריטין ואכיל בהון מכל מילא חדא בשתא.

ושם בקרבן העדה: חושש להדא שמועתא: הי' חושש להלכה זו והי' מקבץ פרוטות לקנות בהן מכל דבר המתחדש פעם אחת בשנה. ל"א: עשה כן לברך שהחיינו וליתן שבח והודי' לה' על שברא בריות טובות ליהנות בהן בני אדם ברוך א-ל ההודאות.

ושם בפני משה: א"נ הא דקאמר עתיד ליתן דין וחשבון שראת עינו ולא אכל משום שאינו נותן לבו לחזור אחריהן לברך ולהודות השם ב"ה שברא מינים אלו להחיות בהן בני אדם וכמו שאינו נחשב בעיניו טובת יתעלה ב"ה. וע"ז קאמר דרבי אליעזר הי' חושש לשמועה זו והי' רואה להביא עצמו לידי חיוב לכל הפחות פעם אחת בשנה כדי לברך על כל מין וליתן שבח והודי' לא-ל יתעלה ברוך הוא ומבורך המשיג ומפרנס ומכין מזון לכל ברי' וצורך כל נפש ואם הי' יתברך שמו ויתעלה זכרו לעד ולנצח נצחים אנס"ו.

17 דף מ' ע"ב.

18 שם בגמרא: אמר רבה כי הוינא בי רב הונא איבעיא לן מהו לומר זמן בר"ה וביה"כ כיון דזמן לזמן אתי אמרינן, או דלמא כיון דלא איקרו רגלים לא אמרינן. לא הוי ביד'. כי אתאיח בי רב יהודה אמר אנה אקרא חדתא נמי אמינא זמן (כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה אמינא זמן - רש"י). א"ל רשות לא קא מיבעיא לי. כי קא מבעיא לי חובה מאי ... ע"כ.

19 הגהת אשרי.

20 ע"י תחבולות יכול להתקיים.

וא"כ גם "ריב"ן ומערי"ן" מטמינים ג"כ ניתן להטמין בבורות כמו "רעטיך ובוריקעס" המבוארים בסידור, וא"כ למה יברך עליהם<sup>21</sup>.

ואת"ל שלא מנה אותם אדמו"ר בפירוש, אטו כי רוכלא לחשב וליזל הלא מצינו לגבי הרבה דברים שכתב וכיוצא בו ולא פירש.

ואף שניכרין היטב בטעמן לשבח, אין שום חשיבות לאכלן כשאינם משובשלים באופן קבע כי מזיקין לגוף. והראי' שגוערין גם בהנערים האוכלין אותן, ועיקר מטרת גידולן אינו אלא ע"מ לבשלן, ובמבושלין נראה לכל שהחדשים אין בהם טעם כלל, והישנים טובים מהם.

ולכן נלע"ד שאין לדחות לחלוטין דברי הרב בעל ח"א<sup>22</sup> כיוון שטעמו נכון וכן ונימוקו מפורש היטב.

אולם אנוכי מעודי לא אכלתים בין המצרים מספק זה.

\* \* \*

וע"ז מובא עוד פתק בכתב יד כמענה שהובא לעיל:

ידעתי דברי הח"א<sup>23</sup>.

ולדעתי לא כמיני' להחליט דברי מהרי"ו והמ"א שנתנו טעם זה שמטמינין בבורות<sup>24</sup>. וכן אדמוה"ו העתיק כן בסידור, וכך נאמר גם לגבי דריב"ן ומערי"ן שניכרין בטעמן היטב<sup>25</sup> וודאי דצריך לברך כדברי הפמ"ג בשם א"ר והדרך חיים<sup>26</sup>.

21 לשון אדה"ו בסדר ברה"נ (וגם בלוח) סי' י"א: "אבל מיני ירקות שמטמינים אותם בבורות ומתקיימים שם כל השנה כגון (רעטי"ך או בוריקע"ס) אין מברכין".

22 הסובר דאין מברכים ברכת שהחיינו כלל על ירקות וכן מיני לפתות שדרכן להטמין אותם בבורות.

23 חיי אדם בכלל ס"ב סעיף ט' וז"ל: נוהגין שאין מברכין שהחיינו על ירקות וכן מיני לפתן שדרכן להטמין אותם בבורות ואינו ניכר בין חדש לישן (וטעם זה חלש). ונ"ל שהקילו בו מפני שברכת שהחיינו הוא רשות ויותר נראה שהירקות ומיני לפתן מצויין ואין לאדם שמחה כ"כ בהם לכן נהגו להקל. ע"כ.

24 דכתב על טעמו של הרי"ו הובא בהמ"א, שהוא טעם חלש. ועל כתב "דלאו כל כמיני' להחליט דברי מהרי"ו והמ"א".

25 הינו מה שכתב אדה"ו "ואם החדש ניכר היטב בטעמו ... מברכין עליו שהחיינו".

26 בס' רכ"ב סעיף ה': על צנון ומיני לפתן כגון (מערי"ן וריב"ן) (א"ר בשם הפרישה ופ"מ) וכן (אוגערקעס) נראה דמברכין עליהם שהחיינו.

ומ"ש שברכת שהחיינו הוא רשות, עומד הסתירה עם דיברי הירושלמי שילהי קידושין "עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראתה עינו ולא אכל רבי לעזר חשש להדא שמועתא ומצמיח לי' פריטין ואכיל בהן מכל מילא חדא בשתא".

המ"א הביא בדין שהחיינו סי' רכ"ה. וכן גמ' ערוכה היא עירובין דף מ' ע"ב "אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן".

ואם הרב בעל ח"א לא שמח בהיקרות, אז מוטב לדעת יש ששמחים בהם ואני בתוכם. ובכן אין לנו אלא דברי הראשונים המפורשים ולא דברי הח"א הסתומים.

וכטוב בעיניך עשה, ואני עושה כדעתי בזה.

\* \* \*

אחר כל הדברים הנ"ל מעניין והיה להוסיף שבעל המחבר של ס' ערוך השולחן מסיק למחצה ולשליש, דהיינו שכתב בספרו סי' רכ"ה סעי' י"ב "דעל מיני לפת כמו ... מערין ... אין מברכים שהחיינו דמתקיים משנה לשנה" (וכן על בוריקעס שאין בהם היכר מחדש לישן) אבל על ריבי"ן נהגו כן לברך מפני שאינו מתקיים משנה לשנה וכן יש בהם מתיקות.

מעניין גם להעיר שהמשנה ברורה שמביא את הדין הזה של הפרישה דעל מיני לפתן מברכין שהחיינו, משמיט צנון, ובשערי ציון שם מביא דהגם דבדרך חיים נזכר ג"כ צנון בכוונה השמיטה, דצנון דרכו להטמין וכ"כ המחצה"ש ע"כ. ופלא שאינו מזכיר את אדה"ז (או מה"לוח" או מה"סדר") שכתב מפורש ד"רעטי"ך" (דהוא צנון) אין מברכין עליו שהחיינו.

ראה ג"כ בקצות השלחן סי' ס"ג ס"ק י"א (בדי השלחן) דבארץ ישראל אין מטמינים "רעטאך" בבורות מכיוון שהוא מתחדש בכל שנה ולכאור' משום זה צריכים לברך [שהחיינו], ואולי מכיוון שאין נאכל בפ"ע כלל אלא עם לחם או בשר, לכן אין מברכין שהחיינו.

זכרתי בברייתא החתונה. וזכרתי את כל כבודי והחיות בברייתא שהיו והייתי ימים  
 טעם זה ששמואל בקוהתי וגם אשתו העלמית קיסובא. ויניה בתיבן אשתו  
 שלפניו בטעם היותו וזכרתי בלשון רשמי הפ"ט קטן את הברך חייך  
 וגם שבתה שהייתו הוא היותו אלה אל הקול בברייתא היתקלתי שיהי קבוץ  
 עשר אדם איתך בין וחסדך על ליה שהאתה עיך ולא אצל רבי אענה חסד  
 והנא שנתתי ונפיתו אלו פ"ט וזכרתי בהן של הוא חבא בשבת והיית  
 הקולו קבול שהייתו סוף רבי ויהי קול ערובה היא עירובן בל"ג ע"ג אצל  
 זכרתי חבתי נ"א אשתך ג"ל. ואם הרב קעל ח"א אא אמת בהתקל  
 היתקל ששמואל קטן וגם את יהושע. אין אה אלא בברייתא האמת  
 היתקלם ולא בסוף החתונה ששמואל ע"פ קעל עשה.  
 ואם עשה כזכרתי קבול





## הזמנת יהודי לביהכ"נ כשעלול להגיע בשבת

### במכונית (ב)

הרב ברוך אבערלאנדער

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

דעתו המקילה של הגרשז"א

בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם כדאי להעתיק דעתו של הגרשז"א  
אזיערבאך שכתבה בכתב ידו (שו"ת 'מנחת שלמה' ח"ב, ירושלים תשנ"ט, סי' ד  
אות י, שו"ת 'רבבות אפרים' ח"ז סי' תב):

”ב”ה יום ד’ ניסן תשמ”ח

לכבוד ידידי ומכובדי הרב מיכאל שון שליט”א חבר הנהלת ישיבת אור שמח  
בעיה”ק ירושלים ת”ו

הנני משיב לו בזה בקיצור על השאלות שכב’ הציג בפני בקשר לניהול מנין  
תפילה עבור רחוקים שרוצים לקרב אותם לתורה ומצוות ע”י השתתפותם בסדרי  
תפלה, ובהסתמך על הספר החשוב [שו”ת] מלמד להועיל [ח”א] סי’ כ”ט שהביא  
מהרבה גדולי עולם להקל בזה במחללי שבת שבזמננו שהם כעין תינוקות שנשבו,  
ובפרט כשזה נעשה למטרה קדושה של קירוב רחוקים לתורה וי”ש, לכן נלענ”ד  
פשוט כדלהלן.

(א) מותר להזמין גם מי שגר רחוק ממקום התפלה, ולהציע לו מקום לינה קרוב  
למקום באופן שלא יצטרך כלל לחלל שבת. ואף אם לא יקבל את ההצעה אין  
חייבים להגיד לו שימנע משום כך לבוא. וגם אין צריכים להזהיר אותו שאסור  
להגיע ברכב.

(ב) מגרש חניה של בית הכנסת אשר בו מקיימים את התפילה חייב להיות סגור  
במשך כל השבת ויו”ט.

ג) רצוי לא לצרף מי שעדיין מחלל שבת בפרהסיא למנין לכל דבר שבקדושה הדורש עשרה<sup>27</sup>.

ד) אם יש עשרה כשרים בלעדס אפשר לקרוא אותם גם לעלות לתורה ולהרשות לכהן לעלות לדוכן בברכת כהנים.

והנני חותם בכרכה שנותן התורה יהא בעזרתכם לקרב לבותיהם של ישראל לאבינו שבשמים ויחיש ישועתו לנצח”.

האם התשובה הנ”ל אינה ”אלא מענה פרטי לפי מקומו ושעתו“?

לעומת הנ”ל הרי שב’הליכות שלמה’ (פסח עמ’ שכו הערה 444) כותבים עורכי הספר בשם הגרשו”א דברים אחרים לגמרי. וכך כתבו שם: ”וכן לענין הזמנתם לשבת כשידוע שיבואו או ילכו באופן של חילול שבת רח”ל, אמר רבינו שאם כי יש למצוא צדדי היתר ע”פ הוראת חכם, אבל היינו דוקא באלו שכבר החלו להתקרב לשמירת תומ”צ, ולא באלו שרחוקים עדיין לגמרי. ובכל ענינים אלו הדריך רבנו שהכלל הנקוט בידי כל המתעסקים בדבר יהיה שלא להחליט בעצמם כי אם ע”פ הוראת רב, ואין לקבוע כללים קבועים בדבר וחלילה להקיש ולדמות מילתא למילתא כי עלול הדבר להביא לחורבן התורה ר”ל, אלא יוכרע הכל ע”פ מאזני שכלו של מורה הוראה שיראתו קודמת לחכמתו (ואף כשהשיב בענין זה פעם בכתב, הדגיש וחזר והדגיש שאין זה אלא מענה פרטי לפי מקומו ושעתו ואין להורות עפ”ז לאחרים. ואף כשרצו לדון עמו בזה ת”ח שהגיע מכתב זה לידיהם, לא הסכים, כדי שלא יראוהו כהוראה כללית לרבים)”. [וכנראה שזו הסיבה למה נשמטה תשובה זו משות’ מנחת שלמה’ תנינא, שי”ל ירושלים תש”ס].

והנה מה שכתבו בשם הגרשו”א שתשובה הנ”ל ”אין זה אלא מענה פרטי לפי מקומו ושעתו ואין להורות עפ”ז לאחרים”, לכאורה זה פלא גדול, שהרי בתשובה מפורש מהו מקומו ושעתו. מדובר במוסד שענינו להתעסק בקירוב אחב”י לשמירת תומ”צ, והם ”רוצים לקרב אותם [=את הרחוקים] לתורה ומצוות ע”י השתתפותם בסדרי תפלה”. ואין כאן רמז לשום תנאים מיוחדים ודברים חד-פעמיים. וא”כ כל מי שנמצא במצב כהנ”ל יכול לנהוג כפי הפסק הנ”ל, וא”כ תמוה למה ”אין להורות עפ”ז לאחרים”.

ויש כאן עוד דבר תמוה, שהרי לפי מה שכתבו העורכים: ”לענין הזמנתם לשבת... אמר רבינו שאם כי יש למצוא צדדי היתר ע”פ הוראת חכם, אבל היינו דוקא באלו שכבר החלו להתקרב לשמירת תומ”צ, ולא באלו שרחוקים עדיין

27 בענין זה ראה ’אגרות קודש’ אדמו”ר זי”ע חלק יא עמ’ רנה ואכמ”ל.

לגמרי. ובכל ענינים אלו... לא להחליט בעצמם כי אם ע"פ הוראת רב" – הרי שגם לפי דעת הגרשז"א יש מקום להקל למטרת קירוב, ולפי זה אינו מובן מה הסברא לחלק בין "אלו שכבר החלו להתקרב" לאלו "שרחוקים עדיין לגמרי", וכי אלו הרחוקים לגמרי רח"ל לא צריכים לקרב אותם. וב'בינה ודעת' (פ"א הערה צו) העיר ע"ז מכיוון אחר: "ויל"ע דמי שהחל להתקרב גרע טפי ואינו 'נשבה'".

### מסתבר שהגרשז"א התכוון להתיר רק מה שקשור באמת לקירוב יהודים

ועל כן נלפענ"ד שכוונת הגרשז"א בהגבלת הפסק היתה בעיקר ש"אין לקבוע כללים קבועים בדבר", כלומר שלא יהיה היתר כללי ויגידו שהתירו פרושים כל גרם חילול שבת, "כי עלול הדבר להביא לחורבן התורה ר"ל", כי כל אחד יעשה את השבת לחול באומרו שבשביל קירוב הכל מותר. ההיתר שכתב הגרשז"א היה אך ורק למוסד שרצה לארגן פעולה שכל ענינו לקרב יהודים, וזה הדבר היחיד שהתיר, ולא הסכים להרחיב את זה לומר ש'קצת' קירוב גם מותר וכיו"ב.

ועל דרך שכתב ב'בינה ודעת' שם (פ"ז סי"ב): "יש שהתירו להזמינם... במטרה מוצהרת של קירוב רחוקים לתורה... היתר זה אינו חל במקרה של הזמנת קרובי משפחה לאירוע משפחתי או לסעודות שבת וחג, אף שיתכן ובמשך הזמן יתקרבו לתומ"צ כאשר יראו מנהגי ישראל הכשרים". דבריו מאד לא ברורים, שהרי סעודות שבת וחג גם יכולים להיכלל "במטרה מוצהרת של קירוב רחוקים לתורה", וכפי שידוע כל מי שהתעסק אי פעם בתחום של קירוב יהודים, וכפי שכתב גם הגרשז"א שם בפנים (ולקמן יועתק באריכות): "ידוע שבדרך זו של אירוחם לסעודות שבת ויו"ט מתקרבים רבים מהם לחיי תומ"צ ושבים לאבינו שבשמים". אמנם הכוונה שבאם מזמין אותם לארוחת שבת של ידידים שנפגשים, בלי דברי תורה וכיו"ב, אין לזה היתר.

ונראה לי שלזה היתה גם כוונת הגרשז"א כשחילק בין היהודים השונים: "...דוקא באלו שכבר החלו להתקרב לשמירת תומ"צ, ולא באלו שרחוקים עדיין לגמרי", שגם בזה לא נרשמו הדברים באופן ברור. מסתבר שכוונתו היתה לחלק בין אנשים שהראו התעניינות ביהדות וההזמנה באה להעמיק ולהרחיב את ההיכרות שלהם עם היהדות, שודאי ראוי להזמינם בתנאים מסויימים, לא כן יהודים שהם רחוקים לגמרי, וההזמנה שלהם אינו קשור כלל ליהדות, אלא למיפגש חברים או קרובי משפחה, ואת אלו אסור להזמין באם זה קשור לחילול שבת.

ויש להוסיף עוד: שלכאורה מה ההגדרה למצב ש"שכבר החלו להתקרב", ומסתבר שהכוונה למי שהראה התעניינות ביהדות, למרות שעדיין רחוק לגמרי

משמירת תומ"צ. ולכאורה אלו "שרחוקים עדיין לגמרי", הרי גם הראו התעניינות ביהדות בעצם העובדה שהגיעו לסעודת שבת עם הרב והרבנית וכיו"ב. ועל כן צ"ל שהכוונה שהגיעו רק למיפגש אחרים, ואין זה סעודה שקשורה להתקרב ולהכיר את היהדות.

### מי נחשב היום ל'תינוק שנשבה' לפי דעת הגרשז"א

כדי להבהיר את דעתו של הגרשז"א כדאי להוסיף עוד נקודה חשובה.

הרב ישראל וינמן בספר 'משנת ישראל – במצות שבין אדם לחבירו ושמירת הלשון' (סי' א' הרחבת המשנה' הערה יז) כתב: "אמר לי הגאון ר' יצחק ירוחם בורודיאנסקי שליט"א דדעת הגאון רש"ז אויערבאך זצ"ל היה ג"כ דאין לחילוני היום דין תינוק שנשבה", ועד"ז מובא בכמה ספרים.

אמנם ב'הליכות שלמה' שם (עמ' שכו-שכז) כתב הגרשז"א קצת אחרת (והדברים נעתקו שם מ'רשימות', ועל כן מסתבר שהדברים נעתקו [כמעט] בלשונם): "רבים דנו בענין זה דשכיח טובא לצערנו, שרבים מאחב"י רחוקים משמירת ומידיעת התומ"צ, האם... יש לדמותם לתינוק שנשבה לבין הנכרים שאין דינו כעכו"ם. ברם נראה דלא הוי כתינוק שנשבה אא"כ לא שמע מעולם ענין דת ישראל... רק אותם שנתגדלו בארץ רוסיא בזמן שלטון הרשע... כיון שהם שוגגים ביותר וכעין אנוסים, יש מקום להקל כלפיהם לענין בישול, ומגע יין, צירוף לזימון וכדומה... אך עכ"ז כיון שבימינו אי אפשר לנו לצערנו למצות הדין לחלוטין, וגם ידוע שבדרך זו של אירוחם לסעודות שבת ויו"ט מתקרבים רבים מהם לחיי תומ"צ ושבים לאבינו שבשמים, יש למצוא צדדי היתר לכך, והדבר מסור למורי ההוראה להורות בכל נידון לפי ענינו. ועכ"פ לענין ליל הסדר... אם ידוע שאורחים אלה החלו להתקרב לשמירת המצוות, ואירוחם בלילה זה על שלחן הסדר יעוררם ויזרום הרבה לדבר (וכן בשאר יו"ט אם הוא באופן כזה), יש להקל. ויש גם לצרף בנד"ד מש"כ בשו"ת מלמד להועיל (סי' כ"ט) בשם הרבה גדולי עולם להקל במחללי שבת שבזמננו עיי"ש, ובפרט בנד"ד כשהדבר נעשה למטרה קדושה זו של קירובם לתורה ויראת שמים".

והנה המעיין בשו"ת 'מלמד להועיל' יראה שעיקר הנימוק שלו להקל הרי זה כיון "שסמכו ע"ז מה שכתוב ג"כ בשו"ת בנין ציון החדשות סי' כ"ג שמחללי שבת בזמנינו נחשבים קצת כתינוק שנשבה לבין הנכרים, מפני שבעוה"ר רוב ישראל בארצנו מחללי שבת הם, ואין דעתם בזה לכפור בעיקרי אמונתנו עיי"ש". וכפי שכתב גם הגרשז"א בתשובה שהעתקנו לעיל: "...מלמד להועיל סי' כ"ט (ש) הביא מהרבה גדולי עולם להקל בזה במחללי שבת שבזמננו שהם כעין תינוקות שנשבו".

[אלא שבסוף דבריו הוסיף ה'מלמד להועיל': "עוד יש סניף להקל דבזמננו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיא, כיון שרובן עושין כן... היחיד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך וא"צ לעשות בצנעה, ופרהסיא שלו כבצנעה"]. הרי לנו שלמרות שלהלכה נראה לו שרוב היהודים בארץ ישראל וכיו"ב אינם נחשבים כתינוקות שנשבו, אבל למעשה אין למצות את הדין, והוא מצרף לסניף את דעת ה'מלמד להועיל' שהם נחשבים לתינוקות שנשבו, ו"יש למצוא צדדי היתר לכך, והדבר מסור למורי ההוראה להורות בכל נידון לפי ענינו".

וכדאי להבחין שלדברי הגרשו"א יש לחלק בין "אותם שנתגדלו בארץ רוסיא", שהם תינוקות שנשבו אמיתיים, ועל כן "יש מקום להקל כלפיהם [גם] לענין בישול, ומגע יין, צירוף לזימון וכדומה", אבל כל מי שנתחנך במקומות אחרים יש מקום להחשיבם לתינוקות שנשבו רק "כשהדבר נעשה למטרה קדושה של קירובם לתורה ויר"ש".

#### מהו גדר 'תינוק שנשבה' של יהודי רוסיא לפי דעת הגרשו"א

ויל"ע בשיטת הגרשו"א, מהו לדבריו הגדר דתינוק שנשבה של "אותם שנתגדלו בארץ רוסיא בזמן שלטון הרשע", שמתפרש בשני אופנים:

(א) כיון שבעת שנתחנכו בקטנותם "נעקר מהם כמעט כל זכר ושארית מתורת ישראל", ואז לא שמעו כלל על שמירת תומ"צ, ולמרות שבגדלותם כבר שמעו, הרי זה כדברי הרמב"ם (הל' ממרים פ"ג ה"א): "ואע"פ ששמע אח"כ שהיה יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם". ולפי זה הטעם שאלו שגדלו בארץ ישראל לא נחשבים לא נחשבים כתינוקות שנשבו, הרי זה כיון שגם בקטנותם שמעו וידעו על שמירת התומ"צ.

(ב) שברוסיא עדיין אין מודעות לשמירת המצות, וגם בגדלותם אין הם מכירים מקרוב ולא כ"כ ראו שמירת המצות, ועדיין תינוקות שנשבו הם. ולפי זה נצטרך לומר דמיד שעוזבים את רוסיא ומגיעים למקומות ישוב בני"ש שומרי מצוה, הרי הם כבר לא בגדר תינוקות שנשבו. ובעצם לא כ"כ ברור מש"כ הגרשו"א שם בהמשך דבריו על יהודי רוסיא: "ועתה הם ממש בתחלת התוודעותם לתורה".

ובאם היינו יודעים מתי ובאיזה הקשר רשם הגרשו"א את דבריו אלו, אולי זה היה שופך אור והיה מתברר הספק הנ"ל. ובכלל מקרה נראה לי שאין סיבה מספקת לחלק בענין זה בין יהודי רוסיא ליהודי הונגריה.

האם התיר הגרשז"א גם כשוודאי לא ישאר ללון וגם ליום שבת

והנה כתב הגרשז"א בתשובה הנ"ל (אות א): "מותר להזמין גם מי שגר רחוק ממקום התפלה, ולהציע לו מקום לינה קרוב למקום באופן שלא יצטרך כלל לחלל שבת. ואף אם לא יקבל את ההצעה אין חייבים להגיד לו שימנע משום כך לבוא. וגם אין צריכים להזהיר אותו שאסור להגיע ברכב".

לכאורה יש כאן קולא גדולה מאד בפסק זה, שלמרות שהוא מגביל את היתר ההזמנה רק באופן שמציע לו מקום לינה, הרי באם (א) אין חייבים להגיד לו שימנע משום כך לבוא, (ב) אין צריכים להזהיר אותו שאסור להגיע ברכב, ברור שלא יקבל את ההזמנה להישאר ללון בבית המזמין, שהרי ביתו נמצא במרחק קצר כשנוסעים במכונית. ויוצא מזה שאפילו כשוודאי שלא יקבל את ההזמנה ללון מותר להזמין, וכל מטרת ההצעה אינה כדי לנסות להרחיק אותו מחילול שבת, אלא כדי שלא יכשל באיסור דולפני עור ומסייע לידי עבירה.

והנה בספר 'רץ כצבי' (על עניני שבת, שבט תשע"ב, סי' כח אות יג) מעתיק הרב צבי ריזמן מכתב שכתב לו רב אחד, שבעצמו שאל את הגרשז"א אודות "להזמין יהודי אחד במצב זה... והשיב לי... [על דרך המובא לעיל, אמנם בתוספת הגבלה: [שההזמנה הוא בעד סעודת ליל ששי, ליל שב"ק, כשיש היכולת לבוא בערב קודם חשיכה בלא חשש חילול שבת... אבל אמר לי הגאון הנ"ל שהיתר זה הוא רק לב' פעמים, אבל אם אחר ב' פעמים הוא נוסע בחילול שבת, שוב אין היתר לזמן אותו עוד". ויפה העיר עליו שם (אות כד) ממה שכתב הגרשז"א עצמו בתשובה הנ"ל, "ובדבריו אלו כתב הגרשז"א במפורש שאין כל איסור להזמין מחלל שבת לסעודה גם אם ידוע בוודאות שלא ישאר [וכגון שפעמים אחרות סירב להצעה זו]. וגם לא הוזכר בדבריו כל תנאי, שההיתר להזמין לסעודת שבת הוא רק לסעודת ליל שבת...".

[לא כ"כ ברור לי איך אפשר להזמין לסעודת יום שבת ביחד עם הצעת לינה. ואולי הכוונה שמזמין את המתקרבים לסעודת יום שבת, אבל מציע להם כבר לבוא בליל שבת וללון שם. ומובן שזה רק סיכוי רחוק שעקב ההזמנה ליום השבת, יבואו המתקרבים ללון כבר בליל שבת.]

ולכאורה יש לבאר ע"פ כל הנ"ל, שאכן התיר רק למי שכל ענינם הוא אך ורק קירוב יהודים ליהדות, ואחרים שמזמינים תלוי בטיבם ומהותם עד כמה הם שייכים לקירוב ובתנאים המיוחדים של האירוע, ושם יש מקום כהוראה פרטית להגביל את ההיתר לב' פעמים וכיו"ב, והכל לפי ראות עיני המורה.

## סיכום

ביארנו לעיל שתי שיטות שונות של אופן הזמנת יהודי לשבת לשיעור תורה או לסעודת השבת, במקום שיש חשש שיחלל שבת על ידי שיסע ברכב:

הוראות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ ואדמו"ר זי"ע, שאפשר לפרסם על אירועים בשבת למרות החשש שמא מי שהוא יסע, וק"ו שאין לבטל שיעורים וכיו"ב בש"ק משום החששא, וכל זה בתנאי שמפרסם ומביא לידיעת המוזמנים שאסור לנסוע ברכב בשבת.

הוראת הגרשז"א, שמותר להזמין בפירוש לאירוע בשבת שמטרתו קירוב, ולא צריכים להזהיר אותו שאסור להגיע ברכב, בתנאי שמציעים לו מקום לינה קרוב. אבל אם לא יקבל את ההצעה אין חייבים להגיד לו שימנע משום כך לבוא.



## גדר הפת הראויה לקבוע אליה סעודה

### הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

א. כתב כ"ק אדה"ז בסדר ברכה"נ פרק ב, א: אבל מיני לחמים שיתבאר שאין רגילין לקבוע סעודה עליהן אין מברכין עליהם המוציא וברכת המזון אלא לפניהם בורא מיני מזונות ולאחריהם מעין ג' אלא אם כן אוכל מהם כשיעור קביעות סעודה דהיינו כשיעור שרוב ב"א קובעים סעודת קבע שהיא סעודת ערב ובוקר על שיעור כזה מסתם לחם גמור וגם מלחמים אלו כשאוכלין שיעור כזה לפעמים אזי הם קובעים סעודה עליו עכ"ל.

ובשו"ע קו"א קסח, ב כתב: "וכן משמע מלשון הרי"ף ורא"ש שקראו כל אכילת עראי כיסנין, א"כ הבאה בכיסנין פי' היינו שעשויה לאכלה בתורת כיסנין, דהיינו לקנוח ולא לקביעות סעודה עכ"ל."

הנה בפרק ב, ז כתב: "פת הבאה בכסנין י"מ שהוא עיסה שנילושה בחלב או בחמאה או בדבש או בשמן ויין או בשאר מי פירות או במי ביצים ושומן לפי שאינה עשויה לקביעות סעודה כי רוב בני אדם כוססין ממנה מעט." לפי שיטה זו אפשר לומר הכלל "שרוב ב"א קובעים סעודת קבע שהיא סעודת ערב ובוקר על שיעור כזה מסתם לחם גמור וגם מלחמים אלו כשאוכלין שיעור כזה לפעמים אזי הם קובעים סעודה עליו", אבל כנראה אי אפשר לומר הכלל שבבבב"א הנ"ל "היינו

שעשויה לאכלה בתורת כיסנין, דהיינו לקנוח ולא לקביעות סעודה" דהא אין אוכלין "מזונות ברויט" לקנוח!

וממשיך שם: "ויש חולקים על זה ואומרים שמברכין המוציא וברכת המזון על פת זו... אלא פת הבאה בכסנין היא פת גמורה העשויה כמין כיס וממלאין אותה קודם אפייתה במיני מתיקה כמו דבש וסוקר או שקדים ואגוזים וכיוצא בהם משאר מיני פירות או תבלין והמילוי הוא העיקר כי עיקר עשייתה אינה למזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג ומזון העיסה הוא טפל." לפי שיטה זו אפשר לומר הכלל שבבקר"א הנ"ל "היינו שעשויה לאכלה בתורת כיסנין, דהיינו לקנוח ולא לקביעות סעודה", (אלא שיש להקשות דבקר"א הנ"ל נראה דשורש של 'כיסנין' אינו מלשון 'כיס' אלא תיבה דמתפרש אכילת עראי), אבל כנראה אי אפשר לומר הכלל "שורב ב"א קובעים סעודת קבע שהיא סעודת ערב ובוקר על שיעור כזה מסתם לחם גמור וגם מלחמים אלו כשאוכלין שיעור כזה לפעמים אזי הם קובעים סעודה עליו" דהא אין קובעים סעודה על "פאי" או Apple Turnover (שהם פירוש הפשוט של "העשויה כמין כיס וממלאין אותה קודם אפייתה במיני פירות").

עוד איתא שם בהלכה ה': "במה דברים אמורים כשהמלוי הוא ממיני מתיקה או מיני פירות הנאכלין לעדון ותענוג ולא למזון ולהשביע וגם אין דרך רוב העולם ללפת בהם הפת." לפי שיטה זו אין שייך הכלל שבהלכה ג' "ואם אינו שבע ממין לחם זה לבד אלא שאוכלו עם לפתן המשביע כגון שמלפתו בבשר או דגים וכיוצא בהם עד ששבע הרי זה כאילו שבע ממנו לבדו" דהא אין מלפתים מיני מתיקה או מיני פירות אם בשר או דגים.

ב. שם בפרק ב, הלכה ה': "ואלו הם מיני לחמים שאין דרך ב"א לקבוע סעודה עליהם לחמניות וטרוקנין ופת הבאה בכסנין. לחמניות הם מיני לחמים דקים ורכים שהיתה בלילת הקמח במים בלילה רכה ולא עבה כעיסת לחם גמור הנילושה ומתגלגלת בידיים אלא כעיסת סופגנין שא"א לגלגלה בידיים ואפאו בתנור או במחבת בלי משקה ואף על פי שהוא לחם גמור לענין חלה ומצה."

ומיהו קצת קשה, למה לא כתב "ואף על פי שהוא לחם גמור לענין חלה ומצה" לגבי טרוקנין ופת הבאה בכסנין?

ג. בשו"ע סי' קסח, טז: "ויש חולקים (ואומרים שאינם דומין) לפת הבאה בכיסנין שהיא ג"כ לחם גמור לדברי האומרים שהיא פת שנילושה במשקין או מי פירות... אבל לדברי האומרים שפת הבאה בכיסנין היא פת גמורה שנילושה במים לבד אלא שאח"כ מילא אותה דבש או במיני פירות או עשה ממנה עוגות דקות

יבשות וכוססין אותן לתיאבון ואף שבשעת לישה היה לחם גמור וגם נאפו בתנור כלחם גמור".

נראה מכאן דלשיטה הב' אינה לחם גמור לאחר האפיה משא"כ לשיטה הא'.

ד. בשו"ע סי' תסא, ז: "וכן אם נאפה בקרקע כגון טרוקנין והוא שעושין גומא בקרקע הכירה ונותנין שם קמח ומים מעורבין ונאפה שם אע"פ שבלילתה רכה מאוד ואין עליו צורת פת ולכך אין מברכין עליו המוציא אלא אם כן קבע עליו סעודתו כמ"ש בסי' קס"ח אף על פי כן אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח אפילו לכתחלה לפי שזהו לחם עוני שאין לעני תנור ואופה לחמו בקרקע".

המקור לזה הוא ברכות לו, ב. טרוקנין חייבין בחלה וכי אתא רבין א"ר יוחנן טרוקנין פטורין מן החלה מאי טרוקנין אמר אביי כובא דארעא... א"ל אביי לרב יוסף האי כובא דארעא מאי מברכין עלויה א"ל מי סברת נהמא הוא גובלא בעלמא הוא ומברכין עלויה בורא מיני מזונות מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה וברך עלויה המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח מ"ט לחם עוני קרינן ביה".

ובסבה"נ פ"ב ה"ז כתב: "וכן טרוקנין שבוללין קמח במים בלילה רכה יותר מדאי אלא ששופכין לתוך גומא וחלל שבכירה או תנור עד שנעשה עב קצת אחר האפייה וכן אם שפך הרבה לתוך המחבת עד שנעשה עב קצת אחר האפייה"

המורם מזה יש לדייק האם לצאת בטרוקנין צריך דוקא כשעושין גומא בקרקע הכירה "כובא דארעא" לאפוקי אם שפך הרבה לתוך המחבת עד שנעשה עב קצת אחר האפייה, או דלמא לא שנה?

וכן יש לברר מה בא כ"ק אדה"ז לרבות במ"ש "וכן אם נאפה בקרקע כגון טרוקנין" דנראה דלא רק בטרוקנין. (האם בא לרבות טריתא?)



## ייבוש הידיים במכונות אוטומטיות<sup>1</sup>

### הרב שמואל ביסטריצקי

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם' וסדרת 'יהדותון'

ברוב אולמות השמחות וכן במסעדות רבות מעמידים כיום מכונות לייבוש הידיים ליד עמדות הנטילת ידיים, ולכאורה יש לעיין האם מותר לנגב בהם הידיים, או שמא אין זה נקרא ניגוב הידיים וחייבים דווקא לנגב?

בשו"ע אדה"ז (קנח, יז) כתב, וז"ל: כל האוכל בלא ניגוב ידיים כאלו אוכל לחם טמא, שנאמר "ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים", אל תקרי לחמם אלא לח מים, ועוד "לחמם טמא" בגימטריא בלא ניגוב ידיים עכ"ל.

יש מפרשים שטומאה זו היא ממים הראשונים שנטמאו מהידיים במקרה שאין בהם רביעית, ואף שמים השניים מטהרין את הראשונים מכל מקום לכתחילה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע"י ניגוב ולא די שיתנגבו מאליהן אלא צריך לשפשפן במפה או בשאר דברים שהשפשוף מטהרן ביותר. אבל המטביל ידיו, וכן הנוטל שתי ידיו בבת אחת ושופך עליהם רביעית בבת אחת, וכן אם שפך על ידו אחת רביעית וכן שפך על חברתה שאין שם מים טמאים כלל א"צ לנגבן ומכל מקום יש בו משום מיאוס אם דעתו קצה עליו.

ויש מפרשים שטומאתן היא מאיסתן, שדבר מיאוס קרוי טמא, כמו שאמר הכתוב לחמם טמא וגו' וה"ה אם שפך רביעית בבת אחת ולא הקילו אלא במטביל לפי שלא חשו חכמים לתקן ניגוב לטהר הידיים ממאיסותן, אלא כשמטהרן בטהרה שתקנו חכמים שהיא נטילה בכלי אבל כשמטהרן בטבילה שהיא כעין טהרה של תורה שהיא טבילה לא חשו לתקן בה כלום, ויש להחמיר כדבריהם".

ובתימציות כל הנל: יסוד השאלה היא, האם מותר לתת לידיים להתייבש מעצמן לאחר הנטילה או שצריך ניגוב.

ובכן: באז נדברו' (ח"ח, עמ' קכד) רצה להתיר וכתב: "...ואם משפשף מקודם הידיים זו בזו דמצווה לשפשף דגם בזה הולך הלכלוך ואחר כך מנגבו על ידי המכשיר הוי כמנגבן ממש...". וכן פסק ב"לקוט יוסף": "מותר לנגב הידיים

(1) לזכות בתי דבורה לאה בת רבקה שתחי', לרגל יום הולדתה ז' מר-חשון לאוישו"ט.

(2) דיני ברכות עמ' כ"ה.

במכשיר לייבוש ידיים הפועל על ידי הזרמת אוויר חם על גבי הידיים. והוא הדין בניגוב הידיים על ידי השמש וכדומה".

משא"כ לדעת אדה"ו לכאורה נראה לאסור כיון דנדרש ניגוב ממש – "שהוא מטהרן ביותר".

והנה, מצאתי ב'נהרות איתן' (ח"א, עמ' קיח), שרצה להתיר לפי אדה"ו להשתמש במכונת דחיסת אוויר לניגוב הידיים, וז"ל: "...דטעמא דהשו"ע הרב דסובר שצריך ניגוב במפה דוקא... משום דהשפשוף במפה מטהרן ביותר". וכוונתו למה שכתב קודם בדבריו, דהיכא שאין במים הראשונים רביעית והם נטמאו מן הידיים, דאף שהמים השניים מטהרים את הראשונים, מכל מקום לכתחילה צריך להעביר את הראשונים לגמרי על ידי ניגוב, ולא די שיתנגבו מאליהן אלא צריך לשפשפן במפה, ורצונו לומר דהשפשוף מנקה היטב את המים הראשונים, יותר מאשר המים המתנגבים מאליהן. ולפי זה יש לומר דאף בלחץ של האוויר הדחוס שמפעיל המכשיר לניגוב ידיים סגי. דהנה מלבד מה שהחום שהמכשיר גורם לייבש את הידיים על ידי האוויר החם, ישנו גם לחץ אוויר דחוס, שהיא פעולה נוספת אחרי הפעולה של ייבוש המים, שאף הוא מנקה ומטהר היטב את הידיים, ובאמת לחץ אוויר כזה משמש לפעמים כפעולה לנקיון וחיסוי, כפי הידוע שהרבה מכשירי ניקיון פעולתם מבוססת על לחץ אוויר, ואם כן לא גרע זה מנקיון דשפשוף על ידי מפה, שהרי בשפשוף דמפה גופיה לא הצריך השו"ע דוקא שפשוף חזק ביותר...".

וצ"ע בהנ"ל, דהרי:

(א) אין ספק שניגוב על ידי המכונה מפיק את אותה תוצאת ניגוב כמו במגבת או נייר וכיו"ב<sup>3</sup>.

(ב) מכונות הדחס אוויר מתחלקות לשניים, הישנות מוציאות אוויר על ידי פתח מלמטה, וממילא הידיים יכולות לעמוד בכל צורה שהמנגב רוצה, והמכונות החדשות יוצרו באופן שצריך להכניס את שתי הידיים פתוחות ועוד באופן מלמעלה למטה הווי אומר שכל המים של נטילת הידיים יורדות חזרה לאצבעות, ההיפך מכפי שצריך לנהוג, עיין שו"ע סימן קס"ב סעי' א.

3) וכאן המקום להעיר איפה שרבים משתמשים באותה מגבת, שבדוודאי היא כבר לחה מידי ואין לנגב בה ידיים לסעודה. מצאתי מחקר שנערך באוסטרליה ובדק נושא ייבוש הידיים בין מכונה לבין ניגוב, וחד וחלק נאמר שניגוב באמצעות נייר וכיו"ב מנגב הרבה יותר טוב ויותר מהר.

ג) לכאורה גם בלתי אפשרי ליטול ידיים כך, דהרי איך יטול הספל ליד השניה, ובפרט שצריך להקפיד לא לגעת בספל שהוא רטוב, כמ"ש אדה"ז בסדר נטילת ידיים לסעודה (סעי' ב') "ולא יגע בכלי בידו הלחה בין שפיכה לשפיכה בן יגע . . . בלחלוחית שעל הכלי...".

ב'נהרות איתן' רצה לחלק בין מכוונות שעובדות עם זרם אויר חם חזק לבין המכוונות עם הזרם החלש, ובוודאי שלא ניתן להתיר באופן גורף את כל המכוונות, הרי יש בעיה נוספת במכוונות, היות וזה לא מנגב היטב, ובוודאי זה גם לא מאפשר להחזיק את הלחם מיד אחרי הנטילה, וחלילה לא לברך עם ידיים רטובות שעל זה נאמר (שם) "כל האוכל בלא ניגוב ידיים כאלו אוכל לחם טמא, שנאמר ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים, אל תקרי לחמם אלא לח מים, ועוד לחמם טמא בגימטריא בלא ניגוב ידיים".

ואולי היות ואנו נוהגים ליטול ידיים שלוש פעמים<sup>4</sup>, ממילא אין חשש ומותר דהרי עברו על הידיים יותר מרביעית מים<sup>5</sup>? אך מצד שני, היות ואנו נוהגים ומקפידים ליטול עם מגבת, הייתכן מקרה שיכולים ליטול בלא אמצעי ניגוב כל שהוא, הן להחזיק ידית הספל וממילא גם לנגב הידיים?

ונסיים בעובדה אודות הקושי של נטילת ידיים כהלכתה, בשל חשש של קושי בנטילת ידיים הורה הרבי הוראה מעניינת: בשנת תשי"ח כתב הרבי<sup>6</sup> לוועד כפר חב"ד בקשר לארגון ההתוועדות המרכזית של י"ט כסלו:

"במה שכותבים בהנוגע לסעודה, בכלל ראוי שבעיקר יהיה מיני מזונות... האורחים שלא תמיד נשארים עד גמר ההתוועדות, וכמה פרטים בזה בנוגע לברכת המזון וכו', נוסף על הקושי בנטילת ידיים כדבעי, לכן כדאית בשביל כאלה התוועדות במיני מזונות פירות, ומשקה כמובן", מאידך חידש הרבי התוועדות שבה נוטלים ידיים, ביום ב' דראש-השנה, בבית מדרשו.

ולא באתי אלא להעיר.



(4) 'היום יום' כ"ב שבט – "ע"פ הגהת אשר"י [=לחולין קיג, א – הובא בבית יוסף לטור יורה דעה סימן סט קרוב לתחלתו] – נטילת ידיים לסעודה ג' פעמים רצופים. כן הי[ה] עושה מהר"ש נ"ע, ומניח משפיכה הג' מעט מים בכף ידו השמאלית, ובוה משפשף ב' ידיו".

(5) שו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן קמא).

(6) 'אגרות קודש' כרך טז עמ' קז.

## תיקון טעות בשו"ע אדמה"ז החדש בענין "שמועות טובות"

### הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ק בית מנחם מענדל ד'מידוואד פלאטבוש

א. פסק אדה"ז (בסדר ברה"נ פ"ב ה"ז, ובלוח ברכה"נ פ"א הכ"ג) "על שמועות טובות בין שהיא טובת רבים, בין שהיא טובת יחיד, כל שלבו שמח בטובתו כגון שהוא אביו או רבו או רע אשר כנפשו מברך הטוב והמטיב, הטוב לו ששמח לבבו, והמטיב למי שנעשית לו הטובה, ואין צריך לומר אם רואה הטוב בעיניו"<sup>1</sup>.

ובשו"ע אדה"ז החדש בתוספת ציונים הוסיפו (בלוח ברכה"נ הע' קו) ששמועות טובות הוא "כגון שירדו גשמים ואין לו קרקע", ומקורו מהנחלת צבי סי' רכא והאליה רבה שם ס"ק ד'.

וצ"ע דהרי הראשונים והפוסקים פליגי בזה, והרי המ"א (סי' רכא ס"ק ב') ס"ל שבאין לו קרקע שלא יברך על שמועת הגשם הטוב והמטיב, ומדברי אדה"ז אין להוכיח לכאן או לכאן, וא"כ למה נכניס ראשינו במחלוקת הפוסקים לפסוק נגד המ"א, והרי ידוע גודל החרדה שחרד אדה"ז לפסוק כהמ"א (עיין בהקדמה לשולחנו מבני המחבר)?

גם יש להעיר שאדה"ז לא הביא בברכה"נ ברכת הודאת הגשמים כלל, והטעם בפשטות כי אדה"ז כתב בהקדמת הלוח ש"שנה כאן . . . הל' הצריכות ושכיחות במדינתנו" (עיין שערי הלכה ומנהג ח"א ע' רכ), והרמ"א הרי פסק (סי' רכא ס"א) ש"אין אנו נוהגין בזמה"ז בברכת הגשמים, משום דמדינות אלו תדירים בגשמים, ואינן נעצרין כל כך<sup>2</sup>, וא"כ למעשה אין אנו מברכין על הגשם כלל במדינתנו לכונ"ע, ואיך אפשר לפרש דברי אדה"ז כאן ששמועות טובות היינו "כגון שירדו גשמים ואין לו קרקע"?

1) וממשיך שם "ואם בשרוהו טובת עצמו . . . והוא הדין אם רואה בעיניו או יודע . . . מברך . . .", הרי שבטובת אחרים דייק שמע ואין צריך לומר ראה, ובטובת עצמו כתב שמע והוא הדין ראה, ועד"ז בה"ח בשמועות רעות על אחרים דייק שמע ואין צריך לומר ראה, ועל אביו שמת כתב שמע והוא הדין ראה, ונ"ל שבטובת ורעת עצמו אין חילוק אצלו אם ראה או שמע או ידע, אבל אצל אחרים, הגם שמרגיש בשמחתם ובצערם (דאל"כ לא מברך), אינו דומה ראה לשמיעה.

2) עיין ט"ז (סי' רכא ס"א) ובפרמ"ג במשבצות, שגם במדינתנו כל שנעצרו הגשמים ואח"כ ירדו מברך, ועולת תמיד (שם ס"א א') ס"ל "משום דתדירים בגשמיין לא נתקן ברכה זו באילו הארצות".

ונ"ל שכשיעשו תיקונים לשו"ע אדה"ז שיוצאו הערה זו, כי אין ספק שזהו ברכה לבטלה כנ"ל.

ב. מיהו עדיין יש לברר מהו שי' אדה"ז בזה, ובהקדים מקור דין זה (ברכות דף נט ע"ב) וז"ל הגמ': על הגשמים הטוב והמטיב מברך, והא"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא מאימתי מברכין על הגשמים משיצא חתן לקראת כלה מאי מברכין אמר רב יהודה מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו . . קשיא, לא קשיא הא דשמע משמע (שבשרוהו לאמור ירדו גשמים בלילה אמר הטוב והמטיב) הא דחזא מחזי, דשמע משמע היינו בשורות טובות ותנן על בשורות טובות אמר ברוך הטוב והמטיב, אלא אידי ואידי דחזי מחזי ולא קשיא הא דאתא פורתא הא דאתא טובא<sup>3</sup>, ואב"א הא והא דאתא טובא ולא קשיא הא דאית ליה ארעא הא דלית ליה ארעא".

וכתב הרשב"א (כאן ד"ה אלא) "אפשר לומר דמ"מ היכי דשמע ולא חזא מברך הטוב והמטיב כפירוקא קמא . . אבל לפירוקא בתרא דאמרינן הא דאיכא אחרינא . . אפי' אבשורות טובות לא מברך הטוב והמטיב אלא בדאיכא שותפא בהדיה".

והריטב"א (כאן בחדשיו ד"ה ה"ג) ושיטה מקבצת (כאן ד"ה ה"ג) אכן נסתפקו בזה במי שאין לו קרקע ורק שמע מהגשם מה דינו, (דבחזא מפורש שמברך מודים), "שמע משמע . . מברך הטוב והמטיב דהא . . היינו בשורות טובות . . ואיפשר דכל דלית ליה ארעא לדידיה לא מברך הטוב והמטיב דכיון דלית ליה ארעא מאי טוב ומטיב איכא גביה . .".

הרי שהסיקו כדעת הרשב"א אבל לא מטעמי', כי להרשב"א כל הטוב ומטיב בשמועה טובה הוא רק בדאיכא שותפא בהדיה, ולאידך רשאונים מברך הטוב ומטיב בשמועה טובה אפי' ליכא שותפא בהדיה, ורק בגשמים שאני שלא נחשב גביה לבשורה טובה<sup>4</sup>.

(3) בגמ' מהדורת ארסקרול הביאו דברי הריטב"א שמברך "דוקא דאתא טובא כדאמר אידי ואידי דאתא טובא, ומודים פשיטא דליתא אלא דאתא טובא, כדאמרינן כדי שיצא חתן לקראת כלה", והעירו בגמ' מהדורת ארסקרול שזהו "היפך" פי' רש"י שפי' בתי' הב' שעל גשם פורתא מברך מודים ועל טובא מברך הטוב והמטיב, וא"כ גשם טובא הוא יותר מחתן לקראת כלה, ושגו ברוואה שהרי למסקנה רק על גשם טובא מברך, ורק בחתן לקראת כלה מברך, וצ"ל שגם לרש"י חתן לקראת כלה אינו פורתא, ורש"י רש"י בתי' הב' שעל פורתא מברך מודים אין הפי' שחתן לקראת כלה נחשב פורתא, כ"א י"ל שהגשם ירד זמן פורתא או על מקום פורתא, עיין צל"ח (ד"ה שם וד"ה ובוה).

(4) ואין להקשות שלכ' אין לך בשורה טובה יותר מירידת גשמים (אחר היובש, כדפסק רמ"א בס"י רכא ס"א)? ונ"ל עפ"י המשך דברי הריטב"א שם, "וא"ת והא אמרינן בתענית דהלל הגדול צריך למימר, והיכי סגי בהני ברכות, י"ל התם כשהתענו עליהם הכא כשלא התענו". הרי שלא מיירי הכא שהיה יובש

והנה אדה"ו פסק שעל כל שמועה טובה מברך אפי' אין לו שותפות גביה ולא כרשב"א, אבל אין מזה ראי' שס"ל שגם על שמועת הגשם יברך באין לו קרקע, דאולי כאידך רשאוניס ס"ל שגשם לא נחשב לבשורה טובה אלא למי שיש לו קרקע.

ג. ובסברת שיטתו נ"ל, דהנה לפי הפרמ"ג (באשל אברהם כאן, הרי לדעת המ"א) במסקנת הסוגי' שני ברכות יש כאן ולא קרב זא"ז כלל, על ראיית הגשם מודה לה' בברכת מודים, ועל הרווחתו מיבול קרקעו מברך הטוב והמטיב, ולכן לפעמים יברך שניהם ולפעמים לא כלום, היינו כשיש לו קרקע ורואה הגשם מברך תרתי, מודים והטוב והמטיב, אבל באין לא קרקע ולא ראה אינו מברך כלל.

ולפי"ז יש ליישב תמיהה עצומה בסוגיין: דמתירוץ הא' (שברואה הגשם מברך מודים ובשמע מברך הטוב והמטיב) משמע שהטוב והמטיב הוא ברכה הפחות מבורר ומודים הוא מבורר טפי, ואכן משמע הכי מדרכי משה (סי' רכג סק"א) שהקשה על הרשב"א שפסק בילדה אשתו בן שמברך שהחיינו, והרי בגמ' אמרינן דנולד לו בן מברך הטוב והמטיב? ותי' ". . . או אפ"ל דס"ל דוקא בשמע . . . מברכין הטוב והמטיב, וכן אמרינן בגמ' אמרו לו ילדה אשתך . . . אבל היה הוא עצמו אצל הלידה מברך שהחיינו, וכן איתא חילוק זה בגמ' לענין גשמים". הרי שגם למסקנה ס"ל לרמ"א שהטוב והמטיב הוא הברכה הפחותה<sup>5</sup>.

וקשה למה למסקנה מי שאין לו קרקע מברך מודים המבורר טפי, ומי שיש לו קרקע מברך הטוב והמטיב שאינו מבורר כ"כ, והרי זה שיש לו קרקע צריך להודות ולשבח יותר? ולמ"א לק"מ כי אכן ביש לו קרקע מברך מודים על חסד ה', ורק שמוסיף לברך גם הטוב והמטיב (או שהחיינו) על הרווחתו, ובאין לו קרקע רק מודים יש לו לברך על חסד ה', אבל הטוב והמטיב לא, שהרי לא הרויח כלום.

ולשאר הראשונים י"ל בדוחק (ע"ד המוסר) שמי שאין לו קרקע רואה בהגשם ברכת ה' לעולמו ומברך מודים המבורר טפי, אבל מי שיש לו קרקע רואה בהגשם

גדול כ"כ שגזרו תענית ע"ז, (עיין סי' תקעה), ולכן אין הגשמים טובה אלא למי שיש לו קרקע שמרויח מהגשם.

(5) ומסתבר הכי כי כמו ששהכל הוא הפחות מבורר בברכת אוכלין, דאלו שיש להם ברכה מיוחדת היינו "שמתוך חשיבותם קבעו להם ברכה לעצמן" המבורר טפי (שו"ע אדה"ז ריש סי' קסז), ולכן לענין קדימה לעולם מקדימין כל ברכה לפני שהכול (סבה"נ פ"י ה"ז) כי כל המרבה לפרט ה"ז משובח, וה"ז בורא מיני בשמים הוא הפחות בברכת הריח, ה"ז לענין הטוב והמטיב שהיא ברכה הכוללת יותר מש"כ ברכת מודים שהוא מפרט יותר בשבחו ית' וכל המרבה לפרט ה"ז משובח ומבורר טפי.

רק ההרווחה שירויה מקרקעו, ולפי ערך ההרווחה תהיה הברכה, ולכן מברך רק הטוב ומטיב, (ועיין בחידושי הרא"ה כאן ד"ה על).

ד. בסדר ברכה"נ "חדשה מנוקדת ומבוארת" הוסיפו מ"מ והערות המאירות עינים, וכתבו (כאן הע' מט) "ומשמע אף שהוא עצמו אינו שותף בטובה זו, אלא ששמח בטובת הרבים", היינו שהתנאי "כל שלבו שמח בטובתו" הוא גם בטובת הרבים.

וצ"ע שהרי א. מלשונו "כל שלבו שמח בטובתו" לשון יחיד משמע שרק בטובת היחיד צ"ל לבו שמח. ב. ה"נ משמע מהמשך לשונו " . . בין שהיא טובת יחיד, כל שלבו שמח בטובתו, כגון שהוא אביו או רבו או רע אשר כנפשו", היינו שה"כגון" בא לפרש מתי נחשב שמח בטובת היחיד.

ונ"ל שי' אדה"ז בהטוב והמטיב: (א) שבטובת עצמו א"צ לבדוק אם יש לו שמחת הלב שהרי בטובת עצמו לא התנה שצ"ל לבו שמח, (ואפי' מצטער על מיתת אביו ואינו שמח כלל מברך הטוב והמטיב על ירושתו, וכ"פ בה"ח), (ב) על טובת חבירו חייב לבדוק אם יש לו שמחת הלב, (ג) טובת הרבים הו"ל כטובת עצמו שא"צ לבדוק אם יש לו שמחת הלב, ועל כל בשורה טובה של הרבים מברך<sup>6</sup>.

ואכן גם בדין האמת (פי"ב ה"ח) פסק "מנהג העולם לומר ברוך דין האמת בלא שם ומלכות כששומעים ממיתת איזה אדם כשר מישראל, אבל במי שיש לו צער במיתתו מפני אהבתו לו, וכל שכן באדם חשוב שמת צריך לומר בשם ומלכות, ואם מת אביו . . מברך . . בא"ה אמ"ה דין האמת . . ." (ט"ז סי' רכג סק"ד).

הרי שגם בדין האמת ס"ל (א) שבמיתת הזולת יש לבדוק עצמו ורק אם מצטער מברך בשם ומלכות, (ב) משמע שעל אביו מברך דין האמת ואין צריך לבדוק אם מצטער, (ג) ואדם חשוב משמע שס"ל שא"צ לבדוק אם מצטער, ונ"ל כי מיתת אדם חשוב הוא רעת הרבים, וכמו בטובת הרבים ס"ל דהו"ל כטובת עצמו וא"צ לבדוק אם לבו שמח מזה, ה"נ ברעת הרבים דינו כרעת עצמו, וא"צ לבדוק אם מצטער ע"ז כי מ"מ צריך לברך.

ובזה מתורץ קושיית הב"ח (סי' רכג) דממשנתנו משמע שעל כל ישראל מברך – דין האמת – בשם ומלכות, כי בזמן התנאים הצטערו על מיתת כל איש ישראל,

6 ואת"ל שגם בבשורות טובות מיירי רק בשיש שמחת הלב, איך יוכל המ"א לומר שעל שמועת הגשם לא יברך, הרי יש לו שמחת הלב ולמה לא יברך והרי הטוב והמטיב הוא ל"כל שמחת לבב הבאה לאדם מטובת עולם הזה" (ריש פי"ב), אבל השתא דאמרינן שגם בלי שמחה מברך, י"ל שרק בסתמא ס"ל למ"א שאין מברך על שמועת הגשם אבל אם שמח באמת גם המ"א יודה שמברך.

אבל בזמננו יש להסתפק אם באמת מצטער על הזולת א"ל ולכן מספק לא מברכים חוץ אם לבו שמח, וה"נ י"ל לענין ברכת הטוב והמטיב בטובת חברו<sup>7</sup> שבזמננו יש להסתפק בזה ולכן רק אם לבו שמח בטובתו מברך.

ולהעיר מדברי רבינו לרבנים הראשיים באה"ק (ספר השיחות תשמ"ט ע' 738) ש"ע"פ הלכה הרואה את חברו לאחר שלושים יום מברך שהחינו, אבל לא ראיתי נוהגין כן, וצ"ע הטעם? הרב שפירא הציע שאולי הטעם הוא מפני שיש ספק אם השמחה בראייתו היא בכל הלב, וענה רבינו "איתא בפוסקים שבברכת שהחינו לא מקפידים כ"כ . . . ועוד ועיקר אין ספק כי . . . בודאי שכל ישראל . . . שמח בראיית חברו..."

רבינו לא הבין איך אפשר לכל או"א מישראל לא להיות שמח בשמחת חברו!!!...



## לתורה לחופה ולמעשים טובים

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

לכבוד יום הולדת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, ביום כ' מרחשון שחל השבוע זה.

א. כתב רבינו באג"ק ח"ו עמ' רמט וז"ל "ידוע מכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, אשר מנהגנו הוא לומר גם בלידת בת "לתורה לחופה ולמעשים טובים", ע"פ מרז"ל (ברכות יז, א) נשים במאי זכיין, באקרוי' כו' ונטרין כו'" עכלה"ק.

הוא [כמצויין בשוה"ג שם] באג"ק לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ח"א אגרת פז עיי"ש.

לפום ריהטא צ"ע מאי טעמא מצייני אדמו"ר הרש"ב למארז"ל דברכות שם שהוא רק משום לתא ד"עוזרת" בלימוד התורה של בנה ובעלה, והרי יתירה מזו מצינו שנשים מחויבות הן במצות ת"ת גופא, והיינו משום חיוב לימוד ההלכות במצוות הצריכות להן.

(7 שהרי שני ברכות אלו שייכי להדדי דתנן (ברכות נד, א) "על בשורות טובות . . . הטוב והמטיב, על בשורות רעות . . . דיין האמת . . . חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה".

בסגנון אחר, הרי כשם שהמשך סגנון הברכה "לחופה ולמעשים טובים" אינו צ"ב ומקור לזה כפשוטו, הנה הוא הדין והוא הטעם גם בהא ד"לתורה" שלכאורה מובן הוא בפשטות והיינו משום חיוב לימוד תורה דנשים במצוות הצריכות להן, ומדוע הביא אדמו"ר הרש"ב ע"ז מקור משום לתא דעוזרת לבנה ובעלה וצ"ע.

ב. ולכאורה היה מקום לומר בזה בפשטות דחלוק לימוד תורה דנשים במצוות הצריכות להן שאינו משום לתא דלימוד התורה אלא משום דין "הכשר" והכנה לקיום המצוות שלהן, והיינו דלעולם אין נשים במצוות תלמוד תורה וכדאיתא בגמ' קידושין כט, ב והובא להלכה בהל' ת"ת להאדה"ו פ"א הי"ד, והא דחייבים בלימוד ההלכות במצוות הצריכות להן אין הגדר בזה משום דין "תורה" אלא משום דין "המצוות" שלהן.

משא"כ בזה שהיא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאודה שיעסוק בתורה וכו' הרי ע"י השתתפותה חולקת שכר עמהם בלימוד התורה שלהם, והיינו שיש בזה דין "תורה" של בנה ובעלה.

ולפ"ז יומתק מה שציין אדמו"ר הרש"ב בביאור לשון הברכה שמוסיפים גם בלידת הבת "לתורה" שהוא ע"פ מארז"ל דברכות שם "נשים במאי זכיין, באקריו' כו' ונטרין כו'" דמשום הך ענין איכלל גם בבת דין "תורה", משא"כ לימוד ההלכות במצוות הצריכות להן שהוא משום לתא דהכשר והכנה לקיום "המצוות" שלהן הרי אינו מדין "תורה" אלא משום דין "מצוות" כנ"ל, וזה י"ל שכבר נכלל הוא ב"מעשים טובים".

ג. אמנם נראה שא"א לומר כן, דהנה יעויין בלקו"ש חי"ד עקב ב' שביאר רבינו בארוכה יסוד הך חיוב דנשים ללמוד ההלכות במצוות הצריכות להן דאע"פ שהוא בכדי "לידע היאך לעשותן", מ"מ אינו [רק] משום לתא דהכשר לקיום המצוות שלהן, אלא יש בזה דין של "לימוד התורה" בפ"ע, ולכן מטעם זה דוקא מברכות הן ברכת התורה וכמ"ש אדה"ז בשלחנו סו"ס מז.

וע"ד גדר לימוד תורת ז' מצוות דב"נ שיש בזה גם הגדרים דלימוד תורה מצ"ע, וכפי שהשריש לנו הגאון הרוגוצובי ז"ל ליסוד מוסד בכ"מ בכ"מ ד"אף שזה סיבה אך מ"מ זה הכרח ונעשה כמו עצם", יעויי"ש בלקו"ש ביסודי הדברים בזה.

ולפ"י נמצא מבואר שגם בהך חיוב דנשים ללמוד ההלכות במצוות הצריכות להן איכא בזה הגדר דלימוד תורה מצ"ע, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מאי טעמא מציין אדמו"ר הרש"ב למארז"ל דברכות שם דהוא רק משום לתא ד"עוזרת" בלימוד התורה דבנה ובעלה, והרי יתירה מזו מצינו שנשים מחוייבות הן במצוות ת"ת גופא, והיינו משום חיוב לימוד ההלכות במצוות הצריכות להן וצ"ע.

ד. והנראה לומר בזה בביאור גודל הדקדוק שבדברי אדמו"ר הרשב"ב נ"ע, דהנה עיוין בלקו"ש ח"ד שם שהביא רבינו מש"כ אדה"ז בהל' ת"ת פ"א הי"ד וז"ל "אשה אינה במצות ת"ת וכו' ומ"מ אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאדה שיעסוק בתורה חולקת שכר עמהם ושכרה גדול מאחר שהם מצווים ועושים על ידה", ובסוף הסעיף מסיים "ומ"מ גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן".

והקשה רבינו דלכאורה הו"ל להאדה"ז להקדים ולהתחיל בחיוב הנשים בלימוד הלכות הצריכות להן ורק לאח"ז להביא הא דעוזרת לבנה ולבעלה וכו', והיינו משום דחיוב לימוד הלכות הצריכות להן הרי הוא מדין "תלמוד תורה" דהנשים עצמן [וצ"ל בכאו"א], משא"כ העוזר לבנה ולבעלה וכו' אינו ענין של לימוד אלא ענין של "עזר" לבנה ולבעלה [ואינו שייך בכאו"א אלא בזו שיש לה בעל והן זקוקים לעזר, ולאידך אי"ז דין מיוחד בנשים אלא בכ"א העוזר].

עוד הקשה רבינו בדברי הגמ' דברכות שם "נשים במאי זכיין, באקרוי' כו' ונטרין כו'", ולכאורה הרי מאחר דחייבות ללמוד תורה בהלכות הצריכות להן, וגדר לימוד זה אינו [רק] משום לתא דהכשר לקיום המצות שלהן אלא איכא בזה גדר דלימוד התורה בפ"ע כנ"ל, א"כ (א) מהי שאלת הגמ' "במאי זכיין", (ב) ובהמענה הו"ל ל"ד"ש להן זכות של לימוד התורה בעצמן משום לימוד הלכות הצריכות להן [עיי"ש שהקשה בזה עוד כמה קושיות].

ה. וביאר רבינו דחלוק יסוד הדין דלימוד ההלכות הצריכות להן מהך גדר דעוזרת וכו', דאף שבלימוד ההלכות הצריכות להן איכא בזה גדר דלימוד התורה, מ"מ מכיון דזה בא להן כהסתעפות חיובן "במצות" שלהן ולא שייכות ישירה לתורה, הרי שאין להן בלימוד הלכות אלו הגדר והמעלה של "מצווה ועושה" במצות "תלמוד תורה".

אמנם בזה שעוזרת לבנה או לבעלה בקיום "המצווה" של "תלמוד תורה" שלהם, הרי המצווה נעשית בהשתתפותה ועל ידה, וא"כ יש לה חלק בשכר לימוד תורה של הבעל והבן עצמו המצווים ועושים, והיינו שיש לה שייכות למצות ת"ת ממש דמצוות ועושה [ומבואר עפ"ז דיוק דברי אדה"ז והגמ' הנ"ל] עיי"ש בארוכה [וראה גם לקו"ש ח"ד האזינו ב' בזה].

ו. ומעתה י"ל שזהו גם ביאור דיוק דברי אדמו"ר הרשב"ב באג"ק הנ"ל שצייין להא שמוסיפים "לתורה" גם בלידת בת ממארז"ל דברכות שם משום לתא דעוזרת וכו', והיינו משום דבזה איכא להבת שייכות להמצווה דת"ת "ממש" דמצוות

ועושה, משא"כ משום הך חיוב דלימוד ההלכות הצריכות להן אע"ג שאיכא בזה יוקר ומעלת התורה מ"מ אין בזה המעלה דמצוות ועושה במצות ת"ת ממש.

וי"ל דכוונת אדמו"ר הרשב"ב בזה שגם הבת יש לה שייכות להזכות והמעלה יתירה דמצות ת"ת ממש דמצווה ועושה, וזהו הכוונה ב"לתורה", לא רק מעלת התורה בעלמא אלא המעלה והזכות דמצות ת"ת ממש [כהך דבן].

ואולי י"ל דמכיון שהך חיוב דלימוד ההלכות הצריכות להן, אע"פ שיש בו הענין דלימוד התורה בפ"ע כנ"ל, מ"מ מאחר שסו"ס הרי הוא בא להן כהסתעפות מחיובן "במצות" שלהן ולא שייכות "ישירה" לתורה [וכמוש"נ בלקו"ש שם ס"ט], הרי שיי"ל דדין זה איכלל כבר בהך ד"למעשים טובים", וההוספה ד"לתורה" היינו שיש בהם שייכות וכו' לתורה "ממש" ודו"ק.

ז. זאת ועוד י"ל, דהנה יעויין בלקו"ש שם ס"ט שביאר דקדוק לשון אדה"ז בהל' ת"ת שם שהקדים להביא תחילה הך ענין דעוזרת וכו' ורק אח"כ הביא החיוב בלימוד הצריכות להן, וכתב [בנוסף על הנ"ל דעוזרת וכו'] הוא גדר ת"ת ממש דמצווה ועושה משא"כ הלכות הצריכות, הנה עוד כתב לבאר] דמשום הך ענין דעוזרת לבנה ולבעלה וכו' יש לה שייכות לכל התורה כולה, משא"כ משום החיוב דלימוד הלכות הצריכות להן יש לה שייכות רק לחלק זו שבתורה עיי"ש.

וי"ל דגם מטעם זה דקדק אדמו"ר הרשב"ב לציין בביאור סגנון הברכה "לתורה" למארוז"ל דברכות שם משום לתא דעוזרת, והיינו משום דלפ"ז יוצא שיש להבת שייכות לכל התורה כולה ולא רק לחלק בתורה הצריכות להן.

ואולי י"ל עפ"ז ע"ד החידוד דזה גם מדוקדק שפיר בהלשון "לתורה" [סתם], דמלשון זה "מוכח" שיש להבת שייכות "לתורה" היינו בפשטות "לכל התורה כולה", וע"ז כתב אדמו"ר הרשב"ב דהוא משום הך ענין דעוזרת וכו' דלפ"ז שפיר יש בה שייכות "לתורה" כולה ודו"ק.

ח. והנה לאחרי שכתבתי את כ"ז עיינתי בס' 'הערות וציונים על הלכות ת"ת' להגרמ"ש אשכנזי שליט"א, וראיתי שם שמציין בתו"ד לאג"ק של רבינו חיי"ב עמ' שמא (י"א אדר ה'תשט"ז), וזהו לשון קדשו:

"ובמ"ש אודות לימוד תורה לבנות, במענה על שהזכרתי מנהגנו ע"פ מרוז"ל ברכות יז, א, לברך גם לבנות לתורה ולחופה ולמעשים טובים – מכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע.

הנה ידוע עד כמה מדוייקים דברי רז"ל בכלל ונשיאי ישראל בהוראות לרבים ביחוד, ולכאורה יש לדייק בהנ"ל במה שהביא ראי' לדבריו דוקא ממרוז"ל דברכות

ולא משאר הסוגיות בש"ס ובפרט הסוגיות הנוגעות בהלכה שמדובר בהם ע"ד זכות תורה.

ויבן בהקדם שע"כ צ"ל שלכל הדיעות צריכים נשים לדעת המעשה אשר יעשון ואשר לא תעשינה, היינו הלכות כל מצות – לא תעשה, ומצות עשה שהוקשה שהם אשה לאיש וכו' (ועיין ג"כ בטור שו"ע לאו"ח סמ"ז בענין חיוב נשים בידיעת התורה ונ"כ שם. ועיין ג"כ בהלכות ת"ת לרבנו הזקן סוף פרק א', הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע כו'), אלא שלימוד זה אינו מצות ת"ת אלא הכשר מצוה לקיום הדינים, ואת זה יש להעמיס בכמה סוגיות בהש"ס ומהם גם מאמרים אלו שמביא כת"ר במכתבו אודות הלימוד לבנות וכו' אבל אין מזה רא' לומר לבת לתורה לחופה ולמעש"ט, כיון שזהו נכלל במעשים טובים, ואין להדגיש תורה ביחוד כמובן, משא"כ הרא"י מברכות, נשי במאי זכיין, באקרוי' כו' באתנוי' כו' ונטרין כו' שזהו השתתפות וזכות במצות ת"ת עצמה, ומוכח לומר גם לבת לתורה לחופה ולמעש"ט.

ובזה יומתק ג"כ לשון רבנו הזקן בשו"ע שם, וסידורו: אשה אינה במצות ת"ת וכו' ומ"מ אם היא עוזרת לבנה או לבעלה כו' חולקת שכר עמהם כו' משא"כ באשה שלמדה תורה כו' שאינה מצווה כו' ומ"מ גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן כו'. עיי"ש. ע"כ לעניננו.

וברוך שזכינו לכוון בזה לדעת רבינו הק', וכנ"ל בתחילת דברינו, די"ל דדין חיוב לימוד הלכות הצריכות להן הוא לתא דהכשר והכנה לקיום המצוות שלהן, וזה שפיר נכלל כבר ב"למעשים טובים", משא"כ דין דעוזרת בלימוד התורה דבנה ובעלה וכו' הרי זה משום לתא דתלמוד תורה עצמו, ומשום זה אמרינן גם בבת "לתורה".

[ויעויין בס' 'הערות וציונים על הלכות ת"ת' שם שמציין עוד בזה מרשימות חוברת ל' וכמו"כ מלקו"ש ח"ז עמ' 49 הערה 11 בתחילתו, והמתבאר משם דס"ל לרבינו דיסוד הדין דלימוד ההלכות הצריכות להן הוא משום לתא ד"הכשר מצוה" לחוד, וע"ד שיטת רבינו באג"ק ח"ב שם.

ובלקו"ש ח"ז שם בהמשך ההערה הקשה רבינו ע"ז "אבל צ"ע בזה. כי מזה שמברכות ברכות התורה – לפי שחייבות ללמוד מצות הצריכות להן (שו"ע אדה"ז או"ח סוסמ"ז), משמע שלימוד זה, אף שהוא רק בכדי לידע אין לקיים את המצות, הו"ע של תורה וכו' וראה לקו"ש ח"ד ע' 37 ואילך". ומתבאר שלמסקנא נוטה רבינו לומר דאינו רק משום הכשר מצוה אלא איכא בזה הגדר דלימוד התורה מצ"ע, וכמ"ש בלקו"ש ח"ד שם].

ט. אלא שע"ז כתבנו להקשות מדברי רבינו בלקו"ש חי"ד שם שנתבאר להדיא דאין לימוד ההלכות הצריכות להן רק משום הכשר מצוה אלא יש בזה ענין דלימוד התורה בפ"ע וכמוש"נ, ולפ"ז לכאורה תו א"א לתרץ בביאור כוונת אדמו"ר הרש"ב שציין על לשון הברכה "לתורה" מהך דעוזרת וכו' ולא משאר סוגיות הש"ס ומחויב לימוד ההלכות הצריכות להן, דהרי מעתה מבואר שגם בהך חיוב דנשים ללימוד ההלכות במצוות הצריכות להן איכא בזה הגדר דלימוד תורה מצ"ע, והדרא קושיא לדוכתא.

ולכאורה לשיטת רבינו בלקו"ש חי"ד שם צ"ל באו"א, והיינו כמוש"נ לעיל בתירוץ הב' דחלוק הך דעוזרת וכו' שיש המעלה והזכות דמצות ת"ת ממש דמצווה ועושה משא"כ בלימוד הלכות הצריכות, וכמו"כ שמשום הך לתא דעוזרת הרי יש להבת שייכות לכל התורה לכולה וכמוש"נ.

יוד. עכ"פ מבואר מזה לכאורה שיטת רבינו ביסוד חיוב לימוד התורה דנשים בהלכות הצריכות להן שיש לומר בזה בב' אופנים, הא' היא שיטת רבינו באג"ק חי"ב וברשימות ח"ל שהוא משום לתא דהכשר מצוה לחוד, והב' היא שיטת רבינו בלקו"ש חי"ד וחי"ז דאינו רק משום לתא דהכשר לקיום המצות שהן אלא איכא בזה הגדר דלימוד תורה מצ"ע.

ועיין עוד בס' 'הערות וציונים על הלכות ת"ת' שם, ועצ"ע בכ"ז.

יא. ומדי דברי בו צע"ק בסדר הדברים שבסגנון הברכה "לתורה, לחופה ולמעשים טובים" [ובפרט להמבואר בדברי אדמו"ר הרש"ב שהענין ד"לתורה" היינו משום לתא דעוזרת לבנה או לבעלה], דלכאורה הרי מצד סדר הדברים בבת הו"ל להקדים תחילה "למעשים טובים" [חיוב במצוות], ואח"כ "לחופה", ורק אח"כ "ולתורה" [הבא להן רק לאחרי החופה משום לתא דעוזרת לבעלה או לבנה]. וצ"ב.

והנה עכ"פ להמבואר בדברי אדמו"ר הרש"ב שהענין ד"לתורה" היינו משום לתא דעוזרת לבנה או לבעלה נמצא שסדר הברכה הוא בסדר דמלמעלמ"ט [בנה או בעלה, חופה, מצוות], אכן הא גופא טעמא בעי ודו"ק.



## בענין לינה בבית מלון של נכרים

### הרב מרדכי דובער ווילהעלם

מגיד שיעור מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

בשלחן מנחם ח"א סימן קמה עמוד שפ הובא מכתב וזה "ל" במ"ש אודות הלינה בהאטעל - ראינו מנשיאינו הק' שהיו נוהגים בהאמור בלי כל חשש אף שהי' הדבר ידוע ומפורסם, כיון שרבו המבקרים אותם בהאטעל, ועיין סוכה לב סוף עמוד ב' מהדר וכו' הואיל ונפיק מפומי' דרב כהנא כו"ו".

ובהערות שם הביאו שמדובר בחשש עפ"י מה דאיתא ברכות ח ע"ב "ואל תשבו (ובראב"ן גורס תשנו) על מטת ארמית. ומשום מעשה דרב פפא, דרב פפא אזל לגבי ארמית הוציאה לו מטה אמרה לו שב אמר לה איני יושב עד שתגביהי את המטה הגביהה את המטה ומצאו שם תינוק מת מכאן אמרו חכמים אסור לישב על מטת ארמית".

(ולהעיר מהקשר עם מ"ש בפרשת חיי שרה "היש בית אביך מקום לנו ללין" ובתרגום יונתן "אתר - כשר - לנא למבת" ופירש בספר אהבת יונתן (שמרלר) שלא תהי' מטה ארמית).

ויש להעיר שאיסור הנ"ל לא הובא ברמב"ם וטושו"ע ובטעם הדבר מבואר (בספר חדשים וגם ישנים להר"י שטייף על גמרא הנ"ל) "דכיון דגזרו על זה משום מעשה שהי' אין לאסור אלא כעין המעשה שהיה בנכרית דוקא ומשמע דבמטתו של נכרי זכר אין לאסור כדאמרינן במס' שבת (ס ע"א) דבדבר שגזרו משום "מעשה שהי'" לא גזרו אלא דוגמת המעשה ממש.

אלא שיש לומר בזה הטעם שהרי רבינו חננא - למסכת פסחים קיב ע"ב ורבינו ניסים במסכת ברכות שם ובערוך ערך ארם הביאו את המעשה הנ"ל אבל בשינוי אחת והוא שהמעשה קרה עם נכרי זכר ולא עם נכרית וא"כ י"ל שגזרו (ג"כ) על מטת נכרי זכר.

ועוד טעם מבואר (בספר הנ"ל) "דארמית הוא שם אומה וא"כ י"ל דהמעשה הוה בארמית דוקא. . וכיון דעתה אין ידוע לנו מי המה הארמיים דבא סנחריב ובלבל כל העולם ע"כ אין צריך עוד ליהדר בזה".

וגם על זה הטעם יש להעיר דהרי זה שבא סנחריב ובלבל כל העולם היה זמן לפני המסופר בגמרא הנ"ל וא"כ לכאורה גזרו עכ"פ על ארמית בשם המושאל לאותן שבאים מהמקום שהיה ארם ואולי אפילו עוד יותר שהכוונה לכל גוי וכמו שהעיר בספר מקור ברוך (עמוד 1558) "שהצנזורים היו מחלפים כמה פעמים את השם נכרי או גוי בשם ארמאי. . ולפעמים שנויים אלה מבלבלים הענין והכוונה הנרצית".

עוד טעם מובא (בבית אהרן (מגיד) ח"ג ע' תעג) ע"פ מ"ש בדקדוקי סופרים ועוד דמעשה הנ"ל עם סיומו אסור לישב על מטת ארמית "אינה מלישנא דגמרא אלא פירוש והגהה ולכן לא הביאום הפוסקים" עיי"ש שמאריך ועיין ג"כ בשו"ת שיח כהן (או"ח סימן כ' אות ג') שמדייק מהמאירי בפסחים שם "שהוא סובר שאינו מדינא ואפילו מד"ח ליכא".

ואולי מזה הטעם (טעמים) הנ"ל "ראינו מנשיאינו הק' שהיו נוהגים בהאמור בלי כל חשש".



## מוקצה בשבת (גליון)

### הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון א'נח הביא הרב ו.ו.ר. בענין המובא בשו"ע אדה"ז סי' רסה ס"ו "אסור ליגע בנר דלוק כשהוא תלוי אע"פ שאינו מטלטל ואין איסור במוקצה בנגיעה בעלמא, מכל מקום אסור פן יתנדנד קצת מנגיעה ומכל מקום אם הי' דבר היתר מונח עליו מותר לטלו מעליו. . במה דברים אמורים בנר של שעוה וכיוצא בו, אבל אם הי' נר של שמן תלוי אסור ליטל דבר המותר מעליו פן יתנדנד הנר קצתו ויתקרב השמן אל הפתילה ויתחייב משום מבעיר או יתרחק קצת ממנה ויש בו משום מכבה". ושם בהערותו חוקר בזה, שהרי אין זה פסיק ריש' מאחר שכ' "פן יתנדנד", ולמה זה אסור? ועיין שם בדבריו מה שמיישב בזה.

והנראה לי לבאר עפ"י מ"ש בסי' רעז ס"א "נר דלוק שהוא מונח קרוב אל הדלת (נגד פתיחת הדלת ממש) בענין שכשיפתח הדלת יוכל לכבות אם ינשב הרוח מבחוץ, אסור לפתוח הדלת כנגדו שמא יכבנו הרוח, ואף שאינו מתכוין לכיבוי ודבר שאינו מתכוין מותר, מכל מקום כיון שאם ינשב הרוח אי אפשר שלא יכבה ופסיק ריש' ולא ימות הוא".

ומכאן רואים שאם הספק אם תעשה המלאכה אם לאו אינו תלוי בפעולתו (היינו שיהי' ספק אם פעולתו תעשה המלאכה) כ"א שהספק אם יארע הדבר אם לא, ואם יארע הדבר אזי ודאי שפעולתו תעשה המלאכה, זה נקרא פסיק ריש'.

ועפ"ז יש לפרש שכן הדבר כאן, שהספק אם ע"י נגיעתו בהנר, או ע"י נטילתו הדבר מהנר, הנר יתנדנד או לא, אינו תלוי בו אלא תלוי במצב הנר (באיזה אופן הוא תלוי, וכיוצא בו) ואם הנר הוא במצב שאם יגעו בו יתענע, ה"ז פסיק ריש'.

ושם בהערה הנ"ל מביא סתירה בין מ"ש בסי' רעז ס"ט "שלא אסרו לעשות ע"י 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 ע"י נכרי, הרי אין לישראל שום היתר לנער הטבלא?

וע"ש בדבריו איך שתירץ זה בב' אופנים.

ואיני מבין הקושיא מלכתחילה, כי שם בסי' רעז ס"ה כתב "שכל פסיק רישי' מותר ע"י נכרי כמו שנתבאר בסי' רנג".

ושם בסי' רנג ס"י כ' "ואף שהוא אינו מתכוין לחתות מכל מקום פסיק רישי' ולא ימות הוא שאי אפשר ליטול הקדרה שלא יחתה בגחלים ומכל מקום מותר לומר לנכרי ליטלה, ואף שכל דבר שאסור לעשותו בשבת אסור לומר לנכרי לעשותו מכל מקום כיוון שהאיסור נעשה מאליו בלא מתכוין והישראל אינו אומר לו כלל לעשותו אלא שולחו לעשות דבר המותר אם כן אף שמאליו נעשה האיסור הרי לא נעשה בשליחות ישראל שהישראל לא צווהו על ככה והנכרי אינו מוזהר כלל על השבת אלא שאסור לנו לשלחו לעשות איסור".

הרי שפסיק רישי' שונה מכל האיסורים, שכל האיסורים אסור לומר לנכרי לעשות, משא"כ פסיק רישי' כי הוא מצוה על דבר המותר, והאיסור נעשה מאליו.



## הדלקת נש"ק מוקדמת וחויץ לביתה (גליון)

הת' זלמן אייווס

תות"ל המרכזית – 770

בגליון העבר כתב הרב י.ש.ג. שיחי' שתי הערות בענין הדלקת נש"ק, וארשום כאן מה שיש לי להשיב על שתי הערותיו. ואשיב על אחרון ראשון! יען היותו סוגיא פעוטה.

א. הרב הנ"ל מביא סיפור ששאלו זוג צעיר את דעת כ"ק אדמו"ר בנוגע להוספת נרות בשביל סגולה, ותשובתו דאינו כדאי משום דהוה כנדר וכשתהי' מחויץ לביתה תתקשה לקיימו, והקשה הרב הנ"ל מספר שמירת שבת כהלכתה שהיא שאינה רשאית להפחית הוא רק כששובתת בביתה אבל כששובתת מחויץ

(1) ראה פיה"מ להרמב"ם לאבות פ"ה מ"ז (ודלא כרע"ב וסייעתו).

לבייתה המנהג לכתחילה להדליק רק שתיים כנגד זכור ושמור, וא"כ אין לחוש משום נדר דהוה "כאילו התנו" או שאפשר ללמדן להתנות.

ואנכי לא ידעתי מאי בעי, דפוק חזי מאי עמא דבר במנהג הנשים היותר נפוץ להוסיף כמספר הילדים ולהקפיד על זה גם כששובתות מחוץ לבית ולא די דלא הוה כאילו התנו שלא להקפיד מחוץ לבית אלא דהוה כהתנו להיפך – להקפיד בכל מקום שיהיו.

ומש"כ שאפשר ללמדם, הנה מה לי ולצרה הזאת והרי יותר יכנסו עי"ז ל"קלקולים" ואין צורך לפרט דברים הפשוטים. ובענין זה יש להעיר מסוגיא זו גופא ש"המנהג<sup>2</sup> שמברכים אחר ההדלקה לפי שסוברין שאם תברך תחלה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק ואף ביו"ט מדליקין תחלה כדי שלא לחלק בברכה אחת לברך אותה פעמים קודם הדלקה ופעמים אחר כך", אע"פ שמצינו שחילקו בברכות כשהנוסח שונה<sup>3</sup>, משום ד"אין חכמה לאשה"<sup>4</sup>, שכתבו הפירוש בזה (לתרץ קושיא הנ"ל) שאין לה חכמה לחלק בין הברכות משא"כ באיש, ועל כן כתבו שת"ח ילמד לאשתו החילוק. ואכמ"ל.

ב. וכעת בענין השני שהביא הנ"ל בדבר אשה אחת שהיתה מדליקה נש"ק עם נשים בברכה בעוד היום גדול ויצאו עלי' עוררין עד שנכנסה ליחידות אצל כ"ק אדמו"ר ואמר לה בזה"ל "אייער ארבעט זאל זיין מיט א ברכה" ובזה נחה דעתה כי הבינה שכוונת הרבי הוא שתמשיך במנהגה להדליק עם הנשים בברכה.

הקשה על זה הרב הנ"ל ממש"כ אדה"ז "ואם רוצה להדליק הנר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת . . . רשאי . . . ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה". ועל כן כתב לבאר לשון רבינו "אייער ארבעט זאל זיין מיט א ברכה" – שהיא תדליק עם הנשים רק באופן שמברכים על ההדלקה.

והגם שלענ"ד אין מלשון כ"ק אדמו"ר להוכיח שכוונתו הקדושה לברך בברכה לפני פלג המנחה כאשר בפשטות כוונתו שתהי' ברכה מצוי' בעבודתה, ובמיוחד לפי הידוע הודאת בעל הדין הוה בעצמו שאינו פוסק הלכות ושיש לשאול רב מורה הוראה, מ"מ אמרתי להציע הנראה בעיקר הסוגיא אם הנהגתה נכונה או לא.

(2) שו"ע אדה"ז סי' רסג ס"ק ו.

(3) ראה דגול מרבבה וחתם סופר על המג"א דלקמן. ועוד.

(4) מג"א שם ס"ק ב.

הנה היום קצר והמלאכה בסוגיא זו מרובה, אמנם לא בעת כזאת התחדש השאלה כי אם בזמן קדמונינו הראשונים ואפילו הגאונים, ודנו בזה איך ליישב המנהג בכמה קהילות לקבל שבת ג' או ד' שעות לפני הלילה עד כדי כך שכבר סיימו סעודת שבת וחזרו מהטיול על שפת נהר דונאי עוד לפני הלילה, וגם בימים אלו נהוג בריבוי קהילות בכל העולם ובמיוחד במדינות הצפוניות כאשר בחודשי הקיץ זמן כניסת שבת הוא מאוחר מאד.

וקצרה היריעה לרשום כל דברי הראשונים והאחרונים בסוגיא זו ומה עוד יש לבאר ולפלפל בדבריהם, במיוחד שהדברים כבר נכתבו ונדפסו ונתפרסמו ואין ענייננו לחזור על הראשונות, כ"א בתור מראה מקום.<sup>5</sup>

רק ארשום כאן דבר אחד ממה שכתב הפני יהושע<sup>6</sup>, וז"ל "כל זה מבואר בספר שבות יעקב (חלק שני סימן ו') שהרעים על מנהג זה בקול גדול וכתב שצווה על זה ככרוכיא ולא שמעו אליו ואף ששמע מכמה רבנים הקודמים שמיהו ולא עלתה בידם אפ"ה מצא עצמו כמחוייב בדבר להעלות בספר שיש לבטל הדבר כיון שאפשר דבדיעבד לא יצאו ידי חובתן. ואני עמדתי משתומם על דבריו מה כל הרעש הזה לבטל הדבר מנהג קדוש כזה שקרוב הדבר שהיה הרבה קודם לזמן רבותינו הצרפתים רש"י ותוס' וכל סייעתם. . ואף שלא מצא בה בעל תרומת הדשן טעם ברור מ"מ סיים בסוף דבריו דנראה דאפילו ת"ח אין צריך לפרוש מהם אף לכתחילה וא"כ מה לי ג' או ד' שעות ומה לי ה' או ו' שעות כיון דאידי ואידי קודם פלג המנחה הוי טובא".

כל זה הוא שידליקו ויקבלו שבת בהדלקתן<sup>7</sup>, אבל יש עוד לעיין בזה אם אפשר שידליקו בלי לקבל שבת, דהגם שצריך לקבל שבת לאלתר<sup>8</sup> וגם "אם הדליק הנר בעוד היום גדול ולא קיבל עליו שבת מיד צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו לצורך שבת", מ"מ טעמא דמילתא הוא "כדי שתהי' ההדלקה עצמה ניכרת שהיא לכבוד השבת", אבל לפי היתר האחרונים להדליק בעוד היום גדול משום שהיום אין דרך

(5) ראה הנסמן בפסקי תשובות סי' רסג הערה 33. שמירת שבת כהלכתה ח"ב פמ"ג הערה סז. אור השבת חי"ט ע' לה ואילן. במראה הבזק ח"ה סי' לב (ע' 80 ואילן) ובהערות. שם ח"ז סי' כה (ע' 92 ואילן) ובהערות. נשמת שבת ח"א סי' ריב-ג (ע' קנז ואילן). ועוד.

(6) ריש ברכות מהדורא בתרא ד"ה משעה שהכהנים נכנסין כו'. וראה שם בארוכה.

(7) שיש בזה שאלה שמכשיל יהודי בעוד איסורי שבת אחר קבלתם.

(8) בשו"ע (שם ס"ק ד) איתא "מיד", ובקו"א (שם ס"ק ב ונסמן בהוצאה חדשה) כותב שאין הכוונה מיד כ"א לאלתר (וכן הלשון בשו"ע אדה"ז ס"ק ו) כשיעור צליית דג קטן שהוא פחות הרבה מרבע שעה, ובקצות השלחן (סי' עד בדה"ש ס"ק יז) כותב שהוא עשר דקות.

להדליק נרות לאורן וכשמדליק ניכר שהוא לכבוד שבת, י"ל<sup>9</sup> שכן הוא לגבי להדליק בלי לקבל שבת שמ"מ ניכר שהוא לכבוד השבת ובהגיע הזמן יקבל שבת<sup>10</sup>.

ההנני מבקש מכל הרבנים מורי הוראה לנהוג עין יפה בתורתם ולהביע דעתם בזה.



## פשוטו של מקרא

### דיוק לשון רש"י "רפאל שריפא את אברהם"

#### הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס "תורה ופירושה – אשל אברהם"

בתחילת פרשת וירא (יח, ב) בסד"ה "כחום היום", בהמשך לדבריו "שאינ מלאך אחד עושה שתי שליחויות", כותב רש"י: "ורפאל שרפא את אברהם הלך משם להציל את לוט".

ויש לדייק למה הוצרך רש"י להזכיר כאן את שמו של המלאך רפאל שרפא את אברהם, והרי יכל לסתום את שמו כשם שסתם את שמות שאר המלאכים שבאו עמו, והיה לו הזכיר בקצרה "ואותו שרפא את אברהם הלך משם להציל את לוט" (ועל דרך שכתב לקמן בפסוק "ויבאו שני המלאכים" – "והוא אותו שבא לרפאות את אברהם").

ויש לומר, שהטעם שהזכיר רש"י רק את שמו של רפאל המלאך משום שהוא המלאך היחיד שעשה כאן שתי שליחויות, ריפא את אברהם והציל את לוט, ולכאורה איך זה מתאים עם הכלל שאין מלאך אחד עושה שליחויות, כמו שהקשו התוס' בב"מ פב, ב? וביארו שם התוס' שרפאות אברהם והצלת לוט ענינם אחד והכל שליחות אחת.

ויש לומר שאת זה גופא בא רש"י לומר בהזכירו את שמו של המלאך, שהרי שמו של המלאך משתנה לפי השליחות שהוא עושה, כמו שכותב רש"י עה"פ

(9) שוב ראיתי שעד"ו כתב בספר אור החמה (קרויזר, חלקים א-ג ס"ע תנו ואילך). ע"ש בארוכה.  
 (10) בפרט שבכגון דא שבלאו הכי לא ידליקו נש"ק כלל אולי יש לצרף הדעות שיכולה להתנות לא לקבל שבת כלל.

בפרשת וישלח (לב, ל): "למה זה תשאל לשמי", ובא רש"י ואומר שאותו מלאך רפאל שריפא את אברהם הציל גם את לוט, ולא השתנה שמו לשם אחר, כי השם רפאל ענינו רפואה והצלה, וממילא יכל לרפאות את אברהם וגם להציל את לוט באותו שם ושליחות שניתן לו.



## ”הנח את המכר”

### הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

עה"פ בפרשתנו (כג, טו) "אדני שמעני ארץ ארבע מאות שקל ביני ובינך מה היא ואת מתך קבור" פי' רש"י (ד"ה ביני ובינך מה היא) . . . מה היא חשובה לכלום אלא הנח את המכר ואת מתך קבור".

ויש לעיין מהו כוונת רש"י במה שכתב "הנח את המכר":

ה'יריעות שלמה' על פירוש רש"י פירש, וז"ל "יש טועין בפשט ואומרים הנח המכר כלומר יהי' המכר ואעפ"י שאני לוקח ממך אין הקפדה כי מה נחשב הכסף ביני ובינך ואין חילוק בין תתן ובין שלא תתן כלל רק בעבור שאתה מבקש כי אקח ממך. וטעות הוא בידם כדמוכח להדיא בפרק השוכר וגם מלשון ארץ ארבע מאות שקל כסף ש"מ דעיקר אארץ קאי שרצה ליתן לו בחינם ודו"ק. ומ"ש וישמע אברהם לעפרון היינו על סכום המקל שהעריך עפרון עצמו על ד' מאות שקל ודו"ק, מהרש"ל, עכ"ל.

והנה מה שכתב 'כדמוכח להדיא בפרק השוכר לכ' כוונתו למה שכתב שם הגמ' (פז, א) . . . רשעים אומרים הרבה ואפי' מעט אינם עושים מנלן מעפרון", וכמו שפירש רש"י בחומש ד"ה וישקל אברהם לעפרון. ולכ' צ"ע היכא מוכח משם להדיא שכשאמר עפרון ארבע מאות שקל כסף ביני ובינך מה היא – שגם אז רצה ליתן בחינם.

גם, צ"ע כוונתו במש"כ "וגם מלשון ארץ ארבע מאות שקל כסף ש"מ דעיקר אארץ קאי שרצה ליתן לו בחינם".

ובכלל בעיקר פירושו בפירוש רש"י ש"הנח את המכר" (שזין פירושו יהי' המכר, אלא) נטוש מהמכר וקח בחינם, צ"ע:

הרי אברהם כבר אמר לעפרון שאינו רוצה ליקח בחינם, וא"כ מה הי' כוונת עפרון לומר לו עוד פעם שרוצה ליתן לו בחינם. ודוחק לומר שכוונת עפרון עתה היתה שהיות שמדובר רק במתנה של ארבע מאות כסף אין לו לאברהם להקפיד ליקח מתנה קטנה כזו בחינם, וכי הפירוש הוא שעפרון חשב שהסיבה שאברהם לא רצה ליקח בחינם מפני שחשב שהשדה שווה הרבה יותר מארבע מאות כסף אבל כשיאמר לו ששווה רק ארבע מאות כסף יסכים אברהם ליקח בחינם. (וקרוב לומר שגם אברהם ידע בערך כמה שווה השדה).

וגם אינו מובן מה שפירש שמה שכתוב "וישמע אברהם לעפרון" הוא (לא על מה שרצה ליתן לו השדה בחינם, אלא) בנוגע להסכים שהזכיר, שלכ' הפירוש של וישמע אל עפרון הוא שקיבל את דבריו, וכמו שתרגם אונקלוס "וקבל אברהם מן עפרון". ואם כדברי ה'יריעות שלמה' שלפועל לא קיבל אברהם את דברי עפרון ליקח את השדה בחינם, רק ששמע עכשיו סכום של השדה, ולכן ידע כמה ליתן, הי' מתאים יותר הלשון (לא "אל אפרון", אלא) "לדברי עפרון". וע"ד שנאמר בפרשת ויצא (לא, א): "וישמע את דברי בני לבן", ששם הפירוש רק ששמעו מה שאמרו בני לבן, לא שקבלו דבריהם, ולכן פירוש שם התרגום אונקלוס "וישמע ית פתגמא". וכן ע"ד זה הוא הפירוש כאן, שאברהם לא קיבל את דברי עפרון ליקח את השדה בחינם רק שמע מדבריו עכשיו כמה שווה השדה.

והנה הספורנו פירש באופן אחר, וז"ל "הלא מצער הוא ומספיק הדיבור להקנות לך מעכשיו באופן שתהי' קובר בתוך שלך אע"פ שלא נתת המעות עדיין", עכ"ל. ואולי אפשר להתאים זה בדוחק עם הלשון של רש"י "הנח את המכר", דהיינו אל תדאג עכשיו בנוגע להתשלומין, היות שהתשלומין הם רק ארבע מאות כסף, והנח מחשבה זו על הצד. אבל לכ' הפירוש הפשוט ברש"י הוא שלם את המקח.



## שונות

### זמן כתיבת ופירסום שער היחוד והאמונה

#### הרב פריץ יצחקי

תושב השכונה

א. באגרת הקודש סי' כה, היא אגרת לאנ"ש דווילנא לבאר הנכתב בצוואת הריב"ש נגד טענת המתנגדים, יש קטעים שלימים מתוך שהיחודה"א (פרקים א-

ב<sup>1</sup>) בלי להזכיר שהנכתב בהאגרת הוא מתוך שהיחווה"א (כדרכו בכ"מ לציין "כמ"ש במ"א"). והוא לפלא.

והנה מזה הוכחה חזקה לומר דאגרת זו נשלחה לפני כתיבת שהיחווה"א (או עכ"פ לפני פירסומו בקונטרסים), ואם כן, נראה דיש לקבוע זמן כתיבת (או עכ"פ פירסום) שהיחווה"א ע"פ תאריך אגרת הנ"ל.

ב. והנה, כבר עמד עכ"ז הרשד"ב לוי' בהערותיו לספר אגרות-קודש של אדה"ז (הוצאת תשע"ב, ע' קמט), ושם כתב דאף שאין יודעים בבירור מתי נשלחה אגרת זו, עכ"פ י"ל דהוה איזה זמן לאחר הדפסת ספר צוואת הריב"ש בפעם הראשונה – הוא חודש אדר תקנ"ג<sup>2</sup>. (וראה שם עוד, דמכמה טעמים אחרים קרוב לומר שנשלחה האגרת לערך שנת תקנ"ה.)

וא"כ, נראה לומר שאדה"ז כתב (או פירסם) שהיחווה"א לאחר חורף תקנ"ג (וקרוב לומר שהי' בשנת תקנ"ה, כנ"ל). וכיון שסידור והפירסום חלק הראשון של ספר התניא הי' לערך סוף-תקנ"ב-תקנ"ג<sup>3</sup>, נראה לומר דכתיבת (או עכ"פ פירסום) שהיחווה"א הי' דוקא לאחר פירסום חלקו הראשון של ספר התניא.

ג. אלא שיש להסתפק בזה (וכמ"ש הרשד"ב לוי' בהערות הנ"ל), דהרי בשלש מקומות בספר התניא מציין אדה"ז לענין המבואר בשהיחווה"א, דמזה נראה שהיחווה"א נכתבה דוקא לפני חלקו הראשון של ספר התניא. ואלה הם:

א) בהגהה שבתחילת פרק ב', שכתב "וכמ"ש במ"א שא"ס ב"ה מרומם ומתנשא רוממות אין קץ למעלה מעלה ממהות ובחי' חב"ד עד שמהות ובחי' חב"ד נחשבת כעשייה גופניית אצלו ית' כמ"ש כולם בחכמה עשית", שנראה דהכוונה הוא להמבואר בשהיחווה"א תחילת פרק ט'.

1) השווה לשונו באגה"ק סי' כה, "וכנודע מ"ש הבעש"ט ז"ל ע"פ לעולם ה' דברך נצב בשמים שצירוף אותיות שנבראו בהן השמים שהוא מאמר יהי רקיע כו' הן נצבות ועומדות מלובשות בשמים לעולם להחיותם ולקיימם ולא כהפלוסופים שנופרים בהשגחה פרטית ומדמין בדמיונם הכוזב את מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו כי כאשר יצא לצורך כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורך שאף שידי מסולקות הימנו הוא קיים מעצמו וטח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו שהוא יש מיש רק שמשנה הצורה והתמונה למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין והוא פלא גדול יותר מקריעת ים סוף", לדבריו הידועים בשהיחווה"א.

2) בספר אגה"ק הנ"ל כתב שדפוס הראשון של צוואת הריב"ש הי' בשנת תקנ"ד, אבל לכאורה זה בטעות, דהרי יש טופסים שבשערם כתיב "היום יום כ"ד חודש אדר שנת תקנ"ג לפ"ק" (ראה הצילום באתר "הספרייה הלאומית").

3) ראה היום יום ו' אדר שני, וגם לקמן אות ו' דיש כתי' תניא שנראה נכתבה בשנת תקנ"ג.

4) ראה בזה בספר נר למשיחי מאת הרב טובי' בלוי (טופס בממנה באוצר החכמה) ע' סג.

ב) בסוף פרק כ"א, שכתב "אין הצמצומים והלבושי' דבר נפרד ממנו ית' ח"ו אלא כהדין קמצא דלבושי' מיניה וביה כמ"ש כי ה' הוא האלהים וכמ"ש במ"א", שנראה דהכוונה להמבואר בשער היחוד פרק ו'.

ג) בתחילת פרק ל"ג, שכתב "וכמ"ש ג"כ במ"א משל גשמי לזה מענין ביטול זיו ואור השמש במקורו הוא גוף כדור השמש שברקיע", שנראה דהכוונה להמבואר בשער היחוד פרק ג'.

דמכל זה קשה לומר דאדה"ז כתב שהיחודה"א לאחר חלקו הראשון של ספר התניא, דהרי מתוך ספר התניא גופא משמע שנכתבה שהיחודה"א לפניו.

ד. אבל ראה זה פלא, דכל הני שלש ציונים (הלשון "כמ"ש במ"א") ליתא בתניא מהדורה קמא<sup>5</sup>! ונראה שהם הוספה לאחר שכתב אדה"ז שהיחודה"א, ולכן שוב נראה לומר דאדה"ז כתב (או פירסם) שהיחודה"א לאחר פירסום ספר התניא (עכ"פ לאחר שפירסום קונטרסים הראשונים של ספר התניא—דהיה בזה כמה שלבים), וגם לאחר כתיבת אגרת הנ"ל (בשנת תקנ"ה?).

ה. אבל שוב קשה לומר כן (שכתיבת שהיחודה"א היה לאחר חלקו הראשון של ספר התניא, דהרי: ידועים דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1262, וב"הערות ותיקונים" לתניא דף עה, ב—עו, א) שהלשון "כמו שיתבאר במקומה" המופיע כמה פעמים בהקדמת שהיחודה"א הכוונה הוא לענינים המבוארים בחלקו הראשון של ספר התניא, וש"מכאן סמוכות לסיפור החסידים שבתחלה סבר רבנו הזקן לסדר שער היחוד והאמונה קודם לחלק הראשון".

אלא, כד דייקת יראה שאין מזה שום ראי' שהיחודה"א נכתבה לפני חלקו הראשון של ספר התניא, מפני ש:

א) דיוק הלשון דשם הוא "שבתחלה סבר רבנו הזקן לסדר שהיחודה"א קודם לחלק הראשון", ולא שכתבה תחילה.

5) ראה: לציון הא' שבפנים—תניא מהדורא קמא ע' כ (הערה לשורה 8) דליתא שם הגה זו, והוא הוספה בשעת הדפוס, לציון הב'—שם ע' קנב (ובהערות שם), דליתא לקטע זה (עכ"פ בכתבי יד הראשונים), ולציון הג'—שם ע' רלח, דבמקום לכתוב "וכמ"ש ג"כ במ"א משל גשמי לזה" כתוב "וכמ"ש ג"כ משל גשמי על זה", דמשמע קצת דאינו רוצה לצייין למקום פרטי וברור, אלא באופן כללי בלבד, ודו"ק (וראה שם בהערות).

## כ' מרחשון – ש"פ חיי שרה ה'תשע"ד

(ב) בלאו הכי לשון הנ"ל מופיע דוקא בההקדמה (חנוך לנער כו'), והקדמה זו ליתא בכמה כת"י<sup>6</sup>, דיש למשמע מזה דהקדמה זו הוה הוספה לאחר זמן.

(ג) והוא העיקר – דיש לומר אדרבה, לשון "כמו שיתבאר במקומה" משמע שהמבואר במקום אחר נכתבה מכבר, דהרי רחוק לומר שכתב אדה"ז הלשון "כמו שיתבאר במקומה" על ספר שעדיין לא התחיל לכתבה! (ובפרט שלא כתב "כמו שיתבאר במקומו אי"ה" או כיוצ"ב. והשווה זה להמוכא בתניא מהדו"ק ע' תכט בהערות לשורה 32). ולכן נראה לומר דמה שכתב אדה"ז "כמו שיתבאר" הכוונה לביאור הנמצא מכבר, אלא שמחמת סדר הענינים בא לאחר הנכתב כאן<sup>7</sup>.

וראה עוד בההערה<sup>8</sup>.

ו. אלא, דעדיין קשה, דהרי בסקירת המאמרים והכת"י שבסוף סה"מ קצרים (ע' תקצט) כתב, וז"ל:

כת"י 750 – לאחר העתקת התניא, שהיחווה"א ואגה"ת מהדו"ק, באים שם מאמרי תשרי-כסלו תקנ"ג על הסדר. בהם מציין כמה פעמים "כנ"ל" לס' התניא ואגה"ת. ונראה שנכתבו (התניא כו' והמאמרים) באותה שנה – תקנ"ג.

דמזה נראה דכבר פירסם אדה"ז את שהיחווה"א לערך שנת תקנ"ג ביחד אם חלקו הראשון של ספר התניא.

ז. אבל לכאורה אין מזה הסכם, דהרי כת"י מספר 750 הוא גם כת"י מספר ז' המתואר בה"רשימה קצרה של כת"י תניא" שבסוף ספר התניא (דף רב, א), ושם כתב דכתב-יד הנ"ל כולל "כמה קטעי ביכלאך, בכת"י שונים", ואולי ההעתק

(6) ראה בספר "תורת חב"ד – ספר התניא" המצויין לקמן הערה 8, וברשימת הכתבי-יד שבהוספות לתניא.

(7) ולפ"ז, דלשון "כמו שיכתאר" שייך דוקא לתניא שיש ב' חלקים הראשונים ביחד, נראה דבשלב מסויים (קודם הדפוס) הסכים אצל אדה"ז להפיץ את ב' חלקים הראשונים של ספר התניא ביחד דוקא (משא"כ באגרת-התשובה?), ויש לעי' הטעם בזה. ועצ"ע.

(8) אולי י"ל דיש גם סמך לזה – שהיחווה"א נכתבה לאחר ספר של בינונים (וקרוב לעת הדפוס) – מתוך שהיחווה"א עצמה, דהרי: ידוע שבדפוס הראשון של התניא (סלאוויטא, תקנ"ז) 8 נדפס "חסר" בסוף שער היחוד והאמנוה, והרי כ"ק אדמו"ר זי"ע (בהערות על תניא, לאחר רשימת דפוסי התניא) מקשר זה עם דברי רא"ה מסטרושילא שכתב על שהיחווה"א ד"לא הספיק הזמן בידו – (ביד רבינו הזקן) להשלימו כפי כוונתו ורצונו הקדוש". וזה מתאים אם הנ"ל, דעיקר כתיבת שהיחווה"א הי' בזמן הקרוב למסירת הספר לדפוס (סוף שנת תקנ"ז), ולא הספיק בידו לסדרו ולהשלימו כפי כוונתו (אלא שאעפ"כ מסרו לדפוס מחמת ההתקנות "שונים ומשונים"). וראה גם בספר תורת חב"ד – ספר התניא (להר"י מונדשיין) ע' 15, דיש הרבה שיוניים בין הכת"י של שהיחווה"א, דגם מזה משמע דעדיין הי' באמצע העריכה (עכ"פ במדה מסויימת), והוא כנ"ל.

משהיחזה"א ניתוספה לאחר זמן, ואינו מהנכתב בשנת תקנ"ג. ולדאבוני אין לקבוע בזה ע"פ תיאור הכת"י שבסוף התניא (הנ"ל), דהרי התיאור דשם הוא רק באופן כללי בלבד.

וכאן המקום לעורר: לכאורה היה דבר טוב במאד לערך רשימה חדשה ומפורטת מכתבי יד של ספר תניא, דלאחר הדפסת (כמעט) כל מאמרי אדה"ז, ובפרט אלו המאמרים הנכתבים בביכל עם כתבי-יד התניא, יש ללמוד הרבה מתיאור מפורט של הכת"י שבהם מופיע התניא והמאמרים שאמר אדה"ז באותו זמן.

ודוגמה אחת מהצריך תיקון ברשימה הנ"ל: כתוב שם שכתב-יד מספר ז' (הנ"ל) כולל בתוכו "אגה"ק סי' ה, יא, יג, יד, כו", אבל בסה"מ הקצרים הנ"ל (ע' תקצה) יש צילום עמוד אחד מתוך כתב-יד זה, ושם מופיע גם אגה"ק סי' כב (השלמתו<sup>9</sup>)—דלא נזכר ברשימה הנ"ל.




---

9) דסיום אגה"ק סי' כב (המתחיל מ"אהוביי אחיי" שבדרך קלה, א) הוא אגרת חדשה, ראה בזה אגה"ק אדה"ז (הוצאת תשע"ב) ע' מח וע' קיא.

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אברהם אליעזר בן הרה"ח ר' שלמה הלוי ע"ה

קליין

נלב"ע

ביום טו"ב מרחשון תשס"ו



נדפס ע"י

הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל

ומשפחתם שיחיו

קליין

לעלוי נשמת  
האשה החשובה  
מרת רבקה בת ר' שרגא פייוול ע"ה קופערמאן  
נפטרה ביום כ"ג מר-חשון ה'תשמ"ה  
ת. נ. צ. ב. ה.  
◇  
נדפס ע"י בנה  
ר' חיים אהרן וזוגתו שיחיו  
קופערמאן

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לזכות הרה"ת מאיר שי' ורעייתו נעמי רבקה שתחי'  
ובנם ישראל הירש שי'  
ובתם חסי' דבורה שתחי'  
קלאפמאן

לזכות

החתן התמים יהודה ליב שיחי' גייסינסקי

והכלה מרת חנה שתחי' בלומעס

לרגל נישואיהם

ביום א' ט"ז מרחשון ה'תשע"ד

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 הורי הכלה

הרה"ח הרה"ת

עוסק בצ"צ באמונה

ר' נתן נטע וזוגתו מרת שטערנע שיחיו בלומעס

לזכות

האי גברא רבא

מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים", והעומד בראשה במשך כל חצי היובל מעת הווסדה, המתעסק בלב ונפש להוציא לאור קובצי "הערות וביאורים" באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר,

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ תורה ברבים ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק אדמו"ר, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' כתריאל וזוגתו מרת חנה עלשא שיחיו

שם-טוב

לזכות

האי גברא רבא

מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים", והעומד בראשה במשך  
היותר משלושים שנה מעת הווסדה, המתעסק בלב ונפש להוציא  
לאור קובצי "הערות וביאורים" באופן המתאים לרצון כ"ק  
אדמו"ר,

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ תורה  
ברבים ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק אדמו"ר, עד ביאת  
גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' מרדכי

וזוגתו מרת נעמי אסתר שיחיו

ומשפחתם שיחיו

פינסאן

לזכות

האי גברא רבא

מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים", והעומד בראשה במשך  
היותר משלושים שנה מעת הווסדה, המתעסק בלב ונפש להוציא  
לאור קובצי "הערות וביאורים" באופן המתאים לרצון כ"ק  
אדמו"ר,

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ תורה  
ברבים ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק אדמו"ר, עד ביאת  
גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י הרה"ח הרה"ת ר' ישראל ורעייתו שי'

שם-טוב

לזכות

הילדה אריאל'ה תחי'

נולדה למזל טוב

ביום ב' ג' מרחשון ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות

ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



ולכות הוריה

הרה"ח הרה"ת ר' שניאור ומרת רבקה שיחיו

אינגליס



נדפס ע"י ולזכות זקניה

הרה"ח הרה"ת ר' צבי יעקב וזוגתו מרת שרה שיחיו אינגליס



ולזכות הת' מנחם מענדל שיחי' אינגליס

חבר מערכת החדשה ד"הערות וביאורים" דשנת תשע"ד

שיצליח בלימודיו ויתעלה מעלה מעלה

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"ג  
ר' אהרן בן הרה"ח ר' יצחק ז"ל

זאקאן

נפטר ביום כ"ג מר-חשוון ה'תשס"ג

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

אשתו מרת סימא אלטע תחי'

בנו הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל  
ומשפחתם שיחיו

זאקאן

בתו מרת בריינדל ובעלה הרה"ת ר' ברוך  
ומשפחתם שיחיו

נפרסטק

בנו אברהם שיחי'

## לזכות

הילד דוד שלמה שיחי'

לרגל הכניסתו בבריתו של אברהם אבינו  
ביום א' לפר' חיי שרה ט"ז מרחשון ה'תשע"ד

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 הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' שלום ישעי' ומרת שיינא שיחיו

גופין



לזכות

הילדה רבקה תחי'

נולדה למזל טוב

ביום ג' לפר' חיי שרה י"ח מרחשון ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות  
ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



ולזכות הוריה

הרה"ח הרה"ת ר' דוד ומרת חי' מושקא שיחיו

מרגלין



נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת גבריאל וצבי' שיחיו

גופין

לזכות

הילדה עדינה מיכל תחי'

נולדה למזל טוב

ביום ג' י"א מרחשון ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות

ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



ולזכות הוריה

הרה"ח הרה"ת ר' נטע זאב ומרת שטערנא רחל שיחיו

איידעלמאן



נדפס ע"י ולזכות זקניה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק הלוי וזוגתו מרת רייזי שיחיו

איידעלמאן

לזכות

החתן התמים שלמה שיחי' קאגען  
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' אסטער  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעתומ"צ  
ביום ה' י"א מרחשון 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



ולזכות הורי הכלה

הרה"ח הרה"ת ר' בנציון חיים ורעייתו שיחיו

אסטער



נדפס ע"י תלמידיו משנים שעברו הלומדים עתה באהלי תורה