

# ברכת מזל טוב

ברגשי שמחה וחדוה מביעים אנו את ברכתינו הלבביות  
ברכת מזל טוב וגדיא יאה לידידנו היקר והמצויין,  
חריף ובקי נפלא, השקדן המפורסם,  
חבר המערכת מלפנים  
וממחברי הספר החשוב ספר היובל – הערות וביאורים  
החתן הת' מנחם מענדל שי' מישולבין  
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ עם ב"ג המהוללה תחי'



יה"ר שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת  
שיזכו לבנות בית נאמן בישראל  
בנין עדי עד כרצון ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו  
מתוך אושר ברכה ושמחה והצלחה בגו"ר  
תמיד כל הימים

## המערכת



לעילוי נשמת

האשה החשובה והנכבדה

מרת חנה עטקא ע"ה

בת ר' נטע זאב ע"ה

גערליצקי

נפטרה ביום י"ז כסלו ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.

ב"ה

יום הבהיר י"ד כסלו – ש"פ וישלח ה'תשע"ה  
גליון ד [אלף-פ]

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 5 ..... שינה לעת"ל בב' התקופות דימוה"מ  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 12 ..... גדר הגאולה וביאת המשיח עפ"י שיטת הרמב"ם  
הת' שלום צירקינד

### תורת רבינו

- 17 ..... הערות בספרי 'שלחן מנחם' (גליונות)  
הרב ניסן משה הכהן ווייספיש  
הרב לוי יצחק ראסקין  
הרב יעקב הלוי הורביץ

### חסידות

- 24 ..... הערה בקו"א לתניא  
הרב משה מרקוביץ
- 25 ..... לשון "מקרי" בתניא (גליון)  
הרב אברהם אלאשוילי

### רמב"ם

- 26 ..... "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תושבע"פ"  
הרב חנניה יוסף אייזנבך
- 30 ..... תקנת לימוד רמב"ם וגדר מצות ידיעת כל התורה כולה  
הרב משה ח. מיללער

## נגלה

- 33 ..... לעצמה – לספרה לה –  
הרב יהודה ליב שפירא
- 36 ..... היכא שיש לברר מבררין  
הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער
- 37 ..... הערות קצרות בענין נאמנות עד אחד ושניים  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 43 ..... סימנים עשה בתורה  
הרב בנימין אפרים ביטון
- 45 ..... החילוק בין סמוכות למובלעות  
הרב מנחם מענדל וולבובסקי
- 46 ..... מחלוקת ת"ק ר"ג ור"א  
הת' ישראל דוד ציקמאן

## הלכה ומנהג

- 48 ..... ארון הקודש שאינו ברוח הנכונה  
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 51 ..... עונת יום ועונת לילה בוסתות ודעת אדה"ז בזה  
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 55 ..... בענין הכוונה בק"ש בתיבת "אחד"  
הרב אברהם אלאשוילי
- 59 ..... ברכה על מנורות ציבוריות  
הרב ישראל אליעזר רובין
- 64 ..... ט"ז קדישים בראש-חודש  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 65 ..... שיטת הרמב"ם בגידולי ששית שנלקטו בשביעית והמסתעף  
הרב מנחם מענדל רייצס
- 70 ..... דין זריעה במקוה שיש לו פילטר (גליון)  
הרב לוי יצחק ראסקין

משקין מזוגין וביצים קלופים שעבר עליהן הלילה (גליון)..... 72  
הרב חיים רפפורט

## שונות

ס' 'חינוך בית יהודה' (המשך)..... 79  
הרב חיים דוד א. טיפענברון

מקורות לספר קדושת לוי ..... 82  
הרב אלי' מטוסוב

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מקץ - חנוכה ה'תשע"ה  
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ב', כ"ג כסלו ה'תשע"ה

**"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: 718-247-6016

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

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

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

# גאולה ומשיח

## שינה לעת"ל בב' התקופות דימוה"מ\*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

כמה טעמים למה ברא הקב"ה שינה

(א) איתא בב"ר (פ"ט, טו), עה"פ "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד":  
 "אמר רבי שמעון בן אלעזר, הנה טוב מאד והנה טובה שינה, וכי שינה טובה מאד,  
 אתמהא, לא כן תנינן יין ושינה לרשעים נאה להם ונאה לעולם, אלא מתוך שאדם ישן  
 קימעא הוא עומד ויגע בתורה הרבה". ופי' בעץ יוסף שם, וכי שינה טובה מאד, כי  
 השינה בעצמה רעה, כי הנפש אינה פועלת בעת הזאת בהשכלתה מאומה ואין רע  
 למעלה מזו, אלא מתוך כו' בהצטרפו לשביתת הנפש ומנוחתה במה שהחליף כח  
 לעבודת ה' הוא טוב מאד, שמתוך שאדם ישן קימעא מחליף כח להתייגע בתורה וכו'  
 עכ"ל. ושם (פי"ד, ט) איתא: "הנשמה הזו ממלאה את כל הגוף, ובשעה שאדם ישן  
 היא עולה ושואבת לו חיים מלמעלה". ובפרקי דרבי אליעזר (פי"ב) איתא: "מה עשה  
 הקב"ה ברא שנת חיים ואדם שוכב וישן והוא מזונו ורפואתו וחיים לו ומנוחה לו,  
 שנאמר (איוב ג, יג) "ישנתי אז ינוח לי". ופי' הרד"ל שם וחיים לו הם חיי הנפש, ומנוחה  
 לו לכן מתחדש כח חיי בריאת הגוף אחר השינה וכמ"ש חדשים לבקרים, כמ"ש בשוחר  
 טוב (מזמור כה) שבני אדם מפקידים בידו של הקב"ה רוחם כל לילה וכו' והקב"ה  
 מחזירם חדשים.

ב) ובשיחות קודש פ' דברים תש"נ איתא: נשאלת שאלה למה עשה ה' ככה שבכל  
 יום יהי' צורך בנתינת התורה מחדש כיון שנעשה הפסק והיסח הדעת מלימוד התורה  
 ע"י השינה, כיון "שאני לא נבראתי אלא לשמש את קוני" שבריאת האדם כל משך זמן

\*לעילוי נשמת אמי מורתי הרבנית חנה עטקא ב"ר נטע זאב ע"ה, בקשר ליום האירצייט ביום שלישי  
 לפ' וישב י"ז כסלו. ת.נ.צ.ב.ה.

1) ועי' בפ' הרמב"ן (דברים ו, יג): "ויהיה פירוש "ואותו תעבוד" לדעתם, שתהיה לו בכל עת כעבוד  
 הקני המשרת לפני אדוניו תמיד שעושה מלאכת רבו עיקר וצרכי עצמו עראי, עד שיבא מזה מה שאמרו  
 (אבות ב יב) וכל מעשיך יהיו לשם שמים, שאפילו צרכי גופו לשם עבודת האל יהיו, יאכל וישן ויעשה  
 צרכיו כדי קיום הגוף לעבוד ה'. כענין שאמרו (בראשית רבה טו ו), והנה טוב מאד, זו שינה, וכי שינה טובה  
 היא, מתוך שהוא ישן קמעא הוא עומד ועוסק בתורה. ויתכוין בכל צרכי הגוף למקרא שכתוב (תהלים  
 קמו ב) אזלה ה' בחיי אזמרה לאלהי וגו', עכ"ל.

קיומו אינה אלא "לשמש את קוני" ע"י לימוד התורה וקיום המצוות, למה ברא הקב"ה את האדם (אתם קרויין אדם) באופן שמזמן לזמן מוכרח לישון, ועד שהסדר הרגיל אצל רובם ככולם של בני אדם שישנים בכל יום כמה שעות ועד שמונה שעות כמרומז בפסוק (איוב ג, יב) "ישנתי אז (בג'מטריא שמונה) ינוח לי" שע"ז מוכרח להיות הפסק של כמה שעות במילוי תכלית בריאתו לשמש את קונו ע"י לימוד התורה וקיום המצוות!?! ואף שאמרו חז"ל ש"הנשמה הזו.. בשעה שאדם ישן היא עולה ושואבת לו חיים מלמעלה" ה"ז הסדר שקבע הקב"ה בבריאת האדם, אבל אין זה מבאר הטעם למה ברא הקב"ה את האדם באופן שנשמתו תצטרך לעלות ולשאוב חיים מלמעלה, הרי בודאי שביכלתו של הקב"ה לברוא את האדם באופן ששאיבת החיים תהי' בשעה שנשמתו נמצאת בגופו בכל התוקף בהיותו ער ללא הפסק של שינה שמסתלק עיקר החיות ונשאר רק קיסטא דחיותא.. ובמילא לא יהי' צורך בהפסק ובפרט הפסק של כמה שעות במילוי תכלית בריאתו לשמש את קונו.

ויש לומר הביאור בזה, תכלית בריאת האדם גמר ושלימות הבריאה כולה היא לפעול עילוי ושלימות בכל הבריאה כולה, דאף שהבריאה ע"י הקב"ה היא באופן שוירא אלקים כי טוב, מ"מ ברא אלקים לעשות לתקן כדי שיתוסף חידוש ע"י עבודת האדם שנעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, וחידוש זה נעשה ע"י קיום התומ"צ שממשיך קדושה בעולם ופועל עילוי והרמה בטבע העולם.. ובדוגמת החידוש שבנס לגבי טבע, ועד"ז בעבודת האדם גופא שלאחרי שמרגיל את עצמו בעבודה מסויימת עד שנעשית אצלו כמו טבע, צריך להוסיף חידוש בעבודתו באופן שלמעלה מרגילותו נס.. וענין זה מודגש גם בכללות החידוש שבכל יום נעשה האדם בריה חדשה לאחרי ההפסק שע"י השינה, כאשר עבודת האדם בהשימוש לקונו ע"י לימוד התורה וקיום המצוות היא ללא הפסק המוכרח מצד טבע הבריאה כמו ההפסק דשינה, לא ניכר בהדגשה כל כך החידוש שבעבודתו להיותה באופן תמידי, ולא עוד אלא שגם כאשר העבודה ברגע זה היא בהוספה על רגילותו ה"ה בהמשך אחד ללא הפסק לכללות עבודתו התמידית, ועפ"ז יש לבאר טעם לבריאת האדם באופן שבכל יום צריך לישון ולמחרת נעשה ברי' חדשה, כדי להדגיש החידוש שבעבודתו, שאף שמצד טבע הבריאה כפי שנברא ע"י הקב"ה מוכרח להיות הפסק בעבודתו בלימוד התורה וקיום המצוות מ"מ כשנעשה ברי' חדשה נתחדשת עבודתו בלימוד התורה וקיום המצוות בכל יום חדשים.

ויש לומר שמצד מעלת החידוש שנעשה ע"י השינה שייך ענין זה לישראל דוקא, ואעפ"כ נעשה גם בטבע אוה"ע ההכרח דשינה כדי שלא תהי' נתינת מקום לומר שיש מעלה לאוה"ע לגבי בני שאינם זקוקים לשינה עכתו"ד.

נמצא מזה דבמדרשים הנ"ל מבארים מה ניתוסף בפועל ע"י שינה שכחו מתחדש ומתרענן ויכול להמשיך בלימוד התורה וכו', ואילו בהשיחה מוסיף ביאור ע"ז, דסו"ס הרי הקב"ה ה' יכול לברוא האדם באופן שלא יצטרך לשינה ויוכל לשמש את קונו בלי הפסק כלל, וע"ז מבאר כי ע"ז ניתוסף ענין החידוש בעבודתו.

ג) עוד מצינו בספרים מובא מהאריז"ל שהקשה למה ברא הקב"ה שינה לבני אדם כי בכל פעולת בני אנושי יש בכל מעשה שלו כוונה עצומה, ובשינה אין אדם עושה שום דבר? ותירץ האריז"ל ע"פ משל מלך שיש לו מלחמה עם מלך אחר, ויום אחד נתגבר אחד על חבירו ולקח כל שללו, אם חכם הוא בוודאי נותן כל שללו בפקדון לאחר, כי אם ח"ו למחר לא יצליח במלחמתו, יקח שללו בחזרה, ועוד גם מאתו יקח שלל, אבל כשנתן בפקדון, אף אם ח"ו לא יצליח לא יקח כלום, והכלל הוא כך, כי כל ימי חיי האדם יש לו מלחמה עם היצר הרע, וכאשר אדם עושה טוב אזי לוקח שלל מן היצר הרע, ולכן נברא השינה בכדי שיוכל לומר בידו אפקיד רוחי ויהיה מן מרי פקדונא, ואף אם ח"ו לא יצליח ביום שלאחריו, לא יהיה להיצר הרע ליקח שום דבר מהאדם, כי כבר נתן בפקדון להבורא באמרו בידך אפקיד רוחי ולכן נברא השינה, עכ"ד, ובס' בעש"ט על התורה (פ' ואתחנן אות עו) הובא זה בשם הבעש"ט.

ועד"ז כתב באור החיים (בראשית מז, כט) וז"ל: כתב איש אלהים קדוש ה"ה הר"י לוריא זצוק"ל ומצאת כי תדרשנו בס' קהלת יעקב וז"ל: ואמנם ידעת מהתחלקות הנשמות לכמה ניצוצות ובכל גלגול וגלגול באים קצת מהם, וכפי מספר הניצוצות של הצלם כך מספר ימי חייו, והימים שעושה בהם המצות נתקן ניצוץ אחד של הצלם ההוא כנגד היום ההוא, והיום שאין עושה בו מצוה נשאר פגום ניצוץ ההוא של הצלם ההוא כנגד היום ההוא וכן על זה הדרך וכו' ע"כ. ומה מאד האירה הקדמה זו עיני משכיל בכמה פרטי החקירות. האחד האירה עינינו בסוד השינה כי היא לעלות ניצוץ שכנגד היום ההוא, והוא סוד אומרם כי השינה א' מס' מהמיתה (ברכות נו ב) ואין יציאת הניצוץ בהחלט מוכרת מהנשמה אלא שנפרד מהכל ועודנו נסרך ונסכך בנפש, וזה מחסד אל שכל ניצוץ שזכה ביומו הנה הוא רחוק מההפסד, הגם שירשיע אדם אחריו וניצוץ אשר יעלה פגום הנה הוא יכול ליתקן על ידי תשובה ישוב הניצוץ ויתקן גם זה מחסדי המתחסד הוא אלהינו יתעלה שמו. עכ"ל.

ד) עוד הובא בספרים שענין השינה נברא שיעלו הנשמות לשיבה של מעלה ומגלין להם רזי תורה, מה שאי אפשר לו לגלות כשנשמתו למטה בגוף, וזהו ע"ד המבואר בלקו"ת דברים (צה ב): "בפע"ח שער ק"ש פ"א כתוב על האריז"ל שהיה ישן בשבת והי' שפתותיו מרחשין וכשניער שאלו אותו מה שלמד, והשיב שאם הי' דורש שמונים שנים רצופים יומם ולילה לא ישרים לפרש מה ששמע בשעות ההם" וכן

איתא שם (ג, ג) שפעם אחת נכנס ר' אברהם הלוי אצל האריז"ל ומצאו שהי' ישן והקיץ ואמר ששמע בישיבה של מעלה וסודות ורזין עילאין בפרשת בלק ובלעם שאם הי' דורש שמונים שנים וכו', ושם ויקרא (יז, ב) שבשעת השינה ביום השבת שמע בישיבה של מעלה בפ' בלק ובלעם דברים נפלאים מה שלא יוכל לפרשם בשמונים שנים רצופים ועוד שם בכ"מ, וראה לקו"ש ח"ד ע' 1026 שיחת חג השבועות.

[ועי' בס' בן יהוידע עירובין סה, א, (בד"ה לא איברי לילה) וז"ל: לא אברי לילה אלא לשינתא לא בא לומר דאין חייב האדם לעסוק בתורה בלילה אלא רק ישן, דהא מקרא מלא הוא והגית בו יומם ולילה, אך כונתו לומר שנברא הלילה לצורך תיקון העושה בו ע"י השינה, כי ידוע שהשינה היא צורך גבוה שבה נעשה תיקון למעלה, ולולי צורך זה התיקון של השינה, לא היה נברא לילה אלא כל השעות היו יום דוקא ולילה כיום יאיר. עכ"ל].

הרי יוצא מהנ"ל כמה טעמים בענין השינה: א) מנוחה ושביטה כדי שיוכל לעמוד ולעמול בתורה וכו'. ב) ביאור הרבי כדי שיהי' חידוש בעבודתו בכל בוקר (ג) כדי שיוכל להפקיד המעש"ט שעשה ביום זה ולא יפסידם ד) כדי לגלות לו רזי תורה, והובא לעיל ביאור הרבי דאף שזה שייך בבני ישראל דוקא, אעפ"כ נעשה גם בטבע אוה"ע ההכרח דשינה, כדי שלא תהי' נתינת מקום לומר שיש מעלה לאוה"ע לגבי בני"י שאינם זקוקים לשינה.

### י"ע מצד טעמים אלו בנוגע ללע"ל

לפי כל זה יל"ע בנוגע לעתיד לבוא אם יהי' ענין השינה או לא, והנה לפי שיטת הרמב"ם דבתקופה הראשונה לא ישתנה דבר ממנהגו של עולם וכו' צריך לומר שכן יהי' גם בענין השינה, ועוד דמבואר בשיחת י"ב תמוז תשכ"ו, אות ח' (שיחות קודש תשכ"ו עמ' 542 ואילך) וז"ל: בתקופה הראשונה של ימות המשיח, כאשר "עולם כמנהגו נוהג", ומציאות הרע לא תתבטל לגמרי (למרות שגם אז תהי' עלי' גדולה בכל עניני עבודת ה' כי "עסק כל העולם יהי' לדעת את ה' בלבד" - ראה רמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ה) אבל מציאות הרע עדיין קיים", וראה גם ליקוטי שיחות חל"ז פ' בחוקותי, סעי' ב' (עמ' 80 - 81) וז"ל: ובדרך זו יש לבאר גם בנוגע לעתיד לבוא שרו"ל מפליאים הזמן דלעת"ל בנסים ונפלאות בגשמיות שיהיו אז, כי גם לעת"ל לא יגיע כאו"א תיכף להשגה נעלית בשכר רוחני, ופשיטא לא לדרגת העבודה דלשמה, עבודה מאהבה, אלא גם אז יהי' סדר העליות מחיל אל חיל, ולא יולד אדם בתכלית השלימות בידעה והשגת ה' ועבודה מאהבה, ולכן יש צורך בנסים ונפלאות גשמיים, כדי להקדים ולזרוז על קיום התומ"צ. עכ"ל.

וכדמוכח גם בדעת הרמב"ם דבתקופה הראשונה עדיין לא יתבטל היצה"ר ממ"ש בהל' מלכים פי"ב ה"ד: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה" (פ"ט ה"ב), והרי כתב הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ה ה"ד) דענין ה"בחירה חפשית" הוא היסוד לשכר ועונש, ואם לא הי' ענין הבחירה מה מקום היה לכל התורה כולה ובאי זה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק, השופט כל הארץ לא יעשה משפט (בראשית יח, כה)? עיי"ש, ואי נימא דבימות המשיח יתבטל היצה"ר לגמרי ולא יהי' בחירה, איך שייך לומר דע"י העסק בתומ"צ יזכו לחיי העולם הבא, וא"כ הרי מוכח מזה גופא שגם בימות המשיח שייך ענין הבחירה, ולפי"ז י"ל דבתקופה הראשונה שייכים כל הטעמים הנ"ל שלכן יצטרכו לשינה.

#### תקופה הב' תחיית המתים

אמנם בתקופה הב' כשיהי' תחיית המתים ויהי' הנהגה נסית, יש מקום לומר שלא יהי' עוד ענין השינה, דהנה אז תקייים הענין דאת רוח הטומאה אעביר מן הארץ וכמבואר בהשיחה שם ש"אז יתבטל היצר הרע לגמרי, שהרי אז "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכרי' יג, ב), ולא עוד אלא שיהי' "שמש גדול" (לשון הגמ' סנהדרין נט, ב) (לסייע בכל עניני הקדושה, וכ"כ בס' מגיד מישרים פ' ויקהל (ד"ה שנת ש"ו) וז"ל: "מגלינא לך רזא טמירא . . שבזמן תחיית המתים דהוא בתר ימות המשיח, יהא חרב עלמא מתאוות וכיסופין בהאי עלמא, והא בהוא זימנא יתבטל יצר הרע מעלמא", עכ"ל<sup>2</sup>, ובקונטרס 'הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם' (סעי' ד' ואילך) נתבאר הענין ענין דמצות בטלות לעת"ל אחר תח"מ, דמ"מ עדיין יקיימו המצוות בדרך ממילא דרק הציווי יתבטל, אבל כיון שיהיו דבקים באלקות וכו' בדרך ממילא יקיימו רצון ה' עיי"ש.

וא"כ י"ל דטעמו של הרבי שהשינה הוא משום שצריך חידוש בהעבודה בכל בוקר, לא יצטרכו לזה אז, וכן טעמו של האריז"ל שקשור עם מלחמת היצר שלא להפסיד המעש"ט שעשה ביום זה ולא יהיה להיצר הרע יכולת ליקח שום דבר מהאדם כו' לא שייך אז, וכן להטעם כדי לגלות לו רזי תורה וכו' כפי שהי' אצל האריז"ל כנ"ל, הרי נת' בלקו"ש ח"ט ע' 252 הערה 24 שכל זה הי' משום שהלימוד אצל האריז"ל הי' אז בבחי' רא'י, וכפי שהי' הלימוד מפיו של משיח עם כל העם כולו שיהי' בבחי' רא'י

2 וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' צ"ח.

עיי"ש, א"כ כ"ש שלא יצטרכו לזה אז, כיון שאז יהי' תכלית השלימות בלימוד רזי תורה מפיו של משיח כמבואר בכ"מ.

אמנם לפי טעם הראשון יש להסתפק אז יהי' צורך אז להחליף כח למנוחה וכו', וראה שמות רבה (פמ"ו, ז) לגבי משה רבינו בהיותו בהר וז"ל: מנין שלא ישן ולא נתנמנם, משל למלך שהיה אוהב לתיסומן [שומר וממונה על אוצר המלך] אמר לו מדוד לך דינרי זהב, משמחתו לא בקש לא לאכול ולא לשתות, ביקש לישן אמר אם אישן אני מפסיד אלו, כך משה מודד התורה שכח ולא אכל ולא שתה ביקש לישן אמר אם אישן אני מפסיד שלא אמר לי אלא מ' יום בלבד עכ"ל, ונת' בלקו"ש חל"ו פ' תשא א' (ע' 177) הפירוש שבאמת הי' עייף אלא שלא הרגיש זה ולא ישן עיי"ש, ויל"ע אם יש לדמות זה לשם.

וראה בספר בית אלקים (שער היסודות - פרק ששים) דאיירי אודות הזמן שלאחר התחי' וז"ל: ובענין השינה .. אומר כי השינה לא תבטל אם מצד המאכל, כי גם שיהיה זך ונקי לא ימלט מהעלות איזה עשן במוח להוליד קצת שינה, ואם מצד מנוחת הגוף בכלל ובפרט האיברים המיוחדים למלאכה והחושים צריכים מנוחה, כי כמו שילאה האדם להיותו עומד על עומדו זמן רב או מהלך או יושב או עושה מלאכה והוא משתנה מזה לזה, כן ילאה מהיותו משתמש בחושיו תמיד בראיה בשמע בהרחה, ויצטרך להיות ישן כדי שינחו החושים ויחזרו אח"כ לאיתנם, וגם בשינה ההיא באותם הימים יוכנו כולם מילדותם להשיג מדריגת הנבואה אשר תחילתה היא בחלום, וכמ"ש (יואל ד') והיה ביום ההוא וגו' בניכם חלומות יחלומון בחורכם חזיונות יראון, ויהיה זה מצד כי החלומות יהיו צודקים אז יותר בהיות השינה ההיא נמשכת מצד המאכל הדק והזך וכו' עכ"ל, הרי שהמב"ט ס"ל שאכן יהי' אז ענין השינה אלא שיהי' במדריגה נעלית להשיג מדריגת נבואה.

#### דעת הר"י אייבשיץ דכשיתבטל המיתה יתבטל השינה

ויש להוסיף בזה עוד, במ"ש הגר"י אייבשיץ בס' חידושי רבי יהונתן (ברכות יב, ב) על המשנה: וז"ל: ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכ"א ימי חייך העוה"ז כל ימי חייך להביא לימות המשיח" וז"ל: ונראה לפרש פלוגתתן, דידוע (ברכות נו, ב) דשינה הוא א' מששים במיתה, ולעתיד לבוא שלא יהא מיתה לא יהיה נמי שינה, נמצא דמימי חייך לחוד לא הוי מרבינן לילות כיון דאז הוי שינה, [שהוא מיתה] לא הוי זה ימי חייך, ולכן מרבינן ליה מ"כל", וחכמים דרשו באופן זה, ימי חייך העוה"ז דווקא ימים ולא לילות, דלא נקרא ימי חייך, וכל ימי חייך להביא גם הלילות דלעתיד לבא דלא יהיה מיתה ושינה ונקרא הכל ימי חייך, וזה פירושו דמלת "כל" דגם הלילות נקרא חייך עכ"ל, הרי דסב"ל דכשתבטל ענין המיתה יתבטל גם ענין השינה, ומבואר בס' תורת

מנחם - מנחם ציון ח"ב (בההדרן על מס' מכות) ע' 610 בהזמן שלאחר תחיית המתים וז"ל: לעתיד לבוא כשיקויים היעוד את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" יתבטל ענין המיתה בעולם כמ"ש בלע המות לנצח, כמו לפני חטא עה"ד שרק בגלל זה נקנסה מיתה עכ"ל, א"כ לפי"ז יוצא שלא יהי' אז ענין השינה.

אמנם באגרת תחית המתים (ד"ה וכן יראה) כתב הרמב"ם שאלו האנשים אשר ישובו נפשותם לגופות ההם יאכלו וישתו.. וימותו אחרי חיים ארוכים מאד כחיים הנמצאים בימות המשיח. ואמנם החיים שאין מות אחריהם הם חיי עולם הבא, אחר שאין גוף בהם, שאנחנו נאמין והוא האמת אצל כל בן דעת, שעולם הבא נפשות מבלי גופות כמלאכים וכו' עכ"ל, ומשמע דסבר שגם בתקופת תחיית המתים יהי' ענין המיתה, וראה בכל זה בארוכה בס' ימות בהמשיח בהלכה ח"ב סי' ל"ח ואכמ"ל.

יודוע שהרבי הי' אומר תמיד, דבגאולה האמיתית והשלימה נזכה לחיים נצחיים כפשוטם בלי הפסק כלל, ובלשון קדשו (ספר השיחות תש"נ ח"ב ע' 616): ביז אז מ'איז זוכה - יעדער איד און אלע אידן בתוך כלל ישראל, "בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו (שמות י, ט)" צו גאולה האמיתית והשלימה, און מ'גייט איבער, בלי הפסק כלל מחיינו עתה, צו חיים נצחיים, ולפי"ז א"ש הא דאיתא בס' תורת מנחם תשמ"ג ח"ג ע' 1251 וז"ל: ולכאורה אינו מובן מהו החפזון שישן לאלתר הרי יתכן שתיכף ומיד יבוא משיח צדקנו ויתעלה למעמד ומצב דלעתיד לבוא ואז לא יהי' צורך בענין השינה עכ"ל, די ש מקום לומר דזה קשור עם הנ"ל שמיד יהיו חיים נצחיים. (וראה תורת מנחם תשמ"ב ע' 1781).

וכ"כ ב'דרשות הר"ן' (בסוף דרוש החמישי) וז"ל: ואמר שם (סנהדרין צא,ב) עולא רמי, כתיב (ישעיה כה,ח) בלע המות לנצח, וכתב (שם סה,כ) כי הנער בן מאה שנה ימות, לא קשיא כאן בישראל כאן באומות העולם וכו', הנה הוקשה לעולא מה שאמר כי הנער בן מאה שנה ימות, ובמקום אחר אמר שלא תהיה המות לעולם, והעמידה באומות עובדי כוכבים ומזלות שהם יאריכו ימים כדי להיותם אכרים וכורמים לישראל, ולפי הנראה לדעת עולא, כי ישראל שיראה ימות משיחנו לא ימות לעולם, ולפיכך הוצרך להעמיד מקרא שכתוב כי הנער בן מאה שנה ימות באומות העולם וכו' עכ"ל. הנה לפי זה ולפי דברי הגר"י אייבשיץ יוצא שיתבטל ענין השינה מיד.



## גדר הגאולה וביאת המשיח עפ"י שיטת הרמב"ם\*

### הת' שלום צירקינד

תות"ל - 770

א. בריש פי"א מהל' מלכים כותב הרמב"ם: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה. וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו. שהרי התורה העידה עליו שנאמר ושב ה' אלקיך את שבותך ושב ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה'. ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים. אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים. במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם. ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל (באחרונה) [מיד בני עשיו]. ושם הוא אומר כו".

ובלקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך, וז"ל: "דער רמב"ם איז מפרש ניט בלויז די זאך פון ביאת המשיח און דעם חיוב להאמין בו, נאר אויך וואס עס איז ענינו גדרו ופעולתו און אופן התגלותו, ובמילא – אין וואס באשטייט דער (חיוב) להאמין בו. און דאס מיינט דער רמב"ם בתחלת הפרק: . . דער גדר פון משיח'ן איז וואס ער איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" (ניט ער גייט אויפטאן א נייעם ענין), וואס בפועל קומט דאס ארויס אין דעם וואס "ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל (ובמילא קומט מען צו דער מטרה און מכוון פון ביאת המשיח) וחוזרין כל המשפטים בימיו . . וואס דאס איז פארבונדן מיט קבוץ נדחי ישראל ווען כל ישראל יושבים על אדמתם.

ד.ה. די אלע ענינים וואס האבן געפעלט אין קיום התומ"צ מצד דעם וואס עס האט געפעלט אין שלימות כל ישראל וביהמ"ק – וואס דאס איז כללות ענין הגלות – ווערט נשלם דורך משיח'ן. און אין דעם באשטייט וואס משיח איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה כו' וחוזרין כל המשפטים" ער בריינגט צוריק די שלימות הלכות ומצות התורה. [וי"ל אז ס'איז אויך א נפק"מ להלכה בפועל, לגבי דער אמונה בו (און אין וואס עס דארף זיין דער מחכה לביאתו): וויבאלד אז דאס איז דער גדר פון משיח'ן, דארף די אמונה זיין ניט בלויז אז ער וועט קומען אויסלייזן די אידן פון גלות, נאר "מאמין בו" אז ער איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה . . וחוזרין כל המשפטים"].

\* לע"נ זקני הרב אליעזר צבי זאב ב"ר מרדכי שכנא ע"ה. נלב"ע ביום כ"ה סיון תשע"ד. תנצב"ה.

אויף דעם ברענגט דער רמב"ם די ראי', פון וואנעט ווייס מען אז משיח וועט קומען און בריינגען לשלימות התורה "להחזיר מלכות דוד ליושנה וכו' וחזורין כל המשפטים" - "שהרי התורה העידה עליו". וואס אין די ראיות זיינען דא צוויי פרטים: שנאמר ושב ה'א . . . וקבצך גו' - פון דעם ווייס מען אז עס וועט זיין קבוץ נדחי ישראל, וואס דאס איז דער מצב וואס גיט די מעגלעכקייט אז עס זאל זיין "מלכות דוד . . . כל המשפטים", דער קיום פון הלכות ומצות התורה וואס איז בטל געווארן דורך גלות ישראל . . .

עפ"ז איז מובן וואס דער רמב"ם איז מקדים "וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו. שהרי התורה העידה עליו כו' . . . דערמיט איז דער רמב"ם מדגיש, אז דער ענין פון מלך המשיח, וואס ער וועט ברענגען די שלימות אין הלכות ומצות התורה . . . איז ניט נאר א זאך וואס איז נתגלה געווארן ע"י הנביאים, נאר דאס איז אן ענין פון תורה ומשה רבינו גופא, תורה גופא זאגט און איז מבטיח אז עס וועט קומען משיח און דאן וועט זיין שלימות התורה.

און דעריבער פירט ער אויס "ואלו הדברים המפורשים בתורה הם כוללים כל הדברים שנאמרו על ידי כל הנביאים", אז אלע ענינים שנאמרו על ידי כל הנביאים וועגן משיח'ן איז אן ענין אין תורה גופא אין שלימות קיום התורה והמצות". עכלה"ק הנוגע לענינו.

ב. והנה מהמבואר בהשיחה הזאת משמע, שבעצם יש ב' ענינים בחיוב האמונה בביאת המשיח. א' שיבא לגאול את ישראל. ב' שיביא לשלימות התומ"צ<sup>1</sup>. [וכמוכן מדויק לשונו הק' (הדגשת המעתיק) "דארף די אמונה זיין ניט בלויז אז ער וועט קומען אויסלייזן די אידן פון גלות, נאר . . . אז ער איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה . . . וחזורין כל המשפטים" ]. וכוונת הרמב"ם כאן הוא להדגיש שחיוב האמונה הוא לא רק בענין הא' הנ"ל אלא גם בענין הב' הנ"ל, שלכן מדגיש שמי שאינו מאמין בו וכו' כופר בתורה ובמשה רבינו, היינו שרוצה להדגיש שביאת המשיח הוא חלק מענינו של תורה ומשה רבינו, דהיינו שלימות התומ"צ<sup>2</sup>.

אבל לפום ריהטא צ"ב, דמאיפה אכן מוכח שענינו של משיח הוא (ג"כ) שלימות התומ"צ. דהרי בהפסוקים שהרמב"ם הביא אינו מוזכר להדיא שענין הגאולה הוא בשביל שלימות התומ"צ. דמהפסוק "ושב ה' אלוקיך את שבותך" וגו' רק מובן שיהי'

1) וכן משמע מלשונות הרמב"ם בעצמו להדיא כאן ובכ"מ, שיש ב' ענינים אלו בביאת המשיח, ראה מה שכתבתי בזה בגליון א'סז.

2) ע"פ המבואר בשיחה זו. אבל בלקו"ש חל"ד שופטים ג' משמע שמבאר דברי הרמב"ם האלו מוסבים על חיוב האמונה בביאת המשיח בכלל (היינו הענין הא' הנ"ל בפנים). ע"ש.

אפשרויות לקיום התומ"צ (וכלשונו הק' "דער מצב וואס גיט די מעגלעכקייט אז עס זאל זיין "מלכות דוד . . כל המשפטים"), אבל הפסוק אינו מדבר להדיא על שמירת התומ"צ, וכוונת הכתוב בפשטות ובגלוי הוא בעיקר על הישועה מהגלות כשלעצמו, היינו קיבוץ גליות, [כמו שמשמע הכוונה בפסוקים הדומים לזה במקרא, ראה עמוס ט, יד "ושבתי את שבות עמי ישראל ובנו ערים נשמות וישבו ונטעו כרמים ושתו את יינם וגו'", ושם משמע שעיקר הכוונה הוא הישועה מהגלות כלשעצמו, (וגם בגליות שאר העמים מצינו (ירמי' מט, ו) "אשיב את שבות בני עמון וגו'", וכמובן ששם לא שייך בכלל עניין שלימות קיום התומ"צ)]. וגם הפסוקים שהרמב"ם מביא מפרשת בלעם אינם מדברים להדיא על שלימות קיום התומ"צ. אלא שמכיון שמדובר במלכותו של משיח, מובן בפשטות שזה יהי' כמו תפקיד כל מלך להביא העם לשלימות התומ"צ<sup>3</sup>.

ולכאורה הי' אפ"ל, דהפשט בהשיחה הוא, שמכיון שהכתובים גילו לנו שיהי' לע"ל מעמד ומצב המאפשר קיום התומ"צ, ושיהי' מלך המשיח, שענינו של מלך הוא להביא לשלימות קיום התומ"צ, א"כ מובן בפשטות שאכן זה יהי' בפועל, וא"כ שוב הר"ז כאילו מרומז להדיא בתורה שיהי' אז שלימות קיום התומ"צ. וא"כ חיוב האמונה בביאת המשיח כולל ג"כ בדרך ממילא חיוב האמונה בשלימות קיום התומ"צ שיהי' אז. (ולאידך, שמי שכופר בביאת המשיח נמצא בדרך ממילא שהוא כופר ג"כ בשלימות קיום התומ"צ שיהי' אז).

[בסגנון אחר: מכיון שמובן מעצמו שיהי' אז שלימות קיום התומ"צ, הרי שוב חל עלינו חיוב נוסף (לא (רק) מצד הפסוקים של פ' נצבים ובלעם, אלא גם)) מצד האמונה בנציחיות התורה, שנאמין בשלימות קיום התומ"צ שיהי' אז. ראה בהשיחה שם הע' 63 בביאור הענין שהרמב"ם מנה ביאת המשיח ב"ג העיקרים].

אבל קשה קצת להעמיס כוונה זו בתוכן השיחה כאן. ומה גם שמהמשך השיחה (בביאור המשך ההלכה שמי שאינו מאמין בו כופר בתורה ובמשה רבינו) משמע להדיא שכוונת הרמב"ם הוא שהתורה גופא מבטיח על שלימות קיום התומ"צ. וקשה לומר שכל ההדגשה על ענין זה והחומר במי שכופר בו וכו' מיוסד על דברים שאינם מפורשים בתורה להדיא, רק שמובן מתוך הדברים המפורשים<sup>4</sup>.

(3) וראה ג"כ שם בהע' 74 ש"ובנה מקדש במקומו" נכלל ב"וקם שבט מישראל" דהיינו מלכותו על ישראל, ולא נרמז בנין ביהמ"ק בהפסוק להדיא.

(4) ועוד הי' אפ"ל דאמנם אין מבואר ומפורש להדיא בפ' דברים ובפ' בלעם שענינו של משיח הוא שלימות קיום התומ"צ שיהי' אז, אבל זה נכלל בהראי' הג' של הרמב"ם ממצות ערי מקלט, שזה קשור להדיא בקיום מצות התורה של ערי מקלט, כמבואר בשיחה זו סי"ב ובלקו"ש שופטים שיחה ג'. אבל

ג. ולכאור' י"ל הביאור בכ"ז בהקדם לשון השיחה הנ"ל. שמבאר שם ד.ה. די אלע ענינים וואס האבן געפעלט אין קיום התומ"צ מצד דעם וואס עס האט געפעלט אין שלימות כל ישראל וביהמ"ק – וואס דאס איז כללות ענין הגלות – ווערט נשלם דורך משיח'ן. און איז דעם באשטייט וואס משיח איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה כו' וחוזרין כל המשפטים" ער בריינגט צוריק די שלימות הלכות ומצות התורה".

ומדיוק לשונו הק' נראה שמבאר לנו יסוד שיטת הרמב"ם בגדר הגאולה וביאת המשיח. והענין הוא, דבביאת המשיח יש בזה ב' ענינים, א) גאולה מן הגלות, והיינו ישועת ישראל מצרת הגלות שנמצאים בו, ב) חזרת מעמד ומצב בני"ל לכפי שהיו קודם הגלות. דהיינו, שיש הגלות עצמו (שעבוד מלכיות), וישנם הענינים שנגרמו ע"י הגלות (חסרון בשלימות קיום התומ"צ). וענינו של משיח הוא לא רק ביטול הגלות עצמו, אלא גם (ובעיקר) חזרת הענינים שנתבטלו ע"י הגלות. וזה נלמד מלשון הרמב"ם ש'משיח "מחזיר" מלכות דוד ליושנה, ו"חוזרין" כל המשפטים, דהיינו שענינו של משיח הוא לא רק ישועת ישראל מהגלות, אלא חזרת המלכות וחזרת שלימות קיום המצוות כשהיו מקודם.

ועפ"ז י"ל שלפי הרמב"ם זהו ג"כ כוונת הכתובים בפ' נצבים. דכוונת הפסוקים אודות קבוץ גליות, משמעותם הוא לא (רק) שנושע מהשעבוד מלכיות, אלא כוונת הפסוק הוא שנחזור לא"י, היינו שנחזור להמעמד ומצב הטבעי שבו היינו מקודם, שאז הי' לנו המלכות מבית דוד וקיום התומ"צ בשלימות. דהיינו, שבאם הי' הבטחת הכתוב (רק) על הישועה מצרת הגלות, אז אכן אין כאן שום משמעות גלו' אודות שלימות קיום התומ"צ, שהרי הישועה מהצרה ושלימות קיום התומ"צ י"ל שהם ב' ענינים שונים. אבל מכיון שכוונת הפסוק הוא בעיקר שנחזור להמצב שבו היינו מקודם, מובן

---

באמת א"א לומר זה, שהרי בהשיחה הזאת מבואר להדיא שזה שענינו של משיח הוא שלימות קיום התומ"צ נלמד מהראיות דפ' נצבים ופ' בלעם. והענין דערי מקלט הוא שלב נוסף, שבנוסף לשלימות קיום התומ"צ י"ל גם הוספה בהמצות גופא. ע"ש. (וגם ע"פ סדר הזמנים, הרי הוספת קיני וקניזי וקדמוני וג' ערי המקלט אינו מוכרח להיות מיד בביאת המשיח, כ"א בתקופה מאוחרת. וראה הדרן על הרמב"ם תנש"א שמבאר שהענין של הוספת ערי מקלט ברוחניות הענינים על התקופה השני'. ויש להאריך בזה, ואכ"מ).

עוד הי' אפ"ל דדבר זה למד הרמב"ם ע"פ שיטתו בענין הייעודים שבתורה בכלל, שכוונתם הוא בכדי שנוכל לקיים התומ"צ. וא"כ ע"ד"ז כאן בייעודי הגאולה מובן מעצמו שתכלית הגאולה הוא בשביל קיום התומ"צ. אבל עדיין צ"ע, שהרי מהביאור בהשיחה מובן שכוונת הרמב"ם הוא שהתורה עצמה מבטיח על שלימות התומ"צ, ולא שזה מובן מעצמו כנ"ל. (ועוד באמת יש חילוק גדול בין ייעוד הגאולה, ושאר הייעודים שבתורה שתכליתם הוא לחזק דינו לשמור קיום התומ"צ. אבל ייעוד הגאולה הוא הבטחה שהקב"ה נתן שלא יעזבונו בגלות לעולם ח"ו וסו"ס מוכרח להיות מצב של גאולה. וא"כ ייעוד הגאולה ענינו הוא ג"כ בשביל הצלת בני ישראל כשלעצמו, ולא רק בשביל לחזק דינו לקיים תומ"צ. והארכת בי"ז בגליון א'סז, ע"ש. אמנם מה שכתבתי שם בסוף, קשה להעמיס בדברי הרמב"ם כאן, שהרי אינו נרמז כלל בדברי הרמב"ם כאן).

שהפסוק מדבר להדיא אודות שלימות קיום התומ"צ, שנחזור להמעמד ומצב כשהי' מקודם שהי' לנו האפשריות לקיים תומ"צ בשלימות. וא"כ מובן שעפ"ז הרי כוונת הפסוק הוא להדיא אודות שלימות קיום התומ"צ.

ועד"ז מובן ג"כ בנוגע להפסוקים בפ' בלעם, שענינו של משיח אינו רק שהוא מושיע את ישראל אלא שהוא מחזיר מלכות דוד ליושנה, וענינו של מלך הרי הוא שלימות התורה והמצוות, כמבואר שם בהשיחה.

ד. והנה בעומק יותר י"ל, דלהרמב"ם הנה לא רק שענינו של משיח הוא להחזיר הענינים שנחסרו מפני הגלות, דהיינו להביא שלימות קיום התומ"צ, אלא שגם תהליך הגאולה עצמו, הוא תהליך של חזרת מלכות בית דוד וחזרת בני" למעמד ומצב של אפשריות קיום התומ"צ, ולא (רק) ישועת ישראל מהגלות.

דהיינו, שבאם הי' כל ענין ותהליך הגאולה ישועת בני ישראל מהגלות, ושלימות קיום התומ"צ הי' דבר שני הבא לאח"ז וכתוצאה מזה, הרי א"כ גם בסדר הגאולה הי' צ"ל לכל לראש מושיע שיקום וישעבד האומות ויקבץ נדחי ישראל, ושלימות קיום התומ"צ תהי' שלב נוסף הבא לאח"ז. אבל מכיון שלהרמב"ם מובן שתהליך הגאולה הוא חזרת הדברים לכמו שהיו לפני זה, לכן ראשית תהליך הגאולה מתחיל ממלך מבית דוד, דהיינו התחלת חזרת מלכות בית דוד, והתחלת פעולתו, עוד לפני שגואל את ישראל בשלימות, הוא, ויכוף כל ישראל ללכת בה ולחזק בדקה, דהיינו שמתחיל מיד להביא בני" לשלימות קיום התומ"צ, ובהמשך לזה לוחם מלחמות ה' כנגד האומות, שא' הטעמים למלחמותיו לכאו' הוא מפני ששליטת האומות עלי ישראל מונע שלימות קיום התומ"צ, (בנוסף להטעם הפשוט שיש חיוב על מלך ללחום נגד האומות הבאים להצר לישראל), עד שוינצח, ולאח"ז בנה מקדש במקומו, ורק לאח"ז מקבץ נדחי ישראל, שזה שלימות הגאולה.

אבל באם הגאולה כשלעצמה היתה לגאול בני" מן הגלות, וחזרת התומ"צ הוא ענין אחר, הרי לכאו' י"ל שקודם כל צ"ל המלחמה בהאומות וקיבוץ נדחי ישראל, שזהו גאולת ישראל, ורק אח"כ בונים ביהמ"ק שזהו שלימות התומ"צ. ומכ"ז מובן שגם תהליך הגאולה לכשלעצמו לשיטת הרמב"ם מיוסד על תהליך חזרת מלכות בית דוד וחזרת שלימות התומ"צ. ויש להאריך עוד בכ"ז ותן לחכם ויחכם עוד.

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



# תורת רבינו

## הערות בספרי 'שלחן מנחם' (גליונות)

### הרב ניסן משה הכהן ווייספיש

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בגליון הקודם הובא מ"ש בספר 'שלחן מנחם' (ח"א ע' קז)<sup>1</sup>, במענה לשאלה שכבתוך ב' החדשים הקודמים לבר-מצוה – אשר נוהגים להתחיל אז בהנחת תפילין – חל חול המועד, שע"ז ענה רבינו: "התחלת הנחת תפילין – יכול להתחיל שבוע מקודם מהרגיל – ויהא בשעטו"מ".

ובשוה"ג ב'שלחן מנחם' שם הביאו את מה שכתוב בלקוטי דיבורים (ח"א קז, ב) שכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ התחיל להניח תפילין בי"א אייר, שני חדשים ויום לפני הבר-מצוה שלו בי"ב תמוז, והקשו ע"ז שם ב'שלחן מנחם': "למה לא הוסיף עוד יום בשביל שני ימי חג השבועות שאז אין מניחים תפילין". וענו: "מפני שבקביעות של אותה שנה – תרנ"ג – חל יום א' דשבועות ביום הש"ק, וא"כ אין להקדים יותר מיום אחד".

וע"ז שאל הרב ב.א. בגליון הקודם: "ודבריהם תמוהים, שהרי: (א) חג השבועות חל אז ביום א-ב. (ב) ובפרט שיום א' דחג שבועות אף פעם לא יחול בשבת".

והנה לפענ"ד, למרות שהרב הנ"ל אכן צדק בקושיותיו על התירוץ של ה'שלחן מנחם' בנוגע להקביעות דחג השבועות, אבל באמת הקושיא על ה'שלחן מנחם' היא עוד יותר חזקה, כי כל השאלה שלהם היא לא שאלה בכלל.

שהרי מה שכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ התחיל להניח תפילין בי"א אייר, היינו בגלוי, אבל בצנעה הוא כבר התחיל להניח תפילין יותר משנתיים לפני הבר-מצוה שלו, בי"א תמוז תרנ"א.

וכמ"ש בלקוטי דיבורים שם<sup>2</sup>: צו מיינ יום חנוך – הגלוי, וואָרום באמת האָב אין אָנגעהויבען צו לייגען תפילין אַ סך פריער – יום א' פ' אחרו"ק י"א אייר תרנ"ג – מיט

(1) מלקוטי שיחות חכ"א ע' 357.

(2) משיחת ליל כ' כסלו תרצ"ד.

(3) יום א': כ"ה בלקוטי דיבורים שם. ואוצ"ל: יום ה'.

צוויי חדשים פאר מיין בר מצוה<sup>4</sup> – האָט דער טאַטע געזאָגט אַ חסידות אויף דעם פּסוק וחזקת והיית לאיש.

ועל המילים "האָב איך אָנגעהויבען צו לייגען תפילין אַ סך פריער" יש הערה בלקוטי דיבורים שם: שאל אחד מהמסובים מתי, והשיב זהו כלל ידוע "פון חדר זאָגט מען ניט אויס".

ובסה"ש קיץ ה'ש"ת (ע' 152) כתוב: ביום ו' עש"ק – י"א תמוז [תרנ"א<sup>5</sup>] – בשעה השביעית בקר קרא אותי הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק. כשבאתי אמר לי לסגור את הדלת, ובקרבי אליו פתח את תיבת שלחנו והוציא זוג תפילין קטנים, ואמר לי: התפילין הללו הם של כ"ק אאמו"ר שהי' מניחם בבקר, שתי זוגות רש"י ור"ת כאחד, ותפילין אלו הם של רש"י. וצוה לי להניחם בלא ברכה, ואמר לי להתפלל כל התפלה בחדרו. ומיום א' י"ג תמוז, הנה בכל יום ויום הייתי בא אליו להניח תפילין בברכה בשם ומלכות בתפילין הללו, ואחרי כן הייתי הולך לבהכנ"ס להתפלה בצבור (והייתי חוזר אז משניות בעל פה). הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק פקד עלי באזהרה גדולה אשר איש לא ידע מזה.

4) ועד"ז איתא באגרות קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"י ע' קלה: "ווי איך האָב שוין דערציילט איז מיין זמן החינוך בהנחת תפילין געווען אַ מישך זמן קדום פאר עונת בר מצוה הרגילה, און צוויי חדשים פאר זמן בר מצוה הרגילה האָב איך אָנגעהויבן לייגן תפילין בגליא."

5) בהמשך להמדובר שם לפני"ז אודות שנת תרנ"א.

ולהעיר שבכמה מקומות כתוב שזה הי' בשנת תרנ"ב. ראה תורת מנחם רשימת היומן ע' כה-כו (רשימת יום ב' כ"ז ניסן תרצ"א): תפילין התחלתי להניח בתמוז נב'. ימים אחדים לחנוך, וביב' תמוז נב' בברכה. הנחתים בחדר אדנ"ע שאיש לא ידע מזה. מתחלה הייתי רק קורא ק"ש בלא ש"ע [= שמונה עשרה] בהם, ובאלול נב' כל התפלה בתפילין. הייתי הולך לביהמ"ד, נושק הציצית, עומד לש"ע וכו' אבל בשעת מעשה הייתי אומר אז פסוד"ז, תהלים ומשניות בע"פ. באייר נג' התחלתי להניח תפילין גם בפרהסיא. וראה גם לקמן בפנים.

אבל ראה תורת מנחם רשימת היומן ע' קלד (אחש"פ תש"ב): "כק"ש [= כבוד קדושתו] מו"ח אדמו"ר [שליט"א] התחיל להניח תפילין, בברכה בשם ומלכות מיום א' יג' תמוז **תרנ"א**. "וכ"ה באגרות קודש ח"ג ע' קלז: "כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א התחיל להניח תפילין – בצנעה – ובברכה בשנת תרנ"א במלאת לו י"א שנה.

ועד"ז בסה"ש תש"י ע' 398: מיטוואַך, ט' תמוז תרנ"א האָט הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק מיך אַריינגערופן און האָט מיך מזהיר געווען אַז דאָס וואָס ער וועט מיר איצטער זאָגן זאָל איך קיינעם ניט דערציילן, און זאָל אַלעס טאָן פינקטליך ווי ער וועט מיר זאָגן. "שבת – יב תמוז – ווערסטו אַלט עלף יאָהר, וויל איך דיר זאָגן דעם סדר מיוחד, ווי דער טאַטע האָט מיר איבערגעגעבן בשם דעם זיידן, דער סדר וואָס דער אַלטער רבי האָט געגעבן לבנו אדמו"ר האמצעי און לנכדו זקננו הצמח צדק, אַז פאַר די שלימות פון עלף יאָהר הייבט מען אָן לייגן תפילין – נאָר בחשאי אַז קיינער זאָל ניט מרגיש זיין".

היוצא מהנ"ל, שמה שהעירו ב'שלחן מנחם' על הנהגת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ "למה לא הוסיף עוד יום לפני י"א אייר תרנ"ג להתחיל להניח בו תפילין?" שאין מקום להקושיא הזה בכלל, שהרי בפועל הוא אכן התחיל להניח תפילין כבר הרבה זמן לפני י"א אייר.

ובפרט ע"פ רשימת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בגוכתי"ק שהתחיל להניח תפילין בגלוי בר"ח אייר תרנ"ג, שאין מקום להקושיא הנ"ל. וז"ל הרשימה: ". . . התחלתי להניח תפילין בגלוי ר"ח אייר תרנ"ג. הנני אומר בגלוי, כי משנת תרנ"ב בחדש תמוז ציוה עלי להניח תפילין, ויצוני כי איש לא ידע מזה, גם אמי ת' לא תדע מזה, ואשר אלך להתפלל לביהכ"נ כנהוג. אמנם קודם הילוכי לבית הכנסת שהיתה בכל יום בשעה קבועה חצי התשיעית, הנה עשרה מינוט על שעה התשיעית הייתי נכנס לחדרו והי' סוגר את הדלת והי' נותן לי תפילין, והייתי מניחם. כשבועיים הנחתי בלא ברכה, ואח"כ הייתי מניח בברכה. ועד חדש אלול תרנ"ב הייתי מתפלל בהם ק"ש . . . ופעם הדקתי הרצועות של יד ביותר והיו ניכרים רשמי הכריכות על קנה היד, ויצו עלי לחכות עד אשר יעברו הרושמים. ובתחלת אלול ציוה כי אתפלל כל התפלה בחדרו . . .". עכ"ל בהנוגע לעניננו.

ולא באתי בכ"ו אלא לחזק את הקושיא על הספר 'שלחן מנחם' שדבריהם מאוד תמוהים, ולא רק שקשה על התירוץ שם, אלא גם השאלה שם היא מלכתחילה לשאלה.

\*

## הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון העבר הופיעה רשימה של הערות מאת הר' ב.א. על מעשה המו"ל של סידרת 'שלחן מנחם'. והנני בזה להשיב על קצת דבריו, בהיות שידי היתה במלאכת עריכת ספרים הנ"ל:

א. בשלחן מנחם ח"א ע' קז הובא העובדא בכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, שיום החינוך שלו בגלוי [לענין תפילין] היה ביום י"א אייר תרנ"ג, והיינו כחודשיים לפני יום הבר-מצוה שלו, ביום י"ב תמוז תרנ"ג - ראה לקוטי דיבורים ח"א ע' 214. [מסתבר שהכוונה שאז התחיל להניח תפילין ברבים, וכמסופר שם שבחשאי התחיל להניח תפילין זמן רב לפני זה]. והעיר המו"ל, שזה שהקדים יום א' לחודשיים הוא לפי שחל

(6 נדפס בקונטרס "בר מצוה תרנ"ג" (קה"ת, תש"ס) ע' טו ואילן (צילום הכתי"ק נדפס שם בע' ו).

(7 ואין כאן המקום להאריך בנוגע להסתירות בהדבר בין י"א אייר או ר"ח אייר וכו'.

חג השבועות באמצע, ואין לו חודשיים שלמים. אך תיקשי, למה לא הקדים יומיים? על זה תירצו, כי באותה שנה היה יום א' דשבועות בשבת, שנמצא שלא חיסר כי אם יום אחד בגלל החג. והקשה הנ"ל כי יום א' דשבועות לעולם לא יחול בשבת, ותו שבאותה שנה חל שבועות ביום א' וב'.

השגה נכונה, אך טרם תירץ גופא דעובדא. וחשבתי לומר שלא הקדים להניח ברבים ביום י' אייר, כי חל אז בשבת, וכהלשון בלקוטי דיבורים שם: יום א' פ' אחו"ק י"א אייר תרנ"ג.

ברם בדקתי בלוח לשנת תרנ"ג, ושם מופיע שיום י"א אייר תרנ"ג חל ביום ה' [באה"ק פ' אמור ובחו"ל פ' אחו"ק]. כך שבכל אופן הדברים צריכים בירור, ואולי בכך יופתר גם סיבת הקדמת הנחת התפילין ברבים ביום אחד לפני החודשיים, לא ביומיים.

שוב העירו שככל הנ"ל כבר העירו ב'התקשרות' גליון תתקצו.

ב. בשלחן מנחם ח"ב ע' רסז מובא לשון טלגרמה של כ"ק אדמו"ר: אנ"ש אוכלים בפסח שומן נוטאלא.

בהערות המו"ל הביאו שקו"ט הפוסקים האם חל איסור קטניות על שמן כותנה, ומכיון שהדברים נכתבו לפליטים, סמוך אחר סיום מלחמת העולם השני, הסתייגו האם ניתן לסמוך על זה כשאפשר להשיג שמנים שאין בהם פקפוק לכל הדיעות. ועל דבריהם השיג הנ"ל שהרי לדעת אדה"ז מוכח שאין בזה חשש קטניות, ואשר כן הורה למעשה הג"ר יעקב לנדא ז"ל.

השגה נכונה לכאורה, אכן עדיין מקום להעיר ולהסתייג יש, כי הרי מנהג אנ"ש - כבחוגים רבים של חסידים - להימנע מלאכול בפסח ממוצרי בתי חרושת, לבד מדברים אחדים כמו יין [ואף בזה יש יחידים זריזים שמצליחים ליצור בעצמם יין לפסח, ולאידך יש שמאריכים רשימת המצרכים של בתי חרושת שקונים לפסח, ואכמ"ל]. וא"כ הערה נחוצה היא שדברי כ"ק אדמו"ר אנ"ש אוכלים בפסח שומן נוטאלא אמורים בתקופה מסויימת, בתנאים מיוחדים, ואין ללמוד מהם לעת רווחה ב"ה וכו'.

ג. בשלחן מנחם ח"ו ע' מד מובא אודות כהן שנשא גיורת, שבקהילת השואל החמירו בכגון דא ביותר, עד כדי הטלת חרם וכו', ויש חשש שממנו ילמדו אחרים. ועל זה משיב כ"ק אדמו"ר "יש להרחיקו מכל משרה בקהלתם ושלא לתת לו עלי' וכה"ג".

על זה העירו המו"ל שמבחינה הלכתית לא נפסל זה אלא מלעלות ראשון, והסיבה שהחמירו כאן שלא להעלותו כלל הוא מחמת המצב המיוחד.

והנ"ל השיג בזה על המו"ל, כאילו באו לפשר על עמדת כ"ק אדמו"ר בזה. ברם במחכ"ת לא ראה נכונה, והערת המו"ל נחוצה היא, דלא ליתפרש שלדעת רבינו, כהן שנשא אשה הפסולה לו אסור לעלות לתורה כלל - היפך המתבאר בשו"ע או"ח סי' קכח ס"מ שאסור לעלות ראשון. ונחוץ איפוא להבהיר דשאני הכא, מחשש פריצת גדר בפני אחרים, והוי' איפוא תקנת קהילה זו הפרטית, שלא יעלה לתורה כלל, אבל אין זו הלכה לכל ישראל.

\*

## הרב יעקב הלוי הורביץ

ראשון לציון, אה"ק

א. בהשגות הנ"ל אות ח כתב הרב הנ"ל וז"ל: "ב'שלחן מנחם' (חלק ז עמ' קסד - קסה) העתיקו מכתב רבינו אל הרב קלמן כהנא, ובו כותב רבינו, שלכאורה היה מן הראוי "בהנוגע לאילנות" להוסיף "ענין מכירת הקרקע לזמן.. כיון שמהמלאכות הנעשות באופן שמתאר כת"ר זקוקים לסניף ההיתר". כלומר שישנן מלאכות שעושים שהיתרם לא כ"כ פשוט, ובצירוף היתר המכירה, היתר המלאכות יהיה יותר ברור.

"והנה המהדירים של שלחן מנחם בשוה"ג שם (הערה ג) התקשו להבין את דברי רבינו, שהרי לפי דברי הרש"י זיון ב'לאור ההלכה' (מאמר השמיטה פ"ד) אין היתר מכירה מועיל בכלל למלאכות דאורייתא. ועל כן פירשו שאכן אין כוונת רבינו שהיתר המכירה יועיל למלאכות, אלא שיועיל המכירה "להפקיע הקדושה מהפירות". וע"פ הפירוש הזה הוסיפו (הערה ד) שכוונת רבינו הוא "שהמכירה היא מלכתחילה.. לשנתיים (שביעית ושמינית - כי בשמינית יש איסורים בפירות שחנטו בשביעית)".

"אבל הדברים תמוהים, באם מדובר בהיתר של הפירות, אז למה כתב רבינו "המלאכות הנעשות.. שיתירו עוד מלאכות..".

והנה, עיינתי בדברי הרב זיון, וכך כתב: "אין המכירה פועלת היתר אלא בנוגע להפקעת הקדושה מפירות השביעית, וכן בנוגע לעבודות הקרקע שאינן אסורות אלא מדרבנן. אבל היא אינה מתירה את עבודות הקרקע האסורות מן התורה". וא"כ דברי רבינו מובנים כפשוטם, שמדבר על עבודות האסורות מדרבנן. וכפי שמשיך לתאר שם בנוגע לקצירה ובצירה ש"לא קשה למצוא כמה אופנים של שינוי מהסדר הרגיל של מלאכות אלו", כיון ש"לא אסרה תורה אלא כדרך הקוצרים וכדרך הבוצרים". והרי הרבה מאד מהמלאכות האסורות בשמיטה, אינן אסורות אלא מדרבנן (ראה 'לאור ההלכה' שם פ"ב). ומעתה הערות ג-ד מיותרות. ע"כ דברי

ועתה אשיב להשגותיו: הכונה בהערה ג היא פשוטה: שכן הרבי מדבר במכתב זה "בהנוגע לאילנות" שבוה יל"ע שאולי יש ענין להוסיף את היתר המכירה, והכוונה בהערה היא לבאר מהו המיוחד באילנות דוקא שאותם מצא הרבי לנחוץ להזכיר. וביארו בהערה זו, שבאילנות התחיל כל ההיתר מכירה הקדמון (של שו"ת שמן המור, וגם של הג"ר נפתלי הירץ הלוי מיפו בשמיטת תרנ"ו ושל הרב יוסף צבי הלוי בשמיטת תרס"ג) שמכרו בעיקר את האילנות ולא את גוף הקרקע, ורצו בזה בעיקר להפקיע הקדושה מהפירות ומזה נמשך גם היתר לעבוד באילנות במלאכות דרבנן (שזהו מה שיש באילנות בעיקר מלאכות דרבנן, כמ"ש הרב הנ"ל בעצמו). והיתר המכירה לא מתייחס לירקות וזרעים שבהם הבעי' העיקרית היא מלאכות האסורות מהתורה, כגון חרישה וזריעה. אמנם בשמיטת תר"ע נפל דבר חדש והוא היתר המכירה של הרא"י קוק, שהוא מכר גם את גוף הקרקע של השדות והתיר גם חרישה וזריעה (ע"י נכרי). והנה מכתבו זה של הרבי נכתב לרב קלמן כהנא שהי' יד ימינו של החזו"א בענייני המצוות התלויות בארץ, והחזו"א התנגד בצורה הכי נחרצת להיתר המכירה של הרב קוק כידוע, לכן הרבי לא כותב לו לעשות את המכירה של הרב קוק אלא רק בנוגע לאילנות, וכהיתר שהי' לפני הרב קוק.

אך אין הכוונה בהערה זו לומר (כפי שהבין הרב הנ"ל) שכוונת הרבי במכתבו זה היא להפקיע הקדושה מהפירות דוקא, אלא רק לבאר גופא דעובדא מה עניינו של היתר המכירה באילנות, מה מצאו להיתר דוקא לאילנות, ותו לא.

ועד"ו גם בהערה ד ביארו פשט הפשוט בדברי הרבי. היינו שהרבי הזכיר במכתבו מכירה לזמן, והקוראים (רובם אינם מונחים בעניין, כידוע וכנראה בחוש, ולכן) לא כ"כ מבינים לאיזה זמן הכוונה, ולפיכך מצאו הכותבים לנכון לבאר שהכוונה היא למכירה לשנתיים. כי זוהי האמת, כשהמתירים (החל משו"ת שמן המור, ואחריו הגרי"א מקאוונא בשמיטת תרמ"ט) דברו על מכירה לזמן, דברו על שנתיים. ובפשטות גם הרבי התכוון לזה. וראה בספר משפטי ארץ - שביעית פי"א ס"ה (ובמקורות שנשמנו בהערה שם) שבפירות שביעית היוצאים לשמינית (היינו שחנטו בשביעית ונקטפים ונבצרים בשמינית) נוהג בהם איסור קצירה ובצירה בשמינית.

ובסג"א: אף שכדי להתיר המלאכות דרבנן השייכות באילן (כגון השקאה) מספיקה אולי מכירה לשנה אחת, אבל בפועל מסתבר שכוונת הרבי היא לשנתיים כדי להציל גם מאיסורים השייכים בפירות שמינית (הקדושים בקדושת שביעית כנ"ל). כי המציאות בשטח היא שקורה שגם יהודים כשרים המתכוונים לשמור שביעית כהלכתה ולנהוג כדן, נכשלים בהם. כגון בענין של השקאה שצ"ל מומחה גדול כדי להחליט עד היכן ההשקאה היא לקיומי ומאיזו נקודה היא לאברוי, וכן בקצירה

ובצירה בשינוי ובלא שינוי וכו'. וכלשון הרבי במכתב זה ש"ע"ז יצילו גם אלו שלמרות ההוראות יעשו גם ממלאכות שלא התירו. . כי מלאכה גוררת מלאכה, היינו שמדבר על יהודים כשרים שמתכוונים לנהוג ע"פ ההוראות אלא שנגררים ממלאכה המותרת למלאכה האסורה, והרבי כנשיא הדור דואג ורוצה "לתת כיסוי" רחב עד כמה שאפשר גם לעבריינים הטועים.

ב. להלן שם (אות ט) לגבי עצת הרבי להפקיר את השדות בנוסף למכירה - ובמענה לשאלה איך אפשר לבעלים להפקיר שדותיהם, והלא ע"ז יוכל כאו"א מישראל לזכות בהם, ומה הועילו חכמים בתקנתם - הובאו דברי הרב חיים רפפורט שליט"א שכתב לבאר, שכיון שאין ממשלת מדינת ישראל החילונית ל"ע מכירה בחלות ה'הפקר' . . נמצא דאע"פ שהפקירו הבעלים את שדותיהם לא יוכל שום אדם לזכות בהם, כיון דבזה קיי"ל דינא דמלכותא דינא. עכ"ד.

והנה מש"כ "שאיין ממשלת מדינת ישראל . . מכירה בחלות ה'הפקר" - כמדומה שזה אינו מדויק, כדלהלן. רובם ככולם של הקרקעות בארה"ק אינן אדמות פרטיות, אלא הן נתפסו ע"י המדינה ומנוהלות ע"י מנהל מקרקעי ישראל, ומי שרוצה קרקע מקבל אותה בחכירה מאת מנהל מקרקעי ישראל. זה כולל גם את רובם ככולם של האדמות החקלאיות בארה"ק. והנה הפקר עניינו, סילוק הזכות שיש לאדם בדבר מה. ולפיכך אם מישהו שחכר קרקע מאת המנהל מפקיר, היינו מסלק, את זכותו מן החכירה שקיבל, קשה ותמוה מאד לומר שאין המדינה מכירה בסילוק הזה. הרי האדם ויתר על זכות החכירה שקיבל והסתלק ממנה, ואיך אפשר לומר שאיזה כח או גוף בעולם (לענייננו, המנהל) יוכל למנוע את הוויתור והסילוק הזה.

מה שכן אפשר לומר זהו רק, שאם אדם אחר רוצה לבוא ולזכות בשדה, המנהל שהוא הבעלים האמתיים של השדה יכול לומר לו לפלוני הסכמתי להחכיר אבל לך לא. יכולים שלא להסכים לחכירה חדשה, אבל לא מסתבר שלא מכירים בחלות ההפקר.

ולכן סיום דבריו כנראה נכון, שאע"פ שהפקירו הבעלים את שדותיהם (היינו, זכות החכירה שהיתה להם) לא יוכל שום אדם לזכות בהם (בלי אישור המנהל).

אך מה שצ"ע בזה הוא, שכיון שהמדינה היא הבעלים האמתיים על הקרקע, הרי גם לאחר שהיחיד הפקיר את זכותו והסתלק ממנה, עדיין נשארה השדה בבעלות ישראל, ומה הועילו חכמים בתקנתם לענין שביעית. ואם תאמר שגם המדינה תפקיר את זכותה, הרי בודאי שכל מי שירצה יוכל לבוא ולזכות בקרקע והדרא קושיא לדוכתא.

ג. בענין תקנת הפקר אם מועיל לסמוך עליו לענין היתר עבודת הקרקע בשביעית - יש להעיר עוד (נוסף על משנת"ל ועל הנסמן בשלחן מנחם הנ"ל הע' יא) מספר השמיטה (להג"ר יחיאל מיכל טוקצינסקי. בהוצאת ירושלים, תש"מ ע' קכ) שהראה כמה ריעותות ופקפק אם אפשר להתיר בדרך זו.



## חסידות

### הערה בקו"א לתניא

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, ניו יורק

בקו"א לתניא [סימן א] ד"ה "להבין איך הקורא בסיפורי מעשיות שבתורה" מבאר ההפרש בין דיבור והרהור, דע"י הדיבור פועלים המשכת האור למטה, "אבל להעלות ממטה למעלה הוא דוקא ע"י מחשבה טובה דבלא דו"ר לא פרחא לעילא וכמ"ש בשער הנבואה פ"ב, עכ"ל.

והנה ברשימות רבינו על הציון לשער הנבואה פ"ב (נמצא בדפוס) כותב "לעיין שם", ומזה גופא שכותב כן משמע שאין הדבר מפורש שם, ואכן לכאורה לפום ריהטא בשער הנבואה (שהוא שער היחודים והנבואה ורוח הקודש) פרק ב, לא נמצא לכאורה בפירושו ענין זה, שהעלאה מלמטה למעלה היא דוקא ע"י מחשבה.

ובאמת לקמן בקונטרס אחרון [סימן ג] ד"ה "להבין מ"ש בשער היחודים פ"ב", מצטט מאותו מקור אלא ששם מכנהו שער היחודים, וצ"ב בטעם הדבר.

אלא שכפי שמביא שם, הרי שם מבואר שע"י תורה ותפילה ככוונה נבראים מלאכים בעולם הבריאה, וע"י תורה שלא ככוונה נבראים מלאכים בעולם היצירה. ואולי יש מקום לומר, דזה גופא שהכוונה גורמת לבריאת מלאכים בעולם נעלה יותר, משמעו הפנימי, שהכוונה (המחשבה) מעלה את התורה והתפילה למעלה מעלה. וצ"ע בזה.



## לשון "מקרי" בתניא (גליון)

### הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס תניא מבואר

בגליון הקודם דן הר"י ד.ק. שי' בדיוק הלשון "מקרי רשע" המובא בתניא פ"א גבי "העובר על איסור קל של דברי סופרים", ע"פ המבואר בלקוטי לוי יצחק על התניא, יעויין שם בארוכה.

אין בכוונתי כאן ליישב הדברים ע"פ הלקוטי לוי"צ, אלא רק להעיר שהלשון "מקרי רשע" שבתניא גבי העובר על איסור קל של ד"ס, כ"ה בהדיא בגמ' אליה מציין אדה"ז מיד על אתר: "כדאיתא בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה". ביבמות איתא: "וכל שאינו מקיים דברי חכמים, קדוש הוא דלא מקרי, רשע נמי לא מקרי?!". וכן בנדה: "ושאינו מקיים דברי חכמים, צנוע הוא דלא מקרי, הא רשע לא מקרי?!". נמצינו למדים שאדה"ז דייק לכתוב "מקרי" כלשון הגמרא עצמה.

ובענין ההבדל בין "נקרא" ל"מקרי" יש לבאר ע"פ המבואר בלקו"ש ח"א ע' 76 הערה 25 גבי החילוק בין לשון הקודש ולשון ארמי, שלשון ארמי היא דרגה פחותה מלשון הקודש, והיא בחינת אחוריים וחיזוניות בלבד ביחס ללשון הקודש. ולפי זה העובר על מ"ע ומל"ת של תורה, כולל זה שלא מיחה שעבר על מצות תוכחה שהוא מן התורה, הרי הוא "נקרא רשע" כפשוטו, משא"כ העובר על איסור חכמים הרי הוא רק "מקרי רשע" בחיזוניות בלבד.

ועפ"ז יש לבאר גם כן "מקרי רשע" הנזכר בתניא פרק ל': "מי שהוא מחומם מאד בטבעו ופרנסתו היא להיות מיושבי קרנות כל היום, אין לו שום התנצלות על חטאיו, ומיקרי רשע גמור על אשר אין פחד אלהים לנגד עיניו". מצד אחד כותב בלשון "מקרי", ומאידך כותב שהוא "רשע גמור".

ויש לומר ששניהם אמת, שביחס לאדם החוטא עצמו הוא "רשע גמור", אך כיון שסוף סוף הוא נמצא בנסיון קשה, וכמו שכותב בהמשך: "והנה באמת שהיא מלחמה גדולה ועצומה לשבור היצר הבווער כאש להבה מפני פחד ה' וכמו נסיון ממש", לכן זהו רק "מקרי" בחיזוניות, ולא ש"נקרא" כן באופן אמיתי ופנימי. ועד"ז בהמשך התניא שם: "הלומד מעט יותר מטבעו ה"ז מלחמה קטנה, ואין לה ערך ודמיון עם מלחמת היצר הבווער כאש, דמקרי רשע גמור אם אינו מנצח יצרו להיות נכנע ונשבר מפני ה'".

או יש לומר באופן אחר, דלשון "מקרי" הוא לשון שנקרא ע"י אחרים (אף שמצד החוטא עצמו היה ניתן לומר שלא כן הוא), משא"כ "נקרא" הוא שנקרא כן מצד עצמו (מעשיו מוכיחים עליו). ולכן גבי העובר על איסור קל של דברי סופרים שחכמים קראו לו רשע, הרי זה רק "מקרי רשע". וכן גבי מי שנמצא בנסיון קשה ונכשל, "מקרי רשע גמור", אף שמצד הענין עצמו היה ניתן לומר שאינו אשם במה שלא התגבר על יצרו.



## רמב"ם

### "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תושבע"פ"

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. רמב"ם ריש הל' ממרים: "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה. והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל. ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר ירוך זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן; כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

ובלקו"ש חכ"ט (שופטים א) מבאר רבינו שהרמב"ם מציין בהלכה זו שלשה פרטים ושלבים בתפקידו של בית דין הגדול: (א) "הם עיקר תורה שבעל פה" – זה אינו ענין של "עמודי ההוראה", אלא עיקר תורה שבעל פה (היינו לא רק תורה כהוראה אלא גם לימוד והבנת התורה); (ב) "והם עמודי ההוראה" – ענין בירור הלכה למעשה שבתורה, הוראה לפועל; (ג) "ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל" – התפקיד שהוראות בית הדין יצאו ויגיעו לכל ישראל, עד כאן (וראה עוד בארוכה בהערה 24 בשולי הגליון).

והנה מה שהגדיר הרמב"ם את "בית דין הגדול" כ"עיקר תורה שבעל פה", לכאורה כן הוא מבואר בהקדמת הרמב"ם, שבראשית דבריו מבאר את ענין "תורה שבעל פה" כפירושה של התורה שבכתב, שניתנה למשה מסיני יחד עם התורה שבכתב, ובלשונו: "כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו. שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, תורה זו תורה שבכתב, והמצוה זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה, ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה. כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו, ונתן ספר לכל שבט ושבט וספר אחד נתנהו בארון לעד. שנאמר

לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו וגו'. והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא ציוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל כו".

אולם בהמשך, כשמזכיר את כל מעתיקי השמועה ממשה רבינו לאורך הדורות, הוא כותב על כל אחד "ובית דינו": "למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים. ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה. וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה, וכן יהושע כל ימי חייו למד על פה. וזקנים רבים קבלו מיהושע. וקבל עלי מן הזקנים ומפינחס, ושמואל קיבל מעלי ובית דינו, ודוד קיבל משמואל ובית דינו כו'; ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה. אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע. ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי בית דין הגדול, וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשה רבינו ושלמדו בית דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה וחיבר מהכל ספר המשנה. ושגנו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם ורצו בכל מקום כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל כו", עי"ש.

הנה כי כן מבואר באריכות לשון הרמב"ם בהקדמתו, כי "תורה שבעל פה" נמסרה מדור לדור על ידי "בתי הדין" שבכל דור, ומוכרח שתפקידו של בית הדין שבכל דור אינו רק ענין של פסקי דין והלכות למעשה, כי אם גם בירור יסודות ההבנה, וביאור עניניה של תורה שבעל פה כפירושה של תורה שכתב.

ועי' בפ"ד מהל' קידוש החדש ה"י: "שנים אומרים צריכה עיבור ושלשה אומרים אינה צריכה, בטלו שנים במיעוטן. שלשה אומרים צריכה עיבור ושנים אומרים אינה צריכה עיבור, מוסיפין שנים מן המזומנין לה ונושאים ונותנים וגומרים בשבעה. אם גמרו כולם לעבר או שלא לעבר עושין כמו שגמרו, ואם נחלקו, הולכים אחר הרוב בין לעבר בין שלא לעבר. וצריך שיהא ראש בית דין הגדול שהוא ראש ישיבה של אחד ושבעים מכלל השבעה, ואם נחלקו הולכים אחר הרוב בין לעבר בין שלא לעבר, וצריך שיהא ראש בית דין הגדול שהוא ראש ישיבה של אחד ושבעים מכלל השבעה, ואם גמרו בשלשה לעבר הרי זו מעוברת והוא שיהא הנשיא עמהן או שירצה ובעיבור השנה מתחילין מן הצד, ולקידוש החדש מתחילין מן הגדול כו".

אלא שבאמת צ"ב, מה ענין "בית דין" בכל דור ודור, לענין מסירת הקבלה של תורה שבעל פה, וברמב"ם הל' ממרים הנ"ל, נראה שסוף סוף יש קשר בין הדברים וצ"ב.

ב. ונראה בזה, דהנה ז"ל הרמב"ם בפ"א מהל' חובל ומזיק ה"ב-ו: "נוק כיצד. שאם קטע יד חבירו או רגלו רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק כמה היה יפה [אז] וכמה הוא יפה עתה ומשלם הפחת שהפחית מדמיו. שנאמר עין תחת עין. מפי השמועה למדו שזה שנאמר תחת לשלם ממון הוא; זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה ולפיכך משלם נזקו. והרי הוא אומר ולא תקחו כופר לנפש רוצח לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר אבל לחסרון איברים או לחבלות יש בו כופר כו'; ומנין שזה שנאמר באיברים עין תחת עין תשלומין הוא, שנאמר בו חבורה תחת חבורה, ובפירוש נאמר וכי יכה איש את רעהו באבן או באגרוף וגו' רק שבתו יתן ורפא ירפא, הא למדת שתחת שנאמר בחבורה תשלומין, והוא הדין לתחת האמור בעין ובשאר איברים; ואע"פ שדברים אלו נראין מענין תורה שבכתב וכולן מפורשין הן מפי משה רבינו מהר סיני וכולן הלכה למעשה הן בידינו, וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע ובבית דינו של שמואל הרמתי ובכל בית דין ובין דין שעמדו מימות משה רבינו ועד עכשיו [ומה שהזכיר "בית דינו של יהושע" אפשר להבין שהוא היה הראשון שאליו נמסרה התורה בפירושה ע"י משה רבינו, ואילו "בית דינו של שמואל הרמתי" כי נזכר כמה פעמים בש"ס, ע"י עירובין מ"ה ע"א ויבמות ע"ז ע"א "הרי שמואל ובית דינו קיים" ועוד בכ"מ],

ועל הקטע האחרון (הלכה ו') ברמב"ם הקשה המהרש"ל ב"ים של שלמה" ר"פ החובל, וז"ל: "והנה כתב הרמב"ם ואף על פי שדברים אילו נראין מעניין תורה שבכתב, כולם מפורשים הם מפי משה רבינו ע"ה מהר סיני, כולם הלכה למשה מסיני הן בידינו, ובזה ראו אבותינו דנין בב"ד של יהושע ובב"ד של שמואל הרמתי, ובכל ב"ד וב"ד שעמדו מימות משה רבינו עד עכשיו עכ"ל. והבנתי דבריו, דהא כמה ג"ש וכמה קראי דריש תלמודא על זה. ומה צריכין לקבלה איש מפי איש, ואם קשה לו להוציא הפסיק עין תחת עין מידי פשוטו ע"י דרש, ובזה יש מקום ופיתחון פה למינים וצדוקים. ע"כ כתב שהוא מן הקבלה. וכן דעת ראב"ע בפירוש החומש, והנה לריק עמלם, דאיך נאמר שעין תחת עין ממש, אם כן כה"ג חבורה תחת חבורה וגו'. והא כתיב והכה איש את רעהו באבן או באגרוף רק שבתו יתן ורפא ירפא. ואם היינו ג"כ משלמים בגופו, למה צריך רפוי ושבת. דהא לדידיה גם כן יהיה רפוי ושבת כו' [וקצת פלא שהרי הרמב"ם עצמו גם הביא ילפותא זו ואעפ"כ כתב מה שכתב], לכן נראה שדברי חכמים מספיקים, אף זולת הקבלה כלל".

וכיוצא בדברים אלו תמה ה"מעשה רוקח" על הרמב"ם שם וז"ל: "לכאורה קשה טובא, דמאחר שהקדים שהם הלכה למשה, מה צורך להביא ראיות אחרות מבית דינו של יהושע ובית דינו של שמואל, הא הוי כיהודה ועוד לקרא וכן כתב הסמ"ג עשין ע'

וק"ט, ואולי יש לומר משום דבגמרא הקשה דילמא נהורא שקיל מיניה נהורא אמר רחמנא נשקול מיניה וכו', אלא נשמה שקיל מיניה נשמה אמר רחמנא נשקול מיניה, הכי נמי נהורא שקיל מיניה לנהורא אמר רחמנא נשקול עיניה ע"כ, הרי דהיה מקום לומר דלאו ממון דווקא קאמר ודוחק".

ולכאורה הרי גדולה מזו היו יכולים להקשות, מה שייך בכלל לומר שבית הדין יורה שכך היא ההלכה, עין תחת עין ממון, וכי אפשר חלילה אחרת, ומאי קמ"ל, והרי כן היא הקבלה ממששה רבינו שעין תחת עין הוא ממון, וכל סיום ההלכה ברמב"ם לכאורה אינו מובן כלל. וצע"ג.

ג. [ולכאורה אפשר היה לומר בזה ע"פ דקדוק לשון הרמב"ם "זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן יתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה ולפיכך משלם נזקו. והרי הוא אומר ולא תקחו כופר לנפש רוצח לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר אבל לחסרון איברים או לחבלות יש בו כופר", היינו שאין הכוונה שקיבלנו מפי השמועה, שפירושו של "עין תחת עין" הוא לכתחילה ממון, אלא שבעצם "היה ראוי לחסרו אבר" וגם מה שאמרו "ממון" היינו כופר נזקו, ועי' ב"זכר יצחק" סי' מ"ז שביאר בזה את דברי הרמב"ם בפ"ה מהל' חובל ומזיק ה"ו שאם הודה החובל מעצמו שחבל פטור, והראב"ד השיג, וגם המ"מ הניח דעת הרמב"ם ב"צל"ע", ולהנ"ל "באמת מחוייב המזיק עין ממש כלומר עונש הגוף רק התורה אמרה דיפדה את העין ממש בדמי כופר עינו" עי"ש, ובדרכו הלכו ה"לבוש מרדכי" ב"ק סי' כ"ו וה"חזון יחזקאל" לתוספתא ב"ק פ"ט יעו"ש,

ולפי זה י"ל שזה שרצה הרמב"ם לומר, שדין "עין תחת עין ממון" הוא פסק דין של כל ב"ד, לחייב כופר נזקו, אף שמצד הענין היה מקום לחסרו אבר, ועצ"ע בזה].

ד. והנה כזה העירוטי מכבר, על לשון הרמב"ם בפ"ז מהל' תמידין ומוספין הי"א וז"ל: "עומר זה מן השעורים היה בא, ודבר זה הלכה ממששה רבינו, וכיצד היה נעשה: מערב יום טוב יוצאין שלוחי בית דין ועושין אותו כריכות במחובר לקרקע כדי שהיה נוח לקצור, כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות כדי שיהיה נקצר בעסק גדול. כו' שלש פעמים על כל דבר ודבר, וכל כל למה, מפני אלו הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני, שהן אומרים שזה שנאמר בתורה ממחרת השבת הוא שבת בראשית, ומפי השמועה למדו שאינה שבת אלא יום טוב, וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן בין בחול בין בשבת", ותמוה מאוד מה רצה הרמב"ם בזאת ההלכה, לטחור שביאר שמפי השמועה פירושו של "ממחרת השבת" הוא "ממחרת הפסח", מאי קמ"ל שכך הורו הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור. וצע"ג לכאורה.

ה. והמוכרח ומבואר מזה, שמלבד עיקר ענין הידיעה בגדר תורה שבעל פה, שצמודה יחד עם תורה שבכתב, תורה בפירושה ניתנו, על כל ההלכות הנובעות מזה, הנה בכדי להשריש היטב בעם ישראל את ההלכה הפסוקה שניתנה לנו מן השמים על ידי משה, ונמסרה מדור דור, הרי הלכה היא שבית דין בכל דור יפסוק לעם הלכות אלו, ושלא כפירושם של הצדוקים הטועים.

ולכן בעומר כדי להוציא מלב הטועים שאמרו ממחרת השבת שבת בראשית, הורו הנביאים והסנהדרין שבכל דור שממחרת השבת הוא ממחרת הפסח, ועל דרך זה ממש לענין "עין תחת עין", "שהיו הביתוסין אומרים עין תחת עין שן תחת שן הפיל אדם שינו של חבריו יפילו את שינו סימא את עינו של חבריו יסמא את עינו" כדאיתא במגילת תענית פרק ד', הנה כל בית דין בכל דור מורה כפי השמועה מפי משה מסיני. ומעתה הרי א"ש דברי הרמב"ם, וא"ש תמיהת המהרש"ל ז"ל.



## תקנת לימוד רמב"ם וגדר מצות ידיעת כל התורה כולה\*

**הרב משה ח. מיללער**  
פלטבוש, ניו יארק

א. ידוע שאחת המעלות שהדגיש רבינו אודות תקנת הרמב"ם הוא, שכיון שספר הי"ד כולל בתוכה כל התורה שבע"פ כולה (וכלשון הרמב"ם בהקדמתו "מקבץ לתורה שבעל פה כולה"), הרי עי"ז יכולים לקיים מצות ידיעת כל התורה כולה.<sup>8</sup>

והנה, באחת מהשיחות התייחס רבינו לאלה ששאלו בזה איך ניתן לקיים מצות ידיעת כל הלכות התורה כולה על ידי לימוד ספר הרמב"ם, הרי במשך הדורות נתחדשו כמה וכמה הלכות שאינם כלולים בתוך ספר הרמב"ם. ועי"ז ביאר רבינו<sup>9</sup>, שאף שבאמת חסר בהרמב"ם אלה הלכות שנתחדשו, הרי אין זה מחליש השלימות שאכן יש בספר הי"ד, שכולל בתוכו כל ההלכות עד לזמנו. ובנוגע להלכות החדשות אמו, ש"אם אכן יחברו ספר שיכלול את כל פסקי דינים וההלכות דספר הרמב"ם, ביחד עם כל הדינים והמנהגים שנתחדשו עד ימינו אלה— ילמדו גם ספר זה!".

\* בקשר עם סיום הרמב"ם ביום כ"ב כסלו הבעל"ט

(8 שיחת אחרון של פסח תשד"מ ("בדבר לימוד ספר הרמב"ם"), ועוד.

(9 בש"פ חוקת תשד"מ, אות ל'.

ויש לעי' בתירוץ זה, דלכאורה עדיפא הוה לתרץ, דכל אלה ההלכות שנתחדשו (ויתחדשו) ע"י התלמידים הותיקים לאחר זמן החז"ל אינם חלק מעיקר התורה שבע"פ שיש מצוה לידע אותה, וממילא אין שום חסרון במה שהלכות אלה אינם כלולים בספר הרמב"ם. והטעם לזה (שאין חיוב לידע אלה הלכות החדשות) הוא משום שעיקר התורה שבע"פ אינו אלא ההלכות והדרשות שנמסרה לנו מפי חז"ל, וכדברי אדה"ז בהל' ת"ת (פ"ב ה"י, בתוס' הדגשה), שעל פי עצת המקובלים יש "ללמוד פעם אחת כסדר כל התלמוד בבלי וירושלמי ומכילתא וסיפרא וסיפרי ותוספתות וכל המדרשים מתנאים ואמוראים, שכל דבריהם היא תורה שבעל פה שניתנה למשה מסיני, כמו רבות ותנחומא ופסיקתות וכיוצא בהן ומדרשי רשב"י על כולן, כדי שיוכל לגמור כל התורה שבעל פה כולה פעם אחת בחייו." היינו, שיעקר התורה שבעל פה שיש חיוב לידע אותה (ולדעת המקובלים, גם ללמדה עכ"פ פעם אחת בחייו) הוא ההלכות והדרשות שנמסרה לנו מפי חז"ל. ולכן, כיון שספר הי"ד כולל כל אלה ההלכות מהתנאים ואמורים, מקיימים על ידה מצות ידיעת כל התורה כולה, ובשלימותה, ומה שחסר בהרמב"ם כל אלה ההלכות שנתחדשו ע"י הראשונים והאחרונים במשך הדורות, אין זה נוגע למצות ידיעת כל התורה שבע"פ כולה.

ב. ונראה לומר דהטעם שלא תירץ רבינו הכי הוא משום דלדעת רבינו מצות ידיעת כל התורה כולה כולל גם ידיעת חידושי ההלכות שנתחדשו לאחר זמן חז"ל, ובהקדם:

בהל' תלמוד תורה (א, ד-ה) מבאר אדה"ז גדר החיוב דמצות ידיעת כל התורה כולה, דהרי אף שלהתורה אין קץ, וניתן לחדש בה עד אין שיעור, אין זה סותר להחייב לידע כל התורה שבעל פה כולה, משום "דבאמת ההלכות הנגלות לנו ולבנינו יש להן קץ ותכלית ומספר, " ורק על אלה ההלכות "המסורה לנו ונגלות לעין כל" חל החיוב של מצות ידיעת התורה.

והנה, דברים אלו, שיש החיוב לידע כל התורה "המסורה לנו ונגלות לעין כל", יש לפרש בב' אופנים: א) שמש"כ מסורה ונגלות קאי על פירוש התורה שניתנה לנו על ידי חז"ל, שהם הם עיקר עמודי תורה שבעל פה, והחיוב הוא לידע כל מה שאמרו הם בפירוש התורה, או ב) שמש"כ מסורה ונגלות קאי גם על כל ההלכות שנתחדשו ונתגלו (ונתפרסמו) על ידי החכמים שבכל דור ודור.

ג. והנה, לפום ריהטא הי' נראה לפרש כאופן הא"י<sup>10</sup> (דמצות ידיעת כל התורה חל רק על ידיעת ההלכות והפירושים שנמסרה לנו מפי חז"ל), דאם לא כן, הרי באמת

10 וכעין זה נראה דעת האגרות משה ביו"ד ח"ד סי' לו, סעי' ט (דמקיימים מצות ידיעת כל התורה כולה ע"י לימוד התלמוד בבלי).

הדרא קושיא לדוכתא, דמחמת ריבוי ההלכות המתחדשים ומתגלים (וגם מתפרסמים) בכל יום, לעולם א"א לקיים מצות ידיעת כל התורה בשע"פ כולה מחמת גודל הכמות (כל הספרים המתקבלים מזמן חז"ל עד לימינו), וגם מחמת התדירות (חידושי הלכות התפרסמים בכל יום ויום). וכלשון הרא"ש (הובא ונתבאר בהל' ת"ת פ"ב, בקו"א) "קצבה לאותו לימוד לא ידענא".

[ויש להביא קצת ראי' לאופן זה ממש"כ בהל' ת"ת (פ"א ה"ה) שמלבד חיוב ידיעת כל הלכות התורה כולה, יש גם חיוב ללמוד "כל דברי חכמים שהסמיכום על מדרש הפסוקים שהן ההגדות", ולפי אופן הב' (דחיוב גם לידע חידושי דורות האחרונים), נראה דהוה חיוב גם ללמוד וילדע (כל) ספרי דרשות של הראשונים והאחרונים, וזה לכאורה חידוש גדול.<sup>11</sup>]

ד. אלא, שראיתי משמעות שדעת רבינו אינו כן, והוא ממש"כ בשיחת יום ב' דחה"ש תשמ"ה (אות לה, וגם שם בקשר עם תקנת הרמב"ם), שביאר הא דאין סתירה בין החיוב לימוד כל התורה כולה קודם שתנשא, לבין הא דבאמת אין להתורה שיעור, וז"ל (בתוס' הדגשה): הגדר דלימוד כל התורה כולה הוא "כל התורה שבע"פ המסורה לנו ונגלות לעין כל", משא"כ חידושי הלכות שיתחדשו ע"י לימוד עומק טעמי ההלכות כו' – הרי עדיין לא נתגלו ונתחדשו עניינים אלו. עכ"ל.

דהיינו, שאין הטעם משום שאין חיוב לידע ההלכות החדשות שנתגלה אחרי זמן התנאים והאמורים, אלא אדרבה, משמע שיש חיוב לידע כל ההלכות שנתחדשו עד לזמן הזה ממש, ורק באלה ההלכות ש"עדיין לא נתגלו" אין חיוב לידע אותם, וכאופן הב' דלעיל<sup>12</sup>. נמצא, שלדעת רבינו מצות ידיעת כל התורה שבע"פ כולה כולל גם ידיעת חידושי ההלכות שנתחדשו ונתגלו במשך הדורות.

ה. והנה, לפי זה גם מובן למה לא ביאר רבינו שמעלת ספר הרמב"ם הוא בזה שכולל כל ההלכות מספרי חז"ל, דהרי משמע שלדעת רבינו אכן אין שלימות מיוחדת בידיעת כל ההלכות שהם (רק) מספרי חז"ל, דאדרבה, צריכים ללמוד ולידע גם אלה ההלכות שנתחדשו במשך הדורות ע"י הראשונים והאחרונים. ולכן גם אמר שאם ימצא ספר הכולל גם הלכות חדשות אלה "ילמדו גם ספר זה".

11 ומש"כ בהלכות ת"ת (פ"ב ה"א) שבזמן הזה "הלכות פסוקות של פסקי הגאונים הפוסקים כמו הטור והשלחן ערוך והגהותיו בכלל משנה יחשבו" אין הכוונה שם לענין חיוב הידיעה, אלא לענין החיוב לשלש זמנו.

12 ואין לומר דלא ניתן לדייק הכי בשיחה בלתי מוגה, דהרי מלבד משמעות הלשון, הרי הלשון דשיחה זו מתאים (ומגלה) הכוונה דשיחת ש"פ חוקת (הובא לעיל), כדלקמן כאן.

אלא שעדיין צריך ביאור בזה, מהו הטעם והמקור לומר שמצות ידיעת כל התורה כולל גם הלכות שנתחדשו לאחר חתימת הגמרא (דלא כאופן הא' דלעיל). ועוד, אם החיוב הוא לידע גם ההלכות שנתחדשו ו"ונגלו לעין כל" במשך הדורות, באמת יש לעמוד על הגדר (והגבול) בזה, שלא תקשי כדלעיל דגם לתורה ה"נגלית לעין כל" אין שיעור מחמת ריבוי החידושי הלכות המתפרסמים בכל יום, ולעולם א"א לקיים מצות ידיעת כל התורה שבע"פ כולה.



## נגלה

### וספרה לה – לעצמה

#### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגיטין (ב, ב) איתא: "ליבעי תרי (לרבה, להעיד שהגט נכתב לשמה, ולמה מספיק אמרית השליח לבדו). עד א' נאמן באיסורין. אימור דאמרין עד א' נאמן באיסורין, כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן, דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים".

וכתבו התוס' (ד"ה דהוי) וז"ל: האי דנקיט דבר שבערוה [בנוסף לאיתחזק איסורא] אומר ר"י משום דבהאשה רבה (יבמות פח, א) בשאר איסורי, כגון טבל והקדש וקונמות, מספקא לן אי מהימן אפי' איתחזק איסורא ולא בידו או לא [כלומר: איצטריך טעם דדבר שבערוה משום דאיכא למ"ד שגם באיתחזק איסורא מספיק ע"א, ולשיטתם הקשו הקושיא מדבר שבערוה]. וא"ת אי עד א' נאמן בשאר איסורין אפי' איתחזק איסורא ולא בידו, [כלומר: להצד הזה], אמאי איצטריך וספרה לה לעצמה. וי"ל דס"ד דחשיב כמו דבר שבערוה. עכ"ל.

וצע"ק מה הן סברות הקס"ד והמסקנא אי איסור נדה הוה דבר שבערוה.

וי"ל שזה קשור להפלוגתא האם על איסור נדה אמרו "יהרג ואל יעבור". שיטת הריטב"א<sup>1</sup> (פסחים כה, ב בשם הרא"ה) היא שאם אנסוהו לבוא על הנדה יהרג ואל

(1) וכ"כ ב"י אהע"ז סי' קצה, הובא בש"ך סק"כ, ולבוש שם יז, ושו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף עו (ב), ועוד.

יעבור משום דהוה איסור כרת של עריות. ובמנחת חינוך מדייק שכן ס"ל גם להרמב"ם (הל' אישות פ"א ופ"ד הי"ב). אמנם בשו"ת פנ"י<sup>2</sup> (ח"ב סי' מד) כ' דיעבור ואל יהרג.

וי"ל שהקס"ד דהוה דבר שבערוה הוא מטעם דהוה איסור כרת בעניני עריות, ואמרו ע"ז יהרג ואל יעבור, ובמילא ה"ז בכלל אין דבר שבערוה פחות משנים. וע"ז מגלה לנו "וספרה לה" שאין זה דבר שבערוה, ומספיק אחד [ואולי יש בזה משום מקור להשיטות דלא אמרינן דאיסור נדה "יהרג ואל יעבור"].

והנה יש להוסיף עוד סניף בסיבת המחלוקת הנ"ל, האם יש דין "יהרג ואל יעבור" באיסור נדה, ובהקדים מ"ש בלקו"ש (ח"ג ע' 984 ואילך) וז"ל: בהדין שנדה אסורה לבעלה ישנה חקירה האם האיסור בא מצד טומאת נדה, או שזהו איסור עצמי, ואינו שייך לטומאה. וישנם ראיות שזהו איסור בפ"ע, ולא בגלל הטומאה (ראה אתון דאורייתא כלל כא. וראה שו"ע אדה"ז חיו"ד סי' קפג (במהדו"ב בהגה"ה תשפט, א). שו"ת הצ"צ חיו"ד סקל"ח סוס"א וסקל"ט, ס"ג). עכ"ל בהנוגע לעניינינו.

הראיות שמביאים ע"ז שנדה היא איסור ולא טומאה, הן:

(א) הדין בנוגע לנדה הוא ש"ספיקא לקולא". והקשו בתוספות (ב"ק יא, א ד"ה דאין), דהרי דין הוא בטומאה, שברה"י אפילו כמה ספיקות ביחד ג"כ טמא. ותירצו דמה שמבואר בגמ' ש"ספיקא לקולא" ה"ז רק בנוגע הדין דלאוסרה על בעלה. הרי רואים מזה שהאיסור נדה לבעלה אינו מצד טומאה.

(ב) דרשו בגמ' (כתובות עב, א): "וספרה לה – לעצמה", ומזה למדין (תוד"ה עד אחד גיטין ג, ב. וראה צ"צ שער המילואים חידושים ליבמות (יז, ב – כ, ב)) ש"עד אחד נאמן באיסורין". הרי מזה ראי' שזהו איסור ולא טומאה, שהרי אין למדין איסור מטומאה, גם באם נאמן ע"א בטומאה. עכ"ל.

ועפ"ז י"ל שבזה נחלקו אם יש דין דינרג ועל יעבור באיסור נדה: אם דין נדה בעיקרו הוא גדר "טומאה", וה"איסור" לבעלה בא רק כתוצאה מזה שהיא טמאה, מובן שאי"ז כשאר עריות, כי בעיקרו אינו איסור "עריות", כ"א איסור מיוחד (עם חיוב כרת) לבוא על טמאה זו, ובמילא לא חל ע"ז הדין של "יהרג ואל יעבור". אבל אם זה גדר "איסור" – כלומר איסור ביאה – ה"ז כשאר עריות, והיותו חייבים ע"ז כרת, ה"ז נכלל בהדין של "יהרג ואל יעבור". [ופשוט שלפ"ז צריך חיפוש לשיטה זו, שלא יהי' סתירה לזה שילפינן שע"א נאמן באיסורין מדין נדה].

(2) וכ"כ בשו"ת תורה לשמה סי' תצד. (וכתב שהב"י לא כ"כ אלא בדרך אפשר). ובהגהות חלקת יואב על המנ"ח (שם) כתב שנחלקו בזה המקנה (קידושין סז, ב) והחת"ס (אהע"ז ח"ב סק"ס). ועוד.

אלא דעפ"ז אין לומר הפי' בדברי התוס' כפי שנתבאר לעיל, כי לשיטת התוס' בודאי שהוה איסור, וכנ"ל מלקו"ש, וא"כ ע"פ הנ"ל צ"ל שס"ל שאכן נדה היא גדר עריות, וחל ע"ז דין "יהרג ואל יעבור" – וא"כ קשה מדוע כתבו כאן "דס"ד דחשיב כמו דבר שבערוה", שלכאו' הכוונה שהדרש "וספרה לה – לעצמה" מגלה שאינו דבר שבערוה – והרי עפהנ"ל ס"ל להתוס' דהוה דבר שבערוה.

ואין לומר שכוונת התוס' היא שהיות והאמת היא שנדה הוה דבר שבערוה, ובמילא סלקא דעתין שגם לגבי דין זה ד"אין דבר שבערוה פחות משנים" יש לו דין דבר שבערוה, קמ"ל הדרש "וספרה לה – לעצמה" שלמרות דהוא דבר שבערוה, מ"מ גבי דין זה אינו כן, כ"א עד אחד נאמן – כי א"כ הוה לן ללמוד מ"וספרה לה" שבכל דבר שבערוה מספיק עד אחד, כמו בנדה (שג"ז מדיני עריות, וע"א מספיק).

ולכן מוכרח לומר שהתוס' לא ס"ל כמשנת"ל (שאם זה גדר "איסור" בד"מ ה"ז בגדר "עריות", וחל ע"ז הדין ד"יהרג ואל יעבור"), כ"א שס"ל שאף אם זה בגדר "איסור", אינו גדר "עריות", כ"א איסור גרידא (עם חיוב כרת), ובאמת לשיטתם לא חל ע"ז הדין ד"יהרג ואל יעבור" (ומה שנת"ל ה"ז רק לבאר שאולי י"ל זוהי סברת ראשונים אלו שס"ל שצ"ל "יהרג ולא יעבור", אבל פשוט שאי"ז מוכרח).

ועפ"ז כוונת הקס"ד ומסקנת התוס' היא: היות וזהו "איסור" (ולא רק תוצאה מהטומאה) קס"ד שזהו גדר "עריות", ובמילא חל ע"ז הדין ד"אין דבר שבערוה פחות משנים", קמ"ל הדרש ד"וספרה לה – לעצמה" שאינו בגדר "עריות", כ"א איסור גרידא, ולכן עד אחד נאמן בזה. ומזה ילפינן לכל איסורי התורה ש"עד א' נאמן באיסורין".

והנה באופן פשוט י"ל הביאור בסברות הקס"ד ומסקנא שבתוס' – שבאמת זהו אכן בגדר איסור עריות (ואולי גם חל ע"ז הדין "יהרג ואל יעבור"), ולכן קס"ד שחל ע"ז "אין דבר שבערוה פחות משנים", מ"מ המסקנא אינו כן, כי: הגדון ב"וספרה לה" הוא ספירת ז' נקיים ואח"כ הטבילה (שבזה האמינה תורה את האשה עצמה) – הנה דברים אלו הם רק הכשר (להיתר של ה) איסור נדה, ולא בשייכות לאיסור נדה עצמו. ואפ"ל קס"ד שגם זה נכלל בכללות הדין של "אין דבר שבערוה פחות משנים", כי גם זהו בגדר "עריות" כאיסור נדה עצמו, קמ"ל הדרש שה"כשר" נכלל בגדר "איסור" גרידא, ואין זה בגדר "עריות", ובזה מספיק ע"א. ומזה למדין לכל שאר איסורים ש"עד אחד נאמן באיסורין".



## היכא שיש לברר מבררין

### הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י בתות"ל - חובבי תורה ורב ושליח בברייטון ביטש

גיטין ד, ב: "ממדינה למדינה בא"י כו' הו"א הני מיילי בדיעבד אבל לכתחלה לא". צ"ע מהו הסברא לומר דגם בא"י "לכתחלה" צ"ל בפני נכתב, הרי כל עיקר התקנה הוא רק בחו"ל משום חשש לשמה, ובא"י בקיאיין הן.

וראיתי מיישבים דגזרו כן בא"י מחשש שמא גם המביא גט ממדינת הים יקל בזה ולא יאמר בפ"נ. אמנם זה לא מיישב למה חילקו בין לכתחלה ובדיעבד, שהרי כשגזרו מוליך אטו מביא הוא מעכב גם בדיעבד. ומה שגזרו מוליך אטו מביא הוא משום שדומים זה לזה דשניהם ענינם העברת הגט ממדינה למדינה ושפיר יש לגזור כן, אבל בודאי חילקו חכמים בין ארץ ישראל וחו"ל ולא תיקנו דין בפ"נ בא"י.

ונראה דמצינו שאף דסומכין על החזקה והרוב כו', מ"מ באם אפשר לברר יש לברר. דכן הוא ביו"ד סי' א ס"א דהכל שוחטין לכתחלה משום דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, ומ"מ אם השוחט לפנינו צריך לבדקו אם יודע הלכות שחיטה. ובשו"ע אדמו"ר הזקן שם קו"א סק"ה מביא מהרשב"א הטעם משום שיש חזקת איסור על הבהמה, אלא דהרוב מצויין אצל שחיטה כו' (וגם מה שהיא שחוטה לפניך) מוציא מהחזקה, "ודי אם נסמוך בכך היכא דליתא קמן", אבל כשהשוחט עומד לפנינו יש לברר. ועוד מביא שם מהרא"ש דמיעוטא דשוחטין שאינן מומחין לא שכיח ורואים מזה אשר לשיטתם כשיש חזקת איסור יש לברר היכא שיכולים לברר, אפי' כשאינן חשש למיעוט האוסר. ועיי"ש סי' יח סי"ב שצריך לבדוק הסכין אחר שחיטה באם הסכין לפנינו, ובאדה"ז שם ס"ק יח בשם הרא"ש דבאמת אין לחשוש לפגמת הסכין דלא שכיח שהעור יפגום "ואפי' הכי צריך בדיקה לכתחילה משום חזקת איסור דבהמה".

ולפ"ז י"ל דגם כאן שיש חזקת איסור אשת איש, דאף דאמרינן לעיל (ב, ב) שסתם ספרא דדייני מיגמר גמירי, מ"מ היכא דאפשר לברר מבררין וסברי למימור שגם השליח המביא גט בא"י יאמר בפני נכתב לברר אם נעשה לשמה. ובפרט בחזקת אשת איש דחמור טפי משאר חזקת איסור, כמו בדין נופל למים שאין להם סוף שחוששין שמא נמלט, אף דלא שכיח כלל ובדיעבד אשתו מותרת, מ"מ "החמירו לכתחלה משום חומרא דאשת איש" כמ"ש בבכורות כ, ב תד"ה חלב (ועיי"ש בתוס') דמדמי להו לסוגיין דמיעוטא שאינן בקיאיין לא שכיח). ועי' פני יהושע גיטין ב, ב ברש"י ד"ה לפי שאין בקיאיין לשמה. וראה בסדר הגט באה"ע סו"ס קנד אות סו-עג שהחכם ישאל

לסופר ולעדים באם כתבו וחתמו לשמה (אלא דשם הוא אליבא דרבא דהלכה כוותיה עיי"ש בבאר הגולה).

ומה דלא קי"ל הכי, וגם רבה סבר דגם לכתחלה אינו צריך לומר בפ"נ ולא חששו כמו שחששו בשחיטה, י"ל משום דהדרך לברר הספק הוא לשאול ישר מעושה המעשה המכשרת כמו בשחיטה לשאול השוחט שהוא אחראי על השחיטה. וכן כאן, הי' מקום לומר שיש לשאול אצל הסופר והעדים כמ"ש בסדר הגט הנ"ל. אבל השליח לא כותב וחותם על הגט, שהרי הוא רק שליח להביאו להאשה, אבל אין הוא העושה ומכשיר הגט. ומ"מ ס"ד למימר דכיון שכבר תיקנו דין עדות בפ"נ לשליח המביא גט ממדינת הים, שהוא צריך לעמוד על הכתיבה והחתימה, שיש לתקן גם בא"י דלכתחלה צריך לעמוד על הכתיבה כו' וצ"ל בפ"נ בכדי לברר שנעשה לשמה. ומסקנת הגמרא הוא שדין עדות השליח הוא דין מיוחד שתקנו רק בהמביא ממדינת הים לחוד.



## הערות קצרות בענין נאמנות עד אחד ושניים\*

### הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

"ולרבה דאמר לפי שאין בקיאיין לשמה ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה. עד אחד נאמן באיסורין. אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים" (גיטין ב,ב).

א. דיוק דברי רש"י בענין הקושיא והתירוץ של הגמרא

יעויין ברש"י שמפרש על המילים "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה", ש"קושיא הוא", ואח"כ מוסיף "ומשני" (עד אחד נאמן באיסורין וכו'). ובחת"ס מבאר דכוונת רש"י הוא לשלול דלא נקרא הגמרא באופן שונה; דהקושיא היא "ליבעי תרי", והתירוץ הוא "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה, עד אחד נאמן באיסורין", ולכן מדגיש רש"י שהקושיא 'הולכת' עד אחרי "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה", והתירוץ הוה (רק) שע"א נאמן באיסורין (ועיויין שם שההכרח של רש"י לזה, הוא מחלקו השני של

\* לזכות דודי היקר הרב שלום מודכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה

הסוגיא איפה שמילים אלו מופיעות כשדנים בשיטת רבא, ושם מוכרחים 'לקרוא' באופן זה דוקא, עיי"ש).

ונראה לבאר מהו הנפק"מ בין ב' אופנים אלו ב'קריאת' הקושיא והתירוץ, ומדוע נוגע לרש"י להדגיש מהו הדרך הנכונה בזה; והוא ע"פ מה שחוקרים בגדר נאמנות של ע"א באיסורין האם הוה בגדר עדות מעלייתא, ורק שלאיסורין ל"צ שניים אלא אחד, או דאינו בגדר עדות בכלל, ורק דין של נאמנות גרידא (ומקשרים זה עם כל מיני שאלות; כמו אם בע"א באיסורין אמרינן הכלל דהאמינוהו כשתיים או לא; האם גם אשה נאמנת בזה או לא, ועוד).

ונאמר דזהו ההבדל בין ב' הדרכים בקריאת הגמרא; דאם קוראים "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה ע"א נאמן באיסורין" כהמשך אחד (דהיינו שזהו התירוץ), אז נמצא דע"א באיסורין הוה בגדר כל עדיות שבתורה, משא"כ לדרך השני בקריאת הגמרא הרי אדרבה "כל עדיות שבתורה" צריכים שתיים דוקא, ואילו ע"א שנאמן באיסורין הוה בגדר בפ"ע.

ואשר לפ"ז הרוויח רש"י דבר גדול בביאור השקו"ט של הגמרא (אשר לפום ריהטא תמוה, דהגמרא מקשה שכל עדות צ"ל שתיים דוקא, ומתרצת, שזה אינו נכון אלא שגם ע"א נאמן באיסורין, דמעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר). דהגמרא סברה שצריכים כאן לדין עדות (וכמו שהוא אכן למסקנא ג"כ), ואשר לכן באמת צריכים שתיים "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה", וע"ז תירץ הגמרא, דבאמת אין כאן צורך לדין עדות בכלל, אלא לנאמנות גרידא, והרי לזה מספיק ע"א ג"כ.

### ב. ג' שלבי הגמרא לפי הגירסא "מידי דהוה אכל עדיות שבתורה"

והנה, התוספות מביאים גירסא דקושיית הגמרא היתה דליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה, והיינו דהגמרא הקשה מעיקרא מדין הא דדבר שבערוה צריך שתיים. וכתבו ע"ז "ולא נהירא דא"כ מאי משני ע"א נאמן באיסורין מה לו להזכיר איסורין והא ערוה נמי איסור הוא, והכי הוה ליה למימר לא דמי לשאר עדיות והוה ליה ליתן טעם. ומיהו יש לומר דה"ק עד אחד נאמן באיסורין להתיר, והא דבעי תרי הני מיילי לאסור דחד לאו כל כמיניה" (אמנם אח"כ דוחים התוספות גירסא מטעם אחר עיי"ש).

ולכאורה בסברא זו שהתוספות הציעו – דכוונת הגמרא היתה לתרץ דרק לאסור בדבר שבערוה צריכים לשתיים משא"כ להתיר – צ"ע: א) מהו יסוד סברא זו דקל יותר לאסור מלהתיר (ויש שהעירו דלכאורה מצינו איפכא בהכלל ד"כח דהתירא עדיף").  
ב) איך נרמזה תשובה זו בדברי הגמרא שכתב בסתם ד"ע"א נאמן באיסורין" (ג) איך

נדחתה סברא זו בדברי הגמרא למסקנא דאיתחזק איסורא והוה דבר שבערוה, הרי התשובה היתה דלהתיר דבר שבערוה ל"צ שתיים, אז איך זה נדחה ע"י דברי הגמרא דהוה דבר שבערוה!?

ונראה לבאר הדברים בקצרה, הצורך לעדות הוא כלשון הכתוב "ע"פ שנים עדים יקום דבר", והיינו להקים ולקיים איזה דבר שמעצמנו לא היינו יכולים לקיימו (וזהו בלי נפק"מ אם מדברים על עדי קיום או על עדי בירור, דבשניהם הרי פעולת העדים הוא בדרך גזירת הכתוב לפעול דבר שבלעדם אין לנו כח לזה, ואכמ"ל בזה), ובה ישנה סברא לומר דרק להחל איסור נקרא לקיים דבר משא"כ היתר אינה 'חלות' מיוחדת, וא"כ ל"צ כח של עדות לזה. וקס"ד שכמו שלענין 'איסורין' בעלמא ל"צ לזה הכח המיוחדת של 'עדים', והיינו שאינה בגדר 'יקום דבר', הרי גם להתיר דבר שבערוה הוה באותה גדר דל"צ לזה כח של עדות.

וע"ז קאמרה הגמרא דאפילו באיסורין דעלמא הרי אחרי שכבר איתחזק איסורא, שוב אין ע"א נאמן ע"ז אלא שצריכים לכח של עדות להתיר! וממשיכה הגמרא ואומרת (לפי דרכו של תוספות בביאור המשך הגמרא), דאף לפי השיטה דע"א אכן נאמן באיסורין גם היכא דאיתחזק איסורא, מ"מ בדבר שבערוה היכא דכבר איתחזק איסורא, בודאי צריכים שניים להתירו.

ביאור הדברים: סברא הנ"ל דבכדי להתיר דבר שבערוה ל"צ כח של עדות יתכן במקרה דעוד לא איתחזק איסורא דדבר שבערוה, דאז י"ל דכשבא רק להתיר אינו מיחל כאן שום חידוש, משא"כ אחרי שכבר איתחזק איסורא דאותו איסור, שוב הרי אותה כח שנדרש להחל איסור חדש, נדרש ג"כ להתירו, ושוב אין סיבה שלא יהא צורך לכח של שניים.

### ג. הצורך להלימוד מקרא רק אי ע"א אינו נאמן נגד איתחזק איסורא

הנה התוספות הביאו דברי רש"י בענין ע"א נאמן באיסורין "שהרי האמינה תורה כאו"א על הפרשת תרומה ושחיטה וניקור הגיד וחלב", וכותבים ע"ז ד"לא היה לו להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה דבהנהו נאמן אע"ג דאיתחזק איסורא משום דבידו לתקנם", והיינו דבאלו אין הנאמנות מדין ע"א דעלמא אלא מדין 'בידו', וממשיכים להסביר איך דגם שחיטה נחשב ל'בידו'. וממשיכים, "וא"ת ומנא לן דעד אחד נאמן באיסורין, וי"ל דילפינן מנדה דדרשינן בפרק המדיר (כתובות דף עב). וספרה לה לעצמה וכו'".

וצ"ע בקישור דברי התוספות, דמדוע אחרי שחולקים על רש"י ואומרים דב' מהדינים שהביא לא הוה מדין נאמנות ע"א אלא מדין בידו, רק אז שואלים מהו המקור

מקרא לנאמנות ע"א באיסורין (בשלמא אם התוספות היו חולקים על כל הדוגמאות שכתב רש"י, ה' אפ"ל דלכן כבר אין להם המקור שה' לרש"י, אמנם חלקו רק על חלקם)?

והנה להלן בתוספות (ד"ה הוי דשב"ע) מזכירים התוספות השיטה בימות דע"א נאמן להתיר גם היכא דאיתחזק איסורא, ומקשים ע"ז "וא"ת אי עד אחד נאמן בשאר איסורין אפילו איתחזק איסורא ולא בידו אמאי איצטריך וספרה לה לעצמה" (ותירצו מה שתירצו עיי"ש). וביאר במהרש"א "כיון דלפום הך סברא ע"כ איכא שום ילפותא דאפילו באתחזק ולא בידו .. נאמן מכ"ש גבי גדה וכו'".

וצ"ע, מדוע התוספות הוצרכו לחפש ולמצוא מקור עבור זה דע"א נאמן באיסורין להשיטה דאינו נאמן במקרה דאיתחזק, ואילו להשיטה דנאמן נגד איתחזק לא הוצרכו לזה ורק ד"ע"כ איכא שום ילפותא" לזה (והרי לכאורה איפכא מסתברא)?!

ונראה לומר, דאם נאמן גם במקרה דאיתחזק איסורא אז הרי הפירוש שלענין איסורין ישנה נאמנות גמורה לע"א, ושוב אין זה חידוש כ"כ משום דישנם כמה דינים שיש לע"א נאמנות גמורה (כמו לענין סוטה, עגלה ערופה, ולחיוב שבועה), ושוב י"ל, או דאיסורין נלמד מאחד מהם, או דלענין איסורין בכלל א"צ לדין עדות מעיקר הדין. אמנם באם גם באיסורין אינו נאמן נגד איתחזק, נמצא דגם לענין איסורין ישנה צורך לשני עדים, ומ"מ ישנה מושג כזה דכשליתא חזקה אז ה"ה נאמן ע"ז; זהו כבר חידוש שצריכים למצוא לזה מקור.

ומבוארים גם דברי התוספות הנ"ל דאחרי שחלקו על רש"י וכתבו דבמקרים של איתחזק איסורא באמת ליתא נאמנות מדין ע"א (ורק מחמת 'בידו'), שוב הקשו מיד דא"כ מהו באמת המקור לנאמנות כזו של ע"א.

#### ד. ביאור סברת התוספות בקושייתם דעיקר הגט יוכיח כו', ותירוצם

והנה על תירוץ הגמרא "עד אחד נאמן באיסורין", כתבו התוספות, "הקשה ר"ת מה תשובה היא זאת עיקר הגט יוכיח שצריך לחותמו בשנים. ותי' דה"ק דעד אחד נאמן באיסורין כה"ג שעיקר הגט נעשה כבר ושוב אין צריך אלא גילוי מילתא לידע אם לשמה נכתב".

ומתוך דברי המפרשים נראה שהבינו כוונת התוספות כן: דלכאורה מהא דצריכים לחתום הגט בשניים מוכח דהוה בגדר דבר שבערוה, ולא בגדר איסורין בעלמא שנאמן בהן ע"א? וע"ז תירצו דקס"ד דלענין גילוי מילתא על דבר שבערוה אכן מספיק ע"א כבאיסורין בעלמא.

ואשר לכן נתקשו בכל מיני קושיות, ומהן: א) מנלן דהא דצריכים שני עדים בחתימת הגט הוה מדין דבר שבערוה; אולי הוה (רק) לאשוויי שטרא בלי קשר עם דבר שבערוה? ב) אם הגמרא סברה בשלב זה דעל גילוי מילתא בדבר שבערוה ל"צ ב' עדים, אז איך נדחתה סברא זו, עד שהגמרא מקשה בפשטות דהוה דבר שבערוה אשר צריכים לזה שתיים? ג) האם זה פשוט באמת למסקנא דלענין גילוי מילתא בדבר שבערוה בעינן שתיים, והלא כמה ראשונים בסוגיין מבארים דהא דע"א נאמן להעיד עבור אשה שמת בעלה הוה מחמת זה דהוה בגדר גילוי מילתא בעלמא אשר לזה מהני באמת ע"א?!

אמנם לכאורה ה' נראה לתרץ כל קושיות אלו אם נאמר דהתוספות מעולם לא התכוונו להקשות דצריכים כאן שניים מדין דבר שבערוה; ונאמר דשלב זה של הגמרא באמת לא מחשיבה הגמרא עדות זו – של בפנ"כ ובפנ"ח – לעדות על דבר שבערוה (וכמשי"ת לקמן). אלא דקושיית התוספות היא דמכיון שהשליח בא כאן להעיד על כשרות הגט, הרי כמו שהעדים שמעידים על הגט עצמו (היינו אלו החתומים בה) צריכים להיות שתיים, רואים שלהכשיר שטר זה צריכים שניים, ושוב כשבאים להעיד על השטר ולהכשירו צ"ל שניים ג"כ. וע"ז תירצו דיש נפק"מ בין אלו שצריכים להשוות עיקר השטר לזה שצריך רק להעיד על כשרותו.

ובאמת נראה שתירוצן זה של התוספות לא ה' בגדר קס"ד לבד אלא הוא צודק גם למסקנא, אלא שמצד אחר הקשה הגמרא דעדות זו הוה (נגד איתחזק איסורא ו) בגדר דבר שבערוה וכו'.

### ה. ביאור דחיית הגמרא למסקנא לדעת התוספות

בביאור זה שהגמרא לא הסתפקה בהא דכאן הוה מצב של איתחזק איסורא, והוסיפה שאיתחזק איסורא דאשת איש ושלכן הוה דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משניים, כתבו התוספות, דהוא משום דבגמרא יבמות ישנה ספק בענין זה האם ע"א נאמן נגד איתחזק איסורא או לא. וידועים הדברים דיש מפרשים שיש כאן שתי דחיות נפרדות, והיינו דא"א להאמין כאן ע"א גם משום דהוה נגד איתחזק איסורא וגם משום שהוא דבר שבערוה (ורק דחייה הראשונה היא אליבא דחד שיטה ביבמות, והשנייה הוה לכו"ע), ויש מפרשים דהכל הוה חד דחייה; דמחמת זה דאיתחזק איסורא דאותו איסור לכן הוה דבר שבערוה שאינו בפחות משניים. ורעק"א מפרש בדברי התוספות כאופן השני.

וביאור סברא זו – דלכאורה מדוע צריכים להא דאיתחזק איסורא בכדי לומר הסברא דאין דבר שבערוה בפחות משניים – הוא בפשוטו ע"פ שיטת מהרי"ק דהא דאין דבר שבערוה פחות משניים הוה רק היכא דאיתחזק איסורא דאותו איסור. אלא

דלפ"ז קשה בשיטת התוספות; דמחד גיסא פירש רעק"א בדבריהם דהכל הוה דחייה אחת, ומאידיך הרי מהמשך דבריהם (בענין דין נדה אי הוה נחשב לדבר שבערוה) מוכח דסב"ל דגם היכא דלא איתחזק איסורא נאמר הכלל דאין דבר שבערוה פחות משניים!?! (והדברים עתיקים).

ונראה לבאר, בהקדם: הבאתי לעיל מה שהתוספות (וכן כמה ראשונים) שואלים מדוע הוסיפה הגמרא דבר זה דהוה דבר שבערוה ולא הסתפקה בזה דהוה מצב של איתחזק איסורא. ולכאורה צ"ע בשאלתם; הרי האמת היא דהוה כאן דבר שבערוה, ושוב א"א להאמינו מדין ע"א באיסורין דעלמא, אז מהו הקושיא מדוע אמרה הגמרא כן, הרי אדרבה התמיה היתה באם לא הי' אומרת כן!?

והנראה מזה, דבאמת הפשטות הוא שאין כאן מצב של דבר שבערוה. ובאמת כן יוצא גם מדברי התוספות לעיל בביאור קושיית הגמרא ד"ליבעי תרי" – "כגון עדות דיני ממונות ודיני נפשות", ולא הזכירו סברא שיהי' צורך לשניים מדין דבר שבערוה. והביאור בזה בפשטות הוא משום דכאן אין דנים ומעידים על מעשה של גירושין אלא על כשרות הגט, וא"כ באמת עדיין אין כאן דבר שבערוה. ורק שבהדחייה מחדשת הגמרא דכן נחשב לדבר שבערוה. ומובנת א"כ שאלת התוספות והראשונים דמדוע הוצרכה הגמרא לחדש דבר זה אחרי שיש לדחות הסברא של ע"א נאמן באיסורין גם בל"ז.

וי"ל דחידוש זה של הגמרא דיש להחשיב עדות זו כעדות על דבר שבערוה, 'בנויה' ע"ז – לדעת התוספות עכ"פ – דמחשיבים את העדות על הגט כעדות נגד איתחזק איסורא; דהרי ידועים הדברים דגם זה הוא בגדר חידוש, דהא לכאורה דנים על כשרות הגט שאין בה שום חזקת פסול או איסור (וכמו שהאריך בזה רעק"א, התו"ג, והאחרונים, ואכהמ"ל). אלא דמאחר שמחדשים שהגט הוא בגדר 'מתיר' ושלכן הוה העדות על כשרותו בגדר עדות נגד איתחזק איסורא, שוב אפשר להוסיף ע"ז ולומר דעדות זו הוה בגדר דבר שבערוה ג"כ, דמכיון שענינו של הגט הוא להתיר הדבר שבערוה אפ"ל ג"כ דעדות זו כבר קשורה להדבר שבערוה שיבא מחמתו.

ואשר לפ"ז יתבאר נמי מדוע לדעת התוספות הוה זה דחייה אחת (אף דלענין דבר שבערוה בכלל, ל"צ להא דאיתחזק איסורא) – דמכיון שעדות על הגט נחשב לעדות נגד איתחזק איסורא, לכן הוה כאן בגדר דבר שבערוה ג"כ, ושוב צריכים שניים דוקא לזה.



## סימנים עשה בתורה\*

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בב"ב ב, ב איתא "סימן גינה, כותל, כופין, וחולקין, חלונות, דרב נחמן". והכוונה בזה בפשטות, דהני תיבות הם "סימן" להמשך המשניות והמימרות שהובאו שם בגמ' להוכיח לכאורה דהיזק ראי' שמאי' היזק, וכמבואר שם בסוגיית הגמ' עיי"ש.

וע"פ הידוע שגם סימנים בתורה הם חלק מהתורה וגם בהם יש לימוד ותוכן<sup>3</sup>, יש לעיין ולהעיר בדיוק סימן זה דגם בזה איכא לימוד ותוכן.

ב. דהנה לכאורה יש לדייק ולהעיר על דבר מעניין בתוכן סימן זה, והוא, דרוב תיבות הסימן הם הם התיבות העיקריות של "נושא" המשנה, היינו מעין "כותרות" של המשניות שהובאו שם, וכך ד"גינה" שהוא התיבה העיקרית של נושא המשנה הראשונה שהובא בגמ' שם "וכן בגינה", וכמו"כ "כותל" שהוא התיבה העיקרית של נושא המשנה הבאה "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנות עד ד' אמות", וכיו"ב בשאר התיבות "כופין, וחולקין, חלונות" שהם מעין כותרות של המשניות הבאות שם לאח"ז עיי"ש. משא"כ הסימן האחרון "דרב נחמן", שזהו רק "שם" בעל המאמר "דאמר רב נחמן אמר שמואל גג הסמוך לחצר חבירו עושין לו מעקה גבוה ד' אמות", ולכאורה, גם הכא הול"ל "גג" שהוא מעין "כותרת" למימרא זו<sup>4</sup>, ומה נשתנה כאן שהובא את "שם" בעל המאמר, וצ"ב.

ג. ואולי י"ל הטעם במה שבחרו בתיבת "דרב נחמן" להך מימרא האחרונה, והיינו משום דחלוקת הך הוכחה ממימרא דרב נחמן מהני שאר ההוכחות דלעיל מיני' בגמ'

\* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח היושע דובראווסקי ע"ה.

(3) ראה תורת לוי יצחק עמ"ס קידושין ע' קלט לענין הסימן "יע"ל קג"ם" שהובא בש"ס בכ"מ. וראה גם סה"ש ה'תשמ"ח ח"א עמ' 298. שם עמ' 587. שם ח"ב עמ' 237. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 12 ואילך. ועוד בכ"מ.

(4) או "מעקה". אמנם, כנראה משאר תיבות הסימן ["גינה, כותל, כופין, וחולקין, חלונות"], הרי שבד"כ בחרו את התיבה הראשונה של המשנה, ולכן הצענו בפנים דהול"ל "גג". אמנם תיבת "חצר" הרי ברור שא"א לשמש סימן כלל, שהרי תיבה זו הובאה בכו"כ משניות בריש מסכת ב"ב שם, ומהם משניות שהובאו כהוכחות לעיל מיני' בגמ' ("כותל חצר שנפל וכו'", "כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר", "אין חולקין את החצר וכו'" ועוד, עיי"ש), וממילא דבנדו"ד אין תיבת "חצר" יכולה לשמש לסימן כלל למימרא דרב נחמן, וה"ה גם לשאר הני משניות] דהיה מקום בזה לערוב וכו'. וראה עוד להלן הערה ד.

שם, והוא, דכל הני הוכחות דלעיל הם מדברי התנאים במשניות שבהמשך המסכת, משא"כ הך הוכחה אחרונה, שהוא ממימרא דרב נחמן האמורא.

ופשוט שההוכחות ממשניות להוכיח לכאורה דלא כמ"ד [אמורא דגמ'] "היזק ראי' לאו שמ"י היזק" הם חזקות יותר ממימרא דרב נחמן האמורא, וזה בא הסימן "דרב נחמן" להורות, דחלוקים גדר ההוכחות דגמ', בזה שכל הני הוכחות הראשונות הם מדברי התנאים, משא"כ הך הוכחה האחרונה שהוא מדברי "רב נחמן" האמורא.

ד. ועוד י"ל, שזה נוגע גם לעצם תכליתו של הסימן, שהוא כדי לשמש סימן לזכרון על תוכן ההוכחות וסדרם כפי שהובאו בגמ' זא"ז, וכמבואר בשבת קד, א "סימנין עשה בתורה וקנה אותה", ובפרש"י שם "סימנים, של סדר שמועות דתנא או אמורא בגירסא, דלא תשתכח אחת מהן, כגון אלו שבש"ס"<sup>5</sup>.

ומפני זה י"ל שבחרו לסימן האחרון התיבות "דרב נחמן" ולא "גג" וכיו"ב, דהנה כל הני שאר הוכחות הראשונות ["גינה, כותל, כופין, וחולקין, חלונות"] הרי הם משניות שע"פ "סדר" המסכת דב"ב שם, משא"כ ההוכחה מהא דרב נחמן הוא ממימרא שהובאה להלן בגמ' דף ו, ב, וא"כ באם הסימן היה "גינה, כותל, כופין, וחולקין, חלונות, גג", היה זה נותן מקום לתלמיד המשתמש בסימן זה לזכרון, לערבוב וכו' [ולטעות דאולי הכוונה לאיזו משנה (או מימרא) נוספת בהמשך המסכת, לאחרי הך דחלונות, וככל הני דלעיל מיני'<sup>6</sup>].

ולכן בחרו לסימן האחרון "דרב נחמן", דבכך בנקל להבחין שזאת היא הוכחה ממימרא שהובאה [להלן] בגמרא מדברי אמורא, ואינה לפי "סדר" המשניות דלעיל מיני', וממילא דהסימן משמש שפיר לזכרון על תוכן וסדר ההוכחות, דבתחילה הובא בגמ' כמה משניות שע"פ סדר המסכת, ושוב הובא מימרא מדברי רב נחמן דלהלן בגמ'. וק"ל.

(5) ולחידודי יש להעיר בזה על דבר מעניין דהוראה זו גופא "סימנין עשה בתורה" נלמדת ע"י "סימן", וכדאיתא בגמ' שבת שם "ס"ע . . . סימנין עשה בתורה וכו'", והיינו דס"ע הם הם סימן ור"ת לסימנין ע"שה, נמצא אפוא ד"סימנין עשה בתורה" גופא נלמד מסימן. ודו"ק.

(6) ובפרט דבהמשך המסכת ב"ב סא, א תנן "המוכר את הבית לא מכר יציע . . . ולא את הגג בזמן שיש לו מעקה גבוה עשרה טפחים", ויתכן לומר שבאם הוי הסימן "גג" הרי שהיה נותן מקום לטעות ולערבוב וכו' דתיבת "גג" מורה על הך משנה נוספת בסדר המשניות דב"ב שם, לאחרי הך משנה דחלונות [וכמו"כ י"ל לענין תיבת "מעקה". וראה לעיל הערה 2]. ועכ"פ, גם אם להתלמיד המשתמש בסימן זה לזכרון גירסתו, הנה לאחרי עיון קל היה ברור לו דאין הכוונה למשנה זו כלל, מ"מ זאת הוא ברור כי תיבת "דרב נחמן" הוא סימן ברור וחד יותר, ואינו נותן מקום לשום ערבוב וכו'. וע"כ, בהתאם לתכלית שימוש הסימן, בחרו בתיבת "דרב נחמן" ולא "גג" וכיו"ב, וכמבואר בפנים.

## החילוק בין סמוכות למובלעות

### הרב מנחם מענדל וולבובסקי

ר"מ בישיבה

הגמ' (גיטין ד, א) רצתה לתלות את מחלוקת רבה ורבא (ביסוד תקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ) במחלוקת ת"ק ור"ג במשנה בנוגע לאמירת בפ"נ כאשר מביא גט מעיירות הסמוכות לארץ ישראל, "דמר (ת"ק) סבר לפי שאין בקיאיין לשמה, והני (סמוכות) גמירי (ובפשטות הטעם הוא מפני שבני ארץ ישראל שולחים שלוחים להקים ישיבות וכו' המחנכים ומלמדים ועושים בני עיירות אלו בקיאים לשמה), ומר (ר"ג) סבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו והני נמי לא שכיחי (דיש חירום ביניהם – רש"י)". כי כדי ליצור מציאות של "שכיחי לקיימו" צריך שיהיו שתמיד יהיו נוסעים הבאים מעיירות אלו לארץ ישראל, וכיון שהיו תקופות ש"יש חירום ביניהם" ואז אין אפשרות לבוא מעיירות אלו לארץ ישראל, הרי אין עדים מצויים לקיימו.

במילים אחרות, לת"ק הסובר שצריכים רק ליצור מציאות של "גמירי", גם זמני החירום בהם אין הגבולות פתוחים ואין נוסעים מעיירות אלו לארץ ישראל ולהיפך אינם גורעים מ"גמירי", שהרי מספיק שפעם אחת יקימו ישיבה ופעם אחת ישלחו שלוחים וכו' ונעשה מציאות של "גמירי" אפילו אם לפועל עכשיו (בשעת החירום) אין קשר פתוח לארץ ישראל. אמנם לר"ג כיון שיש תקופות של חירום בו אין נוסעים מהכא להתם, ואז אין אפשרות לקיים הגט נחשבים עיירות אלו תמיד כעיירות שאין שכיחי לקיימו.

[ולפ"ז אין כוונת רש"י לומר שתמיד יש חירום ביניהם אלא כיון שלפעמים יש חירום ביניהם (ואי אפשר לדעת אם כאשר יצטרכו עדים על מנת לקיים את הגט יהיה חירום או לא) נחשבות העיירות האלו תמיד כ"אין עדים מצויים לקיימו"].

אלא שיש להבין: אם לר"ג שעת חירום המתרחשת לפעמים גורמת שעירות אלו נחשבים כאינם שכיחי לקיימו, למה במובלעות תמיד אין צריך לומר בפ"נ דנחשבים מצויים לקיימו, הרי גם שם יש לחשוש שמא יהיה חירום ולא יוכלו עדים לבוא ולקיימו. ודוחק לחלק בין החירום שבין ארץ ישראל לסמוכות והחירום שבין ארץ ישראל למובלעות דשם חירום חד הוא ועניינו שאין אפשרות לעבור את הגבול.

ויש לומר הביאור בזה: כאשר גט מגיע מרקם או חגר (עיירות הסמוכות) לארץ ישראל וצריכים לקיימו מחמת ערעור, הדרך היחידה לקיימו הוא כאשר מגיעים בני רקם וחגר לארץ ישראל והם שמכירים חתימות ידי אנשי עירם מקיימים את הגט, ובמילא כאשר יש חירום ואין בני רקם וחגר יכולים להגיע לארץ ישראל "לא שכיחי

לקיימו". אמנם גט המגיע מכפר לודים (מובלעת) ללוד, הרי מחמת קריבותם של בני כפר לודים לארץ ישראל גם בני ארץ ישראל עצמם יכולים לקיים את הגט, שגם הם מכירים את חתימותיהם של אנשי כפר לודים, ובמילא אפילו אם יהיה שעת חירום בו אין אנשי כפר לודים יכולים לבוא לארץ ישראל עדיין "שכיחי לקיימו" מאנשי ארץ ישראל עצמה (כיון ששלא בשעת חירום כל כך קרובים הם).



## מחלוקת ת"ק ר"ג ור"א

**הת' ישראל דוד ציקמאן**  
תל' בישיבה

גרסינן (גיטין ד, א) "תנן, רבן גמליאל אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר. רבי אליעזר אומר אפילו מכפר לודים ללוד.. מכלל דתנא קמא סבר הני לא צריך, מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר לפי שאין בקיאיין לשמה והני גמירי ומר סבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו והני נמי לא שכיחי".

ובתוס' (ד"ה ומר סבר) כתבו וז"ל: "וטעמא דר"א לא משום דקסבר דמובלעות נמי לא שכיחי, אלא שלא תחלוק במדינת הים". דהיינו שבהו"א כבר ידעה הגמ' טעמא דר"א דהוא משום שלא תחלוק במדינת הים".

ובהמשך הגמ' שם: "לא, רבה מתרץ לטעמיה ורבא מתרץ לטעמיה, רבה מתרץ לטעמיה דכו"ע לפי שאין בקיאיין לשמה והכא בהא קמיפלגי, ת"ק סבר הני כיון דסמוכות מיגמר גמירי, ואתא ר"ג למימר מובלעות גמירי סמוכות לא גמירי, ואתא ר"א למימר מובלעות נמי לא, שלא תחלוק במדינת הים. רבא מתרץ לטעמיה, דכו"ע לפי שאין עדים מצויין לקיימו, ות"ק סבר הני כיון דסמוכות מישכח שכיחי, ואתא ר"ג למימר מובלעות שכיחי סמוכות לא שכיחי, ואתא ר"א למימר מובלעות נמי לא, שלא תחלוק במדינת הים".

ובביאור ההכרח לדברי התוס' הנ"ל שאא"ל דס"ד לר"א דמובלעות נמי לא שכיחי, כתב המהרש"א וז"ל "משום דאי לדברי המקשה הוה ניחא לי' דטעמא דר"א משום דמובלעות נמי לא שכיחי, מי הכריח למתרץ לאוקמא טעמא דר"א במילתא אחריתא, דהיינו משום שלא תחלוק במדה"י". דהיינו, מכיון שסו"ס לא איכפת לן מאי ס"ל לר"א, לא מסתבר לומר ששיטת ר"א השתנתה מההו"א להמסקנא, ומהא דבמסקנא מפרשינן דטעמא דר"א משום שלא תחלוק, מוכח דגם בהו"א סברו כן.

אך המהרש"א הקשה ע"ז וז"ל: "וקצת קשה, דאכתי כיון דהמקשה לא חש לפרש טעמא דר"א דפסיקא לי' משום שלא תחלוק במדה"י הוא, מי הכריחו למתריך לפרש כן דלא הו"ל לפרושי אלא מאי דמקשה לי' מפלוגתא דת"ק ור"ג ופלוגתא דר"ג ור"א קאי כסברת המקשה". כלומר, דממקום שבאת, הנה אם באמת לא איכפת לן משיטת ר"א, למה פירש שיטתו למסקנא.

ומשו"ז מפרש המהרש"א בדרך אחרת וז"ל: ולולי דבריהם היה נראה לי לומר דלפי סברת המקשה טעמא דר"א נמי משום דמובלעות לא שכיחי, אבל לדברי המתריך דפלוגתא דת"ק ור"ג בסמוכות אי שכיחי אי לא אין סברא לומר דפלוגתא דר"ג ור"א נמי במובלעות אי שכיחי אי לא, דא"כ הו"ל סברת ת"ק וסברת ר"א רחוקה זו מזו, דלת"ק אפילו סמוכות שכיחי ולר"א אפי' מובלעות לא שכיחי. ודו"ק.

והנה, המהר"ם פי' הכרח התוס' באופן אחר וז"ל: "נ"ל משום דהוקשה להם להתוס' המקשה שהקשה מאי לאו בהא קמיפלגי וכו' מה הוה ס"ל במאי קמיפלגי ר"ג ור"א במובלעות, אי הוה סבר דפליגי בהא דר"ג ס"ל דמובלעות שכיחי ור"א ס"ל דמובלעות לא שכיחי, א"כ מאי פריך מת"ק ור"ג במאי פליגי, דאימא ה"נ, דת"ק ס"ל דסמוכות ומובלעות שניהם שכיחי, ור"ג ס"ל דסמוכות לא שכיחי, וא"כ מאי פליגי עליה דרבא יכול לתריך ע"פ דרך זה, דפליגי אי גמירי כדמשני התרצן, לכן כתבו התוס' דלא עלה על דעת המקשן שיפליגו שום תנאים באיזה מקום אי הוא שכיח או לא אלא הוה ס"ל דת"ק ור"ג פליגי בטעם הדבר ור"ג ור"א שניהם ס"ל דמובלעות שכיחי אלא דס"ל לר"א שלא תחלוק במדה"י".

היוצא מהנ"ל: להמהרש"א, המקשן סבר שר"ג ור"א נחלקו במציאות אי מובלעות שכיחי, והת"ק ור"ג נחלקו בדרבה ורבא. והתרצן חידש שהת"ק ור"ג הם אלו שנחלקו במציאות, ובמילא ר"ג ור"א נחלקו בדבר אחר, כי א"א להיות סברות רחוקות וכנ"ל.

אך להמהר"ם, גם בהקושיא לא סבר המקשן שנחלקו ר"ג ור"א במציאות, דא"כ אין הכרח דלימא כתנאי, דאולי כולם נחלקו במציאות [וכמובן שמשום מה לא איכפת לי' מסברות רחוקות], אלא דנחלקו בדבר אחר. והתרצן אכן לא חידש דבר בנוגע למחלוקתם כ"א במחלוקת ת"ק ור"ג דנחלקו במציאות.

ויש להבין: סברת המהר"ם (דאי נחלקו שתי שיטות במציאות, אין הכרח דלימא כתנאי, דנימא דכולם נחלקו במציאות) קיימת לקושטא דמילתא, וא"כ איך ס"ל להמהרש"א דבהקושיא הבין המקשן דנחלקו ת"ק ור"ג במציאות, הא אליבא דאמת לפ"ז נימא דכולם נחלקו במציאות, ואיך הכריח ה"לימא כתנאי".

וי"ל, דמאחר וס"ל להמהרש"א דא"ל דפליגי בסברות רחוקות, הרי הא דכולם נחלקים במציאות מושלל הוא בדרך ממילא. ופשוט הוא. [ולהוסיף, דלפ"ז יובן למה הובא שיטת ר"א גם בדברי המקשן, כי בהבנתו נחלקו ר"ג ור"א במציאות ובמילא אא"ל כן בת"ק ור"ג (דהוי סברות רחוקות) וקשה קושייתו, וע"ז חידש התרצן דבאמת ת"ק ור"ג נחלקו במציאות ור"א משום דבר אחר אמר לדבריו].

אך על המהר"ם לכאורה יוקשה קושיית המהרש"א, דמי הכריח למתרץ לשנות. ויוקשה עוד יותר דוקא לפי סברת המהר"ם, דמאחר ות"ק ור"ג נחלקו במציאות, פשטות הסברא אומר שכולם נחלקו במציאות! וצ"ע. ואבקש מקורי הגליון להעיר בזה.



## הלכה ומנהג

### ארון הקודש שאינו ברוח הנכונה

**הרב יהודה ליב נחמנסון**

כולל אור יעקב רחובות

מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

א. כתב אדה"ז בהלכות תפילה (סי' צד ס"א-ב): "אם היה עומד בחוץ לארץ יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל כו'. היה עומד בארץ ישראל יחזיר פניו כנגד ירושלים כו'. היה עומד בירושלים יחזיר פניו למקדש כו'. ולכן קובעים ארון הקודש במזרח, ואפילו קבעוהו לצד אחר יתפללו לצד מזרח".

אולם ישנם בתי כנסיות שארון הקודש קבוע ברוח אחרת מזו שאליה צריכים להתפלל, וזאת כיון שרצו לבנות את בית הכנסת בפאר והדר ומפני סיבות טכניות הדבר התאפשר רק כשקבעו את ארון הקודש שלא לרוח ירושלים.

וכבר קבל על כך היעב"ץ בספרו מור וקציעה (סי' צד): "נפלאותי גם כן כשמעתי והוגד לי מהני דנחתין מהתם להכא, שבכל בתי כנסיות שבארץ ישראל גם במקומות שהם למזרח ירושלים ארון הקודש עומד לצד מזרח". הרי מדבריו משמע שתמה רק על כך שארון הקודש לא היה מכוון לירושלים, אך יתכן שבפועל הקהל התפלל לכיוון

הנכון אף שלא היה זה לכיוון ארון הקודש (וראה עוד מ"ש בזה השדי חמד מערכת בית הכנסת אות מב).

וכבר עורר על כך הכף החיים (סי' צד ס"ק ט) שאין לשנות את כיוון ארון הקודש מההלכה הפסוקה אפילו בשביל להעמידו בקיר היותר גדול או כנגד הפתח או שאר ענייני גוי, כיוון שהעיקר הוא "כבודו של מקום ולא למראה עיני אדם ישפוט וירצה לפני ה' על פי תורתנו הקדושה", כי רק דבר שמסכימה עליו התורה הקדושה הוא נאה ומהודר.

ב. מי שנקלע לבית כנסת שארון הקודש אינו מכוון לרוח הנכונה והמתפללים מתפללים לצד ארון הקודש, כתב בשו"ת יד אליהו (מלובלין, סי' א) שיכול להתפלל לכיוון הנכון ואין לו לחשוש משום איבה: "נראה פשוט דלא שייך כאן איבה כלל דהא בלאו הכי יש לו לכל אחד ואחד לשנות קצת כפי שירצה כו' הרוצה להעשיר יצפין והרוצה להחכים ידרים וכשאחד נוטה לצפון ואחד לדרום הם כרחוק מזרח ממערב כו'". נמצא דהרשות ביד כל אחד לעמוד למזרח ולנטות פניו לאחד מהצדדים או איפכא לעמוד לא' מן הצדדים ולנטות פניו לצד מזרח, על כל פנים לא שייך כאן איבה דיכול לאשתמוטי נפשיה ע"פ איזה מהטעמים הנ"ל". עולה מדבריו שבמקום ש"יכול לאשתמוטי נפשיה" ממחלוקת יתפלל לכיוון הנכון.

הנהג דברי היד אליהו הובאו בבאר היטב (סי' צד ס"ק ג): "בית הכנסת שהעמידו בו את ארון הקודש לצד דרום של העולם וכולם מתפללים נגד הארון הקודש שהוא לצד דרום יוכל להתפלל לצד מזרח אף שכל הקהל מתפללים נגד דרום, ואין כאן משום יוהרא ולא משום איבה, יד אליהו סי' א. וגדול א' שם חולק עליו רק יתפלל לצד שהציבור מתפללין". וממה שהביא את דברי היד אליהו בסתם משמע שפוסק כמותו.

המשנה ברורה (שם ס"ק י) פסק למעשה שלא כהיד אליהו, וז"ל: "מכל מקום הבא להתפלל שם יתפלל לצד שהציבור מתפללין אך יצדד פניו למזרח". היינו שלא ישנה מכיוון התפילה שמתפללין הציבור רק יצדד פניו לכיוון הראוי, ומשמע שסובר כן גם כשיכול למצוא טעמיו כיוון התפילה מכל מקום לא ישנה לגמרי ממנהג הציבור [וכ"פ הכף החיים (שם), ועיי"ש שציין לפוסקים נוספים שחלקו על היד אליהו].

אולם, בספר מאורי אור (לרבי אהרן וירמש ממיץ, חלק באר שבע ברכות דף ל, דף ט ע"ב מדפי הספר) כתב שיש לנהוג "כמו שכתב באר היטב בסי' צ"ד ס"ק ג העיקר כתשובת יד אליהו ולא כחולק עליו". והובאו דבריו בספר ארחות חיים (ספינקא, סי' צד ס"ק א).

וכמדומה שלמעשה דעת רבותינו נשיאינו בזה כהיד אליהו, וכמו שכתב הרבי הרי"צ במכתב (אגרות קודש חי"ג עמ' צח ואילך): "במענה על שאלתו אם מותר להתפלל בבית הכנסת שאין הרוחות מכוונות בו, יכול להתפלל לאותו הרוח שלדעתו הוא מכוון יותר נגד ירושלים ובית המקדש, כמבואר בבאר היטב סי' הנ"ל סעיף ב' ס"ק ג'. ומפשטות לשונו משמע שנוקט כסתמות דברי הבאר היטב שס"ל כהיד אליהו להלכה וכמו שפסק המאורי אור הנ"ל ודלא כהמשנה ברורה.

ג. והנה מדיוק לשון הבאר היטב הנ"ל משמע שגם כשיכול להפנות עצמו לרוח הנכונה ללא חשש איבה אינו חייב לעשות כן, דכתב "יכול להתפלל לצד מזרח". וכן משמע מלשון אדמו"ר הרי"ץ הנ"ל "יכול להתפלל לאותו הרוח שלדעתו הוא מכוון יותר נגד ירושלים ובית המקדש". ואפשר שמזה יש ללמוד שאם מתבייש להתפלל בכיוון שונה מהציבור, אף שאין חשש איבה, רשאי לנהוג כמותם ולא לשנות.

והביאור בזה יש לומר על פי מה שכתב אדה"ז (שם ס"ג): "ויש מי שהיה מתפלל לאיזה רוח שהיה מזדמן לו מפני שסובר ששכינה בכל מקום ויש לסמוך על דבריהם בדיעבד שכבר התחיל להתפלל לאיזה רוח שאין צריך להפסיק בתפילתו לעקור רגליו ולעמוד כנגד ארץ ישראל". היינו שבדיעבד אפשר להתפלל לכל רוח.

ועל פי הכלל ש"כל שעת הדחק כדיעבד דמי" (ראה ט"ז יו"ד סי' צא ס"ק ב. שו"ע אדה"ז סי' פט ס"א), יש לומר שכאשר כל הציבור מתפללים לרוח אחת והוא מתבייש להתפלל לרוח אחרת הוי שעת הדחק ורשאי להתפלל כמותם (אף במקרה שאין חשש איבה ויכול להתפלל לרוח הנכונה).

ד. עוד יש ללמוד מדברי היד אליהו הנ"ל, שדוקא במקרה שלא שייך איבה כי "יכול לאשתמוטי נפשיה" להסביר את פשר הנהגתו לרואים כגון שרוצה לקיים את מאמר חז"ל "הרוצה להעשיר יצפין והרוצה להחכים ידרים" אז "יכול" לשנות ממנהג הציבור, אבל בגוונא שאינו יכול להשתמט מן האיבה והמחלוקת כגון שהציבור לא יקבלו או לא יבינו את נימוקיו – אין לו לשנות ממנהג הציבור.

וכן מצאתי בספר אישי ישראל (עמ' רטז ס"ק לו) שדן בארוכה איך לנהוג כאשר ארון הקודש עומד הפוך מכיוון התפילה הנכון – האם גם בכהאי גוונא סובר היד אליהו שרשאי להתפלל בכיוון השונה מכל הציבור. והסיק שבכהאי גוונא יתפלל לכיוון שמתפללים כל הציבור. וכנראה שטעמו כנ"ל, דמה שאמרו שיטה עצמו ויתפלל לכיוון הנכון היינו רק כאשר שייך לומר שעושה כן מפני רצונו להחכים וכדומה, אך כאשר אין לו טעם כזה כי מתפלל לכיוון ההפוך והציבור לא יראו זאת בעין יפה – לא ישנה את כיוון התפילה.

ה. אמנם פשוט שגם מי שבתפילתו בציבור נאלץ להתפלל עימם לרוח שאינה נכונה מהטעמים הנ"ל, כשמתפלל בביתו לא ינהג כמנהגם אלא יתפלל להרוח הנכונה.

סיכום: א. ארון הקודש צריך להיות ממוקם ברוח שאליה צריך להתפלל, כל מקום לפי עניינו. ב. אם קבעו את ארון הקודש שלא לרוח הנכונה, יתפללו לרוח הנכונה ולא לכיוון ארון הקודש. ג. הנקלע לבית כנסת שמתפללים לכיוון ארון הקודש שאינו מכון לרוח הנכונה ואינו יכול להשפיע עליהם לשנות הנהגתם – אם יכול לעמוד לכיוון הנכון באופן שיוכל לתרץ להם את מעשיו ולא יעורר מחלוקת יתפלל לכיוון הראוי, ואם לאו יתפלל לכיוון שהציבור מתפללין. ד. גם אם יכול לשנות ממנהגם ללא מחלוקת אך מתבייש לעשות כן, רשאי לנהוג כמותם. ה. גם מי שנאלץ להתפלל בקביעות בציבור שלא לרוח הנכונה, בתפילתו ביחיד יתפלל לרוח הנכונה.



## עונת יום ועונת לילה בוסתות ודעת אדה"ז בזה

**הרב גדלי' אבערלאנדער**

רב קהילת 'היכל מנחם' מאנסי

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

'מנהג אבותינו בידינו' על מנהגי ישראל

הנה בנוגע ממתי מחשבינן עונת יום ועונת לילה מצינו מחלוקת הפוסקים: דיעה א', דעונת היום מחשבינן לגבי כל דיני יום הוסת (דהיינו חשש עונה בינונית, וסת הפלגה ויום החודש) מנץ החמה ועד שקיעת החמה. ועונת הלילה מחשבינן משקיעת החמה, כלומר משקיעה הראשונה עד נץ החמה. דהיינו, אם הראיה היתה לאחר נץ החמה וקודם שקיעת החמה חוששת רק לעונת היום, ואם הראיה היתה לאחר שקיעת החמה וקודם נץ החמה חוששת רק לעונת הלילה. ולכן אם ראתה אחר עלות השחר וקודם נץ החמה או אחר שקיעת החמה וקודם צאת הכוכבים, הוי כראתה בלילה'. ואף שבכל דבר התלוי ביום ובלילה חשבינן היום מעמוד השחר והלילה מצאת הכוכבים, מ"מ לענין וסתות קים להו לחז"ל דתלוי בהילוך החמה והוא גורם הראיה, ושקיעת גוף השמש דהיינו שקיעה ראשונה חשוב לילה לענין זה אף קודם צאת הכוכבים, וכן

1) בשו"ע סי' קפד ס"ד ע"פ בעה"נ להראב"ד ריש שער תיקון וסתות, וכן ברמב"ם פ"ד מהל' איסורי ביאה הי"ג ובכו"פ סק"ד מבואר רק דעונת היום מתחלת מנץ החמה. אלא שהחזו"ד שם סק"ה הוסיף דהוא הדין שעונת היום חושבינן רק עד השקיעה. וכ"כ בלו"ש שמלה שם סק"ה ע"פ מנחת כהן מאמר ב פ"ז דלכל דיני התורה חושבינן מהנץ החמה עד שקיעת החמה עכ"פ לחומר.

בזמן עליית גוף השמש שהוא בשעת נץ החמה חשוב יום לענין זה, דגוף השמש הוא המשפיעה על ביאת הוסת (וראה לחו"ש שם עוד טעמים בזה מדברי הפוסקים).

דיעה השניה דאף דבעונת היום מחשבינן מהנץ החמה, אבל בעונת הלילה מחשבינן מצאת הכוכבים ולא מהשקיעה "דקודם צאת הכוכבים לא שקעה החמה לגמרי וצאת הכוכבים הוא סוף שקיעת החמה" (פרדס רימונים סי' קפד שפ"ח סקי"ג; טהרת ישראל שם סעיף מה; שושנים לדוד שם סעיף ד וסקל"א, ומביא כמה ראיות מש"ס בבלי וירושלמי עיי"ש).

ודיעה השלישית דגם בוסתות מחשבינן עונת היום מעלות השחר ועד צאת הכוכבים ועונת הלילה מצאת הכוכבים ועד עלות השחר כמו בשאר דיני התורה. ומש"כ הראב"ד לשון נץ החמה "סירכא דלשון המשנה נקיט והכוונה הוא על תחלת היום מעמוד השחר" (ספר האשכול (מהדו' אויערבך) סי' לב; ריטב"א גדה נד, א. וכן ס"ל להסד"ט שם סק"ג וסק"ו ונשאר בתימה. ובערוה"ש שם סעיף כז כתב כן מעיקרא דינא, ולמעשה ראה להלן<sup>2</sup>. ועיין בשושנים לדוד סי' קפד סקל"א).

להלכה: כמה אחרונים נקטו להלכה כהחו"ד דהיום הוא רק עד השקיעה בין לקולא ובין לחומרא<sup>3</sup>, וכן נקטו כמה מפוסקי זמנינו למעשה<sup>4</sup>. ולפ"ז אם ראתה בבין השמשות אין שום ספק דהוי כלילה.

והרבה אחרונים נקטו להלכה כפשטות הש"ך (סקי"ג) דעד בין השמשות הוי כיום, ובראתה בין השמשות הוי כלילה משום ספק דרבנן לקולא (חכמת אדם כלל קח ס"ד). אולם יש שהוסיפו "שראו להחמיר" כהש"ך (סקי"ד) בשם הב"ח דאם ראתה בין השמשות שיש להחמיר לשתי העונות בין לעונת היום ובין לעונת הלילה משום ספק לילה, אבל מעלות השחר עד נץ החמה נחשב כלילה (טהרת ישראל שם סעי' מה).

(2) ומוסיף שם "ובאמת במשנה וגמ' לא הוזכר לשון נץ החמה אלא למאן דס"ל דהוסתות תלוי בשעות כדתנן [ס"ג ב] ר' יוסי אומר אף ימים ושעות וסתות היתה למודה להיות רואה עם הנץ החמה ע"ש ור' יהודה דס"ל דהוסת תלוי בהעונה ולא בהשעה והכי קיי"ל אמרינן באמת בגמ' שם רגילא למיחזי בסוף לילא רגילא למיחזי בתחלת יממא ע"ש וזהו מעמוד השחר".

(3) פתחי תשובה שם סקי"; פרי דעה פתיחה שער ז; לחו"ש שם סקי"ה.

(4) ראה שו"ת מהר"י שטייף הערות על הטור עמ' תיא ד"ה רגילה לראות; שו"ת ויען יוסף יו"ד סי' צט; שו"ת דברי יציב ח"ג סי' ע; שיעורי שבט הלוי סי' קפד סעי' ד אות ב ע"פ חו"ד שם; אגורה באהלך שם סקי"; פסקי בא"מ סי' קפט הערה ז וסי' קצו הערה פא.

ויש שפסקו<sup>5</sup> דאם ראתה בין השמשות מכיון שהוא ספק יום ספק לילה שיש לאסור שתי העונות גם עונת היום וגם עונת הלילה מדינא (ולא רק מחומרא).

ויש שכתבו<sup>6</sup> דבין אם ראתה מהשקיעה ועד צאת הכוכבים ובין ראתה מעלות השחר עד נץ החמה שיש להחמיר לשתי העונות בין לעונת היום ובין לעונת הלילה.

ויש שהחמירו<sup>7</sup> לחוש לשתי העונות רק באופן שראתה מהשקיעה ועד צאת הכוכבים, דהיינו לחוש בין להחור"ד ובין להסד"ט ולא מטעם שהוא ספק יום ספק לילה.

ומצינו פוסקים<sup>8</sup> שכתבו לדינא שעד הלילה נחשב כעונת היום.

**שיטת אדמו"ר הזקן בזה:** והנה בספרי פוסקי אנ"ש ההולכים לפי פסקי אדמו"ר הזקן כולם כאחד כתבו בפשטות שעונת הלילה הוא משקיעת החמה עד הנץ החמה ועונת היום הוא מנץ החמה עד לשקיעת החמה.

ראה קיצור דיני טהרה (סימן ח סעיף ג): "עונה פירושה זמן. בדיני וסתות היום נחשב מנץ החמה עד שקיעת החמה, והלילה נחשבת משקיעת החמה עד הנץ החמה...".

ובטהרה כהלכה (פרק כד סעיף ט) כותב "יום לענין קביעת הווסת וחששתו, הוא מהנץ החמה ועד לשקיעת החמה. ואילו הלילה לענין זה הוא משקיעת החמה ועד לנץ החמה. כלומר שאם ראתה השכם בבוקר לפני הנץ החמה הרי שימי החששות שתרשום לעצמה יהיו אף הם כולם בעונת ה"לילה" – וזאת למרות שכידוע גם לפני

5) קונטרס 'מעין טהור' מהגה"ק בעל ישמח משה, סי' א ס"ד; שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סי' טו; שו"ת דברי שלום (קרויס) ח"ד פסקי הלכות אות קלה.

6) ערוה"ש שם. ובטהרת ישראל שם סעיף מה כתב דראוי להחמיר. ובשושנים לדוד סי' קפד סק"ל מביא דיעה זו בשם הראשונים. ובסוג"ב ס"ב ס"ג כתב "דבעל נפש יחמיר לעצמו", וכ"כ בשו"ת יען יוסף יו"ד סי' קנט.

7) שו"ת יען דוד ח"ג סי' ח אות ג בשם בעל ברכת שמים מקאשוי, וראה שו"ת ברכת שמים יו"ד סי' מט שכתב שגם החור"ד הסתפק בזה. ובהגהות חיי אברהם (שפיצער. על החכמ"א כלל קח קו"א סק"ב) כתב "שמעולם לא שמעתי ולא ראיתי שיצווה לנשי דידן שיצינו לעצמן אם ראו קודם נצה"ח ורובם ככולם הלא אינם בקיאות כלל מה זה נץ ומה זה שקיעה והם מצינים רק אם ראו ביום או ראו בלילה, ולא ידעתי למה אין חוששים לשיטות גדולי האחרונים בזה" ועיי"ש שכותב שלגבי נץ לא נוגע כ"כ מכיון שחיישינן לעונת או"ז אבל לגבי השקיעה צ"ע.

8) שושנים לדוד סעיף ד, וכתב דמש"כ הש"ך דאם ראתה בבין השמשות ולא קים לן אי קודם או לאחר הלילה, אין כוונתו שראתה בבין השמשות שהוא זמן ספק, אלא שראתה בסוף בין השמשות ומספקת לה אם היתה קודם צאת הכוכבים או לאחר כמו שכתב המחבר בסעיף ד לגבי הנץ. וכ"מ בשו"ת כתב סופר יו"ד סי' צ. ובשו"ת ניר לדוד (ניימאן, ראב"ד פרעשבורג מתלמידי החת"ס) סי' קצו חולק להדיא על החו"ד. וראה בהגהות חיי אברהם הנ"ל.

ה"נץ" כבר יש אור יום מלא. והוא הדין כשראתה בערב לאחר ה"שקיעה", הרי שכל חששותיה שכתוצאה מראיה זו, יהיו בלילה".

וכן במדריך לטהרת המשפחה לפי שיטת חב"ד (להרב הנדל פרק ו סעיף ב): "עונת לילה - משקיעת השמש עד נץ החמה. עונת יום - מנץ החמה עד שקיעת השמש".

ולדעתי לא כן נדמה שכך הוא דעת אדמו"ר הזקן, אלא דעתו שאכן עונת היום מתחיל מנץ החמה אבל עונת הלילה מתחיל מצאת הכוכבים עד נץ החמה. דהנה בשו"ע ר (סי' קפד ס"ב) כשמבאר עונת היום הוא מדגיש שהוא מנץ החמה עד שקיעת החמה (ראה ס"ק ז-יא), ובעונת הלילה הוא כותב (סקי"ב) רק שהוא עד הנץ החמה אבל אינו כותב מתי מתחיל עונת הלילה אם משקיעת החמה או מצאת הכוכבים. ואח"כ (בסקי"ט) הוא דן בנוגע אם ראתה בבין השמשות, ונקיט לדינא כהש"ך (סקי"ג) דאינה אסורה אלא בלילה ולמעשה כהב"ח שיש להחמיר בשתי עונות. ולכאורה לפי דעת החו"ד לא שייך כלל לדון בשאלה אם ראתה בין השמשות, שהרי מיד לאחר השקיעה מתחיל עונת הלילה, ומזה שרבינו דן בדין זה מבואר דס"ל דעונת הלילה מתחיל מצאת הכוכבים, ומה שפוסק כהש"ך לדינא הוא רק מטעם ספק דרבנן לקולא (ומה שמפרש החו"ד בדברי הש"ך דוחק גדול לומר דכן דעת שו"ע"ר). ולכן בסעיף ב' מזכיר רק מה ששונה דיני הוסת משאר דיני התורה שעונת היום הוא מהנץ החמה ועונת הלילה הוא עד הנץ, אבל מתי מתחיל עונת הלילה אינו מזכיר כלל שהרי כולם יודעים שהלילה מתחיל מצאת הכוכבים כבשאר דיני התורה. ומה שכתב בסק"ח שסוף עונת היום הוא סמוך לשקיעת החמה, היינו משום דלהלכה למעשה רק עד שקיעת החמה הוא ודאי יום וחוששת רק לעונת היום, אבל לאחר שקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא בין השמשות בין לפי מה שפוסק רבינו בשו"ע כר"ת וסתם שקיעה היינו שקיעה השניה ובין כפי שפוסק בסידור כהגאונים ושקיעה היינו שקיעה ראשונה בכל אופן מתחיל אח"כ בין השמשות מיד, וכשראתה בבין השמשות דעתו לדינא כהש"ך דחוששת רק לעונת הלילה ולמעשה דעתו כהב"ח להחמיר בשתי עונות, לכן כותב בסק"ח דעונת היום הוא רק עד שקיעת החמה. [ועוד יותר מזה, לפי דעתו בשו"ע כר"ת ושקיעה היינו שקיעה השנייה על כרחך שאינו תלוי בשקיעת גוף השמש שהרי שקיעה לר"ת הוא שלש ורבע מיל לאחר שקיעת גוף השמש ועד אז הוא ודאי יום]. וע"כ דס"ל דעונת לילה מתחיל רק בצאת הכוכבים.

וכן מצינו בעוד פוסקים שדנו באשה שראתה בין השמשות לענין וסת, ומזה שדנו בדין זה מבואר דס"ל דעונת הלילה מתחיל מצאת הכוכבים ודלא כהחו"ד. אבל בנוגע להתחלת עונת היום לא כתבו לחלוק על השו"ע שכתב להדיא שמתחלת מנץ החמה (שו"ת שו"מ רביעאה ח"ב סי' ד וח"ג סי' מה ד"ה בהערה ב; חכמת אדם כלל קח ס"ד).

ובביאור הסברא שאף דס"ל דעונת היום מתחיל בנץ החמה מ"מ מסתיים בצאת הכוכבים דוקא, יש לומר דבנץ החמה מתחיל בעיקר שליטת החמה ולא בעלות השחר וממשיך שליטת החמה עד צאת הכוכבים ורק אז מתחיל עיקר שליטת הלבנה. וכן ביאור בחקרי הלכות (ח"ב עמ' 30, הובא גם בטהרה כהלכה שם הערה 18) דברי השוע"ר וכותב שבשושנים לדוד (על הל' גדה) מביא ראיה לזה מירושלמי (ברכות פ"א ה"א דף ב): "אמר רבי חנינא סוף גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות" [כאשר מסתיימת שקיעת החמה מתחיל גלגל הלבנה לעלות ואז מתחיל בין השמשות], "ותני שמואל כן אין הלבנה זורחת בשעה שהחמה שוקעת" [הירח אינו נראה בתחילת השקיעה אלא בסופה] "ולא שוקעת בשעה שהחמה זורחת" [אין הלבנה שוקעת עד שתסתיים זריחת החמה]. ומסביר שם הפני משה דס"ל דהסימן לתחלת בין השמשות כשהלבנה מאיר שהוא בסוף השקיעה. הרי דשליטת הלבנה בלילה הוא מצאת הכוכבים עד נץ החמה וא"כ שליטת החמה הוא מנץ החמה עד הלילה שהוא צאת הכוכבים.

היוצא לנו מזה לכאורה דאלו הנוהגין כפסקי אדמו"ר הזקן צריכים לפסוק שעונת היום מתחיל מנץ החמה עד שקיעת החמה ועונת הלילה מתחיל מצאת הכוכבים עד נץ החמה. ומשקיעת החמה עד צאת הכוכבים יש להחמיר בשתי העונות כפי שאדה"ז פסוק (בסקי"ח) כדעת הב"ח.



## בענין הכוונה בק"ש בתיבת "אחד"

### הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדה"ח של שוע"ר

שו"ע רבינו סימן ס"א סעיף ו. כל המאריך בדלי"ת של אחד מאריכין לו ימיו ושנותיו<sup>1</sup>. וגם לא יחטוף בחי"ת<sup>2</sup>, אלא יאריך בה קצת<sup>3</sup>, כדי שימליך הקב"ה בשמים

(1) ברכות יג, ב. וראה הטעם בזהר ח"א נו, ב. וראה באריכות בספר הערכים ח"ח ע' שעג ואילך.  
 (2) בשביל אריכות הדל"ת לא ימהר בקריאתה, שלא יקראנה בחטף בלא פת"ח [=קמ"ץ], ואין זה כלום (רש"י ברכות שם).

(3) אבל באל"ף של אחד אין להאריך כלל (ירושלמי ברכות ב, א. רא"ש פ"ב ה"ג. שו"ע ס"ח), שלא יצא שיאמר "אי חד" (רא"ש שם). אלא יאמרנו כרגיל. וראה מג"א סק"ה בשם מגדול עוז: "קבלתי מרבותי איש מפי איש הגאונים, כי האל"ף כמעט חוטפין בה, למיעוט ההתבוננות בה".

ובארץ<sup>4</sup>, שז' רקיעים והארץ כמנין חי"ת<sup>5</sup>, ולזה רמז<sup>6</sup> החטוטר ש באמצע הגג של חי"ת<sup>7</sup>, כלומר חי<sup>8</sup> הוא ברומו של עולם<sup>9</sup>. אבל בדלי"ת צריך להאריך יותר<sup>10</sup>, כדי

וזה שהשמיטו אדה"ז, יש לומר מפני שאמירת הא' היא כרגיל, ואין סיבה שיאריך (ודלא כהלבוש שכתב להארץ קצת באל"ף "ויכוין שהוא אחד"), משא"כ בחי"ת שיש הוראה להאריך יותר מהרגיל. ומה משמע שלהלכה האל"ף אין לה כוונה על "אלופו של עולם" (כפי שהוא ע"פ חסידות), כי הקב"ה כבר מפורש במילה שלפניו "ה".

גם אפשר לומר שהטעם שלא הוצרך אדה"ז להזהיר על כך, מפני שגם אם יאריך באל"ף קצת כמו שכתב הלבוש, לא יצא לו לומר "אי", שהרי ניקודו בסגול (ולא בצירי"ט), וההברה שלה תשאר גם אם יאריך קצת "אא" ולא "אי". ועצ"ע.

4) הרב רבינו יונה שם ד"ה ובלבד. טור וש"ע ס"ו. כלומר, זהו השיעור שצריך להאריך בחי"ת, שתוך כדי אמירת אמירת החי"ת בקמ"ץ יכוין במחשבתו להמליך את הקב"ה בשמים ובארץ.

5) סמ"ק סי' ב. הובא בב"י סי' סא ד"ה וצריך. כעת מבאר איך האות חי"ת רומזת להמלכת הקב"ה בשמים ובארץ, ולא שצריך לכוין להמליך את הקב"ה בשבעה רקיעים, כי בזה שהמליכו "בשמים", הרי המליכו ממילא על כל מה שבשמים, הכולל שבעה רקיעים. ובה שינה אדה"ז מלשון הב"י שם ומלשון הדרכי משה שם סק"ה שכתבו בשם הסמ"ק (מצוה ב'): "שצריך לכוין.. בחי"ת שהוא יחיד בשבעה רקיעים ובארץ, הרי ח". אך המעיין בדברי הסמ"ק עצמו יראה שלא מפורש בדבריו שזה מה שצריך לכוין, אלא אחרי שהביא דברי רבי סעדיה גאון שכתב: "אלא שמע מינה יחיד הוא בשמים ובארץ ובז' רקיעים", הוסיף הסמ"ק על דבריו: "וזהו רמז אל"ף וחי"ת שבאחד, וד' רמז לארבע רוחות העולם". אמנם במצוה ק"ד כותב הסמ"ק: "וצריך להאריך בדלת של אחד שיעור כדי שימליכו **בשבעה רקיעים** ובארץ ובארבע רוחות העולם". אלא ששם כותב שצריך לכוין זאת בדלי"ת של אחד. עכ"פ אדה"ז שינה מכל הפוסקים הנ"ל ולא כתב שצריך לכוין להדיא על ז' רקיעים, כי כאמור השמים כוללים כל מה שבשמים. [היעריני ח"א שלפי זה תימה גדולה על האגרות משה ח"ח או"ח סי' ה סוס"ב שכתב: "ומש"כ כתר"ה שיתכווין בכל שבעת הרקיעים, **זה לא החכר בשום מקום**, ואין להוסיף מעצמנו", דלכאורה נעלם ממנו הסמ"ק והב"י והדרכי משה ועוד פוסקים שהביאו דברי הסמ"ק אלן].

6) להמלכת הקב"ה.

7) כפירוש ר"ת במנחות כט, ב, ודלא כרש"י שם שהכוונה לתג שבראש רגל שמואל. וראה שוע"ר סי' ל"ו ס"ב בצורת אות חי"ת שמצריך לעשות כשני הפירושים.

8) חי"ת היינו חי (רש"י שם).

9) מנחות שם. טור וש"ע שם. דהיינו שהוא "מושל על הכל" (ב"י שם). כלומר זהו טעם איך האות ח' רומזת להמלכת הקב"ה בשמים ובארץ, כי רומז של האות חי"ת מורה על שליטה וממשלה, והחי"ת עצמו רומז על חיות ומציאות הקב"ה שם. אך אין לכוין כל זה בהברת האות חי"ת, שהרי אין להאריך בחי"ת אלא רק קצת.

10) יתור ממה שמכוין באות חי"ת. כי בדלי"ת נשלמה התיבה, וכאן צריך להיות עיקר כוונת היחוד, ובלשון רש"י בגמרא שם: "דכל כמה דאמר אח בלא דל"ת לא משתמע מידי, ומה בצע בהארכתו". אלא שרש"י שולל לגמרי מחשבה בהחי"ת, ואילו לדעת הטור והשו"ע ואדה"ז צריך קצת מחשבה בהחי"ת.

ומכאן הוכחה נוספת למבואר לעיל שבחי"ת של "אחד" די "שימליך הקב"ה בשמים ובארץ", ואין צריך לפרט במחשבתו שאות חי"ת מרמזת לו רקיעים וארץ, כי אז הוא מאריך בחי"ת כמו שמאריך בד'.

שיעור<sup>11</sup> שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו<sup>12</sup> ומושל<sup>13</sup> בד' רוחות העולם<sup>14</sup>, ואין צריך להאריך יותר מכשיעור זה<sup>15</sup>. ויש נוהגין להטות הראש כפי המחשבה מעלה ומטה<sup>16</sup> ולד' רוחות<sup>17</sup>.

(11) ראה לקמן ס"ז שאין הכוונה לשיעור הברת האות ד'. וראה שם בביאור פירוש הלשון "כדי שיעור".  
 (12) רש"י שם (עד כשיעור שיעשנו בלבו יחיד בשמים ובארץ). טור (שיעור שיחשוב בלבו) ושו"ע שם. כלומר, בהמילה צריך לכוין שני ענינים: שהקב"ה מולך בשמים ובארץ, ושהוא יחיד בעולמו, המחשבה הראשונה היא באות ח"ת, והמחשבה השנייה היא כשנשלמה תיבת "אחד", שאז יש להתבונן על אחדות ה', שהקב"ה "יחיד בעולמו" ואין שני לו. ולהעיר משוער ד' ס"י תקצא ס"י א' שבכללות ענינם אחד: "דמלת אחד הוא ענין מלכות, כלומר שהוא יחיד ומיוחד ואין דומה לו, ומלכותו בכל משלה".

וכל זה ע"פ נגלה, אבל ע"פ חסידות, ההתבוננות צריכה להיות לא רק שה' אחד, אלא שכולם בטלים במציאות אליו יתברך, ובלשון אדה"ז בתורה אור ל, ב: "הח' והד' שהם ז' רקיעים והארץ וד' רוחות העולם, כולם בטלים לבחי' האל"ף הוא יחודו ית', כי הוא לבדו הוא כמו קודם שנברא העולם".

ונראה שכוונה זו שע"פ חסידות צ"ל אחרי הכוונה שע"פ נגלה ולא במקומה. וכן מוכח מהמנהג להטות הראש כפי המחשבה, שזה מתאים לכוונה שע"פ נגלה דוקא.

ולענין אם ניתן להסתפק בכוונה שע"פ נגלה בלבד, ראה לקו"ש חל"ה ע' 29 שאחרי שתורת החסידות גילתה לנו את ענין אחדות ה' שאין עוד מציאות מבלעדי ה', הרי שלא ניתן להסתפק באמונה של ה' אחד ואין שני לו בלבד, אלא צריכים להאמין באחדות ה' כפי שהוא ע"פ תורת החסידות, ומי שאינו מאמין בדבר זה הרי זו עבודה זרה בדקות. ואם כן לפי זה לכאורה אמונה זו צריכה לבוא לידי ביטוי לכל ראש בק"ש באמירת "אחד".

(13) כ"ה לשון השו"ע שם. וכן הובא בלבוש שם. והוא ע"פ הגמרא ברכות יג, ב: "כיון דאמליכתי .. ולארבע רוחות", וכ"ה ברמב"ם הל' ק"ש פ"ב ה"ט: "שימליכו .. ובארבע רוחות". וכ"ה ברבנו יונה שם "שימליכו בארבע רוחות העולם". וכ"ה בלשון רבנו לקמן ס"ז "להמליכו בד' רוחות". ונראה שהוצרכו לפרט כן משום ש"יחיד בעולמו" כולל גם את ארבע רוחות העולם (וגם לא מתאים כ"כ לומר "יחיד בארבע רוחות העולם"), לכן הוסיפו שהכוונה שהוא **מושל** בארבע רוחות העולם, כלומר הוא שולט על כל צד ופינה בעולם. וראה לשון אדה"ז באגה"ק ס"י ט: "בק"ש ערב ובוקר בעינים סגורות ה' אחד, בד' רוחות ובשמים ממעל ובארץ מתחת". ויש לעיין אם הכוונה לאחדות ה' או להמלכותו. וצ"ע שהקדים ד' רוחות לפני שמים וארץ.

(14) מזרח מערב צפון דרום (לקו"ת תזריע כג, ג). וראה מג"א סק"ה בשם המגדול עוז בשם הגאונים: "ומאריכין בח' שליש וד' שני שלישים". ולכאורה מדוייק הוא לפי תיבות המחשבה שכתב אדה"ז, שכן בח"ת יש לו לחשוב שלוש מילים, שהקב"ה (ה'): מלך בשמים ובארץ, ואילו בד' חושב שש מילים, שהקב"ה (ה'): "יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם".

(15) כ"ה משמעות לשון הגמרא שם: "כיון דאמליכתי בשמים ובארץ ובארבע רוחות .. תו לא צריכת". כלומר, אין צורך להאריך יותר, אבל לא שזה אסור. אבל בשו"ע (וכן בלבוש) הלשון "ולא יאריך יותר מכשיעור הזה", משמע שזה אסור (והלבוש הוסיף שהוא מגונה). וראה פרי חדש ס"ו (הובא בפמ"ג א"א סק"ה): "מה שכתב המחבר ולא יאריך יותר מכשיעור זה, לשון הגמרא הוא כיון דאמליכתי למעלה ולמטה ולד' רוחות השמים תו לא צריכת, משמע דאי בעי להאריך יותר ליכא איסורא".

(16) לכאורה הכוונה שזהו כחושב באות דל"ת שהקב"ה יחיד בעולמו, שזה כולל מעלה ומטה, אך אפשר שהכוונה לאות ח' כשממליך הקב"ה בשמים ובארץ, וכן משמעות לשון רבנו יונה שם.

(17) משמע כסדר הרגיל (מזרח מערב צפון דרום), ודלא כמו שכתב המשנ"ב (שיעשה בסיבוב מזרח צפון מערב דרום, כדי שלא יצא ש"ו).

סעיף ז. צריך להדגיש בדל"ת<sup>18</sup> שלא תהיה כרי"ש<sup>19</sup>, ולא שיקראנה בדגש<sup>20</sup>, שהרי אין בה דגש, אלא שיטעימנה בפה יפה<sup>21</sup>. וכל שכן שלא יפה עושים המדגישים ומאריכין יותר מדאי, ונראה כאלו הד' נקודה בשו"א<sup>22</sup>.

ומה שאמרו להאריך בד' של "אחד"<sup>23</sup>, לא אמרו להאריך ולמשוך בקריאת הד', שהרי כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי<sup>24</sup>, אלא יאריך במחשבתו<sup>25</sup> להמליכו בד' רוחות בקריאת הד' ואחריה<sup>26</sup> בטרם שיתחיל "ברוך שם"<sup>27</sup>.

18 גירסת הראב"ה ס' ס"ו (הובא בטור) בירושלמי ברכות פ"ב ה"א.

19 טור ושו"ע סעיף ז.

20 ב"י שם.

21 מ"א ס"ק ו בשם ר' יוסף קלמנקש.

22 של"ה במסכת תמיד עניני תפלה ד"ה ז"ל אבא מורי, בשם מהר"ש מלובלין. הובא במ"א שם.

23 כדלעיל רס"ו.

24 יש מי שכתב (בספר חידושי בתרא מאחד ממחברי זמנינו, ברכות ע' נ) דשייך שפיר להאריך בד', כיון שהברת האות ד' נעשית ע"י נגיעת הלשון לשיניים העליונות והסרתה, ואם כן כשרוצה להאריך בד' יגע בלשון לשיניים, ויניחה שם עד גמר המחשבה, ואז יסיר הלשון מהשיניים ובזה נשלמה הברת האות ד'.

אך לכאורה הגיית אות ד' בצורה כזאת היא נגד המובא כאן מהירושלמי ומהב"י ומהמג"א שצריך לבטא את הד' באופן ברור, ואם כן כשהוא ממשיך את הברת האות ד' בהנחת הלשון על השיניים, הרי לא בטא את האות ד' יפה, כי ביטוי האות ד' נשלמת רק כשמסיר הלשון מהשיניים, ועד אז האות היא רפה. ויתרה מזו יש לומר שכל עוד שלא הסיר הלשון מהשיניים אין כאן ביטוי אות ד' כלל, שכן ע"י הסרת הלשון הוא יכול לשנותה מד' לת' או לט'.

25 וראה הביאור בזה ע"פ פנימיות הענינים אג"ק ח"ב ע' קיז הערה 8. סה"מ תשט"ז ע' טו.

26 תרומת הדשן ס' כז. מ"א ס' קכח ס"ק עג. בדברי תרומת הדשן והמג"א לא מפורש כ"כ שזו הכוונה, אבל כך רבנו לומד פטש בדברי התרומות הדשן במה שכתב "שמועלת הארכה בדל"ת, לענין קבלת מלכות שמים, אף על פי שכבר נגמרה התיבה", וכן בלשון המג"א: "שמאריך בד' דאחד אף על פי שכבר גמר התיבה מקרי קבלת עול מלכות שמים", דהיינו שמאריכים בקבלת מלכות שמים ולא בקריאת אות ד'. ואף שהפמ"ג שם מפרש שהכוונה שמאריכין בדל"ת עצמה, לדעת אדה"ז הדבר לא יתכן, שלכן הקדים כאן ואמר: "כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי", ואם כן לא שייך להאריך בה בשום אופן. ואינה דומה לתיבת "וישמר" או "ויחונן" (שעל זה מדבר שם בתרומת הדשן והמג"א) שבהן הכ"ף סופית נקודה בקמ"ץ וממילא ניתן להאריך בהברתן הרבה, משא"כ בדל"ת שאינה נקודה כלל.

ולעזיר שרבנו הזקן בס' קכח סנ"ח לענין ברכת כהנים אינו סומך על סברת התרומות הדשן והמג"א, אלא מוסיף בסוגריים בטעם שניתן לבקש בברכת כהנים בניגון האות האחרונה של "וישמר" ושל "ויחונן", משום שברכת כהנים נמשכת כל עוד "שהצבור לא ענו עדיין אמן". ואולי יש לומר שזהו גם מה שכתב כאן בסוף דבריו "בטרם שיתחיל ברוך שם", שענין "ה' אחד" נמשך כל עוד שלא התחיל "ברוך שם". ולכן האריכות במחשבתו בהמלכת הקב"ה שייכת עדיין לאות ד' של "אחד". ועצ"ע.

27 ולפי זה מה שכתב לעיל בס"ו ש"בדל"ת צריך להאריך.. כדי שיעור שיחשוב כו", שמשמעו שיש להאריך בקריאה, כי אם מדובר במחשבה, מה שייך הלשון "כדי שיעור שיחשוב", הרי המחשבה עצמה

ואף מי שאינו מאריך<sup>28</sup> בד' של "אחד"<sup>29</sup> יש לו להפסיק מעט בין "אחד" ל"ברוך"<sup>30</sup>, כי עיקר קיבול מלכות שמים הוא בפסוק ראשון<sup>31</sup>, ויש לו להפסיק בינו לבין שאר דברים<sup>32</sup>.



## ברכה על מנורות ציבוריות

**הרב ישראל אליעזר רובין**  
שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, ניו יורק

היא השיעור, אלא הכוונה לשיעור שמאמירת האות ד' עד לתחילת אמירת "ברוך שם". או יש לומר, שכוונתו לומר בזה שהאות ד' נמשכת עד כדי שיעור זה, אף שבפועל הקריאה עצמה בפה אינה נמשכת, אלא ממשיך אותה במחשבתו בלבד, הרי זה כאילו שהיא נקראת בפיו בפועל כשיעור הזה.

28 משמע שאריכות המחשבה שלאחר סיום תיבת "אחד" בקבלת מלכות שמים נחשבת הפסק בין "שמע ישראל" ל"ברוך שם", אף שההפסקה היא רק בדבור ולא במחשבה (כי במחשבה עדיין חושב על "ה' אחד"). ויש לומר, משום שעיקר ההפסקה צריך להיות שלא לומר אותם בהמשך אחד, וכל הפסקה שמפסיקה אמירת שני הפסוקים יחד, הוי הפסקה.

29 כלומר שאינו מאריך לכיון במחשבתו כל הכוונה דלעיל (שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם), אלא מכיון רק לפירוש המילה "אחד", ומקבל עליו עול מלכות שמים בכללות, וזו כוונה המעכבת כדלקמן סי' סג ס"ה, אבל המחשבה דלעיל משמע מכאן שאינה מעכבת. וכן משמעות לשון הגמרא המובא לעיל ס"ו: "כל המאריך בדלי"ת של אחד מאריכין לו ימיו ושנותיו", משמע שזו רק המלצה וברכה למי שעושה כן, ואינה מעכבת למי שאינו עושה כן.

30 ירושלמי פסחים פ"ד ה"ט. סדר רב עמרם. תוס' מנחות עא, א ד"ה וכורכין. רוקח סי' שכ. רמ"א סעיף יד.

31 רש"י פסחים נו, א ד"ה ולא. ב"י ד"ה וצריך להפסיק (בדעת הרוקח שם): "דברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אינו כל כך קבלת מלכות שמים כמו פסוק ראשון".

וזהו מה שדייק רבנו כאן לכתוב ש"עיקר קיבול עול מלכות שמים", אבל בכללות הענין גם "ברוך שם" ענינו קבלת עול מלכות שמים, כמו שכתב לקמן סי"ד: ש"שמע ישראל וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא לשון קבלה, שאנחנו מקבלים אלהות ומלכותו". וכן כתב לקמן סי' סג ס"ה, שאם לא כיון ב"שמע ישראל" או ב"ברוך שם" צריך לחזור ולקרותו, כיון שענינם קבלת עול מלכות שמים. וראה גם שם סי' ס"ב: "כל מקום שמוותר להפסיק באמצע הפרק מותר אפילו באמצע הפסוק, חוץ מפסוק שמע ישראל שלא יפסיק בו כלל.. והוא הדין לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שגם הוא בכלל היחוד, ומטעם זה אין להפסיק גם כן בין שמע ישראל לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

32 ע"פ לשון רש"י פסחים נו, א: "דצריך להאריך באחד ולהפסיק בין קבלת מלכות שמים לדברים אחרים". אלא שרש"י לא מדבר שם על "ברוך שם", אלא על "ואהבת" שהוא לשון ציווי, לכן כתב שהם "דברים אחרים", אבל אדה"ז דייק לכתוב כאן "שאר דברים", כי מדובר ב"בברוך שם", שגם הוא, ענינו קבלת מלכות שמים כנ"ל, אלא שביחס לשמע ישראל שהוא "עיקר קיבול מלכות שמים", הוא כמו "שאר דברים", וכמו הטפל ביחס לעיקר. ובפרט ש"שמע ישראל" הוא פסוק מהתורה, ו"ברוך שם" הוא רק הוספה מאוחרת.

כידוע, עודד כ"ק אדמו"ר את הפירסומי ניסא<sup>1</sup> של מנורות ציבוריות בכל מקום ומקום,<sup>2</sup> בפרט משנת ה'תש"נ, כשהתקשרו בשידור לווייני מעמדי הדלקת נרות חנוכה ציבוריים במדינות שונות, מכותל המערבי בירושלים לבית חיינו, מגדל אייפל בצרפת, ומשערי הקרמלין במוסקבה עד אוסטרליא.

ונתעוררה השאלה אם לברך על הדלקת מנורה במקום ציבורי, במסיבה, באסיפה באולם או ברחוב.

דהנה עיקר הדלקת המנורה הרי היא מצות 'נר איש וביתו',<sup>3</sup> שאין יוצאים ע"י הדלקה ציבורית,<sup>4</sup> ובסימן תרע"א נדחק הבית יוסף בהדלקת ביהכ"נ, שלא נזכר כלל בגמרא, רק בריטב"א, כל בו ושו"ת הריב"ש,<sup>5</sup> ומסביר הב"י שנוסף לפירסומי ניסא בסדר ברכות שנא' במקהלות ברכו את ה',<sup>6</sup> זהו כאמירת<sup>7</sup> קידוש ליל שבת בבהכ"נ מפני האורחין,<sup>8</sup> וזכר למקדש<sup>9</sup> ב'מקדש מעט'<sup>10</sup> (ותולה הברכה במחלוקת תוס'<sup>11</sup> ורי"ף<sup>12</sup> בחצי הלל של ראש חודש).

(1) 'נר חנוכה עדיפה משום פרסומי ניסא' (שבת כג:), 'נ"ח מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ משום פרסומי ניסא' (רש"י שבת כא:). בטור ס' תרע"א הובא ענין פרסומי ניסא בקשר למעלה מכ' אמה. ובשו"ע שם ס"ז – בנוגע להדלקה בבית הכנסת.

(2) שיחת נר ו' דחנוכה ה'תשמ"ז (ספר השיחות ה'תשמ"ז ח"א): 'וכפי שראו במוחש בשנה זו ממש, שבכל המקומות שעסקו בפעולות הדלקת נר חנוכה באופן 'פרסומי ניסא' – הצליחו בזה, ובנקל, עד לאופן שלמעלה מן המשווער'.

במכתב רבינו לעסקני הפעדעריישאן בניו דז'רזי שחששו מענין 'הפרדת דת ומדינה' מצייין, שבאלבאני בירת מדינת ניו יארק הדליקו את המנורה בבניי הממשל.

(3) שבת כא: רמב"ם הל' חנוכה פ"ד ה"א. שו"ע או"ח סימן תרע"א סעיף ב'.

(4) סימן תרע"א ס"ז.

(5) כל בו סי' מ"ד. ריב"ש סי' קי"א.

(6) תהלים סח, כז. משנה ברכות מט: טושו"ע סי' קצג סעיף א'. ב"י כאן לענין נ"ח.

(7) 'אפי' אותם שנהגו שלא לקדש בבית הכנסת ... הכא מודו משום פרסומי ניסא' (פר"ח תרע"א ס"ז), וראה מור וקציעה תרע"ב. בביאורי הגר"א מקשר זה לברכה על אמירת הלל בביהכ"נ לבילי פסח.

(8) פסחים קא. טושו"ע שבת ר"ס רסט.

(9) טור תרע"א; כל בו שם; תרומת הדשן סי' ק"ד (מובא בב"י ד"ה שלאח"ז), ודיוק מקומם תלוי במחלוקת רבי וראב"ש אם נרות המנורה מצפון לדרום או ממזרח למערב היו מונחין, ולדידן מניחה בדרום ביהכ"נ.

(10) יחזקאל יא, טו. מגילה כט.

(11) ברכות יד. ד"ה ימים. וטור או"ח הל' ר"ח סי' תרכ"ב, ובנו"כ שם.

(12) לשבת כד: (יא: בדפי הרי"ף).

והנה, הני תרי טעמי, של אורחין, וזכר למקדש, לא שייכי כלל ברחוב ובאולם, שאינם מקום תפלה. ודנו הרז"ד סלונים והרלוי"צ רסקין ב'פרדס חב"ד' (חבורות יב, יג) והר"י הנדל, הר"ש ביסטריצקי, והר"ש גינזבורג בקובצי 'הערות וביאורים' אהלי תורה<sup>13</sup> בדעת רבינו בזה. ובספר 'נתיבים בשדה השליחות' מסיק הרלוי"צ רסקין לברך, וכ"כ הרא"י גורארי' בספרו 'חקרי מנהגים'.

והגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר<sup>14</sup> וכן בספר 'מצות נר איש וביתו'<sup>15</sup> פסקו לברך על הדלקה זו, וכן פסק בשו"ת 'אז נדברו'<sup>16</sup> שהדלקה ברחוב זהו 'פרסומי ניסא' הכי גדול. אבל הרבה פוסקים<sup>17</sup> שלא לברך. ובס' מקדש ישראל<sup>18</sup> כתב שזהו ברכה לבטלה, וגם מתנגד למבצע זה.<sup>19</sup>

והרה"ג הרצ"ה שכטר שליט"א<sup>20</sup> מסביר בזה את הקישור בין הדלקת ביהכ"נ לתפילות שלפניה ולאחריה: 'אם היו ממתנינים בהדלקת נ"ח בביהכ"נ לצאת הכוכבים אחר תפילת מעריב, לא היה אז דין ציבור על הנאספים שמה, דציבור זה דוקא ציבור של תפלה. . . גדר ציבור בהדלקת נ"ח רק בתוך ביהכ"נ, לא אסיפת י' אנשים באולם, ולא נכון מנהג אמעריקא להדליק נרות חנוכה בחתונות ואסיפות. . . שאינם ציבור

(13) גליונות 897, 898, 902.

(14) ח"ו סל"ח וסע"ה, ח"ז סנ"ז אות ו' (ומביא שם גם מס' משנת יעקב הל' חנוכה ע' רס), ח"ה סל"ז (ב) וחי"א סל"ב.

(15) להר"א שלינגר (תשנ"ח) ע' קעז.

(16) ח"ה סל"ז, וחי"ו ס' עה.

(17) דנו בזה: הגרשז"א (הובא בשו"ת אז נדברו ח"ו שם), הגרי"י ווייס (מנחת יצחק ח"ו סי' ס"ה אות ג), הרגצ"פ פרנק (הובא בס' מקור חיים (להגר"ח"ד הלוי) ח"ד פרכ"ז סל"ז), הגרא"י ולדנברג (ציץ אליעזר חט"ו סי' ל), הגרי"ש אלישיב (הובא בס' 'חנוכה - הלכות ומנהגים' של הרב צבי כהן פכ"א סכ"ז), הגר"ש ואזנר (שבט הלוי ח"ד סימן ס"ה), הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות ח"א שצ"ח) והג"ד גבריאל ציננער (נטעי גבריאל חנוכה פ"מ ס"י).

(18) הארפענעס, ברולין תשע"ד, סי' ק"א וק"ב.

(19) מלבד התנגדותם לברכה מצד ענין ההלכתי בזה, יש המסתייגים גם מצד ענין השקפתי, שמפחדים מ'להפגש ולהסתבך' עם 'חושך', 'חושך', שאינם רואים שום תקוה או תועלת בהשפעת נר מצוה' בחוץ, כדי להאיר גם את הרחוב חוצה. ואנו אין לנו אלא דברי רבינו, שעיקר ענין חנוכה הוא להאיר את 'חושך', 'עד שתכלה רגל מן השוק' - 'עד דכליא ריגלא דתרמודאי' (שבת כא:), ופירש רבינו (סה"מ מלוקט ח"ב ע' 141) שזו חנוכה פועל כליא 'תרמודאי' המורדים במלכות שמים ('תרמוד' אותיות 'מורדת' - הערה 78).

להעיר מסוגיית 'מוציאין את התיבה לרחובה של עיר' (תענית טו.) 'ארי' זו דברי ר' מנחם. . . אבל חכ"א הרחוב אין בו משום קדושה. . . אקראי בעלמא' (מגילה כו.).

(20) בספרו שיעורי הגרי"ד (שבת כא:). ספר נפש הרב ע' רכב. ועוד.

תפלה, אלא סתם אסיפת המון . . ועל כן מדליקין בין מנחה למעריב בזמן שנעשו ציבור ע"י הצטרפותם למנחה, ועדיין שם ציבור עליהם בהמתנים להתפלל ערבית.<sup>21</sup> ויש מציעים פשרה, להתפלל ערבית עכ"פ באולם או ברחוב, כדי שיהא המקום קצת דוגמת ביהכ"נ.

### נרו של חנוני

והנה ארז"ל<sup>22</sup> 'מתלמידי יותר מכולם', וכעת שלומדים אנו סוגיית חנוכה במתיבתא 'רמב"ם' פה אַלְבַּאֲנִי, העירו התלמידים שיחיו, שווהי משנה מפורשת שמצוה להדליק במקום ציבורי, גם שאינו בית הכנסת,

והוא, שמיד אחר 'מאי חנוכה' מביאה הגמרא<sup>23</sup> משנה זו: 'גמל שטעון פשתן והוא עובר ברה"ר ונכנסה פשתנו לתוך החנות ודלקה בנרו של חנוני וכו' הניח חנוני נרו מבחוץ חנוני<sup>24</sup> חייב. רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור'. שלכאורה תמוה, למה פתאום מופיעים כאן 'חנות' ו'חנוני'<sup>25</sup>. למה לא נקטה משנתנו סתם: 'גמל שטעון פשתן שנכנסה פשתנו לתוך הבית', ו'הניח בעל הבית את נרו מבחוץ'<sup>26</sup>

והרי יש לפקפק על חנוני זה, למה מדליק נר חנוכה בחנות שאינו אוכל<sup>27</sup> או לן שם, לא 'נר איש וביתו'<sup>28</sup>?

21 נדחק שם להסביר איך מדליקים במוצ"ש אחר מעריב, הרי פרח מהם שם ציבור דתפילה? ותיריך שהמתנה לעשות הבדלה הו"ע צבור. אבל לכאורה, כן י"ל גם בהמתנתם להדליק נ"ח?

22 תענית ז.

23 שבת שם (כא:).

24 ב"ק סב: יש גורסין 'החנוני חייב'.

25 'חנוני' אותיות 'וחנן', רמז ליוחנן אביו של מתתיהו כה"ג (אמרי ברוך להרה"צ ר"ב מוויזניץ (פרשת ח"ש ח, ג) מהרה"צ מריז'ין).

26 בפשטות י"ל דנקט חנות שכן אורחא דמילתא, שדרך הגמל להוביל סחורתו באיזור מסחרי, וסתם בית הוא בתוך מבוי הרחוק משפת הרחוב, והחנות קרובה יותר לפשתן הגמל. ולהרמב"ם (נזקי ממון פי"ד הי"ג) שלדעת רבנן 'היה לו לישוב לשמור', י"ל דקמ"ל שגם חנוני הטרוד בעסקיו אחראי הוא לשמור את נרו.

ואין לומר ש'חנות' זה הוא של 'שטעטל' שהוא חלק בית מגורים, שא"כ ניח את המנורה מיד חוץ לפתח ביתו, ותלוי במחלוקת הראשונים אם פתח ביתו מבחוץ זהו מיד בפתח הבית, שלתוס' מדליק בפתח החצר הסמוכה לרשות הרבים.

27 שמדליקים במקום שאוכל בו (בקביעות) - רמ"א תרע"ז סוף ס"א. ועיין ט"ז שם בשם הרש"ל.

28 כתבו בשם הגר"ע יוסף שאין להדליק נ"ח בחנות שאינו אוכל וישן שם.

### 'אמצאך בחוץ אשקך גם לא יבוזו לי'

והדלקתו של חנוני זה אינו רק מנהג בעלמא, שהרי הגמרא<sup>29</sup> ממשיכה: 'זאת אומרת נר חנוכה מצוה להניחה . . . אי מיטרחא ליה טובא אתי לאימנועי ממצוה', הרי שאין זה רק שנוהג להדליק שם לפני פתח חנותו, אלא הדלקתו של החנוני זהו קיום מצות נר חנוכה.

וגם לרבנן דמחייבי, פירש החתם סופר<sup>30</sup> שלשיטתם חייב החנוני לשלם גם בנר חנוכה, שהיה לו לקיים פירסומי ניסא לרבים שהם בתוך חנותו, להקונים המשכימים לפתחו ונכנסים שם.

ואכן מצינו בזה חידוש נפלא לשיטתו של החת"ס, שלפי זה נמצא שמצות הדלקה בחנות חשובה יותר ועדיפה אפילו מהדלקה בביהכ"נ, שכן כתב תלמידו המהר"ם שיק<sup>31</sup>: 'שמעתי שמרן הגאון בעל החת"ס מנע את עצמו מלברך על הדלקת נ"ח בביהכ"נ (מ"מ כן הוא המנהג וסוגיא דעלמא בלי פקפוק)'.<sup>32</sup>

הרי שגדול כח פירסומי ניסא,<sup>32</sup> בפרט ד'אכשור דרי' (בתמי'),<sup>33</sup> ויותר יהודים נמצאים ברחוב מביהכ"נ.<sup>34</sup>

ויפה כח הציבור בכל מקום, גם כשאינו בבית הכנסת, ואדרבא, 'אמצאך בחוץ אשקך',<sup>35</sup> וכמו שביארנו<sup>36</sup> מעלת ענין אמירת דבר שבקדושה בעשרה, מיוסד על מ"ש רבינו הזקן בתניא<sup>37</sup>: 'ולכן אמרו רז"ל<sup>38</sup> אכל בי עשרה שכינתא שריא . . . כמ"ש<sup>39</sup> כי

(29) שבת שם.

(30) חידושי לשבת שם, מדייק מילת 'חנוני' יתירה ברש"י ד"ה פטור.

(31) שו"ת יו"ד סי' שעד.

(32) כמ"ש הב"י להרבות פרסומי ניסא כיון שאין אנו מקיימים המצוה כתיקונה בחוץ מצד יד עכו"ם תקיפה, כן י"ל במצבינו היום.

(33) יבמות לט: (ובפרש"י). וש"נ.

(34) יש להתאים זה עם רש"י ד"ה מצוה להניחה (שבת כב.), 'שאם ירחיקנו להלן מן הפתח אינו ניכר שבעה"ב הניחו שם'.

(35) שיר השירים ת, א. וראה לקו"ת שה"ש ד"ה מי יתנך כאח לי.

(36) במאמרינו 'מגין מגין', שלא אמירת דבר שבקדושה בעשרה הוא העילה והסיבה הממשיכה שכינה, אלא אדרבא, הדבר שבקדושה **מסובב** מהשכינה שהביאו שם העשרה בנוכחותם, **עוד לפני** אמירתם דבר קדושה כמארז"ל: 'עשרה, קדמא שכינה ואתיא' (ברכות ו:).

(37) סוף פרק יא ובאגה"ק סי' כג.

(38) סנהדרין לט.

(39) במדבר לה, לד.

אני ה' שוכן בתוך בני ישראל . . אף שאינם מדברים בדברי תורה. וכן כתב באגרת הקודש, שמעלת עשרה מישראל אינו רק לענין תפלה או תורה, אלא יש עליו בכל מצוה שנעשית בעשרה, עד שמלאך העומד שם היה מתבטל מהשראה זו.

וראה זה פלא, שהפעם היחידי<sup>40</sup> שנזכר 'נר חנוכה' בכל ששה סדרי משנה זהו בחנות!

הרי 'נרו של חנוני' זה מוסיף והולך, לשעה וגם לדורות, ומאיר ובא מחנותו ברחוב הצפוף בסוף פרק הכונס עד סוף העולם, ומראה מקום לנו להדליק נרות חנוכה לא רק במקום מגורים (רעזידענשיע"ל בלע"ז), אלא לפרסמם גם באיזורי עסק ומסחר.

וליתר שאת, מבאר רבינו<sup>41</sup> משנתינו בעבודת האדם, ש'חנוני' זה אינו רק חנוני כפשוטו המתפרנס ממכירת פירות וחפצים, אלא הוא יהודי מלא חום והתלהבות, העוסק ב'מסחר' רוחני לקרב את העוברים ושבים ב'רשות הרבים' 'טורי דפרודא', אבל מ"מ עליו לזוהר 'לישב לשמור', שלא יהיה ח"ו 'רצוא' בלי 'שוב'.



## ט"ז קדישים בראש-חודש

### הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

למנהג חב"ד, אין האבל מתפלל לפני התיבה בראש חודש, ובכל יום שיש בו מוסף, ואפילו לא בתפילת ערבית ומנחה<sup>1</sup>.

והנה להלן<sup>2</sup> כתוב: "אני דקדקתי לומר בכל יום – לבד ש"ק ויום-טוב<sup>3</sup> – ט"ז קדישים". משמע לכאורה שבראש-חודש (שהוא למטה משבת ויום-טוב) כן אומרים

40 לא רק 'זמן חנוכה' במס' ביכורים (פ"א מ"ו), 'השלוחין [שלוחי ב"ד] יוצאין . . על כסלו מפני חנוכה' במס' ר"ה (פ"א מ"ג), או 'בחנוכה' לענין קריאת התורה, במסכת מגילה (פ"ג מ"ד ומ"ו) וכו'.

41 רשימות חוברת כב (ס' רשימות ח"ב ע' 166 ואילך).

1 ספר המנהגים עמ' 36. בהערה שם מובא שהרבי ציין: "ראה פרמ"ג לאו"ח סי' תרע"א מש"ז ס"ק ח". שם כתב ש"בחנוכה מתפלל האבל מנחה וערבית, ובשחרית [רק] עד ברוך שאמר"; "ובחול המועד דהוי כיום טוב, מנעתי לפעמים להניח האבל להתפלל מנחה ומעריב". וראה המנהגים בזה ב"ר ח"ב בס' נטעי גבראל הל' אבילות ח"ב פנ"ז ס"א.

2 עמ' 78, מצוואת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע.

3 ההדגשה שלי.

ט"ז קדישים. וכיוון שהאבל איננו עובר ביום זה, לפני התיבה, יצטרך למלאות מספר הקדישים ע"י שיהא נוכח בתפילות כמה מניינים ויאמר שם קדישים. אך הרב אלי' שי' לנדא מסר, שממיו לא שמע הוראה כזאת לאבלים.

אמנם העירני הרב לוי יצחק שי' גרליק, שבשנת תשכ"ה, כשהתפלל הרבי לפני העמוד בכל יום בשנת האבל על אמו הרבנית חנה ע"ה, הנה בראש-חודש לא יצא לתפילת שחרית, וזו לכאורה ראייה שא"צ לומר ט"ז קדישים בראש-חודש.

והנה בס' 'תורת מנחם - מנחם ציון' (ח"ב ע' 364) ביאר הרבי טעם מניין הט"ז קדישים, "ע"פ המבואר בזוהר<sup>4</sup> שפעולת הקדיש, להציל מגיהנם כו', היא לשעה ומחצה, ולפי חשבון זה יש צורך במספר ט"ז קדישים כדי להציל במשך כל כ"ד שעות של המעט-לעת (כי בכ"ד שעות ישנם ט"ז פעמים שעה ומחצה)<sup>5</sup>.

"וכל זה – בימות החול, משא"כ בשבתות וימים טובים, כי, אמירת קדיש בשבת ויו"ט אינה בשביל להציל מגיהנם (שאינן זה שייך בשבת ויו"ט) אלא בשביל עליית הנשמה כו"<sup>6</sup>. עכ"ד.

ולהעיר שבמרדכי סוף פסחים<sup>7</sup> כתב, שאור של גיהנם שובת בשבת וראש-חודש<sup>8</sup>.



## שיטת הרמב"ם בגידולי ששית שנלקטו בשביעית והמסתעף

**הרב מנחם מענדל רייצס**  
משפיע בשיבת קרית גת, אה"ק

(4) ח"א סב,ב.

(5) ראה גם שיעורי ברכה יו"ד סו"ס שעו (החשבון דח' קדישים עבור י"ב שעות).

(6) שעו הכוונת ענין הקדיש. פע"ח שעו הקדישים. סידור האריז"ל לפני עלינו. הובא בשיורי ברכה שם.

(7) תוספת מפרק ערבי פסחים סי' תרי"א בשם הפסיקתא.

(8) וביו"ט כתב שאינו שובת, אבל תוס' (ד"ה כי, ביצה לגב) כתבו שביו"ט שובת. והרמ"א ביו"ד סי' שעו ס"ד הזכיר שהאבל אומר קדיש בשבת ויום-טוב, אבל לא הזכיר ראש חודש, ובס' דברי סופרים שם ס"ק צא תמה ע"ז, אף שבמקור דברי הרמ"א בשו"ת בנימין זאב נזכר גם ר"ח.

שאלה גדולה הנוגעת למעשה היא, כיצד יש לנהוג בירקות שהתחילו לגדול בשנה הששית, אולם (גמר גידולן וכן) לקיטתן לאכילה – היתה רק לאחר ר"ה של השנה השביעית. מה דינם של ירקות אלו?

מדברי הרמב"ם עולה להדיא, שירקות אלו אסורים באיסור ספיחין, ככל הירקות השייכים לשנה השביעית, שגזרו עליהם משום עוברי עבירה ואסרו אותם באכילה. וז"ל (הל' שמיטה ויובל רפ"ד):

"כל שתוציא הארץ בשנה שביעית, בין מן הזרע שנפל בה מקודם שביעית בין העיקרים שנקצרו מקודם וחזרו ועשו, ושניהם נקראו ספית, בין מן העשבים והירקות שעלו מאליהן ואין להן זרע – הכל מותר לאכלו מן התורה .. ומדברי סופרים, שיהיו כל הספיחים אסורין באכילה. ולמה גזרו עליהם, מפני עוברי עבירה, שלא ילך וזרע תבואה וקטניות וזרעוני גנה בתוך שדהו בסתר, וכשיצמחו יאכל מהם ויאמר ספיחים הן לפיכך אסרו כל הספיחים הצומחים בשביעית".

ובהמשך דבריו (פ"ד הי"ג) מבאר, שהזמן הקובע בירק להגדיר אם הוא "ספיחין" או לא – הרי הוא ברור: "והירק – אחר לקיטתו". ובמלים פשוטות: אם נלקט למחרת ר"ה של שמיטה, דינו כ"ספיחין" האסורים, אף שגדל כל צרכו בשנה הששית. וכן כתב הכסף משנה במפורש (פ"ו הי"ב), שלדעת הרמב"ם הרי "בירקות שדרך לזרען, אפילו גדלו בששית כל גידולם – אסורים בשביעית".

וכן הורו למעשה כמה מגדולי מורי ההוראה בדור האחרון, בעיקר מבין עדות הספרדים, שיש לנהוג כהרמב"ם ולהתייחס לכל ירק שנלקט בשנת השמיטה כ"ספיחין" האסורים באכילה. – ולדוגמא: כן הורה הגר"מ אליהו ז"ל, בהסבירו כי בענינים אלו, שאין דינם כתוב בשו"ע, הולכים לפי פסקי הרמב"ם.

ב. אמנם, יש כמה מן הראשונים שמדבריהם נראה שלא כהרמב"ם, אלא שיש להתיר גידולים אלו שגדלו (רובם) בששית באכילה; וכל מה שהולכים אחר הלקיטה בגידולים אלו הוא רק לענין קדושת שביעית, שכל מה שנלקט לאחר ר"ה של שביעית יש לנהוג בו בקדושה – אבל אין לאוסרו באכילה, שהרי הגזירה אינה שייכת בו מכיון שגדל בששית.

אבל לכאורה סברת הרמב"ם היא דלא פלוג, וכיון שיש מקום להתחכמויות וכו' הרי גזרו חכמים גזירה חלוטה על כל מה שלוקטים לאחר ר"ה של שביעית, אף שיש מקרים שבהם לכאורה אין חשש מכיון שמדובר בירק שגדל רובו (ואפילו כולו) בששית.

ובספרי המלקטים שרבו בדורנו בהלכות אלו, נקטו בפשיטות כי אפשר להקל ולסמוך על הראשונים הללו ולהתיר גידולי ששית שיצאו לשביעית, מחמת כי מדובר בכמה ראשונים החולקים על הרמב"ם והרי "יחיד ורבים הלכה כרבים".

וכדי שלא להכביד על הקורא לא נפרט את כל דברי הראשונים הנ"ל, ונציין רק לכמה ספרים שבהם ליקטו והרחיבו בענין זה: (1) "פירות שביעית" – להר"צ שי' כהן – מהדורת תשס"ח ע' נח ואילך. (2) "קטיף שביעית" – מהדורת תשס"ז ע' 99 בסופו. (3) "ילקוט יוסף" על הל' שביעית – מהדורת תשס"א ע' תקו ואילך. (4) קובץ "אור תורה" שבט תשנ"ד סי' מח ע' שס.

ויש שתלו את הדבר במחלוקת ספרדים ואשכנזים, וביארו, כי האשכנזים יכולים להקל כדעת כמה מן הראשונים הנ"ל, אולם הספרדים קיבלו עליהם את פסקי הרמב"ם לעיקר.

ויש להעיר בענין זה, מהמובא בספר השיחות קיץ ה'ש"ת ע' 111 (הועתק בלקו"ש חכ"ו ע' 29 הערה 32. ועוד), אשר אדמו"ר הזקן "בכל מקום וענין הוא מביא את לשון הרמב"ם וברוב הסוגיות ופסקי הלכות הוא הולך בשיטותיו";

וא"כ, כאשר יש לפנינו מחלוקת בין הרמב"ם לראשונים אחרים, ואין לנו הכרעה בדברי גדולי האחרונים הפוסקים שמפיהם אנו חיים (הרמ"א, בעל הלבוש, הט"ז, הש"ך, המגן אברהם, אדה"ז, פרי מגדים – וכו' וכו'), מכיון שלא עסקו בהלכות אלו – וכו'.

לכאורה יש מקום להניח שההולכים בדרכו של אדמו"ר הזקן יש להם להעדיף את דעת הרמב"ם ש"ברוב הסוגיות ופסקי הלכות הוא (=אדה"ז) הולך בשיטותיו". ועצ"ע.

ג. אמנם באמת נ"ל יתירה מזו, שבנדו"ד פשוט שצריך לנהוג כפסק הרמב"ם דוקא, מכיון שגדולי האחרונים מסכימים הם לדבריו.

ובהקדים, אשר כל הראשונים המובאים בדברי המלקטים הנ"ל לא כתבו דבריהם במענה על שאלה למעשה שעמדה בפניהם, אלא כתבו זאת בתור "פירוש" – הר"ש כותב את דעתו כחלק מפירושו על המשנה, והרמב"ן כותב את דעתו כחלק מפירושו על התורה. וכן על זה הדרך.

שונה הוא הרמב"ם שכתב את דבריו (לא בתורת פירוש וביאור, אלא) בתורת פסק הלכה למעשה – בתוך "הלכות שמיטה ויובל".

והנה, כבר השריש בנו כ"ק אדמו"ר את הכלל, וזלה"ק (לקו"ש ח"ה ע' 149 הערה 51): "שבמקום שנושאי כלי הרמב"ם לא השיגו עליו ה"ז הוכחה שמסכימים לדבריו. ובנדו"ד ה"ז הראב"ד, הכסף משנה (הב"י, מרן המחבר), הרדב"ז וכו".

ואמנם, נידונו של כ"ק אדמו"ר שם הוא ענין אחר לגמרי, אבל הרי ממש כן הוא בנדו"ד, שנושאי כלי הרמב"ם לא השיגו עליו ובכלל לא הזכירו שיש ראשונים החולקים עליו! לא הראב"ד, לא הכסף משנה, ולא הרדב"ז ועוד – ומה "הוכחה שמסכימים לדבריו".

ומכאן יש להשיב על מה שכתב הרה"ג נאמ"ן ס"ט בקובץ "אור תורה" תשרי תשנ"ד סימן א, שאין צורך להחמיר כהרמב"ם וכו', וז"ל:

"...פשיטא דנקטינן כוותייהו (דהראשונים הנ"ל) לקולא, דירקות שצמחו לפני שביעית והוסיפו בשביעית מותרים משום ספיחין, וכ"ש דשביעית בזה"ז דרבנן וספיחין דרבנן והווי תרתי דרבנן. ומצינו עוד כיו"ב דנקטינן לקולא בשביעית דלא כהרמב"ם, כגון בענין אוצר ב"ד (שהרמב"ם לא הזכיר את זה, עיין בפ"ז ה"ג בהשגות ובפי' הרדב"ז שם), ובענין ביעור בשביעית, שלדעת הרמב"ם היינו שריפה, וכתב מהר"י קורקוס (הובא בכ"מ פ"ז הלכה ג') שסומכין למעשה על התוס' והר"ש והסמ"ג דבהפקר סגי ע"ש".

ועפנה"ל מובן, ששתי הדוגמאות שהביא להוכיח "דנקטינן לקולא בשביעית דלא כהרמב"ם" – אין מהם שום ראיה לנדו"ד, כי שם הרי נושאי כלי הרמב"ם משיגים עליו על אתר, ובמילא יש לפנינו מחלוקת ברורה, אבל בעניננו, הרי הראב"ד לא השיג מאומה, וגם הרדב"ז לא הזכיר שיש ראשונים אחרים, והכסף משנה כותב בפירוש שלדעת הרמב"ם כן הוא ולא הזכיר שום חולק עליו – הרי שכן היא דעת הראב"ד, הרדב"ז והכסף משנה הלכה למעשה, ומי יבוא אחר המלך.

וכן פסק במפורש בשו"ת המבי"ט חלק ג' סי' מה. וכן מבואר מדברי השל"ה בשער האותיות אות ק' קדושת האכילה (במהדורת עוז והדר – עמ' שנה סעיף מו), שמבאר כי "אסרו כל הספיחין הצומחים בשביעית אפילו לאכלן בקדושת שביעית, רק מפירות האילנות והעשבים שאין זורעים אותם אלו מותרים לאכול בשביעית אף שגדלו בשנת השביעית רק יאכלן בקדושת שביעית" – ולא הזכיר כלל אפשרות של ספיחים המתחילים לגדול בששית כו'. (וראה גם בלשונו שם שמזכיר לעיין בדברי הרמב"ם ותו לא מידי).

והרי הרדב"ז, הכסף משנה, המבי"ט והשל"ה היו בעצמם בארץ ישראל או בסמוך לה, ומובן איפוא שכן היה המנהג הפשוט בזמנם – כדעת הרמב"ם.

ד. והנה בענינים אלו יש חשיבות רבה להמנהג כמו שהיה בדורות עברו, וכמו שהורה כ"ק אדמו"ר בנוגע לכמה ענינים בארץ ישראל שיש לברר איך נהגו בדורות הקודמים.

ובקובץ "אור תורה" הנ"ל (ע' ח), מזכיר ששמע כי "בירושלים ת"ו נוהגים להחמיר כדעת הרמב"ם" (אם כי לא ברורה לו שמועה זו). ולכאורה יש להניח בפשיטות שאכן כך היה המנהג מימים ימימה, שהרי (כמו שהוזכר לעיל) דעת הרמב"ם ברורה ומפורשת בספר ההלכות שלו הגלוי "לקטן ולגדול", מה שאין כן שאר הראשונים שכתבו דבריהם בתור פירוש למשנה או לתורה כו' ויש להתאמץ ולחפש דבריהם כו', וא"כ, כל עוד אין לנו הוכחה אחרת, אין להוציא הדבר מחזקתו, שמן הסתם נהגו כדברי הרמב"ם בהלכותיו, ואם היו נוהגים כדברי הראשונים האחרים היה בזה מן החידוש והיה צריך הדבר להישמע.

זאת ועוד, שבעוד דעת הרמב"ם ברורה היא ו"חלקה" בלי שום שאלות, אשר כל הירקות הנלקטים מתחילת השנה השביעית אסורים הם באכילה, הרי בדעת הראשונים הנ"ל יש מקום רב לספיקות ונתת דבריך לשיעורין, כמה צריך הירק לגדול בששית כדי שיהיה מותר בתור "ספיחי ששית" –

וכבר האריך בזה הגרש"ז אוירבך ז"ל בתשובתו (שו"ת מנחת שלמה חלק א סוף סי' ג), שהנהוג לפרש בדעת הראשונים שמספיק שיגדל מעט בששית יש בו משום "חידוש גדול ועצום" והאריך שצריך שיגדל הרבה כבר בששית ולא די במעט וכו'. עיי"ש.

וא"כ, אם היו נוהגים כדעת הראשונים בוודאי היה הדבר מעורר שאלות שונות שהיינו צריכים לשמוע מהם, ומזה שלא נשמע זכר לשאלות אלו בדורות הקודמים משמע פשוט שנהגו כהרמב"ם ולכן לא היו שום שאלות. וק"ל.

ה. וראה גם בספר "פירות שביעית" ע' סב הערה יב, שהמנהג המקובל מקורו בהיתרים שונים שניתנו בשעת הדחק ומסיבות צדדיות. עיי"ש, וד"ל.

ולהעיר עוד, שאותם אלו שהתירו והקילו בזה לא התחשבו במנהג ירושלים המקובל מימים ימימה שלא לנהוג קדושת שביעית בפירות נכרים, והחמירו על עצמם נגד המנהג – ומסתבר שכיון שהחמירו על עצמם נגד המנהג בענין דפירות נכרים, לכן הוצרכו להקל בענינים אחרים וכגון בענין זה של גידולי ששית שנלקטו בשביעית שחידשו היתרים.

אמנם כיון שהמנהג הפשוט בקרב אנ"ש שי' הוא שמקילים כמנהג ירושלים ולא נוהגים קדושת שביעית בפירות נכרים, אי אפשר לכאורה לתפוס את כל הקולות ביחד, ולהקל גם בענין זה דגידולי ששית שיצאו לשביעית נגד דעת הרמב"ם וכו'. ודי למבין.

ולא באתי בכהנ"ל אלא לעורר לב המעיין, שלא יחשבו שהדבר פשוט ומותר לכולי עלמא. ובפרט שמאז ומתמיד הקפידו חסידים במיוחד על הזהירות במאכלות אסורות, גם כשאפשר למצוא היתרים וכו' וכגון בפת עכו"ם וחלב עכו"ם וכו'. ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



## דין זריעה במקוה שיש לו פילטר (גליון)

### הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון האחרון של קובץ העו"ב העיר ר' א.ר. שי' הערה נכונה על הקושי בזרימת מי העיר ישר אל נקב ההשקה שבין בור התחתון לבור הטבילה. אך בסוף דבריו התייחס למקוה טהרה שיש לו פילטר, וחרץ דינו לומר שאין להם מעלת 'זריעה' 'כלל וכלל', היות שאין זריעה בזוחלים, ומציין לדבריו בקונטרס 'תורת טבלין'.

אמנם הדברים טעונים הבהרה, והרי דבריו חלים על רובא דרובא של בורות זריעה מן הצד, שהם בנויים באופן שמי העיר זורמים אליהם ושוב גולשים אל בור הטבילה. והרי מי העיר מתכשרים במגעם עם מי המקוה הזוחלים אתם יחד אל בור הטבילה.

אמנם יש לדעת כי במקוה שתחתיתו הוא באשבורן ועליונותו זוחל, הנה לדעת הרא"ש (הובא בשו"ע יו"ד סי' רא סעיף ג), כל שיש מ' סאה באשבורן, הרי הוא כשר. ואילו להמרדכי (שבועות, רמז תשמה, הובא ברמ"א שם), אף הטובל בתחתיתו לא עלתה לו טבילה - כי הזחילה בעליונותו משווה כולו כזוחל.

ברם משנה מפורשת היא (מקואות פ"ו מ"ח): "מטהרים את המקואות העליון מן התחתון והרחוק מן הקרוב. כיצד מביא סלון של חרס או של אבר ומניח ידו תחתיו עד שהוא מתמלא מים ומושכו ומשיקו אפילו כשערה דיו. היה בעליון ארבעים סאה ובתחתון אין כלום, ממלא בכתף ונותן לעליון עד שירדו לתחתון ארבעים סאה".

שדין זריעה מיוסד על משנה זו<sup>1</sup>, להכשיר המים הגולשים מן המקוה העליון אל מקוה התחתון. והרי המים שמביאים בכתף ושופכם לעליון וצפים ונופלים אל התחתון, הרי הם זוחלים. ועל כרחין צריך לומר – עכ"פ לענין הכשרת מים שאובים, אף כי לא לטבילת האדם – שעל ידי שבעליון יש מ' סאה באשבורן, כוחם יפה להכשיר המים השאובים הגולשים מעל גבן מדין זריעה, אע"פ שבעת הכשרתן הן זוחלין. ולסברת המרדכי שזחילה מעל גדות המקוה משווה את כל המקוה כזוחלין, יוכרח לומר דזריעה בזוחלין היא כשירה<sup>2</sup>.

וכמה פוסקים שפסלו הזריעה בזוחלין, מיירי כאשר כל המים הכשרים היו זוחלין. וכאחת הדוגמאות שדגו בו (שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' קצח), שיש שני בורות טבילה צמודות זו אל זו, והיו מריקים האחד ומנקים אותו והיו שופכים מים שאובים נקיים לתוך המלא. אך בחומה המפסקת בין המלא והריקן היה סדק סמוך לקרקעיתם, ונמצא שבעת שפיכת המים השאובים לתוך המים הכשרים היו כל המים הכשרים זוחלים, כי לא נשארו מ' סאה מים באשבורן מתחת לסדק הנ"ל.

שלפי זה, במקוה הבנוי בסגנון בור ע"ג בור, ובבור התחתון המים הם באשבורן, ובבור הטבילה המים הם זוחלים – בגלל הפילטר, שפיר נזרעים ונכשרים בכך המים החוזרים מן הפילטר לתוך המים שבבור הטבילה.

וכפי שאמר לי הרה"ג הר"ר ירמ' כ"ץ שליט"א, מוז"ס מקוה מים, שממשנה הנ"ל יש פירכא ברורה לכל מי שבא לפסול זריעה בזוחלים שהם מחוברים יחד עם מים כשרים מ' סאה באשבורן<sup>3</sup>.

ולגוף חששת הכותב הנ"ל, אכן המלצתי להמלא מקוה שיש לו פילטר, שכשפותח תחלה זרם מי העיר למלאות בור הטבילה בראשונה, יסיר המכסה של בור התחתון עד שיעלו מים מעל הרצפה העליונה בגובה איזה אצבעות, ושוב יחזיר המכסה למקומו. וכל שאר המים נזרעים איפוא במים כשרים. ואח"כ, כשהמים נשאבים דרך הפילטר וחוזרים ונופלים אל בור הטבילה, נכשרים הם בזריעה במים הללו, שלמרות זחילתם הרי בכוחם להכשיר המים השאובים עקב חיבורם למים שבאשבורן שבבור התחתון.

1) ידוע שהראב"ד בבעלי הנפש מפרש משנה זו בדרך אחר. אכן אליבי' ליתא לכל המושג של זריעה להכשיר.

2) או שיסבור כהראב"ד הנ"ל דלית ליה דין זריעה כלל.

3) אכן הלום ראיתי בשו"ת עמק שאלה סי' סב שטרח ליישב הסתירה ממשנה זו למאן דפוסל זריעה בזוחלין מכל וכל. מ"מ אין די בכך לומר שבנדוד"ד אין המעלה של זריעה כלל וכלל!

## משקין מזוגין וביצים קלופים שעבר עליהן הלילה (גליון)

### הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר – לונדון, אנגליה

#### גדר 'עבר עליהן הלילה'

(א) איתא בגמרא (נדה יז, ע"א): אמר רבי שמעון בן יוחי, חמשה דברים הן<sup>1</sup>, שהעושה אותן, מתחייב בנפשו [כלומר הוא גורם לעצמו<sup>2</sup>. רש"י] ודמו בראשו<sup>3</sup> [נענש על עצמו וחובת דמו נדרשת ממנו לאחר מיתתו, וראי' לדבר 'ודמו בראשו' דמרגלים (יהושע ב, יט), חובת דמו יהא מוטל בראשו<sup>4</sup>. רש"י], האוכל שום קלוף, ובצל קלוף,

(1) בספר בן יהוידע (נדה שם) כתב דתיבת "הן" בא להורות "שישאו בכך ואין תקוה שיתבטלו לפי אורך הזמן כאשר ה' בזוגות (ראה תוס' יומא עז, ע"ב סוד"ה משום; חולין קז, ע"ב סוד"ה התם. ב"י או"ח סק"ע. א"ד שם סק"י. מחזיק ברכה שם אות ב. ועוד), ולד"א הן, בהווייתן יהיו תמיד כך". והוא דלא כמ"ש בתשובת מהר"ם מרוטנבורג, הובאה בהגהות מרדכי עמ"ס שבת (רמז תסא): "ומביצה קלופה ששאלת אמאי לא חיישינן לרוח רעה כדאיתא פרק כל היד (נדה שם), יפה כתבתם, דדילמא לא שכיח בינינו". וראה מ"ש על דבריו בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז או"ח סי' מד (שאלה ד אות ד).

(2) מ"ש רש"י "כלומר" נ"ל, כי בדרך כלל, בלשון תנאים, הלשון "מתחייב בנפשו" פירושו שהוא חייב מיתה (ראה לדוגמא כתובות לו, ע"ב וב"ק לד, ע"ב), אבל בנדו"ד לא עשה עבירה שיתחייב עלי' מיתה אלא הכניס עצמו בסכנה ועי"ז גרם למיתת עצמו כמ"ש רש"י (וראה גם תורת מאיר נדה שם).

(3) בשו"ת דברי יציב (י"ד סי' לא) כתב: "לא נמצא לשון כזה בש"ס רק עוד פעם אחת, בפסחים דף קי"א ע"א בארבעה דברים שיש בהם משום רו"ר. וכוונתו שכפל הלשון "מתחייב בנפשו ודמו בראשו" לא נמצא כי אם עוד פעם אחת, כי הלשון "דמו בראשו" לחוד נמצא בעוד כמה מקומות ומסכתות, ובש"ס דילן: (א) בברכות מ, ע"א: "קצח... הישן למזרח גרנו, דמו בראשו"; (ב) בפסחים קי, רע"א: "שותה כפלים, דמו בראשו"; (ג) שם קיא, ע"א: "הישן בצל דקל יחידי בחצר והישן בצל לבנה, דמו בראשו"; (ד) שם קיב, ע"א: "לא ישתה אדם מים לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות. ואם שתה, דמו בראשו"; (ה) ביומא כא, רע"א: "היוצא לדרך קודם קריאת הגבר, דמו בראשו"; (ו) בע"ז י, ע"ב: "לא ישתה אדם מים לא מן הנהרות ולא מן האגמים כל' ואם שתה, דמו בראשו"; (ז) שם: "לא ישתה אדם מים בלילה; ואם שתה, דמו בראשו". [ומ"ש בספר שפע חיים (חט"ז עמ' תעט) שמאמר רשב"י בנדו"ד ה"ה "המקום היחיד בש"ס שכתוב לשון חמור כזה דמו בראשו" - אינו מדוייק, וכנראה טעות הרושם או המעתיק הוא].

(4) וברש"י עה"פ יהושע שם: "דמו בראשו, עון הריגתו על ראשו תהא כי הוא יגרום מיתתו; דמו בראשו, עון הריגתו תהא עלינו". וביחזקאל לג, ד: "דמו בראשו יהיה" וברש"י שם: "עון מיתתו ידרש מיד עצמו, שפשע בנפשו". וברש"י עה"כ ויקרא כ, ט: "פשוטו של מקרא, כמו 'דמו בראשו', אין נענש על מיתתו אלא הוא, שהוא גרם לעצמו שיהרג". ובפרש"י יומא (שבהערה 3): "דמו בראשו, עון מותו על ראשו מוטל, שהוא המית עצמו".

וביצה קלופה<sup>5</sup>, והשותה משקין מזוגין, שעבר עליהן הלילה [אכולהו קאי<sup>6</sup>, אשום ובצל<sup>7</sup> ומשקין. רש"י], והלן בבית הקברות, והנוטל צפרניו וזורקן לרשות הרבים, והמקיז דם ומשמש מטתו. ע"כ. ובהמשך הסוגיא (שם): והשותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה, אמר רב יהודה אמר שמואל, והוא שלנו בכלי מתכות. אמר רב פפא, וכלי נתר ככלי מתכות דמו. וכן אמר רבי יוחנן, והוא שלנו בכלי מתכות, וכלי נתר ככלי מתכות דמו.

ובשולחן ערוך רבינו הזקן (הל' שמירת גוף ונפש ובל תשחית ס"ז): "ולא יאכל שום קלוף או בצל קלוף או ביצה קלופה שעבר עליהם הלילה מפני שרוח רעה שורה עליהם. . וכן לא ישתה משקין מזוגין שעבר עליהם הלילה אחר שנמזג במים, והוא שלנו בכלי מתכות או כלי נתר (ואין צריך לומר מים עצמן שעבר עליהם הלילה בכלי המתכות)".

ובכמה ספרים שקו"ט, ובגליונות האחרונים של 'הערות וביאורים' נסתפקו בזה הר' י.ש.ג. והר' פ.ק. שיחיו: מה נקרא "עבר עליהן הלילה", אם דוקא כל הלילה, או

(5) "צ"ל דהני ג' שום ובצל וביצה כחדא חשיב כיון דתלוי בקליפה", דאלה"כ שבעה דברים נינהו ולא חמשה (שו"ת קב זהב סי' יד).

(6) בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב, יו"ד, סי' קמה) העיר: "יש להבין דברי רש"י ז"ל מאי קמ"ל במ"ש 'אכולהו קאי, היכי הוי ס"ד דלאו אכולהו קאי, דהי מנייהו תיפוק מתנאי דעבר לילה, וכי ס"ד דבלא עבר לילה לא ליכול אנוש שום ובצל קלוף". וע"ש מה שביאר בזה.

(7) ברש"ש נדה שם העיר: "חסר בדבריו ביצה". וראה שו"ת קב זהב (הנ"ל הערה 5) שצייד שרש"י לא גריס בברייתא "ביצה" כלל. ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' כ) הביא דברי הרש"ש הנ"ל וכתב: "משמע מלשון זה שלא הי' חסר בגירסת רש"י בגמרא ביצה קלופה אלא שנחסר בלשון רש"י ביצה וא"כ לא פליג רש"י לדידי, אבל ודאי יש מקום לומר שבגירסת רש"י בגמרא לא הי' כתוב ביצה וא"כ פליג רש"י וסובר שבביצה קלופה ליכא סכנתא, וקצת מסתבר יותר לומר שרש"י לא החסיר כלום דאין שום טעם שיחסיר דבר אחד מהגירסא בגמרא". [ובספר שמירת הגוף והנפש (סי' ג הערה ד) טעה והבין שהאגרות משה ר"ל ש"מסתבר יותר" שגם רש"י גריס בגמרא "ביצה" – "כגירסתנו", ולא היא, אלא כוונת האג"מ היא כלפי משמעות דברי הרש"ש דרש"י השמיט מפירושו תיבת "ביצה" אף שהיתה בנוסחת הגמרא שלו, ולזה כתב האגרות משה ד"מסתבר יותר לומר שרש"י [בפירושו] לא החסיר כלום" ממה שהי' בגירסת הגמרא שלו, ומשום דאילו היתה תיבת ביצה בגירסתו "אין שום טעם שיחסיר דבר אחד מהגירסא בגמרא", ע"ש ודו"ק]. וראה שו"ת דברי יציב (הנ"ל הערה 3) שכתב שיתכן שהשטמת תיבת "ביצה" מדברי רש"י "משגה הוא בשגגת המדפיסים" או דרש"י בעצמו השמיטה משום "דאטו כי רוכלא ליחשב ולזיל", (וע"ד פרש"י שבת קה, סע"ב ד"ה תקצץ שהזכיר "עין" ו"אוזן" אף שפשוט שה"ה לפה וחוטם וכו' שנזכרו בגמרא שם. וראה גם שו"ת ברכת אברהם ב' סי' לה). ועוד הציע שלשה ביאורים נוספים ע"ד הפלפול בטעם השטמת רש"י. וראה שו"ת דברי יציב (או"ח סי' רכז) שביאר באו"א והוא דס"ל לרש"י "שביצה טפלה, היינו שאם אוכל בצל או שום קלוף ואוכל עמהם ביצה קלופה מתחייב בנפשו, וכמו המקיז וכו', ולזה השמיט רש"י ביצה שזה רק טפילה ועיקר החומרא בבצל ושום". ודבריו צע"ג לפענ"ד. ואכ"מ.

אף אם עבר עליהם מקצת מהלילה, וכגון בכה"ג שנמזגו המשקים (ועמדו בכלי מתכות) או נקלפו הביצים וכיו"ב קודם עלות השחר<sup>8</sup>.

גם בס' 'צביון העמודים' על דברי הסמ"ק (סי' קעא סקט"ו) כתב ד"ש להסתפק אם הכוונה לכל הלילה דוקא, והיינו כשזה קלוף מבעוד יום, או אפילו חלק מהלילה בכלל זה, ואם זה תלוי בסוף מהלילה או אפילו חלק מהלילה באיזה זמן שהוא<sup>9</sup>.

אבל כבר כתב בשו"ת שבט הקהתי (ח"ב סי' רמז) ד"זה ודאי דאם עבר רק חלק מהלילה דלא נאסר, דאם נאמר דנאסר אם עבר עליהן רק חלק מהלילה, אם כן אי אפשר לשתות בלילה כוס מזוג או לאכול ביצה ושום קלוף בלילה, דהרי עבר עליהן קצת מהלילה", וזה לא שמענו מעולם.

ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ח סי' צ אות ז) הציע, ע"פ מה שמצינו בהל' נטילת ידים שחרית, דיש אומרים (ראה המובא בכף החיים או"ח סי' ד סקנ"ב וסקנ"ג ובספר שלחן הטהור שם ס"י ובזר זהב שם סק"ה ובהערות וציונים לשם אות יב) "דרוח רעה אינו אלא בלילה קודם חצות", דהוא הדין "אלו שעומדים בלילה אחר חצות וקופלים הביצים ונשארים עד אחר עמוד השחר יש מקום לצדד להקל".

גם בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' לא) ר"ל מחמת סברא זו "דמחצות קרוי בוקר . . . ולפי זה הי' אפשר לומר גם בביצים שקלפן אחר חצות, דלא שלטא בהו רוח רעה", ע"ש. אבל סיים ד"לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה".

אבל בשו"ת שבט הקהתי (שם) הכריע "דהרוח רעה שורה עלי' בסוף הלילה כדאשכחן באו"ח [סי' ד סי"ד ובט"ז שם סק"י] גבי רוח רעה השורה על הידים בלילה, דיש אומרים דבסוף הלילה אז שורה רוח רעה, ועל כן יש ליזהר דלא יקלוף ביצה ושום באופן דברגע של העלות השחר יהא השום והביצה קלופה". והוסיף להביא בשם "עד מהימן", מעשה רב, ש"הרה"צ ר' יעקב לאנדוי ז"ל אב"ד דבני ברק הקפיד דבבתי חרושת שהי' תחת השגחתו דלא ישאירו בשעת העלות השחר ביצה קלופה, ולא יפתחו אז הביצים<sup>10</sup>.

8) וע"ד מ"ש התוס' (ע"ז עו, רע"א ד"ה בת יומא - הו"ד בב"י יו"ד סק"ג) "שאין ידוע מה גורם להפיג הטעם תחלת הלילה, או סופו, או כולו".

9) אך דתב ד"היכא דגמור לקלוף ממש עם גמור הלילה, מסתבר דליכא איסורא, שהרי ליכא מהלילה כלום כשזה קלוף".

10) כאשר נסעתי לאה"ק בחודש כסלו ה'תש"ע בררתי אצל הג"ר אליהו לאנדו שליט"א שאכן כך הקפיד אביו הג"ר יעקב ז"ל (הכתוב).

והנה בשו"ת דברי יציב שם כתב שלמעשה לא ראה שיחששו לזה אא"כ לנו כל הלילה מתחלתו ועד סופו, דהיינו שנקלפו קודם הלילה ועמדו קלופים עד הבוקר<sup>11</sup>.

וכבר צידד כן לפניו בהגהות 'עוללות משה' על שו"ת 'דגל אפרים' (סי' כח), דכל אלו הדברים דקחשיב בנדה שם שעבר עליהן הלילה ה"ד בשעבר עליהן כל הלילה אבל מקצת הלילה לית לן בה דהלשון שעבר עליהן הלילה בהא משמע כל הלילה דוקא". ומתחלה רצה להביא רא' לזה ממה ששנו חכמים בלשון המשנה (טהרות פ"ח

11) אף שבכלל החמיר מאד בשו"ת דברי יציב בנידון דידן, וכתב דכיון שאמר רשב"י "דמו בראשו", ברור שהיא סכנה ברורה ועצומה, והאוכל ביצה קלופה שעבר עליה הלילה וכיו"ב עובר על איסור מדאורייתא, ומשום ד"נראה פשוט שבנידון דידן . . . הרוח רעה ממית אותו בפועל ממש, והם כלסטים וחיות טורפות, והוי סכנה טבעית כיון שרוח רעה ושדין שכחי וקיימי עלן כן כסלא לאוגיא (ברכות ו, ע"א) והם מנבראי ששת ימי בראשית ואוכלין ושותין ופרין ורבין כבני אדם (חגיגה טו, ע"א) . . . ומשום הכי דמו בראשו, דדינו כמי שנכנס למקום חיות רעות, דהוי כמאבד עצמו לדעת" ממש. עוד כתב שם בדברי יציב דברים מבהילים בחומר הסכנה של אכילת ביצים קלופות שעבר עליהן הלילה, וז"ל: וברור לי שכל אותן מרעין בישין ומחלות משונות ותאונות ומיתות משונות רח"ל ששומעים היום מבית ומבחוץ, בים וביבשה, הכל מאותם רוחות רעות שמזיקין לאחר זמן, עכ"ל.

ובשו"ג לשו"ת דברי יציב (שם) הביאו המו"ל מ"ש הגה"צ המחבר בסעודת ל"ג בעומר ה'תשל"ו, ש"סיבת הדבר של מקרים מזעזעים הנשמעים לדאבוננו, שאנשים נחלים במחלה הידועה ל"ע שאין לה רפואה" היא "ברור כשמש . . . מחמת שאין נזהרים מאכילת ביצים קלופים שעברה עליהם הלילה, כפי שהיו נזהרים בזה מאז ותמיד . . . ודין גרמא להתפשטות מחלה זו בזמנינו, כיון שמקילים ראשם בזה במענות וסיבות שונות, וכן שאר מחלות ממאירות ל"ע שאין להם מזור ותרופה על"י הרו"ד . . . ואולי רמזו במ"ש 'ודמו בראשו', שמיד באכלו הריהו כבר מוחלט וכגברא קטילא ל"ע, כי מידי כשאוכל הם מקבלים כח לפגום באברים שלו ושקלי' לחיותי', יתכן שישהה ויארין עוד ימים ושנים, אבל סופו ללקות בזה, וכבר משעת אכילתו דמו בראשו, ובכגון זה אחד שוגג ואחד מזיד, שהרי זה דומה למי שאוכל מאכל שיש בה סם המות, ולפיכך חובה על כל אחד להקפיד על זה במשנה זהירות", ע"ש [והובאו מדבריו אלה גם בשו"ת משנת יוסף (ח"ג סי' מה אות ה), ובתשובות והנהגות (ח"ג יו"ד סי' רנו וח"ד יו"ד סי' קפו), ובספר חשוך חמד עמ"ס פסחים (עמוד תקעו)].

ובהזדמנות אחרת (שפע חיים חט"ו עמוד תפ) אמר הרב בעל דברי יציב, וז"ל: וזאת לפנינו בישראל שהנשים והבנות ידעו שכאשר חותכים בצל משאירים את הצד עם השורש כדי שלא ילך עליו הלילה, וכאשר קולפים ביצה אין קולפים אותה לגמרי אם רוצים להשאיר ממנו עד מחר, ואם קלפוהו מערבים בתוכו קמח, מלח או סוכר (ראה לקמן סי' ז), וכן בשום וכן במשקין מזוגין. וכל זמן שהיו נזהרים בזה, לא ידעו כל כך ממחלה הנוראה הזאת ולא נתפשטה כל כך וכמעט שלא שמעו ממנה, ומיום שהחלו לזלזל בזה נתרבו כ"כ האנשים שנגע בהם יד ה' במחלה הנוראה הזאת, קטן כגדול, ולדאבון הלב שומעים כיום אפילו בפעוטות רכות בני כמה שנים שמתייאשים מחייהם ל"ע רח"ל, ומיום ליום ה"ז מתפשט יותר ויותר ה' ישמרנו, עכ"ל.

ועוד בהזדמנות אחרת (שפע חיים חכ"א עוד שסד): "באו פתאים וטענו כי רואים במציאות שאין הרוח רעה קיימת, שהלא למרות שאוכלים ביצים קלופות שעבר עליהם הלילה נשארים בחיים. ואני השבתי להם כי טעות היא בידם, וכי כתוב בגמרא שהאוכל ממנה מת מיד. חכמינו ז"ל ידעו טוב יותר כמה זמן לוקח מאז שאוכל את המאכל שיש בו סכנה עד שהמחלה מתפתחת, ויתכן שעשאו או עשרים שנה אח"כ יקבל האדם הזה מחלה מסוימת אשר ממנה ימות, והרופאים אין להם כל מושג מדוע דוקא באדם זה נתפשטה המחלה ל"ע ומהו הגורם לכך, ואשמו בראשו על שזלזל בדברי חכמים וכמנהגם של אבותינו ואמותינו". ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

מ"ג - הובא ברמב"ם הל' שאר אבות הטומאה פי"ח ה"ז) "כל שיעבור עליו הלילה או מקצתו טמא", ושוב דחה ראייתו אבל כנראה נשאר בסברתו, ע"ש.

אכן נראה להביא ראי' חזקה לענין משקין מזוגין בכלי מתכות, ודכוותיהו ביצים קלופים, דאזלינן בתר סוף הלילה. דהנה תנן (ברכות ג, א) "אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, מברכין". ואיתא בירושלמי (ברכות פ"ז ה"ה): רבי זריקא בשם רבי יוסי בן חנינא, מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שהוא נותן לתוכו מים כל שהוא. נהיגין רבנן בההן כסא דקידושא. מילתא דרבי יוסה פליגא אדרבי יונה, דרבי יונה טעם כסא ומתקן לה, אין תימר שהוא מזוג, והתני, השותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה דמו בראשו. אמר רבי יוחנן, והן שלנו בכלי מתכות, עכ"ל.

וברא"ש (ברכות פ"ח ס"ב) הביא וביאר דברי הירושלמי בזה"ל: "שהי' [רבי יונה] טועם כוס של קידוש ומזוגו למחר ומקדש עליו שנית, ואם כן בשעת קידוש לא הי' מזוגו, כי אז לא יוכל לשתותו למחר מפני הסכנה. ומשני, דלעולם לא פליגא, שהי' מזוגו קצת בלילה ומלינו בכלי שאינו של מתכת, ולמחר מוסיף עליו מים ומקדש עליו". עכ"ל הרא"ש. [וראה גם תוס' הרא"ש עמ"ס ברכות נב, ע"א ד"ה והאמר מר טעמו פגמו ובפסקי הרא"ש עמ"ס פסחים (פ"י סי"ד)].

והשתא, אם אמת נכון הדבר "שעבר עליהן הלילה" פירושו 'כל הלילה מתחלתו ועד סופו', קשה, מה רצה הירושלמי להוכיח מהא דרבי יונה, הרי בפשטות נ"ל שרבי יונה קידש אחרי שהתחיל הלילה, ובכה"ג אין סכנה [ודוחק לומר שהי' אוכל סעודת שבת מבעוד יום וקידש ובירך אז, דא"כ הו"ל לתרץ בפשיטות דליכא סכנה דמזוגו בלילה ולא עבר עלי' כל הלילה" (שו"ת שבט הקהתי שם)], וע"כ מוכח מזה דלא בעינן כל הלילה ממש, ואם כן הוא הדין גם לגבי "שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה" שנכללו במאמר רשב"י וגם עליהם קאי מ"ש "שעבר עליהן הלילה" - דאזלינן בתר סוף הלילה.

**ב) מענין לענין באותו ענין:** נשאלתי אם מותר להאכיל שום בצל וביצה קלופים ולהשקות משקין מזוגין שעברו עליהם הלילה לגוים.

והנה בספר בן איש חי (הלכה, שנה שני', ריש פרשת פנחס) כתב, וז"ל: יש כמה דברים שהזהירו רז"ל בהם את ישראל משום סכנה כמו בשר עם דגים ומים של תקופה ומים [ב] שכונת המת וכיוצא דאין העכו"ם נוהרים בהם ועם כל זה אינם ניזוקין, עכ"ל.

וביאר הענין ע"פ מאמר חז"ל (שבת קמו, סע"א ואילך): "מפני מה עובדי כוכבים מזהמין, שלא עמדו על הר סיני, שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא; ישראל

שעמדו על הר סיני פסקה זוהמת, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן". וביאר הבן איש חי שר"ל דע"י תרי"ג מצוות שנצטוו בהן ישראל נזדככו גופם<sup>12</sup>, משא"כ "בני נח שאין להם אלא רק שבע מצות נפישא זוהמה בהו טובא", ו"מחמת רבוי הזוהמה שיש בהם חביל גופייהו, שנעשה חומר גופם גס ועב כחומר הבהמה<sup>13</sup>, ואין דברים אלו פועלים בהם", וע"ד מה שאמרו חז"ל (ע"ז לא, סע"ב) "הני ארמאי זוקאני דהוו שתו גילויא ולא מתו, איידי דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו", שפירושו "דאכילת שקצים ורמשים עושה חומר גופם גס ועב כחומר בשר חמורים<sup>14</sup>, ואין פועל כח ארס הנחש המעורב במים בהם". וראה גם ספר שואל כענין (סח, ב) מ"ש בזה עד"ו.

[ויעויין בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קעה ד"ה והנה הב"ח) שבעניני רפואה וכיו"ב, "אין ראי' מגופים שלהם לגופים שלנו כדאמרינן . . אינהו דאכלו שקצים ורמשים חביל גופייהו", ע"ש<sup>15</sup>. והן הן הדברים].

12 אף ש"הגוף החומרי" של יהודי "נדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" (לקוטי אמרים תניא פמ"ט).

13 להעיר ממ"ש הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"א הי"ג): "הגוי אינו נעשה טמא מת, אלא גוי שנגע במת או נשאו או האהיל עליו הרי הוא כמי שלא נגע. הא למה זה דומה, לבהמה שנגעה במת או האהילה על המת. ולא בטומאת המת בלבד, אלא בכל הטומאות כולן, אין הגוים ולא הבהמה מתטמאין בהן". (וראה לקוטי שיחות ח"ל עמ' 212 הביאור באריכות לשון הרמב"ם). וראה השגות הראב"ד על הרמב"ם הל' שאר אבות הטומאה פ"ב ה"ז: "הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין, 'עם הדומה לחמור' (לשון הגמרא יבמות סב, ע"א ובכ"מ לענין עבד כנעני) 'הן גוים כמור מדלי' (לשון הכתוב – ישעי' מ, טו) 'זאת כולם ישא רוח' (לשון הכתוב – ישעי' נז, יג) והחושב אותם לכלום 'אסף רוח בחפניו' (משלי ל, ד), וע"ש בכסף משנה. וראה לקו"ש ח"ח עמוד 166; חכ"ז ס"ע 74 ואילך. רשימות חוברת יב. ועוד. ואכ"מ.

14 ע"פ יחזקאל כג, כ: "בשר חמורים בשרם".

15 ראה גם שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קא) לענין הסכנה באכילת בשר ודגים יחד, ד"משארי אומות אין ראי' דאכלי שקצים ורמשי' וחביל גופי' כדאי' בע"ז ל"א ע"ב גבי ארמאי דוקאני דשתי גילוי ולא מתו מהם". ופעם שלישית בתשובותיו (אהע"ז ח"ב סי' סא): "דחזקתם שעי' גופם שלהם אינו חזקה לרפואת גופים שלנו דאינהו דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו". וראה גם חידושי החתם סופר (שבת פו, ע"ב) שכתב, וז"ל: קשה לי לסמוך בשום הוראה על רופאי זמנינו, אפילו ישראל, בענין נדה וכדומה, דכל מומחתם על פי ספרי רפואות שנעשו ע"י נסיון שהי' להם ע"י גופי אומות העולם וכן כל חכמתם בנייתו על פי שנסו בגופן שלהן דחביל גופייהו, ואין מזה ראי' לגופי בני ישראל, ואין לדון מדבריהם להקל בשום איסור כי אם לענין חילול שבת ואכילה ביום הכיפורים, דלא יהא אלא ספק פיקוח נפש נמי דוחה שבת, אבל להאמין להם ממש אין נ"ל, עכ"ל. ובחידושי עמ"ס ע"ז שם כתב, וז"ל: מימי תמהתי אחר שבעו"ה אין לנו מדרש חכמות הרפואות וכל רופאי ישראל לומדים בבית מדרש לאומים וחכמיהם, וכל חכמתם בנוי על טבעי גופים דאכלי שקצים ורמשים ולא דאיגי במצות ואיך ישפוט מזה על גופי ישראל דלא אכלי שקצים ודאיגי במצות. הרי קמן אלו מסתכנים בגילוי ואלו שתו וחי . . . ואם חז"ל סמכו על הרופאים שהעלה מטבעין ליבנה (ראה נדה כב, ע"ב) וכדומה, בזמניהם הי' חכמי רופאי ישראל אשר שקלו זה בדעתם, אבל רופאי זמנינו אינם עוסקים אלא בטבעי אומות העולם כו, עכ"ל. וראה גם ליקוטי

וסיים הבן איש חי, שעל כן צריך כאו"א מישראל לזוהר בכל הדברים שהזהירו חז"ל שיש בהם משום סכנה "ואל יקח לעצמו ראי' ממה שרואה אצל העכו"ם דלא מזקי מנייהו, כי ישראל הן 'עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב' (במדבר כג, ט)."

ולפי דבריו נראה שהוא הדין בנדון דידן, במשקין מזוגין בכלי מתכות ובשום בצל וביצה שנקלפו ועבר עליהן הלילה, שאין בהן סכנה לגוים ד"חביל גופייהו". ועל כן ה' נראה לכאורה דאם מקרה נקרית שעבר הלילה על משקין מזוגין או על ביצים קלופות וכיו"ב אפשר להאכילם לגוים, ולא ינוקו עי"ז, כי בשבילם אין סכנה בזה.

אבל צ"ע בזה מהא דתניא בתוספתא (תרומות פ"ז, יז) ובירושלמי (שם פ"ח ה"ג) "מים מגולין . . לא ישקה מהן גוי", וביאר בספר חסדי דוד (על התוספתא שם) דהוא משום דקיי"ל (ע"ז יג, ע"ב. רמב"ם הל' רוצח פ"ד הי"א. טושו"ע יו"ד סקנ"ח ס"א) דהגוים לא מעלין ולא מורדין ועל כן אסור להכניסם בסכנת מים מגולין, ומשמע מזה דאף שאירע ב"הני ארמאי זוקאני דהוו שתו גילויא ולא מתו", מכלל סכנה לא יצאו אף דחביל גופייהו<sup>16</sup>.

וראיתי ב'תוספת מעשה רב' (על ספר 'מעשה רב', הל' מאכלות אסורות, אות כה) שפעם אחת נרדם 'הצדיק ר' זלמן ז"ל על השולחן ונגע בידו בהכלים שבו התפוחים וכו' וציוה אדמו"ר [הגר"א] לחתוך אותם דק דק כו' כדי שלא ימצא אחד ויאכל ואפילו לנכרי לא הניח למכור כדי שלא יחזור וימכרנו לישראל". ולכאורה יש להעיר, מאי אירא משום דשמא יחזור וימכרנו לישראל, תיפוק ל' דאסור לסכן את חיי הגוי עצמו. ואולי י"ל דחדא מתרתי נקט. אבל אולי יש לומר באו"א, והוא דס"ל דשאני רוח רעה ממים מגולין, דמים מגולין ה"ה סכנה טבעית שמא שתה מהם נחש, משא"כ אוכלים ומשקין שהיו תחת המטה, ודכוותייהו משקין מזוגין, שום בצל וביצה שנקלפו ועבר עליהן הלילה, ה"ה מסוכנים בגלל רוח רעה השורה עליהן, וס"ל להגר"א שלא יגרום הרוח רעה היזק לגוי, דכשם שמצינו שאין רוח שורה על גוף הגוי<sup>17</sup>, מטעם שנתבאר בשו"ע אדמו"ר הזקן (מהדו"ב, או"ח ס"ב ס"ד - לענין איסור נגיעה במאכל ומשקה לפני נטילת ידיים שחרית מפני רוח רעה השורה עליהם), ש"לנגיעת הנכרים אין לחוש,

הערות על שו"ת חתם סופר שהובא בפנים ובשו"ת בית שערים יו"ד סוף סי' רמט. אמרות משה ח"ג סי' לד. ועוד. ואכ"מ.

16) כ"כ בתשובת הגר"ח שי' קניבסקי שבסו"ס שמירת נפש (עמ' קצב): "לא מתו אין הכוונה שלכל הגוים שבעולם אין מזיק, אלא הרבה שאין מזיק".

17) ובפרי מגדים (או"ח ס"ד משי"ז סק"ז) לענין נט"י שחרית "עכו"ם י"ל אין מקבל טומאה", ע"ש. וראה גם שו"ת תשורת ש"י (ח"ב סי' קטז) לענין מאכלים ומשקים שנותנים נכרים תחת מטותיהם - עפמ"ש בספר תורת חיים עמ"ס שבועות טז, ע"ב.

כי רוח טומאה זו אינה מתאוה לשרות אלא בכלי של קודש, במקום קדושה שנסתלקה משם, שהם גופות ישראל", הה"נ שאין הרוח רעה מזקת אותם.

ויעויין בשו"ת פרי השדה (ח"א סי' ד) שנקט דגם לענין בדיעבד, בכה"ג שכבר שורה הרוח רעה, אין הסכנה שוה לכל, וגם בתוך בני ישראל עצמם הנה "כל הקדוש יותר צריך להיות יותר נזהר" בעניני סכנה מפני רוח רעה, ע"ש שתמך יתדותיו על המשל שהמשיל האור החיים הקדוש (במדבר יט, ב - לענין החילוק בין ישראל ואוה"ע), של "שני כלים שהיו אצל בעל הבית, אחת מלאה דבש, ואחת מלאה זבל, ופינה אותם והוציאם לחוץ מהחדר, אותה שהיתה מלאה דבש מתקבצים לה כל הזבובים והרמשים, ואותה שהיתה מלאה זבל הגם שיכנסו לה קצת מהרמשים לא ישוה לשל דבש", וכתב הפרי השדה שכמו כן הוא החילוק בין תלמידי חכמים ויראי שמים לעומת עמי הארץ וקלי הדעת, שבמי שהוא "ריק מכל שורש הקדושה, אם כן, אין לו לרו"ר במה להאחז בו", מה שאין כן באיש קדוש ש"רוצים הקליפות להתדבק בו, ע"ש<sup>18</sup>.

וע"פ כל זה אולי י"ל שאין סכנה כלל לגוי ברוח רעה, ועדיין צ"ע.



## שונות

### ס' 'חינוך בית יהודה' (המשך)

**הרב חיים דוד א. טיפענברון**

מנהל מחיבתא ליובאוויטש – לונדון, אנגלי'

בקובץ העו"ב שי"ל לקראת יום הבהיר י"א ניסן השנה, הגשתי מאמר על הגאון רבי חנוך הענין ז"ל אב"ד דק"ק שנייטוך, בעל מחבר ספר "חינוך בית יהודה" (נדפס בשנת תס"ח), (מתוך קובצי "אסופות וגנוזות שפתי ישנים" קובץ יו"ד שי"ל לפני שבוע).

ספר זה הובא בשו"ת צמח צדק סי' ר"ט. אמנם מתוך אריכות הרקע דילגתי על ענין עיקרי א' מחידושי אדמו"ר הצ"צ נ"ע בזה, דבר נפלא - על עמדת אדמו"ר הצ"צ

18 ולהעיר ממ"ש בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' ז): "כי אין שדלי ורוחי' שולטלי' על צורת אדם השלימה אא"כ חסירה בצורת אדם, היינו בדעתו ושכלו".

נ"ע בתשו' זו – אם כי הוא דבר נכון וישר מאד. ואם לא מזכירים אותה, יחסר דבר חשוב בהנושא, ולא יהי' בתמימות ובשלימות, ולכן משלימים כאן מה שחסר שם, וכדלקמן:

בשו"ת אדמו"ר הצמח צדק נ"ע יו"ד סי' ר"ט מביא אדמו"ר בדבר "ס"ת שביריעה א' שורה גבוה משורה שביריעה אחרת הסמוכה לה, ואי אפשר לתקנם בתיקון התפירה רק למחוק ולהשפיל שורה אחת בעמוד אחרון, כי ביריעה אחת שורותיו מרווחות ובאחת דחוקות ולזאת נראה שורה פנוי' שלימה נגד הכתוב, אף שבמנין הם שוות ויש שמשורטטת על הפנוי כנגד הכתוב, ויש שאין משורטט על הכתב כנגד הפנוי עכ"ל השאלה".

והנה כדי לפשוט השאלה, הביא הצ"צ מה שכתוב בשו"ת 'חינוך בית יהודה' סי' ע"ג: "בדין סופר שכתב בעמוד אחד שורה אחת יותר מעמוד שלפניו, כשר. ושכן הסכים הגאון מהרשש"ך בדבר ס"ת שיש לה שורה יתירה ביריעה מבחברתה איני יודע שום פיסול ומותר לקרות בה לפי הדין עכ"ד". וע"ז כותב הצ"צ נ"ע: "משמע אף שהשורה היתירה היא למטה מהעמוד שמסתיים ביריעה השנית". דהיינו שיכולים לפשוט מזה דבעובדא "שלו" כשא' מן השורות יורד לתוך הגליון עכ"ז כשר דלא נראה כפרשה פתוחה.

וממשיך שם אדמו"ר הצ"צ נ"ע: "אך השואל בתשו' שב"י סי' נ"ג (היינו הגאון רבי יהושע אב"ד דק"ק טריר) לא פי' כן בדבריו.. כי שם משמע שאין הכתב באותו עמוד נכנס יותר בתוך הגליון שלמטה מעמודים אחרים" ע"כ. (רק דבעמוד אחת כתוב מרווחת ועמוד שני יותר מצומצמת ולכן הי' מקום לשורה יותר מבעמוד הראשונה, אמנם אינו נכנס למטה תוך הגליון!).

מה שנשאר להבין הוא למה ראה אדמו"ר הצ"צ נ"ע (לפי קט שכלי) לחלוק על האב"ד דק"ק טריר וללמוד פשט בתשו' 'חינוך בית יהודה' דמדבר שנכנס שורה למטה תוך הגליון!

ובפרט שבלשון הס' הנ"ל נראה יותר כמו שפירש הגאון רבי יהושע אב"ד טריר, דהרי כתב "ובדיעבד אם כתב למטה מן השרטוט קצת ודעתו לישר הכתב עם היריעה האחרת ובשווי ויושר השרטוט נמצא שהוא כתיבה תמה, נעל"ד שהוא כשר" ע"כ. דהיינו שכתב מפורש שכתב עמוד השני באופן שיהא שווה לעמוד הראשון – ושזה

1) וראה מאמרי בגליון שי"ל לקראת י"א ניסן שהארכתי בכל פרטי "תשובת המקשה" הובא בס' "שב יעקב" אב"ד פפד"מ, ואכ"מ.

נקרא כתיבה תמה, דהיינו דאינו יורד למטה יותר (תוך הגליון) אלא בשווה, וא"כ מובן שבהשאלה "כתב בעמוד א' שורה אחת יותר מעמוד שלפניו מהו" היינו שהעמודים הם בשווה רק עמוד א' יש לה שורות יותר מעמוד שני (ותו לא).

וזה מתאים לדברי המהר"ש כ"ץ שאטן שכתב "בדבר ס"ת שיש לה שורה יתירה בריעה מחברתה, א"י שום פיסול, ומותר לקרות בה לפי הדין".

וא"כ דברים אלו הם ברורים מאד, ומה עלה לאדמו"ר נ"ע ללמוד אחרת בדברי הנ"ל. ומה ראה לחלוק על א' מגדולי חכמי אשכנז מן הדור הקדום, ובפרט שכפי הנראה הסכים הג"ר יעקב ריישר אב"ד מיץ (בעל שו"ת "שבת יעקב), וכמו"כ הג"ר יעקב אב"ד פפד"מ (בעל שו"ת "שבת יעקב") לדברי הג"ר יהושע אב"ד טריר, דלא פליגי עליו בפרט זה, וקבלו דבריו – בעל השבות יעקב להקל ולהכשיר כפי דבריו, ובעל השב יעקב מחמיר – מטעמים אחרים.

והנה - דבר פלא, כאשר מעיינים בהמפתחות – בסוף הספר, יראה דשם הלשון שונה כתיבה אחת ממה שכתוב בפנים (בהשאלה). דהלשון שם: "עמוד א' שהי' ארוך שורה אחת יותר מעמוד הסמוך" ע"כ. דהיינו לא רק שיש יותר שורות אלא "ארוך שורה אחת יותר" דנותן המשמעות שהוא ארוך יותר תוך הגליון (למטה).

דלשון השאלה הובא בפנים הוא: "עמוד א' שורה אחת יותר מעמוד שלפניו" שנותן המשמעות דיש רק שורה יותר תוך העמוד (ולא למטה תוך הגליון). אמנם בהמפתח כתוב גם הלשון "ארוך שורה אחת" דנותן המשמעות ששורה זו הוא תוך הגליון (למטה).

וא"כ אין פלא דסובר אדמו"ר נ"ע בדברי ה'חינוך בית יהודה' שמדובר בכשירוד השורה הנוספת למטה תוך הגליון.

ואולי זהו הפירוש בלשון החב"י: "ולא נראה בפוסקים ראשונים ואחרונים לפסול ס"ת בשרטוט יתר". (דהיינו למטה תוך הגליון). וזהו ג"כ המשמעות מה שממשיך שם: "ע"כ לתחילה פשיטא שיש עדיין לשרטוט במקום הראוי", (דהיינו לשרטוט השורה שהוא למטה מן הגליון, דאם מדובר תוך הגליון איזה חידוש יש כאן הא כתב לכתחילה הדף עם השרטוט ועל השירטוט, ולמה חסר שם שירטוט).

ואחר כל הנ"ל עוד לא סומך אדמו"ר הצ"צ נ"ע על דברי החב"י להכשיר אלא מביא מה שכתוב בשכנה"ג יו"ד ה' ס"ת סי' ער"ה בהגהת הטור אות יו"ד ומהר"מ מטראני, ומס' התשב"ץ ח"ג סי' קנ"ה שסוברים שכולם סוברים שאין לפסול כי אם בכשדף אחד הקצר - שיטה אחת, הוא בין שני דפין ארוכים וגם שיש בו שרטוט שאז נראה כמו הפסק פרשה.

וכל זה כתבתי בדרך אפשר, והשי"ת ינחני בדרך מישור.



## מקורות לספר קדושת לוי

### הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בקדושת לוי פ' חיי"ש: ואברהם זקן בא בימים, ואמרינן בגמרא (ב"ב טז, ב) בת היה לו לאברהם ובכל שמה. ויבואר בזה הגמרא (חגיגה טו, א) בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת שובו בנים שובבים, ויש להבין מה זה הקול. נראה אף על פי שאדם אינו שומע הקול, זה שמגיע לאדם בכל יום התעוררות תשובה זה היא מחמת הכרזת הקול כו'... לפי זה יובן מה שנקרא בת קול, על כי השפע מהבורא ב"ה ית' נשפע בכל יום, רק שמצמצם האדם את עצמו כדי שיוכל לקבל השפע כפי הכנת קבלתו, יש אדם שמצמצם לחכמה שיחכם בעבודת השם ית', ויש שמצמצם לעושר וכבוד ולחן ולשאר הטובות, ולכל אחד כפי הכנת קבלתו יהיה השפע כמו שהוא נשפע מאת הבורא יתברך אשר הוא כלול הכל זה נקרא בחינת קול, והשביל שכל אחד עושה גבול לירידת השפע נקרא בת הוא לשון מדידה כמבואר ביחזקאל הרמז על הגבול והצמצום ומדידה שכל אחד עושה ומצמצם לרצונו. וזהו הרמז בת היה לאברהם ובכל שמה, שהיה לו שפע ממדה הרמוז במלת בת שהוא כלול כל המדות הנ"ל.

ופירוש הדברים, כי "קול" הוא ענין השפעה הכללית מלמעלה הכוללת הכל, ו"בת" היא ההגבלה והשביל שכל אחד מצמצם את ההשפעה לפי רצונו. וזהו "בת קול", דהיינו עשיית כלי ומדה, שנק' "בת", בכדי לצמצם את ההשפעה העליונה הכללית שנקראת "קול", לענין פרטי ומיוחד שיגיע לאדם למטה.

### תיקון בציון של המהדירים

יש בידי שתי מהדורות חדשות של הס' קדושת לוי, א' של מכון "הדרת חן" תשס"ה, וא' ממכון "קדושת לוי" תשס"ז. ושניהם ציינו אחרי התיבות "כמבואר ביחזקאל": עיין מלכים א ז, כו.

וכפי הנראה שהמו"ל הבינו הפירוש: "בת הוא לשון מדידה כמבואר ביחזקאל", ואחרי זה הוא ממשיך שענין זה הוא "הרמז על הגבול והצמצום כו'".

ועל זה הם נתקשו כי הלא הפסוק על בת לשון מדידה מציין המחבר בעצמו להלן (בפיסקא שלאחרי זה) למלכים א ז, כו: אלפים בת יכיל. ועל כן הם ציינו כאן "עיין

מלכים...", שגם כאן כוונתו להפסוק במלכים "אלפים בת יכיל", וכאילו אשר יש כאן פליטת קולמוס שהמחבר כתב "יחזקאל" במקום מלכים. [ע"ד הפסוק במלכים הוא גם בדברי הימים-ב ד, ה].

אבל בודאי טעות הוא בידם, וכוונתו כאן ליחזקאל מה, י ואילך: ומאזני צדק ואיפת צדק ובת צדק יהי לכם גו', האיפה והבת תוכן אחד יהי' גו', וחוק השמן הבת השמן מעשר הבת מן הכור עשרת הבתים חומר גו'.

וי"ל גם שכוונתו ליחזקאל מא, ג: ויביא אותי שמה והנה איש מראהו כמראה נחושת ופתיל פשתים בידו וקנה המדה והוא עומד בשער. שם מדבר במראה הנבואה על מדות המקדש וכליו דלעתיד, אבל י"ל שמזה למד הגה"ק רמז לגבול ומדידה שכל אחד מודד לעצמו במקדש הפרטי שבכ"א מישראל. [וע"ד הידוע בפירוש פסוק שופטים ושוטרים גו'. ועי' בזהר פ' פקודי רלג, א (על קנה המדה שבפסוק זה ביחזקאל): מתמן נפקת האי קנה לתתא כו' ההוא קנה המדה איהו קיימא במדידו דמשחתא דקיימא לתתא כו'. ע"כ. ומבואר בכמה מקומות דקנה המדה בעבודה הוא עשיית הכלים להמשכת האורות, עי' תו"א לט, ב. המשך תער"ב ח"א ע' שטז].

ובאמת נ"ל אשר מה שכותב הקדושת לוי: "כמבואר ביחזקאל", לא קאי אדלעיל מיניה בענין בת לשון מדידה, אלא קאי אדלאחריו, ודבריו הם: "כמבואר ביחזקאל הרמז על הגבול והצמצום ומדידה שכל אחד עושה ומצמצם לרצונו", וזה יכול להתפרש הן על הכתוב הראשון שהבאנו "ומאזני צדק ואיפת צדק ובת צדק גו'", וגם יתכן לפרשו על הפסוק השני שהבאנו מיחזקאל בענין קנה המדה.

אך אם נפרש (כאשר כנראה הבינו המהדירים) אשר קאי אדלעיל מיניה "בת הוא לשון מדידה כמבואר ביחזקאל", אז לבטח כוונתו למקום הראשון שהבאנו מיחזקאל "ואיפת צדק ובת צדק גו'" ששם מבואר בכל המשך הפסוקים כי בת הוא לשון מדידה, וגם כפירוש הגמ' ורש"י על פסוקים אלו "מעשר הבת מן הכור" כו' בעירובין יד, ב. פג, ב. ומנחות עז, א. [ומתאים גם לספרי הקבלה, כי ספירת המלכות שנק' בת, "אבא יסד ברתא" - ובמקומות רבים בזוהר - היא כלי הקיבול המגבילה ומצמצמת את כל האורות. והמל' נקראת "כנישו דכל נהורין" (עי' ב"מילואים להמ"מ בס' מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"א ע' שה), ונקראת כנסת ישראל על שם שהיא כנסת ואוספת לתוכה את האורות והשפע כמ"ש בתו"א ולקו"ת בכ"מ].

#### עוד תיקון בציונים

יש טעות גם בציון הסמוך לזה אצל המהדירים שם, כי איתא שם בקדושת לוי (הובא לעיל בתחילת דברינו): "השפע כמו שהוא נשפע מאת הבורא יתברך אשר הוא

כלול [אוצ'ל: כולל] הכל זה נקרא בחינת קול", ובמהדורת תשס"ה אין מצויין על זה כלום, אך במהדורת תשס"ו ציין המהדיר "זוה"ק ח"א עד, א". ולא מצאתי בזה שם הקשר לכאן. אך כאן שייך מ"ש בזה בכ"מ ("ח"א רמו. ב. ח"ב ג, א) שקול ודיבור הוא כלל ופרט, וזהו המקור לדברי הקדושת לוי כאן. ובספרי הקבלה גם פירשו על זוהר זה ד"קול" רומז על מחשבה הכללית דאדם קדמון. וגם מבואר במקומות רבים בזהר דקול ודיבור הוא תפארת ומלכות, וזה שייך ג"כ לדברי הקדושת לוי כאן. וראה עוד בס' אור תורה להה"מ סכ"ד: "כי הלוא הקול הוא גולמי קלא בעלמא, והדבור הוא המגלה, כי הדבור הוא הפרט הנעשה פירוש של הכלל".

#### מעשה הבעש"ט שהחליף עשירות בבנים

בכללות המבואר בקדושת לוי בפסקא זו, כי יש שפע כללי מהקב"ה הכולל הכל, וכל אדם בעבודתו עושה הכלים והאותיות לקבל השפע כפי מדת הכנתו, (ובלי קשר לשקו"ט הנ"ל בביאור לשונו והמקור בפסוק).

זהו מתאים להמבואר ג"כ בדרושי רבינו הזקן, עי' בסה"מ תקס"ה ח"ב ע' תרנ-תרנב ד"ה וברכך ה' אלקיך, על מארז"ל אדם נידון בכל יום כו', דלמעלה הוא חסד פשוט בלי ציור, ועל זה הוא הדין ומשפט בכל יום בהחסד שנמשך לאדם למטה, לאיזה צורך יתפשט ויומשך ממנו בעולם העשי' כו' אם לבני וחי' או לעושר וחי'. ובוה מבאר אדה"ו שם את מעשה הבעש"ט שבא לפניו איש עשיר וביקש שיתפלל עבורו לבנים ואמר לו הבעש"ט שכשיהיו לו בנים יהי' עני, והחליף לו הבעש"ט מעשירות לבנים כו'.

עי' שבחי הבעש"ט ע' קטו. ועי' מזה ג"כ באוה"ת פ' ראה ע' תשכד. דרמ"צ קז, ב. קונטרס ומעין סוף מאמר י"ט. סה"מ מלוקט ח"ד ע' רצב, ובמלוקט החדש הוא בח"ג ע' שפה. ועי' בס' אור תורה להה"מ סרפ"ה שכאשר עולים מעולם הדיבור לעולם המחשבה שם הכל באחדות והתכללות ואז אפשר לשנות את אופן ההמשכה לאיזה דבר שרוצים.

[אגב, בתקס"ה ח"ב שם ע' תרנ: "שיהי' החסד מתלבש כו' ולא בבנים על כן יהי' עושר ואין לו בנים". הלשון כאן "עושר" (ולא "עשיר"), וכן מצוי לפעמים בספרים וגם בלשון בני אדם לשון "עושר" גם כשמדובר ביחס אל הגברא. ועי' שע"ת לאדהאמ"צ סו, ב. ומעולם לא הבנתי מדוע מחלפים מתיבת "עשיר" לתיבת "עושר". בתקס"ה כאן הלשון הוא מכת"י מעתיק, וגם י"ל שמדבר על החפצא שיהי' עושר ולא בנים].

הקדושת לוי תואם לדברי אדמו"ר הזקן

ומסיים שם בתקס"ה, כדברי הקדושת לוי כאן: אלא בכל יום ויום אדם נידון בפרט, והיינו עד שיבוא לו החסד בפועל ממש גשמי למטה אם בעושר או בכבוד או בחיים של תענוג ומנוחה ובלא עושר וכבוד כו', ולכך מן ההכרח לבקש בכל יום בשמו"ע רפאנו ברך עלינו, לפי שאדם נידון בכל יום ומבקש שיבוא לו התלבשות חסד העליון למטה היום בפועל ממש בדבר שהוא חפץ ומבקש בשמו"ע כו'.

ונמצא ענין זה גם בדרוש אדה"ז ד"ה יגיע כפיך כי תאכל, בסה"מ תקס"ח ע' קסה ואילך. ועי' ג"כ ד"ה זכה עזר בס' מאמרי אדה"ז על התורה ח"א ע' ערב. וסה"מ תקס"ה ח"ב ע' תשוב ובמ"מ שם.

יש לדייק גם, כי הקדושת לוי נקט הדוגמא לשינוי השפע: "שיוכל לקבל השפע כפי הכנת קבלתו, יש אדם שמצמצם לחכמה שיחכם בעבודת השם ית', ויש שמצמצם לעושר וכבוד ולחן ולשאר הטובות". וזהו ממש כהדוגמא שנקט בדרוש אדה"ז (תקס"ח שם ועוד): "הנה ידוע שיש כמה מיני חסד וטוב למטה רוחני וגשמי כמו שפע הפרנסה שהיא חסד גשמי במזון ולבוש גשמי ומזון גשמי וכיוצא, ויש דבר חסד רוחני מזה הוא כמו השפעת חכמה ודעת כו'". הלא שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, או שדבר זה הוא מבית מדרשו של הה"מ ממעזריטש.

[ובכל זאת, קיים שינוי קל בין שני מקומות אלו בסדר הצעת הדברים אם נקט מתחילה הרוחני ואח"כ הגשמי, או מתחילה הגשמי ואח"כ הרוחני ואכ"מ].

### דרוש אדמו"ר הזקן על "נחש הנחושת"

ואפשר שייך לכאן ג"כ דרוש אדה"ז בלקו"ת פ' חוקת, שם ביאור נפלא על פסוק "ויעש משה נחש הנחושת", שאמרו על זה וכי נחש ממית כו' אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה כו' (ר"ה כט, א), ומבאר רבינו הזקן, כי מראה הנחושת הוא מתהפך לכל גוון, והנה בכל דבר בשרשו למעלה לפני המשכתו והתגלותו למטה הוא כולו רק טוב הגמור ואין שם רע כלל למעלה, רק כשיורד למטה בדרך ההשתלשלות הוא נעשה לפעמים רע גמור ויסורים הן במילי דשמיא והן במילי דעלמא, וזהו ענין "נחום איש גם זו" שהיה אומר גם זו לטובה מפני שהיה מתבונן באמת ששרש הרע הוא הטוב והביאו למעלה אל שרשו למקום "אין" ושם הי' יכול לעשות השתנות, כמאמר ר' חנינא בן דוסא שאמר מי שאמר לשמן וידליק וכו' וכן הוא קצת בכל הצדיקים וגם בכל אדם ע"י תפילה שיכול להתבונן בשורש הדבר שהוא טוב ואז יתפרדו כל פועלי און כו'. וזה היה הגבהת הנחש ומסתכלין כלפי מעלה בשרשו שהוא טוב כו', ולכן היה נחושת שמשנתה לכמה גוונים. ע"כ התוכן בקצרה.

ואפשר זה קשור עם מ"ש בדרושים הנ"ל בתקס"ה כו' ובקדושת לוי, אשר על ידי הכנה ותפילה המתאימה אפשר לעשות כלי לקבלת שפע מיוחד מתוך שפע הכללי. וגם כי זה היה מעשהו של הבעש"ט וצדיקים הגדולים לשנות בהשורש גם אחרי שכבר נמשך למטה.

[יש לציין גם כי הפסוק השני שהבאנו מיחזקאל, שהעלינו אפשרות כי אליו מכוון הקדושת לוי, הוא "והנה איש מראהו כמראה נחושת ופתיל פשתים בידו וקנה המדה", שעל זה כותב כי בזה נרמזו דהשפע מלמעלה שהוא כח היולי הוא מגיע לכל אחד בצירוף שונה לפי הכנתו ומדידתו את הכלים, הלא נאמר כאן שנגלה אליו המלאך ש"מראהו כמראה נחושת" שהנחושת מתהפך לכמה גוונים, אך לא מצאתי לע"ע שנזכר זה בהדרושים].

#### עוד בדרושי אדה"ז על שינוי השפע ע"י המקבלים

ועי' עוד בתו"א מקץ מב, ב, ולקו"ת ראה יט, א - בענין שתפילה הוא המשכת רצון חדש לשנות השפע שבסדר ההשתלשלות כו'. ועי' תקס"ח ח"א ע' מד ד"ה להבין שינוי הברכות. ויל"ע גם בלקו"ת נצבים ודרושי ר"ה בענין שפע הכללי שבר"ה ושכל ר"ח כו' (מז, ב ועוד). וראה גם תו"ח בראשית כד, א. ועוד.

ויש לעיין אם כל זה קשור גם עם המדובר בכמה מאמרי אדה"ז משנת תקס"ב ועוד, בענין אור אין סוף המשפיע בעולמות אשר האור מצד עצמו הוא פשוט, והשינוי הוא רק בהמשכת האורות שנעשה על ידי הגבלת וצירוף הכלים (ע"ש ד"ה לרוקע הארץ, ד"ה קדושים תהיו והביאורים, וד"ה לה"ע אור אין סוף, והוא על יסוד דברי הפרדס בשער ד. ונמצא מזה הרבה בדא"ח).

בודאי קיימים שינויים בפרטי הדברים בכל מקומות אלו שהבאנו כאן, אבל הבאנו כל זה לענין נקודה תיכונה ודמיון בדרושי אדה"ז אלו וגם הקדושת לוי, בכללות ענין שינוי השפע שנעשה ע"י הכנת וכלי המקבלים.



לזכות

הילדה חי' מושיקא תחי'

נולדה למזל טוב  
ביום כ"ז חשוון ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו  
ממנה ומכל יו"ח שיחיו,  
רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

המשגיח החשוב דישיבתינו בחסד עליון המצוין בכשרונותיו  
הנודע לשם ולתהילה  
הרה"ת ר' מאיר וזוגתו שיחיו  
ווילשאנסקי



לע"נ

הרה"ח ר' קלונימוס קלמן בן הרה"ח ר' שלמה ע"ה  
ליום השלושים שלו ביום כ' כסלו תשע"ה



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ח ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי' שיחיו  
דרימער

לזכות  
הרך הנימול - "חייל בצבאות ה'"  
הילד אליהו ציון שיחי'  
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה  
ביום ט' כסלו ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנו ומכל יו"ח  
שיחיו,  
רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י

ולזכות הוריו  
הרה"ח הרה"ת ר' חיים דובער ומרת רחל ברוכה שיחיו  
קמינקר



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' ישעי' אברהם וזוגתו מרת רבקה שיחיו קמינקר  
הרה"ח הרה"ת ר' אוריאל וזוגתו מרת חנה טויבע שיחיו ניאזוף



לזכות

הבחור התמים מנחם מענדל שיחי'

יה"ר שיצליח בלימוד התורה נגלה וחסידות ובעבודת ה'

ובכל הענינים בגשמיות וברוחניות

ושיזכו לגרום נח"ר רב להוריו וחביריו

וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ח יחזקאל דוד וזוגתו מרת מלכה שיחיו

פריינד

יום הבהיר י"ד כסלו  
פ"ו שנה לנישואי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
והרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא ע"ה  
"דער טאג וואס האט פארבונדן מיר מיט אייך און אייך מיט מיר"  
י"ד כסלו ה'תרפ"ט - ה'תשע"ה



ולזכות  
הילדים - חייילים בצבאות ה'  
**צמח, משה וחי' מושקא** שיחיו  
לרגל יום הולדתם ביום י"ז כסלו  
שיזכו לגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם  
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו **שטערנא שרה** שיחיו

**מינץ**

שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
רדונדו ביטש, קאליפורניא

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו  
ובנם ישראל הירש שיחי'  
ובנותיהם חסי' דבורה ונאוזה בינא שתחי'  
קלאפמאן



ויהי רצון שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר  
מתוך הרחבה, שמחה ועונג תמיד כל הימים  
אמן כן יהי רצון

לזכות

הבחור התמים המצויין

תלמיד מובהק של ר' אברהם שיחי' גערליצקי

**ישראל דוד שיחי' ציקמאן**

לכבוד יום ההולדת שלו ביום כ"ד מרחשון



ולזכות אחיו הבחור התמים

**הירש שיחי' ציקמאן**

לכבוד יום ההולדת שלו ביום כ"ז מרחשון



יה"ר שיצליחו בלימוד התורה נגלה וחסידות ובעבודת ה' ובכל עניניהם  
בגשמיות וברוחניות

ושיזכו לגרום רוב נחת רוח להוריהם ולחביריהם ולרבותיהם

ולכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח ר' אהרן וואלף ומרת פלינה שיחיו

**ציקמאן**

לזכות

מורנו היקר והנערץ

הר"מ המפורסם והגודע לתהילה

מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים - אהלי תורה',

ומנהלה מאז הווסדה זה יותר מל"ה שנה,

ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא הקובצים

כרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשון לאזיו"ט

יה"ר מהשי"ת ש"יאריך ימים על ממלכתו"

וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו ולקדש שם  
שמים ברבים,

עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' זלמן וזוגתו ומשפחתו שיחיו

מרזוב

לעילוי נשמת

הרה"ח התמים ר' יוסף יצחק ע"ה

בן הרה"ח התמים ר' שלמה שניאור זלמן שי'

קייזן

נפטר י"ב כסלו ה'תשנ"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

קייזן

לזכות

החתן התמים לוי יצחק שיחי' חיטריק

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' דייטש

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ד' כסלו ה'תשע"ה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' שלום דובער וזוגתו מרת חנה שיחיו דייטש



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת בת' דבורה

בת הרה"ח ר' אבא הלוי ע"ה

נפטרה ביום ח"י כסלו ה'תשס"א

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח ברוך שיחי' וזוגתו בריינא תחי' ומשפחתם שיחיו

נפרסטק

לזכות

הבחור התמים

**משה הכהן שיחי' כהן**

לכבוד יום הולדת שלו ביום ד' כסלו

יה"ר שיצליח בכל בלימוד התורה נגלה וחסידות ובעבודת ה' ובכל  
עניניו בגו"ר

ושיזכה לגרום רוב נחת רוח הוריו ולכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו



נדפס ע"י ולזכות הוריו שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת **מוסיא** בת ר' **ישראל הלוי** ע"ה

נפטרה ביום י"ח כסלו תשנ"ה



נדפס ע"י ולזכות הרה"ח ר' **ישראל** וזוגתו ומשתחתו שיחיו

**זלמנוב**

לזכות

החתן התמים הנעלה והחשוב הרב **מנחם מענדל** שי' הכהן

**כהנוב**

והכלה החשובה מרת **שרה בלימא** תחי' **דיימאנט**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשטומ"צ למזל טוב

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

לנח"ר רבינו הק' מתוך אושר ושמחה ברכה והצלחה בגו"ר תמיד  
כה"י.



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן

הרה"ת הרה"ח ר' **דוד** שי' הכהן ומרת **יהודית** תחי'

**כהנוב**

והורי הכלה

הרה"ת הרה"ח המיוחד שבחבורה בר אוריין איש החסד והמעש

ר' **אברהם חיים** ומרת חי' **זלאטא** שיחיו

**דיימאנט**