

# ברכת מזל טוב עד בלי די

ברגשי גיל וחדוה משגרים אנו את ברכותינו

להאי גברא רבא הנודע לשם ולתהילה

מופלג בתורה ויראת שמים, צנא מלא ספרא, חריף ובקי,

מגדולי מגידי השיעורים בדורנו, המפורסם בשיעוריו המופלאים וחיידושיו

המאירים בחריפות ובבקיאות ובבהירות,

מייסד המוסד הק' 'הערות וביאורים – אהלי תורה' ומנהלה במסירות וברוב

תבונה וחסד במשך למעלה מל"ו שנה וזכה להוציא לאור יותר מאלף קבצים,

המתעסק ביתר כח ועוז להפיץ ולפרסם קובצי חידושי תורה תמידיים כסדרם

באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מקדש שם שמים ברבים

ומפרסם תורתו של כ"ק אדמו"ר בכל אתר ואתר, מפייץ מעינות החסידות, וכבר

שיבחו כ"ק אדמו"ר על 'הנחותיו' מהתוועדויות במשך השנים, מסור ונתון

לעניני כ"ק אדמו"ר ולמבצעיו הק' ובפרט ב'הדרך הישרה' המביאה לקאתי מר

דא מלכא משיחא,

מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים ושלוחים רבים ברחבי תבל מתוך

מסירה ונתינה עצומה כיד ה' הטובה עליו

הרי הוא הרה"ג הרה"ח

**מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א**

לרגל יום הולדתו ביום ג' - שהוכפל בו כי טוב - י"ד מרחשון,

יה"ר מהשי"ת ש"אריך ימים על ממלכתו" וימשיך להרביץ תורה ברבים

ולהאדיר ולהגדיל שם ליובאוויטש לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ולההדרין

תלמידיו בדרך העולה בית א-ל, מתוך בריאות נכונה ומנוחת הנפש ויזכה לחזות

בקרוב ב"ימות המשיח בהלכה" "ובא לציון גואל" בביאת גואל צדק בקרוב

ממש.

**המערכת**

## ברכת מזל טוב מזל טוב

לידידנו היקר איש חי ורב פעלים, שלוחו של רבינו הק'  
במסירות נפלאה,

וחפץ ה' בידו מצליח לקרב את בני' לאביהם שבשמים,  
אהוב לשמים ולבריות,

מנהל ספרי קה"ת בחכמה ובתבונה, חבר המערכת הדגול  
ד"הערות וביאורים "מלפנים,

הרה"ח הרה"ת מוה"ר אברהם ישעי' שי' הולצברג  
וזוגתו החשובה והמהוללה תחי'

לרגל בוא בתם הכבודה הצנועה והחסודה מ' שיינדל  
רחל תחי' בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת עם  
הת' הנעלה והיקר השקדן, מסור ונתון לעניני רבינו הק'  
מ' אברהם אליהו שי' ראסקין.

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
בחיים מאושרים בגו"ר, ויזכו לרוות מהם רוב נחת  
ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה ומתוך  
הרחבה גדולה, מנוחה ושמחה תמיד כל הימים

**המערכת**

ב"ה  
שבת פרשת וירא – כ' חשון ה'תשע"ו  
שנת הקהל  
גליון ד [אלף-צו]

# תוכן הענינים

## גאולה ומשיח

- 7..... קריאת הפרשיות דהקהל לעת"ל  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 11..... בענין אלי' הנביא לע"ל ע"פ חסידות  
הת' שלום צירקינד

## הקהל

- 14..... גדר מצות הקהל – מעמד הר סיני  
הרב בנימין אפרים ביטון

## תורת רבינו

- 19..... חביבות מצוה או זריזות למצוה כשאינו מחוייב  
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 22..... עשירות בשביל לימוד התורה  
הרב מנחם גערליצקי
- 24..... חידוש הרבי בענין תורתו נעשית שלו  
הרב פרץ בראנשטיין

## חסידות

- 25..... יחוד יחודא עילאה ויחודא תתאה (גליון)  
הרב נחום וילהלם
- 27..... הקשר בין קולות השופר לד' מינים  
הרה"ח אליעזר ג. שם טוב

27.....ביאור מאמר ד"ה שובה ישראל תשמ"א.....  
הרב חיים מענדלסאהן

## נגלה

28.....אומרים לו גזור לבעל הכרם.....  
הת 'דב בעריש רוטנברג

30.....בגדר היזק ראייה.....  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

## הלכה ומנהג

34.....הזמנת נכרי או יהודי מומר לסעודת יו"ט (ב).....  
הרב ברוך אבערלאנדער

44.....הזמנת נכרי לסעודת יו"ט.....  
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

45.....הזמנת נכרי ביו"ט.....  
הרב חיים רפופורט

58.....כיבוי הגפרור אחר הדלקת נרות שבת (גליון).....  
הרב מאיר צירקינד

59.....בדין פרנסת עצמו קודם לחיוב צדקה.....  
הרב מרדכי פרקש

64.....הפסק ב'ה' מלך'.....  
הרב יוסף שמחה גינזבורג

65.....דין מקח טעות לאחר שידע בו.....  
הרב חיים הלל רסקין

68.....חמשת הלכות שבת שנתפרשו ע"י הנביאים.....  
הרב שלום דובער לוין

80.....בדין השוכה לברך אשר יצר.....  
הרב שרגא פייוויל רימלער

## פשוטו של מקרא

- 81..... ביאור ברש"י ד"ה אשר עשו בחרן  
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 83..... ביאור על רש"י ד"ה יצוא ושוב  
הנ"ל

## שונות

- 84..... לדייק בתאריכים  
הרב מרדכי גלזמן
- 85..... "יהודא" באל"ף בתחילת שו"ע אדה"ז מהדו"ת  
הת' אהרן מנחם מענדל קסטל
- 87..... ציונים בתניא לתורות הבעש"ט והרב המגיד  
הרב אלי' מטוסוב

### התנצלות המערכת:

מפני קוצר היריעה לא היה ניתן להדפיס בקובץ שלפנינו  
את כל ההערות שהגיעו אלינו, ויודפסו בגליונות הבאים  
אי"ה. ובקשת הסליחה מעם הכותבים אשר הערותיהם לא נדפסו  
כאן

המערכת.

**הקובץ הבא**

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תולדות – ר"ח כסלו ה'תשע"ו  
הערות יש לשלוח לא יאורך מיום ג', י"ד חשוון ה'תשע"ו**

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

# גאולה ומשיח

## קריאת הפרשיות דהקהל לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

אם יקראו ע"י "רמקול"

בשיחת קודש יום שמח"ת תשמ"ט (אות ז') איתא: היו"ט דשמח"ת ביום בפ"ע הוא בחוץ לארץ, יו"ט של גליות מצד ספיקא דיומא (גם בזמן הזה כשקובעים החדשים עפ"י החשבון שאז אין מקום לספק). ומכיון שכך נהגו בני"י במשך ריבוי דורות, יש מקום לומר שימשיכו לנהוג כן גם לאחרי שיתחדש קידוש החדשים עפ"י הראי' כשיקויים היעוד ואשיבה שופטיך כבראשונה וכו', אעפ"י שבזמן ההוא לא יהי' ספיקא דיומא מכיון שיוכלו להודיע על קידוש החודש תומ"י בכל המקומות - וזהו ע"ד שמצינו שחוגגים יו"ט שני דחג השבועות אעפ"י שאין בו ספיקא דיומא מכיון שקביעותו אינה תלויה בימי החודש אלא בחמשים יום לאחרי ט"ו ניסן, ע"כ.

דמבואר בזה דעת הרבי שלעת"ל ישתמשו באמצעיים חדשים להודיע מיד לכל העולם אודות קידוש החודש, אלא דמ"מ יש מקום לומר שימשיכו לנהוג לעשות ב' ימים כפי שעשו במשך ריבוי הדורות וכו'.

ועד"ז איתא בס' דגל התורה (ווארשא) סי' ו' אות ז' שכתב בתוך דבריו וז"ל: אמנם יש לעיין לעתיד כשיהי' סנהדרין ויקדשו עפ"י הראי' בזה"ז שנתחדשו האמצעים שיכולים לעולם להודיע לכל חו"ל באופנים שונים אם יעשו ג"כ שני יו"ט מטעם גזרה וצ"ע, עכ"ל. הרי דנקט ג"כ דבודאי יודיעו ע"י תקשורת וכו', אלא דמסתפק משום גזרה.

ולפי"ז יש מקום להסתפק בנוגע לקריאת הקהל לעת"ל אם יקראו בפרשיות ב"רמקול" כדי שכאו"א מהקהל הגדול יוכלו לשמוע.

**קריאת הפרשיות האם הוה כקריאת התורה?**

דהנה אי נימא דקריאת הפרשיות בהקהל הוה כמו "קריאת התורה", וכדמשמע דסבירא ליה להמג"א (סי' רפ"ב ס"ק ו') שהוכיח דאשה חייבת לשמוע קריאת התורה ואעפ"י שנתקנה משום ת"ת ונשים אינן חייבות בת"ת מ"מ מצוה לשמוע כמו במצות הקהל עיי"ש, וכן משמע ממ"ש המג"א (סי' קמ"א ס"ק א') שהקשה על מ"ש הב"ח

(או"ח סי' תר"צ) לענין קריאת התורה, דהקורא בתורה כשהוא יושב אפילו בדיעבד אינו יוצא וצריך לחזור ולקרות מעומד עיי"ש, ממתניתין סוטה מא, א לענין קריאת המלך בהקהל דקורא כשהוא יושב, ואי נימא דאפי' בדיעבד אינו יוצא כשהוא יושב, משום כבודו של מלך לא שרי לכתחילה, וכה"ג דייקנן בחו"מ סי' כ"ח לגבי עדות עכ"ד, דמדמה זה לזה, ולענין קריאת התורה אין יוצאים כשאינו שומע הקול עצמו אלא ע"י ה"רמקול" וע"ד שכתב הרבי במכתב כ' טבת תשמ"ג (נדפס בלקו"ש חכ"א ע' 496) בנוגע לשמיעת מגילה ע"י טלפון ורדיא וז"ל: .. הטעם שאין יוצאין בזה שמיעת מגילה הוא כי נעשה שינוי עיקרי, ואין זה כ"א קול של (קרום של) מתכת פלאסטיק וכיו"ב, שהמתכת מוציאה הקול, ע"י שכח כחו דהאדם משנה תוקף זרם העלעקטרי והזרם מניע את הקרום, והזרם אין איש יודע מהותו, אבל הכל מודים שאינו כלל ממהות האויר [שהאויר הוא מציאות הלכתית, נוגע לכופה כלי על הנר בשבת, מג"א סוף סימן רע"ז ושו"ע אדמוה"ז שם]. וכתבתי במכ' הנ"ל, בדברי המתירים עצמם נראה שאלו שתיארו לפניהם אופן פעולת הטלפון טעו בהתיאור, שאך עפ"י"ו מובן שלא נחתו כלל לדון בזה שזהו קול מתכות.. כהנ"ל לא שייך (תמיד) לעניית אמן וכיו"ב - כי בכוכ"כ אופנים נוגע בזה רק כיוון הזמן, ולא שמיעת קול הש"ץ, כדמוכח מביהכנ"ס דאלכסנדריא של מצרים (סוכה נא, ב) וכמפורש בשו"ע או"ח סו"ס קכד ובארוכה בשו"ע אדה"ז שם עכ"ל. וראה אגרות קודש חי"ג ע' קע"ט לענין רמקול, ובפשטות עד"ז הוא לענין קריאת התורה.

ועי' גם בשו"ת מנחת שלמה סי' ט' בזה דאחרי שהאריך עפ"י מומחים באופן פעולת הרמקול והטלפון מסיק: "ולפי הדברים שאמרנו נראה שיש לשמיעה זו דין הנפת סודרים שהיתה באלכסנדריה של מצרים, דחשיב רק כיוודע באיזו ברכה הש"ץ עומד ולא יותר, וכיון שכן אין לענות אמן על שום ברכה ששומע דרך טלפון ורדיו דאיננו קול המדבר אלא רק המכונה היא המדברת ודינו כעונה אמן לבטלה, ורק אם עומד בביהכ"נ או בסמוך לו ושומע חזרת הש"ץ או שאר ברכות ע"י רמקול, אז שפיר נגרר אחר הציבור ועונה אמן, מידי דהוי כאלכסנדריה של מצרים אבל אי אפשר כלל לצאת בשמיעה זו בשום דבר שחייבים לשמוע מפי אדם", ומסיים דהחושבים אחרת אין זה אלא מחמת שאינם יודעים טיבם של מכשירים אלה, וחושבים מחשבות הבל שחוטי הטלפון והרדיו מולכים ממש את קול האדם, וזהו כדברי הרבי, וכן נקט בשו"ת ארץ צבי ח"א סי' כ"ג, ובשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' ל"ז, וח"ג סוס"י ל"ח, ובשו"ת יחווה דעת ח"ב סי' סח, וח"ג סי' נ"ד, וראה עוד בלקו"ש ח"ט ע' 336 ואנציקלופדיה תל' כרך יח ע' תשמט ואילך, ובס' פסקי תשובות ח"ו ע' תקמה הערה 9 ועוד ואכמ"ל. דלפי"ז יוצא דאין לקרות פרשיות הקהל ע"י רמקול דלא יצאו עי"ז י"ח.

## שיטת הרמב"ם בקריאת הפרשיות

אלא דבשיטת הרמב"ם נראה שיש חילוק גדול בין קריאת התורה להקריאה דהקהל שהרי כתב הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"ו) "ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל" ופי' בלח"מ שם דהיינו ד"ע עתה הוא במקום רחוק ובמקום שאינו יכול לשמוע", ובקריית ספר שם כתב: "ומי שאינו יכול לשמוע שהוא רחוק מכוין לבו לקריאה", ובקריאת התורה בודאי אינו יוצא יד"ח אם עומד מרחוק ואינו שומע.

וכבר נתבאר בזה בגליונות הקודמים די"ל בזה ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ד פ' וילך א' דקריאה זו דהקהל ע"י המלך חלוקה ביסודה מדין קריאת התורה דשאר קריאות בתורה יסודם מדין תלמוד תורה וכדאיתא בב"ק פב, א, וילכו שלשת ימים בלי מים וגו' כיון שהלכו שלשת ימים בלי תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהיו קורין בשבת וכו', משא"כ הקריאה דפ' הקהל אינו בגדר מצות קריאת התורה וכפי שנתבאר בהשיחה שם דאינו בא בעיקר בשביל לימוד התורה, אלא לחזק דת האמת לזרז אותם ביר"ש וקבלת עול מצות וכו', ולכן י"ל דהכא אפילו אם אינו שומע משום שעומד מרחוק יכוין לבו ויוצא יד"ח, ולפי"ז י"ל דשפיר אפשר לקרות ע"י רמקול כיון דכאן אי"צ לשמיעת עצם הקול דוקא.

ואף שכתב הרמב"ם בהל' ד' שם: "ומביאין בימה גדולה ושל עץ היתה ומעמידין אותה באמצע עזרת נשים והמלך עולה ויושב עליה כדי שישמעו קריאתו" משמע שצריך שמיעה דוקא, בודאי לכתחילה צריך לשמוע אבל מ"מ אינו מעכב כנ"ל, וראה לקו"ש ח"ט פ' וילך ד' הערה 28 שהביא לח"מ זה וכתב שזהו רק בדרך הלכה, אבל בפשוטו של מקרא אינו כן אלא שצריך שמיעה דוקא וכמ"ש "באזניהם" עיי"ש בהשיחה, דלפי כל זה י"ל דשפיר יקראו ע"י רמקול.

אמנם אפ"ל דלעת"ל לא יצטרכו לזה כלל, שהרי כתב המאירי מגילה ה,א בנוגע להקהל: "שהרי עם כל רוחב שלה לא היתה מחזיקתן אלא בנס, וכ"כ האלשי"ך פ' וילך דביהמ"ק הי' מועט המחזיק את המרובה (הובא בלקו"ש שם ח"ט הערה 29), וראה גם שפת אמת (תרמ"ב) פ' וילך שכתב בתו"ד וז"ל: כי בוודאי הי' סיוע משמים להמלך, כי מצד הטבע אין באפשרות להשמיע באזני כל קהל ישראל וכ"כ הרמב"ם בה' חגיגה שהמלך שליח הוא וצריכין לעמוד בהקהל כמו בהר סיני באימה ביראה עכ"ל. וא"כ כ"ש לעת"ל שכן יהי' בקריאת מלך המשיח.

### האם סומכין על הנס לעת"ל בתקופה הא'?

אלא דפסחים סד, ב, פליגי אביי ורבא אם סומכין על הנס [בביהמ"ק] או לא, דאיתא שם לגבי הקרבת קרבן פסח: "איתמר, אביי אמר: ננעלו תנן, רבא אמר: נועלין תנן. מאי בינייהו? איכא בינייהו למסמך אניסא. אביי אמר: ננעלו תנן, כמה דעיילו מעלו - וסמכינן אניסא. רבא אמר: נועלין תנן, ולא סמכינן אניסא" וקיימ"ל כרבא דאין סומכין על הנס<sup>1</sup> גם בביהמ"ק, וכן פסק הרמב"ם בהל' ק"פ פ"א הי"א: "נכנסה הכת הראשונה עד שתתמלא העזרה, ונועלין דלתות העזרה ומתחילין לשחוט את פסחיהן", וכן איתא בירושלמי (יומא פ"א ה"ב) בהא שמפרישין כה"ג אחר לפני יוהכ"פ וכו' שהקשה: "ולא מן הניסים שהיו נעשין בבית המקדש הן? [שלא אירע קרי לכה"ג וא"כ למה הוצרכו להפריש כה"ג אחר? ומתרין] אמר רבי אבון על שם לא תנסו (דברים ו, טז)" היינו שלא סמכו על הנס (וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' כח בענין זה).

וביומא לח, א, איתא: "תנו רבנן: בית גרמו היו בקיאיין במעשה לחם הפנים ולא רצו ללמד. שלחו חכמים והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים, והיו יודעין לאפות כמותן ולא היו יודעין לרדות כמותן. שהללו מסיקין מבחוץ ואופין מבחוץ, והללו מסיקין מבפנים ואופין מבפנים. הללו פיתן מתעפשת, והללו אין פיתן מתעפשת" וכתב בחי' הריטב"א שם והללו פתן מתעפשת. "יש שפי' דהא בזמן שלא היו עושין רצונו של מקום ולא היה נס בלחם הפנים להיותו חם ביום הלקחו, ואחרים פירשו דאפילו היה הנס קיים מה שהיה אפשר לעשות ולתקן בידי אדם לא היה הקב"ה רוצה לתקנו בנס", היינו דלכתחילה אין סומכין על הנס וצריך לעשות בדרך הטבע, א"כ ה"ה נימא הכא<sup>2</sup>, דלדעת הרמב"ם דבתקופה הראשונה עולם כמנהגו נוהג, י"ל דגם הכא שייך סברת הריטב"א הנ"ל ובמילא לא יסמכו על הנס.

ויש להביא דוגמא לזה, ממ"ש במנ"ח (מצוה צ"ה אות ט) בנוגע להארון, דהנה הקשה שם דלמה לא פירש הרמב"ם דיני עשיית ארון וכו'? וכתב דאין לתרץ שהוא מפני מה דידוע בדברי חז"ל שהארון נגנו וכשיבא הגואל בב"א יתגלו הלוחות והארון, ובמילא אין צורך לזה - כי הרי ידוע שהתורה וההלכה לא תסמוך על נסים וצריך לפרש כל פרטי הדינים וכו', ובימי המשיח מהרה יגלה אפשר להיות איזה קלקול בארון. ועי' גם בסהמ"צ להרמב"ן (מצוה ל"ג): "וכמו שמנה הרב משא הארון, כן באמת תמנה עשייתו מצוה מכלל מצות עשה, לפי שהיותו מצוה קיימת לנו. ועוד שאם נעלה על

1) אבל יש להעיר דלכאורה כלל זה דהילכתא כאביי רק ביע"ל קג"ם לא נאמר אלא היכא דפליגי בדנפשייהו, אבל כשנחלקו בפירוש המשנה, לפעמים ההלכה כאביי ראה נדרים סד, א, דפליגו בפירוש המשנה, ובטור יו"ד סי' רכ"ח פסק כאביי, והב"י שם כתב דמשום דאין נפק"מ להלכה לכן בכה"ג ליתא לכללא דיע"ל קג"ם ואכמ"ל.

2) וראה לקוטי שיחות הל"ה פ' ויחי ג' (עמ' 226) שביאר הטעם שצריך להיות בדרך הטבע בב' אופנים, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' צא-צב בארוכה בענין זה.

עתנו חס ושלוש שיאבד או שישבר, מצוה לעשותו כמדה הראשונה לשום שם לוחות העדות, כי בכך נצטוינו, הרי נדקטו דגם לעת"ל לא יסמכו על הנס, וא"כ י"ל דה"ה בנדו"ד.



## בענין אלי' הנביא לע"ל ע"פ חסידות

הת' שלום צירקינד

תות"ל – 770

בהמשך להמדובר בגליונות הקודמים אודות פעולות אליהו הנביא לע"ל, יש להעיר בזה ע"פ המבואר בזה בכ"מ בדא"ח.

א. באוה"ת ואתחנן (כרך ו', עמ' ב'רעא) מבואר ש"להיות הביטול בחיצוני' הוא דוקא ע"י בחי' אליהו שם ב"ן ... ולהיות הביטול בפנימי' וזהו ע"י משה שם מ"ה. וממוצא דבר למדנו שלהגיע תחילה הביטול בחיצוני' צ"ל ע"י בחי' שם ב"ן דוקא. וזהו שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא לפני בוא יום ה', פי' קודם שיתגלה הפנימי' צ"ל תחילה הביטול בחיצוני', וזהו ע"י אליהו דוקא. [וראה ג"כ בד"ה וישא אהרן את ידיו (ורשימת כ"ק אדמו"ר הריי"צ ד"ה כה אמר הוי' צבאות) תרס"ט, שמבואר שם בענין השליחות שאלו' נקרא שליח, כי רק אלי' שהוא שם ב"ן יכול לרדת למטה ולברר החיצוני', וזהו הכנה להברור פנימי ע"י שם מ"ה, ע"ש בארוכה].

ב. ועוד ביאור מבואר בכ"מ (ראה סה"מ תקס"ב ח"ב ע' תקצ"ו, ד"ה וכל שיח השדה תרמ"א ובהנסמן שם, ד"ה הנה אנכי שולח תרמ"ו, ד"ה והריחו אחש"פ תשכ"ג) שענינו של אלי' הוא להשוות החיצוני' והפנימי', דהיינו נשמות (ששרשן מיוחד פנימי, יחוד זו"נ) ומלאכים (ששרשן מיוחד חיצוני דאו"א), ויש יתרון המעלה ביחוד זו"נ שהוא בחי' שפע העצמי בבחי' הפנימי' כו', ויש יתרון המעלה גם ביחוד חיצוני' דחו"ב שהגם שהוא בחי' חיצוני' עכ"ז הוא נעלה יותר מבחי' הפנימיות דזו"נ שלמטה מהם כו', וביאת אלי' יהי' להשיב לב אבות על בנים שגם בבנים יחוד זו"נ יהי' גם מעלת יחוד חיצוני' דאו"א, ולב בנים על אבותם שגם בחו"ב יהי' נמשך בחי' שפע העצמי ויחוד פנימי דחו"ב, ואז יהי' רוחנים כמלאכים ועכ"ז יומשך למטה כו', ובחי' זו שייך לאליהו דוקא מפני שהוא הי' תחלה נשמה בגוף, ונזדכך גופו לעלות למעלה להיות מלאך ... לכן ביכולתו להשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם". (מד"ה וכל שיח תרמ"א). וע"ש בהמשך (ובהנחת כ"ק אדמו"ר הרשב"ב ממאמר זה), שהטעם שזהו ע"י אלי' דוקא הוא מפני שהי' בטל בתכלית וגופו נזדכך יותר ממשה.

ובד"ה והריחו תשכ"ג הנ"ל מבאר, שענין הנ"ל בתורה הוא, דבתורה יש ג' מדרי', עצמיות חכ"ע והו"ע פנימי' התורה שיתגלה לע"ל, מדרי' הב' והוא התורה שבג"ע שאינה אלא זיו והארה, מדרי' הג' הוא כפי שהתורה ניתנה למטה שהוא עצם חכמה עילאה אלא שנתלבש בלבוש גשמי. ומדרי' אלי' היא כעין מדרי' הא' שבתורה, שהיא עצם חכ"ע וגם באופן של אור וגילוי. וזהו שע"י אליהו יהי' החיבור דאבות ובנים, שגם בתורתן של בנים (בחי' זו"נ, מעלת העצמיות), יהי' מאיר ג"כ מבחי' האבות (בחי' או"א, מעלת האור והגילוי). ע"ש.

ולכאורה ב' ביאורים הנ"ל הם ביאורים שונים. שהביאור באות א' הוא שענין אלי' הוא להביא בני"י לבירור וזיכוך הגוף. אמנם המבואר כאן הוא ענין אחר, שאלו' יאחד המעלות דנשמות ומלאכים וכו'. אמנם משמע בד"ה וכל שיח השדה שם, שענין זה בא בהמשך לענין הא' הנ"ל. והיינו שדוקא מפני שאלו' נזדכך בחיצוני' יותר ממשנה, לכן ביכולתו לאחד ב' המעלות דנשמות ומלאכים, (וכמו שהוא בפשטות דדוקא ע"י זיכוך הגוף נעשה בדרגת מלאך, ונתאחדו אצלו ב' הבחינות). ולכאור' מזה משמע שעד"ז בפעולת אלי' לע"ל, דעי"ז שיפעול אצל בני"י הביטול וזיכוך הגוף, עי"ז יאחד ב' המעלות דנשמות ומלאכים אצל בני"י.

ג. והנה במאמרי אדמו"ר האמצעי דרושי חתונה ח"א ע' קל"א ואילך, וע' קל"ח [וע"ע בהמ"מ שנסמנו שם ע' קכ"ה וע' ק"ה, וראה תורת חיים שמות מג, ד (במהדורה החדשה), ד"ה והריחו תשכ"ג הנ"ל, סוד"ה על שלשה דברים תשי"ד בההנחה הבלתי מוגה], מבואר שם באריכות החילוק בין חנוך (ואלי') ומשיח, דחנוך (ואלי') אף שבירר גופו בתכלית מ"מ הי' זה באופן שעלה השמימה, משא"כ במשיח שגם כשיהי' למטה בגוף גשמי שאוכל ושותה וכו' יהי' כלי להגילויים הכי נעלים דג"ר דעתיק, דלהיות כל הגבוה גבוה יותר יוכל לירד ולהתלבש למטה מטה ולא יחסר אורו כלל, ע"ש. ומזה מובן דגופו של משיח יהי' יותר גבוה מגופו של אלי' (וכמ"ש ג"כ בלקו"ש חל"ח ע' 74 הע' 28), (ומובן לכאור' שגם ענין הב' הנ"ל של חיבור ב' המעלות, יהי' במשיח באופן נעלה הרבה יותר מבאלי').

ומבואר בסוד"ה על שלושה דברים הנ"ל (וכן בסוד"ה ונחה תשי"ד וברד"ה ונחה תשכ"ה) שע"י חיבור המעלה ומטה אצל משיח יפעול זה בכל העולם שוגר זאב עם כבש, וגם בדומם, שומלאה הארץ דיעה את ה' וגו'. וא"כ לכאור' יש לשאול למה צריך פעולת אלי' לפעול בירור וזיכוך הגוף, לכאור' למה לא ייעשה ע"י משיח בעצמו, ואדרבה במשיח יהי' באופן נעלה יותר, ולכאור' יש ג"כ כאן כעין סתירה, דלעיל הובא שאלו' יפעול זיכוך הגוף, ואילו במקומות הנ"ל מבואר שמש"ח יפעול הזיכוך בכל העולם וגם בדצ"ח.

ולכאור' לפום ריהטא הי' אפ"ל גם בזה שפעולת אלי' יהי' קודם וכהכנה לפני פעולותיו של משיח, וע"ד הנת"ל בגליונות הקודמים. אמנם לכאור' יש לשאול דבסוף שיחת ליל ב' דחה"פ תשכ"ב מבואר שגם לאחרי ביאת המשיח יהי' נצרך לפעולת אלי', מפני שענינו הוא בירור הגוף, ולע"ל יהי' העבודה של זיכוך הגוף כדי שהגילויים דלע"ל יהיו לא רק מצד הנשמה אלא גם מצד הגוף ע"ש. [וכן משמע מהמבואר בכ"מ אודות השייכות בין אלי' הנביא לתחה"מ שזהו מצד ענין בירור הגוף כו', ראה אוה"ת בחוקותי ע' ר"י ובכ"מ, והרי תחה"מ הוא אחרי ביאת המשיח, ומ"מ נצרך לפעולת אלי' דוקא]. ולכאור' צ"ב שלאחרי ביאת המשיח, למה יהי' עבודת בירור הגוף ע"י אלי' ולא משיח.

ובדא"פ הי' אפ"ל שלכאור' משמע הביאור בזה בשיחת ליל ב' דחה"פ הנ"ל, דמכיון שיהי' צריך עבודה לע"ל בכדי שהענינים שיתגלו לא יהי' כדבר נוסף על הגוף אלא מצד ענינו הוא, לכן נצרך לאלי'. דהיינו שהגילויים בעצמם אכן יומשכו ע"י משיח, אבל העבודה הנצרך לזה בהכנת זיכוך הגוף להגילויים, (אוי"ל בכדי שזה לא יהי' כדבר נוסף על הגוף אלא מצד ענינו הוא), הנה ענין זה שייך לאלי' דוקא, שענינו ועבודתו הוא בירור זיכוך הגוף. אבל בלי עבודת בירור זיכוך הגוף, אע"פ שמושיח יפעול בכל העולם יהי' כדבר נוסף עליהם. [ולכאור' יש להוסיף נקודה בזה דהעבודה דבירור זיכוך הגוף יהי' בתקופה הא', והחייבור האמיתי דמעלה ומטה (באופן שלא יהי' דבר נוסף על העולם) ע"י משיח יהי' בתקופה הב', ראה ד"ה פדה בשלום תשמ"א ס"ו]. ועצ"ע. ואבקש מקוראי הגליון שיחיו להעיר ולהאיר בזה.

ד. וע"ע במאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע' (תקל"ז ו) תק"מ "וזהו שא' באליהו שיבא לפני בא יום הגדול והשיב לב אבות על בנים ולב בנים [ע]ל אבות[ם] שזהו ע"י בחי' העלא' דאו"ח דתשובה שהוא בבחי' ב"ן גי' אלי' שבכחו דוקא להשיב לב אבות כו" עיי"ש.

ויה"ר שזוכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



# הקהל

## גדר מצות הקהל – מעמד הר סיני\*

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

#### איבערלעבן מעמד הר סיני

א. בלקו"ש חל"ד שיחת וילך א' מבאר רבינו את טעם הדבר ששתי המצוות עשה האחרונות, מצות הקהל (דברים לא, י ואילך; חינוך מצוה תריב) ומצות כתיבת ספר תורה (שם לא, יט; חינוך מצוה תריג) נצטוו בני ישראל עליהם רק בסיום התורה, בפרשת וילך, ולא לפני זה עם שאר המצוות, והרי "סדר בתורה, תורה הוא" (וכפי שמובא בכ"מ – ראה בהנסמן שם הערה 14), ואם כן צ"ב מדוע שתי מצוות אלו לא נאמרו עד סמוך ליום מיתת משה רבינו ע"ה.

יעווי"ש שמבאר זאת בכמה אופנים, וגם ע"ד ההלכה, ובהקדים דברי הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"ו) בנוגע למצות הקהל שכתב וז"ל "חייבים להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה, ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל".

ומבואר מדברי הרמב"ם שמגדרי מצות הקהל הוא שצריך להיות אצל בני ישראל מזמן לזמן מעין מעמד נתינת התורה בהר סיני, לחזקם ולזרום בקיום מצוות התורה, וממילא שחלוקה היא מצוה זו התלויה בארץ משאר מצוות התלויות בארץ, והוא דבשאר המצוות התנאי דכניסה לארץ הוי רק תנאי במקום וזמן חיובם, אמנם אין תנאי זה מעצם מהות המצוה. משא"כ במצות הקהל הרי זה שחיובה הוא בארץ דוקא הוי חלק מעצם גוף המצוה, דכאשר יוצאים בני ישראל ממדבר שהוא המקום שקיבלו את התורה למקום אחר ושונה בתכלית, אזי צריך להיות אצלם מעין המעמד של נתינת התורה בסיני, לחזקם ולזרום בקיום מצוות התורה.

(\* לע"נ ידידי היקר וכ"ו הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראוסקי ע"ה.

וממשיך שעד"ו י"ל גם בגדר מצות כתיבת ספר תורה, שמפורש בה (מנחות ל, א) "כתבו, מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני", שתוכן מצות כתיבת ס"ת בשלימותה הוא שגם אלו שלא היו בגופם בהר סיני בעת קבלת התורה, יהיה אצלם מעין קבלת התורה.

[ובטעם זה גופא, מדוע שצריך להיות מזמן לזמן אצל בני" את ההתעוררות וה"איבערלעבען" של מעמד הר סיני על ידי מצות הקהל ומצות כתיבת ס"ת, ולא סגי ב"זכירת" מעמד הר סיני לחוד – ראה בסוף השיחה שם אות ו' בביאור הדברים בארוכה].

ולכן מטעם זה נאמרו שתי מצוות אלו דוקא אז בסמיכות ליציאתם מן המדבר, סמוך ליום מיתתו של משה רבינו ע"ה, ולא לפני זה ביחד עם שאר המצוות התלויות בארץ, כיון שזהו מגדרי עצם המצוה – של הקהל ושל כתיבת ס"ת – גופא, אשר כאשר עוברים בני" ממקום המדבר שם קיבלו את התורה למקום אחר ושונה בתכלית, אזי צריכים להיות אצלם הך ענין דמעין מעמד הר סיני יעויי"ש<sup>3</sup>.

#### שתי קבלות – קיום המצוות ולימוד התורה

ב. והנה בטעם הדבר שישנם שתי מצוות שונות – מצות הקהל ומצות כתיבת ספר תורה – לקיים הך ענין דמעין קבלת התורה בסיני מזמן לזמן, ולכאורה באחת מהן סגי, ומדוע בעינן לזה שתי מצוות שונות וצ"ב.

ויעויי"ש אות ד' שמבאר בזה כי במ"ת גופא היו שתי סוגי קבלות, הא' קבלת מצוות התורה, והב' קבלת התורה בענינה דהיינו לימודה, ובהערה 26 שם וזלה"ק "ויש לומר שכנגד זה אמרו ישראל וקבלו "נעשה ונשמע" – ראה לקו"ש חכ"א ס"ע 142 ואילך", ובלקו"ש חכ"א שם ש"נעשה" הוא הקבלה על קיום המצוות, ו"נשמע" הוא הקבלה על ענין התורה ולימודה, וליתר ביאור שם הערה 29\* וזלה"ק "כי נשמע כאן אין פירושו "שמיעת האוזן" כ"א "קבלת דברים" (רש"י וישב לו, כז), ומכפל לשון הכתוב "נעשה ונשמע", מובן שהם ב' קבלות: "נעשה" היא הקבלה על מצות (עשי'), ו"נשמע" – ה"קבלה" על התורה".

<sup>3</sup> ולהעיר ממש"כ הגראי"ב גערליצקי שליט"א בגליון א-צד לבאר על יסוד דברי רבינו – שמעצם המצוה דהקהל הוא לחיות מחדש כעין מעמד הר סיני – כמה ענינים בגדר מצות הקהל יעויי"ש. ושוב העיר עוד מזה גם בגליון א-צה עיי"ש. ובמה שהעיר שם מדברי הגרי"ד סולובייציק ז"ל בספר 'שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל' ובספר 'מבית מדרשו של הרב' – הנה יש להעיר בזה גם מהמובא בספר 'הררי קדם' מחידושי תורתו של הגרי"ד ז"ל ח"א סימן קסו עיי"ש.

ולכן כנגד שתי קבלות הללו הן גם שתי המצוות האמורות, דהיינו מצות הקהל כנגד קבלת המצוות, ומצות כתיבת ס"ת כנגד לימוד התורה, דהנה מצות הקהל ענינה היא (שם לא, יב-ג) "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת וגו'", הוי אומר יראת ה' המביאה לידי קיום המצוות, משא"כ מצות כתיבת ס"ת ענינה היא (שם לא, ט) "ועתה כתבו גו' ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם", היינו שתכלית הכתיבה היא הלימוד [ויעויי"ש שמבאר את יסוד החילוק בזה בין מצות הקהל למצות כתיבת ס"ת גם בהלכה, והנפק"מ המסתעף מזה גם למעשה עיי"ש].

### מצות הקהל – מצוה תריב

ג. והנה ביסוד הדברים, אולי יש להעיר בזה עוד ולבאר עפ"ז דיוק נוסף במצות הקהל ומצות כתיבת ס"ת, דהנה בסדר הני תרי מצוות גופא הרי שמצות הקהל נאמרה תחילה (דברים לא, י ואילך) ורק אח"כ נאמרה מצות כתיבת ס"ת (שם לא, ט), ובהתאם לזה כ"ה גם הסדר בספר החינוך אשר מצות הקהל היא מצוה תריב ומצות כתיבת ס"ת היא המצוה האחרונה מצוה תריג.

והרי – כמבואר בריש השיחה שם – "סדר בתורה, תורה הוא", וא"כ צ"ב בסדר הני תרי מצוות גופא, דנוסף על זה שנאמרו בסיום התורה וכמבואר הביאור בזה בהשיחה וכנ"ל, צ"ב גם מדוע מצות הקהל היא המצוה התריב ומצות כתיבת ס"ת היא המצוה התריג.

אמנם ע"פ יסוד הביאור שבהשיחה שם נראה לבאר את דיוק הסדר שבזה, דהוא בהתאם לתוכנם וענינם – מעין קבלת התורה במעמד הר סיני, דהנה נתבאר שמצות הקהל היא כנגד קבלת קיום המצוות משא"כ מצות כתיבת ס"ת היא כנגד קבלת התורה ולימודה, והרי בעת מ"ת, תחילה קיבלו בני"א את קבלת קיום המצוות ורק אח"כ קיבלו את קבלת התורה ולימודה, וכפי שאמרו "נעשה ונשמע", וכמבואר בלקו"ש חכ"א שם ש"נעשה" הוא כנגד קבלת המצוות ו"נשמע" הוא כנגד קבלת התורה ולימודה.

ובטעם הדבר שקיבלו תחילה את קבלת המצוות ורק אח"כ קיבלו קבלת התורה ולימודה, יעויי"ש בלקו"ש חכ"א הערה 29 שביאר בזה וזלה"ק "ומה שע"ד הפשט הקדימו נעשה לנשמע . . כי גם ע"ד הפשט עיקר ענין התורה (ל' הוראה) הוא קיום המצות, מעשה".

ועפ"ז יומתק גם הדיוק שבסדר הני שתי מצוות דהקהל וכתיבת ס"ת בתורה, שתחילה צוום משה על הקהל ורק אח"כ על כתיבת ס"ת, והיינו משום שכל ענינם

הוא הוא ה"איבערלעבען" של מ"ת במעמד הר סיני, ומצות הקהל היא כנגד קבלת המצוות ומצות כתיבת ס"ת היא כנגד קבלת התורה ולימודה, וכשם שבעת מ"ת הראשונה קיבלו ישראל תחילה המצוות ואח"כ התורה לימודה, כמו כן הוא השתא – מאז שעברו ישראל ממדבר לארץ ישראל ועד היום הזה – שעלינו לחיות את מעמד הר סיני באותו האופן והסדר ממש, וממילא שקבלת המצוות קודם (הקהל) ואח"כ קבלת התורה ולימודה (כתיבת ס"ת).

#### תרגום במעמד הר סיני

ד. והנה יעויין בספר 'הררי קדם' (מחידושי תורתו של הגרי"ד סולובייצ'יק ז"ל) ח"א סימן קסו שכתב לחקור באם היה תרגום גם בקריאת הפרשיות של מעמד הקהל, והעיר מפרש"י לסוטה מא, א ד"ה ושמע שכתב וז"ל "אין למלך תורגמן ואין מתרגמין אחריו" דמשמע דעתו שלא היה תרגום, אמנם לאידך בפירוש בכור שור להר"י דאורליאנ"ש עה"פ (דברים לא, יא) "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם" פירש ד"באזניהם" היינו קריאת התורה עם תרגום, וכ"כ גם בהעמק דבר שם, ומבואר לפי הני דיעות דהיה תרגום גם בקריאת הפרשיות של הקהל [ולפלא שלא העיר מזה כלום בא"ת ערך 'הקהל' ובספר 'לאור ההלכה' להגרש"י זיין ז"ל מאמר הקהל].

וכתב לבאר יסוד דין תרגום שבקריאת פרשיות דהקהל על יסוד דבריו שם [בתחילת הסימן] בגדר מצות הקהל דנראה שיש בזה חפצא של קריאת התורה, והוא דהנה בריש דבריו שם ביאר גדר דין דקריאת התורה דהוי כמתן תורה ובעינין שהקריאה תהיה כנתינתה מסיני [ונפק"מ מזה בכמה ענינים בפרטי דיני קיראת התורה], ועל כן גם הדין תרגום שבקריאת התורה (ראה רמב"ם הל' תפלה פ"ב הי"א) הוא חלק מהדין שצ"ל כנתינתה בסיני, שהרי התרגום ניתן בסיני וכמבואר במגילה ג, א מקרא (נחמי' ח, ח) ד"ויקראו בספר תורת האלקים מפורש וגו'" שמפורש זה תרגום אלא ששכחום ואונקלוס חזר ויסדו, ועל כן חלק מדיני קריאת התורה כנתינתה מסיני הוא לקרותה בתרגומה דוקא.

וממילא שכ"ה הדין גם במצות הקהל להמבואר שם שהוא בגדר חפצא של קריאת התורה, שהיה גם בו תרגום לכמה דיעות, והיינו משום הדין קריאת התורה שבו שצ"ל כנתינתה מסיני וממילא שיש לקרותה גם בתרגומה כמו שהיה בעת מ"ת [ועיי"ש שממשיך לבאר יסוד דעת רש"י שמבואר דעתו שלא היה תרגום במעמד הקהל דנראה דהוא משום כבודו של מלך, וכמו שכתב שאין למלך תורגמן ואין מתרגמין אחריו].

ה. והנה במה שהעיר ממגילה שם לענין תרגום התורה שניתן בעת נתינת התורה בסיני, נראה להעיר עוד בזה משבת פח, ב [וכ"ה גם בשמו"ר כח, ו] "תני דבי רבי

ישמעאל וכפטיש יפוצץ סלע, מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות, וגם מזה מבואר שבעת מעמד הר סיני ניתנה התורה גם בתרגום לשבעים לשונות.

### תרגום בקריאת פרשיות הקהל

ו. והנה כבר העיר הגראי"ב גערליצקי שליט"א בגליונות הקודמים [א-צד; א-צה] שלהמבואר בדברי רבינו בלקו"ש חל"ד בגדר מצות הקהל, נראה דחלוקה קריאת פרשיות דהקהל ביסודה מדין שארי קריאת בתורה, דשארי קריאות בתורה ענינה מדין 'תלמוד תורה' וכדאיתא בב"ק פב, א ובדברי האחרונים בארוכה, משא"כ קריאה דהקהל אין ענינה משום לימוד תורה אלא משום קבלת קיום המצוות וכמוש"נ [יעוי"ש ובהנסמן שם בגליונות הקודמים, ועיי"ש עוד בגליון א-צה במה ששקו"ט בגדר מצות קריאת התורה לדעת רבינו עיי"ש בכל זה ודו"ק].

אכן גם אם נאמר כן, עדיין יתכן לבאר שפיר יסוד הני דיעות שהיה תרגום במעמד הקהל, והיינו – לא מפאת החפצא של 'קריאת התורה' שבזה שצ"ל כנתינתה מסיני, וכביאור הגרי"ד ז"ל, אלא – מפאת עצם המצוה דהקהל גופא שצ"ל כנתינתה מסיני מצ"ע, וכמו שנתבאר בהשיחה שם בארוכה שתוכנה וענינה של מצות הקהל הוא לחיות מחדש כעין המעמד דנתינת התורה בסיני, וזאת כדי לחזק אצלם קבלת קיום המצוות, ולפי זה נראה אשר כמו שבמעמד הר סיני היה תרגום התורה וכמוש"נ, הנה כמו"כ היה גם במעמד הקהל שצ"ל מעין מעמד הר סיני בפעם הראשונה.

**קריאת התורה וקריאת הקהל – שני דינים במעמד הר סיני**

ז. ודאתינן להכי אכתוב עוד ממה ששוב נתעוררתי בזה בדא"פ, והוא דגם למה שביאר הגרי"ד ז"ל שגדר מצות קריאת התורה הוא דהוי כמתן תורה, ובעינין שהקריאה תהיה כנתינתה מסיני [ולהעיר מאגרות קודש ח"ט עמ' עט בגדר קריאת התורה עיי"ש], מכל מקום יש לומר דגם בזה גופא חלוקה גדר קריאה דהקהל מגדר קריאת התורה בכלל.

והוא לאור המבואר לעיל דבמ"ת היו שתי קבלות שונות – 'נעשה ונשמע', קבלת קיום המצוות וקבלת התורה ולימודה, ולפי זה יתכן לומר שדין כנתינתה בסיני שצ"ל בקריאת התורה בכלל מישך שייך הוא בעיקר לקבלת התורה ולימודה – 'נשמע', משא"כ דין כנתינתה בסיני שבקריאה דמעמד הקהל מישך שייך הוא לקבלת קיום המצוות דוקא – 'נעשה', ולהעיר מהמבואר בלקו"ש חכ"א (שמצות הקהל הוא כנגד 'נעשה' ומצות כתיבת ס"ת הוא כנגד 'נשמע') הנ"ל. ועצ"ע בזה.



## תורת רבינו

### חביבות מצוה או זריזות למצוה כשאינו מחוייב

הרב חנני' יוסף אייזנבך  
בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. ב"לקוטי שיחות" חלק ה' וירא (א): "הנהגה זו של האריז"ל מרומזת (ככל הענינים בפנימיות התורה) גם בנגלה דתורה: מסופר בגמרא (סוכה מ"א ע"א) על רבן גמליאל שקנה אתרוג באלף זוז "להודיעך כמה חביבות מצות עליהן", ובהערות: "מדברי התוס' שם משמע שרבן גמליאל לא מצא אתרוג בזול יותר, והחידוש שקנה באלף זוז הוא, כי מצד הדין לא היה מחוייב לבזבו כל כך בשביל קיום המצוה כו'", ובשולי הגליון: "לכאורה אפשר להקשות: מכיון שמצד הדין לא היה מחוייב בזה, נמצא שלא נצטווה על זה, ואם כן על מה חלה החביבות שלו כשאינו עליו ציווי (היינו שאין עליו מצוה) כו', וי"ל ההסברה בזה, דגם כשאינו החיוב שבמצוה (שזהו רק כשנצטווה עליה) ישנה המצוה מצד המציאות האחרת (וכח העשייה שלו) שלולא מניעה חיצונית "ארי' דרביע עלי' (ולא על האתרוג כו'), יכולים לעשות ענין שבו תתקיים המצוה, פעולה באתרוג כו' וזהו כמה חביבות כו'. ובפשטות יותר י"ל: כיון שלאחרי שיקנה (אף שפטור הוא) יקיים מצוה, הרי זה חביבה עליו", עי"ש.

והרבה יש להתבונן בדברים אלו, אם בגוונא שהחפץ של המצוה נמצא לפנינו, אך אינו מחוייב להוציא מעות הרבה כדי לקנותו, אם חשוב כאילו "אינו מצווה" במצוה זו; מה פירוש הדברים "ישנה המצוה מצד המציאות האחרת וכח העשייה שלו", ועוד חזון למועד אי"ה.

ב. ברם בעיקר הרעיון שכל זמן שאין חיוב לא שייך הגדר של "חביבות", לכאורה דומה הוא למה שהקשה ב"קובץ שיעורים" לבבא בתרא ה' ע"א, דאיתא התם: "אמר ריש לקיש הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתוך בתוך זמני אינו נאמן, ולואי שיפרע בזמנו, אביי ורבא דאמרי תרוויהו: עביד איניש דפרע בגו זימניה, זמנין דמתרמו ליה זוזי אמר איזיל איפרעיה כי היכי דלא ליטרדן".

ובתוס' שם: "אע"ג דבפ' יש בכור (בכורות דף ק"ב): תנן: בכור בתוך שלשים יום בחזקת שלא נפדה, ואומר ר"י דהתם לא שייך האי טעמא דלא ליטרדן דהוי ממון שאין לו תובעין, מיהו קשיא לרבי מפרק השואל (ב"מ דף קב: ושם) דאמר: בעו מיניה מרבי ינאי, שוכר אומר נתתי ומשכיר אומר לא נטלתי, על מי להביא ראיה, אימת אי בתוך זמנו תנינא מת בתוך שלשים יום בחזקת שלא נפדה, והשתא היכי מדמי לה לבכור, דהתם לא שייך למימר "לא ליטרדן", ולכן צריך לומר דבכור נמי איכא טירדא דמצוה שצריך מיד ליתן, דזריזין מקדימין".

ג. ולכאורה היה מקום לומר, שלא נתכוונו התוס' לומר שתוך ל' יש ענין של "זריזין מקדימין למצוות", אלא שמיד לאחר ל' הרי בודאי יש דין של "זריזין מקדימין למצוות", ואז אם לא יהיה לו המעות הרי "ייטרד" ולכן נותן עתה את חמש הסלעיים, אבל לא שעכשיו יש כבר דין זריזות [אף שאין זה פשוט לתת הסלעים תוך ל', עי' יו"ד סי' ש"ה ובט"ז סקי"ג בשם ה"תרומת הדשן" והמהרש"ל עי"ש, ועי' גם באו"ח סי' של"ט במג"א סק"ח, ואכ"מ], ולפי זה הרי לק"מ קושיית הקוב"ש. אלא שראיתי ב"גלינוי הש"ס" להגר"י ענגל ז"ל בפסחים ד' ע"א בסוגיא דזריזין, שכתב: "וע"ע חידוש בתוס' ב"ב ה' ב' ד"ה כי היכי דלא ליטרדן, דשייך ג"כ עניין זריזות לזריזות במצוות, היינו לעשות הדבר עוד קודם הזמן באופן שבבוא הזמן תהי' המצוה מקוימת מיד בהתחלה כדין זריזין מקדימין עש"ה", ונראה שגם הוא ז"ל תפס הענין כפשוטו שעוד בתוך ל' יש ענין של זריזין, ולכאורה צע"ג.

ד. ולענ"ד לבאר הדברים בהקדם תמיהה גדולה שלא ראיתי שיעוררוה, דיעויין במנחות מ"א ע"ב: "אמר רב הונא: הטיל (ציצית) לבעלת שלש והשלימה לארבע פסולה, [משום] תעשה ולא מן העשוי (הטיל ג' ציצית לבעלת ג' כנפים, ואחר כך תלה בהן קרן ד' ועשה בו ציצית, פסולה, דג' הראשונות עשויין מתחילה שלא כמצוותה, וכי הדר מתקנה, איכא תעשה ולא מן העשוי, רש"י). מיתבי: חסידים (זריזין במצוות, רש"י) כיון שארגו בה ג' היו מטילין לה תכלת (כיון שארגו בטלית ג' אצבעות דמיקרי בגד כדאמרין לגבי טומאה, היו מטילין בה תכלת בשני קרניה ולכי גמרי לה היו מטילין לשנים אחרים, ואע"ג דלא הוו מחייבין בציצית עד שתהא כדי שיתכסה בה קטן ראשו ורובו כדלקמן וכו', רש"י)? אימא: כיון שפצעו בה ג' (כיון שהגיעו לג' אצבעות האחרונים כו' דהשתא ליכא למימר תעשה ולא מן העשוי כו', רש"י) היו מטילין לה תכלת".

ותמוה מאד שקושיית הגמ' היא מדין "תעשה ולא מן העשוי" ועל זה שפיר תירצו, אבל לכאורה בלאו הכי יש להקשות, חסידים אלו, שלרש"י ורבינו גרשם "זריזים

במצוות" היו, מה היה להם להטיל ציצית לפני שהגיעו לכלל חיוב, ומפורש לכאורה ששייך ענין של "זריזין מקדימין" לפני החיוב וצע"ג.

ה. ואשר נראה בס"ד, דהנה צ"ע מה שאמרו בגמ' "כיון שארגו בה ג' היו מטילין לה תכלת" וברש"י פירש: "כיון שארגו בטלית ג' אצבעות דמיקרי בגד כדאמרין לגבי טומאה", ולכאורה אם השיעור של הבגד להתחייב בציצית הוא "כדי שיתכסה קטן ראשו ורובו, מה היה להם להטיל ציצית בבגד של ג' אצבעות, ואיזו "זריזות במצוה" היא זו, ועד שהקשו בגמ' מדין "תעשה ולא מן העשוי" למה לא שאלו איזו זריזות יש בזה, וצ"ע.

ונראה דזהו באמת מה שנתחדש לן, שבאמת "על כנפי בגדיהם" כתיב, ובעצם כל דאיקרי בגד, כבר יש בו חלות ושם ציצית, אלא ש"שיעורו" של ציצית הוא כדי שיתכסה בו קטן ראשו ורובו, ועל כן אף שעדיין אין בו השיעור שמחייב אותו בציצית, כיון שבמצויאות יש בו שם של בגד, כבר שייך ענין של "זריזות".

ו. הנהגה ב"מרדכי" למנחות מ"א ע"ב: "חסידים הראשונים כיון שארגו שליש היו מטילין בה תכלת. הקשה ה"ר אלחנן: הא בעינן כדי שיתכסה בו קטן ראשו ורובו, ויש לומר כיון שעתיד הוא לגומרה מחייב מיד, ולהכי נראה לי דהוי דוקא למ"ד ציצית חובת טלית". ובביאורי הגאון מהר"ם בנעט ז"ל: "קושיא זו תמוה, דבגמרא דף מ' ע"ב מקשה הש"ס עלה דהך ברייתא והא הוי תעשה ולא מן העשוי, ומשני אלא אימא כיון שפצעו, א"כ מאי קושיא, וצ"ל דקושיתו על המקשן ודוחק".

ולמש"כ הרי יש לומר שקושיית רבינו אלחנן אינה קושיית הגמרא מדין "תעשה ולא מן העשוי", אלא "הא בעינן כדי שיתכסה בו קטן ראשו ורובו" היינו, שאם כן איזו זריזות היה בזה שהטילו ציצית בג' אצבעות, ועל זה הוא שתיריך "כיון שעתיד הוא לגומרה כו'", כלומר שבעצם כבר יש עליו שם בגד, אלא שאין בו השיעור, וכיון שידוע שעתיד לעשות השיעור, כבר שייך ענין "זריזין מקדימין".

ו. ומעתה יתפרשו בע"ה כמין חומר גם דברי התוס' בבבא בתרא, ובהקדם שכתבו שם בהמשך דבריהם: "ומפרש ר"י טעם אחר דהכא כיון דחייב לו ואיתרמי ליה זוזי פורע לו תוך הזמן דלא ליטרוך, אבל גבי בכור דאכתי לא איחייב כלל עד לאחר ל' יום, ושמא ימות בתוך ל' ויפטר, וכן שוכר שמא יפול ביתו של משכיר ויצטרך שוכר לצאת דלא עדיף מיניה", וצ"ב מש"כ "ושמא ימות בתוך ל' ויפטר", והרי כתבו לפני זה "דאכתי לא איחייב כלל עד לאחר ל' יום"? ולמשנ"ת יתכן שזהו באמת מה שרצו לומר, שגם בפדיון בכור, אין זה שכל החיוב מתחיל רק לאחר ל', אלא בעצם מציאות הבכור הרי קיים מיד שנולד, אלא שיעור חיובו הוא לאחר ל', כי "שמא ימות בתוך ל' ויפטר",

היינו שזהו טעם שמחכים עד ל"א, שאם לא כן לא היה טעם לכתוב "שמה ימות בתוך ל' ויפטר" שהרי כך הוא דינו של פדיון שהוא ביום ל"א, ומוכרח כמוש"כ, שמציאות הפדיון יש כבר אלא ששיעורו להתחייב בנתינת חמש סלעים הוא לאחר ל'.

וכיון שכן, הרי דומה הדבר ממש להא דזריזים במצוות הטילו ציצית בבגד של ג' אצבעות, אף שחיוב המצוה אינו אלא כשיהא כדי שיתכסה בו הקטן ראשו ורובו.

ועי' ב"מנחת חינוך" מצוה שצ"ב שדייק מלשון החינוך: "דאם ידוע שכלו לו חדשיו מועיל הפדיון אפילו תוך שלשים יום", ועי"ש שמחלוקת רש"י בבכורות ותוס' בב"ק היא זו, ולמש"כ יומתק מאד, ואכ"מ עוד.

אשר לפי זה יתכן שזהו טמון גם בדברות קדשו של רבינו בהערה הנ"ל, ועיין.



## עשירות בשביל לימוד התורה

### הרב מנחם גערליצקי

שליח הרבי בתל אביב

בלקו"ש ח"כ בשיחה הב' לפרשת לך לך (עמ' 45 ואילך), מבאר כ"ק אדמו"ר המעשה בווהר (פרשת לך לך פח, א ואילך סתרי תורה) (אבא כד אתא מהתם הוה מכריז מאן בעי עותרא ומאן בעי אורכא דחיי בעלמא דאתי ייתי וישתדל באורייתא וכו'.".

ומבאר דבתחילה הסכים ר"א לבקשת ר"י" בעינא למלעי באורייתא כדי שיהיה לי עותרא, "כיון שסבר שכוונתו לעשירות מן השמים, שזהו בכלל ההיתר ד"לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה וכו'." אך לבסוף, כשהבין שכוונת ר"י היא שר"א יתן לו עשירות, ביקש להענישו, כיון שזהו בגדר משתמש בכתרה של תורה שעונשו הוא שנעקר מן העולם.

ובהמשך לביאור זה שב ומקשה כ"ק אדמו"ר, א"כ, מהו הבת קול ששמע ר"א "לא תענשי' דגברא רבא ליהוי, "דלכאורה מהו ההיתר לעשות התורה, בהווה, קרדום לחתך בה.

ולבאר זאת מאריך בפירוש מאמר חז"ל" לעולם וכו' שמתוך שלא שלמה בא לשמה "והיינו שה"תוך, "הפנימיות, של ה"לא לשמה" הוא בעצם" לשמה, "כפס"ד הרמב"ם (הלכות גירושין סוף פרק ב" (מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכו'.".

אלא שבהערה 29 מקשה על ביאור זה "וצע"ק, שהרי הענין ד"מתוך שלא לשמה בא לשמה" נלמד מהקרבנות שהקריב בלק) סוטה מז, א. וש"נ. (דהנה המקור למחז"ל זה ד"לעולם יעסוק וכו' "הוא כדאיתא בסוטה מ"ז ע"א" והאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות ואע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה שבשכר ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק מלך מואב זכה ויצתה ממנו רות שיצא ממנו שלמה שכתוב ביה אלף עולות יעלה שלמה. "וא"כ כיצד ניתן לומר הפי' בזה שזהו מצד רצונו הפנימי של כל יהודי וכו', והרי המקור הוא מהנהגתו של בלק, שבודאי לא היה בו רצון פנימי זה.

ואולי יש מקום ליישב "צע"ק "זה. ובהקדים מה שמביא כ"ק אדמו"ר בשיחה זו גופא בהערה 19 אבל ראה מאמרי אדה"ז הקצרים ד"ה בענין עסק התורה (ריש עמ' תקע"ו) (ולא אצטריך לאשמועינן מצוות אע"פ שגם הם נזכרים בדברי ר"י... כי מצות א"צ כוונה. "ומשמע מזה, שהטעם" שמתוך שלא לשמה בא לשמה "איצטריך רק בנוגע לתורה, ולא בנוגע למצוות שבהן אין נוגע (כ"כ) (עניין הכוונה. וכן יש לפרש בקו"א שם) "הל' ת"ת פ"ד ס"ג. (אבל מזה שמביא הרמב"ם מחז"ל זה עם הטעם בהל' תשובה (פ"י ה"ה), (אף ששם מדבר בעיקר בנוגע למצוות) ראה קו"א שם) – משמע קצת שגם בנוגע למצוות צריכים טעם זה. "ע"כ לשון ההערה.

והנה, באם נלך לשיטת אדה"ז המוזכרת, שכל הסברא" שמתוך שלא לשמה בא לשמה "הוא רק בנוגע לתורה אבל בנוגע למצוות אין צורך בסברא זו כלל. א"ש הביאור בשיחה, ואין כל קושיא מבלק, שהרי בלק איירי בהקרבנות שהיא מצווה, ואינו עניין כלל לגבי לימוד התורה, וא"כ כל הראי' והמקור שמביאה הגמ' מבלק הוא רק לגבי החלק דלעולם יעסוק אדם במצוות שלא לשמה. וגבי מצוות הרי כלל אין זקוקים לסברא" שמתוך וכו' " (כדברי אדה"ז הנ"ל).

אמנם גבי החלק ד"לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה "ע"ז באמת אין כל ראייה מבלק, אלא זהו רק מצד הסברא" שמתוך שלא לשמה בא לשמה, "ובזה שפיר ניתן לומר הביאור שהוא מצד שאצל כל יהודי ה"תוך" של ה"לא לשמה" הוא ל"שמה" כמבואר בהשיחה.

ואף לשיטת הרמב"ם שמוכיח כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל ממשמעות לשונו שסובר שגם גבי מצוות צריך להגיע לסברא ד"מתוך וכו', "לכאורה אין כל קושיא מבלק, שהרי קשה לומר שהמעשה דבלק הוא ראי' על הסברא" שמתוך שלא לשמה בא לשמה, " שהרי לא מצינו בבלק שמתוך הקרבנות שלא לשמה הגיע לדרגת קיום מצוות לשמה, אלא שזכה לשכר ע"ו, שמהו ניתן ללמוד שלעולם יעסוק אדם במצוות שלא

לשמה, שהרי בלק הקריב קרבנות שלא לשמה וזכה לשכר. אבל אין כל ראייה מבלק לסברא" שמתוך שלא לשמה בא לשמה, "וא"כ א"ש הביאור בשיחה. וק"ל.

\*\*\*

אידי דאייטינגן לשיחה זו נימא בה מילתא, דהנה בסוף השיחה מאריך כ"ק אדמו"ר לבאר מדוע נקרא שמו ר"י בן פזי, שהוא למעליותא, למרות שלכאורה מזכיר חטאו שקיבל" כסא דפזא – "כוס מזהב, ולא למד לשמה. ומבאר שאדרבה שם זה מוכיח שהי' גברא רבה והצליח להפוך את עניין העשירות" – פז, "לעניין ה"לשמה". ובהערה 52 אף מוסיף" ולהעיר ש"יוסי" עם הכולל - בגימט' פזי.

ולהעיר דבר פלא שהמקום היחיד, לכאורה, שנמצא שמו של ר"י בן פזי בש"ס הוא בירושלמי שקלים פ"ג ה"ב גבי שיעור כוס" !כמה הוא שיעור של כוס רבי יוסי בשם ר' יוסי בן פזי ור' יוסי בר ביבי בשם ר' שמואל אצבעיים על אצבעיים על רום אצבע ומחצה ושליש אצבע."



## חידוש הרבי בענין תורתו נעשית שלו

### הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

יש מחלוקת הפוסקים מה דינו של מי שחוזר חידוש תורה של אחר שלא בשם ואומר - שני הדעות מובאים בספר עמק המשפט מהרב יעקב כהן דקרית צאנז: שיטה הראשונה הוא שיטת הרב חיים סופר (מתלמידי החתם סופר) בשו"ת מחנה חיים שפוסק שהמפרסם דבר תורה שלא בשם אומר דינו כגונב ממון בעל המאמר ממש.

וז"ל: "הסופר וכו' אשר הגדיל לעשות לזוד בערמה "לגנוב תשובות" אשר השיג מגדולי תורה והתלבש עצמו בטלית שאינו שלו ששלח התשובה שקבל מגדול אחר, בתורת שאלה, על שמו, כאילו הוא האיש הגדול בתורה כן נהג כמה וכמה . . . מהו לפסול הסופר וגם הספרי תורה ותפילין ומזוזות שכתב זה השנים אשר נודע שהיה גנב חידושי דאורייתא . . . ולדעתי אם אחד מתלבש בתורת חבירו ולא אמר בשם אומר הוא גנב כו'".

משא"כ המהר"ם שיק חולק על המחנה חיים וסובר שהמפרסם שלא בשם אומר מזיק בעל המאמר ועובר על השגת גבול, אבל הדבר תורה עצמו הוא דבר שאין בו ממש ולכן אינו שייך בו דין גזילה.

וז"ל: "דאמרינן קול ומראה וריח אין בך משום מעילה א"כ כל שכן בזה שאומר חידושי תורה שתלמיד חכם אחר חידש, והוא אומר אותם בשם עצמו דלא חשיב גזל וכו' בדבר שאין בו ממש נראה דלא חשיב גזל . . . אמנם הגונב חידושי תורה דהיינו שאומר משמו מאי דחידש ת"ח אחר זה אסור משום מדבר שקר תרחק או משום גניבת דעת".

הרבי בלקוטי שיחות חל"ו (עמ' 180 ואילך) נקט (בס"ב) כשיטת בעל ה'מחנה חיים' דהוי גזלן מדאורייתא (ועובר על ה"לאו' ד"אל תגזול דל"). אמנם ביחד עם זה, מחדש (בסעיף ד') שבכל זאת יש כח בתלמיד להפוך הדבר תורה להיות שלו ואז שוב אינו שייך ל"אומרו" הקודם. ותוכן דבריו: הייתכן שר' אליעזר הגדול לא אמר הרבה מדרשותיו בשם רבו - ר' יוחנן בן זכאי - אף שיש בזה משום "אל תגזול דל". ומתרץ שם אשר "מובן שרבי אליעזר לא הסתפק בידיעת תורת רבו, אלא ודאי התייגע והתעמק בהבנת הדברים עד שהם נתעצמו בשכלו והשגתו, באופן שהשתכנע והבין בדברים ונעשים שכלו, וא"כ מה שאמר אח"כ דבר זה אינו ענין של חזרה על דברי רבו בלבד אלא שדבר זה היה מוכרח מצד שכלו".

זאת אומרת שאין הכי נמי הדבר תורה נקרא "נכס" שאפשר לגזלו<sup>4</sup>, אבל עלול להשתנות על ידי יגיעת התורה של התלמיד ואז הופך להיות נכס התלמיד.



## חסידות

### יחוד יחודא עילאה ויחודא תתאה (גליון)

הרב נחום וילהלם

ירושלים

בגליון ש"פ ראה ר"ח אלול תשע"ה (גליון א'צב) כתב הרב מ.מ. שצריך ביאור במ"ש בסיום תער"ב ח"ג: "דבחי' האין של היש הוא ג"כ מעצמותו ית' ומיוחד בו בתכלית ובא מבחי' העצמות שלא בבחי' ריחוק ונבדל כי הצמצום אינו מפסיק כלל לגבי העצמות כו" דמהו ענין יחו"ת במקום שכבר ישנו שם יחו"ע, ואין לבאר שיש

4) ובפרט למי מה שמעיר שם בהערה 15: " להעיר משל"ה (קפג, ב) ש"יאמר דבר בשם אומרם ולא יגזול דעת האומרם כי גזילה זו יותר גזילה מגזילת ממון כו...".

בזה מעלה של היחוד מצד התחנות דלכאורה לא רואים בלשון זה ביטוי מעלת התחנות מצ"ע.

ומצאתי לזה ביאור בלקו"ש חכ"ה בשיחת וישב - י"ט כסלו ס"י וז"ל: "קומט ארויס צווי קצוות: יעדער נברא האט זיין נפש וחיות רוחנית פרטית וואס קומט דורך צמצום און התלבשות פון דעם דבר ה' אין יעדער נברא פרטי, וביחד עם זה איז יעדער נברא פרטי פארבונדן מיט מהותו ועצמותו ית', ווייל אין דעם "ארט" פון דעם נברא, געפינט זיך "מהותו ועצמותו יתברך", און ויבאלד אז מהותו ועצמותו איז אינגאנצן ניט בגדר פון וועלט ווערט מצד דעם דערהערט אז די מציאות גופ איז אלקות".

וזה שאינו מתבטל במציאות י"ל שהוא כמ"ש בשער היחוד פ"ד שכיון שיש לצמצום מציאות אמיתית ו"דעת תחתון" הוא לא רק מצד הנבראים אלא שהוא גם דעתו של הקב"ה שיודע במדת גבורתו וא-ל דעות ה' והאין של היש הנברא נמצא גם בעצמותו לפני הצמצום לכן אין הנברא בטל במציאות.

השואל חוזר למ"ש שם בפ"ג שיש רק יחו"ע ולכן שואל למה אינם בטלים במציאות למקורם.

אבל בפ"ד נתחדש שיש שרש למציאות בדעת תחתון אפילו לפני הצמצום, אלא שמצד דעת תחתון לבד בהשתלשלות יש את הצמצום, שהאין של היש הנברא מושפע מהצמצום ולכן נתהווה היש הנפרד.

אבל ביחוד שנעשה ע"י נשמות ישראל עם האין של היש האמיתי, שהוא לא מושפע מהצמצום ולכן אינו בבחי' ריחוק ונבדל מהעצמות, הרי אז מתגלה שמצד העצמות גם האין של היש הנברא אינו בריחוק ונבדל, ומחיבור שני הקצוות כלשון השיחה הנ"ל יוצא המעלה שהמציאות הנפרד שנתהווה ע"י האין של היש הנברא שנותן מקום לנברא, הוא בעצמו אלקות כלומר שהיחו"ע מגלה את הביטול שביחו"ת, ולא שהיחו"ת מתבטל לגמרי, אלא שמתגלה בו איך שהוא מצד העצמות, אבל מצד היחו"ת לבד נתהווה היש הנפרד שיהיה רק ביטול היש והביטול הוא בהעלם כמו מח שליט על הלב, שאין הוא הביטול בכל מציאותו. ומעלת יחו"ע הוא בכמות שהוא גילוי הביטול בכל מציאותו, ויחו"ת הוא באיכות במבואר בשיחות, וע"י יחוד שניהם יהיה הביטול שבאיכות גם בכמות היינו שיתפשט בכל מציאות היש שיהיה אלקות.

והוא חידוש היחוד של אדמו"ר הזקן על הבעש"ט שהוא מצד מציאות העולם גופא שזוהו אין עוד מלבדו שהוא יותר יחוד מאין עוד, כי הוא עם המציאות להיפך ממה שכתוב במ"א כמבואר בהערה שם 86 ואכמ"ל



## הקשר בין קולות השופר לד' מינים

הרה"ח אליעזר ג. שם טוב

שליח כ"ק אדמו"ר לאורוגוויי

במאמר ד"ה בסוכות תשבו ה'תשל"ו ובכמה מקומות מביא כ"ק אדמו"ר את הדוגמא לקשר בין ר"ה לחג הסוכות - "בכסה ליום חגיגו" - מזה שסכך בגימטרי' מאה, כנגד המאה קולות שנוהגים לשמוע בר"ה. "וגם פרטי קולות מרומזים בהאותיות דסכך: ס' קולות דתקיעה, כ' קולות דשברים, וכ' דתרועה".

יש להעיר שאולי י"ל על דרך הדרוש שפרטי קולות השופר גם מרומזים בצורת (אורך) עלי ג' מינים: התקיעה דומה לעלי הלולב, השברים לעלי הערבה והתרועה לעלי ההדס. גם יש להעיר על הקשר בין תרועה להדס בזה - שלא כבשאר המינים - בשניהם אין שיעור לכמות שיש להוסיף על השיעור המחויב (ג' הדסים וט' קולות). ואכן ראינו שכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו הפליג בכמות שניהם.

בנוגע לאתרוג ראה בלקוטים ואגרות עמ' מג: ידוע שהאתרוג בסוכות נמשך מראש השנה. היינו מהתקיעות שבראש השנה, ששופר פירושו יופי ושופרי', ומזה נעשה האתרוג, שהוא הדר. והיינו, מן בחינת "בהדר גאון עונך" שאומרים בראש השנה, נמשך האתרוג, פרי עץ הדר, בסוכות.

העירני חכם א' שאם כנים הדברים שיש קשר בין פרטי קולות השופר והג' מינים, מתאים זה גם להבדל בין ר"ה שהוא בחינת "בכסה", העלם, לסוכות שהוא בחינת "ליום חגיגו", גילוי, דהיינו ההבדל בין שמיעה (קול שופר) לראי' (עלי הלולב, ערבה והדס).

ובאתי רק להעיר את תשומת לב הקוראים.



## ביאור מאמר ד"ה שובה ישראל תשמ"א

הרב חיים מענדלסאהן

תושב השכונה

בסה"מ מלוקט ח"ג ע' יז: "וע"פ הנ"ל דשובה ישראל כי כשלת בעוניך היא התשובה דסור מרע מובן . . שגם מי שהוא בדרגת ישראל . . צ"ל אצלו תשובה דסור מרע וענין זה [שגם בצדיקים (ישראל) יש גם התשובה דסור מרע] מובן גם מזה שתשובה היא מצוה [וכל' אדה"ז באגה"ת "מצות התשובה"], דמזה מובן, שמצות התשובה היא (ככל המצוות) לכאו"א מישראל, גם לצדיקים גמורים. ומכיון שמצות התשובה היא (כמ"ש אדה"ז באגה"ת שם) עזיבת החטא (סור מרע), מובן . . צ"ל אצם גם תשובה כפשוטה".

ובפשטות צ"ב בהראי' מהא דתשובה (שהיא עזיבת החטא) הוי מצוה, ששייך גם בצדיקים, הלא הרבה מצוות אין קיומם בפועל אצל כאו"א מישראל, ולדוגמא מצות גירושין שקיומה שייך רק במצב מסוים. אבל פשוט שאין קיומה בפועל בכאו"א מישראל, וא"כ הוא הדין נאמר שמצות התשובה אי אפשר לצדיקים לקיימה במצבם הם שלא חטאו?

וי"ל דהכוונה בראי' זו בהמשך למ"ש בהמאמר דפי' שובה ישראל הוא לצדיקים, היינו שהנביא אומר שגם אצלם שייך עניין התשובה. וא"כ בשלמא במצות גירושין וכיו"ב שלא נאמר חיובו אלא במצב מסוים, פשוט שאין קיומה בכאו"א מישראל, אבל במצות התשובה כיון שנאמר ל' תשובה גם אצל צדיקים ("שובה ישראל") מסתבר לומר דפי' ל' תשובה בצדיקים הוא כפירושו במצות התשובה שנאמר לכאו"א מישראל.



## נגלה

### אומרים לו גדור לבעל הכרם

הת' דב בעריש רוטנברג

משיב בשיבה

בגמ' ריש ב"ב: "כדתניא מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור, חזרה ונפרצה אומר לו גדור, נתייאש הימנה ולא גדרה ה"ז קידש וחייב באחריותה".

ובטעם הדבר מדוע חובת בניית המחיצה מוטלת רק על בעל הכרם ולא גם על בעל התבואה כתבו התוס' (ד"ה אומר לו): "פירוש לבעל הכרם, שהוא המזיק דארבע אמות דאמרו להרחיק הוא בשביל עבודת הכרם".

וכפי שביארו כוונתם האחרונים, הואיל ומוטל על בעל הכרם חיוב ממוני להרחיק את אילנו מתבואת חברו על מנת שלא יזיק אותה במחרישתו, הרי הוא נושא בתוצאה מזה בכל היזק שיגרם מכך שחסרה מחיצה, אף שאין זה היזק המחרישה – כגון כלאים.

וכעין סברא זו כתב הרמ"ה (כאן, ד"ה ושמע מינה, הובא בטור סימן קפ"ז) לגבי החיוב לבנות כותל משום היזק ראייה, שחיוב זה גורם לו לשאת בהוצאות היזקים אחרים ג"כ.

וז"ל הרמ"ה: "ושמע מינה דמאן דהוה מחייב למיגדר בינו ובין חברו ולא גדר ואתו גנבי וגנבו לו מידי דרך הגדר חייב לשלומי ליה".

אך עפ"ז צריך עיון מה שמצינו שהרמ"ה כותב טעם אחר לכך שבעל הכרם חייב לבדו לבנות את המחיצה – לפי שמדובר במצב שהוא לבדו מזיק ואינו ניזוק מבעל התבואה, וכפי שהביא דבריו השיטמ"ק (ב"ק, ק, ב) וז"ל: "והאי אומרין לו גדור דקאמרינן לבעל הכרם ולא לבעל הזרעים. . לפי שאין גוף הגפנים עצמן נאסרין אלא הענבים היוצאים מהן, כדכתיב 'ותבואת הכרם' ולא כתיב 'והכרם', ופעמים הרבה יש בשנה שאין ענבים בגפן נמצא שהגפן מזקת אחרים ולא ניזוקת, משום הכי על בעל הכרם לבנות הגדר בעת שאין שם ענבים ואין לבעל הזרעים לסיועיה .. ה"ר יוהנתן ז"ל, וזה לשון הרמ"ה בפרטיו", עכ"ל.

ולכאור' הואיל וסובר הרמ"ה שחיוב אחד גורם חיוב שני שנגרם מענין אחר (כפי שרואים גבי מחיצה דהיזק ראייה המביאה לחיוב על הגנבים), מדוע לא הסתפק כאן בביאור התוס' שהחיוב מצד המחרישה גורר עימו נשיאת אחריות על הכלאים, והלך בביאור אחר (שמגביל את כוונת המשנה רק לזמן שאין לו ענבים)?

ויש לתרץ זה בפשטות ע"פ מה שכתב בספר משאת משה (ב"ב, סימן ה') לבאר מדוע רש"י לא רצה לתרץ גם הוא כתוספות (אלא כתב שהחיוב נובע מצד כלאיים עצמם – כלשונו בסד"ה "אומר לו" – וכפי שביארו שזוהו על-פי שיטתו בעירובין צג, א דהכרם תופס גם ד' אמות שסביבו לפי שנצרכות לו לעבודת הכרם, וממילא כשלא מרחיק כראוי ה"ה מכניס כרמו לשדה חברו<sup>5</sup>): "נראה דהא דאמרינן מחיצה שנפרצה

5) להעיר, דרש"י לא רצה לבאר כהרמ"ה דבעל הכרם הוא רק מזיק ואינו ניזוק, לפי דס"ל (כשיטת הרמב"ם – הל' כלאיים פ"ה ה"ז) שבכלאי הכרם נאסרים גם עצי הגפן וקש התבואה,

אין הכוונה נפלה אלא שנעשו פרצות פרוץ מרובה על העומד<sup>6</sup>, אם הפרצות יותר מג' טפחים, והנה באופן זה אין חיוב לסתום בשביל המחרישה דהא אינו יכול להיכנס בשורו ומחרישתו בפרצה ג"ט, אבל משום כלאיים הרי נאסר".

ולפי זה מובן מה שהרמ"ה לא למד כהתוס' דחיוב המחיצה הוא משום מחרישה – אף דבאופן כללי סבירא ליה דחיוב אחד גורר חיובים נוספים – לפי דמשמע ליה דנפרצה פי' פרצות (קטנות) במחיצה, ולא שנפלה המחיצה לגמרי.



## בגדר היזק ראיה

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

**פלוגתת הראשונים מדוע נקטה המשנה דין הז"ר בחצר דוקא**

א. תנן במתניתין בריש מכילתין "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר ..". וכתב רש"י (ד"ה השותפין בא"ד) "וכל הצירות ששנו חכמים לפני הבתים הן ורוב תשמישן בחצר".

וביאר המהר"ם דזה שהדגיש רש"י דבר זה הוא לבאר מדוע הז"ר שמי' היזק, משא"כ אחורי הבתים דאין רוב תשמישן שם באמת ליתא הז"ר.

ואילו בנמוק"י מבואר הדבר באופן הפכי לכאורה; דהמשנה באה להשמיעינו דאפילו בחצירות דרוב תשמישיהן שם, וקס"ד שלא תהי' שם הז"ר משום דרואה תמיד חבירו משתמש בחצירו ויודע להשמר ממנו (ע"ד סברת הגמרא בענין גג הסמוך לחצר, מובא לקמן), מ"מ שמיה היזק.

ויעויין ברשב"א שמבאר דהחידוש בחצר הוה דגם בה, בנוסף לבית, שמיה היזק.

---

כפי שמפורש ברדב"ז (על הרמב"ם, שם\* "וא"ת מנה להו שנאסרו העצים והקשים בהנאה, דבשלמא בערלה כתיב "וערלתם ערלתו את פרו" – את הטפל לפריו, אבל הכא כתיב "הזרע ותבואת הכרם"? וי"ל משום דכתיב "פן תקדש המלאה הזרע", ופרש"י ז"ל "מלאה – גידולין", ומשמע כל גידולין בין פרי בין עצים".

ולמעשה שהרמ"ה הוכיח בתוך דבריו שאין העצים נאסרין בהנאה מפסוק זה עצמו ד"ותבואת הכרם" שמובא בשאלת הרדב"ז.

6) ומוכיח שגם הרמב"ם למד כן פירוש תיבת נפרצה, מכך שהביא הדין דמחיצת הכרם שנפרצה (בפ"ז הי"ז) מיד לאחר ביאור הדינים דפרוץ מרובה על העומד וכו' (בהלכה ט"ז).

אשר יוצא מכ"ז לכאורה, דלרש"י (לפי מהר"ם עכ"פ) ולהרשב"א, הוה זה חידוש שגם בחצר ש"ה (ואילו במקום דלא הוה רוב תשמישן, כמו אחורי הבית וכדו' לכאורה לש"ה), ואילו לפי הנמוק"י הרי אדרבה זה פשוט שבכל מקום ש"ה (חוץ ממקום דלא משתמשים שם כמו גג כמבואר בסוגיית הגמרא להלן), והחידוש הוא דאע"פ שבחצר הי' סברא מיוחדת מדוע לש"ה, מ"מ ש"ה.

### חקירת האחרונים בגדר הז"ר וביאור הפלוגתא אם ש"ה או לאו לפי שתי צדדי החקירה

ב. והנה ידוע חקירת האחרונים – מיוסד על דברי הראשונים – האם הז"ר הוה מזה שיראה אותו משתמש לפועל במילי דצינעא של חבירו, ואילו למ"ד דלש"ה הוה הפירוש לכאורה דחבירו יכול ליוהר שלא ישתמש שם בזמן שיראו אותו. או דההיזק הוה זה שחבירו ימנע את עצמו מלהשתמש בדברים אלו בחצירו, ואילו למ"ד דלש"ה הוה הפירוש שאין לו 'זכות' זו בחצירו להשתמש בדברים כאלו.

ובסגנון הרגיל, דלאופן הא' הוה הז"ר 'היזק הגוף' (ולמ"ד לש"ה אפשר שהניזק ימנע את עצמו כו' ולא יוזק), ואילו לאופן הב' הוה זה היזק ממוני, שמפחית את הזכות ממוני של חצר חבירו (ואילו למ"ד לש"ה לא הי' לו זכות זה מעיקרא, וא"כ אין כאן פחת מערכו).

### ביאור פלוגתת הראשונים אי מהני מחילה בהז"ר או לאו

ג. ויש תולים בזה פלוגתת הראשונים האם מהני מחילה בהז"ר או לא; דאי הוה בגדר היזק הגוף, אז לא מהני, וכדברי הרמב"ן לקמן דף נט, משא"כ אי הוה היזק ממוני אז מהני (אף שחזקה ע"ז לא מהני כמבואר בדבריהם ואכ"מ), וכ"ה שיטת הרא"ש כאן.

### ביאור הפלוגתא בריש דברינו (והתאמת השיטות)

ד. ואולי דבזה תלוי גם פלוגתא הנ"ל; דאי הוה בגדר היזק הגוף אז בפשוטו הוה זה בכל מקום, ואין הבדל בין חצר דוקא למקום אחר, ואילו אי הוה ענין של מניעת השתמשות מחמת זה שיש לו זכות השתמשות שם, אז מובן דצריכים לדון על כל מקום בנפרד האם קיים שם זכות השתמשות של מילי דצינעא.

ואכן שיטת הרשב"א הוא דמהני מחילה בהז"ר (כהרא"ש), ואילו שיטת הנמוק"י נדמה לי שהיא כשיטת הרמב"ן (לקמן שם) דלא מהני בה מחילה. ונמצא דהדברים מתאימים.

### פלוגתת רש"י ותוספות מדוע נפל שאני, וביאור יסוד פלוגתתם

ה. והנה מבואר בגמרא (בב, דגם למ"ד דהז"ר לש"ה, מ"מ "נפל שאני", והיינו דאם כבר הי' שם כותל ונפל אז חייבים לבנותו שוב עד ארבע אמות.

ופליגי רש"י ותוספות בטעמא דמילתא; לרש"י הוה זה משום "שכבר נתרצו הראשונים בכותל", ואילו לתוספות הוה משום "שהורגלו לעשות דבר הצנע בחצר ולא למדו לזוהר זה מזה".

ומהר"ם ביאר דהתוספות לא ניחא להו ביאורו של רש"י, משום: א) מה בכך שהראשונים נתרצו בכך, אם לא נתרצו בזה האחרונים? ב) אם כן מתחשבים עם התרצותם של הראשונים אז מדוע ליתא חיוב לחזור ולבנותו יותר מד"א אם הראשונים נתרצו ועשו כך?

ואולי לרש"י הוה ביאור שיטה זו דלש"ה, דאין בחצר זכות השתמשות של מילי דציניעא (כאופן הב' דלעיל), אבל אחרי שנתרצו לזה הראשונים שוב הופך להיות חצר עם זכויות אלו, וכך קונים אותה וכו'. ואשר לפ"ז מתורצים לכאורה שתי קושיות מהר"ם הנ"ל.

ואילו לתוספות הוה ביאור השיטה דלש"ה משום שיכולים לזוהר שלא להשתמש בחצר מילי דציניעא (כאופן הא'), ולזאת מבארים דבמקרה זה אחרי שכבר הורגלו בזה שוב א"א להם לזוהר מזה.

### פלוגתת הראשונים האם הז"ר דחצר חמור מגינה או לאו, וביאור יסוד פלוגתתם

ו. והנה התוספות (בב, ד"ה גינה שאני) סב"ל דגם לדידן דהז"ר דחצר ש"ה, מ"מ דהז"ר דגינה חמירא מיניה, כמו שהוא למ"ד דהז"ר דחצר לש"ה, דמ"מ סב"ל דבגינה חייבין לבנות כותל כמבואר בגמרא (עד אשר התוספות מקשים דהיו יכולים ללמוד דין כותל בגינה מק"ו מחצר). ועד"ז הוה שיטת רבינו יונה (הובא ברא"ש כאן בשם י"מ) אשר לכן סב"ל דגם בחצר במקום שנהגו שלא לגדור א"צ לבנות כותל, מק"ו מגינה.

אמנם הרא"ש והרשב"א וכמה מהראשונים פליגי ע"ז וסב"ל לדידן דהז"ר ש"ה הר"ו יותר חמור בחצר מבגינה, ועד שבחצר הרי החיוב הוא גם במקום שנהגו שלא לגדור, משא"כ בגינה.

ואופ"ל דגם פלוגתא זו קשורה להנ"ל; דאם הז"ר הוה בזה שרואה אותו משתמש במילי דציניעא, אז הוה זה באותו גדר וסוג כמו ההיזק בהסתכלות בגינתו של חברו,

אשר מזיקו בעין הרע ע"י ראייתו בו, ושוב אם למ"ד הז"ר לש"ה מ"מ ההסתכלות בגינתו של חבירו הוה היזק, אף אגן נאמר דלמ"ד דש"ה בחצר, ק"ו בגינה.

משא"כ אם הז"ר בחצר פירושו מה שמונע ממנו ההשתמשות בחצירו (והוה זה היזק ממוני של הזכות שלו בחצירו) אז הוה סוג שונה בכלל של היזק, וא"כ הפלוגתא באם הז"ר הוה היזק או לא (אשר פירושו כנ"ל פלוגתא בגדר זכויות האדם בחצירו) אינו ענין כלל להיזק בגינה, ושוב אין הכרח בכלל לומר דאם הז"ר דחצר ש"ה הוה ההיזק דגינה חמור מיניה.

ואם כנים הדברים, אז נמצא להתוספות אולי לשיטתייהו בזה. גם ראה ברמב"ן (דף נט) שם דכולל בחדא מחתא הז"ר דחצר והיזק דעינא בישא, אשר לדברינו מתאים זה לשיטתו.

(אלא דהנמוק"י כאן מביא שיטת הרשב"א דחצר חמור מגינה – ולכאורה פירושו דסב"ל כוותיה – אשר לדברינו אי"ז מתאים לשיטתיה. אמנם פשוט שיש לחלק ולומר דגם לשיטה זו דשני ההזיקות, דגינה ודחצר, הוה ע"י ראייה, מ"מ יש הבדל מהותי ביניהם, ושוב י"ל דאף דלשיטה אחת הז"ר לש"ה, וההסתכלות בגינה הוה בעי', מ"מ לאידך שיטה חמורה ההז"ר דחצר מגינה).

#### ביאור דברי הגמרא בענין הז"ר מגג לחצר

ז. והנה בגמרא מבואר דגם למ"ד דהז"ר לש"ה, מ"מ בגג הסמוך לחצר חבירו ש"ה, וחיוב בעל הגג לגדור. והטעם הוא משום דבעל החצר אומר לבעל הגג "לדידי קביעה לי תשמישי, לדידך לא קביעה לך תשמישתך, ולא ידענא בהי עידנא סליקא ואתית דאיצטנע מינך".

ולכאורה לפמשנ"ת עד כאן, צריכים לפרש סברא זו ג"כ ע"פ ב' האופנים: או שמחמת זה שלא יודע מתי יצא בעל הגג לכן לא יזהר ממנו, ויוזק ע"י ראייתו; או, דבאמת לא ישתמש שם ממילי דצינעא בכלל, ומ"מ הוה זה היזק, דמאחר שחצר קביעה תשמישיתיה וגג לא קביעה, אז באמת ישנה יותר זכות השתמשות – גם במילי דצינעא – לבעל החצר, ושוב מה שלא יכול להשתמש שם כל הזמן, הוה זה חיסרון והיזק לזכותו בחצירו.

#### ביאור פלוגתת הראשונים בענין הז"ר מחצר עליונה לתחתונה

ח. ואולי יתבאר לפ"ז עוד פלוגתא בראשונים; התוספות מקשים מדוע לא הביאה הגמרא הוכחה דש"ה מהא דשתי חצירות זו למעלה מזו שבעל העליונה חייב בבניית כותל ביניהם. ויעויין בר"ן ובתורי"ד שתירצו על דרך סברת הגמרא בהא דגג הסמוך

לחצר – דהתחתונה לא יודע מתי הוה העליונה בחצירו בכדי להשמר ממנו. אמנם הרמב"ן דחה סברא זו ("ולאו מילתא היא"), וגם התוספות לא הזכירו. וצ"ב במה פליגי.

(ולכאורה תמוה בכלל איך אפ"ל סברא זו בשתי חצירות אחרי שהגמרא אמרה הסברא דוקא בגג הסמוך לחצר, ומיוסד רק על הסברא של לדידך לא קביעא תשמישתך כו'?! אלא דבפשוטו הוה הביאור בזה דהני ראשונים פירשו הנידון דגג הסמוך לחצר ע"ד פירושו של רגמ"ה בזה, דגובה הגג שוה לקרקע החצר, אשר לכן הוה סיבת הטענה רק מחמת זה שבגג לא קביעא תשמישתיה, משא"כ כשחצר אחת גבוהה מחבירתה, אז אפשר להתחתונה לטעון על העליונה אע"פ דגם בעליונה קביעא תשמישתיה).

ואואפ"ל דתלוי בהנ"ל; ונאמר דבאמת יכול בעל חצר התחתונה לראות בעל חצר העליונה כשמסתכל עליו, אלא דיש בזה קצת קושי מפני שצריך להסתכל למעלה (אמנם אין כאן החיסרון של לדידך לא קביעא תשמישתיה כבגג כמובן), ולכן מחד גיסא באמת כן יכול להשמר ולהצטנע ממנו, אמנם לאידך הרי זכותו כבעל חצר קצת נפגם מפני שצריך תמיד להסתכל למעלה בכדי להשמר.

ואם כנים הדברים אז מובן שתוספות והרמב"ן לשיטתייהו קאזלי ע"פ המבואר לעיל דסב"ל שיסוד ההיזק הוה זה שלא יוכל להצטנע ממנו, משא"כ כאן כמשנ"ת, ושלכן לא קיבלו תשובה זו שנכונה רק לפי שיטה השנייה ביסוד היזק ראייה.



## הלכה ומנהג

### הזמנת נכרי או יהודי מומר לסעודת יו"ט (ב)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

### היתרים השונים בשמו של הגרש"ז אויערבאך

בהמשך לכל הנ"ל נעיין עתה בהיתרים השונים שמצאנו בכתבי הגרשז"א, חלקם שייכים רק לישראל מומר וחלקם שייכים גם לנכרי.

#### אין חשש שיבשל עבור יהודי מומר מאכלות אסורות

א. ב'חידושי מנחה שלמה' עמ"ס ביצה (שם) [ערוכים ומסודרים ע"פ כתב ידו] כתב הגרשז"א: "וצע"ג במי שיש לו בנים מחללי שבת או שאינם מודים בדיני יו"ט רח"ל, איך תבשל האם עבור בנה וצ"ע. ומיהו נראה דלפי הטעם הב' שבר"ן דחיישינן שיבשל עבור הנכרי מאכלות אסורות, וכ"כ הרשב"א, אין מקום לאסור בישראל, שהרי עבור ישראל ודאי לא יעשה כן. וזהו צד להקל קצת בדבר".

הגרשז"א פה הלך בדרכו של ה'ציץ אליעזר', אלא שחשש לסמוך לגמרי על הטעם הב' שבר"ן. אמנם כבר הערנו לעיל שה'פרי מגדים' כבר הכריע בזה על פי ה'עולת שבת', שהטעם הב' שבר"ן נתקבל להלכה, וא"כ אפשר לסמוך על היתר זה.

הנ"ל נעתק בלשונו ב'שולחן שלמה' על הלכות יו"ט (או"ח סי' תקיב אות ב). וכן נעתק ב'הליכות שלמה' על הל' פסח (פ"ט 'דבר הלכה' ס"ק קלב), וכפי שציינו ('ארחות הלכה' הערה 436) שמקורו ב'מנחת שלמה' הנ"ל. אבל לפלא שאחרי שהעתיקו הנ"ל הוסיפו שם: "אבל סתימת הפוסקים דהמחלל שבת דינו כנכרי לענין זה כנ"ל", שמזה משמע שלפועל שלל הגרשז"א היתר זה, וזה תמוה. וכיון ש'מנחת שלמה' נדפס "ע"פ כתב ידו" של הגרשז"א עליו סמכינן.

#### תינוק שנשבה דינו כיהודי לכל דבר

ב. ב'שולחן שלמה' שם (הערה א) מסופר: "בעת שהחלה העליה מארצות שכונו ברית המועצות... נשאל מרן זללה"ה אודות מה שנהגו יראים ושלמים להזמינם לסעודות יו"ט, והלא הם מחללים את היו"ט, ואמאי לא חיישינן לשמא ירבה. והשיב להיתר מכמה טעמי, ואמר לשואל שדינם כשוגגים ביותר וחשיבי כעין אנוסים, ולכן אינם בכלל האיסור, ואין היין שנגעו בו יין נסך".

הנימוקים כאן לא כל כך ברורים, אבל ב'הליכות שלמה' שם (דבר הלכה' ס"ק קלה) מפורש הנימוק ההלכתי: "דיש לדמותם לתינוק שנשבה לבין הנכרים שאין דינו כעכו"ם". [ובמק"א הארכתי לציין מקורות לענין זה.].

ור"צ רייזמן ב'מוריה' (גליון שעג-שעד עמ' קצג-קצד) ציין שכך פסקו גם הגרי"ש אלישיב ('אשרי האיש' יו"ט אות ז), הגר"י קמנצקי ('אמת ליעקב' או"ח סי' תקיב

הערה 474), שו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ה סי' קנא). ויש להוסיף שכך פסק גם הגר"ש ואזנר ('מבית לוי' למועדי השנה פרק ק סעיף כג).

**ההיתר הוא לא רק לעולי רוסיא אלא גם לבני ארץ ישראל**

אמנם הגרשז"א סבר שרק עולי רוסיא הם בגדר תינוק שנשבה, ועל כן אין להשתמש בהיתר זה בנוגע לשאר היהודים שאינם שומרי מצות. וכך מסופר ב'שולחן שלמה' שם (הערה ד): "אולם בתשובה לשואל אמר מרן זלה"ה שאין להזמין ביו"ט לאכול בביתו מחלל שבת בפרהסיא שאינו בגדר תינוק שנשבה... וכמבואר במ"ב הכא שמא ירבה בשבילו, וכן בחול המועד שדינו כדין יו"ט לענין זה ע"כ. ועוד אמר מרן זלה"ה דגם בזמנינו בארץ ישראל ליכא מי שבאמת נקרא בשם תינוק שנשבה בהגדרה האמיתית של השם הזה, זולת מי שגדל במקום שמעולם לא שמע על דת יהודים...". גם הגר"ש ואזנר (שם) סבר כך, והארכתי בזה במק"א ואכ"מ.

והנה למרות שכאן לא מוזכר שום פתח להקל, הרי ב'הליכות שלמה' שם ממשיך עם צד להקל "גם בזמנינו בארץ ישראל", וכך נאמר שם (סעיף ט): "אף על פי שמן הדין אסור לאדם להזמין אורחים שהם מחללי שבתות בפרהסיא לסעודות יום טוב, יש להקל בדבר בזמננו לענין ליל הסדר כשמקריבים אותם בכך לשמירת התורה והמצוות". וב'דבר הלכה' שם (ס"ק קלה) בתחילת דבריו האריך להסביר כנ"ל, שאודות בן ארץ ישראל וכדומה "קשה מאד לומר שדינו כתינוק שנשבה", אבל המסקנא לדינא אודות הזמנתם לסעודת יו"ט שונה: "עכ"ז כיון שבימינו אי אפשר לנו לצערנו למצות הדין לחלוטין, וגם ידוע שבדרך זו של אירוחם לסעודות שבת ויו"ט מתקריבים רבים מהם לחיי תורה ומצוות ושבים לאבינו שבשמים, יש למצוא צדדי היתר לכך, והדבר מסור למורי ההוראה להורות בכל נידון לפי ענינו. ועכ"פ לענין ליל הסדר נראה דהואיל ומצינו שבדורות שלפנינו היה נוהג גם אצל גדולים וטובים לארח על שלחן הסדר את המושלים והנכבדים הנכרים, וכנראה דכיון שהיתה השעה צריכה לכך (מלבד שהיה ידוע שליל הסדר הוא זמן מיוחד לכך והו"ל קצת כאילו בא מעצמו ולא הזמינוהו) הקלו בדבר, לכן גם בנד"ד אם ידוע שאורחים אלה החלו להתקרב לשמירת המצוות, ואירוחם בלילה זה על שלחן הסדר יעוררם ויזרום הרבה לדבר (וכן בשאר יו"ט אם הוא באופן כזה), יש להקל. ויש גם לצרף בנד"ד מש"כ בשו"ת מלמד להועיל [ח"א] סי' כ"ט) בשם הרבה גדולי עולם להקל במחללי שבת שבזמננו עיי"ש, ובפרט בנד"ד כשהדבר נעשה למטרה קדושה זו של קירובם לתורה ויראת שמים".

בהנ"ל יש כמה דברים שכדאי לעמוד עליהם, ואציעם בזה אחת לאחת.

### למה אי אפשר "למצות הדין" עם מומרים

1) הגרשז"א אומר: "שבמינו אי אפשר לנו לצערנו למצות הדין לחלוטין", ולא ברור למה אי אפשר למצות את הדין? וכי מי מעכב בעדינו להרחיק את המומרים שנתרחקו מדת ישראל, ולא לקרבם בעבותות אהבה? וצ"ל שכוונתו לומר, שכיון שלצערנו חלק גדול מבני ישראל בדורינו רחוקים משמירת המצות, על כן באם נתרחק מהם ביותר הרי זה יהיה בדוגמת לשון חז"ל (קידושין כ, ב): לידחי אבן אחר הנופל.

**ההיתר הוא לא רק לליל הסדר אלא גם לשאר סעודות החג**

2) בפנים נכתב: "יש להקל בדבר בזמננו לענין ליל הסדר", ומשמע לכאורה שרק בנוגע לליל הסדר יש להקל, אבל אין זה מסתבר, שהרי זיל בתר טעמא, באם עיקר הטעם הוא כיון "שמקרבם אותם בכך לשמירת התורה והמצוות", מה חילוק יש בין סעודת ליל הסדר לשאר סעודות החגים. ואכן ב'דבר הלכה' שם בסוף דבריו נכתב בפירוש בסוגריים: "וכן בשאר יו"ט אם הוא באופן כזה".

ולהעיר מ'שולחן שלמה' שם (הערה ב) שהסתפק הגרשז"א "אם מותר לאפות עבור [המומר] בליל יו"ט ראשון של פסח כזית מצה, שהרי הוא חייב בכל התורה... וא"כ יהיה מותר לאפות עבורו, שהרי אני אופה בכדי שהוא יקיים מצוה, וגם הוא מקיים מצוה באכילתו". אמנם אפילו באם מותר לאפות מצה עבורו, אין זה מתיר לבשל עבורו שאר צרכי הסעודה שאוכלים בליל הסדר. ומעתה אין חילוק בין סעודת ליל הסדר לשאר סעודות החג, וכנ"ל.

**למה מוגבל ההיתר לכאלו ש"החלו להתקרב לשמירת המצוות"**

3) הגרשז"א מגביל את ההיתר ל"אם ידוע שאורחים אלה החלו להתקרב לשמירת המצוות". וגם כאן קשה כנ"ל, שהרי זיל בתר טעמא, באם עיקר הטעם הוא כיון "שמקרבם אותם בכך לשמירת התורה והמצוות", וכי לא צריך לקרב יהודים כאלו שעוד לא החלו את דרכם בשמירת המצות?

והיה אפשר לומר שלפי הגרשז"א באם החלו בשמירת כמה מצות, הם יצאו מגדר מומרים ועל כן מותר להזמיןם ולבשל בעבורם. [וכפי שכתב עד"ז ב'תשובות והנהגות' (ח"ה סי' קנא אות ב): "...שהרי הא דמחלל שבת הוא כעכו"ם היינו רק כשהוא בפרהסיא, והיינו דמפני שמזולזל ולועג לדת ע"י שבפרהסיא מחלל שבת והרי הוא כעכו"ם, וא"כ אלו שלא לועגים לדת ורחוקים מלהיות חצופים, ואדרבה מעוניינים בו והם בתחילת דרכם להתקרב לדת, אינם כעכו"ם"].

אבל זה אינו, שהרי בשולי הגליון (ארחות הלכה הערה 444) מוסיף: "וכן לענין הזמנתם לשבת כשידוע שיבואו או ילכו באופן של חילול שבת רח"ל, אמר רבינו שאם

כי יש למצוא צדדי היתר ע"פ הוראת חכם, אבל היינו דוקא באלו שכבר החלו להתקרב לשמירת תומ"צ, ולא באלו שרחוקים עדיין לגמרי, והרי בנוגע לנסיעה בשבת זה ודאי שאין חילוק בין מי ששומר כמה מצות למי שלא התחיל עדיין לשמור מצות.

ועל כן נראה כמו שביארתי במק"א ('הערות וביאורים' גליון א'סא עמ' 55-50) שכוונתו היתה לחלק בין אנשים שהראו התעניינות ביהדות וההזמנה באה להעמיק ולהרחיב את ההיכרות שלהם עם היהדות, שודאי ראוי להזמין בתנאים מסויימים, לא כן יהודים שהם רחוקים לגמרי, וההזמנה שלהם אינו קשור כלל ליהדות, אלא למיפגש חברים או קרובי משפחה, ואת אלו אסור להזמין לסעודות החג או באם זה קשור לחילול שבת.

### מהו יסוד היתר של "השעה צריכה לכך"

4) לגופו של ענין לא נתבאר בהנ"ל מהו יסוד ההיתר, שהרי כל מה שנאמר הוא רק דכמו שמצינו בנוגע אירוח מושלים נכרים על שלחן הסדר "דכיון שהיתה השעה צריכה לכך הקלו בדבר", או בדומה לזה "גם בנד"ד אם... אירוחם בלילה זה על שלחן הסדר יעוררם ויזרום הרבה לדבר... יש להקל", וכי זה ש"השעה צריכה לכך" מתיר את מה שאסרו חז"ל?

ובדוחק הייתי אומר שבאם יש הכרח שנוגע לטובת הכלל, כמו הקשר הטוב והתקין עם המושל, או כדי לקרב אלפים מבני ישראל ליהדות, אז נחשב ההזמנה כמו הכרח, שאין המזמין רוצה לכבדו, אלא הוא "אנוס על פי הדבור". וצע"ג.

### כל מי שלא נתחנך על ברכי תורה והמצוה דינו כתינוק שנשבה

5) בסוף דבריו מוסיף הגרשו"א עוד סניף להיתר: "ויש גם לצרף בנד"ד מש"כ בשו"ת מלמד להועיל ([ח"א] סי' כ"ט) בשם הרבה גדולי עולם להקל במחללי שבת שבזמננו עיי"ש, ובפרט בנד"ד כשהדבר נעשה למטרה קדושה זו של קירובם לתורה ויראת שמים".

ויש לציין שדברים אלו ככתבם וכלשונם ממש הם דברים שכתבם הגרשו"א בכתב ידו באגרת בקשר לשאלת הזמנת יהודים בשבת (ראה מאמרי סם). ובכן יוצא לנו, שבשביל האפשרות לקרב בני ישראל לתומ"צ צירף הגרשו"א את השיטה שיסודה בשו"ת 'בנין ציון' (החדשות סי' כג) שכל מחללי שבת בזמנינו נחשבים כתינוקות שנשבו, ודלא כמו שחילק בעצמו בין יהודי רוסיא ליהודי ארץ ישראל וכדומה.

הגרשו"א משתמש בשיטה זו רק בצירוף, אבל לדידן הרי אנו הולכים בשיטה שכל היהודים שלא קיבלו חינוך יהודי הם ממש בגדר "תינוק שנשבה", ובאם כך יש לנו

היתר כללי להזמין יהודים הללו לסעודות החג, שהרי באם סומכים על ההיתר של "תינוק שנשבה", אין מקום בכלל לאסור את הבישול ליהודי מומר או לקראי, שהרי הם כולם בגדר תינוקות שנשבו כיון שהם מ"בני אותם הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם".

ויש להוסיף, שאדה"ז בכלל לא העתיק הדין הנ"ל המובא ב'מגן אברהם', שאסור לבשל לקראים. וי"ל שזה מטעם הנ"ל, שהרי אדה"ז פסק (סי' שפה ס"ג) שהצדוקים אינם נחשבים כמחללי שבתות בפרהסיא, כיון ש"אנוסים הם שמעשה אבותיהם בידיהם" (וראה מה שביארתי בדברי אדה"ז ב'הערות וביאורים' גליון א'לו עמ' 115-118).

[וכאן המקום להעיר, דהנה כלל קבע אדה"ז (קו"א לסי' תמב סק"א) בסגנון של ה'מגן אברהם': ש"לא הסכים בהדיא עם הב"ח, אלא שהעתיק דעתו בשמו והרוצה לחלוק יחלוק, ואם היה מסכים עמו היה כותב דעתו בסתם ואח"כ היה רושם בשני חצאי לבנה מבטן מי יצאו הדברים, כדרכו בכל מקום כשמסכים לדברי הפוסקים שמעתיק, אבל כאן לא עשה כן לפי שאינו מסכים עמו בבירור..."] (וראה מה שציין ב'כללי הפוסקים וההוראה' כלל שכה).

ובעניננו לא כ"כ ברור, שהרי לכאורה המקורות לשתי הדעות צוינו בסוגריים: "והוא הדין לצורך קראים (רבינו בצלאל [אשכנזי] סימן ג). ורש"ך ח"ג סימן ט"ז כתב דיש מתירין (כנסת הגדולה)", ואם כן הלכה כמאן? וי"ל שכיון שבהעתקת הדעה השנייה כתב "ורש"ך ח"ג סימן ט"ז כתב", הרי למרות שאחר כך ציין בסוגריים "כנסת הגדולה", הרי זה מראה שה'מגן אברהם' נוטה לדעה הראשונה האוסרת. אבל אדה"ז שלא העתיק את הדעה האוסרת וסתם להיתר, דעתו ודאי להתיר, וכנ"ל].

**מי שנמנע מלחלל את השבת בפני רב וכדומה דינו כישראל**

ג. ב'שולחן שלמה' שם (הערה ב) מסופר עוד: "בתשובה לשואל אודות אדם שבניו מחללים שבת רח"ל, אולם בפניו אינם מחללים משום כבודו, אם שרי לו לשתות מיין שנגעו בו, אמר מרן זלה"ה שאם אינם מחללים שבת בכל אופן, אלא אם יראו את הרב של השכונה הם יתביישו ויפסיקו לחלל את השבת, בכגון דא לא חשיבי מחללי שבת בפרהסיא ומגעם לא עושה את היין ליין נסך... וכן השיב לשואל אחר לענין בישול ביו"ט, דפשיטא דמי שימנע מלעבור מלאכה בשבת כיון שיודע שנמצא בפני רב חשוב וכדו' דינו כישראל לענין זה...". וראה עוד עד"ז ב'הליכות שלמה' שם (דבר הלכה' ס"ק קלג, 'ארחות הלכה' הערה 438).

## כשהמארח עושה טובה שמארח בביתו

ד. ב'שולחן שלמה' שם (הערה ה) מסופר עוד: "ונשאל מרן זללה"ה אודות ראש ישיבה ברוסיה, שנהוג שם שהרב מארח בחורים לסעודות יו"ט, וחלק מהבחורים הם גויים גמורים החפצים להתגייר, כיצד ינהג, ואמר מרן זללה"ה שלדעתו אין צריך בנד"ד לזכות להם את מנותיהם מעיו"ט, משום שכל הגזירה היתה שמא לכבודו ירבה עבורו, ובפרט להשיטות שריבוי בשיעורין הוא אסור רק מדרבנן החשש הוא שיבשל במיוחד עבורו, וזה שייך רק באורח שהמארח מתכבד בו [כמ"ש במ"ב ס"ק ג'], אולם אורח שהמארח עושה טובה שהוא מארחו בביתו, אין חשש שיבשל עבורו, וביותר נראה שבנד"ד כל מטרת האירוח היא לצורך התקרבות ליהדות, וא"כ אדרבא המארח יסביר לו את ההלכה שאסור לבשל במיוחד בשבילו ביו"ט וזהו כבודו. אמנם לגבי משפחה של עולים חדשים הבאה להתארח בא"י אצל משפחה שומרת תומ"צ, יש את החשש של שמא ירבה בשבילו, בגלל שאנחנו רוצים שהם ירגישו בנח".

והנה כמקור לחידוש שהאיסור אינו אלא "באורח שהמארח מתכבד בו", צוין לדברי המ'שנה ברורה' (סק"ג): "ואינו מועיל מה שכבר הכינו כל צרכי סעודה בשבילו, אחרי שמזמינו ורוצה לכבדו". וגם שם (סק"ו) כתב: "לנכרי שרוצה לכבדו". וב'שער הציון' שם (סק"ד) צוין מקורו לדברי הט"ז (סק"ד), אבל הלשון שם הוא רק "אם הוא חשוב וראוי לכך" (בשם הטור), וגם: "כיון שחביב לו שיאכל אצלו", אבל ב'פרי מגדים' (מש"ז סק"ה) נמצא הלשון: "מאחר שהוא רוצה לכבדו", וכן בשו"ע אדה"ז (ס"ג): "כיון שהוא רוצה לכבדו". ומפורש הדבר ביותר ב'קצור שו"ע' (סי' צח סל"ו): "אבל בשביל עכו"ם מכובד אסור אפילו להוסיף".

## אינו צריך להודיע לאורח שאינו מבשל במיוחד בשבילו

1) ויל"ע קצת מה הכוונה במה שכתב: "וא"כ אדרבא המארח יסביר לו את ההלכה שאסור לבשל במיוחד בשבילו ביו"ט וזהו כבודו", האם זה תנאי בהיתר, שאפילו במקרה שהמארח עושה טובה כשמארח, אין זה מותר רק באם מודיע לו שלא יבשל במיוחד עבורו.

ונראה שכוונתו ע"ד מש"כ הט"ז (סק"ד בסופו), שלפי דעת הרמב"ם והשו"ע מה שמרימר ומר זוטרא אמרו לגוי אי ניהא לך במאי דטריחא לן וכו' אינו מעכב, "ועל כן נראה לי דמרימר ומר זוטרא אמרו כן דרך פיוס להעכו"ם, שלא ירע לו על שאינו מבשל בשבילו, שלפי דת תורתנו אין לנו להטריח בשבילו, וא"כ אין באמירה זו תועלת לדינא". וזה גם כוונת הגרשו"א שכיון שאין המארח מתכבד באורחו לא יבשל בשבילו,

ועל כן מותר להזמינו, ובאם צריך המארח יפייס את האורח ויסביר לו שמדינא אסור לו לבשל בשבילו.

ואכן ב'הליכות שלמה' שם (דבר הלכה' ס"ק קלב) השמיט פרט זה, וכתבו: "ולפ"ז בסתם אורחים שהזמינם לסעוד על שלחנו לשם חסד וכדומה, שהרגילות הוא שנותן להם ממה שמוכן ותו לא, לא שייך כ"כ בכגון דא החשש דשמא ירבה". ומעניין שגם כאן הוסיפו סייג להיתר: "ולכן כשיש עוד טעמים יש לצרף סברא זו להקל בכך", ויל"ע מה היו עוד טעמי ההיתר להזמין את התלמידים הגויים ברוסיא. [ולהעיר בדומה לזה ממה שכתב ב'שולחן שלמה' (הנ"ל תחילת אות ב): "והשיב להיתר מכמה טעמי", ולא פירט הרבה צדדי להיתר.]

#### החילוק בין הזמנת יחידים להזמנת בני זוג

2) בסוף ההערה הנ"ל הוסיף המחבר: "ומש"כ בהערה א' נדון השאלה היה ביחידים ולא אודות משפחות", כנראה שנתקשה המחבר לתווך בין האיסור להזמנת בני זוג שבהערה ה', להיתר להזמנת עולי רוסיא שבהערה א', ועל כן חידש שגם בהערה א' ההיתר אינו רק בנוגע ליחידים.

וכל דבריו בזה תמוהים מאד, שהרי המדובר בשתי ההערות רחוקים זה מזה מאד, שהרי בהערה זו מדובר בהזמנת לא יהודים, וההיתר מיוסד על זה שאין המארח מתכבד בהם ועל כן לא יבשל בשבילם, ובנוגע לזה ס"ל להגרשז"א שבנוגע לבני זוג יותר קשה לומר שלא יבשל בשבילם, ועל כן אין להתיר את ההזמנה. לעומת זה בהערה א' מדובר ביהודים שאינם שומרי תומ"צ, וההיתר מיוסד ע"ז שהם כתינוקות שנשבו, ועל כן הם נחשבים כיהודים לכל דבר, וא"כ מה לי באם מזמין יחידים ומה לי באם מזמין משפחות.

#### האם מותר להזמין בני זוג כשאינו מתכבד בהם?

3) והנה בסוף דבריו נאמר שהיתר זה שייך רק לגבי תלמידים אבל לא לגבי משפחה של עולים חדשים, ומשמע שבנוגע למשפחה אף פעם אין להסתמך על היתר זה. אבל ב'הליכות שלמה' שם (ארחות הלכה' הערה 433) כתבו: "סברא זו צירף לענין בחורים המתארחים לסעודות יו"ט, אבל לענין אירוח בני זוג וכדומה, שאז משתדלים יותר בכבודם, לא צירף בכל פעם סברא זו, אלא צידד לפעמים להיתר ולפעמים לאיסור, לפי הענין", הרי שלפעמים גם אצל בני זוג אפשר להסתמך על היתר זה, באם אינו מתכבד בהם ואין חשש שיבשל בשבילם.

ויל"ע בגדרי הדבר, מתי אפשר מותר להזמין רק בחורים כיון שאינו מתכבד בהם, ומתי מותר להזמין אף בני זוג.

וי"ל בזה, ובהקדים ביאור ההיתר להזמין נכרי כשאנו מתכבד בו, דהנה לעיל הובאו דברי הר"ן שהאיסור שמא יבשל בשבילו, היינו "שמא ירבה בשבילו בקדירה אחרת", וביארנו הכוונה שאולי יחליט המארח לבשל מאכל מיוחד לכבוד האורח, וכפי הנהוג דבשביל אורח מכינים כמה סוגי מאכלים משובחים. כל זה שייך באורח "שהוא רוצה לכבדו", ומנסה לרצות אותו, ועל כן שייך שיעשה בשבילו מאכלים מיוחדים שטעמים לחיכו, אבל באורח שאינו מתכבד בהם, אז הן ודאי שיגיש להם אוכל לשובע, אבל אין לחשוש שמא יתאמץ בשבילו עם מאכלים מיוחדים, וא"כ לא יכול לבוא לידי איסור.

ובקשר לזה הסבירה לי אשתי הרבנית שתחי' סוגי האורחים השונים. באם מגיעים אורחים חשובים במיוחד, אז ודאי שהיא תנסה להכין להם מאכלים מיוחדים לפי כבודם וחשיבותם. לעומת זה בקצה השני ישנם אנשים פשוטים שמוזמנים לדוגמא לארוחת שבת בבית הרב, בשבילם אין היא מתאמצת לבשל אוכל יוצא מן הכלל, אלא מכינה מאכלי שבת רגילים. ובין שתי הדרגות הנ"ל ישנם כאלו שלפעמים מתאמצים לכבודם ולפעמים לא. ולדוגמא באם זה זוג בעלי בתים שמנסים לקרב אותם, וזה פעם ראשונה שמגיעים לבית הרב, אז חשוב מאד שהרושם הראשוני יהיה חיובית ויהנו מאד מהסעודה, ועל כן מתאמצים להכין לכבודם מאכלים מיוחדים. אבל כעבור זמן אחרי שכבר נתחזקה הקשר וכבר השתתפו בכמה סעודות, מעתה כבר לא צריך להתאמץ עם מאכלים מיוחדים יוצאים מן הכלל, אלא אפשר כבר להסתפק בהאוכל הרגיל שמכינים לשבת.

ועפ"ז מתבארים דברי הגרשז"א, באופן כללי ניתן לומר שבשביל בחורים יחידים לא מתאמצים, לעומת בני זוג שבשבילם מתאמצים, כי זה ביקור יותר רשמי ומחייב. אבל לפעמים ניתן לומר גם בקשר לבני זוג שלא צריכים להתאמץ בשבילם, ומעתה כבר מותר להזמין אותם.

#### זיכוי המנות בערב יו"ט

ה. ב'שולחן שלמה' שם (הערה ה) משמע שיש עוד צד היתר, שהרי כך כותב שם: "ואמר מרן זללה"ה שלדעתו אין צריך בנד"ד לזכות להם את מנותיהם מעיו"ט..."

היינו שבמקרה שאין היתר אחר, אפשר לסמוך גם על היתר דזיכוי המנות.

ועד"ז מובא בחידושי הרשב"א מהדורת מוה"ק (הערה 188): "ושמעתי מהגריש"א דאפילו לפסק המשנה ברורה הנ"ל שאסור להזמין מחלל שבת, אפשר דבהקנה לו את כל המאכל מעיו"ט והודיע לו שכל האוכל שייך לו יש להתיר".

ודן בזה בארוכה ב'תשובות והנהגות' (ח"ה סי' קנא אות ד): "שמעתי בשם הגאון רבי נסים קרליץ שליט"א עצה, שיזכה מערב יום טוב את המאכלים ומשקאות שבביתו לאורח, ושוב אינו בכלל האיסור להזמין. ונראה שלא צריך להודיע לאב [=הוא דן שם במקרה של בעל תשובה שאביו רפורמי], רק שאחר יזכה עבור האב את כל האוכלין ומשקין שבבית ומועיל מדין זכייה גמורה, ושוב אין איסור להתארח אצלו. ואף שעדיין שייך טעם הגזירה שמא יבקש לבשל או לחמם לו ואסור מן התורה, מ"מ י"ל שחז"ל גזרו רק כשאוכל משל ישראל ואנו לא מוסיפים לגזור מעצמינו... ודבר זה צ"ע טובא. ומיהו בנידון דידן ששעת הדחק רב מאד... אולי נקיים העצה הנ"ל. מיהו אף לדבריו צריך לזהר להכין את כל צרכי החג מערב החג, שהרי בשער הציון (סי' תקו ס"ק נו) חידש דגם לדעת השו"ע שמתיר להרבות לעכו"ם בחד קדירה, אבל לבשל משל עכו"ם לעכו"ם אסור אפילו כשמרבה באותה קדירה שמבשל בה הישראל לצרכו, ומסיק בצ"ע. וא"כ כאן שהקנה הכל לאביו ומבשל לאביו הוי מבשל משל עכו"ם לעכו"ם ואסור אפילו באותה קדירה בחד טירחא..."

הרי לנו שהגריש"א מחייב שיודיע לאורח שכל האוכל שלו, אבל ב'תשובות והנהגות' כתב בפירוש שאין צריך להודיע לו. וצ"ע למה צריך להודיע לו.

ומעניין ששם הביא עצה זה להיתר בשם הגר"נ קרליץ, אבל בספרו 'חוט שני' (יו"ט פ"ד סק"ג בסוף אות א) שולל בפירוש עצה זו, וכתב: "להקנות לגוי מערב יום טוב את המאכלים שבשילוש בשבילו, ועל סמך זה להזמין ליום טוב, מסתברא דלא מהני דסוף סוף איכא חששא שמא ירבה בשבילו, ומה לי שהמאכלים שכבר הכינם הם לא של הישראל אלא של הגוי".

#### באם האורח יכול לבשל לעצמו בבית המארח

ו. ב'הליכות שלמה' שם ('ארחות הלכה' סוף הערה 433) ישנו עוד צד היתר: "ופעם נשאל אודות גר צדק שנתארחו אצלו הוריו הנכרים, והיה צורך גדול בדבר, וצידד דגם בזה יש להקל משום דיש לתלות שאם יחסר להם יבשלו הם לעצמם".

ויש להביא סימוכין להיתר הנ"ל, דבמקום שהנכרי יכול לבשל לעצמו לא גזרו, מדברי ה'מור וקציעה' שהעיר: "צ"ע לכאורה, אמאי לא נחוש כי אית ליה עבדי טובא, הא ודאי לא סגי דלא מרבה בשבילן כמה קדרות. אלא נ"ל היינו טעמא דלא צריך למיחש להו, משום דאי צריכי להכי יבואו ויאפו ויבשלו בעצמם".

(המשך יבוא אי"ה)



## בזמנת נכרי לסעודת יו"ט

### הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון לחג הסוכות (גליון א'צד) העלה ר' ש.ב.ש. את הענין של הזמנת עכו"ם לסעודות יום טוב שהיא באמת בעיה גדולה בבתי חב"ד מכיון שבכמה מקרים השליח רוצה להזמין משפחה לסעודת החג והמשפחה מורכבת מיהודיים וגוים ר"ל.

והנה ר' ש.ב.ש. האריך וביאר כמה ענינים בטוב טעם ודעת. ביחד עם זה הוא בא לכמה מסקנות שהם באמת חידושים גדולים ולדעתי אי אפשר לסמוך עליהם מפני שאינם כי אם סברות בעלמא. למשל הוא מסיים להלכה (ולא למעשה) "באם בישלו כמות גדולה עבור סעודה ציבורית אזי מותר להזמין הנכרי, כי לא חוששים שמא ירבה בשבילו" ע"כ.

והנה בהחלט יש מקום לומר סברה זו אבל בניגוד לזה יש סברה לומר שאפילו בסעודות גדולות יש כמה מקרים שכלה האוכל המבושל וצריך להוציא בשר מהמקרר לבשלו וא"כ ישנו חשש שמא יבשל בשביל הנכרים ויש מקום לומר שהאיסור של הזמנת נכרים שייכת גם בהזמנה לסעודות גדולות<sup>7</sup>.

וכן מה שהוא כותב להלכה "נכרי חשוב שאי הזמנתו יגרם חסרון בשמחת יו"ט – אפשר להזמין". והוא רוצה לדמות זה להא שכותב אדמה"ו בקו"א לסי' תקיב סק"ג בנוגע לישראל האופה פת בתנור של נכרי.

גם בזה יש סברה למה שהוא כותב, אבל בניגוד לזה כל אחד יסכים שיש חילוק גדול בין מניעת שמחת יום טוב ליהודי שצריך תנור של נכרי לאפות בו פת ליו"ט ובין מניעת שמחת יו"ט למי שאינו יכול להזמין נכרי חשוב לסעודת החג.

ולענ"ד יש ללמד זכות לכל בתי חב"ד שיש להם אורחים רבים וביניהם מספר מסויים של זוגות של נשואי תערובת ר"ל די"ל שיש להם דין של עבדו ושפחתו שמותר להוסיף בשבילים בקדרה שמבשל בה לצורך יו"ט דכיון "שאינו נותן להם לאכל בשביל כבודם אלא מחמת שמזונותם עליו אין לחוש שמא יבשל עוד קדרה אחרת

7 הערת המערכת: אכן הרב ש.ב.ש. בקובץ הנ"ל דן במקרה שאין חשש שיבוא לבשל עוד בשביל הא"י וכגון שהמאכלים הובאו ממקום אחר ואין מבשלים במקום האכילה אלא שבסיכום המסקנות לא הזכיר פרט זה.

בשבילים כיון שאינו רוצה ליתן להם בשר יותר ממה שמוסיף בשבילים" ע"כ (לשון רבינו ס' תקיב סעיף ג').

הנהגה כששליח מזמין זוג של נשואי תערובת ר"ל לסעודת החג הוא עושה זה משום שכל יהודי מחוייב לחוג את החג ומצד הדין של "ערבות" (כל ישראל ערב לחבירו) הוא מזמין היהודי לביתו וממילא הוא מוכרח לזמן את האיני יהודי (שבלא זה לא יבא היהודי). וא"כ יש לומר שכיון שאין מזמינו משום שהוא רוצה לכבדו כי אם משום שהוא מחיוב להזמינו משום ערבות אין חוששין שמא יבשל קדירה אחרת בשביל הא"י.

הנהגה יש כמה אינם יהודים בתהליך של הכנה לגרות והם אוכלים בכל שבת אצל היהודים שומרי תומ"צ שעל ידי זה הם לומדים כיצד לנהוג כיהודים. האם מותר להזמין לסעודת יום טוב?

גם בזה י"ל שפשוט שגם במקרה כזה אין מזמנים את הגוי לכבדו כי אם ללמדו יהדות ואפשר שלא שייך בזה הגזירה של שמא יבא לבשל קדירה אחרת רק בשבילם ואפשר שיש לו הדין של עבדו ושפחתו.

עוד יש עצה (למי שכבר נמצא במסלול של הכנה לגרות) לומר לו שעל פי דין אסור להזמינו לסעודה וע"כ הוא אינו מזמינו לסעודה אבל מ"מ ביתו פתוח לכל.



## הזמנת נכרי ביו"ט\*

### הרב חיים רפופורט

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

#### יסוד האיסור, מקורו וגדרו

א. גרסינן בגמרא (ביצה כא, סע"א-רע"ב): תניא, אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם (שמות יב, טז) . . רבי עקיבא אומר . . לכם ולא לנכרים<sup>8</sup> . . דאמר

(\* לזכות מחולל ומיסד הקובץ, הרה"ג ר' אברהם י. ב. גערליצקי שליט"א לרגל יום הולדתו לאורך ימים ושנים טובות. יה"ר שימשיך בעבודת הקודש מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

תודתי נתונה לאאמו"ר שליט"א שהגיה את המאמר והוסיף כמה הערות חשובות. (8) בביאור הלכה להמשנ"ב ריש סי' תקיב ביאר: (א) דאף דקיי"ל ד"מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך" מ"מ "בעינן שיהי' צורך היום קצת ולצורך עו"ג לא מקרי כלל צורך היום כו' ויש בזה איסור תורה"; (ב) "אף לשיטת הסוברים . . דמה"ת מותר אף שלא לצורך כלל עכ"פ מדרבנן אסור"; (ג) "נוכל לומר דלצורך עו"ג כיון שגילתה התורה לכם ולא

רבי יהושע בן לוי, מזמנין את הנכרי בשבת ואין מזמנין את הנכרי ביום טוב<sup>9</sup>, גזרה שמא ירבה בשבילו. רב אחא בר יעקב אמר, אפילו בשבת נמי לא, משום שיורי כוסות [של יין, ששרה בהן פתו, ומטלטלן השמש להצניע הכוס. רש"י].

וקיי"ל כריב"ל, וכמו שנפסק להלכה בטושו"ע או"ח סי' תקיב ובכל הפוסקים האחרונים<sup>10</sup>.

ולעיל בגמרא (שם יז, א): "תנו רבנן, אין אופין מיום טוב לחבירו. באמת אמרו, ממלאה אשה כל הקדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, ממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד, אבל לאפות אינו אופה

לעו"ג גרע טפי ולכו"ע יש בזה איסור דאורייתא" [וכ"מ ממ"ש הרמב"ם הל' יו"ט פ"א ה"ג] שעובר על עשה דלכם ולא לנכרים, ע"ש בארוכה.

9 לענין חול המועד ראה שו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קכה וספר מבקשי תורה, עניני חוה"מ, חלק שני עמ' תע.

10 במשנ"ב סי' תקיב סק"ג כתב "מומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם". ובהרבה ספרי השו"ת הדנים בזה, וכמה מהם נעתקו דבריהם במאמר זה, נקטו כוותי', ובכמה מהם שקלו וטרו בדינם של מחללי שבת בזמנינו שרובם הם בגדר תינוקות שנשבו כמ"ש בשו"ת בנין ציון החדשות סי' כג ובכ"מ. וראה בארוכה בספר שבות יצחק (להר"י דרז"י) על הל' יו"ט שהאריך והרחיב בזה. [וראה שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' יז מ"ש ע"פ שיטת הרשב"א הו"ד לקמן ס"ב]. במאמרי זה לא התייחסתי לשאלה זו ולא באתי לדון בו כי אם בנוגע להזמנת גוים העומדים להתגייר שרוצה להזמין לסעודת יו"ט או למקרים של 'נישואי תערובת' רח"ל שרוצה לקרב את בן או בת הזוג היהודי (וילדי) ליהדות, ומן הנמנע הוא שיזמין את היהודי לבא בפניו בתשובה מהרה"ג ר' אשר ווייס, בעמח"ס מנחת אשר, שנתפרסמה לאחרונה, נקט להקל באיסור זה בזמנינו מתרי טעמי: (א) בזמנינו אין נהוג כלל לבשל ביו"ט וברוב רובם של בתי ישראל מכינים כל צרכי החג לפני החג. . . . (ב) בדור של שפע גדול כזמנינו שכל אחד יש לו בשפע לכל אורחיו ומעולם לא שמענו שיצטרך אדם לבשל בעיצומו של חג משום מחסור ליתן לפני בני משפחתו או לפני אורחיו, וכיון שכן אין לחוש שמא ירבה בשבילו". ודבריו תמוהים ומתמיהים ביותר: חדא, דאין החי יכול להכחיש את החי, דברוב רובם של בתי ישראל מחממים מאכלים ביו"ט עצמו באופן שיש בה איסור בישול וגם מכינים כוסות חמין להאורחים המזומנים, ועאכו"כ בחו"ל (או בא"י בקביעות כזו שחל יו"ט ביום ראשון בשבוע) שבהרבה בתי ישראל מבשלים מאכלי יו"ט בעיצומו של יום. וגם מ"ש ש"מעולם לא שמענו שיצטרך אדם לבשל בעיצומו של חג משום מחסור ליתן לפני בני משפחתו או לפני אורחיו", לא זכיתי להבין, הרי ברור שבכגון זה נאמר "לא שמענו אינו רא", וכי מעולם לא טעה שום בעה"ב בדור של שפע זה בהשערת כמות האורחים שיהי' לו והאוכל המספקת להם?! והרי מדי שבת בשבתו שוקדים על דלתי הרבנים לבקש אופנים המותרים לחמם מאכלים בשבת! ועוד והוא העיקר (וכפי שכבר הרגיש הרב בעצמו בתשובה הנ"ל) לא שמענו מעולם שיש להקל בתקנות וגזירות חז"ל על סמך זה שמנהגי ונימוסי העולם נשתנו בעניני בישול וכיו"ב. והרי לפי דבריו היינו צריכים להקל בכל דיני שהי', חזרה, הטמנה והמסתעף ובידני רפואה בשבת ועוד, וכמעט שלא הנחת סימן שלם בשו"ע שלא תשתכח תורתו בזמנינו.

אלא מה שצריך לו. רבי שמעון בן אלעזר אומר, ממלאה אשה כל התנור פת, מפני שהפת נאפת יפה בזמן שהתנור מלא. אמר רבא, הלכה כרבי שמעון בן אלעזר.

וכן נפסק להלכה בטושו"ע או"ח סי' תק"ג ובכל הפוסקים האחרונים דבשני אופנים מותר להרבות בבישול ביו"ט יותר ממה שהוא צריך לסעודות היום. הראשון, כשעושה כל המלאכה בחד טירחא, דהיינו שמניח את כל הבשר בתוך הקדירה קודם שמניחו אצל האש. והשני, כשעושה המלאכה אפילו בשתי טירחות, דהיינו שמוסיף בשר בקדירה אחרי שהיא מונחת כבר אצל האש, וזאת בתנאי שכל התבשיל משתבח ע"י ריבויה זה וכגון בשר [ופת בתנורים שלהם] משא"כ במים וכיו"ב. עיין בשו"ע ר"ס' תקג וסי' תקז כל פרטי ותנאי דינים אלו.

ועל יסוד כ"ז כתב הר"ן (י, ב בדפי הרי"ף) לבאר החשש הנ"ל ד'שמא ירבה בשבילו', דגזרו שמא ירבה בשבילו "בקדרה אחרת, דאי באותה קדרה ודאי שרי שהקדרה יפה בשיש בה בשר מרובה<sup>11</sup>, ואף על גב דאפי' בקדרה אחרת לא מיתסר מדאורייתא דהא קיי"ל כרבה (פסחים מז, ב) דאית לי' הואיל ואי מיקלעי לי' אורחים חזי לי', אפי' הכי כיון שהוא עשוי להרבות בשבילו חיישינן<sup>12</sup>. ואחרים פירשו דלשמא ירבה בשבילו דברים האסורים חיישינן, דאיכא איסורא דאורייתא. כפירושם של האחרים פירש בחי' הרשב"א כאן, ולהעיר שבחי' הרשב"א לסוגיא דחולין (טו, ב) סתם כפירוש הראשון.

ובשו"ע ר (או"ח שם ס"א) כתב: "לפיכך אסור לזמן נכרי שיבא אצלו לאכול בביתו, גזרה שמא ירבה לבשל עוד קדרה אחרת". ובפשטות כוונתו בזה היא כביאורו הראשון של הר"ן שגזרו שמא ירבה בשביל הנכרי בקדירה אחרת, ולא כמו שפירשו אחרים "שמא ירבה בשבילו דברים האסורים". וכן נראה לפרש בלשון הלבוש (או"ח שם) שכתב "גזירה שמא ירבה לבשל בשבילו אם לא יספיק מה שבישל כבר"<sup>13</sup>.

11 לכאורה י"ל דהר"ן מיירי [אף] בשהקדירה מונה כבר אצל האש שאז הוי תרי טירחא ומותר מפני שהתבשיל משתבח בזה כנ"ל בפנים. ומיושב בזה מה שהקשה בספר נימוקי יו"ט וציון לזה הגרב"א שליט"א בגליון העבר.

12 וע"ד מש"כ הרמב"ם במלחמות (פסחים טו, א) "לאו משום דשייכא בהא מילתא איסורא דאורייתא אלא גזירה משום איסורא דרבנן דכל מילתא דשכיחא אפילו בדרבנן גזרינן".

13 בפמ"ג נקט העיקר כביאורו הב' של הר"ן. ובגליון הקודם כתב הגרב"א שכדי שלא לאפושי בפלוגתא בין הפמ"ג ואדה"ז, יש להעמיס סברא זו בדברי רבינו. וציון למ"ש רבינו לקמן ס"ג בא"ד "מכל מקום כיון שהוא רוצה לכבדו ומוסיף בשר בשבילו יש לחוש שמא יבשל בשבילו עוד קדרה אחרת ונמצא עושה מלאכה ביום טוב בשביל הנכרי בלבד", ורצה לדחוק דמ"ש רבינו "בשביל הנכרי בלבד" ר"ל מאכלות אסורות הראיות רק לנכרי "בלבד". ודבריו תמוהים, דנוסף ע"ז שאין דרכו של רבינו להשמיט את הביאור המפורש בראשונים (בנדו"ד

הנהגה בשו"ת להורות נתן (חי"ג סי' לב) נשאל לגבי איסור הזמנת גוי שמא ירבה בשבילו, "האם דוקא ביו"ט עצמו אין להזמינו, אבל להזמינו לפני יו"ט כדי שיבוא לאכול אצלו ביו"ט אפשר דשרי, כיון שיכול לבשל בשבילו מלפני יו"ט" [והרי לשון הגמרא (ועד"ז לשון הרמב"ם) הוא "אין מזמנין את הנכרי ביום טוב"]. והביא ראי' מזה שבר פלוגתי דריב"ל, רב אחא בר יעקב, אסר להזמין נכרי אפילו בשבת משום שירי כוסות, והרי לטעם זה פשוט דאסור להזמין את הנכרי אף מלפני השבת כדי שיאכל אצלו בשבת דכיון שיאכל אצלו בשבת וישיר מכוסו יבוא לעבור על איסור טלטול מוקצה, וא"כ מסתבר לומר דהוא הדין בשיטת ריב"ל שאמר דאין מזמנין את הנכרי ביום טוב כוונתו לאסור אפילו מערב יום טוב. גם מסתימת כל הפוסקים ומלשון השו"ע "לפיכך אסור להזמינו שמא ירבה בשבילו" (ולא כתב "להזמינו ביו"ט"), ועד"ז מלשון שו"ע רבינו "אסור לזמן גוי שיבוא אצלו לאכול בביתו", משמע דאף מערב יו"ט אסור להזמינו. וכן פסק בלהורות נתן שם למעשה, ולא מצאתי חולק ע"ז.

ובטעם הדבר שאסור להזמינו אפילו מעיו"ט כתב בלהורות נתן ד"יתכן דאף אם כבר הכין בשבילו מערב יום טוב מכל מקום כיון שחפץ ביקרו ומרבה לו מנות, שמא ירצה ביום טוב להוסיף עוד מנות כדי לכבדו ביותר". ויש להוסיף עוד, דאף אם לא ירבה לו מנות מ"מ לפעמים ירצה לחמם המאכלים עוה"פ בשעת הסעודה ויעבור בזה על איסור בישול, ועוד ישנם כמה דברים שאין הדרך לבשל מבעו"י וכגון כוס חמין בזמנינו וכיו"ב.

#### איסור הזמנה בנכרי שהגיע מאליו לביתו

ב. והנה בר"ן שם כתב עוד: "ואם תאמר, הני עבדי דילן היכי מבשלינן להו ביומא טבא ולא חיישינן שמא ירבה בשבילן. יש לומר, דכיון דגזירה דשמא ירבה ליתא אלא או מחמת דברים אסורים או מחמת קדרה אחרת, בעבדי דילן לא שייך הכי כלל, דבמזומנין בלבד שאדם עשוי להתכבד בהן הוא דאיכא למיחש להכי".

ועל יסוד זה כתב המחבר (או"ח שם): "עבדו ושפחתו, וכן שליח שנשתלח לו, וכן כותי שבא מאליו, מותר להאכילו עמו ולא חיישינן שמא ירבה בשבילו".

---

"שמא ירבה בשבילו דברים האסורים" ולסמוך על מה שהוא לכל היותר בגדר רמז קל בלבד, הרי: (א) הלשון "בשביל הנכרי בלבד" בא בתו"ד רבינו בפרטי דיני האיסור ולא בדבריו בס"א כשמציע ומגדיר גוף האיסור; (ב) הלשון "שמא ירבה בשבילו" וכיו"ב המופיע כמה פעמים בסימן זה מורה בפשטות על מאכלות המותרות לישראל שמרבה בכמותם בלבד ולא על מאכלות מסוג אחר שאינן ראויות לישראל. (ג) למה נמנע מלאפושי במחלוקת בין רבינו והפמ"ג והעו"ש ולא נחשוש לאפושי במחלוקת בין רבינו ושאר הפוסקים [לבוש, משנ"ב ועוד] שסתמו כולם כביאורו הראשון של הר"ן.

ונראה פשוט, דמ"ש הר"ן "שאדם עשוי להתכבד בהן" אין כוונתו להגביל את האיסור להזמין רק את מי שבעל הבית רוצה וחפץ באמת ביקרו, אלא דכל שהם "מזומנים" הרי הם בכלל רוצה לכבדם, כי אין אדם מזמין אורח אא"כ דעתו לקבלו בסבר פנים יפות ובהדרת כבוד, ולא בא הר"ן אלא לאפוקי עבדו ושפחתו וכיו"ב שאין לו ענין להאכילם יותר ממה שהוא מחוייב מצד זה שמזונותן עליו. וכן משמע מלשון רבינו (שם ס"ג): "דכיון שאינו נותן להם לאכול בשביל כבודם אלא מחמת שמזונותם עליו"<sup>14</sup>.

והנה בתשובות והנהגות (להגר"מ שטרנבוך) ח"ה או"ח סי' קנא אות ג כתב: "וכן צידדתי בארגוני קירוב שמסדרים הזמנה למחללי שבת בבתיים חרדים, שהאיסור הוא רק כשמארחו, מפני שמתכבד בזה שמתארח אצלו, שאז רוצה לכבדו, וחיישינן שיבשל בשבילו בקדירה לבדה אבל כאן שמזמינו רק כדי שיראה הנהגת יום טוב אצל החרדים, ואין לו ענין לכבדו, אין לחשוש שיעבור על איסור לבשל בשבילו במיוחד, ואין לנו להוסיף על חז"ל שאסרו זימון שמתייקר בו ולא בנידון דידן שהכוונה היא כדי שיכיר יהדות וכמ"ש".

ולפענ"ד כל דבריו תמוהים הם, דמה בכך שלא הזמינו אלא כדי "שיראה הנהגת יו"ט אצל החרדים" והרי אפילו נכרי שלא הזמינו כלל ובא מאליו לביתו נקרא רוצה בכבודו כשמאכילו (וכמבואר בדברי הרמ"א הו"ד לקמן ס"ג). ועאכו"כ במי שהזמינו לביתו ע"מ שיראה את האור כי טוב ביהדותו ויחזור למוטב, וגדולה לגימיה שמקרבת, דבכה"ג פשוט שרוצה שהמתארח יתענג בבשר ודגים וכל מטעמים וירגיש בעצמו שנתקבל בהדרת כבוד וכו', שיש לחוש שמא ירבה בשבילו.

שו"ר שכבר כתבו בשם הגרשו"א<sup>15</sup> דבכה"ג שרוצה שהאורח ירגיש בנוח אסור להזמינו דה"ה בכלל רוצה לכבדו: "ונשאל מרן זללה"ה אודות ראש ישיבה ברוסיה שנהוג שם שהרב מארח בחורים לסעודות יו"ט, וחלק מהבחורים הם גוים גמורים החפצים להתגיייר כיצד ינהג? ואמר מרן זללה"ה שלדעתו אין צריך בנד"ד לזכות להם את מנותיהם מערב יו"ט<sup>16</sup> משום שכל הגזירה היתה שמא לכבודו ירבה עבורו. . . וזה שייך רק באורח שהמארח מתכבד בו אולם אורח שהמארח עושה טובה שהוא מארחו

14) וכן נקט בפשיטות בספר שבות יצחק (להג"ר יצחק דרזי) על הל' יו"ט פי"ד הערה ה: "וכן סתמו השו"ע והאחרונים שאסור להזמין שום גוי, אלא סתם מזומנים אדם רוצה לכבדם ומתכבד בהם ויבוא לבשל עבורם, ולכן כל אורח שאינו שומר תורה. . . או מי שרוצים לקרב אותו בכלום קיים חשש זה, הו"ן מעבדו ושפחתו, וכן שמעתי מהגר"ש אלישיב שליט"א".  
 15) שולחן שלמה הל' יו"ט סתקי"ב הערה ה.  
 16) בענין ההקנאה - ראה לקמן אות ד וה.

בביתו, אין חשש שיבשל . . . אמנם לגבי משפחה של עולים חדשים הבאה להתארח בא"י אצל משפחה שומרת תומ"צ יש את החשש של שמא ירבה בשבילו בגלל שאנחנו רוצים שהם ירגישו בנח".

[ומה שכתבו שם שבנידון 'בחורים שהם גוים גמורים החפצים להתגייר' פסק הגרשו"א דאין איסור להראש ישיבה לארחם בביתו, צ"ל כוונתו שבכה"ג אינו מזמינם בתורת 'אורחים', כי אם דכיון שע"פ הנחיות הבתי דין להמועמדים לגיור צריכים הם לעבור תהליך של חינוך והתרגלות גם במצוות הנהוגות במועדים וימים טובים, הסכים הראש ישיבה שיבואו לביתו לסעודות החג כדי לאפשר להם לעבור את ההכנה המוטלת עליהם, ואף שמאחר שהסכים כבר התחייב בזה להאכילם, מ"מ לא נעשו בזה אורחים חשובים והרי הם דומים ביחסו עליהם ליחסו של בעה"ב כלפי עבדו ושפחתו ש'מזונותם עליו'

ונראה שאין דברי הגרשו"א אמורים כי אם בנידון כהנ"ל שאינם באים בתורת אורחים כי אם בתורת מתחנכים, אבל במי שמזמין גוים העומדים להתגייר שהם מחוג רעיו וידידיו, ויחסו עליהם הוא כיחסו אל כל שאר מקורביו ובאי ביתו, שהם מזומנים בתורת אורחי כבוד, ואדרבה לפעמים מקפיד ביותר על כבודם מחמת זה שבאים לחסות תחת כנפי השכינה או מחמת רגישותם לסרך נדנדוד של ריחוק, הנה במצב כזה פשוט שלא נשתנה דיני גוים אלו מדיני גוים אחרים שרוצה הוא בכבודם ועל כן אסור להזמין שמא ירבה בשבילם].

**איסור בישול וחימום מאכל ומשקה בשביל נכרי שהגיע מאליו לביתו**

ג. כתב הרמב"ם (הל' יו"ט פ"א הי"ג): אין אופין ומבשלין ביום טוב כדי להאכיל גוים או כלבים שנאמר הוא לבדו יעשה לכם ולא לגוים לכם ולא לכלבים, לפיכך מזמנין את הגוי בשבת ואין מזמנין אותו ביום טוב גזירה שמא ירבה בשבילו, אבל אם בא הגוי מאליו אוכל עמהן מה שהן אוכלין שכבר הכיניהו.

והנה ברמ"א (שם ס"א) כתב: "ומותר להרבות בשביל עבדו ושפחתו באותה קדירה שמבשל בה לעצמו, אבל לשאר כותים בכל ענין אסור", ר"ל דבנכרי הבא מאליו, אע"פ שמותר להאכילו עמו כנ"ל, מ"מ אסור להוסיף בשר בקדירה בשבילו אפי' בחד טירחא. וכ"ה בלבוש, בשוע"ר, במשנ"ב (סקי"א ובשעה"צ) ובכל הפוסקים שם.

ובמקור איסור זה עיין בפמ"ג (מש"ז סק"ד) שכתב די"ל דבמ"ש הרמב"ם "אבל אם בא הגוי מאליו אוכל עמהן מה שהן אוכלין שכבר הכיניהו" אתא לאשמעינן "דאף על גב דבא [הנכרי] מאליו לביתם, [מ"מ אם] לא הכיניהו [כבר, אסור להוסיף] בשבילו אף בקדירה אחת, כל שראוי לכבדו, אטו קדירה אחרת". ובטעם הדבר, ביאר

אדה"ו (ס"ג): "אף על פי שמותר להוסיף בשר בקדרה לצורך החול ועל דרך שנתבאר בסי' תק"ג, מכל מקום לצורך הנכרי אסור להוסיף כלום אף על פי שאינו מזמינו שמותר להאכילו עמו וכמו שנתבאר, מכל מקום כיון שהוא רוצה לכבדו ומוסיף בשר בשבילו יש לחוש שמא יבשל בשבילו עוד קדרה אחרת ונמצא עושה מלאכה ביום טוב בשביל הנכרי בלבד".

המורם מכל זה, שאע"פ שמותר להאכיל את הנכרי ביו"ט, ואע"פ שמעיקר דין תורה הי' מותר להוסיף בשר בקדירה בשביל הנכרי כשעושה כן קודם שמניח את הקדירה אצל האש, מ"מ כשנכרי שרוצה הישראל בכבודו בא מאליו לבית הישראל ביו"ט, לא נפקינן מידי איסור הזמנה אא"כ מאכילו מאכל 'שכבר הכיניהו' ואינו מוסיף בשביל הנכרי כלום"

הנהגה ראיתי בכמה ספרים ממחברי זמנינו שרצו להקל באם אין מזמינים את הגוי רק שמודיע לו שיש כאן מנות לאכילה י"ל דאין זו הזמנה<sup>17</sup>. אבל:

(א) אין זה פשוט כלל שאכן אין זה בכלל איסור הזמנה, שהרי כנ"ל, אין איסור הזמנה גזירת הכתוב או אמירה הפועלת חלות איסור כדי שנאמר דאם שינה ממטבע הרגיל בהזמנה והשתמש בנוסח אחר אינו בכלל האיסור, שהרי מציינו דכשמאכיל גוי שהגיע מאליו (ולא 'הזמינו' ולא 'הודיעו' כלל) הרי זה נקרא רוצה בכבודו, וכיון שאיסור הזמנה מבוסס על זה שרוצה בכבוד המתארח וע"כ הוא דחיישינן שמא ירבה בשבילו, נראה פשוט דאין נפקא מינה כלל אם הזמינו או אם הודיעו, דכל שבעה"ב העביר אליו את המסר שהוא ממתין ומחכה לו ורוצה שישתתף בסעודתו, באיזה לשון ונוסח שיאמר כן, הרי הוא בכלל איסור הזמנה<sup>18,19</sup>.

(ב) גם אם נניח שאין הודעה כזו בכלל איסור הזמנה, הנה בדרך כלל אין עצה זו מעלה ארוכה לענין מעשה, שהרי עדיין אסור להוסיף שום מאכל להקדירות בשבילו. ובשלמא אם כבר הכין הכל מעיו"ט, ואינו צריך לחממו עוה"פ לצורך הסעודה (כגון בסעודת ליל ראשון דיו"ט), שפיר דמי, אבל כשצריך לבשל או לחמם המאכלים לצורך

17 ראה לדוגמא ספר חוט השני סתקי"ב.

18 וכן מוכח מאלו שדנו בענין בתי מלון וכיו"ב ונקטו כדבר פשוט שדייך בהם איסור הזמנה אף שלא השתמשו בלשון 'הזמנה'. ראה לדוגמא שו"ת לב ארי' ח"א סי' כג.

19 ועוד יש להעיר, שהמשנ"ב (סק"י) הוסיף חידוש גדול, והוא, דאם הנכרי בא מאליו לפני שגמר הישראל להכין סעודתו אסור להאכילו עמו דאין זה בכלל היתירו של הרמב"ם ד'כבר הכיניהו' [וה"ה בכלל איסור הזמנה]. ולפי דברי המשנ"ב, הגע בעצמך היש נפק"מ בין אם דרך הנכרי על מפתן ביתו לפני שסיים הישראל לבשל שאז חוששים שירבה בשבילו בין אם הסכים עם הנכרי קודם שהתחיל לבשל שהנכרי יבוא לסעוד אצלו. אתמהא.]

סעודה זו אסור [אלא אם כן אינו מגיש להמוזמנים על שולחנו מאכלים ומשקאות חמים כלל, או אם יש לו הרבה אורחים שמבשל בשבילם בריוח עד כדי כך שברור הוא שאינו מוסיף כלום בשביל הנכרי, ויש להתיישב בזה].

### הקניית המאכלים להגוי מבעו"י

ד. בשו"ת ושב ורפא (להרב רפאל איפרס שליט"א) ח"ג סע"ח, בענין הזמנת מעומדים לגיור לסעודות החג, כתב: "נשאלתי מגיסי הח' הרה"ג גדילי' דניאל שליט"א ושאלתי את פי מו"ר הגה"צ מוה"ר ר' משה שטרנבוך שליט"א סגן נשיא הבד"צ שע"י העדה החרדית בירושלים עיה"ק, וא"ל שהעצה היחידה היא להקנות את האוכל שרוצים להאכיל להם באופן ישיר או ע"י הקניה ביד שלישי ולהגיד להם שהם אוכלים סעודות שלהם עצמם"<sup>20</sup>. [ויעויין לקמן ס"ה דמ"ש שיקנה לו ע"י שלישי, טעות היא בידו].

גם ממה שכתבו בשם הגרשו"א (נעתק לעיל אות א) "שלדעתו אין צריך בנד"ד לזכות להם את מנותיהם מערב יו"ט", משמע שס"ל דבנידון שיש איסור הזמנה, מועיל זיכוי המנות מעיו"ט להוציא מידי איסור זה.

והנה גם סברא זו, שכשמזמין את הנכרי לביתו לאכול מאכלים שהקנה לו אין זה בכלל איסור הזמנה, אינו פשוט כ"כ, וכמבואר, בין היתר, במקומות שצויינו בהערה 13. אך דא עקא, שגם אם נקבל סברא זו, הנה גם עצה זו אינה מעלה ארוכה לענין מעשה, זולת בסעודת ליל יו"ט הא' וכשהכין הכל מבעו"י (כנ"ל אות ג), וכפי שיתבאר.

דהנה איתא בביצה (כא, א): "אמר רב חסדא, בהמה חצי' של נכרי וחצי' של ישראל מותר לשחטה ביום טוב, דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה. עיסה, חצי' של נכרי וחצי' של ישראל אסור לאפותה ביום טוב, דהא אפשר לי' למפלגה בלישה. מתלב רב חנא בר חנילאי, עיסת כלבים, בזמן שהרועין אוכלין ממנה חייבת בחלה, ומערבין בה,

20 הנה על מה שכתב בשם הגרמ"ש להתיר ע"י הקני' מבעו"י, עיין בתשובות והנהגות (ח"ה סקנ"א אות ד) שהביא היתר זה לענין מחללי שבת בפרהסיא בשם הגאון רבי נסים קרליץ שליט"א, וכתב הגרמ"ש ע"ו: "וד"ו צ"ע טובא. ומיהו בנידון זידן ששעת הדחק רב מאד . . . אולי נקים העצה הנ"ל". וגם בשם הגרמ"ק יש לנו שמועות סותרות שהרי כתבו ע"ז תלמידיו בשמו (חוט השני הנ"ל הערה 10. וראה מ"ש הגרמ"ק בהקדמתו להספר: "גם הראה לי הדברים ועברתי עמו כמעט על כל הענינים..."): "מסתברא דלא מהני דסוף סוף איכא חששא שמא ירבה בשבילו, ומה לי שהמאכלים שכבר הכינם הם לא של הישראל אלא של הגוי". גם מש"כ בשם הגרמ"ש "שהעצה היחידה היא להקנות את האוכל שרוצים להאכיל להם באופן ישיר או ע"י הקניה ביד שלישי ולהגיד להם שהם אוכלים סעודות שלהם עצמם", צ"ע שהרי בתשובות והנהגות שם כתב: "ונראה שלא צריך להודיע לאב, רק שאחר יזכה עבור האב את כל האוכלין ומשקין שבבית".

ומשתתפין בה, ומברכין עלי', ומזמנין עלי', ונאפת ביום טוב, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. ואמאי, והא אפשר לי' למפלגה בלישה. שאני עיסת כלבים הואיל ואפשר לפייסן בנבלה".

ובתוס' (ד"ה עיסה) שם: "ואם תאמר, והאמר לעיל רבי שמעון בן אלעזר אומר ממלאה אשה תנור פת ואף על פי שאינה צריכה אלא לפת אחת מפני שהפת נאפית יפה בזמן שהתנור מלא, שרי לאפות ביו"ט אפי' לכתחילה. וכי תימא דאתיא לת"ק והא הלכתא כרבי שמעון דמתיר. ויש לומר, דשאני התם דכל הפת של ישראל שהרשות בידו לאכול כל אחד ואחד או זה או זה, ועוד דלמא מקלעי לי' אורחים, אבל הכא דחצי' של נכרי אסור לאפותה ביו"ט".

ובפשטות מיירי הש"ס והתוס' מעיסה שרוצה לחלקה ולאפות ממנה כמה ככרות (על פי ההיתר הב' המבואר בס' תקג כנ"ל)<sup>21</sup>, ואסרוהו מפני שהיתר זה תלוי ועומד בזה שהרשות ביד ישראל לאכול את כולם, ורק בבהמה שאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, התירוהו לשוחטה ביו"ט. ובטעם הדבר ביאר אדה"ז (סי' תקן סי"ב): "ואף על פי שגם חלקו הוא משתבח ומתעלה על ידי חלקו של נכרי שהפת נאפה יפה כשיש פת הרבה בתנור, מכל מקום כיון שחלקו של נכרי אינו ברשותו של ישראל לאכלו אם ירצה, ואין לו בו אלא מעט טובת הנאה, ועיקר הנאת האפייה היא לנכרי הרי הנאה מועטת זו של הישראל בטילה אצל הנאת הנכרי שהיא מרובה ממנה, והרי כל האפייה היא להנאת הנכרי"<sup>22</sup>.

אך בשוע"ר (סתנ"ז סי"ח בחצאי עיגול) כתב שגם בחד טירחא אסור לאפות משל נכרי: "שהרי אמרו חכמים עיסה חצי' של ישראל וחצי' של נכרי אסור לישראל לאפותה כולה ביום טוב אף שעושה ממנה ככר אחד ואופאו בבת אחת, ונמצא שיש באפייה זו גם צורך אכילת ישראל, אף על פי כן אסרו חכמים הואיל שבאפיית חציה של נכרי אין בה צורך לאכילת הישראל שהרי יכול לחלק עם הנכרי קודם האפייה ולאפות חלקו בלבדו [משא"כ בבהמה שא"א לכזית בשר בלא שחיטה]". וכ"ה

21) אך ראה בשפת אמת שם שר"ל שהסוגיא והתוס' מיירי כשרוצה לאפות את כל העיסה לככר אחד, ולכאורה מדברי ר"י בתוס' (פסחים מו, ב ד"ה הואיל, נעתק להלן בפנים) מפורש שפירש כן את הסוגיא דביצה.

22) וכעין זה כתב בשפ"א שם: "הקשה בס' פנ"י כיון דקי"ל דמתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך היכא דאיכא צורך קצת, והא דפת נאפה יפה הוי עכ"פ צורך קצת, א"כ למה אין הטעם הזה בלבד מספיק, ע"ש שתי' בדוחק. ול"נ, דודאי אם הי' כל כוונת הריבוי בשביל שנאפה יפה ודאי שרי ככל תיקון של צורך, אבל באמת כוונתו להרבות באפי', וה"ה הכא כוונתו לאפות גם חלק העכו"ם, וא"כ כיון דלא איכפת לי' בהטבת האפי' לא מיקרי לצורך כלל ולא שייך להתיר משום שתהי' נאפה יפה וממילא א"ש הכא בפשיטות".

בשעה"צ סתק"ו סקנ"ו. וכד דייקת תמצא שדין זה מפורש יוצא לכאורה ממ"ש התוס' (פסחים מו, ב ד"ה הואיל): "ור"י מקשה דהא כי נמי בצע מכל חדא וחדא אסור לאפות כדמוכח בפ"ב דביצה דאמר עיסה של נכרי ושל ישראל אסור לאפות בי"ט כיון דאפשר למיפלגה בלישה", ע"ש.

[וצע"ק מהי הסברא לחלק בין שותף שאסור לבשל בשבילם כלל לבין עבד ושפחה שמותר לבשל בשבילם בחד טירחא אף כשאי אפשר לפייסם בדבר אחר<sup>23</sup>. בשעה"צ (שם) כתב לבאר הטעם ד"כיון דעל כל פנים הפת שלו ואינם יכולים לעכב עליו אם יצה לעכבו בשביל עצמו ולתת להם ככרות אחרות, מותר, אף שעתה אופה בשבילין". ויש להעיר מדברי הפני יהושע שכתב על דברי התוס' ביצה שם (כא, א ד"ה עיסה) בנוגע ב' טירחות: "דשאני הכא דכיון דמיעט קרא בהדיא לכם ולא לעכו"ם והאי מיעוטא ע"כ משמע דאתי למעט דבכה"ג לא אמרינן מתוך<sup>24</sup>. ותדע, דהא למאן דממעט נדרים ונדבות נמי מלכם אלמא דבכה"ג לא אמרינן מתוך כמ"ש התוס' לעיל". וי"ל דעד"ז הוא בנדוד, דכשהמאכל שייך להנכרי (או שמחוייב להפריש ממנו חלה כבנידון סי' תנז) ואין לו אפשריות בשום אופן ליהנות מכולו, ואפשר לחלקו לפני האפי', קבעו חז"ל שאין להתיר בישולו בשום אופן, והרי הוא בכלל לכם ולא לנכרים].

ואיך שיהי' הסברא בזה, הנה לענין מעשה נמצינו למדים דגם אם נפקיע את עצמנו מאיסור הזמנה ע"י הקנאת המאכלים לגוי לפני יו"ט, עדיין יהי' אסור לבשל או לחמם מאכלים בשבילו, וכן כתב בתשובות והנהגות (שם אות ד): ש"אף לדבריו צריך ליהזר להכין את כל צרכי החג מערב החג, שהרי בשעה"צ (סי' תקו סקנ"ו) חידש דגם לדעת השו"ע שמתיר להרבות לעכו"ם בחד קדירה, אבל לבשל משל עכו"ם לעכו"ם אסור אפי' כשמרבה באותה קדירה שמבשל בה הישראל לצרכו, ומסיק בצ"ע, וא"כ כאן שהקנה הכל לאביו ומבשל לאביו הוי מבשל משל עכו"ם לעכו"ם ואסור אפי' באותה קדירה בחד טירחא<sup>25</sup>. ויוצא, שלבד מסעודת ליל ראשון של יו"ט, גם עצה זו אינה

23 בח"ל הרשב"א (חולין טו, ב) כתב: "ובאפיית הפת גזרו אפי' בבת אחת לפי שדרך האפי' ליתן זה אחר זה". ומשמע מדבריו שיש מקום לחלק בין בישול בשר בחד טירחא שמותר לבין אפיית פת שאסור בחד טירחא גזירה שמא יבוא לאפות בב' טירחות. אך חוץ מזה שאין זכר לסברא זו בכל דברי הפוסקים, מדברי אדה"ז בסתנ"ז משמע שבעיסה שאינו יכול לאכול את כולה אין סברא כלל לחלק בחומרת האיסור בין אופה אותה בטירחא אחת לבין אופה אותה בב' טירחות, עיי"ש.

24 ראה גם בה"ל להמשנ"ב הו"ד לעיל הערה 1.

25 מה שסיים שם: "אא"כ הוא באופן שאפשר לפייסו שלא יתן לו זה המאכל שאז מותר בחד קדירה ובחד טירחא ובתבשיל בשר מותר אפי' כשאינו חד טירחא. עיין מ"ב סי' תקי"ב ס"ק י"ב", צע"ג, שלכאורה אין נידון המשנ"ב בסתקי"ב סקי"ב שייך כלל לנדוד"ד שהמאכל שייך

מעלה ארוכה לענין מעשה על פי רוב (כנ"ל) אלא אם כן כבר בישל הכל מעיו"ט או כשאינו מגיש להמוזמנים על שולחנו מאכלים ומשקאות חמים כלל.

עוד יש להעיר שלענין מעשה, כשנסמוך על עצה זו להזמין גוים למסיבה שאין שם מאכלים חמים (וכגון buffet style וכיו"ב), הי' צריך להקנות לכל גוי חתיכה מסויימת ולהגיש חתיכה זו אליו, דבר שאינו מעשי כלל, ובפרט כשיש כמה גוים על שולחנו. אך אולי י"ל להיות ובדרבנן נקטינן דיש ברירה (ראה טושו"ע יו"ד סי' שלא סי"א ובכ"מ), אפשר לזכות לכל גוי את כל המאכלים שיאכל (באופן שיתבאר להלן בסמוך), ולמפרע יתברר איזו חתיכות הם שהקנה לכל גוי, ושפיר דמי.

עוד יש לעיין, בכה"ג שמקנה את המאכלים להנכרי מבעו"י, האם צריך להודיעו שאינו מזמינו להיות מבאי שולחנו אלא לאכול מאכל שלו (הנכרי) בביתו (של הישראל), וכפי שצייד בשו"ת ושב ורפא הנ"ל. והי' נראה לומר דלפי הצד שהקנאת המאכלים מועיל לגבי איסור הזמנה, הרי לכאורה אין הסברא בזה שמשקנה לו את המאכלים שוב אין כאן חשש שירצה לכבדו ולהרבות בשבילו. אלא הסברא בזה היא, דמשקנה לו את המאכלים שוב אין זה נכלל בגזירת חז"ל ואין לנו לחדש גזירות מדעתינו, והרי נכרי זה שהקנה לו את המאכלים ה"ה נכרי שבא מאליו לביתו שמותר להאכילו. ואם כנים הדברים י"ל שבשאלה זו באנו למחלוקת הטור והרמב"ם בנכרי הבא מאליו, שהרמב"ם (שם) כתב "אבל אם בא הגוי מאליו אוכל עמהן מה שהן אוכלין" וע"ז כתב הטור (שם) דאינו, "דאע"פ שכבר הכינוהו אכתי איכא למיחש שמא ירבה בשבילו אם הוא חשוב וראוי לכך אלא צריך שיאמר לו אם יספיק לך במה שהכננו לעצמינו בוא ואכול", ולהלכה קיי"ל בזה להקל כהרמב"ם (ט"ז סק"ד, שו"ע ר"ס"ב).

ובביאור שיטתו של הרמב"ם כתב הט"ז (שם) שס"ל להרמב"ם: "דאדרבה יש לדקדק על אמירה זו מה תועלת יש בה כיון שלא בעכו"ם תליא מילתא אלא בישראל שיזהר שלא ירבה בשביל העכו"ם ואמירה זו למה". וא"כ גם בנדו"ד הי' נראה לומר "שלאו בעכו"ם תליא מילתא", ואינו חייב להודיעו.

#### אופן ההקנאה לגוי

ה. והנה לענין אופן ההקנאה לגוי יש לעורר דמ"ש בשו"ת ושב ורפא הנ"ל ס"ד שיקנה לו ע"י שלישי אינו נכון, דהא קיי"ל (שו"ע חו"מ סי' רמג ס"ד – כלשון הרמב"ם

---

להנכרי, וכמפורש בשעה"צ שם: "ושם בסימן תקי"ב . . . מכל מקום כיון דעל כל פנים הפת שלו ואינם יכולים לעכב עליו אם ירצה לעכבו בשביל עצמו ולתת להם ככרות אחרות, מותר".

הל' זכ' ומתנה פ"ד ה"ו) ד"כשם שאין ישראל נעשה שליח לגוי כך אינו זוכה לגוי" והוא תלמוד ערוך במס' בבא מציעא עא, ב, ע"ש.<sup>26</sup>

ולכן נראה שאם הגוי יבא לביתו לפני יו"ט יקנה בקנין משיכה (אבל בדרך כלל אין עצה זו נוגע למעשה מפני הנימוס והכבוד), ואם לא יבא יקנה לו את המאכלים להגוי בקנין אודיתא, וכמ"ש הרמב"ם (הל' מכירה פי"א הט"ו) והו"ד בטושו"ע (חו"מ סי' מ ס"א): "המחייב עצמו בממון לאחר בלא תנאי כלל, אע"פ שלא הי' חייב לו כלום הרי זה חייב, שדבר זה מתנה היא ואינה אסמכתא. כיצד, האומר לעדים הוו עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה כו' אע"פ שלא אמר אתם עדי כו' אע"פ ששניהם מודים והעדים יודעים שלא הי' לו אצלו כלום, שהרי חייב עצמו, כמו שישתעבד הערב, וכזה הורו רוב הגאונים". ויעיי"ש בכסף משנה שדין זה זה נלמד ממ"ש (בבא בתרא קמט, א) "ולודי איסור דהני זווי דרב מרי ניהו ולקנינהו באודיתא".

ואף שכמה ראשונים חולקים ע"ז וס"ל דאי אפשר להקנות ממון ע"י אודיתא (רש"י כתובות קא, א), או דקנין אודיתא לא מהני בבריא אלא בשכיב מרע (אור זרוע סי' תשנב), הרי כבר הכריעו גדולי האחרונים דאודיתא מהני בתורת קנין, וכמ"ש בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק חו"מ סי' ל) "לדעתי הודאה הוא הקנין הגדול שבכל הקנינים ואפילו דבר שאינו נקנה בשום קנין נקנה בהודאה". ומפורש בש"ך (חו"מ סי' ס סק"ב) "דמה שכתבו החולקים כו' [ד] מיירי דוקא בשכיב מרע ולא בבריא, ליתא, וכל הפוסקים חולקים ע"ז".

וכן הכריע הקצות החושן (סי' קצד סק"ד) לענין מכירת חמץ לגוי (במקום שאין שאר דרכי הקנאה מועילים): כאשר שמתי אל לבי בזה מצאתי קנין אודיתא דהיינו שיכתוב חתימת ידי תעיד עלי כו' איך שמכרתי את כל החמץ לפלוני באופן המועיל, וכיון שמודה שמכר באופן המועיל קנה העכו"ם באודיתא זו ומשום דאודיתא הוי קנין אעפ"י ששניהם יודעין שאינו כן . . ולענ"ד קנין שלם הוא ולא נופל הוא מכל הקנינים הן לענין ממון הן לענין איסור, ואע"ג דקמי שמיא גליא שאין הדבר כן, כיון דהוא קנין הרי נקנה לו באודיתא . . [ו] כיון דקנין הוא עכ"פ מדרבנן מהני נמי אפילו לאיסור תורה וכמ"ש הב"י באה"ע סי' כח במעמד שלשתן בקידשה דהוי קנין מדבריהם דהוי קידושי תורה ומשום דהפקר ב"ד הפקר . . וכיון דנתבאר מכל הנך פוסקים דהודאה הוי קנין ממילא נמי לענין איסור דמהני, ובפרט גבי חמץ דאינו אלא מדרבנן דסגי ליה בביטול וכמ"ש, וא"כ אם אין החמץ בביתו יכול למוכרו באודיתא וכמ"ש, והיינו שיכתוב בשטר מודה אני שמכרתי באופן המועיל וכמ"ש, או שיאמר בעל פה ובפני

(26) וראה פתחי תשובה חו"מ שם סק"ד די"א "דגוי לגוי נעשה שליח".

שני עדים כשרים, דאע"ג דגבי שאר קנינים לא איברי סהדי אלא לשקר, אבל אודיתא לא הוי אלא עד שיוודה בהודאה גמורה בפני עדים כשרים<sup>27</sup>.

### האם יש היתר להזמין גוי עי"ז שישבע שלא יבשל

ו) ראיתי בקובץ 'קול התורה' (גליון סג, ע' שיז) שמביא בשם הגרש"מ דיסקין והגר"ש אלישיב עצה נוספת והיא, שהישראל ישבע שלא יבשל בשביל הגוי ביו"ט. וכתב שבכה"ג שיש לו עוד איסור לבשל עבורו (נוסף על האיסור דלכם ולא לנכרים) שוב לא חיישינן לגזור שלא יזמינו שמא יוסיף עבורו. והביא ראי' לזה מהא דמצינו באחרונים דכהן נאמן לגבי בכור על מום דסירוס לומר שמאליו נפל כיון שיש כאן ב' איסורים, א) הפלת מום בקדשים (וב) סירוס בהמה. והוסיף שאין לחלק ולומר שבשבעה יש לו אפשרות להשאל על נדרו ושוב לא יהי' לו אלא איסור אחד, שהרי אסור להשאל ביום טוב בשביל לבשל לגוי. עוד העיר שם שצריך לאסור על עצמו לבשל עבור הגוי עוד יום אחד חוץ מיו"ט, דאל"כ אין השבעה חלה דכבר מושבע ועומד מהר סיני. ובהשקפה ראשונה הי' נראה דאין הנידון דומה לראי', דעד כאן לא אמרינן אלא לענין נאמנות, אבל מהיכי תיתי לומר דכשאדם מסויים אוסר על עצמו בשבועה או בנדר לבשל ביו"ט שע"ז נפקע הוא מאיסור דרבנן שגזרו על הכל שאסור להזמין את הנכרי שמא ירבה בשבילו, ובמכ"ש וק"ו ממה שאמרו (פסחים לו, א) 'אמרו כל הסריקין אסורין וסריקי בייתוס מותרין'. ועוד יש לעיין בעצה זו מכמה טעמים. ועוד חזון למועד.

[שאלה נוספת שעולה בקביעות שנה זו בה חל פסח בשבת, (וקיי"ל דמזמנין את הנכרי בשבת) היא לגבי השתתפות נכרים בליל הסדר. ובמקום אחר בעזה"י יתבאר, ובמה שיש להקל בזה בשעת הצורך].

27) וראה גם שו"ת צמח צדק חושן משפט סי' כ אות ב "וה"נ מהני כה"ג כשמודה שמחוייב לו אף על פי שלא הי' חייב לו באמת תחלה והך דקנין אודיתא מהני מוסכם מכל הפוסקים". וראה גם שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' עא "שאם הגיע זמן הביעור ורוצה לקיים מצות נתינה לכהן או ללוי ועני. יכול להראות לשנים עדים את התבואה או כל הקופסות השמורים אשר יש לו, ולומר להם אתם עדי שהמעשר ראשון הם של כהן או לוי פלוני והמעשר עני הם של עני פלוני מפני שכבר זכיתי להם את זה ע"י אחר ומהני מדין קנין אודיתא, ועיין בקצוה"ח סי' קצ"ד שהוא קנין גמור גם לענין מכירת חמץ וכ"ש לענין מצות נתינה של תרו"מ בזה"ז".  
אבל ראה אמרי בינה (להר"מ אויערבאך) הל' הלואה סי' טז. ואכ"מ.



## כיבוי הגפרור אחר הדלקת נרות שבת (גליון)

הרב מאיר צירקינד  
מיאמי, פלורידה

בגליון א' צג כתב הרג"א שי' "דלפי"ז יוצא דמנהג הנשים שנמנעות מלכבות פתילה שבידן מפני שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו הוא מנהג נכון לדעת אדה"ז שמחמיר כשני הדיעות דגם ההדלקה לחוד וגם הברכה לחוד הוי קבלת שבת. וכזה ראוי לנהוג. "עכ"ל.

הנה, הגם שה'קצות השלחן' ב'בדי השלחן' סי' עד סקי"ד (וראה בסמ"ג מ"ע ל) וה'מחזיק ברכה' (על ה'ברכי יוסף' ריש סימן רסג) כתבו כדברי הרג"א (בדעת הבה"ג), מ"מ מפשט דברי כ"ק אדה"ז בסעיף ז' וח' אין הכרח כלל, (וכן כתב הר' הנ"ל בעצמו בגליון תשפח, וז"ל שם: "ובדעת אדה"ז אין הכרע לכאן או לכאן, דמה שמביא הדין של לזרוק הפתילה היינו לדעת הסוברים לברך מקודם ואח"כ להדליק, וכלשונו (שהוא לשון המחבר) 'שאחר שבירכו והדליקו הנרות'. ורק בסעיף שלאח"ז מביא המנהג לברך לאחר ההדלקה. א"כ אפשר דסובר דלדין שמברכין לאחר הדלקה שפיר מותר לכבות הגפרור מיד לאחר הדלקה לפני הברכות").

ולכאורה נהפוך הוא, היינו ס"ל לכ"ק אדה"ז שאין קבלת שבת בלי ברכה! והיינו ממה שכתב בסעיף יא, וז"ל: ולפיכך נוהגות מקצת הנשים בליל טבילה... ואי אפשר להן להדליק הנרות קודם לכתן לשם לפי שהן מקבלות השבת ע"י הדלקת הנרות כמו שנתבאר ואסורות לרחוץ בחמין אח"כ... אבל אין לה להדליק לכתחלה קודם לכתה בלא ברכה ובבואה מהטבילה משחשכה או מהחופה תפרוש ידיה לפני הנרות ולברך אז קודם שתהנה לאורן... לפי שהאיך תברך וצונו להדליק והן דולקות כבר מקודם לכן. עכ"ל"ק.

ואם כדבריו "שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה", למה כתב כ"ק "לפי שהאיך תברך", היה לו לכתוב לפי "שכבר חל עליהן שבת בהדלקתה" (והברכה לא מעלה ולא מוריד)?! ועוד, מה ה'הוה אמינא' וה'קא סלקא דעתיה' של כ"ק שיועיל לה ההדלקה בלא ברכה (אם קבלת ש"ק תלוי רק בהדלקה לחוד)?

ב. בגליון א' צה כתב הר' שפ"ר שי' "ואין שום דעה שהיא מקבלת את השבת בהדלקת הנרות בסתם קודם הברכה".

נעלם ממנו דברי שו"ת יביע אומר ח"ב (או"ח סי' טז) וז"ל:

ומצאתי בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קטו) שכ' הרב השואל שם, בדין נר שבת, שרבינו שמשון כתב, שהדלקת הנר היא קבלת שבת, היינו משום דס"ל הדל' נר בשבת חובה ואין מברכין עליה. (ע' תוס' שבת כה:). אבל אותן שמברכים עליה שמא הברכה היא קבלת שבת. וע"ז השיבו מהר"ח או"ז (שם ס"ס קטז), וז"ל: והדלקת נר היא קבלת שבת, ואין נראה שיהיה תלוי בברכה. אלא בהדלקת הנר הבא לכבוד שבת דהיינו נר שלפני השלחן. וכן כתב רבינו אבא מארי זצ"ל שהדלקת אותו הנר היא קבלת שבת. עכ"ל. (והנה מ"ש בשם רבינו שמשון, ע' באור זרוע (סי' יא) שהביא להיפך בשמו. שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר כלל. וע"ע בשבולי הלקט (סי' נט). הנ"ל.). הראת לדעת דס"ל למהר"ח או"ז שקבלת שבת תלויה בהדלקה ולא בברכה. ותנא דמסייע ליה הוא הראב"ה (סימן קצט), אשר הובא בראש דברינו. ע"ש היטב. [וע' במטה יהודה (סי' רסג) מ"ש בזה. וי"ל ע"ד].

וז"ל הראב"ה (סי' קצט): מיהו נ"ל כשמדליק את הנר הראשון, יתכוין שלא יקרא שם מצוה עליו, עד שידליק הנר השני המונח במקומו. וכו'. שאל"כ על הראשון היה לו לברך. וגם דעתו שלא לקבל עליו את השבת כשמברך עובר לעשייתו, עד שיפרוש מהדלקת נר שני ויניחנו במקומו. שאל"כ אחרי הברכה לא היה לו להדליק השני. ע"כ.

וממשיך הר' הנ"ל "ולכן יכולות הנשים לכבות הפתילה שבידן אחרי שהדליקו קודם שבירכו ואין שום יסוד להחמיר בזה." נעלם ממנו דברי ה'כף החיים' סי' רסג סקס"ב, וה'בן איש חי' (שנה שניה, פרשת נח, אות ח').

ובקובץ 'המתבתא' (אייר תשנ"ג, עמוד קפז) כתבו בשם האדמו"ר מקלויזבורג זצ"ל, שכתב שהמנהג שלא לכבות ואף שמברכות אחר כך (דלכאורה אמאי? הא לא קיבל שבת בהדלקה גרידא?) דאפשר לומר בטעם הדבר דכיון דמכבה מלאכה חשובה כהפסקה בין הדלקה לברכה, א"כ יש לומר דמעשה הדלקה מקרי הפסק ג"כ באמצע הברכה. עכ"ל.



## בדין פרנסת עצמו קודם לחיוב צדקה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. הרמ"א (יו"ד סי' רנא ס"ג) כותב "פרנסת עצמו קודמת לכל אדם ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו", והוא מדברי הטור (שם) בשם רב סעדיה גאון "חייב אדם להקדים פרנסתו לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו שנאמר וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי אחיך, וכן אמרה הצרפית לאלהיה ועשיתי לי ולבני תחילה, לי ואח"כ לבני יהודה לה אליהו ואמר לה לך ולבנך תעשה באחרונה".

ומה השיעור ד"פרנסת עצמו": ביאר בערוך השולחן (שם ס"ה) "נלענ"ד ברור דזה שכתב הגאון דפרנסתו קודמת היינו באיש שאינו מרויח רק לחם צר ומים לחץ, ולכן מביא ראיה מהצרפית שבשם היה תלוי חיי נפש ממש, שהיה רעב בעולם כמבואר במלכים שם.. אבל האיש שמרויח פרנסתו כבעל בית חשוב שאוכל כראוי לחם ובשר ותבשילין ולובש ומכסה את עצמו כראוי, וודאי דחייב בצדקה מעשר או חומש מפרנסתו.. ותדע לך שכן הוא דאל"כ איזה גבול תתן לפרנסתו שהיא קודמת, וכל אחד יאמר אני נצרך לפרנסתי כל מה שאני מרויח שהרי אין גבול להוצאה כידוע, אלא וודאי כמ"ש דלא קאי רק על מי שיש לו רק לחם מצומצם להחיות נפשו ונפש אשתו ובניו הקטנים". ועיי"ש בס"ז שמביא דברי הגמ' (בבא מציעא סב ע"א) שנים שהיו מהלכין בדרך וכו' דחיי קודמין.

אבל גם בדבריו לא נתבאר עדיין מהו שיעור פרנסת עצמו, ובלשונו של ספר צדקה ומשפט (פ"א ס"ק טו) "הערה"ש נקט לכאורה ב' קצוות, שהתחיל בלחם צר ומים לחץ וסיים במי שאוכל כראוי לחם ובשר ותבשילין, והרי יש גם מדה בינונית ומצוי הרבה בזמנינו שיש לו יותר מלחם צר וכו' ואין לו לקנות כל יום בשר ותבשילין ודוחק עצמו ומסתפק במה שיש לו, ולפעמים מוותר גם על מלבוש או חפץ אחר הצריך לו מפני שאין לו, ואילו היינו באים לדון על אדם כזה מסתבר שמותר לו ליטול מהצדקה, כיון שאין לו כדי כדי סיפוקו כדרך הממוצע של אנשים" עיי"ש מה שכתב.

ולכאורה באם אין לו כל צרכו ומותר לו עדיין ליטול מהצדקה כעני אם כן למה יחוייב לתת צדקה, אלא מוכרחים לומר דדברי הערוך השולחן הם רק אודות אדם שמתפרנס גם לדברי מותרות, שדווקא הוא אינו יכול לומר פרנסתי קודמת, משום שאין גבול להוצאה וכו', אבל המתפרנס לצרכיו סתם שאינם דברי מותרות, אף שהם יותר מלחם צר ומים לחץ עדיין בכלל פרנסת עצמו ייחשב.

ב. בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רל"א) כותב: "אמנם ראיתי במורי הפלאה על התורה [פנים יפות פר' ראה עה"פ] כי יהיה בכך אביון באחד שעריך דדריש סיפרי התאב תאב קודם, ושוב דריש עניי עמך קודמין וכו' ועניי קרוביך קודמין, כתב ז"ל לכן הקדים התאב תאב קודם, לומר עניי עירך קודמין לעניי עיר אחרת, היינו אם שניהם

צרכים למזון או לכסות, אבל אם עניי עירך יש להם כדי חיותם אלא שאין להם הרוחה כלל, לזה עניי עיר אחרת קודמין לעניי עירך דהתאב תאב קודם, עוד דריש בספרי כי יהיה בך אביון, בך ר"ל בעצמך היינו בני ביתו קודמין אף לבני עירו, ואמר הגאון ז"ל דלהכי כתיב כי יהיה בך קודם אביון לומר, לעניי בני ביתו וכדומה לא אמרינן התאב תאב קודם אלא קודמים בכל צרכיהם אפילו לעניי עירך שאין להם מזון ומחיה כלל" מבואר דעתו שפרנסת עצמו קודמת היינו כל צרכיו ולא רק לחם צר ומים לחץ, ולא רק הוא אלא אף בני ביתו קודמים בכל צרכיהם לעניים "שאין להם מזון ומחיה כלל".

ולכאורה מוכח הוא מההלכה (שם סי' רמ"ח ס"א) "כל אדם חייב ליתן צדקה אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן ממה שיתנו לו", וכותב הש"ך (סק"א) "היינו שיש לו פרנסתו בלאו הכי, דאם לא כן אינו חייב ליתן צדקה כדלקמן" וכו'. ובפוסקים מבואר ששיעור הנתינה הוא לא פחות משלישית השקל לשנה שמבואר בשו"ע (סי' רמ"ט ס"ב) לעולם אל ימנע אדם עצמו פחות משלישית השקל לשנה, (כן מפורש בהגהות נחלת צבי שם ובערוך השלחן סי' רמ"ח ס"ד). הרי מבואר דכל זמן שאין לו כל צרכיו אינו חייב בנתינת צדקה רגילה, אלא רק המנימום של שלישית שקל בשנה, אבל ביחס לשאר דיני צדקה אמרינן שפרנסת עצמו קודמת בכל צרכיו, וכדברי החת"ס.

ג. אבל באגרת הקודש (סימן ט"ז) כותב אדמוה"ז אודות אנשים "אשר מטה ידם בלי שום משען ומשענה וממש לוויים ואוכלים" שמבלי הבט על מצבם יחזיקו את צדקת ארץ ישראל, וכותב "זחי אחיך עמך כתיב, ולא אמרו חייך קודמין אלא כשביד אחד קיתון של מים וכו', שהוא דבר השוה לשניהם בשוה לשתות להשיב נפשם בצמא, אבל אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות בקרה וכהאי גוונא, כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וכל בני ביתו, ולא שייך בזה חייך קודמין, מאחר שאינן חיי נפש ממש כמו של העני, שוה בשוה ממש, כדאיתא בנדרים דף פ', והנה זהו על פי שורת הדין גמור".

היינו ש"חייך קודמין" הוא רק היכא שלגבי שנייהם מדובר על צורך נפש שווה, כדוגמת כד המים לשתיה, אבל אם הצרכים אינם שווה בשוה ממש, גם אם מדובר בדבר נחוץ מאד בכל זאת לא אומרים חייך קודמים, ו"על פי שורת הדין גמור" צרכי חיים של הזולת קודמים לצרכיו. ולכאורה מדובר גם אם הנותן נצרך ל"פרנסת עצמו" גם כאלו דברים "שאינן חיי נפש ממש כמו של העני" וכל זמן שאין ביכולתו להשיגם יהיה מותר לו ליטל מן הצדקה, בכל זאת יצטרך לתת לעני צדקה כדי חייו והעני קודם.

וצ"ב האם יש לתווך בין דעת אדמוה"ז והחתם סופר שהוא לכאורה משמעות דברי שאר הפוסקים וכנ"ל.

[דא"ג: הראיה שמביא אדמוה"ז מנדרים דף פ ע"ב, הוא מהמבואר שם אודות "מעייני של בני העיר-חייהן וחי אחרים-חייהן קודמין לחיי אחרים, (שתיית) בהמתם [ובהמת אחרים-בהמתם] קודמת לבהמת אחרים, כביסתן וכביסת אחרים-כביסתן קודמת לכביסת אחרים", ואילו אם מדובר במים ל"חיי אחרים וכביסתן-חיי אחרים קודמין לכביסתן", מפני שאצל אחרים זה יותר ענין של חיים. הרי, שאם הצרכים אינם שווה בשווה ממש, גם אם מדובר בדבר נחוץ מאד, בכל זאת לא אומרים חיך קודמין לחיי חברך.

אמנם בגמ' שם הוא מחלוקת חכמים ור' יוסי, "ר' יוסי אומר כביסתן קודמת לחיי אחרים" ומבואר בר"ן "דסבירא ליה לרבי יוסי דכיון דבמניעת הכביסה איכא צערא טובא חיי נפש הוא". והנה אף שברמב"ם ושו"ע לא מוזכר הדין של מעייני הנ"ל, הרי מצינו בשו"ע (אבהע"ז סי' פ ס"ב) אודות אשה מינקת "פסקו לה מזונות הראויים לה והרי היא מתאוה לאכול יותר או לאכול מאכלות אחרות, יש מי שאומר שאין הבעל יכול לעכב מפני סכנת הולד, שצער גופה קודם, ויש מי שאומר שיכול לעכב" ובבית שמואל (ס"ק טו) מציין שכן כתב הרמב"ם [הל' אישות פכ"א הי"א], ומביא קושית החלקת מחוקק (שם ס"ק כב) ממ"נ "אם לולד ספק סכנה ולה אין סכנה רק צער מהיכי תיתי דמכח צער תסכן הוולד, ואם גם לה סכנה לא ידעתי מי שחולק על זה דחיי קודמין בוודאי", ומתוך ה"ב"ש "ואפשר לומר אע"ג דמגיע לולד ספק סכנה מותרת לאכול כמו שאיתא בש"ס נדרים דף פ כביסתו וחי אחרים כביסתו קודמת, אע"ג דאינו אלא צער. ומסיים ה"ב"ש מיהו שם ר' יוסי ס"ל כן ורבנן פליגי ע"ז וס"ל חיי אחרים קודם, ומנ"ל לרמב"ם לפסוק כר' יוסי. ובהגהות שי למורה עה"ג כתב "מצאתי בשאלתות פרשת ראה דפסק כר' יוסי בכביסה" וגשאר בצ"ע שבטשו"ע ורמב"ם לא נזכר הדין [מעין] כלל.

הרי לכאורה משמע דהיכא שרק מצטער בחסרונו אמרינן שצער גופו קודם לחיוב צדקה, עכ"פ לשיטת הרמב"ם ודעה ראשונה בשו"ע שפוסק כר' יוסי וכנ"ל, ולא אמרינן חיך קודמין רק כשהמצטרך הוא "שוה בשווה ממש". וצ"ב, ובפשטות י"ל שאדמוה"ז לא מביא הגמ' נדרים כהוכחה לפסקו אלא רק את המושג שלא אומרים חיך קודמין אלא בשווה בשווה].

ד. ונראה לבאר בהקדים מה שמבאר הרבי (לקו"ש חלק כז בחוקותי ג) כמה גדרים בדין "אל יפזר יותר מחומש", ומבאר (ס"ה שם) דברי הרמב"ם בהל' מתנות עניים (פ"ז

ה"ה) "בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו, וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר" ומדייק הרבי זה שהרמב"ם כותב רק צד החיוב שבדבר שיתן עד חמישית מנכסיו, ולא כותב גם צד השלילי שלא יתן יותר מחומש, הוא מכיון שמצד גדר "הלכות מתנות עניים" צורך העני - אפשר אכן להוסיף ולתת יותר מחמישית נכסיו, מצד מדת חסידות, וכמו שהביא בשיחה שם דברי המפרשים (הברכי יוסף ועוד) בביאור דברי הרמב"ם בפירוש המשניות שמצד חסידות יכול לתת יותר מחומש היינו באופן שהעניים והאומללים נמצאים לפניו ומבקשים עזרתו, ובהערה 39 כותב בתו"ד "ולפענ"ד שגם אדה"ז אפ"ל דס"ל כהרמב"ם כאשר בא העני ושואל די מחסורו כו'.... ועפ"ז יומתק שבאגה"ק סט"ז כ' רק ש"היא רפואת הגוף ונפש ממש, אשר עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו", ולא כתב שאין לחוש משום אל יזוב כו' - כי שם מדובר אודות החיוב דמצות הצדקה, "ליתן ביד מלאה ועין יפה לכל הצטרכות ההכרחיים לדי מחסורי האביונים נקיים אשר עיניהם נשואות אלינו כו', היינו כאשר העני בא ושואל די מחסורו" עכ"ל. ולומד הרבי שסוג וגדר הצדקה שעליה דן אדמוה"ז בסיומן ט"ז הוא מצב של עני בא ושואל די מחסורו (אף שלכאורה הרי מדובר בעניים יושבי ארץ ישראל והאגרת היא אל קהלה קדושה בחו"ל, יש ליישב).

וראה גם אג"ק חלק ב עמ' קנב לענין נתינת צדקה בלילה שמחלק בין שני האופנים, באם רואה עני מבקש שצריך לתת מיד, ואין נפק"מ בין לילה ליום, ובין ההלכה בשו"ע שלא ימנע אדם עצמו ממצות צדקה אף שאין עני בא לבקש ממנו שע"ז כתב בכתבי אריז"ל שבלילה אין זמן ראוי לצדקה.

לפי"ז יש להשוות הדברים דלעיל ולחלק בין היכא שהנתינה לצדקה הוא לעניים הבאים ושואלים די מחסורם ובין עניים שאינם שואלים, כשעניים מבקשים ושואלים צרכים המינמלים למחייתם, אז אכן נקטינן שאם הצרכים-שיש לנותן והנצרך לעני-אינם שווה בשוה, אף שאצל הנותן הוא דבר נחוץ מאד ואף יוכל לקבל מצדקה ע"ז, בכל זאת יתן מעותיו לצדקה ויפרנס עצמו במינימום, והוא המבואר באגרת הקודש שם, אבל כשהעני לא בא ושואל ומבקש למחיתו רק מתרימים למטרת מילוי צורכי עניים סתם, אכן ישאר הדין דפרנסת עצמו קודמת, גם לדברים שאינם מוכרחים, וכפשוטו הפוסקים ודברי החת"ס הנ"ל.



## הפסק ב'ה' מלך'

### הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

באליה רבה (סי' נא ס"ק ד), לאחר שהביא את כל ה"פרקים" של פסוקי דזמרה, עד סיום השירה למנהגו ב"ה' ימלוך לעולם ועד", כתב: " ואין להפסיק כלל בין 'ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד', כמו שאין להפסיק בין 'ה' אלוקיכם ל'אמת', כן משמע בפסקי תוס'<sup>28</sup>."

והנה אדמו"ר הזקן לא העתיק זאת בשו"ע שלו ובסידורו. וצ"ע (ומופיע במקרים דומים גם בשם הרבי) איך להתייחס לכל כיו"ב. אך בקצות השלחן (סי' יח ס"ב) הביא זאת להלכה (ללא ציון המקור).

לגופו של עניין.

לכאורה משמע שכוונת הא"ר היא לכל מקום שאומרים 'פסוק' זה. אך יש בפיזטים דר"ה שמפסיקין באמצע. ולכן כתב בקצות השלחן (שם, בבדה"ש ס"ק י), שהכוונה לה' מלך שבי'הי כבוד'. ובס' הפסק בתפילה (מהדורת תשס"ט עמ' 153) תמה ע"ז, כיוון שלדבריו, סתם 'ה' מלך' שבפוסקים הכוונה לאמירתו לפני ברוך שאמר. והביא מן איש חי (שנה א, פ' ויגש אות א), שבסליחות (שאומרים בהן 'פסוק' זה למנהגם) יש את הכוונה המיוחדת שב'ה' מלך', אבל לא בהקפות וב'הי כבוד'.

אמנם כבר המשנה ברורה (בסי' נא ס"ק יב), בדין הפסק בתוך פסוקי דזמרה, הביא דברי א"ר אלו, ובוודאי כוונתו ל'הי כבוד' או לשירת הים, ולא לפני ברוך שאמר.

וגם בכף החיים (שם ס"ק טו) דן אודות 'ה' מלך' שבפסוקי 'הי כבוד', והביא מהחיד"א שא"צ לעמוד שם, וציין שכן משמע מדברי האריז"ל, ואח"כ הביא את דברי הא"ר הנ"ל, ופירש בו שאין להפסיק בין תיבת ה' לתיבות מלך, מלך או ימלוך, משום שע"ז משתנה המשמעות והוי כמזכיר שם ה' לבטלה, אבל בין תיבות 'ה' מלך' לתיבות

28) שו"ע השלם, בהגהות והערות סי' רצה אות טו, הביאו מס' שם הגדולים להחיד"א, מערכת ספרים אות פ סימן קכא, שכתב דספר פסקי תוס' שמביא האליה רבה הוא לאחד האחרונים (ולא זכינו לאורו), ואינו פסקי תוס' הנדפס בש"ס שלפנינו. ע"כ.

'ה' מלך' וכו', מותר לענות קדיש וקדושה או אמן כמו בכל פסד"ז, וכן הדין כששם ה' בראש פסוק, או להפסיק בין תיבת ה' לתיבת שלפניו או שלאחריו. ע"כ.

ולפי זה דינו ככל הפסק בברכה קצרה, או בברכה ארוכה בתחילתה או בסופה כשע"ז משנה את המשמעות (וכמובא בס' הפסק בתפילה רפ"ג). וא"כ אין זה שייך ל'כוונות', ואין הבדל בין 'ה' מלך' בכל מקום שהוא. וגם ההפסק באמצע הפיוטים מובן עפ"ז. ולפלא שבס' הנ"ל (שם, סוף הערה 1) העתיק את דברי הכף החיים הנ"ל, ומ"מ כתב שדברי הא"ר שייכים רק ל'ה' מלך' שלפני ברוך שאמר.



## דין מקח טעות לאחר שידע בו

הרב חיים הלל רסקין

בית הוראה רחובות

**שאלה:**

ראובן קנה חולצה במידה 15, לאחר כמה חודשים נסע לחמיו לשבת, הוא פותח שקית החולצה בכדי ללבוש אותה. למרבה הפלא, החולצה היא במידה 17 (למרות שעל השקית כתוב מידה 15), והיינו שהמוצר פגום.

היות שהוא נמצא במצב שאין לו חולצה אחרת ללבוש (שהרי הוא הגיע לחמיו עם חולצה כחולה שאינה מתאימה לשבת), אז בלית ברירה הוא לובש את החולצה החדשה, ומתכוון להחזירה ביום א' לחנות. ביום ראשון הוא מכבס אותה ומביאה לחנות בכדי להחזירה. הוא טוען: מכרתם לי מוצר פגום! והמוכר טוען שאינו מוכן לקבל חולצה זו בחזרה, כי אינה יכולה להימכר או להחזירה ליצרן אחרי שמישהו כבר לבש אותה.

עם מי הדין?

**תשובה:**

א. בשולחן ערוך (חושן משפט הלכות אונאה ומקח טעות סימן רלב ס"ג) כתב

המחבר:

"המוכר לחבירו קרקע או עבד או בהמה או שאר מטלטלים, ונמצא במקח מום שלא ידע בו הלוקח, מחזירו אפי' לאחר כמה שנים, שזה מקח טעות הוא, והוא שלא

ישתמש במקח אחר שידע במום. אבל אם נשתמש בו אחר שראה המום, ה"ז מחל ואינו יכול להחזיר".

מהלכה זו זה יוצא שברגע שראובן השתמש בחולצה - הוא ויתר על הזכות שלו להחזיר החולצה הפגומה, אלא שבנדו"ד ראובן טוען שזה היה נכון באם היתה לו ברירה לא להשתמש עם החולצה, אך הוא השתמש בחולצה רק מחמת אונס - שהרי כבר לא היה באפשרותו להשיג חולצה אחרת לשבת. ולעולם לא נתכוון לוותר על הזכות שלו להחזיר החולצה.

והנה בספר פתחי תשובה חושן משפט סימן רלב ס"ק א איתא: "ועיין בספר ארחות משפט נתיב ל"ב סי' י"ז שכתב זו"ל, ועוד נלע"ד דיש להסתפק טובא בעיקר דין זה דאם השתמש כו' ומכל שכן אם ראה המום בדרך, כגון אם קנה סוס ונסע עליו בדרך ובאמצע הדרך מצא בו מום, ונסע על הסוס בחזרה לעירו ובדעתו לעמוד על זה בדין תורה, אך עכ"פ הלא זה השתמש בו אחר שראה המום, האם נאמר בכזה דודאי מחל, והלא אנו רואין דודאי לא מחל אך מגודל הכרח משתמש בו, הילך ברגליו ויוליך בידי העגלה עם המשא שעליו, וצע"ג בכל זה, עכ"ל [וממשיך הפת"ש] ובדין השני שהשתמש מכח אונס שראה המום בדרך כגון אם קנה סוס כו', הנה מה דנקט הציור על סוס הוא שלא בדקדוק ... וה"ל לומר הציור על עגלה וכיוצא. אך בעיקר הדבר בהשתמש מכח אונס, לכאורה פשוט דודאי יכול לחזור, כמו באונאה יותר משיעור כדי שיראה כו' כמ"ש בסימן רכ"ז סעיף ז' ואם יברר שהיה לו אונס כו', וצ"ע".

ולפי"ז יוצא שיש לראובן טענה טובה שהוא לא ויתר למוכר בזה שהוא השתמש בחולצה שהרי הוא היה אנוס (היות שלא הייתה לו חולצה אחרת ללבוש), ודומה לזה מובא בספר הרי הלכות - הלכות אונאה להרב העניך יצחק רוזנבלט פרק ח' סכ"א - שבמקרה שאחד קנה מכשיר חשמלי ותוך כדי השימוש נודע לו שהמכשיר פגום אלא שהחנות הייתה סגורה באותה שעה (וממילא לא היה יכול להחליף המכשיר) ונחוץ לו אז השימוש במכשיר אין השימוש של אז מונע ממנו לבטל העסקה.

ולכאורה לפי זה טענת ראובן הקונה צודקת שהרי נודע לו ער"ש קרוב לזמן הדלקת נרות שהמוצר פגום ונחוץ לו השימוש בחולצה ואין לו אפשרות להחליף את החולצה אז ממילא א"כ יש לו טענת מקח טעות אלא שיש לדון האם כאן ישנה טענת אונס בכלל שהרי אולי הוא היה יכול להשאיל חולצה מחמיו או מגיסו ומי בכלל אמר שהיה צריך לצאת מהבית ואולי החולצה של יום ו' היה מספיק לו .

ב. והנה הצעתי השאלה לפני מו"ר הגרמ"מ הכהן שפרן שליט"א והוא העלה חילוק

מאוד חשוב:

הוא שנכון שהקונה – ראובן לא ויתר על הזכות שלו להחזיר החולצה בגלל שהוא השתמש בו מחמת אונס (לכאורה) אלא שמ"מ אין לו זכות להזיק למוכר והרי הוא הזיק את החולצה של המוכר שהרי עכשיו אין למוכר מה לעשות עם החולצה, יוצא שהוא לקח חולצה חדשה, ובמודע הוא הפך אותה להיות חולצה יד שנייה. ולמרות שזהו מום שדרכו לעשותו בחולצה, הרי פסק בשולחן ערוך (חושן משפט סימן רלב סי"ג) "המוכר דבר שהיה מום בממכרו, ועשה בו הלוקח מום אחר קודם שידוע לו המום הראשון, אם עשה דבר שדרכו לעשותו, פטור. ואם שינה ועשה מום אחר קודם שידוע לו המום, מחזיר המקח לבעליו ומשלם דמי המום שעשה."

משמע שזהו דוקא " קודם שידוע לו המום הראשון", והרי בנדו"ד כבר ידע על המום ואז עשה בו עוד מום.

(הרב שפרן ביאר בזה למה המשל דומה: שבאם היה נודע לקונה שהסוס חולה מעיים ומ"מ המשיך להשתמש בה ואז הסוס מת בוודאי לא יוכל להחזיר הסוס ויש להביא דוגמא נוספת באחד שקנה מכוננית וראה שיש בעיה במונע ומ"מ המשיך לנהוג בה וככה נהרס המנוע לגמרי) יוצא שהקונה לא יכול לטעון שהמוכר יחזיר לו כל כספו.

נשאר לדון האם זכאי הקונה - שלפי דברינו לא ויתר על זכות שלו להחזיר המוצר - להחזיר החולצה ולקבל שוויו הנוכחי,

שהרי מצינו בשולחן ערוך חושן משפט הלכות נזקי ממון (סימן תג ס"א) וז"ל: "שמין השברים בניזקים אם שבר כלי הוא או בהמתו אין אומרים: יתן לו כלי שלם ויקח השברים, אלא שמין כמה נפחתו דמיו בשביל השבירה, ויקח הניזק השברים, והמזיק ישלים עליהם".

וא"כ, היות שאנחנו דנים את הקונה כמו מזיק הרי הוא יכול להחזיר השברים לניזק ולהוסיף שאר הכסף ואם כן בנדו"ד באם יחזיר החולצה ששוה כמה שקלים בודדות והוא מוסיף עליהם כל הכסף שהוא כבר שילם הרי המוכר יצטרך להחזיר לו הדמי שווית הנוכחי של המוצר שהוא החזיר.

[אלא שיש לשאול שנכון שהמזיק מחזיר את המוצר שהזיק ומוסיף עליו אבל מהיכא תיתי שאם כבר שילם הכל יוכל לגבות כסף שווי המוצר מהניזק אבל כאן הוא שילם בטעות וצ"ע].

ועי"ל שהרי מובא בפוסקים שאם המזיק מגביה את החפץ ע"דלהזיקו נעשה עליו כגולן (ראה פת"ח נזיקין פ"א ה"ה ופ"י הע' ט"ז) והדין בגולן שנשבר הכלי הוא שהוא משלם הכסף והשבר כלי נשאר אצלו ואם כן יש לומר כן גם בנדו"ד שברגע שראובן

ידע שהחולצה אינה מתאימה ומ"מ לבש אותה הרי הוא הגביה אותה כדי ללובשה  
דהיינו להזיקו ממילא הוא לא יוכל להכריח את המוכר לקחת השבר כלי בחזרה.

וכמו שכתוב בשולחן ערוך חושן משפט הלכות גזילה (סימן שסב סעיף ג), וז"ל:  
"הגזול כלי ושברו אין אומרים יתן השברים וישלים עליהם, ודינו כמו שנתבאר בסימן  
שנ"ד (ס"ה ע"ש)".

ושם סימן שנד ס"ה "גנב כלי, ושברו או פחתו או נשבר או נפחת מאיליו, אין  
אומרים יתן לבעלים השברים וישלים עליהם, אלא הוא יטול השברים ויתן לבעלים  
כלי שלם או דמיו (וכ"כ לקמן סי' שס"ג). ודוקא דאית ליה מעות, אבל אי לית ליה לא  
גריעי שברים אלו משאר מטלטלי (רמ"א) ואם רצו הבעלים ליטול הכלי השבור וישלם  
להם הפחת, ח שומעין להם."

(ובטעם החילוק בין גניבה גזילה למזיק מסביר הסמ"ע בסימן שנד ס"ק י "אין  
אומרים יתן לבעלים השברים כו'. אף על גב דבנוזיקין אמרינן כן כמ"ש הטור והמחבר  
בסימן שפ"ז, התם היינו טעמא דכתיב [שמות כ"א ל"ד] והמת יהיה לו, וקי"ל כמ"ד  
[ב"ק י' ע"ב] לו לניזק וכמ"ש שם, אבל בגנב כתיב [שמות כ"ב ג'] חיים שנים ישלם.  
וכן בגזילה יתבאר בסימן שס"ב [סעיף י"ג] דהדין כן משום דכתיב ביה [ויקרא ה' כ"ג]  
והשיב את הגזילה אשר גזל, ודרשינן כעין שגזל").

יוצא לפי זה שאשר הרים את החולצה ע"ד להזיקה לא יוכל להחזיר אותה ולקבל  
דמי שווית החולצה במצב הנוכחי.

ואם נפשך לומר שאין לקונה דין גזלן, מ"מ עדיין יש לדון כמ"ש לעיל האם ראובן  
לקונה נחשב באמת אנוס, דיש לומר שלא היה אצלו אונס כנ"ל, ובכדי שתתקבל  
טענתו הוא יצטרך להוכיח (המוציא מחבירו עליו הראיה). ולכן באם אינו מוכיח דבריו  
אי אפשר להכריח את המוכר להחזיר לו דמי שווי חולצה יד שניה בתמורה להחזרת  
החולצה.



## חמשת הלכות שבת שנתפרשו ע"י הנביאים

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

ישעיה (נח, ג): "אם-תָּשִׁיב מְשֻׁבַּת רִגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בַּיּוֹם קָדְשִׁי, וְקִרְאתָ לְשֻׁבַּת  
עַגְבֶּךָ, לְקָדוֹשׁ ה' מְכַבֵּד, וְכַבְּדָתוּ מַעֲשׂוֹת דְרָכֶיךָ, מִמָּצוֹא חֲפָצֶךָ, וְדַבַּר דְּבָרֶךָ."

למדו מכאן חכמים חמשה הלכות בשבת ויום טוב:

(א) "וקראת לשבת ענג" – ענג שבת ויום טוב.

(ב) "לקדוש ה' מכובד" – כבוד שבת ויום טוב.

(ג) "וכבדתו מעשות דרכיך" – שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול.

(ד) "ממצוא חפצך" – שלא יזמין עצמו לעשות בחול דבר האסור בשבת.

(ה) "ודבר דבר" – שלא יאמר אעשה למחר דבר האסור בשבת.

ועוד יש כמה הלכות יסודיות בשבת ויום טוב, שלמדו מתוך חמשה הלכות אלו, וכפי שיתבאר לקמן:

### וקראת לשבת ענג

א. שוע"ר (רס"י רמב): "שני דברים נתפרשו בשבת על ידי הנביאים, והם כבוד וענג, שנאמר וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד. ועיקרן מן התורה, שהשבת הוא בכלל מקראי קדש, שנאמר וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש וגו', ומקרא קדש פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בענג אכילה ושתיה".

והיינו שאף שבתורה עצמה לא נתפרש ש"מקרא קדש" פירושו ענג וכבוד; דבר זה נתפרש לנו "על ידי הנביאים", שמה שנאמר בתורה "מקרא קדש", פירושו: "וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד".

ונתפרש הדבר בספרא (אמור פי"ב): "מקרא קדש קדשהו, במה אתה מקדשו, במאכל ובמשתה ובכסות נקייה".

והיינו שפירוש התיבות מקרא קדש הוא כמבואר בפירוש הרמב"ן על התורה (אמור כג, ב): "מקראי קדש, שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו ... בכסות נקיה, ולעשות אותו יום משתה, כמו שנאמר בקבלה (נחמיה ה, י) לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ... כי קדוש היום".

וזהו גם מה שנאמר כאן "וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד", "שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו".

ואחר שנתפרש לנו על ידי הנביאים וחז"ל, שזהו פירוש האמור בתורה "מקרא קדש", שוב נתבאר ששתי הלכות אלו "עיקרן מן התורה".

### מקרא קדש בשבת

עיקרה של "מקרא קדש" נאמר בימים טובים (אמור כג, ב; ד; לז): "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש אלה הם מועדי ... אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש".

וכן נתפרש בתורה בכל אחד משלושת הרגלים וראש השנה ויום הכיפורים (בא יב, טז. אמור כג, ז-ח. כג, כא. כג, כד. כג, כז. כג, לה-ו. פנחס כח, יח. כח, כה-ו. כט, א. כט, ז. כט, יב), שכל אחד מהם הוא "מקרא קדש".

אמנם גם השבת נקראת בשם מקראי קדש, כמבואר בשו"ע ר שם (סי' רמב ס"א): "שהשבת הוא בכלל מקראי קדש, שנאמר וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש וגו'".

והוא האמור בתורה (אמור כג, ב-ג): "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש אלה הם מועדי. ששת ימים תיעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש". וביאר הרמב"ן בפירושו על התורה (אמור כג, ב): "והזכיר השבת במועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש, שגם הוא יום מועד, נקרא אותו מקרא קדש".

והיינו שמלבד ממה שנתפרש בתורה שהשבת נקראת "מקרא קדש", השבת נכללת גם במה שנאמר בתחלה: "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש אלה הם מועדי".

ויתירה מזו נתבאר בקונטרס אחרון (סי' רמב ס"ק א): "בלאו הכי נמי משמע, מדאיקרי קדש, ואתיא במכל שכן מיום טוב".

והיינו שאפילו אם השבת לא היתה נכללת ב"מקראי קדש"; הרי השבת נקראת "קודש" בפרשת בשלח (טז, כג): "שבתון שבת קדש", ובפרשת ויקהל (לה, ב): "וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתון לה". וכיון שאפילו "מקרא קדש" האמור ביום טוב פירושו ענג וכבוד, "מכל שכן" ש"קדש" האמור בשבת פירושו ענג וכבוד.

ועוד מוסיף בקונטרס אחרון (שם): "וכן מוכח מפרש"י על פסוק זכור וגו' שפירש כבית שמאי, מכלל דלכבודו במנה יפה הוא מדאורייתא, משום דקודש הוא לקדשו במאכל כו'".

והיינו האמור בתורה (יתרו כ, ח): "זכור את יום השבת לקדשו". ופרש"י: "תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נודמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת". וכמסופר בגמרא (ביצה טז, ב): "אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא

בהמה נאה אומר זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה, מניח את השניה ואוכל את הראשונה".

וכן הובא בשוע"ר (סי' רמב ס"י): "זכור את יום השבת לקדשו וגו', דרשו בית שמאי שתהא זוכרו מאחד בשבת, שאם נזדמן לך חלק יפה תהא מתקנו לשבת. ואמרו עליו על שמאי הזקן שכל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, כיצד מצא בהמה נאה לוקחה ואומר זו לשבת, מצא אחרת נאה הימנה לוקחה ומניחה לשבת, ואוכל את הראשונה בחול, נמצא אוכלה לזו כדי שהיפה תאכל בשבת ... ואף הלל מודה שכדברי בית שמאי יותר נכון לעשות".

ומכל זה למדנו, שענג וכבוד הן בשבת והן ביום טוב, "עיקרן מן התורה", ו"נתפרשו ... על ידי הנביאים" ועל ידי חז"ל.

#### במה מענגו

שוע"ר (סי' רמב ס"ב): "במה מענגו, בימי חכמי הגמרא היו מענגין בדגים גדולים ובתבשיל של תרדין, שמאכלים אלו היו חשובים ענג בימיהם. וכל מקום ומקום לפי מנהגו יענגוהו במאכלים ומשקים החשובים להם ענג. ואין חיוב לאכול בשר ולשתות יין בשבת, אלא לפי שמן הסתם יש לרוב בני אדם ענג באכילת בשר יותר מבשאר מאכלים, ובשתיית יין יותר מבשאר משקים, לכך יש להם להרבות בבשר ויין כפי כלתם והשגת ידם".

וביאר בקונטרס אחרון (סי' רמב ס"ק ד): "מי כתיבי דגים באורייתא, וגם מדרבנן אין טעם בדרך הנגלה שיתקנו דוקא דגים, ומה שהזכירו דגים בגמרא בכמה מקומות היינו למצוה מן המובחר ... עיקר חיוב הדגים הוא משום הידור מצות עונג, שהרי יכול לענג גם כן בדברים אחרים חשובים".

ועיקר מצות ענג שבת ויום טוב היא הסעודה, כמבואר בשוע"ר (סי' קפח ס"י): "חייב לאכול פת ... נאמר וקראת לשבת עונג".

וכן לענין יום טוב נתבאר בשוע"ר (סי' תקכט ס"ג-ד): "איזה עונג זה שאמרו חכמים, שחייב אדם לאכול בכל יום טוב ב' סעודות, אחת בלילה ואחת ביום בשחרית ... ועיקר הסעודה הוא הלחם אשר הוא אוכל, לפיכך צריך להזהר שיאכל בכל סעודה פת יותר מכביצה מעט, שעד כביצה נקרא אכילת עראי".

וכיון שלדעה זו הראשונה, מצות "ענג" בשבת ויום טוב עיקרה מן התורה, אם כן גם חיוב סעודת שבת ויום טוב הוא מן התורה.

ועד כדי כך, אשר לפי דעה זו מקשים על מה שנאמר (בא יב, יח): "בערב תאכלו מצות", והרי גם בלא ציווי זה חייבים לאכול פת ביום טוב, ובפסח אי אפשר לאכול אלא מצה, ולא יזוה צורך נאמר בתורה "בערב תאכלו מצות".

ומתרצים (שוע"ר סי' תעה סל"ב): "ואף שביום טוב חייב לאכול פת ... מכל מקום יכול לאכול פת שנילושה במי פירות שהיא מצה עשירה ... אבל לחם עוני אין צריך לאכול אלא בלילה הראשון בלבד".

וכל זה הוא רק לדעה זו שחייב "ענג" ו"סעודה" הוא מן התורה (כמבואר בלקוטי טעמים ומנהגים להגדה של פסח, בפסקה מצה).

וכן הובאה קוש' זו לענין חיוב אכילה בסוכה בלילה ראשון של סוכות, לא יזוה צורך למדין אנו מגזרה שוה מחג המצות, שיש לאכול בלילה הראשון של סוכות כזית פת בסוכה, ומדוע אין מסתפקים בחיוב אכילת פת בכל יום טוב, והרי בסוכות אי אפשר לאכול אלא בסוכה.

ומבואר על זה שני תירוצים, בשוע"ר (סי' תרלט סי"ז-ט): "ביום טוב ובשבת שהוא בתוך החג שחייב לאכול פת יותר מכביצה ... אם ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית ... אבל בלילה הראשונה של חג דהיינו ליל ט"ז בתשרי צריך לאכול בתוך הסוכה אפילו בשעת הגשם ... לפי שאנו למדין בגזרה שוה מחג המצות ... ויש ... אומרים שבכל סעודות שבת ויו"ט אין צריך לאכול פת רק כזית, ואם כן ביו"ט ושבת שבתוך החג אם ירצה שלא לאכול רק כזית ולאכלו חוץ לסוכה הרשות בידו. ודבר זה אנו למדין בגזירה שוה מחג המצות, שחובה לאכול בסוכה בלילה הראשונה" (ונתבארו הפרטים ב"שיעורי הלכה למעשה" ח"א ע' שלא ואילך).

#### מדברי סופרים

אחר כך הובאה בשוע"ר (שם) דעה שני': "ויש אומרים שמקרא קדש הוא לקדשו באיסור עשיית מלאכה, אבל הכבוד בשבת ויו"ט והענג בשבת הן מדברי סופרים".

והיינו שהנביאים לא באו לפרש את האמור בתורה "מקרא קדש", שפירושו "איסור עשיית מלאכה". אלא שהם הוסיפו עוד שתי הלכות מדברי סופרים "וקראת לשבת ענג (במאכל ובמשתה) לקדוש ה' מכובד" (כסות נקיה).

ומה שנאמר בספרא "מקרא קדש קדשו, במה אתה מקדשו, במאכל ובמשתה ובכסות נקיה", ביאר בקונטרס אחרון (שם ס"ק א): "סבירה להו דאסמכתא בעלמא היא".

והיינו כמבואר ביראים (השלם סי' תיז): "ותניא בתורת כהנים קדשהו, במה אתה מקדשו, במאכל ובמשתה ובכסות נקייה ... ונראה לומר מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא ... וספק בידי".

ומזה מובן שגם הלימוד של שמאי הזקן המובא לעיל, גם הוא אינו אלא אסמכתא בעלמא.

וגם לדעה זו שחיוב ענג הוא מדברי סופרים, מצוה זאת היא הן בשבת והן ביום טוב. ואף שבפסוק זה נאמר רק "וקראת לשבת ענג", נתבאר בשוע"ר (רס"י תקכט): "כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה, כך כל ימים טובים". ויתבאר לקמן (סעיף ב).

\*

והנה כאן בסי' רמב הביא את שתי הדעות, ולא הכריע אם עיקרן מהתורה או מדברי סופרים.

וכן הובאו שתי דעות אלו בשוע"ר (סי' רפח ס"ז): "שעונג השבת הוא מן התורה ... להאומרים שהוא מדברי קבלה, כמו שנתבאר בסי' רמ"ב".

אמנם בסי' תקכט (ס"ה): "וכבר נתבאר בסי' רמ"ב שהכבוד והעונג הן מצות מדברי סופרים, ומפורשין על ידי הנביאים".

וכבר הובא לעיל, שבסי' תעה סל"ב, ובסי' תרלט ס"ז, נתבארה הלכה זו לפי דעה הראשונה, שחיוב סעודת שבת ויום טוב הוא מן התורה.  
לקדוש ה' מכובד

ב. כשם שלענין מצות "ענג" שבכתוב "וקראת לשבת ענג" הובאה לעיל המחלוקת אם עיקרה מהתורה, או מדברי סופרים, כן הוא גם לענין מצות "כבוד" שבהמשך הכתוב "לקדוש ה' מכובד", כמבואר בשוע"ר (סי' רמב ס"א): "נתפרשו בשבת על ידי הנביאים ... כבוד ... שנאמר ... לקדוש ה' מכובד, ועיקרן מן התורה ... ויש אומרים ... הכבוד בשבת ויום טוב ... מדברי סופרים".

וכן נזכרת מחלוקת זו בקונטרס אחרון (סי' רנ ס"ק ב): "וכבוד שבת הוא מצוה בפני עצמה, למר מן התורה, ולמר מדברי קבלה".

ובאמת נתבאר בשוע"ר (סי' תרי ס"ח): "לקדוש ה' מכובד זה יום הכיפורים, שאין בו אכילה ושתייה, אמרה תורה כבדוהו בכסות נקיה ובנרות, לפיכך נוהגין להציע בגדים נאים בבית הכנסת".

ומקור הדברים בגמרא (שבת קיט, א): "אמר ליה ריש גלותא לרב המנונא מאי דכתיב ולקדוש ה' מכובד (מדכתיב וקראת לשבת עונג, מכלל דלקדוש ה' לאו אשבת קאי, רש"י). אמר ליה זה יום הכיפורים שאין בו לא אכילה ולא שתייה, אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה".

ומהיכן למדנו אם כן מצות "כבוד שבת"?

הנה מיד אחר זה נאמר בכתוב "וכבדתו מעשות דרכיך", שזה קאי על שבת, כמבואר בפרש"י (שם): "אשבת מהדר, דאי ביום הכיפורים הא כתיב ביה מכובד".

והיינו שהאמור בפסוק "ולקדוש ה' מכובד, וכבדתו מעשות דרכיך", מה שנאמר "מכובד" קאי על יום הכיפורים, ומה שנאמר "וכבדתו" קאי על שבת.

וכן הוא גם בגמרא (שבת קיג, א): "וכבדתו מעשות דרכיך, וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי (שמכבדין בעליהן, רש"י).

וכן נתפרש בשוע"ר (סי' רסב ס"ג): "חייב כל אדם להשתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת כפי יכולתו, שצריך לכבד השבת בכסות נקיה כמו שנתבאר בסי' רמ"ב, ובדברי קבלה נאמר **וכבדתו** מעשות דרכיך, ודרשו חכמים **וכבדתו** שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, שיחליפנו באחר (שהוא נאה ממנו), שהמלבוש נקרא כבוד שהוא מכבד את האדם, כשבא למקום שאין מכירים אותו ורואים אותו לבוש בגדי חמודות אזי הם מכבדים אותו".

ועל פי זה הקשה בלקוטי שיחות (חט"ז ע' 522): "צ"ע במה שברמב"ם הל' שבת רפ"ל (וכן הועתק בשו"ע אדה"ז ר"ס רמ"ב) לא סיים בהעתקת ל' הכתוב מלת **וכבדתו** – שקאי על כבוד שבת, משא"כ **מכובד** המדבר ביוהכ"פ ע"פ דרוז"ל בשבת שם".

והיינו מה שכתב בשוע"ר (רס"י רמב): "נתפרשו בשבת על ידי הנביאים ... כבוד ... שנאמר ... לקדוש ה' **מכובד**".

\*

ובאמת יש לתמוה עוד יותר לפי זה, שהרי ממה שנאמר "מכובד ... וכבדתו" למדנו את מצות "כבוד" בשבת וביום הכיפורים. ומהיכן למדו מצות "כבוד יום טוב"?

נתבאר על כך בשוע"ר (סי' תקכט ס"א): "כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה, כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' **מכובד**, וכל ימים טובים נאמר בהן **מקרא קדש**".

והיינו שעיקר פירושו הכתוב "מכובד וכבדתו" קאי על יום הכיפורים ושבת. אמנם אחרי שנתפרש הכבוד בשבת וביום הכיפורים, שוב לומדים ממה שנאמר (בתורה) "מקרא קדש" – בשבת וימים טובים, שמה שנאמר כאן (בנביאים) "לקדוש ה' מכובד", הכוונה היא (לא רק ליום הכיפורים, אלא) גם לשבת וימים טובים, שנאמר בהם "מקרא קודש".

וכן לענין ראש השנה נתבאר בשוע"ר (שם ס"ה): "כבוד ... נוהגות גם כן בראש השנה, שהרי נאמר בו מקרא קדש".

וכולם נכללו יחד במה שנתבאר בשוע"ר (סי' רמב ס"א): "לקדוש ה' מכובד ... הכבוד בשבת ויום טוב".

וכן הוא גם בתחלת הכתוב "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי", שמדבר הן בשבת והן בימים טובים והן ביום הכיפורים, שכולם נקראים "מקרא קדש", וכולם נכללים "ביום קדשי".

#### כבוד וענג שבת ויום טוב

כל זה הוא לענין "לקדוש ה' מכובד", שנתבאר שהוא קאי הן על שבת וימים טובים והן על יום הכיפורים. אמנם לענין "ענג", לכאורה מפורש בפסוק שהוא רק בשבת, וכאמור "וקראת לשבת ענג" ולא ביום טוב, שביום טוב לא נאמרה מצות "ענג", אלא מצות "שמחה".

ואף שלפי הדעה הראשונה, שלומדים מצות "ענג" מהכתוב "מקרא קדש" אין בזה הפרש בין שבת ליום טוב, שהרי מקרא קדש הוא גם ביום טוב וגם בשבת, וממנו לומדים הן "ענג" והן "כבוד", כמובא לעיל; מכל מקום לפי הדעה השניה שלומדים מצות "ענג" מהאמור בנביאים "וקראת לשבת ענג", הרי נתפרשה כאן רק השבת (ולא הימים טובים).

ולכאורה נתפרש כן בשוע"ר (סי' רמב ס"א): "הענג בשבת ... מדברי סופרים, אבל הענג והשמחה ביום טוב במאכל ומשתה הוא מן התורה". והיינו שהאמור כאן בפסוק הוא רק הענג בשבת, ואילו הענג ביום טוב הוא מטעם מצות שמחה האמור בתורה (ראה טו, יד): "ושמחת בחגך".

אמנם בקונטרס אחרון (שם ס"ק ב): "רוצה לומר עונג שיש בו שמחה, כגון בשר ויין, שאין שמחה אלא בבשר ויין. אבל העונג בשאר דברים משמע שם דאינו אלא מדברי סופרים, כמו בשבת". הרי שלענין "העונג בשאר דברים" (חוץ מבשר ויין) אין הפרש בין שבת לימים טובים. ומהיכן למדנו זאת?

וכן נתבאר בשוע"ר (סי' תקכט ס"א): "כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה, כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש". הרי שגם מצות "ענג" הוא לא רק בשבת, אלא גם ביום טוב. ומהיכן למדנו זאת.

ומה שמסיים "שנאמר לקדוש ה' מכובד" היינו דוקא מצות "כבוד", משא"כ ה"ענג" נתפרש רק בשבת (וקראת לשבת ענג), ומהיכן למדנו את מצות ה"ענג" ביום טוב?

ואפשר שאת מצות ה"ענג" ביום טוב אין לומדים מפסוק זה, אלא הוא מדרבנן, שהשוו חכמים את דין הענג ביום טוב, לדין הענג בשבת.

וכן נראה לכאורה בשוע"ר (סי' קפח ס"י): "שבשבת נאמר וקראת לשבת עונג, וביום טוב נאמר ושמחת בחגך", היינו שמצות הענג שאין בה שמחה היא רק בשבת ולא ביום טוב.

\*

אמנם אפשר שגם זה לומדים מפסוק דין, דהיינו שממה שנאמר בהם "מקרא קדש" (בתורה) למדים אנו, שמה שמסיים "לקדוש ה' מכובד" (בנביאים), הכוונה היא לכל המועדים. ומזה למדים אנו, שכל הפסוק מיירי (לא רק בשבת אלא) גם ביום טוב, גם מה שנאמר בתחלת הכתוב "וקראת לשבת ענג".

ואף שענג נזכר רק בשבת, מכל מקום לומדים מסוף הפסוק (לקדוש ה' מכובד), שכל הפסוק מדבר בשבת וימים טובים.

וכמו שהוא בתחלת הפסוק "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי", שאף ש"תשיב רגלך" נזכר רק בשבת, ו"עשות חפצך" נזכר "ביום קדשי", מכל מקום נכללים בכל אלה גם השבת וגם הימים טובים – כמפורש בהמשך הפסוק "וכבדתו מעשות דרכך ממצוא חפצך" (שתוכנו דומה למה שכתב בתחלת הכתוב "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי"), שמדבר הן בשבת והן בימים טובים.

וכן הוא לענין ראש השנה, כמבואר בשוע"ר (סי' תקכט ס"ה): "ב' מצות אלו שהן כבוד ועינג הן נוהגות גם כן בראש השנה, שהרי נאמר בו מקרא קדש ... וכבר נתבאר בסי' רמ"ב שהכבוד והעונג הן מצות מדברי סופרים ומפורשין על ידי הנביאים". דהיינו כאמור לעיל, שהאמור (בתורה) "מקרא קדש" אף בראש השנה מלמדנו, שפסוק זה (בנביאים) שנאמר בסופו "קדוש ה'" מיירי אף בראש השנה, ומזה למדנו, שגם מה שנאמר בתחלת הכתוב "וקראת לשבת ענג" כולל גם את ראש השנה.

ומה שהובא בשו"ע"ר (סי' קפח ס"י): "שבשבת נאמר וקראת לשבת עונג, וביום טוב נאמר ושמתח בחדגך", היא שיטה אחרת (ונתבארה ב"שיעורי הלכה למעשה" ע' שלג).

### מהי מצות כבוד שבת?

כבר הובא לעיל משו"ע"ר (סי' רסב ס"ג): "חייב כל אדם להשתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת כפי יכולתו ... שהמלבוש נקרא כבוד שהוא מכבד את האדם, כשבא למקום שאין מכירים אותו ורואים אותו לבוש בגדי חמודות אזי הם מכבדים אותו".

וכן הוא לענין יום טוב, כמבואר בשו"ע"ר (סי' תקכט ס"ז): "בגדי יום טוב צריכים להיות יותר טובים מבגדי שבת".

ולא רק לענין הלבושים נאמרה מצות כבוד שבת ויום טוב, אלא אף לשאר דברים המכבדים את השבת, כמובא בשו"ע"ר (רס"י רסב): "מצוה לרחוץ כל גופו לכתחלה בערב שבת בחמין מפני כבוד השבת ... ומצוה לחוף הראש ולגלח הצפרנים בכל ערב שבת ... ומצוה מן המובחר לגלח בערב שבת ממש ולא קודם לכן, כדי שיהא ניכר שעושה לכבוד השבת".

וכן לענין יום טוב נתבאר בשו"ע"ר (סי' תקכט ס"ב): "איזה כבוד זה שאמרו חכמים שמצוה על האדם לגלח בערב יום טוב, כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, וכן מצוה לרחוץ בחמין ולחוף ראשו וליטול צפרניו בערב יום טוב, כמו בערב שבת כמ"ש בס"ר".

\*

אמנם אפילו לענין הסעודה עצמה, שעיקרה מצות "ענג", גם בזה יש כמה פרטים של "כבוד שבת ויום טוב", כמובא כמה פעמים בשו"ע"ר. ונתחיל עם מה שהובא לעיל משו"ע"ר (סי' רמב ס"י): "אמרו עליו על שמאי הזקן שכל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, כיצד מצא בהמה נאה לוקחה ואומר זו לשבת".

ונראה הטעם שמזכירים כאן "כבוד שבת", כי מה שהאדם אוכל בשבת עצמה היא מצות ענג שבת, אבל מה שהוא לוקח בהמה נאה לפני השבת בשביל השבת, אינו מקיים אז מצות "ענג שבת", כי אם מצות "כבוד שבת", שקונה את הבהמה לכבוד סעודת השבת.

וכן הוא בשו"ע"ר (סי' רנ ס"ד): "ואפילו מי שהוא אדם חשוב ביותר, ואין דרכו ליקח דברים מן השוק, ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת בעצמו שזהו כבודו של שבת ... להראות כבוד השבת שהוא חשוב

עליו וחרד לכבודו, כאדם שמקבל את רבו בביתו שהוא מראה לו שהוא חשוב עליו וחרד לכבודו לטרוח ולהרבות בשבילו". והיינו שמה שמכין הסעודה לפני השבת היא מצות כבוד שבת (ולא מצות ענג שבת).

ונתפרש יותר בקונטרס אחרון (שם ס"ק ב): "מתוך שמין זה היה חביב עליהם והיה להם ענג ממנו, כיון שבו הם מקיימין מצות ענג שבת לכן בו היו מתעסקין". היינו שהאכילה עצמה בשבת היא מצות "ענג", אבל הכנתה בערב שבת היא מצות "כבוד".

וכן מטעם זה נתבאר בשוע"ר (סי' רמט ס"ה): "אסור לקבוע בערב שבת סעודה גדולה של משתה שאינו רגיל בה בימי החול מפני כבוד השבת, שעל ידי שמרבה באכילה ושתיה בערב שבת אפילו בבוקר יותר מדרכו בשאר ימות החול לא יוכל לקיים סעודת שבת שבלילה כראוי". והיינו כי מה שנוהר מסעודה בערב שבת היא מצות "כבוד" (ולא מצות "ענג").

וכן לענין יום טוב נתבאר בשוע"ר (סי' תקכט ס"ב): "איזה כבוד ... מצוה להמנע מלבקוע סעודה בערב יום טוב משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל סעודת יום טוב לתיאבון, שזהו מכלל הכבוד".

וכן מבואר בשוע"ר (רסב, ב): "צריך אדם לסדר שלחנו בערב שבת ללילי שבת, ויציע המטות שיושבים עליהם, ויתקן כל עניני הבית שימצאנו ערוך ומסודר בבואו מבית הכנסת וזהו כבוד השבת". והיינו כי מה שאוכל הסעודה בשבת היא מצות ענג שבת, אבל מה שמכין את השלחן לסעודה בערב שבת הרי זו מצות כבוד שבת.

וגם בשבת עצמה, הכנת השלחן לסעודה אינה מצות "ענג" כי אם מצות "כבוד", כמבואר בשוע"ר (סי' רעא ס"ז): "אע"פ שהשלחן צריך להיות ערוך ומסודר מבעוד יום ... מכל מקום אין מביאים אותו למקום הסעודה עד אחר הקידוש, כדי שיהא ניכר שבא לכבוד שבת. ואם הביאו קודם קידוש צריך לפרוס עליו מפה לכסותו, כאילו אינו כאן עד אחר קידוש, כדי שיתראה כאלו הובא עתה לכבוד שבת". והיינו שמה שאוכל הסעודה היא מצות ענג שבת, ואילו מה שמכין את השלחן לסעודה הרי זו מצות כבוד שבת.

וכן הוא בשוע"ר (רס"י רפט): "בשבת שחרית בבואו מבית הכנסת צריך שיהיה שולחנו ערוך ומפה פרוסה על הפת ... לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה".

וכן נתבאר בשוע"ר (סי' רמב ס"ב): "נוהגין ללוש כדי שיעור חלה כל אחד בביתו לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת, ולא ליקח לחם מן השוק כמו בשאר ימים,

ודבר זה מכבוד שבת ויום טוב". והיינו שהאכילה עצמה היא מצות ענג שבת, אבל הלישה והאפיה היא "מכבוד שבת ויום טוב".

\*

ובאמת מוסיף שם (סי"ג): "ובמקומות שאוכלים פת של נכרים כל ימות החול, טוב ליזהר שלא לאכול בשבת ויו"ט כי אם מלחמים הכשרים שנילושו בבית, שזהו כבוד שבת ויום טוב". ונראה לכאורה שעצם אכילת הלחם שנילוש בבית היא מצות "כבוד שבת ויום טוב". והיינו מכיון שהעדפת פת ישראל אינה מחמת העדפת טעמה (ענג שבת), אלא מחמת "שזהו כבוד שבת ויום טוב".

ויותר מזה נתבאר בשוע"ר (סי' רעא ס"ח): "צרכי סעודה שלכבוד היום קודמין (לקידוש היום) ולצרכי סעודה שלכבוד הלילה, שכבוד יום קודם לכבוד לילה, וכן מי שיש לו מעט מיני מגדים יניחם עד היום ולא יאכלם בלילה, שכבוד היום קודם". הרי שגם אכילת מיני מגדים בסעודת היום של השבת היא מצות "כבוד היום".

ונראה שגם כאן הוא מטעם זה, כי העדפת אכילת המגדים ביום (אף שמטעם ענג ורצה להעדיף אכילתה בלילה), כי במה שאוכלה דוקא ביום הוא מכבד את השבת יותר, "שכבוד יום קודם לכבוד לילה".

וכך הוא בזמן האכילה, כמבואר בגמרא (שבת קיט, א): "וכבדתו רב אמר להקדים (זמן סעודת שבת לזמן סעודת חול וזהו כבודו, רש"י), ושמואל אמר לאחר (וזהו כבודו שהוא מתאוה לאכול, רש"י). אמרו ליה בני רב פפא בר אבא לרב פפא כגון אנן דשכיח לן בישרא וחמרא כל יומא במאי נישנייה (במאי נשניוהו משאר ימים). אמר להו אי רגיליתו לאקדומי (סעודתכם בבקר) אחרוה, אי רגיליתו לאחרוה אקדמוה".

#### כבוד וענג בנרות

גם מצות הדלקת נר שבת נכללת במצות ענג שבת, כמבואר בשוע"ר (סי' רסג ס"א): "וחייב כל אדם כשאוכל סעודת הלילה לאכלה אצל אור הנר שזה בכלל עונג שבת הוא".

וכן נתבאר בסי' רעג (סי"ב): "לכתחלה צריך לאכול סעודת הלילה במקום שהנרות דולקות ... שהנרות לעונג נצטוו".

אמנם נתבאר בשוע"ר (סי' רסג ס"ו): "לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול לפי שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת ... ואם הדליק הנר בעוד היום גדול ולא קיבל עליו שבת מיד, צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו לצורך שבת, כדי שתהיה ההדלקה

עצמה ניכרת שהיא **לכבוד השבת**. וכן הוא שם (סי"ד): "אינו ניכר שהודלק **לכבוד השבת**".

ולכאורה נראה גם כאן, שההדלקה לפני כניסת השבת היא מצות כבוד השבת, ואילו האכילה אצל הנרות "בכלל עונג שבת הוא".

וכל זה הוא בשבת, אמנם ביום הכיפורים, שכבר הובא לעיל (מהגמרא ומשוע"ר) שאין בו מצות "ענג", רק מצות "כבוד", בזה נתבאר בשוע"ר (סי' תרי"א): "יום הכיפורים צריך **לכבודו** בנרות". ושם (ס"ח): "יום הכיפורים שאין בו אכילה ושתיה, אמרה תורה כבדהו ... בנרות".

ונתבאר באגרות קודש (ח"ל אגרת יא'שלב): "במה שהזכיר כת"ר בכבוד ועונג שבת שבהדה"נ ... בתנחומא ר"פ נח – מפורש (רק) עונג ... ברמב"ם הל' שבת פ"ה עונג, ובפ"ל – כבוד שבת. וכן בשו"ע אדה"ז הביא שניהם".

והכוונה למה שנתבאר ברמב"ם (הל' שבת פ"ל ה"ה): "ויהי נר דלוק ושולחן ערוך לאכול ומטה מוצעת **שכל אלו לכבוד שבת** הן". והיינו מה שמדליק את הנר לפני כניסת השבת, ומה שעורך את השלחן לפני הסעודה, "שכל אלו לכבוד שבת הן".

וראה עוד בזה בלקוטי שיחות (חט"ז ע' 374 וע' 527).



## בדין השוכח לברך אשר יצר

**הרב שרגא פייוויל רימלער**

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

נשאלתי על מי ששכח לברך אשר יצר אחר עשיית צרכיו, אם יכול לברך מתי שנזכר אפילו לאחר כמה שעות או ששהיית הזמן או היסח הדעת מהוה הפסק שלא יוכל עוד לברך כשנזכר ששכח לברך.

והנה בש"ע רבינו סימן ז' סעיף ג' כותב "מי שהטיל מים ושכח לברך "אשר יצר", אף על פי שהסיח דעתו מלהטיל עוד מים, ואחר כך נמלך והטיל עוד מים, אפילו הכי אינו צריך לברך ב' פעמים "אשר יצר", אלא מברך פעם אחת ועולה לו אף למה שהטיל בתחילה. הא למה זה דומה, למי שאכל והסיח דעתו מלאכול עוד ושכח ולא בירך ברכת המזון, ואחר כך נמלך וחזר ואכל, שאינו צריך לברך ברכת המזון ב' פעמים אלא פעם אחת, ועולה לו אף למה שאכל בתחילה." עכ"ל"ק.

ואע"פ שבנוגע לאכילה ובהמ"ז יש דין של שיעור עיכול, היינו שאם שכח לברך בהמ"ז ועבר הזמן של שיעור עיכול, שוב אינו יכול לברך, הרי מובן שהדמיון כאן הוא למקרה שלא עבר שיעור עיכול, וא"כ כשנוזר שלא בירך ושוב לא אכל עוד, הרי יכול וחייב לברך בהמ"ז כשנוזר ששכח לברך,

ומ"מ אם נמלך ואכל עוד לפני שבירך בהמ"ז על האכילה הראשונה הרי אינו צריך לברך פעמיים כ"א פעם אחת ועולה לו לב' האכילות,

הרי בנידון דידן בנוגע לברכת אשר יצר שאין שייך הענין של שיעור עיכול, יש לדייק ממה שרבינו אומר "אינו צריך לברך ב' פעמים אשר יצר" משמע ברור שע"פ דין ה' מקום לברך אשר יצר על הטלת מים הקודמים אלא ש"אינו צריך" כיון שהטיל עוד מים אז עולה לו ברכת אשר יצר גם להטלת מים הקודמים, וכיון שלא שייך כאן הפסק של זמן כי אין שייך כאן הפסק של שיעור עיכול כמו באכילה, ולכן במקרה ששכח לברך אשר יצר ולא הטיל עוד מים ונוזר שלא בירך, יכול וחייב לברך מבלי התחשב כמה זמן עבר בנתיים.

ופשוט שאם בעת שנוזר ששכח לברך מרגיש צורך להטלת מים או עשיית צרכיו, שאז אסור לברך, לא יברך כ"א פעם אחת אחר עשיית צרכיו או הטלת מים שנית.



## פשוטו של מקרא

### ביאור ברש"י ד"ה אשר עשו בחרן

**הרב שרגא פייוויל רימלער**

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' לך לך י"ב ה' ברש"י ד"ה אשר עשו בחרן מפרש "שהכניסן תחת כנפי השכינה, אברם מגייר את האנשים ושרי מגיירת הנשים, ומעלה עליהם הכתוב כאילו עשאו. ופשוטו של מקרא עבדים ושפחות שקנו להם כמו עשה את כל הכבוד הזה (בראשית ל"א א') לשון קנין, וישראל עושה חיל (במדבר כ"ד י"ח) לשון קונה וכונס".

וצ"ל למה מקדים רש"י את הפירוש שאינו לפי פשוטו של מקרא ואח"כ מפרש פשוטו של מקרא אחרי שרש"י כתב בעצמו "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" ?

המשכיל לדוד מבאר כי מאחר שכתוב בפסוק "ואת כל רכושם אשר רכשו" הרי עבדים ושפחות בכלל הרכוש, אז מה מוסיף הפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן"? לכן פירש שהכניסם תחת כנפי השכינה קודם הפי' השני.

אבל לפי זה הרי הפירוש השני אינו לפי פשוטו כי הם בכלל הרכוש המוזכר כבר? ועוד, אחרי שפירש את הפירוש הראשון, מה הי' חסר שהוצרך להביא פירוש שני? ועוד הרי רש"י אינו מעתיק המלים "ואת הנפש" רק "אשר עשו בחרן" וע"ז בא פירושו, וצ"ל מה הי' קשה לו במלים אלו?

והביאור הוא שלרש"י הי' קשה יתור הלשון "אשר עשו בחרן" כי מה הי' חסר בכתוב אם הי' אומר ואת כל רכושם אשר רכשו ואת הנפש ויצאו ללכת ארצה כנען וגו' שאז הי' מובן שהרכוש קאי על שאר הנכסים והנפש קאי על העבדים והשפחות שהם בני אדם, וכפי שמצינו במלך סדום שאמר לאברם "תן לי הנפש" שפירושו הבני אדם, ולמה מוסיף הפסוק לומר "אשר עשו בחרן", ולמאי נ"מ איפוא קנו את הרכוש וכו'?

ולכן יתור המלים "אשר עשו בחרן" וההדגשה בזה הכריח רש"י לפרש שמדובר בסוג אחר של רכוש שאינו רכוש גשמי כ"א רכוש רוחני שעשו דוקא בחרן שרש"י כבר פירש (בראשית י"א ל"ב) שרומז על חרון אף של מקום, שם עשו נפשות שהכניסום תחת כנפי השכינה, ובוה מיושב יתור המלים "אשר עשו בחרן".

אבל הפירוש הזה אינו מיושב לפי פשוטו מצד המלה "עשו", כי הרי לא עשו אותם כי אם כפי שפי' "מעלה עליהם הכתוב כאילו עשאוים".

ולכן הוכרח רש"י לפרש לפי פשוטו של מקרא שהם עבדים ושפחות שקנו שע"ז שייך לומר בפשטות "עשו" שפירושו קונה וכונס ואז תיבת "עשו" מיושבת לפי פשוטו.

אך יתור המלים "אשר עשו בחרן" מכריח להקדים את הפירוש הראשון אף שאינו לפי פשוטו, מכיון שאז מובן יתור המלים, ואח"כ מפרש לפי פשוטו לישב תיבת "עשו" שאינה מיושבת לפי פירוש הראשון.



## ביאור על רש"י ד"ה יצוא ושוב

### הנ"ל

בפ' נח ח' ז' ברש"י ד"ה יצוא ושוב כותב הולך ומקיף סביבות התבה ולא הלך בשליחותו שהי' חושדו על בת זוגו כמו ששנינו באגדת חלק.

והנה באגדת חלק איתא "אמר ר"ל תשובה נצחת השיבו עורב לנח, א"ל רבך שונאני ואתה שנאתני, רבך שונאני מן הטהורים שבעה מן הטמאים שנים, ואתה שנאתני שאתה מניח ממין שבעה ושולח ממין שנים, אם פגע בי שר חמה או שר צנה לא נמצא עולם חסר בריאה א', ועוד א"ל שמא לאשתי אתה צריך, א"ל רשע במותר לי נאסר לי בנאסר לי לא כל שכן".

וצ"ל למה השמיט רש"י את חלקו הראשון של המאמר שבאגדה זו והעתיק רק את החלק האחרון?

ההכרח בכלל לפרש את הכתוב מוכן בפשטות כי המלים יצוא ושוב דורשים ביאור, שהכתוב הי' צ"ל ויצא וישב, היינו אחר שכתוב ויצא הי' הכתוב צריך לומר וישב, ומדוע כתוב "ויצא יצוא ושוב"? ולכן מוכרח רש"י לפרש הכתוב ע"פ אגדת חלק.

אך מכיון שבאגדת חלק ישנם שני טעמים המבארים את המילים "יצוא ושוב" צ"ל מדוע רש"י מעתיק רק את הטעם הב' והשמיט את טעם הראשון!?

והביאור בזה הוא, כי על הטעם הראשון קשה למה יצא העורב מן התבה מלכתחילה, כיון שיציאתו מן התבה הי' כרוכה בסכנה לקיומו, והי' צריך להשאר בתבה ולא לצאת בכלל!

ולכן בחר רש"י בטעם השני שבאגדה שחשדו על בת זוגו ולא הי' איכפת לו לצאת לרגע קטן ולחזור כיון שלא הרחיק ללכת ויכל לשמור על בת זוגו, ולכן האריך רש"י בלשונו שהוסיף על מה שכתוב באגדת חלק וכותב "הולך ומקיף סביבות התבה" להדגיש שהי' העורב יכול לשמור על בת זוגו אע"פ שיצא מן התבה, אבל לפי הטעם הראשון אינו מוכן למה יצא בכלל מן התבה.



# שונות

## לדייק בתאריכים

### הרב מרדכי גלזמן

שליח כ"ק אדמו"ר – ריגא, לטביה

א. באג"ק כ"ק אדמו"ר חי"א עמ' חצר:

"ציצית ע"י מאשין [מכונה] וכן מצות. הורה למעשה כ"ק אדמו"ר נ"ע (אביו של כ"ק מו"ח אדמו"ד) - בשעת הדחק, בעת שרבו הפליטים ברוסיה (בשנת תר"ע ואילך) כו".

ובשוה"ג מציין העורך ללקו"ש ח"ב עמ' 508. ושם: "אנ"ש, אין דייטשלאנד זייענדיק, האבן אנגעפרעגט צי מען קען מאכן ציצית מיט א מאשין. איך האב געפרעגט דעם רבי'ן – ווארום דער צאנזער איז דאך מחמיר. האט מיר דער רבי דערציילט, אז בשעת עס זיינען אנגעקומען די פליטים קיין רוסלאנד, בשנת תרע"ה, האבן זיי ניט געהאט קיין טליתים וציצית. האט מען געפרעגט דעם רבי'ן נ"ע, האט דער רבי ג"ע געשיקט א שליח אין פאבריק פון גנזבורג'ן און מען האט דאדט געמאכט ציצית במאשין, און נאך דעם האט עד געזאגט אז מען קען מאכן א ברכה".

ומשמע שההיתר לכך ניתן בשנת תרע"ה ולא לפנ"ז. והכי נמי מסתברא, שהרי הפליטים היהודים רבו ברוסיה בזמן מלחמת העולם הראשונה היינו משנת תרע"ה (סוף תרע"ד), (כי נאשמו שהם מרגלים עבור הגרמנים) ולא משנת תר"ע.

ובספרו של מקבל האגרת "דברי יחזקאל שרגא"<sup>29</sup>, קטע זה מהמכתב חסר (אולי השמיט זאת המחבר כי הוא פוסק בתקיפות ובאריכות נגד ציצית מכונה והרבי כותב שבשעת הדחק התירו רק שתחילת העשייה תהי' בידי אדם).

ב. באוצר מנהגי חב"ד תשרי עמ' קפד כותב שהרבי לא היה הולך לאוהל בעיו"כ - מלבד השנים תשי"א ותש"נ,

אך יש להוסיף גם את עיו"כ תשט"ז, וכפי שהעיד הרה"ח ר' יעקב יוסף רסקין ביומנו דאותה שנה (הנדפס ז"ע בקובץ יום הכיפורים שהו"ל ע"י ועד התמימים - קובץ סה) שאחר חלוקת הלעקאח בעיו"כ נסע הרבי לאוהל וחזר בשעה 3.

ג. בקובץ הנ"ל במאמר "המלך במסיבו" נכתבה סקירה על סעודת החג במחיצת הרבי בבית הרבי הרי"צ, ושם שבחג הפסח הועמדו מצות ע"י מקומו של הרבי הרי"צ אך הנהגה מעין זו היתה אך ורק בחג הפסח.

אך יש להעיר מהמודפס להלן בקובץ זה מיומנו של הרה"ח ר' לייב כהן מר"ה תשכ"א וכותב שבמקומו של הרבי ריי"צ מונחות חלות מכוסות, וכפי השמועה כן היה בכל סעודת חג ולא רק בפסח, כידוע.



## "יהודא" באל"ף בתחילת שו"ע אדה"ז מהדו"ת

הת' אהרן מנחם מענדל קסטל  
תלמיד בישיבה

התיבה הראשונה בשו"ע אדה"ז – מהד"ת – היא "יהודא" עם א' ("יהודא בן תימא"). בשיחת ש"פ וארא, מבה"ח שבט, תשד"מ (שיחות קודש תשד"מ ח"ב ע' 134, ובתו"מ תשד"מ ח"ב ע' 787) אמר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: "דרך אגב: דא שטייט "יהודא (בן תימא) מיט אן אל"ף (בסוף). אבער אין טור (או"ח בתחילתו) און אין משנה באבות (פ"ה מ"ה) (דער מקור להלכה זו), אויך ווי דער אלטער רבי ברענגט די משנה באבות בסידורו, שטייט "יהודה" מיט א ה"א. וצ"ע בדפוסים הראשונים פון שו"ע אדה"ז אויב דארטן שטייט עס אויך גיט מיט א ה"א. ובפרט ע"פ דברי הגמרא (סוטה י, ב ובמהרש"א שם) אז "יהודה" האט אין זיך (ד' אותיות פון) שם הוי' (מיט א הוספה פון א דל"ת), גיט ווי "יהוסף" וועלכע האט נאר די אותיות יו"ד ה"א וא"ו. ובמילא איז מוכרח אז "יהודה" זאל זיין מיט א ה"א.

"במילא מ'זאגט גיט אז מ'דארף משנה זיין אין שו"ע אדה"ז – מ'דארף אבער מברר זיין ווי עס שטייט אין די דפוסים ראשונים פון שו"ע אדה"ז, און מברר זיין ווער האט עס געשריבן אויב ס'איז געווען א בר סמכא".

בדפוס ראשון (קאפוסט תקע"ו) נדפס ג"כ "יהודא" באל"ף. אמנם אולי אין מכך ראיה מוכחת, דשמא נכתב כן על-ידי המדפיסים ("הרבני הנגיד המופלא וכו' מה"ז

יהודא ואחיו הרבני הנגיד המופלא וכו' מה"ו ישראל נ"י וכו' יפה" – לשון אדהאמ"צ בהסכמתו) ולאוו דווקא שהיו "בר סמכא" וכו'.

אבל יש להביא ראיה מוכחת מהצ"צ שציין "ועיין בש"ע אאזמ"ו סי' א' המתחיל יהודא בן תימא" (נדפס בסה"מ תקס"ט ע' שעט בכת"ק בשורה שני') ומי לנו "בר סמכא" כהצ"צ. ונמצא שהגרסא הנכונה בשוע"ר היא "יהודא" באלף.<sup>30</sup>

אמנם בלקו"ש חכ"ו ע' 29 כתוב "אויך אין התחלת ספרים הנ"ל איז כשם ווי דער רמב"ם הויבט אן זיין ספר מיט די ווערטער "יסוד היסודות ועמוד החכמות" וואס זייערע ראשי תיבות איז הוי' וכו', עד"ז פאנגט זין אן שו"ע אדמו"ר הזקן (במהדורא תניינא) מיט "יהודה בן תימא אומר", וואס מהטעמים שיש לומר בזה איז, ווייל שם יהודה איז "כולו על שמו של הקב"ה – ס'איז דא אין אים דער גאנצער שם הוי'".

ולכאורה משמע שכ"ק אדמו"ר הכריע<sup>31</sup> בגירסת שוע"ר שפתח ב"יהודה" עם ה"א.

אך נראה לבאר דלק"מ, כי הה"א האחרונה נכללת בהראשונה (וכביאור כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשיחת ש"פ צו תשל"ג - שיחות קודש תשל"ג ח"א ש"פ צו ס"ג (מתניא אגה"ק סי' ה') לגבי "יהודי").

[ומה שהביא בשיחה הנ"ל דתשד"מ "ע"פ דברי הגמרא או "יהודה" האט אין זיך (ד' אותיות פון) שם הוי' (מיט א הוספה פון א דלי"ת), ניט ווי "יהוסף" וועלכע האט נאר די אותיות יו"ד ה"א וא"ו. ובמילא איז מוכרח אז "יהודה" זאל זיין מיט א ה"א, היינו לפי מ"ש בגמ' שיש מעלה ב"יהודה" לגבי "יהוסף". אבל גם ביהודה עם אל"ף נכלל שם הוי' כנ"ל<sup>32</sup>].

פאקסימיליא מגוף כתי"ק הצ"צ הנ"ל:

30) ולהעיר שרבותינו נשיאנו לדורותיהם נהגו לכתוב יהודא באל"ף – ראה לדוגמא כתי"ק כ"ק אדמו"ר הנדפס בסוף הרמב"ם מהדורת "חזק", ועוד.

31) ולהעיר שהשיחה הוגהה בתשמ"ה, שנה אחרי השיחה הנ"ל.

32) ויש להוסיף בדרך אפשר שיש יתרון מעלה ביהודא עם אל"ף לגבי יהודה עם ה"א ברמז לשם הוי', בזה שיהודה עם אל"ף עולה בגימ' שם הוי' (26). וראה מש"כ בזה בס' שולחן הזהב. ולהעיר שיש הוה אמינא בהלכה שגימטריא יגרום לאיסור מחיקה (שאלת המהר"ם מינץ (בשו"ת שלו סי' לד סע' ג' ונדפס גם בלקט יושר יו"ד ע' 57) מהתרומת הדשן (נדפס בפסקים וכתבים שלו סי' קעא ובלקט יושר שם ומובא בדרכי משה סי' רעו ס"ק ה' וע"ש ברמ"א בסעי' י').

ועיין בש"פ אגמון סי' א' בתפילת יהואב בן תטיא



## ציונים בתניא לתורות הבעש"ט והרב המגיד

### הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

שאלני ח"א, ממערכת "חסידות מבוארת" על תניא, כי בספכ"ג מציין רבינו "כמ"ש במ"א", והשואל לא מצא דברים אלו בתורת אדה"ז. ועניתי לו איזה ציון.

אך יען שיש לי שאלה בדבר זה, אמרתי לשתף בזה את הקוראים ואפשר יצמח מזה בירור.

### מקור בספר "כתר שם טוב

בתניא ספכ"ג אחרי שמבאר דרגא נעלית ביראה, הוא כותב: "ועל יראה גדולה זו אמרו אם אין חכמה אין יראה והתורה נקראת אצלה תרעא לדרתא כמ"ש במ"א". ע"כ.

[והפי' הוא, כי אף שתמיד מבואר שיראה היא תחילת העבודה והיא למטה מן החכמה, אבל יש יראה עילאה שהיא למעלה מתורה, והתורה היא רק השער והכנה לבוא ליראה גדולה זו, ועל זה כותב רבינו: "כמו שכתוב במקום אחר"].

דבר זה נמצא בספר "כתר שם טוב" סשט"ז, וז"ל:

"מהבעש"ט זלה"ה. מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים. וקשה, דבשלמא אם היה אדם עומד לנגדו והיה אומר אין זה בית אלהים כ"א בית אכסניא, היה שייך לומר בלשון זה אין זה כ"א בית אלהים, ולא כמו שאתה אומר, אבל כיון ששום אדם לא היה עומד לנגדו להכחישו, מהו הלשון אין זה כ"א בית אלהים, הוי ליה למימר מה נורא המקום הזה ודאי זה בית אלהים.

ופי' [הבעש"ט] ע"פ הגמרא [שבת ל"א] מכריז ר' ינאי חבל על דלית ליה דרתא ותרעא לדרתא עביד, ופי' דהתורה הוא בית שער ליראה. והנה ידוע שיעקב היה נטמן בבית עבר י"ד שנה ועסק בתורה קודם שהלך לחרן, והנה כל הי"ד שנה לא הרגיש יראה כזו שהרגיש כאן בהר המוריה, מקום בית המקדש, על כן אמר כך, מכח שאני רואה מה נורא המקום הזה אני גוזר ואומר אין זה כ"א בית אלהים, זהו עיקר הבית

והדרתא, כמו "ביתי בית תפלה". "וזה", פי' תלמודי שבידי מבית עבר, הוא שער השמים לבד, ותרעא לדרתא". ע"כ.

בתורת בעש"ט זו [ואפשר הוא מה שהמגיד אמר בשם הבעש"ט], מפורש אותו ענין שבתניא כאן על הגמ' תרעא לדרתא כו', שהתורה שלמד יעקב י"ד שנים היא היתה הכנה ושער לבוא ליראה זו שהיא עיקר הדירה ובית תפילה.

[וזהו ע"ד שנמצא גם בהל' ת"ת לאדה"ז ספ"ד, על חסידים הראשונים שהיו שוהין ט' שעות כל יום כו': "ולא היו חוששין לביטול תורה, אף שתלמוד תורה כנגד כולם, מפני שהיו מקשרים דעתם לאדון הכל ב"ה ביראה ואהבה עזה ודביקות אמיתית, עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות, ומצות הדביקות האמיתית ביראה ואהבה היא גדולה ממצות ת"ת וקודמת אליה כמ"ש ראשית חכמה יראת ה'". וע"ש במקורות מספרי הפוסקים, ויש להאריך בכל זה טובא ואכ"מ].

**"כמ"ש כמ"א"**

ויש לדון בכללות, בכל מקום שכותב בתניא "כמ"ש כמ"א" אם קאי דוקא על תורות רבינו הזקן בעצמו שנתבארו במקום אחר, או שקאי על ספרי הבעש"ט והמגיד.

ויש בתניא (חלק לקוטי אמרים) ל"ד פעמים לשון "כמ"ש במקום אחר", עי' מזה בדברי הרב פרץ יצחקי, בגליון "הערות וביאורים" פ' בא תשע"ג (ע' 68) ושם הוא הולך ומונה אותם, וגם כתב שם עוד דברים מועילים בענין זה.

**ה"תניא" הוא לפני דרושי אדה"ז שבכתב**

והנה בכלל רגילים בכל ספרי ומאמרי אדה"ז (ובפרט בהגהות הצ"צ כו'), שכאשר נכתב "כמ"ש כמ"א", אכן תמיד מוצאים דברים אלו במקומות אחרים במאמרי אדה"ז.

אבל יש לומר כי בתניא שאני, דהוא ספר הראשון שכתב אדה"ז, והוא החל בכתבתו בשנת תקנ"ב בערך, ואז לא היו דרושים מסודרים מאדה"ז בכתב,

[תאריך תקנ"ב על תחילת כתיבת התניא נמצא במקומות רבים, עי' "היום יום" ו' אדר שני. מבוא לספר "תורת חב"ד" על תניא ע' 7 ואילך. רשד"ב שי' לוין בס' תולדות חב"ד ברוסיה הצארית פכ"ג, ובמבוא לאגרות קודש אדה"ז (החדש) ע' 40. ועוד]

- אף כי אדה"ז היה דורש כל השנים ובפרט מהתחלת נשיאותו בשנת תקמ"ג ואילך, אבל תורות אלו שלפני תקנ"ג לא היו נרשמים ובודאי לא באופן מסודר בהתחלות על סדר פסוקים וכיו"ב. ועי' בדף השער על תו"א שכותב הצ"צ כי הדרושים שבתו"א ולקו"ת הם משנת תקנ"ה ואילך -

אם כן בספר תניא שנכתב לפני שנרשמו דרושי אדה"ז, י"ל שאדה"ז לא מציין "כמ"ש במ"א" לדברי עצמו שהיו רק תורות שנדרשו בעל-פה לפני שומעי דברו באותו מעמד, אלא הוא מציין לדברים שהיו חרוטים בכתב ואפשר גם בדפוס מן הבעש"ט והה"מ.

[ועי' לקמן גם אודות הרה"ק רבי אברהם המלאך בן הה"מ, והוא ג"כ כתב הרבה חסידות ונדפסו אח"כ ממנו בספרו "חסד לאברהם". אך זה היה רק בכתובים כי ספר זה נדפס רק לאחר תקופת אדה"ז. באחד מקובצי "היכל הבעש"ט" ערכת ליקוט על מקומות רבים שבהם אדה"ז כותב בעצמו על מקורותיו לעניני חסידות מסויימים שהם מן הר"א בן הה"מ].

**"אמרי פה קדוש רבינו הגדול ממעזריטש"**

ועי' בהקדמת התניא שכותב רבינו "אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים מלקוטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליין נשמתם עדן", וכן כתב אדה"ז בדף השער של התניא.

ומפורש כותב רבינו הזקן באגרת הקודש שלו (נדפס באגרות קודש אדה"ז) על מה שרמז הרה"ק מאקאליסק שרבינו ביקש אצלו הסכמה על דברי חסידות, וכותב רבינו: "מעולם לא בקשתי ממנו שום הסכמה על מילי דחסידות, להיותם אמרי פה קדוש רבנו הגדול זללה"ה ובנו נ"ע ממעזריטש".

אם כן, כיון שדברי התניא מיוסדים על תורת הבעש"ט והה"מ, בודאי יתכן לציין "כמ"ש במ"א" לתורת הבעש"ט והה"מ,

ובאותם שנים של כתיבת התניא היו העתקות תורות הבעש"ט והה"מ נפוצים בין החסידים, וגם קצת מהם היו כבר בדפוס [ההסכמות על ספר ה"כתר שם טוב" שהבאנו לעיל, הם משנת תקנ"ב].

בכלל בשנים ההם נדפסו לראשונה ספרים רבים של תורות הבעש"ט והה"מ, שבעצם ספרים אלו היו ספרים הראשונים של חסידות שראו אור, ומסתבר כי רבינו הזקן שכתב אז ג"כ ספר חסידות בדרכו המיוסד על הבעש"ט והה"מ שהוא יציין לספרים אלו [וכמו שהוא מציין מקורותיו לספרי הקבלה ע"ח ושער הקדושה כו', ובאותה מדה מדוע שלא יציין גם לדברי רבותיו שהחלו כבר אז לבוא בדפוס]. ואכן רואים כי הרבה מ"כמ"ש במ"א" שאדה"ז כותב בתניא אכן נמצאים בספרים אלו,

### רבינו הזקן היה מכותבי התורות של הרב המגיד

[וגם קצתם של תורות אלו של הה"מ, נכתבו על ידי אדה"ז בעצמו. עי' בסה"מ תק"ע ע' קעז בד"ה להבין ענין שעיר המשתלח, שכותב: "וענינו מבואר בלק"א של מורי זלה"ה (כ"ק שכתב בעצמו בהיותו שם, ונדפס זה הענין ע"פ מציל עני מחזק מצל אותיות צלם ע"ש וכמבואר במ"א, ע"ש ע"ז בארוכה ע"פ כציפרים האחוזות בפח וע"פ הפח נשבר ע"ש". ע"כ בתק"ע, וממשיך שם דברים נלהבים בעבודת ה'.

ויש עוד מקום באוה"ת שמביא תורה מספרי הה"מ וכותב שי"א שאדה"ז בעצמו כתבה. ואין הפנאי לחפש מקומו כעת.

אך יש לציין כי מהפרט אין ללמוד על הכלל, כי רוב תורות הה"מ כמדומה נכתבו ע"י הרה"ק רלוי"צ מבארדיטשוב ועוד כותבים עי' בהקדמת הס' "מגיד דבריו ליעקב". ועי' בתניא אגה"ק סכ"ה, שהיא אגרת מאדה"ז משנת תקנ"ו שמבאר בארוכה לשון אחד בספר "צוואת הריב"ש"].

### מקורות רבים בספרי הה"מ

ועוד מקומות שכתוב בתניא "כמ"ש במ"א", מצויין אצלי שנמצאים הדברים בספרי הבעש"ט והה"מ, ואין הפנאי לאסוף כאן וגם כי יארכו הדברים.

ועי' לדוגמא בסיום התניא (ספנ"ג): "ובזה יובן היטב מ"ש כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא וכמ"ש במ"א".

ודברים אלו ע"פ ה' אלקיך אש אוכלה הוא, מופיעים בתורת הה"מ באור תורה סמ"ד בד"ה ויהי לי שור וחמור, והיה כבר בדפוס בספר "לקוטים יקרים" של תורות הה"מ שנדפס בתקנ"ב.

### רבינו הזקן מציין גם לדברי עצמו

ובודאי יש מקומות שאדה"ז בתניא כותב "במקום אחר" והכוונה לדברי עצמו, למקומות שנכתבו לפני התניא (דברים שכתב בעצמו בגווי"ק, ולא לדרושו שהם רשימות השומעים בלבד). וכן אפשר אדה"ז מציין לאגרות קודש שלו אלו שנכתבו לפני התניא.

עי' תניא פ"ב (ו, א): "וכמ"ש במ"א שא"ס ב"ה מרומם... עד שמהות ובחינת חב"ד נחשבת כעשייה גופנית אצלו ית' כמ"ש כולם בחכמה עשית"

ובתניא פכ"ה (לב, א): "ואין זה אחטא ואשוב אא"כ שבשעת החטא ממש הוא סומך על התשובה ולכך חוטא כמ"ש במ"א". וכוונתו לאגה"ת פי"א (כי שער היחוד והאמונה נכתבו לפני לקוטי אמרים כידוע).

ותניא פל"ג (מב, א): "וכמ"ש ג"כ במ"א משל גשמי לזה מענין ביטול זיו ואור השמש במקורו...". וקאי על שהיוח"א פ"ג.

אבל כמדומה שאלו מסוג זה, שמציין "במ"א" לדברי עצמו הם מועטים.

ועיקר דברינו הוא כי בצירוף הדברים, כאשר ה"מקום אחר" יתפרשו לשני האופנים, הן לתורות הבעש"ט והה"מ והן לתורת אדה"ז אלו שנכתבו מקודם לתניא, יתבהרו לכאורה כל ציונים אלו שבתניא (שכמה מהם היו בצריך עיון מקומו).

#### צריך עיון

אך מה שעומד לנגדי, הוא כי עד עתה לא צויין כן במ"מ על התניא שה"מקום אחר" הוא בספרי הבעש"ט והמגיד, וטעמא בעי.



לזכות הבחור התמים  
שמואל שיחי בראנשטיין  
לכבוד יום הולדת שלו ביום ו מר-חשון

יה"ר שיצליח בכל בלימוד התורה נגלה וחסידות  
ובעבודת ה' ובכל עניניו בגו"ר  
ושיזכה לגרום רוב נחת רוח הוריו ולרבינו הקדוש



ולזכות כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

נדפס ע"י ולזכות ר' פרץ וזוגתו מרת גיטל  
בראנשטיין  
ומשפחתם שיחיו

לזכות  
מורנו היקר והנערץ  
הר"מ המפורסם והנודע 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 לאויו"ט  
יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו"  
וימשיך להפיץ את תורתינו הק' בין מאות תלמידיו  
ולקדש שם שמים ברבים,  
עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות אחיינו

הרה"ת ר' ארי' ליב הכהן וזוגתו ומשפחתו שיחיו

# שוטנשטיין

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת

ר' רפאל משה

ב"ר יעקב מנחם מענדל הכהן ע"ה

שפערלין

נפטר ליל ש"ק פ' לך לך י"א מרחשון ה'תשנ"ו

ת. נ. צ. ב. ה

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ

ר' אהרן בן הרה"ח ר' יצחק ז"ל

**זאקאן**

נפטר ביום כ"ג מר-חשון ה'תשס"ג

**ת. נ. צ. ב. ה.**



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת יוסף וזוגתו מרת מישל ומשפחתו שיחיו

**זאקאן**

לעלוי נשמת  
האשה החשובה  
מרת רבקה בת ר' שרגא פייזל ע"ה קופערמאן  
נלב"ע ביום כ"ג מר-חשון ה'תשמ"ה  
ת. נ. צ. ב. ה.



ולעילוי נשמת  
ר' חיים אהרן ע"ה בן ר' אברהם ארי' ליב ע"ה  
קופערמאן  
נפטר ביום כ תמוז ה'תשע"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות  
ה"ה הרה"ג הרה"ח  
מוהר"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א  
לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשוון לאויו"ט  
יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסייעתא  
דשמיא מתוך בריות גופא,  
עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

**הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי פינסאן**

לזכות

**ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר**

**אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א**

לרגל יום הולדתו ביום שלישי י"ד מרחשון לאויו"ט  
יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסיעתא  
דשמיא מתוך בריות גופא, עד ביאת משיח צדקנו  
בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

**הרה"ת ר' יוסף צבי וזוגתו מרת רחל לאה שיחיו**

**סאנדמאן**



לזכות

**החתן התמים מנחם מענדל שיחי' פולטער**

**והכלה מרת חנה שתחי' סגל**

**לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ**

**ביום יד תשרי ה'תשע"ו**

**יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד**

**כרצוה"ק ולנת"ר כ"ק אדמו"ר**

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד

כה"י



נדפס ע"י הרה"ח הרה"ת שלמה הלוי שיחי' סגל

ומשפחתו

מוקדש לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו