

קובץ

# הערות

# וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לח

גליון ב [אלף־קיד]

חג הסוכות

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

מאה וארבע עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



חג הסוכות תשע"ז  
גליון ב [אלף-קיד]

# תוכן הענינים

## מבית הגנזים

6..... הוספת "את האור" ביום הראשון

## גאולה ומשיח

10..... שמחת בית השואבה לע"ל  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

## תורת רבינו

18..... תפילת חנה  
מתוך שיעור שנאמר בביהמ"ד

21..... גיל חיוב הטף בהקהל (גיליון)  
הת' חיים אלימלך וילהלם

25..... אמירת הג' קאפ' תהילים באם שכח באמצע (גיליון)  
הת' יוסף יצחק ליפסקער

## חסידות

26..... סיבת התענית  
הרב יעקב משה וואלבערג

## נגלה

28..... בענין מודה בשטר שכתבו  
הרב עקיבא גרשון וגנר

33..... בענין "מצוות סוכה אינו יוצא בגופה"

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

36..... הטעם שמותר להתנות בדרך קנס

הרב שבתאי אשר טאיאר

37..... איסור צידת דגים מביבר קטן ביו"ט

הרב שניאור זלמן מרגי

## הלכה ומנהג

39..... כיסוי הדם בשחיטת הכפרות

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

42..... שינויים בחתימת הוידוי

הרב לוי יצחק ראסקין

45..... ברכת "לישב בסוכה" ביוצא בסתם וחוזר לאלתר

הרב אברהם אלאשוילי

47..... שימוש בערבה שבלולב להושענות

צבי רייזמן

60..... ברכת המילה וזמנה במל ב' מילות בב"א

הרב מנחם מענדל חיטריק

63.. מצות שמחה בראש השנה לשיטת הרמב"ם ורבינו הזקן (גיליון)

הרב חיים רפפורט

73..... החלפת בגדי השבת במוצאי שבת שחל בט' באב (גיליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

76..... לימוד חסידות בשבת שחל בו ת"ב (גיליון)

הרב שבתאי אשר טאיאר

77..... דילוג קרבנות לצורך תפילת מנחה בציבור (גיליון)

הנ"ל

78..... אמירת מודים דרבנן בלחש (גיליון)

הרב גדלי' אבערלאנדער

# פשוטו של מקרא

79..... עמוז מואב ואדום (ב) אל תתגר במ  
הרב אליהו נתן סילבערבערג

## שונות

84..... מעשה ניסים ע"י הגויים  
הרב משה רבינוביץ

88..... וידוי ותשובה – במשנת רבינו הזקן  
הרב אלי' מטוסוב

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ נח ה'תשע"ז  
הערות יש לשלוח לא יאותר מיום ג', אדר"ח השוון ה'תשע"ז

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

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

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

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



הדבר זה יאמר הוא  
 צננת יתר: ~~אך~~ יוצא מפני התעורר  
 לאור ואתם ללאור אפוא האסון  
 אתה עמך ~~אך~~ האור אסור עיני  
 ואלון, וצושה פני הפעילים ואין  
 דעה

כדרכי <sup>equation</sup> אלווא ~~אך~~ אהרבה, אמר  
 דהשאלת ופירך

33  
 אהרבה  
 אהרבה  
 אהרבה

כאור אף צננת אהרבה עם אהרבה  
 כי אורש פלו אהרבה הערה  
 וכן הלאה

אין אהרבה הנה אהרבה הוא אהרבה אהרבה  
 אהרבה אהרבה אהרבה

אין אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה  
 אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה  
 הוא אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה

אין אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה  
 אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה  
 אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה  
 אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה

אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה  
 אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה אהרבה

אלה אלו "עוז" ע"פ ע"פ  
 וזהו שם י"ב ב"ת הפניה ע"פ  
 ה' ד"ס הכ"סון י"א אן כ"א:  
 וכן א"ת א"ת ה"א - ע"פ  
 א"ת ה"א י"ב ע"פ ע"פ  
 ה"א ע"פ א"ת  
 א"ת - א"ת ה"א - א"ת  
 ע"פ ה"א - א"ת ע"פ

### פיענוח\*

שאלה מהו טעם השינוי שביום ראשון באמירת כי טוב פורש וירא אלקים את האור כי טוב, משא"כ בשאר הימים שנאמר סתם וירא אלקים כי טוב.

תשובה ביום הראשון לבריאה - הוא כללות הבריאה מאין המוחלט ליש. ובשאר הימים ניתן ליש זה צורות שונות: דשאים, חיות תנינים וכו'. ביום הראשון נבראו ג"כ נבראים הכללים: אור חושך אש רוח מים עפר וכיו"ב. והנה כל הבריאה הולכת ומשתלמת מדרגא לדרגא יותר עליונה. בכלל כל הבריאה נחלקת לחלק חיובי וחלק שלילי.

(\* תודתינו נתונה בזה להת' הנע' מנחם מענדל לוינזון שי' על עזרתו המרובה בפיענוח כתב יד קודש זה, זכות הרבים תלוי בו.

גם חלק השלילי מוכרח, כי א"א ללבוש צורה חדשה קודם שיפשיט צורה שלפני זה וכשהוא מופשט זהו שלילה.

דוגמא: א"א לבנות היכל מלך במקום שישנו בית איכר, כ"א ע"י שיהרסו מקודם בית האיכר. א"א לעבוד כדבעי למהוי, כ"א אחרי שינה מזמן לזמן - היינו העדר עבודה והשתלמות. אבל העדר זה מוכרח הוא.

בדקות יותר: ילד חכם המתחיל ללמוד ומתעסק בלמוד חכמת החשבון מתחלה עסקו בחבור חסור כפל וחילוק, ועושה כמה תרגילים ומעיין בזה.

כעבור זמן צריך להפסיק מעסקו הקודם ולומד אלגעברא, מעיין בהשוואות equations וכיו"ב.

כעבור זמן צריך להפסיק גם מזה, כי מוכשר שכלו לאלגעברא הגבוה. וכן הלאה.

והנה עצם ההפסקה הוא ענין שלילי, אבל מוכרח להשתלמותו. עוד זאת למדנו מהנ"ל: מה שבמדריגתו לפנים נחשב לשלמות - הנה במדריגתו עתה הוא חסרון בו. ושלילתו מוכרחת.

והנה אור במובן היותר רחב נק' חלק החיובי שבבריאה חשך - במובן היותר רחב זהו חלק השלילי שבבריאה, ושניהם מוכרחים כנ"ל בארוכה.

החילוק ביניהם הוא: חלק החיובי "אור" הוא טוב מצד עצמו. חלק השלילי - חשך - אינו אלא הכנה ל"אור" אבל אינו "טוב" מצד עצמו.

וזוהו שבסיפור כללות הבריאה החיוב והשלילי שזה הי' ביום הראשון גלי לן קרא:

וירא אלקים את האור - דוקא - חלק החיובי כי טוב בעצם ולאמתתו היינו טוב מצ"ע.

משא"כ - חלק השלילי - "חשך" אף שגם הוא מוכרח בבריאה כנ"ל.



# גאולה ומשיח

## שמחת בית השואבה לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

פלוגתת רש"י והרמב"ם ביסוד שמחת בית השואבה

תנן בסוכה נ,א: החליל חמשה וששה, זהו החליל של בית השואבה שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב" ופירש"י: "בית השואבה - כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים, כדמפרש ושאתם מים בששון", ולהלן נא,א, מפרט המשנה אופן השמחה "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו. במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תיקון גדול. מנורות של זהב היו שם, וארבעה ספלים של זהב בראשיהם, וארבעה סולמות לכל אחד ואחד, וארבעה ילדים מפירחי כהונה, ובידיהם כדים של מאה ועשרים לוג שהן מטילין לכל ספל וספל... חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם וכו'".

וכבר הקשו על הרמב"ם שלא קישר השמחה דחג הסוכות עם ניסוך המים, דברמב"ם (הל' לולב פ"ח הי"ב) כתב: "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר (ויקרא כ"ג) ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים.. ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח שאר היום עם כל הלילה", ובהי"ג כתב: "והיאך היתה שמחה זו, החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים ובמצלתים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה בפה, ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפוזזין ומכרכרין כל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שיר ותושבחות..

ובהי"ד ממשיך: "מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות, אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע", הרי מוכח מזה שהרמב"ם ס"ל שהשמחה יתירה שבחג הסוכות קשורה עם המצות עשה ד"ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" ואין לה קשר כלל עם כללות הענין דניסוך המים,

וכן בהל' תמידין ומוספין (פ"י ה"ז-ז) ששם מבאר הרמב"ם הסדר דניסוך המים כתב: "כל שבעת ימי החג מנסכין את המים על גבי המזבח, ודבר זה הלכה למשה מסיני, ועם ניסוך היין של תמיד של שחר היה מנסך המים לבדו. .. כיצד היו עושין, צלוחית של זהב מחזקת שלשה לוגין היה ממלא אותה מן השילוח, הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו וכו'" ולא הזכיר כלל שזה קשור עם שמחה מיוחדת, הרי מוכח גם מהכא דלדעת הרמב"ם אין קשר בין השמחה המיוחדת לניסוך המים.

וראה בביאור הגרי"פ על הרס"ג ח"ג מילואים סי' ה' (ע' 472) שהאריך בזה, ובס' זכר למקדש להאדר"ת בקונטרס "כדבר בעתו", ובס' הררי קדם ח"א סי' קמו-ז ועוד.

### שאיבה מן מעין השילוח דוקא לעשות פומבי בדבר משום צדוקים

והנה יש שכתבו לתרץ<sup>3</sup> ע"פ מה שכתב בפסקי רי"ד (סוכה מחב, ב) וז"ל: ולמה היה ממלאה מן השילוח ולא היה ממלאה מן הכיור או מבור הגדול שהיה בעזרה, שהיו משקעין שם את הכיור, ומפרש טעמא בירושלמי (סוכה פ"ד ה"ו) "מפני מה ממלאין מן השילוח, ר' יוסי בן חנינא אמר כדי לעשות פומבי לדבר", פי' מפני שאין הצדוקין מודין בניסוך המים, היו עושין אותו בפרהסיא וממלאין מן השילוח שהוא חוץ לירושלים ולא מתוך העזרה עכ"ל.

ובפני משה ובקרבת העדה שם פירשו דר' יוסי בן חנינא זה לא קאי לבאר הטעם למה היו ממלאים מן השילוח, אלא על מה שהיו תוקעין ומריעין וז"ל: "כדי לעשות פומפי לדבר. לפיכך היו תוקעין ומריעין כשהגיעו לשער המים לעשות פומבי ופרסום לדבר וזהו מפני הצדוקין שאינם מודים בניסוך המים, ודוגמא שאמרו במנחות (סה, א) גבי קצירת העומר במוצאי י"ט שהיה נקצר בעסק גדול מפני הבייתוסין שאומרין אין קצירת העומר במוצאי י"ט" וכן פ' בקרבן העדה שם.

וראה בס' עזרת כהנים על מסכת מדות (פ"ו מ"ו) וז"ל: ומצאתי בספר כנסת ישראל בחלק נפלאות שכתב שם בסוכה פ"ה וז"ל: וקשה לי למה שאבו משילוח חוץ מהר הבית, ולא מאמת המים שעבר בעזרה כספ"ה דיומא מ"ז וסוף תמורה? נראה לי להרבות רעש טפי כמו דמפייסין וחוזר ומפייסין ממאי דכתיב (תהלים ה, טו) "בבית אלקים נהלך ברגש" כיומא דף כד, ב עכ"ל, (פירש"י: "למה מפייסין וחוזרין ומפייסין - למה נאספין לפייס ארבעה פעמים ביום כדתנן במתניתין, יפייסו על כולן באסיפה ראשונה, מי יזכה לזה ומי לזו. להרגיש - להשמיע קול המון עם רב, כמה פעמים, שהוא כבוד למלך, שנאמר בבית אלהים וגו'") הן אמת דלכאורה אין קושייתו כל כך

(3) ראה בס' ברכת אברהם ח"ה ע' רכו וס'ד אהבת אברהם סי' יא.

קושיא, דהא אפשר לומר דמשום הכי לא שאבו מאמת המים לניסוך, משום שלא היו מים מתוקים שיהיו ראויים לשתיה, וכמו שכתב הר"ש ז"ל לקמן בפ"ה במכילתין, ויש כאן משום הקריבהו נא לפחתין (מלאכי א' ח'). אכן יש להקשות דהוה להו לשאוב מן בור הגולה שהיו שם מים מתוקים וכמו שכתב הר"ש ז"ל לקמן בפ"ה, ואף דרש"י ז"ל כתב במסכת פסחים דף ל"ד ע"ב בד"ה מי החג וזה לשונו: כגון של ניסוך המים דשבת שבתוך החג וכו', וכשנטמא אין יכולין לילך ולמלאות מן השילוח בשבת, וטורח הוא למלאות מבור הגדול בגלגל והלך והשיקם באמת המים שבעזרה וכו' עכ"ל,

ורצה לומר דהוא הדין מבור הגולה גם כן יש טורח, ואם כן כיון שיש טורח בדבר לכאורה מיושב קושייתו הנ"ל, מכל מקום י"ל דהיינו רק לענין להשיק באמת המים שבעזרה שפיר יש לומר דלשאוב מבור הגדול ומבור הגולה הוה מיקרי טורח, דלנגד ההשקה הוה השאיבה מבורות הנ"ל טורח גדול, אבל לענין לשאוב ממעיין השילוח שהיה חוץ להר הבית ודאי דהשאיבה מבור הגדול ומבור הגולה הוא יותר ויותר נקל מאוד משאיבה ממי השילוח, דבזה יש טירחת ההליכה לחוץ למקדש, ואם כן אכתי צריכין אנו לתירוצו של כנסת ישראל הנ"ל וכו' עכ"ל,

והם לא ראו פסקי רי"ד הנ"ל (שיצא לאור לאחרונה) שפירש שזה גופא הוא קושיית הירושלמי ומתרץ מפני לעשות פומבי מפני הצדוקים.

ולפי זה תירצו דברי הרמב"ם שלא קישר השמחה דחג הסוכות עם ניסוך המים, כי לעת"ל לא שייך טעם זה דפומבי משום הצדוקים, כיון שיתקיים היעוד ד"ומלאה הארץ דעה את ה' וגו'" ולא יהיה שום פקפוק של צדוקים, ובמילא אי"צ לשאוב מן המעיין, וא"כ ליכא הענין דושאבתם מים בששון,

ולכן כתב שהשמחה היא מפני השמחה יתירה דחג הסוכות, וכמ"ש בשדי חמד כרך ט' כללי הפוסקים בכללי הרמב"ם (סי' ה' אות יא) בשם הרהמ"ח ס' פתח הדביר שדרכו של הרמב"ם שהוא משמיט מחיבורו מה דלא נפקא מינה עתה ולא לעתיד עיי"ש<sup>4</sup>.

(4) וע"ד שכתב בערוך לנר סוכה נבב. בד"ה גובה של מנורה נ' אמה. וז"ל: בירושלמי (ה"א) קאמר מאה אמה אכן בין בש"ס שלנו בין בירושלמי לא נתבאר כמה מנורות היו שם אבל מכ"מ לפי היוצא מחשבון הירושלמי נראה ששנים היו ועמדו בנס ע"ש והרמב"ם השמיט כל ענין זה דהמנורות רק שבהל' כלי מקדש (פ"ח ה"ו) הביא שמבלאי בגדי כהונה היו מדליקין באור בית השואבה ואפשר שדעתו כיון שלא יליף כן מקרא אין זה רק מנהג בעלמא שהיו נוהגין כן בבית שני ואין צורך שינהגו ג"כ לעתיד כן ולכן לא הביא רק עיקר שמחת בית השואבה שהיו מחללין בחלילין ואומרים דברי שירות זה מביא (פ"ח מהל' לולב ה"ג) דזה יליף מקרא שושאבתם מים בששון ונוהג ג"כ לעתיד ומה שמביא שמבלאי בגדי כהונה היו מדליקין היינו להשמיענו הדין שגם לעתיד מותר להנותן כן עכ"ל, וראה עוד ערוך לנר שם מחבב, בד"ה מנה"מ.

### הרמב"ם הביא בס' היד תקנות שתיקנו משום הצדוקים

אמנם נראה שכל ביאור זה אינו, דהנה מצינו ברמב"ם שהביא כמה תקנות משום הצדוקים ולדוגמא: (א) הא דאיתא בברכות נד,א: "כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים: עד העולם. משקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא אחד - התקינו שיהו אומרים: מן העולם ועד העולם" הובא ברמב"ם בהל' תפלה פי"ד ה"ט ובהל' תעניות פי"ד הט"ו.

(ב) ברמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ב ה"ב: "דין תורה שאין מדקדיקין בעדות החדש.. לפיכך היו בראשונה מקבלין עדות החדש מכל אדם מישראל שכל ישראל בחזקת כשרות עד שיודע לך שזה פסול, משקלקלו המינים והיו שוכרין אנשים להעיד שראו והם לא ראו, התקינו שלא יקבלו בית דין עדות החדש אלא מעדים שמכירין בית דין אותן שהם כשרים ושיהיו דורשין וחוקרים בעדות".

(ג) בהל' תמידין ומוספין פ"ז הי"א [לענין קצירת העומר] כתב: "וכיצד היה נעשה.. כיון שחשכה אומר להם הקוצר לכל העומדים שם, בא השמש אומרין לו הין, בא השמש אומרין לו הין, בא השמש אומרין לו הין, מגל זה אומרין לו הין, מגל זה אומרין לו הין, קופה זו אומרין לו הין, קופה זו אומרין לו הין, קופה זו אומרין לו הין, ואם היה שבת אומר להן שבת היום אומרין לו הין, שבת היום אומרין לו הין, שבת היום אומרין לו הין, ואחר כך אומר להן אקצור והן אומרין לו קצור, אקצור והם אומרין לו קצור, אקצור והם אומרין לו קצור, שלש פעמים על כל דבר ודבר. וכל כך למה מפני אלו הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני, שהן אומרין שזה שנאמר בתורה ממחרת השבת (ויקרא כג,יא) הוא שבת בראשית".

(ד) עוד ברמב"ם שם (פ"י ה"ח): "זה שמנסך המים היו אומרין לו הגבה ירך, שפעם אחת נסך אחד על רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן שאמרו צדוקי הוא שהן אומרין אין מנסכין מים"

(ה) בהל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ז: "בימי בית שני ציץ המינות בישראל, ויצאו הצדוקין מהרה יאבדו שאינן מאמינין בתורה שבעל פה, והיו אומרין שקטרת של יום הכפורים מניחין אותה על האש בהיכל חוץ לפרוכת וכשיעלה עשנה מכניס אותה לפנים לקדש הקדשים.. ומפי השמועה למדו חכמים שאין נותן הקטרת אלא בקדש הקדשים לפני הארון, שנאמר (ויקרא טז,יג) ונתן את הקטרת על האש לפני ה', ולפי שהיו חוששין בבית שני שמא כהן גדול זה נוטה לצד מינות, היו משביעין אותו ערב

יום הכפורים ואומרים לו אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושלח בית דין, משביעין אנו עליך במי ששכן את שמו בבית הזה שלא תשנה דבר שאמרנו לך".

10) בהל' פרה אדומה פ"א הי"ד: הצדוקין היו אומרים שאין מעשה הפרה כשר אלא במעורבי שמש, לפיכך היו ב"ד בבית שני מטמאין את הכהן השורף את הפרה בשרץ וכיוצא בו, וטובל ואח"כ עוסק בה כדי לבטל דברי אלו הזדים שמורים מהעולה על רוחם לא מן הקבלה, וכן כל הכלים שמכניסין לתוכם אפר הפרה כולם טבולי יום וכן כתב שם בפ"י ה"ה "ומפני הצדוקין מטמאין את כל כלי שטף ומטבילין אותן ואח"כ משתמשין בהן במי חטאת".

אלא דלפי"ז יל"ע, דהרי ידוע בכללי הרמב"ם שאינו מביא בס' הי"ד מה שהי' בעבר – דמה דהוה הוה – כשאינו נוהג בזמן הזה או לעת"ל, כמ"ש במנ"ח מצוה ק"ז אות ג' ומצוה רמ"ו אות יא, ועוד בכ"מ, וכ"כ במראה פנים ירושלמי פ"ח דכלאים סוף ה"ב, וכ"כ בלקוטי שיחות חט"ז עמ' 300, ואי נימא שיתבטלו לעת"ל למה הביאם הרמב"ם, הרי בזמן הזה ליכא ביהמ"ק וקידוש החודש ע"פ ראי', ועבודת הקרבנות וקצירת העומר ועשיית פרה אדומה וכו' ולעת"ל הלא לא ינהגו?

והנה הא דהביא התקנה שביטלו המשואות ושלחו שלוחים, י"ל בפשטות כיון שזה נוגע בזמן הזה לענין יו"ט שני של גליות וכמ"ש בהל' קדה"ח פ"ג הי"ב,

וכן יש לתרץ הא דהביא (שם פ"ב ה"ב) שהתקינו שלא יקבלו בית דין עדות החדש אלא מעדים שמכירין, דכעין זה הקשה במנ"ח (סוף מצוה ד') דלמה הביא הרמב"ם תקנת רבי יוחנן בן זכאי (שם פ"ג ה"ו) שמקבלים עדות החודש כל היום הא אין זה נפק"מ, דהרי כשיבנה ביהמ"ק תוחזר תקנה הראשונה שלא יקבלו אלא עד המנחה, ובזמן הזה אין נפק"מ כיון דאין מקדשים ע"פ העדים ונשאר בצ"ע,

ותירץ במנחת סולת שם שהרמב"ם לשיטתו דסב"ל בהל' סנהדרין פ"ד הי"א, (ובפיהמ"ש סנהדרין פ"א משנה ג') דשייך סנהדרין קודם בנין הבית אם הסכימו כל חכמי ישראל לסמוך, ובמילא נפק"מ אז שיקבלו העדים כל היום עיי"ש, דלפי"ז א"ש גם הא דהביא התקנה דמכירין, כיון דאפשר שיהי' קדה"ח ע"פ ראי' לפני ביאת המשיח, אבל אכתי קשה משאר המקומות?

וכבר נתבאר בזה בארוכה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' נ"ד דאפ"ל בזה דהרמב"ם כתב בהל' ממרים (פ"ב ה"ב) וז"ל: בית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג, אינו יכול עד שיהיה גדול

מן הראשונים בחכמה ובמנין, היה גדול בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה, אינו יכול לבטל את דבריו, אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהו גדולים מהם עכ"ל,

וגם הראב"ד החולק שם סב"ל דבבטל הטעם יכול אפילו בי"ד קטן מן הראשונים לבטל, אבל לא נתבטל בדרך ממילא, וראה שו"ע אדה"ז סי' תס"ח סעי' ב': "ואף לאחר שחרב בית המקדש ובטל קרבן פסח אף על פי כן לא נתבטל איסור עשיית מלאכה כיון שנאסר במנין חכמים על כל ישראל וכל דבר שנאסר במנין חכמים על כל ישראל אף שאח"כ נתבטל הטעם שבגללו אסרוהו אף על פי כן לא נתבטל האיסור עד שנתוועדו במנין כמנין הראשון להתירו בפירוש" ועי' שם עוד סי' רס"ט סעי' א-ב.

ולפי"ז י"ל שאכן לעת"ל יתבטלו כל התקנות שתיקנו משום הצדוקין וכו', אלא שצריך ע"ז מנין של בי"ד אחר לבטלו, נמצא שכל הזמן שעדיין לא נמנו עליהן לבטלן, התקנות במקומן עומדות, ולכן הביאם הרמב"ם בספרו, כיון שעדיין יתנהגו קודם שימנו עליהן לבטלן.

אבל אכתי יש להקשות, דהנה בהא שהביא הרמב"ם הדברים שתיקנו משום הצדוקים, הנה בכמה מהם כתב ש"התקינו", ובכמה מהם כתב רק שנהגו כן בבית שני, דבהך דמשואות כתב "התקינו שיהו שלוחין יוצאים וכו'" וכן בהך דגמ' ברכות איתא ש"התקינו שיהו אומרים: מן העולם ועד העולם" וכן כתב בהא שהתקינו שלא יקבלו בית דין עדות החדש אלא מעדים שמכירין.

אבל בהך דקצירת העומר לא כתב שהתקינו, אלא שכן היו עושין מפני אלו הטועים וכו', וכן לגבי מנסך המים לא כתב שהתקינו, אלא שהיו אומרים לו הגבה ירך, וכן לגבי כהן גדול ביוהכ"פ כתב שהיו משביעין אותו ערב יום הכפורים וכו', וכן לגבי פרה האדומה כתב שהבי"ד בבית שני היו מטמאין את הכהן השורף את הפרה וכו' ומטמאין את כל כלי שטף, דלכאורה משמע מלשונו דבאלו לא הי' שום תקנה, אלא שכן היו נוהגין לעשות מפני הצדוקין, וא"כ י"ל דבאלו לא חל עלייהו הדין דאף שבטל הטעם צריך מנין אחר להתירם, כיון שמעולם לא נכללו בגדר "תקנה" וא"כ י"ל שהם לא יתקיימו לעת"ל בדרך ממילא, וא"כ אכתי קשה בהני דנהגו דלמה הביא הרמב"ם דברים אלו בספרו הלא הם לא יתקיימו עוד?

ונתבאר שם, דכיון שהרמב"ם פסק (הל' תשובה פ"ט ה"ב, והל' מלכים פ"ב ה"ב) כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, ונת' עפ"ז בלקוטי

שיחות חכ"ד פ' שופטים-ב, סעי' ו' (לענין הצורך בערי מקלט לעת"ל) דלדעת הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג (בתקופה הא') יהי' שייך המציאות דרוצח בשוגג, עיי"ש<sup>5</sup>,

א"כ י"ל דגם תקנות אלו שתיקנו משום הצדוקין וכו' לא יתבטלו מיד בתחילת ביאת משיח ממש, ולכן הביאן הרמב"ם בספרו, ועד"ו כתב בס' 'ק'ן אורה' מנחות סה,א, (ד"ה משנה) שעמד על זה שהביא הרמב"ם בספרו הך דקצירת העומר ושהיו מטמאין הכהן מפני הצדוקין וכו' דלכאורה לעת"ל לא יצטרכו לזה כמאמר הכתוב (ירמי' לא,לב) "זאת הברית אשר אכרת את בית ישראל אחרי הימים ההם וגו' נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה וגו'?"

ותירץ ע"ד הנ"ל דאולי לא יתבערו עדיין וכו' על כן כתב מנהג הקדום עיי"ש, ולפי"ו יוצא דגם הכא בענין שאיבת המים אין לתרץ כנ"ל שלכן לא הביא דשמחת בית השואבה קשורה עם שאיבת מים כיון דלעת"ל יתבטל, דכשם שהביא שאר ההנהגות שנהגו בבית שני מפני הצדוקים הי' צריך להביא גם זה?

#### ביאור הרבי בשיטת הרמב"ם דמעין אינו לעיכובא

והרבי תירץ שיטת הרמב"ם בשיחת יום שמחת תורה תשמ"ב (תורת מנחם ח"א ע' 269 ואילך) דמבואר במשנה סוכה מח,א, ניסוך המים כיצד צלוחית של זהב כו' הי' ממלא מן השילוח כו'" (מעין הוא סמוך לירושלים פרש"י שם), ובגמרא (שם ב) מנא הני מילי, דאמר קרא ושאתם מים בששון וגו'"

ומפרש רש"י: "מנא הני מילי דתוקעין ומריעין בשאיבת המים שעל ניסוך", אבל בתוס' מפרשים "מנלן דמי השילוח בעי, ומפרש מדכתיב ממעיני הישועה" היינו, שניסוך המים צריך להיות ע"י מי מעיין, "מים חיים" דוקא, ומים שאינם מי מעיין אינם ראויים לניסוך המים (ראה גם תוד"ה כל מעילה יב ב) וכן דעת הרשב"ם (ב"ב עט, א) דבעינן מי מעיין דוקא.

אבל הרמב"ם פסק בהלי תמידין (פ"י ה"י) דאם נשפך המים של ניסוך היו ממלאים מן הכיור, ובהל' ביאת המקדש (פ"ה ה"ב) פסק דמי מקוה כשירין לכיור, נמצא דמצד

(5) וראה עד"ז בליקוטי שיחות חל"ז פ' בחוקותי, סעי' ב' (עמ' 80 - 81), וז"ל: ובדרך זו יש לבאר גם בנוגע לעתיד לבוא שרז"ל מפליאים הזמן דלעת"ל בנסים ונפלאות בגשמיות שיהיו אז, כי גם לעת"ל לא יגיע כאו"א תיכף להשגה נעלית בשכר רוחני, ופשיטא לא לדרגת העבודה דלשמה, עבודה מאהבה, אלא גם אז יהי' סדר העליות מחיל אל חיל, ולא יולד אדם בתכלית השלימות בידיעה והשגת ה' ועבודה מאהבה, ולכן יש צורך בנסים ונפלאות גשמיים, כדי להקדים ולזרוז על קיום התנומ"צ. עכ"ל.

עצם ההלכה דניסוך המים לא בעינן למעין דוקא, והמצוה מתקיימת גם במי מקוה, אלא שיש הידור במעין,

ולפי"ז נמצא דמ"ש ושאתם מים בששון ממעיני הישועה אין זה חיוב בעיקר המצוה דניסוך המים, ובמילא גם הענין דששון שהוא פרט בשאיבה מהמעין אין זה חיוב מצד עצם ניסוך המים, דרק כאשר היו מקיימים את המצוה בהידור כו'.

ברוב השנים היו הולכים לשאוב את המים ממי השילוח [ע"פ מש"נ ושאתם גו' ממעיני הישועה] ושאיבת המים אז היתה בשמחה רבה [ע"פ מש"נ ושאתם מים בששון], ולכן לא כתב הרמב"ם ליסוד הדין דשמחה משום ניסוך המים כיון דמצד הניסוך גופא ליכא חיוב שמחה אלא דבפועל ברוב השנים ששאבו מן המעין הי' השמחה קשורה גם מצד ניסוך המים מצד ושאתם מים בששון וכו',

אבל כאשר לא היו יכולים לקיים מצוה זו בהידור כו' מאיזו סיבה שתהי' לא שאבו את המים ממי השילוח, אלא השתמשו במי מקוה ואז לא היתה נערכת השמחה דשאיבת המים מאחר שלא שאבו מים מן השילוח, וגם אז יצאו י"ח קיום המצוה דניסוך המים, ולכן הביא הקרא דושמחתם דזהו חיוב מעיקר הדין דחג הסוכות, עכתוה"ד עיי"ש בארוכה,

וראה עוד בשו"ת בנין שלמה סי' נ' דלדעת הרמב"ם אף מי גשמים ראויין לניסוך המים.

אבל לשיטת התוס' וכו' כנ"ל דבעינן מעין דוקא לעיכובא ומים מכונסים פסולין לניסוך, נמצא דמ"ש ושאתם מים בששון וגו' הוא דין לעיכובא, והחיוב שמחה הוא מצד גוף הניסוך כיון דלעולם בעינן ממעינ'.

ובשיחות קודש נתבאר הרבה פעמים, דלעת"ל יהי' שמחת בית השואבה ביתר שאת, וההתחלה יהי' בליל ראשון של החג, כיון שיתבטלו הגזירות ראה תורת מנחם תשנ"א ח"א ע' 30 ועוד.



# תורת רבינו

## תפילת חנה

מתוך שיעור שנאמר בביהמ"ד

בלקו"ש חכ"ט ר"ה - ו תשרי מביא הגמ' ברכות לא, א: "אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה: (שמואל א' א') וחנה היא מדברת על לבה - מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו. רק שפתיה נעות - מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו. וקולה לא ישמע - מכאן, שאסור להגביה קולו בתפלתו וכו'", ומקשה שהרי כל עניני התורה הם בדיוק ולמה ילפינן פרטי דיני התפלה רק מתפלת חנה, הרי כבר הי' ענין התפלה אצל האבות וכו' ומהו מעלה הגדולה כ"כ בתפילת חנה שאינה במקום אחר שמשום זה ילפינן ההלכות רק משם?

ומבאר שם בארוכה מהותה של ענין התפלה, שענינה לפעול רצון חדש למעלה, ותפלה כזו שפועלת לחדש רצון חדש ביותר, הרי היא תפלה הכי נעלית ביותר, וזה מצינו אצל תפלת חנה, שביקשה זרע אנשים - צדיקים, ותפלה נתקבלה שנולד שמואל הנביא, שזה גופא הוא היפך הסדר שלמעלה שע"פ התורה, דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, וצדיק ורשע לא קאמר, ונמצא דתפלת חנה פעלה התחדשות הכי גדולה, ובסעי' ד' ביאר דכיון שבפועל כן הי' מסתבר דזה נפעל ע"י תפלתה, וכמ"ש גם בדברי עלי אל חנה (ש"א א, יז) "ואלקי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו" עיי"ש בארוכה, ולכן דוקא מתפלה זו למדים ההלכות של תפלה, ובעיקר אודות כוונת הלב עיי"ש.

והנה ברד"ק שם (פסוק יז שם) כתב לפרש דברי עלי שאמר ואלקי ישראל יתן את שלתך וגו' וז"ל: פי' דרך תפלה, או אמר לה כך דרך נבואה כי נביא היה, ואמר לה לכי לשלום כי אלהי ישראל יתן את שאלתך לפיכך הטיבה את לבה ואכלה כי קותה לדברי הנביא ואמרה לו תמצא שפחתך חן בעיני אדוני על דרך אמצא חן בעיני אדוני כי נחמתני, ולפי' הראשון [שהי' בדרך תפלה] יהיה פי' תמצא שפחתך חן בעיניך שתתפלל עלי עוד, ולפיכך הטיבה את לבה ואכלה כי חשבה כי תפלת עלי תועיל לה, ובדרש נראה כי דרך נבואה אמר לה לכי לשלום וכו' עכ"ל ועיי"ש עוד בפסוק כג, וברלב"ג שם כתב: "והנה אמר לה עלי על הדרך מן הנבואה שתפלה תהא נשמעת, או אמר לה זה על דרך התפלה והבקשה ולזה אמרה לו תמצא שפחתך חן בעיניך שתתן

לבך להתפלל עליה, וברש"י פי': "בשרה שנתקבלה תפלתה", דזהו ע"י נבואה, ובמצודת דוד פי' שהי' בדרך תפלה.

נמצא מזה שישנם ב' פירושים בדברי עלי, או שהי' בדרך תפלה או שהי' בדרך נבואה, ולפי"ז יל"ע דבשלמא אם נפרש שהי' בדרך נבואה, מובן שהפעולה נעשתה רק ע"י תפלת חנה כנ"ל, ובמילא מודגש בזה גודל מעלת תפלתה כנ"ל, אבל אי נימא כהפירוש שהי' בדרך תפלה, א"כ מנלן שנפעל ע"י תפלת חנה דילמא הי' זה ע"י תפלת עלי?

ועוד דבברכות לא, ב איתא, "אמר ר' אלעזר מכאן לחושד בחבירו ואין בו שצריך לפייסו שנאמר לכי לשלום, ולא עוד אלא שצריך לברכו שנאמר ואלקי ישראל יתן את שלתך וגו'" עיי"ש, הרי דר' אלעזר סב"ל שהי' בדרך ברכה, וא"כ מנלן שזה נפעל ע"י תפלת חנה דילמא הי' זה ע"י ברכת עלי?

ויש לומר בזה דאיתא במשנה נזיר (סו, א) נזיר הי' שמואל כדעת ר' נהוראי, שנאמר ומורה לא יעלה על ראשו, נאמר בשמשון ומורה, ונאמר בשמואל ומורה, מה מורה האמור אצל שמשון נזיר, אף מורה האמור אצל שמואל נזיר, א"ר יוסי והלא אין מורה אלא של בשר ודם, א"ל ר' נהוראי והלא כבר נאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני שכבר הי' עליו מורה בשר ודם? וצריך להבין מה באמת יתיר ר' יוסי לקושיית ר' נהוראי שהרי מצינו שהי' עליו מורה בשר ודם משאול?

ועי' ב'אורח מישור' שם, שהקשה מהא דאמרינן בפסחים דהיכא דשכיח הזיקא שאני, א"כ אף דכתיב ומורה לא יעלה על ראשו, מ"מ היכא דשכיח הזיקא אינו בכלל זה, עיי"ש, ומהו ראיית ר' נהוראי.

וב'ערוך לנר' יבמות סה, ב, כתב דבזה גופא פליגי ר' נהוראי ור' יוסי, אם הכלל שלוחי מצוה אינן ניוזקין הוא רק במקום דלא שכיח הזיקא, או אפילו במקום דשכיח, דר' נהוראי סב"ל שהוא אפילו אם שכיח הזיקא, ולכן לא הי' לו לשמואל לירא ללכת אל שאול, וא"כ מוכח מזה שאין לפרש ומורה לא יעלה, דהיינו מורא של בו"ד, אלא דהיינו נזירות. משא"כ ר' יוסי סב"ל כמבואר בפסחים, דלא אמרינן כן במקום דשכיח הזיקא, נמצא שלא הי' בזה שום חסרון, ושפיר יכול לפרש ומורה דהיינו מורא מב"ד, עיי"ש.

אבל בס' ברכת ראש (נזיר שם) וכן בפתח השער בשו"ת עין יצחק (ח"ב אות ו') ביארו פלוגתתם באופן אחר, דר' נהוראי ור' יוסי פליגי בב' פירושי הרד"ק, דר' נהוראי סב"ל שעלי אמר לה אלקי ישראל יתן את שלתך וגו' בדרך נבואה, והרי כתב הרמב"ם

בהל' יסודי התורה פ"י דנבואה לטובה אינה יכולה להשתנות, ואפילו חטא, וכ"כ בהקדמתו לפיהמ"ש דאם נביא נתנבא לטוב על אדם אחר, אין הנבואה יכולה להשתנות עיי"ש, לכן לשיטתו שפיר מקשה דאי נימא דומורה היינו מורא בשר ודם איך מצינו שאמר איך אלך וגו' הרי ה' נבואה שיתקיים מה שאמרה, ובוה אי אפשר להיות שינוי, ועי' גם מאירי במשנה נזיר שם שכן ביאר "איך תשתנה הנבואה", ולכן לשיטתו מוכרח לפרש דהיינו נזיר, אבל ר' יוסי סב"ל כהפי' שעלי אמר בדרך תפלה או ברכה, במילא שפיר אפ"ל דהיינו מורה של בשר ודם כי אפ"ל דפרט זה שבתפלה או בהברכה לא נתקבלה, ולכן שפיר אמר איך אלך וגו' ולא קשה לשיטתו.

ובעין יצחק שם מקשה בהא דאיתא בברכות כנ"ל, דאמר ר' אלעזר מכאן לחושד בחבירו ואין בו שצריך לפייסו שנאמר לך שלום, ולא עוד אלא שצריך לברכו שנאמר ואלקי ישראל יתן את שלתך וגו' עיי"ש, ומקשה דאי נאמר שהי' בדרך נבואה מהו הראי' מהכא הרי בנבואה מצינו דהכובש נבואתו חייב וכו' וא"כ שם שהי' בדרך נבואה הוכרח לומר כן אבל מהי הראי' לכל מקום? ותירץ דר' אלעזר סב"ל כר' יוסי וכהפירוש שהי' בדרך ברכה ותפלה ובמילא שפיר ילפינן משם.

ובוה נראה לתרץ בפשטות מה שהקשו המפרשים (ראה עינים למשפט ברכות שם) למה השמיט הרמב"ם בהל' דעות וכו' דברי ר"א שהחושד בחבירו ואין בו צריך לברכו וכו'? ולהנ"ל י"ל בפשטות, דכיון שהרמב"ם פסק בהל' נזירות (פ"ג הט"ז) כר' נהוראי דנזיר עולם הי' שמואל, נמצא דסב"ל שהי' בדרך נבואה כנ"ל, במילא באמת ליכא ראי' מעלי שצריך לפייסו וכו' כיון די"ל דשם שאני משום הכובש נבואתו.

ולפי זה אתי שפיר מה שהוקשה על השיחה, דמנלן שתפלת חנה פעלה ההתחדשות כו' דילמא הי' זה ע"י תפלת או ברכת עלי כנ"ל? דלהנ"ל ניחא כיון דלהלכה קיימ"ל כר' נהוראי דנזיר עולם הי' שמואל, ונמצא דבהלכה נקטינן שדבריו היו בדרך נבואה שתפלת חנה תתקיים, במילא שפיר אמרינן דרק תפלת חנה פעלה זה.

ועי' מגילה יד, א, ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם ישראל וכו', - ומקשה - ותו ליכא? והכתוב (שמואל א' א') ויהי איש אחד מן הרמתים צופים - אחד ממאתים צופים שנתנבאו להם לישראל! - מיהוה טובא הוו. כדתניא: הרבה נביאים עמדו להם לישראל, כפלים כיוצאי מצרים, אלא, נבואה שהוצרכה לדורות - נכתבה, ושלא הוצרכה - לא נכתבה".

וברש"י שם הביא (מהלכות גדולות וסדר עולם פ"כ) ומנה אותם ובתו"ד כתב: "אלקנה, עלי, שמואל וכו'" אבל בסדר עולם ובה"ג שלפנינו מנאו אלקנה ושמואל, ולא הזכירו את עלי עיי"ש.

ולפי הנ"ל אפ"ל דזה תלוי בב' הפירושים בדברי עלי אם הי' בדרך נבואה או בדרך תפלה, דאם הי' בדרך נבואה ונכתבה לדורות כנ"ל כמ"ש ואלקי ישראל יתן וגו', הרי הוא נמנה בין המ"ח נביאים, אבל אם דבריו היו בדרך תפלה או ברכה, נמצא שלא מצינו נבואה ממנו שנכתבה לדורות, ולכן לא מנאום בין המ"ח נביאים, וא"ש דר' יוסי לשיטתו דסב"ל בניזיר כנ"ל שהי' בדרך תפלה, לכן לא מנאו בסדר הדורות, וכמבואר ביבמות פב,ב, מאן תנא סדר עולם ר' יוסי היא.

ולפי מה שנת' בהשיחה מבואר היטב דדברי עלי "ואלקי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו" הוא "נבואה שהוצרכה לדורות", כי למדין מזה לדורות גודל ענין התפלה, שאפשר לפעול רצון חדש אפילו בדבר שהוא כנגד כללי התורה דהכל בידי שמים וכו' כפי שהי' בחנה.



## גיל חיוב הטף בהקהל (גיליון)

הת' חיים אלימלך וילהלם  
תלמיד בשיבה

בגליון הקודם נעמד הרב ש. פ. שי' על השינויים בהערות שבמכתבים כלליים בנוגע לגיל חיוב הטף במצוות הקהל (בדעת המנ"ח) :

(א) במכתב ו' תשרי תשל"ד<sup>8</sup> בהערה כותב "גאר קליינע קינדער: להמנחת חינוך – משנולד. .".

(7) ראה שיחת צום גדלי' תשמ"ט (התועודיות תשמ"ט ח"א ע' 21) "וכאן המקום להעיר בנוגע ל"שנת הקהל", שאע"פ שהיא היתה בשנת תשמח ותשמח, מ"מ יש להמשיך בזה גם בשנה זו .. ובפרט כאשר יתבוננו ויראו שבשנה שעברה פעלו ב"הקהל" ושמחה גדולות ונצורות, וידועים דברי נשיא דורנו שכשם שהאדם חייב לדעת את חסרונות עצמו, כך עליו לדעת את מעלות עצמו, כדי שינצל את מעלותיו לתומ"צ ולעבודת הבורא. ובנדו"ד, לאחרי ההצלחה דאשתקד יש להמשיך בזה גם השנה, ואדרבה, לנצל את ההצלחה דשנה שעברה לסיוע להמשך הפעילות בשנה זו שהפעולות בה יהיו בזריזות, שמחה והצלחה" (וראה שם ע' 30 "הגבאי הכריז ע"ד כינוסי הקהל").

(ב) במכתב ח"י אלול תשמ"מ<sup>9</sup> בהערה כותב "גאר קליינע קינדער: . . ובמנ"ח מצוה תרי"ב "נראה דתיכף שיצאו מכלל נפל" – וצע"ג שעפ"ז גם קודם שיצאו מספק צריך להביאם שה"ז ספק בקיום מ"ע מה"ת".

(ג) במכתב ר"ח מרחשון תשמ"ז<sup>10</sup> בהערה כותב "והטף: אפילו קטני קטנים . . ובמנ"ח מצוה תרי"ב "נראה דתיכף שיצאו מכלל נפל . . - וצע"ג שעפ"ז גם קודם שיצאו מכלל נפל ודאי צריך להביאם שה"ז ספק מ"ע מה"ת . . ובפרש"י עה"פ שם: טף למה באו לתת שכר למביאייהם, היינו שע"פ פשט תיכף שנולד מחוייבים להביאו. ואוי"ל – לא כהקס"ד משום דספק (נפל) לחומרא, כ"א בתורת ודאי . . ע"ש אריכות השקו"ט בזה.

וביאר שם שזהו תלוי בב' האופנים בלימוד החיוב דטף בהקהל (שהרי בודאי אינו מצד חינוך): אי נימא שזהו גזה"כ ה"ז שווה בכל טף מיד כשנולד, וזהו הכוונה במ"ש במכתב הראשון דלעיל, אמנם אם החיוב הוא עליו הרי לפחות צ"ל בגדר חי כדי שיחול עליו החיוב וזהו משיצא מכלל נפלים ויהי' בגדר חי.

וע"ז מקשה הרבי הרי גם קודם ל' יום אינו נפל ודאי ח"ו רק ספק א"כ צ"ל חייב מצד ספיקא דאורייתא לחומרא ולמה כתב המנ"ח שחייב רק משיצא מכלל נפלים. ובמכתב השלישי מגיע הרבי למסקנא שכיון שסיבת חיובו הוא רק ליתן שכר למביאיהם לכן אי"ז שייך כלל לגדרו של הטף. והאי טעמא שייך בכל הטף, וגם בקטנים שהגיעו לחינוך אי"ז מצד חינוך רק ליתן שכר למביאיהם. ע"כ תו"ד.

ואולי יש לבאר באו"א קצת ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ט (שיחה ג' לחה"ס<sup>11</sup>) שיש ב' אופנים ללמוד מהו הגדר דמצוות הקהל:

א. מצוה על המלך להקהיל את בני",

ב. מצוה על כל בני' להיקהל יחד. ועפ"ז מבואר הגמ' מסכת חגיגה (ג, א.) "אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין כדי ליתן שכר למביאיהם": זה שטף חייבים במצוות הקהל שהיא מצות המלך להקהיל את כולם - מובן (כי אינו חייבים מצ"ע, רק הם החפצא דמצות המלך). מחדש לנו ראב"ע שבנוסף לכך שאנשים נשים וטף מגיעים כדי שעל ידם יתקיים המצוה שעל המלך, יש גם תוכן ומצוה פרטית שלהם שזהו התכלית של מצות הקהל - שאינו דבר נוסף, רק "למען ישמעו וגו'"

(9) ע' 612.

(10) סה"ש תשמ"ז ח"ב ע' 588.

(11) לקו"ש ח"ט ע' 363 ואילך.

דהיינו שזהו התוכן של המצוה וקיטומו, ומבאר ש"אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע" כך שגם הם עצמם מקיימים מצות הקהל (שע"פ פשט מוטל על המלך להקהיל את העם). שתוכנו של המצוה עצמה היא "למען ישמעו ולמען ילמדו וגו'".

"בהמשך לזה פרעגט ראב"ע ("ללמוד ולשמוע" איז די תועלת ומצוה פון די אנשים ונשים, אבער) "וטף למה באין": וואס פאר א חיוב וענין איז דא אין דעם קומען פון דעם "טף" בדוגמא צו דעם קומען פון די אנשים ונשים – נוסף אויף דעם צד השווה פון אנשים נשים וטף, וואס דורך זייער אלעמענס קומען ווערט מקויים די מצוה פון דעם מקהיל און אויסגעפירט די מטרה פון הקהל?

אויף דעם ענטפערט ראב"ע, אז די מעשה פון הטף באים איז – "ליתן שכר למביאייהן" - וויבאלד אז אויף די טף איז ניט שייך קיין חיוב, איז דעד ענין בזה ותועלת (נוספת) נאר "ליתן שכר למביאייהן". "וע"ש בארוכה.

ועפ"ז יש לבאר בדא"פ מ"ש במכתב הא' דלעיל שטף חייבים מיד כשנולד בפשטות (בלי כל שקו"ט) היינו מצד מצות המלך להקהיל כולם שאין בזה נפק"מ בגיל הטף. ובזה יומתק מה שהוראה בסוף המכתב הוא שהענין דיר"ש צ"ל החיות והמטרה של כל ארגון ומוסד יהודי וכו', שזהו כמו המלך – מי שיש לו השפעה על סביבתו, וכמבואר בכ"מ<sup>12</sup> בנוגע להקהל בזמ"ז – שמצוה עליו להקהיל כולם, ובזה שווים כולם מתחיל מהטף מיד כשנולד בלי שום שקו"ט בזה כנ"ל מהשיחה.

ובמכתב הב' דלעיל שכתב דצ"ע ממ"ש המנ"ח שחייבים רק כשיצאו מספק נפלים דה"ז ספק מ"ע של תורה, היינו מפני שבנוסף להנ"ל (שוויות כולם מצד מצות המלך) מתחשבים במציאותו הפרטית של כאו"א, א"כ צ"ל בר קיימא, אלא שאעפ"כ מצד הספק צ"ל חייב גם לפני זה מיד כשנולד.

ובזה יומתק מה שהוראה במכתב זה הוא שכ"א צריך להוסיף ביר"ש שלו. ובמכתב הג' מסיק שא"צ להגיע לכך שזהו ספק מ"ע מה"ת רק חייבים בתור ודאי מיד כשנולד כיון שכל ביאתם הוא ליתן שכר למביאהן, דהיינו שגם ענינים הפרטי אינו כ"כ קשור ותלוי במציאותם אלא במחנכיהם והוריהם. וההוראה שם: בכלל על הוספה בקיום התומ"צ מתוך קב"ע ויר"ש.

12 ראה מכתבים כלליים דח"י אלול תשי"ב וימי הסליחות תשכ"ו (לקו"ש ח"ט עמ' 41 ועמ' 446) ושי"ג.

(ולהעיר מהוראת הרבי שהנהגת ההורים והסביבה פועלת על היר"ש של הילד כבר מגיל קטן מאד – לפני ששייך לשמוע וללמוד הפרשיות דהקהל כמ"ש בשיחת כ' מרחשון תשד"מ<sup>13</sup>: לתלות "שיר המעלות" וכו' בחדרו וסביבו של התינוק, וכן להיזהר מלהראות להם ציורים של בהמות טמאות וכו' ע"ש.

וכן מבצע אות בספר תורה לכל ילדי ישראל – שנוסד בשנת הקהל תשמ"א – ולהעיר מהקשר בין אות בספר תורה למצות הקהל ולחינוך כמבואר בלקו"ש חל"ד שיחה לפרשת וילך<sup>14</sup>) ומבואר בלקו"ש חי"ט ע"ד החסידות שהמלך פועל התעוררות האמונה שיש בכל ישראל בשוה מצד עצם הנשמה<sup>15</sup>, ואח"כ צריך כל אחד בפ"ע לפעול על עצמו שזה יפעל בכחותיו הפנימיים ובוה יש חילוקים בין אנשים ונשים.

וממשיך בגמ' שע"י הבאת הקטנים ניתוסף שכר (תוספת, עילוי) גם בכחות פנימיים דמביאיהם. וע"פ מ"ש בשיחות הנ"ל י"ל שזה פועל גם על הכחות פנימיים דהטף באופן חינוכם במשך ימי חייהם ע"פ תורה ויר"ש.

ולהעיר שבדברי החינוך אפשר ללמוד שזהו מצות המלך וגם אפשר ללמוד שזהו מצוה על כל אחד, (וכבר דן בזה האדרת בקונטרס "זכר למקדש" על הקהל עמ' צ"ה) שבתחילת המצוה כתב "שנצטוינו שיקהל עם ישראל כולם אנשים נשים וטף וכו'" דהיינו שזהו מצוה על עם ישראל (כ"א בפ"ע), ובסוף המצוה כתב "והעובר ע"ז בין איש בין אשה ולא בא... וכן המלך אם לא רצה לקרות בטלו עשה זה...".

שמשמעו שיש מצוה על המלך. ובכל אופן קשה כנ"ל ממ"ש המנ"ח שחייבים רק כשיצאו מכלל נפלים: אי הוי מצוה על המלך – פשיטא (בלי שום שקו"ט) שמיד כשנולד, דמנ"ל לחלק, הא אי"ז תלוי בגילו של הטף כלל, ואי הוי מצוה על כ"א וצריכים להתחשב לכאן בגילם – חייבים – מיד כשנולד – מצד ספק מצוה מה"ת, ויתירה מזו בתור ודאי כי אינו קשור להם מצ"ע רק למביאיהם. וכנ"ל בארוכה.

(הערה בסופו): במכתב כללי מימי הסליחות תשכ"ו (לקו"ש ח"ט עמ' 444) כתוב: "במנ"ח – נראה לי דתיכף שיצא מכלל נפלים – וצ"ע דה"ז ספק מ"ע מה"ת. ומכתב זה קודם למכתב דתשל"ד ששם כתב בפשטות "להמנ"ח – משנולד", ולאח"ז במכתב דתשמ"מ כתב עוה"פ "צ"ע דה"ז ספק מ"ע מה"ת", כנ"ל. ולכן נ"ל כפנים ההערה

13 לקו"ש חכ"ה ע' 309 ואילך.

14 ע' 187 ואילך.

15 להעיר מלקו"ש ח"ג ע' 189 שהנשמה נמצא בכל יהודי מיד כשנולד. וע"י הברית מילה (שכתוב על זה בשו"ע אדה"ז מהדו"ב ס"ד ס"ב שאז היא כניסת נפש הקדושה) נתגלה מה שכבר יש בעצם לפניו.

שהשינויים במכתבים קשורים לתוכן ההוראה דהמכתב: הפעולה דכאו"א בפ"ע להוסיף ביר"ש, או ההדגשה על בנהיג קהילה או ארגון וכדו' לפעול על כל מי שיכול להשפיע עליו להוסיף ביר"ש שלהם.

ובמכתב כללי דתשכ"ו – הנ"ל – מדגיש שני הפרטים דההוראה קודם ע"ז שכ"א צריך להוסיף ביר"ש שלו ומוסיף שיש לזה הדגשה יתירה כשמדובר על מי שיש בידו להשפיע על אחרים, וזה מחזק הפעולה דכ"א ביר"ש כשקשור למישהו יותר נעלה ממנו. ע"ש.



## אמירת הג' קאפ' תהילים באם שכח באמצע (גיליון)

הת' יוסף יצחק ליפסקער

שליח בישיבה גדולה – זאל – מלבורן

בגליון הקודם (א'קיג) דן הרב ש.ד.ב.וו. במ"ש בהיום יום אודות אמירת הג' קאפיטלאך: "ומי שלא התחיל ביום ב' דר"ח יתחיל באותו יום שהוא עומד בו ואת אשר החסיר ישלים".

ודייק דממ"ש "ומי שלא התחיל" ולא (גם) "ומי ששכח באמצע" וכיו"ב, מוכח שרק בדלא התחיל יאמר תחילה של אותו היום ואח"כ ישלים החסר, אבל בדשכח באמצע ישלים תחילה את אשר החסיר ואח"כ יאמר של אותו היום. ובסברת הדבר הניח בצ"ע.

ולדידי נראה דלאו אופן ההשלמה אתי לאשמועין כלל, אלא עצם הענין דאפשר להתחיל באמירת הקאפיטלאך גם לאחר ר"ח אלול,

ופני הדברים כך הן: מיום ב' דר"ח אומרים בכל יום ג' קאפיטלאך. ואם מישהו לא התחיל אז, הרי יתחיל מיד שנזכר, רק דישראלים את אשר החסיר (ודלא כבספירת העומר וכיו"ב עד"מ, דשם אין ענין השלמה לימים שעברו).

ובאשר לאופן ההשלמה, הנה זה אין מפורש כאן כלל, ובזה נראה סברת הכותב דבכל מקרה יש להשלים תחילה את אשר החסיר ואח"כ יאמר הקאפיטלאך של היום.



# חִסְדוֹת

## סיבת התענית

הרב יעקב משה וואלבערג  
ר"מ ישיבה גדולה, מנצ'סטר

באגה"ת פ"א מבאר ש"מצוות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד . . ולכן לא הזכירו הראב"ד הסמ"ג שום תענית כלל במצוות התשובה אף בכריתות ומיתת ב"ד".

וממשיך: "ומ"ש בספרי מוסר וראב"ד ס' רוקח וסי' חסידים הרבה תעניות וסיגופים לעובר על כריתות ומיתת ב"ד . . היינו כדי לינצל מעונש יסורי' של מעלה ח"ו. וגם כדי לזרז ולמהר גמר כפרת נפשו. וגם אולי אינו שב אל ה' בכל לבו ונפשו מאהבה כ"א מיראה".

ובפ"ב ממשיך "אף כ"ז לענין כפרה ומחילת העוון שנמחל לו לגמרי . . ואין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין בעוה"ב. אמנם שיהי' לרצון לפני ה' ומרוצה וחביב כו' הי' צריך להביא קרבן עולה כו' ועכשיו שאין לנו קרבן וכו' התענית הוא במקום הקרבן כו' ועל יסוד זה לימד האריז"ל לתלמידיו ע"פ חכמת האמת מספר הצומות לכמה עונות וחטאים אף שאין בהן כרת ולא מיתת ב"ד כו" עיי"ש.

והיוצא לכאורה מהנ"ל שיש בכללות ב' סוגי תעניות בקשר לעבירות שעשה.

(א) המבואר בפ"א שזה בא על כריתות ומיתת ב"ד, וזה נוגע לינצל או מדינו של גיהנום - שלכאורה זה שעדיין שייך שהי' לו עונש בגיהנום ע"כ עדיין נכפרה נפשו לגמרי דא"כ הי' צ"ל כמבואר בהתחלת פ"ב דאין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין או כדי למהר כפרת נפשם או לפעול כפרה מכיון שאינו שב מאהבה ואין כאן הכמים הפנים לפנים.

(ב) המבואר בפ"ב שאין התענית שייך לכפרת נפשו דהרי כבר נגמרה הכפרה ואין שום פגם וכו' ורק שתכלית התענית הוא ע"ד קרבן עולה שענינו הוא שיהי' לרצון לפני ה' היינו שיהי' לנח"ר להקב"ה מעבודתו כמו קודם החטא. וזה שייך אפילו בעבירות שאין בהם כרת וכו' והכוונה בתעניות אלו הוא ע"ד קרבן עולה שהי' בא על מצוות עשה.

ונהג בהמשך בפ"ג מביא ש"חכמי המוסר האחרונים נחלקו במי שחטא חטא אחד פעמים רבות דיש אומרים שצריך להתענות מספר הצומות לאותו חטא פעמים רבות

כפי המספר אשר חטא כו' דומיא דקרבן חטאת שחייב להביא על כל פעם ופעם. ויש מדמין ענין זה לקרבן עולה הבאה על מ"ע דפילו עבר על כמה מ"ע מתכפר בעולה אחת כדאיתה בגמ' פ"ק דזבחים כו" עיי"ש.

והנה לכאורה פשטות החילוק בין קרבן חטאת וקרבן עולה הוא דבקרבן חטאת מועיל הקרבן להוריד הפגם שנגרם ע"י העבירה ומכיון שכל עבירה פעלה פגם נוסף צריך קרבן נפרד על כל עבירה לכפר על כל הפגמים.

אבל קרבן עולה דאינו כדי להסיר הפגם ורק הוא בשביל היחס מלמעלה ולהאדם שיהי' נח"ר מעבודתו וא"כ צריך שהאדם (ע"י תשובה וכו') וגם דורון בשביל לפעול ענין זה וא"כ אינו נוגע כמה עבירות עשה שהרי הפגם על העבירות כבר הועברו ורק שרוצה לפעול שיהי' לרצון וא"כ מובן שאינו שייך לכאן מספר העבירות.

ולכאורה צ"ב קצת בהבנת השאלה בעבר עבירה פעמים רבות איך להתנהג כמו קרבן חטאת או כמו קרבן עולה. דלכאורה ע"פ מה שנא' בפ"א מובן שיש ב' סוגי תעניות כנ"ל. תעניות שכתוב ב'ספר רוקח וס' חסידים כו' לעורר לעורר על כריתות ומיתת ב"ד שענינים הוא בשביל גמר הכפרה.

ויש עוד סוג של תעניות אפילו על עבירות שאין בהם כרת ומיתת ב"ד שלימד האריז"ל לתלמידיו שזהו לא בשביל הכפרה דאפיל בעע"ז אין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין וענינו הוא בדומה לקרבן עולה שעבודתו יהי' לרצון.

וא"כ הי' צ"ל לכאורה דמי שחטא פעמים רבות והשאלה היא, כמה תעניות צריך לצום; כפי מספר שחטא, או פ"א המספר המבואר לחטא זה שזה תלוי באיזה עבירה מדובר אם בכריתות או מיתת ב"ד, דאז התענית הוא בשביל הכפרה,

א"כ צריך לצום כפי מספר העבירות. אבל אם מדובר בעבירות שאין בהם כרת ומיתת ב"ד וא"כ התענית הוא בדוגמאת קרבן עולה א"כ בפשטות צריך לצום רק פ"א.

והנה פשוט שכל הנ"ל אינו נכון וצ"ב למה.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



# נגלה

## בענין מודה בשטר שכתבו

הרב עקיבא גרשון וגנר

ר"י ישיבת ליובאוויטש - טורונטו

בגמ' (יט, א): גופא אמר רב הונא אמר רב מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו. א"ל רב נחמן גנובא גנובי למה לך אי סבירא לך כר"מ אימא הלכה כר"מ, אמר ליה ומר היכי סבירא ליה, אמר ליה כי אתו לקמן לדינא אמרינן להו זילו קיימו שטריכו וחותרו לדינא.

### דקדוקים בדברי הגמ'

וצלה"ב: א) מהו תשובת ר"ה – על שאילת ר"נ "גנובא גנבי למה לך – "ומר היכא סב"ל", ולכ' "מה שטענו לא הודה לו"?

ב) כששאל ר"ה את ר"נ "ומר היכא סב"ל" ענה "כי אתו לקמן לדינא" וכו', ואי"מ, הרי לדברי ר"נ – שטען לר"ה "אי סב"ל כר"מ אימא הלכה כר"מ", א"כ ק' לדידי' דהול"ל הלכה כרבנן?

ג) ובדברי ר"נ צ"ע ביותר, דאפי' לא השיב כלשונן של ר"ה "מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו", אלא האריך ואמר "אי אתו לקמן לדינא" כו', וצ"ב? ועי' בשיטה שר"ל דכוונת ר"נ דכך פוסק לפועל כשבאים לפניו לדין מכיון דמספקא ל' אי הלכה כר"מ או כרבנן, אבל הק' שם על פי' זה, דהרי בכל הראשונים פסקו להלכה דהילכתא דצריך לקיימו מכיון דר"נ סב"ל כן, וא"כ הדק"ל?

[ולהעיר דעד"ז צ"ע בדברי ר"נ להלן בע"ב, דאיתא שם "בעא מיניה רבא מרב נחמן: תנאי היו דברינו, מהו? מודעא ואמנה היינו טעמא, דקא עקרי ליה לשטרא, והאי נמי קא עקר לשטרא, או דלמא תנאי מילתא אחריתי היא? א"ל: כי אתו לקמן לדינא, אמרינן להו: זילו קיימו תנאיכו וחותרו לדינא", וגם צ"ע בדברי ר"נ, כנ"ל, דהול"ל להשיב כפי השאילה, או דעקר ל' לשטרא, או דשטר מילתא אחריתי היא וכיו"ב, ומיהו התשובה כי אתו לקמן לדינא כו'?] ]

הנהגה בתוס' (ד"ה אימא הלכה כר"מ): "תימא דאפילו כרבנן נמי מצי סבר ושאני עדים דאלימי לאורועי שטרא דהכי אית ליה לרבי יוחנן ויש לומר דרב נחמן אין נראה

לו לחלק". וצ"ב: א) מהו סברת המחלוקת אי יש לחלק בין עדים להלוה או לא? ב) ואף אי סבירא לי' לר"נ דאין לחלק, אבל למה פשיטא לי' כ"כ עד שמצד זה מק' על ר"ה, והרי בכל מקום עדים אלימי יותר מהלוה עצמו?

### תמיהות בפ' התוס' בגמ' ובסתירת דבריהם

והנה לעיל בגמ' הובא הברייתא דר"מ אמר אין נאמנים לפוסלו, וקאי על הרישא דמתני' בעדים שאמרו כתי' הוא זה אבל אנוסים היינו כו', ומק' בגמ' מ"ט דר"מ, הא הוי הפשא"ס, ומסיק אלא טעמא דר"מ כדרב הונא אמר רב, דא"ר הונא אמר רב מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו.

ופרש"י (בד"ה אין המלוה צריך לקיימו): "בעדים החתומים בו שאין הלוה שוב נאמן לומר פרעתיו ולא אמרינן בהאי הפה שאסר הוא שהתיר דמכיון שאמר כשר היה הרי הוחזק השטר וכי אמר פרעתיו לא מהימן שהרי ביד המלוה הוא ור"מ נמי דאמר אין נאמנים לפוסלו במודה לזה שכתבו קאמר וקסבר לא צריכינן תו לעדים ולא אפומייהו מיקיים שטרא".

והק' בתוס' (ד"ה טעמא): "וקשה לר"י דא"כ ליפלגו בלא עדים בלוה גופי' הואיל וטעמייהו תלי בלוה ועוד דבפרק מי שמת (ב"ב דף קנד: ושם) משמע דלא פליגי בלוה דקאמר רבי יוחנן שאני אומר מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו דברי הכל היא ופריך והא מפלג פליגי אין נאמנים לפוסלו כו' אמר ליה אי אלימי עדים לאורועי שטרא איהו כל כמיניה וכו'".

ומסיק "ונראה לר"ת ולר"י דה"פ טעמא דר"מ כדרב הונא דכמו שאומר רב הונא דלא אמרינן מגו לפסול השטר בלוה ה"נ אומר ר"מ בעדים דאע"ג דאלימי לא פסלי שטרא במגו".

ובד"ה מודה כ' התוס': "וא"ת ומ"ט לא מהימן במגו דאי בעי אמר מזויף וי"ל דשמא ירא לזה לומר מזויף פן יכחישוהו וליכא מגו ופירש הקונט' במקום אחר דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום וכן נראה לר"י".

ודברי התוס' נראים תמוהים דלכ' סתרי אהדדי, דבד"ה טעמא משמע דטעם המ"ד דאי"צ לקיימו ואינו נאמן במיגו הוא משום דלא אמרינן מיגו לפסול השטרא, ואילו בד"ה מודה משמע שהטעם הוא משום דליכא מיגו?

### יישוב ר' נחום דב' התוס' מדברים מב' ענינים שונים

וידוע בשם הגרנ"פ לפרש דב' ענינים הם, דבתד"ה טעמא דן בעיקר הפלוגתא אי מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו או אי"צ, ומבארים התוס' שהסברא של המ"ד דצריך לקיימו הוא שיש בכחו – ע"י המיגו – לפסול השטר. והיינו דכמו שפי' התוס' לעיל דמה דנאמנים לטעון אנוסים היינו ד"לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידונו הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דבור קטנים או אנוסים היינו",

כמו"כ כאן, כשאמר תכ"ד שהוא פרוע לא חשיב קיום. וא"ש דיוק הל' "צריך לקיימו", דלדידי' לא חשיב קיום ולכן אכתי צריך לקיימו, ולאידך מ"ד אי"צ לקיימו והיינו דחשיב שפיר קיום ואינו נאמן לפסול השטר מאחר שמודה שכתבו.

אבל בתד"ה מודה מק' קושיא נוספת, דאף אי נימא דלמ"ד אי"צ לקיימו אינו נאמן לפסול השטר, מ"מ יהא נאמן במיגו אף אם השטר כשר, דסו"ס יש לו מיגו לומר פרוע מכיון שהי' יכול לטעון מזוייף.

ומובן שקושיא זו מיתלי תלוי אי שייך לומר מיגו נגד החזקה דשטרך בידי מאי בעי, דמכיון דקאי להסברא דהשטר לא נפסל, א"כ יש חזקה ע"י עצם השטר נגד הטענה דפרוע, ולכן יש מקום לומר דלא שייך כלל מיגו נגד הך חזקה (וזהו ה"אבל אין לפרש" של התוס', והוצרכו להוכיח מאמנה שאי"ז טעמו של המ"ד דאי"צ לקיימו). משא"כ עיקר הנידון שבתד"ה טעמא, היינו אי יכול לפסול השטר, מובן שבוזה אי אמרינן דיכול לפסול השטר שוב לא שייך שום חזקה.

וא"ש שהתוס' בד"ה מודה הק' "ומ"ט אינו נאמן במיגו שהי' יכול לומר מזוייף", דלכ' הקושיא תמוה, דהרי כפי שרגילים לפרש הרי המחלוקת אי מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו או אי"צ לקיימו הרי המחלוקת היא בזה גופא אי נאמן לטעון פרוע במיגו דמזוייף או לא, ומ"ד שאי"צ לקיימו היינו דסב"ל שאינו נאמן לטעון פרוע במיגו דמזוייף, וא"כ הו"ל להתוס' להקשות מהו טעמו וסברתו של הך מ"ד, ולא לשאול בסגנון של קושיא "חדשה" מ"ט אינו נאמן במיגו?

אך להנ"ל ניחא, דעיקר סברת המ"ד דאי"צ לקיימו הוא שאינו נאמן לפסול השטר (וכפשטות הל' ד"צריך לקיימו" והיינו דהשטר עצמו צריך קיום כי נאמן לפסול השטר, או אי"צ לקיימו" שאין גוף השטר צריך קיום, וכנ"ל) וכמבואר בתד"ה טעמא, ורק שכאן מקשים התוס' קושיא נוספת, דלו יהא שהשטר אינו נפסל, מ"מ מ"ט אינו נאמן במיגו אף נגד השטר (נגד שטר כשר) מכיון שהי' יכול לטעון מזוייף ולפסול השטר (והוצרכו לתרץ שאין כאן מיגו כו').

### ב' האופנים לפרש הפלוגתא אי צריך לקיימו או לא, והנ"מ

עכ"פ נמצינו למדים מכל זה דבאמת אפשר להיות ב' אופנים לפרש עיקר הפלוגתא אי צריך לקיימו או אי"צ לקיימו, דאפשר לפרש דהפלוגתא אי יש נאמנות (מכח הך מיגו) לפסול השטר או לא. ולהך הסברה בהפלוגתא הוא דאמרינן בב"ב דאף אי אין הלוח נאמן מ"מ עדים אלימי ופוסלים השטר, והיינו דרק אם הפלוגתא היא אי יש נאמנות לפסול השטר או לא הוא דשייך לומר דאף אי הלוח עצמו אינו נאמן מ"מ עדים אלימי ויכולים לפסול השטר.

ועוד יש לפרש בעיקר הפלוגתא דלכו"ע אין נאמנים לפסול השטר, ומ"מ סובר המ"ד דצריך לקיימו (ונאמן הלוח לומר פרוע מיגו דמזוייף) משום דסב"ל דיש כח להמיגו עצמו, וסב"ל דמועיל הך מיגו אף נגד שטר כשר. והמ"ד דאי"צ לקיימו סב"ל דאינו נאמן בהך מיגו נגד השטר (מא' מהטעמים שכ' התוס', או משניהם, וכבר ידוע מה שביארו בזה באחרונים, ונת' במ"א, ואכמ"ל). ולהך אופן אין שייך לחלק בין לוח עצמו להעדים.

### ביאור יסוד הפלוגתא לפי הקונ' במ"א שהביאו התד"ה מודה

ולהך אופן (הב'), הנה לפי הקונטרס במקום אחר שהביאו התוס' הנה יסוד הפלוגתא הוא דמ"ד אי"צ לקיימו סב"ל דלא שייך כאן (כח הטענה ד) מיגו משום שהשטר מצ"ע כשר (ורבנן הצריכו קיום רק אם הלוח טוען מזוייף כו' כמו שביארו התוס'). ולפ"ו הסברא דמ"ד צריך לקיימו הוא משום דלית לי' הך סברא, וסב"ל דמה דרבנן הצריכו קיום היינו שביטלו את החזקת כשרות (וה"כמי שנחקרה עדותם בב"ד") דכל השטרות.

ויסוד הפלוגתא יש לבאר דדין זה דאף דמה"ת כמי שנחקרה עדותן בב"ד מ"מ רבנן אצרוך קיום אפשר לבאר בב' אופנים, דהנה עי' בגטין (ג, א) "בדין הוא דבקיום שטרות נמי לא ליבעי כד"ל דאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרוך, ופרש"י שם בטעם הדבר "דלא חציף איניש לזיופי", וא"כ אפ"ל ב' אופנים בהתק"ח שהצריכו קיום: 1) דחכמים ראו שחציפי אינשי לזיף, ושוב א"א להאמין לכל שטר אא"כ נתקיים בב"ד<sup>16</sup>.

16) וכך סברא שהזכירו התוס' בב"מ (ג, ב ד"ה בכל"י) דאף דמה"ת חשיד אממונא חשיד אשבועתא, דאין חילוק בין איסור גזל לאיסור שבועת שוא, מ"מ תיקנו רבנן דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא, לפי שראו שאצל בני אדם נעשה איסור שבועה יותר חמור מגזל (אלא ששם שללו התוס' הסברא מכח הגמ' שהביאו).

(2) דבאמת גם מדרבנן קיימא הך חזקה דלא חציף איניש לזיופי, אלא ש"מ ישנם בני אדם שיזייפו, וכלפי הנך בני אדם (אף שהם מיעוטא דמיעוטא) ליכא שום הצלה להלוה, ולא שבקת חיי לכל ברי' (וכמו שכ' התוס' ריש גטין ב, א), ולכן תיקנו חכמים שאם הלוה טוען מזוייף או השטר צריך קיום.

כלומר, לאופן הראשון תקנת חכמים היתה שהשטר שוב אינה כמי שנחקרה בב"ד, כ"א בכל שטר ישנה חשש מזוייף, ולפ"ז יהי' הדין דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, דיש לו מיגו והפשא"ס הפה שהתיר כשטוען פרוע. אבל לאופן הב' הרי גם לאחר התק"ח הוי השטר בעצם כמי שנחקרה, ורק כשבפועל טוען הלוה מזוייף אז צריכים קיום, וזהו הסברא שהביאו התוס' מפ' הקונ' במ"א, ולפ"ז יהי' הדין דאינו צריך לקיימו ואינו נאמן בפרוע מיגו דמזוייף.

### יישוב פרש"י מקושיית ביאור"ג אפשר לתלות בב' אופנים אלו

והנה בשו"ע (חו"מ סי' מ"ו ס"א): "המוציא שטר חוב על חברו כל זמן שלא נתקיים, יכול הלוה לומר מזוייף הוא ומעולם לא צויתי לכתבו ואפילו אם מודה ואומר אמת שאני צויתי לכתבו אבל פרעתיו או אמנה הוא או כתבתי ללות ועדיין לא לויתי וכל כיוצא בזה, הואיל ואם רצה אמר לא היו דברים מעולם והרי מפיו נתקיים, הרי זה נאמן, וישבע היסת ויפטר ואם קיימו המלוה אחר כך בבית דין הרי הוא כשאר השטרות".

ובביאור הגר"א שם (אות ד', על מאי דקאמר שאם קיימו אח"כ הרי הוא ככל השטרות): "שם כי אתו לקמן כו' וע"כ שכבר טען פרעתי דאל"כ היה מעורכי הדיינים", והיינו דהמקור הוא מדברי ר"נ בסוגיין, ומכריח דר"נ מיירי לאחרי שהלוה כבר טען פרעתי דאל"כ הוי מעורכי הדיינים. אבל בפרש"י בסוגיין (ד"ה קיימו שטרייכו) "כך אני רגיל לומר למלוים המביאים שטרותיהם לפני ואין עדיהם עמהם אני אומר להם לכו ובקשו עדיכם וקיימוהו דאי לאו הכי אף על גב דמודה לזה שכתבו מצוי למימר פרעתי", ומשמע להדיא דמפרש שר"נ אמר כן מעיקרא (והעירו התמימים שי' די"ל דסב"ל דכן הוא פשטות משמעות ל' ר"נ "וחותו לדינא").

והנה לרש"י אפ"ל דמקור הדין בשו"ע שם הוא בפשטות, מסברא, אבל צ"ב לרש"י ליישב הקושיא אמאי לא הוי מעורכי הדיינים. ובפשטות אפ"ל דתלוי בהנ"ל, דאי נימא דתק"ח היתה שאם הלוה טוען בפועל מזוייף או צריך לקיימו, א"כ כ"ז שהלוה לא טען, אם הדיין מסייע להמלוה להנצל מטענת הלוה ה"ה מעורכי הדיינים. אבל אי נימא דתק"ח חכמים הוא בעצם הנאמנות של השטר, א"כ לכ' פשוט דלא שייך כאן

כעורכי הדיינים, שהוא אומר לו הדין של השטר שלו מצ"ע ולא עצה נגד טענת הלוה (ורק שאם הלוה ישתוק יועיל השטר מצד הודאת בע"ד כמאה עדים דמי).

### ביאור השקו"ט דר"ה ור"נ לפ"ז

ועפ"ז יתיישב השקו"ט בהגמ' כמין חומר, דר"ה אמר דמודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו, ור"נ הק' לו גנובי גנבא למה לך כו'. אך ע"ז ק' כקושיית התוס' דאפשר דר"ה אמר כן גם אליבא דרבנן, כי אלימי עדים, וצ"ל דר"נ לא נראה לו לחלק, כמ"ש התוס', וזה צ"ע, דלמה לא נראה לו לחלק, וזהו שהק' לו ר"ה מר היכי סב"ל, והיינו דמאיזה טעם לא נראה לו לחלק. וע"ז השיב לו ר"נ כי אתו לקמן כו' אמרינן להו קיימו כו' וחותו לדינא, והיינו דסב"ל שהתק"ח הוא בעצם השטר, וא"כ מובן שמטעם זה לא שייך לחלק בין העדים להלוה עצמו (דאם ב' הצדדים הוא בעיקר התק"ח אין שייך לחלק בזה) וכמשנת"ל בארוכה, וא"ש.



## בענין "מצוות סוכה אינו יוצא בגופה"

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

תושב השכונה

במאירי (ריש פ"ג, בענין גזל עצים וסיכך בהם שכשר, ולכא' הוא מצוה הבאה בעבירה) מבאר "שנראה לי: שהסוכה אינו יוצא בגופה"<sup>17</sup>, ובקרקע עולם הוא יושב –

17 לפי דברי המאירי שבסוכה אין הפסול דמצוה הבאה בעבירה מתורץ בפשטות (לכא' קושיית התוס' (סוכה ט, א) "תימה [למה בגמ' ממעטינן גזולה מ"לך"] ("חג הסוכות תעשה לך"). המעתיק] תיפוק לי' משום דהוה לי' מצוה הבאה בעבירה". וראה עוד בזה בלקו"ש חי"ט עמ' 349 הערה 15.

והנה בגמ' (שם ל, א) מבאר שלולב הגזול פסול (אפי' ביו"ט שני) משום דהוה מצוה הבאה בעבירה. ובתוס' (ד"ה משום) כ' "והדתיא לקמן פ' לולב וערבה" "לכם" – משלכם, להוציא את השאל ואת הגזול – משום שאול איצטריכא, דבלאו "לכם" נפקא לן גזול משום מצוה הבאה בעבירה, דאע"ג דקרא [דמינה למדינן הפסול דמצוה הבאה בעבירה. המעתיק] גבי קרבן כתיב, הוא הדין בכל מצוות, דהוי דאורייתא".

וכ' ע"ז המהר"ם "א"כ קשיא לרבנן דמכשרו סוכה שאולה, "ולך" דכתיב גבי סוכה מוקי לה למעט סוכה גזולה... ולמה לי' "לך" לגזולה, תיפוק לי' משום מצוה הבאה בעבירה" [ואישתמיט לי' להמהר"ם (לפי שעה) שהוא שאלת תוס' דלעיל]. (ומתריץ: "וצריך לחלק בין לולב לסוכה דלא עביד מצוה בידיים בגופה". [ולכא' הסברא הזו דומה לסברת המאירי].

הרי מבואר שהמהר"ם מתרץ קושייתי (שהוא לכא' קושיית התוס') ע"פ סברא שסוכה אין הפסול דמצוה הבאה בעבירה (ע"ד דברי המאירי). עיין מהרש"א שם. אלא שעדיין צריך להבין תירוץ המהר"ם, וע"ד שהקשינו בפנים על דברי המאירי.

אלא שהסוכה מקיפתו" (וממשיך לבאר למה בלולב יש הפסול דמצוה הבאה בעבירה):  
 "אבל לולב בגופו הוא יוצא, וראוי לגלגל עליו דין מצוה הבאה בעבירה".

ודבריו (לכאן) צריכים ביאור: מה הכוונה (וההבנה) במה שכתב שבמצות סוכה  
 "אינו יוצא בגופה" וש"בקרקע עולם הוא יושב – אלא שהסוכה מקיפתו"? ולמה  
 שבגלל סברא זו נאמר שאין הבעי' של מצוה הבאה בעבירה<sup>18</sup>?

ואולי י"ל בסברת המאירי שס"ל אופן מחודש בגדר מצות סוכה, די ש'ללומדו בב'  
 אופנים:

א. הסוכה הוא חלק מהחפצא ומעשה של מצות סוכה. דהיינו: ע"י שעושה כל  
 מעשיו (אוכל, שותה וכו') בסוכה, או כשעושה מעשיו הוא נמצא בתוך הסוכה, הרי זה  
 מעשה דקיום מצות סוכה<sup>19</sup>.

ב. הסוכה אינה חלק ממעשה וחפצא של המצוה. דהיינו: אין מעשה (פעולה)  
 שאדם עושה עם הסוכה, אלא האדם עושה כל מעשיו וצרכיו (כמעשהו כל השנה),  
 וכשהסוכה מקיפתו (בעשיית צרכיו) ישנו קיום של מצוה<sup>20</sup>.

18 וכבר הרגיש בהערות המוציא לאור שצריך ביאור, וביאר שמצוה הבאה בעבירה הוא דוקא  
 שבשעה שמקיים המצוה הוא עובר עבירה, כמו גזילה דבשעה שמתנמש בהחפץ הגזול הרי  
 הוא משתמש בחפצא דגזילה, אבל בסוכה הרי עיקר ההשתמשות שלו הוא מה שיושב בקרקע  
 עולם אלא שהסוכה מקיפתו, וכיון שכן אין עושה בשעת קיום המצוה עבירה של גזילה בסוכה  
 עצמה.

ולכאן לא הועיל בדבריו כלום, שהרי הא גופא קשיא, למה ישיבתו בסוכה גזולה אינה נקראת  
 "בשעה שמקיים המצוה בו עובר עבירה" (ובביאורו רק חוזר ומצטט דברי המאירי)?  
 (ועיי"ש שמבאר עוד ביאור, אלא שהביאור צ"ע, שאפילו אם עצם דבריו אמתיים, קשה  
 להעמיסם בדברי (וכוונת) המאירי).

19 בסוף הערת המו"ל מציין לחידושי רבי ראובן שמבאר דברי המאירי.  
 והנה דבריו (ד"ק) מתפלגין לכמה אנפין וקשה לעמוד על סברתו במדויק, אך נראה שכוונתו  
 הוא, שחוקר במצות סוכה האם עצם הישיבה (ואכילתו) בסוכה הוא מעשה המצוה או שבשעת  
 ישיבתו (ואכילתו) צריך להיות מוקף מסוכה.

ומבאר שמצוה הבאה בעבירה הוא רק כשקיום המצוה הוא בגלל מעשה דעבירה, ולכן באם  
 נאמר (כאופן הראשון) שמצות סוכה היא שישבתו ועניניו יהי' בסוכה – הרי מובן זה שאכל  
 ודר בסוכה גזולה, הוא ענין דמצוה הבאה בעבירה, אבל באם נאמר שהמצוה היא כשיושב ואוכל  
 – יהי' מצוי אז בסוכה, הרי זה ענין מציאותי (לא ממשי), ואין כאן מעשה שנאמר עליו שיש  
 כאן מעשה עבירה (ומצוה הבאה בעבירה), אלא המצוה היא שבשעת מעשיו יהי' מוקף  
 בסוכתו.

ועדיין צריך ביאור בדבריו, שאפילו אם נאמר שמצות סוכה היא שנהי' מוקפים בסוכה  
 (בישיבתנו והשתעשותינו) – למה מציאות של מצוה כזאת מושללת מגדר של מצוה הבאה  
 בעבירה, הרי המצוה הוא להיות מוקפים בסוכה בזמן הישיבה (ואכילה) – ואם הסוכה היא  
 גזולה, הרי היא מוקף בסוכה גזולה והוי מצוה הבאה בעבירה?

20 והביאור בזה: בהגדרת מצות סוכה כ' אדה"ז (או"ח תרל"ט, א) "בסכות תשבו שבעת ימים,  
 ולמדו מפי השמועה תשבו כעין תדורו. כלומר: כדרך שהוא דר כל השנה בביתו – הזקיקתו  
 תורה להניח דיירתו ולדור כאן בסוכה וכו'.

[בסגנון אחר: לאופן הא', באם אין לאדם סוכה – אינו יכול לעשות מעשה המצוה (- צרכיו בסוכה), משא"כ לאופן הב' שאין מעשה (מיוחד) של מצוה, באם אין סוכה אין חסרון בהמעשה (על מצוה זו), אלא שאינו יושב בסוכה]<sup>21</sup>.

וי"ל שזו כוונת המאירי בהגדרתו את מצות סוכה: "שהסוכה אינו יוצא בגופה". היינו שאינו עושה המצוה עם הסוכה, כי אין הסוכה חלק מהמעשה וחפצא דמצות סוכה, ובקרקע עולם הוא יושב", שהכוונה היא שלא רק שיושב כפשוטו על קרקע עולם ולא על קרקע סוכה (דהיינו בגופה). אלא שהוא עושה צרכיו ועניניו, והסוכה הוא לגביהו כמו "קרקע עולם"<sup>22</sup>. "אלא שהסוכה מקיפתו" – דהיינו שהמצוה הוא כשסוכה מקיפתו כשעושה מעשיו, וכנ"ל.

ולפ"ז יש להסביר ג"כ למה אין כאן הבעי' ד"מצוה הבאה בעבירה", דרק כשיש מעשה של מצוה לחול עליו העבירה או אומרים שהעבירה גורם שאותו המעשה של מצוה לא יחשב כמצוה, משא"כ בנידו"ד שאין כאן מעשה של מצוה עם הסוכה שנאמר שעל מעשה (ומצוה) זו חל הפסול דמצוה הבאה בעבירה, אלא שהוא מעשיו דבדרך ממילא מקיים מצוה כשסוכה מקיפתו א"כ אין כאן פסול דמעשה של מצוה הבאה בעבירה<sup>23</sup>.

ונראה שאין הכוונה שזה סימן המברר לנו מתי חייבים לקיים מצות סוכה (כמו שמובן בפשטות בכמה הלכות) – שאם יכול לעשות מעשה זו כמו שעושה בביתו הרי שחייב לעשות בסוכה (ואם אינו יכול, פטור ממצות סוכה), אלא סימן המגדיר לנו מצות סוכה – שהמצוה היא שהתשובה הוא כעין תדורו, שהוא עושה כל צרכיו ועניניו כמו שהוא דר בכל השנה, אלא שהוא עושה בסוכה (כשהסוכה מקיפתו).

ולפי זה יומתק גם המבואר בליקו"ש (ח"ב עמ' 417 – ומציין לשו"ע אדה"ז הנ"ל) שמצות ישיבה בסוכה הוא באופן דתשובה כעין תדורו, ולכן המצוה שייכת לכל משך ימי החג – משקידש החג עד כלותו. ועוד זאת: מכיון שמצות סוכה הוא כעין תדורו, הרי שכל עניני האדם – אפי' צרכיו הפרטיים ואותם הדברים שעשה לפני החג, הרי בסוכות עושה אותם בסוכה, ועי"ז מקיים המצוה. (וממשיך לבאר שאפי' כשאתה נמצא בסוכה הרי מכיון שסוכתו דירתו יש לו קשר למצות סוכה). עיי"ש באריכות. (ולכאורה) מבואר שאדם עושה עניניו וצרכיו הפרטיים, אלא שבסוכות זה מצוה באם עושה כשסוכה מקיפתו.

ובואופן אחר קצת: לאופן א' באם אדם אוכל מחוץ לסוכה הרי הוא עושה מעשה בקום ועשה בביטול המצוה דסוכה, משא"כ לאופן הב' כשאוכל מוץ להסוכה הרי רק שחסר ההיקף דהסוכה והוי רק חסרון בשב ואל תעשה. וראה רע"א ופנ"י על המשנה (נה, א) "שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה" – שפליגי בזה. וצ"ע.

ודלכא'ו מאי קמ"ל באומרו "קרקע עולם הבא ושב" וכי לא ידעינן שיושבים על קרקע הארץ. ולכן נראה לי שהכוונה היא ע"ד "אתנר קרקע עולם היתה" (סנהדרין עד, ב) ובפ"י רש"י אינה עושה מעשה הוא עושה בה מעשה" (ולהעיר מערוך השלם ערך קרקע). והכוונה היא שאסתר לא הי' שותף בעבירה, אלא שהיתה כקרקע שבביל אחשוורוש. ועד"ז בנינו"ד.

23 וכבר האריכו האחרונים בגדר הפסול דמצוה הבאה בעבירה. ומבואר שאין אומרים שאם נעשה עבירה הרי שאין האדם יכול לקיים מצוה, אלא שהפסול צריך לחול על מעשה או חפצא

ולפי זה מביאור המשך המאירי שכ' שזה "כעין מה שאמרו בתלמוד מערב: מה בין לולב לשופר? לולב בגופו הוא יוצא שופר בקולו הוא יוצא – ואין בקול דין גזל".

שגם בשופר אין המצוה התקיעה, אלא שהמצוה היא מקול היוצא מהתקיעה – ואינו יכול לגזור קול, שנאמר עליו זה קול גזול, אלא הוא עושה מעשה תקיעה (בחפץ גזול) ובדרך ממילא יוצא ממנו קול של מצוה.

וכן הוא בענינו שהגם שיש סוכה גזולה הרי מציאות הסוכה היא רק בזה שמקיפתו אבל אינה חלק מהמצוה, וכנ"ל.

ויש להאריך בכמה פרטים, ואכ"מ. ועצ"ע.



## הטעם שמותר להתנות בדרך קנס

**הרב שבתאי אשר טאיאר**

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

כתב רבינו הזקן בהל' רבית שלו סעי' מז, שגם בחוב של הלואה אם "אמר לו לפרעו בסחורה יותר מחובו בדרך קנס אם לא יפרענו לזמן פרעון מותר. שכיון שהלוהו מעות ומקבל סחורה אין הרבית נכרת כל כך".

והנה בחו"ד סי' קעז ס"ק טו נחלק בסברא על הקדמונים הלא המה הר"י מיגאש [ב"ב קסח,א] והרשב"א [שו"ת ח"ב סימן ב] והריטב"א [שו"ת סי' לה (ובפירושו לב"מ דף סו,א)] ובעל התרומות [שער מו ח"ד סי' לב] והריב"ש [סימן שלה] וסייעתם (והשו"ע ונ"כ). ואין לנו אלא דברי הראשונים כמלאכים.

ומה שהביא סמך לדבריו מדברי התוס' (ב"מ דף סה ע"ב ד"ה לא תמכרם) שלא תירצו שהטעם שמותר להתנות בהלוואה "אם אי אתה נותן לי מכאן ועד ג' שנים הרי היא שלי" (אע"ג דקא מוזיל גבי') הוא מפני שהוא קנס ולא רבית, צע"ג שהרי גם הרא"ש שם (בדין כ"ה) כתב כדברי התוס' שמותר מפני שהוא מכמר וגם מפני שאינו מתחייב לו להוזיל לו בשכר הלואתו שהרי בידו למכרו לאחר ולפרעו בזמנו, אף שמוכח מתשובתו [שו"ת הרא"ש כלל ע"ב דין ז] שדעתו להתיר הקנס בהלוואה, וכמ"ש הטור בשמו בחו"מ סי' עג סעי' יד (שהוא נגבה אם היה "בקנין ומעכשיו ובבית דין חשוב").

(וכמרוק הפסול – קרבן, שהפסול חל על הבהמה). ומדקדק בזה לשון המאירי שבלולב מכין שהמצוה בגופו ראוי לגלגל עליו דין מצוה הבאה בעבירה.  
[או בשון אחר, וכמו שמבואר באחרונים – אין הפסול דמצוה הבאה בעבירה בהכשר מצוה].

ועד"ז מצינו בריטב"א בפירושו לב"מ דף סה ע"ב שתירץ כתוס' (שמותר לא רק מפני שהוא כמכר אלא גם מפני "דאי בעי מצי לזבוני למאן דבעי ולא עקר תנאיה דמעיקרא") ומ"מ כתב (בדף סו ע"א) "אגב ארחין שמעינו מהכא דכל שלוה מעות מחבירו וקנס עצמו בקנין מעכשיו שאם לא אפרעהו לזמן שקבע שישלם לו כפלים, שאין בו משום רבית". ועד"ז מפורש בדברי אדה"ז כאן בפנים השו"ע שלו.

ועכצ"ל שלא באו אלא לבאר למה באמת מותר ללוות על המשכון ששוה יותר מחובו ולומר לו בשעת ההלוואה, בדרך קנס "אם לא אפרעך לזמן פלוני יהיה המשכון קנוי לך", דמאי שנא מהא דתנן דאם אמר לו "לכשתרצה למוכרם לא תמכרם אלא לי בדמים הללו, אסור"? ותירצו דכשמתנה בדרך קנס ומקנהו לו מעכשיו מותר, מפני שהוא כמכר וגם מפני שאינו מתחייב לו להזיל לו בשכר הלוואתו שהרי בידו למכרו לאחר ולפרעו בזמנו, ונמצא שאינו משתכר שכר ידוע בהלוואה זו. ואגב ארחין שמעינו מהכא, שמותר להתנות דרך קנס.



## איסור צידת דגים מביבר קטן ביו"ט

הרב שניאור זלמן מרגי

אברך בכולל אברכים - שע"י המזכירות

תנן בריש פ"ג דביצה: "אין צדין דגים מן הביברים ביו"ט וכו' אבל צדין חיה ועוף מן הביברין וכו'". רשב"ג אומר, לא כל הביברין שוין. זה הכלל, כל שמחוסר צידה אסור ושאינו מחוסר צידה מותר". ובגמ' א"ר יוסף אמר ר' יהודה הלכה כרשב"ג.

ובגמ' דף כה "אמר רבה ב"ר הונא אמר רב הסוכר אמת המים מערב יו"ט ולמחר השכים ומצא בה דגים מותרין".

ופליגי הראשונים ז"ל בשיטת רשב"ג במשנה, אי פליג נמי אדגים (דבביבר קטן שאז אינו מחוסר צידה) ומותר או פליג אחיה ועוף גרידא, ודגים בכל גווני לכ"ע אסור.

הרמב"ם בהלכות יו"ט פרק ב' פסק דרשב"ג קאי נמי אדגים, ובביבר קטן שרי. והראב"ד והרשב"א ס"ל דרשב"ג קאי אחיה ועוף לחוד.

וז"ל הראב"ד בהשגותיו "זה אינו נכון, שהרי חיה ועוף שהתירו אינו אלא כביברים קטנים ואפ"ה דגים אין צדין. והטעם, מפני שהם מכוסים במים מן העין". והמגיד משנה הקשה על הראב"ד, מהגמ' ד"הסוכר אמת המים מעיו"ט וכו' מותרין". ותיירץ הבי"ו ז"ל "דביברים שאני, שהם רחבים הרבה ואעפ"י שאין צריך מצודה לצוד הדגים

שבהם, מ"מ מתוך שהם מכוסים מן העין הם נשמטים לכאן ולכאן, והילכך לא חשיבי כנצודין, אבל אמת המים מתוך שאינה רחבה אינם יכולים להשמט הילכך הוי ליה כנצודים". המורם מדבריו שאעפ"י שא"צ מצודה עדיין בביבר אסורים "משום צידה" מכיון שנשמטים משא"כ באמת המים שאינם נשמטים

והנה הט"ז בתצו' ס"ק א' לא קיבל את תירוצו של הב"י וז"ל "ואיני יכול ליישב לפע"ד כלל תירוצו הב"י בזה וכו'. ואין מקום איתי להפריש ביניהם". עכ"ל.

וביאור קושייתו, דהא בתרוייהו (ביבר קטן, ואמת המים) קאי בשאינן מחוסרים צידה ע"י מצודה, וזה שהם מכוסים מן העין ונשמטים אי"ז סברא כדאית לאוסרים משום צידה.

הט"ז ביאר בדברי הראב"ד באופן אחר, דכשצריכים לתופסם [אפי' בלי מצודה] אסורים משום "מוקצה", אע"ג דלהרמב"ם ניהא דלשיטתיה אול דאית) ליה מוקצה ביו"ט כרבי יהודה), אך הראב"ד הרי פסק ביו"ט כרבי שמעון דלית לן מוקצה, מ"מ פשוט שבמוקצה כזה (דגים שמכוסים מן העין) פשיטא דאפי' בשבת (דבעלמא לית לן מוקצה כר"ש) הכא שאני ומודה ר"ש דאסור. והא דסכר אמת המים מותרים, היינו משום דאהנו מעשיו כזימון, ותו לא אקצי דעתיה מנייהו. עכת"ד.

העולה מדבריו שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא, אי דגים מוקצים מחמת מלאכת צידה [רמב"ם] או משום שהם מוקצים מחמת "שהם מכוסים מן העין" [ראב"ד].

ורבינו הזקן פסק בשולחנו בסימן תצו' ס"ק ג' כהט"ז בשיטת הראב"ד דאפי' בביבר קטן הם מוקצה מחמת כיסוי העין, אילולי סכר אמת המים מעיו"ט, שאז אהנו מעשיו כזימון.

המורם מהנ"ל, שאפ' להרמ"א, הט"ז, שו"ע הרב, שפסקו כהראשונים דאשכנז, שאפי' ביו"ט אזלינן כר"ש דלית לן מוקצה, עדיין אית לן "מוקצה דמחמת שהן מכוסין מן העין" וחידוש זה אומר דרשני, כמו שהקשו כמה אחרונים על הט"ז, מנא ליה האי דינא.

וראיתי שכתבו בשם "הבגדי יו"ט" (אין הספר תח"י) להגאון ר"ש קלוגר זצ"ל, שלמד בט"ז דמוקצה זה ד"מחמת כיסוי עין" הוי כנולד ד"מיא בעיבא מיבלע בליעי" [שההולדה הוי חידוש במציאות הדבר ולא חידוש על ההשתמשות, כשברי כלים] דבכהאי גוונא אפי' רבי שמעון מודה דהוי מוקצה כגרוגרות וצימוקים שדחה אותן בידיים (עיין תוד"ה "קא סלקא דעתין" ביצה ב).

וצריך עיון בדברי הבגדי יו"ט, דלכאורה אין זה נולד "כמיא בעיבא" דהא הדג הוא במציאות, והוא רק מכוסה במים, ומה ענין נולד (דמיא בעיבא) לכאן?

ולענ"ד נראה לבאר עפ"י הא דקיימא לן בש"ס בדוכתי טובא (לגבי טומאה, מקוואות, חציצה, ועוד) דתניא רשב"ג אומר כל שתחילת ברייתו מן המים הרי הוא כמים, ופירש"י אפי' אם כל המקווה נעשה מהם. "ואמר רב יצחק בר אבדימי מטבילין בעינו של דג" (זבחים כב). וכן פסק הרמב"ם בהלכות מקוואות פ"ח הלכה י"א. וכן נפסק בטושו"ע סימן ר"א סעי' ל"ג להלכה.

ועתה נבין דברי הבגדי יו"ט "שדגים הם מציאות מים" (אפי' בביבר קטן מאד) עד כדי כך שמשלימין למ' סאה של מקווה, ורק כששלה אותם מן המים נבראת מציאות חדשה של "מאכל" והוי ממש נולד [דמיא בעיבא], ובסכר אמת המים דהוי כזימון, היינו לומר שאהנו מעשיו לשוינהו מאכל.

ובזה יבואר כוונת הט"ז ואדה"ז שמוקצה כזה "דמכוסין מן העין" הוי כגרוגרות וצימוקים שאפי' לר"ש מודה דאסור.

## הלכה ומנהג

### כיסוי הדם בשחיטת הכפרות

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י ישיבת תורת"ל – חובבי תורה, רב ושליח ברייטון ביטש

**שאלה:** בשחיטת הכפרות בערב יו"כ, האנשים רוצים לקיים מצות כיסוי הדם לאחר שחיטת העוף שלהם וגם לברך על הכיסוי. ובדרך כלל הם מכסים את הדם ומברכין קודם שהשוחט בודק הסכין, כי השוחטים אין בודקים את הסכין לאחר שחיטת כל עוף ועוף, מצד ריבוי האנשים הבאים לעשות הכפרות. אמנם לכאורה זה נגד מ"ש ביו"ד סי' כח שצריך לבדוק הסכין קודם הכיסוי.

**תשובה:** בטור וש"ע יו"ד סי' כח סי"ט כתוב "צריך לבדוק הסימנים והסכין קודם הכיסוי בכדי שלא יבא לידי לברכה לבטלה", שהרי באם נפגמה הסכין, והשחיטה נבילה, אין מצוה בכיסוי הדם, והברכה היא לבטלה.

ויש לעיין ולברר האם בדיקת הסכין היא לעיכובא, ובלי הבדיקה אסור לברך על כיסוי הדם משום שיש חשש גמור של ברכה לבטלה, או דילמא הוא רק חשש לכתחלה, ובדיעבד אפשר לברך גם בלי הבדיקה.

והנה ביו"ד סי' יח נפסק שצריך לבדוק הסכין קודם השחיטה וכן לאחר השחיטה. ובשו"ע שם סי"ב נפסק דאם נבדק הסכין קודם השחיטה ולאחר השחיטה קודם הבדיקה נאבדה הסכין, שחיטתו כשרה. ואדה"ז שם בקו"א סק"ז כתב בזה הטעמים המובאים בראשונים, שהוא מפני ששחיטה בסכין בדוק לא שכיח שיפגם בעור או משום דסמכינן על החזקה שעל הסכין ע"ש. ומה שצריך לבדוק הסכין לאחר שחיטה, אף שבדקו לפני השחיטה, הוא דין של 'לכתחילה', אבל בדיעבד שלא בדק הבשר כשר, וע"ש בקו"א סק"ו.

ולפ"ז י"ל דכמו דסמכינן על החזקה שעל הסכין להכשיר הבשר, כמו"כ גם בנוגע לכיסוי הדם נסמוך על החזקה שלא לחשוש שנתנבלה השחיטה ותהי' הברכה על הכיסוי לבטלה. וכן נראה שאכן סומכים על חזקה זו גם בנוגע לכיסוי הדם, שהרי באם נאבד הסכין ולא עשה בדיקה האחרונה שלאחר השחיטה, בודאי צריך לכסות הדם בברכה, דלא מסתבר שיעשה הכיסוי בלי ברכה מחשש שנתנבלה אף שסומך על החזקה להכשיר הבשר. וכן כתב להדיא בפמ"ג בשפתי דעת סי' כח סק"ה "אם נאבדה הסכין פשיטא שמכסה בברכה כיון דהעוף והחיה כשירה דאוקמיה אחזקה". וכן הוא בפרי תואר סי' כח סק"ד.

שהרי גם לגבי ברכות סומכינן על החזקה אף שספק ברכות להקל כמ"ש בב"ח ריש סי' יט דסומכינן על החזקה לברך על השחיטה, ולא חיישינן שאולי הבהמה טריפה, והיינו משום דבהמה "בחייה בחזקת שאינה טריפה". וכן מצינו להדיא שסמכינן על חזקת הסכין גם בנוגע לברכה בדרישה סי' כח סק"ז דהקשה שלכאורה עדיף שלא יברך על השחיטה עד לאחר בדיקת הסכין שלאחר השחיטה, כי אולי נפגמה הסכין בעור וממילא השחיטה פסולה, ומתרץ דהיות דבדק הסכין קודם השחיטה מוקמינן הסכין בחזקתה ומברכינן על השחיטה.

ועד"ז מצינו שסומכינן על החזקה לענין ברכה לבטלה בנוגע לתפילין כמ"ש באו"ח סי' לט סי"א דכשהוחזקו בכשרות מברכינן עליהם ולא חיישינן שנפסלו במשך הזמן. (ואינו דומה לבדיקת הציצית קודם הברכה, דשאני התם שיש תקנה מיוחדת לבדקם בכל זמן שלובשם אף שלא הורעה החזקה, משום שאם לא יבדקם בשעת הלבישה לא יבדקם לעולם, עי' בדברי אדה"ז או"ח סי' ח' סי"ג ובשו"ת צ"צ אה"ע סי' ע' ומש"כ בזה בביאורי הלכות על הל' שחיטה סי' א' ס"ק כב. ואדרבא גם משם מוכח שחזקה

מועלת שלא יהי' ברכה לבטלה, שהרי לולי הטעם של "לא יבדקם לעולם", לא הי' צריך לבדקם מחשש ברכה לבטלה).

ולזאת גם בשחיטת הכפרות בוודאי יש להשתדל לבקש מהשוחט לבדוק הסכין קודם שמקיים מצות הכיסוי, אבל באם השוחט אינו מסכים לבדוק הסכין, כי הוא טרוד בשחיטת הרבה עופות, אזי מותר לבעל הכפרות לברך על הכיסוי ואין בזה ברכה לבטלה, כי אצל בעל הכפרות הוי כאילו נאבד הסכין שהרי אין בידו לבדוק הסכין. ואם יעשה הכיסוי בלי ברכה הוא מבטל החיוב ברכה, שהרי מצד הדין נחשב לשחיטה כשרה גם בלי הבדיקה וחייב לברך על מצות הכיסוי, כדמצינו בדין נאבד הסכין כמ"ש בפמ"ג הנ"ל.

וראיתי טוענים כי מי ביקש זאת מידכם לקיים מצות הכיסוי, שהרי המצוה היא על השוחט כמ"ש ביו"ד שם ס"ח מי ששחט הוא יכסה, ולמה לו לבעל הכפרות להכנס לזה ולעשות המצוה בלי בדיקת הסכין דלא כמו שכתוב בשו"ע. הנה אמת ונכון הדבר שהמצוה בעיקרה היא על השוחט, ונחלקו בזה האחרונים כי הש"ך חו"מ סי' שפב סק"ד סבר שאסור לכבד לאחרים במצות הכיסוי והתבו"ש סי' כח ס"ק יד סבר שמותר לכבד לאחרים כמובא בפמ"ג שם משב"ז סק"ח, מ"מ מסיק הפמ"ג שנוהגים לכבד לאחרים במצות הכיסוי. וכן היה אצל הרבי, שהשוחט כיבד אותו בהמצוה והרבי בירך על הכיסוי. וכן נהגו בכל תפוצות ישראל.

וכיון דמסקינן שאפשר לכבד לאחרים לעשות המצוה, לכן הרודפים לאחר המצוות בערב יו"כ הרוצים לכסות הדם בוודאי יש להם לברך על הכיסוי ואין בזה חשש ברכה לבטלה, והוא כן גם באם השוחט לא מסכים לבדוק הסכין כי אצלם הוי כנאבד הסכין כנ"ל.

ובעיקר הדין שיש לבדוק הסכין קודם הכיסוי נראה ברור שזה מוטל על השוחט בלבד, כי לאחר השחיטה מוטל עליו מעיקר הדין ב' חיובים - א. מצות הכיסוי, ב. החיוב לבדוק הסכין. לכן התקינו שעדיף אשר קודם הכיסוי יבדוק הסכין, כי לכתחילה יש לברר ולא לסמוך על החזקה, וירוויח בזה דאזי אין שום חשש של ברכה לבטלה. אבל בנידון דידן בשחיטת הכפרות, שאין מספיק זמן לשוחטים לבדוק הסכין אחר שחיטת כל עוף ועוף, דבאם יעשו כן, לא יוכלו לשחוט כל הכפרות של הקהילה, ולכן סומכין על מש"כ הרמ"א סי' יח סי"א שמותר לסמוך על הבדיקה שיעשו בסוף לאחר שחיטת כמה עופות (ובלא"ה מנהג השוחטים היום בבתי השחיטה הוא, שלא לבדוק הסכין לאחר כל שחיטת כל עוף), ואי אפשר להטיל על השוחט האחריות לבדוק הסכין לאחר שחיטת כל עוף בכדי לאפשר אחרים לעשות הכיסוי ולברך עליו.

אבל בעלי הכפרות הרצים לדבר מצוה לקיים מצות כיסוי הדם בהסכמת השוחט, הרי אצלם אין חיוב כ"כ לבדוק הסכין כי אינו בידם, ומצדם הוי כאילו נאבד הסכין דאזי מברך על הכיסוי כנ"ל. ולא שייך שיחכו שם עד אחר שהשוחט ישחט הרבה עופות ויעשה הבדיקה כדרכו, דזה יביא לידי בלבול הסדר בבית השחיטה. ועוד, שדם השחיטה הרי יורד במקום אחד, דם על גבי דם, ובסוף השחיטה בכיסוי אחד תתקיים המצוה על הדם של כמה עופות בבת אחת, וא"כ הרי לא יתאפשר אז לכל אחד ואחד לקיים המצוה. ולזאת שפיר עבדי לסמוך על החזקה ולברך על הכיסוי קודם שהשוחט בודק הסכין. ופוק חזי שכן נהגו בכל תפוצות ישראל שכל אחד ואחד מברך על הכיסוי בזמן שחיטת הכפרות אף שלא נבדק הסכין.

מיהו צריך להיזהר שיהי' מסודר כמ"ש בשו"ע שם שיניחו למטה עפר תיחוח בהזמנה בפה כמ"ש שם בס"ה, וימתין עד שיתחיל לירד דם הנפש בהטיפין כמ"ש בסעיף טו, ויכסה בדבר שכשר לכסות כמ"ש בסעיף כג, וכל כיו"ב.



## שינויים בחתימת הידוי

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: שמתני לב לשינויים בחתימת הידוי בין תפלת היחיד לבין כאשר נאמר יחד עם הצבור. ורציתי לדעת, כאשר אני אומר הידוי בערב יום כיפור כאשר השמש עומד לשקוע<sup>24</sup>, האם עלי לומר כנוסח היחיד או כנוסח הנאמר עם הש"ץ?

א.

הנה היטבת לראות, ואכן בכל וידיי היחיד הוא חותם (לפני אלקי, עד שלא נוצרת<sup>25</sup>):

כדבר שנאמר: הנסתרות . . . התורה הזאת. כי אתה סלחן לישראל, ומחלן לשבטי ישורון בכל דור ודור, ומבלעדיך אין לנו מלך וסולח.

ואילו וידיי הנאמר עם הש"ץ נגמר עם "כדבר שנאמר: הנסתרות . . . התורה הזאת".  
וטעמא בעי.

(24) כמבואר בשווע"ר סי' תרז סוס"ב.

והנה החותם "כי אתה סלחן..." הוא זיהה לנוסח 'סמוך לחתימה' של ברכה האמצעית של יום הכפורים. ומסתבר איפוא שחותם הוידוי הנהו שריד מנוסח שבו היו חותמים הוידוי ב"ברוך אתה ה' הא-ל הסלחן" וכיו"ב (ראה להלן). ומה שבוידוי שאומרים עם הש"ץ אין חותם זה מופיע, נראה דהיינו מפני שאז נאמר הוידוי בתוך ברכה האמצעית<sup>25</sup>, ואז הרי יש לסמוך על אמירת נוסח זה בחתימת הברכה.

### ב.

וא"ת, הרי גם בסיום תפלת ערבית, בסליחות הנאמרים יחד עם הש"ץ, אין אנו חותמים "כי אתה סלחן...". והרי בערבית אין חזרת הש"ץ, ואין אז ברכה אמצעית שנסמוך על חתימתה? ונראה לומר, דאדרבה, דאף למאן דחתים בוידוי, היינו דוקא בוידוי הבא בהמשך ישיר לתפלה. ואילו "וידוי שאינו סמוך לתפלה אינו רשאי לחתום בו"<sup>26</sup>.

### ג.

אך תקשי לאידך: בוידוי שבנעילה<sup>27</sup>, מופיע חותם זה גם בחזרת הש"ץ? ונראה דנהגו כן עקב דעת הגאונים ש"חותם בוידוי" היינו רק הש"ץ, ורק בנעילה (כדלהלן).

### ד.

הנה שנינו בברייתא<sup>28</sup> דלר' מאיר "חותם בוידוי", ולחכמים "אם רצה לחתום בוידוי חותם". ורבו בזה הפירושים, אי מיירי בתפלת היחיד, לחתום בברכה את וידויו שלאחר תפלתו<sup>29</sup>; אי מיירי בש"ץ, להחליף סיום ברכה אמצעית בנוסח של חתימה בוידוי; אי מיירי בכל תפלות היום או רק בנעילה<sup>30</sup>. ולמעשה קי"ל שאין חותמין בוידוי, לא בערב יו"כ ולא ב"וידוי של היחיד אחר תפלתו בתפלות של יו"כ עצמו"<sup>31</sup>. אך מקדמת דנא

(25) כברייתא המובא ביומא פז ב: "והיכן אומר? יחיד אחר תפלתו, ושליח צבור אומר באמצע". והיא בתוספתא יומא פ"ד ה"ד.

מהר"ם חביב (תוספת יום הכיפורים שם) כותב שלא מצא טעם לשינוי זה מיחיד לש"ץ. וממשיך: "ואפשר דביחיד לא תקנו שיתודה בתוך התפלה שלא יפסיק התפלה, א"נ שאם חטא בתפלה מחמת שהתפלל בלא כונה, לכך מתנודה אחר התפלה. אבל הש"ץ, דבא להוציא את שאינו בקי, אם היו מתקנים שיתודה אחר התפלה, העם אינם נותנים לב לכוין עם הש"ץ, ונמצא דמי שאינו בקי לא יצא י"ח וידוי, לכן תקנו שהש"ץ יתודה באמצע, כנ"ל".

(26) בית יוסף או"ח סי' תרז ד"ה ובחתימת.

(27) בסוף קטע 'אתה הבדלת'. ובמחזור מהדורת גולדשמידט (ע' 783), הביא במוסגר: "ויש מוסיפין כי אתה סלחן לישראל..."

(28) הובאה בגמ' יומא פז ב. והובאה בתוספתא שבהע' 2.

(29) כן צ"ל להרוקח שבסוף הע' 36.

(30) זה תלוי בב' הגירסאות ברש"י יומא שם ד"ה וחותרם בוידוי.

(31) שוע"ר או"ח שם ס"י.

היו נוהגים באשכנז לחתום הוידוי בברכה<sup>32</sup>. יש מן הגאונים ששלל החתימה בוידוי של מנחה של ערב יו"כ: "מפני שאין זה מקום ברכה"<sup>33</sup>. ויש מן הראשונים שכתב כן גם לגבי תפלות יו"כ עצמו, בנימוק שאין להיחיד לקבוע ברכה [נוספת] לעצמו<sup>34</sup>. ויש שהורה שלא לחתום, "דהממעט בברכות לא הפסיד"<sup>35</sup>.

אבל יש מן הגאונים שהציב נוסח חתימה בוידוי, בנעילה<sup>36</sup>. והיינו דקאמרינן לעיל, שעכ"פ בנעילה אנו רומזים בחזרת הש"ץ על ענין של "חותם בוידוי"<sup>37</sup>.

### ה.

והנה בסדר התפלה של הרמב"ם, נוסח "כי אתה סלחן ... מופיע רק בחותם הוידוי, לא סמוך לחתימת הברכה האמצעית<sup>38</sup>. ולכאורה זה סותר דברינו, שהחותם כאן מושאל מסיום ברכה האמצעית?

אכן נראה דאדרבה: מקומו העיקרי של נוסח "כי אתה סלחן ... הוא בסיום הוידוי, כי למה יתקנו לומר אותנו נוסח פעמיים בתפלה אחת? אך כשנתבטלה החתימה בוידוי, אז - בנוסח דידן - העתיקו נוסח חתימת הוידוי והציבוהו בסיום ברכה האמצעית. ואילו להרמב"ם השאירו הזכר לחתימה בוידוי במקומו הראשון.

### ו.

והדרן לעיקרא, שלפי זה, בוידוי הנאמר בערב יום כיפור בעת שהשמש עומדת לשקוע, מכיון שאז אינו סמוך לתפלה, אין לחתום בנוסח "כי אתה סלחן ...". ברם,

(32) ראה טור וב"י או"ח שם.

(33) סדור רס"ג ע' רס.

(34) הובא בשם הר"י בהגהות מיימונית בסדר תפלה של הרמב"ם. והרמב"ם שם אינו מזכיר ענין "חותם בוידוי" כלל.

(35) מנהגי מהרי"ל (ע' שמב).

(36) סדר רב עמרם (ע' רכז).

לעיל שם (ע' רטו), לענין מנחה של ערב יו"כ, כתב שהש"ץ אומר הוידוי "לאחר שיסיים תפלתו בפני הקהל, להוציא את הרבים ידי חובתן". שם אינו מביא נוסח "כי אתה סלחן ...". בתפלות היום מתודים הקהל בסוף תפלת לחש, ושוב באמצע חזרת התפלה, וחזרתם: "כי אתה סלחן ... בא"י מלך על כל הארץ ...". (ע' רכ - בשחרית), או "בא"י מלך מוחל וסולח ... מלך על כל הארץ ...". (ע' רכב - במוסף, וילע"ע).

ברם לענין נעילה כותב (ע' רכז): "ושליח צבור אומר כל זה באמצע התפלה, במקום שאומר 'אתה יודע', ומסיים 'כי אתה סולחן לישראל' וחזרתם [כדלעיל שם: 'ברוך אתה ה' המלך הסולחן']", אבל יחיד אסור לו לחתום בברכה בוידוי.

וכן כתב בית יוסף שם, שלדעת רב עמרם, "חותם בוידוי" קאי רק בתפלת נעילה, כגירסא הב' בתוספתא שהביא רש"י.

לדעת הרוקח (ריש סי' ריח) יש לחתום במנחה של ערב יו"כ. ואכמ"ל.

(37) ולהעיר מלשון שוע"ר דלעיל, ששלילת החתימה בשם הוא רק בתפלת היחיד.

(38) וסמוך לחתימה דידי' הוא "ודברך אמת וקיים לעד" - כנוסח ראש השנה.

בסדר קריאת שמע על המטה שבסדור רבינו הזקן, נאמר אחרי הוידוי: "ואם ירצה לומר על 'על חטא' תמצא בתפלת יום כפור". וסתמו הוא שיאמר הנוסח עם "כי אתה סלחן...". והרי גם בק"ש על המטה אינו סמוך לתפלה, ומשמע שאין לחשוש אם כן יסיים בנוסח הקבוע ליחיד בתפלתו.



## ברכת "לישב בסוכה" ביוצא בסתם וחוזר לאלתר

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס שו"ע אדה"ז המבואר ועוד

בשו"ע אדה"ז סי' תרלט סי"ג כותב: מי ש"יצא מן הסוכה בין גמר אכילה ראשונה להתחלת אכילה אחרונה, ושהה שם חוץ לסוכה ולא חזר לאלתר אלא לאחר שעה ושתיים" – "צריך לברך לישב בסוכה על אכילה זו האחרונה, שאין אכילה זו טפילה לאכילה הראשונה, אלא היא חשובה בפני עצמה".

ואחר כך ממשיך וכותב: "או אפילו אם חזר לאלתר, אלא שבשעה שיצא מן הסוכה היה דעתו לשהות הרבה חוץ לסוכה ושלא לחזור לסוכה לאלתר" – "אין הברכה שבירך על אכילה הראשונה פוסרת אכילה אחרונה, כיון שהפסיק ביניהן ביציאה גמורה על דעת שלא לחזור לאלתר".

וממשיך וכותב: "אבל אם לא הפסיק ביניהם ביציאה גמורה שלא לחזור לאלתר – אינו צריך לברך על אכילה אחרונה".

אדה"ז מביא כאן שלושה אופנים של יציאה: א) יציאה של "שעה ושתיים" מחוץ לסוכה – צריך לברך כשחוזר (בגלל ההפסק הרב). ב) התכוין לצאת לשעה ושתיים אך נמלך וחזר לאלתר – צריך לברך (בגלל היסח הדעת). ג) לא יצא על דעת שלא לחזור לאלתר – אין צריך לברך כשחוזר לאלתר (בגלל שלא היתה היסח הדעת).

והנה מלשון אדה"ז: "כיון שהפסיק ביניהן ביציאה גמורה על דעת שלא לחזור לאלתר", משמע שרק היסח הדעת גמור כזה שהיה בדעתו במפורש "שלא לחזור לאלתר", נקרא הפסק, אבל אם יצא בסתם ולא גמר בדעתו שלא לחזור לאלתר – אין כאן "יציאה גמורה", ואם כן אין צריך לברך כשחוזר לסוכה לאלתר (פחות מ"שעה ושתיים").

אלא שבמקור הדין כפי שהוא בריטב"א ובמג"א (כמצויין בשולי הגליון) לכאורה לא משמע כן, דהנה הריטב"א סוכה מה, ב כותב (וכן העתיק המ"א סי' תרלט סקי"ז בשם המ"מ): "מיהו כי אמרינן דמברך על הסוכה כל זמן שנכנס בה, היינו כשיוצא ממנה מתחלה יציאה גמורה לעשות עניניו ושלא לחזור לאלתר .. אבל לא יצא מתחלה אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו – לא הוא יציאה כלל לחייבו ברכה כשחוזר".

ומשמע מדבריהם שרק כשיצא לדבר עם חברו או להביא דבר לסוכה – אין זה נקרא יציאה, כי באופן זה דעתו עדיין לשוב לסוכה מיד אחר כך, אבל אם יצא מהסוכה בסתם ללא כוונה מפורשת לחזור, משמע שצריך לחזור ולברך.

אך אדה"ז לא הביא המשך דברי הריטב"א והמג"א הנ"ל בשולחנו, אלא כתב רק את החלק הראשון של דבריהם, ומפשטות דבריו משמע שבדוקא לא העתיק את החלק השני של דבריהם, וזאת כדי להבהיר שרק "על דעת שלא לחזור לאלתר" נקרא "יציאה גמורה" להצריכו ברכה, ולא כשיצא בסתם.

והנה בהל' ציצית סי' ח סכ"ג כותב אדה"ז: (א) "הפושט טליתו ובשעה שפושט דעתו לחזור וללבוש מיד – אין צריך לחזור לברך עליו כשיחזור וילבשו מיד". (ב) "אבל אם כשפשטו לא היה דעתו לחזור וללבוש עד לאחר כמה שעות, אזי אפילו אם אח"כ נמלך ללבוש תיכף ומיד – צריך לחזור ולברך עליו".

והנה בתחילה מבהיר בלשונו שרק אם "דעתו לחזור וללבוש מיד", לא הוי היסח הדעת, אך מאידך כותב שאם "לא היה דעתו לחזור וללבוש עד לאחר כמה שעות", דהיינו שאם היתה דעתו במפורש ללבוש רק לאחר כמה שעות, אזי צריך לחזור ולברך.

ועדיין לא הודיענו מה הדין בסתם, ואת זה הוא מבהיר בסעיף כה: "הפושט טליתו סתם, שלא היה בדעתו כלום, לא שיחזור וילבשו מיד ולא שלא יחזור וילבשו מיד, אם כשפשט הטלית נשאר עדיין עליו טלית קטן, אם כן לא הסיח דעתו מהמצוה, לכן כשיחזור וילבוש את הטלית שפשט מתחלה – אין צריך לברך עליו. אבל אם כשפשט הטלית לא נשאר עליו שום בגד שיש בו ציצית, אם כן הסיח דעתו לגמרי מן המצוה, לכן כשיחזור וילבוש את הטלית שפשט – צריך לחזור ולברך עליו".

וממוצא דבריו מבואר שבעצם הפושט טליתו בסתם, נקרא זה היסח הדעת, וצריך לחזור ולברך (אלא אם כן היה לבוש ט"ק שזה מצילו מהיסח הדעת). ואם כן צריך להבין החילוק בין סוכה לציצית לענין היסח הדעת בסתם.

ויש לומר הביאור בזה, דהנה מצות סוכה היא (כמובא בשו"ע אדה"ז סי' תרלט ס"א): "תשבו כעין תדורו, כלומר כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן .. כל שבעת הימים אדם עושה ביתו עראי וסוכתו קבע". נמצא שהסוכה היא מקום הקביעות שלו.

ואם כן כשאדם יוצא מהסוכה, הרי כדי שהיציאה שלו תהיה "יציאה גמורה", צריך הוא לצאת "על דעת שלא לחזור לאלתר", כי אם לא כן הוא עדיין נגרר אחר מקום הקביעות שלו, ולכן היוצא מהסוכה בסתם שלא על דעת שלא לחזור לאלתר – אין כאן היסח דעת מהסוכה, כי אין כאן יציאה גמורה, ולכן כשחוזר אינו צריך לברך שוב "לישב בסוכה".

אבל בציצית אין כאן מצב של קביעות, אלא הוא מקיים מצוה בשעת לבישת הטלית בלבד, ואם כן כל שינוי ממצב זה ע"י הפשטת הטלית, הוי היסח הדעת מהמצוה, ולכן רק אם הסיר את הטלית על דעת לחזור ללבושו לאלתר, אינו צריך לחזור ולברך, אבל כשמסיר בסתם, יש כאן היסח הדעת מהמצוה, אלא אם כן היה לבוש טלית קטן שזה מראה שעדיין לא היסח דעתו מהמצוה.

ולפי זה הוא הדין לכאורה בתפילין, שאם מסיר התפילין בסתם – צריך לחזור ולברך כשחוזר ולובשן. ואף שדין זה (של חליצת תפילין בסתם) לא מופיע בשו"ע ד' סי' כה סכ"ט, אבל לכאורה דינו כציצית, ולא כסוכה, שכן רק בסוכה נמצא האדם במצב של קביעות, משא"כ בציצית ותפילין.

ויש להאריך בזה עוד, ולעת עתה די בזה. ותן לחכם ויחכם עוד.



## שימוש בערבה שבלולב להושענות

### צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (יא חלקים)  
לוס אנג'לס

נשאלתי על ידי אחד ממשתתפי השיעור, שלא הצליח להשיג ערבות טריות לצורך קיום המנהג לחובטן בקרקע בהושענא רבה, האם מותר לקיים את המנהג בערבות האגודות עם הלולב.

כמו כן, הסתפקתי האם מותר לאחר קיום מנהג החבטה להעביר את הערבות לאדם אחר המעוניין גם הוא לחבוט בהן בקרקע.

ובדרך אגב, מעודי תמהתי מדוע מכנים את הערבות שמשתמשים בהם לקיום מנהג החבטה בהושענא רבה בשם "הושענות", וצ"ב.

#### א.

במסכת סוכה (מב, ב; מה, א) מוזכר המנהג שייסדהו הנביאים בזמן בית המקדש, ליטול ערבה ולחבוט אותה בשבעת ימי חג הסוכות. ומשחרב בית המקדש, נוהגים ביום האחרון של סוכות ליטול את הערבה ולחבוט אותה, זכר למצות חיבוט הערבה שהיתה נוהגה בבית המקדש.

ונחלקו בסוגיית הגמרא (סוכה מד, ב) האם כדי לקיים את מנהג חביטת הערבה צריך ליטול ענפי ערבה אחרים מהענפי הערבה האגודים עם הלולב: "אמר רבי אמי, אינה ניטלת אלא בפני עצמה, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב. ורב חסדא אמר רבי יצחק, אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב".

ואף להלכה נחלקו הפוסקים בדין זה. הרמב"ם (הלכות לולב פ"ז ה"כ) הכריע כדעת רב אמי: "הלכה למושה מסיני שמביאים במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב". אולם הראב"ה (סימן תרצט) כתב: "נראה לי דהלכה כרב חסדא אמר רבי יצחק, דאמר אדם יוצא בערבה שבלולב, דמוכח סוגיא דשמעתין לעיל דאביי ורבא דבתראי גינהו סבירא להו דאדם יוצא בערבה שבלולב", וכדבריו נקט להלכה הרא"ש (סוכה פ"ד סימן א).

מִרְן שוֹלְחֵן עֶרֶוֹךְ (או"ח סי' תרסד סע' ו) הביא את דעת הרמב"ם "בסתם": "אין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב, אפילו הגביה אותה שתי פעמים אחד לשם לולב ואחד לשם ערבה". ולאחר מכן הביא את דעת הראב"ה והרא"ש בנוסח: "ויש אומרים שיוצא בה". כידוע לפי כללי הפסיקה בדעת מִרְן השו"ע, הלכה כדעה הראשונה שהביא ב"סתם", שלא ניתן לצאת ידי חובת מנהג חבטת הערבה, בערבות האגודות בלולב.

#### נטילת ערבה שאינה אגודה בלולב לקיום מצות חביטת ערבה

ב. גם לדעת האוסרים ליטול את הערבה שבלולב, האיסור הוא רק כאשר הערבה אגודה בלולב, כפי שפירש רש"י את דברי רב אמי (סוכה מד, א) "ערבה אינה ניטלת אלא בפני עצמה", כי "אין דבר אחר נאגד עמה, דמוכח שהיא מצודה". כלומר, גם רבי אמי אסר לחבוט רק בערבה שאגודה עם הלולב, כי אז לא ניכר שזו ערבה שניטלה לצורך קיום מצות חביטת הערבה. וכפי שדייק הביכורי יעקב (סי' תרסד ס"ק יח) מדברי רש"י: "ומזה נראה בפירוש דמה דאמרינן אינו יוצא בערבה שבלולב, זה דווקא

כל זמן שהיא אגודה בלולב עם שאר מינים. אבל אם התיר אגדו של לולב לאחר נטילה ונטל הערבה בפני עצמו, פשיטא שיוצא בה".

מנגד, בשו"ת זקן אהרן (ח"א או"ח סי' ל) הביא ראייה לאסור את נטילת הערבה שבלולב גם כשאינה אגודה בלולב, מדברי הגמרא בגיטין (נב, א) המפרטת את המצוות ש"אפוטרופוס" אחראי שיתומים יקיימו, ובתוכן "עושים להן לולב וערבה וסוכה וציצית". ואילו היו יוצאים ידי חובת מצות חביטת הערבה בערבה שנטלה מהלולב לאחר שהופרדה מאיגודו "איך רשאי [האפוטרופוס] ליקח ערבה אחרת לצורך מצות ערבה ולהפסיד ממון יתומים בכדי, הא אפשר דלאחר שיצאו בלולב יתירו האגודה ויקח הערבה שבו לצאת מצות ערבה. וממה דאפילו הכי רשאים האפוטרופוסים ליקח להם ערבה מיוחדת, מכלל שאין יוצאין בערבה שבלולב אפי' לאחר שהתירו האגודה. ויהיה ראייה מזה דלא כהביכורי יעקב" - והיינו שאי אפשר כלל וכלל לצאת ידי מצות חביטת הערבה בהושענא רבה בערבה שבלולב [להלן אות ח נביא את הדחיה לראיה זו].

להלכה, דברי הביכורי יעקב הובאו במשנה ברורה (ס"ק כא) שכתב: "ודע דאפילו לדעה הראשונה דאינו יוצא בערבה שבלולב זהו דווקא כל זמן שהיא אגודה בלולב עם שאר מינים, אבל אם התיר אגדו של לולב לאחר נטילה ונטל הערבה בפני עצמה פשיטא שיוצא בה". אך כשנדייק בדברי הביכורי יעקב, נמצא שהוסיף בסיום דבריו: "ואפשר דאפילו לכתחילה מצי למיעבד הכי". ואילו המשנה ברורה השמיט משפט זה. ומשמע לכאורה כי לדעת המשנה ברורה, לפי הדעה הראשונה בשו"ע, אין להתיר לכתחילה את הערבה מאגודת הלולב כדי לקיים בה את מנהג חבטת הערבה, ורק עם עשה זאת בדיעבד, יצא ידי חובה.

ויש להבין מה שורש המחלוקת האם מותר להשתמש לכתחילה בערבה שבלולב לקיום מצות חביטת הערבה, או לא.

### מצות חיבוט הערבה - בערבה המיוחדת למקדש

ג. ונראה בביאור הדברים, על פי מה שביאר הגרי"ד סולובייצ'יק (הובא בספר הררי קדם ח"א סימן קנז) את מחלוקת רש"י והרמב"ם, מה היה סדר נטילת הערבה בבית המקדש - קודם נטלו את הערבה ולאחר מכן זקפו אותה על גבי המזבח, או להיפך, קודם זקפו אותה על גבי המזבח ואחר כך נטלוה.

רש"י (סוכה מג, ב ד"ה והביאום) פירש את סדר מצות נטילת הערבה: "נוטלים אותה ומנענעים, ומקיפים בה הכהנים את המזבח ברגליהם, ואחר כך זוקפים אותה

[על גבי המזבח]". אולם הרמב"ם (הלכות לולב פ"ז הכ"ב) כתב: "כיצד היו עושים, מביאים אותה מערב שבת למקדש ומניחים אותה בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו העלים, ולמחר זוקפים אותה על גבי המזבח ובאים העם ולוקחים ממנה ונוטלים אותה כדרך שעושים בכל יום".

וביאר הגרי"ד את יסוד מחלוקתם: "לשיטת הרמב"ם לא מתקיימת מצות נטילת ערבה אלא בערבה שחל עליה שם ערבה של מקדש. ועל כן באה הזקיפה במזבח קודם למצות הנטילה, כדי לקבוע בערבה חלות שם של ערבה במקדש, ולפיכך להרמב"ם הזקיפה קודמת למצות הנטילה. אולם לרש"י הנטילה וההקפה והזקיפה, כל זה בכלל מצות ערבה גופא, ולפיכך הנטילה קודמת לזקיפה ולהקפה, ועל ידי הנטילה הוא מקיים את עיקר מצות ערבה, וההקפה והזקיפה הם גמר מצות נטילה".

ועל פי זה ביאר הגרי"ד, כי רש"י והרמב"ם נחלקו לשיטתם הנ"ל, האם מותר להשתמש בערבה שבלולב לקיום מצות חביטת הערבה, או לא: "מדברי רש"י (סוכה מד, ב) נראה דאם הוציא את הערבה מהאגד שבלולב [לאחר נטילת הלולב] הרי היא כשרה למצות ערבה. אכן בדברי הרמב"ם מבואר לא כן, שכתב (הלכות לולב פ"ז ה"כ) הלכה למשה מסיני שמביאים במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב. ונראה הביאור על פי מה שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם, שהזקיפה קודמת להנטילה, כי צריך שיהיה על הערבה חלות שם של ערבה של מקדש, ורק אחר כך שייך לקיים בה מצות חביטת ערבה. ועל כן לשיטתו ערבה שבלולב פסולה, כי אינה ערבה המיוחדת לחיבוט ערבה. מה שאין כן לשיטת רש"י וחולק על זה, ולשיטתו כל ערבה שאינה אגודה בלולב, כשרה לחיבוט ערבה".

ונמצא כי לשיטת הרמב"ם, קיום מצות חביטת הערבה במקדש היה דווקא בערבה המיוחדת למקדש, וקביעת "חלות שם" של ערבה זו היתה רק לאחר שנזקפה על גבי המזבח. ולכן לא ניתן ליטול ערבה שהיתה פעם אגודה עם הלולב כדי לקיים בה את מצות חביטת הערבה, היות וערבה זו לא נזקפה על גבי המזבח.

ומצאתי בספר אורה ושמחה (הלכות לולב פרק ז ס"ק צה) שהוסיף לדייק כן מדברי הרמב"ם במה שכתב בתחילת דבריו "הלכה למשה מסיני שמביאים במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב", ומשמע שיש מצוה בהבאת הערבות לבית המקדש. ויש ללמוד מכך: "דהמצוה היא גם בהבאה וליטול אלו הערבות בדווקא. ולפי זה יש לומר שחלק ההבאה על ידי שלוחי בית הדין והזקיפה היא תנאי במצות הנטילה. כלומר, אם יביא היחיד ערבות מביתו לנטילה במקדש, אין כאן מצוה כלל, שהמצוה ליטול דוקא מאלו מהערבות שהובאו במקדש. ולפי זה כשאמר הרמב"ם [בהמשך דבריו באותה

הלכה] ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב, לאו דוקא בערבה שבלולב, אלא אפילו הביא ערבה בפני עצמה לנטילה לשם ערבה שבמקדש אינו יוצא בו, דצורת המצוה היא שביבאו ערבות על גבי מזבח ויטלו מאותן הערבות".

נמצא כי לשיטת הרמב"ם, אין להשתמש בערבה שהיתה בלולב לקיום מצות החבטה, כי יש צורך דווקא בערבה שנוקפה על גבי המזבח. ומעתה נראה שגם בזמן הזה, שחובטים את הערבה בהושענא רבה זכר לקיום מצות חביטת הערבה בבית המקדש, לשיטת הרמב"ם לא נוכל לקיים לכתחילה את מצות חביטת הערבה בערבה שהיתה בלולב.

ועל פי זה יתכן וזהו ההסבר מדוע בעדות אשכנז נהגו לקרוא את הערבות של הושענא רבה בשם "הושענות", ואילו הערבות האגודות עם הלולב נקראות בשם "ערבות" בסתם, כי יש להבדיל בין ה"הושענות" שנוקפו על גבי המזבח, לבין ערבות האגודות עם הלולב [ובמהרי"ל (הלכות לולב סע' א) מבואר טעם אחר לקריאת הערבות של הושענא רבה בשם "הושענות": "משום שמנענעים אותם בשעה שאומר הושענות".

#### האם נטילת הערבה מהלולב לצורך חיבוט אסורה משום הורדה מקדושה

ד. הסבר נוסף מדוע אין להשתמש לכתחילה בערבה שנטלה מאגודה עם הלולב לקיום מצות חביטת ערבה, כתב במועדים וזמנים (ח"ח ליקוטי הערות לח"ו סי' עח) "דאפשר שזהו הורדה בקדושה, שהרי הוקצתה למצוותה ואכתי ראויה היא למצוותה, ומורידים אותה לקיים מצות חבטה שעיקרה רק מנהג, וכיון דהוי הורדה אפשר דאסור". כלומר, לכאורה כאשר נוטל את הערבה שהקצו [ייעדו] אותה לצורך קיום מצוה דאורייתא - נטילת ארבע מינים, ומקיים בה מצוה שאינה מדאורייתא - לחבוט בערבה, יש בזה איסור משום "הורדה בקדושה".

אמנם המועדים וזמנים דחה זאת וכתב בקצרה: "ונראה שאין בזה איסור מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, שהאי כללא רק בקדושה ולא במצוה". וכוונתו לדברי הבית יוסף (יו"ד סי' רנט סע' ג) שכתב בשם המרדכי ומהר"ם מרוטנברג: "דווקא גבי תשמיש קדושה אמרינן פרק נגמר הדין (סנהדרין מח, ב) מעלין בקדושה ולא מורידין, ולא לגבי תשמישי מצוה". כלומר, במסכת מגילה (כו, ב) מבואר כי יש "תשמישי מצוה" - סוכה, לולב, שופר, ציצית, ויש "תשמישי קדושה" - תיק שמונח בו ספר תורה או מזוזה, ונרתיק של תפילין ורצועותיהן. ולדעת הבית יוסף ההלכה ש"מעלין בקודש ואין מורידין", נאמרה רק בתשמישי קדושה ולא בתשמישי מצוה. ומאחר

והערבה שבלולב היא "תשמישי מצוה", ולא "תשמישי קדושה", לא נאמר בה דין "מעלין בקודש ואין מורדין", ומותר להשתמש בה לצורך קיום מצות החבטה בערבה.

וכן נקט הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה (הלכות הושענא רבה הערה ד) "יש מי שהעיר, שמכיון דקיימא לן מעלין בקודש ואין מורדין, הרי כשנוטל הערבה שבלולב לצורך מצות ערבה של מנהג נביאים, הוי כמורידה ממצוה חמורה למצוה קלה. אולם זה אינו, כי מבואר במרדכי בשם מהר"ם, שדווקא לגבי תשמישי קדושה אמרינן מעלין בקודש ואין מורדין, אבל לגבי תשמישי מצוה מותר לשנותה אפילו למצוה פחותה ממנה. וכן הובא להלכה בבית יוסף (יו"ד סי' רנט). ומעתה כיון שערבה שבלולב תשמישי מצוה היא ולא תשמישי קדושה, ולכן מותר לזרקה, אלא שאסור לפסוע עליה דהוי ביו"ן, וכמו שכתב האור זרוע (ח"ב סי' שפו), מותר להשתמש בה לערבה של מנהג נביאים אחר שנסתיימה מצותה, ואף על פי שחובטה בקרקע, אין בכך כלום, כיון שכך היא מצותה".

#### חפץ שקיימו בו מצוה - האם ניתן לקיים בו מצוה נוספת

ה. במסכת שבת (ק"ז, ב) מובא כי רבי אמי ורבי אסי בצעו על הפת שנעשה בה עירוב תבשילין "הואיל ואיתעביד [ונעשה] בה חדא מצוה, ליתעביד [יעשה] בה מצוה אחרת". ומבואר שאדרבה, יש מעלה לקיים מצוה בחפץ שכבר נעשתה בו מצוה פעם אחרת.

ומתוך כך תמה רבי משה שטרנבוך (מועדים וזמנים ח"ו סי' עח) ורבי יצחק זילברשטיין (חשוקי חמד סוכה מד, ב) "לכאורה צריך ביאור למה באמת לא נאמר שכולם יקחו דווקא את הערבה שבלולב [לקיום מצות חבטת הערבה], שמאחר ונעשתה בערבה מצוה אחת שהיא נטילת לולב, יתעבד [יעשה] בה מצוה אחריתי שהיא ערבות של הושענא רבה, כמו שמצינו (סימן תקכו במשנ"ב ס"ק מח) בעירובי תבשילין שיניח את הפת ללחם משנה.

וכן כתב בהגהות מיימוניות (סוף פ"ז מהלכות לולב סק"א) וריב"ק היה נוהג בערבה, וכן בערבה של לולב לתקן מן העצים קולמוסים, ולבער בהם חמץ בפסח, כדאמר לגבי עירוב, הואיל ואתעביד בה חדא מצוה".

במועדים וזמנים (שם) תירץ בקצרה: "ואפשר שזהו זכר למקדש שנטלו ערבות במיוחד למצות ערבה". ודבריו מובנים על פי המבואר לעיל [אות ג] בשיטת הרמב"ם, שקיום מצות חיבוט הערבה במקדש היה דווקא בערבה המיוחדת למקדש שנוקפה על גבי המזבח. ולכן גם בזמן הזה, שחובטים את הערבה בהושענא רבה זכר לקיום המצוה בבית המקדש, צריך ערבה המיוחדת לקיום מצות החבטה, למרות שבדרך כלל אכן יש

מעלה בקיום מצוה בחפץ שכבר נעשתה בו מצוה פעם אחרת, אין להשתמש בערבה שהיתה בלולב למצות החבטה כי יש צורך ב"ערבה מיוחדת".

הרב זילברשטיין תירץ, ש"אין ליטול את הערבה של הלולב שכיון שאתקצאי לכל השבעה ימים, כמבואר בשו"ע (סימן תרמט ס"ה וסימן תרג ס"א), אסור ליטלו למצוה אחרת". כלומר, את הערבות שבלולב ייחדו והקצו לקיום מצות נטילת ארבעת המינים במשך כל שבעת ימי חג הסוכות, ולכן אסור להשתמש בהן אפילו לקיום מצוה אחרת. ואת תאמר, והרי נתבאר בגמרא שיש מעלה לקיים מצוה בחפץ שכבר נעשתה בו מצוה פעם אחרת - ביאר הרב זילברשטיין, על פי חילוקן של ההתעוררות תשובה (ח"ג סי' תמ) שדברי הגמרא נאמרו על חפץ שסיימו לקיים בו את המצוה, ובחפץ זה יש מעלה לקיים לאחר מכן מצוה נוספת, מה שאין כן חפץ שעדיין מיוחד ומוקצה לקיום המצוה, אין להשתמש בו למצוה אחרת: "הא דאמרו במסכת שבת הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחריתא, היינו כשכלה מצוה הראשונה, כגון הפת שלקח ללחם משנה בליל שבת, את אותו הפת עצמו יקח ללחם משנה ביום שבת. ויש לומר דהוקצה למצותה היינו שאסור לעשות בו מצוה אחרת אם מבטל על ידה מצוה הראשונה שהוקצה לה".

ועל פי זה הסיק הרב זילברשטיין: "לאור זאת, משום הכי אין ליטול את הערבה של הלולב שכיון שאתקצאי לכל השבעה ימים כמבואר בשו"ע (סימן תרמט ס"ה וסימן תרג ס"א), אסור ליטלו למצוה אחרת".

### בחפץ שהוקצה למצוה אין איסור להשתמש למצוה אחרת

1. אולם בהערות עקבי סופר על שו"ת התעוררות תשובה, הקשה על דברי ההתעוררות תשובה שאין להשתמש בחפץ שעדיין מוקצה לקיום המצוה למצוה אחרת, מדברי התוספות ישנים במסכת שבת (כב, א) שהסיבה שאסור להשתמש בחפץ שהוקצה למצוותו הוא משום "ביזוי מצוה", ולפי זה כאשר השימוש הוא לצורך מצוה אחרת, אין בכך "ביזוי מצוה", ומדוע לאסור להשתמש בחפץ המוקצה לקיום המצוה לצורך מצוה אחרת. וכפי שמבואר בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קפד) שדן במעשה שהיה "במי שהיה לו אתרוג מיותר ותלאו בסוכה לנוי, ואחר כך ביום טוב בא אחד מאנשי הכפר שלא מצא אתרוג לקנות, וקרוב לודאי שבחול המועד יתבטל הוא ואנשי ביתו ממצות לולב, כי אי אפשר לבוא אל הקהילה",

ונשאלה השאלה האם מותר להשתמש באתרוג שהוקצה למצות "נוי סוכה" לצורך קיום מצות נטילת ארבעת המינים. ופסק החתם סופר: "והוריתי שמותר ליטול אתרוג התלוי לנוי סוכה. נהי דביום טוב אסור לטלטלו משום מוקצה, מכל מקום בחול המועד,

שמותר בטלטול רק בהנאה אסור משום אתקצאי למצותו, שפיר דמי למיפק ביה ידי חובת לולב". החתם סופר נימק את פסיקתו: "חדא, דמצות לאו ליהנות נתנו.

ועוד, דמאי טעמא אסור ליטלן וליהנות בהם, משום ביזוי מצוה כמבואר בפרק במה מדליקין (שבת כב, א) ובכל הפוסקים.

והיינו לדבר הרשות, דומיא להרצות מעות נגד נר חנוכה וכיסוי דם ברגל. אבל ליטול ממצוה אחת למצוה אחרת אין כאן ביזוי מצוה, דהרי קיימא לן מתיירים מבגד לבגד ומדליקין מנר לנר, והוא הדין וכל שכן כאן דמעלין בקודש. דמעיקרא לא הוי רק לנוי למצוה, והשתא מצוה גופה, ומברכים עליו ואומרים עליו ההלל". ומבואר איפוא, שאין כל איסור להשתמש בחפץ שהוקצה למצוה אחת, לצורך מצוה אחרת. ואם כן, אין כל מניעה להשתמש בערבות שלולב לצורך קיום מצות חביטת הערבה.

ואכן הגרי"ש אלישיב הביא בספר הערות על מסכת סוכה (מד, ב) את דברי המאירי "שאסור ליטול את הערבה מהלולב אחר שיצא ידי חובת נטילת לולב, דהרי מוקצות הן למצוותן, ותמה: "וזה צריך ביאור, דמה איכפת ליה דמוקצות הן למצוותן שלא יוכל לצאת בזה ידי חובת מצוה אחרת, ובפרט למה שמבואר בחתם סופר בתשובה (או"ח סי' קפד) לגבי אתרוג שתלו אותו בסוכה לנוי ובא אחד שאין לו אתרוג ורוצה ליטלו לצאת חובת מצות לולב, וכתב דודאי יצא ידי חובה. ואין כאן חשש דהוקצה למצוותו, דכיון דמוקצה למצוותו הוי רק מדרבנן, אם כן ודאי במקום מצוה אחרת לא שייך מוקצה. וכתב שם דאפילו למוכרו יכול, דהיינו שזה לא יחזור למצוותו הראשונה לא איכפת לן" [במאמר המוסגר יש להעיר על דברי הגרי"ש אלישיב שנקט כדבר פשוט כי המאירי אסר להשתמש בערבות שבלולב בגלל "שהוקצו למצוותן", ולכאורה לא מצאתי כן בדברי המאירי שכתב: "וערבה זו [שניטלת במקדש כל שבעה] אין אדם יוצא בה בערבה שבלולב, אלא שהיו מביאים ערבה אחרת", ולא הזכיר כלל את ענין הקצאתן למצוה. ויתכן שגם המאירי סבר כדעת הרמב"ם, שאין יוצאים ידי חובה בערבה שבלולב בגלל שיש צורך דווקא בערבה של המקדש, וצ"ע].

אמנם הרב שטרנבוך כתב בתשובות והנהגות (ח"ו סי' קמד אות טו) כי דברי החתם סופר שהתיר ליטול למצוה אתרוג שהוקצה לשימוש לנוי סוכה "לא סמך להתיר כן אלא בשעת הדחק, כשאין לו אתרוג אחר. אבל אם יש לו אתרוג אחר, אינו מתיר ליטול למצוה אתרוג דנוי סוכה. ואם כן לכל מי שיש לו אתרוג אחר, הוי האתרוג התלוי בסוכה אינו ראוי בין לשאר שימוש בעלמא, ובין לשימוש לקיום מצות אתרוג, ולכן מקצה דעתו מיניה ודינו כמוקצה". ולפי זה גם בנדון דידן, יהיה מותר להשתמש

בערבות שבלולב לקיים את מצות החבטה, רק "בשעת הדחק", כשאין לו ערבות אחרת.

### טעמים לאסור נטילת הערבה שלולב לקיום מצות החבטה על פי הדרש ועל פי הקבלה

ז. במועדים וזמנים (ח"ו סי' עח) ביאר "על דרך הדרוש" מדוע נוטלים את הערבה לבד לקיום מצות החבטה בהושענא רבה, ולא נוטלים אותה כאשר היא אגודה עם שאר המינים: "שהערבה אין בה טעם וריח [וידוע בספרים הקדושים כי ד' מינים נמשלו לד' מינים הנמצאים בעם ישראל, והערבה היא מסמלת את אותם שאין בהם לא תורה ולא מצוות]. והיינו לא לכאן ולא להיפך ח"ו. רק כל זמן ששייך לציבור שלנו ומשתתף עמנו בתפילותינו, אף שמזלזל בכמה מצוות ועבירות, אגוד לנו ועל כן כל המינים כאחד. אבל בגמר יום הכיפורים וסוכות כשנפרד ונוטלים לבד הערבה, חובטים אותה, שלעצמה אין לה קיום. וכן הפושעים כל עוד הם שייכים וכפופים לנו, מצטרפים הם לתפילותינו, אך כשהערבה בפני עצמה, חובטין אותה על גב קרקע, שראוי לחבטה על גב קרקע. ולכן האי ערבה הוושענא רבה אין ליקחנו כלל עם הלולב והאתרוג, שיסוד מצוותה לבד, ואז מצות חבטה". ועל פי זה מובן מדוע אין להשתמש בערבה שבלולב לקיום מצות החבטה, שהרי ערבות אלו חלוקות ביסוד מהותן זו מזו, וקיום מצות החבטה בערבה נעשה בערבה השונה מהערבה שבלולב, ומסמלת את הרשעים שאין להם קיום כלל וראוי לחובטם לארץ.

טעם נוסף על פי הקבלה, כתב בכף החיים (סי' תרסד ס"ק לב וס"ק מב) בשם האריז"ל מדוע אין להחזיק את ארבעת המינים והערבות של הוושענות ביחד: "ההקפות הם להמשיך בחינת מקיפין של החסדים על ידי לולב ומיניו. והערבה היא בחינת גבורות, ואין לה מקום רק אחר ההקפות של לולב ועל ידי חבטה". ולכן כתב בספר פרי עץ חיים "והיהוה שלא תחברם כלל [את הוושענות] עם הלולב, ולא תיטלם כלל בידך, רק אחר שיאמרו תתקבל אז קחם בידך. והענין, כי עד שישלמו כל בחינת החסדים אין ראוי לעורר הגבורות". והוסיף בכף החיים מדוע לפי דברי האריז"ל אין להשתמש בערבה שבלולב הוושענות אלא צריך דווקא להכין ערבה אחרת: "משום דערבה שבלולב היא בבחינת החסדים, וערבה של חבטה היא בבחינת הגבורות, ואין יהפוך מדת החסד למדת הדין וגבורות".

לפי ביאורו של הכף החיים חשבתי להסביר באופן נוסף מדוע נהגו לקרוא את הערבות שחובטים בהם בהושענא רבה בשם "הוושענות", כדי להבדיל בין

ה"הושענות" שהם ממידת הגבורה, לערבה של הלולב שהיא ממידת החסד, כי אין לערב את החסד עם הגבורה.

## ענף ב

### שימוש חוזר באותן הושענות ובתרנגול של כפרות

ח. ממוצא הדברים שנתבארו לעיל נראה לדון בשאלה, האם מותר לאחר קיום מנהג החבטה להעביר את הערבות לאדם אחר המעוניין גם הוא לחבוט בהן בקרקע.

לעיל [אות ב] הבאנו את דברי שו"ת זקן אהרן שהביא ראייה לאסור את השימוש בערבה שבלולב לקיום מצות חביטת הערבות, מדברי הגמרא בגיטין שהאפוטרופוס אחראי שהיתומים יקיימו את מצוות הלולב והערבה, ואילו היו יוצאים ידי חובת מצות חביטת הערבה בערבה שניטלה מהלולב לאחר שהופרדה מאיגודו, היאך היה האפוטרופוס רשאי לקנות ליתומים ערבה אחרת לצורך מצות ערבה ולהפסיד ממונם, והרי יכולים ליטול את הערבה שבלולב לקיום מצות הושענות. אלא שהזקן אהרן דחה את הראיה מדין זה

וכתב: "לשון הברייתא בגיטין "ולוקחין להם" בלשון רבים, משמע שיש יתומים הרבה, ובלולב פשוט שאין צריך לקנות כי אם לולב אחד לכולם, ולאחר שיצא בו האחד יטלנו השני, כל שכן שהאפוטרופוס אין רשאי לקנות יותר מלולב אחד. ולצורך ערבה פשוט שצריכים כל אחד ערבה מיוחדת, ואין חובטים בערבה שכבר נעשה מצותה על ידי שחבטה אחר מקודם, ומשום הכי יכולים ליקח להם ערבה, דאי אפשר ליקח הערבה שבלולב, כיון שבלולב אין כי אם ערבה אחת, ולצורך מצות ערבה הלא צריכים כל אחד לערבה מיוחדת. ומה שנאמר בברייתא "לוקחין ערבה", היינו הערבה היתירה על שבלולב.

ועכ"פ יהיה מזה ראייה שאין לחבוט בערבה שכבר נחבטה מעיקרא על ידי אחר". ומפורש בדברי הזקן אהרן, שלא ניתן לצאת ידי חובת מנהג חבטת ערבה, בערבה שכבר חבטו בה [אפילו אם היא עדיין כשרה וראויה לקיום מצות החבטה].

גם בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' תכט אות ב) כתב לדייק מדברי המשנה ברורה (סי' תרסד ס"ק יט) "וטוב לחבוט תחילה על הקרקע חמש חבטות ואחר כך על הכלים להסיר העלים", ואם כן לאחר שחבטו בערבה והסירו ממנה את העלים, היא כמובן נפסלת לשימוש נוסף. ואפילו אם חבטו רק חמש חבטות וראו שרוב העלים נשארו בערבה, הביא בשם הגר"ח קנייבסקי שאמר כי "העולם אומרים "כמו הושענא

חבוטה", שאינה ראויה לכלום", ולכן לא ניתן לחזור ולהשתמש בה למנהג זה". ועוד הביא הרבנות אפרים, כי אין להשתמש בערבה שחבטו בה פעם נוספת כי יש בזה "ביזיון למנהג הנביאים".

### ט.

מאידך כתב הרבנות אפרים סברא מדוע אין סיבה לאסור להשתמש בערבה שימוש חוזר, שהרי "אם חבט פעם אחת דיוצא בזה ידי חובה, וכי לא מקיים מצוה בחביטת חמש פעמים, ומאי שנא הוא מאיש אחר. כלומר, הרי כל אדם שחובט בערבה יוצא ידי חובת המנהג בחבטה אחת, ואף על פי כן הוא חובט עוד ארבע פעמים רק כדי לקיים את המנהג לחבט חמש פעמים. ואם כן אין כל סיבה שגם אדם אחר לא יוכל לחבט בערבה שכבר חבטו בה מקודם.

הרבנות אפרים כתב סברא נוספת להתיר שימוש חוזר בערבה שנחבטה, משום שדין חבטת הערבה כדין נטילת לולב "וכשם שבלולב מותר ליקח לולב חברו, כן יש להתיר בערבה. והסברא לכך היא, לפי שחייב נטילת לולב וחבטת הערבה - המצוה היא על הגברא, וכיון שהאיש מחויב, ולולב והערבה ראויים לכך, שפיר יכול לצאת ידי חובתו, כעין שופר שיוצאים בו זה אחר זה. וכן לולב, אם היה נשאר לת, וכן ערבה אם היתה נשארת לחה, יכול להשתמש בה כל השנים, רק אם יהיה בה עלים".

ואכן, להלכה רבו המתירים שימוש חוזר בערבה על ידי אדם אחר:

• בשו"ת דבר יהושע (ח"ג סי' עד אות ד) כתב: "איני יודע למה יהיה אסור לחזור ולהשתמש בערבה על ידי חברו, פשוט שיצא בזה".

• בספר חזון עובדיה (סוכות, הלכות הושענא רבה הערה ד, עמ' תמג) כתב: "ונראה שבמקום הצורך אפשר שלאחר שחבט הערבה בקרקע חמש פעמים, יכול למסור אותה לחברו שיחבט בה גם הוא, וחברו לחברו. אלא שבכל חביטות הערבה צריכה הערבה להיות בשלימותה, ולפחות עם רוב העלים שבה, וכמו שכתב בספר ביכורי יעקב (סימן תרסד ס"ק טז)".

• בשו"ת שבט הלוי (ח"ב יו"ד סו"ס נח) כתב: "פשוט לי דאין בזה שום חשש, ויוצא בה מנהג נביאים דחבטה, ואסורה רק הנאה אחרת. אלא שנוהגים סלסול בזה, שמייחד כל אחד ואחד ערבה בפני עצמו".

ולענ"ד נראה על פי המבואר לעיל [אות ג] בדעת הרמב"ם, שקיום מצות חיבוט הערבה במקדש היה דווקא בערבה המיוחדת למקדש, וקביעת "חלות שם" של ערבה

זו היתה רק לאחר שנוקפה על גבי המזבח. ולכן לא היה ניתן לקחת את הערבה מהלולב לקיים בה את מצות חביטת הערבה, היות וערבה זו לא נוקפה על גבי המזבח.

ונתבאר כי בגלל סיבה זו, גם בזמן הזה, שחובטים את הערבה בהושענא רבה זכר לקיום מצות חביטת הערבה בבית המקדש, לשיטת הרמב"ם לא נוכל לקיים לכתחילה את מצות חביטת הערבה בערבה שהיתה בלולב. וברור גם כן, כי לשיטת הרמב"ם לא נוכל להשתמש "שימוש חוזר" בערבה שכבר חבטו בה, כי אין זו ערבה הראויה לזקיפה על גבי המזבח.

ברם לשיטת רש"י המבוארת לעיל, שאין כל מניעה להשתמש בערבה של הלולב אחר שהותר אגידתה, הוא הדין שניתן יהיה להשתמש בהושענות אחר שכבר חבטו בהן, כל עוד נשארו בכשרותן לאחר החבטה.

. . .

### תרנגול שעשו בו "כפרות" שנתערב בתרנגולים שעדיין לא עשו בהם "כפרות"

י. בזמן הכנת השיעור בנושאים שנתבארו לעיל, ראיתי בספרו של ידידי רבי יצחק זילברשטיין, חשוקי חמד (יומא סו, ב), שדן בשאלה הבאה: "מעשה באחד שערך כפרות על תרנגול, ולאחר שסובב את התרנגול מעל ראשו, התחמק העוף מידי [בפשיעתו] והתערב בין שאר התרנגולים של בעל הלולים. ונסתפק עתה מה עליו לעשות, שכן ברגע שיוודע לקהל שבין התרנגולים מסתובב תרנגול אחד שכבר עשו עליו כפרות, לא ירצו יותר להשתמש בתרנגולים אלו לכפרות, ויגרם הפסד גדול לבעל הלולים. ולכן שואל, האם מן הראוי שישלם עבור כל העופות שבלול, כדי שלא לגרום הפסד לבעל התרנגולים".

הרב זילברשטיין שאל את חמיו, הגרי"ש אלישיב, כיצד יש לפסוק בשאלה זו, והוא ענה: "שהכפרה לא חלה ברגע שהאדם מסובב את התרנגול על ראשו, אלא רק בשעת השחיטה. ואם כן, אם התרנגול חזר והתערב בין התרנגולים לפני השחיטה, אין כאן כל חשש, כיון שעדיין לא חל שם 'כפרות' על התרנגול.

והוסיף כי מסתבר שלפי זה אפשר לדרוש את כספו בחזרה מבעל הלולים, מאחר ולא נשלמה עריכת הכפרות שלו ולא עשה ולא כלום, נמצא שביד בעל הלולים תרנגול שאינו שלו". הרב זילברשטיין הוסיף לדייק כן מלשון השו"ע (או"ח סי' תרה) "מה שנוהגים לעשות כפרה בערב יום כיפורים לשחוט תרנגול", ומוכח "שעשיית הכפרות היא השחיטה". והביא שכן נקט להלכה הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה (סימן קנה)

שאם נמצאה טריפה בתרנגולת שעשו עליה 'כפרות', אין צורך לעשות כפרה אחרת, כי התיקון נעשה בשחיטה בלבד".

ועוד הביא הרב זילברשטיין בשם גיסו, הגר"ח קנייבסקי, שאמר: "יתכן שאפשר להישאל על הכפרה, כשם שאפשר להתיר כל נדר, ויחזור התרנגול למה שהיה בתחילה, ונעקרה הכפרה למפרע, ושוב יכול אדם אחר לעשות עליו כפרות לכתחילה".

לאמתו של דבר, לא הבנתי מה בכלל הספק, ומדוע שלא יהיה ניתן לעשות כפרות על אותו העוף כמה פעמים. הרי אין כל חולק שמספר רב של אנשים יכולים לצאת ידי נטילת לולב אחד אחרי השני באותו הלולב. וכמו כן נתבאר לעיל שמרבית הפוסקים התירו להשתמש באותן הושענות שכבר נחבטו "שימוש חוזר". ומדוע שלא נוכל להשתמש באותו תרנגול לכפרת כמה אנשים, וצ"ע.

יא.

ומצאתי שנחלקו הפוסקים האם מותר להשתמש בתרנגול אחד לכפרת שני אנשים.

הרמ"א (סי' תרה סע' א) פסק: "ולוקחים למעוברת ב' תרנגולים, אולי תלד זכר". וביאר הלבוש (הובא במג"א שם ס"ק ב) את משמעות דברי הרמ"א שלוקחים למעוברת רק תרנגול ותרנגולת, ולא שתי נקבות מלבד הזכר - אחת למעוברת ואחת שמא העובר נקבה, משום "שאם תלד נקבה הרי כפרתה [של המעוברת בתרנגולת] תהיה גם כן לזולד, ששנים יכולים ליקח כפרה אחת". ומשמע שאין כל מניעה להשתמש בתרנגול אחד לכפרת שני אנשים.

אולם לדעת האליה רבה (שם ס"ק ח) שנ אנשים אינם יוצאים ידי חובת מנהג הכפרות בתרנגול אחד "דהא דוגמת קרבן הוא ולכפרה באים, וקיימא לן דאין שנים מביאין קרבן של חובה".

וחשבתי לבאר את המחלוקת האם מותר להשתמש בתרנגול אחד לכפרת שני אנשים, על פי המבואר לעיל בהלכות לולב. ויתכן כי האליה רבה נקט כדעת הרמב"ם בנדון שימוש בערבה שבלולב, וכשם שלא ניתן להשתמש בערבה שבלולב משום שהוא זכר למקדש, והיה צורך בערבה שנוקפה על גבי המזבח עבור על אחד ואחד, הוא הדין שלא ניתן לעשות כפרות בתרנגול אחד עבור כמה אנשים, שהרי במקדש לא היה ניתן להקריב קרבן עבור מספר אנשים.

אולם המגן אברהם (שם) לא הסכים לדברי האליה רבה, היות ונאמר במשנה (מנחות פי"ב מ"ה) "מתנדבים עולה ושלמים ובעוף אפילו פרידה אחת", והיינו שניתן להתנדב בשותפות עולה ושלמים, וביאר במחצית השקל (ס"ק ב) "דהמג"א מדמה הא דהכא לקרבן נדבה, דהיכא מצינו שנתחייבנו בכפרות הללו והא אינו אלא מנהג בעלמא, והוי כעולת נדבה שג"כ מכפרת על עשה, ואפילו הכי באה בשותפות. ובוודאי כפרת התרנגולים לא הוי יותר מקרבן עולה". ודעת המג"א מבוארת על פי האמור לעיל, שגם במנהג חבטת ערבה, אין כל מניעה שכמה אנשים יחזרו ויעשו חבטה באותה ערבה, והוא הדין במנהג הכפרות, מותר להשתמש בתרנגול אחד לכפרת שני אנשים.

ואף שמצד אחד יש לחלק בין מנהג הכפרות לדין לולב, מכל מקום הרי יש לומר גם לאידך גיסא, שגם הלולב והערבה הם סוג של כפרה, כמאמר הפייטן ביוצרות של סוכות: "בְּהֶדֶר לְכַפֵּר סְרַעְפֵי לֵב, בְּכַפּוֹת לְכַפֵּר שְׁזֵרָה מוֹל לֵב, בְּעִבּוֹת לְכַפֵּר סְקוֹר עֵינַי וְלֵב, בְּעִרְבָה לְכַפֵּר נְבוּל פֶּה עִם לֵב". ובוודאי לפי זה יש ללמוד ממנהג הכפרה בלולב וערבה למנהג הכפרות בתרנגולים בערב יום כיפור.



## ברכת המילה וזמנה במל' ב' מילות בב"א

הרב מנחם מענדל חיטריק

שליח כ"ק אדמו"ר

ורב הקהילה האשכנזית - טורקיה

ראיתי מנהג כמה שלוחים חשובים שפועלים גדולות ונצורות ות"ל משכנעים צעירים ומבוגרים להכנס בבריתו של אאע"ה ומקרבנים אותם תחת כנפי השכינה כהוראת רבינו ואשרי חלקם וגדול זכותם.

אך ראיתי שנוהגים שברית המילה נערכת בחדר מיוחד ונפרד בפ"ע, ובפרט כשעושים ברית למבוגרים, ואחר כך עושים על היין את ברכת אשר קידש ידיד מבטן ואו"א קיים את הילד (האישי) הזה וכו' במעמד הרבים, במקום אחר. וראיתי שאף עושים כך ברוב עם אפילו אחר שקה"ח וצה"כ שהוא כבר יום המחרת ולפעמים עושים כמה ברכות כאלו ביחד לכמה נימולים שנימולו באותו היום.

ותמהתי האם ראוי לעשות כן בשניים א. שהרי בהלכות מילה יורה דעה רס"ה ובהלכות תשעה באב בסימן תקנ"ט, והלכות יום כיפור סימן תרכ"א יש מחלוקות הראשונים אם מטעמים לתינוק או ליולדת בתענית מכוס של ברכת אשר קידש, או

שחוששים שמא יורה היתר לעצמו לכשיגדל. ולא מצאנו לאף אחד מהראשונים או אחרונים שיביא לעשות ברכת אשר קידש בלילה אחר צאת הצום שבזה לא יצטרכו להיכנס לספקות בעניין שתיית הכוס. וזה לכאורה ראייה ברורה שברכת אשר קידש ידיד צריכה להיות מיד אחר הברית בלי לעשות הפסק בזה. וככה גם משמע ברור מלשון אדמו"ר הזקן בסידור "ואחר שנעשה החיתוך כראוי ימהר לעשות הפריעה והמציצה ונוטל את הכוס ומברך". ובפשטות שזה בהמשך אחד. וצ"ע אם מותר לעשות הפסק כזה ואם אחרי שעשו הפסק כ"כ ארוך מהמילה האם אפשר בכלל לברך ברכת אשר קידש ידיד או לא.

וב. וגם בזה שעושים כמה ברכות ביחד צ"ע אם אפשר, שהרי היה אפשר לומר לכאורה שיוצאים כולם בברכה אחת כמו בדין מי שיש לו ב' תינוקות למול ביו"ד סימן רס"ה, ה. וז"ל המחבר "מי שיש לו שני תינוקות למול, יברך ברכה אחת לשניהם, ואפילו אם שנים מלים, הראשון יברך על המילה ועולה גם לשני, והשני יברך אשר קדש ידיד ועולה גם לראשון, ואפילו אין הנער לפניו בשעת הברכה, כיון שדעתו עליו, רק שלא יסיח דעתו בינתיים. (ד"ע בב"י ולא כרבינו ירוחם).

וברמ"א הוסיף "אבל אם שח בינתיים או שלא היה דעתו על הב' מתחילה, צריך לברך אשר קדש ידיד על הראשון, ולחזור ולברך על מילת השני. ודוקא אם שח בדברים שאינן צרכי המילה, אבל בצרכי מילה לא הוי הפסק". היינו שאם הפסיק, יש לכתחילה לברך אשר קידש ידיד על הראשון (ומזה קצת תשובה לשאלה הא' שחיוב הברכה הוא גם אם היה הפסק יש לעשות הברכה ומכל מקום נראה שאין להפליג את ההפסק ומיד לברך עוד קודם מילת השני וראה בש"ך ס"ק טו מהמהרש"ל "שנמנעו בב' תינוקות שאינן של א' לפטרם בברכה א' כי כמה פעמים יביאו לידי שהיות גדולות והיסח הדעת"). אבל עכ"פ אם עומדים לפנינו כמה נימולים האם אפשר לעשות לכל אחד מהם ברכת אשר קידש ידיד בנפרד? הרי ברכת השבח הוא, ובברכה אחת ייצאו כולם?

ואולי יש ליישב מנהגם בדוחק שהלא ברכת אשר קידש ידיד זה מסוג ברכת השבח וההודאה, שזמן חיוב הברכה אמנם מתחיל מיד בקיום המצווה, אבל אינה מסוג ברכת המצוות כמו ברכת "על המילה" וכיו"ב שצריך להיות עובר לעשייתן, אלא רק שחל חיוב ההודאה מיד אחר קיום המצווה (ראה שו"ת הר צבי מילי דברכות סימן ב ד"ה ולזה אקדים) ואולי אין חיוב הברכה נפטר עד אחרי שיאמר הברכה וייתן שבח לה' שנכנס לברית. ומי יאמר שבהעריב שמשו יפקע ממנו החיוב לתת שבח? ואולי אדרבה, זה שנותן שבח והודאה להשי"ת ברוב עם הדרת מלך, עדיף מאשר נתינת שבח מיד אחרי הברית בצנעא.

ודומה לזה דין ברכת הגומל שאף שלכתחילה בוודאי יש לברך בתוך ג' ימים מהצלתו הרי שחיוב הברכה, חיוב נתינת הודאה לא נפקע גם אחרי זמן, וראה כל הדעות בזה בשו"ת יחוה דעת חלק ג' סימן יד. אמנם בברכת הרעם והברק באורח חיים סימן רכ"ז נחלקו המג"א והט"ז אם אפשר לברך אחר תוך כדי דיבור, או אחר הפסק, וכמו שפסק אדמו"ר הזקן בסדר ברכת הנהנין פרק יג "ואחר כדי דיבור אין לברך על העבר ויש חולקים בזה וספק ברכות להקל לכן אחר תוך כדי דיבור יברך בלא שם ומלכות".

מכל מקום יש לחלק בפשטות שהרעם והברק כבר לא קיימים בעולם אחרי שהיו, היינו שלא נשאר מהם רשימו בעולם ובמילא חיוב הברכה הוא בשעת הראיה או תיכף אחריה ליתן שבח להשי"ת אבל אם עבר זמן או הפסק, כבר לא ברור לשומעים סיבת נתינת השבח. אבל ברכת אשר קידש ידיד, היא נתינת שבח להקב"ה על קיום מצוות ברית מילה, וזה שפיר אפשר לעשות בכל עת אחרי שכבר נימול. וכמו בברכת הגומל שהאיש הניצול עמנו עומד ובמילא מחויב להודות לה' על זה.

ובנוגע לשאלה הב' אולי יש לחלק בין כשאומרים ברכת אשר קידש ידיד אחרי מילת תינוק, שאז חיוב השבח הוא על העומדים שם, ואין התינוק בר חיוב, אזי כשיש ב' תינוקות נימולים ולא עשו הפסק ביניהם, אז ברור שבברכה אחת יוצאים ידי חובת נתינת השבח. אבל כשהנימולים הם בעצמם גדולים וברי חיוב, אולי חובת נתינת השבח היא עליהם בעצמם ולזה אולי צריכים לתת כל אחד שבח בפני עצמו, (ואולי בלבד שיכוונו שלא לצאת ידי חובת הברכה שאומרים על אחר). ודומה למה שהביא בט"ז בסימן רס"ה ס"ק י"א לחלק בין ברכת חתנים לברכת אשר קידש ידיד.

וצ"ע בכל זה, אבל באמת הייתי מציע שלא לשנות ממה שנהגו בכל תפוצות ישראל שאומרים ברכת אשר קידש ידיד מיד אחרי המילה, ואחר כך אומרים תפילת או"א קיים את הילד הזה, ונותנים לו את השם ג"כ מיד אחרי הברית במקום ובפרט שנכנסים לזה לחשש ברכה לבטלה ח"ו.

וכך גם נוהגים היום כשיש ב' מילות, כמו בתאומים, שמפסיקים ביניהם (בתפילת מנחה וכיו"ב) או שלא מביאים שניהם יחד לבית הכנסת, כדי שיוכלו לברך לכל אחד מהם בפני עצמו כמ"ש בש"ך רס"ה ס"ק טו הנ"ל והובא בבאר היטב ס"ק י"א "וכן נכון לעשות משום דעל הרוב מפסיקין בינתיים בשיחה בטלה שאינה מצרכי המילה והוא הפסק לכו"ע עיי"ש (וראה גם בפתחי תשובה ס"ק י').

ואף שכפשוט הכוונה רצויה כדי לפרסם את עצם עשיית הברית ונתינת השם היהודי ועל ידי זה לעודד אחרים שייכנסו גם הם לבריתו של אאע"ה – הרי שאפשר

לעשות פרסום עם "מי שברך" לנימול, ולתת לו מתנה ולדבר בשבח, ואי"צ לזה דווקא לומר ברכת אשר קידש ידיד על היין באופן הנ"ל אחרי הפסק זמן, והסח הדעת (ובפרט אחרי שקה"ח וצה"כ).

ולא באתי אלא להעיר.



## מצות שמחה בראש השנה לשיטת הרמב"ם ורבינו הזקן (גיליון\*)

הרב חיים רפופרט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר  
לונדון, אנגלי

מחלוקת הראשונים ושיטת הרמב"ם לפי שו"ע רבינו הזקן

(א) תנן (חולין פג, א) "בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו 'אמה מכרתי לשחוט, בתה מכרתי לשחוט' [ופירש רש"י (ע"ז ה, ב) "בהני ד' פרקים מחזקינן לי' לאינש דכל מאן דזבין בהמה שחיט לה ביומי' ומשום הכי קאמר אמה מכרתי לשחוט ואל תשחט אתה את הבת שאמכור משום 'אותו ואת בנו' דביום אחד מחייב האחרון, ואלו ימים אי אפשר בלא בשר וקונין הכל"]], ואלו הן, עיו"ט האחרון של חג ועיו"ט הראשון של פסח וערב עצרת וערב ר"ה", וכ"ה ברמב"ם הל' שחיטה פי"ב הי"ד ובטוש"ע יו"ד סי' טז ס"ו.

ועל מ"ש במשנה "ערב ראש השנה" פירש רש"י (ע"ז שם) "יום טוב הוא ואוכלין בשר". אבל בתוס' (שם ד"ה עיו"ט) ביארו באופן אחר: "ראש השנה מפני שהוא תחלת השנה מרבים בסעודה לעשות סימן יפה, וכמה ענינים עושים בו לסימן יפה, כדאמר במסכת הוריות (יב, א) וכריתות (ו, א)".

ואולי י"ל דרש"י ס"ל כשיטת היראים (סי' רכז) שמצות שמחה האמורה בתורה בחג השבועות וחג הסוכות נוהגת גם "בחג המצות וראש השנה"<sup>39</sup> [משא"כ "יוהכ"פ, אע"פ שהוא בכלל המועדים, אינו בכלל שמחה"] וסובר שמצות שמחת יו"ט מחייב

(\* בגליון העבר כתבתי ע"ז בקיצור, וכמה קוראים שלחו לי קושיות והערות, ולכן הנני חוזר לבאר ענין זה בהרחבה – בתוספת מרובה על העיקר.

(39) וכ"מ ממ"ש המרדכי – הו"ד לקמן בפנים ס"ב.

אכילת בשר<sup>40</sup>, ולכן מנתה המשנה ראש השנה בכלל הימים שבהם "אי אפשר בלא בשר", והתוס' ס"ל שאין מצות שמחת יו"ט נוהגת בר"ה כי אם בשלש רגלים שבהם מקריבים שלמי שמחה [ולשיטתם (מו"ק יד, ב ד"ה עשה) אזלי ד"ושמחת היינו בשלמי שמחה", ו"שמחת הרגל נמי דרבנן" בזה"ז שאין לנו שלמי שמחה], ולכן הציעו התוס' טעם אחר למה שמרבים באכילת בשר בראש השנה.

והנה ברמב"ם הל' יו"ט (פ"ו הי"ז והי"ח) הו"ד בקיצור בטושו"ע או"ח (סי' תקטט ס"ב) "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית. וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר ושמחת בחגך וגו'".

אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהל' חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמח הוא ובניו ובני ביתו, כאו"א כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר<sup>41</sup> ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין<sup>42</sup>.

ובריש הל' יו"ט (פ"א ה"א) כתב הרמב"ם "ששת ימים האלו שאסרן הכתוב בעשיית מלאכה, שהן ראשון ושביעי של פסח וראשון ושמיני של חג הסוכות וביום חג השבועות ובאחד לחדש השביעי, הן הנקראין ימים טובים".

ומדכתב הרמב"ם (פ"ו שם) "עם שאר ימים טובים" (לשון רבים) דייקו האחרונים (ראה שו"ת דברי יציב או"ח סי' רכח אות ה. ועוד), שמצות שמחה נוהגת גם בראש השנה, דאי לאו הכי הי' לו לכתוב (במקום "שאר יו"ט") "חג השבועות".

ואף שאין מקריבים שלמי שמחה בר"ה, אפשר לקיים מצות שמחה "בכל מיני שמחה", וכמ"ש הרמב"ם לענין יו"ט, הקטנים בקליות ואגוזים ומגדנות, הנשים בבגדים ותכשיטין נאים, והאנשים בבשר ויין.

ולפי זה כתבו (דברי יציב שם) שלשיטת הרמב"ם "צריך לקנות לאשתו בגדים ותכשיטים גם לראש השנה" [ויוצא יד"ח זו במה שקונה לאשתו מנעלים חדשים, ע"ש].

(40) בב"ח או"ח סי' תקטט הוכיח ממשנה זו שגם בזה"ז אין שמחה בלא בשר (חולין).  
(41) בשו"ע (שם) השמיט בשר והוא מטעם המבואר בב"י (שם) דס"ל שבזה"ז מקיימים מצות שמחה בלא אכילת בשר, ע"ש.

(42) בספר יראים שם כתב: "למדנו מכאן שכל שמחה הראוי' לאדם לכל דבר המשמחו חייב לעשות ברגל וכל דבר שבלבו מוצא בו שמחה וקורת רוח באכו"ש [בשבלי הלקט סי' רסב הוסיף: "וטיול"] ובכל דבר ששמחה היא לו חייב לעשות ברגל".

וכ"כ בספר קובץ הלכות (להר"ש ש' קמינצקי) על ימים נוראים (פ"ז ס"ג), וז"ל: "כתב המחבר כו' כיצד משמחן, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ונשים קונה להם בגדים ותכשיטין ע"כ, וגם בראש השנה נוהגת מצוה זו"<sup>43</sup>.

וכ"נ מלשון השאגת ארי' (סי' קב) במסקנתו: "זכינו לדין דלא מיבעיא דאסור להתענות בר"ה, אלא דשמחתו מצוה היא כשאר יו"ט, אלא שאין בו קרבן שלמי שמחה דל"נ קרבנות של רגלים אלא בשלש רגלים בלבד, אבל בשאר מילי מצות שמחת יו"ט עליו".

אבל בשו"ע רבינו הזקן (או"ח סי' תקכט ס"ו) כתב: "ויש בחוה"מ מה שאין בראש השנה, והוא שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכן ביום טוב של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב כו' שנאמר ושמחת בחגך וגו'", הרי שהעתיק לשון הרמב"ם (בהל' יו"ט פ"ו), והחליף בהעתקתו "שאר ימים טובים" עם "יו"ט של עצרת", והוא כמו שפירש להדיא שמצות ושמחת בחגיך אינה נוהגת בראש השנה<sup>44</sup>.

וטעמו של רבינו נראה ברור, כי לכאורה לפי שיטת הרמב"ם אי אפשר לומר שמצות שמחה נוהגת בר"ה, שהרי המצוה היא "לשמוח ברגלים" (ספהמ"צ להרמב"ם מ"ע נד ובכ"מ)

ובלשון הרמב"ם בספר היד (הל' חגיגה פ"א ה"א) "שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן, הראי' כו' והחגיגה כו' והשמחה שנאמר ושמחת בחגך". ועוד, כי (בלשון רבינו שם ס"ז) "עיקר השמחה" היא "אכילת בשר שלמים"<sup>45</sup> [ולכן "בשר אין חובה לאכול עכשיו כיון שאין לנו בשר שלמים", אף ש"מצוה יש באכילת בשר ביו"ט"], ואין שלמי שמחה קרבים בראש השנה. ואם "עיקר המצוה" אינו נוהג בר"ה איך יהא נוהג בו מה ש"יש בכללה".

[וכ"מ מדברי המהרש"ל בים של שלמה (ביצה פ"ב סי' ד) על הא דאיתא בגמרא (שם טו, ב) "והא שמחת יום טוב מצוה היא" דקושיא זו לא תתכן על ראש השנה, "וזה אינו אלא בשאר יו"ט, דכתיב ושמחת בחגיך. אבל בראש השנה, נהי דקיי"ל אסור להתענות, וראוי לפנק עצמו ג"כ בתענוגים קצת, להראות שהוא בוטח בממ"ה

43 וראה גם תשובות והנהגות ח"ג סי' קסד: "מצות שמחה מה"ת גם בר"ה. . בבשר ויין. . ולפ"ז יש להקפיד לאכול בשר בליל ר"ה כשאר יו"ט".

44 וכ"כ בטורי אבן (חגיגה ח, ב) "י"ל דהא דגזרו על היבום ביו"ט משום שבות, נפק"מ ליו"ט של ר"ה דאין מצות שמחה נוהג בו" (והוא דלא כמ"ש בשאג"א הנ"ל בפנים). וראה גם שו"ת בנין ציון החדשות (סי' קנ): "בשלש רגלים ששמחה מצוה בהם ולא בר"ה ויוהכ"פ", ע"ש בארוכה.

45 ושיטת התוס' מו"ק יד, ב ד"ה עשה היא שבזה"ז "שמחת הרגל נמי דרבנן" ד"ושמחת היינו בשלמי שמחה".

דיצדיקנו בדין ויכריעו לכף זכות<sup>46</sup>, מ"מ לא מצינו להדיא שמצוה היא לשמות, שישאול סתמא דתלמודא, והא שמחת יו"ט מצוה היא".

וכ"מ ממ"ש בספר מגיד מישרים (להב"י) פרשת נצבים (הו"ד במג"א ריש סי' תקצז): "ומ"מ איבעי דלא למיכל בהו בשרא ודלא למשתי חמרא כו' ואע"ג דאמר עזרא 'אכלו משמנים', ההוא לכלל עמא ואנא ממלל ליחידי סגולה, ותו, דמשמנים היינו שמן וחמאה וחלב אבל לא בשר. וכן בשתי', ולא אמר 'שתו יינות' אלא משקין אחרים דאינון מתוקים"<sup>47</sup>.

ואם היתה מצוה מה"ת לשמוח בבשר ויין, פשוט שאין לחלק בין יחידי סגולה להמון העם, שהרי מצוות התורה שוות הן לכל נפש, כגדול כקטן<sup>48</sup>.

וכבר העירו מדברי הזהר (ח"ג צה, א): "נפקי ר"ה ויומא דכפורא דלא אשתכח בהו חדותא דהא אינון דינא הוו אבל אלין תלתא זמנין מקדש לחדווא לכלא לאשתעשעא בהו בקוב"ה, הדא הוא דכתיב ושמתם לפני ה"א וכתיב ושמתח לפני ה"א".

אלא שלפ"ז עצ"ע לשון הרמב"ם עצמו, שכתב "שאר ימים טובים", דכיון דלא שייר אלא חגה"ש וכנ"ל, למה בחר לסתום ולכתוב "שאר יו"ט", ולא פירש "חג השבועות"<sup>49</sup>.

[ולולי דמסתפינא הייתי מצדד לומר שלצדידין קתני, ומ"ש הרמב"ם "עם שאר יו"ט" לא קאי אלא על איסור הספד ותענית הנוהג גם בר"ה ועד"ז ביו"ט מד"ס כחנוכה ופורים, ומ"ש אח"כ "וחייב אדם להיות בהן שמח" קאי רק על פסח וסוכות ודכוותיהו – עצרת. אבל נוסף על הדוחק בזה, צ"ע לפ"ז למה השמיט הרמב"ם יו"ט של עצרת ממצות שמחת יו"ט?].

46) ראה דברי הירושלמי – הובאו לקמן ס"ג.

47) יש להעיר שרבינו השמיט דברי המגיד מישרים, ואולי י"ל שהוא עפמ"ש (ס"ל תקכט ס"ד) שמצות עונג יו"ט (הנוהגת בר"ה) מחייבת "לקבוע כל סעודה על היין כו' אם ידו משגת וידיה בבשר" אם מתענג באכילתה.

48) בשו"ת תשובות ונהגות ח"ג סי' קסד צידד בתחלה "שמצות שמחה נוהג בר"ה ולכו"ע יאכל בשר בלילה ויצא בזה מצות שמחה דאורייתא, ומה שכתב למנוע מלאכול בשר היינו דוקא ביום שאז הוא זמן הדין והמשפט ואינו זמן לשמוח בבשר ויין, אבל בליל ר"ה שפיר יש לו לקיים אז השמחה בבשר ויין". אבל לכאורה אי אפשר לומר כן, שהרי מצות שמחה נוהגת בין ביום ובין בלילה, וכמבואר ממ"ש בתוס' יו"ט סוכה פ"ד מ"ח וכ"מ ממ"ש במהרש"א פסחים עא, א ד"ה ליל יו"ט האחרון.

49) ודוחק גדול לומר שלא בא רבינו לפרש שיטת הרמב"ם עצמו, ומה ששינה בהעתקתו הוא משום שלא פסק כשיטת הרמב"ם אלא ע"פ פוסקים אחרים דס"ל שאין מצות שמחה נוהגת בר"ה, ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל דנראה ששיטת רבינו שאין מצות שמחה נוהגת בר"ה מיוסדת על הרמב"ם דוקא.

המורם מהנ"ל לענין מעשה הוא, שלפי שיטת רבינו אין מצות שמחת יו"ט נוהגת כלל בראש השנה, ואין חיוב מעיקר הדין לאכול בשר ולשתות יין, ולשמח את אשתו וב"ב בבגדים, תכשיטים ומגדנות – ודלא כמ"ש האחרונים הנ"ל.

### סמוכין לשיטת הרמב"ם מדבריו בענין אמירת הלל בראש השנה

(ב) קיי"ל (ר"ה לב, ב) "דבראש השנה ליכא הלל, מאי טעמא . . אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביוהכ"פ, אמרו להם, אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, וישראל אומרים שירה".

אבל ברמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ו) כתב: "ר"ה ויוהכ"פ אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה".

והנה לפי דברי האחרונים (הנ"ל ס"א) דס"ל שמצות שמחת יו"ט נוהגת בראש השנה, צ"ל שאין לדייק מלשונו "לא ימי שמחה יתירה" דס"ל שאין מצות שמחת יו"ט נוהגת בר"ה, אלא ר"ל שאינו יום "שמחה יתירה" דייקא.

אבל עדיין צ"ע ממ"ש בפיהמ"ש (ר"ה פ"ד מ"ז) "שאיין קורין הלל לא בר"ה ולא ביוהכ"פ, לפי שהם ימי תפלה והכנעה כו' ותשובה ותחנה ובקשת מחילה, ואין ראוי במצבים כאלה לשמוח ולשוש". ואם אמנם כן הוא ש"איין ראוי במצבים כאלה לשמוח ולשוש", צ"ב איך צוותה תורה לשמוח ולשוש בכסה ליום חגיגו?

אבל לפי דברי רבינו שאין מצות שמחת יו"ט נוהגת בראש השנה, ומ"ש הרמב"ם "שאר יו"ט" קאי אך ורק על חגה"ש (כנ"ל ס"א), דברי הרמב"ם בפיהמ"ש מתפרשים כפשוטם<sup>50</sup>.

### פירוש דברי הטושו"ע ושו"ע רבינו שיש לשמוח בר"ה

(ג) בטור ועד"ז בשו"ע (או"ח סי' תקט) הביאו ע"ד מצות שמחת יו"ט וכתבו כעין לשון הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ו הי"ז ואילך): "חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו כו'".

ואף שתיבת "מועד" אינה מכרעת, מ"מ מזה שקבעו דין זה בהל' יו"ט דייקא, נראה לפרש בדבריהם כשיטת רבינו שאין מצוה זו נוהגת אלא ברגל.

(50) וראה גם מ"ש רמב"ם הל' שבת פכ"ט הי"ט-ה"כ שאין אומרים "מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון" בר"ה ודלא כשיטת כמה ראשונים – הו"ד ברא"ש (הו"ד לקמן ס"ג).

אמנם בטור ושו"ע הל' ר"ה (או"ח סי' תקצז ס"א) איתא: "אוכלים ושותים ושמהים ואין מתעניין בר"ה". ובספר משנה ברורה (שם סק"א) כתב לבאר: "ר"ל אף שהוא יום הדין מ"מ מצוה של ושמחת בחגך שייך גם בו, שגם הוא בכלל חג כדכתיב תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו".

גם בשו"ע רבינו (שם) כתב "מצוה לאכול ולשתות ולשמוח בר"ה כמ"ש בסי' תקפ"א". וראיתי לכמה ממחברי זמנינו שהקשו, שדברי הרב סותרים זא"ו, כי בהל' יו"ט (סי' תקכ"ט) פסק שאין מצות שמחה נוהגת בראש השנה, ואילו בהל' ראש השנה (סי' תקצז) פסק שמצוה לשמוח בו.

והנראה לבאר בזה בהקדם מקורו של המשנ"ב, שהוא כנראה בדברי המרדכי (ר"ה פ"א סי' תשח) שכתב, וז"ל. נשאל לרבינו נחשון גאון, מהו להתענות בר"ה. והשיב, בר"ה אסור להתענות בין מדברי תורה בין מדברי קבלה בין מברייתא בין מתלמודא. מד"ת מנין, לפי שהוא כלול עם שאר המועדות, וכתב ב' (ויקרא כג, כד; במדבר כט, א) מקרא קדש, ודרשינן בסיפרא (תו"כ ויקרא שם, לה) וספרי (במדבר כה, יח) קדשוהו במאכל ובמשתה ובכסות נקי', וכן פרש"י פרשת אמור אל הכהנים (כג, לה), ומקרא קדש דיו"כ בכסות נקי' ובתפלה ושל שאר יו"ט במאכל ובמשתה ובכסות נקי' ובתפלה (רש"י ויקרא שם כו).

ועוד, דר"ה איקרי חג ככל המועדים, דכתיב (תהלים פא, ד) בכסה ליום חגנו, ואמרינן (ר"ה ח, א) איזה חג שהחדש מתכסה בו הוא אמור זה ר"ה, ועוד במ"א קרי ל' חג, וכתב (דברים טז, יד) ושמחת בחגך, וא"ר יוחנן הוקשו כל המועדות זה לזה (שבועות י, א), הא למדת ששוה לשאר יו"ט. מדברי קבלה מנין, שכן כתוב בעזרא 'יאמר להם, לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים, ושלחו מנות לאין נכון לו, כי קדוש היום לאדונינו<sup>51</sup>, ענין זה בר"ה כתיב, דכתיב (שם, ב) 'בחדש השביעי באחד לחדש', ותלי טעמא בקדושת היום ושונה ומשלש<sup>52</sup>, ולא בשמחת בנין בהמ"ק. ועוד, שחנכות הבית עשו כבר באדר בשנת שית למלכות דריוש.

ומשמע נמי דה"ק 'לכו אכלו משמנים שתו ממתקים' חובה קאמר ולא רשות, דומיא ד'אל תעצבו ואל תבכו' דתלי טעמא נמי בקדושת היום, דכתיב 'כי חדות ה' היא

51 וראה גם ראב"ע על המשך הכתוב בנחמ"י שם: "כי חדות ה' היא מעצבם, השמחה היא תעוז אתכם אם תקיימוה, כי כן כתוב ושמחת בחגך".

52 ראה נחמ"י שם, ט-יא: "ויאמר נחמיה הוא התרשטא ועזרא הכהן הספר והלויים המבינים את העם לכל העם היום קדש הוא לה' אלהיכם אל תתאבלו ואל תבכו כי בוכים כל העם כשמעם את דברי התורה. ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעצבם. והלויים מחשיים לכל העם לאמר הסו כי היום קדש ואל תעצבו".

מעוזכם', אלמא מיחה בידם, הוא הדין אכו"ש חובה קאמר להו ואסר להן להתענות. עכ"ל המרדכי.

והנה מדברי המרדכי מבואר דיתכן שמחמת שני טעמים חייבים לאכול ולשתות בר"ה מה"ת: האחד מדין מקרא קודש, והשני מדין שמחה<sup>53</sup> - והוא כשיטת היראים (הנ"ל ס"א) שמצות שמחה נוהגת בר"ה.

וכ"מ מדברי הב"ח (או"ח סי' תקצז) שכתב שאיסור התענית "דיו"ט ראשון דראש השנה דאורייתא דכתיב בתורה ושמחת בחגך, וראש השנה איקרי חג, ואמר רבי יונה הוקשו כל המועדים זל"ז" [משא"כ שבת ד"אינו נקרא חג ואינו כלול עם שאר המועדים עד שנאמר דהוקש להם"] .

אבל ברא"ש (ר"ה פ"ד סי' יד) הביא מדברי הגאונים ש"בר"ה היו אומרים בשתי ישיבות, בין בתפלה בין בקידושא, מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, את יום הזכרון הזה", וטעמם מבואר: "שהרי כתוב אלה מועדי ה' בריש ענינא (ויקרא כג, ד), ובסוף ענינא (שם, מד) וידבר משה את מועדי ה', וקאי אכל ענינא, פסח ועצרת ור"ה ויוהכ"פ וסוכות ושמע"צ, וכולהו איתקוש להדדי לקרותם 'מועדי ה' מקראי קדש' (שם, ד), וכתיב (שם, כד) זכרון תרועה מקרא קדש, ושנינו במשנה (ר"ה יח, א) על ששה חדשים שלוחים יוצאים כו', באלול מפני תקנת המועדות, מקיש ר"ה לסוכות. ומנין שנקרא חג, שנאמר בכסה ליום חגינו. ומנין שנקרא שמחה, שנאמר (במדבר י, י) וביום שמחתכם ובמועדיכם ובר"ח, ואמר מר (סוכה נה, א) חדשיכם כיצד זה ר"ה, וגם בספר עזרא מצינו שהיו בוכים בשובם מן הגולה, ואמר להם עזרא כי קדוש היום לאדוננו, ואמר אכלו מעדנים ושתו ממתקים כדי שתהא השנה שמינה ומתוקה עליכם, ושלחו מנות לאין נכון לו . . . ופשש"מ למי שהי' בדעתו להתענות מאתמול ולא הכין לו מאכל, מכאן שאין מתענין בר"ה כו' ובפ"ב דמס' ערכין (י, ב) אמרינן דר"ה ויוהכ"פ איקרו מועד ובסוטה (מא, א) גבי פרשת המלך קאמר אי כתב רחמנא (דברים לא, י) במועד הוה אמינא ר"ה דאקרי מועד".

הרי שהביא הרא"ש מקורות וסמוכין לזה שראש השנה נקרא (א) מועד; (ב) חג; (ג) שמחה. ובענין השמחה הביא שני מקורות: האחד, ממש"נ וביום שמחתכם ובמועדיכם ובר"ח; והשני, ממה שאמר עזרא אכלו משמנים גו', אבל לא הזכיר הכתוב "ושמחת בחגך" שממנו הביא המרדכי ראי' לענינו שר"ה נקרא חג, ומשמע מזה דס"ל להרא"ש שמצות שמחה האמורה ברגלים אינה נוהגת בר"ה.

53 אלא דכיון שהביא עוד מקורות לדבריו "מד"ת", אולי יש לומר, שבאמת נסתפק המרדכי אם הכתוב ושמחת בחגיך קאי גם על ראש השנה. וצ"ע.

ומ"ש הרא"ש ע"פ דברי הגמרא שהכתוב "וביום שמחתכם" קאי על ראש השנה, הרי בספרי עה"כ דרשו "וביום שמחתכם אלו השבתות", ודברי הספרי הובאו בראשונים ובפוסקים רבים, וכן איתא בירושלמי (מגילה פ"א ה"ד) הו"ד בב"י (א"ח סי' תרפח) לענין פורים שחל בשבת "לעשות אותם ימי משתה ושמחה, את ששמחתו תלוי' בב"ד, יצא זה ששמחתו תלוי' בידי שמים", והרי פשוט שאין מצות שמחת יו"ט נהגת בשבתות, ומה גם שהדבר מפורש בכ"מ (ראה שו"ע רבינו סי' תקכט ס"ז), וע"כ צריכים לפרש דברי הירושלמי כמ"ש היעב"ץ בספרו מור וקציעה (סי' תרפח שם) ש"צ"ל שמח וטוב לב בשבת (אע"ג דלא כתיבא בי' שמחה כמו במועדים), כיון דכתיב בי' עונג כמאן דכתיב בי' שמחה דמי, דאין עונג בלי שמחה", ועד"ז יש לפרש מ"ש בספרי "וביום שמחתכם אלו השבתות", ועד"ז יש לפרש דברי הגמרא במס' סוכה שהובאו ברא"ש.

גם בשו"ת הריב"ש (סי' תקיג) איתא בזה"ל: "רוב האחרונים ז"ל הכריעו שאין להתענות בשבת זו [שבין כסה לעשור], דתשובה לאו בתענית תליא, ואין דוחין עונג שבת דאורייתא משום תענית דרשות. וכן אין מתענין בראש השנה מדכתיב אכלו משמנים ושתו ממתקים כי קדוש היום. וכן מה שאמרו בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג): . . . בנוהג שבעולם, אדם שיש לו דין, לובש שחורים ומתכסה שחורים ומגדל זקנו ואינו חותך צפרניו, לפי שאינו יודע היאך דינו יוצא, אבל ישראל אינם כן, לובשין לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחים זקנם<sup>54</sup> ומחתכין צפרניהם ואוכלין ושותין ושמחין בראש השנה; לפי שיוודעין שהקב"ה עושה להם נסים בראש השנה ומטה דינם לכף זכות<sup>55</sup>, וקורע להם גזר דינם. וכן בירושלמי במסכת תענית (פ"ג ה"ד) וכל סביבותי מתענות ולא מתריעות שכן מצינו ביוהכ"פ שמתענין ולא מתריעין, ר"ע אומר מתריעות ולא מתענות, שכן מצינו בר"ה שמתריעין ולא מתענין, ומשמע דלא מתענין בראש השנה דומיא דלא מתריעין דיוהכ"פ, כלומר דאיכא אסורא, וכמו שאין מתענין בר"ה כך אין מתענין בשבת שובה, דלא גרע שבת מראש השנה".

הרי שלא הזכיר הריב"ש דבר וחצי דבר ע"ד מצות שמחת יו"ט בראש השנה, ולא אסר להתענות בר"ה כי אם משום הכתוב בנחמ"י וכדמוכח גם מדברי הירושלמי.

54 גירסת הילקוט (ואתחנן רמז תתכה) "ומגלחין שערך". וראה שו"ת צמח צדק יו"ד סי' צג אות כ ושו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב או"ח סי' נה ובארוכה - בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' מח. 55 ראה ספר השיחות ה'תשנ"ב (ח"א עמ' 3) שהוא ע"פ מה דקיי"ל שצ"ל 'ושפטו העדה והצילו העדה' (מסעי לה, כד-כה). וראה משנה ריש סנהדרין (ב, סע"א), והרי "מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות" כמ"ש (תהלים קמז, יט) "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" (שמו"ר פ"ל ט). וראה באו"א בני יששכר מאמרי חודש תשרי מאמר ג - יום תרועה, דרוש ב אות ד.

עפ"ז י"ל דמ"ש בשו"ע "אוכלים ושותים ושמחים" [ובשו"ע רבינו "מצוה לאכול ולשתות ולשמוח"] בר"ה, אינו משום מצות שמחת יו"ט (וכמ"ש המשנ"ב), שהרי מצוה זו אינה נוהגת בראש השנה וכמ"ש רבינו בסי' תקכט, כי אם משום מצות שמחה באכו"ש המפורש בדברי עזרא "אכלו משמנים גו' כי חדות ה' היא מעוזכם", ויסוד חיוב זה הוא או משום סימנא מילתא (הוריות יב, א; כריתות ו, א), "כדי שתהא השנה שמינה ומתוקה עליכם" (כמ"ש הרא"ש מדברי הגאונים), או ע"פ דברי הירושלמי (הנ"ל) "לפי שידועין שהקב"ה עושה להם נסים" [ואולי י"ל דהיינו הך].

ולפ"ז פשוט שכל החיובים שנאמרו לענין מצות שמחת יו"ט; לשמוח באכילת בשר ושתייית יין דוקא, ליתן קליות ואגוזים ומגדנות לקטנים, לקנות בגדים ותכשיטין נאים לנשים [ועד"ז החיוב "לשמחו בשאר כל מיני שמחות" וללבוש בו בגדים "יותר טובים מבגדי שבת"] אינם נוהגים בר"ה, ודלא כמ"ש בשו"ת דברי יציב (בדעת הרמב"ם עכ"פ) ובספר קובץ הלכות (הנ"ל ס"א). ואכן לא מצינו חיובים אלו לא בטור ולא בשו"ע לענין ר"ה.

וע"פ כל הנ"ל מובן וגם פשוט שאין שום סתירה בין דברי הרב בהל' יו"ט לדבריו בהל' ר"ה וכמשנ"ת, כי בהל' יו"ט דיבר מהמ"ע מה"ת לשמוח ברגלים לפי גדרה ודיני' הנ"ל וכתב שאין מצוה זו נוהגת בר"ה, אבל בהל' ר"ה דיבר מחיוב שמחה באכו"ש 'לשמוח בו בתענוג אכול ושתו', שאופן קיומו שוה (לכאורה) באנשים ובנשים, ושמקורו מדברי הנביאים, ובלשון הגאונים (הו"ד בראשונים ובטור או"ח סי' תקצז) "שכך אמרו פרנסי ישראל הראשונים לישראל בר"ה, אכלו משמנים ושתו ממתקים".

### ביאור הציון בשו"ע רבינו לסי' תקפ"א [תקפ"ג?]

ד) והנה בשו"ע רבינו (שם) כתב "מצוה לאכול ולשתות ולשמוח בר"ה כמ"ש בסי' תקפ"א". והי' אפשר לומר שכוונתו למ"ש בטור סי' תקפ"א בשם המדרש [ואולי הו"ד בסי' תקפ"א משו"ע רבינו שלא הגיע לדיניו] שישראל "אוכלין ושותין ושמחים בר"ה לפי שידועין שהקב"ה יעשה להם נס".

אבל יותר נראה (כמ"ש מו"ל מהדורא החדשה של שו"ע רבינו) שט"ס הוא, וכוונתו למ"ש בסי' בסי' תקפ"ג (בדיני אכילת הסימנים) ס"ד: "ויש נוהגים לטבל פרוסת המוציא בדבש כו' ונוהגין לאכול בשר שמן ולשתות דבש וכל מיני מתיקה כדי שתהא השנה הזאת מתוקה ושמיינה, וכן כתוב בעזרא 'אכלו משמנים ושתו ממתקים'". ומקורו ממה שהביא המרדכי (יומא רמז תשכג) מתשובת הגאונים: "ומה שאנו אוכלין ושותין ובשר שומן ושותין דבש וכל מיני מתיקה כדי שתהא השנה הבאה עלינו מתוקה

ושמינה, וכתוב כן בספר עזרא אכלו משמנים ושתו ממתקים<sup>56</sup>. הרי מבואר דמש"נ "אכלו משמנים וגו'" הוא מדין 'סימנא מילתא', וכ"מ בפירוש בדברי הרא"ש הנ"ל: "ואמר אכלו מעדנים ושתו ממתקים כדי שתהא השנה שמינה ומתוקה עליכם".

ואם אמת נכון הדבר שכוונתו בצינונו ה"ה למ"ש בסי' תקפג, הרי שבציון זה גילה דעתו שיסוד חיוב השמחה המיוחדת באכו"ש גם ביומו של ר"ה הרי הוא משום סימן טוב [והדבר מתאים גם לשיטת התוס' (הנ"ל ריש ס"א) שריבוי הסעודה בראש השנה הוא "כדי לעשות סימן יפה"].

### שיטת הגר"א והחת"ס

ה) בביאור הגר"א (או"ח סי' תקצז) הביא כמה מקורות לדברי המחבר ש "אוכלים ושותים ושמחים כו' בר"ה", ואלו הם: (א) מדברי הירושלמי (הנ"ל בשו"ת הריב"ש): "ואוכלין ושותין ושמחים, יודעין שהקב"ה עושה להן ניסים". (ב) מדברי המשנה (הנ"ל ריש ס"א) "בארבעה פרקים בשנה כו' וערב ר"ה", "אלמא בד' פרקים אלו מרבין סעודה". (ג) ממ"ש בספר נחמי' (ח, ט-יב) "אכלו משמנים ושתו ממתקים גו' כי קדוש היום לאדוננו".

ומדלא הביא הגר"א ממ"ש 'ושמחת בחגיך' ומצות שמחת יו"ט, משמע דס"ל גם הוא שאין מצות שמחת יו"ט נוהגת בר"ה, ולכל היותר יש חיוב מדברי קבלה לאכול משמנים ולשתות ממתקים בר"ה, אבל אין זה ענין למ"ע מה"ת דשמחת יו"ט לפי גדרי' ודיני'.

וכ"מ ממ"ש בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קסח) על ראש השנה, ש"הסכימו רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים דיום שמחה הוא ואין להתענות בו כמבואר ברא"ש סוף ר"ה ובטור וב"י סי' תקצ"ז, ולא מצאתי שם יו"ט בקרא אלא על תוספות אכו"ש כדכתיב (ש"א כה, ח) גבי נבל 'על יו"ט באנו', והי' לו משתה גיזת צאנו . . . ואם כן מדתנן (ר"ה כט, ב) "יום טוב של ראש השנה", ש"מ שהוא יו"ט דעבדי בי' יו"ט".

ומדלא הביא גם הוא ממצות שמחה כי אם ממשמעות לשון יום טוב במקרא ובמשנה, משמע לכאורה דס"ל שאין כאן מצוה מפורשת בתורה ואין חיוב השמחה מוגדר ע"פ דיני מצות שמחת יו"ט – וכשיטת רבינו הרב.

### השמטת הרמב"ם דין "אכלו משמנים"

56) ובב"י וברמ"א או"ח שם הביאו המנהג לאכול בשר שמן אבל לא הביאו מ"ש הגאונים שהמקור הוא ממ"ש עזרא "אכלו משמנים ושתו ממתקים".

ו) ע"פ כל הנ"ל יש לבאר למה לא הביא הרמב"ם בידו החזקה מצוה מיוחדת לאכול משמנים ולשתות ממתקים בראש השנה, שהרי ידוע שהרמב"ם השמיט ענין אכילת הסימנים בראש השנה, אשר מזה משמע דס"ל דלא קיי"ל כמ"ד סימנא מילתא היא, ולפי שיטתו נראה שהכתוב בנחמ"י לא בא לחדש חיוב חדש של אכו"ש בראש השנה, אלא דכיון שהעם נטו לבכות ולהתאבל אמר להם הנביא שלא יתעצבו ואדרבה יאכלו מעדנים וממתקים "כי קדוש היום לאדוננו" וכוונתו למצוה שכבר נתפרשה ע"י ישעי' הנביא (ישעי' נח, יג) "וקראת לשבת עונג", וכבר קבעה הרמב"ם חובה במ"ש (הל' יו"ט פ"ו ה"ז) "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר (ישעי' שם) לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש", ועפ"ז כתב בשו"ע רבינו (סי' תקכ"ט ס"ה) "שתי מצות אלו שהן כבוד ועונג הן נוהגות גם כן בראש השנה שהרי נאמר בו מקרא קדש", וכוונת עזרא לא היתה אלא שלא יבטלו מצות עונג יו"ט הנלמד ממש"נ "מקרא קודש", וכמו שאמר "כי קודש היום לאדוננו", וכיון שכבר כתב הרמב"ם חיוב זה בכל יום שנאמר בו "מקרא קודש" לא הוצרך לשנותה אצל ראש השנה.



## החלפת בגדי השבת במוצאי שבת שחל בט' באב (גיליון)\*

הרב ברוך אבערלאנדער  
אב"ד הבר"צ דקהילת החרדים  
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע  
בודאפעסט, הונגריה

"אין רוסלאנד האט מען דערפון ניט געוואוסט"

בגליון א' קיב כתבתי בארוכה אודות החלפת בגדי השבת לבגדי חול במוצאי שבת שחל בט' באב, והבאתי (עמ' 61) מה שכתב הריל"ג בזכרונותיו ממה שאמר לו כ"ק אדמו"ר זי"ע "שביעקאטרינסלאוו לא היה נהוג דבר זה, ובעיני זה בלתי מובן, לאחר שבביל זה זמן ערבית וכו'... הייסן אידן אהיים גיין און ווארטן ביז נאכ'ן זמן, און צוליב דעם אפהאלטען תפלת ערבית, עס איז א מנהג אין אונגארין, אבער אין רוסלאנד האט מען דערפון ניט געוואוסט".

(\*לע"נ אאמו"ר הרה"ח מרדכי אהרן חיים בן הרה"ח אליעזר ז"ל, לרגל היארצייט שלו ער"ה)

וע"ז שאלתי שלכאורה אינו מובן, באם כבר נמצאים בבית כדי להחליף את הנעלים, אז הרי בחדא מחתא כבר אפשר להחליף גם את בגדי השבת, ואין זה מוסיף אלא דקה או שתים, וא"כ על מה תמה הרבי.

ואולי היה המנהג ברוסיא שהיו החסידים מתאספים גם בשבת זו בזמן רעוא דרעוין לשיר ניגוני התעוררות וכדומה, ואז היו מורידים את הנעלים בביהכ"נ עם צאת השבת ומיד מתפללים, ועל כן תמה הרבי על הנוהג השונה שהולכים הביתה כדי להחליף את הנעלים, כי ע"ז צריכים לאחר את תפילת ערבית.

אמנם כל זה רק באם הציבור נמצא בביהכ"נ, ודוחים את התפילה ומטריחים אותם ללכת הבית, משא"כ היום שהציבור הולך הביתה אחרי תפילת מנחה כדי לאכול, וחוזרים לביהכ"נ רק אחרי צאת השבת אחרי שמחליפים את הנעלים, הרי לכאורה אין זה טירחא יתירה להחליף גם את בגדי השבת. עד כאן כתבתי שם.

אמנם שוב חשבתי שמה שאמר הרבי אודות הטירחא של דחיית תפילת ערבית, זה רק לרווחא דמילתא, ועיקר יסוד המנהג מבוסס על ההנהגה הכללית דאין מחמירין בענייני אבלות (ראה 'תורת מנחם' חלק ט עמ' 75, חלק כ עמ' 202, חלק נח עמ' 198, 'טעי גבריא' אבלות ח"ב הקדמה עמ' יב-יג), וזה מיוסד על מה שאמרו חז"ל (עירובין מו, סע"א) הלכה כדברי המיקל באבל.

וי"ל שזה גם טעם המנהג שבאבילות ט' באב לא רצים ללבוש את בגדי החול מיד עם צאת השבת, וסומכים את ההיתרים שבזה וכפי שביארתי לעיל שם בארוכה. ולתוספת הוסיף הרבי גם הנימוק של הטירחא דדחיית התפילה, אבל גם כשבין כך נמצאים בבית כדי להחליף הנעלים גם לא מחליפים את בגדי השבת.

ועל מה שהעיד הרבי שזה היה המנהג הכללי ברוסיא, יש להוסיף מה שכתב לי הגאון הרב אליהו לנדא שליט"א, מראשי ישיבת תומכי תמימים בכפר חב"ד: "אבי הרב [הגאון החסיד ר' יעקב לנדא אב"ד בני ברק] זללה"ה קרא איכה ואמר קינות בט"ב שחל במוצש"ק בבגדי שבת".

**"כמה וכמה קהילות חסידיות (ש) כך נהגו"?**

שם עמ' 61-60 הבאתי מה שכתב עוד הריל"ג: "והראיתי [לכ"ק אדמו"ר זיע] המובא בספר ט' באב שחל בשבת, שמביא מכמה וכמה קהילות חסידיות שכך נהגו", וכתבתי: "הנה חיפשתי שם (פרק ז סעיף ג-ה) ולא מצאתי שם מנהגי קהילות חסידיות, ונוצר שם רק מנהג ה'חזון איש' בזה. וכנראה שנתחלף לו בזכרונו ספר זה

בספר אחר שעוד לא הצלחתי לגלות. מהנ"ל יוצא שהדברים נרשמו לאחר זמן מתוך הזכרון, ועל כן אין לדייק בדיוקי הלשון...".

ובגליון שלפני זה (א'קיג עמ' 74) כתב הריל"ג שכנראה הכוונה למה שכתב ב'נטעי גבריאל' (בין המצרים ח"ב פצ"ד ס"ה והערה יד) כתב: "מסתבר להחליפו אחר זמן מוצאי שבת לפני מעריב, וכן עמא דבר... וכן ראיתי למעשה מנהג רוב גדולים בין בא"י ובין בחו"ל".

והנה דברי ה'נטעי גבריאל' הבאתי במאמרי שם (עמ' 57), אמנם אינני חושב שלזה הכוונה, שהרי במקור הדברים כתב הריל"ג: "והראיתי המובא בספר... שמביא מכמה וכמה קהילות חסידיות שכך נהגו", והרי בהנ"ל אין פירוט של מנהגם של "כמה וכמה קהילות חסידיות", סך הכל מבואר שם (הערה יג-יד) "מנהג סקווירא שאחר ברכו כל העולם חולצים בגדי שבת... וכן נהג החזון איש... וכן ראיתי למעשה מנהג רוב גדולים בין בא"י ובין בחו"ל".

#### מנהגו של ה'מנחת אלעזר' ממונקאטש

שוב העירני הריל"ג ל'נטעי גבריאל' מהדורת תשס"ג (תיקונים והוספות בסוף הספר ריש עמ' פט), שהביא ש"כ"כ דרכי חיים ושלום אות רל"ח שלבש בגדי חול לפני מעריב".

ובדקתי במקור הדברים ב'דרכי חיים ושלום' (וכנראה הכוונה לעמ' רכח אות תרע בשוה"ג), ושם כתוב: "וקודם ברכו הלך החדרה ולבש הכובע", ואם כן מכאן משמע שאדרבה, לא החליף את בגדי השבת רק את השטריימל.

ואכן התברר לי ברור שכך היה מנהגו של ה'מנחת אלעזר'. ואעתיק בזה מה שכתב לי בענין זה ידידי הרה"ח מאיר יוסף פרענקעל, משב"ק אצל האדמו"ר ממונקאטש שליט"א בארא פארק:

"במענה לשאלתו על מנהגו של רבינו בעל מנחת אלעזר זי"ע בליל תשעה שבאב שחל במוצאי שבת קודש לענין חילוף הבגדים אחר השבת, הנה אכן כך היה נוהג להסיר עטרת השטריימל של שבת קודש, ולהלביש את הכובע של חול, מבלי להחליף כל שאר הבגדים.

ועל שהעיר בשם חכם אחד, שאצל רבינו זי"ע לא היה חילוק בין בגדי שבת לבגדי חול, הנה ראה נא בדרכי חיים ושלום (אות ו) אשר הד' בגדי לבן [כתונת, טלית קטן, מכנסיים והלאבע"ל] "לא שינה מעולם מללבושם, בין בחול בין בשבת (רק לשבת ויום טוב החליפן כמובן), והם היו כולם לבנים, וגם האנפלאות (שקורין זאקי"ן או

שטרימפ"ף) היו לבנים בחול ובשבת קודש". וראה שם בהערה "דהצדיקים הולכין גם בחול בד' בגדי לבן, כי תלמיד חכם בחינת שבת".

והנה מה שנשאר רבינו זי"ע לבוש עם הטיש בעקיטשע של שבת גם בליל תשעה באב, הוא כנראה שכן היה דרכו הרבה פעמים ללבוש בעקיטשעס כאלו גם בימי החול, לכבוד סעודת ראש חודש או ברית מילה וכיוצא, ונשאר לבוש בבעקיטשעס כאלו גם אחר הסעודה למשך כל היום".

ומנהגו של ה'מנחת אלעזר' מהווה ראייה למה שהבאתי שם (עמ' 61-62) מה שהעיר מו"ר הגאון בעל 'נטעי גבריאל' שליט"א, די"ל דהמנהג שלא להחליף את בגדי השבת מיד עם צאת השבת, זה רק באלו שאין היכר גדול כל כך בין בגדי החול ובגדי השבת, משא"כ אלו שלובשים שטריימליך, כיון שבגדי השבת שלהם ניכר לכל,

על כן מסתבר שיש להחליפם מיד עם צאת השבת. ולכאורה זה גם טעם מנהגו של ה'מנחת אלעזר', שלא את שאר בגדי השבת אבל החליף את השטריימיל.



## לימוד חסידות בשבת שחל בו ת"ב (גיליון)

**הרב שבתאי אשר טאיאר**

מוח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בגיליון הקודם כתב הרב גינזבורג שי' בקשר ללימוד החסידות בת"ב שלדעתו "הדברים מפורשים" להיתר. ותמיהני עליו:

מה שרצה להוכיח שמותר ללמוד חסידות בת"ב מזה ש"ר' הלל אמר שמותר ללמוד חכמת הקבלה בט"ב, אינו ראי' לכאורה שהרי דבריו לא הובאו<sup>57</sup> בספר המנהגים או בשיחות קודש או באג"ק בקשר לת"ב.

מנהג חב"ד הוא שאבל כפשוטו לומד חסידות באבלותו כיון שבטבע ה"ה אז בגדר "לבו דואג בקרבו".

ולאנשים כר"ה, שגם בת"ב הרי לבם דואגים בקרבם, אין ספק שמותר להם ללמוד חסידות בת"ב<sup>58</sup>. משא"כ אצל שאר אנשים שאין הדבר כן בפועל, צע"ג להתיר.

57 עוד יש להעיר מזה שלמרות שר' הלל ה' מבדיל על כוס חלב, הרבי כתב (באג"ק) שאין לעשות כן.

58 וראה ברשימות שלמד הרבי רש"ב חסידות בת"ב לגירסא.

מה שרצה להסתמך על המעשה אצל הרבי הרש"ב (הובא בס' המנהגים עמ' 46), היא ראי' לסתור לענ"ד שהרי מזה שפעם אחד קרה כן בת"ב נדחה<sup>59</sup> (ובפרט שהרבי קרא אותו "מעשה פלא" [עי' בספר מנחם ציון]) מוכח שבדרך כלל לא היו לומדים חסידות בת"ב.

והולך בתום ילך בטח, ויש ללמוד דוקא בעניני דיומא כרשימות הצ"צ על איכה (וכהצעת הרבי בלקוטי שיחות כרך ט עמ' 250) וכדומה.



## דילוג קרבנות לצורך תפילת מנחה בציבור (גיליון)

הנ"ל

בגליון הקודם שלל הרב י.ל.ג. הנהגת כמה מאנ"ש, שכשבאים מאוחר לבית הכנסת להתפלל מנחה מדלגים אמירת הקרבנות קודם התפילה ומשלימים את אמירתן אח"כ, מטעם שהכל צריך להיות כסדרן כדעת הזהר.

ויש להעיר על הראיות שהביא:

מה שהביא ראי' שגם אמירת קרבנות שייך למנהגנו שלא לדלג קטעים מתפילת שחרית ממכתב הרבי באג"ק ח"ז עמ' קלט, היא ראי' לסתור לכאורה שהרי שם הוזכר ענין זה רק בקשר לנערים, ומטעם חינוך (כמפורש שם).

ובפרט, מזה שאין בעי' לעשות כן אלא בגלל שמביא להעדר חשיבות התפילה אצלם (כמבואר שם) וכ"ש מזה שכתב הרבי ש"אף שאי אפשר לפסוק נגד הדין, אבל יש לצדד בכל האפשר והאופנים שהם לא ידעו מההיתר לדלג" מוכח שאין זה (אמירת קרבנות) שייך כלל למנהגנו המפורש שלא לדלג קטעים מתפילת שחרית.

מה שסתור הראי' של ה"חכם אחד מאנ"ש" מהמבואר בסה"ש תרצ"ט עמ' 308, אינו מובן אצלי שהרי מפורש שם שהבעי' ("דא עקא") בזה שרוצים להשלים את אמירתן בשעה שהוא יקפל את הטלית והתפילין היא ששוכח להשלים את אמירתן, ולא שיש לומר הכל כסדרן (כדברי הזהר).

59) ומובן ששם הי' שעת הדחק דאם לא יחזרו המאמר אז, יתכן שהיו שוכחים כמה מהפרטים של המאמר. וגם חזרו את המאמר לפני הרבי, ואם כן שייך קצת מ"ש בהערה שלפני זה.

מה שרצה להסתמך מהמבואר בספר שער הכולל שבכל ענין העיקר כדברי המקובלים, יש להעיר שבכ"מ<sup>60</sup> משמע מהרבי שלא כלל גמור הוא.



## אמירת מודים דרבנן בלחש (גיליון)

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהיל' "היכל מנחם" מאנסי

בגליון הקודם העיר הרב דוד שי' מנדלבוים על מה שמובא בספר המנהגים שבחזרת הש"ץ צריך הש"ץ להגיד "מודים" בקול כמו כל שאר חזרת הש"ץ.

וכותב ששאל פעם את א' הרבנים מהו המקור לזה, וענה לו שזהו דבר פשוט ולא צריכים מקור לזה, מפני שזה חלק מחזרת הש"ץ.

וכדאי להוסיף, שמודים דרבנן נתקן מלכתחילה שהקהל יאמרנו רק בלחש. וכמו שכתב בהערוך (ערך דד א), שבאמצע דבריו מביא מירושלמי (סוף פ"ק דברכות פ"א ה"ה) וז"ל: "הכל שוחחין עם שליח צבור במודים ומתלחשים ואומרין".

וכל זה בנוסף לטענה הצודקת של המשנ"ב (סי' קכד סקמ"א) שכותב על מה שכתב המחבר (שם סעיף י'): "מי ששכח ולא אמר יעלה ויבא בר"ח או בחולו של מועד או בכל דבר שצריך לחזור בשבילו, יכוון דעתו וישמע מש"צ כל י"ח ברכות מראש ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו; ולא יפסיק ולא ישיח; ופוסע ג' פסיעות לאחוריו, דכיון שכבר התפלל, אלא ששכח ולא הזכיר, אע"פ שהוא בקי, ש"צ מוציא".

וכתב ע"ז המשנ"ב: "מראש ועד סוף - עיין בספר ברכי יוסף דמסיק שלא יאמר אז מודים דרבנן אלא יכוין לשמוע מש"ץ המודים שהוא אומר. והאידינא שנוהגין איזה חזנים לומר המודים בתחלתו בלחש לא יוכל לצאת תפלתו ע"י הש"ץ.

ולא ידעתי מאיזה מקום יצא להם המנהג הזה דאף דנוהגין הצבור לאמר אז מודים דרבנן מ"מ תפילתו ניתקן להוציא מי שאינו בקי וצריך לאמר עכ"פ קצת בקול שיוכלו לשמוע עשרה בני אדם העומדים סביבו".



60 ולדוגמא, מנהגנו בהנחת תפילין של יד דוקא בעמידה, כמבואר ברשימות. עוד דוגמא, בקשר ליו"ט שני, לעשות כמקום שבא משם (אא"כ בא עם בני ביתו וכדומה), כהוראת הרבי הרי"צ.

# פשוטו של מקרא

## עמון מואב ואדום (ב)

### אל תתגר במ

הרב אליהו נתן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

.א.

כתוב בתורה (דברים ב, ד - ה) "ואת העם צו לאמר אתם עברים בגבול אחיכם בני עשו הישבים בשעיר וייראו מכם ונשמרתם מאד. אל תתגרו במ כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל כי ירשה לעשו נתתי את הר שעיר".

ולהלן (פסוק ט) "ויאמר ה' אלי אל תצר את מואב ואל תתגר במ מלחמה כי לא אתן לך מארצו ירשה כי לבני לוט נתתי את ער ירשה".

ולהלן (פסוק יט) "וקרבת מול בני עמון אל תצרם ואל תתגר במ כי לא אתן מארץ בני עמון לך ירשה כי לבני לוט נתתיה ירשה".

וכתב רש"י (על פסוק ט), "ואל תתגר וגו' - לא אסר להם על מואב אלא מלחמה, אבל מיראים היו אותם ונראים להם כשהם מזויינים, לפיכך כתיב (במדבר כב, ג) ויגר מואב מפני העם שהיו שוללים ובוזזים אותם. אבל בבני עמון נאמר (פסוק יט) ואל תתגר במ, שום גרוי. בשכר צניעות אמם שלא פרסמה על אביה כמו שעשתה הבכירה, שקראה שם בנה מואב".

ובשפתי חכמים מפרש דקשה ליה לרש"י מדוע במואב נאמר "אל תתגר במ" מלחמה, דלא כמו שכתוב גבי עמון "אל תתגר במ" סתם, ושלכן פירש דבמואב נאסר להם רק מלחמה משא"כ בעמון כו'.

אמנם לכאורה צ"ע טובא בפירוש זה, ומכמה טעמים: א) לפ"ז הרי עיקר הדיוק והפירוש של רש"י הוא מתיבת 'מלחמה' שנאמר גבי מואב, והרי רש"י אינו מעתיק בכלל תיבה זו בה'כותרת' של פירושו (וידוע כמה שהרבי הי' מדייק בזה)!! ב) לפ"ז הי' הפירוש צ"ל עה"פ גבי עמון, הבאה אחרי הפסוק גבי מואב, אשר רק שם מתעורר הקושי בשינוי הלשון בין הפסוקים!! ג) לפ"ז הי' רש"י צריך להתעכב ולפרש גם מדוע ל"נ 'מלחמה' לפנ"ז גבי אדום!!

ולכן לכאורה מחוורתא לפרש כמ"ש ב'מרחי' שהכרחו של רש"י הוא משום דהי' קשה ליה ממה שלמדנו לפנ"ז בפרשת בלק ש'זיגר מואב' גו', דלכאורה איך זה מסתדר עם המבואר כאן דנצטוו 'אל תתגר בם'?! ולכן מפרש דמדוייק מיד אח"ז בפסוק שה'אל תתגר בם' מוגבל למלחמה דוקא, ומ"מ היו מייראים אותם וכו'.

אלא שע"ז מוסיף ומפרש דאכן לגבי בני עמון לא נצטוו כן (והיינו 'הגבלה' זו ב'אל תתגר בם'), ומפרש סיבת ההבדל ביניהם כמבואר בדבריו.

(ויעויין ב'באר בשדה' שהקשה על המזרחי דלכאורה כדברי השפ"ח מפורש בגמרא עיי"ש. אמנם לפי ה'יסודות' של הרבי בפירושו של רש"י, אין שום הכרח שרש"י בא להעתיק דברי הגמרא, ולכאורה פירושו מתפרש היטיב כדברי המזרחי כנ"ל).

## ב.

אמנם לכאורה עצ"ע מדוע אחרי שמבאר מדוע במואב נאמר (אל תתגר בם) 'מלחמה', מוסיף להביא ולבאר מדוע בעמון ל"נ כן, והרי גם באדום שנאמר מיד לפנ"ז (כנ"ל) ל"נ כן!?! והרי ממ"ג, באם צריכים לבאר מדוע באחרים ל"נ לשון זה, אז צריכים לבאר גם באדום (ודוקא באדום – שהוא הראשון), ובאם אינו צריך ביאור אז מדוע צריך לבאר לגבי עמון?

והנראה לומר בזה עפמש"כ במק"א (לגבי דברי רש"י בריש פרשת מטות "מפני שתי פרידות טובות שיש לי להוציא מהם רות המואביה ונעמה העמונית" – אף שלכאורה דובר שם רק לגבי מואב, כמו שהקשו במפרשים שם), דירושת עמון ומואב בארצותיהן קשורות זב"ז, דהא זכותם הוה מחמת זה שהם בניו של לוט.

וא"כ י"ל דבפשטות הרי הציווי שלא להתגרות בהם – שהוא מחמת זה 'דירושה ללוט נתתי' כו' – צ"ל שוה זל"ז, וא"כ הרי ההבדל בלשון הכתובים בזה מעורר תמיה, ומצריך הסבר. ולזאת מפרש רש"י דבאמת מחולקים הם בענין זה מחמת ההבדל בהתנהגות בנות לוט עצמן כמשנ"ת בדבריו.

אמנם זה ד'אל תתגר בם מלחמה' גבי אדום שונה מזה של מואב, אינו מצריך שום ביאור, אחרי שאין סיבה שיהיו שוים, דהא הירושה מגיע להם באופן אחר ומחמת סיבה אחרת.

ג. ויש להוסיף בזה מש"כ רש"י לעיל מיניה (פסוק ה) לגבי הציווי שלא להתגרות באדום מחמת זה דהוה ירושה לעשיו, "ירשה לעשו" – מאברהם. עשרה עממים נתתי לו, שבעה לכם, וקיני וקנזי וקדמוני הן עמון ומואב ושעיר, אחד מהם לעשו והשנים

לבני לוט, בשכר שהלך אתו למצרים ושתק על מה שהיה אומר על אשתו אחותי היא, עשאו כבנו".

ומדוייק בדבריו דלגבי אדום עצמו ל"צ שום הסברה מדוע הוה הוא יורש של אברהם, וירש אחד מהעשרה עמים, ורק לגבי לוט צריכים להסברה מדוע 'עשאו כבנו'. והר"ז מתאים עם משנ"ת כאן דעמון ומואב הוה בגדר אחד לענין ירושתם משא"כ אדום הוה בגדר אחר, ושלכן לא צריכים להסביר ההבדל שיש בין אופן ירושת אדום לאופן ירושתם.

לא יבא עמוני ומואבי

ד.

והנה לקמן בפרשת כי תצא (כג, ד - ה) כתוב "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם. על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך".

והיינו שהתורה אוסרת לעמוני ומואבי לבא בקהל ה' מחמת שתי סיבות; "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים . . . ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור וגו'". ולכאורה אינו מובן, הרי סיבה השנייה שייכת רק למואב (כמפורש בקראי שבלק מלך מואב שכר את בלעם כו') ולא לעמון? וראיתי שיש מבארים שאכן כך, סיבה הראשונה נאמרה עבור שניהם, וסיבה השנייה נאמרה רק לענין מואב (ואשר לכן נאמר בלשון יחיד - "אשר שכר").

אמנם יעויין ברש"י כאן שפירש "על דבר - על העצה שיעצו אתכם להחטיאכם". והיינו שהפסוק מדבר גם על סיבה נוספת לאיסור זה - של לא יבא עמוני ומואבי גו' - והיינו על העצה להחטיאם כו', ולכאורה הרי גם זה הי' רק ע"י בני מואב ולא עמון?! ואת"ל דגם סיבה זו נאמרה רק לענין בני מואב (ויהי' נמצא שנאמרו כאן שלשה סיבות לגבי האיסור על בני מואב וסיבה אחת לגבי עמון), אמנם לכאורה מדברי רש"י בהמשך מבואר דאינו כן;

דהנה בהמשך הפסוקים (ח - ט) כתוב "לא תתעב אדמי כי אחיך הוא את תתעב מצרי כי גר היית בארצו. בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'". וכתב רש"י, "בנים אשר יולדו להם דור שלישי . . . הא למדת שהמחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם

הבא, לפיכך אדום שקדמם בחרב לא נתעב וכן מצרים שטבעום, ואלו שהחטיאום נתעבו".

ולכאורה הרי הפירוש ב'אלו שהחטיאום' הוה עמון ומואב, שלכן נתעבו בזה שלא יכולים להתחתן איתם (דלא כבני אדום כו'), והרי לנו שגם עמון נכלל עם מואב בזה שהחטיאו את ישראל! ולכאורה מהו המקור לזה?

ה.

אמנם לפמשנ"ת לעיל, אולי יש להרחיב הדברים ולומר דהיות ועמון ומואב מגיעים שתייהם מלוט, וגם ירושתם וקיומם בארצותיהם הוה מחמת ירושה זו שנתן הקב"ה ללוט (כמפורש בקראי דלעיל), לכן נחשבים כאחד לגבי ענינים אלו. והיינו דאע"פ שבפועל ה' זה מואב ששכר את בלעם לקלל את ישראל, וגם העצה להחטיאם ה' ע"י מואב, מ"מ אחרי ששניהם הוה 'משפחה אחת' ויורשים בארץ ביחד, לכן הרי הם נכללים זב"ז בחטאים שפעלו.

(ובפרט שבחטא אחד השתתפו שניהם – היינו בזה שלא קדמו אתכם בלחם ובמים – ושוב י"ל דכיון שהרשיעו בענין אחד שוב מצטרפים בשאר החטאים ג"כ, אע"פ שבשאר ה' אחד שותף פעיל והשני לא. ולהעיר משיטת הרמב"ן כאן דבאמת בהא דלא קידמו בלחם כו' ה' רק עמון, ובזה ששכרו בלעם כו' ה' רק מואב, והר"ז מחזק את הדברים שיש כאן שותפות ביניהם להרע).

ו.

ועדיין יש מקום לעיון בפירוש רש"י (שמקורו מהספרי) דהא דנאמר 'על דבר (אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים)' – פירושו, "על העצה שיעצו אתכם להחטיאכם". דלכאורה מהו המקור לזה בפשש"מ, הרי התורה אומרת במפורש שתי סיבות אחרות לאיסור זה (לא קדמו בלחם ובמים, ושכירת בלעם לקללך), אז מהו ההכרח והמקור בפשש"מ להוסיף שמרמוזו כאן גם סיבה שלישית?

ואף שבמפרשים מבארים שבל"ז הרי תיבת 'דבר' הוא מיותר, דהי' יכול להכתב 'אל אשר לא קדמו וגו'' בלי תיבה זו, עצ"ע לדידי מה קרוב יותר בפשש"מ; שתיבה זו מוספת עוד סיבה לאיסור זה בנוסף למה שמפורש בקרא, וגם צריכים לדחוק שכאילו נאמר 'ואשר' – עם ו' המוסיף – משום שהיא סיבה נוספת (כמבואר במפרשי המקרא), או שנפרש הכל כהמשך אחד פשוט – "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים ..".

אמנם לכאורה י"ל שהכרחו של רש"י לזה מבואר ע"פ דבריו בהמשך – שכבר העתקתי לעיל – "הא למדת שהמחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא, לפיכך אדום שקדמם בחרב לא נתעב וכן מצרים שטבעום, ואלו שהחטיאום נתעבו", והיינו דהי' קשה ליה לרש"י זה גופא מדוע באמת נתעוו עמון ומואב יותר מאדום? אלא שהתירוץ הוא מחמת זה שהחטיאום, וא"כ הוצרך רש"י לפרש שגם טעם זה נרמז בקרא!

ז.

ויש להוסיף בזה עוד, דלכאורה עדיין אינו מובן מדוע שני טעמים האחרים נאמרו בקרא במפורש, ואילו טעם זה רק נרמז ע"י תיבה יתירה ('דבר')?

וי"ל דזה לא הי' קשה לרש"י, משום דמבואר כבר בדבריו בריש ספר דברים; "לפי שהן דברי תוכחות ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירם ברמז מפני כבודן של ישראל", והיינו דמשום כבודן של ישראל כותבים דברים ברמז דוקא.

והרי בעניננו ישנה הבדל פשוט בין ב' הסיבות שמפורשים בקרא לסיבה זו שנכתבה בדרך רמז דוקא; דבב' הסיבות שמפורשים בקרא ליתא שום בזיון לישראל, דהם רק מעשים רעים של הגויים (שלא קדמו אתכם .. ואשר שכר עליך בלעם וכו'), ואילו סיבה השלישית הוא אכן בזיון גדול לישראל – החטא עם בנות מדין, ולכן מובן מדוע סיבה זו נאמרת ברמז דוקא.

ח.

אלא דעדיין יש מקום לעיון כאן; הלכה רווחת היא ד"עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית", וסיבת הדבר הוא כמבואר ביבמות (עובב), דמפרש טעמא דקרא, על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה לקדם". ולכאורה לפי דברים אלו שהביא רש"י מהספרי, שסיבה הראשונה לאיסור חיתון בהם הוה מחמת זה שהחטיאו בני ישראל בזנות, הרי הנשים שוות לאנשים בזה (ואדרבה הם היו העיקר, כדברי משה רבינו בפרשת מטות כשקצף על אנשי הצבא אשר החיו את הנשים)!!

ולכן אוי"ל דבאמת גם לפי פירושו זה של רש"י (מהספרי) הרי עיקר סיבת איסור חיתון בהם הוא אכן הא ד'לא קדמו אתכם כו', אלא דזה שגם החטיאו אותם קודם לכן, גרם, שהעונש ע"ז ש'לא קדמו אתכם' כו' יהי' בזה שיתעבו בתכלית (ויתורץ בפשיטות יותר מדוע סיבה זו נאמרה ברמז דוקא).

ביאור הדברים: מיד אחרי האיסור חיתון עם עמון ומואב נאמר (כדלעיל) "לא תתעב אדמי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו. בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'". ומפרש רש"י, "לא תתעב אדומי – לגמרי, ואע"פ שראוי לך לתעבו שיצא בחרב לקראתך. לא תתעב מצרי – מכל וכל, אע"פ שזרקו זכוריכם ליאור. מה טעם, שהיו לכם אכסניא בשעת הדחק. לפיכך – בנים אשר יולדו להם דור שלישי וכו'".

והיינו דרואים מכאן שאע"פ שמצד מעשיהם של אדום ומצרים שהרגו (או רצו להרוג) את בני ישראל, היו ראיים לזה שנתעב אותם לגמרי, מ"מ מחמת סיבות שונות מלפנ"ז לא נתעבו לגמרי. ואילו עמון ומואב כן נתעבו לגמרי, דהא גם בפעולותיהם לפנ"ז החטיאו את ישראל, ולכן נענשו כך.

ונמצא שדוקא חטא הראשון, שהחטיאו את בני ישראל, גרם שכאשר לא קדמו אותם בלחם ומים יתעבו לגמרי, משא"כ חטא בני אדם שיצאו בחרב לקראתם, לא הי' כדאי להכריע ולפעול שיתעבו לגמרי, כנ"ל בדברי רש"י.



## שונות

### מעשה ניסים ע"י הגויים

**הרב משה רבינוביץ**

ברוקלין נ. י.

בהמשך למ"ש בגליון האחרון על מ"ש הרב מ.מ. 'ווארט' בשם אחד מצדיקי החסידות המיוחס להה"מ, על פיו לפני ביאת המשיח יתרחש שוב אירוע דומה לזה של אליהו בהר הכרמל, אלא שבפעם הזאת האש ירד דווקא לנביאי השקר.

והעיר הרב מ"מ על עצם היתכנות מעשה 'ניסים' ע"י נביאי שקר וכיו"ב, מהספרי פ' ראה, [וכן הוא בסנהדרין, צ, א] שלדעת ר' יוסי הגלילי יש לנביאי השקר כח אפילו על כוכבי השמים, ועל כן לא מן הנמנע שהם ינצלו את זה כדי לנסות להכשיל את קהל המאמינים. וע"ז מזהיר הכתוב "ובא האות והמופת..... לא תשמע לדברי הנביא ההוא...כי מנסה ה' אלוקיכם אתכם" וגו'.

לאידך, ר' עקיבא שולל אפשרות כזאת וסובר שחלילה וחס לעלות על הדעת שיעמיד המקום חמה ולבנה כוכבים ומזלות לעובדי ע"ז. אלא הכתוב מדבר במי שהיו נביאי אמת מתחילה, והפכו מאוחר יותר לנביאי שקר כחנניה בן עזור.

וא"כ, לכאורה, ה'ווארט' הנ"ל מתאים רק לדעת ריה"ג.

והערנו ע"ז מהגמ' בע"ז [נהא,] מחלוקת דומה אודות אפשריות ע"ז ועובדי' לחולל ניסים.

וכן כתבנו על מה שמצינו בכו"כ ספרים דיון בשיטת הראשונים אודות באם תתכן נביאות אצל גויים בזה"ז. שמפשטות לשון המדרש, גמרא ועוד בכ"מ משמע שבקשת משה על 'ונפלינו' נענתה כפשוטה ושוב אין נביאות אצלם.

אבל לאידך ציטטתי מה שכתב הרמב"ם באגרות תימן שכן תתכן נבואה אמיתית בגויים [וכן משמע באליהו רבא (ט) ובשערי הקדושה להרח"ו ש"ז ח"ג, ועוד עכ"פ אודות רוח"ק] ובעל הכוזרי חלק עליו. יעו"ש.

לשלימות הדבר יש לציין:

יש להוכיח כביאורינו לעיל בדברי הרמב"ם מספרו במשנה תורה. דהנה כתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ט הל' א:

הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממשה. או שאמר שאותן המצות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצות לפי זמן היו. הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה.

והנה מזה שצריכים לשלול הקס"ד שנשמע בקול נביא זה שהראה אות ומופת הרי פשוט שהאות והמופת אכן התקיים. וכדי שלא נכשל אומרת לנו התורה שלא נשמע בקולו.

אבל, על איזה סוג אות או מופת שנביא שקר זה מאומות העולם עושה ושסור לשמוע בקולו מדבר הרמב"ם?

האם זה כדעת ריה"ג – כלומר מופת אמיתי (לא אחיזת עינים) שעושה נביא שקר זה עתה ע"י שניתן לו מלמעלה כח (רק) כדי לנסות את בני".

או כדעת ר"ע – שנביא שקר זה בעבר היה נביא אמת, והמופתים ואותות דאז היו אמיתיים. וכעת, על סמך עברו הכשר, רוצה להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממשה<sup>61</sup>.

[וכמ"ש רש"י בדעת ר"ע בסנהדרין שם ד"ה שתחילתו נביא אמת: כגון חנניה הנביא, והאי ונתן אליך אות בעודו נביא אמת יתן לך אות בנבואה אחרת, ולבסוף כשיחזור להרשיע יאמר לעבוד עבודת כוכבים וסמוך עלי, שהרי מוחזק אני על ידי אות ומופת שנתתי לך כבר<sup>62</sup>].

ואם ננקוט שס"ל להרמב"ם כדעת ריה"ג, א"כ יוצא שיש מציאות של נבואה בגויים, אך היא לא נבואה אמיתית, כי אם רק לנסות היא באה. במילים אחרות – נביא שקר זה (מבנ"י או מאוה"ע) מנבא שכך וכך יהיה בעתיד, וכן אכן יהי'!

הוא מחולל ניסים בכוח הטומאה. והניסים הם ניסים, שינוי מערכות הטבע, אבל אסור לשמוע ל'נבואותו', כי מנסה ה"א אתכם. אבל נבואה אמיתית שה' שלחו להורות את בני האדם יתכן שאינו שייך בגויים כלל כמו שאינו שייך בנביא שקר.

אבל אם ננקוט שדעת הרמב"ם היא כשיטת ר"ע – הפירוש של נביא שקר זה (מאומות העולם) היינו שפעם ניבא אמת.

ולפי זה יש מציאות לכאורה, לדעת הרמב"ם, של נבואה אמיתית אצל גויים.

ויש לעיין, גוי זה על מי הוא מנבא? למי נשלח לנבא? לבנ"י או רק לאומות העולם?

ובמפרשי הרמב"ם שם האריכו שמדבריו משמע שלנביא שקר, בין ישראלי ובין גוי אסור לשמוע אליו, אבל לנביא אמת שמבין אומות העולם יש מצוה לבני ישראל לשמוע בקולו. וזה פלא.

[61] אודות חנניה בן עזור 'הנביא' ראה בלקו"ש ח"ט שופטים א ע' 117]

[62] וכן י"ל במ"ש הרמב"ם בפרק שלפני זה: לפיכך אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו ואנו יודעין בבאור שאותן האותות בלט וכשוף הן. לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה. אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא. הא למה הדבר דומה לעדים שהעידו לאדם על דבר שראה בעיניו שאינו כמו שראה שאינו שומע להן אלא יודע בודאי שהן עדי שקר. לפיכך אמרה תורה שאם בא האות והמופת לא תשמע אל דברי הנביא ההוא. שהרי זה בא אליך באות ומופת להכחיש מה שראית בעיניך והואיל ואין אנו מאמינים במופת אלא מפני המצות שצונו משה היאך נקבל מאות זה שבה להכחיש נבואתו של משה שראינו וששמענו. וראה בס' עבודת המלך שם.

והעירני ח"א מספר יד המלך לר' אלעזר סגל לנדא (נכד הנוב"י) וז"ל:

אבל זה גופא הוא בספק אצלי דאף נביא אמת מאומות העולם וכמו בלעם האם רשאים ישראל לקבל נבואתו. ולדעתי מוכרע הדבר מפשטות הכתוב דאין רשאים או עכ"פ דאינם מחויבים לקבל נבואתו דמקרא מלא דיבר הכתוב (דברים יח יח) נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעון.

הרי לך בפירוש דאין לישראל דין קבלת נבואה רק מנביא ישראל לבד וממילא דאין לישראל שום מכשול ע"י נביאות שקר של אחד מאומות העולם דמה להם לישראל עם נבואתו.

ולא ידעתי א"כ למה יהיה חייב מיתה על חלומותיו ועל דבריו. ובפרט דגם בדין חיוב מיתה של נביא השקר האמור שם באותה הפרשה נאמר בפירוש נביא אקים להם מקרב אתיהם כמוך וגו'.

והיה האיש לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו. הנביא אשר יזיד לדבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר ומת הנביא ההוא. הרי דכל עיקר חיוב מיתה האמור בנביא השקר לא נאמר רק בישראל דעל הכתוב דנביא אקים מקרב אחיהם כמוך עליו קאי.

ודעת רבינו בדבר זה צריך עיון. וביותר תמוה דלא התעוררו רבותינו הראשונים והאחרונים שום אחד מהם על רבינו בזה מאומה. עכ"ל<sup>63</sup>.



63) להעיר שגם אצל בני" מציינו אנשים שנתן להם כוחות מלמעלה וכו' אבל זה לא מחייב את כולם לשמוע לקולם. ויש בזה אריכות אם שייך בזה"ז מציאות של יהודי שאינו שומר תו"מ שיהיו לו כוחות רוחניים וכו'. ואכ"מ.

וראה בהקדמת הר"ח מוואלאזין להספרא דצניעותא, סיפור ששמע מרבו הגר"א וז"ל: נאמן עלי אבא שבשמים ששמעתי מפיו הקדוש כי היה בוילנא איש חולם חלום חלומות נוראים מבהילים כל שומעיו, כי היה מגיד לכל אדם מה שחו ומעשיו בחדרי משכבו ונפלה אימתו על הבריות מאד. והובא לפניו ואמר לו רבי תרשוני לומר דבר אחד לפניכם, כי זה שבועיים ביום חמישי ישבתם בזה המקום וחידישתם בפרשת האזינו על אותן ואותן הפסוקים, וישב אצלכם רבי שמעון בן יוחאי מימין והאר"י ז"ל משמאל.

והיה רבינו מתפלא מאד מאין ידע ילוד אשה מזה. ואמר זכורני ששלחתי אז מקודם גם הגבאי שלי מביתי. ואמר לו רבינו נ"ע אמת שחדשתי אז עניינים נוראים, ומדי דברו זאת צהבו פניו מאד. והמשמעות שהיו באמת עניינים נפלאים רזין עליוני עליונים שהיו ראויין לדורשן בפני רבי שמעון בר יוחאי.

אח"כ הציץ בפני החולם הנ"ל הבין והכיר שהוא בעל מרה שחורה, ובעל מרה שחורה לפרקים חלומותיו צודקות ואמיתיים. ועכ"ז צוה להגבאי לדחפו ולגרשו.

## וידוי ותשובה – במשנת רבינו הזקן

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

נמצא איזה פעמים אשר כ"ק אדמו"ר הצ"צ יש לו דרך אחרת בהבנת איזה לשון בדרוש רבינו הזקן, כי דרושים רבים נכתבו על ידי כ"ק אדמו"ר האמצעי (ואלו נדפסו בסדרת הספרים "מאמרי אדמו"ר הזקן"). ופעמים אחדות כשאדמו"ר הצ"צ כתב הגהות על המאמר הוא מסתייג מאיזה מילים (כגון: "זו הוספת הכותב" ואין זה מדברי רבינו, וכיו"ב).

[רשום אצלי מקורות אלו שבהם כותב הצ"צ הערה מסוג זה, אבל צריך הפנאי לסדרם ולהציעם כאן לפני הקורא].

### אלו ואלו דברי אלקים חיים

בודאי כי גם במקומות שיש שני דרכים, שניהם יש להם מקור בקדמונים, ועל ידי עיון היטב בשרשי הענינים מוצאים כי שני הדרכים יסודותם בהררי קודש.

להלן אציין ענין אחד, שיש בו הגהת אדמו"ר הצ"צ, ונעסוק קצת בבירור הדברים.

### בידוי מוציאים לגמרי החיות מהטומאה

בסה"מ תקס"ב יש דרוש המתחיל "כי ביום הזה יכפר, בסוכות תשבנו" (ע' לה, נאמר בשמח"ת), הדרוש הוא הנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי.

ושם בעמוד לה: "ובהיותו מתודה בדיבור ומזכיר אותיות שם החטא בזה הוא מוציא ומפריד אותיות המשכת האהבה האלקית שהומשך בהחטא לגמרי, כי הרי בשעה שמזכיר החטא בפרט, הוא בלבבו בתשובה שלימה וכבר מתבררת על ידי זה [על ידי החרטה בלבבו], אך ע"י הזכרתה בפרט אותיות שם החטא אז גם הצירופי אותיות ניצוץ האלקי נפרד לגמרי מן האהבה הזרה ולא יצא פסולת כלל שהרי אין הפסולת אלא מצד שהומשך אותיות וצירופים בתחילה, והרי בהזכרתו החטא הוא מוציאה משם,

וזהו שאומרים אשמנו בגדנו כו' ולמה צריך להזכיר שבגד והלא עשה חרטה אמיתית בלבבו, אבל מטעם הנ"ל להוציא הצירופים לגמרי, אבל אין זה ביכולת כי אם האומרים [הוידוי] ברעותא דלכא מאד שאז אותיות הבל פיו אשמנו מוציאים מן הטומאה לקדושה,

ויובן זה על פי המבואר במקום אחר בתשובה המביאה רפואה לכל העולמות, פי' שיוכלו להוציא חיות טפת הזרע שהולידה כבר בטומאה ומוכרחים הנולדים למות כו' אעפ"י שכבר המה מופרדים לעצמם". עד כאן (ושם באריכות הדברים. ונזכר מזה גם בביאור כי תצא בסה"מ תקס"ה ח"ב ע' תתלד).

**"ואולי אינו מכוונת אדמו"ר נ"ע"**

באוה"ת דרושים ליוהכ"פ נמצא דרוש זה בתוספת הגהות וביאורים רבים מאדמו"ר הצ"צ, ובתוך הדברים (ע' א'תקע) הוא כותב על לשון זה:

"כמדומה שבמ"א פי' שהיודי מועיל כמו על דרך שהי' מועיל שעיר המשתלח, אבל שיהי' עדיף להוציא לגמרי הטוב שלא ישאר שום שמץ לא שמענו ואולי שזהו אינו מכוונת אדמו"ר נ"ע וצ"ע". עד כאן.

ביאור הדברים, כי לעיל שם מביא אדמו"ר הצ"צ מלקו"ת דרושי ש"ש בענין שעיר המשתלח שהוא כדי שלא תשוטט באויר העוה"ז להחטיא את האדם ולא ישוב לכסלה עד עת קץ שיבולע המות לנצח, ומוסיף הצ"צ שם "כמו גבי חמץ נאמר ולא יראה לך שאור בכל גבולך היינו בגבול הקדושה משא"כ בגבול אחרים לא איכפת לי' כו', דהיינו בשפל המדרגות כמו על דרך שהיו הקליפות קודם חטא עץ הדעת כך עד"ז ותשליך במצולות ים כל חטאתם היינו מקום שאין ישוב".

וע"ז כותב כאן הצ"צ שלפי מה שנתבאר במקום אחר על היודי (כנראה הכוונה לד"ה להבין ענין שעיר המשתלח, שנדפס בסה"מ תק"ע) יוצא שהיודי מועיל להפריד הרע מן הטוב, אבל לא הוצאתו לגמרי עד שלא ישאר שום שמץ.

ומעתה הלא לפנינו שני דרכים בביאור דברי אדה"ז על היודי:

אם בכוחו להוציא את הרע לגמרי עד שאפילו הנולדים בטומאה ימותו,

או שהוא מועיל רק להפריד הרע מן הטוב.

**ממחה גופה והי' כלא הי'**

יש לציין כי בדרך מצותיך מצות וידי ותשובה (לט, א), נמצא קצת תוכן ממאמר זה של תקס"ב, וז"ל שם לנדו"ד:

"וזהו ע"י החרטה עם היודי כי הנה ע"י החרטה שהוא עקירת הרצון מן החטא בזה מוציא הנפש מן הקליפה שתולדתה הי' מן התאוה שבלב ועתה בעקירת רצונו ותאותו הרי מוציא נפשה כנ"ל אך כדי למחות גופה הוא ע"י יודי דברים דעקימת שפתיו הוי

מעשה ובזה הוא ממחה גופה והי' כלא הי' (ומ"מ ארז"ל איזהו בע"ת זה שבא דבר עבירה ובאותו מקום ובאותה אשה (יומא פ"ו ע"ב ע"ש) כי אז המעשה שעושה למחות גוף הקליפה שוה ממש להמעשה שעשה גופה בעברו העבירה ועתה כשמונע א"ע מעשות זה הרי הורג גופה לגמרי אך אעפ"כ מחסדי האל להשוות מעשה דעקימת שפתיו למעשה גמור למחות גוף הקליפה). עד כאן.

הנה כאן נקט אדמו"ר הצ"צ 'ועתה הוא ממחה גופה והי' כלא הי''. ולשון זה יכול להתפרש כי ע"י הוידי הוא מוציא ממנה החיות לגמרי. אבל יש לפרש גם כאן שיתאים אל ההגהה באוה"ת. וגם כי הדרמ"צ נכתב בשנים קדמוניות יותר מאשר עת כתיבת הגהות אלו שבאוה"ת.

#### המעשה בכע"ת שמתו ילדיו הנולדים מחטאיו

והנה בענין המובא במאמר תקס"ב כאן: על פי המבואר במקום אחר בתשובה המביאה רפואה לכל העולמות, פי' שיוכלו להוציא חיות טפת הזרע שהולידה כבר בטומאה ומוכרחים הנולדים למות, זהו דבר הנזכר בכמה מקומות:

(א) כאן במאמר גופא מציין שזה נתבאר במקום אחר בענין תשובה המביאה רפואה לכל העולמות.

[אף כי "מקום אחר" זה לא נמצא עדיין, וגם אדמו"ר הצ"צ בהגהות כאן אינו מציין מקורו. ויתכן כי אין הכוונה למאמר מאת רבינו הזקן אלא לאחד מתורות הרב המגיד שבכתובים או באחד מספרי הקדמונים. ועיין בראשית חכמה שער התשובה ספ"ה: "ונהגו להתוודות באלפא ביתא מפני שעל ידי כ"ב אותיות נבראו כל העולמות ועל ידי העון נפגמים כל העולמות ולכן ראוי להתוודות באלפא ביתא". בתו"א בראשית ח, א ועוד נזכר בענין התשובה שהיא רפואה להפגם וקלקול האברים כו' אבל לא נזכר במקומות אלו בענין שהנולדים בטומאה ימותו. וצריך עדיין חיפוש].

(ב) גם בשני מקומות בשערי תשובה לאדהאמ"צ (ח"א נד, ד. ח"ב מג, ד) הובא "וכידוע במעשה שהיה בבעל תשובה אחד שבכה במר נפשו עד שנתעלף ובאותה שעה מתו בניו הנולדים מחטאיו".

(ג) נמצא מזה עוד בשני מקומות במאמרי אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (סה"מ תרנ"ב ע' עא ואילך. פר"ת ע' פא): "המעשה ידוע שהי' לפני רבינו הגדול (אדמו"ר הזקן) כו' ואני שמעתי אותה מאיש נאמן, ומעשה שהי' כך הי' באחד שנק' ר' אפרים והי' דר בכפר ונסרח ר"ל בעון נשג"ז והוליד כמה ממזרים ר"ל כו' ובסוף הביאו לרבינו אדמו"ר הגדול כו' וכשכנס נתן רבינו ז"ל ראשו על זרועו ואח"כ הגבי' ראשו ואמר לו אמרו

עליו על ר"א בן דורדי' כו' כל לשון הגמ' (ע"ז יז, א) עד געה בכבי' עד שיצאה נשמתו, ואמר לו לך לשלום, וכשבא האיש הנ"ל לביתו הלך ביער ושכב על הארץ וצעק בקול מר ובדמעות כו' עד שמתו כל הממזרים, וכשאמרו לו שכבר מתו עמד והלך לו וקיים אח"כ תו"מ כדבעי" (תרנ"ב). [ונזכרו מקורות אלו במ"מ במאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' תקכה].

ד) בהקדמת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ לקונטרס פוקח עורים (נדפס במאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' תעג ואילך) מסופר כן בפרטיות על בעל תשובה אחד בימי אדמו"ר האמצעי. והענין מובא ג"כ בהערות רבינו לתניא ספ"ו.

### "וידוי" אם הוא שייך גם בתשובה עילאה

אם כן בגוף הענין שע"י תשובה עצומה אפשר לבוא שהנולדים בטומאה ימותו, הוא ענין המוסכם לכולי עלמא. אף כי לא מצאנו זאת עדיין נזכר בכתבי אדמו"ר הצ"צ, אבל בודאי לא בזה השיג אדמו"ר הצ"צ.

אלא כי כמבואר בכמה מהמקומות (שנזכרו לעיל) דרגא זו שיתבטלו הנולדים מהחטא, איננה בדרגות תשובה הרגילות אלא היא קשורה עם יחידה שבנפש שלמעלה אפילו מדרגת תשובה עילאה כו'.

ובזה היא ההגהה של אדמו"ר הצ"צ, כי ענין הוידוי המבואר כאן, איננו קשור לדרגא הנעלית של התשובה דבחינת יחידה. וכמובא בכמה מקומות שענין הוידוי קשור לתשובה תתאה (משא"כ ענין תשובה עילאה זהו אינו קשור לוידוי (עי' לקוטי שיחות ח"ד ע' 1360. וכן ניכר מאגרות קודש כ"ק אדה"ז ע' תג). וכ"ש בענין תשובה זו דבחינת יחידה שבנפש שאין זה שייך לענין הוידוי.

וגם לפי המבואר במאמרי אדמו"ר האמצעי (דברים ח"ג ע' א'צג, א'צו. ח"ד ע' א'תכג). ענין הוידוי בתשו"ע, כנראה הוא מדבר בענין הוידוי בדרגות נעלות יותר, ולא ענין זה המבואר במאמרי אדה"ז תקס"ב כאן. [ואין הפנאי לעיין בזה ולתווך כו'].

[ועי' בתניא ספ"ז נקט בסתמא שהמוליד ממזר אין לו תיקון, ולא הזכיר בכלל על דרגות הנעלות הגורמות לביטול הנולדים].

### אדמו"ר הצ"צ מוסיף ביאור בלשון המאמר

ומעתה יש לומר, כי באמת הצ"צ איננו חולק כאן על הסגנון במאמר שהובא ענין דרגת התשובה דר"א בן דורדיא שהנולדים מתים כו', אלא הוא רק בא להוסיף ולבאר

שענין זה נזכר במאמר כאן רק בתור דוגמא שע"י תשובה ממחים לפעמים את גוף וחיציגיות החטא, אף כי ענין תשובה זו אינה שייכת לענין הוידי.

וזהו שמפרש אדמו"ר הצ"צ "שזהו אינו מכוונת רבינו נ"ע", שאין לפרש כאן שהוידי בכוחו לעקור הפגם לגמרי, וענין התשובה לעקירת הפגם לגמרי היא עבודת תשובה אחרת. [ומה שנזכר בלשון המאמר כאן שע"י הוידי הוא "מוציא הצירופים לגמרי" הלא אין כוונתו דוקא שזהו ע"ד לעת"ל שיעביר רוח הטומאה מן הארץ אלא שמוציאם לגמרי מתוך התערובת בטוב והם חוזרים למקומם למטה].

אם כן כאן לא יוכרח לפרש שהצ"צ חולק באיזה ענין על סגנון או תיבות מסוימות במאמר, אלא שהוא מפרש דברי המאמר כאן.

### הנחת כ"ק המהרי"ל

ראיתי ברשימות ידידי הרב יי"צ קעלער, כי מאמר זה של תקס"ב (שעליו כתב הצ"צ הגה"ה הנ"ל באוה"ת) נמצא ג"כ בהנחה אחרת שכתב המהרי"ל אחיו של אדה"ז.

ומעתה יש לבדוק איך הוא לשון המאמר שם בענין זה.

אך כעת אין הפנאי לזה, ואולי נשלים זאת אי"ה בפעם אחרת.

### שורש ביאור אדה"ז הוא בתורת הרב המגיד

גוף הענין שהוידי הוא להמחות את גוף העבירה נמצא ג"כ בשם הרב המגיד בס' דברת שלמה מתלמיד הה"מ בר"פ דברים וז"ל:

"דהנה שמעתי ממורי זללה"ה על ענין הוידי שצריך להזכיר מה שחטא, וצריך להבין למה לא די בעזיבת החטא וחרטה בלב שזהו עיקר התשובה והלא לפניו יתברך גלוי מה שעשה, ואמר כשאדם עושה עבירה הוא עושה בכוחו וחיותו וממשיך ונותן חיות שהם אותיות בדבר ההוא שעושה גניבה או גזילה או זנות וכדומה, ולכן כשעושה תשובה כדת צריך לומר הוידי שהם האותיות של החטא ואומר אותם בלב נשבר ובבכי, כי צריך לירד אחריהם למקום שהם שם במדריגה התחתונה כו". ושם בהמשך כי ע"י הוידי הוא מביא האותיות לשורשן.

[יש לעיין גם במובא בענין זה בשם הה"מ בסה"מ תק"ע ע' קעז (ריש ד"ה להבין ענין שעיר המשתלח), ובמ"מ במאמרי אדה"ז כתובים ח"א ע' נו. במאמרי אדה"מ צ"ת קע"ז ע' רמד].

לעילוי נשמת אבינו

מתלמידי התמימים הראשונים בארצה"ב

רב פעלים בחינוך ובצדקה וחסד, אהוב למקום ולבריות  
הי' מסור ונתון לכל עניני רבינו הק' בכל נימי נפשו, וזכה ממנו  
לקירוב מיוחד

הרה"ח הרה"ת ר' אליהו אריה לייב ב"ר יוסף ז"ל

גראסס

נלב"ע ליל שמיני עצרת ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת חמי

הרה"ח הרה"ת המפורסם לשם ולתהלה חריף ובקי מראשוני חברי  
המערכת של "אוצר החסידים"

זכה להוציא לאור ספרי ראשונים מכת"י

גריס באורייתא תדיר

מוה"ר אהרן בהרה"ח הרה"ת יהודה ז"ל

חיטריק

נלב"ע כ"ט תשרי ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת עוסק בצרכי ציבור באמונה ר' אברהם נחום ומרת  
רחל שיחיו

גראסס

ומשפחתו שיחיו

לע"נ

הבחור המצויין , התמים הנעלה, בעל מידות תרומיות

רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו

סופר סת"ם

הת' שלום דובער ע"ה

בן יבדלחט"א הגה"ח הרב יצחק שליט"א

רייטפארט

נקטף בדמי ימיו שמחת תורה תשס"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נתרם ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"ג

ר' בנימין הלוי

בן הרה"ג הרה"ח מזקני התמימים ומשפיע בישיבת תו"ת

הרב ר' שמואל הלוי ע"ה לעוויטין

למד בישיבות תו"ת במחתרת ברוסיא, והי' אח"כ מראשוני  
התלמידים ביסוד ישיבת תו"ת בארצה"ב

זכה לקירוב מכ"ק רבותינו נשיאנו זי"ע

הצטיין באופן נפלא בכיבוד אב וכפי שכתב עליו כ"ק  
אדמו"ר מהריי"צ נ"ע

"עונג רב גרמה לי הנהגתו הטובה בכבוד אב באופן נעלה"

עסק בביסוס וחיזוק שכונת קראון-הייטס כפי רצון כ"ק  
רבינו נשיאנו

וזכה להתמנות על ידו להיות חבר פעיל ב"אגודת חסידי  
חב"ד העולמית"

נפטר בשיבה טובה ביום ב' דחזה"מ סוכות ח"י תשרי  
ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת בריינא שיינא ע"ה

דייטש

גלב"ע ביום י"ג תשרי תשע"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו



לזכות

אבינו היקר

הרה"ח הרה"ג ר' פרץ שי' בראנשטיין

לרגל יום הולדתו

לאריכות ימים ושנים טובות

נחת חסידי מכל יוצאי חלציו

עד ביאת גואל צדק



נדפס ע"י משפחתו שיחיו