

ב"ה

# קובץ הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי  
- ה'תש"מ -

שנה לט  
גליון יז [אלף-קמז]  
ש"פ קרה  
יום הגדול והקדוש  
ג' תמוז

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה  
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה  
מאה ושש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ קרח - ג' תמוז  
גליון יז [אלף-קמז]

# תוכן הענינים

## עניני משיח וגאולה

- 7..... מצות פדיון בכור לעת"ל  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 12..... עתידים אילני סרק לעשות פירות  
הרב שלום צירקינד

## תורת רבינו

- 23..... גדרי איסור בשר בחלב  
הרב חנניה יוסף אייזנבך
- 30..... על כל דיבור ודיבור פרח נשמתן  
הרב נחום שטראקס
- 32..... תפלה – שבחו של מקום ובקשת צרכיו  
הרב יוסף חיים קאנטאר
- 34..... כמה הערות קצרות במאמרי כ"ק אדמו"ר  
הרב יעקב גרייזמן
- 35..... והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ בשליחות המרגלים בפרש"י  
הרב מרדכי רובין

## נגלה

- 40..... שיטת אדה"ז בגדר מצוה הבאה בעבירה ופי' דברי הירושלמי פ' האורג  
הרב אברהם הרץ
- 43..... בענין מצוה הבאה בעבירה  
הרב אפרים פישעל אסטער
- 45..... בגדר פטור מתה מחמת מלאכה  
הרב דב אייזנמן
- 51..... יישוב לקושיות רעק"א  
הרב יוסף יצחק שמוקלער

57..... ביאור אגדתא תמוהה בסנהדרין .....  
הרב יואב למברג

## חסידות

61..... עשר ספירות הגנוזות .....  
הרב שבתאי אשר טיאר

64..... צדיק גמור וצדיק שאינו גמור .....  
הרב יעקב משה וואלבערג

65..... רוב ספה"ע אחר מלחמת עמלק (גליון) .....  
הרב משה מרקוביץ

66..... זמן ומקום ומה שביניהם .....  
הרב שלמה דוד כובש

71..... קיצור אגרת התשובה עם קצת ביאור .....  
הרב דב אייזמן

79..... הציון ל'ספר חרדים' בתניא פרק לב .....  
הרב פרץ יצחקי

## הלכה ומנהג

82..... הנחיות לרב מסדר קידושין .....  
הרב לוי יצחק ראסקין

88..... הלכה בטעמה וגלגולה בשו"ע אדה"ז בלוח ובסדר ברה"נ .....  
הרב אברהם אלאשילי

93..... בדיני ומנהגי קריאת התורה .....  
הרב מרדכי פרקש

98..... לחמוד חפץ של גוי .....  
הרב גדלי' אבערלאנדער

100..... זמן תגלחת בערב שבועות שחל בשבת .....  
הנ"ל

101..... דעת רבינו הזקן בכיבוס בשבת בדרך לכלוך .....  
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

103..... בדין צורת הפתח שהרחיק מן הכותל יותר מג' טפחים .....  
הרב שלום דובער שוחאט

- 109..... (גליון) איסור הנאה משכר שקיבל הנכרי העובד במרחץ בשבת (גליון)
- הרב משה מרקוביץ
- 110..... ההתבוננות בשעת השכמת הבוקר
- הרב אברהם קעלער
- 111..... אם מותר לילדים להחליף משחק קלפים בשבת
- הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס
- 115..... בענין "כסדרן" בתפילין ומזוזות
- הרב יוסף יצחק רייבין
- האם אפשר לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה כשאוכל תמרים
- 118..... ולא מזונות לדעת אדה"ז
- הרב שלום דובער הרצל
- 129..... פת שנילושה בחלב
- הת' מאיר חיים בריקמאן
- 145..... מנהג חב"ד בלקיחת בצל לכרפס
- הת' ישראל פינחס ווייסברג

## פשוטו של מקרא

- 157..... ויבא עד חברון
- הרב שרגא פייוויל רימלער
- 158..... 'האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף'
- הת' דובער הלוי קירש

## שונות

- 160..... 'הפך בה והפך בה דכולא בה'
- הרב ישראל אליעזר רובין
- 163..... ראשי תיבות רי"ש
- הרב מרדכי גלזמן
- 164..... מדוע לא נמנה רשב"י בין אלו שעמדה להם החמה
- הרב ישכר דוד קלויזנר
- 167..... 'בכל עדן ועדן' (גליון)
- הנ"ל

- 169.....'בכל עדן ועדן'.....  
 הרב ברוך אבערלאנדער
- 173.....'בכל עדן ועדן' (גליון).....  
 הרב אברהם דוד הכהן ווייספיש
- 174.....האם בתקופת מלכות ישראל היו עולים עשרת השבטים לבית המקדש.....  
 הרב מנחם מענדל מישולבין
- 175.....שובבי"ם בתורת חסידות חב"ד.....  
 הרב משה מרקוביץ
- 176.....מפתחות להיום יום.....  
 הנ"ל
- 176.....על הקדמת התניא.....  
 הרב אליהו מטוסוב

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה ש"פ קרח - יום הגדול והקדוש ג' תמוז  
 הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', יום הבהיר כ"ח סיון  
 "זיישר 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)

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

## **ברכת מזל טוב!**

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו לידידנו היקר האהוב והדגול,  
איש הטוב והחסד, פאר המדות, איש חי ורב פעלים, מלאכתו מלאכת שמים  
חבר המערכת ד"הערות וביאורים" מלפנים, ברוב כשרון וברוב עמל ויגיעה

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל אבא שי' נמירובסקי

וזוגתו הנכבדה תחי'

לרגל נישואי בתם החשובה והמהוללה תחי' בשטומ"צ

עם ב"ג הנודע לשם ולתפארת

הרב התמים יוסף יצחק שי' שיינגרטן

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד כפי רצון ולנח"ר רבינו הק'

מתוך ברכה והצלחה רבה בחיים מאושרים בגו"ר

ותרוו מהם ומכל יו"ח יחיו הרבה נחת ועונג מתוך הרחבה גדולה ומתוך ברכה  
והצלחה רבה,

שמחה וטוב לכב לאורך ימים ושנים טובות

**המערכת**

לזכות חברי המערכת

שנת ה'תשע"ח

הרה"ת אברהם יצחק ברוך שיחי' גערליצקי

יור'

והתמימים

דובער שיחי' גראנער

מנחם מענדל שיחי' לוינזון

מנחם מענדל שיחי' עהרענרייך

מנחם מענדל שיחי' ראזענבלוה

הנוסעים בשליחות כ"ק אדמו"ר

# עניני משיח וגאולה

## מצות פדיון בכור לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### חידוש הצ"צ באור התורה

ידוע מ"ש ב'אור החיים' (ויחי מט, כח): וז"ל: "ע"ד אמרו ז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות כו' והגם שנתנה העבודה ללוים שקולים הם ויבואו שניהם לעבוד עבודת הקודש כי מעלין בקודש ואין מורדין כו'" עכ"ל. וכ"כ בפ' במדבר (ג, מה) עה"פ "והיו לי הלוויים" דהכוונה דאף שאמרו רז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות לא ירדו הלוויים מהיות לה' כו' עיי"ש. וראה גם בס' 'אהבת יונתן' (להג"ר יונתן אייבשיץ) בהפטורה דפ' אמור שכתב: "ולעתיד יכופר עון העגל ויחזור העבודה לבכורות". וביאר בזה פסוקי הפטרה שם, וכן איתא בדא"ח בכ"מ ובשיחות קודש.

ובמאמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע (תורת שמואל - תרכז ע' שכ"ב) כתב וז"ל: והנה אדם הראשון היה בכורו של עולם לכן היה עבודה בבכורות, אבל אחר כך כשבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא ניטל עבודה מבכורות כו' אך לפי זה צריך להבין מפני מה עד שלא הוקם המשכן היה עבודה בבכורות הענין מפני כי כשעמדו ישראל על הר סיני פסקה זוהמתן כו' והיה עבודה בבכורות אבל אחר כך ניטל העבודה מבכורות וניתן לכהנים מפני כי על ידי חטא העגל חזרה זוהמתם, לכן צריך להיות הבכורות משועבדים לכהנים אבל לעתיד לבוא כשיבורר ותהיה אשת חיל עטרת בעלה יהיה העבודה בבכורות כו', והיינו כי עכשיו מ"ה מברר ב"ן ולכן הבכורים שיחוסם אחר האם משועבדים לכהנים, אבל לעתיד לבוא כשיתברר ב"ן ויתעלה בס"ג שלמעלה מבחינת מ"ה אזי יהיה העבודה בבכורות כו' עכ"ל.

ובס' אור התורה לכ"ק אדמו"ר הצ"צ (פ' בא ע' שמא) הוסיף בזה חידוש גדול וז"ל: מה שכתוב קדש לי כל בכור כו' (בא יג, ב) ולא נזכר פדיון בן בכור כמו שכתב הרמב"ן יעוויין שם - ויש לומר הטעם משום שלעתיד לבוא יהיה העבודה בבכורות אם כן אז אין שייך פדיון כו' עכ"ל. היינו דכיון דלעת"ל יהי' העבודה בבכורות, במילא יתבטל מצות פדיון הבן.

ועד"ז כתב בס' שם משמואל (פ' בא עה"פ והי' כי ישאלך) וז"ל: ונראה דכל הענין של קידוש בכורות לא יהי' לעתיד שהיה כולם יהיו כהנים וכמו שכהנים פטורים מפדיון הבן, ואפשר שגם בכור בהמה טהורה לא יהי' נוהג כו' עכ"ל.

### ב' שיטות בתוכן מצות פדיון הבן

והנה ברמב"ן (שמות יג, יא) עה"פ והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני כתב וז"ל: ועל דרך הפשט קדש לי כל בכור, כל הנמצאים בישראל היום, כי בעבור שפדאם ממות בהכותו בארץ מצרים צוה שיהיו קדושים לו לעבוד את עבודת ה' לכל אשר יצוה בהם, ולא צוה להם עתה פדיון עד שהחליפם בלויים וצוה בפדיון העודפים (במדבר ג, מז), אבל המצוה בנולדים לא נהגה במדבר, וצוה כי כאשר יבאו אל הארץ תנהג באדם ובבהמה ובפטור חמור וצוה בפדיונם לדורות עכ"ל. ז.א. דסב"ל דמצוות פדיון הבן לא הותחל עד שנמסרה העבודה לכהנים במקום הבכורות, ועד"ז כתב במדבר (ג,מה) שהמצוה דפ' בא נתקיימה בפ' במדבר "ועתה החליפם בלויים והם פדיונם, וצוה שיפדו הנותרים, ונתן הפדיון לאהרן ולבניו כאשר היא מצוה לדורות", שזה בא לאחר שנפסלו לעבודה בביהמ"ק ובאו הלויים תחתיהם.

וכ"כ הרשב"ם שם (פסוק י"ג) "תפדה - לאחר שנתקדשו הלויים תחת כל בכור בשנה שנייה שהוקם המשכן, ולקחת חמשת חמשת שקלים לגולגולת וכת' ופדויו מנן חדש תפדה בערך וגו'". וכ"כ החזקוני שם: "בבניך תפדה מצוה זו לא נהגה עד לאחר שנתקדשו הלויים בשנה שניה תחת כל בכור בבני ישראל". נמצא מדבריהם שכל מצות פדיון בכור הוא בא על זה לפדותם מקדושתם לאחר חטא העגל כשעבר העבודה ללויים.

אבל בספורנו (בא יג,ב) כתב: "קדש לי כל בכור. שיתחייבו כולם בפדיון כשאר כל הקדש, למען יהיו מותרים בעבודת חול, שלולי הפדיון היו אסורים לעשות כל מלאכת חול, כענין לא תעבוד בבכור שורך (דברים טו, יט) ופדיון נפשם הוא הערך המפורש לבן חדש בפרשת ערכין, להיות אז זמן פדיונו כו'", כאמרו ופדויו מנן חדש תפדה (במדבר יח, טז) "ושם פסוק ט"ו כתב: "כל בכור בארץ מצרים. והיו בכורי ישראל ראויים ללקות עמהם על דרך פן תספה בעון העיר (בראשית יט, טו) והצילם במה שהקדישם לו, באופן שהיו בכורי האדם בישראל כמו נזירים או יותר, מיוחדים לעבודת האל יתברך, ואסורים בעבודת הדיוט.. וכל בכור בני אפדה, כדי שיהיו מותרים בעבודת חול: ובפ' במדבר (ג, יג) כתב: " ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל. אמנם במכת בכורות שהיו הבכורות ראויים ליענש בעון הדור מפני היותם היותר נכבדים ובהיותם בלתי ראויים

1) ואף ואף שעדיין לא נתקדשו אהר ובניו ואם כן אין למי יתן את כסף הפדיון? ראה משך חכמה (שמות יג, יג ד"ה וכל פטר) שהקריבו מזה קרבן או שהיה הקדש.

להנצל ממכת מדינה כענין פן תספה בעון העיר (בראשית יט, טו). ואני הצלתיים במה שהקדשתיים לי בענין שיהיו אסורים להתעסק בעבודת הדיוט כמשפט כל הקדש שהוא אסור בגיזוה ועבודה ולמען יהיו מותרים בזה הצרכתיים פדיון, כמשפט כל הקדש היוצא לחולין כאמרו כל בכור בניך תפדה (שמות יג, יג). ולא בשביל זה הפדיון היו פטורים מן העבודה ועכשיו שחטאו מאסתיים ולקחתי הלוים תחתיהם לפדיון והיו לי הלוים לעבודה" וכ"כ שם בפסוק יז, ובהעמק דבר שם: "וכל בכור אדם בבניך תפדה. שלא יהא על האדם קדושת בכור בהמה שאסור להשתמש בו וליהנות ממנו בחיים, מש"ה הזהיר הכתוב לפדותו".

ובאבן עזרא (במדבר ג, מה) כתב: "קח את הלוים.. יש מכחישים אמרו מזה גלמוד, כי פדיון כל בכור חמשת שקלים. ואינה ראייה, כי זאת מצוה בפני עצמה, והאמת דברי קבלה<sup>2</sup>: היינו דסבירא ליה דמצות פדיון הבן אינו שייך להך דפ' במדבר ששם נפדו משום שנפקעו מעבודה, ולכן אי אפשר ללמוד משם שצריך ה' סלעים.

ועי' בערוך השלחן (יו"ד סי' ש"ה סעי' לו - לז) וז"ל: ולכן נלע"ד דאין הכוונה במאי בעית טפי ברך בוכרך ליתנו להכהן אלא דה"פ דהנה במצרים נתקדשו בכורי אדם ובכורי בהמה, והנה בכורי בהמה נתקדשו לקרבן אבל במה נתקדשו הבכורי אדם ומהו זה מאי דכתיב במדבר [יג, יג] הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו וגו', והנה במדבר היתה קדושתם לעבודת המשכן ונלקחו הלוים תחתם כדכתיב שם קח את הלוים תחת כל בכור וגו' אבל א"כ מה היא קדושתם לדורות, ואין לומר דבאמת אינם קדושים לדורות דא"כ למה צריכים פדיון.. והאמת כן הוא שהם קדושים לד' ככל הקדשים שאסור להם לעשות דבר חולין ואכילתם וכל מעשיהם בקדושה וזהו דכתיב בסוף פ' בא (שמות יג, יב) והעברת כל פטר שגר בהמה וגו' דפשטא דקרא דוהעברת כל פטר רחם קאי אבכורי אדם וכמו שמסיים על כן אני זובח וגו' וכל בכור בני אפדה שחשב שניהם וה"נ כן הוא וכן פירש"י בחומש בלשון אחר דוהעברת קאי על בכורי אדם ע"ש.. ולדעתי ה"פ שיהיו מופרשים לד' וידוע דדבר זה א"א לעמוד בו לזאת נתנה תורה תקנה בפדיון דע"י זה יוצאים מקדושתם.. עכ"ל.

(2) היינו דנתינת חמשה שקלים הוא מ"דברי קבלה", וכבר תמזה עליו דבהדיא כתיב בפרשתנו (קרח יח, טז) "ופדוייו מנן חודש תפדה בערך כסף חמשה שקלים"? ויש לתרץ דקס"ד דדוקא בכור הנפדה בל' יום הוא בה' שקלים שהוא ערכו הנקבע לו בפ' בחקותי וכמו שאמר הכתוב תפדה בערך, אבל כשפודהו מה' שנים ולמעלה וכהנה קס"ד שיפדו אותו כפי ערכו ועלה קא מייתי ראייה מהבא דכל הבכורות נפדו בה' סלעים ולזה כתב שאין ראי' מכאן כיון דזה לא שייך למצות פדיון הבן לדורות, אלא הוא מדברי הקבלה וראה בס' פרדס יוסף פ' במדבר אות צ"ג, וראה לקו"ש ח"כ פ' וישב א'.

[ולפי הרמב"ן וכו' לכאורה צריך לומר דאף שהבכורות כבר נפקעו מקודשתם לעבודה לאחר חטא העגל, מ"מ אתי נשאר בהם קצת מקדושה זו אצלם לעולם<sup>3</sup>, וקדושה זו לדורות נפדה במצות פדיון הבן].

הרי דסב"ל דמצוות פדיון הבן שבכל הדורות אינו שייך לזה שנפסלו מהעבודה, אלא דמכיון שהבכורות נתקדשו כדי להצילם ממכת בכורות, במילא היו הם כמו קדשים שאסורים בעבודת חולין, ועל זה בא מצות פדיון הבן לפדותם מקדושה זו<sup>4</sup>.

והנה בשלמא אי נימא כדעת הרמב"ן וכו' דמצוות פדיון הבן הוא כדי לפדותם מהקדושה שהיו להם ע"י העבודה בביהמ"ק א"ש הא דאמרינן דלעת"ל ששוב יעבדו בביהמ"ק לא שייך מצות פדיון הבן, אבל אי נימא דמצות פדיון הבן הו"ע בפ"ע להפקיע קדושתם שחל עליהם כשניצלו ממכת בכורות והיו אסורים בעבודת חול וכו', א"כ גם לעת"ל כשיעבדו בביהמ"ק לכאורה צריך לומר שיצטרכו פדיון כיון דזה שיעבדו בביהמ"ק לא שייך למצוות פדיון הבן, ולפי"ז לכאורה צ"ל שהצ"צ קאי רק לפי שיטת הרמב"ן וכו'.

### הקשר דב' הקדושות

והנה תנן בבכורות ג,ב: "כהנים ולוים פטורים מקל וחומר אם פטרו של ישראל במדבר דין הוא שיפטרו של עצמן" [ר"ל אם פטרו כל הלויים עצמן את בכורי אדם שבישראל במדבר, והפקיעו קדושתן, כדכתיב קח את הלויים תחת כל בכור: דין הוא שיפטרו של עצמן, כ"ש שקדושת הלוויה שבהן יפקיע חיוב בכורי שבטן, תפא"י] ולכאורה בשלמא אי נימא כהרמב"ן וכו' דמצות פדיון הבן הוא להפקיע קדושת העבודה א"ש הראי' במצות פדיון הבן מהך דפ' במדבר כיון שהם ענין אחד, אבל אי נימא כהספורנו דמצות פדיון הבן הו"ע בפני עצמו ואינו שייך להך דפ' במדבר איך אפשר ללמוד משם דכיון דהלויים פדו את ישראל כ"ש שהם פודים א"ע, הרי הם שתי ענינים נפרדים? וצריך לומר דבכל אופן

3) אבל ראה בשו"ע אדה"ז שם סעי' י': "ואם אין שם לוי יצוק בכור פטר רחם שהלוי הוא קדוש על ידו אבל בכור לאב בלבד אין בו קדושה עכשיו שניטל העבודה מבכורות" ולכאורה י"ל דקאי לפי שיטת הספורנו וכדיבאר בערוך השלחן שזהו קדושה מיוחדת שבא במכת בכורות.

4) והקשו באחרונים על הספורנו מבכורות (יב,ב) אמרינן שבכור אדם שרי בהנאה קודם פדיונו ולדברי הספורנו היה ראוי ליאסר בהנאה מפני קדושתם שאסור בעבודת הדיוט? ותירצו שהספורנו איירי קודם חטא העגל שקדושתם הי' כעין קדושת הגוף מכח מצוה דקדש לי וגו', אבל הגמרא איירי לאחר חטא העגל שקדושתם נפקע והיא כעין קדושת דמים לענין פדיון ולא לענין עבודה ומשום כך שפיר מותרים בעבודת הדיוט ומותרים בהנאה וראה בתורה שלמה (שמות יג אות כח\*) שתירץ באופ"א דהכוונה הוא לולי מצות פדיון הי' צ"ל שאסורין בעבודת חול, והמצוה פעלה שנפקע מהם קדושה זו עיי"ש.

כיון דתרווייהו תלוי בקדושת בכור שפיר יש ללמוד דכשם שהפקיעו אז קדושת בכור, דין הוא שיפקיעו גם קדושת בכור של עצמן אף שהוא קדושה בפ"ע.

ולכאורה יש לעיין שהרי מהגמ' משמע דאף כשהבכור עצמו לוי או כהן, יש צורך בהפקעה ופדיה של קדושת הבכורה ידיה ע"י קדושת הלווייה ולכן צריך ק"ו, וכן משמע מלשון הגמ' שם (ד,א) כשמבארת הק"ו דמתני' "אם הפקיעה קדושתן של לויים קדושה של ישראל במדבר לא יפקיע את של עצמן" משמע דאף לגבי עצמן צריך הפקעה קדושת הבכורה, היינו דאף על קדושת בכור ידיה יש צורך בהפקעה ופדיה אע"פ שעובד הוא בעבודת המקדש, ובשלמא לפי הספורנו א"ש כיון שצריך להפקיע קדושה אחרת שחל עליו ע"י שניצולו במכת בכורות וע"ז צריך ק"ו, אבל לפי הרמב"ן הוה קדושה אחת שפועל שיוכלו לעבוד בביהמ"ק לכאורה קשה דהפקעה בבכור לוי למה לי הרי הוא עובד בביהמ"ק?

ונראה לתרץ גם לדעת הרמב"ן, דיש צורך בזה בהפקעה ופדיה של קדושת הבכורה אע"פ שעובד הוא בביהמ"ק, ד"ל דבמה שציוותה התורה להפקיע ולפדות הבכורות מקדושת הבכורה כיון שחטאו בעגל נפסלו אין ענין הפסול בזה רק לענין העבודה דמקדש בפועל דמאחר שחטאו נפסלו לעבודה וממילא נמצא שאינם יכולים לקיים מה שקדושתן מחייבתן ומשו"ה הצריכום בפדיית הקדושה, אלא י"ל דמה שנפסלו היינו לענין עצם הקדושה דאיו הבכורים ראיין לקדושה זו המיוחדת שניתנה להם, שלכן אפילו אם תמצי לומר שמצד העבודה יוכלו לעבוד, מ"מ יש צורך בפדיית קדושתן מצד קדושה זו שאינם ראיין לה, דלפי"ז נמצא דהבכור שהוא עצמו לוי אע"פ שלפועל עובד בעבודת המקדש מ"מ אין זה פוטרו מלהפקיע ממנו קדושת הבכורה, דהרי ענין הפדיה היא מצד עצם הקדושה ולא מצד אי קיום עבודת המקדש<sup>5</sup> ולפי"ז צריך לומר דאין ענין הקדושה דבכורה וענין קדושה דלווייה שווים, אע"פ שבפועל בין גבי קדושה דבכורה ובין גבי קדושה דלווייה הקדושה פועל שיוכל לעבוד במקדש, דאי נימא דשניהם הוו קדושה אחת, לא שייך בזה כלל הפקעה ופדיה.

והנה ע"פ מה שנתבאר לפי הספורנו דמוכח מהמשנה דיליף בק"ו מהא שהלויים ע"י קדושתם שעובדים בביהמ"ק הפקיעו שאר בכורות דבנ"י, שזה פעל לא רק על הקדושה שבהם שמצד העבודה, אלא שזה מפקיע גם הקדושה המיוחדת שהוקדשו ע"י מכת בכורות שאי"צ לה' סלעים וכפי שנת' כיון דתרווייהו תלוי בקדושת בכור, א"כ י"ל גם בנוגע ללעת"ל דקדושה זו של הבכורות שיעבדו בביהמ"ק זה גופא מפקיע מהם גם מצות

(5) ואף דהלויים לא נפסלו כיון שלא חטאו, מ"מ אחר שנתנה התורה הציווי דפדיית בכורה, אין לחלק בזה בין היכא שיש סיבת הציווי או לא.

פדיון הבן - דלפי הספורנו הוא לפדותו מקדושה המיוחדת כנ"ל, ולא יצטרכו לקיים מצות פדיון בכורות, ולפי"ז י"ל דמ"ש הצ"צ דלעת"ל אין שייך פדיון בכורות הוא לכו"ע.

ואכתי יל"ע דאיך שייך לומר שתבטל מצות התורה דפדיון הבן, והלא התורה היא נצחית וכמבואר ברמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ט ה"א, הל' ממרים פ"ב ה"ט) כי מעיקרי הדת שלא תגרע שום מצוה וכו', וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' מ"ג.



## עתידים אילני סרק לעשות פירות\*

הרב שלום צירקינד  
תושב השכונה

### מקור היעוד

בתורת כהנים<sup>6</sup> כתוב "ומנין שאף אילני סרק (=אילנים ריקים שאינן עושים פירות)<sup>7</sup> עתידים להיות עושים פירות, תלמוד לומר ועץ השדה יתן פריו"<sup>8</sup>.

\* לעילוי נשמת זקני הרב יצחק דוד ב"ר מרדכי אברהם ישעי' ע"ה גראנער, לרגל יום הארצייט ד' תמוז. ולע"ז זקנתי הרבנית דבורה בת הרב חיים צבי הירש ע"ה, לרגל יום השלושים ביום י"ג תמוז. תנצב"ה. ויה"ר שנזכה תומ"י ממש לקיום היעודים בלע המות לנצח גו' והקיצו ורננו שוכני עפר וגו'.

6 על הפסוק ויקרא כו, ד. הובא בפירושו רש"י על הפסוק. ובתרגום יונתן שם.

7 פירוש רבינו הלל על התורת כהנים שם.

ונראה שעיקר הכוונה הוא על מיני האילנות שאינם מוציאים פירות, אלא שנכלל בזה (במכל שכן) אילן ממין העושה פירות, אלא שהוא בפרט אינו נושא פירות. ראה במהרש"א על כתובות קיא, ב דבור המתחיל ולשורקה וגו'. ורש"י סוף כתובות שהועתק לקמן. וראה ירושלמי שביעית פרק ד הלכה ח "אמר ר' יונה כתיב (יואל ב, כב) כי עץ נשא פרי, מגיד שלא נשא פריו בעולם הזה, וגפן ותאינה נתנו חילם, מגיד שלא נתנו חילם בעולם הזה".

8 בביאור הדרשה מהפסוק, ראה במפרשי רש"י שם, ובפירוש קרבן אהרן ומלבי"ם על תורת כהנים שם. ובארוכה - ספר שער החצר סימן שצ"ג.

ובסוף מסכת כתובות<sup>9</sup> כתוב "אמר רב חייא בר אשי אמר רב, עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות, שנאמר<sup>10</sup> כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם"<sup>11</sup>.

### האם הוא כפשוטו או בדרך משל

בלקוטי שיחות<sup>12</sup> מבואר, שאף על פי שיש כמה רמזים ביעוד זה, כדלקמן, מכל מקום, מכיון שבתורת כהנים ומסכת כתובות שם, באים מאמרים אלו בהמשך לכמה מאמרים אחרים שמוכרח לפרשם כפשוטו, מסתבר לומר שגם פירוש מאמרים אלו הם כפשוטם.

ואף לפי לשיטת שמואל<sup>13</sup>, והרמב"ם שפסק כמותו<sup>14</sup>, שאין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, ולעתידי לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, מסתבר שכונת המאמרים הנ"ל הם כפשוטם, אלא שהם יתקיימו בתקופה השני' של ימות המשיח, שאז

---

(9) וראה שם קיא, ב, [ועל דרך זה במדרש פרקי משיח, שנדפס בבית המדרש (ילניק) חלק ג' ע' 77], "ולשורקה בני אתונו" (בראשית מט, יא), אין לך כל אילן סרק שבארץ ישראל שאינו מוציא משוי שתי אתונות...". "ופירש רש"י שם "אין לך כל אילן סרק - שלא יעשה פרי". אמנם ראה במהרש"א שם, שמהמשך הגמרא משמע שמדובר רק בגפן סרק, היינו גפן שאינו טוב כשאר גפנים. וכן משמע בשיטה מקובצת בשם רש"י מהדורה קמא, שגורס שם "גפן סרק".

וראה בביאור מאמר חז"ל זה (על דרך הסוד) - באור התורה בראשית כך א' ע' קמ"ח. פירוש בן יהוידע שם. אמרי יוסף (ספינקא) על בראשית מט, יא.

(10) יואל ב, כב.

(11) "ופירש רש"י שם "כי עץ נשא פריו - מדכתיב תאנה וגפן נתנו חילם הרי עץ פרי אמור, מה תלמוד לומר כי עץ נשא פריו אף אילני סרק ישאו פרי".

(12) חלק כ"ז ע' 192 (בתרגום מאידית): "המאמר הנ"ל בתורת כהנים בא בהמשך לכמה ברכות שתוכנם דוקא ברכות גשמיות, כולל גם הברכה שבפסוק "ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו" "לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדה"ר כו' נזרעת ועושה פירות בן יומה כו' נטוע ועושה פירות בן יומה כו' העץ נאכל", והיינו שהברכה היא כפשוטה בגשמיות ממש.

ועל דרך זה בכתובות בא המאמר בהמשך לכמה מאמרים שבהכרח מתפרשים כפשוטם, ולדוגמא: "ר' חנינא מתקן מתקלי' כו' קטיגוריא בת"ח כו'", ואם כן מסתבר שגם מאמר זה (עתידין כל אילני סרק כו') הוא כפשוטו". עיין שם עוד ובהערות.

(13) ברכות לד, ב. שבת סג, א. שם קנא, ב. פסחים סח, א. סנהדרין צא, ב. ושם צט, א.

(14) הלכות תשובה פ"ט ה"ב. הלכות מלכים פ"ב ה"ב. וראה פירוש המשניות הקדמה לפרק חלק, אגרת תחיית המתים פ"ו.

ישתנה מנהגו של עולם<sup>15</sup>. [או שאם בני ישראל הם במצב של "זכו", יזכו לזה מיד<sup>16</sup>]. כמו שיתבאר בעז"ה בערך שתי תקופות בימות המשיח.

### אילני סרק שבארץ ישראל או שבכל העולם

בגמרא בסוף מסכת כתובות, כתוב ש"עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות"<sup>17</sup>. דהיינו, שזה יהי' רק בארץ ישראל. והטעם לזה מבואר בכמה ספרים<sup>18</sup>, שזה יהי' רק בארץ ישראל מצד מעלתה וקדושתה.

(15) ראה לקוטי שיחות שם ע' 192 ואילך בארוכה.

וכן מבואר בכמה מקומות, שגם לפי שיטת שמואל, יהי' שינוי מנהגו של עולם, בתקופה מאוחרת (הנקרא בשם עולם הבא): ראה פסחים סח, א (ועל דרך זה בסנהדרין צא, ב רש"י דבור המתחיל ולשמואל) "ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד ... אידי ואידי לעולם הבא". ישועות משיחו חלק שני, העיון השלישי פרק השביעי בארוכה. יד רמה סנהדרין צט, א. דרשות מלך המשיח לתלמיד הריצב"א, (נדפס בקובץ חצי גבורים חוברת ו' (טבת תשע"ד) ע' כ"ח ואילך. ולהעיר מחידושי הריטב"א נדה סא, ב. וראה בס' ערוגת הבושם (להרב אברהם בן עזריאל) חלק ב' ע' 254. ועוד.

ויש המחלקים לשיטת שמואל בין ימות המשיח לאלף השביעי: ראה בשל"ה בחלק בית דוד. בן יהודע על מסכת שבת סג, א. קדושת שבת לר' צדדוק הכהן, מאמר א' אות ה'.

ויש המחלקים לשיטת שמואל בין זמן משיח בן יוסף למשיח בן דוד: ראה של"ה שם. אדרת אליהו (להרב עמנואל חי ריקי) ברכות לד, ב. ביאורי אגדות להגר"א ברכות לד, ב, ובביאורו לספרא דצניעותא י, ב, ועוד.

(16) ראה לקוטי שיחות שם ע' 203 ואילך.

(17) וראה שם גם כן קיא, ב "אין לך כל אילן סרק שבארץ ישראל שאינו מוציא משוי שתי אתונות".

(18) ראה פירוש נור הקודש על בראשית רבה פרשה ה, ט "עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל לטעון פירות, וכן עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכו', משמע דוקא בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ. והטעם לפי שארץ ישראל הוא ארץ הקדושה היא הארץ אשר ה' דורש אותה, אבל חוץ לארץ הוא תחת שליטת השרים החיצונים כנודע, ואם כן יתכן שגם קודם החטא לא יהי' מעלה זה אלא בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ..".

ובספר בנייה סוף מסכת כתובות "ידוע הטעם שעתה הארץ מוציאה אילני סרק שאין בהם פירות כלל, הוא מחמת תגבורת הקליפה על ידי עון עץ הדעת, לכך הארץ מוציאה אילן שהוא עץ בלבד שאין בו פרי, כי הקב"ה ציוה (בראשית א, יא) "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע, עץ פרי עושה פרי למינו", אך החטא גרם שתוציא עץ בלבד בלא פרי, ולכן לעתיד בגמר התיקון, שתתבטל הקליפה, לא תוציא עץ לבדו, אלא עץ עושה פרי, וזה יהי' בארץ ישראל דוקא, כי בתחילה לא יהי' גמר שליטת הקליפה לגמרי אלא רק מצד ארץ ישראל בלבד", (ועיין שם עוד מה שכתב על דרך הרמז).

ולהעיר מפירוש הרדב"ז על הרמב"ם, הלכות מלכים ריש פרק י"ב, שראוי להאמין שבארץ ישראל יהי' שינוי מנהגו של עולם, ובשאר הארצות יהי' העולם כמנהגו נוהג. וראה לקוטי שיחות חלק כ"ז ע' 193 ואילך.

אמנם מסתימת לשון התורת כהנים, "שאף אילני סרק עתידיים להיות עושים פירות", משמע שאילני סרק שבכל העולם עתידיים לעשות פירות.

ובלקוטי שיחות<sup>19</sup> מתווך בזה, שבתקופה הראשונה של ימות המשיח, לא ישתנה מנהגו של עולם בכלל, אלא שבארץ ישראל יהי' נס מיוחד, שהאילני סרק יטענו פירות. וזה מודגש בלשון הגמרא בסוף כתובות "עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות", שמשמע שאין זה גידול רגיל של אילן, אלא "טעינה" של דבר שבעצם אינו שייך להם.

מה שאין כן בתקופה השני' של ימות המשיח, שאז יהי' שינוי מנהגו של עולם, ישתנה הטבע דכל אילני סרק בכל העולם, שיעשו פירות. וזה מודגש בלשון התורת כהנים "אילני סרק עתידיים להיות עושים פירות", שמשמע שזה יהי' דבר טבעי, כגידול רגיל של אילן.

(19 חלק כ"ז ע' 202 (בתרגום מאידית) "הגמרא בכתובות "עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות", שמורה שזהו אינו ענין טבעי, אלא ענין מיוחד, ובארץ ישראל דוקא, מדברת על התקופה הראשונה, שאז - לדעת מאן דאמר זה בכתובות - יהי' חידוש (נס) בארץ ישראל,

ובתורת כהנים שנאמר סתם "אף אילני סרק עתידיים להיות עושים פירות" ושכך יהא טבע האילנות בכל העולם, מיידי בתקופה השני' של ימות המשיח, שאז יחול שינוי של חידוש במעשה בראשית, וממילא ישתנה טבעו (גם) של אילן הסרק להוציא פירות".

וראה שם ע' 195: "עושים פירות" (כבתורת כהנים) משמעו שאילני הסרק יוציאו פירות כמו שכל אילני המאכל "עושים פירות"; מה שאין כן לפי הגמרא יהי' באופן של "יטענו", היינו לא גידול רגיל של אילן, כי אם "טעינה" של דבר שבעצם אינו שייך להם

[וחילוק זה הוא בהתאם לחילוק בהפסוקים שמהם הענין נלמד: בתורת כהנים ילפינן מן הפסוק (שבפרשתנו) "ועץ השדה יתן פריו" דהיינו נתינה רגילה של עצי השדה; אבל הגמרא לומדת מכפל ושינוי לשון הכתוב: "כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם" וכפירוש רש"י: "מדכתיב תאנה וגפן נתנו חילם הרי עץ פרי אמור מה תלמוד לומר כי עץ נשא פריו אף אילני סרק ישאו פרי". כלומר שהפסוק מחלק בין א) ה"עץ" (אילני סרק) לבין "תאנה וגפן" ("עץ פרי"). ב) שבעץ פרי הוא באופן של "נתנו חילם", נתינה, וג) הנתינה היא לפי כחם ותכונתם שלהם ("חילם"), מה שאין כן באילני סרק שהוא באופן של "נשא", כאילו נושא דבר שחוץ ממנו, לא על ידי גידול רגיל].

וראה לקוטי שיחות חלק ט"ז ע' 531 הערה המתחיל "אילני סרק": "והנה בכתובות (ק"ב, ב) אילני סרק שבארץ ישראל (מה שאין כן בתורת כהנים). ועל פי זה קשה - דחסר תיקון מה שעברה האדמה ועשתה אילני סרק (ירושלמי שם). ואולי יש לומר דבכתובות קאי בתחלת ימות המשיח (דאז אין בין ימות המשיח לעולם הזה אלא שעבוד מלכות בלבד) ובתורת כהנים - לאחר זה".

## באיזה תקופה יתקיים יעוד זה

ראה לעיל המבואר בלקוטי שיחות, שלהדיעה בסוף מסכת כתובות, כבר בתקופה הראשונה של ימות המשיח, עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות. ובתקופה השני', יהי' נעשה זה הטבע דכל אילני סרק, ושכל העולם.

ומדברי המהרש"א נראה<sup>20</sup>, שכבר קודם ביאת המשיח, עתידין אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות, וזה יהי' סימן שמשח קרוב לבוא.

## הביאורים בזה

א) בכמה ספרים מבואר<sup>21</sup>, שקודם חטא עץ הדעת לא היו אילני סרק, ורק על ידי החטא נתקללה האדמה והוציאה אילני סרק<sup>22</sup>. ולעתידי כשיתוקן החטא, יסתלק הקללה, ויחזור לכמו שהי' קודם החטא, שהי' כל האילנות מוציאים פירות.

---

20 ראה מהרש"א סוף כתובות דבור המתחיל עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל "נראה דנקט לה הכא שפיר, דגם זה סימן לדור שבו דוד בא, וכמו שאמרו פרק חלק (סנהדרין זח, א) אין לך קץ מגולה מזה שנאמר (יחזקאל לו, ח) ואתם הרי ישראל ענפיתם נתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל, דהיינו שההרים בכלל אלו שאין בהם אילן מאכל רק אילני סרק, ישאו פרים לישראל. וכדאמר הכא גם מהאי קרא, כי עץ נשא פריו וגו'. ונראה לפרש עוד דבין הכא ובין התם, משמע ליה דבאילן סרק איירי, מדכתיב בהו נשיאת פרי, דרצה לומר גם שהוא אילן סרק דלפי טבעו אין ראוי לגדל בו פרי, מכל מקום ישא פרי שלא בגידול, וזה הוא סימן לדור שבו דוד בא, ובכך במהרה בימינו אמן סלה".

וראה גם בחידושי אגדות מהרש"א על סנהדרין זח, א דבור המתחיל אין לך קץ מגולה מזה "לפי שכל זמן שאין ישראל על אדמתם אין הארץ נותנת פירותיה כדרכה, אבל כשתחזור ליתן פירותיה, זהו קץ מגולה שקרב לבוא זמן גאולה שיחזור ישראל על אדמתן". עיין שם.

21 ראה עיון יעקב (על עין יעקב) סוף מסכת כתובות " עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות, לפי שאילני סרק הם .. מכח הקללה וקוץ ודרדר תצמיח לך, ולפי שיתוקן החטא לגמרי יסתלק הקללה, ויהיה כל עץ עושה פרי". ועל דרך זה בעץ יוסף שם. בניהו סוף כתובות. פירוש נור הקדש על מדרש רבה בראשית פרשה ה, ט. ועוד.

22 ראה אבות דרבי נתן נוסח ב פרק מב (ובאוצר מדרשים אייזנשטיין חלק א' ע' 10), שמונה העשרה קללות שנתקללה האדמה אחר חטא עץ הדעת, והששית הוא "שיעלו בה אילני סרק". וברמב"ן בראשית א, יא "ואני תמה איך לא הזכיר הכתוב אילני הסרק ואיך צוה בעץ פרי לבדו, ואולי בזה נתעוררו רבותינו שאמרו (בראשית רבה ה, ט) אף אילני סרק עשו פירות, ואם כן נאמר כי מקללת "ארוורה האדמה" (בראשית ג, יז) היו סרק". ובפירוש קרבן אהרן והמלבי"ם על תורת כהנים שם. וראה אור החיים על בראשית א, יב.

ב) אמנם, לכמה שיטות, כבר בתחילת הבריאה (קודם החטא) היו אילני סרק<sup>23</sup>. יש אומרים, שזה הי' ענין שלילי, שהארץ עברה על ציווי הקב"ה והוציאה אילני סרק<sup>24</sup>, ויש אומרים<sup>25</sup> שזה הי' ענין חיובי, ששמחה והוסיפה על ציווי הקב"ה והוציאה אילני סרק<sup>26</sup>.

ובלקוטי שיחות מבואר<sup>27</sup>, (להדיעה הנ"ל שהארץ עברה על ציווי הקב"ה<sup>28</sup>), שבזה שלעתיד יעשו אילני סרק פירות, יתוקן מה שעברה הארץ על ציווי הקב"ה. ובאופן

23 ראה גם בחזקוני בראשית א, יב. בתי מדרשות (וורטהיימר) חלק א' ע' כה. וראה לקוטי שיחות חלק כ"ז ע' 195 ואילך.

24 ראה בעל הטורים בראשית א, יא "בבראשית רבה איכא מאן דאמר שהקב"ה צוה לארץ שאפילו ארוזים שהם אילני סרק יעשו פירות, והיא עברה על הציווי".

וראה ירושלמי כלאים פרק א הלכה ז "שעברה על גזירותיו של הקב"ה", ופירש בפני משה "דצוה עליה להוציא עץ פרי, כדכתיב תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי למינו, ולא נצטוותה על אילני סרק, ואלו בהוצאה כתיב ותוצא הארץ דשא וגו' ועץ עושה פרי וגו', ודרשינן מו"ו דועץ דהוציאה אילני סרק ועץ עושה פרי". [אמנם בשאר מפרשים (ראה פירוש מהר"ש סיריליאו, מהר"א פלדא, ועוד) פירשו בענין אחר. וראה בלקוטי שיחות חלק ט"ז ע' 530 בשולי הגליון, ביאור הכרחו של הפני משה לפרש כנ"ל].

25 ירושלמי שם "רבי פינחס אמר שמחה בציווייה והוסיפה אילני סרק". ופירש בפני משה "לא עברה אלא שמחה בצווייה והוסיפה והוציאה גם אילני סרק שהן צריכין לתשמישו של אדם לעצים ולבנין". וכן משמע מדברי שאר המפרשים (מהר"ש סיריליאו, מהר"א פלדא, אגדת אליהו לבעל שבט מוסר).

26 ובבראשית רבה פרשה ה, ט, מובא דיעה (גירסא) אחרת, שהארץ שמחה והוסיפה על ציווי הקב"ה, שגם אילני סרק עשו פירות. ומזה משמע שרצון הקב"ה מתחילה הי' להיפך, שיהיו אילני סרק גם בתחילת הבריאה.

27 לקוטי שיחות חלק ט"ז ע' 531, הערה המתחיל אילני סרק "בזה יתתקן מה שעברה האדמה ועשתה אילני סרק, כבתורת הכנים שם: "כבימי אדם הראשון", אבל זהו עוד יותר דאילני סרק יתהפכו לעץ פרי בדוגמא לאתבא בתיבתא". עיין שם. ובספר השיחות תשמ"ח חלק א' ע' 252 "ואז יהי' גם הענין ד"עץ השדה", בתכלית השלימות, - "אפילו אילני סרק עתידין לעשות פירות", כ"בימי אדם הראשון", אלא - שאילני סרק יתהפכו לעץ פרי, העילוי דאתהפכא חשוכא לנהורא, ודוגמתו בעבודת האדם - "האדם עץ השדה" - שלימות התשובה, באופן דאתהפכא - "דוונות נעשו לו כזכיות", ועד לעבודת התשובה דצדיקים - "משיח אתא לאתבא צדיקיא בתיבתא". (ועל דרך זה ראה בלקוטי שיחות חלק ל"א ע' 241, בהערות המתחילות "ותכליתו", "ארצנו". תורת מנחם - ספר המאמרים באתי לגני, כרך א', ע' רצ"ו הערה 91).

28 ולהדיעה הנ"ל שמתחלת הבריאה הי' זה ענין חיובי, אולי יש לומר שלעתיד תהי' שלימות נוספת בבריאה, למעלה מהשלימות שהיתה בתחילת בריאת העולם, וכמובן בפשטות בשלימות כל אילן הוא כשהוא עושה פירות (ראה בחודשי אגדות מהר"ל שהובא לקמן).. (ומה שכתוב בפני משה, שיש תועלת באילני סרק שהן צריכים לבנין ולעצים - הרי גם לע"ל כשיעשו פירות י"ל שיהי' מותר להשתמש בהם לעצים, ראה בס' ימות המשיח בהלכה חלק ב' סי' מ"ח. וע"ע כתובות קיא, ב' ועציו מסיקין תחת התבשיל"). ואכ"מ.

שהאילני סרק עצמם יתהפכו לעץ פרי, בדוגמת ענין התשובה, שהזדונו מתהפכים לזכיות<sup>29, 30</sup>.

ג) המהר"ל מבאר, שלעתיד, מריבוי הברכה שיהי' בארץ, לא יהי' שייך מציאות של אילן שאינו עושה פירות<sup>31</sup>.

ד) הרמ"ד וואלי כותב<sup>32</sup>, שעל ידי זה שלעתיד יוציאו גם האילני סרק פירות, לא יהי' עוד קנאה במעשה בראשית, שלא יקנאו אילני סרק באילני מאכל.

ה) הפסוק "ועץ השדה יתן פרי", שעליו דרשו בתורת כהנים "שאף אילני סרק עתידים לעשות פירות", הוא חלק מהיעודים והברכות שיגיעו לישראל כאשר יקיימו תורה ומצוות בתכלית השלימות. והביאור בזה<sup>33</sup>: כאשר יקיימו בני ישראל תורה ומצוות בתכלית

29) ולכאורה נראה הכוונה, שלפי ביאור זה אי אפשר לומר שהאילני סרק יחזרו לטבעם הקודם (כביאור הקודם), אלא שהאילני סרק עצמם יתהפכו לטוב.

30) ועיין עוד בשיחות קודש תשל"ג ח"ב ע' 158, שלע"ל יראו הענין של נמנע הנמנעות לא רק בביהמ"ק, אלא גם ברחוב, שהרי עתידים אילני סרק שיטענו פירות, שזהו שני הפכים, שמצד אחד אנו אומרים שישארו כטבען אילני סרק, ולאידך אומרים שאילני סרק אלו יוציאו פירות, שזהו הענין של נמנע הנמנעות. עת"ד.

והנה לעיל (בכותרת "אילני סרק שבארץ ישראל או שבכל העולם") הובא ב' ביאורים בזה, א) שבתקופה הא' יוציאו האילני סרק פירות באופן נסי, ב) שבתקופה הב' ישתנה הטבע של אילני הסרק עצמם לאילני פרי. ולכאורה מה שמבואר כאן (הענין של נמנע הנמנעות) הוא ביאור אחר. ובכל אופן צ"ב מהו בדיוק הכוונה בזה שזהו נמנע הנמנעות, דלכאורה איך רואים בעיני בשר שיש שני הפכים בבת אחת, (ולא רק נס סתם - שאילני סרק מוציאים פירות).

31) חידושי אגדות מהר"ל סוף מסכת כתובות "עתידה ארץ ישראל כו'. פירוש כי מאחר שהברכה לגמרי לעתיד ולפיכך אף אילן סרק יטעון פירות כי מה שאין אילן סרק נותן פירות אין הדבר בשביל שאין ראוי לפירות רק מחמת שאין כח הארץ כ"כ שיטעון אילן סרק פירות, ולעתיד תהיה הברכות בעולם עד כי אי אפשר שיהיה אילן בלא פירות, שאם היה בלא פירות דבר זה חסרון לארץ נחשב שהרי כל אילן ראוי שיתן פירות ואין ראוי שיהיה חסרון בא"י לעתיד, ולפיכך לעתיד שתהיה הברכה שלימה אף אילני סרק יתנו פירות, וזה מבואר"

32) ביאור ספר תהלים, קמח, ט "ההרים וכל גבעות עץ פרי וכל ארזים, והזכיר את הארזים שהם אילני סרק, לפי שגם הם עתידים לעשות פירות, כמו שאמרו רז"ל, ולא תהיה עוד קנאה במעשה בראשית, שלא יקנאו אילני סרק באילני מאכל".

33) תורת מנחם תש"כ חלק א' ע' 37 "ולכן נאמר "אם בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו גו' ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה וגו'", וכדאייתא בספרים שהשכר והעונש שבתורה אינם ענין של סגולה בלבד, אלא זהו ענין טבעי, היינו שכאשר העולם הוא כתיקונו אזי הטבע הוא שעל ידי "בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו", נעשה בדרך ממילא "ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פרי", "חטים ככליות", "ואף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות", כי, כל המציאות של העולם הגשמי נלקחת

השלימות, ממילא משתקפת שלימות זה גם בגשמיות העולם, שגם אילני סרק עתידיים לעשות פירות.

העולם הרוחני, ולכן כאשר ישנה שלימות ברוחניות, אזי בהכרח שבדרך ממילא תהי' שלימות גם בגשמיות".

וראה מאמר דבור המתחיל החודש הזה תשל"א סעיף ו' (תורת מנחם ספר המאמרים מלוקט חלק ג' ע' שצ"ח), "דכתיב אם בחוקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם ונתתי גשמיכם וגו'. והפירוש הפשוט . . הוא שבחוקתי תלכו קאי על לימוד התורה כפשוטו, ומצותי תשמרו קאי על קיום המצות סתם, ואז גם השכר ונתתי גשמיכם בעתם גו' ועץ השדה יתן פריו הוא כפשוטו, היינו, שכר טבעי. ולמעלה מזה, .. כמו שכתוב בתורת כהנים (והובא בפירוש רש"י) שהפירוש דבחוקתי תלכו הוא (לא רק לימוד התורה סתם, אלא) שתהיו עמלים בתורה, שהוא ענין היגיעה בתורה יותר מכפי טבעו ורגילותו. וכיון שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, היינו, שהעמל בתורה הוא על מנת לשמור ולקיים, אזי גם מצותי תשמרו הוא (לא רק קיום המצות סתם, אלא) קיום המצות בהידור וכו'. ואז גם השכר הוא באופן ניסי שלמעלה מהטבע, ונתתי גשמיכם בעתם, בלילי רביעית ובלילי שבתות דוקא, ועץ השדה יתן פריו, שגם אילני סרק עתידין להוציא פירות".

וראה לקוטי שיחות חלק ל"ז ע' 83 ואילך: "על פי הנ"ל מבואר גם הקשר דה-ייעודים הגשמיים שבפסוקים ומאמרי רז"ל בנוגע לעתיד לבא .. - כי דוקא זה מורה על שלימות מצב בני ישראל בלימוד התורה וקיום המצוות שלהם:

זה שבזמן דעתה באים עניני האדם באופן של טירחא ויגיעה, ועובר זמן רב עד שמוציאים פירות, הן בעשבים והן בפירות האילן, אינו רק בסיבת חטא עץ הדעת שירד מצב העולם, "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה גו' בועת אפיך תאכל לחם גו'", אלא לפי שעניני גשמיות העולם אינם "כלים" כביכול להשפעת הקב"ה. והיינו שגם אדם הלומד תורה ומקיים מצוות כדבעי, ונשפע לו כל טוב גם בצרכיו הגשמיים, אין זה בא תיכף ומיד, כי דבריו הגשמיים אינם מיוחדים עם שרשם ברוחניות, השפעת ה'. וזהו החידוש שיהי' לעתיד לבוא ב-ימות המשיח, ... של-עתיד יהיו הדברים הגשמים בהתאחדות עם שרשם ומקורם - דבר הוי'.

...כאשר איוה דבר חקוק בהאדם דוגמת אותיות החקיקה באבן טוב, היינו שחקוק וחודר בתוכו (לא כאותיות הכתיבה שהן על הקלף) אבל אינו חודר לתוך העצם שלו ממש, הרי כשם שאצל האדם אינו העצם שלו ממש, כן הוא גם בהתוצאה מזה, שאינה באופן שחודר עד לכל דבריו החיצוניים שלו; אבל כאשר התורה ומצות נחקקים בהאדם מעבר אל עבר, שזהו כל העצם שלו, הרי זה חודר ופועל מעבר אל עבר, בכל כוחותיו ועניניו עד בכל הדברים שבעולם, ולכן נראה ונגלה גם בגשמיות העולם ... שההשפעה של ה-קב"ה נשפעת תיכף ומיד ממש בלי הפסק כלל. וענין זה יהי' בגילוי לעתיד לבא ...".

## הרמזים ביעוד זה

(א) בכמה ספרים מבואר<sup>34</sup>, שאילני סרק רומז על אלו שאין בהם תורה ומצוות<sup>35</sup>, ולעיתים גם הם יעשו פירות, דהיינו שיהי' בהם תורה ומצוות.

(ב) השל"ה כתב<sup>36</sup> שאילני סרק רומז על חומריות העולם, ולעיתים יתן פירות, רמז שהחומר יתהפך לרוחני ולשכל.

---

34 ראה בפירוש ענף יוסף על עין יעקב סוף מסכת כתובות "עתידין כל אילני פרק שיטענו פירות. הכוונה דהנה כתיב (תהלים צו, יב) אז ירננו כל עצי היער, כלומר כי האדם עץ השדה (דברים כ, יט), והצדיק במעשיו הטובים עושה פרי, ונקרא עץ השדה שעושה פרי, והרשעים המה אילני סרק שאינם עושין פרי, דהיינו עצי היער, ולעיתים יהיה כל העם שפה אחת ויתגלה מלכותו לעין כל, ואז ירננו כל עצי היער היינו גם הרשעים, וזה שאמר עתידין אילני סרק שיטענו פירות, וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר (ישעי' מ, ה), (סמא דחיי דרוש ו')."

ועל דרך זה בפירוש עיון יעקב שם "ומהאי טעמא [=שלעתידי יתוקן חטא עץ הדת] לעתידי ומלאה הארץ דעה (ישעי' יא, ט), כי האדם עץ השדה, וכל אילני סרק יטענו פירות, לכך ומלאה הארץ דעה". וראה בארוכה בפירוש בן יהודע סוף מסכת כתובות. ועל דרך זה כתבו בכמה וכמה ספרים.

וראה לקוטי שיחות חלק כ"ז ע' 192 הערה 18 "על פי מאמר רז"ל סוטה (מו, ריש עמוד א' ..) "מאי פירות . . מצות" - שגם אלו שבזמן הזה הם רק בסוג ד"מלאים מצות כרמון" (ברכות נו, א ושם נסמן), לעתידי לבה יעשו הרבה מצות ומעשים טובים".

וראה בספר השיחות תשמ"ח חלק א' ע' 252 "שאיילני סרק יתהפכו לעץ פרי, העילוי דאתהפכא חשוכא לנהורא, ודוגמתו בעבודת האדם - "האדם עץ השדה" - שלימות התשובה, באופן דאתהפכא - "זדונות נעשו לוי כזכיות", ועד לעבודת התשובה דצדיקים - "משיח אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא".

35 ראה גם תענית ה, ב, בחידושי אגדות מהרש"א ד"ה שפירותיו מתוקין.

36 פרשת קדושים בחלק תורה אור, "עתידיים אילני סרק כו'. הסוד, החומר ישוב לשכל". עין שם.

וראה בספר באר משה דברים חלק ב' ע' תתפ"ו "הגוף הוא בגדר אילן סרק, מאחר שהתכלית היא הרוחניות, ואילו הגוף כיום מטבעו נוגד לה, אבל לעתידי גם הוא ישא פירות, היינו שכשם שהנשמה מתאוה לעשות רצון קונה, כך גם גופו של האדם ישתוקק אך ורק לעשות נחת רוח ליוצרו, משום שהגוף יתעלה להיות נשמה". וראה בארוכה בספרו על ויקרא חלק ב' ע' תש"ד ואילך.

ג) ובספרי קבלה וחסידות<sup>37</sup> מבואר, שאילני סרק רומזים על הקליפות, ולעיתיד שיעשו פירות, מורה על בירור והתהפכות חושך הקליפות לקדושה<sup>38</sup>.

### עוד פרטים וענינים בזה

א) המהרי"ט כותב<sup>39</sup>, שאף על פי שלעיתיד גם אילני סרק יתנו פירות, מכל מקום יהי הפרש בינם לבין עצי פירות, שעצים הרגילים לעשות פירות יעשו פירות בכל יום ויום, מה שאין כן אילני סרק לעיתיד יעשו פירות רק פעם אחת בשנה.

ב) הטעם למה אין איסור להרכיב אילני סרק זה על זה אף על פי שאינו מינו, - דלכאורה מכיון שעתידיים לעשות פירות יהי' אסור - , ראה בלקוטי שיחות חלק כ"ז ע' 197 הערה 52. ספר חשוקי חמד, זרעים, ע' תל"ז ואילך.

ג) הטעם למה מותר לקוץ אילן סרק עכשיו, אף על פי שלעיתיד יתן פירות - ראה לקוטי שיחות שם ע' 191 בשולי הגליון. חשוקי חמד שם. ספר ימות המשיח בהלכה חלק

37) ראה מקדש מלך ריש פרשת האינינו. ובאור התורה, בראשית כרך א', ע' קמח "ואמרו רז"ל סוף כתובות עתידין אילני סרק שיוציאו פירות, שנאמר ולשרקה כו' [=ראה שם קיא, ב], ובמאורי אור אות א' סעיף פ"ח שהיסוד נק' אילן גימטריא הוי' אד', ובהיותו בולט בעת הזווג נקרא אילנא רברבא עד כאן לשונו. ואם כן לפי זה אילן סרק שאינו עושה פירות היינו יסוד דקליפה, אל אחר אסתרס ולא עביד פירין, וברבות פ' נח הזכות יש לה פירות כו' אבל ההיפך אין לו פירות כו', ואם כן כשעתידין אילני סרק שיעשו פירות, זהו על ידי שיתהפך חשוכא לנהורא, כמו שכתוב (צפני' ג, ט) אז אהפוך כו', ומבחי' שקר יתהפך לקדושה כו', וזהו ולשרקה בני כו', ועיין שם מזה במקדש מלך ריש פרשת האינינו" ועיין שם עוד באריכות. ועיין עוד ספר המאמרים תרל"ז חלק ב' ע' שמ"ה.

ועל דרך זה ראה בס' אפיקי ים (רי"א חבר) סוף מסכת כתובות. ספר כסא רחמים (להרב רחמים חורי) מסכת כתובות ע' קפ"ח. בפירושו עשירית האיפה על תורת הכנים, ריש פרשת בחוקותי אות ו'.

38) לעוד ביאורים ביעוד זה, ראה: קהלת יעקב ערך אילן סרק וערך אסיף (על דרך הסוד). תולדות יעקב יוסף פרשת דברים, ובספרו בן פורת יוסף סוף פרשת וישב; בספר בוצינא דנהורא על התחלת וסוף מסכת כתובות; שפת אמת בחוקותי - תרל"ז, תרמ"א, תרמ"ד, תרנ"א; תורת משה (להחתם סופר) על בחוקותי כו', ג, ד.

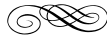
39) חידושי מהרי"ט סוף כתובות "ונראה לי משום דאמרינן בפרק במה מדליקין (שבת ל, ב) עתידיים אילנות שיטענו בכל יום שנאמר ונשא ענף ועשה פרי, אמטו להכי קאמר כי עץ נשא פריו כלומר טען וחסנא הפרי שהי' ראוי שיוציא בששת ימי בראשית שהוא אחת לשנה, ותאנה וגפן נתנו ביומם חילם שהיה להם לעשות בסוף השנה, ואיתא במדרש בראשית שהארץ הוסיפה על הצווי לעשות רצון בוראה עץ עושה פרי אפילו אילני סרק עשו פירות, עד שלבסוף נתקללה בחטאו של אדם הראשון והשתא דייק שפיר נשא פריו". ועד"ז כתב בספרו תפנת פנח על פרשת בחוקותי דרוש א' קטע המתחיל וזה אומר, ע' קלו, א. אמנם מרהיט דבריו משמע קצת שמששת ימי בראשית הי' ראוי להאילנות שיוציאו פירות פעם אחת בשנה, ולכא"ו צ"ע ממה שמבואר בכ"מ (ונסמן בגליון הקודם) שקודם החטא הי' האילנות מוציאים פירות בו ביום.

א' סימן נ"א. ספר עץ השדה (שטסמן) פרק ד' הערה ז'. ספר דף על הדף על סוף מסכת כתובות.

ד) איך ימנו שנות ערלה כשעתידין אילני סרק לעשות פירות - ראה ימות המשיח בהלכה חלק ב' סימן מ"ט.

ה) אם יהי' איסור לעתיד לקוץ אילנות כאשר כולם יתנו פירות - ראה בס' ימות המשיח בהלכה חלק ב' סימן מ"ח. וע"ע בס' אור זרוע לצדיק (לר' צדוק הכהן) על הלכות מלכים להרמב"ם פרק ו' הלכה ח'.

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



# תורת רבינו

## גדרי איסור בשר בחלב

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי 'מוחנה יוסף'

### א

עיינ בלקוטי שיחות ח"ו שיחת קודש פר' משפטים, שביאר את דברי רש"י על "לא תבשל גדי בחלב אמו" על דרך הפשט, ובתוך דבריו באות ב' שם כתב: "לפי פירוש רש"י "אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול", הכרח לומר שמה שהתורה הוציאה איסור האכילה וההנאה בלשון לא תבשל, הוא מצד שבישול הוא ההתחלה שמביא לידי אכילה והנאה; כאשר אדם מבשל דבר מאכל, הוא עושה כן כדי לאכול או ליהנות וכו'". ובהערה \*8 כתב וז"ל: "אבל אין לומר שהוציא איסור אכילה בלשון בישול רק ללמדך שאינו אסור אלא דרך בישול כבסנהדרין ד, סע"ב טושו"ע יו"ד רספ"ז – כי פשטות הלשון לא תבשל מורה שהכתוב מזהיר על הבישול ולא על האכילה דרך בישול, ולכן מוכרח לומר ככפנים, שהוציא איסור אכילה בלשון בישול, לפי שהבישול הוא הכנה לאכילה. אלא שמכל מקום, ממה שנאמר "לא תבשל" ולא "לא תכין" ע"ד בשלח טז, ה"והכינו" וכיו"ב), מוכרח גם עפ"י דרך הפשט שאיסור האכילה וההנאה היא דרך בישול דוקא". עי"ש.

וממש"כ "גם עפ"י דרך הפשט", משמע שע"ד ההלכה ודאי שהוא כן. היינו שב' הענינים נאמרו בהלכה זו, שהבישול הוא לצורך האכילה, ועוד שצ"ל דוקא דרך "בישול" ולא באופן אחר, והם קילורין לעינים וכמו שיבואר.

### ב

הנה בשו"ע יו"ד סי' פ"ז ס"א: "כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו שלש פעמים, אחד לאיסור בישול ואחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה, והוציא אכילה בלשון בישול לומר שאינו אסור מן התורה אלא דרך בישול, אבל מדרבנן אסור בכל ענין".

וכל לשונו הוא מהטור כאן, החלק הראשון הוא מהגמ' חולין קט"ו ע"ב, והחלק השני הוא מ'תורת הבית" להרשב"א ז"ל וז"ל בבית שלישי שער רביעי: "באיזה ענין אסורין דבר תורה ובאיזה ענין מדבריהם, דבר תורה אין בשר בחלב אסור אלא דרך בישול, אבל לערב צונן ולאכול מותר כו'. וכפל דבריו בתוה"ב הקצר ריש השער הרביעי: "ולמה הוציאו

הכתוב בלשון בישול לומר לך שלא כדרך בישול אינו אסור מן התורה אלא מדברי סופרים, [וצע"ק מה שבקצר נקט בלשון שלילה "שלא כדרך בישול אינו אסור מן התורה"].

והש"ך בסק"א: "שאינו אסור מן התורה אלא דרך בישול כו', כלומר: אבל לא על ידי כבוש ומליחה שאינו דרך בישול". ובפמ"ג ש"ד כתב: "עיינן ש"ך עשה כלומר, אפשר מלת דרך קשייא ליה, היה לו לומר שאין אסור אלא בבישול כו'" עיי"ש.

ולכאורה פלא הוא שהרי מקור דברי המחבר ז"ל הוא כאמור בתוה"ב להרשב"א, ושם הלשון הוא "אבל לערב צונן ולאכול מותר", ומה פירוש שהיה קשה לו על המחבר, הרי כן הוא הלשון ברשב"א, והרי הלשון "דרך בישול" אסרה תורה הוא לקוח מהגמ' חולין ק"ח ע"א ובכמה דוכתין, ולכאורה צע"ג.

## ג

והנה בגדר "דרך בישול אסרה תורה" עי' במהר"ם שיף חולין ק"ח ע"א וז"ל: "וכן לפי האמת הא דנאסר יכול לאסור אפילו כו', משום דבשר בחלב שאני שאין איסורו מצד טעם הבלוע בו לחשבו כאיסור שנבלע בהיתר, שהרי כל אחד בפני עצמו דהיתר הוא, ובהצטרפם עשאים התורה להכל נבילה כאיסורו מחמת עצמו".

ועי' גם בשו"ת הגרעק"א ז"ל סי' ר"ז שהביא כן בשם הרא"ש בהל' כלאי בגדים סי' ב', עי"ש שהסיק "דלאו מדין ביטול אתינן עלה, אלא דהאיסור אינו מתחיל אלא בדרך נתינת טעם זה בזה עי" בישול, ובליאכא נ"ט מעולם לא נעשה בשר בחלב ולא חל האיסור כלל" עי"ש, ועי' בפ"ט מהל' מאכ"א הט"ז בכס"מ בשם הרי"י מיגאש ז"ל.

וב"צפנת פענח" על הרמב"ם רפ"ט מהל' מאכלות אסורות הגדיר הדברים בלשונו: "אך באמת הפירוש, דלא מחמת שהם מעורבים זה בזה זה הוא האיסור, דהא אם אוכלם בבת אחת בלא תערובת מזגיית אין כלל איסור מן התורה, רק כך התורה אמרה דאסור לבשל בשר עם חלב ועי" הבישול נעשה איסור חדש דנעשו שניהם איסור חדש, והאיסור הוא עי" מה שנתהוה עי" בישול שניהם". ושוב בהמשך שם: "והנה לגבי בשר בחלב אם זה הוי בגדר אוסר ונאסר, או שהם שניהם נאסרים ביחד, באמת זה תליא בהך פלוגתא דרב ולוי גבי חצי כזית בשר וחצי זית חלב שבישולן אם לוקה על בישולן, ר"ל אז יש עליהן כלל שם בשר בחלב, ואחר שבישולן נעשה איסור ואסור לאוכלן ומצטרפין ביחד גם לענין אכילה, ואז אין עליהם שוב איסור בב"ח רק דבר אחד אסור" עי"ש עוד.

## ד

ונמצא שאיסור בישול בשר בחלב, אינו מעשה הבישול עצמו אלא יצירת מזיגת הבשר והחלב יחדיו, להיותם איסור עצמי חדש שמתהווה מעירובם יחד, ואין עירוב זה יכול להעשות כי אם ע"י בישול, וזהו שנתכוונו במה שאמרו "דרך בישול דוקא אסרה תורה", ולכאורה הן הן דברי הרשב"א ב"תורת הבית" הנ"ל שדרך בישול ולא כשמערה צונן זב"ז.

וממוצא דברים אלו מובן, שאם היתה אפשרות ו"היכי תמצי" אחרת למזג את הבשר והחלב הרכבה מזגיית, גם אז היה איסור תורה, אלא שבמציאות אין אפשרות אחרת בלתי דרך בישול, שעל ידו נעשית הרכבה מזגיית זו ושם חדש של איסור. ולפי זה הרי לכאורה פשוט שלא "מעשה הבישול" הוא שנאסר, אלא תוצאת הבישול שהיא מזיגת הבשר והחלב שכל אחד הוא היתר לעצמו, ובהתערבם יחד על ידי הבישול מתהווה איסורם.

ועי' גם בחינוך מצוה צ"ב: "לפי שבא האיסור לנו במעשה התערובת אף על פי שלא נאכלנו, שנראה בזה שאין איסורו מחמת נזק אכילתו כלל, רק שלא נעשה פעולת אותו התערובת".

## ה

אבל הרמב"ם שיטה אחרת לו בזה, שגדר איסור הבישול אינו מה שמערב את שני מיני ההיתר יחדיו ונעשים איסור אלא שגדר הבישול הוא שמכין את האוכל, וכך כתב במפורש בריש פ"ט מהל' מאכלות אסורות: "בשר בחלב אסור לבשלו ואסור לאכלו מן התורה ואסור בהנאה כו', ומי שיבשל משניהם כזית כאחד לוקה שנאמר לא תבשל גדי בחלב אמו, וכן האוכל כזית משניהם מהבשר והחלב שנתבשל כאחד לוקה ואף על פי שלא בישל: לא שתק הכתוב מלאסור האכילה, אלא מפני שאסר הבישול, כלומר: ואפילו בישולו אסור ואין צריך לומר אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת".

[והוא מה שכתב בפ"ב מהל' איסורי ביאה ה"ו: "הבא על אשה דרך זנות והוליד ממנה בת, אותה הבת ערוה עליו משום בתו, ואף על פי שלא נאמר בתורה ערות בתך לא תגלה, מאחר שאסר בת הבת שתק מן הבת ואיסורה מן התורה ואינו מדברי סופרים" (ונתכוין לומר שאינו כאיסור הנלמד מ"ג מדות שהתורה נדרשת שנקראים בלשונו "דברי סופרים" כמוש"כ ה"כסף משנה" בריש הל' עדות ובכ"מ, אלא הו' כאיסור מפורש ממש בתורה), ויותר מזה כתב בפ"א מהל' טומאת מת ה"ב: "טומאת משא מפי השמועה, וקל וחומר הדברים: אם נבילה שהיא טומאת ערב ואינה מטמאה באהל מטמאה במשא, שנאמר: והגושא את נבלתם, המת לא כל שכן, ומה נבלה שמגעה טומאת ערב משאה טומאת ערב אף המת שמגעו טומאת שבעה. אין טומאת משא במת מדברי סופרים אלא דין תורה,

ויראה לי ששתק ממנה הכתוב, כדרך ששתק מאיסור הבת לפי שאסר בפירוש בת הבת, ושתק מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר בפירוש אפילו בישולו כו"ל].

הנה מפורש בדברי הרמב"ם ז"ל שגדר איסור הבישול משום שהוא מכין ומכשיר את האכילה, ולכן לא נאמר בתורה מפורש איסור אכילה משום שכל שכן הוא מבישול, גם מזה שכתב שאסור באכילה ואפילו "לא בישל", ובסהמ"צ ל"ת קפ"ו כתב: "והמבשלו לוקה אע"פ שלא אכלו", נראה ברור שזו היא שיטתו ז"ל בהגדרת איסור בישול בשר בחלב.

## 1

והנה רבים תמהו על הרמב"ם שמנה שני לאוין, לאו דבישול ולא דאכילה, ולא כבגמ' דאמרו ד"אחד לאיסור אכילה אחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול", וממה נפשך למה שני לאוין,

וברור בדעת הרמב"ם, שבאמת לדעתו כאילו נאמר רק לאו אחד, וזה שכופל בתורה את ה"לא תבשל" ג"פ, כך היא דרכה של תורה לכפול ולשלש האיסורים, וכמוש"כ בשרשים, אבל באמת אין כאן אלא לאו אחד, ובענין זה אזיל בשיטת הרי"ג והבה"ג שמנו רק לאו אחד בלבד (עי' בסהמ"צ בביאור הגרי"פ ז"ל מל"ת ס"ח), אלא שאם כן מהיכי תיתי כתב ב"כותרות" שני לאוין, וכך גם בספר המצוות שלו, מל"ת קפ"ה וקפ"ו, ולא קשה מידי, שהרי לצורך ביאור זה הביא בסוף ה"א: "לא שתק הכתוב מלאסור האכילה, אלא מפני שאסר הבישול, כלומר: ואפילו בישולו אסור ואין צריך לומר אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת", ומה רצה בהבאת הדוגמא של איסור הבת ואיסור בת הבת, אלא שכמו שם, אף שלא כתוב בתורה "ערות בתך", אנו מונים ערות הבת ללאו מיוחד, משום שאסר בת הבת, והוא כאילו מפורש ממש בתורה ולכן לוקים עליו, כן ממש הוא באיסור אכילת בשר בחלב, שאף שאינו מפורש בתורה (שכאמור ס"ל להרמב"ם שיש רק לאו אחד) הרי מכיון שאסר הבישול ממילא יודעים אנו איסור האכילה, ולוקים על האכילה ועל הבישול, כשם שלוקין על הבת ועל בת הבת, כמפורש בסהמ"צ ל"ת של"ה ושל"ו עיי"ש.

## 2

ולכאורה זהו מש"כ רש"י בחולין ק"ח ע"א ד"ה מ"ט לא: "החידוש הוא דשניהם מין מותר זה לבדו וזה לבדו וכשנתערבו נאסרו, ועוד דרך בישול נאסרו בלא אכילה", וביאר רש"י את ה"חידוש" שיש באיסור בשר בחלב, בשני טעמים: א. ששניהם מין מותר, זה לעצמו וזה לעצמו וכשנתערבו נאסרו" (וטעם זה הזכיר רש"י בכ"מ בש"ס, מלבד הטעם

שכתבו התוס' בשמו "דאי תרי כולא יומא בחלבא שרי). ב. שדרך בישול נאסרו בלא אכילה. היינו שבדרך כלל לא מצאנו בשום מקום בישול לא לאכילה, וכאן אסרה התורה בישול גם בלא אכילה.

ולמש"כ יש לומר, שנתכוין רש"י בשני טעמים אלו, לשתי סוגי הגדרות האיסור, של הרשב"א והטור ושל הרמב"ם. שלדעת הרשב"א והטור שעיקר האיסור בכך שכתוצאה מהתערבות שניהם נעשה איסור, אף שלפני זה כל אחד לעצמו הוא היתר, אם כן זה הוא החידוש של איסור בשר בחלב – כלשון רש"י בטעם הראשון – "ששניהם מין מותר, זה לעצמו וזה לעצמו וכשנתערבו נתאסרו", ואילו לשיטת הרמב"ם שגדר איסור הבישול מחמת שמכין האכילה, הרי החידוש הוא כטעמו השני של רש"י "שדרך בישול נאסרו בלא אכילה".

והנפק"מ בין הני שתי הגדרות יש לומר לכמה ענינים, ובהם אם יש בישול אחר בישול בב"ח, שאם האיסור הוא יצירת ההרכבה המזגיית, כי אז לא שייך לאסור בישול אחר בישול, כי הרי כבר בבישול הראשון נעשה דין ושם האיסור. אבל אם הוא מצד הכנת אכילה, הרי גם לאחר בישול שייך לאסור בישול אחר, ואכ"מ.

#### ח

ולמשנ"ת בדעת הרמב"ם אתי שפיר מאד, מה שב"כותרות" להל' מאכלות אסורות כתב: "שלא לאכול בשר בחלב; שלא לבשלו", ולכאורה מה ענין איסור בישול להל' "מאכלות אסורות", ודין הלאו דבישול היה לו להביא במקום אחר, וכמו שלענין כלאים הביא כאן רק הלאו "שלא לאכול כלאי הכרם" ואילו דין ולא זריעת הכלאים הביא בהל' כלאים, ועד"ז הביא כן את הלאו "שלא לאכול לחם תבואה חדשה" ו"שלא לאכול קלי מן החדש" ו"לא לאכול כרמל מן החדש" ואילו איסור הקצירה לפני העומר הביא בפ"ז מהל' תמידין ומוספין, ולכאורה צ"ע.

אלא שלהרמב"ם (א) הרי איסור אכילת בשר בחלב "מפורש" הוא בהלאו של בישול ("ואפילו בישול") כנ"ל, ואי אפשר להפרידם. (ב) ועיקר, שכל ענין הבישול אינו אלא משום הכשר והכנת האכילה, ושפיר שייך ללאוים של המאכלות.

גם יובן בזה דיוק לשון הרמב"ם: "בשר בחלב אסור לבשלו ואסור לאכלו מן התורה ואסור בהנאה כו", וכבר שאלו למה הפסיק עם תיבות "מן התורה" בין "אסור לבשלו ואסור לאכלו" לבין "ואסור בהנאה", ולמש"כ פשוט הוא שאיסור האכילה ואיסור הבישול כרוכים יחד.

## ט

והנה לפי מה שנתבאר בדעת הטור (והחינוך) שגדר הבישול אינו קשור כלל לאכילה, אלא איסורו מחמת יצירת שם ואיסור חדש ע"י מזיגתם של הבשר והחלב להרכבה מזגיית, מובן היטב מה שלפני שהביא את דברי התוה"ב הקדים הטור והביא את הגמ' בחולין שג' פעמים נאמר בתורה לא תבשל, אחד לאיסור אכילה כו' ואחד לאיסור בישול, היינו שאיסור הבישול ואיסור האכילה אינם קשורים כלל לזה.

אבל הרמב"ם, אף שבסהמ"צ ל"ת קפ"ז הביא את דברי הגמ' הנ"ל אחד לאיסור אכילה כו', הרי בספר היד, כתב להדיא באופן אחר, שהאכילה ידענו איסורו מאיסור הבישול (ועי' בלח"מ שעמד על כך), ובודאי שמקורו שונה, ומקורו במכילתא דרשב"י פר' משפטים: "לא תבשל גדי בחלב אמו, הרי זה בא לאיסור בישולו, קל וחומר אכילתו". גם בתרגום יהונתן פר' ראה: "לית אתון רשאין למיבשלא, כל דכן למיכול בשר בחלב, תרווייהו מערבין בחדא", היינו שגם אם כל הגדר של איסור בישול הוא מחמת הכנת אוכל, הרי ברור שהוא כאשר "תרווייהו מערבין בחדא", וכן אכן כתב גם הרמב"ם להלן בה"ז: "הבשר לבדו מותר והחלב לבדו מותר ובהתערב שניהן על ידי בישול יאסרו שניהם", ועי' ברדב"ז ובכס"מ שם.

,

והנה פשוט הדבר שאם כל גדר הבישול אינו עצם מעשה הבישול, אלא שהבישול הוא ה"היכי תמצוי" היחיד ששני מיני ההיתר יתמזגו ויקבלו שם איסור, הרי לענין זה אין שום הבדל בין עירב צונן כל' הרשב"א לבין מליח וכבוש, שסו"ס לא נעשה על ידם שום מזיגה, ולכאורה מטעם זה הסתפק הרשב"א בעירב צונן שאז אין כאן בישול וממילא אין כאן הרכבה מזגיית.

ברם אם הגדר הוא שהבישול מכין לאכילה כי אז יש מקום לומר שגם כבוש ומליח מכין לאכילה, שהרי כו"כ מאכלים יש שהם כבושים או מלוחים, והיה מקום ללמוד מדין בישול שגם כבוש ומליח כך, אלא שכך גזרה תורה שדרך בישול ממש דוקא נאס ההתחלה שמביאה לאכילה והנאה; כשאדם מבשל דבר מאכל, הוא עושה כן.

מעתה יובנו דברי הש"ך שכתב: "שאינו אסור מן התורה אלא דרך בישול כו', כלומר: אבל לא על ידי כבוש ומליחה שאינו דרך בישול". רצה לומר שאף שהמחבר בנה יסודו מדברי התוה"ב להרשב"א, אינו מוכרח שכל הגדר הוא יצירת איסור חדש, וכנ"ל, ועדיין יש לומר שהגדרת האיסור הוא כהרמב"ם, שבישול הוא מכין האוכל, ולפי זה החידוש

בדברי המחבר הוא שגם כבוש ומליח הגם שיש גם בהם משום הכנת אוכל, מכל מקום גורה תורה שרק דרך בישול אסרה תורה.

### יא

ואם כנים הדברים, יבוארו לנו דברי הש"ך במקום אחר, והוא בסי' פ"ז סק"ז בפירוש הראשון שבא לבאר טעמא מאי לא אסר המחבר לבשל בחלב טמאה משום מראית עין, וז"ל: "לכך נראה לי ברור דשאני התם כיון דעל כל פנים אחד מהן אסור באכילה, דודאי בבישול לחודיה ליכא משום מראית עין, דהא יכול להיות שמבשל לצורך רפואה או שאר דברים, והאי אסור לבשל היינו לאכול כו".

וכבר תמהו על דברי הש"ך, עי' בהגהות "אמרי ברוך" שתמה: "צ"ע דהא בשר בחלב ממש אסור לבשל לרפואה אם לא לחולה שיש בו סכנה, ואם נאמר דהרואה יתלה שיש חולה שיש בו סכנה, כמעט בטלו בזה רובא דחששי דמראית עין". גם ב"פנתח הדעת" להגר"ח לוריא ז"ל הקשה: "אטו באכילה לא נוכל למתלי דאוכלו לצורך רפואה, ועינינו רואות כמה חלאים בסכנת נפשות כמעט בכל רגע ורגע ואוכלים הרבה בשר ולא ניכר כלל שהם חולים בחולי שיש בו סכנה, ועוד הקשו כיו"ב באחרונים.

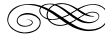
אשר לפי משנת בדעת הש"ך שנקט להלכה כדעת הרמב"ם בהגדרת האיסור, שבישול הוא לצורך הכנת האוכל, יבוארו דבריו, ובהקדם מה שיש לדקדק בדבריו שכתב "דהא יכול להיות שמבשל לצורך רפואה או שאר דברים", למה נתכוין בתיבות אלו "או לשאר דברים", ולכאורה ברור שלא נתכוין כלל משום שיחשבו הרואים שמבשל או אוכל לרפואה, אלא שר"ל שמכיון כל הגדרת האיסור הוא בישול כזה שהוא לצורך אכילה, הנה אם הוא מבשל לצורך אחר, שלא לאכילה, ורפואה שהזכיר לאו דוקא הוא, והוא כמו "שאר דברים" שאינו לאכילה, הרי בישול מעולם לא נאסר, שרק אם ס"ל שכל האיסור מזיגת הבשר והחלב והתהוותו לאיסור חדש, אין נפק"מ לאיזה צורך הוא מבשל, ותמיד אסור הוא. אבל לדעת הרמב"ם שכל איסור בישול הוא בבישול כזה שתכונתו הכנת אוכל, הרי אם מבשל לצורך אחר לגמרי, אין כאן איסור בישול כלל, וממילא הוא שלא שייך בזה איסור מראית עין.

### יב

ואם נכון הוא שזו היא שיטת הש"ך, שבישול שאינו לצורך אכילה לא נאסר מעולם, הרי יש מקום ליישב קושיית הגרעק"א ז"ל על הש"ך להלן סקי"ט, דהנה הרמ"א בסעיף ו' כתב: "עוד כתבו דאין לערב מים שהדיחו בהם כלי בשר עם מים שהדיחו בהם כלי חלב וליתן לפני בהמה דאסורים בהנאה", וכתב הש"ך: "דאסורים בהנאה, היינו כשהדיחם במים

רותחים ועירבם כך רותחין, הא לאו הכי אינו אסור בהנאה כין דאינו אסור מן התורה אלא דרך בישול",

הקשה בחידושי רבי עקיבא איגר: "קשה לי דאם כן מלבד הנאה ליתסר לערב מטעם איסור בישול כו" עיי"ש. ולפי משנת הרי הש"ך ז"ל לשיטתו אזיל שכל בישול שאינו לצורך אכילה אין בו שום איסור בישול.



## על כל דיבור ודיבור פרחה נשמתן

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בלקו"ש חכ"ג לי"ב סיון ע' 82, ז"ל: חז"ל אומרים שב"כל דיבור ודיבור של הקב"ה יצתה נשמתן. ולכאורה: הדברות "אנכי" ו"לא יהי' לך" אכן עוסקים בענינים מהותיים הנוגעים לעצמיותו של היהודי, עד כדי שקיים לגביהן דין של "יהרוג ואל יעבור". אך מדוע גם בדברות "כבד את אביך", "לא תגנוב" וכדומה פרחה נשמתם? אלא בכך מתבטא החידוש של מתן תורה, שגם את הדברים המובנים לפי שכל האדם, אין היהודי מקיים מפני הבנתו, אלא מפני שכך הוא בוחר לעשות. וכיון שעושים זאת מפני הבחירה, הרי שקועים בכך בכל העצמיות כי הבחירת נובעת מעצם האדם, ולכן גם הדברות שבענינים הפשוטים נגעו לעצם נפשם של ישראל, והביאו לידי "פרחה נשמתם". ע"כ.

[ובלקו"ש ח"י"ז ע' 284, ז"ל: מילא הדיבור "אנכי" ו"לא יהי' לך" – להיותם איסור ע"ז עליו מצווים יהרג ואל יעבור, ניתן להבין את שייכותם ל"יצתה נשמתן". אך כאשר מדובר אודות "כבד את אביך" "לא תגנוב" וכיו"ב, שהן מצוות שכליות, עבודה שע"פ טו"ד – מה להן ול"יצתה נשמתן"? אך זהו ענין "סיני" – מדבר דקדושה, מקום שלמעלה מסדר והדרגה, ולכן על כל דיבור מהר סיני היית מסירות נפש. ע"כ. ועי' סה"ש תשמ"ט, ש"פ קרה, אות ה'.]

ולכאורה אי"מ מה משנה כאן תוכן ענין הדברות, הרי הדברות הי' דיבור ה' ולכן פרחה נשמתם משום עוצם גילוי האלקות שבכל דיבור<sup>40</sup>.

40 וקשה לומר שנכנס כאן לחילוקי הדעות באופן אמירת שאר הדברות (עי' לקו"ש ח"א ע' 160 וסה"ש תשנ"ב ע' 331) כי בשיחה אין זכר ע"ז.

ואוי"ל בזה עפמ"ש בתניא (פל"ו) דשכר מצוה מצוה, ומבאר הרבי בזה<sup>41</sup>, שתומ"צ הן למעלה מגילויים, לכן אמיתית השכר שעל קיום מצוה הוא עשיית המצוה גופא (שבה נמשכת העצמות) ולא בגילוי האלקות שע"י קיום המצוה.

לכן במ"ת כשהתגלה מציאות העצמות (תניא פל"ו), חשו ישראל דוקא במעלת קיום המצוה כפשוטה, אשר במצות שכליות – המצוה כפשוטה היא גדר השכלי של המצוה, וא"כ אין סיבה שתהי' פרוחה נשמתם כשחשים את ענין השכלי של המצוה.

ותירוץ הרבי הוא, שהתגלות ענין העצמות שבקיום מצוה מתבטא הרי בענין הבחירה של היהודי לקיים המצוה (כמבואר בשיחה שם), לכן פרוחה נשמתם משום תוקף הבחירה שלהם לקיים הדברות<sup>42</sup>.

ב. ברם דברים אלו צריכים לתוספת ביאור. שהרי הדברות נאמרו ע"י בחירתו של הקב"ה (כמבואר שם בשיחה), א"כ מדוע מדגיש בשיחה את הבחירה של בני ישראל, אולי הסיבה לפרחה נשמתם הייתה תוקף הבחירה של הקב"ה שהתגלה אז בכל דיבור.

ונ"ל ע"פ המרומז בשיחה שם גופא (תחילה אות ח') ומבואר גם בכ"מ<sup>43</sup>, ששלימות הבחירה של הקב"ה מתבטא דוקא בבחירתו של יהודי לקיים דברי הקב"ה, לכן מבאר הרבי שהסיבה לפרחה נשמתם היתה משום בחירתם של בני"ו ולא משום הבחירה של הקב"ה.

והנה לכאורה י"ל, שאילו הייתה הסיבה לפרחה נשמתן משום גילוי האלקות שמלמעלה, הי' צריך להיות פרוחה נשמתן מיד בירידת ה' על ההר עוד לפני אמירת הדברות (עי' רש"י שמות י"ט, ט"ז-י"ז: הקדים על ידם כו' השכינה יצאה לקראתם כו').

אבל לכאורה על כורחך צריך לחלק בין גילוי האלקות שלפני אמירת הדברות לגילוי האלקות שבשעת אמירת הדברות גופא (עי' לקו"ש ח"ט ע' 177 הערות 10-12 בשיטת הרמב"ם, שגילוי האלקות הייתה בקולו של הקב"ה שנשמע בעת הדברות). עוד זאת, הרי אותם הדברים י"ל גם לפי ביאור הרבי, שבחירת ישראל הייתה כבר לפני הדברות, בזה גופא שהתרצו לשמוע הדברות.

41 ענין מעלתן דתורה וישראל שלמעלה מכל הגילויים באלקות, עי' ד"ה בהעלותך את הנרות תשל"ד אות ב' (מאמרים מלוקט ח"ג ע' קפ"ו). ועי' שיחת ש"פ עקב תשמ"ט, ועוד.

42 ואף שהגילוי דמ"ת הי' מלמעלמ"ט (כמ"ש בתניא שם) ומבואר בכ"מ (לקו"ש ח"ד ע' 1334 ואילך, וחס"ו ע' 67 אות י"ג) שבמ"ת לא היו נראה מציאות התחתונים כלל, ולפ"ז לכאורה לא הי' מקום אז לענין הבחירה כלל. הרי לפי דברי הרבי כאן על כורחך צריך לחלק בין מלמעלמ"ט ללמטלמ"ע בענין הבחירה גופא, דהיינו חילוק בהרגש הבחירה בכמה נרגש בו שהוא בא כוח מעליון ממנו שפועל עליו. עי' ד"ה החודש תשל"ה אות ו', מאמרים מלוקט ח"ד ע' קצ"ו.

43 עי' ד"ה בחודש השלישי תשכ"ט אות ט', מאמרים מלוקט ח"ד ע' רס"ה, ובכ"מ.

ג. עם כל הנ"ל, יש לציין שהרבי מציע כאן את שאלתו סתם, ואינו אפילו מתייחס לנקודה (אפילו לא בתור קס"ד) שייתכן אולי שפרחה נשמתם משום עוצם גילוי האלקות (או עכ"פ משום תוקף הבחירה של הקב"ה שהתגלה אז בכל דיבור).

ולכאורה צ"ל שהיינו משום כי לגבי התגלות העצם שע"י בחירתם של ישראל לקבל הדברות, אין לגילויים תפיסת מקום כלל, לכן אינו מזכיר עליהם אפילו בתור קס"ד. וכך מבואר בכ"מ<sup>44</sup>.

ד. ויש להעיר, שדברים אלו מקבילים עם דברי הרבי בשיחה דכ"ח סיון תנש"א<sup>45</sup> שהקב"ה צריך כביכול את הסכמתו של היהודי בכדי להביא הגאולה, וכן עם דבריו שצריך עבודתו של כל אחד "להביא לימוה"מ" (ע"י שכל אחד יהי' "חדור" בהבנה והשגה בעניני משיח וגאולה" ו"החיות"<sup>47</sup> שלו (בכל רגע ורגע) הוא בהבאת ימות המשיח"), כי אף שהגאולה תבוא מלמעלה מכוחו של הקב"ה דוקא, הרי דוקא בעבודתו של היהודי להביא הגאולה, מתגלה כוחו של הקב"ה בהבאת הגאולה.



## תפלה - שבחו של מקום ובקשת צרכיו

הרב יוסף חיים קאנטאר

שליח כ"ק אדמו"ר

בנגוק, תאילנד

בשיחת כ"ק אדמו"ר ש"פ בהו"ב תשכ"ח - לפני יובל שנים (תורת מנחם חנ"ב ע' 391) מסביר כ"ק אדמו"ר את הענין שחג השבועות (שענינו מתן תורה) באה דוקא אחרי מססימים לקרוא ספר ויקרא. ומסביר שהוא ע"ד ש"סדר העבודה הוא באופן שתחילה בא ענין התפילה ואח"כ ענין התורה כיון שהתפילה פועלת שלימוד התורה שלאח"י יהי' באופן נעלה יותר".

---

44 עי' סה"ש תשנ"ב ע' 115 אות ז ש"ויבז" היינו שמוותר על הבכורה כו'. ועוד. ועי' היום יום דכ"ח סיון.

45 סה"ש ע' תשנ"א ע' 646.

46 סה"ש תנש"א ע' 692.

47 סה"ש תשנ"ב ע' 131.

ושם (בע' 90) "וענינו בעבודה: התחלת היום צ"ל בענין התפילה שהיא כנגד קרבן תמיד, שהוא קרבן עולה שכולו לה', היינו, שצריך להיות במעמד ומצב שאינו מציאות לעצמו כלל, ולא באופן שאומר להקב"ה גמלי לי ואגמול לך, שהקב"ה יעשה לו טובה והוא יחזיר טובה להקב"ה, אלא יסוד התפילה הוא באופן שעובד עבודתו שלא ע"מ לקבל פרס, כיון שמתבטל ממציאות לגמרי ורק לאח"ז יכול לחשב גם על עצמו. וזהו שתחילתו היא בסידור שבחו של מקום – כולו לה', ורק לאח"ז באה בקשת צרכיו.

כלומר: אף שעיקר התפילה היא בקשת צרכיו, וכמ"ש הרמב"ם שהמצות עשה של תפילה מן התורה היא "שיהא אדם . . שואל צרכיו שהוא צריך להם כו" – הרי זה רק לאחר ש"מגיד שבחו של הקב"ה".

ויש להעיר שאולי יש בדברי כ"ק אדמו"ר אלו דרך חדש בהבנת פשט דברי הרמב"ם בנוגע למצות התפלה שהיא בקשת צרכיו. שהרי כשלומדים את דברי הרמב"ם בפשטות, משמעות ההלכה היא שהמצות עשה היא אכן בקשת צרכיו, אבל מכיון שבא לפני המלך לבקש צרכיו, אינו מן הראוי שיגש ישר לבקשת צרכיו אלא נכון הדבר לספר שבחו של מקום קודם כל. וכמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' קי"ב ג' ראשונות להסדיר שבחו של מקום תחלה כעבד שמסדר שבחו של רבו תחילה ואח"כ מבקש פרס מרבו".

אמנם ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל יש לומר שמסביר לנו פשט יותר עמוק בדברי המרב"ם הנ"ל ובכלל בכל הענין של 'סידור שבחו של מקום לפני התפילה' שהיא לא רק כהננה 'נימוסית' לפני שמבקש צרכיו, אלא שדוקא ע"י המסירה ונתינה להקב"ה באופן של 'קרבן עולה' שמתבטל לגמרי להקב"ה, יכול באמת לבקש את צרכיו בצורה נכונה. ז.א. שלא יהי' באופן של "גמולי לי ואגמול לך" שקודם כל נקבל את צרכינו ואח"ז נשתמש במה שקבלנו לעבוד את ה' אלא שכל הסיבה ורקע לבקשת צרכיו היא כתוצאה ואחרי שמסדר שבחו של מקום ומתבטל להקב"ה.

ובדרך הזה יצא לנו אופן של הבנה בדברי הרמב"ם שעולה בחדא מחתא עם תורת הה"מ<sup>48</sup> ש"אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש", "אל תתפלא בשביל דבר שחסר לך . . תתפלל על הכבידות שיש בראש . . בשכינה כביכול" "שיהי' כל כוונת תפילתו להשפיע בשכינת עווז . . כובד ראש היינו כובד ראש של רישא דכל רישין". ואולי יש לומר שכוונת כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל לומר שהקדמת 'סידור שבחו של מקום' לפני התפילה בפנימיות הענינים עכ"פ היא היא המביאה את האדם לבקשת צרכיו מתוך "כובד ראש"

48) וכמו שמובא ונתבאר ענין הנ"ל – תורת הה"מ – בארוכה בתורת רבינו בלקו"ש ח"ט ע' 293, חכ"ג

בשביל הכבידות שיש בראש . . בשכינה כביכול". ז.א. בקשת צרכיו של אדם בצורה נכונה צריכה לבא דוקא אחרי ביטולו לה' לגמרי ע"י סידור שבחו של מקום ודוקא עי"ז תהי' בקשת צרכיו של האדם בשלימות ע"י שבקשת צרכיו הינו תוצאה מביטולו לה'.



## כמה הערות קצרות במאמרי כ"ק אדמו"ר

### הרב יעקב גרייזמן

ר"מ בישיבת צעירי השלוחים  
צפת עיה"ק

א) בד"ה תורה צוה ה'תשכ"ג (סה"מ מלוקט ח"ה) מבאר הדרגות דיעקב ישראל וישורון, דיעקב הוא שי"ך לבחינת ירושה תורה, ישראל הוא התורה כפי שהיא מצד עצמה וישורון הוא דרגת המתנה תורה ולאח"ז ממשיך שיש דרגה נעלית יותר בהיא ירושה שעומד במקום המוריש שהוא למעלה גם מבחינת מתנה.

ויש לומר שע"ז מומתק הסדר בפסוקים מורשה קהלת יעקב ויהי בישורון מלך גו' יחד שבטי ישראל דלפי ביאור הראשון שישורון הוא הנעלה ביותר אין זה לא בסדר דמלמעלמ"ט ולא מלמטלמ"ע ולפי ביאור הב' הוא בסדר דמלעלמלמ"ט.

והנה בהמשך המאמר מקשר זה עם הפסוק יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב שקאי על הדרגא דירושה (נחלתנו, גאון יעקב (וצריך שיומשך בדרגא דיבחר לנו, ואולי י"ל בדא"פ שכך הוא בפסוק תורה צוה שהסדר (יעקב ואח"כ ישורון) מרמז שהדרגא דיעקב יומשך בישורון.

והנה זה שבתיתב "יעקב" נכלל דרגא התחתונה והעליונה ביחד לא קשה ע"פ המבואר בד"ה באתי לגני ה'תשל"ז שבתורה יש בחינת פנים ואחור ובתוך הדרגא דאחור יש גם הדרגא דפנים שבתורה, עיי"ש בארוכה.

ב) בד"ה מים רבים ה'תשי"ז (סה"מ מלוקט ח"א) סעיף י מבאר איך שגם ע"י דברי הרשות ממשיכים גילוי א-לקות ועד שמברכים על זה ברכה ומביא לדוגמא ענין החתונה שמברכים על זה שבע ברכות ומבאר שזה אותו ענין של קריאת שמע שלכן אמר הינוקא שחמינא בריחא דלבושייכו שלא קריתון ק"ש והם עסקו בהכנסת כלה שזה פועל ענין היחוד דק"ש, וכן ענין לבישת מנעלים שמברך שעשה לי כל צרכי, ואולי יש לומר שזה שבחחונה יש שבע ברכות (שבע דווקא) הוא גם קשור עם קריאת שמע שמברכים בשחרית וערבית ביחד על זה שבע ברכות (שבע ביום היללתיך).

ג) בד"ה ונחה עלי ה'תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ב) מבאר שזה שמשיח יהיה מלך הוא למעלה גם מהדרגא דראיה שהרי זה שמשיח נקרא רב הוא מצד זה שמשיח ילמד תורה לכל ישראל וכיון שלימוד התורה דמשיח יהיה באופן דראיה הרי שהדרגא דמלך היא למעלה גם מראיה.

ולהעיר שבד"ה והמשכילים יזהירו דאחש"פ ה'תש"כ בתחילתו מבאר קצת באופן אחר דמה שמשיח נקרא מלך הוא על שם שילמד תורה באופן דראיה.



## והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ בשליחות המרגלים בפרש"י

הרב מרדכי רובין  
שליח כ"ק אדמו"ר  
אלבאני, נ"י.

### דברי הראשונים בפי' 'והתחזקתם'

א. בלקו"ש (חלק כג שלח א', ע' 92 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה הטעם שהסכים משה רבינו לשלח את המרגלים. והנה בהמשך הענינים שם בתחילת השיחה בחלק השאלות שואל הרבי מיוסד על דברי הרמב"ן עה"פ בפרשת שלח (יג פסוק כ) "וּמָנָה הָאָרֶץ הַשְּׂמֵנָה הוּא אִם-רְזָה הִישָׁבָה עַץ אִם-אֵין וְהִתְחַזְקֶתֶם וּלְקַחְתֶּם מִפְּרֵי הָאָרֶץ וְהִימִים יְמֵי בְּכֹרֵי עֲנָבִים:"

והרמב"ן בפי' על פסוק שלפניו (י"ט) מבאר 'והתחזקתם ולקחתם – שלא יפחדו בלקחם מפרי הארץ פן יכירו בהם שהם מרגלים".

וע"ז שואל רבינו למה היה כ"כ חשוב וכו' ש'וּלְקַחְתֶּם מִפְּרֵי הָאָרֶץ', עד כ"כ שהיו צריכים ללכת על מס"נ ולסכן את חייהם לקיים חלק זו מהשליחות? עיי"ש הביאור.

ואף שיש לפרש אחרת קצת מביאור הרמב"ן וכמ"ש ב'חזקוני' ובלשונו 'והתחזקתם – היו צריכים חזק לפי שהימים ימי ביכורי ענבים והשומרים מצויים שם".

אמנם ע"ד פי' הרמב"ן הנ"ל ג"כ מובא בפי' (ר"ע) ספורנו, וז"ל: 'וְהִתְחַזְקֶתֶם וּלְקַחְתֶּם מִפְּרֵי הָאָרֶץ – לְהַחֲזִיק בָּהּ, וְאֵל תִּירָאוּ שִׁיתְּנוּ עֵינֵיהֶם בָּכֶם לְמַרְגְּלִים.'"

ואכן בלקו"ש שם מביא בהערות (הערה 14) שהמובא בפנים של השיחה הוא ממקורם בדברי חכ"ל - "רמב"ן וספורנו עה"פ".

ויש להעיר שע"ד פי' הרמב"ן הנ"ל חזינן ג"כ בדברי רשב"ם "והתחזקתם - כאנשים גבורים לקחת, ולא תגורו מפני איש.", אבל לא מובא בהערה שם. ואולי הטעם שלא מביא את דברי הרשב"ם משום שלא מפורש כ"כ כלשון הרמב"ן "פן יכירו בהם שהם מרגלים" וכן בספורנו "וְאֵל תִּירָאוּ שִׁיתְנוּ עֵינֵיהֶם בְּכֶם לְמַרְגְּלִים", וברשב"ם רק מובא "ולא תגורו מפני איש".

### ביאור בדברי הרמב"ן במרגלים ולשיטתי' במק"א

ב. ויש להעיר בעצם שיטת הרמב"ן גופא, מביאורו של הרמב"ן היודע בסוגיא ד'שלא לך לדעתך' במק"א בפרשתנו. דהנה בריש פ' מבאר הרמב"ן את עצם השליחות של המרגלים, וז"ל:

"אבל ישוב הענין בזה: כי ישראל אמרו כדרך כל הבאים להלחם בארץ נכריה ששולחים לפניהם אנשים לדעת הדרכים ומבוא הערים, ובשובם ילכו התרים בראש הצבא להורות לפניהם הדרכים, כענין שנאמר: הראנו נא את מבוא העיר (שופטים א': כ"ד), ושיתנו להם עצה באיזו עיר ילחמו תחלה, ומאיזה צד יהיה נוח לכבוש את הארץ. וכן אמרו בפירושו: וישיבו אותנו דבר, את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים וגו' (דברים א': כ"ב) - כלומר, הערים אשר נבא אליהן תחילה, ומשם נבא בכל הארץ. וזו עצה הגונה בכל כובשי ארצות. וכן עשה עוד משה עצמו, שנאמר: וישלח משה לרגל את יעזר (במדבר כ"א: ל"ב). וכן ביהושע בן נון: שנים אנשים מרגלים (יהושע ב': א'). ועל כן היה טוב בעיני משה, כי הכתוב לא יסמוך בכל מעשיו על הנס, אבל יצוה בנלחמים להחליץ ולהשמר ולארום, כאשר בא הכתוב במלחמת העי שהיתה על פי השם, ובמקומות רבים. אז נמלך משה בשכינה, ונתן לו השם רשות ואמר לו: שלח לך אנשים ויתורו את ארץ כנען, וידעוה ויגידו לכם, ועל פיהם תתיעצו בענין הכבוש. והנה משה אמר להם: עלו זה בנגב (במדבר י"ג: י"ז) - וטעמו: עלו זה הדרך בנגב, שידעו את העם היושב בארץ הנגב, מפאת הרוח אשר ישראל שם, החזק הוא - ויצטרכו בעינים להשתמר מאד ולהחליץ, וכן הערים - אם הם בצורות שישגבו בהן ויצטרכו לבנות דיק וסוללות או שיבואו מצד אחר. ואמר עוד שידעו בארץ עצמה, הטובה היא אם רעה, כי אם היא רעה יכבשו תחלה מן המקומות האחרים, כי הם היו תרים הר האמורי מצד חברון, כי גם יהושע לא כבש את כולם. וזה טעם: ומה הארץ אשר הוא יושב בה (במדבר י"ג: ט) - על העם היושב בנגב. ע"כ.

הרי חזינן לדעת הרמב"ן שכל הענין דמרגלים והטעם שהסכים משה ע"ז הוא משום - בלשונו: "וזו עצה הגונה בכל כובשי ארצות. וכן עשה עוד משה עצמו...ועל כן היה טוב

בעיני משה, כי הכתוב לא יסמוך בכל מעשיו על הנס, אבל יצוה בנלחמים להחליץ ולהשמר ולא רוב".

ולכן אתי שפיר ומסתבר שהרמב"ן ממשיך בפי' "והתחזקתם ולקחתם – שלא יפחדו בלקחם מפרי הארץ פן יכירו בהם שהם מרגלים". דדוקא הרמב"ן דס"ל דכל הענין של מרגלים הוא דרכי הטבע ו"עצה הגונה בכל כובשי ארצות", צריך להוסיף תיבת "והתחזקתם" כדי להדגיש שצריך ללכת גם על מס"נ ע"ז, אף שבדרכי הטבע אינו מחזק אלא אדרבה 'נגד' השליחות.

### שקו"ט בביאור בדברי רש"י בנשיאת הפירות

ג. ולכאורה צריך ביאור מדברי רש"י כמה פסוקים אח"כ, דהנה פסוק כג כתוב: "וַיִּבְאוּ עַד-נַחַל אֲשָׁפֵל וַיִּכְרְתוּ מִשָּׁם זְמוּרָה וְאֲשָׁפֵל עֲנָבִים אֶחָד וַיִּשְׁאַהוּ בַּמָּוֶט בְּשָׁנִים וּמִן-הָרְמָנִים וּמִן-הַתְּאֵנִים".

ורש"י מפרש "בַּמָּוֶט בְּשָׁנִים – ממשמע שנאמר: במוט איני יודע שהוא בשנים מה תלמוד לומר: בשנים, בשני מוטות, הא כיצד שמנה נטלו אשכל אחד נטל תאינה ואחד נטל רמון, ואם חפץ אתה לידע, כמה משאוי אחד מהם צא ולמד מאבנים שהקימו בגלגל, הרימו להם איש אבן אחת על שכמו, ושקלום רבותינו משקל כל אחת ארבעים סאה, וגמירי טונא דמדלי איניש על כתפיה, אינו אלא שלישי משאו במשאוי שמסייעין אותו להגביה, יהושע וכלב לא נשאו כלום, לפי שכל עצמן להוציא דבה נתכוונו כשם שפרייה משונה, כך עמה משונה. "עכ"ל.

הנה עולה מפרש"י ש"יהושע וכלב לא נשאו כלום", והרי היה חלק מהשליחות של משה "ולקחתם מִפְּרֵי הָאָרֶץ" ואיך אפשר כיהושע וכלב הצדיקים שבמרגלים לא קיימו את שליחותם. ועוד יותר לפי הרמב"ן היה חלק כ"כ חשוב בשליחות עד שמשה הוסיף התיבה "והתחזקתם" כדי להדגיש שיש ללכת על מס"נ לקיים חלק זה של השליחות.

ואף א"ת שרש"י לא ס"ל כהרמב"ן שיש ללכת על מס"נ וכו', הנה מ"מ צריך עיון לדעת רש"י איך רק הב' הצדיקים שבחבורת המרגלים לא קיימו שליחותם בשלימות.

ולכאור' היה נ"ל ש'ולקחתם' הוא ציווי כללי על כל הקבוצה ולא על כל או"א מהמרגלים, ולכן היה אפשר שצדיקים אלו "יהושע וכלב לא נשאו כלום". אבל אם כנים הדברים הול"ל לרש"י לפרש כן, והנה רש"י פירש אחרת "לפי שכל עצמן להוציא דבה נתכוונו", אלמא היה ציווי על כ"א והטעם של "לא נשאו כלום" הוא רק משום "שכל עצמן להוציא דבה נתכוונו".

ויש מפרשים בדעת ב'שפתי חכמים השלם' מביא ביאור לרש"י (מ'מנח"י עפ"י ביאורים למהר"ן) על המשך דברי רש"י מיד שם "לפי שכל עצמן להוציא דבה נתכוונו", וז"ל: "השתא מפרש רש"י ואזיל למה לא נטלו כלום, והלא משה אמר 'ולקחתם' מכל הפירות, ומפרש לפי שכל עצמן כו', דאם לא להוציא דבה נתכוונו לא היה להם ליקח אשכול ענבים שלם כדי שיוכלו ליקח מפרי הארץ, או לא היה להם ליקח אשכול כלל".

אבל תירוץ זה עדיין אינו מספיק, דאע"פ שאמת ויציב "שכל עצמן להוציא דבה נתכוונו", הרי מ"מ היה שליחות ממשה ואיך הוא שלא קיימו חלק משליחות זו.

והנה שאלה זו מתחזקת יותר, ובהקדם המבואר בריבוי מקומות בתורת רבינו (תו"מ ח"א ריש פ' שלח, לקו"ש ח"ג שלח ע' 92 ואילך, ועוד) איך נכשלו וטעו כ"כ צדיקים אלו נשיאי השבטים שבחר בהם משה בעצמו לשלוחים, ומבואר שלא היה הביטול השלימה למשלח משה, והוסיפו מדעתם לפסק מסקנא "שלא נוכל לעלות" אף שרק שולחו לברר האופן הכי טוב לכבוש א"י.

ועוד מבאר רבינו בהתוודעות הראשונה דפ' שלח אחרי י' שבט (תו"מ ח"א ריש פ' שלח ע' 103) שטעו רק בשינוי הסדר בדיוק דברי הרב - משה, ששינוי מהסדר של דברי משה והתחילו לבשר על הפירות ואח"כ על העם והארץ, וצריך להיות דיוק אף בסדר דברי הרב לקיים השליחות.

וא"כ איך שייך לומר אצל יהושע וכלב "לא נשאו כלום" שבטלו ח"ו חלק חשוב מהשליחות ולא רק שינוי בסדר הדברים, ואפי' מאיזה סיבה שהיא אפי' "לפי שכל עצמן להוציא דבה נתכוונו". הרי היה להם לקיים דברי משה ולהביא הפירות ולהסביר לבנ"י על הענין החיובי בזה וכרצונו של משה כבתחילה בלקיחת הפירות.

ובסגנון אחר קצת, איך ומניין ידעו יהושע וכלב דאם "לפי שכל עצמן להוציא דבה נתכוונו" לכן בטל חלק זו מהשליחות.

### רבינו בחיי עה"ת שחולק על רש"י

ד. והנה הפי' רבינו בחיי עה"ת חזינן שמביא דברי רש"י ושחולק על רש"י הנ"ל, וז"ל: "וישאוהו במוט בשנים - מה ת"ל בשנים, בשני מוטות, הא כיצד שמונה נטלו אשכול, ואחד נטל תאנה, ואחד נטל רמון, יהושע וכלב לא נטלו כלום, שכל עצמן להוציא דבה נתכוונו כשם שפירותיה משונים כך עמה משונה. אם חפץ אתה לידע כמה משאוי כל אחד מהם צא ולמד מהאבנים שהקימו בגלגל שהרימו עליהם איש אבן אחת מן הירדן על שכמו, ושקלום רז"ל משקל כל אחד ארבעים סאה, וגמירי דטווא דדארי אינש על כתפיה אינו אלא שליש משאוי כמשאוי שמסייעין אותו להרים, זה לשון רש"י ז"ל.

וראיתי במדרש וישאווה במוט בשנים, אלו יהושע וכלב. ובמחבר נקרא זמורה, וכשנתלש קראו מוט, ולא היה בהם בכל העשרה כח לשאת אותו מוט ויהושע וכלב נשאווה לבדם, ולכך וישאווה במוט בשנים, וזהו היה רמז להם שהם ראויים ליכנס לארץ ולהיות להם אחוזה בתוכה. "ע"כ.

ויש להעיר ממש"נ בס' 'הכתב והקבלה' (להר' יעקב צבי בן גמליאל מקלנבורג) ובסוף דבריו מביא ממדרש"י "דתחלה נשאווה כלב ויהושע", וז"ל: "במוט בשנים – בהשתנות ובהתחלפות הנושאים, שהנושאים אותו עד"מ בפרסה הראשונה לא היו יכולים לנשאה גם בפרסה שניה מכובד משאו, אבל היו צריכים שנים אחרים לבוא ולהתעסק בו, וכן ממקום למקום היו נושאים מתחלפים זה עם זה, ויבע"ת תרין מנהון. דוגמא לדברי איתא במדרש"י דבתחלה נשאווה כלב ויהושע ואחר כך נתנוהו לאחרים לנשאו, ובתלמוד גמגמו על זה שהוא למותר, כי הנשיאה במוט א"א רק בשנים, ופירושהו בשני מוטות ושמונה נשאווה."

### ביאור בפרש"י בדא"פ

ה. והנה יש מקום לומר שאין שאלות אלו המיוסדות מהביאורים בכו"כ מקומות בתורת רבינו שאלה על פרש"י פש"מ, ויש לבאר רש"י ע"פ המובא בשפתי חכמים הנ"ל, אבל לפי הדרך של רבינו לבאר היינה של תורה הפרש"י אולי יש להוסיף ורק בדא"פ ותן לחכם ויחכם עוד.

ואף שמבואר בתורת רבינו כנ"ל שנכשלו וטעו כ"כ שלא היה הביטול השלימה למשלח משה, והוסיפו מדעתם לפסק מסקנא "שלא נוכל לעלות" אף שרק שולחו לברר האופן הכי טוב לכבוש א"י. ועוד מבאר רבינו שטעו רק בשינוי הסדר בדיוק דברי הרב - משה, ששינו מהסדר של דברי משה והתחילו לבשר על הפירות ואח"כ על העם והארץ, וצריך להיות דיוק אף בסדר דברי הרב לקיים השליחות.

הנה מ"מ חלק משליחות זה של לקיחת הפירות, אף שמפורש בכתוב וכו', הרי נראה מביאור רבינו בלקו"ש ותו"מ שם, הרי זה היה רק הוספה של שכר ורק שתהא תוספת של נשמע כדי שבנ"י ירצו לעלות לארץ חלב ודבש כמבואר בארוכה בלקו"ש שם. ולכן היה מובן ליהושע וכלב שענין הא' והעיקרי הוא כיבוש הארץ וע"ז האמונה שלמה שנוכל לה, וזה בחי' 'נעשה'. ורק אח"כ מתחיל ההוספה של לקיחת הפירות שהוא רק שכר והוספה על העיקר של כיבוש הארץ, וזה בבחי' 'נשמע'.

ולכן היה פשוט אצל יהושע וכלב שאם חסר ענין הא' "שכל עצמן להוציא דבה נתכונו", הרי אין שום ענין להתחיל הב' ואדרבה זה הי' ענין שלילי.

# נגלה

## שיטת אדה"ז בגדר מצוה הבאה בעבירה ופי' דברי הירושלמי פ' האורג

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

שליח כ"ק אדמו"ר – בנסנהורסט, נ.י.

בירושלמי שבת פ' האורג (פי"ג ה"ג) כ' דהקורע בשבת על מתו שחייב להתאבל עליו אע"פ שחלל שבת (שהרי מתקן בקריעתו) מ"מ יצא מצות קריעה, ואין זה סתירה להדין בדמצה גזולה אינו יוצא י"ח בפסח משום ד"תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה".

ומוכיח הירושלמי דין זה מהא דבודאי המוציא מצה מרשות לרשות בשבת יכול להוציא בה י"ח אח"כ בפסח.

ובמפרשים פירשו כוונת הירושלמי, דגדר מהב"ע היא שחפצא שיש בה שם עבירה א"א לקיים בה מצווה, ולכן בגזול היא גופא עבירה דיש בה שם גזול, משא"כ בשבת הוא עבר עבירה, דהאדם עבר עבירה אבל אין חלות איסור בחפצא ולכן יכול להתקיים בה מצוה.

ועד"ז מפרשים שי' ר"ת בב"ק סז, א, דאע"פ דיאוש קני בדיני ממונות מ"מ פסול להקרבה משום מהב"ע, דמ"מ יש בחפצא שם גזול, משא"כ בשינוי השם או בשינוי מעשה. (ראה בחי' ר' ראובן סוכה ועוד מפרשים בזה).

והנה, בדברי אדה"ז משמע שמפרש דברי הירושלמי בגדר מהב"ע באו"א.

דהנה ז"ל אדה"ז בל' לולב (סי' תרמ"ט ס"ד) "אבל הגזול והגנוב אף בשאר הימים הוא פסול אע"פ שכבר נתייאשו הבעלים לפי שהוא מצוה הבאה בעבירה כלומר כשהוא מקיים את המצוה הוא מקיים אותה באיסור גזל".

ומבואר, דגדר מהב"ע אינו דא"א לקיים המצוה בחפצא של איסור – דבר הגזול, כ"א דמעשה המצוה מתקיימת במעשה האיסור- הגזילה.

(ואין לדייק מלשון אדה"ז שהלולב "פסול" דמשמע שנפעל איסור בהחפצא, כי י"ל בפשטות דפסול לקיום המצוה).

אבל עפי"ז לכא' צ"ב בקורע על מתו בשבת, למה אין בזה מהב"ע, הרי הקריעה מתקיימת באיסור חילול שבת?

והנה, אדה"ז מביא דברי הירושלמי בהל' פסח (סי' תנ"ד סי"ב) ושם כתב וז"ל "מי שהוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד בליל ט"ו שחל להיות בשבת מותר לו לצאת בה ידי חובתו ולברך עליה ואין זו מצוה הבאה בעבירה כיון שהיתה שלו קודם שהוציאה או הכניסה נמצא שלא באה מצוה זו לידו ע"י עבירה אלא שהוא עושה בה עבירה אבל היא לא נעשית בעבירה ולא באה לידו על ידי עבירה שעשה הוא".

ומקור דין זה הוא מהירושלמי הנ"ל (וכמו שכתב אדה"ז (או המהרי"ל כידוע השקו"ט) בהמראה מקומות), ובלשון אדה"ז מבואר הגדרת הירושלמי "תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה", ובלשון אדה"ז "שהוא עושה בה עבירה אבל היא לא נעשית בעבירה".

וי"ל ככוונת אדה"ז בחילוק הירושלמי, ע"ד דברי התוס' סוכה (ל, א ד"ה משום מהב"ע) "וא"ת לקמן דפסלינן לולב של אשירה משום דמיכתת שיעורי', תיפוק לי' משום מצוה הבאה בעבירה. וי"ל דלא דמי לגזל דמחמת הגזל באה המצוה שיוצא בו אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק בי".

(וראה בקרבן העדה ירושלמי שם שמציין לתוס' זו, וכן בשאגת ארי' סי' צ"ט. ובפר"ח שם פי' הירושלמי ע"ד התוס').

ויש לומר, דגדר הדברים הוא שהעבירה צ"ל סיבה לקיום המצוה, וכגון באיסור גזל, הרי מבלי הגזילה אינו יכול לקיים המצוה בלולב זו, משא"כ בלולב של אשירה (אע"פ שנעשה עבירה בחפצא), מ"מ אין העבירה שנעשה בה סיבה לאפשרות קיום המצוה בלולב זו, שהרי ה' יכול לקיים המצוה אע"פ שלא נעבדה, ובכה"ג אין משום מצוה הבאה בעבירה.

ועד"ז בהדוגמא של המוציא מצה מרה"י לרה"ר אע"פ שנעשה עבירה, מ"מ אין העבירה סיבה המאפשרת קיום המצוה, שהרי המצה שלו והי' יכול לקיים המצוה מבלי חילול שבת, וזהו כוונת אדה"ז "אלא שהוא עושה בה עבירה אבל היא לא נעשית בעבירה ולא באה לידו על ידי עבירה שעשה הוא".

משא"כ בלולב הגזול, "תמן גופה עבירה", דהיינו שהיא – המצוה גופה אכן נעשית בעבירה, ותיבת גופה המתייחסת לקיום המצוה (ול"ד לחפצא כנ"ל ביאור האחרונים), שאפשרות קיום המצוה הוא ע"י העבירה, שרק ע"י הגזילה יכול לקיים המצוה.

(בשיחת אחש"פ תשל"ו (שיחו"ק תשל"ו ח"ב ע' 104) הביא מהר"י ענגיל (אתון דאורייתא כלל יו"ד) בביאור הירושלמי החילוק הוא כנ"ל דגברא וחפצא, אבל ראה שם שלד' הבבלי וכן ההלכה בענין נר ששבת (ברכות נב, סע"ב) מוכח דצ"ל באו"א, ועפ"ז נראה לבאר דברי הירושלמי לשי' אדה"ז שמביא ירושלמי זה להלכה וכמו שנת').

ועפ"י"ז יש לבאר דעד"ז הוא בחידוש הירושלמי דגם בקורע על מתו בשבת אין משום מהב"ע. דאע"פ שקיום המצוה הוא בו בשעה שמחלל שבת, מ"מ אין החילול שבת סיבה המאפשר קיום המצוה, שהרי בעצם יכול לקיים מצוה זו ובבגד זו בלי חילול שבת באם יקרע במוצש"ק (ואדרבא, אסור לו לקרוע בשבת), ונמצא שאין האיסור סיבה לקיום המצוה. ולא דמי לגזל שאינו יכול לקיים המצוה בלולב זו בלי האיסור, וכלשון התוס' סוכה "דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו".

ויש לומר שזו גם כוונת אדה"ז בהל' לולב "מצוה הבאה בעבירה כלומר כשהוא מקיים את המצוה הוא מקיים אותה באיסור גזל", ל"ד שהמצוה והעבירה מתקיימים באותו זמן, כ"א שגדר מהב"ע הוא שקיום המצוה מתאפשר רק ע"י האיסור.

הנה, על הדוגמא שהביא בירושלמי במוציא מצה מרה"י לרה"ר הקשה ברעק"א סוכה שם לקרוע בשבת, הרי בהוצאה הרי העבירה נעשית קודם קיום המצוה, משא"כ בהקורע בשבת, הרי המצוה נעשית בשעת מעשה החילול שבת.

יש שכתבו דגם קיום מצות קריעה היא לא בעצם הקריעה אלא שהבגד יהי' בגד קרוע, ונמצא שקיום המצוה אינו בשעת מעשה האיסור.

אמנם בביאור הירושלמי "הכא הוא עבר עבירה" משמע שהכוונה לענין אחר.

ויש שכתבו (ראה ברעק"א שם) דגם בדוגמא דמוציא מצה מדובר שהוציא המצה בפיו שמעשה ההוצאה והאכילה באותו זמן.

אמנם באדה"ז משמע שבא לתרץ קושיית הרע"א שהרי כתב מותר לו לצאת בה ידי חובתו ולברך עלי', שאפי' לענין ברכה לא חשיב מהב"ע, אע"פ שלענין ברכה מחמירים אם המצוה נעשית ע"י העבירה אע"פ שאין המצוה והעבירה באותו זמן כגון באופן שגזל וקנה בשינוי מ"מ אין לו לברך עליו, וכמבואר בשו"ע אדה"ז שם, מ"מ הכא יכול לברך עלי'.

והנה לפי פי' אדה"ז בירושלמי יש לבאר מדוע הירושלמי פשיט לי' יותר דין הוציא מצה מקורע בשבת. דאילו לפי פי' האחרונים שיסוד הירושלמי הוא שגדר מהב"ע הוא כשיש בחפצא שם עבירה משא"כ בחילול שבת, א"כ מ"ש איסור חילול שבת הוצאה לקריעה כשמתקן בקריעתו.

אבל לפי יסוד אדה"ז בירושלמי שהפי' הוא שאין העבירה סיבה לקיום המצוה, הנה במוציא מרה"י לרה"ר מובן יותר מדוע אין העבירה סיבה לקיום המצוה שהרי גם בשבת הי' יכול לקיים המצוה בלי חילול שבת. משא"כ בקריעה הרי בפועל עכשיו בשבת אינו יכול לקיים המצוה בלי חילול שבת, וע"ז מחדש הירושלמי שמ"מ הגדר דומה להוצאה "שהוא עבר עבירה" אבל אין קיום המצוה דקריעה זו צריך לחילול שבת שהרי יכול לקיימו במוצש"ק, ונמצא דבשניהם אין העבירה סיבה לקיום המצוה, ולא דמי לגזל שרק ע"י העבירה ביכולתו לקיים המצוה.

(ולהעיר מתניא פל"ג בהגה"ה, וראה לקו"ש חט"ז ע' 213, ועי').



## בענין מצוה הבאה בעבירה

### הרב אפרים פישעל אסטער

ר"מ ביישיבה

בהא דכתבו התוס' (בסוגיין סו, ב) בשאלת הר"י דהכא הוי מצוה הבאה בעבירה כיון דקנאו ע"י שינוי השם שמקדיש, וצ"ב הלא מה דמקדישו לא הוי קיום מצות ההקדשה, וצ"ל דגם מה דמכשירי המצוה בעבירה חשוב מהב"ע, אלא שעפ"ז צ"ע דנאמר הכי לענין לולב דהאגד הוי הכשר המצוה בעבירה דע"י האגד קונה אותו, ובתוס' סוכה ל, א הקשו כן ותי' דל"ד דחל קנין והקדש ביחד, ודבריהם צ"ע, ואין לומר דכוונתם דשאני ההכשר דאגד מההכשר דהקדש, דזה גורם חלות קדושה משא"כ באגד דליכא חלות חדשה לכאורה דא"כ הו"ל למימר בקיצור הכי, ובתי' הא' שכתבו דהאגד הוא קודם יו"ט קודם שחל חיוב המצוה משמע עד"ז, אבל גם מתי' זה מוכרח דאין כוונתם דשאני הכשר דאגד מהכשר דהקדש, אלא דרק קודם יו"ט דלא חל החיוב שאני אבל ביו"ט דמי לההכשר דהקדש, וא"כ צ"ע מאי תי' דלא דמי למקדיש.

והנה יל"ע בהא דר"ל דלהר"י דאם כבר קנה שוב ליכא מהב"ע, אי ס"ל דאי הוי עבירה בשעת מצוה דסגי בזה, או דצ"ל באופן דהעבירה מסייע וגורם לקיום המצוה, או כל' המחבר בסתנרע"ט וראשונים דהמצוה מסייע להעבירה, דהכא לא רק דההקדש והקנין הוו בחדא שעתא אלא יתירה מזו דהמצוה דהקדש גורם הקנין שהוא העבירה, ועי' בל' אדה"ז

בשו"ע סתרע"ט ס"ד דמשמע מדבריו דהוא רק זה שכשהוא מקיים את המצוה הוא מקיים אותה באיסור גזל ות"ל.

אמנם נ"ל דהא בהא תליא, דהנה בסוכה שם הקשו' התוס' (ד"ה משום) מדוע אשירה אינו פסול משום מהב"ע, והקשה רעק"א דלשיטת הר"י לא יוקשה דהשתא תו ליכא עבירה (ודא"ג י"א דפי' דברי התוס' הוא דאשירה הוא ע"י שנטעו לשם אשירה ועצ"ע), ומאי הוצרך לתי' התוס' דהוא רק כשמחמת העבירה בא המצוה, אמנם י"ל דהא גופא מש"כ הר"י דהקנין וההקדש חל ביחד, היינו שחלות ההקדש היא היא הגורמת הקנין, וז"ש דבגזל היא גורמת לקיום המצוה, אמנם חילוק בדבר דבגזל היא המאפשרת קיום המצוה ולא שקיום המצוה גורמת הגזל, משא"כ באשירה היא עבירה שנעשה בה אבל ל"ש לקיום המצוה כלל.

וי"ל דבהקדש או אגד דהוי הכנה והכשר למצוה בעי שהמצוה תסייע להעבירה שיהא מהב"ע, וזהו דין בהחפצא דהמצוה דאי הכשר המצוה מסייע להעבירה נפסלה להמצוה, משא"כ בעבירה בשעת קיום המצוה סגי רק זה דהוי עבירה בשעת המצוה דתנאי דהעבירה מאפשרת המצוה וזה סגי להיות מהב"ע וזהו דין בקיום המצוה דהגברא, ותרי דיני נינהו במהב"ע. ונמצא דהמבואר בדברי הר"י שהוא בדינא דמהב"ע בהחפצא דצ"ל באופן שמסייע המצוה להעבירה, חלוק מהמבואר לעיל לגבי קיום המצוה דהגברא דצ"ל מחמת העבירה, אבל ביסודם נקודה אחת היא, והוא הקשר בין המצוה והעבירה, אלא דזה לגבי הכשר החפצא וזה לגבי קיום הגברא, ומיושבת קושיית רעק"א.

וא"כ י"ל דמש"כ התוס' דשאני אגד מהקדש הוא דההקדש ה"ה הקנין משא"כ האגד שהיא הקנין אין זה שייך להמצוה שהרי גם אם לא יקנה אותה הוי זה אגד לד' מינים, דנמצא דאין הקנין עושה החפצא של מצוה, וא"כ לא סייע המצוה להקנין. אבל כ"ז לענין הכשר מצוה בעבירה, משא"כ בעבירה בשעת קיום המצוה שהוא דינא בהגברא סגי רק מה דהוי בשעת המצוה ושהעבירה מאפשרת המצוה, וכל' אדה"ז בשו"ע.

וי"ל עפהנ"ל דזהו ביאור ב' המקרים שהביא ר"י בשם רשב"י לדינא דמהב"ע, דהדמיון דגזול לפסח הוא לגבי הדינא דמהב"ע בהכשר המצוה דהוי פסול בהחפצא דזהו הדמיון לפסח דהוי פסול בהחפצא משא"כ הלימוד מאני ה' גזל בעולה והמשל ע"ז הוא דהוי חסרון בקיום המצוה דהגברא שיבריחו עצמן מן הגזל גם בקיום המצוה.

ויתפרש עפ"ז היטב מש"כ התוס' בשיטת ר"י בגיטין דלא ס"ל דמהב"ע ול"ג שם נסבי יאוש כדי קני, דאין הכוונה בזה דלא ס"ל ר"י מענין מהב"ע כלל (או דלא ס"ל ממהב"ע בדאיכא קנין דיאוש ושינוי השם), אלא דהאי דינא שנגיד לעולא דאיכא דין מהב"ע בהכשר הקרבן כשמקדישי לא ס"ל, משא"כ דינא דמהב"ע בקיום המצוה.

## בגדר פטור מתה מחמת מלאכה

הרב דב אייזמן

שליח כ"ק אדמו"ר

מירטל ביטש, סאוט קאראלינא

א

הגמ' בב"מ [צ"ו ע"ב]: "איבעיא להו: כחש בשר מחמת מלאכה מאי? אמר לי' ההוא מרבנן, ורב חלקי' ברי' דרב אויא שמי', מכלל דכי מתה מחמת מלאכה מחייב; נימא לי' 'לאו לאוקמא בכילתא שאילתה'? אלא אמר רבא: לא מיבעיא כחש בשר מחמת מלאכה דפטור, אלא אפי' מתה מחמת מתה מחמת מלאכה נמי פטור, דאמר לי' 'לאו לאוקמא בכילתא שאילתא' כו'.

"ההוא גברא דשאל דוולא מחברי', איתבר, אתא לקמי' דרב פפא, אמר לי': 'אייתי סהדי דלא שנית בי' ואיפטר'.

"ההוא גברא דשאל שונרא מחברי', חבור עלי' עכברי' וקטלוהו. יתיב רב אשי וקמיבעיא לי' כי האי גוונא מאי; כי מתה מחמת מלאכה דמי או לא? אמר לי' רב מרדכי לרב אשי: הכי אמר אבימי מהגרוניא משמי' דרבא: גברא דנשי קטלוהו (רש"י: בעל בעילות הרבה ומת), לית דין ולא דיינא".

הגמרא מקשה מהו דינו של הנוק מחמת הוכחשה מחמת המלאכה; האם זה נחשב אונס וחייב, או בגלל שזה מחמת המלאכה פטור?. הגמ' מיישבת כי אם הוא יכול להוכיח שלא שינה – יהי' פטור.

מהשאלה הבינה הגמ' שכל הספק הוא רק בענין הוכחשה, אבל אם הבהמה מתה מחמת המלאכה בכ"מ חייב. והגמ' מבהירה: וודאי גם במתה מחמת מלאכה פטור, בגלל ש"לאו לאוקמא בכילתא שאילתה".

לאחר מכן מביאה הגמ' את הסיפור בענין שונרא ששאלו אותו להרוג או לאכול את העכברים, וכתוצאה מת החתול [או מכך שהעכברים הצטרפו יחד והרגו אותו, או מכך שהוא אכל מעבר למידה ומת], מה דינו?

מביאים מעשה מא' שבעל בעילות הרבה ומת, שההלכה היא כי 'לית דין ולא דיינא', מכיון שמרוב בעילות מת. והביטוי בו משתמשת הגמ' הוא: 'לית דין ולית דיינא', כלומר, אין לאחד לתבוע ולומר שמישהו מסוים חייב במיתת האיש.

## ב

טור [סי' ש"מ סעי' ד'] דן בא' ששכר ללכת בדרך ידועה, ובאו אליו ליסטים וחיות רעות, מה דינו, האם נחשב מתה מחמת מלאכה; מצד א', הלך לאותו דרך בכדי לעבוד עם הבהמה שהוא שאל, ובדרך שהוא בחר היו ליסטים והרגו את הבהמה, האם זה נחשב מחמת מלאכה.

הרמ"ה – "חשיב שפיר מתה מחמת מלאכה, כיון שמחמת הדרך ששאלה לילך בה הוליכה ונאנסה".

הרא"ש – "דאין נראה, דאינו דמי לשונרא ששאלה להרוג עכברים, דבאותו מלאכה עצמה נאנסה, והוי כשואל בהמה למהלך יום אחד ומחמת ההילוך מתה, אבל אם נאנסה ממנו בדרך, אונס אחר הוא ואינו מחמת מלאכה, שאף בלא מלאכה אפשר שתאנס ממנו, הילכך חייב".

לשיטת הרא"ש, מחייבים באונס הזה, מכיון שאין זה מחמת המלאכה ממש, אולם הרמ"ה פוסק שנחשב מחמת מלאכה, בגלל שעכ"פ "במלאכה ששאלה לצרכה בגרמתה מתה".

נראה שיש ב' הבנות בגדר "מחמת מלאכה" להלכה:

הרא"ש – בתנאי שזה "מחמת", כלומר שהיא תוצאה ישירה מהמלאכה שלמטרתו שאלו את החפץ או הבהמה, ולכן אם היא רק בגרם המלאכה אין בו את הפטור וחייב.

הרמ"ה – "מתה מחמת המלאכה" אין הכונה שדווקא אם המיתה תהי' תוצאה ישירה מהמלאכה ששאלה, אלא אפי' אם זה "שמתה במלאכה ששאלה לצרכה בגרמתה" גם בזה יש את הפטור של "מתה מחמת מלאכה".

הרמב"ם [הל' שאלה פ"א ה"א]: "השואל כלי או בהמה וכיוצא בהן משאר מטלטלין מחבירו, ואבד או נגנב, אפי' נאנס אונס גדול, כגון שנשברה הבהמה או נשבת או מתה, חייב לשלם הכל, שנאמר "וכי ישאל איש מעם רעהו ונשבר או מת ובעליו אין עמו שלם ישלם". בד"א? כשנאנס שלא בשעת המלאכה, אבל אם שאל בהמה מחבירו לחרוש בה ומתה כשהיא חורשת – הרי זה פטור. אבל אם מתה קודם שיחרוש בה, או אחר שחרש בה, או שרכב עליה או דש בה ומתה כשהיא דשה או בשעת רכיבה – הרי זה חייב לשלם".

דהיינו, מסביר "מתה מחמת מלאכה" – אם מתה בשעת המלאכה פטור. ולכאורה לא מזכיר את הענין של "מחמת המלאכה" שהגמ' מביאה ושאר הראשונים מביאים להלכה,

אלא תולה את זה בזמן המיתה, אם המיתה היה באותו זמן של המלאכה פטור "מחמת מלאכה". וצ"ב מהי סברתו לחרוג ממילים מפורשות בגמ'. וכך הקשה המ"מ.

## ג

ישנם שתי מהלכים בראשונים מהי סיבת הפטור של מתה מחמת מלאכה:

הרמב"ן – הבעל הבית המשאיל פשע, בגלל שהוא נתן את החפץ למטרת שימוש מסוים והחפץ אינו יכול לעשות את המלאכה ההיא, וא"כ יוצא שנכון אמנם שהשואל תמיד מתחייב בכל מקרה, אבל כאן המשאיל פשע שנתן לו בהמה שלא יכולה לעמוד במלאכה שהוא נתן אותה למענה, ולכן א"א לחייב את השואל על פשיעת המשאיל.

הרשב"א – מלכתחילה הוא לא לקח על עצמו כזה סוג של התחייבות; כמו הוכחשה מחמת מלאכה שאסיקנא אדעתא של שואל "לאו לאוקמינא בכילתא שאילתא", וכן גם כאן המיתה נוצרה מחמת מלאכה, כלומר היא הוכחשה מחמת מלאכה במידה יותר חמורה, ואסיקנא אדעתא שהוא לא התחייב בזה.

הרמב"ם – וודאי לא נוקט הפטור מטעמים האלו, מכיון שהוא אומר במפורש שהפטור תלוי אם המיתה נעשה בשעת מלאכה, ולא מזכיר שהוא בגרמתה של אף מלאכה. וצ"ב מהי סיבת הפטור של מחמת מלאכה.

## ד

ויובן בהקדים מחלוקת אם הוכחשה דהדר נחשב נזק מכיון ד"כל שעה ראוי למכירה" או שבת מכיון שאינו נזק בלתי הפיך מכיון שיחזור לאיתנו לאחר זמן ולכן אין לחייב נזק.

הרא"ש סי' ד' "השוכר בהמה מחבירו ועלה בה מכה ברגלי" בפשיעת השוכר כגון ששינה בה ולא הוי מחמת מלאכה. פסקו חכמי צרפת כיון דסופה להתרפאות מאותה פציעה פטור מלשלם דמי הזיקן דלא הוי אלא שבת וכו' ואם כן הכא דהוה אדם בשור פטור. דאדם בשור לא משלם אלא נזק ולא שבת. ולדבריהם כחש בשר מחמת מלאכה דשמעתין איירי בכחשא דלא הדר דאי בכחשא דהדר אפי' שלא מחמת מלאכה נמי פטור דהוה מחמת מלאכה.

ויש מחלקין דודאי גבי אדם לא חשבינן לי' אלא שבת דאינו עשוי לימכר הילכך לא חשיב אפחתי' מכספי' ועוד דאדם דמיו יקרים והקונהו פוחת מעט מדמיו כיון דסופו לחזור אבל לגבי שור נחשב שעשוי לימכר ונפחתו מדמיו עכ"ל.

הרא"ש מביא את ב' הדעות.

דעה א – נחשב שבת בלבד מכיון שעתידי המכה להתרפא. ולכן הוא שבת בלבד, ואדם שמזיק בהמה לא מתחייב בשבת. ולפי זה אומר הרא"ש הספק בגמר' מה הדין בהוכחשה מחמת מלאכה הוא בהכחשה שהוא לעולם, ולכן מספתקים אם גם פה יהי' פטור.

דעה ב – אומר לגבי אדם הכחשה דהדר נחשב שבת ולא נזק. אבל לעניין בהמה הוא נעמד למכירה בצורה תמידי ולכן ההכחשה למרות שהוא זמני יוצר נזק כספי משך זמן זה, והוא לא שבת גרידא. ממילא לדעתם הספק של הגמר' בהכחשה מחמת מלאכה יתכן גם בהכחשה דהדר.

וא"כ אם נאמר שלשיטת הרא"ש הגמ' מדבר בהכחשה דלא הדר. ולפי"ז יוצא שכל הנושא הגמר' רק במקרה שהמלאכה גרם נזק בלתי הפיך להדבר שנשאל. מזה אפשר להסיק שהושג "מחמת" לוקח משמעות יותר עמוק, שהמלאכה הביאה לידי הנזק ממש. ולכן מיתה מחמת מלאכה הוא ממש אותו מקרה, נגרם נזק בלתי הפיך מחמת המלאכה.

ואם הרמ"ה סובר כמו היש מחלקין שהספק של הגמר' יכול לדבר גם בהכחשה דהדר. מובן שהמשמעות של "מחמת" מלאכה היא הרבה יותר רחב. בזמן שנעשה המלאכה שנשאל בשבילה קיבל מכה שיתרפא עם זמן. ולא מובן כ"כ הקשר בין הספק של הכחשה להספק של מיתה מחמת מלאכה. הרי, הכחשה הוא דהדר ומיתה ודאי דלא הדר הוא.

ולפי"ז יהי' מובן שיטת הרמ"ה והרא"ש בענין "מחמת מלאכה".

הבנת הגמ' לשיטת הרא"ש: וודאי מטרת השאילה היא לא "לאוקימנא בכילתא" אלא להשתמש בו. ואם להשתמש עם הבהמה למלאכה שהשאילה בהכרח שהיא תמות "מחמת המלאכה". א"א לחייב אותו בגלל שהשאל את הבהמה הזו, כלומר המיתה היא בבד בבד עם השאלה ואין לטעון שזה דבר נוסף המיתה היא תוצאה ישירה מהשאלה וא"א להבדיל ביניהם. וודאי פטור.

וזוהי המעשה משונרא, א"א שיתחייב השואל במיתה החתול שהרי לצורך זה הוא נשאל לכתחילה. וכן הכוונה בהוא גברא שנשי קטלהו. לומר שנשי יתחייבו על מיתתו זה אי אפשר שהרי הוא עצמו בעל את הבעילות הרבה.

הבנת הגמ' לשיטת הרמ"ה:

הגמ' מדבר בענין הכחשה דהדר 'ומחמת מלאכה' הכוונה שנעשה ע"י המלאכה ולא דווקא שהיא תוצאה ישירה ממהמלאכה. ולכן למה מיד נזעקת השאלה לעניין מיתה. למה הם דומים, הרי המיתה הוא נזק בלתי הפיך.

אלא הכחשה מחמת מלאכה בא לשלול את הדין שהובא בסימן ש"י אם השואל פשע ועלה בה מכה שיהי' חייב. כלומר לפי הרמ"ה מטרת הפטור של "מחמת מלאכה" היא לשלול שהשואל פשע שלא נפטור אותו. אלא מכריחים שיהי' ההכחשה לא בפשיעה של השואל, אבל אינו נוגע לנו כ"כ שההכחשה ממש מחמת מלאכה. ולכן הגמ' אומרת "והוא שלא שינה בה", כלומר הוא התנאי היחיד שהשואל יהי' פטור.

והתירוץ הגמ' "לאו לאוקימנא בכילתא שאילתא" אין מטרת שאילה לדאוג שאין בכלל הכחשה יתכן שיהי' הכחשה ואף מיתה כל עוד שהוא לא שינה בו, פטור.

וזוהי המעשה של השונרא שהוא מת בעבודה שאליו שאלו אותו אין אפשרות לחייב את השואל. ולא נוגע אם ממש עכברים הרגו אותו או שהוא חלה ומת מלאכול העכברים.

וכן המעשה דנשי קטלוהו כל עוד שזה נעשה באופן שאף אחד לא עשה משהו בצורה בוטה להרוג אותו "לית דינא ולית דיינא" ופטור.

וכן לענינו המשמעות "מתה מחמת מלאכה" כיון שהמלאכה ששאלה לצרכה מתה מחשיבים את זה בגרמתה. ולא מוכרח שמיתה היא תוצאה ישירה מהמלאכה כל עוד שזה מתה במלאכה ששאלה לצרכה פוטרים אותו מטעם גרמתה.

לסיכום: לשיטת הרא"ש הוא ע"ד הרמב"ן לעיל (הש"ך ס"ק ה' מאחד אותם) לומר חייבים סיבה חיובית כדי לפטור את השואל. ולכן חייב להיות סיבה חזקה. ומצריך שמיתה יהי' ממש מחמת הממלאכה ולא מסתפק אם גרם המלאכה המיתה את הבהמה.

לשיטת הרמ"ה הוא ע"ד הרשב"א סיבת הפטור לא צריך סיבה חיובית (כמו להוכיח שהיתה פה פשיעה). אלא מלכתחילה למצב כזה שהוכחשה או מתה במלאכה לזה לא היתה מטרת שאלה. כל עוד יודעים בבירור שהמיתה היה למלאכה ששאלה לצרכה ומתה בגרמתה מתה. ובה מספיק לומר שאסיקנא לא לכזה מצב השואל השאיל, ופטור.

ה

להבין קצת שיטת הרמב"ם ומנין לו גדר הפטור של "בשעת השאלה מתה" פטור.

אולי ההסבר פשוט (ע"ד הריב"ש) מיתה זה לא תוצאה ישירה ממעשה מסוים. יתכן שנגרם מדבר מסוים אבל המיתה הוא דבר יותר גדול מפועלה מסיומת, משא"כ נזק. (ובזה מיושב שאלת הלחם משנה שהרמב"ם אומר בענין הכחשה מחמת מלאכה וא"כ למה לא מזכיר אותו לשון לגבי מיתה) ז.א. אין מיתה מחמת מלאכה אמיתי אלא רק מיתה בשעה של המלאכה ופטור.

ויובן בהקדים מהי הבעלות של השואל על החפץ שהוא שאל, האם הוא מתחת לבעלים כמו הבעל של החפץ לאותו זמן, או סה"כ יש לו זכות לשתמש בכל בחפץ בזמן מסוים.

הקצות מסביר דלשיטת הרמב"ם: שאלה גדרו "דכל הנאה שלו" כלומר בעלות של חפץ מטרתו כדי ליהנות ממנו, והנה השואל נהנה בכל החפץ לגמרי לבדו והרי זה סימן מובהק של בעלות. עדי כדי כך במקרה שהשאל את החפץ לכל חיי החפץ אין להמשאיל שום בעלות על החפץ הקיים (בגלל שהוא השאל את כל הזכויות שלו בו) רק אם ישבר יש לו זכות לקבל את השברים. ולכן אם השואל שובר את החפץ חייב לשלם להמשאיל רק שווי השברים לבעלים ותו לא.

ואם נאמר שהוא כמו דרך הא' שהשואל הוא בעלים ממש, א"כ למה יהי פטור במתה מחמת מלאכה הרי הוא הוא הבעלים? מה זה משנה מתי הבהמה מתה הרי הבהמה שלו מתה?

וסי' ש"מ סעי' א' המחבר מביא את הרמב"ם דלעיל להלכה ומוסיף כמה אותיות הסבר "והוא שלא ישנה לעשות בה דבר אחר חוץ מהמלאכה ששאלה בשבילה שאם שינה ועשה בה מלאכה אחרת חוץ מהמלאכה ששאלה בשבילה אפי' קלה ממנה תלינן דמחמת אותה המלאכה ששינה מתה וכו'".

לשיטת הרמב"ם ישנו דגש מיוחד "שהוא לא שינה" וכך נהיה פטור. ואינו הפטור קשור מלאכה כלל, ואינו מטעמים של פשיעת המשאיל או אסיקנא אדעתי' שמלכתחילה לא שאל כך (כדלעיל סברת הרמב"ן והרשב"א).

בשואל נוקטים את שינוי הקטן ביותר לחייב אותו, למרות שהשינוי היה לקלה ממנו. אם מתה מחייבים את השואל בגלל השינוי הקטן הזה. והסיבה; מכיון שהמיתה אף פעם לא יהי' ממש מחמת המלאכה לכן אפי' בשינוי הקטן ביותר שהשואל שינה הוא כבר הוציא מידי המשאיל והכניס לרשותו, וחייב.

ורק אם המיתה בשעת המלאכה ואין אף שינוי הוא פטור.

וההסבר: נכון אמנם השואל הוא מתחת לבעלים כלפי כל העולם אבל כלפי הבעל הבית הרי ממנו הוא קיבל את הבעלות. לא יתכן שיהי' יותר חזק ממנו. ולענין המלאכה הזה עצמו ניכר את נתינת המשאיל שנתן לו את האפשרות להשתמש בהחפץ. ולכן אם הבהמה מתה "בשעת" מלאכה הרי לענין המלאכה הזה ניכר שהוא לא הבעלים להתחייב אם מתה. ולכן אם שינה אפי' שינוי למלאכה קלה אפשר לומר שהוא הוציא את הבהמה מלהיות ניכר שהוא בהבעלות של המשאיל למלאכה זו.

וזהו המשמעות הגמ' מהי דינו של הוכחשה מחמת מלאכה. וע"ז מיד מקשים מיתה מחמת המלאכה יהי' חייב? במיתה התוצאה היא לא ישירה מחמת מלאכה ולכן אולי בכ"ז יתחייב. וע"ז רבא מתרץ פוטרים מיתה מחמת מלאכה מטעם שהוא לא שינה ומיתה נוצרה בזמן שניכר בה הבעל הבית ולכן המשאל הוא אחראי על המיתה ולא השואל. ולאחר מכן מביאים סיפור המעשה משונרא וגם גברא דנשי קטלוהו שאין המיתה תוצאה ישירה מאף מלאכה מסוימת ובגלל זה פוטרים אותו.



## יישוב לקושיות רעק"א

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מג"ש "ישיבת השלוחים"

א. איתא בעירובין י"ד: "אמר רבא עשה לחי למבוי והגביהו מן הקרקע שלשה או שהפליגו מן הכותל שלשה לא עשה ולא כלום אפי' לרשב"ג דאמר אמרינן לבוד (עד ד' טפחים), הני מילי למעלה, אבל למטה כיון דהויא מחיצה שהגדיין בוקעין בה לא קאמר".

כלומר הגביה הלחי שלשה, לכו"ע פסול, והטעם משום שהגדיין בוקעין למטה. הפליגו שלשה פסול, פליגי בה הראשונים והאחרונים בטעמא דדבר, אמאי פסול?

א) הבכור שור (בעל תבואות שור) בריש עירובין כותב דפשטות לשון הגמרא מורה שהטעם ד"גדיין בוקעין בה" קאי גם אהפליגו, דאם הפליגו שלשה פסול לכו"ע משום שהגדיין בוקעין בה. לפי דבריו, הטעם דהפליגו פסול הוא משום שהגדיין בוקעין בה.

ב) ר' יהונתן (בדפי הרי"ף דף ג' רע"א ד"ה ור' אליעזר ובדף ד' רע"א ד"ה ר' יוסי) כותב בהטעם הדפליגו פסול הוא משום דאתא אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל לי<sup>49</sup> וכ"כ הריא"ז (ר' ישע'י אחרון ז"ל) בפסקיו מובא בשלטי הגבורים (דפי הרי"ף דף ד. ד"ה שאם) דהריא"ז כותב שאם הלחי רחב יותר מג' טפחים<sup>50</sup> אפי' הפליגו ג' טפחים כשר, דהעומד מרובה על הפרוץ, דאין כאן אוירא דהאי גיסא ליבטלי'.

49) הבכור שור (ריש עירובין) סובר דר' יהונתן מדבר רק בשיטת ר' יוסי אבל שיטת חכמים הוא משום שהגדיין בוקעין בו כפשוטו לשון הגמרא. אמנם מהב"י (ריש סי' שס"ג) והמג"א (סי' שס"ג ס"ק ה') שהביאו ר' יהונתן, וטעמו להלכה, מוכח שלמדו דר' יהונתן מדבר לכו"ע ולהלכה.

א"כ תקשי ר' יהונתן אהדי שפוסק כשיטת התוס' (המובא לקמן בפנים) דבהרחיק ב' אמות ועושה פס ג' אמות בעי לחי אחר או קורה, (בדפי הרי"ף דף ב' סע"ב ד"ה מרחיק "הקורה מתירן" וכו') וכמ"ש המג"א (סי' שס"ג ס"ק ל"ז).

בחידושי הרמ"ז (נדפס בצד הרי"ף דף ג' קטע הא') הקשה סתירה זו ומסיק דיש טעות סופרים בהמג"א, ע"ש. והיינו דסבר מ"ש המג"א "וכ"כ הרר"י", קאי גם על טעם התוס', א"כ יש כאן סתירה גמורה ובהכרח שיש ט"ס, אבל זה אינו, דכוונת המג"א "וכ"כ ר' יהונתן" קאי רק על פסק התוס', והפסק מובא להדיא בר' יהונתן (כמצויין לעיל).

אמנם עדיין יקשה, אם ר"י אינו סובר מטעם התוס' מדוע מסכים לפסקו [ומזה מוכיח הבכור שור דר' יהונתן מסכים לגמרי לתוס' ומ"ש ר"י אתי אוירא קאי רק בשיטת ר' יוסי. אבל הב"י והמג"א סוברים דר' יהונתן חולק על סברת התוס' (וסברתם י"ל, א) דר' יהונתן מתחיל לבאר סברת ר' יוסי ומסיים שחכמים מכשירים (דלא גזורים) "ובלבד שלא ירחיקו מן הכותל ג' טפחים", ומדלא נתן טעם לחכמים משמע שהטעם שנתן לר' יוסי הוא הטעם לחכמים. ב) בדף ג' (בדפי הרי"ף) קאי ר' יהונתן על המשנה, ומבאר הטעם משום דאתי אוירא, ולהב"כ מדוע נקט ר' יהונתן הטעם דר' יוסי ולא הטעם של החכמים משמע דקאי אכו"ע, וכן העיר הדברי נחמ' בהערותיו לסי' שס"ג ס"ח' בסופו. אבל אינו מוכרח ד"ל דנקט טעם ששייך לכו"ע הגם שהחכמים מוסיפים ע"ז עוד טעם, משא"כ טעם של החכמים לא שייך בשיטת ר' יוסי, לכן לא נקטי', והדק"ל מדוע פוסק כהתוס' [כבר תירצה הצ"צ (בשו"ת או"ח סי' מ' אות ב') דיש עוד ב' טעמים מדוע צריך לחי אחר, והפס עצמו אינו עולה משום לחי, ואתי שפיר, שר"י חולק על סברת התוס' אבל מודה לפסק התוס' ע"ש]. המחצית השקל במג"א (ס"ק ל"ז) רוצה ללמוד כן ככוונת המג"א (שם) בסיום דבריו "ועמ"ש ס"י", דכוונת המג"א הוא להסתירה בר' יהונתן, אמנם א) פשוטו כוונת המג"א הוא שכותב לעיין בסעי' ו', שהוכיח שם ע"פ דברי התוס' האלו שחולק על ר' יהונתן שם. ב) לפי פירושו נשאר סתירה בר' יהונתן.]

50) לכאורה יש חילוק בין ר' יהונתן להריא"ז. דר' יהונתן מפרש דעת ר' יוסי (שסובר דשיעור לחי רחב ג"ט), שגזר שמא יפליגו ג"ט, לכן בעי ג"ט, דאזי אפי' יפליגו הוא כשר, דאין כאן פרוץ יותר, וחכמים לא גזרינן. הרי יש חילוק ביניהם, להריא"ז: בעי עומד מרובה על הפרוץ. ולר' יהונתן: מספיק שיהי' עומד כפרוץ.

העיר הרב שמואל שיחי' שטראקס מגמרא עירובין (דף י'): "ש"מ עומד כפרוץ אסור, לעולם אימא לך מותר, ושאי הכא דאתא אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל לי", הרי להדיא כשיטת הריא"ז דגם בשוין אמרינן אתא אוירא ומבטל וכן נפסק להלכה (אדה"ז סי' שס"ב סעי' י"ד), מאידך גיסא ר' יהונתן מביא מקור לדבריו מדף ט"ז, דאיתא (שם) כדבריו וצ"ע.

שוב ראיתי שהתוספות שבת (שס"ג ס"ק י') הקשה כן ומסיים "וצריך לומר דס"ל דלגבי לחי הקילו (יותר ממחיצות) בזה וצ"ע".

ג) התוס' חולק על ר' יהונתן. דבעירובין (יו"ד ע"ב) מדובר בגוונא שהמבוי רחב ט"ז אמה, אמרינן מרחיק ב' אמות ועושה פס ג' אמות, וכותב התוס' (שם ד"ה ועושה) דהפס עצמו אינו עולה משום לחי וצריך לחי אחר או קורה, "הואיל ומופלג מן הכותל שלשה דאמר לקמן (י"ד): דלא הוי לחי", הרי להדיא שתוס' סובר דגם כשהעומד מרובה על הפרוץ בהפליגו ג"ט פסול ודלא כרבינו יהונתן. וצ"ב מהו הטעם להגמרא (דהפליגו פסול) לפי תוס'? ומבאר המחצית השקל (סי' שס"ג במג"א ס"ק ה') משום דהכירא קצת בעינן בלחי, הגם שעיקרו משום מחיצה (כדאיתא בעירובין ה' תוד"ה ארבע אמות) וכשהפליגו ג' אפי' היכר קצת ליכא.

ד) אדה"ז בשו"ת [וכיון לזה הצ"צ בשו"ת סי' מ' אות ו' הגם שלא ראה דברי אדה"ז מדלא הביאו] דלחי לא מהני בלי ב' מחיצות גמורות, אבל בפני עצמו אין הלחי כלום, לכן צריך להיות הלחי מחובר ולבוד להכותלים כדי שיועיל<sup>51</sup>.

סוף דבר: בהא דהפליג הלחי שלשה טפחים מן הכותל. יש א' דעת וביאור ר' יהונתן. ב) ג' ביאורים בשיטת התוס'; א) הבכור שור, ב) המחצית השקל, ג) אדה"ז והצ"צ. ולפי כולם הטעם דגדיין בוקעין קאי רק אהגביהו חוץ מן הבכור שור שלומד דקאי גם אהפליגו.

הנפק"מ מכל זה הוא בצורת הפתח שהפליגו מהכותל ג' טפחים. הבכור שור מחדש שהוא פסול וכמו בלחי, דגדיין בוקעין בו פוסל גם בצוה"פ, אבל לפי שאר הטעמים הפליגו פסול רק בלחי ולא בצוה"פ. דשאר כל הטעמים שייכים רק בלחי, ולא בצורת הפתח. לר' יהונתן – הרי הצוה"פ כסתום דמי ואין כאן אוריא דהאי גיסא. להמחה"ש – צוה"פ לא בעי היכר קצת. לאדה"ז – צוה"פ מועיל בפ"ע דנעץ ד' קונדיסין ועשה ד' צוה"פ נחשב רה"י<sup>52</sup>.

להלכה: הב"י (בפירושו על הטור) הביא רק ר' יהונתן ולא הביא שיטת התוס'. משמע שפוסק כר' יהונתן, וכך כותב להדיא ה**לבוש** בסעי' ו'.

51) לכאורה כן הוא גם כוונת התוס' שבת (שס"ג ס"ק י') "דבשלמא לחי הוא דלא מהני שלא אמרו לחי משום מחיצה אלא כשהוא סמוך לכותל, אבל צוה"פ דמקרי מחיצה ממש למה לא יועיל דאטו מי גרע מנעץ ד' קונדיסין".

52) וראה בד"נ אור"ח סי' כ"ד בהג"ה דאפי' אם נלמד כהבכ"ש דגם בהפליגו מודה רשב"ג משום שהגדיין בוקעין בו, עדיין יש לחלק בין לחי (דצריך סמוך), לצוה"פ.

וכנראה שכן הוא כוונת התוספות שבת כשחולק על הבכ"ש וכן נלמד בשו"ת אדה"ז בלי ההוספה שהי' להר"ג, ודוקא לפי גירסת הר"ג אדה"ז חולק לגמרי על הב"ש, ובשו"ת צ"צ (שם) ג"כ אינו חולק לגמרי על הב"ש רק שמחלק בין לחי לצוה"פ.

המג"א (בס"ק ה') מביא שיטת ר' יהונתן והריא"ז ומסיים "אבל" התוס' חולק, משמע שנוקט כן להלכה. וכן פוסק להדיא אדה"ז בסעי' מ' "ולבד מפסים אלו צריך לעשות ג"כ לחי למבוי, שהפסים אינם נחשבים ללחי, הואיל והם רחוקים מהכתלים ג' טפחים", ומציין: תוס' מג"א.

וכן סתם אדה"ז (בסעי' ח'), דכשהרחיק הלחי מן הכותל ג"ט פסול ואינו מחלק אם הלחי רחב או קצר, משום שפוסק כשיטת התוס' והמג"א.

[אדה"ז אינו נותן הטעם משום שהגדיין בוקעין בו, כמו שנותן (בסעי' י"ב) בהגביהו, היינו לשיטתו בשו"ת שחולק על הבכ"ש, וסובר שגדיין בוקעין קאי רק אהגביהו ולא אהפליגו, ועי' בשו"ת דברי נחמיה או"ח סי' כ"ד בהג"ה, ובהערותיו לאו"ח סי' שס"ג סעי' ח' בתחלתו שחולק על שו"ת אדה"ז ולכן רוצה לפרש בשו"ע אדה"ז הנ"ל באו"א ע"ש].

ע"כ הוא סיכום הסוגיא.

ב. כותב המחבר (סי' שס"ג סעי' ו') "צריך שלא יהא הלחי רחוק מן הכותל שלשה טפחים" (ובסעי' יו"ד) "הרחיקו מן הכותל שלש או שהגביהו מהארץ שלש פסול".

מקשה רעק"א (בהגהותיו לסעי' ו') "קשה לי הא זהו נכלל בסעי' יו"ד ורתתי ל"ל", וביאור קושייתו, דאה"נ שצריכים סעי' יו"ד לאשמועינן שפסול בדיעבד, אבל אמאי בעי סעי' ו' הרי זה נכלל בסעי' יו"ד.

הנה כבר קדמו בקושיא זו המלבושי יו"ט (להבעל תוס' יו"ט) על הלבוש, והתוספות שבת. מוסיף המלבושי יו"ט, דהקושיא מתחיל בהב"י על הטור "ובא הכפל מתוך ספר הב"י שכתב כן לעיל בשם ר' יהונתן ורק דהכא בטור הוא מקומו, ובאמת דלא הו"ל לב"י לכתוב זה כלל בשם ר' יהונתן, כי תלמוד ערוך הוא, כמ"ש בעצמו בכאן על הטור".

[ואכן אדה"ז אינו כופל הדין דהרחיקו בסעי' י"ב].

התוספות שבת (שם) מתרץ הקושיא, סעי' יו"ד משמיע לנו דבהרחיק ג"ט, פסול בדיעבד, וסעי' ו' אשמועין דבהרחיק פחות מג"א כשר לכתחילה (דצריך לזהר לכתחילה, שלא להרחיק ג"ט, משמע דפחות מג"ט כשר לכתחילה, אע"פ שאינו נוגע בהכותל).

אמנם עדיין ק"ק מדוע חילקם המחבר לב' ענינים חלוקים, דהן בב"י והן בשו"ע מביאם בב' מקומות נפרדים ולא זה אצל זה, ואם נימא כהתו"ש דשניהם הם אותו דבר וכפלים לאשמועין הקצוות שבהם, הו"ל להביאם ביחד בסעי' אחד.

והנראה בזה בדא"פ, ובהקדים, אדה"ז כתב (בסעי' ח') "אם הרחיק הלחי מן הכותל ג"ט, בין לתוך חלל רוחב המבוי, בין להלאה לצד חוץ לא עשה ולא כלום". וכותב הדברי נחמיה (הנ"ל בתחילת דבריו הן בהג"ה והן בהערותיו) דאדה"ז לשיטתו אזיל, שפוסק כתוס' ולא כר' יהונתן. דלפי ר' יהונתן דוקא כשהרחיקם לתוך חלל רוחב המבוי פסול, ולא כשהרחיקו לצד חוץ, דהתם א"א לומר אתי אורא, משום דהוא אור שמחוץ להמחיצות (כמבואר בתוס' דף י"ד ע"ב ד"ה ואצבעיים מובא באדה"ז סי' ש"ב סעי' י"א) וכשר. אבל מכיון שאדה"ז פוסק כשיטת התוס' דהלחי צריך להיות סמוך להכותל לכן גם כשהרחיקו לצד חוץ ג"ט פסול, משום שאינו סמוך.

יוצא לכאורה מהד"ג דבהרחיקו לצד חלל רוחב המבוי – כו"ע מודי דפסול (כשהלחי אינו רחב ג"ט) וכשהרחיקו לחוץ – יש פלוגתא בדבר, דהתוס' – פוסל, ור"י – מכשיר (הדברי נחמיה הנ"ל כתוב בקיצור נמרץ ואולי לא תפסתי דבריו).

לפענ"ד הוא להיפך, דבהרחיקו לחוץ – לכו"ע פסול (אפי' אם הלחי רחב יותר מהפרוץ) משום שהלחי רחוק מהמבוי, וכשהלחי בתוך חלל רוחב המבוי ורחוק מהדפנות פליגי, דהתוס' – פסלי, ולפי ר' יהונתן אם הלחי רחב יותר מהפרוץ כשר.

לכאורה יש סיוע לדברינו מלשון אדה"ז (בסעי' ח'), דהסמ"ע (חו"מ סי' ע"ב סק"ח) כותב בהלשון "בין" "בין" דהראשון הוא החידוש, והשני הוא הפשוט יותר, וז"ל ועל הרוב "בין" האחרון פשוט יותר מ"בין" הראשון (וראה בהפמ"ג סי' שס"ג מש"ז סק"ז), ולפי הד"ג יצא כאן להיפך דהראשון הוא הפשוט יותר והשני הוא חידוש יותר (דבהשני – ר' יהונתן מתיר בכל גוונא, ואדה"ז אוסר, ובהראשון ר"י מתיר רק כשהלחי רחב ג"ט, וכשהלחי קצר כו"ע מודי דפסול, ואדה"ז אוסר בכל גוונא), וע"פ הנ"ל מדוייקים הדברים, דבהראשון – יש מחלוקת בין התוס' ור' יהונתן ובהשני הוא פסול לכו"ע, לכן הראשון הוא חידוש יותר דפסול.

וכן בהראשונים מצינו מחלוקת (ראה עירובין דף ח' סע"ב "בעינן קורה ע"ג מבוי וליכא", בחי' הרשב"א, הר"ן הריטב"א והמאירי). דאיתא בגמרא הרחיק הקורה לחוץ אפי' בתוך ג"ט פסול. ושואלים הראשונים הרחיק הלחי לחוץ בתוך ג"ט מה דינו? יש פוסלים (כקורה), ויש מכשירים בתוך ג"ט וכ"פ אדה"ז (בסעי' ט"ז). הרי כל הדיון הוא בתוך ג"ט, אבל לא מצאתי לע"ע דעה שיכשיר כשרחוק ג"ט לחוץ, ויש מזה עוד סיוע קצת לדברינו הנ"ל דברחוק ג"ט לחוץ גם ר' יהונתן יודה שפסול.

[ועוד דהראשונים דסברי דלחי כקורה, ופסול אפי' כשהרחיקו תוך ג"ט לחוץ, לכאורה יצטרכו ללמוד הגמרא (דף י"ד:) "הרחיקו ג"ט פסול" שמדבר בהרחיקו לרוחב המבוי

דוקא, דאילו הרחיקו לחוץ אפי' משהו פסול, הרי רואין שהרחיקו לחוץ חמור יותר מהרחיקו לרוחב המבוי, וה"ה לר' יהונתן].

והסברת הדברים (במה חלוק הרחיק לחוץ מהרחיק לרוחב המבוי) דבהא שהלחי רחוק פחות מג"ט לחוץ דפסקינן שכשר והוא חלוק מהקורה שפסול מבארים, א) הרשב"א והר"ן (שם) משום שהקורה הוא למעלה ואינו ניכר, משא"כ הלחי הוא למטה, בתוך ג"ט ניכר, ע"ש. ב) אדה"ז (בסעי' ט"ז) מבאר (מיוסד על תוד"ה שאין דף ט.) משום שהקורה אינו אלא משום היכר לכן בעי היכר גמור, משא"כ הלחי דעיקרו משום מחיצה, וא"צ אלא היכר קצת, לכן מספיק תוך ג"ט, דנחשב היכר קצת ולא היכר גמור.

י"ל במה דברים אמורים כשהלחי הוא בפחות מג"ט מהכותל, אבל בהרחיקו ג"ט לחוץ, הרי אפי' אם הוא למטה אין כאן היכר כלל ופסול לכו"ע, ול"צ לכל הטעמים הנ"ל (דאתי אורא, מחובר, וכיו"ב) דדוקא כשהוא מתוך החלל רוחב המבוי והרחיקו ג"ט יש פלוגתא מדוע הוא פסול שהרי יש כאן היכר (קצת). ור' יהונתן מבאר משום דאתי אורא, אבל כשרחוק בחוץ א"צ לביאורים שפשוט שפסול ואפי' בעומד מרובה על הפרוץ דאין היכר כלל<sup>53</sup>.

[ביאורו דאדה"ז בשו"ת יועיל גם להרחיקו להלאה, לכן כללם אדה"ז ביחד דיש טעם א' לכולן, הגם שבהרחיקו לחוץ יש עוד טעם (שאינו ניכר כלל כנ"ל) הפוסל לכו"ע].

ע"פ הקדמה זו יש מקום לתרץ קושיית רעק"א. דאם כנים דברינו (דר' יהונתן מדבר דוקא בהרחיקו בחלל רוחב המבוי אבל בהרחיקו לחוץ פסול) יתורץ כפל ההלכות בב"י

<sup>53</sup>אמנם ראה עירובין ה: תוד"ה ארבע אמות דבגוונא שהלחי רחב ד' אמות דפסול שאין היכר כלל, אם הועמד לשם לחי כשר משום שיש קול ואיכא היכרא. ומובא להלכה ברמ"א (שס"ג סעי' י"ב) והפוסקים, א"כ נפל ביאורינו דאם הפסול דהרחיק הלחי לחוץ הוא משום שאין היכר כלל, עדיין יועיל היכא דהועמד לשם לחי דיש קול ואיכא היכרא.

לכאורה ה' מקום לתרץ ע"פ מ"ש התוס' (שם ד"ה פחות) ומובא להלכה במ"א וט"ז (שס"ג סעי' י"ג) שהועמד לשם לחי מועיל רק היכא שהמשיך הלחי לתוך חלל רוחב המבוי אבל היכא דהמשיכו לחוץ לא יועיל הועמד לשם לחי. הרי, א) יש מקור לכללות החילוק בין הרחיקו לחוץ, להרחיקו לרוחב המבוי. ב) מתורץ קושייתנו שאינו מועיל העמידו לחי כשהרחיקו לחוץ. אמנם, א) לכאורה אין הטעם (שם) משום שאין היכר כלל, אלא משום שיצא מתורת לחי ונעשה מבוי ראה בט"ז (שם ס"ק ח') ובמחצית השקל למג"א (ס"ק י"ד). ב) הב"ח (סי' שס"ג ס"ק ר') מביא דשיטת הרי"ף והרא"ש (ולכאורה גם ר' יהונתן) סוברים דאין חילוק בין משכו לחוץ, לרוחב המבוי, ובשניהם אם העמידו לשם לחי כשר, הגם שלא נקטינן כן להלכה. והדק"ל.

לכן נראה לבאר באו"א, דהרחיקו לחוץ פסול לכו"ע מטעם שאינו מחובר ושייך לכותלי המבוי (כסברת אדה"ז הנ"ל) משא"כ כשהוא בחלל רוחב המבוי סובר ר' יהונתן דעדיין קשור ושייך לכותלי המבוי לכן צריך לחדש טעם חדש ולהלכה נקטינן כדעת התוס' דגם בהרחיקו לחלל רוחב המבוי פסול מטעם שאינו נחשב מחובר לכותלי המבוי.

ובשו"ע, שהרי הב"י פוסק כר' יהונתן ויש כאן ב' הלכות, א) הרחיקו לחוץ שפסול לגמרי וכמו הגביהו. ב) הרחיקו ברוחב המבוי שיש אופנים שכשר וזה אשמועינן ר' יהונתן ולכן אינו כותב פסול שהרי אינו פסול בכל גוונא. לכן כתב הב"י ב' הלכות. א) ר' יהונתן – בב"י, סעי' ו' – בשו"ע, דקאי על הרחיקו בחלל המבוי. ב) לשון הגמרא – בב"י, סעי' יו"ד – בשו"ע, דקאי על הרחיקו לחוץ [הגם שלשון הגמרא כולל הכל (וכמו שמציין הד"מ על ר' יהונתן הנ"ל המובא – בב"י להטור והגמרא) הרי מה שמודגש בהגמרא "פסול", קאי בעיקר על הרחיקו לחוץ, ור' יהונתן קאי בעיקר על הרחיקו לרוחב חלל המבוי]. ומתורץ קושיית המלבושי יו"ט התו"ש ורעק"א.

אבל אדה"ז שפוסק כשיטת התוס' שהן בהרחיקו לחוץ הן ברוחב המבוי פסול לגמרי (ומטעם שאינו מחובר להכותל, וכמ"ש בשו"ת) לכן כלל אדה"ז ב' ההלכות ביחד בסעי' א' דדין א' לשניהם, משא"כ המחבר שפסק כרבינו יהונתן מביאם בב' סעיפים נפרדים דיש להם ב' דינים נפרדים.



## ביאור אגדתא תמוהה בסנהדרין

הרב יואב למברג

מח"ס 'הפסק בתפלה'

פתח תקוה, אה"ק

א. בסנהדרין (לט, א) מובא סיפור על דו-שיח שהתרחש בין רבן גמליאל לבין כופר:

אמר ליה כופר לר"ג: אמריתו כל בי עשרה שכינתא שריא, כמה שכינתא איכא? [אומרים אתם שעל כל עשרה השכינה שורה, כמה שכינות יש לכם?]

קרייה לשמעיה [קרייה רבן גמליאל לשמעיה (למשרת) דכופר – רש"י], מחא ביה באפתקא [הכהו על צווארו – רש"י], א"ל [רבן גמליאל]: אמאי על שמשא בביתיה דכופר? [מדוע נכנסת השמש בביתו של הכופר?]

אמר ליה [כופר – רש"י]: שמשא אכולי עלמא ניחא [שמשא חמה – רש"י],

[אמר ר"ג: ומה שמשא דחד מן אלף אלפי רבוא שמי דקמי קודשא בריך הוא ניחא לכולי עלמא [ומה השמש, שהיא אחד מאלף אלפי רבבות שמיים שלפני הקב"ה, ניחא על כל העולם], שכינתא דקב"ה על אחת כמה וכמה.

[בביאור שאלת הכופר ותשובת ר"ג מבואר במהרש"א<sup>54</sup>, "שהקב"ה אין לו גדר של מקום, כמ"ש מלא כל הארץ כבודו, ואמר ברוך כבוד ה' ממקומו, כי הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו, והמין לא יאמין בזה כי הוא יאמין בגשמיות .. ולזה אמר כמה שכינתא איכא במקומות הרבה דכל בי עשרה כו', והביא לו משל וראיה מן השמש, שהוא גשם ויסוד פשוט אחד דאכולי עלמא נייחא, שכינתא דאינו גשם על אחת כמה וכמה דאכולי עלמא נייחא ואין לו גדר במקום ודו"ק"]

ב. והנה מהלך הסיפור הוא תמוה ומוקשה:

א) מדוע נזקק ר"ג לקרוא למשרת ולערב אותו בכל העניין, האם בשביל להעביר את המסר לכופר הוא לא יכול היה להפנות את השאלה ישירות לכופר (וכמו שאכן רואים שלבסוף הכופר הוא שענה על השאלה ולא המשרת)?

ב) למה נדרש ר"ג להכות את המשרת, איזו תועלת צמחה לו מכך לתשובת הכופר?

ג) יתירה מזו, גם אם נגיד שצמחה לו מכך איזו תועלת, צריך להבין באיזו זכות ר"ג מרים יד על המשרת וגוער בו?

ד) איך יתכן שהמשרת חוטף מכה, נעלב סובל ושותק (למרות שטענת ר"ג המופנית כלפיו היא חסרת הגיון בעליל), ומי שמגיב ועונה זה הכופר<sup>55</sup>?

והנה יגעתי וחיפשתי ולא מצאתי לא בראשונים ולא באחרונים מי שנוגע בשאלות הללו.

ג. ויובן כ"ז בהקדים שאלה על פרש"י: על המילים "שמשא אכולי עלמא ניחא", מפרש רש"י "שמשא חמה". ולא מובן, אם יש צורך לפרש שמשא היא חמה, הרי שהיה צריך לפרש זאת קודם לכן, על שאלת ר"ג "אמאי על שמשא בביתיה דכופר".

וע"כ צ"ל, שרק בדברי הכופר "שמשא" היא אכן חמה, ואילו בדברי ר"ג לעיל, בפנייתו אל משרתו של הכופר, המשמעות הינה אכן שונה.

54 וראה גם תניא סוף פרק לה "והשיב לו משל מאור השמש הנכנס בחלונות רבים כו".

55 אך בגירסת העין יעקב: "א"ל [כופר]: אמאי מחית ליה? [למה היכית את המשרת?], [אמר לו ר"ג]: דעל שמשא בביתא [כי השמש נכנסת לבית], "ועפ"ז י"ל דכיון שהאדון (הכופר) שאל את ר"ג, לכן המשרת שתק.

ד. וי"ל ששאלת ר"ג "אמאי על שמשא בביתיה דכופר" נשאה משמעות כפולה. בדרך כלל אכן "שמשא" זוהי השמש, אבל כאן היתה המשמעות ג"כ של "שְׁמֵשׁ – משרת"<sup>56</sup> (וכמו שר"ג אומר אח"כ "ומה שמשא דחד מן אלף אלפי רבוא שמשוי דקמי קודשא בריך הוא").

וטענתו למשרת היתה, היאך אתה הַשְׁמֵשׁ נכנס ועובד בביתו של הכופר הלזה, ועל כך גם הכהו. המשרת הבין קיבל ושתק (ובזה גם מדוקדק הל' "אמאי על שמשא בביתיה דכופר"<sup>57</sup>, ולא "בביתא" סתם<sup>58</sup> וכיו"ב).

ברם הכופר הבין את המילה "שמשא" במשמעותה הרגילה, ועל כך השיב "שמשא אכולי עלמא ניהא" (ולכן הוזקק כאן רש"י לפרש "שמשא חמה").

ה. חיזוק לפירוש זה אפשר לקבל מהסיפור המובא מיד אח"כ, שם רבי אבהו נשאל שתי שאלות שונות, האחת מתלמידו והשניה מכופר, והוא אומר להם: "השתא אמינא לכו מילתא דשויא לתרוייהו [שתהא מועלת לשניהם – רש"י]"

וי"ל שסמיכות הסיפורים זה לזה, היא בגלל הנקודה הזו, של אמירת דבר אחד הנושא שתי משמעויות בעלות מסרים שונים לשני בני אדם.

ו. הביאור הזה עונה על כל השאלות לעיל, אבל יש כאן עומק נוסף לענ"ד, הטמון במהלכו זה של ר"ג (וברצונו לומר "מילתא דשויא לתרוייהו"):

ר"ג המחיש בכך לכופר, היאך דיבור אחד שלו (של ר"ג), נשמע ע"י שני אנשים שונים (המשרת והכופר), כאשר משמעות אחת של הדיבור הבין רק המשרת, ואת המשמעות השניה הבין רק הכופר.

56 לע"ע מצאתי את מילת "שמשא" במשמעות משרת במסורה (בראשית כה, יא): "אבא, רעיא, שמשא ומלכא", ש"שמשא" שם קאי על יהושע משרת משה.

יש להעיר שה"שמש" נקראה כן להיותה שְׁמֵשׁ, ראה מדרש (תדשא כ) "למה נקרא שמה שמש, שהיא משמשת את כל העולם כולו".

וראה "משך חכמה" (בראשית טו, יז) "השמש באה – הנה דע כי עד אברהם לא נקרא שמש רק המאור הגדול, רק משבא אברהם בארץ ארם בחרן ולמד כי השמש מוכרח מהיוצר שתמיד עולה במזרח ושוקע במערב והוא רק שְׁמֵשׁ לשמש פני קונו, קראהו בלשון ארמי שמש, מלשון יְשָׁמְשֵׁנָה דניאל (ז, י). והוא מצוי בתרגום, ובמשנה שמש, ואינו בלשון עברית רק שירות משרת, לכן קרא להחמה שמש, ופשוט".

57 ברם יש גורסים "קיסר" במקום "כופר", ראה מהרש"א.

58 כן היא הגירסא בעין יעקב.

ואת כוונתו זו רמז ר"ג לכופר בהמשך דבריו, בהם שָׁמַשׁ וְשָׁמַשׁ משמשים בערבוביא: "ומה שמשא דחד מן אלף אלפי רבוא שמשי דקמי קודשא בריך הוא ניחא לכולי עלמא, שכינתא דקב"ה על אחת כמה וכמה".

ומכאן התשובה לשאלת הכופר: הקב"ה הוא אחד ויחיד והוא נמצא בכל מקום, אבל ההתגלות שלו בכל מקום בו הוא נמצא תלויה בתנאי אותו המקום, האם המקום הוא כלי מוכשר וראוי לגילוי השכינה או לאו, ולכן "כל בי עשרה שכינתא שריא".



# חסידות

## עשר ספירות הגנוזות

**הרב שבתי אשר טיאר**

רב ומו"ץ מלבורן, אוסטרליה

בעמ"ח קונטרס "רבית והיתר עיסקא בדרך קצרה"

במאמר ד"ה בשעה שעלה משה למקום ה'תשכ"ה (נדפס בסה"מ מלוקט ה') מבואר באריכות מהות הע"ס הגנוזות והיחס שבין אדם התחתון לאדם העליון ושבין אדם העליון והאוא"ס. ויש להעיר:

באות ד הקשה "דמזה שנאמר כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם משמע, דענין מים הפנים לפנים הוא פשוט יותר מענין לב האדם לאדם, ולכאורה, הרי אין ערוך דציור ("פנים") לגבי פשיטות ("מים") הוא הרבה יותר מהאין ערוך של הציור דאדם התחתון לגבי הציור דאדם העליון [כמאמר הידוע יותר משאין ערוך עשי' לגבי אצילות אין ערוך אצילות לגבי אוא"ס], ועפ"ז, זה שע"י העלאת מ"ן נעשה ציור דספירות באוא"ס הוא לכאורה חידוש גדול הרבה יותר מזה שהציור דאדם התחתון נעשה באדם העליון, ומזה שנאמר כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם משמע, דענין מים הפנים לפנים הוא פשוט יותר."

ובהערה 32 שם: "באזה"ת שם (ריש ע' תפ), שבענין מים הפנים לפנים "הדבר פשוט יותר" ש"אין השינוי בו באמיתית". אבל לכאורה, עיקר תוכן החידוש בהכתוב הוא שע"י העלאת מ"ן להתחתון נעשה הציור להתחתון בהעליון (ולא שע"י הציור אינו משתנה), ומזה מובן, דזה שמשמע מהכתוב שמים הפנים לפנים הוא פשוט יותר הוא גם בנוגע לענין העיקרי שהציור להתחתון נעשה בהעליון."

ולכאורה אינו מובן, שהרי מאמר זה מיוסד על ב' מאמרים של אדנ"ע בהמשך תער"ב ח"ב (מעמוד תתקס-תתקעו)<sup>59</sup> ומפורש שם (בעמ' תתקעה) דזה שמשמע מהכתוב שמים הפנים לפנים הוא פשוט יותר הוא מפני "שזה אינו דבר חדוש כ"כ להיות שאינו רחוק ערכם כ"כ שהרי גם אצ"י הוא אלק' ממש ואיהו וחייהו חד ואיהו וגרמוהי חד כו", משא"כ זה ש"אדם תתאה מעלה ג"כ מ"ן לאדם עילאה, " הוא חידוש גדול יותר שהרי "בי"ע רחוק

ערכם מאד מבחי' ז"א דאצי' שזוהו עדיין ממדרי' עצמי' דאצי' ובי"ע הן נבראי' נפרדי' בבחי' יש כו", עיי"ש היטב. וראה עד"ו בד"ה ועשית חג השבועות ה'תשכ"ה אות ה.

אבל כד דייקת שפיר, אין כוונתו להקשות על עצם המשמעות שהאין ערוך דעשי' לגבי אצילות הוא גדול יותר, דבוודאי מחד גיסא אצילות הוא יותר "קרוב" להא"ס להיותו אלוקות בעצם. הקושיא בהמאמר היא דוקא על היחס שבין ציור לגבי פשיטות והציור דאדם התחתון לגבי הציור דאדם העליון, וכלשונו שם: הרי האין ערוך דציור ("פנים") לגבי פשיטות ("מים") הוא הרבה יותר מהאין ערוך של הציור דאדם התחתון לגבי הציור דאדם העליון. (ולענין זה דוקא השתמש בהמאמר הידוע "יותר משאין ערוך עשי' לגבי אצילות אין ערוך אצילות לגבי אוא"ס").

לאחרי שמבאר באות ז ש"אין מציאות לגנוזות" ושהע"ס הגנוזות הן כמו "שמות" והיינו רק "יכולת" שבאם יקראו אותו בשמו יהי' פונה (נמשך) להקוראים אותו, ושמציאותה של המשכה זו מתחילה בעת שקוראין אותו בשמו, כתב באות ט שספירות אלו נמצאים באוא"ס ע"י העלאת מ"ן דהספירות ולכן אינם דבר נבדל מאוא"ס אלא הוא אוא"ס עצמו. ומשמעות הדברים היא שגם ספירות אלו שאינם בבחי' מציאות כלל נמצאים שם רק ע"י ההעלאת מ"ן דהספירות (שהרי מצד עצמו הוא "פשוט בתכלית הפשיטות", כמבואר באות ד).

ולכאורה, בהמשך תער"ב שם מבואר דזה שרק ע"י העלאת מ"ן דע"ס דאצי' נעשים פנים העליונים דע"ס הגנוזות הכוונה בזה היא שע"י העלאת מ"ן דאצי' נעשים פנים העליונים דע"ס הגנוזות להיות מקורים להמשכת האור בהע"ס דאצי' כו' והיינו שע"י העלאת מ"ן דע"ס דאצי' נראה ונגלה בבחי' הכתר בחי' ע"ס הגנוזות להיות בבחי' מקור לע"ס כו<sup>60</sup>, וקודם ההעלאת מ"ן דאדם העליון הע"ס הגנוזות אינם בבחי' מציאות כלל ואינם אלא כמו שמות לבד. וכמו שממשיך שם לבאר ש"ז"ע אין מציאות לגנוזות, דהיינו שהע"ס הגנוזות אינם בבחי' מציאות כלל, וע"י הקריאה הוא שנעשה.. בבחי' כח נעלם.. באופן שקודם הקריאה הוא פשוט בתכלית שגם בהעלם לא ימצא מציאות מקור אורות הנאצלים.. וזהו שהע"ס הגנוזות אינם במציאות כלל מצ"ע" ואינם כ"א ע"ד "שמות" דקודם הקריאה "אינו מרגיש שום צורך ושום ענין בהשם רק מה שעל ידו הוא נפנה לקוראיו", ו(לאחרי זה) ע"י העלאת מ"ן נעשו ונמשכו ההעלם (המקור) של הע"ס הגלויות וגם הגילוי מן ההעלם באותו פעם.<sup>61</sup> והיינו שהע"ס הגנוזות באין מהא"ס (והיא החקיקה

60 ראה שם בעמ' תתקעב.

61 כ"כ שם באריכות.

באוא"ס שההעלאת מ"ן תהי' בבחי' תפיסת מקום שיתהוו הע"ס בהעלם ע"י הקריאה כו'.<sup>62</sup>)

אבל כד דייקת שפיר, ההבנה גם בהמשך תער"ב כך היא דמכיון שקודם הקריאה "אינו מרגיש שום צורך ושום ענין בהשם רק מה שעל ידו הוא נפנה לקוראיו" ורק ע"י הקריאה והעלאת מ"ן ניכר נרגש הצורך בהשם, נמצא שגם ענין ("צורך") השם - היכולת לספירות - אינו אלא ע"י הקריאה והעלאת מ"ן, משא"כ קודם הקריאה, הע"ס הגנוזות הם בתכלית הפשיטות לגמרי והרי זה כמו האדם קודם שנותנים לו שם שאז אין להשם מציאות כלל.<sup>63</sup> ועפ"ז ע"י העלאת מ"ן דאדם העליון נעשים ג' ענינים: ניכרת ונרגשת היכולת לספירות, וגם נעשו ונמשכו ההעלם (המקור) של הע"ס הגלויות וגם הגילוי מן ההעלם באותו פעם.

בהע' 43 כתוב: "בכ"מ (המשך תער"ב ח"ב ס"ע תתקעא. המשך ר"ה תש"ג פ"ג ופ"ז ועוד) דבמי נמלך הו"ע העלאת מ"ן מיני' ובי'. היינו, שגם במי נמלך הוא העלאת מ"ן, אלא שהוא "מיני' ובי'". ולפי מ"ש בפנים, דבמי נמלך הוא במקום שאין צריך להעלאת מ"ן, ואדרבה, הוא הסיבה לזה שעלה ברצונו שהמשכה תהי' ע"י העלאת מ"ן. והיינו, שהחידוש במאמר זה (דשנת ה'תשכ"ה) הוא שבאמת ה"במי נמלך" הוא למעלה מההתעוררות.

והנה לכאורה כעין זה כתב גם בהמשך תער"ב (עמ' תתקסו), ש"עם היות דהמלכה היא לאחר שכבר מתעוררים בהדבר דקודם התעוררות אינו שייך המלכה כ"א כאשר מתעוררים כו", מ"מ בהעלם בעצמותו "קדום הנמלך אל ההתעוררות כו" (כ"כ בתירץ השני) ועד"ז בעמ' תתקעא כתב ש"ענין קדימת הנמלך זהו ההשרשה בעצמותו שיהי' תופס מקום העלאת מ"ן". אבל שם הכוונה להחזיקה בהאור אחר שיאיר אור חסד עליון מצד עצמו שיחפוץ ויתענג בזה ויהי' נחשב בעיניו. ובמאמר זה מחדש שהטעם שנחקק באוא"ס שיהי' תופס מקום ההעלאת מ"ן, הוא כי השורש דישראל (דעיקר ענין אתעדל"ת הוא ע"י עבודתם של ישראל) הוא בהעצמות ממש.

ונמצא לפי"ז שיש ב' דרגות במי נמלך, (א) בעצמותו ית', ו(ב) לאחרי שנחקק בהאוא"ס שיהי' נתעורר ע"י עבודת המטה, וגם שם קדום הנמלך אל ההתעוררות כיון שההתעוררות הי' ע"י העלאת מ"ן מיני' ובי'.

באות ז סתם דזה שהע"ס הגנוזות הן כמו שמות ("אין מציאות לגנוזות") הוא בהדרגת דע"ס הגנוזות שלמעלה מעקודים (ולא רק בהספירות דלפני הצמצום). ובהע' 50 כתוב:

(62) כמבואר שם בעמ' תתקעא.

(63) כן מפורש בד"ה ועשית חג השבועות ה'תשכ"ה אות ד.

"בכ"מ, דוה שע"ס הגנוזות הם רק שמות ("אין מציאות לגנוזות") הוא לפה"צ, אבל בהמשך תער"ב שם ע' תתקסח ואילך מפורש שגם אחה"צ יש ענין זה. וצ"ע."

ולכאורה, בהמשך הנ"ל (בעמ' תתקסח) מבואר ענין זה (גם) על הע"ס דעתיק, וא"כ מנ"ל הכרעה זו, ע"פ המבואר בהמשך תער"ב, ש(רק) למעלה מעקודים (אדם קדמון) "אין מציאות לגנוזות", הלא גם בעתיק "אין מציאות לגנוזות"?

אבל כד דייקת שפיר, לא הביא מ"ש בהמשך שם להוכיח ש"למעלה מעתיק" "אין מציאות לגנוזות", כ"א להוכיח שגם לאחר הצמצום יש ענין זה.



## צדיק גמור וצדיק שאינו גמור

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביישיבת ליובאוויטש מנססטר

בתניא פ"י אחר שמבאר ההבדל בין צדיק גמור וצדיק שאינו גמור ממשיך "והנה מדרגה זו (היינו צדיק שאינו גמור) מתחלקת לרבות מדרגות בענין בחי' מיעוט הרע הנשאר מאחת מארבע יסודות הרעים ובענין ביטולו במיעוטו כו" והיינו שגם צשא"ג לא נשאר אצלו כל הד' יסודות של הקליפה ורק "אחת מארבע יסודות הרעים".

ולכאורה צ"ב דהנה בהחילוק בין צ"ג וצשא"ג ביאר בהפרק שם, דצ"ג מצד גודל אהבתו לה' ממילא הוא שונא להס"א בתכלית השנאה ומשו"ז הוא מואס מאד בתענוגי עוה"ז ואצלו הי' הסרת הבגדים לגמרי מהרע ומכיון שהוסרו הבגדים הצואים לגמרי א"כ סו"ס נהפך הרע לטוב.

אבל צשא"ג "שאינו שונא הס"א בתכלית השנאה ולכן אינו מואס ג"כ ברע בתכלית וכל שאין השנאה והמיואס בתכלית ע"כ נשאר איזה שמץ אהבה ותענוג לשם ולא הוסרו הבגדים הצואים לגמרי מכל וכל ולכן לא נהפך לטוב ממש מאחר שיש לו איזה אחיזה עדיין בבגדים הצואים כו".

ולכאורה צ"ב דהא כל אחד יש לו נפה"ב שיש לו ד' יסודות רעים, וצ"ג ע"י גודל אהבתו לה' והשנאה לס"א והמיואס ברע בתכלית מסיר הבגדים הצואים ועי"ז מהפך כל הרע לקדושה, אבל צשא"ג שאינו אוהב בתכלית וא"כ אינו שונא בתכלית וא"כ אינו מסיר הבגדים הצואים לגמרי וא"כ איך שייך שיבטל לגמרי הרע מהיסודות הרעים עד שלא ישאר אלא אחת מד' יסודות הרעים.

ואפילו נבין איך שייך שלא ישאר אלא אחת מד' יסודות, עוד צ"ב מהו ההכרח שבצשא"ג נשאר רק א' ולא יותר וכולם בטלים במיעוטו כו'.

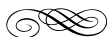
והנה בהכת"י הנדפס בסוף הספר מפרק זה (מהד"ק) אינו כתוב "מאחת מארבע יסודות" אלא "מארבע יסודות", ולכאור' הפשט הפשוט הוא שנשאר מכל הארבע יסודות, אבל בהתיא המודפס שזהו מהדורא בתרא כתוב "מאחת" וצ"ב.

והנה בתחילת הפרק מבאר שמי שאינו מרגיש רע אצלו ולאידך הרע לא נתהפך לטוב ע"כ נשאר אצלו רע אלא שבטל לגבי טוב "אבל באמת אלו חלף והלך לגמרי כל הרע שבו הי' נתהפך לטוב ממש".

ולכאורה הפשט הוא דכיון דיש להנה"ב חיות א"כ או שנתהפך החיות לטוב או שלא מרגישים אותו בגלל מיעוטו לגבי קדושת נפה"א.

והנה לפי הסבר זה מובן שאין הכרח שנשאר לנה"ב רע בכל הד' יסודות אלא מספיק שנשאר קצת מא' מהיסודות שסו"ס עדיין יש לו חיות בהקליפה ולא נתהפך לקדושה.

אבל לפי המשך ההסבר איך שצ"ג ע"י האהבה הגדולה יכול להסיר הבגדים הצואים לגמרי משא"כ הצשא"ג, צ"ב איך שייך שיסיר הרע לגמרי מא' או ב' וג' מהיסודות הרעים.



## רוב ספה"ע אחר מלחמת עמלק (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון שלפני האחרון הבאתי שאלת ח"א על מ"ש בסה"מ תרל"א שרוב ספירת העומר הי' אחרי מלחמת עמלק, דלכאורה לפי החשבון מלחמת עמלק היתה ביום ל"ח לספירה וכיו"ב. ושם הצעתי ליישב שהכוונה היא ברוחניות שבכל יום שנספר אחרי מלחמת עמלק כלולים יותר ימים ברוחניות.

והעירוני בזה עוד, דבעצם כל מצות ספירת העומר לא היתה קיימת במדבר, ומ"ש הר"ן הידוע - בפשטות הוא רק שספרו הימים עד למ"ת, אבל לא היה זה הענין דספירת העומר, ולכו"כ דיעות לא נתחייבו בספירת העומר אלא רק אחרי שנכנסו לארץ. וראה ד"ה בחודש השלישי תשכ"ט סעיף ג (תו"מ סה"מ מלקוט ח"ג ע' ש) שמביא מ"ש בתו"א דבצאת ישראל ממצרים התחילו לספור ספירת העומר, ומעיר על זה (בהערה 21) ש"כן

הוא הלשון בתו"א שם. וי"ל שהכוונה היא להעבודה דספירת העומר ברוחניות". עכ"ל. ובהנחה הבלתי מפורש יותר - שספרו ספירת העומר בפועל רק אחרי שנכנסו לארץ כנ"ל.

ולפי זה פשוט שהמדובר כאן הוא בענין רוחני בלבד, וזה מחזק האפשרות ליישוב הנ"ל, שכיון שימים שסופרים אחרי מלחמת עמלק כוללים הרבה יותר הרי זה נחשב רוב ברוחניות. ועצ"ע.



## זמן ומקום ומה שביניהם

הרב שלמה דוד כובש

שליח כ"ק אדמו"ר  
בודאפעסט, הונגריה

### הרגע דחצות שלמעלמה מזמן

במאמר ד"ה ועבר ה' לנגוף תרמ"ו מביא כ"ק אדמו"ר הרש"ב את הפסוק ונגף ה' אמ"צ נגוף ורפוא<sup>64</sup> ומאריך ביאור בעניין הידוע ומובא בכמה מאמרי דא"ח שבשעת מכ"ב שלטו מדת החסד וגבורה ברגע אחד, דהיינו מה שמצרים נגפו וישראל ניצלו. ומבאר בהמאמר איך שדרך שני מדות הללו נמשך פעולה הפכית של הצלה ושל נגיפה בבת אחת, וזאת מפני שהגילוי אלוקות שהיה אז, בא משם הוי' דווקא שלמעלה מהשתלשלות כמ"ש ועבר הוי' לנגוף<sup>65</sup> וכן וזוי' הכה כל בכור<sup>66</sup>. ולא כבשאר המכות שהמכה היה משם אלוקים אלא משם הוי' דווקא שהוא למעלה מהגבלות השתלשלות.

וממשיך לדייק ששני ההפכים שהיו ברגע אחד היו ברגע דחצות דווקא כי הלילה מחולק לשני חציים חצי הראשון הוא עניין הגבורה וחצי השני הוא עניין החסד והרגע שביניהם הוא הרגע דחצות שלמעלה מהם.

וזהו לשונו הק':

(64) ישעיה י"ט כ"ב.

(65) שמות י"ב כ"ג.

(66) שם כ"ט.

"והנה שני החצאי לילות שהם בחי' חו"ג מתחלקים ברגע דחצות, שעד חצות הוא בחי' גבורה ומרגע דחצות והילך הוא בחינת חסד. והמחלקם הוא הרגע דחצות עצמו דבהכרח לומר שיש רגע דחצות שאינו שייך לב' החצאים שמסיים בחי' גבו' ומתחיל בחי' החסד. וב' הבחי' הם בבחיני' זמן, ובין זה לזה בהכרח שיהיה רווח קצת ואף שאינו בגדר זמן, שהרי הזמן מחולק שעד חצות בכיוון הוא בחי' גבו' וכמה שיחלקם לזמן היותר קטן הרי הכל בבחי' גבו', וכן התחלת הזמן ג"כ כמה שיחלקנו הכל בחי' חסד, והרגע דחצות עצמו בהכרח לומר שא"א לחלקה שאם ביכולת לחלקה הרי אפשר לומר עליו שהוא מחצי הראשונה או השני' האמת הוא שהוא אינו בבחינת זמן (...)"

וממשיך לבאר שם שהממוצע שבין חסד וגבורה חייב להיות כלול משניהם וגם להיות למעלה משניהם. דהיינו שהוא כולל את שניהם בכח אבל לא בפועל. וכמו ע"ד עשר כחות הכלולים בעצם הנפש. וכן הרגע דחצות הוא למעלה משניהם, דהיינו למעלה מגדר דגבורה ומגדר דחסד ולכן יכול להיות למעלה משניהם ולכן הוא גם למעלה מעניין הזמן. וזהו גם הסיבה שמרע"ה אמר כחצי הלילה והקב"ה אמר בחצי הלילה כי "רק הקב"ה יודע עתיו ורגעיו וכו'"

### מה נשתנה רגע זו משאר הרגעים?

ולכאורה צ"ל בכל הנ"ל מה מיוחד ברגע דחצות שדווקא רגע זו אינו ניתן להתחלק כפי ההסבר הנ"ל? ולכאורה הלא כל רגע יש לומר כן?

וכן מהו הקשר שבין עניין רגע זו שאינו ניתן להתחלק ובין היותו הרגע שבין חסד וגבורה? הלא לכאורה זה אינו קשור, כי בהיותו חלק מהמשכיות הזמן כל רגע יש לו תכונה שווה, וע"כ על כל רגע ניתן לומר כן?

וכן על עצם עניין הטיעון שהרגע אינו ניתן לחלוקה יש לתמוה: הבאמת כן הוא, שבלתי ניתן לחלק רגע מסויים לחלקים קטנים יותר? הלא חלוקת הזמן הוא ע"ד חלוקת השטח שתמיד ניתן לחלקו עוד ועוד לפרטים יותר קטנים וכמו ע"ד שמוסבר בכמה מקומות בחסידות בנוגע לזמן עצמו<sup>67</sup>?

וכן לכאורה אינו מובן לשון חז"ל<sup>68</sup> שמשא אמר כחצי הלילה והקב"ה בחצי הלילה "כי בו"ד אינו יודע לכוון הזמן אבל הקב"ה יודע עתיו וזמניו" ומה בא להודיענו בזה?

67 ראה אמרי בינה לאדמו"ר האמצעי שער הק"ש פ' ל"ז: "וכמו שאנו רואים התחלקות הרגעים בהגבלה ומספר לשעה תתר"פ רגעים וי"ב שעות ליום וי"ב שעות ללילה ושלשים יום לחודש וי"ב חוד לשנה וכו'".

68 ראה רש"י על פסוק ד' פרשת בא רק י"א.

ואמנם לפי פירש"י הכוונה הוא לאצטגנני פרעה "שלא יאמרו משה בדאי הוא" וכו'. לכאורה זה לבד אינו מובן כ"כ שהרי מה בא להשמיענו עניין הזה היום? ובפרט לפי הידוע שכל דבר שבתורה יש לו משמעות של הוראה נצחית, מהו החידוש לגבינו וכו'?

### הרגע ד"ויכל אלוקים ביום השביעי"

ואולי יש להשוות עניין זה למחז"ל דומה בעניין "ויכל אלוקים ביום השביעי" שמביא רש"י את דברי ר"ש "בשר ודם אינו יודע עתיו ורגעיו ... אבל הקב"ה שידע עתיו ורגעיו ... ונראה כאילו כלה בו ביום". ולכאורה גם כאן אינו מובן לגמרי למה עניין זה נמצא דווקא ביום השביעי ולכאורה גם בשארי הימים וכמו למשל בין יום הב' ליום הג' בו"ד יכול לטעות ג"כ? ואמנם יש לומר שאה"נ ישנו עניין זה גם בשארי הימים, אבל שם אין להם משמעות הלכתית משא"כ כאן שהרי בגלל זה צריך להוסיף מקודש לחול, אבל עדיין אולי יש משמעות עמוקה יותר לעניין זה?

### עניין הזמן שהוא מחודש ונברא

והנה להבין כל זה אולי יש לעיין בעניין הזמן בכלל. דהנה ידוע מחלוקת החוקרים בעניין הזמן האם הוא ג"כ נברא ומחודש או שהזמן הוא נצחי. וידוע מסקנת דעת החסידות בזה - שלא כמו דעת אריסטו להבדיל - שהזמן הוא נברא. כידוע ומובא בכמה מקומות<sup>69</sup> דברי הרב המגיד שהזמן ג"כ נברא ומתחילה לא היה זמן.

### הקשר בין זמן ומקום

והנה אדמו"ר האמצעי מביא באמרי בינה<sup>70</sup> שעניין הזמן היותו נברא ומחודש הוא ע"ד עניין עולם שנה נפש, שהם השלושה הקווים העיקרים בעניין המציאות. שכל דבר שבמציאות הנבראת יש בו שלושה קווי תכונות אלה. והוא לכאורה ע"ד מה שהסבירו חוקרי האומות - להבדיל - שעניין הזמן מחוייב להיותו נברא, כשם שעניין המקום הוא נברא, כי עניין הזמן הוא שינוי, ושינוי נמדד וישנו רק בחלל של מקום. דהיינו שזהו הקשר של קיימא הבלתי ניתנת לחלוקה בין עולם ושנה. בין עניין המקום ועניין הזמן.

### סדר זמנים

ומה שלכאורה יש לשאול על גדר הזמן הנ"ל שהוא תלוי בעניין המקום, דלכאורה גם בעולמות רוחניים יש את עניין הזמן, גם ששם אין את עניין המקום? והרי יש שינוים גם

69 (ראה למשל לקו"ש ח"י עמ' 177-176 וראה בכל זה לקו"ש חלק עמ' 59 בנסמן שם בהערה 25.

70 אמרי בינה שם פ' ל"ז ואילך.

בעיניים רוחניים כמו עד"מ עילה ועלול דשכל ומדות שאינם נמדדים במקום גשמי? ידוע התשובה לזה שבעולמות רוחניים זה אינו זמן ממש אלא סדר הזמנים שהוא זמן הרוחני היותר דק, הנקרא סדר הזמנים.<sup>71</sup> שהוא עניין קדימה ואיחור, עילה ועלול וכו' וכמו שהעילה מגיע קודם העלול, ולא דוקא בזמן אלא במעלה ומדריגה וכו'.

זמן, וסדר זמנים - רק במקום גשמי או רוחני לכה"פ

היוצא מכל הנ"ל הוא שעניין הזמן ישנו רק בגדר מקום. שגדר מקום הוא מדוד ומוגבל המתחלק להגדרות מוגבלות שביחסיות שביניהם ניתן להשתמש ולהבין את הגדרות עניין הזמן. וזהו גם עניין סדר זמנים שהוא אמנם לא בתוך גדר מקום גשמי, אבל גם הוא מצריך "מקום רוחני" דהיינו הגדרות ותכונות "גוונים" מוגבלים כלשהם, שבתוכם יש את עניין השינוי דהיינו קדימה ואיחור סיבה ומסובב וכו'. ולכאורה על כן כותב אדמו"ר הזקן שעניין סדר הזמנים הוא רק ממדרגת האצילות ולא למעלה מאצילות וכו'<sup>72</sup> כי למעלה מאצ' אין גם את עניין זה דגדר רוחני שנותן מקום לעניין הזמן הרוחני דסדר זמנים דקדימה ואיחור.

וכל זה לכאורה מתאים למש"כ אדמו"ר הרש"ב נ"ע בהמשך תרס"ו<sup>73</sup> בעניין הזמן שהוא "משני סיבות", והסיבה השנייה שמביאה הוא עניין "קדימה ואיחור" – דהיינו שהוא לכאורה שייך רק איפה שיש מקום, או לכל הפחות מקום רוחני התוכן דספירות עליונות וכו'. (ואוי"ל שעניין זה ד"מקום רוחני" דהיינו הגוון דספירות עליונות זהו עניין השלישי ד"נפש" מתוך המשולש דעוש"נ)

ע"פ הנ"ל זמן תמיד נע במקום. דהיינו או במקום גשמי או במקום רוחני שהוא עניין התוכן ושטח אורך ורוחב די' ספירות וכו'.

### שני סוגי מקום ושני סוגי זמן

וע"פ הנ"ל שזמן ומקום תמיד קשורים זב"ז אולי יש לבאר את עניין המוזכר בהמאמר בל' הק'

"והרגע דחצות עצמו בהכרח לומר שא"א לחלקה שאם ביכולת לחלקה הרי אפשר לומר עליו שהוא מחצי הראשונה או השני'. האמת הוא שהוא אינו בבחינת זמן"

(71) ראה למשל באגרי בינה הנ"ל.

(72) ראה לקו"ת פרשת בלק ע, ג.

(73) עמ' מ"א.

דהיינו שיש רגע שהוא חלק מהזמן ויש רגע שלמעלה מהזמן. אולי יש להבין זאת מתוך הגדרות בגדר מקום.

דהנה גם בגדר מקום, כמו למשל בקו בתוך מקום יש שני אפשריות:

- יש קו שהוא חלק משטח מסויים שיש לו ג"כ שטח שניתן למדידה וכן ניתן לחלוקה וכו'.

- ויש קו שהוא חוט השערה שמפריד בין שני שטחים שונים שהוא בעצמו אינו חלק לא מהשטח הא' ולא משטח הב' ואינו ניתן בעצמו למדידה וחלוקה אלא שהוא קו שמפריד בין שני שטחים שיש להם תוכן שונה אבל הוא בעצמו למעלה מכל תוכן וגוון ולמעלה משניהם וכו'.

וע"ד זה ישנו גם שני סוגים בזמן. רגע שבתוך הזמן, שהוא בעצמו חלק מהמשכיות הזמן ורגע שלמעלה מהזמן (הרגע דחצות). בלשון המליצה: יש אתישם העצם דרגע, ושם המושאל דרגע:

- שם העצם דרגע (ע"ד הדרגא הא' במקום הנ"ל) הוא חלקיק הזמן שניתן להתחלק לאין ספור חלקים וכמו ששטח מסויים ממקום ניתן לחלק לאין ספור חלקיקים קטנים יותר וכו'. זהו עניין הרגע שהוא מוגבל שהוא גם כקו המידה בתוך מקום או בתוך תוכן מסויים.

- ויש שם המושאל דרגע, (ע"ד הדרגא הב' במקום הנ"ל) שהוא אינו בעצם חלק מהזמן אלא הוא אותו קו המחלק שני תקופות בזמן. קו שאין לו ממשות שעל כן גם לא ניתן לחלוקה וכו' כי הוא בעצם למעלה מגדר הזמן.

**הרגע דחצות אינו בתוך גדר המקום הרוחני ולכן הוא למעלמה מהזמן**

וזהו עניין הרגע דחצות שאינו כמו הרגעים האחרים כי הוא אינו חלק מהמשכיות הזמן. כי זמן – כפי שמוסבר למעלה – הוא רק בתוך שטח (גם אם רוחני) שיש לו חומר וצורה (גם אם רוחניים כמו ע"ד אור וכלי וכו') שיש לו גוון מסויים. ובדרגות הרוחניים הגוונים של המקום הרוחני הינם הספירות העליונות שיש להם אורך ורוחב ומתחלקים לפרטי פרטים ע"ד המקום הגשמי כפי שמו"ל.

ולכן כל רגע שמתוך הרגעים של חצי הראשון של הלילה או חצי השניה היא רגע שיש לו מדידה והגבלה בתוך שטחי המקום הרוחני דגוון הגבורה או גוון החסד וכו'. משא"כ הרגע שבין שני ההפכים הוא אינו רגע עם גוון אלא הוא כמו חוט השערה שמבדיל בין שני

שטחים שהוא הקו שביניהם אבל הוא בעצמו אינו חלק משניהם אין לו גוון ואינו ניתן למדידה וכו'.

ולכן הרגע דחצות שנמצא בין שני שטחי גבורה וחסד שהם שני הפכים הוא רגע שאינו רגע במובן דחלקיק הזמן אלא שהוא למעלה מהזמן והוא אינו כמו שאר רגעי הלילה או שאר רגעי היום. ולכן דווקא רגע זו הוא הרגע שעליו נאמר "שהקב"ה יודע עתיו וכו'". כי זהו הרגע שלמעלה מהזמן שאינו ניתן להבנת שכל אנושי כי הוא עניין בלתי מוגבל למעלה מהזמן.

### הרגע דכניסת שבת היא גם כן בין שני הפכים

וכן ע"ד זה אולי י"ל בנוגע להרגע דכניסת שבת. כפי הידוע שתנועת הבריאה דששת ימי בראשית ותנועת המנוחה ועליית העולמות דיום השביעי הם שני הפכים ושני איכויות שונים לגמרי. אולי כמו ע"ד הפכים דחסד וגבורה ואולי אפי' יותר מזה שהרי חו"ג הם אומנם הפכים אבל עדיין קשורים וכלולים זב"ז משא"כ הגילוי אלוקות שבתוך הבריאה ולמעלה מהבריאה וכו'.

ולכן כל הרגעים דששת ימי בראשית הם חלק מהמשך אחד של זמן (כפי שרואים גם בשמות דששת הימים שהם המשך אחד דיום א' יום ב' וכו', משא"כ שבת שדווקא נקראת בשם זו ולא מרגלא בפומיה דאינשי לקרואתו יום השביעי). ואולי לכן דווקא רגע זו שעליו נאמר שהקב"ה יודע עתיו וכו' כי זהו הרגע שלמעלה מהזמן ע"ד הרגע דחצות הלילה.



## קיצור אגרת התשובה

עם קצת ביאור

הרב דב אייזנמן

שליח כ"ק אדמו"ר

מירטל ביטש, סאוט קאראלאינא

מפרק א – ג מבאר מהי התרגום של תשובה ואיך פועל ענין הצומות בנוגע לתשובה, ומהי התועלת בזה. והביא בזה כמה טעמים:

התרגום של תשובה: האדם מפסיק לעשות את העבירה. והצורה שבו מפסיק לעשות עבירה שמתחרט על מה שהוא עשה בעבר ומחליט לעתיד לא לחזור לעשות אף עבירה. ותו לא.

וטרח אדה"ז להסביר משך שתי פרקים שהתענית בתשובה זה דבר צדדי גרידא ונתן כמה אפשריות למה בכ"ז רואים בכמה פסוקים ומכמה תנאים ואמוראים שמקשרים את התענית לתשובה.

ומביא ג' סיבות

א – ישנו עבירות שרק ייסורין ממרקין, וע"י הצום יוצא ידי חובה ענין היסורים.

ב – התענית שייך רק לאחר ששעה תשובה וכבר "לא מזכירין דבר ולא חצי דבר מהעבירה" והמטרה הוא להיות מרוצה וחביב לפניו ית' כמו לפני החטא וזה במקום קרבן.

ג – התענית זה מזמין את ההודמנות שיהי' את האפשרות לעשות תשובה בצורה הנכונה.

ולאחר מכן נותן כל מיני אפשריות לקיים את כל הצומות המובאים בכתבי אריז"ל על אף היותם לא חלק עיקרי בתשובה כמו לצום בימים הקצרים או לפדות בצדקה את דמי אכילה משך יום אחד או משך ימי חייו יקיים לכל הפחות כל מספר התעניות שהתחייב בהם.

ולכאורה אפשר להקשות מה ראה אדה"ז צורך לשלול משך לשלש פרקים שלמים שאין ענין התענית קשור כלל לעצם מצוות התשובה. ומה זה נוגע בלבאר מצוות התשובה? לא היה עדיף ישר בלבאר מצוות התשובה עצמה?

לפי מה שמובא בהמשך הפרקים בהביאור מהי הנשמה ומהי עבירה ומהי נחשב לעשות תשובה. אולי יהי' מובן הצורך לשלול את המחשבה שלהתענות זה הדרך לעשות תשובה.

מובן מאוד לכאורה המהלך שהתענית היא חלק עיקרי של התשובה. כי הרי הגוף ויצר הרע גרמו לו לעשות את העבירה. ולכן כדי לנקות את העבירה צריכים להעניש את הגוף שלא יאכל ולא ישתה כדי להתחנך לא לעשות שוב את העבירה.

והרי דעה זו מוטעית לפי מה שמובא בהמשך הפרקים:

בהמשך הפרקים ד – ו מבאר בארוכה הנשמה של יהודי היא חלק מהחלק הכי פנימי של ה'. ובדוגמה הנפיחה מהראיות שונה מהדיבור בפה, הדיבור אין משתייך לפנימיות יתכן לדבר בלי סוף משא"כ נפיחה מתייעף בזמן קצר מאד. ובנמשל ישנו שתי שמות לה' "אלוקים" שבו ברא את כל היקום ע"י דיבור אפי' מלאכים עליונים. ויש את השם הפנימי

של ה' "הוי" שבו ברא את היהודי ע"י נפיחה. ולכן הנשמה היהודית יש לו אותם תכונות של שם "הוי". כמו להוי' ישנן עשר ספירות כמו כן אצל נשמת יהודי יש עשר ספירות.

ועוד דוגמה להקשר של הנשמה לה' היא כמו לחבל. בדוגמת חבל אם מושכים את חלק התחתון חלק העליון גם ירד. ויתירה מזה עם נחתך החבל, החלק התחתון של החבל ימצא במקום שמצד עצמו לא היה מגיע.

כך העבירה זוהי דבר הפוסק את הנפיחה מה' לנשמת האדם, וע"י העבירה נותק חבל התחתון מהעליון, וע"י העבירה חלק התחתון של חבל נמצא במקום מאד ירוד.

אחד תלוי בהשני מכיון שהנשמה היא חלק מה' בצורה כ"כ מיוחדת לכן כל עבירה משפיע עליו בצורה כ"כ קשה עד כדי כך שמקור חיות של האדם תיפסק בגלל העבירה. [ולכן בחטאים חמורים התוצאה היא כרת ומיתה ביד"ש. זה לא עונש, אלא תוצאה ישירה של עשיית עבירה, נפסק חיות האדם. ובימינו בזמן הגלות, לא רואים בצורה גלויה את התוצאות של עבירה בגלל שהנפש אלוקית אינו מקור היחיד של חיות בהבן אדם ויתכן גם לקבל חיות מהקליפה].

וזה מתבטא בהמילה תשובה שבנוי משתי מילים תשוב ה'. ולכאורה מהי משמעות לשוב לכאורה מתאים יותר לומר לתקן. לאן חוזרים? אלא המשמעות הפשוט חוזרים לה' בתוצאה מהתשובה. אבל לפי ההסבר הזה בתוך המילה טמון גם מהי אופן לעשות תשובה שהנשמה שהיא חלק מהקב"ה יחזור חזרה למקור שלו, המקור של הנשמה, ובדרך ממילה היא תחזור לה' ג"כ.

לפי"ז מובן שלהשים את כל הדגש של תשובה בתעניות זה טעות חמורה וטעות יסודי בגלל הגוף והנפש הבהמית הם דברים שוליים במושג של התשובה. עיקר התשובה משתייך להנשמה שהנשמה חוזרת לשרשה. ובוה מובן למה אדה"ז כ"כ שולל את המושג של תענית מכל קשר לתשובה.

אבל בהמשך בפרק ב' וג' אומר אדה"ז שיש אפשרות להתענות באופנים שלא מחלישים את האדם מעבודת ה' היום יומי ושמשלימים את עיקר סוגי התעניות.

ונכנס לפרטים איך להשלים את מספר תעניות משך ימי חייו. שכל שנה יתענה כמה תעניות עד שמשלים את המספר שהתחייב אליה אחרי עשר או עשרים שנה. והתעניות גופא שהוא עושה כל שנה יכול לבחור להתענות בזמן החורף שהימים קצרים. וגם נותן אפשרות להתענות לחציי ימים ויחשב תענית שלם. ועל שאר התעניות שלא מספיק להתענות יכול להשלים בלתי צדקה בשווי של האוכל של יום שלם.

הנה לא מובן אם דואג אדה"ז לשלול את מושג התעניית מכל קשר ישיר לתשובה למה לחזור ולפרט ולתת עצות איך בכ"ז איך אפשר לקיים את כל התעניות. זה לא חלק מהתשובה אז למה להתעכב על זה.

הנה בפרק ז' מבאר מהי "הדרך האמת והישר" לעשות תשובה. והם שתי אופנים א – לעשות חשבון מה נעשה לנשמתו ומקורו על ידי מעשה העבירה, וזה יפעל עליו לרחם על נשמתו. והב – לבטש ולהכניע את הגוף (ע"י אותה התבוננות) לחשוב שהגוף גרם לכל הירידה של הנשמה ומקורו של הנשמה לתוך גלות השכינה. (ומדגיש שרק מעט מזעיר מהביטוש מגיע מהתעניות).

ולכאורה אפשר לשאול אותה שאלה אם עיקר המושג של תשובה משתייך להנשמה שהיה בגלות בגלל החטא וע"י התשובה חוזר למקורה למה חלק מהדרך "האמת והישר" היה לבטש ולהכניע את הגוף?

אלא "אין קטיגור נעשה סניגור" הקטיגור אף פעם לא יכול להפוך להיות הסניגור. העבירה נעשית ע"י האדם איך יכול להיות שאותו אדם גם יגרום לעשות תשובה שלא יהי' חטא, הרי החטא משתייך להאדם. וזהו ע"ד הסברא ב"אחטא ואשוב אין מספיקין מידו" ההסבר היא שהשוב הוא המניע לעשות את העבירה מתחילה ובלעדיו לא היה עושה את העבירה מימלא השוב בעצם משתייך וחלק להעבירה. ואין באפשרות שהשוב הזה יקובל לחלק מהתהליך של התשובה. כמו כן כאן הרי האדם הוא המניע לעשות העבירה. איך נאמר שיש לשרש ומקור העבירה (האדם) אפשרות לחזור בתשובה.

ולכן חלק "מהדרך האמת והישר" בתשובה "והב' הוא לבטש להכניע הקליפה והסיטרא אחרא... ע"י לב נשבר ונדכא". אותו חיות בגוף והנפש הבהמית שנתן שיעשה העבירה חייב ליפסק מלהיות קיים. הרי החוצפה למרות את פי ה' היא מהגסות והגבהה של הקליפה והס"א לכן ע" שהוא משפיל את עצמו ע"י כך גם גסות של הס"א יכלה. ואם כן מובן, אותו בעל העבירה שעשה העבירה והעבירה משתייכת אליו אף פעם לא יכול לעשות תשובה הפיתרון היחיד לו להיות מבוטש ומוכנע. והביטוש הזה מכלה את המקור החיות של העבירה, הגסות. והנפש אלוקית שמלוכב בגופו ונפשו הבהמית המוכנע הוא היחיד בהאדם שנעשה איתו התשובה.

וא"כ הביטוש היא נחשבת הסרת מחסום לאפשר שהתשובה ייעשה. לה אין חשיבות בעד עצמו אבל זה נותן אפשרות שהנפש אלוקית יחזור בתשובה. וא"כ מובן למה אדה"ז טורח בכ"ז להסביר איך אפשר להשלים את כל התעניות המוזכרים ומוצא כל מיני פתרונות יצירתיים. חשוב להדגיש ביטוש לא הכוונה תענית גרידא אבל בכ"ז אדה"ז מחשיב את "מעט מזעיר". על אף שאין להתענית חלק מרכזי בתהליך של התשובה בכ"ז

באופן עקיף ישנו קשר חשוב לתשובה. ונחשב בתור הסרת מחסום כדי לאפשר שהתשובה ייעשה. וא"כ יש בכ"ז מקום להחמיר להשלים את כל התעניות ואדה"ז דואג לפרט איך.

ישנו שאלה בהתחלת אגרת התשובה פרק א' ולפי ההמשך בהסברת תשובה עילאה מפרק ט ואילך אולי אפשר להסביר זאת.

בפרק א' מעיר אדה"ז בהברייתא ג' חלוקי כפרה, למרות שאנו יודעים "גדול מצוות עשה שדוחה את לא תעשה" ומביא ראייה על זה ממצוות ציצית, התורה אוסרת איסור שעטנו ובמצוות ציצית דווקא ע"י שעטנו מקיימים המצווה. רואים מכך שמ"ע גדולה ודוחה ל"ת. ולכאורה בגלל זה היה צריך להיות שיותר קשה לכפר על מ"ע מאשר על מל"ת ובכ"ז כפרה על מ"ע יותר קל מאשר מל"ת. והסיבה: במצוות עשה הכוונה כמשמעו, המצווה היא ע"י "עשה", היא חיובית. ובאי קיום מ"ע הצורך של תשובה זה על רק החלק השלילי שבו, שמרד במלך. אבל החלק החיובי של מ"ע המשכת אור אלוקי בעולם אין התשובה מועילה למלאות את החסר. גם לאחרי התשובה על מ"ע "האור נעדר". ולכן תשובה למ"ע יותר קל בגלל שעיקר המ"ע לא נשלם ע"י התשובה רק החלק השולי של מרידה במלך נתקן ע"י תשובה. משא"כ במל"ת.

ולכאורה לא מובן א – מהי הכוונה של המושג מ"ע דוחה את הלא תעשה איך יתכן לעשות נגד רצונו ית' וע"י עשי'ה זו יתקיים רצונו ית'. הרי המעשה הוא נגד רצונו. אם נפרש את המילה "דוחה" במובן שלגבי מצווה מסוימת אין הלא תעשה מלכתחילה. לענין ציצית איסור שעטנו נחשב "הותרה", יהי' קשה לאידך מנין לנו שגדולה מ"ע הרי אין העשה "דוחה" את הל"ת, מלכתחילה לא ניתן מל"ת במ"ע זו. ואם נאמר שהמל"ת עדיין ישנו גם במקרה של מצוות עשה ורק שישנו את אפשרות לעבור על הלא תעשה כדי שמצוות עשה יתקיים כמו "דחיה" חוזרת השאלה מהי הגיון? איך ע"י נגד רצונו משיגים בזה את רצונו ומקיימים מצווה.

ואולי אפשר להסביר זאת לפי מה שמבואר בענין תשובה עילאה. מהפרקים ח – י

אחרי ב' הדרכים לעשות תשובה ומתחיל בפרק ח' להסביר שהאדם יכול לבקש מה' שירחם ולעורר עליו י"ג מידות הרחמים. וע"י כך יהי' מאוחד עם ה' כמו שהיתה לפני שחטא ויתירה מזה מאוחד כמו לפני שנפרד נשמתו מעם ה' לעולם הזה אלא מאוחד כמו שהיה למעלה. וזה נעשה ע"י עסק התורה במדרגת בינה שבו מבטא היחוד מעל כל הבדלים. ה', התורה, ולומד תורה מתאחדים בצורה שהנשמה מאבד את המציאות הקודם ונהיה אחד עם ה', דרך לימוד התורה.

ובפרק ט' ממשיך לבאר מהי סוג האיחוד שנעשה בתשובה עילאה.

"ה' תתאה תשובה תתאה" השבת הנפש למקורה ב'ה' תתאה לספירת המלכות. א – זה מגלה לנו לאיזה דרגא אצל ה' חוזרים. הדרגא איך שה' משתייך לעולם. שהעולם נחשב למציאות וה' מלך עליו. וב – וכן רק הדרגא בנשמה שמידת המלכות היא מקורה חוזרת, כלומר החלק של הנשמה שיש לה אפשרות להיות מציאות עצמאית מעם ה'.

משא"כ ה' עילאה תשובה עילאה" השבת הנפש למקורה ב'ה' עילאה לספירת הבינה. א – הדרגא של ה' עילאה היא בבינה שממעל להשתייך לאף מציאות ובדרגא זו אין מציאות חוץ מעם ה'. אפי' לא מציאות של המידות שייכים בדרגא זו. ב – דרגת הנשמה החוזרת, שרשו היא מספירת הבינה. שאין להנשמה מציאות עצמאית כלל אלא היא חלק מעם ה'. דרגת "טרם שנפחה מרוח פי ית".

ולכן בעיקר תשובה עליאה מתבטא בלימוד התורה בגלל לימוד התורה בצורה הנכונה מבטא את אותו קשר שאין פער בין הלומד, התורה, וה'. יש התבטאות על לומד תורה שהוא לוקח את זהות של הבורא כשלומד. לדוגמה "מאן מלכי רבנן" מיהו המלך? רבנן. וכן "דברי אשר שמתי בפיו" מה שנמצא בתוך פיו של רבנן הם לא דבריהם העצמאיים אלא הם הם "דברי" של הקב"ה. וכן שאר המידות מהנשמה הם תוצאה ישירה מהבינה שאיכות אהבה גבוהה יותר ולכן הוא מתדמה לה' בכל המובנים "מה הוא רחום וכו'" ולכן כמו שהוא מחיה רוח שפלים כן עד"ז האדם נותן צדקה.

ההבדל היחיד שניכר בין צדיק ולבין א' שעשה עבירה ועושה תשובה בדרגא זו הוא בסוג החיות שלומד תורה. שהבעל תשובה יש לו חיות מיוחדת "חילא יתיר" ולצדיק אין לו את זה. דרגת תשובה עילאה לא מתייחס כלל לאפשרות של חטא.

התשובה של תשובה עילאה נעשית בדרך מימלא. כלומר ע"י דרגא זו היחוד הוא באיכות כל כך גבוהה אין אפשרות לחטא. ולכן זוהי תשובה השלימה.

ההבדל בין שתי סוגי התשובה הוא: בתשובה תתאה המטרה היא מסיימת, להעלות את האדם ממצב ירוד של חטא לחזור למקומו להיות עבד נאמן לה' כמו שהיה לפני החטא. בתשובה תתאה החטא לוקח מקום מרכזי בהתהליך. החטא מניע את האדם לעשות תשובה.

בתשובה עילאה לא חייבים חטא כדי לעשות תשובה עילאה. זוהי עבודת הצדיקים. החטא הוא דבר צדדי לגמרי. הדבר היחיד שתופס מקום הוא עבודת ה' ובפרט לימוד התורה באופן הנעלה שמאוחדים לגמרי. ובדרך מימלא האדם כ"כ מאוחד עם ה' עד שאין מקום לחטא.

כלומר תשובה עילאה היא לגלות דרגא יותר עמוקה בנשמה ובהקשר שלה עם ה' ובמקום ההיא לא היה פגם העבירה מלכתחילה.

ולפי ההבנה הזו אולי אפשר להבין דברי אדה"ז בענין "גדולה מצוות עשה שדוחה את מל"ת" האיסור שעטנו ישנו. המצוות לא תעשה קיים גם בציצית. שעטנו הוא איסור תמידי בלי יוצא מן הכל. ובכ"ז דווקא ע"י שעטנו מקיימים מצוות ציצית בשלימות. וא"א להקשות איך יתכן שע"י עשיית נגד רצונו מקיימים מצוות עשה. בגלל שמצוות עשה היא דרגא בה' הרבה יותר נעלה ששם אין את הפערים שבו היה את הציוויים של לא תעשה. "גדולה מ"ע" הכוונה שהיא גדולה ומגיע ממקום יותר נעלה מאת ה' מאשר שרש מצוות ל"ת. ובדרגא זו לא קיים מצוות לא תעשה למנוע את קיום העשה של ציצית בשלימות.

ישנו האיסור ובכ"ז המ"ע מתקיים ע"י עשיית האיסור. אבל איזה סוג דחיה זו שמלכתחילה בדרגא זו לא קיים האיסור, לא היה לא תעשה מלכתחילה. וסיבת הדחיה של הל"ת היא בגלל "גדולה מצוות עשה" שהמ"ע שרשו ממקום הרבה יותר נעלה ושם אין את הלא תעשה של שעטנו. וא"כ יוצא ששתייהם עולים בקנה אחד יש לנו ראי' שישנו לא תעשה לענין ציצית ובכ"ז נדחה מפני העשה. ומזה גופא מסיקים שמצוות עשה גדולה. וכעת יש הבנה איך ע"י שעטנו בציצית משיגים רצון העליון ולא עוברים ל"ת.

#### וממשיך באיגרת התשובה

פרק י': שישנו סדר מלמטה למעלה גם לעבודת תשובה עילאה. תחילה חייבים להקדים תשובה תתאה ולאחר מכן ההתבוננות משך התפילה וכ"ז מכין את האדם למצב שיוכל לעשות תשובה של תשובה עילאה. ובגלל שתשובה תתאה היא הקדמה מוכרחת לתשובה עילאה ובכ"ז הם תובעים שתי תנועות הפכיות. בתשובה תתאה התנועה היא של מרירות וכובד ראש, והתפילה ותשובה עילאה המגיעה ע"י תובעת להיות בשמחה. לכן אדה"ז מציע להקדים את התשובה תתאה לילה לפני מאשר מיד לפני שחרית כדי שיוכל לשאת את שתי הרגשות ההפכיות.

ומתחיל פרק י"א "ואמנם" ישנו אפשרות שהשמחה והמרירות יהיו באותו זמן בלב האדם. והסיבה בגלל שהם נובעים משתי סיבות שונות המרירות היא כתוצאה מהנפש הבהמית ה'בעל עבירה', והשמחה מהרגשת נפש האלוקית.

ואחרי זה עד סיום איגרת התשובה מציג עוד שתי סיבות יש לשמוח באותו זמן וזה לא סתירה להמרירות הנדרשת ממנו.

המחילה של הקב"ה היא סוג שונה מאנו בנ"א. לנו יש חיוב למחול לאנשים שפגעו בנו עד כדי כך אם האדם מפציר שימחלו לו על אף שהוא עשה לו נזק בלתי הפיך כמו שהשני

קטע לו את היד והשני לא מוחל נחשב הוא לאכזר. ועוד רואים בדוד המלך שקבע שהגבווענים לא יהודים בגלל שלא היו מוכנים למחול לשאול המלך על זה שהרג עיר שלם מהם. ושאל לא ביקש סליחה ישר רק דוד ביקש משמו. ועוד יותר קשה למחול עם מחל כבר פעם ואחרי"ז הוא עושה אותו דבר נגדו שוב שאז גם אם הוא מוחל פעם הראשונה נהיה הרבה יותר קשה למחול שוב.

ולכן מתארים את ה' ב"חנן המרבה לסלוח" הכוונה שהמחילה של ה' המרבה על מידת בנ"א ואין לזה גבול. המחילה הראשונה והמחילה האחרת הרבה פעמים זה אותו סוג מחילה.

[אבל ישנו דבר אחד שמקשה על המחילה הבלי גבול של ה'. במקרה שהמחילה היא המניע את האדם לעשות את העבירה עוד הפעם "אחטא ואשוב". שהאדם חושב לעצמו שיעשה עבירה והרי בכ"ז הקב"ה ימחל תמיד. ומזה ישמח האדם שה' יש לו מחילה בלתי גבולית.

והקצה שני, שהאדם יהי' תמיד בעצב מהעבירות גם מושלל כמ"ש "וחטאתי נגדי תמיד". הכוונה של הפסוק היא טמון במילה "נגדי" העבירת של העבר זכורים לו, אבל מרחוק. החטאים צריכים להיו בזיכרון כדי שהאדם לא ישכח מזה, וירום לבבו.

ובפרק האחרון פרק י"ב, מתעכב על התוצאה מהזיכרון התמידי שהאדם עשה עבירות בעבר שזה יגרום שיהי' שפל בעיני עצמו ולא יכעוס אלא יתירה מזו ישמח "השמחים ביסורין". והסיבה לשמוח שזה "טובה גדולה ועצומה לנפש החוטאת למרקה ולזככה בעולם הזה ולהצילה מהמירוק בגיהנום".

העולם נבנה במידת החסד ומשתקף מה שנעשה למעלה כאן שם נעשה במימד גדול מאד ולמטה בצורה קטנה מאד. והדוגמה, כמו השמש למעלה זו אלפי מיל ועל הארץ השמש זו טפח. וכן הוא לדברים רוחנים, הקרבת קרבן הכי פשוט כאן יש לה משקל באין ערוך בעולמות העליונים. וכן בכל מעשה ההמצוות בעוה"ז טמון כל השכר של לעתיד לבוא. ואותו דבר לענין עונש אם מענישים בעולם הזה נפטרים מהרבה יותר בעולמות העליונים. כמו באיוב כל היסורים שהוא עבר בעוה"ז לא מתקרבים לשעה אחד בגיהנם. ולכן מובן מ"ש "מקדש את עצמו למטה מקדשין אותו הרבה למעלה".

"ודעת לנבון נקל ומשכיל על דבר ימצא טוב"



## הציון ל'ספר חרדים' בתניא פרק לב

הרב פריץ יצחקי

אריץ הקודש

א. ידועים דברי אדה"ז בתניא פרק לב, ד"מה שכתוב בגמרא [פסחים ק"ג, ב] <sup>74</sup> שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו <sup>75</sup>, היינו בחבירו בתורה ומצוות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות ואעפ"כ לא שב מחטאו כמ"ש בס' חרדים."

ונראה דמה שמציין בסופו לספר חרדים הכוונה למש"כ שם חלק "מצות עשה מדברי קבלה ומדברי סופרים התלויות בלב ואפשר לקיימן בכל יום", פרק א, אות כד <sup>76</sup>, וז"ל:

אז"ל אם רואה אדם שעבר עבירה והוכיחו בסבר פנים [יפות] <sup>77</sup> ולא שב, מצוה לשנוא, שנאמר [משלי ח, יג] "יראת ה' שנאת רע", זהו השנא שהוזכר בתורה [שמות כג, ה] "כי תראה חמור שונאך", דאילו במילי דעלמא אסור לשנוא. עכ"ל.

---

74 ע"פ ציון רבינו ברשימותיו על התניא. לשלימות הענין, אלה עיקרי דברי הגמרא הנוגע לענייננו: שלשה הקב"ה שונאן . . . [השלישי] הרוואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי . . . [משום] דכתיב (דברים יט, טו) "לא יקום עד אחד באיש" ואת לחודך אסדת ביה, שם רע בעלמא קא מפקת ביה. אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב ("אע"פ שאינו רשאי להעיד לו" (רשב"ם) הרי) מותר לשנאתו שנאמר (שמות כג, ה) "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משא" מאי שונא, אילימא שונא נכרי, והא תניא שונא שאמרו שונא ישראל ולא שונא נכרי, אלא פשיטא שונא ישראל, ומי שריא למסניה והכתיב (ויקרא יט, יז) "לא תשנא את אחיך בלבבך", אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא כולי עלמא נמי מיסני סני ליה, מאי שנא האי, אלא לאו כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערוה. רב נחמן בר יצחק אמר דמצוה לשנאתו שנאמר (משלי ח, יג) "יראת ה' (שונאי) רע". אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי מהו למימרא ליה לרביה למשנייה, אמר ליה אי ידע דמהימן לרביה כבי תרי לימא ליה ואי לא לא לימא ליה. ע"כ.

75 יש לעיין מה ראה אדה"ז להביא ענין זה (אמירה לרבו שישנאהו) כאן, דלכאורה אינו מוסף כולם בעיקר הקושיא (ובפרט שאינו מביאו תנאי הגמרא בזה, "אי ידע דמהימן לרביה כבי תרי – לימא ליה", ועוד דבר"כ לא הובא דין זה בספרי הלכה). וראה לקמן הערה 10.

76 ברשימות רבינו על התניא השאיר כאן מקום חלק, והציון שבפנים הוא ע"פ מש"כ בתניא של הר"א חסיריק (ועוד). ומש"כ בליקוטי ביאורים שכוונת הציון לספר חרדים משום דשם מפרש טעם השנאה בחבירו (דוקא), ד"בחבירו יכול להמשך אחריו, משא"כ כשאינו חבירו" (ראה שם ח"א ע' קצח, וגם ע' קצז, ובמילואים לח"א ע' כא), כבר העירו כמה שדברים אלו לא הובא בספר חרדים כלל (וראה גם הערת רבינו בשיעורים בספר התניא (ח"א ע' 382 הערה 8) לדחות טעם הנ"ל לשנאת חבירו (דוקא) מסברא).

77 תיבה זו ליתא בדפוסים הראשונים (ויניציאה, שניז'; סדילקאב, תקצ"ו; לעמבערג, תרי"ט) וניתוסף בספר חרדים עם פירוש באר יהודא (קונסענטמיקלאש, תרצ"ה).

ואם כנים הדברים, תמונה ביותר, מה ראה אדה"ז להביא ממרחק – ספר חרדים – במקום שספרי הראשונים והפוסקים מלאים בדבר זה, ולדוגמא (ובעיקר), כמעט מפורש כדברי החרדים ברמב"ם הל' רוצח ושמה"נ (פי"ג הי"ד, ומשם לשו"ע (חו"מ, ערב, יא), ולשו"ע אדה"ז (חו"מ, דיני עוברי דרכים וצער בעלי חיים, הל' ט), וז"ל:

ה"שונא" שנאמר בתורה<sup>78</sup> הוא מישראל, לא מאומות העולם. והיאך יהיה לישראל שונא מישראל, והכתוב אומר [ויקרא יט, יז] "לא תשנא את אחיך בלבבך"? אמרו חכמים, כגון שראהו לבדו שעבר עבירה, והתרה בו ולא חזר, הרי זה מצוה לשונאו, עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעו. עכ"ל.

וצריך ביאור מה שציין אדה"ז לספר החרדים, ולא לדברי הרמב"ם וכיוצ"ב.<sup>79</sup>

ב. ואולי י"ל בזה, ובהקדם: באמת יש חידוש בדברי הרמב"ם על דברי הגמרא<sup>80</sup>, בדגמרא נאמר סתם, "הרואה דבר ערוה בחבירו...מצוה לשנאתו", אבל הרמב"ם מוסיף תנאי בדבר, דאין ראשי לשנאותו עד ש"התרה בו" תחילה. והנה, כעין תנאי הרמב"ם הובא

(78) "כי תראה חמור שנאך" (שמות כג, ה).

(79) שאלה זה הקשה הרב י"ד קלויזנר בכרם חב"ד ח"ב (ע' 141), והביא שם כדברי החרדים מספר הרמב"ם, הסמ"ג, ספר יראים, החינוך, הב"ח, ספר מעלת המדות, מדרש הגדול, ע"ש.

בקובץ "תורת נחלת הר חב"ד" גליון קיג (ה' טבת תשס"ט, ע' מד), מתוך הר"ח דרוק שבספר חרדים מודגש שצריך להוכיח "בסבר פנים יפות", מש"כ בשאר ראשונים הנ"ל. וכן כתב בקובץ שערי ישיבה ח"ד (תשס"א) בשם הרב מרדכי שמואל ע"ה אשכנזי (וע"ש עוד כמה דברים בביאור ענין ההוכחה שבתניא). אבל אם כנים הדברים הרי (א) העיקר חסר מן הספר, דלא מוזכר דבר זה בתניא כלל, ו(ב) הרי גם דבר זה ניתן להביא מספרי הראשונים (ראה לדוגמא מש"כ ברמב"ם הל' דעות (ו, ז) "המוכיח את חברו... צריך להוכיחו בינו לבין עצמו, וידבר לו בנחת ובלשון רכה, ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו, ולהביאו לחיי העולם הבא").

(80) בנוסף להמוכח בפנים, יש לכאורה עוד חידוש בדברי הרמב"ם, בדגמרא לא איירי אלא ברואה "דבר ערוה", אבל ברמב"ם כתב שעבר "עבירה". וכעין זה בתניא ("שרואה בחבירו שחטא"), אף שמציין לדברי הגמרא.

ועוד חידוש בדברי הרמב"ם, שמצטרף שיטת רבי שמואל בר רב יצחק בשם רב (דמותר לשנוא עברין ע"פ הנלמד מפסוק "כי תראה חמור שונאך") עם דברי רב נחמן בר יצחק (שמצוה לשנוא עברין) הנלמד בגמרא ממש"כ במשלי (ה, ג) "יראת ה' שנאת רע".

ומדי דברי, לכאורה יש להקשות על מסקנת אדה"ז בתניא (דמצות השנאה שייך רק בחבירו בתורה ומצות) ממש"כ הגמרא בשם רב, "דאיכא סהדי דעביד איסורא - כולי עלמא נמי מיסני סני ליה", דלכאורה "כולי עלמא" – אפילו אינו חבירו בתורה ומצות במשמע. אבל אולי אינו קשה כ"כ, דלהנ"ל אין מצוה בשנאת עברין (רק שמתור הדבר).

גם בספר חרדים, אבל בשינוי קצת, דשם כתב דאין רשאי לשנאותו (לא "עד שהתרה בו", אלא) עד ש"הוכיחו" תחילה.<sup>81</sup>

ונראה לומר דמחמת שינוי זה מציין אדה"ז דוקא לספר חרדים, דעיקר חידוש אדה"ז בתניא הוא ש"מצות השאנה" שייך אך ורק בחבירו בתורה ומצות, ודבר זה נלמד מזה שאין רשאי לשנאותו עד אחר ש"קיים בו מצות הוכח תוכיח", היינו עם כל הפרטים שבמצוה זו – כולל (מש"כ שם בהמשך התניא) "[הוכח תוכיח] את עמיתך" - עם שאתך בתורה ובמצות... אבל מי שאינו חבירו כו"<sup>82</sup> – והיסוד לחידוש זו (שמצות השנאה שייך רק בחבירו בתורה ומצות משום שמצות השנאה תלוי בזה שהוכיחו תחילה<sup>83</sup>) נלמד מדברי החרדים, שתלה "מצות השנאה" בזה ש"הוכיחו" (מצות הוכח תוכיח) תחילה, משא"כ הרמב"ם שלא הזכיר אלא ענין ההתרה, ולא ההוכחה.<sup>84</sup>

81 ואוי"ל, כעין מקור לדברי החרדים (שמצות השנאה תלוי בהוכיחו תחילה) מרומז בכתוב (ויקרא יט, יז) "לא תשנא את אחיך בלבבך, הוכח תוכיח את עמיתך וגו'", תלה הכתוב איסור השנאה במצות (וקבלת) ההוכחה, משא"כ מי ש(גדר הוכחה אבל) אינו מקבלו. וראה עד"ז (ולא ממש) בפ"י ספר היראים סי' קצ"ה, וז"ל: לא תשנא את אחיך בלבבך וכו', אינך רשאי לשנוא אחיך בלבבך שתאמר בלבבך כן עשה פלוני דבר שלא כהוגן אלא הוכח תוכיח לו ותאמר לו כך שמעתי אומרים עליך . . . ואם תבין כשתוכיחונו שחטא לשמים או נגדך בדבר שהוא ראוי לשנוא אז אתה רשאי לשנאותו כו'" (הרי שתלה השנאה בהוכיחו תחילה. וכעין זה גם בשו"ת מהר"ם לובין סי' יג. ודו"ק).

82 דרשה זו מקורה בתנא דבי אליהו (כמצויין ברשימת רבינו על התניא מהגהות הצמח צדק), "יכול אפילו אם אתה יודע שהוא רשע ושונאך . . . ת"ל הוכח תוכיח את עמיתך - לעמיתך (מלשון "חברך", כדמפרש בתרגום) שהוא אוהבך, ושהוא עמך בתורה ומצות".

83 לפ"ז יוצא מהטעם ש"מצות השנאה" שייך רק בחבירו בתורה ומצות הוא משום הוא דמצות הוכיח תוכיח שייך רק בחבירו בתורה ומצות. ואולי מטעם זה הובא בתניא הדין ד"לומר לרבו שישנאהו", דרצה בזה להוכיח דמש"כ בגמרא "הרואה דבר ערוה בחבירו כו" איירי דוקא בחבירו, והכוונה ל"חבירו בתורה ומצות", ולכן הקשה בהמשך הגמרא "מהו למימרא ליה לרביה למשנייה", "רבו" דייקא, דאיירי בחבירו בתורה ומצות (ודלא כאחרים המפרשים רבו לאו דוקא, אלא מותר לומר לכל אדם שמהימן עליו כבי תרי (ראה בשבלי הלקט ח"ב סי' מז)). ודו"ק.

אבל עדיין יש לעיי' בגופא של ענין ע"פ דברי רבינו (הוספה בגוכתי"ק (ראה קובץ יח"ה גליון שלג)) בלקו"ש ח"ו ע' 275 (ומשם ללקו"ש ח"א ע' 179, הערה 22) דשם כתב ש"צריך עיון גדול" לומר "דמצות הוכח תוכיח הוא רק בנוגע לעמיתך שאתך בתומ"צ", ע"ש.

84 דבר זה (חידוש החרדים על הדברי הגמרא והרמב"ם) ראיתי בדברי הרב אשר צבי לונצר, "בענין שנאת הרשעים", שבקובץ מרפא לשון חלק ז (תשנ"ד), ע' 55.

יש שפירשו שמש"כ הרמב"ם "והתרו בו", הכוונה הוא שהוכיחו, והיינו הך (ראה בספר ישא מדברותיך להרב דוב בער אפלביום על מסכת קידושין, סי' כא (ע' תלא)). אבל נראה שלדעת אדה"ז מש"כ הרמב"ם ש"התרה בו" בדוקא כתיב, דהרי בשר"ע אדה"ז (חומ"מ, הלכות עונבי דרכים, הל' ט) מעתיק מדברי הרמב"ם הנ"ל, אבל בתוס' קטע (להלן במודגש), שמשמעו דאיירי בהתרה ממש, ולא הוכחה. וזה לשון אדה"ז בזה: והאין יהיה ישראל שונא לישראל, והתורה אמרה לא תשנא את אחיך בלבבך? אמרו חכמים, כגון שראוהו

# הלכה ומנהג

## הנחיות לרב מסדר קידושין

הרב לוי יצחק ראסקין

רב ומו"ץ דקהילת ליובאוויטש

לונדון, אנגליה

בימים האחרונים נערכו פה 'ימי עיון' להכשיר רבנים לסידור קידושין. השיעורים נמסרו ע"י הרה"ג הר"ר אליהו יוחנן גורארי' שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר ז"ע לאה"ק ורב הראשי של עיר חולון, ועמיתו הרה"ג הר"ר פנחס טודרוס אלטהויו שליט"א, חבר רבנות דשם, יחד עם הרה"ג הר"ר מרדכי פרקש שליט"א, שליח כ"ק אדמו"ר ז"ע בעיר סיאטל ומחברו של 'מדרין' לסידור קידושין (קה"ת תשס"א ואילך). לבקשת המארגנים, מסרתי שיעור בו ליקטתי בירווי הלכות שהן מפוזרות. מתכונת הדברים כסגנון עבודתי בספרי 'תיבים בשדה השליחות' (שכעת שוקד אני על הכנת כרך שלישי בעז"ה), ולכן אבקש מהקוראים להעיר ולהאיר.

א. פגישה בעוד מועד \ ב. המניעה מלהתראות \ ג. שמירה לפני החתונה \ ד. לכבות הטלפון \ ה. חתימת העד בלעז \ ו. טבעת של זהב-לבן? \ ז. כיסוי ראש הכלה \ ח. "אחותנו את היי" \ ט. ברכת האבות \ י. קיטל \ יא. עמידה לכיוון מזרח \ יב. מכתב-ברכה של הרבי \ יג. נתן ואח"כ אמר \ יד. נשפך היין \ טו. שכירת חדר הייחוד \ טז. ליווי ההורים \ יז. כף של כסף \ יח. החתן נכנס תחלה \ יט. מושב החתן \ כ. אם על הכלה לשמוע הברכות \ כא. ברכות נשואין למי שלא סעד \ כב. זיווג שני \ כג. מחזיר גרושתו. ציונים לדברינו במקומות אחרים.

א) מומלץ שהרב יסדר פגישה בעוד מועד עם בעלי השמחה, בפרט אם זוהי החתונה הראשונה שהם עורכים. גם הכלה [וכאשר נדרש הדבר: גם החתן], מומלץ שתשתתף בפגישה. המטרה: להסביר לבעלי השמחה תהליכי האירוע, הכיבודים וכו'. תוך כדי

לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר ואינו רשאי לילך לבית דין יחידי להעיד עליו שיקבל ענשו הרי מצוה לשנאתו עד שיעשה תשובה וישבו מרשתתו. "ונראה דבהוספה זו נלמד ד"התרו בו" הכוונה להתראה ממש (היינו בשעת מעשה החטא), ואעפ"כ אינו יכול לילך לבית דין דצריך שתי עדים וכו', דאי נימא דאירי בהוכיחו (לאחר המעשה, ובינו לבין עצמו (ראה שו"ע אדה"ז או"ח קנו, ח)), בית-דין ועונש מה דכר שמייה.

[ויש לעיין בעוד כמה חילוקים בין לשון הרמב"ם ללשון אדה"ז, וכמו מש"כ הרמב"ם "והיאך יהיה לישראל שונא מישראל", משא"כ אדה"ז כותב "והיאך יהיה ישראל שונא לישראל"].

הפגישה ניתן להעלות עוד נושאים: מי מדריכה את הכלה; היאך תתנהג הכלה לגבי כסיו שערותי' לעת החופה ואח"כ (ראה להלן ס"ז); אודות התזמורת – מבחינת ה'איידלקייט' ו'חסידישקייט'; סדר שלחנות הראשיים (להלן ס"ט), ועוד.

(ב) בשבוע שלפני החתונה נמנעים החתן והכלה מלהתראות אפילו ביום<sup>85</sup>. ויש נוהגים כן מעת שהפסיקה בטהרה מחשש דם חימוד<sup>86</sup>.

(ג) שמירה: במושך כמה ימים לפני החתונה, לא ישהה החתן לבד, משום שמירה<sup>87</sup>. ויש נוהגים בכך מן השבת שלפני החתונה<sup>88</sup>.

(ד) יש לרב לכבות הטלפון הנייד (cellphone), שלא יפריעו אותו בעת עבודתו בקודש<sup>89</sup>.

(ה) חתימה בלעז: קורה שרוצים להחתים על הכתובה עד שאינו יודע לכתוב אותיות א-ב. הנה בגט הקילו להכין חתימת העד ע"י רוק וכיו"ב<sup>90</sup>, אבל לא בשאר שטרות<sup>91</sup>. לעת הצורך, יכול עד כזה לחתום בכתב לועזי<sup>92</sup>.

85 ס' המנהגים ע' 75. ע"פ השמועה בשם כ"ק אדמו"ר זי"ע, עליהם להימנע גם מלשוחח בטלפון קונטרס בנין עדי עד, ע' 20).

86 ראה נטעי גבריאל – שידוכים, פמ"ג סי"ז, בשם כמה מחברים. אך י"ל שמכיון שהכלה ממשיכה בבדיקות עד החתונה (רמ"א סי' קצב ס"ב), אולי די בו' ימים הסמוכים לעת החתונה.

87 לקו"ש ח"א ע' 52; תורת מנחם כרך ז ע' 188, הוראת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע. ושם, שלא פירט כמה ימים, ע"כ. גם טרם ראיתי אם שייך ענין זה גם לכלה.

88 נטעי גבריאל – נשואין, פ"ד ס"ה. ועל השמירה ביום החופה – ראה שם פ"ט סי"ג.

89 להעיר מתיאור הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה על גדול החרדה של בעלה, הרה"ג המקובל הר"ר לוי יצחק ז"ל, בעת סידור מכירת חמץ (רשימת זכרונות' חו' כט – קה"ת נ.י. תשע"ב).

90 שו"ע אה"ע סי' קל סעיף טז.

91 בית שמואל, אה"ע שם, ס"ק כח. וראה גם שו"ע חו"מ סי' מה ס"ד.

92 על פי שו"ע אה"ע סי' קל סי"ד. ואם אין העדים יודעים לקרוא השטר, יכולים שניים לקרותה לפניהם, ואז יחתמו – לפי דברי הביט שמואל שם ס"ק כה. ויסוד הדבר ברמ"א חו"מ סי' צה ס"ב. וראה גם הנשואין כהלכתם פ"א סעיף קסה, וש"נ.

1) מקדשין בטבעת של זהב חלקה...<sup>93</sup> וכשהחתן או הכלה מעדיפים 'זהב לבן', אין למנוע בעדם<sup>94</sup>.

2) **כיסוי ראש הכלה:** בעיקרון, הולכת הכלה אל החופה כאשר ראשה פרועה, כששער ראשה מגולה<sup>95</sup>. החתן מכסה אותה אז בצעיף, כלומר שמעתה יהיו שערותי' מכוסות [ולכך בנישואים שניים, אין החתן מכסה את הכלה – כי שיערה כבר מכוסה]. אחרי החופה היא כבר נשואה, ובעיקרון צריכה לכסות שיערה<sup>96</sup>. ולפי זה, יש לה לחבוש הפיאה ב'חדר הייחוד'<sup>97</sup>. אך יש כלות שרואות קושי בסדר הנ"ל, ולכן הן בוחרות ללבוש הפיאה כבר לעת ה'קבלת פנים', ובכדי לקיים ענין 'ראשה פרועה' הנ"ל, הן מבליטות כמה משערותיהן החוצה, וב'חדר הייחוד' הן תוחבות שערות בודדות אלה לתחת הפיאה.

אך אין להעלים כי יש מרבני חב"ד שדגלו בכך שהכלה לא תלבש הפיאה עד ליום מחר<sup>98</sup>.

ומ"מ יש לעודד לכל הפחות, שהכלה לא תוריד חלקת הצעיף שנתחבה בשערותי' עוד מלפני ה'באדעקן', היינו שלא תתראה בעת סעודת החתונה כנערה שטרם התחתנה<sup>99</sup>.

93) ס' המנהגים ע' 76.

94) להעיר ממתניתין יומא מג ב: "בכל יום היתה זהבה ירוק והיום אדום". ובגמרא שם (מד ב): "שבעה זהבים הן" כו'. וכעת ראיתי (בקובץ בית אהרן וישראל, גליון קג) שלאחרונה הופיע ספר, בבירור דברי הגמרא הנ"ל, בשם 'הנחמדים מזהב', מאת הרב ישראל שי' דנדרוביץ, אך טרם השגתי הספר בכדי לראות אם הוא נוגע בנדו"ד.

ושמעתי שיש מרבני אנ"ש שהסכימו לתחבולה: 'להטביל' טבעת של זהב-לבן בזהב-צהוב. ציפוי זה נשאר לכמה חדשים, ואח"כ חוזרת הטבעת למראית לבן, ע"כ. ואני הק' תוהה אם הועילו בזה כלום.

95) ראה כתובות טו ב במשנה; מנהג בית הרב – שמחת עולם ע' 75.

96) ראה תוד"ה לחדא, יוצא יג ב; רמ"א אה"ע סי' נה ס"א.

97) ראה בארוכה מאמר הרב"א זושא ווינר שליט"א, בס' תפארת יהודה קלמן ח"ב ע' 148-158, ושוב בספרו קידושי תורה, סי' יב.

98) ראה בארוכה מאמר הר"ר ישראל יוסף הכהן הענדל שליט"א בקובץ מגדל דוד חו' ו ע' 131-122, ושוב בספרו ממלכת כהנים ע' רמו-רסט. וראה גם מאמר ר"י מונדשין ע"ה בקובץ אהלי שם חו' ט ע' שה-ו

99) ראה גם נטעי גבריאל – נישואין, פל"ז ס"י.

ח) בכמה קהילות נהוג לברך את הכלה בעת ה'באדעקן' בברכת "אחותנו את היי..."<sup>100</sup>. אבל לא ראיתי נוהגין כן בחב"ד.

ט) **ברכת האבות:** לבד ממה שהאבות מברכים את הכלה תיכף לאחר ה'באדעקן', הרי בהמשך להלבשתם את החתן לקראת החופה, נהוג שהאבות מברכים את החתן<sup>101</sup>. זו הזדמנות 'פנימית' ויקרה מאד, ועל ה'מסדר קידושין' לשמור על השקט ברגעים אלה, שה'מי ומי' לא יפריעו לבעלי השמחה.

י) מנהגנו שהחתן מלוכש קיטל לעת החופה. וכתוצאה מכך, הרי ביוה"כ הבא אינו לובש קיטל<sup>102</sup>. גם בזיווג שני לובש החתן קיטל<sup>103</sup>. ונראה להורות שאעפ"כ, גם ביום כיפור הבא ילבשנו<sup>104</sup>.

יא) מעמידים את החתן וכלה כשפניהם **כלפי מזרח**. והמברך מצדד פניו כלפי החתן וכלה<sup>105</sup>.

יב) קריאת **מכתב-ברכה** מכ"ק אדמו"ר זי"ע: בימים כתיקונם היו שולחים לכ"ק אדמו"ר זי"ע הזמנה על החתונה, והמכתב ק' נשלח במענה על כך. ויש איפוא להדריך את בעלי השמחה שאף הם יעשו כן בעוד מועד לפני החתונה.

100) וב'מדריך' של הרב פרקש שליט"א (פ"ה ס"ב) מובא הדבר מקיצור שו"ע סי' קמוז ס"ג.

101) מוזכר בקיצור שו"ע סי' קמוז ס"ג. ועל המנהג לברך אותם ב'ברכת כהנים' - ראה בארוכה בנתיבים בשדה השליחות ח"א ע' קפו ואילך.

102) ס' המנהגים שם.

103) שלחן העוז ח"ב קלו א, הובא ב'מדריך' של הרב פרקש, ע' פ.

104) בטעם מה שהחתן אינו לובש הקיטל ביו"כ בשנה ראשונה, יש שכתבו שהוא מכיון שהוא מצווה על "ושמח את אשתו" בכל השנה, והקיטל הרי מזכיר על יום המיתה (טעמי המנהגים, ע' רכב). ולפי טעם זה, גם בזיווג שני לא ילבוש ביו"כ, כי גם אשתו זאת מחויב הוא לשמח בשנה ראשונה. ומ"מ מסתבר שמאחר שכבר התחיל מנהג טוב ללבוש קיטל ביו"כ, אין לו להפסיק.

105) ראה באר היטב אה"ע סי' סא ס"ז; נטעי גבריאל פי"ז סי"ג. ובס' מקדש ישראל ע' לח: "לאחר שהיה מצדד פניו למזרח..." אבל בעת הברכות פניו אל החתן וכלה - ראה שם ע' 289 ו-292.

(יג) אם החתן הניח הטבעת על אצבע הכלה ואח"כ אמר "הרי את..." – בדידי הוה עובדא כשסידרתי קידושין לזוג חדש, ושאלתי אז את הגר"ח פדווא ז"ל, והורה לי לערוך הקידושין שנית<sup>106</sup>.

(יד) אם באמצע ברכות הנישואין, נפל הכוס ונשפך היין, הרי הברכות שכבר נאמרו אין צורך לחזור עליהן, אבל כעת יש למלאות הכוס ביין, לברך 'בא"י אמה בורא פרי הגפן', ולהמשיך באמירת יתר הברכות<sup>107</sup>.

(טו) יש נוהגים שהחתן שוכר את חדר הייחוד ב'קנין כסף', בכדי שיהא נחשב ביתו<sup>108</sup>. אך אין זה לעיכובא<sup>109</sup>.

(טז) מנהגנו שההורים [של הכלה] מלווים החתן וכלה עד חדר הייחוד וכו'<sup>110</sup>. סמך לזה יש לומר על דרך "ויביאה אל האדם"<sup>111</sup>.

106) ראה גם ס' נשואין כהלכתם פ"ז הע' 92, ע"פ שו"ע אה"ע סי' כח ס"ד. מנהגנו בסדר האמירה וענידת הטבעת - בתורת מנחם ח"ע' 200.

107) דין המברך על הכוס ונשפך מבוואר בשו"ע ר סי' ר"א, ובסדר ברכת הנהנין פ"ט ס"ה, שכאשר ברור בדעתו שהי' שותה מהקנקן שלפניו גם לולא הישפך הכוס, אז אינו חוזר ומברך. ברם בנדו"ד, אע"פ שרגילים לפעמים להוסיף יין, אין זה 'ברור'. ולא הצרכנו לחזור על הברכות שכבר בירכו, כדין כוס של קידוש שנשפך, בשו"ע ר סי' רעא סכ"ז.

108) 'מדריך' פי"ב ס"א.

109) בשו"ת צמח צדק, אה"ע סי' קטו, דן במקרה שהחתן הביא את הכלה לבית אביה, ומאריך שם שגם זה נחשב כ'הבאה לביתו' לענין חופה - נסמן בנשואין כהלכתם פ"ט הע' 44, ע"ש. וראה גם נטעי גבריאלי, פל"ז הע' י.

110) ראה תורת מנחם שם.

111) ראה זהר ח"א מט ע"א:

"ויביאה אל האדם", מהכא אוליפנא דבעאן אבא ואמא דכלה לאעלה ברשותיה דחתן, כמה דאת אמר (דברים כ"ב) "את בתי נתתי לאיש הזה" וגו'.

(ז) בכניסה לחדר היחוד נוהגים להניח כף של כסף, והחתן צועד "איבער איר"<sup>112</sup>. ואולי הדבר קשור<sup>113</sup> בענין "והוא ימשול בך"<sup>114</sup>.

(ח) מנהגנו שהחתן נכנס לחדר היחוד תחלה, ואח"כ הכלה<sup>115</sup>.

(ט) ראוי לסדר מושב החתן והכלה באופן שיוכלו לשמוע ה'שבע ברכות' מבלי לסמוך על רם-קול<sup>116</sup>.

וכן הדבר בחופות 'פורמליות', שרוב הקהל יושבים במרחק מה, שיש לזוהר שיהי' רוב-מנין השומעים ברכות הנישואין שלא דרך הרם-קול.

(כ) מה שהכלה באה לשמוע הברכות הוא "מנהג טוב"<sup>117</sup>.

(כא) שבע ברכות: נחלקו הפוסקים באם מי שלא סעד יכול לברך<sup>118</sup>.

(112) ס' המנהגים שם.

(113) מבואר בלקוטי תורה (שיר השירים לח ד) ש"כף אחת" קשור עם ענין "אחת היא יונתי", ומשמע שכוונתו (להמובא שם יז א) שאותיות כ"ף וי"ד רומזים אל המקיפים יחידה וחי'. ולפ"ז י"ל שהרמז במנהג זה הוא שהמלכות, "אשת חיל", בשרשה היא "עטרת בעלה". והדיוק ב"כף של כסף" י"ל ע"פ המבואר (שם, יז ב) בענין מְרָאָה [שפיגל], שנעשה מזוכיכת מצופה "בכיסוי וציפוי דק וקלוש כמו הכסף", ואילו בכיסוי עב וחשוך לא יראה כלום. והרמז להחתן שיראה בזוגתו 'אפשפיגלונג' של עצמו, "עזר כנגדו". ותן לחכם ויחכם עוד.

(114) על דבר הסגולה למטרה זו, שהחתן ידרוך בקלות על רגל השמאלית של הכלה לאחר החופה - ראה: מנהג ישראל תורה ע' קצא; בנין עדי עד ע' 38. ושם בשם כ"ק אדמו"ר זי"ע - לשלילת הנהגה זו, וכתחילה: שהחתן ייכנס תחלה לחדר הייחוד.

(115) ס' המנהגים שם. וכ"כ במהרי"ל. אבל מנהג גליצ'י וכו' שהכלה נכנסת תחלה - ראה נטעי גבריאל פל"ז ס"ה; מנהג ישראל תורה ע' קפט, ע"ש הביאור לכך בשם ס' אגרא דפרקא רמז ס"ז.

(116) באגרות קודש (חי"ג ע' רכב) דוחה כ"ק אדמו"ר זי"ע טענת השואל על רם-קול בברכות בעת החופה, כי "כשאין מדברים דבוק לשפופרת מובן שהקול מתפשט לכל הצדין, ולא רק לתוכו של המיקראפאן".

ומינה, דמה שבסוף סעודת החתונה, ורוב הקהל כבר הלכו לנפשם, והסדרנים מסתובבים לשלחות מפורזים ברחבי האולם, עם הכוס ועם מיקרופון נייד, דלאו שפיר עבדי, שהרי שהחתן וכלה אינם שומעים קול אדם. וקורה שמכבדים אדם היושב לבדו ליד שלחן ריק מאדם, ונמצא שה'עשרה ששומעים' ברכתו הוא רק דרך הרם-קול. ולכן מומלץ שהמכובדים יצעדו אל מושב החתן, ואז ישמע החתן את הברכות מקול אדם דייקא ובנוכחות עשרה ששומעים.

(117) ים של שלמה, כתובות פ"א ס' כ, הובא בהנשואין כהלכתם פי"ד הע' 189.

(118) ראה הנשואין כהלכתם פי"ד סצ"ה.

כב) זיווג שני: יש לסדר שיתקיימו החופה והסעודה יחד - או שניהם ביום או שניהם בלילה<sup>119</sup>.

כג) מחזיר גרושתו: אין אומרים "שהשמחה במעונו"<sup>120</sup>.

**ציונים לדברינו במקומות אחרים:**

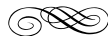
**דילוג תחנון** בנוכחות חתן - סדור רבנו הזקן עם ציונים מקורות והערות ע' ? {לפני 'ובא לציון'}

"**סברי מרנן**" בברכת היין - שם ע' {בברכות נישואין}

**שתיית היין** אחרי סעודה שלישית לפני הבדלה - שם, מילואים סי' כח. [במהדורה החדשה: סי' לו - במסקנא שונה!]

**ברכה מעין שבע** שלא בביהכ"נ - לעיל\להלן פרק "ארגון 'שבתון'" 000.

סידור קידושין למי שלא טבלה \ הנפתה על נכרית ונתגיירה \ ערל \ אבי גוי, להינשא לכהן \ בן מומרת \ כרות שפכה \ כלה רוצה לתת טבעת \ סמיכות הטבילה לחופה \ כשבמקום החתונה אין מקוה \ דם חימוד: בזקינה, כשכבר חיים יחד \ כנ"ל, חופת נדה \ לא ספרי ז' נקיים - נתיבים בשדה השליחות ח"ב פ"כ 'ענייני טהרה'.



## הלכה בטעמה וגלגולה בשו"ע אדה"ז בלוח ובסדר ברה"נ

**הרב אברהם אלאשוילי**

מחבר שו"ע אדה"ז המבואר ועוד

בסי' קעד ס"א דן אדמו"ר הזקן בטעם שמברכים על היין באמצע הסעודה אף שנשאר משקין לא מברכים בגלל שברכת המוציא פוטרם, ומבאר: "הואיל והיין הוא חשוב שגורם ברכה לעצמו בכמה מקומות, כגון בקידוש והבדלה וברכת אירוסין, שמברכין על

(119) ראה שו"ע אה"ע סי' סב ס"ז ובנו"כ. אבל ראה קיצור שו"ע סי' קמט ס"ד.

(120) בית שמואל סי' סב ס"ק יז בשם ספר בית הלל.

היין בורא פרי הגפן אף על פי שא"צ לשתייתו, לפיכך אינו נחשב טפל לפת להפטר בברכתו מברכה ראשונה שהיא בורא פרי הגפן".

וממשיך וכותב שזהו דוקא גבי ברכה ראשונה, אבל בברכה אחרונה נפטר בברכת המזון, והטעם "לפי שאינו גורם לעצמו ברכה אחרונה, אלא ברכה ראשונה (לבדה, שבשבילה היא עיקר הבאת הכוס בכל דבר הטעון כוס)".

ובקו"א סק"א דן אדה"ז בסברא זו, ובתחילה מביא לכך מקורות מרמב"ן ותוס' בפסחים קג, ב (ובסוגריים מביא גם הוכחה מרש"י בעירובין מ, ב, אך מצריך לעיין בט"ז בסי' קצ שלא כ"כ משמע כן, ודוחהו ע"י שמצריך לעיין בסי' רעא סי"ד. ואכ"מ).

ובהמשך כותב אדה"ז (ורבים התקשו בהבנת קטע זה): "וב"ה כ"ש דעדיפא ביין הבדלה", פיענוח תיבת "וב"ה", היא "וברכת המזון" (שכן מצינו ר"ת זה בט"ז ובמ"א בענין זה עצמו בתחילת הסימן, ופשוט הוא, אף שלא מצינו ר"ת כזה בשוע"ר על ברכת המזון).

אדה"ז בא לחזק כאן את הסברא שברכה אחרונה על היין נפטרת בברכת המזון, ולענ"ד יש כאן חסון תיבה אחת והיא תיבת "אפילו", וצ"ל: "וברכת המזון כל שכן דעדיפא [אפילו] ביין הבדלה", כלומר, מצינו שברכת המזון פוטרת לא רק יין שבא בשביל הסעודה, כמו יין של קידוש או סתם יין של רשות, אלא אף יין של מצוה שאין לה קשר לסעודה כמו יין הבדלה, וכגון שהבדיל לפני הסעודה אחר שקבע עצמו לסעודה (כדלקמן ס"ה ובקו"א סק"ה), או שהבדיל בתוך הסעודה (כדלקמן סי' רצט ס"ד), שאז הדין הוא שלא יברך ברכה אחרונה על יין הבדלה, אלא יפטור אותו בברכת המזון, ואם כן נמצינו למדים שאף ביין הבדלה יש עדיפות לפעמים לברך ברכת המזון מאשר ברכה אחרונה, ובודאי שסתם יין שלפני הסעודה או בתוך הסעודה נפטר בברכת המזון.

ובהמשך מביא אדה"ז חיזוק נוסף לדבריו: "ועוד, דברכה ראשונה נמי משכחת לה דתפטר בהמוציא, עיין סי' רצט". כלומר, מצינו שאפילו ברכה ראשונה של הבדלה נפטרת בברכת הפת, וכגון שעושה הבדלה באמצע הסעודה על שכר שברכתו "שהכל", שאז אין לו לברך ברכה ראשונה על שכר, כיון שברכת "המוציא" פוטרת ברכת את השכר מברכה, וממילא היא פוטרת גם את השכר של הבדלה מברכה ראשונה, כמבואר בשוע"ר סי' רצט ס"ד. והרי דברים קל וחומר ומה ברכת הפת פוטרת מברכה ראשונה של שכר אפילו של הבדלה אף שברכה ראשונה קובעת בה ברכה לעצמה, כל שכן שברכת המזון תפטור ברכה אחרונה של הבדלה שאינה קובעת ברכה לעצמה.

אלא שעל קביעה זו: א) שהיין גורם ברכה לעצמו בקידוש והבדלה, ב) ושהיין גורם רק ברכה ראשונה ולא אחרונה, מקשה אדה"ז מהתוס' (פסחים קג, ב ד"ה רב אשי), שמדבריהם אנו למדים:

א) "דמצות הבאת הכוס לא תליא בברכה", שכן לפעמים לא צריכים כלל ברכה על היין, כגון שעושה קידוש באמצע סעודה כשכבר שתה יין, ונפטר בברכת הגפן שבירך תחילה, ונמצא שהקידוש מצד עצמו לא מצריך ברכה ראשונה על יין.

ב) "וגם אחר אירוסין ונישואין צריך לברך". ובלשון התוס' שם: "ונראה דצריך לברך אחר כל אחד על הגפן" [כלומר, הן על כוס אירוסין והן על כוס נישואין, על כוס ברכה אחרונה בפני עצמה]. ומזה מובן שבכוס של ברכה צריך לשתות כשיעור שמצריך ברכה אחרונה. ונמצא שהיין גורם (גם) ברכה אחרונה לעצמו, ואם כן צריך להבין למה ברכת המזון פוטרתו?

ומסיים אדה"ז: "ולפי זה צריך עיון בזה".

[והנה עצם מחלוקת זו מהו העיקר בכוס של ברכה אם הברכה או הטעימה, הביאו רבנו בהרחבה בסי' קצ סעי' ב-ד:

דעה ראשונה: "עיקר מה שהטעינו כוס הוא לשתות ממנו אחר אמירת אותו דבר, שתהא אותה אמירה כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכין על גבי המזבח שהיא שתיית המזבח, אף כאן תהא נאמרת שירה על שתיית היין, ואין שתיה חשובה לומר שירה אלא אם כן שותה שיעור הראוי ליישב דעתו של אדם שהוא כמלא לוגמיו, שהיא שתיה של הנאה, ובפחות משיעור זה לא קיים מצות הכוס כלל".

ולפי דעה זו הברכה אינה מעכבת, ולכן גם תינוק שאינו יכול לברך ברכת הגפן יכול לשתות היין. והיא גם שיטת התוס' שהביאה הרבנו בקו"א סי' קעד סק"א בסופו. והביאה רבנו גם בסי' ערב קו"א סק"ב.

דעה שניה: "כל דבר הטעון כוס חוץ מקידוש לא הצריכו לטעום ממנו, אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו, ונראית כברכה לבטלה, אבל באמת הוא לצורך, שכן תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין". וסברא זו היא הטעם שהביא רבנו בסי' קעד ס"א.

והנה על מסקנה הא' שהסיק רבנו בקו"א בשם התוס' "דמצות הכוס לא תליא בברכה", לכאורה קשה, שהרי אדה"ז עצמו מתייחס לכך בסי' רעא סי"א, ומתריך באופן שלא יסתור את הדעה שהעיקר היא הברכה, שכותב שם: "ואף להאומרים שתקנת חכמים הוא בקידוש

וכל דבר הטעון כוס שיברכו עליו ברכת היין תחלה .. מועלת ברכה הראשונה לקידוש כמו שמועלת לברכת הנהנין, שאין צריך לחזור ולברך". ואם כן מהי ההוכחה מכאן "דמצות הבאת הכוס לא תליא בברכה"?

ויש לומר, שאמנם זהו תירוץ טוב לדעה שהעיקר הוא השתיה, או אפילו לכללות ההלכה שמתחשבת בשתי הדעות למעשה, שכן למעשה הרי סוף סוף יש כאן ברכה לפניה. אבל לדעת אותה שיטה עצמה שהעיקר בהבאת הכוס היא הברכה עליה (כדברי רש"י בעירובין מ, ב) – אין תירוץ זה מספיק, משום שאם הברכה היא העיקר בכוס של ברכה, הרי שאין זו סתם ברכת הנהנין אלא ברכת המצוה או השבת, ואם כן היו צריכים לברך עליה מצד עצמה עכשיו, אף אם בירכו לפני כן על היין מצד ברכת הנהנין (כשם שמברכים על הד' כוסות לביל הסדר, כיון שכל כוס מצוה בפני עצמה, ואין ברכה אחת מוציאה את חברתה).

ולפי הסבר זה מובן מה שאדה"ז בסי' ערב בקו"א סק"ב מזכיר שוב את ההוכחה לדעה "דאין כוס של ברכה תלוי כלל בברכת בורא פרי הגפן, שהרי המקדש באמצע סעודתו אינו מברך בורא פרי הגפן", אף שכבר בסי' רעא ביאר הענין באופן שאין מכאן סתירה לדעה השניה (וכמו שהקשו כמה מהאחרונים). ועל פי המבואר לעיל מובן, שכן הביאור בסי' רעא אינו מתרץ את דעת הסוברים שהעיקר היא הברכה, אלא רק מתרצת שלא תקשה מדעה זו להלכה בכללות.

וזה גם מדויק בלשון רבנו בסי' רעא שם: "ואף להאומרים שתקנת חכמים היא בקידוש ובכל דבר הטעון כוס שיברכו עליו בתחילה", דהיינו שמתייחס בדברי אותה דעה רק לענין הברכה בפועל, ולא לעצם השיטה שהעיקר הוא הברכה, כי לזה באמת אין תירוץ, וכאמור לעיל.

והנה שתי הלכות אלו: שצריך לברך על היין באמצע הסעודה, ושהיין נפטר בברכת המזון מברכה אחרונה, הביאן רבנו גם בלוח ברה"ג פ"ה ה"ח: "יין אע"פ שבא לשתותו בתוך הסעודה מברך עליו .. אבל אינו מברך לאחריו, שנפטר בברכת המזון". אלא שכפי שרואים להדיא אדה"ז לא הביא כאן כלל טעם להלכות אלו כמו שהביא בשולחננו. ונראה שזהו משום ה"צריך עיון" שנסאר בו בקו"א כמבואר לעיל, ולכן העדיף לא להביא כלל הטעם לכך. ובפרט שישנם טעמים נוספים בדין זה, שכן הפוסקים לא נחלקו על הלכות אלו (שהלכות אלו הן מוסכמות להלכה), אלא פירשו באופן אחר את דברי הגמרא (ברכות מב, רע"א): "שאני יין דגורם ברכה לעצמו" – ראה שם בתוס' מא, סע"ב וברבנו יונה שם כט, ב ד"ה יין (פירושים נוספים).

אך בסדר ברה"נ פ"ד ה"ח הביא רבנו הלכות אלו עם טעם ההלכה (כמו שכתב בשולחנו, אם כי עם שינויים כדלקמן), דכתב שם: "יין אע"פ שבא לשתותו בתוך הסעודה - מברך עליו, אף על פי ששותהו לשרות האכילה שבמעיו, שמפני חשיבותו שמקדשין ומבדילים עליו קבעו לו ברכה אף בתוך הסעודה, אבל אינו מברך לאחוריו, שנפטר בברכת המזון".

והנה אדה"ז משנה כאן מהטעם שכתב בשו"ע בשנים:

(א) כותב טעם אחר קצת: "שמפני חשיבותו שמקדשין ומבדילים עליו, קבעו לו ברכה אף בתוך הסעודה" (ודלא כמ"ש בשולחנו: "הואיל והיין הוא חשוב שגורם ברכה לעצמו בכמה מקומות כגון בקידוש והבדלה וברכת אירוסין שמברכין על היין בופה"ג אע"פ שא"צ לשתיתו, לפיכך אינו נחשב טפל לפת להפטר בברכתו מברכה ראשונה"), דהיינו שכאן בסידור כותב החשיבות באופן כללי בלבד מבלי לפרט, וגם משמיט "ברכת אירוסין".

(ב) משמיט לגמרי את החלק השני של הטעם: "שאינו גורם לעצמו ברכה אחרונה אלא ברכה ראשונה (לבדה, שבשבילה היא עיקר הבאת הכוס בכל דבר הטעון כוס)".

ובפשטות יש לומר ששינוי הטעם בסידורו הוא בהשפעת הצריך עיין בסי' קעד סק"א, ולכן אינו כותב ש"גורם ברכה לעצמו בקידוש והבדלה", כי כאמור לעיל לא תמיד גורם ברכה לעצמו, שהרי לפעמים מקדשים ומבדילים בלי לברך על היין, אלא עצם החשיבות שלו הוא "שמקדשין ומבדילין עליו", ומשום חשיבות זו עצמה, "קבעו לו חכמים ברכה אף בתוך הסעודה" (ולא רק מחוץ לסעודה).

[ונראה שזהו הסבר מחודש בדברי הגמרא ברכות שם "שאני יין דגורם ברכה לעצמו" (דלא כפירוש רש"י שם שגורם ברכה לעצמו בקידוש והבדלה), אלא "שאני יין" (שמפני חשיבותו שמקדשין ומבדילין עליו) "גורם ברכה לעצמו" אף בתוך הסעודה].

ומשום חשיבות זו קבעו לו בתוך הסעודה רק ברכת הגפן ולא ברכה אחרונה (שבזה הוא נפטר בברכת המזון), כי חשיבות היין היא שמקדשים מבדילים עליו, ואילו עצם השתיה כשיעור רביעית שמצריך לברך עליו ברכה אחרונה, אין זה דין מצד היין, אלא זהו דין באירוסין ונישואין כמו שכתבו התוס' (ואילו שתיית רביעית בהבדלה ובכוס ברכת המזון, זהו מצד ספק ברכות כמובא בסי' קצ ס"ו, כי מן הדין די בכמלוא לוגמיו שזה פחות מרביעית), ואולי משום כך השמיט כאן רבנו "ברכת אירוסין".

או יש לומר: חשיבות היין היא עצם זה שמקדשים ומבדילים עליו, אבל זה שצריך לשתות כשיעור מלוא לוגמיו או רביעית, אין זה דין מצד חשיבות היין, אלא זהו דין בשתיה בכלל, שאין נקרא "שתיה של הנאה" בפחות מכמלוא לוגמיו, כמבואר בסי' קצ ס"ב.

סיכום הדברים בקצרה: אנו רואים כאן השתלשלות של הלכה בטעמה וגלגולה במשך הזמן, מאז שנכתבה בתחילה בשו"ע אדה"ו ועד לנוסחה הסופי בסדר ברה"נ: תחילה כתב אדה"ז באופן אחד בשו"ע שלו, ואח"כ הקשה על כך בקו"א, ונשאר ב"צריך עיון", וכל זה בשנת תקל"א, ו"צריך עיון" זה נמשך גם בשנת תקנ"ה בעת חיבור הלוח, ומשום כך השמיט משם לגמרי את הטעם, ורק בשנת תקס"ג לערך בעת חיבור סדר ברה"נ ע"י רבנו הזקן, ה"צריך עיון" בא אל ישובו הנכון, ע"י שעבר שינוי ניכר מכפי שכתבו בשולחנו.



## בדיני ומנהגי קריאת התורה

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר  
בעלוויו, וואשינגטאן

א. אודות קריה"ת בימות החול שהוא לפני אמירת אשרי ובל"צ וקדיש תתקבל, כותב בשו"ע"ר (סי' נה ס"ד) בהמשך למה שכתב בסעיף שלפניו "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתם, גומרין אותו הקדיש שהתחיל", ממשיך: "ולא שהתחיל הקדושה עצמה, אלא אפילו התחיל ברכות אבות בקול רם ויצאו מקצתן, גומר אפילו קדושה וכל תפלת י"ח וסדר קדושת ובא לציון וקדיש שלאחריה שלא בעשרה, שכל זה מגמר תפלת י"ח הוא, ולכך אין ש"ץ אומר קדיש שלם עד אחר סדר קדושה זו, ואותו קדיש שלם חוזר על תפלת י"ח שהרי אומר תתקבל צלותהון וכו', ומ"מ אם הוא יום הכניסה אין קורין בתורה אם הלכו מקצתן קודם שהתחילו לקרות, שהקריאה אינה מגמר התפלה שהרי במנחה קורין קודם התפלה"

הרי אף שחלק התפלה לאחר הקריאה בתורה נקרא "גמר תפלת י"ח", הרי גבי קריאת התורה מפורש שאינה נכללת בהגדרה זו כי היא לא חלק מגמר שמו"ע. ובלשון התרומת הדשן (סי' טו, מקור דברי שו"ע"ר הנ"ל, ועיי"ש) "ועל פסוקים ודברי תורה אין אומרים תתקבל...ולא דמי לסדר קדושה דמענין תפלה ושבח [כצ"ל ולא בשבת] היא, י"ל דבתר תפלה גרירין".

והנה בסי' ככג ס"ז כותב "גם הש"ץ צריך לפסוע ג' פסיעות כשמתפלל בלחש, אבל כשחוזר התפלה בקול רם א"צ לחזור ולפסוע ג' פסיעות מפני שסומך על הפסיעות שבסוף הקדיש שלם שתקנוהו חכמים לש"ץ אחר כל תפלה, אלא שמפסיקים בקריאת ספר תורה וסדר קדושה והלל ואבינו מלכנו וכל כיוצא בהן, שכולן לסדר התפלה באים, וקדיש שלאחריהם חוזר עיקר על תפלת י"ח" (מקורו תרומת הדשן סימן ג).

הרי כאן מבואר שקריאת התורה שווה לסדר קדושה [אשרי ובא לציון] בזה ששנייהם "לסדר התפלה באים", והיינו בפשטות שהוא חלק מהתפלה בכללות, אבל מדגיש שאין לזה קשר עם הקדיש תתקבל כי הקדיש חוזר בעיקר לתפלת י"ח. אמנם לא מבואר טעם מיקומו של קריה"ת כאן לפני סדר קדושה וקדיש תתקבל. ואף שלכאורה הוא מסיבה מעשית כי אז הם עדיין נחשבים "ציבור" כי עד קדיש תתקבל הם נחשבים ציבור שהתפללו ביחד, ולכן ממשיכים עם קריה"ת שגם צריכה ציבור של עשרה, כהכלל אין דבר שבקדושה פחות מעשרה, ואלי זהו כוונתו "לסדר התפלה הם באים" היינו לסדר של תפלת הציבור. [וכן ראיתי שמבאר הרב אשכנזי ע"ה בספרו שערי תפילה ומנהג סימן צא]. עכ"פ מבואר שקיה"ת אינה בעיקרון חלק וחיטבה מתפלה אף שהוא מסדר התפלה. אבל עדיין לא מבואר טעם שסדרו הוקבע דווקא כאן.

ב. בתיקוני זוהר (תיקון כא קרוב לסופו) מבאר ענין הקרבנות בתפלה וכותב: "קרבנא רביעאה אדם..האי איהו דמקרב קרבן לה', ודא אוריתא, ובגין דא תקינו בצלותא למשמע בה ספר תורה, למהוי ביה קרבנא שלים באדם, דאתמר ביה זאת התורה אדם, ובגין דא מסיר אזנו משמע תורה גם תפלתו תועבה", היינו דתקנו שקריה"ת תהיה חלק מהתפלה דווקא ואז הוא קרבן שלם. התיקון"ז הובא בכמה פוסקים וגם בספר ארחות חיים (סי' קלה) מביא התקון"ז ומקשה לפי זה עמש"כ בשו"ת שארית יעקב סו"ס יז שלדינא תפלה וקריה"ת הו"ב דברים נפרדים, (אף שלהלכה למעשה גם השא"י כותב שלכתחילה "חלילה וחלילה להקל בזה שיתאספו עדה קדושה ויתפללו בימים שיש בהם קריה"ת ובפרט בשבתות ויו"ט בלי קריה"ת ויסמכו על מה ששמעו").

לפי דברי התקון"ז מבארים דברי השוע"ר שקריה"ת "לסדר התפלה באים" היינו שהוא חלק מסדר ושלימות התפלה ותוכנו - שלימות בהקרבנות.

ולהעיר מדברי הלבוש (ריש סימן קלה) "לכך קוראים ג"כ בתורה בב' הימים הללו שתגן עלינו זכות קריאתה בכל צרתנו", וענין זה נספח לתוכן וענין התפלה שהוא להתחנן ולבקש על צורכנו (ראה לקו"ש חכ"ב אמור א הערה 34 שעיקר גדר מצות תפלה הוא בקשת צרכיו עיי"ש). ולהעיר עוד מדברי הרבי (אג"ח ח"ט עמ' עט) שמבאר שני סוגים בקריאת התורה וכתוב: "סוג ב' שזהו חלק מהתפלה וע"ד ונשלמה פרים שפתינו או הוספה להקרבנות הקרבן" ואף ששם מבאר שגדר זה הוא דווקא בקריאת התורה של הקרבנות ביו"ט ר"ה ויהי"פ דמחולקים משאר קריאת התורה, אבל עכ"פ רואים מהגדרה זו שיש עכ"פ שייכות בין קריה"ת לתפלה (ולא מסתבר לאפושי ולחלק לגמרי בין סוגי הקריאות). ולכן תוקן לקוראו בשעת התפלה ולפני אמירת תתקבל.

[ולהוסיף: בגמ' (סוטה מט ע"א) מבואר אודות אמירת ובא לציון "אמר רבא בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבריו...אלא עלמא אמאי קא מקיים, על קדושא דסידרא ועל

יהא שמייה רבא דאגדתא" וברש"י מבאר "אקידושא דסידרא-סדר קדושה, שלא תיקנוה אלא שיהו כל ישראל עוסקין בתורה בכל יום דבר מועט, שאומר קריאתו ותרנגומו והן כעוסקין בתורה, וכיון שנהוג בכל ישראל בתלמידים ובעמי הארץ ויש כאן שתים קדושת השם ותלמוד תורה חביב הוא", הרי מבואר שאמירת ובא לציון הוא גדר לימוד התורה אחר התפלה וניתקן בארמית שגם עמי הארץ יבינו הלימוד כמפרש במהרש"א "שנאמרו בלשון תרגום שביין בו גם עם הארץ לקדושת שם שמים ולימוד התורה". אם כן מובן הטעם שבימים שקוראים בתורה הוקבע שיקראוהו מיד לפני אמירת ובא לציון, וגם מחזיקים הס"ת בחוץ בשעת אמירתו עד לאחרי קדיש תתקבל, כי שנייהם הם גדר של לימוד התורה הבא בהמשך לתפלה. (וראה שערי תפלה ומנהג סימן פו).

ג. אודות קריה"ת בשבת בין שחרית למוסף, ציינו בפוסקים (ראה דעת תורה למהרש"ם סי' רפ"ב ס"א) לתלמוד ירושלמי פ"ד מראש השנה ה"ח, אודות הטעם שתוקעים שופר בתפלת מוסף, "ריב"ל בשם ר' אלכסנדרו שמע ליה מן הדא (תהלים יז) "שמעה ה' צדק" זו קריאת שמע, "הקשיבה רנתי" זו רינון תורה, "האזינה תפלתי" זו תפלה, "בלא שפתי מרמה" זו מוסף, מה כתיב בתריה "מלפניך משפטי יצא".

בקרבן העדה שם מפרש "רינון תורה", היינו קריאת התורה "שצריך לקרות בזמרה לכך נקרא רנון", "מוסף" היינו, "שלא עמד לתפלת מוסף בשפתי מרמה, אלא מתוך דברי תורה, שלאחר קריאת התורה מתפללין מוסף". ועיין פירוש פני משה שם. מבואר שיש קשר בין מוסף לקריה"ת שלפניו דווקא.

ובגליון הש"ס שם מציין "עיינן בבעל המאור ריש תענית הביא זה הדרש בשם מדרש אגדה ועיינן בריב"ן סי' סא", שם כותב המאור "ובמדרש אגדה מצאתי לפי שאין דעתו של אדם מתיישבת עליו אלא בתפלת מוסף הדא הוא דכתיב "שמעה ה' צדק" זו קריאת שמע, "הקשיבה תפלתי" זו תפלת יוצר, "האזינה תפלתי בלא שפתי מרמה" זו תפלת המוספין, "מלפניך משפטי יצא" זו היא שתוקעין שופר בתפלת המוספין. הנה אף שכאן במדרש לא הזכיר אודות קריאת התורה שצריך להיות לפני מוסף, אבל נמצא במדרש תהלים הנקרא מדרש שוחר טוב (תהלים שם) "ד"א, "תפלה לדוד", כשאדם קם משנתו מתפלל ואומר ברוך מחיה המתים, "שמעה ה' צדק" זו קריאת שמע, "האזינה תפלתי" זו תפלה, "הקשיבה רנתי" זו רינונה של תורה, "בלא שפתי מרמה" זו תפלת המוספים, למה בלא שפתי מרמה שלא עמדנו בתפלה לא מתוך דברים בטלים ולא מתוך שפתי מרמה אלא מתוך דברי תורה ומעשים טובים, לפיכך "מלפניך משפטי יצא" שהוא יוצא ומזכה אותו.

עכ"פ מבואר כאן שיסוד ההנהגה לקריאת התורה בשבת ויו"ט לפני מוסף מיוסד על פסוק בתהלים שמבאר סדר התפלה, וקבלת וסיום התפלה הוא דווקא ע"י תורה שקודמו,

ואו"ל שגם בימי חול שאין בהם מוסף הרי ראוי שגמר התפלה "תתקבל צלותהון וכו'" תבוא "מתוך דברי תורה" ובהתאם לסדר שהוזכר בכתוב לפי פירוש המדרש והירושלמי הנ"ל, והוא מה שכתב בשוע"ר דלעיל שקריה"ת "לסדר התפלה הם באים" היינו לסדר פעולת וקבלת התפלה. וגם בימים שאין קוראים בתורה אומרים עכ"פ קדושת ובא לציון שיש בו גם דברי תורה וכו"ל, [ואף שהתה"ד הנ"ל חילק בין הקריאה בתורה לפסוקים שקוראים בובא לציון, מ"מ בתוכן ענינים הם שווים שיש בהם גם גדר של קריאת פסוקים מהתורה], ולאחריו אומרים קדיש תתקבל, שאף שחוזר "עיקר על תפלת יח", אבל גם כולל שאר הדברים – כולל קריה"ת – שנאמרו לאחר שמו"ע אף שאי"ז בעיקר בשבילם. (ולהעיר משו"ת רבי עקיבא אייגר תנינא סימן כד שהטעם שאין אומרים קדיש תתקבל לאחר קינות בתשעה באב "שלא יתדמה דתתקבל קאי על הקינות", היינו שבכללות התתקבל קאי על כל מה שנאמר קודם לו ואינו ראוי כמובן לבקשו על אמירת קינות, ואכמ"ל).

ד. והנה בשו"ת תשובה מאהבה (תלמיד הנודע ביהודה, או"ח ס' רמג) כותב אודות השאלה: "שמתפללין בסתיו משום צינה בבית הקבוע שם לתפלה, גם בשבת מתפללין שחרית ומוסף שמה ואח"כ הולכים לבית תפלה לבהכ"נ לקרות בתורה, ובא אחד וערער עליהם דלאו שפיר עבדי, כי קריה"ת צ"ל תיכף אחר תפלת שחרית" ומביא שהסדר מלכתחילה אכן צריך להיות קריה"ת לפני מוסף, ובלשונו "כל סידרי הסימנים בטור וש"ע מורים על סדר הזה, וכן נראה מסידורן כל הראשונים רוקח ואבודרהם וכלבו וסדר היום וכיצא בהן הרבה, וכן נוהגים בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה, הגם דקריה"ת מלתא בפ"ע היא ואינו מענין התפלה.... נלענ"ד שהראשונים יסדו קריה"ת קודם מוסף וקודם מנחה באופן שתמיד קדיש שלם קאי ג"כ על קריאת התורה" ומציין לתרומת הדשן ס' טו, וכונתו לסיום דברי התה"ד שם שכותב שהקדיש שלם לאחר תפלת המוספין חוזר וקאי ג"כ על סדר קדושה וקריאת התורה.

אבל למצבים יוצאים מהכלל ממשיך וכותב שם: "אעפ"כ גם פה נהגו מקצת אנשים בימי חורף שמשכימים להתפלל בשבת ומתפללין שחרית ומוסף ואח"כ קורין בתורה, והוא משום שלא האיר היום כל כך ואינם יכולים לראות היטב לקרות מתוך הספר תורה, ובנייהו למודי השם, ומעולם לא שמענו ערעור בזה, ואף אני כמוהם זה שנים רבות שאין היתה בריאותי שלימה וטובה והיה קשה עלי להתענות עד אחר גמר כל סדרן של תפלות ופיוטים, ולכך אנו משכימים בימים טובים ומתפללים שחרית ומוסף יחדיו למען אוכל לקדש ולאכול מזה.. ולקריאת התורה אנו הולכין לביהכ"נ של רבינו"

ולגבי השאלה שנשאל כותב "וי"ל ג"כ הכל חולים אצל הקור, אבל לאשר ולקיים מנהג זה לחוק קבוע לכל בני העיר כל ימי קיץ וחורף אף שאין העתים קרים, ולהתפלל תמיד שחרית ומוסף ולקרות אח"כ, אין דעתי נוחה בזה, השתא לבטל מנהג שהוא נגד הדין לא

רצו הגדולים.. מכ"ש מה שהוא עפ"י הראשונים ונתפשט בכל עדת ישורון, וכל מה שחקרו ויסדו הוא עפ"י יסודי התורה הנגלות לנו והנסתרות להשם אלוקינו, ואין לזוז אפילו זיז כל שהוא". ועיי"ש שמציין המקור למדרש שוחר טוב והירושלמי דלעיל.

הרי דעתו שקריה"ת לאחרי שחרית ומוסף הוא רק למקרים יוצאים מן הכלל ובשעת הדחק. וכן כותב בשו"ת נהרי אפרסמון (או"ח סימן כט) " ולענין להתפלל תפלת מוסף קודם קריה"ת, גם כן לא נכון לעשות כן בקביעות", ומצטט דברי המדרש שו"ט ותשובה מאהבה הנ"ל. והאריך בזה בחקקי לב (או"ח סימן ד) שאכן מעיקר התקנה היא לקרות דווקא בתוך התפלה וכדברי התקו"ז הנ"ל, אבל אם בשעת הצורך קורא אחרי שחרית ומוסף "מיקרי שפיר מעיקר תקוני התפלה" ושם הביא לבאר שכן נהג האר"י שאחר התפלה בביתו הלך לשמוע קריה"ת בביהכ"נ עיי"ש.

ה. לפי"ז מבואר כשקבלים עליה לתורה בנפרד מהמנין שהתפללו, הרי עדיפות ראשונה היא לעלות לתורה בין שחרית למוסף – אף שיתחלקו לקריאה בחדרים שונים – וכפי התקנה מעיקרא. עדיפות שניה לעלות לתורה לפני התפלה בכדי לקיים "האזינה תפלתי בלא שפתי מרמה" שתפלת המוספין יבוא לאחרי קריאה בתורה, וכן הקדיש תתקבל יעלה לקריאה בתורה כנ"ל שהוא סדר התפלה. [ובפשטות אין מקשיבים שוב לקריה"ת, וכפי שכותב הרבי (אג"ק ח"ג עמ' ד) " אם קורין בתורה כשמתפללים בצבור אף אם כבר שמעו קה"ת – מעולם לא שמעתי ולא ראיתי שינהגו כן". ולכאורה הוא לא כמשמרת שלום (קוידניוב, סימן יג סק"ב) שכותב "אפשר אם שמע קה"ת קודם התפלה, מ"מ יקרא אחר שמ"ע מתוך החומש" ומציין שהוא "כמ"ש המגיד להרב ב"י שלא ידלג ויאמר אחר התפלה שמהפך הצינורות, אם כן נראה דה"ה קריה"ת דשייך דווקא אחר שמו"ע. ולדעתו אם המנין עצמו ממשיך בקריה"ת צריך לשמוע שוב, אבל אולי עדיין יש לחלק, היכא שעכ"פ חלק מהציבור שעדיין לא שמעו קריה"ת ממשיכים בקריאה לאחרי שחרית וכסדר הרגיל זה יעלה לתועלת שייחשב כסדר ואי הפיכת הצינורות גם למי שכבר קרא לפני התפלה. וצ"ע]. עדיפות שלישית לעלות לתורה אחרי תפלות שחרית ומוסף וכנ"ל בפוסקים שהתירו כן בשעת הדחק.

ד. באגרות-קודש ד"ד כותב כ"ק אדמו"ר, אודות סדר היאצ"ט של יו"ד שבט: בשבת קודש שלפני היארצייט ישתדלו לעלות לתורה, אם אין מספר העליות מספיק-יקראו בתורה בחדרים שונים, אבל לא להוסיף על מספר הקרואים".

וצריך ברור אודות אותם שנוהגים לעלות לתורה שלא בסדר או מקום התפלה – כפי שנכתב "יקרא בתורה בחדרים שונים", – האם יש עדיפות לעלות לתורה – (1) לפני התפלה, (2) אחרי תפלת שחרית ולפני מוסף, (3) אחרי תפלת שחרית ומוסף.

## לחמוד חפץ של גוי

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם – מאנסי, נ.י.

בפרי מגדים (או"ח הל' יוהכ"פ סי' תרד מש"ז סוף סק"א) מסתפק אם יש איסור לא תחמוד בעכו"ם: "וע' בה' גזילה בפ"א דגזול עכו"ם מ"ה מעשה ואכלת כו' וחימוד עכו"ם חמסן יהיב דמי צ"ע בעכו"ם".

ולכאורה הספק הוא לפי דברי רבינו בחיי עה"פ לא תענה ברעך עד שוא (יתרו כ, יג) שכתב: "לא אמר לא תענך באחיך כמשפט הכתובים לא תשיך לאחיך (דברים כג, כ), לכל אבידת אחיך (שם כב, ג), וכיוצא בזה, כי שם אנו דורשים אחיך ולא עכו"ם, וכאן הזהיר אפילו על העכו"ם, כי כן מצינו וישאלו איש מעת רעהו (שמות יא, ב) והוא נאמר על המצריים". כלומר לדעת רבינו בחיי מילת 'רעהו' אינו שולל עכו"ם, ורק מילת 'אחיך', ומכיון שבלאו דלא תחמוד כתיב רק רעיך א"כ גם עכו"ם בכלל.

וראיתי שאדמו"ר הזקן כותב להדיא בהל' פסח שאין עוברים על לא תחמוד בעכו"ם.

דבשו"ע (סי' תמ"ח ואילך) כותב רבינו שקודם הפסח מותר לישראל לקבל פקדונות של חמץ מן הנכרי אע"פ שיהיה בביתו כל ימי הפסח אם אין אחריות הפקדון על ישראל מגניבה ואבידה באונס. אבל אם אחריות החמץ הוא על הישראל אפילו לא קיבל עליו אלא אחריות של גניבה ואבידה הבאים מחמת פשיעותו שלא שמר כדרך השומרים ולא באחריות של גניבה ואבידה הבאים באונס, וכן אפילו אם לא קיבל עליו אחריות כלל בין מחמת פשיעה בין מחמת אונס אלאו לשמור בחנם ונמצא שהנכרי הוא אלם ויפרע ממנו אם יגנב ויאבד ממנו מחמת פשיעותו בשמירתו, הרי חמץ זה הוא כשלו ממש וחייב לבערו בערב פסח מן התורה.

והעצה לזה הוא שיחזיר הפקדון לבעליו או שימכרנו לנכרי אחר, קודם שתגיע שעה ששית בערב פסח.

ובקו"א (שם אות יא) מסביר האיך שייך שימכור החמץ שאינו שלו: "או שימכרנו כו'. כן מבואר בט"ז סק"א] דיכול למוכרו ולבערו אף שאינו שלו. והטעם משום דגזילת הנכרי אין בה איסור אלא אם כן נתכוין לגזול ממנו על מנת שלא להחזיר דמי הגזילה, אבל אם הוא רוצה לשלם לו דמיו אינו עובר משום לא תגזול אלא משום לא תחמוד, כדאמרינן בפרק קמא דבבא מציעא דף ה' סוף ע"ב, וע"ש בתוס' ומפרשים, וכיון דגבי לא תחמוד כתיב רעך אין איסור בשל נכרי, כמ"ש הכסף משנה ריש פ"א מהלכות גזילה לענין עושק".

והיינו דדעת אדה"ז ועוד אחרונים (דלא כרבינו בחיי) דגם 'רעך' שולל עכו"ם ולא רק 'אחיך'.

וכך כתב גם המנחת חינוך (מצוה לז אות יב) "אם מעדין שקר על הגוי אינו עובר בלאו זה (של לא תענה) דרעך כתיב וגוי לאו בכלל רעהו הוא בכל מקום בש"ס כידוע".

ובאמת שאפשר לדייק שאין עוברים על לא תחמוד בעכו"ם גם מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' גזילה ה"ט) ושו"ע (חו"מ ס"י שנט ס"י) שכתבו "כל החומד עבדו או אמתו או ביתו או כליו של 'חבירו' או כל דבר שיקנהו" משמע שדוקא מישראל חבירו עובר.

ולכאורה אפשר להביא סימוכין לדעת אדה"ז ודעימי' שאין עוברים על לא תחמוד בעכו"ם, מזה שאברהם אבינו דחק בעפרון למכור את מערת המכפלה והפציר בו מאוד, ובפרט שאברהם אבינו היה אדם נכבד וחשוב, ובאדם נכבד שהמוכר אינו יכול לסרב אותו עובר אפילו אם ביקש ממנו פעם אחת כדאיתא בשערי תשובה לרבינו יונה (שער ג אות מג) "אם יפצר בו ברוב דברי תחנונים יבוש להשיב פניו אסור לפצר בו כי זה כמו הכרח ואונס. והחומד לקחת כל חפץ והוא איש נכבד שאם ישאל שאלה אור פניו לא יפילון אסור לשאול מעם רעהו".

וכך פוסק להלכה הבן איש חי בספרו רב ברכות (מערכה ל אות ב): "אדם גדול ונכבד אשר יבושו להשיבו ריקם הנה גם בלתי השתדלות ובלתי הפצרה וכבידות כי אם באמירה בעלמא כאילו עשה השתדלות והכביד עליו ברעים". ומביא ראיה מדברי הגמ' כתובות (נג, א) "אמר ליה רב פפא לר' יהודה בר מרימר אטו מי קאמינא לך דעול ועשייה עול ולא עשייה קאמינא, אמר ליה מעילאי דידי היינו עשייה", א"כ האיך עבר אברהם אבינו על איסור לא תחמוד, והלא קיים אברהם אבינו כל התורה כולה כמבואר בגמ' יומא (כת, ב). ע"כ דס"ל בשל עכו"ם אין עוברים על לא תחמוד.

וי"ל דאולי זהו מה שאמר אברהם "גר ותושב אנכי עמכם", דלכאורה למה הזכיר ענין הגירות, הלא יותר סיבה שיתנו לו כיון שהוא תושב עמהם ולא משום שהוא גר, ולמה הזכיר שהוא גר עמהם? אלא אברהם רמז להם האיך מותר לו להפציר בעפרון למכור את חלקו ואין בזה משום לא תחמוד – ע"ז הזכיר שהוא גר עמהם, דעל אף שהוא תושב איתם אבל עדיין הוא נשאר גר עמהם, דהיינו שאינו כמוהם, שהם עכו"ם והוא ישראל, ולכן מותר לו לחמוד את שדהו.



## זמן תגלחת בערב שבועות שחל בשבת

הג"ל

ט"ו סיון תשע"ח

כבוד ידידי מוהר"ר חיים שיחי'

שלום וכט"ס

בקשר לשאלתך מתי הוא זמן תספורת השערות בשנה זו שערב שבועות חל בשבת, והשאלה הוא מכיון שבלוח היום יום (ג' סיון) כותב כ"ק אדמו"ר מהרי"צ נ"ע "כשהסתפרו בימי הגבלה, קודם ערב חג השבועות, לא היתה רוח אדמו"ר (מהרש"ב) נוחה מזה", א"כ אולי הכוונה שגם בשנה כזו אין להתסתפר עד לאחר חג השבועות. ואמרת לי שאכן אחד מרבני אנ"ש הורה כן שיש להסתפר רק לאחר יו"ט.

ולענ"ד ישתקע הדבר ולא יאמר, שהרי מבואר בשו"ע להדיא (סי' תקלא ס"א) "מצוה לגלח בערב יו"ט". ועד כדי כך אשר חז"ל אסרו להסתפר בחול המועד בכדי שיסתפר לכבוד החג ולא יכנס למועד כשהוא מנוול, ואם יהיה מותר להתגלח בחוה"מ אולי ישהה התספורת לחוה"מ. א"כ האיך אפשר לומר שיכנס למועד כשהוא מנוול.

ומה שאדמו"ר הרש"ב הקפיד על אלו שמסתפרים קודם ערב חג השבועות, היינו שלא להסתפר כבר בשלשת ימי הגבלה אלא לחכות עד ליום האחרון שאפשר להסתפר קודם החג, וכדעת האריז"ל.

וכך כתב בפרי עץ חיים (שער ספירת העומר פרק ז, וכ"ה בטור ברקת סי' תצג): "מורי זלה"ה, לא היה מסתפר מערב פסח עד ערב שבועות כלל ועיקר, לא בר"ח ולא בל"ג. ואמר לי הטעם שלא לגלח בימים אלו...". ובשער הכוונות (שם, ח"ב עמ' קפט) כתב: "ענין הגילוח. במ"ט ימים אלו, לא היה מורי ז"ל מגלח ראשו אלא בערב פסח ובערב חג השבועות. ולא היה מגלח לא ביום ר"ח אייר ולא ביום ל"ג לעומר (להוציא ילד בתספורת הראשונה<sup>121</sup>) בשום אופן".

121) ראה 'שער הכוונות', ענין ספירת העומר דרוש יב, במהדורת אשלג, ח"ב עמ' קצא, שהאר"י ז"ל בעצמו עשה תגלחת ראשונה לבנו בל"ג בעומר

וטעם איסור תספורת בימי הספירה היא בגלל שהם ימי הדין, וזה שייך במיוחד לשערות. וכבר מובא רעיון זה בדרשות מהר"י אבן שועיב (מהדור' מצגר, ח"א עמ' רכב), שהוא מהמקורות הראשונים על איסור תספורת בימי הספירה. ובספר צרור המור (לרבי אברהם סלע מגולי ספרד, במהדורת ויכלדר תש"ן, ח"ב עמ' סח): "...באופן שאיסור תספורת הוא עד שבועות. וכן הוא לפי האמת...".

וא"כ אדמו"ר הרש"ב הקפיד שיעשו כדעת האריז"ל, ובא לשלול גם הנהגת ר"ח ויטאל שנהג אחרת, וכפי שהעיד בנו ר"ש ויטאל (הובא בהגהות לשער הכוונות אות ג): "גם ראיתי למורי ז"ל שהיה מגלח ראשו ביום מ"ח לעומר, ולא ידעתי מה היה כוונתו... והוא הסתיר ממני הדבר, ודחה אותי בקש, וא"ל שמא לא יכול היהודי המגלח לבוא למחר לבית גלחני ואשב במועד בלא תגלחות". ואכן יש מחסידי פולין שנוהגין לגלח ביום מ"ח לעומר כדעת ר"ח ויטאל.

אבל כל זה בשנה רגילה שאפשר להתגלח בערב שבועות, אבל כשחל ערב שבועות בשבת בודאי שנכון ומצוה להסתפר בערב שבת ולא להיכנס ליו"ט כשהוא מנוול. והוא פשוט לענ"ד.



## דעת רבינו הזקן בכיבוס בשבת בדרך לכלוך

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג  
וועסט בלומפילד, מיישיגן

שו"ע או"ח סי' שב סעיף ט' "מותר ליתן מים ע"ג מנעל כו' אבל בגד שיש עליו לכלוך אסור לשפשפו דזהו כיבוסו" ע"כ. וכתב הרמ"א "בגד שאין עליו לכלוך מותר ליתן עליו מים מועטים ולא מרובים שמא יסחוט וישאוסרים בכל ענין" ע"כ. המ"א בס"ק כ' כתב דלהיש אוסרים מותר עכ"פ בדרך לכלוך. דעת התהילה לדוד שלדעת המ"א מותר אפילו אם יש עליו לכלוך ועל ידי מעשיו מסייר הלכלוך מ"מ מותר כשהוא עושה זה בדרך לכלוך.

המקור להיתר של דרך לכלוך הוא ר"ת בתוספות (מס' שבת) דף קיא ד"ה האי. גם דעת הפרי מגדים (וכן פסק המ"ב) שדרך לכלוך מותר אפילו אם על ידי מעשיו הוא מסייר לכלוך וע"י מעשיו נעשה הבגד יותר נקי. התהילה לדוד מביא דעת האחרונים המקילים כהפרי מגדים אבל ביחד עם זה הוא כותב שמדברי הזקן משמע שהוא אוסר.

אדמו"ר הזקן כותב בסעיף כ"א "אבל אם הוא בדרך לכלוך כגון המסתפג בסדין אחר הרחיצה וכן המנגב ידיו במפה אחר הנטילה כו' אין בזה משום כיבוס שאינו כיבוס אלא לכלוך כו' ואם יש על בגדו צואה ושאר דבר מטונף אסור להעבירו אפילו ע"י ניגוב הידים אף שהוא דרך לכלוך כיון שמעביר על ידי זה טינוף יותר גדול" ע"כ.

התהילה לדוד מביא סעד לדעת המקילין וכותב "וכ"מ להדיא בתוס' דף קי"א. דדוקא לדעת ר"ת מותרת לקנח ידיו בבגד שמלוכלך במ"ר אבל לתירוצא קמא דבבגד נקי לא אמרינן שרייתו זה כיבוסו אסור. וע"כ דבבגד שיש עליו מ"ר מיקרי בגד שיש עליו לכלוך ואעפ"כ לדעת ר"ת מותר כיון שהוא דרך לכלוך וכ"מ מדברי הרמ"א בס"י שכתב "אסור ליתן מים ממש על מ"ר כדי לבטלם ע"כ". משמע דזה לכו"ע אסור, ואי נימא דמקרי אין עליו לכלוך הא לדעת המחבר שרי כו"מ".

אבל קשה להבין הראיה של התהילה לדוד לדעת המקילין מכיון שאדמו"ר הזקן השיב על זה באמרו "משא"כ במ"ר שאינו מעבירם מן הבגד על ידי הניגוב אלא שמבטלם ומטהרם כדי שיוכל להתפלל לכתחילה כו"מ". בדברי רבינו נדחית ראיית התהילה לדוד מהתוספות ומהרמ"א כיון שמדובר במקרה שאינו מעביר המי רגלים מהבגד רק רצונו לבטל המ"ר על ידי המים כדי להתפלל בקדושה יתירה.

הטעם לדעת אדה"ז שאסור להסיר לכלוך אפילו דרך לכלוך הוא פשוט ביותר. אדה"ז סובר מכיון שלמעשה נעשה הבגד יותר נקי אין מקום להתיר לעשותו בשבת אפילו אם הבגד מתנקה בדרך לכלוך. ומאותו רמ"א שהתהילה לדוד מביא ראייה כדעת המחולקים על אדה"ז סובר רבינו שמאותו רמ"א עצמו יש ראייה שאסור להסיר לכלוך אפילו דרך לכלוך. דהנה כיון שהדוגמא שנקט הרמ"א להתיר בדרך לכלוך הוא רק במקרה שהוא מבטל המ"ר כדי להתפלל בטהרה והרמ"א אינו נקט דוגמא של הסרת לכלוך, מוכח שדעת הרמ"א שהסרת לכלוך אסורה.

הנהגה במקום שיש ספק בדבר שאינה ידוע אם על ידי פעולותיו יהי הבגד יותר נקי אז מותר לעשות פעולה שהוא דרך לכלוך כיון שאינו מתכוון לכבסו אבל במקום שקרוב לוודאי שהבגד יהיה יותר נקי דעת אדה"ז שאסור לעשותו אפילו בדרך לכלוך.



## בדין צורת הפתח שהרחיק מן הכותל יותר מג' טפחים

### הרב שלום דובער שוחאט

דומ"צ בביד"צ אגודת הרבנים דארה"ב וקנדה

בנוגע השאלה הידועה בעניני עירובין בנוגע המרחק שצ"ל בין כותל הבית / החצר והעמוד של צוה"פ, אי שרי ביותר מג' טפחים, ועד כמה אפשר להרחיק, באתי לקמן לסכם הדברים כפי היוצא מפסקי נשיאי חב"ד לדורותם ותלמידיהם, החל מבעל התניא והשו"ע, וכו'<sup>122</sup>.

**א. פתיחה:** כאשר מדובר בדיני עירובין בנוגע הכשרת פתח (פירצה) בחצר או ברחוב ישנם כמה אופנים להכשירו. שני האופנים העיקריים להכשירו הם (1) לחי, והוא שמעמידים עמוד בצד הפתח; (2) ע"י צוה"פ, והם שני עמודים בשני צדי הפתח ועמוד (או חוט) מעליהם.

דין נוסף החשוב לנדו"ד הוא, דאם היקף החצר הוא מרובה עומד על הפרוץ, דהיינו שרוב ההיקף הוא קיר או עמודים הקרובים זל"ז בפחות מג' טפחים, אזי באם יש פתח הפתוח עד עשרה אמות – אין צריך צוה"פ.

ומה נחשב מרובה עומד על הפרוץ? האם צריך רוב ההיקף או רוב של כל צד, הנה אדה"ז בשו"ע שלו (סימן שס"ב סעיף י"ט) כותב בסתמא מרובה עומד, מבלי לומר שצריך בכל צד וצד שיהיה מרובה עומד על הפרוץ (וכך משמע משאר הסימן עיי"ש). אבל הצמח צדק בשו"ת שלו (או"ח סי' צ"ה) כותב וז"ל: "הפלטיא, אם יש לה ד' מחיצות, אע"פ שיש בכל צד מבוי י"ו אמה, י"ל מדאורייתא אינו רה"ר, כיון שיש לו ד' מחיצות ובכל א' עומד מרובה כפלי כפלים על הפרוץ – לא גרע מפסי ביראות". עכ"ל. ומשמע מדבריו שצריך שיהיה בכל צד מרובה עומד על הפרוץ.

**ב.** במשנה במסכת עירובין (יד, ב) דן ע"ד גודלו ורוחבו של הלחי, שצריך שיהיה גובהו י' טפחים, ובנוגע לרוחבו מחלוקת אם צריך ג' טפחים או מספיק משהו, ולהלכה אומרת הגמ' בהמשך שהלכה שאי"צ ג' טפחים. ובהמשך לזה אומרת הגמרא "אמר רבא – עשה לחי למבוי והגביהו מן הקרקע שלשה, או שהפליגו מן הכותל שלשה – לא עשה ולא כלום".

וכך נפסקה הלכה ברמב"ם ובשו"ע, וכך כותב אדה"ז בשו"ע שלו (סימן שסג סעיף ח), וז"ל: "אם הרחיק הלחי מן הכותל ג' טפחים בין לתוך חלל רוחב המבוי בין להלאה לצד חוץ לא עשה ולא כלום, אבל פחות מג' טפחים כלבוד הוא". אבל אינו מבאר הסיבה מדוע צריך שיהיה לבוד בזה.

ובסעיף מ' שם כותב, וז"ל: "אבל אם ירצה להעמיד רוחב הפס לרוחב המבוי אף על פי שנשאר רוחב המבוי פחות מעשרה הרבה מצד זה ופחות מעשרה הרבה מצד זה אינו מועיל כלום לפי שהאוויר של רוחב המבוי שמצד זה ומצד זה מבטלים את הפס שבאמצעם. ואלא כיצד יעשה, ירחיק שני אמות מכותל זה ויעמיד שם פס רחב שלשה אמות וגבוה עשרה טפחים, וכן יעשה אצל כותל השני, וישאר פתח רחב י' אמות בין פסים הללו, שאז אין האוויר שבין הפסים עם האוויר שבין פסים לכתלים באים ומבטלים הפסים שביניהם הואיל וכל פס מרובה על האוויר שבינו לכותל שאצלו. או ירחיק אמה ויעשה פס אמה ומחצה וירחיק אמה ויעשה פס אמה ומחצה, וכן יעשה בצד השני. או ירחיק ב' אמות וב' טפחים ויעשה פס ב' אמות וד' טפחים וכן בצד השני. וכן כל כיוצא בזה, ובלבד שהפס יהא יתר על האוויר שבינו לכותל שאצלו מטעם שנתבאר". ונראה, דאפילו אם הלחי רחב ג' אמות עדיין לא מספיק אם רחוק מהכותל ג' טפחים. ומבאר אדה"ז הסיבה שהוא משום שאוויר המבוי מצדדיו מבטל את הלחי ונחשב כאילו אינו.

ובשו"ת דברי נחמיה, להר"ר נחמיה מדובראוונא תלמידו של אדה"ז (בסוף ספרו, בהערות לסעיף ח' הנ"ל) מבאר מדוע אדה"ז לא מביא שום סיבה בסעיף ח', לא הסיבה שמביא בסעיף מ' שזה משום אוויר, ולא הסיבה שזה משום שגדיים בוקעים בו (שאדה"ז מביא סיבה זו בסעיף י"ב לגבי הגביה הלחי ג' טפחים מהקרקע). ומבאר, שאליבא דדברי אדה"ז בתשובה (שנביא בהמשך דברינו) שסובר שדין גדיים הוא רק בהגביה ולא בהרחיק – אזי אתי שפיר. אבל להדברי נחמיה אינו די בסיבה הזו ומבאר סיבה חדשה, שהגם שבגמ' מזכירים סיבת הגדיים גם בהפליגו, הנה זהו רק לרשב"ג שאומר לבוד למעלה (דהיינו, אם יש ריוח בין העמוד של צוה"פ לעמוד שמעליו), אבל לר' יוסי שלא משנה הגובה (וכך נפסקה הלכה) אין צריך לחשוש לזה. ולכן הסיבה היחידית היא משום שמא נבוא ונגיד גוד אחית (שהמחיצה יורדת אפילו יותר מג' טפחים). וזה לא שייך בלחי אלא רק בצוה"פ. ולכן, באם מדובר בציוור שיש חשש של גוד אחית, אזי מזכיר הסיבה של גדיים (כמו בסימן שמ"ה סעיף ד'), אבל כאן בסעיף ח' לא שייך חשש גוד אחית, ולכן לא מזכיר סיבה. ובסעיף מ' שמדובר על הפליגו הלחי, ואין סיבה של גוד אחית, לא מזכיר גדיים, אבל מזכיר הסיבה האחרת, של אוויר.

וממשיך הדברי נחמיה שם, שהנפק"מ היא לענין צוה"פ. שאם נאמר שהסיבה היא משום גדיים – אזי אם הפליגו ג' טפחים זה בעיה, ואם נאמר שהסיבה היא משום אויר – אזי אם הפליגו אין בעיה, כי בצוה"פ לא אמרינן שהאוויר מבטל העמודים.

ג. בנוגע לשיטת אדה"ז לענין הרחיקו ג' טפחים בצוה"פ, יש בזה משמעות דברי אדה"ז בשו"ע, ויש גם תשובה מפורשת בשו"ת שלו. ובתחילה נדון בדברי אדה"ז בשו"ע, כי על זה מתבסס הצמח צדק ושו"ת שארית יהודה (להר"ר מהרי"ל מיאנאוויטש, אחיו של אדה"ז), ואח"כ על דברי אדה"ז בשו"ת שלו, שלכאורה הצמח צדק והשארית יהודה לא ראו את דבריו כי לא הזכירו זאת בדבריהם.

אדה"ז בשו"ע שלו (סי' שס"ג סעיף ל"ה) דן לענין מבוי הפתוח לרשות הרבים (שאז בד"כ מחמירים בו אא"כ תיקנהו), שאם תיקנהו בלחי בצד אחד, ובצד שני יש מחיצה של אשפה ציבורית גבוה י' טפחים (שנחשב מחיצה כי לא עשוי להתפנות), ובצד השלישי יש מחיצה של ים עמוקה י' טפחים, האם מועיל. ומביא שני דעות בנוגע לים שיש חשש שמא יעלה שרטון ויתקצר הגובה, ואז יהיה פחות מ' ויתבטל המחיצה, אבל אם מדובר בנהר שלא מתייבש בקיץ שאין חשש כזה אזי מועיל.

ואח"כ מוסיף אדה"ז בזה"ל: "וכל זה כשנהר או המדרון שעל שפתו הוא סמוך ממשי למבוי, אבל אם רחוק ממנו ביותר מעשר אמות אינו מועיל כלום (אלא אם כן יתקן שם בצורת הפתח), שהרי אותו מקום הוא כפרצה למבוי זה, ואפילו אינו רחוק ממנו אלא ד' טפחים אם רבים בוקעים שם – אסור, כמו שיתבאר בסימן שס"ה בפרצת מבוי מצדו". נמצאנו למדים שני דינים מדבריו: (1) שאם הפרצה היא פחותה מעשרה אמות – אי"צ צוה"פ; (2) אם רבים בוקעים בו (כי הוא פתוח לרה"ר) אזי עד ד' טפחים מועיל, ויותר מכך לא מועיל. ואפשר לדייק מכאן שדעת אדה"ז היא, שאם רבים לא בוקעים בו – אזי פירצה עד עשרה אמות מצוה"פ עדיין מועיל.

ד. בשו"ת שארית יהודה (סימן ו') דן בענין הנ"ל האם בצוה"פ גם צריכים ג' טפחים או לא, בשאלה של צוה"פ שאי אפשר לקרבו לכותל מחמת הגג ויסודות הבנין הבולטים סביב לכותלי הבית ומונעים את קביעת הקנים. דהנה הבכור שור בריש מס' עירובין כותב, שכמו בלחי צריך ג' טפחים, כך גם בצוה"פ. והתוספות שבת חולק עליו וסובר שאין צריך. ובתחילת דבריו מבאר השארית יהודה את סברתו של הבכור שור, שזה משום גדיים ולא משום אויר, ולכן אף במרובה עומד על הפרוץ עדיין צריך שלא ירחק מן הכותל ג' טפחים (משא"כ באמצע הגדר, אם עומד מרובה על הפרוץ אזי עד עשר אמות מספיק). אבל אם נאמר שהסיבה היא משום אויר אזי לכאורה אין צריך לחשוש לזה. ופורך את דברי הבכור שור, ומבאר שהבכור שור "בנה בנין קבוע על יסוד רעוע"... ובהמשך לזה מביא את דברי אדה"ז בסימן שס"ג שהבאנו לעיל (לענין נהר), וכותב וז"ל: "וגם רבינו אחמו"ר ז"ל נ"ע כתב דמהני צורת פתח ולא פירש שיעשה הצורת פתח סמוך לבתים דווקא". ובהמשך דבריו כותב, שאדה"ז השמיט את דעת הבכור שור וסתם כהתוספות שבת.

ומכל מקום מסקנתו היא, שאם הוא יותר מד' טפחים לא מועיל, כי בימות הגשמים הכביש הראשי מתקלקל והרבים יבקעו דרך הצד, ואז הדין הוא כמ"ש אדה"ז שם שאם רבים בוקעים בו אזי רק עד ד' טפחים מועיל, וביותר מזה צריך צוה"פ. ומסיים, וז"ל: "ואין תקנה אלא לעשות צורת פתח קטן בצד הגדול".

ה. ועתה נבוא לדברי הצמח צדק בשו"ת שלו. התשובה הראשונה בנידון היא באו"ח סי' מ', ושם פותח בשאלה, וז"ל [באות א']: "בדבר צורת הפתח העשוי בפתח המבוי והוא רחוק יותר משלשה טפחים מהכותל המבוי וכן מהכותל השני, כי אי אפשר להקריבו סמוך ממש לכותלי המבוי מחמת הזוואלינעש של הבתים הבולטים כמה וכמה טפחים מן הכותל ומחמת הגאנקעש [אכסדראות שלפני הבתים]. וע"כ הוא רחוק מכותלי יותר משלשה ואף מארבעה טפחים. שאחד מן המורים פסל אותו ע"פ מ"ש הבכ"ש פ"ק דעירובין דהקנים של צוה"פ צריכים שלא יהיו רחוקים מהכותל שלשה טפחים כי היכי דלחי בעינן שיהי' בינו להכותל פחות משלשה טפחים כמ"ש דף י"ד ע"ב. והתוספות שבת סי' שס"ג ס"ו סק"י חלק עליו. והפמ"ג במ"א שם סק"ה הביא ג"כ לפסול בזה כדברי הבכ"ש. וכ"כ החוות דעת בספרו מקור חיים. ובעל חיי אדם החמיר בד"ט מן הכותל".

וממשיך, וז"ל "הנה, בתשו' פנים מאירות ח"א סי' כ"ה פסק דבצוה"פ אף הרחיקו יותר מארבעה טפחים מהכותל כשר ... בדברי הפמ"א שם ססי' הנ"ל מבואר דלאו מצד שער התיר כ"א מצד צוה"פ כמ"ש. אבל בנדון דידן אפי' תיקון א"צ דהא האי צוה"פ חשוב כמחיצה וניתר בעומד מרובה על הפרוץ וא"צ שום תיקון אחר. וראי' לזה דצוה"פ חשיב כעומד כו' וא"כ פשוט וברור היכא דאית לי' צוה"פ הוי כעומד כו' אלא אפי' לדעת הרמב"ם כו' ברוח שלישית כו' עכ"ל".

באותיות ב'-ד' מאריך לפרוץ את דברי הבכור שור. ובאות ה' חוקר מה סיבת הפיסול בלחי שהרחיקוהו מן הכותל ג' טפחים דהובא בגמ' דהוא משום שאינו לבוד, דמה בכך שאינו לבוד? ומביא דאליבא דהתוס' (דף ה' ע"ב ד"ה ארבע) משמע שהוא משום שצריך קצת היכר, ובהפליג יותר מג' טפחים ה"ה הלחי עומד בעצמו ואין בו היכר, אבל בצוה"פ לכו"ע חשוב היכר. ושואל שמה בכלל אי"צ היכר. ובאות ו' מבאר ביאור חדש בזה, דהסיבה מדוע בלחי מצרכינן לבוד הוא כי בלבוד צריכים מחיצה גמורה, וכאשר יש לבוד אזי נחשב האוויר ביניהם כסתום לגמרי והוי מחיצה בצד זה, ומועיל אף אם פרוץ מרובה על העומד בצד ההוא. אבל אם הרחיק יותר מג' טפחים אזי האויר לא נחשב סתום, והלחי נחשב כעומד בפ"ע ולא נחשב כמחיצה יחד עם הבית, ומאחר ופרוץ מרובה על העומד – לא יחשב שיש מחיצה באותו צד ולא יועיל. ובאות ז' מבאר, דצוה"פ שונה מלחי, דבצוה"פ נחשב מחיצה גמורה אף בלי היות האוויר סתום, ולכן אי"צ סמיכות לכותל. ומאחר ולהלכה אזלינן שאף ביותר מעשר אמות מועיל צוה"פ אף בד' רוחות, ואף להמחמירים

שמועיל רק ברוח ג' או רק בשני רוחות, הנה לכו"ע נחשב מחיצה גמורה, ובמילא אם נחשב מחיצה גמורה אזי אי"צ סמיכות לכותל להיעשות מחיצה (משא"כ בלחי).

ובסימן הבא, סימן מ"א (שהוא המשך לסימן מ') דן במרחק שבין צוה"פ לכותל מה נחשב לפוסלו, ד' טפחים או י' אמות (ובשו"ע אדה"ז ראינו שביותר מד' נפסל כאשר אתו רבים. וכ"כ השארית יהודה), ומאריך [באותיות א'-ה'] לדון בשיטות השונות האם בקיעת רבים פוסלת בכלל או לא, ומתי פוסלת לשיטות השונות (אם גם משתמשים בפתח האחר, או אם עזבו לגמרי הפתח האחר וכו' עיי"ש).

באות ו' חוקר מדוע במבוי החמירו יותר שנפסל בבקיעת רבים בפרצת ד' טפחים (אף בעומד מרובה על הפרוץ) ובחצר לא נפסל, ומבאר צדדי החקירה לפי השיטות השונות. ובאות ז' מביא דברי התוס' (דף ה' ע"ב ד"ה תאמר במבוי) המבאר דמאחר ובמבוי מכשירינן אף בלחי משהו לכן החמירו בו. וע"פ דבריו מחדש שזהו רק בשני כותלי אורך המבוי, שאז החמירו שנפסל בבקיעת רבים, אבל בראשו וסופו (רוח ג' וד') לא החמירו יותר מחצר, כי ברוחות אלה הקילו שנכשר בלחי, ואם מרובה עומד על הפרוץ אזי אפילו בפרצה יותר מד' שבקעי בה רבים – עדיין לא נפסל עד י' אמות. וממשיך באות ח', דאעפ"כ זהו רק אם באחד הרוחות (בראשו או סופו) צוה"פ רחוק יותר מד' טפחים מהכותל, אבל הצד האחר צריך שיהיה קרוב ד' טפחים (אבל אי"צ ג' טפחים, דהרי כמבואר לעיל אי"צ לבוד בצוה"פ אלא רק בלחי), כי מאחר ורבים בוקעים בו אזי לא יועיל בשני הראשים אלא רק בראש אחד, אבל אם אין רבים בוקעים בו, אזי יכול להיות מופלג מהכותל יותר מד' טפחים (עד י' אמות) אף בשני ראשיו.

ומה יעשה אם רחוק יותר מד' טפחים בשני ראשיו וגם בקעי בו רבים? אזי בזה יש הצעת השארית יהודה לעשות צוה"פ קטן בצדו. והצמח צדק [באות ט'] מביא פתרון המקור חיים לעשות לחי, ומבאר מדוע אינו מועיל, מאחר ואדה"ז בשו"ע שלו (סימן שס"ה סעיף א') כותב שבמבוי שנפרץ מצדו בד' טפחים ורבים בוקעים בו צריך לתקן בצוה"פ (ולא מועיל לחי), מאחר ודומה למבוי מפולש, וה"ה במבוי זה, שמבוי זה הוא כמפולש ולכן לא יועיל לחי.

ומסיק, שמאחר ובנדון השאלה אי אפשר לקרב את צוה"פ לכותל הבית מחמת הזוואלינעש שיוצאים מכותלי הבית והאכסדראות שמול הבתים (שהם כמו גידודי), שמעכבים את הרבים מלעבור שם, לכן אינו נחשב שבקעי בו רבים כלל ולכן אי"צ שום תיקון כלל [וזהו דלא כהשארית יהודה לעיל שכתב שיש לעשות צוה"פ קטנה מן הצד, אף בצירוף כנ"ל שקשה לעבור מן הצד]. וזהו בנוסף לדעת הפנים מאירות שכל זמן שלא נתבטל לגמרי דרך הרגילה, אזי אפילו אם בקעי רבים בפרצה צדדית – לא נחשב בקעי בו רבים.

[וראה שו"ת צמח צדק שער המילואים ח"ה סימן ח' – שנראה שהוא מהדורא אחרת (קצרה) מתשובות הנ"ל, ושם מציין ששמע מהדברי נחמיה שיש לו תשובה מאדה"ו שבו פורח את הבכור שור].

ו. ועתה באנו לדברי אדה"ז בשו"ת שלו (סימן ג'), וז"ל שם: "המנהג הפשוט שלא לדקדק כלל בהעמדת הקנים של צורת הפתח שיהיו סמוכים לכותל בפחות מג' טפחים. ולית דחש לה למ"ש הבכור שור (ריש ערובין) וטעמם ונימוקם אתם שכל המחמיר בדברי סופרים עליו להביא ראיה כדתנן בפ"ד דידיים. וראייתו מלחי נפלאה ממני, כי מובן מדבריו שהבין דהא דאמרינן בגמרא דהוי לי' מחיצה שגדיים כו' קאי גם אהפליגו מן הכותל ג' טפחים, ושגגה היא, דהא רשב"ג לא מודה בכה"ג כדאייתא בדף ט' באנו למחלוקת כו', אלא בלמטה דוקא מודה משום שהגדיים כו', אבל בהפליגו מן הכותל לא איכפת לן בגדיים בוקעים שהרי פרצת מבוי בעשר מראשו כמ"ש התוס' דף ו ד"ה אחד זה וכמ"ש המ"א ריש שסה, אלא היינו טעמא משום דלחי אינו נידון משום מחיצה אלא בצירוף מחיצות גמורות שתיים לפחות, אבל בלא צירוף מחיצות גמורות לא מהני כלל אלא [ב] כעין פסי ביראות, הלכך לא מהני אלא בסמוך למחיצה גמורה ולא במופלג ממנה שאינו מצטרף עמה. משא"כ בצורת הפתח שא"צ לצירוף מחיצות כלל שהרי נעץ ד' קונדיסין כו' ועי' סי' תר"ל".

ז. מכל הנ"ל יוצא, כמה פרטים:

(1) אדה"ז בשו"ע כותב שאם אין רבים בוקעים בו – אזי יכול להרחיק עד י' אמות. ואם רבים בוקעים בו – אזי עד ד' טפחים. אבל לא מצריך ג' כלל (וכ"כ להדיא בשו"ת שלו). ולא נחית לבאר מה נחשב רבים בוקעים בו.

(2) השארית יהודה מבאר, שאף באם אין רבים בוקעים בו, הנה אם יש חשש שמא יהיה מצב שיצטרכו רבים לבקוע בו (כגון שהדרך המרכזית תתקלקל מחמת הגשמים), אזי גם בד' טפחים יש להחמיר לתקן ולעשות צוה"פ קטנה מן הצד (אע"פ שקשה לילך שם מחמת יסודות הבנין הבולטים סביב לכתלי הבית).

(3) הצ"צ מיקל אף ברבים בוקעים בו, שאפשר עד י' אמות, כל זמן שאין זה דרך קלה להילוך הרבים מחמת האכסדראות וכיו"ב הבולטים מהבית. ומצדף לזה גם השיטה שכל זמן שלא ביטלו לגמרי הדרך המרכזית, לא נחשב הדרך הצדדית לפירצה אפי' בוקעים בה רבים.

ת. היוצא לדינא, מאחר ואין המבואות שלנו פתוחים לרה"ר (כי אין רה"ר ברוב המקומות, הן בגלל שאין ששים ריבוא ברחוב, או בגלל שאינו מפולש וכל כיו"ב, ואכ"מ), וגם אין חשש שמא יעזבו הדרך המרכזית כי לא מתקלקל בימות הגשמים, וגם קשה

להצמיד הקנים לבתים מחמת המדרכות (Sidewalk) הגבוהות קצת, ויש בהם עצים וכו' כנהוג, הנה כל זמן שהפירצות הם במקום בו התיירו בלחי – אזי אין לחוש כלל עד לי' אמות. וק"ל.



## איסור הנאה משכר שקיבל הנכרי העובד במרחץ בשבת (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם הערתי על מ"ש בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן רמג קו"א סק"ב אודות הקנס שקנסו חכמים שלא ליהנות מהשכר שבת דמרחץ של ישראל שעבד בו הנכרי במקום שאסור לשכור הנכרי לשנה, וכתבתי שבקו"א מביא שגם לדעת הבית יוסף והרמ"א דסבירא להו שהאיסור בשכיר שנה אינו איסור גמור שנראה כעושה בשביל ישראל, אלא הוא משום מראית עין בלבד, הרי לשיטתם גם במראית עין כגון זה קנסוהו חכמים, ואחר כך מביא דאף לדברי המגן אברהם שאין קונסין על מראית עין הרי כאן הוי איסור גמור משום דמחזי כשלוחו.

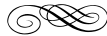
ועל זה העיר ח"א, דלכאורה צ"ב, מה ראה אדה"ו להביא בקונטרס אחרון את השיטה שגם על מראית עין קונסין, שהוא עצמו פסק שלא כמותו להלן סעיף יג, ולהשיטה שאיסור שכיר שנה הוא משום מראית עין, בשעה שבפנים בסעיף ג' כלל לא הביא שיטה זו אלא נקט בפשיטות דאסור משום דמחזי כשלוחו (כשיטת המ"א).

והנה מה שכתבתי שבקו"א כתב שהרמ"א ס"ל שהאיסור דשכיר שנה הוא משום מראית עין, זו פליטת הקולמוס, דלא נמצא כזאת ברמ"א, אלא דברי הרמ"א בקנס נאמרו בדבר האסור משום מראית עין לדעת הכל (כשמשכיר את המרחץ לנכרי, ולא כששוכר את הנכיר לעבוד עבורו). אך עדיין צ"ב לכאורה למה הביא אדמו"ר הזקן השיטה דיש איסור הנאה בדיעבד גם במראית עין דלא סבירא לי' כמותה (לקמן סי"ג), וגם סובר שבנדון דידן אין כאן איסור מראית עין בלבד אלא איסור גמור.

אך לגופו של ענין נראה לפרש הדברים בפשטות:

המקור היחידי לאיזה ענין של קנס בכלל הובא רק ע"י הרמ"א כאן לענין משכיר משום מראית עין, כך שאין לאדמו"ר הזקן מקור אחר לקנס זה, ועל כן מוכרח להביא את דברי

הרמ"א [זאכן במ"מ ציין לרמ"א], אלא שבקו"א מבאר דהוא עצמו ס"ל שיש קנס אבל לא מטעמו של הרמ"א שיש קנס על מראית עין, שהרי פסק לקמן סי"ג ליכא קנס במראית עין, אלא משום שהוא פסק כהמג"א דבנדון זה יש כאן איסור ממש משום דהנכרי מחזי כשלוחו. וק"ל.



## ההתבוננות בשעת השכמת הבוקר

### הרב אברהם קעלער

תושב השכונה

בשו"ע אדה"ז או"ח מהדורא קמא סימן א' סעיף א' כותב: "...ויחשוב בלבו לפני מי הוא שוכב וידע שמלך מלכי המלכים הקב"ה חופף עליו, שנאמר: הלא את השמים ואת הארץ אני מלא..." ובסעיף ב': "...וכשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול מלך מלכי המלכים הקב"ה אשר מלא כל הארץ כבודו..."

ובמהדורא בתרא סימן א' סעיף ד' כתב אדה"ז: "...ויחשוב בלבו לפני מי הוא שוכב וידע שמלך מלכי המלכים הקב"ה חופף עליו, שנאמר: מלא כל הארץ כבודו..." ובסעיף ה': "...כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול מלך מלכי המלכים הקב"ה עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שכתוב: אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה' הלא את השמים ואת הארץ אני מלא..."

ובפסקי הסיידור כתב אדה"ז "...להתבונן מיד לפני הוא שוכב לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה כמו שכתוב הלא את השמים ואת הארץ אני מלא..."

והנה צריך ביאור מפני מה שינה אדה"ז סדר הכתובים, שבמהדורא קמא הקדים הפסוק 'את השמים ואת הארץ אני מלא', ובמהדורא בתרא הקדים הפסוק מלא כל הארץ כבודו, ובפסקי הסיידור הביא רק הפסוק הלא את השמים ואת הארץ אני מלא. ועוד צריך ביאור מפני מה בשו"ע מהדורא קמא ובמהדורא בתרא כתב רבינו "יחשוב בלבו" ובסיידור כתב "ירגיל את עצמו להתבונן"?

ואולי אפשר לבאר ע"פ המבואר בלקוטי תורה דפרשתינו (פ' קרח) על ב' הפסוקים הנ"ל, "את השמים ואת הארץ אני מלא" קאי על סובב כל עלמין ומצוות, ו"מלא כל הארץ כבודו" קאי על ממלא כל עלמין ותורה.

במהדורא קמא הכריע אדה"ז ע"פ הגמרא ופוסקים (כפי המבואר בשער הכולל) ולכן הקדים שיחשוב האדם על גדלות הבורא מצד סובב כל עלמין שלית אתר פנוי מיניה ועל כן יקום מיד, מפני שעל ידי תשובה ומעשים טובים שזהו עיקר תכליתו יתגבר כארי לקיים המצוות ולבל יעבור על מצות המלך.

אבל במהדורא בתרא הכריע אדה"ז ע"פ בעלי הקבלה ולכן הקדים שיחשוב על ממלא כל עלמין, מכיון שפנימיות התורה מדגיש שבמתן תורה נתגלה בעולם הזה חכמה עילאה ממש.

והנה אעפ"כ ע"פ ההלכה אינו צריך התבוננות ע"ז ודי שרק יחשוב על הנ"ל. אבל בסידור שערך רבינו מאוחר יותר בשביל ההולכים באורחותיו כתב: "...להתבונן מיד לפני מי הוא שוכב לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה כמו שכתוב הלא את השמים ואת הארץ אני מלא", כי בחינת סובב כל עלמין ממש מאיר ומתגלה בתוך ממלא כל עלמין, וזוהי ההתבוננות שמתחיל רבינו לבאר בתחילת פמ"א עד אמצע פמ"ב איך להגיע לידי יראה בכדי לקשר את דעתו בקשר אמיץ וחזק וכו'.

ותן לחכם ויחכם עוד.



## אם מותר לילדים להחליף משחק קלפים בשבת

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס 'אוהל יעקב' י"כ

מו"צ, וראש כולל

ירושלים, תובב"א

לכבוד ידידי היקר הגאון החשוב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס גם אני אודך, ושא"ס חשובים, באתי להודות למע"כ על המתנה חשובה שקבלתי ממכם ספר "גם אני אודך" תשובות מבעל משנת אהרן על הלכות שבת, שזה תשובות נפלאות שכתב לכם הגאון רבי אהרן ליברמן שליט"א, על שאלותיכם המחכימות, והוא אוצר בלום של חידושים ופסקי הלכות חדשים בהלכות שבת, וראיתי נידון שדנתם לגבי הקלפים שילדים משחקים בהם עם תמונות של רבנים וכדומה, ובאתי לצרף לכם הוספה לספר היקר. שהנה מצוי היום שילדים אוספים קלפים עם ציורים או תמונות של רבנים וכדומה, והרבה שואלים האם מותר להם להחליף אותם עם החברים שלהם בשבת קודש או שהוא סוג משא מתן ויש למנוע אותם מלעשות כן בשבת או לא? והנה הרמב"ם הל' שבת (פרק כ"ג הלכה י"ב) כתב שאסור לקנות ולשכור ולהשכיר גזירה שמא יכתוב, עכ"ל. ונראה

מדבריו שלאו דוקא עם כסף אסור, אלא כך פעולה של קניה והחלפה וכדומה אסור גזירה של מקח וממכר שרגילים לכתוב. ולדינא הביאו המגן אברהם (סימן ש"ו ס"ק ט"ו) וז"ל: מקח וממכר א' בפה וא' במסירה אסור גזירה שמא יכתוב. וכתב הבית יוסף סימן תקכ"ז דהמרדכי סובר דאסור ליתן דבר במתנה לחבירו ביום טוב ושבת אא"כ לצורך מצוה. ופשוט דלצורך שבת שרי, כמ"ש סימן שכ"ג ותקט"ז עכ"ל.

ולענין נידון דיין שילדים משחקים עם קלפים של רבנים וכדומה ורוצים להחליף אותם אחד עם השני האם יש בזה חשש מקח וממכר בשבת. ראיתי שכבר הקדים בזה בשו"ת אבני ישפה חלק ג' (סימן ל"ב), וכתב שהחלפה שאדם נותן חפץ בעד חפץ אחר, נראה שהו מקח וממכר ממש, שהרי יש כאן לכל אחד גם הקנאה וגם קניה, ואין לך מקח וממכר גדול מזה. וכן ידוע שיש מקח וממכר בעולם של חלפנים שבמקום כסף מחליפים חפצים בין זה לזה. ואם תקשה מדוע נחשב מקח וממכר שאסור בשבת, יש לומר דאפילו מתנה אסור בשבת אע"פ שאינו מקבל שום תמורה, וכ"ש כאן שמקבל תמורה דהיינו החפץ השני.

והביא שם בשו"ת אבני ישפה שהקשו עליו על פסק הזה דלא שייך כאן הגזירה שמא יכתוב שהביא המגן אברהם, והשיב לזה שגם במתנה לא שייך גזירה שמא יכתוב, ובכל אופן אסור בשבת, וא"כ מוכח שאסרו בכל ענין אף שלא שייך הגזירה בפרט זה. ועוד שגם כאן שייך שמא יכתוב, כי כמה פעמים לא יהיה לשני החפץ שמשתמש בו לתשלום וממילא יכתוב את חובו.

ועוד הקשו שם מדוע להחמיר הרי השו"ע (סימן שכ"ג סעיף ג-ד) כתב שמוותר לקחת אוכל מן החנוני כאשר אינו מזכיר סכום, ומדוע אין בזה משום איסור מקח וממכר בשבת. ונראה שהריע מפורש במגן אברהם שאסור מקח וממכר בשבת, אבל באמת כתב הביאור הלכה שם לחנוני שטעם ההיתר כיון שאינו מזכיר מכירה ולא הזכיר פסיקת דמים ממילא התירו. ואם כן מוכח שההיתר הוא מחמת השינוי, שהרי כל אדם שמוכר מזכיר סכום המקח וכאן יש שינוי שיוזכר לו. אבל סתם החלפה הרי הוא כן מזכיר לו הסכום, כגון שאומר שהוא רוצה קלף זה תמורת קלף זה, ולכן אין כאן היתר, וכיון שזה דמי למקח וממכר מחמירים לא לתת לילדים להחליף הקלפים בשבת. וכן דעת הגר"נ קרליץ שליט"א.

ויש לעיין אם מותר לעשות מקח וממכר בשבת לצורך מצוה, וא"כ מותר, האם יש איזה מצוה במשחק של תמונות של רבנים. והביא שם מדברי האחרונים שאפילו לצורך מצוה אסור לעשות מקח וממכר, כמו שאסור לקנות אתרוג ושופר ביום טוב כדי לקיים את המצוה. ועוד בכה"ג לא נראה כלל שמקיימים שום מצוה, ואף שיש ענין של "והיו עיניך רואות את מורידך" מ"מ לא צריך להחליף קלפים עבור זה, אלא יכול להביט בקלף של חבירו ודיו. ואף שיש שרצו לומר שיש עונג לילדים בזה, מ"מ לא מצאנו להתיר

איסורים כדי שילדים יתענגו בזה ח"ו. ולכן הסיק שם שיש להחמיר בזה ואף למנוע הילדים מלעשות כן בשבת.

ושאלתי הגר"א נבנצל שליט"א וכתב לי שזה משא ומתן. מיהו הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א פסק שזה מותר. ואילו הגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א פסק דיש למנוע מזה כיון דשכיח בזה איסור בורר.

אח"כ מצאתי בספר פסקי תשובות (סימן שכ"ג הערה 33) שמייירי שם לענין חלוקת כרטיסים לילדים בשבת, והוסיף דמהנכון להמנע מלחלק מדבקות (קלפים) הגם שכתוב בהם דברי קדושה או דמויות צדיקים, והגם שהילדים נהנים מהם גם כמו שהם, מכל מקום כיון שיעודם העיקרי להדבקה בחבורות המיוחדות לכך, וגם הילדים עושים כעין מסחר וחליפין במדבקות אלו עם חבריהם, יש בזה משום אושא מילתא וזילתא דשבתא אם כי יש המקילין בזה אין למחות בידם.

ורציתי להוסיף אחרי שנהנתי כל כך מהתשובה שנכתב למע"כ שליט"א בספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן הלכות שבת, וראיתי דברים נפלאים בסימן ע"ד, מצאתי לנכון לצרף את החלק הזה שהוא נידון חשוב בענין הקלפים שלא הוזכר בספרך היקר, ועוד נידון לגבי קריאת הכיתובים מתחת התמונות אם יש בזה חשש איסור שטרי הדיטות בשבת.

והנה כתב בשולחן ערוך (סימן ש"ז סעיף ט"ו) שכותל או וילון שיש בו צורות חיות משונות או דיוקנאות של ב"א של מעשים כגון מלחמות דוד וגלית וכותבים זו צורת פלוני וזה דיוקן פלוני, כא אסור לקרות בו בשבת. ודנו בהאחרונים מה הדין לגבי תמונות שמתענגים בהם, וראיתי שכבר דנו בכל זה בספרי הפוסקים ונביא מקצת דבריהם לתועלת.

בספר איל משולש הל' שטרי הדיטות (פרק ד' סעיפים כ"ז-כ"ח) כתב שאסור לקרוא כיתוב שעל גבי תמונה וכדומה, וכן לדוגמא אין לקרא כיתוב שתחת תמונות של רבנים של מעשים, כגון "מרן באמירת שיעור" וכן "גאון פלוני", ויש שהתירו לקרוא ולהסתכל בתמונות האלו אם הדבר מביא לידי אמונת חכמים, כך הביא שם בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א והגר"נ קרליץ שליט"א שיש לצדד כן. והוסיף שם שכ"ש שמותר לקרוא דברי הערכה לגדלותו של הגדול שמותר לקראו לדברי הכל, וזה פשוט משום דלא גרע מספר תולדות של גדולי ישראל דמותר לקרוא, וכן דעת הגר"נ קרליץ שליט"א. ונקט גם כן שמותר לקרוא שם בלבד.

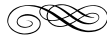
ואח"כ ראיתי בספר שלחן שלמה (סימן ש"ז אות כ"ד) שהביאו דעת הגרשז"א זצ"ל שלפי דברי השו"ע הנ"ל אסור לקרוא שלט וגם צ"ע לגבי הגדה של פסח שעושין תמונות מדומות שיהא אסור לקרוא הכתב שתחתיו כגון "תם" ושאינו יודע לשאול וכדומה וכן ציורים שעל הפרוכת. ובהערה שם כתב אודות תמונות של רבנים שדרך הילדים לשחק בהם, שהשיב מרן זצוק"ל דשרי להסתכל בתמונה וגם לקרא את שם הרב או האדמו"ר שכותבים מתחת התמונה. ולא גזרינן משום שטרי הדיטות כיון שיודעים מי הרב שבתמונה והקריאה היא סתמית ללא צורך. [והעיר המו"ל שלפי דבריו אם אחד לא מכיר הרב או שמות שלהם יש להחמיר ולהמנע מלקרא].

ויש לציין שאף שיש מחמירים לקרוא כיתוב מתחת תמונות יש לעיין כשמדובר שהתמונות מודפסות בתוך ספר וכדומה האם עדיין יש מקום להחמיר משום שטרי הדיטות, והנה ידוע פסקי הגרי"ש אלישיב זצ"ל הובא בהרבה ספרים שדעתו להקל בקריאת ספרים, וטעמו על פי ספר שער אפרים (שער י' סימן ל"ג) שכתב דיש לומר דדוקא טבלא ופינקס שרשום בהם את הדברים לשעתם מיחלפי בשטרא, משא"כ מה שאדם כותב בתוך ספר הוא לקביעות לזכור לשנים הבאות ולא מיחלף בשטרות. וראה עוד בספר ארחות שבת (פרק כ"ב הערה ר"כ) שהביא דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל ובמה שהעיר בזה. ולפי זה אין לנו ההיתר שפסק מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

אח"כ ראיתי בשו"ת שבט הקהתי חלק ה' (סימן נ"ו) שנשאל שם אודות אם מותר להסתכל בתמונות שממחיש להבין הלכות וכיתובים מתחתיהם וכן לגבי תמונות של צדיקים וכיתובים תחתיהן. וכתב דהנה לפי מה דאיתא ברמ"א (סימן ש"ז סעיף ט"ז) נראה דמותר, דהרי כתב שם דשיחת חולין דכתוב בלשון הקדוש שרי, וכתב המגן אברהם הטעם משום דהלשון בעצמו יש בו קדושה ולומד ממנו ד"ת ועי' שם שהביא השל"ה שהחמיר בזה. ונראה דאם עצם התמונה או הכתב מתחתיו כתובים למטרה להבין וללמוד מזה דברים שקשה להבין בלי למחיש א"כ הוי לימוד לצורך מצוה ואין חשש אפילו כשיש כיתובים מתחתיו וכתוב בלשון לע"ז. ועוד צירף להתיר מה שכתב המגן אברהם (סימן ש"א ס"ק ד') דאע"פ דאסור להסתכל בדיוקנאות, מ"מ אם הראיה עונג לו מותר לראות, א"כ בהני תמונות דמתענג לראותו כגון תמונות של צדיקים וכדומה, מותר להסתכל בהם ולעיין בכתב שתחתיו. הא נראה עוד צירוף להקל במה שפסקו אחרונים שלא גזרו בשטרי הדיטות במקום שמתענג מהקריאה, ולענין קריאת חדשות יש שהתירו משום כך וראה עוד בספר ארחות שבת (פרק כ"ב הערה רי"ח) מה שהביא מהגרי"ש אלישיב זצ"ל, ולכאורה יש יותר מקום להקל אם מדובר בספרים עצמם כנ"ל, וכ"ש אם מדובר בקריאת ספרי קומיקס לילדים שמתענגים בזה וכ"כ לי בתשובה במח"ס שבט הקהתי שליט"א.

והגר"א נבנצל שליט"א כתב בספרו ביצחק יקרא על משנה ברורה (סימן ש"ז) וז"ל: תערוכת ציורים בלתי מסחרית מותר לבקר בה בשבת, רק שלא יקרא את ההסברים המצרפים לתמונות.

עוד נדון מה שכתב הפוסקים לגבי תמונה שכתוב מתחתיו שם בלבד כגון שם הרב וכדומה, וראה בספר איל משולש וכן בספר שטרי הדיוטות בשבת (עמוד רנ"ח) שהביאו את זה, ולמעשה בספר מגילת ספר כתב ששם אחד לאו דוקא וה"ה משפט אחד מותר לקרוא ולכן אם כתוב משפט אחד בקלפים האלו נראה שמותר לקרוא אותם מטעם הנ"ל ע"י שם.



## בענין "כסדרן" בתפילין ומזוזות

הרב יוסף יצחק רייבין

יו"ר ישיבת סת"ם

וסופר סת"ם בשכונת קראון הייטס

א. מבואר בטוש"ע או"ח סי' ל"ב ויו"ד סי' רפ"ח שהתפילין ומזוזות צריכין להכתב כסדרן היינו כסדר שהן כתובות בתורה. וז"ל הרמ"א באו"ח סי' ל"ב ס"א בהגה 'וצריך לכתבם כסדר הזה לכתוב תחלה הקודמת בתורה ואם שינה פסול'.

ובפשטות, דברי הרמ"א מתפרשים שצריך לכתוב פרשה הראשונה שהיא 'קדש לי' קודם פרשה השניה שהיא 'והיה כי יבאך' וכו'. אבל על סדר כתיבת האותיות בתוך פרשיה אחת גופא לא מדובר.

אמנם, לקמן בסימן מבואר דמקדים אות המאוחרת לאות המוקדמת בתוך פרשה אחת גופא פוסל. דז"ל המחבר בסעיף כ"ג 'אם מצא שחיסר אות אחת אין לו תקנה שאם כן היו כתובין שלא כסדרן ופסולין משום דכתיב 'והיו' בהוייתן יהו' ע"כ.

וכן הוא בשו"ע רבינו הזקן. דבסי' ל"ב ס"א כ' 'מצות תפילין שיכתב ארבע פרשיות .. וצריך לכתבן כסדר שהן כתובות בתורה, לכתב תחילה פרשת קדש ואחר כך והיה כי יבאך .. ואם שנה סדרן פסולין' ומבואר דקאי על הקדמת פרשה לפרשה. ובסעיף ל"ד כ' 'שאם ימצא איזה חסרון אות באיזה פרשה לא היא לבדה נפסלה, אלא כל מה שלאחריה גם כן נפסל על ידה, משום שיהיו שלא כסדרן עם פרשה המקדמת שיכתב מחדש לאחריה' הרי מבואר דע"י שכותב אפי' אות אחת שלא על הסדר נפסלה הפרשה.

ונראה דממקורם תרי דיני נינהו. דהמקור הראשון לדין כסדרן הוא במכילתא סוף פ' בא - כמצויין במ"מ שעל הגליון. וז"ל המכילתא 'בד' מקומות מזכירין פ' תפילין קדש לי והיה כי יבאך שמע והיה אם שמע מכאן אמרו מצות ד' פרשיות של יד הם כרך אחד ד' פרשיות של ראש הם ד' טוטפות ואלו הן קדש לי והיה כי יבאך שמע והיה אם שמע כותבן כסדרן ואם לא כתבן כסדרן הרי אלו יגנוזו' ע"כ. ובפשטות דברי המכילתא מתפרשים על הפרשיות בכללות ולא על האותיות שבתוך פרשה אחת.

ומקור שני יש להדין דכסדרן מ'והיו - בהוייתן יהו' שהזכיר הרב ב"י בשם הר"י אסכנדרי. וז"ל 'וכתב הר"י אסכנדרני .. ולמה יחזור לדקדק ולהגיה כל פרשה אחר שהשלימה מפני שאם ימצא טעות בשום פרשה לא היא לבדה נפסלה אלא כל מה שאחריה ג"כ נפסל על ידה משום דא"כ היו שלא כסדרן ופסולות משום דכתיב 'והיו' בהווייתן יהו' עכ"ל. ונמצא דהר"י אסכנדרני מוסיף חידוש דין שלא שמענו מהמכילתא דכשכותב אפילו אות אחת שלא כסדרן פסול.

ב. והנה, במשנ"ב ס' ל"ב ס"ק ג', לאחר שמביא מקור הדין דכסדרן מר"י אסכנדרני, כ' 'וכל שכן שצריך ליהרהר מטעם זה שיהיה כל פרשה ופרשה גופא נכתבת כסדרה, שלא יחסר בה אפילו אות אחת.. ע"כ. ומשמעות הדברים הוא דקדימת אות לאות חמירי טפי מהקדמת פרשה לפרשה, אשר על כן מה הקל דהוא הקדמת פרשה לפרשה פוסל כ"ש הקדמת אות לאות דהוא החמור פוסל.

וצ"ע איזה חומר יש בהקדמת אות לאות בתוך הפרשה טפי מהקדמת פרשה לפרשה. ולכאור' ממש"כ המחבר ביו"ד סי' רפ"ח ס"ג גבי מזוזה 'כתבה שלא על הסדר אפילו שכח מלכתוב אות אחת פסולה ואין לה תקנה ואין צריך לומר אם הקדים לפרשה לפרשה' משמע להיפך: דהקדמת פרשה לפרשה חמירי טפי מהקדים אות לאות.

ג. והנה, באמת הט"ז שם (סק"א) תמה על המחבר, וז"ל 'תימא לי דאיפכא מסתברא דיותר יש פסול בכותב שלא כסדר באותה פרשה גופיה מהקדים פרשה לפרשה שהרי מצינו באור"ח סי' ס"ד קראה למפרע לא יצא בד"א בסדר הפסוקים אבל הקדים פרשה לחברתה אע"פ שאינו רשאי יצא לפי שאינה סמוכה לה בתורה והכא נמי אינה סמוכה לה וכן מוכח ברמב"ם שהרי בפ"א כתב שאם הקדים אות אחת שלא כסדר לא יצא ובפ' ה' הוצרך לכתוב הקדים פרשה ובסי' ר"ץ הוכחתי שלדעת התוס' כשר באמת בהקדים פרשה ועי"ש' ע"כ.

הרי מבואר דעת הט"ז דיותר יש פסול במקדים אות לאות מבהקדים פרשה לפרשה.

וא"כ נראה לכאור' דהמשנ"ב נמשך אחר הט"ז בזה - ודלא כמחבר.

ד. אבל באמת ק' לומר כן. דהנה, עיקר הוכחת הט"ז הוא ממה שמצינו באו"ח סי' ס"ד גבי ק"ש דהקורא ק"ש והקדים פסוק לפסוק לא יצא אבל אם הקדים פרשה לפרשה יצא כיון דאין הפרשיות סמוכות בתורה. דמזה למד הט"ז דמקדים בתוך הפרשה גופא חמור ממקדים פרשה לפרשה. ובביאו"ה סד"ה כסדר הזה כ' 'ועיין לקמן בסי' ס"ד בביאו"ה שתרצנו בעזה"ת את קושיית הט"ז בטוב'. וכוונתו לקושיית הט"ז הנ"ל: איך כ' המחבר דהקדמת פרשה לפרשה חמירי טפי הלא מק"ש מבואר דמקדים בתוך הפרשה חמור טפי ממקדים פרשה לפרשה.

ובסי' ס"ד מישב וז"ל 'והטעם (דבכתיבת הפרשיות צ"ל כסדרן דוקא ובקריאת שמע אם הקדים פרשה לפרשה יצא) נ"ל פשוט דשם (בכתיבת הפרשיות) כיון דארבע פרשיות שבתפילין וב' פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו כדאיתא מנחות כ"ח במשנה א"כ אם חיסר פסוק אחד או פרשה אחת הרי הוא כאלו לא כתב כלל ולכן אמרינן דמה שגילתה לנו התורה דבעינן כסדרן כדאיתא במכילתא ומסתמא הטעם ג"כ משום והיו לטוטפת בין עיניך הכונה הוא על כל הד' פרשיות ביחד שכולה נחשבת רק כפרשה אחת ומחולקת רק בפסוקים משא"כ בענינינו (קריאת שמע) אם לא קרא רק פרשה ראשונה בודאי יש לו עכ"פ מצוה דקבלת עול מלכות שמים אף אם לא קרא השניה של קבלת עול המצות אף אם נאמר דשתיהן דאורייתא אין מעכבין זו את זו שהרי בכל אחת כתוב צווי בפני עצמה וכל פרשה ופרשה מורה על ענין מיוחד בפני עצמו... עכ"ל.

ונמצא דהביאו"ה לא נמשך אחר הט"ז כלל. אדרבא, הביאו"ה סתר הוכחת הט"ז והעלה דאין ללמוד מק"ש לכתובת תו"מ כלל כנ"ל.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דמשמעות דברי המ"ב דהקדמת אות לאות חמירי טפי מהקדמת פרשה לפרשה - אין לו ביאור.

ובאמת, כל שי' הט"ז גופא - דמקדים אות לאות חמור טפי ממקדים פרשה לפרשה - וראיותיו צע"ג. ועוד אכתוב מזה בעזה"ת.



## האם אפשר לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה כשאוכל תמרים ולא מזונות לדעת אדה"ז

הרב שלום דובער הרצל

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – רמת הגולן, אה"ק

א. זה לשון שוע"ר רע"ג א-ח

*אין קידוש אלא במקום סעודה. . שנאמר וקראת לשבת עונג ודרשו חכמים במקום  
עונג סעודת שבת שם תהא קריאת הקידוש*

*הורו הגאונים שזה שאמרו חכמים אין קידוש אלא במקום סעודה אין צריך שיגמור  
שם כל סעודתו אלא אפילו אם אכל כזית או אפילו כזית מחמשת המינים שמברכים  
עליהם בורא מיני מזונות או ששתה רביעית יין מלבד כוס הקידוש יוצא בזה ידי קידוש  
במקום סעודה*

*ובסעיף ה: אבל אם אכל פירות אפילו הרבה, וכן אם שתה שאר משקים אף על פי שהם  
חמר מדינה אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה לפי שהיין סועד הלב וחמשת המינים  
נקראים מזון לכך הם ראויים להקרא עליהם שם סעודה משא"כ בשאר משקים ופירות:*

*ומשמע מלשונו של יין וחמשת המינים יש גדר מיוחד שהם חשובים לצאת בהם קידוש  
במקום סעודה (שהיין סועד הלב, וחמשת המינים נקראים מזון ולכן נקרא עליהם שם  
'סעודה' אך לא תמרים וכמו שכתב 'מה שאין כן בשאר משקים ופירות', והיינו שאינו  
מחלק בין שאר פירות לתמרים אלא שבכל הפירות אינו יוצא ידי חובת קידוש במקום  
סעודה.*

והדברים מוכרחים גם ממה שכתב רבינו בהלכות פסח סימן ת"ע וז"ל:

*כל אדם אף שאינו איסטניס אסור לו לאכול פת. . מתחלת שעה עשירית בערב פסח  
עד הלילה כדי שיאכל מצה בלילה לתיאבון,*

*אבל מותר לאכול מעט פירות או מעט ירקות בין חייך בין מבושלין. . וכן שאר כל  
המינין שלא אסרו אלא פת בלבד שסועדת את הלב שנאמר ולחם לבב אנוש יסעד. . וכן  
יכול לשתות כל המשקין חוץ מיין שלא ישתה ממנו מעט מפני שהוא סועד את הלב כמו  
פת.*

ומלשונו מתבאר שלפת ויין גדר שונה משאר המאכלים ומשקים משום שפת 'סועדת את הלב שנאמר ולחם לבב אנוש יסעד' ויין 'שהוא סועד את הלב כמו פת'. ומבורר מזה שלשאר הפירות ובכללם תמרים אין חשיבות זו ואין להם גדר של 'סועד את הלב', שלכן שאין איסור לאכול מהם בערב פסח.

ב. אך יש לעיין בזה דהנה בברכות מובא שתמרים גם מיון זייני כמו הלחם דזה לשון הגמרא בברכות י"ב.

כללו של דבר: הכל הולך אחר החתום. כללו של דבר לאתווי מאי? . לאתווי נהמא ותמרי. היכי דמי? . כגון דאכל תמרי וקסבר נהמא אכל, ופתח בדנהמא וסיים בדתמרי - [יצא], דאפילו סיים בדנהמא נמי יצא; מאי טעמא - דתמרי נמי מיון זייני .

כלומר שהגמ' משווה בין לחם לתמרים שלכן כאשר אדם אכל תמרים וחשב שמחזיק בידו לחם ובברכה אחרונה טעה ופתח בברכת המזון הנאמרת על הלחם ורק בסיום הברכה נזכר וסיים 'על העץ ופרי העץ' יצא ידי חובה, משום שתמרים 'נמי מיון זייני' כמו לחם וגם עליהם ראוי לברך 'ברכת המזון'. ועוד יותר שבאם טעה ואמר את כל ברכת המזון על התמרים יצא ידי חובה אפילו כשלא סיים 'על העץ ופרי העץ' משום שהתמרים מזינים וראויים לברך עליהם (בדיעבד) ברכת המזון שאין כאן ברכה שאינה אמת.

וכן נפסק בשו"ע המחבר רח, יז

ברכת שלש אינה פוטרת מעין שלש, שאם אכל דייסא אין ברכת המזון פוטרתו, אבל ביין ברכת ג' פוטרתו, שאם בירך על היין ברכת המזון במקום על הגפן, יצא; והוא הדין אם בירך על התמרים ברכת המזון במקום על העץ, יצא; ואפילו לא אמר ברכת הזון, בין על היין בין על התמרים, יצא

ובביאור הדברים מדוע יוצא בברכת המזון על תמרים האריך לבאר הלבוש על הטור (שם) וזה לשונו:

לבוש אורח חיים סימן ר"ח: צריך אדם לברך על כל דבר ברכה המיוחדת לו לאותו דבר, ואין האחרת פוטרת אותה אף על פי שהיא חשובה ממנה, כגון במקום שאמרו לברך בורא נפשות רבות אין ברכת מעין שלש פוטר אותה אם אינה כלולה בלשונה

. . וטעמא דמילתא נראה לומר, כבר ידעת דחמש מדרגות ברכות ישנן, החשובה שבכולן הוא ברכת המזון שהיא מן התורה, והתורה לא חייב אותה אלא על הלחם, דכתיב [דברים ח, ט] ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו', וכתיב בתריה ואכלת ושבעת

וברכת וגו' דמיניה ילפינן השלש ברכות מן התורה, ודקדקו חז"ל דדווקא לחם שיש בו כמה מעלות משביע וסועד הלב ועליו יחיה האדם, משום הכי חייבה עליו התורה השלש ברכות,

. . אלא שבתוך השבעה מינין עצמן ראו שלש מדרגות. בחטה ושעורה כל זמן שלא נעשו פת אלא מעשה קדירה אף על פי שאינם חשובים כמו הפת שאינם מסעדים הלב כמותו, מכל מקום כיון דזייני הם חשובים בזה יותר משאר החמשה מיני פירות של שבעת המינים, ותקנו לברך אחריהם ברכה בפני עצמה והיא על המחיה ועל הכלכלה וכו'.

. . ואף על גב דיינ ותמרים שהם בין החמשה מיני פירות אמרו ז"ל דהם זייני יותר מחמשת מיני דגן, מכל מקום הואיל והרוב אין אוכלין אותם לשם זיוני אלא כמו שאר פירות לא רצו לתקן עליהם על המחיה וכו', מה שאין כן בחמשת מיני דגן שהכל אוכלין אותם לזיוני ולהשביע לפקח הרעב.

. . וכיון שכן נראה לומר שיצא לנו מזה טעמא דמילתא שאמרנו, שכיון שכל אחת מן הברכות היא חשובה וכוללת יותר מן האחרת, לפיכך אמרו שלא יברך החשובה על דבר הגרוע ממנה, דכשם שאסור לקצר בשבחו של מקום לומר ברכה הגרוע על דבר החשוב ממנו, כן אסור להרבות בשבחו יתברך במקום שאינו צריך לו, כי אין זה מדרך המוסר,

לפיכך מי שאכל דייסא אף על פי שברכתו היא על המחיה ועל הכלכלה והיא מעין ברכת המזון, אין ברכת המזון פוטר אותה, דדייסא אף על גב דזיינ אינו סועד הלב כמו פת, והוי ברכת המזון שבח יתירה, דברכת המזון שחייבה התורה על הפת הוא משום דפת משביע וסועד.

וכן אם אכל פירות אפילו משבעת המינים, אין ברכת על המחיה פוטר אותם דפירות לא זייני. מיהו כיון דגבי יין אמרו ז"ל [ברכות לה ע"ב] שהוא סועד, וכן גבי תמרים אמרו ז"ל [שם יב ע"א] שהו זנין, לפיכך אם אמר על היין או על התמרים על המחיה וכו' יצא, ולא עוד אלא אפילו אמר ברכת המזון על אלו השנים יצא, דיינ כיון שהוא סועד ומשמח הוי חשוב כמו פת. . . וכן תמרים זייני יותר מדייסא דחמשת המינים, לפיכך אם אמר עליהם ברכת המזון יצא, שאין זה שבח יתירה גבי תמרים.

עוד אמרו דאפילו לא אמר אלא ברכת הון בין על היין בין על התמרים יצא, ואף על פי שאין בה אלא מעין הון בלבד ובברכה המיוחדת להן צריכין מעין שלש, מכל מקום כיון שעיקר הברכה היא משום דזייני אפילו לא אמר ברכת המזון מספיק.

מתבאר היטיב מלשון הלבוש, שהסיבה שברכת המזון פוטרת תמרים ולא מיני מזונות, משום 'שתמרים זייני יותר מדייסא דחמשת המינים'. כלומר, שיש מעלה בשביעה ובמזון

שזנים התמרים יותר מאשר חמשת מיני דגן, שלכן רק בתמרים (וביין) כשבירך ברכת המזון יצא ידי חובה.

ולפי זה היה צריך להיות כן גם בנוגע לקידוש במקום סעודה ובמכל שכן: שהרי באכילת מזונות פסקו הגאונים (הובא בשו"ע"ר) שיצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, ואם כן באכילת תמרים וודאי שהיה צריך לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה, שהרי התמרים 'זייני יותר' מחמשת מיני דגן.

וצריך ברור מדוע רבינו בהלכות שבת לא כתב שיוצאים ידי חובת קידוש במקום סעודה, וכן מדוע בהלכות פסח כתב שמותר לאכול כל מיני פירות (שמן הסתם כולל תמרים שהרי לא חילק בין סוגי הפירות), והרי תמרים 'זייני יותר' מחמשת מיני דגן, ומדוע שיותר בערב פסח לאכול תמרים והלא סיבת איסור אכילת מצה עשירה וכדומה הוא בכדי להיות תאב ורעב לאכילת המצה בלילה, והוי ליה לרבינו לחלק בין שאר פירות שמותר שאינם מזינים לבין תמרים שמזין יותר מחמשת מיני דגן?

ג. ובאמת דענין זה האם תמרים מזינים יותר מהדייסא (מזונות) או שמיני מזונות מזינים יותר מהתמרים תלוי במחלוקת הפוסקים.

דהנה לעיל נתבאר שהמחבר בשו"ע הבין (ומקורו מתלמידי רבינו יונה) שהתמרים מזינים יותר מן הדייסא, שלכן פסק שדווקא על תמרים יוצאים בברכת המזון לפי שהם מזינים, מה שאין כן בדייסא שלא יוצאים בברכת המזון לפי שאינם מזינים כמו התמרים.

וכן דעת הלבוש וכפי שהובאה לעיל דעתו שכתב להדיא 'וכן תמרים זייני יותר מדייסא דחמשת המינים', שלכן דווקא על התמרים ברכת המזון פוטר מה שאין כן בדייסא.

אך לעומת זה חבל פוסקים חולקים וסבורים שבוודאי מיני מזונות מזינים יותר מתמרים ובמכל שכן, כדלקמן:

**שבבאר הגולה** חלק על מה שפסק המחבר בשו"ע שבאכל מיני דייסא (מזונות) לא יוצא ידי חובה בברכת המזון מה שאין כן בשותה יין ואוכל תמרים שיוצא בברכת המזון, שכתב שם וזה לשונו:

*לעניות דעתי הוא רחוק. דודאי הדייסא מין זיין יותר מן התמרים, שהרי קבעו עליה חכמים ברכת בורא מיני מזונות. ואי לא מסתפינא אמינא מה שכתב רבינו יונה אבל ביין כו' (שיוצא בברכת המזון ומשמע שרק יין ולא מיני מזונות) הוא הדין בדייסא, ולא בא להוציא אלא שאר דברים.*

ומתבאר מדבריו שדייסא מיון יותר מן התמרים. ולפי זה היה אפשר ליישב דעת שוע"ר. שלענין קידוש במקום סעודה מיני מזונות נחשבים לקידוש במקום סעודה, מה שאין כן בתמרים לפי שהגם שהם מזינים אך אין הם מזינים כמו המזונות. וכן לענין איסור אכילה בערב פסח, שתבשיל ממניי דגן אסור משום שהוא מזין ויגרום לחוסר תיאבון באכילת המצה, מה שאין כן באכילת תמרים שאינם מזינים כל כך אין חשש שאכילתם תפגום בתיאבון אכילת המצה. למרות שבסוגי הפירות עצמם התמרים יותר מזינים משאר הפירות שלכן ברכת המזון פוטרם. והיוצא: שפת ומיני מזונות ויין מזינים מאוד, תמרים מזינים יותר משאר פירות אך לא כמו מזונות ויין.

**וכן מצאנו דעת הפרי חדש שמיני מזונות מזינים יותר מן התמרים**

שגם הוא כבאר הגולה חלק על פסק המחבר בשו"ע שעל מיני דייסא (מזונות) לא יוצאים בברכת המזון ועל תמרים יוצאים ידי חובה. וזה לשונו:

*שאם אכל דייסא וכו', אף על פי שמדברי תלמידי ה"ר יונה משמע כן (כשיטת המחבר שברכת המזון לא פוטרת דייסא אך פוטרת תמרים), אינם דברים של טעם. דמילתא דפשיטא דדייסא זיין ומסעד טפי מתמרי, וכיון שיצא לנו מתוך סוגיית דספ"ק דברכות שאם בירך על התמרים ברכת הזון יצא, כל שכן על חמשת מיני דגן . .*

*וסוף דבר שעל חמשת מיני דגן או יין או תמרים אם בירך ברכת הזון יצא, אבל בשאר פירות ברכת שלש (המזון) אינה פוטרת מעין שלש.*

ומדבריו עולה ברור שיטתו לחלק בין מזונות שמייזיני יותר מהתמרים, ולכן לדעתו אם על תמרים יוצאים ידי חובה בברכת המזון כל שכן שעל מיני מזונות יוצאים ידי חובה בברכת המזון.

וגם לפי דעתו היה נראה ליישב שיטת שוע"ר שמזונות מזינים יותר מתמרים ולכן לגבי קידוש במקום סעודה צריכים דווקא מזונות אך תמרים לא מזינים עד כדי להחשיבם למקום סעודה, וכן לגבי פסח שאכילת מזונות אסורה לפי שמזינה מאוד ופוגמת בתיאבון אכילת המצה מה שאין כן באכילת תמרים שהגם שמזינים קצת ולכן ברכת המזון פוטרם אך לא עד כדי פגימת התיאבון באכילת המצה ואכילתם מותרת מעיקר הדין בערב פסח.

**וכן נראה כבר דעת הבה"ג לחלק בין מזונות לתמרים שמזונות מזיני יותר מהתמרים. שהפרי חדש הביא סימוכין לשיטתו זו מדברי הבה"ג למרות שבפרט מסויים חלק עליו, וזה לשון הבה"ג**

ואמר רב פפא הלכתא . . דברים הבאין לאחר סעודה ונאכלין לאחר סעודה כגון תמרי ורומני ושאר מגדי, ואיתנון וקא אכיל להון בתוך סעודה, טעונין ברכה בין לפנייהם ובין לאחריהם. תביצא דקאכיל ליה בתוך הסעודה מאי טעמא לא צריך ברכה אחריו דכיון דמין מזון הוא מיפטר בברכת המזון, אבל תמרי ורומני ושאר מגדי, דלאו מין מזון הוא לא מיפטרי בברכת המזון.

מתבאר דעת הבה"ג שתמרים אינם מזינים כמו מיני מזונות, שלכן בחביצא (מזונות) יוצא ידי חובה בברכת המזון מה שאין כן כשאוכלים תמרים שלא יוצאים ידי חובה בברכת המזון.

ובפרי חדש (שם) ביאר שהגם שהבה"ג כתב שעל תמרים לא יוצאים בברכת המזון, זה לפי שהבה"ג נמשך בזה אחר שיטת הירושלמי (ברכות ו,ה) שתמרים אינם מזון כלל, אך אנו פוסקים כהבבלי (ברכות יב) שתמרים מזינים ולכן למעשה ברכת המזון פוטרת תמרים. אך מכל מקום מוכח בבירור שגם דעת הבה"ג שמיני מזונות מזינים יותר מתמרים.

והיינו שגם לפי דעת הבה"ג ניתן ליישב שיטת שוע"ר הנ"ל לחלק בין מזונות לגבי קידוש שאכילתם נחשבת לקידוש במקום סעודה, מה שאין כן בתמרים לפי שמזינים פחות. וכן לחלק בערב פסח בין איסור אכילת מיני דגן שפוגמים בתיאבון אכילת המצה לפי שמזינים מאוד, מה שאין כן בתמרים שאינם מזינים כל כך ולכן אכילתם אינה פוגמת בתיאבון אכילת המצה.

וכן נראה דעת האליה רבה כדעת הפוסקים שמזונות מזינים יותר מן התמרים, שכתב (שם) ס"ק כ"ה וזה לשונו:

אין ברכת המזון פוטר אותה - כן כתב בשו"ע . . מיהו בחידושי רשב"א דף ל"ג ל"ד משמע דברכת המזון פוטר לדייסא. וכן ראה ממה שכתב הרא"ש פרק כיצד מברכין בשם בעל הלכות גדולות דדייסא נפטר בברכת המזון ותמרי ורימוני אינם נפטרים עיין שם, אף דקיימא לן דגם תמרי נפטר, מכל מקום נשמע דדייסא יותר מסתבר מתמרי:

ד. אך יעויין בשוע"ר בלוח ברכת הנהנין א, י"ז שהביא שם את מחלוקת הפוסקים הנ"ל האם גם על מיני מזונות יוצאים בדיעבד בברכת המזון ובמכל שכן שעל תמרים יוצאים - וכתב שם וזה לשונו:

ומיני מזונות יש אומרים שנפטרים גם כן בברכת המזון בדיעבד, וטוב לחוש לדבריהם לחוש לספק ברכות.

כלומר, שבמחלוקת האם מזונות מזינים יותר מתמרים (ולכן ניתן לצאת ידי חובה בברכת המזון במכל שכן מתמרים) או שתמרים מזינים יותר ממיני מזונות (ולכן לא ניתן לצאת ידי חובה בברכת המזון על המזונות ורק על התמרים יוצאים) נקט לעיקר רבינו כדעת המחבר והלבוש שתמרים מזינים יותר ממזונות, ולכן מעיקר הדין ברכת המזון פוטרת תמרים ולא מזונות, אלא שמכיון שישנם חבל פוסקים הסבורים שמזונות מזינים יותר ובדיעבד יצא ידי חובה בברכת המזון – וישנו כלל נוסף שצריך לחוש לספק ברכות לכן כתב 'שטוב לחוש לדבריהם לחוש לספק ברכות', אך לא מטעם שזה עיקר הדין.

ואם כן שדעת רבינו שמעיקר הדין תמרים מזינים יותר, חוזרת השאלה מדוע לגבי קידוש במקום סעודה יוצאים ידי חובה במזונות אך לא בשאר פירות? וכן מדוע בפסח לא אסר רבינו אכילת תמרים בכדי למנוע חוסר תיאבון באכילת המצות

ה. והיה נראה לבאר בזה שהרי ידוע החילוק בין 'סעודה' ל'מזון'. שישנם ב' גדרים גדר 'סעודה' וגדר 'מזון', וכמבואר בגמ' ברכות ל"ה ע"ב אודות החילוק בין ברכה על פרי הזית לבין ברכה על פרי הגפן שחז"ל תיקנו עבורו ברכה מיוחדת 'בורא פרי הגפן' שלא כברכה על שמן. וזה לשון הגמרא שם:

*ומשחא לא זיין? . . ואמר רב הונא באומר כל הזן עלי אלמא משחא זיין. אלא: חמרא סעיד, ומשחא לא סעיד*

וברש"י, שם: *סעיד חשיב טפי ממזון*

ובשיטה מקובצת (שם) ביאר יותר וזה לשונו:

*חמרא סעיד. פירוש סועד את הלב ומחזקו. זיין הוא ממעט הרעב מן הגוף אבל אינו מחזק הלב. ויין מחזקו וזהו המסעד כדכתיב וסעדו לבכם:*

כלומר שגדר 'סעודה' שייך רק בדברים שהם סועדים – מחזקים את הלב, וגדר 'מזין' הוא אכילת הדברים שממעטים את הרעב אך אינם מחזקים את הלב. . שלכן רק על היין 'ססועד' נתקנה ברכה מיוחדת של בורא פרי הגפן, אך על השמן שרק 'זין' לא נתקנה ברכה מיוחדת.

ולפי זה היה נראה ליישב שיטת רבינו. שלגבי קידוש במקום 'סעודה', יוצאים ידי חובה רק בדברים שהם סועדים ומחזקים את הלב, מיני מזונות ויין שעליו נאמר שהוא סועד ומחזק את הלב, אך לגבי תמרים לא נאמר שהם 'סועדים' את הלב, שהרי במקור הגמרא אודות תמרים (ברכות יב) נאמר ש'תמרי מיון זייני', ולא נאמר שהם 'סועדים'.

ולכן לגבי קידוש במקום סעודה לא כתב רבינו שאכילת תמרים נחשבים למקום 'סעודה' לפי שכאמור אינם סועדים אלא רק מזינים. ולפי זה יתיישב גם מה שכתב בהלכות פסח למעט באכילת מזונות אך לא באכילת תמרים, לפי שהחשש של הורדת התיאבון מאכילה נוספת שייך בעיקר בדברים שלא רק שממעטים את הרעב (תמרים) אלא בדברים שסועדים את הלב, שזה גורם שלא ירצו לאכול עוד.

וכן ברור ממה שכתב בשמן המאור לבאר לשון המגן אברהם בסימן רח סעיף יז, דזה לשון המגן אברהם:

*על התמרים - דיין ותמר' נמי סעדי וזייני מה שאין כן בדייסיא דאית ליה עלויה אחרינא בפת:*

ובשמן המאור העיר על דברי המגן אברהם:

*על התמרים - דיין ותמרים נמי סעדי וזייני. מלת סעדי לא קאי אלא איין ולא אתמרים*

והיינו שהוקשה לשמן המאור מדוע נקט המגן אברהם לשון 'סעדי' על התמרים, והלא בגמרא ברכות (יב) לא הובא הלשון שתמרים סועדים, אלא רק ש'תמרי מיון זייני', ורק על שמן כתבה הגמרא (לה) ש'חמרא סעדי'. ובכדי לתרץ את תמיהתו על המגן אברהם כתב לבאר שאין כוונת המגן אברהם בכתבו תיבת 'סעדי' על התמרים, אלא צריכים לחלק שעל היין כתב הלשון 'סעדי' ועל התמרים כתב הלשון 'זייני'.

ובאמת שנחלקו בהבנת דעת המגן אברהם הפרי מגדים והתוספת שבת.

שהפרי מגדים בהלכות שבת רע"ג ס"ק י"א, כתב:

*פירות - . . ועיין סימן ר"ח במגן אברהם ס"ק כ"ה: תמרים סעדי וזייני . . ואם כן יש לומר דהוה קידוש במקום סעודה*

כלומר, שהפרי מגדים הבין מכך שהמגן אברהם כתב בסימן ר"ח 'דיין ותמרי נמי סעדי וזייני', שלכן יוצא בברכת המזון על אכילת תמרים, שאם התמרים גם 'סעדי' אם כן גם לגבי קידוש נחשבת אכילתם ל'סעודה' ואפשר לציאת ידי חובת קידוש במקום סעודה באכילת התמרים.

אך בתוספת שבת חלק על הפרי מגדים וכתב שזהו טעות לשון במגן אברהם שהגמרא לא מזכירה 'סעדי' על תמרים אלא רק 'מיון זייני', ולכן לדעתו אי אפשר לציאת ידי חובת

קידוש במקום 'סעודה' בתמרים, שבהלכות שבת אודות קידוש במקום סעודה (רע"ג ס"ק י"ד) כתב:

*וגם תמרי נמי לא סעידי אלא דזייני, ומה שכתב המגן אברהם סוף סימן ר"ח דתמרי  
סעדי הוא טעות סופר, דלא מצינו זה בשום מקום*

והיינו שלדעת התוספת שבת לא יוצאים ידי קידוש במקום סעודה באכילת תמרים לפי שבגמרא לא מוזכר שהתמרים סועדים אלא רק מזינים

ואם כן המורם הוא שנחלקו האחרונים בביאור דעת המגן אברהם אודות תמרים האם הם גם סועדים או רק מזינים, שלדעת שמן המאור והתוספת שבת תמרים אינם סועדים אלא רק מזינים. וזה שכתב המגן אברהם ש'יין ותמרי נמי סעדי וזייני' או שזה טעות סופר (תוספת שבת) או שתיבת 'סעדי' מוסבת רק על היין ולא על תמרים שעליהם כתב 'זייני' (שמן המאור). ולדעת הפרי מגדים, הגם שבגמרא לא מצאנו הלשון שתמרים סועדים, אך הסיק שזה שכתב המגן אברהם 'יין ותמרים נמי סעדי וזייני' הוא בדווקא, לפי שדעת המגן אברהם שתמרים 'סועדים' את הלב, ולכן גם לגבי קידוש במקום סעודה ניתן לצאת באכילת תמרים.

ו. אלא שנשאר לנו לברר דעת רבינו בזה, כיצד הבין את לשון המגן אברהם, האם דעתו כדעת השמן המאור והתוספת שבת, שעל תמרים לא נאמר שסועדים, או שדעתו כדעת הפרי מגדים שהמגן אברהם דקדק לכתוב 'סעדי' גם על תמרים.

והנה בלוח ברכת הנהנין פרק א סעיף טו כתב רבינו:

*ברכת שלושה אינה פוטרת מעין שלש, שאם אכל פירות מז' המינים וטעה וברך ברכת המזון לא יצא, חוץ מתמרים ויין הואיל והם סועדים את הלב, ואפילו לא אמר עליהם אלא ברכת הזן לבדה בין על התמרים בין על היין יצא אף על פי שלא אמר מעין ברכת הארץ וירושלים ואין צריך לחזור ולברך מעין שלש*

וכן בסדר ברכת הנהנין פרק א סעיף יז, כתב רבינו:

*ברכת המזון אינה פוטרת מעין שלש שאם אכל פירות מז' המינים לפני הסעודה . .  
ושכח ולא ברך לאחריהם ולא נזכר עד אחר ברכת המזון צריך לחזור ולברך על העץ . .*

חויץ מן התמרים והיין שנפטרים בדיעבד בברכת הזון שבברכת המזון לפי שהם סועדים הלב גם כן, וכן חמשת מיני דגן שאכלן לפני הסעודה נפטרו<sup>123</sup> בברכת המזון בדיעבד.

הרי לנו ברור שרבינו דקדק בלשונו הזהב הן בלוח והן בסדר והדגיש את שיטתו בהבנת דברי המגן אברהם, שכוונת המגן אברהם ש'יין ותמרי' נמי סעדי וזייני' הוא מדוקדק, שתמרים אכן מסעדים את הלב ולא רק מזינים. ואדרבה בכדי להדגיש את דעתו בהבנת המגן אברהם השמיט רבינו את תיבת 'מזייני' וכתב רק הלשון ש'הם סועדים את הלב'.

ודקדק כן בכדי להבהיר שלא כהבנת שמן המאור ולא כהבנת התוספת שבת במגן אברהם שתמרים אינם סועדים אלא רק מזינים, וכן דקדק כן בכדי להבהיר על פי לשון הריטב"א (הובא לעיל מהשטמ"ק) לחלק בין שמן לבין יין ששמן רק מזין ויין גם סועד

---

(123) וכשמעיינים בחילוקי הלשון בסדר ברכה"נ מלוח ברכה"נ ניתן לראות כיצד רבינו בלשונו הזהב שינה וחזר בו בשני פרטים:

א. שבלוח ברכה"נ (הובא לעיל) הסתפק רבינו במחלוקת המחבר ושאר הפוסקים האם יוצא ידי חובה על מזונות בברכת המזון, שדעת המחבר (הובא לעיל) שלא יוצא ודעת הפוסקים האחרים (באר הגולה, פר"ח ועוד) שיוצאים ובמכל שכן, ובלוח הסתפק בכך ולכן כתב 'ומיני מזונות יש אומרים שנפטרים גם כן בברכת המזון בדיעבד, וטוב לחוש לדבריהם לחוש לספק ברכות', אך כאן בסדר ברכה"נ כתב בפשיטות שיוצא ידי חובה 'וכן חמשת מיני דגן שאכלן לפני הסעודה נפטרו בברכת המזון בדיעבד', ולא כתב שזה מצד לחוש לספק ברכות בלבד.

ב. וכן שיש לדקדק בלשונו הזהב שבלוח הנהנין כתב 'ומיני מזונות יש אומרים שנפטרים גם כן בברכת המזון בדיעבד, וטוב לחוש לדבריהם לחוש לספק ברכות', ובסדר ברכת הנהנין כתב 'וכן חמשת מיני דגן שאכלן לפני הסעודה נפטרו בברכת המזון בדיעבד'.

ולכאורה יש לתמוה מדוע שינה הלשון בין 'מיני מזונות' לבין 'חמשת מיני דגן'?

יש לבאר שבזה הכריע רבינו שלא כדעת הרעק"א בסימן ר"ח, סק"ז. שהרעק"א תמה על דברי המחבר האיך כתב שעל דייסא (מזונות) לא יוצא בדיעבד בברכת המזון ולכאורה איך אפשר שמזונות יהיו פחותים בדרגת מתמרים (שיוצא בדיעבד בברכה"ז) וכתב על כך הרעק"א שהמחבר דקדק לכתוב שעל 'דייסא' לא יוצא בברה"ז, משום שדייסא הינה תבשיל שאי אפשר לקבוע על זה סעודה וגם אם יאכל הרבה מזה לעולם לא יגיע לידי ברכת המזון, אך בדברי מאפה ממיני מזונות שאם אוכל מהם כשיעור קביעות סעודה שצריך לברך עליהם ברכה"ז בזה וודאי שגם המחבר מודה שבדיעבד יוצא עליהם בברכת המזון גם אם לא אכל כשיעור, ובוה סרה תמיהת הפוסקים (באר הגולה, פר"ח, ואליה רבה) על המחבר.

אך נראה שרבינו לא נקט כחילוק זה. אלא שדעתו שבכל מיני מזונות גם בדייסא (תבשיל) בדיעבד יוצא ידי חובה בברכת המזון (כשיטת הבאר הגולה, הפר"ח והאליה רבה), ולכן בסדר ברכת הנהנין דקדק בלשונו וכתב 'וכן חמשת מיני דגן' כלומר כל מה שעשוי מחמשת מיני דגן, בין אם הוא מאפה (מיני מזונות) ובין אם הוא דייסא (תבשיל). אך בלוח ברכת הנהנין קודם שהכריע לגמרי כשיטת הפוסקים הללו, כתב 'ומיני מזונות יש אומרים שנפטרים', כלומר שהבין בדעת היש אומרים (דלעיל) שחולקים על המחבר רק ב'מיני מזונות' כלומר בדברי מאפה (וכהבנת הרעק"א), ולכן בסדר ברכת הנהנין שינה ל'חמשת מיני דגן' שבכל דבר העשוי מה' מיני דגן גם בדייסא הכריע להלכה שנפטר בדיעבד בברכת המזון.

'פירוש סועד את הלב ומחזקו. זיין הוא ממעט הרעב מן הגוף אבל אינו מחזק הלב', ולכן כתב רבינו שהתמרים והיין 'סועדים את הלב', וזה יותר כהבנת הפרי מגדים בדעת המגן אברהם.

ואם כן שרבינו דקדק בלשונו שתמרים סועדים דווקא, צריך להיות שהתמרים יועילו גם לגבי קידוש במקום 'סעודה' וכפי שכתב הפרי מגדים בזה.

אך עדיין צריך להבין, אם כן, מדוע לא הזכיר רבינו במפורש גם תמרים? וכן תמה במ"מ וציונים מדוע לא הזכיר רבינו בסימן רע"ג תמרים במקום קידוש.

ויש לתרץ בדרך אפשר על פי מה שביאר הלבוש (הובא לעיל) מהי הסיבה לכך שלא תקנו ברכת על המחיה על תמרים כפי שתקנו למיני מזונות, הגם שהסיבה שלמזונות תקנו ברכה מיוחדת היא משום שזה מזין. וזה לשונו:

*שבתוך השבעה מינין עצמן ראו שלש מדרגות. בחטה ושעורה כל זמן שלא נעשו פת אלא מעשה קדירה. . . כיון דזייני הם חשובים בזה יותר משאר החמשה מיני פירות של שבעת המינים, ותקנו לברך אחריהם ברכה בפני עצמה והיא על המחיה ועל הכלכלה וכו'.*

*. . . ואף על גב דיינ ותמרים שהם בין החמשה מיני פירות אמרו ז"ל דהם זייני יותר מחמשת מיני דגן? (ולפי זה היה צריכים לתקן ברכת על המחיה לתמרים) מכל מקום הואיל והרוב אין אוכלין אותם לשם זיוני אלא כמו שאר פירות לא רצו לתקן עליהם על המחיה וכו', מה שאין כן בחמשת מיני דגן שהכל אוכלין אותם לזיוני ולהשביע לפקח הרעב.*

והיינו שמכיון שרוב לא אוכלים את התמרים לשם 'סעודה' אלא כמו שאר פירות ועד כדי כך שלכן חכמים לא תקנו ברכת על המחיה על התמרים, לכן לא הביא רבינו שבתמרים יוצאים ידי חובה בקידוש במקום 'סעודה', מכיון שמי יערוב לנו שהאדם יאכל את התמרים לשם 'זיוני ולהשביע ולפקח הרעב' ולא כמו אכילת שאר פירות. והגם שלא נאמר על זה 'בטלה דעתו אצל כל אדם, שהרי רואים שבדיעבד כשברך ברכת המזון על התמרים יצא ידי חובה, אך לכתחילה לא רצה רבינו לכתוב שבתמרים יוצאים ידי חובת קידוש במקום 'סעודה'.

והעיר לי בני יניק וחכים הת' שנ"ז שי' שבעירובין כ"ט ע"ב בדין שיעור האוכל בעירוב חצירות: 'תמרים בכמה? אמר רב יוסף תמרים בקב' והיינו שקב הוא מזון שתי סעודות. ואם כן שיעור סעודה אחת בתמרים הוא חצי קב, וחצי קב הוא שיעור גדול. וכן פסק הרמב"ם בהלכות עירובין פ"א הי"א שהשיעור מזון שתי סעודות לעירוב חצירות בתמרים הוא 'קב', וכן פסק רבינו בשפ"ו, ז דמערבין בתמרים והשיעור הוא כמלא הקב, והיינו

שהשיעור קב הוא שיעור ב' סעודות, ולפי זה שיעור 'סעודה' בתמרים הוא חצי קב, שזה שיעור גדול, ואם כן יתכן שמשום זה לא רצה רבינו לכתוב בפירוש תמרים כאפשרות לקידוש במקום סעודה, משום שיתכן שגדר 'סעודה' לגבי תמרים הוא כמות גדולה, וכמות קטנה מזו יתכן שהיא מאכל רוב בני אדם לתענוג בלבד, כפי שביאר הלבוש. ומאידך יתכן ששיעור סעודה לגבי עירוב הוא שונה משום ששם מדובר בדווקא כשאוכל התמרים כליפתן ולא כפת ממש. (ועצ"ע בזה)

ולפ"ז הלכה למעשה, לכתחילה וודאי עדיף לצאת ידי חובת קידוש באמצעות יין או מזונות, משום שאדה"ז הזכירם מפורש אך בדיעבד או למי שקשה לו לאכול מזונות מצד בריאות יתאפשר לצאת ידי חובת קידוש באמצעות אכילת תמרים, אלא שיצטרך לאכול לשם 'סעודה' דווקא ולא רק לשם הנאה כבשאר פירות.

**ובאגרות משה** (או"ח, א, יד) נראה גם שדעתו שגם בתמרים יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה.

אך **בילקוט יוסף** הלכות קידוש במקום סעודה כתב כדעת התוספת שבת שלא יוצאים ידי חובת קידוש במקום סעודה באמצעות אכילת תמרים.



## פת שנילושה בחלב

הת' מאיר חיים בריקמאן

שליח בשיבת ליובאוויטש טאראנטא

א. בדין עשיית פת חלבי כתב המחבר<sup>124</sup> וז"ל "אין לשין עיסה בחלב שמא יבוא לאכלה עם בשר, ואם לש כל הפת אסור, אפילו לאכלה לבדה (גזירה שמא יאכלנה עם בשר, ש"ך<sup>125</sup>) ואם היה דבר מועט כדי אכילה בבת אחת או ששינה צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר, מותר. כיוצא בו אין אופין פת בתנור שטחו באליה, ואם אפאו דינו כעיסה שנילושה בחלב".

(124) יו"ד סי' צ"ז סעי' א'.

(125) שם, ס"ק א'.

והנה הטעם לאיסור לישת פת עם חלב הוא כנ"ל (מדברי הש"ך) "גזירה שמא יאכלנה עם בשר"<sup>126</sup>, היינו שחכמים אסרו לאכול אותו פת שנילש עם בשר או חלב לגמרי, אפילו אם רצונו לאכול לבדו, גזירה שמא יאכלנו עם המין האחר, היינו מאחר שפת נאכלת הן עם בשר והן עם חלב<sup>127</sup> גזרו שאסור לעשות הן פת חלבי שמא יאכלנה ביחד עם בשר, והן שאסור לעשות פת בשרי גזירה שמא יאכלנה ביחד עם חלב.

### חקירה בגדר האיסור, והנפק"מ

ב. והנה בנוגע להגדר של האיסור דאכילת הפת שנילש בחלב (או בשר<sup>128</sup>), יש לבארה בשני אופנים: או שהיא (אופן הא'): רק בתור קנס, היינו שזה שעיסה שנילושה בחלב כל הפת כולה אסורה<sup>129</sup>, אפילו לאכלה לבדה, הוא קנס ע"ז שעבר על דברי החכמים שאסרו ללוש עיסה בחלב (כדי שלא יבוא לידי איסור בשר בחלב).

או (אופן הב'): שזה שפת שנילושה בחלב, אסור לאכלה אפילו לבדה, אינו רק בתור קנס ע"ז שעבר על דברי חז"ל, אלא ה"ז איסור מצד עצמו, דהיינו שחכמים עשו איסור חדש שפת חלבי (שלא עשו כמות מעוטת, או שלא שינה צורתה) הרי היא פת אסורה.

126) המקור לדין זה הוא מהגמרא (פסחים ל' ע"א) וז"ל "מיתבי אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת כולה אסורה מפני הרגל עבירה כיצא בו אין טשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שייסיק את התנור" ועי' רש"י (בדף ל"ו ע"א ד"ה אין לשין עיסה בחלב) שביאו מהאו ההרגל עבירה וז"ל "שלא יאכל בשר עמה".

ובנוגע להיתר שכתב המחבר שאם הוא לש רק דבר מועט - היינו כדי אכילת יום אחד (עי' פרמ"ג שפ"ד סי' צ"ז ס"ק א') - מותר לאכול הפת, הוא ע"פ מה דאיתא בגמרא (שם, ל"ו ע"א) וז"ל "רבינא כעין תורא שריי, ופרש"י שם (ד"ה כעין תורא) "מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב דאכילא ליה מיד בבת אחת ולא משהי ליה דלינשי שנילוש בחלב".

והיתר שאם שינה צורת הפת, הוא ע"פ ביאורו של הרי"ף וכן הוא בהרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק ט' הלכה כ"ב) שפירושו לשון "תורא" שעשה בהן שינוי, פירוש שעושה בהם צורות כעין השור וכיוצא בו, שמתוך כך יזכור שיש בה חלב.

וכתב ע"ז בהגהות שערי דורא בשם מהרא"י ז"ל דהני שני פירושים אליבא דהלכתא סליקו, דתרווייהו סברות יפות הן, (ע"ע בדרישה שם ס"ק ב').

127) עי' סי' פ"ט סעי' ד'.

128) הנה בהמשך דברינו, נדבר על האיסור של פת חלבי, אבל באמת שה"ה בנוגע לפת בשרי, ורק בכדי להקל על הקוראים שיחיו וכדי שלא להרבות בכפילות וכיו"ב נדבר בנוגע האיסור של פת חלבי דווקא, אבל כנ"ל שדין אחד עולה לכאן ולכאן (כ"א במקום שמופרט אחרת).

129) כלשון הגמ' (פסחים ל' ע"א, הובא לעיל בהערה 3), ובנוגע לכפל הלשון ד"כל הפת כולה אסורה" עי' מש"כ הכתב סופר (יו"ד סוף סי' ס"א).

והנה בנוגע להחילוקים היוצאים לדינה בין שני אופנים הנ"ל מצינו כמה נפק"מ, ומהם:

**נפק"מ הא':** אי מותר לכתחילה ללוש עיסה עם מעט חלב, באופן שהחלב בטל בשישים בהעיסה, דאי אמרינן דזה שהפת אסורה אפילו לאכלה לבדה, הוא רק משום הקנס על זה שעבר על דברי החכמים (כאופן הא'), א"כ במקרה שלא עבר על דברי חכמים, כגון במקרה זו שאי אפשר לבוא לידי איסור בב"ח, שהרי יש שישים בהעיסה כנגד החלב, ולכן אף אם יאכלנה ביד עם בשר, לא יעבור על איסור אכילת בב"ח, שהרי החלב ה"ה כבר נתבטל בשישים<sup>130</sup>, ולכן מאחר שכל גזירת החכמים בנוגע לאיסור לישת עיסה בחלב הוא רק בכדי שלא יבוא ח"ו לידי איסור אכילת בב"ח, א"כ מאחר שבמקרה זו אי אפשר לבוא לידי איסור אכילת בב"ח (כי החלב כבר נתבטל בהעיסה), לא גזרו עליו חז"ל כלל, וע"כ שלא עבר על דברי החכמים בזה שלש העיסה בחלב, ומשום זה אין שום מקום וטעם על הקנס לאיסור אכילת הפת, וע"כ שהפת מותרת.

אבל אי אמרינן (כאופן הב') שמאחר שאסרו חכמים ללוש עיסה בחלב, עשוהו חכמים איסור מצד עצמו, היינו שעשיית פת חלבי מצד עצמה ה"ה איסור מדרבנן (אם אינו עושה אותו באופנים המפורטים לעיל בדברי המחבר "דבר מועט כדי אכילה בבת אחת או שנינה צורת הפת"), א"כ אסור ליתן בהעיסה אפילו כמות מועטת של חלב, אף שע"ז אין העיסה נעשה פת חלבי, ואין מקום לחשוש שיעבור על איסור אכילת בב"ח, כי החלב כבר נתבטל בשישים כנ"ל, מ"מ עדיין אסור לאכול הפת – עכ"פ לאותו אדם שהכינה, או למי שהכינה בשבילו<sup>131</sup> – מהטעם דאסור לבטל איסור, אפילו איסור דרבנן (שהוא במקרה זו הפת חלבי) לכתחילה<sup>132</sup>.

**נפק"מ הב':** אי פת שנילש בה חלב הרבה באופן שאותו פת נעשה פת חלבי, ואח"כ נתערב אותו פת בכיכרות אחרות, ואינו יודע איזהו היא הפת החלבי, צ"ע אי הפת החלבי יכול להתבטל ברוב (או בשישים<sup>133</sup>), ולכן מותר לאכול כל הכיכרות, או שאינו יכול להתבטל, ולכן כל הכיכרות כולם אסורים לאכלם אפילו לבדם (בלי בשר) כמו הפת החלבי, דאי מחשבינן לעשיית פת חלבי לאיסור מחמת עצמו (כאופן הב') אז מאחר שהפת הוא

(130) עי' דברי הרמ"א בסי' צ"ט סעי' ו', ועי' ש"ך שם ס"ק כ"ב ופרמ"ג שם.

(131) "דהיינו דוקא שידע זה שנתבטל עבורו וניחא ליה" ט"ז (סי' צ"ט ס"ק י'), ועי' פרמ"ג (שם) וז"ל "והפרי חדש אות י"ג כתב אפילו לא ידע מי שנתבטל בשבילו, והפרי תואר [ס"ק ט'] הסכים לט"ז ורש"ל דהוה זה שנתבטל בשבילו שוגג, ואין בדין לאסור עליו".

(132) עי' שו"ע י"ד סי' צ"ט סעי' ו' (שהוא בהמשך למש"כ שם בסעי' ה' שאין מבטלין איסור לכתחילה) "איסור של דבריהם אין מערבין אותו בידיים כדי לבטלו ואם עשה כן במזיד אסור".

(133) עי' ט"ז סי' ק"ב ס"ק י' ונקוה"כ שם, בנוגע להגדר דמינו ואינו מינו, וע"ע לקמן הערה 14.

(בדרך כלל) דבר חשוב, ודבר חשוב אינו בטל אפילו באלף<sup>134</sup>, אז כל הכיכרות כולם אסורות משא"כ אי אמרינן (כאופן הא') שאין שום איסור בפת חלבי מצד עצמו, וזה שאסור לאכלו אפילו לבדה, הוא רק בתור קנס ע"ז שעבר על דברי חז"ל, א"כ במקרה שהפת נפל ונתערב בשאר הכיכרות שפיר אפשר לה להתבטל, וכולם מותרים לאכילה<sup>135</sup>.

דהנה בנוגע להחשש שמא יבוא לאכל אותו פת עם בשר, - שבשבילה גזרו חז"ל שאסור ללוש עיסה בחלב - פשוט שהפת מתבטל כי הרי היא ככל איסור בלוע, שאפילו כשהדבר שנבלע בו האיסור<sup>136</sup> (במקרה זו הפת) הוא דבר חשוב ה"ה בטל ברוב/שישים<sup>137</sup>,

134 עי' שו"ע יו"ד סי' ק"י סעי' א' וז"ל "דבר חשוב אסור במינו בכל שהוא [כלומר, אפילו בכמה אלפים אינו בטל, (ש"ך ס"ק ב' ועי' פרמ"ג שם בתחילתו)], והם שבעה דברים ואלו הם אגוזי פרח כו' ככרות של בעל הבית", עכ"ל. ועי' ש"ך שם ס"ק ו' על הא שכתב המחבר ככרות של בעל הבית וז"ל "לאפוקי דנחתום דלא חשיבי, כן פשוט בש"ס ופוסקים. ונראה לי דהיינו דוקא בזמנם, אבל במקומות שגם של נחתום חשובים פשיטה דאין בטלים וק"ל", עכ"ל.

וע"ע בש"ך שם ס"ק א' אהא שכתב המחבר ש"דבר חשוב אסור במינו בכל שהוא" וז"ל "כל הסעיה הוא לשון הרמב"ם ריש פרק ט"ז מהלכות מאכלות אסורות [הלכה א', ג', ז', ט'] וכן פסק האיסור והיתר הארוך כלל כ"ה דין י"ז דדוקא במינו. אבל הרב בתורת חטאת כלל מ' דין ו' השיג על האיסור והיתר הארוך בזה, ופסק דאפילו שלא במינו אסור בכל שהוא, וכן פסק בהג"ה לעיל סימן ק"א סוף סעי' ו'. וצריך עיון למה לא הגיה כאן אדברי המחבר. ונראה דסבירה ליה דהרמב"ם והמחבר לא נקטו מינו אלא משום דלא משכחת לה שלא במינו, דהא יהא ניכר האיסור, ונמשך אחר הטור ריש סימן ק"ט שכתב דדבר יבש שלא במינו היינו כגון שנפרך לחתיכות דקות, א"כ דבר חשוב שאינו נפרך לחתיכות דקות לא משכחת לה שלא במינו, ובתורת חטאת ובהג"ה שם דכתב דאפילו שלא במינו אינו בטל לא נקטיה אלא משום בריה דאיירי התם שנתערב במרק ותבשיל, דבריה אע"פ שהיא קטנה אינה בטלה. וזה נראה לי בדעת הר"ב, ומכל מקום אף שלא במינו אסור דבר חשוב בכל שהוא, ומשכחת לה שפיר נתערב שלא במינו כמו שכתבתי בסימן ק"ט ס"ק ח', ע"ש" וז"ל שם "כגון שיש כאן שנים או שלשה מינים ונודע שאחד מהן אסור ואינו יודע איזה מהן, כגון ששחט כמה מינים וידוע שאחד מהן נשחט שלא כהגון ואינו יודע איזהו וכן כל כיוצא בזה".

135 אבל לא כולם בבת אחת אם אינם בטלים אלא ברוב, עי' מש"כ המחבר (סי' ק"ט סעי' ב'), אבל עי' בהג"ה שם שכתב "ויש אומרים דאם נודע התערובות קודם שנתבטלו ביחד הכל שרי דאין חוזרין ונאסרים מאחר שנתבטל ביבש, ובמקום הפסד יש לסמוך אדברי המקלילין".

136 עי' שו"ע יו"ד סי' ק"א סעי' ב' וז"ל המחבר "אין לה דין כחתיכה הראויה להתכבד אלא אם כן איסורה מחמת עצמה כגון נבילה ובשר בחלב אבל אם נאסרה מחמת שקבלה טעם מאיסור ולא היה בה ששים לבטלו אפילו למי שסובר חתיכה עצמה נעשית נבילה אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד", עכ"ל.

הטעם הוא משום שהאיסור (הדבר הנבלע) אינו דבר חשוב כמ"ש הש"ך (ס"ק ד') וז"ל "הטעם כתבו השערי דורא סימן מ"א והרשב"א [תורת הבית בית ד' שער א', י"ג, ב'] והר"ן [חולין ל"ו ע"ב, ד"ה וגרסינן תו] ושאר פוסקים, משום דמכל מקום אין האיסור הנבלע בה חשיב חתיכה הראויה להתכבד", עכ"ל (ועד"ז הוא בט"ז ס"ק ד').

137 עי' רמ"א סי' ק"ט סעי' א' ש"כ זה [שיבש ביבש בטול ברוב, ואינו צריך ששים כמו לח בלה] הוא דוקא כשנערב במינו אבל שלא במינו ואין מכירו אפילו יבש ביבש צריך ששים, ואין חילוק בכל זה בין אם האיסור מדרבנן או מדאורייתא ועי' ש"ך ס"ק א' ש"מה שכתב הרב ואין חילוק בכל זה בין אם האיסור

וכן בנוגע להא שאסרו עליו חז"ל לאכול אותו פת משום קנס (משום שעבר על תקנתם), נראה שגם לגבי הא אפשר לדבר חשוב להתבטל וכולם מותרים, מאחר שאיסור אכילת הפת אינו איסור בעצם (החפצה) דהפת, רק שהיא בתור קנס על האדם (גברא), ולכן שפיר אפשר לה להתבטל אפילו כשהיא דבר חשוב, בדומיא לאיסור בלוע<sup>138</sup>.

מדברנן כו', דמנין לו זה, והרי מוכח מדברי הר"ן והגהת שערי דורא דאיסור דרבנן אף שלא במינו בטל ברוב ואיל חולק על זה, ודברי סברא הם. גם בדרכי משה [אות א'] ובתורת חטאת [כלל ל"ט דין ב'] לא כתב רק שאפילו איסור דרבנן צריך רוב ולא בטל חד בחד, כמו שהסכים ב"י [עמוד ש"א ד"ה וא"א] ממשמעות הפוסקים, ולאפוקי הגהת שערי דורא הראשונה הנזכרת, אבל מהא דאיסור דרבנן אינו בטל ברוב שלא במינו לא הזכיר. ונראה דהרב לא קאי אלא ארישא דצריך ביטול ברוב ולא סגי חד בחד, בכל זה אין חילוק בין איסור דרבנן או דאורייתא, וכן משמע בעטרת זהב [סעיף ב'], שהעתיק לשון הר"ן הנ"ל, והשמיט הגהת הרב דאין חילוק בכל זה כו', עכ"ל.

אבל ע"ש בהגהות חתם סופר וז"ל "עיינ מנחת יעקב כלל וסימן ל"ט ס"ק י' כתב בשם מנחת כהן [ספר התערוכות, ח"ב פרק ב' ד"ה עוד נראה לי] דאין חילוק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, כמו שכתב הרמ"א, וכן כתב המנחת יעקב שם, חוץ מן האיסור דרבנן כמו פת עכ"ם שאין לה שורש דאורייתא וכדומה ע"ש, עכ"ל."

וכן באמת צ"ע בדברי הש"ך הלא מדמה דין זה להדין דנשפך ואי אפשר לשערו, המבואר בסי' צ"ח סעי' ב', (בהא שכתב הש"ך כאן "וכהאי גוונא כתבתי בסימן צ"ח ס"ק ז"), ורצונו לומר שכמו ששם אם הוא איסור דרבנן אף באינו מינו אם נודע שהיה רובו היתר, מותר, ה"ה כאן שבאיסור דרבנן ביבש אינו צריך ששים. וצ"ע בהנ"ל הלא בסי' ק"ז (ס"ק א') מביא הש"ך בעצמו מדברי הרמ"א בתורת חטאת (כלל פ"ה סוף דין י"ג) שס"ל דאולינן לחומרא בנשפך אפילו באיסור דרבנן, ועצ"ע.

138) וביותר ביאור: נפקמ"נ זו היא דוקא לפי שיטת הפרמ"ג (סי' ק"י שפ"ד ס"ק א') – והעומדים בשיטתו – שכתב וז"ל "ודע, דבר חשוב אף דרבנן ואיסור אכילה לחוד לא בטיל הוא, וכן הלכה, דלא כפרי תואר [סוף] אות ג'. וכן כתבו איסור והיתר הארוך כלל כ"ה דין א', והכנסת הגדולה הגהות הטור אות ה' דמנין, אף מדרבנן, לא בטיל", דהנה לפי שיטת הפרי תואר (וכן מצדד הפלתי סי' ק"א ס"ק ג') פשוט שפת זו אפשר לבטלו אף אי הוה דבר חשוב, ואינו נוגע כלל איך נוקטים מהשני אופנים הנ"ל, דהרי אפילו אם אומרים שהאיסור של אכילת פת ההיא הוא איסור מצד עצמו (כאופן ה"ב) מ"מ ה"ה רק איסור דרבנן, ולפי שיטת הפרי תואר שפיר אפשר לבטל איסור דרבנן אף כשהיא דבר חשוב, והנפק"מ הוא דוקא לפי שיטת הפרמ"ג והעומדים בשיטתו שברך כלל אף איסור דרבנן אם הוא דבר חשוב אינו בטל, אבל נראה שיש לחלק בין איסור שהוא אסור רק בתור קנס (כאופן הא') לשאר איסורים דרבנן שהם איסורים בעצם (כאופן ה"ב), ויש מקום לומר שאף לפי שיטת הפרמ"ג איסור שהוא רק אסור מטעם קנס, שפיר אפשר לה להתבטל אף כשהיא דבר חשוב, כי הלא אין זה באמת איסור, וכמו שכתבנו בהפנים (בביאור אופן הא') שאין זה "איסור" דרבנן, רק שחכמים אסרו עליו לאכלו משום שעבר על דברי חכמים, היינו שהאיסור הוא על הגברא ולא על החצפא, וא"כ ה"ז דמוה למי שנשבע שלא לאכול דבר מסוים, שלגבי אחרים פשוט שאינו נחשב כאיסור, ואינם עוברים על ביטולו משום אין מבטלין איסור לכתחילה, וזה שכתב הפרמ"ג (סי' ק"ב משב"ז ס"ק י"ב) וז"ל "ואם זימן אחד לאכל אצלו, ונתערב דבר שנודר עליו חבירו באינו מינו דבטל בששים, בפחות מששים, יש לעין אי שרי להוסיף בידיים, דלדידיה שריא. ויראה למכל מקום אין מבטלין איסור, ולחבירו על כל פנים אסור הוא", שלפום ריהטא משמע שגם לגבי חבירו ה"ה נחשב כאיסור, ולכן עוברים עליו משום אין מבטלין וכו', אבל באמת אדרבא, כדמוכח מזה שכתב שאם הדבר ההיא היה נופל בששים שפיר היה בטול, ומותר, והשאלה הוא רק אם אפשר לבטלו בידיים, מזה מוכח דסבירה ליה דבאמת אין הדבר נחשב כאיסור ממש, ולכן אפשר להתבטל,

## דברי הצ"צ בנוגע להנפק"מ הא'

ג. והנה בנוגע להנפק"מ הא' – אי מותר ליתן בהעיסה כמות מועטת של חלב באופן שהחלב בטל בשישים, מצינו בהצ"צ (הקדמון) סי' פ' שנשאל "על יין לבן שרובו אין מראיתו לבן ממש וצלול בשנה הזאת מחמת רקבון שהיה בענבים ונראה להם דבר זה להפסד מרובה דלא ימצאו קונים על היין כיון שאינו נחמד למראה והם יודעים לעשות סגולה שמערבין מעט חלב בהמה ומעט חלב חטה ומשימין לתוך היין ועל ידי כן נראה היין לבן וצלול אי שרי למיעבד כך או לא דכיון ששותין מן היין כשאוכלין בשר לאו שפיר דמי למיעבד כך או דילמא כיון דאין נותנין בו אלא מעט ויש בו יותר משישים אמרינן הואיל ונתבטל נתבטל ושרי לשתותו אחר כך כשאוכלין בשר".

וכתב שם וז"ל "הנה לפי שנחשב להם זה להפסד מרובה הייתי מצדד על כל הצדדים למצוא היתר לזה ולא עלתה בידי מהא דאית' פרק כל שעה דף ל' ודף ל"ו אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת אסורה מפני הרגל עבירה וכו' הרי אסרו לאכול הפת אפילו לבדו גזירה שמא יאכלו עם הבשר הכא נמי חיישינן ביין שמא ישתנו בסעודה עם הבשר וטפי איכא למיחש ביין מבלחם דסתם לחם לא משהי ליה אלא לימים אבל יין משהי ליה לחדשים ושנים חיישינן טפי דילמא מנשי שיש בו חלב.

אף על גב דהתם בברייתא דאין לשין מיירי שנותן בו חלב הרבה עד כדי נתינת טעם ודילמא דוקא התם דאית ביה טעם חלב התם הוא דחיישינן שמא יאכלנו עם הבשר ויאכל בשר בחלב אבל הכא שאינו נותן ביין אלא מעט חלב והוא בטל ביותר משישים ואם כן

---

ואין אומרים הלא זה ככל דבר שיש לו מתיירין, שאי אפשר לבטלם, (ובזה חולק הפרמ"ג על המ"א שבאו"ח סי' שי"ח ס"ק ב' ע"ש) וזה שאין לו לבטלו לכתחילה הוא כי מאחר שלגבי חבירו אסור, אין לו לבטלו בשבילו לכתחילה, כי בלאו הכי יהיה אסור לחבירו לאכלו ע"ד מה דמצינו (בסי' צ"ט סעי' ה') שאיסור שנתבטל בשבילו אסור לאכלו, ולגבי הנודר שפיר הווה איסור.

ועכ"פ יוצא מאחר שאין הדבר ההיא אסור בעצם (והא ראי' שלגבי חבירו מותר הוא ("דודאי קנס לא שייך באחרים" (לשון הפרמ"ג סי' צ"ט שפ"ד ס"י י"ח)) ורק שיש איסור על אדם מסוים לאכלו), שפיר יש לומר שדבר ההיא היתר הוא, והאיסור הוא רק על האדם, ולכן אי אפשר לחשבו כאיסור שיש לו מתיירין.

ולכן נראה שאפשר לומר שה"ה בנוגע לדבר חשוב שמאחר שאין הדבר ההיא אסור בעצם, שפיר אפשר לה להתבטל אפילו כשהיא דבר חשוב, דהיינו אפילו להפוסקים הסוברים שאפילו איסור דרבנן כשהיא חשובה אינה יכולה להתבטל, הלא הוא לכאורה רק בנוגע לדבר שהוא איסור בעצם, דומיא למקור דין זו בהגמרא (יבמות פ"א ע"א) ע"ש, אבל קנס כזו, שמצד עצמה (מותרת היא ואין שום איסור בהחפץ הדפת) אלא שחכמים אסרוהו על האדם (הגברא) לאכלו (דהנה אף שכאן האיסור הוא על כל בני ישראל, ולא רק על מי שאפה הפת (ולא כמו האיסור דאין מבטלין וכו') מ"מ האיסור הוא על האדם ולא החפצא (הפת), וע"כ שפיר אפשר לה להתבטל (וזה שכתבנו בהפנים בדומיא לאיסור בלוע התכוונו בנוגע להמסקנא אבל לאו מטעמיה וד"ל) ובאמת עצ"ע בכל זה ועכ"פ להגדיל תורה ולהדירה כתבנו אותה בתור נפק"מ, ועוד חזון למועד אי"ה.

אפילו אם ישתנו אחר כך עם הבשר לאו כלום הוא כיון דלית ביה טעם חלב דכבר נתבטל מישרי שרי ובעיסה גופא אי הוה נותן מעט חלב לתוכו בכדי שאין בו נתינת טעם משרי שרי כיון דלא אתי לידי בשר בחלב דכמו ששרי ללוש עיסה בחלב אם העיסה היא קטנה שדרכה לאכול מיד לפירוש רש"י. התם דף ל"ו אהא דמסיק רבינא אי עביד לה כעין תורא שרי הכי נמי שרי לערב מעט חלב בפת כיון דלא אתי לידי נתינת טעם. הא ליתא דכיון דאסרו לערב חלב בפת אם יש בו בכדי נתינת טעם אסור לערב לכתחלה אפילו מעט חלב אף על פי שאין בו כדי נתינת טעם משום דהוה מבטל איסור לכתחלה וקיימא לן דאין מבטלין איסור לכתחלה אפילו דרבנן ואפילו איסור מועט.

ולא דמי לפת מועט כעין תורא שאוכל אותו מיד דשרי משום דפת מועט לא היה בכלל גזירה דלא גזרו אלא על פת מרובה דמשהי ליה וחיישי דילמא מנשי ויאכלנה עם הבשר אבל פת מועט לא גזרו דהרי יאכל אותו מיד אבל פת מרובה דגזרו עליו שלא לערב בו חלב אם יש בו בכדי נתינת טעם והוא מכוון לערב בתוכו מעט שלא יהא בו נתינת טעם הרי הוא מבטל איסור לכתחלה ואסור דמאי שנא איסור דרבנן זה מכל איסורא דרבנן דבשר עוף בחלב דמדרבנן הוא והרי ודאי לא אסרו אלא אם יש בו בכדי נתינת טעם ואפילו הכי אסור ליתן לכתחלה מעט בשר עוף בחלב אף על פי שאין בו בכדי נתינת טעם משום דהוה מבטל איסור לכתחלה. הכי נמי בעיסה כיון שאסרו ליתן חלב לתוך העיסה אם יש בה בכדי נתינת טעם הרי חלב עם העיסה הוה כמו חלב עם בשר העוף דאחר שאסרו ליתן חלב בעיסה נחשבת העיסה כבשר העוף ואסור ליתן לכתחלה אפי' מעט חלב לתוכו משום דזה מיקרי מבטל איסור.

ולא תימא דלא מיקרי זה מבטל איסור כיון שאין כאן איסור דחלב בפת לאו משום איסורא הוא הא ליתא דכיון שאסור ליתן לתוכו חלב מהא דאין לשין עיסה בחלב הרי יש כאן איסור חלב בעיסה אלא שהוא מכוון ליתן מעט לתוכו הרי מכוון לבטל האיסור. דמה לי שאסרו ליתן בשר עוף בחלב או עיסה בחלב וכשם דבשר עוף בחלב לא אסרו אלא בכדי נתינת טעם ואפילו הכי אסור ליתן מעט אף על פי שאין בו נתינת טעם משום דמיקרי מבטל איסור. הכי נמי עיסה בחלב אף על גב דלא אסרו אלא בכדי נתינת טעם אפילו הכי אסור ליתן מעט לתוכו אף על פי שאין בו נתינת טעם. משום דמיקרי מבטל איסור. וזה נראה לי ברור:

ולא תקשה מהא דכתב המרדכי בשם ר"ת שהנהיג בני עירו לערב קיתון של מים ביין כדי שאם יתערב בתוכו אחר כך יין נסך שיתבטל במים הביאם ב"י בי"ד ריש סימן קל"ד. וכן הסכימו הרבה מהאחרונים. וכן כתב ב"י התם בסוף סימן קל"ד והשיג על מה שכתב הרשב"א בתשובה בזה לאיסור הרי מותר לערב לכתחלה מים כדי שיתבטל איסור אחר כך והיינו משום כיון דהשתא לאו איסורא הוא שרי ולא מיקרי מבטל איסור ואם כן הוא הדין נמי הכא כיון דהשתא ליכא איסורא במעט חלב בפת לא מיקרי ביטול איסור לא דמי דהתם

שאני דלא איתחזק איסורא כלל דמי יימר שיפול לתוכו יין נסך לכך שרי ליתן לכתחלה לתוך היין מים כדי שיתבטל אחר כך יין נסך אם יפול שם כיון דהשתא לא איתחזק איסורא ולא מיקרי מבטל איסור אבל בנ"ד עיסה בחלב דאיתחזק איסורא שרגילין לאכול עם הבשר ובשביל כן אסרו ליתן חלב בעיסה אלא שהוא מכוון ליתן מעט חלב לתוכו כדי שיתבטל מיקרי שפיר מבטל איסור וכו'.

וכיון דהוכחנו דאסור ליתן חלב בעיסה אפילו מעט וכן לתוך המים או לתוך חלא משום דהוי כמבטל איסור לכתחלה הוא הדין נמי חלב ביין אסור ליתן לתוכו אפילו מעט חלב שיתבטל בתוכו נמי אסור דביין נמי איכא למיחש דילמא ישתנו עם בשר<sup>139</sup> והוי כמבטל איסור לכתחלה, עכ"ל הצ"צ.

139) הנה ראיתי בספר "הלכות בשר בחלב" (להרב זאב הופשטר), עמ' תרי"ח (סעי' מ"א) שכתב בנוגע להא שמני מזונות שאין הדרך לאוכלם עם בשר ממש כגון עוגות, עוגיות או סוגניות וכיו"ב, שאין דרכם לאכלם עם בשר רק שיש חשש שיאכלם לאחר אכילת הבשר בתוך ה' שעות (עי' סי' פ"ט סעי' א' והנו"כ שם), מותרת לעשותם חלביים, כי באופן כזו לא גזרו חז"ל, וכתב שם בהערות (הערה ק"א), וז"ל "שורת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' י"ח) – הוב"ד בפת"ש (שם [סי' צ"ד] סק"ג) – וע"ש שכתב כמה טעמים ובסוב"ד כתב "שבאכילת גבינה אחר הבשר יש סברות להקל, ודיינו במה שנאסר ואין לנו לגזור גזירות אחרת עליה" וכן פסקו הפר"ח (שם סק"א), המנ"י (כלל ס סק"ג) והחכמ"א (כלל נ דין ג) [אלא שיש לעיין מדברי הצ"צ שכתב שגם ביין יש איסור להניח בו חלב, והרי אין שותים כי אם בין אכילה לאכילה, ואולי מפני שהדרך לשתות בעוד שהבשר בפיו] עכ"ל.

הנה באמת אינו מובן כ"כ צריכתו לעיין בדברי הצ"צ ואכמ"ל, אבל עכ"פ יש להביא סמך לדבריו מלשון הצ"צ כאן בהפנים שכתב וז"ל "דביין נמי איכא למיחש דילמא ישתנו עם בשר" היינו שהחשש הוא שיאכלנו עם - היינו בעוד שהבשר בפיו.

וכיון דנחית להכי יש באמת להבין סברת המהרי"ט ובהקדם לשונו שם: "ועל הגלוסקאות של אלחש"ז בכל ענין אינו רואה בהן בית מיחוש אפי' היה בנ"ט, לפי שאין דרך לאכלן עם גבינה מאחר שממולאים במיני מתיקה כו' דאיכא למימר שלא חשו אלא שלא יאכלנו יחד עם הגבינה אבל במידי שאינו נאכל עמה לא חיישי' שלא יאכלנה אחריו דמילתא דלא שכיחא הוא, עכ"ל.

וצ"ע הלא אכילת גלוסקאות אלו בתוך ה' שעות שלאחר הבשר שפיר הווה דבר השכיח וכנראה בחוש, ולכן נראה לבאר שכונתו בהתירויין הוא שמאחר שע"כ בזמן הגמרא לא היה שכיח דבר כזו, כדמוכח מזה שנקטינן בזמן דו' שעות, שהוא הזמן בין סעודת הבוקר לסעודת הערב, וביניהם לא היו אוכלים, וא"כ מאחר שע"כ חכמינו ז"ל לא גזרו על גלוסקאות חלביות, שיאכל בתוך ה' שעות שלאחר בשר, כי הלא לא היה שכיח בזמניהם, א"כ אף שהיום שפיר הווה דבר השכיח, מ"מ אין לנו אלא מה שגזרו רז"ל ואין לנו להוסיף גזירה אחרת עליהם.

אבל ראוי להעיר שהנ"ל הוא רק בנוגע להאיסור של לישת עיסה בחלב, אבל מ"מ יש לוודא שלא יבוא ח"ו לידי האיסור של לפני עור. אבל משום די אם מוסיף סימן וכיו"ב אף לאחר שנאפו, וכן אפשר לחלקו לרבים מעט לכל אחד, משא"כ משום האיסור דאין לשין וכו' כי מאחר שאפו העיסה הפת כבר אסורה ושוב אין לה היתר כלל, עי' יד יהודה כלל (סי' צ"ז פירוש הארוך ס"ק ג'), פרמ"ג (שם שפ"ד ס"ק א'), חו"ד (שם

## ביאור החו"ד בדברי הצ"צ

ד. והנה פשטות הפשט בדברי הצ"צ הוא שסבירה ליה (כאופן הב') שהאיסור לאכול הפת שלש בחלב ה"ז איסור מצד עצמו, ואינו רק בתור קנס על זה שלא שמע לדברי החכמים שאסרו ללוש פת בחלב (גזירה שמה יבוא לידי איסור בשר בחלב), ולכן סבירה ליה שאסור ללוש עיסה אפילו במעט חלב, אף שהחלב בטל בשישים בהעיסה, ואין חשש שיבוא לידי איסור בשר בחלב, מ"מ מאחר שחכמים עשו אכילת פת כזו (פת חלבי) לאיסור מצד עצמו, לכן אף כשהוא לש עיסה במעט חלב באופן שהחלב בטל בשישים, עדיין אסור הפת באכילה כי הוא עובר על האיסור דאין מבטלין איסור לכתחילה, שאז אף כשאיסור כבר נתבטל מ"מ אסור למי שביטלו - או שנעשה בשבילה<sup>140</sup> - לאכלו (כמ"ש לעיל אות ב') משא"כ אם הינו אומרים (כאופן הא') שהוא רק בתור קנס, א"כ בעשיית פת חלבי מצד עצמו אין כאן שום איסור ולכן אינו עובר משום אין מבטלין איסור, כי איזה איסור מבטלים הלא זה היתר בהיתר, כנ"ל (שם).

וזה מש"כ החו"ד<sup>141</sup> וז"ל "עייני צ"צ סימן פ' דאם נפל אח"כ מפת זה לירקות, אסורין, ע"ש", עכ"ל. ועי' ביד יהודה<sup>142</sup> שמעיר ע"ז וז"ל "ואם נפל לירקות הביא בשם החו"ד בשם הצ"צ סי' פ' שאסור, וכו', והנה בהצ"צ שם אינו מבואר דבר זה להדיא כלל, אך יש לדייק כן מדבריו שם במש"כ דתערובות חלב בעיסה הוא כמו תערובות חלב בבשר עוף, וא"כ כמו שבשר עוף בחלב אוסר אח"כ ירקות, כמו כן פת עם חלב", עכ"ל.

היינו שהחו"ד מבאר מה שיוצא עוד לדינא מהא שלפי שיטת הצ"צ איסור אכילת הפת הוא איסור מצד עצמו, ולא רק בתור קנס, וה"ה איסור גמור כמו כל שאר איסור

ביאורים סוף ס"ק ג' וחידושים סק"ה) וכן הוא בחידושי חתם סופר (ב"מ צ"א ע"א ד"ה מהו ללוש) בשם רבו בעל ההפלא), ומשום זה רוב מערכות הכשרות היום מוודאים שיש סימן בגלוסקאות חלביים, ואכמ"ל.

וזה לא כמו שכתבו בתוספת ההלכה (שבסוף שו"ע המבואר של עוז והדר, אות ג') שזה שאומרים שאי אפשר להוסיף סימן לאחר שכבר אפו הפת, הוא רק אם סוברים שהאיסור דאכילת הפת חלבי הוא איסור מצד עצמו (כאופן הב') משא"כ אם סוברים שהוא רק בתור קנס (כאופן הא'). ואינו מובן א': הלא כל הפוסקים סוברים שלאחר שנאפה שוב אין לה היתר, (וביניהם היד יהודה, הפרמ"ג ועוד) ע"כ סבירה להם שהאיסור דאכילת פת חלבי הוא רק בתור קנס (כמו שכתבו בהפנים ע' אות ה' ואילך, ועי' יד יהודה במה שכתב על דברי הלבוש), ועוד הלא לפי דבריהם מה מהני בזה שמוסיף בה סימן וכיו"ב לאחר זמן, ואיך זה מועיל להחזיר את זה שכבר עבר על דברי חכמים, ושמשום זה נתנו לו קנס שאי אפשר לו לאכול אותו הפת וד"ל.

140) עי' מש"כ לעיל הערה 8.

141) סי' צ"ז, ביאורים ס"ק ב'.

142) סי' צ"ז, בפירושו הארוך ס"ק ה'.

דרבנן, ולדוגמא כמו אכילת בשר עוף בחלב, וא"כ יוצא פשוט ש"אם נפל אח"כ מפת זה לירקות, אסורין"<sup>143</sup>.

143) הנה בספר תפארת עזריאל (שיעורים ותשובות בהלכה לוקינה הרה"ח הרמ"ח חייקין ז"ל), בסי' ל"ה מובא חקירה זו אי אסור אכילת הפת חלבי, הוהו איסור מצד עצמו כלל האיסורין דרבנן, או רק קנס, ומביא ראייה להצד דהוהו איסור מצד עצמו מדברי הצ"צ (שם) ולאחר שמביא דברי הצ"צ ממשך וכותב שם בהמשך וז"ל "וכתב שאם נפל מפת זה אפילו לירקות, הירקות אסורין, וגם אפילו יהיה בפת ס' כנגד החלב גם אסור ולא מהני ס', והוהו זה כמבטל איסור לכתחילה, ולכאורה, מה הוא האיסור הרי החלב מותר בעצמו, ואם מה שהוא נמצא בפת הרי יש שישים כנגדו ונתבטל טעמו וגם החשש שמא יאכלנו עם בשר כיון דאפילו יאכלנו עם בשר מה האיסור אחרי שאין מורגש טעם חלב. וגם הירקות מדוע אסורים הרי אפילו בפת אין איסור אלא שמא יאכל עם בשר, וא"כ גם הירקות צריכים להיות אסורים רק מחמת שמא יאכלם עם בשר, ומי גזר זה? אלא משמע מתשובת צמח צדק שהוא איסור בפני עצמו ונחשב לאיסור מדרבנן, וכמו אם יפול חלב עכו"ם בירקות בודאי הירקות אסורות, ה"נ כאן אשר זה הלחם כבר אסרוהו חכמים, ואם יפול האיסור לכתחילה כיון שחכמים אסרו ליתן חלב בלחם, וא"כ אם יהיה בלחם יותר מס' נגד החלב הוי כמבטל איסור (או את דין האיסור שאסרו חכמים להניח חלב בו) לכתחילה" עכ"ל.

וע"ש בהערת המהדיר אתחילת קטע זה, שכתב: "המובא מכאן ולהלן טרם מצאתי בספר, והעתקתי מהכת" כפי שרשם המחבר בתשובתו", היינו שנדמה לו שזה המשך מדברי הצ"צ וע"ז מעיר שאינו בהצ"צ הנדפס.

אבל נראה שי"ל שלוזה התכוון הרה"ח הרמ"ח חייקין ז"ל, להא שכתב הבעל חו"ד, כי לפי דבריו של החו"ד בדברי הצ"צ ע"כ צ"ל שס"ל להחוו"ד שהטעם שהצ"צ אסור ליתן אפילו חלב מעט, הוא כי האיסור הוא "איסור מחמת עצמו" ולא רק בתור קנס וכו' כמו שכתבנו בהפנים מהיד הוהה.

והוהו מה שממשיך זקני ז"ל שם וז"ל "אבל משמע מדברי מפרי מגדים בשפתי דעת (סימן צ"ט סעיף כ"ב) לא כן דהוהו מדמה דין זה כמו לבטל חלב במים כדי להניחו בקדירה של בשר, דהתם ודאי בעת הביטול בס' דמים אין עדיין שום איסור ולא שייך להגדירו כמבטל איסור לכתחילה, ומביא ראייה מהצמח צדק סי' פ', א"כ משמע שלא כדברינו [היינו כביאור החו"ד הנ"ל], שאפילו אם נאמר שאין "שם איסור" בחלב בשעה שמערבין אותו בעיסה, גם כן אסור לכתחילה לעשות כן".

[וי"ל שזה שסיים שם, "וצריך להבין דבריו" התכוון להא שכתבנו באות ו', ע"ש].

והנה לכאורה צ"ע הלא אין זה דמיון של הפרמ"ג לדינו של הצ"צ (לערב קצת חלב בהיין). כי הלא הצ"צ בעצמו מביאו כמו שהביאנו לקמן בהפנים (אות ו'), וע"כ נראה לומר שכוונתו הוא ע"ד מה שכתבנו שם בהפנים, שמדברי הפרמ"ג משמע דס"ל שעיקר כוונת הצ"צ אינו משום דהוהו איסור מחמת עצמו, ואדרבה וכו' ע"ש (ולכאורה הוהו יותר מוכח מדבריו במשב"ז סי' צ"ו ס"ק א' כמ"ש לקמן אות ה').

והוהו מה שממשיך עוד שם וז"ל "וגם הגאון בעל חוות דעת דחה דבריו [של הצ"צ] בסימן צ"ו [ביאורים ס"ב ב'] וכתב וז"ל: אין דבריו מוכרחין", היינו שאף החו"ד שביאור דברי הצ"צ שס"ל לעשיית פת חלבי הוא איסור מחמת עצמו, הלא הוא בעצמו לא סבירה ליה כן, וע"כ "אינו גרוע מחלב שנפל למים בדיעבד דמותר לכו"ע ליתן בקדירה של בשר וכו'", עכ"ל.

היינו מאחר שהן להפרמ"ג, והן להחוו"ד (אף שלא סבירה ליה כן בפשט דברי הצ"צ, מ"מ לדידיה) ס"ל דאינו איסור מחמת עצמו, ע"כ אינו גרוע מחלב שנפל וכו' ע"ש.

ועפ"ז מובן בנוגע להנ"מ הב' שהביאנו לעיל (כי כנ"ל הם תלויים זה בזה), היינו מאחר שפת חלבי הוא איסור מצד עצמו, לכן אם יש פת חלבי שנפל לכיכרות אחרות, א"א לה להתבטל, מאחר שהפת הוא דבר וחשוב (והוא איסור מצד עצמו), ה"ה ככל שאר איסורי דרבנן שאוסר בכל שהוא, ואינו בטל אפילו בכמה אלפים<sup>144</sup>, (ואפילו במקרה שאין הפת דבר חשוב<sup>145</sup>, מ"מ אם ביטלו במזיד, הפת אסור משום אין מבטלים איסור לכתחילה (ע"ד הנפק"מ הא')<sup>146</sup>.

### ביאור הפרמ"ג בהצ"צ

ה. אבל מדברי הפרמ"ג<sup>147</sup> משמע שמבאר דברי הצ"צ באופן אחר, וז"ל "והנה אי איכא ששים נגד החלב אי שרי לכתחילה לעשות כן, דעת הצמח צדק בסימן פ' דאסור, דהוי כמבטל איסור לכתחילה, כיון דדרך הפת ויין להשתמש עם בשר וחלב", עכ"ל.

היינו שכל האיסור להצ"צ – לפי ביאורו של הפרמ"ג – אינו שיש איסור מצד עצמו לעשות פת חלבי, ולכן כשהוא לש עיסה במעט חלב שבטל בששים ה"ה מבטל איסור – של פת חלבי – לכתחילה, אלא האיסור בזה הוא, דמאחר שדרך הפת להשתמש עם בשר, א"כ כשהוא נותן חלב מעט בהעיסה, ה"ז דומה למי שנותן בשר למים, בכונה שיתבטל החלב בהמים ואז יוכל ליתנו בקדירה של בשר, דאסור, כמ"ש הפרמ"ג לקמן<sup>148</sup> על הא שכתב הרמ"א<sup>149</sup> "כזית חלב שנפל למים ונתבטל בששים ואחר כך נפל מן המים לקדירה של בשר מותר אף על פי שאין בבשר ששים נגד החלב שהרי כבר נתבטל במים" וכתב ע"ז הפרמ"ג "ומה שכתב הש"ך [דמותר לעשות כן אפילו] לכתחילה, היינו ליתן לקדירה, אבל לערב החלב עם המים ליתן בבשר אסור, כמו שכתב הצמח צדק, סימן פ'".

היינו שזה שהצ"צ כתב שלישית עיסה במעט חלב או להתערב מעט חלב בהיין אסור משום אין מבטלים איסור לכתחילה, אינו כמו שביארנו לעיל (ע"פ ביאור של היד יהודה בדברי החו"ד) שהוא משום שהוא מבטל החלב ועי"ז הוא מונע מהפת להעשית פת חלבי שהוא איסור דרבנן כנ"ל באריכות. אלא מאחר שדרך הפת להשתמש בבשר, א"כ כשהוא

144) לשון הש"ך סי' ק"י ס"ק ב'.

145) עי' ש"ך שהביאנו הערה 11.

146) עי' סי' צ"ט סעי' ה', ו'.

147) משב"ז סי' צ"ז ס"ק א'.

148) סי' צ"ט שפ"ד ס"ק כ"ב.

149) שם סעי' ו'.

לש מעט חלב בהעיסה, ה"ו ע"ד מי שמכניס חלב מועטת במים כדי שיכול לאכלה אח"כ ביחד עם בשר, דג"ז נחשב למבטלים איסור לכתחילה, ואסור.

וכן עי' בהפרמ"ג<sup>150</sup> שכתב וז"ל "יש לעיין, אם לש פת עם חלב בשוגג שלא ידע מאיסור זה, או נפל בשוגג חלב, מי אסור, או לא קנסו כי אם היכא שעבר במזיד באיסורא דרבנן, לא בשוגג<sup>151</sup>, ועיין בסימן צ"ט [סעיף ו']. ומסתימת הפוסקים משמע אף בשוגג אסור כל שלא שינה צורת הפת, וצריך עיון", עכ"ל.

היינו מזה ששייך כל העיון הלזו – אי קנסינן שוגג אטו מזיד (כמו שביאורו בצ"צ [ליובאוויטש]<sup>152</sup>), הוא דוקא אי אמרינן שזו שפת שנילש אם חלב אסור לאכלו אפילו לבדו, הוא רק בתור קנס על זה שלא שמע לדברי החכמים, אבל אי הוה איסור מצד עצמו, קשה לחלוק בין שוגג למזיד וד"ל.

ולפי"ו יוצא שבאמת אין שני נפקמ"ג הנ"ל תלויים זה בזה, כי לפי ביאורו של הפרמ"ג יוצא שהמסקנה בנוגע להנפק"מ הא' (אם מותר לכתחילה ליתן מעט חלב בהעיסה) הוא כנ"ל, שאסור, אבל לאו מטעם הנ"ל שהוא מבטל האיסור דרבנן של עשיית פת חלבי, כ"א שה"ז דומה לזה שאין מבטלים חלב בששים מים כדי ליתנו אח"כ לקדיקה של בשר, ולפי"ז יוצא שהמסקנה בנוגע לנפק"מ הב' (אם אפשר לבטל פת חשובה אי לאו) הוא דלא כהנ"ל, כי מאחר שטעם האיסור אינו שאיסור אכילת פת חלבי הוא איסור מחמת עצמו, כ"א בתור קנס, ועל כן כל החשש בפת זו הוא רק שמא יבוא לאכולה עם בשר, והחלב ה"ה כבר נתבטל בשישים כי ה"ה הוא אינו חשוב, וא"כ שפיר מתבטל הפת כמו כל שאר איסור בלוע, ובנוגע האיסור לאכול הפת משום הקנס מדרבנן אין דבר חשוב מונע מהקנס להתבטל (ע"ע מש"כ לעיל אות ב' ובהערה 15 שם).

(150) סי' צ"ז בשפ"ד ס"ק א'

(151) ואין להביא ראייה מהא שאסר הרמ"א (סי' צ"ז סעי' א') כשזב השומן על הפת, כי י"ל בזה שנתנו ביחד בהתנור נחשב כמזיד.

(152) יו"ד סי' ס"ט; וזהו דלא כמו שראיתי בתוספת ההלכה (שנדפס בהשו"ע המבואר של עוז והדר, סי' צ"ז אות ד') שביאורו ספיקו של הפרמ"ג וז"ל "יש לחקור אם מה שאסרו חכמים פת שנילש בחלב או בבשר אף בדיעבד לגמרי הוא ענין קנס, וא"כ לא קנסו שוגג אטו מזיד וא"כ לא קנסו שוגג אטו מזיד, באיסור דרבנן, או שאינו משום קנס בעלמא אלא חשש וגזירה שמא ישכח ויגיע לידי מכשול לאכול הפת עם המין השני, ועל כן הטילו איסור על הפת, וא"כ יש לאסור הפת גם כשעשה בשוגג, וגם כשנפל חלב מאליו יחול איסור בעצם על הפת. ומה שסיים הפמ"ג דסתימת הפוסקים משמע דאף בשוגג אסור, כוונתו שמשמעות דבריהם שאין איסור הפת קנס בעלמא אלא גזירת חז"ל לאסור הפת בעצם מחשש שישכחו ויבואו לאכול עם המין השני, ואין חילוק בין מזיד לשוגג ואין מתכוון", אבל כמו שכתבנו בהפנים אי אפשר לומר שס"ל להפרמ"ג שהאיסור הוא איסור מחמת עצמו, וכן צ"ל ע"פ מה שכתב הצ"צ (ליובאוויטש) (המצוין בהערה ???) ע"ש.

## ביאור בדברי הפרמ"ג הנ"ל

ו. אבל לכאורה קשה להבין דברי הפרמ"ג, כי הלא אכן כן הוא האמת שהצ"צ כתב דברים אלו שהטעם דאסור ליתן ללוש חלב בהפת הוא "דהוי כמבטל איסור לכתחילה, כיון דדרך הפת ויין להשתמש עם בשר וחלב", וז"ל של הצ"צ: "הרי הוכחנו דאסור ליתן לכתחלה כותח לתוך חלא אפילו מועט שמתבטל בתוכו אף על פי דהשתא ליכא איסורא כיון דרגילין לתת חלא לתבשיל של בשר הכי נמי בחלב מועט לתוך הפת או לתוך היין נמי אסור ליתן לכתחלה אף על גב שמתבטל בתוכו וליכא השתא איסורא כיון דרגילין לאכול עם הבשר", עכ"ל.

אבל צ"ע כי הלא הצ"צ כתב בעצמו (לכאורה) בפירוש שזוהו משום שהאיסור דעשיית פת חלבי הוא איסור מצד עצמו, בהא שהצ"צ מדמה האיסור ללוש עיסה בחלב, להאיסור של אכילת בשר עוף בחלב, כמ"ש לעיל באריכות בדברי החו"ד (אות ד').

אלא נראה לומר שס"ל לפרמ"ג שזה שכתב הצ"צ שזה דומה לבשר עוף בחלב ה"ז רק לרווח דמילתא, שכמו שבשר עוף אסור לערבו אפילו עם מעט חלב ה"ה כאן, אבל לא שהם ממש אותו דבר, ואדרבא הלא מצינו שדווקא לגבי בשר עוף בחלב שעו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה ממש, וחשבו כאכילת חלב בבשר בהמה ממש (ולדוגמא לענין אכילת גבינה אחר בשר כמו שכתב ריש סימן פ"ט סעי' א', וכן בסעי' ב' שם להיש מחמירן שמביא הרמ"א, וכן ריש סי' פ"ח לעין להעלותו על השולחן ולא חשבינן לה גזירה לגזירה "דעוף אטו בהמה קיל לטעות"<sup>153</sup>), משא"כ לגבי האיסור דאכילת פת חלבי, והא ראייה דהא התירו במעט או בשינוי<sup>154</sup>.

וזהו מה שממשיך הצ"צ "וכן משמע נמי מהא דכתב האיסור והיתר הארוך הביאו בש"ע הרב בהג"ה סימן צ"ט ובת"ח כלל פ"ה דין י"א וז"ל כתב א"ו הארוך כלל כ"ד אם נפל חלב כזית לתוך מים ונתבטל ואחר כך נפלו לתוך בשר אף על פי שאין בבשר לבטל החלב לא אמרינן דהחלב חוזר וניעור ואוסר הבשר עכ"ל הרי לא התיר אלא בדיעבד אם נפל חלב לתוך מים ונתבטל אבל ליתן לכתחלה חלב לתוך מים אפילו מועט שיתבטל וליתן אחר

153) לשון פרמ"ג בביאור דברי הט"ז בסי' צ"ח ס"ק ה', ובאמת ה"ז הט"ז לשיטתו שבסי' פ"ז ס"ק ה', ע"ש.

הנה אף שהש"ך (סי' צ"ח ס"ק ז') חולק על הט"ז אבל בגוף הדין הלא הסכים הכנה"ג (הגה"ט אות י"ז) להט"ז, וכן נראה שסבירה ליה להפרמ"ג (שם) ורק, ודוקא "בהפסד מרובה המיקל כהש"ך לא הפסיד", ע"ש.

כך מן המים אל הבשר ודאי דאסור אף על גב דמעט חלב מתבטל במים וליכא השתא איסורא כלל אפ"ה אסור לכתחלה", עכ"ל.

היינו מזה שמדמה האיסור של ללוש פת בחלב, לביטול חלב במים כדי להניחו בקדירה של בשר, שלגבי הא ודאי בעת הביטול בששים דהמים אין עדיין שום איסור ולא שייך להגדירו כמבטל איסור בהיתר - לכתחילה, שהרי אין שום איסור של שתיית מים חלבי, אלא מזה מוכח שס"ל להצ"צ שכל האיסור דלישת פת במעט חלב הוא מאחר שדרך הפת להשתמש עם בשר וחלב, הוזה כנותן חלב במים כדי לאכלו בבשר, ולכן ג"כ נחשב כמבטל איסור לכתחילה, ולא משום דהוזה איסור מצד עצמו (כביאורו של החו"ד), וזה שהצ"צ מדמה אותו לבשר עוף הוא רק לרווחה דמילתא (היינו שכמו שבבשר עוף פשוט שאסור להכניס אפילו מעט חלב ה"ה כאן אבל הדמיון הוא רק לדינה ולא מטעמיה) כנ"ל<sup>155</sup>.

### המחלוקת בין הצ"צ להמהרי"ט

ז. והנה מצינו בשו"ת המהרי"ט<sup>156</sup> החולק על הצ"צ וז"ל "ואם אין בו בנ"ט כמו שנראה מדכתב שיהא מותר לאוכלו בגבינה עצמה, מה ספק יש בדבר לאוסרו בפני עצמו, דודאי טעם האליה בטלה בתוך הקמח ושרי, וכו' והא לא דמי לאין מבטלין איסור לכתחילה, דכשנתערב היתר בהיתר הוא", עכ"ל.

והנה לפי ביאורו של החו"ד בדברי הט"ז נמצא שמהחלוקת בין הצ"צ להמהרי"ט הוא אי זה הוזה היתר בהיתר, אי לאו, היינו שהצ"צ סבר שאין זה היתר בהיתר, מאחר שפת חלבי ה"ה איסור מצד עצמו, משא"כ המהרי"ט סבר שזה שאסור לאכול הפת אפילו לבדה הוא רק משום קנס שעבר על דברי חכמים (כאופן הא'), ועל כן ה"ז עדיין היתר בהיתר, ואין עוברים עליו משום אין מבטלים איסור לכתחילה.

אבל לפי ביאורו של הפרמ"ג יוצא שהמחלוקת בין הצ"צ להמהרי"ט, אינו מחלוקת מן הקצה על הקצה בגדר האיסור, כמו שיוצא לפי ביאורו של החו"ד, אלא שכו"ע מודה שאיסור אכילת פת חלבי הוא רק בתור קנס (כאופן הא') וכל מחלוקתם הוא רק בפרט אחד, אי "דרך" מחשבו כמתכוון.

155) ולהחוו"ד ע"כ צ"ל שס"ל בדברי הצ"צ להיפך, דהיינו שזה שכתב שזה דומה לביטול חלב בהמים, אינו אלא לרווחה דמילתא, כי בלאו הכי כבר אסור משום שהיא איסור מצד עצמו.

156) ח"ב יו"ד סי' י"ח.

ובהקדם ידוע שאיסור דאין מבטל איסור לכתחילה הוא דווקא אם אכן מכון לבטל האיסור<sup>157</sup>, וס"ל להצ"צ שמאחר שדרך הפת להיאכל אם בשר, א"כ כשהוא לש העיסה בחלב ה"ז כמתכוון לבטל החלב כדי לאכלו עם בשר, ועובר עליו משום אין מבטלין איסור לכתחילה, בדומיה למי שביטל חלב במים עם הכוונה ליתנו לקדרה של בשר כנ"ל, משא"כ המהרי"ט סבר, שמאחר שאין כאן כוונה חיובית לאכלו עם בשר, א"כ אף שבסוף יכול להיות שאיכלנו עם בשר, אבל מאחר שאין זה כוונתו עכשיו, אין זה נחשב כמתכוון לבטל האיסור, ולכן אינו עובר עליו משום אין מבטלין איסור לכתחילה, והרי זה דומה למי שבתחילה כשנתן החלב בהמים לא היה כוונתו לאכלו עם הבשר, ואח"כ נשתנה דעתו, שפשוט שאינו עובר עליו משום אין מבטלין וכו'.

והיד יהודה<sup>158</sup> עשה כעין שיטה אמצעית והיינו שס"ל כהצ"צ שמאחר שדרכו לאכלו עם בשר, ה"ז נחשב כמתכוון לבטלו לאכלו עם בשר, אבל חולק וסובר שמי שאופה פת, ובשעת האפייה, יש לו כוונה חיובית שהוא יאכלה עם חלב, אז אי אפשר לומר על פת זו "דרכו לאכלו עם בשר", כי כל כוונתו הוא לאכלו עם חלב, וע"כ אין לאסרו עליו משום אין מבטלין איסור לכתחילה, ולכן אף שעדיין אסור ליתן בה הרבה חלב באופן שאינו מתבטל בשישים "שמא ישכח ויאכלו עם בשר" אבל מאחר שאם ישכח ויאכלו עם בשר אין כאן איסור כי הוא בטל בשישים, מותר, משא"כ לפי שיטת הצ"צ אינו משתנה כוונתו מאחר שחז"ל השמיענו שפת לעולם נחשבת כמתכון לאכלה עם בשר (אם אינו עושה באופנים המפורטים באות א' ע"ש).

### עוד נפקמ"נ בכהנ"ל

ת. ולסיים בעוד מקרה שהיה נוגע בפועל, שלכאורה גם היא תלוי בכהנ"ל, והוא שבשוודיה אחר מלחמת עולם השני, היה חוק שכל הלחם שנאפה בהמאפיות צריך להיות גילוש עם כמות קטנה של חלב (באופן שהיה בטל בשישים בהעיסה), ולכן אי אמרינן שאיסור אכילת פת חלבי הוא איסור בעצם הפת (כאופן הב'), אז אם מותר לאכול פת הלזו תלוי בהמחלוקת שבין הרדב"ז<sup>159</sup> שסובר שאף על פי שהוא בדיעבד כי הוא כבר נתבטל

157) עי' ט"ז סי' צ"ט ס"ק ו'.

158) סי' צ"ז פירוש הארוך ס"ק ב'.

159) ח"ג סי' תתקע"ח, אבל אפשר לומר שבהמקרה שהיה בשוודיה שלא היה פת אחר בנמצא, גם הרדב"ז היה מודה, שבכגון דא בדיעבד נחשב.

ע"י הגוי, מ"מ חשוב כלכתחילה, שהרי אין כאן הפסד ממון ויכול הוא שלא לקנותו, לבין החולקים עליו<sup>160</sup> וסוברים שאף כאן דינו כדיעבד, ומותר.

אבל אי אמרינן שהאיסור דאכילת הפת הוא רק בתור קנס (כאופן הא'), א"כ בכהאי גוונא שהפת נעשה ע"י אופים גוים (ומחמת גזירת המלכות), אין שייך כלל כל הקנס, דאין על מי לגזור (דהא העכו"ם אינו מוזהר על איסור אכילת בב"ח) והפת לעולם בהתירה עומדת, ופשוט שאין שום חשש של אין מבטלין איסור לכתחילה<sup>161</sup>.

אבל לכאורה יש לומר שבאמת אין מקרה זו תלוי בשני האופנים דלעיל, כי י"ל שאף אם אומרים שהאיסור של אכילת פת חלבי הוא איסור בעצם הפת (כאופן הב'), מ"מ יש מקום לומר שמה שהפת נעשה איסור בעצם ה"ו רק ודוקא כשעבר על דברי חכמים, וע"ד שמצינו שמי שאפה כמות מועטת, או עשה בה סימן (כנ"ל אות א'), מאחר שלא עבר על דברי החכמים, אין שום איסור באכילת הפת, ולכן אפשר לומר, דמאחר שבאפית פת זו לא עברו על דברי חז"ל, כי הלא הפת נעשה ע"י העכו"ם (ע"פ ציווי הממשלה) והעכו"ם אינו מוזהר לצוות לדברי חכמינו ז"ל, ע"כ אין פת הלזו נעשה בכלל איסור מחמת עצמו, ועצ"ע רב בכל הנ"ל<sup>162</sup>.

(160) ע"י דרכי תשובה סי' צ"ח ס"ק ב'.

(161) כן יוצא מהא שכתב זקני ז"ל (תפארת עזריאל עמ' ר"ד) לתרץ איך אפשר שאפילו לדעת הצ"צ מותר לאכול אותו הפת, שה"ז דומה לדין נפל כזית חלב במים ונתבטל בששים, שמוותר לכתחילה ליתן את המים בתוך קדירה, כי ה"ז מתבטל ממילא בטרם שבא לרשות הישראל" אבל לכאורה אין זה מוסכם לפי דעת הרדב"ז, המובא בהפנים.

(162) ע"י מש"כ זקני ז"ל (שם, עמ' ר"ז), בדברי הלבוש, ומבאר שמשום זה (שזה נעשה ע"י עכו"ם, לא נעשה (גם לפי שיטת הלבוש) כאיסור מחמת עצמו ע"ד שביארנו בהפנים), ולכן אפשר לאותו פת להתבטל, עע"ש, ונראה שאפשר לומר אותו סברא בנוגע להמבואר כאן, ועצ"ע כנ"ל.

[ובנוגע להלכה בפועל, מסקנתו הוא שמוותר לאכל הפת, אפילו עם בשר ואפילו לכתחילה, וע"ש מה שביאר למה אין חשש משום דבר המעמיד אינו בטל, ומצד זה שמכניסים החלב משום חזותא עע"ש.]

ושו"ר שכן הוא בהיד יהודה (פירוש הקצר ס"ק ז') שציין לע"י בהכרתי (ס"ק ב') שכתב שם וז"ל "פה בעיר וכל הגלילות, הנחתומים אופים כל פת חטים עם חלב, ומחיתי בבואי הנה לאכול כל פת גלוסקאות, כפת שאפה באליה. ובעו"ה פורצים בו, כי הוא דבר שאין רוב הציבור יכול לקיים בו, וההיתר שלהם דגמרא (פסחים ל' ע"א, ע"ב) איירי במקרה, אבל עירנו שידוע לכל, ואין נחתום שאינו אופה בחלב, וכל הפת נעשה כך, ליכא טעות וחששא, דהכל יודעים דהוא נעשה בחלב. ואף כי מהרי"ט (ח"ב) בחלק יו"ד סימן י"ח דחה סברא זו, אוחזים בו מבלי שומעים קול מוחה כו' והירא וחרד לדבר ה' ישמור נפשו ויזכה ללחם שמים", עכ"ל.

## מנהג חב"ד בלקיחת בצל לכרפס

הת' ישראל פינחס ווייסברג  
שליח בישיבת אחי תמימים  
פיטסבורג, פנסילבניא

### כרפס מרמז על שעבוד מצרים

א. בהעו"ב בגליון שי"ל לכבוד י"א ניסן וחה"פ (עמ' 45 ואילך) הארכתי בביאור מנהג חב"ד לקחת בצל לכרפס, שהרי אין זה הכרפס שבו השתמשו חז"ל, ולפי דברי הראשונים שהרבי מציין אליהן בהגש"פ, יש ענין לחזור דוקא אחר אותו מין שנקרא כרפס<sup>163</sup> מפני הרמזים הטמונים בו. וגם לגבי הבצל קיים מחלוקת גדול מה לברך עליו, וא"כ קשה למה בחרו במין שיש בו מחלוקת, וכע"ז הקשה המג"א (סתע"ג ס"ד) לגבי המנהג לקחת מין ה'פיטרול"ן<sup>164</sup>.

ובקיצור ביארנו ע"פ דברי הראשונים שכתבו להדר אחר מין ירק דמרירי, דהרי הכרפס באה לרמז בתחילת הסעודה על השיעבוד ועבודה קשה, וכהרמז דס' פרך כו'<sup>165</sup>.

---

וכתב ע"ז בהיד יהודה שמשמע מדברי הכו"פ "דהנחתומים הם עכו"ם ע"ש. ובאמת לא ידעתי אם עכו"ם אפה פת עם חלב, אם גם בזה אסרו חכמים לגמרי כמו בישראל משום הרגל עבירה, או אולי לעכו"ם לא אסרו ומותר לישראל לקנות ממנו מעט כדי סעודה אחת", עכ"ל.

163 ויש להוסיף שבפשוטות כן סב"ל לבעל מחבר סימני ליל הסדר שקראוהו על שם הירק "כרפס" דוקא (שם ירק זה מוזכר לראשונה ע"י הראשונים). וראה בהגש"פ רבינו (ד"ה סימן סדר של פסח) אודות מיהו מחבר הסימנים.

164 הציון לדברי המג"א:

והנה בגליון דחה"פ הקשינו בתחילת דברינו למה מציין הרבי בהגש"פ (ד"ה הכרפס) להמג"א בשעה שלכאורה יש ללמוד מדבריו שעדיף לא להשתמש בבצל! ולכאורה לפי המבואר י"ל כוונתו, דהרבי לומד כאלה שיטות (וכ"מ במג"א, ולהעיר שכ"כ גם המנחת אלעזר) דס"ל שהפיטרול"ן הי' הכרפס המסורתי שבו השתמשו חז"ל כו', ועכ"ז רצה המג"א לבטל המנהג להשתמש בו. א"כ לדין אין להקפיד דוקא להשתמש בכרפס של חז"ל, ויכול לקחת איהו מין שירצה. ומנהגינו לקחת בצל שהיא ירק מור כמו שכתבו הראשונים, וגם אצלינו אין בו ספק מה לברך עליו כי אדה"ז הכריע שמברכין עליו בפה"א, וגם הי' מצוי אצל הרביים. ועוד אפשר ללמוד מדברי המג"א שיש עדיפות לקחת מין ירק חי לכרפס ולברך עליו בפה"א (ובפרט הבצל שאוכלין אותו חי בסאלאטים וכדומה וא"א לבשלו כי אז מברכין עליו שהכל), מעל לקחת תפוח אדמה מבושל. וראה גם הלך הערה 17.

165 ולאחרי כתבי זאת ראיתי בקובץ רשימות שיעורים (ערבי פסחים ח"ב ס' עה הערה 13) שגם הוא מבאר מנהג חב"ד לקחת בצל ע"פ דברי הראשונים שכתבו לקחת ירקות דמרירי ושהכרפס רומזת על שיעבוד מצרים. ומפרש לפי"ז למה העדיפו הפוסקים (מג"א ואדה"ז) לקחת ירק חי לכרפס, כיון שלא יתבטל ע"י הבישול טעם מירירתו.

וכששואלין התינוקות למה אוכלין וטובלין זה בתחילת הלילה עוד קודם הסעודה, על זה באה התשובה באמירת ההגדה דעבדים היינו במצרים, וימררו את חייהם בעבודה קשה וכו'. לכן יש מעלה בלקיחת ירקות שהם מרים. ובאמת זהו גם תפקידו של המרור אלא דדרשינן בעבור זה – בעבור מצה ומרור המונחים לפניך<sup>166</sup>, שהמרור צ"ל מונח לפניו בשעת אמירת ההגדה<sup>167</sup> וכמו שהביא בשו"ע אדה"ז בסי' תפג ס"ב שלכן א"א לאכול המרור קודם מגיד.

166 ב' פירושים ב"מונחים לפניך":

ולכאורה תלוי הדבר בב' הפירושים בפ"י מונחים לפניך, וכמו שהביא רבינו בהגש"פ (עמ' יט) ד"ה מונחים לפניך וז"ל: "ר"ל בשעה שאכילת מצה ומרור היא מצוה, שע"ז אומר הכתוב בעבור זה, שאקיים מצותיו אלו, עשה ה' לי. ולא כשהניחם מבעוד יום (ע"פ תרוה"ד סי' קלז. וראה שו"ע רבינו סתע"ג ס"ג). לפניך. במכילתא ובמדרש שכל טוב יש גירסא לפניך על שולחניך, וכ"מ במאמר החמץ להרשב"ץ. וי"ל דלפי גירסא זו יודעים אנו מיתור הלשון דשני תנאים לחייב בספור יצי"מ: בשעה שמחוייב במרור או מצה, כשיש אצלו מרור או מצה. משא"כ לפי גירסתנו".

אך נראה בלאו הכי דאפי' לתנאי הא' שצריך להיות בשעה שאכילת מצה ומרור היא מצוה, מ"מ א"א לאכול המצה ומרור קודם לכן (אפי' כשזהו כבר זמן המצוה בלילה). והתנאי השני מוסיף שצ"ל גם מונח על השולחן באותו שעה.

שהרי בסי' תפג שם כתב אדה"ז הטעם שלא לאכול המרור קודם מגיד הוא דאם מלא כריסו ממצה האיך שייך לומר בעבור זה (וראה גם בשו"ע אדה"ז תע"א ס"י). וטעם זה אינו קשור דוקא לתנאי השני שצ"ל מונחים לפניך על השולחן, שאדה"ז אינו מזכיר מזה כלל כאן.

ולהעיר שבגליון שם צויין המקור לדברי אדה"ז שהוא מהתרוה"ד (סי' קכה), בשעה שהנידון בתרוה"ד הוא אודות אכילתו בער"פ קודם הזמן. וע"כ לומד אדה"ז שכן הוא הדין גם לאוכלו בזמן, שאסור לאוכלו קודם מגיד, והטעם לזה כמש"כ התרוה"ד דאם מלא כריסו ממצה האיך שייך לומר בעבור זה, אבל אה"נ שאינו צריך להיות מונח על השולחן. וראה בתרוה"ד (סי' קלז) שפי' להדיא "ר"ל בשעה שראוי לאכול מצה ומרור".

אך לכאורה יש להוכיח מדברי אדה"ז בסי' תעג ס"כ שצ"ל גם תנאי השני שצ"ל מונח לפניו על השולחן, וצ"ע למה לא ציין אליו רבינו. וכ"מ בתוס' ערבי פסחים דף קיד ע"ב ד"ה הביאו.

167 מנהג חב"ד שלא להחזיר שיירי הכרפס להקערה:

והנה בזה אולי אפשר ליישב מה שהביא רבינו בהגדה שמנהגינו היא דוקא שלא להחזיר שיירי הכרפס להקערה, דלפי המבואר שם וכ"מ גודל חשיבות הסימנים המונחים על הקערה ומה שמרומנו בכל אחד ענין מיוחד ע"פ סוד (ראה גם בכה"ח ס"ק נב ועוד), וכידוע גם שהקפיד רבינו מאד על סדר סימני הקערה ע"פ קבלה, לכאורה יש לעיין מהו ההקפדה להסירו לגמרי מן הקערה? ובשו"ע אדה"ז סי' תע"ג סכ"ה איתא רק "ולאחר שאכלו מהירקות יכול לסלק מעל השולחן את מה שנשתייר מהירקות", ומבואר מזה דאין הקפדה דוקא להסירו, כ"א דיכול.

אך לפי המבואר בפנים יתכן דאם ישאיר הכרפס בקערה עד לאחרי מגיד, הר"ז באה בסתירה לענין המרור, שדוקא אותה מייצגת המרירות ועבודה קשה וכדרשינן בעבור זה, ומפני טעם זה לבד הוא דצריך להשאירו עד לאחר מגיד. והכרפס (שהוא ממין ירק מר דוקא) באה רק לרמוז על זה בתחילת הלילה, אבל אח"כ נוטל המרור אותה תפקידו.

עוד י"ל ע"פ מש"כ הראשונים<sup>168</sup> וז"ל "ואין מברכין על אכילת מרור לפני ההגדה לפי שהיא תלויה באכילת מצה כמו שכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו תכף לאכילת מצה תהא אכילת מרור ואכילת מצה אינה עד אחר כוס שני"<sup>169</sup>.

### הסיבה בכרפס

ב. והנה לגבי הסיבה מביא כ"ק אדמו"ר בהגש"פ ד"ה יכוין להוציא גם המרור: "בכרפס לא ציין אם יאכלנו בהסיבה או בלא הסיבה (כמש"כ במרור). וי"ל דינו כמו שאר הסעודה דלילה זה דהרשות בידו שלא להסב והמיסב ה"ז משובח (שו"ע רבינו סי' תע"ב סי"ד). ונוהגין לאכלו שלא בהסיבה".

ולפום ריהטא צ"ע למה מנהגינו דוקא שלא להסב, ובפרט אם דינו כמו שאר סעודה והר"ז משובח? וצ"ב למה מתחילה קבע רבינו שטוב להסב אליבא דאדה"ז ומסיים שאין מנהגינו כן מבלי לציין טעמו ומקורו.

---

168 רשב"ם (פסחים קיד, א ד"ה עד שמגיע), תוס' (שם ע"ב ד"ה זאת. ושם נקט דלא הויה לעיכובא) מחזור ויטרי (אות יג), אורחות חיים (אות כד).

169 ובנוסף לזה בעיני שתי טיבולים להיכרא לתינוקות כמבואר בפסחים דף קיד ע"א שלכן אין לצאת מצות מרור בכרפס. אך בפשטות הטעם לזה הוא מפני שעיקר היכרא לתינוקות בכרפס היא מה שאוכלין אותו קודם הסעודה שאין רגילין לעשותו בכל השנה כמ"ש הראשונים, ולכן נוקקין לטיבילה נוספת מלבד המרור. אבל הא גופא טעמא בעי מדוע אינו יכול המרור ליטול אותה תפקיד, שגם היא אוכלין קודם עיקר הסעודה, ואת"ל שלא יתמהו התינוקות כי הרי אכלינן אותה אחר המצות וזה כבר דבר יותר רגיל, א"כ למה אין להקדימו ולאוכלו קודם המצות. ועל זאת ביארנו בפנים שצריכין לאוכלו אחר מגיד ואחר מצה.

עוד י"ל ע"פ מה שמביא הב"ח סי' תעג ד"ה ולוקח ירקות מהמהר"ל מפראג (בגבורות ה' פ"ג) שהאריך לבאר שהטיבול הראשון בא כדי שיהא ניכר כשעושין הטיבול השני שהוא לשם מצות מרור, שהרי כל ימות השנה דרך לטבול בחזרת, אבל עכשיו שואלין על טיבול שני למה לן עוד טיבול. ושיבו משום מצות מרור כו'. וכבר פי' כע"ז בחי' רבינו דוד בד"ה הביאו. וראה גם במרדכי (סדר פסח הקצר, הובא בד"מ תעג, טז) שכתב דאין לעשות שני הטיבולין בזה אחר זה אלא יפסיק בהגדה בנתיים (וי"ל דס"ל שמשום כך יתעוררו התינוקות שמתבליין ב' פעמים).

שו"ר ב'קובץ רשימות שיעורים' להגרי"י קלמנסון שליט"א (ע"פ ח"ב סי' עה הערה 14) שביאר בעוד שתי דרכים מדוע הוצרכו לתקן כרפס זכר לומר כו' בשעה שיש כבר המרור: א) תיקנו כן בזה"ב דהמרור הוי מצוה רק עם הפסח (כמבואר ברמב"ם פ"ז מהל' חו"מ ה"ב), ולזה תיקנו חיוב נפרד דלאכול ירקות מרים זכר להוימררו וכו', ותיקנו לאכול קודם הסעודה כדי שישאלו התינוקות. והשאירו חז"ל התקנה גם לאחר זמן הבית דתיקנו מצות מרור נפרד, משום הא דהיכרא להתינוקות שישאלו. (ב) עוד י"ל בזה דעיקר התקנה הי' משום לעשות שינוי כדי שישאלו התינוקות, ורק דתיקנו שיעשו השינוי באכילת הירקות המרים משום דהוי זכר לומר עי"ש.

ברם בהוצאה שני' דשנת תשט"ו הוסיף רבינו לציין: "לדעת רוב הפוסקים כרפס א"צ הסיבה (שבלי הלקט, מט"מ, ברכ"י, ועוד. ודלא כדעת הבית דוד)".

ואכן בברכ"י (סי' תעג סקי"ד) מנמק הטעם לזה: "כד הוינא טליא שמעתי מפי המרובין מחכמי הדור, כי לא פורש, אשר לא כתוב בספר אי הכרפס נאכל בהסבה. ולפי טעם הכלבו (סי' נ') דשם רמזו כרפס אותיות ס' פרך, כלומר כשנשתעבדו סבלות בפרך, וי"א ששים רבוא שנשתעבדו בפרך, אם כן דמי למרור ואינו טעון הסיבה".

ומבואר מדבריו כמו שכתבנו שענין הכרפס דומה היא לענין המרור, ושניהם מרמזים על ענין השיעבוד, ולפי"ז מבואר מה שנוהגין דוקא שלא להסב<sup>170</sup>.

ולהעיר גם מגבורות ה' להמהר"ל מפראג פ"ג שכתב "וכך ראיתי לקצת שפירשו ההגדה, פירשו כי טיבול ראשון הוא בשביל שהוא דרך חירות, וכל זה דבר שאינו נראה ואין לו ידים ורגלים דלא נזכר דבר זה בתלמוד מצוה זאת דהא לא אשמועינן דצריך הסבה בטבול ראשון לפיכך אין הפי' כך". וכ"כ בליקוטי מהרי"ח עי"ש.

ויסוד זה כבר יש למצוא מפורש בסדר ההגדה להריטב"א (עמ' ט' בהוצאת מוסד הר"ק) וז"ל: "יש להם לאכול מן הירקות המרים, ונהגו לאכל כרפס . . והטיבול הזה הוא זכר לומר את חיייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים". ובכלבו (סי' נ') "והוא הדין בטבול ראשון אם לא ימצא כרפס יקח שאר ירקות דמירי כי בחירת אלו השתים שהן חזרת וכרפס קראוה רז"ל נמי חסא כלומר חס רחמנא עלן, וטעם למה קראוה חזרת בעבור שהחזירין הקדוש ברוך הוא לעבודתו על ידי מירות מצרים וכרפס סמך לפרך שיש בו אותיות פרך וס' סבלות". ועד"ז כתב בארחות חיים אות כה.

[ולהעיר שבגליון דחה"פ הובא גם מס' הפרדס הגדול (סי' קלב) שכתב לקחת "ירקות שהן מרינ"<sup>171</sup>. אך חשוב לציין שבסידור רש"י (סי' שפג) ובמחזור ויטרי (הל' ליל פסח אות ו') נמצא הגירסא "ירקות שאינם מרינ"].

<sup>170</sup> ויש להוסיף שלפי"ז אולי מדויק מה שרבינו הביא כל האריכות אודות הסיבה בכרפס, תחת הכותרת "יכין להוציא גם המרור". ובפשטות לא כתב לה כותרת מיוחדת מפני שאין אדה"ז מדבר על זה, אך צ"ב למה העמיד אותו דוקא תחת הכותרת בה מדובר אודות הכוונה להוציא המרור? ואולי מרומז בזה שמנהיגו שלא להסב מיוסד על הטעם דהכרפס דמי לענין המרור, ושניהם מרמזין על המרירות.

<sup>171</sup> בגליון דחה"פ הערנו דלאאורה קשה לומר דטעם זה לקחת ירקות דמירי יש בו לדחות דברי הראשונים וכן דברי אדה"ז שכתבו לקחת דוקא מין האפי"א ("סעלערי"). וכתבנו דאולי "ה"אפי"א דימיהם ה' מין יתר מר והריף, (וכן ראיתי מובא מחיבורים על תולדות הצמחים וירקות). ויש להעיר מדברי הפרדס

## שיטת הרמב"ם דבעינן כזית

ג. כתב הרמב"ם (חו"מ פ"ח ה"ב) שיש לאכול כזית מן הכרפס<sup>172</sup>. ותמהו עליו המפרשים אם כל הטעם היא היכרא לתינוקות למה צריכין דוקא כזית? המגיד משנה מתרץ "ושיעור כזית הוא כדעת רבינו לפי שאין אכילה פחותה מכזית". אך צ"ב דהא כאן לא מוזכר בכלל שצ"ל אכילה (וראה בשו"ע אדה"ז סתע"ג ט"ו). וכן הקשה בהגהות מיימניות עד שכ' שזהו טעות סופר וז"ל "כזית זה איני יודע מה טיבו בשלמא מרור דאכילה כתיב ביה ואין אכילה פחות מכזית אלא טיבול זה הראשון אינו אלא להתמיה התינוקות שישאלו . . . וסבורני שטעות סופר הוא שכתבו בכאן אחר ומטבל בחרוסת מה שהיה ראוי להיות כתוב לקמן אחר ומטבל בחרוסת דגבי מרור ותדע שהרי לקמן גבי מרור לא הזכיר כלום מכזית וכו'".

אך לפי מה שבארנו אפשר ליישב בפשיטות שכמו המרור שצ"ל אכילה חשובה להרגיש המרירות ושיעורו בכזית, כמו"כ הכרפס שהוא גם לרמוז על אותו דבר הרי סב"ל להרמב"ם דשיעורו בכזית<sup>173</sup>.

## מנהג הרבי בחתיכת הבצל

ד. והנה לפי הדרך שכתבנו אולי יש להוסיף ולבאר מנהג רבינו, וכדמובא בכ"מ שהי' גייל להניח בצל שלם (או חתיכה גדולה) על הקערה לכרפס, ובהגיעו לכרפס הי' חותך ממנו, טובל במי מלח, מברך בפה"א וטועם.

ונשאלת השאלה<sup>174</sup> מהא דמבואר בשו"ע אדה"ז (סי' רו ס"ג) "המברך על הפרי וחותך ממנו ואוכל, לא יחתוך עד אחר הברכה, כדי שיברך על השלם למצוה מן המובחר כמו שנתבאר בסי' קס"ח, ואין לחוש להפסק שהיית החיתוך בין הברכה לאכילה, הואיל והוא צורך אכילה". (וראה גם בשו"ע אדה"ז סי' קסז ס"ג לענין פת שכן הוא הדין גם בפרוסה

(סי' קלב) שכתב לקחת ירקות שהן מרין ובהמשך לזה מביא כמה דוגמאות ואחד מהם הוא האפיו. אך בשאר ס' תלמידי רש"י (סידור ומחז"ן) נמנה האפיו מבין הירקות שאינם מרין.

172 וכ"כ עוד כמה ראשונים: רש"י בסידורו ובס' הפרדס והאורה ובמח"ו, ראב"ן, ראבי"ה, אמר"ל, ס' החינוך, אבודרהם, ארחות חיים, וראה בב"ח סי' תעג (ד"ה ומה שכתב ואין צריך כזית מהם) שהאריך בזה. אבל רוב הראשונים והפוסקים הכריעו דאי"צ כזית כיון דהיא רק משום היכרא לתינוקות ולא לשם אכילה.

173 וראה מה שביאר בזה המהר"ל מפראג באופ"א בגבורות ה' ס"נ.

174 וכבר העיר על כך הגרשד"ב לוויין שליט"א בהגש"פ רבינו עם ביאור דברי שלום שי"ל ז"ע.

שיברך קודם שיחתוך אותו לחתיכות קטנות). ויל"ע א"כ למה לא הקפיד רבינו לברך תחילה על הבצל השלם (או החתיכה הגדולה) ורק אח"כ לחתוך ממנו?

ואפשר לומר דכמו שמצינו לענין מצה "מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה" (פסחים טו, ב), ועוד יותר מזה דבעינן מעשה יחץ להראות זה שיהא ניכר שהיא לשם כך<sup>175</sup>. כמו"כ הכא מכיון שהכרפס מזכיר ענין השיעבוד ועניות לכן יש לאוכלו באופן של עניות בפרוסה. ואם הי' חותך ממנה אחר הברכה אז לא הי' ניכר דזהו מעשה עצמית לשם תזכורת העניות, כ"א לשם האכילה.

ועוד י"ל דכל ההידור לברך על השלם או על חתיכה הגדולה הוא משום כבוד הברכה שיברך על חתיכה יותר חשובה, ויש מקום לומר דענין זה שייך דוקא בברכות הנהנין וכשהיא נאכל לשם הנאה. אבל הכא הברכה על הכרפס אינה כשאר ברכות הנהנין אלא שהיא נחשב כעין ברכת המצות (ראה בשו"ע אדה"ז סתפ"ד ס"ב), ולכן יותר טוב לברך על הירק בהצורה בו היא נאכל ולא להפסיק בין הברכה לאכילה. ולדידן שצורת המצוה היא דוקא פחות מכזית ולא לשם אכילה, שוב אין בו הידור לברך על השלם.

#### להוציא אחרים בברכה על הכרפס

ה. והנה לגבי קידוש בשבתות ויו"ט נפסק ההלכה בשו"ע המחבר (סי' רעג ס"ד) שיכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם. ובמשנ"ב (ס"ק יט) ביאר כיון דעיקר ברכת בורא פרי הגפן נתקן שלא בשביל הנאה אלא מצוה עליו כשאר המצוות, ומשום כך לא בעינן שיהא המברך נהנה עמהם. משא"כ בברכת המוציא של כל השלש סעודות בשבת מבואר דאינו יכול להוציא אחרים והיינו טעמו דעיקר המצוה הוא בכדי שיהנה מסעודת שבת עי"ש.

אך הקשה על זה בס' שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פנ"א הערה יח) דדין זה צ"ע, דהא חז"ל הסמיכו החיוב של לחם משנה לאסמכתא, ועוד דאין קידוש אלא במקום סעודה וצריך הוא לאכול, ואעפ"כ נקטינן דאינו יכול להוציא בברכה, ומ"ש מכרפס בליל הפסח דאינו בא אלא להתמיה את התינוקות, ואין בו כל חיוב, ואעפ"כ מצאנו שמותר לברך לאחר כדי להוציא, גם אם הוא בעצמו אינו אוכל (כמו שהביאו הפוסקים ואדה"ז בס' תפד).

ומביא שם מה שתי' בזה הגר"ש ז"ל דשאינו כרפס דעיקרו הוא למצוה ולא כדי להנות ולהתענג, משא"כ לחם משנה דעיקר אכילת פת הוא הוא כדי להנות מאכילה

<sup>175</sup> ראה מג"א ס' תעג סק"כ "ויבצענה לשתים. דבעי' לחם עוני דרכו של עני בפרוסה". ובפרמ"ג א"א סק"כ "עיין מ"א. ביד ולא בסכין, כדרך שהעני עושה".

חשובה. ולפי הדרך שנתבאר יש להוסיף, שהרי בנוסף על ענין ההיכרא לתינוקות, שמזה יש ללמוד שאין המצוה לשם הנאה, ישנה בהכרפס עוד ענין שהיא רומזת על השיעבוד ומרירות, ודומה היא לענין מרור, ומזה אפשר ללמוד עוד יותר שהאכילה היא דוקא באופן שהיא היפך ענין הנאה, ולכן יש ענין לקחת ירק מר דוקא. ונמצא שיש בזה מעשה מצוה עצמית שהיא לשם תזכורת העניות.

### להתמיהה התינוקות

1. בגליון דחה"פ הבאתי מש"כ הפר"ח (סי' תעג סק"ו) שאעפ"י שאין לנו תשובה לשאלת התינוקות למה טובלים ואוכלים הכרפס, מ"מ מתוך כך יתעוררו לשאול על שאר השינויים שרואים בלילה זה.

והקשיתי דהא מבחינה חינוכית מה ארוחנא בזה שיבינו התינוקות שיש דברים שעושים בלי טעם ותשובה כ"א לעורר תמיהתם<sup>176</sup>.

ויש להבהיר שבאמת בנוגע לכמה דברים שעושים בלילה זה מבואר דהוא רק משום שישאלו (וכדהעיר הפר"ח בעצמו), ואע"פ שאין לנו מה להשיב מ"מ מתוך כך יתעוררו לשאול על שינויים אחרים: ראה בשו"ע אדה"ז סי' תעב סל"א לענין חלוקת קליות ואגוזים, בסי' תעג ס"מ לענין מזיגת כוס השני, ושם בסעי' לח לענין עקירת השולחן והסרת הקערה.

אבל יש הבדל עיקרי דבנוגע לשאר הדברים הרי סו"ס הם דברים שהיו נוהגים לעשות בלאו הכי, אלא שמקדימין אותם שלא כהרגיל בכדי שישאלו. שהרי בנוגע לחלוקת קליות ואגוזים מבואר ברמב"ם (הל' יו"ט פ"ו הי"ח) שבכל יו"ט מחלקין להתינוקות מטעם שמחת יו"ט. וכן נפסק בטושו"ע סי' תקכט. אבל הכא השינוי הוא שמחלקין אותם בתחילת הלילה קודם הסעודה. וכמ"ש בפ"י המיוחס לרשב"ם (נד' בתורת חיים - הגש"פ הוצאת מוסד הר"ק עמ' נ') בקטע כנגד ארבעה בנים דברה תורה בפ"י קושיית החכם וז"ל "ומדוע אנו אוכלין קליות ואגוזים קודם סעודה כדי שישאלו הבנים כי דרכן לבוא אחר סעודה". וכ"כ באורחות חיים (נד' שם עמ' מט). וכן לגבי מזיגת כוס השני עיקר השינוי הוא שמוזגין הרבה זמן קודם שמגיעין ללפייך שאז צריכין לברך על הכוס ולשתותו (ראה

176 ועד"ז הקשה בהגדת 'מראה יחזקאל' (להר"י פאנעט ז"ל, פרעמישלא תרנ"ד, בדברים מבן המחבר, עמ' ז') וז"ל "הנה אם באמת ישאל הבן חכם כן אנו מה נענה אבתרי' דלכאו' אין שום תירוץ לזה, ובאמת גם במתני' דמה נשתנה צריך להבין דשאלת התינוק למה מטבילין ב' פעמים ואין תירוץ לזה בעבדים היינו בכל ההגדה, דעל פסח מצה ומרור יש תירוץ וגם מסובין מטעם חירות אבל על הטבלה איזה תירוץ איכא... ומה תועלת יש במה שישאלו וישארו בקושיא"?

בשו"ע אדה"ז סתע"ג ס"מ), וכן לגבי עקירת השולחן וסילוק הקערה השינוי הוא שמקדימין אותו עוד קודם אכילת הסעודה.

אבל הכא הכוונה הוא דמעיקרא תקנו לאכול דבר נוסף שאינו קשור למצות הלילה רק בכדי שישאלו, ואף שאין לזה תירוץ, ודבר זה צ"ב טובא. ועל זה ביארנו בארוכה דבאמת יש להכרפס תשובה ותפקיד של עצמו והר"ז מרמז על ענין השיעבוד וכמו שכתבו הראשונים.

ז. והלום הזדמן לידי מש"כ בזה הגרי"י קלמנסון שליט"א ב'קובץ רשימות שיעורים' (ע"פ ח"ב ס' עו הערה 2) שדייק כך מאדה"ז מטעם אחר, הדנה לגבי חלוקת קליות ואגוזים, מזיגת כוס שני ועקירת הקערה כתב שאע"פ שאין לנו מה להשיב להתינוקות, מ"מ ע"י שיראו שינוי זה ויתעוררו לשאול עליו יתעוררו ג"כ לשאול על שינויים אחרים דהיינו שאוכלין מצה ומרור ויושבין בהסיבה וישיבו להם עבדים היינו.

אבל לגבי כרפס בסי' תעג ס"ד כתב "ולמה תקנו חכמים דבר זה כדי להתמיה את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה ושאלו על שינוי זה שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'".

הרי דלא סיים בזה דע"י כך יתעורר לשאול על שאר השאלות, וכמ"ש לענין שאר השינויים, וכמ"ש הפר"ח לגבי כרפס. אלא דיתכן לומר בזה, שאדה"ז השמיט זה בכונה לגבי כרפס, דס"ל דחלוק הוא השינוי בהכרפס משאר השינויים דעושין בחלוקת הקליות ובמזיגת כוס השני וכו', דבחלוקת הקליות ובמזיגת הכוס הוי השינוי רק "הכשר" כדי שיבוא לשאול שאר השאלות, משא"כ בהשינוי דכרפס דתקנו כדי שישאל על הך שינוי עצמו, וכדמוכח מהא דעל עשיית הכרפס שואלין במה נשתנה משא"כ על שאר השינויים. והיינו לפימ"ש"כ הפוסקים לחזור אחר ירק הנקרא כרפס לפי שהוא נוטריקון ס' פרך כלומר ס' רבוא עבדו עבודת פרך, וכן הביא אדה"ז בסט"ז, הרי שבהכרפס מרומז על השיעבוד. וכמו שהבאנו בגליון דחה"פ שכן יוצא מדברי כו"כ מן הראשונים. ולכן מובן דברי אדה"ז שאין זה רק הכשר לשאול על שאר השינויים של הלילה, לפי שבאמת על שאלה זו יש תשובה ולכן עשאוהו כחלק מן ההגדה דהוי מסיפור השיעבוד והמרירות<sup>177</sup>.

177 עוד ביאר ע"פ דברי הב"ח ס' תעג ד"ה ולוקח ירקות "והתשובה לתינוקות הוא דהטיבול שקודם הסעודה הוא דרך חירות כדרך בני חורין שמטבילין קודם סעודה להמשיך תאות המאכל כן כתבו קצת מפרשים. ולי נראה דהתשובה היא לפי שעדיין לא הגיע זמן הסעודה דבעינן למימר תחלה אגדתא והלילה על כן אנו מטבילין עכשיו לטעימה בעלמא לפני הסעודה שלא לשהות כל אותו הזמן בלי אכילה כל עיקר".

ונמצא לפי המתבאר דשי' אדה"ז הוא דעיקר התקנה דכרפס הוא משום לעשות שינוי כדי שישאלו התינוקות, והיינו משום "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו", אלא דס"ל שתיקנו שיעשו השינוי באופן שישאלו התינוקות על שינוי וישיבו להם דהכרפס יש לה תפקיד של עצמו דהוי זכר להמירות ועבודה קשה, ולא כמו שאר שינויי הלילה שעושים בתור הכשר שמתוך כך יתעוררו לשאול על שינויים האחרים<sup>178</sup>.

### להתמיהה התינוקות - אי שייך בזמנינו

ח. והנה יש לעיין בזה מטעם אחר, שהרי לגבי עקירת השולחן והסרת הקערה כתב המג"א (סי' תעג ס"ק כה) "ועכשיו לא נהגו להסירם משום דאין היכר לתנוקות בזה דידועים שאלו הדברים לא ניתנו על השלחן לצורך אכילה אבל בזמן הגמ' היו רגילין לעקור השלחן". ובלשון אדה"ז "ועכשיו אין נוהגין אפילו בעקירת הקערה לפי שהתינוקות יודעין שעיקר האכילה לא תהיה ממצות אלו שבקערה ולפיכך לא ישאלו כלום כשיסירן מעל השולחן". וכן לגבי חלוקת קליות ראינו שכמעט נתבטל המנהג כיום, ומסתבר שהיא מטעם הנ"ל דהאינדא אי"ז מעורר תמיהתם.

ועפי"ז לכאורה הו"ל לבטל גם מנהג הכרפס, שכיום נפוץ היא המנהג (לא רק אצל עשירים כדהזכיר הב"ח בסתע"ג) להתחיל הסעודה עם מיני יקרות ולטובלם בתבלין לגרר התיאבון, ובפרט בליל הסדר שהרי כולם רעבים (וכמ"ש הב"ח שם). ולכן לכאורה לא הוי הן אכילת הירק והן הטיבול הנהגה תמוה בעיני התינוקות.

---

אבל בגילוי דחה"פ הקשינו על זה: הלא למנהגינו שלוקחין בצל ונוהרין לאכול פחות מכזית, איך זה מראה חירות ואיך זה ממשך תאות המאכל. (אכן הב"ח אזיל לשיטתיה שהאריך להוכיח שם דבענין כזית).

והקושיא היא גם לאידך גיסא לאלו שנוהגין לאכול מירקות שיש בהם להמשך תאות המאכל, וגם דרך חירות, ואינם נוהרין לאכול פחות מכזית, א"כ פשוט ורגיל שאוכלין אותו מפני שכולם רעבים, ולמה זה מעורר תמיהתו של התינוק.

(ולפי המבואר בפנים מדוייק מה שהעתיק אדה"ז דוקא קטע המדבר אודות השיעבוד להשיב אל התינוקות "ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'", ובפשוטות י"ל שלא התכוין לכך כ"א שהעתיק רק ההתחלה).

178 וראה בהעו"ב דחה"פ האי שתא (עמ' 66 ואילך) שהאריך בזה הגר"א ביטון שליט"א והעלה שם שיש בזה ג' שיטות בדברי הראשונים והפוסקים עיי"ש.

אלא דיתכן לבאר דמפני כך מקפידים לעשות עוד כמה שינויים בכרפס הן לגבי הירק והן לגבי הטיבול. ומהם שלוקחין ירקות מרין שלא הורגלו לאוכלם חזין ולבד בכל השנה<sup>179</sup>, ואוכלין ממנה רק פחות מכזית.

וגם מקפידין לאוכלו רק עם טיבול, והטיבול נוהגין לעשות במי מלח, חומץ או חרוסת כדהובא בהראשונים<sup>180</sup>, דדבר זה אינו רגיל כ"כ. שבוה נרמז עומק שיקוע אבותינו בשיעבוד מצרים, שמתבלין בתבלינים חריפים או בחרוסת שהיא רומזת על הטיט. ואולי דזוהי גם חלק מהתשובה להתניקות כמו שביארנו לעיל בארוכה. ובוה יתבאר גם מה שכתב המרדכי בסדר פסח הקצר (הובא בד"מ סתע"ג, טז) "שיטבול כל הירק בחומץ". והיינו לרמז על עומק הקושי ושיעבוד בו היו אבותינו משוקעין במצרים.

### רמז קדמון ללקיחת הבצל

ט. לחביבותא דמילתא יש להוסיף כעין רמז קדמון ללקיחת הבצל עבור כרפס, דהנה הראשונים<sup>181</sup> הביאו המנהג לאכול מין ה"שומר" או "שמר" לכרפס, וזכר לדבר ליל שמורים הוא לה'. ובפשטות כווננו בזה למין ה"פיטרוזילנון", וכמו שהביאו הראשונים<sup>182</sup> מהירושלמי (כלאים א, ד) "שומר וכרפס מה נפיק מינהון? פיטרוזילנון". אך בירושלמי שלפנינו ליתא. ובערוך ערך שמר: "ירושלמי כלאים פ"א - שמר וכרפס מאי נפיק מנהון פיטרוזילנון. זו גרסת רבינו שמשון בפי' משנת כלאים, ולא כגרסת הספרים שהיא משובשת ופי' שמרנון בליו"ר מין ירק כמו כרפס ופיטרוזילנון מין אחר דומה לו".

179 וראה בכלבו ס"ג (הובא בליקוטי מהרי"ח) וארחות חיים סכ"ד שכתבו "ואין אוכלין החזרת לפני ההגדה רק הכרפס לפי שטבולו שלפני אכילה הוא כדי שיראו התניוקו' וישאלו הלכך צריך לעשות אותו הטבול מירק שלא הרגלו לאכלו ומתוך כך ישאלו".

ובזה תתבאר מנהג העתיק שנהגו בו הרבה קהילות ישראל לקחת פיטרוזיל"ן - Parsley, (ויש שטענו שהיא הכרפס כמו"ש בגליון דחה"פ), למרות שיש בו ספק ברכה כקושיית המג"א, דהרי מספק זה גופא שהם משביחין ע"י בשר ובדרך כלל אוכלין אותו ככה וכו' הרי יש לאוכלו דוקא חזין ובלי בשר שלא כהרגיל בכדי לעורר תמיהת התניוקות.

180 וכן נספק גם בשו"ע סתע"ג ס"ד שמתבלין בחומץ או במי מלח, אך אדה"ז שם ס"ד הוסיף "או בשאר מיני טיבולים ואם אין לו יטבלנו בחרוסת".

ויש שפי' הטעם לטבולו בנוזלים להמית התולעים, אך קשה א"כ למה בחרו דוקא בטיבולים אלה.

181 רבינו מנוח (הל' חו"מ ח, ב), מהר"ם חלאוה (סב, ד), ס' הפרדס (שער תשיעי פ"ט). אך בארחות חיים (אות כז) מביא בשם הרמב"ן המנהג לאכול שומר בין כורך להסעודה וצ"ע.

182 וראה אור זרוע (ח"א סי' רנו), ר"ש לכלאים (א, ד).

אך יש מן הראשונים (ראה רבינו מנוח שם) שכתבו להדיא שהשומר והכרפס שני מינים נפרדים הן, ולא הבהירו הראשונים על איזה מין מדובר כ"א שנקרא "פינולי".

ואף שבפשטות כווננו בזה למין דומה לזה כמו ה"Fennel" וכיו"ב. יש להעיר שמצינו במין של בצל שקראו לו שם דומה לזה שנקרא "שמרקע", וכדאיתא במשנה סוף עוקצין פ"ג מ"ב (מיינים שצריכין מחשבה להיטמא) "שמרקועין ופטירות", ופי' הרמב"ם "בצל דק חריף מאד משתמשין בו לרפואה". וכן פי' בערוך (בערכו) הובא בר"ש שם שהיא מן בצל.

אכן ברבינו מנוח שם האריך לבאר שהן הכרפס והן השומר מסוגלין לרפואה, והשומר משתמשין בו כרפואה למניקות, כי היא מסבב הכפייה לתינוקות כשאוכלות אמותם ממנו עת הריונם וכל עת שמניקות<sup>183</sup>. ולולא דמסתפינא יתכן שמין ה"שמר" היא היא ה"שמרקע" או מין דומה לזה כמו שהשם מורה.

### בצלים רכים דוקא?

י. בגליון דחה"פ הבאנו דברי אדה"ז בשו"ע רס"י' רה שאם הבצל הזקין עד שאינו ראוי לאכילה בלי פת מפני שהם שורפים במאוד מברך עליהם שהכל, ושכן הזהיר במעדני שמואל לקחת בצלים רכים דוקא.

ובהערה הקשינו למה לא ראינו מקפדין בזה, והחוש מעיד שלפעמים גם הבצלים שלנו שורפים מאד.

ברם חשוב להוסיף שבסדר ברכת הנהנין (פ"ו הי"ב) אינו מחלק בזה אדה"ז, ויתכן שחזר על זה, (וראה בשלחן המלך ח"ב עמ' צב הערה 3).

ובנוגע למנהג רבינו שנטל דוקא מחלק הפנימי שבמרכזו הבצל, ראה דברי הגר"ח רפפורט שליט"א בהעו"ב (גליון תתריז עמ' 49 ואילך), שהבאנו גם בגליון דחה"פ שביאר שהוא מטעם הנ"ל שחשש שהעלים החיצונים היו בגדר הזקין – ששורפים מאד, משא"כ מרכזו הבצל, אשר החוש והחך מעידים עליו שהוא רך ומתוק יותר<sup>184</sup>.

<sup>183</sup> וראה ביאור הכוונה בזה בארוכה בכתר שם טוב, גאג'ין, ח"ג עמ' 84.

<sup>184</sup> ולהעיר שבס' יסוד ושורש העבודה' (שער ט' פ"ד) כתב לקחת "עלי בצלים", ובפשטות אין הכוונה בזה דוקא לחלק החיצוני.

ולהעיר מדבר מעניין שראיתי מובא מס' 'קדש נפתלי'<sup>185</sup> על עצת רבי יהודה ברבי אילעי המובא בפסחים (קיד, א) "אכול בצל ושב בצל ולא תיכול אווזין ותרנגולין ויבא לבך רודף עליך". ופי' בס' הנ"ל (אחר שהקשה על פי' הרשב"ם שפי' שהבצל השני הכוונה בצל ביתך) "ולזאת נראה לי כמעט כדבר ברור . . . אכול בצל ושבבצל (מלה אחת) הוא העמוד ובראשו תרמיל ובו הזרע (הערוך) אשר הוא חריף ביותר, תסתפק בהם ואל תאכל אווזין ותרנגולין". עי"ש שהסתמך מהמשנה בעוקצין פ"א מ"ב. ונמצא מדבריו שהחלק הכי פנימי שבמרכזו הבצל היא העמוד שבו שמור הזרע ה"ה יותר חריף ומר.



185) להרב נפתלי הלוי ז"ל, שימש כרב ומו"צ בלונדון לפני מאה וחמישים שנה, נדפס בסו"ס שו"ת 'נחלת נפתלי', פרעסבורג תרנ"א, עמ' מב, ב.

# פשוטו של מקרא

## ויבא עד חברון

הרב שרגא פייוויל רימלער

תושב השכונה

בפ' שלח י"ג כ"א ברש"י ד"ה ממדבר צין עד רחב לבא חמת, כותב הלכו בגבוליה באורך וברוחב כמין גאם, הלכו רוח גבול דרומית ממקצוע מזרח עד מקצוע מערב כמו שצוה משה עלו זה בנגב דרך גבול דרומית עד הים שהים הוא גבול מערבי, ומשם חזרו והלכו כל גבול מערבי על שפת הים עד לבא חמת שהוא אצל הר ההר במקצוע מערבית צפונית כמו שמפורש בגבולות הארץ בפ' אלה מסעי.

ובפסוק כ"ב ברש"י ד"ה ויבא עד חברון כותב כלב לבדו הלך שם ונשתטח על קברי אבות שלא יהא ניסת לחבריו להיות בעצתם, וכן הוא אומר (דברים א') ולו אתן את הארץ אשר דרך בה, וכתוב (שופטים א') ויתנו לכלב את חברון.

וצ"ל הרי חברון רחוק מגבול הדרומי של א"י, ולפי פירש"י שהלכו בגבוליה, איך הוא בא לחברון? ואיך הוא נפרד מכל המרגלים ללכת מרחק כה רב לבדו בארץ שאף פעם לא היה שם ולא פחד מסכנה ושיתעה בדרך, והיה בטוח שישגיג שוב את חבריו שהמשיכו בדרכם? ואיך הסכימו חבריו להשאירו לבד בסכנה ולא חשו לחייו?

וי"ל שכלב ביקש מהם ללכת אתו לחברון כדי שיראו הענקים שהיו שם כמו שמפורש בכתוב ששם בחברון היו הנפילים בני ענק, בכוונה שיחשבו שהוא יחד אתם בעצתם וראיית הענקים חיזק את דעתם לסרב ליכנס לארץ וכמו שאמרו אחר"כ "ושם ראינו את הנפילים בני ענק וגו'" אבל אמיתת כוונת כלב היתה להשתטח על קברי אבות לבקש שלא יהא ניסת לעצתם, וכמובן זה לא גילה להם,

ובזה מיושב כל התמיהות הנ"ל שלא נפרד כלב מחבריו כי הלכו כולם ביחד לחברון רק שכלב לבדו נשתטח על קברי אבות, וגם מיושב איך שהם אמרו שראו את הנפילים בני ענק, כי אם לא הלכו גם הם לחברון איך היו אומרים שקר כזה שראו את בני ענק אם לו הלכו שם ולא ראו אותם, ואפי' מה שאמרו ונהיה בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם, מפרש רש"י ששמעו איך שאמרו זה לזה חגבים יש בכרמים כאנשים (י"ג ל"ג). ולא שקרו בזה. וכ"ז מובן לפי פשוטו של מקרא.

## ‘האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף’

הת' דובער הלוי קירש

תות"ל המרכזית – 770

בפרשת שלח כתוב, שלאחר שחזרו המרגלים והוציאו דבה על ארץ ישראל, אמר הקב"ה "אכנו בדבר ואורישנו", ומשה טען ואמר שיהי' חילול ה' "ושמעו מצרים גו' מבלתי יכולת ה' וגו'". והקב"ה אמר "סלחתי כדבריך, ואולם חי אני גו' כי כל האנשים גו' אם יראו את הארץ גו'". כלומר, שמשה 'פעל' שלא ימותו כולם בבת אחת, אלא במשך מ' שנה.

ולהלן בפרשת קרח כתוב, שאחרי טענת קרח אמר הקב"ה למשה "הבדלו מתוך העדה הרעה הזאת ואכלה אותם כרגע". (והעדה היינו כל בני ישראל, לא רק קרח ועדתו). ומשה אמר "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף", והקב"ה קיבל טענתו ונענשו רק קרח ועדתו.

ולכ' תמוה, למה לא אמר משה בסיפור המרגלים אותו טענה כבסיפור של קרח. שהרי בסיפור המרגלים, החוטאים היו לכ' רק המרגלים, כמו להלן שרק קרח הי' החוטא. ובטענה זו אין מקום שיענשו כל העדה, גם לא במשך מ' שנה.

וי"ל ביאור בזה, ובהקדים:

רש"י מבאר בד"ה האיש אחד יחטא, 'מלך בשר ודם שסרחה עליו מקצת מדינה אינו יודע מי החוטא, לפיכך כשהוא כועס נפרע מכולם'.

ובלקו"ש חי"ג! אחרי כמה שאלות על רש"י זה, מבאר הרבי המשל: שיש ה'חוטא' שהוא פיתה את מקצת המדינה, עד שאלו שנתפתו סרחו במלך (היינו שלא נתכוונו למרוד במלך, אלא שנתפתו ע"י החוטא, שהוא כן כיון למרוד במלך). ומלך בו"ד אינו יודע מיהו החוטא ומי רק סרח. ולכן הוא נפרע מכולם, היינו כל אלו שסרחו (ולא מכל המדינה כמו שמובן מפשטות לשונו של רש"י).

ומשה אומר להקב"ה, א-ל אלקי הרוחות - יודע מחשבות, לפניך גלויות כל המחשבות, ויודע אתה מי החוטא (מי כיון למרוד בך - קרח), האיש אחד הוא החוטא ואתה על כל העדה תקצוף, (הלא הם רק נתפתו על ידו!). ע"כ.

והיינו, שרק מי שכיון למרוד בהקב"ה חייב עונש, אבל מי שרק נתפתה אינו חייב.

והנה, בהמשך לסיפור המרגלים מובא סיפור המעפילים ושם כתוב, 'וישכימו בבקר גו' הננו ועלינו אל המקום אשר אמר ה' כי חטאנו'. ובפשטות, הפירוש ב'כי חטאנו' הוא, "ששמענו להמרגלים ואמרנו לו מתנו בארץ מצרים גו' ולמה ה' מביא אותנו אל הארץ לנפול בחרב גו"<sup>111</sup>. כלומר, שלא רצו ליכנס לא"י, ולכן 'הננו ועלינו'.

אבל רש"י מבאר בד"ה כי חטאנו, 'על אשר אמרנו הלא טוב לנו שוב מצרימה'. ולכ"א"מ מה מכריח רש"י לבארו כן, ולא כמו שנראה בפשטות המשך הפסוקים.

ואולי י"ל, שכשהמרגלים אמרו אפס כי עז העם וכיו"ב, ופיתו את בני" למרוד בהקב"ה ושלא ירצו ליכנס לא"י, הנה בזה היו בני" כהמקצת מדינה בהמשל, שרק סרחו, שהרי נתפתו ע"י המרגלים. אבל בזה שהוסיפו ואמרו 'הלא טוב לנו שוב מצרימה'<sup>112</sup>, (והמרגלים דברו רק על היכולת ליכנס לארץ ישראל, ולא הזכירו לשוב למצרים), בזה חטאו בעצמם'.

ולכן לא אמר משה 'האיש אחד יחטא' שהרי חטאו כולם. ומשום חטא זה אמר הקב"ה 'אכנו בדבר ואורישנו'. אבל עכ"ז, אם ימותו כולם בב"א אז 'ושמעו מצרים'.

וזהו שרש"י מבאר 'כי חטאנו' 'על אשר אמרנו הלא טוב לנו שוב מצרימה', שזה הי' חטאם (חטאנו). וזה שלא רצו ליכנס לא"י, לא הי' אלא חטא המרגלים, ורק סרחון של בני".

אבל בלי פירושו של הרבי א"א לומר כן. שהרי ביאור המשל בהשקפה ראשונה הוא כמבואר שם בשיחה, שאין הבדל בין סרחון (שסרחה עליו מקצת מדינה) וחטא (אינו יודע מי החוטא), וכשהוא כועס נפרע מכולם, היינו מכל המדינה.

וא"כ אין הבדל בין המרגלים שנתכוונו למרוד בהקב"ה, ובין בני" שנתפתו על ידם. שגם מי שנתפתה למרוד במלך חייב עונש. ובני" חטאו באותו אופן שחטאו במעשה קרח – שנתפתו על ידו. וא"כ א"מ השאלות דלעיל, מהו ההבדל בין המרגלים לקרח, שרק במחלוקת קרח אמר משה האיש אחד יחטא. ולמה מבאר רש"י 'כי חטאנו' כמו שמובן בפשטות.



# שונות

## 'הפך בה והפך בה דכולא בה'

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר

אלבאני, נ.י.

בן בג אומר: הפך בה והפך בה, דכולא בה (אבות פ"ה מכ"א).

נוסף לזה שהורנו כ"ק רבינו לדייק בלימוד כל משנה ומשנה בפרקי אבות, הרי ודאי שראוי לנו להפוך, ולהפוך עוד, בדיוק לשון 186 'הפך בה והפך בה' שבמשנה זו, שנלמוד בשבת הבעל"ט.<sup>187</sup>

והנה המאירי פירש: 'שיהא הופך ומהפך בה, כלומר כמה פעמים . . יחזור בה תמיד . כענין אומרם<sup>188</sup> אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים למי ששונה מאה ואחת'. וכן פירש רבינו אברהם פריצול: 'הכפל לחזק שקורא ושונה בה'. וכן פירש ר"י בר"ש (מחזור ויטרי<sup>189</sup>) 'חזור וחזור על דברי תורה'.

אבל אם כוונתו של בן בג הוא רק לזרזנו לחזור אחר הלימוד, יאמר בפשטות: 'למוד וחזור ולמוד'?

ולמה הוצרך לחזור ולכפול עוד הפעם 'הפך בה'?

186 (ראה אבות עולם (וויטאלי), אבות על בנים (בראך), ועוד

187 שלכמה גירסאות היא סיום המשניות של מס' אבות-ראה לקו"ש חי"ז ע' 394, ובהערות 49, 50, 51.

188 (חגיגה ט:

189 (מחזור"ו נדפס בסיום פרק 'קנין תורה'.

והנה פשטותה של הפיכה זהו מלמטה למעלה,<sup>190</sup> כמו שמצינו לשון המשנה<sup>191</sup> לענין הפיכת זיתים.

ולכאורה איזו מעלה ישנה בלימוד דרך 'הפיכה'? הרי אדרבא גריעותא היא, שמצינו<sup>192</sup> שדרש רב יוסף את הפסוק<sup>193</sup> 'כל משכבו הפכת בחליו' על אסונו כששכח את כל תלמודו?

ולפלא שמתרגמים משנה זו באנגלית בכמה אופנים:

בסידור 'תהלת השם' תרגמו: Learn it, בסידור הירש: over and over, בסידור 'ארטסקרול': Delve in it, ובמשניות בלקמאן: Turn it.

ורק בירנבוים (בברכון) מתרגמו: Turn it over again and again.

'חריף ומקשה .. מתון ומסיק'

ואולי י"ל שענין 'הפך בה' זהו דיון הגמרא בסיום מס' הוריות במעלת 'חריף ומקשה',

שאינו רק סתם 'שואל ומשיב', שהוא א' ממ"ח קנינים שהתורה נקנית בהם,<sup>194</sup> אלא השקלא וטריא שבמסכת הוריות הוא את מי ראוי למנות להיות הגדול שבחבורה, - היינו מי שמקשה קושיא חריפה<sup>195</sup> ש'בוערת' והופכת (כלשון<sup>196</sup> 'ביקש איוב להפוך קערה על

190 כלשון (ב"ב י): 'עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה' (שבדאי אין משנתנו רק כמשחק Rubik's Cube, שגלגול הקוביות מגלה צבעים וצירופים שונים ומשונים).

191 ראה מועד קטן ריש פ"ב (יא): 'מי שהפך את זיתיו' (וברע"ב שם: 'דרך בני אדם שמהפכין הזיתים בתוך המעטן שהם צבורים בו, כשרוצים להכניסן לבית הבד. ואי לא מסיק להו לְבַד לטחון לאחר שהפכו, פסדי'). כן מצינו לשון 'הופך את הגלל ברה"ר' (ב"ק פ"ג מ"ה).

ו"ל היעב"ץ בלחם שמים כאן: בלשון חכמים יאמר בענין העמק המחשבה בצדדי הדבר 'מהפך בזכות', כלומר משתדל, וכמוהו 'מהפך בחררה' (קידושין נט.), 'הפוכי בעסקא' (יבמות סג.) וכו'.

להעיר, שהיעב"ץ דייק בלשון חכמים, שאינו לשון משנה.

192 נדרים מא.

193 תהלים מא, ד.

194 אבות פ"ו, ו.

195 ראה רש"י הוריות כאן ד"ה חריף ומקשה: 'מתוך פלפול יתירא דהוה ליה הוה מקשה ומתריך'.

196 ב"ב טז.

פיה) את כל הענין על פניו, עד שתמהים: 'איפכא מסתברא!' היתכן דבר מוקשה והפכי כזה בדברי חז"ל שכל דבריהם אמת וצדק?

ויתיישב בזה גם 'הפך בה' השני, דהיינו מעלת 'מתון ומסיק', שאינו רק 'מייבא' איזה תירוץ או מחדש וממציא איזה גדר חדש מעלמא, אלא שבמתינותו הרי הוא 'מסיק',<sup>197</sup> שמהפך את עצם הקושיא מיניה וביה, באופן שמוכח מתוכו, ליישב את הענין היטב על מכונו.

ודון מינה ואוקי באתרין,<sup>198</sup> שזהו כמו ביאורינו כאן בהקושי והיישוב במשנתו של בן בג בג עצמו.

ויזמתק מה שהמשנה ממשיכה ואומרת 'דכולה בה', להטעים מאמר מהפכני זה:

שי"ל דקמ"ל בזה כדברי רבינו<sup>199</sup> שגם הקושיא שבתורה הרי היא חלק מהתורה, שהיא תורת אמת.

ואחרי כתבי כל זה, מצאתי שב"ה כוונתי לא' מביאורי המדרש שמואל לאבות כאן, וז"ל:

'הכוונה, כי דברי תורה לא יובנו אמיתתן ותוכיותן עד שבתחילה יעורר המעיין בה הקושיות שבענין ההוא, שיורה בקושיותיו שכל דבריה הפוכין מן האמת, וזהו 'הפך בה' דקאמר, ואחר אשר הקשית לשאול עד שנראים דבריה הפוכים, לא תניח הדבר כך הפוך בצריך עיון, רק חזור 'הפך בה', היפך מן ההיפך הראשון, ותרץ כל הדברים על מתכונתם וישארו הדברים אמיתיים כאשר הם'.



197) ראה רש"י הוריות שם 'מתוך שהוא שוהה ומעיין יפה יפה מסיק אליבא דהלכתא'

198) ע"פ ל' הש"ס - מנחות קז.

199) תר"מ חל"ז תשכ"ג ח"ג ע' 250, ובהנסמן שם הע' 52.

## ראשי תיבות רי"ש

הרב מרדכי גלזמן

שליח כ"ק אדמו"ר

ריגא, לטביא

בתורת מנחם רשימת היומן ע' נה: ישנו העתק המכתב אשר כתב מקארלסבאד, ע"ד התראותו עם רעק"א. כותב להצ"צ: אשר אמר לרעק"א איזה מחידושי הצ"צ, ונהנה. גם ביאר לו ענין בדא"ח "ונתפעל". גם כותב אשר רעק"א מסר לו מחד"ת ובמכ' הבא "אבאר לך". זהו קארלסבאד שבחול"ל. כי גם אחת מאחוות רי"ש ברלין בטאראפיעצער אויעזד נקראת כך, ואדאהמ"צ נסע לשם – של ריש"ב – משך שנים אחדות.

ושם בעמוד רנ מפוענח הר"ת רי"ש ר' ישעי' ברלין".

והנה ר' ישעי' ברלין הידוע לנו הוא ר' ישעי' בן ר' ירוחם דוב ברלין חסיד ואחיין של אדמו"ר מוהר"ש (היה נשוי לבת אחותו) וחסיד נלהב של אדמו"ר מוהרש"ב ותומך גדול בכל פעולותיו, (נולד בוועליזש בערך בשנת תר"א, התיישב בריגא בשנת תרל"ה בערך, ונפטר בריגא ביום ז' מנ"א תרס"ח) ובודאי לא אליו הכוונה, לענין"ד הכוונה לר' שמריה ברלין מוועליזש שהיה נגיד וסוחר עצים, וכנראה הוא המוזכר בסיפור עלילת הדם בוועליזש בשנת תקפ"ג, ומוזכר זה ברמז בקונטרס "אדמו"ר הצ"צ ותנועת ההשכלה", ונפטר במאסר מרוב יסורים (וראה ב"היכל הבעש"ט" גליון טז עמוד קעח בקשר לפרשה זו).

ויש להוסיף, שלאדמו"ר האמצעי היה גיס בשם ר' שמריהו ברלין מיאנאוויץ כמוזכר באג"ק שלו אגרת ו' (עמוד כד בהוצאה החדשה): בקשתי... בפרט מגיסי וידידי ר' שמריהו מיאנאוויץ שיסבב בעיירות הסמוכות אליו דהיינו וויליז ונעוויל.

וראה בהערת העורך שם ליחוסו של ר' שמריהו זה, ולכאורה מדובר בשני אישים שונים על אף שאולי היו קרובי משפחה.

אמנם לפ"ז לא בדיוק מסתדר הר"ת הרי"ש.

ואולי הכוונה להחסיד הגביר הידוע ר' ירוחם דב ברלין מוועליזש שאדמו"ר האמצעי התאכסן בביתו בדרכו לקרלסבאד (מגדל עז עמוד קצב), אך גם זה לא עוזר בהבנת הר"ת הרי"ש.



## מדוע לא נמנה רשב"י בין אלו שעמדה להם החמה

הרב ישכר דוד קלוזינר  
נחלת הר חב"ד

איתא בעבודה זרה (כה, א): "תנא, כשם שעמדה לו חמה ליהושע כך עמדה לו חמה למשה ולנקדימון בן גוריון, יהושע קראי, נקדימון בן גוריון גמרא [קבלה ומסורת היא<sup>200</sup>

200 ועד"ז בפסחים (קט, א): "אמר רב יהודה אמר שמואל כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים שנאמר [בראשית מז-יד] וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא. אין לי אלא שבארץ מצרים ושבארץ כנען בשאר ארצות מנין? תלמוד לומר [בראשית מא-נז] וכל הארץ באו מצרימה. וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן, שנאמר [שמות יב-לו] וינצלו את מצרים. רב אסי אמר עשאוהו כמצודה זו שאין בה דגן רבי שמעון אמר כמצולה שאין בה דגים.

"והיה מונח עד רחבעם. בא שישק מלך מצרים ונטלו מרחבעם, שנאמר [מלכים א יד-כה] ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה שישק מלך מצרים [על ירושלים] ויקח את אוצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך. בא זרח מלך כוש ונטלו משישק. בא אסא ונטלוהו מזרח מלך כוש ושיגרו להדרימון בן טבריימון. באו בני עמון ונטלו מהדרימון בן טבריימון. בא יהושפט ונטלו מבני עמון, והיה מונח עד אחז. בא סנחריב ונטלו מאחז. בא חזקיה ונטלו מסנחריב, והיה מונח עד צדקיה. באו כשדיים ונטלוהו מצדקיה. באו פרסיים ונטלוהו מכשדיים. באו יוונים ונטלוהו מפרסיים. באו רומיים ונטלוהו מיד יוונים, ועדיין מונח ברומי".

הנהה ברש"י וברשב"ם שם כתבו: "מלחמתו של זרח במצרים גמרא אבל מלחמת זרח באסא קראי" [בדברי הימים ב (יד-ז, יד)], והיינו שאין מקור בקרא ובכתוב למלחמה שהיתה בין זרח מלך כוש לשישק מלך מצרים, אלא שדבר זה היה מקובל במסורת שעברה לשמואל בעל מאמר זה, משא"כ המלחמה הגדולה שהיתה בין אסא לזרח מלך כוש מתוארת בדברי הימים.

הנהה הנ"ל י"ל שהוא דוגמא למ"ש בשו"ת דברי נחמיה או"ח (סי' לד ס"ז), וז"ל: "והנה כל הלחץ זה הדחק שנדחקו ונסתבכו בזה כל הפוסקים הנ"ל הלא הוא רק מפני שלא מצאו טעם ושרש לענין המעלה דל"ג בעומר אשר היה נודע ומפורסם בכל הדורות אם להקל באבילות ממנו ואילך או אף לעשותו כעין יום טוב. אבל מאחר שכבר נודע על פי קדוש ה' האריז"ל עיקר ענין דימי העומר שהן ימי דין אשר על כן אז פגעה מדת הדין בתלמידי רבי עקיבא. . . ושביום הל"ג מתגלה שם (כ"ו) שהוא רחמים, אשר על כן אז פסקו מלמות, עי' פרי עץ חיים שער ספירת העומר פ"ז. וכבר הוסכם שיש לילך אחר ספרי קבלה כל שאינו מפורש להיפוך בגמרא (ופוסקים) וכל שכן בענינים כאלו, אם כן פשיטא שמהאי טעמא הוא שיום זה רשום וזכור לטוב מימי קדם (לעשותו כעין יום טוב) . .

"ובפרי עץ חיים שם נזכר עוד טעם לענין שמחת ל"ג בעומר שבו ביום מת רשב"י ע"ה. ועם היות שמה שכתוב שם כי הוא מתלמידי רבי עקיבא שמתו בספירת העומר, צריך עיון גדול לכאורה דהא הוא היה מאותן ה' תלמידים דאח"כ, כדאיתא בגמרא [יבמות] פ' הבע"י (סב, ב) . . . וגם בלא"ה ע"כ רבי שמעון האר"י ימים אחר רבי עקיבא, דהא כשמת רע"ק נולד רבי כדאיתא בקידושין (עב, ב) ורבי שמעון היה רבו דרבי כדאיתא בשבת (קמז, ב) אמר רבי כשהיינו לומדין תורה אצל רבי שמעון כו', (והיינו רשב"י כדמשמע שם, וכ"ה בהדיא ברש"י דביצה כו, סע"א).

שעמדה לו החמה], למשה מנלן? אתיא אהל אהל [בגזירה שוה] "וכו' ע"ש. וכ"ה בתענית (כ, א): "תנו רבנן, שלשה נקדמה להם חמה בעבורן, משה ויהושע ונקדימון בן גוריון. עיי"ש.

בקובץ 'נחלתנו' גליון רסב (מדור 'מי יודע' אות א) הקשה הרב אשר לעמל בערגער: "ולכאורה אפשר להקשות שמצינו שגם רבי שמעון בר יוחאי עצר את החמה, וכדאיתא בזהר באדרא זוטא (פר' האזינו רצא, ב) כשרבי שמעון גילה סודות התורה ביום פטירתו,

"אבל מכל מקום גוף הדבר ודאי אמת נכון הדבר שהסתלקות רשב"י היה בל"ג בעומר והיינו הלולא דרשב"י בו ביום, אשר כבר נודע ומפורסם בכל העולם, וצ"ל דזה היה באמת אחר זמן רב כו'. (ואולי יש טעות סופר בפרי עץ חיים שם במה שכתב כי הוא כו' כנ"ל, וצ"ע בדפוס קארעץ ששמעתי ששם נשמט זה). והן אמת שגם עיקר הדבר נעלם ממני כעת המקור ושרש לזה, דנהי דזה דיום הסתלקות נקרא הלולא נזכר בסוף האידרא זוטא . . (וגם כן קצת יש לומר דזה אינו מצד עצם ההסתלקות אלא מצד גילוי הסודות שגילה אז דגם האדרא רבה נקרא הלולא ע"ש . . אבל מנלן שזה היה בל"ג בעומר. ובמשנת חסידים מס' אייר וסיון (דקי"ו) ראיתי שהשמיט דברי פרי עץ חיים הנ"ל, אלא כתב בטעם שמחת רשב"י שבל"ג בעומר לפי שהיו מהה' תלמידים שנסמכו או שע"י זה נתקיים העולם ע"ש (ומעין זה כיון הפרי חדש מדעתו ע"ש) וצ"ע.

"אך המפורסמות אין צריך ראה שכבר נתפרסם בכל העולם מכמה דורות ענין הלולא דרשב"י בל"ג בעומר, (ומסתמא יש מקור לזה בזהר או בכתבי האר"י ז"ל). וכבר נאמר על זה דרוש מפי קדוש ה' מוח"ז רבינו [=בעל התניא] ז"ל בטעם שבוים הסתלקות דרשב"י הוא הלולא ובשאר צדיקים יום תענית. ובדרוש שבסידור שער הל"ג בעומר נזכר ענין שייכות הסתלקות והלולא זו לל"ג בעומר דוקא. ועכ"פ איך שיהיה הנה אמת נכון נודע הדבר מה שיום הל"ג בעומר היה רשום וזכור לטוב מימי קדם לעשותו כעין יום טוב כדמשמע מדברי הפוסקים הנ"ל, עכ"ל הדברי נחמיה.

והנה לאחר שנתגלה כתב יד קדום 'אוקספורד' מספריית רבי דוד אופנהיים (שלפני שנת תע"ב) את הנוסח האמיתי של ה'פרי עץ חיים' הנ"ל שכתוב: "וטעם שמחת רשב"י ביום ל"ג לעומר, כי הוא מתלמידי רבי עקיבא, שהוא שמת ל"ג לעומר" מתורצים כל הקושיות ששאלו על ה'פרי עץ חיים' המודפס.

כת"י קדום יותר מהנ"ל [ב-49 שנים] משנת ת"א - א - 1651, וזה לשונו (בע' ריה):

"וטעם שמח/ רשב"י ביום ל"ג לעומר כי הוא מתלמידי רבי עקיבא שהוא שמת ל"ג לעומר".

כת"י נוסף - אוקספורד - משנת תק"כ - 1760 נאמר כך (בע' רלח):

"וטעם שמחת רשב"י ביו/ ל"ג בעומר כי הוא הי/ מתלמידי ר"ע והו/ שמת בל"ג בעומר".

ולפ"ז מובן בפשטות שהכת"י אוקספורד הנ"ל - הידוע לנו מכבר משנת ת"ס - 1700 (בע' קפח - 188) שנאמר בו:

"וטעם שמו/ רשב"י ביום ל"ג לעומר כי הוא מתלמידי ר"ע שהוא שמו/ ל"ג לעומר"

הכוונה והפענוח הוא רק: "וטעם שמחת רשב"י ביום ל"ג לעומר כי הוא מתלמידי רבי עקיבא שהוא שמת ל"ג לעומר".

ואילו ה'דברי נחמיה' היה רואה את הנוסח האמיתי של ה'פרי עץ חיים' הנ"ל היה שמוח שמחה עצומה, שבאמת מקורו הוא גם בכתבי האריז"ל כנ"ל.

עצר את החמה שלא תשקע עד שיגמור לגלות את כל הסודות שרצה לגלות, וז"ל הזהר: והאי יומא לא יתרחק למיעל לדוכתיה כשאר יומא דהא כל יומא ברשותי קיימא. עיי"ש.

"ועיין בבני יששכר (מאמרי חדש אייר מאמר ג אות ו) וז"ל: יש לומר עוד טעם על מנהג בני ישראל שנוהגין להרבות באור ביום ההוא יומא דהלולא דרבי שמעון, דהנה ר' שמעון כשהיה מגלה רזין ביום ההוא באדרא קדישא אמר (שם) וז"ל: והשתא בעינא לגלאה רזין קמיה דקוב"ה וכו' והאי יומא לא יתרחק למיעל לדוכתיה כיומא אחרא דהא כל יומא דא ברשותי קיימא, עכ"ל. רצה לומר שהיום התארך באורו ולא היה רשות לאור היום להחשיך היינו שיתפנה מן העולם עד שנתן לו ר' שמעון רשות, וזה יורה כי כל האורות בטלים ומשמישים אל האור כי טוב היינו רזין סתימין דאורייתא, דבה גניז אור לצדיקים, והצדיקים המבינים ברזין דאורייתא הנה מאירים באור הגנוז בה, על כן אור היום ההוא היה מתארך ושמר פקודתו של ר' שמעון, הבן, הנה לבעבור זה מרבין אור ביום הזה, עכ"ל. ואם כן למה אין הגמרא מונה את רבי שמעון בין אלו שעצרו את החמה?", עכ"ל.

ונראה בס"ד לתרץ, דהנה הקשו התוס' בע"ז (כה, א) ד"ה למשה, מדוע לא הוזכר שעמדה השמש גם ליעקב אבינו כמבואר בחולין (צא, ב). וכן עמדה לחזקיה כמובא במלכים ב (כ, ט) ? - ע"ש שתוצו דאצלם לא היו רק תשלומין ליום שנתקצר ע"ש. "והר"ר אלחנן אומר דההוא מעשה דחזקיה לא היה אלא אות בעלמא שהרי לא עמד השמש כלל במקום אחד אלא שהלך", ע"ש שמדמה זאת לאות קין שבבראשית רבה.

והקשה ה'גבורת ארי' בתענית (כ, א): "קשה לי מה ענין ההיא דנקדימון למחשביה בהדיה ההיא דמשה ויהושע, דשם היה עמידה ממש ולא הליכה אנה ואנה וכדכתיב . . אכל ההיא דנקדימון לא עמדה כלל במקום אחד אלא שחזרה וזרחה לאחר ששקעה?"

ומתרץ, דגם במעשה דנקדימון "כשחזרה לא שקעה מיד, אלא שהתה קצת בעמידה במקום אחד כדי שתראה ויהיה ניכרת הזריחה לכל, שאילו שקעה מיד לא היה ניכר הזריחה לכל ועדיין היה פתחון פה לאותו האדון" וכו' ע"ש.

והנה גבי רבי שמעון בר יוחאי נאמר באדרא זוטא שם: "והאי יומא לא יתרחק למיעל לדוכתיה כיומא אחרא" - ומתרגם ב'מתוק מדבש' שם (ע' תנו): "ובזה היום לא ילך השמש במהירות לשקוע במקומו כביום אחר".

ומעתה א"ש מאד מדוע לא הוזכר שעמדה השמש גם לרשב"י, כי אצלו באמת "לא עמד השמש כלל במקום אחד אלא שהלך" באיטיות - דאצל רשב"י רק "בזה היום לא ילך השמש במהירות לשקוע במקומו כביום אחר", ולק"מ.

## בכל עדן ועדן' (גליון)

הנ"ל

בהמשך למ"ש בגליון האחרון (א-קמז ע' 79) בענין הנקודה גבי "בכל עדן ועדן" שב"בריך שמיה" בסדור רבנו הזקן -

הנה בעקבות מכתבו של הרלו"י שי' רסקין (ב'כפר חב"ד' גליון 1691) על הגילוי החדש אודות ההשמטה במחזור חב"ד בפיוט של נעילה שחסר קטע המופיע בכל המחזורים שבעולם, שמצא מהרבי זי"ע התייחסות מפורשת להשמטת קטע מהפיוט בס' 'הגהות לסדור רבנו הזקן', (ע' כט) שבו נכללו רשימות של בירורים ותיקונים שרשמם הרבי זי"ע בעת הכנתו לדפוס הסדור רוטטוב, 'תורה אור', 'תהלת ה' השלם', וגם את המחזור:

"בנעילה א"א [=אין אומרים] טבע זיו - חז וירא".

הנה מכאן יש תוספת חיזוק עצום, שהנקודה שבתפלת 'בריך שמיה' צ"ל דוקא אחרי 'בכל עדן ועדן' - ובמכש"כ וק"ו - שהרי בנדו"ד גם בסידורים הראשונים של רבנו הזקן - שקלאוו תקס"ג - קאפוסט תקצ"ב - סלאוויטא תקצ"ו - קניגסברג תרי"ב - טשערנאוויץ תרכ"ה, ועוד - מופיע הנקודה 'אחרי', כמו בכל הסידורים והמחזורים והזהר שמאז ומעולם, משא"כ בסידורי ומחזור חב"ד בפיוט של נעילה חסר אצל כולם הקטע שמופיע בכל המחזורים בעולם, ובכל זאת מופיע שם חידוש זה ש'אין אומרים'. וראה 'כפר חב"ד' גליון 1614.

הראשון שנמצא בו השגיאה של 'לפני' 'בכל עדן ועדן', הוא בסידור עם דא"ח של קאפוסט תקע"ו, ואחריו בסידורים 'תורה אור', שכנראה שהבחור הזעזער חשב שקאפוסט הנ"ל הוא הנכון. ואח"כ העתיקו את השגיאה הזאת גם ל'תהלת ה' וגם למחזור.

ומעתה אם זה - שצ"ל 'לפני' - היה תיקון ולא טעות - כפי שהטועים חושבים, היו הרבי זי"ע והגרא"ד לאוואוט מציינים זאת באיזה מקום שהוא, שכאן שונה מכל העולם ומהראשונים של רבנו הזקן שלפני 'תורה אור' תרמ"ז, וכיון שאין שום התייחסות מפורשת לזה - ע"ד שהעיר בנעילה ש"אין אומרים" - מבואר בהדיא שזה פשוט שגיאה בלבד. והנקודה צ"ל דוקא אחרי 'בכל עדן ועדן'.

הנה בסידור שינה רבנו הזקן בנוסח ברכת הגומל ממ"ש בשו"ע (סי' ריט ס"ב) מ'שגמלני כל טוב' ל'שגמלני טוב' (בלי 'כל'). ועי' מ"ש רבנו ב'סדר ברכת הנהנין' פי"ג ה"ב: "ארבעה צריכים להודות ולברך ברכת הגומל (כנוסח שכתוב בסידור)". וכ"ה ב"לוח ברכת הנהנין" (פי"ב, ה"ח): "(כנוסח שכתוב בסידור)".

מדוע כתב פעמיים "כנוסה שכתוב בסידור"? - היינו מפני החידוש דוקא, ושזה שונה מהשו"ע, ואולי יחשבו שזה אצלו כאן טעות, לפיכך כתב כך, - ה"נ בנדו"ד, זה של"רבינו לא היה לו שאלה שהיה צריך לברר איך לעשות" אינו סיבה כלל כלל שלא להזכיר את החידוש והשינוי, אלא אדרבה, כל שינוי דוקא - ע"ד קטע הפיוט שבנעילה הנ"ל - כן הכניס לרשימות ע"מ שאנחנו נדע שזה חידוש ולא טעות.

ב'לוח התקונים' הנדפס בסי' תורה אור תרמ"ט כתב "ולמען אשר גם לדורות הבאים ידעו בפרט את התקונים שעשינו בסדור הזה נגד הסדור שהדפסנו בשנת תרמ"ז... לכן הדפסנו את הרשימה הזאת התקונים שעשינו נגד הסדור דשנת תרמ"ז".

ולכאורה מדוע אומר כאן כך, והלא אפשר לפתוח את הסדור דשנת תרמ"ז ולראות איך זה מופיע שם? אלא בגלל שיכול להיות - ואכן כך נהיה - שגורלו של הסידור דשנת תרמ"ז הוא כגורלם של 2 הסידורים של קאפוסט בחיי רבנו הזקן שלא נשאר ממנו שום עותק, ולכן אומר כך על מנת שאנחנו נדע מה תיקון ומה טעות.

בענין הנ"ל כתב הספרן הראשי של ספריית כ"ק אדמו"ר זי"ע, הרב שלום דובער לוי שליט"א: "ונראה לי יותר שהפירוש הוא 'דסגינדא קמיה בכל עידן ועידן'. משא"כ על 'לא על אנש רחיצנא', שהוא שלילה, לא שייך כל כך הסגנון של 'בכל עידן ועידן'. - לכאורה הפירוש של 'בכל עידן ועידן' הוא כמו "בכל הזדמנות". וזה שייך לומר על דבר חיובי "בכל הזדמנות היני משתחוה". אבל לא שייך לומר "בכל הזדמנות איני סומך על אף אחד". - רק ההגיון אומר לי, שעל שלילה לא שייך כל כך הלשון "בכל עידן ועידן", רק על חיוב, "עכ"ל.



## בכל עֵדן ועֵדן\*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים  
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע  
בודאפעסט, הונגריה

סידור 'תורה אור' מול דפוס שקלוב תקס"ג

ב'הערות וביאורים' (גליון א'קמו עמ' 86-79) חזר ידידי הרב ישכר דוד קלויזנר לדון בנוסח הנכון של 'ברוך שמייה': "אֲנֵי עֵבְדָא דְקוּדְשָא פְּרִיךְ הוּא דְסִגְיָדְנָא קְמָה וּמְקָמִי דִּיקָר אֲוִרִיתָה בְּכָל עֵדָן וְעֵדָן לֹא עַל אֲנָשׁ רְחִיצָנָא...", שבסידור 'תורה אור' נדפס פסיק לפני המלים "בְּכָל עֵדָן וְעֵדָן", ואילו בהרבה סידורים אחרים נמצא הפסיק אחרי המלים "בְּכָל עֵדָן וְעֵדָן". ויש כאן שתי משמעויות: (א) "אני עבדו של הקב"ה וכו' בכל עת ועת. לא על אדם אני בוטח...", או (ב) "אני עבדו של הקב"ה וכו'. בכל עת ועת אני לא בוטח על אדם...".

והאריך בזה הריד"ק בכמה מאמרים (מתחיל ממאמרו בגליון א'צ עמ' 211-206). וחלק עליו הרב ש"פ באגאמילסקי (בגליון א'צ עמ' 62-48).

הספק נתעוררה עכשיו אחרי שנתגלה עותק יחיד מדפוס שקלוב תקס"ג, שהוא הדפוס הראשון מהסידור שאדמו"ר הזקן הדפיס בעצמו, ושם (עז, ב בשחרית לשבת) ישנו נקודתיים אחרי "בְּכָל עֵדָן וְעֵדָן". ומעתה יש להסתפק האם מה שנדפס ב'תורה אור' הוא על פי שתי הוצאות הנוספות שהדפיס אדה"ז בחייו בקאפוסט (ראה 'הסידור' עמ' שיג).

הרב קלויזנר ברור לו ש"טעות ושגיאה שהשתרבב בסידור של רבינו הזקן", היינו בסידור 'תורה אור'. ואילו הרב באגאמילסקי דעתו שהגירסא בסידור 'תורה אור' נכונה, ואין להביא ראיה מהדפוס הראשון, שהרי הוא "מלא שבושים", והסידור 'תורה אור' הוגעה על-פי שני הדפוסים הנוספים שהדפיס אדה"ז בחייו.

אדה"ז משנה הרבה פעמים את מקום הפסיק

והנה אינני נביא ולא בן נביא, וכל עוד שלא מתגלים עותקים מדפוס השני והשלישי אי אפשר לקבוע באופן ברור לגמרי שזה מופיע שם, אבל דעתי נוטה ששם זה הופיע כן,

(\* לזכות נכדתי בת בתי שנולדה ביום י"ז סיון, ונקראה שמה בישראל דבורה לאה שתחי' פלדמן. ויהי רצון שתכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים

כי מצינו בכמה מקומות בסידור, שאדמו"ר הזקן חידש והכריע בנוסח התפילה, לא רק על ידי הוספת או השמטת מלים שונות, אלא גם על ידי שינוי מקום הפסיק או הנקודה, שמשנה לגמרי את משמעות המשפט. והרי גם כאן נמצא החידוש בדומה לזה.

וארשום בזה ארבע דוגמאות על פי הסידור 'תורה אור' ובהשוואה לדפוס הראשון.

### א. "ובנעימה קדושה"

בברכת 'יוצר אור' נאמר: "...להקדיש ליוצרים בנחת רוח בשפה ברורה ובנעימה קדושה בלם כאחד עונים באימה...". ובסידורי אשכנז נדפס: "קדושה" ולא "קדושה".

ובסידור 'צלותא דאברהם' (ח"א עמ' רנא) עמד על השינוי והסביר: "קדושה כולם כאחד עונים: כך הוא בכל סדורי אשכנז שמחברים 'קדושה' אל 'כולם כאחד', ויהיה 'קדושה' שם התואר לפסוקי קדוש קדוש וגו', כמו שהוא מצוי בדברי חז"ל. אבל בסידורי ספרד, וכן כתב הריעב"ץ ז"ל בסידורו, לחברו עם 'ובנעימה', ולומר 'ובנעימה קדושה' והוא בחולם. וכן הוא בסידור הרב בעל התניא זצ"ל...".

גירסא זה נמצא גם בדפוס הראשון, בשחרית לחול (כו, א) ובשחרית לשבת (עב, א). ועמד על כך ב'שער הכולל' (פ"ז אות ז). וראה עוד בסידור הרב רסקין (עמ' קכו הערה 159).

### ב. "ועם אבותינו מלפנים"

בתפילת 'נשמת' בשחרית לשבת: "...הטובות נסים ונפלאות שעשית עמנו ועם אבותינו מלפנים: ממצרים גאלתנו יהוה אלהינו...".

וכתב ב'שער הכולל' (פ"כ ס"ד): "בסדור ר"ע גאון ובסדר התפלה להרמב"ם [להעיר: דומה לזה ישנו ברמב"ם דפוס ר"י קאפח, אבל לא ברמב"ם פרנקל] נמצא נקודה להפסיק בין תיבת אבותינו ובין תיבת מלפנים, הרי שתיבת מלפנים נמשכת למטה לתיבת ממצרים. בסדורי אדמו"ר נמצאת נקודה בין תיבת מלפנים ובין תיבת ממצרים. ובסדורי קאפוסט הראשונים נמצאו שתי נקודות". וב'פרדס חב"ד' (גליון 17 עמ' 135 הערה 218) ציינתי מקור לגירסת אדה"ז בדברי הרמ"ק בסידורו. [ספרו זה של הרמ"ק יצא לאור עולם בפעם הראשונה רק בשנת תרנ"ב, וודאי שאדה"ז לא ראהו, אמנם עדיין י"ל שסבירא ליה כוותיה מדעת עצמו. וראה שם (עמ' 111 ובהערה 82 שם) שגם כ"ק אדמו"ר זי"ע מציין לסידור 'תפלה למשה' כמקור לנוסח אדה"ז.]

גירסא זה אינו נמצא בדפוס הראשון (סט, ב), כי אין שם פסיק המפסיק. וראה עוד בסידור הרב רסקין (עמ' רפו הערה 27).

### ג. "תִּשְׁכּוֹן תִּתְגַּדֵּל וְתִתְקַדֵּשׁ"

בקדושה לשחרית דשבת: "...מְתֵי תִמְלֵךְ בְּצִיּוֹן בְּקֶרֶב בְּיָמֵינוּ לְעוֹלָם וָעֶד: תִּשְׁכּוֹן תִּתְגַּדֵּל וְתִתְקַדֵּשׁ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַם עִירָךְ...".

גירסא זו מופיעה ב"ההגהות הכתובות על גליון הסדור שהתפלל בו אדמו"ר... בעל צ"צ ז"ל" (אות כד): "תיבת תשכון נמשך למטה". וכפי שכותב אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בהגהות שלו לסידור (סידור 'תורה אור', קה"ת תשמ"ז, עמ' רמה): "מקובל איש מפי איש שההגהות בהסידור הנ"ל הועתקו מההגהות של רבינו הגדול ז"ל שהגיה בעצמו..." (וראה מש"כ בספר 'הסידור' עמ' ריג).

והוסיף ב'שער הכולל' (פכ"א ס"ד) לבאר: "דלא כמו שנוהגין לומר 'לעולם ועד תשכון', כי תשכון הוא התחלת עניין... ובסידורי אדמו"ר הישנים נמצאו שתי נקודות בין תיבות לעולם ועד לתיבת תשכון". וראה עוד הנעתק בסידור הרב רסקין (עמ' רצד הערה 50).

גירסא זה אינו נמצא בדפוס הראשון (עה, א), כי אין שם פסיק המפסיק.

### ד. "בְּכָל יוֹם וָיוֹם"

בברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון: "...הַמְלִיךְ הַטּוֹב וְהַמְטִיב לְכָל בְּכָל יוֹם וָיוֹם. הוּא הַטִּיב לָנוּ...".

וכן כתב אדה"ז בשו"ע (סי' קפט ס"ג): "אין לומר 'אל שבכל יום ויום', אלא 'אל בכל יום'. ויותר נכון שלא לומר כלל מלת 'אל', שהרי כבר אמר האל אבינו...". ובגליון ציינו כבר בדפוס הראשון (הערה יז במהדורת קה"ת החדשה): "וכ"כ בסידור, וגם נקוד אחר 'בכל יום ויום', כי הכל דבור אחד 'הטוב ו[ה]מטיב לכל בכל יום', ואח"כ מתחיל ענין אחר 'הוא הטיב'...".

גירסא זה נמצא גם בדפוס הראשון (נט, א). וב'שער הכולל' (פל"ד אות יב) לא עמד על כך. וראה עוד מה שכתבו בענין זה ב'הערות וביאורים' (גליון א'קב עמ' 75-78, א'קד עמ' 82-83).

סידור תורה אור	שער הכולל	דפוס הראשון	"דפוסים הראשונים"
ובנעימה קדושה	מבארו	מופיע	[לא ידוע]
אורייתה. בכל עֵדן ועֵדן	אינו מבארו	אינו מופיע	[לא ידוע]
ועם אבותינו מלפנים	מבארו	אינו מופיע	מופיע
תשכון תתגדל	מבארו	אינו מופיע	מופיע
בכל יום ויום	אינו מבארו	מופיע	[לא ידוע]

**איזה שינויים מופיעים בדפוס הראשון**

השינויים ב-ג הנ"ל הם כאלו שאין בהם שום שינוי אות או ניקוד, רק שינוי של מקום הפסיק או הנקודה. ושניהם הם מחודשים דלא ככל שאר הסידורים.

ואין להעלות על הדעת שאלו מחידושי הבחור הזעזער, שלא נזהר לשים את הנקודה במקום הנכון, ובטעות יצאו לו חידושים גדולים (דבר שאינו מסתבר כלל), שהרי בפירוש העיד עליהם ב'שער הכולל' שגירסאות הללו מופיעים כבר "בסדורי קאפוסט הראשונים" או "בסידורי אדמו"ר הישנים".

אמנם שני החידושים הללו אינם מופיעים בדפוס הראשון של הסידור, לעומת השינויים א, ד שכן מופיעים שם. ויש מקום לעיין האם ניתן להגדיר מה המכנה המשותף של הדברים שמופיעים בדפוס הראשון ומה לא. ואין בידי להציע ביאור כולל לכל השינויים השונים (ראה 'הסידור' שם עמ' עה-עו, שם אסף הרי"מ ז"ל כל השינויים הידועים לנו), ואולי י"ל בהנוגע לענינו, ששינויים שתלויים גם בשינוי אות או ניקוד מופיעים בדפוס הראשון, לעומת השינויים התלויים רק בהצבת הפסיק במקום הנכון לא מופיעים בדפוס הראשון, ואדה"ז תיקן ושיפץ אותם בשני הדפוסים הבאים אחריו.

על פי כל האמור מסתבר לומר שהפסיק המופיע בסידור 'תורה אור' ב'ברוך שמי'ה' לפני המלים "בכל עדן ועדן", אינו טעות, ואינו מחידושי הבחור הזעזער, וזה נעשה על ידי הרא"ד לאוואוט ככוונה תחילה על יסוד המופיע ב"דפוס הראשונים", היינו הדפוס השני והשלישי של הסידור שהדפיסם אדמו"ר הזקן בחייו בקאפוסט, כי זה דומה לשאר השינויים בהצבת הפסיק שאינו מופיע בדפוס הראשון, אבל מופיע בדפוסים הבאים אחריו.

ומעתה מסתבר כשהריד"ק כותב ומתריע "על הטעות והשגיאה שהשתרבב בסידור של רבינו הזקן", הרי הוא עלול לאבד בידים מרגליות טובה, אחד מחידושי אדמו"ר הזקן שהכניסם לתוך "הדפוסים הראשונים" של סידורו.



## 'בכל עדן ועדן' (גליון)

הרב אברהם דוד הכהן ווייספיש

חבר "הוצאת ספרים קה"ת"

בגליון טז [אלף-קמ"ו] רוצה הרב י.ד.ק. להוכיח בענין הנקודה בסדור רבנו הזקן במילים "בכל עדן ועדן", שצ"ל אחרי המילים, מזה שכ"ק אדמו"ר לא תיקן בזה שום דבר בקונטרס "הגהות לסדור רבנו הזקן" (קה"ת, תשס"ז), דמזה מוכח שהשינוי בזה בדפוס סדור תורה אור תש"א וסדור תהלת ה' להכניס הנקודה לפני "בכל עדן ועדן" הוא טעות המדפיס ולא במכוון.

אבל אין ראי' מזה, דבפשטות, הטעם למה כ"ק אדמו"ר לא העיר על זה הוא כיון שלרבינו לא היתה שאלה איך צריך להיות כאן, ופשוט הוא: רבינו סמך שם רק על שני סדורים שקדמו, שמוסמכים הם כיון שנדפסו תחת פיקוחו של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, והם סדור תורה אור (וילנא, תרמ"ז) וסדור תהלת ה' (רוסטוב, תרע"ז). (הסדור דפוס שקלאוו תקס"ג לא היה בנמצא בעת עריכת הסדור תורה אור בשנת תש"א, כידוע). ובשני סדורים אלו הנקודה היא לפני המילים "בכל עדן ועדן". ולכן, אין שום טעם למה יביא רבינו ראיות מסדורים אחרים, כיון שכידוע מדפיסים שונים עשו בהם כמה וכמה שינויים, וזה גם פשוט. וכן פשוט שבסדור תורה אור בשנת תש"א נדפס גם כבסדורים מוסמכים הנ"ל, ורבינו לא היה לו שאלה שהיה צריך לברר איך לעשות. ולכן, בזמן עריכת הסדור תהלת ה' בניו יורק בשנת תש"ה, הותאם הנקודה להיות כמו סדורים הנ"ל, וכן כמו הסדור תורה אור שנדפס תחת פיקוחם של כ"ק אדמו"ר מהרי"צ וכ"ק אדמו"ר.

ולכן, מאז תש"ה עד היום בכל ההוצאות של הסדור תהלת ה' בין בניו יורק ובין בכפר חב"ד, הנקודה מופיעה לפני המילים "בכל עדן ועדן".



## האם בתקופת מלכות ישראל היו עולים עשרת השבטים לבית המקדש

הרב מנחם מענדל מישולבין  
דיטרויט, מישיגן

בס' דרך חיים לאדמו"ר האמצעי פרק ע כותב וז"ל:

ובזה יובן מה שהוכיח אליהו לעם<sup>201</sup> ויאמר עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים, אם ה' הוא האלקים לכו אחריו ואם הבעל כו', דלכאורה יפלא הדבר מאד, דמשמע שהיה בישראל עם ה' ספיקות באמונת אחדות ה' ושאינן עוד זולתו, דודאי אמונה זו ירושה בטבע מאבותינו, וגם הרי היו ישראל מחזיקים בעבודת הקרבנות בבהמ"ק, ובכל המצות, שהרי גם הלא<sup>202</sup> שהם פוסחים על ב' הסעיפים, הרי לא הכחיש ששומרי מצות ה', רק שא"כ למה ילכו אחרי הבעל ג"כ ויפסחו על ב' סעיפים, דאם ה' הוא האלקים לכו אחריו לבד. עכ"ל בהנוגע לענינינו.

ולכאורה צ"ע, דהא במעמד הר הכרמל היו שם רק מעשרת השבטים, והם הרי לא עלו לרגל כלל אחרי מלכות שלמה<sup>203</sup>, כי ירבעם העמיד פרדיסאות למנוע מהם לעלות לרגל לירושלים, וכך נמשך הדבר במשך כל מלכות ישראל<sup>204</sup>. ומה השייכות שלהם להחזקת עבודת הקרבנות שהיו מקריבים בבית המקדש בירושלים.

ואולי יש לתרץ בב' אופנים.

הא', שהפרדיסאות היו דוקא בשעת הרגל, שאז איכא חשש שיראו מלך יהודה יושב בעזרה ומלך ישראל עומד, כמ"ש בסנהדרין<sup>205</sup> "כיון דחזו ליה לרחבעם דיתיב ואנא

201 מלכים-א יח, כא.

202 =א.פ.

203 ראה מלכים-א ספי"ב.

204 ראה ב"ב קכא, ב.

205 קא, ב.

קאימנא סברי הא מלכא והא עבדא ואי יתיבנא מורד במלכות הואי וקטלין לי ואזלו בתריה מיד"; משא"כ במשך השנה שלא הי' חשש הנ"ל (כי מדוע נחשוש שרחבעם וירבעם יבואו בביהמ"ק באותו שעה, ומי יימר שירבעם יעלה בכלל, וגם אם יעלה הרי שלא בזמן הרגל אין שם קיבוץ רב כל כך של בני ישראל וממילא אין חשש שיהפך למרד וכו'), וממילא איכא סברא שלא בזמן הרגל היו עולים מעשרת השבטים לביהמ"ק להקריב קרבנות. ודוחק.

והב', שאולי חלק מעשרת השבטים עדיין היו נותנים מחצית השקל, שזהו ענין ד"מחזיקים עבודת הקרבנות", כי מהשקלים היו תורמים לקרבן התמיד ושאר קרבנות ציבור<sup>206</sup>. וע"ז לא הקפידו מלכי ישראל כ"כ, כי היות שלפועל לא היו בני עשרת השבטים נמצאים בביהמ"ק ורק שהתרימו לו, ממילא לא הי' קיים החשש דמלך ישראל עומד וכנ"ל.



## שובבי"ם בתורת חסידות חב"ד

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשיחת ש"פ שמות תשמ"ט (ספר השיחות תשמ"ט ח"א עמוד 184) הערה 64 מבאר הטעם שלא נזכר ענין שובבי"ם בספרי היסוד של חסידות חב"ד,, ובהמשך ההערה איתא בחצאי ריבוע:

"ולהעיר ממאמרי אדה"ז הקצרים ע' תקמט (וראה שם ע' תטו) שהביא ובכל הנדפסים אך שם ענין שובבים, וגם שם לא הוזכר ענין התענית".

והעירני ח"א שהלשון בהערה זו לא ברור, ולכאורה במקום התיבות "שהביא ובכל הנדפסים אך שם ענין שובבים" צ"ל "שהביא ענין שובבים, ובכל הנדפסים וגם שם לא הוזכר ענין התענית".

ויש שהעירו שאולי הכוונה ב"אך שם" – אך ורק שם שובבים [רק מזכיר השם (התואר) דשובבים], [אבל] – וגם שם [במאמרי אדה"ז] – לא הוזכר ענין התענית". ועצ"ע.

## מפתחות להיום יום

הנ"ל

בסוף היום יום במהודרא ראשונה ואילך נדפס מפתח ענינים ומפתח שמות וספרים מכ"ק אדמו"ר.

והעירני ח"א דיש כמה מקומות שבעמוד שצויין הענין לא נמצא לפום ריהטא, ואלה הם:

בערך "הפטורה" צויין לעמודים נד, קיב;

בערך "חסידות, חסידים" צויין לעמוד קג;

בערך "כהנים, ברכת כהנים" צויין לעמוד צח;

בערך "מוסר" צויין לעמוד סה;

בערך "ספירה" צויין לעמוד נט;

ובערך "לקוטי תורה" צויין לעמוד כה.

ולכאורה יש לעיין אם זו טעות הדפוס או שיש בזה איזה הסבר אחר.



## על הקדמת התניא

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

פרק ראשון

שינויים בדפוסים בהקדמת התניא

ספר התניא נמסר פעמיים לדפוס על ידי רבינו הזקן בעצמו:

(א) פעם ראשונה בשנת תקנ"ז.

(ב) פעם שנית בשנת תקס"ו.

בהדפסה השנית של שנת תקס"ו, שינה כ"ק אדה"ז כמה דברים בהקדמת התניא, וערכתי פעם דיון מפורט בטעמי השינויים (כתבתי מזה ב"הערות וביאורים", ונדפס באריכות יותר בספר "הרב" עמודים שדמ-שס. הס' יצא לאור לרגל מאתיים שנה להסתלקות אדה"ז תקע"ג - תשע"ג, בעריכת הר"נ גרינוואלד).

להלן אכתוב שוב על אחד השינויים, שבשני דפוסי התניא.

### רבותינו שבארץ הקודש

בהקדמה כותב רבינו (בשתי ההדפסות): אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים, מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלינו [הבעש"ט והרב המגיד].

אך בהמשך יש פיסקא נוספת שנדפסה רק בהוצאה הראשונה של תקנ"ז, אולם נשמטה בהדפסה השנייה של שנת תקס"ו. [פיסקא זו שוב נמצאת במהדורות התניא שלפנינו כיום, שהיא מהדורת ווילנא שנת תר"ס שנסדרה על ידי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שהוא חזר והכניס את כל נוסח ההקדמה שהיתה בהדפסה הראשונה של תקנ"ז].

וזה"ל: וקצת מהם [של אמרי התניא] נרמזין לחכימין באגרות הקדש מרבותינו שבאה"ק תובב"א [שבארץ הקודש תיבנה ותיכונן במהרה בימינו אמין] וקצתם שמעתי מפיהם הקדוש בהיותם פה עמנו. ע"כ. ופירושו אשר בתניא יש גם איזה הדרכות בעבודת ה' וכיו"ב, שרבינו קיבל מאת רבותינו שבאה"ק, הלא הם הרה"ק רבי מנחם מענדל מוויטעפסק (האראדאקער) בעל "פרי הארץ" והרה"ק רבי אברהם מקאליסק, ששניהם נסעו מרוסיה לאה"ק בשנת תקל"ז, ומאה"ק היו כותבים מכתבים כלליים בענייני עבודת ה' למדינת רוסיא.

וכאמור, אשר בהדפסה השנית של שנת תקס"ו (בערך תשע שנים אחרי הדפסה הראשונה), השמיט רבינו הזקן שורות אלו הקשורים לרבותינו שבאה"ק. וטעמא בעי.

### ביאור הרבי על טעם ההשמטה

בקונטרס "מראה מקומות הגהות והערות קצרות על התניא" מאת רבינו, כותב על פיסקא זו "וקצת מהם נרמזין כו' מרבותינו שבאה"ק כו' בהיותם פה עמנו":

"ישנו בדפוס תקנ"ז, אבל נשמט בדפוס תקס"ו, ואולי בינתיים התחילה המחלוקת עם ר"א קליסקער וכו'".

בסוף מאמרי בספר "הרב" הבאתי דברי רבינו אלו (שנכתבו בקיצור), והוספתי:

**"ויש לפרש את זה בכמה אופנים:**

(א) כי אי אפשר הי' להזכיר את רבי אברהם מקאליסק בתור שורש לאיזה דברים שבתניא, שהרי באותו זמן (החל משנת תקנ"ז ובמיוחד משנת תקס"ג) הוא כבר שינה את טעמו ויצא בהתנגדות על התניא, וחזר בו מהדברים הטובים שכתב על רבינו בשנים הקודמות, ואין מקום לומר שהוא מקורו של הספר. [ובהמשך הדברים שם הזכרתי שוב: אבל כאשר הוא שינה את טעמו ובלאו הכי יצא במחלוקת כנגד רבינו וכנגד התניא, כבר לא הי' שייך להזכירו בתחילת התניא].

(ב) כי רבינו מצד עצמו לא רצה לרמז בתחילת התניא, על מי שיצא במחלוקת כנגדו.

מה שכתבתי אז, הוא לכאורה די ברור.

### פירוש נוסף בביאור רבינו

[ונוסיף כעת פרט אחד,

הפירוש השני שכתבתי אז על דברי הרבי (שאדה"ז לא רצה להזכירו מצד כי הרה"ק הר"א הי' בר-פלוגתא שלו בכלל, באיזה ענינים שיהיו), הי' נ"ל דחוק, כי הלא סוכ"ס מכיון שזוהי המציאות אשר רבינו הזקן קיבל איזה ענינים בעבודת ה' מתוך אגרות רבותינו שבאה"ק (ככתוב בהקדמה בפעם הראשונה), הלא מדוע ישמיט רבינו הזקן פסקא זו רק בגלל שכעת הר"א מקאליסק יצא במחלוקת כנגדו.

ועל כן הצעתי מתחילה את פירוש הראשון על דברי הרבי, אשר רבינו הזקן לא הי' יכול להדפיס בהוצאת תקס"ו את אותה פיסקא שאיזה ענינים בתניא מיוסדים על דברי רבותינו שבאה"ק (שאחד מהם הוא הר"א מקאליסק), כאשר הרה"ק מקאליסק עומד וטוען כעת שהוא מתנגד לספר התניא (בטענת "ריבוי השמן יכול לכבות האור" וכיו"ב) והוא חזר בו עתה מהמכתבים שכתב מתחילה בשבח התניא.

וכעת נ"ל, אשר באמת כן יש להחזיק לעיקר ולקיים גם את פי' השני, כי היות שבמעשיו של הרה"ק עתה (בשנת תקס"ה) נגרם חילול השם שהי' יכול לעכב קצת מהמוני העם מלהתקרב לחסידות, אז לא הי' מקום להחשיבו ולהזכירו שוב בהקדמה אלא להתעלם ממנו, שלא לתת מקום להתחשב במעשיו בתקס"ה.

ויש עוד נקודה:

בתחילה כותב רבינו אשר ענינים בתניא מיוסדים "מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלינו",

וגם מוסיף לפרש על רבותינו שבאה"ק, שבעיקרו קאי על הרה"ק הרב מנחם מענדל מוויטעפסק (שמיד לאחרי הסתלקות הרב המגיד רבינו הזקן התקשר רבינו אליו והחשיבו למורה), וגם קאי על הרה"ק מקאליסק שגם הוא הצטרף אל הרמ"מ בנסיעה לאה"ק. [ובאמת אפשר בלשון רבים "רבותינו שבאה"ק" אולי מלכתחילה התכוון רבינו הזקן רק להרמ"מ מוויטעפסק, כי בלשון כבוד שייך גם על אחד לשון רבים].

אם כן גם בהוצאת תקס"ו עדיין נשאר ההזכרה אל הרה"ק הרמ"מ שגם הוא נכלל בשורה הקודמת "מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נ"ע" (הרמ"מ נסתלק כבר בשנת תקמ"ח). ומי שיצא מן הכלל הוא רק הרה"ק ר"א מקאליסק שהוא הי' אז בין החיים, ומעתה לא שייך להחשיבו שגם הוא נכלל בפסקא זו, ושגם הוא שימש כמקור לאיזה ענינים שבתניא].

\*\*\*

### פרק שני

על מה היתה התנגדות הרה"ק רבי אברהם מקאליסק

אולם בגליון "הערות וביאורים" האחרון (ערב ש"פ במדבר, ע' 89) שאל ח"א על עיקר פירושי, ואעתיק דבריו:

"במאמרו בס' 'הרב' ביאר השמטת תיבות "רבותינו שבאה"ק" עקב ש"הוא שינה את טעמו ובלא"ה יצא במחלוקת כנגד רבינו וכנגד התניא, כבר לא הי' שייך להזכירו בתחילת התניא",

מהא שכרך את מחלוקתו ההגותית יחד עם הממונית, עד שחזר בו מדבריו בתקס"א, מלבד שאין לזה שחר, שלא הביא אסמכתא לדבריו, נראה לומר שאין לכרוך שניהם יחד, ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ". ע"כ דברי המעיר.

דבריו אינם ברורים כל כך, אבל כנראה חפצו לומר אשר לפי דעתו הנה בהשנים תקס"ג-תקס"ה חלק הר"א מקאליסק על רבינו הזקן רק בענין הממונות של צדקת אה"ק (על גבאות של רבינו הזקן על צדקה זו), אבל לא בענין החסידות בדרך חב"ד של רבינו הזקן ולא בענין התניא. ועל כן הוא אינו מקבל את הפירוש שכתבתי שאדה"ז לא היה יכול

להזכיר בתחילת התניא את מי שמתנגד וטוען נגד ספר התניא, כי לפי דעתו הר"א מקאליסק לא חלק באותו עת על רבינו אלא בענין צדקת אה"ק.

### מחלוקת הר"א היתה על ספר התניא

ובמח"כ לא היא, כי מפורש באגרת רבינו הזקן מאותה תקופה אשר הרה"ק מקאליסק חלק אז על רבינו בענין החסידות, וכן מפורש בהתכתבות שהיה אז להרה"ק מקאליסק עם הרה"ק הרלווי"צ מבארדיטשוב ובעוד אגרת של הרה"ק מקאליסק אז בתקס"ה. וגם באגרת של אותה תקופה מאת הרה"ק רבי אשר מסטאלין.

דבר זה מלא בכל האיגרות קודש, ויתארך אם אעתיק כאן כל הדברים, ואסתפק כאן רק בציטוטים אחדים בתור דוגמא.

ז"ל רבינו הזקן באגרת קודש מסוף שנת תקס"ה (שזה היה בערך בעת מסירת התניא להדפסה שנייה), באגרות קודש אדה"ז ע' שלט ואילך:

"הסב לבו אחורנית... השיב אחור ימינו, להרים ידו לכתוב מכתבי עמל ואון... הן במילי דשמיא, לעשות פלסתר כל מכתביו לכללות אנ"ש ואלו ביחוד זה כ"ב שנים מדי שנה בשנה, לחזקני ולאמצני פתח פיך ויאירו דבריך כו' וכהנה דברים רבים, ניכרים דברי אמת היוצאים מעומקא דלבא, ולא כדי למלאות רצוני כמו שכתב במכתבו למחותני הגאון החסיד אב"ד דק"ק בארדיטשוב [הרה"ק מקאליסק כתב להרה"ק מבארדיטשוב כי כל מכתביו שבהם תמך בדרך חסידות חב"ד של רבינו הזקן, זה היה רק כלפי חוץ למלאות רצונו של רבינו הזקן, אבל בעצם הוא חלק כל השנים על דרך חב"ד], כי מעולם לא ביקשתי ממנו שום הסכמה על מילי דחסידות, להיותם אמרי פה קדוש רבינו הגדול זללה"ה ובנו [הרה"ק ר' אברהם המלאך] ממעזריטש ...

גם מה שכתב למחותני הנ"ל שכמה יגיעות יגע במכתבים שונים להעמידני על אחת וצדיק באמונתו יחי', מילתא דעבידא לאיגלוי' הוא על ידי מכתביו מידי שנה בשנה הנמצאים תחת ידי כי לא לא כתב אלי מזה רק פעם אחת לבד בשנת תקנ"ח כו'...

ומאריך שם רבינו וחוזר על תוכן ונקודה מתוך מאמרו ד"ה וידעת היום "כשבת נחמו דהאי שתא" [תקס"ה, ונדפס בלקו"ת] ששם מבואר ההכרח שאי אפשר להיות אהבה ויראה בלי התבוננות, ומסיים רבינו "ואיך יעלה על הדעת לחלוק על זה".

וכן מאריך שם רבינו בענין שכתב הרה"ק מקאליסק ששלח שני השלוחים להתווכח עם רבינו על הדרך של תורת חב"ד, וכותב רבינו שאיך הוא ישלח את שלוחים אלו ש"אנחנו מכיריהם ויודעיהם מנעוריהם ועד עתה דלא ידעי בצורתא דשמעתתא בנגלה

ולא בנסתר". וממשיך שם רבינו שגם אילו היה בא הרה"ק מקאליסק בעצמו להתווכח בענין זה של מילי דשמיא "הי' לו לשקול את עצמו בשקל הקודש אם להניא את לב אלפי ישראל לבלבלם מעבודתם ח"ו ולומר קבלו דעתי".

### איגרת הרה"ק ר"א מקאליסק

עוד מפורש כן באיגרת הרה"ק מקאליסק אל הרה"ק רלוי"צ מברדיטשוב [היא האיגרת אשר אליה מתייחס רבינו הזקן לעיל, ונכתבה איגרת זו של הר"א בתקס"ה סמוך ממש בעת הדפסת התניא השנית, האיגרת נדפסה במקומות רבים וגם ב"נספחים" לאגרות קודש אדה"ז ע' תקז וע"ש המקורות]:

"כעבור כמה שנים שמענו וראינו [הוא מייחס דברים אלו גם אל הרה"ק הרמ"מ מוויטעפסק] את הנהגותיו והדרכותיו לבני אדם ולא ערבו לנו, כי לא שמענו ולא ראינו זה מרבותינו הקדושים נ"ע... גם כבוד הרב המנוח קדוש עליון כמהר"ר מנחם מענדל נ"ע ז"ל, הכירו כת"ר ברוב צדקתו וקדושתו ותרב חכמתו אמת ... בחיים חיותו הווה יתיב בהאי צערא בשמוע הנהגתו במדינתו....

שלחתי הני שלוחי יקירי דיין, ה"ה המופלג בתורה וביראת שמים מו"ה מאיר ושם איתו הרב המופלג בתורה וביראה וחסידות מו"ה צבי סג"ל ... ימצאו עמו בחשבון נכון ואמיתי בכל ענינים על מכוונם במילי דשמיא [על דרך חסידות חב"ד] ובמילי דארעא [ענין הממונות של צדקת אה"ק]...

... איך יסכים כת"ר על הנהגות מחותנו הנ"ל ... וכמה יגיעות יגעתי עמו במכתבים שונים להעמידו על אחת וצדיק באמונתו יחי'".

### מענת הרה"ק רלוי"צ מברדיטשוב

ואלו דברי הרה"ק הרלוי"צ במענתו של הר"א מקאליסק:

"... מאד יפלא בעיני איך יעלה על הדעת להיות מתרעם על הנהגותיו של אדמו"ר ניכר כי גם הרה"ק רלוי"צ קיבל את רבינו הזקן בתור אדמו"ר, הממלא מקום של הרב המגיד], אשר זה הי' כל עיקר הנהגות של אדמו"ר הה"מ זללה"ה נ"ע, אשר כל עסקיו ללמוד לעמו תורה ומצות ... וזהו דרך הקודש תורתנו הקדושה ובוזה הדרך ישכון אור ה', והלואי ומי יתן והי' כל עמו כולם צדיקים שינהגו כולם כן [בדרך תורת חב"ד של רבינו הזקן], ואדרבא מי שאינו נוהג ע"פ דרך זה אינו לפי דרך מורנו נ"ע ... ומאד יפלא בעיני עליו אשר הי' באמנה אתנו אצל אדמו"ר נ"ע, שיפלא ממנו דרך זה....

[בהמשך האיגרת ממשיך הרלוי"צ: ואת אשר כתב אלי בשם המנוח מ' מנחם מענדל זלה"ה, אשר הי' יקר בעיני מוריניו נ"ע [הה"מ]. הנה את זה לא שמעתי, אך את זה אני מעיד בעדות גמורה שמאד הי' יקר כבוד הרב מחותני הגאון נ"י [רבינו הזקן] בעיני מוריניו נ"ע עד אין שיעור והי' מפליג אותו תמיד עד אין שיעור מאד".

וגם כותב שם הרלוי"צ בענין שני השלוחים שהר"א כותב ששלח אותם להתווכח עם רבינו הזקן במילי דשמיא, שהוא הרלוי"צ ראה אותם "והם אנשים ריקים בלי דעת תורה כו", ובתוך דבריו כותב שם הרלוי"צ (על אחד מהשניים ש"כמה שקרים שיקר לפניי", "ואם הוא מופלג איני יודע מי עם הארץ").

### אם עיקר ההתנגדות היתה במילי דשמיא

הבאתי כאן רק במקצת, להוכיח אשר בשנת תקס"ה (בערך בעת מסירת רבינו את התניא להדפסה שנית), באותו העת ממש חלק הרה"ק מקאליסק על דרך החסידות של חב"ד שזה כולל התניא (ומאז עד הסתלקותו בשנת תק"ע מעולם לא חזר בו).

ואדרבא מה שרצה הכותב ב"הערות וביאורים" שם להעלות כי מחלוקת הר"א היתה רק בעניני צדקת אה"ק ולא בענין התניא, הנה לפי מקור אחד המציאות היא בהיפך הגמור, אשר שורש מחלוקת הר"א היתה על דרך החסידות של רבינו הזקן (ורק מזה נשתלשל גם מחלוקת בעניני ממון צדקת אה"ק).

כן כתב באיגרת של אחד מחסידי רבינו הזקן מה ששמעו מפי רבינו הזקן (אגרות קודש אדה"ז, בנספחים ע' תקיא),

המאורע הי', כי אחרי פטירת ראש הכולל של צדקת אה"ק הרה"ח הרב יעקב מסמיליאן (בשנת תקס"ה בערך), לקחו אז החסידים מסמיליאן את כל המסמכים הקשורים לצדקת ארץ הקודש שהיו ברשות הרב יעקב ובהם גם מכתבים של הר"א מקאליסק ושמו הכל בארגו אחד, ושלחו הארגו אל רבינו הזקן והי' הארגו מונח וסגור אצל רבינו. ואחרי כמה שנים כשהגיע אחד מגדולי החסידים בשם הר"ר בנימין זאב וואלף ודיבר עם רבינו הזקן בענין פרשת מחלוקת זו (אין ברור אם הוא הי' מחסידי חב"ד או מחסידי קרלין וכיו"ב), אמר לו רבינו הזקן: "עדיין התיבה עם הכתבים של מהר"י עומדת חתומה אצלי", ואז בפני הרב בנימין זאב פתח רבינו את התיבה, ונייר ראשון שלקח אדמו"ר נ"ע מהתיבה נזדמן לידי מכתב כללי מהרב הק' ר"א מקאליסק נ"ע, וקרא אותו רבינו, ואמר רבינו הזקן:

"אין לי שום תרעומת עליו [על הרה"ק מקאליסק]... אין זו מחלוקת בעניני מעות, זו מחלוקת ברוחניות... שנינו עמדנו אצל רבינו הגדול המגיד מישרים בראוונע [הה"מ

ממעזריטש] ושמענו דברי אלקים חיים היוצאים מפיו, אני קיבלתי באופן זה, והם קיבלו באופן זה, כמדומה לי כשנתוכח לפני משיח צדקנו במהרה בימינו אני אהי' צודק".

הלא לפי מקור זה, הנה המחלוקת החלה דוקא בענין דרך החסידות ומזה נשתלשל לענין צדקת אה"ק [אין כאן מקור אותנטי כל כך, אבל עכ"פ זוהי שמועה שרשומה על ידי חסיד שרשם מה שאמר לו אביו מה ששמע מפי רבינו הזקן]

ואני מביא זה רק לרווחא דמילתא, אבל דיון זה מה הי' העיקר ומה הי' הטפל בפלוגתא הר"א, איננו משנה כלל לעניינינו. כאשר כתבנו אשר ברור כי לכולי עלמא בודאי היתה מחלוקת הרה"ק מקאליסק גם על דרך החסידות של רבינו הזקן ועל ס' התניא, מבלי להיכנס בנסתרות מה גרר את זה.

[ולהלן בהמשך דברינו נחזור לדברי כותב האלו ב"הערות וביאורים", במה שהוא מנסה להשיג על מאמרי ב"הרב"].

\*\*\*

### פרק שלישי

#### הרה"ק מקאליסק בסוף ימיו

בפרק זה אוסיף ענין אגב, אבל נוגע הוא לכללות הבנת פרשת התנגדות הזאת של הרה"ק מקאליסק. ואחרי כן נשוב אל גוף הדיון במאמרינו כאן.

בתוך איגרת הארוכה של רבינו הזקן (אודות מחלוקת הר"א מקאליסק) שהבאנו, נמצאת שורה אחת שבה כותב רבינו דבר נעלם:

"וקרוב הדבר כי מחמת שנגע בו יד ה' כנודע, שכח מה שעשו ידיו שנת תקס"ב, כי אילו הי' זוכר לא נותן אמתלאות אלו שנראה לעין שהם שוא".

רבינו כאן לא מפרש מהו האירוע שקרה אל הרה"ק ר"א שבגלל זה שכח דברי עצמו. אבל נ"ל כי בתיבות אלו טמון דבר השופך אור על פרשת הדברים.

#### תמיהות בפרשת הר"א מקאליסק

כי בכלל התמיהות בפרשה זו הן עצמות,

[ולמען הקיצור, אעמוד כאן רק על התמיהות בתוך מכתבו אל הרלו"צ מברדיטשוב]:

א) איך כותב הר"א אשר גם הרמ"מ מוויטעפסק (שהי' איתו באה"ק) הצטער וחלק על דרך החסידות של אדמו"ר הזקן,

הלא יש ריבוי אגרות מפורשות מכל שנות חייו של הרמ"מ (נסתלק בתקמ"ח). שהוא תומך תמיכה בלתי מסוייגת בדרך החסידות של אדה"ז (נדפסו בספר "פרי הארץ" שלו, ובכל הספרים הכוללים מכתביו).

ובשנת תקמ"ו כותב הרמ"מ לאדה"ז (כשאדה"ז עדיין נמנע מלקבל עליו הנהגת החסידים ברוסיה): "למה תאמר נסתרה דרכי מה' לפרנס את ישראל לאביהם שבשמים להורותם הדרך, ומי כמוהו מורה בכל מדינתם ... חזק ואמץ, בטח בה' ורעה אמונה, כי רועה נתנו ה' ... לך בכחך זה והושעת את ישראל ... אהובי ידידי חזק והתחזק לעצור בעם, כי עשה תעשה ויכול ויכול",

ובאיגרת קודמת (משנת תקמ"ד) מתרעם הרמ"מ על איזה חסידים ברוסיה שבנוסף לרבינו הזקן הם רצו להביא לרוסיה עוד אחד מתלמידי הרב המגיד "מן המפורסמים גדולי הצדיקים" [כמדומה את הרה"ק רבי שלמה מקארלין], וכתב אשר עליהם להאמין לדבריו הנאמרים באמת ובלי שום פניות, כי אמנם "אוהב אני את כל הצדיקים והמפורסמים דמדינות וואלין וליטא, וכולם לא נחשדו בעיני ח"ו" מכל מקום חלילה לאנשי רוסיה לקבל אחד מעליהם לרב (או לכתת רגליו אליהם), "כי כל דרכיו [של רב אחר מצדיקי וואלין וליטא שהם היו ג"כ תלמידי הרב המגיד] לא יסכנונו לפניכם ותאבדו דרך ה'".

ובאיגרות האחרונות שכתב הרמ"מ ממש לפני הסתלקותו, התרעם שוב על איזה מגדולי השדרי"ם שרצו לחלוק על רבינו הזקן, והרמ"מ לא רצה לקבל פניהם וטען שנוקרה בהם אפיקורסות כו' (עיין האגרות בנספחים ב"אגרות קודש" אדה"ז עמודים תפט-תצא).

ומעתה כאשר הרמ"מ מוויטעפסק בכל אגרותיו בימי חייו תבע וכתב על תמיכה בלתי מסוייגת ברבינו הזקן דוקא (ובאותם שנים בחיי הרמ"מ וגם לאחריו זה, היתה תמיכה בלתי מסוייגת זו גם מהרה"ק מקאליסק עצמו),

אחרי כל זאת איך סבר הר"א מקאליסק אשר הרלו"צ יאמין לו בדבר חדש הזה אשר הרמ"מ התנגד והצטער כל השנים מהנהגת אדה"ז וגם במילי דשמיא?.

[וזאת בנוסף אל כל דברי הסתירה של אגרות הרה"ק הר"א מקאליסק עצמו, וז"ל בעצמו באיגרת שלו של שנת תקס"א (אגרות קודש אדה"ז בנספחים ע' תקד, וש"נ המקורות): ובפרט מענין התבוננות, איך יעלה על הדעת לחלוק על הדבר הזה [שיטת חב"ד] אשר כל נקודת עבודת ה' נשען עלי', וזאת התורה וזוהי העבודה האמיתית כפי אשר קיבלנו מרבותינו הקדושים. והם מלהזכיר ולחשוב כזאת הרחמן יצילנו מהאי דעתא. הנה

כאן כותב הוא כותב דברים ברורים שאי אפשר להעלות על הדעת לחלוק על דרך רבינו הזקן אשר כל נקודת עבודת ה' נשען עלי' והיא הדרך האמיתית של הרב המגיד].

ב) הר"א כותב על הרלוי"צ על יקרותו וגודל קדושתו של הרמ"מ מוויטעפסק לפני הרב המגיד כו',

האם הוא לא ציפה שהרלוי"צ יענה לו את המציאות שהה"מ היה מפליג תמיד את רבינו הזקן עד אין שיעור מאד. הלא זהו דבר שבמציאות ומדובר באותו רב ובאותם תלמידים ששימשו לפניו כל השנים.

ג) בענין שני השלוחים ששלח הרה"ק מקאליסק אל רבינו הזקן, שכותב הרה"ק מקאליסק שהם היו בעלי דרגה שבאו להתווכח עם רבינו הזקן לא רק בענייני צדקת אה"ק אלא גם על דרך חסידות חב"ד,

ולעומתו דברי הרלוי"צ שהוא ראה אותם והם היו עמי-הארץ, [ועד"ו כותב רבינו הזקן באיגרתו אז].

והלא כל זאת הוא מילתא דעבידא לאגלויי, כי באותם סביבות כולם הכירו את שני שלוחים שדרי"ם אלו, והכל יכלו לדעת אם אלו אנשים אשר שייכים להתווכח עם רבינו הזקן במילי דשמיא.

ד) וכן בענין שכותב הרה"ק הר"א אל הרלוי"צ, שכתב מכתבים רבים לאדה"ז נגד שיטת חב"ד,

ולעומתו היו דברי רבינו הזקן שכל המכתבים שכתב אליו הר"א כל שנה קיימים עדיין ובכולם מעודד הר"א את דרכו של רבינו הזקן, ורק באיגרת אחת של תקנ"ח הוא טען נגד דרך רבינו ואח"כ חזר מזה.

ואיך א"כ כותב הרה"ק הר"א "וכמה יגיעות יגעתי עמו במכתבים שונים". הלא כל המכתבים קיימים ועומדים ורואים שזהו דבר שאינו במציאות.

ה) איך סבר הרה"ק הר"א אשר רלוי"צ יקבל טענתו בדבר מעילה וגניבת כספי אה"ק ח"ו, מלבד שהוא סותר דברי עצמו באגרותיו אלו, שפעם כתב שהוא זה שצווה לשלוחיו שלא יקבלו (מתקס"ג בערך מעת שהחל הר"א בהתפלגות) שלא יקבלו מאת רבינו את הכסף שאסף עבור אה"ק, וכאן הוא כותב להרלוי"צ שרבינו הזקן הוא זה שמיאן לשלוח את מעות אה"ק. ואיך סבר הרה"ק מקאליסק אשר הרלוי"צ לא יראה את דבריו עצמו באיגרת אחרת הסותרת את טענה זו].

1) הר"א כותב להרלו"צ דבר שאינו במציאות גם ביחס אל רלו"צ עצמו, אודות אחד השדרי"ם בשם "חיים משרת" שהוא דיבר בדברים עם רלו"צ אודות מעות אה"ק, והרלו"צ עונה להר"א: "ואודות חיים משרתו לא ידענא מאי אידן בי' כי בודאי הוא שקר, כי לא אמר חיים לפני שום דבר". שוב איך סבר הר"א לכתוב להרלו"צ דבר שבודאי ידוע לרלו"צ שאינו במציאות.

וקיימים עוד סתירות בדברי הרה"ק מקאליסק, שכל זה פלאי מאד. והיכן מצאנו ראינו התפלגות כזאת שכל כולה היא בדברים שבמציאות ודברים גלויים מיד או עתידים לאגלויי מיד.

"נגע בו יד ה' "

ועל כן נ"ל, כי במה שהזכיר רבינו הזקן באגרתו (תיבות שעדיין לא ברור פרטיהם): "כי מחמת שנגע בו יד ה' כנודע, שכח מה שעשו ידיו", בתיבות אלו טמון הפתרון, כי מקרה קרה אל הרה"ק הר"א ובגלל אותו אירוע הוא שכח מה שהי' במציאות.

ונמצא לפעמים בש"ס גם בגדולי האמוראים שבגלל אירוע בריאותי שכחו כל מה שלמדו כו'.

[ומלבד המפורש באיגרת רבינו הזקן, הלא אי בעית אימא גם סברא כי ההרה"ק הר"א הי' אז בא בשנים וגם צדיקים הקדושים הם נתונים תחת פגעי הזמן ומאורעות הגוף כו'. צא ולמד מכל דור ודור אשר כמה מגדולי הגאונים כו' שבסוף ימיהם המה מנוהלים על ידי עסקנים הקרובים אליהם. ובנדוד"ד הם שלוחי המעות מאה"ק שרבינו הזקן והרלו"צ מעידים על מהותם].

בודאי שזהו ענין חדש, שיסודו רק בלשון סתום באיגרתו של רבינו הזקן על פרשה זו. על כן כתבנו זה כאן בתור הצעה בלבד והמקבל יקבל והחודל יחדל.

**ביטוי בלתי רגיל באיגרת הרה"ק הרלו"צ מברדיטשוב**

יש לציין גם כי הרה"ק הר"א, גרר לעצמו תגובה חריפה של הרה"ק הרלו"צ שהרלו"צ כותב אליו בסיום אגרת מענתו:

"ואת אשר ביקש בלשונו: יסכר פי דוברי שקר, הנה אין קללה יותר כפי אשר קילל מעלתו את עצמו, ומי יתן ויקויים זאת ויחולו על ראשם..." ("אגרות בעל התניא ובני דורו" ע' קעב. שלש הנקודות בסוף, כך הוא במקור שם),

הנה לפנינו סגנון דברים, שבודאי אין זה רגיל אצל הרלו"צ סניגורם של ישראל ולא נמצא כזאת או קרוב לזה לפני הצדיקים קדושי עליון נ"ע בכלל.

אלא נ"ל, כי במקרהו של הרה"ק הר"א, אף כי שורש הדברים מקורם באונס (נגע בו יד ה' ושכח כו'"), אבל לפועל הי' יוצא מזה חילול השם לפני המוני העם שעדיין לא היו מקהל החסידים שהם רק רואים לעיניים את דברי הרה"ק הר"א וזה יכול להניאם מלהתקרב לחסידות (ביודעם אשר אלו הם דברי אחד מגדולי החסידות), על כן הי' ההכרח אל רבינו הזקן והרה"ק הרלו"צ לצאת מגדר הרגיל ולכתוב דברים כהווייתם ובסגנון תקיף.

### נקודת הדברים

עד כאן הארכנו בגוף הענין, להביא מן המקורות אשר מחלוקת הרה"ק הר"א היתה גם במילי דשמיא (ולא רק בעיני צדקת אה"ק),

על כן יתכן מה שביארנו בס' "הרב", כי בהדפסת תניא השנית הוציא רבינו מתוך ההקדמה את השורות על "רבותינו שבאה"ק", מצד כי ההדפסה היתה בעצם אותו זמן שבו עמד הרה"ק ר"א וטען שהוא אינו מסכים לדרכו של ס' התניא (והוא הי' היחיד מרבותינו שבאה"ק שהי' אז בחיים).

וזהו על יסוד דברי הרבי בהערות על תניא, שההשמטה היתה קשורה עם מחלוקת הרה"ק מקאליסק.

\*\*\*

### פרק רביעי

#### יאמרו המושלים בואו חשבון

ולהלן אגש לדון קצת על דרך הכתיבה של אותו כותב ב"הערות וביאורים",

כאשר הובא לעיל, הוא כותב: במאמרו בס' 'הרב' ביאר השמטת תיבות "רבותינו שבאה"ק" עקב ש"הוא שינה את טעמו ובלא"ה יצא במחלוקת כנגד רבינו וכנגד התניא, כבר לא הי' שייך להזכירו בתחילת התניא", מהא שכרך את מחלוקתו ההגותית יחד עם הממונית, עד שחזר בו מדבריו בתקס"א, מלבד שאין לזה שחר, שלא הביא אסמכתא לדבריו, נראה לומר שאין לכרוך שניהם יחד, ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ". ע"כ דברי המעיר.

חתימת שם הכותב

א) על מאמר זה ב"הערות וביאורים" חתום השם "הרב אשר זך, תל-אביב אה"ק". יתכן שזהו שם ומקום אמיתי של הכותב, אך יתכן גם שזהו כיסוי (בדוגמת שם ספרותי) של כותב ששמו האמיתי שונה. ומסתמא בעניני דברי-תורה מותר לו להחליף את שמו האמיתי בשם אחר (משום מצות "יגדיל תורה ויאדיר" וכיו"ב ואכמ"ל), ורבים עושים כן ולא להסכמתי הם צריכים.

אולם נראה, כי בשלמא אדם החותם בשמו האמיתי, יאות לו לכתוב בכל סגנון האהוב עליו, ואם הוא אוהב לכתוב כי "דברי פלוני אין להם שחר", מטובו לכתוב כן.

אבל כשאדם אינו חותם בשמו האמיתי, הלא חובתו לנהוג בזהירות רבה בסגנון שהוא בוחר לכתוב, שלא יהי' ח"ו בגדר "מכה רעהו בסתר", וכאשר הוא חולק על דברי אדם אחר עליו לנקוט במשנה זהירות לכתוב בלשון קל (כגון: "מה שכתב פלוני לא נראה לי" וכיוצא בזה), ולא סגנון תוקפני: "דבריו אין להם שחר".

[ובמקרה זה שחתום "הרב אשר זך" מתל-אביב, לא ידוע לי אם זהו שם ומקום האמיתי של הכותב או שם בדוי].

### כתיבה בסגנון ברור

ב) סגנונו שם הוא "מהא שכרך [הר"א מקאליסק?] את מחלוקתו ההגותית יחד עם הממונית, עד שחזר בו מדבריו בתקס"א, מלבד שאין לזה שחר, שלא הביא אסמכתא לדבריו, נראה לומר שאין לכרוך שניהם יחד, ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ". ע"כ דברי המעיר.

מלשון זה יכול להשתמע כאילו אני כתבתי או הזכרתי איזו מלה אחת או יותר על מחלוקת "הגותית" ו"ממונית" וכרכתיים יחד.

ומעולם לא כתבתי בענין זה של מחלוקת ממונית או הגותית, ואין זה לשון וסגנון שלי. וכל מה שכתבתי בספר "הרב" בנידון פרט זה, הוא שהר"א מקאליסק חלק על אדה"ז וספר התניא, ועל כן אדה"ז לא הי' יכול להזכירו בתחילת התניא.

וצ"ל זהיר כשמביאים או מצטטים מדברי אחרים, לא להשים בפיהם דברים שהם לא כתבו.

[בעיון חוזר בלשונו הבלתי ברור של הכותב, יתכן והוא כיוון שלפי הבנתו בדבריי ממה שכתבתי שרבי אברהם חלק על ספר התניא, והוא סובר שר"א חלק רק בענייני ממונות, הנה מזה הבין אשר אני כרכתי איזה מחלוקת הגותית וממונית יחד. אבל עליו לפרש מה אני כתבתי ומה הוא מבין מזה, ועל מה הוא חולק ומה הוכחתו נגד מה שאני כתבתי].

## כתיבת מקורות

ג) עוד כותב שאני הייתי צריך להביא אסמכתא לדבריי [על כריכת דברים שמעולם לא דנתי ולא כתבתי עליהם],

הנה אם הוא תוהה על שלא כתבתי מקורות לגוף הענין של מחלוקת הר"א מקאליסק (שנוכחה כאן בהערות קצרות של הרבי בקשר להקדמת התניא), הנה מדוע לכתוב מקורות על דבר שנמצא בכל ספרי האגרות והתולדות של רבינו הזקן. [ואפשר בספר המקורי של ה"מראי מקומות והערות קצרות" כן כתבו איזה ציון, אף שאין נצרך].

אמנם הפלא הוא, הכותב שואל על שלא כתבתי אסמכתא [בענין המפורש בכל המקורות שהרה"ק מקאליסק חלק באותם שנים של תקס"ה על תורת רבינו הזקן], ובה בשעה תוך כדי דיבור הוא כותב דבר מוזר שהרה"ק מקאליסק חלק אז רק בעניני ממונות, והוא בעצמו לא כותב שום אסמכתא ומקור מהיכן למד דבר מופרך זה אשר הר"א לא חלק אז על תורת רבינו הזקן. הוא רק מפטיר אותנו בסגנון: "ויש להאריך בכל זה, ואין כאן מקומו". אותי הוא מחייב לכתוב מקור ואסמכתא לדבר הפשוט ומפורש בכל אגרות הקודש הקשורות למחלוקת זו, ואילו הוא בעצמו שכותב דבר שאינו במציאות הוא פטור מלכתוב אסמכתא לדבריו ומסתפק רק בלשון קדמונים: "יש להאריך ואכ"מ".

[ונכתוב עוד מזה לקמן, שבמאמרו ב"הערות וביאורים" כאן הוא מחדש דבר עצום, להחשיד את מי מחסידי קרלין שהם רצו לשרוף את ספר התניא ח"ו, וגם חידוש מחריד זה הוא כותב בלי שום מקור ואסמכתא לדבריו].

## בירא דשתית מיני' כו'

ד) בהקשר אחר במאמרו ב"הערות וביאורים" זה, מסיים הכותב: וכך שייתכן לומר שאף אם ר' אברהם מקאליסק חזר בו מ"הסכמתו" לס' התניא, אז הופסק הסדר הזה של ההדפסה הנ"ל [הוא כותב שם על הדפסה חוזרת של התניא בהשנים תקנ"ח-תקס"ה מתוך המאטריציץ של הוצאה ראשונה בשנת תקנ"ו], והצורך היה [בתקס"ו] להדפיס מחדש את הס' מבלי להזכירו [והיינו שלדעתנו כל ההדפסה השנייה של תקס"ו היתה בכדי להוציא את איזכורו של הר"א מקאליסק מתוך ההקדמה].

ושוב פלא, הנה אחרי שכתב על דבריי (בספר "הרב") ש"אין להם שחר", הנה מיד הוא מגיע למסקנא ומסתמך ממש על דבריי אלו אשר בהוצאה השנית של התניא (תקס"ו) לא היה אפשר להזכיר את הר"א מקאליסק בהקדמה כי הוא התנגד אז על התניא. והוא כותב זאת כדבר הפשוט ומובן מאליו שר"א חזר בו מהסכמתו לס' התניא (מילי דשמיא) ועל כן לא הי' שייך להזכירו.

[רק שהוא עוד מוסיף סברא מופרכת, שכאילו התניא נדפס שוב בתקס"ו רק בגלל שהי' צריך להוציא את השורה של רבותינו מאה"ק (אבל לולי זאת היו יכולים להשתמש במאטריצין של תקנ"ז). ודבר זה צורם את האוזן (ונכתוב מזה קצת לקמן).

כאן אני מתייחס רק אל יסוד דבריו שאי אפשר היה להזכיר את רבותינו שבאה"ק בגלל התנגדות הר"א מקאליסק שהם הדברים שהוא קרא מתוך מאמרי ושמיוסדים על הערת הרבי, ואלו הם הדברים שהוא עצמו כתב עליהם מקודם ש"אין להם שחר".]

מתחילה כשהוא מביא את הדברים בשם אומרם הוא מוסיף ש"אין להם שחר", מבלי להוכיח מדוע לא נוחים לו הדברים. אולם בין רגע כששכח מהיכן הוא שאב סברא זו וחשב שאלו הם דברי עצמו פתאום החלו הדברים לקבל שחר חדש (וגם שכח על התיאוריה המוטעית שלו שבשנת תקס"ה חלק הר"א רק בעיני ממונות). במח"כ אין זו דרך ובפרט לא דרכה של תורה.

### ספרים ומקורות אותנטיים

אוסף נא פרט נוסף בתגובה על מאמרו, אף כי יתכן וטועה הנני בדבר זה,

הוא כותב "מהא שכרך [הר"א מקאליסק] את מחלוקתו ההגותית יחד עם הממונית, עד שחזר בו מדבריו בתקס"א, ... נראה לומר שאין לכרוך שניהם יחד, ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ".

ניסוח הדברים בסגנון זה, על כריכת או לא כריכת מחלוקת הגותית ומחלוקת ממונית, יתכן שהוא לקוח מתוך ספרים החיצונים שדנים בפרשת מחלוקת הר"א מקאליסק על רבינו, כי שם רגילים סגנונים מסוג זה. [אלו שרגילים לכתוב בלשון רבותינו היו מנסחים הדיון הזה בסגנון אם המחלוקת היתה רק במילי דארעא או גם במילי דשמיא].

וראה לקמן אשר דבר זה שהמאמר כאן מושפע קצת מספרים חיצונים, למדתי בעיקר מתוך ענין אחר במאמרו.

והלא בדבר זה יש הלכות וגדרים ברורים בהל' ת"ת (וגם מובא בשו"ע בהל' שבת), מתי מותר ומתי אסור לעיין בספרים אלו (ועיי"ש בהל' ת"ת במקורות וביאורים של הרב אשכנזי ע"ה).

ובנוסף להיתר או איסור, דא עקא, שלפעמים בספרים מסוג זה, יש שהם נכתבו על ידי אנשים בלתי מלומדים או אנשים שלמדו על מנת לקנטר וכל מגמתם הוא להסית

ולהדיח נגד אמונה בדברי חז"ל, וגם לפעמים במכוון הם מסלפים דברים מפני שהם רוצים להיראות כמחדשים דבר מה וכיו"ב.

אם כן יש כאן גם ענין טכני, שאדם השואב ידיעותיו ממקורות אלו הוא יתבלבל ויערב בין מציאות של דברים אותנטיים לבין דמיון ודברים בדויים ומבולבלים.

וכן בנידון דידן, הלא מי שירצה לדעת וללמוד לנכון סדר המאורעות בהתנגדות הרה"ק מקאליסק בסוף ימיו על רבינו הזקן, הלא יוכל לעיין בספר "אגרות קודש" של רבינו הזקן (גוף האגרות המחכימות, וגם במבוא שם) ובספר "אגרות בעל התניא ובני דורו", ספר "פרי הארץ" (שם נמצאים אגרות הרה"ק הר"א מקאליסק, ויש ספר זה גם בהוצאה חדשה שנדפסו שם כל האגרות בשלימות ובתאריכים כו'), ספר יסוד המעלה, בית רבי, משנת יואל, ספרי תולדות חב"ד ובקובצי "בית אהרן וישראל" (קרלין), קובצי "היכל הבעש"ט", ועוד כיו"ב ספרים שברור שנכתבו בקדושה ובמטרת חקר האמת.

בעיון בספרים אלו ילמד הקורא את הדברים כהווייתם ממקור ראשון מתוך אגרות קודש רבותינו של אותה תקופה, ולא יתבלבל בדברי רוח וכיו"ב [ונכתוב מזה עוד לקמן תחת כותרת: לימוד מתוך אגרות המקוריות].

\*\*\*

### פרק חמישי

#### אם היו הגבלות, בהפצת ספר התניא

ענין נוסף ראיתי במאמרו שהוא דן שם בשמועה שנדפסה בס' "הלקח והלבוש" (מאת הרה"ח ר' אלכסנדר סענדר יודאסין) בשם המשפיע הנודע הר"ש גרונם, כי "משום מעשה שהיה" החל רבינו הזקן בעצמו למכור או ליתן התניא בעצמו (לא על ידי בעלי בית-הדפוס או מוכרים גיילים), וכשבאו משלחות מעיירות שונות לקנות התניא היה רבינו הזקן בעצמו מעריך כמה ספרי תניא נחוץ לעיר זו או זו, והיה מגביל כמה תניא'ס מספיק לכל עיירה שלשה או ארבעה וכיוצא בזה. (ולעיר אחת בשם "רויצא" שלדעת הכותב ב"הערות וביאורים" כאן היו בה הרוב מתנגדים או חסידים הכפופים אל כולל רייסין שהתנגד לאדה"ז, להם אמר אדה"ז "שהעיר רויצא אינה צריכה לתניא")

הכותב שליט"א כותב על זה ב"הערות וביאורים" בהמשך לדיונו שם בדבר כמות הטופסים של התניא שנדפס התניא בחיי רבינו הזקן בדפוס הראשון או השני, שהוא כותב דיון מרשים עם בקיאות גדולה ומקורות רבים ת"ל.

אולם בתוך הדברים בא הכותב בדבר חדש, ברצותו להסביר את השמועה הנ"ל שאדה"ז הגביל את הפצת התניא ועל כן הוא חילקה בעצמו במספר מצומצם לכל עיירה,

[כשלעצמה זו שמועה מפוקפקת לענ"ד ואין סומכין על השמועות, ולא מצאנו שמועה זו אצל רבותינו נשיאינו. וידוע אשר בשמועות בשינוי תיבה אחת ישתנה כל הענין מן הקצה לקצה, וכמה צינורות עברה שמועה זו עד שהגיעה אל בעל "הלקח והלבוב"].

הוא מנסה לפרש, וז"ל: "מצד חשש שהספרים יינזקו (ישרפו בוויילנא – היו מתנגדים ששרפו את ס' התניא) וכן על זה הדרך) ויגרם נזק למדפיסים וחילול הקודש, מהתנגדות שהיתה אז לרבינו הזקן מבית ומחוץ, והיה חשש שמא יגיע לכל החפץ לבזות שם קדשו, ולא יפלא אם א' משומעי לקחו של ר"א מקאליסק או שמא אחר עשה מעשה שלא יעשה".

בזה כנראה רצונו לבאר לשון השמועה על "מעשה שהיה" שמצד זה הגביל אדה"ז את הפצת ספר התניא, ומפרש שזהו מצד החשש שהמתנגדים מוויילנא וכן חסידי הר"א מקאליסק ישרפו את הספר.

[אגב, מה שכותב על נזק למדפיסים, בחישוב קל אינני מוצא איך המדפיסים יינזקו, לכאורה להיפך המדפיסים יינזקו אם יוגבל הפצת ספר התניא. ובודאי שהעיקר בכגון זה הוא דבר השני שכתב שאם מבזים ספר קדוש הוא "חילול הקודש"].

### התנגדות זוטרותא

בראותי דבריו אלו, התפלאתי כי לפי קצת ידיעתי דברי הימים ההם (מתוך עיוני בשעתו בספרי האגרות קודש וכיו"ב), הנה מחלוקת הר"א מקאליסק לא תפסה מקום מיוחד אצל רבינו הזקן (אף כי בודאי שהיה צער על החילול השם כו'), ומתוך בערך מאה ושלשים אגרות של רבינו הזקן שנדפסו, יש רק שתי איגרות העוסקות בענין זה של התנגדות הר"א מקאליסק (השנייה מתייחסת בעיקר להתנגדות של הרה"ק הר"ב ממעזיבוז אך נזכר בה גם הרה"ק הר"א),

ורבינו הזקן בעצמו כותב באחד מאגרות אלו (משנת תקס"ד, אגרות קודש ע' של) אשר התנגדות זו היא לשון שקר שאין לו רגלים "ויפול במהרה אי"ה", ע"ש באריכות.

וגם כותב רבינו הזקן באיגרת (ע' שמא) אשר קיבל איגרת מהרה"ק הר"א בשנת תקנ"ח [היא האיגרת שבה מתלונן הר"א על ספר התניא, ועל ריבוי החסידות ועל ריבוי החסידים ועל מינויו של רבינו הזקן את בנו אדמו"ר האמצעי להדרכת החסידים הצעירים וכיו"ב], "ולא נפנית לר' להשיב לו תשובה נכונה עד שנת תק"ס", וגם מזה ניכר אשר רבינו הזקן לא

נחפז לטפל בתלונותיו של הרה"ק הר"א. ויש לשער גם אשר מה שהי' נוגע לפועל היא התנגדותו של הר"א מקאליסק במילי דארעא משא"כ התנגדותו במילי דשמיא.

[ועיין ג"כ לקמן אשר בשנת תקס"ה קיבל רבינו ארגו כל המסמכים הקשורים לצדקת אה"ק, של ראש צדקת כולל חב"ד הרה"ח הר"י מסימיליאן והיו שם גם מכתבים של הרה"ק מקאליסק בעת מחלוקתו (שם כמדומה מדובר על מכתב הרה"ק מקאליסק שכתב בעת המחלוקת והי' מונח בארגו ההוא, מכתב שרבינו הזקן לא ראהו לפני כן. ויש לבדוק עדיין), ומכל מקום אדה"ז לא התפנה באותם שנים אפילו לפתוח את הארגו, רק כעבור כמה שנים כאשר הגיע לפניו הרה"ח ר' בנימין זאב וואלף ודיבר עם רבינו על פרשת מחלוקת הר"א ואז פתח רבינו את ארגו המכתבים].

### נתינת מקום להחולקים על דרך חב"ד

וגם בכלל מהתבטאויות רבינו הזקן במכתבו של שנת תקס"ד אודות הרה"ק הר"ב ממעזבו, ניכר שלפני רבינו גם בגודל ענוותנותו הנה החולקים על דרך חב"ד לא היו נחשבים לפניו הרבה ואכ"מ.

[כאן מדובר על חלק המכתב שלא נדפס ב"אגרות קודש" החדש של רבינו, אפשר מצד כבוד אלקים הסתר דבר, אך נדפסה במקורות אחרים, ראה במקורות באגרות קודש שם ע' שכת. אגב אוסיף כי מעולם תמהתי על תוכן איגרת ההיא של תקס"ד במתכונתה השלימה, כי פותח שם בבשורת השלום ומודיע כי קיים דיון להשכנת שלום ואילו בסיום האיגרת נכתבו דברים חריפים מאד ביחס להתנהגות של הרה"ק רבי ברוך וגם ביחס על מהותו, שהוא ההיפך ממש מפתחת האיגרת. וצע"ג],

אמנם יש לציין כי הרה"ק מקאליסק הי' מהתלמידים ששימשו לפני הרב המגיד (והי' גדול בשנים מרבינו הזקן), ואליו מסתמא התייחס רבינו בהדרת כבוד יותר מאשר אל אשר הצדיקים הקדושים שלא היו מהחברי' קדישא של תלמידי הה"מ.

[אגב אציין כאן אל מה שהארכתי פעם להוכיח (ב"הערות וביאורים" או ב"היכל הבעש"ט), כי הר"א היה היחיד מתלמידי הרב המגיד שניסה להתנגד לדרך רבינו הזקן וגם זה הי' רק בסוף ימיו, וכאשר הוא ניסה אז להניא את עוד מתלמידי הרב המגיד לא הי' אף אחד מאלו שהצטרף אליו. ויש לעיין בהסיפורים בענין הרה"ק הר"ש מקארלין, והוא נפטר בשנת תקנ"ב לפני המחלוקת של הרה"ק מקאליסק.

והצדיקים הקדושים תלמידיהם של רבי אהרן הגדול ורבי שלמה מקארלין שחלקו על רבינו הזקן, כמדומה שהם אף פעם לא ראו את רבינו הזקן והם ניזונו רק מפי השמועה

מבעלי הלשון, ועיין בלשונו של רבינו הזקן באיגרתו משנת תקס"ה על לשון הרע שמתקבל גם אצל צדיקים הגדולים].

ומה שנ"ל כי החולקים לא היו נחשבים הרבה לפני רבינו הזקן, כמדומה אשר כן הי' אצל כל רבותינו שבמקום ענוותנותם שם אתה מוצא גדולתם. וכן נמצא גם בדרושי חסידות אשר תכלית הענווה והביטול קשורה עם תכלית ההגבהה בדרכי ה', ועי' בדרמ"צ מצות מינוי מלך (שמקורו בדרוש אדה"ז).

### חשש בדוי שאינו שייך במציאות

ועל כן לא יתכן סברה מוזרה זו, אשר אדה"ז חשש משריפת התניא על ידי חסידי הרה"ק מקאליסק.

וגם בכלל זהו דבר בלתי מתקבל, להוציא לעז ולהמציא חשד שוא על חסידים מתוך חצרות קרלין וכיו"ב (שהתנגדו לחב"ד) שהם ייכשלו ח"ו בשריפת ספרים קדושים, דבר שאין לו שום צל של מקור.

ואפילו המתנגדים מווילנא ששרפו פעם אחת ספר של תורות הרב המגיד (וגם זה נעשה רק על ידי אחדים המושחתים שבהם כידוע ואכ"מ) זהו משום כי הם טענו שיש באותו ספר דברי אפיקורסות ח"ו (בענין חיות אלקי הסוכ"ע שנמצא גם בתוך הקליפות, ודברים כיו"ב), אבל צדיקי קרלין רק טענו כי ספר זה של התבוננות בדרך חב"ד אינו דרך ה' האמיתית ח"ו.

ועל כן התיאוריה של הכותב בענין הגבלת מכירת ספרי התניא ע"י כ"ק אדה"ז בגלל חשש ביזוי הקודש על ידי חסידים המנגדים לחב"ד. זהו דבר שאינו במציאות לא מצידם של אדה"ז ולא מצידם של שום חסידים ח"ו.

### טעם הקיטרוגים, הוא להוסיף בעבודת חב"ד

ויתירה מזו, חלילה לומר שרבינו הזקן יגביל ויצמצם את התפשטות ספר התניא בגלל איזה מחלוקת של הרה"ק מקאליסק.

כי הלא רבינו הזקן כותב בעצמו במכתבו אודות מחלוקת זו (אגרות קודש ע' שלא) שקיטרוגים אלו מקורם ברוחניות מחמת ש"השומעים מילי דחסידות בעירנו" יש מהם הרבה שאינם מייגעים מוחם ולבם הטהור כדבעי בהתבוננות ותפילה מעומקא דליבא בכל יום כו'.

ומעתה האם בגלל התנגדות איזו שתהי' ממעטים ח"ו בהפצת החסידות, ובגלל קיטרוגים אלו הוא יצמצם רבינו את הפצת התניא? או להיפך שאם יש קיטרוגים אז שמגבירים את הפצת המעיינות כו'.

### מדת השפעתו של הרה"ק מטבריא

וגם בעת תוקף התנגדות המתנגדים מוילנא כו' שכוחם הי' רב ברוסיא, ומהם סבל רבינו והחסידים רדיפות רבות (ולדעת הכותב כאן הנה אלו גם שרפו ספר התניא ואכ"מ), זה לא מנע את רבינו ח"ו מהפצת החסידות, ובעיצומה של מחלוקת המתנגדים הוא הדפיס את התניא בשנת תקנ"ו ותקנ"ז.

ואם היו איזה חסידים ברוסיא שנהרו אחרי חסידות קרלין והתנגדו לחסידות חב"ד, מספרם והשפעתם ברוסיא הלכנה לכאורה היו אפסיים לפי ערך השפעת המתנגדים מוילנא כו'.

[ובאיגרת הרה"ק רבי אשר מסטאלין מאותם שנים (ס' 'אגרות בעל התניא' ע' קפד, ובתוספת ביאורים בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון קעג ע' קנד) הוא כותב על חסיד רבינו הזקן: "והם אלפי אלפים וכמעט מדינה שלימה [כל רוסיא הלכנה] שאינם מדברים רק רזין דאורייתא..."].

וגם בטבריא עצמה מקום מושבו של הרה"ק מקאליסק, נראה לי מתוך איזה מקורות אשר השפעתו לא היתה רבה שם גם לא בקרב החסידים.

אם כן אפילו אם אחד רוצה לדון על צמצום הפצת ספר התניא כביכול בגלל התנגדות וחשש של ביזוי הקודש, לענ"ד אי אפשר לשייך זאת להתנגדות הרה"ק מטבריא.

### לימוד מתוך אגרות המקוריות

וסברתי בדרך אפשר, כי יתכן והכותב כאן הושפע קצת מאיזה ספרים חיצונים, כי דרכם של ספרים אלו שמתוך כמיהתם לכתוב חידושים, הם נטפלים לדברים שבהם יש להם כביכול שטח רב של דמיון לחדש, בבחינת "הריני מגלה לפני הקוראים דברים חדשים, מה שהחסידים אוהבים להסתיר" [ובדרך כלל הם אוהבים לחדש בעניני מחלוקת, ובסכסוכים בעניני ירושת מנהיגות וכיוצא בזה].

ועד"ז הוא בנדו"ד במחלוקת הרה"ק מקאליסק שהם מגדילים את הנושא לממדים מוגזמים, שמדובר במחלוקת עצומה עד ל"הפיכה" של ממש בתוך חצירו של בעל התניא, וזאת מתלמידו הותיק של הרב המגיד שהיו לו חסידים רבים ברוסיא כו'.

[ובדרך כלל, הרי אלו גם תופסים את עצמם בתור "שופטים" אובייקטיביים, בהציגם את עצמם כי הלא המה אינם כמו חסידים שבכל חצר יש להם נטיות לצדקת רבם, אלא הם הלא "נייטרליים" ובמילא הם ממשיכים לשפוט ולדון במיעוט ידיעתם מי צדק ומי כיחש מי גילה ומי הסתיר כו', והכל לפי אמות המדה של התכשויות בעיני כח וירושה המוכרים להם מתוך עולמם הם. ומובן כי זהו אינו בכלל ספרי החוקרים אלא אחדים מתוכם, וכתבתי מזה עוד לעיל תחת כותרת: ספרים ומקורות אותנטיים].

ועל כן יתכן שהכותב כאן, הושפע ממה שקרא באחד מהספרים שכתב בדרך הפלגה על מחלוקת הרה"ק מקאליסק והשפעתו ברוסיה, ומזה הסיק הכותב כאן כי יתכן שאדה"ז חשש פן אחד מחסידי הר"א מקאליסק יחלל את קדושת ספר התניא,

[וכן סברתו בסוף מאמרו שאדה"ז הדפיס שוב התניא שנית בתקס"ו, רק בגלל שרצה להוציא משם את שתי השורות על רבותינו מאה"ק, זהו ג"כ על דרך ההגזמה במידת התייחסותו של רבינו הזקן לכל ההטרדה של הר"א מקאליסק ובפרט במילי דשמיא (כאשר הארכתי למעלה)].

אגב בדפוס תניא זו השנית של תקס"ו הוסיף כ"ק רבינו גם חלק שלישי והוא "אגרת התשובה" שלא הי' בהדפסה הראשונה, וכן ערך שינויים רבים בהקדמה, והשמטת "רבותינו שבאה"ק" היא רק אחת מהן, ועמדנו בארוכה על פשר כל השינויים במאמרינו בספר "הרב"].

מה שכתבתי כאן בפרט האחרון על השפעת כותב זה מן ספרים חיצונים, זוהי השערה בלבד, ואם טעיתי אז אני מבקש את סליחת הכותב.

### סיכום הדברים

לדעתי כותב מאמר זה ב"הערות וביאורים" יש לו כשרון רב של מציאת מקורות, כי לקצת מן הדברים שהוא כותב, מאמרו מלא במקורות רבים של ספרים רבים, וגם ניכר שהוא ניחן בחוש של מחקר בדברי ימי ישראל, ובעזר השם נזכה לראות ממנו חידושים רבים בתחום דברי ימי רבותינו נשיאינו.

בכל זאת לפעמים לפום חורפא שבשאתא, וצריך להשתדל לכתוב קצת יותר ברור, ולהשתדל לברר כל דבר לפי מקורותיו האורגינאליים.



## לעילוי נשמות

שלוחי כ"ק אדמו"ר במלבורן אוסטרליא

הרה"ג הרה"ח הרה"ת ר' יצחק דוד בן

הרה"ת ר' מרדכי אברהם ישעי' ע"ה

נלב"ע ד' תמוז ה'תשס"ח

וזוגתו הרבנית דבורה בת

הרה"ת ר' חיים צבי הירש ע"ה

נלב"ע יג סיון ה'תשע"ח

גראנער



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה

האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו



נדפס ע"י ולזכות

הבנש"ק הרה"ח הרה"ת ר' רפאל שלמה

וזוגתו מרת חי'

ומשפחתם שיחיו

דרימער

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר

בקשר עם יום הגדול והקדוש

ג' תמוז

שבקרוב ממש נזכה לגאולה

האמיתית והשלימה ומלכנו בראשינו

?

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה הלוי

וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו

קליין