

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושנים

גליון ב [אלף-קפד]

חג הסוכות

יוצא לאור על ידי

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

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

## חג הסוכות

גליון ב [אלף-קפד]

# תוכן הענינים

## עניני גאולה ומשיח

- 6 .....הילכתא למשיחא .....  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
10....."ולא ציווה הקב"ה לתוהו" (גליון).....  
הת' יוסף יצחק שלמה פבזנר

## תורת רבינו

- 12.....לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד .....  
הרב בן ציון חיים אסטער  
14.....האם אדמו"ר נ"ע החליף הערבות במשך ימי החג .....  
הרב יהודה הכהן שורפין  
16.....מאמר הבעש"ט שעל כל פשט יכול לשאול קושיא כו'.....  
הרב משה מרקוביץ  
17.....יום ראשון דעשי"ת שחל בראשון בשבוע מכפר על כל ימי ראשון של השנה .....  
הנ"ל

## נגלה

- 18.....עדי קיום.....  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג  
24.....הכי גרסינן ומאי גינהו.....  
הרב מרדכי דובער ווילהעלם  
25.....גזירה דרבה ביום הכיפורים של יובל .....  
הת' דב בעריש רוטנברג  
30.....קושיית הגמרא על רבי יונתן - לשיטתיה.....  
הנ"ל

## חסידות

33.....פירוש הרמ"ז בענין "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים".  
הרב משה מרקוביץ

## הלכה ומנהג

34.....איזה ערבות כשרים למוצות נטילת ארבעת המינים.....  
הרב ברוך אבערלאנדער

41.....עניית אמון לברכת הש"ץ על ההלל.....  
הרב לוי יצחק ראסקין

43.....שהחיינו בליל ב' דחג הסוכות.....  
הרב שמעון בן ציון אייזנברך

47.....מצוה הבאה בעבירה בלולב הגזול.....  
הרב אפרים פישל אסטער

54.....הידור מצוה בקטן.....  
צבי רייזמן

68.....אמירת הפסוקים וכו' עם המבדיל.....  
הרב יוסף שמחה גינזבורג

69.....'סליחות' לצום גדליה –.....  
הרב מנחם מענדל רייצס

71.....הנחת לולב בשבת תחת המטה לרפואה.....  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

73.....מנהג הרבי ב"שברים".....  
הרב איסר זלמן ווייסברג

76.....קריעה על ערי יהודה וירושלים ומקום המקדש.....  
הרב יעקב הלוי הורוביץ

83.....פינוי אשפה לרה"ר ביו"ט (גליון).....  
הרב מאיר צירקינד

87.....תפילת שחרית אחר חצות ומנחה אחר צאה"כ (גליון).....  
הרב שבתי אשר טיאר

## שונות

- 89..... יצה"ר בן שמו"ן.....  
הרב משה מרקוביץ
- 90..... זמן אמירת מאמור ענין היום לעשותם תקע"ב.....  
הנ"ל
- 91..... הוי דן את כל האדם לכף זכות.....  
הרב ישכר דוד קלוזנר

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ נח ה'תשפ"א  
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ב' חשון ה'תשפ"א  
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים  
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"  
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

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

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F  
Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 347-770-0535

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

ברגשי גיל וחדוה  
מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים  
לידידנו היקר והדגול  
הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו התרומיות  
משכיל על כל דבר טוב, זריז במלאכתו מלאכת הקודש  
חבר המערכת בשנת **תשע"ח**  
אשר עמל ויגע הרבה במסירה ונתינה להצלחת הקובץ  
הרב התמים הנעלה **משה שי' שפירא**  
לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת  
עב"ג המהוללה הנכבדה והחשובה תחי'  
יהא רעוא מן שמיא שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצון ולנח"ר רבינו  
בדור ישרים יבורך בחיים מאושרים ובברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד  
כה"י  
**המערכת**

# עניני גאולה ומשיח

## הילכתא למשיחא

ניסוך היין והמים ע"י כהן אחד או ב' כהנים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

נסתפקו אחרונים בנוגע לניסוך המים שבחג, אם נעשה ע"י אותו הכהן המנסך היין, או שהיו שני כהנים אחד לניסוך היין ואחד לניסוך המים, דבתפארת ישראל (סוכה פרק ד משנה ט) כתב: "והכהן מערה בזמן אחד המים והיין, כל אחד לספלו" דהיינו כהן אחד, ובשלטי הגיבורים (מנטובה שנת שע"ב, מגן א' קכב, ב) כתב: "והקרוב בפייס למנסך היין של תמיד של שחר זכה בניסוך המים ובשעה ההיא עצמה שמנסכין היין היו מנסכים גם המים" היינו שהיו ב' כהנים, וכ"כ בס' עבודת הקרבנות ס' קעח שהיו ב' כהנים מנסכים.

### ניסוך היין חובת הזבח וניסוך המים חובת היום

ולכאורה יש לומר בזה, דהנה בלקו"ש ח"ב חג הסוכות כתב וז"ל: אפילו מבחינת הנסכים הרי נאמר בירושלמי (סוכה פ"ד ה"ו) שבדיעבד אם ניסכו בלילה ואפילו בלילה הראשונה כאשר עדיין לא הקריבו אפילו פעם אחת כשר הדבר בדיעבד, ... הטעם לכך שניסוך המים כשר בדיעבד אף בלילה הוא לפי שניסוך המים אינו חובת הזבח כי אם "חובת היום". הרי זה ההבדל בין ניסוך היין לניסוך המים ניסוך היין הוא חובת הזבח, ולכן חייב הוא להיות דוקא ביום, ואילו ניסוך המים הוא חובת היום אם כי ניסוך המים קשור גם הוא בזבח, ולכן נאמר בתוספתא (סוכה פ"ג ה"ז) שיש מקום לפיגול גם בניסוך המים - בכל זאת אין הוא קשור בזמן הזבח. לאמתו של דבר דרושה הסברה מדוע יש הבדל בין ניסוך היין לבין ניסוך המים הרי שניהם נלמדים מפסוק אחד ונסכיה בלשון רבים מדוע אפוא היין הוא חובת הזבח ומצותו דוקא ביום, וניסוך המים חובת היום וכשר גם בלילה כו' עכ"ל וממשיך לבאר זה בכיבוד נפלא בפנימיות הענינים עיי"ש.

ובתורת מנחם (חט"ו תשט"ז א' ע' 65) איתא: עפ"ז יובן חילוק נוסף בין ניסוך היין לניסוך המים - בנוגע לזמן הניסוך, ניסוך היין וניסוך המים צריכים שניהם להיות בזמן תמיד של שחר. - ניסוך היין ה' גם בזמן תמיד של בין הערבים, אבל ניסוך המים ה' רק בשעת הקרבת התמיד של שחר, ואעפ"כ ישנו חילוק ביניהם: בניסוך היין אם ניסך בלילה שלפני הקרבת התמיד פסול, וצריך לחזור ולנסך לאחר הקרבת התמיד, משא"כ בניסוך המים - "אם הקדים.. לזבח אפילו נסכן בלילה הראשון של חג הסוכות יצא".

וב' ענינים אלו נלמדים מכתוב א' "ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה", אלא, שבניסוך היין הרי זה כשר רק בלילה שלאחר הקרבת התמיד, ואילו בניסוך המים הרי זה כשר גם בלילה שלפני הקרבת התמיד.. ומצינו בכמה ספרים שמקשים מהו הטעם וההסברה לחילוק זה, ומסקנת הדברים היא (גבורת ארי תענית ב,ב): ניסוך היין בא בגלל הזבח, דהיינו שהוא קשור עם הקרבת קרבן תמיד של שחר, ולכן כאשר למדים מהכתוב ונסכיהם אפילו בלילה הרי הכוונה היא ללילה השייך ליום שבו מקריבים את התמיד של שחר דיום ראשון דסוכות, וכיון שבקדשים לילה הולך אחר היום, מובן שהכוונה היא ללילה שלאחרי היום ולא ללילה שלפני היום, משא"כ ניסוך המים אינו חובת הקרבן ואינו קשור עם הקרבת תמיד של שחר, ורק זמנו הוא בעת הקרבת תמיד של שחר, אלא הוא חובת היום דחג הסוכות, וכיון שבכל הענינים מלבד עניני קדשים "היום הולך אחר הלילה" הרי גם הלימוד מהכתוב ונסכיהם אפילו בלילה מתייחס ללילה השייך ליום זה יום א' דחג הסוכות שהוא הלילה שלפני זה ולכן גם אם ניסך בלילה שלפניו יצא, ע"כ.

### מחלוקת הראשונים בגדר ניסוך המים

והנה בתענית ב,ב, איתא: "רבי אליעזר אומר מיום טוב הראשון של חג [מזכירין גבורות גשמים] כו'. איבעיא להו: רבי אליעזר מהיכא גמיר לה, מלולב גמר לה או מניסוך המים גמר לה? מלולב גמר לה: מה לולב ביום - אף הזכרה ביום. או דלמא מניסוך המים גמר לה: מה ניסוך המים מאורתא, דאמר מר ומנחתם ונסכיהם, אפילו בלילה, אף הזכרה מאורתא?", ובתוס' שם (ד"ה איבעיא) כתבו מה ניסוך המים מאורתא, וז"ל: פירוש דאע"ג דניסוך קרבנות לא הוי עד לאחר הקרבת קרבנותיהם, ואם כן היאך קריבי נסכים בלילה רוצה לומר בלילה שניה, והניסוך חג דהוי ממים מצי למהוי בלילה ראשונה, ואף על גב דאמרינן במסכת יומא ב' בראשונה (דף כו:): אמר רב ואיתימא ר' יוחנן אין מנסכים מים בחג אלא בתמיד של שחר, וא"כ לא הוי בלילה ראשונה דהא אינה אלא ביום, יש לומר דאינו חייב לנסך אלא בתמיד של שחר, מכל מקום אי בעי עביד ליה בליליא עכ"ל, דהטעם בזה הוא כמבואר בלקו"ש דכל הנסכים הם חובת הקרבן, ולכן לא שייך לנסך לפני חלות חיוב הקרבן, משאכ ניסוך המים הוא חובת היום לכן שייך לנסך בלילה שלפניו.

אבל ברש"י שם פירש: "מה ניסוך המים מאורתא - כדאשכחן במסכת סוכה (נא, ב): שממלאין הכלי מים לניסוך המים בלילה", וכ"כ בתוס' רי"ד שם: "או דילמא מניסוך גמר לה והניסוך אף על פי שלא היו מנסכין אלא ביום מ"מ מן הלילה היו מתעסקים בו במילוי המים כדתנן ב' החליל (סוכה דנ"א ע"ב דהטעם שפירשו כן בפשטות הוא משום דסב"ל גם ניסוך מים הוא חובת הקרבן וכן כתב המאירי שם בהדיא: "אבל נסוך המים אינו בלילה שהרי נסכים הבאים מחמת זבח הם ונסכים הבאים מחמת זבח אין זמנם אלא ביום" עיי"ש, ולדבריהם יוצא דגם עי"ז שמתעסקין בהמים

בלילה, די שלכן יזכירו גשמים גם בלילה.

ובחלקת יואב להגאון מקינצק זצ"ל (בהגהותיו על הש"ס תענית שם) העיר על התוס' שכן כתב בחי' הריטב"א יומא כד, א (ד"ה זריקה): "דניסוך היין הכשר הזבח, ואילו ניסוך המים חובת היום דקאי באפי נפשה", וכן כתב בסוכה נא, א: "דניסוך המים אינו חשוב בא עם הזבח שחובת היום הוא ולא חובת הזבח כלל שהזבח של תמיד בנסכים של יין הוא נכשר כמו בשאר ימים, אלא שיש חובת היום גם כן לעשות נסוך המים".

והוסיף להעיר שמתוס' מנחות טו, ב (ד"ה אפשר) מוכח דלא ס"ל כהריטב"א אלא שזהו חובת היום, דאל"כ מאי מקשו שם על רש"י דס"ל דנסכים של יין נפסלים בלינה רק משנשחט עליהם הזבח מנחות (שם עט, א) מדאיתא בשמעתין דהמים נפסלים בלינה, והרי שאני מים שאינם באים מחמת הזבח אלא חובת היום ולכן שייך פסול לינה בלילה אף דליכא חיוב קרבן עדיין, משא"כ בנסכי יין הבאין מחמת הזבח נפסלים בלינה רק משנשחט עליהם הזבח אלא ש"מ דסב"ל להתוס' דגם נסכי מים חשיב דבא מחמת הזבח לכן שפיר הקשו מניסוך המים לניסוך היין ולא ס"ל כהריטב"א הנ"ל עכת"ד.

היוצא מכל זה, שיש פלוגתת הראשונים בניסוך המים שבחג אם הוא חובת הקרבן, או הוא חובת היום, דתוס' בתענית והריטב"א וכו' סב"ל דהוה חובת היום, משא"כ המאירי כו' והתוס' במנחות סב"ל דהוה חובת הקרבן כנ"ל.

### ספק הנ"ל תלוי בגדר החיוב דניסוך המים

ולפי"ז יש לומר דאי נימא דהוה חובת היום ולא של הזבח מסתבר לומר דמנסכים בב' כהנים כיון שהן שתי עבודות נפרדות וחיובים שונים, אבל אי נימא דהוה חובת הזבח כמו היין, י"ל דנעשה ע"י כהן אחד כיון שהם עבודה אחת - נסכי הקרבן.

אלא דלכאורה אפשר לפקפק בזה, דהנה בלקו"ש שם ציין להאבני נזר או"ח ח"ב סי' תצה, ששם הביא ראייה לשיטת הריטב"א דניסוך המים היא חובת היום ולא חובת הזבח, ממה דמבואר בגמ' תענית הנ"ל דנסכי מים קרבין אפילו בלילה ראשונה של סוכות אף שעדיין לא קרב הזבח, ואיך הזבח כשר במה שהקריב הנסכים קודם, הלא חיוב הנסכים אינו אלא לאחר שהקריב הזבח, אלא ע"כ שנסכי מים חובת היום הוא, אבל הקשה [כהקושיא בהשיחה] דאיך אפ"ל שהוא חובת היום הלא איתא בתוספתא דסוכה (פ"ג הי"ז) דמי דחג חייבין עליהן משום פיגול, ואם איתא דחשיב כבא בפני עצמן, אמאי יתחייב עליהן משום פיגול, ותירץ, דלעולם הם באים מחמת חובת היום, מ"מ כשהקריבם עם התמיד, התמיד קבעתם, ודומה לשתי הלחם דקיי"ל (רמב"ם פ"ח מהל' תמידין ומוספין הט"ו) דבאים בפני עצמן, מ"מ אם הוזקקו זה לזה מעכבין זה את זה, והכבשים מתירים אותם, עכ"ד. היינו דאם נסכו המים בפני עצמן הוי כבאים

מחמת חובת היום ומשום הכי קרבין בלילה קודם שהקריב הזבח, אבל אם הקריב נסכי המים עם התמיד אזי נתברר שהם חשיבי נסכי זבח וחייבין עליה משום פיגול<sup>1</sup>.

אבל מ"מ אכתי יש לחלק כנ"ל, דאף דכשמנסך עם הקרבן נעשה כמו הקרבן, מ"מ כיון דיסוד החיוב הוא משום שהוא חובת היום לכן י"ל דנעשה ע"י כהן בפני עצמו. ויל"ע.

### ניסוך ביד שמאל?

עוד העירו האחרונים דאי נימא דהניסוך הוא ע"י אחד, נמצא דניסוך אחד צ"ל ביד שמאלו ועבודות המקדש צריך להיות ביד ימין דוקא, כמ"ש ברמב"ם הל' ביאת המקדש (פ"ה ה"ח): "ואין עבודה אלא בימין, ואם עבד בשמאל פסולה ואינו לוקה?"

וברמב"ם (הל' עבודת יוהכ"פ פ"ד ה"א) כתב: דבהולכת הקטורת של הכהן הגדול ביום הכפורים לפני ולפנים, היה נוטל את המחתה של גחלים בימינו ואת הכף של קטורת בשמאלו. ומן הדין היה שיוליך את הכף בימינו, שהרי הולכה בשמאל פוסלת בדם הקדשים, אלא שמפני כובד המחתה של גחלים, ועוד שהיא חמה מפני הגחלים, אינו יכול לסבלה בשמאלו עד שיכניסה לפני ולפנים, ולתלות הכף בזרוע הימנית או לתלות המחתה על ידי בית יד בזרוע הימנית אי אפשר, מפני שאינה דרך כבוד, לכן הותרה שמאל ביום הכפורים עיי"ש.

ובס' תורת מנחם (תשמ"ב ח"ב ע' 717) איתא וז"ל: ידוע הכלל שכל העבודות בביהמ"ק היו צריכות להעשות ביד ימין דוקא, ואעפ"כ מצינו בעבודת יוהכ"פ נטל את המחתה בימינו ואת הכף בשמאלו יומא רפ"ה, וטעם הדבר כי יד ימין עסוקה באותה שעה עם עבודה אחרת והיות שאין לו אפשרות לקחת את הכף בימין לכן לוקחה בשמאלו עכ"ל. ואולי גם הכא י"ל דכיון דאי אפשר ליעשות ע"י יד אחת הותר לו גם בשמאל ויל"ע.

### אין עושיין מצוות חבילות חבילות

עוד העירו דבשלמא אי נימא שהוא חובת הזבח מובן איך מנסכים שתיהם בבת אחת דהוה חדא מצוה, אבל אי נימא דנסכי מים היא חובת היום ונסכי יין הוה חובת

1 ועפ"י דבריו יש להעיר בדברי החלקת יואב הנ"ל, כי אפילו אי נימא שהתוס' סב"ל כדסבירא להו בתענית שהיא חובת היום, אכתי קשה קושיית התוס' במנחות, דאי נימא דנסכים הבאים עם הזבח לא מיפסלי בלינה רק בשחיתת הזבח, א"כ הכא בסוכה אמאי ס"ל דאי מייתי נסכי מים במקודשת איפסלה בלינה, דנהי דאם היה מנסך המים בלילה חשיבי כבאין בפני עצמן, מ"מ כיון דאינו מנסך המים בלילה רק מנסכם בעת הקרבת התמיד שפיר חשיבי כנסכים הבאין עם הזבח, ואמאי מפסלי בלינה, וראה בשו"ת דובב מישרים ח"א סי' ק"ו בענין זה ואכמ"ל.

הזבח איך אפשר לנסכם בב"א הלא "אין עושין מצוות חבילות חבילות?" (ולפי מ"ש באבני נזר הנ"ל לא קשה).

ועי' במגן אברהם סי' קמ"ז ס"ק יא שכתב דלדעת רש"י ותוס' (סוטה ח, א) האיסור הוא רק באדם אחד כגון שמביא ב' תינוקות ביחד למול אותם זה אחר זה, משא"כ בשני מוהלים מותר למול אותם אפילו בבת אחת, והרמב"ם סב"ל להיפך דבאדם אחד זה אחר זה מותר, אבל שני אנשים בבת אחת אסור<sup>3</sup> נמצא דאי נימא שהניסוך הי' בשתי כהנים בבת אחת לפי שיטת רש"י ותוס' א"ש, אבל קשה לשיטת הרמב"ם?

ולכאורה נראה דכיון שמבואר (סוכה מח, ב, רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"י ה"ז): "שני חוטמין דקין, אחד מעובה ואחד דק, כדי שיהו שניהם כלין בבת אחת", - אף לפי השיטה דניסוך המים חובת היום-, הרי זה עצמו מוכיח שהם שייכים זה לזה, וע"ד דאיתא בתענית כה, ב: "אמר רבי אלעזר: כשמנסכין את המים בחג, תהום אומר לחבירו: אבע מימין, קול שני ריעים אני שומע, [ניסוך היין וניסוך המים] שנאמר תהום אל תהום קורא לקול צנורין וגו'", דשניהם מרצים על המים, ולכן לא שייך בזה הדין דאין עושין מצוות חבילות כיון שהם פועלים דבר אחד, וכן כתב בקה"י מנחת סי' ח עיי"ש.



## "ולא ציווה הקב"ה לתוהו" (גליון)

הת' יוסף יצחק שלמה פבזנר  
ישיבת תורת"ל המרכזית - 770

בגליון הקודם (א'קפ"ג) נתבאר בעניין הוכחת הוכחת הרמב"ם לביאת המשיח ממצוות ערי מקלט שמכיוון ש"מעולם לא היה דבר זה ולא ציווה הקב"ה לתוהו" לכן בהכרח שתתקיים ביאת המשיח והאריך לבאר בביאור הקושיא שבהע' 4 והדרכים לתרץ הקושיא.

אמנם לכאורה י"ל באור"א ובהקדים שלכאורה צלה"ב:

א. מדוע מקשה כ"ק אדמו"ר ממ"ד השנוי במחלוקת והרי ישנם דיעות שמצוות אלו התרחשו במציאות וא"כ אפ"ל שהרמב"ם סובר כמותם

2 סוטה ח, א, וש', רמב"ם טומאת צרעת פ"א ה"ו, רוצח פ"י ה"ה, ועבדים פ"ג ה"ט, והטעם שלא יהיו נראות עליו המצוות כמשא, שממהר לפרוק מעליו" (רש"י ותוס' שם; רשב"ם פסחים קב, ב), ובתוספות מועד קטן ח, ב כתבו: "דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה.

3 ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך א' ערך אין עושין מצוות.

ב. לפי הביאור בשיחה נמצא שכל האומר שמצווה בתורה אפשר שלא תתרחש במציאות דינו ככופר בתורה וא"כ נמצא לכאורה לפי המבואר בשיחה שמ"ד זה הינו כפירה בתורה (ואע"פ שהקושיא היא מהגמ' על השיחה - שלפי מ"ד זה לא ניתן לבאר כפי המבואר בפנים השיחה, מ"מ קשה מאוד לומר שזאת הניגודיות בין המבואר בשיחה לבין הקושיא שבהערה.)

ג. לכאורה מכיוון שהקושיא הינה מרכזית ומהווה קושי על כללות הביאור, א"כ לכאורה הקושיא צריכה להיות בפנים השיחה ולא בהערה עם הסיום "ואכ"מ."

ויובן בהקדים שלכאורה אין מובן כלל מ"ש שכל מצווה מחוייבת להתרחש במציאות והרי לכאורה התורה אין מעניינה להכריח שמציאות מסויימת תתרחש בפועל אלא שבאם תתרחש מציאות מסויימת תהיה הנהגה באופן מסוים אבל לא מכיוון שהתורה ציוותה מצווה מסויימת א"כ כתוצאה מזה גם המציאות שעליה ציוותה התורה מוכרחת להתרחש וא"כ אין מובן מהי הסברא לומר שכל מצווה מוכרחת להתקיים בפועל.

אלא י"ל שאכן אין הכרח כלל שכל מצווה תתקיים בפועל וכנ"ל וביאור כ"ק אדמו"ר היא שכל מצווה חייבת להתקיים כפשוטו בגשמיות, היינו, שלא ניתן לפרש מצווה באופן שלא כפשוטו ולהכניס פירושים חדשים במצווה שלא כפשוטו או לפרש שקיום המצווה יהיה ברוחניות אלא שהפירוש היחיד בקיום המצווה הוא כפשוטו בגשמיות, היינו שכן סורר ומורה הוא בן גשמי שגנב באופן גשמי וכו'

והדברים פשוטים ע"פ דברי הרמב"ם ש"ק אדמו"ר מביא בשיחה ששם מבואר שהמצוות הם "מצווה עומדת לעד ולעולמי עולמים אין בה לא שינוי ולא גירעון ולא תוספת" והיינו כנ"ל, ולא מוזכר כלל בדברי הרמב"ם שהמצוות מוכרחות להתקיים בפועל.

אלא שא"כ קשה מהי ההוכחה לביאת המשיח והרי המצוות אינם צריכות להתקיים בפועל.

אלא שביאור כ"ק אדמו"ר הינו שכאשר ישנה מצווה שמוצמדת אליה הבטחה וההבטחה היא פרט במצווה, חלים על ההבטחה אותם גדרים שיש במצווה עצמה וא"כ כשם שהפירוש היחיד במצווה הוא הפירוש הגשמי והפשוט כך גם בהבטחה שצמודה אליה, פירושה היחיד הינו הפירוש הפשוט וא"כ מובן לגבי הבטחת הגאולה שהיא פרט במצוות ערי מקלט שמוכרחים לפרשה כפשוטו (וזהו החידוש בהבטחה זאת לגבי שאר ההבטחות שאותם ניתן לפרש באופנים נוספים כמבואר בשיחה בארוכה) ולכן ההבטחה מוכרחת להתקיים במציאות בפועל כי זהו הפירוש הפשוט.

אלא שא"כ קשה מהי הקושיא בהערה שהרי לגבי מצוות אלו אין הבטחות שגורמות שיתקיימו בפועל בודאי, אלא שהקושיא היא על המילים "ומעולם לא היה

דבר זה ולא ציווה הקב"ה לתוהו"ש ע"ז מקשה שאין במשפט זה כדי לבאר את ההוכחה לביאת המשיח כי מצוות אינם חייבות להתקיים במציאות אלא "דרוש וקבל שכר" ועניין זה אינו שנוי במחלוקת והוא לכו"ע, היינו שגם למ"ד שהמצוות אכן התרחשו מ"מ אינו חולק ע"כ שאין חיסרון בכך שהמצוות לא יתקיימו בפועל ואפשר שהמצוות יגיעו לתכליתם באופן ש"דרוש וקבל שכר" (וההוכחה לביאת המשיח היא מכך שההבטחה היא פרט במצוות ערי מקלט ולא מהמילים "ולא ציווה").

וא"כ מתורצות בפשטות כל השאלות דלעיל:

א. דבר זה אינו שנוי במחלוקת.

ב. אין זאת קושיא על כללות השיחה אלא עניין נוסף וצדדי

ג. לפי המבואר לעיל אין הקושיא שמ"ד בגמ' דינו ככופר בתורה אלא כנ"ל

וכתבתי בכ"ז באריכות בספר "מבית חיינו" הנמצא עתה בדפוס.



## תורת רבינו

### לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א.

בלקו"ש חי"ד ע' 112 הערה 27 "עפ"ז יומתק הא דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד (ע"ז נח, ב. חולין קלז, ב) - דלכאורה הו"ל לחכמים לומר דוקא בל' תורה, ובמכש"כ הא דחייב אדם לומר בלשון רבו (ברכות מז, א. וש"נ). ומבואר שבד"כ לשון חכמים הוא לשון התורה ורק כשיש טעם מיוחד לרמוז על איזה ענין וכיו"ב אז אמרינן לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד.

ולכאורה צ"ע ממה דמצינו בב"מ דף ב ע"א "ומצאתה דקרא דאתא לידי' משמע ומיהו תנא לישנע דעלמא נקט ומדחזי לי' אמר אנא אשכחית ואע"ג דלא אתאי לידי' בראי' בעלמא קניי", דלפי הנ"ל למה היה הזה קס"ד דהתנא לא נקט לישנא דקרא.

וי"ל בהקדם לשון רש"י בד"ה לישנא דעלמא נקט "שהתנא לשון בני אדם אחז במשנתנו" ור"ל בזה דלא נקט לשון הקרא כי מפרש דהתנא אומר הדין בלשון סיפור ולא בלשון דינא גרידא (שנים אוחזין בטלית וכ"א אומר שלו הוא) אלא התנא מאריך בלשונו בסיפור הדברים זה אומר כו' זה אומר כו' ומספר בלשון בנ"א ולכן אמרינן

דמאי דקאמר אני מצאתי' אין זה לשון הקרא אלא כמו שהרבה בנ"א קורין לה מציאה משעת ראי'.

ואה"נ היכא דהמשנה רק קאמר דין בלשון של דינא כמו המוציא אבידה הרי זה שלו או חייב להכריז ואינו לשון סיפור של לשון בנ"א בודאי דהתנא נקט לישנא דקרא.

ולפי זה יש לפרש השקו"ט של הגמ'. דמלכתחילה מפרש הגמ' דלכן המשנה אומר כולה שלי ומפרש רש"י שמשמע בחזקה גמורה, ד"מצאתי" שיכול להתפרש בלשון ראי' הרי זה אינו חזקה גמורה כי יכול להיות דגם שני ראה, אמנם בכולה שלי הרי אינו יכול להתפרש אלא במובן של חזקה גמורה ששולל השני לגמרי.

ושב מקשה הגמרא א"כ נתני רק כולה שלי ולא אני מצאתי' ועל זה מתרץ דקס"ד דבמק"א דקתני רק לשון מציאה ["מצא" - גירסת הריטב"א ורוב כת"י] הו"א דקני משעת ראי' אמנם לא משום שזה המובן של "מצא" דהרי כנ"ל זהו בלשון דין ולא בלשון של סיפור ובפשטות אז התנא לישנא דקרא נקט, אלא הטעם דהיינו אומרים דקונים בראי' הוא משום - כלשון רש"י - "לא אשמעינן שום תנא דלא קני לה אלא בהגבהה", ולכן קס"ד דאף ד"מצא" מובנו דאתא לידי' כלישנא דקרא מ"מ הו"א דקנה משעת ראי' וכדיוק לשון רש"י, ולכן מדייק רש"י דלא אשמעינן שום תנא דלא קני לה אלא בהגבהה ולא קאמר דלא אשמעינן שום תנא דלא קני בראי' ומדייק לפרש משעת ראי' ולא מפרש קני לה בראי', כי רש"י רוצה להדגיש דהן אמת הלשון "מצא" הוא הגבהה כלישנא דקרא דאתא לידי' מ"מ מכיון דאין תנא דאשמעינן דקני לי' אלא בהגבהה ולכן קנה כבר מקודם ההגבהה משעת ראי'.

ולכן תנא הכא כולה שלי שהוא משנה יתירה לומר להדיא דלא קני משעת ראי' וזה מה שרש"י מסיים להכי אשמעינן הכא משנה יתירה דלכאורה אינו מוסיף כלום על לשון הגמ' אלא דמדגיש שזה דלא כהגמ' לעיל דההדגשה היה על המובן של כולה שלי בחזקה גמורה אלא שהוא משנה יתירה לתרץ לשון מצא בעלמא שהוא לשון של דין ולא של סיפור ומובנו כלישנא דקרא וכנ"ל.

ולפי זה ג"כ מובן למה נטר רש"י עד ד"ה בעלמא דקתני מצאתי' לבאר למה יש קס"ד דקונין בראי' דאין שום מתני' דאמר דקונה אלא בהגבהה, ולכאורה הול"ל לעיל בפעם הא' כשהגמ' אומר אי תנא אני מצאתי' הו"א מאי מצאתי' ראיתי' בראי' בעלמא קתני דאיך יש קס"ד כזה משום שאין לנו משנה שאינו קונה, אלא ע"פ משנ"ת א"ש, דאין כוונת רש"י להסביר סתם קס"ד דקונה בראי' אלא דלאחר שידועים שהלשון חכמים במשנה הוא לשון התורה למה נימא דקנה משעת ראי' וע"ז קאמר כי אין משנה דקונה רק בהגבהה וכמשנ"ת.

ובמסקנת הגמ' דרישא במציאה וסיפא במו"מ אין להקשות מנ"ל שאינו קונה בראי' כי השתא המשנה לא קאמר רק סיפור שאני מצאתי' אלא רוצה להדגיש ב' גווני

ויש צריכותא כמבואר בגמ' ולכן בודאי אין כאן סיבה לומר דלא נקט לישנא דקרא ובודאי הכוונה כמו ומצאתה דקרא דאתא לידי' דכנ"ל בפשטות לשון חכמים הוא כמו לשון הקרא אם אין טעם מיוחד לומר שזה לחוד וזה לחוד ולמה נמצא בכלל שיקנה בראי'. ודוק.



## האם אדמו"ר נ"ע החליף הערבות במשך ימי החג

הרב יהודה הכהן שורפין

תושב השכונה

ברשימות היומן סוכות תרצ"ג ע' סג (נדפס ג"כ ברשימות חוב' י"ד) מביא מאדמו"ר הריי"ץ תיאר איך הנהיג אדמו"ר נ"ע בנוגע הד' מינין שלו וזלה"ק "...בשנים שהנני זוכר כבר לא היו שנים ואדנ"ע נטל שלשה עשר הדסים בלולבו (כן עשה בשנה זו וכן גם בלולב א"ז שליט"א שציוני לאגדו מ"מ) הי' מחליפם ביום ג' דחומ"ס כל היג' והי' נותנם לי. רק פעמים אחדים קרה שהחליפם בליל דהו"ר אבל נראה הי' שזה שייך יותר לענין הו"ר מלחילוף ההדסים. הערבות לא הי' מחליף. ובכלל פלעגט מען ניט קוקען אף זיי מחביאם בתוך ההדסים וכו' עכלה"ק.

וכבר העירו ע"ז דבספר המנהגים ע' 67 הובא דבמשך חול המועד מחליפין גם הערבות. ועוד והוא עיקר דבשיחת ליל א' דחה"ס תש"ד (סה"ש תש"ד ריש ע' 14) הובא דאדמו"ר נ"ע החליף את הערובות וזלה"ק "הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק פלעגט זיך נוהג זיין איבערצובייטן די הדסים און די ערבות חוהמ"ס און האט מכזיין געווען אז צו נטילת לולב אין הושענה רבה זאלן די ערבות און הדסים זיין נייע." עכלה"ק.

ולכאורה דוחק לומר (אף כדי לתווך הרשימות וסה"ש וכמו שמשמע מהערות של המו"ל של הרשימות) שהכוונה בשניהם הוא שרק החליף הערבות בשביל הו"ר, שהרי בהרשימות כתוב בפירוש שלא מדובר בנוגע הענין של חליפות המינים בשביל הו"ר שהוא ענין בפני עצמו, אלא בנוגע הענין דחילוף הדסים והערבות בחול המועד עצמו. ועוד דא"כ הל' בסה"ש שם "'הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק פלעגט זיך נוהג זיין איבערצובייטן די הדסים און די ערבות חוהמ"ס" אינו מדויק, שהרי החליף הערבות רק בהו"ר.

ולכאורה י"ל בדא"פ דכד דייקת שפיר בלשונו הקודש ברשימות, אדמו"ר ריי"ץ הקדים ואמר "בשנים שהנני זוכר כבר לא היו שנים..." דהיינו שהשנים דלפנ"ז כן היו

שינויים. ולפי"ז נראה שהקטע בסה"ש שמתאר הנהגות אדמו"ר נ"ע בחילוף ההדסים והערבות הוא באה בנמשך וענין אחד עם הקטע לפני"ז וזלה"ק

שאלה: וויפיל הדסים זיינען געווען אין לולב פון כ"ק אדמו"ר נ"ע? תשובה עס איז געווען א צייט אז די הדסים אין לולב פון הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק זיינען געווען בלי מספר דאס הייסט ניט ווי דער מספר המדויק וואס דארף זיין דאס איז י"ב י"ג איינמאל איז געווען דער מספר ההדסים כ"ו מצד טעם ידוע.

(ובקטע לאח"ז מביא ש) הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק פלעגט זיך נוהג זיין איבערצובייטן די הדסים און די ערבות חוהמ"ס און האט מכוין געווען אז צו נטילת לולב אין הושענה רבה זאלן די ערבות און הדסים זיין נייע. "עכלה"ק.

ולפי מה שנתבאר י"ל דזה שאדמו"ר נ"ע החליף גם את הערבות שלו בחול המועד, זה היה דווקא באותו שנים שההדסים שלו היו 'בלי מספר דאס הייסט ניט ווי דער מספר המדויק וואס דארף זיין דאס איז י"ב י"ג...". משא"כ זה שהוא לא החליף הערבות זה היה בדווקא בהשנים שאדמו"ר נ"ע נטל י"ג הדסים וכלשונו הקודש ברשימות "...בשנים שהנני זוכר כבר לא היו שנים ואדנ"ע נטל שלשה עשר הדסים בלולבו..."

ואם כנים הדברים, לולא דמסתפינא י"ל ההסברה בהחילוק כדלקמן.

בנוגע הטעם (ואולי המקור) להקפיד להשאיר הערבות ולא להחליפם במשך החג, מצינו בספר מצודת דוד והוא ס' טעמי המצוות להרדב"ז מצוה קי"ח שמביא מספר הקנה וז"ל "...הדס מלשון חסד ומיכאל נאחז משם. ערבה מלשון 'ארץ ערבה ושוחה' ורומז בפחד. וסמאל נאחז משם. א' מליץ טובה וא' מליץ רעה, וזה החלק שיש למקטריגים במצוה זו. וגם בשביעי הוא יום הערבה מנהג נביאים הראשונים וכדי להחליש כחה אמרו חבוט חבוט ולא ברוך. (עד כאן הוא מספר הקנה וע"ז מוסיף הרדב"ז מדילי') ומשום הכי אין אני נוהג להחליף הערבה כל שבעה דמכמשא עדיף טפי. ומזה הטעם אני מדקדק שלא יהיו בדי הערבה גבוהים מבדי ההדס שהכוונה להמתיק הדין ולהרכיב החסד על הדין כדאיתא "סולו לרוכב בערבות ביה שמו ועלוז לפניו" שאז היא השמחה השלימה, וזה לפניו כי הם פני הרצון, ודעהו: "עכ"ל. היינו שהמנהג (ע"פ קבלה עכ"פ) לא להחליף הערבות הוא בכדי להחליש ולהמתיק הדינים.

ובנוגע להחשבון של מספר ההדסים הובא בהמלך במסיבו חלק א' ע' ר"נ ש"שנים עשר כנגד י"ב גבולי אלכסון, שלשה עשר כנגד י"ג מדות הרחמים, כ"ו כנגד שם הוי' , ארבע כדי שתהי' הוספה על הרגיל. (ובע' רנ"ט שמספר ס"ח בגימ' חיים והדס בגימ' ס"ט).

והנה נתבאר בכמה מקומות בחסידות (ראה למשל אור תורה להמגיד אות קכ"ב - פ' בהר, ופירוש המילות לאדמו"ר האמצעי אות קנ"ח ועוד כמה מקומות) שעיקר ענין י"ג מדות הרחמים הוא "הכאת" "והמתקת" כח הדינים קשים.

עפ"י י"ל בדא"פ (אף שמי ידע רזי עולם וכו') דזה שאדמו"ר נ"ע השאיר הערבות שלו ולא החליפם כל ימי החג דווקא כשנטל י"ג הדסים הוא מפני שדווקא אז, ע"י י"ג מדה"ר (שכנגדן הי"ג הדסים) הוי הענין של החלשת והמתקת הדינים ע"י הכמשת הערבות בהדגשה. וילע"ע.



## מאמר הבעש"ט שעל כל פשט יכול לשאול קושיא ועל כל קושיא יכול להביא תירוץ

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

במאמר ד"ה וישלח תשמ"ג (בלתי מוגה) מביא מאמר הבעש"ט הידוע שאמר שעל כל פשט שבעולם יכול להקשות וכל קושיא יכול להביא תירוץ, וביאור הענין, כי בכל עולם יש דברים שהם למעלה מהשגת אותו עולם, אך כשעולים לעולם עליון יותר הנה שם הדבר מובן, אלא שיש דברים שגם בעולם העליון יותר הם למעלה מהשגה, וכדי ליישבם יש לעלות לעולם עליון עוד יותר.

אבל בסוף הציטוט מביא עוד נקודה (וכנ"ל זהו מהנחה בלתי מוגה, ולכן צ"ע עד היכן הדברים מדוייקים), ש"דברים המובנים בעולם זה הנה בעולם עליון יותר אינם מובנים".

אך כשמעיינים במקור הדברים בתורת הבעש"ט (נדפסה לראשונה בגנוי נסתרות ע' מא, ואחר כך במגדל עז ע' שעא, ושוב בשני נוסחאות בספר מאמרי אדמו"ר הזקן ענינים - בדפוס האחרון חלק ב ע' תסב-ג (ובדפוס הראשון ע' רצז), הנה הצד השני לא נמצא שם לכאורה.

ולכאורה צריך ביאור בהננת הדברים, שהמובן בעולם תחתון אינו מובן בעולם עליון יותר.

דהנה הביאור הנ"ל מסביר רק כיצד בעולם תחתון יותר הרי הדברים שבעולם שלמעלה ממנו הם למעלה מהשגתו ואינם מובנים, וכשעולם לעולם עליון זה הרי הדברים הללו נעשים מובנים וכן למעלה "עד אין קץ ותכלית", אבל מה הכוונה שדברים המובנים בעולם הזה הנה בעולם עליון יותר אינם מובנים.

ואולי הכוונה, שמצד העולם העליון הרי העולם שלמטה ממנו הוא בבחינת "חושך" והעדר גילוי אלקות, וזה מכונה כאן "אינם מובנים", כלומר, שמצד המדרגה העליונה אין מקום להעלם והסתר שבמדרגה התחתונה.

ובסגנון אחר, שהמשמעות של "אינם מובנים" שונה בסיפא.

ועצ"ע.



## יום ראשון דעשי"ת שחל בראשון בשבוע מכפר על כל ימי ראשון של השנה

הנ"ל

בשיחת ערב ראש השנה תשל"ד (שיצאה לאור לאחרונה) מביא דברי הסידור האריז"ל (עשי"ת), שכאשר חל יום ראשון של עשי"ת ביום ראשון בשבוע ה"ז מכפר את כל העוונות בימי ראשון בשבוע של השנה שעברה, ומקשה על זה דהרי לא אד"ו ראש, ולפי הלוח שלנו אי אפשר שיחול יום ראשון של ז' ימי עשי"ת בראשון בשבוע.

והתירוץ השני שמביא שבכתבי האריז"ל מבואר לפי הקביעות ע"פ קידוש החודש שאין בהם ההגבלות דלא אד"ו ראש.

אך התירוץ הראשון שמביא הוא, שבקביעות הראשונה הרי אדם נברא בראש השנה ביום ששי, ונמצא שהיום הראשון של ז' ימי עשי"ת ה' בראשון בשבוע.

והעריני ח"א, דלכאורה אותו ראש השנה הראשון לא היה בן ב' ימים, דהא זה גופא שראש השנה יהיה ב' ימים גם בירושלים הוא תקנה מאוחרת בזמן בית שני (כמפורש בגמרא ר"ה ל, ב, ונתבאר בארוכה בשולחן ערוך אדה"ז סת"ד סעיף ד), אבל לפני כן היום השני בחודש תשרי לא היה יום טוב, וא"כ היום הראשון של עשי"ת הוא יום השבת ולא יום ראשון בשבוע.

ועכצ"ל שמצד העניין הרוחני הנה גם לפני התקנה שתיקנו שיהיה ראש השנה ב' ימים, הרי מצד פנימיות הענין לא התחילו עשי"ת עד ג' בתשרי, וכדיוק לשון האריז"ל "ז' ימי התשובה".

ועצ"ע.



# נגלה

## עדי קיום

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

### בדברי רש"י והרמב"ם

א. גרסינן בגמרא קידושין (סה, א) "אמר רב יהודה המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו. בעו מיניה מרב יהודה שניהם מודים מאי, אין ולא ורפיא בידיה. איתמר אמר רב נחמן אמר שמואל המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושיו, ואפילו שניהם מודים.

ופרש"י: מהו – הא דתניא אין חוששין משום דלא מהימן הוא והא הימנוה, או דלמא משום דאין קדושין חלין בלא עדים ויליף דבר דבר ממזמן כתיב בעריות ערות דבר (דברים כד) ובמזמן כתיב על פי שני עדים יקום דבר (שם יט).

והנה בפירוש השאלה מהו הדין בשניהם מודים ה' נראה לכאורה, שמדובר בלי עדים בכלל. והיינו דא"נ דעד אחד אינו מספיק לקידושין דבעינן שני עדים דוקא ולא ע"א, אמנם אולי במקרה ששניהם מודים לא בעינן לעדים בכלל, ויחולו הקידושין ע"י הודאתם בלבד (ולכאורה כן הוה באמת הפירוש לפי כו"כ מפרשים).

אמנם מדברי רש"י מדוייק שאין זה פירוש השאלה, דכתב "הא דתניא אין חוששין משום דלא מהימן הוא והא הימנוה, או דלמא ..", והיינו דההודאה תהני משום דהימנוהו להעד אחד! וע"כ דגם לצד זה שתהני הודאה הר"ז בצירוף לע"א שהי' נוכח בקידושין.

ומפורש ומבואר יותר בדברי רש"י בהמשך הסוגיא: "דאי נמי אמר בעד אחד הוו קידושין בששניהם מודים, היכא דאין עד אחד לא אמרת, דעד אחד חשיב לחייב שבועה בדיני ממונות הלכך בערוה נמי חשיב להתקיים קידושין בפניו ובלבד שיהו שניהם מודים".

מבואר מדברי רש"י אלו דגם לצד שמהני הודאה הר"ז פשוט דבעינן לע"א עכ"פ "להתקיים קידושין בפניו", והא דמהני לזה ע"א בלבד (בצירוף ההודאה) הוא משום "דעד אחד חשיב לחייב שבועה בדיני ממונות הלכך בערוה נמי ..".

וצלה"ב מהו סיבת צורך זה של עד אחד בכדי שיתקיים הקידושין בפניו? הרי לצד דלא מהני ע"א בצירוף ההודאה אלא בעינן שתי עדים דוקא, מבואר ברש"י דהוא משום הגז"ש דבר דבר ממזמן – "כתיב בעריות ערות דבר ובמזמן כתיב על פי שני

עדים יקום דבר" – וע"כ להצד דלא בעינן שתי עדים ומספיק ע"א, לא קיבלו גז"ש זה, וא"כ מהו מקור הצורך לעד אחד עבור קיום הקידושין?

לתוספת ביאור: זה פשוט שיש צורך לעדות של בירור בכדי להגיד מה קרה, ולזה לפעמים צריכים ב' עדים, לפעמים מספיק עד אחד, ולפעמים מספיק הודאת בע"ד בלבד. אבל כאן מדברים על הצורך לעדות עבור קיום הדבר – "להתקיים קידושין בפניו" – וע"ז שואלים דבאם אין גז"ש של דבר דבר לחייב עדות לקיום הדבר, אז מהו המקור להצריך עדות של קיום ע"פ ע"א?

עוד צלה"ב מהו הסברת הדבר שמכיון שעד אחד "חשיב לחייב שבועה בדיני ממונות הלכך בערוה נמי .."; מהו הקשר ודמיון בין ב' דינים אלו, אשר לכן נאמר דאם חשיב לזה עד"ז יהא חשיב לזה!?

ב. ואולי יש לבאר הדברים כך: בפסוק "על פי שנים עדים יקום דבר" מבואר בעצם שתי דברים, א) דצריכים לכח של תורה עבור "יקום דבר", ב) שכח זה מגיע על ידי "שנים עדים".

ואולי יש מקום להפריד שתי דברים אלו ולומר, דזה שנלמד דצריכים לכח של תורה עבור "יקום דבר" הוה זה גם בדינים אחרים שאינם מבוארים בפסוק זה, ואילו הצורך לשנים עדים, נאמר לענין אותו דין דוקא.

באותיות פשוטות: פסוק זה נאמר לגבי דיני ממון, ולכן הוה הדין דצריכים לשניים עדים דוקא עבור כח של עדות לגבי ממון. אמנם יתכן לומר דגבי דבר שאינו של ממון, וכמו דבר שבערוה עד"מ, אז אע"פ דגם לזה צריכים לכח של תורה עבור ה'יקום דבר', מ"מ שם לא נתחדש דצ"ל דוקא ע"י שנים עדים, ויתכן שיתקיים ע"פ ע"א וכיו"ב.

ואם כנים הדבים י"ל דבזה פליגי שתי השיטות בסוגיין האם דרשינן האי גז"ש של 'דבר דבר' מממון או לא; למ"ד דדרשינן הגז"ש הוה הפירוש דלכל דבר נלמד דבר שבערוה מממון, והיינו גם בזה שצריכים לזה שנים עדים דוקא. ואידך מ"ד סב"ל דלא נדרש גז"ש זו, וא"כ אה"נ דנלמד מגוף הפסוק ד'יקום דבר' צ"ל ע"י כח של תורה, מ"מ לא נלמד משם דצריכים לזה הכח של שנים עדים דוקא.

ושבו יש מקום לומר דכיון שרואים לגבי דינים אחרים דגם עד אחד נחשב לחייב ולחדש דינים שצריכים לזה כח של תורה – "חשיב לחייב שבועה בדיני ממונות" – לכן לשיטה זו מספיק כח זה גם לגבי דשב"ע, הואיל ולא נתחדש שצריכים לזה הכח של 'שנים עדים' דוקא!

ג. ויש להוסיף ולומר עוד, דרש"י אויל בזה ע"ד שיטת הרמב"ם בענין ה'יקום דבר' שבעדות;

דהנה בביאור הצורך לשתי עדים בגיטין כתב הרמב"ם (גירושין פ"א הי"ג) "ומנין

שיתנו לה בפני עדים, הרי הוא אומר על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר ואי אפשר שתהיה זו היום ערוה והבא עליה במיתת בית דין ולמחר תהיה מותרת בלא עדים, לפיכך אם נתן לה גט בינו לבניה ואפילו בעד אחד אינו גט כלל".

וידועה התמיהה בדברי הרמב"ם הללו דמהו מקור סברא זו .. אי אפשר שתהיה זו היום ערוה והבא עליה במיתת בית דין ולמחר תהיה מותרת בלא עדים", דלכאורה בגמרא מוזכר רק הגז"ש של 'דבר דבר' כנ"ל!?

אמנם אם מפרשים ע"ד הנ"ל, לכאורה מבואר דבריו היטיב; דבאמת יסוד הלימוד מממון הוה מזה שכתוב ש"ע"פ שנים עדים יקום דבר", שמזה למדים דכשצריכים לחדש ולהקים' איזה דבר צריכים לזה כח של עדות! וא"כ זהו בדיוק מה שהרמב"ם מסביר, שהענין של גירושין הוה חידוש דבר כזה אשר מחייב הכח של עדות דוקא – "דאי אפשר שתהיה זו היום ערוה והבא עליה במיתת בית דין ולמחר תהיה מותרת בלא עדים".

(ואילו הצורך להגז"ש היתה רק שלא נלמד דמספיק לזה כח של עד אחד כאותה סברא שרש"י כותב. או אולי אפשר לבאר באו"א, ואכ"מ).

ד. והנה בסיום הסוגיא (סה,ב) איתא: "מאי הוי עלה [האם מהני הודאתם לענין קידושין או לא – המעתיק], רב כהנא אמר אין חוששין לקידושין, רב פפא אמר חוששין לקידושין. אמר ליה רב אשי לרב כהנא מאי דעתיך דילפת דבר דבר מממון, אי מה להלן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי אף כאן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. א"ל התם לא קא חייב לאחריני הכא קא חייב לאחריני (שקרובותיה נאסרו בו וקרוביו נאסרין בה – רש"י)".

וידועה הקושיא, דלפי שיטת רש"י דלכו"ע צריכים לכה"פ ע"א עבור קיום הקידושין, והפלוגתא היא רק אם מהני לזה ע"א או דבעינן שתי עדים, אז מדוע הקשה רב אשי רק אליבא דרב כהנא (דסב"ל דצריכים ב' עדים לקידושין) למה לא מהני הודאת בע"ד, הרי הקושיא היא גם על ר"פ (דסב"ל דבעינן ע"א)!!

ולכאורה יש לתרץ הקושיא בא' מג' אופנים:

א) דבאמת מקשה גם אר"פ במכ"ש; והיינו דמקשה אפילו על רב כהנא האומר שצריכים שתי עדים עבור הקידושין – דמדוע לא יספיק לזה הודאה בלי עדים כלל, אבל מובן שנכלל בזה גם קושיא אר"פ שמצריך רק ע"א – דמדוע צריך לזה ולא מספיק הודאה לבד. אלא דלכאורה לא משמע כן בפשטות לשון הקושיא.

ב) דבאמת מקשה רק אר"כ דדרש הגז"ש 'דבר דבר' מממון – דלדידיה דדריש גז"ש זו אז מדוע לא נלמד ממנה ג"כ דהודאת בע"ד מהני כמו בממון? משא"כ לר"פ דלא דריש גז"ש זו א"א להקשות עליו מדין הודאת בע"ד בממון, הואיל ולא נלמד דבר

שבעררה מממון! אלא דנמצא מזה דאף דר"כ מחמיר יותר מר"פ (להצריך ב' עדים דוקא), מ"מ מקשים עליו שיקל יותר מר"פ! ולכאורה הר"ז חידוש מעניין בפשט.

ג) בלקו"ש חי"ט (שיחה ד' לפ' שופטים) מדבר ע"ז דעדי קידושין הוו עדי קיום אשר בלעדס לא שייך חלות הקידושין. וכתב ע"ז בהערה (מספר 6): "בקידושין שם איתא דל"א הודאת בע"ד כמאה עדים דמי בקידושין משום דחייב לאחריני – אבל ראה שו"ת צפע"נ .. דר"ל אם שניהם מודים שקדשה בפני עדים במדה"י כו", עיי"ש ..".

אשר לפ"ז יוצא לכאורה הבנה חדשה בקושיית ר"א לר"כ, ובאופן שאינו תלוי בפלוגתת ר"פ ור"כ שלפניו; דהם פליגי באם צריכים ע"א (ביחד עם הודאה) או ב' עדים לחלות הקידושין, ואילו ר"א הקשה מדין הודאת בע"ד במקרה שמודים שהקידושין היו עם ב' עדים ובאים לברר שהקידושין אכן קרו כהלכה!

והא דר"א הקשה לר"כ דוקא הוא בפשטות משום דהוא זה שהזכיר הך גז"ש דדבר דבר מממון, אשר מיוסד ע"ז מקשה ר"א דהודאת בע"ד דמהני בממון יהני בקידושין ג"כ (במקרה שמודים שהחלות הי' עם עדים), אבל באמת אין הקושיא על דבריהם של ר"פ ור"כ עצמם בפלוגתתם כמשנ"ת.

### בדברי הרשב"א

ה. והנה על תשובת הגמרא הנ"ל דבקידושין לא מהני הודאת בע"ד משום ד"קא חייב לאחריני" הקשה הרשב"א " .. דמאי אית להו עלה ומאי שייכי בה דנימא שהיא חבה להן בהודאתה, אטו מי שהודה שמכר שדהו לחברו אינו נאמן, ומי קרינן ליה מחייב לאחריני .. ועוד אפילו במקום שחב לאחריים כל כיוצא בזה שהיא יכולה לחוב עכשיו להן בפנינו בעל כרחן נאמנת היא במה שהיא מחייבת בהודאתה משום מגו ..?".

ומתריך: "זי"ל דגבי ממון דאי לאו דכתב רחמנא אשר יאמר כי הוא זה דמיני' גמרין הודאת בע"ד הו"א דלעולם לא מיקיימא מלתא אלא בסהדי משום דכתיב ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר .. אלא דאתא 'כי הוא זה' וגלי לן דיקום דבר במקום דאיכא חובה לאחריני כתיב, והלכך עריות דכתיב בהו 'דבר' על כרחין לצד ממון שיש בו חובה הוקשו ולא לצד ממון שאין בו חובה, ולומר דלא מקיימא להו מלתא אלא במקיימי דבר".

פירוש דבריו בפשטות: כשהתורה חידשה דהודאת בע"ד מהני – דזה נלמד מפסוק 'כי הוא זה' – פירושו, דזש"כ 'על פי שנים עדים יקום דבר' בממון, מדובר רק בממון כזה שהוא חב לאחריני (והיינו לא במקרה של הודאת בע"ד), והרי למדים 'דבר' שנאמר בעריות מ'דבר' שנאמר בממון, ואותו 'דבר' (שבממון) מדובר כנ"ל בממון כזה שחב לאחריני, וא"כ הוקשו כל עדות בעריות לעדות בממון שחב לאחריני – דבעינן שנים דוקא ולא מהני הודאת בע"ד!

ואף דבגמרא מבואר דהא דלא מהני הודאת בע"ד בעריות הוה משום דנחשב 'חב לאחריני', ודלא כמו שיוצא מדברי הרשב"א הללו דבכל אופן הוקשו עריות למזון שחב לאחריני דוקא?! ע"ז כתב .. ומשום דאית בהו כעין חוב לאחריני אקשינהו לצד ממון דאית ביה חובה ולא שתהא חובתו של זה כזה דזה חב ממש וזה אינו חב ממש כדאמרן"

(וממשיך: "ותדע לך דאלו חב לאחרים ממש אע"ג דאמר כזה וכוזה היה ובפני עדים הי' והלכו להם למדה"י אינו נאמן, ואלו הכא אי אמרה נתקדשתי בפני שנים והלכו להם למ"ה או שמתו נאמנת, דאנן לא קפדי' אלא שתתקדש באפי סהדי וכיון דאמרה דהכי הוה נאמנת דהא לא מחייבא ממש לאחריני, ומיהו עיקר מלתא לא מקיימא אלא במקיימי דבר והודאתה כמי שאינה אף על פי שהיא נאמנת שנתקדשה לו, כנ"ל)".

ועכ"פ יוצא מזה דבאמת אין בעריות 'חב לאחריני' אמיתי כמו שישנה בממון, אלא דמשום דיש 'כעין חוב לאחריני' לכן הוקשו כל עריות לממון כזה שחב לאחריני וצריכים לזה שני עדים דוקא.

ו. ובדרברי הרשב"א הללו יש לתמוה הרבה, ואציע כאן כמה תמיהות עיקריות:

(א) תמיהה הידועה של הקצות (בריש סי' רמ"א): מדוע א"א לומר דהוקשו עריות לממון לגמרי; והיינו דכמו שבממון בעינן ב' עדים עבור ממון כזה שחב לאחריני, ול"צ עדים היכא דאינו חב לאחריני, עד"ז ממש נימא גבי עריות, ונצטרך עדים רק במקרה כזה דאיכא חב לאחריני (היינו הכחשה) ולא כששניהם מודים (דאז באמת ליתא חב לאחריני אמיתי כמ"ש הרשב"א בקושייתו ובהמשך דבריו)?

(ב) מדוע מדגיש הרשב"א דלולא הגזה"כ האומר דהודאת בע"ד כמאה דמי "הו"א דלעולם לא מקיימא מלתא אלא בסהדי משום דכתיב ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר .."; למאי נפק"מ מה הי' הדין לולא גזה"כ, הלא לכאורה תוכן תירוצו הוא דאחרי גזה"כ זו יודעים דהא דבעינן עדים הוא רק היכא דחב לאחריני (ולזה הוקשו עריות וכו'), אז מה נוגע הקדמה זו?

(ג) מהו פירוש דבריו "והלכך עריות דכתיב בהו 'דבר' על כרחין לצד ממון שיש בו חובה הוקשו .. ולומר דלא מקיימא להו מלתא אלא במקיימי דבר"; הלא ההיקש הוא לממון שיש בו חובה, והיינו להא דצריכים עדים בממון במקרה של הכחשה, וא"כ אין זה ענין של 'מקיימי דבר', אלא לברורי דבר בלבד, אז איך אמר הרשב"א דמהיקש זה גמרינן "דלא מקיימא להו מלתא אלא במקיימי דבר"?!?

(ד) מהו פירוש והגדרה ל'חב לאחריני' זה שישנה בעריות שאינה חב לאחריני ממש אבל הוה 'כעין' חב לאחריני וכו', עד שמחמת זה הוקש לחב לאחריני (אמיתי) בממון?!?

ז. וי"ל נקודת ההסברה בדבריו ע"ד היסוד שכתבתי לעיל בביאור שיטת רש"י

והרמב"ם בענין 'יקום דבר';

הנהגה לכאורה לומדים, דזה שבממון צריכים עדים רק במצב של חב לאחרני (והיינו כשישנה הכחשה) מורה, דכל ענין העדות בממון הוה רק לברורי מילתא ולא לקיומי. ואשר לפ"ז נשאלת השאלה מדוע באמת לא אומרים כן גבי עדות דעריות ג"כ, דהוה רק לברורי היכא דישנה הכחשה (ואילו תירוץ הגמרא דבעריות הוה זה חב לאחרני, אין הרשב"א מקבל כמבואר בדבריו לעיל דבאמת אי"ז ענין של חב)?

וי"ל דזהו נקודת הדברים שהרשב"א בא לחדש בתירוצו ולומר דאין הדבר כן אלא **דכל ענין של עדות הוה לקיומי דבר ולא לברורי, ובאמת גם לגבי ממון היינו צריכים עדים לקיומי דבר, אלא שגילתה תורה דעצם הקיום של דבר שבממון (היינו מעשה הקנין וכיו"ב) לזה ל"צ לה' יקום דבר' של עדות ואדם יכול ל'קיימו' בלבד, והיכן צריכים הכח של 'יקום דבר' של עדים – היכא דישנה הכחשה.**

וביאור הענין הוא ע"פ המבואר ברמב"ם (בהלכות יסודי התורה) שענין העדות הוה גזירת הכתוב, "ונצטוינו לחתוך הדין ע"פ שנים עדים כשרים אע"פ שאפשר שהעידו בשקר ..". ויסוד זה מביאו הרבי בשיחות כמ"פ (ובשמו של הראגעטשאווער) דענין הנאמנות של עדות הוה גזה"כ.

ונמצא דשני עדים היכא דצריכים להם – גם גבי ממון – הוה כח של תורה לקיומי דבר, והיינו שמאפשרים לבי"ד לחתוך הדין ולהוציא ממון על פיהם. וא"כ הא דלמדים עריות מממון – 'דבר דבר' – דגם בעריות צריכים עדים כמו שצריכים בממון, הרי הפירוש הוה דכמו שבממון צריכים עדים לקיומי מילתא, עד"ז בעריות צריכים עדים לקיומי מילתא.

אלא דבממון גילתה תורה דלקיים עצם הקנין הרי זה בכחו של האדם וא"צ לזה כח של 'יקום דבר' ע"י עדים (והא דצריכים לכתן של עדים הוה רק היכא דאיכא הכחשה כנ"ל), ואילו בעריות דאין לנו גילוי זה, אז בפשיטות צריכים להכח של יקום דבר גם עבור עצם התהוות ענין של עריות (ממש ע"ד דברי הרמב"ם דלעיל), וא"כ הוקשו כל דיני עריות לממון שיש בה הכחשה.

וזהו הפירוש של ה'חב לאחרני' בעריות (אף שאינו חב לאחרני כמו בממון כמו שביאר הרשב"א); ע"י פעולת הקידושין (או גירושין) פועל איסורים על בני אדם (אחרים), ולא רק שאוסר דבר על עצמו אשר לזה ל"צ כח מיוחד, כידוע מדיני שויה אנפשה חתיכא דאיסורא ואכ"מ), ושוב מסתבר שהוקשו לממון כזה שצריכים לכח של עדות עבור ה'יקום דבר'!

ובקצרה: נקודת התירוץ והחידוש של הרשב"א היא אשר ענין העדות באה לקיים איזה דבר, ובממון נתחדש (בקרא) דל"צ לזה לגבי עצם התהוות הקנין אלא רק עבור מצב של הכחשה, ואילו בעריות למדים מגזה"כ דבכל השלבים של העריות צריכים

לכח זה, והסברת הדבר דבעריות הוקש לממון כזה שצריכים לכח העדות הוא מחמת זה דחב לאחריני כמשנ"ת.

(ואשר נמצא מכ"ו דבעצם הרי כל ענין של עדות, גם מה שאנחנו קוראים 'עדי בירור' הוה בעצמותו ענין של לקיומי דבר (והא דנקרא עדי בירור אינו אלא משום דל"צ לכח זה של קיום אלא כשצריכים לברר הדבר), וזהו בניגוד גמור לסברת אחרים – ולכאורה הוא שיטת הקצות שם – דבעצם גם עדי קיום הוה ענינם לברר, אלא דבעדי קיום הוה צורך זה של בירור, לעיכובא. ואכהמ"ל עוד).



## הכי גרסינן ומאי נינהו

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

מגיד שיעור מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

איתא בפסחים כג ע"ב "יטיב ההוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני ויתיב וקאמר משמיה דר' יהושע בן לוי מנין לכל איסורין שבתורה דכי היכי דאסורין באכילה הכי נמי אסורין בהנאה ומאי ניהו חמץ בפסח ושור הנסקל".

וכתב רש"י "ה"ג ומאי נינהו חמץ בפסח ושור הנסקל". ולכאורה הכוונה שבא לשלול גירסת הספרים ומאי ניהו. והיינו משום דניהו הוי לשון יחיד, והכא איכא תרתין, חמץ ושור הנסקל, ולכך כתב דגרסינן נינהו לשון רבים<sup>1</sup>.

ויש לומר עוד בהקדים מ"ש האור חדש ד"ה יטיב האי רבנן "לכאורה י"ל דדייק חמץ ושור הנסקל דווקא תרתי מנא ליה, דחמץ לחוד יש לומר דמוכח דאסור בהנאה בקל וחומר מערלה שלא נעבד בו עבירה וכי תימא מה לערלה שכן לא היתה לו שעת הכושר. . יש לומר שור הנסקל [של בן פקוע] יוכיח דהיתה לו שעת הכושר ואפילו הכי אסור בהנאה, לכן קאמר מנין לשור הנסקל דאסור גם כן בהנאה דלמא באמת גם שור הנסקל מותר בהנאה וגם חמץ".

וא"כ יש לפרש הגירסא "ומאי ניהו" לשון יחיד דקאי על שור הנסקל, ולא צריך קרא לאסור חמץ בהנאה<sup>2</sup> אלא "דכיון דנשמע דשור הנסקל אסור בהנאה חמץ ממילא

1 וכן כתב בספר כסא רחמים על מסכת פסחים.

2 ומ"ש "מנין לכל איסורים שבתורה" אף שמדובר באיסור אחד - שור הנסקל - . יש לומר, היות שמשור הנסקל לומדים איסור הנאה בחמץ בפסח אם כן יש לומר "כל". [ומה שכתב הרש"ש ד"ה יטיב ד"מזה סתירה. . למ"ש. . התוס' דאין לשון כל נופל על פחות משלשה". יש לומר [עד"ו] דהאי מרבנן

אסור בהנאה בקל וחומר הנ"ל<sup>3</sup>

אלא שיש לומר בזה "דאצטריך קרא ללאו בהנאה. מה שאין בקל וחומר הא קיימא לן דאין עונשין מן הדין"<sup>4</sup>.

ואם כן השאלה הוא: מנין לכל איסורין שבתורה שלוקין<sup>5</sup> על הנאתן, והכי גרסינן ומאי נינהו [לשון רבים] א. חמץ בפסח ב. שור הנסקל.



## גזירה דרבה ביום הכיפורים של יובל

הת' דב בעריש רוטנברג

ישיבה שע"י הציון הק'

בשאגת אריה סימן ע' דן אי פסקינן להלכה כרפרם הסובר "אין עירוב והוצאה ליום הכיפורים" או שלהלכה יש חיוב עירוב ואיסור הוצאה גם ביום הכיפורים כבשבת, ובין הדברים מביא ראייה מדברי הגמרא בראש השנה (ל.) לגבי תקיעת שופר ביום הכיפורים של יובל "ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע אמר רב הונא ועם בית דין מאי ועם ב"ד בזמן ב"ד לאפוקי שלא בזמן בית דין דלא . . . ביובל בזמן ב"ד תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני ב"ד בראש השנה תוקעין בזמן ב"ד ובפני ב"ד איתמר נמי א"ר חייא בר גמדה א"ר יוסי בן שאול אמר רבי אין תוקעין אלא כל זמן שבית דין יושבין".

ובלשון השאגת אריה: "ומשמע ודאי דהיינו טעמא שלא בזמן בית דין דלא, משום גזירה שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים דמהאי טעמא נמי גזרו ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה כדאמרינן בגמרא (ראש השנה כ"ט:) והכי נמי אמרינן התם בראש השנה שחל להיות דבירושלים היו תוקעין נמי כל זמן שבית דין יושבין דווקא וטעמא משום דאימת בית דין עליהם ולא חיישינן

סבירא ליה כאסי בן יהודה [כד ע"ב] דיליף איסור הנאה בשר בחלב בק"ו מערלה וחמץ [עיין באור חדש הנ"ל]. וא"כ לשון כל נופל על שלשה.]

3 אור חדש הנ"ל עיי"ש.

4 כמ"ש בפני יהושע כא ע"ב בד"ה אמר חזקיה. ו"רש"י סבירא ליה דכשם שלוקה על אכילת איסור לוקה גם כן על הנאתו אף שלא אכל". משנה למלך יסודי התורה פרק ה' הלכה ח'. ועיין צמח צדק חידושים על הש"ס פסחים כד ע"ב ד"ה אמר רבי אבהו.

5 וצריך לומר דהאי "באש תשרף" הוי גילוי מילתא לכל איסורין שנאמר בהן לאו באכילתן שלוקין על הנאתן. וע"ד מה שכתב הפני יהושע לקמן כד ע"ב ד"ה בגמרא אמר רבי אבהו. ועיי"ש בהגהות ברוך טעם, ובדבר שמואל כג ע"ב בד"ה ונראה שיש להסתפק.

כל כך לשמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים. ושמע מינה דיש הוצאה ביום הכיפורים מן התורה.

[ומוסיף שאם האיסור היה רק מדרבנן - כפי שכתב לפני כן דיש לומר דלכולי עלמא אסורה ההוצאה ביום כיפור עכ"פ מדרבנן (ראה לקמן בזה) - אין סברא שהיו גוזרים לא לתקוע כלל מחשש שמא יעבור על איסור דרבנן, ובמכל שכן מהא דלבית שמאי דלית להו מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה שלא לצורך אסור בכל יום טוב לטלטל השופר והלולב ומכל מקום גזרו רק כשחל בשבת משום דיום טוב קיל משבת, וכל שכן איסור דרבנן גרידא. אלא על כרחך שאיסור ההוצאה ביום הכיפורים הוא מדאורייתא ולפי שהוא איסור כרת החמירו לגזור יותר מביום טוב אליבא דבית שמאי]

והנה הוכחתו מעלה תמיהה, שהרי מי שביאר את טעם גזירת 'שמא יעבירונו' הוא רבה (ועד שנקראת על שמו כידוע), ואילו השאגת אריה עצמו כתב לפני כן דעל כרחך טעמו של רפרם שאין איסור הוצאה ביום הכיפורים הוא לפי שסובר כרבה (בביצה י"ב). דלבית הלל אין הוצאה ביום טוב כלל מצד הפסוק "ולא תוציאו משא מבתים ביום השבת" - ומפסוק זה גופא מתמעט גם יום כיפור מאיסור הוצאה.

ואם כן יוצא מדברי השאגת אריה דלרבה עצמו שהוא מבאר טעם הגזירה אין מקום לגזור ביום הכיפורים, ואילו בראש השנה שם מפורש שהגזירה היא גם ביום כיפור דיובל?

[ולהעיר שבסוגיא שם באמת לא הובאו כלל דברי רבה 'גזירה שמא יעבירונו' לגבי הא דיום הכיפורים של יובל אלא רק לפני כן לגבי ראש השנה שחל בשבת. ולפי הנ"ל יש לומר שזהו בדיוק לפי שרבה עצמו לא סבירא ליה מהגזירה ביום הכיפורים של יובל]

ואם נאמר שבאמת לרבה עצמו אין גזירה ביום כיפור ורק שהסוברים דיש איסור הוצאה ביום כיפור 'לקחו' הגזירה גם ליום הכיפורים דיובל - שוב אין מכאן שום הוכחה כמו מי פוסקים להלכה, ומאי אולימתא דסוגיא דראש השנה משאר הסוגיות בהן יש מחלוקת זו?

ונראה שבאמת על פי חידושו הידוע של אדמו"ר הזקן בעניין הגזירה דרבה - וכפי שמבארו כ"ק אדמו"ר ברשימות - גם לרבה עצמו צריך לגזור ביום הכיפורים דיובל, וממילא באמת אין מכאן כל הוכחה אם יש או אין איסור הוצאה מן התורה ביום כיפור:

דהנה בשולחן ערוך אדה"ז (סימן תקפ"ח סעיף ד') מתאר את הגזירה כך - "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר אף על פי שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויום טוב אלא מדברי סופרים משום עובדין דחול ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מצות עשה של תורה כמו שדוחין אותו בכל יום

טוב של ראש השנה הואיל ואין בו שבות גמור לפי שהכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים".

וברשימות (חוברת ס') מבאר כ"ק אדמו"ר שבאמת שני הטעמים נצרכים גם יחד כדי לגזור את הגזירה, וזלה"ק (ללא פיענוחים):

טעמא דעובדין דחול בלבד אינו מספיק, דאינו שבות גמור. . וראי' יותר מוכחת מהא דבר"ה גופא נדחה שבות זה, כיון דבחול תוקעין. ואף את"ל דבחול שאני, דאם לא ידחו גם אז שבות זה נמצא בטלה מצות תק"ש לגמרי - ויש להעיר מסברת הט"ז דדבר שהותר בפ"י בתורה לא אסרוהו חכמים - בכ"ז כיון דסו"ס נדחה הוא, מפני מה יתעורר בר"ה שחל בשבת, יותר מר"ה שחל בחול. ולזה אתי גזירה דרבה דמטעמא מחלקינן בין חול לשבת, ובמילא נתעורר טעמא דעובדין דחול. וגזירה דרבה בלבד אינה מספקת, וכמו דמצינו גבי לולב דבזה"ב שיום א' מה"ת הוא בכ"מ, היו נוטלין אותו בכ"מ, אף דגם שם שייך גזירה זו, ועכצ"ל הטעם דלולב אינו אלא טלטול בעלמא משא"כ שופר.

הרי לנו שבעצם מספיק הטעם דעובדין דחול לבדו לגזור על תקיעת שופר, אלא שאי אפשר לגזור כך לגמרי כדי שלא תבטל המצווה ועל פי סברת הט"ז שאי אפשר לאסור דבר שהותר בפירוש בתורה.

ולפי זה יוצא הרי שביום הכיפורים של יובל אי אפשר לגזור את הגזירה אפילו אם אסורה ההוצאה בו מן התורה - דשוב חזר אותו הטעם שאין לגזור בראש השנה מצד עובדין דחול גרידא כיוון שאז תתבטל מצוות תקיעת שופר ביובל לגמרי בעוד שהתורה התירתה בפירוש (שהרי אם יום כיפור אסור בהוצאה מצד עצמו, לא יחול לעולם יום כיפור שבו לא תהיה גזירה).

ויש לומר שזהו באמת טעם ההבדל באופן הגזירה בין ראש השנה שחל בשבת ובין יום כיפורים דיובל - כמפורש בסוגיא בראש השנה שם - שבראש השנה שחל בשבת התירו לתקוע רק בפני בית דין ואילו ביום הכיפורים של יובל מותר לכל יחיד לתקוע בזמן שבת דין יושבין ואפילו שלא בפניהם (דלכאורה תמוה מאוד, שהרי מה שהתירו לתקוע בבית דין הוא - בלשון השאגת אריה עצמו, וכן הוא ברמב"ם הלכות שופר פ"ב ה"ט - "משום דאימת בית דין עליהם ולא חיישינן כל כך לשמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים" ומהו אם כן יסוד ההיתר ביום כיפור של יובל שמספיק מה שהתקיעה היא בזמן בית דין אך שלא בפניהם?<sup>1</sup>)-

1 ובאמת שכן הקשה השאגת אריה עצמו בטורי אבן לראש השנה שם (ד"ה מאי עם ב"ד), אך מה שכתב דגם בזמן בית דין יש קצת אימה מהם אף על פי שהוא לא בפניהם - דורש ביאור והטעמה.

היות ולא יכולים לבטל את המצווה לגמרי והתורה התירה אותה בפירוש, הנה בראש השנה שגזרו רק כשחל בשבת נשאר שפיר קיום המצווה בשאר כל השנים כשחל בחול, ולפיכך כשחל בשבת יכלו לגזור שרק בבית דין עצמו יתקעו ולא כל יחיד ויחיד. מה שאין כן כשרצו לגזור על התקיעה ביום הכיפורים של יובל הרי אם היו גוזרים שיתקעו רק בפני בית דין היתה בטילה המצווה - באופן שהתירתה התורה - לגמרי<sup>2</sup> (ראה רש"י ד"ה איכא דמתני: "ועם בית דין. . בזמן בית דין, דהא ליכא לפרושי האי ועם בית דין בפני בית דין - כלומר, שאסור ליחיד לתקוע שלא בפני דין - דהא בכל ארצכם כתיב) ולכן הגזירה ביום הכיפורים דיובל יכולה רק למעט בהעובדין דחול ולהגביל אותו לזמן מסוים - בזמן שבית דין יושבין.

ועל פי זה יוצא ברור, שלעניין הגזירה ביום הכיפורים של יובל אין שום הוספה ומשמעות לכך שיש גם חשש דשמא יעבירונו, לפי שאינו מוסיף דבר בהאפשרות של חכמים לגזור על דבר שהותר בפירוש בתורה (דלא כמו בראש השנה, שמצד זה גזרו דווקא בשבת ולא בחול, כמבואר ברשימה. ולכן גם יכלו לגזור שיתקעו דווקא בפני בית דין).

ולכן גם לרבה עצמו שאין איסור הוצאה ביום הכיפורים - גזרו כך, מצד עובדין דחול גרידא.

ואם כן מסוגיא זו שבראש השנה אין שום הוכחה אם יש או אין איסור הוצאה ביום הכיפורים.

[וכמו כן על פי דברי הרבי ברשימות, נדחים גם דבריו של השאגת אריה לגבי גזירה ביום טוב לבית שמאי, כי מה שלא גזרו אינו מצד דקלה הוצאה ביום טוב אלא כי לא יכלו חכמים לאסור דבר שהותר בפירוש בתורה בכל יום טוב לעולם, ופשוט]

יוצא מכל הנ"ל דאדרבה, סוגיא זו היא עד נאמן לשיטת אדה"ו (וכן משמע שלומד הרמב"ם, כפי שכותב כ"ק אדמו"ר באגרות-קודש חלק ב' עמוד רמ"ג) - כי (א) אם כל סיבת הגזירה היא רק הא ד'שמא יעבירונו' איך לרבה עצמו גזרו גם ביום כיפור של יובל שאין בו איסור הוצאה. (ב) מובן החילוק באופן ההיתר בין ראש השנה שחל בשבת או ביום כיפורים דיובל, ובאופן שמובן (ג) שיסוד ההיתר ביום הכיפורים דיובל הוא לא כי 'אימת בית דין עליהן ולא חיישינן להוצאה' אלא כי עיקר האיסור ענינו רק

וראה בכל מה שכתב שם - ונוגע לנידון דידן.

2 וראה בריטב"א לראש השנה שם (ד"ה אמר רב הונא) שגם כתב דמטעם זה שינו את אופן הגזירה מראש השנה ליום כיפורים של יובל - אלא שהוא ביאר דיסוד התקנה הוא כי התורה תלתה את תקיעת היחידים בתקיעת בית דין ועל כרחך זהו באופן של 'בזמן בית דין' ולא ממש בפניהם (עיינן שם).

ואילו לפי דרכו של אדה"ו אין זו תקנה נפרדת כי אם אותה גזירה עצמה שבראש השנה שחל בשבת, ורק שכאן מספיק הטעם דעובדין דחול, כפנים.

למעט (בזמן) בהעובדין דחול. (ד) אתי שפיר מאוד הא דלא הובאו דברי רבה 'שמא יעבירונו' לגבי הגזירה ביום כיפור - לפי שאינו שייך לכאן כלל, וכמו שנתבאר.

ואחר כל הנ"ל נראה לבאר שהשאגת אריה ואדה"ו אזלו בזה לשיטתייהו:

שהרי לקמן בסימן ק"ג מוכיח השאגת אריה כשיטות הפוסקים דבראש השנה שחל בחול מותר לתקוע בשופר שלא לצורך, ובטעם הדבר כתב: "משום הואיל וטעמא רבה איכא לדבר משום שלא גזרו רבנן שבות דדבריהם למקצת שבת ויום טוב והואיל ובמקצת יום טוב זה שרי . . . תו לא גזרינן כלל איסור שבות של תקיעה ביום טוב זה של ראש השנה".

ולפיכך גם לגבי יום הכיפורים של יובל לא יכול השאגת אריה להסביר שחכמים רצו רק למעט בהעובדין דחול ולהגבילו לזמן בית דין, כי לא יתכן שהתירו אותו רק במקצת היום וגזרו על מקצתו. ועל כן הוכרח לבאר שגם שם טעם הגזירה הוא מצד הא ד'שמא יעבירונו' (ורק שבזמן בית דין יש טעם שלא לגזור וכמו שכתב בטורי אבן שהובא לעיל בהערה).

מה שאין כן אדמו"ר הזקן הרי פוסק (בסימן תקצ"ו סעיף ב') כהאוסרים וז"ל: "לאחר שכבר גמרו כל מנין תקיעות אלו אין לתקוע עוד בחנם שהרי התקיעה היא אסורה ביום טוב מדברי סופרים ולא התיירוהו אלא לצורך" - והיינו שחולק בפירוש על סברתו של השאגת אריה דלא גזרו על מקצת היום. ולפיכך גם ביום הכיפורים של יובל שפיר יכול לפרש שיסוד הגזירה הוא אך כדי למעט בהעובדין דחול ולהגבילו לזמן מסוים, ממש כמו שעשו בכל ראש השנה שחל בחול, וככל הנ"ל.

\*\*\*

לפני כן בסימן ע' שם, מעיר השאגת אריה על דעל כרחק אפילו לרפרם ישנו מאן דאמר החולק עליו וסובר שיש איסור הוצאה ביום הכיפורים - דהא מצינו ברייתא (בשבת קי"ד): שביום כיפור שחל בערב שבת לא היו תוקעין (כמו שהיו תוקעין בכל ערב שבת) כי תוקעים רק כשהנכנס חמור מן היוצא ואילו יום כיפור שווה לשבת בחומרתו (כמבואר בגמרא שם). ואילו לרפרם ראוי שיתקעו כי שבת חמורה מיום כיפור בכך שאסורה בה הוצאה? אלא על כרחק שלרפרם הדבר תלוי במחלוקת בית הלל ובית שמאי (בביצה י"ב. שהוזכר לעיל) והברייתא הזו היא שיטת בית שמאי דאית להו איסור הוצאה אפילו ביום כיפור וביום טוב.

והערה זו היא גם קושיא על רש"י שפוסק כרפרם, כמו שכותב השאגת אריה לפני

כן.

ומסיק השאגת אריה שיש לדחות קושיא זו ולומר דאפילו לרפרם מדאורייתא אין איסור הוצאה ביום כיפור אך רבנן גזרו גם בו איסור הוצאה ולכן בפועל אין צורך

לתקוע כיוון שחומרתם שווה בנוגע למעשה (כי כל עניין התקיעה הוא ללמד העם על חומרת היום הנכנס לגבי היוצא).

והנה, מלבד מה שמציין השאגת אריה עצמו שביאור זה לא מתאים לשיטת רש"י ביומא ס"ו: (עיינין שם), יש להוסיף שגם מרש"י במסכת סוטה (מ"א.) מוכח שלמאן דאמר אין עירוב והוצאה ביום הכיפורים אזי מותר גם מדרבנן:

הגמרא שם מביאה ברייתא האומרת שאחרי קריאת כהן גדול ביום הכיפורים "מכאן ואילך כל אחד ואחד מביא ספר תורה מתוך ביתו וקורא בו". ומפרש רש"י (ד"ה מכאן ואילך) "דקסבר אין עירוב והוצאה ליום הכפורים אי נמי ירושלים דלתותיה נעולות בלילה ומערבין את כולה".

הרי לנו בבירור דלרש"י ישנו מאן דאמר - ומסתבר שכך סובר גם רפרם עצמו דלמה לן לפלוגי בהא - שהוצאה ביום הכיפורים מותרת גם למעשה בפועל ואינה אסורה אפילו מדרבנן.



## קושיית הגמרא על רבי יונתן - לשיטתיה

הנ"ל

במסכת קידושין דף מ"א: מחפשת הגמרא את הלימוד לכך שניתן למנות שליח גם לענייני קדשים (שלא ניתן ללמוד מהלימודים שהובאו לפני כן בגירושין ובתרומה), ובתור מקור לכך שאכן ניתן לעשות זאת - מביאה את המשנה (בפסחים צ"ח:) "חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו והלך ומצא ושחט והן לקחו ושחטו אם שלו נשחט ראשון הוא אוכל משלו והם אוכלים ושותים עמו". ולאחר מכן אומרת הגמרא שהלימוד הוא כדברי רבי יהושע בן קרחה "דא"ר יהושע בן קרחה מנין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים וכי כל הקהל כולן שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו".

בהמשך הסוגיא מקשה הגמרא: "הניחא לרבי יהושע בן קרחה אלא לרבי יונתן דמפיק ליה להאי קרא לדרשא אחרינא מנא לן דתניא רבי יונתן אומר מנין שכל ישראל כולן יוצאים בפסח אחד שנא' ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים וכי כל הקהל כולם שוחטים והלא אינו שוחט אלא אחד אלא מכאן שכל ישראל יוצאים בפסח אחד - שליח בקדשים מנא ליה? (מתרצת הגמרא) מיניה! (ושוב מקשה) ודילמא שאני התם דאית ליה שותפות בגוייהו?" (ולאחר מכן מביאה לימודים נוספים ודנה בהם עד שבאה למסקנא).

ועל שאלת הגמרא בסיום הקטע כתבו התוספות (ד"ה ודילמא): פי' אבל לשוייה שליח היכא דליכא שותפות מנליה ואין לומר דאין הכי נמי היכא דליכא לו שותפות בגווייהו לא מצי שוייה שליח דהא תנן בפרק האשה (פסחים פח:): הרי שאמר לו רבו צא ושחוט עלי הפסח ושכח מה אמר לו רבו גדי או טלה יקח גדי וטלה ויאמר אם גדי אמר לי רבי טלה שלי וגדי שלו ואם טלה אמר לי רבי גדי שלי וטלה שלו ומדקאמר טלה שלי וגדי שלו משמע שאין לו שותפות בגדי אפ"ה שוחט גדי עבור רבו אלמא דמצי לשוייה שליח אפילו היכא דלית ליה שותפות בגויה.

ובהמשך לדבריהם הקשה המהרש"א: קצת קשה אמאי לא מייתי לעיל הך מתניתין שהרי היא מוקדמת בפרק האשה ומפורש בה אפילו לית ביה שותפות והך דמייתי לעיל היא בפרק מי שהיה ואינו מפורש בה אלא באית בית שותפות ודו"ק. - דהיינו דלאחר שמצינו את המשנה ד'טלה וגדי' שוב לא מובן מדוע בתחילת הסוגיא הביאה הגמרא כהוכחה לכך שאפשרי מינוי שליחות בקדשים את המשנה ד'חבורה שאבד פסחה' ולא את זאת שעדיפה מפני שני הטעמים שמציג המהרש"א?

בנוסף, הפני יהושע מקשה על התוספות - מנא לן שהמשנה ד'טלה וגדי' אינה לשיטת רבי יהושע בן קרחה ואילו רבי יונתן (שהוא תנא בעצמו) אכן חולק עליה? (וראה מה שתירץ).

ובתירוץ קושיית המהרש"א מציינים (ראה במהרש"א הארוך) לדברי הריטב"א (בדף מ"א: ד"ה והא דתנן) שכתב דדוקא מהמשנה ד'חבורה שאבד פסחה' מוכח שיש שליחות בקדשים (מכך שהחבורה לא יכולה למחות כששמעו על השחיטה), ואילו את משנת 'גדי וטלה' ניתן לפרש שהמדובר הוא מצד זכיה. ולכן דוקא אותה הביאה הגמרא בתחילת הסוגיא.

אלא שעל זה עצמו הקשו (ראה במהרש"א הארוך) דממה נפשך: אם הגמרא פירשה שמשנת 'גדי וטלה' מדברת מדין זכיה - מכח מה הקשתה על רבי יונתן מהו הלימוד לשליחות כשאין לשליח שותפות בגווייה, נאמר דאין הכי נמי שאין בזה שליחות (כקושיית התוספות). ואם פירשה שמשנת 'גדי וטלה' מדברת מדין שליחות, שוב לא מובן למה לא הביאה אותה כבר בתחילת הסוגיא (כקושיית המהרש"א)?

ותירצו המפרשים בכמה אופנים (ראה במהרש"א הארוך), וכולם נסמכים על כך שיסוד הקושיא על רבי יונתן הוא (כדברי התוספות) מהמשנה ד'גדי וטלה'. אלא שעל זה עדיין קשה קושיית הפני יהושע שהבאנו - מנא לן שרבי יונתן מסכים עם משנה זו?

ואולי יש לומר דבר חדש, דלהריטב"א כלל לא קשה, כי לשיטתו יסוד קושיית הגמרא הוא לא מהמשנה ד'גדי וטלה' שהביאו התוספות (והטעם שמיאן בדבריהם - הוא קושיית הפני יהושע) אלא משיטת רבי יונתן עצמו במקום אחר:

דהנה בנדרים (דף ע"ב:) מביאה הגמרא ברייתא: האומר לאפוטרופוס כל נדרים שנודרת אשתי מכאן ועד שאבוא ממקום פלוני הפר והפר לה יכול יהו מופרין תלמוד לומר אישה יקימנו ואישה יפרנו דברי רבי יאשיה אמר לו רבי יונתן מצינו בכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו.

הרי לנו מפורש דברי יונתן סובר ש'שלוחו של אדם כמותו', ומלשונו "מצינו בכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו" משמע שסובר כך אפילו בקדשים ואפילו בדלית ליה שותפות בגויה.

וממילא (למד הריטב"א, משא"כ תוספות שכתבו בפירוש אחרת) קושיית הגמרא היא כיצד רבי יונתן לשיטתיה למד דין שליחות "בכל התורה כולה" ואפילו בקדשים?

וממילא מתורצת קושיית המפרשים על הריטב"א, כי באמת משנת 'גדי וטלה' מדברת מדין זכיה ולא שייכת כלל לסוגיא דידן. וכמו כן מתורצת קושיית הפני יהושע (ואדרבה, היא עצמה טעמו של הריטב"א לנטות מדברי התוספות, כנ"ל).

ומעל כל זאת, על פי זה יומתק מאוד מה שהגמרא כאן מביאה את האימרה הזו בשם רבי יונתן אף שבמקור הדברים בפסחים הגירסא היא רבי נתן (כמו שצויין כאן בגיליון הש"ס) - דאף שודאי לשתי הגירסאות יש מקור וכו' מדוע בחרה הגמרא כאן דווקא בגירסא זו? - לפי שכל הקושיא היא דווקא על רבי יונתן לשיטתיה, משא"כ לרבי נתן אין הכי נמי דאין שליחות כשאין לשליח שותפות בגויהו.



# חֲסִידוֹת

## פירוש הרמ"ז בענין "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים"

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

בריש ד"ה פנים בפנים עטר"ת:

"והרמ"ז בפ' ואתחנן דרס"א ע"א כ', פנים בפנים פי' פנים שלמעלה, דהיינו תרין תפוחין, בפנים, דעת זעיר דאסהיד באנפוי. ור"ל, שהפנים העליונים נתלבושו בפנים זעיר לדבר עם ישראל.

אבל במשה כתי' פנים אל פנים, דהיינו שנשמת משה שרשה בדעת זה העליון, ושם הי' נמשך לו הפנים דאמת, וזה משה אמת, ופנים אל פנים פי', הדעת עליון שהוא פנים, אל פנים שהוא הדעת התחתון

(נר' שזה פי' ב' בפנים אל פנים. דקודם פי' דפנים הא' הוא בחי' תרין תפוחין שזהו בחי' הארת פנים, ופנים הב' הוא בחי' ד"ע דז"א ששם שרש משה. ואח"כ פי' דפנים הא' הוא בחי' ד"ע, שזהו פנים, לפנים שלמטה ממנו בחי' ד"ת...").

ולכאורה פירוש הגהה זו כך הוא:

נראה שזה פי' שני ב"פנים אל פנים" [כלומר: פירוש אחד הוא: "פנים אל פנים, דהיינו שנשמת משה שרשה בדעת זה העליון, ושם הי' נמשך לו הפנים דאמת, וזה משה אמת", ופירוש שני הוא "ופנים אל פנים פי', הדעת עליון שהוא פנים, אל פנים שהוא הדעת התחתון"].

דקודם פי', דפנים הא' הוא בחי' תרין תפוחין [הנזכר לעיל בפירוש "פנים בפנים"], שזהו בחי' הארת פנים [שלמעלה מפנים דז"א], ופנים הב' הוא בחי' ד"ע דז"א ששם שרש משה [כמ"ש ששרש משה הוא ד"ע דז"א], ואח"כ פי' [במדריגות נמוכות יותר], דפנים הא' הוא בחי' ד"ע [דז"א], שזהו פנים, לפנים שלמטה ממנו בחי' ד"ת.

עד כאן דבריו.

ולכאורה ההכרח לפרש כן בדברי הרמ"ז הוא משום שמתחיל לומר שהפנים המקבלים הם דעת עליון ומסיים שהפנים המקבלים עם דעת תחתון. אך לכאורה צריך ביאור לפי הפירוש השני מהי המעלה דפנים אל פנים של משה על פנים בפנים

דישראל.

וראה לקמן ד"ה ראה אנכי ספ"א (ע' תרכא): " וכמ"ש הרמ"ז בפ' ואתחנן דרס"א א' דבחי' הארת פנים דתרין תפוחין שזוהו בחי' פנימיות החכ' נתלבש בבחי' דעת דזעיר והי' הגילוי לנש"י מבחי' דעת דז"א".

ועצ"ע בזה.



# הלכה ומנהג

## איזה ערבות כשרים למצות נטילת ארבעת המינים

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

בימים אלו אנחנו נמצאים באמצע מגיפת הקורונה (ויהי רצון שיעבור במהרה וכל החולים יתרפאו), ונתמעטו שיירות הנוסעות מהכא להתם, וכמעט אין שום אפשרות להביא ערבות מאה"ק כמו בשנים שעברו, ועל כן פנו אלי בימים האחרונים הרבה רבנים ושלוחי חב"ד במרכז ומזרח אירופה ונפשם בשאלתם אודות כשרות עצי הערבה השונים האם הם כשרים כדי לקיים בהם מצות נטילת ארבעה מינים.

ואנסה לענות על השאלה בס"ד עד כמה שידי מגעת.

### לשון ההלכה

ראשית הכל אעתיק את לשונו של אדמו"ר הזקן בשלחן ערוך שלו (סי' תרמו ס"א-

:ג)

"[סעיף א] ערבי נחל האמור בתורה הוא מין ידוע הנקרא כן, וזה סימנו<sup>3</sup>:

<sup>3</sup> בשו"ת 'ארץ טובה' (סי' כד) דן "בדבר הערבות שיש להם כל הג' סימנים שבגמרא, אלא שמאן דהוא הביא תעודת איזה חכמי בוטניקה שמעידים שאין זה ממין ערבה רק ממין אחר, אם כשרים לערבה שבלולב". ומחדש שם (אות ד) "הסימנים הללו מגלים לנו לא [רק] שזה ערבה כשרה, רק [גם] שזה ערבה, והסימנים עצמם מראים לנו שזה ערבה". וכתב עוד (אות ח): "וחפשי בספרי הוראה של גדולי

(א) קנה שלו הוא אדום. ואפילו בעודו ירוק אדם יוצא בו ידי חובתו, לפי שסופו להיות אדום כשתגיע עליו החמה. (ב) ועלה שלו אינו עגול אלא הוא משוך כנחל. (ג) ופיו של העלה, דהיינו חודו, הוא חלוק, ואינו עשוי פגימות פגימות.

ורוב מין זה הוא גדל על נחלי מים, ולכך נקרא מין זה ערבי נחל. ואפילו מיעוטו הגדל במדבר ובהרים ג"כ הוא כשר למצות ערבה שבלולב, כיון שיש בו כל סימנים הללו.

[סעיף ב] ויש מין ערבה שקנה שלו הוא אדום ועלה שלו משוך כנחל, אלא שפי העלה אינו חלק וגם אינו דומה למסר (פירוש מגירה שפגימותיה גדולות קצת), אלא יש בו תלמים קטנים עד מאוד, כמו פי מגל קטן, וגם זה כשר.

[סעיף ג] אבל יש מין אחד דומה לערבה, אבל קנה שלו אינו אדום ועלה שלו עגול ופי העלה הוא דומה למסר, וזהו הנקרא צפצפה, והיא פסולה אפילו בשעת הדחק... וכל דברים אלו הן הלכה למשה מסיני".

### סימני הערבה

הרי מפורשים כאן סימני הערבה:

(א) קנה אדום או שסופו להיות אדום כשיכה בו השמש.

(ב) עלים לא עגולים אלא משוכים כנחל.

(ג) פי העלה, דהיינו חודו, חלק בלי פגימות גדולות.

פגימות גדולות וקטנות בערבה "המצויה בארצינו"

והנה כתב בשו"ע "ויש מין ערבה... שפי העלה אינו חלק... אלא יש בו תלמים קטנים עד מאוד, כמו פי מגל קטן, וגם זה כשר", וכתב ב'לבוש' (סוף ס"א): "...יש עוד מין שלישי ערבה ש...פיה אינו חלק לגמרי, אלא שדומה למגל שפגימותיה עקומות ונוטות לצד אחד, והיא ג"כ כשירה, וזו היא הערבה המצויה בארצינו", היינו שכל הערבות במזרח אירופה, מקום מגורי ה'לבוש', לא היו חלקים לגמרי.

---

האחרונים, ומצאתי לרבינו הגדול והקדוש בש"ע הרב שכתב: 'ערבי נחל האמור בתורה היא מין ידוע הנקרא כן, וזה סימנו... ואפילו מיעוטו הגדל במדבר ובהרים ג"כ הוא כשר כיון שיש בו כל הסימנים הללו', הנה מוסיף הרב ואומר 'זה סימנו' של 'המין הידוע', ומבואר בפירוש הסימנים מגלים לנו שזה הוא 'המין הידוע', ולבסוף כתוב של בעל כשר כיון שיש בו כל הסימנים, והוא דמכח הסימנים מבורר שהוא זה המין שרובו גדל בנחל". אמנם ראה ב'דבר משנה' (עמ' קכו 'ציון משנה' הערה יב) מה שהקשה על חידוש זה.

וב'הליכות שלמה' (סוכות פ"י סי"ג ו'דבר הלכה' שם סק"א): "ערבה שיש בעליה פגימות קטנות ביותר, המנהג להכשירה לכתחילה... בזה נהגו להקל, וסומכים שצפצפה מיקרי רק כשהפגימות גדולות (ואולי נקטינו דהיינו חילפא גילא, וצ"ע)".

ולא מצאתי מפורש מה נחשב פגימות "גדולות קצת" שפסול ומה נחשב "תלמים קטנים עד מאוד" שכשר. פרופ' זוהר עמר (בספרו 'ארבעת המינים' עמ' 77-76, פרק זה הופיע לפני זה ב'המעין' תשרי תשס"ח עמ' 57-49) בדק את המגלים השונים שהשתמשו בהם בזמן התלמוד והיום, וקבע ש"מגלים אלה (קיימים מספר טיפוסים) הנם חסרי שינון או שהם בעלי שינון קטן יחסית כ-1.5-0.5 מ"מ (במגלים ישנים השינון נשחק)... מאידך, המסור הוא כלי שהיה בדרך כלל בעל שיניים גסות וגדולות ובמרווחים גדולים מאלה של המגל, מ-2 מ"מ ומעלה".

אמנם ב'תשובות והנהגות' (ח"ג סי' קפז, וראה עוד סוף סי' קפא) האריך באופן שונה, ואלו דבריו:

"מצות ערבה ליקח ערבי נחל, ומאד קשה למצוא ערבה כשרה כפי הסימנים שקבלנו והיינו לפי הרמב"ם (ופסק הש"ע ר"ס תרמ"ז וביהגרא"א) צריך דוקא פגימות קטנות עד מאד, אבל אם הפגימות ניכרים היטב ראוי לפסול, ורוב הערבות המצויים היום בשוק, אפילו בארץ ישראל, הפגימות ניכרים מאד. ולפעמים קבלתי ערבות מאמריקא והיו כפי הסימנים בלי שינוי, בלי פגימות, או שלא היו ניכרים כמעט לעין, והעלים היו משוך וצר והקנה אדום, וזהו ערבה הכשירה, אבל שאר ערבות המצויים בשוק דהפגימות ניכרות היטב ולא קטנים עד מאד, וגם רובם העלים רחבות, ראוי לחשוש שאיננה הערבה האמורה בתורה, וצ"ב שבארץ ישראל המנהג שיוצאין בערבות אלו וכן בחו"ל. ונראה רכל הסימנים בערבה אינם בצורת ענף הערבה, אלא רק במין העץ שהוא עץ ערבה, ולכן כשמקצת הערבות בעץ זה יש להם סימני ערבה, אף שרובם אינם כן, י"ל דהוי כבר סימן שהוא מין ערבה וכשר... עיי"ש עוד.

וצ"ע מה מקור לדבריו שצריך שיהיו פגימות "שלא היו ניכרים כמעט לעין".

### כל הסימנים מעכבים

ה'משנה ברורה' (סי' תרמו סק"א) הביא מה שכתב ה'פרי מגדים' (מש"ז סק"א) "דכל שלושה סימנים בעינין ואם חסר אחד מהם פסול". ושוב הביא מה שכתב ה'בכורי יעקב' (סק"א) "דאין מצויה בלא זה".

גם אדה"ז מדגיש שהערבה שגדלה בהרים כשרה "כיון שיש בו כל סימנים הללו", לכאורה כוונתו להדגיש שהיה חסר בו אחד הסימנים כבר אינו כשר.

**'משנה ברורה': "כמה פעמים מלקטין ערבות נערים קטנים"**

עוד כתב ה'משנה ברורה' שם (סק"ו): "והנה כמה פעמים מלקטין ערבות נערים

קטנים שאינם יודעים ימינם לשמאלם, וצריך הקונה להשגיח על זה". וסתם ולא פירש מה הם הדברים שיש להשגיח עליהם.

ואין לומר שכוונתו לפסול סוגי ערבה שונים שיש בהם כל סימני הערבה, שהרי באם כך היה צריך לפרש ולומר איזה סוגי ערבה הנמצאים בינינו הם כשרים ואיזה מהם פסולים. וגם לא מציינו בכל ספרי ההלכה שנכתבו במאות השנים האחרונות דיון על סוגי הערבה איזה מהם כשרים למצוה ואיזה מהם לא, ומזה מוכח שכל סוגי הערבה שגדלים באיזורינו כשרים למצוה.

וצ"ל שכוונת ה'משנה ברורה' באופן כללי להשגיח שאכן הנלקח למצוה יהיה סוג ערבה, ולא סוג שאינו ערבה, ואינו נראה כערבה.

### האם 'ערבה לבנה' פסולה?

ב'הלכות ומנהגי רבינו שלום מנוישטט' (סי' מה אות ו) כתב: "מהר"ש ז"ל פסל הערבה שקורין ועלוויר אפילו להושענות". הביאו גם המהרי"ל ב'ספר המנהגים' שלו (מהדורת מכון ירושלים עמ' שצז אות יב).

וב'דבר משנה – דיני כשרות ארבעת המינים והידורים' (ירושלים תשע"ט, עמ' קל, ציון משנה' הערה נו, ועד"ז שם עמ' תח, עיי"ש בארוכה) כתב על זה: "ובספר 'די פלורה דער יודן' (צמחית היהודים, הודפס לפני יותר משבעים שנה) מאת חוקר צמחים יהודי גרמני נודע בשם ע. לעוו כתב (ח"ג עמ' 329) כדבר פשוט וידוע, שהעץ הנקרא בשפה הגרמנית 'פעלבר' (והזכיר שם שמהרי"ל פסלו לערבה) הוא ה'ערבה הכסופה' או ה'לבנה'..."

ועפ"ז כתב שם ב'טעם משנה': "ובארץ ישראל נפוץ ביותר בגדות נהרות מין עץ הנקרא 'ערבה לבנה', שסימנו העיקרי שהצד התחתון של עליו בהיר מאד, ויש לדעת שמהר"ש מנוישטט פסל ערבה זו מכל וכל אפילו להושענות". ועד"ז כתב שם בסוף הספר במדור התמונות (מס' 34, 86-84).

לאמיתו של דבר לא היה ד"ר עמנואל (אברהם חיים) לעוו יהודי גרמני, אלא מגדולי הרבנים הניאולוגים בהונגריה ורב הקהילה הניאולוגית בעיר סעגעד (לא רחוק ממאקעווע). ולמרות שהיה חוקר צמחים גדול מאד, אבל לא מפיו אנו חיים. ולדוגמא ב'סיני' (כרך קח עמ' קעה) ישנו מאמר ארוך על "הבלעז"ים בספר מהרי"ל", וכתב שם לתרגם "וועלוויר" מלשון "להיות קמור", והיינו: "ערבה עם עלים קמורים".

ועכ"פ זה בטוח שבמשך מאות השנים עד לפני עשרות השנים האחרונות לא נמצא בפוסקים מי שכתב לפסול 'ערבה לבנה' שמאד נפוצה במדינתנו ואולי בכל מזרח אירופה, מקום שחיו שם מלינוני אחינו בני ישראל, כולל הרמ"א ושאר נושאי כלי השו"ע.

נראה שהראשון שכתב לפסול ערבה זו הוא הרה"ג יחיאל מיכל שטרן, שבשנת

תשנ"ב הוציא לאור בירושלים את ספרו הנפלא 'כשרות ארבעת המינים', ושם כתב (עמ' קכד) על זה, ונמשכו אחריו כל המלקטים. ואלו דבריו:

"ערבה לבנה – סוג ערבה הגדלה על הנחלים, מצויה הרבה בארץ, בשפלת החוף ובעמק הירדן. ואין רצוי לקחתה למצות ארבעת המינים. עליה רחבים, פגימותיהן גסות במיוחד וחלק מהן גם פגימות בעלות ב' עוקצין. חוקרי הצמחים נחלקו אם במקורה הקנה שלה אדום או לא. כיום קשה לבדוק זאת כיון שרוב הערבות מסוג זה הן מורכבות. [ראה 'טבע וארץ' כרך יא – ויכסלפיש המייחסה לצפצפה שפסולה, ואלו פרופ' פליקס בספרו 'חי וצומח בתורה' עמוד 159 סבור שבמקורה הקנה שלה אדום והיא מסוג ערבה.] כדי לזהות ערבה לבנה המצויה הרבה בשוק – צבעה לבן יותר משאר סוגי ערבות והקנה שלה בגוון אגוז בהיר מאד, במישוש העלה יש בו כמין שערות קטנות ודקות בדומה לבד קטיפה".

הנהגה מה שהביא דעתו של ויכסלפיש (פרופ' כסלו) שפוסל את זה על-פי חקירה מדעית שלו, הרי ציין בעצמו לדברי פרופ' פליקס, שמפריך שיטה זו לגמרי, וודאי שאין ענין להחמיר כדעתו של מדען שהופרכה (וראה עוד מאמרו שב'תחומין' כרך לג עמ' 266-277).

מעתה נשאר רק נימוק הלכתי אחד לפסול את הערבה הלבנה כיון ש'פגימותיהן גסות במיוחד'. אבל אינני יודע על מה זה מיוסד, שהרי הן אמת שהערבה הלבנה יש לו פגימות, אבל בדקתי בעצמי ואין לה פגימות גסות בכלל, רק פגימות קטנות. ומצאתי אכן שהרב יהודה טשזנר ב'שערי חג הסוכות' (סי' י' אות ח הערה ד – עמ' שכה) אינו מקבל דעת הרב שטרן, ודעתו "שזהו זן שונה של מיני הערבה וכשר", וכנראה שגם הוא אינו מקבל את הקביעה שהערבה הלבנה יש לה פגימות גסות במיוחד.

### האם 'ערבה בוכיה' פסולה?

בדקתי בספרים שונים שנכתבו בשנים האחרונות על דיני ארבעת המינים, וכולם כותבים שערבה בוכיה אינו כשר למצוה, וגם כאן נמשכו הם אחרי הרב שטרן, שהיה הראשון שכתב כן ב'כשרות ארבעת המינים' (עמ' קכה). ואלו דבריו:

"ערבת בבל (ערבה בוכיה) – אין רצוי לקחתה למצות ארבעת המינים. ערבה זו, גדלה על הנחל, שפת העלים עשויה כמסר ופגימותיהן גסות במיוחד. אע"פ שיש לה ב' סימני ערבה כשרה, עלה משוך וקנה אדום, מ"מ מאחר שעלה עשוי 'כמסר' פסול, אע"פ שיש לה ב' סימני כשרות. וכ"כ ב'שפת אמת' (סוכה לד א), שאע"פ שתוס' ס"ל שכדי לפסול ערבה צריך ג' סימנים, מ"מ בעשוי 'כמסר' פסול גם בסימן אחד, ומוכח כן מהסוגיא גופא שפסלו 'כמסר' גם כשיש לה סימני כשרות אחרים. בשפת החוקרים נקראת גם בשם 'ערבה בוכיה', משום שבצורת גידול העץ, נראה מוזנח, עצוב ונופל כלפי מטה. העלה שלה צר במיוחד ונראה קצת מקופל".

וגם כאן יש לתמוה על הקביעה שהערבה הבוכיה "שפת העלים עשויה כמסר ופגימותיהן גסות במיוחד", שלכאורה אינה נכונה בעליל. וכ"כ ב'שערי חג הסוכות' שם (עמ' שכד): "...הרי עלה שלה משוך היטב, וזה עיקר הסימן כמ"כ לעיל. ולגבי פגימותיה, איני יודע שהן גדולות במיוחד, וכנ"ל. ובחו"ל ראיתי משתמשים לפעמים בערבות אלו למצוה [אמנם יתכן שיש זנים שונים במין הזה, ואולי לא כולם כשרות]".

והנה לעיל הובאו מה שבדק וקבע בספר 'ארבעת המינים' שהמגל "הגם חסרי שינון או שהם בעלי שינון קטן יחסית כ-1.5-0.5 מ"מ", ועל פי מה שבדקתי יוצא שהשיניים של הערבה הבוכיה הם ודאי פחות מ-2 מ"מ ואולי רק מתקרב ל-1 מ"מ.

ולפני כמה שנים (חשון תשע"ז) הבאתי להגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א 'ערבה בוכיה' מהונגריה ושאלתי אותו על דעתו בזה, וענה לי בפשטות שזה "כשר וישר". ודבריו מבוארים על פי כל הנ"ל.

### כל סוגי ה'סליקס' כשרים לערבה, וסוגי ה'פופולוס' פסולים

לשון ה'שלחן ערוך' שהובא לעיל היא שהערבה "הוא מין ידוע הנקרא כן".

ובינותי בספרים ומצאתי ששם הלועזי לערבה הכשרה הוא סוגי Salix למיניהם. והסוג הלא כשר הוא Populus לכל מיניה.

וכתב פרופ' עמר בספרו שם (עמ' 71): "כיום שייכת הערבה לסוג Salix; סוג הכולל כ-170 מינים בכל רחבי העולם; הצפצפה שייכת לסוג Populus, סוג המכיל כ-30 מינים. ראוי לציין שהסוג Salix נחשב אחד הסוגים המסובכים ביותר להגדרה בעולם הצמחים בשל קיומם של בני כלאים פוריים המטשטשים את טווח הגדרת המינים... הכלאות בין מיני הצפצפה לערבה (Salix) אינן שכיחות".

בסוף דבריו שם (עמ' 79-78) הוא מסכם וכותב: "אשר ליבשת אירופה, גדלים בה כ-60 מיני ערבה, וברי שחלק מן הקהילות היהודיות שם יצאו ידי חובה במינים אחרים המצויים בארצותיהם אשר עמדו בקריטריון המורפולוגי של 'ערבה כשרה' או של 'חילפא גילא'. די בכך אם נזכיר שלפי הנתונים המופיעים ב'פלורה אירופיאה' נמצא שהערבה המחודדת אינה שכיחה בארצות מרכז אירופה ומערבה. יתרה מזאת, עצם העובדה שספרות ההלכה לדורותיה לא עסקה באופן מעשי בסוגיה זו... יש בה כדי ללמד שבפועל התקבלה ללא עוררין הגישה המקלה שהתירה את כל מיני ה-Salix התואמים את הסימנים שקבעו חז"ל... לעומת מיני הערבה (Salix), שבהם ניתן לצאת ידי חובת ארבעת המינים, ניתן לקבוע שמיני הצפצפה (Populus) הם פסולים בשל מתאר עליהם העגול ושינון עליהם הגס כשל מסור".

ועד"ז כתב ב'שערי חג הסוכות' שם (עמ' שכה): "מין שנראה כערבה אין לפסול בקלות. והרי יהודים גרים בארבע כנפות הארץ עד ביאת הגואל, וזני הערבה משתנים

במקצת ממדינה למדינה, וקשה להביא ערבות טריות דרך רחוקה ממדינה למדינה, ובהכרח כל אחד לוקח למצוה מהערבות הגדלות במקומו. וכל שנחשב מין ערבה ועלה שלה משוך ורוב המין גדל על הנחל ואין לו שינוי בולט משאר ערבות, הרי הוא בחזקת ערבה הכשרה למצוה עד שיוכח אחרת". [וכל זה דלא כמו שכתב ב'דבר משנה' שם (עמ' ככד 'ציון משנה' אות ב): "רק מיעוט קטן ממיני ה'סאליקס' הם בכלל אותו 'מין ידוע' הנזכר בשו"ע"].

וחקרת כאן אצל הזקנים בעירינו ומעולם לא שמעו שהקפידו על ערבות מסויימות מסוג מסויים. וכן העיד בפני ידידי הגאון ר' משה טוביה ויסברגר שליט"א שגדל כאן בבודאפעסט, שזוכר בשנים שאחרי השואה, בשנות התש"י, שהיו יורדים לשפת נהר הדנובה, ולקחו ערבות למצוה מהעצים שנראים כעצי ערבה, ולא בחרו בין עץ לעץ, ומסתמא כך נהגו לפני השואה, ובמשך מאות השנים שגרו כאן, על פי גדולי ישראל הגאונים הגדולים. וההוכחה כנ"ל, מזה שלא כתבו בספריהם שלא לקחת ערבה בוכיה או ערבה לבנה שנפוצים מאד בהונגריה מאז דורי דורות.

וידידי הרב מנחם מענדל וילהלם, הרב של אונגוואר, סיפר לי, שדיבר עם הזקנים במונקאטש, והיה נדמה להם שה'מנחת אלעזר' היה לוקח 'ערבה בוכיה' ללולבו.

### סיכום

נראה שכל סוגי הערבות למיניהם השייכים לסוג ה-Salix, הנמצאים ברחבי מרכז ומזרח אירופה, שיש להם את שלושת הסימנים המבוארים ב'שלחן ערוך', כשרים הם למצות נטילת הלולב.

וראיה לזה שבספרי הפוסקים שחיו במדינות הללו לא מצינו שדנו אודות הסוגים שונים של עצי הערבה איזה מהם כשר למצוה ואיזה פסול, ומזה מוכח שכולם כשרים למצוה.

מתוך העדויות השונות יוצא שאכן מאז ומקדם נהגו לקחת ערבות מכל עצי הערבה השונים.

ויהי רצון שנוכה לשמוח בזמן שמחתנו בבית המקדש השלישי שבירושלים בביאת משיח צדקינו.



## עניית אמן לברכת הש"ץ על ההלל

הרב לוי יצחק ראסקין

דיין ומו"צ דקהילת ליובאוויטש - לונדון

כתב הרה"ק האדמו"ר הר"ר אליעזר מוויזשניץ זצ"ל (דמשק אליעזר תנינא, ע' קנב):

סי' קצ"ב שע"ת ס"ק ב - שאלה: האם לענות אמן אחרי ברכת "לקרוא את ההלל" מפי הש"ץ. וראיה שאין לומר - מדברי השע"ת באו"ח סי' קצ"ב ס"ק ב, שאין למזמן לענות אמן אחרי אמירת המסובין "ברוך שאכלנו", כיון שהוא בעצמו חוזר ומברך אחר כך, וכן הדין ב'ברכו', שאין להש"ץ לענות אמן אחר 'ברוך ה' המבורך' שעונה הקהל, כיון שהוא בעצמו חוזר ואומר הברכה הזו.

ועיין בפרמ"ג או"ח סי' קצ"ח במש"ז סק"א וז"ל: והמברך אינו עונה אחריהם אמן וכו', וכן הדין ב'ברכו' שאחר 'ישתבח' ו'ברכו' דקריאת התורה, דהמברך אינו עונה ע"ש - אם כן הוא הדין כאן, כאשר הקהל אומר תיכף את ברכת ההלל, שאין לומר אמן.

כדבריו יש לדייק לכאורה גם בשו"ע אדמו"ר הזקן בעל ה'תניא' (סימן קצב סוף ס"ב), שאחרי שהביא שתי הדעות אם המסובין עונים 'אמן' על "ברוך שאכלנו כו'" של המזמן, חוזר להבהיר:

ולדברי הכל, המברך אינו עונה 'אמן' אחר 'ברוך שאכלנו' של המסובין, כיון שחוזר לומר בפיו אחריהם מיד מה שאמרו הם.

אך לכאורה יש לתמוה: הגע עצמך שראובן ושמעון יושבים לאכול פרי, ופתח ראובן ובירך על הפרי לפני אכילתו, ושמעון הוא מוכן לברך תיכף על אכילת הפרי שבידו, האם נאמר שאין לשמעון לענות 'אמן' על ברכתו של ראובן מכיון שהוא מתכוון לברך ברכה זו עצמה תיכף?

והוא הדין לשנים העומדים לקיים מצוה בזה אחר זה, להתעטף בציצית, להניח תפילין וכו'. ולא שמענו מעולם שאין להם לענות 'אמן' לברכת זה שקדם לו.

גם בהגיון יש לתמוה: אם המסובים עונים 'אמן' על דברי המזמן שאמר אותם דברים שכבר אמרו הם תיכף לפניו, למה שלא יענה המזמן לברכת המסובים אע"פ שהוא עומד לומר ברכה זו תיכף?

לא ידוע לי איך נוהגים בעדת וויזשניץ יצ"ו, אבל בעדת חב"ד בה גדלתי, נהגו מעולם לענות 'אמן' על ברכת ההלל של הש"ץ ואח"כ מברכים כל אחד מהקהל. וטעמא בעי.

(יוצא מכלל זה כשאומרים 'חצי הלל', שבזה הורה אדמו"ר הזקן בסידורו להעדיף

שהצבור יצאו ידי חובתם מברכת הש"ץ, וכן נהגו בנעוריי. מאז שנת תשמ"א חל שינוי בזה ונוהגים שכל אחד מברך בלחש. ב'סדור רבנו הזקן עם ציונים מקורות והערות' (קה"ת נ.י. תשס"ג) כתבתי על זה בארוכה, ואכ"מ).

ב. ולענ"ד ההבדל בין ברכת הנהנין והמצוות לבין ברכת הזימון הוא, שבברכת הזימון יש 'המשך' של ברכת הזימון: המזמן אומר 'ברוך כו', המסובין אומרים 'ברוך כו', והמזמן חוזר לומר גם הוא 'ברוך כו', ואז 'נשלמה ברכת הזימון' (לשון אדה"ז לעיל שם, בביאור הדעה שהמסובים עונים 'אמן' לברכת המזמן). לכן יש כאן מצב של 'מיד', שהסדר ההלכתי מחייב שהמזמן יחזור ויאמר תיכף 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו', לכן אין לו לענות אז 'אמן' על ברכת המסובים.

משא"כ בשניים האוכלים או המקיימים מצוה בזה אחר זה, אין שום 'המשכיות' בין ברכת הראשון לברכת השני. הרי אילו רצה השני לשהות ולאכול או לעשות מצותו לאחר זמן, אין לעכב בידו. לכן על השני לענות תחלה 'אמן' לברכת הראשון, ואז יפנה לברך על מאכלו או מצותו.

ג. (להבהיר: כל הבחנה זאת שייכת רק למ"ד שהמסובים עונים 'אמן' לברכת המזמן. אבל מסקנת אדה"ז (בשו"ע שלו שם) היא שהמסובים לא יענו 'אמן' לברכת המזמן. גם בסוף הלכות תפילין שבסידור אדה"ז הורה בביור שאין לקהל לענות 'אמן' על 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד' של הש"ץ. יתירה מזו כתב שם, שאין לש"ץ לומר "ברוך ה' המבורך לעולם ועד" אחרי הקהל, כי אם שיאמרנו יחד אתם, ע"ש. ומובן שבדרך ממילא אין עונים 'אמן' - לא הצבור על 'ברוך כו' של הש"ץ, ולא הש"ץ על 'ברוך כו' של הצבור. במילואים ל'סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' דנתי בזה, ואכמ"ל).

ד. נחזור עתה לברכת ההלל, שלענ"ד אין 'המשכיות' בין ברכת 'אקב'ו לקרוא את ההלל' שאומר הש"ץ לבין ברכת כל יחיד ברכה זו. לכן חייבים הקהל לענות 'אמן' לברכת הש"ץ, ושוב חוזרים לברך ברכת עצמם על קריאת ההלל.

ה. דומה לדיון הנ"ל ראינו אודות עניית הקהל ל'ברכת הגומל', אם על הקהל לענות 'אמן' טרם ענייתם 'מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה'? שלסברת ה'דמשק אליעזר' יש לומר שאין להם לענות 'אמן', מכיון שהם חוזרים תיכף על תוכן הברכה. וכבר העלה סברא כזו בשו"ת התעוררות תשובה (מהדורה החדשה: ח"א סי' צט), ללמד זכות על מי שאינם עונים 'אמן' אז. אבל דעתו שם שכן צריכים הצבור לענות 'אמן'. וכן דעת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע (אגרות קודש ח"ד ע' רס), שכותב להרא"ח נאה ז"ל לתמוה על מה שנהגו העולם שלא לענות 'אמן' על 'ברכת הגומל'.

ולהעיר מן הדומה בסדר ברית מילה, שאחרי שהאב מברך 'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו', יזהרו הנוכחים לענות 'אמן' טרם אמירתם "כשם שנכנס לברית, כן

יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים".

ו. ובאמת צ"ב, למה ב'ברכו' ובזימון נקטנו שלא לענות 'אמן', ואילו ב'ברכת הגומל' נקטנו שיש לענות 'אמן'?

למסקנת אדה"ז הנ"ל - שהש"ץ יאמר 'ברוך ה' המל"ו' יחד עם הצבור - אין להקשות קושיא זו, כי ב'ברכו' ובזימון אין אפשרות לענות 'אמן', כי הצבור והש"ץ - או המסובים והמזמן - אומרים את דבריהם יחד.

אבל לפי המנהג שהש"ץ חוזר ואומר 'ברוך ה' המל"ו' אחר הצבור, והמזמן חוזר ואמר 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו' אחר המסובים,

אז למה הסקנו שלא לענות שם 'אמן' ואילו ב'ברכת הגומל' נקטנו שצריך לענות 'אמן'?

ויש לומר ההבדל, שב'ברכו' ובזימון, אמירת הצבור ושל הש"ץ - ושל המסובים והמזמן - היא אותו לשון ממש, א"כ מה יוסיף בזה האישור של עניית 'אמן'? שונה הדבר ב'ברכת הגומל', שבה אין עניית הקהל זיהה לברכת המברך: הוא מודה על הצלתו שבעבר, והם מברכים אותו שהשי"ת יצליחו בהעתיד. לכן מובן שעליהם תחלה לענות 'אמן' לאישור הודאת עמיתם על הצלתו שבעבר, ושוב חוזרים לברך אותו ב'כל טוב סלה' מעתה ועד עולם.



## שהחיינו בליל ב' דחג הסוכות

הרב שמעון בן ציון אייזנבך

ר"מ בשיבת תות"ל ברינואה

א.

בשו"ע רבינו סימן תרמ"ג סעיף א' כתב: "סדר קידוש בליל א' של סוכות, בתחילה מברך על היין ואח"כ אומר קידוש היום ואח"כ יברך לישב בסוכה, שהרי על כרחך צריך היום להתקדש תחילה להתקדש קודם שיתחייב בסוכה ואח"כ מברך שהחיינו באחרונה, לפי שברכה זו חוזרת על קידוש היום ועל מצוות סוכה".

וכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בהגהותיו לסידור תורה אור כתב וז"ל: "שמעתי דבר ברור דכ"ק אאמו"ר זצוקלה"ה הי' מברך שהחיינו תחילה ליל ב', וכן שמעתי בשם כ"ק אאמו"ר זצוקלה"ה, וכן משמע מלשון השו"ע אדמו"ר סי' תרמ"ג ס"א שהוסיף תיבות "בליל א'" מה שלא נמצא בשו"ע הב"י, והלבוש כתב הלשון כמו בשו"ע, ולשון שו"ע אדמו"ר הוא כלשון הלבוש והוסיף תיבות הנ"ל, עכ"ל"ק.

והנה דבר זה אם גם בליל יו"ט שני מברכים קודם לישב בסוכה ואח"כ שהחיינו הוא במחלוקת ראשונים. דו"ל הרמב"ם בפ"ו מהלכות סוכה הלכה י"ב: ובלילי יו"ט הראשון מברך על הסוכה ואח"כ מברך על הזמן, ומבואר בדבריו דבב' הלילות מברכים קודם על הסוכה ואח"כ על הזמן.

אולם בהגהות מימוניות (באות ש) כתב: "והנה רבינו יעקב ברבינו שמשון היה נוהג כן בלילה הראשון, אבל בליל שני היה אומר זמן ואח"כ סוכה, וטעמא דלילה הראשון בא זמן בעבור סוכה, ובעבור קידוש אומר על שניהם, אבל בליל שני אינו בא זמן רק עבור קידוש, כי זמן דסוכה כבר נפטר בליל הראשון לפיכך אומר זמן מיד אחר קידוש קודם ברכת סוכה" עכ"ל.

## ב.

וצריך להבין שיטה זו דמדוע זמן דסוכה כבר נפטר בלילה הראשון, ומאי שנא מקידוש היום ומברכת הזמן (שמברכים על היו"ט) דמברכים שוב בליל ב' משום ספיקא דיומא ובזמן הזה משום מנהג אבותינו בידינו, ומ"ט לא יהיה כן גם לגבי הסוכה.

ולכאורה היה מקום לבאר זאת על פי דברי רבינו הזקן בשו"ע סי' תרמ"ט סעיף כ"א לענין מצוות נטילת לולב, שכתב להסביר את שיטות הראשונים שס"ל דהפסולים דארבע מינים הפוסלים רק ביום הראשון (ולא בשאר הימים) אין פוסלים בחו"ל ביו"ט שני, וז"ל: "ואין אנו מצווים שלא לזלזל בעיקר קדושת היום ולפיכך אנו מקדשים על הכוס ומברכים זמן ביו"ט ב' כמו ביו"ט הא', אבל דברים שאינם מעיקר קדושת היום אלא שהם מצוות הנוהגות באותו היום בלבד כו', שהרי מצות לולב לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יום טוב אלא מחמת שהוא היום הראשון שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון" ע"כ.

ולכאורה יש לתלות בזה מחלוקת הנ"ל, דרבינו יעקב בן רבינו שמשון ס"ל דרק במה שתלוי ב"מקרא קודש" בזה הוא שתקנו בזמן הזה יו"ט שני משא"כ לענין סוכה, ואילו הרמב"ם יחלוק על זה.

אולם א"כ יקשה על שיטת הרמב"ם, שהרי שיטה זו שהביא רבינו הזקן לענין לולב היא שיטת הרמב"ם שכתב בפ"ח הלכה ט': "כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וכו' ביום טוב ראשון בלבד אבל ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר". וא"כ זה סותר מה שלגבי סוכה ס"ל דנתקן יו"ט שני משא"כ לגבי לולב. וצ"ב.

## ג.

ונראה בדעת הרמב"ם, די'ש לחלק בין מצות לולב למצות סוכה, דגבי לולב לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יו"ט" אבל מצות סוכה ס"ל שאינו כן. ויובן על פי

שיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ב"חידושים וביאורים בש"ס" ח"ב סימן ט', שמדייק ממה שקרא הכתוב את היו"ט "חג הסוכות" שמצוות סוכה קשורה לעצם וקדושת היום טוב.

ועיין שם שבזה שונה מצוות הישיבה בסוכה בסוכות ממצות אכילת מצה בפסח, וכתב שם הביאור בזה, שיום ט"ו בניסן שהוא יום טוב אין זה מפני שאז הוא מצות אכילת מצה אלא מפני שזהו יום צאתך מארץ מצרים ולכן נעשה חג ויו"ט. ואדרבא מה שהוא יו"ט הוא הסיבה להמצוה שבו כולל מצות אכילת מצה. "מה שאין כן שבעת הימים שתחילתם בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה אינו זמן המיוחד ומובדל מצד עצמו, אלא להיפך מחמת החיוב והמצוה של ישיבת בסוכה שבעת ימים מאחר שבשבעת ימים אלו ישנה מצות הישיבה בסוכה וכו' עי"ו נעשים שבעת הימים ימים מיוחדים חג לה".

ועל פי זה יתיישבו דברי הרמב"ם, דס"ל דדוקא מצות סוכה שהיא קשורה לעיקר קדושת היו"ט, ולכן תקנת יו"ט שני בזמן הזה היא גם על מצוות סוכה, ומשום זה כתב דבב' הלילות מברכים סוכה ואח"כ זמן. ויעויין בשיחה הנ"ל בהערה 12 שהוכיח כן מלשון הרמב"ם בפ"ו הלכה ז' "אכילה בלילי יו"ט הראשון בסוכה חובה" (וכוונת הרבי לכאורה להוכיח ממה שכתב יו"ט" שמוכח שהוא שייך למה שהוא יו"ט. ולדברינו יש לומר שכן מדויק גם במה שכתב "לילי יו"ט" דזהו חיוב בב' הלילות).

הנהגה כל זה הוא לגבי מצות הישיבה בסוכה. אבל גבי נטילת לולב יש לומר דס"ל שאין זה קשור לעצם היו"ט וכמ"ש אדמו"ר הזקן ד"לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יו"ט". (אף שבדעת אדמו"ר הזקן ביאר הרבי בשיחה הנ"ל שגם מצות לולב יש לו שייכות לסוכה ולכן כתב דמצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר).

#### ד.

אולם שיטת רבינו הזקן וכמו שדייק אדמו"ר הרש"ב היא שדווקא בליל א' מברכים על הסוכה ואח"כ על הזמן, ולכאורה מזה היה נראה שס"ל שאין מצות הסוכה תלויה בהמקרא קודש וביו"ט דחג הסוכות. אולם אי אפשר לומר כן (מלבד ממה שזה נסתר מהשיחה הנ"ל) דהרי כתב בריש דבריו: "ואח"כ אומר קידוש היום ואח"כ יברך לישב בסוכה שהרי על כרחך צריך היום להתקדש תחילה להתקדש קודם שיתחייב בסוכה". ומפורש בדבריו שמצוות הסוכה תלויה בקדושת היום (ולכאורה לא קשה מזה על המבואר בשיחה שאין זה שמצוות הסוכה תלויה ביו"ט אלא להיפך שהיו"ט הוא בגלל וכתוצאה מהמצוה, כי סוף סוף הזמן הוא שנכנס תחילה, וי"ל שזהו הדיוק "שהרי על כרחך צריך היום להתקדש תחילה").

ובהכרח שטעמו של רבינו הזקן שס"ל שאין לברך שהחיינו על הסוכה ביום טוב שני הוא מטעם אחר.

ונראה שהוא כמו שכתב הרא"ש בפ"ד סימן ד: "יש מן הגדולים אומרים דבליל שני אומר זמן תחלה דזמן לא קאי אסוכה, דאפילו אם היה ליל יו"ט ראשון חול יצא בזמן דסוכה ולפי סברת בני אייבר"א שחלקו בין בשעת עשייה בין לאחר עשייה קאי זמן נמי אסוכה" עכ"ל.

ומבואר שסברת ה"ש מן הגדולים" היא לא כבני אייבר"א אלא דנפטר בלילה הראשון משום שהוא כמו בשעת עשייה.

דאמרינן בגמרא דף מז. "העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו". ואנו שאין אנו נוהגים כן אלא לברך בשעת הישיבה בסוכה אנו עושים כמו שאמר שם רב אשי "חזינא ליה לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא" וכמו שכתב רבינו בסימן תרמ"א: "אבל אין אנו מברכין כלל שהחיינו בשעת עשייה אפילו אם עושה סוכה לעצמו לפי שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום, שבליל יו"ט בשביל מצות קידוש היום שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן וברכה אחת עולה לכאן ולכאן".

וס"ל לה"ש מן הגדולים" דכשם שיוצאים בברכת שהחיינו על זמן העשיה כן יוצאים כבשמברכים כשיושבים בסוכה ביום א', ולפיכך בליל ב' כבר אין צריך לברך שהחיינו.

ה.

אלא שבאמת לכאורה אי אפשר לומר דס"ל לאדמו"ר הזקן כן, משום דמפורש בדברי היש מן הגדולים שיוצאים ידי חובת שהחיינו אף אם יום א' הוא חול. אולם יעויין בדברי רבינו הזקן בסעיף ב' שם שכתב: "במה דברים אמורים כשמקדש קידוש היום בתוך הסוכה אבל אם בליל יו"ט קידש בתוך הבית אינו יוצא בברכת שהחיינו שצריך לברך על מצות ישיבת הסוכה בברכה זו שאומר בבית ולפיכך כשיכנס לסוכה לאכול סעודה אחרת משאר סעודות החג צריך לברך שהחיינו אחר ברכת לישב בסוכה". והוא מדברי הר"ן בשם הראב"ד (הובאו דבריו בב"י) שכתב ד"מי שלא אכל בסוכה לילה הראשון אע"פ שבירך זמן בביתו צריך למחר כשישב בסוכה לברך זמן".

והנה כמו שלא יועיל ברכה על הסוכה כשהוא יושב בבית ואינו מקיים מצות ישיבה בסוכה. כן יש לומר גם אם יושב בסוכה והוא חול. דמאי שנא הרי גם בזה אינו מקיים מצוות ישיבה בסוכה. ומשמע דס"ל כבני אייבר"א דדווקא בשעת עשייה יכול לברך על הסוכה אך לא לאחר העשייה אם לא בזמן מצות ישיבה בסוכה.

אשר על כן נצטרך לומר דס"ל לרבינו הזקן דבאמת בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה והיה ספיקא דיומא היה צריך גם ביום ב' לברך שהחיינו על הסוכה. דיתכן שאתמול היה חול ודלא כה"ש מן הגדולים" (אלא אדרבא כבני אייבר"א). ורק בזמנינו שמקדשים על פי החשבון ואנו יודעים שביום א' הוא סוכות ואינו חול, ואין אנו נוהגים

ב' ימים רק מחמת מנהג אבותינו בידינו, הנה דווקא בזמנה"ז ס"ל רבינו שיצא ידי חובה בליל א' ומטעם שכתבו וכמו שמברך בשעת עשיה.

ולפי כל הנ"ל נראה שלכן לא תקנו לברך ביו"ט שני על הסוכה ואף שמצד שלא לזלזל במנהג אבותינו אנו עושים גם בזמנינו יו"ט שני (ולכאורה גם לגבי סוכה שהוא תלוי בקדושת היום היה צריך להיות כן. אלא) יש לומר שלענין ברכת הזמן על הסוכה דכמו שאם היה מברך בשעת עשייה לא היה מברך שוב בליל יו"ט כשבא לישוב בה. ולכן אין כאן זלזול במה שבלייל ב' אינו מברך.

### ו.

ובעיקר הדברים יש להעיר מדברי רבינו הזקן בהלכות פסח בסימן תע"ה גבי מצות אכילת מצה שכתב: אבל אם אכל בענין זה (בלא כוונה) בליל יו"ט של גלויות אף שהוא מדברי סופרים אף על פי כן צריך לחזור ולאכול לדברי הכל שאין לחלק כלל בין יו"ט ראשון לשני בשום דבר שלא יבואו בו לזלזול על ידי כן" עכ"ל.

ובמש"כ "בשום דבר" לכאורה כוונתו לדברים התלויים בהיו"ט, ולכאורה צ"ע משיחת כ"ק אדמו"ר הנ"ל: "משא"כ בחג הפסח, שחג הוא ענין בפני עצמו ואינו מענין המצות, הרי כל הענינים האלו זה שהוא "מקרא קודש", הציווי "כל מלאכה לא תעשו", והקרבת הקרבנות במשך שבעת ימי החג אינם קשורים עם ענין המצות שבו אלא עם עצם החג" ועיי"ש בהערה 46 "וכמודגש בהדין (שו"ע אדה"ז או"ח סתצ"א ס"ג ממג"א וח"י שם) דמי שנמשכה סעודתו במוצאי יו"ט האחרון ש"פ עד לאחר צאת הכוכבים מותר לאכול חמץ בסעודה דאכילת חמץ אינו תלוי כלל בקדושת היום".

ואולי יהיה הביאור בזה כמו שכתב רבינו בהערה 37 "ולכן נאמר הלשון "חג המצות" (בעיקר) רק על יום ט"ו כנ"ל בפנים שהרי מצות אכילת מצה היא רק בלילה הראשונה שאז הכתוב קבעו חובה משא"כ בשאר הימים שהוא רק רשות".

ועצ"ע, ועוד חזון למועד.



## מצוה הבאה בעבירה בלולב הגזול

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בשו"ע אדה"ז סתרמ"ט בדיני לולב הגזול ומצוה הבאה בעבירה כתב בס"ז "וכל זה כשמכר או נתן במתנה גמורה אבל אם השאילה לאחר (או נתנה לו במתנה על מנת להחזיר אע"פ שכבר נתיאשו הבעלים אין השואל יוצא בה ידי חובתו ביום הראשון

שהרי אינה קנויה לו ע"י יאוש ושינוי רשות ואין זה שינוי רשות (הגזלן) כיון שהוא מחויב להחזירה להגזלן אבל בשאר הימים יוצא בה ידי חובתו ואין כאן מצוה הבאה בעבירה כיון שכבר נתייאשו הבעלים קודם שהשאילה לו נמצא שאין על השואל שום עון אשר חטא.

והנה דברי אדה"ז צריכים ביאור וכדיבואר להלן.

### פי' אדה"ז בדברי המחבר רסתרמ"ט

אמנם מריש אמינא דדברי אדה"ז הוא פי' חדש בדברי המחבר בריש סתרמ"ט שנתקשו בו הנו"כ. דו"ל המחבר "כל ד' המינים פסולים בגזול וגנוב בין לפני יאוש בין לאחר יאוש אבל אם גזל וקנאו בלא סיוע המצוה כגון גזל לולב ושיפהו כשר דקנייה בשינוי מעשה ומיהו לא יברך עליו ויש מי שאומר דלא נפסל גנוב וגזול אלא לגנב ולגזלן עצמו אבל לאחרים כשר בשאר הימים חוץ מיום ראשון".

הקושי בדברי היש מי שאומר מבואר דברי הסעיף כתב דאיירי הן לפני יאוש והן לאחר יאוש, והשתא צ"ע במה איירי הכא, דממ"נ, אי איירי לפני יאוש הרי כיון שגם לאחרים ליכא קנין ומשתמש בה באיסור הרי הוי מצוה הבאה בעבירה, ואי איירי לאחר יאוש הרי קונה ביאוש ושינוי רשות וצ"ל כשר גם ביום הראשון?

ובמג"א (סק"ג) מפרש דצ"ל דאיירי דוקא לפני יאוש ולכן ביום הראשון פסול דלא הוי שלו, ומ"מ בשאר הימים כשר לאחרים דרק בהגזלן עצמו הוי מצוה הבאה בעבירה משא"כ לאחרים ליכא מצוה הבאה בעבירה, ומביא מדברי רש"י בסוכה ל,ב דמשמע דמצוה הבאה בעבירה הוא רק בהגזלן עצמו ולא באחרים.

ופירושו חידוש גדול, שהרי לפני יאוש דליכא קנין כלל והוי עדיין בחזקת הנגזל הרי גם לאחרים אסור להשתמש בה משום זה, ומסברא ה"י צ"ל מצוה הבאה בעבירה. ובמג"א עצמו הוכיח מהגמ' סוכה שם דלפני יאוש הוי מצהב"ע גם לאחרים. ועייג"כ בהגהות רע"א דהקשה דגם רש"י שהביא המג"א דליכא מצהב"ע לאחרים איירי בלאחר יאוש, והכא לפני יאוש איירינן.

ובפמ"ג (א"א סק"ג) מפרש עפמ"ש הלבוש דהמחבר (בה"ש מי שאומר) מיירי בקניא לגמרי ביאוש ושינוי רשות, ואיירי בדבריו לגבי הברכה, דהגזלן עצמו לא יברך דמנאץ, אבל אחרים בכה"ג יכולין לברך בשאר הימים אבל לא ביום הראשון, דהגם דקנאו והוי שלכם מ"מ ביום הראשון אסרו חז"ל לברך דאין קטיגור נעשה סניגור, דהתורה צותה שיהא שלכם והוא קנאו בגזילה ע"י יאוש ושינוי מעשה.

אמנם מסיים הפמ"ג, דמשמע בל' המחבר דאיירי לענין כשרות ופסול הד' מינים ולא לענין הברכה.

וע"ז הוא שמחדש אדה"ז פי' חדש בדברי המחבר, די"ל דאיירי לאחר יאוש, ומ"ש

המחבר "אבל לאחרים" אין כוונתו שמכרו או נתנו במתנה לאחרים, אלא איירי בהשאיל לאחרים או נתנו לו מתנה ע"מ להחזיר, דבזה יש לחלק בין יום הראשון ושאר הימים.

### צריך ביאור בדברי אדה"ז

והנה צ"ע בדברי אדה"ז בשתיים: א. לגבי מ"ש דביום הראשון אינו יוצא דליכא יאוש ושינוי רשות ד"אין זה שינוי רשות כיון שהוא מחויב להחזירה להגזלן", ולכאוו' הלא קיי"ל דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה, וא"כ מדוע לא הוי זה שינוי רשות?

ויתירה מזו, דבהל' גזילה ס"א כתב אדה"ז דהטעם שנקנה ביאוש ושינוי רשות הוא משום דבא לרשותו בהיתר, והיינו דעיקר הקנין הוא היאוש, רק שאינו נקנה כיון שבא לרשותו באיסור, וא"כ לכאוו' ה"ה בשואל ומתנה ע"מ להחזיר בא לרשותו בהיתר.

ב. ולגבי מ"ש דבשאר הימים אין כאן מצוה הבאה בעבירה כיון שכבר נתייאשו הבעלים וכו', הלא כיון שלא ה' שינוי רשות הקונה, הרי שלא כדין משתמש בה כיון שיש לבעלים לתבוע שלהם (כמ"ש אדה"ז לעיל ס"ד) ומדוע לא הוי זה מצהב"ע, וע"ד מ"ש לעיל בס"ו בלוקח מן הגזלן כשלא נתייאשו הבעלים?

והגם שיש לחלק בין שינוי רשות בלי יאוש בעלים ליאוש בלי שינוי רשות בעלים (ועי' להלן), דאחר יאוש דאבודה מהבעלים משתמש בה בהיתר כמצאיה, אבל סו"ס הרי גם בגזלן עצמו ולפני יאוש אין איסור בעצם ההשתמשות בהחפץ הגזול רק מחזיק בה שלא כדין כיון שיש לבעלים לתבוע שלהם, כמובן מל' אדה"ז שם (והאיסור מדרבנן להנות מחפץ הגזול המבואר בשו"ע אדה"ז הל' גזילה ס"י וי"א אינו שייך לנדו"ד כלל), וא"כ ה"ה אי לא נקנה ע"י שינוי הרשות יש להבעלים לתבוע שלהם ומשתמש בה שלא כדין.

וגם ל' אדה"ז "אין על השואל שום עון אשר חטא", אינו מובן מה כוונתו בדיוק לשון זה?

והנה לגבי זה דלא חשיב שאלה ומתנה ע"מ להחזיר לשינוי רשות לקנות בגזילה הגם דבמתנה ע"מ להחזיר הוי שלו ממש, י"ל פשוט דלענין לקנות בגזילה, כיון דגדר הקנין הוא לענין לפוטרו מלהחזיר החפץ הגזול עצמה לבעליו וצריך להחזיר רק הדמים, לא חשיב מתנה ע"מ להחזיר שינוי רשות לענין זה, שהרי סו"ס גם מצד שינוי רשות זה עדיין החפץ הוא בעין להתחייב להחזירה להגזול שהרי צריך להחזירה להגזלן וממילא שהגזלן צריך להחזירה לבעליו. וזהו כוונת אדה"ז במ"ש "כיון שהוא מחויב להחזירה להגזלן", דאין הכוונה לבאר בזה דמשום הכי ליכא שינוי רשות כלל אלא מגדיר בזה השינוי רשות הנצרך לקנין גזילה כנ"ל.

ואולי י"ל יתירה מזו דמה שהוסיף אדה"ז בסוגריים "ואין זה שינוי רשות (הגזלן)", דמה רצה לבאר בתיבת "גזלן"? ואפ"ל דמבאר בזה, דאה"נ דכלפי המקבל המתנה (ע"מ להחזיר) הוי זה מתנה גמורה ושינוי רשות, אבל כלפי "הגזלן" לא חשיב שינוי רשות כיון דסו"ס התנאי מחייבו להחזירו לנגזל, וקנין שינוי רשות בגזילה צ"ל באופן שלא יהי' החפץ בעין אצל הגזלן.

(והגם דעיקר הקנין הוא היאוש, וקונה ע"י היאוש כשבא לרשותו בהיתר, צ"ל דבנדוד"ד חשיב החפץ בעין ברשות הגזלן ולא הוי בגדר בא לרשותו של שואל או מקבל מעמ"ל. ועוד י"ל בזה, וכבר האריכו ראשונים ואחרונים בגדר הצירוף דיאוש ושינוי רשות לקנות ואכמ"ל.)

אמנם עדיין צ"ב מה שהוקשה לעיל דלכאור' בשאר הימים לא הוי זה מצוה הבאה בעבירה.

### דברי אדה"ז בס"ד וס"ו

ונראה לומר בזה בהקדים מ"ש אדה"ז לעיל ס"ד "אבל הגזול והגנוב אף בשאר הימים פסול אע"פ שכבר נתייאשו הבעלים לפי שהוא מצוה הבאה בעבירה כלומר כשהוא מקיים את המצוה הוא מקיים אותה באיסור גזל שהרי אם באו הבעלים לתבוע שלהם חייב להחזיר להם הגזילה בעיניה ואינו יכול לפטור את עצמו בדמים ונמצא שהגזילה אינה קנויה לו כלל ועדיין היא של הנגזל ושלא כדין משתמש בה".

וצ"ב באריכות לשון אדה"ז כשמבאר מה דהוי זה עבירה של גזילה, מדוע לא כתב בקיצור דמשתמש בחפץ הגזול בשביל המצוה, ותו לא מיד?

ועי' להלן בס"ו לגבי הלוקח מן הגזלן דכתב "אבל אם עדיין לא נתייאשו הבעלים ממנה אין הלוקח יוצא בה ידי חובתו אף בשאר הימים לפי שהיא מצוה הבאה בעבירה שהרי שלא כדין משתמש בה הלוקח כיון שעדיין היא בחזקת הנגזל שהרי עדיין לא נתייאש ממנה".

ולכאור' לשון זה (בקיצור) "שעדיין היא בחזקת הנגזל" הול"ל לעיל בס"ד בהגזלן עצמו וכשכבר נתייאשו הבעלים, שהרי קיי"ל דיאוש לחוד אינו קונה, וא"כ עדיין היא בחזקת הנגזל ושלא כדין משתמש בה.

ומשמע מזה דרק בס"ד דאירי בלא נתייאשו הבעלים "עדיין היא בחזקת הנגזל", משא"כ בס"ו דאירי בנתייאשו הבעלים. ולכאור' נמצא עפ"ז דב' טעמים הם לזה דהוי מצהב"ע.

אבל מ"מ עדיין צ"ב באריכות ההסבר בס"ד ולא הסתפק במ"ש בסיום הסעיף ד"שלא כדין משתמש בה".

ביאור המח' אי הוי מצהב"ע באחרים

והנה בדעת רש"י למד המג"א הנ"ל דלאחרים לעולם לא הוי מצהב"ע לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש. ולכאו' הרי לפני יאוש שלא קנאו כלל ואסור גם לאחרים להשתמש בה מדוע לא יהא מצוה הבאה בעבירה?

ונראה בביאור הדבר, דהנה מצוה הבאה בעבירה ילפינן בסוכה ל,א ממ"ש והבאתם גזול ואת הפסח גזול דומיא דפסח, וממ"ש שונא גזל בעולה (וכבר דנו בארוכה אי ילפינן מכאן דמצוה הבאה בעבירה הוא מדאורייתא או רק מדרבנן, עי' בארוכה בשדי חמד בערכו אות ג), דמובן מזה דלא הוי זה מצהב"ע אלא אי איכא גדר איסור כגזילה (או איסור לאו כיו"ב) בשעת קיום המצוה, ולא די בזה דמחזיק בה באיסור (ואפי' שזה איסור דאורייתא) בשעת קיום המצוה למהוי מצהב"ע אם החזקתו אינו שייך להגזילה.

וגם לפי מה שדנו באחרונים בארוכה אי אמרינן מצוה הבאה בעבירה בעבירה דרבנן (עי' בארוכה בשדי חמד שם אות ז ובשו"ת תורת חסד סל"א), ודעת רש"י בפסחים לה,ב לגבי מצה בדמאי דלא חזי משום מצוה בעבירה, י"ל דזה רק באיסור דרבנן דעיקר שם האיסור דאורייתא (בדוגמת מה דילפינן בגזל) שייך ב'. ובזה יש ליישב קושיית התורת חסד מסוכה כב,ב ביושב בסוכה בראש אילן דעובר איסור דרבנן ויוצא כדיעבד, דשאני איסור דרבנן דטבל וכיו"ב דשם האיסור טבל עלה משא"כ בהגזירה דרבנן שלא לעלות באילן (בתו"ח שם מחלק באו"א עיי"ש). ויש לתרץ בזה הרבה מהסתירות שהביא בזה השד"ח ואכמ"ל.

ועפ"ז באחרים שקנו מגזלן, גם אי לא נתייאשו הבעלים ושלא כדין משתמש בה, הרי מכיון דהוא לא זה שעשה מעשה גזילה בחפץ זז, לא נחשב זה שמחזיק בחפץ הגזול כאיסור מחמת הגזילה, דזה שייך רק בהגזלן עצמו, דחשיבא זה שמשתמש בה כהמשך להגזילה שעשה (ועי' בארוכה בלקו"ש חי"ז קדושים א דהוי גזילה פעולה נמשכת), משא"כ באחרים שלא עשו מעשה גזילה אה"נ דשלא כדין משתמש בהחפץ הגזול אבל אינו בגדר איסור גזילה.

וזהו דס"ל לרש"י דבאחרים ליכא כלל מצהב"ע ואפי' לפני יאוש, דרק בהגזלן עצמו הוי ההשתמשות בשעת קיום המצוה איסור מחמת הגזילה.

ועפ"ז צריך לומר, דהחולקים על רש"י דגם באחרים איכא מצהב"ע (וכמסקנת המג"א שם), הוא משום דס"ל דההשתמשות גם באחרים שייכא להגזילה והוי בכלל מצוה הבאה בעבירה.

וי"ל דזהו ביאור אריכות לשון אדה"ז בענין זה. דאסברה לן למאי דקיי"ל דגם באחרים איכא משום מצוה הבאה בעבירה, דכמו דשייכא ההשתמשות בחפץ הגזול

להגזילה בהגזלן עצמו כן הוא גם בהשתמשות בהגזילה אצל אחרים. דהשייכות דהשתמשות ללאו הגזילה הוא כל' אדה"ז "שהרי אם באו הבעלים לתבוע שלהם חייב להחזיר להם הגזילה בעיניה ואינו יכול לפטור את עצמו בדמים ונמצא שהגזילה אינה קנויה לו כלל ועדיין היא של הנגזל", והיינו דמצד זה שהבעלים יכולים כל רגע לתבוע שלהם ולכן שלא כדין משתמש בהחפץ, נחשב ההשתמשות כגזילת הבעלים מתביעתם ובעלות שלהם בהחפץ.

ומצד הסברה זו מובן דזה שייך גם באחרים שמשתמשים בה שלא כדין כיון שיש להבעלים לתבוע שלהם גם מלוקח שמשתמש בה. אלא דבאחרים שייך זה רק בלא נתייאשו הבעלים, דאחר הייאוש הרי נקנה ללוקח בייאוש ושינוי רשות. והיינו דחד טעמא שייך הן בהגזלן עצמו והן באחרים, אבל בגזלן הוא גם אחר יאוש ובאחרים רק לפני יאוש.

ועפ"ז מובן החילוק בין מ"ש אדה"ז בס"ד למ"ש בס"ו דהנה הגם דקיי"ל דיאוש אינו קונה מ"מ ע"י יאוש הבעלים לבד יוצא החפץ מחזקת הבעלים אפי' אי עדיין אינו קנויה להגזלן (וכמבואר ענין זה מתוך דברי הראשונים ואחרונים בב"ק בפרק מרובה והגזול בהסוגיא דקנין יאוש בגזילה, וכמ"ש לעיל בקיצור דעיקר גורם הקנין הוא היאוש ואכמ"ל).

ולכן בס"ד דאירי אחר יאוש, זה שיש לבעלים לתבוע שלהם אינו מצד זה שעדיין הוא בחזקת הנגזל אלא מצד זה "שהגזילה אינה קנויה לו (להגזלן) כלל ועדיין היא של הנגזל", דהכא מובן דגם אחר יאוש אית לי' להנגזל תביעה על האי גזלן שגזל ממנו.

משא"כ בס"ו דאירי בלוקח לפני יאוש, צריך להוסיף דמה שיש לבעלים לתבוע שלהם הוא כיון "שעדיין היא בחזקת הנגזל", דלולי זה דעדיין הוי חפץ הנגזל בחזקת הנגזל, הרי אין על הנגזל שום תביעה מהלוקח עצמו שלא גזל ממנו כלום, ורק משום שהחפץ הוא בחזקת הנגזל יש לבעלים לתבוע שלהם.

ומובן עפ"ז דאין כאן ענין וטעם חדש מדוע הוא מצהב"ע בנוסף למ"ש בס"ד, אלא הסבר חדש רק בזה שיש לבעלים לתבוע שלהם.

### ביאור דברי אדה"ז בס"ז

ועפ"ז יובן ביאור דברי אדה"ז בס"ז "ואין כאן מצוה הבאה בעבירה כיון שכבר נתייאשו הבעלים קודם שהשאלה לו נמצא שאין על השואל שום עון אשר חטא". די"ל דכוונתו דאה"נ דבשואל ומתנה ע"מ להחזיר עדיין אינה קנויה לו, אבל אין עליהם תביעת הבעלים כלל. וזהו כוונת הלשון "אין על השואל שום עון אשר חטא" היינו דהגם דודאי אית להבעלים תביעה על שלהם כיון שעדיין שלו הוא, אבל על האי שואל או מקבל מעמ"ל אין לו כלום, וממילא דאין ההשתמשות שלהם שלא כדין.

וההסבר מובן ע"פ הנ"ל, דזה שיש לבעלים לתבוע שלהם הוא או מהגזלן עצמו מצד שהגזילה אינה קנויה לו (כמ"ש בס"ד) או גם מהלוקח מצד זה שהחפץ עדיין בחזקת הנגזל (כמ"ש בס"ו). אם כן, בשואל או מתנה עמ"ל לאחר יאוש לא שייך תביעת הבעלים מהם מחמת טעמים אלו, שכיון שהם לא גזלו כלום ליכא עליהם תביעה כלל אי לא שהחפץ הוי עדיין בחזקת הנגזל קודם יאוש, אבל אחר יאוש הבעלים אין לנגזל תביעה על החפץ.

ויתירה מזו י"ל דהנה נת"ל שהטעם שאינו קנויה להם הוא מכיון שכלפי הגזלן אין זה שינוי רשות, (אבל כלפי השואל ומקבל המתנה הי' צ"ל קנין ושינוי רשות דנקנה להם עד הזמן שחייבים להחזירה להגזלן), א"כ י"ל דזה רק כלפי הגזלן אבל הנגזל אין לו עליהם תביעה על הגזילה, שהרי מכיון שחייבין להחזירה רק להגזלן (ושוב יתחייב הגזלן להחזירה להנגזל) וכלפי הנגזל אין בהקנין תנאי המחייבם להחזירה לו, לכן אין להבעלים זכות תביעה מהם כלום שלא באמצעות הגזלן.

אמנם כ"ז מצד תביעת הבעלים עליהם לחייבם להחזירה לו, אין עליהם שום תביעה מצד עון הגזל אשר חטא, אבל מצד חיובם להחזירה להגזלן שאין כאן שינוי רשות להיות קנויה להם אין יוצאין בה ביום הראשון.

או י"ל באו"א קצת, דגם אם נאמר דכיון דסו"ס חייבין להחזירה להגזלן ועל הגזלן יש תביעת הבעלים את שלהם, אפשר להבעלים לתבוע שלהם גם מהשואל או מקבל המתנה עמ"ל, הרי נת"ל דמצהב"ע הוא רק בעבירת גזל, א"כ בנדו"ד דמצדס ליכא עבירת גזל כלל, לא איכפת לן זה שהנגזל יכול לבא ולתבוע את שלו. ולאופן זה י"ל לשון אדה"ז דאין על השואל שום עון אשר חטא", היינו שהגם שיש לנגזל תביעה על שלו אבל אין על השואל שום עון גזילה בהמצוה ולכן יוצאין בה ידי חובתן בשאר הימים.



## הידור מצוה בקטן

### צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי (ח"י חלקים)  
איש עסקים, לוס אנג'לס

מידי ערב סוכות, מתעוררת השאלה, האם המצוה לחנך קטנים לקיים מצות נטילת ארבעת המינים, כוללת חיוב לחנכם לקיים את המצוה בהידור, ולקנות להם ארבע מינים מהודרים.

גם בימי החנוכה, מתעוררת שאלה זו בהקשר לחיוב הקטנים בהדלקת נר חנוכה כ"מהדרין", האם על קטנים להוסיף נר בכל אחד מימי החנוכה, או די להם בהדלקת נר אחד בכל ימי החנוכה.

התשובה לשאלה העקרונית, האם יש חיוב לחנך קטנים לקיים מצוות בהידור, תינתן לאחר בירור יסודות החיוב להדר בקיום המצוות.

**א. במסכת שבת (קלג, ב) מובאת מחלוקת בדרשת הפסוק "זֶה אֱלֵי וְאֶנְהוּ" (שמות טו, ב). חכמים דרשו מהפסוק שיש חיוב להדר בקיום המצוות: "וְאֶנְהוּ, הַתְּנָאָה לַפְּנִי בַמְצוּוֹת, עֲשֵׂה לַפְּנִי סוּכָה נְאֻה, וְלֹלֵב נְאֻה, וְשׁוֹפֵר נְאֻה, צִיצִית נְאֻה, סֵפֶר תּוֹרָה נְאֻה וְכַתּוּב בּוֹ לְשִׁמּוֹ בְּדִיּוֹ נְאֻה, בְּקוֹלְמוֹס נְאֻה, בְּלִבְלָר אֹמֵן וְכוּרְכוּ בְּשִׁירָאִין נְאֻם". ואילו אבא שאול דרש את הפסוק: "וְאֶנְהוּ, הוּי דוּמָה לוֹ, מָה הוּא חֲנוּן וְרַחוּם - אִף אַתָּה הִיָּה חֲנוּן וְרַחוּם".**

החיוב להדר בקיום המצוות מפורש גם במסכת בבא קמא (ט, א) בדברי רב זירא: **"בהידור מצוה עד שליש במצוה".** ופירש רש"י: **"שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות ואחד הדור מחברו, יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור, דתניא (שבת קלג, ב) זֶה אֱלֵי וְאֶנְהוּ, הַתְּנָאָה לַפְּנִי בַמְצוּוֹת, עֲשֵׂה לְךָ סֵפֶר תּוֹרָה נְאֻה לֹלֵב נְאֻה טְלִית נְאֻה צִיצִית נְאֻה".**

דברי הגמרא בבבא קמא נפסקו בשו"ע בהלכות ארבע מינים (או"ח סימן תרנו סע' א) **"אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום, כגון שהוא כביצה מצומצמת, ואחר כך מצא גדול ממנו, מצוה להוסיף עד שליש מלגיו בדמי הראשון, כדי להחליפו ביותר נאה".**

ויש לדון האם חיוב חינוך הוא רק על קיום גוף המצוה, או גם על הידור המצוה.

### חיוב חינוך במצוה דרבנן של הידור

**ב. רבותינו הראשונים נחלקו האם חיוב הידור מצוה מהתורה או מדרבנן.**

שורש מחלוקתם כיצד להכריע להלכה את הספק בגמרא בבבא קמא (שם) האם

"שליש מלגיו" [דהיינו האם החיוב להדר ב"שליש" היינו מתוך דמי הראשון, כגון אם הראשון נמכר בשש דינרים, יוסיף שני דינרים לקנות את השני] או "שליש מלבר" [שליש מחוץ לדמי הראשון, ואם הראשון נמכר בשש דינרים, עליו להוסיף עוד שלושה] - שנשאר ב"תיקו". רבנו חננאל (שם) כתב: "ועלתה התיקו, ועבדינן לחומרא מלבר". ומפורש בדבריו שמחמת הספק יש להחמיר, והיינו משום שחיוב הידור מצוה מהתורה, ולכן יש לנהוג למעשה לפי הכלל "ספק דאורייתא לחומרא".

אולם הרא"ש (בבא קמא פ"א סימן ז) כתב: "ועד שלישי מלגיו, כיון שלא איפשיטא הבעיא", ופירש הבית יוסף (או"ח סי' תרנו) "ונראה שהטעם משום דספיקא דרבנן היא ולקולא".

והנה נחלקו הפוסקים האם יש חיוב לחנך קטנים לקיים מצוות שחיובן מדרבנן. בשו"ע (או"ח סי' שמג סע"א) נפסק: "קטן אוכל נבלות אין בית דין מצווים להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו ולהפרישו מאיסור דאורייתא". וכתב המגן אברהם (ס"ק ב) "באמת אפילו באיסורא דרבנן חייב האב לחנכו, כדאיתא בסימן ק"ו סעיף א', אלא שאם לא הפרישוהו אין בית דין מוחיני בידו, אלא באיסור דאורייתא בית דין מוחיני ביד האב להפרישו". וכוונתו לפסק השו"ע בהלכות תפילה "וקטנים שהגיעו לחינוך, חייבים לחנכם", וחיוב תפילה הוא מדרבנן. ומוכח שיש חיוב לחנך קטנים לקיים מצוה מדרבנן. וכן פסק הפרי מגדים (או"ח סימן תרנו משבצות זהב אות א) "חינוך לקטן אף במצוה דרבנן כיום טוב שני וגם לנענע בשעת הלל מחויב".

מאידיך כתב בשו"ת רמ"ע מפאנו (סימן קיא) "החינוך לתינוקות [להתענות] בד' צומות אם לשעות לבריאים בלבד, מנהג יפה הוא וכן במעוט תענוג, אבל להשלמה אין חכמה ואין תבונה להביא התינוקות לידי סכנה. ובהא מלתא לא שני לן בין תשעה באב לשאר צומות מידי, דהא קיימא לן כרבנן דר' יהודה בפ"ב דמגילה (יא, ב) דסברי אין חנוך לקטן בדרבנן, לפיכך לא אמרינן בקריאת המגילה דאתי דרבנן ומפיק דרבנן כדאמרינן בברכת המזון, וכל שכן הכא דמן הדין אפילו גדולים בשאר צומות חיובם מדרבנן". ואם כן לדעתו אין חיוב לחנך קטן לקיים מצוות שחיובן מדרבנן.

ומעתה נראה כי לשיטת הרא"ש שחיוב הידור מצוה מדרבנן, השאלה האם יש חיוב חינוך בהידור מצוה, תלויה במחלוקת המג"א והרמ"ע מפאנו. והחיוב לחנך את הקטן לקיים מצוות בהידור הוא רק לשיטת המג"א שיש חיוב לחנך קטנים לקיים מצוה מדרבנן. אך לשיטת הרמ"ע מפאנו, שאין חיוב חינוך לקיום מצוות מדרבנן, אין חיוב לחנך קטנים לקיים מצוות בהידור.

\*\*\*

שיטת הרמב"ם בענין הידור מצוה

ג. בטרם נבוא לבידור השאלה האם יש חיוב לחנך קטן לקיים מצוות בהידור, יש

לעיין בשיטת הרמב"ם בענין הידור מצוה.

הרמב"ם השמיט מחיבורו ה"יד החזקה" את דברי הגמרא בבבא קמא "הידור מצוה עד שליש במצוה". הרמב"ם גם לא הזכיר את דרשת חכמים מהפסוק "זֶה אֱלֵי וְאֲנֹהוּ" להדר "ולהתנאות" בקיום המצוות, אלא הביא להלכה (הלכות דעות פ"א ה"ו) את דרשת אבא שאול "וְאֲנֹהוּ, הוּא דומה לו, מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום". ומדבריו דייק רבי יחזקאל אברמסקי (חזון יחזקאל, מסכת שבת דף קל"ג ע"ב) "דהאי דינא דהידור מצוה יסודותו בזה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצוות, והוא [הרמב"ם] לא סבירא ליה דהאי קרא בהכי מיירי, והרמב"ם סובר כאבא שאול דהאי קרא זה אלי ואנוהו הוּא דומה לו, וכן העתיק הרמב"ם בהלכות דעות".

מאיך, הרמב"ם הזכיר בכמה מקומות את החובה להדר בקיום המצוות, הנסמכת על פסוקים אחרים, כגון: בהלכות בית הבחירה (פ"א הי"א) כתב: "ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור, שנאמר (עזרא ט, ט) לְרוֹמֵם אֶת בֵּית אֱלֹהֵינוּ, ומפארין אותו ומייפין כפי כוחו, אם יכולין לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשיו, הרי זה מצוה".

ובהלכות איסורי מזבח (פ"ז הי"א) כתב: "ומאחר שכולן כשרין למנחות למה נמנו, כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו והשווה והפחות, שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו, ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו. הרי נאמר בתורה (בראשית ד, ד) וְהָבֵל הֵבִיא גַם הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוּ וּמִחֻלְבֵּהוּ וַיִּשַׁע ה' אֶל הָבֵל וְאֶל מִנְחָתוֹ. והוא הדין בכל דבר שהוא לשם האל הטוב, שיהיה מן הנאה והטוב. אם בנה בית תפילה, יהיה נאה מבית ישיבתו. האכיל רעב, יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו. כסה ערום, יכסה מן היפה שבכסותו. הקדיש דבר, יקדיש מן היפה שבנכסיו, וכן הוא אומר (ויקרא ג, טז) כָּל חֻלְבֵּי לֶה"י. משמע מדברי הרמב"ם שיש קיים את המצוות בהידור, ואם כן צ"ע מדוע לא הביא להלכה ש"הידור מצוה עד שליש במצוה", ואת הדרשה "וְאֲנֹהוּ - התנאה לפניו במצוות".

וביותר יש להתפלא על דברי הרמב"ם, משום שבמסכת סוכה (יא, ב) מבוארת המצוה "לאגוד" את ארבעת המינים ביחד, אשר יסודה משום הידור מצוה: "לולב מצוה לאוגדו, ואם לא אגדו כשר, משום שנאמר זֶה אֱלֵי וְאֲנֹהוּ, התנאה לפניו במצוות". ודין זה הובא להלכה ברמב"ם (הלכות לולב פ"ז ה"ו) "מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה ולעשות שלושתן אגודה אחת. ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד, יצא". נמצא כי גם בהלכה זו, הרמב"ם פסק להלכה ולמעשה שיש חיוב "להתנאות לפניו במצוות". ואם כן מדוע לא פסק את הגמרא בבבא קמא "הידור מצוה עד שליש במצוה", ולא הזכיר במפורש את הדרשה "וְאֲנֹהוּ - התנאה לפניו במצוות".

ויש להבין ולבאר את שיטת הרמב"ם בדין הידור מצוה.

הידור מצוה חלק מגוף המצוה או דין נפרד

ד. ונראה בביאור הדברים בהקדם החקירה, האם הידור מצוה הוא חלק מגוף המצוה, ואם לא קיים את ההידור ממילא לא קיים את המצוה כהלכתה. או שההידור הוא דין נוסף ומצוה בפני עצמה, ואף אם לא קיים את ההידור, מכל מקום קיים את המצוה כהלכתה, אלא שלא קיים את הדין ה"נוסף" של ההידור, שאינו מגוף המצוה. וכפי שכתב רבי בצלאל ז'ולטי, רבה של ירושלים, בספרו משנת יעב"ץ (או"ח סימן סז) "יש להסתפק בעיקר דין הידור מצוה שלמדים מדכתיב 'ואנוהו', אם הידור מצוה הוא חלק מגוף המצוה. היינו שהידור במצות לולב שצריך לאוגדו הרי זה מעצם מצות לולב, שאם לא אגדו לא קיים מצות לולב כהלכתה. אלא שזה רק דין לכתחילה, ולא לעיכובא. או שהידור מצוה שלמדים מקרא 'ואנוהו' היא מצוה בפני עצמה, אבל אין זה חלק מגוף המצוה. ואם כן נמצא כשיצא מצות לולב כשלא אגדו, אף על פי שלא קיים הידור מצוה מקרא 'ואנוהו', מכל מקום מצות לולב קיים כהלכתו".

נפקא מינה בחקירה זו היא, האם בית דין כופים על קיום הידור מצוה. הבית הלוי (ח"ב סוף סימן מז) כתב בתוך דבריו שאין כופים על הידור מצוה: "בהך דואנוהו כשאינו רוצה לקיים רק המצוה ואינו רוצה לקיים הידור מצוה, הא אין בית דין מכין אותו ואין יכול לכופו". אולם כל זה רק אם נאמר שההידור הוא דין נוסף ומצוה בפני עצמה, אבל אם הידור מצוה הוא חלק מגוף המצוה, מסתבר שבית דין כופים לקיים את המצוה בהידור, כי ההידור הוא חלק מהמצוה.

הרב ז'ולטי חילק בין מצוות שבהן ההידור הוא חלק מהמצוה, למצוות שההידור הוא דין נוסף: "הא דהידור מצוה הוא חלק מגוף המצוה, היינו הידור מצוה שהוא במעשה וקיום המצוה, כגון במילה שחוזר משום הידור מצוה אף על הציצין שאין מעכבין את המילה [דהיינו חוזר כדי לחתוך את חתיכות העור של הערלה שנשארו, אפילו אם אינם מחלק הערלה שמעכב את קיום המצוה] שהרי זה כמשלים וגומר את מצות המילה, באופן זה ההידור הוא חלק מגוף המצוה של המילה, ודוחה שבת כמילה עצמה. אבל היכא שההידור הוא לא במעשה וקיום המצוה אלא רק בדבר שנעשה בו המצוה, כגון סוכה נאה ושופר נאה, באופן זה אין ההידור חלק מגוף המצוה. שהרי בשופר המצוה היא לשמוע קול שופר ולא עצם השופר, כמו שכתב הרמב"ם (הלכות שופר פ"א ה"ג) ואם כן אין ההידור חלק מגוף המצוה, אלא ההידור הוא מצוה בפני עצמה שיש להדר הדבר שנעשה בו המצוה". במצוות שההידור הוא במעשה המצוה - כגון בברית מילה, שחלק ממעשה המצוה של הסרת הערלה, הוא הסרת כל ה"ציצין" של הערלה, ההידור הוא חלק מגוף המצוה [ונמצא שהידור מצוה במילה, הרי זה חלק ממצות המילה, ושפיר היא דוחה שבת כמילה עצמה שדוחה שבת]. לעומת זאת, במצוות שההידור הוא לא במעשה המצוה אלא בדבר שנעשה בו המצוה - כגון שופר או סוכה - שמעשה המצוה בתקיעה בשופר או בישיבה בסוכה, ההידור אינו חלק מגוף המצוה אלא דין

נוסף.

לפי זה יש לבאר את שיטתו של הרמב"ם, שסבר כי דין הידור מצוה הוא רק במה שההידור הוא חלק מהמצוה ולא בדברים שנעשים בהם המצוות. ולכן השמיט את דברי הגמרא בבבא קמא "הידור מצוה עד שלישי", ואת הדרשה של חז"ל "אנחנו - התנאה לפניו במצוות", שנאמרו על שופר נאה וציצית נאה, שהם דברים שבהם נעשים המצוות, כי "לדעת הרמב"ם לא נאמר בכלל דין הידור מצוה בדבר שנעשה בו מצוה, אלא עיקר דין הידור מצוה הוא במעשה וקיום המצוה, והיינו שהידור מצוה הוא חלק מגוף המצוה. ואם כן כמו שעצם המצוה היא עד חומש, הוא הדין הידור מצוה שהוא חלק מגוף המצוה ששיעורו הוא עד חומש". ואילו השיעור "שלישי" נאמר רק בהידור בדבר שנעשה בו המצוה ואינו חלק מגוף המצוה - ואת הדין הזה של הידור השמיט הרמב"ם.

ולכן בהלכות בית הבחירה כתב הרמב"ם: "ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור, ומפארין אותו ומייפין כפי כוחן", כי ההידור בבנין בית המקדש הוא חלק מגוף המצוה ולא דין "נוסף", אלא קיום של גוף המצוה באופן של "מצוה מן המובחר". וכמו כן בהלכות לולב כתב הרמב"ם "מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה ולעשות שלושתן אגודה", מכיון "שלולב שאגודו ההידור הוא חלק מגוף המצוה של נטילת לולב, ולכן כתב הרמב"ם שהרי זו מצוה מן המובחר", כי אין זה דין "בנוסף" לקיום המצוה, אלא קיום של גוף המצוה באופן של "מצוה מן המובחר".

לסיכום: הרמב"ם פסק להלכה את דין ההידור רק במצוות שבהן ההידור הוא חלק מגוף המצוה, כגון ברית מילה, בנין בית המקדש ואיגוד הלולב, ולא הזכיר להלכה את דין ההידור שאינו חלק מגוף המצוה אלא דין נוסף על עצם קיום המצוה, כגון במצוות שההידור הוא בדבר שנעשה בו המצוה - שופר נאה, שקיום המצוה הוא התקיעה בשופר, וההידור הוא דין נוסף לקיים את המצוה בשופר נאה [וכיוצא בזה בטלית נאה, וספר תורה נאה וכו'].

ולפי זה נראה שבמצוות שההידור הוא חלק מגוף המצוה, אם לא קיים את ההידור ודאי לא קיים את המצוה כהלכתה, ויש חובה לחנך את הקטן לקיים את המצוה בהידור, שהרי אם לא מקיים את ההידור, לא מקיים את גוף המצוה. אולם במצוות שההידור הוא דין נוסף ומצוה בפני עצמה, אין חובה לחנך את הקטן לקיים את המצוה בהידור, שהרי גם שאינו מהדר בקיום המצוה, מכל מקום קיים את המצוה כהלכתה.

איגוד הלולב ותליית נוי סוכה על ידי קטן

ה. בשו"ע (או"ח סי' תרמט סע' א) נפסק: "לולב שאגדו כותי ועשאו, כשר כמו סוכת כותי". וכתב המשנה ברורה (ס"ק יד) "רצונו לומר, אף על גב דלכתחילה מצוה

לאוגדו משום נוי מצוה, מכל מקום כשר על ידי עכו"ם, ועיין במגן אברהם שדעתו דלכתחלה לא יאגדנו. והטעם, דכל שאינו מחוייב בדבר, אינו רשאי לתקנו. ומטעם זה גם אשה לא תאגוד הלולב לכתחילה". והוסיף בשער הציון (ס"ק טז) "והוא הדין קטן פחות מי"ג שנים. ואם אגדו, אם אפשר יתירנו ויאגדנו שנית".

היות והמצוה לאגוד לולב ביסודה היא 'הידור מצוה' משום "התנאה לפניו במצוות", העובדה שקטן אינו רשאי לאגוד את הלולב לכתחילה, מוכיחה שקטן אינו חייב במצות חינוך להידור מצוה, כי מן הסתם הסיבה שהקטן אינו רשאי לאגוד את הלולב היא בגלל שהוא לא 'בר חיובא' בדין הידור מצוה.

אולם לפי המבואר לעיל שאגוד הלולב הוא חלק מגוף המצוה של נטילת לולב, מבואר היטב מדוע קטן אינו רשאי לאגוד את הלולב, כפי שביאר ידידי רבי משה שטרנבוך (תשובות והנהגות או"ח ח"ו סימן קמז אות ה) "דהא דבעינן לכתחילה לאגוד הלולב אין זה משום דבעינן נוי למצוה, והאגד הוא נוי ללולב, אלא משום שעל ידי האגד מתקיים טפי הלקיחה תמה, ומקיים המצוה מן המובחר, וכן שמעתי ממרן הגרי"ז. ולכן החפצא דמצוה לכתחילה זהו לולב אגוד, שבוה מתקיים טפי הלקיחה תמה. ומשום הכי כתב המגן אברהם דלא יאגוד הלולב על ידי מי שאינו מחייב במצוה, דלכתחילה אין לעשות החפצא דמצוה על ידי מי שאינו מחוייב במצוה". ולפי זה ביאר מדוע אין כל מניעה שקטן יקשט הסוכה: "דאין הנוי שייך לעשיית הסוכה, שהרי לא נאמר דין במצות סוכה דבעינן נוי, אלא דבכל המצות איכא דין 'זה אלי ואנוהו' לייפות המצוה. אם כן אין זה דצורת סוכה לכתחילה הוא סוכה בנוי, ולכן ודאי דתליית הנוי בסוכה אין זה עשיית החפצא דמצוה, וכשר לכתחילה לתלות הנוי גם על ידי אשה וקטן".

באיגוד הלולב, הידור מצוה הוא חלק מקיום המצוה של לקיחת ד' מינים, ולכן יש להקפיד לכתחילה שלא לאגדו על ידי קטן שאינו בר חיובא במצוה. אולם תליית נוי הסוכה היא הידור מצוה שבוודאי אינו חלק מקיום המצוה, ולכן אין צורך להקפיד שלא תעשה על ידי קטן.

### החיוב לחנך קטן לקיים מצוה כהלכתה

1. רבותינו הראשונים נחלקו, האם מצות חינוך מתקיימת רק כשהקטן עושה את המצוה כהלכתה, דהיינו באופן שגדול יוצא בזה ידי חובה, ואם הקטן אוכל בסוכה פסולה או נוטל לולב פסול, אינו יוצא בזה ידי קיום המצוה מדין חינוך.

במסכת סוכה (ב, ב) מסופר על הילני המלכה שהושיבה את בניה בסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה ולא מיחו בה חכמים, ורצה ר' יהודה להביא מכך ראייה לשיטתו שסוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה. וכתב הריטב"א (שם) "מהא שמעינן דקטן שמחנכין אותו במצות [צריך] לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול. דהא מיייתנן

ראיה בשמעתין מסוכה של הלני משום דלא סגי דליכא בבניה חד שהגיע לחינוך דבעי סוכה מעלייתא, והוצרכת לכתוב זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה".

ה"חכמים שטועים בזה", הם רש"י במסכת חגיגה (ו, א) שכתב: "הלא אין חינוך קטן אלא כדי להנהיגו שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל". לפי רש"י, תכליתה של מצות חינוך היא להרגיל את הקטנים בקיום המצוות, כדי שכשיכנסו לעול המצוות יהיה להם יותר קל לקיים את המצוות מאחר שכבר התרגלו לכך. ולכן גם כשהקטן יושב בסוכה פסולה, ובכך ודאי שאין שום קיום מצוה, וגם אינו יודע להבדיל בין סוכה כשרה לסוכה פסולה, ועם כל זאת סוף סוף הוא מתרגל לשבת בסוכה, וכשיגדל כבר יהיה מורגל לישוב בסוכה - ונמצא אפוא, שמטרת החינוך הושגה.

במחלוקת זו - האם מצות חינוך מתקיימת כשהקטן אינו עושה את המצוה כתיקונה, נחלקו הפוסקים שהביא המשנה ברורה (סי' תרנ"ו ס"ק כח) בנדון קטן שנטול לולב שאול ביום טוב ראשון של סוכות: "הקטן לא יצא בנטילה כזה [של לולב שאול], דהא אינו שלו ולא מקרי לכם ולא קיים בו אביו מצות חינוך. ויש מאחרונים שסוברים דמצות חינוך מתקיים גם בשאול, דהא גם בזה מתחנך הבן למצות, וכן משמע במדכי בשם ראב"ן". גדול לא יוצא בו ידי חובה בנטילת לולב שאול ביום טוב ראשון של סוכות שבו חיוב הנטילה מדאורייתא, כי לולב שאול אינו נחשב "שלו". ואף על פי כן, לדעת הראב"ן, כאשר קטן יטול לולב שאול ביו"ט ראשון, הוא יוצא ידי חובה, משום שלדעתו מקיימים את מצות החינוך גם כשהמצוה לא מתקיימת "בהכשר גמור". ויש החולקים על הראב"ן, ולדעתם, קטן יוצא ידי חובת קיום מצוה מדין חינוך, רק כאשר אינו עושה את המצוה כתיקונה, דהיינו באופן שגם גדול יוצא בה ידי חובה, כמבואר בדברי הריטב"א.

בשו"ע (או"ח סימן תרנ"ו סע' א) נפסק: "קטן היודע לנענע לולב כדינו אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות". וכתב בביאור הלכה (שם ד"ה כדי לחנכו) "ופשוט דצריך שיהיו ארבעה מינין כשרין כמו בגדול", משמע שהכריע להלכה כשיטת הריטב"א, שחובה לחנך קטן לקיים מצוה כהלכתה.

### חיוב חינוך במצוות שיש פסול "בחפצא" של המצוה

ז. ואמנם יש להקשות על הראב"ן שהכשיר חינוך קטן "שלא בהכשר", מה ישיב להוכחה מהמעשה של הלני המלכה, שהקפידו על סוכה כשרה כהלכתה כדי שהקטנים יצאו ידי חובת מצות חינוך.

וביאר ידידי רבי בן ציון נשר, בשו"ת שבי ציון (סימן כד) "דחלוק דין לולב שאול מדין סוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה. דבלולב שאול אין חסרון בחפצא דהמצוה, שהרי הלולב בעצמו כשר, וחסר רק בקיום המצוה משום שאינו שלו. משא"כ בסוכה גבוהה הוי פסול בחפצא דהסוכה והוי כמי שיושב חוץ לסוכה. ולפי זה בלולב שאול,

שפיר מתקיימת מצות חינוך, משום שאין חסרון בחפצא דהמצוה. אבל בסוכה גבוהה למעלה מכ' אמה לא מקיימים גם מצות חינוך, דהרי אין שם סוכה עליה. ואכן גם להראב"ן אם יתנו לקטן ד' מינים פסולים לא יקיימו מצות חינוך אם פסולים הם **בחפצא** דידהו. ואך בשאול הוא דסבירא ליה דשפיר דמי, משום דאין הפסול בהחפצא דהמצוה."

נמצא כי לשיטת הראב"ן יש לחלק בין פסול "בחפצא" של המצוה, לפסול ב"קיום" המצוה. והחייב לחנך קטנים לקיים את המצוות בהכשר הוא רק במצוות שהפסול הוא "בחפצא" - סוכה גבוהה מעל עשרים אמה, ארבע מינים פסולים. אולם במצוות אין פסול "בחפצא" של המצוה אלא רק באופן "קיום" המצוה - לולב שאול, אפשר לקיים מצות החינוך.

לאור חילוק זה דן בשו"ת שבי ציון (שם) האם יוצאים ידי חובת מצות חינוך בארבע מינים שאינם מהודרים: "דאי נימא דדין ההידור הוא חלק מגוף המצוה והוי דין **בהחפצא דהמצוה**, ואף לשיטת הראב"ן ודעימיה דמכשירין לחינוך בלולב שאול, מכל מקום בשאינו מהודר אין מקיימים מצות חינוך, דהוי פסול בחפצא, כמו בסוכה גבוהה. מה שאין כן כד נימא דדין ההדור הוא לא בגוף המצוה, אלא דהוי דבר נוסף בקיום המצוה, הרי דמי ממש לדין שאול, דבזה להראב"ן ודעימיה מתקיימת שפיר מצות חינוך, שהרי אין זה פסול **בחפצא** דהד' מינים אלא דין בקיום המצוה, ושפיר מתחנך בזה הקטן למצוות."

\*\*\*

### חינוך להדליק 'מהדרין' בחנוכה

ח. מעיקר הדין, חייב בעל הבית להדליק נר חנוכה אחד עבור כל בני הבית, כדברי הגמרא (שבת כא, ב) "מצות נר חנוכה נר איש וביתו", וה'מהדרין' נוהגים שכל אחד מבני הבית מדליק נר חנוכה. ונחלקו הפוסקים, האם גם קטנים חייבים להדליק כ'מהדרין', דהיינו כאשר בעל הבית מדליק נר חנוכה, ומקיים את עיקר דין 'נר איש וביתו', האם גם הקטנים חייבים להדליק נר חנוכה.

השלטי גיבורים (שבת ט, ב בדפי הרי"ף) כתב: "מצות נר חנוכה איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים. אבל על הקטנים שאינם מחוייבים נראה בעיני שאינו מדליק". ומפורש בדבריו שאין חיוב לחנך קטנים להדליק נר חנוכה כ'מהדרין'. הביאור הלכה (סימן תרעה ד"ה ולדידן) הביא את דברי השלטי גיבורים וכתב: "ואחר כך מצאתי במאירי שגם הוא כתב כן, וזה לשונו: המהדרין במצוות נר לכל אחד ואחד לפי מנין בני ביתו הגדולים".

וכן דעת המגן אברהם (סי' תרעז ס"ק ח) שכתב על דברי השו"ע (שם סע' ב) "קטן שהגיע לחינוך צריך להדליק", כי "אפשר דאפילו לדידן שכל אחד מדליק, קטנים

**פטורים**. וביאר המחצית השקל את כוונתו: "דנהי דמחוייב לחנכו, היינו בדבר שיש בו חיוב על הגדול מצד הדין, אבל בזה דגם בגדול ליכא כי אם משום הידור מצוה, אינו מחוייב לחנך בו הקטן". וסיים המחצית השקל: "וכן משמע בשלטי הגבורים. פרק במה מדליקין, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, בין אנשים ובין נשים, אבל על הקטנים שאין מחויבים נראה בעיני שאינו מדליק, עכ"ל. ועל כרחק בהגיעו לחינוך מיירי, דאם לא כן פשיטא".

לעומתם, הרמ"א (או"ח סי' תרעה סע' ג) פסק: "ולידן דכל אחד מבני הבית מדליק בפני עצמו, קטן שהגיע לחינוך צריך להדליק גם כן". ואמנם הפרי מגדים (סי' תרעא משבצות זהב ס"ק א) כתב על דברי הרמ"א "ויראה קטנים בני חינוך בכלל המהדרין הם. וקשה, חינוך אף בדרבנן שייך, מכל מקום מהדרין לא שייך חינוך".

לפנינו מחלוקת הפוסקים, האם יש חיוב לחנך קטנים לקיים מצות נר חנוכה כ'מהדרין': השלטי גיבורים, המאירי והמג"א נקטו שאין חיוב חינוך למהדרין, אולם הרמ"א הכריע שיש חיוב לחנך קטנים בהדלקת נרות חנוכה כמהדרין'. ולכאורה היה מקום לומר שמחלוקת זו היא בעצם מחלוקת עקרונית האם יש חינוך להידור מצוה, ולא רק מחלוקת מקומית בהלכות חנוכה.

### החילוקים בין דין 'מהדרין' בנר חנוכה לחיוב 'הידור' מצוה

ט. ברם נראה שאין ללמוד מדין 'מהדרין' בנר חנוכה לחיוב 'הידור' בשאר המצוות, מהטעמים הבאים:

• בנר חנוכה קיום המצוה של הקטן הוא רק מדין 'מהדרין' - בספר ברכת דבש (דיני הידור מצוה עמ' לח) כתב: "יתכן לומר בדעת הרמ"א שדווקא הידור מצוה דנר חנוכה מחנכים לקטן, שהרי בלא ההידור לא יקיים הקטן את המצוה בגופו כלל, שכן כל ההדלקה שלו זה רק מדין הידור. אך במצוות אחרות כגון לולב, שגם אם יטול לולב לא מהודר, בכל אופן קיים את עיקר המצוה בגופו, לא מחנכים אף לדעת הרמ"א להידור מצוה". הידור מצוה בנר חנוכה שונה מכל דיני הידור מצוה, משום שבנר חנוכה כל ההדלקה של הקטן [כשמדליק בנוסף להדלקת אביו, בעל הבית] היא רק מדין המהדרין, ואין לו אפשרות "לבחור" לקיים הדלקה של עיקר הדין ולא הדלקה של מהדרין. ולכן מובן מדוע בסוג כזה של מצוה המתקיימת על ידי הקטן רק בהידור, יש מצוה לחנכו.

וכפי שכתב גם במשנה הלכות (ח"ז סימן צ) "ס"ל להרמ"א דמה דעל הידור לא שייך חינוך, היינו היכא דיש לפנינו לקיים מצוה בלי הידור, ויכול לקיימה ע"י הידור. וכגון באתרוג, שיש לפניו אתרוג כשר שאינו הדר, ויש לפניו גם כן אתרוג מהודר. כהאי גוונא ליכא חינוך בקטן לקנות לו אתרוג מהודר דווקא, וסגי ליה באתרוג כשר, אפילו אינו מהודר. אבל היכי דההידור הוא חלק מקיום המצוה, כהאי גוונא ליכא

למימר דקטן אינו מחויב בהידור, דהרי עכ"פ הוא מחוייב בחינוך עיקר המצוה ואי אפשר לקיימה בלי הידור. ומעתה בנר חנוכה לדידן דכל אחד מבני הבית מדליק בפני עצמו, אם כן לא יקיים הקטן המצוה כלל כשלא ידליק, דכיון דבדידן כל אחד מבני הבית מדליק, אם כן ההידור נעשה חלק מקיום המצוה."

ומן העבר השני כתב בברכת דבש: "יתכן לומר בדעת המג"א [השלטי גיבורים והמאירי] שדווקא בנר חנוכה, שכל ההדלקה לבני הבית היא הידור מצוה ולא מעיקר הדין, לא מחנכים קטן להידור בזה. אך בשאר המצוות שעצם המצוה היא מעיקר הדין, כגון נטילת לולב, ובהא קטן מחוייב, מחנכים אותו לקיימה בשלמותה על ידי הידור."

. 'מהדרין' בנר חנוכה אינו מדין 'הידור מצוה' - בחידושי מרן רי"ז הלי (הלכות חנוכה פ"ד ה"א) ביאר בדרך נוספת, מהו החידוש המיוחד "דמצינו במצוה זו של נר חנוכה דינים למהדרין ולמהדרין מן המהדרין", בשונה משאר המצוות שגם בהם מצינו "דינים של מצוה מן המובחר, כמו דאשכחן במילה בציצין שאינן מעכבין, והכי נמי בלולב דאם לא אגדו כשר, ומכל מקום למצוה מן המובחר בעי אגד, כמבואר בסוכה דף י"א וברמב"ם פ"ז מהלכות לולב ועוד בכמה דוכתי. דבכל מקום הרי זהו גופא מצוה לכתחילה שיעשה המצוה בהידור ומן המובחר, כדרשינן 'ואנהו' התנאה לפניו במצוות, דזהו יסוד כל הנך דיני, כמבואר בשבת דף קל"ג שם".

וביאר הגרי"ז שיש הוכחה ברורה כי 'מהדרין' בנר חנוכה אינו מדין 'הידור מצוה', שהרי בגמרא בבבא קמא [לעיל אות א] "קיימא לן דהידור מצוה עד שליש במצוה, ויותר אינו מחויב ליתן בעד הידור מצוה. ובנר חנוכה הרי לעולם ההידור יותר משליש, וממילא דאינו מחוייב בהידור זה. וזהו ששנינו דמהדרין נר לכל אחד ואחד, דכך הוא הידורה של מצוה זו למי שרוצה להדר, והמהדרין מן המהדרין, היינו מי שרוצה לקיים מצוה מן המובחר, כמבואר ברמב"ם. אבל חיובא ליכא בזה משום דהוי יותר משליש".

מבואר איפוא, שבמצות נר חנוכה יש דינים מיוחדים של 'מהדרין', שאינם נובעים מחיוב 'הידור מצוה', שהרי מדין 'הידור מצוה יש חיוב להדר בשיעור שליש מהמצוה, ואילו בנר חנוכה ההידור הוא בשיעור יותר משליש, וגם אינו חובה אלא מצוה. ועל כן אין להשוות את דיני 'מהדרין' בנר חנוכה לדיני הידור מצוה בשאר המצוות.

. 'מהדרין' בנר חנוכה מדיני 'פרסומי ניסא' - בשו"ת באר שרים (ח"ב סימן רסה) הביא את דברי האור שמח (הלכות חנוכה פ"ד הי"ב) שדייק מלשון הרמב"ם "וצריך אדם להזיזהו בה [במצות נר חנוכה] ולהוסיף בשבח הא-ל", כי עניי חייב למכור כסותו גם עבור קיום מצות חנוכה "בתוספת", דהיינו כ'מהדרין', וביאר: "דהאור שמח למד בדעת הרמב"ם דהידור מצוה בחנוכה אינו מהדין הכללי של הידור מצוות, אלא מגוף המצוה, היות ומקורו של הדין הוא פרסומי ניסא שהוא תנאי במצוה וחלק בלתי נפרד מן המצוה. ועל כן דעתו בדעת הרמב"ם דהעניי חייב למכור כסותו או להשכיר עצמו

לא רק על עיקר המצוה נר אחד, אלא גם על ההידור שבמצוה, היות והוא מגוף מצות נר חנוכה שמקורו הוא פרסומי ניסא שכאמור הוא תנאי במצוה".

היוצא מדבריו, שאין ללמוד מדברי הרמ"א שכתב כי קטן מדליק נר חנוכה כ'מהדרין' לשאר המצוות, היות ובמצות נר חנוכה חובת ה'מהדרין' היא חלק בלתי נפרד מקיום המצוה משום 'פרסומי ניסא', ולכן במצוה זו יש חובה לחנך קטן לקיימה בהידור, שאם לא כן אינו מקיים את גוף המצוה. אולם בשאר המצוות, יתכן שההידור אינו חלק בלתי נפרד מהמצוה, אלא דין נוסף ונפרד, וחובת החינוך היא רק לקיום עיקר המצוה ולא לדיני ההידור שאינם חלק מגוף המצוה.

### הידור במצוה והידור באדם

י. בשו"ת משנה הלכות ביאר בהמשך דבריו חילוק נוסף בין 'מהדרין' בנר חנוכה ל'הידור' בשאר מצוות:

"נלענ"ד לחדש דיש שני מיני הידור, האחד, הידור בגוף המצוה, והשני, הידור בגוף האדם, ואפרש שיחתי. המהדרין שמדליקין נר לכל אחד ואחד, אין זה הידור בגוף המצוה, דבין המהדרין ובין המדליקין נר אחד לאיש וביתו, המצוה היא רק בנר אחד. ואם כן בקיום המצוה ליכא הידור בין איש וביתו ובין נר לכל אחד ואחד, ולעולם אין מדליקין אלא נר אחד. אמנם ההידור הוא בגופים, כלומר דמעיקר דינא סגי בנר לכל הבית, והמהדרין מדליקין לכל אחד ואחד, וההידור שכל גוף מקיים המצוה בעצמו. אמנם המהדרין מן המהדרין דקיימא לן כבית הלל דמוסיף והולך, הרי זה הידור בגוף המצוה, דהמהדרין אין מדליקין אלא נר אחד שהוא עיקר המצוה, והמהדרין מן המהדרין מוסיפין בכל יום הידור על עיקר המצוה".

המשנה הלכות מחדש שיש שני מושגים שונים בדין הידור מצוה. האחד, הידור מצד המצוה עצמה, שהיא מתקיימת באופן מהודר יותר. והשני, מצד האדם העושה את המצוה בהידור. בהדלקת ה'מהדרין', אין הידור בגוף המצוה, כי בקיום עיקר המצוה מדליקים נר אחד וגם בקיום ה'מהדרין' מדליקים נר אחד. וההידור הוא באדם, והיינו שבנוסף להדלקת בעל הבית, גם אחרים מדליקים נר אחד. ואילו בהדלקת ה'מהדרין' מן המהדרין, ההידור הוא בגוף המצוה, כי ה'מהדרין' מדליקים נר אחד בכל יום מימי החנוכה, וה'מהדרין' מן המהדרין מדליקים בכל יום נר נוסף.

על פי הגדרה זו הוסיף המשנה הלכות לחדש "דמה שאמרו דליכא חינוך בהידור, היינו בהידור בגוף המצוה. אבל הידור בגוף האדם פשוט דשייך גם בקטן. והטעם נראה לזה הוא כך, דכל ענין החינוך הוא משום חנך לנער על פי דרכו גם פי יזקין לא יסור ממונה (משלי כב, ו), והחינוך הוא העיקר שיתרגל עצמו לעשות מצות כשיגדל. והנה המחנך את בנו בגוף המצוה זה כבר די לו שלא יסור ממנו כשיזקין, וההידור הוא מה שממילא יעשה כרצונו כשיגדיל, דאין לזה דין מיוחד בגוף המצוה, ולכן סגי ליה בחינוך

בגוף המצוה, ולא בעי חינוך בהידור המצוה. אבל היכא דההידור הוא בגוף האדם, שיהדר אחר מצוות, ודאי החיוב לחנכו בזה, שיהיה האדם מהדר אחר מצוות לקיימם, ולכן שפיר מחויב בחנוך זה".

ולפי זה ביאר מדוע דווקא בנר חנוכה פסק הרמ"א שיש לחנך את הקטן להדליק נרות כ'מהדרין' וזאת משום "שאנו נוהגים שכל אחד ואחד מדליק, והוא הידור בקיום המצוה ובגוף האדם ולא הידור בגוף המצוה, וס"ל להרמ"א דודאי כהאי גוונא חיוב גם על הקטנים".

ממוצא דברי המשנה הלכות נבין את דברי הרמב"ם בהלכות איסורי המזבח (פ"ז הי"א) "ומאחר שכולן כשרין למנחות למה נמנו, כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו והשוה והפחות, שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו, ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו. והוא הדין בכל דבר שהוא לשם האל הטוב, שיהיה מן הנאה והטוב. אם בנה בית תפילה, יהיה נאה מבית ישיבתו. האכיל רעב, יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו. כסה ערום, יכסה מן היפה שבכסותו. הקדיש דבר, יקדיש מן היפה שבנכסיו". הרמב"ם מנה דוגמאות להידור בגוף המצוה - בית כנסת נאה, יאכיל רעב, יכסה ערום, יקדיש מן היפה שבנכסיו, ולא הזכיר כלל את דין הידור מצוה הנלמד מהפסוק "וְאֶנְהוּ - הַתְּנָאָה לַפְּנִי בַמִּצְוֹת". כי הרמב"ם למד שיש הבדל בין הידור בגוף המצוה להידור באדם, שאז אין זה דין חדש בהידור אלא חלק מן המצוה, וברור שיהיה חייב כי זה המצוה, ועל זה יש גם כן חיוב בקטן, וצ"ע.

### חינוך מצוה בציצית מהודרת

יא. בשו"ע (או"ח סי' יז סע' ג) נפסק: "קטן היודע להתעטף, אביו צריך ליקח לו ציצית לחנכו". וכתב המג"א (ס"ק ג) "פירוש, ליקח לו טלית. ועיין ריש סימן כד דאינה חובה כל כך". ובביאור דבריו כתב הלבושי שרד: "ודינו של קטן זה כגדול, אבל על לשון זה ליקח לו טלית, כתב המג"א "עיינ ריש סימן כד", דגם גדול אינו חובה רק טוב ונכון". וכוונתם לדברי השו"ע (או"ח סי' כד סע' א) "אם אין אדם לובש טלית בת ארבע כנפות אינו חייב בציצית, וטוב ונכון להיות כל אדם זהיר ללבוש טלית קטן כל היום, כדי שיזכור המצוה בכל רגע". ומבואר איפוא, כי יש חיוב לחנך קטן לקיום מצות ציצית, למרות שאין זו חובה שהרי "אם אין אדם לובש טלית בת ארבע כנפות אינו חייב בציצית", אלא "טוב ונכון" ללבוש בגד שיש בו ארבע כנפות, אשר חייב בציצית, ובלבישתו מקיים מצוה.

והנה המג"א שם (ריש סי' כד) כתב: "יזהר לעשות טלית נאה משום זה אֵלֵי וְאֶנְהוּ", ומציין מקור לדין זה בדברי הגמרא במסכת שבת (קלג, ב) "וְאֶנְהוּ, הַתְּנָאָה לַפְּנִי בַמִּצְוֹת, עֲשֵׂה לַפְּנִי טְלִית נְאֻה, צִיצִית נְאֻה". ומאחר ובהלכות ציצית נתבאר כי "דינו של קטן זה כגדול", נראה לומר כי לדעת המג"א בחובת חינוך הקטן לקיום מצות

ציצית, נכללת החובה לחנכו לקיים את המצוה בהידור - "בטלית נאה ובציצית נאה". ומצאתי בספר "דעת נוטה" - פסקי הגר"ח קנייבסקי (הלכות ציצית, תשובה תרי"א), שנשאל: "האם יש לחנך קטן בהידור מצוה". והשיב: "אינו חיוב, אבל טוב לעשות כן, שהרי יש בזה מצוה, וכדכתיב זה אלי ואנוהו, ופשוט דטוב שיחנך בנו לזה". מסידור הדברים של שאלה זו בהלכות ציצית למדתי כי לדעת הגר"ח "טוב" לחנך קטן לקיים את מצות ציצית בהידור.

אלא שממוצא הדברים שנתבארו לעיל, במצוות שההידור מצוה הוא חלק מגוף המצוה [ברית מילה, בנין בית המקדש ואיגוד הלולב], ודאי חובה לחנך את הקטן לקיים את המצוה בהידור, שהרי אם לא מקיים את ההידור, לא מקיים את גוף המצוה. אך במצוות שההידור הוא דין נוסף ומצוה בפני עצמה [שופר נאה, טלית נאה וציצית נאה], אין חובה לחנך את הקטן לקיים את המצוה בהידור, שהרי גם כשאינו מהדר בקיום המצוה, מכל מקום קיים את המצוה כהלכתה.

לפי זה נראה שאכן יש חיוב לחנך את הקטן ללבוש ציצית - כי כאשר ההידור הוא בגוף האדם שיהדר אחר מצוות, ודאי יש חיוב לחנך קטן להרגילו להיות מהדר במצוות, ומשום כך צריך לחנכו לקיום מצות הציצית שאין בה חובה ורק "טוב ונכון" ללבוש בגד שיש בו ארבע כנפות, אשר חייב בציצית, ובלבישתו מקיים מצוה. אך אין חובה לחנכו בדין הנוסף על קיום המצוה - ללבוש טלית נאה וציצית נאה.

### צירוף קטן לקיום מצוה "ברוב עם"

יב. כתב החיי אדם (כלל סח אות יא) "כל מצוה שיוכל לעשות בחבורה, יעשה בחבורה ולא ביחיד, כדכתיב (משלי יד, כח) בְּרֵב עַם הַדֶּרֶת מְלֶךְ (כדאיתא בפסחים סד, א וביומא ע, א). ואמרו חז"ל, אינו דומה מרובים העושים מצוה למיעוט שעושים. ובמנחות (סב, א) משמע דשלושה הוי רוב עם" [בהקשר לזה, אציין לדברי רבי אביגדור נבנצל בשיחתו (פרשת פנחס תש"ע) "כשיש רחמנא ליצלן כמה אבלים בבית הכנסת, או כמה יארציטיים שצריכים לומר קדיש, יותר טוב שיתפללו כולם במנין אחד גדול של עשרים, שלושים, ארבעים איש, מאשר לחלק את הציבור לכמה מניינים קטנים, כדי לאפשר לכל אחר מה"חיובים" לעבור לפי התיבה"].

ויש לדון האם קטנים מצטרפים לציבור להחשיב את קיום המצוה "ברוב עם".

ומצאתי בשו"ת אבני ישפה (ח"ג סימן נ ענף ד) ובשו"ת משיב נבונים (ח"ב סימן ל) שדנו בשאלה זו, בהקשר לקיום מצות קידוש לבנה, שנתבאר בדברי המשנה ברורה (סי' תכו ס"ק א) כי "קטן משהגיע לחינוך מחנכים לו בה", ואין זה חיוב אלא "טוב לנהוג כן לכתחילה". וכתב הביאור הלכה (סימן תכו סע' ב ד"ה אלא) "ודע דמדינא מותר לקדש אפילו ביחיד, כמו שכתב הפרי חדש, וכל שכן דלא בעי עשרה. אלא דלכתחילה מצוה לעשותה ברוב עם, כי ברוב עם הדרת מלך" - והשאלה היא, האם

קטן מצטרף לקיום המצוה "ברוב עם".

בשול"ת אבני ישפה רצה ללמוד להשוות את צירוף קטן לזימון לצירופו לקידוש לבנה: "על כל פנים אינו עדיף מקטן שאינו מצטרף לזימון, לפי מה שפסק הרמ"א (סי' קצט סע' י), וגם בזימון הוא גדר של רוב עם, לפי מה שנאמר בגמרא בברכות (מה, א) שזימון נלמד מן הפסוק (תהילים, לד, ד) גִּדְלוּ לַה' אֶתִּי וַנְרוּמָמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו, והיינו שביחד מקיימים המצוה". אלא שיש לדחות השוואה זו, כי "ברוב עם אינו דומה ממש לזימון, שהרי רוב עם הוא הידור בעלמא, ואינו משנה בצורה של המצוה. אבל בצירוף של ג' לזימון מתחדשת ברכת הזימון שאסור לעשות בלי ג' בני אדם, ולכן אינו מוכרח להוכיח מזימון לענין רוב עם". קטן אינו מצטרף ליצור "רוב עם" בזימון, משום שצירופו יוצר את עיקר החיוב, כי בלעדיו אין שלושה לקיום מצות הזימון. מה שאין כן בקידוש לבנה, שעיקר החיוב מתקיים גם ללא צירוף הקטן, ונדון הוא רק לקיום "הידור בעלמא" של המצוה "ברוב עם".

למעשה מסקנת האבני ישפה "שאינו לצרף קטן לענין ג' או י' לענין קידוש לבנה, כי אין הקטן והגדול מקיימים המצוה כחדא, כיון שאין להם אותו החיוב". אולם בשול"ת משיב נבונים כתב "דבקטן מהני לצרפו לענין ברוב עם הדרת מלך, דהנה לענין קריאת התורה קיימא לן (או"ח סי' רפב סע' ג) דקטן עולה מעיקר הדין למנין שבעה, ולפי דברי הרשב"א (מגילה כג, א) דמנין שבעה קרואים הוא משום דברוב עם הדרת מלך, אם כן מוכח לכאורה דגם קטן מצטרף לענין ברוב עם הדרת מלך".

בעלון התורני וישמע משה (פרשת חיי שרה תשע"ו, גליון קלה) דן בשאלה דומה: "האם יש מעלה לצרף קטן למצוה [שמיעת קידוש בליל שבת] משום ברוב עם הדרת מלך", והביא שנחלקו בזה פוסקי דורנו: רבי שמאי גרוס, רבי מנדל שפרן, רבי נפתלי נוסבוים ורבי יעקב מאיר שטרן, פסקו שיש מעלת "ברוב עם" גם בקטנים [וראיה מדברי המדרש (במדבר רבה ט, ז) "לא היה לי בעולם הדר אלא העוללים, שנאמר (תהלים ח, ג) מִפִּי עוֹלָלִים וְיִנְקִים יִסְדֶּתְ עוֹז, ואני מתהדר בהם כמה דתימא (משלי יד, כח) כָּרֵב עִם הַדֶּרֶת מְלֶךְ"]. לעומתם, רבי נסים קרליץ, רבי יצחק זילברשטיין ורבי שמואל אליעזר שטרן, פסקו שאין כלל מעלת "ברוב עם" בקטנים.

ונראה לענ"ד לדמות את דין "ברוב עם הדרת מלך" שאינו אלא מצוה מן המובחר, לדין "הידור מצוה". ולאור המבואר לעיל יתכן שהמחלוקת האם קטנים מצטרפים לקיום "ברוב עם" תלויה בנדון חיוב חינוך קטנים בהידור מצוה. ואם נאמר שיש חיוב לחנך קטנים לקיים מצוות בהידור, מסתבר שיש לחנכו גם לקיום מצוות "ברוב עם", ולכן הוא גם מצטרף לקיום המצוה "ברוב עם".



## אמירת הפסוקים וכו' עם המבדיל

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

**שאלה:** מה המקור למנהג הרווח בין אנ"ש, שגם המאזינים, היוצאים ידי-חובה בהבדלה, אומרים עמו בלחש את הפסוקים "הנה א-ל ישועתי...?"

**תשובה:** זה לשון מנהגי מהרי"ל<sup>4</sup>: "נוהגים לומר בניגון כשעומדין להבדיל: "הנה א-ל ישועתי... ממעייני הישועה"<sup>5</sup>. ואותו המבדיל, מתחיל ואומר: "ליהודים היתה אורה... ויקר. בא"י אלקינו מלך העולם בורא פרי הגפן...".

על תיבות "ואותו המבדיל" כתב המהדיר שם בהערה 5: "ייתכן ואת הפסוקים שלפני הפסוק "ליהודים" אמרו כולם ביחד, אך לא מצאתי מקור לזה".

וכבר עמד ע"ז בס' לקוטי מהרי"ח<sup>6</sup>, וכתב: "ומשמע שם עוד במהרי"ל, שפסוקים אלו עד 'ליהודים היתה אורה' אומרים כל השומעים, ואח"כ מתחיל המבדיל בעצמו ואומר 'ליהודים היתה אורה' וכו', עיי"ש, וזה היפך מנהגנו, שפסוק 'ליהודים היתה אורה' עונין ואומרים כל השומעים בקול רם".

וברשימות היומן<sup>7</sup>: "אדמו"ר<sup>8</sup> נ"ע... כשהיו מבדילין על היין - ו(אדמו"ר נ"ע היה) יוצא ע"י אחר - היה אומר רק הפסוקים "הנה א-ל ישועתי) וגו'", ואם (היו מבדילין) על שכר - (היה אומר) גם (ברכת) "המבדיל".

וכהוראה לרבים, ברשימה מוגהת [שנועדה לפירסום על כותלי ביהכ"נ] "ממנהגי ביהכ"נ בשבת ויום-טוב"<sup>9</sup>, נאמר: "בהבדלה נוהגים לומר כל אחד ביחד עם המבדיל פסוקי 'הנה א-ל ישועתי - כן תהיה לנו'.

ועוד נאמר שם: ברכות הריח והאור מברכה כל אחד [=גם) כל אחד לעצמו].

4 הלכות שבת, סדר הבדלה. הוצאת מכון ירושלים עמ' רכד.

5 ובשינויי נוסחאות, הוספה: לה' הישועה... ה' צבאות עמנו... וראה פרטים נוספים ונוסחאות שונות בהערה 7 שם.

6 ח"ב, סדר הבדלה מוצ"ש, ד"ה ועיין ברמ"א. בדפוס ראשון דף פב ע"א.

7 ממה שסיפר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, מאריענבאד תרצ"ד, עמ' שלב.

8 מוהרש"ב.

9 שערך הרה"ג הרה"ח ר' שמעון יעקובוביץ ע"ה, והגיהם הרבי, ונדפסה בהתקשרות גיליון רב"י. ענייננו - בסעיף כד, ס"ע 18.

## 'סליחות' לצום גדליה - שלא בסדר התפלה

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

שאלה:

מי שהתפלל שחרית לצום גדליה בביתו (מחמת צוק העתים, ה' ירחם ויוציאנו במהרה לאורה וישועה), ובא לבית הכנסת (לאחר שסיים התפלה וכבר חלץ הטו"ת וכו') רק לאמירת 'סליחות' ולשמיעת קריאת התורה -

האם עליו להתחיל ה'סליחות' מ'אשרי', וכעין ה'סליחות' של הימים שלפני ר"ה, כיון שאינו נמצא כעת בסדר תפלתו (וכנדפס ב'סליחות' הוצאת קה"ת ע' 153)?

מענה:

כתב כ"ק אדמו"ר בהקדמתו ל'סליחות לצום גדליה' שסידר, שיש שני אופנים באמירת ה'סליחות':

אם אומרים שלא בסדר התפלה, אז מתחילים ב'אשרי', ולאחר מכן אומרים חצי קדיש, ולאחר מכן 'לך ה' הצדקה' ו'שומע תפלה' וכו' - כמו בה'סליחות' שאומרים בשבוע שלפני ר"ה.

אמנם אם אומרים הסליחות לאחרי שמו"ע ונפילת אפים, אז מדלגים על 'אשרי' ו'שומע תפלה' וכו' - ומתחילים ב'דרשו ה' בהמצאו' (שם ע' 158).

אמנם, שני סדרים אלו שמציע כ"ק אדמו"ר שם הם לציבור שלם שאומר ה'סליחות' באופן זה או באופן זה (שדוקא בציבור שיין לומר חצי קדיש לאחר 'אשרי', כמובן) - אך כאן המדובר הוא במקרה מיוחד, שהציבור אומר הסליחות בהמשך לשמו"ע ונפ"א, ורק היחיד המצטרף אליהם הוא אינו באמצע תפלתו.

יש לדון איפוא האם יחיד זה נגרר אחר הציבור שהם מדלגים על 'אשרי' וכו', או שדנים עליו בפני עצמו וכיון שהוא אינו בסדר תפלתו עליו להתחיל מ'אשרי' ו'שומע תפלה'.

ולכאורה יש לנו דרך פשוטה לברר הספק, והוא ע"י בירור הנהגת כ"ק אדמו"ר ברוב השנים (עד תשמ"ח), שאף שהציבור היה אומר ה'סליחות' על סדר התפלה ולאחר שמו"ע ונפ"א, הנה כ"ק אדמו"ר לא היה מתפלל עם הציבור והיה נכנס (ללא טו"ת) רק לאמירת ה'סליחות' (ונשאר עד לאחר קריאת התורה).

ושמעתי מכמה חסידים ותיקים שליט"א, שאף שהציבור היה מתחיל ב'דרשו ה'

בהמצאו', הנה כ"ק אדמו"ר עצמו היה מתחיל ב'אשרי' (והש"ץ היה אומר לאט יותר כדי שיהיה אפשר להדביק הקצב).

[ביומן מצום גדליה תשכ"ה נכתב שכ"ק אדמו"ר התחיל ב'אז טרם' (ע' 156), ואם מדוייקים הדברים נמצא שדילג אז על 'אשרי' ועל 'שומע תפלה'. אבל לא מצאתי לו חבר, ובנוגע לשנות הלמ"ד והמ"ם יש עדות נאמנה שהתחיל ב'אשרי'].  
\*

אמנם עדיין יש מקום לבע"ד לחלוק, כי כ"ק אדמו"ר היה (ברובא דרובא עכ"פ) אומר ה'סליחות' כשהוא עדיין לפני תפלת שחרית –

ואילו כאן המדובר הוא במי שכבר התפלל וסיים תפלתו כולל אמירת התחנון וכו'.

דהנה, כ"ק אדמו"ר מבאר שם למה כשאומרים ה'סליחות' לאחר שמו"ע מדלגים על 'אשרי' – "כיון שכבר אמרו בסדר התפלה".

ומעתה י"ל שגם בנוגע ליחיד זה עליו לדלג על 'אשרי', כיון "שכבר אמרו בסדר התפלה".

[ולהוסיף עוד, שבלבוש סי' תקפא איתא (לגבי 'סליחות' בכלל) שמתחילים באשרי "כדי לומר קדיש אחריו" – ומעתה י"ל שזה שייך דוקא בציבור שאומרים קדיש, ולא ביחיד שאינו יכול לומר קדיש על ה'אשרי' בלאו הכי].

אמנם י"ל לאידך גיסא, שכיון שכבר סיים תפלתו וחלץ הטו"ת וכו', הרי אין שייכות בין ה'אשרי' שאמר בסדר תפלתו למה שאומר עכשיו, ולכן כן צריך לומר 'אשרי'.

ועד"ו יש לחקור לגבי הפיוט 'אז טרם', שכ"ק אדמו"ר כותב בנוגע לפיוט זה:

"נ"ל, אשר כשאומרים הסליחות בסדר התפלה אין לומר גם הפיוט אז טרם כו' – כיון שהוא פתיחה ואין לזה ענין באמצע התפלה, אבל לא מלאני לבי להורות כן עד שאמצא עוד ראייה לזה".

ולכאורה בנוגע ליחיד זה שכבר התפלל בוודאי לא מתאים שיאמר "פתיחה", לאחר שכבר סיים כל סדר תפלתו! אבל לאידך, הרי עכשיו "פותח" מחדש באמירת הסליחות. ועצ"ע.

\*

ומענין לענין באותו ענין:

הנה יחיד זה שמתפלל בביתו לכאורה צריך לומר 'אבינו מלכנו' הארוך על סדר התפלה, והיינו, שלאחר נפ"א, כשמגיע ל'אבינו מלכנו' הקצר – צריך לומר במקום זה

את 'אבינו מלכנו' הארוך; ואין לו לדחות אמירת 'אבינו מלכנו' זה לאומרם עם הציבור (כשם שדוחה את אמירת ה'סליחות'), כי זהו חלק מסדר התפלה (ראה בדברי כ"ק אדמו"ר שם – בהקדמה לסליחות לצום גדליה – אצל הערה 4).

אמנם אצל כ"ק אדמו"ר ראו בבירור (הן בצום גדליה והן בשאר תעניות), שכאשר היה נכנס לאמירת 'סליחות' עם הציבור, היה ממשיך ואומר גם 'אבינו מלכנו' הארוך ביחד עם הציבור (ובלט הדבר בצום גדליה, כאשר את ה'סליחות' היה אומר מתוך ספר 'סליחות', ואילו לאמירת 'אבינו מלכנו' היה סוגר ה'סליחות' ופותח סידור – שהרי ה'אבינו מלכנו' הארוך אינו נמצא בספר ה'סליחות').

ולכאורה צ"ע בזה, ובפרט ע"פ חידוש כ"ק אדמו"ר בשנת תשל"ה שאמירת 'אבינו מלכנו' הארוך תלויה היא באמירת תחנון, שזה מדגיש עוד יותר שזמן אמירת 'אבינו מלכנו' הארוך הוא דוקא בסמיכות לאמירת התחנון ולא כענין בפני עצמו.

ואולי י"ל בפשיטות, שכיון שבאמירת 'אבינו מלכנו' הארוך נוהגים לפתוח הארון, הנה העדיף כ"ק אדמו"ר לאומרו עם הציבור כשהארון פתוח, אף שאין זה על סדר תפלתו (שהרי כשהתפלל בחדרו לא היה ארון קודש פתוח, כמובן).

[ואולי באמת אמר לאחר מכן עוה"פ את נוסח 'אבינו מלכנו' הארוך, כשהתפלל בחדרו?]

ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהעיר בזה.



## הנחת לולב בשבת תחת המטה לרפואה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו'פרדס יוסף החדש" על המועדים

בספר שפתי נבונים (פ"א סימן כג) כתב, דשגור בפי אינשי דסגולה בדוקה ומנוסה לאנשים שסובלים מכאבי גב להניח את הלולב של מצוה אחר סוכות תחת מזרון המיטה שישנים עליו. וסמך לסגולה זו, מהמדרש (תנחומא אמור יט – רבה אמור פ"ל, יד) "כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך (תהלים לה), יפה אמר דוד שאמר הפסוק הזה, תדע לך שהלולב הזה דומה לשדרה של אדם, וההדס הזה דומה לעינים, והערבה דומה לשפתים והאתרוג דומה ללב, אמר דוד אין לך אבר אחד גדול מאלו, שקולין הן כנגד הגוף, הוי כל עצמותי". ומסיק שם לדינא שאין בזה משום ביזוי מצוה, ומותר לכתחילה לעשות כן. ע"ש.

והסתפקתי אם מותר לטלטל הלולב בשבת לצורך זה.

והגאון הנפלא רבי אהרן ליברמן שליט"א מח"ס משנת אהרן כתב לי וזה לשונו: הנה בשבת חול המועד סוכות פשוט שאסור לטלטל הלולב, דהלא הוקצה למצוה, ואסור בטלטול, וכדכתב הרמ"א (תרנח, ב) "ואסור לטלטל הלולב בשבת דהוי כאבן (ר"ן ס"פ לולב הגזול והמגיד פ"ז, וכל בו)". – והט"ז (שם סק"ג) כתב דשרי לטלטל הלולב לצורך גופו ומקומו. אבל הכרעת המשנ"ב (סימן שח סקכ"ה) דאסור לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו דאין עליו שם כלי כלל, וציין בשעה"צ (סקכ"ב) שכן דעת תוספת שבת, דרך החיים, וחי אדם. דלא כהט"ז. וכ"כ במשנ"ב (תרנח סק"ד) דאסור לטלטל לולב אפילו לצורך גופו ומקומו. וציין בשעה"צ (סק"ג) שכן דעת מאמר מרדכי, בגדי ישע, חמד משה, ותוספת שבת. דלא כט"ז. – וכתבו כמה פוסקים דבשבת זו הלולב אף מוקצה מחמת חסרון כיס [ראה תוספת שבת (שח, כב) נשמת אדם (כלל סו, ב) וערוך השלחן (שח, יז)].

וכיון שהלולב מוקצה למצוה, ומקפיד עליו שלא יפגם ויתקלקל, דלכן צידדו הפוסקים דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, פשיטא דאסור לטלטל הלולב בשבת זו.

ומטעם זה דמקפיד על הלולב, יש לאסור לטלטלו לצורך זה אפילו לפני חג הסוכות, שכבר נסתפק הפמ"ג (שח א"א סוס"ק יב) דאפשר אפילו לפני חג הסוכות הלולב מוקצה מחמת חסרון כיס, עיי"ש. וכן מסתבר דמוקצה מחמת חסרון כיס, שמקפידים עליו מאד שלא יקטום ראשו.

וגם לאחר חג הסוכות, שאין מקפיד על הלולב שלא יפגם, הוי מוקצה מחמת גופו, דלא חזי למידי. ואע"פ שברצונו יכול לכבד הבית עם הלולב (ראה שו"ע שלו, ב), או להבריה זבובים (כבשו"ע שח, כג) וכיוצ"ב, מ"מ אינו עומד לזה, ודמי לאבן דג"כ ראוי לתשמישים מסויימים ואעפ"כ מוקצה מחמת גופו. – ויש לדמות לולב לענפי אילן שקצצם לשריפה דמוקצים הם ואסור לטלטלם (שו"ע שח, כ), מטעם דיחדן בשעת קציצה לשריפה דייקא ולא לשאר תשמישים (משנ"ב סקפ"ז). וה"ה בלולב שבשעת תלישתו מהאילן יחדו למצוה, ולא לשאר תשמישים.

ולכן צריך לייחד הלולב לפני שבת לצורך סגולה זו, ובכה"ג מותר לטלטלו, וכמבואר ברמ"א (שלו, יא ומשנ"ב סקנ"ג) דמותר לטלטל ענפי אילן שהוכנו מאתמול.

ואין לאסור הנחת הלולב תחת המיטה משום איסור רפואה בשבת, שכן רפואה סגולית היא, וגזרו רק על רפואה ע"י תרופות, או פעולות גופניות המועילות לרפואה כגון התעמלות (כבשו"ע שכח, מב). אבל דברים שפועלים רק בדרך סגולה מותר לעשותן בשבת. וכדנפסק בשו"ע (שו, ז) דמותר למדוד אזור מי שהוא חולה וללחוש עליו דהוי מדידה של מצוה. ובמשנ"ב (סקל"ו) בשם א"ר, דמדידה רפואה היא ורפואת הגוף מצוה היא, וגזירת שחיקת סממנין לא שייך בוה אלא ברפואה שיש בה ממש כגון

משקה או אוכל. וע"ע משנ"ב (שכח ס"ק קל) ושעה"צ (שם ס"ק קד) דבאין דרך לעשות דברים אלו בסממנין אין לגזור משום שחיקת סממנין. – הרי שאסרו רק רפואה שיש בה ממש כגון משקה או אוכל, ולא ענינים סגוליים שאין בהם חשש שחיקת סממנין.

סוף דבר, בשבתות שלפני חג הסוכות ובשבת חוה"מ סוכות פשוט דאסור לטלטל הלולב דמוקצה מחמת חסרון כיס ומוקצה למצוה. ואחרי סוכות מועיל יחוד לזה, וליכא חשש רפואה בשבת. (עכ"ל).



## מנהג הרבי ב"שברים"

הרב איסר זלמן ווייסברג

מונסי נ"י.

בספר "הלכות ומנהגי חב"ד" (כפר חב"ד, תשע"ה) שנערך ע"י הג"ר יוסף שמחה גינזבורג שליט"א: תוקע תשר"ת שלוש פעמים, תש"ת שלוש פעמים, תר"ת שלוש פעמים. בשברים תוקעים שלושה קולות ומחצה (יש אומרים שהרבי תקע כך: טו-או-טו, או-טו, או-טו, טו).

[ובהערות שם: אג"ק כ, עמ' לט. המלך במסיבו ח"א עמ' נה באריכות, שזו הוראה לרבים. 'אוצר' עמ' קכא, וש"נ. המקור בשו"ע אדמוה"ז ס' תקצ סו"ס ד (מהב"ח ע"פ מנהגי מהרא"י טירנא): 'ויש עושין בסוף חג' שברים קול פשוט, כעין תקיעה" (=עכ"פ יותר מכוח אחד, דאל"כ הוא כתרועה, דלהלן שם סט"ו).]

וממשיך: כל שבר – נמשך שלושה כוחות דווקא.

[ובהערות: שו"ע אדמוה"ז ס' תקצ"צ ס"ז. (אף שבחידושי הצמח-צדק על הש"ס עמ' עו משמע שא"צ להאריכו כ"כ, אלא די שיהא ארוך יותר מכוח אחד, עיי"ש).]

גם בהערות לשו"ע"ר סימן תקצ סעיף ד הערה לו כתבו המהדירים שליט"א: "ומנהג חב"ד לתקוע שלשה שברים וחצי – ראה אג"ק.. המלך במסיבו..".

ובשבת המועדים (להג"ר שמואל הלוי הורוויץ שליט"א) קיצור הל' ימים נוראים יג, ב: "אין מוסיפין על חג' שברים. כ"ק אדמו"ר נוהג לעשות בסוף השברים קול פשוט קצר כעין תקיעה קצרה מאד. ובהערות שם כ' שמקורו מהב"ח הנ"ל.

גם בנטעי גבריאל (מהדו' תשס"א הל' ר"ה פנ"ז הערה טז), וידידי הג"ר ברוך אבערלאנדער שליט"א (הו"ב גליון תתקמ"ח) קישר מנהג הרבי עם המנהג הנ"ל המובא בב"ח.

וב"אוצר מנהגי חב"ד" להג"ר יהושע מונדשיין ז"ל (היכל מנחם, תשמ"ה) ראש השנה אות רע"ח "כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נוהג לתקוע בשברים שלשה טרומיטין ומחצה. ודעת כ"ק אדמו"ר שהיות ונהג כן ברבים להוציא את הרבים, ודאי דשייך לרבים. ומציין לאג"ק והמלך במסיבו הנ"ל. ובאות ר"פ כותב: שלושת הטרומיטין בתקיעותיו של כ"ק אדמו"ר היו באופן של טו-או-טו, טו-או-טו, טו-או-טו.

ובס' "מעשה מלך" (תשע"ג) כא, מד: "בשברים" תוקע שלשה קולות ועוד קול קצר, באופן שהקול הראשון מתחלק לשלשה והב' הנוספים – לשניים. דהיינו טו-או-טו, או-טו, או-טו (טו).

אולם לענ"ד נראה שטעו בזה כל הנ"ל. דאין ההוספה על השברים שנהג הרבי (על יסוד הנהגת אדמו"ר הרש"ב) שייך כלל להמנהג המובא בב"ח, ותמוה אפי' הקס"ד בזה. דהרי הב"ח כתב: "שנוהגין התוקעין בגמר התקיעה וגמר השברים וגמר התרועה להפסיק בקול ארוך קצת". ומה שעשו הרביים הי' רק בשברים, ולא הי' כלל "קול ארוך קצת" כ"א קול מופסק לשתי תנועות קצרות. וגם לא הי' "להפסיק" כלל, כ"א הי' מצטרף להשברים.

ובשוע"ר שם: "ויש עושין בסוף הג' שברים קול פשוט כעין תקיעה וכן עושין בסוף הטרומיטין. אבל אין המנהג לעשות כן". הרי ג"כ דהי' "קול פשוט כעין תקיעה" ולא קול מופסקת, ועוד דהיו נוהגים כן גם אחרי התרועות<sup>1</sup>.

ועוד, הרי אדה"ז העתיק מהמג"א שמנהג זה שהביא הב"ח כבר נתבטל. ולמה לנו לתפוס שמנהג זה, שלא נתבאר כלל טעמו, והוא מוקשה מאד<sup>2</sup>, וכבר נתבטל בימי המג"א, שהרביים חזרו והנהיגוהו מטעם הכמוס לנו?

וב"המלך במסיבו" שם שהרכי אמר ביחס למנהג ההוספה בשברים: "מתפלל אני על דבר שאין זה נוהג אצל העולמ'ישע?"

1 אדה"ז השמיט מש"כ הב"ח דגם בגמר התקיעות היו עושין כן, כי המג"א השמיטה. וכן בהמשך דברי הב"ח כ' "דכיון דהפסק זה עושין גם בתרועה לא נחשב לשבר כלל", ולא הזכיר שהיו עושין כן גם בגמר התקיעות. וצ"ב למה לא עשו כן גם בתקיעות.

2 וכמש"כ הפרמ"ג והלבושי שרד דהוי הפסק בין השברים (והתרועות) להתקיעה שאחריו. ומש"כ הגרש"ק בהגהותיו (נד' בשו"ע החדש) דאינו הפסק "כיון דדרך השברים להעשות כן", צע"ג, הרי הב"ח כתב ש"נוהגין התוקעין בגמר התקיעה וגמר השברים וגמר התרועה להפסיק בקול ארוך קצת", הרי דאין זה חלק מהשברים, כ"א דכוונתם לעשות קול המפסיק בין השברים להתקיעה שאחריו. ובכלל דברי הגרש"ק צ"ב, דהמג"א כ' דהמנהג שהביא הב"ח כבר נתבטל, והגרש"ק, שחי כמאה וחמשים שנה אחריו, כתב עדדיין קיים בימיו?! (ולא הכי דחק לפרש דברי המג"א "ולא נהגו כן" דלא קאי אלפניו כפשטות לשונו (וכמו שהבין אדה"ז, וכ"כ באלף המגן סקט"ז), כ"א אלפני פניו, דהיינו מה שהביא מהמהרי"ל דנהגו שלא שלא להוסיף על ג שברים. וע"ז כ' המג"א שהמנהג הוא כן להוסיף!).

ואינו מובן, דמהו התמי', הרי המנהג נתבטל כבר בזמן המג"א, ואין בה שום טעם ידוע, ואדרבה הוא בעייתי מאד, אלא שמטעם הסתומה וחתומה לנו חזרו הרביים להנהיגה, ולמה להם ל"העולמ'ישע" לחכותה?

וגם הלשון שכתבו בספרים הנ"ל שמנהגינו "לתקוע שלשה שברים וחיצי". אינו מדויק לענ"ד, כי המקור לכ"ז הוא עדותו של הגר"י לנדא המובא באג"ק, ושם כתוב שאמר להרבי שאביו (הרה"ח רמ"ל ממקושרי אדמו"ר המהר"ש) הי' תוקע ארבעה שברים. וכן בהמלך במסיבו מביא שאמר הר"א לנדא שסבו הנ"ל הי' תוקע ארבע קולות.<sup>3</sup>

וכן ברשימות (כרך א ע' 89 תרצ"א ריגא) "השברים שלשה לכל היותר ארבעה".

וברשימות דברים (חיטריק) א, ע' שכח.. לעיין שם

לכן מסתבר שהפיענוח הנכון להשברים של הרבי הוא טואו-טואו-טואו-טואו-טואו. והם ד' שברים שכל אחת מהן בת ב' תנועות.

והטעם הוא דאם יאריך בכל שבר כג' כוחות, אז לדעת רש"י<sup>4</sup>, כבר יצא מתורת שבר. ולאידך, לדעת הריב"א והריב"ם כל השברים ביחד צריכים להיות כט' כוחות. ולכן נהגו הרביים לעשות ד' שברים, כל אחד בת ב' תנועות שביחד עולה (כמעט) ט'

3 ושם גם מובא מר"ז דבורץ ששמע מהרה"ח רפאל נחמן כהן שבליובאוויטש הוסיפו "עוד מחצה". ומסתבר שאינו סותר המובא בפנים, כי כנראה שמע "טו-אר", ג"פ ושוב "או-טו" אבל לא הרגיש בה "או", וחשב שזה רק "טו", דהיינו חצי שבר.

4 שהוא עיקר יותר לדינא כמש"כ הצמח צדק בחידושו על הש"ס ר"ה פ"ד ע' עו.

ואף שלכאורה יכולים לעשות "טו-או-טו" ג' פעמים (כמנהג ליטא), דאז גם לדעת רש"י אינו תקיעה, כי אינו קול פשוט, והיינו על דרך שיטת הרמב"ן בדרשתיו לראש השנה דשברים אינו קול פשוט כ"א "קול שבור כעין המיילל", ושלכן אין כל חשש אם מאריכים בו, דלעולם לא יתדמה לתקיעה\*. אבל אז יתכן שאינו יוצא לשיטת רוב הראשונים אשר מדבריהם משמע דהוא קול פשוט\*\*.

משא"כ "טו-או" או "או-טו" אינו מופקע מגדר קול פשוט, כיון דגם תקיעה מתחיל טו-או אוווווווו.

\*ז"ל הרמב"ן: "וכתב רבינו שמשון בתוס' וצריך ליהוה בשברים שלא יהא מאריך בכל אחת מהן כשיעור שלש יבבות שלש שלש קולות כל שהוא, דאם כן נעשית כל אחת תקיעה, דשיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כשלש יבבות, ובאמת שיפה עיין וטוב ליהוה. אבל כפי הנראה מדקדוק הלשון אין הפרש שבין השברים לתקיעה בין ארוך לקצר, אלא שזה קול פשוט כתחילתו כאיש מרים קולו לשורר ולרגן וזה קול שבור כעין המיילל".

\*\*הריטב"א (בר"ה לג, ב ד"ה שיעור תקיעה כג' תרועות) כתב להדיא דהוא קול פשוט: "ואין לומר שאין הפרש בין תקיעה לשבר באריכות הקול אלא בשינוי, שזה אינו שהתקיעה קול פשוט בלא שבירה וכל השבר בעצמו אינו נעשה לשברים, שא"כ חזר יבבות, ועל כרחנו שבר ותקיעה קול פשוט ואין בהם כדי שינוי בנגון ואין שינוי בהם אלא באריכות הקול שהתקיעה ג' יבבות לכל הפחות והשבר קטן ממנו ואין בו אלא שיעור תנועת ב' אותיות דהיינו ב' יבבות, וכ"כ רבינו שמשון, והוא הנכון".

כוחות. וכ"כ ב"קצה המטה" על המטה אפרים (תק"צ, ד) דאם יעשה "לעורך ד' או ה' שברים", כ"א פחותה מג' כוחות, ה"ה יוצא לכו"ע<sup>5</sup>. וכן מובא שנהגו כן הגר"ח והגר"ז מבריסק מטעם זה (מועדים וזמנים ח"א ה, ו).

ומה שנהג הרבי לשנות השבר האחרון מ"טואו" ל"אוטו", נראה שכיון שקבע אדה"ז עפ"י המהרי"ל<sup>6</sup> (המובא במג"א) דאינן להוסיף על ג שברים, לכן שינה בשבר הד'.



## קריעה על ערי יהודה ומקום המקדש

הרב יעקב הלוי הורוביץ

ראשון לציון, אה"ק

### ירושלים ומקום המקדש

**א.** איתא בשו"ע (אורח חיים סי' תקסא ס"א-ב) שהרואה ערי יהודה או ירושלים או המקדש בחורבנו צריך לקרוע בגדיו כאבל על מת. הלכה זו מקורה במסכת שמחות (פרק ט) והובאה (עם הוספות) גם בתלמוד דידן, מסכת מועד קטן (כו, א), ובירושלמי שם (פרק ג הלכה ז). וכן נפסק להלכה בכל הפוסקים, ברמב"ם (פ"ה מהל' תענית הט"ז), בטור (או"ח סי' תקסא. יורה דעה סוף סי' שמ) ובשו"ע (שם ושם) מבלי חולק<sup>1</sup>. וראה במקורות אלו, שצריך לומר אמירה מיוחדת (קטעי פסוקים מישע"י סד, ט-י"ד) לפני הקריעה על כל אחד

5 אבל מה שרצה לפרש עפ"ז המנהג המובא בב"ח, אינו נראה. כי כנ"ל, המנהג ההוא הי' גם להוסיף "קול ארוך קצת" אחרי התרועות.

6 הל' שופר סי' ט. וקדמו בזה אחד הראשונים - רבי מנחם בן אהרן בן זרח, בספר צדה לדרך (מאמר ד כלל ה פ"ג). המהרי"ל אמנם הביא שכן המנהג, אבל תמה בטעם הדבר. והראשונים על הסוגיא בר"ה (לג, ב-לד, א) כתבו להדיא דרשאי להוסיף שברים כמה שירצה, וכנפסק בטור ושו"ע. (תוס', רשב"א, ריטב"א, ר"ן, ומאירי, רא"ש (פ"ד ס"י-יא), מרדכי (סי' תש"כ), וכ"כ רמב"ן בדרשתו לר"ה, הגהות מימוניות (פ"ג שופר אות ג), מגיד משנה (שם ה"ג), אבודרהם.

1 וכן העתיקו הלכה זו שאילתות דרב אחאי (פרשת ויחי שאילתא לה). הרי"ף (מו"ק טו, ב). הרא"ש (שם פ"ג סי' סד). המרדכי (שם סי' תתקכו). המנהיג (מסכת שמחות חוקי אבל). הרוקח (אבילות סי' שיג, ד"ה אלו קרעים). האור זרוע (אבילות סוף סי' תיח). הסמ"ג (עשין, עשה דרבנן ב' סוד"ה כדרך). הרמב"ן (תורת האדם ענין הקריעה, סי' יד). ועוד.

ממקומות אלו. ובב"ח<sup>2</sup> הוסיף, ונעתק בפוסקים שאחריו<sup>3</sup>, שצריך גם לברך ברכת דיין האמת (בלי שם ומלכות)<sup>4</sup>. אמנם למעשה לא ראינו ששלומי אמוני ישראל, כולל אנשי מעשה המקפידים על קלה כבחמורה, יקפידו על זה לקרוע בגדיהם ולנהוג במנהגים הנ"ל בבואם לירושלים ולמקום המקדש<sup>5</sup>.

כלומר, יהודי ירא שמים המגיע פעם ראשונה בחייו לארץ הקודש ולכותל המערבי בודאי קרוע, ועד"ו תושבי אה"ק וירושלים שהגיעו פעם ראשונה לכותל המערבי לאחר מלחמת ששת הימים, אכן קרעו את בגדיהם. אמנם ההלכה (בשו"ע או"ח שם ס"ה) היא, שאם אדם ראה מקומות אלו ונסע משם וכעבור שלושים יום חזר והגיע לשם, חל עליו חיוב קריעה מחדש, ובוה לא ראינו ששלומי אמוני ישראל מקיימים הלכה זו וקורעים. היינו, שרבים נוהגים שבפעם הראשונה בחייהם שרואים אכן קורעים<sup>6</sup>, אבל בראיי' נוספת גם אם עברו יותר משלושים יום מראיתו הראשונה, לא מקפידים לקרוע.

ויש לבאר ולמצוא לימוד זכות להנהגה זו של ישראל קדושים.

[בפשטות ה', לכאורה, מקום לבאר את החולשה שנהייתה בדורנו בקיום הלכה זו, שהוא מפני ב' טעמים אפשריים:

(א) מפני התגברות השיטה הציונית - ואצל שומרי תומ"צ: הציונות-הדתית - הנפוצה, אצל חלקים גדולים מבני ישראל, בימינו. שיטה זו סבורה שגאולת עם ישראל תהי' בדרך הטבע ובאופן של קימעא קימעא, בשלבים. ולדעתם הקמת המדינה היא שלב ראשון (בגאולה, או לפחות) באתחלתא דגאולה, ושחרור הכותל הוא שלב נוסף בזה, והוא דבר הגורם לשמחה. מובן שהאוחזים בשיטה זו רוקדים ליד הכותל ואינם

2 על הטור שם, ד"ה מצאתי.

3 ראה אלי' רבה (שם סק"ו), אלי' זוטא (שם סק"ב), באר היטב (שם סק"ג), רוח חיים (למורה"ח פאלאג'י, שם סק"ב), משנה ברורה (שם סק"ו) וכף החיים (שם אות ה).

4 וכן נהג גם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בביקורו באה"ק, כדלהלן הערה 46.

5 המצב בזה בפועל, כמדומה, הוא כך: על ערי יהודה, כמעט שאין מי היודע שיש חיוב לקרוע. על ירושלים, יש היודעים אבל בפועל אין עושים זאת (וראה בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' עח) שכתב על זה הנח להם לישאל). ועל ראיית מקום המקדש, מעטים הקורעים (או מקפידים להגיע דוקא בערבי שבתות וימים טובים מחצות היום ואילך ובחול המועד שאז אין נוהגים לקרוע - ראה בפסקי תשובות שם אות ג).

6 אמנם המציאות היא, שגם בזה אין הכל מקפידים (ראה בפסקי תשובות שם אות א).

מרגישים צורך לקרוע<sup>7</sup>.

(ב) יש כאלה שאבדן בגד שלהם (הקריעה), קשה להם יותר מחורבן ביהמ"ק.

אמנם מובן, שטעמים אלו אינם תופשים לגבי שלומי אמוני ישראל, שאינם מאמינים בשיטת הציונות ושפשוט אצלם ומרגישים שבית המקדש חשוב יותר מלהבגד שעליהם<sup>8</sup>. ולכן נראה לבאר באופן אחר, כדלהלן].

### לימוד זכות

ב. וי"ל שהוא מפני ירידת הדורות והתגברות החושך בעולם, שגרמו לכך שאין אנו מרגישים, לא מתפעלים ולא מצטערים צער אמיתי, מראיית מקומות אלו כשהן בחורבן.

והרי זה דומה לאדם שדירתו הקבועה היא בירושלים, שאין נוהגים לחייבו לקרוע שוב ושוב על ראיית מקום המקדש כאשר הוא שב ורואהו מחדש. ומבואר בפוסקים, שגם אם בפועל הוא לא ראה את מקום המקדש במשך שלושים יום (שאו מהדין הוא צריך שוב לקרוע, כנ"ל), בכל זאת כשרואה שוב את מקום המקדש לאחר שלושים יום לא נהגו לקרוע<sup>9</sup>. ויש לבאר הטעם לזה שהוא מפני, שכל הטעם שצריך לקרוע הוא מפני עגמת נפש וצער<sup>10</sup>, אך הדר בירושלים בקביעות אינו מתפעל כ"כ מראייתו, והראי', גם לאחר שלושים יום, אינה מוסיפה לו צער ועגמת נפש של ממש.

ויתירה מזו איתא בהליכות שלמה להג"ר שלמה זלמן אויערבאך<sup>11</sup>, שאף הדר

7 ראה באג"ק ח"ט' ע' תנב על דרך זה: להוציא מדעת האומרים וכו' (הובא להלן בפנים פרק ב אות ג). ולהעיר, שיתכן שהחושך הכפול ומכופל של הרוקדים (שאינם מרגישים כלל בגודל החושך והמצב הנוכחי נתפס בעיניהם כאתחלתא דגאולה, כדלהלן הערה 25), חודר ומשפיע במקצת גם על חלק משלומי אמוני ישראל, שאף שאינם מאמינים בשיטת הציונות אבל בזה מקבלים הרעיון שעכ"פ לא קורעים.

8 ואכן בשו"ת שבט הלוי (הנ"ל הערה 5) כתב שאין לו שום ביאור על מה שלא קורעים על ירושלים.

9 כן כתב הברכי יוסף (שם סק"ב), הובא בשע"ת (על השו"ע שם ס"ה). ובדומה לזה הביא הברכי יוסף שם גם בשם הרדב"ז (בשו"ת של ח"ב סי' תרמו). אלא שהרדב"ז כתב על זה ש"הדבר ברור אצלי שחייב לקרוע" רק ש"אין העם נזהרין בזה", והיינו שלדעתו באופן זה מהדין חייבים לקרוע, ואילו הברכ"י כתב על זה בפשיטות ש"לא נהגו כן" ומשמע שמקבל את המנהג, ומנהג עוקר דין. וכן נוהגים בפועל להקל בזה ולא לקרוע – ראה שו"ת דברי יואל ח"א ס"ל. ספר ארץ ישראל (להגרי"מ טוקצינסקי) ח"א סי' כב ס"ט.

10 רדב"ז שבהערה הקודמת. והוא פשוט.

11 ראה בהליכות שלמה על הלכות תפילה פכ"ג, בארחות ההלכה הערה 116.

בשכונות ירושלים המרוחקות ממקום המקדש (כגון בית וגן, הר נוף, רמות וכדו'), אע"פ שמדינא צריך לקרוע כיון שאינו דר סמוך למקום המקדש ולא ראהו שלושים יום, מ"מ המנהג שאינו קורע. והטעם לזה הוא, דכל שדר באותה העיר וגם יכול בקל לבוא לשם ואעפ"כ לא בא שלושים יום, ניכר שאינו מרגיש כראוי את צער החורבן, ומשום כך המנהג שאינו קורע<sup>12</sup>.

ועוד הובאה שם הוראתו לשואל הדר בשכונה מרוחקת (בית וגן), ונהג לקרוע בכל פעם שהגיע לכותל מפני שחשב שהמנהג שאין קורעים הוא בטעות – והורה לו שיקפיד לילך לכותל בכל שלושים יום שלא יבוא לידי ספק חיוב, ואם לא יעלה בידו יכול שפיר להתיר נדרו, הואיל ומחשבתו טעות היתה, שא"א לומר על דבר זה שת"ח גדולים נהגו בו שהוא טעות. עכ"ד.

#### ברכות הראיה

ועד"ו הוא הדין לענין ברכת "עושה מעשה בראשית" שצריך לברכה מי שרואה את נפלאות הבריאה כגון ימים ונהרות הרים וגבעות (המובא בשו"ע או"ח סי' רכח ס"א), הכלל בזה הוא, שחז"ל תקנו הברכה דווקא כשאדם מתפעל ממראיתם מחמת אי רגילותו לראותם. וכפי שההלכה היא (בשו"ע שם סעי' ג) שיש לברך דווקא על הרים וגבעות המשוונים, ולא על כל הר וגבעה, כי דוקא באופן כזה הנפש מתפעלת ממראיתם, ויש טעם לברך ולשבח את ה' על בריאתם. ועפ"ז כתבו מחברי זמננו<sup>13</sup> שמי שגר סמוך להם, אשר באפשרותו לזון עיניו מהם בכל עת שירצה, הנה אע"פ שעברו שלושים יום שלא ראה אותם בפועל, מחמת חוסר ענין שלו בהם כי רגיל לראותם, אין מברך עליהם. וכגון הדר ליד הים, לא יברך על ראייתו אף שקורה לעתים שעברו שלושים יום שלא ראה הים, ומ"מ לא יברך.

וגדולה מזו מצינו לענין הברכה על עבודה זרה, שנפסק להלכה בשו"ע (סי' רכד ס"א) שצריך לברך על ראייתה "ברוך אתה ה' א"מלך העולם שנתן ארך אפים לעוברי רצונו", וכתב על זה הרמ"א (שם) ש"האידינא אין מברכים זאת הברכה". וכתב על זה המשנה ברורה (שם ס"ק ג), שהטעם לזה הוא "שהרי אנו רואין אותה תמיד". והוסיף עוד המ"ב בשם האחרונים "דאפילו הולך לעיר אחרת וראה שם עבודת גלולים אינו מברך, כיון דראה את מין זה תוך שלושים בעירו . . . ובאלי' רבה<sup>14</sup> כתב עוד מלתא חדתא

12 ועד"ו כתב בשו"ת משנת יוסף (ליברמן) ח"י סי' צד אות ג, אלא שהוא כתב שאי"צ לקרוע מטעם אחר, מחמת שאין מסיחים דעתם מהמקדש. והנכתב בפנים הוא דלא כסברת הפסקי תשובות (סי' תקסא הערה 23) ועוד שנטו לחייב בני השכונות המרוחקות בקריעה לאחר ל' יום.

13 הליכות שלמה שם סעי' כח. וראה בפסקי תשובות סי' רכח אות א (ד"ה ודע) שהוכיח כן גם מהא"ר דלהלן בפנים ועוד.

14 שם סק"א. וכתב שם שכן משמע מפסקי תוספות (ברכות סי' קצב).

דאפילו הוא לא ראה אותה תוך שלושים, כיון שיש רוב העולם שהוא שוכן ביניהם שרואין אותה [שוב אין זה נחשב לדבר שמתפעלים ממנו ואין לברך]."

נמצא שהלכות אלו שקבעו חז"ל נקבעים לפי הרגש ההתפעלות של האדם, ואם אדם אינו מתפעל מהדבר אין לו על מה לברך. ויתירה מזו, גם אילו לו עצמו הי' בזה מקום של התפעלות, אך אם "רוב העולם שהוא שוכן ביניהם" אינם מתפעלים מזה, שוב אינו מברך.

### שעת חימום

עוד יש להעיר במיוחד לענין הקריעה, ממה שאמרו רז"ל (מועד קטן כד, א): כל קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע, היינו שאין משמעות למעשה הקריעה כשלעצמה, אלא רק כשנלווה אלי' רגש אמתי של צער ("חימום"). ומטעם זה נטה לומר בשו"ת מנחת שלמה<sup>15</sup> שהרואה את המקדש בשבת (והרי בשבת אי אפשר לקרוע) אינו חייב לקרוע במוצאי שבת. ויתירה מזו, אפילו בחול - החיוב הוא רק בשעה שעדיין הוא רואה ולא לאחר שהלך משם אפילו אם זה עדיין אותו היום, כי חיוב הקריעה הוא רק בשעת חימום. ובדומה למילי דברכות שנתקנו על הראי' (כגון הנ"ל, ועוד כיוצא בהם המבוארים בשו"ע סי' רכד-רכט), שאינו יכול לברך רק כל זמן שהוא רואה בפועל ולא אח"כ<sup>16</sup>. עכ"ד.

ועד"ו כתב הג"ר יחיאל מיכל טוקצינסקי בספר עיר הקדש והמקדש (ח"ג פי"ז ס"א, אות ד), שחיוב הקריעה הוא דוקא אם רואה בעיניו את ירושלים והמקדש אבל לא בסומא, או מי שעניו עצומות, או שיש דבר המסתיר לו את הראי', כי החיוב הוא דוקא מפני ההרגש החדש של צער שבא לו לרגלי ראייתו את החורבן, אבל כשאינו רואה כל זה אינו שייך. וגם הוא דימה זה למילי דברכות שנתקנו חז"ל לברך רק בגלל ההתפעלות שבאה לו מצד הראי'. עיי"ש שהאריך בזה<sup>17</sup>.

ועל פי כל המבואר לעיל י"ל, שעד"ז הוא גם לענין הקריעה על ירושלים והמקדש בזמננו, שכיון שאנו חיים כיום בדור יתום, דעקבתא דעקבתא דמישיחא, שהשתלטה עליו הרגשת הגשמיות והחומריות בצורה חמורה (וממילא) הוא ירוד מאד מבחינת

15 להגרש"ז אויערבאך, ח"א סי' עג. במהדורת תשס"ה ואילך, מהדו"ק ח"ב ע' תצט-תק.

16 וראה כעין זה בשו"ת אגרות משה, או"ח ח"ה סי' לו, אות ד. ודלא כמ"ש בזה בספר הר הקודש (בפנים חדשות) ע' ז ואילך.

17 וכפל דבריו בספרו אריך ישראל סי' כב ס"ח ובהערות. וכן כתב הגר"ש דבליצקי בקונטרס אחר כתלנו אות יט. והניף שנית ידו בס' זכרון בצלאל ע' קמו. וראה גם בכף החיים סי' תקסא אות יד. בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סי' פה. בשו"ת בצל החכמה ח"ב סי' טז אות ב. בשו"ת ציץ אליעזר חט"ז סי' לט. חזון עובדי' (אבלות ח"א ע' רסה. תעניות ע' תמ).

ההרגש לדברים רוחניים, כמאמר הזוהר (ח"א קפ, ב. שם קמ, ב) "תוקפא דגופא חולשא דנשמתא", באופן שרוב בני ישראל (גם שומרי תומ"צ) אינם מתפעלים ומתרגשים כ"כ מעניני החורבן, ולפיכך גם היחיד שמרגיש צער ועגמת נפש בלבו מזה אינו צריך לברך ולקרוע.

יש להטעים זאת ע"פ פתגם נאה ששמעתי בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א, שבא אליו אדם ושאלו על ההלכה שנפסקה בשולחן ערוך<sup>18</sup> כי בשעת ברכת המזון יש לכסות הסכין, ואחד הטעמים לכך הוא לפי שיש חשש שבזמן שהוא אומר 'רחם . . . על ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך' – ידקור עצמו בסכין מרוב צער על החורבן<sup>19</sup>. והנה, תמה השואל, "ענין זה נראה, לכאורה, מוזר ביותר. הרי מעולם לא שמענו על דבר כזה, שאדם יזיק לעצמו כשמזכיר את חורבן בית המקדש?!". השיב לו הג"ר חיים: "הדין כלל לא מוזר. פעם, בדורות שלפנינו, כשיהודי הי' מזכיר את החורבן הי' מרגיש את חומר וקושי עניני החורבן, וזה הי' כואב וצורב לו עד עמקי נשמתו, והי' מאבד את עשתונותיו כשמזכירו, עד כדי כך שהי' חשש של ממש לסכנת נפשות. אנחנו בדורות האחרונים – המשונים ומוזרים, ולא ההלכה!".

וא"כ מכיון שאנו אנשים מוזרים ואיננו מתרגשים ומתפעלים כל כך מענין החורבן, י"ל שקלקלתנו היא תקנתנו (לענין חיוב הקריעה), ואולי באמת במצב (מוזר) כזה אי"צ לקרוע<sup>20</sup>.

[ויש לבאר ולהדגיש שלפי האמת, ובמיוחד ע"פ חסידות בודאי המצב המתואר לעיל אינו תקין והוא גרוע ביותר ומבטא את עומק הגלות. והוא ע"פ פירושו הידוע של הבעש"ט<sup>21</sup> על הפסוק "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא"<sup>22</sup>, שההסתר המרומז בפסוק זה עניינו (לא רק הסתר כפול, אלא) שההסתר עצמו הוא באופן של הסתר. וביאר הרב<sup>23</sup> שהכונה בזה היא שההסתר הוא כ"כ חזק, עד שאין מרגישים כלל שזהו הסתר, ועלולים להגיע מזה למצב של "שמים חושך לאור<sup>24</sup>". שהרי כאשר יודעים

18 סי' קפ ס"ה. ובשו"ע אדה"ז שם ס"ו.

19 טעם זה הובא בב"י שם בשם ראשונים, אך לא נעתק במ"א ובשו"ע אדה"ז.

20 וראה בהליכות שלמה (הנ"ל הערה 11) שאמר (הגרש"ז אויערבאך) לאנשי ירושלים בדרך תוכחה, שאדם שדר בירושלים ולא הי' ל' יום בכותל המערבי, אינו "ראוי" לקרוע על המקדש, כי איך לא ישים על לבו להתאונן על הגלות וחורבן ירושלים.

21 הובא בתולדות יעקב יוסף ר"פ בראשית. כתר שם טוב סי' פה.

22 וילך לא, יח.

23 בלקוטי שיחות ח"ט ע' 193.

24 לשון הכתוב ישע' ה, כ.

את האמת שזהו הסתר ייתכן שיחפשו דרך להתפטר ממנו, אך במצב של "הסתר אסתיר" כאשר חושבים (ומרגישים), שהחושך הוא אור, הרי מרוצים מהמצב שבו שרויים ואין רוצים לצאת ממנו, ומוכן שזהו העומק והתוקף החמור והגרוע ביותר של חושך הגלות<sup>25</sup>. אך מ"מ אין זה נוגע לענין הקריעה, שיתכן שבמצב כזה אפשר שיש צד מסויים של קולא בחיוב הקריעה].

אך יש להוסיף ולהדגיש, שכל האמור לעיל אינו שייך אלא להמון עם, אכן שומרי תומ"צ ואפילו אנשי מעשה המדקדקין במצוות, אבל אנשים רגילים מהשורה, משא"כ אצל תלמידי חכמים ואנשי סגולה מורמים מעם שיש להם הרגש רוחני אמתי, בודאי כל זה אינו שייך, כי הם בהחלט מרגישים את צער החורבן באמתיות ופנימיות נפשם<sup>26</sup>, והם אכן קורעים את בגדיהם בכל פעם שחייבים ע"פ תורה. בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' ק) הובא כן על האדמו"ר בעל שפע חיים מקלויזנבורג-צאנז שקרע בכל פעם שהגיע לאחר שלושים יום, ובודאי כן נוהגים כל אנשי סגולה. וברור שכן נהג כ"ק אדמו"ר מהורי"צ כשביקר בארץ הקדש בשנת תרפ"ט (אף שביקורו הי' קצר, פחות משלושים יום ומוכן שקרע רק פעם אחת).




---

25 להעיר, שבמ"א (לקוטי שיחות ח"ח ע' 298 הערה 53) קישר הרבי את פירוש הבעש"ט שבפנים - שההסתר עצמו הוא בהסתר שאין מרגישים אותו ושמים חושך לאור - לבעי' של דורנו, שישנם טועים ששמים חושך לאור, לומר על מצב של גלות שהוא אתחלתא דגאולה. ומוכן שזהו אופן חמור יותר של שקיעה בחשך מכפי שנתבאר כאן בפנים. וראה לעיל בפנים (אות א במוסגר). וראה גם לקוטי שיחות ח"ב ע' 621. תורת מנחם ח"ד ע' 123. וש"נ.

26 להעיר מהמסופר על הגה"ק ר' יהושע ליב דיסקין שלא הלך לכותל המערבי, וזקני ירושלים העידו שאמר שאינו יכול לילך שמא מרוב צער עלול הוא להתעלף (הובא בשו"ת תשובות והנהגות (שטרנבוך) ח"א סי' שלא). ועד"ז סיפר הרה"צ בעל מנחת אלעזר ממונקאטש על אביו הגה"ק בעל דרכי תשובה שאמר על עצמו שאינו הולך מפני שחושש שתפרח נפשו מגופו כשיראה המקדש בחורבנו (ראה מסעות ירושלים, מהדורת ירושלים תשס"ד, ע' נט).

## פינוי אשפה לרה"ר ביו"ט (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מייאמי, פלורידה

בגליון א'קפג כתבת הרלו"י ראסקין שליט"א להשיב על דברי בנושא הוצאת אשפה לרה"ר ביו"ט, וז"ל:

א) "עיקר טענתו היא שעצם הוצאת הזבל לרחוב הוי כפוקד על הנכרי לעשות מלאכה באסיפת הזבל." ע"כ.

טענתי היא שהעלם עין מכל וכל מסוגיית אמצעית הנכרי בכאן (זה דברי: "ותמוה לי שלא זכר כאן מצד שמסעיים להנכרים לעשות מלאכות ביו"ט" "ויותר תמוה שיש אחרונים שמחכים למצוא היתר כשמוציאים האשפה בערב ש"ק למותר לציין בשבת ויו"ט עצמם!")

ב) כתבתי משו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' רעה שדן להתיר מה שהגויים מאספים הזבל מחצרות היהודים בשבת, משום דעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד. וכתב הרב: "ולענ"ד הצדדים להתיר שנכתבו שם שייכים גם בנדו"ד, כי אין מי שיחשוד שהישראל פקד אל העירי' לבוא לאסוף הזבל שלו בשבת או ביו"ט." ע"כ.

יש לי קושיא: למה אסור לפרוש מצודה בש"ק ויו"ט, הא מי יחשוד שהישראל פקד את החיה או העכבר לבוא בתוך המצודה שלו בשבת או ביו"ט?

ג) כתבתי משו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' קה, שם כתב שכאשר מוציא לרה"ר בערב שבת יש ב' טעמים נוספים להיתירא, ע"כ. וכתב הרב: "אבל לא כתב שם לאסור ההוצאה ביו"ט (ואף לא בשבת, במקום שיש עירוב)." ע"כ.

יש לי "קלאץ קשיא": אם הוא כ"כ פשוט שמותר להוציא לרה"ר ביו"ט (ואף בשבת, במקום שיש עירוב) למה ליה (ומה ההוה אמינא לאסור ו) למצוא טעמים להיתירא להוציא בעש"ק?

ד) כתבתי משו"ת בצל החכמה ח"ד סימן קמח. המדובר שם הוא שהיו מורידים הזבל למרתף של בנין של אפארטמענט"ס, וה'סופער' היה שורף הזבל באינסינערייט"ר בזמן קרוב. בשו"ת הנ"ל דן לומר שגם אם נאמר שהזבל נעשה רכוש של הגוי, עם כל זה יש איסור לומר לגוי לעשות מלאכה בשבת בחפץ שלו, ע"כ. וכתב הרב: "אבל בנדו"ד אין שום פקידה לנכרי לעשות מלאכה ביו"ט דוקא; אדרבה כולי עלמא ידעי שהנכרי פקיד העירי' הוא שבחר שיאספו הזבל כאן ביום זה."

להעיר שבספר מלכים אמניך (ר"י זילברשטיין) למד אחרת בדבריו, וז"ל בפ"ט ה"ו: "כמו כן אסור להוריד בשבת את האשפה מהבית, ולהניחה ליד פתח החצר, כדי

שהפועלים הנכרים יטלוה וישרפוה בו ביום. שהרי זה כמרמז לנכרי שיעשה בשבת את המלאכות המוטלות עליו, והרי אסור לומר לנכרי הילך בשר זה ובשל אותו. ואעפ"י שהישראל הפקיר את אשפתו בכל זאת אסור."

ושם בהערה י' כתב: "ומש"כ דאסור להוריד הזבל, הוא משו"ת "בצל החכמה" ח"ד קמ"ח. ולולא דברי הגאון זצ"ל, היה מקום להתיר זאת בשעת הדחק, כשאין בזה זילותא דשבת, משום שהישראל זקוק שיפנו לו את הזבל מחצרו, אבל אין לו כל צורך שישרפוהו, ועל דעת עצמם שורפים אותו. והוא לא רומז ולא מבקש שיעשו זאת ואעפ"י שהם מפעילים מכונית יעוין לעיל פרק ו' הערה נ"ה שהבאנו מה'דבר יהושע' שאדעתיה דנפשיהו עבדי. ומה שמוציאים מרשות לרשות, הרי בידם להוציא דרך היתר כדלהלן פרק י' סעיף א'."

הנה, אי אמרינן דההתיר שלו שייך גם ליו"ט יש להשיב על דבריו, דהא כשהישראל מוציא האשפה מרה"י שלו (עד הנה האשפה נמצא בצד הבית ברה"י) ומניחה אצל הרחוב הוא עושה מלאכה בשביל הנכרי (להמציא האשפה להנכרי), והוא אסור להוציא מרשות לרשות בשביל נכרי ביו"ט (הוא לבדו יעשה לכם, לכם ולא לנכרי (תקיב,א)). (ואם הוא בשביל להמציא האשפה להנכרי לאחר יו"ט יש איסור נוסף של הכנה מיו"ט לחול!)

אלא מאי, הוא עושה מלאכה בשביל הישראל שלא יצטרך להוציא למחר גם זה אסור משום הכנה!?

ועוד מה שמסיים בסוף דבריו "ומה שמוציאים מרשות לרשות, הרי בידם להוציא דרך היתר" כבר כתבתי בגליון א'קנט שכ"ק אדה"ז לא ס"ל כן בדרך כלל.

(ה) התרעם הרב על מה שהצעתי שמה שאדה"ז (בסימן תקפט"ב) מתיר להוציא השופר ביו"ט לתקוע בשביל הנשים, אע"פ שאינן מצוות במצות שופר, היינו על יסוד דברי הרמ"א בסימן תקיח. "וכמה לא חלי ולא מרגיש שאדה"ז בסימן תקיח סוף ס"א לא קיבל ההיתר של הרמ"א שם. ע"כ.

אני לא יודע למה בחר הרב להתרעם במקום לענות על השאלה. (ולהעיר שלא כתבתי "על יסוד דברי הרמ"א" רק כתבתי "והיינו דומה ועל דרך למ"ש הרמ"א" (וזה מה שכתבתי:

"יש להוסיף שכן מצינו בשו"ע כ"ק אדה"ז הלכות ר"ה (סימן תקפט"ב) "אע"פ שהנשים פטורות מכל מקום אם רצו לתקוע בעצמן הרשות בידן ואע"פ שהתקיעה ביום טוב בחנם אסורה מדברי סופרים מכל מקום כדי לעשות נחת רוח לנשים התיירו להן איסור קל כזה שאין בו אפילו משום שבות גמור אלא משום עובדין דחול. וכן אדם אחר שיצא כבר ידי חובתו מותר לתקוע להן ומותר להוציא השופר לרשות הרבים כדי לתקוע להן."

והא הנשים פטורות, והאיך מותר להוציא לרה"ר שלא לצורך? והיינו דומה ועל דרך למ"ש הרמ"א בסי' תקי"ח ס"א "או שמתירא שלא יגנובו או שאר פסידא" (בא' בהול על ממנו ובא' בהולה על המצוה).

ובאמת יש עדיפה מינה בסי' תקטז, ג, וזלה"ק: "ואפילו דבר שאינו ראוי לבו ביום אם הוא ראוי ליהנות ממנו בחול בלי שיצטרך לעשות מעשה בגופו כגון תפלין וכיוצא בהם מותר לשלוח ביום טוב אפילו דרך רשות הרבים ואף על פי שאסור להוציא שום דבר שאינו צריך לו ביום טוב ואינו מוציאו אלא לצורך החול כמו שנתבאר בסי' תצ"ה מכל מקום כיון שהוא נהנה ושמח במה שמשלח דורונית לחבירו הרי זה צורך שמחת יום טוב: - דהיינו דבר שיש לו דין של כלי שמלאכתו לאיסור (בסי' ש"ח סי"ט לגבי תפלין ובסעי' כ' לגבי שופר) מותר להוציאו לרה"ר אע"פ שאין לו צורך ליו"ט כלל - וההתיר הוא רק משום שהנהנה והשמחה מהפכו לצורך יו"ט!

וטענת הרב היא: מאחר שכתב כ"ק אדה"ו בסוף סעי' א' "שאסור להוציא לרשות הרבים או לכרמלית דבר שאין בו צורך יום טוב כלל כגון מפתח של תיבתו שמעותיו מונחין בתוכה או שמונחים בתוכה שאר דברים שאינו צריך לו בו ביום אבל אם מונחים בתוכה אוכלין ומשקין הצריכים לו בו ביום או בגדים ותכשיטין הצריכים לו בו ביום מותר להוליך עמו המפתח אם אי אפשר לו להניחו בביתו שאין שם אדם נאמן לו" א"כ האיך אפשר לומר שכ"ק יסכים עם הרמ"א המתיר להוציא מפתח של תיבתו שמעותיו מונחין בתוכה אם אי אפשר לו להניחו בביתו שאין שם אדם נאמן לו?

הנה אבאר דברי, אנו רואים שבמפתח של מעות כ"ק אסר ההוצאה, אבל במפתח של אוכלין התיר ההוצאה. ועכשיו כשאנו מכניסים התפלין (והשופר) הנ"ל למשוואה - שלכאורה הם בגדר המעות שאינו צריך לו בו ביום - אעפ"כ התיר כ"ק. וא"כ זה מכריח את השאלה - מדוע התיר?

וי"ל בפשטות החילוק הוא שהמעות הם מוקצה מחמת גופן/עצמן (שאסורים בטלטול לגמרי אפי' לצורך גופם ומקומם) ולפיכך אסר, משא"כ תפלין הם רק כלים שמלאכתם לאיסור (שמותרים בטלטול לצורך גופם ומקומם) ולפיכך התיר.

ואם כנים הדברים יש מקום בשיטת כ"ק אדה"ו למה שהתיר ה'שבט הלוי' להוציא פח אשפה לרה"ר ביו"ט. ויש להוסיף כאן שבית נקי ומסודר הוא בכלל מצוות כבוד יו"ט. (וגם אם מותר להוציא השופר ביו"ט בשביל נח"ר של אשה אחת, עאכ"כ מותר להוציא האשפה המסריח בשביל נח"ר של כל בני הבית. וגם הוא מרוויח מצות כבוד ועונג יו"ט!).

ואין להשיב ממ"ש כ"ק לגבי מת (ר"ל) בסימן תקכו, דהא שם אין המת מסריח. וראיה לזה הוא דהא כתב שאסור [להוציא] אפילו ביום שני ואפילו לא לכרמית, ואילו בסי' שי"א (ס"ג וד') במת המוטל בחמה וירא עליו פן יסריח - אפילו בשבת-

התירו איסור הוצאה לכרמלית כשצריכים לכך.

ויש להעיר ממ"ש בספר פחד יצחק אות נו"ן דף ע"ט סוף ע"ב, וז"ל: "מקרה כזה אירע פה פירארא באותו היום עצמו שנולד בן מת לט חדשים לפיגיו ריאטי ושאלו להר"ר ריקאנאטי ואמר שיכולים לקברו ביום שני של ר"ה, וכן שאלו להר"ר יהודה עשל מהטוב, והתיר להם כי היה מסריח, אמנם הר"ר מפלטיה מונציליסי והר"ר פאנו החמירו כי חששו שיהיה נפל והתירו להוציא המת מן הניט"ו ולהניחו במקום שאומרים צדוק הדין עד עבור ר"ה מפני טומאת הכהנים, ובליילה הלכו לקברו." עכ"ל.

ועוד יש להעיר מדברי המשנה למלך הל' ביאת מקדש פ"ג ה"כ שלא זכר כלום שיש איסור הוצאה גרף של רעי ביו"ט. וז"ל: "תו הוה ניחא לי בזה דקשיא לי דאמאי לא קאמר מתניתין בעירובין ובתמיד דאף ביו"ט כופין פסכת דכיון דמשום איסור טלטול נגעו בה אין הפרש בין שבת ליו"ט. ולפי מה שכתבנו ניחא דהכא לאו משום איסור טלטול נגעו בה אלא משום איסור הוצאה וביו"ט ליכא איסור הוצאה ומש"ה לא נקט התנא כ"א שבת. וראיתי בפסקי תוס' למסכת תמיד סי' ל"ג גרף של רעי וכן שרץ מותר להוציא בשבת לחצר ע"כ. והנה לא זכינו לדברי התוס' במקומם ואי לאו דמסתפינא הוה אמינא דהתוס' הוקשה להם דאמאי לא קאמר דאף ביו"ט כופין פסכת ותירצו דהכא משום איסור הוצאה נגעו בה ולא משום איסור טלטול דהא גרף של רעי וכן שרץ מותר להוציא בשבת ומש"ה לא נקט התנא הדין כי אם בשבת דאיכא איסור הוצאה." עכ"ל.

אע"פ שבסוף דבריו מסיק שמשום איסור טלטול נגעו בה, אבל לא משום שחזר בו ממ"ש לגבי גרף של רעי. וגם ה'קרוב עדה' (על הירושלמי בעירובין הנ"ל) וה'עין תרשיש' על הרמב"ם הנ"ל וה'נועם ירושלמי' (כלאים פ"ג) המפלפלים בדבריו לא חלקו על דבריו אלו.

דע, דלפי מ"ש הרב ראסקין שליט"א שיש איסור (לשיטת אדה"ז) להוציא גרף של רעי ביו"ט א"כ בחד הסוכות לאחר סעודות יו"ט (כשחל יו"ט ראשון באמצע השבוע והרבה מהמון עם אינם עושים העירוב (צורת הפסח) בשביל הסוכה עד ערב ש"ק של חול המועד) - אסור לנקות כל דבר שאין בו צורך לו לאותו יום (אפילו עצמות שיש בהם היתר של גרף של רעי).

ו) וכן התרעם הרב עלי "אחרי שכבר גילה הדיון בקובץ הנ"ל, למה העלים מהקורא זה ששם הביא רשימה של ששה מקורות של מורי הוראות של ימינו שהתירו הוצאת הזבל ביו"ט - ולא חששו בזה לפקודה לנכרי לעשות מלאכתו?" ע"כ.

לא חששו בזה לפקודה לנכרי לעשות מלאכתו - משום שלא מצאנו בדבריהם כלל שיתירו להוציא לצד הרחוב בכדי שיטילום ביו"ט! ואע"פ כתבתי דבריהם, וה"ה: "ומה שהביא הרב מספר שו"ת שבט הלוי ח"י סימן ע"ט... יש להדגיש שאינו מדבר

כלל באם הנכרים באים לקבץ פחי האשפה ביו"ט רק אם מותר להוציא מביתו החוצה לפח האשפה שבצד הבית. ובה יש כמה אחרונים המתירים, ראה ב'קול התורה' הוברת ע"ב (תשרי תשע"ב) ע' קע"א דברי הראב"ד דק"ק מנשסטר יצ"ו שמביא מגדולי האחרונים המתירים, ובתוכם: הגר"ש ואזנר ז"ל [הנ"ל] -ויבלח"ט- הגר"ח ק שליט"א. ומסיים שם: "אמנם פשוט דכל ההיתר הוא רק אם אין לו ברירה אחרת, אבל אם יש לו גן גדול ודי לו אם מניח הפח בקצה גינתו להעביר הסרחון מביתו, בודאי אסור להוציאו לרה"ר".



## תפילת שחרית אחר חצות ומנחה אחר צאה"כ (גליון)

הרב שבתי אשר טיאר

דיין ומו"ץ ומ"ס "קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה"

בשולחן מנחם ח"א עמ' קסו-קסז הובא תשובת רבינו שלא נ"ל כלל הסדר להתחיל התפלה בחצות וכ"ש אחר חצות, ועכ"פ יתחיל קודם חצות וברוך ממילא יגיע לברוך שאמר בחצות.

ועדיין יש להבין איך יתפלל שמו"ע אחר חצות למרות המבואר בשו"ע סי' פט שאם לא התפלל קודם חצות צריך להתפלל מנחה שתים.

[בשולחן מנחם שם ציינו להא"א (בוטשאטש) סימן רלב, והוא טעות דמוכח דמשם אין ראי' כלל. שם מיירי כשכבר התפלל שמו"ע בזמן ורוצה לומר החזרה בלילה, וע"ז כתב הא"א "כי אולי החזרה נגדרת אחר הלחש, וכל שהותחל הלחש בבין השמשות אין קפידא." ודלא כמבואר בשו"ע אדה"ז סימן קכד סעיף ג שצריך לסיים כל י"ח ברכות של חזרת התפלה תוך זמן תפלה.] וא"כ משם אין ראי' כלל שיכול להתפלל שמו"ע אחר חצות כיון שהתחיל ברוך שאמר קודם חצות. גם יש להעיר ממ"ש אדה"ז בסי' נב ס"א שאין לומר ברוך שאמר וישתבח אחר חצות שלא נתקנו אלא קודם התפלת שחרית. וע"פ המבואר לקמן יתרץ גם זה.]

והנה לפני כמה חודשים הביא הרב מנחם מענדל רייצס שי' בקובץ העו"ב:

"בשנים האחרונות ממש, היה זה למנהג קבוע שכ"ק אדמו"ר [זי"ע] חוזר מה'אוהל' מאוחר מאוד ומתפללים מנחה וערבית ברציפות, ולפעמים היה זה כמה שעות לאחר צאת הכוכבים", ציין לשו"ת מהר"ם שי"ק או"ח סימן צא.

ויש להעיר שלפי הביאור הראשון של המהר"ם שי"ק או"ח סי' צא,

כשהתפללו ב770 אחר צאה"כ היתה תפלת מנחה עם חזרת הש"ץ בגדר תפילת נדבה גרירתא. אבל לפי הביאור השני, היתה תפלת חובה ממש, שהרי "קודם שהתפללו בנידון דידן תפלת ערבית עדיין יש חיוב עליהם להתפלל תפלה והודאה לה' על הצהרים" (כ"כ המהר"ם שי"ק שם בסוף התשובה, עיי"ש היטב).

ויש להוסיף בזה, דלפי מ"ש אדה"ז בקו"א לסי' רמט סק"ד "דלא גרע כשמתכוין לשם שמים, אף שאינו אלא להידור מצוה מן המובחר, ממה שמתכוין לחפצו ותאותו" ע"ש, נמצא שאם מפני סיבה (אפילו במזיד וכ"ש בשוגג ואין צריך לומר אם באונס) לא התפללו מנחה לפני צאת הכוכבים, הנה לא מיבעי שאם התפללו מנחה תחלה עם חזרת הש"ץ אין ברכות לבטלה, אלא שעדיף לעשות כן כדי שתהי' בגדר תפילת חובה ולא רק תשלומין.

ולפי הנ"ל שגם בלילה, בדיעבד, יכול ועדיף להתפלל תפילת מנחה לפני שמתפלל תפלת ערבית, כ"ש שיכול להתפלל שחרית אחר חצות (בדיעבד או בשעת הדחק - דכדיעבד דמי - כדי להתפלל בכוונה כו') שהרי ראית המהר"ם שי"ק היא ממ"ש בגמרא בנוגע תפלת שחרית אחר חצות ואיך יהי' הנדון חמור מן העיקר, יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא!?

וז"ל המהר"ם שי"ק:

"דפריך שם בגמרא עד ד' שעות, ותו לא? הא אמרינן שם מתפלל מנחה שנים וכו'. והקשה שם הפני יהושע [ד"ה בגמרא] דקארי לה מאי קארי, עיין שם. ואמרת דתשלומין אינו שייך אלא אם שייך גם באותו זמן אותה מצוה, דבחגיגה ובכיצא בזה אמרינן עבר זמנו בטל קרבנו, ורק בתוך ימי המועד שייך תשלומין ופליגי בחגיגה (י"ז) [ט' ע"א] אי תשלומין זה לזה. והכי נמי נראה דהחיוב היה להתפלל ולהודות לה' כל רגע ורגע נשימה ונשימה תהלל י-ה, וה' בחסדו הקיל על האדם וקבע שעה מוכשרת שהתפילה יותר מקובל כל זמן קביעות זמן זה. ואם לא התפלל בזמן הקבוע וודאי החיוב עליו על כל רגע ורגע מחדש. וכן בתפילת הצהרים."

וכיון שהיא תפילת שחרית, א"כ יציבא מילתא לומר, בדיעבד או בשעת הדחק - דכדיעבד דמי - כדי להתפלל בכוונה כו' כנ"ל, אחר חצות גם פסוקי דזמרה (שנתקנה לומר לפני שמתפלל שחרית) [ולסמוך אדעת הרמב"ם ולקרות ק"ש בברכותיה כמבואר בהלכות ק"ש פ"א ה"ג ודעמי' (ראה שו"ע אדה"ז סי' נח סעי' יא)], ושמו"ע עם חזרת הש"ץ (כמבואר במהר"ם שי"ק הנ"ל).

ולהעיר ממ"ש האר"י ז"ל בשער הכוונות דרוש ב' מדרושי תפלת המנחה שהיה נוהר שיאמרו תמיד התפלה בחזרה ג"כ. ולפי הנ"ל הכוונה שם כפשוטו ואין צריך לדחוקו של האשל אברהם הנ"ל "שאינן זה כי אם כשאינו ודאי חשיכה, ורק כשהוא ספק חשיכה יש מקום לזה" אלא גם בודאי לילה הדין כן.

ולהעיר מחולין דף יט ע"א אנה שמעתא ידענא עיי"ש בפרש"י ד"ה שמעתא.



## שונות

### יצה"ר בן שמ"ן

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

באגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ח"ב ע' רצז:

וברירא מילתא דקושטא קאי, ומי אשר המאור שבתורה מאיר לו לעצמו, להיות אור האמת דוחה את החושך של היצה"ר בן שמ"ן בטענות של הנפש הטבע הבהמי החפץ ומתאוה בכל עניני גשם וחומר, וזוכה להאיר גם לזולתו, והעוסק בתורת החסידות מבין דבר זה על בוריו.

והעירני ח"א מה פירוש הביטוי יצה"ר בן שמ"ן.

ולכאורה נראה שזהו רמז לדבר המדרש ריש פרשת קרח (הובא בלקוטי תורה

קרח):

א"ר לוי למה חלק קרח על משה אמר אני בנו של שמן בן יצהר שנאמר ותירושך ויצהרך וגו' אשר נשבע לאבותיך לתת לך ר"פ עקב תירוש זה יין ויצהרך זה השמן ובכל משקים שתתן את השמן הוא נמצא עליון כו' ומה אלו שנמשחו בשמן בלבד נטלו כהונה ומלכות אני שאני בנו של שמן אינו נמשח ונעשה כהן ומלך מיד נחלק על משה עכ"ל

ולפי זה אולי הכוונה כאן היא כפולה, דתיבת יצה"ר היא ר"ת יצר הרע, וגם רמז

לקורח החולק על משה.



## זמן אמירת מאמר ענין היום לעשותם תקע"ב

הנ"ל

בביאורי הזהר לאדמו"ר הצ"צ ח"א ע' לט מביא ביאור ענין עילת העילות וסיבת הסיבות, דעילת העילות הוא בדרך עילוח ועלול מבח"י ממכ"ע, וסיבת הסיבות הוא למעלה מהשתלשלות, בחי' סובב, וכותב על זה "עכת"ד כ"י הר"פ ז"ל ממה שאמר רבינו ז"ל טבת תקע"ב בדובראוונא". ואכן מצינו מאמר זה וקטע זה בהנחות הר"פ, וקטע זה הוא בסוף המאמר שם ע' קלט (ובתחילת המאמר (ע' קלה) בכותרת: דובראוונא בחודש שבט, תקע"ב).

והובאו הדברים בהערת המהדיר בסה"מ תקע"ב ע' רצו, ועמד שם על הסתירה בין שבט לטבת.

והעירני ח"א, שעניין זה הובא גם בהנחת אדמו"ר מהר"ש ממאמר אדמו"ר הצמח צדק דשנת תרי"ד (מאמרי הצ"צ הנחות תרי"ד-תרט"ו) ע' ב-ג, ושם כתוב בחצע"ג: "בעת שהי' כ"פ בלאדי". (ולכאורה הוא טה"ד וצ"ל ר"פ).

ויש לעיין בזה.



## הוי דן את כל האדם לכף זכות

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא באבות (פ"א, מ"ו): "הוי דן את כל האדם לכף זכות". והקשה רבנו החוזה מלובלין זי"ע ב'זאת זכרון' (פר' מקץ ד"ה עויל"פ שנתים): "ולכאורה היא מצות עשה (ויקרא יט, ט) בצדק תשפוט עמיתך, ופרשו חכמינו ז"ל (שבועות ל, א) הוי דן לכף זכות, ולמה הובאה בפרקי אבות במילי דחסידותא?" ע"ש מה שתירץ.

והנראה בזה לבאר ע"פ מה שמביא אא"ז ב'משנה שכיר' עה"ת (ע' 269) מאזמור"ד הגה"ק רבי מנחם כ"ץ פרוסטיץ נ"ע עה"פ (תשא כ, כג) 'זיאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי'.

"י"ל שבאמת הי' משה רבינו ע"ה אבי כל הנביאים ראוי לכך שהשי"ת יראה לו את כבודו, אולם הדבר יובן על פי מה שאמרו חז"ל (במדב"ר כ, א. מובא ברש"י בלק כב, ה) שהקב"ה השרה שכנינו על עובד כוכבים רשע, כדי שלא יהי' פתחון פה לאומות לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב, העמיד להם נביאים והם פרצו גדר העולם, שבתחלה היו גדורים בעריות ובלעם נתן עצה להפקיר עצמן לזנות. ועתה אילו הי' הקב"ה מראה את כבודו למשה, אם כן עדיין הי' נשאר פתחון פה לאומות לומר שאילו הי' להם נביא כמשה שראה כבוד ה' היו חוזרים למוטב, והי' צריך להראות את כבודו ית' גם לבלעם כדי לסתור טענותיהם, וזה אי אפשר, לכן לא הראה את כבודו גם למשה.

והנה איתא במס' יבמות (סא, א) "אתם קרוים אדם ואין העובד כוכבים קרוים אדם". והקשו התוס' (שם ד"ה ואין) מהא דדרשינן (ע"ז ג, א. וסנהדרין נט, א) דעכו"ם העוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול שנאמר (ויקרא יח, ה) אשר יעשה אותם האדם וגו' כהנים ולוים וישראלים לא נאמר אלא האדם", ומשמע דגם עכו"ם נקראו אדם. ופירש ר"ת דיש חילוק בין "אדם" ובין "האדם", "אדם" נקראו רק ישראל, אבל "האדם" נקראו גם אומות העולם. ועתה י"ל כונת הפסוק: "לא תוכל לראות את פני" אע"פ שאתה ראוי לכך ומדוע לא, כי לא יראני "האדם" דהיינו נביאי אומות העולם וחי". עכ"ל.

ומעתה י"ל ד"הוי דן את כל האדם לכף זכות" שבפרקי אבות הכוונה שזה כולל נמי גוי, כי האדם כולל גוי כנ"ל, ולכן הובאה דייקא זאת בפרקי אבות במילי דחסידותא, כי לפי הדין מיירי רק לגבי יהודי, וא"ש. וה"נ באבות פ"א מט"ו גבי "והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות" - ובפ"ג מ"ב גבי "והוי מקבל את כל האדם בשמחה" - לפי הנ"ל י"ל דהחידוש במילי דחסידותא היא שזה כולל נמי גוי. - עי' עד"ז ב'רב ייבי' להרה"ק לרבי יעקב יוסף מאוסטרהא זי"ע, פ' וישב ד"ה ויוסף הורד מצרימה (ע' מ):

"כי כן שמעתי בשם ריבש"ט בשבע מצות שנצטוו בני נח יש ערבות לישראל בעד האומות", עכ"ל.

ועי' 'תורת מנחם' חלק נג (תשכ"ח - ע' 424): "ולהעיר גם מהפתגם המופלא ("א געוואלדיקער ווארט") של רבינו הזקן (שכבר נדפס בספר המאמרים תקס"ב ח"א ע' נא) בנוגע למ"ש במשה רבינו שהי' "עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (בהעלותך יב, ג) - "אפילו מנכרי!".

וב'תורת מנחם' חלק נו (תשכ"ט - ע' 171): "הביאור במשנה 'שמאי אומר הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות' [א, טו], אף שהנהגתו היתה באופן הפכי בהנכרים שבאו להתגייר אצלו, שלאחרי שאמר הלל 'הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום אוהב את הבריות' כו' פעל גם על שמאי שיאמר הוי מקבל את כל האדם גם בני נח בסבר פנים יפות, ע"ד ששמע משה מאהרן באופן ש'ייתב בעיניו', ועד שנעשה סברא שלו. ועי' לקוטי שיחות חלק יז (ע' 114 הערה 37).

ועי' תניא רפ"ל "עוד זאת ישים אל לבו לקיים מאמר רז"ל (אבות ד, י) 'הוי שפל רוח בפני כל האדם' וכו'". כן היא גירסת רבינו יונה ועוד במשנה, ובמסכת 'דרך ארץ זוטא' פ"ג 'כל האדם'. אך הרבה ראשונים גורסים בפני כל אדם ולא האדם. וכן היא הגירסא בש"ס דידן. וכן היא הגירסא שהביא רבינו בסידורו. ביאור הטעם שרבינו הביא כאן את הגירסא 'כל האדם' ראה מכ"ק אדמו"ר ב'ליקוט פירושים' (חיטריק) ח"ב (ע' תקסח) בארוכה. וב'תניא' - חסידות מבוארת ח"ה (ע' רפח ואילך).



לעילוי נשמת אבינו היקר

מתלמידי התמימים הראשונים בארצה"ב

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

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

גראסם

נלב"ע ליל שמיני עצרת ה'תשנ"ה

.ת.נ.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת

אמנו האשה היקרה הדגולה והנכבדה, בעלת טוב וחסד  
עדינת הנפש, אהובה לשמים ולבריות,  
ביתה היתה פתוח לרוחה, ומקבלת כל אדם בסבר פנים  
יפות,

מרת שרה פייגא בת ר' נטע זאב ע"ה

גראסם

נלב"ע בשם טוב ביום שבת קודש פ' וילך

ו' תשרי ה'תשע"ט

.ת.נ.צ.ב.ה.

ולעילוי נשמת חמי

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

זכה להוציא לאור ספרי ראשונים מכת"י

גריס באורייתא תדיר

מוה"ר אהרן בהרה"ח הרה"ת יהודה ז"ל

חיטריק

נלב"ע כ"ט תשרי ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת עוסק בצרכי ציבור באמונה

ר' אברהם נחום ומרת רחל שיחיו

ומשפחתם יחיו

גראסם