

ב"ה  
ש"פ לך לך ה'תשנ"ח  
- ח"י שנה -  
גליון ג [תשל"ט]

תוכן הענינים

**משיח וגאולה**

הערות בקונ' "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" .. 6

**רשימות**

- 8 ..... היש דם בחלל הימני שבלב ?  
10 ..... הערות ברשימות חוברת קט"ו  
14 ..... אחיזת הכוס בבהמ"ז  
16 ..... נסיעות אדנ"ע - ואדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע

**לקוטי שיחות**

- 17 ..... בגדר מלאכת אפיה בשבת  
21 ..... סוכה גזולה

**נגלה**

- 25 ..... אבות ותולדות בשבת  
28 ..... מושיט למטה מי'  
30 ..... איסור דרבנן בעקירה או הנחה לחוד  
32 ..... מושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר למטה מי'  
34 ..... מציאות החושך  
34 ..... ידו של אדם הוי מקום פטור

**חסידות**

- 37 ..... לכן נהגו עכשיו כו' להרבות מאד מאד בצדקה  
39 ..... המשכת נר"ג [גליון]  
40 ..... בענין זיכרון המשל

**פשוטו של מקרא**

- 43 ..... איסור תשה"מ בזמן המבול

- 45 .....דיוקים בברכות משה  
 47 .....רש"י ד"ה ההולך את אברהם  
 49 .....בפירוש תיבות "רעים" ו"חטאים"

## הלכה ומנהג

- 49 .....שינה בסוכה לפי הרבי והרגצ'ובי (ג)  
 54 .....בענין מורא מקדש  
 58 .....ברכת "לישב בסוכה" בהבדלה  
 61 .....מצות צריכות כונה (ב)  
 62 .....יוה"כ שחל להיות בשבת [גליון]

## שונות

- 69 ..... "רמב"ם" ר"ת "רבות מופתי בארץ מצרים"  
 71 ..... כמה דיוקים בנוסח התפילה  
 73 ..... מפתחות לס' התניא  
 73 ..... היום יום - ח תשרי  
 74 ..... על הגרא"ח נאה ז"ל  
 75 ..... מאמרים מלוקטים  
 75 ..... הערה בסה"ש  
 76 ..... הערה ב"היום יום"

## 76..... הוספה

# משיח וגאולה

הערות בקונו' "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם"

הת' מנחם מענדל רייצס  
תות"ל מגדל העמק

בעצם הענין של "מצוות בטלות לעתיד לבוא", שע"ז דן באריכות בקונו' "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם", יש להעיר:

ההוכחה בש"ס שמצוות בטלות היא מהא דמותר לקבור את המת בכלאיים (נדה סא, ב). וראה לקו"ש חכ"ט ע' 129 הערה 65, שמבאר – ע"פ הידוע בענין "עושה שלום במרומיו", שכאשר יש התגלות המלך יכולים כחות הפכיים לשכון יחד – שלע"ל לא יהי' איסור בכלאי בגדים, כי מצד התגלות הקב"ה שתהי' אז, לא תהי' בעי' בעירוב הצמר עם הפשתים. ועפ"ז אין ראי' מהא דמותר לקבור את המת בכלאיים, דשאני כלאיים – כנ"ל. משא"כ שאר המצוות אפ"ל שאינן בטלות.

והנה, בלקו"ש שם מסיים (לאחרי שאומר "ולכאורה עפ"ז צ"ל שגם כלאי בגדים יהי' מותר לע"ל") – "וצריך עיון". ואולי הכוונה אכן למאחז"ל זה, שממנו מוכח דלא כנ"ל. (ועוד: דבלקו"ש מדבר על ימות המשיח (כך בפשטות), ובמאחז"ל הנ"ל משמע שרק בתח"מ יתרו כלאיים, – וראה אגה"ק סכ"ו).



בקונטרס זה, בסעיף ד, מקשה כיצד אפ"ל "מצוות בטלות לע"ל". – וזה לשונו הקדוש: "בסוגיא דתחית המתים בסנהדרין, "אמר ר' יוחנן מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן

לעולם קיים והלא לא נכנס לארץ ישראל שנותין לו תרומה, אלא מלמד שעתיד לחיות וישראל נותנין לו תרומה", שמזה מוכח ש"ל לר' יוחנן שאין מצוות בטלות לעתיד לבוא (שיקיימו מצות תרומה לאחרי תחה"מ), וא"כ איך אמר ר' יוחנן אפי' לקוברו, הרי כשיעמוד במלבושו יהי' לבוש בכלאים" ! עכלה"ק.

וכבר העירו בכמה קובצים (ועוד לפנ"ז – בשדי חמד שנסמן בשיחה הע' 2), שקושיא זו אינה קושיא אלימתא, לכאור'. כי אהרן יקום בתקופה הא', ואז כן ינהגו המצוות (ראה בשיחה שם הע' 24), ומה הקשר לתקופה הב' – תחה"מ? !

ואולי יש ליישב בפשטות.

דהנה בפסוק שממנו מוכיח בש"ס, "ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן", ישנם ב' חלקים: א. שבני לוי שבאותו הדור, שלהם מדובר, יתנו תרומת ה'. ב. תרומה זו יתנו לאהרן הכהן.

ובפרט הא' אין צורך להגיע לתחה"מ, כי אפ"ל בפשטות שיתנו אחרי שיכנסו לארץ; בנוגע לפרט הב' קשה, ומזה מוכיח הש"ס שיהי' תחה"מ. אבל, לאחר שנתבאר שהנתינה לאהרן תהי' בתחה"מ, פירוש הדברים שגם דורו יקומו בתחה"מ. שהרי מדובר כאן, כנ"ל, ללויים שבאותו הדור, שהם יתנו לאהרן הכהן! ותחה"מ שלהם תהי' בתקופה הב', ובכ"ז יתנו תרומה לאהרן הכהן. הרי שמצוות אינן בטלות. (ואין לדחות פי' זה, מלשון הש"ס "מלמד שעתיד לחיות" – ולא "עתידין לחיות" (על כל הדור) – דהא פשיטא, דההוכחה היא מאהרן דוקא; אבל לאחר שמסבירים שיהי' זה בתחה"מ, עכצ"ל שגם דורו יקום כו').

והנה, בשד"ח שם מתרץ בעוד אופן, שיקיימו מצות תרומה כאינו מצווה ועושה. ואולי יש לומר בטעם שהרבי לא קיבל פי' זה, דצ"ע האם קיום מצוה כאינו מצווה ועושה יכול לפעול חפצא של תרומה, ("תרומת ה'"). ולהעיר מרמב"ם (הל' מלכים רפ"ט, וראב"ד על אתר) בענין הפרשת מעשר ע"י אברהם ויצחק (אבל במעשר אין קדושת הגוף), שאינם מצווים ועושים. ועצ"ע.



## רשימות

### היש דם בחלל הימני שבלב?

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

אדמו"ר הזקן בתניא פ"ט כותב: "והנה מקום משכן נפש הבהמית . . הוא בלב בחלל שמאלי שהוא מלא דם . . אך מקום משכן נפש האלקית הוא במוחין שבראש . . וגם בלב בחלל הימני שאין בו דם . .", וב'מ"מ, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים' חוברת ב' עמ' עח כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "דם ישנו בשני חללי הלב, אלא שתפקיד חלל הימני ששם מתקבץ הדם מכל האיברים כדי שישלחו לריאה להתלבש בו רוח חיים, [ו]תפקיד [חלל] השמאלי [ש]שולח הדם לכל האיברים . . אחר שנתלבש בדם רוח חיים – בהיותו בריאה. וא"כ [ה]שנוי בין ב' החללים [הוא] שע"י הימני מתלבש בדם . . רוח חיים, משא"כ השמאלי . .".

וציורו ככה:

↑ הדם יוצא לריאה לקבל חמצן

↓ הדם חוזר מהריאה מלא חמצן

□ חלל הימני

□ חלל השמאלי

↑ הדם מתקבץ מהגוף לתוך הלב

↓ הדם יוצא מן הלב ומתפשט בגוף

ובשוה"ג להערה 28 שם נעתק בענין זה מ'אגרות קודש' של הרבי חכ"ב עמ' שי: "על פי ספרי הרפואה: אין חלל הימני מחדש ענין הדם (כי בא לשם מחלל השמאלי, ששם מתקבץ מהגוף), אלא שנתחדש בו חלק האויר הנותן חיים באדם – Oxygen".

ולכאורה צ"ע הנאמר כאן, שהרי (1) אין הדם נכנס לחלל הימני מחלל השמאלי, (2) והדם גם אינו 'מתקבץ מהגוף' בחלל השמאלי אלא בחלל הימני! ובהשקפה ראשונה נתחלפו כאן חלל השמאלי בחלל הימני, וכפי שהרבי בעצמו ביאר ב'רשימות' שעל התניא הנ"ל.

והנה בהערה שבשוה"ג באג"ק שם נאמר שמענה זה רשמו הרבי זי"ע על גליון מכתבו של השואל, ומטבע הדברים הרי זה נכתב בקיצור, ועפ"ז אולי יש לבאר המענה הנ"ל ע"י הוספת כמה מלים של ביאור.

ולקמן אעתיק עוד פעם המענה של הרבי ובחצאי ריבוע אוסיף כמה מלים של ביאור (וגם הוספת הדגשה של אות אחת):

"על פי ספרי הרפואה: אין חלל הימני מחדש ענין הדם [הטרי לגוף] [כי בא [הדם] לשם [=לגוף] מחלל השמאלי, ששם, [=אבל שם, היינו בחלל הימני] מתקבץ [הדם] מהגוף [ןלא שמשם הולך לגוף]], אלא שנתחדש בו [בדם שבחלל הימני] חלק האויר הנותן חיים באדם – Oxygen".

### נשתנו הטבעים והחכמות?

הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) בביאור תניא שלו ח"א עמ' 191 אומר: "התיאור של שני חללים בלב קשור בתפיסת האנטומיה העתיקה של הלב כמורכב משני חלקים בעלי פונקציות שונות. חלל אחד המקבל את האויר, את החמצן, וחלל שני שהוא מלא דם" ע"כ. ואין מסתבר לומר כן.

ונראה שכ"ק אדמו"ר זי"ע דוחה אפשרות לזה ע"י שמוסיף לציין לדברי אדמו"ר ב'תורה אור' בראשית ד"ה צאינה וראינה, ששם (ז, ד – הועתק בהערה 27 שם) אומר: "כל הדמים שיצאו מהלב לכל האברים הם חוזרים ושבים ללכת אל הלב, והיינו שיש בלב ב' חללים שבחלל אחד בו מתקבצים הדמים העולים מהאברים אל הלב, ויוצאים דרך חלל הב", ובהנחה אחרת מאותו מאמר מכת"ק אדמו"ר האמצעי (ספר המאמרים תקס"ז עמ' ריא) נאמר: "כידוע שיש בלב ב' חללים, חלל השמאלי בו מתקבץ כל הדם ויוצא לכל האיברים וחוזרים ונכנסים בחלל

הימיני וכן חוזר חלילה כו' כמ"ש בספרי הרפואה". הרי שאפי' בספרי הרפואה ידעו אז שגם בחלל השני שכלב ישנו דם. והרי כבר בסביבות שנת 1600 (=שנת ש"ס) נתגלה זה ע"י הרופא האנגלי וויליאם הרווי.

ד"ה צאינה וראינה הנ"ל אמרו אדה"ז ליל שבת פ' בהעלתך תקס"ז – ראה 'כרם חב"ד', ד, ח"ב עמ' 394 והערה 90 שם.

[וראה לשונו של הצ"צ ב'אור התורה' נעתק בהערה 28 ב'רשימות' שם "ויש מהרופאים שכתבו שהגיד המשלח הדם בכל האברים הוא בחלל השני", ומשמע מהמשך הדברים שהצ"צ רוצה לבאר דברי אדה"ז שבתורה אור גם לפי הדעה (המובא בס' שביל אמונה?) שהדם נמצא רק בחלל השמאלי. ואין ס' אוה"ת בידי לבדוק].



כיוצא בדבר בתניא פרק ב' כותב אדה"ז "כמו שהבן נמשך ממוח האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית"', ואומר ע"ז הרב אבן ישראל בביאור תניא שלו עמ' 70: דימוי זה לקוח כפי הנראה מתוך תורת הרפואה העתיקה. וראה שם בהמשך.

אבל ראה בס' המאמרים תער"ב ח"ב ע' תצ: והנה הלחלוחית הזאת אינה לחלוחית גשמי כמים אלא שהוא רק כח הלחלוחית ונק' יסוד המים כו', וכמו המים היסודי שאינו מים ממש כו' . . כמו"כ הלחלוחית שבמוח הוא כח רוחני וממנו נתהווה הטפה שהוא שנתגשם מהכח הלחלוחית הרוחני שבמוח.

תודה לפרופ' יעקב ברויאר ממונטריאול וד"ר אדם באהם מבודפשט על עזרתם.



## הערות ברשימות חוברת קט"ו

הת' יהודה דובער צירקינד  
תות"ל - חובני תורה

א. בעמ' 7 (רשימות עם פענוחים) "סוכה ב' פי': ראי' . . שמיעה" ובפענוחים בעמ' 8 "ומזה מובן גם בנוגע ל"סוכה" שיש ב' הפירושים הנ"ל – שהם ב' אופנים בשכל (השגת אלקות): ראי' ושמיעה (חכמה ובינה, והיינו שהב' פירושים בסוכה כנגד חו"ב". שעפ"ז מובן קשר הענינים בהרשימה שמבאר שהסוכה היא כנגד כל בחי' האדם, וזהו ג"כ הב' פירושים בסוכה, שהם כנגד החו"ב. ותיכף לאח"ז מבאר רבינו ענין הז' מדות ומחדו"מ כפי שמרומזים בסוכה.

ואולי יש להוסיף שב' הפירושים בסוכה אינם מהוים רק פרט בגדר הכללי של סוכה – כל בחי' האדם (שב' הפירושים בסוכה רומזים על חו"ב שבאדם, וז' על ז' – ז' מדות וכו'), אלא הוא גם ביאור וענין בפ"ע. ובפשטות, שהענין דראי' ושמיעה, הוא לא פרט ממדת הסוכה וצורתה, אלא הפי' של השם סוכה, והיינו, שב' הענינים דראי' ושמיעה הם ענין העיקרי והכללי בסוכה. בסגנון אחר: כל שאר הפרטים (הז' מדות ומחדו"מ) אין הפי' שעיקר ענין הסוכה הוא ז' מדות ומחדו"מ וכיו"ב. כ"א שהסוכה כוללת כל הבחינות, וממילא ישנו רמז על הכוחות השונים. משא"כ הענין דשמיעה וראי' מעלתם היא לא רק שהם כחות ככל שאר כחות הנפש, ולהיות שהסוכה מקפת (נעמט אדורך) כל הבחי', ראי' ושמיעה ג"כ נכללים. אלא שעיקר ענין הסוכה הוא דוקא כח הראי' והשמיעה.

ואולי יש לומר הביאור בזה: ובהקדים. החילוק בין שכל ומדות (ועד"ז בנוגע למחדו"מ) שבשכל תופס איזה ענין, והיינו, שההדגשה היא על הדבר שכל שנתפס ונקלט בקרבנו; ואילו ענין המדות הוא הרגש. היינו, כמו שהאדם מתייחס ומתרגש מאיזה ענין. והיינו, שההדגשה בזה היא לא על קבלת ותפיסת איזה דבר – שהוא תופס דבר שכלי (שחוץ הימנו) שהעיקר בזה הוא השכל והדבר שנקלט. כ"א עיקר ההדגשה היא על מציאות האדם; מה היחס של האדם לאיזה ענין. וזהו שמבאר רבינו בהרשימה שראי' ושמיעה הם ב' בחינות בקבלת והשגת אלקות. ועפ"ז אולי י"ל בדא"פ שכוונת רבינו היא לבאר שעיקר ענין הסוכה הוא השגת וגילוי אור אלקי. שזהו ב' הפירושים בסוכה. (שזהו גם ענין הסוכה – מקיפים, התגלות

דרגות עליונות ביותר באלקות, ובאופן שגילוי זה נקלט ונחדר בכל בחי' האדם שזהו מה שהאדם נכנס בסוכה בכל בחינותיו. (ודו"ק).

ב. בעמ' 9 "והא דז' וגם י': אפ"ל שהוא כמו עשי"ת וז"י סוכות" ופירשו בהפענוחים "ויש להוסיף ולבאר הא דמדת הסוכה היא ז' (באורך ורוחב) וגם י' (בגובה)". ואולי י"ל דקשיא לי' דכיוון דסוכה צריכה להיות לכה"פ י' טפחים (וכמו שביאר לעיל), וידוע ד' מורה על עשר כחות הנפש ג' מוחין וז' מדות, א"כ למה צריכי לתרווייהו, הלא אם יש הא לא בעי הא. ומבאר דהז' מורה על הז"ת שלמעלה מכחות פנימיים.

(ויש להוסיף דעפ"ז יומתק לא רק למה צריך ז' וגם י', אלא ג"כ מהו החילוק שבמקום א' יש ז' דוקא ובמקום שני יש י' דוקא, דאי תרווייהו קאי אכחות פנימיים, הרי לכאורה הוה לי' למינקט המספר היותר גדול שכולל כל הכחות פנימיים: י' בחינות. ומבאר שזה שיש ז' הוא מפני שהוא כנגד רצה"ע שבו יש מספר ז' דוקא ולא י'). וע"פ ביאור זה מובן דענין הז' וי' קשור עם עשי"ת וז' ימים דסוכות, ומזה מובן ג"כ למה הז' דוקא יש לו קשר עם הסכך משא"כ הי', כיון דהסכך הוא עיקר ענין הסוכה, וענין העיקרי בסוכות הוא המקיפים.

וע"פ כהנ"ל אולי יש לומר דהרבי רוצה לבאר דהז' על ז' הם הז' תקונים ברצה"ע ולא הז' מדות. וגם דלפי מה שמבאר דהי' הם כנגד הי' עומקים שהם הכחות הפנימיים נמצא דגם חו"ב בכלל. ולפ"ז הביאור בב' הפירושים בסוכה שהם חו"ב, הוא לא רק כחלק מהביאור ברמז כל בחי' האדם בסוכה (כי זה נכלל בהי' טפחים), כ"א שב' בחינות אלו הם ענין העיקרי בסוכה (כדלעיל).

ג. בעמ' 10-11 "ותנאי להתכללות זו – שלא יתגאה האתרוג . . והערבה יהיו גדלים באחונא (שבת) בהתכללות". י"ל בפשטות שזה שמבאר כאן הענין דהתכללות רק בשייכות לב' המינים אתרוג וערבה (ולהעיר דבכ"מ בדא"ח מבואר ענין האחדות וההתכללות שמרומז בכל א' מהד' מינים בפ"ע), הוא, כי הזהירות להשאר בהתכללות הוא דוקא בב' מינים אלו (ואה"נ שכולם רומזים על ענין האחדות, אמנם בהאתרוג

והערבה צריך זהירות מיוחדת שלא יהי' נפרד), כי האתרוג שיש בו טעם ויש בו ריח, יתגאה ויסבור שא"צ להכליל יחד עם שאר המינים, כי אין הוא נצרך להם (משא"כ הלולב וההדס שאין בהם השלימות). וכ"ה לאידך גיסא: הערבה שאין בו טעם ואין בו ריח יסבור, מכיון שאין בו כל מעלה, מה שייכות יש לו להכליל עם שאר המינים. ולזה ישנו הרמז דגדל באחונא, היינו שצריכים להיות האחדות וההתכללות. (ואולי יש להוסיף בדא"פ, דישנו חילוק בין האחדות דערבה, להאחדות דשאר המינים. דהאחדות בשאר המינים הם בהם עצמם (עי' בהמשך וככה תרל"ו פצ"ד ובכ"מ), היינו, שבאותו המין שלוקח ניכר ענין האחדות. משא"כ האחדות דערבה הוא בזה שהם גדלים הרבה ביחד. וי"ל שזה רומז על הדגשת ענין האחדות בערבה דוקא (שנוסף ע"ז שיש בו ענין האחדות כבשאר המינים, הרי יש בו ענין נוסף, והוא), הזהירות להיות גדל ולהתכלל עם אחרים דוקא. ובנמשל שצריך להתאחד עם שאר המינים.

בעמ' 15: "ובמ"ר (במדבר פ"ג) אעלה בתמר וגו' מה התמרה וכו' אפילו הסיב שלה וכו' כך בישראל אפי' סוריהן וכו'". לכאורה זה שמוסיף רבינו ראי' ממדרש רבה, הוא, כי שם מודגש הקשר דישראל לתמר גם בסוריהם. שהוא היפך מבחי' צדיק שמדמים לתמר צדיק כתמר יפרח וגו'. וזהו ראי' דבתמר נכלל לא רק הבעלי מעלה, אלא גם סוריהם. משא"כ בהגמ' סנהדרין שמביא לעיל, (1) שם אומר רק בכללות "אלו ישראל" ואינו מדגיש שהכוונה היא גם לסוריהם. (2) אדרבה לפי פירש"י זה שאעלה כתמר, נאמר ביחס לענין המעלות דבנ"י שיוצאים מהם צדיקים, ואילו במדרש מודגש הקשר גם לסוריהם. וכ"נ מהמשך הענינים.

שם, "אתרוג נרמז בכתוב בשם הדר . . . ובאותיות ה' ד' ר' נרמזים ג"כ כל החלוקות שבישראל". ואולי יש לומר שזה שמבאר רבינו השייכות דכל החלוקות ללולב ואתרוג דוקא, ואינו מבאר כלום בשייכות לשאר המינים, כי בסדר נטילתם, נוטלים לולב ומברכים עליו, והאתרוג הוא בנפרד. משא"כ ההדסים והערבות הם טפלים ובטלים ללולב. ולכן נוגע ביותר שהאחדות יהי' נרמז בהלולב והאתרוג.

(וכ"ה גם בתוכן ענינם, דדוקא הלולב והאתרוג רומזים על השלימות בעבודה שבזה יש ב' נקודות. א) ההתחלה בבירור העולם ע"י לימוד התורה, שאין לו שייכות בהוויות העולם, וזהו שלולב אין בו שיעור למעלה והוא הגבוה בכולם (משא"כ אתרוג שקשור עם מעשה, אין בו המעלה הנ"ל (אי-השייכות עם העולם), שזה מרומז דוקא בהלולב שהוא גבוה מכולם ועליו מברכים). ועי' בארוכה בלקו"ש ח"ד ע' 1160 ואילך. ב) התכלית דלימוד, דגדול לימוד שמביא לידי מעשה, שזהו הענין דאתרוג, שיש בו הן הלימוד, והן התוצאה – מעשים טובים. משא"כ שאר המינים הרי הערכה אין בו מעלה בעבודה (אין בו טעם ולא ריח), וגם ההדס י"ל שאין בו המעלה דמעשים טובים שנמשכים מהלימוד. ועצ"ע בכ"ז. ועי' בכ"ז בארוכה ברשימות חוברת סב עמ' 14-15, ואכ"מ להאריך בזה).



### אחיזת הכוס בבהמ"ז

#### הת' אפרים הלל הלוי העלער

תות"ל 770

ברשימות חוב' ד' עמ' 11 "אוחז הכוס מורם בידו עד אחרי ירושלים אמן" ואח"כ מעמידו על השלחן". עכ"ל. וכ"ה בהיום יום י"ד כסלו "אוחז הכוס באמירת "רבותי מיר וועלן בענטשען" עד אחרי סיום ברכה שלישית, שאז מעמידו על השלחן". (וכ"ה בהגדת רבינו, – והובא גם בשערי הו"מ).

ובאמת יש להבין מנהג זה דמ"ט לא יאחז הכוס עד ברכת בופה"ג. וכמו בשאר ברכות הטעונים כוס של ברכה.

[ולהעיר מהמלך במסיבו ח"ב ע' שה בנוגע לליל הסדר, כ"ק אד"ש אחז בידו את הכוס כל משך זמן ברהמ"ז עד הברכה בופה"ג". ועצ"ע].

וז"ל היעב"ץ בסידורו: מי שהעיד (ראה ספר נוהג כצאן יוסף דף נ"ז) על אבי מורי הגאון ז"ל שהיה מניח כאן הכוס מידו שקר ענה, אדרבה היה לו עג על המניחין הכוס מידיהם אפילו אחר שסיימו ברכת המזון קודם ששתו ממנו, כמו

שעושים רבים מעמי הארץ המתראים לומדים מיוחדים, אבל אדוני אבי ז"ל באמת הי' מחזיק הכוס בידו בלי הפסק תנועה אחרת כל שהיא עד שבירך בופה"ג ושתה, ואנכי היודע ועד. עכ"ל.

וכ"מ ביוסף אומץ סי' תשע"ז, וז"ל: יקבל הכוס בשתי ידיו ואח"כ יתן אותו לימינו ויגביהנו מן השלחן טפח ויחזיקנו כך בידו עד עת שישתה ממנו. עכ"ל. ומבואר ג"כ דאין להניח הכוס לפני שישתה ממנו.

ויש להעיר עוד מדברי תרומה"ד סי' לט הובא בבית יוסף סי' קפ"ג: שאם בני חבורה שהיו רגילים לדבר בשעת ברהמ"ז ועשו תקנה בקנס שלא ידברו עד לאחר בונה ירושלים שהיא ברכה דאורייתא, יש להקפיד על הדבר מפני שיבואו לזלזל בברכה רביעית עכ"ל. עיי"ש.

ומקור הדברים מברכות מ"ה סוע"ב, רב אשי עני ליה לאמן דבונה ירושלים בלחישותא כי היכי דלא לזלזלו רבנן בהטוב והמיטיב עיי"ש. עכ"פ מבואר בזה דאדרבה אין להבדיל בין בונה ירושלים, לברכה רביעית, ולפי זה צ"ע טובא מנהגנו בזה להעמיד הכוס על השולחן אחרי בונה ירושלים.

ויש להעיר מדברי התוס' בברכות נ"א סוע"א, אהא, דאמרו בגמ' שם כוס של ברכה נותנו בימין, והק' בגמ' "שמאל מהו שתסייע לימין", [– פי' האם יכולה ידו השמאלית לסייע לימנית לאחוז הכוס], וכ' התוס' "בכוסות גדולות מיירי או בראש חודש טבת שחל להיות בשבת שהוא בחנוכה או בנשואין וצריך להאריך בבהמ"ז. עכ"ל.

[ובאמת פלא הוא שהצריכו למצוא הי"ת שאומרים הרבה בבהמ"ז "ר"ח טבת שחל להיות בשבת שהוא בחנוכה", (שאומרים יעו"ב רצה ועה"נ), ודווקא בכה"ג כשאומר עוד כמה שורות הוא דשאלו "שמאל מהו שתסייע לימין", ולמה לא אמרו פשוט שיש לו מכה בימינית וכדו', ולע"ע לא ראיתי שיעירו בזה ועצ"ע, ואכ"מ].

ומסיום דברי התוס' "או בנישואין וצריך להאריך בבהמ"ז" מובן דס"ל דמחזיקין הכוס עד סוף ברכת המזון.

וז"ל לקט יושר (תלמיד תרוה"ד) וזכרוני בוודאי כשאמר יראו את ה' היה מניח את הכוס על השולחן, ומשים ידו ממנו עד שרוצה לומר בא"י בפה"ג מגביהו מן השלחן הכוס.

ובפי' קרבן העדה על הירושלמי כתב, לפי שברהמ"ז צריכה כוס והיה ראוי לברך על הכוס אחר בונה ירושלים. ועפ"ז אפשר שזה הטעם למנהגינו להניח הכוס של ברכה אחר בונה ירושלים לפי שהי' ראוי לברך על הכוס אחר בונה ירושלים. ועי' בלקוטי מהרי"ח.



### נסיעות אדנ"ע – ואדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע

#### הרב פסח צבי שמערלינג

חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברשימת היומן מכ' מרחשון – ש"ק וירא תרצ"ג שיו"ל לש"פ וירא הבעל"ט (חו' קיט) מסופר: "בקייץ מ"ג נסע להלימאן. חורף רמ"ד נסע לפאריז. ליי"ג ניסן בא לליובאוויטש. ותיכף אחר חה"פ חזר לפאריז, ששהה שם עד אחרי חה"ש. משם נסע אין א באד בורבול – צרפת. והי' בדעה לחזור על ר"ה לליוב', אבל נחלה, ובא לליובא' רק אחרי (כל היו"ט. קצת בספק אצלי. הכותב). וכשבא לא הכרתיו, אלא שא"ז – רבקה נ"ע – א"ל: אביך בא". עכלה"ק בהנוגע לנדו"ד.

יש להעיר ע"ז מהמסופר ברשימת היומן ממוצאי ר"ה, בסעודת הלילה רצ"א שנד' בחוברת ד': "כשבא אאדנ"ע מנסיעתו (על משך שנים אחדות לחו"ל) לא הכרתיו".

ולהמצויין שם ע"ד המסופר ברשימת המאסר (לקו"ד עמ' 1346): משנת תרמ"ז עד תרמ"ט לא ראיתי את הורי, כי נסעו לחו"ל למעינות שונים, והתעכבו שם כל משך זמן זה מסיבות שונות, מצד הבריאות וביותר מסיבות ביתיות. ורק לפעמים באו על ימים אחדים. ותנאי חיי במשך שתי השנים השביתו מלבי זכרון אבא מקודם. [וממשיך: אמנם הקירוב הגדול אשר

קרבני אבא מקיץ תרמ"ט והלאה . . נזכרתי על כל אשר ראיתי  
ושמעתי עד תרמ"ז.].



## לקוטי שיחות

### בגדר מלאכת אפיה בשבת

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"ח ע' 941 הביא דברי רש"י שבת ד, א, בד"ה וכי אומרים לו לאדם וז"ל: צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירך עונש חמור עכ"ל, ומקשה דלכאורה הי' לו לרש"י לומר שלא יעבור חבירך על איסור חמור, ולמה כתב רש"י דזהו רק בכדי למנוע מחבירו עונש? ומתרץ דכוונת רש"י היא ע"ד שכתבו התוס' כאן בד"ה וכי, דמתי אמרינן לכלל זה רק אם מעשה האיסור כבר נעשה, ועכשיו נוגע למנועו רק מעונש, אבל אם עי"ז שיחטא איסור קל ימנוע מחבירו איסור חמור, אז שפיר אמרינן לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך, ולכן אין זה דומה להא דעירובין דניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, משא"כ כאן הרי מעשה אפי' כבר נעשה מקודם עיי"ש.

והנה בשלמא בתוס' שם (וכן בשאר הראשונים שם) יש לפרש כוונתם דאף דעצם האיסור הוא גם אח"כ בעת שנאפה, ואם ירדה אי"כ איסור, מ"מ כיון שהאפי' בא אח"כ בדרך ממילא באופן דשב ואל תעשה, ושב ואל תעשה אינו חמור כ"כ לכן בכה"ג לא אמרינן לאדם חטא בכדי שיזכה חבירך מאיסור שנעשה באופן דשב ואל תעשה, משא"כ בהך דעירובין דהע"ה יעבור על איסור טבל בקום ועשה, דזהו חמור יותר הנה בכה"ג שפיר אמרינן חטא בקום ועשה באיסור קל שיזכה חבירו באיסור חמור שלא יעבור בקום ועשה, אבל לכאורה מרש"י

שכתב דימנע חבירו עונש חמור משמע לכאורה שהאיסור כבר נעשה, וימנוע ממנו רק עונש בלבד, וצ"ע דהרי ודאי אם ירדה ולא יהי' נאפה אי"כ איסור כלל, כיון דלא הי' כאן אפי' כלל, ואיך מתאים לומר שהמניעה הוא רק מעונש בלבד?

### מלאכת זורע ואופה האם דומים זה לזה

ונראה לומר בזה, דהנה בכלל במלאכות שבת, הרי פעולת האדם והתוצאה באים כאחד, דמיד שהוא פועל בא התוצאה, וכגון בכתיבה דכאשר האדם כותב הנה מיד יש כאן תיבה שנכתבה, וכן בהוצאה וכו' וכו', מיהו ישנם כמה מלאכות שפעולת האדם הוא בתחילה והתוצאה באה בזמן דאח"כ, לדוגמא אופה ומבשל וכו' דמעשה האדם היא הנחת פת בתנור אבל התוצאה היא שהפת נאפית אח"כ, וכן בבישול, ועד"ז בזורע דמעשה האדם היא להניח גרעינים בקרקע, אבל לוקח משך זמן (ג' ימים וכו') עד שהם נשרשים בקרקע, וקודם לזה ה"ה כאילו מונחים בכדא שלא פעלו כלום, והנה בשבת שם מבואר בהדיא בנוגע למלאכת אפי' דאם הדביק פת בתנור ואח"כ רדה פטור, ושם עג"א, הוכיח הרש"ש מהדין דאפי' גם למלאכת זורע, דאם זרע בשבת, וקודם שנשרש לקט את הגרעינים מהקרקע באופן שלא פעלו כלום שהוא פטור, כפי שהדין הוא במלאכת אפיה דאם רודה הפת לפני שנאפה ה"ה פטור, וממשיך ג"כ להוכיח לאידך גיסא לפי שיטתו שהם דומים זה לזה, דכשם שבזריעה חייב אף אם התוצאה באה בימות החול, כיון דעד ג' ימים אי"ז פועל כלום, עד"ז הוא באפיה, דאם הדביק פת בתנור בשבת בסוף היום, והפת נאפית במוצאי שבת ה"ה חייב דמאי שנא מזורע, כי החיוב הוא על פעולתו בשבת, אף שהתוצאה היתה בימות החול עיי"ש.

אבל המנ"ח (מצוה רח"צ) חולק על זה וסב"ל דזורע ואופה הם ב' מלאכות נפרדות, דבזורע גדר המלאכה היא רק הנחת הגרעינים בקרקע ותו לא, דרק זה נקרא זורע, ולכן אפילו אם אחר כך ליקט הגרעינים, אין זה מועיל כלום לפוטרו כיון שהמלאכה כבר עשה, ודומה לכותב ב' אותיות ואח"כ מוחק דחייב, וזה גופא הוא הטעם דלא איכפת לן שההשרשה באה בימות החול, כיון דההשרשה לא נכלל בגדר המלאכה, וגדר

המלאכה היא רק הנחת הגרעינים במקום הראוי להשרשה, משא"כ באופה ומבשל, גדר המלאכה הוא מה שהפת נאפית, והדבר נתבשל, דכל זה הוא בעצם גדר המלאכה, ולכן אם רודה לפני שנאפה פטור, וכן אם מדביק פת בשבת בסוף היום ונאפה במוצ"ש ג"כ פטור, כיון דהאפיה שהיא בעצם המלאכה לא נעשה בשבת, עיי"ש שהאריך בזה.

ובאמת ה"ז גם פלוגתא דקמאי דבשו"ת הלכות קטנות (למהר"י חגיז) ח"א סי' רס"ו כתב וז"ל: מאי שנא דמבשל ואופה בעינן כשיעור בשבת, והזורע משהשליכם ע"ג קרקע חייב? תשובה: מסתברא דמבשל ואופה עדיין גמרו ביד אדם שצריך להגיס בקדירה ולחתות בגחלים, אבל זורע הכל בידי שמים עכ"ל, וזהו כשיטת המנחת חינוך, אבל בשו"ת קול גדול (לבעל תוס' יוהכ"פ) סי' ע"ה כתב וז"ל: והנלענ"ד דלעולם דמי זורע לפת ואי סלקו קודם שישרשו אינו חייב משום זורע וכו' ואף דלא משכחת זורע בשבת דכו ביום אי אפשר שישרשו, זה אינו דכיון שהוא מתכוין אדעתא דזריעה וסוף סוף נעשה מחשבתו ונשרש בקרקע חייב משום זורע וכו' דאם סלקו קודם שישרשו נפטר מידי סקילה דומיא דפת עכ"ל, וזהו כשיטת הרש"ש דזריעה ואפי' דומים הם כפי שנת', ועי' גם פמ"ג בפתיחה כוללת שנסתפק בזה ובשו"ת חלקת יואב ח"א סי' י' ובשו"ת אבני נזר או"ח סי' מ' ועוד.

והנה בשיטת המנ"ח שיש הבדל בין זורע לאופה כנ"ל נתבאר לעיל מבעל הלכות קטנות טעם החילוק, וכוונתו נראה דכיון דלמדים מלאכות שבת ממלאכות המשכן במילא אנו דנים מהות המלאכות כמו שהיו נעשים במשכן, וכיון דבאפי' ובישול בכלל יש המשך פעולת האדם גם אח"כ להגיס הקדירה למהר הבישול או לחתות הגחלים באפי' וכו' לכן אמרינן דכל זה נכלל בעצם המלאכה, משא"כ בזריעה שהאדם רק שדי הגרעינים והשאר נעשה בידי שמים, לכן אמרינן דרק פעולת הזריעה עצמה הוה המלאכה ולא ההשרשה, ולכן אפילו אם ליקטו אח"כ חייב, ויש להוסיף בזה עוד דכל מלאכה שהתוצאה נעשית מיד מסתבר דכל זה הוה חלק מהמלאכה, משא"כ בזריעה שהתוצאה נעשית לאחר כמה ימים מסתבר שאין זה נכלל בהמלאכה אלא הוא ענין בפני עצמו.

ויש לבאר טעם שיטה זו גם באופן אחר, דהנה למידים מלאכות שבת מבנין המשכן שלכן נסמכו זה לזה, והפירוש בזה בפשטות הוא דממה שסמכה התורה מלאכת שבת למלאכת המשכן ילפינן שכל מלאכה שהיתה לצורך בנין המשכן הוה מלאכה לענין שבת וכפי שביאר אדה"ז בסי' ש"א סעי' א' עיי"ש, אבל בבעלי התוס' פ' תשא (עה"פ אך את שבתותי תשמורו) כתבו וז"ל: אעפ"י שצויתי לכם על מלאכת המשכן לא ניתנה שבת לדחות בעבודה, ומכאן יש ללמוד שכל מלאכות שבמשכן אסורות לעשות בשבת עכ"ל, וכ"כ באגלי טל בהפתיחה, היינו דהתורה אמרה דמלאכות בשביל בנין המשכן אינו דוחה שבת, ובמילא ידעינן דכל הדברים שהן מלאכות אצל המשכן הן מלאכות האסורות בשבת, והנה כשהתורה אמרה שלא לאפות או לבשל וכו', הנה בפשטות כיון שהמעשה והתוצאה הוא בשבת, במילא מסתבר לומר דכל זה נכלל בגדר המלאכה הן המעשה והן התוצאה, משא"כ כשהתורה אמרה שלא לזרוע, הנה שם ידעינן שההשרשה היא בחול, ומ"מ אסור לזרוע, הנה זה גופא מגלה דרך עצם הזריעה היא היא המלאכה ולא ההשרשה.

### האם שייך דין שליחות לגבי מלאכת שבת

והנה מצינו פלוגתא גדולה באחרונים אם במלאכות שבת שייך ענין השליחות, דהחת"ס בשו"ת או"ח סי' פ"ד וסי' ר"א ובחו"מ סי' קפ"ה כתב דבעינן לאיסור מיוחד דאמירה לנכרי שבות ולא אמרו משום שליחות שיש שליחות לדבר עבירה לנכרי לחומרא, כי בשבת לא שייך כל גדר ענין השליחות, כיון דיסוד האיסור הוא על גוף האדם שיהא נח, ובמילא אפילו אם נימא ענין השליחות אי"כ שום איסור כיון דסו"ס גוף האדם נח וכמו דאין שליחות במצוה שבגופו, וכ"כ בבית מאיר, משא"כ אדה"ז בריש סי' רמ"ג כתב בהדיא דאמירה לנכרי שבות הנה אחד הטעמים הוא משום דיש שליחות לנכרי לחומרא עיי"ש, וכ"כ בהגהות מיימונית הל' שבת פ"ו ה"א, ונפק"מ גם לפי שיטת התוס' בקידושין מב, ב, דאם השליח שוגג יש שליחות לדבר עבירה אם אדם עשה שליח לעשות עבורו מלאכה בשבת והשליח הי' שוגג אם שייך לומר שהמשלח עבר על איסור שבת

או לא, ונתבאר בס' לאור הלכה (שבת) ועוד דשיטת אדה"ז אינו כהחת"ס דגדר מלאכת שבת היא על גוף האדם שיהא נח, דזהו ענין של פועל אלא האיסור הוא על הנפעל שע"י האדם נפעל מלאכה בשבת, ולכן שפיר שייך בזה ענין השליחות דעל ידו נפעל כאן מלאכה, עיי"ש בארוכה, וראה לקו"ש חי"א בהוספות לפ' בשלח.

ולפי שיטת החתם סופר דלא שייך שליחות בשבת משום דסוף סוף גופו נח, לכאורה יש להקשות דאיך שייך לומר דגם המשך האפי' הוה חלק מעצם המלאכה הרי סו"ס גופו נח? ומאי שנא משליחות דעל ידו נפעלה מלאכה מ"מ כיון שגופו נח לא שייך איסור שבת כלל וא"כ ה"ה הכא, ולכן נראה לומר דלפי שיטה זו באמת עצם המלאכה הוא רק מעשה האדם בלבד שאין גופו נח, דאסרתו התורה לעשות מעשה זו של הדבקה בתנור שעל ידו יהי' הפת נאפית, היינו דגוף האיסור הוה רק המעשה, אלא שיש תנאי דבעינן שיהא כן בפועל שיהא הפת נאפית, כי אם לפועל לא נאפית נמצא שמעשהו הקודם לא הי' מעשה של אפי', וי"ל דזהו הביאור בשיטת מהר"ם בן חביב וכו' דסב"ל דאפילו אם נאפה בחול חייב, כיון דהמשך האפי' אינו עצם המלאכה אלא לגלות על המעשה דמעיקרא ולכן לא איכפת לן אם הי' בחול.

אבל לפי שיטת אדה"ז דהנפעל הוא מעצם גדר המלאכה י"ל דגם המשך האפי' הוה עצם המלאכה, ולכן ה"ז צ"ל דוקא בשבת ולא בחול וכשיטת המנ"ח וכו'.

ולפי כל זה נראה לומר דדברי רש"י הנ"ל שכתב "שלא יתחייב חבירך עונש חמור הוא כדעת מהר"ם בן חביב וכו' וכו' דעצם האיסור הוא מעשה ההדבקה בלבד והמשך דהאפי' הוא רק תנאי וכו' ולכן כתב דהמניעה היא רק מעונש להדגיש דעצם האיסור כבר נעשה מקודם כי האפיה דאח"כ היא רק תנאי בהמעשה.



סוכה גזולה

## הת' יוסף יצחק יעקבסאהן תות"ל "770"

בלקו"ש חי"ט שיחה א' לחה"ס (ע' 349) הערה 15, וז"ל:  
 "עפ"ז [שההיתר דההשתמשות בסוכה שאולה אינה בגלל  
 שבסוכה ליכא דין ד"לך – משלך" (כמו בלולב, שצ"ל "לכם",  
 שלכן אין אדם י"ח ביי"ט הראשון של חג בסוכתו של חברו),  
 אלא ההיתר הוא בגלל שסוכה שאולה "הרי היא כשלו ממש"  
 (שו"ע אדה"ז או"ח סתרל"ז סי"א)] אולי יש ליישב קושיית  
 התוס' ד"ה ההוא (סוכה ט, א) למה צריך קרא דלך [חג  
 הסוכות תעשה לך שבעת ימים" (ראה טז, יג)] למעוטי גזולה,  
 "תיפוק לי' משום דהוה לי' מצוה הבאה בעבירה" – כי גם  
 בסוכה צ"ל תעשה לך שיהי' שלך, ואי"ז רק לימוד למעוטי  
 גזולה, שגזול הוא פסול בסוכה". עיין שם.

ויש להעיר, דלכאורה יש מקום לתרץ קושיית התוס' גם  
 באופן אחר. דהנה יעויין ברשימות שיעורים (להגרדי"ס ז"ל)  
 על מסכת סוכה בתחלתה, שכתב בשם זקנו הגר"ח מבריסק,  
 אשר חלות הפסול של גזל במצוות מצד הדין של מצוה הבאה  
 בעבירה תלוי' בחלות שם חפצא של מצוה.

[ובזה ביאר הגר"ח דברי הרמב"ם בהל' שופר (פ"א ה"ג),  
 וז"ל: "שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת  
 הקול, אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא, ואין בקול  
 דין גזול". דלכאורה תמוה: הן אמת שהמצוה היא שמיעת  
 הקול, מ"מ, זה פשוט שחפצא של שופר מעכב, והשופר  
 מכשיר את המצוה, ולמה אין בו דין גזול? וביאר הגר"ח,  
 דלשיטת הרמב"ם, הנה אף שיש דין שופר שמעכב את המצוה,  
 הרי הכוונה בזה, שהשופר מכשיר את המצוה, אבל, החפצא  
 של המצוה עצמה אינה השופר אלא הקול.]

והנה, הדין של מצוה הבאה בעבירה חל לפסול דוקא  
 בהחפצא של המצוה עצמה. וכיון שקול השופר לבדו הוא  
 החפצא של המצוה, והשופר אינו אלא מכשיר המצוה, ובקול  
 ליכא דין גזול, לכן, לא חל פסול גזל במצות שופר].

וברשימות שיעורים הנ"ל כ', דלפ"ז נמצא לכאורה, שגם  
 ביחס לסוכה לא חל פסול גזל מצד מצוה הבאה בעבירה. דהנה

מבואר בכ"מ, שדין קרקע בסוכה אינה בעצם החפצא של הסוכה, כי בסוכה אין דין קרקע כלל, אף שברשויות דשבת יש דין קרקע. ויעויין בכ"ז חדושי הגר"ח על הרמב"ם הל' שבת פי"ד. חדושי הגר"מ סולובייציק (שהו"ל לפני כמה שנים) בסוגיא דמחיצות דקרפף (שבת ז, א). רשימות שיעורים שם. ועוד. וכיון שאין הקרקע מעצם החפצא של הסוכה, ובמילא אינה החפצא של המצוה, הרי לא שייך לפסול סוכה גזולה מצד מצוה הבאה בעבירה, כיון שהדין דמצוה הבאה בעבירה חל דוקא בחפצא של המצוה, ולא בכל דבר הבא להכשיר את המצוה, כדחזינן בשופר.

ובהערות המהדיר (הרצ"י שי' רייכמן) שם, שלפי שיטת הרמב"ם מתורצת בפשיטות קושיית התוס' ד"ה ההוא הנ"ל. דאם היינו למדים פסול גזל בסוכה מצד היותה מצוה הבאה בעבירה היינו יודעים רק הא שאסור לגזול מחבירו סוכה שלימה (כגון סוכה העשוי' בראש העגלה, וכיו"ב) ולהשתמש בה, דהוי מצוה הבאה בעבירה, אבל אם הגזל אינו אלא בקרקע הסוכה (שמשתמש בקרקע סוכתו של חבירו בגזילה), יש מקום לומר, שאין כאן פסול גזל מצד מצוה הבאה בעבירה, כיון שהגזילה היא בדבר כזה שאינו שייך לעצם החפצא של המצוה, וכפי שמצינו אמנם במצות שופר.

ומהאי טעמא יש צורך ללימוד מיוחד בגמרא מ"לך", להוציא את הסוכה הגזולה, כיון שמזה דוקא ילפינן לפסול כל דבר הגזול בסוכה, גם דבר המכשיר את המצוה, ואינו מעצם החפצא של המצוה, כמו קרקע הסוכה.

אמנם, באמת כ"ז אינו שייך לכאורה להמדובר בשיחה זו. דהנה, לקמן בסוגיין (סוכה לא, א) שקו"ט בגמרא אם ישנו לפסול דסוכה גזולה בקרקע הסוכה, ותליא אי קרקע נגזלת או אינה נגזלת. והנה, הביאור הנ"ל אתי שפיר רק להשיטה שקרקע נגזלת, אי לאו הכתוב ד"לך", לא היינו למדים פסול גזל בקרקע הסוכה מטעם מצוה הבאה בעבירה, כיון שקרקע אינה מעצם החפצא של המצוה. אבל, לפי השיטה שקרקע אינה נגזלת, הרי הדרא קושיית התוס' לדוכתא, אמאי בעינן לך, תיפוק לי' משום מצוה הבאה בעבירה. [וכפי שהעיר

המהדיר שם, שלכן לא שייך לתרץ קושיית התוס' באופן הנ"ל לפי שיטת הרמב"ם, שהרי פסק הרמב"ם בהל' סוכה פ"ה הכ"ה: "סוכה שאולה כשרה, וכן הגזולה כשרה, כיצד, אם תקף על חבריו והוציאו מסוכתו, וגזלה, וישב בה, יצא, שאין הקרקע נגזלת".

והנה בשיחה זו קאי רבינו לפי שיטת רבינו הזקן בשו"ע הל' סוכה סתרל"ז ס"ג, שמשמעות לשונו מוכיחה, שגם בסוכה יש דין ד"לך" (כמו בלולב), והא דסוכה שאולה כשרה הוה בגלל שבאופן זה "הרי היא כשלו ממש" (כנ"ל בתחלת ההערה). והרי שיטת רבינו הזקן בסימן זה (ובכ"מ) ברורה, שקרקע אינה נגזלת, כמ"ש שם בסעיף ד: "ואפילו סוכה הגזולה פעמים שהיא כשרה, כיצד הרי שתיקן ישראל סוכתו ובא חבריו והוציאו מסוכתו וגזלה וישב בה, יצא, שאין הקרקע נגזלת, כלומר, שאין עלי' תורת גזל כמטלטלין לעמוד בחזקת הגזלן וברשותו לכל דבר. . אלא לעולם היא בחזקת בעלים, והרי היא כשאולה ביד גזלן". ולפ"ז קושיית התוס' עדיין במקומה עומדת.

ואילו ביאור רבינו בתירוץ קושיית התוס' (בהערה 15 הנ"ל) אינה שייכת להשקו"ט אי קרקע נגזלת או לאו.

אמנם, עדיין יש מקום לדחוק ולתרץ קושיית התוס' לפי יסודו של הגר"ח גם להשיטה שקרקע אינה נגזלת. והוא ע"פ מ"ש אדה"ז שם ס"ו (ומקורו מרש"י סוכה שם ושו"ע המחבר שם): "אם גזל סוכה שאינה מחוברת לקרקע כגון שעשוי' בראש העגלה או בראש הספינה, (ש)הרי היא כמטלטלין, ויש עלי' תורת גזל להיות עומדת בחזקת הגזלן לכל דבר, ואינה כשאולה בידו, אלא הרי היא גזולה תחת ידו". דהנה, מכיון שבמקרה כזה קרקע הסוכה נגזלת, י"ל בדוחק, שאא"פ למילף פסול גזל בנידון זה מדין מצוה הבאה בעבירה (כיון שהגזל אינו בחפצא המצוה עצמה), ולכן יש צורך להלימוד מ"לך" (וכפי שהעיר גם המהדיר שם בשיטת הרמב"ם).

ולא באתי אלא להעיר.



# נגלה

## אבות ותולדות בשבת

**הרב יהודה לייב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

ידוע שאחד מהסברות הכלליות הנמצאים בכו"כ מקומות בשיחות כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע, הוא "סימן-וטעם". ז.א. שבכ"מ שאנו מוצאים שדבר א' גורם ידיעתנו בנוגע לדבר שני, יש לבארו בב' אופנים: האם הדבר הראשון הוא רק בחי' "סימן" להדבר השני, אבל אין להם קשר תוכני, או שהוא בחי' "טעם" וסיבה להענין השני, שמה שהדין בהדבר השני הוא באופן מסוים הוא לפי שיש בו גם מתוכן הדבר הראשון.

הדוגמא הכי בולטת היא החקירה אודות סימני בהמה טהורה. ראה לקו"ש (ח"א עמ' 222 ואילך, ובכ"מ), שחוקר האם מפריס פרסה ומעלה גרה הם סימנים לידע איזה בהמה וחי' כשרה, או שהם הגורמים להכשרות. ועיי"ש הנפק"מ להלכה.

וכן בלקו"ש (חי"א עמ' 34 ואילך) אודות היתר מלאכת או"נ ביו"ט, שחוקר האם ה"צורך או"נ" הוא טעם וסיבה להתיר איסור מלאכות אלו, ולכן מותרות הן רק כשהן בפועל לצורך או"נ. או ענין אוכל נפש הוא הסימן לידע איזה מלאכות מותרות ביו"ט, אבל אינן מותרות לפי שהן לצורך או"נ, כ"א מותרות הן לגמרי, ורק התורה נתנה סימן לידע איזה מלאכות מותרות. ז.א. שאין קשר תוכני בין או"נ להיתר מלאכות אלו. (ועיי"ש שתולה בזה מחלוקת ב"ש וב"ה בכיצה (יב, א) ורש"י ותוס' שם).

ראה גם לקו"ש (חי"ב ע' 121 וע' 127) בנוגע למעשר בהמה בהא דקרה לתשיעי עשירי או ליי"א עשירי, שגם התשיעי והיי"א קדוש לפי שהוא סמוך לעשירי, האם זהו הסיבה וטעם למה התשיעי קדוש, שלפי שהוא סמוך לעשירי הרי קדושת העשירי

מתפשטת להתשיעי והי"א, או שזהו רק סימן לידע באיזה בהמה של טעות מעשר חל קדושה, אבל אי"ז מפני שהוא קרוב לעשירי.

וכן הוא בכו"כ מקומות.

והנה עפ"ז יש לבאר דבר שצריך ביאור. דהנה הק' בתוצאות חיים (להר"מ זעמבא) בסופו עמ"ש בשבת (צו, ב) "הוצאה אב הכנסה תולדה", ממ"ש הרמב"ם (פ"ז מהל' שבת ה"ב) דכל דדומה ממש לאב מלאכה, גם הוא אב מקרי מעין מלאכה זו, וע"ד דנוטע ומברין כולהו אבות מה"ט אף דלא הי' במשכן, משום דדומה ממש לזורע, א"כ, הכנסה שג"כ דומה ממש להוצאה, כדאמר "מה לי אפוקי מה לי עיולי", צ"ל אב.

ומתריך ע"פ מ"ש בתשובת ר' בצלאל אשכנזי ליישב הא דכ' הרמב"ם (פ"ז מהל' שבת ה"ח) דחופר וחורץ ונוטע ומברין הוי אבות, ובהל' שמיטה (פ"א ה"ג) כ' דבשביעית הוי תולדות. ותירץ דשאני שבת דילפינן אבות משום שהי' במשכן, לכן כל דדומה למשכן לגמרי ג"כ אב, ודומה במקצת – תולדה, אבל שביעית דלא תליא במשכן, אלא דהוה אב משום דכתיב בקרא, לא מהני דומה ממש לשווי' כאילו כתיב, דמ"מ הרי לא כתוב. יעו"ש. וא"כ ניחא דשאני כל המלאכות דמה דהוי במשכן הוה אב, לכן מה דדומה ממש הוה ג"כ אב, משא"כ בהוצאה דכתבו תוס' (שבת ב, א, צו, ב) שהאב נלמד מקרא, שוב דמי לשביעית דלא מהני מה דדומה ממש להאב לשווי' גם אב, ולכן הוה הכנסה תולדה.

אבל עדיין צריך קצת ביאור. דסו"ס מאי שנא אם נלמד האב מן הכתוב, או מן המשכן. למה אם זה נלמד מקרא לא אמרינן שאם זה דומה ממש הוה אב.

אמנם ע"פ הנ"ל בענין "סימן" ו"טעם" י"ל בזה:

דהנה חקירה הנ"ל יש לחקור ג"כ בגדר תולדות ואבות. אם האב הוא רק "סימן" להתולדה, או שהוא "טעם" וסיבה להתולדה. ז.א. בכל תולדה ישנה תכונה מיוחדת שבה היא משתוית להאב שלה, והחקירה היא, אם תכונה זו היא היא הגורמת האיסור דהאב, ולכן, מכיון שגם להתולדה ישנה

תכונה זו, גם היא אסורה; או שאין האב אסור משום תכונה זו, כ"א הוא אסור מצ"ע, אלא כדי שנדע איזה תולדות אסורים אמרה תורה שכל המלאכות שיש להם תכונות אלו של האבות, הן אסורות, אבל אינן אסורות מפני תכונת האב, כ"א מצ"ע, רק שהאופן שאנו יודעים איזה הם, זהו ע"י סימנים דהאבות. וישנם הרוצים לומר שבזה תלוי מחלוקת ר"א וחכמים (שבת עה, ב וש"נ) האם חייב אתולדה במקום אב.

אמנם כד נדייק נראה, שחקירה זו שייכת רק בנוגע שאר אבות ותולדות, ולא באבות ותולדות דשבת הנלמדים מהמשכן. ובהקדים, דלכאור' במלאכת המשכן עשו הרבה דברים, ואיך ידעו חז"ל איזה דברים מהמלאכות נק' אב. ופשוט שהפי' בזה הוא כל' הגמ' (ב"ק ב, א) "הך דהוי במשכן חשיבא קרי לי' אב" (עיי"ש בראשונים) ז.א. שהחכמים עיינו בתכונות כל דבר שנעשה במלאכת המשכן, ואותן פעולות שהיו בהן תכונות של מלאכה, הן הן המלאכות.

לפי זה כבר אין לחקור אם התכונות של המלאכה הן הן הגורמים להאיסור, כי זהו כל תוכן ואופן הקביעות מה נק' מלאכה. וא"כ פשוט שכל פעולה שיש לה ג"כ כעין תכונה זו היא ג"כ אסורה, והן הן התולדות.

משא"כ בענין אבות ותולדות של שאר דברים, היות שאין לנו שום רא"י שגדר האיסור הוא התכונה המיוחדת שלה, שם אפ"ל שאין התכונה הגורמת האיסור, וא"כ כבר אפ"ל שגם כלפי התולדה הוה האב רק בבחי' "סימן" ולא "טעם".

וכמו שהוא בנוגע לענין התולדות, כן הוא בנוגע האם דבר הדומה ממש אפשר להקרא אב. כי זה שייך רק בדבר שברור שהתכונה היא היא הגורמת האיסור, וא"כ כשהתכונה היא בדומה ממש ה"ז (לא רק תולדה, כ"א יותר מזה) אב. משא"כ בדבר שאין ברור שהתכונות הן הגורמים, א"כ גם אם זה בדומה ממש בהתכונה, מי אומר שזה אב.

וזהו כוונת ר"ב אשכנזי. שאבות הנלמדות מן המשכן, שם אפ"ל שמה שבדומה ממש ה"ז אב, כי שם ברור שהתכונה היא הגורמת להיותו אב. משא"כ כשנלמד מן הכתוב אז (אף שיש

תולדות לאבות אלו, מ"מ) אין לומר שמה שדומה ממש בהתכונה הוא ג"כ אב, כי אין ברור שהתכונה היא הגורמת האיסור. ולכן גם בהוצאה כ"ה, שהיות שנלמד מן הכתוב ולא מן המשכן, אאפ"ל בזה שמה שדומה ממש הוא אב, כי לא התכונה היא הגורמת האיסור.

ויש להוסיף שזה מתאים עם זה שהוצאה הוי "מלאכה גרועה", שפירושו כמבואר במפרשים, שבאמת אין להוצאה תכונת מלאכה, כלשון האו"ז "דמה מלאכה עשה, מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ", וא"כ במלאכת הוצאה אין לומר שתכונתה היא היא הגורמת לה להיות מלאכה, כי אין לה תכונת מלאכה. וא"כ אאפ"ל שמה שנלמד ממנה הוה בבחי' "טעם", וא"כ אאפ"ל (במלאכת הוצאה דוקא) שמה שדומה ממש הוה ג"כ אב. וכנ"ל.

וב' ענינם אלו [א] שמפני שזה נלמד מן הכתוב ולא מן המשכן לכן אין לומר בזה שהתכונה היא הגורמת האיסור. (ב) שמפני שזה מלאכה גרועה, לכן אאפ"ל בזה שהתכונה היא הגורמת האיסור [קשורים ביחד, כמובן, כי הרי הטעם למה צריך ליליף הוצאה מן הכתוב, ולא די במה שהיתה במשכן, ה"ז לפי שהיא מלאכה גרועה, כמבואר בתוס' ובשא"ר.



## מושיט למוטה מי'

### הרב אפרים פיקרסקי

מנהל - ביהמ"ד

בתוד"ה אבל (שבת ד, א) מספקא ליה אי מושיט חייב למוטה מי'. ורצה להוכיח מהא דרבה אמר באופן הא' שמחלוקת ר"ע ורבנן היא למוטה מי' בדין קלוטה אבל למע' מי' ד"ה פטור דלא ילפינן זורק ממושיט. ואי נאמר דאין דין מושיט למוטה מי', א"כ מדוע לא אמר רבה אבל למע' מי' ד"ה חייב דילפינן זורק ממושיט, ומ"מ יהיה מובן מדוע למוטה מי' פטרי רבנן מאחר דאין דין מושיט למוטה מי' (ומכ"ש דין זורק), אבל השתא דיש דין מושיט למוטה מי' מובן מדוע א"א

לרבה לומר אבל למע' מי' ד"ה חייב דילפינן זורק ממושיט, דא"כ מדוע פטרי רבנן למטה מי' אף דלא סברי קלוטה, הא ילפינן זורק ממושיט, עכת"ד עיי"ש.

והר"י בתוד"ה דאמרינן (שם) דוחה להוכחה הנ"ל, דבאמת יכול להיות דאין דין מושיט למטה מי', והא דלא אמר רבה אבל למעלה מי' ד"ה חייב דילפינן זורק ממושיט, הוא משום דמאחר דר"ע סובר קלוטה כמי שהונחה דמיא, א"א לו לסבור ילפינן זורק ממושיט, דמאחר דאמרינן קלוטה, הנה בזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר למעלה מי', הנה החפץ עבר דרך מקום פטור והוי כאילו הונח שם ואינו דומה למושיט, עכת"ד.

והנה משיטת הר"י עצמו דא"א להוכיח דמושיט חייב למטה מי' כנ"ל, מוכח דמושיט כן חייב למטה מי', דלפי' הר"י הנ"ל הטעם מדוע לר"ע חייב בזורק למטה מי' (לאופן הב' ברבה), הוא משום דילפינן זורק ממושיט, עיי"ש בתוס' שכתבו כן להדיא. וא"כ יש דין מושיט למטה מי'. ומה הרווחנו שא"א להוכיח כאופן הא' (בתוד"ה אבל), אבל הרי באופן הב' דרבה מוכח להדיא לפי פ"י הר"י דמושיט חייב למטה מי'.

והנה בחי' המהרש"א על תוד"ה אבל הנ"ל, מקשה דיכולין להוכיח דמושיט חייב למטה מי' מאופן הב' דרבה. דמדוע אומר רבה אבל למטה מי' ד"ה חייב משום קלוטה, היה יכול לומר שלמטה מי' ד"ה פטור. ומזה מוכיח המהרש"א דמושיט חייב למטה מי', ומשו"ה א"א לומר למטה מי' ד"ה פטור, דהלא לר"ע דיליף זורק ממושיט היה חייב ג"כ למטה מי' (וזה קרוב לקושייתנו). ועיי"ש במהרש"א איך שדוחה ראיה הנ"ל.

אבל לפועל התוס' לא הביאו את הוכחת המהרש"א הנ"ל ורק ההוכחה מהרישא, וטעמא בעי.

ויש לתרץ ב' קושיות הנ"ל בפשטות שיש הבדל בין אם ההוכחה דמושיט הוא חייב למטה מי' הוא מדברי רבה באופן הא', או מדברי רבה באופן הב'. דאם ההוכחה הוא כדברי התוס' בדברי רבה הא' ממה שלא אמר אבל למע' מי' ד"ה חייב, אזי ההוכחה הוא דמושיט חייב למטה מי' לכו"ע, גם אליבא דרבנן, שאם היינו אומרים כן נמצא דס"ל דזורק יהיה

חייב גם למטה מי', אבל ההוכחה מדברי הר"י שהבאנו לעיל וכן הוכחת המהרש"א, היא הוכחה רק דר"ע ס"ל דמושיט חייב למטה מי' ולא אליבא רבנן, ומאחר שזה רק דעת יחידאה אין מזה הוכחה כ"כ דיכול להיות דרבנן חולקים ע"ז, ופשוט.



## איסור דרבנן בעקירה או הנחה לחוד

### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א. קא.

רש"י ד"ה מהן לחיוב (שבת ב, ב). יל"ד בדברי רש"י דאם השנים דפטורי הוא בשתי עקירות דהוצאה דייקא, א"כ מדוע כתב "כגון פשט בעה"ב וכו' וכגון פשט העני את ידו ריקנית וכו'" הלא אין ציור אחר שיהי' עקירה בהוצאה (אמנם זה אינו קשה כ"כ דנקטינן "כגון באופן דפירושו "כמו" ולא "כדוגמא" וכרש"י לקמן בד"ה תרתי סרי).

עוד יש לדייק מ"ש "הרי פטור של בעה"ב דקחשיב לי' תנא דמתני", דלכאורה למה זה נוגע להפי' בהמשנה דשבועות (דעתה בהגמ' מוכרחים לכאו' לומר (לשיטת רש"י) הפי' שם מהן לחיוב ומהן לפטור, ובהשנים דפטור – ב' עקירות) והא במתניתין דשבת "קחשיב לי' תנא".

עוד יש לדייק מ"ש רש"י בסוף הדיבור "שהוא אסור לכתחילה דגזרינן שמא יעשה הנחה על עקירתו" דלכאורה קשה: א) ג"ז לכאורה אינו נוגע להכא והרי רש"י לעיל במתני' כבר כתבו. ב) רש"י לכאורה סותר עצמו ממש"כ לעיל. דשם כתב דכל אחד ואחד [בין העוקר ובין המניח] אסורין לעשות כן שמא יבואו לעשות מלאכה שלימה, והיינו שבזה העוקר והמניח שוים דהחכמים גזרו שלא לעשות חצי מלאכה שמא יבואו לעשות מלאכה שלימה, אבל לא שהגזירה בהאיש העוקר הי' שמא יבוא לעשות – ע"י עקירה זו עצמה – הנחה וגמר מלאכה, ורק כשרש"י מקשה קושיית הגמ' דהמשנה היתה צריכה למנות גם ההנחות, ע"ז כ' רש"י דמונין רק העקירות דאתי לידי חיוב חטאת. ורש"י מפרש (דלא כהריב"א, לקמן ג,

א) דהיינו העקירות, שע"י עקירה זו עצמה יכולין לבוא לידי הנחה, אבל לא שזהו מהות הגזירה, והכא כתב רש"י דאסורין לעשות עקירה לחוד דגזרינן שמא יבוא לעשות הנחה על עקירתו דייקא, ולא רק דשמא יבא לעשות מלאכה שלימה (ומובן הנפק"מ בין השני טעמים דמלבד שלכאורה בהמניח אינו שייך רק דשמא יבא לעשות מלאכה שלימה, אלא עוד זאת דגם בהעוקר שייך לפעמים דא"א שע"י עקירתו יבא לידי הנחה ומ"מ אסור), אלא שבזה י"ל דאולי רש"י סובר דאיה"נ דבעקירה לחוד תרווייהו איתנהו בי' בין דשמא יבא לעשות מלאכה שלימה ובין דשמא יעשה הנחה על עקירתו, וראה בזה בלקו"ש ח"ד עמ' 13 וח"ה עמ' 33 ובהערה 31 שם ובשו"ע אדה"ז סי' שמז ואכ"מ. אלא דעדיין צ"ב מדוע הכא נקט רש"י שמא יעשה הנחה על עקירתו ולעיל במתני' נקט שמא יבא כאו"א לעשות מלאכה שלימה.

והנראה לומר בזה, דהרי מדברי התוד"ה וכי תימא מוכח שהי' לו כאן גי' אחרת ברש"י, וכתב הפנ"י שהיה לו הגי' של ה"ס"א" המובא כאן ברש"י, ולכאורה קשה דאף עם הגי' "של עני" אינו מיושב לשון רש"י שכתב לעיל בתחילת דבריו "שתי עקירות של הוצאה", אלא די"ל דדברי רש"י כאן היא עירוב ב' גירסאות וצריכים לומר דהיתה כאן גי' ברש"י בלי המילים "שתי עקירות של הוצאה", ולכן שפיר מובן ה"כגון" המובא כאן ברש"י דגם זה הוא מגירסת ה"ס"א".

אולם מש"כ רש"י "דקחשיב לי' תנא דמתני'" הוא המשך הביאור לפי הגי' שלנו דהשתים דפטורי הוא שתי עקירות דהוצאה, דרש"י רוצה לבאר למה השתים דפטורי בהמשנה דשבועות היא שתי עקירות דהוצאה, וזה גופא מבאר "דקחשיב לי' תנא דמתני'" והיינו כפי שיטתו דהתנא מונה פטורי דאתי לידי חיוב חטאת היינו העקירות, ולכן כמו הכא בעיקר שבת מונה העקירות כמו כן התם בפ"י "שהן ארבע" מונה העקירות דהוצאה.

ולכן כתב רש"י הכא דגזרינן שמא יעשה עקירה על הנחתו. כי לעיל במתניתין דשניהם פטורים קאי בין על העוקר ובין על המניח, לכן צריך רש"י לומר דהגזירה היתה שמא יבוא לעשות

מלאכה שלימה, אבל הכא דרש"י מבאר למה חשבינן העקירות [משום שהתנא מונה כאן עקירות, כנ"ל], לכן מביא רש"י טעם הגזירה דשמא יעשה הנחה על עקירתו [ואם נימא – בדוחק – שכל הגזירה בעקירה לחוד הוא רק זה דשמא יבוא לעשות מלאכה שלימה (בכלל) ולא דשמא יבוא לעשות הנחה על עקירתו (וכדמשמע מרש"י לעיל במתני') א"כ י"ל בדוחק דמש"כ רש"י דגזרינן שמא יעשה הנחה על עקירתו קאי אמש"כ לעיל מיני' דקחשיב לי' תנא דמתני', והיינו שרש"י אומר בדיוק מש"כ לעיל במתני' דהטעם למה קחשיב תנא דמתני' העקירות הוא משום דהוה פטורי דאתי לידי חיובי, אבל זה דוחק דפשטות לשון רש"י מורה דהגזירה שמא יעשה הנחה על עקירתו הוא המשך להטעם למה אסור לכתחילה, היינו שמגדיר מהות הגזירה]. ובזה מדוייק מה שרש"י מסיים "והיינו שהן ד' דקתני התם" דמזה משמע דזה כל כוונת רש"י הכא לבאר למה ה"שהן ד'" במתני' התם הם עקירות דוקא. ודו"ק בכ"ז.

ולהעיר מלשון רש"י ג, ב בד"ה מבע"י דאיסורא דרבנן הוא דאיכא דעשה מקצתה" [באופן שעשה הנחה לחודה].



## מושיט מורה"י לרה"י דרך רה"ר למטה מי'

### הרב אברהם הרץ ר"מ בישיבה

תוס' בד"ה אבל למעלה מי' ד"ה פטור. יש להוכיח קצת מכאן דמושיט חייב נמי למטה מי' דאם תמצי לומר פטור לפי שלא מצינו במשכן מושיט למטה מי' שהעגלות היו גבוהים י' א"כ לימא הכא אבל למעלה מי' ד"ה חייב דילפינן זורק ממושיט, אבל עתה דמושיט חייב למטה מי' אז לא מצי למימר למעלה מי' ד"ה חייב, דא"כ למטה מי' מ"ט פטור זורק. ע"כ.

ומקשה הגרעק"א דהרי הא דמושיט למטה מי' חייב אינו אלא ילפותא ממושיט למעלה מי', ודלמא הא דמושיט למטה מי' חייב מילפותא היינו דוקא כשאומרים ילפינן זורק

ממושיט, ואז כ"ש דיליף מטה ממעלה, אבל כשאין ילפינן זורק ממושיט ואע"פ דדמו טפי, י"ל שג"כ אין ילפינן מטה מי' מלמעלה מי', וא"כ קשה דבשלמא אי אמרינן למעלה מי' ד"ה חייב דילפינן זורק ממושיט אז ודאי ילפינן מטה ממעלה. אבל לדידן דאמרינן דלא ילפינן זורק ממושיט ולמעלה מי' ד"ה פטור, גם מטה ממעלה לא ילפינן. ולמה כתבו התוס' שמושיט למטה מי' חייב אף לדידן לפי האמת דאמרי' למעלה מי' ד"ה פטור דלא ילפינן זורק ממושיט.

והרש"ש מתרץ שאין מושיט למטה מי' חייב בלפחותא מלמעלה מי', אלא מטה כמעלה ממש – ולפיכך חייב, ולפ"ז גם אם לא ילפינן זורק ממושיט, מ"מ למטה חייב משום שמטה ומעלה שוים. וכן מבאר השפ"א.

וי"ל דפליגי הגרע"א והרש"ש בגדר מושיט מרה"י לרה"י דרך רה"ר – דהגרע"א לומד שהעברה דרך רה"ר הוא חלק ממלאכת מושיט שהמלאכה היא הוצאה מרה"י העברה דרך רה"ר והכנסה לרה"י, וא"כ שפיר יש לחלק בין העברה כשהיא למעלה מי' שהוא מקום פטור = שהעברתו דרך מקום פטור לבין כשהוא למטה מי' שהוא רה"ר = שהעברתו דרך רה"ר.

והרש"ש סב"ל שמלאכת מושיט אינה אלא הוצאה מרה"י אחד והכנסה לרה"י אחר, והעברה אינו אלא תנאי לחיוב ההוצאה מרה"י לרה"י שצריך להיות רשות המפסיק ביניהם, ואין העברה חלק ועיקר בהמלאכה כלל. ולפי זה אין לחלק בין מוציא דרך מקום פטור למוציא דרך רה"ר דבשניהם יש אותו הפסקה בין רשויות היחיד, ובשניהם יש אותו צורת המלאכה שהוא הוצאה מרה"י זה והכנסה לרה"י אחר.

ויש להקשות על דברי הגרע"א, דממה נפשך. אם סב"ל שהעברה אינה חלק מהמלאכה, א"כ הרי אין לחלק בין מטה ומעלה, ומאי מקשה; ואי סב"ל שהעברה חלק מהמלאכה, א"כ יש לחלק טובא בין מטה למעלה ששונים בגדרם שזה גדרו העברה במקום פטור וזה גדרו העברה ברה"ר (ולהעיר מהרשב"א דף ו, א ד"ה ואסיקנא "מסתברא דהתם לגבי מושיט לאו מקום פטור הוא אלא גזירת הכתוב". ע"ש). משא"כ זורק ממושיט שבגדרם דומים ששניהם הוצאה מרה"י והעברה דרך

מקום פטור והכנסה לרה"י ורק שמתחלקים באופן עשייתם שזה בהושטה וזה בזריקה, וא"כ י"ל דגם אם ילפינן זורק ממושיט מ"מ מטה ממעלה לא ילפינן. ומהיכי תיתי לילף ולדמות למטה מי' ללמעלה מי'.



## מציאות החושך

### הרב אלחנן לשס

#### משגיח בישיבה

איתא במס' חגיגה (יב, א) עשרה דברים נבראו ביום ראשון אור וחושך וכו'. ובחידושי המהר"ץ חיות מקשה דלכאורה חושך אינה מציאות בפ"ע כ"א העדר האור, ומתרץ דהכונה כאן היא על אש היסוד.

ולהעיר דמבואר בד"ה ויקח תרצ"ה (נדפס בסה"מ קונטרסים ב' עמ' שמא) שיש ב' דעות בענין זה; או שחושך הוא העדר האור, או שהוא מציאות בפ"ע. ומסיק שם דהדיעה שחושך הוא מציאות בפ"ע היא האמת דכן כתיב יוצר אור ובורא חושך וכן ארז"ל אור וחושך משתמשין בערבוביא. ולפי זה נמצא דאזלה קושיית המהר"ץ חיות.

(אבל להעיר דעל הא דכתיב יוצר אור ובורא חושך (ישעיה מה, ז) מפרשים הרד"ק והאב"ע, דהכוונה במילת "בורא" הוא שכן גזר הקב"ה, ולא שהקב"ה ברא החושך (דלדעתם אי"ז מציאות אמיתית)).



## ידו של אדם הוי מקום פטור

### הת' מ"מ זילבערשטיין

#### תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז סימן שמז סעי' ז כותב וז"ל: העומד בפנים ופשט ידיו . . אפי' הן למטה מעשרה הן מקום פטור לד"ה . . שאין ידו נגזרת אחר גופו להיות רה"י כמוהו הואיל והן

ברשויות מחולקות וגם אינו כר"ה שהיא בתוכה הואיל ואגודה בגופו העומד ברה"י לפיכך הוא מקום פטור (ומה שאסור לו ואפי' לאחר ליתן חפץ לידו מר"ה שיכניסנו לרה"י . . איסור זה הוא משום גזירה שמא יבוא לעשות בעצמו עקירה מר"ה והנחה ברה"י שאסור מד"ס לגרום הכנסה מרה"ר לרה"י אפי' דרך מקו"פ . .) אבל אם הוציא חפץ בידו מרה"י אפי' אם נחה ידו תחילה באויר ר"ה אין זו חשובה הנחה במקו"פ . . שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עלי' ממקו' אחר אבל חפץ שהיה עליה' בתחיל' ברשות זו . . כיון שאין הושטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה . . ה"ה שאינה חשובה הנחה לחפץ שבה . . וי"א וכו' עכ"ל. והוא מהרא"ש עירובין פרק י סי' ו. ובתוס' שם דף כ' ד"ה לא יעמוד.

וצ"ב, דהנה בשבת ג, א בענין זה עקר וזה מניח דהוי שנים שעשאוה פריך והא איתעבידא מלאכה מבייניהו. ותי' דכתיב בעשותה, העושה את כולה ולא העושה מקצתה. ומובא בשו"ע שמז, א, אבל אסורים לעשות כן מדברי סופרים שמא יבוא כל אחד ואחד לעשות מלאכה שלמה בשבת.

והנה, לפי דברי אדה"ז הנ"ל, מאי מקשה הש"ס "והא איתעבידא מלאכה מבייניהו", דכיון דעקר מידו של חברו הרי עקר ממקו"פ. וכן, אמאי אסרו משום שמא יעשה מלאכה שלמה, הרי מבואר בסעיף ז דהוי גזרה שמא יבוא לעשות בעצמו עקירה ברה"ר והנחה ברה"י שאסור לגרום זה אפי' דרך מקו"פ, וכנ"ל בדברי אדה"ז.

יש שתירצו דבגמ' עסקינן בדידו לא נח כלל (ועקר מידו בשעת הילוכו), ולא מקרי הנחה במקו"פ. וכמבואר בתוס' ד"ה אגוז (ה, ב) דאם נותן על אדם כשהוא מהלך לא חשיב הנחה.

אבל נראה דדוחק לפרש הגמ' רק במקרה זה שידו לא נח. ועוד, דבפשטות אין הדרך כן – לקחת חפץ מידו של חברו בשעת הילוכו.

ויש לבאר זה, ובהקדים. דהנה כשמביא בשו"ע (סעיף א) את הסוגיא דאיתעבידא מלאכה כו', מביא רק את המקרה שאחד עקר מרשות זה, והשני עקר מידו והניח. הגם שבמשנה

מובא עוד מקרה – שאחד עקר והניח ביד חבירו והלה עשה הנחה.

ובסעיף ז (שהנחה ביד חבירו מקרי הנחה במקו"פ) מביא רק את המקרה הב' הנ"ל.

והביאור בזה, דהנה ידו של אדם הוי מקו"פ (כנ"ל), ולכן במקרה הב' שהניח ביד חבירו הוי הנחה במקו"פ. אבל במקרה הא' דעקר מיד חבירו, כיון שלא היתה כאן הנחה לגבי הראשון (כמבואר בארוכה בס"ז) ה"ה דהעקירה אינה עקירה ממקו"פ.

ז.א. שמחלקים בין עקירה מיד חבירו והנחה ביד חבירו. דבעקירה, כיון שלא היתה כאן הנחה, הרי גם העקירה אינה עקירה, וכנ"ל. משא"כ בהנחה (שהוא מניח עכשיו ביד חבירו) הוי הנחה (ואם יעקור הוי עקירה).

ואולי יש להוסיף ולבאר עוד בזה. דהנה הא דיד הוי מקו"פ הוא משום דאינו יכול להיות רה"י – ליגרר אחר גופו, שה"ה ברשות אחר. וגם אינו רה"ר דהרי היד אגודה בגוף. ולכן הוי מקום פטור (לא משום שכן הוא בעצמו, אלא) דאין לו דינים דרה"י ורה"ר והוי דבר פטור. ולכן כשהניח ביד חבירו, הניח במקו"פ. אבל בהוציא ידו מלאה, דלגבי המוציא אינו מונח, נמצא שיש לו דין מסויים. לכן כשחבירו עקר, אינה עקירה ממקו"פ. וצ"ע בכ"ז.

ולפי כ"ז מובן הא דבסעיף א' כשמביא הסוגיא דאיתעבידא מלאכה כו' מביא רק את המקרה דעקר מיד חבירו, שהרי לא עקר ממקו"פ. משא"כ כשהניח ביד חבירו הוי ידו מקו"פ, ואין שייך להקשות והא איתעבידא מלאכה מבינייהו.

אבל עדיין אינו מובן, דבפשטות קושיית הגמ' היא על כל המקרים של זה עקר וזה מניח. ועצ"ע.



## חסידות

**לכן נהגו עכשיו כו' להרבות מאד מאד בעדקה**

**הרב ישכר דוד קלויזנר**  
נחלת הר חב"ד - אה"ק

באגרת התשובה סופ"ג (צג, א-ב) כתב רבנו הזקן נ"ע: "ואף שיעלה לסך מסוים אין לחוש משום אל יבזבו יותר מחומש, דלא מקרי בזבוז בכה"ג מאחר שעושה לפדות נפשו מתעניות וסיגופים, ולא גרעא מרפואת הגוף ושאר מצרכיו. ולפי שמספר הצומות המוזכרים בתיקוני תשובה הנ"ל רבו במאד מאד לכן נהגו עכשיו כל החרדים לדבר ה' להרבות מאד מאד בעדקה מחמת חלישות הדור דלא מצו לצעורי נפשם כולי האי". עכ"ל.

והנה בס' פניני התניא (להרב ל.י. גינזבורג שי') על אגה"ת (עמ' 82) כתב לבאר על "לכן נהגו עכשיו . . להרבות מאד מאד בצדקה": "לתת צדקה בלי שום חשבון, כמה שרק אפשר ויותר ממה שאפשר. וכשהאדם נותן בלי "חשבונות" ובלי מדידות והגבלות, יתן לו הקב"ה ג"כ בלי חשבונות ולמעלה מכל מדידה והגבלה את הכפרה והתיקון, ואת כל מה שצריך להיות על ידי התעניות. — כשהוא יתן את ה"מאד" שלו, בלי גבול, למעלה מכל המגבלות שלו, יתן לו הקב"ה, מדה כנגד מדה את ה"מאד" הבלי גבול של הקב"ה, כך שכל הענינים יהיו בתכלית השלימות". עכ"ל.

ונראה דכאן לא מדבר בענין נתינת צדקה "בלי שום חשבון" ו"בלי מדידות והגבלות", "בלי גבול" וכו', שאם הי' נותן "בלי גבול" ממש הרי שמעיקרא לא שייך "חשבון התעניות" שהרי ניתן מעל לחשבונות מעיקרא, וגם למעלה נאמר: "ואף שיעלה לסך מסוים", ו"בלי גבול" אינו סך מסוים, אלא שכאן מיירי בהחלט בענין סכום "מסוים", אלא כיון שהוא אפילו סכום עצום והרבה יותר מחומש "אין לחוש משום אל יבזבו יותר מחומש, דלא מקרי בזבוז בכה"ג".

ברם באגה"ק (סי' י' – קטו, ב) מיירי בענין נתינת צדקה בלי שום הגבלה ממש, יותר אפילו ממה שמוגבל לפי סכום כדי לפדות את התעניות וכמ"ש: "שיוכל לפזר בלי גבול לתקן עוונותיו . . שאין כסף נחשב וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו כתיב . . והנה מדת חסד זו בלי גבול ומדה נקראת על שמו של הקב"ה חסדי ה' כו". עכ"ל.

ועי' בגליון תשלז (עמ' 38) שהסברתי עפ"ז למה באגה"ת כותב בהדוגמא "ושאר צרכיו", משא"כ באגה"ק כותב רק: "דלא גרעא רפואת הנפש מרפואת הגוף" (בלי "ושאר צרכיו"), כי ל"שאר צרכיו" לא יתן אדם בפיזור כזה בלי גבול ממש, משא"כ באגה"ת מיירי בענין סכום מסוים ומוגבל עם איזה חשבון – אפילו שהוא הרבה יותר מחומש ולזה שפיר יש דוגמא מ"שאר צרכיו" שאדם כן מוציא ע"ז.

והנה עוד שינויים ישנם בין מ"ש באגה"ת לאגה"ק: (1) באגה"ת כותב "תעניות" לפני "סיגופים", ובאגה"ק להיפך "סיגופים ותעניות"?

(2) באגה"ת הלשון הוא "לפדות נפשו" (ולא "לתקן"), משא"כ באגה"ק הלשון: "לתקן כל הפגמים . . לתקן נפשו" (ולא "לפדות") . . שלא חטא או שתקן חטאיו (ולא "פדה" . . לתקן עוונותיו" (ולא "לפדות")?

(3) באגה"ק כתב "שתקן חטאיו בסיגופים ותעניות כראוי", ובאגה"ת נאמר רק: "לפדות נפשו מתעניות וסיגופים" (בלי "כראוי"), ולכא' תיבת "כראוי" באגה"ת מיותרת?

והנראה בזה (בקיצור) ע"פ הנ"ל; דבאגה"ת דמיירי מצדקה בסכום מסוים, וזה אינו מועיל אלא כדי "לפדות נפשו" בלבד, אבל תיקון כל הפגמים ו"כראוי" בשלימות, אינו אלא ע"י נתינת צדקה בלי הגבלה ממש, וזה מיירי באגה"ק. – ו"תעניות" עיקרו הוא לפדות נפשו, ולכן מקדים באגה"ת "תעניות" לפני "סיגופים", משא"כ סיגופים עיקרו הוא תיקון כל הפגמים כראוי, ולכן באגה"ק מקדים "סיגופים" לפני "תעניות". ואי"ה בהזדמנות אחרת אסביר יותר את הפרטים.



## המשכת נר"נ [גליון]

### הרב משה לברטוב

#### תושב השכונה

במ"מ וכו' לספר של בינונים עמדו על "נמשך בזיווגם" שמוסיף כ"ק אדמו"ר זי"ע "של האבות?" מה מוסיף בזה ומהי השאלה.

בגליון ב [תשלח] מפרש הרב ב"צ א. פי' מוזר שבזיווגם של האבות קאי על האבות איו"י. הפי' הוא מוזר כשהוא לעצמו, ובפרט איפה מרומז שהאבות המשיכו בזיווגם?!

ומה שיש לפרש, הנה בכל הענין בהפרק, צריך עיון מהו לפי מדריגתו ולפי מעשיו. (וכבר נכתב מזה בא' מהקונטרסים דהערות). ראשית מהו מדריגתו, הלא מדובר שנמשכה לו עתה נשמה, ואיזה מדריגה ישנה אצלו קודם ההמשכה?

ויש שמפרשים מדריגתו – בשרשו, ולא תירצו בזה כלום, מדריגה של מה? הלא עדיין אין בו נשמה קדושה. ובפרט מוקשה מהו לפי מעשיו.

ובביאורי תניא להר"י וויינבערג, שקאי על מעשיו של המקבל הנשמה, ומביא הזוהר, זכה יהבין לי' כו'. אך קושיא במקומה עומדת, בלא הנשמה איך תובעים ממנו מעשים טובים שמשו"ז יזכה להנשמה יתירה.

וי"ל שזהו שמוסיף פה "של האבות" שכוונתו על כל הענין, היינו שנמשך לבן נשמה קדושה לפי מדריגתו ולפי מעשיו – של האבות. ומוסיף סימן השאלה, כי ההמשך קשה דלכאו' מהלשון משמע שאין מדובר קודם בהאבות כ"א בהבעל דבר בעצמו, אך אז קשה הנ"ל. ולכן מפרש פה שהכל קאי על האבות.

ומה שמוסיף על ולפעמים ממשיכים – להעיר מסוף פ"ב, הנה משם לכאו' יש סתירה מהמבואר בפיי"ח שתלוי במעשה האבות, ושם מבואר שרק הלבושים תלויים בקידוש או"א. ושם – מזה שלפעמים ממשיכים פושעי ישראל נשמות גבוהות – מביא רא"י לזה (שאינ תלוי באו"א) ופה כותב שתלוי באו"א.



## בענין זיכוך המשל

**הת' אפרים חיים טראכטענבערג**  
**משגיח בישיבה גדולה מיאמי רבתי**

בסה"מ עת"ר ע' קפב-ג מבאר ענין המשל וז"ל: דמה שהוא מהות אחר הרי אינו מוכרח שמתלבש בזה הפנימיות כו' רק כשמלבישים במכוון אבל לא שנא' שבממילא מלובש בזה כו' . . ומה שמבין ע"י המשל אינו ממהות השכל כלל. ואף גם אם יהי' השכל עמוק ונעלה ביותר לא יהי' משו"ז דקות ועילוי בהמשל כו' אדרבא כל שכל שהוא עמוק מתלבש במשל גם ביותר . . ובזה אינו שייך שירחיב את השכל המושג ויבוא אל השכל מאחר שאינו אותו מהות כלל, כ"א ע"י זיכוך המשל והסרת ההסתר יבוא על האור העצמי כו'. עכ"ל.

ולכא' צ"ב מהו"ע זיכוך המשל, ושע"ז דוקא יבוא על האור העצמי.

והנה שם עמ' רי ג"כ מבאר אותו ענין וז"ל: קיצור בגשמיות כמו שמקצר עץ ארוך שהוא חסר האריכות וא"א להאריכו, והדוגמא בכחות כמו שיחות חולין של ת"ח דלפעמים מלביש בזה ענין עמוק ופנימי מאד שא"א כלל לידע ע"י הלימוד והגיעה כ"א כאשר מגלה בעצמו אם ביכולתו לגלות. עכ"ל.

הרי משמע מזה, שע"י שמגלה בעצמו אם ביכולתו לגלות, ע"ז דוקא יבוא אל הענין. ולפי הנ"ל י"ל שזהו ג"כ ענין זיכוך המשל, והיינו שזיכוך המשל נעשה ע"י שמגלה בעצמו אם ביכולתו לגלות.

ולכא' צ"ל מהו הענין בזה (מגלה בעצמו וכו'), ואיך ע"ז נעשה זיכוך המשל, שע"ז דוקא יבוא אל הענין.

ולכא' הי' אפ"ל בפשטות שהכוונה ב"מגלה בעצמו כו'", הוא כמו שממשיך לבאר שם שא"א לידע אמיתת סיפורי דרבב"ח אם לא כאשר מגלין מלמעלה. אך מלשון המא' יותר משמע שהכוונה כאן היא, שהוא בעצמו יגלה את זה. ולפי הנ"ל שזהו ע"י זיכוך המשל והסרת ההסתר, ודאי י"ל שזהו

ע"י עבודה בכח עצמו דוקא. והיינו ששניהם אמת, שאפ"ל ע"י שמגלין לו מלמעלה, ואפ"ל שזה בא ע"י העבודה בכח עצמו].

ויובן בהקדים מה שנת' לעיל, שהמשל – מכיון שהוא מהות אחר מהשכל, לכן בכדי שיהי' נמצא בו הפנימיות זהו ע"י שמלבישים במכוון דוקא.

ובסה"מ תרס"ט עמ' כא-ג מבאר, שכאשר הגילוי הוא בשביל איזה דבר ה"ז גילוי בכוונה, וממילא הרי צ"ל בזה הכנה להאיר ולגלות כו', וכל גילוי שהוא בהכנה אינו כמו העצם אלא כדבר נבדל מהעצם. ולאידך גיסא, דבר הנבדל הוא מושרש בהעצם יותר מהאור. וכמו"כ המשכת והתהוות הדבר הנבדל הוא בבחי' כח עצמי יותר מהמשכת אור. והיינו אע"פ שחסר בענין הגילוי, יש בו יותר עצמי, רק שנמצא בהעלם ביותר.

ולפי זה מובן למה א"א לידע פנימיות הכוונה שבמשל ע"י הלימוד והיגיעה, והיינו מכיון שחסר בענין הגילוי, דבזה דוקא שייך ענין הלימוד, אבל כאשר חסר הגילוי אין כאן מה ללמוד. ובכדי לבוא אל העצמי שבזה, זהו ע"י זיכוך המשל דוקא. והיינו ע"י שמגלה בעצמו אם ביכולתו לגלות.

והנה בהמשך תרס"ו עמ' תצג-ד מבאר שיש ב' אופני המשכה: א) בסדר והדרגה. ב) השפעה בהתגברות כח יתירה שלמעלה מכפי המדה, שזה בא מבחי' ההעלם דעצמיות ופנימיות ביותר כו', וכמו ענין המשל שלזה צריך התגברות יתירה מכח שכלו הנעלם. ומבאר שזהו ג"כ ענין גבור בחכמה, שביכולתו להוציא כל כחו הנעלם.

ועד"ז לכאו' י"ל גם בנדו"ד, והיינו, שבכדי לגלות הכוונה פנימית שבמשל, הוא ע"י ש"מגלה בעצמו" כח הנעלם, שביכולתו לגלות ולהוציא אותו מהעלמו, וע"י פעולת כח זה דוקא יבוא אל הכוונה פנימית שבמשל.

וע"ד ענין ידיעת עצמו (ראה סה"מ עת"ר ע' קלא, ובכ"מ), שזה"ע ידיעת עצם הכח, שידוע בעצמו עצם כחו שביכולתו לגלות את כחו הנעלם, והיינו ע"ד ענין גבור בחכמה הנ"ל.

וזה"ע "מגלה בעצמו אם ביכולתו לגלות", והיינו שמגלה בעצמו (שיש לו) כח הנעלם, (היינו, יודע ומרגיש שיש לו כח כזה), וגם (מרגיש ויודע) שביכולתו לגלות אותו מהעלמו ולפעול כו' (או אולי הכוונה ב"ביכולתו לגלות", היינו, ביכולתו לגלות פני' הכוונה שבמשל ע"י כח זה). וע"י פעולת הכח העצמי הזה ביכולתו לבוא על הענין והכוונה פנימית שבמשל. והיינו, מכיון שמגלה כח העצמי שלו, לכן ביכולתו לגלות ע"י גם העצמי שבמשל כנ"ל. (או הפירוש הוא: ש"מגלה בעצמו" כח הנעלם, "אם" הוא אדם כזה ש"ביכולתו לגלות" את כח הנעלם).

והנה בסה"מ מלוקט ח"ה ע' רצ-א מבאר שע"י זיכוך נה"ב נעשה זיכוך הפרסא, וידוע שמשל ענינו הוא הפרסא (סה"מ עת"ר הנ"ל, סה"מ תר"ס ע' כב, ובכ"מ). וי"ל שזהו"ע "זיכוך המשל והסרת ההסתר" הנ"ל, והיינו הכוונה שיעשה זיכוך בעצמו באותו ענין, והיינו ע"י "הסרת ההסתר", ששולל ענינים שאינם מכוונים בהמשל, ועי"ז "יבוא על האור העצמי".

וי"ל שהא בהא תליא, והיינו, שבכדי שיעשה זיכוך בעצמו ע"י הסרת ההסתר (שעי"ז נעשה זיכוך המשל) באופן שע"י זיבוא על האור העצמי, הוא כאשר נעשה כ"ז ע"י כח הנעלם והעצמי הנ"ל דוקא, והיינו, שדוקא כאשר הזיכוך הוא בכח העצמי שלו, אז דוקא אפ"ל זיכוך באופן כזה שיבוא על האור העצמי אח"כ. ולכן בתר ארבעין שנין קאים איניש אדעת' דרבי. וצ"ל.



בגליון ב' [תשלח] בהערתי "ההפרש בין המשכה דרך צמצום והמשכה דרך פרסא", יש לתקן כמה טעויות הדפוס. סעי' ו' שו"ה בקיעה נדפס סה"מ תקס"ב ע' קסט וצ"ל תרס"ד. שו"ה ר"ל נדפס סה"מ תקס"ג ע' טו, צ"ל תרס"ג.



# פשוטו של מקרא

## איסור תשה"מ בזמן המבול

**הרב עקיבא גרשון וגנר**

**ראש הישיבה - ישיבת ליובאוויטש טאראנטא**

בפר' נח (ו, יח) "ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך" ופרש"י "האנשים לבד והנשים לבד מכאן שנאסרו בתשה"מ".

ושם (ז, ז) עה"פ "ויבא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו אל התיבה" כותב רש"י "האנשים לבד והנשים לבד לפי שנאסרו בתשמיש המטה מפני שהעולם שרוי בצער". וצ"ע אמאי הוצרך לכפול דבר זה פעמיים?

והנה יש עוד שינוי. דבפעם השני' מוסיף רש"י בטעם הדבר "מפני שהעולם שרוי בצער". ועי' בשפתי חכמים שם דיליף מהסמיכות להפסוק שלפנ"ז "והמבול הי' מים על הארץ" ואח"כ "ויבא נח וגו'". ועפ"ז הי' אפ"ל דהוצרך לכפול פעם הב' להשמיענו טעם הדבר. אבל אי"ז מספיק, דעצ"ע מהו הצורך בפסוק הראשון, והו"ל לכתוב רק פסוק הב', דמשמיענו הן עצם האיסור והן טעם האיסור?

ולכאן י"ל דהם באמת שני דינים נפרדים, דהמבואר בז, ז הינו הדין הכללי דאסור לו לאדם לשמש מטתו כשהעולם שרוי בצער, והוא אותו הדין שלמדנו בפ' מקץ (מא, ג) עה"פ "וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב" ופירש"י "מכאן שאסור לשמש מטתו בשני רעבון". והוא מימרא דר"ל בתענית (יא, א), ונפסק להלכה באו"ח סי' תקע"ד סעי' ד, וע"ש בשע"ת סק"א דה"ה בשאר צרות, וא"כ י"ל דזהו טעם הדין בעניננו. [ובאמת אפ"ל דהנה עי' בתענית שם בתוד"ה אסור שהק' מיוכבד שנולדה בין החומות, ותי' דזהו דוקא במי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות כיוסף, ע"ש. ועפ"ז הי' אפ"ל בנדו"ד דתלוי בב' הדעות שבפרש"י ריש פרשתנו עה"פ בדורותיו, דיש דורשין אותו לגנאי ויש דורשין אותו לשבח,

דלהדורשין אותו לשבח, דכ"ש אילו הי' בדורות אחרים, א"כ שייך ההנהגה דחסידות גם בנח, ושפיר שייך בי' האיסור, משא"כ להדורשין אותו לגנאי, דאילו הי' בדורו של אברהם לא הי' נחשב לכולום, מסתבר שלא הי' יותר מלוי עכ"פ, וא"כ אין לומר דהי' אסור מטעם זה. ולרווחא דמילתא יש לציין דהא בעל מימרא זו בתענית הוא ר"ל, וכנ"ל, והרי ר"ל הוא המ"ד (בסנהדרין קח, א) בדורותיו וכ"ש בדורות אחרים, דהיינו לשבח וא"כ שייך זה גם בנח.

עוד יש להעיר דלסברת הרא"מ שנזכר בט"ז לשו"ע שם סק"ב, דגם מי שאין לו בת נחשב חשוכי בנים לענין זה ומותר, א"כ צ"ע אם שייך איסור זה בנח].

אמנם הכתוב בפסוק (ו, ח) "מכאן שנאסרו בתשמיש המטה", נראה שזהו דין נוסף, שזה הי' ציווי מיוחד לנח בעת המבול ליאסר בתשה"מ. וע"כ לא הביא רש"י כאן ההוספה "מפני שהעולם שרוי בצער" מכיוון שכאן אינו מטעם זה כ"א הוראת שעה וציווי מיוחד.

ולכאור' יש להביא רא"י לזה מפרש"י (ח, טז) עה"פ צא מן התבה וגו' "כאן התיר להם תשה"מ" (והוא מירושלמי), דלכאור' אי נימא דכל האיסור הי' רק בגדר האיסור הכללי דלשמש מטתו בשני רעבון, א"כ אמאי הוצרך לצייווי מיוחד, ולכאור' פשוט דמאחר שנסתלק הצער, בדרך ממילא בטל האיסור? משא"כ אי נימא דכאן הוי בגדר איסור מיוחד לזמנו א"ש.

ועוד רא"י יש להביא לזה מפרש"י שם (ח, יז) עה"פ "ושרצו בארץ", שכתב "ולא בתיבה, מגיד שאף הבהמה והעוף נאסרו בתשמיש". ולכאור' אי נימא שזהו איסור מטעם האיסור הכללי הנ"ל, א"כ מה שייך לאסור הבהמות והחיות בזה יותר מכל שאר המצוות (ובמכ"ש מהסברא שהביא בט"ז הנ"ל שאפי' בני אדם קודם מ"ת אין בהם האיסור), ומשמע מזה לכאור' דהוי דין מיוחד.

ובהסברת הדבר אפ"ל דמאחר דתוכן המבול הי' "וימח את כל היקום", לכך לא הי' יכול להיות באותה שעה פעולה

הפכיות שהולדת ילדים לחיות זרע. בסגנון אחר: התוכן  
 דהמבול הי' היסוד להאיסור דפו"ר. (ועי' בשיחת ש"פ נח  
 תנש"א, ובהערה שם). [ולהעיר דלפ"ז יוצא דתוכן ב'  
 האיסורים הפוכים, דמצד האיסור דשני רעבון, משום דהעולם  
 שרוי בצער, ה"ז דוקא כשאינה לצורך פו"ר (ככשו"ע וט"ז  
 הנ"ל)]. משא"כ מצד איסור הב' הנ"ל, ה"ז דוקא משום הענין  
 דפו"ר שבזה. ועפ"ז יתורץ מה שהובא לעיל, דלסברת הרא"מ  
 דמי שאין לו בנות ולא קיים פו"ר מותר, א"כ הי' גם נח מותר,  
 דאעפ"כ הי' אסור מצד ענין הב', ומאחר דלא הי' שייך אצלו  
 פו"ר, שוב הי' שייך בו גם האיסור כללי].

ואואפ"ל הנ"מ דבמה דאסור מב' טעמים (בנוסף להנ"ל  
 בחצאי ריבוע, דדוקא ע"י איסור הא' שייך איסור הב' [ולהעיר  
 דעפ"ז יומתק גם סדר האיסורים]), דלכאוי"ל דקודם מ"ת לא  
 הי' נח רשאי להחמיר ע"ע בזה, דזהו רק מדת חסידות לדברי  
 התוס', ועכ"פ בודאי אינו איסור גמור קודם מ"ת, ורק דקיימו  
 מעצמם, וא"כ לא יתכן דזה ידחה מצות פו"ר, שהי' המצוה  
 היחידה שנתחייבו בה. משא"כ לאחר שנאסר בהענין דפו"ר  
 ושוב זה לא הי' שייך לגבי', אז הי' שוב שייך אצלו האיסור  
 כללי, וכנ"ל. ועי"ל בכ"ז.



## דיוקים בברכות משה

### הרב משה לברטוב תושב השכונה

בהברכות של משה ישנם לשונות ברש"י שקשה לכאוי"ל  
 להבינם.

לדוגמא: (דברים לג, ה) בהתאסף. בכל התאסף ראשי  
 חשבון אסיפתם: ראשי כמו כי תשא את ראש, ראויין אלו  
 שאברכם. וכל הלשון לכאוי"ל מושלל הבנה. המהרי"ק מפרש,

(\* ראה לקו"ש ח"כ פ' מקץ (א). המערכת.)

ראשי חשבון אסיפתם, ר"ל כולם בכללם מקבלים עול מלכותו עליהם. ע"כ. אך הלא רש"י מפרש תיבת ראשי כל חשבון. על ראויין אלו שאברכם מפרש ספר הזכרון (שההמשך ללפני זה) אמר משה אני רואה שכל קבוציהם עול מלכות שמים עליהם, וא"כ ראויים הם לברכה. ע"כ. אך אינו מפרש כלום על קישור הענינים.

על יחי ראובן גו' ויהי מתיו מספר (פסוק ו), כתב נמנין במנין שאר אחיו, דוגמא היא זו. מהו הלשון דוגמא היא זו. ומסיים רש"י כענין שנאמר וישכב את בלהה ויהיו בני יעקב שנים עשר. בספר הזכרון מפרש שהפסוק וישכב הוא דוגמא להנ"ל, אך הלשון ברש"י אינו מובן.

בכור שורו הדר לו (פסוק יז) מפרש"י נתון לו, שנאמר ונתתה מהודך עליו. והיינו שמפרש לכאן הדר מל' הוד, שהרי מביא ע"ז ונתת מהודך עליו. והלשון ברש"י צ"ע. והנה בהספר יוסף הלל מביא גירסא קודמת ברש"י: הדר – נתון לו. ומתקן בזה שרש"י מפרש תיבת לו, היינו כאילו נכתב ניתן לו. והיינו בכור שורו וההדר ניתן ליוסף.

כשבא לברכת יוסף ומתהום רובצת תחת (פסוק יג) כותב רש"י אתה מוצא בכל השבטים ברכתו של משה מעין ברכתו של יעקב. וצ"ל ממ"נ אם בכל השבטים כן, למה מחכה רש"י עד ברכתו של יוסף. ובכלל צריכים להבין ולתווך הברכות של יעקב עם משה ולמצוא אצל כולם מעין זל"ז.

ולתרץ שאלה הראשונה (למה חיכה עד יוסף) כי פה אצל יוסף נראה זה יותר להדיא.

בפ' יט בברכת זבולון, תחלה מפרש רש"י שעמים קאי על ישראל ונאספים (ע"י קריאה) ברגלם להר המורי'. וממשיך כי שפע ימים יינקו – יששכר וזבולון ויהי' להם פנאי לעסוק בתורה וכו'. אח"כ מפרש, ד"א, עמים קאי על או"ה באים אל ארצו (ולפי זה יקראו?) ומסיים כי שפע ימים יינקו (ג"כ) זבולון ויששכר (איני יודע אם יש בזה דיוק שמקדים פה זבולון ליששכר משא"כ קודם, אך לא עבורנו לדייק דיוקים כאלו) הים נותן להם ממן בשפע. ע"כ.

וצריך לי עיון אם הפי' על כי שפע ימים יינקו שמפרש רש"י פה הוא אותו הפירוש דקודם. שלכא' גם שם הוא הפירוש שמקבלים השפעה מן הים. ולפי זה למה חוזר רש"י עוה"פ. ושם מוסיף ויהי' להם פנאי לעסוק בתורה, משא"כ פה אינו מוסיף זה. ולאידך גיסא, שם אינו מפרש שהים נותן להם כו'. ואפשר כמו בהרבה מקומות שמפרש רש"י תחלה הענין ואח"כ פי' המלות. וכן הוא כאן שבתחלה מפרש רש"י שע"י ההשפעה יהי' להם פנאי לעסוק בתורה. ופה בסוף פי' הפסוק מפרש פי' מלות כי שפע ימים יינקו. רק שלפי זה דוחק קצת למה מוסיף "זבולן ויששכר". (בפשטות בא לשלול שאין זה המשך של קודם עמים כו' שקאי על או"ה, וכן מקודם. שלא קאי על שבטי ישראל).



## רש"י ד"ה ההולך את אברהם

הת' מאיר שמחה הלוי קריצ'בסקי

קבוצה - 770

בפרשתנו על הפסוק (יג, ה) "וגם ללוט ההולך את אברם הי' צאן ובקר ואוהלים" אומר רש"י, "ההולך את אברם" מי גרם שהיה לו זאת הליכתו עם אברם. והשפתי חכמים מסביר שרש"י למד זאת מהיתור של המילים ההולך את אברם (לגבי תיאור מצב נתון) כי זה נכתב לפנ"ז "ולוט עמו", אז למעשה ההגדרה פה היא שנוכחות של אדם משפיעה על בן אדם אחר לטובה (טוב לצדיק טוב לשכנו).

אמנם ברש"י רואים בשלבים את התדרדרות לוט, ולא מובן למה רש"י בפרט מסוים מגנה את לוט, למרות שזה ציטוט ממדרש. וכדלקמן דבפסוק ז' רש"י מספר על רועי לוט הרשעים, שזה כבר מראה על המעסיק שרועיו רשעים. ובפסוק י' שוב רש"י מצטט וז"ל: "ומ"א דורשו לגנאי על שהיו שטופי זימה בחר לו לוט בשכונתם (מה ההכרח לכאורה להגיד שהפסוק הוסיף מילה לדבר בגנות לוט). ויותר מזה בפסוק יג משמע מרש"י שכל הפסוק (ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאוד) בא לדבר בגנות לוט. וז"ל: ואעפ"כ לא נמנע לוט

מלשכון עמהם. שלזה בא הפסוק. ועוד שהם היו אנשי סדום (ראה רש"י פרשת וירא יט, ד, וז"ל: ועל שהיו רשעים נקראו אנשי סדום), שזה תיאור על רשעים. ואח"כ רעים בגופם (פירש"י) וחטאים בממונם (פירש"י) לה' מאוד יודעים רבונם ומתכונים למרוד בו (פירש"י) שזה מבאר לנו יותר כמה רשע היה לוט שלא מצא לנכון לשבת אלא בחברת אנשים רשעים כנ"ל.

וכנראה ההסבר הוא שלרש"י היה קשה פסוק יד בפרק יג המילים "אחרי הפרד לוט מעמו" הרי כבר כתוב כמה פסוקים לפני זה "ויפרדו איש מעל אחיו" (יא). אלא למד רש"י שזה הי' גורם מפריע (נוכחות לוט) לדיבור ה' עם אברהם. וכי למה, הלא (יב, ז) ה' נגלה אליו בנוכחות לוט. וההסבר ככתוב ברש"י, שאז הוא הי' כשר, ועכשיו לא הי' כשר, ועוד שהי' רשע כמו שראינו לעיל. ואז רש"י כותב (ויובן לבן חמש למקרא) וז"ל: כל זמן שהרשע עמו היה הדיבור פורש ממנו.

אמנם דבר טעון הסבר יש ברש"י, המפרש רעים – בגופם, חטאים – בממונם, היפך מתרגום אונקלוס על הפסוק (יג, יג) המפרש רעים – בממונם, וחטאים בגופם, מדוע פירושו של רש"י יותר קרוב לפשט, ולכן שינה מפירוש אונקלוס.

ואולי יש לומר שהרוע שלהם הי' (ראה גם תרגום יונתן בן עוזיאל) בגילוי עריות, וממילא נופל הפי' רעים על גופם. וגם לפי מה שמסביר בעל הטורים שהרעה שלהם היתה בעיכוב העוברים בארץ שלא יכנסו להם אורחים, שזה גם בגוף (חסימת אורחים). משא"כ חטאים אולי רש"י מסביר לשיטתו, שהחטא הי' לא שימוש של חטא מלשון הרגיל, אלא מלשון חסרון, שהם נהגו בקמצנות, (ראה רש"י בנוגע לאשת לוט מדוע נענשה ולקתה בנציב מלח (יט, כו) ועשו שימוש חסר במטרת הכסף. ולכן אולי נופל הלשון חטאים בממונם, שהחסירו את מטרתו של הממון. ובאמת בנוגע לענין הקודם שלוט לא ייחס את רכושו לישיבתו עם אברהם, רואים שבסוף בגלל התנהגותו זו, נלקח ממנו כל רכושו, כי הרי למקום אין קשר לרכוש, לדעתו, וממילא ישב בסדום. ואז (יד, יב) מסיים הפסוק "והוא

יושב בסדום". ורש"י מסביר וז"ל: מי גרם לו זאת ישיבתו  
בסדום שבגלל זה נלקח רכושו.



### בפירוש תיבות "רעים" ו"חטאים"

**הרב אפרים פיקרסקי**  
מנהל - ביהמ"ד

בהמשך למה שכתב הת' מ.ש.ק. אולי י"ל הטעם שמפרש  
רש"י רעים – בגופם, כי זה מיוסד על מ"ש בכתוב לפני זה: (א)  
בנוגע חטא עה"ד טוב ורע – וידעו כי עירומים הם, וזהו דבר  
ששייך לגוף ולא לממוץ. (ב) בסיבת הבאת המבול כתוב "וכל  
יצר מחשבות לבו רק רע כל היום" ושם לפני זה מדובר אודות  
ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו וכו'. אשר ע"כ הלשון רע  
מתאים יותר לענין הנוגע בגוף. וי"א שהטעם שאונקלוס פי'  
להיפך, משום דמאחר שתיבת חטאים כתובה אצל "לה' מאוד"  
נראה יותר שזה חטא בגוף שזה נגד ה', משא"כ חטא בממוץ  
זהו ג"כ נגד בני אדם; משא"כ רש"י לומד ש"לה' מאוד" פי'  
יודעים את רבונם וכו', שזה סוג ג' ברעת אנשי סדום, ואינו  
שייך בפרטיות לענין חטאים, ולכן אצל חטאים יש טעם  
אתנחתא, שזהו סיום ענין, ואח"כ מתחיל ענין הג' לה' מאוד,  
ודו"ק.



## הלכה ומנהג

שינה בסוכה לפי הרבי והרגע'זבי (ג)

הרב נחום גרינוואלד  
ראש הישיבה דישיבה גדולה מענעלפאן נ.ד.

בגליון ב [תשלח] דנתי בארוכה בדברי הרגצ'ובי בענין שינה ואכילה בסוכה והרבה שאלות נותרו פתוחות בלי פתרון. בינתיים עלה לפענ"ד לברר ולמצוא פתרונות לכמה מהם ואני רושםם לפנינו.

א. מה שהתפלאתי על שימוש בלשון המשנה (שבועות כט) "נשבע לבטל את המצווה שלא לעשות סוכה" ושאלתי הלא המשנה בנדרים מדברת; ובנדרים הרי הכלל שהולכים אחרי לשון בני אדם והכיצד ניתן לדייק מזה? כעת ראיתי שאמנם כמה אחרונים דייקו מזה. ראה אבנ"ז סי' תנ"ט שדייק מביטוי זה שהמצווה היא גם בעשיית הסוכה. ויש לדון הרבה בדבריו ואכ"מ.

### גדר שינה לפי רבינו פרץ

ב. התמיהה שהעליתי על יסודו העיקרי של הגאון מלשון הגמרא (ר"ה כח, ב; עירובין צו, א) "אלא מעתה הישן בסוכה ילקה"? כיצד נקטו ישן הלא שינה איננה עיקר המצוה?

והנה מצאתי בתוס' רבינו פרץ (סוכה דף כז) ד"ה והא א"ר אליעזר [הקטע קאי על דיון הגמרא על המשנה: "ועוד אמר רבי אליעזר מי שלא אכל בלילי יו"ט . . . ישלים בלילי יו"ט האחרון" ועל כך תמהה הגמ': "והא א"ר אליעזר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה", "וכיון דביום האחרון לא בסוכה יתיב ואם ישב בה לשם מצוה עובר על כל תוס'ף. מאי השלמה דסוכה איכא הכא" (רש"י ד"ה והאמר): "ותימה דאמרינן פ' ראוהו "אלא מעתה הישן בשמיני ילקה א"ל שאני אומר מצוה שלא בזמנו אינו עובר על כל תוס'ף"? [ביאור שאלתו: כיצד חוששת הגמרא כאן שהשלמה בשמיני עצרת תגרום לכל תוס'ף הלא בר"ה מסביר רבא שכיון ששמיני עצרת אינו זמן החג לא עוברין אז בכל תוס'ף? ושמא י"ל דשאני התם דאינו עובר משום שהוא ישן בסוכה משום דאינו עיקר המצוה אבל שאני הכא אם ישב לשם מצוה דעובר משום כל תוס'ף הרי לפום ריהטא שהר"ף סבור שדוקא מגמ' הנ"ל יש להוכיח ששינה אינה עיקר המצוה!

והנה כבר העירו המהדירים שרבינו פרץ לשיטתו אזיל. כי הלא ציטטתי לעיל דבריו שסובר שבמצטער מותר רק לישן מחוץ לסוכה אבל לא לאכול. הרי, שאכילה חמורה משינה. מאחר שדעתו ששינה אינה עיקר המצוה כנ"ל.

(אך דבריו צריכים ביאור גדול מכמה בחינות. א) לפי דברי רבינו שדוקא בשינה אין בל תוסיף מפני שאיננה עיקר המצוה מדוע אין הגמ' מוסיפה לשאול מאכילה: אלא האוכל בסוכה ילקה? ב) יתירה מזו, רבינו בעצמו מבאר הסוגיא המקבילה בעירובין (צו, א), ד"ה "ועוד הישן בשמיני בסוכה ילקה": "וליאכא למימר איה"נ – דתניא בירושלמי דסוכה "מי שהיה סוכתו עריבה עליו ביו"ט האחרון של חג מקדש בביתו ואוכל בסוכתו". ותלמודן נמי מפרש "בשמיני שהוא ספק שביעי מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן". הרי בעליל שהשימוש בביטוי "הישן" לאו דוקא, ועיקר ההוכחה למעשה שלא לוקים היא, אל נכון, מאכילה דוקא – כדברי רבינו. ואם כן השאלה מחריפה: כיצד ניתן לומר שהסיבה שאינם לוקים הינה בגלל ששינה איננה עיקר המצווה?!

ג) עוד צריך עיון מהי שאלתו של רבינו מלכתחילה. הלא רבי אליעזר עסוקים כאן, הסבור, שיש להשלים הסעודות בסוכה מעיקר הדין, כדי לצאת את מצות אכילת סוכה; ואם כן מנין בכלל, שבאופן זה, שמתכוונים לצאת ידי חובה, פטורים מבל תוסיף אפילו לאחר זמנו?

ד) לשון רבינו תמוהה. מתחיל בהנחה ששינה "אינה עיקר המצווה"; ומסיים "שאני הכא אם ישב בה לשם מצוה דעובר אבל תוסיף" דמכיון שישב בה לשם מצוה, לכן עובר אבל תוסיף?

מכל האמור נראה שיש לרבינו שיטה מיוחדת כאן, ושמה אין ראי' לעניננו. אך יארכו הדברים ואי"ה באחד מגליונות הבאים (נמשיך).

### אכילה בסוכה בליל ראשון בגשם: מה גדרה

ג. נקודה אחרת הצריכה ברור בדברי רבינו פרץ. על מה מתבסס ההבדל שהוא מבדיל בין דין מצטער לבין דין גשמים?

(שרבינו סבור, כפי שהבאנו לעיל מהגהותיו לסמ"ק, שרק בגשם פטור מסוכה הן בשינה והן באכילה; אך במצטער פטור בשינה בלבד) ואין לבאר שהוא סבר חילוקו של הגאון בין גשם – שאין כאן סוכה, לבין מצטער – שרק פטור הימנה, כי הלא רבינו סבור שבלייל ראשון של חג אוכלים בסוכה למרות ירידת גשם (עיין הגהות רבינו על הסמ"ק ובתוסר"פ דף כז ע"א, סד"ה אי. עיי"ש).

ואם כן אף בגשם חייבים לאכול בסוכה, הרי ניתן להסיק מזה באופן חד משמעי שהסוכה לא בטילה בשעת גשם, כי אם היא בטילה כיצד בכלל יתכן לצאת בה.

ועיין בביאור הגר"א סי' תרל"ט ס"ה שמביא השיטות – רשב"א ותוס' שאין לאכול בסוכה אפילו ליל ראשון. ומוסיף: "דכשירודים גשמים אין שום סוכה עליו". הרי הבנתו שזה תלוי בהגדרה זו, אם בגשם שם סוכה כאן או לאו.

לפי זה השאלה נשאלת מה טעם להבחין בין מצטער לבין גשמים, הלא גם בגשם רק פטורים מהסוכה ולא שאין כאן סוכה כלל, ובכך מה ההבדל? מדוע בגשם מותר אף לאכול מחוץ לסוכה? וצע"ג.

### פטור בגשמים, תנאי מהותי בסוכה

ד. תמהתי לאורך דברינו מה באמת ההבדל בין גורם מצטער לבין גורם של ירידת הגשמים, שהאחרון מבטל הסוכה ואילו הראשון רק פוטר? ברם לאחר התבוננות נראה לבאר – למרות שלא מצאתי ולו רמז לכך בדברי הגאון, אך שמא הנחה פשוטה היא שאין צריכה להיאמר – שהיסוד מבוסס על נקודה אחרת לגמרי.

דעין בתוס' ד"ה כי (סוכה דף ב ע"א) המבארים שהסכך צריך להיות באופן שהגשם יחדור מתוכו אל הסוכה, מבוסס על היסוד המופיע במשנה "גשמים סימן קללה בחג והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה?" אלא מכאן ש"עיקר הסוכה על שם הסכך ולא מתכשרה עד דעביד לה ארעי". עיי"ש.

והיא שיטת רבינו תם כמבואר במרדכי: "ור"ת פי' שעשאה לצל ולא מעובה להגן מפני הגשמים שזו פסולה שאם היתה כשירה כשמגינה על הגשם – אם כן למה שנינו מאימתי יורד ואוכל חוץ לסוכה משתסרח המקפה – יכסנה יפה יפה ולא תסרח מקפתו ולא יפטור ממצוה. ופ"ק תענית סימן קללה גשמים בחג אלמא דסתם סוכה אינה מצלת מפני הגשמים". ועיין עוד בהגהות מיימוני (פ"ה ה"ט, עיי"ש).

והנראה לפי שיטה זו שעיקר גדר של סוכה בתור סוכת ארעי הוא שהסוכה צריכה להיות חשופה לדליפת גשמים, ובלי תנאי זה חסר במהות הסוכה כסוכה. ומובן אף מזה שזה תלוי זה בזה: כאשר אין גשם אז רק הסוכה נחשבת כדירה ראויה; אך כאשר יורד גשם אז באופן טבעי הסוכה מאבדת את גדרה כדירה כלשהי, כי לכך היא בנויה מתחילה, שהגשם יבטלה מלשמש כמחסה.

מאידך במצטער ההיפך היא הנכון. במיוחד לפי שיטת הר"א ממיץ (תלמידו של ר"ת) הידועה, (מובא להלכה בהרבה פוסקים ובשו"ע) שכאשר בונים הסוכה מלכתחילה במקום שיגרום צער ודאי – הסוכה פסולה. הרי, שחייבים לבנות הסוכה במקום נוח ורגוע שלא יבוא לידי צער משם.

נמצאנו למידיים, שלא הרי יחס הסוכה לגשם ליחסה למצטער. ולא עוד אלא שהפוכים הם. ביחס לגשם הרי, אדרבא, חייבים לבנות הסוכה אך ורק באופן שהגשם יוכל לבטלה; לעומת זאת, ביחס למצטער הרי אסור לבנות הסוכה במקום מצער.

מאחר שכך, ברור מכאן ההבדל, שביחס לגשם הרי זה מתנאי סוכת ארעי שהגשם יבטלנה ממציאיתה; משא"כ ביחס למצטער, זה שהסוכה גורמת צער אינו דין בארעיות הסוכה; להיפך, מוטל על האדם מלכתחילה לדאוג לכך, שהסוכה תהיה חסינה מפני כל צער אפשרי. אלא כל הסיבה שפטורין נובעת רק מדין המיוחד תשבו – כעין תדורו.

לכן מובן איפוא היטב ההבדל שקבע הגאון, שבגשם אין כאן סוכה כלל ועיקר עם כל המשתמע מכך; ובמצטער יש כאן סוכה. אך קיים פטור חיצוני בלבד לשבת בה, כמשנ"ת.

מעשה יש לבאר גם את ששאלתי מהירושלמי ספ"ב סוכה: "תני כשם שמפנין מפני הגשמים כך מפני השרב ומפני היתושין", והלא זה סותר כל ההנחות שהניח הגאון שיש הבדל ביניהם? אולם עם שביארנו נראה לומר שיש הבדל בין סוגי מצטער. יש מצטער כזה המבואר בדף כו "סירחא גרגישתא" וכיו"ב, שמכיון שאדם יכול לבנות הסוכה באופן שזה לא יפריע לו, לכן מצטער כזה הינו פטור בלבד; אך מצטער הבא מצד הטבע, כגון שרב ויתושים, שעצם היות הסוכה דירת ארעי מחייבת שצער זה, כגון שרב יתושים (קור?) כמו גשם, יחדור לסוכה ולכן בצער כזה מותר לפנות כמו בגשם אפילו באמצע הסעודה, כמשנ"ת.



### בענין מורא מקדש

**הרב י.א. הלוי פישער**  
ברוקלין נ.י.

כתב הרמב"ם בפ"ז מהל' ביהב"ח ה"ז: אע"פ שהמקדש היום חרב וכו' חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בבנינו. לא יכנס אלא במקום שמותר להכנס לשם, ולא ישב בעזרה, ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח, שנא' את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, מה שמירת שבת לעולם, אף מורא מקדש לעולם, שאע"פ שחרב, בקדושתו עומד. עכ"ד. (ומקורו מיבמות ו, ב, ובתנו"כ עה"פ).

והקשה בערוך לנר, דאמאי לא ילפינן דמורא מקדש נוהג בזה"ז מ"והשימותי את מקדשיכם", דמזה ילפינן בגמ' מגילה (דף כח) לביהכ"נ שחרב דקדושתן אע"פ שהן שוממין, וה"ה למקדש, עי' ברמב"ם בפ"ו מהל' ביהב"ח דיליף מזה דקדושת מקדש וירושלים לא בטלה, ומקריבין קרבנות אע"פ שאין בית, דקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה

בטילה, וה"ה אומר והשימותי את מקדשיכם, דקדושתן אע"פ שהן שוממין – הרי דגם לקדושת המקדש ילפינן מוהשימותי דנוהג בזה"ז, וכמו"כ נילף למצוות מורא מקדש בזה"ז. עו"ק דכמאן סב"ל, אי סב"ל דקדושה ראשונה קידשה לע"ל, אמאי צריכים ללמוד משבת, הא קדושה לא זזה ממקומה; ואי סב"ל דלא קידשה לע"ל, האיך שייך לומר אף מקדש לעולם, הא הקדושה בטלה בזה"ז.

והטורי אבן במגילה שם ר"ל, דמהכא ילפינן דקידשה לע"ל, והפסוק ד"והשימותי את מקדשיכם" הוא אסמכתא בעלמא. ולמ"ד דלא קידשה לע"ל, איה"נ דלא ילפינן משבת, ואינו נוהג בזה"ז כיון דלא קידשה לע"ל. והברייתא דיבמות קאי למ"ד קידשה לע"ל, ומזה גופא ילפינן דקידשה לע"ל.

אמנם ברמב"ם א"פ לומר דהפסוק והשימותי הוא אסמכתא, דהרי מזה יליף הרמב"ם דקדושת המקדש לא בטלה, ואעפ"כ בנוגע למורא מקדש בזה"ז מביא הילפותא משבת. וקשה כנ"ל אמאי לא יליף מוהשימותי את מקדשיכם דמורא מקדש נוהג בזה"ז.

והנראה בזה ע"פ המבואר בלקו"ש (אח"ק תשא"נ), דמצות מורא מקדש יל"פ בשני אופנים, אי המצוה היא על יראה כפשוטה, דהיינו "רגש" של יראה בלב; או שהחיוב הוא על "מעשה יראה" ע"י עשיית ענינים מסויימים, ובהימנאות מלעשות ענינים של היפך היראה. דהרמב"ם בסהמ"צ כתב שצונו לירא מן המקדש הזה מאד "עד שנשים בנפשנו משא הפחד והיראה", וזה מיראת מקדש. הרי מפורש בדבריו שהגדר דיראת מקדש הוא הפחד והיראה שבמקדש, וזהו ג"כ שיטת התו"כ, עיי"ש. משא"כ הרמב"ם בספר היד, והברייתא שבגמ' יבמות, ס"ל שהחיוב הוא על "מעשה" יראה. ולפי זה מבאר בהשיחה הא שכתב הרמב"ם בהלכה ג' וד' הדינים של מורא מקדש "דכל הנכנסין להר הבית נכנסין דרך ימין, ומקיפין ויוצאין דרך שמאל, וכשיוצא מהלך אחרנית מעט מעט עד שיצא מן העזרה". ומסיים "וכ"ז ליראה מן המקדש". וקשה אמאי מסיים דכ"ז ליראה מן המקדש בה"ד, הא גם בה"ה איירי ממצות מורא מקדש, (עיי"ש)?

וע"פ הנ"ל א"ש דבה"ג וד' מיירי הרמב"ם מענינים של פעולות דמורא מקדש, ולא רגש בלב. ולהכי סיים דג"ז נכלל במצות מורא מקדש. דהגם שהא דצריך ליליך אחורנית ודרך שמאל וכו' הם רק ענינים של "מעשה יראה", מ"מ נכללין ג"כ במורא מקדש. ובה"ה מתחיל גדר חדש במצות מורא מקדש. וזש"כ הרמב"ם "דכל הנכנס בעזרה יהלך בנחת ויראה עצמו שהוא עומד לפני ד', ומהלך באימה ויראה ורעדה שנא' בבית אלקים נהלך ברגש". דבהלכה זו לא קאי רק במעשה של יראה, אלא גם רגש של יראה. וע"ז הביא הרמב"ם פסוקים אחרים, ויסוד הדבר הוא, שבהליכתו בעזרה צריך שיראה עצמו שהוא עומד לפני ד', ובדרך ממילא ירגיש רגש של יראה בלב.

וזהו החילוק בין הלכות הראשונות שברמב"ם להלכה זו. דהלכות הראשונות הן גם בנוגע להר הבית, משא"כ הלכה זו שצריך להרגיש רגש של יראה בלב, חיוב זה חל רק כשנכנסים בעזרה שאז הוא עומד לפני ד'. משא"כ בהר הבית החיוב הוא רק במעשה יראה.

ובהע' 24 כותב דדעת הרמב"ם היא, דגם המורא מקדש שבהר הבית הוא מה"ת, ודלא כהמאירי, עיי"ש. ומסתפק אי הפי' הוא דלענין מורא מקדש גם הר הבית הוא בכלל מקדש ודלא כמשמעות הרמב"ם בפ"א ה"ה, או לפי שזה ההר שעליו עומד המקדש חל עליו דין מורא מצד המקדש שעליו, ולא מצד שגם עליו חל דין "מקדשי תיראו". (וכן נקט האבנ"ז בתשו' יור"ד סי' תנ"א. ועוד, עיי"ש בהע').

ולפי זה י"ל דישנו עוד חילוק עיקרי בין המורא מקדש של העזרה, להמורא מקדש שבהר הבית. דהמ"מ של העזרה היא מצד "קדושת המקום", דהקדושה עצמית של העזרה מחייבת יראה, משא"כ המ"מ דהר הבית, כיון דמצד קדושת הר הבית ליכא חיוב של מורא מקדש, כיון דלא נקרא מקדש, וכמש"כ בהערה הנ"ל, והמ"מ שבו הוא רק מפני ה"מקדש" שעומד עליו, א"כ י"ל דהחיוב של מ"מ היא מצד המקדש היינו "הבית", לא מצד קדושת המקום כיון דלא נקרא מקדש, וכנ"ל, ולפי"ז יש להוסיף ביאור במשנ"ת בהשיחה דהמ"מ של הר

הבית הוא רק מעשה יראה, משא"כ המ"מ של העזרה היא יראה בלב.

ולפי זה מובן החילוק דהמ"מ של העזרה כיון שהוא מצד קדושת המקום, להכי צ"ל יראה בלב, דקדושת מקום מחייב יראה. משא"כ בהר הבית דהמ"מ שבו אינו מצד קדושת המקום, רק מפני שעליו עומד המקדש, א"כ יש לומר דהוי רק ענין של כבוד וכיוצ"ב. ולהכי גדר היראה הוא רק מעשה יראה. ולפ"ז י"ל דכוונת הרמב"ם במה שסיים בה"ד דכ"ז ליראה מן המקדש הוא, דהמ"מ של הר הבית הוא מן המקדש דהיינו מצד הבית שבו לא מצד קדושת המקום. משא"כ בה"ה איירי מהמ"מ של העזרה וזה מצד קדושת המקום לא מצד המקדש עצמו.

ולפי"ז מבואר הא דצריכים לימוד מיוחד למורא מקדש שבזה"ז דמה שבת לעולם אף מ"מ לעולם. . . " הגם דס"ל להרמב"ם דקדושה ראשונה קידשה לעת"ל, ומביא הפסוק של "והשימותי את מקדשיכם", וא"כ מטעם זה גופא היה צ"ל מורא מקדש בזה"ז כקושיית הערל"ן, די"ל דאה"נ דבנוגע להמורא מקדש של העזרה אין צריך ללימוד מיוחד, כיון דהמחייב של המורא מקדש שבו היא מצד "קדושת העזרה" והקדושה לא בטלה כיון דקידשה לע"ל, ונוהג גם בזה"ז, אמנם בנוגע להמורא מקדש של הר הבית, כיון דמצות מורה שבו אינה מצד קדושת הר הבית, רק מצד המקדש. א"כ יש מקום לומר דהמורא מקדש נהוג רק כ"ז שבהמ"ק עומד, משא"כ לאחר החורבן דהבית הגשמי חרב אין מצות מורא מקדש. להכי צריכים ללימוד מיוחד משבת דמה שבת לעולם אף מ"מ לעולם, דנהוג גם בזה"ז. ובספר ברכ"א ביבמות שם ועוד כתבו, דהמורא מקדש בכלל גם של העזרה אינו תלוי בקדושת העזרה, ותלוי בהבית עצמו. ולפ"ז גם א"נ כהראב"ד בפ"ו מביהב"ח דלא קידשה לע"ל בנוגע לקדושת המקדש וירושלים, מ"מ י"ל דמורא המקדש נהוג בזה"ז דילפינן משבת דמה שבת לעולם אף מ"מ לעולם, כיוון דחיובו תלוי בהבית. ע"ש.

אמנם בטורי אבן המובא לעיל דלהראב"ד א"צ לימוד כיון דהקדושה בטלה ולפ"ז שפיר תלוי בקדושת העזרה ולא מצד

הבית. וכן משמע בהשיחה שכתב דבעזרה החיוב יראה הוא בלב ולא רק מעשה יראה, וא"נ דהמ"מ של העזרה היא משום הבית שבו

דצ"ב אמאי צ"ל יראה בלב, בשלמא בבהמ"ק עצמו מוכן מצד מעלת המקדש, אבל מהיכא תיתי שצ"ל יראה בלב בעזרה, הרי כל המורא מקדש של העזרה הוא רק מצד המקדש, להכי נראה יותר לומר כמש"כ לעיל דבעזרה הוא מצד הקדושה שבו משא"כ בהר הבית י"ל דהחיוב של מ"מ הוא רק מפני המקדש לא מצד הקדושה ולהכי ליכא חיוב של יראה בלב ורק מעשה יראה וכנ"ל.



## ברכת "לישב בסוכה" בהבדלה

**הרב שלום דובער לויין**  
מנהל ספריית ליובאוויטש

ידועה הוראת רבותינו נשיאינו, אשר גם על כוס יין בהבדלה אומרים ברכת "לישב בסוכה". ואף שהוראה זו לא הובאה בס' המנהגים, מ"מ הובאה הוראה זו בס' אוצר מנהגי חב"ד (תשרי עמ' שכד).

אמנם עדיין לא נתבאר היטב אם יש איזה תנאים בהוראה זו, ומהו המקור למנהג זה.

ונקדים תחלה את ההלכה הזו, כפי שהיא מבוארת בשו"ע רבינו הזקן (סי' תרלט ס"ו):

המבדיל על הכוס צריך לכנוס לסוכה להבדיל שם, שהרי בשאר ימות השנה נכנס לביתו להבדיל שם.

ובסעיף יב:

מותר לשתות כל המשקין חוץ לסוכה אפי' יין, ואפי' שותה יותר מרביעית ... אבל אם קובע א"ע לשתות יין או שאר משקין שדרך לקבוע עליהן ... צריך לכנוס לתוך הסוכה, אבל א"צ לברך לישב בסוכה, לפי שהשתיה היא טפילה לאכילה וברכת לישב בסוכה שבירך על אכילת שחרית היא פוטר את

השתיה של כל היום ... שאפי' יצא חוץ לסוכתו אחר האכילה והפסיק הרבה בין האכילה להשתיה ... נמשכים וטפלים לאכילה שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה ברכת האכילה פוטרתן.

ובסעיפים יד-טו:

וכ"ז כשנכנס לאותה סוכה שבירך בה באכילה ראשונה, אבל אם נכנס לסוכה אחרת ... אם רוצה לקבוע א"ע שם לשתות יין ושאר משקים שדרך לקבוע עליהם מן הדין צריך לברך שהרי אסור לשתותן חוץ לסוכה. ומ"מ לפי שיש מפקפקין על ברכה זו לכן נכון הדבר שלא לקבוע א"ע בשתיה רק בסוכה שאכל בה היום ובירך עליה לישב בסוכה.

יוצא א"כ שההלכה היא, אשר כששותים יין בלי קביעות (היינו כדי לקיים מצוות שמחת יו"ט בכוס יין, המבואר בסי' תקכט ס"ז, וכיו"ב) א"צ לברך עליה, אמנם כששותים יין באופן של קביעות, (היינו התוועדות וכיו"ב), אזי אם הוא בסוכה שלו א"צ לברך, שכבר נפטר בבכרחה על אכילת אותו יום, בבוקר או בערב, ובסוכה אחרת צריך לברך מן הדין.

ובאשר להבדלה, כיון ש"בשאר ימות השנה נכנס לביתו להבדיל שם" יש לזה קצת קביעות ולכן "צריך לכנוס לסוכה להבדיל שם". אבל עדיין לא נתבאר בשו"ע אם צריך לברך על זה "לישב בסוכה".

עתה נראה הוראת רבותינו בזה.

באוצר מנהגי חב"ד שם מובא מה"רשימות" (ד, עמ' 11):

הבדלתי על היין, וצינני [כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע] לברך גם "לישב בסוכה" (אלא שהיה בדעת – וכן היה – לאכול אחר-כך סעודת הערב).

נראה מדברים אלו, אשר על ההבדלה עצמה אין עדיין הוכחה שצריך לברך ברכת "לישב בסוכה". אמנם אח"כ מביא מעשה שהי' בשנת תש"ד ובשנת תשכ"ט, שהורו בה רבותינו נשיאינו לברך "לישב בסוכה" גם בהבדלה. ומכך נראה שדעת

רבותינו היא, אשר גם ההבדלה על היין יש לה דין של קביעות וצריך לברך עליה "לישב בסוכה".

עוד מספרים, שפעם אחת הורה הרבי לברך "לישב בסוכה" גם בשתיית יין בסוכה שלא בשעת הבדלה. ואולי היה גם זה בעת התוועדות וקביעות לשתיית היין.

אמנם עדיין אינו מובן כ"ז, שהרי הובא לעיל משו"ע רבינו הזקן, אשר אף גם כשקובע את עצמו לשתות יין, שצריך לברך "לישב בסוכה", אין זה אלא בסוכה אחרת, שלא בירך בה "לישב בסוכה" באותו יום; משא"כ בסוכה שלו, שכבר בירך בה "לישב בסוכה" באותו יום, אזי אין צריך לברך "לישב בסוכה" אפילו כשקובע את עצמו לשתות יין, בהתוועדות וכיו"ב. וא"כ מהו הביאור בהוראה זו, לברך "לישב בסוכה" על הבדלה בכל אופן, גם כאשר מבדיל בסוכה שלו! ?

וחשבתי לתומי, שאולי מעולם לא היתה הוראה זו מרבתינו, לברך לישב בסוכה בהבדלה בסוכה שלו. מה שהובא באוצר מנהגי חב"ד משנת תשכ"ט (וכן ראינו בכמה שנים), הי' זה כאשר אחרי תפלת ערבית במנין של הרבי, הבדיל ר' יצחק חורגין ע"ה בסוכה של 770 עבור כל הקהל. כמדומה שמבדיל זה היה רגיל לאכול בסוכה שבביתו ובה בירך "לישב בסוכה" באותו יום, ולכן כאשר הבדיל בסוכה הכללית של 770 הוצרך לברך "לישב בסוכה". אמנם אין להוכיח מכאן, שגם כאשר האדם מבדיל בסוכה שבביתו צריך לברך "לישב בסוכה", שהרי הוא כבר בירך בה "לישב בסוכה" באותו יום.

כיון שמעולם לא נכתבה הוראה זו בפירוש על ידי רבותינו, איננו יכולים ללמוד מזה, אם הוראה זו נאמרה בסתם ובכל מקום או דוקא בסוכה אחרת. ממעשה שהי' ב-770 איננו יכולים ללמוד אלא למעשה דומה ממש, ולא לדמות מילתא למילתא, בדבר שיש חילוק גדול ביניהם, והוא היפך המובן בפשטות בשו"ע רבינו הזקן.

מ"מ עדיין הדבר אינו ברור לכאן או לכאן, ומי שיודע הוראה ברורה יותר בנידון הזה, בודאי יודיע אודותה, וזכות הרבים תלויה בו.

שוב ראיתי שבאוצר מנהגי חב"ד שם מציין אשר "כך היא גם ההוראה הפשוטה ב'לוח ארץ ישראל' של הרי"מ טוקצינסקי". אמנם שם מוסיף:

יש שאין מברכין לישב בסוכה על שתית הבדלה שאינה קביעות, אלא מברכין אח"כ על אכילת מזונות.

וא"כ אפשר, שגם כאשר האדם מבדיל בסוכה שבביתו; כל זמן שלא נתבררה הוראת רבותינו בזה, כדאי שהמבדיל יאכל ויברך בורא מיני מזונות מיד אחר ההבדלה.



### מצות צריכות כונה (ב)

**הרב אלי' נתן הכהן סילבערבערג**  
**ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא**

בגליון הקודם כתבתי לחקור בהאי דינא דמצ"כ, דקיי"ל בבאם חסר הכונה אז אין עשייתו נחשבת "מעשה מצוה", האם הפירוש הוא דהכונה הוי כמו תנאי והיכי-תמצא שעל ידו הוי העשי' מעשה מצוה; או דהפירוש הוא דהגדר דמעשה מצוה הוא עשי' שנעשית בכונה לצאת בו י"ח (ועיי"ש מה שכתבתי נפק"מ בדבר).

ונראה, דיש להכריע בזה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר: דהנה בלקו"ש (חכ"ב שיחה א' לפ' אמור) מבאר ההבדל בין מצות תפילה לשאר מצות שבמעשה, שבתפילה הרי מעשה המצוה היא להתחנן ולהתפלל, היינו ענין של עבודה ורגש שבלב האדם, משא"כ בשאר המצות דהמעשה היא הפעולה עצמה. וממשיך, דאע"פ שבכמה מצות ישנו להדין דמצ"כ לעיכובא, מ"מ "איז עס נאר אן ענין פון כוונת המצוה, אבער ניט א חלק פון דער מצוה גופא". ומציין לזה בהערה 32 "וראה שו"ע אדה"ז או"ח סתע"ה סכ"ח".

וז"ל אדה"ז שם: אכל מצה בלא כונה .. יצא, ולא אמרו שכל המצות שעשאו שלא במתכוין .. לא יצא י"ח, אלא במצות שאין בהן הנאת הגוף כלל כגון ק"ש .. שכשלא נתכוין בעשייתן לשם מצוה לא קיים המצוה כלל שאינו אלא כמתעסק בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה .. אבל מצות התלויות באכילה .. כיון שיש בהן הנאה לגוף אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו יצא י"ח, שהרי ע"כ נהנה הגוף מאכילה והר"ז נקראת אכילה ונמצא שקיים מצות האכילה וכו'".

ולכא' צ"ע מהו פשר הציון לסעיף זה בשו"ע שכתוב בו דכשחסר הכונה אז "אין עשייתו נקראת עשיית מצוה", ואיך מתאים עם המבואר בהשיחה דהענין דמצ"כ הוא רק ענין של כונה ולא חלק מהמצוה גופא. והר"ז ראי' לסתור!

ואולי י"ל דכונת השיחה היא, דכונת המצוה ה"ה כאופן הא' שהבאנו לעיל. והיינו, דאע"פ דכשחסר הכונה אז אין כאן מעשה המצוה (כמבואר בדברי אדה"ז), מ"מ הרי הכונה והמעשה ב' דברים נפרדים, ורק שהכונה הוא כתנאי שהמעשה יחשב כמעשה מצוה (משא"כ הכונה בתפילה הוא כאופן הב' הנ"ל – דגדר התפילה הוא – להתפלל עם הרגש הלב כנ"ל).

ועל סברא זו מציין לסעיף הנ"ל בשו"ע, דמשם ראי' חזקה לזה; דתוכן הביאור מדוע שונה מצות שיש בהן הנאה משאר מצות לענין מצ"כ, הוא, דבכלל כשאין כונה אז חסר במעשה המצוה, משא"כ במצות שיש בהן הנאה, דהמעשה הוי בשלימות מצד ההנאה, לכן כבר אין צורך בהכונה לפעול שהמעשה יהי' "מעשה".

וא"כ יש לנו ראי' חזקה דכל גדר הכונה הוא רק תנאי בשביל המעשה, עד שכשהמעשה הוא בשלימות מצד אחר, אז כבר אין צורך (לעיכובא) בהתנאי.



**יוה"כ שחל להיות בשבת [גליון]**

**הרב שמואל זייאנץ**

## ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בגליון שעבר גליון ב' [תשלח] העיר הרב יצחק אייזיק הלוי פישער על צ"צ או"ח סי' ל"ו בתשובה לקושיית השואל: דלשיטת (הרשב"א בתשו' תרי"ד הסובר דלשיטת) הרמב"ם דהחיוב של פת בשבת היא מה"ת, א"כ (לר"ל) ביוה"כ שחל בשבת נחייבו לאכול כזית פת, דהא שיעור אכילת יוה"כ היא בככותבת שהוא גדול מכזית וזה פלא.

ומת' הצ"צ שם ב' תי': א) דגם לר"ל כיון דעינוי ביה"כ הוא עשה ול"ת וכיון דאין עשה דאורייתא דוחה עשה ול"ת (ואפי' מדרבנן) א"כ אין חיוב אכילת פת (אפי' נאמר שהיא דאורייתא) דוחה עשה ול"ת דעינוי (חצי שיעור) דרבנן (דגם ר"ל מודה דח"ש אסור מדרבנן).

ב) דאפי' אם היה ביה"כ רק ל"ת גרידא לא שייך כלל לומר שמצות אכילת שבת ידחה פחות מכשיעור דכיון שהתורה חייבה "וענינתם" גם כשחל בשבת א"כ ביטלה התורה מצות אכילה ועונג בשבת זו. וכיון דאין שום מצוה לאכול בשבת זו ממילא אין מה שידחה איסור ח"ש דרבנן ובמילא נשאר האיסור דרבנן לאכול אפי' פחות מככותבת. עכת"ד הצ"צ שם ועיי"ש.

ועל זה העיר הרב הנ"ל: דלכאורה עפ"ד אדמוה"ז בקו"א (תצ"ח סק"ה) יש לת' קושיא הנ"ל באו"א: דדן שם אי מותר ליטול עפר שאינו מן המוכן ביי"ט לקיים מצות כיסוי הדם כדי שלא לבטל שמחת י"ט וכ' אדה"ז ע"ז: " . . דאין מ"ע זו דוחה את שום ל"ת, כיון שהיא תלויה בדעת האדם, שהרי מותר להתענות ת"ח ביי"ט משום דהתענית עונג לו כמ"ש בסי' רפ"ח, וכל מצוה שתלויה בדעת האדם אינה דוחה את ל"ת כדאיתא בפ"ג דכתובות גבי אונס ומפתה . . .".

וא"כ כיון דמותר להתענות ת"ח בשבת הרי זה מצוה דתלויה בדעת האדם ובמילא אין זה דוחה ל"ת, וא"כ מתורץ קושיית השואל: אין לומר דמצות אכילת פת ידחה ח"ש (דרבנן) דיה"כ, כיון דלדעת אדה"ז מ"ע כזו התלויה בדעת האדם אינו דוחה ל"ת. וצ"ע אמאי לא העיר הצ"צ בזה. אלו (חלק) מתוכן הערת הרב הנ"ל.

ואולי י"ל ובהקדם כמה דיוקים בקושיית השואל: א) קושיית השואל היא בדוקא אליבא דר"ל (ולא אליבא דר"י). ב) קושיית השואל היא בדוקא לפמ"ש הרשב"א בשיטת הרמב"ם דחיובי אכילה בשבת הוא מה"ת (ולא רק מדברי סופרים או דברי קבלה). ג) ובזה גופא: קושיית השואל היתה רק להשיטה דחיוב פת הוא מה"ת (ולא רק דאיסור התענית בשבת הוא מה"ת, והיינו דאין לומר דחיוב לאכול בשבת כדי שלא להתענות ידחה איסור ח"ש דעינוי יה"כ).

וראה בהגהות רעק"א בשו"ע סי' תק"ע סע' ג' שהביא פי' הרשב"א בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' שבועות ה"ו) ומקורו מגמ' ברכות מ"ט, דמשמע שם דישנו חיוב לאכול פת בשבת כמו ב"ט, וכיון דבי"ט חיובו מה"ת עד"ז בשבת. (ועיי"ש מה שכ' שיש לעיין מל' הרמב"ם לפרש שהאיסור מה"ת הוא רק שלא להתענות בשבת).

והנה להלן בהתשובה ד"ה והנה דברי הרמב"ם, מקשה על מר בריה דרבינא דהתענה בשבת, ולמה לא אכל כזית פת והיה מקיים אכילת שבת וגם מקיים התענית (דלשיטתיה גם שאר תעניות שעורם בככותבת במכ"ש מיה"כ) ואומר מפורש שהקושיא היא "בין לפי' ההגמ"י בין לפי' הרשב"א" (והיינו שגם להגמ"י שלא סובר שחייב לאכול פת מדאורייתא כהרמב"ם כמבואר בצ"צ שם קשה קושיא זו), משא"כ בתחילת התשובה דייק שקושיית השואל היתה בדווקא לשיטת הרשב"א.

מכל זה נראה ד(תוקף) הקושיא הוא רק באופן שהקשה השואל.

והנה בקשר לדיוק הא' נראה לומר: שלר"י מובן דאין חיוב אכילת פת דוחה איסור ח"ש עינוי מה"ת, דכיון דח"ש הוא מענין ולפי ענין האיסור (וכפי ההבנה בתי' הא' דצ"צ שגם בח"ש לר"ל ישנו עשה ול"ת, לפי פרטי ענין העבירה – ואם היה רק איסור וענין כללי מסתבר דאין לומר בח"ש עינוי דהוא עשה ול"ת, אלא איסור כללי דח"ש (מדרבנן –) הרי ח"ש מעינוי יה"כ הוא ח"ש דכרת ואין העשה דאכילת פת בשבת דוחה ל"ת וח"ש דל"ת דכרת.

בנוגע לדיוק ב': לפי הסוברין דחיוב אכילה הוא מדברי סופרים או מדברי קבלה (כפי שמביא אדמוה"ז בסי' רמ"ב סע' א' בשם י"א, שהכבוד והעונג בשבת ויו"ט הוא מדברי סופרים. ומפ' בקו"א א' שם שזהו שיטת הרמב"ם. וכן מפ' הפי' תועפות ראם להיראים סי'

ת"ב בדעת הרמב"ם) הרי מובן דאין חיוב אכילה מדברי סופרים דוחה ח"ש דעינוי גם לר"ל (הסובר ח"ש דרבנן), כיון דח"ש דעינוי הוא ח"ש דכרת (וכמו דאין עשה דאכילה דוחה ל"ת דכרת כמו"כ בדרבנן. וכנ"ל הרי הבנת הצ"צ בתי' הא' היא דח"ש תלוי לפי הענין ואיסור הפרטי בו מדובר).

ובמילא בנוגע הדיוק הג': הקושיא היא רק מחיוב אכילת פת מה"ת, ולא יכולים להקשות מהא דאסור להתענות מה"ת בשבת (וכן הוא שיטת אדה"ז בשיטת הרמב"ם: דאסור להתענות מה"ת בשבת ונלמד "מאכלוהו היום") שידחה ח"ש דרבנן דעינוי דיה"כ: דע"ז מובן מעצמו ע"ד תי' הב' דהצ"צ כאן: דאין איסור להתענות בשבת שבו חל יה"כ כיון דביה"כ צוה הקב"ה להתענות בו (גם כשחל בשבת), ביטל האיסור שלא להתענות בשבת.

(והיינו שאפי' נאמר ששיעור איסור עינוי בשאר תעניות היא בכזית (שלא כדברי הצ"צ כאן אלא כדברי הדברי נחמיה או"ח מ"א), יהיה מובן בפשטות שאין צווי התורה שלא להתענות שייך כלל בשבת שחל בו יה"כ, כיון שהתורה צוה עליו להתענות ביה"כ זה, ומובן בפשטות שאין פי' הדברים שצווי התורה להתענות ביה"כ דוחה ציווי התורה שלא להתענות בשבת, אלא שלמכחילה לא חל על שבת זו ציווי התורה שלא להתענות).

ולכן קושיית השואל היא רק: לשיטת הרשב"א אליבא דהרמב"ם דחיוב אכילת פת, כזית, בשבת היא מה"ת, א"כ יש מקום לומר דחיוב לאכול כזית מה"ת ידחה ח"ש דאיסור עינוי דרבנן (ואע"פ דהוא איסור ח"ש דרבנן דיש בו כרת בדאורייתא). משא"כ להגמ"י (שהצ"צ מבאר שם שסובר שאין חיוב מה"ת לאכול פת אלא שלא יתענה) לא שייך כלל להקשות שיאכל פחות מכשיעור לר"ל שבשפטות ביום זה שיש ציווי להתענות אין הצווי שלא להתענות בשבת.

(משא"כ בנוגע למר בריה דרבינא: כיון דלא היה לו איסור לאכול אלא שהתענה למצוה (תענית חלום או תשובה וכיו"ב) בעלמא, וישנו המצוה (מדרבנן עכ"פ) שיאכל אכילת שבת, במילא שייך להקשות, שגם לשיטת ההגמ"י היה יכול לקיים שתיהם: אכילת שבת (לכה"פ דרבנן, אפי' לשיטת ההגמ"י) וקיום תעניתו ששיעורו בככותבת – לשיטת הצ"צ).

והשתא דאתית להכי: הצ"צ שם (ד"ה והנה דברי הרמב"ם) ביאר דלשיטת הרשב"א הסובר שחייב האכילה היא דאורייתא<sup>1</sup> אין היתר להתענות רק לתענית חלום. וכן לשיטתו הא דמר בריה דרבינא יתיב בתעניתא כולא שתא הכוונה הוא לתענית חלום. ומבאר הלאה שההגמ"י המובא בב"י בסי' רפ"ח שמפרש שמר בריה דרבינא היה

1) לכללות הענין יש להעיר: שלפי זה לשיטת הרמב"ם אליבא דהרשב"א יצא שיכול א' להוציא חבירו בברכת פת בשבת, אע"פ דלא נהנה בעצמו, (דלא כפסק השו"ע סי' קס"ז סע' כ' ובאדמו"ר סע' כ"ג).

וכן יש להעיר בדין הנ"ל: בנוגע לשבועות שנפסק באדה"ז תצ"ד סע' י"ח (והוא בח"י ממהרי"ל) שאסור להתענות תענית חלום בשבועות והוא משום שהוא יום שניתן התורה וצריך לאכול ולשמוח ולהראות שנוח ומקובל לישראל יום שניתנה בו התורה, א"כ הוא הו"ו לאכול אז ויהיה באותו גדר כמו כזית מצה ויין של קידוש ויוציא השני בהברכה אע"פ שהוא עצמו לא נהנה.

(וכן יש להעיר זה להמג"א שהביא הראיה לדין הנ"ל מזה דאיבעיא הגמ' (ר"ה כ"ט) האם יכול להוציא השני רק בנוגע למצה ויין קידוש, ולא לשאר שבתות, מזה ראייה דבשאר שבתות ברור שהוא ע"ד ברכת הנהנין. ולפי הנ"ל יש להעיר למה לא איבעיא גם בנוגע לכזית בחג השבועות. ויש לחלק ובקל: דהראיה היה מדלא איבעיא בדבר השכיח יותר והוא בכל שבת ושבת. אבל הא דלא הביא גם שבועות אין הוכחה דאפשר דשייר).

והנה בפמ"ג במשב"ז בסי' קס"ז שם דן בדין זה ומסופק דכיון דדין זה תלוי בערבות הרי אפשר דדין ערבות הוא רק על דבר המפורש בתורה (כמצה) או אפי' על מ"ע דרבנן (כקידוש של יין). ומיוסד לפי ביאור הלבוש שם שהא דאינו מוציא כפת שבת הוא משום דאין מצוה בפ"י לאכול פת בשבת. והרי ישנם דעות שמחוייב לאכול פת מה"ת, אלא מוכרחים לומר: דכיוון דלא כתוב (ש"ת) שחייב לאכול פת רק תושבע"פ אין בזה ערבות. משא"כ מ"ע גמור אפי' דרבנן, כיון דמפורש בקרא "ככל אשר יורוך" הרי יש בזה ערבות.

ולפי"ז יוצא לשיטתו לכאורה דכיון דלא מפורש בקרא או שהוא מ"ע גמור דרבנן לאכול פת בחה"ש (ועי"כ?) במילא אין בזה ערבות. (ולכאורה לפי"ז בנוגע לפורים שהוא מצוה מדברי קבלה לאכול, "מי משתה" אפשר דיכול להוציא).

(ובברכת הבית שער כ"ה י"ב אות ט"ז מוסיף עוד טעם: דבמצוה שהוא משום הנאת גופו לא הצריכו להיכנס בערבות זה בזה דבלא"ה הם בטוחים בעצמם שיתרצו להנות גופם. ולפי טעם זה מובן גם לשיטת הרמב"ם והרשב"א ועד"ז בחג השבועות וכו' דכיון דאין ערבות בדבר של הנאת גופו דאינו יכול להוציא חבירו בזה).

אבל באדמו"ר (ע"ד המג"א) שלמד בטעם שאינו יכול להוציא שהוא משום שאין חיוב זה אלא להנאתו, א"כ יוצא דלהרמב"ם אליבא דרשב"א שהוא חיוב (לא רק להנאתו) יכול להוציא חבירו. ולכאורה עד"ז בחג השבועות שהוא חיוב לא רק להנאתו יכול להוציא גם כשלא נהנה. ולכאורה עד"ז בעי"כ (עיין תר"ד סע' א' דאין להתענות ת"ח בעי"כ ולכה"פ צריך לאכול פעם אחת). וראה טור וב"ח ואדמו"ר סי' תפ"ד סק"ד ומסקנא שם שיכול גם להוציא חבירו בברכת הירקות דליל חגה"פ. וראה גם בנ"כ לאו"ח רצ"ז.

מתענה בשבתות השנה גם שלא לתענית חלום<sup>2</sup> הוא שלא כשיטת הרמב"ם.

והיינו שלשיטת הרשב"א בהרמב"ם (וכן לראשונים הסוברים כמותו) המחייב לאכול כזית פת בשבת מדאורייתא הרי משמע דאין להתענות בשבת ואפי' כשהתענית עונג לו (שמתענה מחמת תשובה וחסידות). ויתירה מזו אפי' כשהאכילה צעור לו (שמזיקו או שמתענה בכל יום ואכילה בשבת צער הוא לו) חייב לאכול כזית פת.

ולפי"ז הפסק דין בשו"ע סי' רפ"ח וס"ג המתיר להתענות למי שאכילה צער היא לו מפני שינוי וסת (ולכאורה כן גם המבואר ס"ב שהאכילה מזקת לו. אבל עיין בערוך השולחן כאן) היא רק לשיטת ההגמ"י ולא לשיטת הרמב"ם להרשב"א.

וכן י"ל בביאור ב' סוגי טעמים להתיר תענית חלום בשבת (מובאים בשו"ע אדמוה"ז ס"ד): א) שיפה תענית לחלום "שיקרע גזר דינו". ובמג"א או"ח קכ"ח סק"ע כותב דהוי כמו פקו"נ (וכן הוא בכמה ראשונים, ראבי"ה תענית תת"ס, עמוד תרכ"א). ב) כיון שנפשו עגומה כשלא יתענה ואם יתענה בטוח שיקרע גזר דינו א"כ הרי התענית עצמו "תענוג הוא לא" ואין כאן ביטול עונג שבת. (ועיין בלקו"ש שם ובהע' 34 ובשוה"ג שם).

וי"ל שטעם הב' אינו מתאים עם שיטת הרמב"ם להרשב"א הסובר שיש חיוב לאכול פת בשבת, ואין התענוג הבא לו מהעדר האכילה פוטר מחיוב האכילה (שלכן גם מי שהעדר האכילה עונג לו והאכילה מצערו (ואפשר גם כשמזיקו) אעפ"כ מחוייב לאכול פת) ובמילא מוכרח לומר שטעם ההיתר (או החיוב) לתענית חלום היא משום שיקרע גז"ד וכיו"ב.

(2) בלקו"ש חכ"ג ע' 30 הע' 32 לומד בשיטת ההגמ"י דמשמע ממנו דהא שהתענה בשבתות משום דאכילה בשבת צער היה לו משום שינוי הוסת. אבל מהצ"צ כאן לכאורה משמע שלומד שתעניתו היה למצוה (בקושיתו מקשה שהיה יכול לאכול כזית ואעפ"כ "יקיים תעניתו", והתי' אומר "כיון דלדידי" המצוה להתענות") שלכאורה משמע יותר שהיה מתענה לשם מצוה. אבל אין שום סתירה: כ"ק אדמו"ר רוצה בעיקר לומר שמשמעות ההגמ"י היא שההיתר להתענות לא היתה תענית חלום כ"א משום שהאכילה צער היא לו (משום שינוי הוסת). אבל מצד שני גם משמע מההגמ"י שהשינוי וסת היתה שהיה מתענה בכל יום ותוכן התענית של "חסידים ואנשי מעשה" בכל יום היה לשם מצוה, ובמילא גם ק"ו תעניתם כיום השבת היה לשם מצוה. (אלא שההיתר להתענות בשבת היא משום: "שינוי הוסת צער לו").

משא"כ ההגמ"י ודעימיה הסוברים שמי שהאכילה מצערו והעדר האכילה מביאו עונג פוטר לחיוב האכילה, אפשר לומר שזהו גם הטעם להיתר (או לחיוב) דתענית חלום: דכיון דהאכילה מצערתו והתענית "תענוג הוא לו" לכן יכול (או מחוייב) להתענות.

יש לומר בהסבר שיטתם: הרמב"ם (לרשב"א) ודעימיה סוברים דהתורה חייבה לאכול (פ). והיינו שגם כשנגדיר חיוב האכילה שהוא משום "וקראת לשבת עונג", הרי הוא רק פי' "למקראי קודש" – אדמוה"ז ריש הל' שבת – יש לפרש דכיון דפת הוא דבר וענין המענג ("לכב אנוש") הרי אכילתו בזה הוא קיום פעולת דמקראי קודש (אע"פ דאצלו בפרטיות אי"ז ענין של עונג), דכיון דלכל העולם הוא ענין ה"מענג" הרי בזה הוא מקיים "מקראי קודש"<sup>3</sup>.

והיינו שהחיוב דעונג הוא (לא חיוב כשלעצמו, אלא) שעי"ז הוא מקיים "מקראי קודש"<sup>4</sup>. ואפשר לומר שהחיוב הוא להתנהג בעניינים שמביאים בדרך כלל לידי עונג, וכשפועל בעניינים אלו הרי בזה מקיים החיוב של "מקראי קודש".

משא"כ שיטת ההגמ"י היא דחיוב התורה הוא רק שלא להתענות, (ואינו קיום במקרא קודש) דמסתבר יותר לומר שהוא שלא יצער ויעשה עינוי לעצמו ע"י תעניתו. ובמילא י"ל שגם החיוב דרבנן לאכול פת ולקיים "וקראת לשבת עונג" (כעין דאורייתא היא בעיקר להוסיף במה שהוא עונג אצלו) לא במה שנחשב עונג לכל העולם). ולכן באם העדר האכילה תענוג הוא לו והתענית מצערו אז יש לו להתענות<sup>5</sup>.

(3) ולהעיר מל' המובא באדמוה"ז ריש רמ"ב שם: " . . . ולענגו בענג . . ." (ולא להתענג) והוא כפשוטו ל' הפסוק בישעיה וקראת לשבת ענג.

(4) (וראה ברמב"ן אמור כ"ג ב': " . . . מקרא קדש . . . ואונקלוס עשאו מל' אשר יקרא . . . ל' מאורע, בכל יום שיארעו תעשו אותם קודש. ורז"ל אמרו ארעם במאכל ובמשתה ובכסות נקיה כלומר שלא יהא חוקם אצלך כחוק שאר הימים אבל תעשו להם מקרא כל קדש לשנות במאכל ובמלבוש מחול לקודש. וגם זה דעת אונקלוס". ונראה ממנו ע"ד הנ"ל שהעונג וכבוד (אינם לשם עצם עניינם, אלא) שעי" שמשנים בעניינים אלו "תעשו אותם קודש".

(5) ולהעיר גם מל' אדמוה"ז בהמשך הל' הנ"ל (הל' ב'): " . . . אין לו להחליף עונג חכמים שתקנו בגי' סעודות . . . ולא התירוהו חכמים . . ."

אבל לפי זה דוחק קצת: דכיון דדין שמותר להתענות כשהאכילה מצערו כו' נפסק להלכה באדמוה"ז באופן סתמי, ומשמעותו הוא דקאי בין לשיטה (בסי' רמ"ב) הסובר דעונג שבת מדברי סופרים ובין לשיטה הסובר דהיא דאורייתא. (וכן ההלכה בסי' קס"ז דאינו יכול להוציא

וא"כ לאחרי כ"ז מובן שלשיטת הרשב"א אין מצות אכילת פת בשבת תלוי בדעת האדם, דהרי אדמוה"ז הטעים לזה: "דמותר להתענות ת"ח ב"ט, דתענוג הוא לו... ", דכיון דהחיוב אכילה הוא בשביל שזהו התענוג אצלו ולכן כשהתענית היא תענוג אצלו אינו מצווה בזה, במילא הרי זה נחשב "תלוי בדעת האדם". אבל לשיטת הרשב"א דההיתר להתענות ת"ח (אינו משום שזהו "תענוג אצלו", אלא) משום טעם צדדי דיש לו היתר או חיוב להתענות עבור חלום רע לקרוע גזר דין וכיו"ב, אין היתר או חיוב תענית זה נובע "מדעת האדם" ומה שזה תענוג אצלו, ובמילא עשה זו דוחה ל"ת ככל עשה הדוחה ל"ת.



## שונות

**"רמב"ם" ר"ת "רבות מופתי בארץ מצרים"**

**הת' יוסף יצחק יעקבסאהן**  
**תות"ל "770"**

השני יי"ח בברכת פת דשבת דאינו תולה לומר במחלוקת האם עונג מדברי סופרים או מדאורי' – אלא בזה דחיוב פת הוא מצד עונג כו' –). ומשמע שגם אם סוברים עונג שבת מדאורי' אעפ"כ יכול להתענות כשהאכילה מצערתו כו'.

ואפשר לומר בהסבר המחלוקת באו"א: שיטת הרמב"ם (להרשב"א) היא כנ"ל דיש לענגן לשבת בכדי "לעשות" השבת לקדש ולקיים "מקראי קדש", וזה נעשה ע"י מה שכל א' עושה דבר המענג ומה שנחשב לענג לכל העולם ("תורה על הרוב תדבר").

וההגמ"י יסבור: דאע"פ דחיוב האכילה היא בכדי לקיים "מקראי קדש" אבל אופן הקיום הוא רק בדבר שנחשב לענג לאדם הנושג פעולה של ענג. באם זה נחשב לצער אצלו אינו מקיים בזה "מקראי קדש". (ולהיפך כשהתענית ענג לו מפני שינוי וסת התירו לו חכמים להתענות).

מרגלא בפומי של כ"ק אדמו"ר זצוקלל"ה נבג"מ זי"ע – ובפרט בשנים האחרונות – ש"רמב"ם הוא ראשי-תיבות "רבות מופתי בארץ מצרים" (לשון הכתוב בא יא, ט). ותוכן הענין בזה ביאר רבינו כמ"פ, שהרמב"ם דר כו"כ שנים במצרים, ובמילא, ע"י הרמב"ם נפעל "רבות מופתי בארץ מצרים".

כמה פעמים התבטא רבינו, שפתגם זה (ש"רמב"ם" הוא ר"ת "רבות גו") איתא בספרים. וזכורני, שפעם אחת חזר רבינו על הפתגם בשם "גדולי ישראל".

וראיתי להעיר, שבספר "שרי המאה" (להרב יהודה ליב הכהן מיימון ע"ה, חלק א פרק ז), מספר המחבר אודות שיחה שהיתה בינו ובין הגאון ר' עקיבא יוסף שלזינגר ז"ל (בעהמח"ס "לב העברי"), שבה סיפר לו הרב שלזינגר בשם חותנו הגאון ר' הלל ליכטנשטיין ז"ל, מי שהי' תלמידו המובהק של ה"חתם סופר", את הדברים הבאים אודות רבו ה"חת"ם:

פעם, כאשר גמר ה"חת"ם את שיעורו, והצליח ליישב באופן נפלא את השגותיו של הראב"ד כלפי הרמב"ם, פנה לתלמידיו ואמר: כשזכיתי והתאכסן בביתי הגאון ר' ישראל משקלוב (בעל "פאת השולחן"), דברנו ארוכות וקצרות על-אודות רבו, הגר"א מוילנה. תוך כדי שיחה אחת, ניגש ר' ישראל אל ארון הספרים שלי, הוציא משם ספר, ואמר לי: "זה כוחו של רבי הגר"א. הוא הי' בקי בספר זה עד להפליא, והי' סופר ומונה כל אותיותיו". נטלתי את הספר מידו, והנה הוא ספר התנ"ך. ור' ישראל המשיך את דבריו, ואמר:

הגר"א האמין וידע כי "ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא", והי' יודע לגלות ולהראות איפה מרומז כל אחד מגדולי חכמי ישראל בספר התורה. פעם אחת כששאלנו אותו, איפה מרומז שמו של הרמב"ם בתורה? הוציא ספר שמות, והראה באצבע על הכתוב "רבות מופתי בארץ מצרים", ראשי תיבות רמב"ם, והוא הלא הי' בארץ מצרים.

והחת"ס הוסיף אז: אמנם כן, רבנו משה בן מימון הי' איש המופת השלישי בארץ מצרים אחרי משה רבנו.

ומי הי' השני? שאלו כל התלמידים בבת אחת.

שני למשה לא הי' – השיב רבינו – "לא קם כמשה"!

ע"כ חלק הסיפור השייך לנדרו"ד. ולא באתי אלא להעיר.



## כמה דיוקים בנוסח התפילה

**יהושע מונדשיין**

עיה"ק ירושלים ת"ו

בתפילת "אבינו מלכנו זכור רחמיך" הנאמרת בחזרת הש"ץ במוסף דר"ה ויוהכ"פ, הנוסח בסידור תורה-אור הוא "וכלה דבר וחרב . . ועון ושמד ומגפה . .". כן הוא במהדורת קה"ת תשמ"ז (שאיני יודע מאיזו מהדורה צולם סידור זה), וכך במהדורת תרמ"ט ותרפ"ה (ועוד?). במהדורה הראשונה של סי' תו"א (תרמ"ז) נמחקה התיבה "ושמד", אך מקומה נותר פנוי (ושמא נעשתה מחיקה זו באמצע ההדפסה, ואפשר שנותרו טפסים שמהם לא נמחקה מלה זו).

במהדורות אחרות של סי' תו"א נדפס "ועון ומגפה", ללא היכר של השמטה. וכך גם במהדורת קה"ת תש"א, ובמתחזורים שבהוצאת קה"ת.

במהדורה הראשונה של הסידור עם דא"ח (קאפוסט תקע"ו) נדפס "ועון ושמד ומגפה", כך נדפס גם במהדורה שממנה הדפיסו (בשנת תשכ"ה) את הסידור בהוצאת קה"ת, אלא שבמהדורת קה"ת מחקו את תיבת "ושמד" ומקומה נותר חלק. וצ"ע אם נהגו כהוגן, שהרי פשיטא שבאותן מהדורות שהשמיטו תיבה זו הי' זה אך ורק מיראת הצענזור.

[אגב, בסידור עם דא"ח מהדורת קה"ת השמיטו בכ"מ את התיבה "את" מהמשפט "ויהללו את שמך הגדול שבסיום ברכת ההודאה בשמו"ע אך היא נותרה בתפילת מוסף לר"ח ובתפילת נעילה].

ובנוסח "אבינו מלכנו" הנ"ל יש לעיין עוד, מדוע מזכירים בר"ה תיבת "ועון", אף שרבינו הזקן בסידורו מקפיד מאוד לבלי הזכיר חטא ועון בתפילות ר"ה.



עוד מצינו בס' תו"א מהדורת קה"ת (תשמ"ז), שבתפילת גשם ננקד שם "גבורות הגשם" בסגול, וכן "שאתה הוא . . ומוריד הגשם" בסגול (וכך גם במהדורת תרמ"ז ותרמ"ט ועוד). אך במהדורות אחרות ננקד "הגשם" בקמץ. ברם אין אלו דיוקים בנוסח התפלה של רבינו הזקן, שכבר כתב בשער-הכולל שבסידורים הראשונים לא נדפסו כלל תפילת הטל ותפילת הגשם.

ויש לעיין האם יש לדמות זאת ל"מוריד הגשם" שבתפילת שמו"ע שננקד בסגול, שהרי שם אין זה סיום פיסקא (אלא רק הפסק של "הבחור הזעזער"), משא"כ בשני המקומות הנ"ל שבתפילת הגשם. אבל גם אם הוי סיום ענין עדיין יש לעיין בשיטתו של רבינו הזקן בסידורו, שבכ"מ מוכח שנוקט בלשון חכמים ולא בלשון תורה (ולא כמו המחדשים ששינו את הלשון התפילות ללשון חכמים ואכמ"ל), וא"כ מנ"ל שבסוף ענין צריך להיות ננקד בקמץ. מאידך גיסא, מצינו בברכת קידוש הלבנה שננקד "לעמוסי בָטָן" בקמץ, וכן בוידוי דקשהעמ"ט ודיוכ"פ "חדרי בָטָן" בקמץ.

ועוד בתפילת טל ותפילת גשם, שבסי' תו"א הנ"ל (דשנת תשמ"ז) ננקד "לחיים ולא לָמוֹת" (הלמ"ד בשבא), ואילו ברוב סידורי חב"ד ננקד "ולא לָמוֹת" (הלמ"ד בפתח). ואף שע"פ האמור בשו"ע אדה"ז (תקפב, ז) יש להעדיף לכאור' את הנוסח "לחיים" בשבא, שכך נאמר שם לגבי הנוסח של "זכרנו לחיים": לחיים יאמר בשב"א תחת הלמ"ד ולא יאמר בפתח, דלא לישתמע לאחיים כלומר לא חיים. עכ"ל (ואף שנאמר שם שרק בימי הדין צריכים לדקדק בזה, אבל בשאר ימות השנה אנו אומרים [ב"השכיבנו"] "והעמידנו מלכנו לחיים" בפת"ח [כ"ה בנוסח פולין הישן, אבל אנו אומרים "והעמידנו מלכנו לחיים טובים", הלמ"ד בשב"א] ואין אנו חוששין, לפי שאחר כוונת הלב הן הן הדברים עכ"ל – אך עכ"ז לכאור' עדיף לדקדק

גם בשאר ימות השנה, ומהיות טוב וגו') – אך כבר נאמר בשם הרה"ח ר' מענדל חן הי"ד (ולאחרונה מתייחסת אימרה זו למוהרלווי"צ אביו של כ"ק רבינו זי"ע) שהבקשה "לחיים ולא לְמֹת" היא אמנם במשמעות של "לא מות", דהיינו שאנו מבקשים שנזכה לחיים ממש, ולא ח"ו לחיים במשמעותם המצומצמת של העדר השלילה ("לא מות"). וע"ד האמור בלוח הי"י (ר' חשוון) לענין אריכות ימים: "אבער ניט מיט פויערשע יאהרען" – שחייהם אינם חיים.

ומחיה חיים יזכנו לראות באור החיים ויכתבנו לחיים, ככתוב ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום.



## מפתחות לס' התניא

### הנ"ל

במפתחות לס' התניא, במפתח השמות (וביטויים בלתי רגילים), בערך "שכל" נרשמו שלושה ביטויים: "ולקרב אל השכל" (פ' מח); "לקרב אל שכלנו הדל" (פ' מט); "ולקרב קצת אל השכל" (אגה"ק טו).

וצ"ע מדוע לא נרשם גם הביטוי "לקרב להם אל השכל" שבאגה"ק סי' כה.



## היום יום – ח תשרי

### הרב מיכאל אהרן זליגסון תושב השכונה

ב"היום יום" ליום ח' תשרי מביא רבינו פתגם (בהמשך לימים שלפנ"ז) ומצטט הפסוק הצנע לכת עם ה' אלקיך ומבאר זה בעבודת השם.

והנה יש להעיר ע"ד גירסא זו ("ה' אלקיך") מהש"ס מכות כד, א: "הצנע לכת עם (ה') אלקיך". והנה ידוע ע"ד שו"ע

אדה"ז שמה שהעמיד בחצע"ג הי' מוטל אצלו בספק עד שיברר וכו'. ועפ"ז נמצא שעד"ז גירסא זו (בחצע"ג עכ"פ) נעשית גם חלק מתושבע"פ. ובמיוחד שבהלוח "היום יום" הנה בא – פתגם זה – בהמשך להפתגמים דימים שלפנ"ז ששם מובאים ומודגשים איזה פעמים ב' השמות [הוי' ואלקים].

ומכאן למדים עד כמה מדויקים דברי רבינו נשיאנו בהלוח.



## על הגרא"ח נאה ז"ל

**הרב ברוך אבערלאנדער**

שליח כ"ק אדמו"ר, בודאפשט הונגרי'

ב'כפר חב"ד' גליון 775 עמ' 39 כותב הרב א"י גורארי' בקשר למנהג שהגרא"ח נאה ז"ל כותב עליו "ולא ראיתי מי שנוהג כן בזמננו", שכיון שהגרא"ח נאה היה מבני עיה"ק חברון שהיישוב החבד"י בה נוסד ע"י כ"ק אדמו"ר האמצעי, נראה שבכתי החסידים בחברון נהגו הכל במנהג זה וכו'.

ולהעיר שצריך משנה זהירות בקביעות כאלו. וראה באגרות קודש חלק י' עמ' רנג, שם כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: " . . אנ"ש באה"ק . . כנראה, גם ביניהם מסורות שאינם מתאימות עם מה ששמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר – בענינים אחרים, וכמודפס בלקוטי מנהגים . . ואח"כ נתקבלו מכ' מהרה"ח הר"ח נאה ז"ל שאנ"ש באה"ק לא נהגו כך עד עתה". ויעידו ע"ז גם השינויים וההגהות הרבות שהרבי הגיה ב'לוח כולל חב"ד' שי"ל לקראת שנת תשט"ז.

דרך אגב, שמעתי מא' מנכדי הגרא"ח נאה שנשאר מהסבא כמו 'חדר שלם של כתבים' וכו' שמשום-מה לא נדפסו עד היום, וכמה מצער הדבר ביודעינו את גודל עבודתו (וזכותו) בהפצת פסקי ושו"ע אדמו"ר הזקן. וכל מי שקורא האגרת שכתב הרבי לאחרי שנפטר הגרא"ח (אג"ק ח"ט עמ' רלא) יראה שהוא מעין נבואה. ואולי עוד יבואו מבני המשפחה ויפרסמו אותם לתועלת הרבים.



## מאמרים מלוקטים

### הנ"ל

ב'כפר חב"ד' גליון 747 עמ' 32 נאמר שאת המאמרים שנבחרו לחוברת-הקונטרס "מאמרים מלוקטים" מלוקטי תורה בחר והציע המשפיע הרש"ח קסלמן ז"ל.

וכנראה לא דק. ב'תשורה משמחת נישואין של זושא ואהובה שיחיו וואלף' (י' תמוז תשנ"ו) עמ' 83 ישנו מכתב של ר"א וואלף ובו רשימת כמה מאמרים שרוצים להדפיס ב'מלוקטים', אבל בתשובתו של הרחמ"א חדקוב (עמ' 84-83) ישנה רשימה אחרת "אשר מצד המשפיעים בתות"ל בכאן [של 770] מוצאים לנכון להכניסם לרשימת המודפסים".



## הערה בסה"ש

### הרב אלחנן לשם משגיח בישיבה

בספר השיחות תש"ב ע' 136 מסופר דכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע סיפר בשיחת שמח"ת תרס"א על קורות החסיד ר' הענדל קוגל מיום קבורתו עד אותו שמח"ת. ואמר שם דיש אלו שיושבים בגיהנם י"ב חודש, ויש אלו שהם שם לד' או ה' חדשים, ויש שהם שם לחודש, אבל "הענדל האט מער ניט ווי א שמעק געטאן דעם גיהנם" כי הנהגותיו הצילוהו מיסורי גיהנם.

אבל להעיר דבעמוד 99 מסופר איך שיש ב' מיני יסורים למעלה – דרך ארוכה והיסורים אינם חזקים כ"כ, ודרך קצרה שהיסורים הם כ"כ חזקים עד שאפילו מלאכי החבלה אינם יכולים להסתכל! וממשיך שם . . שר' הענדל ביקש שיתנו לו הדרך הקצרה – אף שיהיו לו יסורים גדולים עי"ז – כי רצה

להיות אצל אדמו"ר הזקן בכ"ד טבת, עכת"ד. ולפי זה נמצא שענשו אותו, היפך מהמבואר בעמ' 136 ?

ואולי י"ל שהוא ביקש הדרך השני', אבל לפועל לא ענשו אותו כלל. ודוחק.



### הערה ב"היום יום"

**הת' מנחם מענדל רייצעס**  
תות"ל מגדל העמק

ב"היום יום" ד תשרי: "צום גדלי' נדחה. אבינו מלכנו. סליחות". – וצע"ג מדוע שינה את הסדר וכתב "אבינו מלכנו" לפני "סליחות", והרי הסדר בפועל הוא הפוך !

ובי' טבת: "תענית, סליחות, אבינו מלכנו". סליחות ואח"כ אבינו מלכנו. וכן ביא אדר שני: "תענית אסתר מוקדם, סליחות, אבינו מלכנו". וכן יז תמוז: "תענית, סליחות, אבינו מלכנו". וכך צ"ל בפשטות.

ובודאי יעירו בזה הקוראים שיחיו.



## הוספה

לרגל מלאות ח"י שנה להופעת הקובץ בשעטומ"צ, מוגש בזה צילום כתי"ק מענת כ"ק אדמו"ר הראשונה אל המערכת בקשר לשיחת ש"פ בא ה' תש"מ, שבה הביע כ"ק אדמו"ר שביעות רצונו הק' מהכתיבה בהקובץ.