

ב"ה  
ל"ג בעומר - ש"פ אמור  
ה'תשנ"ח  
גליון טז [תשנב]

תוכן הענינים

**רשימות**

- 4..... תיקוני מקוואות  
7..... "הרא"ד לאוואוט נ"י"  
7..... "י"ב צירופי שם הוי"  
8..... שכולן מתאימות ואב אחד לכולנה  
10..... הוגה את ה' להתלמד  
11..... קבורת כל המתים מצות עשה?  
18..... ברית מילה בתפארת שבנצח  
18..... "הייליגע תמימות'דיגע טרערען"  
19..... אכילה לפני מעריב  
20..... אם הכהנים באו במקום הבכורות מצד העגל [גליון]

**לקוטי שיחות**

- 21..... תוכן הכללי ותוכן הפרטי  
23..... ספירת העומר  
24..... קטני קטנים בהקהל  
25..... שני תבשילין [גליון]  
30..... התבודדותו של דוד בעיצומה של תהלוכה [גליון]

**אגרות קודש**

- 32..... הקטר חלבים ואיברים בלילה  
36..... עניית אמן אחר ברכת "הגומל"

**נגלה**

- 38 ..... תינוק שנשבה לגבי חיובי שבת
- 40 ..... "עד שישגוג בלאו שבה"
- 41 ..... אומר מותר אנוס הוא
- 44 ..... שגגת שבת לרב ושמואל (בההו"א)
- 46 ..... "שבתות כגופין מוחלקין"
- 48 ..... "רה"י עולה עד הרקיע" (ויורד עד התהום)

## הלכה ומנהג

- 50 ..... שיטת אדה"ז בענין חיוב תוכחה
- 53 ..... דין הסיבה במרור
- 56 ..... הפסק בין תש"י לתש"ר
- 58 ..... טעם אכילת מאכלי חלב בחה"ש
- 59 ..... עשיית נקב בשבת [גליון]

## שונות

- 60 ..... "זוהר פ' דברים שהובא בפ' בלק"
- 61 ..... רשב"י ורבי עקיבא
- 62 ..... הבחור הזעזער
- 63 ..... אריסטו הי' ניצוץ מאבטליון [גליון]

# רשימות

## תיקוני מקוואות

**הרב מנחם מענדל שטראקס**  
שליח כ"ק אדמו"ר קלן, גרמני\*

ב"רשימות" חוברת קמב דן אודות בניית מקוה ממי גשמים במקום מקוה מעין, שהרב מבאלחאוו הסתפק בזה, היות שבמקוה ממי גשמים בונים ב' בורות – א' ממי גשמים והב' ממים רגילים מהברז (מים שאובין), ועושים השקה ביניהם וכך נכשרים גם המים שאובין לטבילה (ובהשקה יש שתי אופנים – זריעה או השקה\*).

וע"ז חשש הרב הנ"ל, שהטובלות שהיו רגילות עד עכשו לטבול במעיין, כשתראינה את המקוה החדש ממי גשמים, שהמים שם הם מים שאובין (מים רגילים מהברז), אזי יחשבו שמותר לטבול גם באמבטי' שבבית שהוא אותו סוג מים (והן אינן יודעות שהמים במקוה הוכשרו ע"י השקה).

וכ"ק אדמו"ר בהרשימה עונה ע"ז שהחתם סופר הורה לעשות מקוה ממי גשמים, ולא חשש שהטובלות תטעינה לומר שכל מים כשרים למקוה.

ומוסיף כ"ק אדמו"ר וז"ל: וגדולה מזו פסק שם [בשו"ת חת"ס], להחליף המים גם בחפירה הא' ששם מיהג"ש, אחרי שהשיקו לה [מים שאובין שב] חפירה ב' [והשאובין נהיו כשרים, אזי אפשרי להחליף המי גשמים שבחפירה הא' עם מים שאובין] ואח"כ יכשירוה [ע"י המים הכשרים ש] בחפירה הב', וחוזר חלילה.

---

\* ולכן ברשימה כ"ק אדמו"ר משתמש עם הביטוי 'השקה' גם כשהכוונה לזריעה, כי המושגים זריעה והשקה, הם ב' השיטות שיש בפירושו המילה 'השקה' שבמשניות מקוואות.

ובנדרו"ד הרי בידו יהי' לתקן זה – אם נצרך לתקן אחרי שכבר הורה החת"ס – שיהי' הנקב שע"י מחוברים ב' החפי[רות] תמיד פתוח. עכ"ל חוץ מהחצאי ריבוע.

אבל איזו בעי' ישנה שצריכים לתקנה – לא כתב כ"ק אדמו"ר, וכן איך יעזור התיקון שהנקב פתוח תמיד.

ובהערת המו"ל בשוה"ג פירשו, שרוצה לתקן שהמקוה יהי' כשר גם להדעות שצריכין תמיד בהבור של המי גשמים רוב מי גשמים (והוא דעת הראב"ד ורמב"ם, שנתן סאה ונטל סאה פוסל המקוה), שעפ"ז אין להחליף המים שבחפירה הא'.

ולכן הציע כ"ק אדמו"ר "שיהי' הנקב . . פתוח תמיד", ופירשו המו"ל שכוונתו לשיטת רבינו ירוחם שההשקה צריכה להיות כל הזמן, ואם נפסקה ההשקה חוזרים המים לפסולם.

אבל המעיין בדברי כ"ק אדמו"ר יראה שאינו מזכיר שום דבר אודות שיטת הראב"ד, רק כל דיונו הוא אודות החשש של הרב הנ"ל, ורק מוסיף שיש "לתקן זה". ואם הי' כוונתו לשיטת הראב"ד, הי' צריך להזכיר משהו משיטת הראב"ד, ולא לסתום דבריו ש"בידו יהי' לתקן" מבלי לפרש שמתחיל לבאר חשש חדש שלא הוזכר כלל בהרשימה.

וגם עצם פירושם צע"ג. שאם כ"ק אדמו"ר רצה לתקן שהמקוה יהי' כשר גם לדעת הראב"ד – שמחייב שיהי' תמיד רוב מהמי גשמים; א"כ מה זה עוזר שהנקב פתוח כל הזמן – הרי החת"ס מתיר לרוקן כל המי גשמים, ואין כ"ק אדמו"ר חולק ע"ז, שהרי אינו מזכיר שלא ירוקנו המי גשמים.

וידוע, שבבור מן הצד אי אפשר שיהי' כשר לדעת הראב"ד, שאפי' אם לא מחליפים את המי גשמים, הרי עם הזמן הם מתחלפים מעצמם, ואינו שייך לתקן זה ע"י ש"הנקב . . תמיד פתוח". ובכדי שיהי' כשר לדעת הראב"ד, צריכים שיהי' בור הטבילה ע"ג בור המי גשמים כתיקון כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, וזה לא הזכיר כ"ק אדמו"ר כלל.

וביותר אינו מובן שכ"ק אדמו"ר יכתוב שאינו בטוח אם צריכים לתקן המקוה מאחר שכבר הורה החת"ס, והרי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב כן חשש לשיטת הראב"ד, ותיקן שהמקוה

יהי' כשר גם לשיטתו. וכמדומני שגם בצ"צ בשו"ת יו"ד סי' קעא חושש לדעת הראב"ד (ואינו תח"י כעת).

גם מה שהביאו שיטת רבינו ירוחם שצריכים השקה כל הזמן, אינו שייך לנדון כלל. שהרי המקוה שהחת"ס מתאר הוא מקוה שמכשירים אותו ע"י זריעה (שמכניסים המים שאובין לתוך המי גשמים, ומתערבים שם, ואח"כ ע"י שהבור של מי גשמים מתמלא על גדותיו, נשפכים המים לתוך בור הטבילה. ובמקוה שהוכשר ע"י זריעה, גם רבינו ירוחם סובר שלא צריך השקה כל הזמן, שמאחר שנזרעו המים אינם צריכים שום השקה (וכן הסביר דבריו בטהרת מים ע' ק).

[גם בספר טהרת מים ע' רסה הביא שהחת"ס מדבר במקוה שהמים נכשרים ע"י זריעה, ופשוט].

והביאור בדברי כ"ק אדמו"ר אפשר לומר, ובהקדים, למה לא פירש כ"ק אדמו"ר מהי הבעי' שצריכים לתקן? אלא שמוכן מאליו מהו הצריך תיקון, והוא, חששו של הרב הנ"ל שע"ז דן בכל הרשימה.

וההסבר בזה הוא: הרב מבאלחאו חשש שהטובלות יחשבו שהמים במקוה הם סתם מים רגילים, ולכן יפסקו מללכת למקוה ויטבלו בבתיהם באמבטי'.

וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר: א) שבכלל, נכון הוא שבמעין יש הידורים יותר ממי גשמים, אבל כבר נתפשט להשתמש במי גשמים ולוותר על כמה הידורים.

ב) שהחתם סופר פסק שיעשו מקוה ממי גשמים, ולא חשש לחששו של הרב הנ"ל שהנשים תטעינה לומר שכל מים כשרים למקוה.

ג) שהחתם סופר מתיר להחליף גם המי גשמים, ואז בשני הבורות יש רק מים רגילים מהברז (שאובין), שיש חשש יותר גדול, שמי שאינו בקי בהל' מקוואות יחשוב שכל מים כשר למקוה, שהרי אין כאן טיפה מי גשמים – לא בבור הטבילה ולא בבור מן הצד, ולמרות זה לא חשש החת"ס לזה.

ד) וע"ז מוסיף כ"ק אדמו"ר, שאם רוצים לתקן החשש הנ"ל – למרות שהחת"ס לא חשש לזה כלל – אז אפשר לתקן שישאירו הנקב פתוח כל הזמן, ואז יבינו הטובלות שאין סתם מים כשרים לטבילה, שהרי יש מבנה מיוחד לחבר בין ב' מקוואות, וכל הזמן המים צריכים להיות מחוברים עם בור אחר, ולכן יבינו שאי אפשר לטבול סתם באמבטי' של מים.

אבל אין כ"ק אדמו"ר בטוח שצריכים לתקן זה, שהרי החת"ס לא חשש לזה כלל.

ובזה יובן גם למה לא ציין להתיקון של בור ע"ג בור ועוד כל מיני הידורים שיש בנוגע למקוואות; כי אין כוונתו לבאר איך לבנות מקוה, כי אם לבטל החששות שעורר הרב הנ"ל להעדיף מעין על מקוה מי גשמים.



### "הרא"ד לאוואוט נ"י"

#### הנ"ל

ברשימות לפ' תזריע חוב' קמג, מזכיר כ"ק אדמו"ר את הרא"ד לאוואוט בברכת החיים "נ"י [נרו יאיר]", וצע"ק, שהרי בזמן כתיבת הרשימה בשנת תרצ"ה, לא הי' הרא"ד בחיים, שהרי נפטר בשנת תר"נ.



### "י"ב צירופי שם הוי"

#### הנ"ל

ברשימות חוברת קמא מתרץ כ"ק אדמו"ר קושי' ששאלו בתניא פרק מא על מ"ש "בכל שעה שולט צירוף אחד מי"ב צירופי שם ה' ברוך הוא בי"ב שעות היום וצירופי שם אדני-בלילה".

וע"ז שאלו למה הזכיר "י"ב צירופי שם ה' ברוך הוא" שהרי יש כ"ד צירופים.

ומבאר כ"ק אדמו"ר שאכן יש כ"ד צירופים, רק שלא כל הצירופים מאירים בשעות היום, כי אם מי"ב צירופים מאיר אחד בכל שעה (וכן הוא בהערה לשיעורים בספר התניא).

אמנם לפי זה כ"ק אדמו"ר צריך ביאור, למה דייק כ"ק אדה"ז לכתוב שמספר הצירופים הם "י"ב", הרי להמבואר בתניא שם אינו נוגע מהו מספר הצירופים שמאירים בשעות היום, וגם בלי להזכיר מספר הצירופים (לדוגמא, אם הי' כותב "בכל שעה שולט אחד מצירופי שם ה' ברוך הוא בי"ב שעות היום") הי' מובן שבכל שעה יש המשכה אחרת מעולמות עליונים, שזהו הענין שרוצה להסביר בתניא שם.

ויש להוסיף בזה, שאכן בקשר לשם אדני-י לא כתב בתניא מהו מספר הצירופים, וכ"ק אדמו"ר כתב ע"ז בפשיטות שמספר הצירופים הם י"ב (היות ויש י"ב שעות בלילה). [עיי' בהרשימה קטע המתחיל "וכאלו"'].



## שכולן מתאימות ואב אחד לכולנה

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

ברשימות הק' על תניא פ' לב (חוברת ה), כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע (בעמ' קצב) עמ"ש רבינו הזקן "ואב א' לכולנה": "ע"ד מלאכי ב, י ["אב אחד לכולנו"]". "לכולנה": [תיבת "כולנה" – נמצא: בראשית מב, לו. משלי לא, כט". עכלה"ק (מלבד החצ"ר שהם מהעורכים).

והכוונה, שאדה"ז משנה מהפסוק שבמלאכי רק את תיבת "כולנו" ל"כולנה"; ושאת תיבת "כולנה" מצינו בבראשית ובמשלי מבלי שייכות ל"אב אחד" – שזה רק במלאכי.

ונראה לבאר בכוונת השינוי; ד"כולנו" נאמר כשמיירי בלשון זכר, כהך דמלאכי דכתיב "איש באחיו" ע"ש, משא"כ "כולנה" נאמר גבי לשון נקבה, כמו הך דמשלי: "רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה".

ובבראשית (מב, לו) נאמר: "אותי שכלתם יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו עלי היו כולנה".

וכתב בפירוש "בעל הטורים" עה"ת שם ד"ה כולנה: "ב' במסורת, הכא עלי היו כולנה, ואידך ואת עליית על כולנה (משלי לא, כט), לומר שצערו על בנימין עלה על כל הצער שנצטער יותר משמעון ויוסף, לפי שהחזק בו ג' פעמים ואמרינן (חולין צה, ב) תינוק אע"פ שאין נחש יש סימן". עכ"ל.

ובפי' "שוהם יקר" (להרב יעקב קאפל רייניץ) שם, בהערה 24 כתב: "תניא ר"ש בן אלעזר אומר בית תינוק ואשה אע"פ שאין נחש, סימן יש והוא דאיתחזק תלתא זימני דכתבי יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו. ופירש"י: "מיד עלי היו כולנה ואין לך צרה שאינה עוברת עלי" ע"כ. ולפ"ז ביאור המסורה הוא שצערו על בנימין עלה על כל הצער כי עי"ז עלי היה כולנה, ר"ל הצרות בעתיד עלי יבואו כי כבר הוחזקתי בהן". עכ"ל. וכ"ה בפי' מהר"ם מרוטנבורג כאן.

וכיון ד"צרה" לשון נקבה היא [ובצרה גדולה אנחנו] (נחמיה ט, לז). "צרות האחרונות" כו' (תוספתא ברכות פ"א, יג). ורש"י כאן "צרה שאינה עוברת" כו', לפיכך נאמר "כולנה" בפסוק. [עוד כתב הבעה"ט שם: "ד"א כולנה כתיב חסר, קרי ביה כלנה] כ"ף פתוחה, למ"ד ונו"ן קמוצות] שעלי מוטל מזון נשותיהם, שהם כלותי". עכ"ל].

ומעתה בנדו"ד שרבנו הזקן אומר ש"יסוד ושורש כל התורה הוא להגביה ולהעלות הנפש על הגוף מעלה מעלה עד עיקרא ושרשא דכל עלמין" – ו"נפש" לשון נקבה היא – כמ"ש לפנ"ז: "רק שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה" (ולא "לבד") [ועי' שבת (קנב, ב) "נשמותן של צדיקים גנוזות" כו'. ועי' סנהדרין (לז, א) – "נפש אחת מישראל" – וכיון ששולל כאן את הגוף, לכן משנה ממש במלאכי וכותב "ואב אחד לכולנה" שקאי על "הנפש והרוח", כי "מי יודע גדולתן ומעלתן בשרשן ומקורן באלקים חיים" (הכל בלשון נקבה). ועי' לקמן (עמ' קצד) בלקוטי פירושים (מלקו"ש חל"א עמ' 72) שרבנו הזקן מיירי כאן "כפי שנפשות ישראל כלולות בשרשן ב"אב אחד" .. למעלה מהתחלקות". וא"ש.

ולפ"ז יתכן לבאר גם לפנ"ז, שכתב אדה"ז "שכולן מתאימות", שכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע: "ע"ד שיר השירים (ד, ב. או ו, ז) ["שניך כעדר הרחלים שעלו מן הרחצה שכולם מתאימות ושכלה אין בהם", אלא שבפסוק נאמר] "שכולם" [ולא כמו כאן "שכולן"] אף שגם שם [הוא] בלשון נקבה ["מתאימות"]. עכ"ל (מלבד החצ"ר).

והנה ב"דעת מקרא" שם (ד, ב) מסבירים: "שכולם" מוסב גם על השינים וגם על הרחלים, 'כולם' תמורת 'כולן', וכן 'בהם' תמורת 'בהן'. [ולעיל שם (ב, ז) מסיימים: "ועוד הרבה כיוצא באלו במקרא"].

והנה אדה"ז כאן אינו מצטט פסוק או מחז"ל [ראה מ"ש בגליון תשכד (עמ' 26) בענין "מאה פעמים ואחד" כשמצטט אדה"ז בפט"ו מגמ' דחגיגה (ט, ב), ובהמשך שם כשכותב בלשונו אומר "ואחת" ע"פ דקדוק], וגם שולל את הגוף ומדבר בנוגע ל"נפשות", ולכן כתב מעיקרא "כולן", ולא "כולם" שיהי' תמורת "כולן".



## הוגה את ה' להתלמד

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

ברשימות (חוברת קמה) מקשה על המהרש"א קידושין עא, א, שכתב דקריאת ה' ככתיבתו ידוע לכל עיי"ש, מהך דע"ז יח, א, לגבי ר"ח בן תרדיון שהי' הוגה את ה' להתלמד דהיינו שעשה כן פעמים רבות, והרי להמהרש"א הקריאה פשוטה כ"כ עיי"ש.

ולכאורה יל"ע גם ממ"ש התוס' שם בד"ה הוגה השם (שהובא בהרשימה) דרוב העולם מפרשים שהי' קורא בפ"י אותיות של שם המיוחד כאותיות של שאר התיבות [שהי' קורא את האותיות של שם הוי"ה זו אחר זו יו"ד ה"י וכו'], וראה גם שו"ת הרדב"ז (ח"ה אלף תח (לה)) שכתב וז"ל: דע כי הפירוש המוסכם אצלינו שהוגה את השם בלי כינוי שם האדנות בכל אחד מנקודותיו, אבל התוס' כתבו במסכת סוכה ובכ"מ שפירוש

ההוגה את ה' שקורא אותיות ה' כגון יוד הא וכו' והכי דייק לישנא דהוגה את ה' באותיותיו וכו' עכ"ל, וא"כ גם לפי מ"ש התוס' לכאורה יש להקשות כקושיית הרבי דמה שייך כאן להתלמד, דבשלמא אי נימא שהי' קורא את ה' ככתיבתו בלי כינוי מובן למה צריך להתלמד וכדהביא לעיל מהרמב"ם במו"נ (וראה גם שו"ת חת"ס חו"מ סי' קצב), אבל לפי מ"ש התוס' שהי' קורא האותיות כמו שהן מה להתלמד שייך ויל"ע.



## קבורת כל המתים מצות עשה?

### הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'רשימות' חוברת קכח עמ' 9-8 מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את דברי הרמב"ם בהל' סנהדרין פט"ו ה"ז-ח: "ואם לן (הנתלה) עוברין עליו בלא תעשה . . ומצות עשה לקבור כל הרוגי בי"ד . . ולא הרוגי בי"ד בלבד אלא כל המלין מתו עובר עליו בלא תעשה . .", וכותב "והנה, שמע מינה דלדעת הרמב"ם המצות עשה לקבור היא רק בהרוגי בי"ד . . ובשאר מתים אין אלא לא תעשה . . ואף אם נדחוק ברמב"ם שגם מצות עשה לקבור יש בשאר בני אדם . .".

וב'הערות וביאורים' גליון ט [תשמ"ה] עמ' 11 העיר הרב אי"ב גערליצקי ל'לקוטי שיחות' חכ"ח עמ' 174 הערה 7 שם העיר הרבי על לשון הרמב"ם במנין המצות (עשה רלא): "לקבור הנהרג ביומו שנאמר [תצא כא, כג] כי קבור תקברנו ביום ההוא" שמשמע שהמצוה רק בהרוגי בי"ד, אבל בסהמ"צ כתב "ול' ספרי כי קבור תקברנו מצות עשה והוא הדין בשאר מתים כו'". וכ"מ ביד הל' אבל פיי"ב ה"א. הרי מפורש דעת הרמב"ם שקבורת כל המתים מצות עשה.

מוטל עלינו איפוא לבאר דעת הרמב"ם בה' אבל ובסהמ"צ, כדי לבאר דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'רשימות', שקבע בפשטות שקבורת שאר המתים אינו אלא מצות לא תעשה.

## מצוה דאורייתא או דרבנן?

וז"ל הרמב"ם בהל' אבל שם: "אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו, שהקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו". וכבר העיר ב'הערות וביאורים' שם עמ' 12 על שינוי הלשון, דבהל' סנהדרין בהרוגי ב"ד נאמר "ומצות עשה לקבור", ובשאר כל אדם כותב בהל' אבל "מצוה" סתם.

ואכן הרב קאפח בהל' אבל שם הערה א כותב: וכלשון רבינו שדייק בלשונו וכתב "מצוה" והכוונה ברורה מצוה בכל מקום אם דאורייתא אם דרבנן. וראה מש"כ בהל' סנהדרין שם הערה ט. וכן ראיתי מובא בקובץ שאלות, פירושים וביאורים של הרשפ"ב ש' קובץ ט עמ' 29 בשם רביד הזהב פ' תצא ד"ה לא תלין. וראה שם עוד.

וכדאי להבהיר: הלשון 'מצוה' כשלעצמו אינו ראוי כלל להוכיח שהוא רק מצוה דרבנן, וודאי שהכוונה יכולה להיות גם למצוה דאורייתא. חיפוש בתקליטור בר-אילן יגלה שבמשנה תורה משתמש הרמב"ם 357 פעמים במלה 'מצוה' ובהרבה מהם הכוונה למצות עשה דאורייתא. וכגון הל' יסודי התורה פ"ב ה"א "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו". שם פ"ז ה"ז בנוגע לנביא "מצוה לשמוע ממנו". עיקר הדיוק כאן הוא בשינוי הלשון שבין שתי ההלכות, וזה מורה אולי כשיטת המפרשים הנ"ל, שכשכתב הרמב"ם בנוגע לקבורת כל אדם שהוא "מצוה" הרי הכוונה רק למצוה דרבנן.

ולפי זה לא קשה מכאן על שב'רשימות' הנ"ל קובע הרבי שרק בדוחק אפשר להגיד שישנה מצות עשה דאורייתא על קבורת שאר כל אדם.

## הישנה מצות לא תעשה בקבורת שאר מתים?

ועדיין צ"ע מהנאמר בסהמ"צ "והוא הדין בשאר מתים", ומלבד שסותר את דבריו שב'משנה תורה' הל' סנהדרין הנ"ל,

---

(1) 251 פעם הוא משתמש אמנם במילים "מצות עשה", וצ"ב רחב על שינוי הלשונות בזה.

שהרי בספר המצות משמע שישנה מצות עשה בשאר המתים, הרי הם תמוהים מצד עצמם. שהרי מהמשנה תורה יוצא שהלאו דלא תלין ודאי ישנו גם בקבורת שאר מתים, והדיון הוא באם ישנו גם העשה דקבור תקברנו. אבל המעיין בספר המצות יגלה שבעוד שבעשה רלא הנ"ל הוא כותב שכן הדין גם בשאר מתים, הרי שבל"ת סו שלא להלין את המת הוא סותם ואומר כן רק בנוגע להרוגי ב"ד ואינו מוסיף שכן הדין גם בשאר מתים<sup>2</sup>, וכי ניתן לומר שבספר המצות דעת הרמב"ם שרק העשה שייך גם בשאר מתים אבל לא הלאו, ההיפוך הגמור לכאורה משיטתו במשנה תורה?

### בספר המצות יש רק הגדרת מצות

ולחומר הקושיא אולי י"ל בהקדים דברים כלליים בנוגע לספר המצות.

הנה כותב הרמב"ם בהקדמה לספר (מהדורת קאפח עמ' ו) על אופן כתיבת ספר המצות: "אבאר בו מנין המצות והאיך ראוי למנותן, ואביא לכך ראיות מפסוקי התורה ומדברי החכמים בפירושיהם. . ואין כונתי בחיבור זה לפרט דיני איזו מצוה מן המצות, אלא למנותן בלבד. ואם אפרש מהן משהו בשעת הזכרתן, הרי אפרשנו רק על דרך פירוש השם [מבלי להקפיד שיהא הפירוש אליבא דהלכתא דוקא. קאפח], כדי שיוודע הציווי הזה או האזהרה מזה. . [כי המטרה שתושג מהות המצוה ולא רק פרטי דיניה. קאפח הערה 49]". ומכאן שבכל מצוה שבספר המצות יש לחפש מקור המצוה שבתורה וכן ראוי מהגמרא והמדרשים על שהיא מצוה, ולפעמים יכלול הרמב"ם חלק מפרטי המצוה מפני שעל ידם תובן כללות המצוה יותר.

ובנוגע לרשימת המצות שבראש ספר משנה תורה הרי הנ"ל מקבל משנה תוקף, כי הרי שמה אין הרמב"ם מעתיק כלל אפי' "ראיות. . מדברי חכמים בפירושיהם".

---

(2) העיר על כך בקצרה הגר"ח העליר בסוף הערה 1 למצות עשה זו.

וכיון שכל המטרה היא רשימת המצות מובן עפ"י מה שביארו כמה אחרונים<sup>3</sup> שא"א לדייק כ"כ בלשון והגדרת המצות שבהנ"ל כיון ששם עיקר מטרתו להראות את מצות התורה במקורם בקרא, וע"כ הוא מתאים את הגדרת המצות קרוב ללשון הפסוק – מקור המצוה.

ועפ"י יש להוסיף ביאור לנאמר כמ"פ ב'לקוטי שיחות' (ראה חכ"ב עמ' 22 הערה 11, ושם עמ' 123 הערה 9. חכ"ד עמ' 68 הערה 12) שממנין המצות א"א לדייק כ"כ כי נכתבו בקיצור. וי"ל שאין הכוונה רק שנכתב בקיצור כיון שהרמב"ם קימץ במילים<sup>4</sup>, אלא כיון ששם המטרה היא רק לבאר עיקר המצוה ע"פ מקורו המפורש בתורה – הרי הוא מקצר ומשמיט פרטים ודיוקים שאינם קשורים לזה<sup>5</sup>. ועפ"י יובנו עוד כמה דברים הקשורים לספר המצות – ראה 'כללי הרמב"ם' (לאופר) פ"כ.

ולכאורה הי' אפשר להגדיר את כל זה ע"ד הנאמר בנוגע לפירוש רש"י על התורה, שמכיון ש"לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" (רש"י בראשית ג, ח) הרי: 1. ישנם דברים שאינם מתאימים להלכה כפי שהיא מבוארת בתלמוד וכו'. 2. אין הוא מביא פרטים שאינם מוכרחים ע"פ פשוטו של מקרא. ראה 'כללי רש"י' (בלוי, תנש"א) פרק א סעיף 13, 15.<sup>6</sup>

3 ראה נימוקי מהרא"י ריש הל' חמץ ומצה (מובא אצל קאפח שם הערה ב). דברי הרב העשיל גרינבערג בפאר המלך על הרמב"ם הל' תפלין עמ' מו. 'הערות וביאורים' גליונות תעה עמ' כא. תצא עמ' 19-18. תקב עמ' 30-29.

4 אבל בהעתקת הפסוקים שברשימת המצות אכן יש ומקצר, ומעתיק התחלת הפסוק ואינו מעתיק ההמשך והעיקר. ראה לקו"ש חכ"ח עמ' 175 ס"ב והערה 17 בזה. ולהעיר שמצינו כן גם בגמרא – ראה (גם) תוד"ה אלו נערות – כתובות (כט, א) בסופו. וראה גם כסף משנה הל' ע"ז פ"ה ה"ד "לאו דוקא דמסיפיה דקרא . . נפקא".

5 להעיר מ'קנאת סופרים' על ספהמ"צ לרמב"ם שרש מצות " . . שהרי בקיצור מנין המצות שהקדים להל' כלי המקדש . . ולא האריך לומר . . לפי סמך על מה שביאר בסוף החיבור . . ". ואולי גם שמה הכוונה כנ"ל.

6 ע"פ כ"ז אפשר לתרץ הקושיא שבהערה שבלקו"ש באופן אחר מהמבואר בפנים, שלכן כתב ברשימת המצות רק "נהרג" כיון שזו היא פשוטו לשון הכתוב מקור המצוה, ואין הרמב"ם נכנס לבאר כאן פרטי הלכות המצוה. ודברי הרשפ"ב בקובץ שאלות וכו' הנ"ל עמ' 32 תמוהים, ובפרט שהוא בעצמו בעמ' 29 כותב עד"ו.

## למה נזכר 'מת מצוה' בספר המצות?

ומעתה אעתיק את כל דברי הרמב"ם שבמצוה הנ"ל (ע"פ תרגום קאפח):

[1] ". הצווי שנצטוינו לקבור הרוגי בית דין ביום הריגתם, והוא אמרו יתעלה כי קבור תקברנו ביום ההוא.

[2] ולשון כי קבור תקברנו מצות עשה.

[3] וכך הוא הדין בשאר המתים כלומר שיקבר כל מת מישראל ביום מותו. ולפיכך קוראים את המת שאין לו מי שיתעסק בקבורתו מת מצוה, ענינו המת שמצוה על כל אחד לקברו לפי שאמר יתעלה כי קבור תקברנו.

[4] וכבר נתבאר דיני מצוה זו ב[פרק] ששי דסנהדרין".

רואים בעליל שזה מורכב מארבעה חלקים (וסימנתי אותם במספרים): [1] הרמב"ם מתחיל עם הגדרת המצוה ומעתיק מקורו מהתורה. [2] לאחרי זה הוא מביא ראי' "מדברי חכמים בפירושיהם", שהרי בספרי מפורש שזו מצות עשה. [3] לאחרי זה מאריך לבאר את המושג "מת מצוה". [4] ושוב הוא מציין למס' סנהדרין ששם נתבאר פרטי המצוה<sup>7</sup>. ולכאורה הרי החלק השלישי מיותר כאן שהרי פרטי דיני מצוה אינם נוגעים

7) היה מסתבר לומר שהסיבה למה לא ציין למקום המתאים בספרו משנה תורה (והרי הרמב"ם מאריך בהקדמה שמטרת חיבור הספר כדי שלא יצטרכו לעוד ספרים כו') היא – כיון שהרי ספר המצות נתחבר לפני וכהקדמה לספר משנה תורה.

אמנם כ"ק אדמו"ר זי"ע סובר (התוועדויות תשד"מ ח"ג עמ' 1644) שזה אכן עילוי שיש בספר המצות על ספר משנה תורה, שבספר המצות ישנם ציון מקורות בתושבע"פ שבהם נתבאר פרטי כל מצוה ומצוה. בס' 'כללי הרמב"ם' שם פ"כ סעיף 1 הרחיב את הדברים מדעת עצמו, וכתב: "ספר המצות מהווה הקדמה לספר היר, וגם משלים אותו...". וי"ל, שבאם הציון לתושבע"פ היה רק מתוך ההכרח הנ"ל, הרי יכל הרמב"ם לתקנו לאחרי שגמר לכתוב את ה'משנה תורה', ומכאן ראי' שאכן הוא עשה את זה בכוונה תחילה.

ולהעיר מהאריכות בספר תפארת למשה פ"א (כל ספרי מהר"ץ חיות ח"א עמ' תג ואילך) שגם במשנה תורה כתב הרמב"ם הרבה דברים שמכריחים ידיעת התלמוד והמדרשים לא רק כדי לדעת את מקורם אלא גם כדי להבין אותם, ובוזה הוא מכה על קדקדם של אלו שכתבו שכביכול הרמב"ם בספרו רצה להתנתק מהתושבע"פ וכו' ואכמ"ל.

להגדרת מצות קבורת המת (ומבואר במשנה תורה הל' נזירות פי"א ה"י-יב. הל' רוצח פ"ט ה"ט. אבל פ"ג ה"ח-ט) ?

וי"ל שאכן אין זה פרט חשוב בנוגע להגדרת מצות הקבורה, וזה הטעם שבל"ת דלא תלין לא כתבו הרמב"ם, אבל הרמב"ם הרגיש חובה להזכיר ולבאר דין "מת מצוה" שהרי זה מושג ידוע מהמשנה והגמרא והקורא יחפש "מצוה" זו בספר המצות ולא ימצאנה. וע"כ חייב הי' הרמב"ם להכניס ביאור מושג זה במצוה זו דקבור תקברנו<sup>8</sup>.

ולאור הנ"ל נעייין עוד פעם בלשון הרמב"ם הנ"ל. רואים בעליל שהוא בא לתרץ קושיא המתעוררת אצל הקורא: למה "קוראים את המת שאין לו מי שיתעסק בקבורתו מת מצוה"? ואת זה הוא מתרץ ע"י שהוא קובע ש"כך הוא הדין בשאר המתים כלומר שיקבר כל מת מישראל ביום מותו". והנה באם כל הכוונה היא לקבוע שמצות עשה זו חלה גם על שאר כל המתים הי' מספיק שיכתוב שמצוה זו חלה גם על שאר המתים, ולא הי' צריך לבאר פרטי דיני מת מצוה (שהקורא המעוניין ימצאנו "ב[פרק] ששי דסנהדרין" – מז, ב). ולכאורה משמע מכאן שהרמב"ם בא להגיד שאין זו מצות עשה במובן הפשוט של המלה, ועל כן הוא מתחיל "כך הוא בשאר המתים" [ולא כתב "ובדין זה נכלל" (עשה רמו), או "ומכלל דין זה" (עשה רמח), וכיו"ב] "הדין" הוא כך שצריכים לקבור כל מת, למרות שאין זה "נכלל" במצוה. "ולפיכך . . ." – הסיבה למה שגור בכ"מ הלשון "מת מצוה" כיון שישנו חיוב ומצוה דקבור תקברנו, למרות שאינו חל במפורש על כל המתים.

ובאם הצעת דברינו עד עכשיו נכונה הרי יש לתרץ גם הקושיא מספר המצות, שלמרות שהרמב"ם כותב "והוא הדין בשאר מתים" אין הכוונה שהוא חלק ממצות עשה. ועפ"ז מובן על שב'רשימות' הנ"ל קובע הרבי שרק מצות לא תעשה יש בקבורת המתים ולא מצות עשה דאורייתא.

(8) להעיר עד"ז מהביאור ב'התוועדויות' תשמ"ו ח"ב עמ' 821 שרש"י (שמיני יא, כא) צריך להסביר למה אין אנו אוכלין חגבים למרות שאינו נוגע לפשש"מ, כיון שהבן חמש מכיר ורואה חגבים שיש להם הסימנים וכו'.

## ההערה שב'לקוטי שיחות'

ולכאורה צע"ג לשון ההערה שבלקו"ש שכותב: אבל בסהמ"צ כ' ו"ל' ספרי כי קבור תקברנו מצות עשה והא הדין בשאר מתים כו". ולכאורה אין שום קשר בין מה שהרמב"ם מעתיק מהספרי להביא ראי' שקבור תקברנו נחשב כמצות עשה, לבין מה שהרמב"ם קובע ש"הוא הדין בשאר מתים". והרי בספרי לא נאמר כלום בנוגע לקבורת שאר כל המתים, וא"כ למה הועתק בהערה גם התחלת דברי הרמב"ם שהוא העתקת דברי הספרי?

ובקובץ שאלות וכו' הנ"ל עמ' 31 כותב הרשפ"ב לבאר שלכן לא הסתפק הרבי להעתיק מספהמ"צ רק תיבות "וה"ה בשאר המתים", כי כוונתו להדגיש ששיטת הרמב"ם בספהמ"צ היא שחיוב קבורת שאר מתים נכלל במש"כ הספרי "כי קבור תקברנו מצות עשה", ומתפלא על שב'הערות וביאורים' גליון שמת עמ' ד נדפסה ההערה הנ"ל בלי שתפסו "בטעות הכי פשוטה וברורה בדברי הנ"ל".

ואינני יודע על איזה יסוד אפשר לקבוע שקבורת שאר מתים נכלל בדברי הספרי, שהרי שם לא מדובר כלל בקבורת שאר המתים אלא רק בקבורת הרוגי בי"ד. וז"ל הספרי: כי קבור תקברנו. מצות עשה, כיצד עושים לו ממתנינים לו (=למחויב מיתת בי"ד) ותולין לו ומתירין אותו וכו', ולכאורה אין מכאן שום ראי' על קבורת שאר המתים. וזה שהרמב"ם קובע ש"הוא הדין בשאר המתים" ודאי שמקורו טהור וכו', אבל מאיפה הראי' שמדברי הספרי הם נובעים.

ולהעיר בנוגע להערה הנ"ל שבלקו"ש – שנכנסו בו שינויים לקראת הדפסתו בספר מאשר היה כשהופיע בקונטרס לקראת ש"פ פנחס תשמ"ו, והציטוט הנ"ל מספר המצות נשאר כמקודם. ויל"ע.



## ברית מילה בתפארת שבנצח

### הרב פסח צבי שמערלינג

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברשימת היומן משנת תרצ"ג שנדפסה בחוברת קמ (י"ל הקראת חג הפסח) מסופר אודות כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע:

בהיותו כבן עשרה שנים, ולמדו אז ארבעה ביחד: מהר"ש נ"ע, ר' שלמה זלמן – בן מהרי"ל – מקאפוסט . . ועוד שנים מנכדי הצ"צ. ויכנס הצ"צ לבחנם. ויקשה מהר"ש נ"ע, ויתרצו לו חבריו את הקושיא. וידחה את תירוצם. ויתרץ הצ"צ. ויקשה מהר"ש נ"ע על תירוץ הצ"צ. ויענהו הצ"צ כשתגדל . . ויאמר מהר"ש נ"ע: אז איך ועל גרעסער וערן, ועל איך פרעגען גרעסערע קשיות. ויאמר הצ"צ: לא לחינם איז געווען הסרת הערלה תפארת שבנצח.

ויש להעיר שגם בהזדמנות אחרת התבטא כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע עד"ז. והוא המסופר ב"ספר התולדות אדמו"ר מהר"ש" שבעריכת כ"ק אדמו"ר (עמ' 8): בעת ההיא – בשנת תר"ג – באו לליובאוויטש הרה"ג ר' דוד לוריא מביחאוו, ר' נחמי מדובראוונע, ר' יצחק אייזיק מוויטעפסק, ר' פרץ מבעשענקאוויטש ועוד להתיעץ בעניני עסקנות הכלל. הרד"ל פלפל עם מהר"ש בלימודו ומהר"ש נצחו. בהיות הר"פ אצל הצ"צ סיפר לו ע"ד הויכוח והנצחון ויאמר הצ"צ: הברית מילה שלו הי' בתפארת שבנצח.



### "הייליגע תמימות'דיגע טרערען"

#### הרב אלחנן לשס

משגיח בישיבה

בסוף "רשימות" חוברת קמ מביא הסיפור אודות כ"ק אדמו"ר מהר"ש כשלמד בחדר בצעירותו. כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ חוזר הסיפור בשם המלמד ר' ניסן, שהוא סיפרו בשם חתנו ר' פיישע, שהי' המלמד בסיפור.

והנה, בהמשך הסיפור מתואר איך שכל הילדים נכנסו לחדרו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ, ובשעה שדיבר אדמו"ר הצ"צ אודות "הייליגע תמימות'דיגע טרערען" חשב אדמו"ר מהר"ש שכנראה ישנם בכיות שהם הייליגע אבל לא תמימות'דיגע. הצ"צ הפסיק באמצע דיבורו, והביא ראי' לזה מהכתובים. וקטע זה סיפר כ"ק אדמו"ר מהר"ש לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב.

ולכאורה צ"ב מי שמע את זה מאדמו"ר מוהרש"ב ומי חוזר הדברים: האם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב סיפר מה ששמע מאביו לר' ניסן? האם כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ שמע כל זה מאביו, וא"כ למה לו להביאו בשם מלמדו? או אולי שמע רק פרט זה מאביו, והמאורע כולו מר' ניסן, והוא חיבר את שני הדברים יחד – וא"כ הול"ל ששמע פרט זה בנפרד (ובהמשך לאיזה ענין שמע את זה מאביו)?



## אכילה לפני מעריב

**הרב בן ציון חיים אסטער**

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד - ל.א. קא.

ב"רשימות" חוברת נז כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "הי' פארבריינגען, ולפני מעריב – אשר שמחה פורץ גדר. אמר איינס, מעריב מעג מען – רצה לחלק דמוזכר במשנה תפלת המנחה. רשות. אין לה קבע. – האט דער רבי אויף עם אקוק געטאן. האט ער גלייך געזאגט – צוויי – רבים (מדכרו אהדדי). אמר הצ"צ דאס איז איינס. וא"צ לחפש עוד. והא דזהו גדר (דין בשו"ע וכו') שמחה פורץ גדר. ויאמר הצ"צ יישר. וכו'. עכלה"ק.

והנה שיחה זו נזכרה בכמה מקומות (שיחת ל"ג בעומר תש"א, תש"ד (בפענוחים לא צויין לשיחה זו), תשל"ה ועוד), ושם הרבי מזכיר ההיתר דתפילת מעריב, ומקשה מהא דמהגמ' שבת (י, ב. יא, א) משמע דתפילת ערבית יותר חמורה, ומתריך שאירי לענין הפסקה, עיי"ש (נדפס גם בלקו"ש חכ"ד עמ' 413). וצ"ע, דהגמ' אומרת זאת רק למ"ד תפ"ע חובה, ואנן קיי"ל תפ"ע רשות (הגם דקיבלו עליהם כחובה), ועוד, הרי הצ"צ שלל טעם זה.

ועוד יש להעיר על מה שאמר ההיתר מפני דרבים מדכרו אהדדי ממש"כ במ"ב ססי' תרסח "מה שנוהגין באיזה מקומות שאחר מנחה של יו"ט ראשון קובעין עצמם לשתות עד מעריב ולפעמים נמשך דבר זה עד שעה ויותר בלילה שלא כדין הוא מפני כמה טעמים, א. דקיי"ל בסי' צט דאם שתה יין כדי רביעית אל יתפלל וכו' אכן יש לחפש עליהם זכות דרבים מדכרי אהדדי ולא יבואו לשכוח תפילת ערבית וכו'. עכ"ל.



## אם הכהנים באו במקום הבכורות מצד העגל [גליון]

**הרב מיכאל אהרן זליגסון**  
מגידי שיעור במתיבתא

בקשר למ"ש בגליון תנשא (עמ' 14) בענין אם הכהנים באו במקום הבכורות – יש להעיר ממ"ש בד"ה כל פטר רחם תרכ"ז (ע' שכב), וז"ל:

והנה אדה"ר הי' בכורו של עולם לכן הי' עבודה בבכורות. אבל אח"כ כשבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא ניטל עבודה מבכורות וכו' אך לפ"ז צ"ל מפני מה עד שלא הוקם המשכן הי' עבודה בבכורות. הענין מפני כי כשעמדו ישראל על הר סיני פסקה זוהמתן וכו' והי' העבודה בבכורות. אבל אח"כ ניטל העבודה מבכורות וניתן לכהנים מפני כי ע"י חטא העגל חזרה זוהמתם. לכן צ"ל הבכורות משועבדים לכהנים. עכ"ל\*.




---

(\* לכאורה יש לעיין ממ"ש בבמבד"ר פ"ד פסקא ח, דמשמע שהעבודה בבכורות לא נפסקה מזמן אדה"ר. וראה גם בפיהמ"ש זבחים פי"ד ד"ה עד: "שהעבודה לעולם אינה אלא בבכורות מאדם ועד מרע"ה וכו'". המערכת.)

# לקוטי שיחות

## תוכן הכללי ותוכן הפרטי

### הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה דמיאמי רבתי

בלקו"ש חט"ז שיחה ד לפ' תרומה (עמ' 312) מבאר כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נקודה כללית ככו"כ פלוגתות בין ב"ש וב"ה. והיא: ב"ש ס"ל שע"פ תורה נקבעים הענינים בעיקר על יסוד תוכנם הכללי, כפי שהם נתפסים בגדרם הכללי, במבט הראשון. וב"ה ס"ל שצריכים להתחשב בעיקר כפי שהענינים מתחלקים לפי הפרטים והאופנים שלהם, אף שאין הפרטים ניכרים תיכף, וצריכים דרישה וכו' – ודוקא זה מכריע בדיני התורה.

ומבאר עפ"ז כו"כ פלוגתות, ומביא דוגמא מכל סדר שבש"ס. ולדוגמא: במס' ברכות (נא, ב) מצינו פלוגתא בנוסח הברכה על האש במוצש"ק. ב"ש אומרים שכרא מאור האש (ל' יחיד), וב"ה אומרים בורא מאורי האש (ל' רבים). ומבאר בגמ' (שם נב, ב) "דב"ש סברי חדא נהורא איכא כנורא וב"ה סברי טובא נהורא איכא כנורא".

והנה פשוט שאין ב"ש וב"ה חולקים במציאות – שהרי במציאות רואים שישנם כמה גוונים בהאור, אלא שנחלקו בהנ"ל: ההנאה שבאה מן האור באה תיכף כשרואים האור בכללות, ואז נראה אור סתם, גוון אור אחד ("חדא נהורא"), לכן ס"ל ב"ש שגם הברכה צ"ל על בריאת כללות האש, "מאור האש". וב"ה ס"ל שהיות וע"י התבוננות בהאש רואים כמה מאורות, ובפועל באה הנאת האור מכל גווני נהורא – צ"ל נוסח הברכה "בורא מאורי האש".

והנה ע"ד ב' סברות הנ"ל יש לבאר מחלוקת חזקי' ור' יוחנן בשבת (צא, ב) בהא דאמרי' שם במשנה "קופה שהיא מלאה פירות ונתנה על אסקופה החיצונה, אע"פ שרוב פירות מבחוץ, פטור, עד שיוציא את כל הקופה". וע"ז אמר חזקי' "לא שנו אלא בקופה מליאה קישואין ודלועין (שהן ארוכין, שאז כל מה

שבתוך הקופה עדיין חלקם נשאר בפנים, ובמילא לא הוציא שום דבר לחוץ לגמרי), אבל מליאה חרדל (שהם קטנים, וא"כ אף שלא יצאה עדיין כל הקופה לחוץ, מ"מ כו"כ מהדברים שבתוך הקופה כבר יצאו לגמרי) חייב". ומבואר בגמ' "אלמא קסבר אגד כלי לא שמיי אגד". ז.א. שלא איפכת לו מה שהכל נמצא בכלי אחד, והכלי עדיין לא יצא כולו לחוץ.

משא"כ ר"י ס"ל "אפילו מלאה חרדל פטור, אלמא קסבר אגד כלי שמיי אגד". ז.א. שס"ל – כלשון רש"י – "שע"י הכלי הוא נאגד לצד פנים. . לומר לא יצא כולו ועדיין אגדו בידו בפנים".

והרמב"ם (פי"ב מהל' שבת הי"א) מבאר יותר וז"ל: "שהכלי משים כל שיש בו כחפץ אחד".

וי"ל שסברת מחלוקתם היא כנ"ל (במחלוקת ב"ש וב"ה): ר' יוחנן ס"ל שדנים כל דבר ע"פ תוכנו הכללי, ולכן בנדרו"ד, אף שבפרטיות ישנם הרבה דברים נפרדים בתוך הקופה, וכמה מהם יצאו לחוץ לגמרי, מ"מ, היות שבכללות ה"ה בקופה א', דנים אותם כחפץ אחד, ופטור. משא"כ חזקי' ס"ל שדנים כל דבר ע"פ פרטי הדברים, לכן, היות ובפרטיות ישנם הרבה חפצים פרטיים בתוך הקופה, צריכים לדון ע"פ הפרטים, והיות וכמה מהפרטים יצאו לגמרי לחוץ ה"ה חייב.

אבל דא עקא, דלפי זה נמצא שר' יוחנן אזל בשיטת ב"ש? ! זאת ועוד: הרמב"ם פוסק כר"י, ואם המחלוקת היא כנ"ל הי' צ"ל ההלכה כחזקי'.

וי"ל דר"י ס"ל להיפך, שלהביט על הדברים ביחד לומר שהכלי משהו כל שיש בו כחפץ אחד, זה גופא נק' שדנים ע"פ הפרטים, משא"כ לדון כל פרט בפ"ע, זה נק' שדנים על הכלל, וכדלקמן.

דהנה להלן בלקו"ש שם, כשמביא הרבי עוד פלוגתות ב"ש וב"ה הקשורים עם הנקודה הנ"ל, מסביר הנקודה בעומק יותר, שב"ש ס"ל שצריכים לדון כל דבר כפי שהדבר נראה באופן מקיפי (וזה נק' שמביטים על הכלל), וב"ה ס"ל שצריכים להתבונן ולחקור הדבר לפרטיו, וצריכים לדונו ע"פ התוצאות בחקירת הפרטים. עיי"ש בארוכה.

ועד"ז הוא בנדו"ד: במבט מקיפי וחיצוני ישנם כאן הרבה חפצים. משא"כ כשמתבוננים בתוכן ופרטי הענין, באים למסקנא שהיות וכל החפצים נלקחו בב"א ו(בד"כ גם) למטרה אחת וכו', הרי שלאחר התבוננות בהפרטים, הוה כל הקופה ומה שבתוכה כדבר א'.

וזוהי מחלוקת חזקי' ור"י: שניהם ס"ל כב"ה שצריכים לדון ע"פ הפרטים, אלא שחזקי' ס"ל שהכוונה בזה לדון ע"פ פרטי החפצים הנמצאים כאן, ולכן ס"ל שהיות וכמה חפצים פרטיים כבר יצאו לחוץ לגמרי, ה"ה חייב.

משא"כ ר"י ס"ל שכוונת ב"ה לדון ע"פ הפרטים הוא בעיקר ההתבוננות בפרטי הענין, ולכן ס"ל שהיות ולאחר ההתבוננות בפרטי התועלת והתכלית, נראה שהכל ענין אחד הוא, לכן אמרי' שהכלי משים כל שיש בו כחפץ אחד.



### ספירת העומר

**הרב אפרים הלל הלוי העלער**  
חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש ח"א אמור (עמ' 270 סי"ז) הביא ב' דעות בנוגע לחיסור יום אחד בספה"ע אם הפסיד המנין או לא\*. דבפשטות פליגי בגדר ספה"ע אי כולן מצוה אחת או שכל יום הוי מצוה בפ"ע. אולם באמת צריך לומר דלכו"ע הוה כל יום מצוה בפ"ע, דהרי א"א לברך מ"ט ברכות על מצוה אחת. ועוד, איך יברך בפעם הראשונה – הרי יכול להיות שישכח יום אחד, וברכתו תהי' לבטלה. אע"כ דלכו"ע כל יום הוה מצוה בפ"ע, והא דאם חיסר יום אחד שוב אינו מברך, היינו משום שבכל יום כלולים כל הימים שלפנ"ז, וכסופר היום שלשה ימים הרי כלול בזה גם שני ימים, דהרי לא יתכן שלישי או רביעי ללא שני.

---

\* הובא ברא"ש פסחים פ"י סמ"א

ובהמשך לזה הביא מה שחקר המנח"ח (מצוה שו) בקטן שהגדיל באמצע ימי הספירה ובעבד שנשתחרר, דתלוי בפלוגתת הראשונים הנ"ל. ומבאר בשיחה שם דלפי הנ"ל – דלכ"ע הוה כל יום מצוה בפ"ע – אין מקום לספיקת המנח"ח דבודאי מחיוב מיום שנתגדל.

ולכאורה צ"ע טובא, דהרי בחינוך שם מפורש דהווי כל המ"ט ימים מצוה אחת, וז"ל: וי"א שמי ששכח ולא מנה יום אחד שאין יכול למנות עוד באותה שנה לפי שכולן מצוה אחת. עכ"ל. הרי בהדיא דהא שהפסיד המנין הוא משום שכל ימי הספירה הם מצוה אחת, דלא כהמבואר, לכאורה, בשיחה.

ובעיקר, דלפ"ז שפיר יש לחקור ספיקת המנ"ח אפי' בקטן שהגדיל.

[ובאדה"ז סתפ"ט סכ"ג כתב "לפי שכבר הפסיד ממצות ספה"ע לגמרי כשחיסר ממנו יום אחד", הנה בזה שפיר אפשר לומר דבאמת כל יום הוה מצוה בפ"ע, אך מ"מ אם הפסיד יום אחד שוב אינו מברך "משום שהפסיד ממצות ספה"ע כשחיסר יום א'", וכמבואר בשיחה. דהרי לא יתכן שלישי או רביעי ללא שני, ועצ"ע. ולהעיר מלשונו בסכ"ד "להשלים מספר המ"ט". עיי"ש]. שוב ראיתי בהמשך דברי החינוך שכותב "ומכיון ששכח מהן יום אחד הרי כל החשבון בטל ממנו". וילע"ע.



## קטני קטנים בהקהל

### הנ"ל

בכמה מקומות בלקו"ש (ח"ט עמ' 445. כא עמ' 489. ועוד) הוכיח בנוגע לחיוב קטנים במצות הקהל, דגם "גאר קליינע קינדער מחוייבים בזה", והוכיח כן מקושיית הירושלמי ריש חגיגה "ואין קטן גדול מטף" (בתמיה) – ומשמע דעכ"פ בלא הגיע לחינוך קאי, והטעם כמש"כ רש"י ליתן שכר למביאייהם (עיי"ש).

ויש להעיר שכבר הוכיח כן המאירי (חגיגה ג) מדברי הירושלמי אלו וז"ל: חינוך זה שכתבנו במשנה פירשו בתלמוד

המערב [חגיגה פ"א ה"א] לראית קרבן אבל לראית פנים אפילו קודם לכן כדין הקהל שאין זה פחות מטף. עכ"ל.

[והוסיף שם ונראה משום שפשוט הוא לענין הקהל שהאבות חייבים להעלות את הקטנים, והוא כמבואר בשיחה שם, והוסיף עוד - ונראין הדברים כשאין לחוש עליהם לחולשת הדרך, וכמ"ש וחנה לא עלתה משום דחיישא לחולשא דאורחא].



## שני תבשילין [גליון]

### הרב נחום גרינוואלד

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מאנאלאפאן, נ. דזש.

ראיתי את דברי הרה"ג וכו' הרב יל"ש שליט"א בגליון יד [תשנ] לפתור את השאלה העצומה של הרג"ש שליט"א בענין שני תבשילין. השאלה היא בדברי הרבי שקבע (בהגדה בפיסקא "הזרוע כו' הביצה", וביססו אח"כ במכתבים להרב זוין זצ"ל שנדפסו בכ"מ), ששני התבשילין כבר הי' קיים בזמן הבית, ע"פ המשנה בבבלי (פסחים קיד, א) והברייתא בירושלמי, אך דברי אדה"ז (סתע"ג ס"כ) ברור מללו: "ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השלחן ב' מיני תבשילין"? ועל כך בא פתרונו של הרי"ל שי' כדלהלן. אך במחכ"ת לא ירדתי לסוף דעתו מכמה פנים וכמה צדדים כפי שאבאר. ובוודאי יבהיר דבריו כראוי לתועלת הקוראים.

בתמצית מבאר הרב הנ"ל כך: שיש להשוות תקנת שני תבשילין לתקנת אכילת מרור אחר החורבן. וכשם שאנו רואים מהמשנה האמורה המדברת בזה"ב: "הביאו לפניו חזרת שני תבשילין", שלמרות שעיקר תקנת מרור כשאין פסח נתקנה אחר החורבן דוקא כמבואר בשו"ע רבינו; הרי כבר נהגו במרור בזמן הבית מחוץ לירושלים. כך בשני תבשילין שאמנם התקנה בעיקר נתקנה אחרי החורבן, אך בכל זאת כבר היתה קיימת תקנה זו בזמן הבית.

אלא שבזמן הבית היתה זו תקנת חכמים פרטית ומקרית; אולם כעת אחרי החורבן תקנוהו חכמים עבור כלל ישראל.

ראשית, אישתמיטתי' דברים מפורשים בש"ס שמביא הרבי בעצמו בפסקא צפון, שמרור בזמן הבית – גם למי שאין לו פסח – אכן הוא מן התורה. ועל המקורות שציין הרבי שם (הלקוחים כפי הנראה מן הצפע"נ) יש לציין גם לפסחים כח, ב (ועיין דברי הרב א"ה שיחי' באותו גליון מש"כ בזה), ובמכילתא פרשה ו פיסקא ד"ה צלי (ועיין בסהמ"צ להרמב"ם מצוה נו, שכנראה היתה לו גירסא שונה בזה, והדברים עתיקים), ואם כן כיצד קובע בפשיטות שמרור בזמן הבית תקנה ארעית היתה?!

מלבד זאת. בתוכן הענין לא הבנתי כלל לענ"ד משמעות דבריו. מה באמת ההבדל בין "תקנה רק על יחידים במצב יוצא מן הכלל", לבין "תקנת חכמים לכל ישראל ככל התקנות", וכי יש תקנה לחצאין? האם כאשר התקנה היתה פרטית בלבד – לא נמנו על כך הבי"ד ככל תקנה אחרת? האם אין מספיק תקנות חז"ל על מקרים יוצאי דופן, כגון בדיני תפלה למשל שחז"ל תיקנו תפלה קצרה ועוד? אז מהי המשמעות, שמכיון שמדובר על "בדיעבד" אז "אין לומר שתיקנו לעשות כן"? ובכלל לחידוש כזה יש להביא הוכחה, שיש שתי סוגי תקנות כאלו, כלום יש (מחוץ למרור שכאמור אינו ראי' כלל) דוגמאות לדבר? ואם היתה זאת תקנה של אדם פרטי בלבד, כיצד ניתן איפוא לכתוב את זה כדבר מוסכם ומקובל?

אלא אם נאמר שהכוונה היא שעד החורבן זה היה מנהג בלבד, ואילו עם החורבן זה נהפך לתקנה. אך אין בדבריו שום רמז לכך, ובוודאי שלפי הרבי לא תיתכן גישה כזו.

בנוסף לכך הרי הדברים עדיין בלתי ברורים, כפי שכותב בעצמו בסיום דבריו, שלפי זה כל השאלה של הרבי נגד הטעם שלוקחין ביצה לשני תבשילין כדי לעשות זכר לחורבן – איננה. דהלא מכיון שבעיקר נתקנה התקנה לאחר החורבן; למה לא יתכן איפוא ששינו צורת התקנה – לקחת ביצה?

והנה לאמיתו של דבר לא הבנתי שאלת הרבי (ולפלא שלא הביאה הרב הנ"ל), מצד סוגיית הגמרא המביאה מחלוקת באיזה מין יוצאים השני תבשילים. וישנן כמה שיטות בדבר (ועיין בר"ן, ובעוד ראשונים, שמסביר במה חולקים – האם זקוקים לבשר דוקא; אם לאו, עיי"ש). הרי ברור לכאורה מזה שמעולם

לא נתקנה סוג התבשיל; אלא התקנה היתה – כמו בעירוב תבשילין למשל – באופן סתמי, שיש להביא שני תבשילין ותו לא מידי, וכל אחד ואחד אכן נהג כמנהגו. ואם כן מהי בכלל פליאת הרבי?

לפיכך נראה לענ"ד לחומר הנושא להסביר הדבר (למרות הדוחק בזה) בדרך אחרת. בכלל נראה שהשאלה איננה על הרבי, הרבי הרי הביא ירושלמי מפורש, וכן את המשמעות בדברי המשנה, שכבר בזמן הבית היו להם שני תבשילין. השאלה לכאורה מופנית לאדה"ז דוקא: כיצד כותב שנתקנה תקנה זו אחר החורבן, נגד המקורות האמורים? (ואע"פ שיש עדיין לתמוה מדוע הרבי התעלם כליל מדברי אדה"ז; אך בכל זאת זהו צד שולי בלבד כפשוטו).

מכיון שכך, נראה לומר שענין זה במחלוקת הוא שנוי. דעיינ ברי"ף וברא"ש שגירסתם במשנה היא כמו בירושלמי: "הביאו לפנינו מצה וחזרת וחרוסת. . ובמקדש מביאין לפנינו גופו של פסח". כלומר, בלי הזכרת שני התבשילין במשנה – בניגוד לגירסת הבבלי הנדפס בש"ס שלנו, שהשני תבשילין מוזכרים במשנה.

והנה הרבי הסביר, שהסיבה שהירושלמי הוסיף: "ובגבולין צריכין שני תבשילין. . " היא מכיון שאין במשנה הירושלמית שום רמז לשני התבשילין ומקומם; לכן הביאו הברייתא להודיע, שבגבולין – היינו בא"י גם בזמן הבית – הביאו שני תבשילין. אך בבבלי שני התבשילין מפורשים במשנה, לכן אין צורך בהוספת הברייתא.

אך מסתבר שאלמלא הברייתא האמורה בירושלמי "ובגבולין" המהווה הוכחה נחרצת שגם בזמן הבית היתה כבר קיימת תקנת שני תבשילין, לא הי' הרבי מפרש את המשנה בבבלי שהשני תבשילין היו בזמן הבית. דזה שכתוב "ובמקדש היו מביאין לפנינו גופו של פסח" אינו מכריח כלל שעד כה המשנה דיברה על גבולין שהוא בא"י. דהלא מלת מקדש מתפרשת מובנה בהגמרא שם על משנה זו (קטו, א) "זכר למקדש כהלל" – "כמו שהי' עושה הלל בזמן שבית המקדש קיים" (רשב"ם), וכן הוא הנוסח המקובל באכילת כורך.

ליתר ביאור. בפשטות (בלי שום ברייתא) נראה שהבבלי מדבר בזמן הזה. כי מזכיר שני תבשילין, שלפום ריהטא מביאים אותם רק בזמן הזה. וכן מזה שבמשנה הבבליה הלשון: "ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח" היו – לשון עבר; מאידך בירושלמי מכיון שהמשנה אינה מזכירה כלל ענין שני תבשילין, הרי משמעה הפשוטה שמדובר בזמן הבית, שאז לא היו מביאים שני תבשילין. וכן אין בירושלמי מלת "היו" כמו בבבלי, אלא כתוב: "ובמקדש מביאין . . ." מכל מקום אחרי שהברייתא גילתה שגם בגבולין בזמן הבית היו שני תבשילין, יתכן לראות משמעות זו גם בבבלי, שהמשנה בבבלי מדברת על כל המצבים וכל התקופות: הן בזמן הבית והן בזמננו אנו.

אולם במה דברים אמורים? בהגירסא שלנו בבבלי. אך לפי גירסת הרי"ף; הרמב"ם (בפיה"מ שלו) והרא"ש, שבגירסתם בבבלי השני תבשילין לא מופיע – כמו בגירסת הירושלמי, ובכל זאת אינם מביאים את הברייתא של "בגבולין", מסתבר איפוא שהם סבורים שהירושלמי חולק על הבבלי. והבבלי סובר שבזמן הבית לא היו שני תבשילין כלל. (ואע"פ שראי' גמורה איננה, דיתכן לומר שמכיון שהרי"ף והרא"ש לא מדברים מענינים שבזמן הבית לכן לא הביאו הברייתא דגבולין; אך מדוע העדיפו הגירסא הירושלמית; לכל הפחות היו מביאים את הגירסא הבבליה שלנו המקיפה כל התקופות? ובמיוחד הי' על הרמב"ם להביא הברייתא!).

נמצא שיש שתי שיטות בדבר. א) שיטת הירושלמי שגם בגבולין היו מביאים שני תבשילין. ונוסחת הבבלי שלנו לאור הירושלמי הנ"ל. ב) שיטת הראשונים הנ"ל הסבורים שהבבלי חולקת על הירושלמי. לפיכך ניתן לומר שלכן אכן אדה"ז הלכה למעשה מחרה מחזיק בדעת הראשונים הפוסקים האמורים, שלמעשה ניתקנו שני תבשילין אחר החורבן. אך הרבי דיבר כפי סתם משמעות שתי הגמרות, שאין חולק שם להדיא שבגבולין לא היו שני תבשילין, אך לפי הראשונים אכן יש מחלוקת בדבר.

אך לפי-זה מדוע תמה הרבי על הדעה האוחזת שהטעם שלוקחין ביצה הוא מצד החורבן. והתפלא הרבי כיצד יתכן שאחרי מאות שנים יחליפו הנוהג במין התבשיל? – הלא

לדברינו הדבר פשוט: סברא זו אליבא דהלכתא היא – כפי הראשונים הסבורים שהבבלי חולק על הירושלמי, שאכן השני תבשילין ניתקנו אחרי החורבן? ועוד צריך ליישב את מה ששאלתי בראשית דבריי, הלא בגמרא חולקים האמוראים מה יש לקחת לשני תבשילין. וכתוב שם במפורש שמנהגם של האמוראים למעשה, זה בכה וזה בכה. הרי שלא הי' כלל מנהג קבוע?

ברם נראה שאדרבה, דוקא ע"פ האמור ניתן להבין הדברים. דהנה מקור הדברים שנוהגים ליטול ביצה עבור השני תבשילין הוא, כמבואר בראשונים, (כל בו. או"ח. ועוד, והרבי מצינים) מהירושלמי. (אך בירושלמי לפנינו ליתא). ואם כן שמנהג לקיחת הביצה הינו ע"פ הירושלמי, מובנת היטב תמיהת הרבי על הטעם הסבור שמנהג זה מצד החורבן הוא. כי הלא הירושלמי – מקור כל ענין לקיחת ביצה – סבור ששני תבשילין כבר הי' נוהג בזמן הבית, ובכך תמוה וכי מדוע שישנו מנהג שנהגו מאות שנים! ואין לומר ששיטה זו סבורה כהבבלי, כי, כאמור, הרי כל המקור ללקיחת ביצה כאחד מן התבשילים, הוא מן הירושלמי.

לפי הבבלי השאלה אכן איננה, כי לפי דרכם הא תקנת השני תבשילים (לשיטות הראשונים) מאוחרת היתה, ולכן אכן מוצאים שם ויכוחים על סוג התבשילין, כי טרם נקבע אז מה לקחת ומה לא; אך להירושלמי מסתבר, שמכיון שהתקנה קדומה היא, גם סוג התבשיל כבר נקבע מאז ומקדם. כמשנ"ת.

והנה לשון אדה"ז בשלחנו כך הוא: "ואחד מן התבשילין (נהגו שיהי') בשר והשני יכול להיות אפי' המרק שנתבשל בו הבשר. וכבר נהגו מדורות הראשונים שהבשר יהי' מפרק הנקרא זרוע. . והשני יהי' ביצה". וצ"ע מובנו של הביטוי דורות הראשונים, ולכאורה הכוונה שמקורו של המנהג ראשוני בירושלמי הקדום לבבלי, (ולפ"ז אין הכוונה שכל ישראל נהגו כך, אלא שמנהג כזה עתיק מאד, ואולי אף לפני החורבן). או שמא להיפך: שהכוונה דורות הראשונים היא, לעידן הראשונים (הכל בו וכיו"ב) שהביאו ופירסמו מנהג זה. ולפ"ז הכוונה היא, שלמרות שההלכה היא כהבבלי, שתקנה זו אחרי החורבן נתקנה;

בכל זאת נהגו בימות הראשונים כמנהג הירושלמי דוקא. ועצע"ג בכ"ז ובאתי רק להעיר וליישב השאלה החמורה.

והנה במה שכתבתי כדבר פשוט, שלפי הירושלמי המנהג הי' לקיחת ביצה ע"פ הראשונים כדלעיל; אך מצאתי בפירושו של הר"ש מפלייזא על הפיוט אלקי הרוחות (נדפס באור זרוע (עמ' 119), ובמהדורת הגר"ג ציננער) שהדבר איננו פשוט כל כך: "והני תבשילין נהגו העם לחזור אחר זרוע . . . ובירושלמי אמר ובלבד שיהא ממין שחיטה . . . ולא כרב יוסף דבעי שני מיני בשר [ר"י סובר בבבלי שלהלכה למעשה ניתן לקחת עבור ש"ת רק מיני בשר. עיין בר"ן] והירושלמי סובר כמותו". הרי שלהירושלמי יש לקחת דוקא בשר! ברם מקורו צע"ג, כי הציטוט "ובלבד שיהא ממין שחיטה" לכאורה מבואר בירו' פסחים פ"ד ה"ד, אולם הסוגיא שם קאי על דין דאיסור לאכול צלי בליל פסחים, ולא משני תבשילין. ושמא היתה לו גירסא כזאת בירושלמי?

אגב, יש להביא את שיטתו המעניינת של ה"שכולי הלקט" (עמ' 184): "ועוד יש שם שני תבשילין ואפי' סילקא וארזא . . . ועוד יש שם שני מיני בשר . . . אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה . . . ועוד יש שם לפי סידורו של רב עמרם גאון זצ"ל דג וביצה, ביצה משום זיו ודג משום לויתן". הרי לפי דעתו כל המנהגים נהגו בבת אחת. ויש לבאר דבריו אך אכ"מ.



## התבודדותו של דוד בעיצומה של תהלוכה [גליון]

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן  
תות"ל "770"

ב"הערות וביאורים" גליון טו [תנשא], הערתי ע"ד ביאור רבינו בלקו"ש ח"א פ' שמיני על הסיפור בש"ב פרק ו (אודות הבאת הארון מבית עובד אדום הגתי אל ירושלים ע"י דוד המלך), שבהיות דוד מחוץ לעיר ירושלים, שהוא מקום מסוגל להתבודדות, הי' במצב של הכנה להשראת נבואה (ולכן הי' "חגור אפוד בד", שהוא הלבוש של "בני הנביאים"), משא"כ

כאשר הגיע לתוך העיר, שוב לא הי' במצב זה כ"כ. יעו"ש באורך.

ולכאורה צע"ק, שהרי גם בהיות דוד מחוץ לעיר הי' נמצא באמצע תהלוכה רבתית של אלפי רכבות מבנ"י, שצעדו בקול שירה וזמרה, בקול תרועה ושופר, בהקרבת קרבנות וריקודים גדולים וכו' וכו' (כמובן מפשטות הכתובים), אשר, כל זה הוא ההיפך ממש מענין ההתבודדות, שנעשה בדרך כלל מחוץ לעיר כתוצאה מכך שאין בה אנשים כו'.

והעירני חכם אחד, שקושיא מעיקרא ליתא, כי ב' חילוקים ישנם בין המצב בתוך העיר והמצב מחוץ לעיר: מצד הגברא – שבתוך העיר הוא מקום ישוב ריבוי בנ"א, ואילו מחוץ לעיר הוא מקום ריק מבנ"א; ומצד החפצא – שתוכיות העיר מלאה בנינים, בתים, שכונות, מקומות האשפה, רחובות, עגלות, שוקים וכו', ואילו מחוץ לעיר ישנו הנוף המרהיב של שדות ויערות, אילנות ופרחים, נהרות ומעיינות וכו', כלומר, העולם כפי שהוא בטבעו ומקוריותו מצד בריאת הקב"ה (ללא התערבות המין האנושי).

והנה הטעם שהמקום שמחוץ לעיר הוא מקום מסוגל להתבודדות הוא, בעיקר, לא מצד הגברא, להיותו ריק מאנשים (אף שכמובן, גם ענין זה מועיל למילוי מטרת ההתבודדות), אלא בעיקר מצד החפצא, שהמקום מצ"ע מסוגל למחשבה, התבוננות ומדיטציה, כי להיותו מקום טבעי ומרהיב, הרי עצם החפצא דהמקום מסוגל יותר להתקשרות המחשבה ברבון העולמים. ומובן, שענין זה הוא גם כשישנם ריבוי אנשים מחוץ לעיר, כמו בנידון דידן\*.

ואולי יש להוסיף גם ביאור באופן אחר, שה"תהלוכה" של בנ"י מבית עובד אל ירושלים לא היתה תהלוכה רגילה שנשאה אופי של טיול וחופש כו', אלא היתה שם תנועה של התבודדות והתעלות רוחנית בקרב כל הצועדים וההולכים, וכל סדרי הענינים שנעשו שם היו כדי למלאות מטרה זו (אלא, שמכיון

---

(\* ער"ז תירץ ג"כ הת' ישראל לוי יצחק שיחי' גולדברג, שליח לשיבת תות"ל ברינוא, צרפת. המטרכת.

שדוד הי' מלך ולב בנ"י, מדגיש הכתוב ענין זה בעיקר בנוגע לדוד, ש"דוד חגור אפוד בד". וזהו עיקר חידושו של רבינו בשיחה זו – שכל התהלכה נשאה אופי של התבודדות ומצב של הכנה להשראת השכינה.

ועפ"ז סרה הקושיא מעיקרא, כי כמו שחבורה של בני הנביאים הנמצאים יחד אינה מהוה סתירה להתבודדות, כיון שכל האנשים הנוכחים עסוקים באותו ענין, כך גם בנדו"ד, שהמצאותם של רבבות מאחב"י מחוץ לעיר ביחד עם דוד, לא היוותה סתירה להתבודדות, כיון שכולם היו עסוקים באותו ענין.

[והא שענין זה לא נמשך גם בתוך העיר, הוא מטעם הנ"ל, שמצד עצם החפצא של המקום אי"ז מקום מסוגל להתבודדות כו'].



## אגרות קודש

### הקטר חלבים ואיברים בלילה

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

באגרות קודש כרך כד שי"ל ז"ע (ע' יא. נדפס גם בלקו"ש ח"ז ע' 210) מביא הרבי טעמו של רש"י בריש ברכות דבהקטר חלבים ואיברים לא גזרו חכמים שיהי' עד חצות, כיון שהוא ע"י כהנים וכהנים זריזין הן, משא"כ הרמב"ם דסב"ל (בהל' מעה"ק פ"ד ה"ב והל' תמידין ומוספין פ"א ה"ו) דגם בזה אמרו חכמים עד חצות, סב"ל דכאן לא שייך הכלל דכהנים זריזין הן כיון שההקטר התחיל בזמנו בעת הקרבת הקרבן, היינו כמה שעות לפני הלילה, הרי באם עד חצות לילה לא הוקטרו החלבים ואיברים – מוכחא מילתא דהני כהני אינם זריזין, וממשיך לבאר דטעם זה לשיטת רש"י מרומז ג"כ בלשון רש"י עצמו עיי"ש,

וכתב שם שטעם זה ברש"י כתבו גם הרמ"ז וחידושי מהרי"ח וכו', (ויש להוסיף גם שכ"כ במאירי שם ובשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' א ובס' משנת ר"נ לר' נתן אדלער ושו"ת בשמים ראש סי' קכה ועוד). וכן נתבאר בשיחת קודש ש"פ בחוקותי תשמ"ט.

אבל בלקו"ש ח"ג פ' צו ביאר ענין זה באופן אחר, וזהו עפ"י הכלל שהשריש הט"ז (יו"ד סי' קיז סק"א. או"ח סתקפ"ח סק"ה. חו"מ סי' ב. ועוד בכ"מ) דדבר המפורש בתורה להיתר אי אפשר לחכמים לאסרו, וכיון דבנוגע להקטר חלבים ואברים כתוב בהדיא (ריש פ' צו) "כל הלילה" שכשר להקטר כל הלילה אין חכמים יכולים לגזור עד חצות, וזהו טעמו של רש"י דבזה לא גזרו, אבל מקשה מזה לדעת הרמב"ם דכיון שכמה אחרונים הוכיחו שגם הרמב"ם סב"ל כהט"ז (ראה שד"ח כללים מערכת י כלל יז) א"כ איך שייך שחכמים גזרו עד חצות כשמפורש בתורה ההיתר?

ומבאר שם שמצינו בזבחים יג, ב, דאיתקש אכילת אדם בקדשים לאכילת המזבח, ובאכילת אדם ידוע שיש בזה ב' דינים: א) אכילה שמקיימין בו מצות אכילת קדשים וצריך לברך עליו, ואכילה זו צ"ל כזית וצ"ל צלי למשחה לגדולה ולא אכילת חי, ואח"כ יש דין ב' באכילת קדשים שזהו אכילה רק שלא יבוא לידי נותר (ועי' רא"ש נדרים ד, ב, ד"ה קשריא) וראה בזה גם בלקו"ש ח"ה ע' 439, וחט"ו פ' ויחי (ד) בסופו בארוכה ועוד, ומבאר דמצות אכילה מתקיים ביום שאז הוא זמן העבודה, והאכילה בלילה אינו אלא היתר אכילה בכדי שלא יבוא לידי נותר, ועד"ז הוא גם בנוגע לאכילת מזבח דההקטרה ביום הוא משום מצות הקטרה דאז הוא זמן העבודה, משא"כ ההקטרה בלילה אינו אלא בכדי שלא יבוא לידי נותר כמ"ש ולא ילין חלב חגי עד בוקר.

ולפ"ז מבאר שיטת הרמב"ם דבאמת גם הוא סב"ל כעין סברת הט"ז, אלא דהרמב"ם סב"ל דזה שייך רק בנוגע למצוה שמפורש בתורה ההיתר אבל אם זהו סתם היתר מפורש אבל אינו ענין של מצוה לא שייך כלל זה ושפיר יכולים חכמים לאסרו, וכיון שנתבאר דהקטר חלבים ואברים אינו אלא דין היתר שלא יבוא לידי נותר שפיר סב"ל להרמב"ם דבזה יכולים

חכמים לגזור שצריך להקטיר לפני חצות, (וראה תוס' ב"מ ע, א, בד"ה תשיך די"ל שהתוס' שם סב"ל כשיטת הרמב"ם דכלל הט"ז שייך רק במצוה ולא בהיתר, שכתבו דכיון דמצוה מן התורה לחסר ממון עכו"ם לא הי' לחכמים לאסור ריבית עכו"ם עיי"ש, משמע דזהו רק משום שהוא מצוה עיי"ש וראה בענין זה בין רשות למצוה בס' בית אהרן ח"ח ע' קנו בארוכה). וטעם זה כתב גם בס' ראש יוסף ריש ברכות, ותורה תמימה ר"פ צו אות ז, ופרדס יוסף פ' ויקהל (לה, ג) בד"ה ברם ועוד.

### דבר המפורש בתורה להיתר לרש"י ולהרמב"ם

והנה לפי הפירוש שבאגרות קודש יוצא דליכא הכרח כלל לומר דרש"י סב"ל ככללו של הט"ז, די"ל דבאמת יכולים חכמים לאסור אפילו דבר המפורש בתורה (וכשיטת אדה"ז, כמ"ש בלקו"ש ח"ג שם הערה 4) וכאן שאני דליכא שום צורך לאסור, כיון דכהנים זריזין הן, משא"כ לפי הביאור שבח"ג נמצא דרש"י ודאי סב"ל כהט"ז, ובנוגע לדעת הרמב"ם, הנה אפילו לפי הביאור שבאגרות קודש אכתי מוכח שהרמב"ם לית ליה ככללו של הט"ז במידי דמפורש בתורה שהוא כרשות ולא מצוה, דאי לא נימא הכי, אפילו אי נימא דבכה"ג אמרינן דהני כהנים לאו זריזין הן, מ"מ לא היו יכולים לאסור.

ויש להעיר במ"ש בשער המלך ה' איסו"ב פט"ו ה"ד (בד"ה האמנם) לתרץ קושיית המשנה למלך שם, וכן במעשה חושב (על שער המלך) ה' יסודי התורה פ"ה אות ד שביארו שיטת הרמב"ם שם עפ"י כללו של הט"ז והוא אפילו במידי דרשות, וראה גם שדי חמד מערכת ש סי' לה, וכ"כ בשו"ת תורת חסד חאו"ח סי' יא אות ו בהך דע"ז כד, א, דסב"ל להרמב"ם ככללו של הט"ז אפילו במידי דרשות עיי"ש, ולפי דבריהם יוקשה דאיך סב"ל להרמב"ם שגזרו גם בהקטר חלבים ואברים עד חצות הרי מפורש בתורה להיתר?

ואולי אפשר לומר בזה עפ"י מ"ש בלקו"ש חכ"ז פ' צו (ב) ע' 38 בהערה 13 שציין שם לפיהמ"ש להרמב"ם (זבחים פ"ט מ"ו) שכתב דהקטר חלבים ואברים עד חצות להרחיק מן העבירה נרמז בקרא, דדריש שיש בוקר אחר וזהו חצות עיי"ש, ולפ"ז הרי יש מקום לומר דבאמת גם הרמב"ם סב"ל ככללו של הט"ז דאפילו

אם הוא רק היתר בלבד אי אפשר לחכמים לאסור, ושאני הכא משום שיש ע"ז רמז בקרא, וכ"כ בס' ניצוצי אור ברכות שם, ובלקו"ש ח"ג נראה דסב"ל דרמז זה הוא רק אסמכתא ולכן גם עם זה לא הי' כח ביד חכמים לאסור.

### לשון רש"י הקטר חלבים

ויש להוסיף בענין זה גם במ"ש בשו"ת בית הלוי ח"א סי' לד שחידש פירוש חדש ברש"י הנ"ל דריש ברכות דדייק למה נקט רש"י שם בלשונו רק "הקטר חלבים" דלא גזרו כלום ולא נקט גם "אברים"? ומבאר דסב"ל לרש"י דרק בחלבים לא גזרו כיון שהם החלבים מקרבנות של היום שיש כבר עליהם הגבלת התורה ד"עליה השלם כל הקרבנות כולם" לפני תמיד של בין הערבים, אלא רק נותרו (כמבואר בפסחים נט, ב), במילא בזה סב"ל דלא שייך שחכמים יעשו ע"ז סייג עד חצות כאשר כבר יש שם סייג מדאורייתא, משא"כ באברים דליכא עליהם שום סייג וכשרים כל הלילה בזה מודה רש"י שיש סייג דחכמים עד חצות, ותירץ בזה כמה קושיות לשיטת רש"י עיי"ש, ועי' גם באור שמח הל' מעשה"ק שם שדייק ברש"י דנקט חלבים ולא אברים.

דלפי דבריו יוצא דגם לשיטת רש"י י"ל כפי שנתבאר בח"ג לשיטת הרמב"ם דבדבר שהוא רק היתר ואינו מצוה יכולים חכמים לגזור, ולכן גזרו באברים עד חצות, ואכתי י"ל דבמידי דמצוה סב"ל לרש"י דאי אפשר לגזור.

ובאגרות קודש הנ"ל וכן בלקו"ש לא נחית לחלק בזה, כי אז הי' ודאי רש"י מחלק כן בהדיא, גם המאירי כתב בהדיא דהן בחלבים והן באברים לא גזרו והטעם הוא כנ"ל משום דכהנים זריזין הן, גם אפ"ל משום דברש"י דברש"י קהלת יב, יא כתב: "דברי חכמים שעשו סייג וכו' כגון אכילת קדשים עד השחר והם אמרו עד חצות, וק"ש דערבית כמו כן" ולא חשיב גם הקטר אברים שבא ביחד במתניתין דברכות, הרי משמע מזה דליכא חילוק ביניהם ולא כהבית הלוי.



## עניית אמן אחר ברכת "הגומל"

יהושע מונדשיין

ירושלים עיה"ק

באג"ק (ד, עמ' רס) כותב רבינו זי"ע אל הרה"ח רא"ח נאה ע"ה בזה"ל: הנה זה מכבר מחיתי, ומוחה גם עתה, במנהג מוזר ביותר, שבברכת גומל הנוכחים אינם עונים אמן על הברכה עצמה אלא משיבים מי שגמלך כו'. ונפלא הדבר שנתפשט המנהג כך, וכן ראיתי כמה פעמים בהבתי כנסיות שהתפללתי שם שאין עונים אמן. עכ"ל.

ולכאורה הוא דבר פשוט שצריכים לענות אמן אחר ברכת הגומל, ומה שנתפשט המנהג שאין עונים, דבר זה נובע מהתופעה המצויה, שכשהקהל צריך לומר משהו אחר הברכה, נשכחת ממנו עניית האמן. הדוגמא הנפוצה ביותר היא מאי-עניית אמן אחר "המחזיר שכינתו לציון" בשעה שנחפזים לומר "מודים דרבנן", וכן אחר "הפורש סוכת שלום כו' ועל ירושלים" כשעונים ואומרים "ושמרו" (כפי שהוא המנהג ברוב תפוצות ישראל). ואף נתנו סימן לדבר: "למען ציון לא אחשה ולמען ירושלים לא אשקוט", דהיינו ברכת "המחזיר שכינתו לציון" וברכת "הפורש כו' ועל ירושלים", שבשתיהן לא אחשה ולא אשקוט מלענות אמן. וסימן נוסף: "ציון במר תבכה וירושלים תתן קולה" על העדר עניית אמן ד"ציון" ו"ירושלים" הנ"ל.

וה"ה בנדו"ד, שאגב הזריזות להשיב "מי שגמלך" נבלעת האמן ומשתכחת מן הלב. ועל כך מחה רבינו, והזהיר לשים לב לעניית האמן. וכבר הזהיר על כך בס' "ואמרו אמן" לר"י אלטר וילדמאן אבד"ק קאנסקיוואליע (ירושלים תרפ"ז-תרפ"ט) בכ"מ בספרו: בח"א (אות סב) על שני האמנים הנ"ל; בח"ב (אות כא ואות כו) על ג' אמנים – שני הנ"ל ונוסף עליהם האמן שאחר "מחיה המתים" כשקופצים ואומרים קדושה ושוכחים על האמן (ושם באות כו מביא את הרמז ד"ציון במר תבכה וגו'" מספר הגן ודרך משה ליום י"א); ובח"א (אות צ) מזהיר על עניית ד' אמנים: שלשת הנ"ל ונוסף עליהם "אחר ברכת גומל, קודם שיענה 'מי שגמלך כל טוב' שיענה קודם אמן על הברכה". עכ"ל.

ולא הארכת בדבר שהוא פשוט לכאורה, אלא מפני שראיתי קונטרס "דינים ומנהגים לכהכ"נ", ברעסלויה תקצ"ג (קונטרס נדיר, מצוי בספריית אגו"ח, ותודתי להרה"ח רש"ב לויין שבאדיבותו קיבלתי צילום מהקונטרס), ושם בעמ' 31 נאמר: ואם השומעים עונים אחריו "אמן מי שגמלך", עיין בא"ר המורה יורה. עכ"ל.

ועוד באו שם בראש הקונטרס "תשובות" מהרה"ג ר' זלמן טיקטין ע"ה אב"ד ברעסלויה, ובהן מפורש (באות ה): בברכת הגומל, המנהג שלא לענות אמן. ואפשר הטעם שלא לזלזל בכבוד המברך מפני שאומר "לחייבין". וכעין זה איתא במג"א ואחרונים סי' רי"ט לענין קטן וכדומה. עכ"ל.

כלומר, כשם שהמג"א מביא שקטן לא יברך הגומל משום שהוא עצמו אינו בכלל "חייבים", ונראה כאומר זאת על אביו ומשימו רשע (ובא"ר שנרמז אליו לעיל לא מצאתי מאומה לענייננו).

וכמובן שכל הנ"ל הוא דוחק גדול, ורק כדי ליישב את המנהג בפועל. ומחזורתא כדעת רבינו וכדעת הספר "ואמרו אמן", שאי-הענייה נובעת מהעדר תשומת לב גרידא, וראויה היא למחאה.

אגב, רבינו זי"ע נהג לענות אמן גם על ברכת "ברוך שפטרני" הנאמרת בלא שם ומלכות.



# נגלה

## תינוק שנשבה לגבי חיובי שבת

**הרב אפרים פיקרסקי**  
מנהל - ביהמ"ד

שבת סח, ב בתוד"ה כי הכיר ובמהרש"א שם שמקשה על תי' התוס' והניח בצ"ע.

וז"ל התוס' "פי' בקונ' דלהכי לא תנא במתניתין וכו' תינוק שנשבה דלא תימא דהכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת, וקשה לר"י דמ"מ ליתניי' וליתני נמי בתר הכי הכיר ולבסוף שכח אינו חייב אלא אחת דכה"ג פריך לעיל ליתני הכיר ולבסוף שכח וכ"ש הא כדפרישית, ונראה לר"י דודאי אי הוי תני חייב חטאת דהוה אתי לאשמעינן חיובא הוה שייך למיפרך דליתני תינוק שנשבה דהוי רבותא טפי אבל השתא דקתני אינו חייב אלא אחת דפטורה אתא לאשמעינן נקט הכיר ולבסוף שכח דהוי רבותא טפי, ומיהו קשה לר"י דמ"מ ליתני תינוק שנשבה דלא נטעה לומר דפטר כרבי יוחנן וריש לקיש והדר ליתני הכיר ולבסוף שכח"ע"כ.

ועי' במהרש"א שם וז"ל (בא"ד): "דהא כמו בסיפא דקתני חייב על כל שבת שחיובא אתא לאשמעינן וכו' ואפ"ה פריך ליה וכו' לאשמעינן פטורה, ה"נ הכא ברישא דנהי דפטורה אתא לאשמעינן וכו' ליתני בבא אחריתא לאשמעינן חיובא בתינוק שנשבה וכו'" עיי"ש באריכות.

והנה, בהשקפה ראשונה יכולים לטעות ולומר שקושיית המהרש"א היא היא קושיית הר"י שם בסיום התוס', שמ"מ ניתני דין תינוק שנשבה להשמעינן שחייב. אבל עם העיון הקל רואים שלא קרב זה אל זה, וכפי שיבואר.

דהנה קושיית המהרש"א היא, שתוס' לא תירץ כלום על קושייתו, שהתוס' הקשו דכמו שלעיל בההו"א של הגמ' דפריך וליתני הכיר ולבסוף שכח (דחייב על כל שבת) וכ"ש הא (ביודע עיקר שבת), הכוונה היא דצריך לכתוב החידוש בב' הצדדים, הן

החידוש לצד החיוב – דחייב על כל שבת – ובזה החידוש הוא יותר בהמקרה של הכיר ולבסוף שכח (דמ"מ חייב על כל שבת), והן החידוש לצד הפטור, דחייב רק על כל שבת ולא על כל מלאכה, ובהא החידוש הוא יותר ביודע עיקר שבת – שגגת שבת (דמ"מ אינו חייב על כל מלאכה רק על כל שבת), הנה כמו"כ צ"ל כאן גבי תינוק שנשבה והכיר ולבסוף שכח שנכתוב ב' צדדי החידוש (צד החיוב בתינוק שנשבה שחייב א' וצד הפטור בהכיר ולבסוף שכח שאינו חייב אלא א'). וא"כ מה הועילו התוס' בתי' דמתני' פטורא אתא לאשמעינן, הרי שיטת הגמ' (לפי תוס') היא דצריך להשמיענו ב' הצדדים הן צד החיוב (בההו"א דהכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת, ובנדו"ד בתוס' דתינוק שנשבה חייב א') והן צד הפטור (בההו"א דהיודע עיקר שבת אינו חייב על כל מלאכה ורק על כל שבת, ובנדו"ד בתוס' דהכיר ולבסוף שכח חייב רק א' ולא על כל שבת), וא"כ מקשה המהרש"א שהתוס' לא תירצו כלום (וקושיית הר"י בסוף התוס' היא קושיא אחרת וכדלקמן).

ואפשר לתרץ קושית המהרש"א דאין דומה המשך וכיוון קושית הגמ' בההו"א, והמשך כיוון דברי התוס'. בבבא שניה של המשנה, דקתני חייב על כל שבת, כוונת המשנה היא לחיובא, ובאם יכתוב המשנה דהכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת, יש סברא חזקה לומר דיודע עיקר שבת דחמיר טפי חייב יותר [ובפרט כשרואים המשך דברי המשנה שכל החמור יותר חייב יותר; תינוק שנשבה חייב רק א', הכיר ולבסוף שכח חייב על שבת וכו'], ז.א. שמאחר דהבבא דהכיר ולבסוף שכח משמיענו דחייב על כל שבת, זה מעורר אצלנו סברא חזקה דאם יודע עיקר שבת – דחמיר טפי – צריך להיות חייב יותר – על כל מלאכה. ולכן לומד תוס' בסוגית הגמ' שכדי להפקיע מסברא זו צריך לכתוב צד הפטור ג"כ (דיודע עיקר שבת אינו חייב רק על כל שבת ולא על כל מלאכה).

משא"כ ברישא דמתני', דקתני אינו חייב אלא אחת, שפי' המלות בפשטות הוא, שהסברא חיצונית היא דודאי חייב אחת אלא שיש לבעל דין לחלוק ולומר שאולי חייב יותר, וע"ז משמיענו המשנה שאינו חייב אלא אחת. והנה לאחר שהמשנה משמיענו את זה, אין לנו שום סברא לחשוב שבתינוק שנשבה

יהיה פטור, דהלא הסברא חיצונית בלי המשנה הוא דהכיר ולבסוף שכח ודאי חייב, והמשנה אינה משמיענו את זה, ורק שאינו חייב יותר מאחת, ולמה יהיה ס"ד שתינוק שנשבה יהיה פטור.

בקיצור: מדברי המשנה בההו"א של הגמ' זה נותן מקום לדבר חמור יותר יהיה חייב יותר, משא"כ בדברי התוס', הנה מדברי המשנה שמגביל החיוב אינו נותן שום מקום לסברא דבאיסור יותר קל יהיה חיוב פחות, ובזה לכאורה יתורץ קושית המהרש"א וק"ל.

ומה שהר"י מקשה בסיום דברי התוס' היא, דאיה"נ שמצד דברי המשנה אין שום סיבה למיתני דין תינוק שנשבה – כנ"ל באריכות (ודלא כמו היודע עיקר שבת וכו'), אבל "מ"מ ליתני וכו'" לאפוקי מדעת ר"י ור"ל, וק"ל.



### "עד שישגוג בלאו שבה"

הנ"ל

שבת סט, א "אמר אביי הכל מודים בשבועת ביטוי כו' עד שישגוג בלאו שבה", ועיי"ש ברש"י ותוס' דפליגי מה הפי' עד שישגוג בלאו שבה, לפי' רש"י "שכח שבועתו שאכל", והתוס' פירשו "שכח איסור שבועה וכו'".

ועי' במהר"ם בגמ' שם שמפרש מדוע נאיד רש"י מפיי' התוס' וז"ל: "וס"ל לרש"י דדוחק לפרש כפירוש התוס' וכו' שאם אינו יודע בשעת האכילה גם בשעה שנשבע לא הי' יודע ואם היה יודע בשעה שנשבע דוחק לומר ששכח התורה בשעת האכילה וכו'. עיי"ש.

ואולי י"ל שהתוס' נזהרו מקושיית המהר"ם במתק לשונם שכתבו וז"ל: "דבשעת שבועה שנשבע היה יודע היטב איסור שבועה אלא שבשעת אכילה היה סבור דמותר לעבור על שבועתו". די"ל שכוונתם בזה היא, שבשעת אכילה עדיין ידע איסור שבועה (בכללות), שצריכים לקיים מה שנשבע ואסור לעבור על השבועה, אלא שחושב שבנידון זה לפי מצבו הוא,

הנה הוא "מותר לעבור על שבועתו" (כגון שנעשה חולה שאיב"ס וסובר שמותר לו לאכול בכגון זה, וכיו"ב).

ואף שמהתחלת דברי התוס' שכתבו "ובשעת אכילה שחכ איסור שבועה" לא משמע הכי, מ"מ י"ל דבסוף הדיבור, (להסיר הדוחק בפירושו, וכפי שהקשה המהר"ם) קמפרשי התוס' דכוונתם במ"ש "ששכח איסור שבועה", היינו שהיה סבור "דמותר לעבור על שבועתו", וכנ"ל. ועצ"ע.



### אומר מותר אנוס הוא

**הרב יעקב משה וואלבערג**  
ר"מ בישיבה

א. שבת סח, ב. "ר"י ור"ל דאמרי תרווייהו דוקא הכיר ולבסוף שכח אבל תינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים פטור".

ופרש"י בד"ה פטור "דקסבר ר"י ור"ל דאומר מותר אנוס הוא". ובתוד"ה אבל חולק תוס' על רש"י וס"ל דאומר מותר לאו אנוס הוא וטעמא דר"י ור"ל הוא משום דס"ל כמונבו וטעמא דמונבו משום דיליף מקרא כו' עיי"ש.

ובתוס' הקשה מהא דמבואר במכות לענין גלות, בשגגה פרט למזיד. ומפרש רבא פרט לאומר מותר ופריך ליה אביי אומר מותר אנוס, והיינו בפשטות דקשה להתוס' דס"ל דאומר מותר אינו אנוס, ומשו"ה ע"כ טעמא דר"י ור"ל הוא מהלימוד דמונבו, והא מפורש שאביי ס"ל דאומר מותר אנוס, וא"כ לכאורה יש מקום לומר שה"ה דס"ל לר"י ור"ל דאומר מותר אנוס הוא.

וע"ז תירץ התוס' "לאו דוקא קאמר אנוס דבכל מקום מחייבין ליה אלא לגבי גלות דוקא ממעט רבא אומר מותר משום דטובא בשגגה כתיב התם, דהא בפרקין מחייב אומר מותר בחלב וע"ז אע"ג דכתיב בהן בשגגה, ואביי פריך ליה אומר מותר אנוס הוא ולא הוה ליה למיתני בכרייתא בשגגה פרט למזיד אלא פרט לאנוס דיותר קרוב ודמי לאונס מלמזיד".

והיינו (כמו שמבאר במהרש"א) דבפשטות הפירוש של אביי הוא כפשוטו, שאומר מותר אנוס הוא, וממילא לא צריך לימוד מיוחד למעטו ממ"ש "בשגגה", וכן יכול לפרש דס"ל דר"י ור"ל ס"ל דאומר מותר אנוס הוא ומשו"ה פטור תינוק שנשבה, אבל התוס' ס"ל דמסברא אין מקום לומר דאומר מותר אנוס, וממילא מוכרחין לומר דטעמא דר"י ור"ל הוא משום הלימוד דמונבז, וא"כ לכאורה קשה, הא חזינן דאביי ס"ל דאומר מותר אנוס הוא וא"כ למה מופרך לומר דר"י ור"ל נמי ס"ל הכי.

ומשו"ה מסביר התוס', דאין הפירוש דאביי ס"ל דאמר מותר הוי ממש אנוס, דבאמת הוי אומר מותר שוגג, ורק דטובא "שגגה" כתיבי בגלות ומשו"ה ממעטינן אומר מותר, וע"ז אמר אביי דאומר מותר יותר קרוב לאנוס מלמזיד, ומשו"ה לא הו"ל להברייתא לומר פרט למזיד כשכוונתו לאומר מותר, ופשוט.

ב. ולכאורה צ"ב דהנה הגמ' במכות מביא הברייתא "בשגגה פרט למזיד", וע"ז מקשה הגמ' מזיד בר קטלא הוא, וע"ז משני רבא "פרט לאומר מותר".

ובתוס' שם מקשה איך ממעטין אומר מותר ממ"ש "בשגגה", הא אומר מותר ג"כ שגגה, ומתרץ דטובא בשגגה כתיבי עיי"ש.

ולכאורה צ"ב קושיית התוס' דהא בפשטות רבא בא להסביר, דהא דאיתא בברייתא "בשגגה פרט למזיד" פירושו אומר מותר, והכוונה באומר מותר אינו רק לתינוק שנשבה אלא גם להכיר ולבסוף שכח, דהא דאומר מותר פטור מגלות הוא משום דמקרי מזיד, והיינו בפשטות דכיון דרצה להרוג אף שחשב שמותר להרוג אינו נקרא שוגג לענין גלות, וא"כ פשוט שזה כולל גם הכיר ולבסוף שכח דמ"ש, ואדרבה הכיר ולבסוף שכח הוא עוד יותר במזיד.

וא"כ צ"ב מהו קושיית התוס' דאיך שייך לומר דאומר מותר נתמעט ממ"ש "בשגגה", הא אשכחן דתינוק שנשבה נקרא שוגג. ולכאורה למה צריך תוס' להקשות מתינוק שנשבה, הא רבא איירי כנ"ל בהכיר ולבסוף שכח והא פשיטא דנקרא שוגג ואין צריך ראייה לזה.

ולכאורה התירוץ פשוט, דהנה בגמ' שם יש מחלוקת אי גרסינן אלא אמר רבא פרט לאומר מותר, או בלי תיבת אלא. ובפשטות החילוק הוא דאי גרסינן אלא, נמצא שאין הפירוש שרבא אומר שאומר מותר הוא פירושא דהברייתא "פרט למזיד", אלא הוא משנה גירסת הברייתא, דבמקום "בשגגה פרט למזיד" צ"ל "בשגגה פרט לאומר מותר".

אבל לפי הגירסא שלא גרסינן אלא, נמצא שרבא מפרש שפרט למזיד כוונתו לאומר מותר.

והנה התוס' במכות גורס אלא בד"ה אלא אמר רבא, נמצא דלשיטתו שם הגירסא המדוייקת בהברייתא היא "בשגגה פרט לאומר מותר", וא"כ שפיר י"ל דהכוונה באומר מותר היא דוקא שלא ידע על האיסור מעולם, וע"ז מקשה התוס' דאף בתינוק שנשבע למה יתמעט ממ"ש "בשגגה", הא מקרי שוגג לגבי שאר דברים.

ג. והנה תירוץ הנ"ל אפ"ל רק בתוס' במכות שגריס אלא, אבל בתוס' אצלנו מפורש שרבא מפרש הברייתא שבשגגה פטר למזיד הכוונה היא פרט לאומר מותר, וא"כ ע"כ כוונתו כנ"ל גם להכיר ולבסוף שכה. ואביי שאמר "אומר מותר אנוס הוא" בפשטות כוונתו להאומר מותר שעליה התכוון רבא, וא"כ לכאורה יתמה איך שייך לומר שהכיר ולבסוף שכה הוי מזיד לרבא ואנוס לאביי, הא זהו השוגג שמצינו בכ"מ.

וע"כ צ"ל דמכיון דבשגגה טובא כתיבי בפרשה, ממעטינן אפילו מה שנק' שוגג בכ"מ, אבל כיון שהמעשה נעשה בדעת ובכוונה אינו בכלל שגגה.

וא"כ צ"ב מה הקשה תוס' על שיטתו דאומר מותר לאו אנוס הוא מהא דאמר אביי אומר מותר אנוס הוא, הא אפילו נקטינן בעלמא דאומר מותר לאו אנוס הוא, הא ע"כ אביי דאמר אומר מותר אנוס הוא לא התכוין לאנוס בפשוטו דבהיא כלל בתוכו גם הכיר ולבסוף שכה, וא"כ מה חידש התוס' בפירוש דברי אביי, וצ"ב.



## שגגת שבת לרב ושמואל (בהו"א)

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

"רב ושמואל דאמרי תרווייהו מתניתין בתינוק שנשבה . . אבל הכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת ושבת" כו'. ובהמשך הגמ': אבל לא שכחה (היינו במקרה דשגגת שבת) מאי, חייב על כל מלאכה ומלאכה כו'. ע"כ. ורש"י ותוס' והת"י מבארים (באופנים שונים) מה הכריח את הגמרא ללמוד דשגגת שבת חייב (גם) על כל מלאכה.

אמנם עדיין צלה"ב, דאף דביארו מה הכריח את הגמ' לכך (מלשון המשנה וכיו"ב) – אי"מ, מה היתה סברת הגמרא (דשגגת שבת יהא חייב על כל מלאכה –) והר"ז היפך הסברא הפשוטה לנו במשנה (וכמו שהוא אכן למסקנא), דחייב רק אחת על כל שבת "דכולא שבת חדא שגגה דהא לא שגג אמלאכות" (רש"י במשנתנו). ולמה נשתנה האי סברא? (ועיין בריטב"א).

ובפשטות הרי הביאור בזה, דלשיטת רב ושמואל (לפי ההו"א – דקיימין ב"י) אכן מסתבר יותר לומר דשגגת שבת חייב גם על כל מלאכה ומלאכה, וכמשי"ת.

דהנה באם נקטינן (כפשטות המשנה) דתינוק שנשבה והכיר ולבסוף שכח שוים בדינם – דאינו חייב אלא אחת, אז שפיר יש לפרש דהשגגות הן המחלקות החטאות בכל הדינים דמשנתנו (ושלכן, שגגת שבת – חייב על כל שבת, ושגגת מלאכות – על כל מלאכה). משא"כ באם נקטינן דרק תינוק שנשבה חייב אחת משא"כ הכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת ושבת, אז כבר א"א לפרש כך – דהרי בשגגות שניהם שוים (דעכשוו הרי הוא שוגג בעיקר שבת). ונמצא דלרב ושמואל אאפ"ל דהשגגות הן המחלקות את החטאות.

ונראה, דלשיטתם מה שמחלקת היא הידיעה (שלפני השגגה) – דכשהאדם יודע על עיקר שבת אז יש לו החיובים הפרטיים דכל שבת בפ"ע (ועיין בדב"מ, שהאריך לבאר איך שיש ב' ציווים – א' על הכלל דשבת, ואח"כ על הפרטים. עיי"ש).

ושלכן, רק בתינוק שנשבה, שמעולם לא היתה לו ידיעה בשבת, אמרינן דאין השבתות מחולקין, וחייב רק אחת.

אלא דלפ"ז צלה"ב, למה בהכיר ולבסוף שכח ה"ה חייב רק על כל שבת ולא (גם) על כל מלאכה; והרי בשעה שהכיר היו גם המלאכות מחולקין לו, ולמה לא מהני חילוק המלאכות שהיתה לו ע"י הידיעה דאז, כמו שמהני חילוק השבתות שבאה ע"י הידיעה דאז?

ונקודת הביאור בזה נ"ל, דשונה הידיעה המחלקת השבתות מהידיעה המחלקת המלאכות; דהנה כשאדם יודע עיקר שבת, הרי נכלל בזה מה שיודע שיהי' שבת כל ז' ימים למשך ימי חייו וכו', ולכן י"ל דזה שהכיר (פעם) עיקר שבת, כבר חילק בשבילו כל השבתות שיבואו אחרי', אע"פ ששוב שכח עיקר שבת – דכבר מחולקין הן.

משא"כ הידיעה המחלקת המלאכות בשבילו, הרי אין הפירוש שידע פעם (קודם ששכח) על כל מלאכה פרטית (שנוכל לומר שבידיעתו אז כבר חילק כל מלאכה בפ"ע לכל ימי חייו, כנ"ל בהידיעה דעיקר שבת) – אלא דעצם הענין שיודע על מלאכה אחת (שבעצם הר"ז ידיעה דעיקר שבת, וכמבואר בגמ' בענין "דידע לה לשבת במאי"), הרי זה מכניסו לה "פרטים" דמלאכות דשבת ולכן ה"ה מחולקין בשבילו. אבל כשכבר שכח עיקר שבת, אין לו עכשיו הידיעה המחלקת את המלאכות בשבילו.

ומבואר א"כ מדוע הכיר ולבסוף שכח חייב על כל שבת (שהידיעה דאז כבר חילקה בשבילו את כל השבתות), ולא על כל מלאכה (שאיין לו עכשיו ידיעה המחלקת את המלאכות). ולפכ"ז מבואר היטב מדוע בשגגת שבת יתחייב גם על כל מלאכה (אע"פ דיש רק שגגה דשבת), דהמחלק הוא הידיעה, וכאן יש ידיעה גם במלאכות וגם בשבתות. ועצ"ע (וגם איך לבאר לפ"ז שיטת התוס' ודעימי' (דלא כמהרש"ל) דבשגגת מלאכות חייב רק על כל מלאכה). ותן לחכם ויחכם עוד.



## ”שבתות כגופין מוחלקין”

**הת' מנחם מענדל רייצס**  
**תות”ל מגדל העמק, אה”ק**

במס' כריתות (דט”ז) נחלקו אמוראים, בזדון שבת ושגגת מלאכות, שחייב על כל מלאכה ומלאכה – האם חייב גם על כל שבת ושבת. רבה ס”ל שחייב על כל מלאכה חטאת אחת, אף אם עשאה בכמה שבתות, ור' חסדא ס”ל שחייב על כל שבת ושבת בפ”ע, דגופין מוחלקין הם.

וצריך ביאור, במאי פליגי. וליתר ביאור: הסברא דשבת כגופין מוחלקין מובנת היטב, שהרי באמת יש כאן שני איסורין שונים. היינו: בשבת הראשונה יש האיסור דמלאכה, כמשך ימי החול שלאח”ז מפסיק האיסור, ובשבת שוב נעשה כאן איסור חדש, והוי גוף אחר של איסור. ומה טעם מ”ד שהוא גוף אחד של איסור?

ועוד יש לדייק בדברי הרמב”ם, שפסק כר' חסדא ששבתות כגופין מוחלקין, וז”ל (הל' שגגות פ”ז ה”ח): ”עשה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת (וידוע השקו”ט בזה, ראה לח”מ. אור שמח. ועוד. אך בקרית ספר פי' שגם כוונת הרמב”ם היא כפשטות הש”ס, שאפי' אם עשה אותה מלאכה גופא) בשבתות הרבה, בין בזדון שבת ושגגת מלאכות, בין בשגגת שבת וזדון מלאכות – חייב על כל מלאכה ומלאכה”. ולפום ריהטא צ”ב למה שינה מל' הש”ס ”שבתות כגופין מוחלקין”, והול”ל ”חייב על כל שבת ושבת”. ולמה נקט ”חייב על כל מלאכה ומלאכה”, כאילו זוהי נקודת הענין. ומובן הקושיא.

### **באיסור שבת ב' פרטים, בחפצא ובגברא**

ויש לבאר זה, ובהקדים שמצינו באיסור שבת ב' פרטים: חפצא דשבת – היינו, שיש יום בשבוע שהוא יום מיוחד, חפצא בפ”ע, שנאסר בה לעשות מלאכה; ואיסור שבת על הגברא, שנאסר עליו ביום זה לעשות מלאכה. (ואי”ז רק בנוגע שבת, אלא גם בנוגע יו”ט, וכיו”ב).

וכ”ק אדמו”ר מבאר בארוכה, שיש חילוק ביניהם: האיסור שבחפצא הוא איסור זמני: ביום השבת, ולאח”ז מפסיק, ושוב

מתחדש בשבת הבאה. אך האיסור על הגברא הוא בכל הזמן, גם בימות החול. ובלשון כ"ק: "מצוות שחיובן הוא בזמן מסויים, יש בהם שני ענינים: חלות המצוה על הזמן, שזמן זה יש בו מצוה זו, וחלות החיוב על האדם. . ומצד חלות החיוב על הגברא הוא חיוב תמידי – שלכן כאו"א מצווה ועומד לקיים כל מצוה ומצוה בזמנה, עי"ז שיכין מבעוד מועד את כל הדרוש לקיום המצוה בזמן חיובה". ושם נת' עוד, ונסמן לאחרונים הדנים בזה. עיי"ש, בלקו"ש חל"ב עמ' 127 ואילך.

ומבאר כ"ק אדמו"ר שזוהי שיטת הרמב"ם, ולכן הקדים לס' זמנים את הפסוק "נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה", ובלשונו הק': "כאשר המדובר בספר זמנים – מצות שהן בזמנים קבועים וידועים כגון שבת ומועדות, ולא מצות שחיובן תמידי – מדגיש הרמב"ם, שלא תימא שכל כולן של חיובים אלו אינו אלא תוצאה מהזמנים, אלא גם הן חיובים תמידיים, "נחלתי עדותיך לעולם", וכנ"ל, שלפי הרמב"ם גדרם של המצוות דזמנים אלה, הוא חיוב תמידי על הגברא, שהאזהרה דשביתת שבת ויו"ט עד"מ "משעבדת" את הגברא "לעולם", באופן שאצל הגברא ישנו השעבוד של ענין השביתה באופן תמידי".  
עכלה"ק\*.

### ביאור הפלוגתא אי שבתות כגופין מוחלקין

ולפ"ז מובן טעם מ"ד דשבתות כגוף אחד, כי מצד הגברא חיוב השבת הוא חיוב אחד תמידי, חיוב אחד כל הזמן לשבות ממלאכה (בבוא השבת). ואין מקום לחלק בין שבת לשבת, ולומר דאלו הן גופין מוחלקין.

וטעם מ"ד דשבתות כגופין מוחלקין, כי אמנם מצד הגברא יש כאן איסור תמידי, אך בבואנו להגדיר את החפצא: כמה מלאכות נעשו כאן, אאפ"ל דנעשתה כאן מלאכה אחת בלבד (כמה פעמים), כי מצד החפצא דמלאכה כל שבת היא חיוב

---

(\* וראה ג"כ מש"כ ה'ת' ראובן שיחי' קורבסקי בגליון תנשא עמ' 27 בענין זה. המערכת.)

בפ"ע, ומלאכה שנעשתה בשבת זו היא מצד איסור שונה מהאיסור דשבת שלאחרי, וכנ"ל בארוכה.

ומעתה מבואר דיוק לשון הרמב"ם, שהדגיש שחייב על כל מלאכה ומלאכה [ולא כ' "חייב על כל שבת ושבת", וכיו"ב], כי אין זה שמצד האדם – הוא חייב על כל שבת ושבת בפ"ע, אלא שהאדם חייב על כל מלאכה ומלאכה, ורק מצד שבענין המלאכות כן נחשב כל שבת לאיסור בפ"ע, (כנ"ל – שבחפצא שונה הוא מהגברא) לכן גם האדם מתחייב על כל שבת ושבת בפ"ע. ודוק.



### "רה"י עולה עד הרקיע" (ויורד עד התהום)

#### הנ"ל

ידועה השקו"ט מדוע רה"ר מוגבלת לעשרה טפחים, ואילו רה"י תופסת עד לרקיע. והביאור המקובל בזה, ע"פ לשונו הזהב של אדה"ז בשלחננו, שרה"י ענינה השתמשות – "שכן דרך לבנות ברה"י עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות" – ולזה אין גבול כו', ותופס עד הרקיע. משא"כ רה"ר שענינה הילוך, הרי מוגבל זה לעשרה טפחים, ששם איתפליג רשותא.

והעירני א' הרמ"ם בישיבתנו, מדברי כ"ק אדנ"ע בסה"מ עטר"ת עמ' רמב: "התורה, הגם שהיא בבחי' שכל והשגה, הרי עצם התורה הוא למעלה מטעם ודעת המושג. וכמו ד' רשויות דשבת, דרה"ר תופס עד עשרה טפחים ורה"י תופס עד לרקיע, הרי אין זה ע"פ טעם המושג מפני מה רה"ר כן ורה"י כך". עכלה"ק.

וי"ל הביאור בדבריו, שאחרי כל הביאור הנ"ל, סוכ"ס אינו מובן. אם אכן רה"ר ענינה הילוך, ולכן אינה תופסת עד לרקיע – מדוע לא נקבע גם לרה"ר שיעור של הילוך (גובה אדם, וכיו"ב), ונקבעת דוקא לפי עשרה טפחים. ואם זהו מצד שאיתפליג רשותא, ה"י צריך להיות כך גם ברה"י. וסוכ"ס, החילוק בין רה"י לרה"ר, אינו מובן, ו"הוא למעלה מטעם ודעת המושג".

[אבל אין לומר שכוונתו לעצם זה שעשרה טפחים הוא "שיעור רשות", דא"כ אי"ז קושיא בדיני שבת, אלא קושיא בכו"כ מדיני התורה. וק"ל].

ומדי דברי בו, לכאורה קשה לפי הביאור הנ"ל בגדר רה"י שענינו השתמשות, ולכן אין לזה גבול, מדוע אין אומרים כך כלפי מטה, ו"בית נמוך שאין תוכו י' טפחים בגובה וקירוי משלימו לעשרה . . . הרי על גביו רה"י . . . אבל תוכו הוא כרמלית" [שו"ע אדה"ז סש"מ"ה סכ"ב]. מדוע לא נאמר, שכיון שלמעלה הוי רה"י, תופס זה גם את תחתיתו, "שכן דרך לבנות ברה"י מרתפים", וכיו"ב.

והעירני ח"א, שעמד ע"ז בשו"ת דברי נחמי' (סימן כו) וז"ל (לב, ד): "והגם דלכאורה י"ל דכיון דעל גביו הוי רה"י ( . . . ) והרי קי"ל שרה"י עולה עד לרקיע וכמו"כ יורד עד התהום . . . וממילא גם למטה הוי רה"י . . . ויהי' דומה לבית שאין תוכו יו"ד וקירוי משלימו ליו"ד, דאעפ"י שע"ג רה"י לא מהני לשווי' לתוכו רה"י מצד שרה"י עולה כו' ויורד כו'. והיינו ע"כ משום שהתקרה מפטיק". עכ"ל הנוגע לעניננו.

ועדיין צריך ביאור בהסברא, הרי כלפי מעלה לא מתחשבים בתקרה, וכן אומרים רה"י עולה עד לרקיע – שו"ע אדה"ז שם סכ"ג (לדעה אחת), ולמה כלפי מטה כשיש תקרה – לכ"ע – מפריע זה להא דרה"י יורד עד התהום!

ובכלל, צ"ב הא שבאדה"ז, וכן בש"ס, לא נכתב הדין ד"יורד עד התהום" ורק הא ד"עולה עד לרקיע". ובודאי יעירו ויאירו בזה קוראי הגליון שיחיו.



# הלכה ומנהג

## שיטת אדה"ז בענין חיוב תוכחה

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש הישיבה - ישיבה גדולה דניו הייווען

בהמשך להמבואר בגליון הקודם בענין חיוב תוכחה לשיטת אדה"ז, הנני להמשיך הביאור בזה.

א) האומנם דשאר האחרונים ז"ל פי' בדברי הרמ"א והנ"י, דמחלק בין לרבים ובין ליחיד, דלרבים החוטאים אי"צ להוכיחן אלא פ"א משא"כ ביחיד החוטא, וכן מבואר בשו"ע אדה"ז ח"א סי' קנו ס"ז דכתב שם "אבל חבירו אפי' אם יודע שלא ישמע לו חייב להוכיחו אא"כ חוטא בשוגג שאז אנו אומרים מוטב שיהי' שוגג ואל יהי' מזיד, ורבים אפי' הם מזידין אין להוכיחם יותר מפ"א אם ידוע לו שדבריו אינם נשמעים וע"ז אמרו כשם שמצוה לומר "וכו' יעו"ש.

דמבואר דמפרש ג"כ החילוק בין יחיד החוטא לרבים החוטאים, וכדמשמע כן פשטות דברי הנמוק"י שם וכ"ה בריטב"א שם, וכ"כ בשו"ת אבנ"ז יו"ד סי' תסא או"ק ג להוכיח מדברי הנמוק"י והריטב"א יעו"ש. [ועד"ז יש לפרש בדברי הרמ"א דמ"ש "ברבים" היינו לרבים החוטאין, וכן משמע מהמשך לשונו שם שכתב "להוכיחן וכו' שלא ישמעו לו" דכתבו בלשון רבים, ולגבי יחיד כתב "אבל ביחיד חייב להוכיחו עד שיכנו וכו' יעו"ש. ועד"ז הוא בד"מ שם, דמתבאר דהחילוק בזה הוא בין לרבים החוטאין ליחיד החוטא]. וצ"ב יסוד חילוק ב' האופנים בזה, דבסי' תרח כתב אדה"ז לפרש החילוק בין כשמוכיחו ברבים למוכיחו ביחיד, ובסי' קנו כתב לפרש החילוק בין להוכיח לרבים לבין להוכיח ליחיד וצ"ע.

ב) ונראה דיתכן לומר בזה דהנך ב' אופנים בביאור דברי הנמוק"י והריטב"א, [אי דמחלקי בין ברבים לביחיד, או בין לרבים ובין ליחיד] מיתלא תליא בב' שיטות הראשונים ז"ל בעיקר המצוה דהוכח, דשיטת הסמ"ג וסייעתו דהמצוה הוי' שיקבל ממנו, והחיוב דלהוכיחו עד נזיפה וכו' הוא משום דעד

אז חוששין עדיין דיקבל ממנו, אבל היכא דברור לנו שלא יקבל ליכא המצוה דהוכח, ושיטת הסמ"ק וסייעתו דהמצוה הוי' אפי' בברור לנו שלא יקבל התוכחה [וכמו"ש במקו"א מזה באריכות].

דלהשיטה דהמצוה הוי' רק בשיקבל ממנו, מתבאר החילוק בין להוכיח לרבים ובין להוכיח ליחיד, דלגבי יחיד אמרינן דאף דלא קיבל ממנו בפעם הא' מסתמא יקבל ממנו כשיוכיחו עוד פעמים, דחזקה על תעמולה שאינה חוזרת ריקם, משא"כ לרבים החוטאים דאי לא קיבלו ממנו בפעם הא' בודאי לא יקבלו שוב, דמתחזקים כ"א ע"י האחרים דרבים עושין כן וכו' [וכמו שביארנו שם דזהו החילוק בין לרבים ובין ליחיד, וכעת ראיתי בתורה תמימה פ' קדושים שכ"כ לבאר החילוק בין לרבים ובין ליחיד, דברבים החוטאים בודאי לא ישמע לו שוב וכמוש"נ].

אכן לאידך שיטה דהמצוה הוי גם כשודאי לא יקבל ממנו, הרי א"א לחלק בזה בין לרבים וכו', דגם ברבים החוטאין הי' צריך להוכיחן ק' פעמים וכו', דלא איכפת לן מה דבודאי לא ישמעו לו, דהמצוה דהוכח הרי הוי גם כשברור לו שלא יקבל ממנו. ולהך שיטה מתפרש החילוק בין להוכיחו "ברבים" להוכיחו "ביחיד", דלהוכיחו "ברבים" לא יוכיחו אלא פ"א, דהיכא דהוא שוגג וכו' ליכא חיוב ההוכחה מכח המצוה דהוכח אלא משום להוציא א"ע מהערבות, דלזה סגי בהוכחה פ"א וכנ"ל, משא"כ להוכיחו ביחיד חייב להוכיחו עד נזיפה וכו', דכיון דעבר במזיד חיילה כאן המצוה דהוכח דהוי אפי' ק' פעמים עד נזיפה וכו' וכמבואר בדברי אדה"ז בסי' תרח.

ג) ולפ"ז יש לבאר שינוי הדברים בשו"ע אדה"ז בסי' קנו, ובסי' תרח, דבסי' קנו שם ביאר הדברים לפי שיטת הראשונים, דהמצוה הוי שיקבל ממנו. דכתב שם דברי הרמב"ם בפ"ז מהל' דיעות הל' ז', דהרואה בחבירו שחטא וכו' מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא וכו', דמתבאר דיסוד המצוה הוי לטובת הנוכח להחזירו למוטב [וכמו שביארנו שם בשיטת הרמב"ם דס"ל כשיטת הסמ"ג וסייעתו].

ואח"כ הביא שם דברי הס"ח סי' תיג, דאינו מחוייב להוכיח אלא עמיתו שהוא חבירו שהוא גס בו, אבל איש אחר שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו א"צ להוכיח כיון שבודאי לא ישמע

לו. דמתבאר דיסוד המצוה הוי כדי שישמע לו, דלכן באיש אחר שאם יוכיחו שישנאו וכו' ליכא המצוה דנתמעט מעמיתך, כיון שבודאי לא ישמע לו. ונמש"כ אדה"ז שם "אבל חבירו אפי' אם יודע שלא ישמע לו חייב להוכיחו" וכו', היינו דבחיבירו שהוא גס בו וכו' חייב להוכיחו משום דמסתמא ישמע לו דבד"כ מתקבלים דבריו אצלו, דלכן אפי' אם יודע שלא ישמע לו בפעם הזאת מ"מ חייב להוכיחו דאולי ישמע ממנו אח"כ. ומדוייקים הדברים בלשון אדה"ז שם, דלגבי איש אחר כתב " . . . כיון שבודאי לא ישמע לו" ולגבי חבירו וכו' כתב "אפי' אם יודע שלא ישמע לו" השמיט הא ד"בודאי" והן הן הדברים].

ולכן כתב בזה אדה"ז החילוק בין להוכיח ליחיד החוטא ובין לרבים החוטאין, דברבים החוטאין אי"צ להוכיח יותר מפ"א דבודאי לא ישמעו לו וכנ"ל. [ובחמשך לזה ביאר שם החילוק בין איסור המפורש בתורה וכו' דמיירי לב"ד ומטעם דבאיסור המפורש בתורה ישמעו היטב, והיינו דלהך שיטה דלרבים אי"צ להוכיח יותר מפ"א, ע"כ צ"ל דהחילוק בין איסור המפורש בתורה וכו' דמתבאר מהסוגיא דביצה ובדברי הראשונים שם – דמיירי לרבים החוטאין – דבזה צריך להוכיח וכו', דהיינו לב"ד דבכחם להוכיח יותר וכו', ובאיסור המפורש בתורה אמרינן דישמעו להן].

ד) אכן בסי' תרח שם אזיל בשיטת הסמ"ק דהמצוה דהוכח הוי אפי' בברור שלא ישמע לו וכדמתבאר מדבריו שם בס"ה דמיירי בברור שלא ישמע לו, ומ"מ במזיד חייב להוכיחו מכח המצוה דהוכח וכו' יעו"ש, והיינו דאזיל שם בשיטת הסמ"ק, וכמו שהביא המג"א שם דברי הסמ"ק יעו"ש, ולכן כתב לבאר לפ"ז דהחילוק בין "ברבים" לבין "ביחיד", ד"ביחיד" חייב להוכיחו כמה פעמים עד שינזוף וכו', משא"כ "ברבים" דאי"צ להוכיחו אלא פ"א, דחיוב התוכחה בזה הוי כדי להוציא א"ע מהערבות, וכנ"ל.

ולפ"ז מתבאר החילוק בין איסור המפורש בתורה דאיכא משום ערבות, חייב להוכיח אפי' כשהן שוגגין משום להוציא

---

(1) וכן מתבאר להדיא בספר חסידים שם יעו"ש"ה ודו"ק.

א"ע מהערבות. [ואח"כ כשנעשין מזידין חייב להוכיחן כ"א ביחיד אפי' כמה פעמים, משום המצוה דהוכח, דהוי כשודאי שלא ישמע לן], משא"כ באינו מפורש וכנ"ל באריכות.

ומבואר לפ"ז דב' הדרכים בביאור החילוק בין ברבים ובין ביחיד, והחילוק דאיסור המפורש בתורה וכו', מיתלא תליא בב' השיטות ביסוד המצוה דהוכח, וזהו דחלוק בזה דברי אדה"ז, כסי' קנו ובסי' תרח, דבסי' קנו אזיל בשיטת הרמב"ם והסמ"ג, ובסי' תרח אזיל בשיטת הסמ"ק [דכ"כ המג"א שם] וכמש"נ.



### דין הסיבה במרור

**הרב יצחק אייזיק הלוי פישער**  
ברוקלין, נ.י.

כתב הרמב"ם בפ"ז ה"ח מהל' חמץ ומצה "ואימתי צריכים הסיבה בשעת אכילת כזית מצה, ובשתיית ד' כוסות וכו' ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הר"ז משובח, וא"ל אי"צ", עכ"ל.

והנה מקורו של הרמב"ם הוא בגמרא פסחים דף קח, א: איתמר מצה צריך הסיבה, מרור א"צ הסיבה, יין כו' עיי"ש. וברשב"ם מפרש דמצה הוא זכר לחירות, ולהכי צריך הסיבה. משא"כ מרור, כיון שהוא זכר לעבדות לכן אי"צ הסיבה. וכן נפסק בשו"ע סי' תעה ואין חולק.

ויש לתמוה על הרמב"ם שהשמיט הדין דמרור אי"צ הסיבה, דהוי דין מפורש בגמ' וכנ"ל.

ונראה, דהרמב"ם מפרש את דברי הגמ' ד"מצה צריך הסיבה ומרור אי"צ הסיבה", דהחיוב להסב הוא במצה דוקא. ובמרור ליכא חיוב דהסיבה אבל אין שום פטור מיוחד משום זכר לעבדות כמ"ש הרשב"ם. ולפ"ז י"ל דזה נכלל במש"כ הרמב"ם "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הר"ז משובח", דבזה נכלל מרור ג"כ. ולהכי לא הוצרך הרמב"ם לפרט דין מרור דאי"צ הסיבה, כיון דהוי כשאר סעודתו. [שו"ר שכ"כ בספר הסדר הערוך (וינגרטן, ירושלים) עמ' רלט, ומביא דבמקצת סדורי תימן עתיקים כתוב שהרוצה להסב במרור הר"ז משובח. עיי"ש].

אמנם עדיין צ"ב דלפ"ז לא הו"ל להגמ' לפרט "מרור" דוקא  
 דהא הוי כשאר סעודתו דהוי ג"כ רשות וליכא חיוב הסיבה,  
 ואמאי מפרט הגמ' דוקא מרור דאי"צ הסיבה. ועוד, דלפ"ז יוצא  
 דלהרמב"ם שיטה מחודשת בהסיבה, ולא אישתמיט להפוסקים  
 להזכירו. דבשו"ע סתע"ב ס"ז מבואר דעיקר חיוב הסיבה הוא  
 בשעת אכילת מצה ובשתיית ד' כוסות. ולכתחלה יסב בכל  
 הסעודה. (וראה בפר"ח דמלשון הרמב"ם מוכח דליכא  
 "לכתחלה" אלא ה"ז משובח. וכ"מ מלשון אדה"ז בסתע"ב סי"ד  
 עיי"ש).

ובסימן תעה כתב המחבר דיאכל המרור בלי הסיבה, ובמג"א  
 סק"ו כ' דאם אכל בהסיבה יצא, וכ"כ אדה"ז בסעיף יג.  
 ובמחה"ש ופרמ"ג ביארו דכיון דמרור הוא זכר לעבדות, הו"א  
 דהסיבה מעכב המצוה, להכי קמ"ל דמ"מ יצא.

נמצא, דישנם ג' דרגות בהסיבה. א. באכילת מצה וד' כוסות.  
 ב. בשעת הסעודה. ג. אכילת מרור – דא"צ הסיבה, אך אם היסב  
 יצא יד"ח מרור, אבל ליכא קיום של הסיבה.

ולהרמב"ם ישנם רק ב' דרגות: א. אכילת מצות ושתיית ד'  
 כוסות. ב. הסעודה – ובזה נכלל מרור ג"כ, דישנו קיום של  
 הסיבה במרור. והוא חידוש והו"ל להפוסקים להזכירו. עוד צ"ב,  
 דאמאי יהי' ענין של הסיבה באכילת מרור דהוי זכר לעבדות –  
 דהוי תרתי דסתרי\*. (וראה בסדר הערוך שם מש"כ בזה).

להכי נראה לומר על פי דברי הרמב"ם עצמו שם בהי"ב,  
 דאכילת מרור אינה מצוה מה"ת מצ"ע, אלא תלויה במצות  
 הפסח. שמצות עשה אחת היא לאכול בשר הפסח על מצות  
 ומרורים, ומרור בזה"ז הוא רק מדרבנן.

\* לכאורה י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חי"א (עמ' 15 ואילך) דבדין הסיבה ישנם ב'  
 חיובים: א. דהוי תנאי באכילת מצה. דע"י הסיבה בשעת אכילת מצה מקיים מצוות מצה  
 בשלימות. ב. דהסיבה היא מצוה בפ"ע, להראות כאילו הוא בעצמו יצא לחירו. והוא  
 חיוב כללי שצריך להתנהג בדרך חירות.

ולפ"ז י"ל דאף שמצות מרור מצ"ע הו"ע של עבדות, מ"מ כיון דהסיבה הוא חיוב  
 כללי, לא פקע הגברא מחיובו גם בשעת אכילת מרור. ואף ד"חיוב" של הסיבה ליכא,  
 מ"מ הוי כשאר אכילתו ושתייתו. ועדיין צ"ע בזה.

ובסהמ"צ מ"ע נו ביאר עוד, דלהכי לא מנה אכילת פסח מצה ומרור לג' מצות רק למצוה אחת, דאה"נ דאכילת מצה הוי מצוה בפ"ע, וכן אכילת הפסח, אך מרור נגרר אחר אכילת הפסח. דאינה מצוה בפ"ע, רק בצירוף עם הפסח.

ובחידושי הגר"ח (סטנסיל) מבואר עוד, דכיון דהוי רק דין ותנאי באכילת הפסח, לכן אם יאכל כזית פסח עם חצי זית מצה וחצי זית מרור, שפיר קיים מצות פסח, דהא אכל כזית ממנו, רק דעדיין לא קיים המצוה דבערב תאכלו מצות, דהוי קיום מיוחד של אכילת מצות, עיי"ש עוד.

ונמצא לפ"ז דמרור מצ"ע אינו מצוה, וכל חיובו הוא רק מצד הפסח וטפל לו, דעל מצות ומרורים יאכלוהו – לפסח. ולהגר"ח הנה אדרבה – הפסח אינו זקוק להמרור, ויכול לקיים את המצוה גם בלי מצה ומרור, ובאמת מפורש כן בסהמ"צ שם.

והנה יש להסתפק אם בזמן המקדש היו צריכים להסב בעת אכילת הפסח, ז.א. אי הוי דרך חירות או לא. והנה בב"ח סי' תעה מבואר דבזמן המקדש חייב להסב, לפי שהפסח זכר לחירות כמו מצה וכו'. וכן יש לדייק מלשון אדה"ז בסי' תעב סי"ד וז"ל: ואפיקומן והכריכה הם זכר לפסח שהיה נאכל דרך חירות לפיכך הם צריכים הסיבה דרך חירות. וממש"כ " . . לפסח שהיה נאכל דרך חירות ולהכי צריך להסב", משמע דבאכילת הפסח הי' ג"כ חיוב הסיבה (ויל"ע בזה אי כוונתו ב"נאכל דרך חירות" היינו בהסיבה).

אמנם מדברי הרמב"ם בה"ח שם, שכ' דאימתי צריכים להסב – בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, ולא הזכיר פסח כלל, משמע דס"ל דליכא חיוב הסיבה בפסח. ויש להעיר עוד משיטת הרמב"ם דאכילת המצה של האפיקומן אי"צ הסיבה, מדלא הזכיר שם הסיבה (ראה שו"ע אדה"ז סתע"ז ס"ד. פר"ח שם), ואפיקומן הוא ג"כ זכר לפסח.

ולפ"ז י"ל דהרמב"ם איירי בעיקר החיוב דאכילת מרור מה"ת, דהוי טפל לפסח (כנ"ל), וכיון שכן הרי דינו כדין הפסח עצמו. וכיון דבאכילת הפסח ס"ל להרמב"ם דליכא חיוב הסיבה והוי כשאר הסעודה, להכי כ' דחיוב הסיבה הוא רק בשעת אכילת המצה ושתיית ד' כוסות. משא"כ שאר אכילתו ושתייתו,

די"ל דבזה נכלל אכילת בשר הפסח, וגם אכילת מרור התלויה בה וטפילה לה. אך אם היסב הר"ז משובח, ד"חיוב" הסיבה ליכא, אך מ"מ ישנו לקיום של הסיבה, דמרור מצ"ע אינו מצוה להכי הוי כשאר הסעודה.

והא דאיתא בגמ' דמרור אי"צ הסיבה, היינו בזה"ז דאכילת מרור הוי מדרבנן, והוי מצוה בפ"ע מדרבנן עכ"פ. וכיון דמרור הוי זכר לעבדות, ליכא אפילו קיום של הסיבה, ובזה גם הרמב"ם מודה, רק דלא איירי בזה"ז. אך עדיין צריך ביאור הא דלא הזכיר הרמב"ם כלום בנוגע למרור בזה"ז דא"צ הסיבה, ויל"ע בכ"ז.



## הפסק בין תש"י לתש"ר

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

עיינ בסידור בהלכות תפילין בנוגע להפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, וז"ל:

. . אף על פי כן אם שמע קדיש או ברכו או קדושה [ועיין בקצות השולחן סימן ח סעיף ט דהיינו דוקא איש"ר וכיוצא כמו בקריאת שמע וברכותי'] מותר להפסיק ולענות עם הציבור ואע"פ שגורם ברכה אחרת על של ראש ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה לפי שיש אומרים שמברכים לעולם על של ראש על מצות תפילין אם לא שח בינתיים . . כדאי הם לסמוך עליהם שלא לבטל מעניית דבר שבקדושה, עכ"ל.

ובשו"ע הלכות תפילין סימן כה סעיף כב כתב אדמו"ר הזקן, וז"ל:

אסור להפסיק בין תש"י לתש"ר ואפילו במקום שאין גורם לברך לברך ב' ברכות על תש"ר כגון אותן המניחין תפילין בחה"מ בלא ברכה וכן המניחין תפילין דר"ת צריכים לתכוף ולסמוך תש"י לתש"ר בלי שום הפסק שיחה בינתיים . . אבל מ"מ מותר לענות קדיש וקדושה וברכו ואמן על כל הברכות בין תש"י לתפילין ש"ר בתפילין דר"ת או בחה"מ מי שאינו מברך

עליהם כיון שאינו גורם לברך ברכה שאינה צריכה על תש"ר.  
עכ"ל.

נמצא מזה, שבמקום שאין גורם לברך ברכה שאינה צריכה  
מותר לענות על כל הברכות בין תפילין של יד של רש"י לתש"ר.

משא"כ כשגורם ברכה שאינה צריכה אז מותר להפסיק רק  
כמו שמותר להפסיק בקריאת שמע וברכות'.

ולפי זה צריך עיון, מה יהי' הדין אם שמע "אמן יהא שמי'  
רבא מברך" מהחזן בין הנחת תפילין של יד של רש"י לתפילין  
של ראש (שעל זה מותר לענות, כנ"ל); ובעוד שלא הניח תפילין  
של ראש שמע מהחזן "שמי' דקודשא בריך הוא" (שעל אמן זה  
אסור לענות, כנ"ל). האם מותר באופן כזה לענות עכשיו גם על  
אמן זה, שהרי כבר נתחייב לברך על מצות תפילין על של ראש  
מצד ענייתו "אמן יהא שמי' רבא" שקדם לאמן זה.

ואם תמצא לומר שבאופן זה מותר לו לענות אמן אחר "שמי'  
דקודשא בריך הוא" – יש לעיין מה יהי' הדין אם עדיין לא ענה  
"אמן יהא שמי' רבא מברך", אבל יודע הוא שיהא צריך לענות  
על זה קודם הנחת תפילין של ראש. האם מותר לו לענות אמן  
על "יתגדל ויתקדש שמי' רבא" ועל "ויצמח פורקנה ויקרב  
משיחה" קודם שענה "אמן יהא שמי' רבא מברך" ונתחייב לברך  
ברכה שני' על של ראש.

וכן על דרך זה תהי' השאלה אם שמע "הא-ל הקדוש"  
מהש"ץ אחר הנחת תפילין של יד דרש"י, וקודם שהספיק להניח  
תפילין של ראש שמע גם ברכת "אתה חונן" מהש"ץ, האם מותר  
לענות אמן.

או האם מותר לענות אמן אחר ברכת "מחי' המתים" מאחר  
שיודע שיצטרך להפסיק ולומר קדושה עם הציבור קודם הנחת  
תפילין של ראש ויצטרך בלאו הכי לברך ברכת על מצות תפילין  
על של ראש.

וכן על דרך זה בנוגע לאמן של "שומע תפלה" ו"מודים  
אנחנו לך" האם מותר לענות אמן על הברכות שלפניהם  
ושלאחריהם.



וראיתי בספר לקט ציונים והערות לשלחן ערוך אדמו"ר הזקן שמביא שם לשון אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך סימן כה, סעיף כא: אם שמע קדיש או ברכו או קדושה בין תש"י לתש"ר לא יפסיק לענות אם הצבור אלא שותק ושומע ומכוון למה שהציבור אומרים. עכ"ל רבינו בשלחן ערוך.

וכתב על זה, ראה בסידור הלכות תפילין שכתב רבינו שאם שמע קדיש או קדושה או ברכו בין תפילין ש"י לש"ר מותר להפסיק ולענות עם הצבור ואח"כ מברך על הש"ר על מצות תפילין, אבל שמעתי בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א (בלי אחריות) שינהגו כמו שכתב בשו"ע משום ששומע כעונה ושב ואל תעשה עדיף, עכ"ל בספר לקט ציונים והערות.

אבל צריך עיון אם יש איזה יסוד לשימועה זו. כי עיין באגרות כ"ק אדמו"ר חלק טו אגרת ה'תצו בסופו, וז"ל: מל' אדה"ז שלא לבטל כו' מוכח דחייב הוא, עכ"ל.

ועיין שם בהערות, וז"ל: בהל' תפילין גבי הפסק בין תש"י לתש"ר "שלא לבטל מעניית דבר שבקדושה". והיתה השאלה אם רק מותר להפסיק או שצריך להפסיק. עכ"ל ההערה שם.



## טעם אכילת מאכלי חלב בחה"ש

**הרב מאיר צירקינד**  
תושב השכונה

בספר טעמי המנהגים סי' תרכג כתב (בשם הגאולת ישראל)\* שאחד מן הטעמים שנוהגין לאכול מאכל חלב בחג השבועות הוא "לפי שעד מתן תורה הותר להם בשר נחירה ובהמה טמאה, ועכשיו אחר נתינת התורה נצטוו על השחיטה ועל מאכלות אסורות ונאסרו כל הכלים ולא היו יכולים להגעיל הכלים בשבת ביום טוב, כי לכ"ע בשבת ניתנה תורה, ולא הי' להם מה לאכול

(\* מובא בלקו"ש ח"ח ע' 58, וחי"ח ע' 365. המערכת.)

והוכרחו לאכול מאכלי חלב, וע"כ אנו נוהגין ג"כ לאכול מאכלי חלב בחג השבועות, זכר למתן תורה".

ויש לתמוה ע"ז דהא לא נאמרה להם פרשת שחיטה ובשר טמאה עד לאחר יוהכ"פ. ועוד, דלפי ר' עקיבא (בחולין יז, א) לא נאסר בשר נחירה עד לאחר שנכנסו לארץ (וכן פסק הרמב"ם בהל' שחיטה סוף פ"ד). ועוד, דהא רוב מאכלם הי' המן.

ואפי' את"ל שנאסרו בו ביום, אינו דבר פשוט שנאסרו מה שהי' להם מוכן מכבר, דהא איתא שם בגמרא "בעי רבי ירמי' אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו? . . תיקו (עיין שם בפירש"י).



## עשיית נקב בשבת [גליון]

### הנ"ל

בגליון טו כתב הת' מ.מ. שי' פ. עמ"ש בגליון יד משו"ע כ"ק אדה"ז סתע"ז סיי"א "הנוהגין לנקוב חתיכת אפיקומן ולתלותה אין בזה איסור משום נוקב ביו"ט לפי שאיסור עשיית נקב אפי' בשבת אינו שייך באוכלין וכו'", דאם לעשות נקב (בשבת ויו"ט) דאינו להתקיים מותר, למה לא כתב דמותר משום שאינו מתקיים.

וכתב הנ"ל, דכיון דאיסור עשיית נקב אינו שייך באוכלין לא הי' צריך לכתוב טעם שאינו מתקיים. ועוד, דהאפיקומן יכול לתלות שם לעולם.

הנה, בדרכי הלכה הוא, שאם יש סברא לאסור ויש טעמים להתיר כותבים כל הטעמים להתיר (שלא ליתן מקום לבע"ד לחלוק), והוא הדין הכא, שהי' מקום (בסברא) לאסור לנקוב האפיקומן מצד "נוקב", אם הי' יותר מטעם שאינו שייך באוכלין הי' כותבו. (ואין לומר, דבא ללמדנו רק דאיסור נוקב אינו שייך באוכלין, דהא כבר כותבו בסי' שיד סיי"א).

ומ"ש דהאפיקומן יכול לתלות שם לעולם, מה שטות הוא זה, הא האפיקומן אוכלים באותו הלילה! (ואם תאמר דיכול להיות

שימלך שלא לאוכלו, ויכול לתלות שם לעולם – הא ב"קענס" ג"כ יכול לימלך שלא לזרקו לאשפה ולהשתמש בה לעולם).



## שונות

### "זוהר פ' דברים שהובא בפ' בלק"

יהושע מונדשיין  
ירושלים עיה"ק

איתא בשו"ע אדמו"ר סי' קצב ס"ז בזה"ל: בזוהר הזהירו לומר בפיו קודם בהמ"ז תן לנו הכוס ונברך וכו'.

ובמ"מ שם אות כז צויין: זהר (פ' בלק קפ"ו ע"ב דפוס ווילנא. והזוהר הלז הוא מפ' דברים שהובא בפ' בלק, כן הסכימו הקדמונים. ובזה א"ש שהמ"א בריש סי' קצ"ב הביא הזוהר הזה מריש פ' דברים, ובאמת ליכא בזוהר פ' דברים. ולפי הנ"ל ניחא). עכ"ל המ"מ כפי הנדפס בשו"ע מהדורת קה"ת שעל-פי דפוס וילנא.

ונעתק קטע מזה בס' "כללי הפוסקים וההוראה משו"ע אדמוה"ז ומתשובותיו" (מכון "אהלי שם", תשנ"א) עמ' רכז אות קפ (בהשמטת שתי התיבות "דפוס ווילנא").

ברם, כל הקטע הזה אינו מרבינו הזקן וגם לא ממישהו אחר שכתב את המ"מ המקוריים לשו"ע, והוא תוספת שניתוספה רק במהדורת וילנא (תרס"ה), וכדרכם לעשות כרצונם כבתוך שלהם בכל הספרים (ושו"ע אדמו"ר בכלל). והרמיזה לזוהר דפוס וילנא מוכיחה שהגהה זו נדפסה רק אחר הדפסת הזוהר בוויילנא בשנת תרמ"ג.

ואילו בדפוס הראשון ובכל הדפוסים שאחריו (עד דפוס וילנא הנ"ל) נסמן במ"מ שם: זהר ואתחנן.

ובאמת אין שחר לדברי ההגהה הנ"ל דמדפיסי וילנא; אם כדבריהם כן הוא, ש"באמת ליכא בזוהר פ' דברים", היאך "הביא [המג"א] הזוהר הזה מריש פ' דברים"??!

אלא שלעיני המג"א הי' הזוה"ק מדפוס קרימונא (הוא ה"זוהר הגדול", ראה בדברינו בגל' תשיד עמ' 41), ושם בפ' דברים אכן נדפסו דברי ה"ינוקא" (שבדפוסים אחרים נדפסו בפ' בלק), ובריש הפרשה אמנם נמצא הענין דנן.

הדפוסים האחרים נמשכו אחר דפוס מנטובא (הוא ה"זוהר הקטן"), שבאותו דפוס אומר המגיה (אחרי סיום ס' במדבר, דף רנט ע"ב): מצאתי כאן בהעתק אחד מחוברת פרשת דברים כלה מהינוקא. ויען כי בכל שאר ההעתקות ישנות וקדמוניות מצאתי ראיתי הינוקא הנזכר בפרשת בלק כי שם ביתו, נמשכתי אחר הרוב והדפסתי אותו במקומו המתייחס אליו בפרשת בלק בדף קפ"ו עמוד א' וכו'.

הסברנו את דברי המג"א, אבל נוסח המ"מ דשו"ע אדמו"ר נותר תמוה: מה פשר הציון לזהר פ' ואתחנן?

ונראה שהמציין הראשון (אדמו"ר הזקן, אחיו מהרי"ל או "בר סמכא" אחר כלשונו של רבינו זי"ע בנדו"ז) ציין לזהר ריש פ' דברים (ככתוב במג"א שהוא מקור הסעיף כולו), אלא שאחד המעתיקים או המלכה"ד נקשה בקושיית המדפיסים הנ"ל ש"באמת ליכא בזהר פ' דברים", ומה גם שלפ' דברים אין זהר כלל וכלל (ברוב הדפוסים המצויים), לכן "תיקן" ל"זוהר ואתחנן", שהוא ריש 190 דברים.



## רשב"י ורבי עקיבא

### הרב אלחנן לשם

משגיח בישיבה

ידוע דל"ג בעומר קשור עם הילולא דרשב"י וגם עם זה שתלמידי ר"ע פסקו מלמות.

ואולי י"ל דמצינו קשר בין רשב"י ור"ע, והוא דרשב"י [פתח ו]אמר דמסתכל היונא כל יומא בהאי קרא דכתיב בה' תתהלל

נפשי. וכעין זה מצינו גם אצל ר"ע שאמר לתלמידיו "כל ימי הייתי מצטער . . . מתי יבוא לידי ואקיימנו". נמצא ששניהם אמרו שכל ימיהם נשתוקקו להתאחד עם הקב"ה. (וראה לקו"ש חכ"ב (עמ' 138) דר"ע הי' בבחי' רצוא ורשב"י בבחי' שוב).

והנה בקונטרס ל"ג בעומר תשמ"ט (סה"מ מלוקט ח"ג) מבוואר, דמזה שרשב"י אמר שכל ימיו השתדל להגיע לבחי' זו, מובן שהגיע לזה גם בחייו (ומביא בהערות שם ממארז"ל: במקום שמחשבתו של אדם כו' יגעתי ומצאתי כו'). ואולי י"ל הנ"ל ג"כ בנוגע לר"ע – שכיון שאמר לתלמידיו שכל ימיו הצטער שיגיע למס"נ, הרי עמד בבחי' זו כל ימי חייו. ודוק.



### הבחור הזעזער

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

בלקו"ש ח"ו (ע' 408) נאמר: "בהערותו מדוע לא סימנו פ' פקודי סכום פסוקי הסדרה, הנה יש לחפש בדפוסים הראשונים כי לדעתי אין זה אלא השמטת המדפיס . . . ואולי אפשר שהי' כתוב "בלי כל סימן", והכוונה בזה היתה שיש בסדרה צ"ב פסוקים, ובא הבחור הזעזער ותפש את הענין כפשוטו שאין כאן סימן והשמיט מילות אלו מחסרון ידיעה". עכ"ל.

והנה מקשים, למה קוראים למסדר הדפוס "הבחור הזעזער" דוקא, האם רק רווק בלבד הוא "זעזער"? והלא יש גם מי שנשוי שהוא "זעזער" ובמה זה תלוי בנשואין?

וראיתי באיזה מקום, שצ"ל "ביכערוזעזער", כלומר; מסדר ספרים לדפוס, ולא תלוי כלל בבחור או אברך, ולכאור' זה מתקבל מאד על הדעת, אבל הרי לשונו של הרבי הי' ברור "הבחור הזעזער".

אגב: בחומש עם מלבי"ם מופיע סכום פסוקי פ' פקודי: צ"ב. אצ"א סימן".



## אריסטו הי' ניצוץ מאבטליון [גליון]

**הרב מיכאל אהרן זליגסון**

**מגיד שיעור במתיבתא**

בקשר להשקו"ט ע"ד אריסטו וכו' וגלגולו וכו' יש להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר מש"פ מקץ תשכ"ו ס"ג:

מספרים מובא שאריסטו הי' בימי ירמי' וגם משמע מספרים (שלא מובא בדא"ח) אשר רבו של אריסטו הי' תלמיד אצל ירמי', וכמבואר בתנ"ך אשר ירמי' היה במצרים וא"כ מובן אשר אריסטו הי' בא ולומד אצל ירמי' וממנו לקח את ענין האחדות (היינו שמה שהמדענים באים להכרה לגלות האחדות שבכל הבריאה). וזה הי' במצרים ומזה בא מה שהי' בחכמה יונית שהוא בא מחכמת ירושלים.



לעיינ  
הרה"ת אברהם ארי' לייב  
ב"ר אהרן ע"ה  
קופערמאן

נפטר כ' אייר ה'תש"ט

ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י בנו  
הרה"ח הרה"ת ר' חיים אהרן  
ומשפחתו שיחיו  
קופערמאן

לעיינ  
הרה"ח מיכאל יהודה ארי' לייב הכהן  
בן הרה"ח ברוך שלום הכהן ע"ה

נפטר שביעי של פסח ה'תשל"א

ולעיינ  
מרת חי'  
בת הרה"ח הרה"ג אהרן ע"ה תומרקין

נפטרה י' אייר ה'תשל"ו

ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י בנם  
הרה"ת דובער הכהן  
ומשפחתו שיחיו  
כהן

לעיינ  
הרה"ח ר' מרדכי ב"ר אליהו ז"ל  
שוסטערמאן

זכה לשמש בקודש בתור "בעל קורא"  
אצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
קרוב לארבעים שנה

נלביע  
כ"ב אייר ה'תשנ"ה  
ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י  
חתנו הרה"ח ירחמיאל בנימין הלוי  
וזוגתו מרת לאה  
ומשפחתם שיחיו  
קליין