

ב"ה  
יום הבהיר י"א ניסן  
- שנת המאה -  
ש"פ צו - שבת הגדול  
היתשס"א  
גליון יג [תתטז]

## ברכה לראש משביר

לכבוד ידידנו היקר הדגול והנעלה  
איש חי ורב פעלים לכל עניניו של כ"ק רבינו נשיאנו  
רודף צדקה וחסד  
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו

הרה"ת ר' הלל דוד שי' קרינסקי

על הסיוע החשוב לקובצינו "הערות וביאורים"

זכות פעולותיו הברוכות תעמוד לו, וימלא ה' כל משאלות לבבו  
לטובה ולברכה, יחד עם זוגתו החשובה והכבודה מרת

שטערנא שרה תחי'

ויזכו לרוות רוב נחת בגור"ר מכל יו"ח שיחיו, וילכו מחיל אל חיל  
לנח"ר רבינו נשיאנו  
בברכת חג פסח כשר ושמח

המערכת

## פתח דבר

לכבוד יום הבהיר, יום עשתי עשר לחודש ניסן חודש הגאולה, נשיא לבני אשר, אשר "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה"), יום הולדת הצ"ט - והתחלת שנת המאה דכ"ק אדמו"ר נשיא הדור, - הננו מוציאים לאור גליון חגיגי מוגדל זה, של הערות וביאורים בתורת רבינו הק' ובכל מקצועות התורה וכו'.

ע"פ המבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ שיום זה הוא יום סגולה ל"התקשרות" ביתר שאת וביתר עוז, ובלשון קדשו ב'היום יום' כ"ד סיון: "ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות .. הנה בזה היא ההתקשרות", וראה בלקו"ש חל"ב ע' 25: "שע"י ההתקשרות לנשיא הדור - ע"י ההתקשרות עם ספריו כתביו וכו' שבהם הכניס את עצמו כנ"ל - נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו, ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד", ובפרט ע"פ המבואר בשיחת-קודש (פ' בלק - ה'תשל"ט, בנוגע לשנת המאה דכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע) שעל כל אחד ואחד מהחסידיים המקושרים לכ"ק אדמו"ר להכין עצמם כדבעי לשנת המאה, ולהוסיף ביתר-שאת וביתר-עוז בחיזוק ההתקשרות ובקיום הוראותיו הק' שתבע מכאו"א מאיתנו

- הנה הזמן והמקום קא גרים לעורר אודות הוספה בלימוד ועיון בתורתו של רבינו הק' הן בכמות והן באיכות, וכפי ששמענו מכ"ק אדמו"ר במשך השנים, גודל החביבות והיוקר להערות ושקו"ט בשיחתיו הק' וכו', וכן תבע זה ריבוי פעמים מאנ"ש והתמימים המקושרים שיחיו, הרי בוודאי שנכלל זה ב"דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס"ו" - לגרום לו נחת רוח.

ועי"ז בודאי נמהר ונזרו בשורת הגאולה שנתבשרנו מכ"ק רבינו הק' ש"הנה הנה משיח בא - וכבר בא", וכמבואר אשר רועי ישראל "הנה לא זו בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על קהל ישורון" (לקו"ש שם ע' 23 מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, ובכ"מ), שיהי' תומ"י ממש כהרף עין, ובפסח זה נזכה לאכול שם "מן הפסחים ומן הזבחים", בגאולה האמיתית והשלימה, און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ויקויים היעוד

"מזמור לתודה הריעו לה' כל הארץ וגו'" שכאו"א מאיתנו בתוך כלל ישראל נודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות נפשנו" - תיכף ומיד ממש.

## המערכת

ערב יום הבהיר י"א ניסן, ה'תשס"א  
שנת המאה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.



לחיזוק ההתקשרות  
לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן  
- שנת המאה -

נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת - ה'תשס"א  
וכל המסייעים להוצאת גליון זה

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא  
הת' בנימין הלוי בן בילא חי'  
הת' דוד ארי' ליב בן אלטא פעסיא  
הת' חיים אליעזר בן אסתר  
הת' חיים אליעזר בן חי' שרה  
הת' ישעיהו בן הינדא  
הת' מנחם מענדל בן יפה  
הת' צבי אפרים בן חי' רחל

לחג הפסח כשר ושמח  
ושיתברכו בכל המצטרך להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 8..... עלי' לרגל לע"ל בחודש ושבת  
14..... בענין "שבוע שבן דוד בא בו"  
21..... כל הקרבנות עתידין ליבטל  
23..... בענין הנ"ל  
24..... ביטול גזירות וסייגים לעת"ל  
28..... התלבשות הנסים בטבע לע"ל

### לקוטי שיחות

- 29..... ב' האופנים בגדר הסיבה  
32..... כעס של ביטול  
33..... הפירושים בפס' "אשר הוצאתיך מארץ מצרים"  
36..... "הרי אני כבן שבעים שנה"  
37..... יתידות גם ביריעות עזים

### הגדה של פסח עם 'לקוטי טעמים ומנהגים'

- 39..... זמן סידור הקערה  
49..... ויכולו קודם קידוש  
51..... פריסת המצה לפני הגדה  
53..... הערות וציונים להגש"פ דכ"ק אדמו"ר זי"ע

### שיחות

- 56..... שמחה באמירת ההגדה  
57..... איגרת כ"ק אדמו"ר נ"ע לגבי עבודת הבירורים דעתה  
57..... "מדדייק זיין אויף אן אכטל"  
58..... זיכך ע"י מצות ל"ת [גליון]

### אגרות קודש

- 58..... השתתפות בני הבית בבדיקת חמץ  
63..... אמירת תחנון בימי סגולה

### נגלה

- 64..... כוחם של עדי קיום בקיום השטר

## חסידות

- 68 ..... הדוגמא מהמדידה דמצוות סוכה.  
69 ..... לפשר ה'הג"ה' מהתניא שב"הערה לתיקון חצות".  
70 ..... "ויסודן" – לשון נקיבה .....  
71 ..... נתינת כסף גזול לצדקה [גליון].  
74 ..... בענין הנ"ל .....  
75 ..... ההמשכה שע"י חסד וההמשכה שע"י תורה [גליון].

## רמב"ם

- 77 ..... בענין לא יעשנו קפנדריא .....  
80 ..... קרקפתא דלא מנח תפליין .....  
80 ..... הוי דן את כל האדם לכף זכות [גליון].

## הלכה ומנהג

- 81 ..... ביאור שיטת אדה"ז בטעם דבהיתרא בלע מהני הגעלה .....  
84 ..... מצה עשירה בערב פסח שחל בשבת .....  
88 ..... זמן קבלת שבת .....  
89 ..... כיצד להכין את הזרוע שבקערה? .....  
90 ..... קערה לבעל הבית או לכל אחד? .....  
90 ..... ניצור טלית מן הטל בשבת .....  
92 ..... קידוש במקום סעודה בליל הסדר .....  
93 ..... לסמוך על שמירת חבירו בבדיקת חמץ .....  
96 ..... שכח לצלות הזרוע בעש"ק .....  
96 ..... בדיקת חמץ בער"פ שחל להיות בשבת .....  
98 ..... אחיזת רצועת התפלין בשעת נפילת אפיים [גליון].

## פשוטו של מקרא

- 99 ..... מה זכו ישראל .....  
100 ..... שבוע דמכת חושך .....  
103 ..... בפירש"י ד"ה "אתם ראיכם" (יתרו יט, ד) .....  
104 ..... בפירש"י ד"ה "אשא אתכם" (שם) .....  
106 ..... בפירש"י ד"ה "אחיו" (תשא לב, כז) .....  
107 ..... ויראהו ה' את כל הארץ [גליון].

## שונות

- 109 ..... שינוי כתיבת שם ה' בסידורים .....

117	.....	חגה"ש וחה"פ
118	.....	יום הולדת הרמ"מ בן אדמו"ר מהר"ש
118	.....	הרואה אווזים בחלום יצפה לחכמה
119	.....	נוסח סידור אדה"ז [גליון]
120	.....	האם ראה אדה"ז ה"סדרי טהרה" כשכתב הל' נדה [גליון]
124	.....	שוטה היודע לפרוט [גליון]

---

---

**מספר הפאקס לשלוח הערות**

**(718) 3411-756 או (718) 4115-773**

**E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM**

**ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:**

**WWW.KOVETZ.COM**

**הערות לגליון הבא יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ד ניסן**

# גאולה ומשיח

## עלי' לרגל לע"ל בחודש ושבת

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

ידועים דברי המדרש על הפסוק: (ישעי' סו, כג) "והי' מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחות לפני אמר ה'": אמרו ישראל רבש"ע אימתי אתה מחזיר לנו את הכבוד שהיינו עולים בשלשת פעמי רגלים ורואים את השכינה, א"ל הקב"ה בני בעוה"ז הייתם עולים בשנה שלש פעמים, כשיגיע הקץ אתם עתידים להיות עולים שם בכל חדש וחדש שנאמר והי' מדי חודש בחדשו וגו' (ילקוט שמעוני שם, ופסיקתא רבתי פ' שבת ור"ח ועוד בכ"מ), ושם ביל"ש רמז תק"ג על פסוק הנ"ל איתא: והי' מדי חודש בחדשו והאיך אפשר שיבא כל בשר בירושלים בכל שבת ובכל חדש, אמר רבי לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו והאיך באים בר"ח ובשבת מסוף העולם, אלא העבים באים וטוענים אותם ומביאים אותם לירושלים והם מתפללים שם בבקר וכו', וראה גם יל"ש תהלים רמז תשמ"א.

וזהו גם מ"ש (יתזקאל מו, א-ג) כה אמר ה"א שער החצר הפנימית הפנה קדים יהי' סגור ששת ימי המעשה, וביום השבת וביום החדש יפתח וגו' והשתחוו עם הארץ פתח השער ההוא בשבתות ובחדשים וגו'.

## אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה

ובשו"ת דבר יהושע (ח"א סי' ט') הקשה דהלא אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, וא"כ איך אפשר לו לנביא לחדש שמצות עלי' לרגל תהי' גם בשבת וחדש כשבתורה כתיב שלש פעמים בשנה?

ומביא שעד"ז הקשה בשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' רל"ו) בנוגע לבנין דלעתיד שיהי' בו כמה חידושים ושינויים שלא נצטוו עליהם בתורה, וקשה הלא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה? ומה שתירץ החת"ס דבנוגע לבנין הבית כן הוא המצוה מעיקרא בתורה, שצריך לעשותו עפ"י הנבואה דאז, אינו שייך לכאן עיי"ש.

ותירץ (עפ"י ביאור בריטב"א ר"ה טז, ב) שבאמת יש מצוה גם עכשיו לעלות לביהמ"ק כל חודש ושבת ולא רק חודש ושבת בלבד אלא בכל יום ויום, אלא שהתורה לא ציותה על כך רק בשלש רגלים משום שבתורה לא נכתבו אלא מצות שאפשר להטילם חובה על כל ישראל, ולכך נמי לא חייבה התורה לעלות לביהמ"ק בכל יום שאין רוב הצבור יכולים לקיימה כיון שעסוקין בהנהג בהן מנהג דרך ארץ, אבל מ"מ יש מצוה גם בשאר הימים למי שאפשר לו אעפ"י שלא כתובה בתורה שיהי' בתורת חובה, אבל לע"ל שיהי' אפשר לכל ישראל לעלות בכל שבת וכל חדש כדאיתא במדרש הנ"ל שבאים העבים וטוענים אותם לירושלים, במילא שוב תחזור הדבר לחובה ולא שתהי' מצוה חדשה אלא אותה מצוה שהיתה ראויה להתקיים עכשיו ולא נפטרו ממנה אלא מחמת אונס, ולע"ל שיתבטל האונס מאיליו יחזור החיוב לפיכך אין זה בכלל אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר.

ויש להוסיף ע"ז במ"ש רש"י בפ' תשא (לד, כד) עה"פ והרחבתי את גבולך: ואתה רחוק מבית הבחירה ואינך יכול לראות לפני תמיד לכך אני קובע לך שלש רגלים הללו עכ"ל, וכן פי' שם ר"א בן הרמב"ם, דמשמע מזה כנ"ל.

עוד תירץ עפ"י מ"ש המהרש"א (חגיגה ה, ב, ד"ה תזכו) בהא דדרשינן (שם ב, א) יראה יראה כשם שבא לראות כך בא ליראות, דלראות השכינה יתקיים בעיקר לע"ל דראו כל בשר פני השכינה, אבל בזה"ז הוא בא בעיקר, שהשכינה יראה אותו, וזהו מה שכתב רש"י ביחזקאל שם, דבחודש ושבת לא יצטרך לעבור את העזרה רק יבא אל שער העזרה ויצא באותו שער עצמו משום שאין מצוין על הראי' רק לבוא להשתחוות משא"כ במועדים מצוה עליהם שיתראו בתוך העזרה יפה יפה, ומבאר דמצוה זו שיתראו בתוך העזרה יתקיים גם לע"ל רק ברגלים, ורק המצוה שנרמזה בתורה גם לראות פני השכינה זה לא נקבעה ברגל דוקא ולע"ל זה תהי' בכל חודש ושבת ובמילא אין כאן מצוה חדשה כיון שמצוה זו נרמזה בתורה שבזמן שאפשר לראות את השכינה מצוה לבא ולראות עכתו"ד.

### נבואה אפ"ל הקדמה לפסק הלכה

ואפשר לומר בזה באופן אחר, דהנה נתבאר בכ"מ בשיחות קודש וכו' דאף דתורה לא בשמים היא ואין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, מ"מ אפשר לנבואה או בת קול וכיו"ב להיות הקדמה לפסק דין שלאח"ז, כי

ע"י הנבואה ידעו ב"ד איך להתבונן ללמוד ולדרוש ענין זה, ויפסקו כמו הנבואה או הב"ק עפ"י י"ג מדות שהתורה נדרשת וכו', וראה בשיחת קודש ו' תשרי תש"מ בענין זה, ומבאר שם שזה הי' כוונת ר"א (ב"מ נט, ב) בהפלוגתא בתנור של עכנאי כשאמר "מן השמים יוכיחו", אף שידע דתורה לא בשמים היא, דכוונתו הי' דע"י הבת קול יתבוננו חכמים בשכלם הם עד שיהא מונח להם עפ"י י"ג מדות וכו' שהלכה כדבריו, וענו לו חכמים לא בשמים היא, כי בשכלם לא באו למסקנא כמותו ונשאר רק הבת קול וא"כ לא בשמים היא עיי"ש בארוכה, וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1178 ולקו"ש חל"ו פ' תשא ב' סעי' ד' בענין זה, וראה גם לקוטי לוי יצחק אגרות קודש ע' רס"ה, ורשימות חוברת קמ"ו ע' 7 ועוד בכ"מ.

ולפי זה לכאורה יש לתרץ קושייתו בפשטות דלא שייך כאן כלל הענין דאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, כי הנבואה היתה רק מה יהי' לפועל לע"ל, אבל אין בזה שום פסק דין שכן צריך להיות, וי"ל דלע"ל יפסקו כן ב"ד הגדול עפ"י הי"ג מדות שהתורה נדרשת וכיו"ב שצריך לעלות לרגל בכל חודש ושבת.

גם י"ל דקושיית החתם סופר לא שייך הכא, שהרי החת"ס הקשה קושייתו בתחילה מבית שני, ובס' חת"ס על התורה (שמות ע' קי"ט עה"פ ככל אשר אני מראה אותך וגו', וראה גם בשו"ת או"ח סוף סי' ר"ח) הקשה גם מבנין שילה, ששם לא מצינו שבי"ד הגדול דרשו בי"ג מדות וכו' איך שצ"ל בנין הבית, אלא בנאוהו רק עפ"י הנביא, ובמילא הקשה גם מבית השלישי, דמסתבר שיהי' ג"כ כמו בשילה ובית שני שבנאוהו רק על עפ"י נביא, דבזה שפיר קשה הלא אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, ואיך היו יכולים לשנות בנין הבית עפ"י נביא? אבל הכא אפ"ל כנ"ל דלע"ל יפסקו ב"ד הגדול עפ"י י"ג מדות כנבואת ישעי' ויחזקאל.

ובפרט בנוגע לנבואת יחזקאל, מצינו כעין זה במנחות מהב, בהא דכתיב: (יחזקאל מה, יח) "כה אמר ה"א בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחסאת את המקדש" ומקשה בגמ' חטאת עולה היא? א"ר יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדרשה, ועי' בס' סדר משנה (הל' יסודי התורה פ"ט ה"ד אות ד') שהקשה דלמה זה דוקא יניחוהו לאלהיו הנביא לדורשו ולא משיח צדקינו, ומבאר משום שזה הכלל בדינינו שלא בשמים היא שאין נביא יכול לחדש שום דבר בתורה מכח נבואתו, ואפילו רק לפסוק הלכה כפלוני עפ"י נבואתו ג"כ אינו יכול אלא הכל תלוי בחכמים מעתיקי השמועות הם יורונו ויאמרו לנו את המעשה אשר נעשה כפי אשר יוציאו אותו מכח הקבלה הנאמנה איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה או שיוציאוהו בדרך מדרכי המדות שהתורה נדרשת בהן לפיכך צריך לזה רק אליהו הנביא שהוא קיבל התורה איש מפי איש עד משה ע"ה לפיכך יהי'

הוא שפיר יכול להכריע על הספיקות כולם שנפלו בין החכמים ועל המחלוקת שיהי' ביניהם דהיינו שהוא יכריע ביניהם עפ"י קבלתו האמיתית שיאמר כך וכך קבלתי בספיקו של הדין הזה איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה ולפיכך אמרו רבותינו מקרא זה עתיד אליהו לדרשו עיי"ש בארוכה, וכעין נתבאר בכ"מ בשיחות קודש וראה גם ברשימה הנ"ל (קמ"ו) בענין זה, וראה גם קדושת לוי עה"ת (לקוטים קמח,ב) שהאריך בזה דרך אליהו שהוא חי וקיים ולא טעם טעם מיתה יוכל לפסוק ההלכות עיי"ש.

הרי מבואר בזה בגמ' בהדיא לגבי דברים הכתובים בס' יחזקאל שקשה ממ"ש בתורה, שעתיד אליהו לדורשם עפ"י חכמתו וקבלתו וכו', א"כ עד"ז אפ"ל בנדו"ד בנוגע למצות עליה לרגל לע"ל דאף שכתוב בנבואות יחזקאל וישע"י שיהי' בכל שבת וחודש, הנה לע"ל ידרשו זה עפ"י י"ג מדות או עפ"י הקבלה וכו' ורק אז יהי' זה הלכה למעשה, וראה שבת יג,ב, בנוגע לספר יחזקאל.

### עלי' לרגל בחודש ושבת האם יהי' חובה או רשות

ויש להוסיף בזה עוד (ובאופן אחר ממ"ש בדבר יהושע), די"ל שאין הפי' שלע"ל יהי' חובה לעלות לרגל בכל שבת וחודש כמו ברגל, אלא רק רשות בלבד [אלא דכשעולה לרגל מקיים מצוה, ודומה לסוג מצוות אלו שאינן חובה אלא הן מצוות קיומיות], והנבואה היא שכן יהי' בפועל שלע"ל יעלו בכל שבת וחודש לראות את השכינה, וכלפי מה שאמרו ישראל רבש"ע אימתי אתה מחזיר לנו את הכבוד שהיינו עולים בשלש פעמי רגלים ורואים את השכינה, ע"ז בא המענה דלע"ל יעלו בכל חודש ושבת ע"י העבים, (וזהו לפי כל הדעות שבמדרש שיהי' ע"י העבים, וכדביאר הרבי בשוה"ג במאמר ד"ה והי' מדי חודש ר"ח מנ"א תשל"ז, ובלקו"ש חכ"א ע' 383, בשערי גאולה ימות המשיח סי' מ"א, דאף שיעלו ע"י העבים הוזכר בפסיקתא רק בפירוש שני, עכצ"ל שכן הוא גם לכל הפירושים, אלא דפליגי אם יבואו בעבים בש"ק עצמו או לפני השבת, וזה תלוי בהפלוגתא אם יש תחומין למעלה מעשרה עיי"ש. וראה לקו"ש ח"ט ע' 292).

ולכאורה יש להוכיח כן מפירוש הב' בפסיקתא ויל"ש שם, ד"כל בשר" כולל גם גוים אלו שלא עבדו בישראל עיי"ש, (וראה במאמר ד"ה והי' מדי חודש תר"ל), וכ"כ הרד"ק שם בסוף ישע"י דכל בשר ר"ל כל בני אדם ואפילו שאר העמים, וכדמצינו בנבואת בזכרי' דכל הנותר מכל

הגוים הבאים אל ירושלים יעלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך ה' וגו' עיי"ש, ובנוגע לגוים ודאי אי אפשר דהוה חובה וכו', וא"כ יש להוכיח מזה שגם אצל ישראל תהי' זה רשות בלבד.

ובפרט לפי מה שפירשו רש"י ורד"ק ביחזקאל (כמובא לעיל, ומסתבר לומר שכן סב"ל גם להפסיקתא והיל"ש) שגם לע"ל החיוב דראי' הוא רק ברגלים, ולכן מבואר שם בקראי דרק ברגלים יצטרכו להכנס לעזרה עצמה שיתראו בתוך העזרה יפה יפה, משא"כ בחודש ושבת רק יעמדו בפתח השער והשתחוו לפני ה' על ראיית השכינה, נמצא דאין מקיימים בזה מצות ראי' של רגלים, כיון דאין נכנסים לגוף העזרה, וראה רמב"ם ריש הל' חגיגה שהמצוה היא הכניסה לעזרה, והוא המחייב קרבן ראי', וראה תויר"ט ריש חגיגה שכתב דאף דלשון המשנה שם הוא "הר הבית" מ"מ בעינן עזרה דוקא, ומביא דבירושלמי איבעיא להו אם יוצא יד"ח בהר הבית, ופשוט לה מן תוספתא שהוא בעזרה עיי"ש, (ויוצא מזה ג"כ דלע"ל לא יתחייבו בקרבן ראי' בכל שבת וכו', כיון שאין נכנסים לתוך העזרה, ולא כמ"ש בס' רנת יצחק יחזקאל שם).

ונמצא מזה שהעלי' לרגל לע"ל בחודש ושבת הוא בשביל ראיית השכינה בלבד ולא בכדי להתראות לפני השכינה, דלכן אי"צ ליכנס לפנים בהעזרה כיון שיכולים לראות השכינה גם בפתח השער, וא"ש שזה מענה על טענת ישראל דבזה"ז אין רואים את השכינה וכו' כנ"ל ביל"ש וכו', הנה ע"ז באה הנבואה שלע"ל יראו פני השכינה בכל חודש וכו', אבל מצות ראי' שענינו שיתראו לפני השכינה (כמ"ש החינוך מצוה תפ"ט במצות עלי' לרגל שלש רגלים, שהמצוה היא שיתראה שם וכן הוא לשון הרמב"ם ריש הל' חגיגה "שנראה פניו בעזרה ביו"ט ראשון של חג וכו') וצריך ליכנס לתוך העזרה יפה יפה תהי' רק בשלש רגלים, וא"כ י"ל שענין זה דעלי' לרגל לע"ל בכל חודש ושבת שאין בו ענין זה תהי' רשות בלבד.

---

(\* וי"ל דאפילו אם יכנס בעזרה במקצתו ג"כ אינו מקיים מצות ראי', לא מיבעי למ"ד ביאה במקצת לא שמה ביאה (זבחים לגב, לענין איסור טמאים לבוא למקדש) וכרפסק הרמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ג ה"ח, אלא אפילו למ"ד דשמה ביאה י"ל דג"כ אינו יוצא ידי"ח, כיון דכאן בעינן שיכנס לעזרה יפה יפה דוקא ולא במקצת, ובזה יש לתרץ קושיית המרחשת סי' ב' שהקשה למ"ד דשמה ביאה מהא דאיתא בחגיגה ד, ב, דכל שאינה בביאה אינו בהבאה ולכן אין הטמא יכול לשלח קרבנותיו ע"י שליח, והקשה דלמ"ד ביאה במקצת שמה ביאה הא יכול לבוא עד פתח העזרה וליכנס במקצת [שהרי לגבי חיוב כרת לא חייב הכתוב על ביאת מקצת רק על ביאת כולן] ובזה יצא ידי"ח הקרבן ומצות ראי' עיי"ש, ולפי הנ"ל ניחא די"ל ששם שהמצוה היא שיתראו לפני השכינה צריכים להכנס לתוך העזרה יפה יפה כלשון רש"י הנ"ל ובמילא לכו"ע אינו מקיים חיובו ע"י ביאה במקצת ואכ"מ.

### חובה או רשות תלוי בב' גירסאות בר"ה וסוכה

וי"ל דשקו"ט זו אם יהי' חובה או רשות תלוי לפי הגירסאות בגמ' סוכה ור"ה, דאיתא בסוכה (כז,ב) אמר רבי יצחק חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת מכלל דבחדש ושבת מיחייב איניש לאקבולי אפי רביה, ובר"ה טז,ב, הגירסא הוא מכלל דבחדש ושבת איבעי ליה למיזל, ותמהו כל המפרשים דהתחיל ברגל וסיים בחדש ושבת? (עי' בחי' הריטב"א שם בר"ה טז,ב, ובסוכה כז,ב ומהרש"א ועוד).

וכתב בזה בס' אהבת יונתן (להג"ר יונתן אייבשיץ) פ' החודש לתרץ וז"ל: ונראה דכתיב מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות, ואיתא במדרש מן הראוי הי' שצריכים לעלות ולהראות בעזרה ג"כ בשבתות ובחדשים כמו הרגל, אך מפני הטרחה לא צותה התורה כ"א ברגל לבד, ולעתיד יהיו נמי עולין בשבתות וחדשים, ואיתא בגמ' כל המקבל פני רבו כאילו מקבל פני השכינה, והנה לפי"ז פטורין מלהקביל פני רבן ברגל כי אין לך גדול מעלי' לרגל ולקבל פני שכינה ממש, כי כדרך שבא לראות וכו', אמנם כ"ז הוא ברגל אך בשבת ור"ח שאין עולין להשתחוות מחוייבים בהכרח לקבל פני רבן כי הוא כאילו מקבל פני שכינה, וז"ש מכלל דבחדש ושבת איבעי ליה למיזל, וכן נמי בזמן שאין ביהמ"ק קיים שאין יכולים לעלות ולראות צריך ג"כ ברגל לקבל פני רבו כנ"ל, והנה מעשה השונמית היתה בזמן המקדש, ולפי"ז מתורץ הגמ' שפיר, חייב אדם לקבל פני רבו ברגל והיינו בזמן שאין ביהמ"ק קיים הוכרח לקבל פני רבו אפילו ברגל יען נחשב לו כאילו מקבל פני שכינה, שנאמר לא חודש היום ולא שבת היום מכלל דבחדש ושבת איבעי ליה למיזל ולא ברגל דאז אינה חייבת להקביל פני הרב כי היתה בזמן ביהמ"ק והוטל החיוב רק על חודש ושבת, ומזה מוכח דבזמן שאין ביהמ"ק קיים חייב לקבל פני רבו אף ברגל וא"ש, וז"ש לעתיד והשתחוו בשבתות ובחדשים ג"כ כמו ברגל עכ"ל, יוצא מדבריו דמ"ש בגמ' דבחדש ושבת איבעי לי למיזל זהו במקום עלי' לרגל שיהי' בפועל לעתיד לבוא כיון דליכא טירחא, (וראה גם בס' יערות דבש ח"א דרוש י"ב).

ועי' גם בערוך לנר סוכה שם שתירץ כעין זה עפ"י המדרש הנ"ל ראויים היו ישראל לעלות לרגל בכל שבת ובכל ר"ח אבל לא רצה הקב"ה להטריח עליהם, אכן לעתיד לבוא דכתיב מי אלה כעב תעופינה (ישעי' טח), באמת כתיב קרא והי' מידי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא כל

בשר להשתחות לפני אמר ה', וא"כ קבלת פני רבו שהוא דומיא דקבלת פני השכינה הוא ג"כ הכי דראוי בכל חדש ושבת, רק מפני הטורח לא עדיף כבוד רבו מכבוד המקום שלא צריך רק ברגל, אבל השונמית שהיתה צדקת אפשר שהחמירה לקבל פני הרב בכל שבת ור"ח, ובעלה שידע זה אמר הא אפילו שבת ור"ח ליכא, ומינה שמעינן עכ"פ דקבלת פני רבו מצוה היא כמו ראיית פנים בעזרה, ולכן נקט רבי יצחק ברגל דוקא כמו ראיית פנים בעזרה עיי"ש, הרי מפרש גם דהא דקאמר בגמ' סוכה מכלל "דבחדש ושבת מיחייב איניש לאקבולי וכו'" ה"ז מצד עצם הענין אם לא הי' זה קשור עם טורח, וכפי שאכן יהי' לע"ל כשלא יהי' טורח.

ועי' פמ"ג או"ח סי' ש"א א"א סק"ז דדייק דבר"ה (שם) אין הגירסא: "מחייב איניש" כמו בסוכה כנ"ל, אלא "איבעי לה למיזל" וכתב שגירסאות אלו נחלקו אם יש חיוב בשבת ור"ח, או רק מצוה בלבד, וכ"כ בשו"ת שבט סופר או"ח סי' י"ז, ועפ"י הנ"ל דלשון הגמ': "מכלל דבחדש ושבת וכו'", הוא כפי העלי' לרגל שהי' לע"ל, נמצא דשקו"ט הנ"ל אם לע"ל יהי' חובה, או רשות וקיום מצוה בלבד, ה"ז תלוי בב' הגירסאות דר"ה וסוכה.



## בענין "שבוע שבן דוד בא בו"

### הרב שמואל הלוי הבר

#### תושב השכונה

איתא בסנהדרין (צז, א) "תנו רבנן שבוע שבן דוד בא בו: שנה ראשונה - מתקיים מקרא זה (עמוס ד, ז) והמטיתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר. (שיהא מעט מטר ויהא רעב במקום זה ושובע במקום אחר - רש"י),

"שניה - חצי רעב משתלחים. (רעב מעט, שלא יהא שובע בשום מקום - רש"י),

"שלישית - רעב גדול ומתים אנשים ונשים וטף, חסידים ואנשי מעשה, ותורה משתכחת מלומדיה. (מתוך שאין להם מה לאכול - רש"י),

"ברביעית - שובע ואינו שובע,

"בחמישית - שובע גדול ואוכלין ושותין ושמחין ותורה חוזרת ללומדיה,

"בשישית - קולות. (יצאו קולות שבן דוד בא, ל"א קולות מתקיעת שופר שנאמר יתקע בשופר גדול - רש"י),

"בשביעית - מלחמות. (בין עובדי כוכבים לישראל - רש"י),

"במוצאי שביעית בן דוד בא.

"אמר רב יוסף הא כמה שביעית דהוה כן ולא אתא, אמר אביי בשישית קולות (כלום יצאו קולות שבן דוד בא - רש"י) בשביעית מלחמות מי הוה, ועוד כסדרן מי הוה" (כלומר אלו הצרות דקתני הכא כסדרן לא אתרמו בשבוע אחד, אבל כי אתרמו אתי משיח - רש"י), "עכ"ל הגמרא ופירושו רש"י.

### הלכה כברייתא זו

הנהגה ברייתא זו וכדומה מפרק חלק וכיו"ב המדברות מעניני וסימני עקבתא דמשיחא וכו', יש לנו להתעמק בהם כחלק מלימוד עניני משיח וגאולה, כי עפ"י הוראת כ"ק אדמו"ר מקיימים בזה את ה"עשו כל שביכלתכם", היינו לחיות בעניני גאולה ומשיח והוא על ידי לימוד ועיון בענינים אלו, ומסייעים בזה "להביא לימות המשיח".

וניתוסף בברייתא זו מעלה נוספת, כי בשאר הברייתות אין לדעת אם הלכה כמותם או לא ויש מהם שהם עפ"י דרוש בלבד וכיו"ב. משא"כ על ברייתא זו כ' אדמו"ר בלקוטי שיחות חכ"ד ע' 110 דהגמרא פסקה כברייתא זו, ובהערה כ' דההוכחה על זה "כיון דשקלא וטריא אמוראי בתנו רבנן זה".

### חידוש אדמו"ר בפירוש בן דוד בא במוצאי שביעית

אף שלפי פשטות הברייתא נראה שמשיח יבוא במוצאי שביעית, הנה חידש לנו כ"ק אדמו"ר בהשיתה הנ"ל שמשיח יכול לבוא כבר בשנה השביעית - ובמילא יהיה במוצאי שביעית מצב של גאולה אמיתית ושלמה, ובהערה שם מבאר:

"דיש לומר הפירוש במוצאי שביעית ד"בן דוד בא" שבתנו רבנן - שלימות ביאתו: אז אהפוך אל עמים וגו', כולם גו' ולעבדו שכס אחד".

והנה בפירושו זה של הרבי יתורץ תמיהת המהרש"א דמתמה בגמ' זו - הרי בן דוד בא במוצאי שביעית ואיך אמרה הברייתא שבוע שבן דוד בא, ומתוך ברוח דבכל זאת הוי סמוך לשמיטה. אך לפירוש אדמו"ר

יומתק דבן דוד יכול לבוא בשביעית אלא ששלימות ביאתו תהיה במוצאי שביעית.

ועוד יומתק לפירוש אדמו"ר הא דאיתא במגילה יז, ב דברכת גאולה בשביעית מתוך שעתידין ליגאל בשביעית. והקשו בגמרא "והא אמרינן בשביעית מלחמות ובמוצאי שביעית בן דוד בא", ותיירץ "מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא" ועיי"ש פירוש רש"י, ולפירוש אדמו"ר אתי שפיר כפשוטו דמשיח יכול לבוא בשביעית.

### עיונים בברייתא

הנהה חידוש גדול יש בברייתא זו שדווקא קרוב לביאת המשיח יהיה שפע בעולם הן בגשמיות - "שובע גדול ואוכליו ושותיו ושמחין", והן ברוחניות - "ותורה חוזרת ללומדיה". ומבאר בזה המהר"ל מפראג ביאור נפלא בספרו חדושי אגדות (ובארוכה יותר בספרו נצח ישראל פל"ב), ותוכן ביאורו שביאת המשיח היא הווייה חדשה וכדי שיהיה הויה החדשה, חייב להיות הפסד הויה הקודמת, ולכן בשלשת שנים ראשונות יהיה הפסד ההויה הראשונה, עד השנה השלישית שהיא תכלית ההפסד, ואחר כך בשלושת שנים האחרונות תחלת הויה החדשה, עיי"ש.

אלא שיש לעיין איך יתאים זה עם הנאמר בכמה מקומות בגמרא רבוי הצרות שיהיו בזמן עקבתא דמשיחא כמו מאמר ר' יהודה התם בסנהדרין "דור שבן דוד בא בו בית הועד יהיה לזנות ... וחכמת סופרים תסרח", וכו' וכן מאמר ר' נהוראי התם "דור שבן דוד בא בו נערים פני זקנים ילבינו ... פני הדור כפני הכלב" וכו', ומאמר ר' נחמיה "דור שבן דוד בא בו העזות תרבה וכו'", וכן מאמר ר' יוחנן שם "דור שבן דוד בא בו תלמידי חכמים מתמעטים ... וצרות רבות וגזירות קשות", וכו' וכו"ב, ולכאורה איך יתאימו מימרות אלו עם ברייתא דידן - דדוקא קרוב לביאת המשיח יהיה שובע גדול ותורה חוזרת ללומדיה.

ודוחק לומר דכל זה יהיה בשנה השביעית דבו יהיו מלחמות, דהרי אין סימנים אלו תוצאות מלחמה, ואדרבה בזמן מלחמה מתאחדים גם השונאים להלחם נגד הצר הצורר.

ובפרט לפי פירוש המהר"ל מפראג הרי ברור שלא יתכן לומר שבשנה הקרובה לביאת המשיח יהיה שוב הפסד ההויה.

ולכאורה אפשר לומר דברייתא זו חולקת על כל מאמרים הנ"ל, וכן משמע קצת במדרש שהש"ר פרשה ב', דאחר שמביא מאמר דברייתא זו (בשם ר' יוחנן) מביא תמיהת אב"י (בגמרא דידן ר' יוסף) "כמה שבועין אתת כהדא ולא אתא, ולא אתי אלא כההיא דאמר ריש לקיש (בגמרא דידן

בשם ר' יהודה) דור שבן דוד בא בית הועד יהיה לזנות ... חכמת סופרים תסרח" וכו', הרי נראה דברייתא זו חולקת על דברי התנאים הנ"ל בתיאור עקבתא דמשיחא.

אלא דדוחק לומר כן דהרי המדרש מביא ברייתא זו כמאמר דר' יוחנן, והרי ר' יוחנן עצמו הוא דאמר (בגמרא דידן) דור שבן דוד בא תלמידי חכמים מתמעטים והולכים כנ"ל, ודוחק לומר שלדעת המדרש אין מאמר זה מר' יוחנן.

לכן נראה יותר לומר דאין כל סתירה בין הברייתא לבין מאמרי התנאים הנ"ל, אלא סימנים אלו דעקבתא דמשיחא יהיו בשנים ראשונות של השבוע עד שנה השלישית שיהיה "רעב גדול ומתים אנשים ונשים וטף" וכו', ואלו הם שנות חבלי משיח הידועים, כדלהלן בארוכה, והם חלק מהפסד ההוייה הראשונה.

### סימני הברייתא מחייבים שיבוא משיח לאחריהם

עוד נראה מלשון הגמ' דיש חילוק יסודי בין מאמרים הנ"ל לברייתא זו, דכל המאמרים בגמרא אודות הצרות דעקבתא דמשיחא הנה אין הצרות סימן והוכחה שמשיח בא מיד לאחריהם, דהרי כמה וכמה דורות עברו צרות אלו ולא בא, אלא שאומרים שכן יהיה גם לפני ביאת המשיח. משא"כ בברייתא זו האומרת לנו סדר של שבוע שבן דוד בא בו - הנה סדר זו הוא הוכחה והכרח שיבוא משיח מיד לאחרי, ולכן לא מצינו שרב יוסף יתמה על דברי תנאים הנ"ל לשאול שכבר היו כמה וכמה פעמים צרות כאלו ומשיח לא בא, ודווקא על דברי הברייתא מתמה רב יוסף "הא כמה שביעית הוה כן ולא אתא", וגם מתשובת אביי מוכח כן דאמר "ועוד כסדרן מי הוה" היינו שכסדר הזה לא היה מעולם, ומפורש יותר בלשון רש"י שכ' "אבל כי אתרמו אתי משיח", הרי ברור דאם יהיה כסדר הזה חייב שיבוא משיח.

והנה בתשובת אביי "כסדרן מי הוי" נראה כוונתו לומר דאפילו את"ל שהיה פעמים רבות בהסטוריה של עם ישראל שיצאו קולות שבן דוד בא, הנה בכלום היה זה בשנים של צרות ושמדות, רדיפות וגזירות, שבזמנים כאלו נתפסים על קול עלה נידף ונגררים אחר האומרים שבן דוד בא, - אך לא מצאנו בהסטוריה של עם ישראל שכאשר יושבים בשלוח בשבוע גדול ואוכלים ושותים ושמחים וכו' שאזי יצאו קולות שבן דוד בא, שזה לא היה ולא יהיה רק בשבוע שבן דוד בא. ולכן דווקא קולות כאלו שבאים כסדר זה הם הוכחה שזה אכן שבוע שבו בא בן דוד.

אלא דיש לעיין דהקולות שיוצאים בשבוע זה הם הרי אמיתיים, ואיך יתכן שיאמרו שבן דוד בא הרי עדיין לא בא וכמפורש בברייתא שהוא בא במוצאי שביעית.

ונראה לומר עפ"י מה שהבאנו לעיל משיחת אדמו"ר, דשלימות ביאתו אכן תהיה במוצאי שביעית, אך קודם לכן בשביעית כבר תהיה התגלותו, מעתה יש לומר דהתגלותו אכן בשביעית, אך תחילת ביאתו יתכן ויהיה כבר בשישית (וגם יתכן שנתעלם למשך זמן עד זמן התגלותו כידוע שיש מדרשים המפורשים כן).

ולכן הקולות הם אמיתיים שבן דוד בא, אך אין זה שלימות ביאתו (שיהיה במוצאי שביעית), ואין זה אפילו התגלותו (שיהיה בשביעית).

והנה אנו שנמצאים בתקופת ימות המשיח כדבריו המפורשים של כ"ק אדמו"ר הרי וודאי אנו בשבוע שבן דוד בא בו, אלא שלכאורה לא ראינו את הסדר של הברייתא בשבע שנים האחרונות, ואיך נאמר שזהו שבוע שבן דוד בא בו, הרי הבאנו לעיל דעת אדמו"ר שברייתא זו היא הלכה פסוקה.

### פירוש חדש בשבוע שבן דוד בא

לכן לולא דמסתפינא היה נראה לי לומר פירוש חדש בשבוע שבן דוד בא בו, דאין הכוונה לשבע שנים דווקא אלא לשבע תקופות שחייבים להיות לפני שלימות ביאת המשיח, וכל תקופה שונה מחברתה בזמן המשכיותה אם היא שנים אחדות או עשרות שנים וכיו"ב (וראה כע"ז ב"ב ריש חזקת הבתים "כנס את תבואתו ומסק את זיתיו וכנס את קייצו הרי אלו ג' שנים" – היינו שלש פרקים).

ובהקדים, דהנה כמה וכמה פעמים אמר וכתב כ"ק אדמו"ר על ביאת משיח צדקנו "מיד ממש", וביאר כוונתו דמי"ד ר"ת "מנחם, יוסף, דובער", היינו שגם כלולים בזה שמו של אדמו"ר הרי"צ ואדמו"ר הרש"ב נ"ע הנקרא שלום דובער.

ולכאורה קצת יפלא הדבר, דבשלמא כשמזכירים שמו של אדמו"ר הרי"צ נ"ע, הרי כו"כ פעמים דיבר הרבי שאדמו"ר הרי"צ הוא נשיא הדור וכו' והדברים ידועים, אך לכאור' מדוע מזכירים גם שמו של הרש"ב יותר משמם של שאר האדמורי"ם? - ולכן נראה לומר דשבוע שבן דוד בא התחיל עוד בתקופתו של הרש"ב נ"ע. ולפי זה נראה לומר בחלוקת שבע התקופות כדלהלן:

תקופה ראשונה התחילה בזמן מלחמת העולם הראשונה, בשנת תרע"ד, שאז לא היה כל העולם ממש מעורב במלחמה ונתקיים "והמטרת על עיר אחת, ועל עיר אחת לא אמטיר".

תקופה שניה הם השנים שלפני מלחמת העולם השנייה, שבה "חיצי רעב משתלחים", וכלשון רש"י "רעב מעט שלא יהא שובע בשום מקום", וכידוע שלא היה אז שובע לא ברוסיה ולא בפולניה, וגם בארה"ב היה אז המשבר הכלכלי הידוע.

תקופה שלישית היא תקופת מלחמת העולם השנייה והשואה הנוראה - "רעב גדול ומתים אנשים נשים וטף חסידים ואנשי מעשה ותורה משתכחת מלומדיה".

והנה שלשת תקופות אלו הם הפסד הוויה הראשונה ובפרט בתקופה השלישית שהיא תכלית ההפסד והם הם חבלי משיח הידועים, כמפורש כן כמה וכמה פעמים ב"הקריאה והקדושה" ובשיחות קודש מתקופה היא, ועליהם אמר ר' יוסף "ייתי ולא אחמיניה".

וסימנים דעקבתא דמשיחא שהבאנו לעיל "חכמת סופרים תסרח" ו"נערים פני זקנים ילבינו", "העזות תרבה", "תלמידי חכמים מתמעטים", וכיו"ב, כל זה מתאים יותר לשתי התקופות ראשונות שאז היו הקשיים הנוראים מהמשכילים מבפנים ומהיוועקסציא מבחוץ כידוע, כמו כן מהתנועה הציונית הניעורה, ואפילו בארה"ב ידוע שהת"ח שהיו בו נתמעטו וחכמת סופרים תסרח וכר'.

תקופה רביעית היא התקופה שלאחר השואה, - תחילת הוויה החדשה - ההתאוששות בארץ ישראל ובגולה, התאוששות כלכלית והתאוששות רוחנית בארבע עשרה שנים הבאות - "שובע ואינו שובע".

תקופה החמישית היא לאחר ההתאוששות, משנת תשי"ח לערך, והם למעלה מעשרים שנים של פריחה עצומה בכלכלה ופריחה עצומה ברוחניות בהחזרה בתשובה של מאות אלפי יהודים, מאז קריאת כ"ק אדמו"ר לתנופת ה"ופרצת" (ראה הקדמה ל"היום יום"), והקמת מאות מוסדות בתי חב"ד, מאות מוסדות חסד ומוסדות תורה בכלל, ישיבות וכוללים לרוב, בארץ ובגולה, שכמעט לא היה כדוגמת פריחה כזו בהסטוריה של בני ישראל, ועכ"פ לא במאות שנים האחרונות, "שובע גדול ואוכלין ושותין ושמהין ותורה חוזרת ללומדיה".

תקופה השישית היא משנת תשמ"ב לערך שאז התחיל אדמו"ר להכריז אודות ביאת המשיח, והר"ת "תהא שנת ביאת משיח", ומודיע מהמובא בספרים ששנת תשמ"ב היא שנת הקץ (ראה הקדמה ל"היום יום"), וכן בשנים שלאחר זה כמו שנת גאולת משיח ושנת דברי משיח וכיו"ב, ובפרט בסוף שנות המ' ותחילת שנת תנש"א שאז הודיע אדמו"ר שמתקיים עכשיו דברי הילקוט שמעוני "בשעה שמלך המשיח בא" הוא עומד על גג בית המקדש ומודיע להם לישראל "ענוים הגיע זמן גאולתכם", במיוחד בשנת תשנ"ב שאז הודיע כמה וכמה פעמים שהמשיח כבר בא (וצריך רק לפקוח העינים – היינו שחסרה ההתגלות בלבד), ומזה נמשך שיצאו קולות בפרסום הכי גדול ש"הנה הנה משיח בא" וכיו"ב.

תקופה השביעית היא שבע שנים האחרונות, מאז תשנ"ד, שמאז ראינו במוחש איך התחילה המלחמה של אומות העולם על ארץ הקודש ובפרט בשנה השביעית ממש שנה זו, שנתגבר ביותר המלחמה מצד אומות העולם על בני ישראל בעניני ארץ ישראל ושלמותה אשר מביא גם בסכנה את עם בני ישראל כמו כן מלחמה על הקדוש ליהודים, מקום המקדש וכו', כמו כן ראינו בסוף תקופה זו דווקא שמכריזים מלחמה ל"ע על התורה ומצותיה, ועל יחודו של העם, ואין לך מלחמת ה' גדולה מזו. אשר נלחמים מלחמות על שלימות העם שלימות התורה ושלמות הארץ.

מעתה לאחר שראינו ששבע התקופות נתקיימו כסדרם, הרי בטוחים אנו "כי איתרמי - אתי משיח" שבמוצאי שביעית זה בן דוד בא, אלא שאין הכוונה שצריך לחכות עד מוצאי שביעית אלא הגאולה יכולה להיות בשנה שביעית עצמה, ושלימות הגילוי יהיה במוצאי שביעית כדברי אדמו"ר כנ"ל.

ובימים קשים אלו אשר אנו עדיין בעיצומה של שנת המלחמתנו מובטחים אנו אשר אדמו"ר כנשיא ורועה ישראל לא עזב צאן מרעיתו ולוחם מלחמת ה' עבורם עד שינצח בקרוב ממש ויבנה בית המקדש במקומו בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש. ויקים בשנה זו – שנת המאה - הנאמר בפרק המאה "מזמור לתורה הריעו לה' כל הארץ ... באו שערו בתורה חצרותיו בתהילה ... ועד דור ודור אמונתו".



## כל הקרבנות עתידין ליבטל

**הרב יעקב משה וואלבערג**

ר"מ בישיבה

בהמאמר מזמור לתורה תשי"ז (שי"ל לאחרונה) הובא המדרש שכל הקרבנות עתידין ליבטל חוץ מקרבן תודה, ומפרש דהכוונה לקרבנות יחיד, דא"א לומר ש"כל הקרבנות" הפי' כפשוטו, שאפילו קרבנות צבור יבטלו דהא אמרינן "ושם נקריב לפניך כמצות רצונך", והיינו שלעת"ל יהיו קרבנות ולא עוד אלא שיהיו בתכלית השלימות, א"כ ע"כ הכוונה לקרבנות יחיד. עיי"ש.

ולכאורה צ"ב דמפשטות הדברים הנ"ל נראה דלעת"ל לא יהי' קרבנות יחיד כלל, והיינו דאפילו בתקופה הראשונה לאחר ביאת משיח לא יהיו עוד קרבנות יחיד. ולכאורה איך יתאים זה עם הא ד"כתב רבי ישמעאל על פנקסו כשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה". ועוד, דהא כל המצוות יהיו לעת"ל, ואיך שייך לומר דלא יהי' כל המצוות של חטאת ואשם וכו' של קרבנות יחיד, וא"כ עכצ"ל לכאו' דהכוונה בכל הקרבנות בטלין הוא לתקופה מאוחרת - שאזי שייך גם הענין דמצוות בטלין לעת"ל (כמבואר באגה"ק ססכ"ו), וא"כ מהו ההכרח שהכוונה רק לקרבנות יחיד ולא לקרבנות צבור, הא אפשר לומר ד"ושם נקריב לפניך כמצוות רצונך" הכוונה לתקופה הראשונה.

ואולי ההכרח לומר שהכוונה היא כשהי' הכל בתכלית השלימות, מהא דאמרינן שאז זה יהי' כמצות רצונך, והיינו בתכלית השלימות, שזהו צ"ל בתקופה השני', וא"כ ע"כ אפילו לעת"ל יהי' קרבנות, וא"כ מוכרחים לומר דהכוונה בכל הקרבנות בטלין הוא לקרבנות יחיד ולא לקרבנות צבור.

ועפי"ז מובן האריכות בהמאמר איך שאז יהי' תכלית השלימות בהאדם והקרבן, דלכאורה נראה דאין זה נוגע להראי', אמנם אוי"ל דנוגע להדגיש בזה - שהכוונה כשהי' העולם בתכלית השלימות ממש (שזהו בתקופה השני'), אבל עדיין צ"ב כנ"ל.



במאמר הנ"ל מובא ביאור ענין העבודה בבחי' הודאה דזהו העבודה שאינו בבחי' הבנה והשגה, ועד"ד "מודים חכמים לר"מ והיינו דאע"פ שע"פ השגתם צ"ל כמו שהם אומרים אעפ"כ הם מודים לר"מ שהאמת

הוא כמו שהוא אומר, שהודאה זו אינה ע"פ השגה כו" (וכמובא הל' הזה מודים חכמים לר"מ כדוגמא לענין ההודאה בכ"מ בדא"ח).

ולכאורה צ"ב מהו הפי' שמודים חכמים לר"מ אינו ע"פ השגתם, דהנה אם שני אנשים מתוכחים באיזה ענין ואחד מנצח את השני ומראה לו שהוא צודק, והשני מודה להראשון, הרי לכאורה אין הפי' שהשני מודה לו באופן של "הודאה", אלא כיון שהשני הבין עכשיו בשכלו כהראשון, משו"ה מודה להראשון - וא"כ לכאורה איך "מודה" בענין של שכל מראה על הענין של ביטול.

ולכאורה הביאור בזה הוא כידוע - דכשא' מראה להשני שהוא צודק והשני מודה להראשון, הרי אין הפי' שבאמת השני כבר אוחז כך לגמרי כמו הראשון, דהרי בעצם מצד שכלו מחייב כמו שאמר בתחלה, ורק כיון שהשני הוכיח שהצדק אתו משו"ה הי' "מוכרח" להודות להראשון, וע"ד אם יש להשני ראי' למה שהוא אומר, נמצא דאף לאחר שהודה עדיין בעצם מהותו מחזיק מהסברא שלו הראשונה, ורק ש"מודה" להשני מצד ראייתו, וכיו"ב. וא"כ מובן איך "מודה" שייך לענין על הודאה וביטול.

אבל לכאורה צ"ב איך הדוגמא של "מודים חכמים לר"מ" שייך לענין ההודאה, דהנה בב"ק (כט, א) (שצויין שם בהמאמר) איתא "נשברה כדו ולא סילקו נפל עמלו ולא העמידו ר"מ מחייב וחכ"א פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ומודים חכמים לר"מ באבנו סכיני ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי' והזיקו שהוא חייב, ומודה ר"מ לחכמים במעלה כו"ל.

והנה לכאורה אין הפי' שבתחילה החזיקו החכמים באופן אחד, ולאחמ"כ הודו לר"מ שצדק בשיטתו, אלא שמתחלה לא אמרו חכמים דינם בציור כזה דרך היכי ולא עשה שום מעשה לגרום הבור ס"ל שחכמים שפטור בדיני אדם, אבל היכי שהוא העלה אבנו סכיני ומשאו לראש גגו, אף שבפועל נעשה הבור ע"י הרוח אבל כיון שהי' רוח מצוי' - משו"ה חייב. וא"כ לכאורה צ"ב מהו ענין "מודים חכמים לר"מ" הנ"ל, לענין על הודאה.

[ובאמת צריך ביאור בדיוק ל' הגמ' "ומודים חכמים לר"מ", דהא באמת אי"ז שחכמים מודים לר"מ ורק שבציור כזה לא נחלקו מעולם, אמנם לכאו' אי"ז שאלה עפ"י נגלה, דהא בפשטות זהו הכוונה במודים, היינו דלא נחלקו בציור כזה. אבל אולי באמת הכוונה דבעצם הי' חכמים מצד שיטתם צריך להחזיק אחרת, ורק ש"מודים לר"מ", וא"כ צ"ב מהו הפי' בזה, דהא לכאורה בפשטות בציור כזה לא נחלקו מעולם].

## בענין הנ"ל

### הת' שלום דובער חזן

תות"ל - 770

במאמר ד"ה מזמור לתודה ה'תשי"ז, שי"ל ז"ע מחדש לרגל י"א ניסן - שנת המאה, מבואר (עמ' ג, ד) שהקרבת קרבנות בתכלית השלימות תהי' דוקא בביהמ"ק השלישי. ולכן, "עכצ"ל, שמה שאמרו כל הקרבנות בטלין קאי על קרבנות יחיד".

ושמעתי מעירים על זה, מהא דרבי ישמעאל "כתב על פנקסו . . . לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה" (שבת יב, ב), והרי לפי המבואר בהמאמר ייבטלו קרבנות היחיד (חוץ מקרבן תודה).

והנה בסיבת הדבר, למה קרבנות היחיד ייבטלו, מבואר במאמר (עמ' י), שהרי אז יהי' העולם על מילואו בגלוי, ויהי' גילוי שם הוי', ו"קרבנות היחיד הם קרבנות שבאים לכפר על חטא . . . וכיון שלעתיד לבוא כתיב ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, אזי יבטלו כל קרבנות אלו".

והרי הקרבן של רבי ישמעאל הוא, כפשוטו, על חטא שנעשה לפני זמן זה, וע"ד המבואר בלקו"ש חכ"ד עמ' 110, דאין ראי' מהוספת ערי מקלט שעולם כמנהגו נוהג, "ווייל די ערי מקלט וועלן זיין פאר א הורג נפש בשגגה לפני זה", וכדוגמא לזה מביא "ווי מען געפינט . . . אז ר' ישמעאל כתב על פנקסו... " (ואולי יש לקשר זה גם עם שתי התקופות וכו')\* .

ובאופן אחר י"ל, לפי המבואר בלקו"ש חח"י עמ' 416 הע' 51, ש"בכל אופן צ"ע דלא אישתמיט שום תנא וכו' לכתוב כן. ולגודל התמי' אולי י"ל ובפשטות: ר' ישמעאל הי' בזמן ר"י בן חנניא שאז ניתנה הרשות לבנות ביהמ"ק . . . ובזמן ההוא קודם שבטל הרשיון - קרה לרי"ש שהטה וכתב על פנקסו". הרי לפ"ז לא מדובר כלל על הזמן דלעת"ל, שאז ייבטלו הקרבנות.

---

(\* ראה גם יחזקאל מ, לט. מד, כט. מו, כ - אודות הקרבת חטאות ואשמות לעת"ל. ואולי אפ"ל גם שבתחלת ימות המשיח ממש (בתחלת תקופה הא') אכתי יהי' שייך להתחייב בקרבנות אלו, ואח"כ יבטלו. **המערכת**

כ"ז כתבתי בחפזי מבלי לעיין כדרוש (מה גם שהשיחה הידועה על מרז"ל זה דרי"ש, בהתוועדות וא"ו תשרי תשמ"א, לא הי' תח"י בעת הכתיבה), ותן לחכם ויחכם עוד.



## ביטול גזירות וסייגים לעת"ל

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה דליל ער"ה ה'תשמ"ג אמר כ"ק אדמו"ר בסיום המאמר דלאחרי ביאת משיח צדקנו - י"ל שיתקעו בר"ה שחל להיות בשבת "גם בכל מקום ומקום (כי אז יתבטלו כל הענינים דגזירות)", ועד"ז מצאנו בשיחת ש"פ תבוא ה'תשמ"ט שיש מקום לומר שלע"ל יהיו נישואין גם בשבת כיון שאז יתבטלו הגזירות והסייגים שעשו חכמים כדי שלא יבואו לידי איסור וכו', ע"ש.

ולכא' יש לתמוה איך ליישב זה עם הידוע דלע"ל יפסקו כב"ש, שלפי"ז נמצא "שדוקא לעתיד לבוא יתחדשו כו"כ איסורים וחומרות דב"ש ... שענינם לשלול האפשרות ונתינת-מקום לענין בלתי-רצוי" (לשון כ"ק אדמו"ר בשיחת יום ב' דחג השבועות ה'תנש"א בענין תורה חדשה מאתי תצא - ההדגשות במקור) ובזה נכלל כמובן גם כל מיני גזירות וסייגים וכו' שב"ש גזרו, וא"כ לא רק שלע"ל לא יתבטלו "כל הענינים דגזירות" אלא עוד יתחדשו גזירות חדשים !

ועכצ"ל דמיירי בב' תקופות שונות, דהא דלע"ל יהי' הלכה כב"ש דוקא ויתחדשו איסורים וגזירות חדשים זה יהי' בתקופה הראשונה דימיה"מ קודם זמן התחי', וכמבואר בשיחה הנ"ל מיום ב' דחג השבועות (ועד"ז גם בשיחה ד"הלכות תושבע"פ אינן בטלין לעולם דתשנ"ב) - שאז עדיין ישנה מציאות הרע בעולם וכו', ויש צורך לשלול אפשרות לענין בלתי רצוי כולל גם רע הנעלם וכו', ע"ש בארוכה.

ומשא"כ הזמן שעליו נאמר במאמר שאז י"תבטלו כל הענינים דגזירות" זהו בעולם התחי', כשהקב"ה יבטל את מציאות הרע מן העולם כמ"ש "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" וכו', ואז אכן אין כל צורך לענין של גזירות וסייגים כדי לשלול אפשריות של איסור.

ולפי"ז יוצא שלדעת כ"ק אדמו"ר בתקופה הא' דימוה"מ לא יתקעו בר"ה שחל בשבת בכל מקום ומקום, כיון שרבינו תולה זאת בזה שאז יתבטלו כל הגזירות, וזה כאמור שייך רק לאחר התקופה הראשונה (דהרי לא נאמר במא' שיש איזה סיבה לבטל דוקא את הגזירה ד"שמא יעבירנו" לאחר ביאת מ"צ דאז אולי היינו אומרים דגם בתקופה הא' יתקעו בכ"מ).

והרי"ז מתאים עם השיחה דכ' אב ה'תשט"ו (שהבאתי בגליון תתג) שבה נאמר מפורש דכשיבנה המקדש לא יתקעו בשבת בכ"מ מצד הגזירה דשמא יעבירנו, וזהו גופא הטעם לזה שבזה"ז אין תוקעין אף שלדעת רוב הפוסקים אין לנו עכשיו רה"ר, ע"ש בארוכה.

וכמו"כ יומתק מה שבקביעות כזו - דר"ה שחל בשבת - כשכ"ק אדמו"ר הי' מזכיר שתיכף ומיד יבוא מ"צ ונזכה להיות בירושלים עיה"ק ובביהמ"ק - ושם נזכה לשמוע תק"ש גם בשבת, משום שבגבולין לא יתקעו בשבת גם לאחר ביאת מ"צ, משום שעדיין לא יתבטלו כל הגזירות, וכנ"ל.

ב. אלא שלפועל י"ל שכולם יהיו בר"ה בביהמ"ק ושם ישמעו את התקיעות, משום שלע"ל יעלו לרגל בכל שבת ור"ח, וממילא אין בזה את ה"שטורעם" שהקשו בהדרושים - איך מנעו המצוה לגמרי מכמה צדיקים גדולים וטובים, שזה בעיקר שייך בזה"ז, אך אפי' בזמן הבית הרי בר"ה לא עלו לרגל, ולכן יש כאן ענין של "מניעת המצוה" משא"כ לעת"ל שיעלו לרגל גם בר"ה.

אמנם גם אם מאיזה טעם שיהי', יהיו כאלו שיימצאו בר"ה שלא בירושלים [אף שאיני יכול להעלות איזה סיבה לכך שא' מבנ"י לא ימצא בירושלים - אבל מהלשון במאמר הנ"ל בתשמ"ג (וכן ממה שכ"מ שקו"ט כ"ק אדמו"ר בנוגע ליו"ט שני של גליות לעת"ל) - משמע לכא' שאין המדובר בשאלה 'תיאורטית'], ולכא' לפי המבואר בלקו"ת ובשאר

(1) דא"ג: הלשון במאמר הנ"ל הוא שבגאולה האמיתית והשלימה "שאו יתקעו גם ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת בביהמ"ק וביבנה וי"ל דגם בכל מקום ומקום" וכו', ומשמע שביבנה יתקעו בלי קשר לזה שבכל מקום יתקעו והיינו גם בתקופה הא'.  
ולכא' יל"ע בזה דלכא' מה ה"יהוס" של יבנה לע"ל? דהרי הבי"ד הגדול ישבו אז בלשכת הגזית בירושלים, א"כ מהו הטעם שביבנה - ששם לאחר שגלו מלשכת הגזית הגיעו הסנהדרין ויבנה - יתקעו גם בשבת.  
ואולי בא לרמוז בזה לכל מקום שיש בו בי"ד שזה נתחדש לאחר שגלו ליבנה. וכמבואר בסוגיא דר"ה נט, ב ע"ש היטב ואכמ"ל.

הדרושים בזה שאין תוקעין בגבולין קשור עם ירידת הדור בזמן בית שני שאין ביכולת להמשיך מחוץ לביהמ"ק מבחי' התענוג העליון וכו', וא"כ מהי ההסברה בזה שלא יתקעו בגבולין לאחר ביאת מ"צ?

- הנה ע"ז ישנו הביאור שבשיחת ש"פ נצו"י ה'תשמ"ט, דזה שאין תוקעין מבטא ביטול עמוק יותר מאשר הביטול שע"י ה"פעולה" של התבטלות שמתבטאת ע"י תק"ש וכו', ע"ש בארוכה. וזה לא רק מתאים גם להזמן דלעת"ל, אלא י"ל דבגלוי שייך בעיקר בזמן הגאולה (וראה בארוכה מ"ש בגליון תתג).

[ואולי י"ל (בדא"פ) שמהטעמים ע"ז שדוקא בפעם האחרונה (לע"ע) שזכינו - בקביעות כזו - לשמוע מכ"ק אדמו"ר אודות ר"ה שחל להיות בשבת (בשנת תש"נ), נאמר ביאור חדש<sup>2</sup> (שלא כפי המבואר בהדרושים וכן בשיחות שבשנים לפני"ז) בנוגע להעדר התקיעה בשבת שיש בזה ענין גדול למעליותא, הוא בכדי לתת טעם והסברה לזה שגם לעת"ל - בתקופה הא' - לא יתקעו בשבת. כי לפי הביאור הידוע בהדרושים הי' לכאור' מתאים שכן יתקעו לע"ל, והיות שע"פ נגלה אין כל סיבה שלעת"ל תיבטל הגזירה, ובכדי שלא יהי' איזו סתירה בין הטעם הפנימי להעדר התקיעה, להטעם בנגלה, לכן ביאר רבינו איך שגם ע"פ פנימיות הענינים אפשר לבאר את העדר התקיעה (גם לעת"ל), וק"ל].

ג. וכאן המקום להעיר על דברי הת' מ"מ שי' רייצס (בגליון תתו) בנוגע להשיחה דכ' אב תשט"ו הנ"ל, שבה נאמר מפורש שלע"ל לא יתקעו בשבת - שיש להבחין "בין דברים שבא כ"ק אדמו"ר לקבוע ולהכריע כמציאות בפועל, לבין דברים שהזכיר כ"ק אדמו"ר כ"ביאור בספרים" שאין ללמוד מהזכרה זו שאכן כך דעתו בקודש בנוגע להלכה וכו'", וכך גם בשיחה הנ"ל "שהרבי מזכיר (ותו לא!) ביאור לפיו כל זה שאין תוקעין בשופר בזה"ז הוא מצד שמא יבנה המקדש, ומוציא ממנו ענין בעבודת ה', אבל לא בא שם כלל לקבוע ולהכריע שכן יהי' בפועל, כמובין". עכ"ל.

(2) ולהעיר שגם הקונטרס האחרון שיצא מוגה שהד"ה בו הוא "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת" שיצא לאור בער"ה ה'תש"נ - ג"כ נתבאר בו איך שלא נחסר כלום ע"י זה שאין תוקעין וגם כשאין תוקעין ישנה "מעלת העבודה" וכו', ע"ש היטב. ולהוסיף שגם המאמר האחרון שזכינו לשמוע מכ"ק אדמו"ר בקביעות כזו (בתשמ"ז) הרי כללות הביאור שם להא דאין תוקעין בשבת הוא ג"כ ביאור המתאים גם לע"ל - בתקופה הא' - ראה ד"ה תקעו ה'תשמ"ז (נדפס בסה"מ מלוקט - ח"א עמ' תעה) אך בעיקר הדברים מודגשים בשיחת ש"פ נצו"י ה'תשמ"ט (הנ"ל) שזה מתאים במיוחד דוקא להזמן דלע"ל וכנ"ל].

ובמחכת לא הרגיש שזה שלע"ל לא יתקעו בגבולין זה לא נאמר בשיחה בשם "איזה ספרים", מכיון ששום ספר לא מצא לנכון לומר זאת כיון שהדבר פשוט ע"פ נגלה שגם לאחר ביאת מ"צ לא תתבטל הגזירה דשמא יעבירנו, וכל מה שנאמר בספרים הוא שזהו הטעם לזה שאין תוקעין גם בזה"ז - משום שמא יבנה המקדש<sup>3</sup>, ואת הפרט הזה - שהמצב דלע"ל הוא סיבה לזה"ז - הובא בשיחה בשם "כיאור בספרים", אבל הא דלע"ל לא יתקעו זה נאמר כדבר פשוט.

(ובאמת גם אילו זה הי' מובא בשם ספרים אינו יודע אם אפשר למצוא דוגמא שכ"ק אדמו"ר יאמר איזה ענין, ולא יזכיר שזה לדעת כמה פוסקים וכיו"ב והדבר יהי' להיפך ממש - בנוגע לפו"מ - מדעת כל רבותינו נשיאנו ולא יהי' איזה הסתייגות בשיחה וכיו"ב. ומה שהביא דוגמא מענין "כוונת התפלה" הרי אין כאן שום צל של ראי' לנדו"ד, וכפשוט, ואכמ"ל.

וכמו"כ ישנם עוד כו"כ ראיות שהבאתי בגליון תתה שהת' הנ"ל התעלם מהן לגמרי, ואין צריך לחזור עליהן שוב (ועיין שם) ורק על הטענה שהעלה שכ"ק אדמו"ר עצמו לא ס"ל כן, רק הובא כ"ביאור בספרים" ראיתי צורך להתייחס בקצרה).

ד. והנה בנוגע למה שכתבתי בגליון תתג ותתה דאף שבביהמ"ק היו תוקעין גם בשבת ששם הי' ביטול עוד יותר נעלה ע"י שכן תקעו, הנה מ"מ אין מניעה לומר שבכל העולם - גם בימיה"מ בתקופה הא' - לא יהי' הגילוי דמהו"ע שלמע' מכל תואר וגדר וכו', שמצד הגילוי הזה היו תוקעין במקדש גם בשבת, כיון שבכל העולם זה יתגלה רק בתקופה השני' לאחר התחי' וכו' (וכ"ה להדיא מפורש בהשלמות לשיחה המוגהת דשנת תשמ"ט הנ"ל).

וע"ז רצה להוכיח הת' הנ"ל שגם בכל העולם יהי' אותו ביטול נעלה שבמקדש, מהא דלע"ל יתפללו תפלת שמו"ע בקול רם, שכמבואר

3) בגליון תתג כתבתי שלא מצאתי בספרים שהטעם שאין תוקעין בזה"ז הוא משום שמא יבנה המקדש, כפי שהובא בשיחה הנ"ל, אך קרוב לזה נמצא במהרש"ם כביאור על תי' הבשמים ראש - על הקושיא למה אין תוקעין בזה"ז אף שאין לנו רה"ר - דחיוב המצוות בזה"ז הוא משום "הציבי לך ציונים" לכשיחזרו לא"י, והיות שאז יהיו פטורים מלתקוע במקום שאין ביד, לכן גם בזה"ז אין תוקעין, ע"ש. ושם כתבתי שאולי לא ניחא ליה לרבינו לתרץ ממש בסגנון המהרש"ם משום דאין משתמשים בד"כ בהענין ד"הציבי לך ציונים" בהלכה וכו'.  
 שוב מצאתי כן בשיחת אהש"פ ה'תשי"ג (תורת מנחם - התוועדות ח"ח עמ' 116) דהא דאייתא בדברי רז"ל והאריך בזה הרמב"ן שהמצוות שמקיימים בזה"ז הם "ציונים" להמצוות דלעתיד, שזהו "מהענינים בנגלה דתורה שא"א להבין אותם ללא פנימיות התורה - כי בנגלה דתורה לא מצינו יתרון בקיום המצוות דלעתיד לגבי קיום המצוות בזה"ז וכו", ע"ש.

בלקו"ש חל"ה (ע' 197) זהו מפני שאז יהיו בביטול נעלה שמצידו אפשר להתפלל בקול רם וכו', ע"ש.

הנה נוסף על מה שעניתי ע"ז בגליון תתה (ע"ש), הרי לפי מה שהוכחתי בגליונות האחרונים דזה שלע"ל יהי "ארץ קדמה" כמבואר בתו"א פרשת ויגש הוא דוקא לאחרי התחי', ובהמשך לזה הרי מבאר שם בתו"א שמצד שהמלכות תתעלה למע' מז"א וכו' לכן יהי שמו"ע בקול רם, ומשמע שגם זה שלע"ל יהי שמו"ע בקול רם לא נאמר על התקופה הא' דימיה"מ, ע"ש היטב.

וממילא הרי גם אם נקשר בין תק"ש לשמו"ע בקול רם הרי"ז מדובר על התקופה הב', משא"כ בתקופה הא' גם לא יתפללו שמו"ע בקול רם וגם לא יתקעו בשבת בגבולין.

- ואסיים בסגנון שסיים שם הת' הנ"ל בגליון תת"ה אבל להיפך :

לסיכום, כשנבוא ונשאל מהי דעת כ"ק אדמו"ר בענין התקיעה בשופר בר"ה שחל בשבת בגבולין לעתיד לבוא? הרי התשובה ברורה, שבפועל ממש לא יתקעו, אלא א"כ ידלגו לגמרי על התקופה שבה יהי הלכה כב"ש דוקא, ומיד יכנסו לתקופה שבה יהי הלכה כב"ש וכב"ה יחדיו כמבואר בשיחה דהלכות תושבע"פ אינן בטלין דתשנ"ב. וסברות אחרות אינם אפי' בגדר ד"אלו ואלו דא"ח" - כפי שרוצה הת' הנ"ל לומר על הסברא שלא יתקעו - אלא רק הרגשים פרטיים מבלי כל יסוד מפורש בדברי רבותינו נשיאנו.



## התלבשות הנסים בטבע לע"ל

**הת' מנחם מענדל רייצס**

תות"ל - 770

בקונט' כ"ח סיון תנש"א מבאר (סעיף ו-ז), החידוש הגדול שיהי' לע"ל לענין נסים שלמעלה מהתלבשות בטבע, ש"לע"ל יתגלו הנפלאות לישראל, תהי' המשכתם גם בעולם באופן של גילוי, ולכן יתלכשו אז בטבע ... שהטבע הנמשך משם אלקים יהי' כלי (גם) להנפלאות שלמעלה מהטבע הנמשכים מזה שאוא"ס הוא למעלה מעלה כו', העלם שלמעלה מגילוי (למעלה מהוי')."

ולכאו' יש לבאר בזה :

מבואר לפני"ז בהמאמר (ס"ה), שאף שבכללות נסים המלובשים בטבע חודרים כן בטבע, מכל מקום, בזה עצמו יש חילוק, ושלמות החדירה היא דוקא בהנסים שאין בעל הנס מכיר בניסו - משא"כ בשאר נסים המלובשים בטבע, שסו"ס אין בזה שלמות ההשגה בטבע. ובלשון המאמר: "בהנסים שניכר בגילוי שהוא נס אבל מ"מ ניכר שהוא דבר בלתי רגיל (כמו ארבעה שצריכים להודות), הם בגדר פלא שאינם מובנים בשכל [שלכן צריכים להודות עליהם, דהודאה הוא ביטול השכל], והנסים שאין בעל הנס מכיר בנסו הם מלובשים בטבע כ"כ עד שמושגים בשכל".

ועפ"ז צריך לומר לכאורה, שכשם שמבואר בהמאמר בנוגע לנסים שלמעלה מהתלבשות בטבע - שלע"ל הם כן יתלבשו בטבע, הרי כן הוא גם בנוגע לנסים שכן מלובשים בטבע, (לא לענין עצם ההתלבשות, אלא לענין שלמות ההתלבשות, שאז ישתוו כל הנסים לסוג הנסים שאין בעל הנס מכיר בנסו, ויתלבשו בטבע עד שיהיו מושגים בשכל.



## לקוטי שיחות

### ב' האופנים בגדר הסיבה

#### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א. בלקו"ש חי"א (שיחה א לפ' וארא, נדפס אח"כ בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים - ע' תה בההוצאה החדשה) שקו"ט כ"ק אדמו"ר זי"ע - בגדר דין הסיבה וז"ל:

די"ל בב' אופנים: א) הסיבה אינו חיוב בפ"ע, אלא הוא פרט ותנאי בהמצוה דאכילת מצה ושתיית ד' כוסות וכו', והיינו כשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת המצה ושתיית הד' כוסות, כך יש תנאי באופן האכילה והשת' - דצ"ל דרך הסיבה.

ב) הסיבה היא מצוה כללית בפ"ע - האדם צריך להראות בליל פסח הנהגה דרך חירות, ומראה זה ע"י ההסיבה, דבאכילה ע"י הסיבה ובשת'

ע"י הסיבה - אינו יוצא ידי חובתה של הסיבה, כ"א באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו'; ז.א. שאכילה ושתי' זו ה"ה פרטים במצות הסיבה.

והנפקותא ביניהם וכו' ועי"ל דנפק"מ למעשה: אם אכל את הכזית מצה בלא הסיבה, ואח"כ נשתנה המצב באופן שכבר אינו מחוייב בהסיבה - כגון שעכשיו יושב הוא לפני רבו - אם צריך לחזור ולאכול שלא בהסיבה: אם לא קיים מצות אכילת מצה כשאכל בלא הסיבה (שדנו כאילו לא אכל מצה), הרי מחוייב הוא עכשיו במצות אכילת מצה (אף שתהי' שלא בהסיבה מאחר שאינו מחוייב בהסיבה עתה), שלא יצא ידי חובתה עדיין; אבל אם בפעם הראשונה כבר קיים מצות אכילת מצה, אלא שלא יצא ידי חובת הסיבה - וממצוה זו הלא הוא פטור בשעה זו שהוא יושב לפני רבו, אין מקום שיחזור ויאכל כזית מצה וכו'. עכ"ל בלקו"ש.

ועל אופן הא', שגם אם עכשיו פטור הוא מהסיבה, מ"מ יצטרך לחזור ולאכול מצה כי לא יצא ידי חובת מצה וכו' עדיין, כותב בהערה זו"ל "אפ"ל דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן מפני שאכלה שלא בהסיבה, לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול כיון שגם עתה יאכל שלא בהסיבה "ולא ירויח כלום", ולהעיר מהדעות בנוגע ליעלה ויבוא במנחה של ר"ח, ובלילה אינו ר"ח, האם צריך לחזור ולהתפלל ערבית שתיים, אף שלא יאמר בה יעו"י, דכיון שלא יצא במנחה ה"ז כאילו לא התפלל כלל (ראה שו"ע אדה"ז סק"ח סי"ז, וש"נ). עכ"ל בהערה.

והנה מסגנון ההערה (וממקום שציינ להערה) מוכח שכוונתו היא שגם להצד שלא יצא ידי חובת מצה וד"כ בלי הסיבה, אפ"ל דלא יצטרך לחזור ולאכול המצה וכו', באם הוא עכשיו במצב הפטור מהסיבה, כי "לא ירויח כלום" וע"ד הדעה שס"ל כן בנוגע יעו"י.

אמנם לכאור' צ"ע, כי ע"י העיון במקור ב' הדעות בענין יעו"י (תוד"ה טעה ברכות כו, ב. רא"ש שם בשם חכמי פרויבניציא צא. ובכ"מ), נראה שסברת ב' הדעות שם ה"ה ממש כהחקירה דילן בנוגע להסיבה; דמי שס"ל שבנדון הנ"ל אי"צ להתפלל שתיים ס"ל שאם חסר יעו"י בר"ח בשמו"ע, אכן יצא י"ח תפלה, ומה שצריך לחזור ולהתפלל עוה"פ ה"ז כי לא יצא י"ח יעו"י (וזה אפ"ל רק בתוך שמו"ע), ולכן באם התפלה השני' ג"כ לא יאמר יעו"י, לא הרויח כלום. משא"כ מי שס"ל שבנדון הנ"ל צריך להתפלל שתיים, ס"ל שע"י שחיסר יעו"י בשמו"ע לא יצא י"ח שמו"ע (ולא רק שלא יצא י"ח יעו"י). ולכן אף אם אח"כ לא יאמר יעו"י, כי כבר עבר ר"ח, מ"מ מוכרח להתפלל עוה"פ, כי עדיין לא יצא י"ח שמו"ע של מנחה, וצריך להשלים חיוב זה.

ולכאוף זהו ממש כהחקירה הנ"ל בהסיבה - האם אמירת יעו"י בשמו"ע בר"ח היא פרט ותנאי בשמו"ע, ואם לא אמר יעו"י לא יצא י"ח שמו"ע - ע"ד הצד בהסיבה, שזהו פרט ותנאי באכילת מצה ושתיית ד' כוסות, ובאם לא הי' בהסיבה לא יצא י"ח מצה וד"כ; והמ"ד דס"ל דיעו"י הו"ע בפ"ע, אלא שמקום אמירתו הוא בשמו"ע ואם לא אמר יעו"י, לא החסיר כלום בשמו"ע, כ"א שחסר לו אמירת יעו"י - זהו ע"ד הצד בהסיבה, שזהו חיוב בפ"ע, אלא שמקום חיובו הוא מידת אכילת המצה ושתיית הד"כ, ובאם לא הי' בהסיבה, אין חסר כלום במצות מצה ד"כ כ"א שהחסר הסיבה.

ולפי"ז תמוה מ"ש שם שגם באם נאמר כהצד שלא יצא י"ח מצה וד"כ בלי הסיבה, אפ"ל דלא יצטרך לחזור ולאכול המצה שתית הד"כ, כי "לא ירויח כלום" ע"ד השיטה ביעו"י שלא יצטרך להתפלל שתיים - והרי שיטה זו ס"ל שאין יעו"י פרט בשמו"ע, ויצא י"ח שמו"ע בלי יעו"י, וגם לשיטה זו אם יעו"י אכן הי' פרט בשמו"ע הי' מודה שיצטרך להתפלל עוה"פ, ואיך הוה זה דוגמא שגם להצד שהסיבה הוא פרט במצה וד"כ, לא יצטרך לחזור ולאכול כי "לא ירויח כלום"?

ואולי י"ל שלכן הלשון הוא "ולהעיר מהדעות בנוגע יעו"י במנחה של ר"ח ובלילה אינו ר"ח וכו', האם צריך להתפלל ערבית שתיים וכו'". ולא כתב "וע"ד הדעה וכו' שאי"צ להתפלל ערבית שתיים וכו' כי באמת אין להביא דוגמא אמיתית משם, כי שם ס"ל דעה זו שאין יעו"י פרט שמו"ע, וכאן הרי קאי להצד שאכן הוה בסיבה פרט בהמצה וד"כ, מ"מ יש להעיר משם, לכללות סברא כזו שבאם אח"כ לא ישלים הסבר בלא"ה אי"צ לעשותו עוה"פ.

[וגם: סו"ס גם ביעו"י יש לדחוק ולומר שב' הדעות ס"ל שיעו"י הוה פרט בשמו"ע, אלא דס"ל לדעה א' שאי"צ להתפלל שתיים כי לא ירויח כלום - אף שאין משמע כן מלשונות הראשונים - ובמילא יש להעיר עכ"פ משם לנדו"ד].

והטעם שבנדו"ד מתאים יותר לומר שאפי' להדעה שלא יצא י"ח מצה וד"כ בלי הסיבה אפ"ל שלא יצטרך לחזור ולאכול המצה ולשתות הד"כ, כי "לא ירויח כלום" (אף שבנוגע יעו"י דוחק לומר כן) י"ל: בנוגע להסיבה, ה"ז ענין של הרגש שהרי כוונת תקנת הסיבה הוא שירגיש החירות ע"י שיסב, שלצד זה תקנו שהרגש חירות זה הוא חלק ופרט במצות מצה וד"כ), ולכן אף שבפועל לא יצא י"ח מצה וד"כ ע"י שלא היסב, מ"מ הטעם שלא יצא הוא כי לא הרגיש החירות שצ"ל ע"י הסיבה,

ולכן באם לאחמ"כ שוב לא יצטרך להסב, סו"ס לא ירגיש חירות זה, ובמילא יש מקום לומר שלא יצטרך לחזור ולאכול המצה ולשתות היין;

משא"כ ביעו"י שאי"ז שייך להרגש, כ"א לפשטות הענין, האם יצא י"ח שמו"ע, או לא יצא, ולכן שם מסתבר יותר בפשטות שאם לא יצא י"ח שמו"ע צריך לחזור ולהתפלל (ורק להשיטה שיצא י"ח שמו"ע, ורק לא יצא י"ח יעו"י אי"צ להתפלל עוה"פ).

ומהאי טעמא לא התחיל ההערה בסגנון שע"פ מ"ש אודות יעו"י י"ל גם בנדו"ד וכו', כ"א התחיל בהסברא עצמה בנדו"ד, ש"אפ"ל דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן מפני שאכלה שלא בהסיבה, לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול, כיון שגם עתה יאכל שלא בהסיבה "ולא ירויח כלום".

כי זוהי סברא המתקבלת בעצם גם להצד שלא יצא י"ח מצה, וכנ"ל שסו"ס לא ירגיש מה שהחכמים רצו שירגיש, ואח"כ מוסיף "ולהעיר מהדעות בנוגע יעו"י במנחה של ר"ח ובליילה אינו ר"ח באם צריך לחזור ולהתפלל ערבית שתים וכו'", כי שם רואים סברא כזו, אף שאין הנדון דומה לראי, וכנ"ל [והגם שאולי יש לדחוק גם שם באופן כזה, וכנ"ל], ולכן יש עכ"פ להעיר משם.



## בעס של ביטול

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**  
שליח כ"ק אדמו"ר - בלומפילד, מישיגן

ידועה בשער בת רבים שיחתו של רבינו עה"פ "ולכל היד החזקה גו' אשר עשה לעיני ישראל" - סיומה וחותמה של פ' ברכה ושל כל התורה - דשם מפרש"י התיבות "לעיני כל ישראל": שנשאו לכו לשבר הלוחות לעיניהם שנאמר "ואשברם לעיניכם", והסכימה דעת הקב"ה לדעתו שנאמר "אשר שברת - יישר כחך ששברתי". ומפרש רבינו שהמעלה של משה רבינו בשבירת הלוחות יותר משאר מעלותיו היא - שאע"פ שמוכן בפשטות גודל ויוקר ערכם של הלוחות - אעפ"כ כאשר ראה משה רבינו שיש מקום לחשש שמציאותם של הלוחות יכולה לפגוע בישראל ח"ו, לא היסס כלל וכלל לרגע ותומ"י שבר את הלוחות כדי להצילם מעונש, ולא עוד אלא ששבירת הלוחות היתה כדי להציל רק חלק קטן שהיו במצב ירוד ביותר, וזהו מעלתו הנפלאה של משה רבינו, מנהיג ישראל - דלא זו בלבד שהפקיר את כל מציאותו כדי להגן על כלל ישראל, אלא עוד זאת

ששבר את הלוחות וקיבל מיד הקב"ה בכבודו ובעצמו כדי להגן על אלו שנכשלו בחטא העגל, עיין בכ"ז בלקוטי שיחות חל"ד לפ' ברכה, ובכ"מ.

והנה נראה לומר שבדברי רבינו מתורצת קושיא על דברי הספרי המובאים ברש"י פרשת מטות לא, כא ד"ה ויאמר אלעזר הכהן כו' לפי שבא משה לכלל כעס בא לכלל טעות שנתעלמו ממנו הלכות גיעולי גוים וכן אתה מוצא בשמיני למלואים כו', וכן בשמעו נא המורים כו', דע"י הכעס טעה".

והנה עי' באגרת הקודש שבתניא ק' סי' כב בענין כעס - שהוא כעובד ע"ז דכתב וז"ל "והיינו במילי דעלמא ... ולכן במילי דשמיא לא פרושי מאיסור לא שייך האי טעמא דארמון, וכמ"ש ויקצף משה והיינו משום כי ה' הקרה לפניו מצוה זו לא פרוש מאיסורא כדי לזכותו", ע"כ.

והנה ממה שכותב רבינו הזקן שהכעס שכעס משה רבינו בהפרשה של דין היתה כעס המותר - לאפרושי מאיסורי, ומ"מ מצינו שבא משה לכלל טעות, א"כ מוכח שאפילו ע"י כעס של מצוה יש יניקה לקליפות, דע"כ טעה משה שם.

ולכאורה לפי זה יש להקשות מדוע לא מצינו שום טעות בהמשך להמעשה של שבירת הלוחות ע"י משה רבינו אע"פ שכתוב שם "ויחר אף משה כו'" (לב, יט) ולא מצינו שם שום מכשול בעשיותיו ובפעולותיו של משה - ולא שום טעות בכל דבריו.

אמנם לפי השיחה הנ"ל אתי שפיר, דמכיון שחרון אף של משה בשבירת הלוחות היה מצד ביטולו האמיתי - ביטול שהביא להשליך הלוחות, מעשה ידיו של הקב"ה, כדי להציל פחותי העם, ולא רק סתם כעס המותר, הנה כעס כה"ג, של ביטול אמיתי, אין נותן שום אחיזה לקליפות ולכן לא בא מזה לטעות.



## הפירושים בפס' "אשר הוצאתיך מארץ מצרים"

**הרב ישכר דוד קלויזנר**

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקוטי שיחות חלק כו (ע' 128 ואילך) מבאר הצריכותא שבב' הפירושים שברש"י ד"ה אשר הוצאתיך מארץ מצרים (יתרו כב): "ד"א לפי שנגלה בים כגבור מלחמה ונגלה כאן כזקן מלא רחמים שנאמר

(משפטים כד, י) ותחת רגליו... הואיל ואני משתנה במראות אל תאמרו שתי רשויות הן אנכי הוא אשר הוצאתיך ממצרים ועל הים, ד"א לפי שהיו שומעין קולות הרבה... באין מד' רוחות ומן השמים ומן הארץ, אל תאמרו רשויות הרבה הן" - ואח"כ רש"י מסיים: "ולמה אמר לשון יחיד אלקיך? ליתן פתחון פה למשה ללמד סניגוריא כמעשה העגל... לא להם צוית לא יהי' לכם אלקים אחרים אלא לי לבדי", עכ"ל.

והביאור: שבפירוש הראשון אינו מובן, שהרי הא ד'נגלה כאן כזקן מלא רחמים" הי' כבר (לשיטת רש"י משפטים כד, ד וע"ד הערה 43) בחמישי בסיון (ועכ"פ משך זמן לפני שהקב"ה התחיל לומר עשה"ד, וע"ש הערה 44) - וא"כ הרי מיד בעת התגלותו הי' הקב"ה צריך למנוע מבנ"י את הטעות (בעיקרי אמונה) ד"שתי רשויות הן" (ולא להפסיק בגלל זה באמצע עשה"ד),

ובפירוש השני, שמקום הטעות הי' ע"י הקול של עשה"ד ("שלכן הוצרך לשלול הטעון כאן ("וזהו היתרון בכפי הגמ' לגבי פי' הב" - הערה 45 שם) - הקושי בזה הוא (וכפי שרש"י בעצמו ממשך) "ולמה אמר לשון יחיד, אלקיך" - דבלי זאת אין זה קושיא, כי מצינו בריבוי מקומות שהקב"ה מדבר לעם ישראל בלשון יחיד (ובפרט במ"ת ש"ויחן שם ישראל - כאיש אחד בלב אחד" - פרש"י פרשתנו יט, ב) משא"כ בנדוד"ד, כיון שהקול הי' באופן שיש מקום לטעות ש"רשויות הרבה הן", הי' צריך להשתמש דוקא בלשון רבים ולא בלשון יחיד שעוד מוסיף בנתינת מקום לטעות, ש"אלוקה א' מדבר עם איש א' ואלוקה אחר עם איש אחר חלילה" (משכיל לדוד כאן).

ועי' בהערה 46: "בנחלת יעקב כאן [שהקושיא "למה אמר לשון יחיד אלקיך"] "קאי על כל הג' תירוצים דלעיל" (וכן משמע ברע"ב כאן), אבל צ"ע, דלפ"ז הו"ל לרש"י לחלקו בד"ה בפ"ע, - ובמשכיל לדוד מפורש כבפנים" -שקאי רק על התירוץ הג' בלבד] עכ"ל (מלבד החצ"ר).

ולכאורה אינו מובן, שהרי בפשטות לכאורה אותו קושי שבתירוץ הב' (ג) קיים גם בתירוץ הא' (ב) דכיון שהמראות היו באופן שיש מקום לטעות ש"שתי רשויות הן", א"כ הי' צריך להשתמש דוקא בלשון רבים, ולא בלשון יחיד שעוד מוסיף בנתינת מקום לטעות ש"אלוקה א' מדבר עם איש א' ואלוקה אחר עם איש אחר חלילה".

ואין לומר כמ"ש הרע"ב כאן, שע"י שמיעת קולות הרבה ייש יותר מקום לטעות... מדבר שינוי המראות, לפי ששינוי המראות הי' בזמנים שונים", ע"ש (דלפי"ז יוצא שבהר סיני הי' רק מראה אחד בלבד, וא"כ אין לשון יחיד כאן מוסיף בנתינת מקום לטעות כמובן) - שהרי כ"ק

אדמו"ר אינו סובר כך, ועי' בהערה 41 שם, שהביא דברי הרע"ב הנ"ל וחולק עליו: "אבל להעיר מרש"י כאן (ועד"ז בפרש"י משפטים שם) "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר זו היתה לפניו בשעת השעבוד וכעצם השמים משנגאלו" - שתי מראות הפכיות בהר סיני גופא (ראה נחלת יעקב כאן - ומתורצת אריכות זו בפרש"י וראה הערה הקודמת, ואכ"מ". עכ"ל (מלבד ההדגשה).

ויתירה מזו: לכאור' הקושיא ד"למה אמר לשון יחיד אלקיך" אפילו קשה יותר בתירוץ הא' (ב) מאשר בתירוץ הב' (ג), - לפי מה שמבואר (בס"ה) שם (לפנ"ז), דשם מסביר איך שב' הפירושים (ב' וג') רחוקים (מאד) מהפשט - הן מצד תוכנם הכללי; שאיך יתכן שלאחר כל הנסים במצרים ועל הים כו', ובמעמד הר סיני יצטרכו למנוע מבנ"י טעות של "שתי (הרבה) רשויות הן"?!

ואפילו הא ד"אני משתנה במראות" לכאורה אינו טעם מספיק שיהי' טעות כזו, כיון שמובן בפשטות (ורואים עד"ז במוחש גבי בשר ודם) שמראה הפנים משתנות לפי הפעולות שמבצעים שאינו דומה מראה הפנים של מי שלוחם מלחמה, לשל אותו אדם מתי שעוסק בפעולה של חסד ורחמים.

ועאכ"כ שיצטרכו למנוע טעות של "רשויות הרבה הן" מצד ש"היו שומעין קולות הרבה" - בו בשעה שמאותם הרבה קולות שמעו אותם דיבורים ממש (ב) ועיקר) שתוכנם "אנכי ה"א גו' לא יהי' לך וגו'"! ע"כ תו"ד.

- הרי מבואר שבתירוץ הא' (ב) יש יותר מקום לטעות מאשר בתירוץ הב' (ג) הטעות של "שתי (הרבה) רשויות הן" - וא"כ לפי התירוץ הראשון דוקא הי' צריך יותר להשתמש בלשון רבים דוקא, שהלשון יחיד מוסיף עוד יותר בנתינת מקום לטעות, וא"כ לכאורה אינו מובן הצריכותא, והתירוץ הראשון (ב) מיותרת היא, כיון שאין שום יתרון בפ' הב' לגבי פי' הג' לכאורה. וצ"ע.



## ”הרי אני כבן שבעים שנה”

### הת' צבי הירש בראנשטיין

#### תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"א ליל ב' דחגה"פ ע' 246 מבאר כ"ק אדמו"ר בזה שאומרים בהגדה "אמר ר"א בן עזרי' הרי אני כבן שבעים שנה" וזלה"ק: לויט דעם איז ניט פארשטאנדיק וואס ער זאגט ווייטער ולא זכיתי וכו', לויט דעם פשטות הלשון איז דער וואונדער פון "ולא זכיתי" ניט נאר מצד החכמה, נאר אויך מצד דעם וואס ער איז א זקן כבן שבעים שנה ... אבער ויבאלד ער האט בלויז אויסגעזען ווי א זקן פאלט דאך אפ די טענה עס זאל זיין הלכה כמותו?

ומתריך בזה וזלה"ק "איז דאס גופא וואס נראה כזקן - איז דאס ווייל ברוחניות איז ער באמת געווען א זקן בן שבעים שנה, און אזוי עס שטייט אין סידור האריזו"ל אז בצירוף זיינע יארן פון ערשטן גלגול איז ער געווארן דעמאלט בן שבעים שנה". עכלה"ק.

וצ"ב, דהא ניהא דמצד השנים ר"א בן עזרי' הי' ראוי להיות נשיא, וכנ"ל כי בצירוף השנים מהגלגול הקודם יצא חשבון של שבעים שנה, אבל לכאור' מי יימר שהי' ראוי גם מצד חכמתו, שלכן הלכה כמותו?

והנה בלקו"ש ח"ז פ' אחרי ע' צא וזלה"ק:

"בשעת מען האט אים געוואלט ממנה זיין, האט ער זיך מיישב געוואן מיט זיין פרוי, האט זי אים אפגערעדט דערפון, זאגנדיק "לית לך חירותא"... שטעלט זיך די שאלה: מיט דעם טענה "לית לך חירותא" האט זי דאך געמאנט אז ער איז נאך גאר יונג, אן איז דעריבער ניט ראוי צו זיין א ראש ישיבה, - די מעלה פון א זקן אין יארן - וואס אויף דעם באוויזן די חירותא (ובפרט בשייכות מיט א ראש ישיבה) איז כמ"ש ורוב שנים יודיעו חכמה, און דעם ענין פון חכמה - וואס קומט דורך "רוב שנים" קען מען ניט באקומען דורך אן אנדער אופן, ווארום אפי' א בעל כשרונות נעלים ביותר און א מתמיד גדול ביותר, פעלט ביי אים אבער דער ריבוי החכמה וואָס קומט דורך רוב שנים (ווארום ס'איז דאך "הרבה קבלתי מרבתי הרבה קבלתי מחברי ומתלמידי יותר מכולם" - און זייענדיק יונג, קענען דאך ניט זיין די אלע ענינים),

"...מוז מען זאגן, אז דאס וואס אתרחיש לי' ניסא ומהדרו לי' תמני סרי דרי חירותא", האט (אויך) בעוויזען מלמעלה אז תוכו - (בפנימיותו) האט ער די מעלה פון א זקן ... מוז מען זאגען אז זיין חכמה איז געווען פארבונדען מיט זמן יחוס וואס ער איז "עשירי לתורה".

- וע"פ שיחה זו אפשר לבאר איך ר' אליעזר בן עזרי' הי' ראוי מצד חכמתו ג"כ.



## יתידות גם בריעות עזים

**הת' חיים ישראל ווילהעלם**  
תלמיד במתיבתא

בלקוטי שיחות חט"ז שיחת ויקהל-פקודי מבואר דמ"ש רש"י עה"פ טוו את העזים שהי' אומנות יתירה "שמעל גבי העזים היו טווין אותן" הוא כדעת רבי כהנא (שבת עד, ב), דס"ל שהטווה את הצמר מעל גבי הבהמה חייב, דדרך טווייה גם בכך, ודלא כר' יוחנן שסובר שזו "חכמה ואינה מלאכה", ולכן דייק רש"י לומר "אומנות יתירה" אן אויסארבעטונג, ומבאר שאדרבה זהו מקורו של רבי כהנא.

וממשיך הרבי לבאר דרש"י לשיטתו אזיל בזה, דלכאורה - לפי ר"ת שפוסק דאין אשה עושה הכשר מצוה, א"כ איך היו הנשים מותרות לעשות מלאכת אומנות היתירה הזאת?

- אלא שרש"י לשיטתו אזיל, דעה"פ "ויפרש את האהל על המשכן" (פקודי מ, יט) מדייק רש"י לפרש "הן יריעות העיזים", ודלא כסתמת הש"ס (שבת כח, א) שזה קאי על יריעות התחונות, ואף שהתוס' שם מוכיחים טעמא דהש"ס שלא מפרש שזה קאי על יריעות העזים (למרות שכתוב (בתרומה כו, ז) ועשית יריעות עיזים לאהל על המשכן), משום שפסוק זה קאי בהמשך להפסק שלפניו שעשה את הקרשים, וא"כ עדיין לא דיבר גבי יריעות התחונות, וע"כ שאכן קאי על יריעות התחונות, וא"כ למה מפרש רש"י כאן - ע"פ פשו"מ - שלא כהש"ס, - אלא משום שרש"י כבר ביאר להבין חמש (שמות כו, א) שיריעות התחונות השתמשו "לגג ולמחיצות הקרשים", וא"כ ע"כ שהפסוק "ויפרש את האהל על המשכן" קאי על יריעות העזים כמ"ש ועשית יריעות עיזים לאהל על המשכן.

ובזה מבאר הרבי, דהיות שיריעות עיזים היו ה"אהל" אשר על המשכן, מובן שלרש"י הי' זה מוכרח להקרבת הקרבנות הצריכות שיקרבו במשכן שיש עליו "אהל", ואם קפלן הרוח בעת ההקרבה הוה ההקרבה פסולה. ומכיון שהנשים מחויבות בהקרבת הקרבנות, לכן מותרות היו

לעשות כל הנצרך לעבודת הקרבנות, כולל מלאכת עשיית יריעות עיזים. ע"כ בנוגע לענינו.

והנה לפי המבואר בהשיחה, יש לבאר פירש"י נוסף בסוף פרשת תרומה כז, יט בד"ה יתדות וז"ל: "כמין נגרי נחושת עשויין ליריעות האהל" וכו', וגם ברש"י בתחילת פ' ויקהל לה, יח ד"ה יתדות וז"ל "לתקוע ולקשור בהם סופרי היריעות", ומסתימת לשון רש"י נשמע, שהיתדות הן גם ליריעות עיזים דלשיטתו אזיל, ודו"ק.



והנה במה שמבאר שם בהשיחה דרש"י ס"ל שיריעות התחתונות היו עושים "לגג ומחיצות", ולכן היריעות עיזים מוכרחים להקרבת הקרבנות שהן הן האוהל אשר על המשכן, יש להעיר הרי סוף סוף כתב רש"י שיריעות התחתונות הן "לגג ולמחיצות", וא"כ הרי יריעות התחתונות היו עשויים גם לגג?

ואוי"ל בזה בב' אופנים: א) משום שעיקר ענינו של יריעות התחתונות הוא למחיצות, וזה שהי' גג הוא כדי להעמידן, שאם לא יהי' גם הגג, יצטרך לוויין כדי להעמיד היריעות התחתונות על הקרשים, אמנם עיקרו הוא המחיצות שבו, והגג הוא כדי שהמחיצות יהיו תלויין על ידי שפרושים למעלה (כגג) מעל הקרשים. ב) מאחר דצריך ליריעות אלו גם למחיצה, הרי נחלש גם כח הגג שלו, דאין עיקרו לגג, דצריך לו גם למחיצה, משא"כ היריעות עיזים הרי הוה עיקר הגג, ולכן מותר לנשים לטוות אותו.



# הגדה של פסח

## עם לקוטי טעמים ומנהגים

### זמן סידור הקערה

**הרב חיים גרשון שטיינמעץ**

**ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטרויט**

שו"ע אדה"ז סי' תעג ס"כ: אחר אכילת הירקות יביאו לפי מי שאומר ההגדה ג' מצות של מצוה .. צריך שיהא גם המרור לפניו כו'.

ובסעיף כה: ונהגו להביא כל דברים אלו לפני בעה"ב מיד אחר קידוש קודם התחלת אכילת הירקות (כדי שיהיה הקידוש סמוך להתחלת הסעודה דהיינו הבאת המצה והמרור ע' סי' רעא) כו'.

וראה במ"מ וציונים (אשכנזי) בנוגע הציון לסי' רעא "כנראה הכונה לסי' וסי"ז שם לטעם השאלתות משום דתיית סעודה, אך לכאורה מבואר שם דין הסעודה וכאן מבואר שהוא דין בקידוש דאל"כ הי' צ"ל כדי שתהי' הסעודה סמוכה וע' רשב"ם דף ק' ע"ב ד"ה ולא גרסינן ובתוס' שם ד"ה שאין מביאין אך ברמ"א סי' רע"ג ס"ג ובשע"ר שם ס"ה משמע קצת כן אך הציון כאן הוא לרע"א".

היינו שבסי' רעא מבואר דין פריסת מפה שהוא דין בהסעודה - שיהי' הבאת הפת לצורך שויו"ט, ובסי' רעג ס"ה מבואר דין מקום סעודה שהוא דין בקידוש ע"ש, וכן הוא משמעות לשון אדה"ז כאן שהוא דין בקידוש ("שיהיה הקידוש סמוך להתחלת הסעודה"), ולפ"ז צ"ע הציון לסי' רעא דוקא.

ואולי אפ"ל בכונת הציון לסי' רעא, שאין הכונה להוכיח הדין של קידוש במקום סעודה (וכמו שהבין במ"מ ציונים), אלא שבא להוכיח שההבאה נחשב התחלת הסעודה, ולזה מציין ל"עייין סי' רעא", וכונתו לסי' וסי"ז שהי' מביאים השלחן אחר קידוש, ולכאו' הרי עצם ההבאה ממקום

---

(1) ולא כתב כהסגנון בכל מקום "כמ"ש בסי' רעא", שאם הי' כונתו רק להדין של קידוש במקום סעודה הרי אין צורך לעיין בסי' רעא, וע"כ שכונתו ל"עייין" לראות הראי' למה שמחדש, שההבאה נחשב התחלת הסעודה.

למקום גם בשלחנות קטנים הו"ע של הפסק בין קידוש להסעודה<sup>2</sup> (אלא שבשלחנות גדולים יש יותר טירחא כו'), וע"כ שעצם ההבאה נחשב חלק והתחלת הסעודה. וזהו מש"כ אדה"ז "שיהיה הקידוש סמוך להתחלת הסעודה דהיינו הבאת המצה והמרור ע' סי' רע"א, היינו שבסי' רע"א מוכרח שההבאה נחשב התחלת הסעודה<sup>3</sup>.

עכ"פ מבואר מזה שטעם הבאת הקערה מיד אחר קידוש הוא דין מצד קידוש במקום סעודה, אשר יתורץ בזה קושיית האחרונים שלכאור' הקידוש בליל פסח אינו במקום סעודה כיון שאינו אוכל עד הרבה זמן לאחר מכן "שמפסיקין הרבה אחר הקידוש באמירת ההגדה" (ל' אדה"ז סי' תע"ג ס"ד), וע"ז מתרץ שהבאת המצה והמרור הוא התחלת הסעודה, וא"כ הוה קידוש במקום סעודה.

וראה בזה באשל אברהם (בוטשאטש) סי' רעג ס"ג שהוכיח "שהיסח הדעת ושהיה זמן מרובה בין קידוש אל הסעודה אינו ניגוד לקידוש במקום סעודה, וכמו בליל פסח שאמרו חז"ל שלכך מברך בנט"י לסעודה משום דאסח דעתיה ושוהים הרבה ומ"מ הו"ל שפיר קידוש במקום סעודה" ע"ש. ולכאור' דבריו צ"ע מהמבואר בשו"ע שם ס"ג ברמ"א "וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר או שיהא בדעתו לאכול שם מיד אבל בלא"ה אפי' אכל במקום קידוש אינו יוצא". ורג"כ שו"ע אדה"ז שם ס"ה. וראה תוס' פסחים קג, ב ד"ה רב אשי "ומ"מ חשיב קידוש במקום סעודה דלענין זה לא חשיבא הגדה הפסק"<sup>4</sup>.

ועפ"ז זהו שנוהגין להביא הקערה מיד אחר קידוש, שכיון שדין קידוש במקום סעודה הוא שצ"ל דעתו בשעת קידוש לאכול הסעודה מיד - היינו שהתחלת הסעודה צ"ל מיד, ולכן הבאת הקערה עכשיו הוא התחלת הסעודה, וממילא אין חסרון מצד דין קידוש במקום סעודה.

ולכאור' הוא חידוש גדול שהבאת המצה ומרור כו' נחשב התחלת הסעודה. ויש שכתבו (ראה המובא בדבר שמואל על תוס' שם) שהגדה

(2) להעיר ממש"כ הר"ן (על הרי"ף שבת קיט: ד"ה נר "אבל צריך הוא להיות ערוך במקומו רחוק ממקום הקידוש". ועכ"פ בהראשונים שם ובפסחים ק: לא נזכר שצ"ל דוקא במקום קרוב. וכן לא הזכיר זה אדה"ז.

(3) ויל"ע בלשונות הפוסקים בחסרון שלחנות הגדולים, אם הוא מצד ההפסק או מצד הטירחא - ראה אדה"ז סי' רעא בימיהם שהיו להם שלחנות קטנים ... ולא הי' להם טורח להפסיק ולהביאם אחר קידוש, אבל עכשיו ששלחנות שלנו גדולים וטורח להביאם אחר הקידוש ולהפסיק בין קידוש לסעודה, משמע שמצד הטירחא יש בזה הפסק, אבל עצם הטלטול אינו הפסק. ובתוס' שבת קיט: ד"ה ומצא "אבל שלנו גדולים הם וקשה לטלטלם". וראה תוס' פסחים ק, ב ד"ה שאין ובראשונים בשבת ופסחים שם. ואכמ"ל.

(4) וראה המצויין ב"אוצר" שם.

הוא צורך אכילה ולכן לא חשיב הפסק, אבל כאן מבואר עוד יותר, שהוא התחלת הסעודה].

והנה לכאור' גוף הדברים צ"ב, איך אפ"ל שבלי הבאת הקערה מיד אחר קידוש יש בזה חסרון של קידוש במקום סעודה, והלא בזמן הש"ס לא הי' נוהגין כן וכמבואר במשנה פסחים קיד. ובשו"ע אדה"ז לעיל ס"כ שהביאו הקערה רק אחר אכילת הירקות, והאם נאמר שהי' בהנהגתם אז חסרון מצד דין קידוש במקום סעודה?

והיינו, שלכאור' משמע שדין המבואר בס"כ שהביאו הקערה אחר אכילת כרפס הוא דינא דגמרא, ובסכ"ה מוסיף ש"נהגו" להביאו מיד אחר קידוש. ואת"ל שטעם "מנהג" זו הוא מצד דין מקום סעודה, הרי נמצא שהנהגה ע"פ דינא דגמרא הוא באופן שחסר דין קידוש במקום סעודה, והאם נאמר ש"המנהג" מקפיד בדין מקום סעודה יותר מדינא דגמרא, והרי מדינא דגמרא גופא מוכח ש(מאיזה טעם שיהי') אין חסרון בזה?

והנה בפ"י הגדה לכ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע יש בענין זה דברים הצריכים ביאור לכאור', דהנה כתב בד"ה יסדר על שולחנו קערה:

"בטור וש"ע (סי' תע"ג ס"ד) מבואר שגם עתה מביאין הקערה רק אחר שתית כוס ראשון, ורק שולחנו יהי' ערוך מבעוד יום (ר"ס תע"ב). בסי' קול יעקב משמע דהקערה יסדר על השולחן קודם הליכתו לביהכנ"ס וקודם אמירת קרבן פסח. וכ"מ קצת בשל"ה ריש מס' פסחים. אבל בסי' הרש"ר כתב: "כשיבא לביתו (אחר תפלת ערבית) ישמח ויאמר כו' ותכין הקערה עם המצות כנ"ל בסידורו". וכן אנו נוהגין לסדר הקערה בלילה וקודם הקידוש, וכדמוכח גם מסידור רבינו שכתב ע"ד הקערה בין סדר ק"פ לקידוש. וכ"כ גם בפרמ"ג מש"ז סתפ"ו. ומ"ש במשנה (פסחים קיד.) מזגו לו כוס א' כו' הביאו לפניו מטבל כו', י"ל כפירוש ר"ח (הובא שם בתוס') דהיינו הביאו את השלחן, וזהו דוקא בימי חכמי הש"ס שהיו להם שלחנות קטנים לפני כאור"א ולא היו מביאין השלחן עד אחר קדוש משא"כ בדורות האחרונים. ועיי' תוד"ה שאין (פסחים ק, ב)."

---

(5) ראה קצות השלחן בבדי השלחן סי' פא אות י שמביא עד"ז מהמשנה ברורה, ולפלא שלא העיר מדברי אדה"ז כאן.  
 (6) להעיר שלשיטת המרדכי (מובא בפ"י ההגדה לרבינו זי"ע פסקא שולחן ערוך) בזמן ביהמ"ק הי' אוכלים הסעודה לפני הסדר, וממילא לא הי' בזה חסרון של קידוש במקום סעודה.

לכאור' כונת הקטע הוא להסביר איך מתאים מנהג שלנו, שמסדרין הקערה לפני קידוש, עם המובא במשנה שהביאו דוקא אחר כוס ראשון, וע"ז מבאר שהוא לפי פי' הר"ח בהמשנה המובא בתוס' שם שהביאו לפניו הוא השלחן ולא הירקות (כפי' הרשב"ם) וזה הי' דוקא בימיהם בשלחנות קטנים משא"כ בזמנינו.

ויל"ע:

א) הרי מפורש בשו"ע אדה"ז ס"כ שהביאו הקערה לפני האומר ההגדה רק אחר שאכלו הירקות, ומצויין עה"ג המקור "משנה פסחים קיד א' רשב"ם שם והרא"ש בתשובה", ולקמן בסכ"ה כתב אדה"ז שמ"מ נהגו להביאו אחר קידוש (ולא אחר אכילת ירקות כנ"ל), והיינו דלפי אדה"ז הנה מדינא דגמרא הביאו הקערה אחר אכילת כרפס, ורק לפי המנהג מביאין אותו אחר קידוש (מהטעם שמבאר וכנ"ל), אבל לכאור' הרי פשוט שמנהג זה שכתב בסכ"ה אינו דינא דש"ס, וא"כ הרי עד"ז י"ל שמנהגינו שמביאין לפני קידוש (לפי מנהג שלנו) אינו דינא דגמרא. וא"כ מה הכריח רבינו לחדש שמנהג שלנו מתאים להמשנה (לשיטת הר"ח), כאלו הוא הוא הדין המבואר בהמשנה?

ובכלל יש לעיין מקורו של אדה"ז כאילו יש בזה ב' "שלבים", עיקר הדין שמביאין הקערה רק אחר אכילת הכרפס, ואיך ש"נהגו" להביא מיד אחר קידוש, שלא מצינו זה בשאר פוסקים כלל.

ב) הלשון בטור הוא (אחר שמבאר דין שתיית כוס ראשון) "ומביאין לפניו קערה", ועד"ז הוא לשון השו"ע ע"ש, היינו שהבאת הקערה הוא לאחר כוס ראשון (ולא אחר אכילת כרפס), ומשמע מפשטות דבריהם שהוא מעיקר הדין (וכפי' הר"ח שמביא רבינו שהביאו השלחן לפני אכילת כרפס מיד אחר כוס ראשון), ואולי מדברי אדה"ז מבואר שאינו מעיקר הדין (שהרי לפי דברי אדה"ז מעיקר דין המשנה מביאין הקערה דוקא אחר אכילת כרפס כנ"ל מש"כ בס"כ), רק שכן נוהגין להביאו מיד אחר קידוש (כמבואר בסכ"ה). וא"כ לפי דברי אדה"ז שמעיקר הדין ההבאה הוא דוקא אחר כרפס, הרי אין מקום לחלק בין שולחנות גדולים או קטנים. דבשלמא אם החילוק הוא בין קודם קידוש או אח"כ, י"ל שכל הטעם שהביאו אחר קידוש הוא מפני שהי' להם שולחנות קטנים, משא"כ

7) ובדוחק אולי י"ל, שהרי בס"כ מציין ג"כ לשו"ת הרא"ש, והוא בכלל יד אות ה שכותב שהסדר הוא כוס ראשון, כרפס, ואח"כ הבאת הדברים ( - הקערה). וכ"ה ב"הל' פסח בקצרה" להרא"ש (ד"ה ויהיה) ובקיצור פסקי הרא"ש פ"י אות כה. והרי בטור (בנו ומחבר ספר קיצור פסקי הרא"ש) כותב שמביאין מיד אחר קידוש (כמ"ש רבינו), וא"כ אולי יש להוכיח מזה שהי' בזה איהו "מנהג" (נוסף) להביא מיד אחר קידוש.

לדין שהשלחנות גדולים מביאים כבר לפני קידוש (שא"א להביא השלחן הגדול אחר הקידוש). אבל לפי המבואר באדה"ז שמדינא מביאים אחר כרפס, ורק אנו נוהגים מיד אחר קידוש, הרי אין זה שייך לגודל השלחנות, וא"כ לכאור' ביאור רבינו אינו מתאים (כ"כ) לפי שיטת אדה"ז\*.

ג) לקמן סל"ח כתב אדה"ז "בימי חכמי הגמרא שהיו להם שולחנות קטנים לפני כאו"א מהמסובין הצריכו חכמים לעקור לפני מי שאומר ההגדה את השולחן הקטן שלפניו כו' כדי שישאלו התינוקות כו' ובדורות האחרונים שכל המסובין אוכלין על שולחן אחד גדול ויש טורח גדול בעקירתו נהגו לעקור הקערה שבה המצות מלפני בעה"ב שאומר ההגדה כו' ועכשיו אין נוהגין אפי' בעקירת הקערה כו'".

הרי שאדה"ז עצמו (בסי' זה) נחית לבאר שיש חילוק בין זמן הגמרא שהי' להם שולחנות קטנים, משא"כ בזה"ז, ומ"מ לא כתב אדה"ז שמצד זה יש להביא (שלחן ו) הקערה לפני קידוש, וא"כ איך מתאים הדברים עם הסבר רבינו בפ"י ההגדה?

ד) עוד יש להעיר, ממש"כ אדה"ז עצמו בנוגע קידוש של שבת (ויו"ט) בסי' רעא סי"ז "אע"פ שהשלחן צ"ל ערוך ומסודר מבע"י כו' מ"מ אין מביאין אותו למקום הסעודה עד אחר הקידוש כו' בד"א בימיהם שהיו להם שלחנות קטנים כ"א שלחנו לפניו ולא היה להם טורח להפסיק ולהביאם אחר קידוש אבל עכשיו ששלחנות שלנו גדולים וטורח להביאו אחר הקידוש ולהפסיק בין קידוש לסעודה נוהגין להביאו לכתחלה קודם קידוש ולפרוס מפה לכסות הפת עד אחר הקידוש".

ולכאור' הרי מטעם זה גופא הו"ל להביאו לפני קידוש בפסח ג"כ (וכמ"ש רבינו שזהו טעם מנהגינו), ולמה כותב אדה"ז בהל' פסח שהמנהג להביאו דוקא אחר הקידוש, ואינו מביא כלל מנהג להביאו לפני קידוש?

ה) מה שהוסיף רבינו בסוף דבריו הציון לתוס' פסחים ק, א, שמבואר שם החילוק בין הזמן שהי' שולחנות קטנים לעכשיו שהשלחנות קטנים, שהוא החילוק שכותב רבינו לפני זה. אבל לכאור' מסגנון דבריו שכותב

(8) ובפשטות מסתבר לומר שביאורי הלכות הסדר שבפ"י ההגדה לרבינו יתאימו עם שיטת אדה"ז, חוץ אם מוכרח שיש לאדה"ז שיטה אחרת בסידורו משיטתו בשו"ע.

(9) ולכאור' זהו דיוק לשון רבינו "בטושו"ע כו' מבואר שגם עתה מביאין הקערה רק אחר שתית כוס ראשון", שכונתו ב"גם עתה" הוא שגם עכשיו בשלחנות גדולים מביאין רק אחר שתית כוס ראשון ולא לפני זה, וכמ"ש אדה"ז. אבל סו"ס לדברי רבינו צ"ע למה הוא כן.

"ועיין תוד"ה שאין (פסחים ק, ב) "משמע שהוא עוד ראי' או הוספת ענין חדש, ולא רק המקור למה שכתב לפני זה (שיש חילוק בין שלחנות גדולים וקטנים).

ואולי י"ל בכ"ז לבאר (ולפענח) דברי רבינו<sup>10</sup>:

דהנה כונת רבינו כאן הוא לתרץ מנהגינו שמסדרין הקערה על השלחן לפני קידוש. ולכאור' יוקשה מהמשנה פסחים קיד. שמפורש שם שמביאין אותו רק אחר כך, ולכאור' הי' ס"ד שמדין המשנה יש דיוק והקפדה להביאו דוקא אחר קידוש, היינו שהו"א שבהמשנה מבואר הלכה שההבאה הוא דוקא אחר הקידוש, וא"כ יוקשה הנהגה שלנו שמביאין ומסדרין אותו לפני קידוש.

ולזה מבאר רבינו שמנהגינו מתאים לשיטת הר"ח: דהנה בפ"י המשנה "הביאו לפניו מטבל בחזרת כו' הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת וב' תבשילין" יש מחלוקת ראשונים, שהרשב"ם פ"י "הביאו לפניו - הירקות אחר שבירך על היין", ורק אח"כ "הביאו לפניו מצה וחזרת" וכמבואר ברשב"ם<sup>11</sup> שהבאת דברים אלו הוא רק אחר אכילת הירקות (כרפס).

והר"ח בתוס' שם חולק עליו (מכח דיוק לשון המשנה) ומפרש פ"י "הביאו לפניו - הביאו לפניו שלחן שהרי אין מביאין השלחן עד אחר קידוש ועל השלחן מונח החזרת". ומש"כ במשנה אח"כ "הביאו לפניו מצה כו'" הוא הבאה שני' לאחר שעקרו השלחן מלפני האומר ההגדה, כמבואר בתוס' שם ד"ה הביאו לפניו מצה ובמהרש"א שם ע"ש.

ולכן י"ל שבאמת לשיטת רשב"ם ש"הביאו לפניו מטבל החזרת" הוא ירקות לבד, ו"הביאו לפניו מצה" הוא רק אח"כ, י"ל שהוא בדוקא בסדר זה, שמאחרין הבאת הקערה עד לאחר כך [ואולי הטעם, שעיי"ז ישאלו התינוקות, שרואה שמביאים כל הדברים (השייכים לסעודה) רק אח"כ ועכשיו אוכלים רק ירקות, וכמ"ש ברש"י ורשב"ם "וטיבול ראשון זה כדי שיכיר תינוק וישאל לפי שאין אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה", וא"כ הרי זה בהדגשה כשמביאים כל הדברים השייכים לסעודה (מצה מרור כו') רק אח"כ]. - וזהו מש"כ אדה"ז בס"כ, שמביאים כל הדברים אחר כרפס, שהוא שיטת הרשב"ם (וכמצויין עה"ג)<sup>12</sup>.

10 הגם שאולי כמה מהבא לקמן הוא פשוט, מ"מ לא נמנעתי לכותבו בשביל ביאור הענין לפענ"ד.

11 וכ"ה ברש"י שם.

12 וכנראה כן הוא שיטת רש"י ג"כ ע"ש.

אמנם הר"ח ס"ל שהבאת השלחן והקערה הוא מיד אחר קידוש, וזהו פי' המשנה "הביאו לפניו מטבל בחזרת" שקאי על הבאת השלחן (וכל דברים שעליו) מיד אחר הקידוש. ולשיטת הר"ח הבאת השלחן הוא דוקא מיד אחר קידוש ולא אח"כ.

וזהו מש"כ אדה"ז בסכ"ה "ונהגו להביא כו' מיד אחר קידוש קודם אכילת הירקות", שי"ל הפי' "ונהגו" - שנהגו כשיטת הר"ח בפי' המשנה להביא כל הדברים אלו דוקא מיד אחר קידוש (ולא אח"כ - אחר אכילת הכרפס), וזהו החידוש לשיטת הר"ח (בניגוד לשיטת הרשב"ם המבואר לעיל ס"כ) שאין מביאין אותו אח"כ אלא דוקא מיד.

ולפ"ז מש"כ אדה"ז "ונהגו", אין זה ענין של מנהג גרידא (ביחס לעיקר דין ההבאה אחר אכילת הכרפס המבואר בס"כ), אלא שנהגו כשיטת ר"ח להביאו מיד אחר הקידוש ולא אחר כך, והיינו מנהג לפסוק (- לנהוג) כשיטת הר"ח<sup>13</sup>.

ולפ"ז מש"כ אדה"ז בסכ"ה הוא ממש כשיטת הטוש"ע, אלא שאדה"ז מביא תחלה שיטת הרשב"ם (בס"כ), אבל לפועל הרי ס"ל ממש כשיטת הטוש"ע (וכפי שבאמת מצויין בסכ"ה עה"ג לטוש"ע), ופי' דברי אדה"ז הוא שנהגו כשיטת הר"ח (שהוא שיטת הטוש"ע). - והיינו שס"כ וסכ"ה אינו (כהנראה בפשטות) דין (מדינא דגמרא) עם מנהג (מאוחר) נוספת, אלא הוא ב' שיטת, ונהגו כשיטת הר"ח<sup>14</sup>.

13) ויש להעיר דומה לזה, בסי' רס"ג ס"ח, שאדה"ז מביא "מנהג" לברך אחר ההדלקה, ובוטל"ע הוא ב' דעות ע"ש. ואכמ"ל.

14) ולפי הנתבאר י"ל"ע למה כתבו אדה"ז בסגנון של "מנהג" ולא בסגנון של ב' שיטות כפי דרכו בכ"מ ובפרט שלא מצינו בשאר פוסקים שיכתוב בסגנון זה [וראה ב"ח סי' תפו ד"ה ומ"ש ויביאן].

ואולי י"ל, להדגיש שהדין המבואר בס"כ - שהוא יסוד טעם ההבאה אחר הירקות - "לומר עליהם (על הג' מצות כו') ההגדה", הוא לכל הדעות, גם לשיטת הר"ח (המבואר בסכ"ה), הגם שלשיטת הר"ח הרי טעם ההבאה מיד אחר קידוש הוא מטעם קידוש סמוך להתחלת הסעודה, וא"כ הו"א שבאמת אין בזה דין אמירה על דברים אלו (וכמו שהוא באמת שיטת הב"ח סי' תעג ד"ה ומ"ש ומחזיר הקערה), ורק דין ש"התחלת" הסעודה יהי' סמוך לקידוש, קמ"ל שמ"מ יש בזה ג"כ הדין המבואר בס"כ שצ"ל דברים אלו לפני אומר ההגדה בשעת אמירת ההגדה, וכפי שכתב אדה"ז בפירוש להלן סמ"ד, ומכיון שכללות הדין המבואר בס"כ נשאר לדין ג"כ, לכן כותב אדה"ז בסגנון של מנהג, להדגיש שיש בדין המבואר בסכ"ה ענין נוספת - שיהא סמוך להתחלת הסעודה, אבל מ"מ היסוד המבואר לעיל ס"כ עדיין קיים.

ואם כנים הדברים, יומתק לפ"ז שיטת הרמב"ם פ"ח מהל' חמץ ומצה שכתב בה"א שאחר קידוש "מברך ענט"י ומביאין שו"ע ועליו מרור כו" - היינו שס"ל כשיטת הרשב"ם שהבאה מיד אחר הקידוש, ומהמשך ההלכות בה"ב-ד משמע שאחר אכילת הירקות עוקרין הקערה ואין מחזירין אותו עד אמירת "פסח זה" ע"ש, וראה ב"ח סי' תעג הנ"ל שלרמב"ם אין

ואולי זהו שמאריך אדה"ז בלשונו בסכ"ה "מיד אחר הקידוש קודם אכילת הירקות", שלכאור "קודם אכילת הירקות" הוא מיותר, והול"ל בקיצור "מיד אחר קידוש" ותו לא, אלא שמדגיש בזה ששיטה זו ס"ל, שצ"ל בדוקא ההבאה עכשיו (קודם אכילת הירקות) ולא אח"כ, ודלא כשיטת הרשב"ם שההבאה הוא דוקא אחר אכילת ירקות.

ולפ"ז מש"כ אדה"ז בסכ"ה טעם להבאת הקערה מיד אחר הקידוש כדי שיהיה הקידוש סמוך להתחלת הסעודה, הוא הביאור ויסוד לשיטת הר"ח (ולא רק טעם ה"מנהג") למה מביאין דוקא מיד אחר הקידוש ולא אח"כ<sup>15</sup>.

ולפ"ז מובן שזה גופא כונת רבינו בהגדה, שמנהגינו לסדר הקערה לפני קידוש מיוסד על דינא דש"ס לפי שיטת הר"ח, שהבאת השלחן והדברים שעליו הוא מיד אחר הקידוש ולא אח"כ, שלפ"ז בזה"ז שיש שלחנות גדולים ממילא יתכן להביא השלחן והקערה לפני קידוש, וכמפורש עד"ז בתוס' פסחים ק, ב שמציין רבינו אליו בסוף דבריו וז"ל התוס' "דערוך הוא (- השלחן) במק"א אך אין מביאין אותו למקום הסעודה עד אחר קידוש ועכשיו שלחנות שלנו שהם גדולים יותר מדאי וקשה להביאם אחר קידוש שלא להפסיק כ"כ בין קידוש לסעודה אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש כו" ע"ש.

אלא שעדיין יש להקשות, שסו"ס עדיין קשה (כנ"ל) שהרי מנהג הבאת שלחן לפני קידוש (משום שהשלחנות גדולים) כבר פסקו אדה"ז בהל' שבת בסי' רעא כנ"ל, וכאן (בהל' פסח) לא הזכיר אדה"ז מזה כלל (לסדר הקערה לפני קידוש מטעם זה), וא"כ הרי לכאור מוכח מזה אדרבא, שיש הקפדה להביא הקערה דוקא אחר קידוש, ואיך מתאים זה עם מנהגינו להביא הקערה לפני קידוש?

וי"ל שמתרצו רבינו בדיוק לשונו שפי' הר"ח הוא "הביאו את השלחן", ולא את הקערה וכיו"ב (כלשון הטושו"ע כאן), וי"ל הכונה, דאם הי' מביאים קערה לבד, אבל השלחן הי' כאן מלפני זה, אז הי' מקום להנהיג להביא הקערה לבד אחר הקידוש (שאינן בזה טירחא). אבל הרי הר"ח פי' "הביאו את השלחן", ואינו מחלק בין הקערה לשלחן (להביא את הקערה בלי השלחן), ומפרש שדין המשנה הוא להביא את השלחן

הלכה של אמירה על המצות כו', ולכן אין הקערה לפניו בשעת אמירת ההגדה ומחזירין אותו רק כשאומר פסח זה כו', ולפי הנ"ל אולי י"ל משום שלשיטת הרמב"ם אין הכרח לזה, והבאת הקערה אחר קידוש הוא מטעמים אחרים (קידוש במקו"ס). ועצ"ע.

15) ולפ"ז לשיטת הרשב"ם (היינו הדין המבואר בס"כ) צ"ל שאין בזה חסרון מצד מקום סעודה, ואולי הוא מטעם המבואר בתוס' קד: הנ"ל, ועוד טעמים המבוארים באחרונים וכנ"ל.

וכל הדברים שעליו מיד אחר קידוש, וע"ז שפיר כותב רבינו שבדורות האחרונים בשלחנות הגדולים שמביאים השלחן לפני קידוש כמבואר בתוס' ק: וכמ"ש אדה"ז בהל' שבת כנ"ל, ממילא גם הקערה מביאים לפני קידוש.

והיינו שבאמת מנהגינו להביא ולסדר הקערה לפני קידוש מיוסד על שיטת הר"ח, וכמו שהמנהג שהובא בטושו"ע ובשו"ע אדה"ז סכ"ה מיוסד על שיטת הר"ח וכנ"ל, אלא שבטושו"ע<sup>16</sup> הלשון הוא להביא את "הקערה"<sup>17</sup>, ובנוגע הקערה שפיר יתכן גם בזה"ז להביאו אחר הקידוש (שאינן בזה טירחא), הגם שהשלחן הוא שם מלפני זה, שהרי הטעם שאנו נוהגים בשבת להביאו לפני קידוש, הוא כמ"ש התוס' ק: משום ששלחנות שלנו הם גדולים וקשה להביאם אחר הקידוש ולהפסיק כ"כ כו', וטעם זה אינו שייך בהבאת קערה גרידא, משא"כ לפי המשמע בר"ח עצמו - שמביאין השלחן, ואינו מחלק כלל בין קערה לשלחן, א"כ בזמנינו ששלחנות גדולים ה"ה כמו בשבת ויו"ט שמביאים לפני קידוש דוקא. וא"כ לפי שיטת הר"ח עצמו ג"כ יש להביא השלחן וכל מה שעליו לפני הקידוש (או כפי מנהגינו, לסדר השלחן (הקערה) לפני קידוש).

ונמצא לפ"ז שב' ההנהגות, הבאת הקערה אחר הקידוש (כמובא בטור ושו"ע ובשו"ע אדה"ז) וסידור הקערה לפני הקידוש מיוסדים על שיטת הר"ח, אלא שלפועל נוהגים לסדר לפני קידוש שאין מחלקים בין הקערה להשלחן<sup>18</sup>.

וי"ל שזה מרמז רבינו בסוף דבריו בהציון לתוס' פסחים ק, ב ד"ה שאין: דהנה ברשב"ם שם מובן שהסדר הי' להביא לחם על השלחן אחר קידוש, ולא הי' מביאים השלחן (והשלחן הי' עומד שם מלפני זה), ותוס' שם חולקים ע"ז<sup>19</sup> וס"ל שאיירי לענין השלחן, ולפי דברי התוס' שם מובן שעכשיו שהשלחנות גדולים מסדרין הלחם על השלחן לפני קידוש

16 משא"כ בשו"ע אדה"ז סכ"ה הלשון "להביא כל דברים אלו", ולא הזכיר כאן ע"ד "קערה", ורק לקמן בסכ"ו כתב "כשמביא לפניו הירקות עם כל דברים אלו טוב שסדרם לפניו בקערה כו'", ומשמע קצת שאינו מביא הדברים בקערה, אלא מביא הדברים עצמם ומסדרם לפניו בקערה. ועצ"ע.

17 וראה מאירי על המשנה קיד. "והביאו לפניו ר"ל הסל שבו סדרי עניניו מונחים", והיינו כפי הטושו"ע שקאי על הקערה ולא על השלחן.

18 או י"ל באו"א קצת: שיטת הטושו"ע הוא ע"ד שיטת המאירי הנ"ל ש"הביאו" קאי על הקערה (- הסל), אלא שמ"מ הוא ע"ד פי' הר"ח בהמשנה בניגוד לפי' הרשב"ם.

19 ולכאז' המח' רשב"ם ותוס' בדף ק: הוא ע"ד (ולשיטתם) מחלקותם בדף קיד., האם קאי "הביאו לפניו" על הירקות או על השלחן. וראה מרומי שדה פסחים ק: ובהעמק שאלה שאלתא נד אות ט. - מובא ב"אוצר" שם.

(ופורס מפה עליו ע"ש), ולתוס' אין נותנים העצה להביא הלחם לבד אחר קידוש, אלא הלחם "נגרר" אחר השלחן, וכיון שהשלחן עומד שם כבר לפני קידוש מסדרין הלחם ג"כ מלפני קידוש ואין מחלקים ביניהם.

וא"כ י"ל כמו כן בנדר"ד, שכיון שמסדרים השלחן במקומו לפני קידוש הרי הקערה "נגרר" אחר השלחן, ואין מביאים הקערה אחר הקידוש בנפרד מהשלחן.

וזהו הציון "לעיין בתוס'": לפי שיטת הר"ח ש"הביאו" קאי על השלחן, ועכשיו השלחנות גדולים, הנה לפי המובן בתוס' ק: שהלחם נגרר אחר השלחן, כמין כן י"ל בנוגע הקערה ואין מביאים בפ"ע אחר קידוש.

משא"כ בשו"ע אדה"ז שמפריד בין השלחן להבאת הקערה והדברים שבו (מיוסד ע"פ המבואר בטושו"ע), לכן כתב להביא הקערה אחר קידוש. ואין סתירה להמבואר בהל' שבת, ששפיר יש לחלק בין הבאת הלחם לבד להבאת הקערה<sup>20</sup>, אלא שלפועל לפי מנהגינו אין מחלקים בזה<sup>21</sup>. ושפיר מתאים מנהגינו גם לשיטת אדה"ז בשו"ע, כיון שסו"ס יסודו הוא שיטת הר"ח.

ולפ"ז ביאור דברי רבינו (בקיזור) הוא: שבא להסביר מנהגינו שמסדרין לפני קידוש, שיהא מתאים עם המבואר במשנה ובפוסקים (ביסוד דינו), ולכן מבאר שהוא ע"פ שיטת הר"ח שהביאו את השלחן אחר קידוש, וממילא בזה"ז מביאים לפני קידוש<sup>22</sup>, ומ"מ אין מביאים הקערה אח"כ (בנפרד מהשלחן) ע"פ המובן משיטת תוס' ק, ב שהכל תלוי בהשלחן (ודלא כשיטת הרשב"ם שם), וכנ"ל.

ועצ"ע בכ"ז.



20) אבל להנ"ל הע' 14 שלא הזכיר אדה"ז כאן הבאת קערה - עצ"ע בזה.  
 21) והגם שאין בזה הסברה למה באמת אין אנו מחלקים בין הקערה להשלחן - ע"ד כמו שהוא לפי הטושו"ע - מ"מ אין כונת רבינו בזה להסביר למה באמת מסדרים לפני קידוש (שבכל דבריו בקטע זה אין הסברה לזה, רק שמביא מ"מ מסידור הרש"ר), אלא כונתו להסביר איך מנהגינו מתאים עם המבואר במשנה.  
 22) ולפ"ז צ"ל שאין עצם ההבאה התחלת הסעודה (וממילא אין חסרון של קידוש במקו"ס), אלא זה שדברים אלו הם לפניו מיד אחר הקידוש.

## ויכולו קודם קידוש

**הרב שמואל זאיאניץ**

**ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון**

בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים כותב הרבי בע' ח בפיסקא כשחל יו"ט בשבת אומרים תחילה יום הששי: "פסחים קן ותוד"ה זכרהו). מתחילין יום הששי (ולא מ"ויכולו") כי יום הששי ויכולו השמים ר"ת הוי'. וכשמתחיל יתן עיניו בנרות ובשעת ברכת הקידוש בכוס (רמ"א סי' רע"א ס"י)...".

הנה בגמ' פסחים שם מובא הברייתא דזכור את השבת ענינו לזכרו על היין והוא הקידוש. ובתוס' שם מסביר דזכירה הוא על יין ומשיך "והאי זכירה היינו קידוש דויכולו לא מצינו על הכוס אלא בתפילה כדאמר בשבת ... ולא נתקן על הכוס אלא להוציא בניו ובני ביתו..." - וישלה"ב מהו כוונת הרבי בציון לגמ' ותוס' שהרי לא כתבו שיש לומר "ויכולו" בשעת קידוש.

והרב שלום שי' שפאלטער ביאר דכוונת הרבי בזה לציין ולפרש מה שמשמע מאדמה"ז בסידורו שאין הויכולו חלק מקידוש על היין - דהרי אדמה"ז כותב "אומרים תחילה" לא ככמה סידורים "מתחילים", דבזה מודגש יותר דאין זה "התחלת" סדר הקידוש אלא "תחילה" ולפני הקידוש אומרים ויכולו, ולכן ציין לתוס' ששם מבואר שאין ויכולו חלק מקידוש. והוסיף הנ"ל דבזה יומתק מה שמביא הרבי שבשעת ויכולו מסתכלים על הנרות, אבל בברכת הקידוש מסתכלים על הכוס, דבזה מודגש שאין ויכולו חלק מקידוש ואין מסתכלים על הכוס רק בברכת הקידוש\*.

אבל לכאו' לפי"ז ישלה"ב קצת למה מציין הרבי להגמ', דלכאורה בגמ' אינו מרומז כלל אודות ויכולו שאינו חלק מהקידוש על היין (בפשטות אינו הערה כ"כ, דאולי כוונת הרבי לצרף הכתוב בגמ' ובתוס', ונראה שאין "ויכולו" חלק מקידוש על היין).

ואולי אפ"ל (להוסיף על המבואר על ידי הרב הנ"ל) דכוונת הרבי גם לציין ולפרש ש"ויכולו" הוא תקנה לומר על הכוס, דמהגמ' שאומר שיש

---

(\* והוא דלא כבמג"א כאן סקכ"ב בשניהם בנר ובכוס כמו בסי' רצו ודלא כמו בהבדלה אומר הרמ"א "יתנו עיניהם בכוס ובנר", וכן באדמה"ז שם ואעפ"כ כאן כתבו הרמ"א ואדמה"ז דויכולו יסתכל בנרות ובברכת הכוס על הכוס.

להזכיר שבת על הכוס והתוס' שוללים שאין לטעות שהויכולו חלק מהקידוש, נראה ברור שהויכולו הג' "נתקן על הכוס" אלא שאין הטעם משום קידוש אלא כדי להוציא ב"ב, אבל הוא תקנה בפני עצמה עד שצריכה להוציא ב"ב, וגם שתהא אמירה זו "על הכוס" ויומתק מה שאינו מציין אדברי הרא"ש "...וזכירה דהכא היינו קידוש אבל ויכולו לא מצינו שתיקנו לומר על הכוס ... ומה שאומרים בשעת קידוש ... היינו כדי להוציא ב"ב", והיינו דלהרא"ש לא היתה תקנה לאומרו על הכוס אלא שאומרים בשעת הקידוש, אבל בסגנון התוס' הכוונה (דכדי להוציא ב"ב כו') תיקנו שיאמר על הכוס.

וכן הוא לשון אדמה"ז סי' רעא סי"ט "...צריך לחזור ולאומרו על הכוס קודם קידוש כדי להוציא ב"ב", דרואים שהוא חיוב לאומרו על הכוס אלא שאינו מחלק הקידוש. יתירה מזו: "ואם שכח לאומרו קודם קידוש אומרו בתוך הסעודה על הכוס" (שם ממג"א ומט"מ).

ולפי ב' האופנים הנ"ל מובן למה לא ציין הרבי להרשב"ם שם ע"ב ד"ה חביבא, אף שבביאורי הגר"א סי' רעא סי" על ויכולו ציין לגמרא קו לתוס' ד"ה זכרהו וגם להרשב"ם. - אבל כנ"ל אין כוונתו לציין שאומרים ויכולו לפני הקידוש (ובסגנון הנראה שהוא חלק מהקידוש), אלא או לומר שאינו חלק מהקידוש או לומר שתיקנוהו לומר על הכוס.

עוד ביאר הרש"ש שי' לפי הנ"ל המשך דברי הרבי - דטעם דמתחילין ב"יום הששי" הוא "כי יום הששי ויכולו השמים ר"ת הוי" (ומיוסד ארמ"א שם). אבל הביאורי הגר"א מבאר משום דקאי אתוספות שבת. ועוד, המג"א סקכ"ב הטעים עוד שאומרים יום הששי להשלים ע"ב אותיות שבקידוש. וטעמים אלו לא הובאו ברמ"א ואדמה"ז ודברי הרבי. ולפי הנ"ל מובן שב' טעמים אלו שייכים לענין קידוש (הקידוש דשבת ולהוסיף מחול על הקדש, ולהשלים האותיות של הקידוש) אבל הרבי מציין שאין זה חלק מקידוש אלא "תחילה" וקודם הקידוש. ולאידך אפשר דמזה שקבעו שם הוי' בזה מודגש יותר שהיתה תקנה מיוחדת וענין בפ"ע.

ולכשתדקק בדרכי משה סי' רעא, ובדיוקי לשונותיו שם, ובהגהה שם, יראה ברור שנכון הוא, ואכמ"ל.



## פריסת המצה לפני הגדה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד - ל.א.

בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים פסקא ד"ה 'יחץ ויקח כו' כתב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק "מקדים לפרוס המצה קודם הגדה (ר"ן בשם ר' האי גאון), כי ההגדה צ"ל על מצה הראוי' לצאת בה ידי חובתו דהיינו לחם עוני - פרוסה (פסחים קטו, ב ושם). וצריכה שתהי' בין ב' מצות השלימות (ברכות לט, ב) כי ברכת המוציא שהיא קודמת לברכת על אכילת מצה היא על השלמה (תוד"ה הכל שם וכן עיקר - שו"ע רבינו סתע"ה ס"ה וס"ז) ומשום אין מעבירין על המצות צריכה השלמה להיות למעלה.

ופורסין המצה כשהיא בתוך המפה, מכוסה". עכלה"ק.

ובפסקא ד"ה והקטן מניח בין הב' מצות כתב וזלה"ק "כי עלי' אומרים ההגדה כנ"ל". עכלה"ק.

וצ"ב בפסקא הא' למה מביא כלל את הענין דצריכה שתהי' בין ב' המצות, ולכאורה מקומו הוא לקמן בפסקא ד"ה 'והקטן מניח' דשם יבאר דהא דמניחין אותו בין ב' המצות השלמות הוא משום אין מעבירין על המצות.

ועד"ז צ"ב בפסקא הב' דכתב הטעם דמניח בין ב' המצות הוא משום שעלי' אומרים ההגדה, דלכאורה טעם זה הוא רק על זה שמחזירין הפרוסה לקערה, אבל אינו מבואר למה בדוקא בין ב' השלמות, וכפי שביאר בפסקא הא' שהטעם שאומרים עליו ההגדה הוא טעם על עצם הפריסה, ואח"כ מבאר טעם שמניחין בין ב' מצות השלמות - דהוא משום דאין מעבירין על המצות, וא"כ בפסקא זו שמבאר דברי אדה"ז בהא דמניחין הקטן בין ב' המצות הול"ל הטעם דאין מעבירין ולא משום שעלי' אומרים ההגדה.

ועייג"כ בשו"ע אדה"ז סי' תעג סעי' לו וזלה"ק "ומקצתה השני צריך להחזירו לקערה וליתן אותו בתוך ב' מצות השלמות כדי לומר עליו ההגדה... (ובסי' תעה יתבאר למה משימין אותו בתוך ב' השלמות)". עכלה"ק.

ומבואר דהטעם שמחזירין לקערה הוא משום שעלי' אומרים ההגדה, וטעם ההנחה בין ב' המצות הוא המבואר בסי' תעה שרבינו מביאו בפסקא א' הנ"ל דאין מעבירין על המצות.

וי"ל הביאור בדרך אפשר, שע"כ לא בא רבינו לפרש בפסקא הא' למה משימין בחזרה המצה בין ב' השלמות, דאין כאן מקומו, אלא כוונתו להגדיר ה"יחץ" מה ענינו, ולכן שינה רבינו מלשון אדה"ז, דאדה"ז כתב "משימין אותו בין ב' השלמות", ורבינו כתב "וצריכה להיות בין ב' השלמות". - והיינו כנ"ל שלא בא לבאר למה משימין בחזרה המצה בין ב' השלמות.

דהנה מצינו כמה דעות בטעם הפריסה, דהכלבו ודעימי' כתבו כדי שיוכל לומר אח"כ הא לחמא עניא ולחם עוני הוא פרוסה כמבואר בגמ', ולכן פורסין. אבל המאירי כתב הטעם כדי שיתנו לב לאכול כזית מצה באחרונה.

והנה לטעם הכלבו נמצא דהפריסה הוא ענין של הכשר בלבד, אמנם לדעת המאירי יש ענין בהפריסה עצמה. ועפי"ז י"ל דלפי הכלבו מובן הטעם דפורסין המצה האמצעית ולא העליונה, כי אין כאן לגבי היחץ אין מעבירין על המצות. אמנם לדעת המאירי י"ל שצריך לפרוס העליונה, כי אין מעבירין על המצות. ואכן הרוקח והסמ"ג כתבו לפרוס העליונה כי אין מעבירין על המצות, ומוכרח שסבירא להו דיחץ הוא מצוה לעצמו ולא רק הכשר.

והנה אדה"ז בסי' הנ"ל סעיף לה כתב "צריך ליקח מצה האמצעית... ולבצוע מקצתה מטעם שיתבאר", ובסעיף לו כתב הטעם למה צריך להחזיר המצה להקערה שצריך לומר ההגדה על הפרוסה, והיינו שזה גופא הטעם על הפריסה.

ונראה מדברי אדה"ז [ולע"ע לא מצאתי בראשונים מקור לדבריו] דהוא כעין הכרעה - שאינו רק הכשר כדי שיוכל לומר הא לחמא עניא, אלא שכל ההגדה צריך להיות על הפרוסה, ולאידך גיסא אף לטעם אדה"ז הרי בעצם ה"י יכול להביא מלכתחילה מצה פרוסה.

והנה לדעת הכלבו צ"ב למה לא יוכל לבצוע על העליונה, ואח"כ קודם הברכה להניח הפרוסה מתחת העליונה, - דהא לטעם הכלבו כל הפריסה הוא כדי שיוכל לומר הא לחמא עניא, ואין כאן גדר מצוה בהמצה שעוברים עליו אם קודם הברכה ישנה הסדר ויניח הפרוסה מלמטה. וע"ד הדעות שהובאו בסעי' כו, שאין מקפידין על החרוסת וב' תבשילין אם יהיו סמוכין אליו, דכיון שאינן באין על השולחן אלא לזכר בעלמא לא שייך אצלם אין מעבירין על המצות.

אמנם לדעת אדה"ז שלכאורה הוא ג"כ רק הכשר, אמנם מ"מ זה גופא דצריך לומר כל ההגדה על הפרוסה, א"כ ישנו גדר של מצוה על המצה,

ולכן בודאי ישנו להענין דאין מעבירין על המצות אם קודם הברכה יניח הפרוסה מלמטה ולכן פורסין המצה האמצעית דוקא.

והשתא א"ש למה מיד לאחר שמביא רבינו טעם אדה"ז על עצם הפריסה כתב "וצריכה להיות [היינו הפריסה] בתוך הב' מצות", דדוקא לשיטת אדה"ז מובן מאד הטעם דאין מעבירין על המצות, שהגדר דיחץ הוא דאף שכל הפריסה הוא בכדי לומר עלי' ההגדה, מ"מ משום זה גופא נעשה על המצה גדר דמצוה שאין מעבירין עליו.

ונמצא דלדעת אדה"ז אין אומרים שיחץ הוא מצוה לעצמו ולכן פורסין העליונה, ומ"מ אין הוא הכשר בלבד שלא יהי' עליו גדר מצוה - שנימא שאחרי ההגדה לא שייך קודם הברכה אין מעבירין על המצוה.

וי"ל שלכן כתב רבינו שהפריסה גופא יהי' בתוך ב' המצות, ואח"כ ממשיך שיהי' מתחת המפה, והיינו מטעם הנ"ל.

ואח"כ בפסקא הב' שאדה"ז כתב דמניח הקטן בין הב' מצות, מבאר רבינו הטעם שמשאיר החלק הקטן, - ולזה מספיק הטעם דאומרים עליו ההגדה וכנ"ל, ואין חילוק אם הוא מלמטה או מלמעלה מחמת טעם זה.



## הערות וציונים להגש"פ דב"ק אדמו"ר זי"ע

### הרב מרדכי מנחם האניג

מאנסי, ניו-יורק

עמ' ו: "בג' מצות - שאלו אנשי קירואן למר רב שרירא גאון למה לוקחין ג' מצות... (מעשה רוקח טז, נח). הנה החוקרים התלבטו בייחוסן של התשובות שהובאו שם בשם רב שרירא גאון, בלי שאחד יראה את דברי חברו. ראה: ש' אסף, תשובות הגאונים, ירושלים תרפ"ט, עמ' 36; א' אפטוביצר, ספר ראבי"ה, ח"ב, עמ' 714-715; י"מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 268, הערה 9; י' כהן, הלילה-הזה בדברי הגאונים והרמב"ם, ירושלים תשנ"ז, עמ' מח.

חרף התלבטויותיהם, הכניסן רנ"ד רבינוביץ, בלא כל הערה, לתוך מהדורתו של תשובות רב שרירא גאון, חלק א, ירושלים תשנ"ט, אר"ח, סימנים מג-מו, עמ' סה-סז. פרט לתשובה זו, כנראה בשל הסתירה הקיימת בינה לתשובתו האחרת, שם, סימן מז, עמ' סז-סח. ראה אפטוביצר שם. (דומני, שיייתכן כי התשובה המצוטטת מ"ספר רב שרירא

גאון", בתשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, מהדורת א' קופפר, ירושלים תשל"ג, סימן ע, עמ' 115-116. נובעת מהקובץ שהכיל את התשובות שצוטטו במעשה רוקח. וראה: י"מ תא-שמע, "על אודות יחסם של קדמוני אשכנז לערך העלייה לארץ ישראל", שלם, ו (תשנ"ב), עמ' 317.

עמ' ז: "סימן סדר של פסח... (וי"א כי אחד מבעלי התוספות ר' שמואל מפלייזא - מפלייש - הובא באור זרוע סי' רנ"ו - חיבר הסימן קדש ורחץ כו'. שד"ל בשם כת"י). - שד"ל (=שמואל דוד לוצאטו) בליקוטיו, ציטטו מכתב-ידו של תלמידו של מהרי"ל. ייחוס זה מופיע גם בכתב-יד וטיקן 266, המכיל את פירושו על פירוטו של ריט"ע אלהי הרוחות, ראה: ר"ג צינר, אוצר פסקי הראשונים על הלכות פסח, ניו-יורק תשמ"ה, עמ' קמט, הערה א.

עמ' י: "הבדלה. מנהג בית הרב: בהבדלת מוצש"ק שחל ביו"ט אין מקרבין הנרות ואין מאחדין השלהבת שלהם, וכן אין מביטים בצפרנים. ורק בעת ברכת בורא מאורי האש מסתכל בנרות כמו שהם כ"א בפ"ע". - ישנה דעה שאינה ידועה הסוברת כי הנר של שעה, אף שיש לו רק פתילה אחת, הינו קרוי "אבוקה". ראה: תשובתו של רב האי גאון, תשובות הגאונים החדשות, מהדורת ש' עמנואל, ירושלים תשנ"ה, עמ' 251, סימן קעז, הערות 32-33; ספר האשכול, מהדורת צ"ב אויערבך, ח"ב, הלבשרטט תרכ"ח, עמ' 21; ספר האוסופות, הלכות הבדלה, סדר קידוש והבדלה לרבותינו הראשונים. מהדורת ש"א שטרן, בני-ברק תשנ"ב, עמ' עו-עז; ספר השולחן, לר' חייא בר' שלמה ה' חביב מברצלונה תלמיד הרשב"א, מהדורת מ"י בלוי, ניו-יורק תשמ"ד, עמ' שס"ה; חידושי תלמיד הרשב"א, פסחים, ח, א. מהדורת ש"א שטרן, בני-ברק תשמ"ב, עמ' כ-כא; פירוש קדמון ממצרים, משנה תורה להרמב"ם, זמנים, מהדורת ש' פרנקל, ירושלים תשל"ה, הלכות שבת, פ"ה, ה"ח, עמ' תקכו. וראה גם: ריטב"א, פסחים, שם, מהדורת מ' גולדשטיין, עמ' לו; ספר המכתב, פסחים, שם, מהדורת מ"י בלוי, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' יז-יח; אורחות חיים, ח"א, הלכות חמץ ומצה, אות ח, ע ב; ש' חסידה, "קרובה לשבת הגדול לרבנו חננאל ברבי אמנון", מוריה, שנה טז, גליון ט-י, עמ' י, הערה 3; י' בויס, שם, שם, גליון י-יא, עמ' צז.

עמ' יא: "אפיקומן... בתשבי ובמוסף הערוך: אפיקומן בלשון יוני...". ראה: ר"ש ליברמן, ירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 521.

עמ' יב: "הא -בצירי...". - הניקוד הא בה' צרויה, היה קיים כבר לפני ובלי השפעתו של האר"י, ראה: זכר צדיק, סדר חג הפסח, לר' יוסף בר'

צדיק, מחכמי ספרד בדור שלפני הגירוש, מהדורת א' שושנה-י"ש שפיגל, ירושלים תשנ"ד, עמ' קכא. שהינו מנקד הא בה' צרויה.

שם: "לא זכיתי לדעת הרמז לחיוב אמירת כו' (פיה"מ שם)". מקור לפירושו של הרמב"ם, ראה: מ"ר ליהמן, "סדר והגדה של פסח לרב נטרונאי גאון על-פי כתב-יד קדמון", ספר יובל לרי"ד סולובייצ'יק, ירושלים-ניו יורק, תשמ"ד, עמ' תתקפ-תתקפא.

עמ' יז: "להביא הלילות. בגליון כתב יד מינכען של הש"ס הגירסא "כל להביא הלילות". ובשום מ"א לא מצאתי לע"ע "כל ימי חייך להביא הלילות". ראה: פירוש המיוחס לרשב"ם, מהדורת מ"ל קצנלנבוגן, בתוך: הגדה של פסח עם פירושי הראשונים, תורת חיים, ירושלים תשנ"ח, עמ' מ, שנוסחו הינו: "ימי חייך הימים כל להביא הלילות", וכך הוא נוסחו של האבודרהם - כנראה בהשפעתו של הרשב"ם - שם, עמ' לט.

עמ' כג: "ויעבידו גו' וימררו גו' (שמות א, יג-יד). פסוק וימררו לא מצאתי לע"ע, בשום נוסח הגדה אחר...". ראה: הגדה של פסח, פסח דורות, לרבנו יצחק ב"ר שלמה אלאחדב, מחכמי ספרד וסיציליה במאה השניה לאלף השישי, מהדורת י"ש שפיגל, ירושלים תש"ס, עמ' פח: "שנאמר ויעבידו את בני ישראל בפרך, וכתיב את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך...". וראה שם הערתו של המהדיר, הערה 224: "בהגדה שלמה כתב כי בסידור רש"ז מלאדי גורס... רמ"מ שניאורסון, הרבי מליובאוויטש, בפירוש ההגדה כתב כי נוסח זה לא נמצא בשם הגדה... אבל אעפ"כ הוא סובר שהוא הנוסח הנכון... מדברי רבינו כאן נראה שיש סיוע לדבריו". (הגדה זו, גם פורסמה, על-ידי א' הורביץ, בהעמק, חוברת ג' ניסן תש"ס).

עמ' כו: "דצ"ך עד"ש באח"ב... ניקוד תיבות אלו שוה בכל הנוסחאות שראיתי. ועדיין לא מצאתי טעם לניקוד זה דוקא". ראה: רמ"מ כשר, הגדה שלמה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 192, שמביא ניקוד של באח"ב, הב' הראשונה רפה ושוואית, וא' קמוצה, וח' קמוצה. וראה זכר צדיק, סדר חג הפסח, לר' יוסף ב"ר צדיק, עמ' קל, שהינו מנקד דצ"ך בצ' קמוצה. וראה שם במבוא, עמ' נא: "סימני הפתח והקמץ משמשים בערבוביה, בלא שתוכר שיטה כלשהי בחילופיהם... ככל הנראה החילופים אלו מרמזים שנשתוותה בפי הנקדן הגייתם של הקמץ והפסח...".



בהמלך במסיבו, חלק ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' צט, מביא כי הרבי אמר: "שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר שכאשר אחד אוכל שיעור מרור גדול מדאי, עד שאינו יכול לסובלו מחמת חריפותו וכיו"ב - אינו יוצא ידי-חובתו בכך מצות אכילת מרור, וצריך לאכול כפי השיעור שיכול לאכול". וראה גם: אוצר מנהגי חב"ד להר"י מונדשיין, ניסן-סיון, ירושלים תשנ"ו, עמ' קלו, אות מב. ויש להפנות לדברי רבי יוסף חביבא, נימוקי יוסף פסחים לט א, (מהדורת מ"י בלוי, ניו-יורק תש"ך) עמ' קל: "ואלו ירקות. שיש בהם קצת מרירות. אבל עשב מר ביותר לא, דלשון אכילה כתיב על מצה ומרור". - דעתו של אדמו"ר מוהרי"צ זהה לשיטת הנימוקי יוסף.



## שיחות

### שמחה באמירת ההגדה

#### הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בשיחת ליל ב' דחג הפסח ה'תשי"ב הובא בתחילת ההתוועדות מה דאיתא בכתבי האריז"ל שאמירת ההגדה צ"ל "בקול רם ובשמחה רבה", ובכלל צ"ל שמחה בליל הפסח וכו', אבל ממשך שם "ולכן היתה אצלי תמיהה על כך שאצל כ"ק מו"ח אדמו"ר לא היו רואים שמחה בליל הפסח, ואדרבה הי' אצלו ענין של דמעות - ואף שיש גם דמעות של שמחה, אבל בנדו"ד לא הי' ניכר שהדמעות היו של שמחה" (תורת מנחם ח"ה עמ' 119).

ולכאו' יש להעיר ע"ז משיחת אחרון של פסח ה'תשי"ג שמדבר בענין השמחה שצ"ל באחרון של פסח וכו' "וכפי שמצינו אבל כ"ק מו"ח אדמו"ר שבסעודה זו הי' במעמד ומצב של שמחה ("אויפגעלייגט") במיוחד יותר מאשר בכל חג הפסח - מלבד בלילות הראשונים, בעת עריכת הסדרים שגם בהם הי' בשמחה מיוחדת כיון שאיתא בכתבי האריז"ל וכו'" (תורת מנחם ח"ה עמ' 97).

ומפשטות הלשון נראה בשני השיחות שאין המדובר על מקרה מיוחד בשנה מיוחדת וכו', אלא על ההנהגה הרגילה בכל השנים, וכמו"כ

בשניהם מדובר לכאור' על מה שהי' נראה לעיני המסובים, והדברים ממש סתרי אהדדי לכאור', וצ"ע (ובכגון דא לכאור' מוטל על המו"ל להעיר ע"ז).



## איגרת כ"ק אדמו"ר נ"ע לגבי עבודת הבירורים דעתה

### הנ"ל

בשיחת ש"פ יתרו ה'תשל"ז בסכ"ה נדפס בזה"ל "וכידוע וואס דער רבי נ"ע שרייבט אין א בריוו צום סלונים'ער גוטן אידן, אז איצטער דארפ'ן די בירורים ניט זיין אין אן אופן של סדר מסודר, נאר אין אן אופן פון "חטוף ואכול חטוף ואשתי" וכו'". ע"כ בהנוגע לעניינינו.

והנה אם ה'מניחים' אכן דייקו בלשונם יש לעיין באיזה איגרת מדובר, דהרי בפשטות הכוונה לאיגרת שנדפסה במבוא לקונטרס ומעין ע' 22, שם נכתבו הדברים הנ"ל "שלא יש עתה סדר והדרגה באופני הבירורים והתיקונים", אבל זה לא נכתב "צום סלונים'ער גוטן אידן" אלא להרמ"מ מאנעסנאהן, וכמבואר שם בהמבוא.

אמנם באותם ימים כתב כ"ק אדמו"ר נ"ע מכתב אחרי גם להרבי מסלאנים - ובמכתב הנ"ל להרמ"מ מאנעסנאהן מזכירו בסוף המכתב "מוסג"פ העתק מכתב שערכתי בדבר החזקת הדת ועדיין לא שלחתיו להרב מסלאנים (שהוא מקבץ כל המכתבים ורצונו להדפיסם) - אבל באותו מכתב לא נזכר כלל אודות הפתגם הנ"ל אודות סדר הבירורים בזמננו וכו' (ראה גם אג"ק אדמו"ר מוהרש"ב עמ' רסה, ואילך ועמ' ער ואילך), ולא באתי אלא להעיר.



## "מדייק זיין אויף אן אכטל"

### הרב ישראל שמעון קלמנסון

חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

בשיחת ש"פ קדושים תשי"ד סי"א (שיחות קודש ע' רצ): "דער רבי האט אמעל געזאגט אז מען וועט ניט מדייק זיין אויף אן אכטל, איך וועל שוין איצטער ניט מדייק זיין אויך אויף א זעכצנטל" - האם ידוע למישהו מבעלי-הנגינה מה פירוש הענין?



## זיכור ע"י מצות ל"ת [גליון]

### הנ"ל

בגליונות הקודמים דנו בשיחת ש"פ מטות תשי"ד בענין הזיכור שנעשה ע"י מל"ת - וילה"ע ולציין ללקו"ש ח"ט ע' 427: "בשעת א איד איז מקיים א מצוה, כולל אויך קיום מצות ל"ת, איז ער ממשיך אן אור אלקי", ובהערה 13 שם: "שלכן" יישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה" (קידושין לט, סע"ב. וראה תניא פכ"ז), ואדרבה, ע"י קיום מצות ל"ת נמשך אור שלמעלה מהנמשך ע"י מ"ע (לקו"ת פקודי ג, ב ואילך. ועוד, ד"ה אנכי שם)".

שוב העירני ח"א לסה"מ תרס"א ריש ע' קע: "וכמו מל"ת שע"י נמשך ג"כ בחי' גילוי אור וכמא' ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאילו עשה מצוה כו" - והוא ממש אותו הסגנון של השיחה דמטות הנ"ל.



# אגרות קודש

## השתתפות בני הבית בבדיקת חמץ

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. בדברי הרבי אודות "בני בית בבדיקת חמץ" כתב לי ח"א במכ' וז"ל: הנה בפשטות מדין השו"ע צריך לכתחילה לבדוק בעצמו ולא באמצעות שליח [וכ"פ בשו"ע"ר סי' תל"ב סעיף ח'], וכאשר בכל זאת ממנים שלוחים עליהם להיות לכתחילה גדולים וגברים, ונשים וקטנים אינו "מצווה מן המובחר" [שם סעיף י]. אמנם מלשון אדה"ז בהגדה של פסח: "ויעמיד מבני ביתו אצלו לשמוע הברכה שיבדלו איש במקומו ולא ישיחו בינתיים ויזהרו לבדוק תחילה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה ולא ילכו לבדוק תיכף אחר הברכה בחדר אחר" - מוכח שאף לכתחילה ניתן להעמיד מבני ביתו. ואכן הרבי כותב (הובאו הדברים ב'שערי הלכה ומנהג' אור"ח ח"ב ע' פג), שבסידור סובר אדה"ז "דמצוה לזכות את בני

ביתו גם כן במצוה זו, שהרי בבדיקתם מצוה עושים... ועוד קמ"ל שכיון שגם הוא בעצמו יבדוק קצת - אין בזה הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו ודלא כמשמעות הלשון בשו"ע שלו]."

אלא שעדיין לא מצינו בדברי הרבי התייחסות לשאלה, הכיצד סותם רבינו "ויעמיד מבני ביתו" מבלי לסייג שצריכים להיות זכרים גדולים, ולא נקבות ולא קטנים - ואדרבה סתימת הדברים מורה שאכן הכוונה לילדים ואולי גם לנשים, וכידוע מחלוקת רש"י ותוס' [ברכות כד, א] האם "בני ביתו" כולל גם אשתו, או שהכוונה רק לילדיו, דרש"י כתב "היה ישן במטה ובני ביתו - ואשתו בכלל ביתו". ואילו בתוס' [ד"ה והתניא] הקשו עליו "ולא נהירא חדא דלא אשכחן אשתו דמקריא בני ביתו", עיי"ש. והאריך בזה בשדי חמד כללים [מערכת הב - פאת השדה סי' כח]. ועכ"פ אשכחן בגמרא ברכות שם, שגם בני ביתו הקטנים מכונים בשם זה. אלא שלאידך גיסא יתכן להוכיח ממהלך הגמרא שם, שכל שנאמר ללא שם לוואי - "הקטנים" - אין הכוונה כי אם לגדולים, עיין שם ודו"ק.

ובכלל ספק גדול האם אדמו"ר הזקן בסידורו שהוא כדברי הרבי נכתב באופן שיהיה "שווה לכל נפש", ויהיו בו הוראות ברורות לאדם מה לעשות מבלי להזדקק לעיון בשו"ע ועל אחת כו"כ בעניני "לומדות" כדלעיל - הרי שסתימת הלשון מבלי לסייג כלל לאיזו מבני ביתו מתכוון בהוראתו, פירושה שכוונתו על כל לכל בני הבית מבלי יוצא מהכלל.

אלא שמובן שעדיין כל זה צריך עיון ובירור, שהרי ברור שקשה לקבל שאדה"ז יורה לנהוג למעשה נגד המפורש בגמרא ובשולחן ערוך! אלא שאולי בכל זאת ניתן להסביר זאת, על פי הטעם הראשון שכתב הרבי לעיל - שהחשיבות הרבה "דמצוה לזכות את בני ביתו גם כן במצוה זו" מהווה סיבה שלא לנהוג ב"מצווה בו יותר מבשלוחו" - הרי שכן הוא גם בנידון דידן. שמכיון שמן הדין יכולים גם נשים וקטנים לבדוק, אלא ש"מכל מקום מצווה מן המובחר שלא לסמוך לכתחילה בבדיקתו אלא על אנשים.. שהגיעו לכלל המצוות דהיינו מי"ג שנה ואילך", אם כן עדיף שיזכה בני ביתו במצווה זו, וכדלעיל בנוגע לעצם הבדיקה באמצעות שליח ואינו בודק בעצמו. דלכאורה מאי שנא בין "מצוה בו יותר מבשלוחו" לבין "מצווה מן המובחר" שיבדקו גברים גדולים. ואדרבה, יתכן בהחלט ש"מצווה" חובה גדולה יותר להקפיד עליה, מאשר דבר שאינו כי אם "מצווה מן המובחר", ודו"ק. ואם בנוגע ל"מצווה" החליט בסידור שזיכוי בני הבית בבדיקה עדיפא, מכל שכן(?) שכן הוא בנוגע ל"מצוה מן המובחר". עכ"ל.

ב. ואעתיק כאן מה שהשבתי לו בביאור מכ' כ"ק אדמו"ר לענ"ד, ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה.

הנה במכתב רבינו כותב "ואם תמצא לומר שדיוק בסידור נכון הוא (ולא שהועתק הל' משו"ע, ולא נחית לסידור להעתיק פרטי דינים)". כדברים אלו שבמוסגר רבינו מקדים, שיש צד להבין שכוונת דברי אדה"ז בסידורו הוא אותה הכוונה שכותב בשולחן ערוך שלו בהעתק הלשון "ויעמיד מבני ביתו אצלו". אלא רק שלא העתיק פרטי דינים שבשו"ע, וזאת מכיון ש"לא נחית בסידור להעתיק פרטי דינים". ועל ידיעת הפרטים נסמך על עיונו של הקורא בשולחן ערוך.

[ולהעיר, שלכאורה יש בזה כלל מחודש באופן כתיבת הסידור, שבדרך כלל מקובל בל' רבינו הסגנון שהסידור נכתב באופן שיהיה שווה לכל נפש וכו' - ואכ"מ].

והיינו, שלמעשה גם הנכתב בסידור הוא כשבעל הבית "אינו יכול לטרוח בעצמו כו" כמבואר בשו"ע.

ומוסיף רבינו "ואת"ל שהדיוק בסידור נכון הוא", "ולא שהועתק הלשון מהשו"ע" - אזי יש לומר בב' אופנים: א) "יש לומר הטעם דסבירא ליה דמצוה לזכות את בני ביתו גם כן במצוה זו, שהרי בבדיקתם מצוה עושים (ראה שו"ע שם סוס"ט), אף שאין החיוב עליהם. ז"א שלא רק את עצמו, כי אם גם אחרים מצוה לזכות גם בקיום מצוה שאינה חובת גברא". - שבזה מבאר הרבי שמצוות בדיקת חמץ אינה חובת גברא, וכמבואר ג"כ בשו"ע ר"ס ת"ל"ו (סכ"א) "שמצוות תשביתו אינה חובת הגוף שיתחייב אדם ליהות לו בית לבער החמץ בתוכו, אלא אם יש לו בית ובתוכו חמץ יש עליו מצות תשביתו ואם אין לו בית אין עליו מצוה כלל". ואף שהוא חיוב מצוה קיומית בכל זאת "מצוה לזכות" את עצמו בקיום מצוות אלו. וכמבואר הוא בכ"מ, ראה לדוגמא ברמב"ם הל' ציצית פ"ג [הי"א] "אע"פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחויבת ציצית". וגם כאן המובן הוא שישתדל שיהיה לו בית ולבודקו מחמץ, שבזה מזכה את עצמו במצוה זו.

ג. ומוסיף רבינו ומחדש, ש"גם אחרים מצוה לזכות" במצוה זו, אף שהם בעצם פטורים, וכמבואר בריש סעיף ח שם "חובת הבדיקה היא על בעה"ב, אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה חל עליהם כלל". אבל בכל זאת כיון שכשיבדקו הרי "עושים מצוה" (כמפורש בסעי' ט שם), מצוה על הבעל הבית לזכותם בזה המצוה על ידי שמשתפם בבדיקת חמץ, וזהו מה שמוסיף בסידור על השולחן ערוך, שבדיקת בני

ביתו הוא לא רק בדיעבד כיו"ב, אלא מלכתחילה מצווים אנו לזכות בני הבית במצוות כגון דא, וזכות היא להם.

ומוסיף רבינו: (ב) "ועוד קמ"ל שכיון שגם הוא בעצמו יבדוק קצת, אין בזה הענין שמצוה בו יותר מבשלוהו (ודלא כמשמעות הלשון בשולחן ערוך שלו)". ביאור דבריו: ד"משמעות הלשון בשו"ע שלו" היא שכאשר מקיים רק חלק מהמצוה ואת השאר משלים שלוחו, אינו מקיים בזה את ה"מצוה בו יותר מבשלוהו". ודוקא כאשר מקיים את כל המצווה בשלמותה, אזי מקיים זאת, והדברים מבוארים בשדי חמד [כללים מערכת המ"ם כלל נון וז"ל: מתבאר מדברי הרב מגן אברהם בסי' תלב סק"ה דכל שמסייע קצת מהמצוה, וכן משמע בגמרא פסחים דף ד, ב "באתרא דיהיב אגרא כו", והא ניחא לאיניש לקיים בעצמו. שמעת מיניה כל שבדק קצת תו אין מצוה בו יותר מבשלוהו..."], אך מדברי הגאון מוהרז"ש בשולחן ערוך שלו שם, שהעתיק דינו של המג"א בלשון "ואם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק כל החדרים וכו'" משמע קצת, דאף כשעושה קצת מן המצוה לא מהני, ומצוה בו לעשות כל המצוה, ורק באינו יכול לטרוח וכו' - ע"כ.

מבואר בזה דדעת אדה"ז בשו"ע שלו הוא דמצוה בו וכו', הוא בעשיית כל המצוה, וכזה מבאר הרבי שבסידור חזר בו רבינו הזקן "ועוד קמ"ל שכיון שגם הוא בעצמו יבדוק קצת אין בזה הענין דמצוה בו יותר מבשלוהו", שיצטרך לבדוק כולו. לפי שגם בדיקתו קצת, כבר קיים את ה"מצוה בו" - וכדעת המג"א האמורה והפמ"ג.

העולה מזה הוא, שלשון הרבי במכתבו ש"אין בזה הענין דמצוה בו" וכו' אין כוונתו לומר שבבדיקתו קצת חסר בהענין דמצוה בו וכו' - אלא שככל זאת לזכות ב"ב מוותרים על זה וכו' - רק הפירוש הוא, שאין בזה כל חסרון [וכדעת המג"א האמורה], היות ובמקצת הבדיקה כבר קיים ג"כ את ה"מצוה בו" וכו'. וראה גם לשון השד"ח לעיל, שכאשר מעתיק הדעות שאפשר לעשות גם קצת מהמצוה כותב "שמעת מינה כל שבדק קצת תו אין מצוה בו וכו'". והפירוש "תו אין" היינו שאין בו חיסרון שלא קיים המצוה "בו", כי באמת אכן קיים זאת. וכן הוא לכאורה הפירוש בדברי הרבי במכתבו ש"אין בזה הענין" - דהיינו שאין גם כן חסרון זה של מצוה בו, כי קויים בשלמותו. ולא כפי שכתב הנ"ל במכתבו, שחשיבות המצוה לזכות את בני ביתו מהוה סיבה שלא לנהוג ב"מצוה בו" כו' - ועפ"י רצה לבאר גם מה שלא דרוש להעמיד דווקא זכרים גדולים וכו'.

ולאור הביאור האמור בשוע"ר אין הדבר כן, אלא שבזה שמעמיד מבני ביתו שממשיכים לבדוק לאחר שגם הוא החל בבדיקה [ובמפורש בסידור שם] מרויח שיוצא בזה הכל: א) מהבעה"ב לא נגרע דבר שהרי בודק קצת. ב) בני ביתו, זוכים בשיתופם גם כן במצוה זו [ואולי כדאי להקנות להם קטע מסויים בבית עם החמץ שבו שיבדקוהו. ויל"ע בזה].

ומכאן גם בנוגע לדיוק שכותב בסידור "מבני ביתו" ודייק דלכאורה זה כולל גם נשים וכו', גם בזה אין כל הכרח לומר כן - שהרי גם בשו"ע [סעיף ח-ט] כשמדבר אודות שליחות בדיקת חמץ, הלשון הוא בסתמא "בני ביתו" ורק לאחר מכן [בסעיף י] מבאר רבינו מה נחשב שליח מן המובחר ומהו בדיעבד וכו', ואם כן גם הלומד ההלכה בסידור ידאג לברר מה נכלל בגדר "בני ביתו", ובודאי ישתדל לקיימו מן המובחר, וכנ"ל.

ד. ובכללות האמור, יש להוסיף שבכללות דעת אדה"ז ב"מצוה בו יותר מבשלוחו" מבוארת יפה בהלכות שבת סי' רנ [קונטרס אחרון סק"ב] שם כותב "מצוה בו יותר מבשלוחו... ומשמע דליכא חיוב במילתא, אלא יתרון מצוה בעלמא.. דמצוה בעלמא משכחת לה אף בדבר שמתור גמור מן הדין". וראה גם להלן שם בסי' שא [קו"א סק"ב סוד"ה לרוץ] שכתב "והטור הוסיף דמצוה שלא להרהר... אעפ"י שאין איסור מן הדין", והדברים הובאו ונתבארו בספרו דמר אאמו"ר "כללי הפוסקים וההוראה" [סי' קיח], ושם הראה מקום לשדי חמד בספרו דברי חכמים שבסוף חלק הכללים [סי' מג], שלאחר שמביא את דברי שוע"ר האמורים כותב שגם "תוספת שבת בסי' רנ, דמשמע מדבריו דעיקר דבר זה הוא לזהירות בעלמא". ובהמשך דבריו הביא מפוסקים שלא סבירא להו כן.

וואמו"ר העיר שם מהסיפור הנפלא המובא בסדר הדורות [ד' אלפים תתק"ל - בדפוסים המצויים עמ' 208 הטור השני] הוויכוח של משה רבינו ע"ה עם רבינו תם, ובתו"ד כותב "ענה משה ברוב ענוותנותו, אני אומר למצוה צריך קשירה בכל יום אבל לא לעכב. השיב רבינו תם, וכי איזה מצוה היא לא לעכב אלא למצוה". ונתבארו כמה אופנים בסגנון "מצוה" באנציקלופדיה תלמודית ערך "חובה מצוה רשות" - ובין הדברים כותבים שם "בכמה מקומות שאמרו בלשון מצוה ואינה מעכבת... ואחד המקומות שנמנו שם "מצוה בו יותר מבשלוחו" ו"מצוה בזקני עירו" ועוד, עיי"ש.

ובסברא שכתב ר"ט בלוי [השואל שאליו מופנה מכתב הרבי אודותיו אנו דנים כאן] שאם יבדוק הוא רק "ייעף ויוגרע בבדיקתו", הנה אף שהרבי שוללו, מ"מ כדאי להעיר שמצינו אכן סברא כזו להיפטר מקיום ה"מצוה בו יותר מבשלוחו":

דהנה בלקו"ש חלק כ"ג חג השבועות [עמ' 17] מקשה הרבי בהא "דמצוה עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו" - מדוע אכן אין משתדלים לקיים המצוה? וכתב "און אע"פ אז עס האט אן ארט צו זאגן אז אויב עס איז פאראן א סופר מומחה וואס שרייבט שענער פון אים, דארף מען מותר זיין אויף דעם שכר ומעלה פון "כאילו קיבלה מסיני" [וואס מען האט דורכן שרייבן אליין], נאר מ'דארף דינגען דעם סופר אויף שרייבן פאר אים, כדי עס זאל זיין א "ספר תורה נאה" [געשריבן דורך א "לבלר אומן"] כהציווי "זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצוות". און נאך מער: לויטן ביאור פון תבואות שור [סי' כח סקי"ד] אין דעם ענין פון "מצוה בו יותר מבשלוחו" אז דאס איז דערפאר וואס מען מ'מאכט א שליח צו טאן א מצוה "נראה כאינו רוצה לטרוח בעצמו", ובמילא עס איז ניט קיין כבוד המצוה, משא"כ אין א פאל ווען מ'מאכט א שליח כדי צו מוסיף זיין אין כבוד המצוה, זאגט מען ניט "מצוה בו יותר מבשלוחו" - קומט אויס בנידון דידן וואס דער כבוד המצוה - "התנאה לפניו במצוות" פאדערט א "לבלר אומן" איז ניטא דער דין פון "מצוה בו יותר מבשלוחו".

- דמכל זה מבואר, דאס מסתבר שיבדוק הבית יותר טוב על ידי שליח - דהיינו בני ביתו - לא נחית ליה למצוה בו יותר, כי אדרבה, עצם מסירתו לשליח מוסיף בקיום המצוה. ואולי שבזה ניתן לבאר גם את דעת הפוסקים דמצד "מצוה בו וכו'" מספיק קיומה של חלק מהמצוה. כי כנ"ל עיקר החסרון הוא בזה שנראה כאינו רוצה לטרוח בעצמו והיינו בזיון המצוה, אבל בזה שעושה עכ"פ חלק מהמצוה הרי כבר מראה שמצוה זו חשובה בעיניו, וזהו היתרון מצוה של "מצוה כו'", ודו"ק בזה כי לכאו' מדויק הוא ג"כ מלשון אדמוה"ז בקו"א שהועתק לעיל.



## אמירת תחנון בימי סגולה

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - 770

ידוע מכ' כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (לקו"ש חי"א ע' 210) בענין אמירת תחנון בימי הילולא של צדיקים, וזלה"ק:

"... איך האב אמאל געפרעגט דעם רבי'ן דעם טעם וואס בא חסידי חב"ד איז מען זיך נוהג ביום היא"צ ופטירת צדיקים זאגט מען תחנון,

האט דער רבי געענטפערט אז וואו איז נאך דא א בעסערע צייט אויף אויס בעטען". ועיי"ש בטעם החילוק בזה בין חסידי פולין לחסידי חב"ד.

ואולי יש להביא לסברא זו ("אז וואו איז נאך דא א בעסערע צייט אויף אויס בעטען") דוגמא ומעין מקור, והוא בטור הל' מגילה (סי' תרצג), לענין אמירת תחנון ביום הפורים:

"כ' ר"ע ז"ל מנהג בשתי ישיבות ליפול על פניהם כיון שהוא יום נס ונגאלו בו – צריכין אנו לבקש רחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה" (אלא שלענין פורים נפסק בפועל שאינו כן, אך עכ"פ יש בזה דוגמא ומקור לענינו), וק"ל.



## נגלה

### כוחם של עדי קיום בקיום השטר

הת' שניאור זלמן הלוי סגל

תות"ל - 770

בלקו"ש חי"ט עמ' 188 מבאר הרבי שבמשמעות הכתוב "על פי שנים עדים יקום דבר" מוצאים אנו שני סוגי עדים. א) "עדי בירור" - ע"ד עדי הלואה שענינם הוא לברר את מעשה ההלואה אף שהלואה כשלעצמה מתקיימת בלעדיהם, אלא שהם מבררים לבי"ד שאכן הוא חייב, וזהו הפי' "יקום דבר" - שהעדים מבררים את הדבר. ב) "עדי קיום" - ע"ד עדי קידושין, שעדותם היא חלק ממעשה הקידושין עצמו. שאם לא יהיו נמצאים בשעת הקידושין אף שהאשה מודה שנתקדשה, אין הקידושין הללו חלים, כי העדים מקימים את הדבר - כפשטות משמעות הכתוב "יקום דבר".

ומביא שם ב' נפק"מ, בין שני סוגי העדים הללו. א. ב"עדי בירור" חל עליהם שם עדים רק כשביררו לב"ד את עדותם, אבל "עדי קיום" חל עליהם שם עדות עוד קודם שבאו לב"ד כי משעה שראו את עצם המעשה הקידושין חל עליהם כבר שם עדים. ב. "עדי בירור" כיון שכל חלות העדות חל עליהם כשבאים לב"ד, לכן בי"ד צריכים לחקור ולדרוש אותם. (והא דעדי ממון אין צריכין דרישה וחקירה. הוא רק כדי שלא

תנעול דלת בפני לוויין. סנהדרין ב, סע"ב ואילך, וש"נ) אבל "עדי קיום" שחל עליהם שם עדים קודם שבאים לב"ד אי"צ לחקור ולדרוש אותם על פרטי המעשה. כי עוד בשעת הראיה חל עליהם שם עדות גם בלי דרישת וחקירת ב"ד.

וי"ל שחילוק זה בין עדי בירור "לעדי קיום". אינו רק בשעה שהעדים מגיעים לומר את עדותם, כי אם גם בשעה שבאים לקיים חתימתם שחתמו על שטר מסוים, דגם אז קיים חילוק בין "עדי בירור" ל"עדי קיום".

הדנה בכתובות דף כ, א איתא "ת"ר כותב אדם עדותו על השטר ומעיד עליה אפילו לאחר כמה שנים", וכן מובא בב"ב דף קסח, א במשנה "מי שנמחק שטר חובו מעמיד עליו עדים, ובא לב"ד ועושין לו קיומו", ומפרש בגמ' מהו קיומו. וכן בב"ק דף צח, א דאמרינן דהשורף שטרותיו של חברו פטור מדיני אדם כו', ומקשה הגמ' "היכי דמי - אי דאיכא סהדי דידעי מה הוה כתוב ביה בשטרא נכתוב ליה שטרא אחריןא". ומוכח מסוגיות אלו שאין דורשין את דרז"ל על הפ' "על פי שנים יקום דבר" - "מפיהם ולא מפי כתבם". דא"כ כיצד יכולים להעיד מתוך כתב ידם.

והקשו התוס' (בד"ה ור"י) מהגמ' ביבמות דף לא, ב ש"מפני מה לא תקנו זמן בקידושין דקאמר לינחי גבי עדים אי לא דיכרי, זימנין דחזו בכתבא ואתו ומסהדי ואמר רחמנא מפיהם ולא מפי כתבם" אלמא דדרשינן מפיהם ולא מפי כתבם, דלא מצו חזו בכתב ומסהדי - והא מוכח מהגמ' דלעיל שלא דרשינן מפיהם ולא מפי כתבם? ותירצו דביבמות חיישינן דלמא אתו ומסהדי בסתם כאילו זוכרין העדות, אבל ודאי אם היו מעידין שכך ראו בכתבם ולא חשיב מפיהם ולא מפי כתבם, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, והוי כאילו מעידים ראינו עדות שנחקרה בב"ד. היינו שאם אכן העדים היו נזכרים בעדותם שבשטר, ע"י שהיו מסתכלים בו ואומרים לב"ד שנזכרו מתוך כתב ידם, אזי לא היתה כל בעיה בכך, אלא שהחשש הוא כשאומרים זוכרים אנו מעצמנו את זמן מעשה הקידושין, ובאמת אינם זוכרים כי אם על פי כתב ידם, אזי דרשינן "מפיהם ולא מפי כתבם" שאינם נאמנים.

והקשו באחרונים (ראה חידושי ר' חיים על הרמב"ם הלכות עדות פ"ג ה"ד) דלכאורה מה בכך שהעדים אומרים לב"ד שזוכרים מעצמם, ובעצם הם מסתכלים בשטר, והרי המעשה אכן אירע ואף נכתב השטר ע"י עדים כשרים אלא שהעדים הם משקרים בפרט אחד - בזה שאומרים שזוכרים מעצמם, ובעצם נזכרים ע"י השטר - ומדוע שלא נקבל עדותם, והרי

השטר מסייע אותם? ותירץ שכיון דעדות שבשטר אינה על עצם המעשה, כי אם על הא דנחקרה בב"ד, לכן אין שייך שהעדים יעידו מתוך כתב ידם, כי אינם נזכרים בעצם המעשה שאירע (וראה שם שביאר זאת באריכות רבה).

אך כבר הקשה עליו ר' ברוך בער (בסי' יז) ועוד אחרונים, שאם כן בגמ' ביבמות לא היה לנו לפסול את עדות העדים מטעם של "מפיהם ולא מפי כתבם", כי אכן אפשר שיעידו מתוך כתב ידם, אלא החשש הוא שמשקרים בעדותם, שיאמרו שזוכרים מעצמם ובעצם נזכרים ע"י השטר? ונדחק לתרץ שם שא"ז עדות שקר ממש, כי אם חשש שקר, אך עדיין קשה כנ"ל. וראה שגם בספר 'ראשי הבדים' ו'ברכת אברהם' האריכו בהסבר דברי ר"ח, אך נתקשו בזה כנ"ל.

אמנם לפי המבואר בשיחה הנ"ל אתי שפיר דברי התוס', - ובהקדים דברי הריטב"א שביאר כתוס' את הגמ' ביבמות, אך ביתר אריכות שכ' ד"עדים שכתבו וחתמו בשטר גמור, על דעת שידונו בו בב"ד בעת הצורך, אע"פ שנשאר השטר בידם כמה ימים או שהוא בידם עד זמן ידוע, אינו בכלל זה, ובקיום הכתב סגי שיאמרו זה כתב ידינו, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, וכשחתמו בו אז העידו עדותם. ומדאורייתא לא בעי קיום ורבנן הוא דאצרוך קיום (כדאייתא בדף כא, ב) וכו'". אלא הא דיבמות דאין כותבים זמן בתוך השטר קידושין מחשש שיעידו מתוך כתב ידם הוא "...משום דרוב קידושין בכסף, וכי מצטרכי לעדות העדים, לא מדכר לן שטרא, אלא דבעיה מינייהו עדות הקידושין ואינהו לא מפקי שטרא ואתי ומסהדי מגו כתבא בב"ד עדותם על פה, והוה ליה מפי כתבם אם אינן נזכרים מן העדות אפילו ע"י השטר כר"י וכו'".

ולענ"ד יש לפרש דבריו, שלפי דעדי קידושין שהיו נוכחים בשעת מעשה הקידושין ראו את קידושי הכסף שהבעל נתן לאשה, הרי בכך נעשו "עדי קיום", שבהם וע"י נפעלו הקידושין. ולכן אין שייך שיזכרו בעדותם ע"י כתב ידם שכתבו לאחר מעשה הקידושין שטר בירור שביום זה וזה נתקדשה פלוני לפלונית, ע"י קידושי כסף. משום שמשמעותם של "עדי קיום" הוא שהם ראו את המעשה קידושין עצמו, שעל ידם נפעל כל המעשה הקידושין, ולא ניתן שיזכרו במעשה הקידושין ע"י שטר בירור, כי על זה דרשו "מפיהם ולא מפי כתבם". כלומר דאע"פ שלעדי קיום יש קולא כנ"ל שהם עדים בלא הגעתם לב"ד, ובלא דרישא וחקירה, משום שכבר בשעה שראו את מעשה הקידושין חל עליהם שם עדות, - יש להם גם חומרא שצריכים לזכור את המעשה הקידושין, ללא שטר בירור שיסייע אותם, משום שכל תוקפם הוא שהם ראו את מעשה הקידושין,

בכך פעלו שהאשה מקודשת (וראה בפרישה סי' מו, סל"ז ד"ה ונלע"ד דמשמע שפי' כך גם בדעת הרמב"ם).

ומדויק זה בלשון הריטב"א, אף שהמפענחים בהוצאת 'מוסד הרב קוק' נתקשו בלשונו, ומחקו כמה מילים. - ד"משום רוב קידושין בכסף" - שהעדים במעשה הקידושין נעשים עדי קיום, "כי מצטרכי לעדות העדים" - שב"ד צריכים את עדותם, "לא מדכר לן שטרא" - משום שהוא "שטר שמברר את מעשה הקידושין, ואינו מקיים אותם, "אלא דבעי מינייהו עדות הקידושין" - שהם נכחו בשעה מעשה הקידושין וראו שהאשה נתקדשה לפלוני בכסף, "ואינה לא מפקי שטרא" - שמביאים את שטר הקידושין עצמו לב"ד, "אלא אתי ומסהדי מגו כתבא בב"ד, עדותם על פה" - מתוך השטר בירור שכתבו לאחרי הקידושין, "והוי ליה מפי כתבם אם אינם נזכרין מן העדות אפילו ע"י השטר כר"י".

ובמילא אתי שפיר דברי התוס' התם ביבמות, דאין כאן פסול של שקר כדברי ר' חיים, דא"כ הגמ' היתה צריכה לפוסלם מטעם זה דשקר, ולא מטעם "מפיהם ולא מפי כתבם". אלא הפסול הוא שיעידו מתוך כתב ידם, ועי"ז יעשו ל"עדי בירור", שעליהם דרשו מפיהם ולא מפי כתבם, ובכך יאבדו את כל תוקפם, של "עדי קיום". - אלא צריכים לזכור בע"פ את עדותם, על מנת שישאר תוקפם כעדי קיום. אמנם בשאר שטרות אין צריך שיעידו על מעשה הקיום של הדבר עצמו, דאין בזה מפיהם ולא מפי כתבם, כי עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד.

אלא שעפי"ז יש לדון, מה הדין לשיטת התוס' והריטב"א, כשהעדים יהיו נוכחים במעשה קידושין שנעשה ע"י שטר, שאז הקיום של מעשה הקידושין נעשה ע"י השטר.

האם יוכלו העדים להיזכר בעדותם ע"י הסתכלות בתוך שטר הקידושין, משם שאינו חוצץ בינו לבין מעשה הקידושין עצמו. כי על ידו נפעל כל מעשה הקידושין. או דילמא היות וסוף סוף זהו רק השטר, ולא חלות הקידושין עצמם, ויל"ע.



## חסידות

### הדוגמא מהמדידה דמצוות סוכה

#### הרב נחמן שאנאוויטש

#### תושב השכונה

בהמשך תרס"ו פרשה נח ע' נב מבאר ההפרש בין הרצון דמע"ב להרצון דהמצוות דהרצון דמע"ב הוא בחי' הרצון הפשוט שלפנה"צ, וכמו שהוא בעצמותו הוא רצון השייך לעולמות - והו"ע ההשערה בכח איך יהיה אופן ציור העולמות, ומשם נמשך אח"כ בחי' המדידה בפועל לאחר הצמצום באופן המשכת בבחי' מעומ"ט וקדימה ואיחור וכו'.

משא"כ הרצון דמצוות הוא בחי' פנימיות ועצמות אוא"ס שלמעלה מהרצון דעולמות, ואינו נמדד בהמדידה דמעומ"ט, וע"י המצוות ממשיכים הגילוי דאוא"ס למטה כמו שהוא למעלה ממש.

ומקשה בזה שם, דלכאור' במצוות עצמם יש להם מדידה בהרצה"ע דמצוות, ומביא כמה דוגמאות לזה ובין השאר מביא הדוגמא מסוכה, שצריך להיות לא פחות מז' טפחים ומשהו, דזוהי שיטת רש"י בסוכה ד, א ד"ה אם יש בה.

והנה במהרש"א שם הקשה על רש"י וז"ל "צ"ע דהוסיף כאן ולקמן גבי עמוד בשיעור סוכה משהו על ז' טפחים, ובכמה דוכתין במכילתין נראה דלא הוי שיעור הסוכה אלא ז' טפחים מצומצמים, והטעם דגברא באמתא יתיב ושלחנו טפח, כדאיתא בירושלמי וכמ"ש הראש ע"ש". עכ"ל. וכן פסק הרמב"ם פרק ד מהלכות סוכה ה"א "ורחבה אין פחות מז' טפחים על ז' טפחים", וכן בטור ובש"ע סימן תרלד סעי' א, וכן פסק אדמו"ר הזקן בשולחנו סימן תרלא ה"י.

וי"ל דזה שבהמשך שם נקט דוקא שיטת רש"י דסוכה דצריך להיות לא פחות מז' טפחים ומשהו - הוא להדגיש עד היכן היא המדידה דבמצוות - דרואים בגלוי שאפי' המשהו נוגע. ואף להלכה שיעור הסוכה הוא ז"ט על ז"ט בלא משהו, הנה דוקא מכאן שמעינן דאם חסר אפי' משהו משיעור הז"ט - תפסל הסוכה, ובזה מודגש יותר המדידה המוגבלת שבמצוות.



## לפשר ה'הג"ה' מהתניא שב"הערה לתיקון חצות"

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים עיה"ק

ב"הערה לתיקון חצות" שבסידור אדמו"ר הזקן, בתחילתה, נאמר בזה"ל:

..ע"פ מה ששמעתי ממורי ע"ה בענין יראה פנימית וחיצונית, דיראה פנימית ירא בושת ד"מ כמו שיש בושה לפני אדם גדול בדורו וצדיק כו' שהבושה היא מפנימיותו ולא מחיצוניותו, וזו היא יראה עילאה להתבושש מאור א"ס ב"ה המלובש בחכמה עילאה כ"ח מ"ה דכולא קמיה כלא כלא ממש חשיבא, וע"י ביטול זה החכמה תחיה וכו' וכמ"ש בפל"ט בהג"ה, ומזה נמשכה ג"כ הבושה וכו' וזהו י' של שם הוי"ה ב"ה. ויראה חיצונית היא ד"מ כמו היראה ופחד ממלך גדול ונורא, שבחינת גדולת מלכותו היא מבחי' חיצוניותו שהיא התפשטות מלכותו.. וזהו ה' אחרונה של שם הוי"ה ב"ה וכו'. עכ"ל.

על הציון להג"ה בפ' ל"ט [שבתניא] מעיר כ"ק אדמו"ר (בסידור תו"א צט, א): (א) : טה"ד ? מ ? עכ"ל.

שהרי בהג"ה בפל"ט אין לכאורה שום דבר השייך לכאן, ולכן משער הרבי שהכוונה להג"ה בפרק מ', ששם נאמר: ..וה' תתאה היא יראה תתאה עול מלכות שמים ופחד ה' כפחד המלך ד"מ שהיא יראה חיצונית ונגלית, משא"כ יראה עילאה ירא בושת היא מהנסתרות לה' אלקינו והיא בחכמה עילאה יו"ד של שם הוי"ה ב"ה כמ"ש בר"מ. עכ"ל.

והשערה זו צ"ע לכאור', שהרי אם הכוונה להג"ה זו בפ"מ, מדוע ציין רבינו הזקן להג"ה זו באמצע המשפט, והרי כל הענין שלפניו ושלאחריו – הן ענין היראה פנימית והן ענין היראה הפנימית – נאמר בתניא שם, ולמה לא ציין להג"ה זו בתחילת הענין או בסופו?

ותו, ענין זה שבהג"ה בפ"מ אינו חידוש שנתחדש בס' התניא, וכפי שמצויין שם גופא לרעיא מהימנא.

וצ"ע מדוע לא פירש רבינו בפשטות, שהכוונה להג"ה בפ' ל"ה שבה מבואר ענין התלבושות אור א"ס ב"ה בספירת החכמה דוקא משום ביטולה, וזה הענין המבואר באותו משפט שבו מציין רבינו הזקן כאן להג"ה בתניא.

והג"ה זו היא מהחידושים הגדולים שבס' התניא, וניתן לומר בוודאות שהיא ההג"ה המצוטטת ביותר במאמרי הדא"ח (וזכר לדבר במאמר הראשון שבסידור, בד"ה הקל קול יעקב קרוב לתחילתו, שמציין להג"ה זו בקשר למלים "ה' בחכמה" וענין התייחדות החכמה עם המאציל ב"ה, אע"פ שבהג"ה עצמה לא מופיעות מלים אלו כלל).

ולכאור' גם קרוב יותר לומר שבגלל טה"ד נתחלף מפל"ה לפל"ט, מאשר מפ"מ לפל"ט.

העיון במדור "מ"מ שנזכר והובא שש"ב" בספרי דא"ח – שנערך ע"י רבינו זצ"ל ונדפס ב'ספר המפתחות' (תשכ"ו) עמ' יז ואילך – מגלה שני דברים:

[א] ההג"ה בפ' ל"ה היא היחידה שנתייחד לה ערך בפ"ע (לעובדה זו יש גם פן נוסף, דהיינו, שמפרק ל"ה לא הובא באותם ספרי דא"ח, אלא רק ההג"ה שבו!).

[ב] תיקון הטעות מ'פל"ט' ל'פ"מ' נרשם שם 'ע"פ כ"ק אד"ש' – דהיינו מוהרי"צ, וללא 'סימן שאלה' או סימן אחר המורה על ספק.



## "ויסודן" – לשון נקיבה

### הנ"ל

בקונטרס 'מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב' מרבינו, בסוף 'חינוך קטן' (עמ' שמב-שמג), כותב הרבי שתיבת "ויסודן" היא בל' נקיבה, וא"כ קאי על "אהבה ויראה" ולא על "דברים המעוררים" [שאז הי' צ"ל "ויסודם" במ"ם ולא בנו"ן].

ואם אכן זהו הפירוש, שהנו"ן מורה על ל' נקיבה, אזי איני מבין מנלן הכי. והרי כמה משפטים לעיל מיניה נאמר "שכרן של צדיקים" בנו"ן, ושם הוא בוודאי ל' זכר. ודוגמאות כאלו יש עוד למכביר.



## נתינת כסף גזול לצדקה [גליון]

**הרב שמואל זאיאניץ**

**ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון**

בגליון הקודם [תתיד] העיר הרב יעקב משה שי' וואלבערג בדברי אדמה"ז בתניא פל"ז, דשם מבואר איך שע"י עשיית המצות ממשיכים גילוי אוא"ס להתלבש בגשמיות עוה"ז (שהיה תחלה תחת ממשלת נוגה וחיותה ממנה), שהם כל הדברים "הטהורים ומותרים שנעשית בהם המצוה מעשיית כגון קלף התפילין ... וכמרוז"ל לא הוכשר למלאכת שמים אלא טהורים ומותרים בפ"ך. וכן אתרוג שאינו ערלה, ומעות הצדקה שאינן גזול וכיו"ב, ועכשיו שמקיים בהם מצות ד' ... החיות עולה ומתבטל ונכלל באוא"ס ב"ה..." ובהג"ה על "אתרוג שאינו ערלה" כתב ש"הערלה היא מג' קליפות הטמאות לגמרי שאין להם עליה לעולם כמ"ש בע"ח וכן כל מצוה הבאה בעבירה ח"ו".

והעיר הרב הנ"ל דמבואר מזה דאם נותן צדקה מכסף גזול (דאין החיות עולה לקדושה) - דלכאו' אין מקיים מצות צדקה בדומה לב' דוגמאות האחרות: א) כתיבת ס"ת על קלף בהמה טמאה. ב) לקיחת אתרוג דערלה דבזה אין בזה קיום תפילין ואתרוג כו'. וע"ז הקשה מההלכה ברמב"ם דמי שגזל חצי שקל ושקלו יצא (פ"ג שקלים, י).

והביא העונג יו"ט שהקשה למה לא הוי מהב"ע, ותי' לחלק בין מצוה שהוא תשלום חוב ומינכר דעשה מצוה ששילם חובו, שבזה יוצא ואין בו משום מצהב"ע, בין דבר שלא מינכר שעושה מצוה דבזה נאמר דמהב"ע לא יי"ח. ולכן אפשר לומר דבצדקה דאינו חוב עליו שפיר אמרי' דהוה מהב"ע.

אבל נשאר בצ"ע דפשטות דברי אדמה"ז שדימה לאתרוג של ערלה, דמעות גזול הוו חפצא דקליפה מצד המעות עצמן ולא משום מהב"ע, דהרי לא הזכיר הענין מהב"ע אלא בהג"ה בהמשך לאתרוג שאינו ערלה, אבל אינו מבאר דמעות הצדקה שהוא דווקא כשאינן גזול הוא משום מהב"ע. ו"בקיצור: כיון דמעות גזול הוי מגקה"ט - איך שייך לצאת בו מחצה"ש, היינו דכסף נעשה כסף של הקדש ועי"ז קונים בו קרבנות". ע"כ.

א) בנוגע לחילוק ע"פ סברת העונג י"ט - נראה לכאו' דעיקר סברתו הוא דאם "ניכר מצותו דלא אפשר לאמר דכמאן דלא עביד דמי כמו מילה, לא מיפסל מצותו משום עבירה שעשה עם קיום המצוה", דנראה

דבצדקה יש לדמות יותר למילה (מלולב), כיון דלא אפשר לומר דכמאן דלא עביד דמי כיון דהחיה נפש העני א"כ לפי סברתו של העני"ט נראה דאכן יי"ח צדקה גם בגזל.

(ב) הנה באמת אם יש לדייק מאדמה"ז מהא דלא כתב מהב"ע במשל דמעו שאינן גזל, דמזה משמע דאין הפסול משום מהב"ע, לכאור' אין הוכחה מזה לכאן או לכאן, דנראה לכאור' שאדמה"ז מביא דוגמאות לדברים גשמיים בעוה"ז שקודם היו בממשלת נוגה, ועכשיו יכולים דברים אלו לעלות וללהתבטל ולהיכלל באוא"ס, ומביא ג' דוגמאות די"ל בדא"פ: א - דבר שהוא עצמו נכלל באופן שהוא עצמו נעשה קדושה עצמה "תשמישי קדושה" כסת"ס. ב - דבר שאינו תשמיש קדושה ממש אלא שנעשה חפצא דמצוה, "תשמישי מצוה". ג - דבר שאינו נעשה אפי' בדרגא כזו, שאין החפצא נעשה "חפצא" דמצוה במושג כזה, כדוגמת "מעו צדקה" שלכאורה אין היא בדרגא חפצא דמצוה (שנאמר דאין לנהוג בה מנהג "בזיון") ובכל ענינים אלו כשמקיים בהם מצות ד' הרי החיות שבהם עולה ומתבטל ונכלל<sup>1</sup>.

ובמילא אין להוכיח מכאן לומר דמצות צדקה בגזל הוא חפצא דקליפה מצד המעות עצמן ולא משום מהב"ע, דהרי גם במהב"ע נראה יותר לומר דאדמה"ז מדמה לאתרוג ערלה בזה דנעשה פסול בגוף החפצא בו עושה המצוה, ולכן אין יכול דבר זה לעלות ליבטל וליכלל באוא"ס (אלא שסת"ס מטמאים, ואתרוג מערלה החפצא מגקה"ט בעצם ואין להעלותה אבל במעות הרי הגזל בזה, היינו החיות שבמעשה דיבור ומחשבה בזה (ע"ד חיות דבר שיש בו צד איסור, שרש או ענף "איסור" דאורייתא ודרבנן נשפע ונמשך מגקה"ט כמבואר בפ"ז)<sup>3</sup>.

ג) לעצם השאלה - הנה יש לעיין כן בכל דבר הגזול ונתייאש ונשתנה רשותה, דיכולים לקיים בו מצוה (אדמה"ז תרמ"ט ס"ו) דלכאור' חפץ

(1) אולי אפשר לומר ד"נכלל" קאי בעיקר ובהדגשה על תשמיש קדושה, "מתבטל" קאי בעיקר אס"ת ותשמיש מצוה, ו"עולה" אמצות צדקה.

(2) דישנו שקו"ט במהב"ע אם הפסול הוא משום שהגברא מקיים המצוה ע"י עבירה, או דהחפצא בו נעשית המצוה נעשית בה עבירה, ונראה יותר מביאור דאדמה"ז כאן באופן הב'.  
(3) הנה היו יכולים לומר שאין לדייק מכאן אם הגברא קיים או לא קיים מצות ה'

דאולי אפשר דגם אם הגברא קיים מצות ה' אין "דברים" אלו עולים ומתבטלים ונכללים באוא"ס (אכן בנוגע ל"מותרים בפין", ואתרוג ערלה ברור שגם הגברא אין מקיים המצוה. וכן במהב"ע אין הגברא מקיים מצוה. אבל אולי מצות צדקה במעות גזל - אף שאין המעות מתעלות מ"מ מה שהחיה נפש העני מקיים בו הגברא מצות צדקה. אבל אינו נראה לכאור' בדברי אדמה"ז וכוונתו, דנראה יותר ההיפך, דבעניינים הנ"ל אין להתחיל לקיים מצות ה' ורצונו בדברים שהם היפך רצון ה', אלא שבדברים שהם תחת נוגה, הנה אז כשמקיים מצות ד' נתוסף גם שהגשמי מתעלה כו'.

הגזול הוא "חפצא דקליפה" מגקה"ט מצד עצמה, וא"כ איך שייך לקיים בו מצות לולב וכיוצא?

ואולי אפשר לומר דאין "חפץ" המעות עצמה מגקה"ט בעצמותה אלא שעל ידי מעשה עבירה, הרי החיות שבמדו"מ שבה היא מגקה"ט, ולכן זה פוסל ה(חפץ) מצוה כל זמן ששם "גזילה" על החפץ, אבל בזמן שאין חיוב "להחזיר הגזילה עצמה" אלא דמים בלבד, אין גקה"ט מדו"מ מתייחס לחפץ עצמה ולכן יכולה החפץ לעלות ולהיבטל ולהיכלל בקיום מצות לולב לאחר שנשתנה לרשות אחר כו'.

ד) ובנוגע לדוגמא דקיום מצות שקלים בשקל שנגנב - נראה לומר ע"ד ביאור הערה"ש סי' פו ס"א דמדובר לאחר יאוש, ולכן בצירוף עם שינוי הרשות אין על החפץ ומעות יחס לחיות הגזול ולכן יכול להתקיים על ידו מצות מחצה"ש ולקנות בו קרבנות כו' (אלא שהגונב או הגוזל צריך לשוב ולשלם כפל כו').

ויש להוסיף: דבדין הרמב"ם במחצה"ש יש להקשות מכל קרבן גזול (והרי מחצה"ש שהיא קרבן וממנו קונים הקרבנות): דהקרבן פסולה כשהיא מן הגזול או מטעם מהב"ע או מטעם "קרבנו ולא הגזול" (ב"ק ס"ו ס"ז).

ונראה דהביאור הוא משום דהרמב"ם לשיטתו פוסק בהל' איסורי מזבח פ"ה ה"ז דהגונב או הגוזל והקריב קרבן דפסול והקב"ה שונאו, ד"אם נתיימשו הבעלים הקרבן כשר" (אע"פ דפסק בהל' גזילה פ"ב ה"א, וגניבה פ"ב ה"ו דיאוש כדי לא קנה, ביאר שם המהר"י קרוקוס כמה אופנים וא' מהם, שיש כאן יאוש ושינוי רשות ושינוי השם).

ועד"ז יהיה הביאור לרמב"ם לענין פסול דמהב"ע. וראה המפרשים שתי' על הרמב"ם בפסק הלכה באיסורי מזבח' מקושיית דלהיוי' מצהב"ע.

(4) המפרשים המצויינים ברמב"ם מהדורת פרענקעל: נובי"ת או"ח קל"ג, קל"ד, דו"ח רעק"א לקוטים גיטין נ"ה, חוט המשולש קכג-ד, קכ"ז-ב, ח"ס סוכה ד"ה מתוך, שו"ת כת"ס או"ח קכ"ז, ערול"נ סוכה ל, ישוע"י תרמ"ט סק"ה, בי M"אור"ח סי' ע"ה אות ב', שדי חמד כללים אות מ"ם כלל ע"ז אות ב', אחיעזר ח"ג סי' ע"א א"ד, מעשה למלך, דברי משפט סי' שנ"ד, דברי מלכיאל ח"ג סי' ל'.

(5) ועדיין יל"ע: גם אם נאמר דהוי צדקה ואינו מעות גזול משום דהוי יאוש ושינוי רשות ובאין כאחד, האם בזה נאמר שההוא קיים נדרו דצדקה כיון דהעני קיבל כסף על ידו או נאמר שלא קיים נדרו כיון שלא נתן מממונו כיון שלא היתה שלו. ונראה שתלוי גם בנדר יאוש ושינוי רשות אם ע"ז נעשה שלו לענין זה או לא (לא עיינת).

ה) יש להוסיף להעיר בהא דגזול פסול לקרבן והחפץ קשור בג' קה"ט (דאינו רק פסול כשהגברא גזל אלא החפץ עצמו אינו יכול לעלות כו') מרש"י בויקרא א, טז שבעוף "שניזון מן הגזול נאמר והשליך את המעים שאכלו מן הגזול". (ועד"ז במד"ר על הפסוק). והגם דאין העוף מצווה כו' מ"מ יש בזה "חפצא" דגזל ואינו ראוי לקרבן.



## בענין הנ"ל

### הת' חיים מרדכי פעוונזנער

#### תלמיד בישיבה

במה שכתב הרב יעקב משה שי' וואלבערג, בגליון תתיד בנוגע למ"ש הרמב"ם, בהל' שקלים (פ"ג ה"י) "וכן הגזול או הגונב חצי שקל ושקלו - יצא".

והא פסק אדמה"ז בתניא (פרק לז) שהמשכת גילוי אוא"ס להתלבש בדבר הגשמי, הוא רק "בדבר שהי' תחילה תחת ממשלת קליפת נוגה ומקבל חיותה ממנה שהם כל דברים הטהורים ומותרים שנעשה בהם המצוה מעשית, כגוף קלף התפילין ומזוזה וס"ת, וכמרוז"ל לא הוכשר למלאכת שמיים אלא טהורים ומותרים בפין, וכן אתרוג שאינו ערלה ומעות צדקה שאינן גזל וכיו"ב כו'", הרי ברור שלא יכולים לצאת י"ח מצווה בגזל, ואיך פסק הרמב"ם שכן יוצאים?

ואולי י"ל בזה, ע"פ הידוע בכ"מ שבכל מצוה יש שני גדרים: - יש חיוב גברא, שעל האדם מוטל לקיים המצוה; ויש חיוב חפצא שהמצוה

ויש להוסיף בכללות הענין: דהנה הצ"צ בתניא כאן ציין לתו"א בשלח ס"א ב' דשם כותב אדמה"ז "...בחי' תשובה ... דהיינו בחינת נשיאת הנפש למקורה ושרשה ... בחי' מסירת הנפש מה שהיה נהנה וניזון בנפשו החיונית מכל אכילה ושתייה ... ובכל דחיה ודחיה שישאל מדחה את תאוות גופו ומקרב לבו לעבודת ד' הרי"ז בבחי' מסי"נ כי מ"ל קטלא כולא מ"ל קטלא פלגא, וכן ע"י הצדקה ממעות שאינן גזל כו' כדכתיב וצדקה תרומם גוי...". דלכאוי' בזה נראה דמדובר בבחינת "מסירות נפש" שעל ידי המצוה אבל עדיין זה נחשב לשם צדקה, או דילמא גם כאן כפשטות הכוונה בתניא שאין זה מצוה כלל. ואולי אפשר שגם אם נאמר ש"יצא ידי מצוה" ע"י יאוש ושינוי רשות וכיוצא, מ"מ לגבי ענין מסירות נפש שבמצוה הרי בוודאי שבוה אין כאן ענין זה כיון שלא נותן ממונו ויגעתו שהיה יכול לקנות חיי נפשו. ויש להוסיף דאף דרבינו מבאר בכ"מ דענין הצדקה שהעיקר הוא מה שהעני מקבל, עד שאפי' אם נפל סלע והעני מצאו יש בו מצות הצדקה, ורבינו מוסיף דגם אם האובד הסלע מתחרט אעפ"כ יש בו משום צדקה, מ"מ מובן החילוק בין מעות שלו ומעות גזולות (דאף אם נתייאש הנגזל והיה שינוי רשות כו') - עד שיש לומר דקיום הצדקה מצדו הוא רק אם זה ממונ שלו.

צריכה להיעשות (ולא נוגע כ"כ מיהו המקים, וכה"ג). ועי' בתניא פ"י, ד"ה וישלח תער"ה, ועוד.

ועפ"ז אואפ"ל בדא"פ דמ"ש בתניא שהצדקה צריך להיות ממעות שאינן גזל, קאי על ה"חפצא", ומה שפסק הרמב"ם שיוצא י"ח מצות שקלים ע"י גזל - קאי על ה"גברא".

וההסברה בזה: דהנה תכלית המצות הוא להמשיך בגדרי התחוננים ובעולם הזה אלקות, שהעולם כמו שהוא מצד עצמו הוא גשמי וחומרי וכל מעשה עוה"ז קשים ורעים וכו' (כמבואר בתניא סוף פ"ו), וע"י המצות ממשיך בדבר הגשמי אור השכינה שהוא אור א"ס שיאיר ויגלה בדבר הגשמי תכלית כוונת בריאתו.

ומאידך, יש צורך שכל נשמה תקיים כל המצוות (ואשר בגלל זה היא באה בגלגולים וכו'), אשר בירור זה הוא לנשמה, שע"ז תתעלה למעלה יותר מכפי שהיתה קודם ירידתה.

ובזה יובן שהא דפסק הרמב"ם שיוצאים י"ח בגזל, הרי זה מצד הנשמה, שאז לא נוגע כ"כ אופן עשייתה, והעיקר הוא העשי', ומכיון שהוא קיים מצוות מחצית השקל - אף שהוא גזול - אבל קיימה בפועל, יצא.

ובתניא מדובר בנוגע לההמשכה שנעשית ע"י המצוה, וכמו שהאדמה"ז כותב בתחילת הענין, וזה לשונו: "ממשיכים גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עוה"ז בדבר שהי' תחלה תחת ממשלת קליפת נוגה וכו'", והמשכה זו יכולה לרדת רק אם המצוה נעשית בדבר מותר, ונראה פשוט.



## ההמשכה שע"י חסד וההמשכה שע"י תורה [גליון]

**הרב משה נתן הלוי פישער**

**"כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר**

בגליון תתיד הקשה הרשד"ב ווינבערג על מש"כ בד"ה כי תשא תשל"א בס"ה ש"ההמשכה דתורה... אינה כההמשכה שע"י חסד", ומביא בהמאמר ממארז"ל הנ"ל "רבה דעסק בתורה חי מ' שנין אביי דעסיק בתורה ובגמ"ח חי ס' שנין". - דאם ההמשכה דחסד הוא יותר מההמשכה שע"י תורה הי' צ"ל שאם רבה שרק עסק בתורה חי מ' שנים הי' אביי

שעסק בתורה ובגמ"ח צריך לחיות עכ"פ כפול מזה פ' שנים, ומזה שנתוספו לו בזכות התורה רק עוד כ' שנים, מוכח, לכאורה שאדרבה פעולת התורה היא רק חצי מפעולת החסד, עכת"ד.

ואין זו קושיא כלל שהרי המדובר שם (בר"ה דף יח, א וביבמות קה, א) הוא דאביי ורבה דאתי מבית עלי, שיש עליהם קללה שלא יאריכו ימים, וכפרתם הוא רק ע"י תורה וגמ"ח, כמבואר שם. והנה זה פשוט דמי שנולד לבית עלי אינו צריך למות ביום שנולד.. אלא כמש"כ בשמוא' א' (ב, לג) "וכל מרבית ביתך ימותו אנשים", היינו שימותו בצעירותם, ובסנהדרין דף יד, א בד"ה הכתיב פירש"י שהכוונה הוא, "כשבאין לכלל אנשים בן שמונה עשרה שנה" (וכהסיפור בגמ' ר"ה ויבמות על המשפחה מבית עלי שהיו מתים כשהיו בני י"ח).

ובחדא"ג מהרש"א ביבמות שם כתב דבלי זכות תורה וגמ"ח היו צריכים לחיות כ' שנה, דאז מתחילים דיני שמים, ובזכות התורה נתוספים עוד כ' שנה (ולכן רבה שעסק בתורה חי מ'), ובזכות גמ"ח עוד כ' (ולכן אביי שעסק בשתייהם חי ס').

ועפ"ז מובן שלא רואים שם שפעולת גמ"ח הוא חצי מפעולת התורה, אלא דשויים הם (אלא שצע"ק לתווך דברי המהרש"א (שאמורים לחיות עד כ' שנה) עם פירש"י (שמתים בני י"ח)).

אמנם עדיין צ"ב מהו הוכחת כ"ק אדמו"ר משם דההמשכה שע"י חסד גדולה יותר מההמשכה שע"י תורה, הרי לכאור' שם רואים דשויים הם?

ויש לבאר עפמ"ש"כ שם בתד"ה רבה ואביי, שגם רבה עסק בגמ"ח אלא שאביי עסק טפי מיני', ועפ"ז נמצא שמה שנתוסף לרבה כ' שנים אין זה רק בזכות תורה אלא בצירוף של גמ"ח, ולאביי שעסק יותר בגמ"ח נתוספו לו רק בזכות זה עוד כ' שנים (חוץ מהכ' שנים שנתוספו לו ג"כ בזכות תורה וגמ"ח), ומוכח שפיר דההמשכה שע"י חסד היא גדולה יותר מההמשכה שע"י תורה.



## רמב"ם

### בענין לא יעשנו קפנדריא

#### הרב משה הבלין

חבר לשכת הרבנות, ראש ישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

כתב הרמב"ם בפיי"א מהל' תפילה ה"ח "היה לבית הכנסת או לבית המדרש שני פתחים לא יעשנו קפנדריא כדי שיכנס בפתח זה ויצא בפתח שכנגדו לקרב הדרך שאסור ליכנס בהם אלא לדבר מצוה".

ובהלכה ט ממשיך "מי שצריך ליכנס לבית הכנסת לקרות תינוק או חברו יכנס ויקרא מעט או יאמר שמועה ואחר כך יקרא חברו כדי שלא יכנס בשביל חפציו בלבד", "ואם אינו יודע יאמר לתינוק מן התינוקות קרא לי הפסוק שאתה קורא בו, או ישהה מעט בבית הכנסת ואח"כ ייצא", "שהישיבה שם מעסקי המצוות הוא שנאמר אשרי יושבי ביתך וגו'". ובהלכה י שם ממשיך "מי שנכנס להתפלל או לקרות מותר לו לצאת בפתח שכנגדו כדי לקרב את הדרך".

ובכסף משנה בהלכה ח הקשה למה לא הביא הרמב"ם גם מה שאומר ר' אבוהו שאם היה שביל בעיקרו מותר, היינו אם הבית הכנסת מוקם שהיה שביל מעיקרו מותר לעשות קפנדריא, ומתוך שהרמב"ם ס"ל כדברי ר' אליעזר בן שמוע בגמ' מגילה דף כז, ב שאמר מימי לא עשיתי קפנדריא לבית הכנסת משמע שמדובר גם בגווני דשרי, דאי לאו הכי מאי רבותיה, והיינו שהכסף משנה מבאר שהרמב"ם סובר כר' אלעזר בן שמוע שמימי לא עשיתי קפנדריא.

אבל לכאור' קשה, דמדברי ר' אלעזר בן שמוע משמע שאינו אסור מצד הדין כמ"ש הכסף משנה, אע"פ שמותר לעשות קפנדריא אבל לא עשיתי, ומזה שהרמב"ם משמיט הלכות שאם נכנס ע"מ שלא לעשות קפנדריא שמותר, וכן את ההלכה שאם היה שביל מעיקרו שמותר משמע שהרמב"ם סובר שבאופנים אלו אסור לעשות קפנדריא.

ועוד אינו מובן בהרמב"ם, במ"ש הרמב"ם מי שנכנס להתפלל או לקרות מותר לו לצאת מפתח שכנגדו כדי לקרב את הדרך, דהקשה הכס"מ למה הרמב"ם כתב דין זה אחרי הלכה ט שמדובר בענין מי שצריך ליכנס לבית הכנסת לקרוא תינוק או חברו יכנס ויקרא מעט, ולא

כתבו מיד אחר הלכה ח שאם היה לבית הכנסת שני פתחים שלא יעשנו קפנדריא, ונשאר בצ"ע.

ואולי אפשר לבאר בכ"ז דהנה הן בגמ' מגילה ד' כט, א, והן בגמ' ברכות ד' סב, ב מובא המאמר "ואמר ר' חלבו אמר ר"ה הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר לעשות קפנדריא, שנא' ובבוא עם הארץ לפני ה' במועדים דרך שער צפון להשתחוות ייצא דרך שער נגב וגו'" ובזה יש שני גרסאות, גירסא א' הובא ברא"ש במגילה וברי"ף בברכות שגורסים "מצוה", אבל אחרים גורסים "מותר", וישנו הבדל משמעותי - דאם הגירסא הוא מצוה הווה הפירוש שר' חלבו אמר ר"ה אינו חולק על ר' נחמן בר יצחק שהנכנס ע"מ לא לעשות קפנדריא שמותר לעשות קפנדריא, אלא מוסיף שאם נכנס לבית הכנסת להתפלל מצוה לצאת מפתח אחר, משום שנכנס לשם תפילה ויש מצוה לצאת מפתח אחר.

אבל לפי הגירסא שמותר מוכרח לומר שר' חלבו אמר ר"ה חולק על ר' נחמן בר יצחק, שלדעת ר' נחמן בר יצחק אם נכנס ע"מ שלא לעשות קפנדריא מותר לעשות קפנדריא, וא"כ מה מוסיף ר' חלבו אמר ר"ה שהנכנס להתפלל מותר לעשות קפנדריא.

ובזה אפ"ל בב' אופנים: א. שמחדש ר' חלבו אמר"ה שאעפ"י אם כוונתו לעשות קפנדריא מכל מקום מותר לעשותו אם נכנס להתפלל (ועיין במג"א בהלכות בית הכנסת או"ח סי' קנא ס"ק ו' שכתב כך), כלומר אם נכנס לשם מצוה אפי' כוונתו לעשות קפנדריא מותר לעשות קפנדריא, משא"כ לר' נחמן בר יצחק רק אם נכנס שלא לשם קפנדריא מותר לעשות קפנדריא. ב. דהחידוש של ר' חלבו אר"ה הוא דאליבא דר' נחמן בר יצחק גם אם נכנס סתם או עושה איזה מצוה אפי' עושה אח"כ קפנדריא מותר, כלומר גם אם כוונתו לעשות קפנדריא אבל אם בינתיים עשה מצוה אחרת או בכלל אם היה שביל מעיקרו שמותר.

משא"כ ר' חלבו אמר ר"ה מחדש שלעשות קפנדריא זה זלזול בקדושת בית הכנסת גם כשעושה מצוה אחרת לא מועיל אם כוונתו לעשות קפנדריא, ולכן אם היה שביל מעיקרו גם אסור, האפשרות היחידה שמותר רק אם נכנס לכתחילה כדי להתפלל או לקרות ואח"כ נמלך לצאת מפתח אחר מותר כי לא היתה שום כוונה לעשות קפנדריא, וא"כ יוצא שר' חלבו אמר ר"ה חולק על ר' נחמן בר יצחק בשני הדינים, שגם אם נכנס שלא ע"מ לעשות קפנדריא וגם אם היה שביל מעיקרו אסור לעשות קפנדריא שעצם עשיית קפנדריא הווה זלזול בקדושת בית הכנסת.

ולפי זה אפשר לבאר את הרמב"ם שהרמב"ם בהלכה י' גורס מותר ולומר כאופן הב' שהחידוש של ר' חלבו אמר ר"ה שאסור בכלל לעשות

קפנדריא אפי' שעושה מצוה, רק אם נכנס כדי להתפלל או לקרות בלי שום כוונה אחרת אז מותר לצאת מפתח אחר כמו שכתב הרמב"ם בהלכה י' שמי שנכנס להתפלל או לקרות מותר לו לצאת בפתח שכנגד כדי לקרב את הדרך.

ולפי"ז מובן מה שהרמב"ם לא מביא את שני ההלכות של ר' נחמן בל יצחק שאם נכנס שלא ע"מ לעשות קפנדריא ואם היה שביל מעיקרו כי הרמב"ם סובר שר' חלבו אמר ר"ה חולק על שני הלכות אלו כי רק אם נכנס לשם תפילה או מצוה אחרת בלי שום כוונה לעשות קפנדריא מותר אם אח"כ נמלך לצאת מפתח אחר, ולפי"ז מובן גם קושיית הכס"מ למה הרמב"ם מביא הלכה י' לאחר הלכה ט' ולא לאחר הלכה ח', כי בהלכה ח' מביא עצם ההלכה שאסור ליכנס לבית הכנסת אלא לדבר מצוה אבל אין חומרא מיוחדת בלעשות קפנדריא, ובהלכה ט' מביא שאם רוצה לקרות לתינוק או חברו מותר ליכנס ויקרא מעט וכו'. כלומר אע"פ שכוונתו ליכנס כדי לקרות לתינוק או לחברו אבל היות ועשה מצוה מותר ליכנס. ואח"כ בהלכה י' מביא את הדין של ר' חלבו אמר ר"ה כדי לחדש שבקפנדריא יש דין מיוחד של זלזול שאפי' אם נכנס ע"מ לעשות קפנדריא ועשה מצוה לא מועיל כמו בהלכה ט' בלקרות תינוק או חברו, אלא רק אם נכנס כדי להתפלל בלי שום כוונה לעשות קפנדריא רק אז מותר לצאת מפתח אחר וזה החידוש של ר' חלבו אמר ר"ה.

ולכן מביא הרמב"ם הלכה י' אחרי הלכה ט' ולא אחרי הלכה ח' שהרמב"ם הולך כאן מהקל אל הכבד, שקודם הביא עצם הדין שצריך ליכנס לבית הכנסת רק למצוה ואח"כ הדין שאפי' אם כוונתו ליכנס לבית הכנסת לא לצורך מצוה אבל אם עושה מצוה, מותר, ואח"כ הדין שבקפנדריא יש דין מיוחד של זלזול שגם אם יעשה מצוה לא יועיל אם כוונתו לעשות קפנדריא כמו בלקרות תינוק או חברו, אלא רק אם נכנס להתפלל בלבד אז מותר לצאת אח"כ מפתח אחר אבל אם מלכתחילה כך היתה כוונתו אסור.

ועיין במג"א באו"ח הלכות בית הכנסת סי' קנ"א ס"ק ו' ובביאור הלכות שם וכן באשל אברהם ס"ק ז' שם ובכף החיים שם. ועדיין צריך עיון בכ"ז.



## קרקפתא דלא מנח תפילין

### הרב דוד שרגא פאלטער

א' מאנ"ש - משיגן

בהוספות ללקו"ש ח"ו (לפרשת בא) מובא בזה"ל: "מהו גודל התועלת כשיצליח המשתדל ויהודי אחד יניח תפילין פעם אחת, והכי בשביל הנחת תפילין פעם אחת, כדאי להשתדל בהשתדלות גדול? - מענה: ... קרקפתא דלא מנח תפילין, יש לו דין מיוחד (ר"ה יז, א) ופס"ד ברור ברמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ה), דהיינו שלא הניח מעולם, ז.א. שע"י שמניח תפילין פעם אחת, יוצא הוא מסוג זה. ואף שבכמה ראשונים הלשון קרקפתא דלא מנח תפילין (סתם - בלי תיבת מעולם) ומפרשים באופן אחר, הרי כנ"ל - בנוגע לדינא - פס"ד ברור הוא ברמב"ם - "מעולם".

ויש להעיר ולהוכיח כנ"ל מפס"ד אחר ברמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ה) "בשעה ששוקלים עוונות אדם עם זכויותיו, אין מחשבים עליו עון שחטא בו תחלה, ולא שני, אלא משלישי ואילך ...

"אבל הציבור תולים להם עון ראשון, שני ושלישי, שנאמר על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו (עמוס ב, ג), וכשמחשבים להם על דרך זה - מחשבים להם מרביעי ואילך, הבינונים אם הי' בכלל מחצה עונות שלהם שלא הניח תפילין מעולם - דנים אותו כפי חטאו, ויש לו חלק לעולם הבא..."

הרי מובן גם מהלכה זו (בלה"ק של - רמב"ם) "שלא הניח תפילין מעולם" שמי שהניח אפילו פעם אחת הרי הוא נמצא בסוג אחר לגמרי.



## הוי דן את כל האדם לכף זכות [גליון]

### הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם בענין "הוי דן את כל האדם לכף זכות" - לכאורה עוד יש להוסיף בביאור דעת הרמב"ם:

דהנה הענין דהוי דן את כל האדם לכף זכות ניתן להתפרש בשני אופנים: (א) דהוא חלק ופרט ממצות אהבת ישראל. (ב) הוא דין פרטי בפ"ע.

ולמד הרמב"ם כאופן הא', ולכן פס"ד להלכה בס' היד רק לגבי דיין וסנהדרין וכו', משא"כ הוי דן - לכל אחד - נכלל באהבת ישראל, כמו שכתבתי בגליון הקודם.

ומה שהכריחו להרמב"ם ללמוד כן אולי י"ל עוד, ובהקדים: דהנה בחז"ל מצינו כמה מקורות לענין זה ובשינויים מזל"ז, ולדוגמא - בכמה מקומות נאמר "והוי דן את כל האדם לכף זכות" (אבות פ"א מ"ו) ואילו באחרים "הוי דן את חבירך".

כלומר גם בחז"ל לא הוגדרה באופן ברור מי בכלל זה ולכן בס' הי"ד שההלכה בה צריכה להיות ברורה השמיטה הרמב"ם.

ועוד וגם זה עיקר: הביטוי "הוי" "והוי" מצביע שזה הנהגה טובה לתתחילה אבל אי"ז מן (עיקר) הדין, ולכן בסהמ"צ הביאו הרמב"ם רק כתוספת וכו'. ומה"ת מוסב רק כלפי דיין וכו', "בצדק תשפוט [הדיין השופט וכיו"ב] עמיתך".



## הלכה ומנהג

### ביאור שיטת אדה"ז בטעם דבהיתרא בלע מהני הגעלה

#### הרב אברהם הרץ ר"מ בישיבה

הנה באיסור שנבלע בכלי ע"י חום האש בלא רוטב צריך להכשירו ע"י האור, דכתשמישו כך הכשרו, כדכתיב "כל אשר יבא באש תעבירו באש". והיכי דבלע היתרא ואח"כ נאסר, כגון קדשים שנעשה נותר, אזי מהני הגעלה ברותחין אף שבליעתו הי' ע"י האש כמבואר בע"ז עו, א "התם היתרא בלע הכא איסורא בלע".

הנהגה נחלקו הראשונים אי מהני הגעלה בבלע היתרא רק קודם שנעשה איסור נותר או שאפילו לאחר שנעשה האיסור נותר מהני הגעלה כיון דבליעתו הי' בהיתר.

ויש שכתבו דתלוי בפלוגתת הראשונים בהא דכתיב "ומורק ושוטף במים", דיש מצוה בקדשים לעשות מריקה ושטיפה במים - אם מצוותו היא קודם שנעשה איסור נותר או מצותו היא לאחר האיסור, דפליגי הרמב"ם ותוס' בזה, דלש' התוס' (זבחים צז, א) שהוא לאחר שנעשה נותר, מוכרח דהיתרא בלע היא על שעת הבליעה אע"פ שבשעת ההגעלה הי' נותר, אבל לשיטת הרמב"ם דמצותו היא קודם שנעשה נותר, יש לומר דהיתרא בלע מהני רק אם בשעת ההגעלה היא עדיין היתר (רש"ש ע"ז שם)

והנה בשו"ע אדה"ז סי' תנא סעי' כה וכן כתב בהגהה סעי' יג שם, דהיכי דבלע בשר ואח"כ בלע חלב ע"י חום האש מהני הגעלה, אע"פ שבשעת ההגעלה יש כאן איסור דבב"ח מ"מ כיון דבשעת הבליעה הי' היתרא יש כאן הדין דהיתרא בלע.

וכן מבואר בפירש"י שם ד"ה לעולם וז"ל "משום דבקדשים היתרא בלע וכו' לא חמיר איסורו שכשנעשה נותר לא הוי איסורא בעיני', שבתוך דופני הכלי הי' בלוע ומעולם לא הוכר איסורו". עכ"ל. ומפשטות לשונו משמע דאף לאחר שנעשה נותר מהני הגעלה. וצ"ב הטעם בזה דלכאורה כיון דכבר נעשה האיסור, מאי שנא מאיסורא בלע דלא מהני הגעלה.

דבשלמא אם עשה ההגעלה קודם שנעשה האיסור, אע"פ שההגעלה אינו מוציא כל הטעם שנבלע ע"י האש, מ"מ מכיון שרק טעם קלוש נשאר אחר ההגעלה לא חל איסור נותר ובב"ח על טעם קלוש זה, ולא דמי לאיסורא בלע שעדיין יש בליעת איסור בכלי, אבל לפי שיטת רש"י ואדה"ז ועוד צריך לבאר מהו הטעם דמהני הגעלה לאחר שנעשה האיסור נותר וכיו"ב, הרי עכשיו בא להגעיל בליעת איסור וע"י הגעלה אינו יוצא כל הבליעת איסור שבכלי - ויצטרך ליבון כמו באיסורא בלע.

ויש שכתבו דגזה"כ דבבלע היתרא מהני הגעלה [דקרא ומורק ושוטף במים איירי בהיתרא בלע].

והנה בהגהה בשו"ע אדה"ז שם כתב לבאר הטעם בזה וז"ל בא"ד מ"מ אותו מועט טעם בשר הבלוע מאד בתוכם עד שאינו נפלט מהם ע"י האור (ר"ן) קלוש הוא מאד ואינו כדאי שיחול עליו שם חדש דהיינו שם בשר בחלב, לפיכך די להם בהגעלה כדי להפליט מהם עיקר טעם הבשר עם עיקר טעם החלב שהן איסורין מחמת שהן כדאי להקרא עליהם שם בשר בחלב, וכן נפלטין ע"י הגעלה לפי שאינן בלועים מאד, ומותר טעם הבשר עם מותר טעם החלב שהן בלועין מאד הרי הן קלושין מאד ואינן כדאי להיות נקרא עליהם שם בשר בחלב, כיון שטעם הבשר הי' קלוש מאד קודם שנבלע בו החלב אין שם חדש יכול לחול על טעם קלוש הזה".

ותוכן הביאור הוא דאע"פ שנעשה איסור קודם הגעלה מ"מ שם בב"ח חל רק על הבליעה שיוצא ע"י הגעלה, אבל הבליעה שנשאר בכלי היא טעם קלוש, ולא חל על בליעה זו שם בב"ח. ולא דמי לאיסורו בלע שכל הבליעה בכלי הי' איסור, וזהו כוונת רש"י שם ע"ז, וראה בחי' הריטב"א שמפרש כן דעת רש"י בשם הרמב"ן, ע"ש.

והנה בחמץ קודם הפסח יש שכתבו דכיון דעכשיו היא היתרא מהני הגעלה כמו בקדשים, ויש שכתבו דדמי לאיסורא בלע ובעי ליבון, וכן פסק המחבר סי' תנא, וכן פסק אדה"ז שם [רק היכי דיש צד אחר להקל יש לצרף דעת האומרים דמהני הגעלה].

וצ"ב מאי שנא מבליעת קדשים ובב"ח, ובפרט לפי הטעם בשיטת הסוברים דאף אחרי שנעשית איסור מהני הגעלה משום דגזה"כ דבבליעת היתר מהני הגעלה, א"כ חמץ קודם הפסח הוי היתרא ומדוע בעי ליבון.

והנה אדה"ז בהגה"ה שם מבאר לפי הנ"ל דלא דמי חמץ לבב"ח, דהתם צריך שיחול שם חדש אחר שנבלע בכלי ועל טעם הקלוש בבליעה הפנימית לא חל ע"ז שם בב"ח, אבל חמץ כיון שבשעת בליעתו הי' שם חמץ רק עדיין לא הגיע האיסור - "וכשמגיע פסח ממילא נאסר טעם קלוש הזה שבתוכם כיון שכבר נקרא עליו שם חמץ משעה שנפלט ונתפרש ממשות החמץ שנצלה עליהם".

דהיינו שכל הבליעה בכלי הוי חמץ, כיון שממשות החמץ שנצלה עליהם נבלע בכלי, והאיסור ממילא חל על חמץ בפסח שכולל גם הבליעה הפנימית, ולא דמי לבב"ח ונותר שצריך שיחול אח"כ שם חדש על הבליעה הפנימית, ועד"ז מבואר בריטב"א שם.

והנה בסי' תנב פסק המחבר דקודם הפסח קודם שעה חמישית יכול להגעיל כלים בני יומו אע"פ שאין שישים, ולא נאסר הכלי מחמת החמץ שנפלט במים ע"י הרוחתין וחוזר ונבלע בכלי, דהוי ג' נ"ט בר נ"ט דהיתרא [דנותן טעם שבכלי שאח"כ נותן טעם במים וחוזר ונותן טעם בכלי ושוב אינו נאסר כשמגיע פסח].

והקשו בזה (ראה פר"ח סי' תנב וביאור הגר"א שם סק"א, ובביאור הלכה שם) - דלשיטת המחבר (סי' תנא) דבעי ליבון בחמץ דחשיב כאיסורא בלע דממילא נאסר הבליעה הפנימית, א"כ מדוע הכא פסק דהוי ג' נ"ט בר נ"ט דהיתרא, הרי באיסורים אין חילוק בין ב' ניתן טעם לג' וראה במ"א שם סק"א ובחק יעקב שם אבל הטעם אינו מבואר שם].

והנה לשיטת אדה"ז בביאור הטעם דבחמץ לא מהני הגעלה, דאף דהיתרא בלע מ"מ הבליעה הי' חמץ משעה שנבלע בכלי, ולא דמי להיתרא בלע שנעשה אח"כ שם חדש על הבליעה שבתוך דופני הכלי.

- לפי"ז היכי דיש כאן ג' נ"ט בר נ"ט לא חל על טעם קלוש זה שם חמץ, ודמי להיתרא בלע דבב"ח וקדשים, וכמבואר באדה"ז סי' תמו סעי' מה בא"ד וז"ל "אבל אם קודם הפסח עירה שומן זה כשהוא רותח לתוך כלי אחר מותר להשתמש באותו כלי בפסח בלא הכשר, דכיון שטעם חמץ שבשומן הוא קלוש מאד אין בו כח להקרית שם חמץ לאותו מעט שומן שנבלע בתוך הכלי כדי שיאסר כשיגיע הפסח".

דבאופן זה דיש כאן ג' נותן טעם דהיתרא הוי טעם קלוש מאד שלא חל עליו שם חמץ כדי שיאסר אח"כ, ולא דמי לנצלה ממשות חמץ בשפוד, שמשעה שנבלע שבכלי שם חמץ עליו ונאסר ממילא בפסח. ומיושב פסקי המחבר הנ"ל לפי ביאור אדה"ז בזה.

[וצריך לחלק דג' נ"ט דאיסורא אע"פ שהוי טעם קלוש מאד, מ"מ שם איסור עליו, משא"כ בהיתרא שצריך לחול עליו איסור].



## מצה עשירה בערב פסח שחל בשבת

### הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

א. הנה בשנה זו שער"פ חל בשבת מתעוררת השאלה במה לצאת ידי חובת לחם משנה בסעודות שבת, דמצד אחד הבית נקי מכל חמץ, וחמץ אסור משעה חמישית בש"ק בבוקר (שו"ע אדה"ז ריש סי' תמג), וקשה להכניס חמץ לבית, ובפרט עם ילדים קטנים ואורחים שאולי אינם מקפידים כ"כ בזהירות מפירורי חמץ (-ושאלה זו מסתבכת במיוחד במוסדות ובבתי חב"ד, כמובן ואין להאריך).

ולאידך לצאת חובת לח"מ במצה, הנה לא מיבעיא להמנהג לא לאכול מצה ל' יום לפני פסח או מר"ח ניסן (וראה ח"י סי' תעא ס"ק ז), אלא אפי' אלו שאין נוהגין כן, ואפ"ל שאלו שבאים לבקר בבתי חב"ד וכדו' אין להם מנהג קבוע בזה - הרי כתבו האחרונים (ראה נטעי גבריאל הל' ער"פ שחל בשבת פי"ח סעי' א ובהערות ופכ"ג סעי' ט ובהערות) שמי שאין לו מנהג יכול לאכול מצה רק בסעודת ליל שבת (עד עמוד השחר - שו"ת פרי השדה ח"ג ס"י ס"א), אבל בסעודת שחרית אפי' קודם שעה חמישית אסור לאכול מצה, וכמ"ש הרמ"א סי' תעא סעי' ב וז"ל "אבל

מצות שיוצאין בה בלילה אסורים לאכול כל יום י"ד, עכ"ל. ומבאר כ"ק אדה"ז בשלחנו שם סעי' ד (מהירושלמי) שהוא מטעם שאמרו חכמים כל האוכל מצה בע"פ כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו ע"כ, א"כ עדיין יש לעיין במה ניתן לצאת י"ח לחם משנה בבוקר.

ולכאורה העצה הטובה ביותר בקביעות ש.ז. הוא לאכול מצה עשירה - היינו מצה שנילושה עם מי פירות'.

דהנה בסי' תמד סעי' ב-ג דן אדה"ז בנוגע לסעודת שלישית שזמנה אחר חצות היום, אם יכול לאכול מצה עשירה ושבמדינות אלו אין נוהגין לאכול מצה עשירה בער"פ מטעם שנת' בסי' תסב (וראה שם סעי' ז), משמע שלסעודת ליל שבת ובוקר מותר לאכול מצה עשירה.

וקצת צ"ע למה לא כתב כן אדה"ז במפורש עצה זו (ולשיטת שאר הפוסקים היו יכולים להרוויח יותר, לדעת אדה"ז (שם סי' ב-ג) אין לאכול מצה עשירה משעה ה' ואילך, אבל לשאר פוסקים (ראה שו"ת נוב"י ח"א סי' כא ערוה"ש סי' תמד סעי' ה, ועוד) יש להקל ולאכול מצה עשירה עד חצות אם יש צורך קצת - אבל כאמור שיטת אדה"ז וכן הרבה פוסקים כמו ה'דרך החיים', 'אבני שוהם' ח"ג סי' יא, דאין להקל אחר שעה רביעית).

ועפ"י כל הנ"ל יש להבין מדוע לא נהגו לצאת יד"ח לח"מ במצה עשירה בע"פ שחל להיות בשבת? ודחקו למצוא עצות שונות להנצל מפירוורי חמץ וכדו'.

1) בסי' תעא סעי' ד-ה כותב אדה"ז שמצה עשירה היינו "שעירב בה מי פירות", ובסעי' ה' שם ש"טעם המי פירות נרגש במצה" משמע שהמי פירות נתערב עם מים, ובסי' תמד סעי' ב מתאר מצה עשירה "דהיינו מצה שנילושה ביין או שמן או דבש או חלב או שאר משקין ומי פירות", ע"ש.

אבל ראה שו"ע אדה"ז סי' תסג דמדבריו שם משמע דיש שני סוגי מצה עשירה: (א) עיסה שנילושה במשקין שאינן מתולדות המים והם הנק' מי פירות - לבד בלי תערובת מים (שם סעי' א-ב). (ב) עיסה שנילושה במים עם מי פירות - ובוה תלוי אם טעם המי פירות נרגש בעיסה או לא (שם סעי' ג-ו) נמצא שיש שני סוגי מצה עשירה. ולמעשה כותב שם אדה"ז (סעי' ז) דכבר נהגו להחמיר שלא ללוש אפי' במי פירות בלבד שחוששים שמא נתערב בהם מים כל שהוא, עיי"ש (וראה גם לקו"ש חט"ז ע' 122, ובהערות בשוה"ג שם).

אך כ"ז הוא נוגע לדיון אם יכולים להשתמש במצה עשירה זו בחג הפסח עצמו (או עכ"פ אחר שעה עשירית), אבל לאכול מצה זו קודם שעה חמישית פשוט שמותר (מטעם איסור חמץ ומצה) וכדלקמן. וזה התיווך בין המתבאר בסי' תעא סעי' ו דכתב וז"ל "במקומות שנוהגין לעשות מצה עשירה אבל כבר נת' בסי' תסב שבמדינות אלו אין נוהגין כלל לעשות מצה עשירה" עכ"ל"ק להמבואר בסי' תמד, ומה שנדון בזה לקמן.

(ולמעשה שהפוסקים הספרדים ובראשם הב"י סי' תמד והמ"מ הל' חו"מ פ"ג הל' ג והברכ"י ועוד הרבה כתבו לאכול מצה עשירה, וכן כמה פוסקים אשכנזים פסקו כן והרב סילבער בקול קורא דשנת תשי"ד כתב דזהו דרך המובחר - כ"ז בנטעי גבריאל שם).

והנה כמה אחרונים (ראה המצוין בס"ג שם הערה ד) נתנו טעם לאסור מצה עשירה לפי דברי המהר"ם חלאווה (פסחים מט, א) דאפי' בציקות של נכרים אסורין בער"פ כיון שיש בו טעם מצה, וגם עפ"י דברי הב"ח (סי' תמד ותעח) שכתב דמדין "ארוסה" אסור לאכול מצה רק מסוף זמן אכילת חמץ אבל מטעם לתיאבון אסור כל היום. ולכן כתבו דבמצה עשירה דיש בה תרתי לגריעותא: הן טעם מצה, והן לתיאבון והי' אסור לאכלו.

אבל באמת: א) הבאנו לעיל דדעת אדה"ז שאיסור ארוסה חל כל היום מעמוד השחר ואילך, ודלא כב"ח. ב) אפי' לשיטת הב"ח וכו', כ"ז שייך רק בסעודת שחרית ולא בסעודת ליל ש"ק. ג) ועיקר במצה עשירה שלא רק נתערב מי פירות אלא שנילושה רק עם מי פירות, יל"ע אם אכן יש בזה אותו טעם של מצה שיוציא יד"ח בפסח - ועכ"פ צ"ע בזה.

ואשר נראה לבאר טעם המנהג שבד"כ אין משתמשים במצה עשירה בשבת שחל בע"פ, דהוא לא מטעם ענין חמץ ומצה כלל אלא מטעם אחר לגמרי, והוא שיש להסתפק - ובפרט לדעת אדה"ז - אם אפשר לברך ברכת המוציא על מצה עשירה, וכן אם יהיה חיוב ברהמ"ז.

דזה ברור ופשוט דהגדרת לחם שברכתו המוציא ולאחריו ברהמ"ז הוא רק קמח עם מים, וזה נק' לחם גמור, והוא מה שדרך בני"א לקבוע סעודתו עליו (ראה שו"ע אדה"ז סי' קסח סעי' ז ובסדר ברה"ז ריש פ"ב), אבל שאר מיני לחמים שאין דרכם של בני"א לקבוע סעודתם עליהם מברכים בומ"מ ועל המח"י, ונכלל בזה (וראה שו"ע שם סעי' יג ובסדר ברהמ"ז שם סעי' ז וסעי' ט "ולענין הלכה וכו'", ע"ש) עיסה שנילושה במי פירות לפי שאינה עשויה לקביעות סעודה.

ועל לחם גמור מ"ע מן התורה לברך ברהמ"ז רק אם אבל כדי שביעה אלא דחכמים תקנו לברך אפי' על כזית (סדר ברה"ז שם), אבל כל שאר מיני לחמים הכולל עיסה שנילושה במי פירות מברכים המוציא וברהמ"ז רק כשאוכלים כשיעור קביעות סעודה. ואכ"מ לבאר באריכות ענין זה אבל בקיצור - דיש בזה כמה דיעות דדעת כמה אחרונים (א"ר, ברכ"י, ר"י מליסא, ועוד) דשיעור זה הוא ג' או ד' ביצים, וכמה אחרונים סוברים דאין לברך המוציא וברהמ"ז אלא כשיעור סעודת קבע של ערב או בוקר.

וראה בכ"ז במשנ"ב סי' קסח ס"ק כד, ובשעה"צ שם אות יט, וזהו דעת הגר"א ואולי גם במג"א.

אבל דעת אדה"ז (סי' קסח סעי' ח, ובסדר שם) ששיעור סעודת ערב או בוקר הוא כחצי עשרון, דהיינו 21.6 ביצים - לערך 43.2 אונצ'עס שהוא יותר משתי פונט ומחצה! - (ואף ששיעור זה הוא גדול מאד, וראה שו"ת אג"מ ח"ג סי' לב דכותב דאין לחשוש לשיעור זה, דשום אדם אינו אוכל שיעור גדול כזה לסעודתו ע"כ הרי אנחנו בדרך המלך נלך, וזוהי שי' כ"ק אדה"ז שלאורו נלך נס"ו).

מובן שמדובר כאן אם לא שבע בפחות משיעור זה, אבל פחות מד' ביצים אפי' שבע מזה יברך על לחם אחר תחלה (סדר-שם), ולכה"פ צריך לאכול כשיעור ד' ביצים לחם ולהיות שבע ממנו כדי שיוכל לברך המוציא עליו לבדו - ושיעור זה של ד' ביצים מקובל אצל הרבה פוסקים ואחרוני זמנינו. והוא כחצי פונט לחם.<sup>2</sup>

ולהעיר שבברכ"י סי' קסח אות ה (הובא בשע"ת שם אות ד) מביא מחלוקת הפוסקים, ד"א שכל אכילת שבת נחשבת קבע וממילא אפי' אכל פחות מכשיעור סעודה חייב לברך המוציא וברהמ"ז, והסכים הברכ"י לדיעה זו, ובשו"ת אג"מ או"ח סי' ל"ב מחזק שיטה זו וכותב דבסעודה המחוייבת בש"ק לכו"ע הוא קביעות סעודה, ואפי' אכל פחות משיעור קביעות צריך לברך המוציא וברהמ"ז.<sup>3</sup>

אבל במאמר מרדכי או"ח סי' תמד אות ב כ' מפורש דעל מצה עשירה בין בשאר ימות השנה בין בשבת ערב פסח, אם אכל פחות משיעור קביעות סעודה צריך לברך בומ"מ ועל המח"י. וכן אדה"ז אינו מחלק בכל הנ"ל בסעודת שבת. וגדולה מזה מצינו בכף החיים סי' תעא אות טו"ב דכתב בחולה שאסרו לו הרופאים לאכול מצה בליל א' של פסח ואכל מצה עשירה - מברך עלי' בומ"מ.

(2) [ושיעור ד' ביצים הוא ה'מינימום' שצריך לאכול מלחם זה, שאינו לחם גמור לברך המוציא, אלא שאם אוכל ד' ביצים ואינו שבע מזה לבדו ומצרף לזה מיני ליפתן כגון בשר, דגים וביצים וכדו', ואז הוא שובע מזה, יכול לברך המוציא ברהמ"ז - שו"ע אדה"ז סי' קסח סעי' ח ובמ"ב שם ס"ק כ. ושיעורים גדולים אלו - חצי פונט מצה, ועוד לפתן, אולי קשה בסעודה קצרה בש"ק בבוקר מוקדם. ובפרט לאלו שאין נוהגים לאכול כ"כ בשעה מוקדמת כזו].

(3) ובזה יתורץ מה שהרבה תמהו על עלון הלכתי ש"ל לאחרונה שסידר אחד מבניו הרבנים של בעל האג"מ, ושם נכתב ששיעור מצה עשירה לאלו שרוצים הוא אפי' מצה אחת, והקשו ע"ז וכו', אמנם ההסבר הוא שהולך בזה בשיטת אביו וצ"ל.

ועכ"פ נראה דלצאת מידי כל הספיקות נהגו רבים לקחת לחם גמור ללח"מ בשבת זו.

ועפ"י כל הנ"ל אולי יש לדייק למה אין אדה"ז מביא מפורש בסי' תמד סעי' כג לקחת מצה עשירה לסעודת שבת, ורק כותב שאין נוהגין לאכול מצה עשירה משעה ה' ואילך - שלא להיכנס לספק ברכה זו.

ובר מן דין העירני א' מחשובי הרבנים שליט"א, ששיטת אדה"ז הוא שיכולים לצאת יד"ח סעודת שבת במיני מזונות, וכן העירוני שמובא מכ"ק אדנ"ע שיש לאכול חמץ גמור בער"פ (אולי כדי לעשות הבדלה מפורשת מחמץ למצה החיובית) - ולכן אין נוהגים במצה עשירה.

עכ"פ היוצא לנו מכל הנ"ל, דבמקומות שאי אפשר בלאו הכי כגון מוסדות ובתי חב"ד וכדו', שא"א ליזהר מפירורי חמץ או שקשה להשיג כמות גדולה של חלות בשבת זו, הנה נכון לקחת מצה עשירה לשבת זו, ולסמוך על כל הדיעות המובא לעיל, ובפרט אם מוסיפין מיני לפתן המשלימים לשיעור שביעה.

ובפרט לפי מכתב כ"ק אדמו"ר המובא בלקו"ש חי"א דחיוב לח"מ אפשר לצאת ממי שעושה הברכה - וכן שמעתי מורים רבנים מורי הלכה בפועל. ואולי הרב/השליח וכיו"ב יברך על שני לחמים גמורים לצאת לכולם יד"ח, והמסובין יאכלו מצה עשירה.



## זמן קבלת שבת

### הרב מרדכי פרימאק

בעמ"ח "לוח הזמנים"

יש להעיר על מה דאיתא בשו"ע אדה"ז בסימן רסא סעי' ו' ("צריך להסתלק מכל ספק ולקבל שבת הרבה קודם תחילת השקיעה) ולכן כו"י דתיבות אלו בהחצ"ג המה דברי המדפיס [והם רק לפי קונטרס אחרון], ונראה שמתענה בזה את הקורא, ובקל אפשר לטעות שהם דברי הרב בש"ע.

ואמנם יש קבלה שאדה"ז חזר מפסקו שבש"ע, אבל בשו"ע גופא נקט כר"ת דג' מילין ורביע ודאי יום, ומ"מ כתב שיש אנשי מעשה שפורשים ממלאכה שעה ורביע קודם תחילת שקיעה, אבל אין למהר להדליק הנר וכו' עד שעה ורביע זמניות שקודם צאת הכוכבים. ואפילו בדיעבד אם הדליק אז הנר צריך לכבותו ולחזור ולהדליק (כי "העיקר כסברה

ראשונה", דהיינו ר"ת), ואין ספק שלא יעץ למי שאינו בקי להדליק בזמן שאינו מועיל כלום, וצריך לכבות ולחזור ולהדליק הנר.

שוב כתב בסימן רסג ס"ו "ומכאן סמכו הקדמונים שהיו משגרים התינוקות מבהכ"נ לבתיהם קודם ברכו שיצו להדליק אז, ולא ידליקו קודם מנחה וכו'".



## ביצד להכין את הזרוע שבקערה?

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהגדה של פסח מכ"ק אדמו"ר (תשל"ט - ע' ו') כתב: "הזרוע - נוהגין לקחת חלק מצואר עוף. כן מדקדקין שלא לאכול הזרוע אח"כ - כל זה הרחקה שלא יהא כל דמיון לקרבן פסח. ומטעם זה הנה כ"ק מו"ח אדמו"ר מסיר כמעט כל הבשר מעל עצמות ה"זרוע". עכ"ל".

- ולא כתב מה יש לעשות עם "חלק מצואר עוף", וחקרתי אצל אנ"ש (ווקני אנ"ש), ושמעתי ג' אופנים: (א) שצולין את ה"זרוע" חי. (ב) שרק מבשלים ואין צולין כלל. (ג) שקודם מבשלים (במרק) ואח"כ צולין. ויש לברר מהו המנהג האמיתי של אנ"ש (וב'עולם' המנהג הוא לצלות חי (כנף של עוף)).

שוב ראיתי ב'אוצר מנהגי חב"ד' - "בהתקדש חג הפסח" (ע' קל) שכתב: "כ"ק אדמו"ר זי"ע היה מסיר חלק מהבשר שעל חוליות הגרגרת ולעתים גם את החוט הפנימי שבחללן. וה"זרוע" היתה צלויה, ושמא גם נתבשלה קודם לכן". עכ"ל בס"ג. ובאות ד' שם מביא ממנהגי קרלין שרק מבשלים, ובזידיטשוב צולים, ומציין לנטעי גבריא אל הל' פסח ח"ב (ע' רכח-ט).

הגה"ח ר' מרדכי שמואל אשכנזי, רבה של כפר חב"ד אמר לי לאחרונה שרק מבשלים, וכך שמעתי בעבר גם מפ"י הרה"ח כו' ר' שלום וילנקין ע"ה, ברם ממרא דתרא דפה, הגה"ח ר' יצחק יהודה ירוסלבסקי שליט"א שמעתי שקודם מבשלים ואח"כ צולין. וצ"ע למעשה בכ"ז.

גם יל"ע במ"ש שם ש"מדקדקים שלא לאכול הזרוע אח"כ" - האם במשמע שכלל לא אוכלים אח"כ, אפי' למחרת היום, או שרק בליל הסדר בלבד אין אוכלים, משא"כ למחרת? (-ע"י שו"ע אדה"ז (סתרע"ג סו"ס

(כ'): "ויכול לעשותן בין צלויין בין מבושלין מעיקר הדין", ובסעיף כא שם: "אבל הבשר אין נוהגין לאוכלו בלילה הזה".



## קערה לבעל הבית או לכל אחד?

### הנ"ל

שמעתי שהרבה נוהגין לעשות קערה לכאו"א אפי' לילדים, וצ"ע מהו המנהג הנכון של אנ"ש, אם עושים קערה רק לבעה"ב בלבד, או גם לילדים (לאחר בר-מצוה, או גם לפני ברמ"צ).

וע"י שו"ע אדה"ז (סתע"ג סכ"ד); "כל הדברים אלו דהיינו המצות והמרור והחרוסת וב' תבשילין א"צ להביא אלא לפני מי שאומר ההגדה דהיינו לפני בעה"ב", עכ"ל.



## ניעור טלית מן הטל בשבת

### הרב ח.ד.א. טיפענברון

משלוחי כ"ק אדמו"ר - לונדון, אנגלי'

בשו"ע סי' שב סעי' א מביא המחבר וז"ל: "המנער טלית חדשה שחורה מן הטל שעלי' חייב, שהניעור יפה לה כמו כיבוס, והוא שמקפיד עלי' שלא ללבשו בלא ניעור".

ושם בהגה וז"ל "וכל שכן שאסור לנער בגד שנשר במים או שירדו עליו גשמים ודוקא בבגד חדש שמקפיד עליו [כל בון]".

ובמג"א שם ס"ק ב': "חדש שמקפיד עליו, לפי שמתקצר במים [כל בון] משמע חדש שמקפיד עליו, אע"ג דגבי טל אמרינן בגמ' והוא דקפיד כו' מים שאני שמתקצר. ובספר הזכרונות אוסר בכל הבגדים".

והנה בהבנת דברי המג"א "ובספר הזכרונות אוסר בכל הבגדים" חולקים הנו"כ, הבא"ה סק"ב מפרש וז"ל: לפי שמתקצר במים ואיסור זה שייך בכל הבגדים בין שחורים בין שאר צבעים, ספר הזכרונות עיין ע"ת.

וכמו"כ הלבוש"ש במ"א ס"ק ב' וז"ל: ולכן הזכיר רמ"א בגד חדש ולא כתב שחור, דדוקא בטל בעינן שחור אבל זה שמתקצר ועי"ז מקפיד לכן אין חילוק בין שחורים ללבנים".

אמנם המחצה"ש חולק בזה, והגם דמביא דברי הכנה"ג שמצטט דברי ס' הזכרונות דאינו חולק על הרמ"א וסובר ג"כ שכל הדין של ניעור בין מטל ובין מגשם ומים מדובר בבגד חדש דוקא, אלא דאין חילוק אם הוא שחור או לבן. - עכ"ז מדייק בדברי ס' הזכרונות מלשונו של המג"א גופא ומסיק שכן פליג על הרמ"א. וז"ל "ודוקא חדש... ובס' הזכרונות אוסר בכל הבגדים משמע דר"ל אפי' ישן, חולק על הרמ"א. (ומוסיף: וס' הזכרונות לא שזפתו עיני מימי)". ע"כ.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' שב סעיף ב' כתב וז"ל: "בד"א בטל אבל אם ירדו גשמים (הרבה) על שום בגד בין לבן בין שחור ושאר מיני צבעונים, וכ"ש אם נפל במים, הואיל ונבלעו בו מים אסור לנערו, מפני שדרך כלל כל בגד בלוע ממים כשמנערין אותו נסחטין ממנו מים, והוא שהבגד חדש שמן הסתם הוא מקפיד עליו ביותר לנערו מיד שמתקצר במים, אבל אם אינו מקפיד עליו מותר לנערו... ויש מי שאוסר אף אם הוא בגד ישן שאינו מקפיד עליו, וטוב לחוש לדבריו". עכ"ל.

ושם בהמ"מ וציונים על הגליון מציין על ה"יש מי שאוסר... אפי' בגד ישן" ספר הזכרונות הובא במ"א סק"ב. - היינו כמו שמפרש המחצית השקל בדברי המג"א.

והנה לאחרונה יצא לאור מחדש ס' הזכרונות, הוצאת מכון אהבת שלום, ושם בדף קצ וז"ל: ואיסור זה שייך בבגד שחור ובין בבגד לבן ומכל מראה שיהי' כי אין הסחיטה תלוי' במראה, כמו שנראה מדברי הכל בו שהביא הרב [ב"י] ש"א מחודש י"ו [?] "עכ"ל (כציטוט בעל הכנה"ג).

וצ"ע בזה, דנראה דדעת הס' הזכרונות היא דכל הבגדים - היינו בגד בכל צבע לאו דוקא שחור כדינו של טל, וכדעת הלבושי שרד ובא"ה.

ומפורש עוד שם דבעל ס' הזכרונות בא רק להוסיף על הכל בו ולא לחלק עליו.

עוד צלה"ב, דבתחילת הסעיף מביא אדה"ז וז"ל "בד"א בטל אבל אם ירדו גשמים על שום בגד בין לבן ובין שחור ושאר מיני צבעונים... אסור לנערו... והוא שהבגד חדש...", עכ"ל. ושם בהמ"מ וציונים על הגליון: כל בו הובא ב"י ס' ש"א.

וצ"ע דבהכל בו [הובא שם בב"י סי' ש"א] אינו מזכיר כלל שדינו של מים שונה מטל בנוגע לגוונים אחרים (כל חידושו היא שמדובר דוקא בבגדים חדשים מפני שמקפיד עליהן יותר לפי שמתקצרין במים), וא"כ

קשה למה הציון לזה הוא הכל בו, לכאורה זהו הוספת ס' הזכרונות על דברי הכל בו, שמבאר, היות שהטעם הוא משום שמתקצר א"כ מה לי גוון שחור או לבן.

והא דכותב המחצה ש"ש' זכרונות "לא שזפתו עיני מימי" א"א לומר על אדה"ו, דבקונטרס אחרון ס' רמט סק"ה מביא השגת ס' הזכרונות על המהר"ם גלאנטי בדין ברכה שאינו צריכה, וכותב על המג"א שלא ראה גוף הס' הזכרונות רק מה שהעתיק בכנה"ג, אולם אדה"ו בעצמו ראה ס' הנ"ל.

ואפשר לומר, דמקור דינו של תחילת הסעיף הוא באמת הוספת ס' הזכרונות על דברי הכל בו, ומקור של ה"ש מי שאוסר" הוא המחצית השקל שמחמיר בזה לפי הבנתו בהמגן אברהם (לא כמ"ש בהמ"מ), ואדה"ו מביא ב' הדיעות בהבנת המגן אברהם ומסיק שטוב לחוש לדברי המחמיר. ועוד צריך עיון בכל זה.



## קידוש במקום סעודה בליל הסדר

**הרב שמואל זאיאניץ**

**ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון**

הקשו כמה איך מקויים קידוש במקום סעודה בליל הסדר, דהרי אוכלים הסעודה הרבה אחרי הקידוש. ובערה"ש מבואר שהוא משום שאין ההגדה הפסק גדול לפי שהיא לצורך אכילה משום "לחם שעונים דברים הרבה". אבל לכאור' נראה דאדמה"ז תע"ג סע' כ"ה מרמז לטעם אחר ו"ונהגו להביא כל דברים אלו לפני בעה"ב מיד אחרי קידוש קודם אכילת הירקות (כדי שיהיה הקידוש סמוך להתחלת הסעודה דהיינו הבאת המצה והמרור כ"י ס' רע"א)...".

(הגם דיש לעיין לציון בסי' רע"א וכפי שהעיר במראה מקומות וציונים, מ"מ נראה יותר דסגנון הלכה זו, הוא לעשות כן "שיהיה קידוש סמוך להתחלת סעודה" קשור בדין קידוש במקום סעודה, ולא נראה דקשור עם ענין שיהיה ניכר שבא לכבוד שבת, דשם העיקר השלילה שלא להביא לפני זה וכאן נראה החיוב שיביא מיד עכשיו. ונראה הכוונה בציון רע"א לתחילת הסימן שם ס"א "...ואחר הקידוש צריך לאכול מיד כדי שיהיה הקידוש במקום סעודה).

(1) ראה שו"ת חזון עובדיה ח"א ס' י"א.

וכן נראה לכאור' מסי' תפב ס"ג דחולה שא"י יכול לאכול כ"א כזית א' בלבד, "יאכל תבשילו ושאר סעודתו בלא נט"י ... ואחר גמר סעודתו יטול ידיו בלא ... ויברך המוציא ועא"מ...". דרואים דגם אם לא אכל סעודה, היינו לחם - מצה, עד לאחרי זמן, לאחרי ההגדה (שכבר התחיל לאכול "שולחן ערוך"), מ"מ אין זה חסרון דקידוש במקום סעודה בדיעבד.

ואע"פ שבסעי' א שם כתב "ויאכל כזית מיד כדי שיהיה קידוש במקום סעודה כמו שנתבאר בסי' רע"ג...". אפשר דהיינו כשכבר יכול להתחיל אכילת פת יש לו לאכול מיד אבל בענין חולה ומוצא דא"א לו להתחיל האכילה, אז נחשב "במקום סעודה" כשעשה מה שיש לעשות ב"הבאת הסעודה" מיד אחרי הקידוש.

ואם נכון, הרי שבסדרים ציבוריים כשהוא שעה"ד כו' לכאורה נראה (דמפאת הבעיא דקידוש במ"ס) יכולים לקדש לפני לילה (ולשתות ד' כוסות לאח"כ כו') ואין חסרון דקידוש במ"ס כיון דמובא הסעודה מיד לאחריה (המצה ומרור כו').



## לסמוך על שמירת חבירו בבדיקת חמץ

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בשוע"ר הל' פסח סי' תלא סי"א, "אם הוא יושב ולומד קודם צ"ה ואומר לחבירו שאינו לומד שכשיגיע זמן הבדיקה יזכיר אותו ויפסיקו מלימודו, ה"ז מותר". ובקונטרס אחרון ס"ק ב' כותב "בא"ז העתיק מותר ללמוד משמע אבל לדבר הרשות לא מהני, וכן הוא במ"א סי' ער"ה לחד שינויי' וע"ש בט"ז". וביאור דבריו לכאור', דבשו"ע הל' שבת שם ה"ב כותב המחבר "אבל שניים קוראים ביחד, שאם בא האחד להטות יזכירנו חבירו". ובמג"א סק"ה "הקשה מהרי"ל דא"כ יהיו שניים מותרים לרכוב ע"ג בהמה דאם בא לחתוך זמורה יזכירנו אחר"? ומתרץ המג"א ב' תירוצים ו"חד שינויא" הוא דדוקא בקריאה התירו לו אבל במילי דרשות לא. ועיי"ש עוד תי', וכן בסק"ד כתב אבל לא פולין, עיי"ש.

---

(2) דהיינו אם נאמר דהמג"א סק"א ואדה"ז לא סבירא להו כהט"ז. דצ"ל קידוש בזמן הראוי לסעודה.

אבל הט"ז סק"ג שם כותב "אבל שנים קורין כו' משמע דלענין פולין אין חילוק דאפי' בשנים אסור, דכ"א מפלה ובודק אחר כנים הוא בודק במקום אחר, וה"ל כמו לענין קריאה בב' ענינים. אם לא שהאחד מפלה והשני משמרו שזה ודאי מותר". מבואר כאן שדעת הט"ז דאפי' לדבר הרשות מהני שומר. והנה בשוע"ר שם ס"ד כותב אדמוה"ז "וכן אם מפלה את בגדיו הוא משמרתו שלא יטה ה"ז מותר" מפורש לכאן שפוסק כהט"ז [ושם צייין על הגליון ט"ז סק"ד והוא ט"ס וצ"ל סק"ג] דלדבר הרשות ג"כ מהני שומר.

וצע"ק דכאן בהל' פסח נראה שמכריע כהמג"א ד"לדבר הרשות לא מהני, ובפנים בהל' שבת מפורש כהט"ז דמהני, וגם צ"ע למעשה האם כ"פנים" בהל' שבת או "כהקו"א" בהל' פסח ?

ואעתיק מה שכתב לי אאמו"ר כתשובה על שאלתי: הנה מבואר בהקדמת בני המחבר לשוע"ר "והיתה התחלתו בהיותו יושב בשבת תחכמוני, במקום תחנון של הרב הקדוש ... שם הואיל באר את התורה בהלכות ציצית והלכות פסח, ושניהם נגמרו שמה עד בואם שמה הני תרי צנתרי דזהבא ... ובמיעוט שנים ב' נגמר חיבור אחד על או"ח בשני לוות כתובים, פנים וחוק. הלוח הפנים הוא ההלכות בטעמיהן ... בחוק חכמות תרונה בלוח השני, הנקרא בשם קונטרס אחרון". ועפ"ז הרי שהלכות שבת, הם בתראי ביחס להלכות פסח.

אלא שעדיין לא באנו בזאת אל המנוחה, שהרי שוכרו בצידו בהא דלהלן בהקדמה הנ"ל [ד"ה ואחר] שכותבים בניו הק' "ואחר רוב שנים שהוסיף פליאות חכמה על חכמתו בעמקות ובקיאות ... אז התחיל להגיה ולחדש בספרו זה מחלק או"ח - והתחיל מהלכות נטילת ידים, כנראה לעין כל מבין עומק דיני נט"י המיוסדים על אפני פז, וחדושים נפלאים יסודותם בהררי קודם מעיון הראשונים". - וכאן הבן שואל, האם מכיוון שנקטו הדוגמא המיוחדת ש"נראה לעין כל" בהל' נט"י, מכלל שבשאר ההלכות שאינו "נראה לעין כל" לא איסתייעא מילתא להשלים רצונו "להגיה ולחדש" וכו'. אז שלדוגמא בעלמא נקטוהו, שכשם שבהל' נט"י הדבר נראה "לעין כל" כן הוא גם בשאר החלקים אף שאינם כל כך נראים לעין כל.

ואם אכן חידש והגיה שאר חלקי או"ח, שוב נשאלת השאלה - האם כשם שבתחילת כתיבת החיבור לא הלך לפי סדר השו"ע אלא עסק לכל לראש בהל' נט"י והל' פסח - כן הוא גם בהגהתו וכו' [אף שלא פירטוהו בניו הק'], שגם בזה עסק בסמיכות לנט"י בהלכות פסח, ואם כן שוב הו' להו הלכות שבת בתראי, או שלאידך גיסא, יתכן שלאחר נט"י שזהו

מהלכות הסבוכות שבחלק הראשון באו"ח עבר אולי בשלב ההגהה להלכות שבת, שהם ג"כ הררים התלויים בשערה, ורק אח"כ עבר להלכות פסח - ובמילא לא נדע מאי קמאי ומאי בתראי.



בהמשך הקו"א שם כותב אדמה"ז "וצריך לחלק בין זו להא דאמרינן בפ"ב דסוכה דלא מהני מוסר שינתו לאחרים משום דערבך ערבא צריך עכלה"ק.

ולכאור' יש לבאר דבריו, דהוקשה לרבינו הגמ' בסוכה כו, א "תניא ישן אדם שינת עראי בתפילין אבל לא שינת קבע, ליחוש שמא ירדם? אמר רב יוסף בריה דרב עליאי במוסר שינתו לאחרים. מתקיף ליה רב משרשיא ערבך ערבא צריך", וברש"י מפרש "שמא אף הוא ישכן וישן".

משמע מהגמ' שהטעם היחידי לכך שמסירת השינוי לשומר לא מהני הוא משום טעם האמור "ערביך ערבא צריך", אבל לולי זאת הי' מועיל העמדת שומר למרות שהמדובר על דבר הרשות כשונה. - וא"כ קשה על הא"ז ומג"א שכתבו לדבר הרשות לא מהני שומר.

ואולי יש לבאר החילוק (כדברי רבינו "ויש לחלק"): בתפילין יש איסור לישון איתם שינת קבע, ולכך צריך שמירה מעולה לכל משך הזמן שלא יירדם, ובפרט שמירה על שינוי במצב הדברים שלא יעבור ממצב של "שינת עראי" למצב של "ירדם". ולכן כשבעינין שמירה מעליא כזו יהני ג"כ לדברי הרשות לולי החשש של "ערבך ערבא צריך", וכנ"ל.

משא"כ בבדיקת חמץ ששם יש מצוה לבודקו, שמירה מתבטאת בזה שמזמן לזמן יזכירו שהמצוה עדיין לפניו, אבל אין השמירה דורשת תשומת לב כ"כ של השומר, ולכן דווקא בכגון דא לא נסמוך על עירנותו של השומר מלבד לצורך מצוה אבל לא לדבר הרשות ודו"ק.



## שכח לצלות הזרוע בעש"ק

### הרב יוסף יצחק איידעלמאן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בקונטרס ערב חג הפסח שחל בשבת, שיצא לאור בשנה זו ע"י הרב י"צ בלינוב, כותב שאם שכח לצלות הזרוע בערב שבת יצלנה בליל החג ויאכלנה למחרת ביום.

והנה בהקדמה רשם שהקונטרס הוא לכל העדות, אבל פרט זה אינו מתאים למנהגנו שלא אוכלים את הזרוע גם לא למחרת, וכנראה שזו הכוונה בלוח כולל חב"ד בציינו להגש"פ עם לקוטי טעמים כו', ולכן יש שהציעו לשים (צוואר עוף) מבושל (או לקחת מאת שכנו).



בלוח כולל חב"ד שיש הנוהגים בקביעות כבשנה זו לא לאכול מצה ומהמינים הנכנסים בחרוסת ומרור גם ביום ששי י"ג ניסן. ואבקש מקוראי הגיליון לציין מי הם היש הנוהגים והאם נהגו כך בחב"ד.



## בדיקת חמוץ בער"פ שחל להיות בשבת

### הרב אפרים הלל הלוי העלער

ר"מ ישיבת חב"ד ליובאוויטש - קווינס

כתב אדה"ז בסי' תמד וז"ל "י"ד בניסן שחל להיות בשבת כיון שא"א לבדוק בליל שבת שהרי אסור לטלטל את הנר לבדוק לאורו, וגם ביום א"א לבדוק כמש"נ בסי' תל"ג לפיכך מקדימין הכל לבדוק בליל ששי שהוא ליל י"ג". עכ"ל.

ויש לדקדק במש"כ מקדימין "הכל" לבדוק בליל ששי, דלכאוו' מילת "הכל" מיותרת היא, דפשוט שכולם מקדימין לבדוק שהרי בליל שבת אסור לכולם לבדוק, ומה קא מוסיף בזה שמקדימין הכל לבדוק.

והנה באמת יש לחקור בזמן בדיקת חמוץ בע"פ שחל בשבת, האם עיקר החיוב הוא כבכל השנים בליל י"ד, ורק היות דא"א מטעם איסור טלטול הנר, לכן קבעו לבדוק לפנ"ז, והוה ע"ד תשלומין לעיקר זמן הבדיקה שתיקנו בליל י"ד.

ולפי"ז באמת אי"צ לבדוק בליל י"ג דוקא אלא העיקר לפני ליל י"ד (שבת), וכגון באם יש לו רק אכסדרה שמעיקר הדין יכול לבדוק לאור היום, הרי יכול לבדוק ביום י"ג עש"ק, וכפשטות לשון המשנה פסחים מט, א "ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת", הרי שהעיקר הוא לפני השבת ולא דוקא בליל י"ג.

או י"ל דכשחל ער"פ בשבת יש לבדוק בליל י"ג, כי כך היתה עיקר התקנה בדביקת חמץ, דמעיקרא תיקנו דכשחל ער"פ בחול בודקין בליל י"ד, וכשחל בשבת בודקין בליל י"ג, היינו שליל י"ג הוא עיקר זמן בדיקת חמץ בקביעות זו, ואינו כתשלומין לליל י"ד, דליכא חיובא כלל בליל י"ד כשחל בשבת. ולפי"ז צריך לבדוק דוקא בליל י"ג.

והנה בסי' תלג ס"ז הביא אדה"ז ב' דעות, באם בדק כל חדריו - בשאר השנים - לפני ליל י"ד, די"א שצריך לחזור ולבדוק פעם אחרת לפחות חדר א' בליל י"ד, כיון שבלילה זה חל חיוב הבדיקה על כל ישראל שלא בדקו עדיין, חל החיוב גם ע"ז שבדק שלא לחלק בינו לבין כל ישראל. וי"ח ע"ז וס"ל שאי"צ לחזור ולבדוק כלום בליל י"ד, כיון שכבר בדק כל חדריו כדנינם בלילה לאור הנר, ומכריע אדה"ז שחזור ובודק חדר אחד, אך בלא ברכה.

ומעתה יל"ע בקביעות שנה זו שחל ע"פ בשבת והקדים לבדוק לפני זמן הבדיקה - בליל י"ב או י"א וכו', האם נאמר הך דינא - דחזור ובודק פעם אחר בזמן החיוב שלא לחלק בינו ובין כל ישראל - גם כשזמן החיוב הוא בליל י"ג. ולכאור' תלוי בחקירתינו הנ"ל ביסוד הבדיקה בליל י"ג, אי מהוה רק ע"ד תשלומין לעיקר זמן הבדיקה בליל י"ד, או שאם כן קבעו בעיקר זמן בדיקת חמץ, וכנ"ל.

ואולי י"ל דזהו דקא' אדה"ז "מקדימין הכל לבדוק בליל ששי שהוא ליל י"ג", דגם אם כבר בדק לפני"ז מ"מ חוזר ובודק בליל י"ג<sup>2</sup>, כי ליל י"ג הוא עיקר זמן הבדיקה כשחל ע"פ בשבת, ואינו רק כתשלומין לליל י"ד, דמהיות שא"א לבדוק בליל י"ד מפני טלטול הנר לכן קבעו שכל ישראל

(1) מקורו בירושלמי, מרדכי בשם ראב"ן ושם: שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, ומבארו אדה"ז שלא לחלק בינו ובין כל ישראל, ועכ"פ חיוב בדיקה חדשה יש כאן, ולא מדיני פסח אלא שלא לחלק בינו ובין כל ישראל חל חיוב על הגביר לבדוק עוה"פ הגם שביתו כבר בודק הוא, ודו"ק.

(2) או כשיש לו רק אכסדרה לבדוק, ע"י אדה"ז סי' תלג ס"ב וס"ה, ודו"ק.

יבדקו בליל י"ג. וכדי שלא לחלק בינו לבין כל ישראל לפיכך מקדימין הכל לבדוק בליל ששי שהוא ליל י"ג דוקא, ודו"ק.

שוב ראיתי בשם שו"ת התעוררות התשובה סי' רב, דאולי מותר לבדוק גם בשבת עצמה ע"י טלטול נר מנכרי, ואולם כ"ז באם לא תקנו כלל לבדוק בליל י"ג דוקא ורק בתשלומים ל"ד, אך אם היתה עיקר התקנה לבדוק בליל י"ג דוקא, איך יבדוק ב"ד לכתחילה. אכן בדיעבד אם לא בדיק ב"ג יל"ע אם יבדוק ע"י עכ"ם ב"ד שהוא שבת, ואכ"מ.



## אחיזת רצועת התפלין בשעת נפילת אפיים [גליון]

הת' שניאור זלמן וילהלם

תות"ל - 770

בגליון הערות הקודם (תתיד) העיר הרב א.ב. דאין מנהג חב"ד "וגם לא מנהג קהילות אחרות" לאחוז בשעת נפילת-אפים ביד ימין את רצועת התפלין, וכנראה הכריח כן מצד מש"כ לפנ"ז מהמובא בשוע"ר סי' קלא ס"א שנוהגים להטות בשחרית על ימינו ולא על שמאלו, משום כבוד התפלין שבשמאלו, וא"א לחלק בין רצועה של יד לשל ראש "להחמיר בשל יד ולהקל בשל ראש!" (ועי' שוע"ר סימן מב סעי' ג, ובלקו"ש חכ"א עמ' 234), ולכך הסיק כדבריו הנ"ל.

ולהעיר מהמובא באחרונים (הנהגות והערות בשו"ע (שטערנבוך - בני-ברק)) די ש נוהגים בשחרית כשמטין על ימין לאחוז ברצועה של תפלין של ראש.

ומבאר דאין בזה בזיון לתפלין, כיון שכל מה שאמרו בשו"ע להטות בשחרית כשיש לו תפלין בשמאלו על צד ימין משום כבוד תפלין (ל' המחבר), הפי' דהוי בזיון לבית של התפלין, ולכך אמרו שלא יטה, אבל ברצועה אין כלל חשש מצד כבוד תפלין.

ויש להוכיח כדבריו מדויק זה בלשון המובא ברמב"ם והפוסקים להטות, וכן בשוע"ר שם מובא "ועכשיו שלא נהגו ליפול על פניהם ממש, אלא בהטיית הראש, ואם היה מוטה על ימינו ... וי"א להטות על יד ימינו", דהיינו שמוטה הוא ע"ג השוק - מקום התפלין עצמם. ולא על מקום הזרוע שזהו מקום רצועה של יד דאם יטה ע"ג זרוע לכא' לא שייך שיקרא מוטה לצד ימין או שמאל, אא"כ נאמר שמוטה ע"ג השוק (והקיבורת) ששם תש"י, ואז הוי בזיון להם.

ע"ד המובא בשוע"ר סימן מא גבי הנושא משאו על ראשו, דצריך לחלוץ תש"ר "ואפי' דבר קל", וכו'.

ועוד מוכח מזה שהזכירו כל הפוסקים "משום כבוד התפילין" ולא הזכירו רצועות, אף ששייך גם ברצועות בזיון, כמובא בשוע"ר סימן מ סעי' א "אסור לתלות תפילין על היתד בין ברצועות בין בבתים מפני שהוא דרך בזיון".

והמורם מכל זה דיש נוהגים לאחוז ביד ימין לאחוז רצועות תש"ר, ואין בזה חשש בזיון, ומ"מ אין זה מנהגנו רק מפני שבליובאוויטש לא נהגו כן, כפי שסיים הרב הנ"ל בהערתו.



## פשוטו של מקרא

מה זכו ישראל

הרב אלחנן יעקובוביץ  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

שמות ג, יא ברש"י ד"ה "וכי אוציא את בני ישראל" - "ואף אם חשוב אני, מה זכו ישראל שתעשה להם נס כו'..."

לכאורה אי אפשר לפרש כפשוטו שמרע"ה מקטרג ח"ו על ישראל שאין להם זכות כדי לצאת ממצרים, והרי זה עתה (בפ"ב, יא) למדנו ש"ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם גו'", ובפירש"י ד"ה "וירא בסבלותם" - "נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם", וכן מה שכתוב בהמשך הפרשה שהגן על איש עברי ומס"נ להרוג את המצרי, וכן למדנו על עזרתו לבנות יתרו שאינן מעמו, ואיך יתכן שאם הקב"ה מתגלה אליו בסנה ומתאר לו את עני עמו אשר במצרים "ואת צעקתם .. מפני נוגשיו גו'" ומבקש ממנו "לכה ואשלחך .. והוצא את עמי בני ישראל ממצרים", אומר מרע"ה מה זכו ישראל כו' .

(\* ראה לקו"ש חלק לו שיחה לפ' שמות ב', ובהערה 11 שפ. המערכת)

וי"ל בדרך אפשר שזה על דרך שאמר אברהם (טו, ח) במה אדע כי אירשנה, ומפרש רש"י "הודיענו באיזה זכות יתקיימו בה כו'", שגם כאן שאל משה רבינו ע"ה מה זכו ישראל כו', כלומר איזה זכות יש להם שכדאי שתעשה להם נס ואוציאם ממצרים, שאם אין להם זכות, כלומר ענין מיוחד, כמו מצוה מסוימת שמחזיקים בה, הנה אם יצאו ממצרים יתכן שהשחרור לא יפעל עליהם לטובה, וזה דומה לענין פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם, שכמבואר בענין זה, שאף שהקב"ה רצה שיהי' לעולם, שלכן צוהו שלא יאכל מעץ הדעת, כי ביום אכלך גו', אבל לאחר שכבר אכל מעץ הדעת והמשיך רע על עצמו, לא רצה הקב"ה שיאכל מעץ החיים וחי לעולם, כי אז ימשיך גם את ענין הקליפה לעולם, ואין זו התכלית.

- ועד"ז י"ל במצרים, שאם אין בידם זכות מיוחדת, למה להם לצאת, והרי כמה וכמה דרכים לפני הקב"ה לשחררם מקושי העבודה, ושיהי' להם טוב במצרים, ואז אדרבה יבררו את מצרים וכו'.

וע"ז ענה לו הקב"ה, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה כו', ובסוף "דבר אחר כו'" מסיים רש"י והיא הזכות העומדת לישראל, שבזה נרמז שזו הזכות העומדת לעולם, כי כשיש להם במה להתעסק (בתורה כו') הרי כדאי השחרור.



## שבוע דמכת חושך

### הנ"ל

שמות י, כב "ויט משה את ידו על השמים ויהי חשך אפלה ... שלשת ימים" ובפס' כג ממשיך "לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש תחתיו שלשת ימים גו'".

הנה מפשטות לשון הפסוק משמע שפסוק כב הוא לחוד ופסוק כג לחוד, והיינו שפסוק כב אומר בכללות שהי' חשך על ארץ מצרים, ובפסוק כג מבאר ומפרט באיזה אופן הי', שהחשך הי' עד כדי כך שלא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו. ולפי זה הנה מה שמסיים בפסוק כג (ולא קמו איש מתחתיו) שלשת ימים הם אותם שלשת ימים של פסוק כב.

אבל כמובן שאי אפשר לפרש כן, שמלבד שתיבות שלשת ימים השניים מיותרות, הרי קיי"ל שכל מכה שמשה שבוע, וא"כ בודאי לא הי' המכה רק שלשה ימים.

ואם כן ה"שלשת ימים" של פס' כג הם שלשת ימים אחרים (נוספים) על של פס' כב, ונמצא שפס' כב מדבר על חשך סתם (יותר קל), ופס' כג מדבר על חושך יותר כבד שלא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו.

וזה אינו נכון עפ"י פירש"י, אלא שהשלשת ימים שבסוף פסוק כב, מחובר הוא לחצי פסוק ראשון של פסוק כג, והיינו שהשלשת ימים הראשונים (של סוף פסוק כב) הם היו כאלה שלא ראו איש את אחיו. ומה שכתוב אח"כ בפסוק כג ולא קמו איש מתחתיו, זה הי' בשלשה ימים נוספים, שאז החשך התגבר שלא רק שלא ראו איש את אחיו, אלא גם לא יכלו לקום, וכמבואר באג"ק של אדמו"ר הרי"צ ג"ע (ח"ח עמ' לג) שהחשך הי' כמו רהיטים, שלחן, כסא וכו', ותפס מקום גשמי.

ולהעיר שכנראה בגלל החיבור שבין שני הפסוקים כב - כג, והצורך לפרשם (את החיבור שביניהם), מצינו כמה וכמה גירסאות בד"ה שברש"י בפסוק כב, ובכללות ג' המה: א) ויהי חשך אפלה שלשת ימים וגו'. ב) ויהי חשך אפלה וגו' שלשת ימים וגו'. ג) ויהי חשך אפלה שלשת ימים.

והנה לכאורה הגירסא הכי מובחרת היא האמצעית, שלאחרי תיבת אפלה (בפסוק כב) יש המשך ("בכל ארץ מצרים שלשת ימים") שלכן כתוב "וגו'", ואחרי תיבת שלשת ימים (בפסוק כג) יש המשך לאחרי תיבות שלשת ימים ("ולכל בני"י הי' אור במושבותם").

משא"כ לגירסא הראשונה הנה אף שכנראה הכוונה בתיבות שלשת ימים הם ה"שלשת ימים" שבפסוק כג ולכן כתוב אחרי זה תיבת וגו', שהכוונה לתיבות ולכל בני"י הי' אור במושבותם (משא"כ אם נאמר שהכוונה לג' ימים שבפסוק כב הרי אין אחריהם כלום, ואין שייך לכתוב וגו'), אבל למה לא נמצא תיבת "וגו'" לאחרי תיבות חשך אפלה (שבפסוק כב), והרי יש שם תיבות בכל ארץ מצרים ונמצא עכ"פ שגירסא זו היא קרובה יותר לגירסא הג' "ויהי חשך אפלה שלשת ימים", שגם בגירסא זו אין תיבת וגו' לאחרי תיבת אפילה, אלא שבגירסא זו (השלישית) אין "וגו'" אפי' אחרי תיבת שלשת ימים.

ולכאורה גירסא זו השלישית היא הקשה מבין כולן. שלכאורה צריך שהי' כתוב וגו' (לכה"פ פעם אחת). אבל בספרים מדויקים, כמו בהוצאת שעויל, ועוד כו"כ, נמצאת גירסא זו דוקא.

וי"ל בדרך אפשר, שכיון שכאן רש"י לא בא לבאר תיבות ויהי חשך אפילה ג' ימים (-שאינן כאן מה לפרש בפש"מ), ומה שכן בא רש"י לפרש הוא הקשר שבין הפסוקים, שמה שנאמר בפסוק כב שהי' חשך

אפילה שלשת ימים הם השלשה ימים של תחלת פסוק כג, שכתוב בו "לא ראו איש את אחיו". "ועוד שלשת ימים אחרים ... שלא קמו איש מתחתיו".

ולפי"ז הנה תיבות "שלשת ימים" שבד"ה שברש"י (בפסוק כב) הכוונה לשלשת ימים של פסוק כב, ולכן גם לא כתוב וגו', שבפסוק כב אין המשך לתיבות שלשת ימים.

אבל לכאורה אין זו הסיבה שלא כתוב - לפי גירסא זו - תיבת וגו' (מפני שאין כאן המשך), שא"כ יקשה למה לא נכתב וגו', אחרי תיבת אפלה (ששם יש המשך), אלא (עיקר) הסיבה היא כנ"ל, מפני שאין רש"י נעמד על תיבות אלו לפרשם אלא לבאר שהחשך אפלה שלשת ימים (שבפסוק כב) הם שייכים לפסוק כג שלא ראו איש את אחיו, ולכן אינו כותב וגו', שכל תיבה מיותרת מפריעה להבנת הענין.

ולכאורה יש להסתייע מרש"י ד"ה "מבכור פרעה עד בכור השפחה" (להלן יא, ה) שגם שם בין תיבות "בכור פרעה" ל"עד בכור השפחה" כתוב "היושב על כסאו" והי' צריך לרמז בתיבת "וגו'", ולא עשה כן, שגם כאן אינו בא לבאר תיבות מ"בכור פרעה וגו'", אלא להראות שהפסוק נקט מהכי חשוב עד הכי נמוך, שבמילא נכללים גם "הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה" - כלומר כל הבכורות שבינתיים. וכדי להדגיש את זה העתיק בד"ה רק "מבכור פרעה עד בכור השפחה" ולא העתיק התיבות שבינתיים אפי' לא ברמז "וגו'". ובחומש תורה תמימה אכן כתוב "וגו'" בין "מבכור בהמה לעד בכור השפחה", אבל בכל שאר החומשים שראיתי, ובפרט הוצאת שעוויל (שמדויק הוא) כתוב בלי "וגו'".

ועד"ז יש לכאורה להסתייע מרש"י (להלן טז, ו) ד"ה "ימינך ימינך" ומפרש רש"י כשישראל עושין רצונו של מקום השמאל נעשית ימין, שגם כאן יש כמה תיבות בין ימינך הראשון לימינך השני, ורש"י לא כתב "וגו'", מפני שכוונתו להדגיש שהם כתובים שני פעמים שיש כאן אי הבנה בזה, שזה מכריח את הדרש של כשישראל עושין רצונו של מקום השמאל נעשית ימין.

- שלכן הוציא התיבות שבינתיים, וגם לא רמז בתיבת "וגו'", כדי להדגיש יותר את הקושי. וכפי שנתבאר ענין זה בס"ד בדא"פ בגליון האחרון [תתיד ע' 63 ואילך].



## בפירש"י ד"ה "אתם ראיתם" (יתרו יט, ד)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י בפ' יתרו ד"ה אתם ראיתם (יט, ד): "לא מסורת היא בידכם, ולא בדברים אני משגר לכם, לא בעדים אני מעיד עליכם, אלא אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים על כמה עבירות היו חייבין לי קודם שנזדווגו לכם, ולא נפרעתי אלא על ידכם", עכ"ל.

וזה לשונו של המזרחי על פירש"י זה:

"...ואמר: "על כמה עבירות היו חייבים לי" כו', מפני שכוונת המאמר הזה אינו אלא להודיעם שהם חביבים לו, כדמסיים "ואשא אתכם על כנפי נשרים" וגו', וכיון שכן מה טעם לומר להם "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים", מה חיבה הראה להם בזה, דילמא לא עשה להם מה שעשה רק בעבור שחטאו, ולא בעבור חבתן, לפיכך הוכרח לפרש ולומר דפירוש "אשר עשיתי למצרים", כלומר אשר עשיתי להם עתה על העבירות שעשו עמכם, מה שלא עשיתי להם על העבירות שעברו קודם שנזדווגו לכם, שלא נפרעתי מהם אז, וזה מורה על רוב חבתי בכם", עכ"ל.

והנה זה שאמר המזרחי "דילמא לא עשה להם מה שעשה רק בעבור שחטאו, ולא בעבור חבתן", צריך להבין, שהרי יש כמה וכמה פסוקים שמוכיחים שהעשרה מכות שהביא הקב"ה על המצרים היו בכדי להוציא את בני ישראל ממצרים, דהיינו חבתן.

וכמו שנאמר בפעם הראשון שהקב"ה דיבר עם משה בנוגע לענין זה: (שמות ג, ז) "ראה ראיתי את עמי אשר במצרים גו'", ושם, (ח): "וארד להצילו מיד מצרים וגו'". ובהמשך לזה הכה הקב"ה את המצרים בעשרה מכות עד שהסכימו לשלחם.

ולא מצינו שהמכות באו על המצריים מצד העבירות שלהם, קודם שנזדווגו לישראל.

ומה שפירש"י בפרשת וארא בד"ה ואני אקשה (ז, ג) "מאחר שהרשיע והתריס כנגדי וכו'", לכאורה כוונתו למה שהקשה פרעה את לבו עד עתה ולא שלח את בני ישראל, ולא בנוגע לעבירות שעשה קודם שנזדווגו לישראל.

ואם כן איזה הו"א יש לומר שמה שנאמר כאן "אשר עשיתי למצרים" הוא לפרעון של העוונות של המצריים, שמצד זה הוכרח רש"י לשלול זה.

ב. אולי הטעם מה שלא נפרע הקב"ה על העבירות שבידם עד עתה הוא מפני שלא נתמלאה סאתם עדיין, וכמו שפירש"י בפרשת לך לך ד"ה כי לא שלם עון האמורי (טו, טז) "שאינן הקב"ה נפרע מאומה עד שתתמלא סאתה שנאמר בסאסאה בשלחה תריבנה".

ולהעיר שהלשון במכילתא הוא: "...על כמה הם חייבים על עבודה זרה ועל גלוי עריות ועל שפיכות דמים", עכ"ל.

אמנם רש"י אמר "על כמה עבירות", סתם.

ג. בסוף פרשת יתרו (כ, יט) נאמר עוד הפעם "אתם ראיתם", ושם פרש"י, וז"ל "יש הפרש בין מה שאדם רואה למה שאחרים משיחין לו שמה שאחרים משיחין לו פעמים שלבו חלוק מלהאמין", עכ"ל.

והנה התוכן של שני פירושי רש"י לכאורה שווה.

ואם כן צריך להבין: א. למה צריך רש"י לחזור ולפרש מה שכבר פירש בפרשה זו גופא. ב. למה לא פירש רש"י לעיל בקיצור כמו שפירש כאן, שלכאורה מה שפירש כאן בקיצור כולל כל האריכות שפירש שם.



### בפירש"י ד"ה "אשא אתכם" (שם)

#### הנ"ל

בפירש"י בפרשת יתרו ד"ה ואשא אתכם (יט, ד) "זה היום שבאו ישראל לרעמסס שהיו ישראל מפוזרין בכל ארץ גושן ולשעה קלה כשבאו ליסע ולצאת נקבצו כלם לרעמסס", עכ"ל.

ובד"ה על כנפי נשרים (שם): כנשר הנושא גוזליו על כנפיו שכל שאר העופות נותנים את בניהם בין רגליהם לפי שמתיראין מעוף אחר שפורח על גביהם אבל הנשר הזה אינו מתירא אלא מן האדם שמא יזרוק בו חץ ... אף אני עשיתי כן ויסע מלאך האלקים וגו' ויבא בין מחנה מצרים וגו'. והיו מצרים זורקים חיצים ואבני בליסטראות והענן מקבלם".

וצריך להבין: ואשא אתכם על כנפי נשרים הוא ענין אחד, ולמה מחלק רש"י זה לשני ענינים ולשני זמנים, ומפרש זה בשני ד"ה? ולכאורה הי' ל"י לפרש או בנוגע ליום שבאו ישראל לרעמסס, או בנוגע להמצב דקודם קריעת ים סוף.

ועיין בפרשת האזינו בפירש"י ד"ה יפרוש כנפיו יקחהו (לב, יא):  
 "...אף הקב"ה אמר ואשא אתכם על כנפי נשרים כשנסעו ממצרים  
 אחריהם והשיגום על הים היו זורקים בהם חצים ואבני בליסטראות מיד  
 ויסע מלאך האלקים וגו' ויבא בין מחנה מצרים וגו'", עכ"ל.

הרי שרש"י מפרש כל הענין בנוגע לקריעת ים סוף.

ולאחר שכתבתי זה ראיתי במזרחי, וז"ל: "נראה לי שהנוסחא הזאת  
 משובשת, וצריך להיות: דבר אחר על כנפי נשרים כו', וכך היא  
 במכילתא, שהלשון הראשון פירש דמיון כנפי הנשרים על הקלות  
 והמהירות, שכמו שהנשר מהיר בהליכתו, כן ישראל בשעה קלה נתקבצו  
 לרעמסס מכל ארץ גשן שהיו מפוזרין בה, ובשעה קלה נסעו מרעמסס  
 לסוכות, שהיה ביניהם מהלך של מאה ועשרים מיל.

"והלשון השני פירש דמיון כנפי הנשרים בחבתו על גוזליו, שכמו  
 שהנשר בוחר שיכנס בו החץ ולא בבניו, כך השי"ת בחר שיקבל הוא  
 החצים והבליסטראות, כדי שלא יבאו על ישראל", עכ"ל. וכן עד"ז כתב  
 הבאר היטב על פירש"י.

אלא שלפי זה צריך לומר שגם מה שנדפס פירש"י בשני ד"ה, בד"ה  
 הראשון נדפס רק תיבות "ואשא אתכם", ובד"ה השני רק תיבות "על כנפי  
 נשרים" הנה גם זה שיבוש. - דצריך להיות רק ד"ה אחד "ואשא אתכם  
 על כנפי נשרים".

ואולי אפשר להעיר על עוד ענין:

לפי הלשון הראשון נראה שמה שנאמר "אשר עשיתי למצרים" קאי  
 על המכות שהביא הקב"ה על המצרים, שזה הי' קודם הענין של "אשא  
 אתכם על כנפי נשרים" שנאמר בפסוק, שקאי על ביאתם לרעמסס. ועל זה  
 פירש"י על כמה עבירות היו חייבין לי קודם שנזדווגו לכם וכו'. והמזרחי  
 פירש על זה, שזה מורה על רוב חבתי בכם.

ועיין מה ששאלתי בהערה הקודמת על פירוש המזרחי זה (וכבר  
 הבאתי שם כל לשונו).

משא"כ ללשון השני שהא דכתיב "ואשא אתכם על כנפי נשרים" קאי  
 על המצב שלפני קריעת ים סוף, יכולים לפרש גם מה שכתוב "אשר  
 עשיתי למצרים על המצב של קריעת ים סוף", ובהמשך אחד.

שהרי רש"י פירש בפרשת בשלח בד"ה ויבא בין מחנה מצרים (יד, כ) "משל למהלך בדרך ובנו מהלך לפניו באו לסטים לשבותו נטלו מלפניו ונתנו לאחריו, בא זאב מאחריו נתנו לפניו, באו לסטים לפניו וזאבים מאחרים נתנו על זרועו ונלחם בהם וכו'", עכ"ל.

ואם כן יכולים לפרש "אשר עשיתי למצרים" - שהקב"ה נלחם עם המצריים, ו"אשא אתכם על כנפי נשרים" - שהענן קיבל האבני בליסטראות.

ולכאורה מרוויחים בפירוש זה:

- שהרי רש"י פירש שם (כ, יט) בד"ה וילך מאחריהם "להבדיל בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ולקבל חצים ובליסטראות של מצרים. בכל מקום הוא אומר מלאך ה' וכאן מלאך האלקים אין אלקים בכל מקום אלא דין מלמד שהיו ישראל נתונים בדין באותה שעה אם להנצל אם להאבד עם מצרים", עכ"ל.

הרי החיבה שהראה הקב"ה ה' חיבה יתירה ביותר, שהרי אע"פ שגם בני ישראל עבדו עבודה זרה, וכמו שפירש רש"י בפרשת בא בד"ה והיה לכם למשמרת (יב, ו): "...ושהיו שטופים בעבודת כוכבים אמר להם משכו וקחו לכם משכו ידיכם מעבודת כוכבים וכו'", אע"פ כן הציל הקב"ה את בני ישראל והמצריים נאבדו. ואם כן, ה' מתאים לכאורה שהלשון השני (לפי המזרחי הנ"ל) יהי' הלשון הראשון והעיקרי שבפירוש רש"י, הן מצד סמיכות הענינים כנ"ל, והן מצד החיבה יתירה ביותר שהראה הקב"ה לבני ישראל דוקא בשעת קריעת ים סוף.



### בפירש"י ד"ה "אחיו" (תשא לב, כז)

#### הנ"ל

בפירש"י פרשת כי תשא ד"ה אחיו (לב, כז): מאמו והוא ישראל, עכ"ל.

ולכאורה בא רש"י לתרץ שאיך אפשר לומר שאחיו חטא הרי נאמר לעיל "כל בני לוי" ופירש שם רש"י "מכאן שכל השבט כשר", לכן פירש שאין זה אחיו מאביו כי אם מאמו.

אבל צריך להבין: לקמן בפסוק (כט) נאמר "כי איש בבנו ובאחיו וגו'", ולמה לא פירש רש"י כאן איך שייך לומר שבנו חטא והרי הוא משבט לוי, והרי כל השבט ה' כשר.

ועיין בפרשת וזאת הברכה בפירש"י ד"ה האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו (לג, ט) "כשחטאו בעגל ואמרתי מי לה' אלי נאספו אלי כל בני לוי וצויתים להרוג את אבי אמו והוא מישראל או את אחיו מאמו או בן בתו וכן עשו, ואי אפשר לפרש אביו ממש ואחיו מאביו וכן בניו ממש שהרי לויים הם ומשבט לוי לא חטא אחד מהם שנאמר כל בני לוי", עכ"ל.

הרי ששם פירש רש"י שהפירוש של בנו הוא בן בתו. ולמה לא פירש זה בפרשת כי תשא.



## ויראהו ה' את כל הארץ [גליון]

**הרב לוי יצחק הכהן זרחי**

**"כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר**

בהמשך למה שהקשיתי בגליון תתח בדברי רש"י לדברים לד, א ואילך - דלמה בהפסוקים "ויראהו ה' את כל הארץ את הגלעד עד דן גו'" לא פירש כלום על התיבות "את הגלעד" – וכמ"ש בתרגום יונתן בן עוזיאל דקאי על "ית גבורן דעתיד למעבד יפתח דמן גלעד" [וכן לא פירש כלום על "בקעת יריחו עיר התמרים עד צער" אף שיש דרש ע"ז (בתיב"ע (ובספרי] –

הנה ראיתי בשיחת יום שמח"ת תשמ"ו סמ"ט (שיחות קודש תשמ"ו (הוצאת ש.ז.) ח"א ע' 292 ואילך):

"אין דער סיום הסדרה ווערט דערציילט אז "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה גו' ויראהו ה' את כל הארץ גו'". זאגט רש"י – "הראהו את כל ארץ ישראל בשלותה והמציקין העתידים להיות מציקין לה".

"וואס בהמשך הכתובים ווערן אויסגערעכנט כמה וכמה מקומות אין ארץ ישראל וואס דער אויבערשטער האט באוויזן משה'ן, ניט פון אלע שבטים, נאר בלויז מקומות מסויימים און שבטים מסויימים.

איז רש"י טאקע מפרש ווי יעדער ארט<sup>2</sup> [=הדגשת המעתיק] איז מרמז אויף אן ענין מיוחד, דעם ענין פון "שלוח" אדער היפך השלוח, צער אדער הצלחה, וואס איז געווען אין יעדערען פון די מקומות וואס דער פסוק רעכנט אויס.

און רש"י איז אזוי ממשיך ביז "ואת הנגב ואת הככר"<sup>3</sup> – אז "ואת הככר" מיינט "הראאהו שלמה יוצק כלי בית המקדש שנאמר" בככר הירדן יצקם המלך במעבה האדמה".

נאר ווען עס קומט צום לעצטן ענין – "בקעת יריחו עיר התמרים" איז רש"י גארניט מפרש!

וואס אויך דא זעט מען אן ענין תמוה בנוגע צו "יריחו", אז רש"י איז ניט מפרש וואס איז דער ענין המיוחד שביריחו. ואכ"מ". עכלה"ק.

הנה ת"ל שכוונתי לקושיית רבינו; אבל יש לתמוה קצת, דמשמע מלשון רבינו "איז רש"י טאקע מפרש ווי יעדער ארט איז מרמז אויף אן ענין מיוחד. און רש"י איז אזוי ממשיך ביז "ואת הנגב ואת הככר" דרש"י אכן פירש הכל עד בקעת יריחו, ובאמת לא פירש כלום על ארץ גלעד, וכמו שהקשיתי שם בארוכה דהתם הו"ל לרש"י לפרש יותר משאר המקומות שנפרטו בכתוב.

עוד יש להעיר ממ"ש שם "נאר ווען עס קומט צום לעצטן ענין [=הדגשת המעתיק] – "בקעת יריחו עיר התמרים" איז רש"י גארניט מפרש! – הנה "עד צער" (שהוא לאח"ז בפסוק) הוא ג"כ נדרש בתיב"ע ובספרי. וצ"ע.




---

(2) ובתורת מנחם – התוועדויות תשמ"ו ח"א ע' 400: "והולך ומפרט את המאורעות שהראה הקב"ה למשה לכל הפרטים שנימנו בכתוב [=הדגשת המעתיק]".  
 (3) ברכה שם, ג.  
 (4) מ"א ז, מו.

## שזנות

### שינוי כתיבת שם ה' בסידורים

#### הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'אגרות קודש' אדמו"ר מוהרש"ב במכתב מר"ח תמוז תרס"ג ('אגרות-קודש', א, עמ' שה) נאמר:

"...הי' פה הר' יעקב מאיר ממינסק'. הוא הדפיס מכבר סידורים שלא יהיו בהם השמות ככתבן, והיינו על השם הוי' נדפס ב' יודין והניקוד תחת הראשון שבא ותחת השני קמץ [ינ], ועל ש' אד' ג"כ ב' יודין אלא שמנוקדים בניקוד הש' הנ"ל, היינו חטף פתח תחת היוד הראשון וממעל לו חולם ותחת היו"ד הב' קמץ [ינ], ושם אלקים אלקינו וכו' הא' והל' ביחד. והדפיס תהלים ג"כ באופן כזה, ועתה הוא מדפיס נביאים. ויש לו הסכמות מגדולי הר' דאשכנזים וגם מהרב דסאכשאווי... וביקש מאתי הסכמה ע"ז (...ומבטיח אשר הסידורים שמכבר הדפיס הג' נוסחאות היינו אשכנזי חב"ד ופויילן, והסי' דנוסח חב"ד אינו מכוון כלל, ידפיס אותו מכוון כנוסח' שלנו).

ואני יש לי חשש בזה שע"י שלא יהי' בהם קדושת השמות הקדושים יזלזלו ח"ו יותר בהם, דכשהשמות הן כתיקונן רביעא עליהם קדושת השמות משא"כ כו'. ועוד מה שהשם אד' אינו ניכר כלל, ואם כי אין חילוק בהקריאה, אבל הרבה לא ידעו כלל שהוא שם הנ"ל... מ"מ עצם הענין הוא טוב ונחוץ בזה"ז שאינן זהירים. ובפעם הזה

---

1) הרב ר' יעקב מאיר גאראדענסקי, מו"צ במינסק. נולד ט' אייר תקצ"ד בעיר מצער מאהילנא (פלך מינסק), נפטר במינסק בשנת תרע"ז. מחבר הספרים 'מי שלמה' ו'מי ששון'.

2) כנראה שרבינו מכנה כך את הרבנים הליטאיים מתפללי נוסח אשכנז (ולא רבני גרמניה-אשכנז).

3) כנראה הכוונה לבעל 'אבני נזר'.

4) ממכתב זה למדנו שכפי הנראה לא היתה זו הדפסה חד-פעמית, הודפסו סידורים בשלושה נוסחים (אשכנז, ספרד וחב"ד), גם ספר התהלים הודפס באותה צורה, ויתכן שנדפסו גם חלקים נוספים מהתנ"ך. לא עלה בידי למצוא סידור שיהא מוכח ממנו בבירור שהוא נדפס על-ידי הרי"מ ממינסק. וראה הערה 9.

כשבאנו להדאציע: מצאתי בעצמי דפים מחומש בבהכ"ס. ולכה"פ יהי תיקון בהשמות שלא יבואו לידי בזיון".

כמובן שהדפסת האזכרות בשתי יודין אינה חידושו של ר' יעקב מאיר, ובצורה זו נדפסו סידורים רבים עוד קודם זמנו. החידוש שלו היה כנראה שגם את שם "אדנות" הדפיס בשתי יודין (בניקוד שונה), וכן ששמות "אלקים" נדפסו תמיד בחיבור האלף והלמד (דבר שלא נהגו בסידורים קודמים אלא לפרקים). וכנראה שזו היתה עיקר הקפדתו, לשמור בעקביות על כך שהשמות יודפסו בב' יודין ללא יוצא מן הכלל, מאחר ובסידורים קודמים ניתן היה למצוא פה ושם גם את שמות "הוי"ה" ככתבם.

לדמותו של ר' יעקב מאיר ופועלו ראה עוד מש"כ ר"י מונדשיין בקובץ תורני 'זכור לאברהם', חולון תשנ"ו, במאמרו: "מחלוקת בעיר ביחוב-ישן בענייני ניקור", עמ' שב-שו. משם לקוח מש"כ לעיל ובהערות.

ר"י מונדשיין הוסיף לציין לקונטרס "הסכמות הרבנים" (ווילנא תרס"א), ובו "מכתבי תהלה מגאוני זמננו" לחידושו של ר' יעקב מאיר, ומבקשים לתמוך בו שיוכל להדפיס את הסידור והתהלים.

המסכימים הם: ר' אלי' ברוך ממיר, ר' חיים מאיר נח לעווין הלוי מווילנא, ר' שלמה מרדכי ברודנא חופ"ק סטופצ'י, ר' אהרן יוסף פיינזילבער חופ"ק יאלאווקע, ר' חיים ברלין חופ"ק יעליסאוועטגראד.

עוד קיבלתי מר"י מונדשיין העתקה משער סידור, מהספרייה הבריטית [וגם שם אין יותר משער (שהוא מצורף לספר אחר לגמרי)], וז"ל:

"סידור בחיקו ישא

נוסח ספרד, עבור ילדים ועוברי אורח שאין בידם לשמור השמות הקדושים בטהרתם יתפללו בזה ולא יחללו את הקודש, כי תועלת הסידור הזה שלא יהי' ח"ו שמות הקדושים מוטלים בבזיון.

(5) = מקום נופש.

(6) בס' הזכרון לקהילת מינסק - "מינסק עיר ואם" (א, תשל"ה, עמ' 187-189) חזר ונדפס הפרק "רבי יעקב מאיר" מזכרונותיו של ר"י ניסנבוים, מוזכר בו גם הסידור: הוא היה מתרגז מאד על המדפיסים שהם קובעים ב"סידורים" את האזכרות כמו שהן כתובות בתורה, בעת ש"הסידורים" נקראים תמיד ונמצא האזכרות נקרעות ומחוללות.. והלך והדפיס סידור חדש, שבו קבע את האזכרות רק בשתי "יודין". גם עשה בו עוד תיקונים שונים והסיר את "המכשול" שמצא.

נערך ונסדר ע"י הרב הגאון הצדיק מ' יעקב מאיר שליט"א מו"ץ בעיר מינסק ברוסיה.

עפ"י פוסקים ראשונים ואחרונים בהסכמות גדולי הרבנים ברוסיה. כמנהג הקדום המובא בתשב"ץ סימן ב' ובחדושי הר"ן שבת קט"ו ע"ב. ואעפ"כ דינם ככתבי הקודש יע"ש, ובצדקו חונן למסור לידי לזכות את הרבים אחב"י במלכות אוסטריא.

הכל עם דגושים ומתגים להוראת הנגינות אשר מקומן מלעיל.

יו"ל ע"י ר' חיים קנאללער בפרעמישלא

פשעמישל".

### סידורי חב"ד

אדמו"ר מוהרש"ב עורר על כמה בעיות בהדפסת שם ה' בשינויים, "מ"מ עצם הענין הוא טוב ונחוץ בזמן הזה שאינם זהירים".

דומני שהסידור החב"די היחיד שבהם נדפס שם ה' בשינוי הרי הוא הסידור תהלת ה', אבל רק שם הוי"ה נדפס בשינוי (י"), אבל לא שם אדנ"י. בשאר סידורי חב"ד נדפסו שם ה' ככתבן, כן ראיתי בסידור תורה אור, סידור עם דא"ח דפוס הראשון, קאפוטט תקעו, ובסידור עם פירוש מהרי"ד, וכנראה שכן הוא בשאר הוצאות הסידור.

לדעת אחד הכותבים ב'כפר חב"ד' גליון 851 עמ' 91 הרי זו אחד ממעלותיו הגדולות של הסידור 'תורה אור' לעומת הסידור תהלת ה': כוונת השמות אדנ"י והוי"ה היא הלכה פסוקה בשו"ע (או"ח סי' ה), והמתפלל בסידור תהלת ה' שבו שם ההוי"ה אינו ככתבו, הרי כשרצונו לקיים את ההלכה הזו, עליו לכוון באותיות שאינן כתובות לפניו, והדבר נראה לו כשאר כוונות המקובלים שאינן לאנשים כערכנו. אבל בסידור תורה אור שהשמות הם ככתבם, בנקל לקיים הלכה זו גם מבלי להיות "בעל מקובל".

---

(7) ולכאורה נראה שנעשה עפ"י הסכמת רבותינו, ונראה שכיון שמטרת סידור זה היתה הפופלאריות, שגם נשים וילדים יוכלו להתפלל בנוסח האריז"ל של אדה"ז, לכן דוקא כאן בסידור זה הקפידו רבותינו שלא יכתב השם בסידור, ולא ציוו לתקן שיהיו השמות כתובים ככתבן.

יש להעיר שבשנים האחרונות ניתוסף עוד סיבה להדפסת שם ה' בשינוי, ישנם כאלו עמי הארץ שהתקברו זה עתה ליהדות, שיודעים לקרוא את הסידור אבל אינם מבחינים בין שם ה' לשאר המלים, ובטעות קוראים את השם ככתבו! ויש לציין, שסידור 'רינת ישראל' פתר בעיה זו בצורה מקורית, הם הדפיסו שם ה' ככתבו אבל בלי נקודות (וכ"ה בהגדה של פסח כפי נוסח חב"ד שהופיע בבודפשט בשנים תשנ"ט-ס"א).

### מקור המנהג, המותר למוחקו?

ומצאתי<sup>8</sup> ב'שדי חמד', כללים, מערכת המ"ם סי' יב סוף ס"ט (במהדורת קה"ת עמ' 850) מכתב בענין זה מר' יעקב מאיר אל הגאון השדי חמד, בו מבאר הרי"מ בסוף שנת תרס"א את שיטתו ופועלו: "...כעת אבקש כאשר עוד מכבר מצאתי נכון לפני להדפיס סידורים בשינוי שמות הקדושים, ומצאתי זאת בתשובת תשב"ץ סי' ב ובחידושי הר"ן עמ"ס שבת קט"ו ע"ב כי גם בימים הראשונים התנהגו לשנות בשמות הקדושים, ומצאתי גם מחזור ישן נושן הנדפס עוד בשנת ש"א ונדפסים בו ג"כ שינויים בשמות הקדושים, ויש לי כמה הסכמות מגאוני זמנינו על הדפסת הסידור ברכה<sup>9</sup>, וכאשר ידוע המכשלה היוצא מזה כי שמות הקדושים מוטלים בבזיון, וביתר בדפוסים הנדפסים מקודם כל ספרי קדש 'קאראעקטיין' ואח"כ יתגלגלו במקומות [של] אי כבוד, ואם יתוקן בדבר הזה להוציא השמות הקדושים מקדושתן החמורה אז לא יהיה העון חמור כ"כ על אי גניזתן, ובקשתי שטוחה מכתרה"ג להיות מן המסייעין בדבר מצוה הלזו ולתת הסכמותם על סידור שלי, ויתקנו גם את זאת בדפוס ארץ הקדושה בהדפסת השמות לשנותם בכל מה שיוכלו, היינו בשם המפורש להדפיס בכמ"ק שני יודין, והשמות אל"ף למ"ד לחברם יחד..."

בתשובתו מצטרף השדי חמד "כזנב לאריות וכד"ל מסכים לדעת כבוד גאונו ולדעת גאוני דורנו... לשנות בהדפסת השמות הקדושים בכל מאי דאפשר..."

לפני זה מאריך השדי חמד לבאר באריכות נפלאה פרטי המנהגים בכתיבת שם ה' (כתיבת ג' יודיין, שני יודיין ווא"ו, רק שני יודיין, הספרדים כותבים אות ה' והאשכנזים אות ד'), על מה ירמוז (שני יודין

(8) והעירני לזה עכשיו גם הר"י מונדשיין.

(9) זה שם הסידור שהדפיס הרי"מ. ראה גם בהסכמת ר' חיים ברלין: "וקרא לו 'סידור ברכה', למען שכל הירא את דבר ה' ולבו חרג להנצל מחילול שם שמים הגורם עניות רח"ל, יביא ברכה זו לביתו, ויתברך במדה טובה..."

ווא"ו "הוא כמספר השם", "שלשה יודי"ן... עולין בשם הוי"ה עם ארבע אותיות", "וטעם לשני יודי"ן הוא שהם מהשם הקדוש יו"ד אחת תחילת השם בכתיבתו ויו"ד אחת סוף השם בקריאתו" וכן גדרו ההלכתי האם מותר למוחקו, שהרי הרמ"א ביו"ד סי' רעו סי' פוסק בשם פסקי מהרא"י: "והשם שכותבין בסדורין ב' יודין ואחת על גביהן מותר למוחקו אם הוא לצורך"<sup>10</sup>, "והש"ך מוסיף להעתיק מפסקי מהרא"י: "לצורך גדול" וכפי שנעתק בדרכי משה.

כנראה שהראשון שמזכיר מנהג כתיבת השם שלא כצורתו הוא ר' טוביה ב"ר אליעזר [אשר חי בארץ יון במאה התשיעית לאלף החמישי, בתקופת הגאונים] במדרשו 'לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתי' (שמות ג, טו): "ולמה אנו כותבין השם הגדול בשלשה יודי"ן, י' על שם יו"ד של שד"י, ויו"ד של אלהים, ויו"ד של אהיה..."<sup>11</sup>, ובפר' נשא (ו, כו) כתב: "וכנגד שלש יודי"ן [שבפסוקי ברכת כהנים] יברכך, יאר, ישא כותבין את השם בשלשה יודי"ן". ומדבריו אנו למדים שכבר כותב על תופעה נפוצה ורווחת.

בסוף ספר 'אבות דר' אלעזר' (ו'תפארת דוד') על פרקי אבות, וואראש תרמ"ט, מהגאון רבי אלעזר הכהן אבד"ק פלאצק, חתן הגאון בעל חוות דעת, נדפס "אזהרה למדפיסים", ואעתיק חלקו:

"הנה המדפיסים התחילו בדור שלפנינו לשנות מאשר היה נהוג מעת קביעות הדפוס, וגם קודם שהיה הדפוס, רק היה דרך כותבי ברכות להשתמש בשני יודין במקום שהיה צריך להיות שם הוי"ה בסדורי התפלות ובחומשים שנשתמשו התינוקות ללמוד, כי חסו על שם כבוד קונם... הנה השם שנקרא ככתבו א"א לשנות, כי צריכים ללמוד ולומר השם ככתבו והתירו משום עת לעשות לה', כמבואר באו"ח (סימן של"ד), אבל השם שאינו נקרא ככתבו עשו ראשונים להדפיס שני יודין המרמזים להשם ככתבו ובקריאתו, כמבואר בתיקונים בכמה מקומות תרי יודין מרמזין להשם ככתבו יו"ד בראשונה ובקריאתו יו"ד האחרונה, ומי התיר להמדפיסים שישנו מאשר היה נהוג מימים הקדמונים, וכן ברמב"ם בכל סדורי התפלה והברכה נדפס שני יודין... ובסידור השל"ה... נדפס שני יודין במקום השם, ולזה ישימו לב המדפיסים ויחוסו על שם קונם ויחזירו העטרה ליושנה... ויהיה שכרם אתם וישכנו לבטח".

(10) "נראה דמטעם גימטריא אין לאסור... ומטעם שהוא רמז לשם ונכתב כדי להורות לשם אין נראה לאסור בשביל כך, אך בהא אסתפק כיון דזה השם יו"ד מתחלה דהיינו התחלת השם בכתיבתו..." (ראה ההמשך בפנים בפסקי מהרא"י).

בשו"ת מחזה אברהם לראמ"ה שטיינבערג מבראדי ח"ב, ניו יארק תשכ"ד, ג"כ נשאל בענין זה בקיץ תרס"ט, בתשובה הוא מאריך לברר קדושת הדפוס, ומביא גם דברי השדי חמד ומכתבו של ר' יעקב מאיר, וכותב: "אך יען שכתב כבודו שכמה גדולי ישראל בארץ רוסיא הסכימו להדפיס סדורי התפילות בשינוי השמות הקדושים, וכן ראיתי בספר בני יונה סי' רע"ו סי"ג שכתב ואפילו בספרי תפילות הנהיגו לכתוב במקום השם שני יודין או ה' ובמקום אלקים א"ל מחוברים, הרי דכבר הי' מנהג זה מקדם, לכן אם יסכימו לזה גדולי מדינתנו גם אני הצעיר מצטרף עמהם להדפיס כן".

בענין זה כדאי לעיין גם ב'כתר שם טוב' (גאגין), א, עמ' שמב-שדמ, והוספה לזה בעמ' תשלח שם ציין גם לכתבי הגאונים. ולציין שבסידורי תפלה שמצאו בגניזה הקהירית שבתקופת הרמב"ם ולפני כן, שם השם מופיע תמיד בג' יודין<sup>11</sup>. וכן בסידור רס"ג מופיע כן, אך צ"ע עתיקותו של כת"י ממנו נדפס הסידור, והאם נעתק בדיוק.

השימוש הראשון בכתיבת שם ה' בשינוי מצאתי לכאורה במגילת תהלים ממגילות קומראן שנכתבו לפני כאלפיים שנה בסוף תקופת בית המקדש השני<sup>12</sup>.

### כתיבת שם ה' ברמב"ם

בענין כתיבת שם ה' ברמב"ם העתקתי לעיל מ'אבות דר' אלעזר' שהעיר: "וכן ברמב"ם בכל סדורי התפלה והברכה נדפס שני יודין", ויש להעיר בזה כמה הערות ועוד חזון למועד להאריך בזה יותר.

הרב יצחק שילת בספרו 'הקדמות הרמב"ם למשנה' עמ' טז כותב: "שם שמים כתבנו כמקובל היום: ה', ולא: יי, כפי שכתב הרמב"ם". ועד"ז כתב ב'איגרות הרמב"ם', א, עמ' יג הערה 22.

דוגמא לכתיבת שם ה' אפשר לראות בפיה"מ מהדורת קאפח, בראש סדר זרעים, עמ' 23 בצילום עמוד פיה"מ מגוף כת"י הרמב"ם, בשורה

11) ראה צילום ב'תפלה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה' לפרופ' עזרא פליישר, מעמוד 320 ואילך. וראה כתיבת שם ה' בצורה חריגה בצילום כת"י מן הגניזה הקהירית שבספרו של וידר (שבהערה הבאה) עמ' 220 (ושם עמ' 219 והערה 3). כדאי להעיר שברובם ככולם של קטעי כת"י עתיקים שנעתקו בספרו של וידר שם ה' מופיע בשני יודין, וראוי לבדוק בכת"י עצמם.

12) ראה מה שהעתיק פרופ' נפתלי וידר בספרו 'התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב', א, עמ' 283 (והערה 37 שם). כתבתי בפנים "לכאורה" כיון שלא ראיתי את זה בפנים, רק בקטע שנעתק אצל וידר.

החמישית והשלישית מהסוף, בתפילה בכניסה וביציאה לביהמ"ד: שלש יודים.

אבל א"א לקבוע בזה דבר ברור, כי הרי ראה בצילום שב'איגרות הרמב"ם' שם ח"א, עמ' עה שורה א-ב (6-7 בהעתקה) ככה: י"י. וכפי הנהוג היום.

בדפוסים הרמב"ם הפרוץ מרובה על העומד. ובאופן כללי ניתן לקבוע שבדפוס ראשון, רומי רמ, נדפס "השם", בדפוס ווילנא ישנו לפעמים גם: ה'. במהדורת פרנקל הרי בספר הזמנים נדפס ברוב המקומות: ה', אבל בשאר הכרכים מופיע כבר: י"י. אצל הרב קאפח במהדורתו נראה שאינו נוהג בעקביות בענין זה, ושם ה' מופיע בצורות שונות.

לקמן הנני אציין דוגמאות שונות.

הל' תשובה פ"ה ה"ד[ו]ן] בציטוט הפסוק (תהלים קלה, ו): "כל אשר חפץ ה' עשה":

קאפח	דפוס ראשון	ווילנא
י"י	השם	ה'

הל' עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"ו[יג-טו]ן] ע"פ ווילנא: "ומזכיר את [1] השם בכל וידווי... כיצד הוא אומר אנה [2] השם חטאתי... אנה [3] השם כפר נא... שנאמר [אחרי טז, ל] כי ביום הזה... לפני [4] ה' תטהרו, הרי שלש פעמים הזכיר את [5] השם... וכשהוא נותן את הגורל על שעיר החטאת אומר [6] להשם חטאת. נמצא מזכיר את [7] השם ביום זה עשר פעמים..."

	ווילנא	דפוס ראשון	פרנקל	קאפח
1	השם	השם	השם	השם
2	השם	השם	י"י	ה'
3	השם	ה' [שם] <sup>13</sup>	י"י	ה'
4	ה'	השם	י"י	ה'
5	השם	השם	השם	השם
6	להשם	להשם	לי"י	לה'

7	השם	השם	השם	השם
---	-----	-----	-----	-----

הל' עבודת יוהכ"פ פ"ג הי"א[יז-כא] ע"פ ווילנא: "ומוסיף לאחריה שבע ברכות ואלו הן: רצה [1] ה' אלהינו... וחותרם בה [2] בא"י מוחל עונות... [3] בא"י [ה]שוכן בציון... שיושיע [4] ה' את ישראל... וחותרם בה [5] בא"י הבוחר... שירצה [6] המקום מעשיהם... [7] בא"י מקדש הכהנים... הושע [8] ה' עמך ישראל... [9] בא"י שומע תפלה".

	ווילנא	דפוס ראשון	פרנקל	קאפח
1	ה'	ה'	י"י	ה'
2	בא"י	ברוך אתה ה'	ב"א י"י	ברוך אתה יי
3	בא"י	בא"י	ב"א י"י	ברוך אתה יי
4	ה'	ה'	י"י	ה'
5	בא"י	בא"י	ב"א י"י	ברוך אתה יי
6	המקום	המקום	המקום	המקום
7	בא"י	בא"י	ב"א י"י	ברוך אתה יי
8	ה'	השם	י"י	ה'
9	בא"י	בא"י	ב"א י"י	ברוך אתה יי

הל' מעילה פ"א ה"א ע"פ ווילנא: "אסור להדיוט ליהנות מקדשי [1] השם... וכל הנהנה... מקדשי [2] השם מעל".

	ווילנא	דפוס ראשון	פרנקל	קאפח
1	השם	השם	השם	ה'
2	השם	השם	השם	ה'

הל' מעילה פ"א ה"ג ע"פ ווילנא: "...מבשר עולה הואיל וכולו [1] לשם. והוא הדין לשאר כל קדש שהוא [2] להשם לבדו".

	ווילנא	דפוס ראשון	פרנקל	קאפח
1	השם	השם	השם	לשם
2	להשם	להשם	להשם	לה'

הל' מעשה הקרבנות פ"ב הי"א פרנקל וקאפח: "...הבשר לשם והעורות לכהנים".

ושם סוף פ"ד פרנקל: "וצריך שתהיה מחשבתו... להשם [קאפח: לה'] ברוך הוא".

ושם פ"ד הי"ג פרנקל וקאפח: "...בעת שתבוא לחוג... ותתן כל חוב שעליך לשם".

ושם פ"ח ה"ז פרנקל: "שנ' לפני משכן י"י, כל מי שאינו ראוי לבוא אל משכן י"י אין חייבין עליו". ועד"ז קאפח.

ושם הי"א פרנקל: "הואיל וראויין לבוא לפני השם [קאפח: ה'] לודיו... אינו ראוי לפני השם [קאפח: ה']". ועד"ז בהלכות יב-יג.

ושם הט"ז פרנקל: "אע"פ שלא נתכוון לשחוט קדשים אלו לי"י [קאפח: לה']".

ושם פ"ט ה"א ע"פ פרנקל: "ואינו חייב עד שיעלה לשם שנ' לעשות אותו לי"י עד שיתכוין לשם". (גם אצל קאפח, אבל שם נשמטו 3 מלים האחרונות.)

ושם פ"ח הט"ז: "אע"פ שלא נתכוון לשחוט קדשים אלו לי"י [קאפח: לה'] הרי זה חייב". ולכאורה מתאים כאן לכתוב: להשם כמו בפ"ט!

ושם פ"ט סה"ז: "שנ' לעשות אותו לי"י, כל הנעשה לי"י חייבין עליו ואלו נעשו לשם [קאפח: לה']". אינו מובן.



## חגה"ש וחה"פ

### הרב אהרן ברקוביץ ירושלים עיה"ק

ידועה תשובתו של רבינו זצ"ל (בקשר לסגנון ב'לוח הי"י'), שמעיקרו של דבר היו צריכים לכתוב 'חה"ש' (ולא חגה"ש), שהרי הצירוף 'חגה"ש' "אין לו שחר" מפני שהוא צירוף של תיבה שלימה (חג) עם ר"ת של תיבה שניה. אבל אעפ"כ מצינו שמשתמשים בר"ת 'חגה"ש', מפני שהר"ת 'חה"ש' יכולים להתפענח גם כ'חילול השם', ועלולים לבוא לידי טעות. אבל בר"ת 'חה"פ' אין חשש, ולכן הוא עדיף על הר"ת 'חגה"פ' שהוא צירוף של תיבה שלימה עם ר"ת של תיבה שניה. ע"כ תורף התשובה.

בדיקת אג"ק רבינו בתקליטור "ספריית חב"ד" מראה, שאכן הציורוף 'חה"פ' מופיע כשבעים פעם, ואילו הציורוף 'חגה"פ' מופיע ארבע פעמים בלבד.

אך לגבי חג השבועות זה להיפך, שהציורוף 'חה"ש' מופיע כשלשים פעם, לעומת הציורוף 'חגה"ש' שמופיע תשע פעמים בלבד.

בתשובה הנ"ל כותב הרבי שב'לוח הי"י' אין מקום לטעות בפענוח הר"ת 'חה"ש', ולכן הוא עדיף על 'חגה"ש'. ואולי גם באג"ק ניתן למצוא את החילוק הזה בין מקומות שיש לחשוש לטעות לבין מקומות שאין מקום לחשש זה.



### יום הולדת הרמ"מ בן אדמו"ר מהר"ש

**הת' יוסף יצחק בארנשטיין**  
תלמיד בישיבה

ב'ספר התולדות - אדמו"ר מהר"ש' (נערך ע"י כ"ק אדמו"ר), עמ' 22, מובא שבנו של אדמו"ר מהר"ש, ר' מ"מ, נולד ביום ו' אדר. וכן הוא גם בספר השיחות תר"צ לאדמו"ר מהוריי"צ.

ולהעיר, דב"שלשלת היחס" בהיום יום, שם מובא כל התאריכים וכו', נאמר שר' מ"מ נולד ביום ז' אדר.



### הרואה אווזים בחלום יצפה לחכמה

**הת' לוי יצחק חיטריק**  
תות"ל מגדל העמק - אה"ק

בכתובת (פה, א) איתא דאתו רב פפא ורב הונא בריה דר' יהושע לקמיה דרבא "אמר להו קאקי חיורי משלחי גלימי דאינשי", ופרש"י - אווזים וזקנים. ובגליון הש"ס (לרע"א) "כנה אותם בהן על חכמתם, וע"ד דאיתא בברכות (נז, א) הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה".

ולהעיר שכבר קדמו בזה אדמו"ר הזקן בלקו"ת בהעלתך (לב, ג). "אווזי... הרמז להתפשטות וגילוי ח"ע... וכמארז"ל בברכות (דנ"ז א) הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה... וגם שהאזוות הם לבנים אשר מורה

על שרש החכמה ולכן קרא רבא לרב פפא ורב הונא בדר"י קאקי חיורי וכו'".



## נוסח סידור אדה"ז [גליון]

### הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בגליון העבר כתב ידידי הרב אהרן שי' חיטריק בנוגע ל"ההשוואה בין נוסח משנה זו ["אלו דברים וכו'"] כפי שהיא בסידור אדה"ז, ובין הגירסאות במשנה כפי שנכתבה במשניות מדפוסים ישנים ... ונראה שנוסח רבינו היא הרכבה מכמה נוסחאות, ואינה לפי גירסא אחת או דפוס אחד..."

וממשיך: "בשו"ע אדמה"ז כשמביא לשון הגמרא, לפעמים משנה את הלשון והסדר שבגמרא. השוויתי לספר דקדוקי סופרים, ואכן שם מציין דפוסים ראשונים וכת"י שהם כמו נוסח רבינו. ומסיים: "ואולי אפשר לומר שלרבינו הזקן לא הי' ש"ס שלם מדפוס אחד [בזמן רבינו הי' המצב דחוק מאוד, וש"ס שלם עלה ממון רב...]"

והנה זלה"ק דרבינו הזקן במכתבו להרמ"מ מוויטעפסק מיום "ה' וישב תקל"ח" בעת ששלחו במתנה - בתור התקשרות וכו' - הפ"נ שנתן הבעש"ט להרמ"מ (נדפס באגרות קודש אדמה"ז, ע' ר"ה): "...בעד הפ"נ הק' נתתי ש"ס שלי עם ח' אדומים כ"כ הוא יקר בעיני...."

הרי לכאן חזינן דבתחילה הי' לרביה"ז ש"ס שלם" (לכאורה כן הוא פשוט הל' "נתתי ש"ס שלי" - אולי (השערה בעלמא) שקיבל מחותנו הקצין הרי"ל סגל), ומסתבר - אם ניקח בחשבון מצב הכספי דרביה"ז מאז - שאלחרי"ז כבר לא הי' לרביה"ז ש"ס שלם מדפוס אחד, וכמו שכותב הרב חיטריק שי'.

(ולהעיר ג"כ ממשכנות הבודדות שלקחו מרביה"ז בעת מאסרו כפי שנזכר ברשימת הספרים שלקחו מאתו אז (לע"ע איני זוכר היכן מופיעה (הרשימה)).



## האם ראה אדה"ז ה"סדרי טהרה" כשכתב הל' נדה [גליון]

### הרב לוי יצחק הכהן זרחי

"כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. ראיתי מ"ש הר' נ.ג. בגליון לש"פ תשא (תתיד) ע' 74 ואילך בנוגע מה שאדה"ז אינו מביא בהל' נדה שלו הספר "סדרי טהרה" אף פעם – למרות שדרכו להביא שאר האחרונים שבימיו (כמו ר"י אייבשיץ), משום שהסד"ט נדפס לראשונה לאחר פטירתו [של המחבר] בשנת תקמ"ג ע"י בנו (הכוונה דנדפס בשנת תקמ"ג ולא לפטירתו). ו"מכך יש לכאורה להסיק, בזהירות יתירה, שרבינו כבר כתב את הלכות נדה לפני שנת תקמ"ג. . . כשם שאינו מביא בשו"ע, שנכתב מיד אחר הסתלקות המגיד (כמבואר בהקדמת בני המחבר), את הפמ"ג (מלבד במהדורא בתרא שלו), שאף הוא י"ל בפעם הראשונה בשנת תקמ"ג".

ומביא סימוכין לזה שאדה"ז לא ראה הס"ט ממ"ש הצ"צ בפס"ד יו"ד סי' קפג (מהד' תשנ"ב ע' 452\*) "והנראה כי בחיבורו לא הגיע לידי ספר ס"ט כלל".

ואומר בהערה מס' 2 דהם דברי הצ"צ עצמו ולא מר' מנחם נחום, והראי' ע"ז – ממ"ש בתחלת הפרק "כאזמו"ר", א"כ ראי' שהצ"צ עצמו כתב זה [ועיין ס"ב מ"ש ע"ז].

אלא די'ש לו ספק ממ"ש הצ"צ בשו"ת שלו (יו"ד סי' קב) שנכתבה בשנת תקפ"ד (ורב שלום לפ"ק) "ואף שאין ראי' לדבר מדהשמיט מרן כאזמו"ר נ"ע סברת הס"ט שהרי בשום מקום לא הביאו [=הדגשת המעתיק] זכר לדבר מיהו איכא דמ"מ להמעייין בו נ' [=נראה] שימצא בכמה מקומות סברותיו של הס"ט. . . ובזה לא הביאו מכלל דלא ס"ל". ומסיים: "הרי להדיא שאכן ראה דבינו הס"ט, וא"כ לפי"ז מוכרח דנכתבו הל' נדה אחרי שנת תקמ"ג". וצ"ע.

ורוצה לתווך בזה דהי' ברור להצ"צ דאדה"ז כתב הל' נדה לאחר הופעת הס"ט בדפוס (וכן יש לדייק גם בפס"ד ממ"ש לא הגיע לידי ספר ס"ט), אלא דמספקא לו אם אי הזכרתו ע"י אדה"ז הוא משום דלא הגיע לידיו – כמ"ש בפס"ד, או באמת ראה הס"ט, אלא דאינו מזכירו מסיבה בלתי ידועה לנו (אבל מביא סברותיו שלא בשמו עכ"פ) – כמ"ש בשו"ת.

(\* שם איתא 45, והוא טה"ד.

והיוצא מזה דיש לו שני ספקות: א) מתי נכתבו הל' נדה לאדה"ז – אם קודם תקמ"ג אם לאחריו, וב) אפילו אם תמצי לומר לאחר תקמ"ג – אם הגיע הספר סדרי טהרה לידי אדה"ז.

ולא ידענא אם יש נפק"מ לדינא אם ראה אדה"ז דברי הס"ט או הוא סתם התעניינות; איך שתהי', הצ"צ ראה דבריו, ומביאו כמה פעמים, ואם לא הביאו א"כ לא ס"ל כמותו, ואם ס"ל כמותו אין נפק"מ לדינא – לכאורה – אם אדה"ז לא הי' ס"ל כמותו דהלכה ככתראה.

הנה אעמוד כאן על ד' נקודות ממה שכתב בפשיטות הכי גדולה:

א) בעצם רוצה לומר שהל' נדה נכתבו לפני תקמ"ג (ממה שלא הביא אדה"ז דברי הס"ט), אלא דמדברי הצ"צ מוכח שנכתבה לאח"ז.

הנה מה שיש לברר מקודם הוא דהדפסת הל' נדה (ביחד עם הל' שחיטה וטריפות) הי' בשנת תקע"ד (ומעין יצא מבית ה' והשקה את כל הארץ). אבל יכול להיות שנגמרה הכתיבה, אלא דלא נדפסה כמו הלכות ת"ת בתקנ"ד, כ"א לאחר הרבה זמן. לכן נעמוד על זמן כתיבת הל' נדה לאדה"ז.

בהקדמת בני הגאון המחבר לשו"ע כתבו: "ואחר רוב שנים שהוסיף פליאות חכמה על חכמתו בעמקות ובקיאות כמו בהיותו בן שלשים שנה. אז התחיל להגיה ולחדש בספרו זה מחלק או"ח והתחיל מהלכות נט"י כנראה לעין כל מבין עומק דיני נט"י המיוסדים על אדני פז וחדושים נפלאים יסודתם בהררי קודש מעיון הראשונים. וגם אשר חיבר בחלק יו"ד ובפרט בהלכות נדה שהי' לעת זקנתו כל זמן שהזקין הוסיף כח וגבורה במלחמתה של תורה. וה' נתן לו חכמה כאחד מגדולי הראשונים כמובן לכל מי שיש לו עינים לראותו ולב להבין אפס קצהו טיפה מן הים מים חכמתו בעומק פלפולו ובקיאותו בק"א שלו שביו"ד..." –

מזה נראה ברור (ומ"מ זהו רק השערה) דלא הי' כתיבת הל' נדה לפני תקמ"ג. כי התחלת ההגהה של או"ח לא הי' לפני תקל"ו (כי נולד ח"י אלול קה"ת). וכתיבת חלק יו"ד הי' לאחר זה, וממ"ש "בפרט הל' נדה שהי' לעת זקנתו" (הוא, דבחלק יו"ד גופא הי' מאוחר יותר) – אף דצריך להבין בדיוק הכוונה בזה, מ"מ נראה לומר שהי' לאחר היותו בן ארבעים שנה.

רק בהמהד"ב דהל' גדה כתוב עליו "כתבו בליאדי בזקנתו אחר חיבור השו"ע שנים רבות צ"צ ק"ל" – א"כ, נראה שהמהד"ק הי' לפני פ"ב (תקנ"ט). אבל צ"ע דאידי ואידי ב"עת זקנתו". וע"ע מ"ש לקמן.

(ב) עוד כתב שם "השו"ע נכתבה מיד לאחר הסתלקות המגיד (כמבואר בהקדמת בני המחבר). ולפום ריהטא, לע"ע לא מצאתיו. ואדרבה מתוך הקדמת בני הגאון המחבר – "היתה התחלתו בהיותו יושב בשבת תחכמוני במקום תחנות של הרב הקדוש הנ"ל שם הואיל באר את התורה בהלכות ציצית והלכות פסח, ושניהם נגמרו שמה עד בואם שמה ... מוהר"ר שמעלקא ואחיו הר' מ"ו פנחס נ"ע, טרם נסיעתם על כסא הרבנות למדינות אשכנז ל"ק נ"ש ו"ק פ"פ דמיין והי' לנגד עיניהם כתבי אאמו"ר בשני ההלכות הנ"ל, וקלסוהו ושבחוהו עד למאד מאד ואמרו לו חזק והתחזק לברך על המוגמר לך נאה ויאה, וזכות התור' יעמוד לך ולזרעך ולכל ישראל ובמיעוט שנים ב' נגמר חיבור אחד על או"ח ...".

(ג) עוד שם "כשם שאינו מביא בשו"ע ... את הפמ"ג (מלבד במהדורא בתרא שלו), שאף הוא י"ל בפעם הראשונה בשנת תקמ"ג".

(1) הנה מ"ש דהפמ"ג י"ל בפעם הראשונה בתקמ"ג לא ידענא לאיזה חיבור מכון לחיבורו על או"ח או על יו"ד.

ובכל אופן, חיבורו על או"ח נדפס בפרנקפורט דאדר בתקמה-ז. (הנה כתוב על דף השער דהוצאה הראשונה (צילום ממנו בתחילת שו"ע דפוח"ח, ע"י מכון ירושלים) דנדפס בשנת יבא דודי לגני ויאכל מפרי מגדיו, היינו תקמ"ו. ולמטה נכתב ותהי התחלתו בשנת תקמ"ה. ומעל"ד יש צילום דף השער שכתוב תקמ"ז).

והיבורו על יו"ד נדפסה בברלין טו שנים לפני"ז, חלקו (עד סי' ס) בתקל"א, וחלקו (מסי' סא עד סי' קכב) בתקל"ב, כמ"ש בדף השער דהוצאה הראשונה "ותהי ראשית ממלאכתו בר"ח סיון תקל"א ונשלם חלק א' בכ"א אב תקל"א. ומסימן ס' עד סימן קכב נשלם בשנת שלחך פרס רמונים עם פרי מגדים" (תקל"ב). [ולהעיר בדבף השער לאו"ח נכתב "וס' פרי מגדים על יו"ד בק"ק ברלין שנת תקל"א"].

[עוד יש להעיר, דהכרו"פ (מר"י אייבשיץ) על יו"ד נדפס ח"א בתקמ"ג, וח"ב בתקל"ג. והפמ"ג שמביא (ביו"ד) ריבוי ענינים מהכרו"פ מביא רק מח"א – דהא נדפס ח"ב מהכרו"פ לאחר שנדפסה החיבור של הפמ"ג. אבל אדה"ז שמביא הכרו"פ – יכול להיות שמביא משני החלקים. ואכ"מ].

ולפענ"ד ברור דהכוונה הוא למלאכת ההדפסה, דאיך שייך לגמור הפירוש על ס' סימנים תוך ג' חדשים. ולהעיר דבנוגע שו"ע אדה"ז כתוב (מתוך הקדמת בני הגאון המחבר) "ובמיעוט שנים ב' נגמר חיבור אחד על או"ח".

ומעניין מאד מ"ש הפמ"ג סוף סי' צד בשפתי דעת וז"ל "סיימנו סימן צד ער"ה התקל"א פה ברלין מהדורא בתרא שנת א-ל שד-י יתן לכם רחמים לפ"ק". דלא מצאתי לע"ע שיכתוב (בפירושו לשו"ע - פרט להקדמותיו) מתי סיים פירוש על איזה סימן. ואם נאמר שער"ה תקל"א היינו כ"ט אלול תק"ל - מובן שהכ"ח סימנים שלאח"ז (מסימן זה עד קכב) לקח שבעה חדשים לסיים, עד ר"ח סיון, ומסר שני הספרים לדפוס בב"א, וא' סיימו כ"א אב, ואחד בתקל"ב; ואם נאמר ער"ה תקל"א היינו כ"ט אלול תקל"א, כמו שמשמע "שנת א-ל שד-י יתן לכם רחמים", א"כ מסר ספר הראשון לדפוס טרם כלות ספר השני, גם "ומסימן ס' עד סימן קכב נשלם בשנת שלאח"כ פרדס רמונים עם פרי מגדים" הכוונה הן לכתיבת הפירוש והן להדפסה.

שו"ר דמסת' כוונתו להחיבור על או"ח, והטעות לומר שהפמ"ג נדפס בתקמ"ג נובעת מכך שבסוף הקדמתו כותב "חותם פה ק"ק לבוב עשרים יום לחודש אלול התק"מ. ועתה חותם שנית פה ק"ק פפ"דא ד' ימים לחודש הנ"ל התקמ"ג". א"כ י"ל דנכתב מקודם אבל לא נדפסה עד לאחר כמה שנים.

(2) מ"ש בהקדמת בני הגאון המחבר "ואחר רוב שנים שהוסיף פליאות חכמה על חכמתו בעמקות ובקיאות כמו בהיותו בן שלשים שנה . . . אז התחיל להגיה ולחדש בספרו זה מחלק או"ח והתחיל מהלכות נט"י",

- לא ברירא לי כעת אם הכוונה להגהה של המהד"ק או היינו המהד"ב. דלכאורה הכוונה להמהד"ב. אבל קשה, מכיון דהמדובר בתקל"ה, י"ב שנים לפני הדפסת הפמ"ג (על או"ח) - איך צירף אדה"ז דבריו של הפמ"ג למהד"ב שלו? ואם נאמר דכתבו, אבל מכיון שלא נדפסה עד תקע"ו (ראה רשימת הדפוסים דהשו"ע סוף חלק ה-ו ע' 1970) הי' יכול להוסיף איזה דברים של הפמ"ג להשו"ע.

- ולהעיר מדברי בני הגאון המחבר: "ויבחר בכבוד אמו"ר ז"ל . . . ואמר לו אין נבון וחכם כמוך לירד לעומקה של הלכה . . . להוציא לאור תמצית ופנימית טעמי הלכות . . . ופסק ההלכה המתברר ויוצא מדברי כל

הפוסקים עד חכמי זמנינו, א"כ מסתמא הי' משתדל למצוא פסקי ההלכות מתוך דברי חכמי זמנו –

א"כ הוא הדין להס"ט, ובפרט שאדה"ז אף לא התחיל לכתוב הל' נדה עד כמה שנים לאח"ז, והס"ט נדפס ארבע שנים לפני הפמ"ג?

ואולי יש לתרץ בהקדים קושיא אחרת: למה אין אדה"ז מביא דברי הפמ"ג ביו"ד (שנדפסה בתקל"א) – בפרט דאפילו או"ח לא התחיל עד תקל"ה? אלא דנאמר שלא הגיע לו ספרו של הפמ"ג על יו"ד. וא"כ, יש לומר דאם הפמ"ג ליו"ד הנדפס בברלין תקל"א לא הגיע – א"כ הוא הדין להס"ט שנדפסה באותו המקום (בברלין) וי"ב שנים לאח"ז (בתקמ"ג).

ולפי זה יוצא דספרו של הפמ"ג על או"ח הנדפס בתקמה"ז בפפ"דא הגיע לידו של אדה"ז עד שנכלל בשו"ע, הגם שהגיע לידו לאחר חיבורו העקרית, משא"כ ספרו על יו"ד שנדפס ט"ו שנים לפני זה לא הגיע לידו של אדה"ז כלל?

ואולי הכוונה להגהה של מהד"ק. ואכמ"ל.

ד) רוצה להוכיח דמ"ש בפס"ד הם דברי הצ"צ עצמו ולא מר' מנחם נחום והראי' – ברור מכל ההמשך" ו"בתחילת הענין מתחיל כאאזמו"ר".

איני יודע מהו זה שברור מכל ההמשך, וגם מ"ש דמתחיל כאאזמו"ר – הנה זה אינו כ"כ פשוט כמו שאומר, דבהערות כ"ק אדמו"ר בהוספות שם ע' פז [תכה] כותב על ע' רכא, א: "בקו"א של [אאזמו"ר ז"ל] – וכ"כ מהראי' (רכג, ג) – בוך אדם שפס קלה, א".

וזהו סיום הקטע שלפני מ"ש "והנראה כי בחיבורו להגיע לידו ספר ס"ט כלל". והקטע שלאח"ז מתחיל ז"ל רבינו, א"כ יכול להיות שזהו ענין חדש ומר' מנחם נחום הנ"ל. ואכ"מ. ובודאי יאירו ויעירו יודעי דבר.



## שוטה היודע לפרוט [גליון]

### הנ"ל

בגליון העבר [תתיד] מביא הרב י.ש.ג. סיפור הצ"צ הנדפס באוצר סיפורי חב"ד חלק יז ע' 108 (והוא בשמועות וסיפורים ח"א מהדורת (ב' ניסן) תש"נ ע' 55 ואילך), שמצא היתר לחלוץ דשוטה היודע לפרוט איננו בכלל שוטה יעו"ש. ומקשה ע"ז כמה שאלות.

הנה רק אתייחס למ"ש בנקודה מס' 1 שכתב "במכתבו (אג"ק חי"א ע' רסט) מתייחס הרבי לנושא אחר "שאינו מוצאו בירושלמי".

ולא הבנתי כוונתו בזה אולי זהו הקדמה למ"ש לאח"ז.

עכ"פ, הנה ידוע דביום ראשון, כ"ג מ"ח תנש"א, בעת חלוקת הדולרים לצדקה\* שאל איש אחד מכ"ק רבינו מקור לסיפור זה [אלא שהוא הזכיר בהסיפור שהי' גבי גט, אך (מאחר שכל שאר הפרטים הינם כאותו הענין שבסיפור הידוע, צ"ל ש) כנראה כוונתו לגט חליצה], שהצ"צ כתב שההיתר הוא ממה שאיתא בירושלמי [ואף שאינו בקי, מ"מ חיפש בשני המס' דתרומות [פ"ק] וגיטין פ' מי שאחזו], ולא מצא, ובעיקר משום דהיתר זו לא נמצא בין תשובות הצ"צ או בפוסקים שלאחריו, לכן שואל אם אכן הי' מעשה שהי' ואם יש להביא ראי' לזה. וענה כ"ק רבינו וזלה"ק:

"איך האב דער מעשה ניט געהערט, במילא קען איך אייך אויף דערויף ניט ענטפערן. [פון] די מעשיות וואס איך האב געהערט - איז צווישן זיי נישט געווען אזא מין סארט מעשה, במילא קען איך נישט זאגן ניט אזוי ניט אזוי.

[והפטיר:] "דער אויבערשטער זאל אייך מצליח זיין אז איר זאלט ניט האבן קיין שווערער קשיות דיין גאנצן לעבן. בשורות טובות. הצלחה רבה".

היינו שהרבי לא אישר הסיפור, ולא ענה בנוגע להמקור. והרוצה לפרש בזה יפרש.



(\* והוא ב"פנינים מחלוקת הדולרים לצדקה" שי"ל ע"י "מרכז שידורי חב"ד" ח"ז