

ב"ה  
חג הסוכות  
ה'תשס"ג  
גליון א [תתנג]  
תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 4 ..... גאולה דלע"ל וגאולת מצרים  
8 ..... קרבן הגר (גליון)  
14 ..... שעיר חטאת דר"ח לעת"ל

### לקוטי שיחות

- 15 ..... "כהן שנתחלל" - כיצד? (גליון)  
24 ..... בגדר שלוחו של אדם כמותו  
25 ..... כמה הערות בשיחות כ"ק אדמו"ר  
26 ..... ביאור הרבי בעניין מצוות א"צ כוונה (גליון)  
31 ..... השייכות ד"שמחה יתירה" בחג הסוכות עם הלכות לולב...  
34 ..... העלאת בשר בהמה עם גבינה

### שיחות

- 35 ..... כיבוד אב ואם  
37 ..... סוכה - גלות מכפרת - לא נזכר בדא"ח?  
38 ..... פתבג המלך - לא אד"ו ראש  
40 ..... לשקי אינש בהמתו והדר לשחוט - בדיקת הריאה במקדש ..

### נגלה

- 42 ..... בגדר התראת התולדה במלאכות שבת  
46 ..... בענין תפילת תשלומין  
50 ..... סדר הד' אבות נזיקין לפירש"י

### חסידות

- 51 ..... בעניין מסירות נפש דחיה ודיחידה  
53 ..... הערה במאמר "ואתה תצוה" - תשנ"ב  
54 ..... בעניין מאמר אשר לא נודע למי

## רמב"ם

- 56 ..... האיסור דגילוּח נתק  
56 ..... מקור החילוק בין תשובת יחיד במשך כל השנה לעשי"ת....

## הלכה ומנהג

- 59 ..... מקורות לנוסח הטבת חלום שבסידור אדה"ז  
60 ..... בדין הפסק בין גאולה לתפילה בש"ק  
60 ..... בעניין היתר הבת לברך על נרות שבת קודש  
62 ..... בענין ההיתר לשנות דיבורו מפני השלום  
66 ..... מנין הקולות הדרושים כדי לצאת י"ח מצות שופר  
70 ..... שכירת רשות משכירו ולקיטו שבחצירו לעניין עירובין  
74 ..... צפוי של זהב במקום הנחת הפה בשופר (גליון)  
76 ..... בעניין הוכח תוכיח  
77 ..... הידור נוסף בר"ה (ובעשי"ת)  
78 ..... אפיית מצות בערב פסח

## פשוטו של מקרא

- 78 ..... ברש"י פרשת נצבים ד"ה עץ ואבן (כט, טז)  
80 ..... הערות בהפטרה דתפילת חנה

## שונות

- 83 ..... התוועדות י"ט כסלו תרפ"ח  
85 ..... מסוד חכמים  
85 ..... הערה במפתחות ללקו"ת (גליון)

### התנצלות

עקב חוסר מקום נשמטו הערות של כמה מהכותבים החשובים, ועמם הסליחה – ההערות יתפרסמו אי"ה בגליון הבא. הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת נח יש לשלוח לא יאוחר מיום ג' לפרשת נח.

המערכת

מספר הפאקס לשלוח הערות  
(718) 3411-756 או (718) 4115-773  
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM  
ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:  
WWW.KOVETZ.COM

# גאולה ומשיח

## גאולה דלע"ל וגאולת מצרים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

דברי הגר"ח באופני הנסים דיצי"מ ולע"ל

בס' חי' הגרי"ז על התורה (שמות ג, יא) עה"פ: "מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני מצרים ויאמר כי אהי' עמך וזה לך האות וגו' בהוציאך את העם הזה ממצרים תעבדון אל אלקים וגו'" הביא דברי הרמב"ם (הל' יסודי התורה ה"ב) שכתב דבהוציאך את העם הזה וגו' שהו"ע דמעמד הר סיני זהו האות לנבואתו וחד מילתא היא, אלא דלפי"ז צריך ביאור דמה זה שייך לשאלת משה בתחילת הקרא מי אנכי כי אלך למצרים? ומבאר דשאלת משה מי אנכי וגו' היתה משום דיציאת מצרים היתה צריכה להעשות ע"י הקב"ה בעצמו, וכדרשינן ויוציאנו ה' ממצרים לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח אלא ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, וזהו ששאל משה מי אנכי שהרי הגאולה צריכה להיות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו? והקב"ה השיב לו כי אהי' עמך ר"ל דבכל המעשים שתעשה אהי' אני עמך בזה וכמו שאמרו רז"ל דשכינה היתה מדברת מתוך גרונו של משה ושפיר תהי' הגאולה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, ובהמשך לזה מביא קושיית הגר"ח על הפסוק (סוף פ' ברכה) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים וגו' והקשה הגר"ח דאיך שייך לומר ולא קם וגו' על האותות והמופתים של ארץ מצרים והלא כתיב (מיכה ז, טו) כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות, וא"כ איך שייך לומר ע"ז ולא קם? ותירץ דאה"נ דגם לע"ל יהיו נפלאות כמו במצרים אבל לא יהיו נעשים ע"י נבואה כזו של משה וזהו דכתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה לכל האותות והמופתים וגו' דעל כל אלה הדברים לא קם עוד נביא כמשה רק לע"ל יהיו נעשין הנפלאות ע"י נבואה סתם ולא ע"י נבואה כזו של משה עכ"ד הגר"ח, וביאר הגרי"ז דבריו לפי הנ"ל, די"ל דבארץ מצרים כיון שהיו צריכים להעשות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו לכן היתה הנבואה צ"ל באופן

של שכינה מדברת מתוך גרונו וזה שייך רק בנבואת משה משא"כ נבואת שאר הנביאים היא ע"י מלאך (כמ"ש ברמב"ם שם פ"ז ה"ו) ולע"ל דלא נאמר דהנפלאות יהיו ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו לכן זה אפשר גם ע"י נבואת שאר הנביאים עיי"ש.

### קושיות על הגר"ח והגר"ז

ויש להקשות ע"ז מהא דאיתא בילקוט שמעוני זכרי' (רמז תקע"ז) עה"פ אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' אמר הקב"ה בעוה"ז הייתם נושעים ע"י בני אדם במצרים ע"י משה ואהרן בימי סיסרא ע"י דבורה וברק, ובמדינים ע"י שופטים וע"י שהיו בשר ודם הייתם חוזרים ומשתעבדים, אבל לעתיד לבוא אני בעצמי גואל אתכם ועוד יותר אין אתם משתעבדים שנאמר ישראל נושע בה' תשועת עולמים עיי"ש, וראה גם בשמו"ר (פ"ט,ו) לשעבר (ביצי"מ) אני ובית דיני הייתי מהלך לפניכם וכו' אבל לעתיד לבוא אני לבדי שנאמר (ישעי' יג,כא) כי הולך לפניכם ה' ומאסיפכם אלקי ישראל, וכן איתא במדרש תהילים (פל"ו) עה"פ באורך נראה אור, ישראל נשתעבדו למצרים עמדו משה ואהרן וגאלם, חזרו ונשתעבדו כבבל ונגאלו ע"י חנניא מישאל ועזרי' חזרו ונשתעבדו ליוון ונגאלו ע"י מתתיהו ובניו, חזרו ונשתעבדו בגלות האחרון אמרו ישראל נתיגענו נגאלים וחוזרים ומשתעבדין, אין אנו מבקשים שיאיר לנו בשר ודם מלמטה אלא הקב"ה שנאמר אל ה' ויאר לנו ע"כ, (וראה בס' בית הלוי פ' שמות עה"פ מי אנכי שהביא מדרש זה עיי"ש), הרי מבואר בזה לא כהגר"ז דרק ביצי"מ היתה הגאולה ע"י הקב"ה בעצמו, משא"כ בגאולה דלע"ל, וכאן מבואר להיפך, ועי' גם לקו"ש ח"ח ע' 350 שביאר שם דכיון דגאולת מצרים היתה ע"י משה לכן לא היתה גאולה נצחית.

### ביאור הגרע"א בהא דאמרינן אני ולא מלאך וכו'

והא דאמרינן בהגדה ויוציאנו ה' ממצרים וכו' ועברתי אני ולא מלאך וכו' ולא שרף וכו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, (וראה גם ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"א יפה מראה שם) יש לתרץ עפ"י מ"ש הגר"ע איגר (מובא בס' פרדס יוסף שמות יג,ב, ובס' מדרושי וחי' רע"א על התורה שם) דלכאורה קשה כיון שהקב"ה בכבודו ובעצמו ירד למצרים כדכתיב (יא,ד) "אני" ולא מלאך וכו' א"כ לא הי' צריך לנתינת דם על המשקוף ועל המזוזות, וגם אמאי לא היו רשאים לצאת מפתח ביתם מטעם שכיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין הלא הקב"ה בכבודו ובעצמו הי' והוא ידע להבחין? ומתרץ דצריך לומר דעל

הבכורים מאב צריך הבחנה דאין כל אחד יודע בכירור אם הוא בכור לאביו רק הקב"ה בכבודו, ובוזה ה' הקב"ה בכבודו ובעצמו, כי זה לא ה' יכול למסור לשליח כיון שאינו יודע להבחין בין טפה של בכור לטפה שאינו של בכור, רק בכור מאם שהוא דבר הניכר ומבורר לכל זה ה' ע"י השליח, וע"ז אומרים כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין ומשום הכי לא היו רשאים לצאת מפתח ביתם עד בוקר עיי"ש, ותירץ בזה קושיא הידועה למה קדשו רק בכורות מהאם כדכתיב "קדש לי כל בכור פטר רחם" וגו' ולא מהאב הרי גם הם מתו? ומתרץ כיון שרק בבכורות מהאם שמתו ע"י המשחית נעשה הנס, נמצא מזה די"ל דהא דאמרינן אני ולא מלאך וכו' הרי זה קאי רק לגבי דבר מסוים במכת בכורות להבחין בבכור לאב, אבל לא שכל הגאולה היתה צ"ל ע"י הקב"ה בעצמו.

וראה גם בבעלי התוס' על התורה עה"פ ולא יתן המשחית (יב,כג) שהקשה דהלא בהגדה אומרים ועברתי בארץ מצרים וגו' אני ולא מלאך ואיך כתוב כאן "המשחית"? ותירץ וז"ל: וי"ל דהכי פירושו אני בכבודי וגם המלאך, ולא המלאך לבדו כי לא יתכן שיהי' ה' בלא מלאך עכ"ל. וראה עוד בפרדס יוסף שם יב,יב.

#### המהרש"א בחדא"ג בענין זה

אבל ע"י בחדא"ג מהרש"א מגילה יא,א, דאיתא שם בגמ' עה"פ לא מאסתים ולא גאלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה"א (ויקרא כו,מד) לא מאסתים בימי כשדיים שהעמדתי להם דניאל חנניא מישאל ועזרי' ולא געלתים בימי המן וכו' לכלותם בימי יוונים וכו' להפר בריתי אתם בימי פרסיים וכו' כי אני ה"א לע"ל דאין כל אומה ולשון שולטת בהם, וביאר המהרש"א דגאולת מצרים לא חשיב לפי שהיתה גאולה שלימה ע"י הקב"ה כמ"ש אני ולא מלאך אבל באלו ד' הגאולות דחשיב הכא לא ה' בהן גאולות שלימות רק ע"י אמצעי כדקאמר לא מאסתים בימי כשדיים שהעמדתי להם דניאל וכו' ומסיים כי אני ה"א לעת"ל שאין כל אומה ולשון שולטת בהן כי בכל אלו ד' גאולות עדיין היו תחת ממשלת אומות, משא"כ לעתיד שתהי' הגאולה שלימה ע"י הקב"ה אני ה' ולא מלאך כמו ביציאת מצרים כמו שנאמר כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, וע"כ אין כל אומה ולשון יכולין לשלוט בהן אז עכ"ל, הרי מבואר הכא כמ"ש הגרי"ז לגבי יצי"מ שהיתה ע"י הקב"ה בעצמו ולכן היתה גאולה שלימה, אבל לאידך גיסא הרי כתב המהרש"א דגם לע"ל יהי' כן ולא כהגרי"ז.

(אלא דלכאורה צ"ב במ"ש דיצי"מ היתה גאולה שלימה, וכנראה כוונתו רק לגבי ענין זה דאחר יצי"מ לא היו תחת ממשלת אומות כפי שהי' בשאר הגאולות ואינו מדבר מענין הנצחית, ויש לפרש בזה עוד עפ"י מ"ש בלקו"ש ח"ה י"ט כסלו ע' 177 ובכ"מ דגאולת מצרים פעלה שישראל הם עבדי ה' לעולם ואי אפשר להשתעבד לאחר לעולם וכמ"ש המהר"ל בס' גבורת ה' פרק ס"א, ובהערה 32 שם כתב דעפי"ז מובן מ"ש כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות אף שרק גאולה העתידה היא גאולה שלימה שאין אחריה גלות - כי גם גאולת מצרים היא באופן כזה שא"א להיות עוד פעם בגלות כזו שהיה בגלות מצרים עיי"ש, ואכמ"ל).

### תירוץ קושיית הגר"ח בב' אופנים

ובהנוגע לקושיית הגר"ח דאיך אפ"ל ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' וגו' הרי לע"ל כתיב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות (ועוד יותר מבואר דלע"ל יהיו "נפלאות" גם לגבי הנפלאות דיצי"מ), הנה לפי הנ"ל י"ל דלא קשה מידי, דהקרא קאמר שלא יהיו עוד נסים ע"י נביא כמו שהיו ע"י משה, אבל לע"ל הרי יעשו הנסים ע"י הקב"ה בעצמו שלכן יהי' הגאולה באופן נצחי.

וראה גם באבן עזרא ר"פ וארא (ו,ג) שכתב וז"ל: והנה האבות לא הגיעה מעלתם לדבקה בשם כמשה אשר ידעו ה' פנים בפנים, ע"כ הי' יכול משה לשנות תולדות העולם השפל ולחדש אותות ומופתים שלא יכלו האבות לחדשם עכ"ל, הרי מבואר מזה שהנסים שהנביא פועל תלוי לפי מעמד נבואתו, ולא כהגר"ח דלע"ל יהי' כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות אבל לא בדרגת נבואתו של משה, ולפי מה שנתבאר דלע"ל יהי' ע"י הקב"ה בעצמו עפ"י מאמרי חז"ל הנ"ל א"ש.

וי"ל בזה עוד עפ"י המבואר בשמו"ר פ"ב ד' ד"משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון" ונתבאר בלקו"ש ח"א ע' 8 ד"יבא שילה" בגימטריא משיח ו"שילה" בגימטריא משה דהכח לביאת המשיח הוא משה, ומביא בזה שיחת אחש"פ תרצ"ט עיי"ש, וראה שיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב, ובחכ"ח ע' 213 ביאר דכל ענין הגאולה גם גאולה העתידה קשור עם משה רבינו כמאמר חז"ל דמשה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון וזהו אחד מהביאורים במ"ש כימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות כיון שבא מכח משה רבינו, ובחל"ה פ' ויגש ג' ע' 206 בהערה 6 ביאר הענין דמשה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון אף

דמשה הוא לוי ומשיח משבט יהודה, שהכוונה בזה שנשמת משה תתלבש בגואל אחרון וכמו שכתב באור החיים פ' ויחי (מט,יא) עה"פ אוסרי לגפן עיי"ש.

דלפי"ז י"ל עוד דלא קשה קושיית הגר"ח מהא דכתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' כיון שגם הנפלאות דלע"ל וגו' יהיו בכחו של משה שהוא גואל ראשון הוא גואל אחרון, ולפי"ז לא קשה ג"כ מהאבן עזרא.

עוד י"ל שהרי מבואר דבמעלת הנשמה מעלת משיח גדולה יותר ממשה וכן בענין המלוכה כמ"ש הרבי באגרות קודש בכ"מ והובא בס' שערי גאולה סי' י"ד עיי"ש, וא"כ אפשר שהנפלאות דלע"ל שיהיו גדולים מיצי"מ יהיו ע"י מלך המשיח מצד מעלות אלו ולא מצד נבואה, וע"ד דמצינו לגבי הרשב"י שהמשיך גשמים ע"י אמירת תורה כמבואר בכ"מ ובלקו"ש חכ"ז ע' 299 ובהערה 23 ויל"ע.



### קרבן הגר (גליון)

**הרב יעקב יוסף קופרמן**  
 ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

א

בגליון האחרון כתב הגראי"ב שי' גערליצקי די ש לבאר הא דנחלקו הרשב"א והגליון תוס' בריש פירקין גבי ד' מחוסרי כפרה דלדעת התוס' איכא אחרינא שהתנא לא הזכיר והוא גר שלא הביא קרבנו, ומהרשב"א מבואר דס"ל דליכא אחרינא והמספר ד' הוא בדוקא ובאר ע"ז הרב הנ"ל די"ל דתליא בב' השיטות בענין גר בזה"ב שלא הביא קרבנו, דשי' הרמב"ם (כפי שנת' בלקו"ש חכ"ו פ' משפטים ג', ע"פ הצפע"נ) דגם קודם שהביא קרבנו ה"ה ישראל גמור לכל דבריו ורק לענין אכילת קדשים חסר בגירותו, ושי' הריטב"א והנמק"י דכל זמן שלא הביא קרבנו עדיין חסר בעיקר הגירות ואסור בבת ישראל וכו' ע"ש.

ולפי"ז י"ל דהרשב"א ס"ל כדעת הריטב"א והנמק"י ולכן אין זה שייך כלל להד' מחוסרי כפרה כיון שקרבן זה בא לפעול עצם הגירות, משא"כ הגליון תוס' ס"ל כדעת הרמב"ם דקרבן הגר פועל רק לענין קדשים בלבד במילא יש לו שייכות להד' מחו"כ ולכן שייך לומר דהתנא שם בכריתות לא נקט "הן" משום דישנו קרבן הגר. עכת"ד.

ולפענ"ד יש להעיר ע"ז דאף שעצם הביאור מצ"ע מסתבר ומתקבל וכו' אבל לפועל בנדו"ד א"א לומר כן משום דדעת הרשב"א בפלוגתא הנ"ל היא דלא כהריטב"א והנמק"י וכפי שהוכיח האבנ"ז ביו"ד סי' שד"מ דלדעת הרשב"א אין הקרבן מעכבו מלבוא בקהל גם בזמן שבהמ"ק קיים ע"ש וממילא כל זמן שלא נמצא דחי' לדברי האבנ"ז (ולפענ"ד דיוקו של האבנ"ז ברשב"א הוא פשוט ומוכרח) לא נוכל לבאר את הביאור הנ"ל.

ולהעיר עוד דגם בדעת הגליון תוס' מבואר במ"א דלא ס"ל כדעת הרמב"ם דקרבן הגר פועל רק לענין קדשים, והוא בכריתות ט, א על הברייתא דגר בזה"ז צריך שיפריש רובע לקינו והגליון שם כתבו התוס' דלא דמי לזבה ויולדת דלא מפרשי משום דקרבן שלהם להכשירן בקדשים אבל גר מביא קרבן להתירו בקהל". אך פשוט שמזה לא הייתי מקשה על דברי הרב הנ"ל משום דאין הכרח דמפה אחד יצאו דברי התוס' בכריתות ובב"ק, אך מדברי הרשב"א מכוח דא"א לומר כן וכנ"ל.

## ב

ומדי דברי בזה ראיתי לבאר דבר תמוה בנוגע לתוס' בכריתות הנ"ל אשר נוגע גם לשיחה הנ"ל בחלק כ"ו דהנה מדבריהם מבואר דלא רק שגר שמתגייר בזה"ב הקרבן מעכבו מלבוא בקהל אלא גם בגר שנתגייר בזה"ז (דע"ז קאי הברייתא דגר צריך שיפריש רובע לקינו) דכשיבנה המקדש בב"א יהי' אסור לבוא בקהל"ל כ"ז שלא יביא קרבנו.

ולכאור' הוא תמוה דהרי ילפינן מלדורותיכם דכשנתגייר בזה"ז שא"א להביא קרבן הוי ישראל גמור ומותר לבוא בקהל גם בלא קרבן ומדוע שיאסר שוב לבוא בקהל לכשיבנה המקדש דאף שיש עליו מצוה להביא קרבן אבל לא שיאסר לבוא בקהל מאחר שהוא כבר גר גמור?

---

(1) וראה גם בחלקת יואב (מהדו"ת סי' ח' בד"ה והנה מה שהבאתי) שהוכיח דאין הקרבן מעכב מלבוא בקהל גם בזה"ב, מדברי התוס' בקדושין (סב) בשם הר' נתנאל שדעתו - כדעת הרשב"א הנ"ל באבנ"ז - דמומחין אינו מעכב גם בזה"ב מדכתיב לדורותיכם ומזה מוכח גם לענין קרבן ע"ש. וגם האבנ"ז מוכיח כן מדברי התוס' הנ"ל, אלא שברשב"א הדברים מפורשים טפי.

אמנם מה שרצה החלקת יואב להוכיח כן מעצם הסוגיא ביבמות (מו, ב) הנה לכאור' אינו מוכרח, דיש לפרש הסוגיא כדברי הרמב"ן שהובאו באבנ"ז אך מדברי הרשב"א שפיר יש להוכיח כן ודו"ק ואכמ"ל.

ובשיחה הנ"ל בסוס"ד מבואר דאפי' לשי' הרמב"ם – לפמשנ"ת בשיחה – שהקרבן (גם בזה"ב) אינו מעכבו מלכוא בקהל וכל העכוב הוא רק בנוגע לאכילת קדשים וזה הרי אינו שייך בזה"ז ומ"מ פשוט לו לרבינו דכשיבנה ביהמ"ק יהי' מותר באכילת קדשים גם לפני שיביא קרבנו וכאן מבואר בתוס' דאפילו לבוא בקהל יאסר לכשיבנה ביהמ"ק והיינו אפי' כשהי' נשוי לאשה ישראלית כדת משה וישראל, ומ"מ יהי' אסור עליה קודם שיביא קרבנו.

ומצאתי שכבר בשעתו (בקשר עם אמירת השיחה הנ"ל בקיץ ה'תשד"מ) העיר הגראי"ב שי' גערליצקי בהעו"ב דדעת התוס' הוא לא כפי המבואר בשיחה והביא דבשו"ת זכר יצחק סי' ל' ג"כ תמה על דברי התוס' כנ"ל דמאחר שעשינו אותו עתה לכשר גמור האיך יתכן לפסלו אח"כ? ונשאר בתימה, ולכן מסיק דלא כדבריהם<sup>2</sup>.

אמנם סו"ס דברי התוס' צריכים ביאור, וגם הובאו בכמה מגדולי האחרונים שלא תמהו ע"ז (ראה טו"א ר"ה לא,ב וערוך לנר בכריתות שם) את תמיהת הזכר יצחק וגם אינו מספיק לכאו' לומר דהביאור בשיחה הוא דלא כהתוס', דהרי הלשון בשיחה הוא 'ס'איז ניט שייך צו זאגן אז עס וועט עפעס צוגענומען ווערן מקדושתו מפני שנבנה ביהמ"ק!' ואם מצאנו דשי' התוס' הוא שאפי' בנוגע לענין יותר חמור מאכילת קדשים (ביאה בקהל) כן יאסר מפני שנבנה ביהמ"ק, איך נוכל לומר בפשיטות בדעת הרמב"ם שלא שייך לומר שיאסר באכילת קדשים משנבנה ביהמ"ק?!

## ג

ולכן לפענ"ד נראה לומר דלדעת התוס' גם בגר שנתגייר בזה"ב חשיב כגר גמור במילה וטבילה וזה שהוא אסור לבוא בקהל קודם שהקריב את קרבנו אין זה משום שעדיין חסר לו משהו בעצם הגירות דגם בלי הקרבת הקרבן חלה עליו הגרות והוי ישראל גמור אלא שיש עליו חיוב להביא קרבן ובה"ב כשאפשר להקריב בפועל הרי מצות הבאת הקרבן המוטלת עליו גורמת שיאסר בבת ישראל - גם לאחר שמל וטבל ונעשה ישראל גמור - עד שיביא קרבנו וע"ד מה שבשיחה הנ"ל בחכ"ו רצה בתחילה (בס"ג) לבאר דזה שקרבן הגר מעכבו מלאכול בקדשים לדעת הרמב"ם הוא כדוגמת "אריא הוא דרביע עלי"'

(2) דא"ג: ראה מ"ש אודות הזכר יצחק באג"ק ח"ט עמ' רנ"א.

שהקרבן מעכבו מלאכול בקדשים, אבל לא שיש איזה חסרון בגברא (בהגירות) אלא הוא ענין צדדי שהחיוב להביא קרבן מעכבו מלאכול בקדשים.

אלא שבהמשך השיחה מדייק מלשון הרמב"ם שלדעתו הרי עדיין לא נעשה גר גמור כ"ז שלא הביא קרבנו ולכן בדעת הרמב"ם א"א לומר כן, אבל לכאור' בדעת התוס' שפיר י"ל כנ"ל דגם האיסור מלבוא בקהל הוא לא משום שחסר בעצם הגירות, אלא "אריא הוא דרביע עליי" שהחיוב להביא קרבן גורם עליו איסור צדדי שהוא אסור בבת ישראל.

ו]עפ"ז יש לבאר את דברי הערוך לנר שתמה בכריתות שם על מה שחילקו התוס' הנ"ל בין גר לשאר מחו"כ - דשאני גר שקרבנו בא להתירו לקהל, משא"כ בקרבן שבא רק להכשיר לאכילת קדשים - ותמה ע"ז הערול"נ "דאם חששו שאם יבנה ביהמ"ק ויהי' ראוי לקרבן יהי' אסור בקהל ויעבור בלאו כש"כ, שהי' לנו לחוש שיאכלו זב וזבה קדשים בלא קרבן שהוא איסור כרת".

ולכאור' אין כל התחלה לקושיתו דהרי בפשטות נראה שכוונת התוס' היא לא שחששו שמא ישכח ויבוא דקהל ויעבור בלאו, אלא עצם הענין שהגר ימצא א"ע - כשיבנה המקדש - במצב שחסר לו בעצם הגירות, ולכן אמרו שצריך שיפריש רובע לקינו כבר בזה"ז, משום שענין זה שהגר יאסר לבוא בקהל הוא צורך גדול, ולכן שמא לא יהיה לו תיכף ומיד מעות לקרבן (וכיו"ב) אז בשביל הענין דלהתירו בקהל תיקנו שיפריש כבר עכשיו רובע לקינו, אף שיש חשש תקלה כמבואר שם בהמשך הסוגיא, משא"כ במחוסרי כפרה שהענין דאכילת קדשים אינו צורך כ"כ אז בשביל זה לא תיקנו שכבר בזה"ז יפרישו מעות לקרבנם.

ועכצ"ל שגם הערול"נ הבין שזה לא שייך לומר שלדעת התוס' גר שכבר נתגייר ונעשה ישראל גמור ולכשיבנה המקדש תופקע גירותו, ולכן כיון שהמדובר הוא רק על איסור צדדי שלא יבוא בקהל עד שיביא קרבנו א"כ מהו ההכרח להפריש כבר בזה"ז רובע לקינו, ואי

משום שחששו שישכח ע"ז ויעבור ויבוא בקהל, אז ע"ז תמה הערול"נ טפסי יש לחשוש במקום איסור כרת כאכילת קדשים<sup>3</sup>].

## ד

והשתא א"ש מה שבשיחה נקט בפשיטות דלא שייך שמפני שנבנה ביהמ"ק יאסר הגר באכילת קדשים, אף שלדעת התוס' ה"ה נאסר גם מלבוא בקהל – משום שבשיחה מיירי לשי' הרמב"ם שזה שבזה"ב אינו אוכל קדשים לפני שהביא קרבנו הוא משום שעדיין לא נגמר הגירות לפני הבאת הקרבן וכהלשונות שמציין בהע' 13 מהצפצפ"נ "דלגבי קדשים הוי בגדר אינם כישראל" או "דקודם הקרבן גבי קדשים הוי כמו ב"נ", וממילא ע"ז אומר בהשיחה שלא שייך לומר אז עס וועט עפעס צוגענומען ווערן מקדושתו (תיבה זו אינה מודגשת במקור) מפני שנבנה ביהמ"ק! כיון שלדעת הרמב"ם אם הקרבן מעכבו מלאכול בקדשים פירושו שאינו ישראל גמור וזה לא יתכן שלאחרי שכבר נעשה ישראל גמור לפתע מפני שנבנה ביהמ"ק יהפך הגר להיות כמו בן נח אפי' רק לענין א' בלבד כאכילת קדשים.

משא"כ לדעת התוס' הרי גם בזה"ב כבר נעשה גר גמור ע"י מילה וטבילה גם בלי הקרבת הקרבן, ומ"מ הי' אסור לבוא בקהל קודם שהביא קרבנו מחמת שמצות הבאת קרבן הגר גורמת לו להאסר כ"ז שלא הביא את קרבנו ולכן סוברים התוס' דהגם שילפינן מקרא דלדורותיכם שבזמן שאין ביהמ"ק ואין אפשרות בפועל להביא קרבן לא נאסר בקהל מצד מצות הבאת הקרבן כיון שבפועל אינו יכול כעת לקיים את המצוה אבל מ"מ כשיבנה ביהמ"ק ושוב יהי' אפשר שבפועל לקיים את מצותו, שוב יאסר הגר בקהל כ"ז שלא יביא קרבנו

(3) אמנם גם לפי דברינו יש ליישב את קושיית הערול"נ, דסו"ס גם אם אין כאן איזה הפקעה בגירותו מ"מ זה שיהודי אסור בבת ישראל הוא מגונה טפי מזה שיהודי אסור באכילת קדשים, ולכן לזה ראו צורך לתקן ולזה לא, ולא מצד שחששו שמא ישכח ויעבור על האיסור.

ועפ"ז תתיישב גם קושייתו השניה על התוס' "למה לא סגי לכתוב על פנקסו כשיבנה ביהמ"ק אביא קרבני כמו שעשה ר"י שקרא והטה וכתב על פנקסו וכו'" ולהנ"ל י"ל דאין כאן חשש של שכחה דאי משום שכחה הרי כנ"ל החשש בקדשים הוא יותר חמור אלא עצם המצב שהוא אסור בבת ישראל ברגע שנבנה בהמ"ק הוא ענין שחכמים רצו לתקנו בזרירות האפשרית וכו"ל.

ולהעיר עוד דגם לפי הבנתו שהחשש הוא מצד שכחה י"ל דבגר יש חומרא טפי משאר מחו"כ דשם האיסור הוא רק על האדם עצמו הזב או היולדת וכו' משא"כ באיסור ביאה בקהל הרי האיסור הוא לא רק על הגר אלא גם על הבת ישראל וק"ל.

הגם שהוא כבר ישראל גמור ואין זה נחשב אז "עפעס וועט צוגענומען ווערן מקדושתו", דגם אלו נתגייר בזה"ב הי' נחשב ישראל גמור וכנ"ל אלא שהאפשרות להקריב קרבן היתה גורמת לו להאסר בבת ישראל, ובזה"ז כשלא הי' אפשרות לזה הי' מותר ממילא לבוא בקהל, ועכשיו שנתחדשה האפשרות להקריב אין אנו באים לגרעו מקדושתו אלא רק בבחינת "אריא הוא דרביע עלי" דכ"ז שלא יקריב ה"ה אסור בבת ישראל וכנ"ל<sup>4</sup>.

### ה

ואם כנים הדברים י"ל עוד נפק"מ למעשה, דהנה בשו"ת זכר יצחק סכ"ח כתב שזה פשוט בעיניו "דגר שנתגייר בזה"ב וטבל אז ולא הרצה דמו, ואח"כ נחרב הבית, איננו מותר לבוא בקהל, כיון דבעת טבילתו לא הותר, האיך יוכל שיותר אח"כ".

אמנם לפהנ"ל י"ל דבאופן זה יהי' מותר לבוא בקהל משום דבאמת גם בזה"ב כבר בעת טבילתו נגמרה הגירות, אלא שכ"ז שהי' אפשר להקריב קרבן הרי יש כאן "ארי" דרביע" שמעכבו מלבוא בקהל, אמנם אם לא הספיק להביא ונחרב הבית הרי שוב אין כאן סיבה לאסרו מלבוא בקהל. אמנם יש מקום לצדד גם לפי דברינו שיהי' אסור כ"ז שלא יטבול מחדש ואכמ"ל. אבל בכל אופן לפענ"ד אין זה פשוט כ"כ כמו שהבין הזכר יצחק.

---

4 והנה לכאורה הי' אפשר ליישב בפשטות את דברי התוס' ע"פ מ"ש האבנ"ז ביו"ד סש"מ"ג דחייב ההפרשה בגר הוא לא בשביל להתירו בקהל לכשיבנה המקדש אלא לצורך החיוב שמוטל עליו כעת דאף שלהקריב א"א בזה"ז אבל להפריש יכולים וממילא מחויב להפריש עכשיו ובוה יוצא י"ח, וכמו בזה"ב ע"י שהקריב קרבנו (ע"ש בפרטיות להח"י בין גר לשאר קרבנות).

ועפ"ז הי' אפשר לומר לכאורה דגם התוס' נתכוונו שההפרשה היא המתירה לבוא בקהל בזה"ז ולא יקשה גם מהשיחה כמובן וגם לא יקשה קושית הזכר יצחק ולא נזדקק לכל הביאור שבפנים.

אך באמת א"א לומר כן - דמלבד שגם עצם סברת האבנ"ז יש לדון בזה טובא (וראה מ"ש הגר"ז ס' להזכר יצחק (נדפס שם בסכ"ט) "דזה ודאי רחוק מהדעת דהפרשה לחדוד יהי' בו תועלת ועיכוב להתר בקהל").

הנה בלשון התוס' הנ"ל ודאי שאינו במשמע כלל ואף א' מהאחרונים שראיתי שהביאו את דברי התוס' לא חשב לפרש כן בדבריהם (גם אותם אחרונים שהקשו על דבריהם וכו') ולכן אנו צריכים להביאור דלעיל.



## שעיר חטאת דר"ח לעת"ל

### הנ"ל

בגליון תתיז דנתי בנוגע לקרבנות לע"ל ובשוה"ג הערתי דיש לעיין האם יביאו שעיר חטאת דר"ח לע"ל דאיך שייך לומר אז "הביאו עלי כפרה על שמעטתי את הירח" בזמן ד"והי" אור הלבנה כאור החמה".

והנה לאחרונה מצאתי שבא' הקובצים העיר א' הת' על דברי דאכן כן מפורש בבני יששכר (מאמר ר"ח ב') דלע"ל לא יקריבו את שעיר החטאת של ר"ח ומטעם הנ"ל (ות"ח על ההערה! אף שאיני יודע למה א"א להעיר באותו מקום שבו נדפסו דברי, וכהוראת כ"ק אדמו"ר בזה!).

אלא שראיתי בבני יששכר שם שמוכיח כסברתו מנוסח התפילה שאומרים בר"ח "מזבח חדש בציון תכין ועולת ר"ח נעלה עליו" ומשמע דוקא עולה ולא חטאת.

ולא זכיתי להבין את כוונתו והרי תיכף ממשיכים "ושעירי עזים נעשה ברצון" דהיינו שעירי החטאת דר"ח? ולפענ"ד צע"ג.

שו"מ בספר תרועת מלך בסל"א שהביא מהגאון ר' רפאל האמבורגער ז"ל בספרו דעת קדושים (ולהעיר דספרו שו"ת ושב הכהן הוזכר בלקו"ת) שעמד על נוסח הנ"ל שאומרים בר"ח והקשה הרי חטאת קודמת לעולה, ואם כן "הוי לנו לומר היפך זה עולת ר"ח לאחר שעירים דשעירים הם החטאות"? ואיני יודע אם ישנו איזה תי' ע"ז שם (הספר דעת קדושים אינו תח"י) אמנם התרועת מלך עצמו כותב שנראה לו "דכיון דעיקר חטאת דר"ח הוא משום הך דמיעוט ירח והרי לע"ל אור הלבנה כאור החמה, א"כ מעוט ירח לא יהי' אז, הרי לא יהי' גדר כפרה, רק כיון שנעשה חיוב שוב מביאים שוב דין הוא שהעולה קודם, דעיקר מה דחטאת קודם משום כפרה, אבל כיון דעולה כליל וחטאת אין מכפר כאן שיתוקן הפגם שוב עולה קודם".

ולהעיר עוד שבהתוועדויות תשד"מ ח"ג ע' 1528 מבואר דבימוה"מ (לפני תחה"מ) לא יהי' שינוי באור הלבנה מכפי שהיא בזה"ז וכמדומה בזכרוני שפעם ראיתי בשיחות להדיא באו"א ואין הזמ"ג כעת לחפש ובכל אופן השאלה דלעיל היא בנוגע להזמן שבו יתקיים והי' אור הלבנה כאור החמה – מתי שיהי' – דגם בתחה"מ יקריבו קרבנות צבור (וכמבואר בלקו"ש חט"ו שיחת כ' מ"ח ועוד)

וע"ז יש לנו ב' דעות סותרים האם יקריבו אז קרבן חטאת דר"ח אף שע"ש אז כפרה, או לא, ויש לחפש עוד מ"מ ע"ז, דמסברא יש מקום לדמות לכאן ולכאן ואין הזמ"ג כעת.



## לקוטי שיחות

"כהן שנתחלל" – כיצד? (גליון)

**הרב שמואל זאיאניץ**

ר"מ בישיבת תורת מנחם מאריסטאון

ב'הערות וביאורים' גליון תתכ עמ' 21 העיר הרב י"ל אלטיין על המבואר בלקוטי שיחות חכ"א עמ' 253 סוף הערה 29 "מעין דוגמא לדבר כהן שנתחלל אביו לא נתחלל הבן" - למרות שקדושתו היא תולדת אביו, אעפ"כ כשנתחלל האב נשאר הבן בקדושתו, כי לאחרי שנוצרה הקדושה שוב אינה בטילה בהתבטל מקורו. ושאל שם שהרי "הכהן עצמו שעבר העבירה לא נתחלל" (רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ט ה"א) וא"כ איך יתכן שאביו של כהן יתחלל לאחרי לידת בנו?

והביא סברא שאולי "טעות הדפוס יש כאן", וצ"ל כהן שנתחללה אמו לא נתחלל הבן.

והנה נוסף על הדוחק לומר שיש טה"ד, אין זה מתאים לכללות המשך הענינים שם, שמבאר שאם דבר נעשה קדוש ע"י קדושה כללית אחרת הנה גם אחרי שנתבטלה הקדושה מהקדושה הכללית עדיין נשאר הוא בדבר השני, וזה לא מתאים לומר בנוגע להאם, כי לא בה תלויה הקדושה [דהרי הדין הוא (רמב"ם פ"ט י"ד שו"ע אהע"ז ס"ח) "חלל שנשא כשרה זרעו ממנה חללים... אבל ישראל שנשא חללה הולד כשר..."] הרי דאין כהונת הבן תלויה באם ואדרבה תלויה יותר באב]. ובגליון תתכא הקשו כמה ע"ז.

והנה בגליון הנ"ל ביאר הרב ברוך אבערלאנדער ע"פ פירש"י והרמב"ם בתו"כ שכהן שנשא פסולי כהונה "מחולל בה בעודה עמו" (רש"י), ו"אינו עובד עד שידירוהו בבי"ד". וזוהי כוונת הרבי שיש אפשרות שאביו של כהן אחרי לידת הבן יהפוך "לחולין ולמחולל"

באופן זמני ואעפ"כ לא יפגע בקדושת הבן שנולד מכבר (אפילו לא באופן זמני) למרות שקדושתו מאביו.

ובמה מתבטא בכהן זה ש"הוא חולין... שהוא מחולל..."? ביאר (ב' אופנים א) בזה שבנו חלל. (ב) בזה שאינו עובד עד שידירוהו ב"ד<sup>1</sup>.

והנה קשה לומר שרבינו מתכוין לאופן הא' שהרי זה שבנו נעשה חלל הוא דוקא מביאה עם אשה פסולה (כפשטות דברי רש"י "מחולל בה<sup>2</sup>") ובמילא אין חידוש שחילול זה אינו פוגע בבנו שנולד קודם לכן כיון דגם לגביו אין החילול אלא לגבי הביאה עם הפסולה.

וכן באופן הב' בדוגמא שהביא מבת כהן שזינתה בעדים והתראה והעידו בפני ב"ד שאין מחויבין לקדש (האב) לקרוא בתורה ראשון ושאר מעלות הכהונה כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' קכח סנ"ד, ג"כ קשה לומר שלזה נתכוין רבינו משום דלא שייך כ"כ לומר בזה "חילול" בתור "פארלירט די כהונה" כיון דגם אח"כ יכול לישא כפיו ולעבוד כמבואר במג"א ואדה"ז (אלא שאין מחויבין לקדשו לקרוא בתורה ראשון ושאר "מעלות" הכהונה - ל' אדה"ז שם) והיינו ד"את אביה היא מחללת" הוא ענין דבזיון לאב (ע"ד מה שפרש"י עה"ת) ובמילא לכאורה ענין זה לא שייך כלל לכהונת בנו וממילא אינו דוגמא להמבואר בשיחה<sup>3</sup>.

אבל נראה לומר כמ"ש הרב אבערלאנדער דכוונת הרבי לדוגמא דנושא פסולות דהאב נתחלל מ"קדושת כהונה" וכן בטמאו למתים (ע"ד שציינו המערכת מלקו"ש ח"ד ע' 1208 "ווען א כהן איז מחלל

(1) ועד"ז פי' הרא"ם תשובה נ"ט (ברש"י) ד"מחולל" באופן שאין בו "קדושת כהונה כלל" לא לגבי לקרותו בתורה ראשון ולא לגבי שישא כפיו.

(2) וכן פי' המשפטים ישרים ח"א סי' ת' בכוונת רש"י.

(3) ומוכן דאין לפרש כוונת הרבי בכהן שנשתמד דאפי' לשיטת הרמב"ם (פ"ט מהלכות ביאת מקדש הי"ג) שלא ישמש במקדש לעולם ואפי' שב בתשובה גמורה שנא' "לא יגשו אלי לכהן לי" אין זה בגדר "נתחלל" ונעשה זר או "בן נכר" (שלכן דימתתו הגמ' במנחות ק"ט לבעלי מומין ד"חולקין ואוכלין" ובעלי מומין יש להם קדושה). וראיה לכן דהרמב"ם הביא הלכה זו (כהן שעבד ע"ז ופסולו) לא בפ"ז בהמשך ובקשר להל' חלל שעבד אלא בפ"ט בקשר להל' פסולים שונים בעבודת בהמ"ק היינו משום שאין פסול זה שייך לפסול ד"חללות" ולכן לא ציין כ"ק אדמו"ר בח"ד בהע' 34 (ש"פארלירט" קדושת הכהונה) לדין דכהן שעבד ע"ז.

זיין כהונה, פארלירט ער די קדושת כהונה<sup>4</sup> (5) ואעפ"כ לא נתחלל בנו הנולד לו מקודם על ידי זה.

והגם דלאדה"ז אי"ז חלל מדאורייתא<sup>6</sup> מ"מ מביא הרבי דוגמא מזה מכיון שיש שיטה<sup>7</sup> דבזה נתחלל האב ומ"מ לא נתחלל הבן, במילא זה

4) וכדמציין כ"ק אדמו"ר שם להתר"כ על הפסוק "להחלו" - "הרי הוא חולין" אף שאפשר לפרש שזה דין שפסול לעבור ולישא כפיו מ"מ הרבי לומד שמאבד את קדושת הכהונה שלו וכפשטות לשון התר"כ המצויין שם.

דרך אגב אולי (הגם שאין הכרח לזה) יש מקום לומר שענין זה תלוי לפי הפסוק שממנו למדים שמתחלל אם מ"להחלו" או מ"וקדשתו" (ראה האמת ויציב המדייק ומ"מ להרא"ם) שאם למדים מ"להחלו" - הרי הוא "חולין" נמצא ש"פארלירט" הקדושה, היינו שאין בו (מענין זה) קדושה כלל, אבל אם למדים מ"וקדשתו" משמע דעד השתא אין בו קדושת כהונה (כברא"ם שם) אבל אולי אין כאן "חולין" לגמרי - "פארלירט" לגמרי אלא שהתורה אומרת שלא יאבד קדושתו". וראה בלקו"ש ח"ח ע' 206 "... וקדשתו..., לפתוח ראשון... וואס י"ל (לויטן פשטות הלשון "וקדשתו" אז מאיזו מוסיף אין די קדושה פון כהן דורך דעם ישראל), אז דאס איז ניט נאר אן ענין פון כבוד... נאר א הנהגה וואס איז פארבונדן מיט (הוספה ב) ענין הקדושה...", דנראה יותר דמצד ה"וקדשתו" (לכה"פ יש לפרשו) דעניינו הוא "הוספה" בקדושה שיש לו מקודם.

(אבל מדברי הרא"ם שם נראה שאין חילוק בזה דבין אם למדים מלהחלו ובין אם למדים מוקדשתו כל זמן שנשוא בעבירה אין בו קדושת כהונה וכן מדרשת הגמ' יבמות פח "דפנו" לכפות שלא לעבור באיסורי ביאה דכהונה משמע גם דהוא דין בכללות הקדושה).

מענין לענין אולי אפ"ל נפק"מ במקור הדברים אם לומדים מ"להחלו" והרי הוא בא בהמשך ל"בעל בעמיו", אפשר דהוא רק לנושא נשים ולא למטמא למתים, דאפשר שישנו בזה חילול גדול יתר דהוא ענין תמיד. אבל אם נלמד מ"וקדשתו" הרי קאי על כל איסורי כהונה כולל טומאה למתים.

5) ואולי אפשר לתרץ הערת הדובר מישרים ח"ב סי' נ"ז "דהיכן מצינו דפסול הגוף יפקע" בין אם לומדים מ"לא יטמא בעל בעמיו להחלו" דנעשה חלל ב"עודה עמה", והיינו דווקא כשהוא במצב זה, בין אם הלימוד הוא מ"וקדשתו" דהכוונה היא דאם נמצא במצב דנושא נשים בעבירה או מטמא למתים א"כ הפרישה ממצב זו עצמו "וקדשתו" היא עצם הקידוש. והיינו שאין כאן "הפקעת פסול הגוף" אלא דסוג פסול זה (אינו כה"חלל" הנולד מפסולי כהונה דא"א לתקנו ע"י תשובה) אלא המצב ד"חילול כהונה" הוא עצמו מאבד את קדושת כהונה, ובדרך ממילא כשאין "חילול הכהונה" יש בדרך ממילא קדושת הכהונה.

6) דרך אגב אולי יש עוד נפק"מ בין אם סוברים שהוא רק קנס דרבנן (כאדה"ז) או שהוא דין דאורייתא (כהרא"ם ורעמ"י), לגבי מטמא למתים דאם הוא קנס אולי קונסים אותו גם על פעם א' כלשון אדה"ז "נטמא למתים", אבל אם זה דין דאורייתא אולי צריך שיתנהג כמה פעמים כך כדי שיהיה חל עליו גדר זה. (ראה הבה"ל שם שמדייק דמשלשון השו"ע נראה שגם בפעם א' אינו עובר, אבל מלשון המשנה "מטמא" משמע שצריך יותר פעמים כו').

7) ולהעיר" שהראגאצ'אבער בכ"מ מביא את הרמב"ם בפה"מ שסובר שהוא פסול דאורייתא כמו חלל (אלא דעבודתו כשרה בדיעבד כמו חלל) ובמה"ת ע' 14 מוסיף דאלמנה לכה"ג דנעשה בגדר חלל "שורב אין עליו שם כה"ג עד שיגרשנה וימנו אותו עוד...)", (ועיי"ש מה שמבאר בזה) והיינו דבזה ניתוסף על כהן הדיוט, דכהן הדיוט הרי עדיין עליו שם "כהן" (לכן ישנו איסור ביאה וכו') אבל בכה"ג הרי החללות שעי"י נישואי עבירה פועלים שלא יהיו

"מעין דוגמא" לאפשרות לומר דהגם דקדושת המקדש בטלה, עדיין נוכל לומר שלא תפקע קדושת ירושלים כיון שנעשתה קדושה בפ"ע.

ויש לעיין לפי"ז אם היו לו בנים בזמן שהיה "מחולל" מן הכהונה האם גם לבניו תחסר מקדושת הכהונה כמו שהוא איבד עד שנעשה "חולין" לאיזה ענין מקדושת כהונתו (עבודה וקדושה או א' משניהם) ולפי השיחה שם דקדושת הפרט נעשית על ידי הכלל, מקדש ואח"כ ירושלים מסתבר לומר דעד"ז יהיה ככהן ובנו, ואם כן אם נתחלל כבר האב (עד שיחזור כו') עד שנעשה חולין א"כ אין ביכולתו להחיל קדושה על בנו<sup>9</sup> ורק על בנו שכבר חלה הקדושה לפני"ז לא תפקע לאחר שנפקעה ונתבטלה קדושתו.<sup>10 9</sup>

עליו שוב "שם כהן גדול" ויצטרך מינוי חדש. ובכללות הדבר (החילול דכה"ג) יש להעיר בשיטת ההפלאה כתובות דף כ"ג דכה"ג שנתחלל, נתחלל לגמרי קדושת כה"ג עד שאין שיין בזה "ברך ה' חילו" וכ"כ הקשו עליו מכמה גמרות, וכמה תי' בזה, ולדוגמא ראה מהרה"ג הרב שמחה עלבערג ע"ה בשלמי שמחה ח"א סי' ל"ז. דלשון ההפלאה שם "לכל מילי אין לו דין כהן" נוטים דבכ"ג באיסור כה"ג איבד גם שם כהן סתם, ולכאור' אינו כדברי הצפ"ע במק"א).

8) ואם כנים הם דברים אלו נצטרך לעיין האם לאחרי שחוזרת קדושת כהונת האב ע"י תשובה והנדר שמקבל ע"ע בפני ב"ד האם חלה קדושה על הבן או לא.

9) והנה ברור בערל כהן אע"פ שלשיטת הרמב"ם הרי הוא כזר "וכבן נכר" אין זה מתאים לדוגמא שבחלק כ"א דאף שהוא פסול דאורייתא ועוד דעבודתו פסולה בדיעבד וכן מובא באדה"ז סעיף ג"א דפסול לעבודה במילא מחולל לגמרי כו', מ"מ אינו שיין לענין השיחה כיון שלא היה לו מעולם קדושת כהונה בשלימותה ובשיחה מדובר כשהיה לו קדושה ונתחלל.

עוד נקודה לכאור' מסתבר לפי הנ"ל דאין לבנו קדושת כהן כלל כיון דאין לאבא שלו קדושת כהן דכיון דמחולל הרי חסר לו בקדושת כהונה (כמובא בהערה בשיחה בח"ד מההלכה דערל). ולכאורה ענין זה חידוש הוא.

10) ואם נאמר דשאני הכא מכיון שנשאר "עצם נקודת קדושת כהונתו" בלתי פגומה כיון שהפגם הוא רק זמני שהרי אפשר לתקן ולהחזיר הקדושה בכל רגע ועוד שגם עתה נשאר אצלו דיני איסורי כהונה, לכאורה לא נראה דענין ד"חלל" "חולין" מבטא מה שנשאר "עצם נקודת כהונתו". וגם דא"כ לא היה דומה ממש למקדש וירושלים למ"ד דהקדושה נתבטלה דנראה בפשטות דלמ"ד ההוא לא נשארה "עצם נקודת קדושת המקדש" (אף דאולי גם בזה אפשר לומר דבידי כל אחד לתקן ולהביא הגאולה ולגרומם לבנין המקדש, ובוודאי דבידי הקב"ה להביא ה"מקדש ה' כוננו ידיו"). ועוד והוא העיקר א"כ יכול הבן להתקדש בקדושה שלימה גם אם יתחלל לפני לידתו או אין זה דומה לדוגמא דמקדש וירושלים, דירושלים נתקדשה דוקא כשהמקדש היה בקדושתו ולא היה מתקדש בלי המקדש, שנאמר בזה שגם לאחר חורבנו תשאר קדושתו עליו.

11) ואין לשלול זאת בזה שכתב שזה רק בתור "מעין דוגמא", כיון דאל"כ לכאורה אין זה דוגמא כלל. דהרי כללות הנקודה היא כלל שהיתה לו קדושה ובגללה נתקדש פרט ונפקעה הקדושה מהכלל ונשארה קדושה בפ"ע בפרט ונקודה זו צריכה להיות משתקפת ב"מעין דוגמא" זו. ולפע"ד כוונת הרבי ב"מעין" דוגמא הוא דאולי אין בן וזב דוגמא לירושלים

והנה לכאן יש לחקור מהו מקור דין זה (דכשנתחלל האב הכהן לא נתחלל הבן). דבאם היא סברה פשוטה מאי אולמי הא מענין מקדש וירושלים דע"ז אמרו התוס' שכיון שכל קדושת ירושלים היתה בגלל המקדש אז במילא כשתבטל קדושת המקדש במילא תבטל קדושת ירושלים והרבי אומר שאולי יש דיעות שיחלקו ומביא דוגמא זו משמע דדוגמא זו פשוטה יותר. ואולי ההכרח לדין הוא דאל"כ ימצא חידוש לומר שבנו של הכהן מחולל איתו וכיון דלא אישתמיט דליתני חידוש זה ממילא פשוט שאין הבן מתחלל<sup>12</sup>.

והנה בתחילה היה ברצוני להוסיף דוגמא (על דוגמאות הרב הנ"ל<sup>13</sup>), ובפרט להביא ראיה שבנו לא מתחלל ע"ד המבואר בגמ'

ומקדש, דאפשר לומר שהבן נעשה מציאות בפ"ע משא"כ ירושלים אולי היא "בשביל" המקדש (כלשון התוס') ובמילא אין זה דוגמא מדויקת אלא דמוצאים שהפרט הגם שבא מן הכלל נשארת לו קדושה בפ"ע אף לאחרי שנפקע הקדושה מהכלל.

12 אבל א"כ צריך להבין למה לא נמצא חידוש זה בבן כהן ערל דלפי סברת השיחה הרי כיון דאין קדושה לאב ממילא לא תחול קדושה לבן בענין זה וא"כ למה לא נמצא חידוש זה. ואולי באמת אפ"ל כך ו"אם ריק הוא מכס" וא"כ יש לחפש המקור לזה.

13 דהרי נוסף ע"ז שבכמה מהדוגמאות (הראשון והשני) אינם לשיטת אדה"ז דהוי רק "קנס חכמים" ובפשטות לא "נתחלל מכהונתו" ובמילא אין בזה סברא שיפגע בבן, וכן בדוגמא הג' הרי החילול הוא מוגבל לדין "וקדשתו" אבל אין זה פוגע (ופוסל בעבודתו) שלכן נושא כפיו, כמובא במג"א שאין שאר עבירות נשיאות כפים כבפנים ובמילא חסר בה"חילול" ובנוסף להמבואר בפנים במה שצריך לעיין בזה לגבי הבנים שיוולדו לאחרי שנתחלל כהונתו (ואפי' נאמר שפסול גם לאכול בתרומה כבצפ"נ שחיטה פ"ד הי"ד)

עוד חשבתי בתחילה דלא על זה נתכוון רבינו דהרי כיון דגם בזמן שנתחלל מכהונתו הוי רק לגבי דיני "וקדשתו" ופסול עבודה אבל אין החללות עושה אותו כזר גמור לגבי היתר ביאה עם פסולי כהונה ואדרבה הרי צריך לקבל ע"ע שלא ישא נשים בעבירה וכו' וכן אסור לו להיטמא למתים וא"כ אולי אין בזה כ"כ חידוש דלא פוגע בקדושת הבן כיון דגם אצל האב ישנו קצת הענין דקדושה לגבי איסורי כהונה.

אבל נראה לומר דא"א לומר כן (א) אולי דגם במקדש לפי המ"ד דנתבטלה הקדושה נשארו כמה דינים כלפיה (יש לעיין בזה בשיטות הראשונים. ועיין בח"ס יו"ד סי' רל"ד מה שכותב בנוגע למקדש וירושלים למ"ד לא קדשה לע"ל דהוא רק בנוגע למצות אבל בוודאי שיש קדושה בירושלים יותר משאר א"י). (ב) אולי יש לחלק בענין החילול וקדושה ולומר שיש דיני חילול וקדושה הנוגעים ונובעים בחלות שם משפחת הכהונה ואיסורי ביאה וטומאה, (היינו קדושה והבדלה מכמה עניינים) ויש דיני חילול מקדושת כהונה הנוגעים ונובעים בחיובים ומצוות וזכויות שיש לכהנים עבודה, נשיאת כפים, לקרוא בתורה ראשון (שהם תלויים ב"וקדשתו" ועוד). ויש לעיין בכל זה.

(ולעזיר קצת מהמבואר בהגר"ח איסור"ב פי"ז ה"ב שיש בחלל ב' דינים א' הפקעת דין משפחת כהונה, ב' פסול חללות ממילא אולי דינים אלו שכלולים ב"להחלו" הם לגבי ענין הא' "הפקעת דין משפחת כהונה". אבל זה ענין שונה מהמבואר כאן דשם הכהונה בדיני והגדרת החלל הנוגעים באיסורי ביאה גופא).

יבמות מז בנוגע להעיד על גרותו שאינה כהלכה ש"נאמן לפסול עצמו אבל אינו נאמן לפסול בניו" (כללות הדבר מובא ברמב"ם איסור"ב פט"ו הט"ז, שו"ע אבהע"ז סי' ד' סכ"ט) ועד"ז אם יעיד כהן על בן בנו לפוסלו ע"י שהוא עצמו פסול שהוא בן גרושה, שיהיה נאמן ע"ע ולא יהיה נאמן לפסול בניו, להגם דקדושת בן בנו תלויה בקדושתו (והרי אביו נפסל ע"י אבי אביו משום "יכיר" מ"מ אינו נאמן לגבי בן בנו) נמצא דאע"פ שהאב פסול מ"מ אין בן בנו נפסל בזה משום שיש לו קדושה בפ"ע. (לשיטת השאילתות הסובר דגם כשיש לו בני בנים נאמן אדם לומר על בנו שהוא חלל ולא בן בנו) ולכאורה נראה שזה דוגמא להמבואר בלקו"ש דהבן (אב בן הבן) נעשה חלל, מתורת יכיר אבל אין זה פוסל הבן (בן הבן של הסבא המעיד).

אבל לכשתדקדק לא רק שזה אינו ראה אלא מזה יוקשה לענינינו דהרי פוסקים כשיטות הראשונים שם שחולקים על השאילתות וסוברים דכיון דאינו נאמן לגבי בן בנו אינו נאמן גם לגבי בנו (דאין לומר שהבן יהיה פסול ובנו יהיה כשר). ואין להוכיח לפי שיטתם מזה דהמעיד עצמו חלל<sup>14</sup> אבל בניו אינם חללים אע"פ דקדושתם באה מהאב דלפי שיטתם טעם הדין הוא משום דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא דלענין זה נאמן לפסול עצמו (לחומר) אבל אין נאמנות על אחרים. ובצ"צ אהע"ז סי' י"ד ס"ו כותב דשיטת התוס' בזה דנאמן רק משום "שויה אנפשיה" דאין הפסול נמשך ממילא על בניו ומסביר הטעם "משום דאיסור של חד"א אינו כולל שום נאמנות גם על עצמו בדבר השייך זולתו אף שנמשך ממנו כ"א זהו איסור לו לבד".

ובמילא אין משם ראייה, ויתירה מזו משם יוקשה, דהרי הרא"ש כתב שם (כפי שהביא שם הצ"צ) "... דמילתא דתמיה הוא דהוא פסול ובניו כשרין...", וזה בסתירה להמבואר בההערה דאף דנתחלל האב לא נתחלל הבן.

אבל לאחרי עיון קצת נראה שאין ענין הנ"ל שייך כלל לענינינו משום דשם מדובר בנאמנות (והשאלה היא האם אומרים פלגינן נאמנות בענין המסתעף ממנו) ולכן סובר הרא"ש והתוס' דאם היה "נאמן" על עצמו בתור נאמנות לפסול עצמו לא היה אפשר להכשיר הבן דכיון דהיה נאמן שנולד פסול (גוי, ממזר או חלל) לא היה לבן

קדושה כלל ולכן מוכרחים לבאר (כפי שהסביר הצ"צ שלא כהמהרש"ל והבית מאיר) דהא דפוסל עצמו הוא משום דשוייה אנפשיה (ולא בתור נאמנות), והצ"צ מוסיף שם דגם על הבנים שיוולדו לו לאחר שפסל עצמו, גם הם אינם נפסלים מצד שוייה אנפחד"א<sup>15</sup>.

אבל המדובר בשיחה הוא מה שהיה בעבר קדושה להאב ועי"ז באה הקדושה לבן אלא שלאחרי זה נפקעה הקדושה מהאב מכאן ולהבא ועי"ז כותב רבינו דלא נפקעה הקדושה מהבן ולא נתחלל.

ובמילא אחרי כ"ז פשטות לשון אדמו"ר "כהן שנתחלל אביו לא נתחלל הבן" נראה כמו שביאר הרב ברוך שי' אובערלאנדער "דנתחלל" ע"י דברים המחללים אותו [נושא נשים בעבירה (ומטמא למתים)] והיה כהן בעבר וע"י נתקדש הבן אלא שלאח"ז<sup>16</sup> נתבטלה כהונתו ואעפ"כ לא נתבטלה קדושת הבן (שהוא דוגמא למקדש שהוא כלל ויסוד לקדושת ירושלים אלא שלאח"ז בשעת החורבן נתבטלה קדושת המקדש (לאותן השיטות) ואעפ"כ קדושת ירושלים לא מוכרחת להתבטל<sup>17</sup>.

אבל עדיין צ"ב מהו מקור דין זה ואולי יש להביא קצת ראייה מהגמ' מכות ב' ע"א שמקשה הגמ' שנפסול עד זומם הבא לפסול כהן אחר והוא עצמו כהן (אבל בפסול הכהן לא יפסל בנו בדרך ממילא ע"י פיסולו שלכן מובנת קושיית הגמ' "...וליפסל הוא עצמו ולא יפסול זרעו...") והוצרך לימוד מיוחד שאין להעמיד הזמה בענין שלא מתקיימת כל ההזמה שהרי העד זומם רצה לפסול אותו ואת זרעו וכיון שלא נוכל לפסול את זרעו של העד זומם לכן אין כאן "כאשר זמם

15) וכנ"ל לענייננו היה נראה בפשטות דאם נתחלל האב והוליד בן לאחרי שנתחלל לפני שחזר לכיהונו, שבנו כמותו לאתו ענין שנתחלל.

16) ע"ד קידושין דף עז "לא יחלל" "זה שהיה כשר ונתחלל".

17) עוד יש להוסיף אם נלמד בת"כ כהפ"י שה"להחלו" קאי אפורשים מדרכי הציבור כו' ונשתמדו לעבירה אחת יצא דע"ז ונשתמד מפסידים קדושת כהונה דסו"ס הת"כ כתב "נהג מנהג זה הרי הוא חולים" והשאלה על מי זה קאי או על נושא נשים בעבירה או על מי שנשמד. וברור שהרמב"ם אינו לומד דנשתמד הוי "חולים" (אלא כבע"מ כדלעיל) אבל לפי הת"כ לפי אחד הפירושים קאי אנשתמד לעבירה אחד. אבל כמה ראשונים סוברים ג"כ דנשתמד פסול כיון ד"מיחל" קדושתו, ראה תוס' מנחות ק"ט בשם ספר הבהיר "כהן שהמיר דתו לא ישא כפיו.. דכתיב וקדשתו והוא אחליה לקדושתיה, והאי כיוון דאידיחי אידיחי כדתנן הכהנים ששמשו בבית חניו לא ישמשו במקדש שבירושלים" (אבל רש"י בתשובה והתוס' חולקים בזה), והרא"ש מגילה פ"ג סי' י"ט הביא.

לעשות". והיינו דכשיש דין מיוחד לפסול הכהן מכהונתו לא יפסל בנו בדרך ממילא משום דנשאר קדושת כהונה של הבן בפ"ע.

אבל ראייה זו טובה רק אם הדיון בגמ' קאי לפסול זרעו שהיה לו כבר ע"י שיעשה חלל ויתהפך לחלל במילא הוי לן למימר שבדרך ממילא נתבטל דין כהונה מבנים הללו וכיון דהגמ' לומדת דאילולי "כאשר זמם לעשות" היה מקום לפסול האב ולא לפסול הבנים מזה נראה שהגם שקדושת הבן נעשה ע"י אביו מ"מ לאח"ז יש לו קדושה בפ"ע. אבל אם נאמר שדיון הגמ' קאי על הבנים שיוולדו לו לאחרי שנפסול אותו וגם בזה רוצה הגמ' לומר סברא (אילולי הפסוק) לפסול אותו ולא לפסול הבנים א"כ מוכח דאין גמ' זו שייכת לענייננו כיון דבענין זה הוי לן למימר שלא תיווצר כלל קדושה אצל הבן כיון דאביו הוא חלל.

אבל אין לשדות נרגא בראיה זו דאין פסול זה מפאת דיני וגדרי כהונה אלא מפאת דין צדדי (דקנס לשיטת רע"ק) "כאשר זמם", דמאי נ"מ הרי סו"ס נפקע ממנו קדושה ונשאר הקדושה לבניו<sup>18</sup>.

שוב ראיתי לאחר זמן בשו"ת הרי"ף סי' ש"ז ששואל "כהן שיצא מן הכלל ונשארו בניו בדין ישראל ועוסקין, פסולין לכהונה או לא. וכותב "אינן פסולין לכהונה שאינם נתפשים בעון אביהם וכן כתיב בן לא ישא בעוון האב ואב לא ישא בעוון הבן". והנה שם מדובר בעוון שמד שהוא דומה למומר דע"ז שהרמב"ם בהלכות ביאת מקדש פ"ט הי"ג לומד מפסוק "לא יגשו אלי לכהן לי" (יחזקאל) דלא מודגש בזה חסרון ככהן עצמו וכהדגיש הרמב"ם בנוגע לערל ונושא נשים בעבירה וא"כ אין להוכיח א' מהשני. אבל אם הרי"ף לומד א' שנעשה חולין דאורייתא ע"ד ספר הבהיר (ומשמע קצת שכן דבריו), (ב) כהר"ש בת"כ דנשתמד נעשה חלל הרי"ז ראייה כדברי הרב<sup>19</sup>.

18) ענין זה צריך עיון במפרשים בענין בגמ' דיבמות ומכות (ראה קצת בזה בחלקת יואב סי' ל"ח, אפיקי"ם).

19) ועד"ז קצת ראייה ע"פ ספר הבהיר דהרי כהנים ששמשו בבית חוננו היו פסולים לשמש במקדש שבירושלים משום דאחליה לקדושתו (ואפי' עשה תשובה) ולא אישתמיט בשום מקום שגם בניהם היו פסולים.

## כוונת הרבי בהערה בח"ד

וכן יש לעיין בכוונת הרבי בח"ד הנ"ל הע' 34 (צויין ע"י המערכת) שצייין להא דאם נתחלל הכהן "פארלירט ער די קדושת כהונה" מתו"כ ולאח"ז כותב רבינו "וראה רמב"ם ביאת מקדש פ"ו ה"ח-ט, וצע"ק עכלה"ק. ולכאו' מהו הכוונה בהציון להרמב"ם ומהו כוונת הצע"ק בזה.

ויש לפרשו בכמה אופנים א) דמצייין לב' הלכות אלו דכהן ערל וכהן שנושא נשים בעבירה דנראה שבשניהם הוא פסול וחילול מה"ת. דמהמשך ההלכות בלי לחלק ביניהן נראה שכוונת הרמב"ם הוא (דאין זה קנס דרבנן, אלא) פסול דאורייתא. ועוד יותר שהוצרך לומר דאם עבד לא חילל נראה דהוי פסול דאורייתא דאל"כ לא היה צריך לשלול זאת. ובמילא רואים דאם מחלל הכהונה הרי בזה גופא "פארלירט די קדושת הכהונה".

אבל א"כ מהו הצע"ק בזה. ואולי הכוונה דהרמב"ם אינו מדגיש כהתו"כ דע"י נשיאת נשים פסולות נעשה "חולין" או חלל ע"ד שכתב בזה הרב"א ש' בהע' 6 ואינו כסגנון פיה"מ במס' סוטה דשם משמע דהוי פסול גמור משא"כ כאן<sup>20</sup>.

ב) דהגם שברור שהתו"כ לומד שהוא פסול דאורייתא מ"מ מדברי הרמב"ם אין שום הוכחה דסובר כן(דלפי"ז המושכל ראשון בדברי הרמב"ם הוא דאין זה פסול דאורייתא אלא דאעפ"כ הוא רק צע"ק דיכולים לתווכו עם התו"כ).

ג) או דילמא כוונה אחרת כלל בזה לרבינו - אם הכוונה כמו האופן הא' או הב' נמצא כיון דכתב "צע"ק" נמצא דהרבי לומד לתווכ' הרמב"ם כהתו"כ ודהוי פסול דאורייתא.

ובהקדים למה צייין רבינו לה"ח - ההלכה דערל, הרי בזה לא חילל "קדושת כהונה" שלו דווקא, הרי זה לכאורה ככל עבירות שבתורה אלא שבזה ישנו פסוק ביחזקאל דהוי "בן נכר" כזר. (והרי אפי' אם כהן יהיה ממזר אינו עובר כשנושא כפים להיות כזר). ואולי הכוונה היא דכמו שבהלכה ח' מדובר בערל והפסול דהוי כמו בן נכר כמו"כ

20) כמו שהעירו כמה בדעת הרמב"ם. וראה לדוגמא צפע"נ פי"ט איסור"ב, ה' שחיטה פ"ד י"ד.

נראה שהוא המשך הדברים בה"ט כשמדובר בכהן הנושא נשים פסולות.



## בגדר שלוחו של אדם כמותו

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער  
ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חל"ג ע' 114 ואילך מגדיר ענין השליחות בג' אופנים (א) שגוף השליח נעשה "כגוף המשלח ממש" וכתוצאה מזה מתייחסת העשייה שלו למשלח, דכיון דנעשה כמותו במהות, הכל מתייחס אליו בדרך ממילא ב) רק "כח העשייה" של השליח מתייחס למשלח, אבל מהות השליח לא נעשה כמשלח ג) שעשיית השליח בהחפצא מתייחסת למשלח, אבל כח העשייה מתייחס להשליח.

והנה נקודת החילוק בין ב' אופנים הראשונים לאופן הג' היא, דבדין של שליחות הרי נתחדש דאיש אחד יכול לפעול בשביל השני ומתייחס לשני, אמנם השאלה היא באיזה אופן מתייחס לשני האם הפירוש הוא דע"י מינוי השליחות חל על הראשון שם שני. (ובזה גופא ב' אופנים או כמותו במהות או רק בנוגע לכח העשייה) וכיון דחל על השליח השם של המשלח נעשה כמותו, לכן יכול לפעול בשבילו בדרך ממילא כיון שנעשה כמותו, או דילמא י"ל דמעולם לא חל על השליח השם של המשלח ולא נעשה כמותו ומ"מ יכול לפעול בשבילו, ומתייחס לשני דזה גופא חידשה התורה בשליחות דאע"פ שלא נעשה כמותו, מ"מ מתייחסת תוצאת העשייה למשלח, אבל עצם העשייה מתייחס לשליח, ונחשב כאילו השליח עושה ובשיחה מוסיף דכל הג' אופנים בגדר השליחות הם רק בנוגע לקיום השליחות דהיינו לאחר שחל על השליח השם שליח, אבל קודם לכן צ"ל החלות של שם שליח, וזה נעשה ע"י המינוי של הבעלים יעוש"ב.

והנה בגיטין דף ל"ב מבואר במשנה דהשולח גט לאשתו והשיג השליח, או שלח אחריו שליח, וא"ל שמבטל הגט אז הגט בטל - והגמ' מקשה ע"ז או ששלח אחריו שליח ל"ל, הרי פשוט דכמו דהבעל יכול לבטל הגט כמו"כ יכול לבטל ע"י שליח, ומת' דמהו דתימא דלא אלים שליחותא דבתרא משליחותא דקמא דליבטליה קמ"ל - והיינו דהחידוש בהא דהשליח יכול לבטל הגט היא דהו"א דרך לבעל עצמו יש את הכח לבטל הגט, משא"כ השליח אינו יכול לבטל, דשליח

הראשון יכול לומר להשני לא עדיפת מינאי (רש"י) ואינו יכול לבטלו, קמ"ל והשליח יכול ג"כ לבטל הגט.

והתמיהה בזה פשוטה לכאורה, דהרי השליח כשמבטל הגט אינו מבטלו בכח עצמו, אלא בא בתור שליח ובא כחו של הבעל, ומדוע יגרע כחו של השליח בשביל זה, הא הבעל בעצמו בודאי יכול לבטל הגט, אף שכבר מינה שליח לגירושין, וכמו"כ יבטל ג"כ ע"י שליח, וא"כ סו"ס מה החידוש בהא דיכול לבטל גט ע"י שליח (וכבר העירו המפרשים בזה).

והנה א"א דגדר השליחות היא כב' אופנים הראשונים בודאי קשה דאיה"נ דשליח הראשון נעשה כמותו דהבעל מ"מ הא הכל בא מכח הבעל, ועכשיו שהבעל ממנה שליח שני לבטל הגט פשיטא דיכול לבטלו, דהא הבעל מבטל הגט ורק שפעולת הביטול נעשה ע"י השליח (באופן מעבר ולא באופן של התלבשות), משא"כ א"א כאופן ג' דהשליח עושה בכח עצמו, רק דתוצאת הפעולה מתייחסת למשלח, א"כ י"ל דהנתינת כח לגרש כבר נמסרה לשליח הראשון. ומהיכי תיתי דשליח השני יכול לבטלו - דכמו דס"ל לר"א בגיטין דף כ"ט ע"ב בדין שליח עושה שליח דאם מת שליח ראשון בטלו כולן, ומבואר בשיחה, דר"א סובר דכיון שנתמנה לשליח, שוב א"צ לכח המשלח, וכאילו נעשה הבעלים ע"ז, כמו"כ י"ל דמשעה שנתמנה השליח מהבעל לגרש, אזי כח הגירושין נמצא אצלו, ואף שהבעל בעצמו בודאי יכול לבטלו, כיון דהכל בא מכחו, מ"מ הו"א דאם רוצה לבטל ע"י שליח, אין לשליח כח לבטלו, וע"ז קמ"ל דשפיר יכול לבטל ע"י שליח דהיות דעצם התואר של שליח היא שבא מכח המשלח לכן אי אפשר להפריד ביניהם, וכיון דרצון הבעל הוא לבטל הגט יכול לבטלו גם ע"י שליח (וע"ד סברת מר בר ר"א דכל השלוחים תלויים בבעל כיון דסו"ס קאתי מכחו) ועדיין יש להאריך בכ"ז ואכ"מ.



### כמה הערות בשיחות כ"ק אדמו"ר

**הרב ישראל שמעון קלמנסון**

חבר זעוד הנחות בלה"ק'

(א) בלקו"ש ח"ב ע' 389: "ובמילא וויבאלד אַז תשובה איז דאָך אַ מצוה"<sup>25</sup>, ובהערה 25: "דאָרט".

ואולי יכול מי מהקוראים לברר מהי הכוונה ב"דאָרט".

(ב) שם ע' 450: "דער רבי, כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט אַמאָל געזאָגט, אַז בראשית איז אַ גרייסע סדרה, און האָט אָפּגעטייטשט: וואָס מיינט אַ גרייסע סדרה?"

האם ידוע למישהו האם ענין זה נמצא בתורת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ הנדפסים?

(ג) שם ס"ע 474: "כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט אַמאָל געזאָגט, אַז ער וויל ניט ממעט זיין אין קיינעמס דמות, ער וויל נאָר ריידן אין דער מעלה פון דעם ענין אין וועלכן ער רעדט".

האם ידוע למישהו האם ענין זה נמצא בתורת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ הנדפסים?

(ד) בשיחת יום ב' דחג הסוכות תשט"ז ס"ו (שיחות קודש עמ' 14): "די מים וואָלט מען נעמען פון מי השילוח, ובשעה שהרחיבוהו האָט עס יעמולט ניט גיהאָט אַ דיין פון מעיינות". עכלה"ק.

ויל"ע מהי הכוונה שע"י שהרחיבוהו (ערכין יו"ד, ב) שוב לא הי' לו דיין מעיין, מדוע ואיך נתבטל דיין המעיין במי השילוח עי"ז שהרחיבוהו?

(ה) בגליונות הקודמים שקו"ט במקור הפירוש (הובא בלקו"ש ח"ב ע' 330) דהמשנה באבות פ"ה מ"ז – "מחלוקת קרח ועדתו", שהמחלוקת היתה ביניהם עצמם.

ומצאתי בעזה"י בספר החיים לאחיו של המהר"ל חלק גאולה וישועה פרק ג' וז"ל: "ולא אמר רק מחלוקת קרח ועדתו כי לפי האמת הם עצמם היו חלוקים זה מזה".

ולכאורה הוא המקור הכי קדום. בס"ד.



## ביאור הרבי בעניין מצוות א"ע כוונה (גליון)

הת' ישראל שמעון חודייטוב  
ישיבה גדולה - האוואי

בהערות וביאורים גליון תתכ הביא הרב ש"ז מלקו"ש ח"ד ע' 1123 שמבאר הרבי הסיום דשו"ע אדה"ז בהל' לא תחסום שור בדישו שפרות המהלכות על התבואה ע"מ שיקצר להם הדרך אינו עובר משום לא תחסום כיון שאינו מתכוון להעבירו שם בשביל הדישה. ומבאר

הרבי שהפטור הוא משום דאינו מתכוון, ולא כהבנת הרמב"ן בירושלמי שזה משום גזירת הכתוב ומוסיף וכן כל כיו"ב שהפטור דאינו מתכוון הוא בכל התורה, לאפוקי מדעת השאלות שסובר שהפטור דאינו מתכוון הוא בדיני שבת בלבד.

ומבאר הרבי הקשר דסיום השו"ע עם תחילתו בהלכות השכמת הבוקר ובהם גופא במילים "יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וכו' לעשות רצון אביך שבשמים" דבנוגע למצות יש מחלוקת באם צריכות כוונה או לא והדין הוא לכמה פוסקים דבמצוות מסויימות א"צ כוונה, ודבר זה צריך ביאור מהו טעם החילוק בין מצוות לעבירות שבעבירות פסקינן דבאינו מתכוון פטור ובמצות אם לא התכוון יצא.

וע"ז מבאר דע"י שבתחילת היום ישנו המודה אני (תחילת השו"ע) וזה מקשר את היהודי להקב"ה והתקשרות זו מועילה לכל היום ע"ד בעסקין באותו ענין ואפי' אצל יהודי שאינו אומר מודה אני (לע"ע) ג"כ יוצא אע"פ שאינו מתכוון היות שכל יהודי בפנימיות נפשו קשור עם הקב"ה ויש לו רצון לעשות טוב ולכן יוצא (סיום השו"ע) ע"כ קצת מתוכן השיחה.

והעיר הרב הנ"ל מדברי האגלי טל בהקדמתו שמדמה מצות לעבירות וממנו נראה קצת דעד"ז הוא להיפך מעבירות למצות, בהקדם דברי הר"ן שמדמה אכילת מצה שיוצא גם במתעסק שכן נהנה, לעבירות - דהמתעסק בחלבים חייב שכן נהנה, ועד"ז כותב האגלי טל דיש ללמוד מהא דבעבירה כשהוא במידי דלאו מעשה עובר גם כשאינו מתכוון להשהות ומתעסק כמו"כ במצות שאינו במעשה לית ביה משום אינו מתכוון למצוה.

ועד"ז לאידך דרוצה להוכיח שרב ס"ל מצוות אין צריכות כוונה ולכן סובר לעולם יעסוק אדם במצוות שלא לשמן שמתוך.. היות דר"ש סובר דשא"מ פטור היות דר"ש אזיל בתר כוונה אבל ר"י דסובר דשא"מ אסור הוא משני דאזל בתר המעשה ובמילא רב הסובר דדשא"מ אסור עד"ז במצות יסבור דאצ"כ ע"כ ת"ד האג"ט.

ויוצא מדברי האגלי טל דאם סוברים דדשא"מ פטור כר"ש אז סוברים ג"כ דמצות צריכות כוונה הואיל דכל הסברא דדשא"מ פטור הוא דאזלינן בתר הכוונה ואם ליכא כוונה במצות אינו יוצא י"ח ועד"ז להפך אם ס"ל דדשא"מ אסור אמרינן דמצות א"צ כוונה, אבל מדברי הרבי בשיחה יוצא להיפך, שאפילו אם סוברים דדשא"מ פטור אפשר לומר דבמצות אי"צ כוונה כמו שביאר הרבי הקשר בין התחלת השו"ע

וסופו דאע"פ דדשא"מ פטור בכה"ת אעפ"כ י"ל דמצות צריכות כוונה ע"כ מהרב הנ"ל.

ולכאורה צ"ב במה חולקים שיחה הנ"ל והאג"ט, ובהשקפה ראשונה נראה דדברי האג"ט מוכרחים - דבאם אומרים דבר שאינו מתכוון פטור צ"ל מצות צריכות כוונה וכמו שמובא בלקו"ש ח"ז בהסברת מחלוקת ר"י ור"ש ב"והשבתי חי' רעה מן הארץ" ובביעור חמץ וג"כ בדיני שבת דר"ש סב"ל דוהשבתי חי' רעה וכו' משביתן שלא יזיקו ובביעור חמץ ס"ל דזורה לרוח ומפרר לים ובשבת דשא"מ פטור היות דר"ש ס"ל דשביתת הצורה שפיר מקרי שביתה משא"כ לר"י צריך שביתת המציאות ע"כ.

רואים מהנ"ל דלפי ר"ש אם ליכא הצורה חסרה הכוונה בכל מציאות הדבר ולא רק פרט ולכאורה ה"ה ג"כ במצות לומר כך דאם חסר בכוונה אינו יוצא י"ח ושפיר קאמר האג"ט דאם רב ס"ל שדבר שאינו מתכוון אסור רק אז יסבור דמצות לא צ"כ משא"כ אם יסבור כר"ש דדשא"מ פטור אזי צ"ל דמצות צ"כ.

ומכל הנ"ל מובן שלכאורה שיטת האג"ט מוכרחת - דאם סוברים דשא"מ פטור צריך לומר מצות צריכות כוונה וזה אזיל יד ביד. וצ"ב בשיטת הרבי דלכאורה ס"ל בשיטת ר"ש לומר דיש קשר בין הא דמסיים אדה"ז דדשא"מ פטור והתחלתה לומר דמצות אצ"כ.

ולכאורה יש לבאר שיטת הרבי ובהקדם לכאורה למה ר"ש אזיל (כל הזמן) בתר הצורה והכוונה ולא בתר המעשה דלא כר"י, די"ל דהוא מצד זה שר"ש חיבר את ספר הזהר וזהו כל ענינו וספר הזהר עוסק בעיקר בכוונה (ונשמיה) ורוחניות של הדברים ולא בגוף ומעשה של הדברים ולכן ר"ש אזיל בתר צורת וכוונת הדברים והכוונה והצורה הכריחו לגבי המעשה ולכן פסק כנ"ל בשיחה בתר הכוונה והצורה דדשא"מ פטור ובוהשבתי ובביעור חמץ כנ"ל.

אבל אעפ"כ א"א לומר שבמצוות יפסוק שבאינו מתכוון לא יצא ומצוות צ"כ, היות דכל הטעם דר"ש אזיל ונוטה בתר הצורה ורוחניות הדבר ולא המעשה הוא הואיל דכל ענינו הוא פנימיות התורה. "ומיניה וביה" בספר הזהר גופא אומר דמצות לצ"כ דלא אזלינן בתר הצורה, ויוצא י"ח אפי' אינו מתכוון הואיל דכל החידוש של ספר הזהר ורשב"י הוא דמסתכל על פנימיות נפשו של כל יהודי ולכן אזיל שפיר מה שביאר הרבי דדשא"מ פטור ואעפ"כ מצות א"צ כוונה דכל יהודי בפנימיות נפשו הוא כעסוק באותו ענין וזה חידושו של ר"ש.

ולכאורה צ"ב בשיטת האג"ט, שכתב דמכיון שלרב דשא"מ אסור ס"ל מצות אין צ"כ משא"כ לר"ש.

וראיתי ברבינו בחיי לפר' מסעי על הפסוק "ונס שמה רוצח מכה נפש בשגגה", וז"ל "אבל אינו חייב מיתה, שכיון שלא הרגו במזיד והדין הזה יורה שהלב עיקר האדם ועיקר כל המצות וכל העבירות ועל כן הוא נענש בגלות ולא במיתה לפי שלא היה לבו בהסכמת הרציחה, ואין חיוב העונש דמיתה עד שיהיו הגוף והלב משותפין באותה רציחה הגוף בתנועתו והלב בכוונתו, וכיון שלא הסכימו שניהם בכך גולה ואינו נהרג, וכן לענין המצות הכל תלוי בלב, שאם עשה מצוה ולא נתכוון בה בלבו לעשותה לשם שמים אין לו שכר מזה, שיצטרך האדם במצוה לעשותה לשם שמים וכן אמר דוד ע"ה ואשא כפי אל מצותיך אשר אהבתי ונשיאות כפים הוא הכוונה, כענין שכתוב נשא לבבנו אל כפים" עכ"ל.

ולכאורה נראה מדבריו דכמו שאומרים בעבירות אם אינו מתכוון פטור שאין לבו שם, כך במצות צריכים לכוון בעשייתן וזהו ע"ד דברי האגלי טל הנ"ל דאפשר לדמות מצות לעבירות ואם אזלינן בשיטת ר"ש דדשא"מ פטור צ"ל מצות צריכות כוונה ולא כמו שביאר הרבי בשיחה הנ"ל.

ולכאורה יש לבאר דעת האג"ט ורבינו בחיי ושיטת הרבי מיוסד על הא דמובא בגמ' סוכה דף מ"ה ע"ב וז"ל "וא"ר חזקיה א"ר ירמיהו משום רשב"י יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה, ואלמלי אליעזר בני עמי מיום שנברא העולם עד עכשיו ואלמלי יותם בן עוזה עמנו מיום שנברא העולם ועד סופו" ע"כ.

ובהערות וביאורים גליון תתיו הביא הר"ש הבר כמה פירושים וביאורים למאמר חז"ל הנ"ל וא' מהם הוא דר"ש לשיטתו דדשא"מ פטור ומזה נמשך שיטתו בעוד כמה דינים דפוטר וכתב בסוף דברו דהפ"י הפשוט הוא כמו שמשמע מרש"י שזהו מצד זכותו ותפלתו ולא מצד לימוד זכות ע"כ.

ולכאורה קשה דאיך בכלל יש הווא אמינא לומר שמאמר רשב"י דיכול אני וכו' הוא מצד שיטתו דדשא"מ פטור דא"כ היה יכול לפטור את כל העולם מתחלתו ועד סופו בלי שיצטרף עימו אליעזר בנו ויותם ולמה אמר רק מיום שנבראתי עד עתה דמשמע אך ורק בזכותי קא פטרי' העולם וצ"ע.

ויש לבאר דמאמר הנ"ל מרשב"י דיכול אני לפטור את כל העולם כולו וכו' הוא בצירוף ב' דברים א' בזכות וב' לשיטתו דדשא"מ פטור.

וי"ל שזהו ביאור בשיטת הרבי שלמד דדשא"מ פטור ואעפ"כ מצות א"צ כוונה דמאמר רשב"י יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה, הוא בזכותיה וזה אזיל מפיו על רשעים גמורים ופושעי ישראל אבל את שאר ישראל אפשר לפטור מתחילת העולם ועד סופו - לפי שיטתו דדשא"מ פטור (וזהו למעליותא דלא שהם בעצמם אינם כדאים לפוטרם ורק בזכותיה קא פטר אלא דהם מצד עצמם אינם חייבים הואיל דלשיטתו דשא"מ פטור ומצות א"צ כוונה הואיל וכל יהודי בפנימיות נפשו רוצה לעשות טוב (כהר"מ בהל' גירושין) וזהו פטור מן הדין ויותר טוב מזכותיה, דמעיקרא אינם חייבים.

משא"כ לשיטת האג"ט ורבינו בחיי מאמר הנ"ל דיכול אני וכו' הוי רק בזכותיה ולא מעיקרא דדינא, או עכ"פ רק לדשא"מ פטור אבל לא למצות אינן צריכות כוונה ולא מתחילת העולם ועד סופו.

ושיטת הרבי אזיל שפיר שמאמר הנ"ל דיכול אני הוא לא רק בזכותיה והם העולם חייבים אלא דסוג הנ"ל דאינם מתכוונים לעבירות וגם אינם מתכוונים למצות אבל הם יוצאים י"ח אינם חייבים מעיקרא דדינא.

ושפיר א"ל דדשא"מ פטור ומצות א"צ כוונה.

ויש להעיר ממאמר של אדמו"ר האמצעי בדרושים לכתובים ששם מתווך המחלוקת אם מצות בטילות לע"ל עם המחלוקת האם מצות צריכות כוונה או שלא דאם מצות צריכות כוונה אז מצות בטילות הואיל וכוונה פי' בירור וזיכוך הדבר ולעת"ל לא יהיה שום צורך בבירור העולם ולכן מצות בטילות לעת"ל משא"כ אם מצות א"צ כוונה הואיל והם ציווי המלך וכל המצות שוות בקיומם שכל ענינם הוא ציווי המלך לע"ל מצות אינן בטילות רואים דכל הפי' שמצות א"צ כוונה הוא הואיל והם ציווי המלך וזה אזיל שפיר עם מה שהרבי מבאר שבכל היום הוי ע"ד עסוקין באותו ענין ואפילו יהודי שאינו אומר מודה אני בפנימיות נפשו ג"כ רוצה לעשות ולקיים ציווי המלך ולכן א"צ כוונה.



## השייכות ד"שמחה יתירה" בחג הסוכות עם הלכות לולב.

הת' מ"מ רייצס

תות"ל 770

הרמב"ם בסוף הלכות לולב, מדבר אודות "שמחה יתירה" שהיתה בבית המקדש בחג הסוכות, מצד דברי התורה "ושמחתם לפני ה' א" שבעת ימים". וע"פ הידוע שיטת כ"ק אדמו"ר בדיוק מקום ההלכה בספר היד, לכאורה יש לעיין בזה שהכניס הרמב"ם הלכה זו כאן בהל' לולב, דלפום ריהטא לא זהו מקומה.

דהנה, בלקו"ש (חל"ב שיחה א' לפ' אמור) נתבאר טעם ההבדל בין סדר ההלכות שברמב"ם ספר זמנים, לכמו שהם מסודרים בתורה ובמשנה בסדר מועד. ונקודת הביאור שם, ש"בפרשת מועדות שבתורה מודגש ענין הזמנים - שישנם זמנים ידועים שהם חלוקים ומיוחדים משאר ימות השנה", היינו החפצא דהזמן המיוחד למועד ולשמחה, שהוא הגורם לכל המצוות המיוחדות; משא"כ "דיני המועדות כפי שהם בספר הרמב"ם, בספר של הלכות וחיובי האדם - הרי עיקרם הוא ע"ד חיובי הגברא: שביתה בשעת, שביתה עשור, שביתה יו"ט, קיום המצות - הלכות חמץ ומצה, שופר סוכה ולולב, מבלי הדגשת היחוד של הזמן (יום כפור, חג הפסח וכיו"ב) הגורם להחיובים והאזהרות של הגברא.

יתירה מזה י"ל, שהגדרת החיוב של הגברא (בספר הלכות) הוא - שישנם חיובי גברא מסויימים: שביתה ממלאכה, שביתה מאכו"ש, קיום מצות מיוחדות - והתורה קבעה זמנים מיוחדים שבהם צריך האדם לקיים מצות ואזהרות אלו בפועל". ועיי"ש אריכות הביאור בזה, כשנקודת הענין היא, כנ"ל, שברמב"ם ההלכות אינן באות לבאר ולהגדיר את מהות הזמן, המועד והחג, אלא את מהות המצוה שעל הגברא, שהזמן אינו כמו תנאי לה.

### החלוקה ד'סוכה ולולב'

ויש להעיר, שעל פי ביאור זה יומתק מה שנתן הרמב"ם השם "הלכות (שופר) סוכה ולולב". דבמשנה אין לחלוקה זו בין סוכה ללולב, ומסכת סוכה כוללת בתוכה גם דיני לולב, וכפי שמובן בפשטות (ועיין גם לקו"ש חכ"ב שיחה לפ' אמור בהשייכות דד' מינים עם סוכה); ולמה חילק הרמב"ם ביניהם, כאילו הוי שני דברים נפרדים?

אלא, דתליא בחלוקה האמורה. במשנה מדובר אודות הזמן דחג הסוכות, שהוא כולל בתוכו את המצוות דסוכה, לולב, ושמחת בית השואבה - שכולם שייכים לאותה החפצא דהזמן; משא"כ הרמב"ם שמדבר (לא אודות החפצא דהזמן, אלא) אודות חיובי הגברא, הרי מצד זה הווי שפיר שני מצוות נפרדות, וזה שנעשים באותו זמן - עדיין לא מחבר אותם להיות לדבר אחד, מצד הגברא המקיים המצוות.

עוד יומתק עפ"ז מה שהזכיר הרמב"ם הדין דתענית אסתר בהלכות תעניות (פ"ה ה"ד), ולא בהלכות מגילה (כמו שהוא בשולחן ערוך). שמצד תוכן הענינים - וגם מצד הזמן בשנה - שייך יותר להלכות פורים, וכמודגש בסיום הל' תעניות שמדבר על "צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי", שתענית אסתר אינו בכלל, והוא גדר אחר לגמרי.

אך לפי הנ"ל יש לבאר זה (אם כי עדיין דוחק קצת), שאף שמצד תוכן החפצא דתענית אסתר שייכת היא לענין דפורים ומגילה וכו', הרי מצד פעולת הגברא - סוף סוף מדובר בתענית, שמצד פעולת האדם היא היפך לגמרי משמחת פורים, סעודה ומשתה, ולכן שייכת יותר להלכות תעניות מאשר להלכות פורים. ודו"ק.

ועל כל פנים, לפי כל זה יש לעיין בהטעם שהכניס הרמב"ם אודות "שמחה יתירה" זו דחג הסוכות כאן בהל' סוכה ולולב. שהרי אין ענין של הלכות אלו ברמב"ם לבאר החפצא דהזמן של חג הסוכות - שאז שייך לכאן גם ה"שמחה יתירה" שביום זה - אלא רק את מצוות הגברא, המצוה דסוכה ודלולב, ואם כן מה שייך כאן מצוה של שמחה, שמצד פעולת הגברא היא ענין אחר לגמרי?

ומקום הלכה זו לכאורה הוא לעיל בהלכות יום טוב (פ"ו הי"ז), ששם מדבר אודות השמחה ביום טוב בכלל, ושם יש מקום להזכיר גם אודות השמחה המיוחדת של חג הסוכות!

#### מקורה דה"שמחה יתירה"

בפשטות היה אפשר לומר שכיון שנלמדת שמחה זו מהכתוב "ושמחתם לפני ה' א שבעת ימים", שכפשוטו בא ללמד על מצות לולב - כמ"ש הרמב"ם בהל' לולב (פ"ז הי"ג), ורק שלומדים ממנו גם על שמחה זו, ולכן הכניס הרמב"ם שמחה זו בהמשך למה שנלמד מפשט הכתוב, היינו, נטילת לולב.

אבל דוחק גדול לפרש כן, שהרי זהו קשר צדדי בלבד, שאינו מספיק כדי לשנות מתוכן הענינים. ועל דרך כל הענין של שמחת יו"ט, שנלמד מהפסוק "ושמחת בחגך", ולדעת הרמב"ם פשט כתוב זה שייך לקרבן שלמי שמחה שעליו מבואר בהלכות חגיגה דוקא; ואף על פי כן, כיון שמה שנכלל בכתוב זה - "לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו" - אינו שייך מבחינת תוכן הענינים להל' חגיגה, לכן הכניס הרמב"ם אותם בהל' יום טוב. וא"כ גם בנדו"ד, אף שהשמחה יתירה דחגה"ס נלמדת מאותו הכתוב דד' מינים, מכל מקום מבחינת תוכן הענינים שייכת היא הרבה יותר להל' יו"ט.

אלא שהיה אפשר לומר ש(אין זה רק קשר צדדי בין ד' מינים לה"שמחה יתירה", אלא) שיש קשר תוכני ביניהם. היינו, שה"שמחה יתירה" דחגה"ס שייכת לנטילת ד' מינים וכו'. (וכמבואר בחסידות ובשיחות וכו'). - אבל המעיין בביאור כ"ק אדמו"ר על כל ענין ד"שמחה יתירה", (לקו"ש ח"ז שיחה ד' לפ' אמור), יבין שאין לזה שום קשר (ע"פ נגלה) עם המצוה דסוכה והמצוה דלולב, אלא הוא ענין בפני עצמו ששייך להשמחה הכללית שבשלוש רגלים, עיי"ש בארוכה, שלפי זה עדיין קשה מדוע הכניס אותה הרמב"ם בהל' סוכה ולולב, ולא בהל' יו"ט.

### מקומם של הלכות "הקהל"

ומענין לענין באותו ענין.

ההלכות של מצות הקהל, הכניס הרמב"ם בספר קרבנות, בהלכות חגיגה (פ"ג). וגם כאן צ"ע מאי בעי הכא. דאין הכי נמי שבמקור המצוה בתורה נאמר "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר", היינו, שיעשו זה בזמן שישראל באים בלאו הכי לרגל, ועד כדי כך שישנם לימודים מהקהל על ראייה לענין מי שחייב בראיה ומי שפטור וכו', כדאיתא בחגיגה (ג, א), הרי עדיין מבחינת תוכן המצוה וענינה אינה שייכת לכאורה לענין זה כלל.

וכשם ששמחת יו"ט נכללת בהכתוב ד"ושמחת בחגך" שמדבר ע"ד קרבן חגיגה, ובכל זאת כתב הרמב"ם דיניו בנפרד בהלכות יום טוב, הרי כן הוא (ויתירה מזו) בנדו"ד, שאף שיש שייכות לענין הראיה עם הקהל, הרי סו"ס הו"ב ענינים נפרדים לגמרי, וכמודגש בזה שנשים וטף חייבים בהקהל אף שפטורים מראיה. ובפשטות: מה שייכת מצות "הקהל" - שאין בה שום ענין של קרבן - לספר קרבנות? ! ואם מצד

שנעשית בבית המקדש - הרי שייכת יותר לספר עבודה, המדבר ע"ד ביהמ"ק והעבודה בו.

ואמנם, עפהנ"ל בארוכה מובן שאין מקום להכניסה בהלכות סוכה - כי אף שזמנה בחג הסוכות אין היא חלק מהמצוה דהגברא של סוכה ולולב, אבל עדיין יותר מסתבר היה להכניסה בהלכות שמיטה ויובל, שהרי התורה מדגישה שיהיה זה במוצאי שנת השמיטה; או בהלכות מלכים, בפרט לפי הסברא שהמצוה היא על המלך להקהיל (ראה לקו"ש ח"ט ע' 326 ואילך, וש"נ); או בהלכות יסודי התורה - וכיו"ב - על פי הביאור שגוף ועצם מצות הקהל היא "לחזק דת האמת", מעין מעמד הר סיני (ראה בארוכה לקו"ש חל"ד חגה"ס, ועוד).

יש עוד להאריך בפרטי הסברות שבדבר, וכוודאי יעירו בכל זה קוראי הגליון ש"י.



## העלאת בשר בהמה עם גבינה

### הנ"ל

איתא בלקו"ש חט"ז ע' 316 - בתוך כמה מחלוקות בין ב"ש וב"ה בענין ה'כלל' וה'פרט':

"אין סדר קדשים - מס' חולין: "העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל, דברי ב"ש. וב"ה אומרים, לא עולה ולא נאכל": ב"ש האלטן אז מ'זעט די זאך (דאס ארויפבריינגען אויפן טיש) כמו שהוא, ווי דאס איז פאר זיך - און ס'איז דאך ניטא קיין חשש איסור צו ארויפבריינגען אן עוף אויפן טיש צוזאמען מיט גבינה.

בית הלל אבער האלט - לשיטתם, אז מ'דארף זיך מתבונן זיין אין פרטים. ובנדו"ד אלס סיבה פון א מסוכב וואס וועט דערפון ארויסקומען; דער ארויפבריינגען אויפן טיש איז א סיבה צו א מסוכב, ווארום (וויבאלד אז "יצר לב האדם רע מנעוריו", איז) אויב מ'זעט מתיר זיין ארויפבריינגען ביידע צוזאמען אויפן טיש איז א חשש אז דורך דעם וועט ער סוף סוף אנהויבן זיי עסן צוזאמען". עכ"ל.

ולכאורה חסר ביאור:

ביאור זה מתאים אם ב"ש וב"ה היו חולקים האם מותר להעלות בשר בהמה עם גבינה, שאז היה הביאור שב"ש מסתכלים על עצם

הענין - שמותר, משא"כ ב"ה נכנסים לפרטים וחוששים שעיי"ז יבוא לאכלם ביחד;

אבל בפועל הרי גם ב"ש מסכימים שאסור להעלות בשר בהמה על השולחן עם גבינה, היינו, שגם הם מסכימים להחשש שעיי"ז יבוא לאכלו, ורק שבבשר עוף מקילים יותר - וא"כ הרי זה מחלוקת נפרדת ששייכת למדת החומרא שבבשר עוף דוקא, אבל לא בעצם הענין דחיישינן העלאה אטו אכילה!

ואולי כוונתו שאף שמחלוקת ב"ש וב"ה נשנתה ביחס לעוף, הרי שבעצם - נגד פשטות הלשון והמשמעות דהש"ס - מחלוקתם אמורה גם לענין בשר בהמה. (ונקט עוף להשמיענו חומרא דב"ה, שאפילו בעוף אוסרים). ויל"ע במפרשים וכו'.



## שיחות

### כיבוד אב ואם

**הרב בן ציון חיים אסטער**

ר"מ בישיבת "אור אלהנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חל"ו פ' יתרו מבאר החילוק בין דעת החינוך לדעת הרמב"ן דלדעת החינוך כיבוד אב שייך לכיבוד הא-ל שע"י כיבוד אב יבוא לכיבוד המקום וכו' משא"כ לדעת הרמב"ן כיבוד האב גופא בעיקרו הוא כבוד הבורא, עיי"ש.

ובהערה 8 כתב וזל"ק "ולהעיר שאב יכול למחול על כבודו (קידושין לב, א). ובשו"ת הרשב"א ח"א סי"ח דזה שהאב מחל על כבודו כבודו מחול הוא הטעם שאין מברכין על כיבוד או"א לפי שאפשר למיעקרא לעשה. וראה מנ"ח (מצוה לג) שחקר אי הוי ממצות שבין אדם למקום או בין אדם לחבירו" עכל"ק.

וצריך להבין מהי הכוונה במה שהביא משו"ת הרשב"א, ומה ההמשך בענין אי הוה מצוה שבין אדם לחבירו או בין אדם למקום הלא בין כך ובין כך יכול למיעקר העשה אם האב אומר לא בעינא.

ויש להמתיק הדברים להנה בענין כבודו מחול מצינו מחלוקת הראשונים דהרשב"א הנ"ל כתב דכיבוד אב מקרי אפשר למיעקרא לעשה דמצינו דכבודו מחול והיינו שאין כאן מצות כיבוד כשמוחל על כבודו, ומביא רא"י מכתובות מ' ע"א שמצוה שאפשר למיעקרא אע"ג דהשתא לא מיעקרא כמאן דמיעקרא דמי דהגמ' מקשה שם יבא עשה דולו תהי' לאשה וידחה לאו דאינה ראוי' לבא בקהל כגון ממזרת ומתרצת הגמ' דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל ולכן חשיב כמו דמיעקרא וא"א עדל"ת.

והקשה בקצוה"ח סי' צז סק"א דא"כ ל"ל קרא בב"מ דף לב שאין עשה דכיבוד אב דוחה לאו דטומאה והשבת אבידה תיפו"ל דהא אפשר למעקרא לדעת הרשב"א.

ומתריך דבלי הפסוק סבירא לן שעשה דכיבוד אלים משום דהוקש כיבוד אב לכיבוד המקום [דמטעם זה גופא רצתה הגמ' בב"מ שם לומר שדוחה עשה ול"ת] ולכן לא חשיב כמאן דמיעקרא דמי. ונמצא לדעת הקצוה"ח בביאור דברי הרשב"א שמצות כיבוד מצ"ע חשיב כמאן דמיעקרא משום הא דכבודו מחול, ורק משום דאיתקש לכבוד המקום אמרינן דלא חשיב כמאן דמיעקרא.

אמנם באמת כקושית הקצוה"ח כבר הקשו בתו"י בכתובות שם ובתוס' הרא"ש בב"מ שם, והרא"ש בתי' השני כתב להדיא דאף אי אמר האב לא בעינא מ"מ מצוה איכא, עיי"ש. וי"ל בהסברת הדברים ע"פ שו"ת הרדב"ז המובא בפתחי תשובה והגהת רע"א ביו"ד סי' רמ דאף אם כבודו מחול זה רק להיפטר מעונש אבל מ"מ חיוב מצוה איכא. ולפי זה פשוט דאין לדמות ולו תהי' לאשה לכיבוד אב בכלל דכיבוד אב בכלל לא מקרי עשה דיכול למיעקרא.

והשתא י"ל דהרשב"א ס"ל שמצות כיבוד אב בעצם היא בין אדם לחבירו, ורק משום ההיקש מאלם העשה דל"ה כמאן דמיעקרא [וזה מ"ש בההערה בהמשך דברי הרשב"א דברי המנ"ח ועיי"ש מה שמסיק מפיהמ"ש ריש פאה שהיא בין אדם לחבירו, וההערה מוסבת על דברי החינוך שכיבוד האב שייך רק לכיבוד המקום].

אמנם הרא"ש ס"ל דכיבוד הוא מצוה בין אדם למקום [כדעת הרמב"ן] ולכן אף שכבודו מחול מ"מ זה רק להפטר מעונש וא"כ כיבוד אב מלכתחילה לא מקרי מצי למיעקרא.



## סוכה – גלות מכפרת – לא נזכר בדא"ח?

הרב מרדכי מנשה לאופר  
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בריבוי שיחות כ"ק (נדפסו בלקו"ש ובהוספות אלול) נוקט כ"ק דמכיון שלגבי חודש אלול מובא בכתהאריז"ל שהוא ר"ת א'נה ל'ידו ו'שמתי ל'ך - הרי כשאיש הישראלי יקיים את ה"ונס שמה" אל תוך חודש אלול, יינצל מגואל הדם וכו'.

ועוד מוסיף כ"ק בכ"מ, שבזמן הזה אין (ערי מקלט קולטות) אלא ד"ת קולטין וכו'.

ולהעיר שמצינו ביטוי ל (או מעין עכ"פ) גלות במצוות סוכה, כדלהלן: במהרי"ל הלכות סוכות אות ב': "צוה מצות סוכה סמוך ליום הכיפורים שצריך להיות נע ונד [נטרד, יגלה, להיפנות] מביתו לסוכה ודומה לגלות שהוא מכפר נמי עונות".

ושם אות ד': "אמר מהר"י סג"ל כל אדם יעשה סוכתו קבע ודירתו עראי, שאם ח"ו שנגזר עליו גלות נתכפר בזה [שנגלה ז' ימים מביתו לסוכה] כדפי' לעיל".

וראה מעין זה ביערות דבש' (לר"י אייבשיץ) דרוש ו' לעשי"ת ד"ה והנה: "והנה יעצה לנו התורה בסכות, שהוא סוף ימי תשובה, לקבל על עצמנו גלות, ולהיות כל העולם נחשב בעינינו כתוהו וכצל כו'". (וכ"כ גם בס' ראש מר דרוור (ויניציה שע"ה)).

ומקור הדברים בילקוט שמעוני אמור רמז תרנג: אמר רבי אליעזר בר מרוס למה אנו עושים סוכה אחר יוהכ"פ אתה מוצא בר"ה יושב הקב"ה בדין על באי העולם וביוהכ"פ הוא חותם את הדין. שמא יצא דינן של ישראל לגלות, ועל ידי כן עושים סוכה וגולים מבתיהן לסוכה, והקב"ה מעלה עליהן גלו לביבל. (ובספר חג האסיף ח"א עמ' רסד הביא שכ"ה גם בפסיקתא דרב כהנא אות ט').

ואולי י"ל בטעם שאין כ"ק מזכיר זה, כי נוסף לזה שלא מצינו שאדה"ו בנגלה (שו"ע שלו) יזכיר (מעין) זה (למרות ששבחו למהרי"ל בכ"מ - ראה הנסמן בהמלך במסיבו ח"ב עמ' רסב-רסג) הרי אדרבה, עפ"י המבואר בדא"ח חה"ס וכו' ענינם "וימינו תחבקני" קירוב וגילוי וכו'.

ולהעיר שגם דברי המהרי"ל נאמרו בד בבד עם הנאמר בהלכות תפלת נעילה דיום כיפור אות ל': "ואמר מהר"י סג"ל שבתקיעה זו מראה שהוא יו"ט [להלאה], ולהרבות בסעודה בזה הלילה נכנסים ימי שמחה . . לך אכול בשמחה את לחמך".

ועצ"ע קצת כי הרי בכ"ז ישנו הענין של "ערשט דארף מען תשובה טאן".



## פתבג המלך – לא אד"ו ראש

הרב ישכר דוד קלויזנר  
נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בספר השיחות תשנ"ב חלק א' (ע' 12 ואילך) מביא מ"ש בטור ושו"ע או"ח סתכ"ח ס"ד, מחזור ויטרי סי' שנ. אבודרהם בספר הפרשיות וההפטרות, בעה"ט ר"פ וילך הסימן "פתבג המלך" (דניאל א, ה), "ב"ג המלך פת וילך", שכשחל ר"ה (שענינו "תמליכוני עליכם" (ר"ה טז, א), "המלך" ביום ב' או ביום ג', "פת וילך, פת מלשון פתות אותה פתים, שמחלקים נצבים וילך לשתים" (מג"א שם. פר"ח שם. מחזור ויטרי שם. אבודרהם שם).

ובס"ח כתב: "כיון שכל עניני התורה הם בתכלית הדיוק, מובן, שבסימנים שבתורה שנקבעו ע"י גדולי ישראל לתועלת הזכרון יש גם תוכן בפ"ע, (ובהערה 91) דוגמא לדבר: ביאור הסימן יע"ל קג"ם - ראה תורת לוי"צ ע' קלט ועוד". עכ"ל (מלבד ההדגשה) - וע"ש שמבאר את הרמז שבסימן "פתבג המלך".

והנה לפי"ז יל"ע בסימן "לא אד"ו רא"ש" (פסיקתא זוטא לך לך יג, יז), אמור (כג, יד). טור תכח. רמב"ם הל' קדה"ח פ"ז ה"ז). למה נאמר "ראש" ולא "המלך" - שענינו "תמליכוני עליכם", "המלך", א"כ לכאורה הול"ל "לא אד"ו המלך", דבאמת תמוה לכאורה, דלמה גבי "ב"ג" נאמר "המלך" וגבי "אד"ו" נאמר "ראש"?

ונראה לבאר עפ"י המבואר בשיחה בארוכה: ש"בהקביעות דר"ה בסמיכות הכי גדולה ליום ראשון שבו מודגשת שלימות הבריאה כולה . . כמו שהוא ב"יום אחד", "הקב"ה יחיד בעולמו" (כנ"ל ס"ב) - מודגשת השלימות שמצד בריאת העולם ע"י הקב"ה (לפני עבודת האדם) והעילוי שניתוסף ע"י עבודת האדם - מרומז בשלילת אפשרות

הקביעות דר"ה ביום ראשון עצמו ("לא אד"ו רא"ש"), כי אם בימים שלאחריו, ובמיוחד ביום שני וביום שלישי, ב"ג המלך". (ובהערה 62:) ויומתק יותר - שהדחי' דר"ה מיום ראשון (לא אד"ו ראש) הוא בזמן שאין מקדשים ע"פ הראי' אלא ע"פ החשבון, שהחשבון נעשה ע"י עבודת האדם, משא"כ (בהקידוש ע"פ) הראי', שרואה מולד הלבנה ע"י הקב"ה.

. . . ביום שני וביום שלישי (ב"ג), מודגש ענינו העיקרי של ר"ה (המלך) - החידוש שנעשה ע"י עבודת האדם בהוספה על שלימות הבריאה ע"י הקב"ה - שגם העולם מצ"ע (לא רק מצד הקב"ה כמו שהוא "יחיד בעולם") שהוא באופן של מחלוקת "מסכים" עם אלקות, ולא רק עם דרגת האלקות שבערך העולם ("יחיד בעולמו", ע"ד "יחידו של עולם"), אלא גם דרגת האלקות שבאין ערוך לגמרי להעולם, ועד למעלה מגדר התחלקות (בחי' "אנת הוא חד ולא בחושבן"). "עכ"ל בס"ה (מלבד כמה הדגשות), וע"ש באורך.

ומעתה יבואר היטב למה גבי "אד"ו" נאמר "ראש" (ולא "המלך"), וגבי "ב"ג" נאמר "המלך" - כיון שביום ראשון "מודגשת השלימות שמצד בריאת העולם ע"י הקב"ה לפני עבודת האדם", ולכן מתאים לומר "ראש" דוקא, וכידוע הדיוק: "ראש" ולא "תחלת" (ע"י לקו"ת תבוא מא, ג. נצבים מז, א. ר"ה נח, א. עט"ר בתחלתו), שזה כולל כל השנה מצד שלימות הבריאה בלבד, אבל לא מתאים לומר "המלך" כי "המלך" נפעל ע"י עבודת האדם דוקא, וזה מתבטא בעיקר ב"ב"ג" דוקא כנ"ל, וכמ"ש בשיחה (ס"ג): "שנוסף על ההכרה ד"ה עושנו" (דרגת האלקות שבערך להעולם שעל ידה נעשית ההתהוות והקיום והחיות דהעולם), פעל אדה"ר בכל הבריאה ההשתחוואה הקשורה עם (ופועלת את) הכתרת המלך, "ה' מלך גאות לבש", שמתגלה בעולם מלכותו של הקב"ה, דרגת האלקות שבאין ערוך (כלל) להעולם" וכו'. - וזה לא שייך ליום ראשון (ולכן נאמר "ראש"), אלא לימי שני ושלישי (ולכן נאמר שם "המלך") שאז עיקר הכתרת המלך וא"ש.

ולפי"ז יתכן לבאר במה שדן כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרות קודש חלק ב' (אגרת שצט): "כתב הרמב"ם (הל' קדה"ח פ"ז ה"ז) ומפני מה אין קובעין ... (ראש השנה) בימי אד"ו . . . עשו יום קביעה ויום (של אחרון) דחי'. אבל לא פירש הרמב"ם מה חטא אד"ו שלא יהי' בו (ר"ה) ומה זכה בגה"ז, וכמו שהקשה בהשגות הראב"ד על אתר (ועי' בפ"י היד מפני מה הטעמים שבש"ס אינם מספיקים).

ועיין בפ"י ר"ח (שבת קטו, א. ועייג"כ סוכה מג, ב) דלדעת רה"ג כלל לא אד"ו ראש הוא הללמ"מ (ועייג"כ בפ"י היד שם פ"י הר"ח בר"ה ובשאלתות פ' ויקהל) ובהגהות הרמ"ז . . . פ"י כלל זה ע"ד רמז הסוד, "וי"ל דהנה יום א' דר"ה - הוא דינא קשיא ולכן נדחה מלהיות חל ביום א' משבעת ימי הבנין שהוא ספירת החסד" וכו' עכ"ל ע"ש באורך, גם באגרות רחצ, ושי'. (ויל"ע, א"כ עפ"י הרא"י איך יתכן שיהי' ביום א'?).

ולפי הנ"ל י"ל, דברגע שמקדשים ע"פ החשבון שהוא ע"י עבודת האדם (כנ"ל הערה 62), אז עיקר ענינו של ר"ה, הכתרת המלך לא שייכת ליום ראשון אלא ליום ב' וג' דוקא כנ"ל בארוכה עיי"ש.



## לשקי אינש בהמתו והדר לשחוט – בדיקת הריאה במקדש

### הנ"ל

בהתוועדות כ' מנחם אב ה' תשט"ז דן בסיום מסכת ביצה "אין משקינן ושוחטין את המדבריות, אבל משקינן ושוחטין את הבייתות" וכו'.

ובגמרא שם: "למה לי למימר משקינן ושוחטין", ומשני, "מילתא אגב אורחא קמ"ל, דלשקי אינש בהמתו והדר לשחוט, משום סירכא דמשכא", וב' פירושים בזה: א) "שתהא נוחה להפשיטה שהוא נדבק יותר מדאי בבשר" [פרש"י שם, וראה גם רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ט], ב) "כי ההשקאה קודם שחיטה יתיר ריאתה ואם יש שם סירכא חלושה נשמטת ונכרתת". [פיהמ"ש להרמב"ם, וראה גם ש"ך יו"ד סל"ט סקל"ב].

ובס"ה מקשה: "והנה, בדברי הגמרא לעיל מיני" - "למה לי למימר משקינן ושוחטין, מילתא אגב אורחא קמ"ל, דלשקי אינש בהמתו והדר לשחוט, משום סירכא דמשכא" - צריך להבין; שנינו במשכת תמיד [כט, א]: "השקו את התמיד בכוס של זהב". וא"כ, מאי קמ"ל כאן "דלשקי אינש בהמתו והדר לשחוט"? ועכצ"ל, שדין זה אי אפשר ללמוד ממסכת תמיד למסכת ביצה או ממסכת ביצה למסכת תמיד, ולכן צריך להשמיענו בשניהם, כדלקמן". עכ"ל. וע"ש מה שמבאר בזה.

והנראה בזה לבאר בהקדם מה שהקשה בהגהות מהר"ץ חיות בשבת (מה, ב. ד"ה משקין) "בסתירת הרמב"ם בפ"ה המשנה דבפ"ג דתמיד מ"ד על הך דהשקו את התמיד כתב בזה"ל, והשקו את התמיד שהיו משקין את התמיד מיד קודם שחיטתו לפי שזה ממהר להפשיטו עכ"ל, ובפ"ה המשנה סוף ביצה כתב בזה"ל, ואמרו משקין להודיעך תועלת כי ההשקאה קודם שחיטה יתיר ריאתה ואם יש סירכא חלושה נשמטת ונכרתת עכ"ל, הרי דדברי הרמב"ם סתרי אהדדי, ועיין רש"י בשבת דף מ"ה ע"ב [ד"ה משקין] דפירש דדרך להשקות בהמה לפני שחיטה שתהא נוחה להפשיט, והוא לשיטתו בכיזה דף מ' [ע"א ד"ה משום] דאמרו משום סירכא דמשכא פרש"י משום דניחא להפשיט העור, ועיין שם בר"ן ובש"ך יו"ד סי' לט ס"ק לב דפירש משום הסירכות דמנתקת מחמת השקאה והביא סמוכין לזה מהרי"ף עיי"ש, וברמב"ם איתנייהו תרווייהו, וצריך להבין למה בכיזה פירש משום סירכות ובתמיד פירש משום העור וצ"ע לכאורה".

והנה בשו"ת 'משנה שכיר' חלק יו"ד (סי' מה) כתב אאזמו"ר הי"ד לתרץ: "ונראה לי דבדיוק פירש שהרמב"ם בתמיד פירוש אחר ממה שפירש בכיזה, דדעת הריב"ש בסימן קסג דהיו בודקין הריאה במקדש אף דהוי רק דרבנן וקיי"ל דאין שבות במקדש, וזהו בדברים שאמרו חכמים משום גזרה לא גזרו במקדש משום דזריזין הן, אבל במה שהוא משום חשש איסור אם לחולין צריך להחמיר כל שכן במוקדשים כדי שלא יקריבו פסול לגבוה, שאין להקל בקרבן יותר מבחולין עיי"ש. ובשואל ומשיב מהדורה ד' ש"ב סוס"י קמ"ז חידש דבקרבת כליל אין צריך לבדוק הריאה דאין גזרין גזרות במקדש כדאיתא בזבחים [עט, ב], וכן מצאתי למהר"ש קלוגר בנדרי זריזין בקונטרס יוסף דעת סי' מט דהעלה ג"כ דלא בדקו הריאה במקדש, וכנראה דשני גאונים הללו לא ראו את דברי הריב"ש הנ"ל, (ועיין בפתחה בדעת תורה סי' ל"ט [אות ד'] בזה), ונראה דגם דעת הרמב"ם כן כשיטת שני גדולי הדור הנ"ל דלא היה בדיקת הריאה במקדש ולא כדעת הריב"ש, ועל כן בכוונה שינה פירושו בתמיד מפירושו בכיזה, דבכיזה דמיירי בבהמת חולין דבודקין הריאה, פירש התועלת מפני הסירכות, ובתמיד דמיירי במקדש דלא הי' בדיקת הריאה פירש התועלת מפני העור. עכ"ל".

ועיין בקובץ 'תל תלפיות' (בודפסט תש"ס) ח"ב (ע' סו) מ"ש אאז"ו הי"ד אודות מ"ש בזה הגאון ר' מנחם זעמבא הי"ד, ע"ש.

ומעתה א"ש למה שנינו במסכת תמיד ש"השקו את התמיד בכוס של זהב", כיון דשם הטעם הוא משום הפשטת העור [ושם לא יכול

לפרש משום הסרכות, לדעת הרמב"ם לא היה במקדש בדיקת הריאה כלל, וכמ"ש גם בהל' תמידין ומוספין, (פ"א ה"ט): "ומשקין אותו מים בכוס של זהב כדי שיהי' נוח להפשט" עכ"ל, ואינו מזכיר כלל הטעם דסרכות].

וכאן בביצה קמ"ל "דלשקו אינש בהמתו והדר לשחוט" היינו מפני הסרכות, כיון דמיירי בבהמת חולין, דשפיר בודקין הריאה, וא"ש.

ויתכן לומר, דעצם כפילות הדין במס' ביצה ובתמיד, זה עצמו סיבת הרמב"ם לפרש בתמיד מפני הפשטת העור ובביצה מפני הסרכות.

והנה בביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע שם (ע' ח) נקט בפשיטות שהיו בודקין את הריאה במקדש ע"ש. ולפי הנ"ל אי"ז פשוט כלל, כיון דהרמב"ם ואחרונים הנ"ל ס"ל שלא בדקו כלל. ברם, זה שכתב הרבי זהו לדעת הריב"ש הנ"ל. וכעין זה יש בריטב"א עירובין (קב, א). ועי' פרמ"ג או"ח סי' תרכא בא"א סק"ד, ושד"ח פאת השדה, מערכת א', יז. ובהגהות שבראש שו"ת מהר"ם מרוטנבורג ח"ב סי' שמה.



## נגלה

### בגדר התראת התולדה במלאכות שבת

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה - מיאמי רבתי

בב"ק דף ב' ע"א: "ומאי איכא בין אב לתולדה, נפקא מינה דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי, א"נ שתי תולדות בהדי הדדי, מחייב אכל חדא וחדא, ואילו עביד אב ותולדה דידי' לא מחייב אלא חדא. (ומקשה: ) ולרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב אמאי קרי לי' אב ואמאי קרי לי' תולדה. (ומתוצת: ) הך דהוה במשכן חשיבא קרי לי' אב, הך דלא הוי במשכן חשיבא קרי לה תולדה."

ובתוד"ה ולר"א כתבו וז"ל: וא"ת ונימא דנפק"מ לענין התראה, שצריך להתרות אתולדה משום אב דידה, כדאמרינן בפרק תולין (שבת

קלח, א) משמר משום מאי מתרין ביי, רבה אמר משום בורר, רבי זירא אמר משום מרקד. וי"ל דהכי פריך [ובגליון כתוב: צ"ל פירוש], משום מאי מתרין ביי שהוא חייב. רבה אמר משום בורר, אבל התרו בו משום מרקד פטור, דכיון שהוא מתרה בדבר שאין דומה סבר שמלעיג בו ופטור, אבל אם התרו בו ואמר אל תשמר חייב. ועי"ל דזהו שמתרין הך דהואי במשכן קרי ליי' אב וצריך להתרות התולדה בשמה. ועוד וכו', עכ"ל.

הרי שיש נפק"מ להלכה בין ב' התירוצים, שלתירוץ הא' אי"צ להתרות התולדה משום האב, ואם מתרה התולדה בשמה חייב, אלא שיכול גם להתרות התולדה משום האב, ולתירוץ הב' - וכן לפי הקס"ד בקושיית התוס' - מוכרחים להתרות התולדה משום האב [ובנוגע לתירוץ הג' שקו"ט במפרשים].

ולבאר סברת המחלוקת יש להקדים דיוק בדברי התוס' בתירוץ הא': כל אריכות ההסבר למה לרבה אם התרו (משמר) משום מרקד פטור לפי שצריכים להתרות בדבר הדומה, ואם מתרה בדבר שלא דומה סבר שמלעיג בו, לכאורה אינה נוגעת כלל לתירוץ הקושיא, אלא זהו טעם לכללות הדין שצריכים להתרות בדבר השייך לאיסור שעובר, א"כ למה כתבו התוס' ביאור זה כחלק מהתירוץ.

ז.א. כל תוכן התירוץ הוא שאין הפי' בגמ' שם "משמר משום מאי מתרין ביי", משום מאי מוכרחים להתרות, כ"א משום מאי נמי מתרין, וא"כ הו"ל להתוס' לכתוב בקיצור "וי"ל דה"פ משום מאי נמי מתרין ביי, אבל אם התרו בו ואמר אל תשמר חייב". אבל ענין זה שהטעם למה אם התרה התולדה משום האב שאינו מתאים לו ה"ה פטור לפי "ססבר שמלעיג עליו" ידענו גם בהקושיא. וזה לא נשתנה ע"י התירוץ.

וי"ל בזה שאדרבה, נקודה זו היא כל יסוד סברת התירוץ (שאי"צ להתרות התולדה משום האב), כי בדין זה שצריך להתרות התראה דהאיסור המתאים, יש לחקור מה טעמו, כי י"ל בב' אופנים:

א) זהו דין (עצמי) בהתראה שאם לא הזכיר שם האיסור האמיתי אי"ז נק' התראה, ואף בנדון שאינו יכול לטעון שלא הבין ההתראה מ"מ מכיון שלא הזכיר המתרה את החטא האמיתי אז אין לזה דין התראה.

ב) אי"ז דין עצמי, כ"א שאז המותרת יכול לומר שסבר שמלעיג עליו. ובמילא יכול לומר שבאמת לא ידע שיתחייב על מה שעשה, כי במה שהמתרה התרה בו חשב שלועג לו.

ובב' אופנים אלו תלוי האם צריכים להתרות התולדה משום האב: לפי האופן הא' שזהו דין עצמי, מוכרחים להתרות התולדה משום האב כי נקודת איסור התולדה ה"ה האב, ובהתראה הרי צ"ל הזכרת שם האיסור, כנ"ל. משא"כ לאופן הב', שזהו רק כדי שלא יסבור שמלעיג בו, אי"צ להתרות התולדה משום האב, כי גם אם יזכיר רק שם התולדה (שזהו מה שעושה בפועל), אינו יכול לומר שסבר שלועג עליו, שהרי הזהירו על דבר שעושה.

ולכן האריכו התוס' בתירוצם, לבאר שהטעם שצריך להזכיר האב האמיתי הוא "דכיון שהוא מתרה בדבר שאין דומה סבר שמלעיג בו ופטור", כי זוהי הסיבה לכללות התירוץ (לומר שהכוונה ב"משמר משום מאי מתרין ביי" היא משום מאי נמי מתרין בו, "אבל אם התרו בו ואמר אל תשמר חייב"), מכין שאי"ז דין עצמי שצריכים להתרות משום האיסור האמיתי, כ"א לפי שסבר שמלעיג בו.

והנה באופן אחר י"ל כביאור סברת ב' השיטות, וגם לבאר למה האריכו התוס' בתירוצם בדבר שלכאורה אינו נוגע לתירוץ עצמו, בהקדים מה שיש לחקור האם כל הל"ט מלאכות הם ל"ט ענינים נפרדים, וכל מלאכה היא סוג וענין בפ"ע או שיש כאן רק ענין אחד, וסוג אחד של מלאכה ורק שמתפרט לל"ט פרטים. (וזה קשור לענין חילוק מלאכות לשבת ואכ"מ).

וזה תלוי איך מפרשים מ"ש "לא תעשה כל מלאכה", האם הכוונה "כל אחת מהמלאכות" (יעדער מלאכה), או "כל המלאכות" (אלע מלאכות), דאם הפי' "כל אחת מהמלאכות", אז כל מלאכה הוא סוג וענין בפ"ע. ואם הפי' "כל המלאכות", אז כולם נכללו בענין א', אלא שמתפרט לל"ט פרטים.

[והוא ע"ד פלוגתת רבנן וריב"ב בסנהדרין (עח, א) בהדין ד"הכוחו עשרה בנ"א ומת" שלרבנן גם בזה אחר זה האחרון פטור, ולריב"ב בזה אחר זה האחרון חייב, ומפרש שם "ושניהם מקרא אחד דרשו ואיש כי יכה כל נפש אדם, רבנן סברי כל נפש עד דאיכא כל נפש (והיות והאחרון לא הרג כל הנפש גם הוא פטור), וריב"ב סבר כל נפש כל דהו נפש", (והיות והאחרון הרגו, אע"פ שהרג רק חלק מהנפש, ה"ה חייב)].

ומהנפק"מ שבין ב' האופנים: להאופן שכוונת "לא תעשה כל מלאכה" היא "כל אחת מהמלאכות", היות שיש רק ל"ט סוגי מלאכות, בפשטות כוונת הכתוב היא שלא תעשה כל א' מהל"ט מלאכות. ואף שבפועל חייבים גם על התולדות, ה"ז לפי שהם תולדות וסעיפים מל"ט אלו. ז.א. שהפסוק קאי על הל"ט מלאכות לחוד, אלא שהיות וידעינן מאיזה טעם [אי ממ"ש "אחת מהנה" ודרשינן (שבת ע, ב) "הנה - אבות, מהנה - תולדות", או מטעם אחר] שלל"ט מלאכות אלו ישנם תולדות, אז חייבים גם על התולדות, אבל הכתוב בעצמו קאי רק על הל"ט אבות. ועפ"ז כשמתרים מישהו על עבירת "לא תעשה כל מלאכה" מוכרחים להתרותו: א) על מלאכה המדוייקת, כי כל א' מהמלאכות הוא סוג בפ"ע. ב) על התולדה משום האב, כי האיסור המפורש בכתוב קאי על הל"ט מלאכות לחוד.

משא"כ להאופן ש"לא תעשה כל מלאכה" הכוונה "כל המלאכות", וכולם ענין א', אז אין הכתוב מוגבל להל"ט אבות דוקא, כי אין הכתוב מדבר אודות המלאכות הפרטיות, כ"א ענין כללי, של עשיית מלאכה בשבת. ואף שלפועל ידעינן שיש ל"ט אבות, וגם ידעינן שלאבות אלו יש תולדות, אבל הרי הפסוק לא איירי בזה, ובמילא נכלל בפסוק כל מה שנכלל בגדר מלאכה. ולפי"ז אפשר להתרות התולדה בשמה, כי גם היא נכללת ב"לא תעשה כל מלאכה".

ובאמת, לפי אופן זה, שכל המלאכות הם סוג א', ונכללים בפסוק "לא תעשה כל מלאכה", הי' מקום לומר שגם אם התרה בו משום אב שאינו מתאים לו, ג"כ יתחייב, כי סו"ס המלאכה שעשה בפועל, והמלאכה שהזכיר בההתראה, נקודתם אחת, ובמילא ה"ז התראה מתאימה, אלא שבפועל לא יתחייב ע"ז מטעם צדדי כי המותר יסבור שלועג לו.

ולכן התוס' האריכו בתירוצם, שהטעם שצ"ל התראה משום האב המתאים, ה"ז כי בלא"ה "סבר שמלעיג בו". כי סיבה זו לפוטרו, ה"ה רק לפי התירוץ הזה, משא"כ לפי הקס"ד דהתוס' (וכ"ה באמת לפי התי' הב'), אין זו הסיבה, כ"א לפי שכל אב הוא סוג בפ"ע, [שהרי לפי הקס"ד שמוכרחים להתרות התולדה משום האב, ה"ז לפי שכל מלאכה הו"ע בפ"ע, ורק לפי תירוץ זה שאפשר להתרות התולדה גם בשמה, לפי שכל המלאכות הם ענין א', רק אז מוכרחים לומר שהטעם שצריך להתרות משום האב המתאים ה"ז לפי שבלא"ה "סבר שמלעיג בו" וכנ"ל].



## בענין תפילת תשלומין

**הרב יעקב משה וואלבערג**

ר"מ בישיבה

ברכות כו ע"ב "ת"ר טעה ולא התפלל מנחה בע"ש מתפלל כליל שבת שתיים (של שבת – פי' הרי"ף הובא בהגהות הגר"א) טעה ולא התפלל מנחה של שבת מתפלל במוצ"ש שתיים של חול, מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו למימרא דכיון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא צלי דמי ורמינהו טעה ולא כו' הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו קשיא".

והיינו דפי' "הבדיל וכו' שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו", הוא שניה עלתה לו לשם תשלומין וראשונה לא עלתה לו לשם חובה, ומשמע דהבדלה בערבית דמוצ"ש הוי לעיכובא ומשו"ה לא עלתה לו, וע"ז הק' הגמ' דמצינו בפירוש איפכא "טעה ולא הזכיר הבדלה אין מחזירין אותו", והגמ' נשאר ב"קשיא".

והנה הרא"ש בסוגיין הביא מדברי רב האי גאון ד"אף דהגמ' נשאר בקושיא לאו משבשתא היא דטעמא דמסתבר הוא, דכיון דאבדיל בשניה גילה דעתיה דכיון בראשונה לשם תשלומין ושניה משום חובה ואין להקדים של תשלומין לחובת הזמן וצריך להתפלל חובה של תשלומין פעם שניה".

והיינו דאין הפי' בכרייתא כמו שמפרש המקשה דהא דצריך להתפלל עוה"פ הוא לשם תפילת ערבית, אלא דכיון שהבדיל בשניה ולא בראשונה הרי גילה דעתו שהשניה היתה לשם מעריב והראשונה היתה לשם תשלומין, ומשו"ה לא עלתה ראשונה דכיון שהתפלל לשם תשלומין קודם שהתפלל החובה אינו יוצא ידי תשלומין.

ועי' ברש"י ד"ה שניה עלתה לו "בשביל תפילת מ"ש וראשונה אינה כלום שאין לו להקדים תפילה שעבר זמנה לתפילה שזמנה עכשיו, והשניה נמי לא עלתה לו לשם שבת הואיל והבדיל בה גילה דעתו שאינה של שבת והיא תחשב לשל ערבית".

ולכאורה בפשטות מבואר ברש"י דהא דלא עלתה לו ראשונה הוא משום "שאיין לו להקדים תפילה שעבר זמנה לתפילה שזמנה עכשיו", ולא משום שלא הבדיל בה וזה לכאורה כפירוש רה"ג בהכרייתא שלפי"ז אין קושיא מהא דתניא שאם לא הבדיל אין מחזירין אותו.

אבל לכאורה צ"ב מה דמסיים רש"י "והשניה נמי לא עלתה לו לשם שבת הואיל כו'", הא לכאורה אנן נקטינן שהראשונה היה לשם תשלומין והשניה לשם חובה והראשונה לא עלתה לתשלומין שאין להקדים תשלומין לחובה, והשניה עלתה לשם חובה כמו שכיון, וא"כ מהו שאלת רש"י "והשניה נמי לא עלתה לשם שבת" והתי' "הואיל והבדיל בה גילה דעתו שאינה של שבת והיא תחשב לשל ערבית", שנמצא כאילו רש"י מחדש עכשיו שהשניה היא לשם חובה.

ועי' בב"ח שפי' בכוונת רש"י לא כנ"ל, אלא דודאי בפשטות התכוין בתפילה ראשונה לשם ערבית והא דלא עלתה לו הוא משום דלא הבדיל, והא דאמר רש"י "ואין לו להקדים תפילה שעבר זמנה לתפילה שזמנה עכשיו", אין הכוונה שאין לו רשות להקדים תפילה שעבר זמנה לתפילה של עכשיו, רק דמסתמא לא היה עושה כך, וא"כ בפשטות כוונתו בראשונה לשל חובה ומשו"ה לא עלתה לו כיון דלא הבדיל.

ועפ"ז מקשה רש"י על הא דפי' שניה עלתה לו בשביל תפלת מ"ש, הא כיון דהראשונה היתה לשם חובה א"כ השניה היתה לשם תשלומין וא"כ תעלה השניה לשם תשלומין, וע"ז תי' רש"י דכיון דאבדיל בשניה גילה דעתו שאינה לשם שבת ומשו"ה עולה לשם חובה. [ועדיין צ"ב לשון רש"י "גילה דעתו שאינה של שבת והיא תחשב לשל ערבית", הא לכאורה היה אפ"ל דגילה דעתו שהוא של ערבית ולמ"ל לומר "שאינה של שבת ו(ממילא) תחשב לשל ערבית. ואולי י"ל דלשל ערבית אי"צ כוונה מיוחדת שהיא של ערבית דכיון דזמן ערבית הוא, תפילה סתם עולה לשל ערבית, ורק אם יש כוונה לשם תשלומין אינה עולה לחובה וזהו דיוק לשון רש"י גילה דעתו שאינה של שבת – וממילא – תחשב לשל ערבית].

המורם מכל הנ"ל דלפי רב האי גאון וכן להרי"ף (הובא בתוס') ולפרש"י - ע"פ המהרש"א, מבואר בהברייתא דתשלומין של תפילה צ"ל לאחרי התפילה שזמנה קבוע עכשיו, ואם הקדים תשלומין לתפילה של חובה לא יצא יד"ח תשלומין, אבל לפי ביאור הב"ח ברש"י לכאורה נמצא לכאורה להיפך, דהרי מבאר דהא דלא יצא בראשונה לשם תשלומין הוא משום שבפשטות לא התכוין לתשלומין לפני חובה, אבל אילו באמת היה מתכוין לתשלומין היה יוצא ידי תשלומין אף שעדיין לא התפלל חובתו.

והנה בהא דצריך להקדים תפילת חובה לתשלומין, מצינו כמה טעמים בדברי האחרונים: בהלבוש מבואר דהטעם הוא משום דתדיר ואינו תדיר

תדיר קודם, והיינו דהחובה הוא תדיר והתשלומין הוא אינו תדיר ומשו"ה צריך להקדים החובה להתשלומין.

וע"ז הקשה הט"ז והמעדני יו"ט דאף דתדיר קודם אבל בדיעבד אם הקדים את שאינו תדיר לא נפסל משום דלא היה על הסדר, וא"כ ה"נ אף שהיה לו להקדים החובה שהוא תדיר למה יפסל התשלומין בגלל שהקדימו.

ועי' במעדני יו"ט דזהו גזירה דרבנן, מכיון שא"א להשלים התפילה אלא בזמן תפילה אם הדין היה דאפשר להשלים התפילה קודם החובה אז היה משלים התפילה אפילו שלא בזמנה, ומשו"ה תקנו דא"א להשלים אלא אחר שהתפלל תפלת חובה. ולכאורה צ"ב מהו כוונתו שהיינו משלימים התפילה "שלא בזמן תפילה" מהו הפירוש לא בזמן תפילה.

והפר"ח והא"ר והמלבושי יו"ט פירשו, דהא דצריך להתפלל תפלת תשלומין אחרי התפלת חובה הוא משום דלא תקנו תפלת תשלומין אלא אגב דמתפלל תפלת חובה יכולים ג"כ להתפלל תפלת תשלומין, אבל א"א להתפלל מלכתחילה רק משום תשלומין.

ויש נפק"מ בין הני טעמי' דלעיל, לטעם האחרון בהבנת הדין וגם לפועל, דלפי הטעמים דלעיל תדיר ושאינו תדיר או חביבא מצוה בשעתו הפי' הוא דאסור להתפלל התשלומין לפני החובה ולא שצריך להתפלל התשלומין אחר החובה אבל לפי טעם הפר"ח א"א להתפלל התשלומין אלא כהמשך להחובה.

והנפק"מ לפועל הוא במי שהתפלל החובה ואח"כ שהה זמן ארוך האם אפשר להתפלל התשלומין דלפי הלבוש והט"ז מותר לו להתפלל התשלומין כיון שאין לו חיוב של חובה עליו, אבל לפי הפר"ח א"א לו להתפלל.

והנה אדה"ז (קח,ז) נקט בפשטות כשיטת הפר"ח והא"ר דהטעם שצריך להקדים החובה להתשלומין הוא "שלא תקנו תשלומין לתפילה שהפסיד אלא בזמן שעוסק בתפילה שהיא חובת שעה שאז כיון שהוא עסוק בתפילה הוא חוזר ומשלים מה שפשע בתפלותיו". ומשו"ה "אם שהה הרבה אחר שהתפלל תפילה שהיא חובת שעה, אינו יכול להתפלל עוד תשלומי תפילה שהפסיד".

ועי' במחבר סק"ח ס"ג "הא דמשלים התפילה שהפסיד הוא דוקא בזמן תפילה אבל בשעה שאין זמן תפילה לאו וראה משנ"ב סקט"ו, "יש מהאחרונים שכתבו שר"ל דלא תקנו חז"ל תפלת השלמה רק בעודנו עוסק בתפילתו העיקרית כו' אבל הרבה אחרונים הסכימו דאף דלכתחילה

בודאי צריך להזהר בזה כו' אבל בדיעבד אינו מעכב, רק אם לא התפלל ערבית יתפלל שחרית שתיים רק עד ד' שעות של היום שהוא זמן תפילה לשחרית.

והיינו שיש ב' פירושים בדברי המחבר "הא דמשלים התפילה שהפסיד הוא רק בזמן תפילה כו'", דלפירוש הא' הכוונה בשעה שהוא מתפלל ולפירוש הב' הכוונה הזמן של התפילה היינו ד' שעות וכיו"ב.

ובשעה צ"ש שם אות כ"ח ציין לדעה הא' "הפר"ח והמלבושי יו"ט" ויש להוסיף שכן פסק אדה"ו ונקט הכי בפשטות ולא הזכיר אפילו שאר השיטות בזה.

והנה בהאי דינא דצריך להתפלל קודם התפלת חובה ואח"כ התשלומין, נחלקו האחרונים במי שהתפלל ב' תפילות הראשון לשם חובה והשניה לשם תשלומין ואח"כ נזכר שלא אמר "ותן טל ומטר" בראשונה וא"כ לא יצא בראשונה דלשם חובה, האם יצא בהשניה דלשם תשלומין.

והפר"ח מביא בשם הר"ש מגריזאהן דכיון דלא יצא בראשונה לשם חובה וא"כ נמצא דהתשלומין היה לפני החובה וא"כ לא יצא ג"כ בהתשלומין, אבל הפר"ח ס"ל דאף דלא יצא בראשונה לשם חובה כיון דלא אמר ותן טל ומטר, אבל מכיון דהתפלל הראשונה לשם חובה והשניה לשם תשלומין שפיר יצא בהתשלומין, ורע"א הביא ראייה לשיטת הפר"ח הנ"ל מסוגיא דידן דמבואר דהגמ' נקטה דהברייתא "הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו" פי' כנ"ל דראשונה לא עלתה לשם חובה כיון דלא הבדיל ושניה עלתה לתשלומין.

ולכאורה כיון דהראשונה לא עלתה לשם חובה איך תעלה השניה לתשלומין הא א"א לצאת התשלומין קודם שיצא התפילה של חובה, ומזה מדייק הרע"א שמדוייק כשיטת הפר"ח הנ"ל.

והיינו דכיון דהתפלל תפילה הראשונה לשם חובה והשניה לשם תשלומין אף דלא יצא בראשונה דלשם חובה כיון דלא הבדיל מ"מ כיון דהתפלל אותה יצא השני של תשלומין וה"ה בהציוור של הפר"ח אם לא אמר וטו"מ בראשונה דג"כ יצא בתפילה הב' לשם תשלומין.

וואף די"ל דלפי איך שהגמ' נקטה בברייתא אין מקום להדין דצריך להתפלל התשלומין לאחר החובה ושאינן יוצא בהתשלומין אם התפלל אותה לפני החובה דרק אי נקטינן כפי' רה"ג הנ"ל, דהא דלא יצא בראשונה הוא משום דהתפלל התשלומין לפני החובה א"כ מבואר

דבהתפלל התשלומין לפני החובה לא יצא, אבל לפי הביאור בקושיית הגמ' שהפ' בהברייתא הוא דלא יצא בראשונה משום דלא הבדיל וממילא לא יצא ידי חובה א"כ הא אפשר לומר דלפי"ז אין בכלל דין דצריך להתפלל החובה לפני התשלומין ואם התפלל של תשלומין קודם יצא.

והחילוק הוא דרע"א נקט שדין זה דתשלומין מקומם הוא לאחר חובה ואם הקדים לא מהני הוא פשוט ולא זה הפשט בהברייתא דידן, משא"כ רב האי גאון מחדש שזה הפירוש בגוף הברייתא].



### סדר הדי' אבות נזיקין לפירש"י

**הת' זלמן משה אברהם**  
תלמיד בישיבה

בריש ב"ק "ארבעה אבות נזיקין השור והבור והמבעה וההבער". ופרש"י בד"ה השור והבור כו' "כסדר שהן כתובין בפרשה סדרן במשנה דפרשה ראשונה נאמרה בשור שניה בבור". עכ"ל.

וצ"ל למה הוסיף וכתב "דפרשה ראשונה נאמרה בשור שניה בבור" הרי לכאורה היה מספיק לכתוב "כסדר שהן כתובין בפרשה סדרן במשנה" והייתי יודע שפרשת הבור נכתבה לאחר פרשת השור? ואם יש חידוש במש"כ "דפרשה ראשונה נאמרה בשור שניה בבור" צ"ל למה חידוש זה הוא רק בשור ובור ולא במבעה והבער, דהרי רש"י אפי' לא רמז להם בהוספת "וכו'" וכיוצא בזה?

ויש לבאר זה ע"פ מש"כ בתוד"ה השור והבור דלמ"ד מבעה זה אדם למה כתיב "מבעה" קודם "הבער" (לפרש"י שסדרן במשנה כסדר שכתובים בתורה), הרי אדם כתיב בתורה בפרשת אמור "מכה בהמה ישלמנה" הרבה אחרי פרשת "הבער" שנכתבה בפ' משפטים? ומתוך שכוון שפ' אמור רחוקה כ"כ, לא חש לשנותו כסדר שכתוב בתורה, ובכ"ז מקדים "המבעה" קודם "ההבער" כסדר לא הרי דסיפא שכתוב "ולא הרי המבעה" לפני כו' כהרי האש" ע"ש.

ומקשה המהר"ם דאם כבר לא משנה איפה "מבעה" נמצא כיון שרחוק כ"כ משאר הנזיקין והתנא כתבו קודם "הבער" כבסיפא, א"כ היה לתנא להקדים את "המבעה" קודם "הבור" כבסיפא דהוי מבעה קודם בור. ומתוך "וי"ל משום דבין בור ובערה יש בלאו הכי הפסקה בפרשה שהפסיק ביניהם בפרשת "כי יגנוב איש שור או שה וגו'" לכך

הפסיק ג"כ התנא ביניהם במבעה שהוא אדם למ"ד זה כדי לשנותו כסדר לא הרי דסיפא משום שאין לחוש כל כך הואיל ובלאו הכי בור ואש רחוקים ומופסקין זה מזה בפרשה אבל שור ובור כתובין בפרשה זה בצד זה בלי שום הפסק שנאן כסדר שהן כתובים ולא רצה להפסיק ביניהם וק"ל".

וי"ל שזהו מה שכתב רש"י "דפרשה ראשונה נאמרה בשור שניה בבור":

(1) כי לפי"ז אינו שולל שהבער מסודר ע"פ סדר הכתובים דא"כ היה מוסיף תיבת "רק" בשור ובור.

(2) לשיטת רש"י אפשר לשנות מבעה לפני הבער אע"פ שאינו כסדר הכתובים וכמ"ש בתוס' דהתנא נקט הסדר דסיפא. ולכן רש"י לא הוסיף שכן הוא גם בנוגע להבער אע"פ שהבער בא בהמשך לבור, מכיון שיש פרשה אחרת בין בור להבער וע"כ יכול התנא לשנות מבעה שלא בא בהמשך הפרשות בין בור להבער מכיון שיש פרשה אחרת כתובה ביניהם בתורה כי רק "ראשונה נאמרה בשור שניה בבור" אבל שלישית היא בענין אחר ולכן הפסיק כנ"ל.

(3) מתרץ למה התנא לא הקדים מבעה לבור שג"כ כמו שמקדימו בסיפא "דפרשה ראשונה נאמרה בשור שניה בבור" ולא רצה להפסיק ביניהם רק בשלישית כו' וכמ"ש המהר"ם.



## חסידות

### בעניין מסירות נפש דחיה ודיחידה

הרב יחזקאל סופר  
עיה"ק ירושלים ת"ו

במאמר "ואתה תצוה" – תשנ"ב באותיות ה'–ו' מדובר אודות ב' דרגות באמונה בנש"י הא' (שבאה מצד עצמם, גם ללא פעולת "ואתה תצוה" של הרעיא מהימנא שבדור – מצד היותם מאמינים בני מאמינים – אמונה תורשתית) – הא דמזלייהו חזי, שהוא עניין ה"ראיה" דבחי

חכמה (המקבילה לדרגת "חיה"), והב' (מה שנפעל בהם ע"י הרעיא מהימנא – שמגלה בהם) – מה ש"עצם הנשמה" מקושרת באלוקות בהתקשרות עצמית (המקבילה לדרגת "יחידה"), ומסיים באות ו' דהנפק"מ היא לגבי המס"נ כתוצאה מב' הדרגות, עיי"ש.

ונראה דעפי"ז יש לבאר מה שבתניא פי"ח כשמדבר על המס"נ דקל שבקלים אומר אדה"ז "מוסרים נפשם על הרוב", וידועה השאלה דאם זהו טבע בנפשותם מדוע ישנם יוצאי-דופן שאינם מוסרים את נפשם?

ועפ"י האמור בהמאמר יובהר דאדה"ז מדבר בתניא (לא על התקשרות עצמית דיחידה, אלא) על דרגת "ראיה" דמזלייהו חזי, כדמוכח מהא שמייחס כח המס"נ לדרגת "חכמה" ("והחכמה תחיה וגו' – בחי' "חיה") – אשר וודאות ופשיטות האמונה הבאה מצידה, מסוגלת לפעול – על הרוב – למסור נפשם עקה"ש, אבל מאחר והיא באה מחמת סיבה ("הראיה") – אין המס"נ מוכרחת.

והטעם (לא מפני שישנם עניינים המעלימים על וודאות זו, שהרי בהתגלות בחי' חכמה, כדונג נמסו כל הקליפות וכו' – אלא כדמפרש רבינו בכמה דוכתינן) מפני שהבחירה החפשית, מסוגלת לגבור גם על "טבע – הנשמה". (שתכונתה להיות נמשכת למעלה לשורשה כנר).

משא"כ כאשר המס"נ באה מצד "יחידה" – אותה מעלה הרעיא מהימנא – אזי המס"נ הבאה מזה – היא באופן המוכרח (ולא רק "על הרוב").

ומה שאין הבחירה, חפשית לגבור גם על טבע – היחידה, זהו ע"ד פי' רבינו לגבי "אילו היה שם (קודם מ"ת) לא היה נגאל", מפני שאז דרגת הקשר היתה "בנים אתם" (שזהו ענין "בני מאמינים" – הנמשכים מ"חכמה עילאה" הנקראת אב) ויש בה ציור דטבע הבן הנמשך אל האב, אזי כח הבחירה דעצם הנשמה, גובר על הציור דטבעה, אבל אחר מ"ת שהיתה "בחירה הדדית" אשר בחירה נובעת מן העצם, ואין לך דבר למעלה מן העצם שיגבר על הקשר – העצמותי ולכן כאשר הרעיא מהימנא של הדור ממשך גילוי עצם – הנשמה, אזי מסירות – הנפש דמקושריו הם בהכרח ובלי יוצא מן הכלל, וכפי שרואים במוחש במקושרי – מרדכי ובמקושרי רבותינו נשיאינו.

\* \* \*

אלא שעפ"ז צ"ל מדוע אדה"ז בתניא בונה את כל הדרך-הקצרה (המבוססת על האהבה הטבעית) על יסוד "כח החכמה" שבנפש – בחי' חיה בלבד ולא על יסוד יחידה" שבכלל אינה מוזכרת בספר התניא? והלא "התקשרות-עצמית" עדיפא על התקשרות שמצד סיבה...?

ואואפ"ל דההתקשרות עצמית דיחידה, הריהי כ"עצם – בלתי מתגלה" – אין לה שום ביטוי-מעשי (שהרי אע"פ שחטא – ישראל הוא בעצמותו וא"כ אינה שייכת ל"עבודת האדם".

מאידך, "כח החכמה" כשלעצמה, מצד הראיה שבה, שהיא שורש המס"נ במצב של עבודה זרה, גם היא אינה עבודה כ"כ, שהרי בטבעה איננה רוצה להיות נפרדת (ואין זאת, אלא שמצד חפשיות הבחירה ניתן להתעקש נגד טבע הנשמה, כמבואר בלקו"ש ח"ט בשיחה לפר' ראה בענין עיה"נ, שאפשר לנצל כח באחדות דעצם הנשמה ליצירת אחדות של "ציבור" דעבודה זרה!)

וע"כ הראיה שמצד כח החכמה – אינה פועלת ביום יום, מפני שהיא "מקיף" ! ומהו חידושו של אדה"ז וקריאתו ל"עבודה"?

וע"ד המשכת אוא"ס הסוכ"ע בממכ"ע – שזהו בכח העצמות, ולא "גילוי העצמות", כך החדרת הראיה דחכמה (שלמעלה מהתלבשות אבל שייכת לכלים) בתוך כלי הדעת, שורשה ונתינת כח שלה באה מההתקשרות העצמית, אותה מנחיל הרעיא מהימנא צדיק הדור, ע"י שזן את האמונה עצמה – ומגלה בה את עצמיות הנשמה, בכח זה אפשר לחבר "כח החכמה" (שעליו מדובר בתניא) עם הדעת המתפשט במידות. (וע"ד הענין דביהמק"ד נמשל ל"צוואר" שנמוך מעט מה"ראש" – אבל הוא הוא המקשר לכל האיברים – כמבואר בשיחת ויגש לקו"ש ח"י).

◆ ◆ ◆

## הערה במאמר "ואתה תצוה" – תשנ"ב

### הנ"ל

במאמר "ואתה תצוה" – תשנ"ב בפ"ט מחדש שגם מי שמאיר אצלו האור דזמן הבית (כרשב"י שלפניו לא נחרב הבית כלל) – צריך גם הוא להיות "כתית" נשבר ונדכה מהעדר גילוי המשיח.

ויש להעיר מקור לזה בדרך הרמז ממ"ש בעה"ט עה"פ "כתית למאור" רמז לבית ראשון שעמד ת"י שנה ולבית שני שעמד ת"כ שנה, הא למדת שגם בשנות הכתי"ת של ב"ר וב"ש צריך להיות "כתית" ומזה באים ל"מאור", גילוי העצם ע"י משיח מהרה יגלה אכ"ר.



### בעניין מאמר אשר לא נודע למי

**הרב אהרן ברקוביץ**  
עיה"ק ירושלים ת"ו

בגל' תתיט (עמ' 85) הזכרתי מאמר דא"ח הנמצא באחד הביכלאך, וכתבתי שלא נודע לי "מבטן מי יצאו הדברים", כלומר, שהוא מאמר אשר "לא נודע למי".

אחד הקוראים נתמלא עלי חימה, וכתב איגרת תוכחה חריפה על שאני משתמש בביטוי "לא יפה" שכזה על מאמר דא"ח.

ואשתומם על המראה ואין מביין: מה פגם מצא במליצה נאה זו שמקורה בפס' "מבטן מי יצא הקרח" (איוב לח, כט), ושגורה היא בלשון המחברים הראשונים והאחרונים?

ונראה לענ"ד, שהכותב חשב שמליצה זו קשורה ל"סברת הכרס" ("בוין סברא"), שהוא אכן ביטוי של גנאי, ומשום כך חרה אפו בי.

והנה אף שהדבר פשוט כביעתא בכותחא, אך מכיון שאפשר שיש עוד מישהו הסבור כמותו, וכדי לקיים "והייתם נקיים מה' ומישראל", באות להלן כמה דוגמאות מובהקות מספריהם של גדולי ישראל, להורות שאין בביטוי זה אף שמץ של זלזול כלשהו.

וחביב חביב קודם, המה דברי אדמו"ר הזקן בקו"א להל' פסח (סי' תמב אות א), הקובע שדרכו של ה'מגן אברהם' – במקרה שהוא מסכים לדבריו של פוסק כלשהו – שהוא מעתיק את דעתו של אותו פוסק בסתם, ואח"כ רושם בשני חצאי לבנה (בתוך סוגריים) "מבטן מי יצאו הדברים" – מיהו הפוסק שאת דבריו העתיק להלכה.

בשו"ת הב"ח (הישנות) סי' פ, שאותם הנמשכים להורות הוראות ע"פ השו"ע הם מורים בתורה שלא כהלכה, מפני שאינם יודעים שורשה של ההוראה מבטן מי יצאו הפסקים, ובודים טעמם מלבם.

בשו"ת חוות יאיר (סי' קלב) כותב ע"ד הלכות פסוקות במשנה ובברייתא, שהן בלי מחלוקת מבטן מי יצאו (ועוד שם בסי' כז על דברים האמורים בב"י, ובסי' קמד על דברי הרמ"א).

בשו"ת אדמת קודש (יו"ד סי' ד) חוקר מבטן מי יצא הטעם המובא בפר"ח, והוא מוצאו בדברי הרא"ש.

בשו"ת יהודה יעלה (ח"א יו"ד סי' קמד) על דברי הפר"ח, שלא הביא מבטן מי יצאו הדברים.

בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' מו): בימי הגמרא דהוי גרסי בע"פ וההלכות נתקבלו מפה לפה, מצינו דדייק הרבה לידע מי בעל המאמר, מי מחוללו, מבטן מי יצא וכו'.

ועוד שם: וכשאדם אחד חידש דבר תורה, ובא אחר ואמרה משמי' דנפשי' מבלי להזכיר מבטן מי תורה זו יוצאת, גוזל ממנו כבודו ועובר על הלאו אל תגזול דל ולא תשיג.

ואני הקטן מקיים את דבריו, ומגלה שמבטן התקליטור הוצאתי את כל המקורות הללו, ועוד מצויות שם עשרות דוגמאות שאי-אפשר לפורטן כי רבות הן.

שוב הראני בני הת' הלל שי' את דברי בעל ה'מצודות' בסיום פירושו לתנ"ך, שכתב בזה"ל: בעבור כי היה מן הנמנע להזכיר בכל דבר מבטן מי יצא ומי ילדו, מצאתי עצמי מחוייב בדבר להזכיר בחתימת הספר שמות ספרי הפירושים והדרושים אשר מהם צרפתי ולקטתי הפירוש המאוסף הלזה. עכ"ל.

המורם מכל האמור, שאין כל טעם לפגם בביטוי "מבטן מי יצאו הדברים", ואדרבה, לשון חכמים ברכה לשון חכמים מרפא.



## רמב"ם

### האיסור דגילוח נתק

**הרב משה לברטוב**  
תושב השכונה

הרמב"ם בפ"י מהלכות טומאת צרעת כותב בה"א: "ואינו חייב (היינו כשמגלח הנתק) עד שיגלח כל הנתק בתער". ומשיג הראב"ד: "א"א טעה בזה שהרי אמרו והתגלח בכל דבר וע"ז אמר ואת הנתק לא יגלח".

והכס"מ רוצה לתרץ השגת הראב"ד וז"ל: "כלפי לייא דאדרבא משם ראי' מדלא מסיים בה ואת הנתק לא יתגלח, משמע דלאו כגוונא דרישא הוא". ע"כ.

אבל קשה איך יכתוב ואת הנתק לא יתגלח, הרי והתגלח (או יתגלח) הוא נפעל היינו פועל עומד, וכשמדובר בפועל יוצא צ"ל וגלח, יגלח וכו' וצ"ע.



### מקור החילוק בין תשובת יחיד במשך כל השנה לעשי"ת

**הת' יעקב זאיאניץ**  
תות"ל - 770

כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב ה"ו: "אעפ"י שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה ימים שבין ר"ה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהמצאו, בד"א ביחיד אבל ציבור כל זמן שעושים תשובה וצועקים בלב שלם הם נענים, שנאמר כה' אלוקינו בכל קראנו אליו". עכ"ל. ומבואר דבקבלת תשובה תלוי, דאם עושה תשובה בין ר"ה ליוהכ"פ, היא מתקבלת אף ליחיד, ובכל השנה מתקבלת יותר בציבור כשעושיין תשובה וצועקיין בלב שלם.

וראיתי שמקשים בנוגע למקור דברי הרמב"ם הללו בס' שי"ל בשנים האחרונות (והאחרון שבהם שי"ל לקראת ר"ה דהאי שתא ברכת מועדיך שמו) דלכאורה תמוה דמקור דברי הרמב"ם הוא מהסוגיא דר"ה דף יח ע"א כמש"כ הכס"מ ושם מיירי לענין קבלת "תפילה", וע"ז אמרינן דתלוי בכהנ"ל בין יחיד לציבור, אבל לגבי תשובה הרי

לכאורה כל מי שחוזר בתשובה בלב שלם תשובתו מתקבלת ומנין לרמב"ם לחלק בין י' ימים אלו לשאר השנה, מהא דאמרינן בגמ' שם "א"ר שמואל בר מוניא משמיה דרב מנין לגזר דין של ציבור שאעפ"י שנחתם מתקרע [ע"י הצעקה והתפילה לפי המבואר בסוגיא שם לפני"ז] שנאמר מי כה' אלוקינו בכל קראינו אליו והא כתיב דרשו ה' בהמצאו [היינו רק בזמן שמצוי הוא ית'] התם ביחיד, ויחיד אימת אמר רב נחמן אמר רבה בר אבו אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ". דאז מצוי הוא. וא"כ כנ"ל מהו ההכרח מהגמ' הזאת לחלק בנוגע לתשובה?

דרך אגב עיין בלקוטי שיחות חל"ט בשיחת עשי"ת באות א' שמביא הרמב"ם הנ"ל וכותב "אמנם בגמ' הובא זה לענין הצעקה והתפילה לבטל גז"ד דגז"ד של ציבור אע"ג שנחתם נקרע לעולם. . אבל הרמב"ם לא הזכיר כאן ענין של גזר דין והביא זה לענין מעלת התשובה וכו'" ע"ש. ומה שמקשה אחרי"ז שם הוא דצ"ל דזה שהקב"ה מצוי לכאו"א בי' ימים אלו צ"ל מביא לידי תוספת בכל עניני עבודת השם ומהי השייכות המיוחדת דקירוב זה לענין התשובה היינו דקושיא הנ"ל המובאת בספרים לא הועלתה בשיחה אלא הקשה דאף שנאמר שאין סתירה מהגמ' לומר גם בנוגע לענינים אחרים דאיכא יתרון ותועלת בי' ימים אלו מהו זה שתפס הרמב"ם ענין זה שהקב"ה מצוי דוקא לענין התשובה הרי"ז צ"ל יתרון בנוגע לעבודת ה' בכלל (ע"ש).

והיוצא לנו מזה דלרבינו הובן בפשטות דאף אם דברי הגמ' מוסבים לענין תפילה אין בזה קושי כלל לחלק גם בנוגע לתשובה, וא"כ בודאי צריך לבאר הקושיא הנ"ל דלכאורה מהו המקור לחלק בתשובה במשך כל ימות השנה בין יחיד לרבים ובעשי"ת דאף ליחיד הוי כמו ברבים במשך שאר ימות השנה והרי לכאורה תשובה תמיד מתקבלת כהפשוט לכאו"א (ובספרים הנ"ל עוד מובא סימוכין לזה גם מראשונים) ומה שבגמ' מחלקים בין רבים ליחיד בכל ימות השנה ובעשי"ת דאף ביחיד הוא כציבור הוא בנוגע לביטול גז"ד ע"י תפילה כנ"ל?

והנראה לומר בזה דנוסף על הפשוט שי"ל דכשמדובר אודות ביטול גז"ד ע"י תפילה הרי"ז גופא הכוונה לתשובה, דהרי גזר דין מגיע על הציבור (והיחיד) כפשוט מצד מעשיהם הלא טובים וא"כ כשמדובר אודות ביטולה הרי תפילה וצעקה זו היא התבטאות תשובה מהנפש שברצונה לחזור ולשוב אל מקורה דע"ז משתנה מעמדם ומצבם דרך ע"ז יכול להתבטל ולהיגרע גז"ד ולא יהיה רצונו ית' עוד לד"ן כי שבים הם ממעשיהם, [ובפרט די"ל דהכוונה בצעקה היא

תשובה דהרי כתב הרמב"ם בפ"ב ה"ד "מדרכי השב להיות צועק תמיד לפני ה'" וא"כ כשמדובר בגמ' שם על תפילה ונוסף לזה עוד צעקה תהיה הכוונה בצעקה על התשובה ואכה"מ [הארין] דעפ"ז א"כ בודאי דיש מקור להרמב"ם מהגמ' הנ"ל דהרי ביטול גז"ד המדובר שם בגמ' הוא כמבואר לעיל ע"י תשובה.

והנה עוד י"ל בזה דבגמ' שם אותו הבעל המימרא - רבה בר אבהו שמפרש [בתירוץ לשאלת הגמ' 'וביחיד אימת' דכוונת קושיא זו היא כמש"כ רש"י שם אימת מצוי לו דכתיב 'בהמצאו' דדרשו ה' בהמצאו קאי על י' ימים שבין ר"ה ליוה"כ"פ דכ"ז מדובר שם באמת על ביטול גז"ד הנה הוא גופא מפרש מיד לאחרי"ז בגמ' שם פסוק אחר בשמואל א' דכתיב שם "ויהי כעשרת הימים ויגף ה' את נבל" ומקשה ע"ז הגמ' "י ימים מאי עבידתייהו . . אמר רב נחמן אמר רבה בר אבהו אלו י' ימים שבין ר"ה ליוה"כ" ומפרש רש"י שם בד"ה רב נחמן אמר אלו עשרה ימים כו' וז"ל: "שהמתין לו הקב"ה שישוב ולא שב". עכ"ל. וחזינן מזה שי' ימים אלו שמובאים לפני"ז בגמ' בנוגע לביטול גז"ד אף ליחיד מיוחדים הם גם בנוגע לתשובה דהרי דוקא בהם חיכה הקב"ה לנבל שישוב כמפורש ברש"י, וא"כ הרי מובא בסוגיא זו יחוד י' ימים אלו גם בנוגע לענין התשובה ולכאורה א"כ למה חילקה הגמ' בין יחיד לציבור בשאר ימות השנה משא"כ בעשי"ת לא הוי רק בנוגע לביטול גז"ד, אלא גם בנוגע לתשובה דהרי אותו רבה בר אבהו שסבר מחילוק הגמ' בין יחיד לציבור בענין גז"ד הוא גופא אומר דלנבל שהוא יחיד חיכה הקב"ה שישוב בי' ימים אלו דוקא, הרי דמסתבר דבנוגע לענין תשובה יש גם חילוק בין יחיד לציבור בשאר ימות"ש דלכן חיכה ה' ליחיד דוקא בימים אלו.

ועכ"פ חזינן מזה דבגמ' מדובר כמפורש גם בנוגע לענין התשובה בשייכות ל' ימים אלו א"כ מסתבר לומר דזה יכול לשמש כמקור לדברי הרמב"ם לחלק בנוגע לתשובה דיחיד דבימים אלו במיוחד מתקבלת תשובתו. [אף דבכס"מ לא צויין לחלק זה שבגמ' אלא לרבה בר אבהו הראשון המדובר בענין ביטול גז"ד אלא שבדא"פ י"ל שכוונתו לרבה בר אבהו דכללות הסוגיא המשתמש בשתי הפעמים באותו לשון "אלו י' ימים שבין ר"ה ליוה"כ"].

ושמחתי לראות אחרי כתבי כ"ז דבגמ' הנ"ל פירש המהרש"א בדא"ג ד"ה אלו י' ימים בנוגע לנבל כהבנתינו לעיל ברש"י וז"ל: "ודיוק דכתיב הימים בה' הידוע ר"ל ימים הידועים ומיודעים אף ליחיד לעשות תשובה. עכ"ל. הרי לנו מזה דעתה י"ל באופן מוסמך

דזהו המקור לדברי הרמב"ם לחלק בין תשובת יחיד במשך כל השנה לעשיית דהרי לפי מש"כ המהרש"א הרי דהקב"ה חיכה לנבל שישוב בתשובה דוקא ב' ימים אלו, כי הם ימים ידועים ומיוחדים אף ליחיד לעשות תשובה, וממילא דזהו המקור לדברי הרמב"ם.



## הלכה ומנהג

### מקורות לנוסח הטבת חלום שבסידור אדה"ז\*

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר

בגמ' ר"פ הרוואה (ברכות כה, ב) איתא בלשון אמירת נוסח הטבת חלום "שבע זימנין ליגזרון עליה מן שמיא דלהווי טבא". ובתוס' שם פ"א (א) שכך הוא הלחש, (ב) שצ"ל ז"פ חלמא טבא חזאי ולענות אחריו (אלא שסיימו שר"י לא היה רגיל לאמרו אלא רק שלש פעמים. וכן במחזור ויטרי האמירה והענייה ג"פ בלבד ובארחות חיים כתב שאומרים ג"פ או ה"פ או ז"פ), וכפירוש השני (בלבד) כתבו הרוקח סי' ריב והטור ר"ס רכ, וכן הב"י (אף שבשו"ע העתיק ל' וסדר הגמ' בלבד) והב"ח שם כתב שכן נהגו העולם, ומסיים ע"ז הפרישה שם: "ומנהגן של ישראל תורה".

ובמטה משה סי' שסח מביא בשם המהרש"ל (ועד"ז בב"ח ובפרישה שם ובסידור הר"י קאפיל) פשרה לומר חלמא טבא ז"פ ושבע זימנין ג"פ, אך מסיים שם בפרישה דעדיף לומר הכל יחד ז"פ.

וכ"מ בלקט יושר ח"א עמ' 42 בשם מורו בעל תה"ד, וכן דעת הלבוש ובדברי חמודות לרא"ש שם אות כא, וכך ברוב הסידורים, וכן בסי' עבודת ישראל ואוצר התפילות – ז' פעמים (בלבד).

---

(\* הזוהר שצ"יין בנדון בשער הכולל פי"ג, אכן נמצא במקומו ברע"מ ויקרא יז, א באמצע העמוד, וכן נזכר בפ' מקץ דף רע"א ובתקו"ז טז סע"א, אבל אין דנים שם כלל במספר הפעמים ובנוסח.

(רוב הציונים מסידור צלוחת דאברהם ח"ב עמ' תתסד).

וכסדר שכתוב בסידור אדה"ז כן הוא במשנת חסידים מס' תענית חלום פ"א מ"ד-ה. ובשו"ע הזוהר שהקדישו לכללות הענין את רוב כרך ט', אף לא טרחו להביאו (בעמ' רמו-ז. יש לבדוק – אולי נוהגים שם תמיד כהכף החיים וכו') בשם מהר"ש שרעבי שאין ללמוד מדברי החברים, גורי האריז"ל. אלא רק מהרח"ו).



## בדין הפסק בין גאולה לתפילה בש"ק

### הנ"ל

הנה בין גאל ישראל לשמו"ע בשחרית אסור להפסיק כלל, רק בשבת י"א שא"צ לסמוך גאולה לתפילה, ועל סברא זו כותב אדה"ז בסי' קיא ס"א-ב, (ע"פ הכרעת הטור והרמ"א). "ואין לסמוך על סברא זו אם לא במקום שצריך לכך".

ובקצוה"ש סי' יט בבדה"ש ס"ק יז הביא דעה זו והכרעת המשנ"ב שם ס"ק ט ע"פ הא"ר ופרמ"ג ועוד, שפסק עפ"ז לענות אז כל דבר שבקדושה (אמנם לא ברור שגם הקצוה"ש פסק כן), אלא שהוסיף גם "כמו בין הפרקים" שלאדה"ז אין לו משמעות. ואולי היתה כוונתו בזה להתיר עניית כל 'אמן', ראה שם בהערות שבסוף ח"א ובס' 'הפסק בתפילה' מילואים לפ"ד הע' 31.

מאידך העירו ממה שאדה"ז בסידורו ולמעשה פסק שא"א ושמרו בליל ש"ק מחשש הפסק, הרי שלמעשה לא ס"ל כדעה זו כלל.

ואף מההוראה בס' המנהגים שמסיימים 'גאל ישראל' בקול רגיל בכל ימות השנה, דלא כמנהג העולם לסיים בלחש, מוכח לכאורה שגם בש"ק אם שמע לא יענה אמן.



## בעניין היתר הבת לברך על נרות שבת קודש

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

בשוע"ר סי' רסג סט"ו: אם היא סמוכה על שלחן בעל הבית אינה יכולה לברך שם אלא אם כן החדר מיוחד לו או לבעלה (שאם לא כן אינה חייבת כלל להדליק שם שאין חיוב נר שבת חל עליה כלל לפי

שהיא בכלל בני ביתו של בעל הבית ונפטרת בנרו). ובקו"א שם ס"ק ה' "זה פשוט דבני ביתו אינם צריכים נר לכל אחד ואחד דאפילו בנר חנוכה אמרו איש וביתו והמהדרין שם היינו משום פרסומי ניסא ובנר שבת לא אשכחן הידור זה בגמרא אם כן אין לברך עליו כיון שאינו חיוב בדבר מחמת עצמו" ע"כ.

והנה ידוע שכשהתחיל הרבי מבצע נש"ק שכל אשה ובת תדליק נרות שבת - כולל בנות הסמוכות על שלחן אביהן התקשו כמה רבנים שלכאורה הוא היפך שו"ע רבינו כיון שהבנות מדליקות באותו חדר שמדליקות האמהות

והנה יש שכתבו שמנהגינו (ולפי דברי רבינו זה היה מנהג הנפוץ באירופא קודם מלחמת העולם הראשונה, ועיין בערוך השלחן סי' רס"ג שכותב שזה היה המנהג במקומו, ועד היום זהו מנהג בריסק) מיוסד על הפוסקים הסוברים (שלא כדעת רבינו בשו"ע שלו) שדין נרות שבת דומה לדין נר חנוכה שהחיוב הוא גם על כל בני ביתו ובעה"ב מוציא אותם בהדלקה ובברכה וכיון שהבת מכוונת בפירוש שלא לצאת בהדלקת הנרות של האם, ממילא חל עליה חיוב הדלקת הנרות ויכולה לברך. אמנם הדוחק בזה מובן מאליו מכיון שדבר זה הוא בסתירה לגמרי לדעת רבינו בשו"ע, שכותב בפירוש שאין שום חיוב על כל אחד ואחד.

וראיתי שיש שרוצים לומר שהיסוד למנהגינו הוא במה שכותב רבינו שם בקו"א שאדם יכול לברך כשהוא עושה מצוה מצד ערבות וכיון שמבואר בשו"ע שם בסעיף י' שב' או ג' בעלי בתים שאוכלים על שלחן אחד ומברכים כל אחד על המנורה שלו יש מפקפקין לומר שיש כאן ברכה לבטלה לפי שכבר יש שם אורה מרובה מנרות שהדליק הראשון ומיישבים המנהג שכל מה שניתוספה אורה בבית יש בו שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זווית וא"כ י"ל שזה המקור למנהגינו שכל אחת מהבנות מדליקה נרות באותו שלחן כיון שהן מוסיפות בזה אורה בבית בשליחות בעה"ב יכולות הן לברך על מצוה זו. אמנם לכאורה גם זה דוחק גדול מכיון שהבעה"ב כבר יצא ידי חובתו של הדלקת נרות שבת במה שהדליק באותו חדר אז קשה לומר שיש ענין של ערבות לגבי חיובו, מכיון שאין בעל הבית מחויב להרבות נרו.

והנה נראה לומר בדרך אפשר שכיון שיש ענין של מרבה נרות מרבה שמחה ושלום וגם יש ענין בהדלקת נרות שבת (שהאשה

מדלקת) מפני שהיא כבתה נרו של עולם לכן נתנו לה מצות הדלקת נר שבת שתתקן מה שקלקלה (שוע"ר שם ס"ה, הובא בטו"ר) א"כ יש מקום לומר שאף שחז"ל לא הטילו חיוב הדלקת נרות שבת קודש על כל בני הבית מ"מ מי שרוצה להדליק ועי"ז יש יתרון אור ושמחה וגם תיקון לפגמה, לא הפקיעו חז"ל המצוה ממנה. ז.א. שאינה מצוה חיובית והוא בדומה למצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות ממנה אבל יש להן רשות לברך עליהם עי' שוע"ר סי' י"ז סעיף ג' "ומ"מ אפילו נקבות יוצאים וכן עבדים אם ירצו להתעטף בציצית ולברך הרשות בידן כו' ואע"פ שהן אינן מצות מפני שהאנשים מצווים על כך וגם הן כשמקיימין מצות שהם פטורים מהם אע"פ שאין להם שכר גדול כמצווה ועושה מ"מ קצת שכר יש להם עיי"ש, וכמו כן כאן כיון שיש מצוה אם יש בחדר ב' או ג' בעלי בתים שאוכלים על שולחן אחד א"כ גם בת הסומכת על שולחן אביה יכולה לברך בתורת רשות\*.



### בענין ההיתר לשנות דיבורו מפני השלום

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א

בשו"ע אדה"ז (או"ח סי' קנו ס"ב בא"ד): "ואפי' מפני השלום לא יבטיח שקר לחבירו, ולא אמרו מותר לשנות מפני השלום, אלא בסיפור דברים שכבר עברו (ומ"מ צ"ע קצת, כיון שהשלום גדול מכל המצוות . ובגמ' התיר לשנות דבורו מפני השלום, והרי"ף פ' אלו מציאות כתב דלאו היתר הוא אלא מצוה, א"כ מנלן דלשנות בלהבא אסור, שמא יש להתיר ע"ד בכל דרכיך דעהו פ"ב דברכות דס"ג ע"א . .)". עכ"ל"ק.

והנה הדין שהביא - שההיתר לשנות הוא רק בלשעבר ולא בלהבא - הוא מהמג"א כאן שהביאו מהספר חסידים, אלא שמקשה ע"ז בהחצ"ע"ג כמו שהעתקנו.

ולבאר קצת הקושיא בהחצ"ע"ג: הנה ז"ל הגמ' (יבמות סה, ב) במקור ההיתר לשנות מפני דרכי שלום: "וא"ר אילעא משום רבי

---

(\* אבל עיין בשיחות דו' תשרי (ס"ג), י"ג תשרי (ס"ג), מוצ"ש בראשית (ס"ז) וי"ט כסלו (ס"ו) תשל"ה . המערכת.

אלעזר ב"ר שמעון מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום שנא' אביך צוה וגו'. . . ר' נתן אומר מצוה שנא' ויאמר שמואל איך אלך ושמע שמואל והרגני וגו' [וכתיב ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבוח וגו'. הקב"ה צוה לשנות - רש"י].

ונמצא, דיש כאן ב' שיטות בזה דיש לשנות מפני דרכי שלום; דלר"מ הר"ז היתר, ולר"נ הר"ז מצוה. וע"ז מציין - בהחצע"ג - לדברי הרי"ף בבי"מ דנקט בפשיטות כדעת ר"נ, דהוה מצווה ולא רק היתר.

וע"ז מביא - בהחצע"ג - הפ' דבכל דרכיך דעהו כפי שמבואר במס' ברכות; דעיי"ש ברש"י שמפרש "בכל דרכיך - אפי' לעבור עבירה. דעהו - תן לב אם צורך מצוה הוא "לעבור עליה". (ע"כ ביאור הקושיא).

ועכ"פ נמצא לכאורה, דתוקף הקושיא על הדין דבספר חסידים הוא, ע"פ מה שנקטינן כדעת ר' נתן בגמרא שם דמצוה לשנות (וכדברי הרי"ף), דאז יש להקשות מחמת ה"בכל דרכיך" - "אם צורך מצוה . . . עבור עליה". משא"כ באם נאמר שהס"ח נקט כדעת ר"א בגמ' שם, דהוה רק היתר לשנות (לא כמו שנקט הרי"ף), אז לכאור' כבר ליכא קושיא על דברי הס"ח (כן הוא משמעות החצע"ג לכאור').

## ב

והנה באמת לשונו של הס"ח הוא (וכן העתיקו ג"כ המג"א ואדה"ז מדבריו) "הא דמותר לשנות . . . היינו בדיבור שכבר עבר", ופשטות לשונו מוכיח לכאורה, דאכן נקט שהוא רק היתר (כדעת ר"א ודלא כדעת ר"נ והרי"ף שנקט כדעתו).

ואכן עיין באל"י רבה (סי' קנו ס"ק ב' - ומציין לזה בחצע"ג הנ"ל שבשו"ע אדה"ז) שמדייק בלשון הס"ח "וצ"ל דס"ל לס"ח כר' אילעא. וצריך טעם למה". ובהמשך דבריו כתב לבאר, דבאמת י"ל דגם הס"ח סב"ל כר"נ, והא דכתב הלשון "מותר לשנות" הוא רק להשמיענו דבענין לשנות בלהבא "לא די שאינו מצוה אלא אפי' איסורא איכא" (והיינו, דאין אפי' היתר לשנות בלהבא, אבל אה"נ דבלשעבר לא הוה רק היתר אלא גם מצוה איכא כדעת ר"נ).

אמנם, הביאור דהאר"ר אינו פשטות המשמעות של דברי הס"ח, ולכן אולי הי' אפ"ל דבאמת כן סב"ל להס"ח שהעיקר הוא כדעת ר"א בהגמ' שם (דהוה רק היתר). ועפ"ז יתבאר לנו במה פליגי הס"ח

והחצע"ג בשו"ע אדה"ז - דהרי כנ"ל שקושיית החצע"ג מיוסדת על דעת הרי"ף דנקטינן כר"נ (דהוה מצוה), משא"כ לדעת הס"ח דהעיקר הוא כדעת ר"א - כבר ליכא קושיא.

אלא דיהא מוטל עלינו לבאר, מדוע באמת נקט הס"ח כדעת ר"א (ובלשונו של הא"ר הנ"ל "וצריך טעם למה")? ובסגנון אחר: במה תלוי פלוגתתם של ר"א ור"נ בגמ' שם - ועפ"ז מדוע נקט הרי"ף שדעת ר"נ הוא עיקר, והס"ח - שהעיקר הוא כדעת ר"א?

## ג

ואולי י"ל בביאור סברת הפלוגתא, ע"פ מה שמצינו פלוגתא עד"ז בריש מס' סוטה (ג,א), דנחלקו שם ר"י ור"ע בכמה מצוות באם הווי רשות או חובה (לדוג': לעולם בהם תעבודו דעבד כנעני, וכיו"ב). והגמרא שם מסבירה פלוגתתם, דתלוי באם בלי הפסוק האומר לעשות מצוה זו, היתה פעולה זו אסורה או לא; דאם בלי פסוק זה, היתה אסורה, אז הפסוק בא להתירה, וא"כ הוה רק רשות. משא"כ באם גם בלי הפסוק לא היתה אסורה, אז צ"ל שהפסוק בא לחייב אותנו בעשיית מצוה זו. עיי"ש.

וי"ל שזהו גם יסוד פלוגתת ר"א ור"נ בענין לשנות מהאמת מפני דרכי שלום; דהנה עיין בביאורי הגון מהר"י פעלרא לסה"מ של הרס"ג (מ"ע כ"ב, סוף עמוד קנ"ה ואילך), שהאריך מאוד לבאר שיש פלוגתא בראשונים באם יש איסור לשקר - דהסמ"ג והסמ"ק והרשב"ץ כולם מנו כאחד מהמל"ת הא ד"מדבר שקר תרחק", משא"כ הרס"ג, הרמב"ם, הרמב"ן והחינוך לא הזכירו מצוה כזו. והאריך מהרי"פ לבאר, דבאמת לראשונים אלו אין איסור (מדאו' ואפי' מדרבנן) לשקר סתם (וקרא דמדבר שקר תרחק הוא רק בנוגע לדיינים, ע"ש).

ולפ"ז י"ל שזהו יסוד הפלוגתא דר"א ור"נ; דבאם נקטינן דיש איסור לשקר סתם, אז כשהתורה אמרה דמפני דרכי שלום מותר לשנות, לא צריכים לומר דהוה מצוה, אלא שהתורה באה להתירה, משא"כ באם מעיקרא אין איסור בשקר אז צ"ל שהתורה באה לעשותו מצוה (והוא ממש דוגמת הביאור בפלוג' ר"י ור"ע במס' סוטה שהזכרנו).

[ואכן בהמשך דברי מהרי"פ שם, נתקשה בזה: דלהשיטות דבכלל אין איסור לשקר מדוע צריכים קראי להתיר לשנות מפני דרכי שלום, והרי מעיקרא אין בזה איסור? ועיי"ש שרצה לתרץ, דבהמקרים של

אותם פסוקים שהביאם הגמ', לא הי' רק שקר בעלמא אלא עוד איסורים כגניבת דעת, אונאת דברים וכיו"ב, ולכן צריכים קראי להתירם. אלא דלכאור' אי"ז פשטות משמעות הגמ' שכתוב בסתם "דמותר לו לאדם לשנות וכו'", ואינו מזכיר שאר סוגי האיסורים.

משא"כ לדברינו הרי הדבר מבואר באופן מרווח יותר - דלהשיטות דאין איסור באמירת שקר, הרי להכי באו הפסוקים, לשוותו מצוה לשנות במקום דרכי שלום, ולא רק רשות].

ויומתק לפ"ז מדוע הרי"ף אכן נקט שהעיקר הוא כדעת ר"נ שמצוה לשנות; דהרי ידוע הכלל, דמבקום שלא כתוב מפורש אחרת, הרי בפשטות נקטינן דהמרב"ם אזיל בשיטת הרי"ף (רביה דרביה), ולדברינו נמצא דגם כאן אזלי בשיטה אחד - דהרמב"ם סב"ל דאין איסור באמירת שקר, וזהו יסוד סברת ר"נ - דמצוה לשנות מפני דרכי שלום, כנ"ל.

ועכ"פ י"ל דהס"ח סב"ל כדעת הראשונים שפליגי על הרמב"ם וכן מונים המצוה דמדבר ששקר תרחק, וא"כ מובן מדוע נקט כדעת ר"א שהר"ז רק היתר לשנות, וכמ"ש בריש דברינו דכן מדוייק מלשונו, ושוב לא קשה עליו ממש"כ בהחצע"ג וכנ"ל.

#### ד

ועפכ"ז יומתק ביותר עוד דבר. והוא, דבדברי הס"ח אלה נתקשו הפוסקים (א"ר הנ"ל, פרמ"ג, ועוד) דהרי הפסוק שמביא ר"נ כמקור הדין דיש לשנות מפני דרכי שלום, מדובר על שינוי בנוגע ללהבא ולא על העבר (דהקב"ה אמר לשמואל לומר לשאול שהוא הולך לזבוח העגלת בקר וכו' ולא למשוח את דוד)! וא"כ איך אפ"ל שההיתר הוא רק על העבר?

(ועיי"ש שמבארים (מיוסד על דברי החדא"ג מהרש"א שם), שבאמת זה נחשב רק שינוי על העבר - דהרי באמת שמואל כן הביא זבח ואכן זבחו, אלא דהשינוי היה במה היתה כוונתו דהליכתו לשם (למשוח, או לזבוח), וזה כבר נכלל בלשעבר).

אמנם, לדברינו מתבאר הדבר בפשטות - דהנה ר' נתן הוא זה שהביא פסוק זה דשמואל ושאול, והרי הוא סב"ל דהוה מצוה לשנות, ולשיטתו באמת אפ"ל דיש לשנות גם בלהבא (וכמובן מהחצע"ג בשו"ע אדה"ז דלשיטה זו כן צ"ל), משא"כ דברי הס"ח מיוסדים על

שיטת ר"א דהוה רק היתר וכנ"ל באורך - ולשיטתו נאמר דהוה רק על העבר ולא על להבא.

(והא דאעפ"כ ישנו להסיפור דשאלו ושמואל (גם לר"א) שמדובר על להבא? צ"ל דלר"א הר"ז היתה רק הוראת שעה מהקב"ה, אבל אין בזה היתר לדורות, ושלכן אכן לא הביא ר"א פסוק זה כמקור הדין דמותר לשנות).



### מניין הקולות הדרושים כדי לעצת י"ח מצות שופר

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

כשמזכים יהודים בימי ר"ה במצות תק"ש, מתעוררת השאלה כמה קולות לתקוע להם ואופן הברכה. והאם יש חילוק בין אנשים לנשים - וניחזי אנן.

הרמב"ם כתב בפ"ג מהל' שופר ה"א: "כמה תקיעות חייב אדם לשמוע בר"ה - תשע תר"ת תר"ת תר"ת לפי שג' פעמים תרועה נאמר בתורה וכו'" עיי"ש ונסתפקו מהו התרועה שציוותה התורה. ובגמ' ר"ה לד ע"א אתקין רבי אבהו בקיסרי תקיעה שלש שברים תרועה תקיעה - מה נפשך אי ילילי יליל לעביד תקיעה תרועה תקיעה ואי גנוחי גנח לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה מספקא לי' אי גנוחי גנח אי ילולי ילל. עיי"ש באריכות.

ובטעם תקנת רבי אבהו נחלקו רבותא. דעת הרמב"ם, שם ה"ב, שחז"ל הסתפקו "לפי אורך השנים ורוב הגלות ואין אנו יודעים איך היא, אם היא היללה וכו' או האנחה וכו' או שניהם כאחד". לפיכך כדי לצאת ידי כל ספק צריך לתקוע תשר"ת ג"פ ותש"ת ג"פ ותר"ת ג"פ - כי רק באופן כזה אפשר לקיים בודאי תר"ת ג"פ. - ומה שאין תוקעין רק תשר"ת מבואר בגמ' שם מצד הפסק בין התרועה להתקיעות. ע"ש. וכן ס"ל להרמב"ן במלחמות שם. והב"י מביא שכן ס"ל להסמ"ג ע"ש.

וכתבו הרא"ש והר"ן שם שרב האי גאון נשאל וכי עד שבא רבי אבהו ותיקן שיהיו תוקעין תשר"ת תש"ת תר"ת לא היו ישראל יוצאים ידי תק"ש? והשיב שמימים ימימה הי' מנהג בכל ישראל מהם עושים תרועה יבבות קלות ומהם עושים יבבות כבדים שהם שברים ואלו ואלו יוצאים יד"ח והי' הדבר נראה כחלוקה אע"פ שאינה חלוקה ולא היו

מטעים אלו את אלו כי הללו מודים דיבכות תרועה והללו מודים כי שברים תרועה וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד שלא יהי' נראה כשני תורות ח"ו וכי אמרינן בגמ' מספקא לי' צ"ל דלא ספק ממש קאמר לענין דינא אלא לחילוקי המנהגים קורא ספק.

(כ"ז העתק עניני מהב"י ריש סי' ק"צ). ובבעל המאור ר"ה שם מסיים על שיטה זו של ר' האי גאון וז"ל והם טובים ונאים ומתוקים מדבש ונופת צופים. עיי"ש ובריטב"א על אתר.

נמצא שבפי' מלת מספקא לי' לר' אבהו יש מחלוקת יסודית ונפק"מ גדולה להלכה - לפי הרמב"ם ספיקת רבי אבהו היא ספיקא של תורה מהי תרועה וכדי לצאת מספק של תורה תיקן לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת ג"פ ולפי' ר' האי גאון אי"ז ספיקא של תורה כי מן התורה יצא יד"ח בכל אחת מן האפשריות האמורות לעיל וטעמה של תקנת חז"ל הוא כדי ליתן מנהג אחיד לכל הקהילות. ומשום לא תתגודדו. (שענין זה הוא מדרבנן כמ"ש הפוסקים ואכמ"ל) אשר לכן, לפי הרמב"ם הבא להוציא חבירו יד"ח מצות שופר, שהוא מה"ת, אין לפחות מג"פ תשר"ת תש"ת תר"ת וזה לעיכובא ופחות מזה לא יצא יד"ח כלל.

ולפי' הרב האי גאון מעיקר הדין ולצאת ידי חיוב התורה די אם עושה אפי' אחד משלש אלו כגון תשר"ת ג"פ או תש"ת ג"פ או תר"ת ג"פ - או אפי' תשר"ת תש"ת תר"ת. ובזה יצא יד"ח מן התורה דהטעם שהתקינו כ"א ג"פ הוא מטעם לא תתגודדו. ולא מצד עצם חיוב תק"ש וכנ"ל.

ובנדר"ד - שתוקעים לזכות את אחבנ"י שעוד לא שמעו תק"ש ואלו שהולכים לתקוע, תוקעים לפעמים לעשרות בנ"א וקשה מאד לתקוע שלשים קולות לכל אר"א יהי' תלוי במחלוקת הנ"ל דלשיטת הרמב"ם אין ברירה וצריכים לתקוע לי' קולות משא"כ לשיטת רב האי אפשר להסתפק בעשרה קולות. וכ"כ הריטב"א בדף ל"ד.

והנה המחבר בסי' תקצ ס"ב פסק כהרמב"ם דכדי לצאת ידי ספק צריך לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת כל א' ג"פ וכן פסק אדה"ז בשלחנו שם סעי' ב' וזלה"ק ותיקנו חכמים כדי לצאת ידי כל הספיקות לתקוע וכו' ע"ש.

מדבריהם נראה שלהלכה נקטינן כשיטת הרמב"ם והרמב"ן וצריכים לתקוע ל' קולות.

אולם מצינו שלא נדחתה שיטת רב האי לגמרי בפוסקים:

א) לקמן בסי' תקצב סעי' ד' מביא אדה"ז גם שיטת רב האי וז"ל ובדורות הראשונים היו מקצת מקומות נוהגין לעשות שברים ומקצת נוהגין לעשות תרועה שלנו ואלו ואלו יוצאין י"ח מה"ת אלא לפי שהי' הדבר נראה כמחלוקת בעיני ההמון לכן ראו חכמים לתקן שיהיו כל ישראל עושין מעשה א' וכו' שכל ספיקות התרועה היו נקראים תרועה ואדם יוצא בהם י"ח וכו' שכל או"א מסדרים הללו הן נכונים וכשרים עכ"ל ק.

חזינן ברור מדברי אדה"ז שנוקט להלכה גם דברי רב האי גאון! דמה"ת יוצא בכל א' מהסדרים.

ב) המטה אפרים בסי' תקפ"ו סעי' ז' כתב וז"ל המודר הנאה משופר וכו' אדם אחר תוקע בו והוא יוצא וכו' ומכל מקום אין לו לתקוע יותר מעשרה קולות תשר"ת תש"ת תר"ת לצאת ידי ספק חיוב התקיעות שהם מן התורה עכ"ל ע"ש. והביאו המשנ"ב פעמיים פעם א' בסי' תקצ"ג סעי' ג' וגם בסי' תר"א סעי' י"ג. (ולכאן צ"ע דהרי המטה אפרים עצמו כתב בריש סי' תק"ד כהשו"ע וכהרמב"ם ע"ש. וראה בקצה המטה שם דר"ל דמש"כ לשון ספיקא הוא משום דלישנא דגמ' הכי הוא וצ"ע).

וכן במט"א בסי' תר"א סעי' י"ג בשנה שחל ר"ה ביום חמישי וששי ולא הי' להם שופר ונתעכב השליח עד סוף יום שני וכשבא עם השופר כבר התפללו של שבת אבל הי' עוד היום גדול וכולם קיבלו שבת כתב דיתקע מי שקיבל שבת בלא ברכה, ולא יתקע רק תשר"ת תש"ת תר"ת ע"ש. נראה ברור שיטתו דמה"ת יוצא רק בעשרה קולות.

(ומכאן יש להשיב אהא דבס' כף החיים סי' תקפ"ו אות מ' הגיה בדברי המט"א שצריך לתקוע ג"פ תשר"ת תש"ת תר"ת וכו' דדוחק לומר כן בדברי המט"א ובפרט שמכפיל דבריו פעמיים ואכמ"ל), וכן ס"ל להגר"א סי' תקצ"ב סעי' א' ד"ה מלכיות מסיק כר' האי גאון.

חזינן דאפי' למסקנא אפשר לצרף שיטת רב האי להכריע שלא כהרמב"ם. ודו"ק.

ואשר ע"כ נראה לומר - להלכה ולא למעשה - דזה ודאי דאם צריך לתקוע עבור מיעוט אנשים, או שאפשר לקבץ כל האנשים לחדר אחד גדול וכמו במושב זקנים וכדו' ודאי צריך לתקוע שלשים קולות תשר"ת וכו' ג"פ. אך אם הולך ברחוב וכדו' או שיש לו הרבה אנשים שיכול לזכות במצות תק"ש ובאם יתקע לכל אר"א ל' קולות, או שלא יהי' לו כח לתקוע לכולם או שפשוט לא יספיק מצד הזמן שמוגבל בימים אלו די שיתקע תשר"ת תש"ת תר"ת פעם אחת כדעת רב האי גאון - וכן ראיתי שפסק בשו"ת קנין תורה כהלכה ח"ג סי' ע"ט. ודלא כמ"ש בשו"ת שרגא המאיר ח"ג סי' י"א.

ומהרה"ג ר"ג צינענר שליט"א שמעתי שאפשר לסמוך על דברי המט"א האלו גם למעשה ושמייעת יותר אנשים עשרה קולות מכריע שמייעת מיעוט אנשים ל' קולות. וכן פסק הוא עצמו בספרו נטעי גבריאל פמ"ט סעי' ג'. ע"ש.

ובשו"ת שרגא המאיר שם מביא ראי' מעניינת לזה - אף שבמסקנתו לא סבירא ל' כן כנ"ל - והוא מהמג"א סי' תרעא סק"א במי שיש לו שמן בצמצום ולחבירו אין לו כלל שמוטב שידליק בכל לילה רק נר אחד של חנוכה ולא לקיים המצוה למהדרין מן המהדרין ויתן גם לחבירו כיון דעיקר הדין הוא להדליק רק אחד ע"כ, א"כ הכי נמי בנדו"ד לא יתקע לאחד ל' קולות שהוא לשיטות אלו רק הידור מצוה ואח"כ לא יתקע לאחרים כלל ע"ש.

ולענין הברכה הנה לכאורה הי' נראה שמי שתוקע רק עשרה קולות אין לו לברך מכיון שעיקר ההלכה כהרמב"ם כנ"ל מהמחבר ומשו"ע אדה"ז. וכן באמת ס"ל בשו"ת שרגא המאיר הנ"ל. ובס' פסקי תשובות סי' תקצ סעי' א' הערה 2 מביא דעכ"פ לא יברך בשם ומלכות אלא בריך רחמנא מלכא דעלמא אשר קדשנו וכו'.

והנה בס' מט"א הנ"ל סי' תקצג במי שיודע לתקוע רק סדר א' כמו תש"ת או תר"ת פסק דיתקע ולא יברך. ובשדי חמד מערכת ראש השנה סי' ב' אות י"ג רוצה לומר בתחלה דמכיון שזה שיודע תש"ת או תר"ת ברי הוא ברי דחיובא דאורייתא לתקוע הסי' שיודע וא"כ חייב לברך אבל מסיים דמכיון שספק ברכות להקל והברכה כאן הוא רק מדרבנן, אף שעיקר המצוה היא מדאורייתא וחייב לעשותה מספק אינו מברך ומביא ראי' מהמט"א הנ"ל שכתב שלא לברך. איברא בשו"ת לחם שלמה להגאון משמלויה או"ח סי' ק"ו בתשובה לאחיו הגאון בעל

הקצה המטה על המט"א האריך הגאון הנ"ל בסוגיא זו והעלה דצריך לברך אך לא רצה להכריע כן למעשה נגד המט"א. ע"ש.

אך כ"ז הוא רק בדין הנ"ל במי שיודע רק סדר אחד כמו תש"ת או תר"ת אולם בנדו"ד דתוקע כל שלשה הסדרים תשר"ת תש"ת תר"ת - דלדעת רב האי גאון והרבה ראשונים ופוסקים אחרונים הלכה כמותו, וכן ס"ל המט"א עצמו, שפיר יכול לברך. וכן הורה לי הרה"ג ר"ג ציננער שליט"א והוסיף שבפרט עפ"י מה שמובא בשו"ת השיב משה לבעל הישמח משה בנדון מי שאיחר קידוש לבנה שהתיר לו לברך אחר הזמן במי שיש לו צער מזה שא"א לו לעשות המצוה עם הברכה וכן בנדו"ד דאם ע"י אמירת הברכה יתווסף לשומע בהרגשת המצוה שפיר יכול לברך - ויותר טוב שהוא עצמו יברך לשמוע קול שופר.

ומסתבר דאין חילוק בין אנשים לנשים בזה היות דנשים מברכות רשות במצוות. וכל אחד יעשה כפי הוראת מורו.



## שכירת רשות משכירו ולקיטו שבחצירו לעניין עירובין

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' שפב סי"ד: "אבל מאשתו או בני ביתו או אפילו משכירו ולקיטו (שבביתו)". וכ"ה לקמן סט"ו: "נעשה ישראל זה כאלו הוא שכירו או לקיטו (שבביתו)". וכ"ה לקמן סי"ז: "והוא הדין כל עבד מעבדי המלך הקטנים (שבביתו) שוכרים מהן". וכ"ה לקמן סי' שצא ס"ב: "ששכירות מהשר ההוא או מהממונה או אפילו משכירו ולקיטו (שבביתו)". בכל אלו כותב רבינו דלא סגי בשכירות משכירו ולקיטו שעובד בחצירו של הנכרי, כי אם צריך דוקא שיהי' שכירו ולקיטו שעובד גם בביתו. אמנם בכל אלו הוסיף רבינו תיבה זו במוסגר, שכנראה היה לרבינו ספק בהלכה זו.

אמנם ראה מה שכתב רבינו בסט"ו: "עד שישאיל לו הנכרי מקום ברשותו", ולא חילק אם המקום שהשאיל לו הוא בביתו או בחצירו. ויותר מפורש בסי"ח: "שכירים ולקיטים דרים בחצרו". וכ"ה לקמן סי' שצא ס"ב: "וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו נעשה כשכירו ולקיטו".

והנה שאלה זו היא דבר הרגיל ביותר, וצריך בירור איך לנהוג בזה לפי פסק רבינו הזקן בשו"ע שלו. והיינו בבבנין מגורים משותף (קא-

אפ) שגרים בו כמה משפחות גרים יהודים ונכרים, וכשרוצים לטלטל מדירה לדירה צריך לשכור תחלה הרשות מהנכרים הגרים בבנין הזה ואח"כ לערב בין היהודים הגרים בו. והשאלה אם אפשר לשכור את הרשות של כל דיירי החצר הנכרים מאת פועל הנקיון של הבנין, שהוא שכירו ולקיטו של כל דיירי החצר.

זה פשוט לכאורה, שבמקום שיש אחראי כללי על התיקונים בבנין בודאי יכולים לשכור ממנו את רשותם של הנכרים דיירי הבנין, שהרי הוא שכירו ולקיטו של כל אחד מהם – בביתם, כשצריך איזה תיקון במים, או חימום או חשמל (אף שגם בזה צע"ק, שהרי אין לו רשות להניח חפצים בביתו של כל אחד). וכך הוא אמנם הסדר בבנינים שבהם בתים שכורים, שבעל הבית הוא גם אחראי על התיקונים בבתים, והוא ממנה אדם מיוחד לזה, שיש לו דין שכירו ולקיטו בבתים. אמנם הנפקא מינה מהשאלה הנ"ל היא בבנינים משותפים שאין שם אחראי על התיקונים בבתים כי אם פועל נקיון בחצר, והשאלה היא אם יש לו דין שכירו ולקיטו. שלפום ריהטא יש בזה סתירה בדברי רבינו הזקן בשו"ע שלו וכן"ל.

\* \* \*

וכדי לבאר זאת נראה תחלה מהו המקור להלכה זו. בסעיף יד לא נסמן על זה שום מקור, אמנם בסט"ו מצויין על זה "תוס". והכוונה לתוס' עירובין סו, א ד"ה מערב (שם מבואר דין ישראל שהוא שכירו ולקיטו של נכרי): "דאם ייחד הנכרי לישראל שהוא שכירו ולקיטו חדר אחד שלא יוכל הנכרי להשתמש בו דהוי השתא הנכרי מסולק מישראל ואין יכול לסלק הישראל בכה"ג לא אמרינן נותן עירובו ודיו", דהיינו שבזה צריך לשכור מהנכרי את רשותו.

הלכה זו של התוס' מובאת בטור ושו"ע סי' שפב סי"ג. ומבאר הטור הטעם "שאינו כשלוחו בכל הבית שאין לו אלא מקום המיוחד לו". ומבואר יותר בב"י שם: "אבל אם יחד חדר לישראל והגוי יכול להשתמש בו אבל אין הישראל יכול להשתמש בשאר הבית אין לישראל דין שכירו ולקיטו". ומכאן לומד רבינו הזקן שהשכירו ולקיטו צריך שתהי' עבודתו בכל הבית, ולא סגי במה שהוא שכירו ולקיטו בעבודת החצר עצמה.

ולמרות כל זאת כותב רבינו בהמשך הדברים בסט"ו: "עד שישאלו לו הנכרי מקום ברשותו", ולא חילק אם המקום שהשאלו לו הוא

בביתו או בחצירו. ויותר מפורש לקמן סי' שצא ס"ב: "וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו נעשה כשכירו ולקוטו".

והביאור בזה הוא, דהנה המקור ללשון זה (דסגי כשמשאל לו מקום בחצירו) הוא ברש"י (עירובין סד, א ד"ה ליקריב): "וישאל לו הנכרי מקום בחצירו". וכותב על זה הב"י (ד"ה ופירש רש"י):

"ומיהו איכא למידק שכתב וישאל לו מקום בחצרו. ועל כרחק צריך לומר דמקום לאו דוקא, כלומר שאינו מייחד לו מקום, דאם כן לא מהני כמו שכתב רבינו בסמוך, אלא שמשאל לו מקום להניח בו כליו ולא אמר בפירוש זה המקום אני משאל לך ולא שאר הבית, דכל שלא פירש לו כך אע"פ שלא השאל לו אלא זוית אחת כיון שאפשר שלמחר יצטרך לזוית זו ויפנה כליו לזוית אחרת הוה ליה כאילו השאלו כל הבית. ובהכי ניחא לי מה שכתב וישאל לו מקום בחצרו, דאפילו ברשות דחצר סגי כל שלא פירש ואמר אני משאל לך רשות ביתי, כיון שאם למחר יצטרך מום חצרו יפנה לתוך ביתו הוה ליה כאילו השאל לו כל הבית".

ועד"ז כותב הב"י בד"ה ומ"ש ואם יש לגוי: "הוה ליה כאילו יש להן רשות בכל הבית, דלא מקרי יחוד מקום אלא כשמפרש ואומר לא יהי לך רשות כי אם בחדר זה לבדו".

הרי לנו שהב"י הולך בזה לשיטתו שצריך שיהי' לשכירו ולקוטו רשות להשתמש בכל ביתו, שאם ישאר בבית הנכרי מקום ששכירו ולקוטו מסולק הימנו, הרי מקום זה אוסר על כולם, ולא סגי בשכירות הרשות משכירו ולקוטו. ואעפ"כ סגי כשהשאל לו בסתם רשות להשתמש בחצירו, דהוה כאילו השאל לו את כל הבית.

וזהו תורף סגנון רבינו בשו"ע שלו סט"ו: "עד שישאל לו הנכרי מקום ברשותו ... ונעשה ישראל זה כאילו הוא שכירו או לקוטו (שבביתו)". שהולך בזה בשיטת הב"י הנ"ל, ואין בזה כל סתירה מרישא לסיפא. וכן הוא מה שכתב בסי' שצא ס"ב: "אפילו משכירו ולקוטו (שבביתו) מועיל ... וכל מי שיש לו רשות להניח חפציו בבית הנכרי או בחצרו נעשה כשכירו ולקוטו ויכול להשכיר רשותו", שגם בזה הולך בשיטת הב"י הנ"ל, ואין כאן סתירה מרישא לסיפא.

\* \* \*

אמנם הב"ח (ד"ה כתב בית זה לשונו ומ"ש התוס') חולק על פסק הב"י ועל פירושו בדברי התוס' הנ"ל, וכותב: "ולפי ענ"ד נראה דכל

היכא שהגוי יכול להשתמש בו [במקום שיחד לישראל] דין שכירו ולקיטו יש לו אע"פ דאין הישראל יכול להשתמש בשאר הבית". וכן פסק במ"א ס"ק ט, וכן פסק רבינו הזקן בסט"ז: "אם השאיל לו מקום מיוחד בענין שלא יוכל (לסלקו ממקום זה) ולהשתמש בו בעצמו שנמצא הנכרי מסולק מהישראל במקום זה שיחד לו והישראל מסולק מהנכרי משאר הבית שאין לו רשות להניח שם חפציו ... אינו יכול להשכיר שלא". והיינו שסגי באחד מהם שיחשב כשכירו ולקיטו, או שהנכרי יכול להשתמש במקום שיחד לישראל או שהישראל יכול להשתמש בשאר הבית. ומצויין על הגליון לב"ח ומ"א הנ"ל.

יוצא א"כ לכאורה, שלפי מה שפסק בסט"ז כהב"ח והמ"א, אין צריך שיהי' שכירו ולקיטו בכל הבית של הנכרי (או שיהי' לו רשות להניח חפציו בכל הבית), וסגי בחדר אחד (או בחצר). ואילו מה שפסק בסי"ד ובסט"ו ובסי"ז ובסי' שצא שצ"ל דוקא בביתו, ומציין בסט"ו לתוס' הנ"ל, היינו לפי פירוש הב"י, שצריך להיות לשכירו ולקיטו רשות להשתמש בכל הבית. ואולי מטעם זה הניח את תיבת "שבביתו" במוסגר בכל המקומות האלו, שמספק צריך להחמיר לכתחלה כדעת הב"י, וכמו שנתבאר לעיל.

\* \* \*

אלא שעדיין צ"ע בעצם ההגדרה של "שכירו ולקיטו שבביתו":

(א) רש"י (עירוובין סד, א) מפרש: "שכיר לעבודת כל השנה ולקיטו לימות הקציר והאסיף", הרי ש"לקיטו" פירושו שעובד בשדה (ולא בבית), ואיך נאמר א"כ שצריך להיות דוקא פועל שעובד בביתו של הנכרי.

(ב) בשוע"ר רס"י שפג מבואר כי התקנה היא "שהנכרי ישכיר להם רשותו שבחצר", ואין צריך להשכיר את רשותו שבביתו. וכ"ה לקמן שם סכ"ב ובסי' שפג ס"ג "רשותו שבחצר". ועד"ז מבואר בס"כ, שסגי במה שמשכיר הנכרי את רשות דריסת רגלו בחצר. וא"כ לאיזה צורך צ"ל דוקא "שכירו ולקיטו שבביתו".

ובאמת יש מקום עיון גם בזה, עפ"י מ"ש בשו"ת הריב"ש סוס"י תכז (וברמ"א סי' שצא ס"א) שאם שכרו את רשות המבוי מהאדון שיש לו רשות "במבוי ולא בבתיים הפתוחים לו; דהו"ל כבטול רשות חצרו, ורשות ביתו לא בטל", וא"כ שכירות זו "לא יספיק להכניס ולהוציא מן המבוי לבתי הכותים .. אבל מבתי היהודים למבוי מותרין הם". ואפשר

שגם רבינו יסבור כן, לפי השיטה שבמוסגר, שצריך להיות דוקא שכירו ולקיטו שבביתו. אמנם רבינו בסי' שצא אינו מביא את שיטת הריב"ש הנ"ל.

ומפשטות לשונותיו של רבינו נראה, שגם לפי השיטה שסגי בשכירו ולקיטו שבחצר, עכ"פ לא סגי בשר שיש לו רשות רק במבוי ולא בחצרות. וכך נראה מפשטות לשונו, שגם לפי השיטה שצ"ל דוקא שכירו ולקיטו שבביתו מ"מ סגי בשכירות רשות הנכרי שבחצר ואין צריך להשכיר את רשותו שבבית.



### צפוי של זהב במקום הנחת הפה בשופר (גליון)

ישראל חיים לאזאר  
תושב השכונה

הנה ראיתי שכתב הרב איה"ס שיחי' בגליון תתכב עמ' 58 בדין שופר שציפהו זהב. ומביא מספר מועדים בהלכה ושואל שם על האבני נזר ומקשה עליו וע"ש.

ולעניות דעתי כדאי להביא את הדברים כהויתן ובמילא אולי יתורצו קושיותיו ובדרך אגב אביא את מה שעלה בדעתי להקשות על האבני נזר, ואם מישהו יוכל לתרץ אהי' מכיר טובה.

וז"ל המועדים בהלכה: בדין שחידש הרמב"ן הרחיק את השופר מפיו ותקע לא יצא ידי חובתו, הרב המגיד הביא את הדין, אחריו הטור והשו"ע, (גם רבינו הזקן הביאו בשולחנו סי' תקפו סי"ט וז"ל הרחיק את השופר מעט מפיו ונפח בו ותקע בו לא יצא י"ח כיון שיש הפסק מעט בין פיו לשופר עכ"ל ובמ"מ שם מובא שהדין הזה מקורו ברמב"ן אלא שכנראה הרמב"ם לא סבר כמותו כי לא הביא את הדין הזה) הרמב"ן למד את דינו מדין ציפהו זהב במקום הנחת הפה שפסול - אם חציצה פוסלת סימן שההפסק פוסל.

אמנם הוכחה זו לכאורה אינה מוכנת. דהחציצה וההפסק אינם דבר א', ומנין להרמב"ן ללמוד זמ"ז?

הנהגה בביאור הדבר כתב האבני נזר (בתשובתו שבראש ספר "חלקת יואב"): האחרונים מקשים על דין ציפהו זהב למה הוא חוצץ והרי הזהב נעשה לשם נוי "וכל לנאותו אינו חוצץ"? (עי' סוכה לו ע"א) אלא שהרמב"ן כתב (פרק ג' מהלכות בכורות) ש"מין במינו אינו

חוצץ" לא נאמר אלא במקום שאין צורך בנגיעה, אבל כשצריכים נגיעה אף מיב"מ הוא הפסק. מין במינו אינו פועל איחוד בין שני החלקים המופסקים, אלא רואים אותו כאילו אינו. וזהו שאמר הרמב"ן כאן: מכיון ש"ציפהו זהב" פוסל, אע"פ שהוא "לנאותו" סימן שצריך נגיעה בשופר ואז אינו מועיל לא "מין במינו" ולא "לנאותו" עכ"ל המועדים בהלכה.

וביאור דבריו שכמו שמי במינו אינו חוצץ ואעפ"כ אינו פועל איחוד בין שני החלקים המופסקים כמו"כ נאמר בנידון שאע"פ שכל לנאותו אינו חוצץ אבל אינו פועל איחוד בין שני החלקים המופסקים. ומכיון שציפהו זהב פוסל אע"פ שכל לנאותו אינו חוצץ, מזה גופא ראוי שצריך נגיעה בשופר וא"כ אפילו הפסק של אויר בין פיו לשופר פוסל. וק"ל

אמנם כשמעיינים בגמ' זבחים יט ע"א "בעי רבא נכנסה לו רוח בבגדו (והבדילו מבשרו בשעת עבודה, רש"י) מהו? על בשרו בעינן והא ליכא, או דלמא דרך לבישה בכך. עכ"ל הגמרא.

והנה לכאורה הבעיא של רבא אינה מובנת, ומה בכך אם חלק א' מבגדו אינו נוגע בבשרו האם פוסלים את כל העבודה בשביל זה? והאם מחייבים אותו ללבוש בגד צר כ"כ שחונקו ומחבקו לגמרי בלי אפשרות לשום אויר להכנס בין בגדו לבשרו והרי לא נתנה תורה למלאכי השרת א"כ מהי האיבעיא של רבא?

אלא שנראה לי שבאים עליו מטעם "כל הראוי לבילה" ז.א. אם יש רק אפשרות שהבגד שלו יגע בבשרו אז הנגיעה בבשרו אינה מעכבת, אז אין צורך שהבגד שלו יגע ממש בבשרו כל הזמן, אלא שצריך להיות ראוי לנגוע אע"פ שאינו נוגע. אבל כאשר נכנסה הרוח בין בשרו לבגדו אז בשעה זו הרוח מונעת שתהי' אפשרות של נגיעה בבשרו, א"כ נפסלת עבודתו מטעם בילה מעכבת בו. ולפ"ז מובנת האיבעיא דרבא בנכנסה לו רוח בין בשרו לבגדו.

ואולי אפשר לתרץ שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת הוא רק באם אינו מתנהג באופן יוצא מהרגיל, כמו באם לא בלל את השמן יפה יפה אז לא עשה בזה שום מעשה יוצא מהרגיל כי כך דרך בנ"א לבלול בדרך נורמלי, וכן בבגדי כהן כך הוא הדרך ללבוש הבגדין וא"כ אפי' אם הבגדים אינם נוגעים בכל מקום ממש אינו חורג בזה מהמנהג הרגיל, אז בזה משתמשים בהכלל של "כל הראוי לבילה", אבל אם עושה דבר שהוא היפך ממנהג בנ"א כמו בהרחיק את השופר מפיו

שזה דבר בלתי רגיל כלל, אלא שרוצה להשתמש בכלל של "כל הראוי לבילה" כאילו הי' נוגע אז לא אמרינן אין בילה מעכבת, אלא בילה מעכבת וגם נגיעה בשופר מעכבת.



### בעניין הוכח תוכיח

#### הרב משה לברטוב תושב השכונה

בשו"ע אדה"ז סי' תרח סעיף ד' וז"ל: "וכן הדין בכל דבר איסור שאינו מפורש בתורה אלא שחכמים למדוהו ממדרש הפסוקים או שהוא קבלה בידם ה"מ או שהן בעצמן אסרו דבר ואדם א' עובר על דבריהם בשגגה שאינו יודע האיסור ואף אם יודיע לו האיסור לא יקבל ממנו אינו צריך למחות בידו דמוטב שיהי' שוגג ואל יהי' מזיד.

וממשיך בסעיף ה' אבל דבר שאיסורו מפורש בתורה אפי' שידוע לנו שהחוטא הזה לא יקבל ממנו אף אם לא נודיע לו האיסור אעפ"כ צריך למחות בידו לפי שכל ישראל ערביין זה לזה, וע"י שמיחה בידו הוא מוציא א"ע מהערבות, ומ"מ לא יכיחנו ברבים אלא פעם א' אבל לא ירבה בתוכחות ברבים מאחר שברור לא שלא יקבל ממנו, ועל זה אמרו כשם שמצוה לאמר דבר הנשמע כך מצוה שלא לאמר דבר שאינו נשמע. אבל חייב להוכיחו ביחיד אפ' מאה פעמים עד שינזוף בו החוטא, שכיון שהודיע לו האיסור והוא עובר עליו בזדון חייב כאו"א מישראל להוכיחו שנא' הוכח תוכיח אפי' גם פעמים. מ"מ אם היא עבירה שבסתר יכיחנו תחלה בסתר ואם לא שב מדרכו מכלימים אותו ברבים עד שישוב, אבל אם עובר עבירה בגלוי מוכיחין אותו מיד שלא יתחלל שם שמים. ע"כ.

ובלמדינו בשיעור ברבים הקשה א' שלכאורה יש סתירה מהסיפא לרישא. שברישא כותב שלא יוכיחנו ברבים אלא פעם א' כו' מאחר שברור שלא יקבל, ובסוף מסיים ואם לא שב מדרכו מכלימים אותו ברבים עד שישוב.

ויש לומר בפשטות שבסיפא מדובר שלא ברור שלא יקבל, והראי' שמסיים "עד שישוב".

אך בכדי להבין בטוב דברי אדמוה"ז צריכים לעיין בשו"ע המחבר ובעיקר בדברי הרמ"א שם סי' תרח סעיף ב', וז"ל הרמ"א שם: "אבל

אם מפורש בתורה מוחין בידו, ואם ידוע שאין דבריו נשמעין לא יאמר ברבים להוכיחו רק פעם אחד, אבל לא ירבה בתוכחות מאחר שידוע שלא ישמעו אליו אבל ביחיד חייב להוכיחו עד שיכנו או יקללנו". ע"כ.

והנה אדמוה"ז שינה מהרמ"א שכותב "מכלימים אותו ברבים" והרמ"א כותב שרק ביחיד.

והנה המ"א ג"כ מוסיף על הרמ"א, שכותב וז"ל: "ודוקא כשברור לו (שלא יקבל ממנו), ודוקא כשהחוטא שוגג, אבל אם החוטא מזיד נהי דמי שאינו מוכיחו אינו נענש כמותו מ"מ עובר על מ"ע דהוכח תוכיח. (ומוסיף) וחייב להוכיחו עד שינזוף בו החוטא. (ולא רק פעם א' להסיר ממנו החיוב דהוכחה)". וזה לכאורה הוספה על דברי הרמ"א. אך גם הרמ"א מסיים אבל ביחיד חייב להוכיחו עד שיכנו או יקללנו (ההפרש בין נזיכה והכאה עיין בנ"כ השו"ע). וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה כותב אדה"ז עד שיכלימנו ברבים. הלא במ"א יכולים לפרש שמדבר הוכחה ביחיד.

אך כשנעייין יותר בדברי המ"א מוכח שמדבר בענין שונה מהרמ"א שהרי כותב על דברי הרמ"א ב' פעמים ודוקא. והיינו שהרמ"א מדבר כשהוא שוגג וכשמוכיחו ורוצה להעמידו על האמת מסרב לשמוע. משא"כ המ"א מדבר א' במזיד ב' אפשר שסוכ"ס ישמע. ובזה מדבר אדמוה"ז שכותב וז"ל: "שכיון שהודיע לו האיסור והוא עובר בזדון כו", היינו שעובר במזיד.

רק שעדיין קשה לשון אדמוה"ז שמשמע שמדבר באותו האיש שהי' שוגג והוכיחו ולא ישמע, וע"ז אומר שלא יוכיחו כ"א פעם אחד, ואיך זה מסיים שיכלימנו ברבים מאחר שנעשה מזיד. וצ"ע.



### הידור נוסף בר"ה (ובעשיית)

**הרב מרדכי מנשה לאופר**  
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

מנהג חב"ד (ועוד בכ"מ) לקבל ע"ע הידור מצוה (בימים הנוראים ובפרט) בר"ה וכו' - כמו שהובא (בפרטות ובהרחבה) ב'אוצר מנהגי חב"ד' (תשרי) עמ' קנג-קנד.

ויש להוסיף (כציון על-כל פנים) המובא ב'יערות דבש' דרוש ו' (לעשי"ת) ד"ה ולכן: וכבר אמרתי הטוב ונכון לקבל על עצמנו גדרים לשמור ולעשות כל השנה כו'.



### אפיית מצות בערב פסח

הנ"ל

בספר 'אוצר מנהגי חב"ד' (תוכן) עמ' צו-צז מובא בענין אפיית מצות בערב פסח.

ויש לציין כי מדברי השד"ר הרה"ח ר"י היילפרין (מסיפורו של הרה"ח ר' דוב זאב מיקטרנוסלב) הנדפס בספר 'מגדל עוז' עמ' קצו משמע שכ"ק אדמו"ר הצמח צדק "למרות זקנתו וחולשת גופו נתייגע באפית המצות במשך היום" עיין שם שמטעם זה לא האריך (באותה שנה) בעריכת ה"סדר".

\* \* \*

בענין המרובים בה"סדר" (שם עמ' קטו ואילך. והמצויין בעמ' קיח) ראה מ"ש ב'אהלי שם' כרך ב' עמ' רנד.



## פשוטו של מקרא

ברש"י פרשת נצבים ד"ה עץ ואבן (כט, טז)

הרב וו. ראזענבלום  
תושב השכונה

בפרשת נצבים ברש"י ד"ה עץ ואבן (כט, טז): "אותן של עצים ושל אבנים ראיתם בגלוי, אבל של כסף וזהב, עמהם בחדרי משכיתם הם, לפי שהם יראים שמא יגנבו, עכ"ל.

ופירש הבאר היטב על פירש"י, וז"ל: "דאם לא כן עמהם למה לי". עכ"ל.

והגם שרש"י פירש דשל כסף וזהב עמהם בחדרי משכיתם, על כרחך צריכים לומר שגם ע"ז אלו של כסף וזהב ראו בני ישראל על כל פנים כשנכנסו לבית הגוי מפני איזה עסק שהי' עמו.

ובזה מדוייק לשון רש"י "ראיתם בגלוי" משא"כ של כסף וזהב ראו גם כן, אבל לא בגלוי. אבל אין יכולים לפרש דשל כסף וזהב לא ראו כלל היות שהיו טמונים בחדרי משכיתם דא"כ:

איך מובן המשך הפסוק. ועוד, דלמה מזכיר הפסוק כסף וזהב כלל. שהרי רש"י פירש בד"ה כי אתם ידעתם וגו' (שם, טו) לפי שראיתם האומות עובדי עבודה זרה, ושמה השיא לב אחד מכם אותו ללכת אחריהם וכו'. אבל אם לא ראו שעובדים ע"ז אלו לפי שהיו בחדרי משכיתם לכאורה אין חשש שימשכו בני ישראל אחריהם.

אבל מה שעדיין צריך עיון הוא, מה מכריח את רש"י לפרש דשל כסף וזהב היו דוקא בחדרי משכיתם.

שהרי ע"פ זה קשה קצת לומר שגם כשנכנס בן ישראל לביתו של גוי מפני איזה עסק שהי' עמו שראה ע"ז אלו, שהרי גם בבית לא הי' שם בגלוי אלא בחדרי משכיתם, וקשה לומר שגם שם נכנסו בני ישראל ובפרט לפי פירש"י לפי שהם יראים שמה יגנבו.

והרי יכולים לפרש תיבת "עמהם" גם על מה שנמצא עמהם בבית, גם לא במקום טמון שבית הוא גם כן מקום שמור, ולא דוקא בחדרי משכיתם. וראיתי בפירוש המזרחי על פירש"י וז"ל: ו"אשר עמהם" דסיפא דקרא, לא קאי אלא אכסף וזהב הסמוכין להם "ותיראו את שקוציהם" דרישא לא קאי אלא אעץ ואבן הסמוכין להם, דאם לא כן "אשר עמהם" למה. עכ"ל.

ועל דרך זה כתב השפתי חכמים, וז"ל: "ר"ל אמאי שינה הקרא בלשונו וכתב בעץ ואבן "ותראו" ובכסף וזהב לא כתב "ותראו", עכ"ל. וכן נראה כוונת המשכיל לדוד שכתב, וז"ל: "דאל"כ הכי הול"ל ותראו את שקוציהם ואת גלוליהם אשר עמהם עץ ואבן כסף וזהב, עכ"ל.

אבל למפרשים אלו לכאורה אינו מובן, כנ"ל, איך מובן המשך הפסוק, ולמה מזכיר הכתוב כסף וזהב כלל.

ונוסף לזה אינו מובן למפרשים אלו שהרי כמו שתיבות "את שקוציהם ואת גלוליהם" קאי גם על כסף וזהב למה אין יכולים לומר שגם תיבת "ותיראו" קאי על כסף וזהב.

והגם שנאמר עץ ואבן כסף וזהב בלא וא"ו המחבר. הרי מצינו כיוצא בזה בפסוקים כמה פעמים. ולדוגמא בפרשה זו גופא (כט, כב): "(...כמהפכת סדם ועמרה) אדמה וצבואים", ולא נאמר ואדמה.

הגם שלפי זה צריכים לפרש שגם תיבת "עמהם" קאי גם על עץ ואבן. הרי לכאורה יותר טוב לפרש שתיבת "עמהם" קאי גם על עץ ואבן, שאז יש להפסוק פירוש, רק שקשה קצת היתור, מלפרש ש"ותראו" קאי רק על עץ ואבן, שאז אין להפסוק פירוש כלל.

ובפרט לפי דברי המשכיל לדוד הנ"ל, שמשמע מדבריו שתיבת "עמהם" שייך לומר גם על עץ ואבן, דהיינו שאינו מיותר, רק שהי' קשה לו הסדר בהפסוק.



## הערות בהפטרה דתפילת חנה

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

### מן הרמתיים צופים

שמואל א (א,א) רש"י ד"ה מן הרמתיים צופים, שתי רמות (כלומר גבעות) היו שצופות ורואות זו את זו, ויונתן תרגם צופים – מתלמידי נביאיא.

לפירוש הראשון "רמתיים צופים" ענין אחד הוא, שהוא שם מקום. ולתרגום יונתן רמתיים – הוא שם מקום, וצופים קאי על אלקנה שהוא הי' מתלמידי נביאיא.

ורד"ק – שזה "כאלו אמר מן צופים כלומר ממשפחת צופים וכן תרגם יונתן מתלמידי נביאיא . . . וזהו פירוש הנכון כו' ממשפחת נביאים הי' כי מבני קרח הי' כו'".

ולהעיר שטעמי המקרא של תיבות אלו מתאימים (לכאורה) יותר לפירוש התרגום יונתן, שבתיבות מן הרמתיים יש טעם תביר, שזה

מראה על הפסק (קטן עכ"פ) בין רמתים לצופים, שלפי פירוש הראשון של רש"י הי' מתאים להיות רמתים – מרכא, וצופים – טפחא שאלה טעמים המחברים (ביניהם), או שתיכות הרמתים צופים היו מחוברים ע"י מקף, והי' על שתייהן רק טעם אחד, שבתוכן צופים הי' תביר (או טפחא), וזה שיש תביר בתיבת רמתים, זה מראה להפסיק בין רמתים לצופים.

### אפרתי

שמואל א (א,א) רש"י ד"ה אפרתי, יונתן תרגם (גברא פלג חולק בקודשיא - כל זה לא העתיק רש"י) בטורא דבית אפרים. ומדרש אגדה אפרתי בן פלטין אבגיניוס אדם חשוב כו'.

והנה רש"י לא ביאר דבריו – לפי תרגום יונתן – על מי קאי תיבת אפרתי, ובתרגום יונתן עצמו גם לא ברור על מי קאי, ולומר שזה פשוט שקאי על צוף, א"כ למה צריך במצו"ד לפרש "על צוף יאמר", ויתירה מזו ברד"ק שואל "ויש לתמוה אחר שאמר מהר אפרים למה אמר אפרתי אחר כן" ומגיע למסקנה ש"על צוף אמר "אפרתי" לא על אלקנה כו", ואילו הי' זה כ"כ פשוט שזה קאי על צוף, למה לו לתמוה ולתריך.

ובהסבר הדברים י"ל, שבפשטות מספר הפסוק אודות אלקנה ומה שמזכיר יחוס אבותיו, זה כרגיל באדם שיש לו יחוס טוב מזכירים לשבח כמה דורות לפניו, אבל אין זה מצוי שמזכירים שלשלת היחוס בדורות הקודמים ורק באחרון כותב מאיפה הי' ואם הי' אומר "אפרתיים" בל' רבים, הי' יותר מובן, או אם אפשר לפרש שתיבת "אפרתי" בלשון יחיד קאי על כל מי שנזכר בפסוק גם אז מובן, אבל מהמפרשים לא משמע כן.

ולכן יש מקום לחשוב שאפרתי קאי על אלקנה, שעפי"ז מובן למה המצו"ד צריך לפרש שעל צוף קאי, וכן מובן למה הרד"ק אומר "ויש לתמוה, אחר שאמר מהר אפרים למה אמר אפרתי", שכיון שבפשטות קאי על אלקנה לכן שואל למה צריך לומר פעמיים שהוא מהר אפרים.

ועפי"ז אולי יש לבאר דברי רש"י (בד"ה אפרתי) יונתן תרגם בטורא דבית אפרים, שיש לומר (אבל אינו מוכרח) שבזה מתכוון גם רש"י לפרש שאפרתי קאי על צוף, שכיון שאפרתי הוא בטורא דבית אפרים, א"כ לא מסתבר שקאי על אלקנה שכבר נאמר עליו מהר אפרים.

וכיון שכנ"ל אין זה כ"כ חלק שאפרתי יהיה' קאי (רק) על צוף, לכן מביא רש"י – ומדרש אגדה, אפרתי בן פלטיץ אבגינוס אדם חשוב כו', שלפי זה אפשר לפרש שאפרתי קאי על אלקנה, ואין כאן כפל לשון.

#### וכעסתה צרתה

שמואל א (א, פסוק ה) ולחנה יתן מנה אחת אפים גו' (פסוק ו) וכעסתה צרתה גם כעס בעבור הרעימה גו'. כפשוטו מובן סמיכות פסוק ו' לפסוק ה', שכיון שהראה חביבות מיוחדת לחנה ונתן לה מנה אחת אפים (חלק מובחר) זה עורר אצל פנינה קנאה ולכן הכעיסה אותה.

אמנם לפי רבותינו שפירשו על "בעבור הרעימה" כדי שתתפלל לה' שתזכה לבנים, שפנינה לשם שמים נתכוונה. מה הקשר שבין פסוק ה' לפסוק ו', שמשמע שמפני שלחנה נתן מנה אחת אפים לכן הכעיסה אותה.

ובפסוק ז' כתוב כן (יותר) מפורש, וכן יעשה שנה בשנה מדי עלותה בבית ה' כן תכעיסנה גו' ופירש"י שכל שנה נותן לה חלק מובחר להראותה שמחבבה, וצרתה (זו פנינה) לפי חבה שבעלה מראה לה (לחנה) כן תרבה גם היא להכעיסה. שלכאורה אם לשם שמים נתכוונה, למה הכעיסה אותה רק כשאלקנה הראה סימני חבה יתירה לחנה.

וי"ל, שחששה שבזה שהוא מחבבה זה ירגיע אותה ותסתפק בזה, וכמו שהוא בעצמו אמר לה (בפסוק ח) הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים. לכן אז דוקא היתה מכעיסה אותה, כדי שלא תרגע מהחביבות שאלקנה מראה לה, ותתפלל אל ה'.

ולהעיר שלדברי רבותינו הנ"ל שפנינה לשם שמים נתכוונה אתי שפיר מה שכתוב בפסוק ו' "וכעסתה צרתה . . בעבור הרעימה כי סגר ה' בעד רחמה", שלכאורה תיבות כי סגר ה' בעד רחמה מיותרות, שהרי כבר בפסוק ה' כתוב (כי את חנה אהב) וה' סגר רחמה, וגם אין תיבות אלו מובנות בפשט"מ, שבפשטות משמע שהיתה מכעיסה מפני שה' סגר את רחמה, והרי אינו כן, שהכעס שהיתה מכעיסה אותה הוא בגלל שאלקנה הראה לה סימני חביבות ולא בגלל שה' סגר את רחמה.

ולפי חז"ל הרי רמז ברור שלשם שמים נתכוונה, שכל הסיבה ש"וכעסתה צרתה גו'" היתה בגלל "כי סגר ה' בעד רחמה" ורצתה שתתפלל אל ה'.

## .. מעשרה בנים

(שם א,ח) "הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים" ופירש"י בד"ה אנכי טוב לך – מחבבך, ובד"ה מעשרה בנים – שילדה לי פנינה.

ומה שהוכרח לרש"י לפרש כן, ולא כפשוטו שאנכי טוב לך (בשבילך) יותר מאילו הי' לה עשרה בנים, כי בפשטות אי אפשר שאלקנה יחליף ענין של בן, אלא כיון שחשב אלקנה שסיבת הבכי היא מזה שחושבת שאינה חשובה אצלו כמו פנינה, שילדה לו בנים, והיא (חנה) לא, לזה אמר לה הלא אנכי מחבבך יותר מעשרה בנים שילדה לי פנינה, ולכאורה הכונה שכ"ש (שהוא מחבבה יותר) מפנינה עצמה, וא"כ אין לך לבכות וכו'.

ובתרגום יונתן, הלא רעותי טבא ליך מעשרה בנין, ומפרש במצו"ד הלא רצוני אליך ואהבתי לך טובה היא לך מאילו ילדת עשרה בנים. נמצא שיש הבדל בין רש"י לתרגום יונתן, שלפי רש"י קאי על ה"עשרה בנים" של פנינה, ולתרגום יונתן הכוונה אילו הי' עשרה בנים לחנה, גם אז הוא מחבבה יותר מבני'.

אבל – לכאורה – שניהם עולים בקנה אחד, שכוונתו של אלקנה הי' לומר לה, שאף שלפנינה יש עשרה בנים, אעפ"כ מחבב את חנה, וא"כ אין לה לבכות, אלא שלפי התרגום יונתן, הדגיש את זה ע"י שאמר לה שהוא מחבבה יותר משהיא עצמה היתה יולדת עשרה בנים.

ואולי לפירוש התרגום יונתן, יש כאן חיבה יתירה.



## שונות

### התוועדות י"ט כסלו תרפ"ח

הרב מרדכי גלזמן

שליח כ"ק אדמו"ר - ריגא, לטביה

באג"ק אדמו"ר מהריי"צ ח"ב עמ' קנג, במכתב מב' שבט תרפ"ט מספר על המדובר "בחג הגאולה י"ט כסלו שנה העברה... בענין... אופן הלימוד בביה"ס "תורה ודרך ארץ" (בריגא)... הטוב האמיתי הוא

"תורה תמימה" תורה ויר"ש". ובהערות העורך בשוה"ג מציין להתוועדות י"ט כסלו תרפ"ט. ואחריו נמשך העורך דספר השיחות תרפ"ח – תרצ"א בעמ' 58 הערה 19.

אך המעיין שם בשיחה יראה א) שלא מדובר שם כלל מענין זה, מלבד ב) הרבי עצמו כותב: בחג הגאולה י"ט כסלו שנה שעברה דהיינו תרפ"ח. ג) בהמשך המכתב שם מספר אשר "כעבור איזה חדשים איזה מהתלמידים מתורה ודרך ארץ עזבו את ביה"ס ויתחילו ללמוד בסדר הראוי להם" ומי"ט כסלו תרפ"ט עד תאריך כתיבת המכתב ב' שבט יש רק 6 שבועות ולא "איזה חדשים".

ולאחרונה מצאתי בכתיב עת "דער רוף" בגליון מס' 7 מתאריך כ"ט טבת תרפ"ח, קטע המספר על התוועדות זו ב"ט כסלו תרפ"ח, ואכן מסופר שם שדיבר בהתוועדות ע"ד ביה"ס תורה ודרך ארץ.

והנה ציטוט הידיעה - אף דער שמחה, וואס איז פארגעקומען י"ט כסלו באם לובאוויטשער רבין אין דירה און אף וועלכער עס האבן אנטיילגענומען עטלעכע הונדערט חסידים האט דער רבי בעת דער סעודה גערעדט מעניני דיומא:

- אין רוסלאנד - האט געזאגט דער רבי - בין איך ניט אופגעטראטן קעגן די ציוניסטן. פארוואס: ווייל דארטן ווערן די ציוניסטן גערודפט, וואלט דאס געהייסן מסרן אף זיי. אבער דא אין לעטלאנד דער-קלער איך אייך: דער ציוניזם דארף ניט געראכט ווערן, ס'איז - פע! בלאטע... לא ימצא ולא יפקד על פני הארץ!

אויך האט דער לובאוויטשער גערעדט בנוגע דעם חינוך, דערביי האט ער איינגעפונען אז די "תורה ודרך ארץ" שולן זיינען צו לינק...

"אודאי - האט דער רבי געזאגט - איז בעסער א שול, וואס דער עיקר איז בא איר תורה און דערנאך גייט דרך ארץ, איידער פארקערט: צוערשט דרך ארץ און דערנאך ערשט תורה, אבער אויך די "תורה ודרך ארץ" שולן זיינען ניט ביכולת דערציען דעם אידן, וואס זאל זיין גרייט אף מסירת נפש פארן דת. מען דארף אופשטעלן צוריק די חדרים. עס טאר זיך ניט איינגעפינען אזא אידישער אינגל, וואס זאל ניט באזוכן דעם חדר".

איינער פון די הייסע חסידים, וואס האט זיך געפונען צווישן די געסט, האט בא די דאזיקע ווערטער זיך אומגעקערט צו זיין זון, א בחורל מיט א "תורה ודרך ארץ" היטל אפן קאפ און האט צו אים

געזאגט - נו זונדל, מעגסט שוין מארגן אויסטאן די היטל. "דו וועסט אין שול מער ניט גיין, פון היינט אן וועסטו גיין אין חדר..."



### מסוד חכמים

**הרב יוסף יצחק איידעלמאן**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

במוסף ליום שני של ר"ה, אין פיוטים בתחלת מוסף, ולא אומרים מסוד חכמים, ואין סוגרין הארון אלא ל"כתר".

ובמוסף ליום ראשון של ר"ה סוגרים הארון מיד אחרי מסוד חכמים. ומציין הרבי\* שכאן נגמרה קבלת רשות של הש"ץ ופיוט אפד מאז כבר אינו חלק מקבלת רשות. משא"כ בשחרית אומר הש"ץ פיוט לאחר מסוד חכמים שהוא המשך הקבלת רשות.

וכן במוסף ומנחה של יום כפור ג"כ סוגרים הארון מיד אחר מסוד חכמים כנ"ל.

ואבקש מקוראי הגליון להרחיב היריעה בנושא זה (שהפיוט של קבלת רשות מופיע רק בשחרית דר"ה ויו"כ, ובאיזה סוג פיוטים כ' פותחין הארון).



### הערה במפתחות ללקו"ת (גליון)

**הרב יעקב יוסף קופרמן**  
ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון העיר הר"א שי' ברקוביץ על שבמפתחותיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ללקו"ת כשמציין למנהגים שהובאו בלקו"ת שאין נוהגים בחב"ד, ציין ל"אור חדש על ציון תאיר" הנאמר - לא לנוסח חב"ד - בסיום ברכת "יוצר אור" ולכאן קשה הרי לא נכתב בלקו"ת שאומרים נוסח זה אלא רק שע"י תשו"ע מעומקא דליבא משכיין ליה בחילא יתיר וע"י זה "אור חדש על ציון תאיר"? ומחזק תמיהתו שהרי

---

(\* בהוספה לליקוטי מנהגים שבסוף המחזור, ונעתק בספר המנהגים. בהוצאות דאה"ק תשמ"ז ואילך סודרו ההוספות בתוך המנהגים, אבל עדיין לא נכלל שם 2 ההשמטות שנדפסו ב"תוכן ענינים בדא"ח".

ביטוי זה כבר הובא לעיל בשה"ש ט,ב, ולמה מציין רבינו דוקא לשה"ש כ,ב, ושם נראה להרב הנ"ל שניכרת ביתר בירור השייכות לנוסח התפילה ע"ש והניח בצ"ע.

ולענ"ד נראה ליישב דדוקא במאמר שאליו מציין רבינו הנה נת' בארוכה איך שע"י העבודה דק"ש למס"נ באחד וכו' נמשך אותו "אור חדש" מא"ס ב"ה ע"ש ולכן כשבהמשך לזה אומר אדה"ז "שע"י זה אור חדש על ציון תאיר כו' והיינו ע"י בחי' בכל מאדך" ומיד בהמשך לזה גם מצוין שם בהגה"ה "ופי' אור חדש ר"ל כמ"ש בפע"ח שער הק"ש וכו'" ע"ש הרי מכל זה יש משמעות גדולה דהכוונה היא לא רק לעצם הענין ד"אור חדש" אלא לזה שאומרים ומזכירים את הלשון ד"אור חדש על ציון תאיר" בברכות ק"ש וזהו שלא כמנהג חב"ד ולכן ציין רבינו לשם ולא לאותו מאמר שקדם לו בשה"ש ששם רק הוזכר הענין אבל אין איזה הכרח שיש לאמרו בסדר התפילה בברכות ק"ש, וכמבואר למעיין שם.

