

ב"ה

פסח שני - שי"פ אמור - ל"ג בעומר

ה'תשס"ב

גליון טו [תתל"ז]



## מודעה ובקשה

לקראת חג השבועות - חג מתן תורתנו, עומדים אנו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי ומוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים בכל חלקי התורה, ובפרט בשיחות, מאמרי ואגרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

אי-לכך, שטוחה בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן לאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו' ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום א' - ר"ח סיון.

**בתודה ובברכת חסידים**

**המערכת**

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

5 ..... מצוות זכירת יצי"מ בכל יום בימות המשיח

### לקוטי שיחות

10..... גניבה וגזילה - פעולה נמשכת

19..... גדר השליחות אצל חסיד ורבי

21..... מגבית עניים לצורך החגים

23..... גדר החיוב במזיק

27..... הערות בהגש"פ

29..... דיוק הלשון - "לספר ביציאת מצרים" [גליון]

31..... גדר המעשה בחטאת ובמלקות [גליון]

### שיחות

36..... גדר השחיטה שלפני מ"ת

38..... מראי-מקומות לשיחות

### נגלה

39..... בענין טלה ונעשה איל

41..... תוס' ד"ה "גופא"

### חסידות

43..... "ויהי ביום השמיני קרא משה גו'"

44..... טעות דורות הראשונים

44..... טבילת פת במלח [גליון]

### הלכה ומנהג

45..... מקום הנחת תפילין של יד

47..... הערות לקו"א הל' פסח, של הצ"צ או מהרי"ל ?

51..... איסור מוקצה שבשלהבת

52..... הבנת הלשון בתפילה ובברכת המזון

- 54..... תיקון לקשו"ע הוצאת קה"ת  
56..... מקור האיסור לשנות דיבורו  
58..... קיום החלטותיו שבמחשבתו  
59..... תולין להקל בחמץ שנתערב ונפלה חתיכה א' לים  
60..... פת הבאה בכיסנין [גליון]

### **פשוטו של מקרא**

- 62..... פירוש רש"י בתיבת "גם"  
66..... תגלחת הלויים

### **שונות**

- 67..... דעתו של ה'שער הכולל' על סידור אדה"ז דפוס ראשון  
69..... השמטה במכתב כללי לפסח שני ה'תש"מ  
71..... הספר 'חמדת ימים' בכתבי רבותינו נשיאנו [גליון]  
88..... ממוצע בין (אדם ה)מדבר לחי [גליון]

---

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

# גאולה ומשיח

## מצוות זכירת יצי"מ בכל יום בימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### שקו"ט אם נוהגת לפי דעת הרמב"ם

יל"ע לפי דעת הרמב"ם בהלכה, בנוגע למצוות "זכירת יציאת מצרים בכל יום" כמ"ש ברמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג, אם נוהגת גם בימות המשיח, ובפשטות זה תלוי בפלוגתת בן זומא וחכמים במתניתין (ברכות יב, ב) ומכילתא פ' בא (פט"ז) בדרשת הפסוק "למען תזכור את יום צאתך מאמ"צ כל ימי חיידך", דבן זומא דורש "ימי חיידך" - הימים, "כל ימי חיידך" - להביא הלילות, וחכמים אומרים "ימי חיידך" - העולם הזה, "כל ימי חיידך" - להביא לימות המשיח. נמצא דלפי בן זומא לא תתקיים מצוה זו בימות המשיח, ולפי חכמים תתקיים. וכמבואר בהדיא שם. אמר להם בן זומא לחכמים: עתידים ישראל שלא להזכיר יצי"מ לע"ל, שנאמר (ירמי' כג, ז-ח) "הנה ימים באים נאום ה', ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפנה ומכל הארצות אשר הדחתים שם", אמרו לו, לא שתיעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתיאמר יצי"מ מוסף על המלכיות, ומלכיות עיקר ויצי"מ טפלה וכו'. וכיון שפסק הרמב"ם דמזכירין יצי"מ בלילות, שזהו כבן זומא, יוצא מזה, דסב"ל דמצוה זו לא תתקיים בימות המשיח.

ונפק"מ גם לגבי מצוות קריאת שמע שבימיה"מ, שכתב הרמב"ם שם שקריאת כל הג' פרשיות הן הנקראות קריאת שמע, וביאר הטעם שקוראים פ' הג' אף שאין מצוות ציצית בלילה, משום שיש בזה זכרון יצי"מ, ובס' 'מנחת כהן' (מבוא השמש') מאמר שני פי"ג, ביאר דבריו, והוכיח מזה לדעת הרמב"ם שכל הג' פרשיות הן מה"ת (וכ"כ בס' 'חרדים' פ"א מצוה י"ד וט"ו ממצוות התלויות בלב), ומבאר הטעם של שיטה זו, וז"ל: "כי בשתי פרשיות הראשונות כתוב ודברת בם בשכבך ובקומך, שמירי לפי הפשט בקריאת פרשיות אלו מתחילתן ועד סופן,

והפרשה הג' היא ג"כ מה"ת, שהרי צריך להזכיר יצי"מ ביום ובלילה, ובפרשה ההיא יש בה זכרון יצי"מ, א"כ כל הג' פרשיות הן מן התורה". עכ"ל. ונמצא מזה, דאם נקטינן דמצוה זו לא תתקיים בימיה"מ, תהי' אז מצוות קריאת שמע בקריאת ב' פרשיות הראשונות לבד.

וראה גם בס' 'פרח מטה אהרן' הל' ק"ש שם (מובא גם בס' 'אסופות ר' חיים הלוי' ברכות שם), בהא דמקשים דמהרמב"ם משמע (כנ"ל) דגם פ' ציצית היא מן התורה, ואילו בגמ' (ברכות שם) איתא "פרשת ציצית מפני מה קבעו וכו'" דמשמע שהיא מדרבנן? ותירץ הגר"ח, דאף דג' הפרשיות הם מה"ת, מ"מ יש חילוק ביניהם; דפר' 'שמע ופר' 'והי' אם שמוע' הם מדאורייתא מצ"ע, משא"כ פ' ציצית אינה מצוה מצ"ע, אלא שמדאורייתא יש חיוב לומר איזה פרשה מה"ת שיש בה זכירת יצי"מ, וקבעו חז"ל לקיים זה בפ' ציצית, עכ"ד. דמזה מובן ג"כ, דאם תתבטל מצוות זכירת יצי"מ, לא יהא חיוב אלא בקריאת ב' הפרשיות.

#### האם חכמים חולקים על בן זומא או מוסיפים

אלא די"ל, דזה תלוי אם חכמים חולקים על בן זומא וסב"ל דאין מזכירין יצי"מ בלילות, או דגם לדידהו מזכירים בלילות, וקאמרי רק דהריבוי ד"כל" לא בא לרבות לילות אלא לימות המשיח, והרבי בהגש"פ בפסקא זו הזכיר ב' דעות אלו, ולהצד שחולקים על בן זומא וסב"ל דאין מזכירין יצי"מ בלילות, כתב: "ראה נ"כ המשנה, פע"ח שער חהמ"צ פ"ו". ולהצד דמוסיפים על ב"ז ולכו"ע מזכירין יצי"מ בלילות, ציין: "זבח פסח, של"ה צל"ח ועוד". וכן הוא בלקו"ש ח"ג עמ' 1064, וראה 'הגדה שלימה' ע' 17 וב'תו"ש' כרך י"ב ע' 280 והלאה, דרש"י בפ"ה 'הגדה של פסח והרשב"א ועוד סב"ל, שחכמים חולקים על ב"ז. ורשב"ץ ב'יבין שמועה' ופנ"י בברכות שם סב"ל דאינם חולקים אלא מוסיפים (ותלוי גם מהו הפי' "לא זכיתי", אם הוא מלשון "נצחת" או מלשון "זכות").

ובצל"ח סב"ל כנ"ל, שלא באו לחלוק אלא מוסיפים, וכתב גם דמדברי הרמב"ם בפירוש המשניות שם, שלא הזכיר הלכה כפי דרכו בכ"מ, משמע דסב"ל ג"כ דליכא מחלוקת בדין זה, ולכו"ע מזכירים יצי"מ בלילה, ועי' בס' 'ברכת אהרן' (ברכות, מאמר צ"ו), שהביא דברי הצל"ח, והקשה עליו, דמ"מ מנין להו לחכמים לרבות הלילות כיון ד"כל" בא לרבות לימות המשיח? וביאר, דחכמים סוברים דאין צריך

לריבוי כלל לרבות לילות, ד"ימך" מצ"ע כולל הן יום והן לילה, כמ"ש "ליראה אותו כל הימים", "וחטאתי לך כל הימים", "זכור את יום השבת לקדשו", וכן כתוב במעשה בראשית "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד וכו'", ובמילא "ימי חייך" מצ"ע מרבה גם לילות, ואייתר להו "כל" להביא לימות המשיח, משא"כ בן זומא סב"ל דצריך "כל" לרבות לילות. עיי"ש בארוכה.

אבל בס' שלמה משנתו ברכות שם, ביאר, דפליגי אם ריבויא ד"כל" בא לרבות כל הימים עד עולם, או שבא לרבות כל היום כולו שיהי' יום תמים יום ולילה, וזהו ע"ד דפליגי בסנהדרין עת, א בהכהו עשרה בני אדם, אם האחרון חייב דכתיב "מכה כל נפש אדם וגו'": דרבנן סב"ל שהאחרון פטור דכל היינו "כל הנפש"; וריב"ב דריש כל שהוא אפילו מקצתו, ועד"ז פליגי בבכורות ג, א בקרא ד"כל בכור", (וכן הובא בס' 'אסופות' הנ"ל הערה יט), דביאור זה מתאים לפי הדעות - דחכמים באו לחלוק על בן זומא.

ונמצא מזה, דאי נימא דרבנן חולקים על ב"ז, ולדידהו אין מזכירין יצי"מ בלילות, הנה כיון שהרמב"ם פסק דמזכירין בלילות, הרי שפסק כבן זומא, ונמצא דסב"ל להלכה גם דאין מזכירין יצי"מ בימות המשיח. אבל אי נימא דגם לפי רבנן מזכירין יצי"מ בלילות, הרי ליכא הכרח דפסק כבן זומא, דאפשר שפסק כחכמים. ושפיר סב"ל דמזכירין יצי"מ בימות המשיח כדעת חכמים, ולפי מה שכתב הצ"ח כנ"ל דבפיהמ"ש משמע דסב"ל דלא פליגי. כיון שלא הזכיר הלכה כמאן, הרי שפיר י"ל דסב"ל דמזכירין יצי"מ לימיה"מ דסב"ל כחכמים.

#### למה לא מנה הרמב"ם מצוות זכירת יצי"מ למצוה בפ"ע

והנה ידועה הקושיא - למה לא מנה הרמב"ם מצוה זו דזכירת יצי"מ בכל יום, באחד מהתרי"ג מצוות? (ראה 'זהר הרקיע' להרשב"ץ אות כו, צל"ח שם, מנ"ח מצוה כא, גליון מהרש"א ברכות שם, פמ"ג בפתיחה כוללת לאר"ח הל' ק"ש אות ד, 'אור שמח' הל' ק"ש שם ועוד, ובמ"מ הגהות והערות קצרות בתניא פמ"ז הקשה כן הרבי, והסמ"ק סי' קי אכן מנה זה למצוה בפ"ע).

#### תירוצי הגר"ח

ותירץ הגר"ח, דכיון שהרמב"ם פסק כבן זומא דמזכירין יצי"מ בלילות, נמצא דסב"ל דאין מזכירין יצי"מ לימות המשיח, הרי דמצוה זו אינה נוהגת לדורות כי אם "לשעה" רק בזמן הזה, וכבר השריש

הרמב"ם בסהמ"צ שורש ג, דכתרי"ג מצוות מונין רק מצוות אלו הנוהגות לדורות, וסב"ל להגר"ח דהיינו גם לימות המשיח, אבל מצוה זו שנוהגת רק בזה"ז, נכללה במצוות הנוהגות רק לשעה בלבד, ולכן לא מנאו הרמב"ם במנין המצוות (ראה בס' 'חזון יחזקאל' תוספתא ברכות פ"א, שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל עמ' א, ס' 'תורת חיים' פ' ראה שם ועוד בכ"מ), דלפי"ז יוצא דסב"ל להרמב"ם, דאין מזכירין יצי"מ לע"ל.

אלא שמביאים שם ע"ז עוד תירוץ מהגר"ח (ובהגש"פ 'אמרי חן' עמ' נד הביא כן בשם הגרי"ז, וכן הוא בהגש"פ 'שי לתורה' עמ' סט) דכל מצוות זכירת יצי"מ בק"ש אינה מהווה קיום חובה בפ"ע, כי אם יסוד מהותה הוא קיום "קבלת עול מלכות שמים", וזוהי הלכה מסויימת בחלות שם קבלת עול מלכותו, שצריכה להתקיים גם ע"י זכירת יצי"מ, וכמבואר בר"ה לב, א ד"אני ה' אלוקיכם" הו"ע דקבלת עול מלכות שמים, וכיון דכתיב בפ' ציצית "אני ה"א אשר הוצאתי אתכם מאמ"צ להיות לכם לאלקים אני ה"א", נמצא, שיש בזה קבלת עול מלכות שמים, ולכן אין זה נמנה למ"ע בפ"ע, כי אם נכללת היא במצוות קריאת שמע וקבלת עול מלכות שמים, שהרי היא היא מגופה של מצוות ק"ש קבלת עול מלכות שמים, ועי' גם בשו"ת 'בית יצחק' או"ח סי' יב ועוד בכ"מ, וראה אינצקלופדיה תל' ערך 'זכירת יצי"מ' ע' רב.

ועי' גם בקובץ חידושים בשטמ"ק פסחים ח"א סי' א, שביאר ג"כ עד"ז, דכתיב בפ' ציצית "אני ה"א אשר הוצאתי אתכם מאמ"צ להיות לכם לאלקים וגו'", הרי רואים, שכל התכלית דיצי"מ לא היתה רק בשביל להוציא את עם ישראל ממצרים לקיים הבטחת הקב"ה אל האבות, אלא נכלל בזה עוד דבר גדול "להיות לכם לאלקים" שהו"ע קבלת עול מלכות שמים, ולכן היא נכללת במצוות ק"ש, כיון שעניינם אחד, עיי"ש (וראה גם תניא פמ"ז, אבל שם כתב שהיא מצוה בפ"ע). דלפי תירוץ זה בדעת הרמב"ם יוצא, דשפיר אפ"ל דפסק כחכמים וסב"ל דאינם חולקים על ב"ז בנוגע ללילות, ומ"מ א"ש למה לא נמנה במצוה בפ"ע.

ובי'מנחת כהן' שם כתב, דרק בב' פרשיות הראשונות יש קפידה שיהיו נקראים בזמן קבוע עד שעה מיוחדת ביום, משא"כ בפ' ציצית שהוא מצד יצי"מ, אפשר לקיימו בכל היום (וכ"כ בתוס' ר"י הזקן ריש ברכות), וזה אפ"ל בדעת הרמב"ם לפי תירוץ הראשון, אבל לפי תירוץ

הב' הנ"ל - שהכל מצוה אחת, מובן דאין לומר כן, וגם זכירת יצי"מ צ"ל בזמן ק"ש דוקא, ובפשטות כן מוכח מלשון הרמב"ם שכתב דקריאת ג' פרשיות אלו על סדר זה, היא הנקראת ק"ש, משמע דסב"ל, דגם פ' ציצית דומה לשאר הפרשיות וצ"ל בזמנה, ומוכח מזה בפשטות כתירוץ הב'.

(ולכאורה יל"ע, דאי נימא דזכירת יצי"מ זה עצמה היא מצוות קבלת עול מ"ש, א"כ מה נוגע הא דהניסים דימות המשיח יהיו גדולים יותר, הרי סו"ס ביצי"מ כתוב הענין דאני ה"א וגו', ומהו כוונת בן זומא מהא דכתיב "הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי' ה' אשר העלה את בני מארץ מצרים..." , דהכא מה נוגע כ"כ איכות הנסים? דבשלמא אי נימא דמצוות זכירת יצי"מ היא זכירת עצם הנסים, שפיר י"ל דכיון שיהיו נסים גדולים יותר, לכן מזכירין נסים הגדולים, אבל לפי הנ"ל צ"ע? ואפ"ל (ע"ד שכתב הרשב"א דלהלן), דעצם המצוה היא זכירת הנסים, אבל המכוון והתוצאה בזה הוא שעיי"ז באים לקבלת עומ"ש, ולכן כיון שהנסים יהיו גדולים יותר, נמצא דגם התוצאה תתקיים יותר, ואכתי יל"ע).

#### דעת הרבי בענין זה

והנה בשיחת קודש י"א ניסן תשמ"ב (אות ס' והלאה), הקשה הרבי ג"כ קושיא הנ"ל, למה לא מנה הרמב"ם מצוות זכירת יצי"מ בכל יום למ"ע בפ"ע? והביא תירוץ הנ"ל מהגר"ח, והקשה ע"ז, דאי נימא דחכמים חולקים על בן זומא וסב"ל דאין מזכירין יצי"מ בלילות, למה פסק כבן זומא ולא כחכמים כדעת רבים? ובשיחת אחרון של פסח (אות לג והלאה) האריך עוד בזה, והקשה עוד, דבמשנה איתא מזכירין יצי"מ בלילות, והרמב"ם הוסיף "מצוה להזכיר יצי"מ ביום ובלילה", משמע דסב"ל שהיא מצוה ככל המצוות שנוהגות לדורות? ועוד דמשמע שם דמצוה זו דומה למצוות ציצית וגדרם שוה, ועוד דאי נימא דלדעת הרמב"ם תתבטל מצוות יצי"מ לימות המשיח, נמצא דאז יצטרכו לקרות רק ב' פרשיות, וזה חידוש מבהיל ביותר, שהרי הרמב"ם מדגיש שם כמה פעמים דמצוות קריאת שמע היא קריאת ג' פרשיות אלו, דמשמע דלא שייך מושג של קריאת שמע בב' פרשיות לבד, ובמילא אי אפשר לומר דלדעת הרמב"ם תתבטל זכירת יצי"מ לע"ל. עיי"ש.

(ויש להוסיף עוד במ"ש הרשב"א (ב'חידושי אגדות', ברכות שם) דאיך אפ"ל דזכירת יצי"מ תתבטל לע"ל, דאיך זה מתאים עם נצחיות

התורה? ותירץ וז"ל: "דע שאין הכוונה בקריאת שמע (כלומר בהזכרת יצי"מ) רק כדי שנזכור בפה הנסים שעשה לנו ה' ית' וכו', (אלא) עם הזכירה נקבע בנפשותינו, שהוא המשגיח והיכול שלא ימנעו מונע בשום צד, ועוד שנתחזק בנפשותינו מדת הבטחון חוזק רב וכו', ואחר היות התכלית בזכירת הפה ביצי"מ מהטענה הזאת, הנה גם התכלית הוא שמור בהזכירנו קיבוץ עם ממושך וממורט בעמים הנוראים מהארצות הרחוקות מצפון ומים, ותהי' הכוונה יותר חזקה בהיות ההזכרה באותות ובנסים יותר חזקים, א"כ אין מצוה זו מתבטלת כלל". עכ"ל. נמצא לפי"ז, דאפילו לפי בן זומא עצם תוכן המצוה ודאי לא תתבטל, אלא שהזכירה תהי' באותות ומופתים גדולים יותר, א"כ שפיר היא מצוה לדורות, ועי' גם בספר 'אבן האזל' ה' ק"ש שם שהקשה עד"ז).

ולכן תירץ הרבי שם ע"ד תירוץ הב' הנ"ל, דמוכח מהרמב"ם דמצוות זכירת יצי"מ בכל יום, נכללת במצוות ק"ש והן מצוה אחת. עיי"ש בארוכה.

יוצא מזה לפי המסקנא, לפי המבואר בהשיחות קודש, דבימות המשיח וודאי תתקיים מצוה זו דזכירת יצי"מ בכל יום, וסב"ל להרמב"ם דרבנן לא באו לחלוק על בן זומא, אלא מוסיפים בנוגע לימות המשיח, והרמב"ם פסק כחכמים (וכמ"ש הצ"ח שכן משמע מפיהמ"ש) ובודאי יקראו ג' פרשיות גם אז, וראה עוד ב'הערות וביאורים' גליון קכט אות ח בענין זה.



## לקוטי שיחות

### גניבה וגזילה – פעולה נמשכת

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ז (ע' 209), כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע, וז"ל (מתורגם מאידיש): "האיסור דגניבה (או גזילה) יש לו חומרה מיוחדת בזה שהוא פעולה נמשכת; בכל רגע שאין מחזירים את הגניבה (וגזילה)

הרי עוברים על "לא תגנובו" (ו"לא תגזול"). ועפ"ז מבאר הרגצובי (צפע"נ הל' תרומות (בהשמטות) נב, ג. השלמה ע' 63. הובא במפענ"צ פ"ה סל"ד. פיי"ג ס"ד. וש"נ.) מה שהרמב"ם (הל' סנה' פיי"ח ה"ב) מחשיב את הלאווין של "לא תגזול" ו"לא תגנוב" בכלל "לאו שניתן לתשלומין" ולא בכלל "לאו שניתק לעשה"...". עכ"ל. עיי"ש בארוכה.

ושמעתי שישנם מתקשים איך לתווך הנ"ל, עם סוגיית הגמ' בב"ק (סה, א). דהנה שם אי': "אמר רב קרן כעין שגנב, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין". היינו, שאם נשתנה שוויות החפץ משעת הגניבה עד שעת העמדה בדין, צריך לשלם בשביל הקרן כהסכום שהי' שווה בשעת הגניבה, משא"כ בשביל הכפל ודו"ה משלם כמו שהוא שווה בשעת העמדה בדין.

ומקשה הגמ' (בהמשך): "לימא פליגא דרב אדרבה, דאמר רבה האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה מעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ד' זוזי, תברה או שתייה משלם ד', איתבר ממילא משלם זוזא". והטעם ע"ז, מביא רש"י מה דאי' בהמפקיד (ב"מ מג, א): "דכל כמה דאיתיה בעינא ברשותא דמרה קיימא, דהא בעי לאהדורה, הלכך ברשותא דמרה הוקרה, וההיא שעתא דתברה או שתי' הוא דקא גזיל לה. אבל איתבר ממילא אמאי מחייבת ליה, אההיא שעתא דגזלה, וההיא שעתא זוזא הוא דשוויא". עכ"פ נמצא, דתברה או שתייה משלם קרן כמו שהוא שווה אח"כ, ורב הרי אמר טבח ומכר משלם קרן כעין שגנב.

וע"ז מתרצת הגמ': "אמרי, כי קאמר רב כגון דמעיקרא שויא ד' ולבסוף שויא זוזא, קרן כעין שגנב, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין". ע"כ.

ולכאור' אם גניבה וגזילה הוה פעולה נמשכת, אינו מובן למה אם "איתבר ממילא משלם זוזא", הרי כל משך הזמן הוא גזול את החבית, וא"כ כשנתייקר ועמד על ד' ה"ה גזולו אז, וא"כ למה לא ישלם ד', שהרי גזל חפץ השווה ד'?

אמנם באמת י"ל שאי"ז קושיא כלל, כי כמו שפעולת הגזילה נמשכת, כמו"כ נמשך מצב החפץ כמו שהי' בשעת הגזילה, וכאילו נאמר - שפעולת הגזילה של חפץ שווה זוז אחד נמשכת תמיד, ולכן חייב לשלם רק זוז א'.

והנה באמת י"ל, שלא רק שאין סוגיא זו סתירה למ"ש בשיחה הנ"ל, כ"א אדרבה, ע"פ סברא זו יש לבאר כמה פרטים בהסוגיא:

כ' הרא"ש כאן, וז"ל: "ומגניבה וחיים דריש דוקא אחי' לקרן כעין שגנב, הא כפל ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין וכו', ועוד, דסברא הוא דקרן נתחייב בשעת גניבה, אבל כפל ארבעה וחמשה לא מיחייב עד שעת העמדה בדין, דאי מודה מיפטר" (ועיין בפנ"י). (ואח"כ ממשיך): "ובשעת העמדה בדין דכפל כמשמעותו, כשוויו עתה כשיגמר הדין, אבל לענין ארבעה וחמשה שמין כמה הי' שווה בשעת טביחה ומכירה, דהיא שעתא קמחייב, ואם נתייקרה קודם העמדה בדין לא משלם כי השתא, דאפילו קרן אם נתייקרה ואיתבר ממילא משלם כדמעיקרא, כיון דהשתא לאו מידי קעביד, וכן אם הוזל אזלינן בתר עידן דטו"מ". עכ"ל.

וידוע מה שהקשו המפרשים על הרא"ש (ראה - פלפולא חריפתא סק"ה, ק"ה, יש"ש סי' ד', וראה גם פנ"י כאן וכן בדרישה על הטור סי' שנ"ד. ועוד):

(א) לכאורה הרא"ש סותר את עצמו: מתחילה נותן טעם למה כפל ודו"ה חייבים כשעת העמדה בדין - לפי שלא מחייבי עד שעת העמדה בדין דאי מודה מיפטר, שזה שייך גם בדו"ה, שהוא ג"כ קנס, ולא נתחייב עד שעת העמדה בדין. ואח"כ כותב בדו"ה חייבים כשעת טביחה ומכירה ולא כשעת העמדה בדין, ולכאור', הא לא נתחייב בדו"ה עד שעת העמדה בדין?

(ב) כותב הטעם למה אם נתייקרה קודם העמדה בדין לא משלם כי השתא, כ"א כשעת טו"מ, "כיון דהשתא לאו מידי קעביד". ולכאור' גבי כפל ג"כ "השתא" לאו מידי קעביד, וחייב רק מצד הגניבה, ומ"מ מכיון שהחויב בא בעת העמדה בדין, חייב כשעת העמדה בדין. א"כ למה ישתנה דו"ה שיתחייב כשעת טו"מ, ולא כשעת העמדה בדין מטעם "דהשתא לאו מידי קעביד".

והנה בדרישה שם (ועד"ז הוא בפלפולא חריפתא), כותב דהחילוק בין כפל לדו"ה הוא דהמיעוט "אחי' לקרן כעין שגנב" שולל רק כפל, כי רק כפל בא בשביל הגניבה, ולכן כשהתורה אומרת שרק את הקרן משלמים כשעת הגניבה, היא שוללת רק את מה שיש לו שייכות להגניבה. אבל דו"ה הרי לא בא בשביל הגניבה, כ"א בשביל הטו"מ, הרי לא ע"ז קאי הלימוד ד"אחי' לקרן כעין שגנב", - ולא כפל. וא"כ חייבים דו"ה כשעת טו"מ, כי אז היא שעת החיוב ואח"כ לאו מידי קעביד. משא"כ בכפל ישנו המיעוט דאחי' לקרן. עיי"ש.

אבל לפי"ז צ"ל הדין דמשלם כשעת טו"מ, רק כשיש ע"ז דין דו"ה, שאז י"ל שמכיון שלא בא בשביל הגניבה, אינו נשלל בהלימוד ד"אחי לקרן כעין שגנב". אבל כשנשבר כלי, שחייבים בשביל זה רק כפל, הרי צריך לשלם לכאור' כשעת העמדה בדין ולא כשעת שבירה, כי הרי כפל נתמעט בהלימוד ד"אחי לקרן", ומפורש בהטור להיפך דז"ל: "ואם הוקר או הוזל משעת טביחה או שעת שבירה להעמדה בדין, לעולם בתר טביחה או שבירת הכלי אזלינן". עכ"ל. הרי שגם בשבירת כלי אמרינן כן. וכן מובן גם מהמשך דבריו, וז"ל: "ואם הכלי בעין שלא נשבר, משלם הכפל כשעת העמדה בדין". עכ"ל. הרי שאם נשבר, משלם כשעת שבירה. ולכאור' למה? (אבל עיי"ש ב'פרישה' שרוצה להגי' וכו', וגם לפרש באור"א בדוחק).

והנה מצינו בסוגיא זו מחלוקת בין הקצוה"ח והנתה"מ בחו"מ (סי' לד סע' ז'), דהנה שם כתב הרמ"א, וז"ל: "החולק עם הגנב אינו נפסל". עכ"ל. ומציין לריב"ש סי' רסו. ומביא הקצוה"ח מה שהקשה עליו התומים - דכיון דבידו ממון חבירו ולוקחו בידו לעכבו, ה"ה רשע דחמס. ומאי שנא בין זה למי שכופר בפקדון, דבהיתר בא לידו, ומ"מ הואיל וכופר בו, פסול לעדות. ולכן מפרש דברי הריב"ש באופן אחר. אמנם הקצוה"ח מתרץ דברי הריב"ש והרמ"א דאי"ז דומה לכופר בפקדון, והטעם ע"ז:

כאן שנגנב כבר, הנה אח"כ כבר אא"פ לגונבו עוה"פ, כיון שעיי הגניבה הראשונה יצא מרשות הבעלים, ותו לא עבר השני על לא תגנוב ולא תגזול, וכדמוכח מזה שהגונב מן הגנב פטור מכפל - משום דיצא מרשות בעלים הראשונים וכבר אא"פ לגונבו, וכדמוכח גם מזה שס"ל לרמי בר חמא בר"פ הגוזל ומאכיל (קיא, ב),: דגזל ולא נתיאשו הבעלים, ובא אחר ואכלו אינו גובה אלא מן הגזלן. ופי' התוס' (ד"ה גזל) דטעמא דרמב"ח הוא, לפי שהאדם שאכלו אינו גזלן, ולכן אא"פ לתבוע ממנו. ואף דקיי"ל כרב חסדא דרצה מזה גובה, רצה מזה גובה, אי"ז אלא לפי שהשני ה"ה מזיק, (ולא משום שהוא גזלן), ולכן חייב רק אם השני אכלו, משא"כ אם בא שני וגזלו מן הגזלן ונאבד ממנו יהי' פטור. משא"כ כופר בפקדון הרי הפקדון עדיין ברשות הבעלים, ולכן יכול הבעלים להקדישו, וגם הגונב מן השומר חייב בכפל וכו', ולכן שם אם לא תחזירו הנפקד ה"ה גזלן ופסול לעדות, משא"כ החולק עם הגנב, אף שיש בידו ממון שאינו שלו, אינו נק' גנב וממילא אינו נפסל לעדות.

ועפ"ז, מבאר שם הקצוה"ח מ"ש בסוגייתנו - דמי שגזל חביתא דחמרא מעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ד', תברא או שתי' משלם ד', איתבר ממילא משלם זוזא. ולכאור' למה משלם זוזא "דהא בחצירו הוא וכל שעתא ושעתא גזלי", ואמאי אינו משלם ארבעה". אלא מכאן ראי' - דכיון דכבר גזלי' ואינו ברשות הנגזל אא"פ לגזולו עוה"פ, ולכן חייב זוזא כדמעיקרא, ורק כשתברא או שתי' חייב ד', כי אז ה"ה מזיק, ולכן חייב כשעת ההיזק.

אמנם בנתה"מ פליג ע"ז, וס"ל דגם זה שחייב ד' כשתברא או שתי', ה"ז מטעם גזילה ולא מטעם היזק, ואף שכבר יצא מרשות הבעלים ע"י גזילה הראשונה, הנה זה עדיין שייך לבעלים, ולכן יכול לגזולו עוה"פ, ומ"מ הגונב מן הגנב פטור מכפל, כי השני נק' גנב או גזלן רק כששינה החפץ שאז יש כאן פעולה שניה של גניבה או גזילה, אבל אם רק גנבה מהגנב, שאז לגבי הבעלים לא נשתנה החפץ, אין כאן גניבה שני'. ולכן רק אם גזל הראשון ולא נתיימשו הבעלים, ובא שני ואכלו רצה מזה גובה רצה מזה גובה (-משום שנשתנה החפץ ברשותו של השני), משא"כ אם הי' נאבד אצל השני, שאז לא עשה השני שום שינוי בהחפץ, אין כאן גניבה שני'. אבל כשמאביד החפץ בידים, ה"ה נחשב גנב אף שכבר נגנב מהבעלים, והוא לא גנב ישירות מהבעלים (-כנ"ל). ומטעם זה ס"ל דהפי' בהריב"ש הוא כדעת התומים, עיי"ש.

אמנם עדיין צריך קצת ביאור בדעת הנתה"מ. כי סו"ס אם כבר גזלו הראשון, ולקחו מרשות בעלים, איך אפשר לגזולו - שפי' "גזילה" היא לקיחה מהבעלים - עוה"פ? בשלמא להקצוה"ח, מובן איך אפ"ל "מזיק" לאחר שכבר הוציאו הראשון מרשות הבעלים, כי גדר "מזיק" אין עניינו שנוטלו מרשות הבעלים, כ"א שמזיק דבר השייך להבעלים. אבל "גזילה" פירושה נטילה מרשות הבעלים, ולכאורה איך אפשר לגזולו כשכבר גזלו.

ואף שבענין הוצאה מרשות בעלים ישנם ב' ענינים: א) הוצאה מרשותו פשוטו כמשמעו. ב) הוצאה "מרשותו" בהגיון, היינו הוצאה מהיכולת לקבלו בחזרה. ולכן כשמפסיד החפץ הרי מוציאו מיכולת הבעלים לקבלו בחזרה. ולכן נק' ג"כ גזלן - מ"מ אי"ז פשטות גדר גזלן, ודוחק לומר שרק מטעם זה נק' "גזלן".

אמנם עפהנ"ל שגו"ג הוה פעולה נמשכת, ה"ז מובן, יש לבאר שלכן נק' גזלן כשתברא או שתי', כי באמת בלא"ה ה"ה גזולו עוה"פ בכל

רגע, וא"כ כשתברה או שתי', ה"ז רק ביטוי אחר וחדש של הגזילה שנעשית בלא"ה באותה רגע, ולכן נקרא "גזלן".

וזהו החילוק בין תברה או שתי' - שמשלם ד', לגבי איתבר ממילא - שמשלם זוז א': נתבאר לעיל שכשאמרי' שגניבה וגזילה ה"ה פעו"נ, הפי' הוא שהכל נמשך, הן עצם הגניבה והן השוויות כפי שהיא הייתה בעת הגניבה. אבל י"ל שלא בכל האופנים אומרים כן, כי באם אינו עושה שום פעולה חדשה של גניבה, והגניבה שנעשית עוה"פ בכל רגע היא רק מה שהפעולה הראשונה נשנית עוה"פ, אז מובן שהכל נמשך, פעולת הגניבה עם השוויות כפי שהייתה אז בעת פעולת הגניבה. אבל אם בפועל עשה פעולה חדשה של גניבה, אז אומרים בזה ב' דברים: מצד אחד, גם אם פעולה זו אינה גניבה ממש כפשוטו, מ"מ אם יש בזה תוכן של גניבה, יש לצרפו למה שבלא"ה ה"ה גונב באותו רגע עוה"פ מטעם פעו"נ, ובמילא חל על פעולה זו גדר גניבה, היינו שברגע זו מתבטאת הגניבה (הנמשכת בלא"ה) באופן כזה.

אמנם מצד השני, היות שסו"ס ה"ז פעולה חדשה של גניבה, יש לדונו כאילו גנב עכשיו, ולכן חייב לשלם כפי השוויות של עכשיו.

וזהו החילוק בין תברה או שתי' שמשלם ד', כפי ששווה עכשיו, לגבי איתבר ממילא, שמשלם זוז א' כפי שהיתה שווה בעת הגניבה:

הטעם שנקרא גזלן כשתברה או שתי', אף שכבר יצא החפץ מרשות הבעלים לפני"ז, ה"ז לפי שעכשיו יש את פעולת הגזילה הנמשכת מפעולתו הראשונה, ואעפ"כ אינו חייב רק זוז א' כפי שהי' שווה בעת הגזילה (שג"ז נמשך כנ"ל), כי בנדון זה עשה פעולה שני' של גזילה המצטרפת עם פעולתו הראשונה, וא"כ גזלה עכשיו כשהיא שווה ד' זוז, כי מחשיבים גם את הפעולה שעושה כשהיא שווה ד' זוז. (דאף שאין זה פעולה גמורה של גזילה וכנ"ל שכבר יצא החפץ מרשות הבעלים, מ"מ מצרפים לזה את הפעולה הראשונה - שנמשכת).

אבל כ"ז אם הגניבה הב' הוי פעולה נמשכת, משא"כ אם אי"ז פעולה נמשכת, הרי אין כאן פעולה גמורה של גניבה וגזילה - הוצאה מרשות בעלים - עכשיו, ואיך אפשר לחייבו עכשיו כגנב וגזלן. ואין לצרפו לפעולת הגניבה הראשונה, כי אינה נמשכת, לכן מוכרח לומר שעכ"פ מזיק הוא, (והרי כיון שהדבר שייך להבעלים שייך לומר שהוא הזיק דבר של חבירו).

ועד"ז הוא בנוגע לגונב מן הגנב: אף אם הגניבה היא פעולה נמשכת, מ"מ אם השני לא עשה פעולה שני' - השונה מהפעולה הראשונה של גניבה, אין כאן גניבה שני', כי הפעולה הראשונה נמשכת עם כל פרטי' כמו שהיתה מתחילה, היינו שנמשך תמיד מה שהראשון גנבה. ואף שעשה השני פעולה שני' של גניבה, הרי לגבי הבעלים אין כאן שום דבר נוסף של גניבה, שהרי עד כאן לא הי' ברשותו, וגם עכשיו אין זה ברשותו. ולאידך עד כאן הי' ביכלתו לקבלו בחזרה, וגם עכשיו כן הוא, משא"כ אם השני מפסידה, ה"ה עושה פעולה שני' של גניבה גם לגבי הבעלים, כי ע"י פעולתו יצא מרשותו ויכולתו של הבעלים (לקבלו בחזרה) לגמרי, וא"כ יתחייב השני כגו"ג. ולכן רק אם גזל הראשון ולא נתיאשו הבעלים, ובא השני ואכלו, רצה מזה גובה רצה מזה גובה. אבל אם השני רק גזלו ונאבד אצלו מעצמו, אא"פ לגבות ממנו, כי אז הוא לא עשה שום פעולה שני' של גזילה ואין הוא נקרא גזלן.

וכ"ז אם הגניבה נחשבת כל הזמן פעו"נ. משא"כ אם היא נחשבת בתור פעולה חד-פעמית אז אין השני נקרא גנב, כי אין כאן פעולה גמורה של גניבה, ולכן ה"ה רק מזיק.

ובזה נחלקו הקצוה"ח והנתה"מ: הנתה"מ ס"ל שגו"ג ה"ה פעו"נ, ולכן ס"ל שבאם השני גוזלו באופן שמשנה את החפץ, ה"ה ג"כ גזלן. משא"כ הקצוה"ח ס"ל שאינו פעו"נ [ואולי לפי שס"ל שאם הי' פעו"נ הי' צ"ל חייב ארבעה גם אם איתבר ממילא, כי לדעתו הי' רק הפעולה נמשכת, אבל מצב שוויות החפץ לא הי' נמשך, וא"כ הי' נמצא שגוזל עכשיו חפץ שווה ד' זוזי, וכמ"ש בפירוש "וכל שעתא ושעתא גזלי", ואמאי אינו משלם ארבעה, אלא ע"כ כיון דכבר גזלי' ואינו ברשותו דנגזל תו לא מחייב משום גזילה". (לא משום פעולת השבירה ולא משום הפעולה הראשונה, כי היא אינה נמשכת)]. ולכן ה"ה חייב רק משום מזיק.

ולדעת שניהם אפשר להעמיס הנ"ל בדברי (הגמ' בהמפקיד המובאת ב)רש"י הנ"ל: לדעת הנתה"מ הפי' הוא כך: "דכל כמה דאיתיה בעינא ברשותא דמרה קיימא, דהא בעי לאהדורה [-כי עדיין ה"ה ברשותו ויכולתו לקבלו בחזרה] הלכך ברשותא דמרה הוקרה, וההיא שעתא דתברה ושתי' הוא דקא גזיל לה [-היינו שעכשיו עושה עוה"פ פעולת גזילה במקצת, המצטרפת עם פעולת הגניבה הגמורה שעשה בתחילה ונמשכת גם אח"כ, ולכן אומרים שגזל חפץ שווה ד']. אבל איתבר

ממילא אמאי מחייבת ליה אההיא שעתא דגזלה [ו-ואף שנמשכת הגזילה גם עכשיו, מ"מ נמשכת הכל כמו שהי' בשעת הגניבה, גם שוויות הדבר] וההיא שעתא זוזא הוא דשווייא."

ולדעת הקצוה"ח הפי' הוא כך: "דכל כמה דאיתיה בעינא ברשותא דמרה קיימא דהא בעי לאהדורה, הלכך ברשותא דמרה הוקרה [כי עדיין ביכולתו לקבלו בחזרה, כנ"ל] וההיא שעתא דתברה או שתי' הוא דקא גזיל לה [-כוונתו לא לגזילה, כ"א להיזק, שעכשיו מזיק לו (ודוחק קצת)] אבל איתבר ממילא אמאי מחייבת ליה אההיא שעתא דגזלה [כי הרי אינה פעולה נמשכת, וא"כ חייבים רק על פעולת הגניבה דאז] וההיא שעתא זוזא הוא דשווייא."

והנה ע"פ הסברא דגו"ג הוה פעולה נמשכת, יש לבאר דברי הרא"ש: דהנה באמת אינו מובן מ"ש בתחילה דכפל ודו"ה חייבים כשעת העמדה בדין, לפי ש"כפל ודו"ה לא מיחייב עד שעת העמדה בדין, דאי מודה מיפטר". דלכא' מה בכך שמתחייב בזה בעת העמדה בדין, והרי מתחייב על הגניבה והפעולה שעשה לפני"ז, כי עכשיו בעת העמדה בדין אינו עושה מאומה, ומה נוגע שוויות החפץ בעת שבי"ד מחייבים אותו, העיקר נוגע שוויות החפץ בעת שעשה הפעולה שבשבילה מתחייב (עכשיו). וכמ"ש הרא"ש עצמו "כיון דהשתא לאו מידי קעביד".

אמנם אם נאמר שס"ל להרא"ש שפעולת הגניבה היא פשוט יובן בטוב טעם: כי גם עכשיו ה"ה עושה פעולת גניבה, דהרי נמשכת תמיד. ואף שנת"ל שהכל נמשך גם שוויות החפץ וכו', מ"מ זהו רק אם ההתחייבות נעשתה אז, וא"כ נתחייב תומ"י בשביל הגניבה זוז, ואח"כ נמשך הכל, פעולת הגניבה, שוויות החפץ, והתחייבותו לשלם אותו שוויות. אבל אם לא נתחייב אז, אין לומר שנמשך ההתחייבות שלו לשלם כמו שהי' שווה אז, כי עדיין לא נתחייב, לכן אומרים שפעולת הגניבה נמשכת. וכשמתחייב אח"כ בשעת העמדה בדין, ה"ה חייב מטעם הפעולה שעושה אז (כי הרי נמשכה), ולכן חייב כשעת העמדה בדין.

בסגנון אחר: מצרפים את פעולת הגניבה עם ההתחייבות דשעת העמדה בדין, ולכן מחוייב לשלם כשעת העמדה בדין.

אבל כ"ז שייך רק בנוגע כפל, כי זה בא בשביל פעולת הגניבה, וכיון שנמשכת עד שעת העמדה בדין, מצרפים את שני העניינים. אבל בנוגע

דו"ה שאינם באים בשביל הגניבה, כ"א בשביל הטביחה ומכירה, ובפשטות בטו"מ לא אמרינן שהוה פעולה נמשכת - כי בגניבה, שעניינה מה שלקחו מרשות בעלים, הרי כל זמן שלא החזירו, ה"ז כאלו הולך ולוקח ממנו, וכלשון כ"ק אדמו"ר דלעיל "בכל רגע שאין מחזירים הגניבה (או הגזילה) הרי עוברים על "לא תגנובו" (ו"לא תגזול")." משא"כ בטביחה ומכירה שעיקר עניינה (לא מה שחסר הדבר עכשיו לגמרי אצל הבעלים, כ"א) פעולת הטו"מ עצמה, ובזה הרי לאחר שנעשית הפעולה למה נאמר שנמשכת אח"כ, ולכן אין לחייבו כשעת העמדה בדין, כי מה ענין שוויות החפץ בעת העמדה בדין לתשלומין שלו, והרי אז אינו עושה כלום, ולכן חייב על שעת הטו"מ עצמה, כי אז הוא עשה את פעולת הטו"מ ותו לא. ואף שעדיין לא נתחייב אז, מ"מ כשנתחייב אח"כ ה"ה מתחייב על אותה הפעולה.

ומדויק הוא בלשון הרא"ש "אבל לענין ארבעה וחמשה שמין כמה הי' שווה בשעת טביחה ומכירה, דההיא שעתא קמחייב [נ-היינו שאף שנתחייב אח"כ, בשעת העמדה בדין, מ"מ מתחייב על ההיא שעתא דטו"מ] ואם נתייקרה קודם העמדה בדין לא משלם כי השתא. דאפי' קרן אם נתייקרה ואיתבר ממילא משלם כדמעיקרא כיון דהשתא לאו מידי קעביד". - היינו שאף שהפעולה נמשכת ע"ע, מ"מ הכל נמשך גם שוויות החפץ דאז. משא"כ בנוגע לכפל הנה ההתחייבות נעשית בשעת העמדה בדין דהפעולה נמשכת ג"כ, ואין לומר ע"ז "דהשתא לאו מידי קעביד", כי לפועל כן קעביד - דהרי הפעולה נמשכת.

ועפ"ז יש לפרש גם בדברי הטור הנ"ל: דאם הגניבה היא פעולה נמשכת, הנה מה ששוברו אח"כ ה"ה גניבה שני', וזה לא נמשך אח"כ. כי כנ"ל הטעם שפעולת הגניבה נמשכת, ה"ז לפי שהפעולה שהוציאה מרשות הבעלים נמשכת כל זמן שהיא נחסרת, אבל כל פעולה אחרת שאינה מתייחסת להאדם, כ"א היא פעולה הנוגעת רק למצב החפץ (אף אם היא מתייחסת קצת להאדם, בזה שעכשיו כבר אין ביכלתו לקבלו בחזרה), אין פעולה זו נמשכת, כי אין לה המשך תוכני, דהרי הדבר נעשה פעם א' ולא נשאר שום המשך ממנו (וצע"ק ממ"ש בלקו"ש שם הערה 38), משא"כ כשהפעולה שפעלה על האדם נשאר אח"כ, אז אמרי' שהיא פעו"נ, וא"כ הפעולה השני' של הגניבה - השבירה, שבעיקר ה"ז נוגע למצב החפץ, אי"ז פעו"נ.

ובמילא מובן שכששבר החפץ אין פעולת השבירה נמשכת, ולכן לא נשאר המשך פעולה זו בעת העמדה בדין. ולכן אין לשלם בעד זה

כשעת העמדה בדין, אבל בנוגע לשוויון החפץ בעת השבירה שזהו עת הגניבה עצמה, חייבים ע"ז (אף שההתחייבות באה אח"כ בעת העמדה בדין).



## גדר השליחות אצל חסיד ורבי

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

היום יום - ח אייר, כג לעומר: "א שליח איז דאך איין זאך מיט דעם משלח, - ע"ד המבואר בענין שהמלאך נקרא בשם ה' ממש כשהוא שליח מלמעלה, ומכל שכן נשמות, ומבואר שבנשמות הוא עוד במעלה יתרה. -

"והנה חסידים זיינען שלוחים פון רבי'ן, פון אלטען רבי'ן, איז אז מ'טוט, איז מען מקושר, איז דאמאלט איז ער אין אלץ מקושר: עס געהט א חסיד, עסט א חסיד, שלאפט א חסיד".

והנה ידועה החקירה - שהביא הרבי כמה פעמים (בשם ר"י ענגיל) - בענין שליחות; האם הגדר דשליחות הוא, שמעשה השליח מתייחס למשלח, דכיון דהשליח עשה השליחות משום ציווי המשלח, הוי כמו שהמשלח עשה אותו; או דהפי' הוא, שהשליח עצמו נהי' במקום המשלח, ומשו"ה מועיל מעשה השליח בשביל המשלח, דכיון דהוא הוא המשלח. אבל לצד הראשון הנ"ל, אין השליח במקום המשלח, אלא שמעשה השליח הוי כאילו עשאו המשלח, והדברים ידועים.

והנה, בפשטות יש הבדל בין ב' אופנים הנ"ל, ממתי נקרא השליח בשם "שליח"; דאם הפי' הוא כאופן הב' - דהשליח נעשה במקום המשלח, ומשו"ה מועילה פעולתו בשביל המשלח, לכאורה צ"ל שהשם "שליח" חל עליו עוד לפני שביצע השליח שליחותו, ודוקא עי"ז שיש לו השם "שליח", משו"ה יכול לבצע השליחות בשביל המשלח.

אבל לאופן הא' - דהגדר דשליחות הוא שקיים ציווי המשלח, ומשו"ה מתייחס המעשה להמשלח, אין נוגע בכלל שיהי' עליו שם שליח לפני שביצע מעשה השליחות, וגדר השליחות חל רק כשמקיים השליחות בפועל, והשליחות מועילה רק שהמעשה יתייחס להמשלח, אבל אין זה פועל לכאורה שום דבר על השליח עצמו ורק שע"י נעשה

מעשה השליחות. בס"א: האם מעשה השליחות נפעל ע"י שהוא שליח; או שהוא נהי' שליח ע"י השליחות.

והנה, בקידושין (מא, א) איתא "שליחות מנלן, דתניא "ושלח", מלמד שהוא עושה שליח (לתת גט ליד אשתו), "ושלחה" מלמד שהיא עושה שליח" (לקבל גיטה). ובהטעם דצריך ב' לימודים לשליחות - לאיש ולאשה, דלכאורה למה א"א ללמוד שליחות האשה מהאיש, דהא לכל מילי הוקשו אשה לאיש - ביארו במפרשים (עי' פנ"י שם) דהא שונה שליחות האיש משליחות האשה, דשליחות האיש הוי מעשה על נתינת הגט, אבל שליחות האשה אינה על מעשה, דהא אין שום מעשה האשה בקבלת הגט, ורק משום שהיא אשתו, משו"ה ע"י נתינת הגט בידה היא מתגרשת. וא"כ, אם התורה היתה רק מגלה שמהני שליחות להבעל, הו"א לומר דמהני שליחות רק לעשות מעשה השליחות, אבל מהיכי תיתי לומר שתועיל השליחות באופן שהשליח יהי' במקום המשלח, ואיך תועיל נתינת הגט בידו כאילו נתנו בידה של האשה, ומשו"ה צריך קרא מיוחד שהאשה יכולה למנות שליח לקבל גיטה.

והנה, היוצא מכל הנ"ל הוא, דשליח כזה דכל מציאותו היא שהוא במקום המשלח, הוא נעשה שליח עוד לפני מעשה השליחות. אבל שליח שנעשה רק ע"י מעשה השליחות, אין שליח זה נעשה בכל מהותו במקום המשלח, ורק שע"י נתבצע מעשה השליחות.

ועפ"ז צע"ק בפתגם הנ"ל "חסידים זיינען שלוחים פון רבי'ן . . אז מ'טוט, איז מען מקושר, איז דאמאלט איז ער אין אלץ מקושר: עס געהט א חסיד...", דמשמעות הדברים, דע"י שעושה השליחות נעשה מקושר - אז פועל שיהי' "אין אלץ מקושר וכו'", דלכאורה בשליחות כפשוטה הוא להיפך - דשייך לומר "עס געהט א שליח", רק על שליח כזה שנהי' שליח לפני שביצע שליחותו, אבל שליח שנעשה שליח רק ע"י שעשה מעשה השליחות, לכאורה מהו ההכרח לומר שנוסף לזה שביצע שליחותו, הוא גם נעשה "שליח".

ועכצ"ל, דגם בשליחות שהיא רק לבצע מעשה השליחות, וכמו בשליחות להולכה בגט, א"א לומר שרק המעשה משתייך להמשלח ולא השליח עצמו, דהא תנאי בגט הוא, שהנתינה צריכה להיות ע"י הבעל, והיינו, לא רק דין שהוא יהיה בעל המעשה, שזה אפשר לומר אפי' רק אם מעשה השליחות מתייחס אליו, דגם אז הוא בעל המעשה שנעשה ע"י שלוחו. אלא ע"כ הפי' הוא, שגוף הנתינה צריכה להיות

ע"י הבעל, וא"כ ע"כ צ"ל שהשליח עצמו נעשה כהמשך להבעל ע"י נתינתו, וא"כ ה"ה בפתגם הנ"ל. ועפ"ז נמצא, דבב' האופנים של שליחות נעשה השליח במקום המשלח, ורק הנפק"מ היא, האם נעשה במקום המשלח לפני מעשה השליחות או שרק ע"י מעשה השליחות. ועצ"ב.



## מגבית עניים לצורך החגים

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'לקוטי-שיחות' כרך יד (הוספות) עמ' 369 ואילך, מובא שיחה בה מעורר כ"ק אדמו"ר בהרחבה בענין מגבית לעניים לצורך החגים וכו', ובין השאר שקו"ט בטעם שלא תיקנו לערוך מגבית לעניים לצרכי ר"ה וחגי תשרי וכו' כמו לפני חג-הפסח - "מעות חטים" לכל צרכי החג, עיין שם.

והנה נוסף על 2 הביאורים שבהשיחה המוגהת: [1] לא רצו לתקן דבר המסמך על מצב של היפך סימנא טבא וכו'. [2] צוק העיתים וכו', הזכיר כ"ק אדמו"ר בשיחת שבת תשובה תשל"ח ('שיחות-קודש' תשל"ח כרך א' עמ' 21 ואילך), עוד ענין - שמתחלק לשני ביאורים - אך כ"ק שללו (ולא נכלל בשיחה המוגהת).

כ"ק אדמו"ר אמר אז, שישנם ביאורי מפרשים לפשר אמירת "הא לחמא עניא וכו'" בפסח דווקא ולא בסוכות: (א) שמכיון שהגאולה היא בחודש ניסן (כדעת ר' יהושע בר"ה יא, א וכן פסק המדרש - שמו"ר פט"ו, יא), והגאולה באה בזכות צדקה (ב"ב י, א), לכן מדגישים בפסח את ענין הצדקה. [אגב, בהנחה שם לא ציין מקור, אבל בפשטות ניתן לציין ל'מעיל צדקה' (א' שנו) דלהלן - טעם ששי, וטעם אחד עשר]. (ב) מכיון שבחודש תשרי בלא"ה עסוקים בצדקה - כדי לזכות בתשובה עליה נאמר (דניאל ד, כד) "וחטאך בצדקה פרוך", משא"כ בפסח שאז יש צורך לעורר באופן מיוחד על ענין הצדקה.

הטעם לשלילת ביאורים אלו, הוא משום "שאינ להם שייכות לענייננו - שהרי מכל ביאורים אלו לא יהיה להנזקק עניני אכילה ושת"י וצרכי החג".

והנה, מצינו עוד ביאורים [הן מכ"ק אדמו"ר (ראה 'ימי מלך' כרך ב' עמ' 194)]. אבל שם הם בדרך צחות, ו[באחרונים, וי"ל שכ"ק אדמו"ר, מלכתחילה שלל ביאורים אלו (ועכ"פ מדבריו משמע שאין בזה ביאור מספק), ולדוגמא:

בשור"ת 'בנין שלמה' למהר"ש כהן מווילנא (סימן נח), ביאר מה שאיתא במסכת שקלים, שבחודש אדר יש לעיין בצרכי רבים יותר משאר ימות השנה - עפ"י מה שאחז"ל (שבת דף לג, ב) שכל אדם שנעשה לו נס צריך לפקח ולתקן דרכי רבים, והראיה מיעקב אבינו ע"ה שהואיל ונתרפא מצלעתו לפיכך "ויחן את פני העיר". וכך בחודש אדר, מכיון שנגאלו בנ"י בימי מרדכי ואסתר ממוות לחיים, לכן אחז"ל להשגיח בצרכי רבים בחודש זה שנעשה בו נס לישראל. ומכיון שכן, הרי בחודש ניסן שבו נגאלו אבותינו ממצרים ויצאו מעבדות לחירות, ראוי לעיין בצרכי ציבור כל משך זמן ההוא, ולכן נותנים לעניים כל צרכי הפסח.

והנה, ביאור זה הוא הסבר נאה לטעם שתיקנו קמחא דפסחא בניסן, אך אינו מתרן את המצב בפועל בחגי תשרי!

ועד"ז עוד ב' ביאורים שהביא המשנ"ב ('שער הציון' סימן תכט ס"א ס"ק יוד), וכן ביאור של ר"ש קלוגר (הגהת 'חכמת שלמה' סתכ"ט ס"א בהגה"ה), - הובאו בימי מלך' שם - מסבירים את הענין של קמחא דפסחא בפסח, אבל לא מתרצים את הענין של תשרי.

והנה בספר 'מעיל צדקה' לבעמח"ס 'שבת מוסר' (א' שנו), הביא י"ד טעמים לכך שנוהגים להזמין עניים בפסח יותר משאר חגים, (ולהעיר שכמה מהטעמים מופיעים גם בחלק מהאחרונים שהובאו או צויינו לעיל), חלק הם סיבות יותר גשמיות וחלק יותר רוחניות. - ובטעם השנים עשר כתב וז"ל:

"עוד י"ל, בשלמא בשאר חגים, חג השבועות ור"ה שהם שני ימים, בדבר מועט הנותן לעני יכול לפרנס עצמו, אך בחג הפסח שהן ח' ימים אינו יכול לפרנס עצמו בדבר מועט וצריך לתת לו הרבה, וכל רבוי קשה לבעל הבית לתת, לכן תקנו להביאם בבית דגביל לתורא גביל לתורי וכו' ונר לאחד נר למאה, כארז"ל (שבת קכב, א) וכחג הסוכות אף-על-פי שהם ט' ימים עם שמיני חג עצרת, לא נהגו להביאם משום דחייבים לאכול בסוכה, ואין מקום להחזיק כל בני ביתו ולעניים".

כלומר, שזה שלא תיקנו להזמין עניים בחג הסוכות, הוה רק מפני סיבה גשמית-טכנית שא"א להחזיק כ"כ הרבה אנשים בסוכה, משא"כ בפסח, לכן בפסח מזמינים עניים ובסוכות לא! וא"כ זה מגדיל את שאלת כ"ק אדמו"ר, שאדרבה יש לדאוג לצרכי עניים, שהרי הם בביתם ולא כפסח (שאז סמוכים על שולחן אחרים), ולכן דרושה מגבית לחג הסוכות!

[במק"א ראיתי פעם שיטה הפוכה: כליל הסדר יש לדאוג שהעני יוכל לערוך על שולחנו סדר - מתאים לדין חירות, ולא כעני הסמוך לשלחנו של מישהו וכו'].

עוד יש להעיר במ"ש בלקו"ש שם (הע' 6): "ורק באם נשאר מהמעות חיטים, אז יתנו (מהמותר) לעניים לשאר צרכי הפסח (שערי תשובה או"ח סתכ"ט)". - שכ"כ גם הרב החיד"א ('מחזיק ברכה' שם), דאם גבו לצורך עניים והותירו, אין לשנות לדברים אחרים אלא יתנום לעניים לשאר צרכי הפסח.

ד"א, באותה שיחה בהערה 31: "...ועפ"ז מתורץ ג"כ דבכ"מ - סוכה אחת לכו"כ משפחות (דלא כ"תדרורו" דכל השנה)..."

להעיר, שמצינו גם לאידך בזמן עזרא - שעשו סוכות גדולות ציבוריות להרבה מבנ"י, כמ"ש בספר ה'רוקח' להר"א מגרמיזא ז"ל סרי"ט, בביאור דברי הגמ' בערכין לב, ב: אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא וכו', "אלא מאי לא עשו אלא בימי עזרא, שלא נבנו בתים הרבה בירושלים כי אם מעט, ומעט עם, ובימי המלכים היו בתים הרבה וחצרות, חצר לבעל הבית ועשו בהן הסוכות, ובימי עזרא כתיב אין בהם בתים בנויים, ועשו סוכות ארוכות ורחבות ורוב עם יושבים בסוכה אחת ושמחים יחד". עיין שם.



## גדר החיוב במזיק

**הרב חיים גרשון שטיינמעץ**

ראש ישיבת מנחם מענדל לויבאוויטש - דעטראיט

בלקו"ש חכ"ז קדושים (א) ס"ו: "דער ענין פון ״ולפני עור לא תתן מכשול״ כפשוטו - אז מען טאר ניט לייגן קיין מכשול דורך וועלכן אן ״עור״ זאל גע'ניזק'ט ווערן - ווייס מען שוין פון דעם וואס עס שטייט פריער אין תורה וואו ער רעדט וועגן כמה פאסירונגען אסורות, בלתי

רצויות וכו': "וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו ונפל שמה גו' בעל הבור ישלם גו'". ד.ה. אז מען טאר ניט טאן א זאך - "לייגן א מכשול" וואס וועט גורם זיין דעם צווייטן א היזק. (ובהע' 27: "ראה ספורנו כאן, דתוכן האיסור דלפני עור גו' (כפשוטו) הוא "שלא יגרום בנזקיו").

"און אע"פ אז דארט רעדט ניט די תורה בפירוש וועגן איסור והיתר, נאר וועגן תשלומין אויפן נזק - איז דאך, אדרבה: אויב מען ווערט נענט (מ'דארף באצאלן) פאר דעם היזק וואס מען האט גורם געווען

"[און נאך מער: דער "מכשול" דארט איז גארניט "שלו" - ווי רש"י איז דארט מפרש אז עס רעדט זיך וועגן א בור ברשות הרבים - און אעפ"כ איז דער "בעל התקלה" מחוייב צו צאלן פארן היזק פונקט ווי עס וואלט געווען "שלו"]

-- "איז דאך זיכער אז דאס איז א דבר האסור" (ובהע' 28: "ראה השקו"ט ע"ד ההלכה בביאור הרי"פ פערלא שם (נד, ג ואילך. וש"נ) ומסיק שם שיש בזה הלאו ד"לא תשים דמים בביתך" (תצא כב, ח. וראה ספרי שם) - אבל בלימוד ע"ד הפשט י"ל, שאין צריכים ע"ז אזוהרה לידע האיסור, כי מובן הוא במכש"כ מהעונש, ככפנים. וראה לקמן הערה 30. ומה שפרש"י שם "שור ולא אדם חמור ולא כלים" - הוא רק בנוגע להתשלומין (שזהו חידוש התורה, שהרי אין הבור שלו), אבל לא בנוגע לעצם האיסור הנלמד (ומובן מזה). עכלה"ק.

והנה ידוע, שיש כמה דרכים בראשונים ואחרונים בנוגע המקור של "איסור להזיק", וכן אם יש באי-שמירת ממונו, איסור (ולא רק חיוב תשלומין).

ב'רבינו יונה' אבות פ"א ד"ה "משה קיבל תורה" משמע, שכל הנזקין הוא בכלל "לא תגזול". ברמ"ה ב"ב שאיסור גרמא בנזקין הוא מצד "לפני עור", או משום "ואהבת לרעך כמוך". וראה 'חינוך' מצוה רמג, שמבואר ג"כ בדבריו שבכלל מצוות אהבת ישראל ש"לא יזיק לו בשום צד". עיי"ש. וראה 'ברכת שמואל' סי' ב מה שהאריך בזה, ובשו"ת 'חלקת יואב' חו"מ סי' כ, ועוד. והדברים עתיקים.

והנה מדברי רבינו זי"ע מבואר כאן עוד מהלך בזה, שעצם ה"פרשה" של בור והחיוב תשלומין שמבואר בו - מוכיח שיש בזה איסור (שמצד זה הרי דין לפני"ע הוא מיותר (עכ"פ בפש"מ) - ולכן הוצרך רש"י כפי"ע עה"ת לפרש הלאו דלפ"ע באו"א כמבואר בהשיחה.

עיי"ש). ולכאור' י"ל עד"ז בנוגע שאר נזקין - שעצם החיוב תשלומין שמבואר בהפרשה מוכיח שיש בזה איסור [ובהליקוט נקט "בור" דוקא - משום שהוא דומה ביותר לדין לפני עור שמדובר שם].

ולכאור' מבואר עד"ז - ע"ד ההלכה - ב'לבוש' סי' שעח ס"א: "מדחייבה התורה בכ"מ את האדם המזיק ממון חבירו לשלם, כמו שחייבין בגזול וגונב ממון חבירו לשלם, כדכתיב מכה בהמה ישלמנה, וכן שאר נזיקין שמזיק חבירו, ש"מ, כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו, כך אסור להזיק ממון שלו, אלא דבגונב וגזול החמירה לעבור עליו גם בלאו להלקותו, אבל במזיק אינו אלא איסור דאורייתא ולא מלקות, ואין לומר דאפי' איסור נמי ליכא, אלא שאם הזיק חייב לשלם ומותר להזיק ע"מ לשלם, וע"ז כתבה התורה כל דיני נזיקין שישלם, הא מילתא דפשיטא היא, ועוד דהא אסרה תורה בבל תשחית אפי' בממון עצמו, ק"ו בשל חבירו, ואפי' לגרום נזק לחבירו אסור. . אבל איסורא מיהא בכליה איכא, לפיכך המזיק ממון חבירו אפי' שאינו נהנה הוא ממנו, כיון שמזיקו בין במזיד בין בשוגג חייב לשלם ובלבד שלא יהא אנוס". עיי"ש עוד.

ובסי' שפט ס"א כתב ה'לבוש' "כתיב כי יגח שור את איש או יגוף שור את איש וגומר חייב לשלם, ש"מ כשם שאסור לאדם שיזיק את חבירו ואם הזיק חייב לשלם כמ"ש למעלה, כן צריך לשמור ממונו שלא יזיק ואם הזיק חייב לשלם".

ולכאור' מבואר מדברי ה'לבוש' (בסי' שעח), שבודאי שיש איסור להזיק ממון חבירו, והראי' שמביא מדין גו"ג היא, שכמו ששם שיש חיוב תשלומים, הרי יש איסור על עצם המעשה (ולא רק שאם עשה חייב לשלם), כמו כן, כיון שמצינו דין תשלומים על הזיק שעשה, הרי זה מוכיח שיש איסור על עצם המעשה שעשה<sup>1</sup>, וע"ז הקשה לנפשי', שאולי אין איסור כלל בנזק (ורק חיוב תשלומין), וע"ז מתרץ, שהוא מילתא דפשיטא<sup>2</sup>, ואח"כ הוסיף, שיש בזה גם איסור של בל תשחית,

(1) אבל לא שהאיסור להזיק הוא מצד הלאו דגו"ג.

(2) והכונה, שכיון שיש חיוב לשלם, הרי זה הוכחה ("מילתא דפשיטא") שיש איסור לעשות המעשה שמחייב בתשלומים כמו שהוא בגו"ג. - ולפ"ז א"צ לומר שיסוד האיסור הוא מצד איסור "בל תשחית" (כמ"ש אח"כ), אלא שהאיסור הוא מצד גוף פרשת נזיקין שהתורה חייבה לשלם, והלימוד מגו"ג הוא לגלות שהחיוב תשלומים

ובודאי שבאיסור זה נכלל מזיק ממון של חבריו. וע"ז מוסיף ה'לבוש' בסי' שפט, שכמו שיש איסור באדם המזיק, עד"ז יש חיוב שמירה בממונו<sup>3</sup>. - והיינו, ע"ד המבואר בה'ליקוט' שעצם פרשת (וחיוב) בור מורה שיש איסור בזה ג"כ.

[ואולי יש להעיר מהמבואר בשו"ת ח"ס יו"ד סי' רמא: "אמנם בניזקין מילתא אחריתי היא אף דעיקר ענין נזיקים היא גדר<sup>4</sup> למ"ע ושמרתם מאוד לנפשותיכם ואל תעמוד על דם רעך והיה עליך דמים עי' מסכת מו"ק דף ה, א, ושיער הקב"ה בחכמתו, שאם יתחייב התם כך והמועד כך ובור כך ורגל כך וכדומה, בזה נגדר הדבר וכל אחד ישמר נזקיו", ועי"ש בהמשך דבריו, שמבואר מדבריו שגדר ענין נזקין הוא איסור, ובוה מבאר דברי הרשב"א ב"ק ב, ב שספק נזקין לחומרא. והיינו שס"ל שאין האיסור נזקין מצד ושמרתם, רק שציותה התורה בפרשת נזקין בתור סייג לונשמרתם.

ולכאו', הן אמת שגדר ענין הנזקין הוא סייג כו', אבל מה ההכרח שיש בזה איסור ג"כ, והלא בשביל הסייג "מספיק" שיש בזה חיוב תשלומים, שע"י שיצטרך לשלם, ישמור שורו וכו', ולמה נקט בפשטות (אחר ביאורו הנ"ל שהוא בגדר סייג), שכל ענין הנזקין הוא בגדר איסור.

ואולי י"ל ע"ד הנ"ל, שהגם שכל פרשת נזיקין הוא גדר סייג כו', אבל מ"מ אחר שציותה התורה שיש בזה חיוב (מאיזה טעם שיהי'), הרי גוף הפרשה מוכיח שיש בזה איסור (ולא שלומדים האיסור מ"ושמרתם" ו"את תעמוד על דם רעך"). ולפ"ז הרי זה ע"ד דברי ה'לבוש' הנ"ל שהוא איסור הנלמד מגוף הפרשה.

אבל לכאו' אכתי צ"ע, שהרי סו"ס לפ"ז למה צריך הח"ס בכלל לחדש שדין נזיקין הוא בגדר "סייג", שהרי בלא"ה מוכרח שיש בזה

מורה שיש בזה איסור ג"כ. - ולפ"ז יש בלבוש ב' מהלכים ביסוד איסור להזיק, אם הוא מגוף פרשת נזיקין, או מצד "בל תשחית".

3) משא"כ בהטור סי' שעח, י"ל שהכונה ע"ד רבינו יונה הנ"ל שיסוד דין איסור להזיק הוא מצד דין "לא תגזול", ומשם למדים שאסור להזיק גם ע"מ לשלם. ואכמ"ל.

4) ולפ"ז, הרי דוגמא לסייג מה"ת, ראה 'לקח טוב' (לרי"ע) שהעיר בזה מכ"מ ואכמ"ל.

איסור מעצם חיוב תשלומים. ומפשטות לשונו משמע, שזה שהוא "סייג" הוא הטעם שהוא בגדר איסור.

ואולי י"ל הפי', שזה שהוא סייג אינו ההכרח שנוזקין הוא בגדר איסור, שהרי כנ"ל הרי יתכן שהוא סייג ומ"מ י"ל שהוא בגדר ממון - שהחיוב ממון הוא בכדי לעשות סייג לונשמרתם כנ"ל - אלא כיון שיש בזה איסור (שהרי כן מוכח מעצם תשלומין של ממון כמ"ש רבינו), והרי ענין תשלומי נזקין הוא סייג לונשמרתם, לכן מסתבר לומר שהוא בגדר איסור, והיינו שאינו כשאר ספק חיוב ממון, שהגם שיש בהם צד איסור ג"כ (לא תגזול כו' - כמ"ש בהתשובה שם לפני זה), מ"מ אזלינן לקולא לנתבע שצד הממון גובר על צד האיסור (מהטעם שמבאר לפני זה). משא"כ בנזקין, כיון שישוד דינו הוא גדר לונשמרתם (שהו"ע איסור), מסתבר שבנוגע נזקין צד האיסור (שמוכן מעצם חיוב תשלומים) מכריע החיוב ממון ואזלינן לחומרא.

- והיינו, שכוונת הח"ס במש"כ שהוא גדר לונשמרתם, אינו לבאר שזהו גדר וישוד האיסור שיש בנזקין, אלא לבאר למה בנזקין מכריע צד האיסור על צד הממון ואזלינן לחומרא (אם הספק הוא בכוונת הקרא כמבואר שם בהתשובה), שהוא משום שכללות ענין הנזקין הוא גדר לונשמרתם, ולכן מסתבר לילך לחומרא, אבל מקור הדבר שיש איסור בנזקין, י"ל שמוכח מעצם דין נזקין. ועצ"ע].

עוד יש להעיר ע"פ המבואר בהשיחה, בנוגע השקו"ט באחרונים האם הפטורים בבור הוא פטור בשם המזיק, או רק פטור בדין התשלומים<sup>5</sup> - ובהע' 28 הנ"ל מבואר בפשטות שהוא רק פטור בדין תשלומים. ואכמ"ל.



## הערות בהגש"פ

**הרב בן ציון חיים אסטער**  
ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

ב'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים' פסקא ד"ה "אחד . . . לכלותנו", מביא כ"ק אדמו"ר גירסת כמה מהראשונים המשמיטים תיבת לכלותינו הראשונה. וטעמם, ד"אחד" קאי אפרעה, והרי הוא לא

---

(5) ראה 'ברכת שמואל' ב"ק סי' ב.

ביקש לעקור הכל. ומתרץ גירסתינו, דאח"כ אמר "אריק חרבי תורישמו די", הרי ביקש לעקור את הכל.

ויש להעיר מלשון רש"י בפרשת ביכורים [דברים כו, ה] ד"ה "וירד מצרימה": "ועוד אחרים באו עלינו לכלותינו, שאחרי זאת ירד יעקב למצרים". הרי רש"י קורא הירידה למצרים "באו עלינו לכלותינו".



בפסקא ד"ה "ארמי אובד אבי", מביא פי' התרגום שקאי על לבן [ודלא כפי' הרשב"ם וה'אבן עזרא' שקאי על אברהם ויעקב שנעו ונדו בארץ], ואח"כ מביא ה'ספרי' - מלמד שלא ירד יעקב אבינו לארם אלא להאבד. יש לומר, דמוסיף בדרשת ה'ספרי' לאפוקי מהראשונים הנ"ל, שתיבת "אובד" הוא תואר על ארמי [עיי'ן בראב"ע שם], ולכן מביא ה'ספרי' שאובד מלשון להאבד, ולכן מפרשינן הקרא שלבן אבד יעקב ע"י שכוונתו לעקור את הכל, ועפ"ז לא צריכים לכל האריכות מש"כ ה'ספרי דבי רב' כאן שאין הגירסא להאבד אלא לאובד. עיי"ש.



בפסקא ד"ה "וירד מצרימה כו": "וגם אז הצילנו הקב"ה". צ"ע הכוונה כאן, הרי זה שהצילנו הקב"ה ממצרים, מפורש בהמשך הפסוקים, דהרי אנו דורשים עתה מ"ארמי אובד אבי" עד סוף כל הפרשה שמפורש שם "ויוציאנו ה' וגו'", והרי זה גופא מה שדורש כאן בעל ההגדה הפסוק "וירד מצרימה" ודורש "אנוס עפ"י הדיבור", וא"כ למה מוסיף כאן דגם אז הצילנו הקב"ה, וביותר יוקשה עפ"י רש"י עה"פ [שהבאתיו לעיל] שוירד מצרימה הוא רק ראי' על שאחרים באו עלינו לכלותינו, וזה שהקב"ה הצילנו מפורש לקמן בהפסוקים.

ואולי י"ל, דזה כמו הקדמה כללית, דכל הסיבה וטעם שדורשים מ"ארמי אובד אבי" עד שגומר כל הפרשה, הוא להורות שהצילנו כמו בלבן, וקצת צ"ע, דהרי במצרים עסקינן כל הזמן, ולכן אמרנו "והיא שעמדה וכו'" ואז בעל ההגדה אומר לנו "צא ולמד", צא מענין מצרים שאתה עוסק בו ולמד מסיפורי לבן ויעקב כמו שהביא כ"ק אדמו"ר מהז"פ בפסקא ד"ה "צא ולמד", ועד"ז בפסקא ד"ה "ולמד": "שהקב"ה מצילנו מיד הקמים עלינו", וא"כ למה צריך להוסיף כאן בפסקא "וירד מצרימה דהקב"ה הצילנו".

ואולי י"ל להיפך, שאין הטעם דרשת כל הפרשה כהמשך ה"והיא שעמדה", שהקב"ה מצילנו, אלא שהוא חלק מסיפור יצ"מ שנצטוינו

עלי' בלילה זה, והקטע "וירד מצרימה אנוס עפ"י הדיבור", הוא הסיום מ"צא ולמד" שהוא ההמשך ד"והיא שעמדה", ודרשת הפרשה כולה מתחילה מ"ויגר שם", ובפרט שקטע זה אינו ב'ספרי' ולא הביאו הרמב"ם, וכדלקמן בפסקא ד"ה "אנוס", ולכן רבינו בדוקא כתב כאן שכל כוונת בעל ההגדה להביא קטע זה ש"וירד מצרימה", היא, שהצילנו הקב"ה כמו לבן והוא סיום "צא ולמד", ואח"כ מתחיל הדרשה "ויגר שם", וצ"ע, דאינו משמע כן מפסקא ד"ה "צא ולמד כו", דשם משמע דמתחילין לדרוש מ"ארמי אובר אבי".

וע"ד הרמז יש לומר עפ"י לקו"ש ח"ל ע' 234, שמכיון שיעקב ה' מיצר שהי' נזקק לצאת לחו"ל, הרי זה גופא אין לו לירא לירד מצרים, וזה גופא מביא ההצלה, עיי"ש"ב.



## דיוק הלשון - "לספר ביציאת מצרים" [גליון]

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

בגליון י"א ניסן - תתלה (עמ' 56), העיר הת' יעקב זאיאנץ בנוסח ההגדה "וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", דלכאו' תיבות "ביציאת מצרים" הם מיותרות, והול"ל "וכל המרבה הרי זה משובח" וכדו'. ותי' ע"ד הצחות, וכ' שפלא קצת שלא ראה שהעיר עד"ז בשום הגדה ובפרט בהגדת כ"ק אדמו"ר, ע"כ.

והנה כ"ק אדמו"ר בפיסקא "כל אותו הלילה" כתב, וזלה"ק: "גם ר"א וראב"ע אף דס"ל דאכילת הפסח הוא רק עד חצות. וראה אמרי שפר שהאריך. במכילתא ס"פ בא: ר' אליעזר אומר . . צריכין לעסוק בהל' פסח עד חצות". עכלה"ק.

פ"י: כ"ק אדמו"ר מעיר - כקושיית הנצי"ב בהגדתו 'אמרי שפר' שמציין כ"ק אדמו"ר - דלכאורה כשם שנחלקו ראב"ע ור"ע בגמ' פסחים (קכ, ב) אימתי סוף זמן אכילת פסח, שראב"ע סובר שזמנה עד חצות, ור"ע ס"ל כל הלילה, כן נחלקו בזמן אמירת ההגדה, וכ"ה מפורש במג"א סי' תפה ס"ק א, שהשוה זמן אמירת ההגדה לזמן אכילת מצה, יוצא שלראב"ע תהי' מצוות הגדה עד חצות ולר"ע כל הלילה, ואעפ"כ ישבו כולם כל הלילה.

ועפ"ז, מתרץ הנצי"ב דיוק ההגדה "וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", דאף שלדברי ראב"ע ור"א מצותה עד חצות ובשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך - והמוסיף על זמן זה לדעתם עובר על "בל תוסיף", ע"ז מביא בעל ההגדה המעשה בבני ברק, להורות שבענין זה - סיפור יציאת מצרים - כל המאריך הרי"ז משובח, ואפי' לר' עקיבא שזמן הסיפור הוא רק עד הנץ, אעפ"כ רואים שהאריך בסיפור עד זמן ק"ש, מזה ראי' שהמאריך במצוה זו לא רק שאינו עובר, אלא הרי"ז משובח, ועיי"ש הטעם באריכות.

ועל מה שהעיר כ"ק אדמו"ר בסופו - ר' אליעזר אומר עד חצות, מסביר הנצי"ב בפירושו 'ברכת הנצי"ב' על המכילתא (עמ' עב) - שזהו דוקא לשיטת ר"א, אבל התוספתא שכ' חייב אדם לעסוק בהל' פסח כל הלילה, אתיא לשיטת ר"ע שזמן אכילת מצה כל הלילה.

ומש"כ הת' הנ"ל שלא מצא בשום הגדה דיוק הנ"ל, פלא קצת, שרבו כמו רבו הפירושים בגודל דיוק תיבות אלו, ואפרט רק כמה (מתוך ריבוי) מהם הנוגעים מאד להחייב דזמן גרמא - סיפור יצי"מ.

א. בהגדת ר"ר מרגליות ב'באר מרים' מסביר - דאף דאתא (ברכות לג, ב) דהקורא את שמע וכפלה הרי זה מגונה, שרואים דבעלמא אין לכפול ולהאריך, לכן הדגיש שבסיפור יצי"מ אינו מגונה אלא אדרבא. ע"כ.

וביאר המפרשים דיוק ענין סיפור יצי"מ - דכאן הדיוק הוא סיפור הדברים ולא החידוש, וסיפור אפשר לספר ולחזור כו"כ פעמים, וגם שייך למי שכבר יודעו - וכמו המעשה בר"א וכו' שבדאי ידעו הסיפור ואעפ"כ חזרו עליו עוד ועוד, להראות שעיקר ענין לילה זה הוא להרבות בסיפור, ואפי' הרבה פעמים.

ב. יש שדייקו והביאו המחלוקת הרמב"ם והטור בזה - דהטור כתב (סי' תפא) לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בנסים וכו'. אולם הרמב"ם (פ"ז מהל' חו"מ הל' א) כתב וז"ל: "וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח". ובהל' ד שם וז"ל: "וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח".

דלפי הרמב"ם, החיוב הוא להאריך לא בהלכות החג וכדו', אלא בסיפורי הדברים שאירעו ושהיו ביציאת מצרים וכמעשה דר"א ור"י בבני ברק, דאף שחכמים אלו ידעו לדרוש כל תג ותג בלי גבול וסוף,

אעפ"כ לא חדשו ידיעות אלא סיפרו ממה שידעו כבר. (הגדת 'שם דרך').

ג. בהגדת 'שיח הגרי"ד' מדייק למה כתב בעל ההגדה לספר ביציאת מצרים, ולכאורה הי' צ"ל לספר את יצי"מ. ומסביר שצריך לספר וללמוד את עומקם של הדברים ביציאת מצרים. ומטעם זה כותב בעל ההגדה וכל המרבה לספר ביצי"מ. הכוונה דצריך לספר וללמוד את עומקם של הדברים. עיי"ש.

ד. ואולי י"ל בפשטות: דאם הי' כותב "כל המרבה הרי"ז משובח" - סתם, הי' אפשר לחשוב, שכדאי לשבת כל הלילה לספר מגדלות הבורא בכלל או שאר נסים שעשה לנו בכל הדורות. וזה שולל בעל ההגדה וכותב שרק כל המרבה ביצי"מ - היינו הנסים וכו' הקשורים ביצי"מ הרי זה משובח. ועד"ז פי' החיד"א בשמחת הרגל עפ"י סיפור הגמ' (ברכות לג, ב) מעשה בא' שירד לפני התיבה והאריך בשבחי הבורא ולא הי' נוחא לי' לר' חנינא בן דוסא.

וכ' הב"י (או"ח סי' קיג) שאין להרבות בתארו של הקב"ה, וזה הדיוק דכל המרבה לספר ביצי"מ, שהוא סיפור נסיו של הקב"ה הרי"ז משובח, ולא המרבה בתארו. עיי"ש.

וכהנה וכהנה ויותר מהנה.



## גדר המעשה בחטאת ובמלקות [גליון]

**הרב שמואל זאיאניץ**

ר"מ בישיבת תורת"ל מאריסטאון

בגליון האחרון - תתלו (עמ' 18) המשיך הרי"י קופרמן להשיג על מה שכתבתי בגליון תתלה (עמ' 32), ששם כתבתי להשיב על דבריו בגליונות הקודמים - שאין שום ממש בהשגותיו עלי, והרבה מדבריו אינם נכונים. ובהמשך לזה הוא מוסיף בגליון האחרון בקביעת הרבה דברים שאינם נכונים, וקביעותו ה"מוחלטת" בדברים אלו היא סיבה לטעותו בזה בדברי, וכן בביאור הרבי בהשיחה ובהבנת בדברי הגמ'.

ובהקדים - ברצוני להבהיר שני ענינים: א. אפשרות בדברי הגמ', פי' הוא, לא "קביעות מוחלטת", כפי שהרב הנ"ל טועה בדרך לימודו, וטועה ומטעה בדברי. ב. פי' שיטת רב יוחנן (לא רבא או רמי בר חמא)

כפי שמובאים בהגמ' (שעליו הוקשה קושיית המפרשים - למה לא ייחשב מחמר "מעשה", כיון שמנהיג בקול ואיתעביד מעשה).

לעצם הענין מה שכתב בגליון האחרון, עיין היטב מה שכתבתי בגליון תתלה וראה שאין בדבריו השגה כלל על הנכתב שם. מה שכן אתייחס הוא רק לב' נקודות: א) כתבתי, דאולי יש אפשרות לומר שרב יוחנן לומד הפטור בחטאת באו"א מרבא, דאין הכוונה ללמוד מע"ז שצריך "מעשה בגופיה", אלא ללמוד מע"ז שהחיוב חטאת הוא כשחייב כרת כמו ע"ז. היינו, שלא כתבתי אף פעם שפירושי הוא הפירוש הנכון בהחלט בגמ' (הדגשתי בגליון האחרון "אפשרות"), עד שכתבתי על קושיית הנ"ל עוד אפשרות. ובענין זה! אפשר שהרב הנ"ל צודק - דכוונת לימוד רב יוחנן הוא כרבא, אבל חושבני שאולי כדי לתרץ קושיא חמורה, אפשר לפרש אחרת בדבריו.

ב) המ"מ שהבאתי שיש דרשה כעין זו בש"ס, לא הי' בכדי להוכיח שיש דרשא כעין זה לגבי מחמר, אלא שיש דרשא כללית כעין זה בש"ס, דהיינו ללמוד ילפותא דחיוב חטאת מע"ז, לגבי תלייתה בחיוב כרת, ובמילא יש אפשרות לומר שדברי רב יוחנן כפי שצוטטו בגמ' במדויק, בלי ההוספה כפי שבאה בדברי רבא (ומיותר להוסיף דבר פשוט שאין הוא "סומך אדברי רבא", עד שמגוחך לגמרי הדבר לומר כן ומיותר לשלול זה), הרי זה מספיק להעלות אפשרות כזו בדבריו לתרץ קושיא חמורה. ובמילא מובן איך שהשגות הרב הנ"ל אין בהם ממש כלל וכלל.

ובגליון האחרון הוסיף הרב הנ"ל וקבע עוד דברים בלתי נכונים, ובהקדים: הרב הנ"ל קבע, דבגמ' "כתוב מפורש" "להיפך ממש" מאפשרות הנ"ל, והוכחתי באריכות שאין כל הנ"ל נכון, דאין אף גמ' מפורשת כזו בדברי ר"י. וממשיך הנ"ל ב"הוכחות" כעין הקודמות, שהן בבחי' "הרי כתוב מפורש שיעקב הלך "בשטריימעל" - דהרי כתוב מפורש ויצא יעקב בכאר שבע וילך חרנה".

הנה כתב הרב הנ"ל, "...דהרי רב יוחנן בא כעת לפרש הן את טעם הפטור מחטאת בשוגג, והן את טעם הפטור במזיד מסקילה (בעדים

---

1) דרך אגב - למען דיוק הדברים: גם בהשגות הרמב"ן שעל ספר המצות, לא כתוב מפורש דבריו ארב יוחנן (אף שממשמעות דבריו בפשטותם נראה שקאי אחקל זה של הגמ').

והתראה) ומכרת (בלא עדים והתראה)...". הרי הוא מבליע קביעות זו בתוך ההוכחה, דאף ש"ע"ז עצמו אנו דנים", הרי זה לא כתוב מפורש דרב יוחנן "מפרש הטעם" שפטור "מכרת", אבל לא הובא זה בפירושו.

ובהמשך: "...הרי ישנם דעות שכן מחייבים הן בשוגג והן במזיד . . דעות שמחייבים רק במזיד ולא בשוגג, ור"י בא ליתן טעם למה לדעתו יש לפטור המחמר גם בשוגג וגם במזיד". אבל עדיין באף א' מהדעות לא מפורש שמדברים או מבארים חיוב או פטור כרת.

וא"כ, כשכותב "כאשר בא להוכיח את דבריו (ודלא כהדעות האחרות) איך יתכן . . שזה שבשוגג הוא פטור מחטאת, הוא משום שבמזיד הוא פטור מעונש סקילה וכרת..." , ובכלל, מי קבע ואמר שטעם הפטור בשוגג הוא משום שפטור מסקילה? ומי קבע בבירור שרב יוחנן מדבר ל"הדעות האחרות" שנאמר ש"כאשר זה גופא שבמזיד הוא פטור אינו מוסכם על כולם ועדיין יש להוכיח זאת..." , ולא מצאתי איפה כתוב ועוד מפורש שמדבר לשיטתם. ולאידך, למה אין אפשרות לומר שכיון שרב יוחנן סובר בהכרח דיליה שפטור מכרת (איזה שיהי'), שלכן לפי שיטתו אכן אפשר להוכיח לאמיתיות הענין, שהוא פטור מחטאת, כיון שחטאת תלוי' בחיוב כרת.

והרב הנ"ל ממשיך: "ושוב לומר שהטעם וההוכחה שבמזיד הוא פטור מעונש סקילה וכרת, הוא משום שבשוגג הוא פטור מחטאת..." . ואיני מבין, הרי על זה גופא אנו דנים ואומרים, שאין רב יוחנן דן כאן להוכיח האם ולמה הוא פטור "מכרת", כיון שלא נזכר בפירושו בדבריו דבר וחצי דבר על כרת. ובנוגע לסקילה, עם כל דברי הלעג של הרב הנ"ל, כדאי שיקרא מן הכתוב, הרי לא כתוב ונזכר או נרמז כאן שטעם הפטור של סקילה הוא "משום" שפטור משוגג, ואיפה כתוב קביעות כזו, וכל מה שכתוב הוא עובדה מציאותית - שמהמשנה מדוייק שאיפה שאין חטאת אין סקילה (וכדאי שישאל את עצמו ויגלה לנו, מאיפה דורשים שחיוב סקילה תלוי בחיוב חטאת; האם יש כלל זה בשאר דיני סקילה שבתורה? ודרך אגב יגלה לנו, מהו הטעם שפטור מחמר מכרת לפי רבי יוחנן, דאם יחפש באמת, יצטרך למצוא מקור אחר וכפי שיראה במפורש, כפשוט.

וממשיך: "והרי"ז פשוט לעשות חוכא ואיטלולא מר"י לפרש כן בדבריו, לתלות אחד בשני ולומר - שזה שבשוגג הוא פטור זה משום שבמזיד הוא פטור..." . ועוד הפעם כותב בשמי דבר שלא אמרתי

מעולם (וזהו מה שטועה ומטעה בדברי), דהרי אנו דנים ואומרים, שהטעם שפטור בשוגג הוא משום שפטור בכרת (דבר הנמצא בשי"ס). ולאידך: "וההוכחה שבמזיד הוא פטור זה כיון שבשוגג הוא פטור!". היינו ראייה מציאותית, שאכן תושבע"פ קובעת שאין סקילה במחמר, והוא משום שהיא קבעה עובדה - שכשאינן חטאת אין סקילה (היינו: לא טעם ההלכה אלא מציאות הלכה זו). ובזה גופא, לא נזכר כאן בגמ' הוכחה לעובדה זו בנוגע לכרת (כיון שע"ז גופא אנו דנים, דילמא לא דיבר רב יוחנן אודות כרת מאיזה סיבה שתהיה).

ובמילא הרבה מדבריו אלו אין נכונים (ובלשונו: "אין לו שחר כלל וכלל"), ובוודאי שאין בזה "הוכחה" לומר שזה "פשוט" מה שכותב בקטע המתחיל "ואשר לכן".

וממשיך הרב הנ"ל בעוד נושא - "עוד יצא לחדש . . שיתכן שמחמר יהיה חייב במזיד סקילה אבל לא כרת!...". וגם בזה לא קבע נכון דבריו, והעלים והטעה, דהמדובר הוא רק לפי רב זביד בשיטת רמי בר חמא בלישנא בתרא, הסובר שחייב במחמר במזיד סקילה ויהיה פטור בשוגג מחטאת (ולא לשאר השיטות שם)! ולפי שיטתו, העלתי אפשרות, דילמא כמו שפטור מחטאת, פטור מכרת (כיון שחטאת בדרך כלל תלוי" בכרת, לכן יש אפשרות שסובר שאין כרת ואין חטאת אף שיש סקילה). והשתמשתי עם האפשרות הנ"ל, כדי לשלול דרך הרב הנ"ל - לקבוע כדבר "ברור" וכ"מפורש", גם דברים שלא מפורשים כלל וכלל, וכפי שיעויין שם.

ובהמשך לזה כותב: "לא נראה שיש לו צורך לבאר את המקור לזה והטעם לזה", והרי כתבתי ושניתי כמה פעמים באריכות, שחטאת תלוי" בכרת (ובלשונו: "ומה שהאריך להוכיח שחייב חטאת תלוי בכרת, וכי מישהו הסתפק בדבר?"), וא"כ, בפשטות יש אפשרות לומר, שכיון שר"י סובר שפטור מחטאת, אפשר שהוא סובר שפטור גם מכרת (ולכן אפשר, שכיון שפטור מכרת, פטור גם מחטאת), ועיקר הכוונה שם היתה כנ"ל - לא "לחדש" ו"להוכיח" זה, אלא אדרבה, לשלול "קביעות" מוחלטת של הרב הנ"ל כוודאות (לומר שבוודאי חייב כרת לרב זביד), בהוכיחו מדברים שאינם מפורשים כלל וכלל, ובוודאי שאין להשתמש בהם כדי להוכיח ענין אחר.

וממשיך: "והרי מכל הסוגיא נראה "ברור", שאם אנו סוברים כרמב"ח דיליף מ"לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך - בהמתו דומיא ידידה, מה הוא בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה, אף בהמתו נמי

בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה", אזי כמו שבכל מלאכת שבת . . העושה ברצונו בזדון חייב כרת ואם היו שם עדים והתראה חייב נסקל . . הרי שכ"ה גם במחמר, שבלי עדים והתראה חייב כרת, ועם עדים והתראה הוא נסקל. ואם אנו סוברים כרבא ור"י שאין סקילה במחמר במזיד, הרי פשוט שגם אין כרת, וכן להיפך". אבל כמה לא חלי ולא מרגיש, שזה עצמו הוא "ראיה לסתור", שלרמי בר חמא אליבא דרב זביד הסובר דבמחמר בשוגג פטור מחטאת ובמזיד חייב סקילה, אין מחמר כשאר המלאכות שבשוגג חייב חטאת ובמזיד חייב סקילה, ובמילא אין שום הוכחה כלל וכלל לשיטתו, שבמחמר יוכרח להיות חיוב כרת כמו שחייב סקילה, שהרי לשיטתו אין זה כשאר מלאכות, שהרי מלבד שבכל מקום שעושה ברצון חייב כרת, ואם עושה בהתראה ועדים נסקל, כמבואר בהרמב"ם, הרי בנוסף לזה, באותו הרמב"ם כותב שם מיד בהמשך "ואם היה שוגג חייב חטאת". ופלא שלא הרגיש בכל זה באמצע דבריו.

וממשיך: "ועד כדי-כך זה פשוט לגמ', שאין כל חילוק בין אם אנו אומרים סקילה או כרת, שכשהעתיקו את המשנה דסנהדרין "המחלל את השבת וכו'" - הן בקושיית רבא על רמב"ח והן בדברי ר"י - כתבו "ועל זדונו סקילה", אף ששם פשוט שצריך לגרוס "כרת". עיי"ש".

אתמהה!!! הזאת תיקרא "ראיה" והוכחה, עד שזה "פשוט" שקביעתו היא נכונה או אפי' קרובה להאמת, לומר שהגמ' לא חילקה בין כרת לסקילה, משום "שאינ כל חילוק" ביניהם, משום דגרסו "על זדונו סקילה", אף שצריך לגרוס "כרת"; ואיני יודע מאיפה זה מתחיל: (א) האם משום ד"אין חילוק", אין הגמ' מעתיקה הגירסא הנכונה הכתובה בהמקור. (ב) בפרט, שבין כך יש עוד שינוי בסדר מהמשנה בסנהדרין, דשם איתא, "בדבר שחייבין על זדונו כרת", ולאח"ז "ועל שגגתו חטאת", ובשבת מתחיל עם "שגגתו חטאת" ולאח"ז "ועל זדונו סקילה". (ג) הב"ח ראה לנכון לגרוס "המחלל את השבת בדבר שחייבין על שגגתו חטאת חייבין על זדונו סקילה". דמכל זה נראה ומסתבר יותר, שמה שמעתיק הגמ' בשבת הוי או גירסא אחרת בהמשנה בדיוק (ועד"ז נראה שהב"ח היה לו גירסא אחרת מדויקת בהמשנה); או שהגמ' כוונתה להביא תוכן המשנה הבאה בהמשך הפרק שם, לבאר החייבים סקילה, ומבאר, שבשבת כל אלו שחייבין (כרת ו)חטאת חייבין סקילה, שבבכל א' מאופנים אלו: הרי עיקר העתקת הגמ' היא מדויקת, דמדובר אודות הוכחה על סקילה דווקא, ודלא כהרב הנ"ל ש"פשוט שאין מחלק ביניהם", אלא אדרבה, "פשוט" שמדייק

להעתיק ולדון אודות החיוב דסקילה ומשמיט הדין אודות החיוב כרת.

וממשיך עוד בראיה "מפורשת": "...אינו מבין איך לא הרגיש . . שבמשנה דסנהדרין שהובאה כאן בסוגיא, נאמר במפורש שאם אין כרת אין סקילה, וז"ל המשנה . . "המחלל את השבת בדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת", וזו הרי משנה שפירושה . . שהמחלל את השבת . . אינו חייב סקילה, אלא בדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת". הפלא הכי גדול הוא: איך הרב קופרמן לא הרגיש שכיון שהדיון (אם מחמר פטור מסקילה וחייב כרת) מדובר לפי רמי בר חמא בשיטת רב זביד, והרי הגמ' דידן מקשה (כמעט) קושיא זו עליו מפאת חיוב חטאת, שאיך אומר רמב"ח שחייב סקילה למרות שפטור מחטאת, והרי ממשנה זו רואים ד"אם אין חייבים על שגגתו חטאת אין חייבין על זדונו סקילה", ואעפ"כ סובר רמב"ח שפטור מחטאת וחייב סקילה, ובמילא כמו שיתרץ שיטתו לגבי חיוב חטאת, כמו"כ יוכל לתרץ לגבי חיוב כרת.

ובכל הנ"ל רואים בעליל, איך שכל קביעות דבריו בגליון העבר, וגם ראיותיו ה"מפורשות", מופרכים הם מיסודם, והרבה מדבריו אינם נכונים כלל.



## שיחות

### גדר השחיטה שלפני מ"ת

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

בשיחת יום ב' דחג השבועות תשי"ג, כותב כ"ק אדמו"ר (תורת מנחם' התוועדויות תשי"ג ח"ב - כרך ח עמ' 211-212): "דכיון שלפני מתן תורה היתה שחיטת בנ"א שנהגו בשחיטה גם קודם מ"ת, שחיטה כשרה, חל על בשר זה דין בשר שחוטה, וממילא, גם לאחרי מ"ת (שאז לא מהני שחיטה של זה שאינו בר זביחה) היו יכולים לאכול בשר זה (שנשחט לפני מ"ת) שכבר חל עליו דין בשר שחוטה".

ודברים אלו הם חידוש גדול לכאורה, כמו שכ"ק אדמו"ר עורר שם לפני"ז, דכיון שלפני מ"ת לא היו מצווים על השחיטה, הרי הבשר ששחטו לפני מ"ת חשיב לאחר מ"ת כמו בשר שנשחט ע"י עכו"ם ששחיטתו נבלה, לפי שאינו בר זביחה.

והנה באמת, נקודת הביאור בזה באה בהבלעה בהמשך השיחה שם - והוא הסבר עפ"י פנימיות הענינים: מכיון שהבשר שנשחט לפני מ"ת יצא אז מרשות ג' קליפות הטמאות לרשות קליפת נוגה, שיכולים להעלותו לקדושה, שוב אין חל ע"ז רשות אחרת שאינו של נוגה וכו'. עיין שם בהשיחה.

ואולי אפשר לבאר זה קצת עפ"י נגלה, ולדמות את זה להדעה שאם "היו לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר . . קיים פרי' ורבי'" (יבמות סב, א), "אע"ג דלענין כמה דברים אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי . . כיון דבנכריותו קיים דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה, מפטר נמי כשנתגייר" (תוד"ה ר"י יבמות שם).

ומבאר כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חל"ח עמ' 12 בשוה"ג להערה 36), משום "שיש לו מציאות תורנית (שגם בנכריותו זרעו מיוחס אחריו מדין תורה), וזה יכול להצטרף למציאותו החדשה ע"פ תורה ("כקטן שנולד")."

ובנידון זה י"ל (ע"ד המבואר בלקו"ש חל"ה שיחה א' לפ' וירא), שקיום המצוות של האבות שלפני מ"ת אף שהם עצמן לא נצטוו ע"ז, ה"ז נחשב כמציאות (מסויימת) ע"פ תורה (כהתחלת קיום המצוה). ועצ"ע.

ועוד י"ל, שכ"ק אדמו"ר קאי בהשיטה שאכן האבות יצאו מכלל ב"נ הרבה לפני מ"ת, ולכן מובן ששחיטתם כשרה (גם לאחר מ"ת).

ואולי י"ל, שזה תלוי בהדעות אם בני"ז נזקקו להטפת דם ברית אחר מ"ת. שלדעת הרמב"ן (הובא במגיד משנה לרמב"ם הל' איסו"ב פי"ג ה"ב), לא הוצרכו להטפת דם ברית מכיון, שכבר היו מצוין מימי אאע"ה ומילה חשובה היתה.

ואילו ה'ברכי יוסף' (יו"ד סר"ס), מביא דעת הריטב"א - שגר מהול צריך להטיף ממנו דם ברית (ועיין 'שאגת אריה' סימן מט שדן בזה), וכ"כ ה'חת"ס' (חידושים עמ"ס שבת קלה, א - ד"ה ראה). ולפי דעת

הרמב"ן מובן שגם השחיטה שלפני מ"ת כשרה, משא"כ לדיעות החולקות.

ואף שיש לחלק ולומר שאין הנידון - שחיטה שלא נצטוו ע"ז עדיין, דומה למילה - שסו"ס כן נצטוו מימי אאע"ה, הרי, מ"מ מכיון שכ' הרמב"ם (פיה"מ חלק) שאנו מלין מכח הציווי דמ"ת, נמצא שיש חוסר שלימות בהמילה שלפני"ז, ולכן ס"ל לדיעות ה'ברכ"י וה'חת"ס' שכן צריך הטפה. ועצ"ע בכ"ז.



### מראי-מקומות לשיחות

הרב ישראל שמעון קלמנסון  
חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

א. בשיחת יום ב' דחג השבועות תשט"ז סל"ד (שיחות קודש עמ' 276): "מסתמא וועלן רבנים געפינן אַ היתר אויף פּאָרן צוריק הגם אַז מען וועט זיין איבער אַ חודש אין ארץ-ישראל".

ובשיחת ליל ג' תמוז (שם עמ' 290): "אין ארץ - ישראל וועט איר זיין ווייניקער פון דרייסיק טעג בכדי אַז דער אַרויספּאָרן פון דארטן זאָל זיין אַן שוועריקייטן".

וכ"ה במכתב ח' סיון תשי"ט (אגרות-קודש חי"ח ריש עמ' תד): "נוסף על הענין שלאחרי שהות שלשים יום באה"ק ת"ו ישנה שקו"ט בהנוגע ליציאה משם, ומה להם להסתבך בשקו"ט וכו' אפילו באם תהי' המסקנא, שאפשר לעשות בלי פקפוק, ואף שרבים עושים כהנ"ל, אין זה מבטל את הספיקות והשקו"ט שבדבר".

וכ"ה במכתב משנת תש"ל באנגלית שתורגם ללה"ק ז"ע בשבועון "כפר חב"ד" גליון 993 עמ' 12.

ויש לעיין ולחפש המקורות על השקו"ט הנ"ל בספרים כו'.



ב. בסה"ש תש"א עמ' 120 (וכ"ה בסה"מ תש"י עמ' 215) בהערת רבינו מביא: "דגזירה שבטל טעמה לא בטלה הגזירה (נסמן בשד"ח כללים ג' אות לד) - ויש להעיר משו"ע אדה"ז או"ח (סרס"ח סט"ו).

סרס"ט ס"ב): "שתקנת חכמים לא בטלה אע"פ שבטל הטעם שבגללו תקנו".



## נגלה

### בענין טלה ונעשה איל

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

א. גמ' ב"ק סה, ב: "אמר רבי אילעא: גנב טלה ונעשה איל, עגל ונעשה שור, נעשה שינוי בידו וקנאו. טבח ומכר, שלו הוא טובח שלו הוא מוכר. איתיביה רבי חנינא לר"א, גנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור משלם תשלומי כפל ותשלומי דו"ה כעין שגנב. . א"ל, ואלא מאי שינוי לא קני, אמאי משלם כעין שגנב, לשלם כי השתא? א"ל, כי השתא היינו טעמא דלא משלם, משום דא"ל, תורא גנבי ממך, דיכרא גנבי ממך. א"ל, רחמנא ניצלן מהאי דעתא. א"ל, אדרבה, רחמנא ניצלן מדעתא דידך". ע"כ.

ונמצא, דר"א ור"ח פליגי בשתיים: (א) בדינא - דר"א סב"ל דבטלה ונעשה איל ה"ה פטור מתשלומי דו"ה, ור"ח סב"ל דחייב. (ב) בהגיון - דר"א סב"ל דבאם הדין הי' נותן דחייב בדו"ה, אז בהכרח הי' הדין שהתשלומין יהיו כדהשתא, ור"ח סב"ל דאע"פ שהדין הוא אכן דחייב בדו"ה, מ"מ הרי התשלומין הן כפי שעת הגניבה. וצלה"ב במה פליגי? וגם, האם ב' הפלוגתות תלויות זו בזו, או לא.

ב. וביותר אינו מוכן (בביאור פלוגתתם בדינא): דמדברי רש"י מוכן, דגם אליבא דר"א אין הפירוש שהגנב קנה האיל ממש, ורק שקנאו "להא מילתא דאם טבח ומכר שלו הוא טובח וכו'" (ושלכן גם משלם הקרן כדהשתא, ודלא כברשב"א תור"פ ועוד). ובפשטות מפרשים, דאע"פ שחסר בה'קנין' של הגנב. מ"מ הרי החפץ נשתנה מכמו שהי', ולכן פטור מדו"ה. (אף דצ"ע לפי"ז לשונו של ר"א "שלו הוא טובח שלו הוא מוכר").

ולאידך גיסא, הרי גם אליבא דר"ח צריכים לומר שאכן החפץ נשתנה מכמו שהי': (א) משום שהוא בעצמו אמר הסברא ד"תורא גנבי ממך וכו'". (ב) ממשנה מפורשת לקמן (צו, ב) ד"גזל בהמה והזקינה" נחשב לשינוי! ואשר לכן הוכיח הגר"ח ז"ל (הל' גזילה) מדברי ר"ח אלו, החידוש שלו בשיטת הרמב"ם - די שדין שינוי בלי דין קנין!

ונמצא, דגם לר"א וגם לר"ח לא קנה הגנב את האיל להיות שלו לכל דבר; ולאידך, אליבא דשניהם כן 'נשתנה' הטלה (בשינוי הנוגע לדינא); ומתחזקת א"כ השאלה כמה הם כן מחולקים?

ג. והנה בביאור השקו"ט ביניהם - האם הי' צריך לשלם כי השתא או לא - כתב הגרעק"א (בביאורו השני, שאפשר להתאימו בשיטת רש"י, משא"כ ביאורו הראשון, עיי"ש), דסברת ר"א היתה "כיון דבעידן דנעשה הפיטום זכו הבעלים בשבח זה . . . ומה שמחזיק בו וטובחו היינו טביחה ביחוד על התוספת . . . וראוי לחייב עלה . . . דטבח איל לשלם ד' אילים, [וסברת ר"ח -] ומשני, אטו תורא, ר"ל דהוי טביחה בלא גניבה, והיינו אם באנו לחייב מכח טביחת איל".

וגם כאן צריכים להבין, כמה הסברות תלויות? היינו במה תלוי' השאלה, באם הטביחה כאן נחשבת לטביחה עם גניבה או לטביחה בלא גניבה?

ד. ונראה לבאר הדברים ע"פ ב' הקדמות קצרות: (א) י"ל דהגדרת השינוי בטלה ונעשה איל היא (לא שנאברה כאן מציאותו של הטלה, ובמקומו יש איל, אלא) שעדיין נמצא כאן הטלה, ורק שנתוסף עליו מציאותו של איל (והוא בדוגמת ביאורו של הגר"ח הנ"ל בגדר השינוי בכלי שיש בו שבר קטן. עיי"ש).

(ב) בגדר תשלומי דו"ה על טביחה או מכירה שבאו אחר הגניבה, "שעל שעת טביחה בא דו"ה, מ"מ כמו"כ שעת גניבה גרמה לו, שאם אין גניבה אין טביחה ומכירה" (ל' התוד"ה טלאים בסוגיין סו, א), יש לחקור: באם המחייב בהתשלומין הוה הגניבה, ורק שהטו"מ הוה כמו תנאי להתחייב בהגניבה; או איפכא - דהמחייב בהתשלומין הוה הטו"מ, ורק שיש בזה תנאי שיהיו אחרי גניבה (ויש להאריך בהסברת ב' האופנים, אבל לעניננו - יספיק הקיצור).

ה. וי"ל, דבחקירה הנ"ל פליגי ר"א ור"ח: דר"א סב"ל שהמחייב בדו"ה הוה הטו"מ, ור"ח סב"ל דעיקר המחייב הוה מעשה הגניבה,

ואכן לשניהם טלה ונעשה איל נחשב שינוי, אלא דהוה שינוי כמו שביארנו - שנתוסף על הטלה, שהוא עכשיו (גם) איל.

ולכן: ר"ח סב"ל, דאע"פ שבשעת הטביחה הרי יש כאן איל - שע"ז באמת לא הי' גניבה - מ"מ הרי הטביחה אינה המחייבת, וא"כ לא איכפת לך מה שנשחט אז (גם) איל, ומה שנוגע לדינא, הוא מה שנגנב טלה, ואכן טלה זה גם נשחט - היות ולא נאבדה מציאותו של הטלה בשעה שנהיה איל, כנ"ל.

משא"כ ר"א סב"ל, דצריכים להסתכל ולהתחשב בעיקר - עם זמן הטביחה, דאז הוא העיקר המחייב; והרי בשעת הטביחה נשחט איל, וע"ז לא הי' הגניבה. וא"כ א"א לחייבו על טביחה זו בתשלומי דו"ה. (ויתבאר - במקצת עכ"פ - לשונו "שלו הוא טובח וכו'"; שהטביחה היא על 'איל' שזהו דבר חדש, שנתחדש ברשותו, ולא ע"ז היתה הגניבה).

ולאידך גיסא - ממשין ר"א - באם כן מחייבים דו"ה על טביחה כזו, אז מוכרחים לפרש שאין כאן שינוי בכלל, ושלכן נחשב שיש כאן גניבה גם על האיל (היינו, החלק הנוסף), וא"כ בודאי צריכים להתחייב גם על חלק זה.

(וזהו הכל לשיטתיה שהמחייב הוא הטביחה; ושלכן ממ"נ: אם ה'איל' שיש כאן לא נגנב (היינו שנחשב שינוי), אז א"א לחייבו כלל, משא"כ אם כן נגנב (היינו שלא נחשב שינוי), אז ה"ה צ"ל חייב כדהשתא).

וע"ז מת' לו ר"ח, דהטביחה הוה רק 'תנאי' בחיוב הגניבה: ושלכן מספיק מעשה הטביחה כדי שהחיוב יחול על מה שנגנב - הטלה (הואיל והטלה עוד לא אזדא לה, אע"פ שנתוסף עליה, כנ"ל). ואכן, על האיל שניתוסף אין סיבה לחייבו, שלכן משלם דו"ה על טלה כדמעיקרא.



### תוס' ד"ה "גופא"

הת' שניאור זלמן מאראזאוו  
תלמיד בישיבה

כתבו התוס' (ב"ק סה, א ד"ה "גופא") בזה"ל: "...וא"ת בהגזול קמא, דאמר רבא גזל שלוש אגודות בג' פרוטות והוולו ועמדו על ב' והחזיר לו ב' חייב להחזיר לו אחת, ותנא תונא גזל חמץ ועבר עליו

הפסח, אמאי לא מייתי ראי' ממתני' דכל הגזלנים משלמים כשעת הגזלה, כיון דלענין יוקרא וזולא נמי איירי. וי"ל, דמתני' דכל הגזלנים לא מצי מייתי, דהתם אם איתא לגזלה בעין הוא בת השבה, ולהכי כי ליתא נמי בעין משלם כשעת הגזלה, אבל גבי אגודה דאם איתא בעין לא הויה בת השבה, דהשתא לא שויה פרוטה, הוה אמינא, דכי ליתא נמי לא משלם. אבל מההיא דחמץ ועבר עליו הפסח, מייתי שפיר, דאילו הוי בעין לא שוי מידי, אפ"ה היכא דליתא בעין משלם כדמעיקרא...". עכ"ל.

וכתב הפנ"י על מ"ש התוס' "אבל גבי אגודה דאם איתא בעין לא הוי בת השבה כו", וז"ל: "דבריהם אינם מובנין לי, דהא עיקר מילתא דרבא התם משמע דאיירי אפי' הוא בעין, וכן פי' רש"י וכן התוספות בעצמם, ונראה דלאו לקושטא דמילתא כתבו כן, אלא דאי לא מייתי ראי' מחמץ בפסח הוי ס"ד הכי, דהא האי מילתא לא שמעינן מכל הגזלנים משלמין כשעת הגזלה, כיון שאף אם מחזירה בעין לאו השבה מיקרי שאינו שוה פרוטה". עכ"ל.

ודבריו תמוהים, ובהקדים מה שיש להבין בקושיית התוס', דהנה בדברי רבא יש שני פרטים, (א) שאם הגזלה בעין צריך להשיב כמו שהיא, אע"פ שאינה שוה פרוטה. (ב) ואם אין הגזלה בעין, צריך לשלם כשעת הגזלה. ומהמשנה דחמץ שעבר עליו הפסח, יש ראי' לשני הפרטים. וא"כ לא שייך להקשות למה מביאה המשנה דחמץ, ולא כל הגזלנים, דמכל הגזלנים אין ראי' שאם אין החפץ שוה פרוטה שצריך להשיבו, אלא רק שאם אין הגזלה בעין צריך לשלם כשעת הגזלה.

אלא שקושיית התוס' אפשר לבאר בשני אופנים: (א) למה לאחרי שהגמ' מביאה המשנה דחמץ להוכיח שאע"פ שאינו שוה פרוטה, מ"מ כשהגזלה בעין צריך להשיבה, הנה לאח"ז מדייקת מזה לענין תשלומין כשעת הגזלה, ולא כתבה - "ותנן כל הגזלנים משלמים כשעת הגזלה". שזה - א. משנה מפורשת. ב. יותר בקיצור. (ב) שתוס' ס"ל שאין צורך לסייע לדברי רבא שאם זה בעין משלם כי השתא, דזה פשוט, וכל כוונת הגמ' בהבאת המשנה דחמץ, היא לענין הדיוק (ונ"ל שזה מדויק בלשון הגמ' שכתוב "טעמא דאיתא בעין כו", ולא "וטעמא"), וע"ז מקשה, למה אין הגמ' מביאה סיוע מהמשנה דכל הגזלנים.

ועכ"פ יוצא, שאפי' בקושיית התוס' הי' פשוט, שאם זה בעין אע"פ שאינו שוה פרוטה שצריך להשיבה (לאופן הא' - משום שהגמ' הביאה

את המשנה, ולאופן הב' - משום שזה פשוט), דלא כמ"ש הפנ"י שלפי קושייתם היינו חושבים שאינו צריך להשיב, דזה אינו, דא"כ מאי קושיית התוס', כנ"ל.



## חסידות

### "ויהי ביום השמיני קרא משה גו'"

הרב משה נתן הלוי פישער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בד"ה "ויהי ביום השמיני" תשל"ז (סה"מ עמ' 208) מקשה, גם צלה"ב מהו"ע קרא משה לאהרן ולבניו, הרי היו באהל מועד, וכמ"ש ס"פ צו "ומפתח אהל מועד לא תצאו", וא"כ מה הי' צריך לקרוא אותם?

וכ"ה ג"כ בד"ה זה תרע"ב (המשך תער"ב ח"ב עמ' תתקמג), ובד"ה זה תש"ד מביא ג"כ פסוק הנ"ל, "ומפתח אה"ד וגו'", אבל אינו מפרש הקושיא כבמאמרים אלו.

ולכאורה אינו מובן, הרי בפסוק הנ"ל בס"פ זו מפורש "לא תצאו שבעת ימים לילה ויום", היינו שהאיסור לצאת מאוה"מ הי' רק למשך ז' ימי המילואים, אבל לאח"ז מותרים לצאת לבתיהם. ובפרט שאז הי' עוד לפני סידור המחנות, ולא דוקא שהיו אהרן ובניו גרים דוקא בסמיכות למקום המשכן. וא"כ מובן שביום השמיני, אחרי שהלכו לאהליהם, הי' צריך משה לקרוא להם לבא לאה"מ כדי לעשות עבודת יום השמיני, ומה הקו' בהמאמרים?!

ואבקש מקוראי הגליון, לעיין בזה.



## טעות דורות הראשונים

הת' מנחם מענדל וולבובסקי  
תלמיד בישיבה

במאמר "ביום עשתי עשר יום" כו' תשל"א - סה"מ מלוקט ג' (עמ' צט), מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (ס"ג) הביאור איך נשתלשל הענין דעבודה זרה, ומביא, שבדורות הראשונים ידעו שהשפע מגיע מהקב"ה, וטעותם הי' שחשבו שהכו"מ יש להם בחירה אם להשפיע או לא, והודו לכו"מ מצד ב' טעמים: א - חמרא למרא טיבותא לשקיה. ב - כיון שלפי טעותם הכו"מ הם בעלי בחירה, חשבו שע"י שיודו להם ישפיעו להם יותר, ומזה נשתלשל אח"כ הטעות שעזב ה' את הארץ ע"ד מלך שמינה שרים וכו'.

ולכאורה לפי"ז יוצא, שהדורות הראשונים הבינו את התפקיד של כו"מ ע"ד מלצר שבעה"ב שלו נותן לו הוראות מדוייקות (תן כוס יין זה לפלוני), והמלצר יש לו בחירה אם לעשות תפקידו או שלא, והוא בשונה מהטעות שנשתלשל מזה אח"כ, שהוא ע"ד מלצר שבעה"ב נותן לו הוראות כלליות (חלק חבית יין זה לכו"כ אנשים), היינו, שיש לכו"מ לא רק הבחירה אם להשפיע או לא, אלא גם להשפיע לזה יותר ולזה פחות וכו' (עזב ה' את הארץ).

ולפי"ז צ"ע קצת, איך חשבו בדורות הראשונים שע"י שיודו לכו"מ ישפיעו להם יותר, הרי גם לפי טעותם אין להם שליטה במקור ההשפעה, אלא משפיעים השפעה מדוייקת ע"פ ציווי ה' (דאל"כ הרי זה בגדר של הטעות דעזב ה' את הארץ).



## טבילת פת במלח [גליון]

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

בגליון תתלה (עמ' 92), העיר הר"א שי' מטוסוב על המבואר בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תק, ד"אין הענין שיביא מלח דוקא ויטבלו בו את הפת, אלא עיקר הכוונה שיהי' טעם מלח בפת. . כי הטבילה לאו דוקא", שזהו בסתירה לדברי אדה"ז עצמו בשו"ע, שגם בפת שלנו צריך להביא מלח וכו'. עיי"ש. ועד שהעלה סברא, שמאמר הנ"ל הוא מאלו שהצ"צ כותב עליהם שאין ראויין לעלות על שלחן וכו', עיי"ש.

אולם מצינו שכ"ק אדמו"ר התייחס לזה, ונדפס בשיחות קודש ש"פ קדושים תשמ"א הערה בכת"ק על המבואר שם בשיחה, "האט אים כ"ק מו"ח אדמו"ר געזאגט, אז מנהגנו איז צו טונקען דעם פת אין מלח, און ניט שיטן די זאלץ אויף דעם פת", ובהערה שם מציין "ראה ספר המנהגים - חב"ד ע' 21 וש"נ (כולל מסי' האריז"ל "תטבול ג"פ" . . הובא בשו"ע אדה"ז וכו"), ולאח"ז מעתיק לשון המאמר הנ"ל דהטבילה לאו דוקא.

ומבאר ע"ז: ועכצ"ל דבמנהג זה גופא יש כמה דרגות: מנהג העקרי (מונח על השלחן - ל' הלקו"ת ד"ה "לא תשבית מלח"), מעורב בלחם (משא"כ במצה) ע"ד הקרבן ע"י טבילה דוקא ג"פ, ולהעיר שבלקו"ת שם (בביאורו) הובאה המשנה "פת במלח תאכל", ע"כ, ולא באתי אלא להעיר.



## הלכה ומנהג

### מקום הנחת תפילין של יד

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

איתא בשו"ע סי' כז ס"א "מקום הנחתן של יד בזרוע שמאל בכשר התפוח שבזרוע שבין הקובד"ו ובית שחי, ויטה התפלה ליד הגוף בענין שכשיכוף זרועו יהיו כנגד לבו, ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך". וכ"כ בשו"ע הרב סי' כז ס"ב כשיכוף זרועו למטה יהיה נגד לבו ממש.

אבל בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק סי' קנג אות א כתב, שאין כל הקיבורת כשרה כי אם חצי הזרוע לצד הקיבורת, וכ"כ רבינו פרץ עירובין דף צה שמקום הנחתן בחצי זרוע של צד המרפק, וכ"כ המרדכי הל' תפילין בשם רבינו פרץ, וכמ"ש בביאור המרדכי שם, וכ"כ הרמ"א סי' כז ס"א, והאריך בזה המג"א סק"ב ונו"כ שכוונת הרמ"א להתיר רק החצי התפוח של בשר הגבוה, ולא בחצי השני של בשר הגבוה כלפי בית השחי. וכזה נקטו להלכה בידה"ח, 'ארצות

החיים' (להמלבי"ם) סק"ח, חי"א כלל יד סק"ח, 'שלחן תמיד' (לבעל 'מרכבת המשנה') או"ח סי' כז ומ"ב סק"ב שמקום הנחתן רק בחצי התחתון של בשר התפוח.

אולם, עיין במרדכי במנחות שם בהלכות קטנות דף יג, ג (מדפי המרדכי), שהביא לשון הר"ח וז"ל: "ור"ח פירש קיבורת הזרוע שכנגד בית השחי, והוי אמצעות הזרוע". עכ"ל. ונראה כוונתו, שר"ל שהבשר התפוח הוא באמצע אורך העצם שבין הקובד"ו לבית השחי, וכן הוא להדיא בר"ח בחידושו לעירובין דף צה, ב וז"ל: "פירוש קיבורת הזרוע שכנגד בית השחי, והיא בצעת א' דרעא". וכ"כ רש"י עירובין דף צה, ב ד"ה "קיבורת": "אבר אמצעי שבזרוע" (עי' רש"י עירובין דף יט, ב ד"ה "קיבורת") וכ"כ בתוס' רבינו יהודה ברכות דף יג ע"ב בשמו.

וכן העלה לדינא בביאור הגר"א שם סק"ה, וז"ל: "ודברי הגהת סמ"ק צ"ע, מנא ליה לחלק, דהא בגמרא שם אמרינן סתמא ידך זו קיבורת. ולולי דבריו נראה לי, דמה שכתב בשמושא רבא פלג זרוע, קאי על כל הקיבורת, שהוא פלג זרוע, ולא דוקא פלג, אלא ר"ל מקצתו, וכשיעור מקום הנחת שני תפילין כמו שכתוב בריש פרק בתרא דעירובין דף צה, ב. וכן נראה לי עיקר, דכל הקיבורת כשר להניח בו תפילין". עכ"ל. ובספר 'דמשק אליעזר' על ביאור הגר"א, שהביא ראייה לשיטת הגר"א מדברי הגמרא במנחות שם, "אין לו זרוע פטור מן התפילין, ואי כהגהות הסמ"ק הל"ל רבות טפי, דאפילו נשאר מהזרוע חציה שלמעלה, בכל זאת פטור מן התפילין". ע"כ. וכ"כ ב'מאסף לכל המחנות' סק"ג שכן שיטת או"ז סי' תקעו.

וכן שיטת השו"ע הרב סי' כז ס"ב וז"ל: "צריך להניחה בגובה הבשר שבפרק הזרוע שבין המרפק (שקורין עלענבויען בל"א) להכתף, וזה המקום נקרא קיבורת, אבל לא יניחנה למעלה מהקיבורת דהיינו שלא יניחנה למעלה מחצי הפרק שבין המרפק לכתף, ואפילו בחצי התחתון של זה הפרק, לא יניח בתחתיתו ממש למטה מהקיבורת שנאמר ושמתם את דברי אלה וגו' צריכה שתהא שימה כנגד הלב וזהו קיבורת שהוא מכוון ממש כנגד הלב, לכן צריך שיטה את התש"י לצד הגוף מעט, בענין שכשיכוף הזרוע למטה תהא התש"י מכוין כנגד לבו ממש". עכ"ל. מבואר שיטתו שכל הבשר התפוח כשר, וכ"כ עוד בס"ה שכל הקיבורת כשרה להניח תפילין.

וכ"כ קיצור שו"ע סי' יוד ס"ג שכל הקיבורת כשרה. וכן דעת האריז"ל בשער הכוונות דרוש ו' שיש להניח תפילין רש"י ור"ת ביחד,

ותפילין של רש"י הי' מניח למעלה ושל ר"ת למטה סמוך למרפק, הרי דלכתחלה כל הקיבורת כשרה.

ופלא שכל שאר האחרונים לא ציינו דעת השו"ע הרב בזה. וראה בשו"ע הרב סי' לד ס"ד ו'אות חיים' (מונקאטש) סק"ד.



## הערות לקו"א הל' פסח, של הצ"צ או מהרי"ל?

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בקובץ מבית חיינו ח"ג, שנדפס זה עתה, (בעמ' 25) נדפסו חידושים בשם כ"ק אדמו"ר הצמח צדק לקונטרס אחרון הל' פסח סי' תלא; תלג; תלה-ו. ושם ע' 24 נדפס תצלום כתי"ק.

ולפום ריהטא נראה דמיון רב בין הכתב הזה לבין כתבו של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק. אמנם אחר העיון נראה לכאורה שהוא כתי"ק הרה"ק מהרי"ל מיאנאוויטש. וכן נראה מסגנון הדברים, הן במה שמתייחס אל כ"ק אחיו רבינו הזקן בשם "הרב" (שכן רגיל אצלו בכמה מקומות), והן בעובדה שהערות אלו נכתבו בתקופת רבינו הזקן, ומטרת כתיבת ההערות הן כמפורט בכותרת שלהם: "נכתב כדי להראות לפניו", שזה וכיו"ב ידוע לנו יותר מהרה"ק מהרי"ל, בשעה שהעתיק את שו"ע רבינו הזקן, ולא ידוע לנו מכ"ק אדמו"ר הצמח צדק, שיכתוב הערות כאלו בצעירותו בתקופת רבינו הזקן. גם בלא"ה אין לומר כן, שהרי כתב ידו הקדושה של אדמו"ר הצמח צדק בצעירותו לא היה דומה לכתב זה כלל, כי אם בתקופה מאוחרת יותר.

ולא יפלא הדבר שהכתב של הרה"ק מהרי"ל - באותה תקופה דומה מאד לכתב ידו של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק - בתקופה מאוחרת יותר; שהרי כבר היה דיון ארוך בנושא הזה בקובץ 'יגדיל תורה' בחוברות הראשונות, בקשר לכת"י של חלקים משולחן ערוך רבינו הזקן; עד אשר היו אלו שטענו בחוברת ו עמ' נז: "להעיר על הדמיון המפתיע שבין כת"י זה לכת"י של כ"ק אדמו"ר הצ"צ". ולמרות זאת הוכח אח"כ באופן ברור שהוא כתי"ק הרה"ק מהרי"ל, בסמיכות לשנים תקנ"ח-ט. ועד"ז הוא גם בכת"י שלפנינו, שהוא כנראה מאותה תקופה, וא"כ ברור שהוא כתי"ק הרה"ק מהרי"ל.

ואחר העיון נראה, שאחרי שהרה"ק מהרי"ל הקשה לפני רבינו הזקן על מ"ש בקו"א, הוסיף רבינו הזקן עוד כמה שורות כדי לתרץ קושייתו, שכן הקשה מהרי"ל על קו"א שבסי' תלא, שמלשון 'שמא

יתרשלו' שבראב"ד נראה שהוא רק לכתחלה ולא לעכוב, וכן נראה מלשון הס"ד שבגמרא שהוא משום זריזין מקדימין, ועל שני אלו מתרץ בקו"א: ואף שלא תיקנו חז"ל תחלת הלילה אלא כדי שלא יתרשלו' כמ"ש הראב"ד . . זריזין מקדימין . . וכיון שקבעו זמן אם כן מי שאינו בודק בתחלת זה הזמן . . נקרא עבריין.

אמנם המפתיע בזה היא העובדה, שבספריה נמצא טופס של הלי' פסח דפוס ראשון (קאפוסט תקע"ד), ועל הגליון של הקו"א הזה יש הערה באותו כת"י ובאותו תוכן; והיינו לומר שגם אחרי שאדה"ז תירץ את הקושיה האמורה שהקשה לו, עדיין חוזר ומקשה באותו תוכן. כדי לתת לכל אחד את האפשרות לעיין בעצמו בתוכן ובכתב, יבואו כאן תצלום והעתק ההערות, והקטע בקו"א השייך לזה:

קטע העיקרי בקונטרס אחרון: "וכן היא על כרחך דעת הראב"ד<sup>1</sup> ור"ן<sup>2</sup> ורבינו ירוחם<sup>3</sup> דסבירא להו זמן בדיקה הוא כשיש אור היום קצת והב"ח<sup>4</sup> והמ"א<sup>5</sup> פסקו כדבריהם, וא"כ הא דאמרינן בגמרא<sup>6</sup> דילמא מימשכא ליה שמעתתא ואתי לאימנועי ממצוה, היינו לומר דאפילו קודם שהגיע זמנה אסור להתחיל דילמא מימשכא ליה ואתי למנועי ממצוה, דהיינו שימנע בתחילת זמנה כמ"ש הרמב"ם ופרי חדש<sup>7</sup>, דאי משהגיע זמנה אף אם לא מימשכא ליה הרי הוא עושה איסור במה שלומד בתחילת זמנה ומדחה את המצוה לאחר כך לפי דעת הראב"ד וסייעתו".

הערות הרה"ק מהרי"ל: "רשימה מה שיש לעיין בדברי הרב בהלי' פסח שלו. נכתב כדי להראות לפניו":

"בסי' תל"א כ' בק"א וכ"ה ע"כ דעת הראב"ד ורי"ו ור"ן כו'. עי' בר"ן [בשם הראב"ד ראו לבדוק<sup>8</sup> כו', משמע לכתחילה, וגם הטעם

(1) בהשגות לבעל המאור ריש פסחים.

(2) ריש פסחים (א, סע"א).

(3) נתיב ה ריש ח"א.

(4) ס"ד.

(5) ס"ק א.

(6) ד, א.

(7) סוף ס"ק ב.

(8) לשון הר"ן שם (בשם הראב"ד): "שכתחילת הלילה שיש בו אור עדיין ראוי לבדוק כדי שלא יתרשלו או שלא ישכח . . ומכאן אתה למד שהב[דיקה] צריך להקדימו עם אור היום כדי שלא יתרשלו".

שלא יתרושל או שלא ישכח, משמע דר"ל שלא יתרושל כס"ד דגמ"ו משום דזריזין כו' או שלא ישכח לפי המסקנא משום שבני אדם מצויין כו'. וא"נ כיון שכ' הר"ן<sup>10</sup> גבי הא דאמר אביי הילכך כו' ועכוב מצוה כו' מבואר להדיא דלס"ד דזריזין כו' אין עכוב. וגם משמע בר"ן דאפי' למסקנא העכוב הוא משום שאור הנר יפה כו' ולא משום שבני אדם מצויין כו'. וגם מדהעתיק לשון רש"י באורתא דתליסר ליל יציאת י"ג כו' משמע דהעכוב הוא בלילה דוקא."

מ"מ ה"ז דומה לקורא ק"ש אחר חצי הלילה שנקרא עבריין ואף שאינו אלא משום סייג, עיין בעולת תמיד סי' רל"ה<sup>11</sup>. וכן משמע בגמרא דאמרינן וכי תימא זריזין מקדימין כו', וקשה למה תקנו חז"ל לכל ישראל שיבדקו אור ל"ד ועשו את כולם זריזים, מה שלא עשו כן בכל המצות שיתקנו שכולם יהיו זריזים לקיימן בתחילת זמנן, אלא ודאי דכל המצות הקבוע להם זמן על פי התורה או על פי חכמים כגון תפלה כנגד תמידין<sup>12</sup>, כיון שיש לסוף זמן עשייתה זמן קבוע כגון חצות לתפלת השחר צאת הכוכבים לתפלת המנחה, א"צ לקבוע זמן לתחלת

9 ד, ב: , וכי תימא זריזין מקדימין למצות נבדוק מצפרא . . אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה (ומפרש מהר"ל, שהטעם זריזין כו' הוא שלא יתרושל והטעם בני אדם מצויין כו' הוא שלא ישכח).

10 עוד הוכחה מביא מדברי הר"ן שם (א, ב) ד"ה אמר אביי: כיון שאמרת שאור הנר יפה לבדיקה בלילה יותר מביום ועכוב מצוה תלוי בדבר, לא ליפתח בעידנא, לא יתחיל להתעסק בשמעתא באורתא דתליסר נגהי ארביסר ליל יציאת י"ג שהוא כניסת י"ד והוא ליל בדיקת חמץ עד שיבדוק, דילמא משכה ליה שמעתיה וישכח מלבדוק.

11 ס"ק ג.

12 כמבואר בשוע"ר סי' פט ס"א וש"נ.

עשייתן שיעשו אותן דוקא בתחלת זמנן, דכיון שיש לסוף עשייתן זמן קבוע לא אתו למיפשע, אבל בדיקת חמץ שאי אפשר לקבוע זמן לסופה, שהרי עד סוף הפסח חייב לבדוק כמו שיתבאר בסי' תל"ה<sup>13</sup>, לכך הוצרכו לתקן זמן קבוע לתחילתן, והיינו שחייבים כל ישראל להתחיל הבדיקה בזמן ידוע, וכיון שאין לבדיקה זמן מצד עצמה כמו בתפלה וקריאת שמע, תקנו לה חכמים זמן, והיינו הקדמת זמן זריזין לפי הס"ד. וכיון שקבעו זמן, אם כן מי שאינו בודק בתחלת זה הזמן, אינו נקרא עצל אלא נקרא עבריין שעבר על גזירת חכמים, והוא הדין והוא הטעם לפי המסקנא."

ההערה שעל גליון קו"א דפוס ראשון: "צ"ע דהא הר"ן כ' הילכך כיון דאמרת שאור הנר כו' הרי שאינו מדחה עד שאין אורה יפה דהיינו למחר. וגם מדמסיים וישכח לבדוק משמע שאין לחוש אלא שמא ישכח לגמרי. ומ"ש ב' הראב"ד היינו דראוי לבדוק ולכתחלה משמע. ותדע דהא הטעם משום שמא ישכח או שמא יתשל, ושמא ישכח היינו הא חששא דאביי לפי' הר"ן, ושמא יתשל היינו לס"ד דמשום זריזין הוא. ומ"ש רבינו לקמן דמשום זריזין נמי קבעו הדבר חובה, ל[א] מ[שמע] הכי מדברי הר"ן במ"ש ועכוב מצוה כו' למסקנא דטעמא משום דאון[ר] הנ[ר] ולא לס"ד דמשום זריזין."

דעתי הו' דא ממשכנא לי' דרי הוא ערשה איפור במה שלומד בתחילת זמנה ומדרה את המצוה<sup>14</sup> לאחר כך לפי דעת הראב"ד וסיעתו ומהאי טעמא בריקת החמץ קודמת לק"ש וחפילה של ערבית לפי דעת הראב"ד וסיעתו כמ"ש הע"ש וכן הוא בפר"ח והוא פשוט וכן הוא דעת הרמב"ם וסמ"ג ומ"מ וכ"מ ולח"מ ראסרי ללמוד קודם צאת הכוכבים וקודם זמן ק"ש מוחר ללמוד<sup>15</sup> )

לכל

מאין מוס הוא סא. יבנה אפרי. ויט' ב' האב"ב  
 הי"ט בראוי אכרין ופתחא טאע ותבצ האטעק  
 פוס סא. יבנה או סא יתהל: יבנה הי"ט הא דאפרי. יבנה  
 הי"ט אב דאטעק פריזין הוא ויט' יבנה אפרי. יבנה  
 הכי יבנה אפרי. יבנה ופוס. יבנה ב' אפרי. יבנה ויט' דאטעק פריזין

## איסור מוקצה שבשלהבת

### הנ"ל

בשוע"ר סי' רעט ס"א: "כשהיה הנר דולק היה אסור בטלטול אפילו לצורך גופו ומקומו מפני שהיה בסיס לשלהבת הדולקת בו שהיא מוקצה ונעשה הנר מוקצה כמוה . . . וכן השמן . . . שנעשה בסיס לשלהבת שהוא מוקצה, וכן הפתילה נעשית ג"כ בסיס לשלהבת ואסור לטלטל מה שנשתייר ממנה כל אותה השבת".

המקור לסברא זו הוא בגמרא (שבת מז, רע"א): "הנח לנר שמן ופתילה הואיל ונעשה בסיס לדבר האסור". וברש"י שם ד"ה "לדבר האסור": "לשלהבת". ומבואר יותר במלחמות סופ"ד דביצה (יט, ב): "שלהבת שאסורה בטלטול מדבריהם". אמנם בכל אלו לא נתבאר הטעם שהשלהבת עצמה אסורה בטלטול, ומדוע לא תהיה השלהבת מותרת בטלטול כמו הנר עצמו שמותר (לולא היה בסיס לשלהבת).

ואין לומר שטעם האיסור לטלטל השלהבת הוא שמא יכבה; שהרי אין איסור כיבוי כשמטלטלים את הנר הדולק בשבת, וכל האיסור בזה הוא רק מטעם מוקצה, וכמבואר בשוע"ר לעיל סי' רסה ס"ה: "שאין איסור לנער הנר משום איסור כיבוי או הבערה כמו שיתבאר בסי' רע"ז". ושם בסי' רעז ס"ה: "הניח נר על גבי טבלא מבעוד יום ושכח לסלקו ממנה קודם שחשכה, ונצרכה לו הטבלא לטלטלה ולהשתמש בה בשבת, מנער את הטבלא והנר נופל מעליה על הארץ ומטלטלה לכל מקום שירצה, ובלבד שלא יתכוין לכבות הנר בניעור זה . . . ואם צריך למקום הטבלא, יכול לטלטלה עם הנר שעליה אפילו הוא של שמן לאיזה מקום שירצה". ולקמן סי' שיא סי"ד: "אם מטלטל מפני שצריך לו האיסור להשתמש בו איזה תשמיש המותר . . . כגון נר להשתמש לאורו במקום אחר". וא"כ נשאלת השאלה מדוע באמת אסורה השלהבת מטעם מוקצה.

ואולי יש לבאר זאת על פי המבואר בשוע"ר לקמן סי' תקב ס"ח: "לא התירו לטלטל עצים אלא להסקה בלבד, לפי שהן עומדין ומיוחדין לכך, אבל שלא לצורך הסקה, אסור לטלטלן אפילו לצורך גופן ומקומן, מפני שאין עליהם תורת כלי כלל והרי הן כאבנים שאסור לטלטלן". והיינו שאף שעומדים ומיוחדים להסקה אין עליהם תורת כלי עי"ז, כיון שכל תשמישם הוא ע"י שמכלים את מציאותם, א"כ אין יכול לירד עליהם שם כלי בשביל כך.

ואפילו לדעה הב' שם, שמותר לטלטל העצים ביו"ט אפילו שלא לצורך הסקה, ומבואר הטעם לקמן סי' תמו קו"א ס"ק ג': "אבל התוספות והרא"ש חולקין על זה וכן פסק הטור ורש"ל וט"ז דיש תורת כלי על עצים ביום טוב ומותר לטלטלן כדין כלים שמלאכתן להיתר", היינו דוקא בעצים שהם עכ"פ מציאות קיימת, שאפשר להשתמש בה כל מיני השתמשויות, אלא שרגילים להשתמש בהם תשמיש המכלה את מציאותם; משא"כ השלהבת שאין לה שום מציאות קיימת, בזה מודים כולם שאין עליה תורת כלי ואסורה בטלול.

אמנם צ"ע לפי"ז, שא"כ היה צריך להאסר טלול הנר הדולק אף ביו"ט, מטעם שהוא בסיס לשלהבת שהיא מוקצה מטעם שאין עליה תורת כלי. ואולי הטעם דמותר, מאחר דמותר להדליק את הנר, א"כ אין אנו יכולים לאסור את השלהבת היוצאת מהנר.

ומה שצריך עיון למעשה לפי זה הוא בגחלת של מתכת, כמו נר חשמלי או כירה חשמלית, כשאין בה שלהבת בפני עצמה רק המתכת הלוהטת, והרי המתכת בודאי יש עליה תורת כלי, וא"כ יהי' מותר לטלטלה בשבת. ולפי"ז מותר לטלטל פנס מאיר בשבת, או אפילו מגורת לילה שמחוברת לתקע חשמלי, ואם יהיה החוט ארוך יהיה מותר לטלטלו גם מחדר לחדר. ועדיין צ"ע בכל זה.



## הבנת הלשון בתפילה ובברכת המזון

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שוע"ר סי' קפה סעי' א: "ברכת המזון נאמרת בכל לשון, שנאמר וברכת את ה' וכו' בכל לשון שאתה מברך. . אבל אם אינו מכיר הלשון, אינו יוצא ידי חובתו, ואפילו בלשון הקודש שאין אני קורא בו וברכת את ה' אלקיך, כיון שאינו מבין תיבות הברכה שמוציא מפיו, ואע"פ שידוע למי מברך וכוונתו לברך ה' בתיבות אלו, וכ"ש אם לבכו פונה לדברים אחרים בשעת אמירת הברכות. . ולכן הנשים ועמי הארץ שאינם מבינים לשון הקודש, חייבים לברך ברכת המזון בלשון שמבינים ולא בלשון הקודש. . ויש אומרים שבלשון הקודש יוצא אדם ידי חובתו אע"פ שאינו מבין הלשון, משא"כ בשאר לשונות. . כן נוהגין, אע"פ שראוי להחמיר כסברא הראשונה."

עיינ ב'ערוך השלחן' סק"ז, שהקשה על הא דכתב רבינו שאם אינו מבין התיבות של הברכה לא יצא, אע"פ שיודע למי מברך, והקשה ה'ערוך השולחן', שלכאורה הרי חסרון כוונה אינו מעכב גם בק"ש רק בפסוק שמע ישראל ובתפלה רק באבות, עיינ שם.

וכדי להבין דעת רבינו, וגם להבין מה שאמר רבינו - שהעולם נוהגין לסמוך על הדעה שאם מברך בלשון הקודש יוצא, אע"פ שאינו מבין מה שהוא אומר, והוא דעת רש"י הובא ברא"ש ותוס' במס' ברכות (מה, ב), ולכאורה שיטת רש"י מבוססת על הא דאיתא במגילה יז, א "לועז ששמע אשורית יצא". והא התוס' והרא"ש מקשים על רש"י, שהגמרא גופא אומרת שם דמגילה שאני משום "מצות קריאה ופרסומי ניסא"? ולכאורה צריך להבין דעת רש"י, ובפרט דהמנהג הוא כרש"י דמברכין בלשון הקודש אע"פ שלא מבינים הלשון, וכדברי רבינו.

והנראה לומר בדעת רש"י, דבמשנה (שם) איתא "קורין אותה ללועזות בלעז והלועז ששמע אשורית יצא". והנה מהא דאיתא במשנה שקורין אותה ללועזות בלעז, מוכח דהעיקר הוא שיבינו השומעים המגילה, וע"כ הקשתה הגמ' מדוע יוצא הלועז ששמע אשורית, "והא לא ידע מאי קאמרי". ועל זה מתרצת הגמרא, שבמקרא מגילה העיקר אינו הבנת כל הפרטים, כ"א העיקר הוא קריאה ופרסומי ניסא, וע"כ משום החשיבות של לשון קודש נחשבת קריאת המגילה "קריאה", אע"פ שאינו מבין הלשון. ובנוגע לענין של פרסומי ניסא כותב רש"י, שאע"פ שאין יודע מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרין מה היא הקריאה הזו ואיך היה הנס ומודיעין להן. ז.א. שכיון שיש קריאה וגם ידיעה שטחית בנוגע להנס יצא.

וכמו כן סובר רש"י בנוגע לברכת המזון, שאם מברך בלשון הקודש וגם יודע בכללות למי מברך ושהוא מברך את ה', נקראת ברכה. וכיון שרש"י סובר שמספיק ידיעה כללית למי מברך, על כרחך צריך לומר שתוס' והרא"ש החולקים על רש"י, סוברים שאין מספיקה כוונה כללית, כי אם צריך המברך להבין תיבות הברכה, ובזה אתי שפיר דעת רבינו שאינו מספיק מה שהמברך יודע למי מברכין.

ובנוגע לקושיית ה'ערוך השלחן' מק"ש ותפילה, עיינ בדברי רבינו בסוף סעיף ב', ועל פי דבריו שם מתורצים כל הקושיות של ה'ערוך השלחן'.



## תיקון לקשו"ע הוצאת קה"ת

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בקיצור שו"ע הל' רבית (סי' סה סעי' ב) כתב, וז"ל: "מי שנכשל ולקח רבית מחויב להחזירה (מלבד רבית מוקדמת ורבית מאוחרת)". עכ"ל. וב'קיצור שו"ע עם פסקי שו"ע אדה"ז' (הוצ' קה"ת) שם מוסיף ע"ז הגר"ל ביסטרצקי שליט"א - אחרי המילים "מחויב להחזירה", וז"ל: "אם בא לצאת ידי שמים" ע"כ. ומקורו (כמו שציין שם) משו"ע אדה"ז הל' רבית סעי' ד.

הלומד הל' זו מבין שלדעת הקיצור - הלוקח רבית מחויב להחזירה ולדעת אדה"ז - מחויב רק אם רוצה לצאת ידי שמים. ודבר זה צע"ג, ולענ"ד נראה שהוא עוות גמור לדינא, ובפרט בדינא דאורייתא, וצריכים לתקן זה בהוצאות הבאות, וכדלקמן:

דהנה בגמ' ב"מ (סא, ב) "א"ר אלעזר רבית קצוצה (פי' רבית דאורייתא שהוא בדרך הלואה בדרך קצוב)<sup>1</sup>, יוצאה בדיינין. אבק רבית (פי' רבית דרבנן בדרך מקח)<sup>2</sup> אינה יוצאה בדיינין. ר' יוחנן אמר אפי' רבית קצוצה נמי אינה יוצאה בדיינין . . מ"ט דרב יוחנן . . ויראת מאלוקיך למורא ניתן ולא להשבון". ע"כ.

ולהלכה נפסק הדין כר' אלעזר - דרק רבית קצוצה שהיא מדאורייתא, יוצאה בדיינין, ולא אבק רבית. וכך נפסק להלכה ברמב"ם טור ושו"ע ללא עוררין, אלא דלשיטת ר' יוחנן יש גם השלכות למעשה.

דבשו"ע יו"ד סי' קסא סעי' ב פסק המחבר, וז"ל: "אבק רבית אינה יוצאה בדיינין, ואם בא לצאת ידי שמים חייב להחזיר (מלבד רבית מוקדמת ומאוחרת אפי' לצאת ידי שמים אינו חייב להחזיר)". ע"כ. המקור לחיוב לצאת י"ש הוא מהנמוק"י ועוד ראשונים, וטעמם הוא

(1) לשון השו"ע סי' קסא סעי' ה - מיוסד עה"פ "את כספך לא תתן לו בנשך", ומבואר ברמב"ם הל' מלוה פ"ו הל' מ שהוא בשעת ההלואה. עיי"ש.

(2) לשון הרמ"א סי' קסא סעי' א מהטור, והטעם שקראו אבק, ראה רש"י סוכה דף מ, ב ד"ה "דר' יוסי", שהוא כמו אבק לה"ר, שאינו לה"ר גמור אלא צד לה"ר, כמו אבק העולה מדבר הנכוש.

ממה שמוכח בגמ' אליבא דר' יוחנן דס"ל רק דאינה יוצאה בדיינים, דאפ"ה חייב לצאת ידי שמים, כדאמרין למורא ניתן ולא להשבון, דמשמע דמ"מ מיראת שמים חייב להחזיר, וא"כ ה"ה לדידן באבק רבית, דאע"פ שאינה יוצאה בדיינין, מ"מ חייב לצאת ידי שמים.

נמצא מבואר מכ"ז, דברבית דאורייתא דאיכא על המלוה (שקבל רבית) מ"ע ד"וחי אחיך עמך", וכמ"ש בגמ' "אהדר לי כי היכי דניתי בהדך", הוא דמוציאין ממנו, והיינו שכופין אותו לקיים מ"ע זו המוטלת עליו. אבל ברבית שאיסורו מדרבנן לא חייבוהו בהשבה, לכן אין כופין אותו - ורק אם בא לעשות תשובה על העבירה שעשה ולצאת ידי שמים חייב להחזיר.

וכן נפסק להלכה בשו"ע אדה"ז הל' רבית ס"ד וזלה"ק: "ואם עבר או טעה ונטל אבק רבית צריך להחזירו אם בא לצאת ידי שמים". עכלה"ק.

ומעתה צע"ג על ההוספה הנ"ל על הקיצוש"ע שם, דמדבריו משמע דכל המקבל רבית, אפי' רבית דאורייתא, מחוייב להחזירה רק אם רוצה להחמיר ע"ע ולצאת ידי שמים, וזה טעות גמורה לדינא, דרק באבק רבית אמרינן כן, וכמו שמוכח משו"ע אדה"ז דלעיל (שהוא עצמו מציין) ואילו ברבית דאורייתא מחוייב להחזיר מן הדין.

ובאמת, דברי הקיצור מדוייקים מאד, דבשניהם, הן רבית קצוצה והן אבק רבית יש חיוב השבה, רק דשונה חיובם, דבר"ק החיוב הוא דאורייתא, ובא"ר החיוב הוא לצאת שמים דמחוייב לתקן מעשיו<sup>3</sup>. ואם להוסיף על דבריו משו"ע אדה"ז, הי' צריך להיות "וברבית דרבנן רק לצי"ש", וכדומה.

ועוד נימא, דדברי הקיצור שו"ע מדוייקים מאד להפליא, דהנה בהאי כללא דאמרנו לעיל בענין יוצאה בדיינין, מצינו בפירושה מחלוקת רבתי בפוסקים. דהנה רש"י בב"מ שם בד"ה "רבית קצוצה" כתב, וז"ל: "וכופין אותו ב"ד להחזיר אם תובעו בחייו", ע"כ.

וכ' הט"ז סי' קסג ס"ק ג דמדברי רש"י אלו מבואר דחיוב ההשבה הוא רק אם הלוח תובעו שיחזיר לו הרבית, אבל אם אינו תובעו, לא.

(3) דאילו הי' חיוב השבה ברבית דרבנן, היו כופין ע"ז ג"כ, כמ"ש תוס' כתובות פו, א דגם על מ"ע דרבנן כופין, ודלא כרש"י שם - כ"ז מפירוש 'עמק דבר' על שו"ע שם.

ובקצוה"ח סי' ט סק"א פי' דכל זמן שאין הלוח תובעו, אין כלל מצוה על המלוה להחזיר, דכך היא המצוה, שכאשר הלוח תובע את הרבית, יחזירו לו, אבל כל זמן שאינו תובע, ליכא מצוה. ואם המלוה החזיר קודם שתבע הלוח מתנה בעלמא היא דיהיב ליה<sup>4</sup>, אך לדינא כתב הקצות דלא כהט"ז, דאפי' בלא תביעה מחוייב המלוה להשיב. וכן דעת הסמ"ע.

אבל הרבה אחרונים כמו החו"ד והב"ח והתומים 'שער משפט' ושו"ת 'שבות יעקב' (הנד' בפ"ת חו"מ סי' ט שם), הסכימו להט"ז (והמהרש"ם ח"א סי' כ כותב שזהו דעת רוב פוסקים).

ונמצא דהא דכתב הקיצור "מחוייב להחזיר", מוכח דס"ל כהקצות ודעימי' (ודלא כהט"ז) דיש חיוב השבה תמיד ואפי' בלי תובעים, ואפ"ל דאם יש חיוב השבה ברבית דאורייתא אפי' בלא תובעים, יש ג"כ חיוב השבה ברבית דרבנן אפי' בלא תובעים, ומחוייב להחזיר הרבית (מטעם לצי"ש), וכמו שהארכנו לעיל.



## מקור האיסור לשנות דיבור

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בשוע"ר דיני מכירה ומתנה ס"ב כותב בא"ד: "ומ"מ בשעה שאומר לו ליתן לו, צ"ל בדעת גמורה ולא יהא בדעתו לשנות, כי לדבר אחד בפה ואחד בלב אסור מן התורה שנאמר איפת צדק והיין צדק יהיה, מה ת"ל היין צדק והלא היין בכלל איפה, אלא שיהא היין שלך צדק ולאן שלך צדק".

---

(4) דכן מבואר בפוסקים, דיש לו חיוב לתקן מה שקלקל. וצ"ע אם זהו גם לדעת שו"ע אדה"ז הנ"ל, דכתב צריך להחזיר אם בא לצי"ש. והא דכתב הקיצור שו"ע - מהרמ"א דלעיל - דברבית מוקדמת ומאוחרת אפי' לצאת ידי שמים אינו חייב להחזירה - וכן נפסק גם בשו"ע אדה"ז סעי' ז - מבואר בפוסקים דרבית מוקדמת ומאוחרת קולא מאבק רבית, וכמ"ש ברשב"א הובא בב"י, והביאור ראיתי בס' 'ביורו הלכה' סי' קסג סעי' ב, דהוא משום דאיסור רבית הוא רק בדבר שנוכל להגדירו בשם ריבוי וחסר, משא"כ רבית מוקדמת ומאוחרת, שהוא למשל שהלוח שלח מתנה להמלוה, אי"ז ריבוי ממונו של הלוח, ודו"ק.

לכאורה מבואר, דהאיסור דאורייתא הוא, אם בשעת האמירה דעתו לשנות, אבל אם בשעת האמירה חשב לקיים דברו ואח"כ חזר בו, ע"ז כתב בס"א: "הרי החזור בו ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו, כי ראוי לאדם לעמוד בדיבורו, כמ"ש שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב וגו'". ומשמע שלחזור בו מדיבורו הוא דין מתקנת חכמים.

ובהל' משם ומתן או"ח סי' קנו ס"ב כותב בא"ד "ויזהר לישא וליתן באמונה, שלא יחליף את דבורו שנאמר והין צדק יהיה לך, שיהיה הן שלך צדק ולאוי שלך צדק, כלומר, כשאתה מדבר הן או לאו קיים דבריך והצדק אותם". הרי שמצטט הפסוק "הין צדק" להדין שלא יחזור מדיבורו, ואם כן הוא דין דאורייתא.

ובסוגריים מציין כמה מקורות, ומהם גם משמע שסוברים דלכאורה הוא דין מדרבנן. שכותב "ועיין ברמב"ם פ"ה מהל' דעות הי"ג", ושם כותב הרמב"ם: "משאו ומתנו של תלמיד חכם באמת ובאמונה, אומר על לאו לאו ועל הן הן. . אינו מחייב עצמו בדברי מקח וממכר במקום שלא חייבה אותו תורה, כדי שיעמוד בדבורו ולא ישנהו", הרי מפורש שהוא דין בתלמיד חכם ולא דין דאורייתא השווה לכל נפש.

ועוד מציין פ"ז מהל' מכירה ה"ח", שכותב: "הנושא ונותן בדברים בלבד הרי זה ראוי לעמוד לו בדיבורו. . וכל החזור בו. . ה"ז ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו". ושוב מציין "ובפי' המשניות סוף שביעית" שם כותב: "אמנם מי שמקיים דבריו ומחייב עצמו במקחו וממכרו אפילו בהסכם ובהבטחה בלבד, אע"פ שלא היתה שם משיכה, רוח חכמים נוחה הימנו, ואמרו עליהם השלום "והין צדק" שיהא הין שלך צדק, כלומר שאם הבטחת במשהו קיים דבריך". וכן מציין "של"ה במסכת חולין שלו דף קיד, א גבי ענין מו"מ באמונה", ושם לאחרי שמעתיק במשנה בסוף מס' שביעית וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה הימנו, הא שאינו מקיים את דברו אין רוח חכמים נוחה הימנו, ושקו"ט בדברי המשנה וכו', ובתו"ד כותב "ודבר זה רמיזא אפילו באורייתא", ומעתיק דברי הגמ' ב"מ דף מט הלימוד מ"הין צדק", עיי"ש בדבריו.

וקשה, איך מביא אדמוה"ז הפסוק "הין צדק", שבהל' מכירה הביאו כמקור ל"אסור מן התורה", כאן בסי' קנו לגבי דין שפירש בהל' מכירה

שהוא איסור מדרבנן, ובפרט שכך משמע מפורש במקורות המצויינים בסי' קנו. וצ"ב.

ב. והנה בשו"ע סי' רד ס"ז כותב המחבר "הנושא ונותן בדברים בלבד, ה"ז ראוי לו לעמוד בדבורו. . וכל החזור בו בין לוקח בין מוכר אע"פ שאינו חייב לקבל מי שפרע, ה"ז ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו". והסמ"ע ס"ק יב כותב "ראוי לו לעמוד בדיבורו דרז"ל אמרו מ"ש הין צדק שיהא הין שלך צדק".

הרי הסמ"ע הגם שמפרש דברי השו"ע המפורשים לגבי דין דרבנן, מצטט הפסוק הין צדק. ואוי"ל דהא"נ כו"ע סברי דלשנות דיבורו הוא איסור דרבנן הנלמד מהפסוק שארית ישראל וגו', אבל סמכוהו אקרא דהין צדק, וכמדויק בדברי השל"ה הנ"ל "ודבר זה רמיזא אפילו באורייתא", ולכן גם מציין להשל"ה בנוסף לדברי הרמב"ם בכמה מקומות כנ"ל לבאר שהפסוק הין צדק מרמז ג"כ על דין זה, אבל אה"נ איסורו הוא רק מדרבנן כמפורש בהל' מכירה.

שוב ראיתי בספר 'אמרי יעקב' על שו"ע ר חו"מ כותב בעמ' ד' ביאורים, דכוונת הסמ"ע הנ"ל היא אסמכתא בלבד, עיי"ש אריכות דבריו, וכנראה שנעלם ממנו בשעת מעשה דברי אדמוה"ז בסי' קנו. אבל כנ"ל נראה שעכ"פ צדקו דבריו גם לפרש דברי רבינו בשולחן, ודו"ק.

ועיין ב'כסף הקדשים' הל' מכירה כאן, מה שחקר בפסוק זה שלא נתפרש שהוא אסמכתא, עיי"ש.



## קיום החלטותיו שבמחשבתו

### הנ"ל

בשו"ע ר הל' מכירה ה"א "וירא שמים יש לו לקיים אפילו מחשבות לבו, שאם חשב וגמר בלבו למכור לו בסכום זה והלה לא ידע ממחשבתו, והוסיף לו על סכום זה, לא יקח ממנו כי אם סכום זה שגמר בלבו, לקיים מה שכתוב "ודובר אמת בלבבו", וכו' עיי"ש. ומקור הדברים הוא דברי השאילתות שאילתא לו המובא ברשב"ם ב"ב פח, א, וברש"י מכות כד, א הסיפור של רב ספרא, עיי"ש.

ועד"ז כתב אדמוה"ז בשו"ע ר סי' קנו שם, וראה ג"כ טור חו"מ סי' ר', שהביא דמידת חסידות שלא לחזור, כיון שגמר בלבו ליקחנו.

ומקורו הוא, הא דרב ספרא כמבואר בכ"י שם. וצ"ב מדוע השמיט הרמב"ם הן בהל' דעות והן בהל' מכירה דין זה דהיר"ש יקיים אפי' מחשבות לבו, אף שפסק כי הא דרב ספרא בפ"ה מהל' מעשר ה"א "ואם היה ירא שמים משגמר בלבו מעשר ואח"כ יחזיר למוכר אם רצה להחזיר", ועיי"ש בכס"מ.

אמנם, בהל' דעות פ"ה הי"ג יש גירסא ברמב"ם שהת"ח "מחייב עצמו בדברי מקח וממכר במקום שלא חייבה אותו תורה" (והכס"מ כותב שהגירסא היותר נכונה היא "אינו מחייב עצמו"), ואוי"ל שהפ' ברמב"ם הוא כשהתחייב במחשבתו, שאף שמדברי תורה אינו חייב לקיים מחשבתו, בכ"ז כיון דבת"ח עסקינן שהוא בפשטות גם יר"ש, מקיים גם מחשבותיו, כי הא דרב ספרא הנ"ל.



## תולין להקל בחמץ שנתערב ונפלה חתיכה א' לים

**הרב מנחם מענדל רייצס**  
קרית גת, אה"ק

בשו"ע אדה"ז סתמ"ז סי"ד: "חמץ בפסח שנתערב יבש ביבש, כגון חתיכת חמץ באלף חתיכות מצה ונאבדה אחת מהחתיכות מן העולם לגמרי כגון שנאכלה בשוגג או שנשרפה, הרי כל התערובות מותר אפילו באכילה, שאנו תולין לומר אותה החתיכה של חמץ היא שנאבדה מן העולם" וכו'.

והנה, מקורו דאדה"ז כאן הוא במג"א סתס"ז סק"ד, אבל שם כותב סתם שחתיכת החמץ נאכלה, ואדה"ז הוסיף והביא דוגמה "(ונאבדה מן העולם - כגון שנאכלה בשוגג או) שנשרפה". ומקור הסוגיה בטוש"ע יורה דעה סי' קי. ולא מצאתי לע"ע בגמרא, בטוש"ע ונ"כ, שיביאו דוגמה זו "שנשרפה", אלא בכ"מ מובא הדוגמה מ"נפלה לים". וצ"ב בזה שהשמיט אדה"ז הדוגמה המקובלת של "נפלה בים", והביא דוקא הדוגמה "שנשרפה".

ואולי נקודת הענין תבאר, ע"פ הדגשה נוספת בל' אדה"ז שלא מצאתי בפוסקים אחרים, והיא שכותב "נאבדה אחת מהחתיכות מן העולם לגמרי" - משא"כ בטוש"ע ונ"כ שכתבו "נאבדה אחת מהחתיכות מן העולם" סתם, ללא הוספת "לגמרי".

ויש לומר שהא בהא תליא. שכיון וכאן מדובר על חמץ, שצריך שיהיה נאבד מן העולם לגמרי, לכן תולים להקל דוקא כשנשרפה, שאז הוי איבוד מן העולם לגמרי, משא"כ בנפלה לים שאין זה איבוד לגמרי, ש"הרי הוא שט על פני המים ויוכל אדם המהלך בספינה ליהנות ממנו" (ל' אדה"ז סתמ"ה ס"ד). ולפ"ז רמז כאן אדה"ז חידוש ממש לדינא, - שבחמץ נתלה להקל דוקא כשנשרף או נאכל, ולא כשנאבד מן העולם בדרך אחרת, כגון נפל לים, - שלא מצאתי לע"ע בשאר פוסקים. וראה בפרמ"ג על מ"א סתס"ז שם שנקט בפשטות להשוות נפל לים לנאכל גם לענין חמץ. ועצ"ע.



### פת הבאה בכיסנין [גליון]

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק

בגליון הקודם - תתלו (עמ' 55), השיג הרב א.י. הכהן סילבערבערג עמ"ש בקשר לאיזה ברכה יש לברך על שניצל, וברצוני להקדים שבהל' ברכות צריכים מאד להזהר לברך ברכה הראוי', וכמ"ש אדמוה"ז בשו"ע סי' רטו סעי' ג "כל המברך ברכה שאינה צריכה, הרי זה נושא ש"ש לשוא, והרי הוא כאלו נשבע לשוא...". ולכן מי שמחדש ע"ד עצמו לא כפי הנהוג מכבר, ה"ה לוקח ע"ע אחריות גדולה, וד"ל.

בגליון תתלה (עמ' 117) כתבתי, שהיות ונתינת הקמח מצה או פירורי לחם בשניצל אינם כדי לשפר את טעם הבשר או הדג, אלא הכוונה היא שהטיגון יהי' יותר מוצלח, על כן מברכין עליו 'שהכל'. והוא מיוסד עמ"ש אדמוה"ז בסדר ברכת הנהנין פ"ג הל' ג וכן הוא במחבר בשו"ע סי' רח סעי' ב, מיוסד על הרמב"ם בהל' ברכות פ"ג, שדוקא אם נתינת הדגן היא כדי שהדגן יוסיף טעם בתערובת, מברכין במ"מ, אפי' אם הדגן אינו עיקר התבשיל וגם מעט, אבל אם נתינת הדגן היא כדי לדבק או ליתן צבע או ריח, אז הוא טפל לתערובת.

ולכן הדגשתי, שנתינת הדגן בשניצל אינה כדי שטעם הדגן יוסיף טעם בשניצל, אלא כדי לטגנו טוב יותר, ועוד שאין כוונתו באכילתו לאכול גם דגן, אלא עיקר כוונתו היא בפירוש לאכול בשר או דג.

וע"ז השיג הרב הנ"ל, שכל העוסקים בכישול ששאל, ענו לו, שנותנים את הקמח כדי לשפר הטעם. אבל חבל שלא בירר אצל העוסקים בכישול - איך זה בדיוק משפר את טעם השניצל. האם טעם הקמח מצה משפר את טעם הבשר או הדג, או שהטיגון המוצלח ע"י הקמח מצה, משפר את טעם השניצל עקב היותו רך ופריך ולא שרוף שאז אעפ"י שהשיפור נגרם ע"י הקמח מצה, הרי הוא טפל ומברך שהכל.

וביררתי אצל טבחים מקצועיים, ואמרו לי שא' היסודות שלומדים בב"ס לטבחות איך לטגן שניצל וכו', הוא, שהוספת הקמח מצה היא, כדי שלא יתייבש הבשר ויתקשה או ישרף ושיהי' רך ופריך. ובעצם זה דבר פשוט כ"כ, שכל א' יכול לראות בעצמו ההבדל, אם מטגנין שניצל עם קמח מצה או בלי קמח מצה.

וראיתי בשו"ת אבנ"ז או"ח סי' לח, שנשאל איזה ברכה מברכין על קציצות בשר שמוסיפין לו קמח ולחם, והשיב "חקרתי אצל העושים מאכל הזה . . והכוונה בעירוב הלחם, ואמרו לי שהוא כדי לדבק הבשר ויהי' מרופרף (לויז בלע"ז) קל לאכול, ואמי תחי' אמרה לי שהכוונה ג"כ שיהי' הנפוח רב". עיי"ש שהמסקנא היא שמברך שהכל כיון שהקמח הוא רק כדי לדבק והוי טפל.

וכן ראיתי בשו"ת 'באר משה' ח"ה סי' סא, שפוסק שבשניצל מברך שהכל, כיון שנתנית הקמח מצה היא רק כדי שיטוגן יפה, ולכן הוא טפל, וכן אין כוונתו באכילתו לאכול את הדגן, אלא כוונתו לאכול הבשר או הדגים, וכן אין שמו של הדגן נק' על השניצל.

וכן שם בסי' סב הוא פוסק בקשר לגעפילטע פיש שברכתו שהכל, כיון שנתנית הקמח מצה היא כדי לדבקם או לעבותם שיהי' רכים, ומוסיף שלא שמענו ולא ראינו מעולם שמישהו יברך על געפילטע פיש במ"מ. [ואכן לפי דברי הרב הנ"ל היו צריכים לברך על 'געפילטע פיש' - במ"מ].

וכן מביא בספר ברכת הנהנין במ"מ בשם דודו הגרש"ז אויערבאך ז"ל, "שמאחר שהציפוי נעשה רק לדבק, שהוא שהמאכל יטוגן היטב, ולא יוקשה הבשר, א"כ, אף שבמציאות הוא נותן טעם בתבשיל, אבל עכ"פ מטרתו אינה אלא שיטוגן היטב, ממילא מברך עליו שהכל.

וכן כותב בספר 'וזאת הברכה' בבירור הלכה פרק כ, "יש לדון בשניצל האם המעטה של השניצל נחשב לדבר שמתבל את המאכל העיקרי, כדוגמת מלח או פלפל, שאז בודאי אין המעטה מעיקר

התבשיל, ואפי' שרוצים להטעים את המאכל, ברכתו שהכל, או שנאמר, שהמעטה של פירורי הלחם מצטרפת לעיקר שם המאכל, שהרי מצינו שמוכרים פרוסות עוף במיוחד לעשות ממנו שניצל, ויש צד לומר שמעטה השניצל המשנה את טעם המאכל מצטרף לעיקר שם המאכל, אז תהא ברכתו במ"מ, כמובן אם המעטה בא כדי שלא ישרף המאכל, בודאי הוא טפל למאכל, אך מבואר בספר 'פרי תואר' (קיג יד) שאם עיקר הכוונה במעטה היא כדי שלא ישרף המאכל, אף שהוא גם נותן טעם, כיון שאין עיקר כוונתו לטעם, ברכתו כברכת המאכל.

למעשה כבר הכריעו הפוסקים, שהמעטה נחשב כתבלין וברכת השניצל היא שהכל. וכן פסק הרב מארלאו ז"ל במדריך הברכות - שברכתו שהכל, ומציין לספר 'פרי תואר' הנ"ל. וכן כותב בפשטות בספר 'ילקוט יוסף' שברכתו שהכל אפי' אם הציפוי הוא עב, כי כל כוונתו היא כדי לדבק שיטוגן טוב ולא כדי לסעוד הלב.

ולסיכום מכל הנ"ל נראה ברור, שרק אם נתינת הקמח מצה או פירורי לחם היא לשיפור טעם התבשיל, דהיינו שטעם הקמח מצה או פירורי לחם משפר את התבשיל, אז הדין הוא שברכתו במ"מ, אעפ"י שהדגן אינו עיקר התבשיל. אבל אם כוונת נתינת הדגן בתבשיל היא לענין צדדי, כגון לדבק התבשיל או להכניס בו צבע או ריח או שיטוגן יותר טוב, כמו בשניצל או בקציצות בשר ודג, אז אעפ"י שבסוף זה משפר טעם התבשיל, ברכתו שהכל, כי הוא טפל לתבשיל.

ולכן עפ"י הנ"ל, נראה ברור ונכון מנהג העולם שמברכים שהכל על שניצל או קציצות דג ובשר, ובדין זה אין הבדל בין אדה"ז לשאר הפוסקים.



## פשוטו של מקרא

פירוש רש"י בתיבת "גם"

הרב וו. ראזענבלום  
תושב השכונה

בגליון תתלה (עמ' 142), ובהמשך לזה בגליון שלאחריו - תתלו (עמ' 59), כתבתי, שמצאתי שרש"י מפרש תיבת "גם" או "וגם" כו

פעמים בכל התורה, והבאתי שם כל פירושי רש"י שמצאתי על תיבות אלו. ושאלתי שם: הרי יש יותר ממאה פעמים בכל התורה שאין רש"י מפרש תיבות אלו, וצריך להבין הטעם בזה.

וכתבתי שם, שהגם שברוב הפעמים מובן בפשטות למה אין רש"י מפרש תיבות אלו, והיינו מפני שמוכן בפשטות מן הכתוב או מתוכן הדברים של הפרשה, לאיזה חידוש או הוספה מתכוון הכתוב בהדגשת תיבות אלו, עד שאין צריך לשום ביאור של פירש"י על זה.

ולדוגמא: (1) "...וגם גמליך אשקה וגו'" (חיי שרה כד, יד) שתיבת "גם" מוסיפה חידוש, שלא רק לאליעזר תשקה, אלא גם לגמליו. (2) "...הננו עבדים לאדוני גם אנחנו..." (מקץ מד, טז), שתיבת "גם" מוסיפה חידוש, שלא רק בנימין יהי עבד, אלא כל האחים יהיו עבדים.

אבל באותן המקומות שאין החידוש או ההוספה שכתובות "גם" או "וגם" מובנים בפשטות, שם קשה, למה לא פירש רש"י כלום על דרך שפירש בכל שאר כו המקומות.

ואם כנים הדברים, דהיינו שמה שרש"י אין מפרש הוספת "גם" או "וגם" ברוב הפעמים, הוא מפני שהחידוש או ההוספה שתיבות אלו מדגישות, מובנים מפשטות הכתובים כמו שכתבתי לעיל, צריך עיון:

(א) רש"י פירש בד"ה "ותתן גם לאישה" (בראשית ג, ו): "שלא תמות היא ויחי" הוא וישא אחרת". ובד"ה "גם" (שם) פירש: "לרבות בהמה וחי". ולכאורה צריך להבין, הרי מובן בפשטות מה שתיבת "גם" באה להדגיש, דהיינו, שלא זו בלבד שחטאה חוה בעצמה בזה שאכלה מעץ הדעת, אלא גם נתנה לאדם והחטיאה גם אותו.

ואם תאמר שלהשמיענו חידוש זה לא הי' הכתוב צריך לכתוב "גם", שזה דבר פשוט מאוד שנתנה גם לאדם, עד שאין בזה שום חידוש, ודי הי' להשמיענו זה במה שכתוב "ותתן לאשה" בלא תיבת "גם", אם כן, צריך להבין ד"ה הראשון של פירש"י שם, דהיינו, למה צריך רש"י ליתן טעם לזה שחווה נתנה מהעץ הדעת לאדם "שלא תמות וכו'", הרי זה דבר הפשוט שתתן גם לבעלה.

בסגנון אחר קצת: ממה נפשך, אם מה שכתב בפסוק תיבת "גם" היא לרבות בהמות וחיות, כמו שכתב רש"י בד"ה השני, ולא רק לעצם

החידוש שנתנה גם לבעלה (מפני שזה דבר פשוט מאוד\*, ואין צריך להדגיש זה בתיבת "גם", ותיבת "גם" נכתבה להודיענו חידוש גדול יותר), אם כן, למה צריך רש"י בד"ה הראשון ליתן טעם למה שנתנה חוה מעץ הדעת גם לאדם (שלא תמות וכו'), הרי זה דבר פשוט.

ולאידך גיסא, ממה שצריך רש"י בד"ה הראשון ליתן טעם למה שנתנה חוה מהעץ הדעת לאדם, הרי צריכים לומר שאין זה דבר פשוט כל כך, אלא צריכים לפרש טעם על זה, ובלי טעם אינו מובן, ואם-כן, למה פירש רש"י בד"ה השני לרבות בהמה וחי', הרי יכולים לפרש שתיבת "גם" באה להדגיש חידוש זה עצמו - שנתנה גם לאדם.

דרך אגב: צריכים להבין עוד דבר בנוגע לשני פירושי רש"י אלה: בד"ה הראשון מפרש רש"י טעם הדבר למה נתנה חוה מהעץ הדעת גם לאדם. ובד"ה השני מפרש רש"י שתיבת "גם" בא לרבות בהמה וחי'. ולכאורה אינו מובן, למה אין רש"י מפרש הטעם למה נתנה חוה גם לבהמה וחי', על דרך שפירש הטעם בד"ה הראשון בנוגע לנתינת עץ הדעת לאדם.

וכן צ"ל עוד דבר בנוגע לד"ה השני שבפירש"י: ראיתי בחומש בשם 'אוצר המפרשים', שמביא בשם ה'חזקוני' על פסוק זה בד"ה "גם לאישה", וז"ל: "לרבות קין ותיומתו שכבר נולדו", עכ"ל.

ובאמת זה שכתב שקין ותיומתו כבר נולדו, מתאים גם עם פירש"י, שפירש בד"ה "והאדם ידע" (ד, א): "כבר קודם הענין של מעלה, קודם שחטא ונטרד מגן עדן, וכן ההריון והלידה. שאם כתב וידע אדם, נשמע שלאחר שנטרד היו לו בנים". עכ"ל. ואם כן, למה פירש רש"י

---

(\* שכאן, מצד אחד זה אינו פשוט כ"כ, ומצד שני אינו מופרך לגמרי (משא"כ הדוגמאות שהביא לעיל אצל רבקה והשבטים, ששם הסבוא הפשוטה היא שלא להשקות הגמלים וכן לא להיות לעבדים), כי מובן שיכולה לתת לאישה, אבל זה לא מוכרח. ולכן עדיין צ"ב מדוע כן נתנה גם לאישה (ובפרט שיש חשש מיתה), אבל לאחר שהכתוב משמיענו שכן נתנה, אין צורך להגיד "גם", מאחר שלא נתנה (לכאורה) למשהוא אחר. ויותר נ"ל, ש"גם" שייך כשיש כאן פעולה נוספת באותו ענין, משא"כ כאן בהנתינה ישנה רק פעולה אחת, הנתינה רק לבעלה, ואיך שייך לומר ע"ז "גם". ויותר הי' מתאים הלשון "וגם נתנה לאשה", ולא "ותתן גם לאשה" שמשמעותו שנתנה למישהו אחר לבד בעלה. המערכת.

שתיבת "גם" באה לרבות בהמה וחי', ולא כדברי ה'חזקוני' "לרבות קין ותיומתו", שזה לכאורה יותר קרוב לפשוטו של מקרא.

(ב) בפירש"י ד"ה "כי גם זה" (וישלח לה, יז): "נוסף לך על יוסף", עכ"ל. וצריך עיון קצת, שאם נכון הכלל שכתבתי למעלה, שבמקום שהחידוש של תיבת "גם" מובן בפשטות, שם אין צריך רש"י לפרש כלום, אם כן, גם בפסוק זה מובן לכאורה הוספת תיבת "גם" בפשטות, שלהיות שהי' כאן חשש שבנימין ימות בלידה זו, שהרי היתה "בהקשותה בלידתה", לכן אמרה המילדת שגם במצב זה יהי' הבן בר קיימא. והפירוש של "גם זה" הוא, שגם בן זה, אע"פ שיש לך ספק אם יחי', יהי' לך בן\*\*.

ולהעיר, שמצינו שרש"י מפרש תיבת "גם" בלשון של אע"פ: בד"ה "וגם אחרי כן" (בראשית ו, ד): "אע"פ שראו באובדן של דור אנוש... לא נכנע דור המבול ללמוד מהם". בד"ה "גם בפעם הזאת" (וארא ח, כח): "אע"פ שאמר אנכי אשלח אתכם, לא קיים הבטחתו".

והפירוש יהי' על דרך הפירוש בפסוק "וצלה גם היא ילדה וגו'", (בראשית ד, כב), שאע"פ שהשקה לה "כוס של עקרין כדי שתעקרי", כמו שפירש רש"י בד"ה "שתי נשים" (שם, יט), אעפ"כ ילדה גם היא, וכן ראיתי בחומש הנ"ל שמביא בשם רבינו בחיי וז"ל: "שלא היתה בת לידה רק מיוחדת לו לתשמיש, ילדה גם היא על כרחו, כי רצה הש"י להוציא ממנה זרע ולא הועיל למך במעשיו". עכ"ל.

(\*\* כנ"ל (בהערה הקודמת) מלת "גם" כוונתה לדבר נוסף [באותו ענין], אלא שצריך לתת טעם מדוע צריכין להדגיש שזה דבר נוסף, ולדוגמא: מ"ש "וגם אחרי כן" שהדור הקדום חטאו ובנוסף לזה חטאו "גם" דור המבול, הנה מה מוסיף הדגשת "גם", מפרש"י, "שאע"פ וכו'" (לא שאע"פ הוא פי' מלת "גם", אלא רק ביאור על הצורך לומר "גם"). ועד"ז בדוגמא הב' - "גם בפעם הזאת", שפרעה הכביד את לבו, כמו הפעמים שלפני כן, ובנוסף לזה, לא שמע בפעם הזאת, ומדגישים "גם" - ומפרש"י "אע"פ שאמר וכו'", שזה רק ביאור ולא תרגום.

אבל כאן - "גם זה", צריך להבין מי עוד יהי' לה לבן, ועז"ז מפרש"י נוסף על יוסף. (ואולי יש להוסיף שעדיין ק"ק לרש"י, מאחר שפשטות הכתוב "גם זה לך בן", קאי על המצב ההוא, שעכשיו יהי' זה גם לבן, ואילו יוסף הוא בן מלפני זה, ולכן מביא רש"י מדרשו, שעכשיו גם זה לך בן מאחר שנולדה תאומה יתירה. עיי"ש). המערכת.

דרך אגב: צריך להבין, למה לא פירש רש"י האיך ילדה, מאחר שהשקה לה "כוס של עקרין כדי שתעקר". וראיתי בחומש הנ"ל שמביא בשם ה'מושב זקנים', וז"ל: "והלא השקה אותה כוס של עיקרין, א"כ האיך ילדה. וי"ל שלא השקה אותה היטב כוס של עקרין ואירע כן שילדה, אי נמי גדלה את בני אחותה על ברכיה, לכך נקראו על שמה וכאלו ילדה אותם". עכ"ל.

ולמה לא תירץ רש"י כלום בנוגע לזה.



## תגלחת הלויים

**הרב משה נתן הלוי פישער**

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ה'חזקוני' בפרשת מצורע, עה"פ: "והי' ביום השביעי יגלח את כל שערו וגו'" (יד, ט). כתב: "אבל גבי לויים לא נאמר אלא "והעבירו תער על כל בשרם" (בהעלותך ח, ז) כלומר, והעבירו תער על כל בשרם כדרך המתגלחים לנוי סביבות הראש והזקן וגבות העינים, שמגלחין מקצת ומשיירין הרוב, שאם אתה אומר כך יגלחו כל השער, נמצאו באים מנוולים לפני השכינה, אבל מצורעים כו". ע"ש.

ולהעיר, שע"פ הלכה אינו כן, כדתנן בנגעים (יד, ד) "שלשה מגלחין ותגלחתן מצוה, נזיר ומצורע ולויים. . ששיירו שתי שערות לא עשו ולא כלום". הרי שגם הלויים היו חייבים לגלח את כל שערם.

וגם במדרש מובן כן, ע' במד"ר קרח (פי"ח, ד) "כשאמר הקב"ה למשה קח את הלויים מתוך בני ישראל וטהרת אותם. . והעבירו תער על כל בשרם, מיד עשה כן לקרח התחיל לחזור על ישראל לא היו מכירין אותו". עיי"ש. ומובן מזה, שגילח את כל שערו באופן מכוער, ולא תספורת יפה כדברי ה'חזקוני'.

ואולי הי' לה'חזקוני' מדרש אחר שכתב כדבריו, ויש לחפש במדרשים. ובכל אופן מוכרח, דפירושו שמפרש הוא רק מצד פש"מ אף שאינו מתאים להלכה, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר כמ"פ בנוגע לפירש"י על התורה, שמפרש כמו שמתאים מצד פש"מ, אף שאינו מתאים לדרך ההלכה.



## שונות

דעתו של ה'שער הכולל' על סידור אדה"ז דפוס ראשון

הרב ברוך אבערלאנדער

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

כ"ק אדמו"ר זי"ע כותב<sup>1</sup> בנוגע להלל הגדול שבתפילת שבת: "במה שכתבתי שם [בהגדה של פסח] ע"ד כוונת אותיות השם באמירת הלל הגדול, שהוא שייך לרבים (שמעטים כמותה בסי' אדה"ז), שהרי בודאי לא העתיק אדה"ז בכת"י הסי[דור] את הקאפיטל, אלא שהורה שכאן בתפלת שבת צריך להדפיסו. וא"כ הרי אפשר (אף שדחוק קצת) שאותיות השם העמיד המדפיס מדעת עצמו (בהעתיקו הקאפיטל עם האותיות מסי' האריז"ל). וע"ד מה ששמעתי מספרים<sup>2</sup> בכגון דא בנוגע לנקוד השמות בשמו"ע". שעשאו המדפיס מדעת עצמו<sup>3</sup>. ועד"ז כותב<sup>4</sup> לגבי פסוקי ושמרו בתפילת ליל שבת: "עדיין לא נתברר הדבר אם אלו הפסוקים וכיו"ב הי' כתוב ג"כ בסידור רבינו הזקן שנדפס בחייו או שרק ציין שאומרים ושמרו וגו'..."<sup>5</sup>.

וראוי לשים לב לניסוח הדברים ע"י הרא"ד לאוואוט בספריו.

(1) 'אגרות קודש' שלו ח"ב עמ' קכד.

(2) הכוונה לנאמר ב'שער הכולל' פ"ו ס"ט: "זה מקרוב הדפיסו סדורים בנוסח אדמו"ר והעמידו שם באשרי ובכל התפלות את האזכרות בנקודות שונות עפ"י הסוד. ושמעתי שאדמו"ר רמ"מ מליובאוויטש בעל צ"צ ז"ל התרעם ע"ז ששינו מאשר יסד אדמו"ר הזקן באופן שהסדור יוכשר גם למי שאין לו יד בחכמת הקבלה וגם לנערים, לכן השמטתי אותם מן הסדורים הללו".

(3) אגרת זו לא נכללה ב'מילואים לליקוטי טעמים ומנהגים' שבמהדורות האחרונות של ההגדה.

(4) 'אגרות קודש' שם ח"ו עמ' שכ.

(5) לא כן פרקי אבות שהעתיקם מפני שינויי הנוסחאות שבו, ראה 'אגרות קודש' שם ח"ב עמ' קיד הערה 3 משם 'שער הכולל'.

בסוף ההקדמה ל'שערי תפלה', ווילנא תרמז, כתב: "הסדור הזה נדפס פעם ראשון בחייו בשנת תקס"ג בקאפוסט על שמינית בוגין פערטל, ודקדק מאוד שיהיו הנקודות והתנועות ע"פ כללי המדקדקים הראשונים<sup>6</sup>, ומחמת שא"א לדפוס בלא טעות תיבות ונקודות הגיה בכתי"ק על גליון הסדור שלו, והגהות הללו העתיקם אדמו"ר בעל צ"צ ז"ל על גליון הסדור שלו...".

ושוב כשערך מחדש את ה'שערי תפלה' תחת השם 'שער הכולל', וילנא תרנו, כתב: "הסדור הזה נדפס פעם הראשון בחייו בשנת תקס"ג בשקלאוו, ויצא מן הדפוס בכמה שבועים וחסרונות, כי הדפסוהו מן רשימות שלא הי' עדיין סדור מודפס כזה להעתיק ממנו, ונדפס בחייו בקאפוסט שני פעמים על שמינית בוגין (פערטיל) . . והנה מחמת שא"א לדפוס בלא טעות מצא אדמו"ר הזקן לתקן על הגליון בסדור קאפוסט (שמינית בוגין), ואח"כ העתיקם אדמו"ר מהורמ"מ זי"ע בעל צ"צ ז"ל על סדור דפוס סלאוויטא...".

כמה שינויים יש בניסוח. אפשר להבחין כאילו התברר לו שדפוס הראשון היה בשקלאוו ולא בקאפוסט, וכן שלא נדפס על "שמינית בוגין פערטל", ורק שני הדפוסים שבאו אחריו נדפסו בגודל הזה. והשינוי העיקרי שמחק את הקביעה שאדה"ז "דקדק מאוד שיהיו הנקודות והתנועות ע"פ כללי המדקדקים הראשונים".

ולכאורה יסוד השינוי תלוי במה שמודיע בהקדמה לכ"ו פרקים של "שערי תפלה שנתוספו בהוצאה שניה בשנת תרמ"ט": "הנה מאז הוצאתי לאור בעז"ה את הסדור בנוסח מוגה בתכלית . . השגתי עוד סדורים ישנים, ובפרט את הסדור הראשון שנדפס בשקלאוו בשנת

---

6) כנראה כוונתו כאן בהמשך לדברי המהרי"ל בהסכמתו לסידור, ש"רבינו אדמו"ר נ"ע . . לא פנה אל רהבים המדקדקים האחרונים שתקעו עצמן יותר מדאי בדקדוק המלות לקלקל הקריאה...", ועל-כן דייק כאן לכתוב שאמנם אדה"ז לא ניקד את הסידור ע"פ "המדקדקים האחרונים", אבל הקפיד שיהיה מתאים "ע"פ כללי המדקדקים הראשונים". ויל"ע מי נכלל לדעתו ב"מדקדקים הראשונים" ששיטתו נתקבלה ע"י אדה"ז, ומי נכלל ב"מדקדקים האחרונים" שאל שיטתם "לא פנה". אמנם ראה לעיל בפנים שאולי אין כוונת המהרי"ל כאן לשיטה מסוימת בדקדוק.

תקס"ג<sup>7</sup>. הסדור הזה נדפס מן רשימות המחבר, כי לא היה אז עדיין סדור אחר מסודר ע"ז האופן להעתיק ממנו, ואדמו"ר ז"ל צוה לתקנו והדפיסו אותו אח"כ בקאפוסט...".

ולכאורה כוונת הדברים הוא כך: בעוד שבשנת תרמ"ז הוא הסביר את תיקונו של אדה"ז לסידור, כיון שנפלו טעויות ספורות בדפוס הראשון, הרי אחרי שהגיעו אליו דפוסים הראשונים של הסידור התברר לו שהם מלאים באי-דיוקים, וכלל לא נדפסו ע"פ דקדוק, והוא תולה את זה בזה ש"רשימות המחבר" לא היו שלמות, ולא עמד לרשותם סידור מדויק שמשם היה אפשר להעתיק.

ניתן לשער ע"פ הנ"ל שב"רשימות המחבר" לא הועתקו כל התפילות רק היו בהם ציונים מאיפה להעתיק, וכיו"ב. או שעריכת הסידור בידי אדה"ז היתה, בחלקה עכ"פ, בצורת תיקונים בגליונות סידור מודפס, וכל מה שלא תיקן התקבל כנוסח שלו מדשתיק.

ועל פי האמור יוצא שמה שהועתק לעיל מדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע, שלדעתו "בודאי לא העתיק אדה"ז בכת"י הסי[דור] את הקאפיטל, אלא שהורה שכאן... צריך להדפיסו" כן הוא גם דעתו של הרא"ד לאוואוט, והוא מיוסד על בדיקת רמת הדיוק וכו' בדפוס הראשון.



## השמוטה במכתב כללי לפסח שני ה'תש"מ

**הרב צבי הירש נאטיק**  
תושב השכונה

במכתב כללי דיום ד' פ' אמור גו' ואמרת, פסח שני ה'תש"מ (נדפס בהוספות ללקו"ש ח"ז עמ' 508 ואילך), נשמוטה אחת מהערות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

בסוף המכתב שם (עמ' 511), לאחר הערה ד"ה "שמחה, שמחה גדולה" - צ"ל ההערה דלהלן:

---

(7) בקיץ תרמז עדיין חיפש הרא"ד את דפוס הראשון של הסידור כדי להגיה על-פיו את סידורו, וביאגרות קודש' אדמו"ר מוהרש"ב, ח"א עמ' יט, עונה לו הרבי: "את הסידור דפוס הראשון לא השגתי אף לאחר ריבוי יגיעה, ואשער אשר בהביבליאטק כפ"ב בודאי נמצא. אך אין לי איש מוסמך כפ"ב אשר הוא יגי' שם מהסידור הנ"ל".

שמחה גדולה: מ"ח מס' אייר פ"א מ"ז. וראה לקו"ד כרך ג (תקכג, א) הנהגת אדהאמ"צ בל"ג בעומר.

[ואין תח"י המכתב כפי שנתפרסם בשעתו, בקופיר, כדי לראות אם ההערה נשמטה כבר אז, בהדפסה הראשונה, או שנשמטה בעת הדפסת המכתב בהוספות ללקוטי שיחות].



אגב, באותו מכתב, בסוף עמ' 509, נדפסה הערה, וז"ל: "נאָכדעם . . דורכגעטראָטן: ע"ד הבי' בבקיעת גינאי נהרא (חולין ז, א) כיון שבא לאחרי קרי"ס". עכ"ל.

בגוף כתי"ק, הנה בסיום ההערה השאיר כ"ק אדמו"ר חצאי-עיגול ריקים, כדי שחברי המזכירות וכו' יציינו שם את המ"מ.

והנה בשעתו, מפני קוצר הזמן ומפני הלחץ והדחק [את ההערות מסר כ"ק אדמו"ר בבוקר, והמכתב עם המ"מ הי' צריך להיות מוכן למראי עיני קדשו (ולדפוס) כעבור שעות אחדות, לפני נסיעתו לאוהל הק' באותו יום], נשמט אז מזכרון המדפיסים המ"מ לזה, שהוא מפורסם. ולכן השאירו אז בההערות המתוקתקות לדפוס חצע"ג ריקים, כדי להשלים את המ"מ (באם ימצאו אותו) אחר כך. וכן נמסר המכתב למראה עיניו קדשו להגהה.

בעת ההגהה ציין כ"ק אדמו"ר עיגול קטן בצד הגליון, על-יד השורה שבה היו החצע"ג הריקים, כדי להזכיר שעדיין צריך להשלים את ההערה. אמנם מפני קוצר הזמן [המכתב הי' צריך להיות מודפס כבר (באופסעט) בעת חזרת כ"ק אדמו"ר מהאוהל הק'], הנה עפ"י הוראת כ"ק אדמו"ר בכגון דא (וכמובן ופשוט) השמיטו את החצע"ג.

וכוונת כ"ק אדמו"ר היא לתורת הרב המגיד המפורסמת, שהובאה ב'היום יום' י"ז שבט, שבת שירה (עמ' כ), עה"פ "וישב הים לפנות בוקר לאיתנו", בענין גינאי נהרא שזהו כענין קריעת ים סוף. [ומקורו משיחת אחש"פ ה'תרצ"ו (סה"ש תרצ"ו עמ' 136), עיי"ש בארוכה. וראה בהנסמן שם בהערה 39. ויש להוסיף על זה: שיחת יו"ד שבט ה'תשי"ז].

ועפ"ז לכאורה יש להוסיף ולתקן במכתב הנ"ל את המ"מ דלהלן: ('היום יום' יז שבט). [וכפי שרגיל לתקן ולהוסיף מ"מ גם בלקו"ש

הנדפסים לאחר ג' תמוז תשנ"ד. והוא ע"פ הוראתו המפורשת בכגון דא של כ"ק אדמו"ר].



## הספר 'חמדת ימים' בכתבי רבותינו נשיאנו [גליון]

תגובה ב'

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

### מטרת התגובה

ראיתי וקראתי את דברי הת' מ.מ. גרינפעלד בגליון האחרון - תתלו (עמ' 70 ואילך), שזו הפעם השניה עומד על דעתו-שאכן רבותינו נשיאנו החזיקו מספר חמדת ימים כספר קדוש וטהור, ואף החזיקו ממנו ככתבי אריז"ל ואף כתלמידו של רבי חיים ויטאל; ואילו דעתי היא שרבותינו נשיאנו התייחסו בחשדנות מסויימת להספר. על דעה זו יצא הת' הנ"ל להגן בחריפות תוך שהוא מוצא סתירות רבות בדבריי שמפריכות דעתי ודבריי מכל וכל הן מבחינת ההגיון והן מבחינת המציאות ההיסטורית. ודבריי הם איפוא בטלים ומבוטלים.

האמת ניתנה להיאמר, כאשר כתבתי דבריי לראשונה לא רציתי לדון בכל המסכת הסבוכה של חיבור חמדת ימים בפרטיות, מאחר שאין זה מענייני וענין הקובץ דנן, סך הכל רשמתי הערות קצרות שהצטברו אצלי דרך אגב כשעיינתי ולמדתי בספרים, והן בבחינת פרפראות לחכמה לפי דברי רבותינו נשיאנו ואגרת הרבי להנאות הקורא המעוניין בכך. וכן כעת תוהה אני מה הנפקא מינה בפועל אם כך או כך, הרי בכל אופן אין דרכם של חסידי חב"ד ללמוד בספרי קבלה, אפילו אלו שאין עליהם חילוקי דעות לקדושתם ואין עליהם פקפוק כלשהו בכשרותם ושרבותינו מזכירים אותם (כדברי הרבי ביחס לעמק המלך בד"ה ו'החכמה' שבועות - תשמ"ח).

אולם כעת נראה, שקיצור דבריי גרם לאי הבנה מוחלטת, עד שהכותב בפולמוסו מטיח האשמות שכאילו כל דבריי הם הזיות וחסרי בסיס בהגיון ובמציאות, אי לכן מוכרחני לברר ולהראות שמלבד אי אלו טעויות הדפוס אין בדבריי שום סתירות וחוסר דיוק, אלא דבריי נכתבו בדיוק רב ובדוקא, ואכן גם הפעם אנסה לא להאריך בדבריי לבאר את מהות ספר חמדת ימים, משום שאין ברצוני להיגרר לזה כלל (והרוצה לחקור בזה ישאל אצל מומחים בדבר שאכמ"ל), רק אתמקד

בטענותיו הבוטות והנוקבות תוך כדי הבהרות שונות. אתחיל דברי בעיקר, להבהיר על מה נסוב עיקר הוויכוח ואח"כ אתייחס ל"הסתירות" ול"חוסר הדיוק" שאינו מפסיק מלחזור עליהן שכל דבריי לקויים בהן, ואי"ה אבאר שאין ממש בסתירות המדומות שנדמה הי' לכותב שמצא בדבריי.

### אגרות ראשונות ואגרות אחרונות

בכדי להבהיר תמונת הוויכוח, אחזור איפוא על כמה מאבני יסוד של הדיון. הוויכוח נסוב מסביב למכתב שענה הרבי למאן דהו ששאל את הרבי - אם לשרוף את ספר חמדת צבי והאם ללמוד חמדת ימים. הרבי השיב: הנה נבהלתי גם לסברא כזו כי אפילו אם היה מקום לעוררים הנ"ל. . . לכל היותר צריך הי' לסלק עצמו מללמוד בו אבל לא לדון ספרים לשריפה. ובהנוגע לספר זה בפרט הנה כיון שכ"ק אדמו"ר הצמח צדק מביאו (לקו"ת דברים כז ע"ד. רשימות איכה עמוד מ"ד) בטח אין לשמועות הנ"ל כל יסוד". ועל לימוד בחמדת ימים השיב הרבי בחדא מחתא: "בנוגע לס' חמדת הימים, הנה גם בדבר זה יש סברות חלוקות וכיון שלע"ע לא מצאתיו מובא בספרי רבותינו נשיאנו הק' הרי לאידך גיסא מה יש לו להתחיל לימוד הקבלה דוקא מספרים כאלו שיש חילוקי דיעות אודותם". לדידי הובן המכתב בפשטות, פשוטו כמשמעו, שאכן חמדת צבי, למרות הפקפוק שיש על הספר אין הספר נפסל, ומופרך לשורפו מכיון שרבותינו נשיאנו הזכירו את הספר; ואילו חמדת ימים אין ללמדו, כי א) לא ראה שהספר הובא אצל רבותינו ב) על הספר יש חילוקי דעות, לכן הסקתי מזה לפי השקפת הרבי (1) מזה שלא הובא הספר בחסידות (2) מזה שיש על זה פקפוקים, שדעת החסידות היא להתייחס בחשדנות מסויימת להספר. כך הובן אצלי בפשטות.

ואכן הערתי שם, שהרי לכאורה רעיונות וניסוחים של חמדת ימים אכן כן עשו את דרכם לתוך עולם החסידות? ועל כך הסברתי בקיצור, שיתכן לבארו בשתי פנים, או שהם "הוכשרו" בידי ספר אחר והחסידות כנראה סמכה על הספר המסויים, או שהרעיון אכן קדם להחמדת ימים, והוכחתי את הדברים עיין שם.

על כך השיב המשיג באריכות גדולה שבאמת החסידות אכן מחזיקה מאד מספר זה, והביא שהספר מקדש מלך המקודש מאד בחסידות - מביא את הספר חמד"י הרבה, וכן שבהמשך-תרע"ב יש רעיון המבוסס על חמדת ימים שהובא במקדש מלך, ובאמת בכל זה הרי עדיין לא

חידש מאומה, שכן הרי גם אני הבאתי דברים מחסידות שמקורם בחמדת ימים, ובכל זאת סברתי שאין הוכחה שאישרו את הספר באופן כללי. אך מה שכן חידש, הוא מה שהביא מכתבו של הרבי הידוע ליישב מנהג חב"ד שבלייל ר"ה אומרים היה"ר על התפוח אחרי ברכת בורא פרי העץ, והרבי מביא את השדי חמד שמביא מחמדת ימים טעם על פי הקבלה על מנהג זה, ובכך הרי מוכח מזה שהרבי מביא את הספר העליל, וא"כ אכן לפי זה הרי לנו ראי' נחרצת שהספר מקובל ומקודש!

כיצד יתיישב שימוש בספר חמד", עם העובדה שהרבי טען במפורש שמעולם לא ראה את הספר מוזכר בחסידות, ושעל הספר מצויים חילוקי דעות ולכן לא ילמדו בזה? על כך ענה המשיג, שמכיון שהשואל כתב שמחד רצה לשרוף החמדת צבי, ומאידך רצה ללמוד בחמדת ימים הריהו בוודאי אדם מוזר ביותר, לכן ענה לו הרבי שלא ילמוד בזה, אך באמת זה כן ספר קדוש. ובתגובה שני' אף האריך לתאר ולשרטט את אופיו המפוקפק והמוזר של השואל, שכפי הנראה השואל חייב להיות או מטורף בדעתו או שואל לקנתר ולהתל, ולכן ענה לו הרבי בסגנון כזה. עד כאן תוכן יישובו של המשיג. ולכן מחזיק בדעתו בכל עוז שאכן הספר כן מקובל בחסידות.

ומדוע איפוא לא הוזכר בתורת החסידות הספר בשמו במפורש? על כך ענה המשיג, שפשוט פחדו רבותינו מהמתנגדים שמא יאשימו אותם בשבתאות, לכן העלימו את שמו של הספר! אך אין בהעלמת השם של הספר שום משמעות כלל ביחס למהות הספר. ולפי זה, מסקנתו איתן וברור שהספר כולו ספר קדוש הוא בלי פקפוק כלל. עד כאן תמצית דעתו של התמים המשיג.

לעומת זאת, לדידי, גישת המשיג בהבנת דברי הרבי כלל לא מתקבלת על הדעת. המשמעות הפשוטה מדבריו היא שהרבי שינה את האמת בגלל סיבות שונות. וכאן הבן שואל: היעלה על הדעת שדברי הרבי הם רק למראית עין ואינם אמת ח"ו? וכי אינו צורם לומר שהרבי רימה את השואל? אין לי מושג היאך פרשנות כזו נכתבת בקלות כזו בלי שום אסמכתא רצינית? ועוד זאת לא הצלחתי להבין. כנראה אינני בקי ברזי הטיפול באיש של "פרובוקציות" - אצלי הי' מונח שהדרך הכי יעילה לטפל באנשים כאלו, זה להתעלם מהם לחלוטין (כלשון הכתוב "אל תען כסיל כאולתו"), ובכך אינני מבין מדוע הי' הרבי צריך להתייחס לאיש כזה במכתב? וכן תמוה, כיצד תשובת הרבי מהווה אכן "תשובה" לשופטני ולרשיעא? וכי כך הדרך וכך השיטה לטפל

בהם: כשזה אומר דבר אחד - בוחר הרבי לומר דבר הפכי? הדבר נשגב לגמרי מבינתי!

כמו כן תמוה אצלי לגמרי הגישה, שהעלמת שם המחבר בחסידות קשורה באימת המתנגדים (מלבד שהצבעתי כבר שהחיי אדם הביא את החמ"י, ורק טען ש"זכרוני לא דייק" מאחר שכתבתי הרבה פעמים, אך פעמיים גם הוא הודה שהובא בחי"א, ומה לי פעם אחת ומה לי פעמיים), שכן כלום מתקבל הדבר על הדעת שהצ"צ כשכתב את רשימותיו בליובאוויטש, בדור השלישי של החסידות בה בשעה שהדי המחלוקת כבר הושקטו כמעט לחלוטין - פוחד לציין לספר חמדת ימים?! ומאידך מציין לספרים חשודים כחמדת צבי? (וראה להלן על הבעייתיות של ספר זה).

ובשל כך דברי הרבי מובנים אצלי פשוטו כמשמעו, שאין ללמוד הספר משום שיש חילוקי דעות על הספר. (והנה כל בר דעת מבין שמשמעותם הפשוטה של מלים אלו היא, שהרבי מתכוון לחשדות השבתאות שהעלו על הספר, והרבי נותן מקום לחשדות אלו וסבר שהחסידות אף חושבת כך. ובכן לא הבנתי, כיצד לא דייקתי כשהסקתי שבחסידות הספר נחשד, ואף בדיוק רב נקטתי מלת "חשד" דוקא, מאחר שמובנה המילולית של מלת "חשד" היא - אולי יש משהו רע ואין הדבר מוחלט ותלוי בחילוקי דעות).

אולם כעת שוב מזדקרת לפנינו הסתירה בדברי הרבי עצמו ובשתיים: א) כיצד סותר הרבי את עצמו שכתב, שלא ראה שמביאים אותו בדא"ח - ואילו הוא עצמו מביאו. ב) משמע מדבריו שבדא"ח לא אווזים מהספר-ומנמק מזה טעם למנהג.

והנה הסתירה הראשונה אינה קשה כפשוט - שהרבי במכתבו התכוון בוודאי לכתבי דא"ח עד לימיו עצמו.

ואילו על הסתירה השני' העליתי שני מהלכים. א) מהלך הראשון הפשוט והעדיף בעיני (משום שכך מקובל בהלכה ובפסיקה), הוא שכנראה שחזר בו הרבי: אחרי שהגיע לידו יותר כתבי דא"ח הנדפס ובכת"י ולא מצא שום איזכור של הספר - הגיע למסקנה שלא אחז מהספר. ב) כשם שבשאר דברים שציניתי במאמרי הראשון (אך ראה בסוף דבריי), מכיון שהביאו את החמדת הימים בפוסקים ובמקובלים התקבל הדבר בחסידות כסמכותי - אף במקרה זה כך. וזה שטוען המשיג שמכיון שהרבי כתב שאין החמדת ימים תח"י - סימן שאלמלי החמדת ימים הי' תחת ידו הי' מצטט ממנו ישירות - לא הצלחתי

להבין הטיעון שבדבריו, וכי בגלל שהספר לא מקובל - לא עיין הרבי בספר לאשר אם השדי חמד ציטט את הכל או לאו? משל למה הדבר דומה? הרבי פעם התבטא במכתב על ספר יוסיפון (או ספר היסטורי אחר כמותו) שצ"ע כמה סמכותי הספר. ובכן אם בדברי אחד מגדולי ישראל יובאו הספר - כלום הרבי לא יעיין בפנים הספר? וכי זה שהרבי כתב שברצונו לעיין בזה, פירושו שהרבי קובע שהספר סמכותי?

עד כאן תמצית הדיון היסודי, ויבוא כל אחד ואחד ויחליט כל אחד לפי נטיות לבו, מה ללמוד כפשוטו ומה שלא כפשוטו.

### בין החמדת צבי לחמדת ימים

מאיפה צמחה אצל הת' הנ"ל התיאוריה, שהשואל על שני הספרים הללו חייב הי' להיות או מטורף או איש של פרובוקציות? לפי דבריו הוא מפני שהשואל שאל שאלה משונה, מחד רוצה לשרוף חמדת צבי, ומאידך רוצה ללמוד בחמדת ימים. אך דומני שהנחה זו מבוססת על העדר מידע מוחלט אודות הספר חמדת צבי והחשדות עליו בידי המשיג.

כל היודע משהו על שני ספרים אלו (כלי מכתבו של הרבי) בוודאי יודע, שבעוד שבספר חמדת ימים נחשד על שבתאות ונחשד שהתחבר בידי נתן העזתי, הרי דברים שבתאים בעליל לא מצויים בספר, ועד, שעם כל הבעייתיות שבספר, והרמזים הנסתרים של שבתאות (ונצרות!) המוסווים בספר לפי דעת שולליו, הרי סוף סוף מדובר ברמזים מוסווים וסמויים מן העין בלבד, ועד שאף קמו גדולי ישראל שנהפכו לחסידים נלהבים של הספר וחייבו לימודו כספר התעוררות וקדוש; ברם לעומת זאת בספר 'חמדת צבי' - הרי כל אשר רואה את הספר נתקל מיד בשבתאות גלויה וברורה בלי הסוואה ובלי תיחכום כלל. ולכן הדעות המסתייגות על ספר זה, חריפות יותר מאשר בספר חמדת ימים, שרק בדיקה מדוקדקת מגלה את המזורות החבויה בו.

אצטט רק תיאורו של האדמו"ר הגה"ק ממונקאטש בספרו 'חמשה מאמרות' (מהד' ירושלים עמ' קנה), וייווכח הקורא במה מדובר: "יראה בתיקונים ע"פ חמדת צבי שנדפס באמסטרדם ובראש השער הציור מפסוקים וציורי צבי וכו' ונדפס שם "מאן דבעי למידע רזא דהאי יעיין בהקדמה א' לזהר בפירושו" ושם בפירושו בדף ח' ע"ב (שם מאריך על שבתי ומעלתו) ובדף נ' ע"א מבאר מפורש רמזים על המשיה בשם שבתי צבי מפורש ר"ל, ורעד תאחזו כמה נכשלו בזה בימים האלו".

מאידך, עם כל טיעוניהם של היעב"ץ והמונקאטשער על ספר חמדת ימים - הרי למעשה אין לנו בחמדת ימים שום דבר מפורש על שבתי צבי, והכל חבוי מאד ברמזים נסתרים ארוגים היטב במרקם הספר. ובמבט שטחי, נראה הספר כפנינה מוסרית ממדריגה ראשונה, שהלומד בו מתעורר לעבודת ה'.

מעתה, בעיניי אין השואל תמהוני כלל וכלל - הוא ביטא דוקא סברא מאד הגיונית ופשוטה, בלי פרובוקציות ובלי טירוף. ולכן לא חייבים לעוות ולעקם את דברי הרבי ללא היכר. [ובאמת לפי זה אכן צ"ע להבין דעת רבותינו, שהספר חמדת צבי הביאו ואילו חמדת ימים לא, ויש איתי הסברה נכונה בזה בעזהשי"ת, אך אין ברצוני להאריך כאן כלל מזה].

### שימוש הרבי בספר

על שימוש הרבי בספר, מסתמך הוא על השמועה בשם הרי"ל גרונר שהרבי נהג לציין אליו, ופסק כאשר העירו לו, ולי צע"ג כיצד זאת שכעת, כשרוב דברי הרבי מהשנים הראשונות הללו כבר באו בדפוס, הרי שמחוץ לאזכור אחד שהגיע לרבי דרך השדי חמד - לא ראיתי ושמעתי בינתיים אף ציון נוסף לספר חמדת ימים? ! וא"כ בינתיים (עד שיתברר אחרת) אינני יכול לקבל שמועה זו.

ולא רק זו, אלא שבהשגחה פרטית פירסם הת' יעקב זאיאנץ מדברי הרבי בעצמו בענין המקור להביטוי "וכל הנזהר ממהו חמץ בפסח נשמר מחטא כל ימות השנה"- וברור מדברי הרבי שם (ראה בגליון שם דברי הת'), שאינו מייחס את החמדת ימים לתלמיד הרח"ו, ובוודאי שאינו סבור שכשאדהאמ"צ כותב פע"ח - התכוון ממש לחמדת ימים. וכן מלשון הרבי, מדלא הזכירו, משמע שאף לא ראה את החמדת ימים ואינו רגיל לציין לו.

[אגב כדאי לציין כאן משהו על נוסחת המשנת חסידים "והשומר פסח מחמץ כהלכתו ויחמיר בו בכל החומרות שמחמירים המחמירים יועיל לנפשו מאד כל השנה". בגליון תתלה עמ' 49 ואילך ציין הרב משה אהרן וויס לספר 'אלפא ביתא קדימתא'-דשמואל זעירא, מהחכם הנודע הרב שמואל אשכנזי, שברוב בקיאותו מביא כל הנוסחאות והגירסאות בזה, אולם פלא שבספר הנ"ל אינו מציין לעוד שתי נוסחאות ומקורות שקדמו בהרבה למשנת חסידים. א) השל"ה בהל' תשובה: "מצאתי בכתבי קודש דתלמידי האר"י ז"ל אלו הן הדברים המקדשים לאדם. . ד. ליהרר בחמץ ובשאר במשהו". ב) וזה, כנראה,

המקור של המשנת חסידים. בספר 'מעשה חושב' קיצור כוונת המצוות מהאריז"ל (מרבי אברהם אזולאי מחברו של החסד לאברהם ובן דורו של הרח"ו, ירושלים תשנ"ב) בסוף רימון הי"ג: "מצאתי כתבו שמעתי משם [כבוד] מ[ורינו] ר[בי] י[צחק] א[שכנזי] זלה"ה שכל המשמר פסח כראוי בכל ענייניו שהוא תועלת לנפש לכל השנה. והחברים היו מחמירין כמנהג אשכנזים. ע"כ מצאתי".

ומכאן ל"שאלות תם" שלו, מנין לי שהרבי לא ראה את הספר? לי מונח בפשטות, שלו אכן הי' כדברי המשיג, שאכן רבותינו סברו שהספר מכתבי אריז"ל ממש, הרבי לא הי' נתקל בדברי החמד"י בשדי חמד, אלא הי' זוכרו ומציין אליו כשם שהי' בקי בשאר כתבי אריז"ל ומשנת חסידים ומקדש מלך<sup>1</sup>.

ומנין אכן אני יודע שהי' הספר בספריית הרבי ריי"ץ? אמנם אינני יודע בבירור, אך שערתי מכיון שיש מזה הרבה מהדורות (ובפרט שלפי דעת המשיג הרי"ז מכתבי אריז"ל), מסתבר מאד מאד שאכן הי' לרבי ריי"ץ ספר זה.

ומכאן גם ל"שאלת תם" שבסוף אות ג, שאם אני כותב שלהרבי הי' ספר חמדת ימים, הכיצד אני כותב שכנראה שהרבי לא השתמש בסידור רבי אשר, בגלל נדירותו הלא גם על זה הי' צריך לחול מה שכתבתי ש"כמעט וודאי שגם בספריית הרי"ץ בוורשה ספר זה הי' שם". החילוק הוא פשוט ביותר, ואכן לכן דייקתי בעליל כאשר כתבתי ההשערה על הימצאות הספר בספריית הרבי, שיש מספר חמדת ימים הרבה מהדורות ללמדני ברמז לחכימא - שהסתברות הימצאות ספר זה בספריי, גבוהה מאד לעומת ספר שרק נדפס פעם אחת (ואף כאן דייקתי במה שהדגשתי שמעולם "לא נדפס שוב").

ועד שיוכח אחרת - שהרבי אכן ציין רבות (או לפחות פעם אחת בלי אמצעי) לספר זה ישירות ולא באמצעות מתווכים - לענ"ד דברי קיימים ומקוימים.

---

(1) ומה שמביא הסיפור מהספר 'רסיסי לילה', שהרבי שלח שליח לחפש הספר אפילו שראה הספר באירופה, אם המעשה אמת - הרי צ"ע וכי אחד מכתבי אריז"ל דומה לרסיסי לילה?

## בקיאות בהיסטוריה

כעת נעבור לדון בטענות של המשיג הדייקן ונראה כמה מוצקים טענותיו ודיוקיו, והנה המעיין בדבריו יראה שרוב טענותיו מנסות לחשוף את חוסר הדיוק המוחלט שלי, ואכן עיון בתוכן דבריו, מגלה שכמעט שלא הי' לו במה להפריך דבריי לגופו של ענין, בשל כך בחר להתמקד בהעדר דיוק וצרור הסתירות שכאילו מצא בדבריי, בתקווה לטשטש ההבדל בין תוכן לצורה, בין מהות לטפל. לכן נלך ונבדוק כמה מדויקים דבריו שלו עצמו.

ואצהיר ואומר: צפיתי לרמה גבוהה של דיוק בציטוט ובהבנה, חיפוש אחרי מקורות ראשוניים ולא מספרים שהם לקוטי בתר לקוטי (כי הרי סוף סוף זאת מעלתו, שהוא דייקן גדול לעומת אדם שמגלה חוסר דייקנות משווע), אך לתדהמתי הרבה התברר לי שלא מינייה ולא מקצתיה, רוב דבריו משקפים העדר ידיעה יסודית במקורות שהוא בעצמו מצטט רק חלקם, ואי הבנה בסיסית במה שכתבתי, ועוד מסוג זה וכיוצא בזה. (ורק מחמת מוגבלות הזמן והמקום אין ביכולתי להתייחס לכל פרט ופרט, אך הרבה יותר ממה שהנני כותב יש באמתחתי).

בקול תרועה, מתקיף ה"דייקן" את בורותי העצומה בזה שאמרתי שיתכן שבעל חמדת הימים לא הי' נתן עזתי וכן לא הי' צדיק, אלא דמות מסתורית ביניים שהחדיר דברי נתן בספר, על כך מצהיר ה"דייקן" בנחרצות חד משמעית: "סברא זו משונה היא מאד, וכאמור לעיל אינה עומדת במבחן ההסטוריה: בכל ספרות הפולמוס והוויכוח בדבר מחברו של הספר, השאלה היחידה העומדת לדיון בפי כל גדולי ישראל וגדולי החסידות היא: האם צדק ר' יעקב עמדין בדבר קביעתו שנתן העזתי הוא מחברו של הספר, או שאכן יסודתו בהררי קודש, ואין בכל ספרות זאת דיעה אחת (הדגשה במקור) כדעתו של רנ"ג".

הרי כאן הצהרה גורפת שמשמע מזה, שה"דייקן" בעצמו אכן עיין בכל ספרות הפולמוס ממש ולא החסיר אף אחד, ובכל זאת... לא נתקל בסברא משונה כזאת מימיו! ואילו אני... מהיזן לכתוב דברי הבל כאלו...!

אך למרבית הפליאה, איכשהו, אני כן מצאתי דעה כזו הסבורה, שמחד יתכן שצדיק כתב את הספר; ואילו מאידך (דור מאוחר) ידי זרים שלטו בו! כלומר, שיש ויש בספר חומר שבתאי מדור מאוחר ואין אתנו יודע מה מהימן ומה לא. ולא בספר נדיר ובלתי ידוע הכתוב

מדבר, אלא דוקא ספר שמזכיר הדייקן בתגובתו! (אך מתאים לדרכו לא קרא ה"דייקן" דבריו במקור, אלא העתיק מספר נטעי גבריאל וכיו"ב, ולכן לא ידע כלל מה שכתוב שם).

בספר חמשה מאמרות הנ"ל כתב האדמו"ר ממונקאטש לרבי מנחם מענכין היילפרין: "שי"ל שהמחבר חה"י הי' באמת צדיק ונקי ובאמת חבירו של מהר"ש הלוי כמ"ש שם [השערת הרממ"ה], רק אח"ז עירבו בו דברים האלו בהכת"י ע"י אחר ונדפס כן הכל יחד כקמח בלתי מגופה . . . כיון דחיישינן לזיופא . . . ולא נודע למי או לנתן העזתי או אחר מכת ההוא והדומין להם וערבבו דברים, ע"כ כתב בדרך ערמה ממורו לפעמים בשם נר"ו ולפעמים ז"ל כדי שלא יכירו מבטן ויוגש מבטן מי יצאו הדברים...".

והנה השערה זו נראית נכונה מאד, שהרי כבר השוו את דברי הספר וראו שבספר שקועים דברים של ספרים מאוחרים משנות התס"ה. ואף יותר מזה ציטוטים מספר 'שבט מוסר' שנדפס לראשונה בקושטא בשנת תעב, נמצאים בו כמה פעמים. ואין לומר שבעל שבט המוסר ראה הדבר בכת"י של חמדת ימים כי א' אינו מייחס דבריו לשום מקור. ב' יש והוא כותב על עצמו בגוף ראשון שהוא ראה דבר מסוים ובחמדת ימים מופיע בלשון ראינו וכיו"ב, ואותו דבר עושה בהרבה קטעים הלקוחים מפרי חדש ועוד ספרים (וכן הדבר נכון לגבי המשנת חסידים, שהחמדת ימים שאב ממ"ח ולא להיפוך, כפי שביארנו בפעם שעברה). והדבר ברור למבין, אך לשם המחשה (ושלא לתת מקום לחשד של התחמקות), אביא שתי דוגמאות בולטות ממה שרשם ח"א ואציין להשאר בקיצור שהרוצה לעיין, יעיין בפירוט.

1) בחמדת ימים (עשי"ת פ"ד דפוס קושטא דף נו טור ב): "וכמה עניני' של רוחות "ראה ראינו בזמנינו" שנכנסו בגופות בני אדם, כי תסמר שער בני אד' משמוע, והכל כאשר לכל מהעונשים הנז' בתלמוד ובזהר ובמדרשים ממשפט העונשים המוכנים לנפש החוטאת, ומבקשים מן החיים שיבקשו להם אופני מנוחה ע"י תפלה ותורה וצדקה, אולי מחץ מכתם ירפא".

ואין ציטוט זה אלא העתק כמעט מילולי מדבר השבט מוסר (פי"ח אות יג מהדורה מנוקדת) תוך שינויים לשונים קלים (ואדגיש את הדומה): "וכמה ענינים של רוחות "ראיתי אני המחבר" שנכנסו בגופות בני אדם ומגידיים בעונשם שעברו מיום מותם עד שנכנסו בגוף

זה - תסמר שערות בשר אדם משמוע, והכל מהעונשים הנזכרים בתלמוד ובוזהר ובמדרשים ממשפט הענשים המוכנים לנפש החוטאים, ומבקשים מן החיים שיבקשו להם אופני מנוחה על ידי תפלה, אולי יועיל להם".

אך שינוי עיקרי כן יש. השבט מוסר כותב ש"ראיתי אני המחבר", ובחמדת ימים זה נהפך ל"ראה ראינו בזמינו". כעת חושבני הדבר מובן מאליו מי לקח ממי.

2) חמדת ימים אלול (פ"ג דף יג טור ב), "ויותר מהמה רבים מעמי הארץ בחשיכה יתהלכו, וקמו עמדו לראש אשמורת לומר סליחות לעשות נזק מתועלת, אשר המה באים ושותקים וכשומעים התחלת הבקשה והתחינה מרימים את קולם בקול שמחה, ותבקע הארץ לקולם באומרם קמתי באשמורת הבוקר וכו' וסדר לך הצדקה וכיוצא בהם, ולו חכמו ישכילו מה שמוציאין בפיהם רעדה אחזתם שם חיל כילדה וחרוד יחרדו חרדה גדולה ויתפרדו כל עצמותם . . גם גורמי בקול שירתם לאבד כוונת המכונים ומערבבים ומבלבלים כוונת המבינים".

בשבט מוסר דרוש לתשובה: "ואני קורא תגר על קצת מהמון העם שקמים לסליחות ללא צורך, ולעשות יותר נזק מתועלת בלי כוונה, שהנה באים ושותקים וכשומע' התחלות הבקשה והתחנ' מרים בקול קול שמח', כמי שמשור' בבי' משתה במזרקי יין . . באומרם קמתי באשמור' וכו' ולך ה' הצדקה וכו' ובשמך בטחתי וכו'. ובא להם כל זה, כי אינן מבינים מה שמוציאים מפיהם כדי שיכנסו הדברי' בלבם ויזדעזעו ויתחרדו ויתפחדו ויתפרדו כל עצמותיהם, וגורמים בזה לאבד השפלות וההכנעה מהמבינים, יען שבהרים קולם בניגונים מערבבים ומבלבלים כוונת המבינ'".

הרי שלך לפניך. הדברים הם דברי השבט מוסר והובלעו אל תוך חמדת ימים. ודי אפילו בשתי השוואות הללו (יש עוד השוואות אך כאמור אין זו המסגרת כלל) להוכיח מעל כל צל של ספק שאכן לקוח הדברים מספר שבט המוסר - ולא להיפוך.

וכמו כן, מוצאים אנו עשרות עשרות רעיונות ולשונות הלקוחים מן הפר"ח ומאד מחברים מאוחרים (וראה מה שהבאתי בסוף מאמרי). וכאמור, אין כאן מקומם לפרטם.

הרי כבר אנו אוחזים בשנת תע"ב, שבשנה ההיא עדיין יד המחבר מעתיק מספרים שיצאו לאור בזמנו ואורג הציטוטים במרקם ספרו. וא"כ ההגיון הפשוט והצלול אומר איפוא ספר שהתגבש ונוצר בשנת תע"ב - אינו משל תלמיד רח"ו או של תלמיד אחר של אריז"ל ושבוודאי לא שאב ממנו המשנת חסידים דבריו, כאשר הדברים מבוארים ברמ"ז ובמחברת הקודש לרנ"ש! אלא ההיפוך החמדת ימים שאב ממשנת חסידים.

### המקדש מלך ושאר האדמורי"ם

דברים חריפים יש ל"דייקן" עלי באות ז' במה שכתבתי בענין הספר מקדש מלך, שהסברתי מכמה צדדים מדוע הבאת והסכמת החסידות להספר מקדש מלך עצמו, אינה מחייבת גם הסכמה להספר חמדת ימים (ויש להוסיף ולחדד הדבר ביתר שאת, שאפילו אם החסידות מביאה משהו ממקדש מלך בשם חמדת ימים, הרי כאמור אין זה אישור כלל על הספר חמדת ימים כפי שהבאתי בראש דבריי). ובמקום לדון לגופו של עניין הזדקק לטפל, ונתייחס איפוא לדבריו אחת לאחת ונגלה את מדת דייקנותו המופתית...

1) כך הוא כותב: "מקשה הוא על דברי, בנוגע ליחס החיובי של רבותינו נשיאנו לה'מקדש מלך' ותוכן קושייתו היא - שה'מקדש מלך' הוא ילקוט פירושים על הזהר בעיקר מתורתו של הרמ"ז, ואת דבריו מביאים בחסידות ולא דברי ה'מק"מ' עצמו. וכמו כל דבריו, הרי זה לוקה בחוסר דיוק מוחלט. אכן ה'מק"מ' מביא דברי הרמ"ז, אך דברי הרמ"ז מבוארים בכל פרשה לאחר סיום פרשנות ה'מק"מ' בעצמו את דברי הזהר בפרשה זו, מוסיף הוא "והרמ"ז פירש" וחוזר הוא מתחילת הפרשה ומעתיק דברי הרמ"ז, ובזכות זה הגיעו דברי הרמ"ז לידינו".

האשמה היא גדולה: היתכן שכתבתי שרק מביאים בחסידות מהמקדש מלך הנוגע לרמ"ז הלא מובא הרבה פעמים המקדש מלך עצמו? ורק בעי' אחת קיימת כאן, מעולם אכן לא כתבתי כך. המלים "ואת דבריו מביאים בחסידות ולא דברי ה'מק"מ' עצמו" הם מהרהורי לבו בלבד והם אכן מופרכים לגמרי, ואילו אני כתבתי על הרמ"ז בסוגריים "(שדבריו ברובם מביאה החסידות מספר זה)" כלומר, שחלק המרכזי של דברי הרמ"ז מובאים מספר זה, ושימוש נרחב במקדש מלך הוא בגלל הרמ"ז שבו, ופשוט יודע אני שיש הרבה הרבה ציטוטים משאר הדברים שהביא, מכאן, עד להגדרת השלילה: "ולא דברי המק"מ עצמו" - הדרך רחוקה מאד מאד.

זאת ועוד, סגנונו שסוגריים אלו קשורים עם "תוכן קושייתו" - מוטעה הוא מיסודו, סך הכל מדובר בתיאור צדדי למדי של שימוש הספר בחסידות, ואין שום הבדל כלל "בתוכן קושייתי" - אם כך או כך. אכן מופת של דייקנות!

[ומה שהוא ממציא סתירה מדומה בסוף אות י', שמחד כתבתי שספרו הוא "ילקוט פירושים ובעיקר דברי הרמ"ז", ומאידך אני מציין שהרבי הרש"ב מתכוון לדברי המקדש מלך עצמו? הבה נחשוב - כלום חסר דעה אני - באותו מאמר עצמו אני כותב שני דברים הפכיים על מהות ספר אחד? אלא כל מי שטרח להתבונן רק קצת, הי' מבין שאפילו ספר שנחשב בעיקרו לילקוט, כולל בתוכו גם מחידושי המלקט, צא וראה בספרי מלקטים כגון השערי תשובה, הבאר היטב, השדי חמד].

(2) בקטע הבא אינני יודע אם ה"דייקן" לא הבין כמה מדובר או שכח מדבריי בעת הכתיבה. אציג הדברים לקוראים שישפטו. אביא דבריו בלשונו: "ולטענתו הב' - שהגה"ק מקאמאראנא קורא לה'מקדש מלך' אדונינו הקדוש, ויחד עם זה מתמ' הוא עליו מדוע ציטט ענין מ'חמדת ימים' (קידוש לבנה לז' ימים) שלשיטתו, הוא מתלמידי רוח שקר שבתי צבי - וכמוהו סברו שאר אדמו"רי החסידות:

(א) מסקנתו מוטעית ולוקה בחוסר דיוק, דלא כל אדמו"רי החסידות אחזו בשיטתו נגד ה'חמדת ימים', ועיין ב'נטעי גבריאל' שצויין לעיל - שהביא רשימה של אדמו"רים לכאן ולכאן".

אינני יודע על איזה מסקנה הוא מדבר, חיפשתי וחיפשתי במאמרי איפה כתבתי, שכל אדמו"רי החסידות לא אחזו מחמדת ימים - ולא מצאתי. ולא מצאתי - בגלל הסיבה הפשוטה, כי לא כתבתי כך כלל ועיקר, כי מה זה נוגע אם כל האדמו"רים אחזים או רבע מהאדמו"רים אחזים בזה - לדעת רבותינו נשיאנו, וכי קיים הדבר להצבעה?

הדיון כאן הי' בענין אחר לגמרי, בענין אם אפשר להעלות על הדעת שמישהו מחזיק (דעה שנתפסה כמופרכת בעיני המשיג בתגובתו הראשונה, ולפיכך אף הי' פשוט בעיני המשיג - שמכיון שמחזיקים בחב"ד מה'מקדש מלך' מוכרחים באופן בלתי נמנע לקבל גם ה'חמד"י) מהספר מקדש מלך מחד, ובאותו זמן לפסול את הספר חמדת ימים, ועל כך כתבתי "צא וראה שאלו האדמו"רים שיצאו במפורש בחריפות רבה נגד החמ"י, החזיקו מאד מספר מקדש מלך". הרי א) הנושא כאן מי שהחזיק ממקדש מלך ויחד עם זאת התנגד

לחמד"י (ב) נקטתי בלשוני "אלו אדמו"רים" ולא כציטוט הדייקן "כל אדמו"רים" (ואף טרח להדגיש את מלת "כל"!).

ומה שסיימתי "וכמוהו סברו שאר אדמו"רי החסידות" - דומני שאפילו בן חמש למקרא מבין, שזה בא בהמשך למה שהבאתי "לשם משל" את דברי הקאמארנער, שמחד כותב על המקדש מלך - אדונינו הקדוש, ומאידך (בנשימה אחת) מגנה בחריפות את החמדת ימים, ועל כך סיימתי: "שכמוהו סברו שאר אדמו"רי החסידות" דהיינו "אלו אדמו"רים" - עליהם דיברתי בתחילת הקטע. (ולא העמדתי למנין כמה סברו כך וכמה כך, לא בענין זה ולא בענין אחר).

לגופו של ענין הרי שוב מתגלה כאן "בקיאותו הגדולה" - הנשענת על ה'נטעי גבריאלי', ואם לא כתוב שם משהו - אינו קיים עבורו. העיד לי מו"ר הגאון בעל נטעי גבריאלי שליט"א שדיבר עם הרה"ג הרב חיים לייב כ"ץ שליט"א מבארא פארק, שהוא הי' הראשון בזמנינו בין החרדים שאסף החומר בענין זה בהגדתו הנודעה 'ויגד משה' (ושאב גם ממקורותיהם של חוקרים, אך ציין אליהם ברמז בלבד בכדי שלא להפנות הקוראים לספרים מסוג זה, כשם שמציינים הרבה לחמד"י בלי לציין בשמו) - ואמר לו במפורש, שהביא רק את האדמו"רים שכתבו במפורש לשלילה בענין החמדת ימים, אך יודע הוא בעצמו ממסורה שבעל פה - שברוב חצרות אדמו"רים שוללים את הספר.

3) מכאן מגיעים אל "מסקנה המוטעית" השני' שמייחס אלי: "(ב) ועיקר - כמדומה לי, שהנדון הוא "יחס רבותינו נשיאנו להחמדת ימים", ועם כל הכבוד להגה"ק מקאמארנא, ולהאדמו"ר מזידיטשוב שאחז כמוהו, הרי שכמדומה לי אין הם "רבותינו נשיאנו" דחסידות חב"ד, ולא זכור לי שום ציטוט בשמם בדרושי דא"ח". (הדגשות במקור).

וכי יש אפילו צל של משמעות מדבריי שהם רבותינו נשיאנו? וכי אין הוא מבין המשמעות של הבאת דבר לשם דוגמא? הבאתי דוגמא בלבד מחכמים אחרים שאכן קיימו 'פליגין דיבורא' בספר מקדש מלך, ולכן הצעתי אפשרות אחת (מלבד זה הצעתי עוד אפשריות) - שיתכן שגם רבותינו סברו כך ואין זה נגד חוקי ההגיון. מה לא מובן ופשוט כאן?

## ספר 'שאלת יעב"ץ' מי חיברו?

בכדי לתת מושג עד כמה לא דייק ה"דייקן", נביא תגובתו למה שתמהתי על הגאון רבי חיים פאלאג'י שכתב בתשובתו בענין חמדת ימים, שהלא "בספרו ס' שאלת יעב"ץ ח"ב העיד בנו שעבר בכל דברי הספר הזה, ולא מצא שום שלו ושחיתה בענין שבתי צבי כ"א מענין ס"ע [ספירת עומר], וגם ענין הברכה לבנים שהוא מדקדק ומקפיד דוקא ביד אחת". ועל כך כתבתי - שבמח"כ הגר"ח לא הבין לפום ריהטא, שדברים אלו כתב תלמיד היעב"ץ ולא היעב"ץ עצמו.

ועל כך כתב ה"דייקן": "באם בספר שאלת יעב"ץ שהביאו ר' חיים פאלאג'י, ועליו מקשה הרנ"ג ותו"ד שבמחילת כבודו של ר"ח פאלאג'י, ספר זה נכתב ע"י תלמיד היעב"ץ ולא ע"י היעב"ץ בעצמו, ולא הבנתי קושייתו, שהרי גם ר"ח פאלאג'י ידע מכך ומצטט בעצמו שזהו מדברי תלמידו, שכותב: ש"העיד בנו" - היינו ר' יעקב עמדין עצמו העיד לתלמידו (שעל אף דבריו החריפים ביחס לספר זה - שכל דבריו מינות ושבתאות, הנה האמת היא ש)עבר בכל דברי הספר הזה ולא מצא שום שלו ושחיתה בענין שבתי צבי, כ"א מענין (ספירת) (עומר) וברכת הבנים ביד אחת".

וכי אימתי כתבתי אני או מישהו אחר, ש"ספר" שאלת יעב"ץ "נכתב ע"י תלמיד היעב"ץ ולא היעב"ץ עצמו"? בוודאי שלא כתבתי דברים מופרכים כאלו, ורק מי שלא ראה את הספר מימיו יכול לצטט כך ולא להפריכו מיד. ואכן אין התבטאות זו בעיני אלא עדות ברורה שלא טרח ה"דייקן" אפילו לעיין בספר כה נפוץ כמו שאלת היעב"ץ, וחשב לכן שהספר כולו שייך לתלמיד היעב"ץ (כי מה עושה שם דברי התלמיד?) ואם הי' מעיין הי' נמנע מלכתוב דברים שאין בהם ממש. ובמקום זה רק ציטט את דברי הגר"ח פאלאג'י שציטט את השאלת יעב"ץ שלא במדויק.

ספר 'שאלת היעב"ץ' הינו כידוע ספר של תשובות היעב"ץ שהדפיס בעצמו ובו הדפיס תשובותיו וכן כמה מהשאלות ששאלוהו. והנה הנידון הוא בח"ב סימן קכ"ד, קכ"ה וקכ"ו, ושם בסימן קכ"ה מופיעה שאלת תלמידו רבי יעקב הכהן, ושם כותב התלמיד לרבו היעב"ץ: "הספר ח[מדת] ה[ימים] רצונו הוא כבודו להשאר אצלו ואני לא מצאתי בו דבר תימה זולת ענין ס"ע...". כלומר שהתלמיד כותב לרבו שמשאיר בידי רבו את הספר 'חמדת הימים' שיעיין בו, ומוסר לרבו שהוא עצמו רק מצא שני דברים תמוהים בספר זה. אך זאת דברי

תלמידו בעליל, ואילו היעב"ץ בתשובה שלפני כן (סימן קכד) בעצמו כותב ש"זכורני שבס' חמדת הימים נמצאת תחינה שישד נביא השקר העזתי לאמרה בין[ום] ש[בת] ק[ודש] שמברכין החודש . . . ואותם מלאה לה גלוליה רמ"ז וה"ן מספר תתי"ד לרמוז על שקוץ ש"ץ שר"י צפן בתוכה".

דומני שמעתה, כל הפרשנות המפותלת, האופיינית, מעטו של הדייקן - שמה שכותב הגר"ח "העיד בנו" - הכוונה שהעיד היעב"ץ, "בנו" - התלמידים - היא מגוחכת ממש. וכן מה שקובע שמדברי הגר"ח משמע ברור ש"ידע" שנכתבו הדברים בידי התלמיד, לא אדע מנין משמע כך כלל? [וכן עצם הפירוש בצמד מלים של הגר"ח "העיד בנו" - שהעיד (היעב"ץ) בהתלמיד, נתפס אצלי כעיוות גדול של משמעות המלים הפשוטות ולא כפשט הפשוט].

כמו כן מובן מאליו, שגם מסקנתו שהסיק מכך - מסוגנת בסגנון נוקב: "ובאם אלו בלבד שני הדברים התמוהים כביכול שאותם מצא מתנגדו העקרי של ה'חמדת ימים', ילמדנו רבנו מה עוד מ"כתביו" של נתן חדרו לתוך הספר?!" - כעשן היא כלה. (וראה בקטע הבא).

והרי לנו דוגמא בולטת ל"יסודיות ולדייקנות"!

### רשימות מנהגים הלקוחים מחמדת ימים

עורך הוא רשימה של דברים שנלקחו מחמדת ימים בהתרסה - "ילמדנו רבינו: מה עוד מ"כתביו" של נתן חדרו לתוך הספר - האם הכוונה למנהגים אלו?! ואכן רוב דברים ברשימה אין מקורם כלל בחמדת ימים, כפי שאפרט, אך כדרכו - אם לא יודע משהו - זה סימן ברור שבוודאי לא קיים. אך יש ויש דברי נתן בספר כפי שאבאר.

(1) מפליא, שעדיין מתעקש לציין למנהג הראשון ברשימתו - המנהג לחכות ז' ימים לפני קידוש לבנה, כמנהג שיסודו בחמדת ימים, שהרי כבר הדבר מופיע ברמ"ז על זח"ב קפז, א? (ואולי הכוונה ללשון רבינו בסידורו הלקוח מסידור ר' שבת, ואצלו נוסח ומנהג היינו הך. אגב: הוא כותב עלי: "עוד כותב הוא, שלשון אדה"ז בסידורו דומה ללשון הרמ"ז (המודגש אינו במקור)", ואילו אני לא כתבתי דבר כזה מעודי, ואין לי מושג קלוש מאיפה המציאו. כתבתי רק "נראים הדברים שיסוד הטעם ב'משנת חסידים' מבואר בפי' הרמ"ז". פירושים מיותרים!).

(2) "המנהג לומר לדוד ה' אורי וישעי מר"ח אלול ועד הו"ר". וכבר ציינו כמה שמקור המנהג נמצא בספר 'ספר שם טוב הקטן' (לרבי בנימין בינוש ב"ר יהודה ליב הכהן מקראטשין, תיקונים וכוונות ע"פ קבלות האריז"ל, זולצבך תס"ו). [וגם בזה (מלבד ההוכחות דלעיל שיש דברים משנת תע"ב ואילך) - לא יתכן שראה את החמד"י בכת"י, שכן שם, ב"דינים והנהגות וידוים . . מר"ח אלול" (עמ' כב) כשמאריך בחשיבות התפילה - אין שום רמז שלקח את חיוב אמירתו משום ספר, וחזקה שהי' מציין מקורו אם לקח הדברים מכת"י, מאידך החמד"י (ח"ד, פרק ד' לסליחות דף טו טור ד) כותב על כך: "ואנכי נהגתי גם מזמור לדוד", אך הרי דרכו לשאוב מספרים אחרים בהעלמת השם!].

(3) "הנוסח דיה"ר בעת פתיחת הארון דג' רגלים" - לפלא שאינו יודע שהדבר כבר מופיע כמעט מלה במלה בעולת תמיד (מכתבי אריז"ל) מועדים, לחג הסוכות (ובעיקר מופיעים שם התפילה על שיקויים בנו המקרא ונחה, שעורר פליאתו של האדמו"ר ממנוקאטש).

(4) "המנהג שהנהיג מחדש כ"ק אדמו"ר החל מטו בשבט תשל"ז - לאכול פירות שנשתבחה בהם א"י - בט"ו בשבט" - לפלא שאינו יודע שמנהג זה כבר מופיע במג"א סי' קלא סקט"ז בשם ה'תיקון יששכר' (לרבי יששכר סוסאן בן דורו של הב"י הספר נדפס בוניציה של"ט) דף כב, ב: "ונוהגים האשכנזים יצ"ו להרבות בו במיני פירות אילנות לכבוד שמו של יום". (ואכן המנהג מופיע בכמה מסידורי אשכנז עתיקים). וב'נטעי גבריאל' אף ציין לספר 'ברכת אליהו' (מר' אליהו מאולונוב, נדפס בוואנזבאק תפ"ח) מכתבי רבי משה חאגיז: "ממה שראיתי מרבתי וממורי הנז"ל [ כנראה הכוונה למורו הרב מר זקנו רבי משה גאלאנטי. נ.ג. ] שהי' נוהג בט"ו בשבט להרבות בברכות פרי האילן . . והי' נוהגים לאכול טו מיני פירות . . וכן מצאתי בשם האר"י ז"ל שהי' נוהג כסדר הזה". והאם הכוונה לז' מיני פירות שנשתבחה בהם א"י - אין זה מבואר לא בחמד"י ולא בשאר מקורות, דשם מבואר ט"ו פירות ויותר. ובטח גם שאר המנהגים יסודם במקורות קדומים יותר.

(5) "מנהג חב"ד לומר היה"ר אחר התפוח וקודם האכילה" - אף מנהג זה מקורו במנהג אשכנז שב'מעגלי צדק', כמבואר במכתב של הרבי. ולציין שכך נהגו גם בוורמייזא כמבואר ב'מנהגי וורמייזא' עמ' קט"ז (ומנהגים אלו הם משנת ת"חעד תל"ח).

ולזה ששואל שאראה לו איפה יש מדברי נתן עזתי בספר, מה לי להביא ולפרסם דבריו מעל קובץ זה - ישתקעו דבריו ולא ייזכרו. אך בכדי שלא להיחשד בהתחמקות, אציין רק זאת שרשימה (חלקית) מדברי נתן בתוך חמדת ימים מצוי' ב'תעלומות ספר' לר' אברהם יערי (מוסד הרב קוק) עמ' 76 ואילך. (ושיטתו של יערי שם, שרבי בנימין הלוי חיבר הספר מופרכת מיסודה, עפ"י המבואר לעיל ועוד, על מקורות מאוחרים בהרבה בספר, ואכמ"ל).

#### אדמו"ר האמצעי ומקורותיו

דעתו של המשיג, שזה שאדהאמ"צ הראה מקום שקידוש לבנה הוא אחרי ז' ימים שמקורו בפע"ח - שנחשב כ'כתבי אריז"ל', ועל כך שאלתי שכידוע שאין לדייק בלשון אדהאמ"צ ועל כך עונה: "במה דברים אמורים בענין של הסברה ושקו"ט, אך לא כאשר מדובר במראה מקום!" מלבד עצם ההנחה, שחמדת ימים הוא ככתבי אריז"ל - מופרכת כדלעיל, הרי ידועים דברי הרבי ב'שיחות קודש' תשכ"ו ע' 148, שהתאריך שכתב אדהאמ"צ בהקדמת השו"ע אינו מדוייק - מאחר שאדהאמ"צ לא דייק בכגון דא, וא"כ אינני רואה שום הבדל בין תאריכים למראה מקום.

#### טעם למה אין סופרים ספירה אחר הסדר

הוא כותב: "מקשה על מה שהבאתי כציטוט מספר 'חמדת ימים' ביחס לספה"ע לאחר הסדר, ומקשה עלי מ... דברי שהבאתי מדברי ר' חיים פאלאג'י המציין שהחיד"א מצא שדבר זה כבר הובא בדברי הרמ"ז!" - ראשית נבצר ממני להבין, מדוע אי אפשר להקשות "מ... דברי"-? אך לאמיתו של דבר - לא ראיתי כאן שום קושיא שאני "מקשה" - רק הערתו ללשון הביטוי ותו לא מידני.

וממשיך: "ועל טענתו שענין זה הובא בסידור כדי להפריכו, לא זכיתי לרדת לסוף דעתו, הלשון בסידור הוא "והמקדים לברך ולספור מיד אחר התפילה מוקדם לברכה". והטעם הוא, כי במדינות אלו הצפוניות עמוד השחר סמוך לחצות, וחיישינן שיאחר או ישכח הספירה. היינו שאין זה פרכא בעצם הענין, אלא מצד סיבה צדדית לחלוטין, המונעת קיום הידור זה במדינותינו (מלפנים)".

ואני לא זכיתי לרדת לתחלת דעתו של המשיג, הוא מחדש כאן חידוש גדול שזה שאין אנו נוהגים במנהג זה לספור אחרי הסדר, קשור עם מקום מגורים של אדמו"ר הזקן בליאזני איפה שהלילה קצר! וא"כ

לפי חידושו- כאן בארה"ב כבר יש לנהוג כפי הבאים בסוד ה' - ומדוע אין אנו נוהגים כן? אך האמת הפשוטה היא שהקטע "ואם שכח ולא ספר..." אינו מהווה נימוק כלל מדוע אין סופרים אחרי הסדר והוא קטע נפרד לחלוטין כידוע ופשוט. [ואילו הטעם על פי נגלה, יש מהצ"צ כפי שנדפס בסידור תורה אור בסוגריים מרובעות].

### מקור לנימוק התשליך

לכסוף אציין מה שמצאתי בענין נימוק התשליך שבסידור רבינו. במאמרי הראשון ציינתי, שמקור הנימוק המבואר בסידור רבינו שמים רומזים על חסדים, לא ראיתי בכתבי האר"י ומקבילות, אלא מופיע בספר חמדת ימים. וציינתי גם שהדבר הגיע לרבינו באמצעות סידור רבי אשר.

כעת שמתילב שבעצם ה'ספר חמדת ימים' לקח רעיון זה כמעט מלה במלה מספר 'שם טוב קטן' (שציינתי אליו לעיל בכותרת "רשימות" אות 2.) ומחמת שהספר נדיר אעתיק את לשונו (בסוף ר"ה): הטעם שהולכין אחר המנחה, דע כי יום א' הוא סוד דינא קשי' וצריכין אנו להמתיק מעלינו הש"ך ופ"ד דינים דינא קשיא, לכך הולכין אחר מנחה אל המים שמורה על החסדים, וגם הדגים שרומז על עיני פקיא, כדי להמתיק הדינא קשיא, ויהיה עי"ז אח"כ דינא רפיא".

ובזה אני מסיים דיוני בפרק זה, ואעפ"י שעוד יש בעטי הרבה דברים בגו - אך התארכו הדברים יתר מדאי.



### ממוצע בין (אדם ה) מדבר לחי [גליון]

הת' חיים אהרן חזן  
תלמיד בישיבה

בקשר לדיון ע"ד מ"ש הרמב"ם במו"נ על סוג שבין חי למדבר, כדאי להביא מ'ספר זכרון לבני ישראל' (מהרה"ח הר"י דזייקאבסאן ז"ל) עמ' נא, שמספר מה שדיבר כ"ק אדמור"ר נ"ע (מוהרש"ב) בשמח"ת תרע"ו בהתוועדות שבביתו קודם הקפות: "...צרפתים הם בעלי תאוות, אפריקא הם ממוצע בין בעל חי למדבר..."

