

ב"ה  
שי"פ לך לך  
הזתשס"ג  
גליון ג [תתמו]



## **ברכת מזל טוב**

להרה"ג הרה"ת  
ר"מ בישיבתינו הק'  
ועורך ראשי דקובץ 'הערות וביאורים' מאז הווסדו

מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א  
גערליצקי

לרגל יום הולדתו ביום י"ד מר-חשון  
לאריכות ימים ושנים טובות

יה"ר שימלא ה' כל משאלות לבבו לטובה ולברכה  
בטוב הנראה והנגלה  
ותהי' זו שנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר

## **חברי המערכת**



## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

5 ..... עתידין בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בא"י

### לקוטי שיחות

9 ..... דיבור בלשון נקיה

13 ..... ר"ה שחל להיות בשבת - אין תוקעין

### שיחות

15 ..... מראי מקומות לשיחות

### אגרות קודש

16 ..... מספר הקדישים בשבת ויו"ט

18 ..... על איזה התוועדות מדובר?

### נגלה

18 ..... תוקף החיוב דזריזין מקדימין למצוות

23 ..... הערות במס' פסחים מדברי כ"ק אדמו"ר

24 ..... בדיקה וביטול באדם אחד דוקא

24 ..... כזית תערובת חמץ - בטעם איסור אכילתו

### חסידות

25 ..... דרוש "מים רבים" בתו"א פ' נח

30 ..... אפריון נמטייה לרבי שמעון

36 ..... המשכת אור חיות ושפע, ע"י קיום תומ"צ לעולמות

37 ..... נשמות הצדיקים

37 ..... "לגרמייהו עבדין" [גליון]

### הלכה ומנהג

40 ..... היתר הפסק בתפילה לצורך הציבור

41 ..... חשש פירורי חמץ במלח שלא נבדק

45 ..... ברכת הגומל

46 ..... האוכל פת כדי לפטור מאכלים אחרים

47 ..... בענין אכילה לפני תפלת שחרית

57 ..... אכילה בערב שבת וערב יו"ט משעה עשירית ואילך

60 ..... "לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד"

63	..... הפסק לעניית ב"ה וב"ש ולשאר דברים שהם מנהג
71	..... ברכת בדיקת חמץ
72	..... ביטול השוכר בלב או בדיבור
74	..... מנין הדסים שבלולב בשעת הדחק [גליון]
75	..... המברך על הלולב אחר שמו"ע בסוכה [גליון]
77	..... בענין הנ"ל
79	..... בענין הנ"ל
81	..... אכילה קודם התפלה [גליון]
81	..... זמן הנחת התפילין לפני הודו [גליון]

### **פשוטו של מקרא**

83	..... רש"י ד"ה "על דבר שרי"
84	..... תקופת למך
85	..... "שתי ספרי תורות" בלשון נקבה
86	..... ביאור דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש

### **שונות**

86	..... מועד פדיון הבן דהרב"ש
87	..... סדר המעשר [גליון]
88	..... הצנועים מושכים את ידיהם [גליון]

---

**הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לקראת שבת חיי שרה  
נא לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ג חשון**

---

**מספר הפאקס למשלוח הערות**

**(718) 756-3411 או (718) 773-4115**

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

**:ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**

**WWW.HAOROS.COM**

## גאולה ומשיח

### עתידין בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בא"י

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בגמ' מגילה כט, א, "תניא ר"א הקפר אומר עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י, שנאמר כי כתבור בהרים וכרמל בים יבא, והלא דברים ק"ו, ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה נקבעים בארץ ישראל, בתי כנסיות ובתי מדרשות שקורין ומרביצין בהן תורה עאכו"כ", ע"כ.

וכבר נתבאר בזה בגליון הקודם, דהמג"א (סי' קנא ס"ק טו) סב"ל דקאי הן על גוף הבנין והן על הקרקע שתחתיו, וכן איתא בשיחת קודש פ' ויצא תשמ"ט סעי' י' בהערה 99: "וי"ל שיעתקו ביחד עם הארץ והאדמה שמתחתיו וכו'", אבל החת"ס בשו"ת או"ח סי' ל' (מובא גם בחי' החת"ס החדש מגילה שם) סב"ל דקאי רק על בתי כנסיות ובתי מדרשות עצמן ולא על קרקע שתחתיהם, וכוון לדבריו בשו"ת נחלת אב"י סי' מ"ז אות ב' עיי"ש, וכן סב"ל גם היעב"ץ בס' 'מור וקציעה' או"ח שם, וראה גם בקונטרס רבינו שבבבל סעי' ג' ובהערה 25.

והובא שם משו"ת 'ביע אומר' ח"ח (או"ח סי' טז אות ד'), שהביא פלוגתא אם הקרקע שתחת ביהכנ"ס יש בה קדושה או לא, דב'אור זרוע' ח"ב סי' שפו כתב דליכא קדושה בהקרקע עצמה, וב'אשל אברהם' מבוטשאטש (מה"ת סי' קנג) כתב ג"כ דאפשר שלא חלה קדושה על קרקע עולם של ביהכנ"ס, והא דאמרינן במגילה כו, ב, שאין לזרוע שם וכו', ה"ז משום דהוה קלות ראש ביותר וכו', אבל י"ל דבגוף הקרקע אין שם קדושה, אבל בשו"ת מהר"ם מלובלין סי' נט כתב שיש קדושה בקרקע ביהכנ"ס, וראה גם שו"ת 'רב פעלים' ח"ב חאו"ח סי' כא ושו"ת 'מחזה אברהם' סי' כד עיי"ש, ועי' גם בשו"ת 'תשורת שי' סי' קסת, דסב"ל שהקרקע לא נתקדשה, וכ"כ בשו"ת 'עמק שאלה' סי' ד'. אבל בשו"ת 'בית שלמה' סי' כג סב"ל שנתקדשה, ונתבאר, די"ל דאי נימא שיש שם קדושה, מסתבר שגם הם יקבעו

בארץ ישראל, ודעתו כהמג"א, אבל אי נימא שלא נתקדשה, מסתבר לומר כהחת"ס דקאי רק על גוף הבנין.

### ביהכנ"ס – מקדש מעט

וכדאי להוסיף ביאור בענין זה באופן חדש, דהנה מבואר (מגילה שם) דביהכנ"ס הוה "מקדש מעט", ובלקו"ש חל"ו פ' תרומה א' (סעי' ד') הביא דברי הזהר (ח"ג קכו, א): "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, ועשו לי מקדש סתם דכל בי כנישתא דעלמא מקדש איקרי", וברע"מ (זח"ב נט, ב) מנה זה במנין המצות "פקודא (יט) למבני מקדשא (בי כנישתא) לתתא, כגוונא דבי מקדשא דלעילא, כד"א מכוון לשבתך פעלת ה', דאצטריך למבני בי מקדשא לתתא ולצללא בגו' צלותא בכל יומא וכו'". ובאחרונים (הובאו ב'שדי חמד' כללים מערכת הבי"ת סוף כלל מג וכלל מד) האריכו להביא ראי' מדברי הזהר שם, דמצות עשה ועשו לי מקדש כוללת גם מצות בנין ביהכנ"ס, ושכן משמע מדברי המהרי"ק סוף שורש קסא, עיי"ש.

### קדושת המשכן וקדושת המקדש

ועי' לקו"ש חכ"ט פ' ראה א' (וח"ח ע' 26 ועוד בכ"מ) שנתבאר שיש חילוק עיקרי בין המשכן לבית המקדש, שהמשכן הי' בנין ארעי כמ"ש ואהי' מתהלך באהל ומשכן והי' לפי שעה, משא"כ ביהמ"ק הי' דירת קבע, וההפרש בגדר הקדושה שלהם הוא, שבהמשכן הי' בעיקר קדושת מחיצות בלבד, שהקרשים ויריעות וכו' נמשחו בשמן המשחה אבל לא קדושת מקום, משא"כ בביהמ"ק נתקדש גם המקום, ואע"פ שגם במשכן מצינו לגבי סוטה: "ומן העפר אשר יהי' בקרקע המשכן יקח הכהן", הי' זה רק "לפי שעה" וגם לא היתה הקדושה מצד המקום אלא מצד המחיצות שעל גביו, עיי"ש. ולכן יש חילוק בין מקום המשכן ומקום המקדש, דבמשכן מיד כשפרקו המחיצות לא נשאר שם שום קדושה, משא"כ בבית המקדש הרי פסק הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ו הט"ו) מקריבין הקרבנות כולן אעפ"י שאין שם בית וכו' מצד קדושת המקום, עיי"ש.

והנה לפי המבואר בכ"מ (ראה לקו"ש ח"ח ע' 392 וח"ו ע' 237 וחכ"ג ע' 224 ועוד, מלקו"ת ר"פ מסעי) דמ"ב מסעות שבמדבר מרמז גם להבירור של "מדבר העמים" במשך זמן הגלות, שיגמר בירדן יריחו בחי' ריח - הגילוי דמשיח ד"מורח ודאין" עיי"ש.

וראה גם ירושלמי פ' כלל גדול ה"ב (לגבי בנין המשכן), ד"אמר ר' יוסי בי רבי בון מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי

שהוא לשעה", א"כ עד"ז לכאורה יש לומר בנוגע לבתי כנסיות שבזמן הזה בחו"ל, דמכיון שהבטיח הקב"ה שנגאלין בגאולה שלימה וילכו לאה"ק לבנין ביהמ"ק השלישי, נמצא שגדרם הם כמו ה"משכן", כיון דהוה "לשעה" בלבד, (וראה בס' 'אור שמח' הל' שבת פ"י הי"ב (בד"ה "והנה"), שביאר שיש הפרש בין אחר הגזירה שלא יכנסו לא"י, שהוכרחו לשהות במדבר מ' שנה, דאז י"ל שהי' בנין קבע, (ראה עירובין נה, ב) אבל בשעת עשיית המשכן שעדיין לא נגזרה גזירה עליהם שלא יכנסו לא"י, ובכל יום היו יכולים לבוא, הוה כל חניה לשעה עכ"ד, ולפי דבריו בנוגע לגלות זו שאפ"ל הגאולה בכל רגע ורגע, וכדאיתא בסנהדרין צה, א, לגבי משיח, דשרי חד ואסיר חד וכו', ודאי ה"ז "לשעה"), א"כ, כמו שלגבי המשכן נתבאר שהוא קדושת מחיצות בלבד ולא קדושת מקום, כן צ"ל גם בנוגע בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחו"ל.

#### פלוגתא אם הי' קדושת מקום בהמשכן

אלא דבאמת מצינו פלוגתא, אם למשכן הי' רק קדושת מחיצות בלבד או גם קדושת מקום, דהמהרש"א שבועות טו, א (בד"ה אבל) בביאור התוס' שם דאצל משה לא הי' למשכן שום קביעות מקום, ולא הי' צריך לקדש המקום בהיקף ב' תודות ובשיירי מנחה, אלא שהמשכן לבד נתקדש במשיחה, אבל בימי יהושע שנתקדש משכן שילה שהוא מקרי מנוחה בקביעות מקום, הי' צריך לקדש המקום עיי"ש, דמבואר בדבריו, דבמשכן הי' קדושת מחיצות בלבד ולכן לא הוצרך לקדש המקום.

אבל התוס' יומא מד, א, בד"ה בשילה כתבו בא"ד: "דאע"ג דמקדש איקרי משכן וכו' [דמקדש] איסורו איסור עולם ואפילו בתר דנפיל מחיצה חייבים על המקום משום טומאה, אבל במשכן לאחר שנסעו משם ופרקוהו והעמידהו במקום אחר, אינו חייב על מקומו הראשון". ולכאורה אינו מובן, דאי נימא דליכא קדושת מקום במשכן, ורק קדושת מחיצות בלבד, הנה מיד שפרקוהו וליכא מחיצות, צ"ל דאינו חייב על מקומו, ולמה כתבו התוס' שזהו רק אחר שהעמידוהו במקום אחר? וביארו בזה באחרונים, דשיטת התוס' דבאמת גם במשכן יש קדושת מקום ולא נתבטלה קדושה עד שהעמידוהו במקום אחר, שאז חלה קדושה במקום חדש, רק אז נפקע הקדושה ממקום הראשון.

ועי' גם מנחות צה, א, בשעת סילוק מסעות קדשים נפסלים, משום יוצא זובין ומצורעין משתלחין חוץ למחיצתן, וכתב ברכינו גרשום

שם: "כלומר שאין ראויים להכנס באותו מקום שהי' בו אוהל מועד מפני שהי' קדוש", דמבואר בזה, דאף לאחר סילוק המחיצות יש קדושת מקום, וכן בר"ח שבועות טו, א, בהא דאיתא שם דדין קידוש במקדש ילפינן ממשכן שנאמר בו וכן תעשו, וכתב הר"ח דה"ה נלמד לב' תודות שהם נגד המילואים במשכן, ועי' ברשב"א שם שתמה ע"ז, וביארו דגם הר"ח סב"ל שיש קדושת מקום במשכן עד שהעמידוהו במקום אחר (וראה לקו"ש חכ"ט שם הערה 29 - 32).

וראה בכל זה באמבוהא דספרי פ' נשא אות כד, וב'משך חכמה פ' נשא ד"ה וימשחם ובפ' פקודי ד"ה ונתת, ובס' תורת הקודש ח"ב סי' נח, ובס' כנסת הראשונים זבחים ח"ב ע' כו, ובשטמ"ק החדש מנחות ח"ב ע' 158 ועוד בכ"מ, ואכמ"ל.

### משכן אם הי' בנין קבוע או בנין לשעה

וראה ירושלמי הנ"ל בשבת: "מה בנין הי' במשכן, שהיו נותנין קרשים על גבי האדנים, ולא לשעה היתה? א"ר יוסי מכיון שהיו חונים ונוסעים עפ"י הדיבור כמי שהיא לעולם, א"ר יוסי בר בון מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה, הדא אמרה בנין לשעה הוה בנין", היינו דפליגי אם בנין המשכן הי' כבנין עולם או בנין לשעה. וכן איתא בירושלמי עירובין פ"ה ה"א עיי"ש. ובס' שערי טוהר ח"א ע' 318 ביאר פלוגתתם, דחד מ"ד סב"ל דכיון דחנייתם הי' עפ"י ה' ואינו תלוי ברצונם, ה"ז נחשב כחניי' לעולם, ודומה להא דאמרינן לענין יובל דעד היובל ה"ז "לעולם", אלא אח"כ כשבא יובל ה"ז "אפקעתא דמלכא", וחד מ"ד סב"ל דמצד הבטחתם שיכנסו לארץ, אף שעכשיו הי' עפ"י ה', ה"ז נחשב לבנין שעה, עיי"ש בארוכה, ועי' בשו"ת חת"ס או"ח סי' עב בנוגע לשיטת הבבלי בענין זה, ומה שהאריך בזה בלקוטי הערות על החת"ס שם (או"ח ח"א).

ולכאורה יש לתלות פלוגתא הנ"ל אם למשכן הי' גם קדושת מקום או לא, עפ"י הפלוגתא שבירושלמי, דאי נימא שהי' לשעה בלבד כר"י בי רבי בון, מסתבר לומר שהיו רק קדושת מחיצות בלבד, אבל אי נימא שהי' בנין קבוע אלא אח"כ הי' כעין אפקעתא דמלכא, מסתבר לומר שהי' גם קדושת מקום.

וראה גם לקו"ש ח"ו פ' תרומה ב' סעי' ז', שביאר לפי ב' הפירושים ברש"י בסוף הפרשה שם, בנוגע להיתדות של המשכן, אם היו תחובין בארץ, או שכוּבְדֵן מכביד, דלפי"ז תלוי ג"כ אם הי' קדושת קרקע בהמשכן, דאי נימא שהוא רק מחמת כוּבְדֵן ולא הי' מחוברים בהקרקע,

נמצא שלא נפעלה קדושת המשכן בהקרקע אלא בחיצוניות בלבד, אבל אי נימא שהיו תחובין בארץ, נמצא שפעל המשכן קדושת מקום בהקרקע באופן פנימי, דהרי הקרקע הוא שפעל בקביעות המשכן, עיי"ש, ובהערה 36 כתב, דאולי י"ל נפק"מ האם במשכן אסורה חציצה בין רגלי הכהנים להקרקע, ובהערה 37 מעיר גם מב' הדעות בסוטה טז, ב, עיי"ש.

### בתי כנסיות שבחו"ל בזה"ג בנין קבוע או בנין לשעה

והנה ביאור הנ"ל בפלוגתת הירושלמי, י"ל מתאים גם לזמן הזה בגלות, די"ל דמצד הבטחת ה' לכניסת הארץ בגאולה האמיתית והשלימה, הוה כ"ז בגדר "לשעה", ונמצא דהבתי כנסיות שבחו"ל הם בגדר בנין לשעה, ולפי"ז נימא שיש רק קדושת מחיצות בלבד כדעות הנ"ל בנוגע להמשכן, אבל להדיעה דכיון שהוא עפ"י ה' כקביעי דמי, י"ל שכן הוא גם בנוגע לגלות, וכפתגם הידוע של כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע (לקו"ד ח"ד ע' תרצב): "לא מרצוננו גלינו מארץ ישראל, ולא בכוחותינו אנו נשוב לארץ ישראל, אבינו מלכנו ית' הגלנו מאדמתנו ושלח אותנו בגלות והוא ית' יגאלינו ויקבץ נדחינו בב"א", וכיון שאי"ז תלוי אלא בה' במילא ה"ז כקביעי דמי.

ולפי"ז אפ"ל דדעת ה'מגן אברהם' וכו' דסב"ל שגם הקרקע של הבתי כנסיות שבחו"ל יקבעו בא"י, מתאימה להדיעה שגם במשכן ה' קדושת מקום, וכפי שנת' דכקביעי דמי, ודעת החת"ס וכו' דקאי רק על הבנין בלבד ולא הקרקע, מתאימה להדיעה שבמשכן לא ה' קדושת מקום כלל, רק קדושת מחיצות בלבד, כיון שהבטיחן הקב"ה שיכנסו לארץ לכן אין זה אלא לשעה.



## לקוטי שיחות

### דיבור בלשון נקיה

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"י (ע' 26) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע סוגיית הגמ' בפסחים (ג, א): "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב

שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר (נח ז, ח) מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה". וממשיך בגמ' שכ"ה גם בנוגע "מרכב באשה", ועוד הרבה פרטים. ולבסוף מקשה: "ובאורייתא מי לא כתיב טמא", ומתריך: "כל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון נקי", כל היכא דנפישין מילי משתעי בלשון קצרה".

וכותב ע"ז בלקו"ש שם וז"ל: ואין זה מובן כלל: הלשון "טמא" כתובה בתורה יותר ממאה פעמים - וא"כ הסברא נותנת שמתחלה הי' צריך להקשות בגמ' מלשון "טמא", החוזרת ונשנית ריבוי פעמים, ואח"כ מלשון "מרכב באשה", שאינה מופיעה אלא פעמים אחדות - ולמה באו הקושיות בסדר הפוך?

גם צ"ל: מהי כוונת הגמ' ב"מי לא כתיב טמא", בלשון של תמי' - כאילו שבהודעה שכתוב "טמא" יש משום חידוש ופתרון ספק אפשרי - ויותר מתאים לומר: "והרי כתיב טמא באורייתא" (וכיו"ב)?

"הביאור בזה: כשהנידון הוא בלשון הבאה בתור פסק הלכה, אזי צריך ה"פסק" להיאמר בלשון היותר ברורה - אפילו אם לשון זו היא "דבר מגונה" - בכדי שההלכה תהי' פסוקה וברורה לגמרי. ועפ"ז יובן מה שברוב המקומות בתורה נאמרה לשון "טמא" - אעפ"י שהדיבור "בלשון קצרה" לא גדלה מעלה (לפי המהרש"א) על הדיבור "בלשון נקי" - לפי שרק בסיפורי התורה יתכן שענין הטומאה (וכיו"ב) יכתב באופן של "עיקם הכתוב" (בעיקום ועילום, ולא באופן ישר וגלוי); ושם (בסיפורי התורה) הרי "לשון ארוך ונקי" מצוי הוא לא-פחות מ"לשון קצר ומגונה". היות כי "לשון קצר ומגונה ולשון ארוך ונקי" שווים הם".

"משא"כ באותם (רוב) המקומות בתורה, שענינם הוא פסק הלכה, בהכרח שהכתוב ישתמש בלשון "טמא", (לא משום מעלתה "בלשון קצרה", אלא) מפני שהלכה צריכה להיאמר באופן של פסק ברור. ועפ"ז יובן מה שס"ל להגמרא (בהסלקא דעתי) שגם "היכא דנפישין מילי" מדבר הכתוב בלשון נקי' - אעפ"י שהלשון "טמא" ישנה הרבה פעמים בתורה - לפי, שכאמור, ברוב המקומות תיבת "טמא" באה בנוגע להלכה. ולכן אי"ז סתירה להכלל של "לעולם... מפיו" גם לפי הס"ד שהוא כולל גם "היכא דנפישין מילי".

"ובקושיית הגמ': "ובאורייתא מי לא כתיב טמא" המכוון להקשות: והכי איננו מוצאים בתורה את הלשון "טמא" גם כשאפשר "לעקם"

בסיפורי? - הלא נמצאת בהם עכ"פ פעמים אחדות; ולכן אין גם לתמוה מה שקושי' זו בגמ' מלשון "טמא" לא עדיפא להקדימה על הקושיא מלשון "מרכב", הואיל ובסיפורי התורה ישנה תיבה זו רק במקומות מספר". עכ"ל הרבי שם. (ראה גם חידושי רבינו דוד בסוגיא זו).

והנה עפ"ז יש לתרץ קושיית המפרשים ('חזקוני' עה"ת. חדא"ג מהרש"א. תוס' הרא"ש. פנ"י או"ח וכו'), דמדוע לא הביאה הגמ' קרא דלעיל מיני' בפרשת נח גופא (ז, ב), "ומן הבהמה אשר לא טהורה היא", דעיקם בי' נמי שמונה אותיות? ותירצו בכמה אופנים.

אבל עפהנ"ל בלקו"ש י"ל בזה, דבפסוק הראשון מדבר באמירה של הקב"ה לנח, שזהו גדר הלכה פסוקה, כי הקב"ה ציוה לנח איך להתנהג בפועל. ובזה פשוט שצריכים לומר בלשון ברורה, גם אם זה לשון מגונה, כנ"ל מלקו"ש. ובע"כ לומר שמה שלפועל כתבה התורה "אשר לא טהורה היא", ולא "הטמאה", ה"ז מטעם אחר, וא"כ אין מזה ראי' לאותו הענין שהגמ' רוצה להודיע. והוכרחה הגמ' להביא מכתוב כזה שאיירי בסיפור דברים, ולכן הביאה הגמ' הפסוק השני "ואשר איננה טהורה", שזה נכתב בסיפור התורה, איך שהחיות וכו' באו אל נח, ומזה רואים שבסיפורי תורה עיקם הכתוב כדי לדבר בלשון נקי'.

והנה ע"פ מ"ש בלקו"ש הנ"ל, יש לתרץ קושיא הנ"ל באופן אחר. ובהקדים דעל זה שאיתא בגמ' בתחלת הסוגיא שעיקם הכתוב וכו'. כתב רש"י (ד"ה "אשר") וז"ל: "ואע"ג דבאורייתא כתיב טמא, שני אורחי' בחד דוכתא ללמדך לחזר על לשון נקי'". ובפשטות מביא רש"י כאן קושיית הגמ' דלקמן.

אבל [נוסף ע"ז דלכאו' ע"פ מ"ש בלקו"ש, שהקושיא דלקמן "ובאורתא מי לא כתיב טמא", לא עדיפא להקדימה על הקושיא מלשון "מרכב", למה הוצרך רש"י להביאה כאן - הנהג] קשה, למה לא כתב רש"י, כפי שכותב בכל כגון דא, "לקמן פריך" וכיו"ב? וגם: לקמן (ד"ה "וכל") כ' רש"י: "והני דלעיל עיקם, ללמדך שצריך לחזר אחר לשון נקי'", הרי שעיקם הכתוב יותר מפעם אחת, וכאן כ' רש"י: "שני אורחי' בחד דוכתא" (וראה חדא"ג מהרש"א שם).

וי"ל בזה בהקדים, דעל כל התירוצים של המפרשים למה לא אייתי בגמ' הפסוק הראשון, ילה"ק, דלאחר שיש טעם שהוצרך לכתוב בפעם הא' "אשר לא טהורה היא", כבר אין ראי' מזה שכתב בפעם הב' "אשר

איננה טהורה היא", שצריך לדבר בלשון נקי, כי אולי ה"ז נגרר אחר הפעם הא', שהיות ושם הוכרח לכתוב בלשון זה, כבר כתב כן בהמשך הפרשה באותו ענין.

ולכן י"ל שבאמת יודעת הגמ' שב' הפסוקים כרוכים יחד, והראי' היא באמת מן הפסוק הראשון [כדלקמן] [ובד"מ גם מן הפסוק השני כי שניהם ענין אחד], ומה שמביאה הגמ' בפועל רק הפסוק השני, ה"ז לפי שזה מדגיש יותר כוונת הגמ' להורות שבסיפורים צריכים לדבר בלשון נקי, וזה מודגש בהפסוק שבו המדובר הוא סיפור, אבל הראי' עצמה היא מהפסוק הראשון [- ובמילא גם מהפסוק השני, כנ"ל].

והביאור בזה: נת' לעיל שהפסוק הראשון הוא בגדר פסק הלכה, ובזה פשוט שצריכים לדבר בלשון ברורה, וא"כ קשה, למה לא כתבה תורה הלשון "הבהמה הטמאה". אלא הטעם ע"ז הוא, בכדי להורות שבכלל צריכים לדבר בלשון נקי, ואין הכוונה שלמדים שכן הוא גם באם זה פסק הלכה, והלשון נקי' אינה ברורה כ"כ, כי בזה פשוט שצריכים לדבר בלשון ברורה, אלא הכוונה שבמקום המתאים צ"ל לשון נקי.

ז.א. אף שהלימוד הוא מנדון של פסק הלכה, ובאופן שהלשון נקי' אינה ברורה כ"כ, מ"מ פשוט שלא באה התורה להשמיענו שגם בפסק הלכה צריכים לדבר בלשון נקי', אף שאינה ברורה, כי זהו היפך השכל, ומסתבר שמשמיענו שבכלל צריכים לדבר בלשון נקי, ומזה ידעינן לכל מקום לפי אופן: בסיפורים צריכים לשון נקי' גם אם אינה ברורה כ"כ, ובפסק הלכה צריכים לשון נקי' רק באם אינה גורעת מהבהירות - אבל התורה מדגישה זה בדוקא - פעם א' - במקום שפשוט שהי' צ"ל נכתב בלשון מגונה (פסק הלכה), כדי להראות גודל ענין דיבור בלשון נקי'. שהתורה עיקמה בשביל זה גם במקום שפשוט שצ"ל באופן אחר.

שמזה נמצא, שעיקר הלימוד הוא מהפסוק הראשון, שממנו מוכרח עד כמה חשוב דיבור בלשון נקי', אבל לפועל מביאה התורה הפסוק הב', כי הלימוד הוא בנוגע למצבים הדומים דוקא לפסוק הב' (סיפורי התורה).

ועפ"ז י"ל, שזוהי כוונת רש"י בכתבו: "ואע"ג דבאורייתא כתיב טמא, שני אורחי' בחד דוכתא ללמדך לחזר על לשון נקי'" - שאין כוונתו להקשות אותה הקושיא שבגמ' לקמן, כ"א כוונתו לענין הנ"ל:

אין כוונתו להקשות שום קושיא, כ"א כותב "ואע"ג... בניחותא, היינו שמבאר הראי' שבגמ', כי זה פשוט שאף שבגמ' הובא הפסוק הב' כוונתו להפסוק הא', (כי שניהם באים ביחד כנ"ל), ולכן מבאר רש"י שהראי' היא, שאע"ג שבנדון של פסק הלכה כתוב בתורה תמיד לשון טמא, הנה כאן שינתה התורה וכתבה (בפסק הלכה - ציווי ה' לנח) בלשון נקי', כדי ללמדך שצריכים לחזור על לשון נקי' -] אבל בכל מקום באופן המתאים למקום ההוא].

ולפי"ז אי"ז כלל אותה הקושיא שבגמ', ולכן לא כתב "פריך לקמן" וכיו"ב. וגם כ': "שני אורחי' בחד דוכתא", כי מפרש כוונת הגמ' כאן בשינוי הלשון בפסוקי נח, וכאן דיינינן אודות שינוי אחד - משא"כ אח"כ בגמ' שמקשה: "ובאורייתא מי לא כתיב טמא", הכוונה שגם בסיפורים מצינו פעמים אחדות שכתוב טמא, וכנ"ל בלקו"ש.

ומדוייק ג"כ מה שבגמ' הלשון הוא "ובאורייתא מי לא כתיב טמא", בלשון חידוש, וברש"י הוא בפשטות "ואע"ג דבאורייתא כתיב טמא", כי בגמ' איירי אודות ה"פעמים האחדות" (כלשון בלקו"ש שם), ולכן הוא בלשון חידוש, משא"כ ברש"י מדבר אודות הלשון טמא בפסקי הלכה, והם נמצאים "יותר ממאה פעמים", (כלשון בלקו"ש שם), ולכן כתב רש"י בפשטות "דבאורייתא כתיב טמא".

וכ"ז הוא רק ע"פ מ"ש בלקו"ש, אבל בלא זה, פשוט שאין לפרש כן ברש"י, כי לא מחלקים בין פסקי הלכה לסיפורים, (אבל חוזרים כל הקושיות למקומם).



## ר"ה שחל להיות בשבת – אין תוקעין

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

בנוגע לר"ה שחל להיות בשבת, ידועה הקושיא בדרושי חסידות - איך דחו מצות תק"ש שהיא "מצוה רמה ונישאה מאד" מפני חשש בעלמא וכו'.

ומבארים ע"ז: דבשבת נפעלים הענינים ע"י עצם השבת מצ"ע, כי שבת ענינה תענוג, וממילא לא צריך כ"כ להפעולה דתק"ש בכדי לעורר למעלה את התענוג בכריאת העולמות וכו', וכפי שנת' בכ"מ.

ולכאורה יש להעיר, דעפ"י הביאור הנ"ל, מיושב רק איך שכל הענינים שנפעלים למעלה בד"כ ע"י הפעולה דתק"ש, בשבת אין צריך לזה, כי כל ההמשכות כבר נמשכות ע"י השבת.

אבל עדיין צריך ביאור בנוגע לפשטות הענינים המבוארים בנוגע לתק"ש, כגון "היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו", שהשופר מעורר אצל האדם בפשטות ענין של יראה וחרדה. ועד"ז בלשון הרמב"ם (בהל' תשובה, המובא כ"פ בדרושי ר"ה) שתק"ש בר"ה "רמז יש בו, כלומר עורו ישנים משנתכם כו' וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזמרו בוראכם הביטו לנפשותיכם והשיבו דרכיכם כו'", שכל ענינים אלו נפעלים ע"י התקיעה כפשוטה, ולא נת' בהדרושים איך אפשר להשלים את כ"ז בר"ה שחל להיות בשבת, כאשר לפועל אין תוקעין, ולא מצאתי בשום מקום (לע"ע) שיבואר דעצם ענין השבת פועל יראה וחרדה וכו'.

ואוי"ל בזה, ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ד (שיחת חג הסוכות הערה 38) בנוגע למצות הקהל בזה"ז, כשאין מקדש ואין מלך שקורא את הפרשות וכו', שמכיון שעיקר תוכנה של מצות הקהל היא הכוונה (וכמבואר שם בארוכה), הרי שלפעמים יכול להיות ביתר שאת, כשאין מעשה דהקל כפשוטו, כי יתכן שמצד העיסוק במעשה המצוה יוגרע מכוונת הלב, ובזה"ז שאין את כל העשי' שבמקדש ע"י המלך, הרי התעוררות וכוונת הלב וכו' יכולים להיות ביתר שאת וכו', ע"ש.

דלאח"ז ממשיך שם: "וי"ל יתירה מזו: ההתבוננות בדבר ה' עצמו שנמצאים בזמן הגלות (שבא מפני החסרון בהיראה) ואין ביהמ"ק קיים כו', ובמילא א"א לקיים המצות (לכאו' צ"ל או "המצוות" או "המצוה") במעשה בפועל, מעוררת יותר להכין הלב לתוכן הענין דיראת ה' שבמצוה זו".

ועד"ז אפ"ל בנדו"ד (עכ"פ ע"ד המוסר והדרוש), דההתבוננות בדבר זה עצמו - שמצד חשש רחוק שמא יעבור בשוגג על איסור, באו חז"ל ומנעו ממנו לקיים "מצוה רמה ונישאה מאד", שמזה מוכן חומר הענין דלעבור על רצונו ית' אפי' בשוגג וכ"ש במזיד - מביאה ליראה וחרדה לא פחות ממעשה התקיעה עצמה, שהרי גם ב"מעשה" התקיעה ישנה לכאו' אפשרות לחשש הנ"ל בהקהל, דהעיסוק במעשה יגרע מכוונת הלב, ובלשון הידוע מצות אנשים מלומדה, ודוקא ע"י שנטולים ממנו את האפשרות לקיום המעשי של המצוה, זה לעצמו

יכול לעוררו (כלשון הרמב"ם הנ"ל) לחפש במעשיו וכו' ולהטיב דרכיו וכו'.

ועפ"ז יש להוסיף בדא"פ, דבד"ה יו"ט של ר"ה כו' תשל"ג (סה"מ מלוקט ח"ג) ועד"ז בשיחת ש"פ נציבים חלק תשמ"ט, נת' דלכאו' גם לפי המבואר דבשבת כבר נמשכים העניים מצ"ע, עדיין חסר בר"ה שחל להיות בשבת מעלת עבודת האדם שהוא ענין עיקרי בכלל, ובפרט בנוגע להמשכות דר"ה, (וע"ש הביאור בזה).

אך לפי משנת"ל, דע"י העדר התקיעה דוקא יכול האדם להתעורר להתבוננות הנ"ל שמביאה לידי יראה וחרדה והתעוררות תשובה וכו', הרי נמצא שגם בר"ה שחל בשבת כשאין תוקעין בפועל, לא נחסר הענין דעבודתם של ישראל, וק"ל.



## שיחות

### מראי מקומות לשיחות

הרב ישראל שמעון קלמנסון  
חבר יעד הנחות בלה"ק

(א) בשיחת ש"פ קרח, מבה"ח תמוז ה'תשי"ז (שיחות-קודש עמ' שמג): "וזהו ג"כ וואָס בני קרח האָבן שפּעטער מודה געווען און געשריען 'משה אמת ותורתו אמת', דאמת הוא ר"ת אהרן מזוזה תכלת, וואָס דאָס זיינען די ג' ענינים פון מזון לבוש בית" עכלה"ק.

ויל"ע ולחפש בספרים מקור הר"ת "אמ"ת - אהרן מזוזה תכלת" (מובא גם בלקו"ש ח"ח ע' 104-103 הערות 8-17)?

(ב) בשיחת ש"פ חיי שרה, מבה"ח כסלו, ה'תשי"ט (שיחות-קודש ע' עח) מביא "המבואר בגמרא (קידושין ז, א) בענין קידושי כסף, אַז כאַטש עס דאַרף זיין 'נתינת כסף מהאיש להאשה', פודעסטוועגן ב'אדם חשוב', איז 'אפילו כשנתנה היא', איז אָבער די הנאה וואָס זי האָט פון דעם וואָס ער האָט מקבל געווען פון איר אַ מתנה, איז די

הנאה ווערט אַ פרוטה - ולב"ש אַ דינר - איז עס אַ ענין פון 'כסף מהאיש להאשה', וואָס מצד דעם 'גמרה ומקנה נפשה להאיש'.

און די גמרא פירט אויס, אַז דאָס איז ניט נאָר באַ קידושין, וואָס באַ קידושין איז דאָ אויך זייטיקע טעמים, נאָר 'וכן לענין ממונא', און אַזוי פסק'נט זיך אַפּ אין שו"ע להלכה, און לויט כמה דיעות דאָרף מען גאָר ניט האַבן קיין 'אדם חשוב'\*. עכלה"ק.

ויל"ע: א) מהי הכוונה שב"קידושין איז דאָ אויך זייטיקע טעמים"?

ו-ב) לחפש איו איפוא מקומם של"כמה דיעות דאָרף מען גאָר ניט האַבן קיין אדם חשוב"?



## אַגרות קודש

### מספר הקדישים בשבת ויו"ט

הרב שלמה ביסטריצקי  
ירושלים עיה"ק

באגרות קודש (חלק יז עמ' ער) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "במ"ש אודות מספר הקדישים, נכון הדבר שיהי' מספר ט"ז קדישים במעל"ע, ויש לקשר זה עם המבואר בזהר הק' (ח"א סב, ב) פעולת הקדיש לשעתא ופלגא שע"פ [זה] ט"ז קדישים הם כ"ד שעות המעל"ע. ובשאלתו איך זה אפשר הנ"ל בש"ק וכיו"ב - לפלא שכנראה אין ידוע לו מנהגנו ללמוד משניות לאחרי כל תפלה ז.א. ג"פ ביום".

ובתורת מנחם - מנחם ציון (ח"ב עמ' 364) נדפס דבעת ניחום אבלים אצל משפחת בוטמן, שאל הרש"ד בוטמן אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות מנהגנו לומר ט"ז קדישים בכל יום, דלכאורה, מספר הקדישים (עם הקדיש שלאחר אמירת תהלים) הוא י"ז? - ואולי נרשם

---

(\* ראה שו"ע אבהע"ז סי' כ"ז סעי' ט'; ובחלקת מחוקק ס"ק כא; וב"ש ס"ק כד, דמהמחבר משמע דדין זה הוא בסתם בנ"א ולא כהרשב"א. עיי"ש. המערכת.

המנהג דאמירת ט"ז קדישים לפני התקנה דאמירת תהלים, שאז הי' החשבון ט"ז קדישים.

וענה כ"ק אדמו"ר זי"ע: בנוגע למספר הקדישים - אין הקפדה שלא להוסיף על אותם קדישים, כי אם, שלא להפחית מט"ז קדישים. ויש לומר טעם הדבר - ע"פ המבואר בזהר שפעולת הקדיש, להציל ממהינמם כו', היא לשעה ומחצה ("רווחים לון שעתא ופלגות שעתא"), ולפי חשבון זה, יש צורך במספר ט"ז קדישים כדי להציל במשך כל כ"ד שעות של המעל"ע (כי בכ"ד שעות ישנם ט"ז פעמים שעה ומחצה).

וכל זה - בימות החול, משא"כ בשבתות וימים טובים, כי אמירת קדיש בשבת ויו"ט אינה בשביל להציל ממהינמם (שאינן זה שייך בשבת ויו"ט), אלא בשביל עליית הנשמה כו' (שער הכוונות ענין הקדיש. פע"ח שער הקדישים. סידור האריז"ל לפני עלינו. הובא ב'שירי ברכה' שם), ובמילא, אין צורך במספר ט"ז קדישים דוקא.

ועפ"ז דבשבת ויו"ט אין ענין של מספר קדישים, לכאורה יהי' זה כתי' מתאים לשאלתו של הנ"ל.

#### אמירת קדיש בליל הושענא רבה לאחר התהלים

באוצר מנהגי חב"ד (אלול תשרי עמ' שלב) כתב: "בליל הושענא רבה דשנת תשי"א, בשנת האבילות על כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, לא אמר כ"ק אדמו"ר זי"ע קדיש בשעת אמירת התהלים בין ספר לספר ('ימי בראשית' עמ' 269). ופשוט שגם בסיום כל התהלים לא אמר.

כך כנראה נהג גם בשנת תשכ"ה (בשנת האבילות על אמו הרבנית ע"ה).

ובשנת תשמ"ט (בשנת האבילות על אשתו הרבנית ע"ה), כדמשמע מתיאור אותם ימים שנזכרה בהם אמירת התהלים אך לא אמירת הקדיש (ראה: כפר חב"ד גל' 352 גל' 634 עמ' 67). ע"כ.

ולהעיר, שבהוידאו של אמירת התהלים בהושע"ר תשמ"ט, רואים שכ"ק אדמו"ר זי"ע אומר את הקדיש האחרון, ויש לברר מה הי' בין ספר לספר, ומה נוהגים לעשות, דהרי בשנת תשי"א לא אמר קדיש כנ"ל (ובשבתות מברכים דשנת תשי"א כן אמר, ומה החילוק). ובודאי יעירו הקוראים.



## על איזה התוועדות מדובר?

הת' שלום דובער לנגזם  
תלמיד בישיבה

באגרות-קודש כרך יח עמ' שעא איתא: "וע"ד המבואר בעת ההתוועדות וע"ד הצחות שבתקופה ובעולם הפוך שלנו הפכי גם מהמדובר בתורת החסידות בכ"מ ע"ד העלי' דהעבודה דקרבת אלקים טוב על העבודה דקרבת אלקים לי טוב, שעתה הוא בהיפך הגמור: לומד מבין ומשיג ויכול גם להסביר לקטן ממנו, איך שקרבת אלקים טוב, אבל אינו מקשר את כל הענין לעצמו, שגם הוא בכלל זה, וקרבת אלקים גם לו טוב, והלואי היו מתחילים בהסברה האמורה (דרגא פחותה - כביכול), ובודאי שהי' מתקיימת הבטחת חז"ל, מתוך שלא לשמה בא לשמה".

וחיפשתי, עד כמה שידי מגעת (ע"פ המפתחות וכיו"ב וכן בפנים השיחות), בהתוועדויות הנדפסות וכן אלו שבקופיר שעד תאריך כתיבת האגרת (י"ב אייר תשי"ט), ולע"ע לא עלה בידי למצוא באיזה התוועדות מדובר.

ואולי יכול מי מהקוראים להאיר את עיני.



## נגלה

### תוקף החיוב דזריזין מקדימין למוצות

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

גמ' פסחים ד, א (וביומא כח, ב): "כל היום כולו כשר למילה, אלא שזריזין מקדימים למוצות, שנאמר וישכם אברהם בבקר". ובגליוני הש"ס (להגר"י ענגל ע"ה) מביא מדברי המאירי (על הסוגיא ביומא שם): "כל היום כשר למילה כו', ומ"מ ראוי לזריזים להקדים בה בשחרית . . . ולאחוז בדרכי האבות, שנאמר עליהם בכיוצא בה וישכם אברהם בבקר". ומעיר ע"ז - הגר"י ענגל - "משמע מדבריו, דזריזין

מקדימין איננו חיוב גמור, ועניינו רק מפאת שראוי לאדם לאחוז בדרכי אבות. ואולי טעמו משום דאין למידין מקודם מ"ת וכו'" (ע"כ נוגע לענייננו).

אמנם ראה באנציק' תלמודית (ערך זה), מה שמציין לעוד שיטות דס"ל שכן הוה חיוב גמור (וגם הגר"י ענגל בהמשך דבריו שם מביא מדברי התוס' במגילה, "דכשאין מקיים זריזין מקדימין, נקרא זה ביטול המצוה"). וצ"ב, איך יתרצו שיטות אלה, הא דהוכיח הגר"י ענגל - לדעת המאירי - "דאין למידין מקודם מ"ת"?!

[ולהעיר, דלכאו' יש להביא הוכחה לצד זה - דהוה חיוב גמור - מהא דהמעלה דקדימת הזריזין דוחה למעלות אחרות במצות, כמו לדוגמא המעלה ד'ברוב עם הדרת מלך' (גמ' קדושין לד, ב. וית' לקמן), דבאם הוה רק 'הנהגה טובה' וכיו"ב, אז איך בכחו לדחות מעלות אחרות בעשיית המצוה מן המוכחר?! אלא דצ"ע - כנ"ל - איך אפשר ללמוד חיוב גמור מקודם מ"ת?]

ואוי"ל בזה (בנוסף להביאורים שכבר נאמרו בנוגע לכו"כ הלכות שנלמדו מקודם מ"ת, ראה באנציק' הנ"ל ערך 'אין למדין מקודם מ"ת'), דהא דאין למדין מאז, הוא בנוגע לגוף המצוות עצמן (ה'חפצא' של המצוות), היות ואז לא הי' ציווי כהציווי שאחר מ"ת. משא"כ בנוגע לההתייחסות של האדם אל המצות, כן יכולים ללמוד מאז, דהרי מצד האדם - ה'גברא' - הרי האבות קיימו כל התורה כולה גם אז, ומצידם עשו כל אשר ביכולתם בקיום כל המצות, וזהו בדיוק כמו לאחר מ"ת.

ויסוד ודוגמא לסברא זו, יש להביא מדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש ח"ה ע' 329-324), בקשר להכנסת אורחים דאע"ה עם המלאכים; דאע"פ שבאמת לא היו צריכים לאכול, וא"כ נמצא דבאמת א"א לא קיים בזה מצות הכנסת אורחים (ועפ"ז איכא כמה תמיהות - עיי"ש!) - מבאר בהשיחה - דלפני מ"ת הי' נוגע בעיקר פעולת האדם מצידו בעשיית המצוה, ולא הי' נוגע כ"כ החפצא שאיתו נעשתה המצוה, וא"כ, הרי ההכנסת אורחים שלו הי' בשלימות. (עיי"ש בארוכה איך שמבאר הדברים, ובעיקר ע"פ פנימיות הענינים).

ועכ"פ אפ"ל גם בנדו"ד: דהרי הענין דזריזות, אינו מחמת החפצא של המצוה שמתקיימת, אלא אופן בהתייחסות האדם אל המצוה, וזה אכן אפשר ללמוד גם מעבודתם קודם מ"ת, דהא בענין זה, הרי גם עבודתם אז הי' בשלימות, כנ"ל.

## מעלת הזריזות במקום מעלות אחרות

ב] ראה בשד"ח (מערכת ז' כלל א-ג), מה ששקו"ט בהא דלפעמים מצינו שהמעלה דזריזות גוברת על מעלות אחרות, ולפעמים גוברות המעלות האחרות; דהנה הזכרנו לעיל, שמדברי הגמ' יוצא שמעלת הזריזות גוברת על הא דברוב עם הדרת מלך, ועד"ז מצינו (בסי' כה בשו"ע) שמי שיש תפילין מזומנים בידו, יניחם אז ואל ימתין עד שישגי טלית, "מפני שאין משהין את המצוה, אע"פ שי"ל שיעשה אח"כ את המצוה יותר מן המובחר, מצוה בשעתה חביבה". (ל' אדה"ז בשלחנו שם).

ולאידך מצינו בהל' תפילה (סי' צד ס"ה) שמי שהוא בדרך בזמן תפילה, הרי "כדי לקיים מצוה מן המובחר, נכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל שם מעומד . . ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזריזים מקדימים למצוה, כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר" (ל' אדה"ז שם).

ועד"ז מצינו (סי' תכו ס"ב במחבר וברמ"א) שמאחרין קידוש לבנה עד למוצ"ש "כשהוא מבושם ובגדיו נאים".

ונקודת החילוק והביאור בכ"ז, יש ללמוד ממש"כ החכ"צ (שו"ת סי' קו), דהא דבקידוש לבנה ממתנים, הוא משום "דהתם המצוה ההיא נעשית באופן יותר משובח, לכן יש להמתין כדי לקיימה על צד היותר טוב וכו'".

אשר לפ"ז י"ל, דהא דלא ממתנים עבור 'ברוב עם הדרת מלך', הוא משום דאין זה נק' הידור בהמצוה גופא, ועד"ז קדימת ציצית לתפילין אינה מעלה והידור במצות התפילין, ושלכן בב' מצוות אלו אכן גוברת המעלה דזריזות. (וידוע חידושו של כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש ח"ז עמ' 306-307 ואג"ק ח"ד עמ' קנד-קנה) שבמצות מילה אכן יכולים להמתין עבור 'ברוב עם', משום שבמילה נוגע ה'ברוב עם' ביותר. וע"פ המבואר כאן יש להמתיק הסברא ולומר, שבמילה הרי ה'ברוב עם' נחשב להידור בגוף המצוה, ושלכן כן יכול להיות שגוברת על מעלת הזריזות).

משא"כ להתפלל באופן משובח יותר, ועד"ז לקדש הלבנה באופן משובח יותר, הר"ז הידור בגוף המצוה, ושלכן גוברות על מעלת הזריזות (קיצרתי בכ"ז משום שכבר דשו בה רבים. וראה גם באנציק' תלמודית ע' זריזות הנ"ל, ובהמצויין שם).

ג] אלא דעדיין צלה"ב, מהי הסברה בחילוק זה? דהרי לפועל יש כאן המעלה דזריזות לעומת המעלה דמצוה מן המובחר, וא"כ מהו ההבדל בסברא בין הידור (ומובחר) כזה שהוא בגוף המצוה, להידור כזה שאינו בגוף המצוה?

והביאור בזה יש ללמוד מתוך דברי רבינו בלקו"ש (חי"ט שיחה לפ' נחמו ע' 75-76 והערה 73): שמבאר שם, שלפעמים רואים במצב לא טוב איך שיגיעו על ידו בעתיד למצב טוב, ולפעמים רואים איך שהמצב ה'לא טוב' גופא, הוא חלק וההתחלה להמצב הטוב הבא על ידו. ועל אופן זה - השני - מביא בהערה: "וע"ד שיש להמתין לעשות המצוה באופן יותר משובח דאין בזה משום אין מעבירין - משא"כ במצות שונות - שו"ת חכ"צ סי' קו בסופו. וראה ל' אדה"ז שו"ע סי' צד ס"ה [שכבר העתקנו קודם - המעתיק], והיינו שההמתנה גופא היא חלק מההכשרה וחביבות המצוה וכו'".

ואשר מזה יוצא לנו הסברה בחילוק הנ"ל: דכאשר ההידור הוא בגוף מצוה זו, אז אפ"ל האי סברא - דההמתנה עצמה הוה "חלק מההכשרה וחביבות המצוה", ולכן ליכא בזה חיסרון דזריזות. משא"כ במקרה שאין ההידור בגוף מצוה זו, אז נצטרך לדחות המעלה דזריזות (משום דכבר ליתא לסברא הנ"ל, דהרי מצוה זו אינה 'משתבחת' ע"י המתנה זו), והמעלה דזריזות אינה נדחית עבור המעלה דהידור מצוה סתם (בלי סברא זו).

והעירני ידידי הרב א.ש. מינץ שי' מדברי ה'לבוש' (בסי' תרב סק"ב) בענין קידוש לבנה בעשי"ת, שי"א שיש מעלה לעשותו דוקא קודם יוהכ"פ, "כדי שתבא מצוה זו ותוסיף על זכויותינו ביום הדין וכו'". וכתב ע"ז - הלבוש - "וכדי לקיים המנהג [לקדש במיוהכ"פ] אפ"ל כיון שממתינין לכבודה כדי לקבלה בשמחת הלב, הוי ההמתנה ג"כ מצוה, והיא היא המכרעת".

ונראה דדברי הלבוש האלו מתבארים היטב ע"פ היסוד הנ"ל, שכשההידור הוא בגוף המצוה, ליכא חיסרון בהזריזות, הואיל וההמתנה עצמה היא "חלק מההכשרה וחביבות המצוה", כמשנ"ת.

#### אין מעבירין עה"מ במקום תדיר

ד] והנה ע"פ היסוד הנ"ל, יש לבאר גם מה דמצינו חילוקים בדין 'אין מעבירין על המצוות' במקום תדיר; דהנה בהל' תפילין (שם) נפסק דאם מישהו פגע בהתפילין (מגולים) קודם הטלית, צריך להניח

התפילין מחמת הא דא"מ (אף דמחמת תדיר צריך להקדים הטלית). ולאריך בסי' תרפד כתב הרמ"א דאם טעה והתחיל לקרות בתורה בשל חנוכה, צריך להפסיק לקרות בשל ר"ח - אע"פ דהטעם לקדימת ר"ח לחנוכה הוה מחמת תדיר!

והנה המג"א כתב על דין זה (שם תרפד ס"ק ה'): "אע"ג דאמעה"מ, הכא מעכבות, דדמי להקדים תש"ר לשל יד". והט"ז האריך להשיג על דין זה של הרמ"א, וגם על דברי המג"א, וס"ל שבאמת המניח תש"ר קודם לתש"י, אין צריך להסיר הש"ר בכדי להניח הש"י קודם, ועד"ז כאן אי"צ להפסיק בכדי לקרות בשל ר"ח קודם.

ועל גוף הדמיון דהמ"א צע"ג לכאור': דהרי קדימת תש"י לתש"ר הוא בקרא מפורש, ומה זה שיך לקדימת קריאת ר"ח לשל חנוכה, דהוה מטעמא דתדיר קודם כנ"ל?!

ועיין בלקו"ש (חי"ט פ' ואתחנן-ב עמ' 50) מה שמבאר, שהשאלה באם צריך להסיר התש"ר בכדי להניח תש"י קודם או לא, תלוי' באם החיוב קדימה הוה דין בגוף מצות תפילין או לא; דרק אי הוה דין בגוף מצות תפילין, אז יתחייב להסיר הש"ר בכדי לחזור ולהניחן כסדר. עיי"ש.

ועפ"ז נראה דיתבאר דברי המג"א בטוב טעם: דכמו שהסדר בהנחת תפילין הוה - לשיטתו - סדר בגוף המצוה, ושלכן גם כשהניח התש"ר תחילה, צריך להסירם כנ"ל - עד"ז הוא הסדר בקריאת הפרשיות: דאע"פ דסדר הקריאות הוקבע כך מחמת תדיר קודם, מ"מ אחר שכבר הוקבע לקרותן כך, נעשה הסדר דין בהקריאה עצמה (שכך צריכים לקרות), ושוב גם אם התחיל כבר לקרות בשל חנוכה צריך להפסיק.

והסברא לכ"ז תתבאר היטב ע"פ היסוד שביארנו לעיל בדין זריזין: דהיכא דגוף המצוה משתבח ע"י המתנה, אז ליכא שום חיסרון בהמתנה, דכנ"ל זה גופא הוה חביבות המצוה לעשותה באופן מהודר יותר.

ועד"ז כאן - היות שגוף המצוה 'תובע' להיעשות בסדר זה דוקא, אז ליכא משום העברה על המצוה - דאדרבא, המצוה הזו שמעביר עלי' משתבחת ע"י העברה זו, ונמצא דההעברה עלי' הוה כבודה.



## הערות במס' פסחים מדברי כ"ק אדמו"ר

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

א. דף ג, א עיקם הכתוב שמונה אותיות וכו', עיין תוס' חכמי אנגליא ומהרש"א שמביא מהחזקוני למה נקט הפסוק המאוחר המספר מה הי' בפועל ולא מהפסוק היותר מוקדם בציווי הי' אל נח. ולפי"ז קצ"ע בלקו"ש חכ"ה ע' 20 הערה 12: "ראה פסחים ג, א . . ולמדו זה מהדיבור אל נח".

ב. דף ד, א תוד"ה "שנאמר": "...והתם מוכח מוישכם אברהם בבוקר דכתיב גבי סדום, דלא הי' מצוה ויחידי הי'". עיין 'ראש יוסף' ומהרש"א דהוקשה להם הלשון "דלא הי' מצוה", ובפרט דהוכיחו לפני זה דלמידין זריזות מהפסוק בעקידה, א"כ מוכח שמהפסוק לגבי סדום למידין דאין יוצאין יחידי בלילה, ובפשטות לומדין דכוונת התוס' היא, שבסדום לא הי' מצוה ולכן לא הי' שם ענין זריזות.

אמנם במהרש"א מבאר הלשון דלא הי' מצוה, אלא שרצה להתפלל על סדום מאליו, לכן באמת הי' רוצה להקדים עוד בלילה, וזה שהשכים רק מבוקר הוא מפני אל יצא אדם יחידי וכו', אמנם בעקידה שהי' מצוה ולא הי' עושה זאת מעצמו, למידין רק בפועל שזריזות היא מהבוקר, עיי"ש. ונמצא דכוונת התוס' היא איפכא, דלא הי' מצוה הכוונה שהי' עושה זאת אפילו קודם.

ויש להעיר מקונטרס מצות בטילות לעת"ל תשנ"ב, שמבאר שלעת"ל לא הי' ענין הציווי שיעשו זאת ממילא ומאליו, מחמת גילוי ישראל וקוב"ה כולא חד, וזה מקביל כפי המבואר כאן בכוונת התוס' לפי המהרש"א.

ג. דף ל, א, "כי הוו נפקי שבעא יומי דפסחא". ראה בגליוני הש"ס, דלכאורה צ"ל שמונה שהי' בבבל וכתב דלאו דוקא, אמנם מציינ שם לשאילת יעב"ץ ח"ב סי' צא, דס"ל דדוקא הוא שחגגו שמונה ימים, אמנם דרש להם אחרי שעבר ימי דאורייתא, עיי"ש. ועיין בחי' חת"ס על אתר, שג"כ כתב דשבעה דוקא, והגיע כבר שלוחי ניסן, עיי"ש.

ויש להעיר משיחת ש"פ בראשית תשמ"ה, אודות קביעות החדשים ע"פ חשבון וע"פ ראי' בימי הגמ' וכו'.



## בדיקה וביטול באדם אחד דוקא

הת' שניאור זלמן בערקאוויטש  
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' תלז קונטרס אחרון ס"ק ג כתב דסברת התוס' (ד, א בד"ה על) דאותו שמבטל צריך לבדוק - נשארת גם לפי המסקנא, דסברתם קיימת, עיי"ש.

ולכאורה יל"ע, שהרי אח"כ (בתוד"ה אם) כתבו בהדיא שהשוכר אף שלא החזיק עדיין, מ"מ אם המפתחות בידו חייב לבדוק, עיי"ש, ובנדו"ז כיון שלא החזיק, הלא אין החמץ עדיין שלו, שהרי לא קנה עדיין הבית, ואינו יכול לבטל ומ"מ חייב בבדיקה, וא"כ איך אפשר לומר דסברתם קיימת?

גם צריך ביאור במ"ש שם בא"ד: "שאם היתה כוונת התוס' להוכיח דסברא זו ליתא, א"כ משמע דלא ס"ל דהשוכר יכול לבטלו", וצריך ביאור דמהו הראי', דילמא באמת סב"ל דאין השוכר יכול לבטלו כי אין החמץ שלו, וכדסב"ל לכמה מהראשונים (ראה מאירי וחי' ר"ד ומהרש"ל ועוד), וכפי שכתבו התוס' בתחילת דבריהם.



## כזית תערובת חמץ - בטעם איסור אכילתו

הת' משה גרייזמן  
מכון לסמיכה - כפר חב"ד, אה"ק

כתב הר"ש משאנץ בריש חידושיו למס' פסחים, דמהא שמרבינן תערובת חמץ לאיסור מהפסוק "כל מחמצת לא תאכלו", מזה משמע שאיסור תערובת חמץ הוא רק באכילה ולא בבל יראה ובל ימצא. דכיון שאינו נכלל בדין חמץ גמור שאסור (גם באכילה וגם) בב"י וב"י, ועל מנת לאסור אותו, התורה נצרכה לריבוי מיוחד ד'כל מחמצת לא תאכלו', אם כן אין לך בו אלא חידושו, ואיסור אכילה יש לו, ואיסור ב"י וב"י אין לו.

לאחמ"כ מביא קושית רבו, דלעולם תערובת חמץ נכללת בדין חמץ גמור ואסורה (נוסף על איסור אכילה, גם) בב"י וב"י, והא דנצרכה התורה לרבות איסור אכילה נוסף (כל מחמצת גו'), הרי"ז רק כדי לומר לנו שאפי' אכל כזית אחת, ובכזית זה יש רק חצי חמץ, מ"מ החצי כזית היתר מצטרף לחצי כזית איסור, והרי"ז כאילו אכל כזית שלמה של

איסור. אבל תערובת שיש בה כזית חמץ גמור (והיינו בכדי אכילת פרס, כידוע) אינה צריכה להלימוד דכל מחמצת, ואסורה מדין חמץ גמור, גם (באכילה וגם) בב"י וב"י. אך הר"ש משאנץ גופי' לא מקבל סברה זו ודוחה, דלמקרה של כזית שרק חצי ממנה הוא חמץ, לזה לא צריכין ריבוי מיוחד, והיינו אוסרים אותו מדין ח"ש שאסור מן התורה. ע"כ מהלך דברי הר"ש משאנץ.

והאמת, שנתקשיתי מאוד בדחייתו זו האחרונה. דהרי רבו דהר"ש משאנץ נתכוון בדבריו, שהלימוד דכל מחמצת גו' יחדש לנו שאם א' אכל כזית של תערובת (שיש בה חצי חמץ וחצי היתר) יקבל מלקות, שהרי עבר על הלאו דכל מחמצת. ובא הר"ש משאנץ לומר לך, שלזה לא צריך לימוד, כי הרי אסור מדין ח"ש. ותמוה, שהרי מי שאכל ח"ש, איסור יש כאן אך מלקות אין כאן, ומה הועיל הר"ש בדבריו. וצ"ע טובא.



## חסידות

### דרוש "מים רבים" בתו"א פ' נח

**הרב אלי' מטוסוב**

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בתו"א בתחילת פ' נח, נדפס ד"ה "מים רבים". במאמר זה מבאר באריכות אודות "מים רבים" ועד"ז מי המבול שנק' מי נח, שהם טרדות המחשבות בעניני עוה"ז בעסק הפרנסה ושעבוד מלכיות, שלא יוכלו לכבות את אהבה המסותרת שבכ"א מישראל, ואדרבא דוקא ע"י העסק בעניני עוה"ז מתעלים לדרגא נעלית יותר (מי נח, נייחא דרוחא), ע"ד תשובה בחילא יתיר. ובהמשך מבאר בקשר לזה ענין תפילת בעלי עסק, שהיא נעלית יותר מתפילת יושבי אוהל, ובענין מצות מעשיות שהם נעלים באי"ע מעסק בחכמת התורה בלבד.

נקודות אלו שנת' במאמר זה, הם מהעיקרים והיסודות שעליהם נתייסדה תורת החסידות, כמ"ש באורך במכ' כ"ק אדה"ז אודות מאסרו, וכותב שם לשלול דעת המנגדים שרצו להגביה ענין העסק בחכמת התורה מבלי תפילה כו' (המכ' נדפס ב"כרם חב"ד" ח"ד,

ואחרי זה בס' 'אגרות קודש' אדה"ז ח"ב. ולאחרונה גם בקובץ מיוחד שי"ל ע"י "היכל מנחם").

### המקומות שבהם נאמרו דרושי הדא"ח

מאמר זה "מים רבים", נאמר ע"י כ"ק אדה"ז בפ' נח שנת תקס"ח, בעיר שקלאב (כאשר מצויין במ"מ בסו"ס התו"א).

כי ידוע אשר מקום משכנו של כ"ק אדה"ז הי' בעיר ליאדי ושם הי' אומר את רוב הדרושים. אך גם בעת נסיעותיו לעיירות אחרות הי' דורש מאמרי דא"ח, והמניחים רושמי דברו (וכן החסידים שהעתיקו את המאמרים) היו רושמים פעמים רבות בכותרת המאמר (שורה הראשונה), את התאריך והמקום (דהיינו שם העיר) שבו נאמר המאמר.

דברים אלו, דהיינו המקומות ותאריכים של הדרושים, היו בגדר סתום ונעלם במשך שנים רבות. כי בספרים הנדפסים (כגון תו"א, לקו"ת, סידור עם דא"ח ועוד) נדפסו שם הדרושים על סדר הפסוקים ועל סדר התפילה וזוהר, אך לא נרשמו בהם המקומות ותאריכים של אמירת הדרוש. ורק בספרי וכתבי אדמו"ר הצ"צ הוא מביא דרושים רבים על שם התאריך והעיר בה נאמרו (כגון: דרוש מים רבים דפ' נח שקלאב. וכיו"ב), אך גם לשונות אלו של הצ"צ היו בבחינת דברים הסתומים (כי לא היו ידועים המקומות ותאריכים של הדרושים).

וזכה דורנו זה שבו פתח רבינו מעיינות אוצרות הגנוזים, והורה להדפיס כל הדרושים החדשים שהיו נסתרים ונעלמים בכתבים (וגם נוסחאות שונות של הדרושים שתוכנם כבר הי' בדפוס). ועל ידי סידור וביורור אלפי הכתבים שהיו מפוזרים ממניחים ומעתיקים רבים, והדפסתם באופן מסודר בסדרת ספרי "מאמרי אדמו"ר הזקן" ועוד, נתבררו ונתלבנו גם התאריכים ומקומות אמירתם של רוב הדרושים. (דבר זה החל בעצם בהערות וציונים של כ"ק רבינו על ספרי דא"ח, שהי' מוסיף ומעתיק מתוך כתבי-יד את תאריכי ומקומות אמירת הדרושים).

בידיעת התאריכים ומקומות של הדרושים, יש לפעמים תועלת עצומה להבנת עניני המאמר. וכידוע בסה"ש תורת שלום אודות החילוק בין המאמרים שמתקופת ליאזני להמאמרים שמתקופת ליאדי. ועד"ז עוד. וגם באוה"ת כתוב על איזה דרושים שאף שהם ד"ה נפרדים, אך מכיון שאמרם אדה"ז בשבת אחת, הרי הם קשורים זל"ז. ראה אוה"ת שלח ע' תקפד ועוד.

## דרושים בעיר שקלאב

בדרושי אדה"ז, מלבד אלו שנאמרו במקום מושבו בעיר ליאדי, מוצאים אנו דרושים שנאמרו בעיירות כגון: שקלאב, דובראוונע, וויטבסק, זלאבין, ליעפלי, מינסק, פאלאצק (וגם בעיריית ליובאוויטש, וזה הי' לפני התיישבות רבותינו שם. ויש גם דרושים שאמר אדה"ז בעיר ליאזני בעת ביקורו שם אחרי תקופת התיישבותו בעיר ליאדי. רבים מהמקומות שבהם נאמרו הדרושים, צוינו במראי מקומות בסוף הספרים תו"א ולקו"ת ובהמ"מ שבספרי מאמרי אדה"ז ועוד).

אך כמדומה שחלק נכבד (ואפשר רוב) של הדרושים שאמר רבינו הזקן בעת נסיעותיו, הם מעיר שקלאב.

ואפשר שזה קשור עם היות שקלאב עיר גדולה באותו מחוז, מאוכלסת באלפי תושבים מבני" ועשרות בתכנ"ס ובתי מדרשות (וכידוע כ"ז בשיחות אדמו"ר מוהרי"צ ועוד). ומשאר כל עיירות הגדולות שקלאב היתה הסמוכה ביותר לעיר ליאדי [כמדומה מרחק של פחות מן 100 ק"מ]. וע"כ טבעי הדבר ששם היו נסיעות יותר, ושם נאמרו יותר דרושים מבשאר עיירות.

## דרושים על פסוקי "שיר השירים"

אולם מצאנו פרט מעניין, כי הרבה הדרושים שנאמרו בעיר שקלאב (ואפשר רובם), התחלתם היא בפסוק מן שה"ש.

ולדוגמא נציין כי הנה בתו"א יש 5 מאמרים שנאמרו בעיר שקלאב, והם: מים רבים (פ' נח). יפה שעה (פ' חיי"ש). קול דודי (פ' שמות). לסוסתי ברכבי פרעה (פ' בשלח). מי יתנך כאח לי (פ' תרומה). הלא 4 מתוך מאמרים אלו התחלתם בפסוק משה"ש. (בכל דרושי התו"א שהם יותר מן מאה דרושים, רק 8 דרושים שהתחלתם היא על פסוק מן שה"ש. וארבעה מתוך אלו הם מדרושי שקלאב).

ואולי גם זה יש לקשר עם היות שקלאב עיר מרכזית בסמיכות לליאדי, ועל כן שם התקיימו רוב החתונות של משפ' בית הרב וכיו"ב, ודרושי חתונה מתחילים פעמים רבות בפסוק מן שה"ש אשר כולו מיוסד על חו"כ, הקב"ה וכנס"י. אך דבר זה דורש ביורר יסודי יותר, אם אכן כך הם הדברים, שדרושים אלו נאמרו על חתונות. [וצריך לבדוק כגון במאמרים הנ"ל בתו"א: קול דודי במאמרי תקנ"ז (בסו"ס מאמרי אדה"ז הקצרים), לסוסתי בסה"מ תקס"ז, מי יתנך בסה"מ

תקע"א - אם כל אלה נאמרו באירועי חתונה. ולא בדקתי כעת בספרים אלו].

במה שרשמנו לעיל אשר בתו"א יש 5 מאמרים שרשום שנאמרו בשקלאב, זהו בהשקפה שטחית. ואפשר יבוא אחד מן החברים ויוסיף או יגרע, ועד"ז בשאר דברינו, ואכן זהו עיקר מטרתנו בכתיבה בקובץ כאן, ללבן ולהעמיד הדברים על דיוקם.

### סגנון מיוחד בהדרושים

יש לעיין, אם גם בהתוכן יש למצוא סגנון מיוחד במאמרים שנאמרו בעיר שקלאב (ושאר הנסיעות) ביחס למאמרים שבעיר ליאדי. אך לזה דרוש בירור יסודי ומעמיק בתוך הדרושים.

[לעיל רשמנו 5 מאמרים מתו"א שנאמרו בשקלאב. ובכדי להקל על המעיינים נציין עוד איזה דרושים: סה"מ תקס"ד: ד"ה ענה דודי, ד"ה גן נעול, ד"ה באתי לגני. סה"מ תקס"ה ד"ה מי יתנך (לא הנדפס בתו"א). סה"מ תקס"ו ד"ה יונתי. סה"מ תקס"ז ד"ה שימני כחותם. כל מאמרים אלו רשום עליהם שנאמרו בעיר שקלאב].

בכלל י"ל, אשר פעמים רבות שמביא הצ"צ במאמריו את דרושי אדה"ז בציון המקום שבו נאמרו, אינו רק לסימנא בעלמא לציין לאיזה דרוש כוונתו, אלא גם כוונתו לרמוז על תוכן מסויים של הדרוש שנאמר במקום פלוני וכיו"ב. אך גם ע"ז צ"ע ובירור מיוחד.

### אודות עיר "שקלאב"

יש לעיין אודות העיר שקלאב בספר הזכרונות, ובספרי התולדות של דברי ימי ישראל ברוסי' הלבנה. אך כמדומה שמובא אשר בתחילה היתה העיר אחת ממקומות מעוזם של המתנגדים, ובימי נשיאותו של אדה"ז נהפכו אנשי העיר ליותר ויותר חסידים, עד שמחצית העיר בערך נעשו לחסידים.

מקום מיוחד לעיר זו בדברי ימי חב"ד, כי שם נדפס בפעם הראשונה הסידור נוסח אדה"ז (כמו שכ' אודות זה בס' שער הכולל ובכ"מ). זה הי' בשנת תקס"ג (לפני מאתיים שנה). מסידור זה דפוס הראשון, לא נשאר שום עותק בעולם, וכמדומה יש באגרות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שבזמנו כבר חיפש מאד לראות סידור זה ולא הי' בנמצא.

ובשנת תקס"ו נדפס שם ספר התניא. זה לא הי' דפוס הראשון, כי התניא כבר נדפס לפני זה בעיר סלאוויטא ובזאלקווי, אך בדפוס זה של

שקלאב נדפס בפעם הראשונה חלק "אגה"ת" שכתניא. ועוד ספרי רבותינו נדפסו שם.



### הוספה על לשון התו"א

בסוף ד"ה מים רבים בתו"א שם (ט, ג), כאשר מבאר במעלת מצות מעשיות שעל ידם דוקא מגיעים לעצומ"ה, מבאר ג"כ את פסוק "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום", שדוקא ע"י מצוך מצות מעשיות מגיעים לבחי' אנכי מי שאנכי כו', וממשיך: "וזהו ודברת במ שהוא מצות הדבור של התורה וכמ"ש והגית בו כו' ועקימת שפתיו הוי מעשה". (והיינו שגם "ודברת במ" קאי על חלק המעשה שבתורה). ואחרי זה מסיים בהמאמר המשך הכתוב של מים רבים גו':

"וזהו אחות לנו קטנה שנעשה בחי' אחות והוא לשון אחת [מל' חיבור ואיחוי] שמתאחדת בתכלית עם מהותו ועצמותו ית' כביכול ממש ע"י קיום מצות מעשיות כנ"ל, וכמ"ש וימינו תחבקני כאדם החובק את חבירו מכל צדדיו, וזהו מה נעשה לאחותינו ביום שידובר בה וד"ל". ע"כ סיום המאמר.

והנה נוסח נוסף של מאמר זה ד"ה מים רבים, נמצא בסה"מ הנחות הר"פ ז"ל ע' סט [בכותרת: פ' נח, שקלאב], ושם מסיים בעוד כמה תיבות: "וזהו מה נעשה לאחותינו ביום שידובר בה בחי' דיבור כי עקימת שפתיו הוי מעשה וכו' כנ"ל וד"ל".

ותיבות אלו שבהנחות הר"פ, מוסיפים הבנה על לשון התו"א, כי בתו"א סתומים הדברים "וזהו מה נעשה לאחותינו ביום שידובר בה וד"ל" (שאינן מובן כ"כ הקשר, רק על תיבת "אחותינו" שהוא לשון חיבור), ובהנחות הר"פ מבואר קשר הדברים, שהחיבור עם עצומ"ה הוא ע"י מעשה הדיבור "שידובר בה".

### סיבת ההשמטה בתו"א

והנה כידוע כ"ק אדמו"ר הצ"צ הוא שתיקן והגיה דרושי התו"א לדפוס. ויש לעיין בטעם שלא נמצאים תיבות אלו בסיום המאמר בתו"א, אם מפני שהצ"צ סבר שתיבות אלו אינם מדברי אדה"ו ואי"ז המכוון וכיו"ב, או מפני שלא הי' אז לפני הצ"צ כתב ונוסח זה שבו יש תיבות אלו.

[ובמ"א כותב כ"ק אדמו"ר הצ"צ בעצמו (כנוגע לדרוש אחר, ד"ה ארא דלאזני, נדפס בס' מאמרי אדה"ז עה"ת): "עד כאן מצאתי", אף שבתקופה אחרת הי' לפני קדשו מאמר וארא זה בשלימותו].



## אפריון נמטייה לרבי שמעון

### הרב שמואל הלוי הבר

תושב השכונה

הנה ידועה ומפורסמת מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם עיקר ותכלית השכר דלעתיד לבוא יהיה נשמה בלא גוף - כדעת הרמב"ם (בהקדמתו לפרק חלק) היינו שלאחר תחית המתים יהיה שוב פירוד הנפש מן הגוף ויהיה השכר לנשמה בלבד, או דעיקר השכר ותכליתו יהיה דווקא נשמה בגוף - כדעת הרמב"ן (בתורת האדם שלו שער הגמול בסופו עי"ש בארוכה).

והנה כ' אדמו"ר זי"ע בכ"מ (עיין לקוטי שיחות חי"א עמ' 328 ובספר המאמרים מלוקט ח"ד עמ' קעז בהערה מס' 7 ובכ"מ) דחסידות הכריעה כדעת הרמב"ן, וס"ל שעיקר ותכלית השכר יהיה נשמה בגוף דווקא. עד שאומרים שהגוף יהיה עיקר והנשמה תהא ניזונת מן הגוף.

ובהערה שם מציין ללקוטי תורה בכ"מ ולדרך מצותיך מצות ציצית, דשם כ' על דברי הרמב"ן "וכן הוא האמת עפ"י הקבלה", ומבאר שם בארוכה במעלת ושרש הגוף דווקא שהוא גבוה יותר משרש הנשמה, דסוף מעשה (דווקא) במחשבה תחילה, וכן המצוות מעשיות בשרשם גבוהים יותר כי הם רצון הבורא והתורה היא רק חכמתו ית', עי"ש.

ועיין בארוכה בספר המאמרים וככה תרל"ז מאדמו"ר מהר"ש פפ"ח ואילך, וספר המאמרים תרע"ח מכ"ק אדמו"ר הרנ"ע ע' תיז. במעלת הגוף והגשם לעתיד לבוא.

אגב - מאמרים הנ"ל הם המקור לביטוי שנמצא הרבה בספרי אדמו"ר זי"ע שלעתיד לבוא הנשמה תהא ניזונית מן הגוף - עיין ספר המאמרים מלוקט ח"ב עמ' שכא בהערה, וכן בלקוטי שיחות חט"ו עמ' 384 בהערה 18 עי"ש. וח"כ עמ' 44 וחכ"א עמ' 88 ובכו"כ מקומות.

אך כמדמה שלשון הבטוי עצמו "הנשמה תהא ניזונית מן הגוף", הוא לשון כ"ק אדמו"ר ולא נמצא בספרים הנ"ל, וגם לא מצאתי לעת עתה בספרים אחרים.

ונראה מדברי אדמו"ר, דמה שכ' בדרך מצותיך "וכן הוא האמת עפ"י קבלה", אין הכוונה שכך פסקו ספרי המקובלים, אלא שכך פוסק הצ"צ עצמו מיוסד כנראה על דברי אדמוהו"ק בלקוטי תורה המצויין בהערה שם, ולכן כותב אדמו"ר שם "וכן הוא ההכרעה בתורת החסידות". (ומעניין לדעת אם יש גם ספרי קבלה שמדברים ופוסקים בזה)

וכמדמה שזה חידוש גדול, כי בדרך כלל לא נמצא בחסידות כל כך שיפסקו הלכה בין שני גדולי ישראל בעינים יסודיים כאלו.

והנה אף שאנו אין לנו אלא דברי בן עמרם, ואם חסידות פסקה כדעת הרמב"ן הרי כן הענין וכן יהיה, אך בכל זאת מותר לנו לעיין ולמצוא סמוכין לדבריהם גם מחלק הנגלה תורה שבעל פה, ונראה לומר - לפחות עפ"י דרוש - שנמצא בענין זה בתורה שבעל פה, והוא,

בסיום מסכתא בבא מציעא, דשם איתא במשנה:

"שתי גנות זו על גב זו והירק בינתיים, ר"מ אומר של עליון, ר' יהודה אומר של תחתון. אמר ר"מ אם ירצה העליון ליקח את עפרו אין כאן ירק, אמר ר' יהודה אם ירצה התחתון למלאות גינתו עפר אין כאן ירק. אמר ר"מ מאחר ששניהם יכולים למחות זה על זה רואין מהיכן ירק זה חי.

"אמר ר"ש כל שהעליון יכול לפשוט את ידו וליטול הרי הוא שלו והשאר של תחתון". עכ"ל המשנה.

ובסיום הגמרא איתא: "אמר אפרים ספרא תלמידו של ריש לקיש משום ריש לקיש הלכה כר"ש, אמרוה קמיה דשבור מלכא אמר להו: אפריון נמטייה לרבי שמעון".

ופירש רש"י: דשבור מלכא הוא מלך פרס שהיה בקי בדינים (ודוחה דעת האומרים דהכוונה על שמואל שנקרא כן ע"ש). ואפריון מלשון חן היינו חן שלנו לרבי שמעון. וכ"כ תוס' ב"ב ח ע"א ד"ה איפרא הורמיו.

וכ"כ רש"י עה"ת בפירוש הפסוק "בן פורת יוסף" (בראשית מט, כב), דפורת מלשון חן כאפריון נמטייה לרבי שמעון.

והרמב"ן שם עה"פ מקשה על דבריו, דאם כן מה לנו"ן כאן ואדרבה עם נו"ן הוי מלשון ברכה (ולא חן) כדאמרינן (כתובות נד ע"א) "פורנא ליתמי".

וכבר תירץ הרא"ם שם, דלפירוש רש"י בגמרא דמפרש "חן שלנו", הרי הנו"ן אינה בשרש התיבה "אבל הוא כנוי למדברים בעדם".

ונראה כוונתו לומר ד"אפריא" הוי לשון חן כנ"ל, והוספת "ון" היינו כאומר "שלונו", והוא כדאיתא כמ"פ בתלמוד "אבון" דפירושו אב שלנו (ראה ברכות יח ע"ב; פסחים לא ע"א; כתובות צב ע"א), ולפי זה צריך לומר דהניקוד הוא בשורוק ולא בחולם.

והערוך גרס "אפריא" בלא נו"ן, וגירסתו "הבו ליה אפריא לריש לקיש", ומפרש שהוא בלשון פרסי מלשון חוזק כמו יישר כח או מלשון ברכה מלשון בן פורת, כלומר יפרו וירבו חכמים ונבונים בישראל כמותו.

והנה סוגיה זו מובן שקשה מאד ללמוד הדברים כפשוטם בלבד, כי מה נוגע לנו בכלל מדברי שבור מלכא מלך פרס, וגם יש להבין מה התפעל כל כך שבור מלכא מדברי רבי שמעון כאן, עד שאמר בטוי כזה שלא נמצא כמותו בכל הש"ס. וגם במשנה עצמה צריך ברור מה שרש מחלקותם.

ועיין בספר תולדות יעקב יוסף עה"ת פרשת נח מפרש עפ"י דרוש דעליון ותחתון קאי על יצ"ט ויצה"ר, ובאור התורה לאדמו"ר הצ"צ כרך מאמרי חז"ל על משנה זו מוסיף ומפרש דהכוונה לג"ע התחתון וג"ע העליון ויצ"ט ויצה"ר וכו' עי"ש בארוכה.

#### פירוש חדש במשנה

#### שתי גנות – גוף ונפש

ונראה לומר פירוש חדש - עפ"י דרוש - דשתי גנות זו למעלה מזו הם גוף ונפש, והירק בינתיים היינו המצוות שהם עושים שנחשב כירק ופרי כדאמרינן (סוטה מו ע"א) מאי פירות? . . מצוות! והויכוח ביניהם למי מגיע עיקר השכר לעתיד לבוא, הנפש טוענת שאם היא לא היתה אין לגוף מציאות כלל, ולכן מגיע לה השכר, ואילו הגוף טוען שהנשמה לבד לא יכולה לקיים שום מצוה.

ומתאים לשון ר"מ "אם ירצה העליון ליקח" וגו', היינו אם הנשמה תילקח מן הגוף לא יהא ירק כלל, ובר' יהודה הלשון "אם ירצה התחתון למלאות", היינו אם הגוף נפרד הרי מכסים אותו וממלאים עפר.

וטענת ר"מ "מאחר ששניהן כו' רואין מהיכן ירק זה חי", היינו שסוף סוף עיקר חיות האדם שבכחו עושה מצוות הרי הם מהנשמה, והגוף אינו אלא הכלי שעל ידו נעשית המצוה ואינו יכול להיחשב יותר ממסייע בלבד, ועל כן הנשמה היא זו שצריכה לקבל עיקר השכר לעתיד לבוא. ודעת ר' יהודה נראה דלפחות מגיע לה מחצה שוה בשוה.

והוא ע"ד שמצינו טענת אנטונינוס לרבי: "גוף ונשמה יכולין לפטור עצמם מן הדין" כדאיתא בארוכה בסנהדרין דף צא ע"א עי"ש. אלא דשם מיירי על העונש לעת"ל עבור עבירות שעשה האדם בעולם הזה, ואילו כאן מיירי על שכר דלעתיד לבוא עבור המצוות שקיימו בעולם הזה, למי מגיע השכר.

### שיטת רבי שמעון

ובדעת ר"ש "כל שהעליון יכול לפשוט את ידו וליטול הרי הוא שלו והשאר של תחתון", נראה כוונתו לחידוש גדול, לחלק בין מצות תלמוד תורה לבין שאר מצוות מעשיות, כי לימוד התורה זה מה שיכול העליון לפשוט את ידו, כי גם הנשמה כאשר היא בלי הגוף הרי כל ענינה לימוד התורה.

משא"כ שאר מצוות בכלל ומצוות מעשיות בפרט, מיועדים הם עבור הגוף בעיקר. ולכן "השאר של תחתון" (עיין ספר התניא פל"ה ופל"ז ובכ"מ).

ונראה דלדעת ר"ש יש לומר שזה החילוק בין שכר גן עדן שלאחר הסתלקות הנשמה מן הגוף ובין שכר לעתיד לבוא, דשכר גן עדן מיועד לנשמה בלבד, אך שכר דלעתיד לבוא דהוא עיקר השכר, יקבל הגוף בעיקר.

ומתאים זה עם המבואר בספרי דא"ח בארוכה ששכר ג"ע הוא בעיקר עבור התורה, ושכר לעתיד לבוא הוא בעיקר עבור מצוות מעשיות, ולכן ס"ל לר"ש שכר דלעתיד לבוא מגיע בעיקר לגוף.

עיין בארוכה במאמר אדמו"ר ד"ה כל ישראל יש להם חלק - תשל"ג, (נדפס ספר המאמרים מלוקט ח"ד ע' קעז) מבאר דלכן בשכר דלעתיד לבוא דווקא אמרינן כל ישראל יש להם חלק משום דבענין המצוות הרי אפילו פושעי ישראל מלאים מצוות כרימון, משא"כ ג"ע לא כולם זוכים, כי שם בעיקר השכר עבור התורה עי"ש.

ונראה דדעת ר"ש יתירה מדעת ר"י האומר של תחתון, כי בכוונת ר"י כתבנו לעיל לומר שמגיע גם לגוף שכר וחלק שוה לנשמה, ואילו דעת ר"ש המחלק בין מה שיכול העליון לפשוט ידו לבין השאר, נראה בכוונתו כשם שהעליון מקבל שכרו עבור התורה, הרי בזה העיקר הוא הנשמה בלא גוף בגן עדן העליון, (ואם יש ענין שכר לגוף בקבר הרי זה טפל בלבד), הנה כמו כן מה שאומר "השאר של תחתון" כוונתו שעיקר השכר על המצוות המעשיות הם של התחתון דווקא, והעליון טפל בלבד אליו, והיינו שלעת"ל יתגלה גודל מעלת שרש הגוף, והנשמה תהיה טפלה אליו, כנ"ל עד שהנשמה תהיה ניזונת מן הגוף.

### הלכה ברבי שמעון

והנה ריש לקיש פסק כדעת רבי שמעון, ועפ"י ביאור הנ"ל בדבריו, הרי שלעתיד לבוא יהיה השכר לגוף דווקא, וזה הרי מתאים לדעת הרמב"ן וכפסק תורת החסידות.

### שבור מלכא – מלכו של עולם

ונראה להוסיף ולומר לפירוש זה, דה"שבור מלכא" היינו מלכו של עולם (שהוא המשביר לכל העולם) שאמר "אפריון נמטייה לר"ש", כי זה תכלית כוונת הבריאה להיות לו להקב"ה יתברך דירה בתחתונים דווקא כידוע ומבואר בארוכה בספרי חסידות (עיי' ספר התניא פל"ז ובכ"מ), וע"י מעשינו ועבודתנו משך זמן הגלות במצוות מעשיות בגשמיות העולם, מבררים ומכינים את העולם להיות כלי לעתיד לבוא בו יהיה גלוי עצמותו ומהותו יתברך בעולם הגשמי נשמות בגופים דווקא.

### אפריון

ונראה לומר לפי ביאור הנ"ל פירוש חדש בלשון אפריון דאינו לשון פרסי, כנ"ל מהערוך, אלא לשון הקודש והוא מלשון הכתוב (שה"ש ג, ט) אפריון עשה לו המלך שלמה, שנראה פירושו ממדרשים ומהערוך דענינו כסא כבוד עם חופה ממעל המושיבים בה כלה, וכן מוליכים בה אנשים חשובים. (האבן עזרא עה"פ כ' דהוא בנין כבוד).

ובמדרשים (עה"פ) מפרש אפריון זה בית המקדש, אפריון זה ארון אפריון זה העולם וכיו"ב, שעשה לו המלך שלמה היינו הקב"ה שהשלום שלו.

ונראה דהכוונה לדירת הקב"ה דירת כבוד שעשה לעצמו, והיינו הא דהבאנו לעיל מספרי חסידות מיוסד על המדרש דנתאוה הקב"ה להיות

לו ית' דירה בתחתונים דווקא, וזהו אפריון שלו, ובזמן בית המקדש עיקר השראת השכינה היתה בבית המקדש והארון, ולעת"ל יהיה העולם כלו הגשמי דירתו של הקב"ה שבה תשרה השכינה בגלוי.

ועיין זהר ריש פרשת תרומה מבאר בארוכה במעלת האפריון של הקב"ה דהיא ספירת המלכות, שהיא השכינה, ואיתא שם (דף קכח ע"א) "אמר רבי שמעון מאן דזכי בההוא אפריון זכי בכולא, זכי למיתב בנייחא בצלא דקודשא בריך הוא".

### אפריון נמטייה לרבי שמעון

ואפשר דזה כוונת השבור מלכא (מלכו של עולם) "אפריון נמטייה לר"ש", היינו שזיכה הקב"ה את ר"ש באפריון זה. כי ר"ש הוא זה שגילה סוד העולם, הוא זה שגילה גודל ערך האפריון של הקב"ה שנתאוה להיות לו ית' דירה בתחתונים, ושלכן תכלית השכר דלעתיד לבוא יהיה "של התחתון" דווקא נשמה בגוף כנ"ל, ולכן ראוי הוא לאפריון זה.

ור' שמעון אכן זכה להיות מרכבה לשכינה, כידוע בזהר ובמדרשים מגודל מעלתו, עד שאמרו עליו תלמידיו "מאן פני האדון ה' דא רבי שמעו בר יוחאי" (זהר פרשת בא דף לח ע"א).

וזה מתאים לביאורנו במקום אחר בארוכה בשיטת ר"ש בכמה וכמה מקומות בש"ס, דמסתכל על כל דבר לא רק איך שנראה בחצוניותו אלא לעמקו ושרשו, ובגוף עצמו מסתכל על הצורה שלו היינו שרשו ומקורו ולא על החומר בלבד, ולכן אף שהעולם והגשם נראה עתה כטפל לרוחניות ולנשמה, אך ר"ש גילה דבשרשם הדבר להיפך, ולכן לעתיד לבוא כשיתגלה שרש הגוף יהיה הגוף עיקר עד שהנשמה תהא ניזונת מן הגוף כנ"ל.

### סיום המסכתא וראשיתה

עפ"י דרך הנ"ל יש לקשר משנה זו לתחילת המסכתא - כידוע שנעוץ סופן בתחלתן - שנים אוחזין בטלית . . זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, שפירושה ע"ד החסידות ידוע שהכוונה לשני אנשים שהחזירו אדם בתשובה, וכל אחד אומר שהוא היה העיקר בהחזרת האדם בתשובה ומגיע לו השכר וכו'. עיין אור התורה לאדמו"ר הצ"צ מארז"ל ריש ב"מ על משנה זו.

ועפ"י דרכנו לעיל, נפרש גם כאן הכוונה כמו כן לגוף והנפש אשר יש ביניהם ויכוח על השכר בקיום המצוות, למי הוא שייך, דכל אחד

אומר אני מצאתיה, היינו שאני הוא שהוצאתי הניצוץ על ידי מעשה המצוה ובמילא כולה שלי כנ"ל, ומתאים זה לענין הטלית כמבואר בביאורי הצ"צ שם דטלית ענינו אור מקיף, והוא אור הניצוץ הנמצא בדבר גשמי שמתברר על ידי עשיית מצוה בדבר הגשמי, ע"ש.

ועל זה פסקה המשנה יחלוקו, כנ"ל בשיטת ר"ש שמחלק ביניהם בין התורה לבין מצוות מעשיות.

ובזה ימתק דגם במשנה דידן בסיום המסכתא איתא בירושלמי בשם ריש לקיש דהדין יחלוקו, וכדי למעט במחלוקת בין בבלי וירושלמי נראה דכוונתו ב"יחלוקו" כשיטת ר"ש דמחלק בין מה שהעליון יכול לפשוט ידו, דבזה עיקר השכר של העליון היא הנשמה, לבין השאר דבזה עיקר השכר לגוף דווקא, כנ"ל.



### המשכת אור חיות ושפע, ע"י קיום תומ"צ לעולמות

הרב שלמה שמואל פליישמן  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. בליקוטי אמרים מופיע בד"כ הלשון "המשכת אור" ע"י קיום המצוות. או ה' חיות לעולמות.

לדוגמא: בפרק כג: "ונמצא שמעשה המצות וקיומן הוא לבוש הפנימי לפנימית רצון העליון שממעשה זה נמשך אור וחיות רצון העליון להתלבש בעולמות". פרק לז: "כי בעשייתה ממשיך האדם גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עוה"ז". פרק ל"ח: "ע"י קיום התורה והמצות שהן המשכת והארת אור א"ס ב"ה על נפשו". פרק מא: "ובקריאתו או בלבישתו הוא ממשיך אורו ית' עליו".

וכן באגה"ק י': "דהיינו המשכת בחי' אלוקותו ית' והארה מאור א"ס ב"ה אל העולמות עליונים ותחתונים ע"י האדם הממשיך האור על עצמו בקיום רמ"ח מ"ע".

ב. והנה באגה"ת פ"א בתחילתו מביא ה' אור ושפע: "היינו משום שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה . . וגם על נפשו האלוקית".

וצ"ל מדוע שינה כאן מלשון הרגיל. וידוע גודל ההפרש בין אור ושפע. כמובא בריבוי מקומות בדא"ח. ובאריכות גדולה בהמשך תער"ב מאמר שופטים ושוטרים והלאה.

וכן גם כאן באה"ת בהמשך אומר "מ"מ האור נעדר", ואינו מזכיר השפע?



## נשמות הצדיקים

### הנ"ל

בתניא פרק י"ד מביא שמדת הבינוני היא מידת כל אדם, משא"כ צדיק זהו "עולמך תראה בחייך ואין כל אדם זוכה לזה", ודומה לכהונה וכו', "ולכן אמר איוב בראת צדיקים". היינו שלכתחילה יש כאילו שיש להם נשמה גבוהה שיכולה להגיע לדרג' צדיקים, ומביא הוכחה מתיקונים "שיש בנשמות ישראל (היינו הנשמה כפי שהיא נשמה גם לפני התלבשותה בגוף ופעולת האדם) כמה מיני מדרגות חסידים גבורים מארי תורה נביאים כו' צדיקים כו'".

ולכאורה מדוע לא מביא הוכחה מחז"ל שהזכיר בפ"א: "ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור", ומובן ופשוט שמדובר לא כפי שהן כבר בפועל צדיקים, אלא בנשמה, ואז הקב"ה פיזר את ירידת הנשמות האלו בכל דור, הרי שמצד הנשמה יש כבר חלוקה של צדיק.



## "לגרמייהו עבדין" [גליון]

### הרב שלום דובער חזן

ברוקלין, נ.י.

בגליון האחרון - תתמה (עמ' 25), העיר הר"א לשם על דבריי שכתבתי על מש"כ אדה"ז בלקו"א ספ"א, שאו"ה לגרמייהו עבדין. כתבתי שישנם המתקשים בהבנת (והסברת) הדברים משום שנראים בעיניהם כמפחיתים את ערכם וכו' של אומות העולם.

והערת, שכדברים האלה ממש אמר כ"ק אדה"ז גם על בני - במקרים מסויימים - בסימן י"א דאגה"ק הידוע ומפורסם על שם

התחלתו, "להשכילך בינה". במילא, לטעמם, הרי אדה"ז גם מפחית את ערכם של בני"...

וביארתי (אף שאינו ביאור משלי ח"ו. עיין בס' "ביאורי הרנ"ג" על אתר. וראה גם "פניני התניא" שם), שהדאגה לטובת עצמו/ה הוא אחד מהטבעיים שהטביע הקב"ה בכריאה. דומני שדבר זה הוא ברור ופשוט ואינו צריך לפנים.

במילא, היוצא מזה הוא, שדברי אדה"ז אינם "טובים" ואינם "רעים": הם פשוט מדברים על ענין מסויים כמו שהוא! והוא: בריאה רגילה ונורמלית דואגת לעצמה, ולא לטובתם של אחרים (אין זה אומר שדואגים לרעתם של אחרים...). ובזה ישנם ריבוי עצום של דרגות כמובן ופשוט.

אך הנדרש והנתבע מיהודי הוא, שייצא מהגבלות הבריאה - כולל מהגבלה זו. וגם דברים אלו ברורים ופשוטים הם ואינם צריכים לפנים כלל וכלל. עד כאן תוכן דבריי, שהינם בגדר של הערה בעלמא וקצת ביאור בלא חידוש כלל.

ותפס הכותב בגל' הנ"ל משפט מתוך דבריי אשר לא הבינו על ברורו, ואיני בא לטעון שכוונתי הייתה מובנת ופשוטה, ורק להסבירה ולבארה בלשון פשוט דלא משתמע לתרי אפי.

כתבתי: "הרי אף גוי נורמלי לא ייעלב אם יאמרו לו שכל שור או חמור, נמצא בדרגא ש"לגרמייהו עבדין". למה? כי זהו מצבו וזהו עניינו, ואין בזה שום דבר רע או שלילי".

וכתב הנ"ל: "ואני לא הבנתי דבריו כלל, דבוודאי כל גוי ייעלב אם יאמרו לו שהוא כמו שור או חמור, דלגרמייהו עבדין, ואין לו היכולת לשאוף שייצא מהגבלותיו, ורק איש ישראל הוא למעלה משור או חמור. וסו"ס לא הועיל כלום בהסברתו." ע"כ דבריו.

והנה ברור, שכוונתי בכתבי הייתה שהאדם (יהודי או, להבדיל, גוי) לא ייעלב עבור השור או החמור באם נאמר לו שהם עבדין לגרמייהו. למה לא ייעלב? כי מה עניין "עובדה" אודות השור או החמור לעלבון? ! עובדה זאת עובדה!

ודבריי אלה היו משל להסביר, שבאותו אופן, שאר הבריאה שברא הקב"ה בעולמו - כולל הגויים - יש להם טבע זה, ואין בזה שום דבר שלילי. ורק שמהיהודי טובעים דבר בלתי רגיל, וכמו שכתבתי שם

בסוף דבריי, שהגוי הוא "נורמלי", מצד גדרי הבריאה, ואיש הישראלי הוא "לא נורמלי", מצד אותם גדרים.

והכל יבוא על מקומו בשלום.

ומש"כ שלפי דבריי "אין לו [להאינו-יהודי] היכולת לשאוף שיצא מהגבלותיו", הנה מובן ופשוט שלא שייך שנברא ייצא מההגבלות של נברא. (האם גם ל"עלבון" ייקרא? לא ולא!) ולאידך פשוט, שבן-אדם יכול לעלות מדרגא לדרגא וגבוה מעל גבוה כו', גם מבלי לצאת מהגדרות של הבריאה...

[ואודות היציאה מההגבלות הנדרשת מאיש הישראלי, עיין ב"להשכילך בינה" - "אף שאינו יכול" ... וראה שם שינויי הנוסחאות בזה. ואכ"מ.]

ומש"כ הכותב אודות חסידי אומות העולם וכו', אינו ענין לכאן. שהרי, אפי' אם נאמר שמדינה זו הינה מלאה ב"חסידי אומות העולם", עדיין לא הסברנו את דבריו הק' של כ"ק אדה"ז אודות הגויים שאינם בגדר זה, ומקור נפשותיהם בג' קליפות הטמאות. ולית מאן דפליג שישנם כאלה...

במלים אחרות: עובדת היותנו במדינה של חסד וכו', שאפשר שיש בה רוב של חסידי או"ה שנפשותיהם מקל'י נוגה - אף שאיני יודע איך "רואים בעליל שהרבה עכו"ם הדרים במדינתנו נלקחים מנוגה" - מ"מ, איך הגענו מעובדה או ידיעה זו לביאור על דברי כ"ק אדה"ז. אף שכתב הנ"ל שזהו "ביאור הפשוט ביותר".

לאידך, המשיך הנ"ל ש"ישנם הרבה דברים הקשים להעמיס בפני מי שאינו שומר תומ"צ או [להבדיל. הוספת המעתיק] אינו יהודי . . . וכן הוא בעניננו" [הדגשת המעתיק].

וכאן הבן שואל: מוסכם שישנם דברים כאלה, או אפי' הרבה דברים כאלה. אבל דבר שאינו נכנס לגדר זה, כפי שהוא בעניננו כמוכח מכל הנ"ל, איננו חייבים לענות ולומר "אזוי אזוי איז דער עניין"!. . ואם תמצי לומר: אסור לנו לומר כך...

---

(1) אפיזודה מעניינת: פעם ישבו ר' שמואל דער שניידער ור' איטשע חורגיין ב-770 ב"זאל הקטן" במעלי שבתא ולמדו לקוטי תורה (או תורה אור). בהגיעם לדברי כ"ק אדה"ז שהעולם הינו שני שלישים מים ושליש אדמה, נענה ר' שמואל ואמר "הייתי

והסיפור שהביא עם הרשנ"ז יפה ע"ה, הרי זה לא מעלה ולא מוריד, כנ"ל. ואם תמצי לומר: הר"ז מאשר יותר את "ביאורי" (שאי"ז באמת הביאור שלי) מאשר את ביאור הכותב הנ"ל.



## הלכה ומנהג

### היתר הפסק בתפילה לעורך העיבור

הרב גבריאל ציננער

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

במקום שאין מנין רק עם אנשים ע"ה ועולי רוסיה וכדומה, דאין התפללו מעולם, ואין יודעים כלום מסדר התפילה, וצריך להראות להם סדר התפילה בכל קטע וקטע, האם רשאים להפסיק להראות ולהסביר להם בקיצור סדר התפילה הבאה (ומצוי בבתי חב"ד בשכונות חדשות).

ונראה, דאין בכך הפסק, דהוי צורך התפילה, וכמ"ש בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' מט): "שאלת, מה שנוהגין בארץ הזאת בליל ראש חודש, שמכריזו שליח ציבור בין קדיש לתפילת ערבית ראש חודש, הודיענו אם יש בו משום הפסקה וראוי למחות או לא.

"תשובה: אין ראוי למחות ובדין הוא, דכל דבר שצריך לתפילה אין בו משום הפסק, וכדאמרינן בברכת הלחם (ברכות מ, ב) טול ברוך אינו הפסק, וכל שכן זה שהוא צורך התפילה ממש שלא יטעו ולא יזכירו המאורע בתפילה, וכל שכן בתפילת ערבית שהוא רשות, ופוק חזי מה עמא דבר, וכן נוהגין בכל מקום ולא מיחה אדם בדבר". עכ"ל.

וכ"כ ב'דרכי משה' או"ח סי' קיא סק"ב, דשיטת הרשב"א שאף בתפילת שחרית מותר להכריז דהוי צורך התפילה, עיי"ש. ונהי

---

בלעינינגראד, הייתי במאסקווא (ומנה כו"כ מקומות) וראיתי הרבה יותר אדמה מאשר מים! והסכים עימוריעו. והפטירו "נו! אז דער אלטער רבי זאגט..." צריך לקבל את זה בקבלת עול... שמעתי מאבי ש'.

דלהלכה נקטינן כמ"ש בשו"ע סי' רלו ס"ב דדווקא במעריב שרי, דתפילת ערבית רשות, מ"מ מדינא שרי, וכמ"ש המג"א שם.

וא"כ בנדו"ד, דהוי צורך תפילה, שאין יודעים כלל סדר התפילה, ואיכא שאלה בכלל אם יכולים לצרפם למנין, שאין יודעים כלל מהות התפילה שמו"ע, לכן אם שדעת סידור הרב שאין להכריז יעלה ויבוא אפי' בערבית משום חשש הפסק, מ"מ מודה דבשעת הדחק כדהכא יש לסמוך על הרשב"א והשו"ע שצורך התפילה אין בו הפסק, וכ"ש בנדו"ד שאין לך שעת הדחק וצורך גדול מזה לחנכם לידע סדר התפילה כיצד להתפלל. כנלע"ד.



### חשש פירורי חמץ במלח שלא נבדק

**הרב שלום דובער לוי**

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תמו סכ"ו: "כל מיני מלוחים מותר לאכלם בפסח מן הדין בלא שום שרייה והדחה כלל אע"פ שלא נזהרו בהן מחימוץ דהיינו שלא בדקו את המלח מפירורי חמץ שדרך להמצא בו שהרי אע"פ שהיו בו פירורי חמץ כבר נימוסו ונימוחו ונתבטלו בס' קודם הפסח".

המקור להלכה זו הוא במחזור ויטרי (הל' פסח סי' כד): "בשר יבש שלא נזהרו בו במליחתו מותר לאוכלו בפסח". וכ"ה בשו"ת הרא"ש כלל כד ס"ד: "וששאלת מהו לאכול בפסח דגים מלוחים השרויים בעריבת הגויים, תשובה באשכנז נוהגים איסור בדגים מלוחים אף אותן שאין שרויין במים ובצרפת נוהגין היתר באותן שלא נשרו במים בפסח".

כאן וכאן לא נתבאר מהו טעם חשש האיסור במלוחים שלא נזהרו במליחתו, והמקור לטעם המבואר כאן (שלא בדקו את המלח מפירורי חמץ שדרך להמצא בו), הוא בשו"ת מהרי"ט ח"ב או"ח סי' א (הובא במ"א ס"ק יז): "ונ"ל שטעם הרא"ש ז"ל משום שחשו למלח שלא נבדק מפני חמץ שבה". ובאמת מפורש כן בסימני ס' התרומה סי' נה, שכותב (בדעת המתירים, אחר שביאר שאין אומרים חוזר ונייעור בחמץ שנתבטל קודם הפסח): "וכן בשר מליח ישן או גבינה או דגים מלוחים שלא נבדקו המלח מן החמץ וכן הסלים ישנים מותרין בפסח וכן שפוד ישן מותר לצלות בו בפסח מהאי טעמא".

ופירוש הדבר הוא, שטעם האיסור הוא מחשש שהיו פירורי חמץ במלח, והטעם להתיר הוא כיון שכבר נתבטלו בששים קודם הפסח ואין אומרים חוזר וניעור בפסח. וכן נפסק (כהמתירים) בסמ"ג (לאוין עח ל, ב) וסמ"ק (סי' רכב ע' רכת). וכן נפסק בשו"ע סי' תמוז ס"ה: "בשר יבש וגבינה ודגים שנמלחו קודם הפסח ולא נזהרו בהם מותר לאכלם בפסח".

וע"ז כותב הרמ"א שם: "ויש חולקים ומחמירין. ובמדינות אלו המנהג להחמיר, וכ"ה לקמן סל"ו ואילך. אמנם כאן אנו דנים מעיקר הדין, שיש מתירים ויש אוסרים וקיי"ל כדעה המתרת, שאנו סומכים עליה בדיעבד או בתערובת (כדלקמן סל"ח).

(ב) והנה בטעם המתירים כותב רבנו: "שהרי אע"פ שהיו בו פירורי חמץ כבר נימוסו ונימוחו ונתבטלו בס' קודם הפסח", וצ"ע מקורו.

המ"א מפרש בס"ק טו: "שאם תמצא לומר שבלעו קצת חמץ נתבטלו בששים קודם פסח". והיינו שהוא מפרש את המחלוקת הזאת דמיירי כשהדיחו את החמץ מהמלח שעליהם קודם הפסח, ואין כאן חשש חמץ בעין, וכל החשש הוא רק מטעם החמץ שנבלע בתוך המלוחים לפני ההדחה, וע"ז סבירא להו המתירים שכיון שנתבטל בששים קודם הפסח אינו חוזר וניעור, והאוסרים סבירא להו שאמרינן חוזר וניעור.

משא"כ כשלא הדיחו את המלוחים עד תוך הפסח, אזי יש מקום לחשוש שהמלוחים בלעו קצת חמץ בתוך הפסח ואז אינו מתבטל בששים ואסור לדברי הכל אף מעיקר הדין.

וכמו שנתבאר לפני זה בדין פרוסת פת שנפל ליין (בשו"ע"ר סכ"ד): "אם לא סיננו את היין עד שנכנס הפסח הרי נפלט טעם הפירורין לתוך היין בפסח. . . ונאסר כל היין". כך גם כאן, אם לא הדיחו את המלוחים עד שנכנס הפסח הרי נפלט טעם הפירורין לתוך המלוחים בפסח ונאסרו כל המלוחים.

ועל פירוש זה מקשה הט"ז (ס"ק ז), שא"כ מדוע כותב הרמ"א שיש חולקים ונוהגין להחמיר, הרי לפני זה מובא בשו"ע ס"ד ב' דיעות אם אומרים בפסח חוזר וניעור, והרמ"א הגיה שם: "ונוהגין כסברא הראשונה" (שאינן אומרים חוזר וניעור). ואילו כאן בשו"ע מביא רק את הדעה המתרת (שאינן אומרים חוזר וניעור), ואילו הרמ"א הגיה: "ויש חולקין ומחמירין".

לכן מפרש הט"ז: "רטעם המנהג להחמיר בזה, דהמלח הוא בעין על דברים אלו ואפשר שיש חמץ בעין בין המלח, ולכן לא מועיל הדחה בהם". והיינו שהוא מפרש שהמחלוקת הזאת היא כשלא הדיחו את המלוחים עד שנכנס הפסח, והחשש הוא שמא עדיין יש שם פירורי חמץ בין המלח, ונפלט בפסח טעם הפירורין במלוחים, ולכן לא מועיל הדחה בהם עתה בפסח, וטעם המתירים הוא כיון שאינו אלא חשש "שמא לא היה חמץ במלח כלל". ומבואר יותר בפר"ח ס"ה ד"ה והרא"ש: "ובצרפת נוהגים היתר משום דאחזוקי איסורא לא מחזיקין".

גם רבנו מפרש את המחלוקת הזאת כפירוש הט"ז והפר"ח, דמיירי כשלא הדיחו את המלוחים עד שנכנס הפסח, אלא שבטעם ההיתר כתב (לא כדבריהם "דאחזוקי איסורא לא מחזיקין", אלא): "אע"פ שהיו בו פירורי חמץ כבר נימוסו ונימוחו ונתבטלו בס' קודם הפסח". ולפום ריהטא לא מצאנו פירוש זה בנו"כ השו"ע, והחובה לברר מקורו.

ג) ונראה שמקור רבינו לטעם זה הוא בדברי ס' התרומה והרא"ש הנ"ל, שהרי מפורש בסימני ס' התרומה שם דמיירי בדין שאין אומרים חוזר וניעור בפסח, וע"ז קאי מה שמסיים: "וכן בשר מליח ישן או גבינה או דגים מלוחים שלא נבדקו המלח מן החמץ. . . מותרין בפסח. . . מהאי טעמא", הרי שאי אפשר לפרש בדבריו כדברי הט"ז והפר"ח שמותר מטעם "דאחזוקי איסורא לא מחזיקין".

גם אין לפרש בדבריו כהמ"א דמיירי שהדיחו את המלוחים קודם הפסח, שהרי מפשטות לשון הרא"ש, שכתב: "ובצרפת נוהגין היתר באותן שלא נשרו במים בפסח", נראה שכשלא נשרו במים בפסח נוהגין היתר אפילו אם המלח עצמו נשאר על המלוחים גם בפסח. על כן צריך לפרש, שגם כאשר המלח נמצא עדיין על המלוחים בתוך הפסח, ואף שהיו פירורי חמץ בתוך המלח, מ"מ נתבטלו קודם הפסח ואינו חוזר וניעור.

וע"ז קשה שהרי נתבאר לעיל סכ"ב וסכ"ד, שאם נשאר עדיין הפירורים בעינם בפסח כולם מודים שאומרים חוזר וניעור, ומדוע אינו חוזר וניעור כאן, ע"כ חידש רבינו, שמוכרחים א"כ לפרש בדעתם: "שהרי אע"פ שהיו בו פירורי חמץ כבר נימוסו ונימוחו ונתבטלו בס' קודם הפסח".

ואף שלקמן סל"ו נתבאר שאין להתיר המלוחים אלא כשהדיחו אותם מהמלח שעליהם קודם הפסח; זהו דוקא למנהג מדינות אלו

להחמיר לכתחלה, משא"כ כאן דמיירי מעיקר הדין, בזה התירו המתירים אפילו כשלא הדיחו את המלח עד הפסח.

והנפקא מינה להלכה מכל זה מבואר לקמן סל"ח: "וכל מנהגים אלו הן לכתחלה אבל בדיעבד שכבר בישל אחד מדברים הללו בלא שום הדחה ושרייה ואי אפשר לקיים אותם עד לאחר הפסח שלא יתקלקל מעמידין על עיקר הדין ומותר לאכלו בפסח. ואין צריך לומר אם נתערב אחד מדברים הללו בדברים אחרים, אפילו בפחות מס', מותר לאכול כל התערובות בתוך הפסח, אפילו אפשר לקיימו עד לאחר הפסח".

והיינו אף שלא הדיחו כלל מהמלח שעליו, מ"מ מתירים בדיעבד, "שהרי אע"פ שהיו בו פירווי חמץ כבר נימוסו ונימוחו ונתבטלו בס' קודם הפסח".

ד) ועדיין צ"ע מה שהעיר במ"מ וציונים ממ"ש רבינו לקמן סי' תנא סע"ו: "עופות שנצלו בפסח בשפור ישן שכל השנה צלו בו בשר מלוח במלח שלא נבדק מפירווי חמץ שדרכם להמצא בין המלח הרי עופות הללו מותרין, כיון שאין בשפור חמץ ודאי אלא חשש ספק פירווי חמץ שבין המלח ומספק אין לאסור בדיעבד כי אין מחזיקין איסור מספק".

ומעניין הדבר, ששם גבי שפור אחליפו דוכתייהו רבינו והט"ז, שהט"ז שם (ס"ק לא) כתב שטעם ההיתר הוא שאינו חוזר וניעור, ואילו רבינו כתב שם הטעם: "כי אין מחזיקין איסור מספק".

והנה גם המקור להלכה זו הוא בסימני ס' התרומה שם: "וכן שפור ישן מותר לצלות בו בפסח מהאי טעמא", והיינו מטעם שאינו חוזר וניעור דמיירי ביה התם. ומפורש יותר במרדכי, שהובאה בו הלכה זו (רמז תקנה): "ומהאי טעמא שפור ישן שצלו בו עופות בפסח מותרין, אע"ג דמקודם לכן צלו בו בשר מלוח מן המלח שלא נבדק מחמץ, לפי שטעם החמץ שהיה במלח נתבטל קודם הפסח". והיינו כדברי הט"ז שם.

והטעם שרבינו שינה שם וכתב הטעם: "כי אין מחזיקין איסור מספק", כי המ"א שם (ס"ק נא) הביא את דברי המרדכי הנ"ל, והקשה: "ועיין מה שכתבתי לעיל סעיף י דבכלי לא מבטלין איסורא", והיינו מ"ש שם ס"ק כ (והובא בשוע"ר שם סל"ה) שטעם משהו אינו מתבטל בכלי, וא"כ איך הותר שפור זה. ומתוך ע"ז המ"א: "מכל מקום הכא מספיקא לא מחזיקין איסור שהיה על הכלי חמץ". וכן פירש הפר"ח

שם סכ"ז: "משום דליכא ודאי חמץ אלא חשש ממלח שלא נבדק".  
ואף אם לא נפרש כן את דברי ס' התרומה והמרדכי, מ"מ כן קיי"ל  
להלכה.

ואף שנתבאר לעיל שגבי מלוחים מחזקינן איסור מספק שלא בדקו  
המלח מפירורי חמץ, וא"כ מדוע כאן בשפור אין מחזיקין איסור  
מספק?

מתרץ זאת רבינו במה שהוסיף לכתוב: "ומספק אין לאסור בדיעבד  
כי אין מחזיקין איסור מספק", דהיינו שדין השפור הוא כדין המלוחים  
שרבינו פסק בהם בסי' תמז סל"ח (שהועתק לעיל), שבדיעבד מותר  
בכל אופן.



## ברכת הגומל

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**  
רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון הקודם (עמ' 35), ביררנו דעת אדמה"ז בנוגע למי שניצל  
מסכנה ושמע ברכת הגומל מאחר: דבשו"ע (או"ח סי' ריט סעי' ד')  
ובגמרא בברכות (נד, ב) מובא שיכול לצאת חובתו ע"י ברכת חבירו;  
אבל רבינו אינו מביא להלכה - כי אם מה שהחבר (שלא ניצל מסכנה)  
יכול לברך אם יש לו שמחת הלב מהצלת חבירו, אבל אינו מביא מה  
שהניצל מהסכנה יכול לצאת חובתו בברכת החבר. ועיין שם מה  
שביארנו בדעת אדמה"ז.

והנה תמוה ביותר, דהרמב"ם בספרו יד החזקה מתעלם לגמרי  
מהדין שאחד יכול לברך ברכת הגומל על הצלת חבירו. ולכאורה היא  
סוגיא מפורשת בברכות (שם), בעובדא דרב יהודה ורב חנן בגדתאה  
ורבנן (עיין כל זה בגליון הקודם).

והנראה לומר, שהרמב"ם סובר שכל הסוגיא שם היא דלא  
כהילכתא. ועיין ברכות (מ, ב) שדעת רבי יאשי' דכל המשנה ממטבע  
שטבעו חכמים בברכות, לא יצא ידי חובתו. ועיין ברמב"ם הלכות  
ברכות (פ"א ה"ו): "וכל הברכות כולן נאמרין בכל לשון, והוא שיאמר  
כעין שתקנו חכמים, ואם שינה המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות  
וענין הברכה אפילו בלשון חול, יצא". ע"כ. והמקור לזה נמצא שם  
(ברכות מ, ב) גבי "ברוך רחמנא מריה דהאי פיתא", עיין שם.

והנה בהמעשה של רב יהודה ורבנן, מובא שהם רצו לצאת בכרכה שהיא לא כמטבע שטבעו חכמים, מכיון שהם ברכו "ברוך רחמנא דיהבך ניהלך ולא לעפרא", ולא הזכירו כלל "הגומל לחייבים טובות". וצ"ל שסובר הרמב"ם שזה לא נקרא מענין הברכה.

ועיין בלקוטי שיחות חלק לג (עמ' 138) ואילך, שהגדר של ברכת הגומל, "שהיא הודאה על הצלה, כלומר, כאשר לפנ"ז היה מצב של סכנה, ואח"כ ניצול ממנה, ולכן שייך לומר "הגומל לחייבים", שמודה שהיה חייב בדבר הסכנה ח"ו (היינו שבאשמתו נעשה המצב שדרש הצלה מלמעלה)". ע"כ.

והנה בהמעשה של רב יהודה ורבנן ברכו רבנן ואמרו "ברוך רחמנא דיהבך ניהלך ולא לעפרא", ולא הזכירו כלל הענין של "הגומל לחייבים טובות". וע"כ סובר הרמב"ם שזה לא נקרא מענין הברכה, ומשום כך התעלם לגמרי מהברכה. ובאמת הפלא הוא על השו"ע ועל אדמה"ז שמביאין הסוגיא של רב יהודה ורבנן להלכה, ולכאורה הצדק הוא עם הרמב"ם.



## האוכל פת כדי לפטור מאכלים אחרים

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**  
רב אזורי - עומר, אה"ק

הדין: המג"א (סי' קעז ס"ק א) כתב, שאדם שאינו חפץ לאכול לחם, אלא אוכל ממנו מעט כדי לפטור מאכלים אחרים, נסתפקו בזה הפוסקים, ועדיף להימנע מכך ויברך על כל מאכל. רק בשבת וביום-טוב נחשב לו לסעודה גם במצב זה. והובא להלכה בשו"ע אדה"ז שם (סו"ס א). [אגב: הנוהג כך, יטול ידיו ללא ברכה, כמבואר בשו"ע רבינו סי' קנח ס"ב].

שיעורו: ב'כף החיים' (ס"ק ד) פירש 'מעט' זה - פחות מכזית, וכנראה לכן לא הביא שבשבת ויו"ט נחשב ה'מעט' לסעודה, כי בכמות כזו, שאין מברכים עליה ברכת המזון, אינו נחשב אפילו כ'מקום סעודה' (ראה שו"ע אדה"ז סי' רעג ס"ז). אבל ה'משנה ברורה' (סוף ס"ק ג) ו'ערוך השולחן' (ס"ב, שנחלק על חידוש זה) הבינו שהכוונה ל'כזית'.

שיעורו למעלה לא נתפרש, ולכאורה הוא רק עד כביצה ועד בכלל, כי יותר מזה כבר אינו 'מעט' אלא קבע (ראה שו"ע סו"ס רלב. שו"ע רבינו סי' עדר ס"ו).

השמטתו מסדר ברה"נ: בפרק ד' שם, שכותרתו "דברים הבאים בתוך הסעודה", לא נזכר מאומה מדין בסיסי זה, שפסקו גם אדה"ז בשו"ע שלו סי' קעז סו"ס א, וגם בס' 'קצות השולחן', בסימן המיוחד לדינים אלו (סי' מ) השמיטו - ומ"מ סביר להניח שלא חזר בו ממנו (אף שבכמה עניינים חזר בו אדה"ז בהלכות שסידורו מפסקיו כהמג"א, כמובא בהקדמת 'פסקי הסידור' משו"ת ה'צמח-צדק' סי' יח אות ד, ושו"ת 'דברי נחמיה' או"ח סי' כא ועוד) אלא השמיטו במודע, כפי שכבר כתבו עורכי המהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז, כי "בכל סימן וסימן [בשו"ע רבינו] יש כמה הלכות שלא נכללו ב'לוח' וב'סדר' ברכת הנהנין, אשר לא באו בהם אלא "הלכות הצריכות ושכיחות במדינתנו", כאמור בהקדמה הקצרה שבראש 'לוח ברכת הנהנין'. [ולכן אי אפשר לומר כאן את דיוקו של הרבי בנושא אחר (שערי הל' ומנהג או"ח ח"א ס"ע רנא): "אדה"ז בשולחנו העתיק מהמג"א עניינים שלפני זה ושלאחריו - והשמיט עניין זה"] ואכן בס' שו"ע הקצר (עג, יא) העתיק דין זה להלכה, וגם אני העתקתי בפירת ההלכה בגיליון 824 של 'שיחת השבוע'.

ואף שהדבר מצוי בשבת ויום-טוב, שמכינים הרבה תבשילים ומאכלים לסעודה, ויש שמברכים המוציא ואוכלים מעט מאוד, הרי כמבואר לעיל הבעיה ההלכתית בזה היא רק בימות החול, ואז הנהגה זו אינה כל-כך מצויה, אלא בשמחות ובסעודות גדולות, ובהן רק מעטים ייטלו ידיהם רק כדי לפטור מאכלים. ועצ"ע.



## בענין אכילה לפני תפלת שחרית

**הרב חיים רפפורט**

רב ומו"ץ אילפארד, אנגלי

באג"ק ח"י ע' שכו כתב רבינו זי"ע, וז"ל: "ותקותי חזקה אשר בקבלתו מכתב זה, הנה לא ירעיב את עצמו עד כמה וכמה שעות על היום, אלא ישתה דבר המחזק את הגוף וגם יאכל מיני מזונות בבקר ואפילו קודם התפלה. וכבר ידוע פתגם רבוה"ק והוראתם, אז מען דארף עסין צוליב דאוונען ניט דאוונען צוליב עסן", עכ"ל. ובאג"ק

חי"ד ע' יח כתב, וז"ל: "ובחלישות דורותינו אלה מתירים לאכול אפילו מזונות קודם התפלה (כמובן לאחר ק"ש קטנה), לאלו שמסיימים תפלתם משך זמן לאחר קומם משינתם", עכ"ל. ובמכתב מיום י"א מרחשון ה'תש"כ להרה"ח ר' יצחק דובאוו ז"ל (אג"ק חי"ט עמוד מ') כתב, וז"ל: "במש"כ ע"ד הוראת הרופאים לאכול לעתים תכופות ויסתור זה לאריכות בתפלת הבוקר, כי ע"ע נזהר מלטעום לפני התפלה ע"פ הוראה - הנה האכילה הנ"ל במיחוש שכותבו, הוא ענין רפואי (למנוע אסיפת מיץ החומצי במעים), ולא מפני הרעבון ואפילו לא מפני חיזוק הגוף. ועפ"ז - ההיתר מפורש<sup>1</sup> (בשו"ע אדה"ז ספ"ט ס"ה). וראה דברי הפר"ח (הובאו במחצה"ש שם)<sup>2</sup>. ולהעיר מהכלל הידוע בט"ז יו"ד ר"ס קי"ז<sup>3</sup>. וקרוב לומר שבודאי מעיקרא לא על כגון זה היתה ההוראה. וליתר שאת - יתיר בשלשה הנהגתו הנ"ל, עכ"ל.

(1) גם כאן נראה גודל הדיוק בדברי רבינו זי"ע, שרמז כאן לשלשה גדרים היוצאים מתוך מה שכתבו הפוסקים, ומן הכבד אל הקל: (א) אכילה מחמת רעבון שאין היתר מפורש כלל, כי אם במי שאינו יכול לכווין דעתו כלל, וכמשנ"ע. (ב) אכילה מפני חיזוק הגוף, שלפי דברי האחרונים נכלל במ"ש בשו"ע שלצורך רפואה מותר לאכול, אבל אין ההיתר מפורש להדיא. (ג) אכילת אוכלין ומשקין גמורים לצורך רפואי שבוזה "ההיתר מפורש בשו"ע" [וביותר בשו"ע] אדה"ז שציין רבינו. ודו"ק.

(2) כוונתו בדברי הפר"ח וה'מחצית השקל' מבואר: (א) דכשאוכל לרפואה אפילו יכול לאכול אח"כ מותר לו לאכול לפני התפלה, ומילתא בטעמא היא ש(ב) מעולם לא נאסרה אכילה כה"ג.

(3) הסברת השאלה והתשובה לפענ"ד: בנוסף להאיסור מדינא דגמרא לאכול לפני התפלה, הרי קיבל הרב דובאוו הוראה שלא לאכול, וכנראה הבין דאם בנידון דילי, הרי בוודאי שהדבר מותר ע"פ שו"ע, מ"מ אולי מחמת ההוראה שקיבל, מחוייב הוא להמנע מאכו"ש (וכדי לשמור על בריאותו) שלא להאריך בתפלתו. כי על קיום הדין נשבע ועומד מהר סיני הוא, וא"כ על מה באה ההוראה, אם לא לאסור עליו גם בכה"ג שמתר ע"פ דין. וע"ז באה תשובת רבינו, ושיעור דבריו כך הם: מצד הדין הרי פשוט שבנידון דילי מותר לו לאכול ולשתות לפני התפלה ולהאריך בתפלתו כנהוג. וגם משום ההוראה המיוחדת שקיבל, אינו צריך להמנע מאכו"ש, כי מכיון שיש כמה אופנים והדרגות באכו"ש המותרים, מהם התלויים במחלוקת או בספק (כמו אכילה "לחיזוק הגוף" וכנ"ל), ומהם שיש מקום לומר שלא הותרה האיסור אלא הודחה (וכמשנ"ת בגליון הקודם), ולא ידך ישנו ההיתר מחמת רפואה - כבנידון הרב דובאוו - שלא נכלל באיסור אכו"ש מעיקרא, והדבר מותר לכתחילה ובריווח לפי מ"ש בשו"ע ובפר"ח, הרי "קרוב לומר" שההוראה המיוחדת שקיבל לא באה מעיקרא אלא לאסור עליו היכא שע"פ שו"ע יש מקום לעיקולי ופשוטי, אבל לא בכה"ג שההיתר מפורש בשו"ע. ומה שציין רבינו "להעיר מט"ז יו"ד ר"ס קי"ז", כוונתו שהשערתו בדבר ההוראה שקיבל הרי" דובאוו מיוסדת על הסברא שהוראות כגון אלו ניתנו בדרך כלל

ועפ"ז נהוג למעשה וע"ד הרגיל בישיבות תו"ת, שטובלים במקוה טהרה ואח"כ לומדים דא"ח וכו' לפני התפלה, וממילא אין גומרים תפלתם עד משך כמה שעות מעת קומם ממיטתם, שטועמים מיני מזונות וכיו"ב לפני התפלה, כדי שעיי"ז יוכלו לכווין בתפלתם ביתר שאת ויתר עז [או כי מצד דרכי הבריאות וכו' אינו מן הנכון להתענות עד קרוב לצהריים]. ובפרט בשבתות וי"ט שאפילו אלו שאינם מאריכים כל כך בהכנות לתפלה ובתפלה עצמה, אינם מתחילים להתפלל עד שעה מאוחרת לפי"ע, [ובש"ק מבה"ח גומרים כל ספר תהלים לפני התפלה], וברוב הפעמים אין התפלה נגמרת עד קרוב לחצות היום או אחרי חצות היום, ופשוט דבכה"ג יש לחוש שהעדר האכילה יפריע לעבודת התפלה, ע"כ נוהגים רובא דעלמא לטעום מיני מזונות וכיו"ב לפני התפלה כדי לכווין היטב בתפלה.

(ב) והנה מובן וגם פשוט שרבותינו הקדושים לא לחלוק על השו"ע ונו"כ באו, אלא לבאר ולהאיר את דבר ה' זה הלכה. וע"כ צריכים אנו לקיים דברי חכמים לפי הבנתנו הדלה, שלא יראו כסותרים את המפורש בדברי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים. דלכאורה צ"ב לאנשים כערכנו, דבשלמא מי שאוכל [אפילו אוכלין ומשקין גמורים] לרפואה הרי - כלשון הרב - בכה"ג "ההיתר מפורש בשו"ע". ואפילו בריא שאוכל [לא להשקיט רעבונו אלא] לחיזוק הגוף "אפילו אין בו מיחוש כלל אלא כדי לחזק עצמו" (וכמ"ש הערוך השולחן או"ח שם), הרי - כלשון הרב - "ידוע באחרונים" שאין איסור בדבר. וע"כ שפיר הוכיחו רבותינו במישור את אלו שעשו עצמן כאילו אינם יודעים את צרכי גופן, או שנהגו סיגופין בעצמן על חשבון בריאותם, והודיעום שלא בכאלה חפץ ה'. אבל מי שאוכל כדי לשפר הכנתו ולימודו קודם התפלה או כדי ש"תהי' תפלתו מסודרה יותר", מהיכי תיתי שמותר לעשות כן? הלא כבר נתבאר [בגליון הקודם] שהרמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"ב (שהוא מרי' דהאי שמעתתא - דאם אינו יכול לכווין אל יתפלל עד שיאכל וישתה) לא דיבר אלא במי שלולי האכילה לא יוכל לכווין בתפלתו במדה המעכבת את התפלה. וגם במי שאכן הגיע

---

היכא דאיכא צד חומרא ע"פ דין וכיו"ב, ולא היכא שע"פ שו"ע אין מקום לזה כלל, ועל דרך [דוגמא רחוקה] ומעין הכלל שקבע הט"ז בתקנתא דרבנן שלא תקנו חכמים היכא שמפורש באורייתא להיתר. [הלשון "להעיר..."] מופיע בריבוי מקומות בכתבי רבינו, וכנראה אין משמעותו שווה בכל מקום. ובנדו"ד נראה ברור שהוא תיבה נרדפת ל"דוגמא רחוקה" - גם היא תופעה מצוי' בכתבי רבינו.

לדרגא זו שאכילתו מעכבת את תפלתו, הרי מסתבר דכיון שאין בדברי הרמב"ם היתר אלא דחיית האיסור מפני אונס הרעבון וכמשנ"ת שם, אין לו להכניס את עצמו למצב של אונס ע"י איחור התפלה.

ג) ואשר נראה לומר בזה הוא, דס"ל לרבתינו דלדין דקיי"ל כשיטת הראב"ה ודעימי' דאכו"ש לרפואה ושתיית מים לכל אדם מותר לפני התפלה, וכמ"ש בשו"ע ובשו"ע אדה"ז או"ח ספ"ט, ומשום דס"ל דלא נאסרה אלא דרך גאווה, יש להתיר גם אכו"ש לצורך שיפור הכוונה בתפלה, דכל שכוונתו באכילתו "כדי שתהא תפלתו מסודרה יותר", תו לא הוה אכילת גאווה ולא נאסרה מעיקרא דדינא. וע"כ אין צורך להקדים התפלה [ולוותר על הכנה רבה וכו'] כדי שלא יצטרך לאכול, כיון שאכילה לצורך שיפור הכוונה לא נאסרה מעולם.

ועד כאן לא הוצרך הרמב"ם (הל' תפלה פ"ה ה"ב) להך דינא דאם אינו יכול לכווין דעתו [במדה המעכבת] לא יתפלל, אלא או משום דס"ל [וכמ"ש הפר"ח והמעשה רוקח בדעתו] כשיטת הארחות חיים והכלבו דכל אכו"ש אפילו לית בה משום גאווה נאסרה, ולפ"ז אי אפשר להתיר אכילה לצורך כוונה אא"כ הוה אונס ואינו יכול לכווין את דעתו בלאה"כ. או משום דהלא כבר נתבאר דהך דינא דהצמא והרעב שכתב הרמב"ם, אינו רק "היתר אכילה", אלא בעיקרו וביסודו הוה איסור תפלה בלי כוונה, (וכמ"ש גם בספר מעייני ישועה על או"ח ספ"ט ס"ג ד"לא איירי [הרמב"ם] באיסור אכילה קודם התפלה, אלא לומר דאסור להתפלל עד שיאכל וישתה"), משא"כ הא דאכו"ש לצורך שיפור הכוונה אינו דרך גאווה, הרי זו רק סיבה להתיר האכו"ש אבל לא לחייבה, וכמשנ"ת.

אבל לדין דקיי"ל לשיטת הראב"ה, לא נצרכה היתירא דהרמב"ם לענין מי שאינו יכול לכווין, דאפילו אם יכול לכווין - אלא שרוצה לאכול כדי לשפר כוונתו והתרכזותו וכו' - הרשות בידו. כי לא נאסרה אכילה אלא דרך גאווה, וכל שהיא לצורך כוונה [אף שאינה כוונה המעכבת] אין בה משום גאווה ואיננה בכלל האיסור.

ד) ובאמת נראה, דמה שנתבאר שלפי שיטת הראב"ה דקיי"ל כוותי', כל האוכל כדי שיוכל להתפלל בחילא יתיר אינו בכלל האיסור, מוכח מתוך דברי הפוסקים עצמם. דהנה המחבר והפוסקים הנמשכים אחריו פסקו, וכנ"ל, דאף שבזה"ז אין אנו מכוונים כ"כ בתפלה, מ"מ אם אינו יכול לכווין, "אם רצה", הרשות בידו לאכול ולשתות קודם

התפלה. ולכאורה צ"ב: איך נתלה הדבר ברצון איש ואיש, ו"רשות" זה מה טיבה? ממנ"פ אם הכוונה "שלנו" מעכבת בתפלה, אזי הדין נותן שמי שאינו יכול לכווין בלי אכו"ש יתחייב לאכול. ואם הכוונה שלנו אינה מעכבת, איך נתיר לו לעבור על איסור דלא תאכלו על הדם "אם רוצה". ולו יהא הדבר שקול (אם כוונתינו מעכבת), הרי מידי ספק לא נפקינן?

אך האמת יורה דרכו, דס"ל להמחבר ודעימי' דכיון דבלאו הך דינא דהצמא והרעב שכתב הרמב"ם, קיי"ל שאין איסור אכו"ש לפני התפלה אלא דרך גאווה, הרי אפילו אם נאמר שאין כוונתינו מעכבת, ה"רשות בידו" שלא להתפלל עד שיאכל וישתה, ומשום דסוכ"ס כיון שאוכל "כדי לכווין", הרי אף שמצד שורת הדין אינו מחוייב לאכול, מ"מ נפקע אכילתו מכלל דרך גאווה ולא נאסרה מעיקרא.

ומזה יסוד מוסד לשיתט רבותינו דכל שאוכל כדי שיוכל לכווין היטב ולהתפלל באריכות ובהתבוננות, דמותר לאכול לפני התפלה כדי שיוכל לכווין את לבו לשמים. וכמשנ"ת שע"פ המבואר בשו"ע ונו"כ, כל כה"ג "הרשות בידו" לאכול ולשתות, ומשום דאינו דרך גאווה.

ומה מאד שמחתי כשמצאתי הדברים מפורשים ב'פרי מגדים' או"ח שם ב'אשל אברהם' סקי"ג על מ"ש המג"א שם, ד"הרוצה לסמוך על הרמב"ם לאכול ולשתות קודם מותר", וז"ל: "ולא התירו איסור דרבנן כאן משום כוונה, אלא כיון דאין עושה לשום גאווה כי אם שיכווין דעתו, תו לא גזרו בזה ומותר", עכ"ל. והן הן הדברים. [ויעייין גם בשו"ת 'שב יעקב' סימן ח' שהזכרתי בגליון האחרון, ע"ש וצרף לכאן].

(ה) אמנם לאחרי ככלות הכל, לא נתבאר מדברי השו"ע ונו"כ כי אם שמותר לאכול לפני התפלה אם עושה כן כדי שיתפלל כדבעי. אבל לא מצינו בדבריהם שעדיף לעשות כן. ופוק חזי מאי עמא דבר, שיש הרבה יראים ושלמים אשר לא מעדת החסידים הנה, הרוצים ליישר מעשיהם שיהיו מתוקנים ביותר. וע"כ משתדלים הם שיהיו תפלותיהם סמוכות למטותיהם באופן שלא יתעסקו בצרכי הגוף (יותר מן המוכרח ממש) לפני התפלה. וע"כ מהדרים הם שלא לאכול לפני התפלה אע"פ שמצד שורת הדין ה"ה מותרים לאכול, לרפואה, ובכללה: לצורך חיזוק הגוף, או כדי שיוכלו לכווין את לבם למקום באין מונע ומעכב. ועד"ז שמענו וראינו חסידים ואנשי מעשה דעבדי כל מיני טצדקי כדי שלא יצטרכו לאכול קודם התפלה. יש קמים לאכול לפני שיאור היום,

ואחרים מתפללים בהשכמה כדי למנוע את הצורך לאכול ולשתות לפני התפלה בבוקר.

ועל כאלה נראה שכיוונו רבותינו, מיוסד על פתגם אדמו"ר הצמח צדק, וכלפיהם דבריהם אמורים, דע"פ תורת החסידות ודרכי" אין כאן שום הידור ומילתא דחסידותא. ואדרבה: "בעסער עסען צוליב דאווענען ווי דאווענען צוליב עסען". בקיצור: ע"פ שו"ע מותר לאכול קודם התפלה כדי לחזק בריאותו או כדי לכווין היטב בתפלה. ע"פ חסידות מוטב לעשות כן.

סיכומא דמילתא, שלדעת רבותינו הקדושים, אין צורך בעיקולי ופשוורי וכל מיני טצדקי כדי שלא לאכול לפני תפלת השחר, אם האכילה נחוצה לצורך בריאות הגוף או לצורך עבודת התפלה. בכה"ג שאינו אוכל להשביע רעבונו סתם, אלא לצורך בריאות הגוף או כדי להתפלל בכח, בחיות ובכוונה, מותר לאכול ולשתות לשם שמים ואין בכך שום נדנוד איסור. ואדרבה, בכה"ג, כך יאות לי' למעבד כדי שיוכל לבא אל תוך תוכיותם של תיבות התפלה מתוך מנוחה ושלוה באין מעכב ומפריע ("בעסער עסען צוליב דאווענען"). וכשאוכל ושותה מפני טעמים אלו, יעשה כן בשמחה ובטוב לבב, וירצה השם במעשיו.

ו) אמנם, מובן וגם פשוט דמעולם לא נתכוונו רבותינו לומר, דאיסור אכילה קודם התפלה אבד סיברו ובטל סיכוי וז"ל אין מקום לידיעת הלכה זו בכל פרטי' ודקדוקי'. ועאכו"כ שלא גזרו אומר דנשתנו הטבעים עד כדי כך, שאין היכי תימצי לקיים הנך הילכתא גברותא דילפינן מקראי דלא תאכלו על הדם ואותי השלכת אחר גויך. אמת נכון הדבר, שלשיטת רבותינו, הרי בכה"ג דמותר לאכול קודם התפלה, עדיף טפי לעשות כן וכמשנ"ת. ולא זו בלבד, אלא שלחסידיהם ההולכים אך ורק לפי תורת רבותינו נשיאנו, אין מקום כלל לחשוש לשיטות אחרות והואיל ונפיק הדבר מפומי' דרבותינו זי"ע, כל חומרא יתירה כנטול דמי. אבל, לאידך, פשוט ג"כ שלא הותרה הרצועה כדי שנאמר שאין מקום לחשבון צדק לכל אחד לפי מה דמשער בנפשי'. האבן הבוחן בטיבו של אכו"ש לפני התפלה, לדעת הישכם אוהבים את ה' אלוקיכם לעבדו בכל לבבכם אם לא, הוא [כמ"ש רבינו]: "אם על ידי זה תהי' תפלתו מסודרה יותר מאשר יאכל דוקא לאחר התפלה". ואם מסופק בדבר יעשה כעצת המשפיע. ואם אין לאיש משפיע, אזי ישים לבו למה שציווה רבינו פעמים אין ספור שיקיים מילי דאבות

ויעשה לו רב, ותשועה ברוב יועץ. [ועיין היטב באג"ק ח"י עמוד שנב, ודון מינה ומינה].

ו) והנה בספר "ותורה יבקשו מפיהו" להרב שלום דובער הלוי שי' וולפא, האריך בענין נחיצות האכילה לפני התפלה. ויצא לחדש: (א) שלפי דעת הרמב"ם ברור שמותר לנו לאכול מזונות לפני התפלה. (ב) "שלצורך כוונה בתפלה. . גם חובה לעשות כן (לדעת הרמב"ם והאלי" רבה)". ועל כן: (ג) "פשוט שמנהג חב"ד בדורנו מתאים לדעת הרמב"ם". ועפ"ז חלק הרשדב"ו על הרב מאזוז שהעיר על מנהגם של חסידי חב"ד שאוכלים מיני תרגימא לפני התפלה, והביא הרב מאזוז בתוך דבריו שיטת הרמב"ם שאוסר אפילו שתיית מים לפני התפלה. וע"ז השיב הרשדב"ו כי בנדר"ד שהאכילה מוכרחת לצורך הכוונה, הרי זה פסק דין ברור ברמב"ם, שב"עצמו ציוה לאכול ולשתות" לפני התפלה, ועל כן לא זו בלבד שאין בדברי הרמב"ם כדי להעיר על מנהג חב"ד, אלא אדרבה: "פשוט שמנהג חב"ד בדורנו מתאים לדעת הרמב"ם", שלפי דבריו, לא מיבעי שמותר לשתות מים, אלא גם חובה לאכול מיני תרגימא וכיו"ב. ומפני כל זה העמיד הרשדב"ו את המטרה לעצמו: "להראות העמים והשרים עד כמה מדוייקים דבריו של הרבי. . ושכל דבריו אמת וצדק".

והנה לגופו של ענין, כבר נתבאר שפתגם הצ"צ ורבותינו מ"מ זי"ע שמוטב לאכול כדי להתפלל וכו', לא נאמר לכל אחד ואחד בדורותינו אלה. והדברים מפורשים באג"ק רבינו זי"ע, ע"ש בארוכה. וע"כ אולי י"ל שטענת הרב מאזוז היתה בעיקר כנגד אלו ההולכים לפי שיטת הרשדב"ו, וס"ל ש"אין אף אחד" בדורנו שפטור מאכילה לפני התפלה. אמנם, באמת, אפילו אם נימא שהרב מאזוז כיוון לשלול גם אכילה ושת' לצורך הטבת הכוונה [שבפירוש התיירוה רבותינו], ולא ידע מדברי רבותינו בכ"ז, אין זה ענין כלל לשיטת הרמב"ם. ואין מדברי הרמב"ם הוכחה לשיטת רבותינו כלל, וכפי שיתבאר. ובהקדם מה שהאריך הרשדב"ו בנוגע לשיטת הרמב"ם, וז"ל הרב וולפא:

"והנה הרמב"ם פ"ה מהלכות תפלה ה"ב כתב "הצמא והרעב הרי הן בכלל חולין, אם יש בו יכולת לכויין את דעתו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל עד שיאכל וישתה". אבל המחבר שינה ותלה זה ברצונו של המתפלל. והמג"א סקי"ג הביא את לשון הב"י שביאר: "כיון דהאידינא בלאה"כ אין מכוונים כ"כ מותר להתפלל אף שאינו יכול לכווין. ומ"מ הרוצה לסמוך על הרמב"ם לאכול ולשתות קודם, מותר". אמנם

המשב"ר בסקכ"ו ציין לעיין ב"אלי' רבה" שפסק כהרמב"ם: "דאף לדידן (שאיננו מכוונים כ"כ) אסור להתפלל בלא אכילה ושתי', וכן פסק תוס'. "ואפילו הוצרך לאכילה ושתיית קבע צריך לאכול ולשתות בקבע..." , הרי ראינו שלצורך כוונה בתפלה (ולא רק רפואה) מותר בוודאי לאכול מזונות קודם התפלה (לדעת המחבר והמג"א ואדה"ז), ולא זו בלבד אלא שגם חובה לעשות כן (לדעת הרמב"ם והאלי' רבה). וראה 'מטה משה' ח"א סימן קז שכתב "אל יתפלל בלא אכילה, דאם הוצרך לאכילה ושתי' קבע, צריך לאכול ולשתות בקבע". והנה מש"כ הרב מאוזז: "שהרמב"ם אוסר אפילו לשתות מים לפני התפלה", הרי דבר זה שנוי במחלוקת בין האחרונים. ובכל אופן, גם לו יהא כן שהרמב"ם אסר שתיית מים, הרי הרמב"ם עצמו ציוה לאכול ולשתות אם אינו יכול לכוין בתפלה כשהוא רעב וצמא, ובלי זה אסור להתפלל לדעתו. ולכן פשוט שמנהג חב"ד בדורנו מתאים לדעת הרמב"ם וגם לדעת המחבר ונו"כ השו"ע". עד כאן לשון הרב וולפא.

אמנם דבריו תמוהים:

א) אפילו בגוונא דמיירי בי' הרמב"ם, דהיינו שבלי אכו"ש א"א לו להתפלל בכוונה המעכבת, הרי פסק המחבר והמגן אברהם והלבוש ואדמו"ר הזקן, דאין הדברים אמורים בזה"ז, שבלאה"כ אין אנו מכוונים כ"כ, ומנ"ל להרשדב"ו שהרמב"ם צפה עד סוף כל הדורות וראה שיכוונו בתפלתם, ואילו הי' הרמב"ם קם בתחי' היום הי' חולק על כל הני אשלי רברבי? [אמת נכון הדבר, שמדברי האלי' רבה משמע דס"ל (ע"פ דעת הרמב"ם) שגם היום אסור להתפלל עד שנאכל, אבל רוב הפוסקים ככולם דעתם שונה ולפי דבריהם אין הכרח מדברי הרמב"ם לענין זמננו].

ועל מה שכתב הרשדב"ו - באותיות גדולות ומודגשות - בשם המטה משה, נוראות נפלאתי שאין דבר זה או כיו"ב נמצא בדבריו כלל, לא באותו סימן ולא בכל סימן אחר! ולולי דמיסתפינא הייתי אומר שהרשדב"ו לא טרח לעיין בספר מטה משה בפנים, אלא סמך על השערתו לבד, וקרא דברי הא"ר על שמו של המטה משה!

ב) אפילו בגוונא דמיירי בי' הרמב"ם, דהיינו שבלי אכו"ש א"א לו להתפלל בכוונה, הלא כבר נתבאר לעיל שמבואר מדברי הרמב"ם וכמה פוסקים, דס"ל שאין זה משום שבכה"ג ליכא לאיסורא כלל, אלא משום דבכה"ג נדחה איסור האכילה משום דאי אפשר בענין אחר. ועל כן ס"ל לכמה אחרונים שבכה"ג אין היתר להכניס א"ע לאונס, ומחוייב

להתפלל בכיתו בהשכמה וביחידות אם ע"ז יוכל להתפלל בלי אכו"ש. ומנ"ל להרשב"ו שהרמב"ם מתיר בריוח וגם כשאפשר בענין אחר [כנהוג בחב"ד]?

(ג) (והוא העיקר) הלא כבר נתבאר לעיל שהרמב"ם [והמטה משה והאר"ר] מדבר רק ע"ד אלו שלולי האכו"ש לא היו יכולים לכווין כלל, והיו מוכרחים להמנע מתפלה, וע"כ אנוסים הם ומחוייבים לאכול ואונס רחמנא פטרי'. ואיך אפשר לדון מדברי הרמב"ם אלו לענין מה שהורו רבותינו שהאכו"ש מותרת כדי להתכונן לתפלה באריכות ובהתבוננות, ולומר דגם בכה"ג ס"ל להרמב"ם והנמשכים אחריו דאסור להתפלל עד שיאכל?

(ד) ואת"ל שבדורותינו אלה אי אפשר לנו לכווין כלל עד שנאכל ונשתה, ונמצא שלדעת הרמב"ם כולנו אנוסים ומחוייבים לאכול קודם התפלה בזה"ז, מתעוררת תמיהה הכי גדולה: דהלא אנחנו נוהגים [וכפי שהעיד הרשב"ו בספרו] שבראש השנה שמצות היום בשופר, אין אנו אוכלין עד אחרי תפלת המוספין [אף שמעיקר הדין אין איסור בדבר, וכמו שביאר גם הרשב"ו בספרו שם]. ואם באמת אין אנו יכולים לכווין במדה המעכבת בלי אכו"ש, היאך נעבור על המפורש במשנה תורה ונתפלל תפלה בטלה ר"ל בזה היום תחלת מעשיך: יום הדין וקבלת מלכותו ית' מחדש?

[קושיא זו יש להקשות גם בשאר ימים שנוהגים שלא לאכול קודם התפלה וכמו בימים שהולכים להשתטח על הציון וכיו"ב. אבל בנוגע לראש השנה הקושיא מתחזקת, בשים לב לאריכות התפלה וגודל הענין והנחיצות בתפלה בעשי"ת בכלל ובר"ה בפרט, וגם כשנקח בחשבון את גודל הלחץ הנוצר ע"י רוב העם הנמצאים והעומדים צופים בכמה בתי כנסיות בר"ה ויוהכ"פ וכו'. ומובן וגם פשוט שהאכו"ש "נחוצה" יותר ביום זה מביום רגיל מימות החול ואפילו משבתות ויו"ט].

וע"כ צ"ל, דבאמת לא הגענו לידי מדה זו, שאין אנו יכולים לכווין במדה המעכבת בתפלותינו עד שנאכל ונשתה, ואפילו בימים שמאריכים בתפלה עד אחרי חצות היום. ועל כן, אף שבדרך כלל נוהגים לאכול לפני התפלה כשהדבר מועיל לכוונה, מ"מ כיון שבראש השנה יש טעם גדול למנהגנו להמנע מאכו"ש לפני תק"ש, נוהגים שלא לאכול [ובאם אפשר - גם שלא לשתות] עד אחרי התפלה. ואם כן הדרא קושיין לדוכתא, מה ראה הרשב"ו לומר שע"פ דברי הרמב"ם

והמט"מ והא"ר אין אנו מותרים להתפלל עד שנאכל ונשתה. הלא ברור הדבר שאין זה מן הנמנעות עבורנו לכווין בתפלה בלי אכו"ש לפני, וא"כ מהי הראי' מפס"ד הרמב"ם ודעימי' [דמיירי במי שאינו יכול לכווין במדה המעכבת וכנ"ל] למנהגנו?

אמנם כל קושיות אלו אינן אלא לפי דעת הרשדב"ו, שסובר שמנהג חב"ד לאכול ולשתות כדי לכווין היטב בתפלה, יסודתו בדברי הרמב"ם שאוסר להתפלל בלי אכו"ש באם הדבר נחוץ לצורך כוונה. אבל האמת יורה דרכו, שאין מנהגנו מבוסס כלל על שיטת הרמב"ם, ואין לנו אפילו כדמות ראי' מדברי הרמב"ם לצדקת הנהוג כיום בתוככי עדת החסידים. ודברי הרשדב"ו שהיסב כוונת דברי הרמב"ם לדברי הצמח צדק ורבותינו נשיאנו ממלאי מקומו, לא שרירין ולא קיימין. ותמיהני על הרשדב"ו שהקשה על הרב מאזוז שהקשה על מנהג חב"ד על יסוד דברי הרמב"ם. והרשדב"ו טען כנגד הרב מאזוז לאמר, דאדרבה, ממקום שבאת מוכח להיפך, ודוקא מנהג חב"ד עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם. ולפי הנ"ל, הר"ז בבחינת טענו לו בחטים והודה לו בשעורים. דברי הרמב"ם אמורים ע"ד אנוס שאינו יכול להתפלל בלי אכו"ש, ואינם ענין כלל למה שהתירו רבותינו לאכול ולשתות כדי לחזק ולאמץ העוסקים בעיון תפלה שעל זה תמה הרב מאזוז.

ובאמת, הרי מדברי רבנו זי"ע עצמם, מפורש, יוצא שההיתר לאכול לצורך הטבת איכות הכוונה וכיו"ב אינו מפורש בשו"ע ושו"ע אדה"ז [שהעתיקו את מ"ש הרמב"ם בתורת חובה - בתורת "רשות" וכמשנ"ת] ולא על זה דיברו הרמב"ם והשו"ע. כי במכתב אשר כתב רבינו אל הרה"ח ר' יצחק דובאוו ז"ל [אג"ק חי"ט עמוד מ'] - שכנראה קיבל הוראה מיוחדת שלא לאכול לפני התפלה - איתא בזה"ל: "במש"כ ע"ד הוראת הרופאים לאכול לעתים תכופות ויסתור זה לאריכות בתפלת הבוקר, כי ע"ע נזהר מלטעום לפני התפלה ע"פ הוראה - הנה האכילה הנ"ל במיחוש שכותבו הוא ענין רפואי (למנוע אסיפת מיץ החומצי במעים), ולא מפני הרעבון, ואפילו לא מפני חיזוק הגוף. ועפ"ז - ההיתר מפורש (בשו"ע אדה"ז שם ס"ה) וכו', וקרוב לומר שבודאי מעיקרא לא על כגון זה היתה ההוראה". והנה, לפי דברי הרשדב"ו גם ההיתר לאכול ולשתות כדי לסייע הכוונה מפורש בשו"ע ובשו"ע אדה"ז [והחובה לעשות כן מפורש ברמב"ם]. וא"כ נחזי אנו, בשביל איזה מצב ניתנה ההוראה להרב דובאוו: אם תאמר על העדר האכו"ש סתם (שלא לצורך כוונה), הלא לזה לא נצרכה הוראה, שהרי

מושבע ועומד הוא שלא לאכול על הדם. ואם על אכו"ש לצורך הכוונה, הלא בנדון זה ס"ל להרשב"ו שבכה"ג ההיתר מפורש בשו"ע, והרבי אמר שקרוב לומר שלא על כאלה היתה ההוראה. וכי ההוראה בכדי היתה? אלא ע"כ האמת יורה דרכו, שהוראה פרטית זו ניתנה לו בכה"ג שהותרה האכו"ש לאחרים, והיינו באכו"ש לצורך הכוונה, דעם היות שכבר בארנו יסוד ההיתר לזה, מ"מ אין ההיתר מפורש בשו"ע, וכמשנ"ת. ודלא כמ"ש הרשב"ו שבכה"ג ההיתר מפורש בשו"ע והחובה מפורשת ברמב"ם וא"ר. ועפ"ז מובן וגם פשוט למה לא הזכיר רבינו כלל, לא את דברי הרמב"ם ולא את דברי הא"י רבה. גם לא כתב שאסור להתפלל בלי אכו"ש אלא שמוטב [ולא חובה] לאכול ולשתות קודם התפלה באם מועיל לכוונה. ולפי הרשב"ו עדיפא הו"ל למימר. וד"ל.

ויסוד דברי רבותינו ז"ע כבר נתבאר באר היטב לעיל, והבוחר יבחר.



## אכילה בערב שבת וערב יו"ט משעה עשירית ואילך

**הרב אברהם אלאשוילי**  
מח"ס "שלחן המלך"

כתב אדה"ז בשלחנו סי' רמט ס"ט, וז"ל: "סעודה שרגיל בה בימי החול דהיינו סעודה קטנה שאינה של משתה, מן הדין מותר לאכלה בכל היום אפילו סמוך לחשכה, אבל מצוה להמנע מלקובעה מתחילת שעה עשירית ואילך, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול ויאכל סעודת שבת לתיאבון. אבל לאכול ושתות בלי קביעות סעודה אינו נמנע בערב שבת ובערב יו"ט עד שחשכה דהיינו עד בין השמשות. . . חוץ מערב מפסח כמו שיתבאר בס' תעא", עכ"ל.

והנה יש לעיין מה הכוונה "לאכול ולשתות בלי קביעות סעודה", דלכאורה בפשטות משמע שהכוונה לאכילת שאר דברים מלבד לחם, שבערב שבת מותר לאכול אחר שעה עשירית כל שאר דברים מלבד לחם שקובעים עליו סעודה. ועפ"ז מה שכתב בהמשך "חוץ מערב פסח", הכוונה שבערב פסח גם לאכול שאר דברים יש להמנע. ואף שבס' תעא ס"ב מבואר שמותר לאכול בע"פ משעה עשירית ואילך שאר כל הדברים מלבד פת, הרי מבאר שם (מרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ו הי"ב) שהיינו רק "מעט", "אבל לא ימלא כריסו מהין". ולגבי

שתיה מבואר שם שיין מעט אסור לשתות, אבל הרבה יכול לשתות, אך לא הרבה מדי.

וא"כ לפי זה יוצא שההבדל בין ערב שבת ועיו"ט לערב פסח לענין אכילה משעה עשירית, הוא רק לגבי כמות המאכלים, שבערב שבת וערב יו"ט מותר לאכול שאר דברים ללא הגבלה, מלבד פת שלא יאכל כלל (וכן מיני מזונות יש להמנע לאכול כשיעור קביעות סעודה, שאז ברכתו המוציא וברהמ"ז), ואילו בערב פסח מותר לאכול שאר דברים רק מעט ולא הרבה. אבל לגבי אכילת פת אין הבדל לכאורה בין ע"פ לע"ש, מלבד זה שבע"ש זה רק מצוה להמנע ובע"פ אסור מן הדין.

[והנה לגבי ערב סוכות מובא בסי' תרלט ס"כ, שדינו כערב פסח שלא יאכל מן המנחה ולמעלה כדי שיאכל בסוכה לתיאבון, אבל השמיט שם דין אכילה של שאר דברים האם דינו כערב פסח שיש לאכול רק מעט, או כערב שבת שאפשר לאכול בלי הגבלה. ואם נאמר שהשמט רבנו היא בדוקא, שלא החמירו כ"כ בערב סוכות, הרי עפ"ז מובן גם דיוק לשון רבנו בסי' רמט ס"ט שכתב "חוץ מערב פסח", ולא הזכיר ערב סוכות, כי לפי המבואר לעיל שכוונת הדברים היא לגבי אכילת שאר דברים, הרי שערב סוכות דינו כערב שבת ולא כערב פסח, ולכן השמיטו רבנו. ועצ"ע].

אבל דוחק גדול לפרש כן את דברי רבנו, דהנה מקורו של אדה"ז הוא מרמב"ם הל' שבת פ"ל ה"ד ובמ"מ שם, ומש"ע סי' רמט ס"ב, ומדבריהם משמע להדיא דזה שמותר "לאכול ולשתות בלי קביעות סעודה" הכוונה גם לאכילת פת, ראה לשון הרמב"ם שם שכתב "ומותר לאכול ולשתות עד שתחשך, ואעפ"כ מכבוד השבת שימנע אדם מן המנחה ולמעלה מלקבוע סעודה", וביותר מפורש כן בלשון השו"ע שם "ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה. . כל היום מותר מן הדין, אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול מט' שעות ולמעלה". אלא שאדה"ז בהעתיקו את לשונם הפך הסדר ותחילה כתב שמצוה להמנע מלקבוע סעודה משעה עשירית ואילך, ורק אח"כ שמותר לאכול ולשתות בלי קביעות סעודה עד שתחשך, אבל הדבר ברור שהלשון "לאכול. . בלי קביעות סעודה" הכוונה לאכילת פת, שמותר לאכלו בע"ש ועיו"ט עד חשיכה.

אך א"כ צריך להבין לפ"ז מה ההבדל בין "לקבוע סעודה", שמצוה להמנע משעה עשירית ואילך, לבין "לאכול ולשתות בלי קביעות סעודה", שאינו נמנע?

והנה מדברי המ"מ שם משמע שההבדל הוא שלקבוע סעודה היינו בקביעות, כלומר לאכול בכל ע"ש באופן קבוע משעה עשירית ואילך, שמזה מצוה להמנע, אבל לאכול כן בדרך מקרה מותר לאכול אף משעה עשירית ואילך.

אבל אדה"ז בקו"א סק"ב הביא את דברי המ"מ ודחה את דבריו מזה שהשו"ע לא הביאו, וא"כ לא ס"ל לרבנו חילוק זה של המ"מ, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מה ההבדל בין "לקבוע סעודה" לבין "לאכול" . . בלי קביעות סעודה".

ונראה לומר שהפירוש בדברי רבנו "לאכול" . . בלי קביעות סעודה", היינו לאכול פת עד כביצה, שאכילת פת עד כביצה נקראת "סעודת עראי" בנוגע לכמה הלכות, כגון לאכול סמוך למנחה (ראה שו"ע סי' רלב ס"א), או לפני תפלת מוסף (כמבואר בשו"ע"ר סי' רפו ס"ד), או לפני בדיקת חמץ (כמבואר בשו"ע"ר סי' תע ס"ז), או לאכול מחוץ לסוכה (כמבואר בשו"ע"ר סי' תרלט ס"א), וכן לגבי סעודות שבת (ראה שו"ע"ר סי' רעד ס"ו. סי' רצא ס"א. סי' תרלט ס"ז).

ואם הפירוש נכון, יוצא שבערב שבת מותר לאכול פת משעה עשירית ואילך עד כביצה בלבד, אבל מעל שיעור זה כבר נקרא סעודת קבע, ומצוה להמנע מלקבוע סעודה משעה עשירית ואילך (ולפי זה מובן גם מה שכתב בסי' רצא ס"ד גבי סעודה שלישית בערב יו"ט שחל בשבת, שאין לקובעה מתחילת שעה עשירית, שכן סעודת שבת צריך לאכול יותר משיעור כביצה כמבואר לעיל).

ולפי זה מובן המשך דברי רבנו שכתב "חוץ מערב פסח", שכן בערב פסח אסור לאכול פת כלל משעה עשירית ואילך כמבואר בסי' תצא ס"א.

אך עדיין צריך להבין, אם כוונת הדברים "לאכול בלי קביעות סעודה" היא עד כביצה, היו צריכים להשתמש בלשון "טעימה", שכן בלשון זה משתמשים בכל המקומות הנ"ל שמותר לאכול עד כביצה, ולמה השתמשו הרמב"ם והשו"ע ואדה"ז (ומקורו מלשון רבי יוסי בפסחים צט, ב) בלשון "לאכול".

ויש לומר בפשטות, מפני שבדברי הפוסקים "לאכול ולשתות בלי קביעות סעודה" אין הכוונה רק לאכילת פת, אלא גם לענין שאר דברים כגון מיני מזונות וכיו"ב, ומיני מזונות מותר לאכול יותר משיעור כביצה, דלא כבכל המקומות שהוזכרו טעימה שגם מזונות מותר

לאכול רק עד כביצה, משא"כ בערב שבת ועיו"ט שמותר לאכול מהם הרבה, ובלבד שלא יאכל כשיעור קביעות סעודה (דהיינו כשיעור ד' ביצים, כמבואר בסדר ברה"נ פ"ב ה"ב וה"ג), שאז ברכתו המוציא וברהמ"ז. ובערב פסח גם מיני מזונות או אפילו שאר דברים מותר לאכול רק מעט, ולא הרבה, ואולי גם לזה כיוון רבנו במ"ש "חוץ מערב פסח".



## "לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד"

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

בשוע"ר סי' תלב ס"ג: "ולמה אין מברכין שהחיינו קודם הבדיקה, והרי היא מצוה הבאה מזמן לזמן? - לפי שמצוה זו היא לצורך הרגל, לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד, לפיכך היא נפטרת בברכת שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש לילה".

ולכאורה צריך ביאור בלשונו הזהב (שמקורו בדברי הרא"ש), שפתח ב"רגל" - "מצוה זו היא לצורך הרגל" - וסיים ב"רגל" - "שמברכין ברגל בקידוש לילה", ואילו באמצע נקט "מועד" - "ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד". וטעמא בעי מה ראה לשנות מ"רגל" ל"מועד".

דהנה, בכלל נראה שהלשון המקובלת יותר בכגון דא היא "רגל", [וראה בנדו"ד בדברי הלבוש (סתל"ב ס"א) שנקט רק הל' "רגל": "דסמינן אזמן דרגל, כיון שהבדיקה היא לצורך הרגל"], וכמו (הדוגמאות דלהלן הן משוע"ר), "לדרוש ברבים הלכות הרגל שלשים יום לפני הרגל" (סתכ"ט ס"א - וכ"ה בכל המשך הסימן שם), "עבר כל הרגל ולא בדק חייב לבדוק לאחר הרגל" (סתל"ה ס"ד ובהמשך הסעיף), "שהכל רגל אחד הוא" (סתס"ח סכ"ב), ועוד,

ועל כל פנים, גם אם אין מקום לדיוק זה שבכ"מ, הרי כאן נראה ברור שהלוא דבר הוא, שמתחיל ב"רגל" ומסיים ב"רגל", ובאמצע משנה ל"מועד". [ובלשון הרא"ש, מקורו דאדה"ז, בולט הדבר עוד יותר, כי שם כתוב שלוש פעמים הלשון "רגל", ופעם אחת משנה ללשון "המועד", עיי"ש - פסחים פ"א ס"י].

ואולי יש לבאר בזה (עכ"פ לחידודא), ובהקדים: ידועה השקו"ט (קרבן נתנאל לרא"ש שם. ב"ח וט"ז סתל"ב כאן. ועוד) בסברא זו, שברכת "שהחיינו" של הבדיקה נפטרת על ידי ברכת "שהחיינו" של קידוש ליל פסח, שהרא"ש מביא על כך את הדוגמא מסוכה, שאין מברכים בשעת עשיית הסוכה, אלא פוטרם מצות הסוכה ב"שהחיינו" דקידוש ליל סוכות, דלכאורה אינה מובנת ההשוואה כלל:

הניחא בסוכה, הרי זמן המצוה עצמה ("בסוכות תשבו שבעת ימים") מתחיל באותו הזמן שבו מתקדש החג, ושפיר מובן שברכת שהחיינו דקידוש ליל חג הסוכות עולה גם עבור המצוה דסוכה; אבל בנדו"ד, הרי מדובר לכאורה בב' מצוות נפרדות, שזמנם שונה - מצות "תשביתו" היא כבר בערב פסח, ואילו ברכת "שהחיינו" דקידוש מברכים רק בלילה - ולמה איפוא לא נברך על מצוה זו בזמנה, אלא נמתין עד הלילה, כדי לצרפה עם "שהחיינו" של מצוה אחרת שיש לה זמן אחר?!

והביאור בדבר מובן מתוך דיוק לשון אדה"ז כאן, "לפי שמצוה זו היא לצורך הרגל... לפיכך היא נפטרת בברכת שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש לילה" - היינו, שאף שמדובר במצוה נפרדת שזמנה מוקדם לזמן הקידוש דליל פסח, מכל מקום, כיון שכל מצוה זו מטרתה היא "לצורך הרגל", הרי יש לה דין של "טפל" לרגל, ולכן אין מקום לברך עליה בנפרד, כי כשמברכים על ה"עיקר" - הרגל עצמו, הרי זה פוטר באופן ממילא את ה"טפל" - הבדיקה והביעור שנעשים לצורך הרגל. ומקור הדברים הוא בט"ז כאן (סוסק"ב): "...ועל כן יותר טוב לברך בעיקר הרגל ופוטר הטפל לו".

אלא שעדיין חסר ביאור: סוף סוף, מהיכי תיתי שבאמת העיקר הוא ה"רגל", ומצות ביעור חמץ אינה אלא טפלה אליה?! ואולי אדרבה: העיקר הוא המצוה דביעור חמץ, והרגל אינו אלא טפל למצוה זו!

- וכמו שהוא לענין סוכה, ששם לא כתב אדה"ז שברכת "שהחיינו" של קידוש היום פוטרת באופן ממילא את ה"שהחיינו" של מצות סוכה, - אלא רק "שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום של ליל יו"ט בשביל מצות קידוש היום, שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן וברכה אחת עולה לכאן ולכאן" (סתרמ"א ס"א), היינו: מדובר בב' מצוות נפרדות (ולא שסוכה היא טפלה לרגל) ורק שכיון וזמנם אחד הרי ברכה אחת עולה לשתיהן, "לכאן ולכאן" -

ומדוע לא נאמר כך גם לגבי ביעור חמץ, שבאמת היא מצוה נפרדת ואינה טפלה לרגל, וכיון שכאן (דלא כבסוכה) זמן המצוה קודם לזמן הרגל, הרי שיש לברך עליה "שהחיינו" בפני עצמה! ובמלים פשוטות: מדוע בסוכה אין אנו אומרים שהיא טפלה לעיקר הרגל (אלא רק שהם באים באותו הזמן, ולכן "ברכה אחת עולה לכאן ולכאן", אבל לא שהיא בעצם נפטרת בברכת הרגל), ובחמץ אנו כן אומרים שהבדיקה והביעור טפלים ונפטרים מאליהם על ידי ברכת הרגל (אף שאינם באותו הזמן)?

והביאור בדבר מובן מתוך המבואר בלקו"ש (חכ"ב שיחה ב לפ' אמור, וראה בהערה 42 שם ובשוה"ג להערה 46 - ואולי כוונתו להמבואר לקמן), שיש הבדל עיקרי בין היחס של מצות חמץ כו' לחג הפסח לבין היחס של מצות סוכה לחג הסוכות.

כי, בחג הפסח עצם החג אינו שייך דוקא לענין המצה והחמץ, אלא הוא ענין בפני עצמו, שהזמן עצמו הוא מיוחד וקדוש בפני עצמו, בהיותו הזמן שבו יצאו בני ישראל ממצרים כו', ולכן, עצם החג הוא העיקר (גם לולי המצוה דחמץ), ומצות מצה וחמץ שבו הם דבר נוסף שבא כתוצאה וכהמשך של עצם החג; משא"כ בסוכות הוא בדיוק להיפך, שבעצם הזמן אין ענין מיוחד מצ"ע, - שהרי בזמן זה של ט"ו תשרי לא היה דבר מיוחד בתולדות עם ישראל - וכל קדושת החג וכו' באה בזכות קיום המצוה של סוכה, שהיא המביאה לידי כך שהחג יהיה "מקרא קודש" כו'.

ומעתה מובן בפשטות, שבסוכה אאפ"ל שמצות הסוכה היא טפלה אל המצוה דקידוש היום, דאדרבה, כל קדושת היום באה בזכות הסוכה; מה שאין כן בחמץ, הרי כיון שהזמן קדוש ומיוחד מצ"ע בהיותו זמן היציאה ממצרים, הרי הוא העיקר, והמצוה של ביעור חמץ היא טפלה לו ונפטרת מאליה בברכתו.

ועפכ"ז אפשר לפרש לשון אדה"ז דלעיל, והשינוי מ"רגל" ל"מועד":

כאשר מתחילים ומבארים ש"מצוה זו היא לצורך הרגל", נשאלת מיד השאלה: מהיכתי תיתי שהמצוה היא לצורך הרגל - אולי הוא להיפך, שהרגל הוא מסובב ותוצאה של המצוה (וכמו בסוכה)?!

ועל כך באה ההדגשה והשינוי מ"רגל" ל"מועד", שאי אפשר לומר להיפך, כי חג הפסח הוא (אינו רק "רגל", אלא יש בו בהדגשה את ענין

ה"מועד", היינו: זמן מיוחד ומובדל, עצם הזמן עומד ומיועד ("מועד") להיות חג, להיות שבו יצאו ממצרים (ראה התוועדויות תשמ"ה ח"ד ע' 2186 בסופו לענין הלשון "מועד", ושם הוא לענין כל הימים טובים, אבל עפהנ"ל מוכן שעיקר הענין הוא בפסח, כי בפסח הזמן הוא מיוחד ומיועד להיות קדוש מצד עצם הזמן, משא"כ בשאר הי"ט שהוא רק מצד המצוה שבהם) -

ועכצ"ל, שעצם החג הוא העיקר, ומצות החמץ היא הטפלה אליו ולכן נפטרת בברכתו - שזהו המיוחד שבקדושת חג הפסח לגבי קדושת חג הסוכות כו'.

אלא שגם אם כנים הדברים ומתאימים בל' אדה"ז, הרי יש לעיין אם אפשר לפרש כן בלשון הרא"ש, שלא דוקא וס"ל מכל מה שנתבאר, כי מלשונו נראה שכן משווה בין סוכה לפסח כו'. ואכ"מ.



## הפסק לעניית ב"ה וב"ש ולשאר דברים שהם מנהג

**הרב יואב למברג**

מח"ס 'דיני הפסק בתפילה'

בעניין הפסק בתפלה לאמירת 'ברוך הוא וברוך שמו', כתב ה'תהלה לדוד' (סי' קכד ס"ק ד): "לכאורה בין ישתבח ליוצר מותר לענות ב"ה וב"ש, דעדיף מיתברך וישתבח. אבל מלשון הרב ז"ל ס"ח: "אין מפסיקין לאומרו בכל מקום שאסור להפסיק לדבר הרשות", משמע דגם בין ישתבח ליוצר אסור, דגם שם אסור להפסיק אלא לדבר מצווה כמ"ש בסי' נד ס"ג. וצ"ע למה יגרע מיתברך וישתבח."

והנה דיוק התהל"ד מלשון רבנו, נראה שהוא דיוק אלימתא. וכן נראה מדברי המג"א שהם מקור דברי רבנו. דהנה המג"א כתב על אמירת ב"ה וב"ש (ס"ק ט): "ופשוט דאם עסוק במקום שאינו רשאי להפסיק, אסור לאומרו עמ"ש סי' נ"ו". ובסי' נו (ס"ק ז) איירי אודות הפסק לאמירת "ועתה יגדל נא" (שיש הנוהגים לאומרו לפני כל קדיש), ושם כתב להדיא: "אין לאומרו בין ישתבח ליוצר או בין גאולה לתפלה, ובכל מקום שאסור להפסיק". משמע דלדעת המג"א הושווה דין ב"ה וב"ש לדין של "ועתה יגדל נא" - לו אין מפסיקין גם בין ישתבח ליוצר.

ב. אלא דיש לעיין במה שהוקשה לבעל התהלה לדוד - מהא דכן מפסיקים בין ישתבח ליוצר לנוסח "יתברך וישתבח".

והנה מצינו ב' נוסחאות של "יתברך וישתבח", אותן אומרים בין ישתבח ליוצר: (א) בעניית הקדיש, כמ"ש רבנו בסי' נו ס"ז, דיש אומרים "שהעונה אמן יש"ר צריך לומר גם יתברך עד דאמירן בעלמא". (ב) בזמן אמירת הש"ץ ברכו, כמ"ש רבנו בסי' נו ס"ד: "נהגו שהש"ץ מאריך בברכו והקהל אומרים יתברך וישתבח כו' בעוד שהוא מאריך בניגון". ויש לעיין בכל א' מב' נוסחאות אלו בפני עצמו.

ג. לעניין נוסח "יתברך וישתבח" בקדיש, כתב רבנו בסי' סו (ס"ה): "וכשמפסיקים לקדיש יאמר אמן יש"ר עד יתברך, וישמע מהש"ץ עד ואמרו אמן, ויענה אמן, כי יש מחלוקת אם צריך לומר כל הנוסח מיתברך ואילך כמ"ש בסי' נו, לכן אין להפסיק באמירתו במקום שאסור להפסיק".

ולפי זה, יש אכן מקום לתמוה במה נשתנה הקדיש שבין ישתבח ליוצר, שבו שרי להפסיק לנוסח "יתברך וישתבח", משאר המקומות עליהם כתב רבנו ש"אין להפסיק באמירתו במקום שאסור להפסיק". ואם אכן שונה דין 'בין ישתבח ליוצר' משאר מקומות, מדוע לא נאמר שגם לעניין הפסק לב"ה וב"ש ישתנה דינו להיתר, כדברי התהלה"ד?

אלא דלכאורה יש לומר, דלדברי רבינו אכן אין לומר נוסח "יתברך וישתבח" בקדיש זה שבין ישתבח ליוצר, וגם זה נכלל במ"ש רבינו שם ש"אין להפסיק באמירתו במקום שאסור להפסיק". דכמו שיחיד, האוחז במקום שאסור להפסיק, אינו אומר "יתברך וישתבח", הוא הדין לקהל כולו. דכשאומרים קדיש במקום שאסור להפסיק בו, כמו בין ישתבח ליוצר, אין לכל הקהל לומר נוסח "יתברך וישתבח".

[ואף דיש מקום לחלוק ולומר דאי סבירא ליה לרבנו הכי, דיש קדישים שאין לכל הקהל לומר בהם נוסח "יתברך וישתבח", היה לו לכתוב זאת בסי' נו, דבו איירי בדין עניית הקדיש ע"י הקהל!].

---

(1) ויתירה מזו, הטעם דסימן זה איירי בעניית הקדיש, הוא משום קדיש זה שבין ישתבח ליוצר (ולכן מובא הוא בין דיני ישתבח (בסי' נד) לבין דיני ברכו (בסי' נו)), וא"כ היה לרבנו לפרש בסי' נו, שמשום שאמירת נוסח "יתברך וישתבח" שנויה במחלוקת, לכן אין לכל הקהל (המתפללים עם הש"ץ) לומר נוסח זה בקדיש שבין ישתבח ליוצר.

מ"מ, הרי מצינו כגון דא גבי נוסח "ועתה יגדל נא" (הנ"ל), שגם אודותיו כתב רבינו רק בסי' סו "שאינ מפסיקין לאומרו בכל מקום שאסור להפסיק". והרי מקורו במג"א, ובמג"א פירש דבין ישתבח ליוצר בכלל זה, כנ"ל ס"א<sup>2</sup>. ועל כורחך צריך לומר, דהא דלא פירש זאת רבינו בסימן נו, הוא מטעם דסמך עצמו על מה שכתב בסי' סו, דשם איירי רבינו בדיני הפסקה<sup>3</sup>. ולפי זה שפיר אפ"ל דלדעת רבינו כמו שאין להפסיק לב"ה וב"ש בין ישתבח ליוצר, ה"ה דאין לקהל להפסיק לנוסח "יתברך וישתבח" בקדיש].

ד. אלא דיש לעיין לעניין נוסח "יתברך וישתבח" של ברכו. דהנה בסי' סו (שם) כתב רבנו: "וכשמפסיק לברכו, לא יאמר רק ברוך ה' המבורך לעולם ועד, ולא נוסח יתברך וישתבח כו', שאינו אלא מנהג, ואפילו בפסוקי דזמרה אין מפסיקין לאומרו".

והנה אף שבעניין זה לא נקט רבנו הלשון "בכל מקום שאסור להפסיק", כמו שנקט הלשון גבי נוסח "יתברך וישתבח" בקדיש (וא"כ אפשר היה לומר דדווקא בפסוד"ז אין להפסיק, אבל בין ישתבח ליוצר קיל, ושרי להפסיק), מ"מ זיל בתר טעמא שפירש רבנו "שאינו אלא מנהג".

וא"כ, הרי הוא בכלל מה שכתב רבנו גבי ב"ה וב"ש (סי' קכד ס"ח) "כיון שאינו אלא מנהג ולא מתיקון חכמים, אין מפסיקין לאומרו בכל מקום שאסור להפסיק לדבר הרשות". ועפ"ז היה צריך לכאורה לשלול גם אמירת נוסח "יתברך וישתבח" בברכו שבין ישתבח ליוצר.

אך מדברי רבנו הנ"ל בסי' נז, אודות המנהג לומר נוסח "יתברך וישתבח" על ברכו, משמע דאיירי בפשטות בברכו זה שבין ישתבח

(2) וכן משמע מדברי רבנו בסי' נו, שכשהזכיר מנהג זה לומר "ועתה יגדל נא", כתב "עיין סי' סו", ובפשטות כוונתו כדברי המג"א, דיש לשלול אמירתו לכל הקהל בקדישים שאומרים אותם במקום שאסור להפסיק.

(3) ויש להוסיף, דאף דסימן נו איירי בדין עניית הקדיש משום הקדיש שבין ישתבח ליוצר כנ"ל בהערה 1 (לפי סדר הסימנים הוא כפי סדר התפלה), מכל מקום י"ל דרבנו איירי בסימן זה רק בדין הכללי של קדיש, ולא נחית רבנו כלל לפרש דין עניית הקדיש הפרטי שבין ישתבח ליוצר.

ועוד י"ל בזה, דהא דאין אומרים נוסחאות אלו דמנהג במקום שאסור להפסיק, הרי אינו שייך לגדר עניית הקדיש, אלא הוא מטעם עניין צדדי (איסור ההפסקה), ולכן לא כתבו רבנו בסי' נו שאיירי ב"דין עניית הקדיש ע"י הקהל".

ליוצר (וגם איירי שם להדיא בדיני ההפסקה בין ברכו ליוצר אור. וראה עוד לקמן ס"ה במוסגר).

ועפ"ז י"ל ששאלת התהל"ד היא על "יתברך וישתבח" של ברכו, דכיון שהוא מנהג הרי הוא כב"ה וב"ש. ולכן שפיר יש לתמוה מדוע לא שלל רבנו אמירתו בין ישתבח ליוצר, כמו ששלל אמירת ב"ה וב"ש.

ה. ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים דקושיית התהל"ד היא לא לדעת רבנו בלבד אלא לכולי עלמא: דהנה כל דין "בין ישתבח ליוצר" הוא ביחיד, אבל בציבור הוא בין ישתבח לקדיש, ומשעה שהתחיל הקדיש חשיב כבר כברכות ק"ש, וכמ"ש רבנו שדווקא בין ישתבח ליוצר קיל, "אבל בין קדיש לברכו לא יפסיק בשום דבר, ואצ"ל בין ברכו ליוצר אור בין ש"ץ עצמו ובין הצבור שעמו" (סי' נד ס"ג). וכמ"ש המ"א (ס"ק ד): "לאחר שהתחיל הקדיש אינו מפסיק כלל" (ראה בכ"ז משנ"ב ס"ק יג וש"נ).

ולפי זה יש לתמוה לכולי עלמא, איך שרי להפסיק אחר תחילת הקדיש - שדינו כברכות ק"ש - לנוסח "יתברך וישתבח" דהוא מנהג, ואפילו בפסוקי דזמרה אין מפסיקין לאומרו?

[יתירה מזו קשה: הטעם לזה שמברכו דינו כברכות ק"ש ("ואצ"ל בין ברכו ליוצר אור"), לפי "דמשם ואילך הוא כהתחלת יוצר, כי עיקר כוונת הש"ץ מה שאומר ברכו את ה', היינו שיברכוהו אח"כ בברכת יוצר" (משנ"ב שם וש"נ).

נמצא שאף בתפילת ערבית שאין אומרים בה קדיש קודם ברכו (-) כן הוא מעיקרא דדינא), מכל מקום הברכו עצמו יוצר איסור הפסקה, דחשיב התחלת ברכות ק"ש שאין להפסיק בהן (כמ"ש להדיא במשנ"ב סי' רלו ס"ק א).

ולפי"ז תימה, איך יש מקום כלל למנהג האמור, לומר בברכו נוסח "יתברך וישתבח", הרי הן בשחרית והן בערבית בשעה שהתחיל הש"ץ ברכו חשיב כבר כברכות ק"ש שאסור להפסיק בהן לכך!<sup>4</sup>]

4) וודאי שאין מקום לומר שהמנהג לומר "יתברך וישתבח" נאמר על הברכו (שיש נוהגין לומר) בסוף התפלה (שבו אין איסור הפסקה), שהרי ברכו זה אינו אלא השלמה עבור המאחרים - ראה שוע"ר סי' סט ס"ד.

ו. ויש לומר בזה ובפשטות: כל גדר הפסקה, שייך רק כשעסוקים בעניין אחד ומפסיקים בו לעניין אחר, אך כאשר ישנו מנהג שהונהג לאומרו במקום מסוים (והוסכם ע"י הפוסקים<sup>5</sup>), הרי הוא חלק מסדר התפלה ואין זה הפסקה.

וע"ד המנהג להרבות בזמירות של שבת ולהוסיף אותם לסדר התפלה (הן בפסד"ז והן בברכות ק"ש, שוע"ר סי' רפא ס"ב), דאין סברא כלל לומר בזה הפסקה, והרי הם כנוסח התפלה עצמה.

וה"ה לנוסח "יתברך וישתבח", דכיון שהונהג לאומרו כשהש"ץ אומר ברכו, ע"כ אין שייך כלל לדון בזה מדין הפסק, דהרי הוא חלק מהברכו עצמו (והברכו עצמו הרי הוא חלק מסדר התפלה של כל אחד מהמתפללים, שתיקנוהו קודם ברכות ק"ש עבור כל הציבור).

אך ב"ה וב"ש, כיון שלא הונהג לאומרו במקום זה, בין ישתבח ליוצר, הרי שאין לו כלל שייכות לעניין, נמצא דעסוקים בעניין אחד ורוצים להפסיק לעניין אחר, והדיון הוא אי שרי להפסיק לצורך זה, בזה סבירא ליה לרבנו דאין להפסיק, דכיון דהוא מנהג ולא מתקנת חכמים אין להפסיק אלא במקום שמותר להפסיק לדבר הרשות.

והוא הדין נוסח "ישתבח ויתפאר" דברכו כשאומרו שלא במקומו, דכל ההיתר לאומרו, הוא כששומע הברכו במקומו, שאז הוא כחלק מסדר התפלה, אבל במקום אחר (כפסוקי דזמרה וכיו"ב) חשיב הפסק, וכיון שהוא רק מנהג אין להפסיק עבורו, כנ"ל<sup>6</sup>.

5) דפשיטא שצריך להיות מנהג שיש לו מקום עפ"י כללי ההלכה. ראה לקמן ס"ז. וראה מש"כ רבנו בסי' סח (ס"א) לשלול מנהג הוספת פיוטים בברכות ק"ש. וראה גם מש"כ רבנו שם (ס"ב) בדבר חשיבות סמכותם של מתקני התקנות והמנהגים.

6) וי"ל הסברות בזה בפרטיות יותר: ברכו במקומו חשיב כחלק מסדר התפלה: הברכו הרי הוא חלק מסדר התפלה של המתפלל, שהרי הוא נתקן בשביל להוציא י"ח את כל הציבור, וע"כ אמירת נוסח "יתברך וישתבח" ע"י השומע, הרי היא הוספה בברכו שהוא עצמו עסוק בו, והרי זו אמירה במקומה שלא חשיבא הפסק.

ברכו שלא במקומו חשיב הפסק: השומע ברכו בפסוד"ז וכיו"ב, כיון שלא נתקן לשומעו שם - אינו חלק מסדר התפלה שלו, ומשום כך חשיב הברכו הפסק עבורו, ולא התירו להפסיק לדברים שהם מנהג, ולכן (לומר ברוך ה' המבורך כו' שרי - דהוא דבר שבקדושה ושרי להפסיק עבורו, אך) יהיה אסור לומר "יתברך וישתבח".

ז. אך לפי"ז יש לעיין מדוע נשלל המנהג לומר קודם הקדיש שבין ישתבח ליוצר "ועתה יגדל נא" (כדלעיל ס"א-ב), דלכאורה כיון שהוא מנהג הנאמר במקומו אין בזה הפסק, ובמה גרע מ"יתברך וישתבח"?

אלא שהתשובה לכך מפורשת במג"א (שם) שהוא מקור הדין, וז"ל: "האר"י לא היה רוצה שיאמרו, וכמעט היה מגמגם ואומר שאינו מדברי התיקונים (הכוונות), ולכן אין לאומרו בין ישתבח ליוצר או בין גאולה לתפלה ובכל מקום שאסור להפסיק".

כלומר, הטעם שאין להפסיק לאמירת "ועתה יגדל נא", הוא (לא משום שהוא מנהג, אלא) משום שאמירתו שנויה במחלוקת (היינו לא רק שיש שלא נוהגים כן, אלא ששוללים לגמרי הנהגה כזו), ע"כ פסק המג"א שיש לקבל דעת השוללים (האר"י) כאשר הוא מקום שאסור להפסיק בו.<sup>8</sup>

[ולמש"כ לעיל אות ב' דה"ה לנוסח "יתברך וישתבח" בקדיש שנשלל אמירתו בין ישתבח ליוצר, י"ל דשלילת נוסח זה (אף שאומרו במקומו) גם היא מטעם ששנוי הוא במחלוקת, כמפורש בדברי רבנו

ב"ה וב"ש חשיב לעולם הפסק: ב"ה וב"ש חשיב לעולם אמירה שלא במקומה, כיון שאין אומרים אותה אלא בברכה שאינו יוצא בה י"ח (דהרי בברכה שיוצא בה י"ח הדין הוא שאינו אומר ב"ה וב"ש), ולכן לעולם אין בשמיעת הברכה מהש"ץ בכדי לגרום שיחשב הדבר שהוא עסוק בברכה זו והיא חלק מסדר התפלה שלו, והרי זו אמירה שלא במקומה וחשיבא הפסק.

ואף אם הוא עצמו נמצא בסיום אותה הברכה (שלכאורה באופן זה חשיב דבר שעסוק בו, וכמו) שגבי אמן מצינו שבכגון דא שרי לענות (אף בברכות ק"ש ברכהמ"ז וכיו"ב שאסור להפסיק לסתם אמן). שאני אמן "שעניית אמן ג"כ מן הברכה היא" (שוע"ר סי' קכד סי"א וש"נ) ולא חשובה הפסק. והרי אמן אינו אלא אימות הברכה (שם ס"ט) ושייך לכל הברכה, משא"כ ב"ה וב"ש הוא: (א) עניין בפני עצמו, (ב) הנאמר על עניין פרטי בתוך הברכה (ברוך אתה ה'), ע"כ אין מסיים הברכה עסוק בעניין שעוסק המברך, ולכן גם בכגון דא (שנמצא בסיום אותה הברכה) חשיב הפסק.

7) דאם אין שוללים אותו, אלא הוא רק מנהג שלא התקבל על הכל, הרי לא גרע ממנהגים שונים בהוספת מזמורים בפסוד"ז (ראה שוע"ר סי' נא ס"א), והוספות שונות בברכות ק"ש עליהם כתב רבנו (סי' סח ס"ב) "אין לשנות ממנהג אבותיו, כי י"ב שערים בשמים כנגד י"ב שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג בפני עצמו".

8) וראה גם שוע"ר סי' סו ס"ה שכתב: "ומתקבל ואילך לא יענה אמן, כי אינה אלא מנהג, וכל שכן הנוהגין לומר ועתה יגדל נא וגו' קודם שמתחיל הש"ץ יתגדל..", משמע דגרע מסתם מנהג.

(סי' סו שם): "כי יש מחלוקת אם צריך לומר כל הנוסח מיתברך ואילך כמ"ש בסי' נו, לכן אין להפסיק באמירתו במקום שאסור להפסיק"<sup>9</sup>.

ולפי"ז מדויק לשון רבנו, שגבי נוסח "יתברך וישתבח" בברכו כתב: "ואפילו בפסוד"ז אין מפסיקין לאומרו", וגבי "ועתה יגדל נא" וכן נוסח "יתברך וישתבח" בקדיש כתב: "אין להפסיק באמירתו במקום שאסור להפסיק".

לפי שנוסח "יתברך וישתבח" בברכו שרי לאומרו במקומו, אף שהוא מקום שאין מפסיקים בו, משא"כ ל"ועתה יגדל נא" וכן לנוסח "יתברך וישתבח" בקדיש, אין להפסיק כלל (אף במקומו) במקום שאסור להפסיק, כנ"ל<sup>10</sup>].

ט. לפי כל הנ"ל יש ליישב (בדרך אפשר) תמיהה העולה בדברי המג"א. דהנה הבאנו לעיל (ס"א) את דברי המג"א גבי הפסק לב"ה וב"ש שכתב (סי' קכד ס"ק ט): "ופשוט דאם עסוק במקום שאינו רשאי

(9) ויתירה מזו, לדעת החולקים (לא רק שס"ל דאין מקור לאמירתו, אלא גם) יש איסור לאומרו, כמ"ש רבנו בסי' נו ס"ז.

אלא דעדיין יש מקום לחלק בין "ועתה יגדל נא" שהוא מנהג השנוי במחלוקת, לבין "יתברך וישתבח" בקדיש שהוא דבר שבקדושה השנוי במחלוקת (דהרי הסוברים שיש לאומרו, ס"ל דהוא דבר אחד עם אמן יש"ר, ראה שו"ע"ר סי' נו שם). אמנם ממשמעות לשון רבינו, שבשניהם נקט אותו לשון, משמע דאין חילוק, כנ"ל סוס"ג וכדלקמן בפנים.

(10) ואף שגבי הנוסח שמוסיפים בקדושה בשבת ויו"ט, כתב (שם) גם-כן הלשון ש"אין אומרים אותו במקום שאסור להפסיק", ולפי הנכתב בפנים דכוונתו בכך לשלול כל הפסקה גם במקומה, נמצא דאין לומר כלל ההוספה בשבת ויו"ט, דהרי קדושה חשיבא מקום שאין להפסיק בו, כמ"ש רבנו בסי' קכה (ס"ב) "אסור לדבר באמצע קדושה" (ועי"ע"ש).

י"ל דהיא הנותנת, דכיון דהנוסח שמוסיפין בקדושה חשיב תמיד מקום שאין להפסיק בו, פשיטא דאין מקום לטעות ולפרש דהכוונה גם על הפסקה במקומה.

אך גבי ברכו אילו היה כותב כן, היה מקום לטעות ולפרש דאין לומר נוסח "יתברך וישתבח", אלא בברכו שאומרים בסוף התפלה, שאז הוא מקום ששרי להפסיק בו, לכן כתב רבנו "בפסוד"ז אין מפסיקין לאומרו".

ובנוסח "יגדל נא" ונוסח "יתברך וישתבח" בקדיש, שכן כתב הלשון "אין להפסיק באמירתו במקום שאסור להפסיק", צ"ל שאכן ס"ל שאין לומר נוסחאות אלו אלא בקדישים הנאמרים במקום ששרי להפסיק בו.

להפסיק אסור לאומרו עמ"ש סי' נ"ו. וכאמור לעיל, כוונתו על מה שכתב בסי' נו גבי איסור ההפסקה לנוסח "ועתה יגדל נא".

והנה בפשטות מסתבר דאין כוונתו להשוותם רק בדין (שאין להפסיק עבורם), אלא גם בטעם, שטעם איסור ההפסקה לשניהם שווה. ולכאורה יש לדקדק, מה מקום יש להשוות בין ב"ה וב"ש דהוא מנהג המקובל על הכל, לבין נוסח "יגדל נא" שהוא מנהג השנוי במחלוקת, כמ"ש המג"א עצמו בטעם איסור ההפסקה עבורו.

ו"ל בזה: עפ"י המוסבר לעיל, כוונת המג"א גבי "יגדל נא", היא לתת טעם לאיסור אמירתו בין ישתבח ליוצר אף שהוא מקום אמירתו. וטעמו, דכיון דהוא מנהג השנוי במחלוקת, גרע משאר מנהג הנאמר במקומו ואסור לאומרו.

ולפי"ז יש ליישב תמיהה הנ"ל: די"ל שסברת המג"א בזה היא, דהא ד"יגדל נא" הוא מנהג השנוי במחלוקת, מסיר הוא ממנו התוקף של מנהג הנאמר במקומו. דאף אומנם שאין לשלול מנהג זה לגמרי (דלכך במקום שמתור להפסיק שרי לאומרו), מ"מ כיון שלדעת האר"י - השולל אמירתו - פשיטא דאין לו שייכות כלל לקדיש, נקבל דעתו עכ"פ בפרט זה, ונחשבהו כסתם מנהג שאינו שייך לסדר התפלה וחשיב הפסק.

ומעתה נמצא, דמהאי טעמא שאסור להפסיק עבור "יגדל נא" בין ישתבח ליוצר, דלא חשיב מנהג הנאמר במקומו, מהאי טעמא גופא אין להפסיק לב"ה וב"ש, כיון שהוא מנהג שאינו נאמר במקומו. ואתי שפיר השוואת המג"א ביניהם.

המורם מכל הנ"ל: נוסח "יתברך וישתבח" שיש נוהגים לאומרו בברכו, חשיב מנהג הנאמר במקומו, ומשום כך לא חשיב הפסק (ע"ד המנהג להוסיף בתפילת שבת בפסוד"ז ובברכות ק"ש).

נוסח "יגדל נא" שיש נוהגים לאומרו לפני כל קדיש, כיון שישנם הסוברים דיש לשלול אמירתו, ע"כ אין להחשיבו כשאר מנהג הנאמר במקומו, ואין לאומרו בקדיש הנאמר במקום שיש בו איסור הפסקה, כקדיש שבין ישתבח ליוצר ובין גאולה לתפלה דערבית.

"יתברך וישתבח" בקדיש (הנאמר בהמשך לאמן יש"ר), שיש הסוברים שחובה גם על הקהל לאומרו, ואף לגביו יש הסוברים דיש

לשולל אמירתו, נראה דדינו שווה ל"גדל נא", ואין לאומרו בקדישים הנאמרים במקום שאסור להפסיק.

ב"ה וב"ש לא שייכא ביה מנהג הנאמר במקומו, ולעולם חשיב הפסק (ואפילו אם השומע עצמו נמצא בסיום אותה הברכה של המברך, חשיב הפסק).



## ברכת בדיקת חמץ

**הת' יהושע לוסטיג**

תלמיד בישיבה

בשוע"ר בריש סימן תלב כותב אדה"ז וז"ל: "קודם שיתחיל לבדוק צריך לברך, כמו שמברכין על כל מצות מדברי סופרים וכו'".

ולכאורה אינו מובן מדוע מוסיף אדה"ז: "כמו שמברכין על כל מצות מדברי סופרים", והלא אדה"ז סובר (כמו רש"י והר"ן) שמן התורה יכול (אם רוצה) רק לבדוק ולבער (ולא לעשות ביטול), ולא עובר על כל יראה ובל ימצא, כמבואר בסימן תלא באריכות, ומביא זאת גם בסימן תלג (סי' יב) בקצרה: "כבר נתבאר בסימן תלא שמן התורה כשמבטל את החמץ ומפקירו קודם זמן איסורו, דיו, ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו, חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו מן התורה כשיגיע זמן איסורו, ולבערו מן העולם לגמרי, וכשהוא עושה כך, אם בתוך הפסח מצא כזית חמץ בביתו שלא מצא בבדיקתו, לא עבר עליו למפרע בכל יראה ובל ימצא, שהרי אנוס הוא, כיון שבדק כדינו". וא"כ כשבלי ל"ד בודקין את החמץ ואח"כ מבטלין, וכמש"כ בסי' תלד סעיף ו' "ואחר הבדיקה מיד יבטל", נמצא שבדיקה זו פועלת שלא יעבור בב"י וב"י מן התורה, וא"כ לכאורה צריכים לברך על מצוה זו מפני שהיא מצוה מה"ת, ולא מפני "שמברכין על כל מצות מדברי סופרים".

וי"ל דאדה"ז הולך לשיטתו בריש סי' תלא, שכתב שם שמצות עשה ד"תשבתו" היא "מחצות יום י"ד ואילך", וכדמוכח בהמשך הסעיפים שם. וגם ראיתי בהמשך הסימנים, שכל פעם שאדמו"ר הזקן מזכיר העשה ד"תשבתו" מן התורה, הוא מזכיר שהוא מחצות היום ולמעלה או שהוא מתחלת עשה שביעית או (בסימן תלג שהעתקנו לעיל) "כשיגיע זמן איסורו", ולכן אע"פ שבדיקה זו בליל י"ד פועלת שלא

יעבור בב"י וב"י מה"ת, ושהחמץ יהי מושבת, אעפ"כ בבדיקה זו אינו מקיים מצות עשה מה"ת ד"תשביתו", ולכן אין מברכין על בדיקה זו שבלי ל"ד, אלא מהטעם "שמברכין על כל מצות מדברי סופרים".



## ביטול השוכר בלב או בדיבור

**הת' נחום שפירא**

תלמיד בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשו"ע אדה"ז סימן תל"ז ס' א' וז"ל: "המשכיר בית לחבירו קודם תחלת ליל י"ד, וקנאו השוכר באחד מהדרכים ששכירות בית נקנה בו, דהיינו בכסף או שטר או בחזקה או בקנין סודר, והמשכיר יצא מן הבית וסגרו, ולא מסר את המפתח ליד השוכר עד לאחר שכבר נכנס ליל י"ד, חייב המשכיר לבדוק את הבית שהשכיר, אע"פ שהוא לא יכנס בו כל ימי הפסח, ואם כן לא יבוא לאכול מחמץ שבתוכו, וגם אינו עובר עליו בכל ימצא, לפי שבודאי נתייאש ממנו והפקירו כשיצא מן הבית ועזב שם חמץ.

"מ"מ כיון שגוף הבית של המשכיר (ואינו קנוי להשוכר אלא לדור בתוכו), וגם החמץ היה שלו, ובתחילת ליל י"ד (שאז הוא עיקר זמן חיוב הבדיקה כמו שנתבאר בסימן תל"א) היה הבית מעוכב אצל המשכיר, שלא היה השוכר יכול ליכנס לתוכו מחמת שהמפתח היה עדיין ביד המשכיר, לפיכך בשעה זו, דהיינו תחילת כניסת הלילה, חל חיוב הבדיקה על המשכיר, ושוב לא נפקע ממנו אף לאחר שנכנס השוכר לתוכו. ולאחר שיגמור המשכיר מלבדוק יבטל כל החמץ שלא מצא בבדיקתו.

"ואע"פ שכבר הפקירו בלבו כשיצא מן הבית, אעפ"כ חייב הוא לחזור ולבטלו בפירוש אחר הבדיקה כתיקון חכמים שתקנו להוציא הביטול בפיו. וגם השוכר חייב לבטל כל החמץ שבבית ואפילו אם אינו נכנס לדור בתוכו עד אחר הפסח, לפי שמיד שקנה הבית באחד מהדרכים ששכירות קרקע נקנה בו, זכה ג"כ בחמץ שעזב שם המשכיר. שהרי כבר הפקירו המשכיר.

"וכל דבר הפקר בבית המושכר לשוכר, זכה בה השוכר כמ"ש בחו"מ סי' ר"ס. וא"כ מה שהמשכיר מבטל, אין מועיל כלום לצאת ידי חובת תקנת חכמים שתקנו לבטל אחר הבדיקה, שהרי אין החמץ שלו אלא של שוכר, לפיכך חייב השוכר לבטלו".

לסיכום: כשהמשכיר השכיר הבית הוא נתייאש מהחמץ ונעשה הפקר. וכיון שהשוכר קנה הבית, לכן הוא קנה החמץ ע"י הבית, ויעבור על ב"י וב"י. אלא, כיון שבזמן תחלת ליל י"ד, היינו תחלת זמן חיוב בדיקה, חיוב הבדיקה עדיין הי' על המשכיר (מכיון שלא מסר לו המפתחות עדיין), לכן הוא חייב לבדוק, הגם שהוא לא יעבור על ב"י וב"י. וממשיך, שלכן הגם שהמשכיר חייב לבדוק ובמילא גם לבטל כמבואר בהסעיף, עכ"ז מכיון שהשוכר קנה החמץ ע"י הבית, לכן חייב הוא ג"כ לבטל כדי לא לעבור על ב"י וב"י. כי ביטול דמשכיר לאו כלום היא, כי החמץ אינו שלו.

מכ"ז מובן, שהביטול של השוכר צ"ל ביטול אמיתי ככל ביטולים, לא לעבור על ב"י וב"י, כי החמץ שלו הוא. ובמילא בפשטות צריך להוציא בפה, כמ"ש אדה"ז בסי' תל"ד סעי' ד' וז"ל: "ועיקר הביטול הוא בלב . . ומ"מ תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו ויאמר כל חמירא...". עכ"ל.

אבל דע, כי המקור לדין זה, המצוין על הגליון, הוא בטור וש"ע סעיף ב'. וז"ל השו"ע שם: "השוכר בית מחבירו ב"ד ואינו יודע אם הוא בדוק, אם הוא בעיר שואלו אם בדקו, ואם אינו בעיר חזקתו בדוק ומבטלו בלבו ודיו". עכ"ל. משמע, שאף שהמשכיר בדקו, ובמילא אם בדק בוודאי גם ביטל, עכ"ז אומרים להשוכר לבטל ג"כ. וזה מקורו של אדה"ז שהשוכר צריך לבטל אע"פ שהמשכיר כבר ביטל.

אבל לכאורה בשו"ע כתוב "ומבטלו בלבו ודיו", שלכאו' משמע שבעצם אי"צ ביטול כ"כ, ולכן ביטול בלב מספיק, ואי"צ להוציא בפיו. אבל לפי אדה"ז הביטול שעושה השוכר הוא ביטול כמו כל ביטולים, היינו כדי לא לעבור על ב"י וב"י, וא"כ ביטול בלב בלבד אינו מספיק כמו שאינו מספיק בכל ביטול.

ובפירוש דברי השו"ע עצמו הי' אפ"ל להיפך - שכוונת השו"ע היא שאין השוכר קונה החמץ, ולכן אי"צ ביטול גמור, כי החמץ באמת אינו של השוכר. ומה שצריך עכ"פ ביטול גרוע, ה"ז כפי שכותב הפנ"י (פסחים דף ד, א ד"ה "אבל הכא") (כשמבאר שיטת רש"י), שבאמת כשהמשכיר השכיר את הבית הוא נתייאש מהחמץ, והשוכר צריך רק לגלות דעתו שהוא אינו רוצה לקנותו, ולכן אי"צ לבטלה בדיבור דוקא אלא אפי' מחשבה מועיל.

וממשיך בזה"ל: "ולגבי שוכר גופא סובר הטור (שכתב כמו השו"ע) דבגילוי דעת אפי' במחשבה סגי, שאינו רוצה לקנות, וכדפרישית".

הרי שאי"ז ביטול רגיל, כ"א מחשבה למנוע שיקנה מלכתחילה את החמץ. אבל לאדה"ז שכתב שהשוכר קנה החמץ בפועל, ואח"כ צריך לבטל, צריך להבין איך זה מוכרח, בשו"ע הנ"ל.  
ולא באתי אלא להעיר.



## מניין הדסים שבלולב בשעת הדחק [גליון]

הרב גבריאל ציננער

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

ראיתי בגליון האחרון (עמ' 49 ואילך) מ"ש ידידי הרה"ח הרמא"צ וויס שליט"א - שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, שכתב שבמקרה שבאמצע המבצעים שאנשים ברכו על ד' מינים, נתגלה שיש בהם רק שני הדסים, - שיכולים להמשיך ולברך על לולב זה, עיי"ש.

ולדעתי זה טעות, שהרי השו"ע הרב ומקורו ברמ"א מתיר בשני הדסים רק בשעת הדחק, שאין למצוא ג' הדסים, וא"כ במקום שיכולים לשלוח שליח או ע"י מונית - קאר סארוויס' להביא לו ג' הדסים, איך אפשר לומר דרשאי לזכותם בברכה.

וידוע פתגם כ"ק אדמו"ר זי"ע, שאין לעשות שום פשרות בשביל קירוב ישראל לאבינו שבשמיים. ע"כ.

ואפשר דאם אירע כך בשבת או ביו"ט, שאין יכולים להביא הדסים אחרים מפני שאסור לנסוע או לילך מחוץ לתחום, אז יש לדון אם רשאי לעשות כן. ויש להעיר ממחלוקת הטו"ז יו"ד סי' רצג סק"ד אם יש לסמוך על דעת יחיד נגד רבים בשעת הדחק, דהטו"ז מתיר והש"ך בנק"כ חולק, ובאמת מבואר ב'אור זרוע' ח"א סי' שכח דסמכינן על דעת היחיד גבי איסור חדש בחו"ל, ולדעתי כשיש לו רק שני הדסים, יש לו לזכותם בלי ברכה, דברכות אינן מעכבות.

ויש לי ספק אם אחד רצה ליקח שלשה הדסים, ואח"כ נתגלה שהי' רק שנים, אם יצא. דזה דבשעת הדחק יוצא בחד, מ"מ זהו דווקא כשידע ורצה כן מתחילה, משא"כ כשהי' בדעתו ליקח שלשה ועלה בידו רק שנים, אפשר דלא יצא. ועכ"פ בלי ברכה בודאי כדאי לחפש וליטול עוד הפעם ד' מינים כהלכתם.



## המברך על הלולב אחר שמו"ע בסוכה [גליון]

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

בהקשר למה שכתבתי בגליון האחרון - תתמה (עמ' 66), בענין מספר הנענועים שבתוך ההלל לשיטת אדמו"ר הזקן. צריך אני להתוודות שדברים שכתבתי לפניכם טעות הם בידי. דהנה נתברר לנו שדברי כ"ק אדה"ז מיוסדים על כתבי האריז"ל ויסודתם בהררי קודש ה'רעיא מהימנא' בפרשת פינחס. ואשר כבר מובן למה כאשר עשינו חיפוש בפוסקים ראשונים ואחרונים, לא נמצא מזה דבר ולא חצי דבר, ואפילו רמז.

ואעפ"כ אחרי כתבי מה שכתבתי לפני שבועיים, קשה הי' לי להאמין שכ"ק אדה"ז חידש דין עיקרי ויסודי כזה (מספר הנענועים בתוך ההלל מתי לעשות ג' ומתי ד') מעצמו. ולא נתן לי מנוחה עד אשר פניתי לעשות חיפוש בדברי המקובלים. ואכן מצאתי מקור לדברי אדה"ז בספר הנקרא שולחן ערוך האריז"ל. אלא ששם הדברים קצת מבולבלים, וכנראה לא נעשה בדיוקנות רבה. וכאשר הצעתי את הדברים לפני ידידי הרב שלמה אהרן הולצברג שליט"א, הוא כבר מצא את שאהבה נפשי בספר 'אבן השהם' (עם הגהות 'פתוחי חותם' סביב לה), שהוא ג"כ שלחן הערוך מלוקט מכתבי האריז"ל, אבל יותר בדיוקנות, ובמילא יש לו יותר סמכות.

ושם כתוב בהלכות לולב סי' תרנא סעי' יד וז"ל: "סך מספר (הנענועים) של נטילת לולב הם, פעם אחת בעת הברכה, ואח"כ ארבע פעמים אחרות באמצע סדר ההלל, והם בהודו לה' כי טוב הראשון פעם א', ובאנא ה' הושיעה נא כפול שתי פעמים, ובהודו לה' כי טוב האחרון פעם אחת". עכ"ל. הרי לנו, שהנענועים בעת הברכה על נטילת לולב עולים ג"כ למספר הנענועים שבהלל שהם בס"ה ה' פעמים.

עוד כתב שם סעי' טו, וז"ל: "ד' נענועי הלולב, כל נענוע יש בו ח"י זימנין שהם ג' פעמים בכל קצה ממש קצות (ר"ל ד' רוחות, ומעלה ומטה) וד' פעמים ח"י גמטריא ע"ב כמנין חסד" (שער הכוונות דרוש ה' מדרושי סוכות דף ק"ה ט"ב), ע"כ.

ומביא למטה בהגהות 'פתוחי חותם' אות (כ) קושית מור"ש ויטאל וז"ל: קשיא לי טובא, שהרי בספר התיקונים (תיקון כא דף נו, א) כתוב

וז"ל: אינון נענועין ארבע זימנין דסלקין ע"ב וכו', וגם בספר הזהר בפרשת פינחס (בר"מ) בדף רנ"ו ע"א וז"ל ונענועין דהלל אינון משותפין בנענועין דנטילת לולב, ואינון ח"י, באנא ח"י, בהודו תחילה וסוף ח"י דנטילת לולב הרי ע"ב. והרב זלה"ה (האריז"ל) כתב שהם ד' זולת נענוע של הברכה וצ"ע.

ותירץ שם מוהר"ש ויטאל וז"ל: "ונלע"ד ליישב דברי הרב ז"ל (האריז"ל), והוא כי הרב נשען על מה שיאמר הברכה לבדו תחלה קודם שיתפלל, ואח"כ יעשה הד' נענועין יחד בהלל, ואז צריך לכוין כל הע"ב בהלל, ובספר הזהר ובתיקונים אמרו בזמן שהוא מתפלל בסוכה כמצותה ומברך בעת קריאת ההלל, ואז יספיקו הד' הנענועין, מאחר שאין פירוד ביניהם כלל, ואז א"צ לאנא ה' הושיעה נא ב"פ כנלענ"ד". עכ"ל בנוגע לענייננו.

ופירוש דבריו פשוט, שמחלק בין כאשר מברך על הלולב קודם התפילה, שאז אינו מצטרף למספר הנענועים שבהלל, ואז צריך לנענע ד' פעמים בהלל, ובין כאשר מברך על הלולב מיד לפני הלל, שאז מצטרפים הנענועים שבשעת הברכה להנענועים שבהלל, ואז יעשה רק ג' נענועים בהלל להשלים למספר ע"ב.

הרי לנו, שכל דברי כ"ק אדה"ז מיוסדים על אדני פז דברי האריז"ל וגם דברי מוהר"ש ויטאל, כפי שמתרץ את הסתירה בין כתבי האריז"ל ובין דברי התיקונים והרעיא מהימנא. וניחא ג"כ מה שמביא אדה"ז (כמ"ש בר"ם) שזה קאי על הרעיא מהימנא בפרשת פינחס דף רנו, א שהביא המהור"ש ויטאל לעיל.

ומכיון שע"פ האריז"ל מדקדקים מאד שמספר הנענועים יעלו למספר שם ע"ב דוקא, א"כ אפילו הש"ץ בעצמו אם הוא בירך על הלולב מיד לפני ההלל אין לו לנענע רק ג' פעמים בתוך ההלל, כדי שלא להוסיף על מספר ע"ב, כנלענ"ד.

וגם נראה שאין הבדל בין אם יוצא לסוכה לברך, לבין אם מברך בביהכ"נ, ואם רק בירך על הלולב אחרי שמו"ע יעשה רק ג' נענועים בהלל מטעם הנ"ל.

ומה שהוסיף אדה"ז בסידור המילים בב"ה, יישב לי ידידי עוז הרב ד.פ. שליט"א שזה לאו דוקא, אלא מפני שביניהם לא היו סוכות ע"י בתי כנסיות שלהם, לכן אם לא בירכו על הלולב בסוכה שע"י ביתם, קשה הי' להם ללכת הביתה אחרי בואם לביהכ"נ, ובמילא הוצרכו

לברך בביהכ"נ. אבל בזמנינו שהרבה בתי כנסת יש להם סוכה בחצר שלהם, אז איה"נ אם בירך בתוך סוכה מיד לפני ההלל, אשרי חלקו ויעשה רק ג' נענועים בתוך ההלל, ע"פ דברי הר"מ (שציין אדמו"ר הזקן בסידור) וז"ל: "ונענועין דהלל אינון מסותפין בנענועין דנטילת לולב". עכ"ל.

והי' נראה לי ג"כ, שבימינו שיש הרבה בתי כנסיות עם סוכות בחצריהם, הי' רצוי מאד לתקן שמיד אחרי חזרת הש"ץ של תפילת שחרית יפסיקו מעט לתת למתפללים לצאת מביהכ"נ לתוך הסוכה שע"י ביהכ"נ לברך שם על הלולב, כי הרי לדברי אדמה"ז בסידור זהו עיקר זמנו. ומה גם כי הרי אינו צריך ללכת לסוכתו שבביתו כמו בזמנו של אדה"ז. (וגם כי עכשיו בזמנינו אין כאן משום יוהרא ולא חשש של "מפני הרואים", כי הכל כבר כתוב בסידור גלוי לכל, ובמילא נעשה כמו דבר השוה לכל נפש), ולשתף את הנענועין דנטילת לולב עם הנענועין דהלל כדברי הרעיא מיהמנא הנ"ל.

ואין שמחה כהתרת הספיקות.



## בענין הנ"ל

### הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

א. כאשר ראיתי את דברי הרב לאזאר בגליון האחרון - תתמה (עמ' 66), הצבעתי מיד על דברי הגהות הר"ש ויטאל כמקור לדברי רבינו, וכעת הראתה לי המערכת שכבר הרב הנ"ל גילה בעצמו מקור הנ"ל ואין בדבריי משום חידוש. ורק אוסיף נקודה אחת.

לפני שנים רבות, כאשר גיליתי שהמקור לדברי רבינו הוא בהגהות שער הכוונות, עדיין התפלאתי, הכיצד אכן הגיע לרבינו תיווך זה, שהרי כנודע לא ראה רבינו השמונה שערים שרק נדפסו שנים רבות אחרי הסתלקות רבינו, והרי שער הכוונות והגהות מהר"ש טרם התפרסמו בימי רבינו, עד אשר מצאתי שבתיקוני זהר (ואינו מופיעות במהדורת מרגליות הנפוץ כיום) מדפוסים שונים, החל מדפוס קושטא (איני ידוע באיזה שנה נדפס לראשונה, אך ברור שבימי רבינו הזקן כבר נדפס, שהרי עסקו בהדפסתו המגיהים שלהלן, שחיו לפני שנת ת"ק) - מצויות הגהות מאב ובן: ימ"ן = יעקב מווילנא ירושלמי נר"ו

(בעל יאיר נתיב על ספר מאורי אור, ומתלמידי הר"א רוויגו שהי' תלמידו של הרמ"ז בקבלה והצ"צ מביא הרבה היאיר נתיב) וחיו"ן = חיים ירוחם ווילנא נר"ו - (בן ימין), ושם בתיקון ו' כג, א מציין חיו"ן בהגהתו: "עיי"ן ברעיא מהימנא פ' פנחס ד' נו, א שכתב בפ"י כמ"ש כאן [בתיקון"ז] בפנים, וכתב ואינון נענועים דהלל משותפים בנענועין דברכת לולב.

ואני שמעתי מפי הרב א"א זללה"ה [ונתקשיתי בפיענוח ר"ת, האם הכוונה שחיו"ן שמעו מאביו ימ"ן, הכיצד מברכו בברכת המתים, כאשר בכל הגהות נראה שהם היו בחיים, ולא יכולתי לברר עפ"י דפוסים ראשונים. ועוד, הרי ראינו שמקור התיווך אצל מהר"ש וויטאל בשם עצמו ולא חידושו של רבי יעקב? ויתכן שרווח תיווך זה בין המקובלים, וצ"ע] - שהיה מתרץ, במ"ש מורינו האריז"ל שהנכון הוא להתפלל בתוך הסוכה, ולברך על נטילת לולב אחרי העמידה ותיכף הלל, אך מפני הרואים יברך קודם התפילה בסוכה, ושאר הנענועים יעשה בבית הכנסת, ובזה היה מתרץ שכאן [בתיקון"ז] וברעיא מהימנא פ' פנחס מיירי כפי הנכון שכתב הרב, לברך אחר העמידה ותיכף ההלל, ואז די בג' נענועין בתוך ההלל, אכן מורינו האר"י מיירי לדידן דמברכינן בבקר ואיכא הפסק עד ההלל, ולכן כתב שצריך ד' נענועין בתוך ההלל". הרי שרבינו לקחו מכאן ונקט כדעתם. (והטעם שרבינו דייק לציין לר"מ ולא לתיקון"ז (ראה בהמשך), הוא מאחר שבתיקון"ז מצויה גירסא אחרת שם, ולכן ציין רבינו רק לר"מ).

[וישנם עוד ביאורים בזה. ראה 'אור ישראל' מהרה"ק מקאזניץ על תיקון"ז שם שמבאר באופן אחר. ובספר 'טור ברקת' לרבי חיים הכהן תלמיד הרח"ו או"ח סי' תרנו סי' טו באופן אחר. ואכמ"ל].

והמתבאר מהמקורות הנ"ל, שההבדל בין אם נטל תיכף להלל או לפני התפילה הוא, שאם נטלו סמוך ונראה תיכף לאמירת הלל, הרי מצטרפים הנענועים של נטילת לולב לנענועים של הלל, ואז אין צורך בעוד ארבעה נענועים, והנענועים שבנטילת לולב מצטרפים, אך באם הי' הפסק שהנטילה הי' במקום אחר, אז שוב אין הנענועים מצטרפים לאמירת הלל וצריכים ארבע בהלל לחוד.

[והנה במקורות הנ"ל מבואר, שהתפללו בסוכה בזמן הזהר, ולכן כתבו שהנטילה לפני הלולב הי' בסוכה תיכף לאמירת הלל, אך רבינו שינה הדבר שתתאים למציאות ימינו שאין אנו מתפללים בסוכה, ולכן שינה שאם נטל בביהכ"נ, כי רק באופן זה יתכן שהנענועים בשעת

הנטילה מצטרפים. ופשוט. אך מה שראיתי מהרב הנ"ל, שטעם שרבינו נקט בית הכנסת הוא, כי בזמן רבינו הסוכה היתה רחוקה מן הבית הכנסת, צ"ע מנין לו מציאות שכזו? אלא פשוט שרבינו שינה בגלל שאצלינו לא יתכן ציור כזה ליטול לולב מיד רק אם לוקחים בבית הכנסת, כי אין אנו מתפללים אף פעם בסוכה. ולכן בכדי שהמקרה יהי שייך למציאות שלנו ומילתא דשכיחא כתב רבינו "בית הכנסת".

ב. במה שדייק הרב א"א מלשון רבינו בסידור "בעודו בסוכה", בלי להיכנס בעצם דקדוקו (אם ניתן אכן לדייק מכך באשר לשינה, כי הרי בלא"ה יש חיוב להיות בסוכה בכל זמן בין כשמטייל וכו', מלבד אם הולך לביהכ"ס, ואיזו הוכחה יש מכאן, שהרי מיד שקם בבוקר חייב לשהות בסוכתו), יש לציין שמקור סגנון רבינו הוא (כדרכו בהרבה מקומות בסידור) ממשנת חסידים מסכת ימי מצוה וסוכה פ"ה מ"א, "שבבקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך על נטילת לולב".



## בענין הנ"ל

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

בגליון האחרון - תתמה (עמ' 66), כתב הרי"ח לאזאר שי' לפרש בסידור אדה"ז סדר הנענועים וכו', יש להוסיף בזה כמה נקודות:

הרב יח"ל שי' מפרש, שמש"כ אדה"ז "אחר התפילה בביהכ"ס" שהדיוק הוא דוקא בתוך הביהכ"ס, ואכן כן תרגמוה בסידור תהלת ה' עם תרגום אנגלי הוצ' קה"ת (מאנגעל), שהכוונה היא בביהכ"ס אחר התפילה, ולכאור' אינו מוכרח, ובפשטות הפי' הוא אחר תפלתם של המנין בביהכ"ס. והנפק"מ מובנת.

וב'משנת חסידים', שהוא המקור לדברי רבינו כ' וז"ל: "והדין נותן, שמיד אחר העמידה קודם ההלל יברך על הלולב בתוך הסוכה" - ואינו מזכיר בית הכנסת, ובפשטות משום שהתפללו בתוך הסוכה.

וכבר הוכיחו שדברי אדה"ז כאן בסידור הוא העתק מהקדמונים, ופי' "אי אפשר לצאת מפני הרואים", הוא, דלא כמ"ש הר' לאזאר שי' בפשטות מפני שגורם תמיהה אצל המתפללים, אלא משום דמחזי כיוהרא, ומפורש הוא כן ב'משנת חסידים'. וב'חמדת ימים' פ"ח מצוות

נטילת לולב מוסיף, דבמקום דליכא למיחש לרואים או במקום שרבים עושים ונוהגים כן, אין לחשוש בזה.

ובפסקי הסידור להגרא"ח נאה מביא המ"ח הנ"ל, וז"ל: "ולכן בזמנינו שפשט המנהג שהרבה מהדרין לברך בתוך הסוכה אין בזה משום יוהרא", וע"ש עוד.

אשר לכן, לעיקר הענין, אם אחרי שמו"ע של מניין הביהכנ"ס, קודם הלל, מברך על הלולב ועושה נענועים, ואח"כ חוזר לביהכנ"ס, שדעת הרב יח"ל שי' דאכן יכול לנענע כל הד' פעמים בתוך הלל - לענ"ד אינו מוכרח, דמכיון דמעיקר הדין יש לברך בסוכה וכמ"ש רבינו עצמו, ורק שאין יוצאים מביהכנ"ס מפני הרואים, וכבר ביארנו דבזמנינו נתפשט המנהג לברך בתוך הסוכה, אין עוד בזה משום יוהרא. הנה זה גופא הוא ציורו של אדה"ז, דרק המברך קודם התפלה בסוכה שבביתו מנענע ד' פעמים, כי אז התפלה עצמה מהוה הפסק, אך כאשר מברך קודם ההלל (אפי' בסוכת ביהכנ"ס) הרי אז שיטתו של הרע"מ רבי' עלי', דז"ל שם: "ונענועין דהלל אינון בשותפין בנענועין דנטילת לולב ואינון ח"י באנא, ח"י בהודו תחלה וסוף, ח"י דנטילת לולב, הרי ע"ב", עכ"ל הרע"מ.

נמצא דלשיטת הרע"מ ואדה"ז הנענועין דנטילת לולב הוי המשך א' להלל - ורק מפני הרואים לא היו יוצאים וכנ"ל. וראה בכ"ז בלקו"ש חכ"ב עמ' 124 הערה 21 דאדה"ז משמיט (מש"כ במ"ח ובפרע"ח) בתחלת לשונו "בסוכה"!

ובלקו"ש שם הערה 20 מביא מש"כ השל"ה ב' אופנים (אם ליטול בסוכה או דוקא בביהכנ"ס) וכותב: "ואני אומר ירא שמי' יוצא ידי שניהם כו' לא יסיח דעתו ממנו כו' מב"ה לסוכה וינענע שם לשש קצוות". וע"ש מהמג"א וכו' ובשוה"ג, ודו"ק. דמהנ"ל מובן מהשל"ה עכ"פ, שהרצוי הוא לברך בסוכה ולא להסיח דעתו ממה שיתפלל הלל וינענע בביהכנ"ס.

---

(1) ומה שמדמה הר' נ"ג שי' בהערה הקודמת (עמ' 77), 'לדין הפסק חדר ובית לגבי ברה"נ', הנה לכאוי' זה צ"ע, ועכ"פ אינו מוכרח, ובפרט שאפי' בברה"נ אם הי' כוונתו לחזור לאכול בביהכנ"ס, הי' מועילה כוונתו (עכ"פ בכמה מיני אוכלים ואכ"מ) לחזור לאכול על סמך ברכתו הראשונה, ובודאי מי שמברך על הלולב בסוכה קודם ההלל - דעתו לחזור תיכף להביהכנ"ס להלל.

ומצאתי בס' 'הלכות חג בחג'//ארבעת המינים' עמ' שנד ואילך בהערה 42 אריכות בזה לתרץ קושיית מהר"ש וויטאל על הפרע"ח, והגיע למסקנה זו. שאכן מי שבירך קודם התפלה - התפלה עצמה מהווה הפסק, וע"ש שמאריך בשיטת הרמב"ן (ר"ה דף לג) דאין חסרון להוסיף על הד' נענועין, ואי"ז נוגע לעניננו.

ולהעיר ששאלה זו הי' נוגעת מאד - בעת שחג הסוכות הי' קצת יותר מאוחר בשנה, והנץ הי' לאחר זמן התחלת התפלה בביהכנ"ס, ולא היו יכולים לברך על הד"מ קודם התפלה, וכל הקהל יצא להסוכה לברך, וחזרו לביהכנ"ס, דאז יש לדון כנ"ל.



### אכילה קודם התפלה [גליון]

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

ראיתי בגליונות האחרונים, מ"ש הרה"ג ר' חיים ראפפורט בענין אכילה (ואיסורה) קודם התפלה, הצדדים השונים להיתר וכו' ודבריו מתקבלים מצד הסברא כו'.

אבל במכתב הרה"ג הרה"ח וכו' ר' לוי יצחק אביו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו, מיום ב' אדר ראשון תרפ"ט (נדפס ב'תורת מנחם - דרושי חתונה' עמ' שג), איתא מפורש: "תאכל בכל יום ויום פת שחרית קודם התפלה (רק תקרא ק"ש מקודם, ואם באפשר עם תפילין מה טוב.)", ואם כי ממשיך ומוסיף: "והשתדל ביותר לשמור על בריאותך, וכל המרבה הרי-זה משובח" [וגם לפני-זה: "כמדומה שלעת-עתה רחוק הנך מגבורת שמשון . . נצרך לשמור על הבריאות בכל תוקף ועוז"].

ויתכן וניתן לתלות הדבר בסדר יומו של כ"ק אדמו"ר. אך עכ"פ יש מקום ואין לדחות מכל וכל דברי הרב שד"ב שי' הלוי וולפא.



### זמן הנחת התפילין לפני הודו [גליון]

**הרב משה רבינוביץ**  
תושב השכונה

בגליון האחרון - תתמה (עמ' 76), כותב הר"מ צירקינד, ששמע מאחד ששאל את כ"ק אדמו"ר ביחידות עד"ז, וענה לו, שהסיבה

שמניחים טלית ותפילין לפני איזהו מקומן (ולא לפני"ז), היא "כדי למעט בכל מה דאפשר היסח הדעת בתפילין, ז.א. שלא יניחו תפילין רק ב"מינימום" הזמן".

והנה דבר זה מוזר מאד, בלשון המעטה. ולולא דמסתפינא הייתי אומר ישתקע הדבר וכו'.

א. ישנם הלכות מפורשות בענין היסח הדעת גוף נקי והשמירה בזה וכו'. וכל אחד צריך לשער בנפשו כמה זמן יכול להיות בלי היסח הדעת וכו', ובמשך כל זמן זה מחוייב הוא להיות לבוש בתפילין (לדעות שאכן חיוב תפילין הוא כל היום, ואין יוצאין בלבישה חד פעמית בבוקר).

ובזמנינו מטעם גוף נקי וכו', נהגו שלא ללובשם כל היום. וה"מינימום" הוא כתקנת חכמים בשעת ק"ש ותפילה. שו"ע אדה"ז (לז, ב).

ובמ"א (כה ס"ק כז): "ויש שאין משהין עליהן יותר מן החיוב, דצריכים גוף נקי . . . ולא נהירא . . . והכל לפי מה שהוא אדם". אבל אדה"ז אינו מזכיר את כל זה. ובספר המנהגים אין זכר להמעט "מינימום", זה.

ב. וראי' לדבר, הרי בגמר התפילה חולצין התפילין. ומהו "גמר" התפילה לענין חליצת תפילין. ישנם בזה מנהגים שונים. אחר קדושת ובא לציון, הקדיש שלאחריו או עלינו וכו' שו"ע אדה"ז (כה, לז), ומעשה רב בכל תפוצות ישראל וגם באנ"ש, שאינם ממהרים לחלוץ התפילין כל אחד מיד אחר מנהג שלו.

ואף פעם לא שמענו שום הוראה לאנ"ש לחלוץ את התפילין לפני אמירת תהילים שאחר התפילה, שאז לכל הדעות מותר לחולצן, "כדי למעט בכל מה דאפשר היסח הדעת בתפילין" כלשון הרב הנ"ל.

והמוזר שבדבר הוא שאחרי כל הדיו שנשפך על מנהגי חב"ד עד היום, לא נזכר דבר זה (עכ"פ לפי מיטב ידיעתי) - לצמצם כל מה שאפשר בזמן לבישת תפילין. ומאיפה צץ פתאום חידוש וגילוי זה?

ואפילו את"ל שאכן כן נאמר דבר זה לפב"פ ביחידות, הרי מההכרח לומר שרק לפב"פ נאמר הוראה זו במצב שלו וכו'.



# פשוטו של מקרא

## רש"י ד"ה "על דבר שרי"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים פרשת לך לך תשמ"ח [תיב], הבאתי פירש"י ד"ה "על דבר שרי" (יב, יז): "על פי דבורה, אומרת למלאך הך והוא מכה", עכ"ל. והבאתי שם מה שכתב השפתי חכמים' על זה, וז"ל: "כי לפי הלשון הול"ל על אודות שרה", עכ"ל.

ושאלתי שם: שמצינו הלשון "על דבר" כמה פעמים בחומש, ולדוגמא:

(1) בפרשת וארא (ח, ח): "...על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה";

(2) בפרשת תצא (כב, כד): "...על דבר אשר לא צעקה בעיר . . על דבר אשר ענה וגו'";

(3) שם (כג, ה): "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים וגו'".

ובכל מקומות אלו, הפירוש הפשוט של "על דבר" הוא, "על" (על) אודות". וגם התרגום אונקלוס, שרש"י מביא ראי' ממנו לפירושו כמה פעמים, מתרגם כאן "על עיסק", וכן מתרגם בשאר מקומות.

ואם-כן, אינו מובן לכאורה, למה כאן מפרש רש"י הפסוק שלא כפשוטו.

לאחרונה ראיתי בחומש 'אוצר הראשונים', שמביא בשם 'תוספות השלם' [הוא אוצר פירושים מרבתינו בעלי התוס' מלוקטים מתוך ספריהם וחביריהם בכת"י, שחיבר הרב יעקב גליס] על פירש"י זה, וז"ל: "הא דלא פירש רש"י על דבר כמו על דבר אשר לא קדמו וכן על דבר כזב, והטעם כי משמע לרש"י כי פירוש על דבר יש לפרשו על דבר, רק במקום דלא שייך לפרשו בהכי, כגון על דבר פעור, וכן על דבר אשר לקדמו, ועל דבר כזבי, ועל כל דבר פשע, כל הני צריכי לפרשם בסבות לא על דיבור, כי לא שייך בכל הני דיבור, אבל בכאן דאיכא לפרשו על דיבור, יש לפרשו כמשמעו, דהיינו דיבור. ולזה פירשו וינגע ה' את פרעה כמין ריאתן שהתשמיש קשה לו, דמסתמא

כיון דבבכירת שרה ובממאמרה היה מכה אותו המלאך. והיא בחרה בנגע שלא יוכל ליגע אליה". עכ"ל\*.



## תקופת למך

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**  
רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

על הפסוק בבראשית ד, כה: "וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת...". כתב רש"י: "וידע אדם וגו'. בא לו למך אצל אדם הראשון וקבל על נשיו, אמר להן וכי עליכם לדקדק על גזירתו של מקום. . אמרו לו קשוט עצמך תחילה, והלא פרשת מאשתך זה מאה ושלושים שנה משנקנסה מיתה על ידך, מיד וידע אדם וגו'...".

ולכאורה יש כאן "קלאץ קשיא" גדולה. דהנה למך היה דור ששי מקין. ורש"י כתב להלן פרק ה, לב ד"ה "בן חמש מאות שנה": ש"כל הדורות הולידו למאה שנה וזה [נח] לחמש מאות...".

וא"כ מקין ללמך יש בערך חמש-שש מאות שנה, שזה הרבה זמן אחרי המאה שלושים שנה מבריאת אדם הראשון להשנה שהוא חזר לאשתו חוה, וא"כ איך אפשר לומר שנשי למך הן הן שגרמו לאדם לחזור לאשתו.

ולפלא שלא ראיתי ממפרשי רש"י - עומדים על זה. וח"א העיר שהוא ראה בספרו של הג' ר' יעקב קאמינצקי זצ"ל, שהוא עמד על זה ותירץ - שצ"ל שהדורות שמקין ללמך ילדו לעשרים שנה (או פחות).

אבל לכאורה קשה לומר כך, דהא רש"י בעצמו כתב ש"כל הדורות הולידו למאה שנה...".\*

(\* אולי אפשר לתרץ, שבכל המקומות שמביא הפירוש "על דבר" במוכח "בשביל" וכיו"ב, הוא מוכח בלי שום פקפוק, ולמשל "על דבר אשר ענה", פי' שמחויב מיתה "בשביל" שענה וכו', ועד"ז בשאר המקומות. אבל בפסוק שלנו כתוב - ורש"י מעתיק - "על דבר שרי", שבפשטות הוקשה לרש"י מדוע מנגע פרעה בשביל שרי, מה ענין שרי אצל פרעה, הלא הנגעים באו לא בשביל שרי אלא בשביל לקיחת שרי, והו"ל לכתוב "על דבר לקיחת שרי" וכיו"ב, ולכן מפרש רש"י כפשוטו, שמ"ש "וינגע וגו' על דבר שרי", פי' ע"פ דבורה. המערכת.

ועוד קושיא, שנעמה בת למך היתה נשואה לנח (עיין רש"י פרק ד, כב ד"ה נעמה), ולפי דבריו היתה נעמה מבוגרת ממנו שבע-שמונה מאות שנה".



## "שתי ספרי תורות" בלשון נקבה

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

דברים יז, יח רש"י ד"ה "את משנה התורה": "שתי ספרי תורות, אחת שהיא מונחת בבית גנזיו...". זה שכתב רש"י "שתי" ספרי תורות - ל' נקבה, כי תיבת "שתי" קאי בעיקר על תיבת "תורות" ולא על תיבת "ספרי (תורות)", ולכן גם ממשיך - "אחת" שהיא מונחת כו', שגם זה (אחת) לשון נקבה.

ודומה לזה, הוא מה שנתבאר להלן דברים כט, כ ברש"י ד"ה "הכתובה בספר התורה הזה" (ומבאר רש"י): "ולמעלה (כח סא) הוא אומר גם כל חלי וכל מכה וגו' בספר התורה הזאת. הזאת לשון נקבה, מוסב על התורה, הזה לשון זכר, מוסב על הספר, ועל ידי פיסוק הטעמים הן נחלקים...".

וכאן (בפ' שופטים) הרי בתורה עצמה לא נזכר תיבת ספר (תורה), אלא רק "...וכתב לו את משנה התורה הזאת (על ספר).

וכן בדיבור המתחיל העתיק רש"י "את משנה התורה", הרי בודאי שתיבת (ספרי) תורות היא העיקר, ולכן מתאים לומר "שתי" (לשון נקבה). וכן ההמשך "אחת" מונחת וכו' ואחת כו'.

ולהעיר שבגמ' סנהדרין (כא, ב) המקור שממנו לקח רש"י, כתב שתי תורות ואין מוזכר כלל תיבת "ספרי".




---

(\* אפשר לומר שמ"ש רש"י "שכל הדורות הולידו למאה שנה", כוונתו לאפוקי שלא הולידו לשנים הרבה יותר מזה, כמו מאתיים שנה וכיו"ב, וכ"ש חמש מאות שנה, כפי שהיה אצל נח, אבל אינו שולל שהולידו פחות מזה. והראיה שהרי אנוש; קינן; מהללאל וחנוך הולידו לפחות ממאה שנה. המערכת.

## ביאור דברי ב"ק אדמו"ר בלקו"ש

הת' יצחק אייזיק הכהן קליינמאן  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ה ע' 297, מעיר כ"ק אדמו"ר אודות הסתירה שבין רש"י ד"ה "לך לך" (שבהתחלת הפרשה) לד"ה שלאחריו, ובתור הקדמה לשאלה זו כותב וז"ל: "ואע"פ אז אויבן-אויף זעט זיך מער ניט ווי איין פירוש, איז אבער מוכרח . . . אז דאס זיינען צווי פירושים, וואס זיינען לכאורה סותרים זה לזה. ולפלא וואס די מפרשים שטעלן זיך ניט אפ אויף דעם. וכאמור כמה פעמים, אז אויף ענינים הכי פשוטים שטעלט מען זיך ניט אפ".

והסתירה היא, שברש"י ד"ה "לך לך" (יב, א) כותב: "להנאתך ולטובתך. ושם אעשך לגוי גדול, וכאן אי אתה זוכה לבנים. ועוד שאודיע טבעך בעולם". עכ"ל. מזה יוצא, שענין הברכות היו אצל אברהם דוקא מצד ההליכה, אבל אם היה נשאר בחרן, לא היה זוכה לברכות. ובד"ה שלאחריו (פסו' ב'), "ואעשך לגוי גדול": "לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים, ממעטת פרי' ורבי', וממעטת את הממון, וממעטת את השם, לכך הוזקק לשלש ברכות הללו וכו'". עכ"ל. שמזה משמע שבאמת אם היה נשאר בחרן, היה מקבל את כל הענינים האלו, ודוקא משום שההליכה פועלת בהם ירידה, לכן היה צריך ברכה ע"ז, וא"כ יוצא שב' הד"ה סותרים זא"ז (או שהם ב' פירושים שונים באמת).

ועיין במפרשי רש"י העיקריים (ה'שפתי חכמים'; הרא"ם; וה'גור ארי') על אתר, שמבארים בזה. עיי"ש. ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



## שונות

### מועד פדיון הבן דהרב"ש

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', בנתיבות התפילה' - דיני טעויות בתפילה

בפרדס חב"ד גליון 8 עמ' 165, הדפיס ידידי ר' יהושע שיחי' מונדשיין כתבים שהגיעונו מאת כ"ק [?] הרה"ק רבי ברוך שלום נ"ע בנו בכורו של אדמו"ר הצמח צדק, וזקינו של כ"ק אדמו"ר נ"ע.

בהערה 1 כותב הנ"ל: ב'מאמרי אדמו"ר הזקן - תקס"ו' (עמ' צח) נדפס המאמר ד"ה וידבר גו' קדש לי כל בכור, ובראשו נרשם: "יום א' ערב חנוכה בסעודת מצוה בפדיון הבן הנ"ל". וב'מפתח' למאמרי אדמו"ר הריי"צ (עמ' 8) מפורש שהוא "בסעודת מצות פדיון הבן של רב"ש נ"ע". בס' המאמרים הנ"ל (עמ' נה) מופיע גם המאמר שנאמר ב"יום חמישי פ' תולדות . . . בסעודת מצוה, בברית מילה", ולהלן (בעמ' סא) המאמר שנאמר ב"שבת קודש פ' תולדות, ביום השלישי למילה". על-פי זה נולד הרך הנימול ביום ה' כ"ב מרחשון, ופדיון-הבן שלו צריך היה להיות ביום ו' כ"ב כסלו. ואם מיירי בלידת הרב"ש (וכך משמע לכאורה מהאמור בכותרות דלעיל "פדיון הבן הנ"ל"), צ"ע כיצד להתאים זאת עם סעודת המצוה שנערכה ביום כ"ד כסלו.

ונעלם ממנו לרגע, שזמן חיוב מצות פדיון הבן הוא ביום שלושים ואחד ללידה, ולא ביום השלושים. וא"כ אם בכור נולד ביום ה' לשבוע, אז זמן פדיון הבן הוא ארבע שבועות וב' ימים מיום הלידה. וא"כ אם רב"ש נולד ביום ה' פרשת חיי-שרה והברית היה ביום ה' פרשת תולדות, אז חל זמן פדיון הבן ביום שבת קודש פ' וישב. וכיון שאין פודין בשבת (ראה שו"ע אדמוה"ז סי' שלט ס"ו), מדחינן את הפדיון ליום א', כלומר יום א' פרשת מקץ, וכנראה שהיה אז ערב חנוכה, והכל על מקומו יבוא בשלום.

דרך אגב, רואים מזה שעשו את הפדיון ביום א' ולא במוצאי שבת קודש, שדעת אדה"ז כפשטות דברי המחבר ביו"ד סי' שה סי"א שעושיין את הפדיון ביום א', ולא כדעת הפוסקים שסוברים דיעשו הפדיון במוצאי שבת כדי שלא לאחר הפדיון (ראה כל-זה בספרי 'פדיון-הבן כהלכתו', פרק ו סעיף יד, עמ' קנד).



### סדר המעשר [גליון]\*

**הרב מאיר מאזוז**

ראש ישיבת כסא רחמים - בני ברק, אה"ק

בגליון תתמג (עמ' 88), כתב הרי"ש גינזבורג בקשר לסדר המעשר, בהוספות והערות מכ"ק אדמו"ר מהורי"צ נ"ע ל'ספר הזכרונות',

---

\* ההערה נערכה ע"י המערכת.

הנדפסות בסוף חלק שני (עמ' 441), אודות מעשר כספים, איתא: "וסדר המעשר הוא, שפעם הראשון צריכים להפריש חומש מן הקרן - שמכניס בעסקו - ואחר ניכוי ההוצאות שעלה לו - בעסקו - אז נותנים אחוז אחד מעשרה", ע"כ. והביא ראי' לזה מהירושלמי (פ"א דפאה ה"א) והובא להלכה בשו"ע יו"ד (רמט, א) ועוד שמשמע שפוסקים כך.

ולכאורה צ"ע בזה: א. ד"ארכבה אתרי ריכשיי" -יש בזה הן נתינת חומש והן נתינת מעשר, וודאי אין צריך לנהוג בשתייהן יחד].

ב. אולי כדי שלא יישאר כנדר עליו, להתחייב לתת אחוז מסויים בקביעות לצדקה [-אם נתן פעם אחת שיעור מסויים על-דעת לנהוג כן לעולם, או שנתן שלוש פעמים סתם שיעור מסויים ולא התנה שיהיה בלי נדר], ולכן הורה הרבי שלא יתן שיעור מסויים, אלא תמיד "בין מעשר לחומש".

ג. דברי ה'כנסת הגדולה' שם (שכתב לדייק בשיעור המעשר), מקורם משו"ת 'אבקת רוכל' למרן הבית-יוסף סי' ג, שגם שמו חתום בסוף אותה תשובה (עיינן ב'ברכי יוסף' יו"ד סי' רמט ס"ק ה).

ד. זה מזמן אמרתי להביא ראייה לכך שצריך להפריש מעשר בדיוק, ממה ששאל אותו כותי לרבי מאיר (בראשית רבה פרשה ע) איך הבטיח יעקב אבינו להקב"ה "עשר אעשרנו לך", בעוד שבפועל הפריש מתוך י"ב השבטים רק את לוי (ואין כאן מעשר, כי היה לו להפריש עוד חמישית של שבט), וענה לו שגם "אפרים ומנשה - כראובן ושמעון יהיו לי", צא מהם ארבעה בכורות לארבע אימהות [שאינם נספרים עם כולם], נשאר עשרה בדיוק, עיי"ש [א"ה: אם כי שם מדובר באי-דיוק הבא לפחות ממעשר, ובענייננו מדובר שבא להרבות עליו].



### \* הצנועים מושכים את ידיהם [גליון]

#### הנ"ל

בגליון תתמד (עמ' 87), הביא הרי"ש גינזבורג את פי' הרד"ק עה"פ (שמואל-א כא, ז) "לשום לחם חום ביום הלקחו": "שהיו [ככרות לחם הפנים] נחלקות לכמה כהנים, והיה מגיע לכל אחד דבר מועט כזית או

---

\* ההערה נערכה ע"י המערכת.

יותר מעט, עד שאמרו כי הכהנים הצנועים היו מושכים את ידיהם והגרונים חולקים ואוכלין. ואחר שהצנועים מושכין את ידיהם ממנו ולא היו אוכלים, היה נשאר ממנו פעמים אחר השבת...".

והקשה, שלכאורה זה שייך רק אחרי מ' שנה של שמעון הצדיק, שלא היתה עוד שורה הברכה בלחם הפנים, ועיין מה שמנסה לתרץ שם.

אך לכאורה אפשר לתרץ בפשטות שגם לפני כן היו הצנועים מושכים את ידיהם, שלא לסמוך על הנס, אולי לא תהיה בו ברכה. וראיה מהגמ' חולין (קלג, א): "כיון דשמענא להא דתניא הצנועים מושכים את ידיהם וכו', מישקל נמי לא שקילנא". עיי"ש.

