

ב"ה

ל"ג בעומר – ש"פ בחוקותי – שבת חזק

היזש"ג

גליון יז [תתס]



## מודעה ובקשה

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

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

המערכת

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 5 ..... מצוות בטלות לע"ל ובענין תחיית המתים  
10 ..... "נצחיות" החיות הרעות לע"ל  
14 ..... תחיית המתים לפני ביאת המשיח

### לקוטי שיחות

- 16 ..... חלקו של כורש בבניין ביהמ"ק  
17 ..... "בשית מאה שנין לשתיאה"  
18 ..... שינויים (ח"ו) במצוות? ! [גליון]  
20 ..... חובת ההתעמקות בתורה [גליון]

### שיחות

- 21 ..... מראי מקומות לשיחות  
22 ..... גדר קידוש דליל א' דפסח

### נגלה

- 29 ..... מכירת כותח לנכרי לפני הפסח  
34 ..... בגדר "לפני עיור"  
36 ..... אין ביעור חמץ אלא שריפה  
41 ..... שיטות הראשונים בביאור דעת ר' אבהו באיסורי הנאה  
43 ..... בדיון ברכת שהחיינו על מצות  
47 ..... שיטת רבי שמעון באיסורי הנאה  
50 ..... שלא כדרך הנאה

### חסידות

- 54 ..... שאלה בד"ה באתי לגני תשכ"ג  
56 ..... שילוב שם הוי' באדנ' [גליון]

### הלכה ומנהג

- 57 ..... העלים העליונים של הלולב שנחלקו  
59 ..... נכרי העובד בבית ישראל בשבת  
62 ..... בענין הקטנת האש ביו"ט [גליון]  
63 ..... בענין הנ"ל

- 64 ..... סנדק בברית של מבוגר  
69 ..... חוה"מ - לא נאמר בהן מקראי קודש  
70 ..... נוסח רבש"ע שבברכה"נ [גליון]  
70 ..... הגדר דספיה"ע ודמרור בזה"ז [גליון]  
71 ..... סוף זמן מצוות ליל הסדר [גליון]

### פשוטו של מקרא

- 76 ..... "המנורה הטהורה"  
78 ..... "לא תצא כצאת העבדים"  
80 ..... ב' הדעות בגאולת עולם

### שונות

- 81 ..... ל"ג בעומר יום הסתלקות רשב"י  
83 ..... "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה וכו'"  
85 ..... כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק  
89 ..... האם עכביש מזיק?

---

מספר הפאקס למשלוח הערות

[718-773-4115 או 718-756-3411]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

## גאולה ומשיח

### מצוות בטלות לע"ל ובענין תחיית המתים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בגמ' נדה סא, ב: "ת"ר: בגד שאבד בו כלאים, לא ימכרנו לעובד כוכבים, ולא יעשנו מרדעת לחמור, אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף: זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא. א"ל אביי וכו', והא אמר רב ינאי לא שנו אלא לספרו אבל לקוברו אסור, א"ל לאו איתמר עלה א"ר יוחנן אפילו לקוברו, וריו"ח לטעמיה דא"ר יוחנן מאי דכתיב במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות". עיי"ש. ובתוס' שם בד"ה "אמר רב יוסף" (וכן בתוס' הרא"ש שם), ביארו הראי' דמצוות בטלות לע"ל, מהא דעושה תכריכין למת, וז"ל: "דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים, אעפ"י שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן, ש"מ שמצוות בטלות לע"ל". עכ"ל. ועי' גם בחי' הריטב"א שם, שפירש דהא אמרינן בכתובות (קיא, ב) מתים שעתידי הקב"ה להחיות בלבושיהן עומדין, ונמצאו לובשין כלאים באותה עעה, עיי"ש.

#### פי' הרשב"א ועוד דלע"ל היינו בזמן שהוא מת

אבל הרשב"א פירש הך סוגיא באופן אחר, דמצוות בטלות לע"ל לא קאי על זמן התחי', אלא על הזמן שהוא מת. וכדאיתא בחי' הרשב"א (חי' אגדות ברכות דף יב בד"ה "אמר להם בן זומא" מובא גם בחי' הר"ן והריטב"א בנדה שם) שמבאר שם בארוכה הענין דנצחיות התורה, שלא שייך שום שינוי. ומביא שהקשו לו, דאיך זה מתאים עם המבואר בנדה דמצוות בטלות לע"ל? וביאר הרשב"א וז"ל: דלאו לאחר התחי' קאמר, אלא זמן מיתה קרי לע"ל, וכדאמרינן שלא תהא מכשילן לע"ל שהוא אחר זמן מועט, והיינו דאמרינן במתים חפשי, כיון שמת נעשה אדם חפשי מן המצוות, דאלמא מזמן מיתה קאמרינן, וכ"ת פשיטא דמצוות בטלות מן המת, אה"נ, ולא בא אלא לומר שאפילו גדולים אינן מוזהרין עליהם. ומבאר, דלפי ר' ינאי דלקוברו אסור, באמת יש ציווי על החיים בנוגע להמתים, וז"ל: דע כי לדעת רב

אמי המת כתינוק שלא הגיע לכלל מצות מצד עצמו, ואילו ראינוהו אוכל נבילות ולובש שעטנו ומחלל יום השבת, אין בי"ד מצווין להפרישו וכו', ועם כל זה מוזהרין עליו שלא להאכילו בידים, ושלא להעבירו על המצוות בכוונה, וכמו שאמרו שם (יבמות קיד, א) לא תאכלום כי שקץ הם (ויקרא יא, מב), קרי ביה לא תאכלום להזהיר גדולים על הקטנים. עכ"ל. אבל לכו"ע בזמן התחי' המצוות לא יתבטלו, כי בתורה ומצוות לא שייך שינויים והם נצחיים. עיי"ש.

ועי' גם ברמב"ם הל' כלאים (פ"י הכ"ה): "מותר לעשות מן הכלאים תכריכין למת, שאין על המתים מצוה". ומפורש יותר בפירוש המשניות להרמב"ם (כלאים פ"ט מ"ד) שכתב הטעם דמותר לקבור את המת בכלאים וז"ל: "לפי שכשמת האדם נפטר מכל המצוות, ואין החיים חייבין להזהר בו בשום לאו או לקיים בו שום מצוה מכל המצוות האמורות בתורה כגון הציצית כו". עכ"ל. וזהו כפירושו של הרשב"א.

ועי' גם בשו"ת הריב"ש סי' קכד שכתב וז"ל: "הא קיימ"ל כריו"ח דאמר במס' נדה מאי דכתיב למתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות, ואין אנו מוזהרין עליו מלקבורו בתכריכי כלאים, ודלא כר' אמי דאסר לקבורו בכלאים כמו שאנו מוזהרין על הקטנים, מדכתיב לא תאכלון, קרי בי' לא תאכלום, להזהיר גדולים על הקטנים". עכ"ל. שזהו גם כפירוש הרשב"א, וראה גם בס' 'ארחות חיים' (לרא"ה מלוניל) הל' שבת (סדר תפלת שחרית אות ג') שמבאר הענין ד"עולם הבא" ו"לעתיד לבוא", ובתו"ד כתב וז"ל: "ויש לעתיד לבוא שהוא ספק, כדאמרינן מצוות בטלות לע"ל, אפשר דמיירי לאחר מיתה משום במתים חפשי, ואפשר דמיירי בתחיית המתים לאותן שיחיו". עכ"ל.

#### קושיית הריטב"א על הרשב"א דמה שייך חיובים כלפי מת

ובחי' הריטב"א בנדה שם האריך להקשות על פירוש הרשב"א (וכתב שם שהקשה כמה קושיות ע"ז להרשב"א עצמו, ועדיין לא הניח דעתו בתשובותיו עיי"ש), ואחד מהם הוא וז"ל: "האיך יעלה על הדעת שיהא ר' ינאי סובר שאע"פ שמת האדם אנו מוזהרין עליו, איך זה דומה לקטנים הבאים לעולם ואנו חייבים לחנכם ולגדלם במצוות, למתים שהלכו לעולמם ונפטרו לגמרי מחיובם לעולם?" עכ"ל. ועי' גם בשו"ת 'כתב סופר' סי' ה' (קטע המתחיל "עוד רגע"), שתמה כן מדיליה, דהדמיון לקטן אינו עולה יפה, דקטן יבוא לידי חיוב כשיגדל

והוא בחיים ומחוסר זמן גדלות שבא ממילא, משא"כ כמת גם אם לאחר התחי' יהי' מחוייב במצוות, פנים חדשות באו לכאן. עיי"ש.

והנה במה שהקשה הריטב"א דקטנים שאני, שהרי מחוייבים לחנכם למצוות וכו', בפשטות ה"ז תלוי בהפלוגתא בגדר הלאו ד"לא תאכילום", שה'תרומת הדשן' (פסקים סי' סב, וראה שו"ת 'אחיעזר' ח"ג סי' פ"א) כתב שהטעם בזה הא שהקפידה התורה שלא ירגילו הקטן לעבור עבירות, ולכשיגדל יבקש לימודו. אבל בשו"ת חת"ס חאו"ח סי' פג כתב שאין זה עיקר, שהרי לא דרשינן טעמא דקרא והוא גזה"כ, ונפק"מ דאפילו בקטן שאינו בר הבנה אסור, וכן לקטן שוטה שלא יבוא לעולם לכלל חיוב, שייך איסור זה. וראה שו"ע אדה"ז סי' שמג סעי' ה' שכ"כ בהדיא, דלספות לו איסור בידים אסור מן התורה אפילו אינו בר הבנה. ובסי' רסו סעי' י' כתב שזהו אפילו בחרש ושוטה (כמצויין שם בשו"ע אדה"ז הנדפס מחדש). וכ"כ הפמ"ג בפתיחה כוללת ח"ב אות ט' ועוד בכ"מ. במילא י"ל, שכן סב"ל להרשב"א וסייעתו, שאיסור זה הוא גזה"כ, ואינו משום שלא ירגיל א"ע וכו', ולכן לא קשה עליו כנ"ל, ועי' גם בשו"ת 'כתב סופר' סי' לה (קטע המתחיל אמנם כן) שתירץ כן, דהרשב"א סב"ל שאיסור הוא גזה"כ והטעם נעלם מאתנו. עיי"ש.

אבל מ"מ אכתי צריך ביאור בזה, דהן אמת שמפורש ברשב"א דליכא שום חיוב על המת, וכל הפלוגתא דריו"ח ור' ינאי הוא אם יש חיוב על החיים לגבי המתים כנ"ל, אבל מ"מ מהו סברת ר' ינאי שיש חיוב של תומ"צ לגבי מת, כמו בנדו"ד דסב"ל שאסור ללבושו כלאים, הלא כיון דמת הוא, מה שייך אצלו כל הענין של קיום המצוות וכו'. עוד צ"ב, מהו יסוד פלוגתתם של ריו"ח ור' ינאי?

#### ב' אופנים בתחיית המתים

והנה מבואר בלקו"ש ח"ח פ' חוקת (ב) סעי' י', דבאופן התחי' של תחיית המתים אפשר לומר ב' אופנים: א) "עס וועט עפעס בלייבן אין גוף פון זיין ערשטער מציאות, נאר צו דעם וועט צוקומען תוספת והתחדשות אין בנין הגוף". ב) "עס וועט זיין אין א אופן פון התחדשות הגוף בכל הפרטים, עס וועט גארניט בלייבן פון גוף מציאותו הראשונה". ובסעי' יב ממשיך, דבאופן התחי' מצינו ב' דעות: א) כדאיתא במדרש רבה וזהר וכו', שהתחי' תהי' מעצם לוז שמתקיים ואינו נפסד כלל, וע"ז כתיב "יחיו מתין" ולא "יברא", כי אופן התחי' תהי' לא ע"י בריאת גוף חדש, אלא שגוף הראשון יהי'

נבנה מעצם לוז, ובהערה 69 מציין לכ"מ שמבואר כן. ב) כדאיתא בפרקי דר"א פל"ד: "איני משתייר מן הגוף, אלא כמלא תרווד רקב, והוא מתערב בעפר הארץ כשאר שהוא מתערב בעיסה וכו'", דלפי"ז נמצא שלא ישאר כלום ממציאות גוף הראשון, עיי"ש.

ובהערה 75 שם כתב, דלפי זה דנקטינן שהפרקי דר"א חולק על דעה הראשונה שנבנה מעצם לוז, אלא סב"ל שנשאר כמלא תרווד רקב, דהיינו שנעשה גוף שהוא מציאות חדשה (ולא כהאומרים דלא פליגי כמ"ש בהערה 73), יומתק מה שממשיך בפרדר"א שם "ומעלה כל הגוף בלא מום", ולא כבסנהדרין צא, ב, ושאר המקומות שצויין בהערה 72 עיי"ש. היינו דהדעות דסב"ל שהגוף נבנה מעצם לוז, ואינו מציאות חדשה, סב"ל לשיטתם שהגוף קם כמציאותו הראשון, עם המומים שהיו לו ואח"כ יתרפא. משא"כ הפדר"א דסב"ל שנעשה מציאות חדשה, סב"ל לשיטתו שקם בלי מומין. וראה גם בתשובות וביאורים סי' יא ובס' 'שערי הגאולה' (ימות המשיח) סי' נג, ורשימות חוברת קכט, ובס' 'מרגליות הים' צא, ב, אות טו. עיי"ש.

יוצא מזה, שישנם ב' שיטות בנוגע לתחיית המתים, אם הגוף יהי' מציאות חדשה או שנבנה מציאותו הראשון, ובגליון תתלא נתבאר שזהו פלוגתת ב"ש וב"ה בבראשית רבה (פי"ד, ה) בהאופן שיהי' תחיית המתים, ומבואר במפרשים שם פלוגתתם אם יהי' גוף חדש לגמרי או לא, עיי"ש. וראה גם בגליון תתו בענין זה.

ולפי זה י"ל, דבזה גופא פליגי ג"כ ריו"ח ור' ינאי, דר' יוחנן סב"ל שהגוף יהי' מציאות חדשה ופנים חדשות באו לכאן, ולכן סב"ל דלא שייך לומר בזה שיש איזה ציווי על החיים כלפי גוף זה המת, כהלאו דלא תאכילום בקטן, כיון דגוף זה כלה ואינו נחשב למציאות. משא"כ ר' ינאי סב"ל דתחיית המתים הוא שגוף זה עצמו יבנה ויחי', במילא גם עכשיו ה"ה מציאות קיימת, ושפיר שייך לומר שיש ציווי על החיים כלפי גוף זה במצוות.

(וע"ד המבואר בלקו"ש ח"ו י' שבט לגבי תחיית המתים, שהענין דאל עפר תשוב הוא שינוי החזור לברייתו, כי גופו של ישראל הוא מציאות אמיתית שהוא קיים לעולם, עיי"ש).

#### האם צריכים להכיר הגוף בתחיית המתים

ואולי יש להוסיף בזה, דהנה לכאורה קשה על פירוש זה, דכיון דכו"ע סבירא להו דמצוות אינן בטלות לע"ל בזמן התחי' שהתורה היא

נצחית, א"כ למה סב"ל לריו"ח שמותר לקוברו בכלאים, דהן אמת דליכא שום חיוב לגבי הזמן שהוא מת, אבל כשיקום לתחיית המתים, הרי יהי' לבוש בכלאים? וכדסבירא להו לתוס' וכו' בפירוש טעמו של ר' ינאי שלכן אסור?

אמנם הרשב"א עצמו שם תירץ קושיא זו, וכתב בתירוצו הא', דריו"ח חולק על הדעה שבכתובות דבלבושיהם הן עומדים, אלא סב"ל שיקומו בלבושים אחרים. וראה בתוס' כתובות שם, שהביאו דעת הירושלמי שיקומו בלבושים אחרים. וראה גם בס' 'חכמת בצלאל' נדה ע, ב, שהביא מכמה מקומות בירושלמי דמשמע שלא יעמדו בלבושיהן, ולכן מותר לקוברו בכלאים.

[ואין להקשות דא"כ מנלי' להרשב"א לומר בדעת ר' ינאי שזהו משום דסב"ל שיש איסור לגבי המת, הרי אפ"ל דטעמו הוא משום דסב"ל דבלבושיהם הן עומדים? די"ל דכיון דריו"ח חלק על ר' ינאי, והגמ' ביארה טעמו משום דלמתים חפשי, הנה אם טעמו של ר' ינאי הי' משום דבלבושיהם הם עומדים, היתה הגמ' צריכה לבאר טעמו של ריו"ח למה חולק על פרט זה, ומוכח דהגמ' ידעה שטעמו של ר' ינאי הוא משום שיש חיוב לגבי המת].

והנה הטעם של שיטה הנ"ל, דסב"ל שיקומו במומם ורק אח"כ יתרפאו, מבואר בבראשית רבה ריש פצ"ה: "ולמה כשם שהאדם הולך כך הוא בא, שלא יאמרו כשהם חיים לא רפאן משמתו רפאן? דומה שאינן אותן אלא אחרים הם, אמר הקב"ה א"כ יעמדו כמו שהלכו ואח"כ אני מרפא אותן". ועי' בס' 'מרגליות היים' צא, ב אות טו, שהביא כן מכמה מקומות בזהר, ובזהר פ' אמור (צא, א) איתא: "ת"ח כד יתערון מעפרא כמה דעאלו הכי יקומו חגרין או סומין וכו', דלא יימרון דאחרא הוא דאתער וכו'". ואכמ"ל, וראה בזה בגליון תתמט.

וי"ל שזהו גם טעם פלוגתא הנ"ל אם בלבושיהן עומדין או לא, וכ"כ הרשב"א שם בהדיא, דמהו טעם הסוברין שיקומו בלבושיהן, כדי שיכיר כאו"א מתו שבא כדרך שהלך, ולא יאמרו אחרים הם כמו שאמרו בחיגר וסומא (ועי' גם בחי' הרשב"א ב"ב עד, ב). נמצא שזה מתאים עם הנ"ל בשיטת ריו"ח, שלא סב"ל שיקומו בלבושיהם דוקא משום היכר, ובמילא י"ל דלא סב"ל ג"כ שיקומו במומם דוקא שהוא ג"כ מטעם זה, ולדידי' יהי' גוף חדש. משא"כ ר' ינאי י"ל דסב"ל דבלבושיהם עומדין, [ומ"מ אמר הטעם משום שיש חיוב על החי כלפי המת כנ"ל, דעדיפא מיני' קאמר, שיש גם איסור עכשיו, והאיסור הוא

על המתעסקים עצמם, ולא רק משום שכשיקום בתחיית המתים יהי לבוש בכלאים], וסב"ל גם שיהי' אותו הגוף ויקומו במומם, ולכן סב"ל שיש ציווי על החיים כלפי המת.

ולכאורה י"ל בזה עוד, דאפילו לפי מה דנקטינן דתחיית מתים יהי מעצם לוז כמבואר בכ"מ, מ"מ אכתי שייך בזה מחלוקת אם זה נידון כגוף הראשון, או דמ"מ אמרינן פנים חדשות באו לכאן וכו', וע"ד שביאר הרשב"א בחידושויו חולין צב, א, ד"ה הא דאר"י אמר שמואל בביאור הפלוגתא שם, עיי"ש. וא"כ, גם לפי"ז י"ל דבזה פליגי ריו"ח ור' ינאי.

ובשו"ת 'ישכיל עבדי' ח"ח סי' לג אות ב' דן באחד שעשו לו ניתוח והורידו ממנו אבר רח"ל, שאחר פטירתו צריך לקוברו עם הגוף, והאריך שם בענין תחיית המתים, דאם הרגל יהי' בעין מרפאים אותו ע"י חיבור האבר משא"כ אם אינו בעין לא יבראו בריאה חדשה וכו', עיי"ש בארוכה, ובשו"ת 'עטרת פז' ח"א כרך ג' חו"מ סי' ז' ששקו"ט בדבריו. ולפי הנ"ל יוצא, דזה מתאים רק לפי השיטה דעומדין במומן וכו', משא"כ להפרד"א דסב"ל שהוא גוף חדש, לא שייך לומר כן. אבל בכלל יש לעיין במ"ש, שהרי מבואר בגיטין נו, א, דגם הנטבעים בים וכיו"ב, או באופן שכלה הגוף לגמרי, מ"מ יקום לתחי', וראה בשו"ת 'הלכות קטנות' סי' קלח, ובגליון תתלא בענין זה.

ובענין זה כדאי להוסיף שהרשב"א עצמו בחידושויו בברכות יח, א, (בד"ה "דלייה") נראה שפי' דמצוות בטלות לע"ל דקאי על זמן התחי', שהרי כתב שם בתו"ד, ששמואל סב"ל דאינן בטלות, והביא ראי' מהא דסב"ל לשמואל בשבת קנא, ב, דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, עיי"ש. ואי נימא דלע"ל היינו על הזמן שהוא מת, מהו הראי' משם, וכבר הקשה כן ב"יד דוד' ברכות שם, ובי"ב חיים' ח"א סי' לב ועוד, ואכמ"ל.



### "נעציות" החיות הרעות לע"ל

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

בלקו"ש ח"ז (שיחה א לפ' בחוקותי), מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה את המחלוקת שבתו"כ בין ר' יהודה לר' שמעון, בפירוש הכתוב "והשבתי חיה רעה מן הארץ",

שר' יהודה ס"ל "מעבירם מן העולם", ור"ש ס"ל "משביתן שלא יזיקו".

ומבאר, שוודאי אפ"ל שלדעת ר"י מיד יעביר הקב"ה את החיות הרעות מן העולם, שהרי מפורש בנביא, "וגר זאב עם כבש" וגו'! אלא, עכצ"ל, שבעניין התחלת התקופה דלע"ל כו"ע לא פליגי שיישארו חיות רעות בעולם, אלא שהם לא יזיקו, ועל כך נאמר "וגר זאב עם כבש", ואין זאת אלא שפליגי ביחס להמשך הזמן: לדעת ר"ש כך יישאר המצב, אולם לדעת ר"י אז יעביר אותם הקב"ה מן העולם לגמרי.

נויש להעיר, שע"פ המבואר בהשיחה הידועה בלקו"ש חכ"ז לפרשת בחוקותי, ש"וגר זאב עם כבש" נאמר בנביא בהמשך להתחלת פעולתו של משיח כו', "ויצא חוטר מגזע ישי" גו', עיי"ש בארוכה - מובן מאוד זה שלדעת ר"י פסוק זה קאי דווקא על התחלת התקופה דלע"ל, משא"כ לאחר מכן שאז יעברו מן העולם לגמרי].

והיינו, שלדעת ר"ש תהיה רק תקופה אחת בעניין שביתת המזיקין, ואילו לדעת ר"י יהיו ב' תקופות - בראשונה יהיה "וגר זאב עם כבש", ובשניה יעברו לגמרי מן העולם.

ולפי זה מבאר בהשיחה שם את הראיה שמביא התו"כ לדעת ר"ש, וז"ל: "וכן הוא אומר: מזמור שיר ליום השבת, למשבית מזיקין מן העולם, משביתן שלא יזיקו" - דלפום ריהטא תמוה ביותר, מה ראייה היא זו יותר מהפסוק "והשבתי חיה רעה"? ! וכשם שהסביר ר"י את "והשבתי", שמעבירן מן העולם - כך יסביר גם את "מזמור שיר ליום השבת", באותו האופן!

אלא, מסביר בהשיחה, שבאמת הראיה אינה מהלשון "שבת" לבד, אלא מזה שנאמר "יום השבת" בלשון יחיד. כי, לדעת ר"י הרי יהיו ב' תקופות בהשביתה, כנ"ל, ולכן לא מתאים הלשון "יום השבת" בלשון יחיד, ולכן הוא ראייה לשיטת ר"ש. ועיינן עוד בהשיחה במה שמבאר באריכות כל הפרטים שבדבר.

והנה, בהמשך דברי התו"כ, לאחר שמביא הראיה מ"מזמור שיר ליום השבת", מביא ראייה נוספת לשיטת ר"ש, וז"ל: "וכן הוא אומר: וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ ועגל וכפיר ומריא יחדיו ונער קטן נהג בם, ופרה ודוב תרעינה יחדיו ירבצו ילדיהם ואריה כבקר יאכל תבן, ושעשע יונק על חור פתן ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה.

מלמד שתינוק מישראל עתיד להושיט את ידו לתוך גלגל עינו של צפעוני ומוציא מרה מתוך פיו, וכן הוא אומר גמול ידו הדה - זו חיה ההורגת את הבריות".

ולפי הביאור שבהשיחה, צע"ג במהותה של ראייה זו: אם לומדים דברי התו"כ בהשקפה ראשונה, שלדעת ר"י לא יהיה מצב של "וגר זאב עם כבש" - אלא מיד "מעבירם מן העולם" - אז מובן מהי ראייה זו;

אבל לפי הביאור שבשיחה, שבוודאי גם לדעת ר"י יהיה מצב של "וגר זאב עם כבש", ואין זאת אלא שפליגי אם מצב זה ימשיך תמיד או שבהמשך הזמן יעבירם מן העולם - ועל זה מיוסדת כל הראייה הראשונה מ"מזמור שיר ליום השבת", היינו: שהמקשן שהביא ראייה מ"מזמור שיר ליום השבת" וודאי ידע מזה שלדעת ר"י יהיו שני תקופות - מה מקום להביא ראייה לדעת ר"ש מהפסוק "וגר זאב עם כבש" בשעה שיודעים אנו כבר לפני כן שר"י מפרש פסוק זה על התקופה הראשונה דלע"ל?!

והנה, לכאורה היה אפ"ל שבאמת ראי' זו שמביא התו"כ מהפסוק "וגר זאב עם כבש", אינה דווקא להוכיח את צדקת שיטת ר"ש נגד שיטת ר"י. אלא, שבהמשך לזה שהביא דעת ר"ש שהפירוש "והשבת" הוא "משביתן שלא יזיקו", מביא שבענין זה נאמר גם הפסוק "וגר זאב עם כבש" - אבל אין כוונתו שמפסוק זה יש ראייה לשיטת ר"ש דוקא ולשלילת שיטת ר"י.

ובאמת, שכך נראה קצת בחלוקת הפיסקאות שבתו"כ, שראייה זו מהפסוק "וגר זאב עם כבש", מופיעה בפיסקא נפרדת - לאחר הפיסקא הראשונה, בה מובאת מחלוקת ר"ש ור"י, והראייה שהביא ר"ש מהפסוק "מזמור שיר ליום השבת", ולפ"ז הי' אפ"ל שהיא עניין בפ"ע, ולא (כ"כ) בשייכות למחלוקת ר"י ור"ש דוקא.

אבל בשיחה נראה שכ"ק אדמו"ר לא למד כך, שהרי מצטט שם את שתי הראיות הללו יחד, בתור ראייה לצדקת שיטת ר"ש ולשלילת דעת ר"י. [ואולי אפ"ל שציטוט זה הוא דוקא בקושיא, אבל איה"נ שלפי התירוץ שבשיחה באמת עכצ"ל שראייה זו מ"וגר זאב עם כבש" היא ענין בפ"ע. ודוחק]. וא"כ הדרא קושיא - בפשר ראייה זו מ"וגר זאב עם כבש" נגד שיטת ר"י - לדוכתה.

ולחומר העניין אולי י"ל בזה (עכ"פ לחידודא) - ובהקדים: כאשר התו"כ מביא ראייה לשיטת ר"ש, שלדעתו "משביתן שלא זיקו", מהפסוק "וגר זאב עם כבש" - הרי לכאורה די ומספיק בהבאת הפסוק הראשון בנבואה זו: "וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ, ועגל וכפיר ומריא יחדיו", שבפסוק זה מפורש בדיוק התוכן ד"משביתן שלא זיקו", ולמה צריך להמשיך ולהביא עוד גם הפסוק שבהמשך הנבואה "ושעשע יונק על חור פתן ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה" [ואם כוונתו להביא כל הנבואה - הרי היה לו להביא גם הפסוק האחרון שבה, "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי", שגם בו מפורש ממש הענין של "משביתן שלא זיקו", אלא שיש לקשר עם פי' המפרשים השונים בפסוק זה, ואכ"מ].

ויתירה מזו - להוסיף ביאור: "מלמד שעתידי תינוק מישראל להושיט את ידו לתוך גלגל עינו של צפעוני" כו' - וכי מה חסר בפשט נבואה זו, שמפורש בה הענין שיהיו בע"ח אלא שלא זיקו, שלכן צריך להוסיף דרשה מיוחדת, כאילו שרק ע"י דרשה זו יש ראי' לשיטת ר"ש!?

ולכן יש לפרש ראי' זו, שאין כוונתה (רק) על עצם זה שיהיו חיות רעות אלא שלא זיקו, [שע"ז מסכים גם ר"י, כנ"ל מהשיחה], אלא יש בה (גם) כוונה לענין נוסף [שמסביר את שיטת ר"ש דוקא].

וי"ל בזה, ובהקדים: כמו שמבואר בשיחה כאן לפי ר"י, שבתחילה יפסיקו החיות הרעות להזיק ואח"כ יתבטלו לגמרי, כן קס"ד לפרש גם בנוגע לאומות העולם. והוא בלקו"ש חכ"ג (שיחה ב' לפ' בלק), ששם יש הו"א לפרש שבתחילה יהיו אומות העולם ויתוקנו כו', ואח"כ יפסיקו להוליד ותבטל מציאותם. אמנם שם אינו מקבל ביאור זה, מכח סברא פשוטה, ובלשון השיחה שם: "וויבאלד אז לעתיד לבוא וועט זיין "אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד" - פארוואס זאל (אפילו במשך הזמן) בטל ווערן די מציאות פון קוראים ועובדים?" עכ"ל.

ולכאורה, לפי סברא פשוטה זו אפשר גם להקשות כאן על שיטת ר"י: לאחר שגם ר"י ע"כ ס"ל שתהיה תקופה שהחיות הרעות יפסיקו להזיק, ויתחפכו לטוב - מה טעם שאחר כך תבטל מציאותם, לאחר שכבר התחפכו לטוב?

אמנם יש לחלק בפשטות: לגבי הגויים מצינו בנביאים שהם יתחפכו לטוב, ויאמינו בה' וישרתו את בני' וכו' - ולכן אין סברא לומר

שלאחר שנעשו מציאות חיובית יתבטלו ויאבדו מן העולם; אמנם לגבי החיות הרעות, אף שיפסיקו לטרוף ולהזיק, הרי זהו ענין שלילי בלבד, שלא יעשו רע, אבל עדיין אין הפי' שיהיה בהם תוכן חיובי, שישמשו לתועלת. וכיון שכן, שפיר אפשר לומר שגם לאחר שינוי זה תתבטל מציאותם, שהרי עדיין אין כאן מציאות חיובית ומועילה שא"צ לאבדה מן העולם.

ואדרבה: זה שביטלו מהם התכונות השליליות שלהם, הוא בתור שלב ראשון בביטול מציאותם לגמרי. וכמו בחמץ, [שגם עליו נאמר לשון שביתה, כמבואר בשיחה], שזה שנשחת וכו' עוד לפני שריפתו, הוא השלב הראשון כהכנה לשריפתו המליאה, וק"ל.

ואם כנים הדברים בביאור שיטת ר"י - יובן היטב הראי' שמביא ר"ש מהפסוק "ושעשע יונק על חור פתן", "מלמד שעתיד תינוק מישראל להושיט ידו לתוך גלגל עינו של צפעוני": מזה מוכיח ר"ש, שאין הפירוש רק שהחיות רעות לא יזיקו - כענין שלילי, אלא יתירה מזו: שהם יהיו לענין חיובי ומועיל, שישמשו למשחק, "ושעשע" וכו'. וכיון שכן, ס"ל לר"ש, לאחר שהם כבר נעשו לענין חיובי ומועיל - אין סברא לומר שלאחר מכן יעביר אותם הקב"ה מן העולם ותתבטל מציאותם!

ולפ"ז מובן גם דיוק הלשון בתו"כ שמי שישתעשע עם הנחש יהיה דוקא "תינוק מישראל", שבזה מחזק בביאור התועלת שתהיה מהחיות הרעות לע"ל. ויש להוסיף בזה, ע"פ מה שריגיל בפה קדשו של כ"ק אדמו"ר, שכל דבר שיש לו שייכות עם ישראל - מקבל גם הוא מקדושתם ונצחיותם (ראה לקו"ש ח"י"ח ע' 235 הערה 62). ושפיר מוכיח מכאן ר"ש, שלאחר שהנחש משמש כמשחק לתינוק מישראל, הרי שקיבל הוא מנצחיותם כו', ואי אפשר לומר שיאבד אותו הקב"ה מן העולם. ואם שגיתי - ה' יכפר.



## תחיית המתים לפני ביאת המשיח

**ד"ר ברוך טראפלער**  
תושב השכונה

ידועים דברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלקו"ש ח"ב ע' 518 (מכתי"ק), שתחיית המתים של יחידים כבר הי', וכן יהי' עוד לפני ביאת המשיח, וכידוע כמה סיפורים בש"ס ומדרשים ומצדיקים שהחיו

מתים. וכמאמר רז"ל (עבודה זרה י, ב) "זוטי דאית בכו מחי' מתים".  
ושלכן מרגלא בפומי' הקדוש לומר: "אז דער רבי וועט אונז ארויספירן  
פון גלות". עיי"ש.

הנה לכאורה יש לדייק כן גם מגמ' מפורשת בפסחים (קית, א),  
שמבואר שם הטעם למה לא אמרינן הלל הגדול ["שמשובח יותר, כמו  
שפירש ר' יוחנן למעלה (שם), דכתיב ב' נותן לחם לכל בשר". רש"י]  
על כל פרק ופרק ועל כל צרה - שלא תבא על הצבור - לכשגאלין,  
ולמה אמרינן דוקא הלל סתם הנקרא הלל המצרי, כמו שמעיר הרבי  
בהערותיו להגדה מברכות (נו, א)]. (ומתרצת הגמ'): "משום שיש בו  
ה' דברים הללו [דמיירי (ה' דברים הללו) נמי בגאולה. רש"י] (שאינן  
כולם בהלל הגדול, כ"א שניים מהם - והם) יציאת מצרים, וקריעת ים  
סוף, ומתן תורה, ותחיית המתים, וחבלו של משיח. יציאת מצרים -  
דכתי' בצאת ישראל ממצרים; וקריעת ים סוף - דכתיב הים ראה וינס;  
מתן תורה - דכתי' ההרים רקדו כאילים; תחיית המתים - דכתיב  
אתהלך לפני ה'; חבלו של משיח - דכתיב לא לנו ה' לא לנו. וא"ר  
יוחנן: לא לנו ה' לא לנו - זו שעבוד מלכיות. איכא דאמרי, אמר רבי  
יוחנן: לא לנו ה' לא לנו - זו מלחמת גוג ומגוג".

הרי שהגמ' דייקה להביא ולהוכיח הענין דתחיית המתים לפני חבלו  
של משיח, מהפסוק "אתהלך לפני ה'" שב"אהבתי כי ישמע" הבא אחר  
"לא לנו", דכן יהי' הסדר, שתהליך הגאולה ע"י תחיית המתים של  
יחידים, יהי' עוד בסוף זמן הגלות, לפני ביאתו וחבלי לידתו של משיח,  
וכמו שהוזכרו יצי"מ וקרי"ס ומ"ת ע"פ סדר הוייתן\*.



והנה בגוף דברי הגמ' שלומדים תחה"מ מהפסוק ד"אתהלך לפני  
ה'" ("בארצות החיים" - עי' מהרש"א), יש לומר שמרומז בזה שהגילוי  
דתחה"מ הוא מבחי' ד"לפני ה'", שבחינה זו בכוחה להחיות (טומאת)  
המת, שהוא אבי אבות הטומאה - יעויין באריכות באגה"ק סי' כח -  
ולכן אין ענין זה מרומז בהלל הגדול, היות שענינו דהלל הגדול הוא  
גילוי שם הוי' דוקא בגי' כ"ו, שלכן יש בו כ"ו "הודו ל(שם) הוי'",  
כנגד הכ"ו דורות שהקב"ה הזין אותם בחסדו לפני מ"ת, כמו שמבאר  
ריב"ל בגמ' שם (ועי' שם בחדא"ג מהרש"א).

---

(\* ראה גם לשון הגמ' בסוטה מח, ב: "כאדם שאומר לחבירו עד שיחיו מתים ויבא  
משיח בן דוד". המערכת.)

[ויעויין בהענין דשם הוי' גימ' כ"ו, ב"היום יום" י תשרי, יא תשרי וכז אדר שני, עיי"ש].

ואין מזה סתירה להמבואר ב'קונטרס ומעין' מאמר ח' ספ"א (בכוונת דברי ריב"ל הנ"ל) ש"זן אותם בחסדו", היינו בחי' "ארך אפים ורב חסד", שמשם נמשכה ההשפעה גם לעוברי רצונו, מכיון דהוא בחי' אוא"ס שלמעלה מסדר השתלשלות (וכנראה שמדייק שם כמ"פ: "בחסדו של הקב"ה, היינו בחי' רב חסד דא"א"),

דהרי שם לא נמשך בחי' "רב חסד" באופן גלוי בתחתון מזוכך (ועי' שם בחדא"ג מהרש"א). משא"כ כל ענין דתחה"מ היינו גילוי ד"לפני ה'" בתחתון גוף מזוכך.

וכדיוק לשון הכתוב "אתהלך לפני ה', וע"ד לשון הכתוב "וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן" (עי' המשך באתי לגני השי"ת בתחלתו). ודוק.

ונסיים בלשון הרבי בסיום מאמרו הראשון (מכתי"ק): "ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף למטה מעשרה טפחים, והוא יגאלנו".



## לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

### חלקו של כורש בבניין ביהמ"ק

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

ב'לקוטי שיחות' כרך ט' (עמ' 28) בענין ההפרש בין בית ראשון (עבודת הצדיקים) ובית שני (עבודת הבע"ת וזיכוך העולם מצד עצמו), מביא בהערה 24 וזלה"ק: "ולכן בנין והתחלת ביהמ"ק הב' היה בזמן ממשלת כורש ונתן נפקתא לבנינו וכו' (עזרא ו, ד. וראה ג"כ ר"ה ד, א)".

[ושם עמ' 67: "שהציווי על בניית בית שני - ע"י גוי" ומצויין: עזרא א, א. וראה תוספות יו"ט עדיות פ"ח משנה ז'].  
א, א. וראה תוספות יו"ט עדיות פ"ח משנה ז'.

והקשה מו"ה אברהם שי' אוליעל (ממייסדי וש"ץ ראשי ביהכנ"ס וביהמ"ד 'אחוות ישראל' - 'מעיינות יהונתן' רובע י"א בעי"ת אשדוד יצ"ו): הרי, לכאורה, כורש עשה זאת עפ"י הוראה מלמעלה, כמפורש בספר עזרא בתחילתו (שם) "העיר ה' את רוח כורש מלך פרס . . נתן לי ה' אלוקי השמיים והוא פקד עלי וגו'".

וא"כ ה"ז שוב ענין שמלמעלה?

ונראה לבאר שהביאור הוא פשוט: עצם העבודה שהגוי הי' מוכשר ו"כלי" לגילוי זה של הקב"ה, ה"ז ראייה שהעולם דלמטה, התחתון מצד עצמו נזדכך כבר, עד כדי היותו שייך ל(שמיעת דבר ה') וביצועה בנתינת רשיון לביהמ"ק הב' בפועל.



## "בשית מאה שנין לשתיתאה"

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

יש לברר האם כוונת הזוהר בזה לשנת ת"ק (תחילת המאה השישית לאלף השישי), לשנת ת"ר (בה מלאו כבר שש מאות שנה לאלף זה), או לכל המאה השישית.

והנה באחד המקומות בלקוטי שיחות (כרך טו עמ' 42), מתורגם הזוהר לאידיש בצורה הסובלת את שני הפירושים, וכל מה שביניהם: "אין די יארן פון שש מאות שנה פונעם אלף השישי...".

ובהמשך העמ' שם מדובר: (א) על ה'קץ' דשנת תר"ח, והדפסת הלקוטי תורה אז. וכן (ב) על התורה אור שנדפס בשנת תקצ"ז. ולבסוף (ג) שעל-ידי-זה מתקיים ה'פוצו' דמעיינות הבעש"ט, שהתגלותו היתה סביב שנת ת"ק.

במקום השני שהעניין מופיע בלקוטי שיחות (כרך ז' עמ' 206), לא נזכרו מפורשות השנים, אבל צוינו הגילויים לפי סדר הזמנים: הופעת הבעש"ט (תצ"ד), ובפרט התגלות חסידות חב"ד ע"י אדה"ז ("תקל"ב - יסד שיטת חסידות חב"ד", מתוך 'שלשלת היחס' שבראש ס' 'היום יום...'), ובפרט לאחר פטריבורג (תקנ"ט) [וכלל לא מוזכר משהו שאירע מאוחר יותר].

במקום השלישי (כרך לה עמ' 241), מפורש "בשנת ת"ר", וממשיך שגילוי רזין דאורייתא בפירסום החל מהתגלות הבעש"ט בשנת תצ"ד "א פאר יאר פאר 'שית מאה שנין לשתיאה'", והכוונה כמובן לתקופה שלימה, למאת השנים שבין ת"ק לת"ר, וכפי שממשיך הרבי שם בהערה 10: "וגם בתקופה שלאחרי 'שית מאה שנין לשתיאה' - מדור לדור מתגלים יותר העניינים דפנימיות התורה...".

לפי כל זה נמצא לכאורה, שהעניין החל "סביב שנת ת"ק", ונמשך עד "סביב שנת ת"ר", וכל מה שבינתיים כלול ב"בשית מאה שנין".



### שינויים (ח"ו) במצוות?! [גליון]

**הרב שלום דובער הלוי וויינבערג**  
שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בגליון תתנב (ע' 16-17) מביא הת' ש. רייצס שי' את שיחת ליל עשרה בטבת תשל"ח (נדפס גם בלקו"ש ח"כ ע' 357) הע' 47, וז"ל השיחה: "ידועה ה'קושיא" - שאין עתה מצות קרבנות, חידוש תקנת פרוזבול וכו' - וקושיא מלכתחילה אינה, כי זהו פרט בדין תורה בקרבנות שיהיו בביהמ"ק (כמו הדה"נ בערש"ק דווקא) ושמיטה רק ביחיד ולא בב"ד וכו'". עכ"ל בהערה שם.

ומקשה הת' הנ"ל: "א. מהי הדוגמא מהדלקת נרות בערש"ק דווקא, דבפשטות הכוונה שהקביעות דמצות הדלקת נרות הוא דווקא בער"ש, ולא ביום אחר, וזוהי דוגמא שהמצוות נקבעו מלכתחילה עם פרטים מסוימים, כולל זמן מסוים, אבל צ"ב מדוע בחר דוגמא זו דווקא, וכי חסרים מצוות מדאורייתא שנקבעו לזמן מסוים, ובשאר הזמנים אינם?

ב. ובכלל, הקושיא של ה"מקשים" היא בפשטות "שיטת" הרפורמים שישנם שינויים במצוות (רפורמות), ומה נטפלו דווקא לקרבנות או לחידוש תקנת פרוזבול - שע"ז מתרץ (לאחרי שמקדים שקושיא מלכתחילה אינה) שביטול קרבנות הוא פרט בדין תורה, שקרבנות צריכים שיהא בביהמ"ק, וכשחרב ביהמ"ק אין קרבנות". עכ"ל הת' הנ"ל.

ולכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר מובנת בפשטות:

הכפירה והטענה של המתחדשים, היא על נצחיות התורה שניתן לנו מהשם הנצחי, ואשר לכן "זאת התורה לא תהא מוחלפת". וטענתם

חלוקה לשתיים: א) על הצורך לקיים בכל הזמנים מש"כ בתורה"ק, וב) מה שבנ"א אינם יכולים להוסיף או לגרוע בתורה"ק לפי צורך הזמן והמקום (ומובן שב' הטענות תלויות זב"ז, ומובן ג"כ שלהיטותם לא היתה לחלק ה"בל תוסיף", אלא לחלק ה"בל תגרע").

ענין הא' רוצים להוכיח מזה "שאינן עתה מצות קרבנות", מצוה שבעבר הי' כ"כ חשובה וצנטרלי בחיי עמנו, ועכשיו "איננה". שזה מוכיח שלא הכל מה שהי' "רלוונטי" ומצוה בעבר, "רלוונטי" ומצוה גם עכשיו או בעתיד (וע"כ השמיטו או שינו הלשון ד"ושם נעשה לפניך... וכו", אשר אכמהל"ב).

טענתם השנית היא, אשר רואים שחכמינו הקדושים עצמם עשו שינוים בתורה ו"גרעו" מצוה מה"ת, וע"כ גם עכשיו יכולים "חכמים" (בעיניהם) (עיי"ש בהשיחה) להתאים התורה לפי רוח הזמן. והראי' ע"ז מביאים מפרוזבול, אשר זה "ביטל" ענין השמיטה וכו'.

ועל ענין הא' דקרבנות עונה כ"ק אדמו"ר, שלמרות חשיבות של מצוה מסוימת, מ"מ "פרט בדין תורה בקרבנות שיהיו בביהמ"ק".

והיינו שמצות הקרבנות היא נצחית, ויוחזר בביאת מ"צ ובנין ביהמ"ק, וכל זמן שאינם יכולים להביאו שם (משום "ארי" הוא דרביע עליי"), הרי הבאת קרבן הרי"ז בגדר איסור.

וע"ז מביא רבינו דוגמא מענין ומצוה של זמנינו, שכולם מודים שהיא "רלוונטית" וחשובה, ומ"מ שייכת דוקא בזמן מסוים, ובא"ל הרי"ז בגדר איסור - "מהדה"נ בערש"ק דוקא".

והיינו, שלמרות החשיבות הנש"ק, ועד שנש"ק קודמים ליין לקידוש, ומותר לומר לנכרי להדליקם ביה"ש וכו'. מ"מ באם ח"ו "עבר זמנו", אסור להדליקם ח"ו בשב"ק, ואדרבה, הרי"ז חילול שבת וכו', (וכמו שהתריע כ"ק אדמו"ר בזה כמ"פ). (ולא כמו שהבין הת' ש"ר שי' שכוונת כ"ק אדמו"ר היא על הדלקת נרות דוקא בע"ש, ולא ביום אחר מימות השבוע). ועד"ז הוא בקשר לקרבנות בביהמ"ק דוקא, ולא בזמנינו.

ולאחרי"ז מביא התירוץ על שמיטה, שהחכמים לא שינו ולא גרעו ח"ו כקוש"י מהתורה"ק, אלא דכל ענין השמיטה הוא "רק ביחיד ולא בבי"ד וכו'", אשר ע"כ כשמוסרים לבי"ד אי"ז בגדר של שמיטה וכו'.

(ועפ"ז מובן ג"כ למה מביא רבינו הדוגמא דנש"ק מיד אחרי התירוץ דקרבנות, ואינו מביא הדוגמא דנש"ק בסוף ההגהה לאחרי שמביא התירוץ על שמיטה, שגם בו תנאי מיוחד דומה לנש"ק, שיש בו תנאי מיוחד, דוקא בעש"ק, שהרי כוונתו להוכיח על מצוה ופעולה חיובית, ומ"מ חיובו דוקא במצב וזמן מסוים, ולכן לא הביא א"ז על הענין דפרוזבול, שרצו להוכיח משם שיכולים ח"ו לגרוע, וע"ז עונה רבינו שהוא "רק ביחיד ולא בבי"ד וכו").



### חובת ההתעמקות בתורה [גליון]

**הת' מנחם מענדל הכהן רוט**  
משפיע בישיבת תות"ל ביתר, אה"ק

בגליון האחרון - תתנט (עמ' 19), הביא הת' ש.ז. וילהלם שי' מש"כ בלקו"ש ח"ב (עמ' 566), ומש"כ בסה"מ מלוקט ח"ב (עמ' 45), שביטול תורה וכיו"ב מקרי גם אי לומד תורה, רק שלא בעיון, ולא בכל כוחותיו.

והביא לזה ראי' מפורשת מגמ' סנהדרין, דאמר ר"ח בן תרדיון לר"א בן פוטיא על עצמו שלא עסק בגמ"ח. ומק' הגמ', שהרי חילק מעות לעניים, ואיך אומר שלא עסק. ומתרתת הגמ': "מיעבד - עבד, כדבעי ליה - לא עבד. וביאר הת' הנ"ל: שהפירוש הוא שלא עסק בכל כוחותיו, ולכן לא מיחשיב גמ"ח. וזהו ראי' מפורשת כלשונו להמבוא' שם, וכלשון "כיון שלא ניצל כל כוחותיו להתעסק בגמ"ח".

אמנם י"ל, ששם בלקו"ש וסה"מ איתא, שבאיכות, אין הלימוד כדבעי, וזה מיחשב ביטול תורה. משא"כ שם בגמ' ע"ז, הפירוש הוא כמ"ש רבינו חננאל' - שבכמות לא נתן כמו שהי' יכול, ולכן לא נחשב זה לגמ"ח. וכיו"ב בגמ' כתובות (דף סז, א), ושם מוסיף: "לפום גמלא שיחנא", היינו שהי' צריך ליתן יותר לפי עושרו, וע"ז נידון, והיינו שאפי' אם הי' נותן בלי חשק, רק כפי עושרו, היה יוצא י"ח, וא"כ לכאור' אין זו ראי' לנדוד. ולא באתי אלא להעיר\*.




---

(\* ראה גם לכו"ש ח"ד עמ' 22 הערה 9; ושיחת חגה"ש תשט"ז. המערכת.)

## שיחות

### מראי מקומות לשיחות

הרב ישראל שמעון קלמנסון  
חבר זעוד הנחות בלה"ק

א. בשיחת י"ב תמוז תשח"י (שיחות-קודש עמ' רצ): "און ווי ער זאָגט דאָך, אַז "אם הראשונים כמלאכים" איז "אנו כבני אדם", און "אם הראשונים כבני אדם" איז "אנו כחמורים, ולא כחמורו של ר' פנחס בן יאיר".

שטייט דאָך אין ספרים, אַז ס'איז ניט קיין סתירה צווישן די לשונות, נאָר דאָס איז אַ חילוק אין דורות כו".

ויש לעיין ולחפש לאיזה ספרים הכוונה?



ב. שם בהמשך השיחה: "און דאָ זעט מען, אַז בשעת ס'קומט צוגיין אין ענינים וואָס איז פאַרבונדן מיט גוף ונפש הבהמית, איז דעמאָלט איז דאָ דער "וישכם אברהם בכוקר ויחבוש את חמורו", אפילו אין ראשונים שטייט אויף דערויף - דאָכט זיך, אַז אין רשב"ץ - טייטשט ער דאָרט, אַז "ויחבוש את חמורו" - דעם חומר הגוף כו". ויש לעיין ולחפש היכן בראשונים או ברשב"ץ מדובר אודות זה?



ג. בשיחה הנ"ל (שם עמ' רצו): "ובפרט נאָך ווי די גמרא זאָגט, אַז נשים זיינען דאָך מען מהדר אין מצוות אפילו ווי אנשים, וואָס דערפאַר איז דאָך דאָ דער ענין פון ערב יום הכיפורים כו".

ויש לעיין ולחפש לאיזה גמרא הכוונה\*?



---

(\* כבר העירו משבת קמח, ב אודות נשים האוכלות עיוה"כ עד שתחשך, ובתורה תמימה' (ויקרא כג, אות צז) כתב, שזהו משום שמהדרות במצות אכילה בעיוה"כ. עיי"ש. המערכת.

## גדר קידוש דליל א' דפסח

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ה, נתבאר חידוש גדול (לכאורה) בנוגע לקידוש בליל הסדר, דזה שצריך לקדש בלילה דוקא משתחשך, ולא בזמן של תוספת יו"ט (וכמבואר בריש סימן תעב), הוא (לא רק מצד שכוס הקידוש הוא אחד מהד' כוסות שזמנם בלילה דוקא כמו מצה וכו', אבל מצד עצם הקידוש אין חילוק בין הקידוש של פסח לקידוש שבכל יו"ט, דא"כ לא היו מכניסים את הענין ד"קדש" בסימני הסדר של פסח, כיון שאין כאן בהקידוש עצמו ענין מיוחד משאר היו"ט, שהרי כל הדינים המיוחדים שבקידוש בלילה זה, שדוקא משתחשך, ודוקא על היין, וצריך כ"א בעצמו לשתות את הכוס וכו', הם מצד הענין דד' כוסות, ומזה שכן הכניסו את ה"קדש" לסימני הסדר, מוכח שזהו) מצד שיטתו חילוק בקידוש עצמו. ובלשון השיחה שם: "חכמים האבן עוקר געווען דעם קידוש פון קידוש שבכל יו"ט, און מען האט אויף אים געגעבן א דין פון קידוש דפסח". והיינו שזה שצריך לקדש דוקא משתחשך, הוא דין בקידוש, ולא רק מדיני הד' כוסות.

ומביא שם עוד ראי' ע"ז, שהרי הדין הנ"ל שהקידוש דפסח צ"ל דוקא בלילה, הוא גם בזמן שאין לו יין והוא מקדש על הפת, שגם אז אין לקדש אלא משתחשך, ואם הקידוש מצ"ע אינו שונה בפסח משאר היו"ט, אזי באופן שמקדש על הפת, שאין לזה שייכות להד' כוסות, היה צריך להיות שאפשר לקדש גם בתוספת יו"ט, ובשום מקום לא נמצא חידוש זה "און ס'איז טאקע ניט אזוי" (כ"ה לשון השיחה שם).

---

1) לכאורה צ"ב, מה שייך לקדש על הפת בתוס' יו"ט, הרי כשאין לו יין, אזי הקידוש הוא על המצה ואוכל מיד את הכזית לפני ההגדה (וכמבואר בסתפ"ג ס"א), ואזי מצד המצה - ולא מצד הקידוש - חייב להמתין עד שתחשך? ועכצ"ל שהכוונה היא כשאין לו ממצה שמורה רק כזית א', שאז הדין הוא שאוכל ממצה שאינה שמורה בתחילת הסעודה, ומניח את הכזית מצה שמורה לאחר גמר כל הסעודה (וכמבואר בסתפ"ב ס"א). אמנם לפי"ז צע"ק, איך אפשר לומר על היכי תימצי כ"כ רחוקה שאין לו יין כלל, ויש לו רק כזית מצה שמורה, ויש לו מצה שאינה שמורה שע"ז הוא מקדש, והוא רוצה לקדש דוקא מבעו"י, ומזה לבד שלא הזכירו הפוסקים שבאופן כזה יכול לקדש מבעו"י, כבר מוכח שבאמת אינו כן? ! וי"ל, ואכמ"ל.

ומזה מוכח שכללות ענין הקידוש יש לו דין מיוחד של קידוש דפסח, כנ"ל. עכת"ד (וראה שם בפרטיות).

ב. ולכאורה יש כאן כו"כ ענינים שדורשים ביאור: א) בעצם הביאור אינו מובן, מהו הפירוש ש"חכמים עקרו ממנו דין קידוש שבכל יו"ט, ונתנו עליו דין קידוש דפסח", מהו אותו גדר מיוחד של "קידוש דפסח". שהרי אין הכוונה רק בזה שהקידוש צ"ל דוקא משתחשך, שהרי זהו רק פרט שנובע מכך שיש כאן גדר מיוחד של "קידוש דפסח", וכמבואר בהשיחה, אבל לא נתבאר מהו אותו גדר שבו מתייחד ה"קידוש דפסח" משאר היו"ט?

ב) בסי' תצד ס"ב כותב אדה"ז שבלייל שבועות אין לקדש מבעוד יום (ע"ש הטעם). ועד"ז בסי' תרלט ס"כ מבואר, שבלייל א' דסוכות אין לאכול בסוכה עד אחר צאת הכוכבים. וע"ש במג"א סקי"א שגם אין לקדש קודם שתחשך. וכן בסי' תרסח מובא בט"ז תשובת המהרש"ל שאין לאכול בתוספת יו"ט של שמיני עצרת, אלא ימתין עד שתחשך (ע"ש הטעם). וא"כ אינו מובן, איך נאמר בשיחה שזהו דין מיוחד בפסח דוקא, לגבי כל שאר היו"ט?

ואף שכן הוא גם לשון אדה"ז בסתע"ב ס"ב: "אע"פ שבשאר ימים טובים יכול האדם להוסיף מחול על הקודש לקדש ולאכול מבעוד יום, מכל מקום בפסח אינו יכול לעשות כן". ולא הזכיר שמ"ש לגבי שאר יו"ט, הוא "מלבד ליל א' דסוכות וליל שבועות" (וכפי שציינו בהוצאה החדשה, אבל לכאן בכגון דא דרכו של רבינו הזקן להבהיר זאת במפורש - בסוגריים בדרך כלל). אבל פשוט שהתמיהה על השיחה היא הרבה יותר חזקה, שהרי כל היסוד שם בנוי ע"ז שזהו דין מיוחד בפסח דוקא. משא"כ בהמבואר בשו"ע, אין זה מוכרח שכשמדבר אודות הלכות פסח יזכיר שישנו דין דומה לגבי סוכות או שבועות, וק"ל.

ג) בנוגע למה שהובא לעיל במי שאין לו יין בליל הסדר ומקדש על הפת, שמבואר בהשיחה בפשיטות שגם אז צריך לקדש דוקא משתחשך, שמזה מוכח שזהו דין בהקידוש ולא בהד' כוסות. לכאורה יש לעיין בזה, ממה שמצינו בהנ"כ לסתע"ב ג' טעמים למה צריך לקדש משתחשך דוקא: המג"א כתב "דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות, וכולן צריכים להיות בלילה (ת"ה)". והטעם ע"ז שצריכים להיות בלילה, הוא כמובא בט"ז (ומקורו מה'תרומת הדשן' שהוא גם המקור המפורש הראשון על עצם הדין שגם קידוש צ"ל

דוקא משתחשך) דמצה דומיא דפסח, דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, והפסח אינו נאכל אלא בלילה, וכדכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה (וכן כתבו התוס') ועוד ראשונים בריש ע"פ לגבי מצה, וכאן ניתוסף שגם הד' כוסות צריכים להיות בלילה).

והט"ז עצמו בהמשך הדברים כתב עוד: "ונ"ל הטעם, דמצות אכילת מצה היא בכלל הקידוש, ובשבילה בא הקידוש". ובפמ"ג פירש שכוונת הט"ז "ובשבילה בא הקידוש", הוא לדין "אין קידוש אלא במקום סעודה", ולכן בזמן שאינו ראוי לאכילת הסעודה של אותו קידוש, אינו ראוי גם לקידוש. ועפ"ז יצא לו נפק"מ בין הט"ז להמג"א (והתרוה"ד) בליל ראשון של סוכות, דמצד ההיקש לאכילת מצה, צריך גם בסוכות לאכול דוקא משתחשך. וא"כ לפי טעמו של הט"ז, הרי שגם בסוכות אין לקדש מבעו"י, דבעינן קידוש בשעה הראויה לסעודה. משא"כ לפי המג"א (התה"ד), הרי זה דין בד' כוסות, שאינו שייך לסוכות, ויכול לקדש בסוכות מבעו"י. ע"ש.

והנה לפי"ז במקדש על פת בליל הפסח, יוצא לכאור' דתליא במחלוקת הנ"ל: דלמג"א יכול לקדש מבעו"י, ולהט"ז צריך דוקא משתחשך. והנה לשון אדמה"ז (שם) הוא כהמג"א, ש"כוס של קידוש הוא אחד מן הארבע כוסות, לפיכך צריך בלילה ממש". וא"כ כל המבואר בשיחה הוא דלא כשיטת אדה"ז, ורק לשיטת הט"ז. ובאמת גם לפי הט"ז אינו מתיישב, שהרי לפי הט"ז זהו מצד הדין הכללי שבכל שבת ויו"ט, שאין קידוש אלא במקום סעודה, וממילא ה"ה בסוכות (כנ"ל מהפמ"ג), ושוב אין כאן איזה גדר מיוחד של "קידוש דפסח". וא"כ דברי השיחה הם לא אליבא דהמג"א ואדה"ז, שהרי לדעתם זהו דין בהד' כוסות, ובמקדש על הפת יוכל לקדש במבעו"י. וגם לא אליבא דהט"ז, אף שלדעתו זה דין בקידוש, אבל הרי לאידך אין זה דין ב"קידוש של פסח" דוקא, וכנ"ל.

[ולהעיר שב'חק יעקב' (שם, סק"ג), הביא שהמהרי"ל סתר את הטעם שהקידוש צ"ל בלילה דוקא, משום דבעינן דומיא דאכילת פסח (וראה לקמן מ"ש בע"ה בנוגע לטענת המהרי"ל). ולכן כתב המהרי"ל, דעיקר הטעם דמתחילים בלילה, הוא משום שהטיבול ראשון וסדר הגדה צריכים להיות בלילה, אבל הקידוש עצמו היה אפשר גם מבעו"י, אך "אולי לא יוכל למשוך עם הקידוש עד הלילה, ולכן מתחילין הקידוש דוקא בלילה". ולפי"ז הרי פשוט שאין כאן איזה גדר מיוחד של קידוש בפסח דוקא, ונמצא לכאור', שהמבואר בשיחה אינו

אליבא דאף א' מג' הטעמים שכתבו הפוסקים על כך שהקידוש צ"ל משתחשך?!]

ג. וי"ל הביאור בכהנ"ל, דנראה לומר שבעצם אין כאן מחלוקת בין הט"ז להמג"א (והתרוה"ד), ודברי הט"ז אינם אלא ביאור ונתינת טעם לדברי התרוה"ד, ואין כוונתו לדין קידוש במקום סעודה, אלא יש כאן טעם וגדר מיוחד השייך לקידוש דפסח דוקא, וכפי שית' לקמן בע"ה.

ובהקדים, דהנה המהרי"ל הקשה על הטעם של התרוה"ד, "דא"א לומר דהא דממתינים עם הסדר עד הלילה, הוא משום שתיית הכוסות שצריכים להיות בלילה דומיא דמצה. דתקשה לך על ב' כוסות האחרונים, דלאחר אכילה, דיהיו ג"כ מחוייבים לשתות קודם חצות, כדרך מצה". והיא לכאור' קושיא חזקה, ולא ראיתי בפוסקים איזה ביאור על זה.

ולכאור' היה אפשר לתרץ, דמה שאין מקפידים על הב' כוסות האחרונות לשתות קודם חצות, כיון שנחלקו הראשונים אי קי"ל כראב"ע - דאין הפסח נאכל אלא עד חצות, או כר"ע - שזמנו כל הלילה. וראה בביאור הלכה סתע"ז ד"ה "ויהא זהיר", שמנה כל השיטות בראשונים לכאן ולכאן, וכמה מהראשונים (הרוקח והרא"ש והרשב"א והר"ן) לא הכריעו בזה, ונשאר בספק. וראה ברא"ש בפרק ע"פ סי' לח, שכתב דנכון להחמיר כראב"ע בדאורייתא לגבי מצה וכו', ע"ש.

ולפי"ז אפ"ל, דלכן אין צריך להקפיד לשתות את הד' כוסות קודם חצות, דאף שצריכים להיות בזמן אכילת מצה, אבל בדרבנן אפשר לסמוך על ר"ע שזמנה כל הלילה. אך בקידוש מבעו"ז ודאי שאינו זמן אכילת מצה לכו"ע, ולכן צריך להמתין עד שתחשך.

אך באמת זה אינו מספיק, דהנה התוס' במגילה (כא, א ד"ה "לאתויי") כתבו, דבכמה מקומות מוכח דהלכה כראב"ע, "וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות, ואפילו מצה של אפיקומן, שהרי חיוב מצה בזה"ז הוה דאורייתא. אבל בהלל של אחר אפיקומן, אין להחמיר כ"כ, שהרי מדרבנן הוא".

וא"כ, בשלמא אם אנו סוברים כהתוס', שאין להחמיר בהלל לאמר קודם חצות, שהרי מדרבנן הוא, וה"ה בנוגע לד' כוסות, א"ש. אבל הרמ"א הרי כתב על דברי המחבר (בסתע"ז ס"א) גבי אפיקומן, שימהר לאכול קודם חצות, "ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות". וגם

אדה"ז (בסתע"ז ס"ו) הביא דבריו לגבי הלל. וא"כ, מ"ש הלל מהד' כוסות, שבהם לא נזכר שום הידור, שלכתחלה יקדים עצמו כדי שיסיים כל הד' כוסות לפני חצות (ואז ממילא כבר ההלל בכלל, ולא היה צריך לומר על ההלל במיוחד).

וע"כ שבזה אין באמת שום ענין להספיק קודם חצות. וא"כ שוב תיקשי קושיית המהרי"ל, מהו החי' בין לפני שתחשך - שאין לקדש אז, משום שאין זה זמן אכילת מצה, לבין ב' הכוסות האחרונים שאפשר לשתותם לאחר חצות?

ד. וי"ל הביאור בזה, דכד דייקת בלשון התרוה"ד (סי' קלז), נראה דאין כוונתו לומר סתם, שכל מצוות הלילה נתקנו בשעה שמוטר לאכול מצה, אלא שכולם שייכים למצה ונאמרים על המצה, וממילא צריך שיהיו בשעת החיוב של אכילת מצה. דלאחרי שמביא מהתוס' והמרדכי ועוד ראשונים שכתבו, דאין מצות מצה ומרור אלא בלילה ממש, ממשיך התרוה"ד: "וא"כ, אע"ג דקודם שיסיים ההגדה ויגיע לאכול מצה ומרור, יהיה לילה ממש, מ"מ כוס של קידוש שהוא אחד מד' כוסות, גם אכילת ירקות ויתר שינוי דעבידנא כדי שישאלו התינוקות, וכ"ש ההגדה עצמה, בעי נמי דליהוי בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, דכל הני, אמצות מצה ומרור שייכי, וגמרינן ודרשינן והגדת לבנך וכו', בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ר"ל, בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, דהא מבעוד יום נמי היה יכול להניח לפניו, וא"כ ע"כ אין לומר ההגדה קודם הלילה ממש וכו', וקידוש נמי הואיל וכוסו בכלל ד' כוסות מן המרומזים בלשון גאולה, כמצה שהיא זכר לחירות, א"כ כולהו צריכין שיהא לילה ממש".

ונראה מדבריו, שהפירוש בדרשת חז"ל הנ"ל "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", אינה רק לימוד על זמן החיוב, דזמן חובת הסיפור דיצי"מ הוא בלילה - זמן אכילת מצה - אלא שה"הגדת לבנך" צריך להיות על המצה, והיינו שבזה הוא מפרש את תוכן האכילה, ע"י שאומר את ההגדה שבה מבואר כל הסיפור דיצי"מ, שלכן אנו אוכלים את המצה וכו'.

וזהו מה דאיתא בגמ' (פסחים קטו, ב): "אמר שמואל: לחם עוני - לחם שעונין עליו דברים הרבה". והיינו שזהו מדיני המצה, שצריך לומר עליה דברים הרבה, ואין זה רק דין בזמן אמירת ההגדה, אלא זהו

שמה של המצה "לחם עוני", שבקשר עם אכילת המצה, צריך גם לומר עליה "דברים הרבה" ולפרש ענינה, ע"י שאומר עליה את ההגדה.

ועפ"ז י"ל, דמה שכתב התרוה"ד שגם הד' כוסות תקנו חכמים לשתותן בשעה הראויה לאכילת מצה, ולכן א"א לעשות קידוש קודם שתחשך, כוונתו היא רק על אותם כוסות שקודמים לאכילת המצה, שהם הרי חלק מסדר ההגדה שלפני המצה, ולכן גם הם נתקנו בשעה הראוי' לאכול מצה דהיינו משתחשך.

אבל בנוגע לשני הכוסות האחרונים, הבאים אחר אכילת המצה, ואין להם שייכות לדיני המצה, הרי שאין בזה הגבלה של עד חצות. וכמו שיש ענין של "לספר ביצי"מ כל הלילה" - לאחרי שכבר אמר את חלק ההגדה הנאמר לפני אכילת המצה מצד הדין של "לחם עוני", וכנ"ל - ומעולם לא נתכוין התרוה"ד להגביל את המצוה של לספר ביצי"מ לעד חצות. ורק אותו חלק של הגדה שנאמר לפני אכילת המצה, ובשייכות לאכילתה, ע"ז צריכים שעה הראויה לאכילת מצה. ועד"ז בשתי הכוסות האחרונים, שבאים לאחר גמר הסעודה וברהמ"ז וכו', אין כל הידור להספיק לשתותם קודם חצות. ומתורצת בזה קושיית המהרי"ל הנ"ל.

ה. [והנה ראיתי בהגש"פ 'מבית לוי' בקטע "יכול מר"ח", שהגרי"ז מבריסק רצה לומר שגם כל הלילה יש דין במצות סיפור יצי"מ, שצריך להיות "על מצות ומרורים", ו"היינו שהמצה והמרור יהיו מונחים על השלחן במציאות". ובזה הוא ביאר מה שבתוספתא סוף ע"פ, במעשה דר"ג וזקנים שהיו מסובין וכו', והיו עסוקין בהל' הפסח כל הלילה וכו', כיון שעלה עמוד השחר הגביהו מלפניהם וכו', ולכאור' מהו הלשון "והגביהו מלפניהם"? ופירש הגרי"ז "דכיון דהיו עסוקין בסיפור יצי"מ, ובמצות ספור יש דין מסויים שצריך להיות על מצות ומרורים, לכן היה השלחן ערוך לפניהם, כדי שיהיה הספור על מצות ומרורים, וכיון שעלה עמוה"ש, ועבר זמן חובת הסיפור, הגביהו מלפניהם את השלחן".

והנה בשו"ע אדה"ז מפורש בסתע"ג ס"ג, שאין בזה כל ענין של "סיפור על מצות ומרורים", לאחרי שכבר קיים את מצות אכילת מצה, ובפרט לאחרי חצות הלילה (אי נקטינן כראב"ע), והמצות מונחים סתם על השולחן, דכל הענין הוא "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה", ובלשון כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חט"ז עמ' 218) "ווען דער מענטש האלט ביים טאן מעשה המצוה".

ומה שהביא מהברייתא דע"פ הנ"ל, הנה ודאי שיש לפרש כה'מנחת בכורים' ש"הגביהו מלפניהן סתימת החלון וראו אורו של יום", וכן גם פירש ב'חזון יחזקאל' על התוספתא שם.

אמנם בהגדה הנ"ל מביאים, שבן הגרי"ז, הגרמ"ד שי', הביא ראייה לדברי אביו מלשון רש"י בפסחים (לו, א) ד"ה "שעונין עליו דברים הרבה", דפירש רש"י מה הם הדברים הרבה "שגומרים עליו את ההלל, ואומרים עליו הגדה". ומזה יש לדייק שגם סיום ההלל, שזה כבר לאחר שקיים חובת מצה ומרור, ומ"מ פרש"י שעונין עליו - על המצה - קאי גם על קריאת ההלל. וכותב שם שהגרי"ז הסכים לראיה זו.

ולפום ריהטא, היא ראייה חזקה, אמנם לאחר העיון, נלע"ד שאין הפירוש ברש"י כפי שהבינו הגאונים לבית בריסק, (ובפרט שלא אישתמיט שום פוסק, להעיר שמדברי רש"י נראה שיש להקפיד שגם בשעת ההלל תהי' מצה על השולחן), דכבר כתבו הראשונים לגבי מה שאמרו שישנם י"ח ימים שבהם גומרים את ההלל, שאין הכוונה שבשאר הימים כמו ר"ח קוראים ואין גומרים, אלא שאין חובה כלל לקרוא, "וגומרים" פירושו "קוראים", ראה תוס' ברכות (יד, א ד"ה "ימים שהיחיד") ובכ"מ. והרשב"א והרא"ש (שם) הוכיחו כן מהלשון לגבי ק"ש "ותיקים היו גומרים אותה" (ברכות ט, ב), והכוונה היא קוראים.

ועפ"ז יש לומר, דזהו כוונת רש"י שעל המצה היו אומרים את ההלל בתורת חיוב גמור, וכאותם י"ח ימים שבהם גומרים את ההלל (ולא כהלל בר"ח שאין גומרים בו את ההלל, והיינו שאין חיוב לקרוא את ההלל). אמנם בנוגע לאיזה חלק בהלל נאמר על המצה, ודאי אשר רק החלק הראשון, שמדבר ביציאת מצרים, ששייך לסדר ההגדה שלפני אכילת המצה. משא"כ החלק השני, שמדבר בשאר הגאולות, והגאולה העתידה, ולפיכך קבעוהו לאחרי הסעודה (וכמבואר בלבוש סת"פ, ובהגדת כ"ק אדמו"ר הובא זה בשם האברבנאל), אינו חלק מ"הדברים הרבה" שאומרים "על המצה" (ודו"ק, כי נכון הוא בע"ה).

ו. ועפ"ז י"ל, שזהו גם מה שנתכוין הט"ז בדבריו (הסתומים לכאור') "דמצות אכילת מצה הוא בכלל הקידוש, ובשבילה בא הקידוש", שגם הקידוש שבלייל הפסח הוא חלק מ"הדברים הרבה" שעונין על ההגדה, וכמו שצריך לומר את ההגדה לצורך אכילת המצה, כך גם הקידוש

בליל פסח הוא חלק מהסיפור של יציאת מצרים, וכזה גופא מאותו חלק שצריך לאמרו על המצה<sup>2</sup>.

וזהו גם הפירוש בהשיחה דתשכ"ה, דיש כאן דין מיוחד של "קידוש בפסח", וכפי שיתבאר בגליון הבא בע"ה, וכן כל שאר הקושיות דלעיל.



## נגלה

### מכירת כותח לנכרי לפני הפסח

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בפסחים (כא, א): "כל שעה שמותר לאכול - מאכיל לבהמה לחי' ולעופות, ומוכר לנכרי".

ומקשה הגמ': "ומוכר לנכרי, פשיטא, לאפוקי מהאי תנא דתניא בית שמאי אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי, אא"כ יודע בו שיכלה קודם פסח. ובית הלל אומרים כל שעה שמותר לאכול - מותר למכור. ריב"ב אומר כותח וכל מיני כותח - אסור למכור ל' יום קודם לפסח". עכ"ל הגמ'.

ופרש"י (בד"ה "שלשים יום") וז"ל: דס"ל כב"ש, וזה אינו נאכל מהר, שאין אוכלין אותו אלא מטבילין בו, והני ל' יום - משעה שחל עליו חובת ביעור, מששואלין בהל' הפסח". עכ"ל. ועד"ז כתב המהר"ם חלוואה.

---

(2) וכבר הובא בשם הגר"ח בהגדה הנ"ל, וכן בשעורים לזכר אבא מרי ז"ל מפי הגרי"ד מבוסטון, שהקידוש שבליל הסדר הוא חלק מסיפור יציאת מצרים שבלילה, אבל שם זה בתור ביאור אחר מהתרה"ד על מה שצריך לקדש משתחשך דוקא. ולדברינו זהו בעצם כוונת הט"ז (והתרוה"ד), משום שלפי הט"ז זה נכלל בהדברים הרבה שעונין "על המצה", ודוקא לפי הביאור שבפנים יתיישבו כו"כ ענינים, וכפי שית' בע"ה.

[ומלשון רש"י "וזה אינו נאכל מהר..." משמע שרש"י משמיענו שריב"ב מגלה לנו שבכותח יש חומרא יתירה, יותר על שאר חמץ, שבכותח צריך להזהר הרבה זמן].

ובתוד"ה "ר"י אומר" פליגי ארש"י וז"ל: "אורי בשם ר"ת דר"י אתי כב"ה, ואסר בכותח משום דשם בעליו עליו, ויודעים שהוא כותח של פלוני, ויסברו שמכרו בפסח ע"י נכרי. א"נ יסברו שבפסח מכרו ישראל לנכרי". עכ"ל. (וכן כתב בתוס' רבינו פרץ).

והנפק"מ ביניהם היא לא רק בפירוש שיטת ריב"ב, כ"א גם להלכה - דאי ס"ל כב"ש לית הילכתא כריב"ב. ואי כב"ה הרי הילכתא כן. (וראה חידושי הר"ן כאן). וכמפורש בטור או"ח (סתמ"ג) דגם כותח מותר למכור לגוי סמוך לפסח, דלא כריב"ב. וכתב הב"י דהטור ס"ל כרש"י שריב"ב כב"ש ולכן לא פסק כוותי'. ובב"ח שם כתב דזהו ג"כ טעמם של הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, שהשמיטו דין זה. אבל לתוס' ההלכה היא דאסור למכור כותח ל' יום לפני הפסח, וכמפורש בפסקי התוס', וז"ל: "אסור למכור לנכרי כותח שלשים יום קודם הפסח". וכ"כ הצ"צ כאן.

אמנם בב"ח הקשה על רש"י: דאי ריב"ב כב"ש, מאי אתא לאשמועינן, הרי זה נכלל בדברי ב"ש (וכפי שהקשה בתוס' רבינו פרץ, וז"ל: "פ"ה דסביר לי' כב"ש, ולא נראה, דא"כ ריב"ב דאמר כב"ש". עכ"ל). ומוסיף הב"ח, שאם נאמר שכוונתו לחדש שתערוכות חמץ ג"כ אסור למכור לגוי לפני הפסח, קשה: א) ג"ז אינו חידוש, כי מאי שנא. ב) למה פרט כותח, לימא סתם תערוכות חמץ. ג) הול"ל אף כותח, שהרי מוסיף אב"ש.

וי"ל בכהנ"ל בהקדים, דתוכן קושיית הב"ח (ור"פ) הוא, דמלשון הברייתא "ב"ש אומרים... וב"ה אומרים... ריב"ב אומר..." משמע שריב"ב חולק על שניהם. ולכאור', בשלמא לתוס' חולק ריב"ב לא רק על ב"ש, כ"א גם על ב"ה, כי לב"ה לא גזרי' במסירת כותח שמא יסברו שנמכר לגוי בפסח, וריב"ב ס"ל שכן גזרו. אבל לרש"י, הרי פשוט שגם לב"ש אסור למכור כותח ל' יום קודם הפסח, שהרי "אינו נאכל מהר", א"כ אינו מתאים עם לשון הברייתא.

מטעם קושיא זו נ"ל, שגם לרש"י פליגי ריב"ב אב"ש: דלב"ש ה"ז איסור דאורייתא, ובמילא, לשיטתם אין בזה הגבלת ל' יום, ואסור למכור גם לפני ל' יום, באם מדובר בכמות גדולה של כותח שלא ייגמר

לפני הפסח, כי מה"ת אין גדר כזה של ל' יום לפני הפסח, וכל דין חובת ביעור ל' יום לפני הפסח, הוא רק מדרבנן. ולריב"ב אסור רק מדרבנן, לכן ס"ל שרק ל' יום לפני הפסח אסור, אבל יותר מל' יום אין אסור. ז.א. שריב"ב חולק על ב"ש לקולא, שלפני ל' יום אין איסור. ולא כפי שהוא בפשטות, שבא להחמיר, שלכותח צריכים ל' יום, כ"א להקל, שאפי' כותח גם אם זה הרבה, באופן שגם יותר מל' יום לא ייגמר, אין בו איסור למוכרו יותר מל' יום לפני הפסח.

ומתורץ עפ"ז ג"כ קושיית המפרשים, דמקשים, איך מגביל זאת רק לל' יום, הרי זה תלוי בכמות הכותח, ואם מוכר הרבה כותח הרי יקח יותר זמן. ואף שיש מפרשים שיותר מל' יום נפגם טעמו, אבל קשה לומר שזהו כוונת רש"י, כי א"כ אי"ז תלוי בזה ששואלין הל' הפסח ל' יום, כ"א בזה שלא יהי' עוד "חמץ" אז. ולכן צ"ל שלריב"ב ה"ז רק איסור מדרבנן, ולכן אין לחשוש כלום לפנ"ז, כי כל חיוב ביעור מדרבנן מתחיל ל' יום לפני הפסח.

משא"כ לתוס', י"ל שס"ל שאפ"ל שלב"ש ה"ז מה"ת, כדלקמן. ובמילא פשוט שגם לב"ש אין איסור למכור כותח לפני ל' יום, ולא חולקים בזה, א"כ אפ"ל שריב"ב כב"ש, כי בפשטות משמע שהוא פליג, ואם ס"ל כב"ש אין כאן שום פלוגתא. ולכן ס"ל שריב"ב אתי כב"ה, ופליג עלייהו בזה שאוסר משום מראית העין.

- והנה סברת התוס' שאפ"ל שב"ש אסרו למכור לנכרי מה"ת, יובן בהקדים מה שביארתי בגליון תתנג (עמ' 23 ואילך) מה שיש לפרש הא דאמר ר"א (ו, ב) (ב' דברים אינם ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאילו ברשותו" - בב' אופנים: א) שנעשה שלו ממש. ז.א. שאף שמצד זה שחמץ אסבה"נ הרי כבר אין לו שום בעלות עליו, וא"כ איך עובר ע"ז בב"י וב"י, כיון שאינו שלו, ע"ז אמרו שהתורה נתנה לו בעלות ע"ז בנוגע לב"י וב"י, ועובר. ב) לא נתנה לו התורה בעלות, כ"א חידשה התורה שאע"פ שאינו שלו, מ"מ היות והוא לא ביער החמץ שהיה שלו לפני זמן האיסור, עובר הוא בב"י וב"י, אף שלפועל אינו שלו.

והנה בפשטות מזה מסתעפת עוד חקירה בגדר "עשאן הכתוב כאילו ברשותו", דהנה י"ל בזה ב' אופנים: א) החמץ הוה שלו לפני הפסח, וברגע שבא זמן האיסור, הרי אף שמצד דין איסור הנאה הי' צ"ל שמכאן ולהבא אין זה שלו, ע"ז אמרה תורה שהבעלות שהיתה לו בזה עד עכשיו נשארת ונמשכת (לגבי ב"י וב"י, כמובן), למרות שבאמת

היתה צריכה להתבטל. (ב) אין התורה ממשכת בעלותו הקודמת, כ"א מחדשת דין חדש, בבוא זמן האיסור.

ובפשטות ה"ז תלוי בב' האופנים בפ"י "ועשאן הכתוב כאילו ברשותו", דלעיל: לאופן הא' שהוא שלו ממש, מסתבר שהפ"י הוא שהתורה אינה מנחת לבעלותו להסתלק, כ"א ממשכת אותה, וה"ה בעלים כמקודם. אבל לאופן הב', שאינו שלו ממש, הרי מה ש"עשאן הכתוב כאילו ברשותו", הוא דין חדש, כי הבעלות הקודמת כבר אינה כאן!

והנה נתבאר במק"א שרש"י ותוס' נחלקו בכ"מ בחקירה הראשונה, בפ"י "עשאן הכתוב כאילו ברשותו": דלרש"י ה"ז שלו ממש, ולתוס' אינו שלו, (ולשיטתם אזלי גם בנוגע בור ברה"ר, ע"י ספר שערי ישיבה גדולה ח"ב ע' 115 ואילך), - הנה עפהנ"ל שהחקירה השני' היא הסתעפות מהחקירה הראשונה, נמצא שלתוס' נמשכת הבעלות של לפני זמן האיסור, משא"כ לרש"י ה"ז דין חדש.

ומזה מסתעפת שיטתם בנדו"ד, דמכירה לנכרי: ובהקדם, שבאם לשיטת ב"ש זהו איסור דאו', בפשטות הפ"י בזה הוא, דחמץ השייך לישראל לפני הפסח, אסור לו להיות נמצא בעולם בפסח, גם אם כבר אינו שלו כשמגיע זמן האיסור (והא דדרשינן מ"לא ימצא לך - שלך א"א רואה, אבל אתה רואה של אחרים", ה"ז רק באם מעולם לא הי' החמץ שייך לו), ומחויב הישראל הזה לבערו לפני הפסח.

והנה אם כל איסור שהיית חמץ בפסח, הוא לפי שהבעלות שהיתה לו לפני זמן האיסור נמשכת, איך אפשר שיהי' איסור שהי"י בחמץ שנמכר לגוי לפני הפסח, הרי לא הי' כאן בעלות שתימשך, דהרי עוד לפני זמן האיסור לא הי' לו בעלות על החמץ, כי מכרו. אבל אם זהו דין חדש, אז אפשר לחדש דין זה גם באם לא הי' שלו כבר לפני זמן האיסור, כמו שחידשה התורה דין זה בכלל, שאף דאינו שלו עובר עליו.

והיות ונת' לעיל שרש"י ותוס' פליגי בזה, מובן למה לרש"י אפ"ל דב"ש אסרי למכור לפני הפסח מה"ת, ולתוס' אפ"ל שאסור מה"ת. כי לתוס' בנדון שמכרו לפני הפסח כבר אפ"ל שנעשה שלו, כי אפ"פ להמשיך בעלותו, כי כבר אינו בעלים לפני הפסח, ומוכרח שכוונתו שאסור מדרבנן. אבל לרש"י אפ"ל לב"ש שהוה אסור מה"ת.

ומזה יוצא פלוגתתם בנוגע לריב"ב: לרש"י - שלב"ש אפשר לומר שאסור מה"ת, אפ"ל שריב"ב (שבודאי פליג, כנ"ל) ס"ל שאסור מדרבנן. אבל לתוס' - שאפ"ל לב"ש שהוה מה"ת, אלא מדרבנן, יוצא שאם ריב"ב כב"ש - במאי פליגי, לכן מוכרח לומר שריב"ב כב"ה.

ובאמת י"ל שרש"י ותוס' אזלי לשיטתם בעוד ענין, בזה שלרש"י ביטול מטעם תשביתו, ולתוס' מטעם הפקר (לעיל ד, ב). ובהקדים, דהנה לב"ש שאסור לחמצו של ישראל להימצא בעולם בפסח, אף אם יצא מבעלותו לפני הפסח, יש להקשות קושיא עצומה איך נפטרים מאיסור זה ע"י ביטול, וכי פליגי על כל גדר ביטול, והרי ע"י ביטול עדיין נשאר החמץ בעולם.

והנה, כל הקושיא היא רק באם ביטול הוא מטעם הפקר, שכל ענינו הוא שיוצא מבעלותו, אבל אם הוא מטעם תשביתו, ניחא, כי ה"ז השבתה רוחנית, וכאילו אינו נמצא בעולם.

ולכן לתוס' שביטול מטעם הפקר, אפ"ל שלב"ש אסור מה"ת למכור לנכרי לפני הפסח, כי הרי ישנו דין ביטול, וכל ענין הביטול הוא שיצא מרשותו לפני הפסח, ומותר להמצא בעולם בפסח, ואיך אפ"ל שאם מכר לגוי לפני הפסח ה"ז אסור, ומוכרח לומר שזה רק איסור מדרבנן. אבל לרש"י שסובר שביטול הוא מטעם תשביתו, אין קושיא זו, ואכן אפ"ל שלב"ש אסור למכור לגוי מה"ת, ובמילא אפ"ל שריב"ב פליג וס"ל שהוה רק מדרבנן.

[ולתוס' מה שלב"ש אסור למכור מדרבנן, ה"ז כמו שבכלל מדאו' בביטול בעלמא סגי, ורבנן גזרו שאין זה מספיק וצריכים לבערו, כמו"כ גזרו שא"א למוכרו אלא צריכים לבערו, ולב"ה לא גזרו].

ויש להוסיף, שב' הטעמים הללו למה נחלקו רש"י ותוס' - האם אפ"ל שלב"ש אסור מה"ת למכור לגוי [א] האם איסור שהיית חמץ בפסח, הוא מטעם המשך הבעלות של קודם זמן האיסור, או איסור חדש. (ב) האם ביטול הוא מטעם הפקר, או מטעם תשביתו], באמת קשורים יחדיו, כי שניהם נובעים מאותה הנקודה - האם "עשאן הכתוב כאילו ברשותו", פירושו שהוא שלו ממש או לא:

הענין האם הוא המשך הבעלות או לא, כבר נת"ל איך שזה נובע מב' הפירושים ב"עשאן הכתוב כו". והענין בגדר ביטול ג"כ תלוי בזה: כי א' מהאופנים איך לבאר מחלוקת רש"י ותוס' בזה, הוא, דלתוס' היות ובפסח נעשה חמץ שלו ממש, לכן כדי ליפטר מזה צ"ל

הפקר גמור. משא"כ לרש"י שאינו שלו, אלא שאעפ"כ חידשה התורה שאסור עליו לקיימו, לזה מספיק גדר ביטול בלב מטעם השבתה, כי סו"ס אינו שלו בזמן האיסור. וראה ר"ן בתחלת המס' ד"ה ומהו. (ואין כאן המקום להאריך בזה), - הרי לפי ב' הטעמים, הנקודה היא אחת: שזה תלוי בב' הפירושים דלעיל בהא ד"עשאן הכתוב כאילו ברשותו", כנ"ל.



### בגדר "לפני עיור"

**הרב יעקב משה וואלבערג**

ר"מ בישיבה

בס' 'אמונת שמואל' (הובא בחדושי רע"א (כב, ב)) מחדש, דאין איסור לפני עיור, אלא א"כ זה שמושיט הדבר איסור הוא ג"כ מוזהר על האיסור. אבל היכא דאינו מוזהר, אין עובר משום לפני עיור, אף אם מושיטו למי שמוזהר.

ומשו"ה ישראל שהושיט אבר מן החי של בהמה טמאה לגוי, אינו עובר משום לפני עיור, דאף דהגוי מוזהר באבר מן החי של טמאה, אבל מכיון דהישראל אינו מוזהר עליו משום אבר מן החי, אינו עובר עליו משום לפני עיור.

והא דישראל מוזהר משום לפני עיור להושיט יין לנזיר, אף אם המושיט אינו נזיר, זהו משום דהוא בכלל איסור נזיר, דאם יזיר עצמו יהי' נזיר. משא"כ אם אינו בגדר האיסור כלל, אינו מוזהר עליו משום לפני עיור.

והפר"ח דוחה דברי ה'אמונת שמואל', וס"ל דאף אם אין המושיט שייכי להאיסור, כל שהמקבל שייכי להאיסור, עובר המושיט משום לפני עיור.

וכבר ביארו בזה האחרונים (ראה שיעורי הרה"ג ר' אי"ב גערליצקי ועוד), דיסוד המח' הנ"ל תלוי בהשאלה הידועה בהגדר דלפני עיור: האם הוא איסור כללי, או שהוא איסור פרטי כו', עיי"ש.

ולכאורה צ"ב, דהנה לפי האמונ"ש אין הישראל עובר משום לפני עיור בהושטת אבר מן החי לב"נ, רק אם הוא אבר מן החי שהוא ג"כ מוזהר עליו. אבל לכאורה צ"ב, דהנה פשטות ההסבר בדברי האמונ"ש הוא, דהא דאסור להושיט דבר איסור למישהו, אינו איסור מחודש,

דאסור להכשיל אדם אחר בדבר האסור משום לפני עיור (ע"ד שאסור ליתן מכשול כפשוטו לפני עיור), אלא הפי' הוא דכהמשך להאיסור שאסור לו (להמושיט) לעשות הדבר איסור, אסור לו ג"כ לגרום למישהו אחר לעשות הדבר איסור, והיינו שזהו פרט בהאיסור שלו עצמו, ולכן באם אין איסור זה חל עליו עצמו, פשוט שא"א להמשיכו גם על גרימה לאדם אחר.

והא דמי שאינו נזיר אסור להושיט כוס יין לנזיר, אף דלהמושיט אין איסור, ולכאורה מהו ההסבר בזה שהוא בתורת נזיר, הא לכאורה סו"ס אינו נזיר.

לכאורה י"ל בפשטות הביאור בזה, דכשהוא בתורת נזיר, היינו שעליו מונח עכשיו הדין, דאם הי' נזיר אזי יצטרך להתנהג גם דיני נזיר, וא"כ כבר עכשיו יש עליו החיוב דנזיר, ורק שאינו נזיר בפועל, אבל אסור לו לתת יין למי שהוא נזיר, דזה מונח בהדין, דאף הוא צריך ליזהר באם יהי' נזיר שלא לשתות יין, וכן שגם לא יושיט כוס יין עכשיו לנזיר.

אבל לכאורה כל הנ"ל שייך בשני יהודים, ששניהם יש עליהם אותו סוג איסור, ואף היכא דאינו נזיר בפועל, מ"מ הא באמת מחוייב הוא בכל דיני נזירות באם יהי' נזיר, כנ"ל.

אבל ישראל וגוי, אף אם שניהם מוזהרים על אבר מן החי, הרי אינו אותו איסור כלל וכלל, דיש חיוב לב"נ שלא לאכול אבר מן החי, ויש פסוק מיוחד שאוסר אבר מן החי לישראל, והם ב' דינים נפרדים (לכאורה).

וא"כ, אף אם שניהם מוזהרים על אבר מן החי, מ"מ מכיון שהם ב' איסורים נפרדים, אחד לישראל וא' לעכו"ם, א"כ, אי נקטינן שאין חייבין על איסור אבר מן החי אא"כ המושיט ג"כ מוזהר באיסור שחייב עליו המקבל, לכאורה אין הישראל מוזהר במהות אבר מן החי של הגוי, אלא איסור נפרד.

וא"כ, אי נקטינן כה'אמונת שמואל', אין מקום לחייב ישראל משום אבר מן החי לב"נ, וא"כ לכאורה מכיון שמפורש בהכרייתא שכן יש כאן משום לפני עיור, לכאורה מוכח כהפרי חדש, וצ"ב.



## אין ביעור חמץ אלא שריפה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בגליון האחרון - תתנט (עמ' 38 ואילך), הערתי בענין מה שמביא כ"ק רבינו ז"ע בכ"מ, ביאורו של הצפע"נ בפלוג' ר"י וחכמים בדין ביעור חמץ; דלר"י הרי הפירוש ב'תשביתו' - השבתת עצם הדבר, ושלכן מצריך שריפה דוקא. משא"כ לחכ' מספיק להשבית התואר והציור לבד, ושלכן לשיטתם מספיק גם בהשבתת שעי"י "מפרר וזורה לרוח".

ובא' מהשיחות מוסיף בזה רבינו (חט"ז בא-י"ד שבט, הערה 41), די"ל שזהו גם תוכן הפלוג' בין הראשונים אם ביטול מהני מדין הפקר או מדין השבתת בלב: שהסוברים שצריכים להפקר דוקא, הוא משום דס"ל שצריכים שעצם החפץ ייצא מרשותו. משא"כ להסוברים שהוא מדין השבתת בלב, הר"ז משום שמספיק ביטול התואר, וזה נפעל ע"י ההשבתת בלב. עיי"ש.

וכתבתי דלכאו' צ"ע, איך זה מתאים לכל השיטות: דבשלמא בדעת הרמב"ם, הר"ז מתאים - דפסק כחכמים דמפרר וזורה לרוח, וגם דביטול הוה השבתת בלב, ועד"ז בדעת התוס' מתאים - דפסק כר"י דצריכים שריפה דוקא, וגם פסק דביטול הוה מדין הפקר.

ובדעת רש"י - אף דלכאו' אינו מתאים, דמחד גיסא פסק כר"י דבעינן שריפה דוקא, ולאידך פירש דביטול הוה מדין השבתת בלב - כתבתי לבאר, דאולי לרש"י, הא' דלר"י צריכים לשריפה, אינו מצד עצם התשביתו, אלא מהילפותא מנותר (כדרכו של המנ"ח), אבל מצד עצם הדין דתשביתו אכן לא צריכים יותר מהשבתת התואר.

אמנם, נשארתי בקושיא בשיטות הר"ן ואדה"ז: דהלא שניהם פסקו כחכמים שמספיק "מפרר וזורה לרוח", ולאידך מפרשים שביטול מהני מדין הפקר, ולכאו' איך זה מתאים ע"פ דברי רבינו דלעיל?

ב. והנראה בזה, דהנה בשיחה אחרת המדברת בענין זה (חט"ז וארא - ה), מבאר רבינו שיש עוד פלוגתא שהיא בדוגמת הפלוג' - דר"י וחכמים - באם צריכים להשבית עצם החמץ, או רק תוארו. והיא הפלוג' (ירוש' פסחים רפ"ב) באם האיסוה"נ דחמץ כולל גם הנאה כזו שהאדם אינו מקבל ממנה כלום, כמו להאכיל חמץ לכלבי הפקר, או שלא: דאם האיסוה"נ הוא בעצם החמץ, אז גם הנאה כזו שאין להאדם

שייכות אלי, אסורה היא. משא"כ באם האיסה"נ הוא רק על התואר, אז הר"ז אוסר רק הנאה כזו ששייכת לאכילתו, "מביא לידי שום אכילה" וכו'. עיי"ש.

ובהערה (שם, 18) מוסיף רבינו: "אבל מובן שיש לחלק בין פלוג' זו להפלוג' בביעור חמץ - כי כללות איסה"נ אינו בעצם מציאות הדבר כמו ב"י וב"י וביעור, וכן"ל בפנים". ומוסיף, שאכן רואים להלכה שמחד גיסא פסקינן אנן דיכולים גם לפרר ולזרות חמץ, ולאידך פסקינן שאסור גם להאכילו לכלבי הפקר. עיי"ש.

ועכ"פ למדים מזה, שבאמת יש לחלק ולומר דיש ג' מדריגות: (1) עצם החמץ. (2) תוארו, ובוזה גופא העצם של התואר (ושלכן יהא אסור להאכילו לכלבים, אע"פ שמספיק ביטול התואר ע"י מפרר כו'). (3) התואר שבתואר.

ואוי"ל, שעד"ז הוא ביאור הפלוג' בביאור 'ביטול חמץ', לדעת הראשונים שפוסקים שאפשר לפרר החמץ וכו' (כחכמים); והיינו, דאע"פ שס"ל שמספיק ביטול התואר לגמרי, אמנם ביטול באופן דהשבתה בלב - י"ל - שהיא רק השבתה של הדוגא הפחותה בתואר, ושלכן ס"ל - לאדה"ו ולהר"ן - דהשבתת התואר כעין זו אינה מספקת.

ועפ"ז נראה לסכם השיטות כך: שיטת התוס', שצריכים להשבית עצם החמץ (דפסקו כר"י), ומובן א"כ שביטול צ"ל מדין הפקר, ושאסור להאכיל לכלבי הפקר. שיטת הר"ן ואדה"ז, שצריכים להשבית "העצם" של ה'תואר', ושלכן מספיק מפרר וזורה לרוח, ולאידך הוה ביטול מדין הפקר, ואסור להאכיל לכלבי הפקר. שיטת הרמב"ם, שצריכים להשבית רק התואר החיצוני, ושלכן (בודאי) יכול לפרר ולזרות לרוח, וביטול מהני מדין השבתה בלב (ולכאו' עפ"ז תהא שיטתו ג"כ דמותר להאכיל לכלבי הפקר, ולא מצאתי באם הרמב"ם כתב שיטתו בזה).

ולדברינו, הרי שיטת רש"י היא ג"כ כהרמב"ם - שמספיק הביטול של התואר החיצוני - ושלכן הוה ביטול מטעם השבתה בלב. ויומתק מאוד גם מה שמפשטות דבריו לעיל (ה, רע"ב. ומצויין בהשיחה הנ"ל הערה 15) נראה דשיטתו היא דמותר להאכיל חמץ לכלבי הפקר [ובכל זאת פסק כר"י - דצריכים שריפה דוקא - הרי כנ"ל זה הוה דין צדדי, ולא מחמת גוף הדין דתשביתו, כמשנ"ת].

## גדר השבתת החמץ קודם זמן איסורו – לר"י

ג. והנה, לכאור' יש לשאול שאלה גדולה על ביאורו של רבינו - שלדעת ר"י הרי הפירוש בתשביתו הוא השבתת העצם, שהוא ע"י שריפה דוקא - הרי הגמ' אומרת במפורש (יב, ב) שלר"י הא דצריכים שריפה דוקא, הוא רק במקרה מסוים - "שלא בשעת ביעורו", משא"כ "בשעת ביעורו - השבתתו בכל דבר", והרי לר"י דפירוש תשביתו הוא שריפה, איך אפ"ל מציאות לקיים התשביתו ע"י השבתה באו"א?

[והנה לשיטת רש"י, הרי הזמן שיכולים להשבית החמץ "בכל דבר" (לר"י), הוא מאחר חצות היום דער"פ. ובפשטות מפרשים ששיטת רש"י היא, שישנה להמצוה דתשביתו במשך כל הפסח (ראה דברי רש"י לקמן צה, א ד"ה "ולא יראה". ובנוב"י או"ח סי' סא-סב. ובשאג"א סי' פ'. ושקו"ט בזה באריכות ברשימת שיעורים מהדורא א' סי' טו). ונמצא, דלר"י מקיימים 'תשביתו' במשך ימי הפסח ע"י השבתה "בכל דבר"!?. אלא דכבר נתבאר לעיל, די"ל דביאורו של רבינו בדעת ר"י אינו ע"פ שיטת רש"י בדעת ר"י. ואולי מכאן עוד הוכחה לכך].

והנה לשיטת התוס', הרי הזמן שיכולים להשבית החמץ בכל דבר (לר"י), הוא קודם זמן איסורו. ועפ"ז, הרי לכאור' יש לתרץ השאלה בפשטות: דפשטות דברי התוס' (לעיל ד, ב ד"ה "מדאורייתא") מוכיחים, דס"ל, דהמצוה דתשביתו יכולה להתקיים רק אחר זמן איסורו. וא"כ נמצא דהכל א"ש - דלר"י הרי הפירוש דתשביתו הוא שריפה דוקא, והחיוב דתשביתו הוא רק אחר זמן איסורו, ולכן רק אז מוכרחים לשורפו דוקא. משא"כ קודם לכן, היות שביין כך לא מקיימים 'תשביתו' אז - "השבתתו בכל דבר".

ד. אמנם, באמת אי"ז פשוט כ"כ לומר דלשיטת התוס' לא מקיימים המצוה דתשביתו ע"י השבתה קודם זמן איסור חמץ, ומכמה טעמים: (א) תמיהת המנ"ח (מצוה ט' הנ"ל) דלפ"ז נמצא דחז"ל עקרו המ"ע של תשביתו מכל וכל, ע"י תקנתם שצריכים להשבית החמץ קודם זמן חלות המצוה דתשביתו; (ב) התוס' (בדף יב הנ"ל) הקשו כמה קושיות על שיטת רש"י, (דשיטת ר"י היא דצריכים שריפה דוקא קודם זמן איסורו), ומדוע לא הקשו הקושיא העיקרית - דכל המצוה דתשביתו היא רק אחר זמן איסורו, אז איך אפ"ל חיוב שריפה קודם זמנו (ע"ד שהקשו לעיל בדף ד' על שיטת רש"י בענין ביטול חמץ)?!

ושלכן יותר נראה לומר (כמו שראיתי מבארים בכ"מ, וגם ברשימת שיעורים' סי' הנ"ל ביאר כן בארוכה ובטוב טעם כדרכו -) דגם לשי' התוס' כן מקיימים המצוה דתשבתו ע"י השבתה קודם זמן האיסור, ורק דס"ל שהחייב להשבית לא חל עד חצות (ושלכן א"א שהתורה תחייב אז על ביטול, שאינו שייך אז). אבל אה"נ כאשר השבית קודם, הרי כשבא חצות והחמץ כבר הושבת, אז קויימה המצוה דתשבתו (למפרע).

ואכן כן היא גם שיטת אדה"ז בביאור מצות תשבתו, ראה מש"כ (בסי' תמו ס"ב בא"ד): "שכל זמן שלא הגיעה שעה ששית, עדיין לא נגמרה מצות הבדיקה, שהרי אינו בודק אלא כדי לבערו מן העולם, וכל זמן שלא הגיעה שעה ששית אי"צ לבערו, ונמצא שלא עשה כלל מצוה בבדיקתו ובבעורו, עד שהגיע שעה ששית ואין חמץ נמצא ברשותו, אזי למפרע עשה מצוה בבדיקתו ובביעורו". והדברים ברורים, דס"ל שהמצוה חלה בשעה ששית, ומ"מ אז נתקיים גם למפרע המצוה שבהשבתה קודם זמן זה. ונראה שכן הוא שיטת התוס' כנ"ל.

ועכ"פ לפ"ז הדרא קושיין לדוכתא - באם לר"י הוה הפירוש דתשבתו שריפה דוקא, אז איך אפ"ל שיקיים מצות תשבתו - קודם זמן איסורו - ע"י השבתה פחותה מזה (והרי התוס' פוסקים - כנ"ל - כר"י, ולהעיר שגם אדה"ז הביא בשלחנו (תמה, ז) להלכה השיטה לפסוק כר"י, אף שאינו פוסק כן לפועל)?

ה. ואוי"ל נקודת הביאור בזה: דהא דמהני לר"י השבתה 'בכל דבר' קודם זמן איסורו, אינו מחמת שהשבית החמץ מהעולם, אלא מחמת שהשבית החמץ מרשותו. והא דסב"ל לר"י שבעינן שריפה דוקא, הוא רק כשצריכים להשבית החמץ מהעולם, משא"כ במקרה (ובזמן) שיכולים להשביתו מרשותו, אז הר"ז מספיק גם לר"י.

ביאור הדברים: ידועה השאלה באחרונים, באם המצוה דתשבתו היא להשבית החמץ מרשותו או להשביתו מהעולם, ומביאים כמה ראיות לאופן הראשון, ומהם: (1) שיטת ב"ה (כא, א) שמותר למכור חמץ לנכרי קודם פסח אע"פ שיהא קיים בעולם בפסח, ובמאירי שם: "שלא נצטוונו אלא להשביתו, שלא יהא שלנו". (2) שיטת התוס' (כא, ב ד"ה "עבר זמנו") שלר"י הגלילי דחמץ מותר בהנאה, אפשר לקיים תשבתו (גם) ע"י ש"ימכרנו לנכרי". (3) שיטת הרא"ש (פ' כ"ש סי' ד' בא"ד): דלר"ש דחמץ אינו אסור (בהנאה) עד תחילת החג, אז אפשר

להשביתו בער"פ (גם) ע"י מכירה לנכרי, "ואין צריך להשביתו מן העולם אלא מביתו".

וכן מוכח דעת אדה"ז בשלחנו, שכתב (תמה, א) דקודם זמן איסורו "אינו צריך לבערו מן העולם לגמרי, אלא די לו במה שמבערו מרשותו וכו'". ובהמשך (ס"ג שם) מבאר דאחר זמן איסורו צריך לבערו מן העולם מחמת שאינו יכול כבר לבערו מרשותו (דהא אינו שלו וכו'). ומוכח, דבאם כן ה' יכול לבערו אז מרשותו, אז גם בתוה"פ היו יכולים לקיים בזה מצות תשביתו (וכן מוכח בדבריו בכ"מ).

ויש להוסיף, דכ"ז הוא גם אליבא דר"י; דאע"פ דס"ל ש'תשביתו' פירושו השבתת עצם החמץ, הרי כשהוציא החמץ מרשותו הרי הוציא - השבית - עצם החמץ מרשותו (וכנ"ל מההערה בלקו"ש, שע"י שמפקירים החמץ יוצא עצם החמץ מרשות הבעלים), ונמצא דכל שיטת ר"י דבעינן שריפה דוקא, הוא רק במקרה שצריכים להשבית החמץ מהעולם (משום שכבר א"א להשביתו מרשותו) - דאז הרי איכא ב' אופנים איך להשביתו מהעולם, ולזה אומר לנו ר"י שצריכים להשביתו מהעולם באופן שיושבת העצם, ולא רק התואר (משא"כ בהשבתה מרשותו, הרי בודאי נשבת גם העצם, וליכא חילוק בזה בין ר"י וחכמים).

וימתק ביותר לפ"ז ל' אדה"ז (שם, ס"ז) כשמביא השיטות לפסוק כר"י: "שהחמץ שצריך לבערו מן העולם לגמרי, אין ביעורו אלא בשריפה וכו'" - והן הן הדברים: שכל הדין דאין ביעור חמץ אלא שריפה, נאמר על זמן כזה שצריכים לבערו מן העולם, דקודם זמן זה הרי אפשר להשבית העצם כנ"ל, ע"י ההוצאה מרשותו.

(ולדברינו נסתר הרבה מדברי הגר"מ גרינברג שי' (בספרו 'שיעורי מסכתות', סי' יז, שעל מס' פסחים) שרצה להוכיח שדעת אדה"ז בשלחנו אינו כביאורו של רבינו בפלוג' ר"י וחכמים, משום דלפי רבינו נמצא דגם לשי' חכמים איכא חיוב השבתה של גוף החמץ - עכ"פ ה'תואר שבו'. משא"כ מאדה"ז יוצא שמספיק עצם הוצאת החמץ מרשותו, בלי השבתה כל עיקר, עיי"ש. אמנם לדברינו הרי - אדרבא - הוצאת החמץ מרשותו מועילה גם לדעת ר"י, ונחשבת להשבתת העצם כנ"ל. ודו"ק).

ועפכ"ז י"ל - אף שלכאור' הוא מחודש קצת - דהא דקודם זמן איסורו מהני גם לר"י השבתה 'בכל דבר' (אף דכן מקיים בזה תשביתו

כנ"ל, והרי תשבתו פירושו השבתת העצם? - הר"ז משום דכשמפררו וכיו"ב, הרי בודאי יוצא מרשותו ג"כ, ומקיים בזה תשבתו - של העצם - מרשותו (והא דלא מהני מפררו וכו' אחר זמן איסורו, הוא משום דאז כבר לא יכול להוציאו מרשותו כנ"ל, ולאידך מדין השבתת החמץ מהעולם - לא השבית העצם).



## שיטות הראשונים בביאור דעת ר' אבהו באיסורי הנאה

### הנ"ל

בגמ' פסחים (כא, ב) מובא שיטת ר' אבהו, "כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו - אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע וכו'". ובהמשך הגמ' מבואר מקורו, אליבא דר"מ - מנבילה, ואליבא דר"י - מטריפה. עיי"ש.

וע"פ מה שראיתי מבארים בזה, נמצא, דיש (לכה"פ) ג' אופנים לבאר תוכן דבר זה - שכהתורה אומרת "לא יאכל" וכיו"ב, יש בזה גם איסור הנאה: א) שאיסור האכילה עצמו הוה משום איסוה"נ. והיינו, שכשהתורה ציותה לא לאכול, הרי תוכן הציווי הוא שלא ליהנות מהמאכל ע"י אכילה. ב) שכשהתורה אומרת 'לא יאכל' (וכיו"ב), הר"ז כאילו אמרה 'וגם לא תהנה'. והיינו, שבעצם יש ב' איסורים - אכילה והנאה - והתורה נקטה רק א' מהם, ועלינו לדעת שכל מקום שנאסר הא' (אכילה) נאסר גם השני (הנאה). ג) שאכן 'לא יאכל' (וכיו"ב) פירושו רק איסור אכילה, אלא שיש לנו ילפותא ממק"א (נבילה או טריפה כנ"ל), להוסיף גם איסוה"נ בכל מקום שהתורה אסרה אכילה.

ואוי"ל דפליגי בזה הרמב"ם התוס' והר"ן, ויתבאר לפ"ז כמה חילוקים ביניהם, כדלקמן:

ב. שיטת הרמב"ם היא כאופן הראשון, כמבואר בדבריו בסה"מ (מל"ת קפז) בענין מדוע לא מנה איסוה"נ ואיסור אכילה בבשר בחלב כב' מצוות נפרדות, עיי"ש. ועיי"כ במל"מ על הרמב"ם ביסוה"ת (ה), ח), שמבאר כן שיטת הרמב"ם.

ולפ"ז מתבאר מדוע לשיטתו אין לוקין על הנאה מאיסוה"נ (מאכ"א ח, טז), וביאר בזה המל"מ (הנ"ל), שלהרמב"ם הרי ליהנות מדבר איסור הוה כמו ח"ש, דהוה אסור, אבל אין לוקין עליו. ולכאו' הרי הדבר מתבאר ע"פ הנ"ל: דהיות שלרמב"ם הרי איסוה"נ ואיסור

אכילה הם בעצם אותו איסור ("שהאכילה מין ממיני ההנאה" - ל' הרמב"ם בסה"מ שם), ומ"מ הרי כשהתורה אסרה הנאה, אסרו בהנאת אכילה דוקא, לכן ס"ל ששלימות איסור"נ הוא ע"י אכילה דוקא, משא"כ הנאה אחרת נחשבת כח"ש, ואין לוקין עליו.

ובזה מבארים ג"כ (ראה בחי' הגרעק"א בסוגיין כב, א, בשם בנו) מדוע פסק הרמב"ם דגה"נ מותר בהנאה [אע"פ שפסק דאין בגידין בנ"ט, ובסוגיין יוצא דאם אין בגידין בנ"ט אז הוה אסור בהנאה] - דכיון דאין בגידין בנ"ט, נמצא דאין הנאה באכילתו, ושוב א"א לפרש - באיסור זה - דכוונת התורה בהאיסור אכילה היתה לאסור הנאה מהאכילה. ולכן באיסור זה כבר אין מקור לאסור גם הנאה.

ג. שיטת התוס' - י"ל - הוא כאופן השני: דהקשו על עיקר דברי ר' אבהו (בד"ה "כל מקום וכו'"): "וא"ת, יהא נהנה מחמץ בפסח בכרת, דהא כתיב כי כל אוכל חמץ ונכרתה [והרי לר"א, כל מקום שנא' לא יאכל וכו' משמע גם איסור"נ]?"

והנה מקושיא זו של התוס' אפשר לדייק ב' דברים: א) דלא ס"ל כהרמב"ם הנ"ל, דהאיסור הנאה הוה כמו ח"ש שא"א להתחייב עליו. ב) דהאיסור"נ לא הוה - כאופן הג' הנ"ל - רק ילפותא ממק"א לאסור הנאה בכ"מ שהתורה אסרה אכילה, דבאם כן, אז מהו הקס"ד שמחמת הלשון "כי כל אוכל גו'", יתרבה גם חיוב כרת לאסור"נ?!

אלא ע"כ, דס"ל כאופן השני - שכל מקום שנאמר לא יאכל וכיו"ב, הוה זה כאילו נכתב ב' איסורים - אכילה והנאה, ושלכן: א) הוה איסור"נ איסור שלם בפנ"ע כמו איסור אכילה ואפשר להתחייב עליו (במלקות, וקס"ד גם בכרת). ב. קס"ד שנאמר לשון של אכילה גבי איסור כרת, יש להוסיף גם איסור"נ שם, כמו כל מקום שנא' לשון אכילה.

ומתבאר לפ"ז נמי מדוע פסקו התוס' (חולין צט, ב ד"ה "והלכתא") - דלא כהרמב"ם הנ"ל - דגה"נ אסור בהנאה, לדידן דפסקינן דאין בגידין בנו"ט: דלפי שיטתם בביאור דברי ר"א, כן אפשר לאסור הגידין בהנאה, אע"פ שאין הנאה באכילתן, הואיל ואין האיסור"נ מחמת ההנאה שבהאכילה, אלא איסור בפ"ע (ויתירה מזו כתבו התוס' (כב, א ד"ה "ור"ש"), דבגידין אפ"ל דאפי' חזקי' מודה לר"א שאסורין בהנאה. ואכ"מ).

ד. שיטת הר"ן היא כאופן השלישי: ולכן כתב שקושיית התוס' דלעיל (דלכאו' יתחייב בכרת הנהנה מחוץ בפסח), ליתא, משום ד"ר"א דינא הוא דיליף מנבלה, ולא משמעותא דלישנא . . ודאי לא תאכל אכילה משמע, ולא הנאה, ומיהו מדשרי רחמנא הנאה בנבלה . . לגלויי אשאר איסורי לאוין דכותיה, דמתסרי נמי בהנאה".

ומתבאר ג"כ מדוע נקט (כהתוס') דלעיל ודלא כהרמב"ם), דמסוגיין נמצא הפסק גדידין אסורין בהנאה לדידן דפסקינן דאינו בנו"ט (אלא דמצד אחר כתב מקור להתירן בהנאה, ואכ"מ). ודו"ק.

(ובאמת כבר דשו בדברים אלו רבים, ולא באתי אלא לברר ולסכם השיטות בדא"פ).



## בדין ברכת שהחיינו על מצות

**הרב משה בנימין פערלשטיין**  
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

במס' פסחים (ז, א): "אמר ר' יהודה אמר רב: הבודק צריך שיברך, מאי מברך וכו'". עיי"ש.

ובריטב"א על אתר ד"ה "מאי מברך" מקשה: "ומאי דלא מברך זמן"? ומביא ג' תירוצים על זה: א. משום דלא קבעו ל' זמן, משום דיש זמנים שונים להמצוה, כמו להמפרש והיוצא בשיירא, וכן מי שלא בדק בי"ד בודק בתוך המועד וכו'. וכתב שם: "הרי"ט ז"ל כתב דאין טעם זה מחוור". ותירץ בשם הרא"ה ז"ל, דכיון דחמץ אסור לו, ואינו ענין של הנאה, לא תיקנו זמן, מאחר שלא מצינו זמן אלא על הנאה. ואח"כ הביא תירוץ הרא"ש, דכיון דמצות בדיקת חמץ אינה אלא לצורך הרגל, לבער החמץ מתוכה לצורך המועד, סמכינן לה אזמן דרגל, מידי דהוי אעשה סוכה ולולב לעצמן וכו'.

הרי לפנינו שלשה טעמים שונים למה אין מברכין זמן על מצות בדיקת חמץ: לתירוץ הא', מפני שברכת שהחיינו היא רק על מצוה שיש לה זמן קבוע, ובדיקת חמץ אינה מיוחדת לזמן כמ"ש. וכתב ע"ז שאין טעם זה מחוור - ואולי מפני שבאמת היה למצוה זמן, רק דבמקרים כאלה יש להקדים המצוה ולאחרה, וכמו שמברכין זמן על קריאת המגילה לפני' ולאחרי', "דזמנים הרבה תקנו להם", שכל ימי הקריאה נקראים זמני המצוה. והמחלוקת בין הרי"ט והתירוץ ראשון

היא, אם זה שיש עיקר זמן למצוה, מספיק לברכת שהחיינו, או מאחר שהמצוה שייכת בזמנים שונים שאינם זמנה, אין לברך ברכת הזמן. ועיין בלקו"ש חלק ל"ז שיחת ימים האחרונים של פסח הערה 17 מ"ש מהצפ"נ.

תירוץ הב' הוא, משום דברכת שהחיינו היא על הנאה הבאה לו לאדם, ובדיקת חמץ אין בה הנאה, ואדרבה, היא הסרת החמץ מתוך ביתו, וא"כ לא שייך בה ברכת הזמן.

ותירוץ הג' הוא, דבאמת הי' צריך לברך זמן על בדיקת חמץ, רק דמאחר שהוא לצורך הרגל, סמכינן לה אזמן דרגל, ויוצא ברכת הזמן בברכת זמן דרגל.

ולפ"ז נמצא, דלדיעה הא' והב' לא שייכת מצות בדיקת חמץ לברכת שהחיינו מטעמים שונים. ולשיטת הרא"ש שהיא דעה הג', באמת יש מקום לומר שהחיינו, רק דסמכי' ארגל ויוצא בהכי. ובזה א"ש המנהג שהביא בריטב"א, שיש מברכין זמן על בדיקת חמץ. ובאמת לפי שיטה הג', אם מישהו בירך זמן על בדיקת חמץ, לכאורה לא יהי' זה ברכה לבטלה, מאחר שבעצם חייב לברך, רק דיוצא עם ברכת זמן דרגל.

והנה מצינו ענין דומה לזה אצל ספה"ע, דהבעה"מ בסוף פסחים (כח, א בדפי הרי"ף) מקשה, מה טעם אין אנו אומרים זמן בספה"ע. ומצינו ד' תירוצים לקושיא זו, ב' בהבעה"מ וב' בהלבוש. כדלהלן:

וז"ל הבעה"מ: "וכללו של דבר, אין לנו להחמיר בספה"ע, שאינו אלא לזכר בעלמא, והכיין אסיקנא בדוכתא דמנחות, דאמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא. ואע"פ שאנו מוניין ימים ושבועות, מנהג הוא בידינו, אבל להטעינו זמן, אין לנו. ועוד, שלא מצינו ברכת הזמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה [ומביא דוגמאות ע"ז מלולב, תק"ש, מגילה ופדיון הבן]. . ולספה"ע אין לו זכר לשום הנאה, אלא לעגמת נפשנו לחרבן בית מאויינו". ע"כ.

הרי לפנינו ב' תירוצים. מהבעה"מ: תירוץ הא', דמאחר דספה"ע היא רק משום זכר בעלמא אין לחייבה בברכת הזמן. ותירוץ הב' הוא, משום דבספה"ע אין שום הנאה.

ויש לבאר קצת בתירוץ הב', דכתב דספה"ע אין לו זכר לשום הנאה, והוסיף אלא לעגמת נפשנו וכו', ל"ל להוסיף זה? הרי עיקר הסברא היא דאין בזה שום הנאה? והביאור בזה, דענין זה דבעינן מידי דיש בו הנאה, אין הפירוש דעכשיו יש בו הנאה, כ"א שהוא שייך למאורע

שהי' בו הנאה, וכדכתב הבעה"מ ע"ז דמברכין זמן על מקרא מגילה, "דחס רחמנא עלן ופרקינן", היינו אז בימי מרדכי ואסתר, וא"כ המצוה נתקנה על ענין שיש בו הנאה. ולפ"ז הי' אפ"ל, דמאחר דספה"ע הוא זכר למקדש, ושם הרי ענין הספירה הי' שייך להנאה, שהרי ספרו למצות שתי הלחם המתיר חדש שבמקדש וכו', משו"ה הוסיף הבעה"מ שענין זכר זה הוא עגמת נפש, וא"כ אין לומר דנתקנה על ענין הנאה.

ולפ"ז יש לומר, דדברי הבעה"מ אלו אינם חולקים על תשובת הרשב"א לענין שהחינו בכרית מילה, דכתשובת הרשב"א ח"א סי' רמה על השאלה אם מברכים זמן על ברית מילה, מסיק שם, דאין מברכין, וכתב "ומיהו אין הטעם מחמת דאית לי' צערא לינוקא כמו שכתבת, שלא נאמר טעם זה אלא בברכת שהשמחה במעונו, דבמקום דאיכא צערא לינוקא, גם האב מצטער, ולא שייך לברוכי שהשמחה במעונו, אבל ברכת שהחינו אינה תלוי' בשמחה, אלא תלוי' בדבר שמגיע לו תועלת, ואע"פ שמתערב עמה צער וכו'". ע"כ. ונמצא שהרשב"א כתב בפירושו, דאין צער מבטל ההנאה, ושייך לומר שהחינו. ולפמ"ש יש להתאים דברי הרשב"א עם דברי הבעה"מ כנ"ל, דכוונת הבעה"מ לומר דאין כאן שום הנאה, דכל ענין זכר למקדש הוא ענין עגמת נפש על החורבן. ודוק.

ובלבוש סי' תפט מצינו ב' תירוצים אחרים, דכתב שם וז"ל: "ואין מברכין זמן על הספירה, משום שהספירה הוא משום צורך יו"ט, וסמכין אומן דרגל וכו'. ועוד יש טעם אחר, משום שטעם הספירה הוא שציונו הש"י לספור שבועות עד . . מתן תורה וכו'. וא"כ הספירה הוא בעבור תוחלת הממושכה שאנו מראים שיאריך לנו הזמן עד יום מתן תורה וכו'. וא"כ איך נברך זמן על הספירה, ועדיין לא הגיע היום שקיינוהו, שהוא עיקר השמחה שהוא מתן תורה, שהרי אין מברכין זמן אלא על דבר ששמחין בו, ובספירה אין בה שמחה, לכך אין מברכין זמן". ע"כ.

וכשנעיין בד' התירוצים שיש לנו בטעם למה אין מברכין זמן על הספירה, ביחד עם הג' טעמים למה אין מברכים זמן על בדיקת חמץ, נראה שיש השוואה ביניהם: (א) דתירוץ הב' בבדיקת חמץ, דאין מברכים זמן משום דאין הנאה בבדיקת חמץ, "שלא מצינו זמן אלא על דבר של הנאה", הוא כמו תירוץ הב' בהבעה"מ דכתב "שלא מצינו ברכת הזמן, אלא בדבר שיש בו הנאה, וספה"ע אין בו זכר לשום

הנאה" יעויי"ש, וכן מתאים עם תירוץ הב' של הלבוש, "שהרי אין מברכין זמן אלא על דבר ששמחין בו".

ותירוץ הג' בבדיקת חמץ, "דמצות בדיקת חמץ אינה אלא לצורך הרגל. . סמכינן לה אומן דרגל", הוא כמו תירוץ הא' דהלבוש, "משום שהספירה הוא משום צורך יו"ט, וסמכינן אומן דרגל".

והנה בביאור ב' אופנים הנ"ל י"ל, דלאופן הא' ברכת שהחיינו על המצות היא כמו ברכת שהחיינו על בגד חדש וכדומה, ובמילא בעינן מידי דיש בו הנאה, כמו בקונה בגד חדש. ולאופן הב' הנ"ל י"ל, דברכת שהחיינו על מצוות היא גדר אחר מקונה בגד חדש, והיא נתקנה על ענין המצוה, ובמילא אינה צריכה הנאה, כ"א מצוה חדשה הבאה מזמן לזמן.

ויש להוסיף, דהא גופא דאמרינן "סמכינן אומן דרגל, מוכרח דאין זה אותו שהחיינו של "קונה בגד חדש", דאילו הי' ענין ברכת הזמן דמצות כמו קונה בגד חדש, מאי שייך "סמכינן", הרי הברכה היא על ההנאה הבאה לו מזמן לזמן, וא"כ הרי יש הנאה בזה גופא, ואיך סמכינן הנאה אחת על שני, ומאי מהני שזהו צורך הרגל. אבל אם הברכה היא על קיום המצוה, שייך לומר, דמאחר דמצוה זו היא רק הכנה למצוה אחרת, א"כ ברכת הזמן של מצוה השני' כוללת גם הראשונה.

ועיין בלקו"ש חלק י"ט שיחת ברכה - שמח"ת (עמ' 372) בהערה 12, שמביא האי שאלה, האם ברכת שהחיינו על המצוה ויו"ט היא כמו קונה בגד חדש, או שהיא ענין אחר. וע"ש מה שהביא משו"ע אדמה"ז סי' תרמא ומהלבוש וכו', דמשמע שברכת שהחיינו היא על שמחה והנאה. עיי"ש\*.

והנה באופן שני יש לחקור אם הפירוש הוא דעצם ענין שהחיינו על מצות היא משום דעושה מצוה חדשה הבאה מזמן לזמן ומש"ה מברך שהחיינו, ונמצא דגדר הברכה היא כמו כלים חדשים והיינו על חידוש המצוה רק דאינו מטעם הנאה או שמחה רק מטעם מצוה חדשה, או דהיא ברכה על המצוה דכשעושה מצוה הבאה מזמן לזמן תקנו ברכה נוספת על עצם המצוה מלבד ברכת המצות והא דלא תקנו זה על כל קיום המצוה משום שלשון שהחיינו היא על דבר חדש.

(\* ראה בענין זה בלקו"ש חל"ז, ימים אחרונים דחה"פ. המערכת.

והנה מדברי הבהע"מ בתירוץ הראשון שלו, משמע שברכת הזמן היא כמו ברכת המצוות, שהיא ברכה על המצוה. וזהו מ"ש הבעה"מ: "וכללו של דבר, אין לנו להחמיר בספה"ע, דאינו אלא לזכר בעלמא . . אבל להטעינו זמן אין לנו". ומלשון הזה דאין לנו להחמיר "ולהטעינו זמן", משמע שברכת הזמן היא ברכה על המצוה ממש, והיינו דמי שעושה מצוה חדשה הבאה מזמן לזמן, תקנו ברכה מיוחדת על המצוה, שהיא כמו ברכת המצוות.

והנה אפשר להמתיק הענין ולומר דב' אופנים הנ"ל הם תלויים בב' אופנים בגדר ברכת שהחיינו, דיש לחקור אם ברכת שהחיינו היא כלשונה, ברכה על הזמן שהגיענו, לפי שיש בו או הנאה או הנאת מצוה או עצם המצוה או יו"ט וכדומה. או שרק הלשון היא על הזמן, אבל הכוונה היא על המאורע שבאותו הזמן. ועיין במג"א סי' תקנא בנוגע ברכת שהחיינו בימי בין המצרים, ושם יש לדון בענין זה. ואכ"מ. ובעז"ה אכתוב על זה.

ואפ"ל דאם נימא דברכת שהחיינו היא ברכה על הזמן י"ל דגדר שהחיינו על מצות היא מצד חידוש המצוה. ואם נימא דגדר שהחיינו היא על המאורע רק הלשון היא על השמן י"ל דגדר שהחיינו על מצות היא מצד המצוה והחידוש היא רק מתנאי המטבע של הברכה. ואף שאינה מוכרח לומר כן, אבל יותר מובן באופן זה. ודו"ק.

ואפשר להוסיף דטעם הא' בהריטב"א - דמשום שאין בה זמן קבוע אתי שפיר אם נימא דברכת הזמן היא על הזמן שהגיענו.



## שיטת רבי שמעון באיסורי הנאה

### הת' דובער מטוסוב

תלמיד בישיבה

בפסחים כא, ב: "אמר חזקי": מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, שנאמר לא יאכל . . ופליגא דרבי אבהו, דאמר ר"א: כל מקום שנאמר לא יאכל, לא תאכל, לא תאכלו - אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה, עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה, דתניא לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי וגו'". (משא"כ לחזקי' מותר בהנאה עד שיפרט לך הכתוב שאסור). ושואל בגמ' (כב, א) לר' אבהו, דהרי גיד הנשה דרחמנא אמר על כן לא יאכלו בנ"י את גיד הנשה, ומ"מ מצינו דגיד הנשה מותר בהנאה. ומתרץ

בגמ': דכיון שנבלה מותר בהנאה, וגיה"נ הוי חלק מהנבלה, לכן גם הוא מותר בהנאה. ומק' בגמ': דלפי מ"ד אין בגידין בנותן טעם, היינו שאינם כמו הבשר ואינם חלק מהבשר, ועל כן אינם חלק מהנבלה, א"כ למה לפי ר' אבהו הגיד מותר בהנאה. ומתקן: מאן שמעת לי' דאמר אין בגידין בנותן טעם - רבי שמעון, רבי שמעון הכי נמי דאסר גיד הנשה בהנאה.

והנה בסוגיא זו יש כמה תמיהות שנדחקו בהם המפרשים:

(א) במפרשי הרמב"ם בהל' מאכא"ס פ"ח הי"ד הקשו, שהרמב"ם פסק כר' אבהו דכ"מ שנא' לא תאכל כו' - איסור הנאה במשמע, ומ"מ פסק דגיה"נ מותר בהנאה, אף דהרמב"ם פסק כר' שמעון דאין בגידין בנותן טעם. והרי זה בסתירה לגמ' כאן, דלר' אבהו למ"ד אין בגידין בנותן טעם גיה"נ אסור בהנאה.

וב' מגיד משנה' מביא בשם הרמב"ן, לבאר דסוגיא דידן שאמרו דלשיטת ר"ש דאין בגידין נותן טעם, אין לדמות גיה"נ לנבלה, ואסור בהנאה זה, לרווחא דמילתא איתמר. אבל באמת אפי' את"ל אין בגידין נותן טעם, מ"מ גם גיה"נ (הוא חלק מנבלה) דהותר בהנאה, דלאו הא בהא תליא, וזהו דעת רבינו הרמב"ם. ע"כ.

וכמו"כ מבאר המאירי, דסוגיא זו לרווחא דמילתא איתמר, ולכן אע"פ שיש מ"ד שני דאין בגידין בנותן טעם, מ"מ אפשר דהוא סובר שמותר בהנאה.

אולם לפי"ז עדיין צ"ע, למה ר"ש אוסר בהנאה, דהרי בגמ' בתחילה איתא דטעמו של ר"ש שאוסר, הוי משום דאין בגידין בנותן טעם, אבל לפי הביאור עתה, שזהו לרווחא דמילתא, ואפי' אם סוברים שאין בגידין בנותן טעם, מ"מ אומרים דמותר בהנאה, א"כ יל"ע מהו טעמו של ר"ש שאוסר בהנאה.

(ב) ובגוף הדבר שאיתא ברמב"ן ומ"מ ומאירי ועוד, שהגמ' דידן לרווחא דמילתא איתמר, הוא דבר פלאי, דהלא בגמרא מפורש דהא בהא תליא (ולמ"ד אין בגידין בנותן טעם אז גיה"נ אסור בהנאה), מדוע ניבא לומר דזהו לרווחא דמילתא. ועי' ברא"ש בחולין צג, ב וז"ל: "וצריך לומר דגיה"נ אסור בהנאה, דאנן קי"ל אין בגידין בנותן טעם".

ועי' בכת"ס כאן שנדחק ג"כ במ"ש המפרשים שזהו לרווחא דמילתא, דהוא נגד דברי הגמ'.

ג) בתוס' ד"ה ור"ש (כב, א) מק': "וא"ת, תקשי לחזקי' [דלא תאכלו בסתם מותר בהנאה] מרבי שמעון דס"ל דלא תאכלו איסור הנאה משמע [ולא רק איסור אכילה] מדאסר גיה"נ?"

ומתרץ בתוס' בתי' הראשון, דכיון דסבר רבי שמעון "אין בגידין בנותן טעם", סברא הוא דכי אסור בהנאה נמי אסור, דהרי לא שייך בו אכילה.

והנה ברעק"א בכיאורו על שיטת הרמב"ם אומר, דמכיון ד"אין בגידים בנותן טעם" (אלא הרי הם כעץ בעלמא), לכן אע"פ שפוסק הרמב"ם כר' אבהו, דכל מקום שנאמר לא יאכל כו' הוה אסור גם בהנאה, אעפ"כ גיד הנשה מותר בהנאה, מכיון דמ"מ אינו יכול ליהנות מאכילת גיד הנשה (דהרי אין בו בנותן טעם), ואעפ"כ אסרה תורה באכילה, לכן הוה "איסור מיוחד" של לא תאכל, והוה אסור רק באכילה.

א"כ לפי ביאור הרעק"א בשיטת הרמב"ם, ה"ז שיטה הפוכה מתי' התוס'. דלתוס' הנה "אין בגידין נותן טעם" הוא טעם לאסור גם בהנאה, ולרעק"א (ברמב"ם) "אין בגידין נותן טעם" הוא סיבה להתיר בהנאה.

[וגם תי' השני של התוס' אינו לכאור' לפי שיטת כל הראשונים, עי' ברש"י כב, ב ד"ה "למאי הלכתא", דמפורש דאתיא חזקי' כר' מאיר. ואכמ"ל].



ואולי יש לבאר כ"ז, דהנה איתא בלקו"ש בכ"מ (עי' ח"ב 426, חט"ז ס"ע 296, חי"ט ע' 209, ועד"ז בעוד כמה שיחות), אשר יש כמה ענינים בנגלה דתורה שאפשר להבינם לתכליתם רק ע"י ביאורם בפנימיות התורה. ע"ש כמה דוגמאות לזה.

ובענין גיד הנשה כ' בזהר פ' וישלח דף קע, ב (והובא במאמרי חסידות): על כן לא יאכלו בני" את גיד הנשה, דאפי' בהנאה אסיר, ואפילו ליהביה לכלבא, ואמאי נק' גיד הנשה כו', דאיהו מנשה לבני נשא מפולחנא דמריהון, ותמן הוא יצה"ר רביע כו' ומתמן אתי יצה"ר על בני נשא כו', ובגין כך אמרה אורייתא "לא יאכלו בני" את גיד הנשה" כו'. ע"ש באריכות.

ולפי"ז יש ליישב קצת את כל התמיהות בסוגיא זו: כי אכן מה שתלו בגמ' אשר לשיטת רבי שמעון גיה"נ אסור בהנאה, שזהו משום דלשיטתו אין בגידין בנותן טעם, זה אמרו בגמ' רק לרווחא דמילתא, כי הלא באמת בלא"ה מפורש שיטת ר"ש בזוהר (לפי פנימיות הענינים) אשר גיד הנשה אסור בהנאה לגמרי (דהוא מיצה"ר וג' קליפות הטמאות כו').

ועפי"ז גם מובן בקושי' התוס', למה גם לשיטת חזקי' אוסר רבי שמעון בהנאה.

וע"פ דרך זו נוכל ליישב עוד קושי' בסוגיא זו (לפי שיטת המהר"ם חלאווה בהפלוגתא אם יש בגידין בנותן טעם, ועי' בס' 'ברכת אברהם' שהקשה בזה, ונשאר בצ"ע). אלא שצריך לזה אריכות מיוחדת בעז"ה.

ועי' בב"י על הטור יו"ד סי' סה, שכ' שיש לחוש להחמיר באיסור הנאה בגיה"נ ע"פ דברי הזוהר שם. וכד"מ להרמ"א שם כ' דהלא הזוהר הוא לשיטת רבי שמעון, והוא המ"ד בגמ' דאסור בהנאה, ורבי יהודה חולק עליו כו', ע"ש. והראני א' מהרמ"ם בישיבה בס' 'שפת אמת' על הגמ' פסחים כאן, שמזכיר ג"כ בסוף דבריו: גם י"ל דכיון דכתיב כי נגע בכף כו', א"כ כך לי הנאה כמו אכילה, וכמדומה שכן משמע בזוה"ק וישלח, דמהאי טעמא אסור אפילו ליהנות ממנו. ע"כ.



## שלא כדרך הנאה

**הת' אהרן אברהם אונפער**  
תלמיד בשיבה

איתא בפסחים (כד, ב), שכל איסורים שכתורה אין לוקים עליהם אלא כדרך הנאתם. ויש לחקור, דמה הסברא בזה שמדאורייתא אינו עובר כשנהנה "שלא כדרך הנאה". האם הפשט הוא שהתורה לא החשיבה את "שלא כדרך הנאה" להיחשב כהנאה, ונמצא שמצד התורה אין כאן הנאה אמיתית. או שהפשט הוא שלפי התורה, אפי' "שלא כדרך הנאה" הוי הנאה, רק שלא אמרה התורה שיעבור, אלא על הנאה רגילה, משא"כ בהנאה מוזרה ב"שלא כדרך הנאה", אינו עובר על הנאה זו.

וי"ל, שהנפק"מ היא במקרה שמדיר את חבריו בהנאה של תורה, דאי הפשט של "שלא כדרך הנאה" הוא שמדאורייתא אין זו הנאה

בכלל, אז יהיה מותר לחבירו ליהנות ממנו באופן של "שלא כדרך הנאה". אך אי הפשט ב"שלא כדרך הנאה" הוא שמדאורייתא הוא רק שהתורה לא אסרה הנאה כזו (ולכן אינו לוקה), אז לא יוכל חבירו ליהנות ממנו באופן של "שלא כדרך הנאה", דהרי אסר עליו את ההנאות של תורה, ו"שלא כדרך הנאה" הוא הנאה של תורה, ועתה אסר אותה על חבירו ע"י נדרו.

וי"ל עוד נפק"מ בנוגע ללאו ד"בל תשחית", דאיתא בשו"ע אדה"ז בהלכות שמירת הגוף והנפש ובל תשחית (סעי' יד): "וכן המקלקל שאר כל דבר הראוי ליהנות בו בני אדם, עובר בלא תשחית, שנאמר לא תשחית את עצה וגו'". ומשמע מדבריו בפירושו, שהלאו ד"בל תשחית" שייך דוקא כשמשחית הנאה. וכן איתא נמי בשו"ת 'נודע ביהודה' מה"ת יו"ד סי' י'. אך אם סתם משחית דבר שאין בו הנאה, אלא שיש בו רק צורך, כגון אם משחית זכוב, לית בו משום בל תשחית, דהא אין בזכוב שום הנאה (אך מ"מ יעבור על לאו אחר דצעב"ח).

ויש לחקור חקירה דידן, במקרה שיש דבר שנשבר, ועתה רק יכול ליהנות בו "שלא כדרך הנאה". דהשאלה היא, אם ישחית אדם את החפץ הזה, האם עובר ב"בל תשחית" או לא (דהרי בל תשחית הוא רק כשמשחית הנאה דוקא), דאי הפשט של "שלא כדרך הנאה" הוא, שמן התורה זה נחשב להנאה (רק שאינו עובר עלי'), אז עובר בכל תשחית כשמשחית חפץ זה, דהא השחית הנאה. ברם, אם הפשט של "שלא כדרך הנאה" הוא שמן התורה אין כאן הנאה, נמצא שלא השחית שום הנאה ולא עבר ב"בל תשחית" (ודוחק לומר, שלאחר שהחפץ נשבר, נחשב זה כחפץ חדש, וה"שלא כדרך הנאה" נחשב כדרך הנאה לגבי חפץ החדש, ועתה כשמשחית אותו יעבר בב"ת, דבפשטות אינו כן).

וכן יש נפק"מ דומה באותו ענין דבל תשחית, דלפי ה'שלטי גבורים' במס' ע"ז פרק א', עובר בכל תשחית רק כשמשחית את הדבר עד שלא נשאר בו שום הנאה, אך אם השחית הנאה, ונשארת עדיין איזו שהיא הנאה אחרת בהדבר, אינו עובר בב"ת.

ויש לחקור חקירה דידן במקרה שהשחית חפץ, ולאחר ההשחתה, רק יכול ליהנות שלא כדרך הנאה, דאי הפשט של "שלא כדרך הנאה" הוא שאין זה נחשב להנאה, אז הכא עובר בכל תשחית, דהא לא נשארה שום הנאה לאחר ההשחתה. אבל אם הפשט של שלא כדרך הנאה הוא, שנחשב כהנאה (רק שאינו עובר עלי'), אז הכא לאחר

ההשחתה עדיין נשארה הנאה, ולשיטת ה'שלטי גבורים' לא יעבור בכגון דא ב"בל תשחית".

ולכאור' הי' אפשר לפשוט השאלה מעצם הלשון של "שלא כדרך הנאה", דמשמע שיש כאן הנאה, רק שלא כדרך הנאה. דאילו הפשט הוא שאין כאן הנאה בכלל, למה לי' הלשון של "שלא כדרך הנאה", הלא אין כאן הנאה בכלל, והול"ל שאין כאן הנאה. אך באמת יש לדחות ראי' זאת, דהא בודאי מצד האדם יש כאן הנאה, דהרי למעשה האדם נהנה. ושאלה דידן היא רק מצד התורה, אם התורה מחשיבה הנאה זו של האדם להנאה, רק שאינו עובר על הנאה כזו, או אם פשוט לא החשיבה הנאה זו להנאה של תורה.

ולכן, זה שאיתא הלשון של "שלא כדרך הנאה", י"ל שאירי על הנאת האדם, שהנאה שיש לו היא שלא כדרך הנאה (של תורה), אך אין מהלשון ראי' שמצד התורה יש כאן הנאה. וא"כ עדיין קיימת שאלה דידן, מה הלימוד בזה שהנאת האדם היא "שלא כדרך הנאה" של תורה, האם הפשט הוא שמצד התורה אין כאן הנאה בכלל, או שיש כאן הנאה, רק שאינו עובר על הנאה כזו.

ואפשר לומר שחקירה הנ"ל היא מח' הראשונים בנוגע לענין ד"שלא כדרך הנאה". דאיתא ב'מרדכי' בפסחים פרק ב' סי' תקמה, ש"שלא כדרך הנאה" מותר לגמרי, וז"ל: "שמותר לאוכלן שלא כדרך הנאתן, ומותר ליהנות שלא כדרך הנאתן". ובריטב"א בפסחים ובתוס' בשבועות (כב, ב) בד"ה "אהיכא קמשתבע" איתא, שרק מדאורייתא ליכא איסור, מיהו מדרבנן יש איסור ב"שלא כדרך הנאה".

וי"ל, שלשיטת הריטב"א והתוס' סברת "שלא כדרך הנאה" היא שיש כאן הנאה של תורה, רק שהתורה לא אסרה הנאה כזו. ועל זה שייך לומר שרבנן גזרו, כדי לא לחלק בין הנאות של תורה, ואמרו שאפי' בשאר הנאות של תורה יש איסור. ולשיטת המרדכי, י"ל שהוא סובר ש"שלא כדרך הנאה", הפשט הוא שהתורה גילתה שאין זו הנאה כלל, ובכגון דא אין כאן טעם כ"כ לגזור שלא יהנה בהנאה של תורה. דקשה לומר שגזרינן במקרה שאין הנאה כלל אטו שיהנה הנאת תורה, ולכן להמרדכי "שלא כדרך הנאה" הוי מותר לכתחילה.

והנה יש להביא ראי' לשיטת הריטב"א והתוס', שהסברא של "שלא כדרך הנאה" היא שמצד התורה נחשבת להנאה, רק שלא אסרה התורה הנאה זו, דהנה בדף כה, א חזינן שאיסור כלאי הכרם ואיסור בשר

בחלב, אסורים מן התורה אפי' ב"שלא כדרך הנאה" (כיון שלא נאמר בהם לשון "אכילה" בקרא). והשתא, היא הסברא ד"שלא כדרך הנאה" היא, שמצד תורה אינה נחשבת להנאה, היכי אפשר שהתורה תאסר בשר בחלב וכלאים ב"שלא כדרך הנאה", הלא א"א שלגבי כל התורה כולה "שלא כדרך הנאה" לא נחשב כהנאה, וגבי בשר בחלב וכלאי הכרם כן נחשב להנאה, דאו הא או הא.

אלא ע"כ שהסברא של "שלא כדרך הנאה" היא שיש כאן הנאה, רק שהתורה לא אסרה הנאה כזו שיעבור עליה בשאר איסורי תורה. ולפי סברא זאת, מסתבר לומר שהנאה זו אסרה התורה גבי בשר בחלב וכלאי הכרם, אבל בשאר איסורים לא אסרה הנאה זו.

ולפי"ז נמצא שקשה לשיטת המרדכי, שסובר שסברת ש"לא כדרך הנאה" היא שאינה נחשבת להנאה של תורה בכלל, ולכן אינו עובר (ומותר לכתחילה), דלשיטתו, איך יתכן שלגבי איסורי בשר בחלב וכלאי הכרם התורה כן החשיבה אותם להנאה, דאו הוי הנאה או שלא הוי הנאה. וכיון שגבי כל התורה לא הוי הנאה, לכאו' גם גבי בשר בחלב וכלאי הכרם אין כאן הנאה, ולא היה צריך לעבור ב"שלא כדרך הנאה".

ולכאורה אפשר לתרץ לשיטת המרדכי, שזה שגבי בשר בחלב וכלאי הכרם עובר ב"שלא כדרך הנאה", הוא דוקא לגבי אכילה (דהיינו שאכל שלא כדרך הנאה). אבל לגבי הנאה גופא, אפי' בבשר בחלב וכלאי הכרם אינו עובר ב"שלא דרך הנאה", כיון שהתורה גילתה שלא נחשבת להנאה בכלל. אבל זה אינו, דבהמרדכי איתא בפירוש ש"שרי לאוכלן שלא כדרך הנאתן, או ליהנות שלא כדרך הנאה". וא"כ, עדיין קשה, דהיכי שייך איסור של "שלא כדרך הנאה" בבשר בחלב וכלאי הכרם.

וי"ל, שאין זה קשה, דהא דאיתא בגמ' (כה, א) שבשר בחלב וכלאי הכרם אסורים אפי' ב"שלא כדרך הנאה", זוהי שיטת אביי. וזה שהביא המרדכי שבשאר איסורי תורה, "שלא כדרך הנאה" מותר, הוא לשיטת ר' יוחנן אליבא דר' אבהו. וא"כ ל"ק להמרדכי כלל, דלפי ר' יוחנן אליבא דר' אבהו אין הכי נמי שאפי' גבי בשר בחלב וכלאי הכרם לא יעבור ב"שלא בדרך הנאה" כדפרישית. ולפי המרדכי, אביי חולק על שיטת ר' יוחנן אליבא דר' אבהו, וסובר שבבשר בחלב וכלאי הכרם יש איסור ב"שלא כדרך הנאה".

ומדוייק המרדכי, דאיתא בהמרדכי שאב"י פליג בזה שאומר שבשר בחלב וכלאי הכרם אסורים אפי' ב"שלא כדרך הנאה", דלכאו' אינו מוכח בפירוש בהגמ' שאב"י פליג, דדילמא ר' אבהו (שהסביר שיטת ר' יוחנן) יודה שבמקרים אלו יעבור ב"שלא כדרך הנאה", ובהגמ' ליתא שאב"י פליג דוקא. אלא שדוקא לשיטת המרדכי, שסובר שזה שאמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן "שלא כדרך הנאתן" אינו לוקה, הפשט הוא שמותר, לכן ע"כ שאב"י שאמר שבשר בחלב וכלאי הכרם אסורים ב"שלא כדרך הנאה" - פליג. דלפי שיטת ר' יוחנן אליבא דר' אבהו א"א שבשר בחלב וכלאי הכרם אסורים ב"שלא כדרך הנאה", דכיון שגבי שאר איסורים מותר לכתחילה (לפי האופן שהמרדכי לומד שיטתו), זה מגלה שסברת "שלא כדרך הנאה", היא שאין כאן הנאה של תורה בכלל, ולפי"ז א"א שלשיטתו יהי' איסור גבי בשר בחלב וכלאי הכרם, כדפרישית.



## חֲסִידוֹת

### שאלה בד"ה באתי לגני תשכ"ג

**הרב יואל כהן**

ה'חזור' של כ"ק אדמו"ר זי"ע

בהמאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ג - שבו מבואר סעיף י"ג של ההמשך באתי לגני השי"ת - מבואר, שהחידוש שבסעיף י"ג של ההמשך בביאור הענין דאוא"ס למטה מטה עד אין תכלית לגבי סעיף י"ב, הוא, שבסעיף י"ב מבואר הענין ד"אין סוף" "למטה מטה עד אין תכלית" כמו שהוא בנוגע לענין ההתהוות, היינו שההתהוות מהאור היא בלי גבול, ובסעיף י"ג מבאר ענין חדש, שגם ההתפשטות והגילוי דהאור עצמו (לא רק ההתהוות ממנו אלא גם ההתפשטות והגילוי של האור עצמו) היא בלי גבול, וגם ענין זה הוא "למטה מטה עד אין תכלית", דבכל מקום, גם למטה מטה, הוא אין סוף.

ומבאר בההמשך בסעיף הנ"ל, דפירוש "למטה מטה כו'" הוא שמאיר בבי"ע. משא"כ זה שהוא באצילות ולמעלה מאצילות אין זה פלא, וז"ל: דהנה עולמות הא"ס שלפני הצמצום ועולם האצילות דשם

מאיר האור אין סוף בגילוי, הרי הם כלים לאור אין סוף, להיות דגם הכלים ה"ה אלקות ממש, וא"כ אין פלא כלל דהאור א"ס מאיר שם בגילוי, וכן אין פלא מה שהם יכולים לקבל אוא"ס הגלוי, אבל עולמות ביי"ע ה"ה בחינת מטה". עכ"ל. היינו, שאומר כאן שני ענינים. (א) זה שהאור מאיר שם (בעולמות הא"ס ובעולם האצילות) בגילוי, (ב) זה שהעולמות יכולים לקבל את האור. ועל שני הענינים אומר שאין זה פלא.

והנה בהמאמר דשנת תשכ"ג מדבר ג"כ בנוגע ב' ענינים אלה, אבל אומר זה בלשון אחר לגמרי. וז"ל: "שאיך זה פלא שהאוא"ס יכול להתפשט שם, ואפילו אין זה פלא שהאוא"ס יכול להיות שם בגילוי". היינו, דזה שנקרא בהמשך בשם "גילוי", הנה במאמר הנ"ל נקרא זה בשם "התפשטות", וזה שנקרא בהמשך בשם "קבלה" (שהעולמות מקבלים את האור), נקרא זה בהמאמר בשם "גילוי"<sup>1</sup>.

ולכאורה אפשר לומר, דמהטעמים על זה שמשנה את הלשון, דזה מה שהעולמות יכולים לקבל את האור קורא (בהמאמר דתשכ"ג) בשם גילוי, הוא, דמכיון שכל התוכן של סעיף זה בא לבאר שהאור הוא אין סוף, שההתפשטות והגילוי שלו הוא בלי גבול (ועד שההתפשטות והגילוי שלו הוא למטה מטה עד אין תכלית), הרי בהכרח לומר, ששני הענינים שבהסעיף, לא רק זה מה שהאור מאיר בגילוי בהעולמות אלא גם זה מה שהעולמות מקבלים את האור, הוא (לא רק גדר בענין העולמות, אלא) ענין בהאור. היינו, דזה מה שהעולמות מקבלים אותו הוא מפני שהאור הוא אין סוף<sup>2</sup>. ולכן קורא (בהמאמר דתשכ"ג) ענין זה בשם "גילוי", שבזה הוא מדגיש אשר גם זה מה שהעולמות מקבלים את האור הוא ענין בהאור, מה שהאור הוא בגילוי.

---

(1) ישנם המתעקשים לפרש שב' הענינים שבהמאמר דתשכ"ג הם ענין אחר משני הענינים שבהמשך, ולכן כדאי לצטט מהתקליט הלשון בדיוק: "ניט קיין פלא אז דארטן שטייט דאס בגילוי, אדער ווי ער זאגט דעם לשון אין מאמר אז דארטן איז מען מקבל דעם אור". הרי מפורש, דמה שאומר בהמאמר דתשכ"ג "שטייט דאס בגילוי" הוא פירוש וביאור של הלשון בהמאמר דהמשך "שהעולמות יכולים לקבל".

(2) אלא שענין ה"אין סוף" של האור המתבטא בשני ענינים אלה (הן בזה מה שהאור מאיר בגילוי בהעולמות, ואפילו בזה מה שהעולמות מקבלים את האור) הוא דוקא בעולמות ביי"ע. דשני ענינים אלה כמו שהם בעולם האצילות אינם פלא, ובמילא, אין מתבטא על ידם האין סוף של האור, משא"כ בבי"ע, כמבואר בהמאמר.

אלא שענין זה שישנו בהאור (מה שהעולמות מקבלים אותו) הוא ענין ה"גילוי" שלו. דזה מה שהוא מאיר בגילוי בהעולמות (מצד האור) הוא ענין ה"התפשטות" שלו, אבל זה מה שגם העולמות מקבלים אותו (מצדם), הוא ענין ה"גילוי" של האור. וצריך ביאור, מהו הקשר דשני ענינים אלה (זה מה שהאור מאיר בגילוי בהעולמות (מצדו), וזה שהם (מצדם) מקבלים את האור) לשני הענינים ד"התפשטות" ו"גילוי".



## שילוב שם הוי' באדני' [גליון]

**הת' מנחם מענדל הכהן רוט**  
משפיע בישיבת תות"ל ביתר, אה"ק

בגליון האחרון - תתנט (עמ' 55), העיר הת' ש.ז.ה. סגל שי', בענין שילוב הוי' באדני', שלכאוו' מצינו סתירה: דבכמה דוכתין טובין איתא ששילוב הוי' באדנות זהו מלמע' למטה, ושילוב אדנות בהוי' זהו מלמטה למע'. ובמאמר ד"ה ונגלה כבוד ה' תשט"ז איתא להיפך, ששילוב הוי' באדנות זהו מלמטה למע', ושילוב אדנות בהוי' הוא מלמע' למטה. ונשאר בצ"ע, וביקש להעיר בזה.

ואולי י"ל בזה ובקיצור נמרץ, דבענין השילובים י"ל שיש ב' אופנים: (א) עצם גילוי שם הוי' שבהשילוב. (ב) ענין התפעלות שם אדני' שבהשילוב.

ולפי"ז י"ל, שבשילוב הוי' באדנות, עצם גילוי שם הוי' במטה, ה"ז בדרך מלמטה למע', משום שהמטה כלי להגילוי, והמטה נשאר במציאותו, וע"ז קאי ב"ונגלה" (יעוי"ש באורך, ובד"ה מצה זו תער"ב עמ' תתקל"א). וענין ואופן גילוי שם הוי' באדנות, הוא בהתייחסות, ומתחיל מגדרי המטה. ולכן זהו מלמטה למעלה.

אמנם בענין ההתכללות של שם אדנות בהוי', הנה ההוי' הוא בבחי' ירידה להתכלל באדנות, שהוא העיקר, והוא הנכלל באדנות, ולכן הוא צריך להיות נמשך לאדנות, ולכן נק' מלמע' למטה.

ועד"ז לאידך גיסא, בשילוב אדנות בהוי', שמצד גילוי שם הוי' שבשילוב, שע"ז קאי ב"ונגלה" כנ"ל, הנה כיון שאין המטה כלי לגילוי זה, ועכ"פ אין המטה מתבטא כלל בגילוי זה, כ"א הוא בטל, א"כ הגילוי מתחיל מלמע' למטה, ואין התייחסות להמטה, ולכן נק' מלמע'

למטה. אולם עצם התכללות שם אדנות שבשם הוי', הרי שם הוי' נשאר במקומו, והוא העיקר, רק ששם אדנות מתכלל בו, ולכן נק' זה מלמטה למע'.

ויש לדייק להנ"ל, שב"ונגלה" אין הלשון שנקרא משמע וכו', כ"א בדרך. משא"כ בשאר דוכתין הלשון הוא שנקרא מלמע' למטה, ולפי"ז מיושב עוד קושי. ויש להאריך בכ"ז.



## הלכה ומנהג

### העלים העליונים של הלולב שנחלקו

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשו"ע אדמוה"ז (סי' תרמה ס"י) כתב, וז"ל: "עלה העליון האמצעי שהוא גבוה מכל העלין והוא נקרא ראש הלולב ודרך עלה זה להיות כפול כשאר עלי הלולב, ואם לא היה כפול מתחלת ברייתו הרי זה פסול אפילו אם כל העלין חוץ מזה הן כפולין וכן אם היה כפול מתחילת ברייתו ואחר כך נחלק לשנים . . ודרכו להיות כפול בכל הלולבין ואם הוא חלוק לשנים הרי ניכר ונראה שאינו תם ושלם במקום הסדק", עכ"ל.

ולפי זה רגילים לדייק בעת קניית הלולב, שגם שני העלים העליונים שבו, שנראים כמו עלה אחד כפול ששני חלקיו דבוקים מגבו, לא יהי' מחולק לשנים כלל.

אמנם, אחר העיון במקורות נראה בברור שלא בזה מיירי בשו"ע רבינו כלל, ומה שמהדרים בזה הוא רק כדי לחשוש לדעות הראשונים שלא הובאו בשו"ע ובשו"ע רבינו.

דהנה המקור לחומרא זו הוא בגמרא סוכה (לב, א): "אמר ריב"ל נחלקה התיומת נעשה כמי שניטלה התיומת ופסול". ומפרש רש"י ד"ה "נחלקה התיומת": שני עלין עליונים אמצעים ששם השדרה כלה

נחלקו זה מזה". וכעין זה הביא התוס' ב"ק (צו, א) בשם הגאונים: "כשני הוציין דבוקיין זה בזה ונקראיין תיומת".

אמנם התוס' מקשה על זה שם: "ולדבריהם לא ימצא לנו לולב כשר כי בטורח נמצאין אותן שיש להם תיומת כזה אפילו אחד בחמש מאות", ומיישב בשני אופנים שם.

בשו"ע הב"י (סי' תרמה) ד"ה "נחלקה", מביא את דברי התוס' האלו ומבארם: "ונראה דמייירי בלולבים שהם כלים באמצע בשני עלין שכל עלה מהם כפול כדרך שאר עלין שבלולב והם נקראים הוציין. ולפי מה שמצא ר"י בתשובת הגאונים צריך ששני הוציין אלו יהיו דבוקים ממש בלי שום פירוד כאילו הם גוף אחד וזה דבר שאינו נמצא בארצם. אבל אצלנו נמצא הרבה פעמים כמין דבר אדום בלולב מצד פניו שהוא מחבר שני הוצים אלו ונראה כל ראש הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד", וכן פירש דבריהם ב'דרכי משה' שם (ס"ק ה).

אמנם בהגהת סמ"ק (סי' קצג (ע' קנט) אות ג), מביא את הפירוש הזה שברש"י ותוס', ואח"כ כותב: "ועוד פירש הקונטרס פירוש אחר, נחלקה התיומת דהיינו דווקא עלה האמצעי שדרכו להיות כפול כשאר עליו נחלק לשתיים, לפי זה לולבין הנמצאים ביניהם רובם כשרים כיון שעלה האמצעי שלם". והכוונה היא לפירוש רש"י בב"ק שם ד"ה "התיומת", כף תומר האמצעי העליון תיומת היא".

נראה עתה איך נפסק להלכה, בשו"ע סי' תרמה ס"ג, אינו מביא כלל את ההלכה הזו לפי פירוש רש"י ותוס' (כ"א לפי פירוש הרי"ף והרמב"ם, באופן שאין שום דין מיוחד בעלים שבראש הלולב). אח"כ מביא הרמ"א את הפירוש האמור בהגהת סמ"ק הנ"ל, וז"ל: "ויש מפרשים לומר דאם נחלק העלה העליון האמצעי שעל השדרה עד השדרה מקרי נחלקה התיומת ופסול והכי נוהגין". ומבאר ב'דרכי משה' שם, שפסק כן עפ"י דברי התרומת הדשן (סי' צו), שכתב: "יראה דיש לנהוג כפירוש אחר דרש"י כמו שכתב בסמ"ק". וכן פוסק כאן בשו"ע רבינו, כפירוש אחר של רש"י, המובא בהגהת סמ"ק ותרומת הדשן ורמ"א.

יוצא א"כ שלפי שיטת רש"י בב"ק, ולפי הפירוש שפירש בדבריו בהגהת סמ"ק, אם נפרד החיבור שבין שני העלים העליונים לא נפסל בזה הלולב, ורק כשיש עלה אחד בראש הלולב שדרכו להיות כפול ונחלק לשנים, רק אז נפסל הלולב. ואף שלפירוש הראשון ברש"י

(סוכה לב, א) ותוס' (ב"ק צו, א) גם זה אסור, מ"מ שיטה זו לא הובאה כלל להלכה, לא בשו"ע ולא ברמ"א ולא בשו"ע רבינו.

ומה שאנו מהדרים בשני העלים העליונים יהיו מחוברים (ע"י הדבר האדום, שנקרא אצלנו 'מאך') ונראה כאילו הוא עץ אחד בלי פירוד כלל, מובא בס' 'ארבעת המינים' (עמ' רלג) שהוא ע"פ דברי מהרי"ל ומהרש"ל וב"ח, להדר ולחשוש גם לדעה זו, אף שלא הובאה בשו"ע.



והנה בכל המקומות שדנים בהם מבואר, שיש לולבים שכלים בעלה אחד (שבהם אנו אוסרים נחלק מדינא) ויש לולבים שכלים בשני עלים (שבהם אין אוסרים מדינא, רק מהדרים לכתחלה). אמנם אמר לי ש"ב הרה"ח ר' אפרים שי' קעלער, שבדק הרבה לולבים, וראה שבתחלה צומח בראש האתרוג עלה אחד (כפול לשנים הדבוק מגבו), ואחרי שממשיך לצמוח נחלק גם הוא לשני עלים (שכל אחד מהם צומח להיות עלה כפול לשנים הדבוק מגבו), הדבוקים זה בזה, ואחרי שממשיך לצמוח צומח עוד עלה בראש הלולב (מבין שני העלים העליונים הדבוקים זה בזה).

ולפי זה צריך עיון מהו החילוק בין שני הפירושים. ונראה שהחילוק הוא, שלפירוש הראשון ברש"י (ותוס' בשם הגאונים), הנה אפילו אחרי שצמחו להיות שני עלים כפולים, הדבוקים זה בזה, אם נפרדים זה מזה נפסלו. משא"כ לפי הפירוש השני ברש"י (שכן פסק הגהת סמ"ק ו'תרומת הדשן' ורמ"א ובשו"ע רבינו), לא נפסל (כשנפרדו אחרי שצמחו להיות שני עלים כפולים) אלא כשנפרדו בתחלה, בשעה שהוא עדיין עלה אחד כפול לשנים הדבוק מגבו; אלא שלכתחלה מהדרים שלא יפרדו זה מזה גם אחרי שצמחו להיות שני עלים כפולים, או שיהיו מחוברים זה לזה ע"י האדום (הנקרא 'מאך') שבראשו.



## נכרי העובד בבית ישראל בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

שו"ע או"ח סי' רנב סעי' ב: "ומותר ליתן בגדיו לכובס א"י, ועורות לעבדן סמוך לחשיכה, אם קצץ לו דמים או שעושה אותם בטובת הנאה, והוא שלא יאמר לו לעשות בשבת, וגם שיעשה הא"י המלאכה

בביתו. הגה: ואם לא קצץ, אסור בע"ש. ועיין לקמן סי' רמז, די ש חולקין אם עושה לו בחינם, דהיינו בטובת הנאה. ואם ראוהו עושה מלאכתו בשבת, אם היה עושה בטובת הנאה, צריך לומר לו שלא יעשה בשבת. הגה: ואפילו נתנם לו כמה ימים לפני שבת".

ועיין בשו"ע אדמה"ז (סי' רנב סעי' ה): "במה דברים אמורים, כשהנכרי עושה בביתו או בבית אחר שאינו רשות ישראל. . אבל אסור להניחו לעשות ברשות ישראל, לפי שכשעושה ברשות ישראל, ניכר הדבר שהיא מלאכת ישראל, ושמא יחשדוהו שנתן לו בשבת, או יחשדוהו שהנכרי הוא שכיר יום אצלו ולא קבלן, כמו שנתבאר בסי' רמ"ד כו".

מדברי אדמה"ז מוכח, שעיקר טעם האיסור הוא משום מראית עין, שיחשדוהו שנתן להגוי בשבת, או יחשדוהו שהגוי הוא שכיר יום ולא קבלן.

ועיין בסעיף ז' וח' שאם רואה נכרי עושה מלאכה בשבת, צריך לומר לו להפסיק מלאכתו, לפי שכשהישראל רואהו בשבת עוסק במלאכתו ושותק, אזי מבין הנכרי שנוח לו לישראל במלאכה זו, ומתכוון לעשות בשבילו. משא"כ כשאינו רואהו, הוא מתכוון להשלים קבלנותו. (אבל רבינו כתב שם, שאם קצץ לו שכר, אין צריך למחות, משום שאמרינן שהוא מתכוין בעשייתו בשבת כדי לקבל שכרו, ולא בשביל הישראל, אף שרואהו ושותק).

המקור לסעיפים ז' וח' הוא הרוקח בשם הירושלמי פ"א ה"ט. ועיין הגהות מיימוניות פ"ו אות ו' שמביא תשובת רבינו שמחה שמפרש דברי הירושלמי.

והנה לפי דברי רבינו בסעי' ח מוכח שהוא סבור שטעם האיסור לפי הרבינו שמחה, הוא משום שכשהוא רואהו ושותק הוה כשלוחו. אבל בהמדו"ב מוכח שרבינו לומד ברבינו שמחה, שגם הוא סובר שטעם האיסור הוא משום מראית עין.

והנה ה"ט"ז בסי' רמד סק"א מביא הג"מ בשם רבינו שמחה, די ש ללמוד מהירושלמי דהשפחות אסורות לעשות מלאכה בבית ישראל בשבת, ודעת ה"ט"ז שהוא משום הרואים, שלא יאמרו מלאכת ישראל הוא עושה. ורבינו בקו"א ס"ק א' כותב, שהט"ז אוסר משום מראית עין אפילו אם עושיין בשבילם. ואע"פ שרבינו בסוף ס"ק זה כותב שאין להקל בזה נגד ה"ט"ז, מ"מ בקו"א סי' שה, וכן במהדו"ב לסי' רמג חזר

מזה, והוא מצדד כהמהר"ם מרוטענבורג והרשב"א ואחרים, שמקילין שאין צריך למחות אם הגוי עושה מעצמו (עיי' בהציונים לקו"א לשר"ע אדמה"ז החדש).

ובאמת השר"ע עצמו בסי' שה סעי' כא מקיל כדעת המהר"ם: "גבינות שעושות השפחות מעצמן מחלב של ישראל, מותר, כיון שאינו אומר להן שיעשו". אבל כל האחרונים חולקין על פסק זה, ומצדדים להחמיר כדעת הרבינו שמחה. וגם אדמה"ז בעצמו כותב (סי' שה סעי' לד): "הגבינות שעושות השפחות בשבת מחלב של ישראל, אם עושות בבית ישראל אע"פ שעושות מעצמן שלא מדעת ישראל, שבוודאי מתכוונות לטובת עצמן, למצוא חן בעיני ישראל, כמ"ש בסי' דש, אעפ"כ צריך למחות בידן, מפני מראית העין, שיאמרו שלדעתו הן עושות. . ועוד, כיון שעושות מחלב שלו, והוא רואה ושותק להן, הן מבינות שהוא חפץ בכך, ולדעתו הן עושות כמ"ש שם". ע"כ.

והנה אע"פ שרבינו בשולחנו מחמיר כדעת הרבינו שמחה, מ"מ בקו"א שם ס"ק א' הוא מקיל כדעת המהר"ם. ומוכח שדעתו למסקנא היא, שבמקום שהגוי עושה מעצמו, אין חשש של מראית עין, ואין שום חשש שהעכו"ם עושה זה לדעת הישראל, אלא אמרינן שבאמת הן עושות זה בשביל עצמן, למצוא חן בעיני בעליהן. אבל המ"ב בס"ק עב מצדד כהאחרונים שצריך למחות, משום דבלא זה - אמרינן שאדעתא דישאל כעבדין (וכדעת רבינו בשלחנו).

והנה יש להסתפק בשפחות שלנו, שעל פי רוב הם שכירי יום, מהו דינם כשהבעל הבית שואל מאיתם לעשות דבר הנעשה באופן היותר מועיל כשנעשה בחילול שבת, ולמשל נקיון השטיח יכול להעשות ע"י מטאטא, אבל כשנעשית ב"וואקום קלינער", השטיח הוא יותר נקי, וכמו כן "בדיש וואשער" וכו'.

אבל עדיין ישנה האפשרות לעשותו בלי חילול שבת, ולמשל כשמבקש משפחתו לנקות הקערות, יש אפשרות לעשות זאת בלי חילול שבת במים קרים, ויש אפשרות בחילול שבת באופן היותר מועיל, ע"י מים חמים, או ע"י "דיש וואשער", האם צריך בעל הבית למחות כשהשפחה מנקה הכלים בחילול שבת. וכמו כן כשהיא משתמשת ב"וואקום קלינער" ולא במטאטא לנקות השטיחים. דהנה, מכיון שע"י החילול שבת נעשה הניקיון באופן היותר מועיל, א"כ יש

מקום לומר שהשפחה עושה זאת בשביל הישראל, וכדעת הרבינו שמחה.

והנה לפי דעת רבינו בקו"א סי' רמד סק"א שמצדד כהט"ז משום מראית עין, שצריך למחות בשפחה העושה מלאכה בבית ישראל, אפילו אם עושות בשבילן, ז.א. עבור עצמן, א"כ, גם כאן יש מראית עין, שיאמרו שהבעל הבית ביקש מהם לעשותו באופן היותר מועיל ע"י חילול שבת, ולפי זה לכאורה אסור להעכו"ם אפילו להשתמש במים חמין אע"פ שהן עושות זה בשבילן.

אבל לפי דעת אדמה"ז בקו"א בסי' שה, וכן לפי דעתו במהדו"ת שפוסק כהמהר"ם, דאם עכו"ם עושה מלאכה מעצמו בבית הישראל, אין צריך לחוש מפני מראית עין, או מפני שהעכו"ם עושה זה על דעת הישראל, אלא אמרינן שהוא עושה זה לצורך עצמו, א"כ אין צריך למחות כשהשפחה משתמשת עם ה"דיש וואשער" או עם מי חמין.

אבל לכאורה ההיתר של המהר"ם, הוא דוקא אם השפחה אינה שכירת יום, אבל כשהיא שכירת יום, אזי היא שלוחו של הישראל, וכנ"ל, ולכאורה צריך הבעל הבית למחות.

והנראה לומר, שאם הבעל בית אומר לה בפירוש שהוא אינו תובע ממנה לנקות באופן היותר מועיל (ע"י "דיש וואשער" או ע"י מים חמין), א"כ יש מקום לומר שהיא לא נקראת שלוחו בענין זה, ומה שהיא מנקה הכלים ע"י מים חמין או ע"י ה"דיש וואשער", הוא רק בשבילה, לעשות עבודתה באופן היותר קל.

וכיון שרבינו במהדו"ב נקט כהמהר"ם, שאם הנכרי עושה מאליו אין צריך למחות, א"כ לכאורה מכיון שהיהודי אומר בפירוש להשפחה שהוא אינו תובע ממנה לנקות הכלים ע"י מים חמים, או ע"י "דיש וואשער", א"כ מה שהיא עושה זה ע"י חמין או ע"י "דיש וואשער" נקרא "עושה מאליה", ואין צריך למחות לפי דעת המהר"ם.



## בענין הקטנת האש ביו"ט [גליון]

הנ"ל

בגליון האחרון - תתנט (עמ' 86), תמה הרי"ח לאזאר, מדוע אף אחד לא הביא שיטת הרב משה פיינשטיין ז"ל, שמותר להקטין האש ביו"ט.

האמת הוא שהבאתי ההיתר של ר' משה (שו"ת או"ח ח"א סי' קטו), אבל הראתי איך שהוא בניגוד לדעת המ"א, ואדה"ז נקט בזה כדעת המ"א, ואין לנו אלא דעת הרב.



## בענין הנ"ל

### הרב שרגא פייוויל רימלער

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - בריטון ביטש

בגליון האחרון - תתנט (עמ' 86), הדפסתם מה שכתב הרי"ח לאזאר, שלפי דעת הר"מ פיינשטיין ז"ל מותר לכבות האש על הגאז ביו"ט, ואין בזה איסור כיבוי כלל, ושזה דומה למי שמחליט שלא להוסיף עוד עצים לתוך האש, ועי"ז גורם כיבוי האש, שזה מותר. ומסתמך בהנ"ל שזה מובא ב'קובץ הלכות פסח' של הר"א בלומנקרנץ שליט"א.

והנה ב'אגרות משה' או"ח ח"א סי' קטו כותב הר"מ פיינשטיין זצ"ל בתשובה, וז"ל: "ולחקטין [הגאז] שלא לצורך בשול, אלא משום הפסד הגעז, הוא כמו כיבוי הגעז לגמרי, ואם כבוי לגמרי אסור, אסור גם להקטין". עכ"ל. ובתחילת התשובה פסק, שלצורך הבשול מותר להקטין הגאז, ואין צורך להבעיר גאז אחר קטן בשביל זה. (כמו שהוכחנו בגליונות הקודמים משו"ע אדמו"ר הזקן).

הרי בפירוש פסק שאסור להקטין הגאז שלא לצורך בשול ביו"ט משום כבוי, ומכ"ש וק"ו שאסור לסגור הברז של הגאז משום כבוי.

בשו"ע אדמה"ז סי' רסה סעי' א' כותב: "אסור ליתן כלי מנוקב מלא שמן ע"פ הנר, כדי שיהא השמן מטפטף כל שעה לתוך הנר, גזרה שמא יסתפק מהשמן שבכלי, כיון שאינו מחובר לנר, ויש בזה איסור משום מכבה, שעיי"כ יכבה הנר בזמן קרוב יותר מאם לא הי' מסתפק ממנו כלום, והי' נוטף כולו לתוך הנר. ואף להאומרים דמותר לחתוך נר של שעה הדולק ביו"ט, ואין בזה משום מכבה, הואיל ובשעה שחותך ממנו אינו מכבה אורו כלל. . ולפי דבריהם אף כאן. . מ"מ חוששין שמא ימלך ויטול מהנר כל השמן עם הכלי, או בלא הכלי, ונמצא מכבה אור הנר בשעת נטילתו, ויש בזה משום מכבה לד"ה". עכ"ל.

הרי כאן פסק ברור, שגרם הקטנת האש בשעת מעשה, ואסור משום כבוי.

והדמיון שהכותב הנ"ל רוצה לדמות סגירת ברוז הגאז למי שאינו מוסיף עצים לאש, אינו דמיון כלל וכלל, כי הגאז הוא בתוך הצינור המחובר לאש הדולקת בכירה, ונמשך תמיד בלי הפסק לקיים האש, ובסגירת הברז אפי' בסיבוב הכי קטן, מקטיץ האש מיד או מכבה אותו לגמרי. והרי זה דומה ממש בכל הפרטים לשמן שבנר. ועוד יותר מזה, כי כשמסתפק בשמן שבכלי המטפטף לתוך הנר, אפי' אם נוטל כל השמן, אין הכרח שהאש תכהה ותוקטן תומ"י ממש, ובסגירת ברוז הגאז מקטיץ, מכהה ומכבה האש, תומ"י ממש.

ויש לדמות זה למי שמכסה פי עששית שני דולק בתוכה, שהנר בעששית אינו מתקיים בלי חמצן "אקסידוזשען", והמכסה פי העששית מונע החמצן מליכנס לתוך העששית, ומכבה האש מיד, וזה אסור משום כבוי, אע"פ שהחמצן לא נמצא בתוך כלי המחובר לנר, כ"א בא מהאוויר שמחוץ לעששית, וכמו שכותב אדמו"ר הזקן בשלחנו בסו"ס רעז, ע"ש.

ואף שלכתחילה לא הי' בדעתי להגיב כלל על מה שכתב הריח"ל, כי אין כל יסוד לדבריו, והם מופרכים לגמרי ע"פ הלכה וע"פ סברא, אבל מפני החשש של מכשול בחילול יום טוב, ולאפרושי מאיסורא, החלטתי לכתוב, אף שזה פסק ברור ומפורש.



## סנדק בברית של מבוגר

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בשנים האחרונות, ובמיוחד לאחר נפילת מסך הברזל, זוכים מאות ואלפי יהודים - שכבר מזמן עברו את גיל 'שמונה ימים' - להיכנס לברית. וחלק מהם נערכים בבית הרופאים כשהנימול שוכב על המיטה והרופאים מסביבו, המוהל עושה את עבודתו הק' ואילו הסנדק עומד על יד או בראש המיטה, מבלי לאחוז בנימול (ויש שמרימים את ראש הנימול בשעת הברית), ונשאלת השאלה, האם יש לזה גדר 'סנדק' הנקרא 'בעל ברית' בשו"ע, ונחשב כסנדק רגיל שהשתתפותו במניין פוטרת את אמירת תחנון, וכן שאר ההלכות המבוארים בשו"ע, וכמו"כ הסגולות של ה'סנדק' המבוארות בכו"כ מקומות, האם שייכים לסנדק כזה?

מקור ה"סנדק" וביאור החת"ס

א. בשו"ע יו"ד (סי' רסה סי"א) כותב הרמ"א, וז"ל: "ונוהגין להדר אחר מצווה זו להיות סנדק לתפוס התינוק למוהלו", עכ"ל. ומקורו ב'הגהות מיימוניות' (פ"ג הלכות מילה אות ה') שכתב, וז"ל: "זה שחומדין ומתאווין לאחוז התינוק בשעה שנימול על הברכים ולהיות בעל ברית, יש לזה סמך לדבר במדרש 'שוחר טוב' בפסוק "כל עצמותי תאמרנה", אמר דוד לפני הקב"ה אני משבחך בכל איברי ומקיים בהם מצות וכו' עד ברכי אני נעשה בהן סנדקאות לילדים בשעת מילה". הרי מבואר לכאורה שסנדק הוא זה שתופס את התינוק, וזה מצווה שנעשה בברכיים דווקא. ובלקו"ש ח"כ עמ' 245 מביא רבינו פירוש תרגום יונתן עה"פ "ויתלדו על ברכי יוסף", כד אתילדו גזירינן יוסף - שהוא היה הסנדק. עיי"ש.

ועוד, עמש"כ המהרי"ל ריש הלכות מילה בשם ר' פרץ שהסנדק הוא כמו מקטיר קטורת ומתעשר. והקשה עליו ה'נודע ביהודה' בשו"ת (חיו"ד סי' פו). וה'חתם סופר' בשו"ת או"ח (סי' קנח וסי' קנט) האריך לבאר דברי ר' פרץ, ובתו"ד מבאר מדוע דווקא הסנדק ולא שאר המסייעים למילה: "אבל באמת לעד לא מקרי נטפל לעושי מצווה, אלא בשעת עשיית מצווה ממש שאז בא השכר, לא מקודם לכן אפילו כרגע. . . ויצא מתקני האזמל ואנשי בית אבטינס. ונכנס הסנדק להיות מסייע שיש בו ממש בשעת עשיית המצוה ממש". וממשיך שם: "מאי טעמי' הפליג ר' פרץ בשכר הסנדק יותר מבמוהל, ואחדש בזה רק סברא א', והוא דוודאי על הסנדק שייך לומר שהוא מסייע להמוהל בשעת המצווה ונטפל לו, דבלי ספק שכשהי' התינוק מונח על השולחן או כסא ומטה לא הי' נוח למול כ"כ, כמו שהוא ע"י תפיסת הסנדק אותו". ועיי"ש עוד.

הרי מבואר ג"כ דסגולת הסנדק היא בזה שמסייע למילה. ולפ"ז עוד יותר צ"ב בנידו"ד כאשר הסנדק אינו מסייע כלל, ואדרבה כשהנימול מונח על מיטה הוא הרבה יותר נוח למול, א"כ במאי סנדק מתקריא?

סברות שו"ת 'רב פעלים' ו'דברי מלכיאלי'

ב. בשו"ת 'רב פעלים' (ח"ב יו"ד סי' לה) נשאל לגבי אחד שיודע למול והוא מוהל קבוע למול הילדים שבעירו, ורוצה כשילוד לו בן לעשות שליח למוהל אחר, והוא יהיה הסנדק "מפני שהוא תאב וחפץ מאד להיות הוא בעצמו סנדק לזה התינוק הנימול, להיות תופסו על ירכו בעת המילה שימול אותו המוהל האחר". ובתשובה שם האריך

בכמה טעמים להיתר, ובתו"ד כותב: "ועוד יש לי בס"ד טעם אחר לחזק ההיתר בנ"ד, שאבי הבן יעשה שליח למוהל אחר והוא יהיה סנדק למול התנוק על ירכיו, כי כיון שהוא אוחו התינוק ומזמינו ומטהו לפני המוהל למולו, וגם כובש רגליו שלא יבעוט, דעי"ז המוהל הוא יכול לעשות מצוות המילה, הנה זה האב שהוא עושה מעשה הסנדקאות חשיב עושה גם מצות המילה בידו ממש". ועיי"ש ראיות ושקו"ט דסיוע כזה חשיב מעשה ממש.

ואה"נ שה'רב פעלים' (לבן איש חי) לא נחית לבאר גדר הסנדק, וכתב סברא הנ"ל רק לגבי עובדא דילי' שהמדובר הוא במילת תינוק, ואז אכן הסנדק מסייע סיוע שיש בו ממש.

אבל בשו"ת 'דברי מלכיאל' (ח"ד סי' פו) כתב לבאר מדוע נכרי אסור לשמש כסנדק וכותב בתו"ד: "וצריך להבין מה מעלת הסנדק לעומת המוהל שהוא עושה כל המצוה? ונראה בזה, דהנה איתא במכות (דף כ, ב) שהניקף אם הוא מסייע ומטה ראשו, לוקה ג"כ על לאו דלא תקיפו. וכ"ה הלשון ביו"ד סימן קפא. ורש"י כתב שם שמזמין השערות להקיפו, ולפי"ז גם בנדו"ד הלא ההכרח שהסנדק יחזיק רגלי התינוק ויטה את הגיד לצד המוהל, וא"כ הרי הוא מסייע לגוף מצות מילה, וכאילו עשו שניהם".

והראיה ממכות היא גופא הראי' שהביא בשו"ת 'רב פעלים' שם, וע"ש בהמשך התשובה שביאר ג"כ דבר ה'חתם סופר' הנ"ל ע"פ סברתו שלסנדק יש חלק בגוף המילה.

הרי מבואר מכל הני פוסקים, שסנדק הוא זה שמסייע באופן ממשי לעריכת הברית, א"כ בנידו"ד בברית של מבוגר, ששם הסנדק רק עומד למראשותיו, עדיין צ"ב מדוע שייחשב סנדק (וככל הנ"ל כתב ג"כ בספר 'בנין אב' (ח"ג) להרב בקשי דורון שיחי').

### נפק"מ האם יברך ברכת להכניסו

ג. ובאמת הנפק"מ אם נקרא סנדק או לא, תהי' ג"כ לגבי ברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", הרמ"א (סי' רסה ס"א) כתב, וז"ל: "ואם אין אבי הבן אצל המילה, יש מי שאומר שאדם אחר מברך ברכה זו, דהרי הבית דין מצווין למולו, ונוהגין שמי שתופס הנער מברך ברכה זו". עכ"ל, עיי"ש. ולכאו' בנדו"ד שאין הסנדק תופס את הנימול, אולי לא עדיף משאר אדם. ואפשר המוהל עצמו יברך את ב' הברכות.

ולהוסיף, דביאור הטעם שדווקא מי שתופס את הנער הוא מברך ברכה זו, כתב על כך ה'בית יוסף' (סי' רסה), וז"ל: "ושמא היינו משום שהוא כמו שליח בית דין". ובביאור הדבר כתב ר' עקיבא איגר בשו"ת או"ח (סי' מב) (צויין ב'פתחי תשובה' שם אות ג): "דאין הפירוש שהסנדק הוא שליח ב"ד לברך, דלא מצינו עניין שליחות על ברכה . . אלא נראה דכוונתם דהתופס דהתינוק שהוא בכלל עוסקים בהכנסת הברית, הוא שליח הב"ד על הכנסת הברית, ויכול לברך, דאם השליח עושה המצווה בשליחות יכול לברך", ועיי"ש.

אבל כמה מפרשים לומדים שהגמ' אומרת "בית דין" הוא לאו דווקא. אלא כל ישראל מצווים הם למול את זה שלא נימול על ידי אביו, ומה שנקטו הגמרא "בית דין" לפי שהם שלוחי הציבור להזהיר את העם, וכן פירש ה'מקנה' בקידושים שם. ומפורש הוא בפירוש המשניות להרמב"ם (שבת סוף פרק יט) שכתב: "וכמו כן כל מי שיראה זה האדם, ר"ל, הילוד הערל ולא ימול אותו עובר על מצות עשה עד שימול אותו כאילו היה בנו". וכ"ה ברא"ש (חולין פז, א) ועוד. וראה מש"כ ב'ערוך השולחן' (סי' רס"א ס"ב): "דבר פשוט הוא שבמקום שאין ב"ד ואין אב, החיוב מוטל על כל ישראל שבאותו מקום למולו, דהא כתיב המול לכם כל זכר, ולכל ישראל נאמרה, אלא דכשיש ב"ד ממילא דהחיוב יותר על הב"ד".

א"כ לפי שיטות אלו אולי יוכל הסנדק שעומד שם, אף שלא אוזח הנימול, לברך ברכת "להכניסו", כי חיובו הוא במקום האב. וכדברי רעק"א הנ"ל [אף שלשיטתו הוא רק בב"ד] שכמו שאב מברך כשעומד אצל הכנסת בנו לברית, כך הב"ד, וממילא כך הסנדק דידן.

אבל בשו"ת 'דברי מלכיאלי' שם מבאר "שהסנדק עושה שתי מצוות, מצות סנדקי שהפליגו חז"ל בשבח המצוה, וגם משתתף בגוף המילה . . ולזה נהגו שהסנדקי מברך להכניסו כשאין האב, לפי שהוא עושה רוב המצוה, וכמו שהאב מוסר בנו למול, כן הסנדק מזמין הילד למולו". ולפי"ז בנדוד, כיון דהסנדק לא עוסק בהכנסת הברית ואינו מזמינו למילה, אולי יברך המוהל שתי הברכות, דוגמת ההלכה באב ששלל בעצמו שמברך שתי הברכות.

אבל לאידך י"ל, שאולי במקרים אלו הסנדק הוא במקום האב, ויוכל לברך ברכת "להכניסו" אף בלי אחיזת הנימול. והיסוד לזה ממש"כ רעק"א שם: "אם הב"ד אצל הברית ואחר סנדק, דיכולים הבי"ד לברך, דהם כמו האב שעומד אצל הכנסת בנו לברית שמברך". וכנראה

שלומד שמתו שאין אב, החיוב למול הוא על בית הדין דווקא. וכפשוטו לשון הגמ' (קידושין כט, א): "והיכא דלא מהליה אבוה מיחייבי בי דינא למימהליה דכתיב המול לכם כל זכר". וכ"ה לשון הרמב"ם (פ"א הל' מילה ה"א), ובשו"ע סי' רס"א ס"א "ובי"ד מצווים למול" וכו' שם כתב במוסגר "ואני נוהג כשאני בעצמי מוהל והאב אינו בביתו, אני מברך גם ברכת "להכניסו", ולא הסנדק, באשר כי מעיקר הדין מוטל החיוב על ב"ד למול כשאין שם האב". וראה ג"כ בספר 'אוצר הברית' (ח"ב עמ' רפט) שמביא מספר 'אות חיים ושלום' (מונקאטש), שאביו בעל ה"דרכי תשובה" נהג כשלא היה האב, והוא היה מוהל, שבירך להכניסו אף שאחר היה סנדק, ועי"ש עוד.

אמנם יש אומרים שחיוב האב ובית דין למול, הוא רק כל זמן שהבן קטן, אבל כשגדל נפטרו הם מחיובם, ורק הבן עצמו מחוייב בזה, וכפי שכתב הרמב"ם בפיה"מ שם: "ושיגדל הילד ויגיע לזמן חיוב המצוות, נפטר כל אדם ממילתו ונתחייב הוא למול את עצמו מיד". וכ"כ ה'מנחת חינוך' (מצוה ב' סק"ד) ועי"ש. ולפירוש זה אולי יברך הנימול עצמו ברכת "להכניסו". ובדומה למש"כ ה'ש"ך' (סי' רס"ה סק"ב) דבאנוסים מלים עצמם יברכו אקב"ו להכנס בבריתו וכו'. אף שיש לחלק דבאנוסים מדובר כשמל עצמו מחמת פחד להביא מוהל וסנדק, אבל כשנימול ע"י אחרים ויש סנדק ומוהל, מהיכי תיתי שיברך הנימול עצמו?! (וכן כתב לחלק בשו"ת 'שבט הלוי' ח"ח סי' ריד אות ו).

אבל ב'ערוך השולחן' (שם ס"ג) כתב: "ואם גם הב"ד לא מלוהו, חייב למול א"ע כשיגדיל, והוא אם לא מל ענוש כרת. . . אבל האב והב"ד אין בהם חיוב כרת ורק עוברים בעשה". ולפי"ז הרי גם כשגדל, כל ישראל מחוייבים לראות שימול. א"כ כנ"ל יברך אותו (הנקרא) סנדק, ולא המוהל, ובפרט דניחוש לדעת רבינו מנוח שהובא בכ"י שם שמוהל לא יברך ב' ברכות, דלא מציינו שתי ברכות על מצווה אחת, וכפי שרעק"א ג"כ מבאר שזהו הטעם שכשאין אב, מברך הסנדק ברכת "להכניסו" לחוש לדעת רבינו מנוח אף שלא קיי"ל כוותיה. לסיכום: בסנדק העומד מן הצד יש כמה סברות מי יברך ברכת להכניסו (א המוהל; ב) הנימול; ג) הסנדק. וצ"ע למעשה.

ד. אבל, לאידך ראינו ושמענו כמה פעמים כיצד בירך כ"ק אדמו"ר את אותם אלה שהוצגו לפניו כסנדקים בבריתות של מבוגרים, בברכת עשירות וכו'. כנ"ל הסגולות השייכים לסנדק, הרי לכאורה צ"ל שנחשבים כסנדקים לכל הלכותיהם. ואבקש מקוראי הגליון אם יוכלו לברר הגדר בזה הן להלכה והן למעשה.

ובדא"ג להעיר, בהתוועדיות תשמ"ה ח"ג עמ' 1958 אומר הרבי "שסנדקאות ש'כל סנדק הוי כמקטיר קטורת' היא סגולה לאריכות ימים ושנים טובות", ועיי"ש עוד. ובינתיים לא מצאתי אם מפורש כן במקומות אחרים ג"כ. וצל"ע.



## חזה"מ - לא נאמר בהן מקראי קודש

**הרב אפרים הלל הלוי העלער**

ראש ישיבת חב"ד ליובאוויטש - קווינס

בשו"ע אדה"ז (סי' תקכט ס"ה) כתב, וז"ל: "כ' מצות אלו שהן כבוד ועונג וכו', אינן נוהגות בחולו של מועד, שהרי לא נאמר בהן מקראי קודש". עכ"ל. ו'המשנה ברורה' (בשעה"צ סי' תקל אות ד) הק' ע"ז, וז"ל: "מה שכתב דלא נאמר בהן מקרא קודש, צ"ע, דהרמב"ם עצמו בפ"ז סובר דמקרא קודש קאי גם על חזה"מ, וכ"ה ג"כ מנהגינו בתפילת מוסף בחזה"מ שאומרים מקרא קודש זכר ליציאת מצרים, וכ"ה דעת האחרונים לעיל בסי' תצ ס"ג וצ"ע". עכ"ל.

והכל מתבאר ע"פ מש"כ בהגהה לשו"ע אדה"ז בסי' רמב, וז"ל: "וחול המועד לא נאמר בו מקרא קודש כמש"כ בסי' תקכט, אלא שקרוי מקרא קודש (בחגיגה יח) לענין קורבנות בלבד, כדכתיב להקריב אשה וגו'". עכ"ל.

ובענין זה נתבאר בלקו"ש חכ"ז (עמ' 321): "דהנה מקרא קודש כמה פ"י בו: קבוץ להקרבת קורבנות מוסף, איסור עשיית מלאכה, כסות נק"י ואכו"ש וכו' - ועד"ז נמצא במ"מ בשו"ע אדה"ז שם לעניין חזה"מ". (עי"ש שמבאר לפי"ז מש"כ בלקו"ת, דשבת נק' קודש ולא מקרא קודש).

ומדויק גם בלשון הרמב"ם בפ"י מהל' יו"ט הט"ז, שהביא רק לעניין שבת ויו"ט שיש בהם חיוב כבוד ועונג, מפני שנאמר בהן מקרא קודש. והגם שברפ"ז שם כתב שחולו של מועד נקרא מקרא קודש, ובשעה"צ שם הרגיש בזה. ולפי הנ"ל מובן, שלענין שבת ויו"ט כתב "נאמר בהן מקרא קודש" (ולכן יש בהם חיוב כבוד ועונג), כי בהדיא נאמר בקרא. משא"כ לגבי חזה"מ כתב "נקרא מקרא קודש", והכוונה שנקרא כן רק לעניין קורבנות (בחגיגה יח). ומתאים עם דברי אדה"ז דלעיל "בחולו של מועד, שהרי לא נאמר בהן מקראי קודש", פ"י - בהדיא בקרא, והגם שנק' כן לענין קורבנות. ושפיר מובן מה שנזכר

מקרא קודש בתפילת מוסף דחוה"מ. שו"ר מדייק עד"ז בס' 'חווה"מ  
 כהלכתו', בביאורים לפ"א, עי"ש עוד כמה תירוצים.



### נוסח רבש"ע שבברכה"ג [גליון]

**הרב נחום גרינוואלד**

עורך כללי דקובץ 'היכל הבעש"ט'

בגליון האחרון - תתנט (עמ' 57), האריך הריל"ג שיחי' לדון על  
 אודות נוסח הרבש"ע ששונה מן הגמרא, וציין שנוסחת רבינו הוא  
 מסידור רבי שבתי רשקוב וסידור ה'משנת חסידים'. אולם כידוע צ"ע  
 עד כמה מהימנים נוסחאות של סידורים הנ"ל, שלא נכתבו בידי  
 מחבריהם הקדושים.

אולם באמת מקור לנוסח זה הוא בסידור של"ה הק' (דפוס ראשון  
 אמשטרדם תע"ז), ומשם נעתק בסידורים האחרים, וכן הוא בסידור  
 'רבי אשר', שסידור זה נדפס ע"י המחבר בעצמו, והכל נדפס בקפידא  
 ובדיוק.

ועדיין יש לברר מקורו הקדום, כי סידור של"ה מבוסס על סידורים  
 שהם על פי סידור המדקדק הנודע ר' שבתי מפרמעסילא (כמו סידור ר'  
 עזריאל ור' אליהו מווילנא עפ"י סידור רבי שבתי מפרמיסלא, משנת  
 תס"ד), ויש לעיין בנוסחתם, אך יש לציין שבסידור רבי שבתי  
 שהדפיסו בשנים אחרונות מעצם כתב ידו, נוסח הרבש"ע הוא כנוסח  
 הגמרא שלפנינו! עוד יש לציין לדברי הדקדוקי סופרים שציין, שיש  
 הרבה גירסאות אחרות בנוסח זה, ועיינתי בראשונים המצטטים  
 הרבש"ע, וראיתי אכן שינויי נוסח רבים, אך טרם מצאתי נוסחת סידור  
 השל"ה ורבינו.



### הגדר דספיה"ע ודמרור בזה"ז [גליון]

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון - תתנט (עמ' 70 ואילך), כתב הרח"ג שי' שטיינמעץ  
 בארוכה, לבאר החילוק בין גדר תקנת מרור בזה"ז, לספה"ע בזה"ז,  
 ע"פ דברי אדה"ז בסתפ"ט, ע"ש בפרטיות. ועפ"י גם יצא לו ביאור  
 למה לא הזכיר אדה"ז לגבי מרור את הלשון ש"כל מה שתקנו חכמים

תקנו כעין של תורה", ודוקא לגבי התקנה של ספיה"ע בזה"ז הזכיר זאת.

ויש להעיר, שכנראה אישתמיטתי' שגם לגבי מרור כתב כן אדה"ז, ראה סי' תנד סט"ו. ולא באתי אלא להעיר.



## סוף זמן מצוות ליל הסדר [גליון]

### הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

הנה בגליון האחרון - תתנט (עמ' 20 ואילך), כתב הרב יצחק רסקין שי', בירור השיטות השונות בזמן ק"פ ומצה מה"ת ומדרבנן, ע"ש מש"כ באריכות נפלאה עם הרבה מ"מ ומקורות וכו'.

ויש להעיר איזה הערות (בקיצור) לענ"ד: (א) יש לציין (נוסף לשאר אחרונים שציין) לשו"ת 'בית הלוי' ח"א סי' לד, שהאריך בענין זה.

(ב) באות ז הביא דברי אדה"ז (סי' תנח ס"ב): "לא הוקשה מצת מצווה למצות פסח, אלא לזמן אכילתה לבד, שצריך לאכלה קודם חצות הלילה, כמו הפסח שאינו נאכל אלא עד חצות, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, הוקשה אכילת מצה לאכילת הפסח". ומסתפק בכוונת אדה"ז, האם פוסק כר"ע שזמן מצה כל הלילה מה"ת, ורק מדרבנן עד חצות מצד הרחקה, או שהוא כשיטת ראב"ע, שמה"ת זמנה עד חצות. ונשאר בספק.

ולענ"ד פשטות הדברים מורים שקאי כאן אליבא דראב"ע ומדין תורה, שהרי מיירי מדין דאורייתא לענין איזה דברים הוקשה אכילת מצה לאכילת פסח - שהוא רק לענין אכילתה עד חצות (ולא לענין אפיית המצה ע"פ - ראה ס"א), וא"כ פשטות הדברים מורה שקאי על זמן דאורי', שהרי ההרחקה מדרבנן שצריך להקדים לאוכלו קודם חצות (לכמה שיטות אליבא דר"ע) - אין לו ענין לההיקש למצה שהוא גדר מה"ת, כמובן.

(ג) הביא הדין דסי' תעב ס"ב שאכילת מצה כו' צריכה להיות בלילה ממש (ולא לפני זה), כיון שהוקשה לק"פ, וכותב ע"ז: "הרי שמקשר בין אכילת פסח לאכילת מצה, אך עדיין לא ברור אם זמנה עד חצות או כל הלילה (ועכ"פ מדרבנן עד חצות). ומענין הלשון ברמב"ם בהל'

חמו"צ הנ"ל: "ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח" (שלכאו' לא ס"ל כן לאדמוה"ז כדלעיל). עכ"ד.

ולא הבנתי מה ענין דברי הרמב"ם לדברי אדה"ז, שהרי הרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"א) קאי על מצות מצה, שאינה תלוי' בקרבן פסח, אלא היא מצוה בפ"ע, דלא כמרור שתלוי בק"פ, ולכן בזמן דליכא פסח אין חיוב מרור (כמו בזה"ז, וכמבואר גם באדה"ז סי' תעה סט"ו). ובודאי שכ"ה דעת אדה"ז ג"כ, שחיוב מצה אינו תלוי בדין ק"פ, וחייב אפי' במקום שליכא ק"פ, וכמבואר בגמרא וכו'. אבל הכל מודים שזמן מצה מה"ת תלוי בזמן ק"פ, וכמפורש בהסוגיות שהביא שם לפני זה (פסחים קכ וכו'). והשאלה האם תיקנו הרחקה לאכול מצה לפני חצות (לשיטת ר"ע) כמו שתקנו בק"פ אינה תלוי' בזה, וממילא לכאו' אינו ענין לרמב"ם הנ"ל, ואין בזה "מחלוקת" הרמב"ם ואדה"ז (הגם שאולי בפועל חלוקים בנוגע להרחקה מדרבנן).

ולאידך יש להעיר מסעיף זה, שמבואר כאן שד' כוסות צ"ל בזמן מצה, ולהלן בסי' תעז ס"ו לא הזכיר אדה"ז להקפיד (עכ"פ לכתחלה) לשתות כוס ד' לפני חצות [ודלא כביאור הגר"א בסי' תעז ע"ש, וכמבואר באחרונים הדעות בזה וכו'], וא"כ משמע קצת מזה שזמן מצה כל הלילה, ולכן זמן כוס ד' ג"כ כל הלילה. אלא שעפ"ז צ"ב מ"ש מהלל, שמבואר שם שצריך ליזהר לכתחלה לקוראו לפני חצות. ואכמ"ל.

(ד) לכאו' יש להעיר מעוד ג' מקומות בשו"ע אדה"ז השייכים לנדו"ד (שלא הביאם): 1) סי' תעג ס"ג: "מי ששכח לומר ההגדה, אין לו תשלומין ביום, שנאמר בעבור זה וגו', בעבור זה לא אמרתי, אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה, דהיינו בלילה הראשון, אבל מכאן ואילך אכילת מצה היא רשות".

והנה לכאו' זמן ההגדה תלוי בזמן מצה - וכמו שהביא מכמה מקומות, ולפ"ז יש לדייק מכאן שזמן אמירת ההגדה הוא (עכ"פ מה"ת) כל הלילה, כיון שהזכיר בסעיף זה "בלילה הראשון" ו"מכאן ואילך", ולא הזכיר כלל ע"ד חצות.

(2) סי' תעה סל"ג: "ואם נאנס ולא אכל מצה בלילה זה, אין לו תשלומין . . . לפיכך כשאוכל מצה בשאר לילות וימים, אינו מברך על אכילת מצה". - משמע שעכ"פ כל הלילה (הראשון) יכול לאכול מצה

בברכה. ועד"ז יש לדייק בסעיף שלפני זה, שמזכיר כמה פעמים חיוב מצה בלילה ראשון, ולא הזכיר כלל דין חצות.

אמנם לכאור' סותר זה להמבואר לעיל בסי' תנח, שמשמע שמה"ת זמנה עד חצות כנ"ל. ודוחק לומר שסמך על מש"כ בסי' תנח, שהרי כאן הוא עיקר המקום שמבאר חיוב אכילת מצה בלילה ראשון, וא"כ הו"ל לבאר כאן שמצוה זו היא דוקא לפני חצות, ולא לסתום כאילו המצוה היא כל הלילה.

3) סי' תרלט ס"כ: "וכיון שאכילת לילה הראשונה (- של סוכות) נלמד מגז"ש מאכילת מצה, צריך להיות דומה לה בכל דבר, דהיינו שלא יאכל בעי"ט מן המנחה ולמעלה, כדי שיאכל בסוכה לתיאבון, ולא יאכל בסוכה עד אחר צ"ה, ויזהר לאכול קודם חצות לילה, הכל כמו באכילת מצה כמ"ש<sup>1</sup> בהל' פסח". ולכאור' משמע מכאן (כיון שלומד הדין חצות מגזירה שוה) שדין חצות במצה הוא דין מה"ת<sup>2</sup>.

(1) במ"מ וצינונים (להרב אשכנזי שי'), ציין לסי' תעז ס"ו (הדין דאפיקומן), ולענ"ד פשוט שהכוונה להמפורש בסי' תנח ס"ב כנ"ל.

(2) לכאור' הי' אפשר לדחות רא' זו, שי"ל שדעת אדה"ז שהחיוב מצה לפני חצות הוא רק דרבנן משום סייג, והגם שלומד שדין זה שייך לסוכה מגז"ש, הרי שם לומד מגז"ש ג"כ שלא לאכול מן המנחה ולמעלה, כדי שיאכל בסוכה בתיאבון (כמו מצה שאסור לאכול ע"פ מן המנחה ולמעלה), הגם שלכאור' הוא רק דין דרבנן, וע"כ צ"ל שאין הפי' שלומדים דין זה עצמו מגז"ש, רק כיון שמצה וסוכה הוקשו זל"ז, ממילא משתווים הם גם בנוגע לדינים דרבנן. וא"כ עד"ז י"ל בנוגע לדין חצות, שבאמת י"ל שהוא רק דין דרבנן (משום סייג), רק כיון שהוקשו זל"ז, מדמים אותם לענין זה ג"כ [וע"ד השקו"ט אי להדעות שפוסקים כר"ע שזמן מצה כל הלילה, אם צריך לאוכלה לפני חצות משום סייג, כמו שיש סייג זה בנוגע פסח - ראה 'בית הלוי' הנ"ל. פר"ח סי' תעז. 'שבח פסח' על הגש"פ. צל"ח ברכות ט. ד"ה 'ורמינהו'. 'מרומי שדה' זבחים נז, ב ד"ה 'ודילמא'. ועוד. ואכמ"ל].

אמנם נראה דז"א, ואין לדמות דין חצות לדין אכילה בתיאבון, דדין אכילה בתיאבון (והאיסור אכילה שמשמעף מזה) מסתבר לומר שאינו דין פרטי בדין אכילת מצה, אלא הוא דין כללי באכילת מצוה, שיש חיוב (דרבנן) לאוכלה לתיאבון (משום חיוב מצוה וכדומה), ומכיון שלומדים מגז"ש שיש חיוב לאכול בסוכה בליל ט"ו מה"ת, ממילא מובן שאסור לאכול ערב יו"ט מן המנחה ולמעלה, כדי שאכילת המצוה (בסוכה) תהי' לתיאבון (כמו שיש דין כזה בכל אכילת מצוה). - ועפ"ז תתורץ קושיית ה'ליקוטי שלמה' סוכה כז, א תוד"ה "תשבו" (מובא ב'אוצר מפרשי התלמוד' שם הע' 88). - ויל"ע בזה בהסוגיא ריש ערבי פסחים, ואכמ"ל.

[גם יש לדייק (קצת) שבשום מקום לא כתב אדה"ז דין שבדיעבד לא י"ח אחר חצות באכילת מצה (ואין לברך), רק כתב (בסי' תנח ותרלט) שצריך לאכול לפני חצות, ולכא' הו"ל להזכיר באיזה מקום (השלילה) שאינו י"ח אחר חצות אפי' בדיעבד, ונ"מ אם יכול לברך ברכת על אכילת מצה אחר חצות<sup>3</sup>. ועוד].

(ה) באות ח' דייק ממה שהעמיד רבינו זי"ע בפי' על ההגדה ד"ה מצוה התיבות "או עד חצות - לראב"ע" בסוגריים, שמזה משמע (קצת?) שנקט העיקר להלכה כר"ע, שזמן מצה הוא כל הלילה (מה"ת). ולהלן מביא מרבינו ד"ה "צפון . . וצריך לאוכלו לפני חצות": ("תוד"ה לאתווי מגילה כא, א) כמו הפסח שלא הי' נאכל אלא עד חצות". וכתב ע"ז: "ולכא' כדלעיל, יש בזה ב' שיטות: א) עד חצות מדאורייתא (כראב"ע). ב) עד חצות מדרבנן (כר"ע) מטעם הרחקה".

ושוב העיר, שלכא' מפשטות לשון אדה"ז (בסידורו) "וצריך לאוכלו קודם חצות" - ולא לשון זהירות ע"ד הלשון בשו"ע וכו' - משמע שהוא מעיקר הדין, וא"כ שוב א"א לדייק ממה שהעמיד תיבות "ראב"ע" בסוגריים שהעיקר להלכה כר"ע. עכת"ד.

והנה, אי משום הא, לכא' לא איריא, דהרי [לבד מה שי"ל שאדה"ז כותב ההנהגה בפועל - שצריך לאכול האפיקומן קודם חצות, ואין

משא"כ דין אכילת פסח לפני חצות, את"ל שהוא דין דרבנן, לכא' מסתבר לומר שהוא דין פרטי בדיני ק"פ, ואינו דין כללי בכל אכילת מצוה. והא שצריך לאכול מצה לפני חצות (מדרבנן), אינו דין במצה בפ"ע, אלא דין מצד אפיקומן, שהוא זכר לפסח, שצ"ל לפני חצות כמו פסח כמבואר ב'בית הלוי' שם. וא"כ מהכ"ת ללמוד מהגז"ש דין חצות (דרבנן) בנוגע לאכילה בסוכה ג"כ. וע"כ נראה שיש להוכיח מכאן שדין חצות הוא דין מה"ת.

אבל להעיר מהשקו"ט בהא דכמה מצוות גזרו חכמים לעשותם עד חצות ובכמה לא, ולפ"ז יל"ע ג"כ בנוגע סוכה - ראה מקומות המצויינים לעיל. לקו"ש ח"ז ע' 210. ובכ"מ. ואכמ"ל.

ובכל אופן, איך שיהי', הרי עדיין יש להביא ראי' מסי' תנח, כמ"ש לעיל.

(3) ראה בזה 'דגול מרבבה' שתע"ז ס"א (מובא בשע"ת). שו"ת 'בנין שלמה' סי' כט. 'משכנות יעקב' או"ח סי' קלט (וסיים שהמברך לא הפסיד). או"ש פ"ו מהל' חו"מ ה"א. 'משנה ברורה' סי' תעז סק"ו, וביאור הלכה' שם. שו"ת מנח"א ח"ב סי' נח אות ג', ובקונטרס 'שירי מנחה' שם. 'ויגד משה' סי' כד אות לו ולט.

ההגדה המקום לכתוב האם הוא זהירות מדרבנן או מה"ת וכו' (ובפרט שבנדוד"ד אפי' את"ל שהוא רק דרבנן משום סייג, מ"מ מתאים ע"ז הלשון "וצריך לאוכלו לפני חצות", שהרי כ"ה הדין בפועל), וע"ד מש"כ רבינו זי"ע בפ"ה ההגדה ד"ה "ויזהר", שכאן בהגדה נחית אדה"ז לכתוב "הנהגות הסדר", ואין שם המקום לכתוב דינים (והגדרות) ע"ש (ובמכ' טז אייר תש"ח - נדפס בהוספות להגדה), הנה לבד זאת] י"ל (ע"ד המבואר בשו"ת 'בית הלוי' שציינתי לעיל) שהוא דין באפיקומן לאוכלו דוקא קודם חצות, כמו שהק"פ הי' נאכל קודם חצות לכל הדעות (אי מה"ת אי מדרבנן), וא"כ אולי לכן כתב אדה"ז הלשון שצריך לאוכלו אפי' אם קי"ל כר"ע. אבל אין מזה ראי' לדין מצה בתור מצות מצה.

ולכאור' הו"ל להעיר עדיפא מיני', שלפ"ז נמצא סתירה בדברי רבינו גופא, שלעיל העמיד דברי ראב"ע בחצ"ע"ג - שמשמע מזה כנ"ל שלא נקט כן לעיקר ההלכה, וכאן ציין דוקא לתוס' מגילה, ששם מבואר שקי"ל להלכה כשיטת ראב"ע שמה"ת רק עד חצות, ולא ציין לאלו שפוסקים כר"ע, רק שמ"מ מדרבנן יש להקדים לפני חצות (לדוגמא: הרא"ש פסחים פ"י סי' לח).

ו) ומענין לענין יש להעיר בענין זה, ממאמר מצה זו תשמ"ט (סה"מ מלוקט ח"ג ע' קיג) אות א': "דהציווי על אכילת מצה הוא קודם חצות", ובהע' 7 "שהרי בפסח כתיב ומצות על מורים יאכלוהו . והפסח אינו נאכל אלא עד חצות (רמב"ם הל' ק"פ ספ"ח) - לקו"ת שם יג, ב. סה"מ תש"ד שם".

ולכאור' הציון להרמב"ם צע"ג, שהרי שיטת הרמב"ם שם שמה"ת דין ק"פ הוא כל הלילה, ועד"ז דין מצה כמבואר בהל' חו"מ פ"ו ה"א, והיינו משום שלרמב"ם קי"ל כר"ע (ולרמב"ם מצה גם מדרבנן הוא כל הלילה) - וא"כ המבואר בהמאמר שמצות מצה היא עד חצות לכאור' אינו כפי שיטת הרמב"ם.

והלכו"ת שצ"יין בהע' שם, י"ל שקאי לראב"ע - וראה זבחים נז, ב.

וראה סה"מ תש"ד ע' 171 שצ"יין בהע' לפסחים קכ, א וטושו"ע או"ח ריש סי' תעז. והנה הדין של תעז הוא הדין של אפיקומן, ולכאור' אין כ"כ ראי' מדין אפיקומן לדין של מצה מה"ת, וכמבואר ב'בית הלוי' הנ"ל. ולכאור' הי' עדיף לציין לסי' תנח או סי' תרלט הנ"ל.

וכ"ז צע"ג לכאור', כיון שיש בזה כמה דיוקים סותרים, ויש להאריך בזה טובא, אלא שאין הזמ"ג, ועוד חזון למועד אי"ה.



## פשוטו של מקרא

### "המנורה הטהורה"

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

רש"י (ויקרא כד, ד) ד"ה "המנורה הטהורה": "שהיא זהב טהור. דבר אחר, על טהרה של מנורה, שמטהרה ומדשנה תחילה מן האפר".

זה בודאי שתיבת (המנורה) הטהורה מיותרת לכאורה, שהרי לא בכל פעם שכתוב בתורה מנורה כתוב ליד זה הטהורה. וגם, לכאורה, מאי שנא מנורה משאר כלי הקדש, שדוקא בה נזכר הטהורה.

אמנם יש במנורה מה שאין בשאר כלי המקדש, שאר כלי המקדש (בדרך כלל) הם מעצי שטים ומצופים זהב. משא"כ המנורה שהיא כולה זהב טהור. ולכן מסתבר, שאם נזכר אצל המנורה תיבת "טהורה", הכוונה שהיא מזהב טהור, שבפשטות אין סיבה (אחרת) למה שהוזכר טהורה (דוקא) אצל מנורה. שלכן פירש"י בפירוש ראשון "שהיא זהב טהור".

אבל עדיין אינו מובן, מה יש להזכיר כאן (דוקא) שהיא עשוי' מזהב טהור, והרי הדבר ידוע, וגם י"ל שאין מוכח מפשש"מ (ש(מנורה) הטהורה הכוונה שעשוי' מזהב טהור. ולכן י"ל, בדא"פ, פירש רש"י פירוש שני, "על טהרה של מנורה, שמטהרה ומדשנה תחילה מן האפר". ולפירוש זה מובן למה נכתב זה דוקא כאן, כיון ש"זו פרשת מצות הנרות" - רש"י, א"כ כאן המקום לצאת ולבאר איך לקיים מצוה זו, שקודם צריך "שמטהרה ומדשנה תחלה מן האפר".

ואעפ"כ לא הביא פירוש זה ראשון, שאין בפשוטה של תיבת טהורה נקיון מהדשן, שבדרך כלל מושג טהור הוא היפך הטומאה, או זהב טהור שאינו מעורב במיני מתכות אחרות, אבל לא נקיון, והי' יכול

להיות כתוב המנורה הנקי', ובתורה כתוב כו"כ תיבת נקי, נקתה וכו'.  
או שיהי' כתוב בפירוש ודשנו את המנורה (ע"ד שכתוב אצל מזבח  
הנחשת בפ' במדבר (ד, יג) "ודשנו את המזבח ופרשו עליו גו'").

לכן, י"ל בדא"פ, הביא פירוש ראשון ש"הטהורה" הכוונה העשוי'  
מזהב טהור.

והנה להלן בפסוק ו' ברש"י ד"ה "השלחן הטהור" מבאר: "של זהב  
טהור. דבר אחר, על טהרו של שלחן, שלא יהיו הסניפין מגביהין את  
הלחם מעל גבי השלחן".

הנה הביאור באופן כללי לכאורה כאן, הוא כמו אצל המנורה  
הטהורה, שיש אותה שאלה, למה הזכיר כאן ענין הטהור ומה הכוונה  
בזה. וע"ד שנתבאר לעיל גבי המנורה הטהורה, לכאורה הוא גם כאן,  
אבל הביאור שהמנורה היתה כולה זהב שלכן כינתה אותה התורה  
"המנורה הטהורה", לא יתאים לכאורה לשלחן (הטהור), שהרי השלחן  
הי' מעצי שטים, ורק מצופה זהב טהור.

ואעפ"כ לא נמנע רש"י מלפרש כך, ושמא י"ל, שכיון שמצאנו  
שהתורה קוראת למזבח הקטורת - מזבח הזהב כו"כ פעמים (שמות  
ל"ט, לא, מ, ה. במדבר ד, יא) אעפ"י שהי' מעצי שטים (שמות ל, א),  
אלא שהי' מצופה זהב טהור. והטעם י"ל, שכיון שמצופה כולו בזהב,  
אין ניכר העץ שבו, וגם שהעץ בטל אל הזהב, שגם כפשוטו, לכאורה  
הזהב שהי' מצפה את המזבח, הי' שוה הרבה יותר מהעץ שיש במזבח,  
שמטעם כל הנ"ל (בדא"פ) נקרא המזבח - בתורה - מזבח הזהב.

וא"כ אפשר לומר גם גבי השלחן, שכיון שהי' מצופה בזהב טהור,  
ונכתב ליד המנורה, ורק שני הכלים האלה נכתבו כאן, לכן העמידה  
תורה גם אצל השלחן ענין זהב טהור, ולכן פירש"י בפירושו הראשון  
(על השלחן הטהור) של זהב טהור. משא"כ בפ' פקודי, ששם נזכרו כל  
הכלים, הנה רק גבי מנורה נכתב הטהורה, ולא גבי שלחן.

אלא שכנ"ל - אצל השולחן - יש קושי בפירוש זה: א) למה הזכירה  
דוקא כאן הכינוי שלחן הטהור. ב) וגם שאין מונח כ"כ בפשוטו של  
מקרא, ש"הטהור" הכוונה לזהב טהור. ולכאורה כאן יש להוסיף  
שאלה, והרי השלחן אינו (כולו) מזהב טהור.

לכן, י"ל בדא"פ - הביא רש"י פירוש שני על טהרו של שלחן, שלא  
היו הסניפין מגביהין את הלחם מעל גבי השלחן. שלפירוש זה יותר

נוח תיבת הטהור, שאין הכוונה לזהב טהור, אלא (יותר) כפשוטו, שהוא טהור מדבר אחר עליו, שהם הסניפים.

ואעפ"כ לא שם רש"י פירוש זה תחילה, שגם כאן (כמו אצל מנורה, וכאן לכאורה הוא במכ"ש) יש הקושי, שאין אנו רגילים לקרוא לשלחן בלי שמונחים עליו הסניפין בשם טהור, שכאן מתאים יותר לשון נקי. שלכן בפירוש הראשון (גם גבי מנורה גם גבי שלחן) פירש שהטהור הוא זהב טהור, שכן גבי זהב מצינו הלשון טהור (כו"כ פעמים). ומפני שסו"ס לא הוזכר כאן "זהב" גם גבי שלחן, וגם גבי מנורה, רק תיבת "הטהור", לכן הביא פירוש שני, שמתאים יותר בפשש"מ בפירוש תיבת טהור(ה), שכמ"פ מפרשים (או משתמשים) בתיבת טהור לנקיון.

ולעצם הענין, יש לעיין למה כתבה תורה דוקא כאן המנורה הטהורה, ועד"ז גבי השלחן.

וי"ל בדא"פ, שכיון שכאן הוא הציווי בפועל מה לעשות במנורה, ובלשון רש"י: "זו פרשת מצות הנרות", לכן מחביבותא דמילתא כינתה התורה את המנורה בשם המנורה הטהורה, שאיך שנפרש תיבת "הטהורה" או מזהב טהור או על טהרה של מנורה, הנה אפשר הי' שיהי' כתוב יותר מפורש שהכוונה לזהב טהור וכו', ואעפ"כ העמידה התורה באופן כזה הטהורה סתם, שניתן לפרש גם כך וגם כך (זהב טהור, מנורה נקי), זה עצמו המעלה והחשיבות בזה.

ועד"ז לכאורה גם אצל השלחן, שכאן הוא המקום שמשמשין עם השלחן בפועל לעבודת ה', הזכיר כאן ענין הטהרה. ועפ"ז הי' אפשר גם לבאר איך מדמה שלחן למנורה לענין הטהור שהוא מזהב טהור, והרי אין הוא לגמרי מזהב.

אבל עפ"י הנ"ל, שכאן היא ההתחלה של שני כלים אלה לעבודה בפועל, ומצד החביבות - הנה ניתן לשניהם כינוי הטהור, שהרי הציפוי של השלחן בודאי זהב טהור הוא. (וכנ"ל שהעצים בטלים אל הציפוי זהב).



### "לא תצא כצאת העבדים"

הנ"ל

שמות כא, ז רש"י ד"ה "לא תצא כצאת העבדים" - "כיצאת עבדים כנענים. . . יכול העברי יוצא בראשי אברים, ת"ל העברי או העברי,

מקיש עברי לעברי, מה העברי אינה יוצאה בראשי איברים, אף הוא אינו יוצא בראשי איברים".

לכאורה צ"ע, דבשלמא זה שלומדים עברי מעברי לענין שש ויובל (שיוצאת בזה), מוכן, שבתחילה מדבר מענין עבד עברי, ואח"כ אין צורך לפרט גם אצל עברי, ולמדים מהיקש העברי או העברי, מקיש עברי לעברי לכל יציאותיו כו'. אבל למה שנצטרך ללמוד עברי מעברי לענין יציאה בשן ועין, והרי העברי הוא - בדרך כלל - המקור לעניני יציאה, שהרי שן ועין כתוב אצלו, וממנו למדים לעברי, וא"כ גם שאינו יוצא בשן ועין יהי כתוב אצלו, ונלמד עברי מעברי כשאר כל היציאות.

וי"ל בדא"פ, שהיא הנותנת, שכיון שבעברי מדבר בענין יציאות, והם היציאות שכן מוציאות אותו, אין כאן המקום לדבר במה אינו יוציא, שכן כל הפרשה מדברת באותו ענין, שמיד לאחר שכתב ובשביעית יצא לחפשי חנם, ממשיכה התורה ללמד עוד פרטים בענין יציאה זו, שאם בגפו יבוא בגפו יצא, וכל האריכות בענין האשה וילדי, ובענין לא אצא חפשי גו', וענין הרציעה כו'.

משא"כ גבי אמה העברי, מדובר יותר בענין אי יציאה, שהרי התורה ממשיכה לדבר בענין יעוד, שבעצם הי' צריך להיות "אשר לא יעדה" - "שהי' לו ליעדה ולהכניסה לו לאשה" - רש"י.

שי"ל בדא"פ, שלכן התחילה התורה בענין זה של לא תצא כצאת העבדים, אעפ"י שעדיין לא למדנו על יציאת עבד ואמה בשן ועין, אבל מכיון שבא לדבר על יעוד, הקדים ענין של אי יציאה.

ולהעיר מפירוש הרשב"ם: "לא תצא כצאת העבדים" - "בשש שנים, אלא יקחנה לו לאשה כמו שמפרש והולך". שלכאורה ההכרח שהכריח לרשב"ם לפרש כן, הוא כנ"ל, דאי לאו הכי (לא מדובר ביציאת עבד כנעני בשן ועין), אין טעם להתחיל בענין שעדיין לא למדנו, ובפרט שהמשך הפסוקים אינם קשורים כ"כ, אם נפרש על שן ועין. לכן פירש, שהכוונה שלכתחילה לא תצא כצאת העבדים עבריים - דהיינו בשש שנים, אבל לא שאם עברו שש, אינה יוצאת. שהרי אדרבה, היא יוצאת גם בסימנים לפני שש, ועאכו"כ בשש, אלא שהתורה כאן אינה מדברת בענין יציאותי, אלא שאינה רוצה שתצא, כיון שאדוני צריך ליעדה.

ואף שרש"י אינו לומד כן, כי בדרך כלל רש"י (מצד כמה שאפשר - גם בפשש"מ - עפ"י תורה שבע"פ. וכן נתפרש בגמ' (קדושין טז, א). ואולי גם רש"י אינו שולל את הפי' הפשוט, שאפשר ללמוד בתיבות לא תצא כצאת העבדים - כהרשב"ם.

ועכ"פ (לפירש"י), כיון שהמשך הכתובים הם בענין יעוד, שרצוי שלא תצא, לכן מתאימה הפתיחה של לא תצא כצאת העבדים. ועפ"י מובן, שכשבאים ללמוד לעבד עברי, שאינו יוצא בשן ועין, המקום הוא אמה העברי'.



## ב' הדעות בגאולת עולם

**הת' מנחם מענדל בלעכער**  
תלמיד בישיבה

איתא במסכת סוטה (כו, ב): "בו ביום דרש ר"ע . . . הא כיצד אלף אמה מגרש ואלפיים אמה תחום שבת, ר"א בנו של ר"י הגלילי אומר אלף אמה מגרש ואלפיים אמה שדות וכרמים". ופרש"י ד"ה "מגרש", וז"ל: "רחבה פנוי מזריעה מבתים ומאילנות" כו'.

ולכאורה קשה, דהנה רש"י עה"ת פ' בהר (כה, לב) כתב בד"ה "גאולת עולם", וז"ל: "גואל מיד אפילו לפני שתי שנים, אם מכרו שדה משדותיהם הנתונות להם באלפים אמה סביבות הערים". וזהו דעת ר"א בנו של ר"י הגלילי. ובפסוק לג כתב שם, בד"ה "כי בתי ערי הלויים היא אחזתם": "לא היו להם נחלת שדות וכרמים, אלא ערים לשבת ומגרשיהם כו'". וזהו דעת ר"ע.

ושאלה זו מתגברת עוד יותר, דהנה בפסוק לב, ד"ה "גאולת עולם", מפרש רש"י "גואל מיד אפילו לפני שתי שנים אם מכרו שדה", ומילת "מיד" אינו פי' הפשוט של עולם, כדמוכח מסוף הדיבור "אם מכרו בית עיר חומה גואלין לעולם ואינו חלוט לסוף שנה", ולמה פי' עולם שלא כפשטות המשמעות כר"א?

ובפסוק לג מביא את דעת ר"ע, בפרט שדעת ר"ע יותר מוכחת מלשון הכתוב, על "בתי ערי הלויים הוא אחזתם", פי' לא הי' להם שדות . . . אלא ערים".

ואם רצה להמתיק לשון הפסוק עם ב' הדיעות, למה לא הזכיר שיש ב' דיעות כבשאר מקומות?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## שזנרת

### ל"ג בעומר יום הסתלקות רשב"י

הרב נחום גרינוואלד

עורך כללי דקובץ 'היכל הבעש"ט'

באחד ממכתבי הרבי (בלקו"ש ח"ז עמ' 336), מתייחס הרבי שם לתמיהת הדברי נחמי' בפרע"ח - דפוס דובראוונע ודפוס לאשצוב - שער ספה"ע פ"ז: והטעם שמת רשב"י ביום ל"ג בעומר, כי הוא מתלמידי רע"ק שמתו בספה"ע, דלכאורה הרי אדרבה בגמרא מבואר איפכא, שאחרי שמתו תלמידי ר"ע סמך חמשה תלמידים ורשב"י אחד מהם?

והרבי מביא סיוע להשערת הדב"נ אשר בפע"ח (דפוס קארעץ), וז"ל: "אכן קטע זה אינו מופיע, וכן בסידורי אריז"ל, ובשני פע"ח כת"י שישנם באוסף הכת"י אשר לכ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א, חסר כל ענין זה. כן לא מצאתי לביאור הנ"ל בכל דרושי דא"ח שראיתי לעת עתה".

והנה ידועים דברי החיד"א (בברכ"י סי' תצג) שהביא של"ג בעומר הוא יום הילולא והסתלקות דרשב"י, אולם בליקוטים שבס"ס 'מראית עין' לחיד"א אות ז כותב: "ומ"ש בברכי יוסף בסימן זה, דיש מי שכתב דפטירת רשב"י ע"ה ז"ע בל"ג בעומר, כן כתב 'בפרי עץ חיים', אך כבר נודע דבנוסחאות כתבי אריז"ל היה ערובוט וט"ס, והנוסחא אמיתי היא נוסחת הח' שערים שסידר הרב מהר"ש ויאל, בנו של רבינו מהרח"ו ז"ל, ובשער הכוונות האריך בסוד יומי העומר. . ולא בא בפיו לומר שהוא פטירת רשב"י ע"ה, ואפשר שהכוונה כמ"ש אני בטוב עין, דביום ל"ג התחיל ללמד ר' עקיבא לרשב"י וחביריו, ודוק היטב".

ולפי"ז באין הפע"ח, אין מקור של"ג בעומר הינו יום הסתלקות רשב"י, אולם הרי ידועה שדעת רבינו הזקן בהרבה מקומות, בדרוש שער לג בעומר שבסידור דא"ח, וד"ה להבין הילולא דרשב"י שבס'

מאמרים אדה"ז משנת תקס"ב ושנת תקס"ד, שאכן ביום ל"ג בעומר הוא יום הסתלקות רשב"י, ומאין מקורו?

### סדר דפוסי פע"ח וסדר דרושי רבינו

ובאמת צריכים לברר כאן סדר הדברים, דלפי הרבי, הרי בפע"ח שנדפס לראשונה בקארעץ ובפע"ח שבכתב"י, חסר כל הקטע על הסתלקות. והנה הפע"ח דפוס דובראוונא נדפס בשנת תקס"ג - תקס"ד (עפ"י 'כתבונני לדורות' מכון 'אהבת שלום' עמ' צ), ואילו מצינו כבר על יום הסתלקות רשב"י בכתבי רבינו הזקן משנת תקס"ב (ראה מאדה"ז תקס"ב ח"ב עמ' תלא 'וזה הי' בל"ג בעומר כשנסתלק רשב"י ע"ה").

אולם באמת מה שכתב הרבי שעייין בפע"ח דפוס קארעץ, צ"ע איזה דפוס, כי כידוע נדפס הפע"ח בקארעץ פעמיים, פעם אחת בשנת תקמ"ב, ופעם שני' בשנת תקמ"ה. וכידוע שיש שינויים רבים בין שני דפוסים אלו, שבפע"ח משנת תקמ"ה, ניתוספו המון הוספות מהמחברים ומרמ"ע מפאנו ועוד. וא"כ יש לעיין, אם נבדק הדבר בשני הדפוסים יחדיו, ועוד ראיתי, שבאמת דפוס דובראוונא הינו מיוזג של שני דפוסים הקודמים, וא"כ צ"ע אם כבר מופיע בדפוס הקודם?

והנה החיד"א ב'מראית עין' סבור, שמקור של"ג בעומר הוא מפע"ח שם, ובאמת מסתבר שספר 'מראית עין' שנדפס בשנת תקס"ה מתייחס לדפוס דובראוונא, שנדפס בשנת תקס"ג-ד. אולם בברכ"י שנדפס בשנת תקל"ח, (שאו עדיין הפע"ח הי' רק בכת"י וטרם נדפס כלל) ושם עדיין קיבל כעובדא שבל"ג בעומר יום ההסתלקות, אינו מזכיר להדיא את הפע"ח כמקורו, וצ"ע? ומכך נראה שענין ל"ג בעומר כיום ההסתלקות הי' רווח וידוע (ועפ"י כתב ב'ברכ"י יוסף'), וב'מראית העין' דן, בעקבות דפוס דאבראוונא, שנראה לי שמקור הדבר בפע"ח, ולכן מסיק שלפי השער הכוונות אין יסוד לדבר זה.

### מקור שבלתי תלוי בפע"ח

ומנין הי' נפוץ ענין זה? בינתיים מצאתי מקור אחד שכידוע הי' בזמנו בעל השפעה מרובה (ולא ראיתי שמצינים אליו המלקטים), והוא בספר 'חמדת ימים' שנדפס לראשונה בשנת תצ"ב בערך (ח"ג ספירת העומר פ"ב ליל לג): "ונמצא כתוב בספר הקדמונים שיום ל"ג לעומר הוא יומא דאתפטר רשב"י ע"ה מן עלמא, ונוהגים לקבוע

בליל זה לימוד רזין דחכמתא דילה ובאדרא זוטא וששים ושמחים בהילולא דיליה".

ומזה שכתב "ונמצא כתוב בספר הקדמונים", משמע שלא לפע"ח הכוונה, שהרי פע"ח הוא מכנה כתבי הרב וכיו"ב, וצריך חיפוש למה כוונתו (כי כפי שכבר הארכנו אשתקד דבריו לקוחים מספרים אחרים), ואז ניתן לברר מהו מקורו של אדה"ז (כי כפי שכבר הארכנו, לא השתמש רביה"ז בספר זה ישירות).

ולהעיר שבספר 'מורה באצבע' (סי' ח אות רכג) על ל"ג בעומר כותב, וז"ל: "ויש מי שנהג לעשות לימוד בליל ל"ג בעומר בי עשרה, ללמוד שבחי רשב"י המפוזרים בזהר ואדרא זוטא". ויש לעיין אם מקורו ב'חמדת ימים' הנ"ל, אם כי יש שינויים בדברי החיד"א.

בכל אופן, נראה שיש מקור בלתי תלוי בפע"ח על היות יום זה יום הסתלקות רשב"י.



## "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה וכו'"

**הרב ישכר דוד קלויזנר**  
נחלת הר חבי"ד, אה"ק

איתא באבות (פ"ג, מ"ד): "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, חבה יתירה נודעת להם, שנתן להם כלי חמדה, שנאמר [משלי ד, ב]: כי לקח טוב נתתי לכם, תורתי אל תעזובו". עכ"ל.

ויש להבין: (א) למה כופל התנא את דבריו, חביבין ישראל - חיבה יתירה נודעת להם, לכאורה זה היינו הך?

(ב) ואם כן יש הבדל ביניהם, למה מכפיל הך "שניתן להם כלי חמדה" בב' בבות, ולכאורה הול"ל: "חביבין ישראל וחיבה יתירה נודעת להם, שניתן להם כלי חמדה"? [שוב ראיתי ב'ביאורים לפרקי אבות' ח"א (ע' 169) שכ"ק אדמו"ר זי"ע מדייק בזה, ע"ש].

(ג) גם יש להבין, איך למדים מהפסוק "כי לקח טוב נתתי לכם" גו' לב' הבבות הנ"ל?

(ד) ב'מדרש שמואל' גם מדייק, למה מביא התנא ראייה מפסוק זה, ולא מהפסוק [דברים לג, ד] "תורה צוה לנו משה מורשה וגו'?" [דעדיף להביא פסוק מן התורה מאשר מן הכתובים].

(ה) ב'דרך חיים' להמהר"ל מפראג מדייק גם: "מאי כלי חמדה קאמר, כי למה קראו התורה כלי חמדה?"

(ו) ב'ביאורים לפרקי אבות' (ע' 170) מדייק כ"ק אדמו"ר זי"ע: "מפני מה לא קבל אדמו"ר הזקן הגירסא "חיבה יתירה נודעת להם, שניתן להם כלי חמדה, שבו נברא העולם"?

והנראה בזה לבאר, בהקדם מה שכתב אאזמו"ר בספר 'תולדות וחידושי רבי מנחם כ"ץ פרוסטיץ צוקל"ה' (ע' קפד עה"פ: "ואל קין ואל מנחתו לא שעה" [בראשית ד, ה]: "ויש לדקדק למה כפל כאן תיבת "ואל", דהיה די באמרו "ואל מנחת קין לא שעה"?

"אולם הכוונה נראה, דהנה בנותני מתנה יש שני דרכים חשובים, הראשון, שהנותן הוא איש מכובד, אף שהמתנה היא מועטת. והשני, שהמתנה היא מרובה והנותן אינו חשוב. והנה בתורתנו יש שתי המעלות, חשיבות הנותן וחשיבות המתנה, כפירוש הכתוב (במשלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם, וכו', דהכוונה הוא "כי לקח טוב" הוא מעצמו, דהיינו שהמתנה חשובה. וגם "נתתי לכם", גם הנותן חשוב מאד, שאני הוא הנותן לכם תורתי, לכן תורתי אל תעזובו.

"והנה כאן במנחת קין היה תרתי לריעותא, שהמתנה היתה גרועה, והנותן היה איש גרוע, ואין כאן שום חשיבות, ולכן לא שעה אליו הקב"ה. וזה שאמר הכתוב "ואל קין" שלא היה איש מכובד, "ואל מנחתו" שהיתה מנחה גרועה, והיינו שהיה תרתי לריעותא, לא שעה". עכ"ל.

ומעתה א"ש בהבנת המשנה, די"ל שבא לאשמעינן דבהתורה יש בה תרתי למעליותא: (א) שעצם המתנה חשובה, וזהו אומרו: "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה". (ב) שנותן המתנה חשוב מאוד, וזהו אומרו [בבבא הב'] "חיבה יתירה נודעת להם" [מהקב"ה נותן המתנה] שנותן להם כלי חמדה. ולפי"ז א"ש, ואין התנא כופל כאן את דבריו, כי בבבא הא' מדבר אודות עצם המתנה, ובבבא הב' מדבר אודות נותן המתנה.

וגם מבואר איך לומדים ב' הבבות מהפסוק: (א) "כי לקח טוב", הכוונה כאן על עצם המתנה (שהיא חשובה). (ב) "נתתי לכם", שגם נותן המתנה חשוב מאד. ולפי"ז א"ש נמי למה מביא דוקא פסוק זה דמשלי, ולא הפסוק שבדברים ד"תורה צוה לנו משה מורשה" וגו', כי שם לא מבואר ב' דברים הנ"ל. וא"ש נמי "למה קראו התורה כלי

חמדה", כי כאן רוצה לומר הב' דברים למעליותא שבהמתנה שהיא "כלי חמדה", שמתנה היא כלי שחומדים אותו.

ולפי"ז י"ל למה לא קיבל רבנו הזקן הגירסא במשנתנו [בבבא הא'] "שבו נברא העולם", כי כוונת התנא כאן היא לאשמעינן ולהדגיש המעלות שבמתנה, של עצם המתנה ושל נותן המתנה. וא"כ לא שייך (ומיותר) כאן לומר שזה מתנה "שבו נברא העולם", [ואם כן ה' חשוב להזכיר "שבו נברא העולם", ה' צריך להזכירו גם בבבא הא' ולא רק בבבא הב', וע"כ כיון שבבבא הא' לא מזכירו, שוב אין מקום להזכיר בבבא הב', כמובן], וא"ש. ועי' ב'ביאורים לפרקי אבות' שם הערה 237.



## כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק

**הרב שמואל הלוי הבר**

תושב השכונה

מאמר זה שאמר ריב"ל על רשב"י (ברכות ט, א) ידוע וחביב הוא במאד אצל בני ישראל בכלל, ובמיוחד בפירות העולים לרשב"י ביום ההילולא, לומר שבדרך רמז ומזו כאן שכדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת דחקם של בני ישראל, שבוודאי יעורר רחמים למלאות רצונם של המבקשים ומתפללים, כי עליו נאמר מלומד בניסים, והוא אמר יכולני לפטור העולם מן הדין. ואכן הובא רעיון זה בספרים (עיין 'שער יששכר' סוף המאמר לל"ג בעומר - הובא באגרות קודש אדמו"ר זי"ע לקוטי שיחות כרך כב ע' 320).

ויש להוסיף דבר חדש בזה, דהכוונה גם לענין הגאולה ע"י משיח צדקנו, די ש דעות תנאים האומרים שאין משיח בא עד שבני ישראל יעשו תשובה, או שבע"כ יעשו תשובה ע"י שמעמיד עליהם מלך קשה כהמן וכו' עיין סנהדרין צז, ב מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע בזה.

וכמו כן חלוקים חבריו של ר"ש, והם ר' יהודה ור"א במדרש תנחומא בחוקותי ג., אך דעת רשב"י היא לא כדעת אחד מהם, כמפורש שם ר"ש אומר בין עושין תשובה ובין אין עושין תשובה כיון שהגיע הקץ מיד נגאלין".

נמצא דבשעת דוחק הגלות, שקשה לעשות תשובה כמ"ש ולא שמעו אל משה מקוצר רוח וכו', הנה כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו ש"בין עושין תשובה בין אין עושין תשובה. . מיד הן נגאלין".

עוד יש להוסיף, דהכוונה למאמר רשב"י במשנה שבת פ"ד מ"ד (דף קיד, א) "ר"ש אומר כל ישראל בני מלכים הם", ולכן בשעת דחקנו צועקים אנו להקב"ה "כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו", כי לבן מלך מגיע יקר וגדולה עשר ואשר וכו'.

### חידש כמה הלכות

ואידי דאתאי לידן משנה הנ"ל, ארשום כאן מה שעלה בדעתי לפרש קטע מפזמון הידוע "ואמרתם כה לחי", דהנה באות ח' אומר "חידש כמה הלכות, הן במשנה ערוכות, זה המרגיז ממלכות, אדוננו בר יוחאי".

וטובא יש לעיין בזה: א. מה זה שאומר "כמה", והרי במשנה לבד יש למעלה משלש מאות וחמשים הלכות מרבי שמעון. ב. מדוע מדגיש "במשנה ערוכות", למה לו לשלול ברייתות ומימרות שיש למעלה מאלפיים בתלמוד. ג. מה הקשר בין זה שחידש הלכות לסיום "זה המרגיז ממלכות". ד. מי הם הממלכות שמרגיזם, ואם הכוונה למלכות רומי, יאמר "מלכות" ולא ממלכות.

### פירוש חדש בפזמון

ונראה לומר ד"ממלכות" הכוונה למלכות שלמעלה ומלכות שלמטה, ו"מרגיז ממלכות" היינו שאת מלכות שלמטה מרגיז ומכעיס ואת מלכות שלמעלה מרגיז, היינו שמרעיש, כי דבריו עושים רעש ורושם.

היינו שיש הלכות מסוימות שחידש שהם "מרגיזים" את הממלכות, והלכות אלו הם "כמה הלכות" בלבד. והם בעיקר "במשנה ערוכות".

ונראה הכוונה כדוגמא למשנה דידן, שחידש לומר ש"ישראל בני מלכים הם", הנה הלכה זו הכעיסה מלכות שלמטה כמובן, וגם הרעישה מלכות שלמעלה, כי עפ"י הלכה זו יש מן השמים לנהוג עם בני ישראל בחסד וברחמים יותר, יש לתת להם עושר רב ולכלכלם בשפע כראוי לבן מלך וכו'.

### ביאור מאמר זה בהלכה

מחמת חביבות מאמר זה כנ"ל, נשתדל לברר מתי אומרים להלכה כדאי הוא . . לסמוך עליו.

והנה מאמר זה על ר"ש נמצא שלשה פעמים בש"ס, בקשר לשלשה דינים שונים, והם: 1) ברכות ט, א להא דאמר רשב"י בשם ר"ע,

שהקורא קריאת שמע של שחרית לאחר עלות השחר יצא, וכן הקורא קריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר יוצא, והוא עובדא דאישתכור זוגא בבי הילולא, ואמר ריב"ל כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק (ולקרוא קרית שמע של ערבית אף שעלה עלות השחר).

(2) שבת מה, א לענין טלטול מוקצה, דאף דרב ס"ל כר' יהודה דס"ל יש איסור מוקצה בשבת, בכל זאת בשעת הדחק ס"ל כר"ש דמותר משום מוקצה. וכלשונו שם: "כדי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק".

(3) גיטין יט, א לענין גט שנכתב ביום ונחתם בלילה, ת"ק דמשנה ס"ל דפסול ור"ש מכשיר, ואמר ריב"ל כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק.

והנה לענין קריאת שמע פסק הרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"י) מפורש כריב"ל, דבשעת הדחק ס"ל כר"ש. ולענין מוקצה הרי ס"ל לן להלכה כר"ש במוקצה, ולא כרב דפסק כר"י.

אך לענין גיטין פסק דפסול (פ"א מהל' גרושין הכ"ה), ולא הביא דברי ריב"ל להתיר בשעת הדחק. והגהות מימוניות שם מביא מרב האי גאון, דיש הפוסקים כריב"ל להתיר בשעת הדחק. וצ"ע, מדוע לא ס"ל לרמב"ם כריב"ל, ומה סברת הרמב"ם לחלק בין קרי"ש לגיטין.

ונראה לבאר בהקדם, דלשון זה כדאי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק נמצא בש"ס גם אודות התנא ר"א, והוא בנדה ו, ב, בהא דאמר ר"א כל אשה שעברו עליה שלש עונות, דיה שעתה דלא כרבנן דמטמאה למפרע, ואמרינן התם מעשה ועשה רבי כר"א, לאחר שנזכר, אמר: "כדי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק".

והוינן התם, מאי לאחר שנזכר אילמא לאחר שנזכר דאין הלכה כר"א אלא כרבנן, בשעת הדחק היכי עביד כוותיה, אלא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר וכיון שנזכר דלאו יחיד פליג עליה אלא רבים, אמר כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק.

הרי חזינן מכאן, דהיכי דנפסק הלכה כחד, לא שייך לומר על השני שיש לסמוך עליו אפילו בשעת הדחק. ודוקא כאשר עדיין לא נפסק, אלא שמובן מאליו מהכללים הידועים כמו יחיד ורבים הלכה כרבים וכיו"ב, בכה"ג אפשר לסמוך על הדעה היחידה בשעת הדחק.

כי הרי הרבה פעמים הוציאו חכמי הגמרא מכלל זה ופסקו כיחיד נגד רבים וכיו"ב, עיין תוס' ע"ז נט, ב ד"ה "אמר רב פפא".

והנה הרמב"ם שם לא מביא כלל דעת ר"א אפילו לא בשעת הדחק, ולכאורה הרי רבי עשה מעשה כר"א, ואמר שיש לסמוך עליו בשעת הדחק.

ונראה לומר דלדידן לאחר שחכמי התלמוד פסקו דאין הלכה כר"א (כדאמרינן שבת קלא, ב משום דר"א שמותי הוא), או דלאחר חתימת הגמרא שפסקו יחיד ורבים הלכה כרבים, הרי אין בידנו כח לפסוק כיחיד נגד רבים, והוי כאילו מפורש הלכה כאותו פלוני, דבכה"ג אין לסמוך עליו אפילו בשעת הדחק, ולכן לא מביא הרמב"ם דין זה דרבי.

ומעתה יובן, דכמו כן לענין גיטין, דלאחר פסק הגמרא דהלכה כסתם משנה, (שבת מו, א), וסתם משנה בגיטין שם (ת"ק התם) ס"ל נכתב ביום ונחתם בלילה דפסול, הרי אין בכחנו להתיר כר"ש אפילו בשעת הדחק.

ואף אם אין זה סתם משנה ממש, דהרי ר"ש פליג התם, כבר כ' תוס' בביצה ב, ב ד"ה "גבי שבת" (ושבת קנו, ב תוד"ה "והא אמר") דבכה"ג הוי כיחיד נגד רבים, עי"ש.

ומעתה יובן דלענין קריאת שמע פסק כריב"ל, כי אין הלכה נגד דברי ר"ש.

אלא דיש לעיין, דיסוד הביאור דהלכה כמותו בשעת הדחק נראה דהוא כענין שמקילים בשעת הדחק (לשיטת תוס' בנדה שם) או כהפסד מרובה (לשיטת רש"י שם), אך כל זה שייך דוקא בדיני דרבנן, שהם אמרו והם אמרו, אך בדיני דאורייתא לא שייך זה.

וכן מפורש בראשונים ואחרונים, עיין שו"ת 'יכין ובוועז' ח"ב סי' מ' בשם הריב"ש, ששאל את הר"ן אם גם בדאורייתא אמרינן כדאי הוא פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק, וענה לו הר"ן דדוקא בדרבנן אמרינן כן עי"ש. ועיין ש"ך יור"ד סוף סי' רמב בפלפול הנהגות איסור והיתר בארוכה.

ולכאורה הרי מצות קריאת שמע הוי דאורייתא, ואיך אמר בזה ריב"ל לסמוך על ר"ש בשעת הדחק.

ונראה בפשטות, דשאני קרי"ש, וכביאור הבי"ע על הטור (או"ח סי' נח) דזמן שכיבה נתנה התורה לחכמים לפרשה, והם אמרו דהיות ויש גם אלו השוכבים אחר עלות השחר, לכן יש לסמוך על זה בשעת הדחק.



## האם עכביש מזיק?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בשו"ע אדה"ז סי' שטז סכ"ג (מהמג"א שם) איתא: "אותן האנשים שהורגין בשבת השממית (שקורין שפי"ן [=עכביש. כן פירש"י בכ"מ ששממית היינו עכביש, כמו בשבת עז, ב ד"ה "שממית". סנהדרין קג, ב ד"ה "העלה שממית. וכן הרלב"ג משלי לא, א. והמצודת ציון שם, כח. והראב"ע ועוד ראשונים חולקים על פי' זה]) צריך למחות בידם, שהרי אינה מזקת. ואף שיש לחוש שתיפול לתוך המאכל, מכל מקום דבר שאינו מצוי הוא. וגם אפשר לכסות המאכלים. וגם אחת מאלף היא מסוכנת במאכל. וגם אם היה בה חשש סכנה לא התירו אלא לדרוס לפי תומרו".

וכן בפירש"י עה"פ "חמת עכשוב" (תהלים קמ, ד) מפרש: "חמת - לשון ארס. . . עכשוב - עכביש, איריינ"א בלע"ז". והביאו מזה ראה דלא כמ"ש בס' 'הברית' (ח"א מאמר יד, הובא ב'פתחי תשובה' יו"ד קטז סוסק"ג) שאין להם ארס כלל. ומאידך, בס' 'בית לחם יהודה' (יו"ד שם ס"ק ג) אוסר בנפלה למאכל אפילו אם יש ששים כנגדה. והרה"צ ממונקאטש בס' נימוקי או"ח סי' שטז השיג על המג"א וכתב דכבר כמה פעמים שמענו מקרים שמתו אנשים מארס השממית, ועל הרוב אותן שהן קצר רגליים וגוף עכור ועב הם מסוכנים, כאשר ביארו חכמי הטבעיים בזמננו, ומי יכול להכריע ולהבחין בינותם, ומסיים: "וכפי הנראה לא ידע אדוננו המג"א מש"כ חכמי הטבעיים בסכנת השממית". כ"ז הובא בס' 'שמירת הגוף והנפש' סי' קכח ס"ב, עיי"ש. ובשו"ת 'ביע אומר' ח"א יו"ד סו"ס ז בהערה [ובמשנ"ב שטז, מח הביא דברי המג"א "לא ברי הזיקא", ואילו בביה"ל סי' קד ד"ה "ואפילו נחש" משמע כדעה השניה, וצ"ע].

מומחים לנושא מתארים את המצב כפי שידוע כיום בעולם: בכל מקום שלא נהיה, ישנו עכביש במרחק שאינו עולה על מטר מאיתנו, מרבית העכבישים אינם מסוכנים לבני אדם, והם ממלאים תפקיד חשוב בחיסול חרקים מזיקים. ובצפון אמריקה לכל העכבישים יש מלתעות ורעל לצורך לכידת טרף, אבל רק לשישה עכבישים צפון אמריקניים יש יכולת להזיק לב"א מדובר ב-4 סוגי 'אלמנות' (שחורות, חומות, אדומות-רגליים ו-מגוונות), 'הנזיר החום' ו-'אלמנת-השק'. מלבד 'האלמנה השחורה' ו'הנזיר החום' - כולם נדירים.

