

ב"ה

חג השבועות – ה'תשס"ג

גליון חי [תתסא]

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 4 ..... מלך המשיח מזרע דוד ושלמה דוקא  
8 ..... בענין שינוי מנהגו של עולם  
9 ..... תפילות בימות המשיח [גליון]

### לקוטי שיחות

- 11 ..... חמשה מקראות שאין להן הכרע

### שיחות

- 16 ..... הזכרת מקור של המאמר  
18 ..... גדר קידוש דליל א דפסח  
26 ..... ציונים ל"שיחות קודש"  
27 ..... חוה"מ שווה ליו"ט?

### נגלה

- 28 ..... איסור הנאה דחמץ ושור הנסקל  
39 ..... גדר דאיסורי הנאה  
40 ..... שיטות הראשונים בביאור דעת ר' אבהו באיסורי הנאה  
46 ..... הכרעת הבעה"מ בספיקות רבא (י, ב)  
47 ..... בגדר "לפני עיור" [גליון]

### חסידות

- 49 ..... הערה בלקו"ת  
49 ..... ציוני אדמו"ר הצ"צ בלקו"ת  
53 ..... מה הראה האריז"ל לתלמידיו  
54 ..... השראת השכינה ע"י לימוד התורה  
56 ..... "משה קיבל תורה מסיני" - ע"פ חסידות

- 59 ..... לבושי נפה"א ונפה"ב  
 60 ..... המשל ממאכלים חריפים  
 60 ..... שאלה בד"ה "באתי לגני" תשכ"ג [גליון]

### רמב"ם

- 61 ..... בענין אין כפרה למתים  
 66 ..... גדר ברכת התורה  
 69 ..... נתינה לעני בפנים כבושות

### הלכה זמנה

- 73 ..... הגדר של מראית עין בנכרי העושה מלאכה בשבת  
 74 ..... טלטול מוקצה בכיס הבגד  
 75 ..... בענין הנ"ל  
 75 ..... פי תקרה יורד וסותם - במפולש לחצר  
 77 ..... סנדק בברית של מבוגר  
 82 ..... בענין הנ"ל  
 83 ..... ציון אדמה"ז בזימון נשים לעצמן  
 84 ..... בדיני הפטורה וברכותי'  
 88 ..... כיסוי הפת בשעת קידוש  
 92 ..... ספה"ע וקידוש לבנה - איזה מהם תדיר  
 92 ..... נוסח הרבש"ע בספירת העומר  
 96 ..... ברכה על ביטול חמץ  
 98 ..... טעמי המקרא בפסו' שבתפלה; נוסחי הפע"ח [גליון]  
 99 ..... נוסח הרבש"ע שאומרים בשעת ברכת כהנים [גליון]

### שונות

- 102 ..... "ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה וגו' "

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לש"פ בהעלותך (באה"ק - שלח),  
 יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ז סיון

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

## מלך המשיח מזרע דוד ושלמה דוקא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

כתב הרמב"ם בספר המצות (ל"ת שסב) וז"ל: "אמנם המלכות לבד כבר ידעת מכתובי ספרי הנבואה שזכה בה דוד, וביאור אמרו (קה"ר רפ"ז וכע"ז יומא עב, ב) כתר מלכות זכה בה דוד, וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות. אין מלך למי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים, אלא מזרע דוד ומזרע שלמה לבד וכו'. עכ"ל. ועי' גם בפיה"מ (סנהדרין פרק חלק) סוף עיקר יב, בנוגע לאמונה בביאת המשיח, שכתב וז"ל: "ומכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד". עכ"ל. וכ"כ באגרת תימן פ"ג.

ובחי' הגרי"ז (שמואל ב' כא, יז) הביא מקור לזה, שהרי כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ז) דכיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם כו', ואף שהבטחה זו נאמרה לו תיכף כשביקש לבנות ביהמ"ק, עם כל זה נאמרה רק על שלמה לבד, כמפורש בדה"י א' (כב ט-י): "הנה בן נולד לך הוא יהי איש מנוחה וגו', כי שלמה יהי שמו וגו', הוא יבנה בית לשמי וגו', והכינותי את כסא מלכותו על ישראל עד עולם". הרי מפורש, דאע"ג דההבטחה כבר היתה מקודם, אבל לא היתה על הבנים שכבר היו לו, ורק על שלמה לבד שנוולד לאחר כמה שנים, ועפ"ז ביאר כוונת הכתוב שם ולא תכבה נר ישראל, דרק אם דוד יחיה ויוולד שלמה לא תכבה נר ישראל. עיי"ש.

ושם פ' חיי שרה הביא ע"ז גם מ"ש בדבה"י שם (כח, ה): "ומכל בני כי רבים בנים נתן לי ה', ויבחר בשלמה בני". ושם (כט, א): שלמה בני אחד בחר בו אלקים". וביאר עפ"ז ההפטורה שם, מה שאמרה בת שבע יחי אדוני מלך לעולם. עיי"ש. ושם תהילים (פ"ל) הביא ע"ז הגמ' בב"ק (צז, ב) "איזהו מטבע של ירושלים, דוד ושלמה מצד אחד, וירושלים עיה"ק מצד אחר". והיינו משום דכך הוא טבעה וצורתה של ירושלים, שהיא ביחד עם מלכות בי"ד, דהיינו דוד ושלמה, כמבואר

בפיה"מ (הנ"ל), דמלכות בית דוד פירושה בית דוד זורע שלמה בלבד. ועי' גם בפ' שופטים שם עה"פ "שום תשים". ובחי' הגרי"ז (סטנסיל אות קסח) נת' בארוכה יותר. וראה גם בס' 'נתיבות רבותינו' ח"ב מלכים-א יא, לא. ועי' גם בס' 'חקרי לב' או"ח סי' יט (קטע המתחיל ודרך אגב) שכ"כ, דמהפסוקים בדברי הימים מוכח בהדיא שהבטחת השי"ת לדוד על זרעו למלוכה, אינו אלא על זרע שלמה. עיי"ש.

וכל זה מבואר בהדיא בלקו"ש חכ"ה פ' חיי שרה ג' (סעי' ז) שהביא פיהמ"ש הנ"ל, ומבאר הטעם משום דעל מלכות שלמה היתה נבואה מפורשת לדוד מתחילה על הנצחיות דמלכות שלמה, ומביא קראי הנ"ל דדברי הימים, ומבאר בזה לשון הגמ': "דוד ושלמה שנמשחו בקרן, נמשכה מלכותן". דלכאורה אצל שלמה הי' זה ירושה מדוד, וא"כ למה מביאים שלמה ביחד עם דוד שנמשחו בקרן? אלא מפני שמלכותו של שלמה אינה רק המשך לדוד, אלא דרך ע"י מלכות שלמה נפעל הענין ד"מלכות בית דוד". עיי"ש בארוכה. וראה גם לקו"ש חכ"ח ע' 109, וח"ל פ' חיי שרה ג', ח"ח ע' 215 הערה 53.

ובס' 'חמדת ישראל' (ח"ב ע' יד) כתב, שיש להביא מקור להרמב"ם דמלך המשיח יהי' מזרע שלמה דוקא, עפ"י מ"ש הרה"ק ר"ח וויטאל ז"ל בפ"י 'עץ הדעת טוב' על תהילים, בפ"י הקרא (עב, כ): "כלו תפלות דוד בן ישי", אע"ג שיש עוד תפלות של דוד במזמורים שאח"כ, מ"מ כיון שבמזמור זה ביקש על משיח, ואמר בנבואה על משיח, ובזה כשיבא משיח צדקינו כלות תפלות דוד ב"י. עיי"ש. ולפי"ז מבואר מדבריו דמזמור זה (דפ' עב) שמתחיל ב"לשלמה אלקים משפטיך וגו'", קאי על משיח שיבוא בב"א, ומבואר בזה דמלך המשיח יהי' מזרע שלמה. וראה לקו"ש ח"י"ג ע' 92 ובהערה 43.

#### בדעת הזהר שמישיח יהי' מזרע נתן בן דוד

וכבר העירו (ראה ספהמ"צ רמב"ם פרנקל ע' תה) שבזוהר (וירא קי, ב, פקודי קכד, א, שלח קעג, ב) סב"ל שמישיח יהי' מזרע נתן בן דוד. וכן הובא בסדר הדורות ג"א נו. כי סב"ל שיואש בן אחזי' שהי' היחידי שנותר מזרע בית דוד כשהרגום עתלי' (כמבואר בסנהדרין צה, ב) - הי' מזרע נתן בן דוד. וראה גם ב'חמדת ישראל' שם שביאר טעמו של הזהר, למה לא ניתחא ליה לומר שיואב הי' מזרע רחבעם, אלא מזרע נתן.

אבל כבר כתבו (ראה 'מרגליות הים' סנהדרין שם אות ו', וב'ניצוצי זהר' פ' שלח אות א, וכן ב'עיטור סופרים' (הערות על הס' 'מטפחת

סופרים') אות לה ועוד) שבהוריות יא, ב, מפורש שיואש בן המלך אחזי' הי' מזרע שלמה, וזהו כמו שכתב הרמב"ם שמלך המשיח יהי' מזרע שלמה דוקא.

והגר"ר מרגליות (ב'מרגליות העם' ו'ניצוצי זהר' שם) כתב דיתכן לומר, דבאמת לא פליגי, ובהקדם לשון הזהר דפ' שלח: ד"חפצי בה הות איתתא דנתן והיא אימא דמשיחא", ולכאורה למה לא אמר שנתן הוא אבי משיח? ויתכן לומר שנתן מת בלי בנים, ושלמה המלך ייבם את אשתו (כמבואר בסנהדרין יח, א, מצוה שאני), וזהו ענין השם ד"חפצי בה", כי החולץ יאמר לא חפצתי לקחתה, והמתייבמת נקראת חפצי בה, נמצא דגם לפי הזהר דקאמר דאיתתא דנתן אימא דמשיחא, הנה הוא מזרע שלמה, כיון ששלמה ייבמה והבן נולד ממנו.

#### הרמב"ם לא כתב בס' הי"ד שיהי' מזרע שלמה דוקא

והרבה מקשים למה בס' הי"ד (הל' מלכים פ"א ה"ז - דאיירי אודות הנצחיות דמלכות בית דוד, ובפ"א ה"ד - דאיירי אודות מלך המשיח, וכן בהל' תשובה פ"ט ה"ב, והל' ת"ת פ"ג ה"א) לא הזכיר הרמב"ם כלל שמלכות בית דוד ומלך המשיח הוא מזרע שלמה דוקא? וב'חמדת ישראל' שם כתב דמוכח מזה שהרמב"ם בס' היד חזר בו, וסב"ל כשיטת הזהר שיהי' מזרע נתן דוקא, עיי"ש. אבל לכאור' תמוה לומר כן, שהרי נתבאר לעיל שכן מוכח בקראי דמלכות בית דוד הוא מזרע שלמה דוקא.

ובס' 'הדרת מלך' (במילואים בסוף הספר, פ"א ה"ז) כתב לתרץ, דבאמת עתה אין נפק"מ למעשה לדין זה, שהרי עתלי' איבדה את כל זרע הממלכה, ולא אשתייר אלא יואש (כנ"ל), ואמרו בפ' חלק (צה, ב) אמר רב יהודא אמר רב: אלמלא נשתייר אביתר לאחימלך בן אחיטוב, לא נשתייר מזרעו של דוד שריד ופליט, וכנגד אביתר אשתייר יואש שהי' בן אחר בן משלמה. וא"כ, אף אי נימא שכל בני דוד ראויים למלכות, הרי ע"כ עתלי' הרגה גם את זרעם, שהרי לא נשתייר מכל זרע הממלכה אלא יואש. וא"כ ברור אף בלא דינו של הרמב"ם, שמשיח יהי' ודאי מזרע שלמה. וכמבואר כן בילקוט זכרי' רמז תקע"א. ולכן לא כתב זאת הרמב"ם בס' הי"ד, כיון שאינו נוגע למעשה, אלא שיש נפק"מ למסבר קראי ולדעת יסוד הדין.

אלא דלכאורה יש להקשות על דבריו, שהרי מבואר בכתובות (סב, ב), דרבינו הקדוש הי' מזרע שפטיה בן אביטל אשת דוד (שמואל-ב ג,

ד. דבה"א ג, ג), הרי חזינן דגם אח"כ היו קיימים משאר זרע דוד, וא"כ אכתי ה' לו להרמב"ם לומר לדינא בס' הי"ד, דמלכות ביד דוד ומלך המשיח צ"ל מזרע שלמה דוקא?

### מי נשתייר מזרע בית דוד

אלא דבלאו הכי יש להקשות, דאיך מתאים הא דאמרינן דרבינו הקדוש ה' מזרע בית דוד משפטי' בן אביטל (וראה גם שבת נו, א, רבי דאתא מדוד מהפך בזכותא דאבוה. וראה גם סנהדרין ו, א, עה"פ לא יסור שבט מיהודא וגו') עם המבואר בסנהדרין דלא נשתייר אלא יואש לבדו?

ובס' 'חקרי לב' אור"ח סי' יח (בד"ה ואי ק"ל) וכן בס' 'יד דוד' סנהדרין שם, הקשו קושיא זו, ותירצו, דכי קאמר דרבי משפטיה קאתי, היינו מן הנקבות ולא מן הזכרים, והא דאמרינן דכלה זרעיה דדוד, היינו הזכרים ולא הנקבות, וכן מוכרח שהרי יהושבע בת יהורם היתה, ולמה לא המיתה עתלי' (והיא החביאה את יואש). גם איך אפשר שיהרוג זרעיה דדוד גם לאותם שבאו מן הנקבות, הרי כבר נישאו לזרים ואי אפשר להכיר זרע הבא מן הנקבות. עיי"ש בארוכה. והביאו שכ"כ התוס' בסנהדרין (ה, א) ד"ה דהכא, דרבי מהנקיבות, במילא א"ש. ועי' בחק"ל מה שהביא מכנה"ג חו"מ סי' ג' בענין זה.

ולפי"ז לכאורה שוב יש לתרץ למה לא כתב הרמב"ם בס' הי"ד שצ"ל מזרע שלמה דוקא, כי מכיון שכתב בריש הל' מלכים (ה"ז): "כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות, והרי המלכות לו ולבניו הזכרים הכשרים עד עולם", דמבואר בזה דבמלכות בית דוד אין ירושה לבניו ע"י בתו כגון בעלה או בנה וכו'. וכ"כ ב'חקרי לב' שם סו"ס כג, והביא קצת רא"י לזה מהא דיהושבע הטמינה את יואש דוקא, ולמה לא הטמינה את בעלה יהוידע או בניה. ומוכח משום שהם אינם ראויים למלכות בית דוד כיון שבאים מכח בת. עיי"ש.

ועי' גם הערת הגרי"פ על המנ"ח מצוה תצו שכ"כ, ואפילו אי נימא ששייך מינוי לפי ירושה, מ"מ בנוגע לדין בחירה וענין הנצחית דמלכות בית דוד, ה"ז בבניו הזכרים דוקא כלשון הרמב"ם, וא"כ א"ש למה לא הוצרך לכתוב בס' הי"ד שהוא מזרע שלמה דוקא, כיון שלפועל לא נשתייר מבניו הזכרים אלא יואש, שהוא מזרע שלמה, והרי כבר כתב דמלכות בית דוד שייך בבניו הזכרים דוקא, במילא בודאי צ"ל דמלכות בית דוד יהי' מזרע שלמה דוקא.

ובס' יד דוד' כתב אח"כ לתרץ באופן אחר, די"ל דעתלי' המיתה רק מזרע שלמה בלבד, כיון שהיו קרובים למלוכה ולא משאר בני דוד. עיי"ש. ועי' גם בס' חק"ל סי' כג שם. אבל י"ל דהרמב"ם לא סב"ל כן, אלא כמבואר לעיל וא"ש. ועדיין יל"ע.



## בענין שינוי מנהגו של עולם

**הת' יואל נפרסטק**  
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (פי"א, ג), וז"ל: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם. . . אין הדבר כך, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח. . . ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת". עכ"ל.

ואח"כ בפיי"ב (ה"א) כתב, וז"ל: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר בישעי' וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ משל וחידה". עכ"ל.

והנה ב'דבר מלכות' פר' בחוקותי ה'תנשא' (שחילק הרבי בידו הק'), בשיחה ג' סעיף י' (הודפס בלקר"ש חכ"ז) מבאר, וזה תוכנה"ק: ועפ"ז מובן מה שהרמב"ם לא הביא כל ראי' לדבריו בראש פרק יב למש"כ "אל יעלה על הלב. . . יבטל דבר ממנהגו של עולם", כשם שעשה בפרק שלפנ"ז בעניין שמשיח צריך לעשות אות ומופת (והרבי מצטט את כל דברי הרמב"ם הנ"ל), כי אע"פ ששני פרקים אלו ברמב"ם דנים בשני ענינים שונים, בפרק יא מדובר על מלך המשיח עצמו, ובפרק יב מדובר על מצב העולם שיהיה בימות המשיח. מ"מ הרי עוסק הרמב"ם בפיי"ב במצב העולם, ואיך שהוא קשור עם ביאתו של המשיח. וממילא כוחה של הראי' בפרק יא לגבי מלך המשיח, יפה גם לגבי המדובר בפיי"ב על מצב העולם בימות המשיח, שקשור עם ביאתו, ומהם ש"עולם כמנהגו נוהג", שכן אילו הי' גדר "ימות המשיח" ביטול מנהגו של עולם, וחידוש במעשה בראשית, הי' יוצא שזהו ענינו של משיח, דביאתו של משיח מביאה לידי ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית, והיצ"ל ש"משיח צריך לעשות אותות

ומופתים ומחדש דברים בעולם", ודבר זה הוא בחינת וכדיקת אמיתותן אם הוא משיח (כיון שבזה מתבטא חידושו).

וכיון שמכריח הרמב"ם (מר' עקיבא וכל חכמי דורו בשייכות לבן כוזיבא) שמשיח אינו צריך לעשות אות ומופת, מובן ומוכרח מזה שביאת משיח אינה מביאה בעקבותי' ביטול מנהגו של עולם. ע"כ מהשיחה שם.

ולכאורה צ"ל, איך אפשר להביא ראי' מאישיותו של משיח לפני שנתגלה, למצב שהעולם יהי' אחרי שמשיח יתגלה, ולכאורה הרי הם שני ענינים שונים, ולמרות שכמובן שגם אם ישנו שינוי בעולם, הר"ז קשור עם משיח עצמו, שהוא יפעול ענינים אלו, אבל לכאורה עניין זה קשור עם מצב העולם אחרי שיתגלה.

ולדוגמא: הרמב"ם בפרק יב (הלכה ה) כותב, וז"ל: "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה". עכ"ל. והרי אחד הענינים של 'בחזקת משיח' הוא שילחום מלחמת ה', ובכל זאת כאשר משיח יבוא לא יהי' מלחמה, כי ישנם ענינים שמשח כ'מלך המשיח' צריך להיות וצריך לעשות, וישנו מה שיהי' אח"כ.

ובמילא, בשלמא אם משיח עצמו צריך לעשות אותות ומופתים, שפיר אפשר ללמוד מבן כוזיבא, כי מאחר שחשבו שהוא משיח, ולא בקשו ממנו אות ומופת, מובן שמשח אינו צריך לעשות אותות ומופתים, אבל בנוגע למצב העולם, לכאורה זה לא קשור עם הזמן של 'בחזקת משיח', שאצל בן כוזיבא הי' רק ענין של בחזקת משיח?

ויש להוסיף, שגם לפי הראב"ד דס"ל ש"וגר זאב עם כבש" יהי' כפשוטו מיד כשמשיח יבוא, לכאורה לא מובא שעניין זה יתחיל לפני ביאתו?

ואבקש מהקוראים לעיין בזה.



## תפילות בימות המשיח [גליון]

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

בגליון תתנט (עמ' 4 ואילך), הסביר הראי"ב גערליצקי שיחי' בטוב טעם ובהרחבה, ובבקיאות עמוקה כידו הטובה, עפ"י נגלה בנוגע

לתפילות בכלל, וביחוד תפילת המוספין - בזמן בית שני ולעת"ל. אבל עדיין נשאר בצ"ע בנוגע לטעם דתפילת המוספין לעת"ל, מאחר שיביאו קרבן מוסף וכו'.

והנה להבין כל זה על פי נגלה, יש להקדים תחילה מש"כ אדמוה"ז באגה"ק (סוף סי' כו), וז"ל: "אבל בצאת השכינה מקליפת נוגה . . . אחר שיושלם בירור הניצוצות, ויופרד הרע מהטוב, ויתפרדו כל פועלי און, ולא שלטא אילנא דטוב ורע בצאת הטוב ממנה, אזי לא יהיה עסק התורה והמצוות לברר בירורין, כ"א ליחד יחודים עליונים יותר . . . והכל ע"י פנימיות התורה, לקיים המצות בכוונות עליונות שמכוונות לאורות עליונים כו' . . . (ומ"ש רז"ל דמצוות בטילות לע"ל, היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחה"מ אין בטלים), ולכן יהי' גם עיקר עסק התורה גם כן בפנימיות המצוות וטעמיהם הנסתרים, אבל הנגלות יהיו גלויים וידועים לכל איש ישראל בידיעה בתחלה בלי שכחה, וא"צ לעסוק בהם אלא לערב רב שלא יזכו למטעם מאילנא דחיי שהוא פנימיות התורה והמצוה . . . וגם אפשר וקרוב הדבר שידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית...". עכ"ל.

ומכל הנ"ל מוכח: א) דעיקר קיום המצוות בימיה"מ הוא לא בשביל הביורורים (ובל' דנגלה - ה"חפצא"), אלא בשביל עליית האדם וליחד יחודים (ובל' דנגלה - ה"גברא") (וע"ד המבואר במאמרי כ"ק אדמו"ר בנוגע להפרש בין קיום המצוות בזמן הבית וזמן הגלות); ב) "קרוב הדבר שידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית".

אשר לכאורה עפ"י כל הנ"ל, הרי אז גם עפ"י נגלה הרי הסברות דפנימיות התורה יכריעו גם בנגלה, שהרי כוונת המצוות הם אז העיקר, וידענתו בכלל בנגלה יהי' מפנימיות התורה.

(וזהו ע"ד פסקי אדמה"ז בנגלה בסידורו, שפוסק לפי המקובלים מאחר שתפילה בכלל, הרי"ז עבודה שבלב, שהיא הפנימיות והמכוסה שבהאדם. וע"כ פסקיו בסידורו הם יותר עפ"י פנימיות הענינים, בניגוד לפסקיו בשו"ע שלו - "לידע המעשה אשר יעשון" - מעשה וחיצוניות ונגלה שבאדם).

ועפ"י פנימיות התורה מבאר אדמה"ז בלקו"ת (פ' בהר, ממאו"א), אשר תפילת מוסף היא כנגד ההוספה בקדושה בימים אלו. וידוע ג"כ אשר בימי החול ג' תפילות כנגד נר"נ; שבת ר"ח ומועדים גם כנגד חי'; ויום הקדוש לה' - תפילות גם כנגד יחידה, והיינו אשר ההוספה בקדושה מתבטאת בזה שהאדם מתפלל תפלה נוספת.

והרי גם עפמשנ"ת אשר זמה"ז (כולל ג"ע וכו') הרי"ז ממלא-נר"ן, ימוה"מ טובב-חי', ותחה"מ עצמות-יחידה, הרי יוצא שעיקר העניין דימוה"מ מתבטא בתפילת המוספין.

ולפי כל הנ"ל לכאורה יוצא, אשר אף דימוה"מ יהי' קיום המצוות כולל הבאת קרבנות, ואדרבה, דווקא "ושם נעשה וכו'", מ"מ הביטוי דקרבנות הוא יותר ע"י תפילת מוספין דהאדם, מהבאת הקרבנות דמוסף, ואשר כמו"כ הוא בתפילה בכלל ("כנגד קרבנות") אשר יתבטא יותר ע"י תפלה מקרבנות.

ולכאורה, עפ"י מה שנתבאר לעיל, הסבר הנ"ל הוא גם עפ"י נגלה - עכ"פ, נגלה כמו שיתגלה ע"י פנה"ת וכו' בימוה"מ.



## לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

### חמשה מקראות שאין להן הכרע

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חכ"ו (ע' 185) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מ"ש ביומא (נב, סע"א ואילך, הובא בפרש"י תרומה כה, לד): "חמש מקראות אין להן הכרע: שאת, משוקדים, מחר, ארור וקם". ומקשה ע"ז וז"ל: איך אפשר לומר שהתורה אומרת דין באופן ש"אין לו הכרע" - שיתהווה ספק, ולא נדע איך לקיים המצוה [- אפילו לא ביאור בתושבע"פ (שהי' צ"ל קבלה בזה וכו')].

בשלמא בשאר הד' מקראות - שאת, מחר, ארור וקם - ה"ז נוגע רק לדעת איך לפרש הפסוק; אבל ב"משוקדים" ה"ז ציווי באופן עשיית המנורה.

ולכן מוכרח (לכאורה) לומר, ש"אין לו הכרע", אין הכוונה שמלכתחילה ובעצם לא הכריעה התורה - דבוראי אמרה התורה האופן המסויים איך לעשות המנורה, וכן עשה משה רבינו בפועל - והספק ("אין לו הכרע") נולד רק בזמן מאוחר. עכ"ל (בתרגום מאידית).

וממשיך לבאר, שהמנורה היתה נעשית "כולה משוקדים", והספק הוא רק בפירוש גדר משוקדים, כפי שמבאר שם בארוכה (והובא לקמן).

והנה עפ"ז צע"ק מ"ש התוס' בפסחים (כא, ב ד"ה "ליכתוב"), דהנה שם בגמ' נחלקו ר"מ ור"י בפי' מ"ש בנבילה (ראה יד, כא) "לא תאכלו כל נבילה, לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי". שלר"מ אחד גר ואחד נכרי, בין במכירה בין בנתינה. ולר"י דברים ככתבן, לגר בנתינה ולנכרי במכירה. ומבאר בגמ', שטעמו של ר"י הוא, ד"אי ס"ד כדאמר ר"מ, ליכתוב רחמנא לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה ומכור [בוא"ר], או למה לי, ש"מ לדברים ככתבן".

וע"ז כתבו התוס' וז"ל: "משמע דאי הוי כתב הכי, לא הוה דרשינן אלא כר"מ. . והנך קראי דאין להן הכרעה, שאת, ארור, מחר, משוקדים וקם, אין ענינם לכאן, דהתם מצי קאי אדלעיל או אלתחת, אבל הכא תרווייהו לא מצי קיימי אגר לחודי' או אנכרי לחודי'". עכ"ל. ז.א. שהתוס' מסבירים למה אומרים בנדון דנבילה, שאם הי' כתוב בוא"ו, הי' בודאי ששניהם - ה"תתנה" וה"מכור", היו הולכים בין אלפניו ובין אלאחריו (בין אגר ובין אנכרי), ומדוע שלא נאמר שאז הי' זה בבחי' מקרא שאין לו הכרע, כאותם הפסוקים "שאת..." (והטעם שאין לומר כן - לפי שכאן אפ"ל ששניהם קאי רק אלפניו (גר) או רק אלאחריו (נכרי)).

אבל לפי הנ"ל מלקו"ש צ"ע בזה, כי בלא"ה אפ"ל שזה יהי' בבחי' מקרא שאין לו הכרע, כי כאן איירי בנוגע להלכה, האיך צריכים להתנהג בנבילה, ובנדון כזה אפ"ל שהתורה תכתוב מהתחלה באופן שלא נדע איך לקיים ההלכה (ע"ד הלשון בלקו"ש שם: איך אפ"ל שהתורה אומרת דין באופן ש"אין לו הכרע" - שיתהווה ספק, ולא נדע איך לקיים המצוה).

וי"ל בזה שסברא הנ"ל גופא (שאפ"ל שאין לו הכרע בנוגע להלכה למעשה), היא יסוד הביאור - בהקדים תוכן כללות הביאור שבלקו"ש שם - דהנה מביא שם מ"ש הרמב"ם (פ"ב מהל' בית הבחירה ה"א): "המנורה מפורשת צורתה בתורה, וארבעה גביעים ושני כפתורים ושני פרחים היו בקנה המנורה, שנאמר ובמנורה ארבעה גביעים משוקדים כפתוריה ופרחיה כו". עכ"ל. ובה"ב: "ובכל קנה וקנה מהן שלשה גביעים וכפתור ופרח, והכל משוקדים כמו שקדים בעשייתן". עכ"ל.

ובכס"מ: "ומ"ש והכל משוקדים, כתב הר"י קורקוס ז"ל שכתב כן רבינו מדאמרינן בפרק הוציאו לו (יומא שם), ה' מקראות אין להם הכרע, ואחד מהם משוקדים, דמספקא לן אי קאי אנביעים או אכפתוריה ופרחיה, ולכך מפרש אתרווייהו, דמספיקא עבדינן להו משוקדים, שאף אם יעשו משוקדים ואין צריך להיות משוקדים, אין בכך הפסד, אבל אם יניח מלעשות משוקדים, אם צריך משוקדים, איכא קפידא". ע"כ.

ובמשל"מ תמה ע"ז: "ותימה לי, דבדברי רש"י שם מוכח דלא מספקא ליה אלא בקרא ד"במנורה ארבעה גביעים משוקדים כפתוריה ופרחיה", דמיירי בגופה של מנורה, אבל בכפתורים ופרחים בששת הקנים לא מספקא ליה אי בעינן משוקדים, כיון דהפסיק בקנה האחד בין משוקדים לכפתור ופרח, דאלת"ה הו"ל למימר שלשה גביעים בקנה האחד משוקדים כפתור ופרח, דליהוי דומיא דקרא דובמנורה ארבעה גביעים כו', וא"כ רבינו דקאי בששת הקנים, מנא ליה דהכל משוקדים, וצ"ע".

ומבאר, דבאמת מש"כ הרמב"ם ד"הכל משוקדים", אינו משום הספק ד"אין לו הכרע", דכלל לא מסתבר לומר שתכתוב התורה ענין של הלכה ודין באופן דאין לו הכרע, ומספק לא ידעו איך לקיים המצוה. ותינח שאר ד' המקראות "שאת, מחר, ארוור וקם", דמיירי בפירוש הכתוב, אבל "משוקדים" הרי הוא ציווי באופן עשיית המנורה. אלא משום שכך היא ההלכה, וכך עשו מימות משה, והספק ד"אין לו הכרע, אינו אלא בפירוש הכתובים.

וביאר הדברים, דהנה לכאורה היה צריך לומר, דמה שאמרו "אין לו הכרע" אין פירושו דמלכתחילה לא הכריעה תורה בענין זה והשאירה אותו בספק, אלא דבאמת ודאי אמרה תורה כיצד לעשות את המנורה, וכך עשה משה את המנורה, אלא שבתקופה מאוחרת יותר נולד הספק. אלא דא"כ צריך ביאור, דכיון שתמיד היתה המנורה במשכן ובמקדש, איך נולד ספק זה.

ומבאר, דהנה לכאורה יש לעי' בדין "משוקדים", אם הוי הלכה בצורת המנורה, שכך דין המנורה, שצורתה תהיה באופן של "משוקדים", שיהיו בליטות על כותלי הגביעים כו' בציוור שקדים, וע"ד שצ"ל במנורה גביעים כפתורים ופרחים. או דלמא שעשויים לנוי בלבד. וממש"כ הרמב"ם "והכל משוקדים כמו שקדים בעשייתן", מוכח דס"ל דלא הוי מעיקר צורת המנורה, אלא דהוי דין שיעשו את

המנורה באופן של נוי ובציור שקדים. וכ"כ בפיהמ"ש (למנחות ספ"ג) וז"ל: "משוקדים . . מלאכה ידועה אצל אומני הנחושת, שהן מכין בפטיש . . כולו שקדים שקדים, והוא מעשה מפורסם, ואין צריך לבאר". עכ"ל.

והיינו, דכיון שהגביעים כו' הם לנוי המנורה, וכמוש"כ רש"י (תרומה כה לא) "לא היו בה אלא לנוי". לכן ציוותה תורה שייעשה באופן של "משוקדים", שהוא "אומנות" שעושה את ציור הגביע בתכלית הנוי והיופי. ומכיון שכן, הרי אין מקום לחלק באותה מנורה בין הגביעים לכפתורים ופרחים, מאחר שהוא לנוי המנורה, וממילא מילתא דפשיטא הוא שכל חלקי המנורה צריכים להעשות ע"י מעשה אומנות זו. ומה שאמרה תורה דין זה רק בפרט אחד של מנורה (או בגביעים או בכפתורים ופרחים), אי"ז לשלול את שאר הפרטים, כי אם אדרבה, הכתוב בא ללמד מחלק זה על שאר חלקי המנורה, וכדמצינו בכה"ג בכמה מקומות.

[ובאופן אחר קצת: בחיוב לעשות "משוקדים" ישנם ב' דינים: הא' ציווי פרטי בהל' עשיית המנורה, וציווי מפורש זה אכן קאי רק אגביעים בלבד או אכפתורים ופרחים, באופן ש"אין לו הכרע". והשני מדין "זה א-לי ואנוהו" (בשלח טו, ב), שהוא דין כללי לעשות דיו נאה כו', ו"כל חלב לה" (ויקרא ג, טז). וכמוש"כ הרמב"ם (בסוף הל' אסורי מזבח) ש"כל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב" (ועאכו"כ בנדוד"ד בענין כלי מקדש), צריך שיהיה "מן היפה המשובח ביותר כו' מן הנאה והטוב", וכיון שענין משוקדים הוא משום נוי המנורה, הרי מסתבר שגם הוא בכלל "זה א-לי ואנוהו", ומדין זה ממילא הוא לא רק באחד מהם אלא בכלם, "הכל משוקדים", גם הגביעים וגם הכפתורים והפרחים בשוה].

ומבואר עכ"פ, שהא ד"משוקדים" אין לו הכרע, אינו אלא ספק בפירוש הכתובים, אבל להלכה אין בזה שום נפק"מ, כיון דבכל ענין דין משוקדים הוא בכל חלקי המנורה וכנ"ל [וגם לפי האופן הב', שלכאורה שייך לומר בזה נפק"מ, דאם הוא מחמת הציווי המפורש בתורה - הוא דין "לעיכובא"; ואם אינו אלא משום הדין הכללי ד"זה א-לי ואנוהו" - אינו אלא לכתחילה. אבל מ"מ סו"ס אי אפשר היה להכריע פירוש הכתוב מן המנורה שעשה משה, שהרי אי אפשר לדעת אילו חלקים הם "משוקדים" מעיקר דינא דמנורה, ואילו הם רק משום דין ההידור הכללי].

וממילא מתורצת לפי"ז קושיית המשל"מ אהא דכתב הרמב"ם דין משוקדים גם בששת הקנים, אף שבהם אין ספק, כי טעם דין "הכל משוקדים", הרי נתבאר שאינו משום ספק, אלא שכך הוא גדרו ש"הכל משוקדים" ליופי ונוי המנורה, [או משום זה א-לי ואנוהו], וממילא דאין לחלק בזה בין קנה האמצעי דמנורה לבין ששת קני המנורה, שכולם צריכים להיות "מן היפה והמשובח ביותר כו" מן הנאה והטוב". ע"כ תוכן הדברים בלקו"ש.

והנה עד"ז י"ל בנדו"ד בנבילה: דאם הכתוב הי' נכתב באופן שאפ"ל ששניהם (הן ה"תתנה" והן ה"מכור") קאי או על גר לחוד או על נכרי לחוד, באופן שאין הכרע למה התורה מתכוונת, זה גופא הי' הראי' שאפשר ליתן או למכור לשניהם, כי אפ"ל שהתורה תכתוב דין באופן ש"לא נדע איך לקיים ההלכה", כנ"ל מלקו"ש. ובמילא מוכרח שהדין הוא בשניהם, אלא ש"אין לו הכרע" מהו המקור ומהו המסובב. האם מקור והיסוד לזה דמותר ליתנו או למכרו הוא בגר, וע"ז קאי הקרא, וממנו מסתעף שכ"ה גם בנכרי (עי"ז שאין לו הכרע). או היסוד הוא נתינה או מכירה לנכרי, וע"ז קאי הקרא, וממנו מסתעף שה"ה הדין גם בגר (עי"ז שאין לו הכרע).

כי מצד א' אפ"ל שבעיקר צ"ל הנתינה או מכירה לגר, כי היות ש"גר אתה מצווה להחיותו", הרי רצתה התורה שיתנו או ימכרו הנבילה לגר, ומה שמותר ליתנו או למכרו לנכרי ג"כ, ה"ז כמין הסתעפות מגר. או י"ל להיפך, שהיות ונבילה אינו בשר טוב כ"כ (ראה רש"י ד"ה "אותה" (כב, א) שטיפה יותר טובה מנבילה, וכ"ש שחוטה), לכן בעיקר שייכת נבילה לנכרי, אלא שמזה מסתעף שיש ליתן או למכור הנבילה גם לגר.

וזהו הפי' בקושיית התוס', שבאם הי' כתוב "לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה ומכור (בוא"ו) לנכרי", הי' אפ"ל שזהו בבחי' "מקרא שאין לו הכרע" - אין הכוונה שלא הי' הכרע מהי ההלכה, למי מותר ליתן או למכור הנבילה, להגר או הנכרי, כ"א שפשוט שמותר ליתן או למכור למי שרוצה. אלא הספק הוא בנוגע לפירוש הפסוק, מהו יסוד הדין ומהו ההסתעפות.

וה"ז עד"ד ביאור כ"ק אדמו"ר בנוגע ל"משוקדים", שלפועל צ"ל "הכל משוקדים", והספק הוא באיזה חלק מהמנורה כתבה התורה הדין, שממנו יש ללמוד על שאר החלקים. כ"ה בנדו"ד, שהדין הוא

בשניהם, אלא שיש ספק בהסברת הדברים (פירוש המקרא), מהו היסוד ומהו ההסתעפות.

ואתי שפיר קושיית התוס' למה לא אמרי' בזה שזהו מקרא שאין לו הכרע.

אלא שצ"ע בהנ"ל, כי אם סברא הנ"ל נכונה, שע"פ מ"ש בלקו"ש שאאפ"ל "אין לו הכרע" כשזה נוגע להלכה, מזה גופא מוכן שבמקום שאכן אין לנו הכרע - בנדון דהלכה - על מה קאי הפסוק, מוכרח לומר שההלכה שייכת לשניהם, א"כ למה לא פי' כ"ק אדמו"ר כן גם בנוגע ל"משוקדים", שהיות ואין הכרע על מה קאי, ואאפ"ל שהתורה הניחה זה בספק, זה גופא מכריח לומר שקאי על שניהם, והספק הוא רק מהו יסוד הדין ומה בהסתעפות (כפי שאכן מפרש ע"פ ביאורו). אלא שיי"ל (בדוחק) שעדיפה מיני' מתרץ. וצ"ע.



## שיחות

### הזכרת מקור של המאמר

**הרב מיכאל אהרן זליגסון**

מגיד שיעור במתיבתא

בסעודת חג השבועות תשי"ח, נשאל הרבי מה הי' היסוד של המאמר דליל שבועות (תשי"ח)? וביום ב' דחה"ש דיבר הרבי בארוכה ע"ד הנהגת רבותינו נשיאנו, האם נהגו הם לומר המקורות של הדרושים שנאמרו על ידם, עיי"ש. וכן הובא בשיחת ש"פ אחרי תשל"ג.

והנה בלקו"ש חל"ו (עמ' 180) מדייק הרבי שם בנוגע למ"ש בפרקי אבות (פ"ו, מ"ו) "האומר דבר בשם אומרו". ונתבאר שם, שבעצם הרי יש עניין של "אל תגזל דל", אם אינו מזכיר שם אומרו, וא"כ למה הוא מעתיק עניין זה בפרקי אבות דווקא, ששם הוא רק 'מילי דחסידותא'?

ומבאר על כך הרבי, שבלימוד התורה אם האדם נתעצם עם הדבר שלומד, אזי אין הכרח לציין המקור, כיון שאז נעשית כבר תורתו, אלא

שמצד ההנהגה דפרקי אבות, שענינה הוא "מילי דחסידותא", יש עוד יתרון בזה במה שע"ז "מביא גאולה לעולם".

ועפ"ז יש להעיר בדברי הרבי בשיחת ש"פ שמות תשי"ג: "בכלל איז די מאמרים וואס איך זאג איז דאס אלטע מאמרים".

וי"ל שע"ז רוצה הרבי לשלול את ההכרח שצריך להזכיר דבר בשם אומרו בכל הזדמנות. וע"ד שהרבי מבאר בשיחת ש"פ אחרי תשל"ג, שאדה"ז וכן אדהאמ"צ כתבו בתחילת ספרם שתוכן ספרים שלהם מיוסדים על דברים "מפי ספרים ומפי סופרים" [תניא], או כמ"ש אדהאמ"צ - "דרושי אמו"ר" [אדה"ז], וע"ז כבר הבהירו על תוכן כל הספר.

ואח"כ ממשיך הרבי: "ערשטנס וויילע איר האט דאך ניט די כתבים", ע"ז מבהיר הרבי ענין מיוחד.

והוא בהקדם: באם הי' להחסידים הכתבים, הי' מן הנכון לחפש את המאמר של הנשיא שאמר מאמר זה לפני איזה דורות, ולדייק האין שמאמר זה נאמר ע"י נשיא של דור שלפנ"ז, וע"ז יהי' תועלת (בשתיים: 1) לימוד המאמר ב"אותיות מאירות" וב"אותיות מחכימות" [כפי שהרבי הזכיר כמה פעמים בנוגע לספר חדש שיצא לאור]. (2) להתבונן בחידושים שנתחדשו ע"י הרבי במאמר כפי שנאמר על ידו, שזהו כמובן חביבות מיוחדת, במילא מבהיר הרבי "איר האט דאך ניט די כתבים".

ואח"כ ממשיך הרבי: "צווייטענס ווייס איך ניט צי עס איז אייך נוגע".

ויש לומר שבכאן מבהיר הרבי, שמצד חביבות של דברי הרבי על החסיד, כמארז"ל "מילתא אלבישייהו יקירא" (שבת י, ב וברש"י שם), הוא מחפש ורוצה להתעמק רק בדברי רבו. וע"ד מאמר חז"ל כיון דנפיק מפומא דרב כהנא וכו' (סוכה לב, ב), במילא הידר כפי דברי רבו.

ויש להוסיף עפמ"ש בשיחות הרבי בנוגע לשינויים בסגנון המאמרים בין הנשיאים, שזהו "אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד" (סנהדרין פט, א), אף שהתוכן [יכול להיות] אחד הוא -

ועפ"ז יש לומר שעד"ז בנוגע להנשיאים, שמה שיש שינויים הוא לפי ערך הדור שבו נאמר מאמר זה. ועפ"ז יומתק לשון קדשו של הרבי:

"ווייס איך ניט צי עס איז אייך נוגע". כיון שזה דור חדש, במילא חלים ג"כ שינויים בסגנון המאמרים לגבי המאמרים של דור שלפנ"ו. ועפ"ז יובן המילים "ווייס איך ניט צי עס איז אייך נוגע", כיון שזה דור אחר משלפניו.

ועוד ממשיך הרבי: "און בכלל ווייס איך ניט צי מען דארף דאס". והיינו שמתחילה מבהיר הרבי שאין צורך מצד המקבלים [צי עס איז אייך נוגע"], בכאן מוסיף הרבי: "צי מען דארף דאס". והיינו אם יש איזה צורך מצד הנשיא להדפיס, זה מטעם ידיעת המקור, כיון שכדברי הרבי בנוגע לרבותינו נשיאנו, שהם "עבדיו הנביאים", במילא מובן שיש שינויים בסגנון דבריהם (כמבואר לעיל בהוגע לשינויים בין שני נביאים), וזה גופא מוכיח שמה שנאמר בסגנון זה דווקא, הוא מה ששייך לדור זה דווקא.

ומסכם הרבי כל זה: "נאר היינט אז מען רעדט וועגן משיח'ן, זאג איך בשם אומרו". והיינו מה שמזכירים מקור המאמר, אף שאין זה נוגע להמקבלים וכו', אעפ"כ הוא להמשיך בעולם עניין של גאולה, "אומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם".



## גדר קידוש דליל א דפסח

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

איתא בירושלמי (הובא בתוד"ה "לא יאכל" ריש ע"פ): "כל האוכל מצה בערב הפסח, כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו". ובגליוני הש"ס (שם) הביא מהמהרי"ו (סקצ"ג) ביאור ע"ז: "דארוסתו בעי ז' ברכות, וכן קודם שהותר לו מצה בעי ז' ברכות, והם: בפה"ג-א', קידוש-ב', שהחיינו לא חשבינן - דאומרו אפי' בשוק וכו', אשר גאלנו-ד', בפה"ג-ד', ענ"י-ה', המוציא-ו', על אכילת מצה-ז' וכו', וברכת לקרוא את ההלל לא חשבינן, אפי' לדברי רבותינו המצריכין לברך, משום דיש מקומות שלא נהגו לומר הלל על השלחן". ואח"כ מביא הגליוני הש"ס, מספר תניא רבתי (סמ"ד), שג"כ כתב כן, רק ששם חשבון הז' ברכות הוא באו"א קצת. ע"ש.

ומעיר עליהם הגר"י ענגל ז"ל: "והנה לפי דרכן של ראשונים ז"ל הנ"ל, דבאין להמציא ז' ברכות מתירות למצה כז' ברכות המתירות

לארוסה, לכאורה לענ"ד לולי דבריהם ז"ל אין לחשוב כלל ברכות בפה"ג דקידוש לכוס שני, שהרי גם אם אין לו כוס, אוכל מצה ומקדש על הפת, ואין אלו ברכות מתירות למצה וכו'. וע"כ נלענ"ד יש לחשוב חשבון ז' ברכות עד"ז, ברכת קידוש, וזמן, והמוציא, ועל אכילת מצה, וב' דאשר גאלנו - תחלה וסוף, והשביעית מה שישדו ז"ל לומר בהגדה ברוך המקום" (ומאריך שם להוכיח שזה ג"כ נק' ברכה וכו'). ומסיים שם: "והנך ז' ברכות דנתיבתא, הם ברכות שא"א שיוחסרו לו באכלו המצה, ושפיר הם ז' ברכות מתירות למצה".

ולכאו' צ"ב מה הרויח בפירושו, דהרי גם לפירושו אם אין לו יין ומקדש על הפת, אין לו ז' ברכות "מתירות" קודם לאכילת המצה. דהרי נתבאר בסי' תפג שבמקדש על הפת אומר את כל ההגדה לאחר אכילת המצה (וראה בשו"ע אדה"ז שם הטעם ע"ז), וחסר ג' ברכות. וזה שאומרם אח"כ, לכאו' אין שייך להחשיבו כ"מתיר" למפרע! ומלשונו שם: "והנך ז' ברכות דכתיבנא הם ברכות שא"א שיוחסרו לו באכלו המצה, ושפיר הם ז' ברכות מתירות למצה", משמע ברור שלפי חשבוננו (משא"כ לפי חשבונם של הראשונים הנ"ל) יהיה ז' ברכות קודם אכילת המצה בכל אופן שהוא. וצ"ע.

אמנם בנוגע להערתו על דבר הראשונים הנ"ל, נלענ"ד לפרש כוונתם באו"א קצת. ובהקדים מה שנת' בגליון הקודם בנוגע להמבואר בסתע"ב, שבלייל הסדר אין לקדש עד שתחשך, ולא כשאר ימים טובים שאפשר לקדש גם בזמן דתוספת יו"ט (ומקורו מהתרוה"ד). והבאנו את דברי רבינו בליל ב' דחג הפסח תשכ"ה, דזה שצריך לקדש בלילה דוקא, אין זה רק דין בהד' כוסות (וכפי שמשמע מפשטות לשון המג"א ואדה"ז), אלא זהו דין בקידוש. והבאנו כמה תמיהות ע"ז (ע"ש).

וביארנו בזה בע"ה ע"פ דברי הט"ז בנוגע לדין הנ"ל, "דמצות אכילת מצה הוא בכלל הקידוש, ובשבילה בא הקידוש". שיי"ל הפירוש בזה, דגם הקידוש שבלייל הפסח הוא חלק מה"דברים הרבה" שעונין על המצה, וכדברי הגמ' שמצה נקראת בשם לחם עוני, משום שעונין עלי' דברים הרבה. וכשם שצריך לומר את ההגדה קודם (ולצורך) אכילת המצה, כך גם הקידוש בליל פסח הוא לצורך המצה, דהיינו דהזכרת השבח דיו"ט שבקידוש נכלל ב"דברים הרבה" שעונין על המצה (ע"ש היטב בגליון הנ"ל, ולהלן יתבאר כמה הוכחות לפירוש זה).

## ב

ועפ"ז י"ל, דזהו כוונת הראשונים הנ"ל דמצה בעי ז' ברכות, ומנו בזה גם את ברכת בפה"ג של ב' הכוסות הראשונות, וע"ז הקשה הגר"י ענגל ז"ל, דהלא משכחת לה שאוכל מצה גם בלי ברכות הנ"ל, באין לו יין ומקדש על הפת? אך לפי הנ"ל י"ל, דכוונתם היא שכל הברכות שנתקנו לומר דוקא על שולחן הסדר (לאפוקי שהחיינו דאומרו אפי' בשוק, וכן הלל, וכנ"ל), הרי הם שייכים ובאים לצורך המצה.

אך אינם ממש בגדר "מתירים", שרק לאחר שנתקנו ז' ברכות "מותר" לאכול המצה, שאז תיקשי קושיית הגליוני הש"ס הנ"ל, דהרי ישנו אופן שבו אין לפועל שבע ברכות "המתירות"? אלא הכוונה היא לבאר חשיבותה של המצה, שכל מה שאומרים באותו לילה על השלחן - שע"ד הרגיל ישנם שבע ברכות - כולל גם ברכות הקידוש (כולל בפה"ג), שלכאו' אינם שייכים למצה, הנה באמת גם הם שייכים ונאמרים לצורך המצה, כלומר שאם חכמים תקנו שאת השבח דיו"ט שבקידוש - שהוא חלק מה"דברים הרבה" שעונין על המצה וכנ"ל - יש לסדרו על כוס יין, הרי שגם הבפה"ג הוא חלק מהז' ברכות שנאמרים בקשר עם המצה. ועד"ז גם הבפה"ג של הכוס השני, ששייך להגדה שנאמרת על המצה, ודו"ק. (ולהעיר מהשיטות גם בנוגע לברכות חתנים, דנחשבות כברכת השבח, ולכן אין צריך עובר לעשייתן כברכת המצוות, ואפשר לברך לאחר שתיכנס לחופה, ואפי' לאחר כמה ימים. ואכ"מ).

## ג

ועפ"ז אפשר להטעים ולנמתיק מנהגינו שמסדרים הקערה קודם הקידוש, וכמבואר בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים, שבטושו"ע מובא שגם עתה מביאין הקערה רק אחר שתיית כוס ראשון, ולאידך בס"י 'קול יעקב' משמע דיסדר הקערה על השלחן קודם הליכתו לבית הכנסת וכו'. ובס' הרש"ר כתב: "משיבוא לביתו (אחר תפלת ערבית) ישמח ויאמר כו', ותכין הקערה עם המצות". ולפועל: "אנו נוהגין לסדר הקערה בלילה וקודם קידוש". ע"ש.

---

(1) ולהעיר שזכורני שראיתי לא' שציין להמהרי"ו באותו סימן בנוגע לזה שצריך לקדש דווקא משתחשך (ואין השו"ת הנ"ל תח"י) ולפי בארנו יומתק השייכות ביניהם דשני העניינים הם מכת אותו ביאור דהקידוש שייך למצה.

ולהנ"ל י"ל הטעם בזה (ע"ד הפשט וההלכה), שבזה מודגש איך שגם אמירת הקידוש היא על המצה, עי"ז שהקערה עם המצות כבר מונחת על השלחן בפועל בשעת אמירת הקידוש.

ואף שגם כשאומר הקידוש "בשעה הראויה למצה", כבר יש לזה שייכות להמצה, ורק באמירת ההגדה ממש לאחר הכרפס, צריך להלכה שהקערה עם המצות וכו' תהי' בפועל על השלחן (ראה שו"ע אדה"ז סתע"ג ס"כ) ?

## ד

הרי באמת יש כו"כ דרגות במה שארוז"ל: "דבעבור זה לא אמרתי, אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך". דישנם ענינים בליל הסדר שצריכים להיות בזמן החיוב של מצה ומרור וישנם ענינים שגם צריכים להיות כשהמצה וכו' בפועל על השולחן ועוד ית' בע"ה - אבל פשוט שע"י מנהגינו שלפני הקידוש מסדרים הקערה, הרי בזה מודגש טפי השייכות שבין הקידוש למצה.

ומעתה מיושבת גם הערתנו בגליון הנ"ל על המבואר בשיחה הנ"ל דתשכ"ה, שהקידוש שבליל הסדר מיוחד בזה שדוקא בו אין לקדש מבעו"י, והרי מצאנו כן גם בשבועות וגם בסוכות ובליל שמיני עצרת (ע"ש בפרטיות)? אך להנ"ל א"ש, משום דבימים טובים הנ"ל עצם הקידוש הוא אותו וקידוש כמו בכל יו"ט, וזה שאין לקדש מבעו"י, הוא משום סיבה צדדית: בשבועות משום דבעינן "תמימות" ביום האחרון של ספיה"ע, שהוא ערב שבועות, וכמבואר בסתצ"ד; ועד"ז בליל שמיני עצרת (לדעת המהרש"ל המובא בט"ז סת"ס"ח), שהטעם הוא כיון שע"י יכנס לספק, שמצד אחד זה עדיין יום, ויצטרך לאכול בסוכה ולברך לישיב בסוכה, ולאידך הרי כבר קיבל עליו היו"ט דשמיני עצרת, שבו אין מברכין לישיב בסוכה וכו', ע"ש. אבל עצם הקידוש הוא אותו קידוש (בכל יו"ט).

ועד"ז גם בליל א' דסוכות, שברמ"א איתא שלא יאכל בלילה הראשון עד שיהא ודאי לילה (סת"ר"ט ס"ג), והוא מצד שאכילת ליל א' בסוכות נלמד מג"ש ממצה. ובמג"א סקי"א כתב: "דקידוש יכול לעשות מבע"י קצת על היין, וברכת לישיב בסוכה והמוציא יאמר בלילה, דהא אפי' בפסח הוי שרי אי לאו משום ד' כוסות כמ"ש בס"י תעב. ומיהו, כיון דאומר סוכה ואח"כ זמן, צ"ל גם הקידוש בלילה".

וב'אלף למטה' (סתרכ"ה סקע"ב) ביאר דבריו, דהרי אינו יכול לברך לישב בסוכה קודם הלילה, דמצות סוכה לא חלה עד הלילה. ואע"ג שקבל עליו את היו"ט, זה מועיל רק לקדושת היום, משום דמוסיפין מחול על הקודש, אבל מצות סוכה דלא חלה עליו עד הלילה, אינו יכול לברך וצונו לישב בסוכה.

ואין לומר שלא יברך לישב בסוכה, דהרי ברכת הזמן קאי על הסוכה, ואם נאמר שיברך אח"כ זמן על הסוכה, הוי<sup>2</sup> כגורם ברכה שא"צ.

ועכ"פ מבואר מזה, דיש כאן איזה טעם צדדי שבשבילו אין לקדש עד שתחשך.

משא"כ בפסח שזהו דין בעצם הקידוש, שצריך לאומרו דוקא משתחשך (לפי דעת רבינו בשיחה שם, וכפי שביארנו לעיל בארוכה).

(2) וכאן המקום להעיר שבגליון הקודם הובאו דברי הפמ"ג בסתע"ב, שבנוגע לקידוש בליל א' דסוכות קודם שתחשך, תליא בפלוגתת המג"א והט"ז לגבי פסח, שלדעת הט"ז זה שאין לקדש בפסח עד שתחשך, הוא מצד הדין הכללי דאין קידוש אלא במקום סעודה (לפי פ"י הפמ"ג), שהקידוש צריך להיות בזמן שראוי גם לסעודה, ולכן ה"ה בליל א' דסוכות. משא"כ להמג"א שזה מצד הד' כוסות, הרי שאין לזה שייכות לסוכות, ואפשר לקדש מבעו"י.

אמנם לענ"ד יש לדון בזה, דלכאור' י"ל דלפועל הנפק"מ בנוגע לסוכות בין הט"ז והמג"א תהי' להיפך, דהרי הובא לעיל דעת המג"א, שאמנם מצד סיבה צדדית, אבל לפועל אין לקדש גם בסוכות עד הלילה. ולאידך לפי מה שנת' לעיל דכוונת הט"ז בסתע"ב היא לא לדין של אין קידוש אלא במקום סעודה, אלא שבפסח הקידוש בא בשביל המצה (מצד ש"עונין עליו דברים הרבה"), וא"כ בסוכות אין מניעה לקדש מבע"י קצת. ובאמת גם הטעם הצדדי שבמג"א (לפי ביאורו של ה'אלף למטה' הנ"ל) אינו מניעה לדעת הט"ז, שהרי בנוגע לליל שמע"צ לאחר שהביא את סברת המהרש"ל הנ"ל (שקודם שתחשך עדיין צריך לברך לישב בסוכה, אף שכבר קיבל עליו את היו"ט דשמ"ע), חולק עליו הט"ז וכתב "ובאמת סברא זו שבנה הרב עליו הוא אינו קיום כלל, דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש, הוא עושה ע"פ תורתנו, כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה, והוי כמו לילה ומחר ממש". ועד"ז בסו"ס רצא כתב הט"ז על אלה שמקפידים לאכול בליל שבת בלילה דוקא (עכ"פ גמר הסעודה), שלדעתו "כיון דתוס' מחול על הקודש הוא מדאורייתא, ע"כ יצא שפיר אפי' גמר קודם לילה".

ולכאור' לפי"ז גם בליל א' דסוכות, היכא דקיבל עליו את היו"ט קודם הלילה, יוכל לדעת הט"ז לברך שהחיינו ולישב בסוכה קודם שתחשך, ודלא כהמג"א, וצ"ע בכ"ז.

## ה

ועדיין אנו צריכים לבאר, מה הביאנו לפרש דברי הט"ז בסתע"ב כפי שפירשנו, ולא כהפמ"ג שפירש דכוונת הט"ז היא לדין דאין קידוש אלא במקום סעודה. הנה ראשית כל הלשון "ובשבילה בא הקידוש" אינו מדויק כ"כ לפי הפמ"ג, שהרי גם אם נאמר שהקידוש צריך להעשות בזמן הראוי לאכילת המצה, עדיין לא מונח בזה שהקידוש בא בשביל המצה, משא"כ לפירושו הנ"ל.

אך מלבד עצם הלשון הנה באותו ס"ק לפנ"ז הביא הט"ז את דברי המהר"ל מפראג, ש"בכל ע"ש ויו"ט דמוסיף מחול על הקודש, עכ"פ צריך שתהיה גמר הסעודה בלילה, דכתיב תלתא היום וחדא בלילא מדאורייתא, וכשמפסיק מאכילתו קודם שחשיכה, לא יצא, דאכילה צריכה דוקא בלילה, משא"כ בערב פסח, דגם הקידוש צריך שיהיה בלילה". וע"ז ממשיך הט"ז: "ונ"ל הטעם דמצות אכילת מצה היא בכלל הקידוש, ובשבילה בא הקידוש".

ולכאור' לפי ביאור הפמ"ג, שזה מצד שהקידוש צריך להיות בשעה הראויה לסעודה, הנה חסר כאן איזה ביאור מ"ש פסח מכל שבת? שבכל שבת לדעת המהר"ל הקיום של סעודת שבת הוא דוקא בלילה, משום דכתיב היום, ולכן צריך שיגמור סעודתו דוקא משתחשך, שבזה יוצא סעודת שבת, ומ"מ יכול לעשות הקידוש מבעו"י, ואין זה סתירה לדין שאין קידוש אלא במקום סעודה. ואף שהקידוש הוא לא בשעה הראויה לקיום מצות סעודת שבת, ולמה בפסח אין לקדש עד שתחשך - מצד דבעינן שעה הראויה לסעודה? והלא הט"ז בא לתת טעם להחילוק שבין פסח לכל השנה, ולכאור' חסר כאן איזה נקודה עיקרית בכל הביאור לפי פירושו של הפמ"ג. משא"כ לפירושינו, הרי שזה דין מיוחד לגבי פסח, שהקידוש בא בשביל המצה, ולא מצד שאין קידוש אלא במקום סעודה, ומובן החילוק בין פסח לכל השנה.

ולחוסוף שהרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת הי"א) כתב: "יש לו לאדם לקדש על הכוס ע"ש מבעוד יום, אע"פ שלא נכנסה השבת". ובמ"מ שם כתב ע"ז: "שאע"פ שמבע"י קידש או הבדיל, מותר לו לערב לאכול בקידוש זה". ולכאור' מבואר כאן להדיא, שאף שמקדש בשעה שאינה ראויה לסעודה, דהרי לדעת הרמב"ם אין דין תוספת שבת מן התורה רק ביוה"פ - וכפי שהאריכו כבר בזה הפוסקים (בדעת הרמב"ם) בסרס"א ועוד - ולכן את הסעודה צריך לאכול דוקא בלילה, ורק לקדש אפשר מבעו"י, ולא משום דין תוס' שבת, אלא "משום

שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו, בין קודם לשעה זו במצט" (רמב"ם שם).

ועכ"פ מבואר מדבריו, שהדין "אין קידוש אלא במקום סעודה" אינו מצריך שהקידוש יהיה בשעה הראויה לסעודה. וא"כ למה לאפוש פלוגתא, ולומר שזה רק לדעת הרמב"ם וכו', ואם אמנם כוונת הט"ז היתה לעשות כאן מחלוקת הפוסקים, הו"ל לפרש דבריו ולהזכיר בפירוש את לשון הדין ד"אין קידוש אלא במקום סעודה", ולא לסתום כ"כ את דבריו. ומכהנ"ל נראה לכאור', דכוונת הט"ז היא כדפירשנו<sup>3</sup>.

ושוב מצאתי ב'כף החיים' בסתע"ד סק"ד, שנראה להדיא מדבריו שלא הבין שיש כאן מחלוקת בין המג"א והט"ז, אלא הכל עולה בקנה אחד, והט"ז הוא רק תוספת ביאור לדברי התרוה"ד, ורק את שיטת המהרי"ל שהוזכר בגליון הנ"ל מנה כשיטה בפ"ע. ע"ש.

### ד

והנה ב'כף החיים' שם (סק"ו) כתב, שבדיעבד אם קידש מבע"י, לדעת התרוה"ד ודעימיה משמע שאף י"ח קידוש נמי לא יצא. אך

(3) אמנם לכאור' כ"ז רק מוכיח שכ"ה דעת הט"ז, אבל רבינו הזקן בסתע"ב לכאור' רק הזכיר את העניין דד' כוסות וכהמג"א, ומניין לנו שגם לדעתו יש כאן דין גם בקידוש ולא רק בהד' כוסות? והרי בפשטות לא מסתבר שכל דברי השיחה הם לא אליבא דאדה"ז.

ונראה לומר, דיש לדייק זאת מלשון אדה"ז (שם) שכתב "ולא ימהר להתחיל הקידוש קודם שיהיה ודאי חשיכה", והנה ה'חק יעקב' שם סק"ג כשמביא את דברי התרוה"ד הנ"ל, כתב: "דאף הקידוש צריך לשתות גם כן בלילה דומיא דאכילת פסח". והיינו שאם יוכל לצמצם ששתיית הכוס תהיי' בצאת הכוכבים, יכול לומר את הקידוש גם קודם צאה"כ, משום דהעיקר לדעתו הוא מצות הד' כוסות. משא"כ אדה"ז שמדגיש "להתחיל הקידוש", משמע שאין זה רק מצד הד' כוסות, אלא גם מצד עצם הקידוש, וכדעת הט"ז. (אמנם יש לפלפל בזה, ע"פ מה שהאריכו האחרונים, דיש ב' דינים בתקנת ד' כוסות, ואכמ"ל).

ועוד יש לדייק ממ"ש אדמה"ז שם (סעי' ב): "אע"פ שבשאר ימים טובים יכול האדם להוסיף מחול על הקודש, לקדש ולאכול מבעוד יום, מ"מ בפסח אינו יכול לעשות כן וכו'". ולעיל נת', דאף שיש עוד ימים טובים שבהם אין לקדש מבע"י, אבל חוץ מפסח, כל היו"ט שבהם אין מקדשים מבע"י, הוא לא מצד עצם הקידוש, אלא משום טעמים צדדיים, משא"כ בפסח, וכמבואר לעיל בארוכה. ואם נאמר שלדעת אדה"ז הטעם הוא רק מצד הד' כוסות, ולא מצד הקידוש, הרי מביא שגם בפסח הוא מצד טעם צדדי, ושוב יקשה למה מציין אדה"ז את פסח דוקא, שבו אין לקדש מבע"י? אלא ודאי שדברי השיחה הנ"ל דיש דין מיוחד של קידוש דפסח, הוא גם לאדה"ז.

מדברי המהרי"ל משמע שי"ח קידוש יצא. ולכן נראה, דבקידוש, משום ספק ברכות להקל, לא יקדש עוה"פ משתחשך, משא"כ שאר ענינים והגדה וכרפס צריך לחזור עליהם משתחשך, ע"כ.

וראיתי לא' שתמה עליו, איך הוציא הכה"ח מדברי התרוה"ד שגם י"ח קידוש לא יצא, והרי כל החסרון הוא במצות ד' כוסות, אבל מצות קידוש יצא. וא"כ, גם לולא דעת המהרי"ל אין לחזור ולקדש משתחשך, שגם לדעת התרוה"ד כבר יצא י"ח קידוש קודם שתחשך, וא"א לקדש פעם נוספת. וכמו שאם בירך ברכת המזון שלא על הכוס, הרי אף שביטל את מצות ד' כוסות, אבל פשוט שאינו חוזר ומברך ברהמ"ז.

אמנם לדברינו א"ש, דזה דבעינן שתחשך, הוא באמת דין בקידוש, ולא רק בד' כוסות, וכמבואר בשיחה הנ"ל. ולפי ביאורנו בט"ז, שזהו נתינת טעם לדברי התרוה"ד, ולכן כתב הכה"ח שלדעת התרוה"ד היה צריך לחזור ולקדש משתחשך, משום שכלשון השיחה: "חכמים האבן עוקר געווען דעם קידוש פון קידוש שבכל יו"ט, און מען האט אויף אים געגעבן א דין פון קידוש דפסח". אמנם למעשה אנו צריכים לחשוש גם לדעת המהרי"ל, שי"ח קידוש כן יצא, ומשום ספק ברכות להקל אין לחזור ולקדש.

## ז

[ומכאן יש להעיר למעשה בנוגע לסדרים ציבוריים בבתי חב"ד וכיו"ב, שכמה רבנים נקטו בפשיטות דמצד הקידוש עצמו אין מניעה לעשותו מבע"י, ורק מצד הד' כוסות יש לעשותו בלילה, ולכן הציע הגר"ח"ש שי' דייטש בקובץ 'אור ישראל' (כג) שיש להפריד את הקידוש מהד' כוסות (ומוכיח שאפשר לעשות כן), ועורך הסדר יעשה את הקידוש מבע"י, ואת הד' כוסות ישתו אח"כ (וראה גם בהעו"ב גליון תתנח (עמ' 37 ואילך) דברי הר"א שי' זילברשטיין, שאם הד' כוסות הוא דין בשתי', ויוצא - בדיעבד עכ"פ - אפי' אם לא שתאן על סדר ההגדה, אזי אין מניעה לעשות הקידוש לפני חשיכה).

אמנם מהשיחה הנ"ל נראה להדיא שאין זה פשוט כלל, דבאמת גם הקידוש מצ"ע צריך להיות משתחשך, ואמנם אם אין אפשרות אחרת, הרי שאפשר לסמוך על הדעות שגם הכוס הראשון אפשר לשתות מבע"י. אבל אם רוצים לצאת י"ח הפוסקים שהד' כוסות כולם צריכים להיות משתחשך, וזה מעכב בדיעבד, הרי שלפי דעת רבינו גם הקידוש עצמו צריך להיות משתחשך.

ולהעיר שב'אור ישראל' שם כתב הרב דייטש בפשיטות שאם מקדש על הפת הוי כקידוש של שאר ימות השנה, ואפשר גם מבע"י, ע"ש. אמנם בשיחה הנ"ל אמר רבינו ע"ז, "און ס'איז טאקע ניט אזוי", שבאמת גם במקדש על הפת בליל הסדר צריך לקדש דוקא משתחשך].



### ציונים ל"שיחות קודש"

#### הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בשנים האחרונות זכינו בהוצאה חדשה, מתוקנת ומהודרת, של שו"ע רבינו, ונוספו בה ציונים ומ"מ וכו' לספרי האחרונים ששקו"ט בדברי רבינו הזקן, ובפרט לדברי רבותינו נשיאינו, ובמיוחד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ותבוא ברכת טוב על כל המתעסקים בדבר.

ולשלימות העניין יש להעיר, שחסרים ציונים רבים ל'שיחות קודש' שלא הוגהו ולא יצאו לע"ע בהוצאה מסודרת. דהיינו, שמציינים ללקו"ש, סה"מ מלוקט, אג"ק והתועדויות - שכולם יצאו לאור בצורה מסודרת ובצירוף מפתחות וכו' - אבל לא מציינים לכל השיחות הק' שלא יצאו עדיין בסדרת ה'התועדויות', והן כל השיחות בין השנים תש"כ (לערך) עד שנת תשמ"ב, שנדפסו בהוצאה פרטית בסדרת ה'שיחות קודש'.

ואמנם הטעם הפשוט הוא משום שאין מפתחות (מלבד שהדפסת השיחות עצמן אינה בצורה מושלמת כלל). אבל אעפ"כ יש דברים שאפשר למוצאם בנקל, וכגון: ביאורים על שו"ע רבינו בהל' פסח ושבועות (שי"ל לאחרונה בהוצאה החדשה) - בשיחות חגה"פ וחגה"ש.

ואציין כאן שתי שיחות העוסקות בסי' תצד, הלכות חג השבועות:

בסעיף טז כתב, וז"ל: "ומנהג אבותינו תורה היא, כי הרבה טעמים נאמרו עליו" - ועל כך הובא בשיחת חגה"ש תשכ"ה.

בסעיף יח כתב, וז"ל: "וצריך לאכול ולשמוח בו להראות שנוח ומקובל לישראל" כו' - ועל כך הובא בשיחת חגה"ש תשכ"ח.

וכן להעיר לריש סי' תכט, בענין תקנת שלושים יום לפני החג כו' - שמובא על כך באריכות בשיחת פורים תשכ"ה.

וכן גם לשו"ת שבסוף השו"ע (סי' ו) בעניין מצה שרויה, יש להעיר שבעניין זה הובא בשיחת אחש"פ תשכ"ז, שביאר שם דיוק לשון אדה"ז "במצה טחונה שעושים ממנה עגולים". (והיא אותה השיחה שהוגהה ונדפסה בלקו"ש חכ"ב עמ' 30, אלא שפרט זה לא מופיע שם).

וכן בפסקי הסידור שבסוף ח"ב, בעניין שאין אומרים 'אב הרחמים' בשבת מברכים החדש סיון, מבואר בארוכה עניין זה בשיחת שבת מבה"ח סיון תשמ"ג.

ולא באתי אלא להעיר לשלימות הענין.



### חווה"מ שווה ליו"ט?

#### הנ"ל

בשיחת ל"ג בעומר תשמ"ג (הובא בלקו"ש חל"ז עמ' 138 ואילך), מבואר בארוכה הנהגת ר"א הלוי - מתלמידי האריז"ל, שהיה נוהג לומר בכל יום "נחם" בברכת "תשכון", וגם בחול המועד.

ומוסיף שם רבינו, שבאמת מצד העניין לא היתה לו מניעה לומר "נחם" גם ביו"ט [אלא שלא אמר זאת בפועל מסיבה צדדית, מכיון שלא אומרים את ברכת "תשכון" ביו"ט]. והראיה לכך, שהרי בחווה"מ ג"כ מצווה מן התורה לשמוח, "מועדים לשמחה". ובלשונו שם: "והראי' אז ער האט עס געמעגט זאגן און געזאגט בחול המועד, וואס איז "מועדים לשמחה" מן התורה, וואלט ער דאס אויך געמעגט זאגן און וואלט עס געזאגט בימי יו"ט (לולא דעם סיבה הנ"ל)".

ומשיחה זו עולה בבירור ששמחת חווה"מ שווה לגמרי לשמחת יו"ט, שלכן מזה שאמר בחווה"מ "נחם" - אפשר להוכיח גם על יו"ט.

ויש להעיר, שבמק"א (לקו"ש חכ"ב עמ' 144) נראה שאין זה בדיוק כך, ובלשונו שם: "...יו"ט וחול המועד שלו, חווה"מ איז א טייל פון יו"ט, ער איז בכלל פון מועדים לשמחה, און מצד זה מחוייב בשמחה מן התורה, אעפ"כ קומט עס ניט צו ימי היו"ט עצמו, וואס דעמאלט איז עס א יו"ט, טאג מיט דער גאנצער שלימות, בכל הפרטים".

ולפי שיחה זו, לכאורה אין ראי' מהנהגת ר"א הלוי בחווה"מ על יו"ט, שהרי חווה"מ "קומט עס ניט צו ימי היו"ט עצמו"!

ויל"ע בסוגיה זו.



## נגלה

### איסור הנאה דחמץ ושור הנסקל

הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תומכי תמימים בני ברק

רמב"ם פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ב: "לא יאכל חמץ, לא יהא בו היתר אכילה, והמניח חמץ ברשותו בפסח אע"פ שלא אכלו, עובר בשני לאוין, שנאמר: לא יראה לך שאור בכל גבולך, ונאמר: שאור לא ימצא בבתיכם". עכ"ל. והנה מקור הדין שהחמץ אסור בהנאה משום "לא יאכל (בצירי)", הוא דברי חזקיה בפסחים (כא, ב).

וכבר תמהו, לשם מה הוצרך הרמב"ם לילפותא דחזקיה, והרי בפ"ח מהל' מאכלות אסורות הט"ו כתב: "כל מקום שנאמר בתורה לא תאכל לא תאכלו לא יאכלו לא יאכל, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה כו'". והוא כר' אבהו בפסחים שם. וממילא גם איסור חמץ בכלל, ולמה הביא הדרשא של חזקיה.

וב"כסף משנה" כתב, "דאע"ג דכר' אבהו ס"ל, כמבואר בפ"ח מהל' מאכלות אסורות כו' משמע בהדיא דסבר כר' אבהו, עכ"ז לענין הנאה בפסח, כיון דאיכא קרא מפורש ביותר דכו"ע מודי ביה נקטיה, וכעין זה כתב הר"ן להרי"ף. ואכן הר"ן תמה על הרי"ף שהביא את דרשת חזקיה, וכתב כיון שהוא פשוט יותר, ולכאורה עדיין צ"ע.

עוד צ"ב, מה שכלל יחד דין זה שחמץ אסור בפסח בהנאה, עם הדין שהמניח חמץ ברשותו עובר על כל יראה, ולכאורה שתי הלכות נפרדות הן, ולמה סידרם כאחד, וכתב "והמניח כו'" בו' המוסיף, כאילו ענין אחד הם, וצ"ע.

ב. והנה ז"ל הרמב"ם בפ"ד מהל' מאכלות אסורות הכ"ב: "נאמר בשור הנסקל ולא יאכל את בשרו, והיאך היה אפשר לאכלו אחר

שנסקל, והרי הוא נבילה, אלא לא בא הכתוב אלא להודיעך שכיון שנגמר דינו לסקילה, נאסר ונעשה כבהמה טמאה, ואם קדם ושחטו שחיטה כשירה, הרי זה אסור בהניי, ואם אכל מבשרו כזית לוקה, וכן כשיסקל לא ימכר ולא יתנו לכלבים ולא לעכו"ם, לכך נאמר לא יאכל את בשרו כו'".

ומקורו בפסחים (כב, ב): "ממשמע שנאמר סקול יסקל השור, איני יודע שהיא נבילה, ונבלה אסורה באכילה, ומה ת"ל לא יאכל, מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר דינו - אסור, אין לי אלא באכילה, בהנאה מניין? ת"ל ובעל השור נקי. מאי משמע, שמעון בן זומא אומר: כאדם שאומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום כו'". וכן הוא בקידושין נו, ב, ובב"ק מא, ב. ע"ש.

אלא שלפי זה צ"ע, למה שינה הרמב"ם הסדר והקדים שהוא אסור הנאה, ורק אח"כ כתב "ואם אכל מבשרו כזית לוקה", ולכאורה היה צריך להקדים אכילה להנאה, כמו שהוא בגמ' שם "אין לי אלא באכילה, בהנאה מניין", וכפי שכתב בריש הל' חמץ ומצה, שבה"א הביא דין איסור האכילה, בה"ב דין איסור ההנאה. ועי' גם בפ"י מהל' מאכלות אסורות ה"ט גבי ערלה, שכתב הרמב"ם: "הרי הן אסורין באכילה ובהנאה כו', וכל האוכל מהם כזית לוקה מן התורה". וצ"ע.

ג. והנראה בזה, דהנה ז"ל הגמ' בפסחים כד, ב: "אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן. למעוטי מאי, אמר רב שימי בר אשי: למעוטי שאם אכל חלב חי שפטור. איכא דאמרי אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. למעוטי מאי, אמר רב שימי בר אשי: למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו, שהוא פטור, וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור. איתמר נמי, אמר רב אחא בר עויה אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו - פטור, לפי שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן".

וברש"י: "אלא דרך אכילתן" - "אלא אם כן אכלן דרך אכילתן". "איכא דאמרי" - "הא דר' אבהו אהנאה איתמר, ואהנך דאסירי בהנאה". היינו שההבדל בין שתי הלשונות הוא, שהלשון הראשון מיירי באיסור אכילה, ושצ"ל דרך אכילתו. והלשון השני מיירי באיסור הנאה, ושצ"ל דרך הנאתו. אלא שלכאורה, הרי היינו הך, ובמה נחלקו הלשונות.

ועי' ברש"ש שהעלה שב' הלשונות לא באו על אכילה והנאה, ולעולם אכילה והנאה דין אחד להם, אלא לשני אופנים שיש ב"שלא כדרך", האחד שמשמש בהדבר למטרה שלא נועדה עבורו, והשני שאופן ההשתמשות הוא שלא כדרכה, ועדיין צ"ע.

גם על מה שכתב רש"י בהמשך: "חלב - אין דרך הנאתו אלא בהבערה ולמשוח עורות, ולא לרפואה, וכל שכן אוכל חלב חי". הקשה הגר"ש איגר ז"ל ב'ספר העיקרים' שלו, למה לא אמר רש"י שהחלב עומד לשתייה, וכבר עמד על זה ב'משנה למלך' בפ"ה מהל' יסודי התורה. עי"ש.

גם צ"ע הלשון "חלבו של שור הנסקל", לשם מה נקט התנא לשון זה, שאף שלא מצוי חלב אסור בהנאה אלא של שור הנסקל, הי"ל לכתוב חלב שאסור בהנאה, ועי' ב'שפת אמת'.

ד. ואשר נראה בזה, דהנה יעויין במנין הלאוין והעשין שמנה הרמב"ם בפתח הל' מאכלות אסורות, שהמצוה הי"ד היא "שלא ליהנות משור הנסקל". ולכאורה צע"ג בזה, מאי שנא מכל מאכלות אסורות שגם נאסרו בהנאה, כמו "בשר בחלב" ו"ערלה" שנקט בהן "שלא לאכול", וממילא ידעינן שגם איסור הנאה בכלל. וכדכתב בפ"ח מהל' מאכלות אסורות, ויותר מפורש בספר המצות מל"ת קפז, שהאכילה היא ממין הההנאה, וגם האכילה וגם ההנאה נכללים ב"לא יאכל". וביותר, שהרי כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' מאכלות אסורות הט"ז: "כל מאכל שהוא אסור בהנייה, אם נהנה ולא אכל כו' אינו לוקה". ובע"כ שכל דין מלקות אינו אלא על האכילה, והיה לו להזכיר יותר "שלא לאכול משור הנסקל". ויעויין בפ"ט מהל' סנהדרין ה"ד במנין האיסורים שלוקה עליהם, שמצוה עט היא: "האוכל מבשר נפש חיה שנגמר דינה לסקילה, אע"פ שנשחטה". הנה הזכיר אכילת שור הנסקל ולא הנאת שור הנסקל, וכ"ז צ"ע.

ונראה דס"ל להרמב"ם דשאני איסור שור הנסקל משאר מאכלות אסורות, שיסודו אינו בהל' איסור אכילה, אלא משום הפקעת השתמשות ממון הוא, דז"ל המשנה בבבא קמא (מד, ב): "שור שהוא יוצא ליסקל והקדישו בעליו - אינו מוקדש, שחטו - בשרו אסור כו'".

ולכאורה צ"ב הקשר והשייכות בין "שחטו בשרו אסור" לבין "הקדישו בעליו אינו מוקדש". דהרי איסור אכילת שור הנסקל, הוא מדיני איסורי אכילה, ואילו זה שהקדישו אינו מוקדש, הוא דין שהפקיעו מן הבעלים את הכוח להקדישו, והוא שאינו בעליו להקדישו

כפרש"י שם. ואשר נראה מזה, שגם זה ש"שחטו בשרו אסור", בעיקרו הוא דין של הפקעת השתמשות ממון, שאמרה תורה לא יהנה מן השור, וזה בפשטות גם הבנת הלימוד "ובעל השור נקי, כאדם האומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו", היינו שנאסר באכילה, לא משום שמצד עצמו אסור הוא באכילה, כשאר בשר האסור באכילה, אלא שנאסר באכילה כדי שלא יוכל להשתמש בו וליהנות בו באכילת בשרו. וזה י"ל בכוונת הרמב"ם "נאסר ונעשה כבהמה טמאה", היינו אף שאינו משום איסור עצמי שיש בו, דין תורה הוא שבשרו יאסר משנגמר דינו לסקילה.

והנה ברמב"ם פ"ט מהל' פסולי המוקדשין הי"א: "ואלו הן הנקברין: קדשים שמתו . . ושור הנסקל, ועגלה ערופה, וצפורי מצורע . . ובשר בחלב, וחולין שנשחטו בעזרה". ובהי"ג שם: "כל הנקברין אפרן אסור כו'". ע"ש. והוא ממשנה וגמ' שלהי תמורה. והנה מלבד מה שכתב הרמב"ם את הדין הכללי בהלכות פסולי המוקדשין, כתב הלכה זו של נקברין בכל אחת מההלכות שהזכיר שם, כמו ברפ"ט מהל' מאכלות אסורות לענין בשר בחלב: "ואסור בהניה וקוברין אותו, ואפרו אסור כאפר כל הנקברין"; ועד"ז כתב בערלה, באפר נזיר, בעגלה ערופה, צפורי מצורע וכו'.

ואילו בפ"ד מהל' מאכ"א, בהא שכתב ששור הנסקל אסור בהנאה, לא הזכיר כלל את ההלכה שקרבן וכו', וסמך על מה שהביא הלכה זו בהל' נזקי ממון פי"א הי": "נגמר דינו, ואחר כך נתערב באחרים, אפילו באלף, כולן נקברין, והן אסורין בהנייה כדין בהמה הנסקלת". ולכאורה הרי דין זה שקוברין, הוא משום איסור ההנאה שבו, ומקומו בהל' מאכלות אסורות [כשם שכתב ש"קוברין" בערלה ובבשר בחלב] ולא בהל' נזקי ממון, ששם מיירי בחיובי הממון של שור הנסקל, ובע"כ כמוש"כ שכל דין איסור שור הנסקל, יסודו מהל' ממון, שהתורה גזרה שלא ייהנה ולא ישתמש בו לכל השתמשות שהיא.

ולפי זה שפיר נקט הרמב"ם בריש הל' מאכלות אסורות "שלא ליהנות משור הנסקל", שהרי מה שנתחדש לן ב"לא יאכל את בשרו" אינו איסור אכילה, ומכוח איסור זה הוא דאסור גם בהנאה, וכדברי ר' אבהו בכל מקום שנאמר "לא יאכל". אלא שנתחדש לן ב"לא יאכל את בשרו", שמשנגמר דינו נאסר בהנאה, וממילא כאשר הוא אוכל כזית מן הבשר לוקה.

ה. ולפי זה יומתק מאוד לשון הרמב"ם בפ"ח מהל' מאכלות אסורות הט"ז: "כל מאכל שהוא אסור בהנייה, אם נהנה ולא אכל . . אינו לוקה". ולכאורה, כיון שרצה לייסד לנו את הכלל שאין מלקות על הנאה, היה צריך לכתוב כן בפשטות ובפירושו, שכל דין מלקות (במאכלות אסורות) לא נאמר אלא על אכילה ולא על הנאה, ומן הטעמים שכבר כתבו בזה החינוך והמשל"מ ועוד. ומה טעם כתב "אם נהנה ולא אכל" אינו לוקה, ומלשונו יוצא לכאורה שאם אכל לוקה על מה שנהנה.

ולמש"כ א"ש מאוד, שבאמת אין זה משום שעל הנאה אין מלקות, אלא משום שאינו לוקה אלא על מעשה של אכילה, וכאשר הוא אוכל כזית, שפיר יש לומר שהוא לוקה משום ההנאה שבזה. והנפק"מ בשור הנסקל שנשחט, שיסודו הוא משום איסור הנאה, וגם אם אוכל, האיסור הוא מחמת ההנאה שנהנה באכילתו, ובכה"ג באמת לוקה.

וזהו שכתב בספ"ד מהל' מאכ"א הנ"ל: "ואם קדם ושחטו שחיטה כשירה, הרי זה אסור בהנייה, ואם אכל מבשרו כזית לוקה". היינו שבאמת כל האיסור הוא ההנאה, שלכן הקדים לכתוב שאסור בהנאה, ולא כבהל' ערלה וכיו"ב שכתב "אסור באכילה ובהנאה", אלא שגם באיסור הנאה זה, אם אכל מבשרו כזית לוקה, משום שבאמת גם על ההנאה יש דין מלקות, אלא שההלכה היא שצ"ל "מעשה אכילה" למלקות [ולכן בפיי"ט מהל' סנהדרין ה"ד כיון דמיירי שם במחוייבי מלקות, אכן כתב "האוכל מבשר נפש חיה שנגמר דינה לסקילה אע"פ שנשחטה"], ולא שאין מלקות על אכילה אלא על הנאה. וזהו כאמור דיוק לשונו בפ"ח הט"ז: "כל מאכל שהוא אסור בהנייה, אם נהנה ולא אכל . . אינו לוקה".

ומעתה א"ש מאוד ב' הלשונות בפסחים (כד, ב): שהלשון הראשון מיירי באיסורי אכילה, ושצריך שיהיה דרך אכילתו, אף שודאי מכח איסור האכילה של התורה גם הנאתו נאסרת, וכדברי ר' אבהו עצמו שהוא בעל הדין הזה. והלשון הב' מיירי באיסורים כאלו שיסודם הוא איסור הנאה לכתחילה, כמו שור הנסקל, וכמוש"נ. ולכן שפיר אמרו "למעוטי הניח חלב של שור הנסקל", שהוא הוא הדוגמא לאיסור שכל יסודו הוא דין הנאה שבו. וממילא תתיישב גם קושיית ה'משנה למלך' והגר"ש איגר, למה לא נקט רש"י שהחלב עומד לשתייה, שהרי בלשון זה עסיק באיסור הנאה דהבערה ומשיחת עורות.

ו. והנה במרדכי פסחים (אות תקמה): "כתב רבינו אבי העזרי, דכל איסורים שבתורה מותר ליהנות מהם שלא כדרך הנאתן, וכל שכן אפרן". וב'שער המלך' פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ח תמה: "ומה שכתב וכ"ש אפרן, נראה לי דשור הנסקל יוכיח, דשלא כדרך הנאתו מותר, ואפרו אסור דהוי מהנקברין, אלא ודאי דאע"ג שלא כדרך הנאתו מותר, אפרו אסור כדרך הנאתו, ואיך קאמר וכ"ש אפרן. וצ"ע".

ולמש"נ, דברי הראב"ה מובנים היטב, שבאמת בשור הנסקל אינו אסור אלא דרך הנאתו, שהרי כל יסוד איסורו הוא משום דין הנאה דוקא, אלא שאעפ"כ אפרו אסור, משום שאינו דומה לשאר איסורים, שבאפרן אפשר לומר נעשית מצותן כד' התוס', או כל טעם אחר, שנאמר שזה כבר אינו החפץ שנאסר. אבל בשור הנסקל, שענין האיסור שבו הוא שלא יהנה מכל השתמשות ממונית שבו, בזה לא שייך לחלק בין הדבר כמו שהוא לבין אפרו.

ז. והנה יעוין בפ"ד מהל' ע"ז הי"ב: "בהמה של עיר הנידחת שנשחטה - אסורה כשור הנסקל שנשחט" [ועי' מש"כ בספר 'עבודת המלך' להקשות על הרמב"ם שם, ועי' ב'שוהם וישפה' לבמ"ס 'תהלה לדוד' ז"ל שם, שלפי"ד נסתרה קושיית הנ"ל]. וב'דבר אברהם' ח"ב סי' יב אות ו' תמה: "ולכאורה אינו מובן, אמאי הוסיף לדמות לה לשור הנסקל שנשחט, והרי בהדיא כתיב בה איסור הנאה, ולא ידבק בידך מאומה". ועי"ש שר"ל שהאיסור הוא משנגמר דינו עי"ש בארוכה.

ולהנ"ל י"ל בפשטות, שדומה דין איסור הנאה של עיר הנידחת, שיסודו הוא דין ממוני, לדין שור הנסקל שנשחט, שגם הוא כך, שהאיסור ההנאה שלו נובע מדין הפקעת השתמשות ממונית. ועי' במנין העשין והלאוין שבראש הל' עבודה זרה, דמצוה יב היא: "שלא ליהנות מכל ממונה", והוא כנ"ל בשור הנסקל שהגדיר את הלאו "שלא ליהנות משור הנסקל".

ח. והנה איתא בפסחים (כג, ב): "יתיב ההוא מרבנן קמיה דר"ש בר נחמני, ויתיב וקאמר משמיה דר"י בן לוי: מנין לכל איסורין שבתורה דכי היכי דאסורין באכילה הכי נמי אסורין בהנאה, ומאי ניהו - חמץ בפסח ושור הנסקל כו". ולכאורה תמוה, ששואל על כל איסורים שבתורה, ומסיים: "ומאי ניהו - חמץ בפסח ושור הנסקל". אלא שבאמת לולי הילפותות המיוחדות להיתר, שיש בכל המקומות שנאמר בהם "לא יאכל", וכמבואר באריכות בסוגיין, הרי כל איסורי אכילה נאסרו גם בהנאה [ועי' בספר 'אמרי כהן' להגר"מ ממאנקטוב ז"ל ח"ב

ב'הערות והארות' סי' יד, שנשאל בזה מהגאב"ד סלאנים הגרי"ל פיינ ז"ל, ותירץ כנ"ל, ד"באמת כל האיסורין שנאמר בהן לאו באכילתן כו', כולל גם איסור הנאה, אך התורה כתבה בשאר איסורין פרטא להיתרא, ונשארו אך שנים אלו שלא נאמר בהן מיעוט להתיר בהנאה, וזה שאמר ומאי ניהו, והרי התורה התירה כולם, ואמר שנשארו חמץ ושור הנסקל". עי"ש, ועדיין צ"ע], ואולם עי' ברבינו חננאל שגרס אחרת בגמ' וז"ל: "מנין לחמץ בפסח ושור הנסקל שאסורין בהנאה, ואמרינן ותיפוק ליה מלא יאכל כדחזקיה כו'". עי"ש כל הענין.

ונראה די"ל לפי זה מה ששאלו בגמ': "מנין לחמץ בפסח ושור הנסקל שאסורין בהנאה". שבשני אלו יש דין איסור הנאה מעיקר הדין, דכמו שבשור הנסקל נתבאר שכל גדר איסורו הוא "שלא ליהנות" בו, הנה גם בחמץ ישנו דין זה. היינו שמלבד איסור האכילה וההנאה שבו, מכוח דין ר' אבהו - שכל מקום שנאמר לא יאכל כו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה, שבדין זה שוה חמץ לכל מאכלות אסורות - יש עוד הלכה מיוחדת בחמץ של איסור הנובעת מהל' ממון, שהרי אמרו בפסחים (ו, ב): "שני דברים אינן ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים, וחמץ משש שעות ולמעלה כו'". הרי שמדמה דין חמץ לדין בור ברשות הרבים, שמן התורה אינו ברשותו של אדם, ועשאו הכתוב ברשותו. ונאמר איפוא, שיש דין בחמץ שהתורה הפקיעה את ממונו, כשם שהוא בשור הנסקל. וזהו שכללה הגמ' יחד חמץ בפסח ושור הנסקל. וזהו שאלת הגמ' - לפי גירסת ר"ח הנ"ל - מנין שהם "אסורים בהנאה", שכן כל יסוד האיסור שלהם הוא איסור הנאה, ומצד הלכה זו גם היתה האכילה אסורה, אלא שאיסור האכילה היה בא משום דין ההנאה, וכנ"ל בשור הנסקל.

ומעתה י"ל, שלכן הביאו הרי"ף והרמב"ם את הדרשא דחזקיה, אף דקי"ל כר' אבהו, משום שלחזקיה הגדרת הדין היא אחרת לגמרי, שהחמץ נאסר בהנאה משום שהתורה גזרה שלא להשתמש בחמץ שברשותו, והוי הלכה ממונית, ונראה שזהו שכלל הרמב"ם יחד בה"ב את הדין של חזקיה עם ההלכה של "המניח ברשותו חמץ כו' שעובר על כל יראה", שהרי המשותף בין שתי ההלכות הללו, הוא שנאמרו על דין בעלות של האדם על החפץ.

ט. והנה איתא בפסחים (ו, ב): "וכי משכחת ליה לבטליה, דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל,

דאמר רבי אלעזר: שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה. . וניבטליה בשית, כיון דאיסורא דרבנן עילויה - כדאורייתא דמיא, ולא ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל. דאמר רב גידל אמר רבי חייה בר יוסף אמר רב: המקדש משש שעות ולמעלה, אפילו בחיטי קורדניתא - אין חוששין לקידושין". וברש"י: "כיון דאיסורא דרבנן: דמשעברו חמש אסור בחמץ לדברי הכל - כדאורייתא דמי, ואינו שלו ולא מצי מבטל ליה בלבו. . ואף על גב דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש, ומפקע קידושי תורה, ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצינן בכמה דוכתינן, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, והפקר בית דין הפקר, והם הפקירו ממונו".

וב'שפת אמת' העיר: "קשה, מאי מייתי מדר' גידל, הא בלאו הכי ידעינן דאסור מדרבנן בהנאה, ואי מייתי להוכיח דאיסור הנאה דרבנן חשיב אינו ברשותו, מאי ראייה איכא, דילמא טעמא דרב גידל הואיל ואינה שוה פרוטה, כיון דאסורה ליהנות מדרבנן". עי"ש מה שתירץ. גם ב'אבני נזר' סי' שלג תמה כע"ז. ועי' גם ברש"ש שהעיר כזה. ועי' ב'חזון יחזקאל' שכתב: "איך ילפינן מזה שמתחילת ו' שעות ומעלה שהחמץ אסור מדרבנן, ואם קידש בו אשה אין חוששין לקידושין, שהוא הדין נמי דלא מצי מבטיל ליה, הלא שאני קידושין שאפילו אם נימא שאיסור הנאה שלו, אך כיון שהוא אסור בהנאה, לאו מידי יהיב לה, ואין כאן כסף קידושין, אבל לענין ביטול כו', שפיר מצי מבטיל ליה, שיהא כעפרא דארעא". והוא כנ"ל.

ובאמת יעוי' בריטב"א בסוגיין, ויותר מזה בקידושין (נו, ב). שאכן פירש שאין חוששין לקידושין משום דלאו מידי יהיב לה, כלומר: שאע"פ שכל האיסור הוא מדרבנן, מ"מ כיון שאינו יכול להשתמש בממון זה, לאו מידי יהיב לה, וצ"ע באמת, אמאי לא אבה רש"י בזה, והוצרך לטעמים של אפקעינהו והפקר ב"ד.

ועי' בחידושי הגר"ש רוזובסקי ז"ל שכתב שרש"י וריטב"א נחלקו בענין זה, דלרש"י כיון שמן התורה הוא מותר בהנאה, עדיין שם ממון עליו. ולריטב"א, כיון שבפועל אינו יכול להשתמש בו, לאו שם ממון עליו. עי"ש. ונמצא לדבריו ז"ל, שמחלוקת רש"י והריטב"א היא בדבר צדדי לגמרי, מהו גדר ממון בעצם, אם אזלינן בתר עצם השוויות, או אחר ההשתמשות בו. ועדיין צ"ע בזה.

ועי' ב'שערי יושר' שער הספיקות פ"י, שהוכיח מרש"י שהוצרך לטעמא דאפקעינהו והפקר בי"ד, דס"ל "דאיסורי הנאה דרבנן הוי כסף מעליא מה"ת, וראוי להיות מקודשת, רק הקידושין נפקעים משום הפקר בי"ד וכדומה". אלא שלפי"ז הקשה: "מאי מייתי הגמ' מרב גידל לענין ביטול, דלא מצי מבטל מתחילת שש מחמת איסור דרבנן, דהוי כדאורייתא, הלא שם לענין קידושין מטעם אחר בטלים הקידושין מה"ת, משום כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש".

ועי"ש שביאר סוגיית הגמרא: "דכוונת הש"ס להוכיח דרבנן עשו שיהי' תקנתם כשל תורה, שיהי' נחשב מדבריהם, כאילו הדבר באמת אינו ראוי לאכילה ולהנאה". עי"ש. ואולם לא נתבאר בדבריו כלל האיך אפשר לומר באמת דבר זה, שחכמים יש להם כוח לפעול בחפצא שהדבר אינו ראוי לאכילה ולהנאה, ואיך אנו אומרים דין "כאילו" זה, והלא הדבר סותר לכלל הידוע, שהוא עצמו השער"י האריך בו, שאין כוח ביד חכמים לפעול בחפצא אלא רק על הגברא, ואיך רב גידל משמיענו דבר מחודש שכזה. וצ"ע.

עוד העירו המפרשים, לשם מה הוצרך רש"י לשני טעמים נפרדים, דין אפקעינהו ודין הפקר בי"ד הפקר. ועי' ברש"ש.

י. ולמש"נ נראה דדין חמץ הוא כדין שור הנסקל, לענין זה שאינו יכול להפקירו, דיעויין בב"ק (מה, א), שור הנסקל - "משנגמר דינו, מכרו - אינו מכור, הקדישו - אינו מוקדש". וברש"י: "אינו מוקדש - דלאו ברשותיה דמרי' קאי לאקדושי".

ועי' בקצוה"ח סי' תו סק"ב דלפי רש"י הוא הדין דאינו יכול לאפקורי', כיון שאינו ברשותו להפקירו. ועי"ש שבאמת דימה דין זה להא דרב גידל, דאין חוששין לקידושין. עי"ש. ומעתה נראה דזהו הרי כל דין איסור הנאה דחמץ ושור הנסקל, שהתורה אסרה על ההשתמשות בו, והוי הלכה ממונית מיסודה וכמוש"כ.

ולפי זה הרי א"ש דברי הגמ', דאינו יכול לבטל בשעות דרבנן, כיון שמדרבנן יש איסור הנאה בשעה ששית, והרי זהו כל גדר האיסור, שכל דין ממון שבו הופקע, וממילא הוא איפוא שאין חוששין לקידושין. ומאותו הטעם עצמו אינו יכול לבטל, כיון שאינו ברשותו. וזהו שאמרו: "כיון דאיסורא דרבנן עילויה, כדאורייתא דמיא, ולא ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל". ולכאורה מהיכי תיתי שיהי' כדאורייתא, והרי מן התורה הוא עדיין ברשותיה - אלא שזהו הרי כל

גדר איסור החמץ, כמו בשור הנסקל, שהתורה הפקיעה כל השתמשות בו, וממילא אינו נחשב לבעל החמץ כלל.

ולפי זה הרי אין דין זה סותר למה דקי"ל דאיסורי דרבנן אינם איסורי חפצא, אלא איסורי גברא, שהאדם מוזהר משום לא תסור לשמוע בדברי חכמים, אבל לא שהחפץ עצמו נאסר. דשאני חמץ ושור הנסקל, שזהו כל הגדרת האיסור שבהם, שזכות ההשתמשות הממונית הופקעה מהם, וכיון-שכן, הרי איסור כזה שפיר יכולים גם חכמים לפעול, שהרי כלל הוא ד"הפקר בית דין הפקר", וכיון שיכולים תמיד להפקיע ממונו של אדם, הרי בכה"ג אף שהוא איסור דרבנן, שפיר מתקיים גם בחמץ דרבנן, אותו הענין ואותה ההגדרה, באיסור ההנאה שבו.

ולפי זה מה שרש"י כתב ש"הפקר בי"ד הפקר ולא ממונו הוא", אינו אלא הסבר איך בחמץ דשעות דרבנן הוי כדאורייתא ולא ברשותייהו, כי יסוד איסור הנאה דחמץ הוא לא (רק) איסור בחפץ מחמת האיסור שבדבר, כל איסורי אכילה והנאה, אלא יסודו הפקעת זכות השתמשות, ואיך זה שיכולים רבנן לאשווי דין בהחפץ עצמו, ע"כ כתב רש"י דהפקר בית דין הפקר. ומה שכתב הטעם דאפקעינהו, הוא באמת בדברי ר' גידל עצמו, דאין חוששין לקידושין, הרי סוף סוף מדאורייתא הוי אשת איש, וע"ז הוצרך לדין אפקעינהו, וז"פ. אך ההוספה של "הפקר בית דין" הפקר, באה כנ"ל, להסביר דין זה שבכוח חכמים לפעול את איסור החמץ המוחלט גם בשעה ששית.

יא. והנה ברמב"ם ריש פ"ה מהל' אישות כתב: "המקדש בדבר שהוא אסור בהנאה כגון חמץ בפסח או בשר בחלב וכיוצא בהן משאר איסורי הנאה - אינה מקודשת, ואפילו היה אסור בהנאה מדבריהם כגון חמץ בשעה ששית מיום י"ד - אינה מקודשת". ותמוה שתפס ראשונה חמץ בפסח שאינו שנוי כלל במשנה דקידושין (נו, ב). ועי' בר"ן שכתב שהתנא דמתניתין שייך חמץ בפסח, ועי' בתוס' יו"ט שם. ואולם בתוס' רי"ד שם תמה: "קשיא לי, אמאי לא תנא חמץ בפסח, דבשלמא רובע ונרבע ושלל עיר הנידחת לא תנא, דהיינו שור הנסקל שנגמר דינו בבית דין".

ולמש"נ אולי אפשר לומר, דלהרמב"ם באמת לא הוצרך התנא לכתוב חמץ בפסח, דהיינו שור הנסקל. ומה שבהל' אישות הזכיר דוקא חמץ בפסח, הוא בשביל החידוש שבסיפא דמילתא, שאפילו הי' אסור בהנאה מדבריהם, כגון חמץ בשש שעות. ולפי זה יומתק מה שתפס

שני אלו, חמץ בפסח ובשר בחלב, שהם שני סוגים של איסורי הנאה, דבשר בחלב נאסר בהנאה כמו שנאסר באכילה וגדרן אחד, כדכתב הרמב"ם בסהמ"צ מל"ת קפז; וחמץ בפסח הא דוגמא לאיסור הנאה שממונו מופקע, וכיו"ב הוא שור הנסקל ושלל עיר הנידחת וכיו"ב.

יב. [אלא שלכאורה אפשר לשדות נרגא בעצם ההנחה שכתבנו לגבי שור הנסקל, מהא דכתב הרמב"ן בפירושו על התורה (בראשית ט, ח): "ואין בחיה דעת שתיענש או תקבל שכר, ואולי יהיה כן בענין דם האדם לבדו, שכל החיה שתטרוף אותו תטרף, כי גזרת מלך היא, וזה טעם סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו, ואיננו להעניש את בעליו בממון, כי אפילו שור המדבר חייב מיתה". עי"ש.

ועי' בשו"ת הרשב"א ח"א סי' קיד, שנשאל, שהרי נחלקו בדבר אם שור המדבר שהזיק נסקל, רבי מאיר ורבי יהודה וכו', וכתב: "אפשר שהרב ז"ל לא נתכוין בפירושי התורה לומר שכן הלכה, אלא לומר שאין העונש מקנס הבעלים, שהרי שור המדבר חייב לרבי מאיר, ולא נחלקו ר"מ ור"י בדבר זה לומר שזה מדין קנס הבעלים לרבי יהודה, ולדברי מאיר מגזרת הכתוב". עי"ש.

והרמב"ם בפ"י מהל' נזקי ממון ה"ו פסק כר' יהודה, שכתב: "אבל אם לא היו לו בעלים, כגון שור המדבר. . . אם המית הרי זה נסקל, וגומרין דינו, אע"פ שאין לו בעלים". הרי משמע מזה לכאורה שדין סקילת השור אינו אלא גזירת מלך, ולכאורה לא שייך לומר דין איסור הנאה שבו הוא דין ממוני.

ברם נראה, דלבד זאת שגם למ"ד שור המדבר נסקל, עדיין י"ל שהגדר הוא שלא ישתמשו בממונו, הנה יותר מזה י"ל, דהרמב"ם כתב דין זה שהקדישו אינו מוקדש ושחטו בשרו אסור, גבי שור שיש לו בעלים, דז"ל בפ"א מהל' נזקי ממון ה"ט: "שור שהמית את האדם והקדישו בעליו - אינו קדוש, וכן אם הפקירו - אינו מופקר, מכרו - אינו מכור. . . שחטו - בשרו אסור בהנייה". ושפיר איכא למימר דדין זה דנאסר בהנאה, אינו בשור המדבר שהמית, ורק שדינו בסקילה.

ועי' בתוס' ר"ד קידושין (נו, ב) שכתב לענין בן פקועה: "ובודאי בן פקועה שנגח והמית, ממיתין אותו, כדי לסלק הנזק מן העולם. אבל בשרו אינו אסור, דכבישרא בדיקולא דמי, ודמי לשור ששחטו בו שנים או רוב שנים והמית את האדם, שאין בשרו נאסר כו'". ועכ"פ נשמע מדבריו ז"ל, שיש שממיתין "כדי לסלק הנזקין מן העולם", ושפיר י"ל בזה גם על שור המדבר, אף שלא נאמרו בו כל דיני איסור הנאה, מה

גם שבגמ' יש שלמדוהו מ"בעל השור נקי", ודרי דניתן לומר דאין שור המדבר בכלל].



### גדר דאיסורי הנאה

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

בתוד"ה "ואבר" (פסחים כב, ב) מבואר, דאסור להושיט איסורי הנאה ע"מ לקבל שכר, אע"ג דבדיעבד שכרו מותר, אבל לכתחילה אסור להשתכר באיסורי הנאה. ועד"ז אסור להושיט אפילו בלי שכר, כיון שיחזיק לו טובה. ובפשטות משמעות התוס' היא, דאסור מדאורייתא. וזהו דלא כמבואר בתשובת הריב"ש - דהא דאסור להשתכר באיסורי הנאה הוא איסור דרבנן (עי' בחי' צ"צ שם. ועי' שעורי הר' אי"ב גערליצקי שיחי', שמבאר שאפשר ללמוד בתוס' שהאיסור להשתכר הוא רק מדרבנן. אבל לכאורה פשטות הפשט הוא שהוא דין דאורייתא, וכן מפורש בחי' הצ"צ הנ"ל).

והנה החידוש בדין הנ"ל הוא לכאורה נוגע בהבנת הגדר דאיסורי הנאה. דהנה פשטות הפי' באיסורי הנאה, הוא שאסור להשתמש בהם, היינו לקחת החפצא של האיסורי הנאה ולנצלו להנאתו, אלא חייב להשאיר האיסורי הנאה במצבם ולא להשתמש בהם.

אבל כשמשתכר באיסורי הנאה ע"י שמושיטו בשכר, הרי אינו משתמש בגוף האיסורי הנאה, שלוקח החפצא של האיסורי הנאה ומנצלו לעצמו. אלא שהוא - הגברא - נהנה מהאיסורי הנאה, וזהו לכאורה חידוש - דהאיסור דאיסורי הנאה הוא דין בהגברא, שאסור לו להנות מהאיסורי הנאה.

והנה בתוד"ה "מנין" (שם) מבואר, שיש ס"ד דאף דערלה אסורה בהנאה, מ"מ מותר לצבוע בערלה, כיון "דלא הוי אלא חזותא בעלמא, כדאמר בהגוזל בהך מילתא גופא".

והנה בתוס' רי"ד (בהגוזל) מבואר, דזה פשוט, דאף אי נקטינן שחזותא לאו מילתא, מ"מ פשוט שא"א לצבוע באיסורי הנאה, שהרי נהנה בזה שצובע בהחפץ, והא דמדמה הגמ' חזותא לאו מילתא לענין ערלה, מבאר באופן אחר. עיי"ש.

והיינו דנחלקו התוס' והתוס' רי"ד, אם הא דחזותא לאו מילתא היא, נותן מקום לחשוב שיהי' מותר לצבוע באיסורי הנאה: לתוס' מותר (לולא הפסוק שאוסר), ולהתוס' רי"ד אסור.

ואולי י"ל שב' דינים אלו של תוס' - (א) שאסור מה"ת להשתכר מאיסורי הנאה ע"י שמושיטם, (ב) ויש מקום לומר שמותר לצבוע באיסורי הנאה, כיון שחזותם לאו מילתא היא - באמת יסודם אחד הוא:

דהנה בגדר איסורי הנאה יש לחקור כנ"ל: האם האיסור הוא להבדיל האיסורי הנאה, היינו דין בהחפצא שלא "לקחת" האיסורי הנאה לעצמו; או האיסור הוא יותר בהגברא, שאסור לאדם ליהנות מאיסורי הנאה.

והנה אי נקטינן שהוא דין בניצול האיסורי הנאה, א"כ אין מקום לאסור מדין איסורי הנאה להשתמש ע"י הושטת איסורי הנאה, כיון שאין נהנה מגוף האיסור אלא מענין צדדי. ולאידך פשוט, שאסור לצבוע באיסורי הנאה, דאף דחזותא לאו מילתא היא, מ"מ הרי מנצל האיסורי הנאה לחפציו.

אבל לשיטת התוס', דאסור להשתכר באיסורי הנאה, וא"כ משמע שהדין דאיסורי הנאה הוא שהגברא לא יהנה באיסורי הנאה, א"כ יש מקום לומר ג"כ דהאיסור דאיסורי הנאה הוא רק בהנאה שמקבל הגברא, ולא ניצול החפצא. וא"כ, כיון דחזותא לאו מילתא היא, ואין ההנאה שמקבל מקרי הנאה, א"כ מותר לצבוע, דאף שמנצל החפצא דאיסור, אין זה האיסור דאיסורי הנאה.



## שיטות הראשונים בביאור דעת ר' אבהו באיסורי הנאה

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בגליון האחרון - תתס (עמ' 41 ואילך), הבאתי מה שיש ג' דרכים להבין דברי ר' אבהו, "כל מקום שנא' לא יאכל לא תאכל לא תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע וכו'": (א) שאיסור האכילה עצמו הוא משום איסה"נ, היות שבאכילתו הרי נהנה מהמאכל. (ב) שכשהתורה אמרה "לא יאכל" (וכיו"ב), הרי"ז כאילו אמרה "וגם לא תהנה". (ג) שיש לנו ילפותא ממק"א (נבילה או טריפה

כמבואר בגמ', שכל מקום שנא' בתורה איסור אכילה, צריכים להוסיף ולאסור גם הנאה.

וכתבתי לבאר, שהרמב"ם אזיל בדרך הא' (ולכאו' מפורש כך בדבריו בסהמ"צ כמצויין שם). התוס' בדרך הב'. והר"ן בדרך הג'. עיי"ש.

ב. והנה בהמשך הגמ' (כב, ב) מבואר, דהא דבעינן לקרא מיוחד - בשור הנסקל - "ובעל השור נקי" לאסור ההנאה, אע"פ שכבר נאמר "לא יאכל"? הוא כדי לאסור הנאת עורו, "ס"ד אמינא, לא יאכל את בשרו כתיב, בשרו אין, עורו לא, קמ"ל".

ומקשים התוס' (ועד"ז הוא בר"ן ובכמה מהראשונים), דלכאו' הו"ל להתורה לשתוק מ"בשרו", ואז כבר לא הי' צורך לעוד קרא להוסיף איסור בהנאת עורו? ויעויין בדבריהם איך שתירצו הקושיא. אמנם, בתוס' הרא"ש ובמהר"ם חלאווה מבואר דאין זה קושיא כלל, דהרי גם בלי הדיוק מ"בשרו", הרי מזה שהאיסור הוא בלשון אכילה - "יאכל" - כבר נתמעט הנאת עורו שאינו שייך באכילה! ושוב צריכים לקרא מיוחד - "ובעל השור נקי" - לרבות גם איסור זה.

ונמצא לכאו', דיש כאן פלוגתת הראשונים: כשהתורה כותבת איסור אכילה שכולל בתוכו גם איסה"נ, האם נאסר בזה גם הנאות כאלו שאינם באות מדבר הראוי באכילה, או לא. דהתוס' (ודעימיה) ס"ל שכן נאסרו גם הנאות כאלו; משא"כ התוס' הרא"ש (ודעימיה) ס"ל שלא נכללו הנאות כאלו. וצלה"ב במה פליגי?

ג. ונראה, דתלוי בפלוגתא הנ"ל: דלדרכו של הרמב"ם ביסוד הלימוד דאיסה"נ מ"לא יאכל" כו' - דהתורה אסרה הנאת האכילה - מסתבר לומר, שרק דבר שראוי לאכילה נאסר בהנאה, דהרי כל האיסה"נ נלמד מזה שהתורה אסרה מאכל זה בהנאת האכילה. ומובנת א"כ דעת תוס' הרא"ש ומהר"ם חלאווה.

משא"כ לפי דרכם של התוס' והר"ן הנ"ל, הרי היסוד לאסור ההנאה הוא לא מחמת שנכלל בזה שהתורה אסרה האכילה, אלא - כנ"ל - שבמקום שהתורה אסרה אכילה, יש להוסיף גם אסה"נ. ושוב מסתבר לומר, דהא שדבר זה נאסר בהנאה, הוא גם במידי שראוי רק להנאה. ומבואר היטב מדוע התוס' והר"ן אכן ס"ל שמ"לא יאכל" לבד היינו אוסרים גם הנאת עורו. ודו"ק.

## מקור האיסור ליהנות משור הנסקל שנשחט

ד. והנה איתא בסוגיין: "ממשמע שנא' סקול יסקל השור איני יודע שהיא נבילה, ונבילה אסורה באכילה, ומה ת"ל לא יאכל? מגיד לך הכתוב, שאם שחטו לאחר שנגמר דינו - אסור וכו'". ובגמ' ב"ק (מא, א) וקידושין (כו, ב) הק' ע"ז, מדוע א"א לומר שנא' "לא יאכל" בשור הנסקל ללמדנו שהוא אסור בהנאה (ע"פ ר' אבהו דסוגיין), ושוב כבר אין ילפותא לאסור שור הנסקל שנשחט? ! ומתרצת הגמ': (א) דלא יכול לאסור הנאה רק כשנכתב לאסור גם אכילה, משא"כ כאן שכבר יודעים שאסור באכילה (דהא נסקל), הרי באם התורה רצתה להשמיענו (גם) איסה"נ, היתה צריכה לכתוב במפורש "לא יהנה"! (ב) עדיין מיותר ההמשך ("לא יאכל") את בשרו", ומזה למדים דאסור אפי' כששחטו "דעבדיה כעין בשר".

ונמצא לכאורה, דיש כאן פלוגתא בין ב' התירוצים בגמ', באם אפ"ל שהתורה תכתוב הלשון של "לא יאכל" להשמיענו איסה"נ לבד (במקרה שהאיסור אכילה כבר יודעים), או לא: דלתי' הראשון הרי במקרה כזה א"א לפרש ש"לא יאכל" בא ללמדנו איסה"נ, ולכן למדים מזה דין אחר (שאסור גם במקרה ששחטו); משא"כ לתי' השני, כן אפ"ל ש"לא יאכל" בא ללמדנו איסה"נ, והדין דשחטו צריכים למילף מהמשך הפסוק. וצלה"ב במאי פליגי.

ה. ויש להוסיף, שגם בדברי הרמב"ם מצינו ב' דרכים אלו: דבפיהמ"ש (ב"ק פ"ד שם) כתב: "אמרה תורה סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו, וכיון שגזרו עליו סקילה, היאך יתכן לאכלו? אבל הוצרך לא יאכל לאסרו בהנאה". והיינו, שנקט כאן כתי' השני דבהגמ' הנ"ל, שכן אפ"ל שלא יאכל בא עבור האסה"נ (ונצטרך לומר שהאיסור כששחטו נלמד מהמשך הפסוק כנ"ל).

ולאידך, ביד החזקה (מאכ"א ד, כב) כתב: "נאמר בשור הנסקל לא יאכל את בשרו, ואיך הי' אפשר לאכלו אחר שנסקל וה"ה נבלה? אלא לא בא הכתוב אלא להודיעך שכיון שנגמר דינו לסקילה, נאסר ונעשה כבהמה טמאה, ואם קדם ושחטו שחיטה כשירה, הר"ז אסור בהנאה, ואם אכל מבשרו כזית לוקה וכו'". היינו, שכאן נקט כתי' הראשון בגמ', ש"לא יאכל וגו'" נאמר לענין שחטו וכו', ולא לענין אסה"נ גרידא (וכבר העירו בזה שהרמב"ם חזר כאן מדבריו בפיהמ"ש. ראה בביאורי הגרי"פ על הרס"ג ח"ג פר' יח סוף ע' קמה, ועוד). וצלה"ב, מה תוכן 'חזרה' זו של הרמב"ם?

ו. והנראה בזה, ובהקדם: כבר ציינתי בגליון האחרון דברי רבינו זי"ע בלקו"ש (חט"ז וארא - ה), דיש ב' אופנים באסה"נ:

(א) הנאה ה"מביאה לידי שום אכילה", ואשר זה כולל בתוכו כל הנאה שהאדם נהנה ממנה, דהרי "סתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל" (מדברי רש"י בסוגיין).

(ב) השתמשות שאין להאדם הנאנה ממנו, כמו להאכיל הדבר איסור לכלבי הפקר וכיו"ב (ואכן נחלקו בדין זה בירושלמי, ואכ"מ).

והנה, זה שהביא רבינו באופן הראשון שיסוד האסה"נ הוא זה שמביא לידי אכילה כו', הוא (כנ"ל) מדברי רש"י בסוגיין, אמנם רש"י כתבו בביאור דברי חזקי' [דס"ל שהאסה"נ דחמץ בפסח נלמד מזה שכתוב "לא יאכל" - באלף צרוייה], ולא בדברי ר' אבהו?! ולזאת מציין רבינו בהערה (12) למש"כ בשד"ח: "שגם לר"א גדר ההנאה שאסרה תורה הוא "שלא יהא בו היתר אכילה". [ומסיים] אבל להעיר מסהמ"צ להרמב"ם מל"ת קפ"ז. חינוך מצוה קי"ג. ואכ"מ".

ויוצא לכאור' מדברי רבינו, שביאור זה של השד"ח בדעת ר"א, אינו מתאים לדברי הרמב"ם בסהמ"צ, ולדברי החינוך. והביאור בזה נראה פשוט: דהרי הרמב"ם בסהמ"צ הסביר היסוד, שלדברי ר"א הרי גדר האיסור אכילה הוא מחמת הנאה ("האכילה מין ממיני הנאה הוא וכו'"), ועד"ז מתבאר מדברי החינוך (שם), והר"ז ההיפך ממש מהסברא של השד"ח - שהגדר של אסה"נ הוא שמביא לידי אכילה כו'!

אמנם בדעת התוס' שביארנו לעיל, דהפשוט בר"א הוא, דכ"מ שנאמר לא יאכל כו' הר"ז כאילו נאמר "וגם לא תהנה", כן מתאים ביאורו של השד"ח (וכן שמעתי גם ממורי הרה"ג ר' אי"ב גערליצקי שי' לבאר בדעת התוס') - דהא דלא יאכל פירושו גם לא תהנה, הוא משום שהנאה מביאה לידי אכילה וכו' (ולכאור' גם בדעת הר"ן הנ"ל אפשר לפרש עד"ז, ועצ"ע. ואכ"מ).

ז. ועכ"פ יוצא מהנ"ל ב' דרכים בהבנת הקשר בין איסור אכילה לאסה"נ (ושלכן נכלל אסה"נ - לדעת ר"א - באיסורי האכילה שבתורה): (א) שאכילה אסורה מחמת ההנאה שבה (דעת הרמב"ם ודעימיה). (ב) שההנאה אסורה מחמת שייכותה - והבאתה - לאכילה (דעת התוס' ודעימיה, ע"פ הביאור של השד"ח).

ונראה, דע"פ ב' דרכים אלו ניתן להסביר גם פלוג' ב' התירושים בגמ' הנ"ל - באם אפ"ל שהתורה תכתוב "לא יאכל" במקרה שבאה להשמיענו רק אסה"נ (משום שהאיסור אכילה כבר ידוע לנו), או לא: דלאופן הראשון (הרמב"ם), הרי נמצא דיסוד האיסור הוא מחמת ההנאה, והא דמשתמשת התורה בלשון אכילה, הר"ז כמו דוגמא (או שלימות) של הנאה. ומסתבר א"כ, שבמקרה שלא צריכים כבר להשמיענו דוגמא זו (של אכילה), אז כבר אין מקום להשמיענו האיסור הנאה ע"י דוגמא זו דוקא.

משא"כ לאופן השני, הרי יסוד האסה"נ הוא מחמת שייכותו והבאתו לידי אכילה, ושלכן מלמדתנו התורה אסה"נ בלשון אכילה, משום שאכילה הוה ה'גדר' והיסוד לאסה"נ. ושוב אפשר לומר, דגם כשצריכים להשמיענו רק האסה"נ, מ"מ תלמד לנו התורה איסור זה ע"י הלשון אכילה, שמלמדנו גם יסוד וגדר האסה"נ.

ויתירה מזו, הרי ע"פ דברי רבינו בלקו"ש הנ"ל אפ"ל שיש בזה אפי' נפק"מ למעשה: דמכיון שהאסה"נ נאמר באופן של אכילה, ידעינן שלא נכלל בו הנאה כזו שאין לה שום שייכות לאכילתו, כמו להאכיל לכלבי הפקר.

ומבואר א"כ מדוע חזר בו הרמב"ם בס' היד מדבריו בפהמ"ש: משום דע"פ שיטתו בסהמ"צ בגדר איסורי אכילה והנאה, כבר א"א לפרש כאותו התירוקן בגמ' שאכן התורה תשתמש ב'לא יאכל' להשמיענו אסה"נ לבד, ולכן מפרש (בס' היד), כתי' הראשון בגמ'.

(ויומתק עפכ"ז (אף שאינו מוכרח) מדוע בתוס' בסוגיין ד"ה סד"א), משמע שנקט שהעיקר הוא כהתי' השני בגמ' שם (דלא כהרמב"ם בס' היד), בהתאם לשיטתם הנ"ל.

ובהמהר"ם חלאווה בסוגיין הזכיר רק תי' הראשון בגמ' שם, בהתאם לשיטתו שהוא ע"פ המבואר בריש דברינו - מתאים עם דעת הרמב"ם.

ח. ויש להוסיף, דמדברי רש"י בהסוגיא בב"ק, יוצא, דגם לפי תי' השני בהגמ' שם, אין הפי' שמ"לא יאכל" לומדים אסה"נ גרידא, אלא גם לתי' זה נא' לא יאכל עבור האיסור אכילה במקרה ששחט את השור (וראה בפנ"י שם איך שהסביר דברי רש"י בפ"י תי' השני שבהגמ' בטוב טעם).

ונמצא, דרש"י מפרש שלכו"ע אין סברא שהתורה תכתוב אסה"נ גרידא בלשון אכילה. ולדברינו, הר"ז מתאים עם דעת הרמב"ם ביסוד איסור אכילה והנאה.

ונראה, שאכן כן מדויק מלשונות רש"י בב"ק וקידושין שם, "דמפיק קרא לאיסור הנאה בלשון אכילה"; "אגב דמורי לן נמי אאכילה, מפיק ליה [להנאה] בלשון אכילה"; "כלל כל הנאות בלשון אכילה" וכו'. הנראה ברור, דס"ל כהרמב"ם (והחינוך) בביאור שיטת ר"א - דאכילה היא דוגמא ו"מין ממיני ההנאה וכו'". וא"ש מדוע מפרש בהגמ' שלכו"ע אין מקום להשמיענו איסור הנאה גרידא בלשון של אכילה, וכמשנ"ת.

ט. והנה בפהמ"ש למס' כריתות (פ"ג מ"ג) מבאר הרמב"ם מדוע האיסור דבשר בחלב אינו "חל" על איסור אכילה אחר כמו חֶלֶב (שנתבשל בחֶלֶב), אע"פ דלכאור' נתוסף כאן אסה"נ (דבב"ח הוה אסור בהנאה, משא"כ חֶלֶב וכיו"ב), והרי ב'איסור מוסיף' כן אמרינן ד'איסור חל על איסור' ? "והתשובה ע"ז, שבב"ח נאסר בהנאה מפני שאסרו הכתוב לאכילה, כמו שהקדמנו שכל איסור האכילה אסור בהנאה . . ואין שם כתוב שאוסר אכילתו וכתב איסור הנאתו, רק שני הענינים יחד הם איסור בב"ח וכו'".

ולהמדייק נראה, שלא הזכיר כאן אותה הסברא שכתב בסהמ"צ: "כיון שהאכילה מין ממיני הנאה . . שלא יאכל אינו אלא דוגמא מדוגמות ההנאה . . שאין נהנין בו לא באכילה ולא בזולתה וכו'".

והרי דברי הרמב"ם בסהמ"צ שם הם היסוד לאופן הראשון דלעיל בהבנת דברי ר"א (שהיסוד הוא הנאת האכילה וכו', כמשנ"ת), משא"כ דבריו כאן בפהמ"ש מורים יותר לאופן השני - שהסברנו, שהוא שיטת התוס' - שיסוד האיסור הוא האכילה, ורק שגם הנאה נכללת באיסור האכילה (וכמו שביארנו סברא זו ע"פ השד"ח כנ"ל).

ואם כנים הדברים, אזי מדויק להפליא: שהרמב"ם בפהמ"ש אזיל לשיטתיה - שפירושו בהמשנה דב"ק בענין הלימוד בשור הנסקל, מתאים לשיטתו בפהמ"ש דכריתות ביסוד אסה"נ (כמשנ"ת לעיל איך ששיטה זו בשור הנסקל מתאימה עם שיטת התוס'). ובספר היד אזיל ג"כ לשיטתיה - שפירושו בהלימוד דשור הנסקל (בהל' מאכ"מ), מתאים לשיטתו ביסוד אסה"נ בסהמ"צ, וכמשנ"ת.



## הכרעת הבעה"מ בספיקות רבא (י, ב)

הת' אברהם ישעי' שטראקס  
תלמיד במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

במס' פסחים (י, ב) מביא רבא כמה ספיקות בנוגע לעכבר שנכנס עם חמץ לבית, ונשאר בתיקו. ופוסק הבעה"מ וז"ל: "וכל הנהו בעי' דרבא, כעכבר נכנס וככר בפיו, נקטינן לחומרא לענין ביטול דהוא מדאורייתא, ולענין בדיקה דהיא דרבנן נקטינן לקולא. אבל כיכר בשמי קורה, כיון דאיכא למיחש דילמא נפלה, ואתי למכליה, צריך סולם להורידה. וכן בככר בכור צריך סולם להעלותה, וככר בפי נחש צריך חבר להוציא".

נמצא מדבריו, שבהבעי' הראשונה פוסק בכל המקרים (בדאורייתא לחומרא) ובדרבנן (אם כבר בטל) לקולא (שאי"צ לבדוק). ובהבעי' השני' פוסק בכל המקרים לחומרא, בין בדאורייתא (שצריך לבטל) ובין דרבנן (שאפי' אם כבר ביטל החמץ צריך להוציאה).

וצ"ל מאיזה סיבה הדין שונה בין הבעי' הראשונה להבעי' השני', ומהו החילוק ביניהם?

ונראה לומר שיש לחלק בין שני הבעיות: שבכל המקרים שבהבעי' הראשונה, הרי אנו מסתפקים האם יש לו חמץ בביתו או לא. משא"כ בהבעי' השני' מיירי בכל המקרים במצב שאנו יודעים שיש חמץ בביתו, ואנו יודעים היכן הוא, והשאלה היא האם התקנה דרבנן דבדיקה וביעור חלה גם כאן.

ולפ"ז י"ל, שבהבעי' הראשונה שיש לנו ספק, אומרים ספק דרבנן לקולא, ולכן בבדק"ח דרבנן אינו חייב<sup>1</sup>. משא"כ בהבעי' השני' שמייירי האם חל החיוב ביעור דרבנן, ויודעים אנו בוודאי שיש חמץ בביתו, הרי בזה תוס' בריש מסכתין ד"ה "אור ליי"ד" אומר בפירושו: "חמץ שהחמירו בו תורה לעבור עליו בכ"י וב"י - החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפי' היכא דביטל, משום דלמא אתי למיכלי".

1) וא"א להקשות מדברי המ"מ שאומר "שכל בדיקת חמץ על הספק נתקנה", ולכן אפי' במקרה של ספק יהי' חייב לבדוק. כי נראה מהגמ' לעיל דף ט, ב - י, א בהמקרים של תשעה ציבורין, שהגמ' פוסקת שם שבספק דרבנן פטור מבדיקה.

נמצא מזה שבהמקרים של חמץ בשמי קורה וכפי נחש כו', בוודאי שחכמים חייבו אותו לבערו.



## בגדר "לפני עיור" [גליון]

**הרב אליהו זילבערשטיין**

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, ניו יורק

בגליון האחרון - תתס (עמ' 34), העיר הר' י.מ. וואלבערג שי' בדעת ה'אמונת שמואל' הסובר דדין לפני עיור שייך רק כשהמכשיל עצמו מוזהר בהאיסור שהוא מכשיל בו את העיור.

ומשו"ה ישראל שהושיט אבר מה"ח של בהמה טמאה לגוי, אינו עובר משום לפני עיור, כי ישראל אינו מוזהר עליו משום אבמה"ח.

והפר"ח חולק על דעת האמונ"ש, וסבור דאין הבדל בין אם המכשיל מוזהר בהאיסור לאינו מוזהר.

והביא שם ביאור האחרונים, לדעת האמונ"ש הוה לפני עיור איסור פרטי, דהיינו המשך מהאיסור עצמו. ומבאר הנ"ל הפי' בזה, דלפני עיור מגלה לנו, דכמו שיש איסור על המושיט לעבור את האיסור בעצמו, כמו"כ - ובהמשך מזה - חל עליו איסור שלא להכשיל אחר בהאיסור.

ועפ"ז שואל הנ"ל, דהרי המושיט כוס יין לנזיר עובר בלפני עיור אעפ"י שהמושיט אינו נזיר בעצמו. ומפרש שם בפ"י דחוק, דכיון שהוא בתורת נזיר, הגם שאינו נזיר בעצמו, מ"מ גזרה התורה דכמו שהוא אינו יכול לשתות יין אילו הי' נזיר, כמו"כ אסור לו גם עכשיו (שאינו נזיר בפועל) להושיט לאחר.

וכל הרואה יתפלא, דאם הוא בעצמו מותר לו לשתות, האיך יכול לצאת מזה איסור להושיט לאחר. הרי, לדבריו האיסור פרטי דלפני עיור הוא תוצאה מהאיסור שתי' שיש עליו?

ולכאורה נראה, דהביאור בכוונת האיסור פרטי דלפני עיור, אינו כמו שכתב הנ"ל, דכמו שיש עליו איסור לעבור איסור בעצמו, כמו"כ - וכהמשך מהאיסור שישנו ע"ע - יש איסור להושיט לאחר. אלא הביאור הוא להיפך, שהאיסור רק על המושיט, הוא המשך ותוצאה

מהאיסור שעבר הנכשל, היינו דכיון שהוא גרם להנכשל לעבור על האיסור (ובלעדיו לא הי' יכול לעבור, כמבואר בע"ז (ד, ב): "דקאי בתרי עברי דנהרא"), הרי המושיט יש לו חלק באיסור שעבר הנכשל, והאיסור נמשך גם על המושיט, דהיינו דחפצא דהאיסור נמשך עליו.

ועפ"ז מובן בפשטות דמושיט כוס יין לנזיר עובר על לפני עיור, כי האיסור שעבר הנזיר נמשך גם עליו, הגם שהוא (המושיט) עצמו אינו נזיר, מ"מ האיסור שעבר הנכשל נמשך עליו, כי סו"ס יש כאן העברה על איסור נזירות, הנמשכת גם על המושיט, כי הרי הוא בתורת נזירות, ושייך עליו חלות איסור נזירות.

ועפ"ז מובן בפשיטות מ"ש האמונ"ש, דישראל המושיט אבמה"ח של טמאה לב"נ, א"ע על לפני עיור. כי ישראל אינו כלל בדין אבמה"ח בטמאה, וממילא מאי איכפת לן דאיסור אבמה"ח של הב"נ נמשך עליו, הרי אינו מוזהר על איסור זה.

ומה שהקשה הנ"ל, דגם בישראל המושיט אבמה"ח סתם לב"נ, לא יעבור על איסור לפני עיור, כי איסור אבמה"ח דב"נ הוא לא אותו איסור שיש לישראל.

הנה לא הבנתי קושייתו בזה, כי מ"ש ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, הוא שנתוסף לישראל דינים חדשים במצוות שנצטוו, אבל מי יאמר שנעקרו האיסורים דב"נ. ועי' סנהדרין (נט, א): "ליכא מידעם דלישראל שרי ולגוי אסור". וברש"י שם: "שכשיצאו מכלל ב"נ, להתקדש יצאו ולא להקל". ע"כ.

ועי' 'דברי חיים' (אורבך) דיני נזקי ממון סי' יא, דבמצוות שב"נ מצווים, גם קטן ישראל מצווה, כי בב"נ אין שיעור הגדלות תלוי בן יג, אלא כל א' לפי חריפותו, וא"כ בדברים שקטן ב"נ מצווה, גם קטן מחוייב, דליכא מידעם שרי וכו'.

ובפרט לפי מ"ש לעיל, דגדר לפני עיור הוא שאיסור הנכשל נמשך על המכשיל, א"כ מובן דאיסור ב"נ יכול להיות נמשך על ישראל, כי לא נתקדשו ישראל להקל עליהם.

וכמדומה שיש בזה דברים בספרי האחרונים. ובאתי רק להעיר.



## חסידות

### הערה בלקו"ת

**הרב יעקב משה וואלבערג**

ר"מ בישיבה

בלקו"ת ר"פ בחוקותי, מבאר שיש ב' בחי' במחשבה: מח' תתאה; ומח' עילאה. ו"מח' תתאה היא המח' הדיבור, כי בלא מחשבה א"א לדבר, כמאמר רו"ל השמע לאזנך מה שאתה מוציא בפין".

ולכאורה צ"ב, מהו ההוכחה ממרוז"ל "השמע לאזנך מה שאתה מוציא בפין" - להא דא"א לדבר בלי מח', הא בפשטות הפי' ב"השמע לאזנך מה שאתה מוציא בפין", הוא שצריך לשמוע הדבור שמוציא בפיו, וא"כ מהו הקשר להא דא"א לדבר אא"כ יש מחשבה תחלה.



### ציוני אדמו"ר הצ"צ בלקו"ת

**הרב אלי' מטוסוב**

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

מאמרי הלקו"ת מעוטרים במראי מקומות וציונים רבים שהוסיף אדמו"ר הצ"צ בפנים המאמרים. ציונים אלו הם למדרשים וזוהר ולש"ס וספרים רבים.

רוב לומדי הלקו"ת רגילים לעיין בתוכן הדרושים, בהחידושים וביאורים בעניני אלקות ועבודת ה'. ולפעמים גם עם הענינים כפי שמתבארים בתוס' השכלה במאמרי הרבי ובמאמרי הרש"ב נ"ע ועוד. אולם רגילים לדלג על הציונים של אדמו"ר הצ"צ (מפאת קוצר הזמן לבדוק בהמקורות וקושי העיון וכיו"ב).

והגדילו לעשות בקונטרסים של "חסידות מבוארת" (שבעז"ה זכיתם פעם להשתתף בעריכתו) שמדפיסים את מאמרי הלקו"ת בתוס' ביאורים וקיצורים בשפה ערוכה וברורה וליקוט ממקומות אחרים בדא"ח, וגם בתוספת מבוא וסקירה על המאמר ותוכנו. בקונטרסים אלו אכן מדפיסים תחילה את כל לשון המאמר, דהיינו בפנים את גוף המאמר כפי שאמרו רבינו הזקן, ובצידי העמודים באותיות קטנות יותר את הגהות אדמו"ר הצ"צ. אך אחרי זה בא עזה"פ באותיות גדולות גוף

מאמר אדה"ז בלבד (כלי הגהות הצ"צ) ומסכיב לו כל הביאורים החדשים והליקוטים ממקומות אחרים. וכנ"ל זהו מבלי הגהות הצ"צ שהם דורשים עיון וביאורים בפני עצמם. [ופשוט כי אין קונטרסי ה"חסידות מבוארת" משמשים תחליף ח"ו ללימוד גוף המאמרים כפי שמופיעים בלקו"ת בשלימותם עם הגהות וביאורים של אדמו"ר הצ"צ].

### דרכים שונים בעיוני אדמו"ר הצ"צ

ציוני אדמו"ר הצ"צ בכלל מתחלקים על אופנים רבים. ובנידודו בציונים לזוהר גם בזה יש סוגים שונים:

לפעמים הציונים קשורים לגוף המאמר, דהיינו שתוכנו או חלקו של המאמר מיוסד על לשון קצר בזוהר, שהזוהר המצויין הוא השרש הראשון לביאור הלקו"ת שיסודתו בהררי קדש.

ולפעמים הציונים הם רק בתור הוספה שפסוק זה המבואר כאן בלקו"ת מבואר ג"כ בדרכים אחרות בזוהר.

וניכר שהיתה כוונתו הק' של רבינו הצ"צ כי כאשר פסוק וד"ה מתבאר בלקו"ת, הנה הביאור בלקו"ת יהי' מקבץ לכל ביאורי פנימיה"ת על פסוק זה (ע"ד שכ' הרמב"ם בהקדמתו: שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם כו' אלא יהא חיבור זה מקבץ לתושבע"פ כולה כו' ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם) וע"כ מציין הצ"צ הרבה לשאר הביאורים בזוהר על פסוק זה. (ומציין ג"כ הרבה למדרשים כי המדרש הוא ג"כ בכלל נסתר דתורה).

### לקו"ת ד"ה וידבר אלקים אכה"ד האלה

להלן נכתוב על הציונים לזוהר בא' מדרושי חגה"ש, והוא בלקו"ת במדבר (טו, ג) ד"ה וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר אנכי גו'. שהוא יקר הערך ונדפס ג"כ (כלי הביאור שבלקו"ת) בקונטרס "חסידות מבוארת". ולצורך עניינינו נעתיק להלן רק הציונים לזוהר.

בתחילת המאמר, אחרי שכ' שתושבע"פ ומשנה תורה הכל נכלל בעשה"ד מציין הצ"צ: "זח"ב תרומה קל"ה סע"א".

ואחרי זה כותב: וכולם וידבר אלקים בסיני שנתצמצם אוא"ס ב"ה בבחי' אלקים מדת הצמצום בכל הדברים האלה כי מפי הגבורה שמענום, ע' זהר ח"ב פ"ו א' כ"ה ב', ח"ג קל"ג א', ה"ב דר"ו סע"א.

אחרי זה בפנים הביאור (טז, ג) כותב: וזהו מה שמצינו משנה תורה היא בחי' מל' מלשון משנה למלך בחי' גילוי כתר מל' וידבר משה כו' משא"כ בספרים הראשונים וידבר ה' כו' בז"א כו' ושרשן למעלה היא בחי' כתר, ע' זהר ח"ג דרס"א ודף ז' א' בענין משנה למלך, וע' בח"א פ"ז ב' ובמק"מ שם בפ"א אלא חד כו'.

ואחרי זה בסוף כל המאמר (בסיום הביאור) כותב אדמו"ר הצ"צ: ע' מענין וידבר כו' אנכי כו' בזהר ח"ג קי"א ב', י"א סע"ב. ח"א פ"ז ב', פ"ט סע"א. ח"ב פ"ג ב', כ"ה ב', ו' א'.

ע"כ בלקו"ת. ונשאר להבין ציונים אלו. ובפרט סדר הציונים (בסוף המאמר) שהוא פלאי כי מתחיל בזוהר ח"ג וגם מציין להדפים בסדר הפוך.

ונציג להלן את המקומות בזוהר שבהם הובאו הפסוקים וידבר גו' אנכי גו'. במדה שהקורא יוכל לעיין ולהתעמק בכוננת הדברים.

[בפעם אחרת בעז"ה נכתוב בכלל אודות ספרים שאפשר מהם ליקט הצ"צ חלק מהציונים ועוד. ובנדור"ד השוה ג"כ הציונים ע"פ אנכי באוה"ת יתרו ע' תתקטו ואילך].

#### זוהר על פסוקים וידבר גו' אנכי

(א) זח"א פז, ב: אנכי אנכי הוא מוחה פשעיך כו', מאי טעמא תרי זמני אנכי, אלא חד בסיני דכתיב אנכי ה' אלקיך וחד בשעתא דברא עלמא דכתיב אנכי עשיתי ארץ כו' בגין לאחזאה דלא הוה פרודא בין עילא ותתא. [זוהר זה הובא בלקו"ת באמצע המאמר בענין שרש משנה תורה והד' ספרים, והובא גם בסוף המאמר. ונת' בארוכה זוהר זה באוה"ת יתרו ע' תתקטז].

(ב) זח"א פט, א: אנכי דא הוא דרגא קדמאה דאתאחיד ב' בקדמיתא. [זוהר זה הובא בסוף המאמר].

(ג) זח"ב ו, א: מצרים דכתיב מבית עבדים, עבדים אקרון ממש דהא מצרים בשפלותא דשאר עמין הוו. [הובא בסוף המאמר].

(ד) זח"ב כה, ב: כד יהב קב"ה אורייתא לישראל על טורא דסיני מלה קדמאה איהו אנכי, אנכי סלקא לרזין עילאין סגיאין, והכא איהו רזא דפקודא קדמאה למנדע ליה בכללא בגין דכתיב אנכי כו'. [זוהר זה הובא בתחילת המאמר בענין אנכי שכולל כה"ת, וגם בסוף המאמר].

ה) זח"ב בפ' יתרו, בדף פ"א ע"ב נזכר: אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי כד"א אנכי ולא יהי' לך. ובדף פ"ב ע"ב ואילך מתחיל ביאור פסוק וידבר אלקים את כה"ד האלה לאמר, ומקדים ביאור פסוק מי ימלל גבורות ה' כו' ואח"כ בדף פ"ג ע"ב ואילך מבאר כל פרטי לשונות פסוק זה ובפרטי עניני מ"ת, ובדף פ"ה ע"א וע"ב מבאר את פסוק אנכי באריכות. [בסוף המאמר מציין לדף פ"ג ע"ב, אבל בודאי כוונתו לכל דברי זוהר אלו. בתחילת המאמר מציין לדף פ"ו ע"א כי שם איתא בענין הצמצום וירידה דהר סיני. וצ"ע באוה"ת יתרו ס"ע תתקטו].

ו) זח"ב שם צ, א: חמש גו חמש כו' אנכי ה' אלקיך לקבל לא תרצח כו'.

ז) זח"ב פ' יתרו בדף צ' ע"ב אחרי ביאור כל עשה"ד, מתחיל עוה"פ בביאור פסוקים וידבר אלקים גו' אנכי ה"א גו'. [שני מאמרי זוהר אלו בדף צ' לא הובאו בלקו"ת כאן וצ"ע. ואולי נכללו בדף פ"ג (ואילך) שצויין בסוף המאמר].

ח) זח"ב קלה, א: בשבועות אנן נטלין לה ואיהי שתי הלחם וכתיב וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר ואנן נטלין מתושב"כ תושבע"פ. [זוהר זה הובא בתחילת המאמר, כי הוא שרש הדברים בלקו"ת שם].

ט) בזח"ב רו, א מדבר בקריאה"ת שאחד קורא בתורה: וחד קארי דכתיב וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר, איהו לעילא וכל עמא לתתא דכתיב ויתיצבו בתחתית ההר כו'. [זוהר זה הובא בתחילת המאמר, וכנראה שייך לדברי הלקו"ת שם, והעתקנו למעלה].

י) זח"ג יא, ב מבאר שעש"מ הם כנגד עשה"ד: כתיב אנכי ה' אלקיך וכתיב במעשה בראשית יהי אור ויהי אור דא מהימנותא דקוב"ה כו'. [הובא בסוף המאמר].

יא) זח"ג כט, א: ה' דאיהו מלכות שמים כו' ואיהו חרות על הלוחות, אנכי ביציאת מצרים.

יב) זח"ג פד, ב: אני ה' אלקיכם לקביל אנכי ה' אלקיך כו' בקדמיתא אנכי ה' אלקיך כו' בלישנא יחידאי והכא אני ה' אלקיכם בלישנא דסגיאין כו' אלא כו' בהוא יומא דקיימו בטורא דסיני אשתכחו קמי' דקוב"ה בלבא חד וברעותא חד כו'. [זוהר זה לא הובא בלקו"ת וצ"ע].

(יג) זח"ג קיא, ב: כי לי בני"י עבדים כו' לבתר דכתיב אנכי ה"א אשר הוצאתיך מאמ"צ, למפלח לי' כעבד דפלח למאריה דפריק ליה מן מותא דפריק ליה מכל בישין דעלמא. [זוהר זה הובא בסוף המאמר. והוא שם הציון הראשון וצ"ע].

(יד) זח"ג קלג, א: מה בין דבור לאמירה כו', דבור דבעי לארמא קלא ולאכרזא מלין דכתיב וידבר אלקים את כה"ד האלה לאמר, ותאנא כל עלמא שמעו ההוא דבור וכל עלמא אזדעזעו. [זוהר זה הובא בתחילת המאמר, ושייך למ"ש במאמר שם].

(טו) זח"ג רכט, א: ס"ת בזמנא דדבור נפיק מפי הקורא איהו חשיב לגבייהו כאלו מקבלים אורייתא בטורא דסיני ובזמנא דאמר איהו אנכי לא אשתמע קלא ולא דבורא אחרא דחיון אלא דילי'.

(טז) זח"ג רנו, ב: פקודא קדמאה אנכי מסטרא דכתר כו' אנכי ביי' כו' כתר וביי' אין כו'. [ולא הובא זה בלקו"ת וצ"ע].

(יז) זח"ג רסב, א: לחמשין תרעין כו' זמנין סגיאין דכתיב אשר הוצאתיך מארץ מצרים.

(יח) זח"ג רצג, א: כולהו מוחי רמיזי באנכי ה' אלקיך כו'. [שני מקומות האחרונים לא הובאו בלקו"ת וצ"ע].



## מה הראה האריז"ל לתלמידיו

**הרב יהושע מונדשיין**  
ירושלים עיה"ק

איתא בהמשך בשעה שהקדימו תער"ב (ח"א עמ' תקמז-תקמח): וידוע ג"כ שהמחשבה, ובפרט מחשבה פנימיות, בהכרח שיבוא בדבור כו'. וכידוע מהאריז"ל שהראה זה לתלמידיו. . הרי מובן מזה איך שהדבור והמחשבה שייכים זל"ז. עכ"ל.

וצ"ע לאיזה מעשה "ידוע" מהאריז"ל כוונתו, שבו הראה לתלמידיו שהמחשבה מוכרחת שתבוא בדיבור. ואדרבה, פעמים אין ספור מובא בדא"ח המעשה מהאריז"ל שלא פירש בדיבור את מה שראה בשנתו, "והיינו מפני שראה והשיג בפנימיות התורה שא"א לבוא לידי גילוי כלל בדיבור" (לקו"ת פ' ברכה צה, ב).

אבל כעין זה מסופר על הבעש"ט שאמר לתלמידיו, שכל אדם החוטא ח"ו חייב לספר זאת בפיו. והראה להם על פלוני שלא נזהר בטהרה, ואח"כ שמעו מאותו אדם שאומר שלא איכפת לו שהכוס אינה טבולה וכו' (בס' 'כל סיפורי בעש"ט' מובא בשם ס' 'נפלאות בעש"ט').



## השראת השכינה ע"י לימוד התורה

**הרב שלמה שמואל פליישמן**

נחלת הר חבי"ד, אה"ק

א. בתניא פרק מא מסביר שגם למ"ע ששורשן הוא מאהבת ה' צריך לעורר גם את היראה, כי צ"ל גרפין, וכמו שהעוף לא יכול לפרוח בכנף אחד, כך אהבה ויראה הם הכנפיים של המצוות להעלותם.

ומביא שם את דרך התבוננות איך יגיע האדם ליראת ה': "והנה ה' ניצב עליו וכו' וגם יתבונן איך שאוא"ס ב"ה . . . מלובש באותיות וחכמת התורה או בציציות ותפילין אלו, ובקריאתו או בלבישתו הוא ממשיך אורו ית' עליו, דהיינו על חלק אלוה ממעל שבתוך גופו ליכלל ולבטל באורו ית'..."

ולכאורה כל הנכתב כאן בפרק מא, הוא אחרי מה שנכתב בפרקים הקודמים, שבהם ביאר איך הוא ממשיך גם על נפשו הבהמית, וגם על גופו ממש, כמו בפרק לה (דף מה) וז"ל: "אך כדי להמשיך אור והשראת השכינה גם על גופו ונפשו הבהמית שהיא החיונית המלובשת בגופו ממש, צריך לקיים מצוות מעשיות הנעשים ע"י הגוף ממש, שאז כח הגוף ממש שבעשי' זו נכלל באור ה' ורצונו ומיוחד בו ביחוד גמור", וכן בכמה מקומות. הרי שכבר ביאר לא רק על יחוד הנשמה, אלא גם על הנה"ב והגוף, וכאשר אדם מתבונן בזה, הוא גורם לעצמו הרבה יותר יראה, כי זה קרוב אליו מאוד מעניני נשמה שידוע על קיומה אבל אינו מרגישה, וכאן אומר "עליו" ומפרש "דהיינו חלק אלוה ממעל שבתוך גופו", וכאילו שולל את ההארה על הגוף.

ובאמת, בהמשך כשמבאר את ההתבוננות לעורר את האהבה (דף 114) אומר "וזאת תהי' כוונתו בעסק התורה או המצווה הזו לדבקה בו נפשו האלקית והחיונית ולבושיהן כנ"ל". הרי מוסיף בנוסף על הנ"א, גם את נפש החיונית, אבל עדיין לא מזכיר את הגוף, וצ"ע.

ב. באותו עניין מובא בליקוטי תורה (ויקרא - קדושים ל, ג) במאמר ד"ה "והדרת פני זקן", וז"ל: "זה שקנה חכמה . . . דהיינו מי שתופס במוח הזכרון וחקוק על לבו תמיד . . . שאז מצווה לעמוד מפניו גם בשעה שאין הוא עוסק בתורה, לפי שהקב"ה שוכן עד בקרבו גם כשעוסק במילי דעלמא, מאחר שהתורה חקוקה במוח הזכרון שבנשמתו ועל לבו, ואורייתא וקוב"ה כולא חד". וכן בהמשך המאמר: "לזאת כל איש נלבב אשר ידבנו לבו וכלתה נפשו לדבקה בו ית' . . . יקנה לו התורה במוח הזכרון שבנפשו . . . ולחקוק במוח הזכרון שבנפשו ה' חומשי תורה", עכ"ל.

וצ"ל שלכתחילה אומר "מוח הזכרון", ואח"כ מפרש "מוח הזכרון שבנשמתו", ובהמשך "מוח הזכרון שבנפשו", שבפשטות זהו על הנה"א, וכן מהו התוס' "וחקוק על לוח לבו".

ובעיקר אינו מובן מדוע לא כולל את הנפש החיונית הבהמית, והרי בתניא פרק לז אומר (דף מט) וז"ל: "ומ"ש רז"ל שת"ת כנגד כולם היינו מפני שת"ת היא בדבור ומחשבה שהם לבושים הפנימי של נפש החיונית, וגם מהותן ועצמותם של חב"ד מקליפת נגה שבנפש החיונית נכללות בקדושה ממש כשעוסק בתורה", עכ"ל. הרי כשאדם לומד תורה, היא נמצאת אצלו במחשבה ובחב"ד (מוח הזכרון) גם של נפש החיונית, ומדוע לא מזכירו בהמאמר.

וכמו"כ קשה מדוע אינו מזכיר את הגוף ג"כ, שהרי בתניא פרק כג (דף טז) אומר מפורש "וע"כ גם אברי גוף האדם המקיימים המצווה . . . הם נעשו מרכבה ממש לרצון העליון, כגון היד המחלקת צדקה . . . ורגלים המהלכות לזכר מצווה, וכן הפה ולשון שמדברים דברי תורה, והמוח שמהרהר בד"ת וי"ש ובמצוות ה' ב"ה, וזהו שארז"ל שהאבות הן הן המרכבה שכל אבריהם כולם היו קדושים...". וצ"ע.

ג. בגדר הענין דהתכללות ויחודים של הנפש והגוף ע"י לימוד התורה ברצון העליון, הנה הובא בפרק כג, ששם מדבר על הנה"א והגוף, וכן בפרק לז (כנ"ל) מדבר על הנפש החיונית.

ולכאורה צריך להבין, דהנה בפרק לה אומר (עמ' 88), וז"ל: "והנה כשהאדם עוסק בתורה, אזי נשמתו שהיא נפשו האלוקית עם שני לבושיה הפנימיים לבדם, שהם כח הדיבור ומחשבה נכללות באור ה' א"ס ב"ה ומיוחדות בו ביחוד גמור, והיא השראת השכינה על נפשו האלוקית . . . אך כדי להמשיך אור והארת השכינה גם על גופו ונפשו

הבהמית שהיא החיונית המלוכשת בגופו ממש, צריך לקיים מצוות מעשיות הנעשים ע"י הגוף ממש, שאז כח הגוף ממש שבעשי' זו נכלל באור ה' ורצונו ומיוחד בו ביחוד גמור, "עכ"ל.

היינו שבשעת לימוד התורה, רק נשמתו נכללת באור ה', ואילו הנפש החיונית והגוף נכללים רק במצוות.

והרי כנ"ל כבר בפרק כג דיבר על עניין המוח שמהרהר בד"ת היינו הגוף, וכן בפרק לז מוזכר גם על נפש החיונית, וצריך לעשות סדר בהפרטים ובאופני ההתכללות וביטול הנשמה, הנפש החיונית והגוף.



### **"משה קיבל תורה מסיני" – ע"פ חסידות**

**הרב יונתן פאליק שטראקס**

שליח כ"ק אדמו"ר - סורי, בריטיש-קולומביא, קנדה

בהשיחה המפורסמת די"ט כסלו תשכ"ו, הידועה בשם "ענינה של תורת החסידות", מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע, שמשום שכל עניני הבריאה נמשכים מהתורה, לכן גם זה שחסידות פועלת שינויים בעבודת האדם ובכללות העולם, גם זה נמשך מהחיות שחסידות מכניסה בכל עניני התורה.

וממשיך רבינו לבאר, איך רואים שחסידות מוסיפה אור בכל חלקי הפרד"ס, וז"ל: "הענינים שבתורה הם בריבוי לאין קץ, ונבאר בדא"פ עכ"פ ענין אחד בתורה כמו שהוא עפ"י פשט רמז דרוש וסוד, ואת החיות והבהירות והעומק שתורת החסידות מכניסה בכל ד' חלקים שבו, וממנו נלמד שכן הוא בכל חלקי התורה".

והדוגמא שמביא שם רבינו, הוא הענין ד"מודה אני".

מ"מ נמצא מובן מזה, שזה שחסידות מוסיפה אור בכל חלקי הפרד"ס, ה"ז בנוגע לכל ענין שיש בתורה (וכן הוא אומר לפנ"ז באות ח: "לימוד החסידות מכניס חיות בכל ענין וענין בכל חלקי הפרדס שבו שלומדים בתורה").

ולכאורה צריכים אנו להשתדל בכל מקום שאפשר, בכל התורה כולה, להראות איך שתורת החסידות מתפשטת ומוסיפה חיות בכל חלקי הפרד"ס.

והנה בשיחת ש"פ שמיני תשל"א אות ט-י (נדפס בקצרה - בכיאוורים לפרקי אבות), מקשה רבינו על המשנה "משה קיבל תורה מסיני", שאם הפי' בסיני הוא כמו שאומרים המפרשים ממי שנגלה בסיני, א"כ למה אינו אומר בפירוש "משה קיבל תורה מהקב"ה", מהו החידוש באמרו מסיני?

ומתרץ רבינו ד' תירוצים, ע"ד הפשט הרמז הדרוש והסוד:

(א) פשט - שמה להלן באימה ביראה ברתת ובזיע, אף כאן כו', שעכשיו כשאנו לומדים תורה, צריך להיות ביראה ממש כמו שהי' במעמד הר סיני.

(ב) רמז - ר"ל שבמ"ת נשנית כל התורה כולה, וזה מובן מדבריו כי "מסרה" הוא ר"ת מ - מדבר או מרה, ס - סיני, ר - רפידים, ה - הר, וכוונת המשנה היא ללמד שבמ"ת בסיני נשנית כל התורה כולה, אפילו מה שכבר נאמר במרה כו'.

(ג) דרוש - שכשאדם בא לקבל (ללמוד) תורה, צ"ל באופן דהר סיני, שבזה ישנו שני קצוות: מצד אחד צריך להיות כהר, שיהי' לו תקיפות שלא לשמוע לטענת היצר שטוען שאי"צ ללמוד תורה; ומצד השני צ"ל 'סיני' - שהי' מכיך מכל טורא, שלא יהי' לו שום ענין של גאווה ח"ו.

(ד) סוד - מבואר בקבלה<sup>1</sup> שסיני הוא בגימטרי' 130, שזהו 5 פעמים שם הוי', ללמד שבמ"ת נמשכה התורה לא רק כמו שהיא בהד' מדריגות שבסדר השתלשלות, אלא גם המדרי' שלמעלה מסדר השתלשלות.

ויש לבאר בדרך אפשר גם הפירוש ע"פ חסידות בזה, ע"פ מה שכתוב בלקו"ש ח"ג פרשת יתרו ובכ"מ, שהחידוש שנעשה במ"ת הוא זה שלפני מ"ת עליונים לא ירדו בתחתונים ותחתונים כו', משא"כ ממ"ת עליונים ירדו לתחתונים ותחתונים יעלו כו'.

שבמ"ת נתבטלה הגזירה ששמים שמים לה' כו', ונעשה היכולת שע"י עבודתנו בעוה"ז הגשמי אנו ממשיכים את האור אלקי גם בדברים גשמיים, שע"י מעשה המצוות קונה החפץ (תפליין וכדומה)

(1) ספר 'קהלת יעקב'.

קדושה, ושע"י לימוד התורה מייחד שכלו וכוחותיו עם ה'2. וי"ל שלכן נאמר משה קיבל תורה מסיני, לאמר לך שבסיני במ"ת החידוש הי' שאנו קבלנו את התורה, שהתורה (בין לימוד התורה ובין קיום המצוות הכתובות בה) שהם חכמת ה' ורצון ה', ניתנו לנו בגשמיות עזה"ז במ"ת מסיני.

וי"ל, שכמובא לעיל שבכל ענין של תורה, האור דתורת החסידות מתפשט בכל חלקי הפרדס, כן הוא גם הכא, שהביאור של תורת החסידות בטעם שנאמר "מסיני", מוסיף אור והבנה בכל שאר הביאורים:

(א) פשט - הסיבה למה באמת לימודו ועסקו במצוות כל יום צריך להיות באימה וביראה כו', כמו יום מ"ת, הוא משום שבכ"ז כשלומד תורה כו', נפעל אותו הדבר ממש - המשכת רוחניות בדברים גשמיים כמו שהי' במ"ת.

(ב) רמז - הסיבה לזה שהי' צריכותא לשנות כל פרט שבתורה, הוא משום שכשנמשכה היכולת להמשיך אלקות בגשמיות ע"י תורה ומצוות, הרי בוודאי שכך זה צריך להיות בכל פרט של התורה, בכדי שגם פרטים אלו יוכלו להתלבש בגשמיות.

(ג) דרוש - זה שצריך להיות לו התקיפות (הר) הוא באדם העובד, שעבודתו בגשמיות צ"ל בתקיפות, וזה שצ"ל לו הביטול (סיני) הוא בכדי לקבל המשכת האור מלמעלה, שנמשכת ע"י התומ"צ שלו, כמאמר כלי ריקן מחזיק, כלי מלא אינו מחזיק.

(ד) סוד - הענין שבמ"ת נמשך גם הדרגה החמישית שלמעלה מהשתלשלות, אפ"ל שהמשכת מדרגת אור זה היא המדריגה שמתלבשת בדברים הגשמיים, שמדריגתה הוא כמבואר באות ב' דהשיחה דפרשת יתרו, שהיא למעלה מגדר גבול ובל"ג, ולכן דוקא היא יכולה להתלבש בגשמיות.




---

(2) אע"פ שהאבות כל אבריהם מרכבה לה', מ"מ זהו רק שהיו בטלים, משא"כ עשיו שהאלקות מתלבשת ומתייחסת בנו כמבואר בתניא פרק ה'.

## לבושי נפה"א ונפה"ב

הת' יצחק נפרסטק

תות"ל - 770

בתניא פרק ו' נתבאר, שזה לעומת זה עשה אלוקים, וכמו שיש לנה"א י' כוחות וג' לבושים כן הוא גם בנה"ב. ועוד יותר, כמו שבנה"א הלבושי' נעלים יותר מהנה"א עצמה, ועל ידם נעשית בה עלי' (כמו שנת' בפ"ד), כן הוא גם בנה"ב (בלעומת זה) שלבושי' למטה יותר מנה"ב עצמה, ועל ידם נעשית בה גרעון.

ועפ"ז מבאר ב'שיעורים בספר התניא' (עמ' 72) המשך הפרק "אלא שהקליפות הן נחלקות לשתי מדריגות זה למטה מזו", כי בא לבאר איך המחדו"מ של העבירות מורידים הנה"ב שהוא מקליפת נגה - לשלש קליפות הטמאות.

וע"ז העיר הרבי ב'שיעורים בספר התניא' שם, וז"ל: "צ"ע אם עפ"ז הרי גם באוכל סתם כן הוא, וכ"מ בקונ' עה"ח פ"ג (עכ"פ - מפני שמביאו כו') ובתניא פי"ג: שנתחזק יותר, [כלומר מזה משמע שגם אם נעשה גרעון לנה"ב - המעתיק]. ומ"ש לקמן דרק "לא עדיפי", [כלומר וא"כ אין גירעון לנה"ב - אין ראי' מזה, כי] אולי י"ל מפני שסו"ס הם בסוג א' [קליפת נוגה], ובל' קיצור תניא פ"ז - "בערכה", עכלה"ק.

ולכאורה הי' אפשר להביא ראי' שגם באוכל סתם כן הוא, ממ"ש הצ"ע ב'ספר קיצורים' (עמ' עז פ) שכתוב בפ"ו שמחדו"מ של הנה"ב נקראים "לבושי מסאבו" - "לכאורה הם ג"ק שלמטה מן ק"ן וא"א לומר כן אם המחדו"מ בדבר שאינו אוסר, אלא צ"ל גם בק"ן יש אבי"ע", עכלה"ק.

נמצא, שגם בקליפת נוגה יש מדרגות, וא"כ גם באוכל סתם (שהוא לא מגקה"ט אלא מק"נ) אפ"ל שפועל גירעון.

אמנם מ"מ גם זה צריך עיון והסבר, ואולי לכן כתב הרבי "וצ"ע"<sup>1</sup>.




---

(1) ב'לקוטי פירושים' שנדפסו לצד "מ"מ, הגהות והערות לסש"פ" (קונטרס עמ' סב) הביאו המו"ל הערת הרבי הנ"ל בעיבוד קל, ונשמט מידם (בטעות כנראה) תיבת "וצ"ע".

## המשל ממאכלים חריפים

הת' אליהו קמינצקי  
תלמיד בישיבה

בהמשך תרס"ו פ' וירא ע' עג: "וכמו התענוג מדבר חריף וקיוה' דוקא, הוא עונג גדול לנפש הרבה יותר מעונג בדבר המתוק בעצם כו'".

ובתניא פכ"ז (ע' 68): "יש שני מיני מעדנים, אחד ממאכלים ערבים ומתוקים, והשני מדברים חריפים או חמוצים, רק שהם מתובלים ומתוקנים היטב עד שנעשו מעדנים להשיב הנפש".

ולכאורה גם בתניא המטרה היא לעורר הבינוני (שעבודתו נמשלה למאכלים חריפים מתוקנים), כנזכר מעבר לדף שם: "ולכן אל יפול לב אדם עליו כו'", ולמה אינו מדגיש שהתענוג מדבר חריף גדול הרבה יותר, וכותב רק שהם "שני מינים"?

ואולי יש לכאור משום שענינו של התניא הוא להורות הדרך בעבודת ה', כדאיתא בהקדמה (דף ד): "בהן ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה'". ובוזה נכלל ג"כ מ"ש בפ' יג (ע' 40) ש"הוא יעשה את שלו לקיים את השבועה שמשביעים תהי צדיק" (שעבודתו נמשלה למאכלים מתוקים).

ואפשר שלכן לא הדגיש מעלת מאכלים חריפים, ואינו נוגע כ"כ בצריך הבינוני לשאוף ג"כ לשלמות בירור מדותיו. משא"כ בהמשך תרס"ו שמבאר באריכות ענין התענוגים איך שהם, לכן ביאר ענין ה"מאכלים חריפים" בפרטיות.



## שאלה בד"ה "באתי לגני" תשכ"ג [גליון]

הרב אפרים פיקארסקי  
מנהל ביהמ"ד

בגליון האחרון - תתס (עמ' 54 ואילך), העיר הרב יואל כהן שי' על ד"ה "באתי לגני" תשכ"ג, ותוכן דבריו היה דיוק בדברי המאמר בנוגע להתפשטות וגילויי אוא"ס בבי"ע, ונעתיק כאן את סוף דבריו שבזה מתמצה תוכן ההערה, וז"ל:

"ענין זה שישנו בהאור (מה שעולמות 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", ע"כ דבריו.

והנה נ"ל בזה בפשטות שהעניין יובן ע"פ משל מחכם גדול שעוסק במושכלות עדינות ביותר, שהם בגדר הפשטה ושלילה, ורחוקות מאוד מעולם המעשה וכו', ובזה הוא כל עסקו. והנה כשחכם זה מראה כוחו מאחת מחכמות הנמוכות ביותר השייכות למעשה, כמו בחכמת הציור או הנדפס וכיו"ב, הנה זה מראה על "התפשטות" כח החכמה שלו שאינה מוגבלת רק בענינים דקים ועדינים, אלא חכמתו יכולה גם להתפשט ולהגיע לשכל נמוך ביותר, שכל מעשי. והנה אם לאחר שהחכם הנ"ל הוגה דעתו בחכמות נמוכות אלה, רואים שסתם אנשים תופסים את חכמתו בענינים אלה ומתחילים להתנהג ע"פ ההשכלות והדרכות שלו, בזה רואים את ה"גילוי" בהחכמה שלו, שחכמתו בדברים אלה היא כל כך ברורה ומובנת (קרי "גילוי") עד שכולם מסכימים ומתרצים להתנהג כפי הוראתו. והנמשל מזה מובן בעצמו וק"ל.



## רמב"ם

### בענין אין כפרה למתים

הרב משה בנימין פערלשטיין  
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין (פט"ו הל' ט): "שחטה לשם מת כשירה, ולא עלתה לבעלים, שאין כפרה למתים". ע"כ.

דברי הרמב"ם מבוססים על סוגיית הגמרא במס' זבחים (ט, ב), דאיתא שם: "אלא אי איתמר הכי איתמר, אמר רב משמי' דמבוג:

חטאת ששחטה ע"מ שיתכפר בה נחשון - כשירה, אין כפרה למתים".  
 וברש"י שם ד"ה "שאינן" ביאר הענין, וכתב: "הילכך לא קרינן ביה  
 במחוייב כפרה כמותו". ע"כ. ר"ל, דאמרינן לעיל חטאת ששחטה על  
 מי שמחוייב עולה - כשירה, ואמרינן וכפר עליו כתיב, עליו - לא על  
 חבירו, חבירו דומיא דידי', שמחוייב כפרה כמותו.

והנה מפשטות לשון הגמרא דאמר "כשירה", הי' מסתבר לומר  
 דכשרה לגמרי, ועלו לבעלים לשם חובה. אבל הרמב"ם כתב, דאע"פ  
 שכשירה, לא עלו לבעלים לשם חובה. וב'קרן אורה' למס' זבחים  
 מקשה על הרמב"ם, למה לא תהא כשרה לגמרי, ומנ"ל להרמב"ם שלא  
 עלו לבעלים לשם חובה.

והנה מצינו דין שני ברמב"ם, הדומה לזה, דכתב בה"ח: "אבל אם  
 שחטה לשם אחד שהוא מחוייב עולה, הרי זו כשירה, ולא עלתה  
 לבעלים, וכפר עליו ולא על חבירו שהוא מחוייב חטאת כמותו". ע"כ.

הרי חזינן מדברי הרמב"ם אלו, שלומד בכללות הילפותא דעליו ולא  
 על חבירו, שלא עלו לבעלים לשם חובה, ואינה כשירה לגמרי, ויש  
 להבין מנ"ל להרמב"ם זה.

ויר"ל, דהרמב"ם לומד דשינוי בעלים או שלא לשמה, בעצם פועל  
 שהקרבן אינו עולה לשם חובה מגזיה"כ, ד"ועשית כאשר נדרת . .  
 נדבה", וילפינן, אם כמה שנדרת עשית - יהא נדר, ואם לאו - נדבה  
 תבוא. דכשעושה שלא לשמה, נקרא שלא עשה כמה שנדר, ובמילא  
 ה"ה נדבה, ואינו עולה לשם חובה. רק דבחטאת יש דין שני מלבד זה,  
 שאינה כמה שנדרת, כ"א יש פסול של מחשבה שלא לשמה, ונלמד  
 מהפסוקים המובאים בריש זבחים, וזהו דין שני המיוחד לחטאת.

וא"כ, במקום שאין כאן דין המיוחד של פסול שלא לשמה, שיש  
 אצל חטאת, א"כ עדיין נשאר הדין של "כמה שנדרת עשית", וא"כ אינו  
 עולה לבעלים לשם חובה, כשאר דיני שלא לשמה דשאר קרבנות.  
 ונמצא שהחילוק בין שלא לשמה בחטאת ובשאר הקרבנות, אינו רק  
 חילוק בהפועל יוצא, שחטאת פסולה ועולה כשרה ולא עלו, כ"א  
 שבחטאת שלא לשמה היא מחשבה הפוסלת, ובעולה היא רק שינוי  
 בנדר שלו, שאינו נקרא "כמה שנדרת". ודו"ק.

והנה כ"ז א"ש בדין שוחט לשם מי שמחוייב עולה, אבל בנדון דידן,  
 בשחטו לשם מת, יש לעיין בדין הרמב"ם, וכן בדברי רש"י שהבאנו  
 לעיל, דלכאורה למה לנו פסוק של מחוייב כפרה כמותו, הרי אם חשב

לשם קוף וכדומה, בודאי לא צריכין קרא, שאין זו מחשבה כלל, שיהא נקרא שינוי בהקרבן, מאחר שהקוף וכדומה לא שייכי לקרבן כלל. וא"כ ה"ה בנוגע למת, מאחר שאינו שייך לענין קרבן, איך שייך מחשבה אודותיו שיהא נקרא מחשבת שינוי השם. וא"כ למה צריך קרא של עליו ולא על חבירו?

והנה בטעם אין כפרה למתים, כתב ברש"י במס' מעילה (י, ב, סוף ד"ה "וחטאת") וז"ל: "וחטאת שמתו בעלי' נמי להכי מתה, דאין כפרה למתים, דמיתתן כיפרה עליהם". ע"כ. ר"ל, דמת אינו שייך לכפרה, מאחר שכבר נתכפר על כל מה ששייך קרבן, נמצא שהמת מופקע מענין קרבן. הרי מוכרח דהמת מופקע מכפרת הקרבן, וא"כ מחשבה עליו היתה צריכה להיות כמחשבה על קוף וכדומה, שלא תהא מחשבה כלל.

והנה מצינו ענין כפרה במתים שלא במקום קרבן, למשל במדרש תנחומא פרשת האזינו איתא שם, מכאן שהחיים פודים את המתים בצדקה. וכן מצינו במס' מכות (יא, ב): "תנא: מת קודם שמת כ"ג - מוליכין עצמותיו על קברי אבותיו". ע"כ. היינו דהא דמיתת כ"ג מכפרת על הרוצח בשוגג, מהני אפילו לאחר מיתה. הרי חזינן דשייך כפרה לאחר מיתה אפילו במתים, וכן מצינו שאר מקומות שהמת שייך לכפרה, כמו מהא דהבן אומר כל י"ב חודש הכ"מ. וכ"מ שהקבורה מכפרת. וא"כ, מכל זה מוכרח דהמת אינו מופקע מענין הכפרה, ואדרבה חזינן דהכפרה מהני בפו"מ כנ"ל.

ולפ"ז הי' אפשר לתרץ, דמאחר דמת שייך לענין הכפרה, א"כ שייך לענין הקרבן, ולא הוה כמו קוף דאינו שייך בכלל לכפרה. וא"כ מאחר ששייך לענין כפרה, במילא נקרא שינוי בעלים. אבל עדיין תירוץ זה קשה מאד, דמאחר דאינו שייך לענין כפרת קרבן, איך נקרא זה שינוי בעלים, שהרי אינו שייך לקרבן כלל.

והנה מצינו כפרה אצל מתים בקרבן ציבור, דבמס' תמורה (טו, ב) ובמס' הוריות (ו, א) אמרינן דהביאו קרבן על המתים, ואיתא שם: ואמר ר"י אמר שמואל על ע"ז שעשו בימי צדקי'. ומסיק שם בתמורה, חטאת צבור שמתו בעלי' אינה מתה, לפי שאין הצבור מתים. והנה בפירוש "אין הצבור מתים", כתב רש"י בהוריות: "דאע"ג דמתו צבור, לא אזלי למיתה חטאת דידהו". ובתמורה כתב: "שאין דין חטאת שמתו בעלי' בצבור". ומשמע מרש"י דאין הפירוש דאין הצבור מתים

- ששייך כפרה בצבור אע"פ שמתו, כ"א שלא נאמר דין זה על קרבן צבור.

אבל מצינו בגמרא שם בהוריות ובפירש"י שם, דשייך כפרה על מתים, דאמרינן שם על הא דאמר רב פפא "כי גמירי חטאת שמתו בעלי" במיתה, ה"מ ביחיד, אבל לא בצבור". עיי"ש. אלא טעמא דרב פפא מהכא, "דכתיב כפר לעמך ישראל אשר פדית ה', ראוי' כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים, מדכתיב אשר פדית". וברש"י שם: "אלמא אין מיתה בצבור וכו', אע"ג דמתו מתכפרין בהנהו חטאות". ע"כ. הרי מפורש ברש"י, דהפירוש אין הציבור מתים הוא לא על ההל"מ, כ"א על זה שהם מתכפרין לאחר מיתה. ואע"פ שהגמרא דחתה זה, וכתבה דהכפרה על המתים היא מטעם "מיגו דמכפרא אחיים, מכפרה נמי אמתים", אפ"ל דמ"מ מצינו ענין הכפרה של קרבן על מתים. וא"כ אפ"ל דמתים שייכי לכפרת קרבן, וממילא שייך בהו שינוי בעלים.

וכד דייקת שפיר בסברת מיגו הנ"ל, לא א"ש מ"ש, דלכאורה יש להבין בהגמרא שם דמאי סברא היא זו דמיגו, דממ"נ, אי יש כפרה למתים, למה צריכים מיגו, ואי אין כפרה למתים, מאי מהני מיגו. וי"ל לפי מה שמצינו במס' יומא (נ, ב) לגבי כפרת אחיו הכהנים על קרבנו של כ"ג ביוה"כ, דהגמרא שואלת, "בקביעותא מתכפרי, או דילמא בקופיא מתכפרי", ובפירוש "בקופיא מתכפרי" כתב רש"י: "אין כפרתן קבועה בו, אלא צפה על גב כפרת כה"ג. . ואין הקרבן נקרא על שמם וכו'". ע"כ. ר"ל, דיש ב' מדריגות של כפרה בקרבן: עצם הקרבן; ומה שנתכפר ע"י הקרבן באופן ממילא (ובלשון החסידות באופן מקיף), ואין הכפרה שייכת לגוף הקרבן, כ"א מאחר שיש כבר קרבן המכפר על הכה"ג, זה גורם כפרה ג"כ לאחיו הכהנים.

ואפ"ל דה"ה בנידון דידן, דמיגו פועל באופן כזה, דהחפצא דהקרבן הוא רק בשביל החיים, והמיגו פועל דבאופן ממילא יש כפרה על המתים. ולפ"ז אין ענין הכפרה שייכת לגוף הקרבן, והדרא קושיא לדוכתא. ומלבד זאת דכשנעיינן בלשון הרמב"ם חזינן דהוא מפרש הא דאין הצבור מתים באופן אחר, דכתב בפ"ד הל' פסוה"מ ה"א: "ואין כל ישראל מתים", דמשמע מדבריו דהכפרה היא על החיים, וה"ט דאין הצבור מתים, דמוכרח להית ישראלים בחיים, דאין כל ישראל מתים, ובשבילם בא הקרבן.

ואפ"ל בביאור הענין, דהנה מצינו שעולה נקרבת לאחר מיתה, ורק חטאת אינו נקרב לאחר מיתה, והנה יש לעיין באופן שהיורשים מביאין

הקרבן, למי זה הקרבן מתייחס, ומי נקרא בעל הקרבן? האם הפירוש דמקריבין הוא, דמתייחס הקרבן להמת; או הפירוש הוא דלא בעינן בעלים על האי קרבן, אבל אינו נעשה בעלים של הקרבן. והנה מצאתי במאירי בפ"ק דקידושין דף יג, דכתב על האי דינא דמביאין יורשים עולתה. וז"ל: "שאיין העולה מכפרת עד שתאמר אין כפרה למתים, אלא אינה אלא דורון, ואע"פ שאמרו עולה מכפרת. . הואיל ואינה מכפרת חטא ידוע, איין לומר בו אין כפרה למתים". ע"כ ועיי"ש.

והנה מדברי המאירי אלו נלמד, דבעצם שייך המת גם לכפרת קרבן, רק דבחטאת הבאה על "חטא ידוע", אמרינן אין כפרה למתים, ועל עולה שאינה מכפרת על חטא ידוע, אין לומר בו אין כפרה למתים. ויתירה מזו, מתחלת לשון המאירי ש"איין העולה מכפרת עד שתאמר אין כפרה למתים", חזינן דהאי כפרה למתים היא בדרגה של הכפרה, ואח"כ מסביר שהאי כפרה תלוי' בכפרת חטא ידוע.

והנראה לומר בזה, דאפ"ל דדברי המאירי מתאימים עם דברי רש"י בפירוש אין כפרה למתים - שכבר כפרה מיתתן, דבודאי יש כפרה למתים לאחר מיתתן, וגם כפרת קרבן שייכא להו, ורק דא"א להתייחס הקרבן לחטא ידוע, משום דמיתה מכפרת, ואנו לא ידעינן על איזה חטא במיוחד כיפרה המיתה, וא"כ, א"א לייחס הקרבן להחטא, ומאחר דחטאת צריכה חטא מיוחד, אז אמרינן אין כפרה למתים, אבל בעצם שייך הוא לענין הכפרה, וגם לענין כפרת הקרבן. וא"כ א"ש מה דצריכין קרא דעליו ולא על חבירו, ולא הוה כמו קוף וכדומה.

והשתא דאתינן להכי, יש לפרש המיגו דלעיל וגם לשון הרמב"ם ד"אין כל ישראל מתים", באופן זה: דבעצם שייכא כפרה על מתים, בין ביחיד ובין בצבור, רק דביחיד דאין כאן בעלים בחיים, אין לייחס הקרבן להחטא, משא"כ בצבור מיגו דמכפר אחיים, היינו דיש לייחס הקרבן לחטא ידוע מצד החיים, מכפר גם אמתים, דלא ברירא לן על מה כיפרה מיתתן.

וכן יש לפרש דברי הרמב"ם ד"אין כל ישראל מתים", ומשו"ה שייך לייחס הקרבן לחטא ידוע. ודו"ק\*.




---

(\* ראה גם גליון תתלו עמ' 9. המערכת.)

## גדר ברכת התורה

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער  
ברוקלין, נ.י.

בשוע"ר סי' מז סעי' ז' מבואר בנוגע לברכת התורה, שי"א שא"צ ללמוד מיד אחריה, ואע"פ שהפסיק בין הברכה ללימודו, ל"ח הפסק, ודינו כאילו הפסיק באמצע לימודו. ועיי"ש בביאור הדבר - ואח"כ ממשיך די ש חולקין, ומסיים - הנכון לחוש לדבריהם שלא להפסיק כלל. ובהמשך הדברים כ', דאם ישן שינת קבע על מטתו, חשובה הפסק. וי"א דברכה"ת היא כברכת השחר, שלא תקנו אותן אלא פעם אחת ביום, ולפיכך אפי' ישן שינת קבע על מטתו, א"צ לחזור ולברך, וכן נהגו. עוד נפק"מ ישנה, באם היה ניעור כל הלילה: לדע' הראשונה א"צ לברך, כיון שלא הסיח דעתו מלימוד. ולדע' האחרונה צריך לברך כשייאר היום, כמו שאר ברכות השחר שנוהגין לברך אע"פ שלא נתחייב בהן. והרוצה לצאת ידי ספק, ישמע ברכה"ת מאחר, ויתכוין לצאת יד"ח - אם אפשר, וא"ל - יברך בעצמו. עכ"ד.

ומבואר בדעת רבינו, דמעיקר דדינא נקט כשיטה הב', דברכה"ת דינה כברכת השחר, וסגי בפעם אחת ביום, והיסח הדעת אינו מחייב ברכה אחריתי, ורק כדי לצאת ידי ספק, ישמע ברכה"ת מאחר. והעירני ח"א, דלפי"ו דברכה"ת היא כברכת הודאה, אם חבירו מוציא בברכה"ת היא צ"ל ט' עונים, כדקי"ל (סי' נט סעי' ד) בברכת השבח, ד"אין יחיד מוציא את היחיד, אפי' מי שאינו בקי, אלא בברכת הנהנין וברכת המצות וכיוצ"ב משאר כל הברכות, חוץ מברכת ק"ש וכל ברכת השחר, שהן ברכות שבח והודאה, ונתקנו לאמרם בפיו, או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך, כשט' שומעין מאחד ועונין אחריו אמן, וברהמ"ז אע"פ שהוא ג"כ ברכת הודאה על העבר, מ"מ כיון שהוא ברכת הנהנין, הקלו בהן". ע"כ.

(1) ובהאי ענינא ילה"ע, אהא דמצויין בשוע"ר במהדורא החדשה בסי' ח' אות נז, בזה"ל: "וראה לקמן סי' תפט ס"א, שכתב גם לענין ספה"ע שצריך עשרה". והנה לא מצאתי שום מקור שם לדין זה. וממנ"פ, אם הכוונה על עצם הספירה, הרי מבואר שם דלדיעה א' יכול לצאת מפי חבירו. ולהיש חולקין אינו יוצא אפי' מהש"ץ. ואם הכוונה על הברכה, מדנקט דיכול לצאת הברכה מהש"ץ, י"ל דנקט אורחא דמילתא, שסופרין ספירה בביהמ"ד בעשרה, וה"ה ביחיד, ואת"ל שספה"ע צריך עשרה, היכן המקור לחידוש זה.

ומבואר מזה, דברכות שבת והודאה צריך לאמרם בפיו, ואם יוצא מאחר, צ"ל דוקא בט' שומעים. ואם נאמר דברכה"ת הוי ברכת הודאה שתקנו פעם א' ביום, כשיוצא מאחר - הרי צ"ל ט' עונים, ולא שמענו מעולם שיקפידו בזה, כגון אם ניעור כל הלילה ורוצה ללמוד אחר עלה"ש, שיחזר אחר מנין לצאת ידי ברכה"ת.

ובביה"ל בסי' נט מבואר, דהנה המקור לזה שצ"ל יו"ד בברכות השחר, הוא בלבוש ומובא במג"א בסי' ו. אך בסי' נט כ' המג"א, דלכו"ע בשאר ברכות שאינו בקי, א"צ יו"ד, ובבה"ל שם מביא מהפמ"ג דאפשר דהלבוש מיירי דוקא בבקי, ואפי' בבקי תמה עליו הפמ"ג, מנא ליה לחלק מברכת המצוות, דקי"ל דיכול להוציא אפי' ביחיד. עיי"ש.

והמתבאר מדברי הביה"ל, דרק בבקי צריך עשרה, ולא באינו בקי, ולפי"ז י"ל, דבניעור כל הלילה, ויוצא בברכת חבירו, דינו כאינו בקי, דהא דאינו בקי יוצא ביחיד, הוא מחמת שאינו יכול לברך בעצמו. וכמו"כ י"ל בניעור כל הלילה, כיון די"א דאינו מברך בעצמו, נמצא דסו"ס אינו יכול לברך בעצמו, ושפיר יוצא בברכה"ת מאחר ואפי' ביחיד. אמנם בדברי רבינו בסעי' ד' מבואר להדיא דאפי' "באינו בקי" אין יחיד מוציא חבירו והדק"ל.

והנראה בזה עפי"ד רבינו בריש סי' מז, שכתב: "ברכת התורה צריך ליהרהר בה מאוד. . . ולכך יראה כל אדם שתהי' כלי חמדתו של הקב"ה שהיה משתשע בה בכל יום חשובה בענין לברך עליה בשמחה יותר מכל הנאות שבעולם". ומרהיטת לשונו, שכ' שחייב לברך "בשמחה יותר מכל הנאות שבעולם", היה משמע דברכה"ת היא בגדר ברכת הנהנין, דהברכה קאי על ההנאה שבלימוד התורה.

ולפי"ז י"ל, עפי"ד רבינו בסי' נט ס"ד, דבבהמ"ז יכול להוציא חבירו בלי עשרה, אע"פ דברהמ"ז הוי הודאה על העבר וצריך לברך בעצמו, מ"מ כיון שהיא ברכת הנהנין, הקילו בהן. ועד"ז י"ל בברכה"ת, דאע"פ דהוי ברכת השבת והודאה, מ"מ כיון דהוי ברכת הנהנין, הקילו בהן, ושפיר יכול להוציא חבירו.

אמנם באמת אינו מוכרח דהוי בגדר ברכת הנהנין, ואדרבה מהא דכ' רבינו דחייב לברך "בשמחה", י"ל דהוי בגדר ברכת הודאה, וראה בלקו"ש חי"ד (ע' 149 הע' 8\*) שהעיר בזה, דהלבוש כ' "ונהנה ממנו כמו שמברך על שאר הנאותיו". ואילו רביה"ז כ' לברך עליה "בשמחה" יותר משאר הנאות שבעולם. ומבאר שם, דלפי הלבוש

הברכה היא על עצם הנאת הלימוד, מה שלומד ומבין. משא"כ לפי רבינו הברכה היא לא בגדר הנאה מהלימוד, אלא שמחה מעצם נתינת התורה, ולכן השמיט רבינו מילת "כמו" שמברך על הנאותיו, שבלבוש, וכ' "יותר" מכל הנאות שבעולם, כיון דהברכה לא קאי אהנאת הלימוד, אלא אשמחה מעצם נתינת התורה וקבלתה, יעוש"ב.

ולפי"ז דברכה"ת הוי בגדר "שמחה" מהתורה, יל"ע אי דומה לברהמ"ז, דהוי ברכת הנהנין, ובזה יכול להוציא חבירו. משא"כ ברכה"ת לכאו' הוי בגדר הודאה ושבח, וצ"ל כשאר ברכת השבח שצריך לברך בעצמו. והנראה לומר בזה, ובהקדים דבאמת הא גופא צ"ב, מאי שנא ברכת השבח דצריך לברך בעצמו, מברכת הנהנין וברכת המצוות דיכול להוציא חבירו בלי עשרה.

והנראה בביאור הענין, דהנה המקור לזה דברכת הנהנין קי"ל דא"צ עשרה, הוא בכס"מ (פ"ח מתפילה ה"ה), אהא דמבואר ברמב"ם שם דאין פורסין על שמע בפחות מעשרה. וכתב הכס"מ באחד מפירושו דפורסין היינו "מברכין", דבברכת ק"ש צריך עשרה. ומק' ע"ז, דמ"ט כי ליכא עשרה לא אמרינן סופר מברך ובור יוצא, כי היכי דאמרינן בברהמ"ז. ומת', דצ"ל דשאני ברכת הנהנין. ע"כ, וצ"ב בביאור החילוק בין ברכה"נ לשאר ברכות.

ונראה דבברכת השבח, כגון ברכות ק"ש, תקנת חז"ל היתה על גוף הברכה, דהחפצא של הברכה זה גופא תקנת חכמים, שתקנו לשבח ולהודות לד', ולכן מובן שפיר דחייב לברך בעצמו, דהחיוב מוטל אקרקפתא דגברא. משא"כ בברה"נ, י"ל דהחיוב ברכה שבו ל"ה כ"כ חיוב עצמי, שנאמר דחל חיוב אקרקפתא דגברא לברך, דהא אינו חייב ליהנות (דלא ליתהני ולא ליברך ר"ה כט), רק די"ל דתקנת חז"ל היתה דאם נהנה חייב לברך. ובזה י"ל דהחיוב ברכה הוא רק בגדר שלילה, דאסור ליהנות בלי ברכה (וכתבתי מזה במק"א, ואכ"מ), ולכן י"ל דסגי בהא דהברכה נאמרת ע"י, ולזה סגי בדין שומע כעונה, וא"צ לברך בעצמו (ועד"ז א"צ עשרה. דהא דצריך עשרה הא מטעם ברוב עם הדרת מלך (ראה שוע"ר סי' ח' ובכ"מ) ובברכת השבח דהוי חיוב גברא, אזי המעלה של ברוב עם, שקולה עם החיוב לברך בעצמו, ויכול להוציאו בעשרה. משא"כ בברה"נ א"צ עשרה ג"כ.

---

(2) וי"ל עוד עפ"י המבואר בשיחת כ"ף מנ"א תשי"ב, דהא דהש"ץ מוציא את הרבים אפי' בעם שבשדות, שאצלם ל"ש שומע כעונה, כיון שאינם נמצאים כלל

ובברכת המצוות י"ל ג"כ סגי בהא דהברכה נאמרת על המצוה, כיון דהעיקר הוא קיום המצווה, ולא הברכה כברכת הודאה, ולכן שפיר יכול לצאת ע"י חבירו. והנה בנוגע לברכה"ת יל"ע, דהנה לפי דעה הב' דברכה"ת נתקנה לומר רק פעם אחת ביום, כמו שאר ברכות הודאה, מצד א' י"ל דהברכה הוי חיוב גברא כשאר ברכת הודאה. ולאידך י"ל דהברכה קאי אלימוד התורה, והוי בגדר מתיר ללימוד התורה, ודומה לברהמ"צ וא"צ עשרה - (ואין להק' לפי"ז, דאמאי הוצרך הכס"מ לומר דהא דהקילו בברהמ"ז הוא משום ברכת הנהנין, ונימא משום דהוי ברכת המצוות. די"ל, דהא דא"צ לברך בעצמו בברהמ"צ, הוא רק אם יש איזה קיום, ובזה י"ל שפיר דעיקר התקנה ל"ה בהברכה. משא"כ בברהמ"ז, דליכא קיום המצוה, זה גופא החיוב, ודומה לברכת הודאה, ולכן הוצרך לומר דהקלו משום ברה"נ). ועדיין יל"ע בכ"ז, ולא באתי אלא להעיר.



## נתינה לעני בפנים כבושות

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

כתב הרמב"ם הל' מתנות עניים פ"י ה"ד וז"ל: "כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע, אפילו נתן לו אלף זהובים, אבד זכותו והפסידה". עכ"ל.

ויש לברר: (א) מהי משמעות דברי הרמב"ם בנוגע למעשה בפועל, כלומר: האם אכן מי שמרגיש בנפשו שאינו מסוגל לתת לעני רק באופן גרוע שכזה, האם עדיף שימנע מלתת צדקה בפועל? (ב) מהו המקור לדברי הרמב"ם?

בביהכ"נ. ומבאר בזה, דהוא ע"ד שמצינו בתמידין, שאנשי מעמד הם באי כח של כל ישראל לעמוד שם במקום כל ישראל, וחשיב כאילו כל ישראל עומדים שם. עד"ז הוא בתפילות שכנגד תמידין תקנום, שהש"ץ הוא בא כח של כל הציבור גם את אלה שלא באו לביהכ"נ, דחשיב כאילו התפללו בעצמם. ועד"ז י"ל בברכות השחר שצריך עשרה, הפי' הוא דבעצם מצד תקנת חז"ל הרי חייב לברך בעצמו, ואם יוצא בעשרה אזי הש"ץ מוציא, ונחשב כאילו מברך בעצמו. רק שצ"ע אם יש לדמותו לתפילה, דבתפלה כיון דכנגד תמידין תקנום י"ל דהוא ע"ד אנשי מעמד. משא"כ בשאר ברכות, דליכא ענין של קרבן, מהיכי תיתי דהוי בגדר של אנשי מעמד וכיו"ב.

ב. הש"ך ביו"ד סרמ"ט בביאור מ"ש הרמב"ם בהי"ד (והשו"ע שם סי"ג): "פחות מזה שיתן [לו] בעצב" - כתב: "והיינו שצר לו בנתינתו, אבל עכ"פ אינו מראה לו פנים זועפות, דא"כ לא נחשב בשמונה מעלות, דהא הפסיד זכותו". משמע מדבריו, שסבור שאין זה קיום מצות צדקה.

אבל כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חל"ד עמ' 86 הע' 35) מקשה על זה: "אבל צריך עיון גדול - הרי בפועל החיה נפש העני".

דברים אלו מתבררים במהלך חקירה שמציג כ"ק, בענין חפץ הלב וסבר פנים יפות בשייכות לנתינת צדקה - אשר דבר זה ניתן להתפרש בב' אופנים: (א) הוא חלק מגוף המצוה דצדקה (וכשחסר זה, חסר חלק מקיום המצוה). (ב) עיקר מצות הצדקה הוא הנתינה, וסבר פנים יפות איננה אלא "מעלה" נוספת בהנתינה.

ומדברי הרמב"ם משמע - לדברי כ"ק אדמו"ר - דגם כשנותנה בעצב קיים הנותן מצות צדקה.

ג. ויש להוכיח (קצת) כפי שנוטה דעת כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם, דהנה הש"ך שם חותם דבריו "ועובר על משום ירע לבבך כדלעיל ס"ק ה". ושם ס"ק ה' כותב: "אפילו נתן לו הרבה ועובר על ולא ירע לבבך כו". סמ"ג. וכך אכן מפורש בסמ"ג, עשין קסג, ובלאוין רפט.

אבל הרמב"ם (בהל' שמיטה ויובל פ"ט ה"ל) כתב: "מי שנמנע מלהלוות את חברו קודם השמיטה . . . הוסיף הכתוב להזהיר ולצוות שלא ימנע אלא יתן, שנאמר נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כו".

הרמב"ם, איפוא, אינו סבור שנתנת הלואה בעין רעה היא עבירה על לאו. ופשוט שא"א להשוות מדין הלואה לדין צדקה.

ומכאן יש לתמוה גם על הגר"א (בביאורי הגר"א יו"ד שם) שציין: ואם ונתנה כו' - שעובר משום ולא ירע לבבך כו', ובספרי לא תאמץ כו' יש בן אדם שמצטער כו' [= אם יתן אם לא יתן. ולא תקפוץ את ירך - יש בן אדם שפושט את ידו וחוזר וקופצה], שהרי (בהבא לקמן - ראה גם מ"ש הרב נפתלי בר אילן בקובץ 'רחובות הנהר נחלי אמונה', בית חב"ד רחובות, תשמ"ג, עמ' 82-81) אין מכאן שום ראיה שמי שנותן צדקה אחר התלבטויות איבד זכותו והפסידה, רק משום שנותן בסבר פנים רעות, ואין לנו ראיה אלא לכך שמי שמתלבט אם לתת או לא -

עובר בלאו [ובזה גופא ספק - אם רק כשלפועל לא נתן, או שמא גם אם נתן].

ד. ואולי י"ל - לפשוט צדדי הספק אם יש כאן מצות צדקה בכלל - שזה תלוי במקור להלכה זו.

בספר מראי מקומות על הרמב"ם (קה"ת תשמ"ה) עמ' שפט, וב"מילואים" (שם תשנ"ג) עמ' רט ציינו: "אבות דרבי נתן פרשה יג פיסקא ד'". על מקור זה הצביע הגר"א (שם) בכותבו: "ליקוט) צריך כו' ואם כו' אבות דר"נ ספיי"ג, והוי מקבל כו' מאד כו'" - ושם נאמר: "מלמד שאם נתן אדם לחבירו כל מתנות טובות שבעולם, ופניו כבושים בארץ, מעלה עליו הכתוב כאילו לא נתן כלום כו'".

והקשה הרב נב"א (רחובות הנהר שם עמ' 82): אך גם כאן - אדר"נ - יתכן כי לשון חכמים "כאילו לא נתן כלום" אינו חייב להתפרש בהכרח, שהכוונה שהעושה כן איבד זכותו והפסידה במובן ההלכתי, שכן במקרים רבים נוקטים חז"ל לשון מעין זו מבלי שנייחס לה משמעות הלכתית. לדוגמא: "כל העושה חפציו קודם שיתפלל, כאילו בנה במה" (ברכות יד, א). וכן: "מכאן לשיכור שמתפלל, כאילו עובד עכו"ם" (שם לא, ב). ואלו אינם (קביעות פס"ד שדינם ממש כעושי במה או עובדי ע"ז), אלא מטבעות לשון המפליגים בחומרת מעשה זה.

והציע כמקור את המובא בחגיגה (ה, א) שרבי ינאי אמר למי שנתן צדקה בפרהסיא: "מוטב דלא יהבת ליה מהשתא דיהבת ליה וכספתיה". מכאן מוכיח - לדברי הרב הנ"ל - הרמב"ם, שעדיף לא לתת כלל מאשר לתת באופן שהעני מתבייש.

ה. ועל דבריו של הרב (נב"א) הנ"ל ומתוכם אני דן: באם נקבל אכן את מקורו בחגיגה - עכצ"ל שאכן בדברי הרמב"ם "איבד זכותו", אכן הכוונה שאין כאן מצוה כלל, ועדיף אכן שלא לתת!

---

1) בפירוש הרדב"ז להל' מתנ"ע, הצביע על המקור לדברי הרמב"ם בב"ב ט, ב: "הנותן פרוטה לעני מתברך בו' ברכות, והמפייסו בדברים מתברך ביי"א ברכות". אבל הגר"א (ובס' מ"מ וכו') השמיטוהו, כי בפשטות הגמרא לא באה אלא להדגיש חשיבות הנותנה בספ"י.

ולהעיר מלקו"ש חי"ט (עמ' 203 הע' 55), ששם הובאו דברי הגמרא ולאחריהם - בסמיכות להם - דברי הרמב"ם כו'. הכותב.

ברם, אם המקור הוא אכן בדברי האדר"נ, הרי "כאילו לא נתן כלום" - אין פירושו עדיף שלא לתת בפועל, אלא שמבחינת הנותן לא נפעל הזיכוך הראוי של מדותיו, היינו שלא נתקיים כאן כדבעי (עיין כתובות רסז, ב) מ"ש הרמב"ם "הרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו כו".

ולפי זה, לדעתו של כ"ק אדמו"ר (דלא כהש"ך) אולי אפשר לפרש "אבד זכותו" אבד את זיכוך יצרו, שלא הצליח להתגבר על רגשותיו וכו'. אבל בפועל, סו"ס פעל את עיקר מצות צדקה והחיה את נפש העני. וק"ל.

[ולהעיר גם מלקו"ש חכ"ה (עמ' 75), שבענין גמ"ח ישנם ב' פריטים: א) הנפעל שבמצוה, כתוצאה ממעשה הגמ"ח הרי הוא ממלא חסרון של חבירו, או מביא תועלת לחבירו. ב) פעולת הנותן - מדת החסד של גומל החסד.

ובכלל - מסיק שם כ"ק אדמו"ר - בעניני גמ"ח ובמצוות שבין אדם לחבירו, נוגע בעיקר הנפעל, הטובה והתועלת שמקבל חבירו בפועל. ומשמע שכ"ק לומד, שבכל זאת קיום מצות צדקה יש כאן, גם כשנתן באופן שלילי.

ולכאורה צלה"ב, מדוע בלקו"ש חי"ט (עמ' 203 הערה 55) ביאר על דברי הרמב"ם: "דשם הרי"ז היפך תכלית וכוונת הצדקה להחיות נפש העני"?

[ואולי י"ל (ברוחק עכ"פ), שהמושג "להחיות נפש העני" עצמו כולל שתי משמעויות: א) נתינה בפועל, שיהיה לו ממה לקנות אוכל נפש. ב) לגרום לו תענוג - על דרך (מ"ש הטור ושו"ע אדה"ז או"ח סו"ס רז) "על כל מה שבראת להחיות בהם - להתענג בהם", וכשעושה זאת בפנים כבושות, ה"ז ההיפך מהמושג הפנימי בלהחיות (להתענג). וק"ל]].

[ולכאורה אפשר להביא מקור נוסף (ולחומרא) ממסכת קידושין (לא, סע"א ואילך) וש"נ (וראה פרש"י ותוס' שם): "יש מאכל לאביו פסיוני וטורדו מן העולם, ויש מטחינו בריחיים ומביאו לחיי העוה"ב".

- והרי פסק הרמב"ם (הט"ז): "הנותן מזונות לאביו ולאמו, הרי זה בכלל הצדקה, וצדקה גדולה היא שהקרוב קודם" -

ומכיון "שמראה צרות עין על סעודתו" "שקשה עליו", הרי הוא נטרד מן העולם, למרות שבפועל האכילו.

ואף שיש לחלק ולבאר ששם "מצער את אביו בפועל" (לקו"ש חי"ט עמ' 203) בנוסף על [המבואר ברבינו ירוחם בתולדות אדם וחוה נתיב א, ד, כי המאכיל ב]דרך בזיון שאין זה כבוד כלל.

ולהעיר שהרמב"ם בהל' כיבוד או"א לא הביא ענין זה כלל - אך שפיר אפשר ללמוד מכאן בעניננו שאיבד זכותו (ולא כבכיבוד או"א שיתירה מזו נענש כו'), ומ"מ יש מקום לחלק, ועצ"ע].

וי"ל, דמכיון שעפ"י תורה נפסק שנתנה מסוימת הנ"ל אינה (כ"כ) כדבעי, הרי זה גופא מעניק כח ליהודי שיהי' מסוגל לזכך מידותיו ולתת צדקה באופן הראוי ורצוי (ולא באופן דפניו כבושות כו'). וק"ל.



## הלכה ומנהג

### הגדר של מראית עין בנכרי העושה מלאכה בשבת

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**

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

בגליון תתנט (עמ' 67 ואילך), דנו על מי שמנוי על עיתון יומי שהובא לביתו בשבת, והגוי מעביר העיתון במקום שאין בו עירוב, והבאתי דעת ה'שמירת שבת כהלכתה' שאסור לקרוא עיתון זה בשבת, כיון שנעשה מלאכת שבת עבורו. וכתבתי שם, שלכאורה יש עצה להודיע מדפיסי העיתון שהוא אינו מעוניין לקבל את העיתון של שבת בשבת, והם יכולים להביאו לו ביום ראשון, ואז, אף אם הם מביאין לו העיתון בשבת, מותר לו לקרוא בשבת. משום דהוה דומה להא דאיתא בס' רנב במי שקצץ עם הנכרי לעשות נעליים קודם השבת, והעכו"ם שהה ולא עשה הנעליים עד שבת, שמותר להישראל ללבשם בשבת (עכ"פ לדעת תוס', ועיין שם מה שכתבתי לדעת רש"י).

והעירני חכם אחד, שכיון שאינו מותר, אלא אם כן הוא מודיע מפיצי העיתון שהוא אינו מעוניין לקבלו דוקא בשבת, א"כ לכאורה צריך לאסרו משום מראית עין, שיאמרו שהישראל דרש לקבל העיתון דוקא בשבת, עיין שו"ע אדמה"ז סי' רנב סעי' ה.

והנראה לומר, שבנוגע למראית עין הכל יודעין שכשהאדם מבקש מה'קאמפאני' לקבל העיתון כל ימי השבוע, הוא אינו דורש בפירוש לקבלו בשבת, כי הוא רק מבקש לקבל העיתון של "סאטערדיי", והם יכולים להביאו לו באיזה שעה שהם רוצים, או בבקר או בלילה אחרי שבת, ואע"פ שהם מביאין לו העיתון בשבת, זהו משום שנוח להם להביאו לו ביחד עם שאר העיתונים שמביאין לשאר המנויים, וא"כ לכאורה אין כאן מראית עין.

וכל זה בנוגע מראית עין הקל (עיינן שו"ע אדמה"ז סי' רמד ס"ק יד), אבל בנוגע עצם הענין של אמירה לנכרי, כיון שידוע לו שמביאין לו זה בשבת, א"כ לכאורה צריך היהודי להודיע ה'קאמפאני' שהוא אינו מעוניין לקבלו דוקא בשבת, אלא מוכן לקבלו ביום ראשון, וכדלעיל.

ומענין לענין באותו ענין, נראה שלפי מה שהבאתי בגליון תתנח (עמ' 74 ואילך) שדעת אדמה"ז בקו"א סי' רמד ס"ק א' שחוששין להט"ז, ואם הגוי עושה מלאכה מעצמו אפילו בשביל עצמו (בבית ישראל), צריך למחות בו, משום מראית עין, שיאמרו שהישראל צוה לו לעשות בשבת, א"כ במקום שיהודי הוא בעל הבית בקאמפאני, אסור לה'איידזענטס" שהם קבלנים ליכנס למשרדים של הקאמפאני בשבת לעשות מלאכתם, אפילו אם הם עושים זאת מאליהם ובשביל עצמם, משום מראית עין.

אבל לפי דעת רבינו בקו"א סי' שה ס"ק א', וכן לפי דעתו במהד"ת, שאם עכו"ם עושה מאליו, לא חיישינן למראית עין, ואין צריך למחות, א"כ לכאורה במקום שהאיידזענטס הם קבלנים, והם עושים מעצמם לצורך עצמם, אין צריך למחות בידם.



## טלטול מוקצה בכיס הבגד

הרב יוסף מנחם מענדל רפפורט  
סלפורד, אנגליה

בשו"ע אדמוה"ז (סי' שא קו"א סוף ס"ק י), כתב, וז"ל: "לפי מה שכתבו האחרונים כאן דהוי טלטול כלאחר יד", ובהוצאה החדשה מצויין שם בהערה רל"ט: ט"ז ס"ק כב. מ"א ס"ק מה.

ולכאורה צריך להבין, איך רואים בט"ז שם וכן במג"א שם דיש כאן היתר של טלטול כלאחר יד, שדבר זה כמובן הוא חידוש גדול, דמה שמטלטל בכיסו (כדרך כל אדם) נחשב טלטול כלאחר יד [ובאמת

בתוספת שבת סי' שא סוף ס"ק נט חולק על הרב בזה, וז"ל: וע' בס"ס רנב וס"ס רסו דדבר שדרך לטלטל ע"י גופו מקרי טלטול ממש].

והנה אדרבא במ"א סי' רסו ס"ק יט, רואים שממש"כ "כיון שהוא בידו" וכו' משמע דנחשב טלטול בידו (ויש לו היתר שם רק משום שהוא ממשיך לטלטל).

וכן בט"ז סי' שח ס"ק ב, במש"כ שם ש"תלויים בחגורה", משמע ג"כ דס"ל דטלטול בגופו כשהוא כדרך חשיב טלטול, וצ"ע בכ"ז.



## בענין הנ"ל

### הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

הנה הציון הזה לט"ז ומ"א שם לא של עורכי ההוצאה החדשה הוא, אלא של שו"ע אדמוה"ז בעצמו, שצויין בסי' רסו סי"ט (אצלנו ציון קמב): "עיינן סי' שא בט"ז ובמ"א ובמ"ש שם".

והכוונה בזה מבוארת בריש הקו"א שלפנינו, שהיינו שיטת היש אומרים שהתיר מהרי"ל (שהובאה במ"א שם): "וי"א שהתיר בכה"ג גם כשאין מנוקבים", והיינו אף שהם מוקצה גמור, כיון שהם בכיס בגדו ולא בידיו. ומפורש הדבר יותר בט"ז ס"ק כב: "וכיון שאין נושא אותם בהדיא אלא אגב הבגד מותר".

ומה שהקשה ממ"א סי' רסו ס"ק יט, שלא התיר רק מטעם שהם כבר עליו וממשיך לטלטלו, הרי גם כאן בקו"א הביא מ"א זה, וכן פסק בעצמו לעיל סי' רסו סי"ט, וביאר כאן הטעם, שלא שרי הכא אלא בהפסד מרובה, משא"כ שם. וכדי להקל על המעיין, נתפרש הדבר בקצרה בקו"א כאן ציון רכת.



## פי תקרה יורד וסותם – במפולש לחצר

### הנ"ל

בגליון תחנט (עמ' 69) העיר הר"ח רפפורט, על המצויין במהדורה החדשה של שו"ע"ר, על מ"ש בסי' שמו קו"א (ס"ק א): "עי' בתוס' דף

ט' דכותב האמצעי של מבוי מצטרף לג' מחיצות על אסקופה שבאמצע כותל שכנגדה, שהכוונה לתוס' שם ט, א ד"ה אע"ג.

והקשה ע"ז שלכאורה אין שום חידוש בדין זה שבתוס' על האמור בגמרא שם, ולכן מסתבר יותר שאין הכוונה אלא לתוס' שם ד"ה "אמר רב יהודה".

לפום ריהטא נראה שצודק, שאין חידוש בפרט זה שבתוס' ד"ה אע"ג. ויתירה מזו אפשר להקשות, שהרי בתוס' זה מיירי באסקופת בית, שכולו מקורה, ואין הפסק בין הקירוי לבין הכותל האמצעי שכנגדה, ומהי א"כ ההוכחה מכאן. אמנם לאידך גיסא, גם ההוכחה ממ"ש בתוס' ד"ה "אמר רב יהודה" אינה מובנת, שהרי גם זוהי הלכה מפורשת בגמ' עירובין (פו, א): "קורה ארבע מתרת בחורבה. . . קורה ארבע מתרת במים". ואף שמבואר בגמרא שם שקל הוא שהקילו חכמים במים, הרי גם כאן הקילו במבוא, שקורה מתרת אפילו בלא ארבע, ומהי א"כ ההוכחה מכאן?

ומה שהתוס' מוסיף ומבאר "והוי כאילו מקורה ד' טפחים", ונראה מהערתו שרוצה לפרש בזה, שכמו בד' טפחים מתירים מטעם פי תקרה יורד וסותם כך מתירים גם בקורה, ומזה רוצה להוכיח שאומרים פי תקרה יורד וסותם אפילו כשהכותל האמצעי אינו סמוך לתקרה, בוודאי אין לפרש כן, שלמאי נפק"מ יאמר זה תוס' כאן, והרי בטעם היתר הקורה יש מחלוקת אם הוא מטעם היכר או מטעם מחיצה, והעיקר הוא לומר כאן שחודו החיצון יורד וסותם (כמוזכר בהמשך דברי התוס'), ומה שייך להוסיף כאן שהקורה מועילה כמו תקרה ד' טפחים?

אלא וודאי הפירוש בתוס' הוא כך: התוס' נמשך על האמור בגמ' כאן, שמה שאנו צריכים להיתר הקורה במבוי בפתח פתוח, הוא דווקא בחציו מקורה כלפי פנים, דהיינו שאין תקרה ד' טפחים על האסקופה, משא"כ כשיש תקרה ד' טפחים מועילה אפילו בפתח סתום, וע"ז כותב התוס' שקורה מועלת במבוי בפתח פתוח, כמו שהתקרה ד' טפחים מועלת אף בפתח סתום, וא"כ אין מכאן הוכחה לכאורה.

אלא אם כן נאמר, שמפשטות לשון התוס' נראה, שהתקרה ד' טפחים תועיל אפילו בחצר ואפילו בפתח פתוח, וא"כ הוא בוודאי מטעם פי תקרה יורד וסותם, אפילו כשכותל השלישי אינו סמוך לתקרה. ועדיין צ"ע בזה.



## סנדק בברית של מבוגר

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בגליון האחרון (עמ' 64 ואילך), העלינו השאלה בסנדק בברית של מבוגר, שבדרך כלל רק עומד על יד המיטה או למראשותיו של הנימול, האם יחשב לסנדק לכל הלכותיו וסגולותיו המבוארים בשו"ע ובספרים. ומציטוט כמה מקורות נראה, שסנדק הוא זה שמסייע לברי"מ, ואוחז התינוק, שבכך יש לו חלק בברית. אבל לאידך, שמענו וראינו איך הרבי התייחס לסנדקים אלו שהוצגו לפניו (בעת חלוקת דולרים) בכל הברכות המובאות לגבי סנדק רגיל. עיי"ש.

ובהמשך כתבנו גם נפק"מ לגבי ברכת 'להכניסו', והיות שנכתב במהירות, נפלו כו"כ טעויות, לכך נשנה עכשיו פרק זה, ובהוספה על הנכתב מכבר:

### באין אב הטעם דסנדק מברך ברכת להכניסו

א. בשו"ע (יו"ד סי' רסה ס"א) כותב המחבר: "ואבי הבן מברך בין חתיכת הערלה לפריעה אשר קדשנו במצותיו וציונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". וכותב הרמ"א: "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. והיא מחלוקת ראשונים, וכן הרמב"ם והראב"ד בריש פ"ג מהלכות מילה, עיי"ש.

ולפי"ז לכאורה בנדו"ד שאין כאן סנדק ה"תופס הנער", א"כ אין הנק' סנדק עדיף משאר כל אדם, וכל א' יוכל לברך ברכה זו.

ולהוסיף: דביאור טעם המנהג שדוקא הסנדק מברך ברכה זו, כותב הב"י (בטור סי' רסה): "ושמא היינו משום שהוא כמו שליח בית דין". ובביאור הדבר כתב ר' עקיבא איגר (בשו"ת או"ח סי' מב) "דאין הפירוש שהסנדק הוא שליח בי"ד לברך, דלא מצינו ענין שליחות על ברכה. . אלא נראה דכוונתם, דהתופס התינוק שהוא בכלל עוסקים בהכנסת הברית, הוא שליח הב"ד על הכנסת הברית, ויכול לברך, דאם השליח עושה המצווה בשליחות יכול לברך". עיי"ש.

וכן בשו"ת 'דברי מלכיאל' שהעתקנו בגליון הקודם מבאר: "שהסנדק עושה שתי מצוות, מצות סנדקי שהפליגו חז"ל בשבח המצוה, וגם משתתף בגוף המילה. . ולזה נהגו שהסנדקי מברך

להכניסו כשאינן האב, לפי שהוא עושה רוב המצוה, וכמו שהאב מוסר בנו למול, כן הסנדק מזמין הילד למולו".

ולפי"ז הרי כנ"ל, כיון דהסנדק לא עוסק בהכנסת הברית ואינו מזמינו למילה, אזדא ליה המנהג שכתב הרמ"א. ונחזור לנהוג כפי שכתב בראש דבריו "שאדם אחר מברך ברכה זו", ויוכל להיות כל אדם שמשתתף בברי"מ.

### פירוש "בית דין" בחיובא דמילה

ב. והנה, אם הסנדק הוא שליח בית דין, אז י"ל שהוא במקום האב, ויוכל לברך ברכת "להכניסו" אף בלי אחיזת הנימול. והיסוד לזה הוא מש"כ רעק"א שם "אם הב"ד אצל הברית ואחר סנדק, דיכולים הב"ד לברך, דהם כמו האב שעומד אצל הכנסת בנו לברית, שמברך". ובהמשך התשובה נראה שהוא דוקא ב"בית דין", וכפי שכותב בהמשך לזה להמרא דאתרא - "אבל אם אין מעכ"ת אצל הברית, לכאורה דוקא הברכה על התופס הבן". עיי"ש.

ונראה שרעק"א לומד, שבאין אב, החיוב למול הוא על בית דין דוקא, וכפשטות 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' רסא ס"א) "ובי"ד מצווים למול" וכו'.

וכן ב'דברי מלכיאלי' 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) שהביא מספר 'אות חיים ושלום' (מונקאטש), שאביו בעל ה"דרכי תשובה" נהג כשלא היה האב והוא היה מוהל, שבירך להכניסו אף שאחר היה סנדק, ועיי"ש עוד. [ואולי בשלוחים האחראים ליהודים במקום שליחותם יש להם דין מרא דאתרא, וכשמשתתפים בברית של גדול, יכולים לברך ברכת להכניסו אף בלי אחיזת הנימול, וכדברי רעק"א הנ"ל].

ג. אמנם כמה מפרשים לומדים שהא דהגמ' אומרת "בית דין" הוא לאו דוקא, אלא כל ישראל מצווים הם למול את זה שלא נימול על ידי אביו, ומה שהגמרא נקטה "בית דין", הוא לפי שהם שלוחי הציבור להזהיר את העם, וכן פירש המקנה (קידושין 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 בערוך השולחן (סי' רסא ס"ב): "דבר פשוט הוא במקום 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 מפרשים אלו, יוכל כל אדם שעומד שם, אף שלא אוחד הנימול לברך ברכת להכניסו, כי חיובו הוא במקום האב, וכדברי רעק"א הנ"ל [אף שלשיטתו הוא רק בב"ד] שכמו שהאב מברך כשעומד אצל הכנסת בנו לברית מבלי לאחוז הנימול, כך הב"ד. וממילא למפרשים הנ"ל כך בכל אדם. ובפרט אם ננקוט שהסנדק יש לו גדר סנדק, יברך הוא הברכה אף בלי אחיזת הנימול.

ולהוסיף: ב'דרכי משה' (סי' רסא) הביא מה'כלבו', דאב או ב"ד כל יום שמעכבין, עוברים בעשה. וכן בערוך השולחן (שם ס"ג) כותב: "ואם גם הב"ד לא מלוהו, חייב למול א"ע כשיגדל. והוא אם לא מל ענוש כרת. . . אבל האב והב"ד אין בהם חיוב כרת, ורק עוברים בעשה". ולפי"ז, הרי גם כשגדל, כל ישראל מצווים לראות שימול את עצמו, א"כ אחד מהעומדים בבר"מ יברך ברכת להכניסו, או הסנדק אף בלי אחיזת הנימול, כנ"ל.

ד. אבל לאידך, יש אומרים שחיוב האב ובית דין למול, הוא 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". וראה ג"כ ב'מנחת חינוך' (מצוה ב' סק"ד), שחוקר בבן גדול, אם המצוה עדיין על האב או לא. וא' הנפק"מ היא אם במילת גדול יברך האב ברכת להכניסו, ונוטה שם לומר דבגדול החיוב הוא רק על הבן. עיי"ש\*.

ולפירוש זה אולי יברך הנימול עצמו ברכת להכניסו, ובדומה למש"כ הש"ך (סי' רסה סק"ב) דבאנוסים המלים עצמם, יברכו אקב"ו להכנס בבריתו וכו'. אף שיש לחלק, דבאנוסים מדובר שמל עצמו

---

(\* ראה לקו"ש ח"א עמ' 46 הערה 26; ולקו"ש ח"ל פ' לך לך סע' ט; ובס' זרע אברהם' (לוטביר) סי' סח. המערכת.)

מחמת פחד להביא מוהל וסנדק, אבל כשנימול ע"י אחרים, ויש סנדק ומוהל, מהיכי תיתי שיברך הנימול עצמו, (וכ"כ לחלק בשו"ת 'שבט הלוי' ח"ח סי' ריד אות ו'), אבל מידי צד ספק לא יצא. ומבואר לקמן.

ולגבי המוהל אם הוא יברך, הרי ברעק"א שם חושש לדעת רבינו מנוח שהובא בב"י, שמוהל לא יברך ב' ברכות, דלא מצינו שתי ברכות על מצוה אחת. ומבאר שזהו הטעם דכשאינן אב מברך הסנדק ברכת להכניסו, לחוש לדעת רבינו מנוח אף שלא קיי"ל כוותי'.

### ביאור הראשונים בברכת להכניסו, וטעם הלבוש

ה. הראשונים האריכו בטעמא דמברכים ברכת להכניסו לאחר מעשה המילה, אף ש"להכניסו" להבא משמע. ועוד, דהרי כל הברכות צריך לברך עובר לעשייתן. ותוס' בפסחים (ז, א ד"ה "בלבער"), מביא פירוש ר"ת "דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך, אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבא לידו, ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם ע"ג וכו'". הביאו ברא"ש פסחים פ"א סי' י, וכ"ה בספר 'הישר' לר"ת סי' רפה. ועוד.

וכ"כ הר"ן שבת קלז, ב, "דברכה זו דלהכניסו אינו אלא שבח והודאה בעלמא, על שזיכהו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". וכ"ה ברשב"א שם. וכן פירש ה'כסף משנה' בדעת הרמב"ם בריש פ"ג מהל' מילה. ומבואר מכל הני ראשונים דברכת להכניסו היא ברכת שבח והודאה על שזכה להיכנס לברית.

הלבוש (הל' מילה שם) הביא קושיא "למה יברך האב, שהרי המוהל הוא שלוחו, ושלוחו של אדם כמותו, וכיון שהמוהל מברך על המילה, מה צריך האב לברך להכניסו, שהרי המילה היא הברית של אברהם אבינו, והרי מברך שתי פעמים. למה?".

ומביא המנהג שהאב מברך אחר ברכת המילה, והטעם כמו שהבאנו לעיל בשם ר"ת ושאר ראשונים. ובהמשך כותב טעמא אחרינא בברכת להכניסו: "וי"מ הברכה להכניסו שאינה כלל על המילה, רק האב משבח ומברך לש"י שמהיום והלאה מוטל עליו לעשות בבן הזה עוד מצות אחרות הנגררות אחר המילה, הם שמצווה לפדותו אם הוא בכור וללמדו תורה ולהשיאו אשה, ולכך אין חילוק בין אם אחר מוהל או הוא, וזה נ"ל עיקר".

אבל לכאן לפי"צ צ"ב, דאה"נ הכא דהאב מל את בנו, דמברך ברכה זו על המצות המוטלות עליו, אבל כשאינן שם אב, והבי"ד מלים אותו,

מדוע שיברכו ברכה זו, הרי הם אינם מחוייבים בשאר מצוות שעל הבן. [וכפי שמבואר מדברי הגמ' בקידושין שם. שהביאו פסוק מיוחד במילה, דכשאיין אב החיוב הוא על ביד, ולא דרשו כן בשאר מצוות האב על הבן המפורשים במשנה שם]. א"כ לטעם הלבוש הנ"ל, מדוע יברכו ברכת להכניסו, וכן הסנדק בנימול גדול מה שייך לברכה זו.

### ביאור רעק"א בלבוש ונפק"מ לנדוד

ו. אמנם ר' עקיבא איגר שם מביא מה'עוללות אפרים' (מאמר שצב), שמילה חיצונית היא סיבה למילה פנימית מערלת הלב, וכשימול ערלת לבבו אז יהיו חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל. ע"ש. ומבאר רעק"א: "א"כ מילה מביא למילת הלב להבין ולהשכיל בתורה ומצוות. . ומומתק בזה יותר דברי הלבוש דלהכניסו היינו על הגרירה ממצוה זו ללמוד תורה, דזה נגרר מתוך המילה דיזכה למול ערלת לבבו להשכיל בתורה ומצוות".

ולפי ביאור זה י"ל, דכשהבי"ד מלים את הנער, הם מברכים ברכה זו בשביל הנימול, כאילו אומרים בשמו שבח והודאה שע"י הברי"מ יזכה לתורה ומצוות. ואף שתורה ומצוות מצד עצמם לא צריכים למילה דווקא [וראה שו"ת 'חתם סופר' יו"ד סי' ש שכתב בתו"ד 'ומצוות מילה אע"פ שיהא יקרה ונכרתה עלי' י"ג בריתות, מ"מ מי שהוא בן ישראל ולא נימול, איננו אלא כמי שאין לו תפילין בראשו או מזוזה בפתחו, ואין זה מעכבו מלקיים שארי מצוות". וע"ש דרק פסח ותרומה וקדשים תלויים במילה מגזירת הכתוב, משא"כ שאר מצוות], בכל זאת המילה מסייעת סיוע שיש בו ממש להבין ולהשכיל בתורה ומצוות, כדברי רעק"א הנ"ל. ולכן מברכים אותו הבי"ד, אף שאינם חייבים במצוות של הנער. [ויש לבאר זה ג"כ לפי ביאורי רבינו בברכת להכניסו, ראה לקו"ש ח"י ע' 44, ח"ל עמ' 53, ואכמ"ל].

ולפי"ז אוי"ל דכשהנימול הוא גדול יברך הנימול בעצמו ברכת להכניסו, שהוא ברכת השבח על כניסתו לברית והמשך הצלחתו בתורה ומצוות.

### ביאור ברכת העומדים "כשם שנכנס וכו"

ז. ולהוסיף: הגמ' בשבת (קלז, ב) מביאה סדר הברכות בברית, ובהמשך לברכת להכניסו אומרת הגמ' "העומדים אומרים כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים". אבל ברמב"ם (שם)

ה"ב) הלשון הוא "ואם היו שם עומדין, אומרים כשם שהכנסתו לברית, כן תכניסהו לתורה וכו'". וראה הגהות הב"ח בגמ' שם.

ושתי הגירסאות תלויות בפירוש ברכת העומדים: ה'בית יוסף' שם כתב בשם רבינו מנוח: "אם היו אחרים עומדים שם, מברכים אותו שיזכה לשאר מצות, שחייב האב לעשות לבנו", ועי"ש ביאור סדר המצות. ומדייק הט"ז (שם סק"ב): "שמשמע שעל האב קאי, ואותו מברכים שיכניסו לתורה". ואה"נ לפירוש זה מבואר יפה נוסחת הרמב"ם והב"י כשם שהכנסתו לברית וכו', דפונים אל האב.

אבל נוסחת כשם שנכנס, יכולה להתפרש כברכה הנפנית להנימול, וכן מבואר בש"ך (שם סק"ג) שנוהגין לומר כשם שנכנס כן יכנס וכו', והכי עדיף טפי, לפי שלפעמים אין האב שם או שאין לו אב, א"כ א"א לומר בלשון נוכח, אלא בלשון נסתר כשם שנכנס וכו'. עי"ש.

א"כ, בנימול גדול שאין האב מוהל, הרי ודאי לכו"ע דברכת "כשם שנכנס" היא ברכה להנימול שיכנס לתורה וחופה ומעש"ט, שימשך מעכשיו ביתר שאת וכו', א"כ הרי גם ברכת "להכניסו" היא ברכת הנימול, א"כ על חיובי המצוות שנגררים ממילה, כנ"ל אולי יברך אותו הנימול בעצמו.

לסיכום: השאלה להלכה ולמעשה בנימול גדול האם הסנדק הוא באותו גדר של סנדק האוחז התינוק, וג"כ נפק"מ מברך ברכת להכניסו: א) הנימול. ב) הסנדק שעומד מן הצד. ג) סתם אדם שעומד מן הצד. ד) המוהל. וצריך בירור.



## בענין הנ"ל

הת' שניאור זלמן גרשוביץ  
שליח בישיבת תות"ל ברלין, גרמני'

בגליון האחרון - תתס (עמ' 64 ואילך), כתב הר"מ פרקש שיח" בנוגע לסנדק בברית של מבוגר, דישנם כמה ספיקות בענין זה, ושם הביא גם כמה ראיות שקשה לומר שהסנדק בברית של מבוגר יקבל את המעלות שנאמרו בסנדק רגיל, כיון ש: א. אין הנימול מונח על ברכי הסנדק, ב. אין הוא מסייע שיש בו ממש,

והנה לכאורה כל העניין שהנימול יהיה מונח על ברכי הסנדק אינו מגדרי הסנדקאות, אלא פרט צדדי, ואי אפשר ללמוד - כמו שרצה

להוכיח שם - שנלמד מדברי דוד המלך שהשתבח במצות שקיים בירכיו, או מהפסוק "יולדו על ברכי יוסף", שכן בפועל המצווה מקויימת כשהתינוק מונח על הברכיים - ובזה השתבח דוד המלך.

אלא יש לומר, דמעלתו הגדולה של הסנדק הוא בעצם הסיוע לברית, ולכן כשמלים ילד קטן, אחד מתפקידי הסנדק הוא לתפוס את ידי הילד ולהרגיע אותו - בזה לכאורה ישנה מעלת הסנדק שהרי הוא מסייע שיש בו ממש, וכפי שהביא משו"ת 'דברי מלכיאל' לגבי הסנדק התופס את רגלי התינוק.

אבל, אפשר עדיין לדון במילת מבוגר, שאז נהוג (כמו שנהוג בניתוחים רגילים) שעומד אדם שמסייע לסנדק על ידי שמחזיק את חוטי התפירה וכו', שבלעדי זה לא היה הסנדק יכול למול, שלכאורה גם זה נחשב כמסייע למצוות מילה, וגם אם לא נחשיב לסיוע שלאחרי המילה כסיוע למצוות מילה, הרי ישנו גם סיוע קודם המילה, עם הזריקות וכד' ובהם אפשר לומר דהוי מכשירי מצווה דדינם כמצווה עצמה לכה"פ לענין השכר, אבל לפי זה יצא באמת דבר חידוש שהסנדק במילת מבוגר אינו מי שמחזיק את הראש - אלא מי שמסייע בפר"מ למוהל לעשות עבודתו,

ובנוגע לנפק"מ שהביא אם דינו כסנדק ממש לגבי ברכת המילה, יש להוסיף עוד נפק"מ כגון בדברי המג"א (בסימן רפב סק"יח) שהסנדק עולה לתורה קודם לאבי הבן.

נפק"מ נוספת לגבי המנהג שאין אדם נעשה סנדק לשני אחים, ומי שסייע או החזיק את הראש במילת מבוגר האם יכול להיות סנדק לאחיו.



## ציון אדמה"ז בזימון נשים לעצמן

הנ"ל

בשו"ע או"ח אדה"ז (סימן קצט ס"ו) כתב, וז"ל: "נשים האוכלות עם ג' אנשים שחייבים לזמן, חייבות גם הם לזמן עמהם, ואם הם שלש ורצו ליחלק לזמן לעצמן הרשות בידם (אם האנשים הם פחות מי' שאינם מזמנים בשם, ואם צריכות להבין לשון הקודש נתבאר בסי' קצג), אבל נשים האוכלות בפני עצמן פטורות לזמן, ואם רצו לזמן הרשות בידם, וה"ה לעבדים ולא תהא חבורה של נשים ועבדים

מזמנים יחד משום פריצות העבדים אלא נשים לעצמן ועבדים לעצמן ובלבד שלא יזמנו בשם, "עכ"ל.

וצ"ע מדוע מציין אדה"ז לסימן קצג, הרי שם לא נתבאר אם צריכים שיבינו בלה"ק, אלא גם שם מצוין לסימן קפה (שהוא מקור הדין), ואם כן היה צריך לציין לכתחילה לסימן קפה.

ויש לומר דהנה אדמוה"ז פוסק דהנשים רשאיות ליחלק ולזמן לעצמם - רק באם האנשים הם פחות מ', ועל זה באה התוספת של אדמוה"ז לומר שגם במקרה שהאנשים הם פחות מ' - יתכן שיצטרכו לשמוע ברמה"ז דוקא מהאנשים, והוא במקרה שאינם מבינים את הברכה בלה"ק,

ודין זה דומה בדיוק לדין של סימן קצג, ששם גם כן מדובר במקרה שכל אחד רשאי לברך לעצמו (כיון שאין שלושה אנשים), ואעפ"כ כשאחד אינו יודע לברך בלה"ק - צריך הוא לשמוע ברכת המזון מהשני, ובכך בא אדה"ז להגביל את אפשרות החלוקה של האנשים לזמן לעצמם - רק במקרה ששניהם יודעים לברך בלה"ק, ולכן ציין דוקא לסימן קצג ששם גם כן פוסק שאע"פ שאינם מזמנים יחד - אעפ"כ עליהם להתאחד לצורך יציאה ידי חובה בברכה בלה"ק.



## בדיני הפטורה וברכותי'

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

שני מקרים קרו בשני בתי חב"ד בעניני הפטורה<sup>1</sup> וברכותי', ולא מצאתי דנים עליהם הרבה, ואמרתי אציגה אותם עלי גליון וידברו בי מדרשא לאסוקי שמעתתא דא להלכתא.

א. קראו לא' לעלות למפטיר, והלה עודנו עומד באמצע תפלת אז ישיר שבפסוד<sup>2</sup>. הרב הסתפק מה לעשות, מצד אחד מותר לו לעלות

(1) ושייכותה לזמן מ"ת - ראה המובא לקמן משו"ע אדה"ז (סי' רפב סעי' י'): "המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחלה . . . שלא יהא כבוד תורה וכבוד נביאים שוה". ולהעיר גם משם סי' רפד סעי' ח': "ויש נוהגים סלסול וכבוד במרכבה של יחזקאל שמפטירין בעצרת . . . שלא יפטיר אלא גדול". ע"כ.

לתורה ולברך<sup>3</sup> (אך לא לקרות עם החזן), וכיון שקראוהו חייב הוא לעלות, אך מה לעשות בברכות ההפטורה וההפטורה<sup>4</sup>, דלא מצינו בהם מפורש דין "דברים שהם חובה"<sup>5</sup>.

הכרעת הרב היתה שהעולה יברך ברכות התורה לפניו ולאחריו, ואדם אחר יברך ברכת ההפטורה ויקרא ההפטורה.

ובהשקפה ראשונה נראה, שהכרעה זו סותרת הלכה מפורשת בשו"ע אדה"ז (סי' רפב סעי' י') וזלה"ק: "המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחלה ויברך עלי' תחלה וסוף, ואח"כ יפטיר בנביא, כדי שלא יהא כבוד התורה וכבוד הנביא שוה, אם יקרא בנביא לבדו". ע"כ. היינו, שא"א לקרוא ההפטרה אלא אם אותו אדם קורא בתורה תחילה.

אבל זה אינו, דלקמן (סי' רפד סעי' ט) כתב אדה"ז (מוסיף עמ"ש הרמ"א שם בנדון) מפורש שזה אינו מעכב. והוא בנדון קטן או גדול שקראוהו למפטיר וקרא בתורה, ונמצא שאינו יודע לומר ההפטורה, דיכול אחר לאומרה, וא"צ לקרות בתורה עוד.

וזלה"ק שם: "כי די בקריאה הראשונה, שאף שתקנו שהמפטיר בנביא יקרא בתורה תחלה, מפני כבוד התורה שתהא נקראת קודם הנביא, כמ"ש בסי' רפב, מ"מ גם כשהקטן או אחר קרא בתורה, יש בזה ג"כ כבוד לתורה, שניכר הדבר לכל שקרא בשביל ההפטרה שתהי' נקראת אחר קריאה בתורה". עכלה"ק. וע"ש עוד דיש חולקין, לפיכך

(2) דאין להפסיק בין ברוך שאמר לישתבח, וטעם האיסור הוא "לפי שברוך שאמר היא ברכה שלפני פסוד"ז, וישתבח ברכה שלאחריהם, ואסור להפסיק ביניהם אפי' לצורך מצוה" (שו"ע אדה"ז סי' נא סעי' ד). וראה בספר 'הפסק בתפלה' (לעמבערג) פ"ב ופ"ה בארוכה, ובהערות. וכ' הפוסקים שעכ"פ ישתדל המתפלל למהר קצת להגיע למקום שאפשר להפסיק, דהיינו לבין הפרקים וכו', וכמ"ש ב'הפסק בתפלה' שם.

(3) ראה שו"ע אדה"ז (סי' סו סעי' 1), דאפי' באמצע ברכת ק"ש מותר וכ"ש בפסוד"ז. וראה ס' הפב"ת שם פ"ה הערה 4. וכן נדפס בסוף הסיפורים החדשים הוצ' קה"ת בלוח ההפסקות. וראה שם בפ"ה הערה 14, מחלוקת הפוסקים לענין קריאה עם החזן.

(4) ולפלא קצת שבהס' הנפלא הנ"ל ('הפסק בתפלה') אינו דן בזה - ולכאור' שכיח הוא במאד כמו שאר ההאפשרויות שדן בהם בארוכה. ואולי מכיון שאינו מפורש בפוסקים כנ"ל.

(5) ראה בהגדרה זו בס' 'הפסק בתפלה' פ"ב ופ"ה בארוכה.

לכתחילה אסור לעשות כן לקרות למפטיר מי שאינו יודע לומר  
ההפטורה, ע"כ וע"ש<sup>6</sup>.

ואף שבסי' רפד הנדון הוא שהעולה אינו יודע לקרות ההפטורה,  
אבל כן יודע לברך, והנדון הוא רק אם אחר יקרא בשבילו הפטורה<sup>7</sup>,  
ובנדו"ד הספק הוא אם מותר אף לברך, מ"מ מסתבר דדינם שוה.

וכן כתב מפורש במשנ"ב (סי' רפב ס"ק ז) וז"ל: "מי שאינו יודע . .  
יכול אחר לומר ההפטורה וברכותי". ע"כ. הרי דכולל ג"כ ברכותי.

עד עכשיו נקטנו הדרך שאסור להאוחז בפסוד"ז להפסיק לברכת  
ההפטורה ולההפטרה - ובדוגמת האיסור לקרוא עם החזן<sup>8</sup>. אולם בס'  
'תהלה לדוד' סי' רפב סק"ג<sup>9</sup> בנדון שקראהו לעלות למפטיר באמצע  
ברכת ק"ש, ואחרי ששקוט"ט בזה, כתב וז"ל: "וא"כ יכול להיות  
דהמנהג לעלות ולקרות ההפטורה, וכן נראה דאין חילוק בין קרה"ת  
להפטורה, וכיון דנוהגין כבעל המנהיג דס"ל דפוסק מפני כבוד התורה  
מק"ו דכבוד הברית, ה"נ פוסק מפני כבוד הנביאים מק"ו". ע"כ  
מהתלה"ד.

והסברת הענין אולי הוא, דכל הטעם דאין קורין בתורה עם החזן,  
הוא שבין כך יש חזן שקורא בקול, ואין חסרון לכבוד התורה.

אבל בקריאת ההפטורה, עכ"פ כמנהגינו שא' קורא בקול, הוי דינו  
כהמפורש בפוסקים<sup>10</sup> לענין הוציאו ס"ת ואין בעל קורא אחר אלא

(6) וראה בפמ"ג א"א סי' רפד סק"ג, דאם אפשר (בטעו וקראו לעלות למפטיר מי  
שאינו יודע, ודלא כנדו"ד) יאמר העולה עצמו (שכובד בטעות) את ההפטרה בעצמו  
מילה - מילה כפי שמקריאים אותו בלחש. ע"ש. ופרמ"ג זה נוגע להמבואר בשאלה  
הבאה.

(7) והרי בין כך כן נוהגין בהרבה קהילות שהעולה מברך ברכות ההפטרה, והחזן  
אומר רק ההפטרה, ובפרט אלו שקורין ההפטרה מן הקלף. וראה קצוה"ש סי' פח  
הערה ג' מהמשנ"ב, דבקהילות הנוהגין לקרות מן הקלף, מותר אפי' לכתחילה לקרות  
למפטיר מי שאינו יודע לקרות בבניא עצמו. וראה ג"כ בכ"ז בס' דיני קרה"ת עמ' 277.

(8) וכן אין עצה שימתין עד שיגיע למקום שמותר להפסיק - ראה המוסמן בס'  
'הפסק בתפלה' פ"ב הערה 16 דמפני טורח הציבור.

(9) וכן העירני הרה"ג וכו' הר"ג ציננער שליט"א, דיש לנהוג כן למעשה.

(10) ס' הפכ"ת פ"ב הערה 17.

הוא, האוחז במקום שאסור להפסיק, דמפני כבוד התורה<sup>11</sup> קורא בתורה.

הרי לך, דבנדון דקראו לעלות למפטיר, והוא באמצע פסוד"ז (עכ"פ, ואולי אפי' באמצע ברכת ק"ש, כהתהל"ד). א) מותר לו לעלות. ב) לפי התהל"ד מותר לו לברך ברכת ההפטורה ולקרות המפטיר. ג) עכ"פ יכול אחר לברך ברכת ההפטורה ולקרא ההפטורה בשבילו, ואינו גורע מכבוד התורה, ושפיר עבד דקרא לאחר לברך.

ב. בבית חב"ד שיש שם רק ס"ת א', ובאמצע עליית שביעי מצאו טעות גמורה, והעולה בקושי ידע לקרוא ברכות התורה מתוך הדף (באותיות אנגליות), ולא הי' אפשרי כלל וכלל שיברך ברכות ההפטורה וההפטורה, ולעליית מפטיר המתין מי שיש לו יארציט.

הנה במקרה כזה הדין הוא דהעולה השביעי הוא המפטיר, וכמבואר ב'שערי אפרים' ושאר פוסקים. אלא שכנ"ל העולה לתורה לא הי' שיך אפי' לברך, ולפועל אמרו קדיש והבעל יארציט אמר ההפטורה וברכות'.

וכנ"ל בשאלה הראשונה, דמותר לאחר לברך ולומר ההפטורה, אלא שכאן הוא ביתר שאת, דהרי לא קראו לעולה השביעי למפטיר (שידעו שאינו שיך לזה), אלא הי' אונס.

אלא שבדין זה אולי י"ל חידוש דין במקרה שלנו, שהשביעי לא יודע לקרות ההפטורה וברכות'". והוא עפ"י המבואר במשנ"ב (סי' רפד ס"ק ז), אהא דכ' הרמ"א דמי שאינו יודע לומר ההפטורה, יכול אחר לגמרה. דכ' ע"ז המשנ"ב: דאין צריך לקרות עוה"פ (היינו פעם שלישית, במקרה רגיל שלא מצאו טעות בהס"ת, ולא הי' עוד ס"ת - או שנוהגין לא להוציא ס"ת אחר למפטיר, כדלקמן) המפטיר לזה שבא להחליף מי שאינו יודע לקרוא, כי עצם הענין שאמרו קדיש וקראו המפטיר פעם שנית, מהני בזה לכבוד התורה לא להצטרך לקרוא עוה"פ (השלישית) להמחליף. ע"כ תו"ד המשנ"ב.

אבל בנדו"ד, שגמרו לקרוא הפרשה, ומצאו בו טעות בשביעי, ואמרו קדיש ולא חזרו לקרות עוה"פ המפטיר, וקראו לאחר לקרוא

(11) משנ"ב סי' סו ס"ק כו, הו"ד בס' הנ"ל שם.

המפטיר, הרי חסר בכבוד התורה, שאין היכר לזה שקרא המפטיר שקראו בתורה תחלה.

בסגנון אחר: במצב רגיל, שמוצאים טעות בקריאת שביעי, הרי העולה השביעי עצמו קורא המפטיר, ואז אין צריך לקרוא עוה"פ בתורה המפטיר, כי יש היכר כבר לכבוד התורה. אבל בנידו"ד שמישהו אחר יקרא ההפטורה, צריך לכאור' לקרוא בתורה קודם ההפטורה, וזה חידוש דין לכאור'.

ובמילא, נצטרך לעשות כפי המבואר לעיל במשנ"ב (סי' קמג ס"ק כג), דמיירי שם בנמצא טעות בס"ת בסוף הפרשה - במפטיר, דנחלקו אם להוציא ס"ת אחר, אפי' אם יש שם עוד ס"ת כשר. ומסיק שם דנוהגין דאין להוציא ס"ת אחר, אלא גומרין הקריאה, והמפטיר עולה למנין שבעה, וקורין ההפטורה עם ברכותי', ואומרין קדיש אחרי ההפטורה. והוסיף שם המשנ"ב, דאם מצאו הטעות רק אחרי שכבר אמרו קדיש, יקרא למפטיר ג' פסוקים בס"ת זה (הפסול - שנמצא בו הטעות) בלא ברכה, ולא יאמר קדיש עוה"פ אחרי ההפטורה. ע"כ.

והטעם הוא לתת כבוד לתורה לקוראו קודם הנביא. ודין זה הוא (וכמה פוסקים) אפי' אם יש שם ס"ת כשר - כש"כ כשאין שם עוד ס"ת.

העולה מכל הנ"ל לכאורה לדינא הוא: בדמקום שיש שם רק ס"ת א' ומצאו בו טעות בקריאת שביעי, אם יודע השביעי לקרות מפטיר, הדין הוא שיגמור הקריאה, ולא יכפלו קריאת המפטיר, והשביעי הוא המפטיר, ויאמרו קדיש אחר ההפטורה.

ואם השביעי אינו יודע לומר ההפטורה וברכותי' (בנדו"ד), הנה לכאור' האופן הכי טוב הוא לגמור הקריאה, לומר קדיש, לקרוא עוה"פ בס"ת זה (הפסול) היחידי ג' פסוקים בלי ברכה, ואח"כ מי שיוודע לקרוא ההפטורה יקרא ההפטורה ולא יאמרו עוד קדיש.



### ביסווי הפת בשעת קידוש

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

בשו"ע אדמוה"ז, הלכות שבת (סי' רעא סעיף יז) כתב, וז"ל: "אע"פ שהשולחן צ"ל ערוך ומסודר מבע"י כמו שנת' בסי' רסב, מ"מ אין

מביאים אותו למקום הסעודה עד אחרי הקידוש, כדי שיהא ניכר שבא לכבוד שבת, ואם הביאו קודם קידוש צריך לפרוס עליו מפה לכסותו כאילו אינו כאן עד אחר קידוש, כדי שיתראה כאילו הובא עתה לכבוד שבת, בד"א בימיהם שהיו להם שולחנות קטנים כל אחד שולחנו לפניו, ולא היה להם טורח להפסיק ולהביאם אחר קידוש, אבל עכשיו ששולחנות שלנו גדולים וטורח להביאו אחר הקידוש ולהפסיק בין קידוש לסעודה נוהגים להביאו לכתחילה קודם קידוש ולפרוס מפה לכסות הפת עד אחר הקידוש בין שמקדש על היין בין שמקדש על הפת, וצריך שתהא גם מפה תחת הפת על השולחן כדי שתהא הפת בין שתי מפות זכר למן שהיה עליו טל מלמעלה וטל מלמטה, עכ"ל.

והנה בעניין טעם כסוי הפת שהוא משום 'יקרא דשבתא', הובא לעיל ג"כ (בסעיף י) במקרה כשנמשכה סעודתו משחשיכה וצריך לעשות 'פורס מפה ומקדש', ומקורו בשאלות הובא ג"כ ברשב"ם (פסחים צט, א, וברשב"ם ותוס' בע"ב), והמג"א מביאו ג"כ (בס"ק ד) דאירי בדין 'פורס מפה ומקדש'.

ובשו"ע המחבר (סעיף ט) כתב, שצריך שתהיה מפה על השולחן תחת הפת ומפה אחרת פרוסה על גביו, וכתב על זה הט"ז (בס"ק יב) דטעם שצ"ל מפה פרוסה ע"ג הוא משום הירושלמי (שהובא בטור) שלא יראה הפת בושתו שאין מקדשין עליו אפילו שהוא קודם בקרא, וכתב דלפי זה אם מקדש על הפת א"צ לכסותו, אבל להטעם אחר שכתב הטור שהוא משום זכר למן, צריך לכסותו אף כשמקדש על הפת וכן נוהגין, ובמג"א (ס"ק כ) כתב ג"כ הטעם דלא יראה בושתו, וכתב דלטעם זה צ"ל מכוסה רק עד אחר ברכת בפה"ג, אבל לטעם ד'יקרא דשבתא' צ"ל מכוסה עד אחר קידוש.

והנה, הט"ז והמג"א לא דיברו במפורש אם צריך לכסותו היכא דמקדש על הפת לפי הטעם ד'יקרא דשבתא, דלהט"ז בין כך צ"ל מכוסה משום טעמא דמן, ואם סוברים דעיקר הטעם הוא משום 'יקרא דשבתא' לא כתב אם צריך לכסותו. אמנם ממשמעות המג"א דלא כתב הטעם דזכר למן, רק הטעם דלא יראה בושתו וטעם ד'יקרא דשבתא' ולא חילק בין מקדש על הפת למקדש על היין ורק כתב דנ"מ מתי מסירין המפה, משמע דהמקדש על הפת א"צ לכסות כמו שא"צ לכסות אם נקטינן לעיקר הטעם שלא יראה בושתו, ובפשטות הביאור הוא דמכיון כשמקדש על הפת הרי זהו התחלת הסעודה והרי הפת בא לכבוד השבת לכן א"צ לכסותו [ועיין מחצה"ש].

אמנם לכאורה נראה מדברי אדה"ז הנ"ל שלא הביא בכלל הטעם דלא יראה בושתו, ונקט הטעם ד'יקרא דשבתא' וכתב במפורש דצריך לכסות הפת גם כשמקדש על היין וגם כשמקדש על הפת, ודוחק גדול לומר דטעם הכיסוי כשמקדש על הפת הוא מטעם הנזכר בסמוך דזכר למן, וכהט"ז דהרי עדיין לא הזכירו ועוד ועיקר דמדברי אדה"ז משמע שכל הטעם זכר למן הוא רק להוסיף שצ"ל ב' מפות, מפה מתחת הפת והמפה שמעל הפת, ולא לעוד טעם למה מכסין ע"ג.

ואף דלכאורה הרי הובא הפת ב'יקרא דשבתא' ולמה צריך לכסותו, הרי המעיין ברשב"ם ותוס' שם דמביא השאלות יראה מדבריהם [וכן מדייק אדה"ז לומר בסעיף י ובסעיף יז] דכיסוי המפה הוא כדי להראות כאילו הפת לא נמצאת ומביאים אותה רק עתה אחר הקידוש משום 'יקרא דשבתא' שהזכיר ז"ע בקידוש, דהרי גם הדין שיהי' השולחן ערוך ומסודר מבע"י הוא דין מצד כבוד שבת וא"כ הבאת הפת על השולחן הי' משום כבוד שבת, ומ"מ צריך לכסותו כאילו אינו כאן ולא הובא עד אחר הקידוש, וא"כ מאי נ"מ אם הפת הובא כאן מחמת כבוד שבת (דסי' רסב) או הובא כאן בשביל קידוש, הרי עדיין צ"ל פעולה מיוחדת לכבוד שבת אחרי שהזכיר שבת בקידוש, ולא הרי כבוד שבת לפני קידוש כהרי כבוד שבת אחר שהזכיר קדושת שבת בדיבורו ואז צריך לעשות מעשה שיהא ניכר כבוד שבת שהזכיר ז"ע. [ולהעיר ממ"ש אדה"ז בסי' תעג סעיף כ"ה, דהבאת השולחן הוא התחלת הסעודה מדין קידוש במקום סעודה ומציין לסי' רעא, ולכאורה יותר מתאים לציין לסי' רעג דאיירי בדין קידוש במקום סעודה, אמנם י"ל דהכוונה לסי' רעא סעיף יז, דצ"ל פעולה מעשית אחרי שקידש בדיבור לכבוד שבת ואז הקידוש הוא בשלימות דהדין קידוש במקום סעודה הוא בעיקר דין בהקידוש וכפשטות הלשון דאדה"ז במקום עונג שם תהא קריאתו כהרא"ש ולא כהרשב"ם ושאר במקום קריאה שם תהא עונג, ואכמ"ל] ולפי כהנ"ל אין מקום לציין לדעת הט"ז בדברי אדה"ז, כי כנ"ל הרי אדה"ז ס"ל דמכסה הפת אף להטעם דיקרא דשבתא.

ובדרך אגב, ב'מחצית השקל' (ס"ק כ) הביא הא"ר דפליג על הט"ז, וס"ל דאף להטעם דזכר למן אין לכסות הפת, דהא צריך להניח ידיו עליו כמבואר בסי' תפג, ולכן כתב דקודם קידוש יכסה וכשמתחיל לקדש יגלנה ויניח ידיו על הפת, ולכאורה לדעת אדה"ז אינו כן כנ"ל דצריך להסיר המפה דווקא אחר קידוש כדי שיתראה שהובאה עתה לכבוד שבת שהזכיר בקידוש, והא דצריך להניח ידיו עליו הרי יכול להניח ע"י המפה, דהנה טעם שמניח ידיו על הפת בשעה שמקדש על

הפת הוא ע"ד אחיזת הכוס כמ"ש בב"י בסי' תפג, ולא מצינו שאחיזה ע"י דבר אחר ל"ש אחיזה [זולת כשיש דין לקיחה תמה], ורק בסי' קסז לגבי הדין דצריך להניח עשר אצבעותיו על הפת כתב המג"א בס"ק י' דצריך להסיר הבתי ידים, אמנם הכא איירינן מדין אחיזת הכוס בשעת קידוש דיכול להיות ע"י המפה (ועיין מחצה"ש סי' רעב ס"ק ז' וצ"ע), ולהעיר שאדה"ז השמיט בסי' קסז הדין דצריך להסיר הבתי ידים, ועוד יש להעיר דאדה"ז לא כתב הדין דצריך להניח ידיו על הפת בסי' רעב [כמש"כ המג"א בסק"ז] אלא בסי' תפג [ומקורו שם ברי"ף] ואכמ"ל.

והנה גם על מש"כ המג"א הכא (בסק"כ) דלטעם שלא יראה הפת בושתו א"צ לכסות אלא עד אחרי בפה"ג, י"ל דאדה"ז פליג אף אהא, דהרי בסי' רצט (סעיף יד) כתב הטעם דלא יראה הפת בושתו וכתב "אם הביאו צריך לכסותו במפה עד אחר הבדלה שלא יראה הפת בושתו", ולכאורה לדעת המג"א הנ"ל די לכסותו עד אחרי ברכת בפה"ג ולא עד אחר הבדלה.

וי"ל בדברי אדמוה"ז, ע"פ מש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע בהגדה של פסח, בד"ה "ולכסות הפת" [גבי 'והיא שעמדה'] דהמקור לכיסוי הפת בשעת הגבהת הכוס הוא מהאגור (מובא בשו"ע אדה"ז סי' תעג סעיף מד) [רק שהאגור איירי ב"לפיכך" ושמעינן מינה ל"והיא שעמדה"], אמנם לכאורה למה צריך לכסות הפת הרי אין כאן בושת, דבשלמא לגבי קידוש כשמקדש על היין יש כאן בושת, שלגבי הברכה הפת קודמת לברכת היין, אמנם כאן אין מקום ברכה [ולגבי "לפיכך" יש להוסיף דטעם ההגבהה הוא דאין אומרים שירה אלא על היין, ואין שייך בושת לגבי הפת] וא"כ למה צריך לכסות הפת, ומתרץ רבינו דהבושת כאן היא שונה, ואכן יש בושת מכיון דאומר חלק זה מההגדה על היין בה בשעה שההגדה בכללותה צ"ל נאמרת על המצה דווקא משום לחם עוני ולא על היין, עכתודה"ק.

הרי י"ל שרבינו דייק בלישני', שלגבי קידוש יש בושת דהוה "מקום ברכה", וא"כ י"ל דזה כולל כל הקידוש דהרי הקידוש הוא ג"כ ב"מקום ברכה" ואשר ע"כ גם בשעת הקידוש [והבדלה] צ"ל הפת מכוסה אף להטעם שלא יראה הפת בושתו. [ומה שיש לדייק בעצם תירוצו של רבינו, מה שמשווה אמירת "והיא שעמדה" ל"לפיכך", וכן הדיוק "הגדה בכללותה" והן מש"כ "ולא על היין" ועוד, הרי עוד חזון למועד].



## ספיה"ע וקידוש לבנה – איזה מהם תדיר

הרב אפרים הלל הלוי העלער  
ראש ישיבת חב"ד ליובאוויטש - קווינס

מנהג פשוט הוא, שמקדימים ספירת העומר לקידוש לבנה, ובשו"ת 'דבר יהושע' (ח"ב ס"ו י"ג) מסתפק בזה, דיל"ע איזה מהם נקרא תדיר, דמצד אחד הוה קידוש לבנה תדירה שמקדישים הלבנה בכל חודש, אבל רק יב פעמים בשנה, לאידך ספיה"ע תדיר טפי שסופרים מ"ט יום, וא"כ מהו הגדר תדיר, מצווה הבאה לעיתים מזומנות יותר, או מצווה שבפועל מקיימים אותם יותר פעמים, ולמעשה המנהג דספיה"ע קודם, דהוא חשיב תדיר.

ולכאורה יש להסתפק עד"ז בעניין אמירת 'ברכי נפשי' ו'לדוד ה' אורי' בר"ח, דאיזה מהם חשוב תדיר: 'ברכי נפשי' - שנאמר בכל ר"ח, או 'לדוד ה' אורי' - הנאמר הרבה פעמים במשך השנה.

ולמעשה, המנהג בזה הוא (וכ"כ במט"א ס"י תקפא ס"ו) דמקדימים 'ברכי נפשי' ל'לדוד ה' אורי', מפני שהוא מזומן יותר, ואם כן, הוא היפך הסברא דלעיל שספיה"ע תדיר על קידוש לבנה, שבפועל מצוות ספירת העומר מתקיימת יותר פעמים.

ואולי י"ל שהגדר של 'תדיר' הוא - דבר הבא לעיתים מזומנות יותר. ומה שמקדימים ספיה"ע (שהוא לא תדיר) לקידוש לבנה (שזה תדיר כל חודש) הוא מכיון שי"א שספיה"ע הוא מה"ת, וקידוש לבנה הוא לכו"ע מדרבנן, וע"ד מש"כ הפרמ"ג (א"א ס"י תפט סקט"ו) מה שמקדימים קידוש (בביהכ"נ) לספיה"ע, וכתב בתרוה"ד הטעם, משום דעוולי יומא עדיף, הא לא"ה ספיה"ע קודם אף שאינו תדיר, מפני שי"א שהוא מה"ת, עי"ש, ועל דעת תורה שם.



## נוסח הרבש"ע בספירת העומר

הרב ישראל חיים לאזאר  
תושב השכונה

בנוסח ספירת העומר, אומרים אנו את הרבש"ע אחרי הספירה, ולכאורה אם נעיין שם בנוסח נראה שיש שם לשון מיותר, וגם קושיות שיכולות לעלות לכל אחד בעת אמירת הרבש"ע, ולכן ננסה להתבונן הכל אחד מהם.

ראשית באומרו "אתה צויתנו ע"י משה עבדך לספור ספירת העומר", למאי נ"מ מה שמצוות ספה"ע במיוחד נאמרה ע"י מרע"ה, והרי כל התורה נאמרה ע"י מרע"ה, וכמ"ש "תורה צוה לנו משה וגו'?"

ואח"כ ממשיך, "כדי לטהרינו מקליפותינו ומטמאותינו",

וצ"ל הרי טעמי המצוות לא נתגלו, וכמבואר בחסידות בכמה מקומות שקיום המצוות צ"ל בקב"ע דוקא ולמעלה מטו"ד, א"כ קשה למה לו לתת את הטעם למצווה זו יותר משאר מצוות?

אח"כ ממשיך ומביא ראי' מהפסוק, "כמו שכתבת בתורתך : וספרתם לכם ממחרת השבת" וגו',

ומאוד תמוה כיצד לומדים מפסוק זה הוכחה או אפילו רמז שמצוות ספיה"ע הוא "כדי לטהרינו מקליפותינו ומטמאותינו"?

ודוחק גדול לומר ולפרש שהמילים "כמו שכתבת בתורתך" קאי אלפני פניו, דהיינו על "אתה צויתנו וכו' לספור ספה"ע", ולא על "כדי לטהרנו מקליפותינו וכו'", כי א"כ הי' לו להביא את המילים "כדי לטהרנו וכו'" אחרי הפסוק. כלומר, אתה צויתנו לספור ספה"ע כמו שכתבת בתורתך וספרתם לכם וגו', ואח"כ לומר שזה "כדי לטהרנו מקליפותינו וכו'". ומכיון שמילים אלו באים לפני הראי' מן הפסוק, משמע שהראי' של הפסוק קאי גם על זה דהיינו גם על הענין של "כדי לטהרנו מקליפותינו וכו'".

(אגב, שמעתי פעם, שהעולם אומרים שהרמז הוא בהמילה (וספרתם) לכם שהוא ראשי תיבות של "כדי לטהרנו מקליפותינו". אלא שזה בדרך דרוש, ואני לא באתי אלא לפרשו ע"פ פשוט).

ועוד קשה, דאחרי שמביא את הפסוק "וספרתם לכם" וגו', הוא מביא גם את הפסוק שלאחרי זה, דהיינו "עד ממחרת השבת השבת השביעית", וגו' וצריך להבין מה הוא מוסיף בפסוק זה, ולמה לא מספיק הפסוק "וספרתם לכם"?

ועוד קשה, אחרי שמביא את הפסוקים "וספרתם לכם" וגו' "עד ממחרת השבת השביעית" וגו', הוא כופל עוד פעם ואומר שכל זה הוא "כדי שיטהר נפשות עמך ישראל מזהמתם", ומה מוסיף בזה? הרי כבר אמר בהתחלה כדי לטהרנו מקליפותינו ומטמאותינו! ובמה שונה עניין של טומאה וקליפה מענין הזוהמה?

ונ"ל לפרש בד"א ע"פ (מה ששמעתי מא' מזקני חסידי חב"ד, וע"פ) המאמר ד"ה "וספרתם לכם" שבלקו"ת, ועוד מאמרים.

דהנה מבואר שם בהמאמר ש"וספרתם לכם" הוא לשון בהירות כמו אבן ספיר, ומבואר שם בהמאמר שפסח הוא בחי' רצוא, ושבועות הוא בחי' שוב, ובחי' רצוא הוא העבודה ממטה למעלה, משא"כ שבועות בחי' שוב הוא בחי' גילוי מלמעלה והוא המשכה מלמעלה למטה.

וממשיך שם בהמאמר, וכדי לקבל את התורה שהוא גלוי רצונו ית', הוצרך להיות קודם בחי' ביטול נה"ב והיינו ע"י ספה"ע, עיי"ש כל הענין באריכות. אבל העיקר לענינינו הוא ש"וספרתם לכם" הוא בחי' בהירות וטהרה שזה נעשה ע"י העבודה דספה"ע, דהיינו ע"י ביטול של הנה"ב, אשר זהו תכלית העבודה מלמטה למעלה בספה"ע, ואח"כ יכול להיות הגילוי מלמעלה בחג השבועות, ע"כ תוכן המאמר.

ועכשיו ע"פ הקדמה זו יובן לנו כבר הנוסח של הרבוש"ע באופן נפלא.

"אתה צויתנו ע"י משה עבדך לספור ספירת העומר" - כלומר שציווי זה של מצוות ספה"ע הוא שצריך להיות עבודה ממטה למעלה וביטול נפש הבה"מ. ותכלית הכוונה הוא "כדי לטהרינו מקליפותינו ומטמאותינו", ואע"פ שלא כתוב כל זה בתושב"כ, אעפ"כ כל זה נתגלה לנו ע"י "משה עבדך" בתושב"כ"פ, (ומובן שנכלל בזה גם אתפשטותא דמשה רבינו שבכל דור). א"כ המלים "ע"י משה עבדך" רומזים שהענין של "כדי לטהרינו מקליפותינו וכו'", נמסר לנו ע"י מרע"ה בע"פ, וקרוב לומר שלא רק שנאמר זה למרע"ה בסיני ונתגלה אח"כ בבחי' תלמיד ותיק עתיד לחדש, אלא שזה נתגלה ונמסר לנו ע"י מרע"ה בעצמו, וזהו הכוונה במה שאומרים כאן "ע"י משה עבדך", וד"ל.

ואח"כ ממשיך, שאע"פ שזה לא כתוב בתושב"כ בפירוש, אבל מרומז הוא, כמו שכתבת בתורתך: "וספרתם לכם ממחרת השבת" וגו' דהיינו מלשון ספירות ובהירות כמו אבן ספיר וכנ"ל בהמאמר. והכוונה היא לרמוז מ"ש בהמאמר לעיל דהיינו שצריכים לספור, דהיינו לזכך לטהר ולנקות את המדות ע"י ביטול נפה"ב בעבודה ממטה למעלה. וזה מתאים למ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה שצ"ל תשובה גם על דיעות רעות וגם על מדות רעות. ובמילא צריך להיות עבודת התשובה בכל המדות - חסד שבחסד, גבורה שבחסד וכו', ומכיון שצ"ל עבודה

מלמטה צריך כ"א להתעורר בתשובה בעת ספירת העומר ולתקן מה שפגם בכל מדה ומדה, וזהו "כדי לטהרינו מקליפותינו ומטמאותינו".

ועכשיו כבר ניחא למה לו לגלות את טעמו של המצווה, ואע"פ שטעמי המצוות לא ניתנו לגלות. כי זה נאמר רק כאשר אין בו צורך עבודת האדם למטה, אבל כאן הרי יש בזה צורך עבודת האדם למטה, כי הרי צריך כ"א לטהר א"ע מן הקליפות ומן הטמאות שלו, ולעבוד בביטול נפה"ב שלו, וכנ"ל בהמאמר, ואז לא רק שנתנו לגלות טעמי המצוות אלא שמצווה לגלותם וד"ל.

וראוי לכ"א להתבונן בזה היטב ולהבין עד כמה צריך לזהר בספירת העומר, כי בעת ספה"ע יש לו הכח והיכולת לטהר א"ע, כי זה כמו חלק מן המצווה ממש שמסר לנו מרע"ה. וכ"ש וק"ו שלא לעבור ע"ז במהירות ובלי כוונה, כי אז קרוב הדבר שאפילו לא יצא י"ח, אלא לקיים את המצווה במתינות ובכוונה ובכבוד ראש ולזכור ולכוון בענין זה של "כדי לטהרינו וכו", כי זה נעשה כמו חלק מן המצווה, אשר ע"כ נתגלה לנו טעמו של המצוה יותר משאר מצוות, וכנ"ל וד"ל.

אמנם בכדי ליישב את התמיהה למה לו לחזור עוה"פ באמירת "כדי שיטהרו עמך ישראל מזהמתם" נקדים, דהנה איתא במס' שבת (קמו, א) מפני מה עובדי כוכבים מזהמינן? שלא עמדו על הר סיני. שבשעה שבא נחש על חווה הטיל בה זוהמה, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן, הרי לנו שע"י הגילוי של מעמד הר סיני פסקה זוהמתן של ישראל.

ידוע ג"כ מ"ש במ"ר (נשא פ"ז) שחזרו למומן במעשה העגל, ז.א. שע"י מעשה העגל חזרה זוהמתן, א"כ לפי המדרש הנ"ל הרי נשארנו עכשיו בעלי מומין והוטל עלינו העבודה של "כדי שיטהרו עמך ישראל מזהמתן".

ובזה יובן כבר כל העניין בטוב טעם שמתחילה אומרים איך שמוטל עלינו לספור ספה"ע כדי לטהר א"ע מקליפותינו ומטמאותינו בעבודה שמלמטה, ועי"ז נזכה לגילוי של חג השבועות שזה גילוי מלמעלה וכנ"ל בהמאמר, וזהו שמסיימים "כדי שיטהרו עמך ישראל מזהמתן", שזה קאי על זוהמת הנחש הקדמוני שהטיל בחווה ע"י חטא עץ הדעת. ומובן הדבר שזה דבר שא"א בכח האדם עצמו, אלא

שזה נעשה כבר ע"י גילוי מלמעלה בחג השבועות, ע"י הקדמת העבודה של ספירת העומר של מ"ט יום שלפני זה.

ועכשיו ניחא כבר למה מביא את הפסוק השני "עד ממחרת השבת השביעת וגו'", כי בפסוק הזה כבר נרמז הגילוי מלמעלה הבא בחג השבועות, וכידוע ש'חספרו חמשים יום' נעשה מלמעלה, כי אנו סופרים רק מ"ט יום, אלא שהגילוי של יום החמשים נעשה ע"י העבודה של המ"ט יום שלפני זה, וע"כ מיד אחרי זה מביא "כדי שיטהרו עמך ישראל מזוהמתם", שזה שייך כבר לפסוק השני מכיון שזה נעשה ע"י הגילוי מלמעלה וכו"ל.



## ברכה על ביטול חמץ

**הרב שניאור זלמן דייטש**  
כולל צמח צדק - ירושלים עיה"ק

בשו"ע ה'בית יוסף' בסימן תלב כתב, וז"ל: "וקודם שיתחיל לבדוק יברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ, שבדיקה זו תחילת ביעור, ומיד אחר כך הוא מבטלו, וע"ז הקשה וא"ת למה לא יברך על "ביטול חמץ" (שהוא מדאורייתא) וי"ל משום דביטול הוא בלב, ואין מברכים על דברים שבלב".

ובעניין זה עיין ג"כ בשו"ע אדמוה"ז (סימן תלו סעיף ה) שפסק הכי, וז"ל: "ואם יוצא קודם ל יום, אין צריך לבדוק כלום קודם יציאתו, שעדיין לא חל עליו להיזהר בצרכי הפסח וכשיגיע ערב פסח יבטל כל החמץ שיש לו בכל גבולו, ולא יברך על ביטול זה לפי שעיקר הביטול הוא בלב ואין מברכים על דברים שבלב", עכ"ל.

ועיין בשו"ת רעק"א (סימנים כט, ל, לא) דהקשה שם, שאם נכון הדבר מה שחידש הבית יוסף שלא תיקנו חז"ל לברך ברכה על דברים שבלב, הרי קי"ל "שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה" תרומתו תרומה, ואפילו הכי מברכים על "הפרשת תרומה" אע"פ שהוא דברים שבלב, וע"ש מה שתירץ.

וב'אמרי בינה' (סימן כ, דיני שבת) כתב לתרץ קושיה זו, שהמחשבה שחושב על התרומה הוי כמעשה, מכיון דחל על זה שם תרומה ויוצא מרשותו וחל עליו שם אחר, משא"כ בביטול דבלאו הכי אינו ברשותו, רק עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ועיקר הביטול הוא דמסלק

מחשבתו ממנו ומחשיבו כעפר דלא הוי שום מעשה, משא"כ בתרומה דבמחשבתו נתקדש להיות תרומה, אין מעשה גדול מזה.

ולפי דבריו מתבאר שהפרשת תרומה שונה מביטול חמץ; מכיון שבהפרשת תרומה האדם פועל מעשה על ידי מחשבתו, ומכיון שעל ידי המחשבה נפעל ונגרם מעשה, א"כ אין זה מחשבה לבד, אלא יש בו מעשה, ולכן שפיר מברכים, ואילו בביטול המחשבה לא פועלת שום "חלות", ולכן הוי בגדר דברים שבלב, ועל כך אין מברכים.

ולכאורה יש לעיין בזה טובא, הרי נחלקו הראשונים אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשיב אותו כעפר (ראה פירוש רש"י (ד, ב) רמב"ן ועוד), או שהוא מחמת הפקר (תוס' שם, והר"ן בריש פסחים), ואם לפי שיטת התוספות דביטול היינו הפקר, א"כ וודאי מחשבתו גורמת למעשה שעצם החמץ יוצא מרשותו.

ועוד והוא העיקר, דהנה בלקו"ש (חלק יא) פרשת יתרו מבאר כ"ק אדמו"ר את קושית הגמרא בסנהדרין (דף סה, ב) שלפי ר' יוחנן דסובר דחסמה בקול (כשהיתה שוחה לאכול היה גוער בה) חייב, מכיון דעקימת פיו הוי מעשה, וא"כ למה קאמר ר' יוחנן שעדים זוממים אין בהם מעשה, ומשני דשאני עדים זוממים דישנם בראיה (עיקר חיוביה בא לידי ראיה שמעידים שראו וראיה לית ביה מעשה), והקשה כ"ק אדמו"ר, שהרי תוספות ביארו מה שחסמה בקול נחשב למעשה (אינו בשביל הדיבור עצמו, אלא) מכיון שע"י דיבורו גורם למעשה, וא"כ מה מתרצת הגמרא שראיה לית במעשה, הרי סוכ"ס עי"ז מתעביד מעשה שמתחייב הנידון?

ותירץ (שם) שכשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק על ידי דיבורו של האדם, הרי המשך הדיבור הוא חלק ממנו, ולכן אין זה דיבור לבד, אלא דיבור שיש בו מעשה, ולכן שייך זה רק בדיבור שהיא פעולה גשמית, שהיא קרובה ושייכת למעשה, אבל מעשה שנגרם על ידי מחשבה שהיא רוחנית, אין המעשה המשך למחשבה ולכן בעדים זוממים לא נחשב למעשה.

המתבאר להדיא מדברי כ"ק אדמו"ר הוא, שאע"פ שהמעשה נפעל ע"י מחשבה, מכל מקום זה לא נהפך לגדר מעשה, כי אין שייכות כלל בין המחשבה שהיא רוחנית לבין המעשה שהוא גשמיות, וא"כ בנדון דידן בהפרשת תרומה, אע"פ שהמחשבה פועלת שהיא נעשית קדושה,

מכל מקום נשאר בגדר דברים שבלב, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה למה מברכים ע"ז?

ונראה לומר בזה, שמה שתיקנו חכמים שיוציא את ביטול חמץ בפיו, ויאמר "כל חמירא דאיכא ברשותי" וגו', זה לא הפירוש שחז"ל לא הסתפקו שיבטלו את החמץ במחשבה בלבד אלא תיקנו שיוציא זאת בשפתיו, ו"א שכדי שיוכלו לצאת י"ח ביטול חמץ מדרבנן צריך להוציא בשפתיו, אלא הפירוש הוא שרבנן תיקנו את זה כדי שלא ישכחו בכלל לבטל, ולכן הנהיגו להוציא בשפתיו.

ועיין על כך ב'לבוש' (סימן תלו) שכתב הכי, וז"ל: "אבל לא יברך על הביטול, כיון שעיקר הביטול בליבו שלא מצאנו ברכה על מחשבה שבלב, ואע"ג שנוהגים לומר "כל חמירא" וגו', לא מצאנו שתיקנו חז"ל לשון זה אלא שנהגו כך, ומשום עמי הארץ שלא ישכחו ביטול בלב אז נהגו לאומרו, שכיוון שנוהגים להוציא מפיהם, לא יבוא כל כך לידי שכחה שדבר שיש בו מעשה זוכרים אותו", עכ"ל.

ולכן אע"פ שרבנן תיקנו להוציא בשפתיו, מכל מקום נשארים אלו בגדר 'דברים שבלב' ולכן אין מברכים ע"ז, משא"כ בהפרשת תרומה יש לומר, שמה שתיקנו חז"ל להוציא בשפתיו, הוא כדי להראות שלא מספיק מדרבנן לתרום על ידי מחשבתו, אלא הצריכו להוציא את זה בשפתיו, וא"כ שפיר מברכים על הפרשת תרומה, מכיון שמדרבנן לא ראו דברים שבלב, והצריכו להוציא בפה, לכן צריך לברך, והם נחשבים בגדר 'דברים' (ועיין בארוכה ב'אבני שוהם' (חגיגה דף י, א) שמשמע כך), ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ\*.



## טעמי המקרא בפסו' שבתפלה; נוסחי הפע"ח [גליון]

הרב יהושע מונדשיין  
עיה"ק ירושלים ת"ו

בגל' תתז (עמ' 67) נכתב ע"ד קטעי תושב"כ שבסידור אדמו"ר הזקן, שנדפסו מוטעמים בטעמי המקרא (כגון פ' העקידה, שירת הים, ק"ש ועוד).

(\* וראה בענין זה בגליון תשצה. המערכת.)

ויש להעיר מהאמור בס' פרי עץ חיים (שער הקרבנות פרק ג): ומורי ז"ל בהגיע לשום פסוק מכל פסוקים שבתורה הנאמרים בתוך התפילה, היה קורא בניגון ובנעימה כפי טעם הפסוק במקומו ממש.

אך במקום המקביל בשער הכוונות (דף נא, א), שלא היה לעיני אדמו"ר הזקן, נאמר: גם כשהיה קורא איזה פרשה או איזה פסוק מן התורה או מן הנביאים או מן הכתובים, היה אומר כפי ניגון טעמו ממש, אם בתורה או בנביאים כו' [וכאן גם אין מופיעות התיבות "הנאמרים בתוך התפילה" כפי שהוא הלשון בפע"ח].

דברי הפע"ח הללו נדפסו במהדורת קארעץ תקמ"ה, אבל לא במהדורת דובראוונא. ומ"ש בגל' תתס (עמ' 82) שדפוס דובראוונא הוא מיזוג של שתי מהדורות קארעץ (תקמ"ב ותקמ"ה), פורתא לא דק, שהוא לקח משתי המהדורות שקדמוהו, אבל לא הכל, ואין לומר עליו שבכלל מאתיים מנה.

בעהמ"ח ס' "אבן השוהם" השתמש לליקוט מנהגי האריז"ל בפע"ח דפוס דובראוונא, לפיכך נתעלם ממנו המנהג הנ"ל.



בגל' תתס (שם) מביא את האמור במכתבו של רבינו זי"ע, שהקטע בפע"ח אודות פטירתו של רשב"י בל"ג בעומר אינו מופיע במהדורת קארעץ, ושואל, באיזו מהדורות הפע"ח דקארעץ אינו מופיע.

את מהדורת תקמ"ב לא בדקתי, אבל במהדורת תקמ"ה הדברים מופיעים כלשונם. לפיכך אין תימה שאדמו"ר הזקן מביא זאת במאמרי שנת תקס"ב, ושוב אין אנו צריכים לס' 'חמדת ימים' כמקור.



## נוסח הרבש"ע שאומרים בשעת ברכת כהנים [גליון]

**הרב אברהם אלשוילי**  
מח"ס 'שלחן המלך'

בגליון תתנט (עמ' 57 ואילך) ביאר הריל"ג בטוב טעם בנוגע לסדר הדברים המופיעים בנוסח 'רבונו של עולם' שאומרים בשעת ברכת כהנים, כפי שמופיע (גם) בסידור רבינו, שסדר הדברים נכתבו לפי חשיבותם ולא לפי סדר המאורעות, יעווי"ש.

ורציתי לחדד ולהבהיר את הדברים יותר ובמילים אחרות, שסדר הדברים כפי שמופיע בנוסח רבש"ע הוא מן הכבד אל הקל, ובהם גופא לפי סדר המאורעות, לכן תחילה כותב "ואם צריכים רפואה רפאם כחזקיה מלך יהודה מחליו", ששם הרפואה היתה "מחוליו" ממש שנגע לחייו, ואח"כ כותב "וכמרים הנביאה מצרעתה וכנעמן מצרעתו", שהצרעת אמנם היא חולי, אבל זהו רק משהו חיצוני בעור הבשר כידוע, ולכן נכתב רק לאחר החולי של חזקיהו, אלא שהקדים מרים לנעמן לפי סדר המאורעות, ואח"כ כותב "וכמי מרה ע"י משה רבנו וכמי יריחו ע"י אלישע", כיון שעניין זה הוא לגמרי משהו חיצוני ויותר קל מצרעת, ובזה גופא הקדים משה לאלישע לפי סדר המאורעות.

וכיון דאתינן להכי, יש להעיר עוד דבר נפלא בנוסח "רבנו של עולם" זה, דהנה לפי מנהג חב"ד מחלקים את אמירתו לשלושה חלקים, בתיבת "וישם" אומרים מ"רבנו של עולם עד "יוסף הצדיק", ובתיבת "לך" אומרים מ"ואם צריכים" עד "אלישע", ובתיבת "שלום" מסיימים את כל הקטע.

והטעם לזה, דהנה בנוסח 'הטבת חלום' ישנם שלושה חלקים: חלק הא' הוא: "אם טובים הם חזקם ואמצם . . . כחלומותיו של יוסף הצדיק", שזהו עניין של חיזוק חלום טוב. חלק ב' הוא: "אם צריכים רפואה רפאם" כלומר שטעון תיקון, דהיינו שאינו לגמרי טוב אבל גם אינו לגמרי רע, אלא שצריך תיקון ורפואה. וחלק ג' הוא: "וכשם שהפכת . . . מקללה לברכה כן תהפוך", דהיינו שהחלום הוא לגמרי רע וצריך להפכו לגמרי מקללה לברכה.

ועפ"ז מדוייק היטב מנהג חב"ד שבשעה שאומרים "וישם" אומרים את הקטע הא', כיון ששם מדובר אודות חלומות טובים ואנו מבקשים שישים אותם עלינו ויחזקם, ובשעה שאומרים "לך" אומרים את הקטע של רפואת החלום, ומפרטים בשמות של כל אלו שהיתה בהם רפואה וסוג החולי, והיינו שזהו עניין פרטי לכל אחד ואחד לפי מצב חלומו, כלומר שהחלום יבוא לאדם באופן של רפואה פרטית לפי ענינו, וזה מתאים בתיבת "לך", ואח"כ בתיבת "שלום" שזהו ענין כללי, אומרים את קטע הג' שהוא עניין הפיכת הקללה לברכה בכלל, שזהו ענין של שלום בכללות.

ואולי זהו גם מה שמסיימים "ותשמרני ותחנני ותרצני" (מלבד הטעם המבואר בשוע"ר סי' קל ס"ב), ש"ותשמרני" אומרים על החלק

הא' שהוא על חלומות טובים, שכן דבר טוב צריך שמירה, וע"ד המבואר גבי חלומותיו של יוסף הצדיק (בראשית לו, יא) "ואביו שמר את הדבר". ואח"כ אומרים "ותחנני", וזהו על החלק הב' של רפואה, כי כדי שיהיה לאדם רפואה באופן, צריך שיהיה לו חנינה וחן פרטי מהקב"ה, כפי שמצינו לשון חנינה אצל כל השבטים בפרטות (ראה בראשית מג, כט וברש"י שם). ואח"כ אומרים "ותרצני" שזהו הפיכת דבר שלילי לטוב, שזהו ענין של שלום (כמבואר בשוע"ר שם), וע"ד הלשון המופיע אצל יעקב מול עשיו (בראשית לג, י) "ותרצני", היינו שהשנאה תהפך לאהבה, והקללה לברכה.

בנוסף לכך, יש להעיר על דבר פלא בקטע אחר ב"רבונו של עולם" זה, במיוחד בנוסח שבסידור אדה"ז, שבתחילת "רבונו של עולם" אומר "שיהיו כל חלומותי עלי ועל כל ישראל לטובה", הרי שמקדים "עלי" ל"כל ישראל", ואח"כ אומר "בין חלומות שחלמתי על אחרים ובין שחלמתי על עצמי ובין שחלמו אחרים עלי", הרי שמקדים "אחרים" לפני "עצמי", ואח"כ מסיים "ויתקיימו בי ובהם", הרי שמקדים "בי" ל"בהם", וטעמא בעי?

והנה בשו"ע אדמוה"ז (סי' קל ס"ב) כתב הטעם שמקדים "חלומות שחלמתי על אחרים" ל"חלומות שחלמתי על עצמי ושחלמו אחרים עלי" - "לפי שאמרו המתפלל על חבירו הוא נענה תחלה, לכן יש לו להקדים תפלתו על אחרים מעל עצמו". אך לפי זה היה צריך במשך כל הנוסח להקדים את אחרים על עצמו, ובפרט בתחילת הבקשה היה צריך לומר "שיהיו כל חלומותי כל ישראל ועלי לטובה", ומדוע מסתפקים בזה רק בפירוט החלומות?

בסיום יש להעיר על דבר נפלא שמצינו בשוע"ר הל' נשיאת כפים שבסי' קכח שזהו עיקר הל' נשיאת כפים ישנם בדיוק ס' סעיפים, שהם בדיוק כמספר האותיות שבנוסח ברכת כהנים כידוע, ובסיום סי' קל שזהו הסיום של כל הל' ברכת כהנים מסיים רבנו בתיבת "שלום", שזהו הסיום של ברכת כהנים. ומכאן רואים עד כמה דייק רבנו בשלחנו שאפילו מספר הסעיפים וסיום לשונו הם בדיוק בתכלית.

וכיון שהזכרנו דיוק רבנו במספר הסעיפים, הרי שענין זה אנו רואים גם במספר הסעיפים שבהל' שבועות שהם במספר כ' (עשרים) המורה על "כתר", כידוע, וד"ל.



## שונות

### "ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה וגו'"

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

במגילת רות עה"פ [א, יח] "ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה", כתב אאזמו"ר הגה"ק זי"ע בספר 'תולדות וחידושי רבי מנחם כ"ז פרוסטיץ צוקללה' ה' (עמ' רטו-ז):

"צריך להבין מה רוצה לומר בזה שנעמי ראתה שהיא מתאמצת ללכת ולכן חדלה לדבר אליה להשפיע עליה שתחזור לבית אביה, הרי הלכה פסוקה היא (ביבמות דף מז ע"א) שגר שבא להתגייר מודיעין אותו מקצת מצוות קלות וחמורות, ואם קבל עליו מקבלים אותו מיד, והנה רות כבר אמרה "כי באשר תלכי אלך ובאשר תליני אלין עמך עמי ואלקיך אלקי", ובזה כבר קבלה עול המצוות קבלה גמורה, כדאיאת התם (ע"ב) "אמרה לה אסור להן תחום שבת "באשר תלכי אלך", אסור לך יחוד "באשר תליני אלין", מפקידנן שש מאות ויג' מצוות "עמך עמי", אסור לך ע"ז "ואלקיך אלקי", ואם כן כבר חייבים לקבלה, ומה צריך ליתן טעם לזה שהיתה מתאמצת ללכת?

"וי"ל ע"פ הא דאיאת (ב"מ דף פד ע"א) במעשה דר' יוחנן וריש לקיש "דחד יומא הוה קא סחי ר' יוחנן בירדנא, חזייה ריש לקיש (שהי' ליסטים) ושוור לירדנא אבתריה (קפץ לירדן אחריו), אמר לי חילך לאורייתא וכו', קביל עלי' בעי לאתויי מאני' ולא מצי", ופירש רש"י שלא הי' יכול לקפוץ כבראשונה, דמשקבל עליו עול תורה תשש כחו. ולפי זה אפשר לומר שנעמי לא ידעה אם רות קבלה עליה עול תורה ומצוות באמת בלב שלם, רק אחרי שראתה שהיא מתאמצת ללכת, כלומר שקשה עליה ההליכה בגלל שתשש כחה, אז הבינה שהקבלה היתה באמת, ולכן חדלה לדבר אליה עוד", עכ"ל.

והנה לפי"ז יבואר היטב מה שמדייק האלשיך הק' ב'עיני משה' על רות שם, דהול"ל "כי התאמצה היא ללכת" ולא "מתאמצת", - שהרי נעמי החליטה להיות "ותחדל לדבר אליה" לאחר שכבר הגיעה למסקנא שרות קבלה עליה עול תורה ומצוות באמת בלב שלם, וא"כ הול"ל "התאמצה" בלשון עבר, דהיינו שכבר גמרה את המאמץ שלה, ולא ש"מתאמצת" עדיין בהווה?

ברם, לפמ"ש אאזמו"ר זצ"ל א"ש מאד, כי כאן מיירי באמת ממאמץ שבהווה דוקא (שלא היה בעבר), שבגלל שתשש כחה עכשיו מפני קבלת עול תורה ומצוות באמת ובלב שלם, נהיה קשה עליה ההליכה [יחסית למה שהיה מקודם], ומזה הבינה נעמי שהקבלה היתה באמת, ולכן חדלה לדבר עליה, וא"ש.

ולפי"ז יתורץ גם מה שמקשה רבנו הב"ח זצ"ל בספרו 'משיב נפש' על מגילת רות (ע' כג): "והנה גם כי פסוק זה אתא ללמד דאין מרבין עליו ואין מדקדקים עליו כמו שארז"ל [יבמות מז, ב] וכפרש"י [כאן], עדיין יש להקשות: א. כי היה לו לומר "ותרא כי הולכת אתה", מאי 'מתאמצת'? ב. הו"ל לומר "ותרא כי מתאמצת ללכת אתה", לאיזה צורך כתב ייתורא ד'היא' ג. ייתורא ד'אתה' מה מלמדנו?". עכ"ל.

ולפי מ"ש אאזמו"ר א"ש מאוד למה נאמר 'מתאמצת' ולא 'הולכת', כי כל ההוכחה היא שקבלה עליה עול תורה ומצוות באמת הוא ממה שתשש כחה, והיא מתאמצת עתה ללכת כיון שקשה עליה ההליכה - יחסית למה שהיה לפני"ז - בגלל שתשש כחה, לפיכך א"ש למה לא נאמר 'הולכת'.

וגם אין יתור בתוכת 'היא', כי 'מתאמצת' יכול להיות בב' אופנים: א. שבעצם אין נסיגה וגריעותא בכמה ללכת, אלא ש"מתאמצת" [מצד החפצא] מפני שרוצה מאד להשיג את המבוקש, דהיינו יותר מאמץ נפשי מאשר גופני. ב. שבעצם חל נסיגה וגריעותא בכחה הגופני, ולפיכך 'מתאמצת' כפשוטה ללכת [יחסית למה שהיה לפני שתש כחה, שאז ההליכה היתה בקלות יתר]. והאופן הב' מתבטא בתוספת תיבת 'היא', שצריכה לעשות יתרון מאמץ "כי מתאמצת היא [מצד הגברא] ללכת", וא"ש.

וגם תיבת 'אתה' מלמדנו שהיא צועדת והולכת עתה כשתשש כחה בגלל קבלת עול תורה ומצוות באמת, באותה "תשישות" שהולכת נעמי מצד עול תורה ומצוות שעליה מזמן, והיינו שהיא הולכת 'אתה' יחדיו באותה מצב של "תשישות", וא"ש.

והנה לכאורה קושיית אאזמו"ר ז"ל צריך להבין, דמקשה ד"מה צריך ליתן טעם לזה שהיתה מתאמצת ללכת" ולכן חדלה לדבר אליה להשפיע שתחזור לבית אביה, הרי הלכה פסוקה היא שגר אם קבל עלי' עול מצוות מקבלים אותו מיד, ורות כבר קבלה עליה עול מצוות וכו', וא"כ כבר היו חייבים לקבלה? - דמה הקושיא בכלל, והרי בגמרא

ביבמות שם איתא בהדיא על מה שנאמר קודם כבריייתא שם: "ואין מרבין עליו, ואין מדקדקין עליו", אמר רבי אלעזר מאי קראה? - דכתיב "ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה", אמרה לה, אסיר לך תחום שבת וכו', ומסיים (שוב): "מיד ותרא כי מתאמצת היא וגו'" - הרי בהדיא דהגמרא לומדת דין זה מפסוק זה דווקא, וא"כ מה הקושיא מעיקר?

ואכן ברש"י במגילת רות כאן בד"ה "ותחדל לדבר אליה" כתב: "מכאן אמרו אין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו". עכ"ל. וא"כ מה הקושיא מעיקרא?

והנראה בזה לבאר בהקדם מה שכתב רבנו הב"ח ב'משיב נפשי' שם, בביאור 'באר מים' על פירש"י שם: "דאל"כ פסוק זה מיותר לגמרי, דמאי אתא לאשמעין, הא קא חזינן דלא דברה אליה שום דבור לדחותה מעליה, והכי איתא בפ' החולץ, ואין מרבין עליו וכו'". עכ"ל.

ולכאורה צריך להבין, דהא גופא קשיא, מי צריך מעיקר פסוק מיותר לגמרי, והרי ניתן בפשטות ללמוד הדין מעצם הדבר שרואים דלא דברה אליה שום דבור לדחותה מעליה? וצע"ג לכאור' מה שכתב רבנו הב"ח בכוונת רש"י.

וע"כ נראה דקושיית אאזמו"ר ז"ל בעצם היא היתה על הגמרא [ורש"י] עצמה, דלמה צריך מעיקרא הלימוד מהפסוק להדין דאין מרבין עליו וכו', והלא ניתן ללמוד מעצם הדבר דלא דברה אליה שום דבור לדחותה מעליה?

וע"ז תירץ, דהפסוק לפי האמת אינו מיותר כלל, אלא דמוסיף כדי לדעת סופית אם אמנם כל מה שקבלה בפיה הוא אמת ובלב שלם, וזה דווקא מגלה הפסוק שלנו ד"ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה" - מפני שתשש עתה כוחה בגלל שקבלה עליה באמת עול תורה ומצוות, ולכן "ותחדל לדבר אליה". וזהו עומק כוונת רש"י כאן: "מכאן אמרו" - זה שתשש כחה, היא ההוכחה האמיתית שקבלה עליה עול מצוות באמת, וא"ש מאד.

