

קובץ

# הערות וביאורים

בתורת

## כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בעניני גאולה ומשיח  
בפשט"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

עוסד בחודש תשרי ה'תש"מ



ג' תמוז - ש"פ קרח  
שנה כז גליון יז [תתקכב]



יוצא-לאור על-ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושש לבריאה

מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

# ברכת מזל טוב

לידידנו היקר הנעלה והנכבד, המסור ונתון למוסדנו מקדמת  
דנא בכל עת ובכל שעה בסבר פנים יפות, איש החסד ואציל  
המדות, חסיד מופלא בהתקשרותו התמימה לאילנא דחיי  
ובהפצת המעיינות לנח"ר רבינו הק',

**הרה"ח הרה"ת ברוך שי' וזוגתו הכבודה והחשובה תחי'  
ווילהעלם**

לרגל שמחת הנישואין של בנם היקר הנחמד והנעים  
הת' הנעלה והחשוב **שניאור שי'** עם ב"ג המהוללה תחי'  
ביום ב' א' דר"ח תמוז בשעה טובה ומוצלחת.

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד באושר  
רוחני וגשמי גם יחד, ותזכו לרוות מהם ומכל יו"ח -  
משפחתכם הכבודה שיחיו, הרבה נחת בגו"ר לאורך ימים  
ושנים טובות

וברכת **מזל טוב מזל טוב** גם לאחיו היקר פאר המדות, ידידנו  
האהוב וידיד מוסדנו הק'  
עם הרבה מסירה ונתינה, הממשיך בדרך החסד והנפלאה של  
אביו שליט"א

**הרה"ת ר' מנחם מענדל שי'**

יה"ר שישלח ה' ברכה והצלחה רבה בכל מעשי ידיו בגו"ר.  
וע"י הפצת המעיינות נזכה דקאתי מלכא משיחא תומ"י ממש  
ומלכנו בראשינו

**המערכת**

## פתח דבר

לקראת יום הקדוש והנורא, יום השלישי לחודש תמוז, יום ההילולא השנים-עשר של כ"ק אדוננו מורנו ורבינו נשיא דורנו, - הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של הערות וביאורים בתורתו של רבינו הק' ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.

\*

בתקופה נוראה זו, אשר "החושך יכסה ארץ", ו"כלה קיץ עבר חורף" כבר י"ב פעמים, ועדיין לא נושענו, וודאי מחפשים כאו"א מאנ"ש והתמימים עצות בנפשם איך לחזק את ההתקשרות הפנימית לרבינו נשיאנו, הרי יש בנותן-טעם להביא ממכתב הידוע שכתב כ"ק אדמו"ר בשנת ה'תשי"א:

"...אבל מצד שני ההרגל עושה את שלו. ויש מקום לחשש אשר יתיישן הדבר, ואור וחום ההתקשרות לנשיאנו, לתורתו ולעבודתו - אשר כולא חד - ילך הלוך וחסור ח"ו.

אלה הדברים אשר דיבר משה בנוגע לתורה: הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום, ופירושו: כדיוטגמא (מכתב המלך) חדשה שהכל רצין לקראתה...", עכלה"ק.

ברור איפוא, אשר הדרך הקלה והישרה לחזק התקשרותנו לכ"ק אדמו"ר, באופן של "אור וחום ההתקשרות" כאשר היה מקדם, הוא על-ידי לימוד ו'קאך' מחודש בתורתו הרחבה מיני-ים של הרבי, אשר "בה הכניס את עצמו", "אנא נפשית כתבית יהבית", להעיר ולחדש ולפלפל בה "לאפשה לה", "כדיוטגמא חדשה שהכל רצין לקראתה".

\*

בגליון מוגדל זה ימצא הקורא מלא חפניים עיונים ודיונים עמוקים בכל מקצועות התורה ובמיוחד בתורת רבינו הגדול זי"ע. מי שזכה להיות נוכח באחת ההתוועדיות הרבות יודע היטב עד כמה הדבר היה משאת נפשו של רבינו, שמלבד הציות צריכים גם ההקשבה, שביחד עם הנעשה יהי' גם הנשמע.

מובן מאליו שכאשר אנו ניגשים ליומא דהילולא של רבינו, הרי אין מתאים מזה לחסיד חב"ד לגשת ליום גדול זה כאשר תורת רבינו מעסיקה אותו כל כולו, שכן שני פנים לחסיד חב"ד וחסיד רבינו. א. הציות לדברי הרב, הלכה למעשה והוא יסוד ההתקשרות, אך כך הם פני הדברים לכל חסיד באשר הוא. ב. לחסיד חב"ד אין הציות בלבד מספיק אלא זקוק הוא גם להבין ולהשיג במוחו ובשכלו את משמעות דברי הרב.

במיוחד הדברים נכונים כעת בימי החושך כאשר את קולו אין אנו שומעים הרי אין לנו שיור רק את התורה הזאת - תורת רבינו רבת הממדים והגוונים. וכמו אותו קו אור שבקע את חושך הצמצום כך מהווה תורת רבינו אלומת אור המאירה את האופק האפל באור יקרת המאיר את צעדינו ואת תהלוכתנו.

אך אין אור בלי כלים, ולשם כך מופיע הקובץ שלנו שמאז היווסדו בהוראתו המפורשת של רבינו ובעידודו הגדול מנסה הקובץ להמציא את הכלים לכל מי שרוצה לקלוט בתוך מוחו את האור הגדול, לברר דבריו ללבן שיטותיו, לחדד אמרותיו, לסלק קשיים ולהבין הבנות. ואכן גליון זה כקודמיו מגלה את ההארות והאורות הגנוזים וכמוסים בתוך תורתו המאירה של רבינו בנושאים שונים ומגוונים.

בהזדמנות זו, הננו להודיע לאנ"ש והת' שיחיו שבעזהשי"ת נמשיך להו"ל את הקובץ גם במשך זמן הקיץ הבע"ל, וצריכים לזה עזר וסיוע מיוחד מהכותבים שיחיו

שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז לעזור ולסייע בכתיבת הערות וכו' לעתים תכופות יותר בתורת רבינו ובשאר המדורים, ויגעת ומצאת תאמין!

\*

בחתימת גליון זה נושאים אנו תפילה וזעקה להשי"ת, אשר תיכף ומיד ממש יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים, וכהרף עין תתקיים בשורת הגאולה שנתבשרנו מרבינו הק', ש"הנה הנה זה בא", ו"הקיצו ורננו שוכני עפר" ומלכנו נשיאנו בראשם - "מלך ביופיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא".

ימים הסמוכים ליום ההילולא ג' תמוז ה'תשס"ו

**המערכת**

## **ברכת אחים**

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים לידידינו היקר והאהוב הת' הנעלה והחשוב עדין הנפש

מנכ"ל לשעבר דמערכת "הערות וביאורים"

אשר השקיע הרבה מכשרונותיו הברוכים בשגשוג והצלחת הקובץ וחפץ ה' בידו הצליח

**הרב מנחם מענדל שי' שפירא**

שברוב עמל ויגיעה וברוב התמדה ושקידה עלה בידו להבחן על חלקי השו"ע, ולהצליח בהצלחה רבה לקבל "סמיכה לרבנות" בשעה טובה ומוצלחת, ולמלאות גם עי"ז רצונו והוראתו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו.

יהא רעוא מלעילא שיוסיף להצליח ולעלות מחיל אל חיל בלימוד התורה לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא בנגלה וחסידות, ויצליח בכל עניניו בגו"ר מתוך ברכה והצלחה רבה תמיד כה"י.

**המערכת**

ב"ה

ג' תמוז – ש"פ קרח

ה'תשס"ו

גליון יז [התקבץ]

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 11 ..... בענין תחיית המתים  
18 ..... בענין בן כוזיבא המלך והלקח ממנו לדורות [גליון] .....  
29 ..... ברכת שהחיינו בביאת המשיח .....

### לקוטי שיחות

- 35 ..... אגד כלי .....  
39 ..... פסיק רישא לגבי בישול עכו"ם עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר ....  
42 ..... גדול ת"ת מכבוד אב ואם .....  
45 ..... הקשר בין אפרים ללוי .....  
46 ..... בגדר "מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות" .....

### נגלה

- 49 ..... סיבת מנין המלאכות .....  
51 ..... בדין ליהנות ממלאכה שנעשתה בשבת .....  
55 ..... שגגת קרבן לא שמה שגגה .....  
59 ..... גדר מלאכת דש .....  
62 ..... בענין חמץ שאינו ידוע .....  
64 ..... מכה בפטיש לשיטת תוס' ורש"י .....  
66 ..... ההבדל בין ד"א ברה"ר לכל שיעורי התורה .....  
70 ..... מוציא טומאה בשבת .....  
73 ..... גדר הנחה ב'מהלך כעומד' לב"ע .....  
77 ..... פסיק רישא דלא ניחא ליה .....  
83 ..... גדרה של השגגה בלאו .....  
88 ..... בגדר מלאכת הוצאה לשיטת רש"י .....  
89 ..... גדר איסור העברת ד"א ברה"ר [גליון] .....

## הפידות

93	השינויים דאדה"ז בתניא לשעה"ק דהרח"ו
99	הערה ב'מ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב'
102	בורא קדושים ישתבח שמך
103	גופות המלאכים
105	"איהו וחיוהי"
108	בינונים זה וזה שופטן
108	כפירוש מעשה דרחב"ז - אדה"ז והרמב"ם
110	מצוות ברה"ר [גליון]
110	מ"ב המסעות של בנ"י במדבר - הכנעת המדבר [גליון]....

## רמב"ם

112	המוציא אוכלין פחות מכשיעור
116	מעין ציון לדברי הרמב"ם
117	מאכלות אסורות

## הלכה ומנהג

118	בדין פקו"נ דוחה שבת
120	שיטת אדה"ז בדין העושה סוכתו תחת האילן וכו'
134	עניני גרות
137	הטעם לשני ימי ר"ח
139	בגדרי ברכת הטוב והמטיב בשינוי יין
145	חיוב נשים בלחם משנה
163	נשיאת כפים כשיש גוי בבית הכנסת
164	סיום ברכה רביעית בבהמ"ז
166	קריאת שם תינוק אחר תינוק שמת
167	בגדר ונשלמה פרים שפתינו
171	פועל ופעולה בברכת התורה
176	זמן ברכת ענט"י שחרית
181	בדיני מוקצה
182	גדר ומהות "דבר שיש לו מתירין"
188	הטעמים שאסור לרסק שלג וכדו' בידים
190	לילך ארבע אמות בגילוי הראש
196	טבילה במתיחת כל הגוף
197	קידוש ביום שמח"ת לפני הקפות [גליון]
197	הבדלה על חמר מדינה [גליון]

- 199 ..... יו"ט שני של גלויות להנוסע לאה"ק [גליון]
- 200 ..... בישול עכו"ם ב"פאטייטא צ'יפס" [גליון]
- 201 ..... העלי' לתורה ביום ההולדת [גליון]
- 203 ..... בענין הנ"ל.....
- 204 ..... כמה הערות בהגדה [גליון]
- 205 ..... גדרה של חזרת הש"ץ [גליון]
- 205 ..... קשר של תפילין [גליון]
- 210 ..... חליצת תפילין בפני רבו [גליון]

**פשוטו של מקרא**

- 211 ..... ולא תונו
- 213 ..... וצויתי את ברכתי . . בשנה הששית
- 214 ..... כמה הערות קצרות בפש"מ
- 216 ..... סר צילם

**שונות**

- 217 ..... חיוב הקמת מצבה והמסתעף
- 218 ..... הערות שונות אודות נוסחאות התפילה וסידור אדה"ז
- 228 ..... היום יום - כד סיון
- 229 ..... "אפיקורוס" הוי רק אחרי הלימוד
- 230 ..... דרך ארוכה וקצרה בתניא
- 238 ..... לילות שהיו נעורים בהם
- 239 ..... קאפיטל תהילים לפי שנות חייו
- 239 ..... בענין שם של ר' חיים אברהם בן אדה"ז
- 240 ..... כהנים קטנים בברכת כהנים [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד שבת פרשת מטו"מ,  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ד', כ"ג תמוז

**מספר הפאקס למשלוח הערות**  
**718-756-3411 [או 718-773-4115]**  
**E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM**  
 ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
**WWW.HAOROS.COM**

עכשיו באתר ! שיעורים של רמי"ם עמ"ס שבת

## גאולה ומשיח

### בענין תחיית המתים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

מתים לע"ל אם צריכים הזאה

ברשימות חוברת קכט הביא הך דנדה ע, ב: "ת"ר . . שאלו אנשי אלכסנדריא את רבי יהושע בן חנניא . . שלשה דברי בורות; אשתו של לוט מהו שתטמא? אמר להם: מת מטמא, ואין נציב מלח מטמא. בן שונמית מהו שיטמא? אמר להן: מת מטמא, ואין חי מטמא. מתים לעתיד לבא, צריכין הזאה שלישי ושביעי, או אין צריכין? אמר להן: לכשיחיו - נחכם להן. איכא דאמרי: לכשיבא משה רבינו עמהם", וביאר שם שאלה הא' והב' עיי"ש, ובשאלה הג' - אם מתים דלע"ל צריכים הזאה או לא- ביאר דהא פשיטא להו שאינם מטמאים כיון שאז יהי' מחזיר נשמות הקודמות לגופים הקודמים ואין חי מטמא, אבל מטעם זה גופא יש מקום לומר דצריך הזאה כיון דאין כאן פנים חדשות כלל אלא חזרת מציאותו הקודמת הנשמה הקודמת בגוף הקודם, א"כ אולי צריך להיות נזקק להזאה מפני שנגע במת - בגוף שלו עצמו שהי' קודם שמת, ואף דשעה אחת קודם תחיית המתים נעשים אפילו הצדיקים עפר (שבת ס"פ השואל) וא"כ אין כאן נגיעה במת? -ומתריך- דמת שנרקב ג"כ מטמא, (כמבואר שם סעי' ב מנזיר מט, ב) וא"כ גם בזה שייך טומאת מת משום נגע בעצמו, ואמר להם רבי יהושע שזהו "דברי בורות" מפני דאין נפק"מ עתה כי כשיבואו נחכם להם, עיי"ש היטב כל הענין.

ולכאורה יש לעיין, למה לא ביאר הרבי בפשטות דאף אם נעשה גופו עפר, מ"מ בכל אופן יש כאן ודאי טומאה בגופו בעת התחי' כיון שהתחי' היא ע"י עצם לזו שכידוע הוא מתקיים לעולם, וכדאיתא בתוס' ב"ק טז, ב, (ד"ה 'והוא') בשם המדרש שיש עצם בשדרו של אדם שממנו נוצר לעתיד לבא ואותו עצם חזק וקשה כל כך שאין האש יכול לשורפו, וראה בס' מטה משה ח"ד דיני סדר הבדלה שכתב דעצם זה אינו נימוח ואינו נפחת ואילו יכניסו אותו באש אינו נשרף, ברחיים אינו נטחן, בפטיש ואינו מתפוצץ, וראה לקו"ש חכ"א עמ' 162, וא"כ הרי בזמן התחי' הוא נוגע ב"עצם לזו" שהוא טמא, וכן מבואר בהדיא

בלקו"ש ח"ח פר' חוקת ב (סעי' יב) דאם התחי' תהי' ע"י עצם לוז צריכים הזאה כיון דעצם כשעורה מטמא במגע במילא יטמאו ע"י נגיעה בגופם בעצם לוז, וא"כ למה לא הוזכר מזה כלל בהרשימה?

#### התחי' ע"י עצם לוז

והנה בלקו"ש שם כתב דבאופן התחי' מצינו ב דעות: א. כדאיתא בב"ר רפצ"ה וכן בזהר בכ"מ, (ח"א קכו, א, קלז, א ועוד) שהתחי' תהי' מעצם לוז שמתקיים ואינו נפסד כלל, וע"ז כתיב (ישעי' כו, יט) "יחיו מתיך" ולא "יברא", כי אופן התחי' לא תהי' ע"י בריאת גוף חדש, אלא שהגוף הראשון יהי' נבנה מעצם לוז, ובהערה 69 מציין לכ"מ שמבואר כן. ב. כדאיתא בפרקי דר"א פל"ד: "איני משתייר מן הגוף אלא כמלא תרווד רקב והוא מתערב בעפר הארץ כשאור שהוא מתערב בעיסה כו'", ומבאר שם בנוגע -בנוגע למתי מדבר- כנ"ל, דאם התחי' תהי' ע"י עצם לוז צריכים הזאה כיון דעצם כשעורה מטמא במגע במילא יטמאו ע"י נגיעה בגופם בעצם לוז, אבל אם אופן התחי' של מתי מדבר יהי' ע"י תרווד רקב לא יטמאו בטומאת מגע עיי"ש, ולפי"ז י"ל דבהרשימה קאי לפי שיטת הפרד"א הנ"ל שהתחי' תהי' ע"י תרווד רקב ולא ע"י עצם לוז, ולכן לא קאמר מצד שיש נגיעה בעצם לוז.

ומצינו עד"ז בשו"ת חת"ס יו"ד ח"ב סי' שלז (שצויין בלקו"ש שם, הערה 58) שביאר ששאלתם הי' אי אמת הוא שנשאר עצם לוז - דאז נטמא ע"י נגיעתם בו - או לא, ואמר להם "לכשיבואו נחכים להן" שאז נדע אם נשאר עצם לוז או לא, עיי"ש, [הרי גם לפי החת"ס נתי' שאלתם באופן שהתחי' לא תהי' ע"י עצם לוז] אלא דא"כ לאידך גיסא צריך ביאור, דאיך כתב אח"כ שיש נגיעה במת כי גם מת שנרקב טמא, הלא נתי' דאם הוא ע"י תרווד רקב ליכא נגיעה בטומאה כלל?

ועוד, שהרי השאלות ששאלו בגמ' נדה היו לרבי יהושע בן חנניא, והוא סב"ל בהדיא שהתחי' תהי' ע"י עצם לוז וכדאיתא בבראשית רבה פרשה כח (ד"ה ג ויאמר ה'): "אדריאנוס שחיק עצמות שאל את רבי יהושע בן חנניא א"ל מהיכן הקב"ה מציץ את האדם לעתיד לבא, א"ל מלוז של שדרה א"ל מנין אתה יודע א"ל איתיתיה לידי ואנא מודע לך, טחנו ברחים ולא נטחן, שרפו באש ולא נשרף, נתנו במים ולא נמחה, נתנו על הסדן והתחיל מכה עליו בפטיש נחלק הסדן ונבקע הפטיש ולא חסר כלום" וכן הוא ביל"ש בראשית רמז מ"ה (ד"ה 'הנפילים')

ובויק"ר פי"ח, א, ועוד, וא"כ הרי אי אפשר לומר דהגמ' דנדה קאי לפי הדיעה שהתחיי' תהי' ע"י תרווד רקב?

ועי' בשו"ת חסד יהושע (סי' ד) שבאמת הקשה כן על החת"ס, דאיך פירש דרבי יהושע בן חנניא הטיל ספק בדבר זה אם התחיי' תהי' ע"י עצם לוז או לא, הרי הוא עצמו סב"ל במדרש הנ"ל שהתחיי' אכן תהי' ע"י עצם לוז? ונשאר בצע"ג, וכן הקשה בלקו"ש שם בהערה 66 על החת"ס וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' נט.

#### עיונים בלקו"ש חי"ח בענין זה

ובאמת יל"ע גם בלקו"ש שם, דבסעי' יא שם ביאר שאלתם לפי לשון ראשון שבגמ' דענה להם "לכשיבואו נחכם להם", ששאלתם היו בכל המתים דלע"ל אם התחיי' תהי' באופן של תוספת על גוף הראשון שאז יש נגיעה במת וצריך הזאה, או שתהי' ע"י התחדשות הגוף בכל הפרטים דאז ליכא נגיעה ואי"צ הזאה, והביא שם דזה תלוי בב' האופנים שבסנהדרין צ, ב, אם תחיית המתים דומה ליוצר מן הטיט ומים דאז הרי זה באופן של תוספת, או כדעת רבי ישמעאל שם דדומה לכלי זכוכית שנשברו דאז ה"ז פנים חדשות לגמרי, וזה הי' שאלתם, וע"ז ענה להם רבי יהושע בן חנניא לכשיבואו נחכם להם דאז נדע איך תהי' התחיי', ואח"כ ממשיך לבאר ה"איכא דאמרי" שענה להם "לכשיבוא משה רבינו עמהן", דלשון זה סב"ל דבנוגע לכל המתים ליכא שום ספק, דבודאי יצטרכו להזאה, כיון דסב"ל לרבי יהושע בן חנניא (כנ"ל) שתהי' התחיי' ע"י עצם לוז, ובמילא ודאי יש שם נגיעה בעצם לוז שמטמא, וכל שאלתם הי' רק בנוגע ל"דור המדבר" שמצינו פלוגתא בסנהדרין (קח, א) בין רבי עקיבא לר"א אם יש להם חלק לעוה"ב, ומבאר דלפי ר"ע דקאמר דאין להם חלק לעוה"ב, כוונתו שתחייתם לא תהי' ע"י עצם לוז אלא ע"י "תרווד רקב", וא"כ לפי"ז לא יצטרכו הזאה כיון שלא הי' להם נגיעה במת, או דנקטינן כר"א דקאמר שיש להם חלק לעוה"ב ותחייתם תהי' ע"י עצם לוז ובמילא יצטרכו להזאה, וע"ז ענה להם לכשיבוא משה רבינו עמהן יתברר הדבר עיי"ש.

ולפי זה שנת' -ללשון ב- דבכל המתים לא שייך שום ספק אם צריכים הזאה או לא, כיון דרבי יהושע בן חנניא סב"ל בהדיא דאופן התחיי' תהי' ע"י עצם לוז ויש ודאי נגיעה, א"כ שוב צריך ביאור לפי לשון ראשון, דאיך סבירא להו דשאלתם היתה באופן התחיי' אם הוא באופן של הוספה או באופן של התחדשות, הלא כיון דריב"ח סב"ל

בהדיא שהתחיל תהי' ע"י עצם לוז, איך נימא שהוא עצמו ענה להם לכשיבואו נחכם להן אם תהי' התחיל ע"י הוספה או ע"י התחדשות?

עוד יש להקשות, דלמה לא הובאו ב הדעות באופן התחיל אם הוא ע"י עצם לוז או ע"י תרווד רקב בסעי' יא לבאר עפ"ז צדדי הספק לפי אופן הא', ושהן הן גם ב' הדעות שבגמ' סנהדרין? והמתין לבאר זה רק לפי לשון הב', וממשמעות השיחה יוצא שהם ב דברים נפרדים וצ"ב?

#### עצם לוז אם מטמא

ואולי אפשר לומר בזה עפ"י מ"ש בשו"ת הרב"ז (יו"ד סי' קיג) לחדש דעצם לוז באמת אינו מטמא כלל, דהנה מבואר בכ"מ דלהכי אבר זה אינו נפסד משום דאדם הראשון אכל מעץ הדעת ונהנו ממנו כל האברים ולכן נגזר עליהם מיתה, משא"כ עצם לוז שאינו נהנה אלא מסעודת מוצ"ש ולא נהנה מעץ הדעת לכן לא נקנסה עליו מיתה, וכמ"ש באלי רבה סי' ש' אות ג ופמ"ג או"ח שם משב"ז סק"א, וראה לקוטי שיחות ח"ו ע' 84 הערה 31 וחל"ו עמ' 75 וש"נ, ובס' פרדס יוסף בראשית ו, כג, וא"כ כיון שעל אבר זה לא נקנסה מיתה והוא חי וקיים לעד לכן אינו מטמא כלל.

והביא רא' לזה, שהרי איתא במס' אהלות פ"א מ"ח דרמ"ח אברים יש באדם - לענין טומאה - וקחשיב שמונה עשר חוליות בשדרה וכו' אימתי בזמן שיש עליהן בשר כראוי אבל אם אין עליהן בשר כראוי מטמאין במגע ובמשא ואין מטמאין באהל, וכ"כ הרמב"ם הל' טומאת מת (פ"ב ה"ח) וש"ך יו"ד סי' נד ס"ק ב', וקשה מהך דברכות כה, ב, דאיתא שם: "הני שמונה עשרה כנגד מי? . . אמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה! . . הני תמני סרי, תשסרי הוויין! אמר רבי לוי: ברכת המינים ביבנה תקנוה. כנגד מי תקנוה? לרבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי - כנגד חוליא קטנה שבשדרה", וקשה דמבואר הכא שישנם י"ט חוליות, וא"כ למה לא מנה המשנה וכו' אלא י"ח? ועי' מנ"ח (מצוה רסג אות י) שהקשה קושיא זו וכן בסדרי טהרות אהלות כה, ב, עיי"ש.

והביא מס' הערוך (ערך לוז) שהביא מדרש הנ"ל מהיכן אדם מציץ לע"ל מלוז של שדרה, ופי' דלוז הוא חוליא קטנה שבסוף הי"ח

(1) ראה תו"א מגילת אסתר צא, א, וקכב, ד ולקו"ת פ' בלק ע, ד, ועוד עוד.

חוליות עכ"ד הערוך, וברש"י בכ"ר שם (בד"ה 'מלוז') כתב וז"ל: קשר גדלו הוא כלוז אגוז קטן שלועזים מלי"ר, שעומד בסוף השדרה והוא אינו כלה לעולם וכך מפורש בויק"ר וינאץ השקד זה לוז השדרה וכו' עכ"ל, וביפ"ת שם כתב: "כדי שיהי' לאות לבני אדם אשר יבוא זמן התחי' וממנו יברא שנית" עכ"ל, וכן הוא בכ"מ<sup>2</sup>.

ולפי"ז מתרץ קושיא הנ"ל בפשטות, דלמה לא חשבה המשנה באהלות והרמב"ם וכו' שישנם י"ט חוליות? דלהנ"ל ניחא כיון דחוליא הי"ט הוא עצם לוז ואינו מטמא כלל, לכן לא חשבתה המשנה דאיירי לענין טומאה, ומוסיף שאין להקשות ע"ז ממתניתין דאהלות פ"ג מ"ג כל שבמת טמא חוץ מהשיניים והשער וכו' ולפי הנ"ל למה לא חשיב המשנה גם העצם לוז? די"ל דהרי המשנה כתב כל שבמת טמא, ועצם זה אינו מת והוא חי וקיים לעד עיי"ש בארוכה<sup>3</sup>.

ועי' גם בס' 'דעת שלום' בקונטרס 'דרך ים' (שבסוף הספר) שהאריך בזה, ור"ל ג"כ כנ"ל דעצם הזה ממנו תהי' בנין האדם לע"ל, שאז יהי' עולם רוחני בלי חטא ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, אי אפשר שיהי' בעצם הזה שום טומאה, והביא מ"ש היעב"ץ בסידורו בית יעקב (במוסך השבת בית דוד מחיצה ד') ששרשו ועיקרו של עצם לוז הוא מעצם השמים והוא סנפירי וכו', וראה בזה גם בפ"י 'רזא דמאיר' על הס' 'פענח רזא' פר' קרח יז, ב, אות לח ואות מ, וראה גם בפ"י 'נחל אשכול' על ס' האשכול (הל' תפלה וק"ש פ"ט אות יג) שהקשה קושיא הנ"ל דלמה לא מנה המשנה אלא י"ח חוליות ולא י"ט ותירץ ג"כ ע"ד הנ"ל שאין בזה טומאה עיי"ש.

ועי' תוס' סוכה כה, ב, (בד"ה 'מישאל') שהקשו על ר"ע דסב"ל דהני טמאי מתים שלא הקריבו פסח ראשון היו מישאל ואלצפן שהיו עוסקין בנדב ואביהוא וז"ל: "וא"ת ולמאן דאמר פרק ד' מיתות (סנהדרין דף נב, א). דשריפה ממש הואי שנשרפו גופיהן וכן נמי דריש בתורת כהנים אקרא דותאכל אש אותם אמאי נטמאו? וי"ל דשמא

(2) וראה אגרות קודש ח"ב עמ' עו הערה 22.

(3) ותירץ עפ"ז איך ציוה ריב"ח לאדריאנוס שיביא לו עצם לוז הרי בודאי נזהר שלא לטמא א"ע ולהנ"ל ניחא, וישנם גם שפירשו בהך דרבי יוחנן בברכות ה, ב, שהי' רגיל לנחם אבלים בהא דקאמר דין גרמא דעשיראה ביר (שזהו עצם של בן העשירי שלו שמת) והקשו דאיך נשא ריו"ח ונגע בעצם זה והרי הוא מטמא? וברש"י שם פירש שהי' פחות משעורה, ולפי הנ"ל י"ל שהי' זה עצם לוז שאינו מטמא ואכמ"ל.

שלדן היתה קיימת וכו' כדאמר פרק המפלות (נדה דף כז, ב) מת שנשרף  
 ושלדו קיימת טמא" עכ"ל, ועד"ז כתבו בסנהדרין נב, א, ד"ה 'ההיא  
 שריפה' עיי"ש, ובשו"ת שאילת יעבץ ח"ב סי' קסט הביא דברי ה'פענח  
 רזא' פר' קרח שם על הפסוק "ואת האש זרה" שכתב שנטמאו ע"י  
 "עצם לוז" שלהם שזה מתקיים לעולם, (ולא רצה לתרץ כתוס' משום  
 דטומאת שלדן אינו אלא מדרבנן, כמ"ש התוס' בנדה כז, ב, וכדביאר  
 ברזא דמאיר' שם אות ל"ט), ותירץ עפ"ז קושיית התוס' הנ"ל דאף  
 שנשרפו מ"מ עצם לוז הי' קיים<sup>4</sup>, הרי דסב"ל להפענח רזא בפשיטות  
 דעצם זה מטמא ולא כהנ"ל.

אבל לאידך גיסא כיון שהתוס' לא תירצו כן, לכאורה י"ל משום  
 דסבירא להו דעצם לוז אינו מטמא כלל וכנ"ל, וכן כתב ברזא דמאיר  
 שם, אמנם בשו"ת חסד יהושע שם דחה דליכא ראי' מכאן, די"ל דאף  
 דעצם לוז אינו נשרף באש (כפי שהובא לעיל בהמדרש) מ"מ י"ל שזהו  
 רק באש טבעי, אבל באש שנשרפו נרב ואביהו שהי' ע"י אש מן  
 השמים י"ל שזה שורף גם העצם לוז, ובקונטרס דרך ים שם הביא ראי'  
 לזה מהא דאיתא בב"ר שם דאיתא: "ויאמר ה' אמחה את האדם. רבי  
 יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק אמר אפילו לוז של שדרה, שממנו הקב"ה  
 מציץ את האדם לעתיד לבוא נמחה" הרי דע"י שמים אפשר להפסיד  
 גם עצם זה.

#### בהרשימה אפ"ל דסב"ל דעצם לוז אינו מטמא

ולפי"ז נראה לתרץ כל הנ"ל, דבהרשימה קאי לפי שיטה זו דעצם  
 לוז אינו מטמא כלל, ולכן לא הוזכר כלל אודות עצם לוז שעיי"ז יש  
 נגיעה בטומאה, ואפ"ל לפי"ז שהשאלה היתה רק אודות תחי' על מצב  
 כזה שהגוף עדיין לא נכלה לגמרי ועדיין לא נתבלבל צורתו, שגם בזה

---

(4) וכבר שקו"ט הרבה בפוסקים להלכה בנוגע לאפר הקדושים, אם טעונין קבורה  
 ואם כהן מותר לנגוע בהם, ואם יש שם טומאה מצד העצם לוז, ראה פתחי תשובה יו"ד  
 סי' שסט ס"ק ב בסופו, ושאילת יעבץ שם - ושם הביא מס' לחם הפנים סי' שסד דלפי  
 דברי הפענח רזא יוצא דאפר השרופין צריך קבורה וכהן אסור ליטמא בהם מצד  
 טומאת העצם לוז, והיעבץ הקשה עליו עיי"ש - וראה בזה גם בקונטרס "תשובה ע"ד  
 אפר הנשרפין" (שנת תרמ"ט) עמ' 18 והלאה, ובשו"ת נוב"י מהדו"ק חיו"ד סי' פט,  
 ושו"ת חסד יהושע שם (סי' ד) ושו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' קנה, ושו"ת מלמד  
 להועיל (חיו"ד סי' קיג - קיד). ושו"ת הר צבי יו"ד סי' ערה, וציץ אליעזר ח"ח סי' לה,  
 ושו"ת חלקת יעקב יו"ד סי' קיז ושו"ת יביע אומר חלק ג - יו"ד סימן כב, ומשנה  
 הלכות חט"ז סי' קלג, ובס' גשר החיים ח"א (פט"ז אות ח) ועוד, ואכ"מ.

יש להסתפק איך תהי' התחי' אם תהי' באופן של תוספת או באופן של התחדשות, וזהו מה שביאר הרבי דאפילו גוף שנרקב מטמא, וי"ל שהביאור בהרשימה הוא לגמרי כפי שנת' באופן הא' שבלקו"ש, שנסתפקו באופן התחי' כנ"ל, דאם תהי' ע"י התחדשות ליכא נגיעה ואי"צ הזאה, אבל אם תהי' באופן של הוספה צריך הזאה, וע"ז הביא ב הדעות שבסנהדרין אם הוא באופן של צר מן הטיט או באופן של כלי זכוכית שנשברו, ומובן ג"כ למה לא שייך להביא הכא ב הדיעות שהובאו לקמן לפי דיעה הב' אם התחי' היא ע"י עצם לזו או ע"י תרווד רקב, כיון דקיימינן הכא לפי רבי יהושע בן חנניא דסב"ל שתהי' ע"י עצם לזו, א"כ איך נימא שנסתפק בזה ואמר כשיבאו נחכם להן.

ורק אח"כ באופן הב' בלקו"ש פי' באופן אחר לפי לשון השני שבגמ' (שזה לא פי' בהרשימה כלל) דמזה שענה להם "לכשיבוא משה רבינו עמהם", י"ל דלשון זה סב"ל שהשאלה היתה רק בנוגע ל"מתי מדבר" שבודאי גופם כבר אינם קיימים כלל, ובזה אפשר לומר גם לפי רבי יהושע בן חנניא דכאן הוא מודה שהתחי' תהי' ע"י תרווד רקב, אי נימא כדעת ר"ע שאין להם חלק לעוה"ב, ובמילא לא ישאר אצלם עצם לזו והתחי' תהי' אצלם רק ע"י תרווד רקב וכמבואר שם<sup>5</sup>, ופירוש זה שבהשיחה קאי לפי שאר הדעות דעצם לזו מטמא, וכמ"ש שם בהדיא כנ"ל, וכך סב"ל להפענח רזא והחת"ס הנ"ל ועוד.

ובהרשימה לא נתבאר בהדיא מה הי' ספיקתם במתים דלע"ל וכתב רק: "א"כ צריך להיות נזקק להזאה מפני שנגע במת", ולפי הנ"ל י"ל דכוונתו כפי שנת' בהדיא בלקו"ש<sup>6</sup> באופן הא' שזה תלוי אם התחי' תהי' בדרך הוספה או בדרך התחדשות.

#### עצם לזו האם ישנו בנכרי?

ובענין זה יש להוסיף עוד, במה שמביאים מסידור האריז"ל במזמור לדוד בשנותו, שכתב דעצם לזו נמצא רק בגופים ישראלים דוקא ולא בנכרים עיי"ש, ולפי"ז נצטרך לומר בב"ר הנ"ל דריב"ח אמר לאדריאנוס להביא עצם לזו שהי' זה מישראל דוקא, ובשו"ת הרב"ז

(5) וראה רשימות חוברת מח ולקו"ש חכ"ג עמ' 102 ובכ"מ

(6) אלא דיל"ע בלקו"ש שם (סעי' י) דבתחילת דבריו משמע שהשאלה הוא אם נגיעה במת חוץ רק אם נגע במת אחר אבל לא אם נגע בעצמו, ואח"כ ביאר שהספק הוא איך תהי' התחי' אם בדרך הוספה או בדרך התחדשות עיי"ש.

שם (בד"ה אמנם) נקט בפשיטות שהוא נמצא גם אצל נכרים, וביאר שם דאי תקשי לך למה ברא הקב"ה החוליא הי"ט - שהוא הלז בעכו"ם הלא הם אינם קמים בתחיית המתים? ומתרץ עפ"י דברי הראשונים שכתבו כדי שלא יאמרו ח"ו שיש שתי רשויות, או משום הגרים ברא כולם בצורה אחת עיי"ש, ויש להוסיף בזה גם במ"ש בלקו"ש ח"ב עמ' 603 וח"ד עמ' 1283 ובכ"מ דמצד בחירה חפשית הי' צריך שהגופים יהיו שוין כמבואר בתניא פמ"ט עיי"ש<sup>7</sup>, וראה בס' ימות המשיח בהלכה' סי' סט די"ל דגם חסידי אוה"ע קמים בתחיית המתים עיי"ש, ועוד חזון למועד בעזהש"ת לעיין בענין זה.



### בענין בן כוזיבא המלך והלקח ממנו לדורות [גליון]

#### הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי

#### הנידון

(א) כמה ממחברי זמננו כתבו שבן כוזיבא הי' (1) צדיק גדול; (2) הוגה בתורה ועוסק במצוות כרוד אביו; (3) "בחזקת משיח" [ואילו זכו ישראל הי' בן כוזיבא הגואל האחרון]; (4) מה שנהרג הי' בעוונות הדור (ולא בעוונות עצמו), והרי הוא [=בן כוזיבא] ככל מלכי בית דוד הכשרים שמתו; וע"כ טרם נהרג הרי (5) ע"פ דין תורה הי' רבי עקיבא מחוייב לתמוך בו וכל ישראל היו מחוייבים לקבל מלכותו עליהם (6) וממעשה רב דר"ע נלמוד לדורות להמליך מלכים וכו'. עכת"ד המחברים.

ובמאמרי שבגליון תתקכ בארתי ע"פ המבואר בחז"ל וכדברי הרמב"ם והאברבנאל (ועוד ראשונים ואחרונים): (1) שבן כוזיבא לא

(7) וראה כיו"ב בחי' חת"ס ע"ז לא, ב, (בד"ה 'אידי') בהא דמבואר בגמ' שם בנוגע לנכרים "אידי דאכלי שקצים ורמשים חביל גופי" וז"ל: "מימי תמהתי אחר שבעו"ה אין לנו מדרש חכמות הרפואות וכל רופאי ישראל לומדי' בבית מדרש לאומים וחכמיהם וכל חכמתם בנוי על טבעי גופי' דאכלי שקצים ורמשים ולא דאיגי במצות, ואיך ישפוט מזה על גופי ישראל דלא אכלי שקצים ודאיגי במצות הרי קמן אלו מסתכנים בגילוי ואלו שתו וחיו. ואם חז"ל סמכו על הרופאים שהעלה מטבעין ליבנה וכדומה, בזמניהם הי' חכמי רופאי ישראל אשר שקלו זה בדעתם, אבל רופאי זמנינו אינם עוסקים אלא בטבעי או"ה צל"ע מאוד" עכ"ל, וראה בזה בס' 'תפארת ציון' עמ' רע"ו הערה 10.

הי' צדיק גדול, ואדרבה עשה כמה מעשי רשע; (2) לא הי' ממלא מקום דוד אביו בחכמה וביראה, ויש אומרים שלא הי' מזרע דוד כלל!; (3) פשיטא שהגדר ד"חזקת משיח" ע"פ הרמב"ם אינו הולם את בן כוזיבא; (4) נהרג בעוונות עצמו ונהכבד שבכולם שרצח את רבי אליעזר המודעי; (5) כיון שבאמת – ע"פ דין תורה – לא הי' בן כוזיבא ראוי להיות משיח, לא הי' לו לר"ע לתמוך בבן כוזיבא; (6) אין ללמוד ממעשה רבי עקיבא לעשות גם אנו כמותו או כיוצא בו, אלא להיפך, לפי דעת רבינו זי"ע ההוראה שיש לנו ללמוד מפרשת ר"ע ובן כוזיבא לפי דעת הרמב"ם היא: אם ראשונים כמלאכים, רבי עקיבא וחבריו, היו יכולים להכשל בבן כוזיבא<sup>1</sup>, עאכו"כ שאנשים כערכנו יכולים לטעות בכיו"ב, וע"כ יצא הרמב"ם מגדרו והדגיש שר"ע וחבריו טעו כדי שנדע אנחנו להזהר מאנשים בדורנו המדתמים לרבי עקיבא בדורו, וע"כ קבע הרמב"ם סימנים מובהקים לזהות המשיח.

#### ההוכחות בקצרה

(ב) והנה בגליון תתקכא האריך ידידי עוז הרה"ח ר' איסר זלמן ווייסבערג שליט"א לתמוה ולהשיג על מאמרי, והנני בזה להשיב על דבריו כדרכה של תורה, אמנם טרם אבוא להשיבו, דבר דבר על אופנו, אחזור על הישנות בקיצור נמרץ ואציע עוה"פ את הנקודות העיקריות והיסודיות למאמרי, ואלו הם:

(א) בן כוזיבא בדברי חז"ל: בכל דברי חז"ל (בשני התלמודים ובמדרשים ובמפרשיהם)<sup>2</sup> לא מצינו בשום מקום שהי' בן כוזיבא חכם או צדיק גדול ועאכו"כ שלא מצינו שהי' כופה את כל ישראל ללכת בדרכי התורה וכו'. [וזה שאעפ"כ החזיק רבי עקיבא את בן כוזיבא כ'מלך המשיח', (לכאורה) צ"ל דר"ע הי' סבור שמשח אינו צריך

(1) וחידוש יותר גדול מזה מצינו ב"רבי הלל דאמר אין משיח לישראל" (סנהדרין צח, ע"ב), ובשו"ת הרדב"ז ח"ד סקפ"ז הבין שהדברים כפשוטן וע"כ הוציא מזה הלכה למעשה "לענין מי שטועה באחד מעיקרי הדת מחמת עיונו הנפסד שלא נקרא בשביל זה כופר" ש"הרי הלל הי' אדם גדול וטעה באחד מעיקרי הדת שאמר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו ומפני זה הטעות לא חשבוהו כופר ח"ו דאם לא כן איך היו אומרים שמועה משמו. והטעם מבוואר כיון שאין כפירתו אלא מפני שחושב שמה שעלה בעיונו אמת ואם כן אנוס הוא ופטור". ולהעיר גם ממ"ש בהשגות הראב"ד הל' תשובה פ"ג ה"ז. ואכ"מ.

(2) ולהבדיל – בכל ספרי דברי הימים בכלל ודברי ימי ישראל בפרט.

להיות חכם וצדיק גדול ויתכן שהגאולה תבא ע"י 'גבור חיל' לוחם מלחמות ה' ומצליח במערכותיו<sup>3</sup>].

ואדרבה: מצינו בפירוש באגדות חז"ל דברים שליליים ע"ד בן כוזיבא, ומהם: (1) לא הי' דעת החכמים נוחה ממה שהי' "עושה את ישראל בעלי מומין" (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה. מדרש איכה רבה פ"ב, ד); (2) הי' מטיח דברים כלפי מעלה ואומר להקב"ה: "לא תעזרנו ולא תשחית אותנו", לפי שהי' בטוח בכוחו ועוצם ידו (ירושלמי ואיכ"ר הנ"ל ונו"כ); (3) בעט כמו רגלו בהתנא רבי אלעזר המודעי ורצחו, וע"ז יצאת בת קול ואמרה לבן כוזיבא 'הוי רועי האליל וגו' הרגת את רבי אלעזר המודעי זרוען של כל ישראל ועין ימינם" ועל עבירה זו נענש - "מיד נלכדה ביתר ונהרג בן כוזבה"<sup>4</sup> (ירושלמי ואיכ"ר שם)<sup>5</sup>.

(ב) בן כוזיבא בדברי הרמב"ם וסיעתו: (1) הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ג) כתב שבן כוזיבא, "נהרג בעוונות", ומקורו ממאמרי חז"ל הנ"ל שם פורטו עוונותיו, וע"כ פשוט הוא שלפי דעת הרמב"ם לא קרב כלל להיות "בחזקת משיח". (2) האברבנאל [שרבנו הצמח צדק זי"ע בספרו 'דרך מצוותיך' (מד, ב) כינהו בתואר "החכם הגדול השלם בדיעותיו"] כתב בספר 'ישועות משיחו' (פ"א) שהרמב"ם כתב "בסוף חיבורו משנה תורה שהמשיחים המדומים האלה [בלשון האברבנאל: ישו הנוצרי, בן כוזיבא, ומוחמד נביא הישמעאלים, ע"ש] לא היו בעולם כי אם להיישיר דרך למלך המשיח", וגם על בן כוזיבא קאי מ"ש בספר דניאל ד"ובני פריצי עמן ינשאו להעמיד חזון ונכשלו". (3) בשו"ת הרמב"ם פאר הדור סימן רכה (הו"ד ב'לקוטי שיחות' חלק כז

(3) כ"מ מלשון רבינו בשיחתו עם האדמו"ר מסדיגורא שבספר 'בצל החכמה' עמוד 101. או י"ל שסבר רבי עקיבא שבן כוזיבא הי' צדיק נסתר ובמשך הזמן יתגלה כממלא מקום דוד אביו (ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע חכ"ו).

(4) לפי פשטות משמעות לשון הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ג) שעד שנהרג בן כוזיבא עדיין לא ידעו (ר"ע וחביריו) בבירור שלא הי' הוא המשיח, לכאורה צ"ל שלא ידע רבי עקיבא מכל מעשה תעתועיו וגידופיו, דאלה"כ איך שייך שיחזיקוהו למשיח? ובכמה ספרים (ראה 'דורות הראשונים' ועוד) כתבו שגם רבי עקיבא חזר בו כשנתגלה קלונו של בן כוזיבא. וצ"ע.

(5) ויש להוסיף שלפי דעת החכמים החולקים על רבי עקיבא הי' לבן כוזיבא דין רודף והי' חייב מיתה כמבואר בלקו"ש חכ"ז עמוד 200 בהערה.

עמוד 200 הערה \*69) איתא: "ורז"ל אמרו בסנהדרין שחכמי ישראל הרגוהו על שאמר שהוא משיח, והוא לא הי' מזרע דוד".

וכאן המקום להבהיר: נראה פשוט, שאין כוונת האברבנאל לומר שבן כוזיבא הי' דומה לישו הנוצרי בשיטותיו ח"ו או שרצה להרע לישראל כהנוצרים ודכוותייהו, דא"כ פשיטא שלא הי' רבי עקיבא טועה בו ח"ו, אלא ר"ל דבענין משיחיותו יש לדמותו להם, דכמו שישו ומוחמד היו משיחי שקר [דהיינו שמעולם לא היו ראויים להיות מלכי ישראל], ואלו שתעו אחריהם טעו ונכשלו, ועי"ז אירעו צרות רבות לישראל, הוא הדין בבן כוזיבא, שהי' משיח שקר דהיינו שמעולם לא הי' ראוי להיות מלך המשיח, ועל ידי תעתועיו ועוונותיו הביא צרות רבות על ישראל. ודי בזה.

(ג) גם מצינו לרבים מן האחרונים [ביניהם הרב יעקב עמדין והרב יעקב ששפורטש זצ"ל] שהאריכו בגנותו של בן כוזיבא. ואם כי אין דעת כל גדולי ישראל שווה בנוגע למדת [כמות ואיכות] גנותו, מ"מ הצד השווה שביניהם הוא שדרשו את בן כוזיבא לגנאי. ואפילו אם נמצא בדברי מקצת אחרונים שצידדו בזכותו של בן כוזיבא (וכמו שהבאנו מספר 'יואל משה'), הרי בנוסף לזה שדבריהם צ"ע וביאור ע"פ מאמרי חז"ל הנ"ל, הלא רבינו זי"ע קבע שהעיקר בכל הילכתא דמשיחא הוא כדעת הרמב"ם בספר 'משנה תורה'<sup>8</sup>.

(ד) רבינו זי"ע אמר בפירושו בש"פ וישב ה'תשל"ד שלפ"ד הרמב"ם שהוא הפוסק אחרון בענינים אלו הרי ההוראה שאנו צריכים ללמוד

(6) יש להעיר גם ממ"ש בספר 'שלשלת הקבלה': "וכן נ"ב שנים אחר החורבן קם איש אחד שהי' נקרא בר כוכבא, ועשה עצמו משיח, והלכו אחריו כל היהודים שבביתר, ובפרט רבי עקיבא שהי' רץ לפניו עם כלי המלך בידי, וימלכו ג' דורות מהם על ישראל, והיו רומולוס בן רופוס בן כוזיבא".

(7) ב'יואל משה' איתא ש"בן כוזיבא הי' איש קדוש ונורא וראוי לנבואה בכל המידות שחשב הרמב"ם ז"ל" (עמוד עג), ועל כן "היו מחז"ל כגון רבי עקיבא, שראו בו את מלך המשיח", "ובתקופה זו היתה להם הצלחה נפלאה (עמוד פז), אך מכיון "שעשו פעולות ליקח לעצמם גאולה וממשלה טרם הזמן הראוי, נכשלו ע"י זה בפורענות קשה ומרה עד מאוד, השי"ת ישמרנו" (עמוד נו) "ולולא החטא הזה היו בבחינת זכו אחישנה, והי' אז מציאות לגאולה".

(8) וגם לפי 'יואל משה' (שבהערה הקודמת) נכשלו בן כוזיבא והתומכים בו בעוון פלילי של 'דחיקת הקץ' ע"ש.

ממרד בר כוכבא הוא "אז עס וועט אמאל קומען א צייט וואס איינער וואס האלט זיך פאר 'עקיבא בן יוסף' בדורו וועט מחליט זיין וועגן א געוויסע מאורע, אדער וועגן א געוויסן מענטשן, אז דאס איז משיח, און כל חכמי דורו וועלן מסכים זיין מיט אים, און ווי מען זעהט אז ער האט געקראגן חתימות אויף זיין ספר וכו', און דאס זאגט דער רמב"ם: אין די צייט פון ר' עקיבא האט געקענט זיין אזא טעות, ווארום מען האט נאך ניט געוואוסט יעמולט די פרטי וסדרי הגאולה, אבער נאך דעם ווי דער רמב"ם שרייבט קלאר דעם סדר הגאולה, דארף ניט זיין קיין מקום לטעות".

(ה) עוד כתבתי דאם כי מצינו חילוקים שונים ביחסי גדולי ישראל לבן כוזיבא, ולדוגמא, אם באמת הי' מזרע דוד או שדיבר שקר וכזב בזה - וגם בדברי האברבנאל עצמו מצינו שני מהלכים בתיאור בן כוזיבא ואמונת רבי עקיבא במשיחיותו - מ"מ פשוט הוא שאין להרבות במחלוקת במציאות (וגם) מן הקצה אל הקצה ולומר [בלי הכרח גמור], שלפי דעת האברבנאל בפירוש דעת הרמב"ם, נמנה בן כוזיבא בין ישו הנוצרי ודכוותי', ואילו לפי דעת הרמב"ם עצמו הי' בן כוזיבא גדול וצדיק כדוד מלכא משיחא.

על יסוד כל הנ"ל כתבתי שאין יסוד כלל לדעת האומרים שלפי דעת הרמב"ם [ולפי תורת רבינו זי"ע] (1) הי' בן כוזיבא צדיק גדול ובגדר "בחזקת משיח" - כי פשוט שלא הי' מעולם בחזקת משיח; (2) שיש ללמוד מהנהגת רבי עקיבא לעשות גם אנחנו כמותו - כי אדרבה מפורש אמר רבינו שמדברי ימי רבי עקיבא וחכמי דורו צריכים אנו ללמוד להזהר שלא לטעות אפילו כאשר נדמה לנו שחכם כרבי עקיבא וכל חכמי הדור יאמרו על איש פלוני שהוא משיח.

אלו הן הנימין העיקריים שבמאמרי הנ"ל.

#### טענות הרב ווייסבערג ותשובותי בעדן

(ג) והנה בדברי הרב ווייסבערג (בגליון תתקכ"א) לא התייחס לרוב הדברים הנ"ל שהארכתי בהם, אלא שתפס עלי על כמה ענינים צדיים שכתבתי והנני לערוך פה את טענותיו, ואת שוברן אציע בעדן.

#### משמעות הלשונות "דימה" ו"טעה"

(א) כתבתי להוכיח מלשון הרמב"ם ומלשון רבינו שרבי עקיבא וחכמי דורו טעו בהמשכם אחרי בן כוזיבא. וע"ז השיב הרב ווייסבערג

שלא טעו [במובן הרגיל של המושג 'טעות' דהיינו] באומדן ושיקול הדעת, וכל 'טעותם' לא היתה אלא בזה שהם חשבו שאכן יהי' בן כוזיבא מושיען של ישראל בפועל ממש. פירוש: רבי עקיבא וחבריו העריכו את בן כוזיבא על נכון, ורק כיון שבפועל לא הוציא בן כוזיבא את בני מן הגלות והוכיח סופו על תחלתו "שמעולם לא הי' צל של הוה אמינא שב"כ יהי' המשיח", ע"כ הגדיר הרמב"ם את מחשבתם כ'טעות'.

אבל: לפענ"ד נראה שהלשון "טעה" מורה על טעות בשיקול הדעת ומכשול בהערכת המצב הנוכחי וכו', ולא רק ע"ז שכלפי שמיא גליא שבאמת לא יהי' בן כוזיבא המיועד להיות גואלן של ישראל.

אמנם אפילו נימא כמ"ש הרב ווייסבערג דאפ"ל שהלשון 'טעה' וכיו"ב מורה ע"ז שרבי עקיבא לא ראה את העתידות, עדיין טענתי במקומה עומדת, כי המעיין במ"ש בגליון תתקכ יראה להדיא שדבריי היו מוסבין כלפי אלו שכתבו שבאמת הי' בן כוזיבא בחזקת משיח ממש [הרבה יותר מ'צל של הו"א'] וע"פ תורה היו ר"ע וחבריו מחוייבים להחזיקו כמשיח, אלא שבעוה"ר לא זכינו שיגיע לשלב של 'משיח וודאי' וה"ה ככל מלכי בית דוד הכשרים, ולפי דבריהם פשוט שאי אפשר להגדיר את שיטת רבי עקיבא כטעות, דכי משום שגרם החטא ובטלה תהליך הגאולה לאחרי שהי' בן כוזיבא בחזקת משיח, נימא שטעו רבי עקיבא וחבריו כשנשאו את כליו של בן כוזיבא, אתמהה! וע"כ כתבתי שכיון שהלשון 'דימה' מורה על טעות ורבינו זי"ע כתב בפירוש "טעה", אין מקום לדבריהם.

ואיך שיהי', הרי הדיוק בלשון "טעה" ו"דימה" לא הי' אלא ליתר שאת על הראיות שהבאתי לעיל שבאמת הי' טעות מעיקרא והנהגה בלתי רצויה.

### שיטת האברבנאל

(ב) אני כתבתי שלפי שיטת האברבנאל לא הי' בן כוזיבא ראוי כלל להיות משיח וע"ז כתב הרב ווייסבערג שהמעין בדברי האברבנאל "יראה שאין שום הכרח בדבריו להסיק מסקנה זו", ע"ש.

אבל כנראה [מדלא הזכירה] אישתמיטתי' להרב הנ"ל את ההוכחה העיקרית שהבאתי מדברי האברבנאל, והוא שהאברבנאל כתב שלדעת

הרמב"ם הי' בן כוזיבא משיח שקר וע"ד ישו ומוחמד. יראו הקוראים הנכבדים וישפוטו, האם אין מזה הכרח למסקנתו?"

וגם מ"ש הרב הנ"ל שלפי המהלך הראשון של האברבנאל לא טעה רבי עקיבא כלל, איני יודע האיך יפרנס הרב ויסיבוערג את דברי האברבנאל שכתב לפי מהלך זה, בזה"ל: "עם היות רבי עקיבא יודע כל זה מפי ספרים ומפי סופרים, קרה לו כמו שיקרה פעמים רבות לכל חכם לב שיחשוב ויאמין מה שנכספה וגם כלתה נפשו להיות, וכך רבי עקיבא בכספו לתשועת ה', כשראה גבורת בן כוזיבא והצלחותיו במלחמות שלא כמנהג הטבעי עלה בדעתו שמאת ה' היתה זאת".

גם מ"ש הרב הנ"ל שהמהלך השני שכתב האברבנאל אינו מתאים לשיטת חז"ל, אינני יודע מנא לי' הא, ואדרבה, מדברי האברבנאל מבואר שגם מהלך זה מיוסד הוא על דברי חז"ל, ולפענ"ד מופרך לומר שהאברבנאל יטה מקבלת חז"ל בענין זה.

עוד כתב הרב הנ"ל שגם לפי מהלך השני של האברבנאל שהי' בן כוזיבא משוח ה' לענין המלחמות. אבל נוסף על זה שהאברבנאל לא כתב כן כי אם בדעת רבי עקיבא [שלפי דעתו טעה ונענש ע"ז], הרי חבל שסתם הרב ווייסבערג ולא ביאר לאיזה סוג 'משוח' כיוון האברבנאל. אבל המעיין באברבנאל יראה דברים מפורשים, וז"ל: "היתה מחשבתו של רבי עקיבא שהי' בן כוזיבא מפצו של הקב"ה ושעשאו לנקום נקמת עמו ודם עבדיו מאויביהם, והנה שלוחי הקב"ה להחריב שונאיו יקראו משיחים ועבדי ה' כמו שנקרא נבוכדנאצר עבדי (ירמי' כה, ט; מג, י) ועל כורש מפני שהחריב בבל נאמר (ישעי' מה, א) כה אמר ה' למשיחו לכורש". וכל אריכות בזה אך למותר יהי'.

---

(9) ויעויין בלשון האברבנאל ב'שועות משיחו' פ"א מה שכתב ע"ד השלשה משיחים מדומים (1) "ישו הנוצרי"; (2) בן כוזיבא; (3) "מוחמד נביא הישמעאלים": "הלא תראה שבתחילות אלו אלפיים שנה האחרונים קמו תלמידי ישו הנוצרי והרימו ניסו ופרסמו שהוא ה' המשיח שיעדו הנביאים ונתפשטה אמונתם בימים ההם ברוב העולם, גם קרוב לאותו זמן בביתר בן כוזיבא בסוף האלף הרביעי ועשה עצמו משיח, ואחריהם קם מוחמד נביא הישמעאלים ואמר שמשחו ה' לנגיד ומצוה לאומים ונמשך אחריו רוב הישוב. . . ואף שהי' כולו מפעלות הדמיון שוא עמלו בוניו בו. . . מאת ה' היתה זאת לפרסם בעולם כולו המלך המשיח אשר יבא ושימלאו ממנו פיות בני אדם ולבותיהם אפילו בדיעות מזויפות ודברים כוזבים כדי שבבא עתו ובהלו נרו יכירו וידעו כל יושבי תבל ושוכני ארץ כי שקר נחלו אבותיהם בענין משיחם ושמשיחנו זה קוינו לו כל כך מהשנים הוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש הוא ולא אחר".

## שיטת פירוש הרע"ב על מגילת רות

(ג) הרב וייסבערג הביא מפ"י הרע"ב (לבן אחיו של הרע"ב מפרש המשנה) על מגילת רות, שבן כוזיבא "הי' לו להיות משיח שכן הי' מבית דוד כו"ו והטעם שלא נתגשם הי' רק משום שלא הי' לישראל זכות ולא משום דלא הי' ראוי כלל לזה.

אבל: (א) מעולם לא כתבתי שלא מצינו בשום ספר שבן כוזיבא הי' ראוי למלוכה וכיו"ב, ופשוט שאי אפשר להביא את כל הדיעות שנאמרו ונשנו בזה לעמק השווה. מה שכתבתי הוא שלדעת הרמב"ם – שלפ"ד רבינו הלכה כמותו בסוגיא זו - ועד"ז לפי דעת האברבנאל [וכ"ה פשטות משמעות דברי חז"ל] לא הי' בן כוזיבא ראוי להיות משיח. (ב) גם בפירוש הרע"ב הנ"ל אין הדברים ברורים שהרי כתב שם בפירוש הכתוב בספר דניאל (ח, יח) "והשחית עצומים ועם קדושים" דקאי על בן כוזיבא, ומה שנאמר "והשחית עצומים ועם קדושים" קאי על מה שאמרו חז"ל שהי' לו ק"ן אלף מטיפי דם באצבעו שהי' עושה שישימו האצבע על השלהבת עד שתהי' מטיף ממנו דם לראות אם יש להם גבורה ועלהם נאמר והשחית עצומים ועם קדושים, וע"ש עוד<sup>10</sup>.

ואיך שיהי' הפירוש בדברי הרע"ב, הלא אין זה מעלה או מוריד לעניננו, שהרי עיקר דברינו מיוסדים על דברי הרמב"ם ורבינו זי"ע וכמשנ"ת.

## האם פסק הרמב"ם כרבי אוניא

(ד) במאמרי הבאתי - כסניף נוסף על העיקר - מ"ש בשהש"ר דלר' אוניא "ארבעה שבועות השביע [שלא לדחוק את הקץ] כנגד ארבעה דורות שדחקו על הקץ ונכשלו . . ואחד בימי בן כוזיבא". וע"ז טען הרב הנ"ל "דאין זה נוגע כלל לעיקר היסוד שרוצה להוכיח בכל אריכות דבריו שב"כ לא הי' ראוי להיות משיח, דלפי דעה זו החסרון הי' בהזמן כו' ולא בהגברא".

10) ואולי יש לומר דמ"ש הרע"ב ועד"ז בשאר ספרים שנכתבו גם ע"ד הסוד ר"ל שבן כוזיבא הי' בו נשמת המשיח [וע"ד המבואר בספה"ק ע"ד נשמת קרח וכיו"ב] ואילו זכה הוא וגם אילו זכינו הי' הוא המשיח אבל למעשה ע"י עוונותיו הרבים וע"י עוונותינו הרבים לא יצא כחו זה אלא הפועל ואדרבה.

ולא הבנתי מנ"ל להרב הנ"ל להרבות במחלוקת ולומר שרבי אוניא פליג על כל מאמרי חז"ל שאכן דיברו בגנות הגברא דבן כוזיבא, הרי יתכן שמרשעים יצא רשע ונוסף על שאר חטאיו עוד הרבה להרשיע בדחיקת הקץ. ובכל אופן, גם לשיטתי של הרב ווייסבערג, הרי אין זה נוגע לשיטת הרמב"ם דקיי"ל כוותי' דס"ל שבן כוזיבא נהרג בעוונות, והיינו שהי' חסרון גם בה'גברא' וכמשנ"ת.

ומ"ש הרב הנ"ל שהרמב"ם לא ס"ל כרבי אוניא, הרי כבר הקדמתי לכתוב שיתכן שהרמב"ם לא ס"ל כדברי המדרש אם כי לאו מטעמי' דהרב ווייסבערג ממש.

#### ביאור שיחת רבינו בש"פ וישב תשל"ד

(ה) בקשר למה שהבאתי משיחת ש"פ וישב ה'תשל"ד כתב הרב ווייסבערג ש"לכאורה מדברי רבינו אלה נסתר כל בנינו, שהרי נאמר שם ד'בזמן של ר"ע הי' יכול להיות טעות כזה משום שעדיין לא הי' ידוע פרטי סדרי הגאולה'. הרי להדיא שטעותו של ר"ע לא הי' מחמת שהגברא לא הי' ראוי כלל וכלל להיות משיח, כ"א משום שלא הי' ידוע סדרי הגאולה".

הנה כנראה לא ירד הרב ווייסבערג לעומק דברי רבינו בזה.

בהשיחה מבואר שבמה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים והדגיש שרבי עקיבא וחביריו טעו, הנה מילתא 'אגב אורחא קמ"ל', שבענין זהות המשיח יתכן שגדולים וטובים יטעו, וע"כ נהי' זהירים יותר שלא להתפעל ממחברים מוצלחים בדורנו שמדמים בעצמם לעשות כמעשה רבי עקיבא. לאלו נאמר: אפילו אם תצליחו לשכנע את כל חכמי הדור ולהוציא חתימות מידם, לא נזוז כמלא נימא מפס"ד הרמב"ם.

אלא שאח"כ הוסיף הרבי לתרץ [=צו באווארענען] עוד שאלה והיא: אם באמת טעו רבי עקיבא וחביריו, איך יוכלו אנשים כערכנו להשמר מטעות? ואם בארזים נפלה שלהבת מה יעשו איזובי הקיר?!

ולזה הסביר רבינו ואמר שבזמנו של רבי עקיבא עדיין לא היו סימני מלך המשיח קבועים בספר 'הלכות הלכות' השווה לכל נפש, וע"כ הי' שייך שחכמי ישראל יטעו, משא"כ בזמנינו הנה בענין זה אכשור דרא שכבר קבע לנו הרמב"ם סימנים מובהקים לחזקת משיח וכו', סמנים אשר כל רואיהם יכירו ועל פיהם ידעו האם יש לו למלך שיעמוד דין (חזקת) משיח אם לאו.

ומה שכתב הרב ווייסבערג שמהשיחה מבואר שטעותו של רבי עקיבא לא הי' אלא בענין סדר הגאולה, הנה המעיין בהשיחה יראה לשון רבינו שאמר: "אין די צייט פון ר' עקיבא האט געקענט זיין אזא טעות, ווארום מען האט נאך ניט געוואוסט יעמולט די פרטי וסדרי הגאולה". ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במק"א, ובשיחתו עם האדמו"ר מסדיגורא שליט"א ('בצל החכמה' עמוד 101) פירש רבינו דזה שרבי עקיבא הי' יכול לטעות ולומר 'על שמעון בן כוזיבא שהוא משיח' הוא בגלל "שזה הי' קודם שנפסק הדין ע"י הרמב"ם שגאולת ישראל תהי' כאשר יקום יהודי מבית דוד וכו' ויכוף כל ישראל ללכת בדרכה ולחזק בדקה", ע"ש. וכוונתו מבוארת דרבי עקיבא טעה וסבר שהגאולה יכולה לבא על ידי איש חייל מוצלח וכו' אבל עכשיו אי אפשר לטעות בזה כי כבר נקבעה ההלכה שמישיח צ"ל דומה לדוד אביו בחכמה, ביראה ובמעשים<sup>11</sup>.

#### האם שייך ע"פ תורה שרבי עקיבא וחביריו יטעו

(ו) הבאתי משיחת ש"פ וישב תשי"ב שגדולי ישראל וחכמי הש"ס יכולים לטעות, ואפי' משה רבינו בא לכלל טעות. וע"ז כתב הרב ווייסבערג ד"עם כל זה מצינו לרוב בספרי תלמידי הבעש"ט וכן במשנת רבינו שטרחו לבאר בכל מקום שמצינו מה שנראה כטעות אצל צדיקים גדולים כמו האבות והשבטים וחז"ל וכו'<sup>12</sup>, שלאמיתו של דבר

11) ומ"ש הרב הג"ל בדבריו (העו"ב שם הערה 2) שבתורת מנחם ה'תשי"ג ח"ב עמוד 157 איתא ש"בר כוכבא לא נעשה משיח משום שהדור לא הי' ראוי לכך ומשמע דהוא לא משום שהוא לא הי' יכול להיות משיח", הנה מלבד זאת שכבר נתבארה משנתו האחרונה של רבינו בזה, הנה המעיין בהשיחה שצייין בפנים יראה דאין זה מוכרח כלל, ז"ל רבינו שם: "וזהו שמצינו שרבי עקיבא הי' סבור שגילוי המשיח הי' בדורו, והי' דורש הפסוק 'דרך כוכב מיעקב' על שמעון בר כוכבא, באמרו 'דין הוא מלכא משיחא' - כי, בנוגע לרבי עקיבא מצינו ש'מן שית מילי איעתר רבי עקיבא, וידוע שהו"ע אות וא"ו (שמספרה ששה), דא אות אמת, ספירת התפארת, שנקראת אילנא דחיי (למעלה מספירת המלכות, שנקראת אילנא דטוב רע). אלא, שכל זה הי' מצד רבי עקיבא, שמצד עצמו גמר את כל עניני העבודה והי' מוכן לגילוי המשיח, אבל הדור כולו לא הי' ראוי לכך, ואכן נתברר שבר כוכבא אינו משיח, ולכן קראו לו בר כוזיבא".

12) להעיר מקושיית אדמו"ר האמצעי (תו"ח פ' וישב): "הנה באמת יש להפליא על טעות השבטים ביוסף איך לא הכירו והשיגו בגודל מעלתו מאחר שראו לאביהם שאהב אותו ביותר והאבות הן המרכבה שהרי אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כו' ואיך יפלו נשמות גבוהות כאלה בקנאה ושנאה ח"ו ולמה ומאיזה טעם שנאו אותו וביותר על חלומותיו ודבריו שהוסיפו שנאה בלבם כו'".

לא הי' בזה טעות כפשוטו ח"ו כ"א דלפי עוצם מעלתם הי' חסרון קל בדקות דדקות . . אשר לפ"ז כשמדובר בצדיק נורא ונשגב כר"ע, שהתורה הי' ראוי' להנתן על ידו, ושכל התושבע"פ המצוי' בידינו נמסרה על ידי תלמידיו, הנה הקביעה שצדיק זה הי' שייך לטעות גסה, דהיינו שלא הי' אפי' הו"א שב"כ הי' יכול להיות משיח, מופרכת היא. ולא עוד אלא אפי' אם הי' מפורש שחור ע"ג לבן במקורות נאמנים שהכי הוי עובדא, דהיינו שהי' בזה טעות כפשוטה מתחילתה ועד סופה, ג"כ מצוה עלינו לדחוק ולטרוח ולהוציא הדברים מפשוטן<sup>13</sup>.

אבל: (א) מה שהבאתי את שיחת ש"פ וישב ה'תשי"ב לא הי' אלא כדי לציין מ"מ נוסף למה שכתב רבינו בשיחת ש"פ וישב ה'תשל"ד בנדון דידן ממש. (ב) ידוע המבואר בכ"מ, והאריך בזה רבינו בדוכתי טובא, שבספר 'הלכות הלכות' אי אפשר להוציא הדברים מפשוטן, וכל העושה כן הרי הוא מגלה פנים בתורה שלא כהלכה. ובנדון דידן, הרי תמכתי יתירותי בעיקר בדברי הרמב"ם בספר היד וספרים שנכתבו בלשון צחה וברורה אשר מסגנונם נראה בעליל שהתכוונו לדבריהם כהווייתן. ומכיון שכן, שוב אין הכרח לילך כל בתר איפכא ולהוציא את כל דברי חז"ל הנ"ל מפשוטם, כי בנדו"ד המדרש וההלכה יחדיו יהלכון וכולן מתאימות זל"ז וכמשנ"ת<sup>14</sup>. (ג) שאלת תם: אכן מצינו מדרשי ואגדות חז"ל [שסודות התורה גנוזים בהם] שפורשו שלא כפשוטן כדי להצדיק את הצדיקים דמעיקרא, אבל בנדו"ד הלא ראינו שהאברבנאל ודכוותי' הבינו את דברי חז"ל כפשוטם וכמשמעם, ואדרבה הוסיפו לשפוך בוז על בן כוזיבא וכו' בלשונות שאינם משתמעים לתרי אנפי, והיכן מצינו שיקחו פרקים שלימים בספרי הראשונים והאחרונים ויפרשו בהם ההיפך מהפירוש הפשוט?!

ולגוף שאלתו, היאך אפ"ל שצדיק וחכם כרבי עקיבא נקט כשיטה שהתבררה כדיעה שאינה להלכה, עד שהדבר מכונה בשם "טעות",

13) יש להעיר שגם אם הי' הרב ווייסבערג מצליח להוציא את כל הנאמר בגנותו של בן כוזיבא מידי פשוטו עדיין לא הי' מצליח ליישב דברי המחברים שעליהם עמדנו, שהרי גם הרב ווייסבערג מודה כנראה שר"ע טעה בטעות דקה, ואילו לפי דברי המחברים הנ"ל הרי לא טעה ר"ע לא בטעות גסה ואף לא בטעות דקה מן הדקה, ואדרבה, לפי דבריהם צריכים אנו ללמוד מר"ע להתנהג גם אנחנו כמותו.

14) ומה יענה הרב ווייסבערג למה שאמרו חז"ל שרבי הליל טעה באחד מעיקרי הדת (ראה לעיל הערה 1), ולדעת הרדב"ז (הנ"ל שם) אי אפשר לומר שלא הי' זה כפשוטו שהרי מזה למד הלכה למעשה ולדורות על דבר כופר בשוגג בא' מעיקרי הדת.

הנה אין אתנו יודע עד מה\*, אבל יש להעיר: (א) אין המדובר על חטא ועוון ח"ו אלא רק כעין טעות בשיקול הדעת או שנתעלמה ממנו ההלכה<sup>15</sup> כפי שקבעה הרמב"ם<sup>16</sup>; (ב) יש לומר שעל בנ"י נגזר מן השמים שיוכל בר כוכבא להוציא את מרדו מן הכח אל הפועל וע"כ היתה עילה וסיבה מאת ה' שחכמי הדור יסכימו למעשיו וישאו את כליו; (ג) אפילו את"ל שבאמת הי' מקום ע"פ תורה לומר שמשיח יהיה איש חיל מוצלח, שומר תומ"צ, אבל לא מלך הוגה בתורה בצביון דוד אביו, הרי סוכ"ס היה כאן מאורע שגרם לצרות רבות.

ובכל זה לא באתי אלא להעיר, כי באמת לא באתי לעיין בהדי כבשי דרחמנא כי אם לפרש את דברי חז"ל והראשונים ע"פ גדרי ההלכה ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.



### ברכת שהחיינו בביאת המשיח

הת' ארי' לייב צייטלין

תלמיד בישיבה

בסיום שיחת ש"פ תזו"מ תנש"א אומר כ"ק אדמו"ר "ועוד והוא העיקר שכל זה נעשה בפועל ממש, למטה מעשרה טפחים, כך שיכולים להודות ולברך על לידת והתגלות המשיח שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", עכ"ל<sup>1</sup>.

---

(\* לפי ביאור הכותב לכאורה לכתחילה אין מקום לשאלה זו, שהרי בהרבה דברים אין פוסקים להלכה כר' עקיבא, ואין כאן "טעות" במובן הפשוט, אלא רק שבנוגע להלכה אין ללמוד מזה. וכי בכל מקום שיש מחלוקת תנאים ואמוראים ונקבעה הלכה כאחד מהם קשה מדוע השני טעה? המערכת.

(15) וע"ד שמצינו בכ"מ: ראה סנהדרין פב, ע"א במשה רבינו, ולא מצאנו בשום מקום לפרשו שלא כפשוטו.

(16) אלא שיש להעיר ממ"ש האברבנאל (הנ"ל בגליון תקכא) בזה"ל: "ומי יודע אם לא בעוון זה [שתמך רבי עקיבא בכך כוויבא] נתפש רבי עקיבא במותו, שהיתה מיתתו יותר קשה ממתת שאר הרוגי מלכות". ואולי י"ל שהוא ע"פ מאמר חז"ל שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה.

(1) וכע"ז בסיום שיחת ש"פ וירא תנש"א, ובהתוועדויות תשמ"ט עמ' 207, ובשבת פ' בראשית תנש"א (התוועדויות עמ' 209) הלשון הוא: "ויש לחקור האם ירכו שהחיינו על ביאת משיח צדקינו", הנה הגם שהלשון "ויש לחקור" משמע שיש ספק

הנה מצינו כמה טעמים לברכת שהחיינו בביאת המשיח, והם: א. על השמועה טובה שמשח הגיע, ב. על ראיית פני מה"מ. ג. על קיום המצות שנמנע מאתנו לקיימם בזמן הגלות. ד. על זמן הגאולה. וכמו שיתבאר לקמן.

### על השמועה

בסדר ברכת הנהנין פי"ב סעי' ז: "על שמועות טובות בין שהיא טובת רבים בין שהיא טובת יחיד כל שלבו שמח בטובתו כגון שהוא אביו או רבו או רעו אשר כנפשו מברך הטוב והמטיב, הטוב לו ששימח לבבו והמטיב למי שנעשית לו הטובה ואצ"ל אם רואה הטוב בעיניו, ואם בשרוהו טובת עצמו מברך שהחיינו ואם יש לו שותף בה מברך הטוב והמטיב".

ולכאן מכיון שהשמועה על ביאת משיח היא בשורה טובה לכל בני, נמצא שכל בני שותפים בה, וא"כ הי' צ"ל הברכה הטוב והמטיב ולא שהחיינו.

ויש לומר שאעפ"כ נברך שהחיינו עפמ"ש בלוח ברה"נ (פי"א הל' כב) וז"ל: "הרואה את חבריו החביב עליו הרבה ושמח ונהנה בראיתו אם לא ראהו זה . . שלשים יום מברך שהחיינו, ואפי' אם יש אחרים שנהנים בראיתו אינו מברך אלא שהחיינו ולא הטוה"מ לפי שאין זו טובה אלא שמחת הלב לבד". עכ"ל.

והיינו שיש שני ענינים, טובה ושמחה, וברכת הטוה"מ שייכת לטובה דוקא ולא לשמחה (וכמובן מלשון הברכה הטוב והמטיב).

וההבדל בין טובה לשמחה הוא, שטובה הוא דבר מסוים שהגיע לו וקיבל דבר שיש לו ממנו תועלת, וכמפורש בשו"ת הרשב"א (ס"ד סי' עז): "לא בכל דבר שנהנה הוא ואחרים עמו מברך הטוה"מ . . אלא בדבר שיש לו תועלת והנאה בו ולאחרים עמו". וכרוב הדוגמאות בדיני ברכה זו בית חדש, כלים ובגדים חדשים, ירושה וכיו"ב, משא"כ בראיית חבריו הרי אין השמחה מדבר שיש לו ממנו תועלת כ"א מהפגישה עצמה, ואין זה טובה שהרי מהפגישה עצמה אינו מקבל שום דבר (ממשי), ולכן מברך שהחיינו ולא הטוה"מ.

---

בדבר, מ"מ מהשיחות שנאמרו לאח"ז (הנסמנים לעיל) נראה שלמסקנה מברכים שהחיינו.

ועד"ז יש לומר בנוגע השמועה שמישיח התגלה, הגם שכל בני"י שותפים בה, מ"מ כל זמן שלא קיבלו ממנו איזו טובה, אינו אלא שמחת הלב בלבד, שעלי' מברכין שהחיינו דוקא.

לכאורה הי' אפשר להקשות על ביאור הנ"ל, שהרי שמחת הלב מבשורה טובה זו של התגלות משיח, קשורה לזה שבהמשך להתגלותו יהיו שינויים לטובה לתועלת ולטובת כולם (ביטול שעבוד מלכיות וכו'), וא"כ הגם שכעת עדיין לא היו שינויים אלו, מ"מ יש לברך כבר מעכשיו הטוה"מ בשביל התועלת שהיא לאחר זמן, וכמו שמצינו בדין קניית בגדים (סדר בה"נ פי"ב הל' ד): "וכל מקום שמברך שהחיינו או הטוה"מ על בגדים חדשים, מברך מיד בשעת הקנין, שאין הברכה אלא על שמחת הלב שהוא שמח בקנינים". הרי חזינן דהגם שעדיין אין לו תועלת מהבגד (שהוא דוקא בשעת לבישה כמובן), מ"מ מברך כבר בשעת הקני' (שהחיינו או כאשר יש עמו שותפים מברך) הטוה"מ, וא"כ ה"ה בנדו"ד הגם שכעת עדיין אין התועלת מביאת משיח, מ"מ מכיון שיהי' לאחר זמן אפשרות כבר לברך הטוה"מ בשעת השמועה.

וזה אינו, דשאני קניית בגדים מנדו"ד, דבשעת קניית הבגד ה"ה כבר תפור ומתוקן וראוי' ללבשו, ולכן אפשר כבר בשעת הקני' לברך על התועלת מזה כיון שהוא גלוי ונראה, ודוקא אז אפשר לברך אבל אם אינו תפור ומתוקן וראוי' ללבישה אין לו לברך עד שילבש את הבגד (סדבה"נ שם, ובשוע"ר סי' כב סעי' א), וכמו"כ בנדו"ד מכיון שהתועלת שתהי' לאחר ביאת המשיח איננה ברורה וגלויה (בפרטות), ואין אדם יודע איך יהיו עד שיהיו, א"כ א"א לברך כעת על הטובה והתועלת שתהי' בהמשך הזמן, אלא על שמחת הלב לבד שישנה כעת ועלי' מברכים שהחיינו, שהרי ברכות אלו הם לפי המצב שיש עכשיו לפניך (כדמוכח מלוח ברה"נ פי"א הל' כז-כח).

### על הראי'

בהתוועדות ליל שמח"ת תשמ"ט (התוועדות עמ' 207) אמר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו: "כפי שמסתבר בפשטות שכאשר יראו את משיח צדקינו בפעם הראשונה יצטרכו לברך שהחיינו במכ"ש וק"ו מברכת שהחיינו על ראיית חברו שלא ראהו אפי' שלושים יום"<sup>2</sup>.

(2) הגם שאמר בביקור הרבנים הראשיים (י"א אייר תשמ"ט) "שלא ראיתי נוהגין בברכת שהחיינו על ראיית חברו, וצ"ע הטעם שאין נוהגין כן".

ואם כבר בירך שהחיינו על השמועה וכמשנת"ל, יש לומר שדינו הוא כמו מי שנולד לו בן ובירך בשעת השמועה, ו"כשחזר ורואה הבן הנולד אם רואהו תוך ל יום מיום ששמע אינו צריך לחזור ולברך שהחיינו . . אבל אם אחר ל יום צריך לברך" (סדבה"נ פ"כ ה"ב).

והנה בלוח ברה"נ (פי"א הל' כב) בדין ראיית חבירו כותב: "ואין צריך לומר אם לא ראהו מעולם צריך לברך . . מחי' המתים, ואם לא ראהו שלשים יום מברך שהחיינו", מכאן משמע דגם מי שמעולם לא ראה חבירו (והכירו רק ע"י כתבים שהריצו זל"ז וכיו"ב) מברך<sup>3</sup> שהחיינו, ועד"ז הי' אפ"ל דגם אם מעולם לא ראה מה"מ יש לו לברך שהחיינו.

אולם מהא דהשמיט דין זה בסדר ברה"נ (פ"ב הל' יא) יש לדייק דלא ס"ל הכי, ומי שלא ראה חבירו מעולם אין לו לברך בראייתו, וכמו שהעיר כ"ק אדמו"ר על הלכה זו (בספר סדבה"נ - תורת מנחם אות כג), "בלוח "ואצ"ל אם לא ראהו מעולם", ומדהשמיט כאן משמע דס"ל כשערי תשובה רכה ס"ה", עכ"ל.

והביאור בדבריו, דהנה המחבר כתב "מי שלא ראה את חבירו מעולם ושלח לו כתבים אע"פ שהוא נהנה בראייתו אינו מברך על ראייתו", ולשון זה נותן מקום לשני פירושים, בלוח ברה"נ פי' "ושלח לו כתבים" היינו שלא ראה את חבירו אלא ראה הכתבים ששלח, וכמ"ש אדה"ז בהמשך ההלכה שם "אבל אם לא ראהו עתה אלא ששלח לו כתבים אע"פ שהוא נהנה מאד בראייתם אותם מפני שלא ראהו זה זמן רב או שלא ראהו מעולם אינו מברך על ראייתו", ומזה דייק אדה"ז דדוקא בראיית כתבים אינו מברך, אבל בראיית פניו מברך

3 מפשטות ההלכה עליו לברך ברכת מחי' המתים, אבל בכלל לא נהגו לברך ברכה זו (ואולי י"ל הטעם מכיון שברכה זו קשורה לזה שלאחר יב החודש ה"ה כמת שמשתכח מן הלב לאחר יב"ח (ברכות נח, ב) ואינו שייך בכל מצב, ולדוגמא אם שלחו מכתבים בינתיים וכעובדא דהרה"ק ממונקאטש דלקמן, דע"י המכתבים אינו משתכח מן הלב, ועד"ז במה"מ הרי מחכים בכל יום שיבוא ואינו בגדר משתכח מן הלב).

והגם שלא נהגו גם בברכת שהחיינו (כבהערה הקודמת), מ"מ גם כאשר בפעמים נדירים כן בירכו, אמרו ברכת שהחיינו, גם כאשר לא ראו זא"ז יותר מיב חודש, וכמעשה רב מהגה"ק ממונקאטש זצ"ל שבירך שהחיינו בשם ומלכות כאשר ראה בפעם הראשונה בחייו את מוהרש"א אלפנדי זצ"ל שהי' קשור עמו בקשר ידידות ואהבה אמיצים שהריצו מכתבים זל"ז (שו"ת הר צבי ח"א סי' קטו).

גם כאשר לא ראהו מעולם, אבל השערי תשובה פי' "ושלח לו כתבים" "דאע"פ שהי' רגיל להריץ אגרות וכתבים מזה לזה מ"מ מכיון שלא נתחבר עמו פנים אל פנים אין מעולה האהבה כ"כ עד שיהי' נהנה ושמח בראיתו" עכ"ל, ולפ"ז לשון המחבר "נהנה בראיתו" קאי על ראיית חבירו שלא ראהו מעולם ואינו מברך עליו שהחיינו<sup>4</sup>, וע"ז העיר הרבי שכן נראה דעת אדה"ז בסדר ברה"נ (בדי השולחן סי' ס"ק ז).

אבל יש לומר דבראיית מלך המשיח גם כאשר לא ראהו מעולם מברך שהחיינו, ע"ד הדין הנ"ל בלידת הבן דגם אם לא ראהו מעולם ורק שמע אודותו מ"מ מברך שהחיינו, והחילוק בפשטות בין חבר סתם ללידת בנו ועד"ז מה"מ הוא, שאצל בנו ומה"מ אכן מעולה האהבה כ"כ עד שנהנה ושמח בראיתו<sup>5</sup>, ולכן יש לברך שהחיינו.

#### על המצות<sup>6</sup>

מברכים שהחיינו על מצוות הבאים מזמן לזמן כגון מצות תקיעת שופר, לולב וכיו"ב, כמו"כ מברכים על מצוות שאינם תדירות ומצוות כגון פדיון הבן וכיו"ב, ועפ"ז יש לומר שנתחייב לברך שהחיינו לפני קיום המצוות שלא היו מצויים לנו בזמן הגלות.

ויש להוסיף עוד צד חיוב ע"פ המובא בכ"מ אודות חיוב ברכת שהחיינו כאשר מקיים מצוה מסויימת בפעם הראשונה בחייו, ומפורש בט"ז (סי' כה ס"ק א בסופו): "לכל מצות שאדם עושה בפעם ראשון מברך שהחיינו".

והגם שאין נוהגין כן, וכמובא בלקו"ש חי"א (עמ' 288) "(כמדומני ברור) פשט המנהג שלא לברך שהחיינו כשמניחים תפילין בפעם הא'".

4 להעיר דהגם שלשון המחבר סובלת את שני הפירושים, מ"מ הרי במקור הדברים (שו"ת הרשב"א ח"ד סי' עו) משמע רק כפי' השערי תשובה שהרי כתב: "מי שלא ראה חבירו איני רואה שיהא חייב לברך. . ולא אמרו אלא בחבירו הרגיל אצלו דאלו על מי שלא ראהו וכו', עיי"ש.

5 וכעובדא דהרה"ק ממונקאטש לעיל הערה 3.

6 ביחידות הרבנים הראשיים (יא אייר תשמ"ט) הזכיר הרב מרדכי אליהו שליט"א שבשעה שמקריבין את קרבן פסח כשיבנה ביהמ"ק נצטרך לברך שהחיינו וכן הכהן המקריב.

הרי ביאר כ"ק אדמו"ר בש"פ ויקרא תשמ"ב (התוועדות עמ' 1112) "דברכת שהחיינו קשורה עם מצוה שיש בה שמחה, ולכן כאשר מדובר אודות הנחת תפילין בפעם הראשונה, בהיותו מחוייב במצוות, הרי צריכים לדעת האם הוא אמנם שמח באופן כזה שהי' חייב לברך שהחיינו", והיינו שהסיבה לזה שאין מברכין שהחיינו היא מכיון שאנו מסופקים אזי אם הוא אכן שמח בה, ובמילא מוכן דמכיון שבפשטות בבוא הגאולה נהי' במצב כזה שאכן נהי' שמחים בשלימות אם הוא אכן שמח בה, בקיומה של מצוה, ובפרט מצוה כזו שנמנע מבנ"י לקיימה יותר מאלפיים שנה, א"כ יש לברך שהחיינו לפני קיומה.

[ובפרט שבשיחה הנ"ל הורה כ"ק אדמו"ר שילדה קטנה קודם שהגיעה לחינוך מתחילה להדליק נש"ק תברך שהחיינו, מכיון שבודאי יש לה כזו שמחה (עוד יותר מגדולה) עיי"ש באריכות, וא"כ יש לומר עד"ז יהי' אצל כל בנ"י בביאת המשיח].

#### זמן הגאולה

בסיום שיחת פ' וירא תשנ"ב "שמחת הגאולה האמיתית והשלימה בגלוי ובפועל ממש שאז מברכים עלי" "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה".<sup>7</sup>

ויש לומר שיש כאן חיוב ברכה בפ"ע על זמן הגאולה, בנוסף על השמחה הקשורה לראיית פני מלך המשיח או השמועה טובה שהגיע האדם שאליו ציפינו וכו', הנה כאן ישנו חיוב על הכניסה לזמן חדש.

ויש לבאר זה עפ"מ"ש בספה"ש תשמ"ח (ח"ב עמ' 403 הערה 71) שבענין היו צריכים לברך שהחיינו ביום הבר מצוה, מצד השמחה שזכה לחיוב במצוות, וזה שאין מברכין הוא רק מכיון שהמצוות שיקיים לאח"ז אינן כעת בפועל ובגלוי, ואין מברכין שהחיינו אלא על דבר שישנו בפועל ובגלוי בהוה ולא על דבר שיהי' בעתיד. ונראה לומר שהכניסה לזמן הגאולה הוא ע"ד הכניסה לזמן של חיוב מצוות, ובהגאולה הרי זה קשור עם פעולה בגלוי ובהוה, ביאת המשיח וראיית פניו וכיו"ב (ע"ד המבואר בהערה הנ"ל לברך בשעת הנחת תפילין שהיא פעולה ובגלוי, והא דלא נהגו לברך בהנחת תפילין בפעם הראשונה נתבאר לעיל), לכן נראה לברך שהחיינו גם על זמן הגאולה.

(7) ועד"ז בלקו"ש ח"ב עמ' 546, ובלקו"ש חל"ז עמ' 19.

ויש להוסיף ע"פ החקירה בלקו"ש (חל"ז עמ' 14) בגדר ברכת שהחיינו במועדים וזלה"ק: "דיש לבארה בשני אופנים. א. ברכת הזמן על המועדים היא מצד החידוש בהגיע זמן מיוחד זה. ב. ברכת הזמן על המועדים היא על כללות זמן המועד. . יש חיוב ברכה על עצם זמן המועד" (היינו לא מצד חידושו - מטעם שמחה, אלא מצד עצם היותו זמן מועד).

דלפי אופן הא' מסתבר לומר שגם על זמן הגאולה יש לברך מצד החידוש בהגיע זמן מיוחד זה, (אלא שהמסקנה בשיחה היא שדעת אדה"ז היא כאופן הב', ועיין בלקו"ש חכ"ט עמ' 372 הע' 12).

וגם לפי אופן הב' י"ל עפמ"ש בשו"ת 'לב חיים' (ח"ב סי' מב) "בגאולה העתידה. . ברכת שהחיינו כי זכינו לזמן הזה, כי בודאי אנחנו קובעים יום הגאולה ליו"ט גמור. . וכן שמעתי שכן דעת מורנו הרב כנסת הגדולה שיום הגאולה היא יו"ט גמור ולקדש עליו ובכלל קידוש היום הוא לומר ג"כ זמן" עכ"ל. והיינו מכיון שיום הגאולה הוא יו"ט לכן מברכין שהחיינו, ולכאור' דעתו שהברכה על זמן הגאולה בכללות כלולה בהברכה הפרטית על יום הגאולה שהוא יו"ט, שהרי כותב בהמשך אחד "שהחיינו כי זכינו לזמן הזה. . קובעים יום הגאולה ליו"ט.



## לקוטי שיחות

### אגד כלי

#### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש בכ"מ [בעיקר בח"ו שיחה ב לפר' בא ובעוד מקומות ואח"כ נלקטו למקום אחד, ויצא לאור בקשר עם סיום השלשים של הרבנית נ"ע, ובס' הדרנים על הרמב"ם וש"ס, ואח"כ עוה"פ לקראת סיום השלשים דכ"ק אדמו"ר זי"ע] מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שיטה כללית בהרבה מחלוקות בין ב"ש וב"ה בכל הש"ס, והיא שב"ש אזיל בתר "בכח" וב"ה בתר "בפועל". ולדוגמא: כמה נרות מדליקים

בחנוכה, ב"ש ס"ל יום ראשון ח' נרות ביום ב ז נרות וכו', וב"ה ס"ל ביום ראשון נר א' ביום שני ב נרות וכו', ובגמ' מבואר הטעם שב"ש ס"ל כנגד ימים הנכנסים ולב"ה כנגד ימים היוצאים, כלומר, היות שביום ראשון ישנם ח ימים בכח מדליקין ח נרות, וביום ב ישנם ז ימים בכח מדליקין ז נרות, וכן הלאה, וב"ה ס"ל שהיות וביום א ישנו רק יום א' בפועל מדליקין נר א', וביום ב' כבר ישנם ב ימים בפועל מדליקין ב וכן הלאה, ועד"ז הוא בהרבה מחלוקות ביניהם בש"ס.

אמנם במקום אחר בלקו"ש (חט"ז שיחה ב' לפר' תרומה) מבאר כו"כ מחלוקות ביניהם באופן אחר, והוא:

ב"ש ס"ל שע"פ תורה נקבעים הענינים בעיקר על יסוד תוכנם הכללי, כפי שהם נתפסים בגדרם הכללי, במבט הראשון. וב"ה ס"ל שצריכים להתחשב בעיקר כפי שהענינים מתחלקים לפי הפרטים והאופנים שלהם, אף שאין הפרטים ניכרים תיכף, וצריכים דרישה וכו' - ודוקא זה מכריע בדיני התורה.

ומבאר עפ"ז כו"כ פלוגתות, ומביא דוגמא מכל סדר שבש"ס. ולדוגמא: במס' ברכות (נא, ב) מצינו פלוגתא בנוסח הברכה על האש במוצש"ק: "ב"ש אומרים שברא מאור האש (ל' יחיד), וב"ה אומרים בורא מאורי האש" (ל' רבים). ומבאר בגמ' (שם נב, ב) "דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא וב"ה סברי טובא נהורא איכא בנורא".

והנה פשוט שאין ב"ש וב"ה חולקים במציאות - שהרי במציאות רואים שישנם כמה גוונים בהאור, אלא שנחלקו בהנ"ל: ההנאה שבאה מן האור באה תיכף כשרואים האור בכללות, ואז נראה אור סתם, גוון אור אחד ("חדא נהורא"), לכן ס"ל ב"ש שגם הברכה צ"ל על בריאת כללות האש, "מאור האש". וב"ה ס"ל שהיות וע"י התבוננות בהאש רואים כמה מאורות, ובפועל באה הנאת האור מכל גווני נהורא - צ"ל נוסח הברכה "בורא מאורי האש". וכן הוא בנוגע לכו"כ מחלוקות בין ב"ש וב"ה.

והנה ישנה סוגיא אחת במס' שבת בפר' המצניע (צא, ב) שיש לבארה ע"פ ב' הדרכים הנ"ל (אלא ששם אי"ז מחלוקת בין ב"ש וב"ה). דתנן בשבת (צא, ב): "קופה שהיא מלאה פירות ונתנה על אסקופה החיצונה, אע"פ שרוב פירות מבחוץ, פטור, עד שיוציא את כל הקופה". וע"ז אמר חזקי' "לא שנו אלא בקופה מליאה קישואין ודלועין (שהן ארוכין, שאז כל מה שבתוך הקופה עדיין חלקם נשאר בפנים, ובמילא לא הוציא שום דבר לחוץ לגמרי), אבל מליאה חרדל

(שהם קטנים, וא"כ אף שלא יצאה עדיין כל הקופה לחוץ, מ"מ כו"כ מהדברים שבתוך הקופה כבר יצאו לגמרי) חייב". ומבואר בגמ' "אלמא קסבר אגד כלי לא שמי' אגד". ז.א. שלא איכפת לו מה שהכל נמצא בכלי אחד, והכלי עדיין לא יצא כולו לחוץ. משא"כ ר"י ס"ל "אפילו מלאה חרדל פטור, אלא קסבר אגד כלי שמי' אגד". כלומר שזהו כאילו גם החפץ עדיין נמצא קצת בפנים, כי ס"ל - כלשון רש"י (ד"ה 'אבל') - "שע"י הכלי הוא נאגד לצד פנים לומר לא יצא כולו ועדיין אגדו בידו בפנים".

ובטעם הדבר לומר "אגד כלי שמי' אגד", כותב הרמב"ם (פי"ב מהל' שבת הי"א) וז"ל: "שהכלי משים כל שיש בו כחפץ אחד". כלומר שהיות והחפצים הם בתוך הכלי, נעשה הכל כמציאות אחת.

אמנם ברבינו חננאל מבאר באופן אחר, וז"ל: "שהן בתוך הכלי, ומקצת הכלי עדיין בפנים, ויכול למשכו לפנים ולהכניסו, וממילא מה שהוא בחוץ נמשך עם הקופה ונכנס, אע"פ שלא נגע בו". עכ"ל. כלומר: אי"ז לפי שכל מה שבתוך הכלי הוא מציאות א' עם הכלי, כ"א מטעם אחר, לפי שהיות והחפץ מונח בתוך כלי שחלק מהכלי נמצא בפנים, הרי יכול למשוך את החפץ לפנים, ולכן אי"ז נקרא שיצא החפץ שבתוך הכלי לגמרי לחוץ.

והנה יש לבאר המחלוקת בין חזקי' ור"י האם אמרי' "אגד כלי שמי' אגד" בב' האופנים של הרמב"ם והר"ח ע"פ ב' האופנים שהרבי מבאר מחלוקת ב"ש וב"ה.

להסברת הרמב"ם שהמחלוקת היא האם אמרי' "שהכלי משום כל שיש בו כחפץ אחד" י"ל שנחלקו בהמחלוקת האם מביטים על הכלל או על הפרט: ר' יוחנן ס"ל שדנים כל דבר ע"פ תוכנו הכללי, ולכן בנדו"ד, אף שבפרטיות ישנם הרבה דברים נפרדים בתוך הקופה, וכמה מהם יצאו לחוץ לגמרי, מ"מ, היות שבכללות ה"ה בקופה א', דנים אותה כחפץ אחד, ופטור. משא"כ חזקי' ס"ל שדנים כל דבר ע"פ פרטי הדברים, לכן, היות ובפרטיות ישנם הרבה חפצים פרטיים בתוך הקופה, צריכים לדון ע"פ הפרטים, והיות וכמה מהפרטים יצאו לגמרי לחוץ ה"ה חייב.

ובנוגע להסברת הר"ח שנחלקו האם אמרי' שהיות "ויכול למשכו לפנים ולהכניסו" לכן ה"ז כאילו הוא נמצא בפנים, י"ל שנחלקו בהסברה האחרת, האם מביטים על כל דבר כפי שהוא "בכח" או כפי שהוא "בפועל": ר"י ס"ל שדנים כ"ד כפי שהוא "בכח", ולכן היות

ובכח למושכו לפנים ולהכניסו, לכן ה"ז כאילו הוא בפנים, וחזקי" ס"ל שדנים כ"ד כפי שהוא "בפועל", ולכן היות ובפועל ה"ז נמצא כולו בחוץ, זהו העיקר, ולא איכפת לך מה שיכל למושכו לפנים, ולכן ה"ה חייב.

אך דא עקא שלפי ב' הביאורים נמצא שר"י ס"ל כסברת ב"ש, וזהו דוחק. ובפרט שההלכה היא כר"י, ואם המחלוקת היא כנ"ל צ"ל הלכה כחזקי, [ואף שאי"ז קושיא גמורה, כי אי"ז שיטת ב"ש ממש, שהרי בודאי ישנם עוד הרבה פרטים במחלוקת זו, מ"מ פלא הוא שבאופן כללי ילך ר"י (והלכה כמותו) כב"ש].

ולכן י"ל באופן אחר קצת - ובהמשך להנ"ל:

לפי האופן שנחלקו האם מביטים על הכלל או על הפרטים י"ל דר"י ס"ל להיפך, שלהביט על הדברים ביחד לומר שהכלי משים כל שיש בו כחפץ אחד, זה גופא נק' שדנים ע"פ הפרטים, משא"כ לדון כל פרט בפ"ע, זה נק' שדנים על הכלל, וכדלקמן.

דהנה להלן בלקו"ש שם, כשמביא הרבי עוד פלוגתות ב"ש וב"ה הקשורים עם הנקודה הנ"ל, מסביר הנקודה בעומק יותר, שב"ש ס"ל שצריכים לדון כל דבר כפי שהדבר נראה באופן מקיפי (וזה נק' שמביטים על הכלל), וב"ה ס"ל שצריכים להתבונן ולחקור הדבר לפרטיו, וצריכים לדונו ע"פ התוצאות בחקירת הפרטים. עיי"ש בארוכה.

ועד"ז הוא בנדו"ד: במבט מקיפי וחיצוני ישנם כאן הרבה חפצים. משא"כ כשמתבוננים בתוכן ופרטי הענין, באים למסקנא שהיות וכל החפצים נלקחו כב"א ו(כד"כ גם) למטרה אחת וכו', הרי שלאחר התבוננות בהפרטים, הוה כל הקופה ומה שבתוכה כדבר א'.

וזהו מחלוקת חזקי ור"י: שניהם ס"ל כב"ה שצריכים לדון ע"פ הפרטים, אלא שחזקי ס"ל שהכוונה בזה לדון ע"פ פרטי החפצים הנמצאים כאן, ולכן ס"ל שהיות וכמה חפצים פרטיים כבר יצאו לחוץ לגמרי, ה"ה חייב.

משא"כ ר"י ס"ל שכוונת ב"ה לדון ע"פ הפרטים הוא בעיקר ההתבוננות בפרטי הענין, ולכן ס"ל שהיות ולאחר ההתבוננות בפרטי התועלת והתכלית, נראה שהכל ענין אחד הוא, לכן אמרי' שהכלי משים כל שיש בו כחפץ אחד.

ובנוגע להסברה שנחלקו בגדר "בכח" או "בפועל" י"ל שר"י ס"ל שאכן תמיד צריכים להביט על ה"בפועל", מ"מ לדעתו מה "שיכול למשכו ולהכניסו", אי"ז נק' "בכח", כ"א "בפועל", שהרי תוכן הוצאה הוא מה שיצא מרשות זה ונכנס לרשות אחרת, וגדר יציאה מרשות א' נק' רק אם אינו קשור לרשות הא', ולכן זה גופא שנמצא בכלי שחלקו נמצא בפנים שהוא במצב "שיכול למושכו לפנים ולהכניסו", הרי לא יצא לגמרי מרשות הא', וכ"ה "בפועל", כי זהו גדרו של "הוצאה".

דוגמא לדבר: אי' בגיטין (עח, ב) שאם זרק גט לאשה "גט בידה ומשיחה בידו אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו אינה מגורשת, ואם לאו מגורשת, מ"ט בעינין כריתות וליכא". כלומר: אי"ז לפי שדנים הדבר כפי שהוא "בכח", כ"א ש"בפועל" אי"ז כריתות, היות ויכול למושכו אצלו עדיין, בפועל לא נכרת הקשר בין האשה להאיש. ועד"ז הוא בגדר "הוצאה" שכל זמן "שיכול למושכו לפנים ולהכניסו" לא יצא באמת מרשות הא'.

ובזה הוא דנחלקו חזקי' ור"י: חזקי' ס"ל שהיות והלכה כב"ה ואזלינן תמיד בתר "בפועל", לא איכפת לן מה שבכח "יכול למושכו לפנים ולהכניסו", כי לדעתו זהו ענין של "בכח". ומחלק בין גדר "הוצאה" לגדר "כריתות" כי "כריתות" ענינה שכורת ביניהם, שזהו"ע הגיוני, ולכן ע"י שיכול למשוך הגט אצלו לא כרת ביניהם. אבל ב"הוצאה" אינו כן, כי בזה נוגע בעיקר ה"בפועל", לכן מה ש"יכול למושכו לפנים ולהכניסו" הו"ע של "בכח". משא"כ ר"י אינו מחלק בין "הוצאה" ו"כריתות", והוא ס"ל שגם בהוצאה ישנו ענין הגיוני, ולכן ס"ל שהן אמת שהלכה כב"ה שאזלינן בתר "בפועל", מ"מ בנדו"ד זהו"ע של "בפועל", ולכן אזלינן בתרי' וחייב.



### פסיק רישא לגבי ביטול עכו"ם עפ"י שיחת כ"ק אדמו"ר

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

מס' שבת עד, ב: "אמר רב אחא בר עזריא האי מאן דשדא סיכתא דאתונא חייב משום מבשל פשיטא מהו דתימא לשרורי מנא קא מיכוין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט. וכתבו בתוד"ה מהו דתימא דלכאורה במס' ע"ז (לח, א) גבי האי נכרי דשדא סיכתא לאתונא וקבר בה ישראל

קרא מעיקרא דשפיר דמי ואין בה משום בישול עכו"ם ופריך פשיטא ומשני מהו דתימא לבשולי מנא קא מיכוין קמ"ל לשרורי מנא קא מיכוין ולכאורה הוא סתירת הסוגיות, וכן הקשו הראשונים הכא ובסוגיא דע"ז. והרמב"ן בסוגיין מתרץ דבשבת אף אי מיכוין לשרורי מנא מ"מ מכיון דאי אפשר אא"כ רפו מעיקרא, גבי שבת חייב דמודה ר"ש בפסיק רישא, אמנם אינו מבאר למה אין אומרים פסיק רישא אף לגבי בישול עכו"ם ואע"ג דלשרורי מנא קא מיכוין מ"מ אא"פ בלי בישול, וא"כ יהא חשיב בישול עכו"ם, ובחי' הריטב"א (החד") מוסיף עוד קצת "אבל התם לענין בישולי גויים דרבנן כיון דעיקר כוונתו לשרורי מנא הוא אין להחמיר ולאסור שאפילו כשנתכוון לבשל חומר(א) הוא לאסור שלא נתכוון לבשל תבשילו של ישראל" עכ"ל, ולכאורה עדיין קשה דאי אמרינן פס"ר א"כ אמרינן שנתכוון לבשל תבשילו של ישראל דכנ"ל אי אפשר בלאו הכי.

וגם יש לתמוה עד"ז במש"כ בחי' המיוחסים להר"ן דהקשה דלכאורה לגבי שבת הבישול (הא דרפי) הוא מלאכה שאצל"ג וגם אינו מכוון ומתרץ דמכיון דפסיק רישא הוא שרפי והדר קמיט ולכן מקרי צריך לגופה ומכוון דבישול ושרורי מנא באין כאחד, ולכאורה הוא בעצמו תי' הסתירה בין ב' הסוגיות לעיל מיני' דמכיון דיש בה תרווייהו בישול ושרורי מנא לכן לגבי בישול נכרי לא חשיב בישול נכרי ולכאורה לפי מש"כ דהוה "באין כאחד" וצריכה לגופה מחמת הפסיק רישא היינו שלא חשיב לתרווייהו וא"כ מדוע לא חשיב בישול עכו"ם.

והנה בחי' הריטב"א מס' ע"ז (והביא שם כן מהרמב"ן) מבאר דלגבי שבת אזלינן בתר כוונתו ולא תכלית כוונתו והטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה ודי בזה לחייבו ולכן מכיון שיש פסיק רישא שיהי' כאן בישול משום הריפוי לכן חשיב שנעשה כוונתו וחייב משום מבשל אמנם לגבי בישול עכו"ם מלכתחלה אסרו רק תכלית כוונתו ולכן רק אם תכלית כוונתו היתה משום בישול אסור משום בישול עכו"ם אמנם אי תכלית כוונתו הוא משום שרורי מנא אז לא אסרו, אמנם קשה להעמיס זה בדברי הריטב"א והרמב"ן הכא בסוגיין דבכלל אינו מחלק בין שבת לבישול עכו"ם בין מלאכת מחשבת שהוא כוונתו ותכלית כוונתו ורק כתב דבשבת אמרינן פסיק רישא ולגבי בישול עכו"ם לא אמרינן פסיק רישא דאף אי נתכוון לבישול הוה חומרא, וטעמא בעי כנ"ל.

וי"ל עפ"י המבואר בלקו"ש ח"ד פר' תצא בסיום שו"ע אדה"ז  
 דהחוסם פרות שירט להם הדרך ומהלכות על התבואה ועי"ז נדושה  
 התבואה שפטור על החסימה מכיון שאינו מתכוון, דלכאורה הרי פס"ר  
 דיודשו כשמהלכין על התבואה וא"כ יהא חייב על החסימה בעת  
 הדישה, ומבאר כ"ק אדמו"ר דהן אמת שע"י ההליכה יהי' דישה, אמנם  
 הדישה כשלעצמה היא פעולה מותרת ורק החסימה בשעת הדישה  
 אסורה, ולכן לא אמרינן פס"ר דיהא חשוב כמתכוון על הדישה ולכן יהא  
 אסור לחסום, ואמרינן פס"ר רק אם הפעולה מכריחה פעולה האסורה,  
 כמו הגורר ספסל גדול ועי"ז מכריח פעולת עשיית חריץ שהיא פעולה  
 אסורה בשבת, ובהערה 34 מבאר הדבר בכמה אופנים ואכתבם כפי  
 שנראה לענ"ד בהוספת ביאור:

א. אי אפשר לכוון שפעולה אחת תמשך על פעולה שני' רק בנוגע  
 לעצמה ולא בנוגע לענין ג', ולכן אם הפעולה השני' אסורה בעצמה  
 שיך לומר דהכוונה דהפעולה הראשונה נמשכת גם עלי' אמנם אם  
 הפעולה השני' אינה אסורה כשלעצמה רק בנוגע לענין ג' ע"ד הכא -  
 איסור חסימה, לא אמרינן דהכוונה דהפעולה הא' נמשכת גם על הב',  
 ונחשב כמתכוון על דישה שיסתעף מזה שיהי' אסור לחסום.

ב. פעולה השני' צ"ל אסורה כדי שתהי' מציאות חשובה (ע"ד  
 איסורא אחשבי') כדי שתמשך ע"ע כוונת פעולה אחרת, והיינו  
 דלאופן השני זה שיש לו כוונה לפעולה א' הרי זה כמו סתירה לומר  
 שיש לו כוונה לפעולה השני' ורק משום המציאות החשובה דפעולה  
 השני' (כמו אם היא פעולה אסורה) הרי זה ממשך ע"ע הכוונה  
 דהפעולה הא', משא"כ לאופן הא' אי"ז משום שכוונת פעולה הא'  
 מהווה סתירה לכוונת פעולה ב' אלא שאין הכוונה דפעולה הא' חזקה  
 כ"כ להיות נמשכת על פעולה ב' כשאינו נוגע לעצמו אלא לענין ג'  
 (וע"ד החילוק בין כחו וכחו המובא שם בההערה לאופן הא').

ג. כדי שנאמר שהאדם עשה איסור ע"י פעולה הא' משום פס"ר צ"ל  
 איזה צד איסור באדם, ואם כוונת פעולתו וענין הפס"ר כולם היתר א"כ  
 לא אמרינן שהאדם "עשה" פעולה אסורה, והיינו שחסר בעשיית  
 הגברא שיהא נחשב שעשה איסור.

ולפי זה י"ל דלגבי שבת דהא דאי אפשר שהיתד יתקשה רק אחר  
 שרפי, א"כ מכיון שמכוון לשרורי מנא מ"מ חייב משום בישול מכיון  
 שמלכתחילה רפי וא"א להיות מתקשה אלא ע"י הריפוי א"כ משום  
 פס"ר נחשב כמתכוון על הבישול מכיון שריפוי היתד בשבת הוה פעולה

אסורה כלשעצמה רק שאינו מכוון ע"ז ומ"מ משום פס"ר נחשב כמכוון לבישול ולכן אסור משום מבשל, אמנם בבישול עכו"ם הרי בישול היתד הוא פעולה מותרת ואין בו משום בישול עכו"ם בכלל ורק רוצים שיהא נחשב בישול לגבי דבר אחר היינו הקרא, לכן אין אומרים שם פסיק רישא כי כוונתו רק לשרורי מנא.

ליתר ביאור: לכאורה שם בבישול עכו"ם הרי אין כאן פעולה מיוחדת דבישול הקרא אלא שממילא ע"י בישול היתד נתבשל ג"כ הקרא, וא"כ אי אמרינן פסיק רישא דמכוון לבשל היתד, ממילא אמרינן דמכוון לבשל הקרא וא"כ יהא אסור משום בישול עכו"ם, והביאור בזה הוא לפי אופן הב' הנ"ל דמ"מ כוונתו לשרורי מנא אינו מהוה כוונה לבישול היתד והטעם הוא דמכיון דאין כוונתו לבישול תבשילו של ישראל ורק לשרורי מנא א"כ הוה כוונתו לשרורי מנא כסתירה לכוונת בישול הקרא וא"כ א"א פס"ר, וי"ל דזה מש"כ הריטב"א דאפילו אם נתכוון לבישול הקרא הוה חומרא כו' דכוונתו דחסר בהמציאות חשובה דפעולה הב' כי מלכתחילה הוא רק חומרא וא"כ א"א שתמשיך ע"ע כוונת פעולה הא' דתיקון מנא, אמנם לאופן הא' הנ"ל דהוא ע"ד החילוק בין כחו לכח כחו, א"כ אולי יש לחלק דהכא לגבי בישול עכו"ם לא חשיב "ענין ג'" דהרי כנ"ל אם אמרינן דחשיב מכוון לבישול א"כ ממילא נתבשל הקרא וא"כ לא חשיב פעולה מותרת והיו צריכים לומר פס"ר, וי"ל דכן ס"ל הראשונים הנ"ל בסוגיא דע"ז ולכן מחלקים באופן אחר דמלכתחלה הגזירה דבישול עכו"ם הוא רק אם תכלית כוונתו לבישול ולא סתם כוונתו, משא"כ במס' שבת סברי כאופן הב' הנ"ל וא"כ אף בנתכוון לבישול אינו חזק להמשיך ע"ע הכוונה גם על בישול הקרא. ועצ"ע. ודו"ק כי קצרת.



## גדול ת"ת מכבוד אב ואם

**הרב אפרים פישל אסטער**  
ר"מ בישיבה

בלקוטי שיחות חכ"ב עמ' 215 בהערה 42: "להעיר שהדין ש"תלמיד שרוצה ללכת למקום אחר שהוא בוטח שיראה סימן ברכה בתלמודו . . ואביו מוחה בו . . אינו צריך לשמוע לאביו בזה" - כתוב בהל' כבוד אב ואם (יו"ד סר"מ סכ"ה) - אף שלכ' מקומו בהל' ת"ת -

שי"ל שזהו לפי ש"סימן ברכה בתלמודו" דהבן הוא (גם) כבוד אב ואם (ראה זח"ג ס"פ בחוקותי). עכלה"ק לענינו.

ויש להעיר בקיצור עכ"פ מהמבואר בנו"כ השו"ע שעל אתר. בביאור הגר"א סקל"ה כ' "דאמרינן בספ"ק דמגילה ת"ת כו' ואמרינן בפ"ד דעירובין (מז) רי"א אף כו' שאין מן הכל כו' ואפי' משום כל מצוה שא"א להעשות ע"י אחרים נדחה כבוד או"א כמ"ש בסי"ב". ומבואר מדבריו דדין זה הוא מצד מה שגדול ת"ת (כל' הגמ' במגילה). ובאמת דהמובא בהגר"א בקיצור הוא המבואר במקור הדין בתרומת הדשן סי' מ. ובתה"ד הובא הדין בהל' "דיני תלמוד תורה ומורא רבו", וא"כ דיוק הרבי בולט עוד יותר מה ששינה בזה המחבר וקבע הדין בהל' כבוד אב ואם.

ויעויין עוד בדברי התה"ד שלא כתב ע"ד הגר"א שכמקור לדין זה שאינו צריך לשמוע לאביו מביא קודם המפורש בגמ' מגילה דגדול ת"ת מכבוד אב ואם, משא"כ בתה"ד מאריך בעיקר דבגמ' עירובין מז מבואר דבשביל ת"ת מותר לצאת לח"ל (וכן מותר לטמא עצמו בבית הפרס דרבנן), ואילו לכבוד אב מבואר בקידושין לא דרב אסי הוה בעי לצאת לקראת אביו מא"י לחו"ל ושאל לר"י אי שרי אי אסור וא"ל ר"י לא ידענא, הרי שלצאת לת"ת עדיף מכבוד אב ואם, דלת"ת מותר לצאת משא"כ לכבוד אב. ורק בתוך דבריו מבליע בתה"ד המבואר בגמ' מגילה שגדול ת"ת מכבוד אב שלכן יעקב אבינו לא נענש על כבוד אב ואם כל אותם שנים שלמד תורה בבית עבר.

וצע"ק מדוע לא הביא בתה"ד קודם המפורש במגילה שגדול ת"ת מכבוד אב, וכמו שעשה הגר"א? ואולי י"ל דמהגמ' מגילה שגדול ת"ת מכבוד אב ושלכן לא נענש יעקב כו' מבואר רק שאם יש לפניו ברירה של מצות כבוד אב או מצות ת"ת, גדול ת"ת מכבוד אב ולכן בחר יעקב להשאר בבית עבר ולא לילך לשמש את אביו, ולא נענש ע"ז. אמנם בנדו"ד הרי אין הנדון רק שיש ברירה איזו מצוה לקיים, אלא יתירה מזו, האב מוחה בבנו ההולך ללמוד למקו"א, והולך הבן לעבור על מצות אביו כדי ללמוד תורה, ולכן מאריך בתה"ד בעיקר מה שמצינו בת"ת שמותר לעבור ולטמאות א"ע כדי ללמוד תורה. וכן מבואר בהמשך דברי התה"ד "ואין נראה לחלק בין כבוד אב ואם, בין מה שאביו בידו ושמצערנו כמה שעובר על צוואתו, דהא תרווייהו מצות עשה שוה נינהו, כבודו ומוראו". הרי שזהו עיקר החידוש כאן שיכול לילך ללמוד הגם שאביו מוחה בו. וי"ל דגם בתחילת דבריו רוצה

התה"ד להוכיח נקודה זו, ובהמשך דבריו מוסיף דליכא עדיפות במורא או"א על כבוד או"א. ועפ"ז מובן מה שלא הקדים בתה"ד להביא הראי' מהגמ' מגילה, דבענין זה ליכא הוכחה מהא דאמרו בעירובין לגבי יעקב גדול ת"ת מכבוד או"א.

ולפי המבואר בההערה בהשיחה אפ"ל בסגנון אחר, דבאמת מה שהאב מוחה בכנו ההולך ללמוד טועה הוא במחאתו, ובאמת גם טובתו וכבודו האמיתית של האב הוא שילך הבן ללמוד, ולכן אין מחאתו כלום בנדו"ז. וא"כ שוב אין צריך להתחשב במחאת האב, אלא לדון כאילו יש כאן ברירה אי לקיים מצות ת"ת אי לקיים מצות כבוד אב, ובנדון זה הרי מפורש בגמ' מגילה לגבי יעקב דת"ת גדול מכבוד אב.

עוד יש להעיר ממ"ש בפתחי תשובה (סקכ"ב) דה"ה לגבי א' שרצה להתפלל בביהכ"נ שמתפללים בכוונה יותר ואמו מוחה בזה שאין צריך לשמוע לה. הרי מבואר שאין זה דין מסויים מצד שגדול ת"ת מכבוד או"א, אלא אמרינן הכי גם לגבי תפלה. וי"ל כדברי הרבי בההערה דשייך זה לגבי כל דבר שבקדושה כיון שזהו כבודם האמיתי דאביו ואמו.

ובפתחי תשובה סקכ"ג כ' בשם החוות יאיר ע"ד מ"ש הרבי בההערה. והוא לגבי נדון האם מחוייב בן לקיים צוואת אמו שלא להשכיר ביתו לשום אדם, והי' דר בו בשכירות ת"ת ובעל מעשים. ומביא ב' סברות, בתחילה כ' שאינו מחוייב לשמוע לצוואת אמו "מאחר שהת"ח מתמיד בתורה וקיי"ל גדול ת"ת מכבוד או"א . . ועוד כי הת"ח רוצה ללמוד בכל יום בחבורה כדי לזכות נשמתה וכלי ספק ניחא לה בהאי עלמא". ואח"כ כ' דמ"מ א"א לדחות צוואת אמו כיון דאינה חובה דרמיא עליו להשכיר הבית להת"ח, ועוד כיון שצוואתה היתה דרך כלל שלא להשכיר לשום אדם, כיון דחל הצוואה לגבי כל אדם חל ג"כ לגבי הת"ח.

ועפמ"ש הרבי בההערה י"ל דאין צריך למ"ש החו"י בסברתו הראשונה דאין צריך לשמוע לצוואת אמו כיון דהת"ח לומד לזכותה וניחא לה בזה, דגם לולי זה ודאי כבודה האמיתית של אמו הוא שישכיר הבית להת"ח. וכן י"ל לגבי מ"ש אח"כ דצריך לשמוע לאמו כיון דאין זה חובה עליו להשכיר הבית לת"ת, דכ"ז מובן שפיר אי דנין מה עדיף מצות ת"ת או מצות כבוד או"א, דבזה י"ל דהכא באמת אין לו חיוב להשכירו להת"ת, אבל לפי המבואר בההערה בהשיחה, לכ'

לא שנא, דס"ס גם הכא זהו כבודה האמיתית של אמו. ועד"ז י"ל לגבי הסברא שכ' אח"כ דכיון דחל הצוואה לגבי שאר בנ"א חל לגבי הת"ח, דכ"ז אי הנדון שיש כאן צוואת אמו ודנין מה עדיף הצוואה או לימוד התורה של הת"ח, אבל לפי מ"ש הרבי בהערה י"ל דלגבי להשכירו להת"ח לא היתה בכלל צוואת אמו שלא להשכירו כיון שכבודה האמיתית שישכיר לו הבית.



## הקשר בין אפרים ללוי

### הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"כ שיחה ב' לפר' ויחי, מבאר כ"ק אדמו"ר את דברי רש"י - בפר' ויחי נ, יג - שיעקב אמר שלוי ויוסף לא ישאו את ארונו, אלא "מנשה ואפרים יהיו תחתיהם".

ומקשה כ"ק אדמו"ר, שלכאורה הניחא זה שמנשה ואפרים הם במקום יוסף אביהם; אבל מה הקשר בין מנשה ואפרים ללוי, שלכן הם ממלאים את מקומו ובשליחותו?

ותוכן הביאור שם, שבאמת יש הבדל בין מנשה ואפרים בענין זה, ומנשה שייך בעיקר ליוסף - ולכן הוא בנו בכורו, ואילו אפרים שייך ללוי דוקא. עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר בזה, שחידוש זה של כ"ק אדמו"ר - שיש שייכות מיוחדת בין אפרים דוקא לבין לוי - יש לו יסוד מפורש (בנוגע לענין אחר) בכתבי האריז"ל.

כי הנה בפר' שלח בתחילתה, מפורטים המרגלים לשמותם, ונאמר שם "למטה יוסף למטה מנשה". אולם בשייכות ליהושע, שממטה אפרים, לא הוזכר שייכותו ליוסף, אלא רק "למטה אפרים" סתם.

ומבואר בזה בלקו"ת להאריז"ל ר"פ שלח, שבמרגלים התעברו נפשות הי"ב שבטים. אולם הרי לא היה מרגל משבט לוי, ולכן מבאר האריז"ל שיהושע בן נון שממטה אפרים - הוא היה גלגול של לוי. וז"ל שם: "לכן תמצא כי במטה מנשה כתיב למטה יוסף, ובמטה אפרים לא כתיב למטה יוסף, כי בגלגול לוי היה, אך גלגול יוסף היה במנשה. . נגד יהושע שהוא גלגול לוי, שהוא משבטו של משה, שלחו

משה בעצמו במקומו, כי משה משבט לוי היה. וזהו שלח לך לשון יחיד. גם אמר לך במקומך, ר"ל בעבור שבט לוי, שלא שלחו מרגל, ובמקום משה הלך יהושע בעבורו.

וק"ל.



## בגדר "מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות"

### הרב שניאור זלמן ליסנר

כפ"ח

כתבו ב"דעת זקנים מבעלי התוספות" (שמות יד, ב): "נכחו תחנו", תימה להרב רבי יהודה, היאך אמר לו שיחנו על הים לפני בעל צפון, והא אמרינן (סנהדרין יג, ב): "אסור לאדם לומר לחבירו המתן לי בצד עבודה זרה פלונית", צריך עיון, ולי נראה דדוקא לאדם [אסור] אבל להקב"ה לא, שהרי מצינו שהקב"ה יושב ודן את כל העולם אפילו בשבת, ואפילו בראש השנה ויום הכיפורים, אף על פי שלישאל אסור (וכהאי גוונא כתב רש"י ז"ל בראש השנה (ל, א) ד"ה 'אי נמי דאבני בליליא' וכו', "הני מילי בנין בני אדם" וכו' יעו"ש - הערת המהדיר הראשון), ועוד נראה לי, דעדיין לא ניתנה התורה, אין לחוש אף על פי שכבר היא כתובה ומונחת לפני הקב"ה".

ולכאורה מה שהרב רבי יהודה ז"ל נשאר בזה ב"צריך עיון", הוא על פי המבואר בירושלמי ר"ה ובמדרש, והובא בכ"מ בדא"ח, שהקב"ה מה שמצוה לאחרים הוא עושה, וממילא אי אפשר לתרץ שלאדם אסור ולא להקב"ה, ולפי"ז צ"ב מה יענו לזה בעה"ת שחילקו בזה.

[ולכאורה אפשר היה לומר שבעה"ת לא ס"ל כן, מדלא הובא בש"ס, ואדרבא מלשון הגמ' בברכות ו, א: "מנין שהקב"ה מניח תפילין" וכן בדף ז, א "מנין שהקב"ה מתפלל" משמע שלא אמרינן מה שמצוה לאחרים הוא עושה, שא"כ למה שאלו "מנין". אלא שבאמת אינה קושיא שיש לומר בשתיים: א. שבודאי הקב"ה עושה כל המצוות, ושאלת הגמ' היתה מהו הרמז בתורה לזה שהקב"ה מניח תפילין. ב. ועיקר, שהיה אפשר לומר שאע"פ שהקב"ה מקיים כל המצוות, אבל תפילה לכאורה לא שייכת אצלו ית', שהרי אליו מתפללים, ועד"ז תפילין שהו"ע שיעבוד המוח והלב אליו ית' מה שייך אצל הקב"ה,

ולכן באמת אמרו "תפלין דמארי עלמא מה כתיב בהו מי כעמך ישראל כו'".

שוב מצאתי בלקו"ש חלק כג פר' בלק שהביא את בעה"ת והקשה כנ"ל, ואולם לשונו הק' שם גם צ"ב לכאורה, וזל"ק בהנוגע לענינו: "בהשקפה ראשונה היה נראה שכוונת בעלי התוס' היא שלגבי הקב"ה לא שייך איסור (וכדוגמא שמביאים מזה ש"הקב"ה יושב ודן את כל העולם אפילו בשבת כו' אע"פ שלישראל אסור), אבל זה לגמרי אינו חלק, שהרי חז"ל אמרו (שמות רבה פ"ל ט), על הפסוק "מגיד דבריו ליעקב גו') ש"מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות ולשמור", ומוכרח שהפשט בתירוץ התוס' הוא שלגבי הקב"ה אינו שייך "טעם" האיסור של הזכרת שם עבודה זרה" עי"ש שמבאר טעם הדבר ושלכן אינו שייך אצל הקב"ה.

ולכאורה צ"ע שמסביר את תירוץ בעלי התוס' בכך שהטעם אינו שייך, אע"פ שאינו מוזכר שם בדבריהם כלל, ועוד ועיקר, שאם כן שלכך נתכוונו בעה"ת, מהי ראיתם מזה שהקב"ה דן בשבת וכו', ולכאורה היה צ"ל בפשטות שגם בזה לא שייך טעם האיסור, וצ"ב, והרבי אינו מתייחס לזה כלל.

ולכאורה מפשטות הלשון היה נראה, שתירוץ זה של בעלי התוס' לא ס"ל לדעת המדרש הנ"ל שמה שהוא עושה וכו' [ואולי יש לומר שהתירוץ השני של בעלי התוס' ס"ל כן, שכתבו: "דעדיין לא ניתנה תורה אין לחוש אף על פי שכבר היא כתובה ומונחת לפני הקב"ה" ולכאורה אריכות יתר היא, והול"ל שלפני מ"ת לא שייך איסורים, וי"ל שלכאורה בשלמא לאדם לפני שניתנה תורה ונצטווה עליה לא שייך שייאסר, אבל הקב"ה הרי התורה "כבר כתובה ומונחת לפניו" ולגביו ית' הרי כבר התורה קיימת בתקפה גם אז, ולמה באמת לא שייך לומר לגביו איסורי תורה, אלא ע"כ שגם לגביו ית' קיום המצוות תלוי ב"ניתנה תורה" לישראל דוקא, ומשמע שקיום מצוות של הקב"ה הוא רק כש"אומר לישראל לעשות ולשמור"].

ויש לומר בזה, שאכן הרבי התייחס לזה, במה שכתב בהערה 23 שם: "ראה שמו"ר שם גבי איסור שבת, וראה לקו"ש ח"א עמ' 68 ואילך וש"נ".

ונקדים, דלכאורה צ"ע למה הביאו ראייה רק מזה שהקב"ה יושב ודן בשבת כו', והרי די בסברא עצמה שלא שייך איסורים לגבי הקב"ה,

שאנו נצטוינו בתורה ולא הקב"ה, וגם צלה"ב מה שהביאו ראה מאיסור שאינו אלא שבות, שכל הדין שאין דנין בשבת הוא גזירה שמא יכתוב, כמבואר בשלהי מס' ביצה.

ומזה גופא י"ל שהכריח הרבי שכל הענין הוא ש"טעם" האיסור לא שייך לגביו, ונראה ששם בחי"א ביאר הרבי את דברי המדרש ששאל מין אחד את רבי עקיבא "אם כדבריך שהקב"ה מכבד את השבת, אל ישב בה רוחות, אל יוריד בה גשמים, אל יצמיח בה עשב" והשיב לו משל מעירוב והוצאה, שברשות אחת אין צריך עירוב להוצאה, כך כל העולם שלו כו', ולכאורה תמוה: בתשובתו של רבי עקיבא מתורצת רק הקושיא בענין מלאכת ההוצאה מרשות לרשות, והלא כל המלאכות אינן תלויות בהוצאה מרשות לרשות, ועכצ"ל שמלאכת הוצאה היא הנקודה העיקרית בכל מלאכות שבת, והיא היסוד והשורש שממנה מסתעפים כל אבות מלאכות, תולדותיהם, ושבותין דרבנן, ולכן מכיון שלגבי הקב"ה לא ייתכן הענין דהוצאה מרשות לרשות (כי כל העולם כולו שלו) במילא בטל היסוד ונתינת מקום גם לשאר המלאכות שאינן אלא הסתעפות ממלאכת הוצאה", עי"ש באורך שביאר בפנימיות הענינים ע"פ כתבי האריז"ל.

ואם כן, כמו שמלאכות שבת לא שייכות כביכול אצל הקב"ה כיון שכל העולם כולו שלו וכרשות אחת נחשב, ממילא לא שייך אצלו ית' כל הענין של אין דנין שהוא משום שבות שמא יכתוב, והלא כל ענין הכתיבה כמו שאר הל"ט מלאכות אינן שייכות אצלו.

ולפי זה מובן שבאמת עיקר כוונת בעלי התוס' היתה להוכיח ממה שהקב"ה דן, שאם טעם המצוה לא שייך, לא אומרים "מה שאומר לאחרים הוא עושה", שהרי לדון בשבת ולכתוב בשבת שהם מסתעפות ממלאכת ההוצאה לא שייכות במציאות אצל הקב"ה כיון שכל העולם כולו שלו, אם כן הוא הדין בהזכרת שם ע"ז, כיון שהטעם אינו שייך אצל הקב"ה, לכן אמרה תורה "נכחו תחנו".

וא"ש כל התמיהות בס"ד.

[ובענין זה, הנה מקובל בשם הרה"ק לוי"צ מברדיטשוב זי"ע, כשר"ה חל בשבת, ודאי שנכתבים ונחתמים לטובה, שהרי אסור לכתוב בשבת, אלא באופן של פיקוח נפש, ולכן רק כתיבה לחיים טובים שייך, ולא ח"ו להיפך, ויש להעיר: א. הרי אצל הקב"ה לא שייך כל הענין של "אין דנים בשבת". ב. ואם כבר משום שאין דנין, הרי אפילו

כשחל ר"ה בחול כן הוא, שהרי בבעה"ת שם כתבו "אפילו בראש השנה ויום הכיפורים" ולכאורה צ"ע].



## נגלה

### סיבת מנין המלאכות

**הרב יעקב משה וואלבערג**

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

שבת ע, א "תניא ר"נ אומר לא תבערו . . אף כל שהוא אב מלאכה חייבין עליה בפני עצמה".

ובתוד"ה 'יכול' הקשה התוס' דלפי ההו"א דאינו חייב על כל אחת מנינא ל"ל ותירץ דהמנין בא להודיע שיש ל"ט מלאכות, וא"כ גם המלאכות שאינן חשובות ולא היינו יודעים שנק' מלאכה ג"כ נכללות בכלל מלאכה.

וע"ז הקשה דמצינו בהזורק דמהאי מנינא ידעינן דאין חייבים אתולדה במקום אב, ולפי התי' של תוס' שמנינא אתא למימר שמלאכות מסוימות שהיינו חושבים שאינן חשובות נכללות בכלל מלאכה איך ידעינן שאין חייבין אתולדה במקום אב.

ומשו"ה מביא התוס' שהג"י הנכונה שהיא ג"י המכילתא שבהו"א חשבנו שהמנין מגלה לנו שאינו חייב עד שיעשה כולם ואחרי שידועים שחייב על כל אחת ע"כ המנין מגלה מנין החטאות וממילא ידעינן שאין חייב אתולדה במקום אב.

ולכאורה עדיין צ"ע להג"י שלנו. והנה רע"א הקשה לג"י המכילתא מהו הפשט בועדיין אני אומר על חרישה ועל קצירה חייב שתיים ועל כולם אינו חייב אלא אחת דמכיון דידועים דחייב על חריש וקציר בנפרד וא"כ ע"כ המנין אינו בא לומר עד שיעשה כל הל"ט א"כ ע"כ המנין בא למנין חטאות וא"כ למה צריך לא תבערו.

ואולי י"ל פי' התוס', דמלכתחילה לכאורה לא כ"כ פשוט לומר שהפסוק צריך לרמוז המספר ל"ט כדי שנדע מלאכות שאינן חשובות,

דפשטות התורה גילתה שילפינן מלאכות שבת ממלאכות המשכן, וא"כ קצת קשה לומר שכביכול התורה ידעה שיש מלאכות שלא נדע אם לא נדע קודם המספר. וכפשוט.

וא"כ עדיף ללמוד שהמספר בא לומר עד שיעשה כל הל"ט, אבל לאיך לומר שיש חילוק מלאכות בשבת אולי זה ג"כ סברא רחוקה דהא כיון דכל המלאכות באמת הם ציורים שונים של לא תעשה מלאכה א"כ לומר שעל כל מלאכה יש ע"ז חטאת נפרדת הוא חידוש.

וא"כ י"ל דבתחילה חשבנו מצד הסברא שהמנין בא לומר שאינו חייב עד שיעשה כל הל"ט, אבל אחרי שיש פסוק של בחריש ובקציר תשבות א"כ ע"כ אין צריך שיעבור כל הל"ט כדי להתחייב, דעדיף לומר שהמנין בא ללמד על מלאכות שאינן חשובות שהן מלאכות. עד שבא לא תבערו שלחלק יצאת ללמד שיש חילוק מלאכות וא"כ י"ל שהמנין בא ללמד שרק ל"ט חייב ולא יותר ולא נצטרך ליכנס להדוחק דלעיל דהמנין בא ללמד על מלאכות שאינן חשובות שהן מלאכות.

והנה עד"ז אולי י"ל לגי' שלנו, והיינו שקשה בההו"א מה מלמדנו המנין אם אין חילוק מלאכות, ואם הכוונה שהמנין מלמדנו כמה מלאכות יש לדעת איזה מלאכות ולא היינו יודעים א"כ האיך יליף בהזורק מהמנין שאינו חייב אתולדה במקום אב.

ואולי י"ל בזה דהנה בפשטות נקטי' שמהמשכן יודעים כל המלאכות שנק' מלאכה, ומלא תבערו יודעים לחלק שחייב על כאו"א חטאת.

ואולי, אם לא הי' המנין לא הי' שייך לומר שלא תבערו בא לחלק, והיינו, דהיינו מסתכלים על כל המלאכות כדבר אחד ממש וא"א לחלק והיינו שיש מלאכות ואינו משנה כלל אם חורש או זורע שכולם כלולים בכלל א' של מלאכות שא"א לחלקם.

ורק אחרי שהתורה גילתה שיש ל"ט מלאכות אפשר לומר שאחרי שהבערה לחלק יצאת חייבים על כל מלאכה בפ"ע.

(ע"ד דוגמא מנפש נושא כחות א"א לבא לכחות הגלויים רק אם שבאמצע יש כחות הכלולים בנפש).

ועפי"ז י"ל דלמסקנת הגמ' לומדים מלא תבערו לחלק, אבל רק בגלל שיש המנין של "דברים הדברים אלה הדברים" וממילא יודעים

גם מהמנין שאינו חייב על תולדות במקום שלא נתחלק אלא לל"ט מלאכות ולא יותר.



## בדין ליהנות ממלאכה שנעשתה בשבת

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

א. בגמ' חולין טו, א (ובכ"מ בש"ס) הובא פלוגתת אמוראי בענין הנאה ממעשה שבת: "המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל דברי ר' מאיר, ר' יהודה אומר בשוגג יאכל במוצאי שבת במזיד לא יאכל עולמית. רבי יוחנן הסנדלר אומר בשוגג יאכל למוצ"ש לאחרים ולא לו, במזיד לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים". ע"כ. ונמצא דרק לשיטת ר' מאיר מותר ליהנות בשבת ממלאכה שנעשתה באיסור דאותו שבת (באם היתה בשוגג).

ובהמשך הגמ': "תני תנא קמא דרב, המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל, ומשתיק ליה רב. מ"ט משתיק ליה? אילימא משום דסבירא ליה כר' יהודה ותנא תני כר"מ, [והיינו דמשום כך השתיק רב לאותו תנא, משום דלא סב"ל כוותיה, אין זה מסתבר דהרי -] משום דסב"ל כר"י מאן דתני כר"מ משתיק ליה? ועוד, מי סבר לה כר"י, והאמר רב חנן בר אמי כי מורי להו רב לתלמידיה מורי להו כר"מ, וכי דריש להו בפירקא [ברביס] דריש כר"י משום עמי הארץ... [אלמא דבאמת סב"ל כר"מ, וא"כ מ"ט השתיק אותו תנא דתני כר"מ]?"

ומתרצת הגמ': דאותו תנא דתני קמיה דרב אמר השוחט בשבת בשוגג יאכל וכו', ואילו ר"מ אמר הדין במבשל בשבת. וסב"ל לרב, דהא דהתיר ר"מ ליהנות מהמאכל - שנעשית בו המלאכה - בשבת, הוא רק במבשל הואיל וראוי לכוס [אכילה שלא כדרכה] גם בלי הבישול, משא"כ בשוחט דבלי השחיטה אין ראוי לאכלו בשום אופן, בזה גם ר"מ יאסור אכילתו באותו שבת. (ולכן השתיק אותו "תנא שתנא קמיה", משום דהוא תנא דינא דר"מ בשוחט).

ומפרש רש"י (היינו, מדוע באמת שונה הדין במקרה דאין ראוי לכוס, ממקרה דראוי לכוס): דכשאנו ראוי לכוס "נהי דאיסור שבת ליכא, משום מוקצה מיהא אסורה דבין השמשות לא הוי חזיא לכוס". ונמצא, דדנים כאן על ב' דינים "מעשה שבת", ו"מוקצה". ור"מ מתיר

"מעשה שבת", ואוסר "מוקצה". ושלכן סב"ל דמעשה שבת מותר ליהנות ממנו רק במקרה דאין כאן מוקצה.

וממשיכה הגמ' להקשות מזה דאפשר לדייק ממקום אחר דשיטת ר"מ נאמרה גם לענין מי ששחט בשבת? ומתרת, דשם מדובר במקרה שהיה חולה מבעוד יום (ע"ש), ולכן "איסור מוקצה נמי ליכא דעומדת לשחיטה היתה בין השמשות כו' משום דחולי דפקו"נ דוחה את השבת".

ומבואר מכל הנ"ל לכאור', דשיטת ר"מ היא ד"מעשה שבת" מותר ליהנות ממנו (כשנעשתה בשוגג), אמנם צ"ל באופן שאין שם איסור מוקצה. וזה יכול להיות בא' מב' אופנים: א) דהי' ראוי ליהנות ממנו גם קודם שנעשתה המלאכה (עומד לכוס). ב) שבכניסת השבת לא היה עשיית מלאכה זו "מוקצה" מדעתו (דהי' אז חולה שהי' ראוי לשחוט בשבילו).

ונחלקו הראשונים באם פסקינן כר"מ או כר"י (באם מותר ליהנות ממעשה שבת, או לא), דהר"י בתוס' פסק כר"מ, דכן הוא משמעות הגמ' כאן. אמנם רוב הפוסקים (רי"ף רמב"ם רא"ש ועוד) פסקו כר"י, וכך נפסק בטוש"ע ריש סי' שיח (ועיי"ש בכ"י).

ב. והנה בהמשך הגמ' (טו, ב) "אמר רב דימי מנהרדעא הלכתא השוחט לחולה בשבת מותר לבריא וכו'". ונחלקו הראשונים באם המדובר הוא במקרה שכבר נחלה החולה מבעו"י, או לא; דהר"ן (ודעימיה) סב"ל דהמדובר הוא כשנחלה מבעו"י, דאל"כ הוי מוקצה (לגבי הבריא) וכדברי רב דלעיל מיניה גבי "מעשה שבת" - דאע"פ שמותר מצד מעשה שבת מ"מ צריך להיות מותר גם מצד "מוקצה", עד"ז כאן דאע"פ דמותר לשחוט מצד צרכי החולה, מ"מ צ"ל שלא יהא בזה משום מוקצה ג"כ.

אמנם הרא"ש (ודעימיה) סב"ל דרב דימי פליג אדלעיל, וסב"ל דפסקינן דאין מוקצה אא"כ דחאו בידיים (כגרוגרות וצימוקין), וא"כ בהמה וחיה שנשחטו אינן מוקצה כלל, ולכן באם נשחטו עבור חולה, הר"ז מותר לבריא אף דלא נחלה החולה מע"ש, הואיל ואין כאן משום מוקצה כלל.

ובטוש"ע (סי' שיח) נפסק כדעת הרא"ש - דלא צריכים לזה שהי' חולה מבעו"י, דאין בזה משום מוקצה, וכנ"ל (ובכ"י האריך בהבאת השיטות בזה וביאורם, עיי"ש).

ג. והנה ע"פ מה שפסקינן כרב דימי דבהמה דנשחטה בשבת אין בה משום מוקצה ומותר לבריא וכו', צריכים לומר לכאורה, דלר"מ דסב"ל ד"מעשה שבת" מותר, אז בהמה שנשחטה בשוגג בשבת מותר לאכלה באותו שבת; דהא דמבואר בגמ' דההיתר דר"מ היתה רק במבשל דראוי לכוס, או בשוחט במקרה דהי' חולה מבעו"י - זה הי' לפי השיטה דיש מוקצה בבהמה שנשחטה בשבת, אבל לדידן דאין בה משום מוקצה, אז נוגע רק הא דהוי' 'מעשה שבת' והרי ר"מ סב"ל דאין לאסור הנאתה משום זה.

ואכן כן הוא דעת הטור, שכתב "ור"י (היינו התוס') פסק כר"מ דבשוגג מותר אפי' לו בו ביום. . . ויראה שאין חילוק בכל מעשה שבת" (והיינו דהא דשרי ר"מ אינו רק במבשל מטעמא דראוי לכוס, אלא דכן הוא בשחיטה ובכל מעשה שבת). ולכאו' הוא מטעמא דלעיל.

אמנם, אחרי זה מביא הטור שיטת בעל התורמה ד"דוקא במבשל. . . דמעיקרא חזי לכוס אבל השוחט או שאר מלאכות דמעיקרא לא חזי כלל. . . אסור לו באותו שבת". ובב"י מבואר דכן הוא דעת הסמ"ג והסמ"ק.

וקשה לכאו' איך להתאים שיטה זו עם מה שמביא הטור מיד לאח"ז, דפסקינן כהראשונים דסב"ל דהשוחט לחולה בשבת מותר לבריא גם במקרה שלא נחלה מבעו"י - דלכאו' מזה נמצא כנ"ל דאין איסור מוקצה בשחיטה (כמו שביארנו הטעם לזה), וא"כ מהי הסברא לחלק בין ראוי לכוס (דבישול) לאינו ראוי לכוס (דשחיטה)?

והנה בפשטות הי' אפשר לתרץ דבעה"ת (ודעימיה) סב"ל כשיטת הר"ן הנ"ל (דרב דימי אינו חולק על המבואר לעיל מיניה בגמ', והא דאמר דמותר לבריא, מיירי ג"כ במקרה שהי' שם חולה מבעו"י). וא"כ הטור שחולק על בעה"ת הולך לשיטתו - דאין מוקצה בשחיטה - ולכן סב"ל דר"מ שרי בשוחט ג"כ, ובעה"ת חולק ע"ז מטעם דסב"ל דכן יש מוקצה בשחיטה.

אמנם, לכאו' דוחק לפרש כן, דהרי הטור בכלל אינו מזכיר שיטת הר"ן דיש מוקצה בשחיטה (ורק הב"י מביאו), וא"כ מדוע כן הזכיר שיטת בעה"ת דמיוסד על שיטה זו? ומשמעות הדבר הוא שגם שיטת בעה"ת אפשר להתאים עם שיטת הטור - דאין מוקצה בבהמה שנשחטה לחולה בשבת, וצ"ע היאך.

ד. והנה הדרישה הרגיש בקושיא זו, דאדברי בעה"ת מקשה (בס"ק ב') מהא דהטור פסק לקמן כהרא"ש דלא צריכים שיהי' חולה מבעו"י כנ"ל, ומתרץ "שאני הכא דאינו יכול להיות ראוי כי אם ע"י שיעשה מלאכת איסור בשבת בשוגג ובודאי מקצה דעתו מענין זה מלעשות איסור, ולא דמי לשוחט לחולה ששוחט בהיתר וק"ל".

והיינו, דמחלק בין מלאכה שנעשתה בשבת בהיתר (כמו עבור חולה), למלאכה שנעשתה באיסור (כמו בשוגג); ד"מוקצה מחמת איסור" הוא רק כשלפועל נעשתה המלאכה באיסור, משא"כ כשלפועל נעשתה בהיתר אין בה משום מוקצה. ובאמת יש מקור לסברא זו בדברי הרמב"ן על הסוגיא (כאן בחולין) וגם הרשב"א מביא סברא זו בשם הרמב"ן, יעויין בדבריהם.

אמנם, מובן דסברא זו הוא חידוש גדול; דהרי בד"כ הפשט ב"מוקצה" הוא, דהוקצה מבין השמשות לכל השבת (וכדמצינו כלל זה בנוגע לכו"כ דינים במוקצה), והרי לפי סברא זו נמצא ש"מוקצה" זה תלוי ועומד - דבאם ישחט הבהמה בשבת באופן מסויים (עבור חולה) אז לא יהא מוקצה, משא"כ באם ישחט באו"א (בשוגג ובאיסור), אז יהא מוקצה! וצריכים עוד לבאר גדר הך מוקצה (וכאן לא ניכנס לזה).

ה. ואולי אפשר לתרץ באופן אחר לגמרי, ובהקדים; דהנה התוס' פסקו (כנ"ל) כר"מ - דמותר ליהנות ממלאכת שבת, ולפ"ז מקשים על דברי רש"י בביאור הגמ' בביצה (כד, ב), דבגמ' שם איתא דעובד כוכבים שהביא דורון לישראל, אם יש מאותו המין במחובר אסורין וכו', ומפרש רש"י דהטעם שאסורין הוא שלא יהנה ממלאכת יו"ט, וע"ז מקשים התוס' (כאן, בחולין) דאיך זה מתאים עם הא דפסקינן כר"מ דמותר ליהנות ממלאכת שבת?

ומתרצים התוס', "י"ל דאין נהנה כ"כ כיון דבלאו בישול ראוי לכוס". והיינו, דבמקרה דראוי לכוס אינו נחשב שנהנה כ"כ מהמלאכה האסורה שנעשתה, היות וגם בלי המלאכה הי' ראוי ליהנות ממנה.

ויוצא מזה חידוש גדול; דהרי עד כאן למדנו דההבדל בין ראוי לכוס לאינו ראוי לכוס הוא רק לגבי מוקצה - דכן הוא משמעות הגמ', וכן מפורש בכל הראשונים על הסוגיא שם. אמנם מתוס' רואים שהא דראוי לכוס נוגע (גם) לעצם הענין דליהנות ממעשה שבת: דהא דהתיר ר"מ ליהנות ממעשה שבת הוא רק במקרה שלא נהנה באמת מהמלאכה, משם דהי' ראוי (לכוס -) ליהנות ממנו גם בלי המלאכה,

אבל במקרה דאינו ראוי לכוס, אז גם ר"מ מודה דאסור ליהנות ממעשה שבת.

אלא דהקושיא על סברא זו עולה מאליה מדברי הגמ' - דהרי לפ"ז אינו מובן למה התיר ר"מ ליהנות משחיטה במקרה דהי' חולה מבעו"י, והרי אע"פ דאין בזה משום מוקצה הרי יש בזה משום "מעשה שבת", דהרי לפ"ז גם ר"מ סב"ל דאסור ליהנות ממנו במקרה דלא הי' ראוי לכוס? (ובאמת מצד קושיא זו שלל הרא"ש סברא זו. עיין בדבריו).

ועל קושיא זו תירצו התוס' "וי"ל דבמילתא דלא שכיחא לא גזרו". והיינו, דבאמת אין הכי נמי, הי' ר"מ אוסר ליהנות ממנו במקרה זה (דהי' חולה מבעו"י, ושחט הבהמה בשבת) מצד 'מעשה שבת', אלא דלא גזר ע"ז מחמת היותו מילתא דלא שכיחא.

ועפכ"ז נמצא דבאמת סב"ל לר"מ דבאם אינו ראוי לכוס, אז צ"ל אסור ליהנות מהמלאכה שנעשתה בשבת (חוץ מבמילתא דלא שכיחא כנ"ל). ועפ"ז מתורץ בפשטות איך אפשר לתווך בין דברי בעה"ת, והא דפסק הטור כהרא"ש - דאע"פ שאכן לא אמרנין שיש "מוקצה" בשחיטה, מ"מ יש בו משום הנאה ממעשה שבת, וסב"ל דגם ר"מ אוסר במקרה כזה.

משא"כ הטור עצמו סב"ל כשאר הראשונים, דהא דאמר הגמ' דר"מ קשרי רק במקרה דראוי לכוס, הוא רק משום מוקצה. וא"כ לאחרי שפסקינן דאין בבהמה שנשחטה משום מוקצה, אז מובן דלשיטת ר"מ אין צריכים להתנאי דראוי לכוס, וכמו שביארנו.



## שגגת קרבן לא שמה שגגה

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

שבת דף סט, א: "אלא מונבז, שגגה במאי כגון ששגג בקרבן. ורבנן שגגת קרבן לא שמה שגגה".

ובתוספות שם ד"ה 'אלא למונבז' "לא מצי למימר ששגג בלאו והזיד בקרבן דאין סברא לחייב בהזיד בקרבן דלא שב מידיעתו הוא וליכא נמי למימר שגג בלאו וקרבן דסברא הוא דכיון דמקיש למזיד אפי' מזיד בכל דבר ושוגג רק בדבר אחד דהיינו בקרבן יש לנו לחייבו ומיהו היכא דאיכא סקילה בעינן שיהא שוגג גם בסקילה דאי הוה מזיד

בסקילה אין לחייבו בקרבן דכיון דאינו שב מסקילה פשיטא שאפילו היה יודע שחייב גם קרבן שלא היה שב ולא שב מידיעתו הוא ואע"ג דבהזיד בכרת חשיב ליה שב מידיעתו לקרבן היינו משום דכרת אפשר בתשובה וקרבן לא אפשר בתשובה ועוד דגבי כרת שייך שפיר למימר אם היה יודע שחייב כרת עם הקרבן היה שב".

והחתם סופר הסביר הא דכתבו התוס' "דאי הוה מזיד בסקילה אין לחייבו בקרבן דכיון דאינו שב מסקילה", ד"לכאורה מיירי בחבר שאינו צריך התראה והרי איננו בטוח אולי ראוהו עדים מרחוק וביאורו לב"ד ויסקלוהו ואפ"ה מוסר נפשו למיתה ש"מ שלא הי' שב נמי מקרבן". ע"כ היינו דקשה ל"י דהרי איזה סקילה יש כאן מאחר שלא הי' לו התראה. ואח"כ ממשיך החת"ס, "ויותר נראה אפי' באינש דעלמא אלא כיון דיש כאן חיוב סקילה ואדם אחר כיוצא שמקבל התראה נסקל ואין לו תקנה בתשובה עד שיסקלנו א"כ אע"ג דלא התרו בו ולא יסקלוהו מ"מ כיון שהאיסור חמור כ"כ דאדם אחר כיוצא בו אין לו תשובה בלי סקילה ואפ"ה עובר עליו מכ"ש שלא הי' שב מקרבן. אמנם למ"ש תוס' בסוף דבריהם "אם הי' יודע שחייב כרת עם הקרבן הי' שב". צ"ע דבסקילה נמי נימא כך. אע"כ מיירי מחבר והוא עצמו אפשר שיסקל ואפ"ה מוסר נפשו למות זה בודאי לא הי' שב מחמת קרבן כיון שהולך למות מה לו אם חייב גם קרבן או לא", ע"כ.

מדבריו רואים שלומד בדברי התוס' דהא דקאמר "אם היה יודע שחייב כרת עם הקרבן היה שב", אין פירושו דבפועל הי' חייב שניהם, כ"א דחומר הענין שיש כאן את שניהם פועל אצלו תשובה.

השפת אמת כתב: "דגם חילוק השני שכתבו התוס' ש"אם הי' יודע שחייב כרת עם הקרבן הי' שב" אינו מוכן אם מצד דתרוייהו איתנייהו חמור הוא יותר א"כ גם בסקילה י"ל כן לכן אפשר דאה"נ למונבו חייב ככה"ג תרוייהו כרת וקרבן, כרת כיון דהזיד בכרת וקרבן על שגגת קרבן [כמ"ש בירושלמי (תרומות פ"ו ה"א) דלר"י בהזיד בלאו ושגג בכרת לוקה ומביא קרבן כן י"ל למונבו בהזיד בכרת ושגג בקרבן דחייב כרת וקרבן וכעין זה בשבועות (דף לז) גבי שבועת הפקדון ע"ש], וכן י"ל בהמשך הברייתא דמונבו בסמוך "שגג בזה ובזה זהו שוגג בלבד וחייב חטאת הזיד בזה ובזה מזיד בלבד וחייב כרת ויודע אני שמלאכה זו כו' חייב" פי' שניהם כרת וקרבן, הגם דכולל נמי שם עוד בבא דשגג בשבת כו' שגג במלאכות כו' יש ליישב ולכן א"ש דמיקרי שב מידיעתו משא"כ בסקילה פטור מקרבן ככה"ג דבתרי קטלא לא קטלינן ל"י [אפי' בדלא אתרו בי' כיון דאילו אתרו בי' פטור

כדאי' בכתובות (דף לה) וגם בקרבן דבא לכפר נמי איכא למימר הכי כמ"ש התוס' בב"ק (דף ד) בשם הריב"א גבי כופר, אכן לדעת ר"י שם בתוס' לא שייך כאן קלב"מ ועי' מ"ש התוס' בפסחים (דף כט ד"ה 'ר"ג') דבקרבן לא אמרי' קלב"מ].

היוצא מדבריו שלמד בדברי התוס' דיש לחייבו שתיים בין כרת ובין קרבן, רק דא"א לחייבו סקילה וקרבן. וזהו מ"ש התוס' "אם היה יודע שחייב כרת עם הקרבן היה שב".

ובשאר הראשונים לא מצינו כסברת התוס'. ומשמע שהם סוברים דאו שהפעולה היא שוגג או מזיד וא"א להיות שניהם ביחד.

וביאור הסוגיא לפי התוס', דמה שאמר מונבז דשגגת קרבן שמה שגגה, הפירוש הוא דבנוגע הבאת קרבן נקרא שגגה היינו דמאחר שאינו יודע שחייב קרבן הרי בנוגע קרבן ה"ה שוגג. ומביא קרבן. ואין זה סתירה כלל למה שבנוגע ידיעתו של לאו וקרת ה"ה מזיד. דעל מה שיודע הוא מזיד ועל מה שאינו יודע הוא שוגג.

ולפ"ז שיטת רבנן דשגגת קרבן לא שמה שגגה היא דמאחר שהוא מזיד על כרת ולאן אין דנין על הקרבן כשלעצמו.

והא דאמרינן במסכת שבועות דף כו, ב: "עד כאן לא פליגי רבנן עליה דמונבז - אלא בכל התורה כולה דלאו חידוש הוא, אבל הכא דחידוש הוא, דבכל התורה כולה לא אשכחן לאו דמייתי קרבן, דילפינן מע"ז, והכא מייתי, אפילו רבנן מודו", לפי שיטת התוס' פירושו כפשוטו, דמאחר דחידוש הוא אולי יש דין של מזיד ושוגג ביחד. ולדידי' סברא זו היא דהחידוש פועל שינוי בדין שוגג. דבד"כ בעינן שוגג בגוף הענין שנוגע לעצם העבירה. ובמקום שיש חידוש בהקרבן לא בעינן שגגה בעצם הקרבן.

ולפ"ז יש לעיין בדברי הרמב"ם דכתב בהלכות שגגות פרק ב הל' ב: "עבר עבירה ויודע שהיא בלא תעשה אבל אינו יודע שחייבין עליה כרת הרי זו שגגה ומביא חטאת, אבל אם ידע שהיא בכרת ושגג בקרבן ולא ידע אם חייבין עליה קרבן אם לאו הרי זה מזיד, ששגגת קרבן אינה שגגה בעבירות אלו שחייבין עליהן כרת". ובלחם משנה שם: "כתב כן לאפוקי שבועת בטוי לשעבר שהיא בלאו ושגגת קרבן שם הוי שגגה", ע"כ.

ולכאורה דברי הרמב"ם צ"ב, דהא דאמרינן ד"בשבועת ביטוי הואיל וחידוש הוא", וכו'. פירושו דבעצם שגגת קרבן אינה שגגה רק במקום

שהקרבן חידוש הוא וא"כ ל"ל לומר "ששגגת קרבן אינה שגגה בעבירות אלו שחייבין עליהן כרת", אדרבה שגגת קרבן אינה שגגה בכלל, רק במקום חידוש אמרינן ששמה שגגה.

ואפ"ל בזה בהקדים דביאור הסוגיא לשאר הראשונים הוא, דאין כאן שוגג ומזיד משתמשים כאחד, כ"א דמונבו סבר דגם שגגת קרבן נקרא שחסר לו ידיעה בעצם העבירה, דהיינו דמי שאין מכיר שבלאו זה יש חיוב קרבן נקרא שוגג דאין לו ידיעה בחומר העבירה.

ולפ"ז י"ל דרבנן דסברי דל"א שגגת קרבן שמה שגגה, הוא מפני שהם סוברים דאין ידיעת הקרבן גורמת העדר ידיעה בעצם העבירה. דחומר העבירה תלוי בשאר העונשים ולא בהקרבן.

ולפ"ז במקום שאין כרת אזי יכולים לפרש דהקרבן נוטל חלק הרבה יותר חשוב בכללות העבירה ונקרא שגגה בזה שחסר לו ידיעה בהקרבן.

ובזה א"ש דברי הרמב"ם, דרק במקום שיש כרת אז לא נחשב הקרבן די לפעול שגגה, אבל במקום שאין כרת אז נחשב שגגת קרבן לשגגה. ומשו"ה כתב הרמב"ם כאן להגדיש למה אין שגגת קרבן שגגה.

ואפ"ל דכל עיקר הנחת התוס' דכשיש ידיעה של סקילה אז לא יקרא "שב מידיעתו" היא רק לשיטתו, היינו משום דסובר דשגגת קרבן אינו גורע בידיעת האיסור, ממילא כאשר יודע שאר העונשים ואעפ"כ עושה הרי זה "אינו שב מידיעתו" משא"כ לשיטת הרמב"ם ודעימי' מאחר ששגת קרבן גורע בידיעתו בחומר החטא א"כ שייך לומר דחוסר ידיעתו של הקרבן נקרא "שב מידיעתו" דאילו ידע מחיוב קרבן הי' לו ידיעה בחומר החטא, ודוק.

התוספות לעיל דף סח, ב ד"ה 'כל שכן שהוספת', על הא דאמר שם, "וכך היה מונבו דן לפני רבי עקיבא הואיל ומזיד קרוי חוטא, ושוגג קרוי חוטא, מה מזיד שהיתה לו ידיעה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה. אמר לו רבי עקיבא הריני מוסיף על דבריך, אי מה מזיד שהיתה הידיעה בשעת מעשה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה. אמר לו הן, וכל שכן שהוספת". הביא פירוש רש"י, דאף בזו מחייב, וכתבו: "ומחייב נמי כי ליכא ידיעה בשעת מעשה דהא רבי יוחנן וריש לקיש סברי כמונבו ומחייבי הכיר ולבסוף שכח ותניא נמי לקמן שגג בזה ובזה זהו שוגג האמור בתורה ומוקמינן לה כמונבו והיינו טעמא משום

דסברא הוא דלא איתקש שוגג למזיד לאפוקי ליה ממשמעות שגגה דאדרבה שוגג משמע דלית ליה ידיעה בשעת מעשה ולא אתא היקשא אלא לחייב נמי כי אית ליה ידיעה בשעת מעשה, ומיהו קשה לר"י דהא פטרי מהיקשא תינוק שנשבה מהאי טעמא נמי יפטור הכיר ולבסוף שכח. ע"ש.

ובתוס' הרא"ש תירץ: "וגם נמי סברא הוא דלא איתקש שוגג למזיד לאפוקי שגגה ממשמעותה, דאדרבה שוגג משמע דלית ליה ידיעה בשעת מעשה, ולא אתיא היקש אלא לחייב נמי כי אית ליה ידיעה בשעת מעשה", ע"כ.

והנראה דכל עיקר קושיתם אינה אלא לשיטתם הנ"ל, דשגגת קרבן היא שגגה רק לענין קרבן, והיינו דהתוס' למדו בדברי מונבז "כ"ש שהוספת" דבעצם הוא מזיד גמור, רק דיש לו איזה שגגה צדדית (ואע"פ שעדיין לא דנה הגמרא בזה). וא"כ מקשה שפיר דמאחר דילפינן מזיד מנלן דשוגג מביא קרבן. אבל לשיטת הראשונים הנ"ל כל עיקר שיטת מונבז הוא רק שחסרון ידיעה בפרט אחד נקרא שוגג בכולו א"כ מה לי שוגג בקרבן או שוגג בכל הלא הוא אותו שוגג. וא"ש למה לא קשה ליה לרש"י כלל קושית התוס'.

ולמעשה, שלשון הריטב"א משמע קצת כהתוס' דכתב ליישב קושית התוס': "י"ל דהא ודאי כיון דכתב רחמנא שוגג גבי חיוב חטאת אי אפשר להוציאו מפשוטו לגמרי משום הקישא דמזיד ולומר דשוגג גמור פטור, אלא אהני קרא דכתיב שגגה לחייבו כשהוא שוגג גמור ואהני הקישא לחייבו אף כשהוא מזיד גמור", ע"כ. הרי דקרא לזה "מזיד גמור" ודוק.



## גדר מלאכת דש

**הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער**

**ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב ושליח בברייתון ביטש**

בגמ' שבת עג, ב: "אמר ר"פ האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתים א' משום תולש וא' משום מפרק". ורש"י פי' דמפרק הוא תולדה דדש משום דכמו שבדש הוא מפרק התבואה מהשבולת כמו"כ כאן מפרק התמרים מן הענף. ובתוד"ה 'ואחת' כ' בשם ר' שמואל שמפרק הקליפה העליונה מן התמרים כמו בדש שמפרק התבואה מן השבולת. וצ"ע למה ר' שמואל לא ניחא ליה בפרש"י.

ונראה דנחלקו בעיקר הגדר של דש כמה שיש לחקור אם דש הוא להוציא ולגלות האוכל "ממקום שנתכסה בו" כלשון אדמו"ר הזקן בסי' שה סעי' כח וכנראה שהמקור לזה הוא מדברי רש"י בדף צה, א ד"ה 'מפרק' וכן משמע מרש"י בדף עד, א ד"ה 'וליסחב' עי"ש וכן הוא במאירי "אין מפרק אלא מוציא דבר ממקום שנסתר שם" או דילמא עיקר ענינו הוא לנתק האוכל מן המקום שנתגדל בו ולא נוגע אם הי' מכוסה או מגולה במקום גידולו כדמשמע מלשון רש"י כתובות ס, א ד"ה 'מפרק': "הנותק דבר ממקום שגדל בו". ועי' בזה ב'אגלי טל' -דש סק"ב ושבייתת השבת פתיחה לדש אות ה וראה פס"ד להצ"צ או"ח סי' שיט אות ה.

ויש לחקור עוד אם גדר דש הוא להוציא ולנתק האוכל מן פסולת או דילמא לא נוגע אם הי' מחובר לפסולת. דבחי' המיוחסים להר"ן כתב בשם ר' יהונתן דדש הוא "להוציא הבר מן הפסולת שעליו, והא דקא חשיב דש וזורה ובורר אע"פ שדומין זל"ז דכולם להסיר הפסולת כו' לפי שאין מעשיהן שוין ואינן בבת אחת". ועי' באגלי טל זורה סק"א אות ז ד"ה 'ע"כ'. מיהו בגמ' ע"ג, ב' בסופו לא הוזכר דש בהדי זורה ובורר ומרקד שענינן הוא להפריד פסולת מן האוכל וצ"ע.

ובר' חננאל כתב לחלק בין בורר לדש, דבדש שובר ומפרק הקליפה המחוברת לאוכל אבל גם לאחר שדש הן עדיין מעורבין, ובזורה ובורר ומרקד הוא מפריד האוכל מן פסולת הזו שאינה מחוברת לאוכל. ועד"ז נמצא בערוך עי"ש. ועי' בארוכה בשבייתת השבת בביאור החילוק בין בורר לדש, וראה פס"ד שם. אמנם מפשטות לשון הר"ח יוצא דהקליפה המחוברת לאוכל היא בגדר "פסולת" עכ"פ, אבל אולי י"ל דמה שזו פסולת הוא לאו דווקא רק שהעיקר להפריד האוכל ממקום שהי' מחובר בשעת גידולו.

ועי' בלשון אדמו"ר הזקן שם שג"כ הזכיר שהשבולת היא פסולת, אבל מגדיר את זה שהם "שני דברים חלוקים זה מזה ושייך לומר שמפרק דבר אחד מתוך דבר אחר", דמשמע דלא צריך שיהי' בגדר פסולת דווקא.

ונראה להוכיח דאדמו"ר הזקן סובר דבדש לא צ"ל מפסולת דווקא ממש"כ בסי' שכ סעי' ו דמותר לסחוט אשכול של ענבים לתוך קדרה משום דהוי אוכל מאוכל, ושם בסעי' ח כתב דאם הפירות אינן ראויים לאכילה אסור לסחוט לתוך קדרה משום דהוי מפרק וגם הוא בורר אוכל מפסולת. הרי דרך בפירות שאינן ראויים לאכילה הוא בגדר בורר

מפסולת אבל פירות שהם ראויים לאכילה אינו בגדר בורר כלל כ"א דש לבד, ולתוך קדרה אינו חייב משום דש משום דאינם "שני דברים חלוקים" כמ"ש בסי' שה. (ומלשון אדה"ז בסי' שכ סעי' ו משמע דמותר אפי' אינו אוכלו לאלתר, וצ"ל שהמיץ היוצא מן הפרי - ונכנס לקדרה - נחשב כמיץ אחד של אוכל עם הפרי, דבלא"ה למה לא יהי' בגדר בורר אוכל מתוך מין אחר של אוכל דחייב עליו משום בורר בסי' שיט סעי' ה ועי' בזה).

ועי' לקמן קמד, א בענין לחלוב עז בשבת, דתוס' (ד"ה 'חולב') נקטו משום דש והר"ן ורשב"א נקטו משום בורר ועי' במש"כ בזה בפס"ד להצ"צ סי' שיט אות ה.

ועפכ"ז י"ל דר' שמואל סבר דגדר דש הוא להוציא הדבר ממקום שנתכסה בו ובלא"ה לא שייך דש ולכן לא ניחא לי' בפ"י רש"י. ושיטת רש"י היא דרב פפא סבר דגדר דש הוא לנתק הפרי ממקום גידולו ולכן הוא חייב על מה "שהשיר התמרים" מן הדקל. או דסבר שדש הוא לפרק הפרי מחיבורו לפסולת כנ"ל, וגם כאן כשהפרי מחובר להענף אינו ראוי לאכילה והמלאכה היא לפרק הפרי ממקום חיבורו לפסולת (ומלאכה זו שייכת גם אם הענף תלוש מהעץ דעדיין צריכים לנתק הפרי ממקום חיבורו להענף). ומש"כ רש"י במקומות אחרים שהשבולת הוא לבוש וכיסוי כו' הוא לאו דווקא גדר המלאכה או הוא לא אליבא דר' פפא שבסוגיין.

והביאור בזה, רש"י ור' שמואל נחלקו איך להסתכל על מעשה הדישה, שהרי בדישה האמת הוא שהשבולת אכן מכסה החטה וגם נכון שבמעשה הדישה צריך לשבור ולפרק השבולת מחיבורה להחטה כמ"ש בר"ח. אלא דנחלקו מהו העיקר, דר' שמואל סבר דיש להסתכל על המציאות כמו שהיא בדישה שבמשכן ושם מדובר בחטה המכוסה בשבולת ומשם יש ללמוד דרך בכגון דא ישנה מלאכת דישה אבל בפרי שלא מכוסה במקום גידולו אינו בגדר דש, אבל רש"י סבר דמסתכלים על התכלית של המלאכה ובדישה תכליתה של המלאכה היא לשבור השבולת ולהפרידה מהפסולת המחוברת אליה וזה שייך גם בהשרת תמרים אף אם לא ישנה קליפה ע"ג הפרי. ועי' עד"ז במועד קטן ב, ב בתוד"ה ד"ה 'קא' בביאור מחלוקת רבה ורב יוסף שם דתלוי אם הולכים אחר דמיון המעשה או הולכים בתר מחשבתו וכוונתו.

ויש להעיר בזה מדין פירוק קטניות משרביטן כשהשרביט אינה ראויה לאכילה באו"ח סי' שיט בט"ז סק"ד, ואדמו"ר הזקן בשו"ע שם

סעי' ט פסק דאם ניתקו הקטניות מערב שבת אע"פ שעדיין מונחות בגוף השרביט אין בזה משום מפרק, אבל בסידור פסק דגם בכה"ג יש איסור מפרק. ועי' מש"כ בזה בחי' צ"צ בסוגין ובביצה פ"א ובביאור דבריהם בקצות השלחן סי' קכו סעי' ג ובבדי השלחן שם.

והפרי מגדים מש"ז שם הביא הסברא דיש איסור מפרק אפי' אם ניתקו מבעוד יום, וכתב דמזה יש להביא ראי' דלא שייך מפרק כשהוא בגלוי במקום גידולו שהרי בנד"ד כבר ניתק ממקום חיבורו ומ"מ יש איסור מפרק, ובהכרח לומר דהוא משום שהוא עדיין מכוסה בתוך קליפתו ושייך מפרק בין אם מחובר לקליפה או ניתק מהקליפה.

ולפ"ז י"ל דיוצא מזה נפקא מינה לדינא במחלוקת רש"י ור' שמואל הנ"ל, דרש"י סבר דגדר מפרק הוא ניתוקו ממקום גידולו כמ"ש בכתובות שם ולא נוגע אם מכוסה או לא דגם בהשרת תמרים מהענף ישנה מלאכת מפרק ולכן לשיטתו אם ניתקו הקטניות משרביטן אין בהן משום מפרק, אבל ר' שמואל סבר דגדר מפרק הוא להוציא האוכל ממקום כיסויו ולשיטתו לא נוגע (כ"כ) אם מחובר להקליפה או לא.



### בענין חמץ שאינו ידוע

#### הרב אלחנן הכהן עבערט

שליח כ"ק אדמו"ר בשיקאגא

בגמרא פסחים ו, ב "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל מאי טעמא אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי . . אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עילויה וכי משכחת לבטלי' דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותי קיימא" עכ"ל הגמרא.

וצ"ל וכי משכחת לבטלי' על גלוסקא יפה והלא הוא עובר למפרע על כל יראה ובל ימצא ומה מועיל ביטול של עכשיו? והנה בתוס' דף כא, א ד"ה 'ואי אשמעינן' חי' דמשום דמצנעא לה, וז"ל התוס': "ואין עובר משום בל יטמין דבל יטמין נפקא לן מלא ימצא ואין בזה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא וכן משמע בפ"ק דפריך וכי משכחת לה ליבטלי' משמע דכל כמה דלא משכחת לא עבר בכל יראה" עכ"ל. ומשמע מדבריו שכל זמן שאין החמץ ידוע אינו עובר על כל יראה ובל ימצא, והנה לכאורה גם על פירורין אינו עובר דהרי אין ידוע לו איפה הם נמצאים. ועיי' ברא"ש סימן ט וז"ל: "אי נימא משום פירורין דקים לן שלא מצא בבדיקה ונשארו ועובר עליו בכל יראה ואע"פ שאינו

רואה דכאן לא כתיב 'תראה חמץ' אלא "לא יראה" דמשמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראי' ואע"פ שאין ידוע שהם בביתו מ"מ בל יראה איכא ולכך צריך שיבטל. ושוב אין כאן איסור בל יראה דממילא בטילי והוי' הפקר ואין עובר עליהן, ואמר רבא גזירא שמא ימצא גלוסקא יפיפי' דדעת' עילו' כלומר חיישנין שמא באחת מן הזויות היתה גלוסקא יפיפיה שדעת' עילו' ולא בטלה ממילא ולכך צריך לבטל" עכ"ל.

הרי דפירורים נקראים חמץ ידוע. וקשה דלכאורה אם הפירורין נקראים חמץ ידוע (ואם לא משום שהם בטילין ממילא דהא לא חשיבי ה' עובר עליהם) אמאי אינו עובר על הגלוסקא היפה למפרע משום בל יראה, דהא הם באחד מן הזויות שיכול להיות שם חמץ. ועיין בקרבן נתנאל ס"ק ג שהביא את דברי הב"ח שהקשה על הרא"ש למה על פירורין נקרא חמץ ידוע שהרי בפשטות אין ידוע היכן הם, ותירץ דברי הרא"ש שאי אפשר לבית בלי פירורין רק שלא מצא אותם ולכן נקרא חמץ ידוע, אבל חמץ שבביתו שאינו ידוע כ"ע מודים דאינו עובר עליו אפילו בלי ביטול, ולסברתו הרי הוא מחלק בין גלוסקא יפה שיכל להיות שאינה שם ובין פירורין שבודאי הם נמצאים שם רק שאינם ידועים לו, וחמץ שהוא בודאי שם רק שאינו ידוע מקומו נקרא חמץ ידוע כמו פירורין.

אבל מדברי התוס' לכאורה אין לחלק בין פירורין לגלוסקא יפה דשניהם אינם ידועים לבעל הבית וכן משמע מקושיית הב"ח על הרא"ש דהקשה הלא חמץ אינו ידוע הוא לגבי פירורין.

ולכאורה צריך להעיר דהרי פשטות לשון הגמרא בדף ו, ב משמע כדברי הרא"ש דהבודק צריך שיבטל "מאי טעמא אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי" ולכאורה למה הוצרכה הגמרא לומר על פירורין הא לא חשיבי הרי יכלה הגמרא לומר דהפירורין נקראים חמץ שאינו ידוע ולמה אומרת הגמרא הא לא חשיבי. משמע מפשטות הגמרא דזה דאינו עובר על פירורין הוא משום דממילא בטילי ולא משום שהם חמץ שאינו ידוע.

ועוד יש להעיר דלולא סברת התוס' בדף כא ודברי הרא"ש היינו יכולים לומר דזה שפטור למפרע על גלוסקא הוא מצד דין של אונס דרחמנא פטרי' דהרי הוא בדיק כראוי הרי הוא אונס ורק עכשיו שהוא מוצא את החמץ הוא חייב לבטל מיד וזהו מה שהגמרא אומרת "וכי משכחת לי' לבטלי" דעכשיו שהוא מוצא כבר אינו אונס ולכאורה על

הפירורין שאי אפשר למצאן אפילו אם יבדוק כל השבוע אפ"ל שהוא פטור מצד אונס.

ושמעתי מהגאון רב משה סלוציק שליט"א ר"מ ישיבת בריסק בשיקאגא שאין לסמוך לכתחילה על דין אונס רחמנא פטרי' דדין אונס רחמנא פטרי' הוא אם בדיעבד שהוא לא ידע אז הוא פטור מצד אונס אונס רחמנא פטרי' אבל בפירורין שבודאי הם שם רק שאינו ידוע איפה הם אם הוא בדק כראוי אין לסמוך על דין אונס לכתחילה יהי' צריך לבטלם אם לא משום דאינם חשובין ובטלים ממילא כשיטת הרא"ש או הוא פטור מצד חמץ שאינו ידוע כשיטת התוס'.



### מכה בפטיש לשיטת תוס' ורש"י

**הרב שניאור זלמן הלוי סגל**  
**כולל צמח צדק ירושלים עיה"ק**

שבת קב, ב במשנה: "והמכה בפטיש ובמעצד . . חייב". ופרש"י המכה בפטיש גם הוא באבות מלאכות והוא בלע"ז פי"ק שמפוצץ בו את האבן מן הסלע לאחר שחצב את האבן סביב ומבדיל מן ההר קצת הוא מכה בפטיש מכה גדולה והיא מתפרקת ונופלת, וזהו גמר מלאכה של חוצבי אבן, וכל הגומר בשבת מלאכה תולדת מכה בפטיש היא".

והקשה התוס' (ד"ה 'מכה') "דבמשכן לא הוה בנין אבנים? ולא שביק תנא גמר מלאכה דכלים דהוה במשכן, ונקט מכה בפטיש דאבן דלא הוה במשכן! אלא נראה לר"י דהאי מכה בפטיש היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי בשעת גמר מלאכה".

ובתירוץ קושיתם מצאנו ב' מהלכים: א. ה'מגיני שלמה' (שדרכו לתרץ קושיות התוס' על רש"י) ועימו ה'לשון הזהב' וה'חתם סופר' שסוברים שהכרח רש"י לומר ש"מכה בפטיש" הם באבנים, הוא משום דקשיא ליה, למה התנא במשנה כתב את דין מכה בפטיש בסמיכות לדין הבונה. הרי הוא אב מלאכה בפני עצמו.

ואם תאמר שהטעם שהתנא נקטם יחד בגלל ששיעורם של ב' מלאכות הללו שוות - "הבונה כל שהוא" ו"המכה בפטיש בכל שהוא", הרי במשנה לקמן כתוב דין החורש כל שהוא, והתנא יכל לכתוב שם את דין מכה בפטיש?!

אלא וודאי, מכריח רש"י, יש שייכות בין שני המלאכות הללו. שכשם שאין בנין בכלים (קכב, ב) ולא מחייבים את האדם שעושה כן משום בונה - ולא כתוס' שסובר שבדברים חזקים איכא משום בונה - הכא נמי אין מכה בפטיש בכלים, ולכן הביא רש"י דוגמא במשנה ממכה בפטיש של חוצבי אבנים, ולא ממכוש אחרון שעל הכלי.

אבל באמת להלכה גם רש"י סובר שהמכה בפטיש על הכלי חייב. וכל מה שהכריח במשנה הוא רק ע"ד הפשט.

ב. האחרונים - ראה 'מי טל' (ס"ב) כתבו שרש"י נקט מכה בפטיש של חוצב אבנים, ולא מכה על הכלי, כי בכלי יש סיום המלאכה גם מצד הכלי - הפעולה, שהכלי נהי' יותר שלם ויפה ע"י הכאה זו.

ורש"י רוצה לחדש שמכה בפטיש שחייבה תורה עליו הוא גם אם הכלי לא נהיה שלם יותר, אלא רק שמצד הגברא עצמו הי' סיום וגמר מלאכה, הוא כבר נתחייב ע"ז (ודלא כתוס').

ולכן נקט רש"י דוגמא של חוצבי אבן, שהרי דרך החוצבים הוא להכות באבן, ובכך לגמור את מלאכתם של הפועלים, שהרי ע"ש כך נקראים חוצבים. אך לא נגמרה פעולת הגמר של האבן עצמה, שהרי האבן עדיין צריכה סיתות וכו'. עיי"ש.

אך המעיין בעומק יגלה כמה קשיים בתירוץ אלו: על התירוץ הראשון א. הקשה כבר ה'לשון הזהב': "בשלמא גבי אופה וכן זורע נקט סידרא דפת כדאמר בגמ' שם, אבל הכא גבי מכה בפטיש קשה למה שביק תנא מה דהוי במשכן, כמו שמקשה גבי אופה, וכאן לא שייך תירוץ דשם". ב. בפשטות קשה מאוד לומר שההכרח של רש"י לומר שהמכה בפטיש שהי' במשכן הוא על חוצבי אבנים, בגלל סיבה טכנית, שהתנא נקט את דין מכה בפטיש ליד הבונה, ולכן הכריח שכשם שאין בנין בכלים, ה"נ אין מכה בפטיש בכלים?

ועל התירוץ השני ג"כ קשה א. שהרי רש"י בדף עג, א. כותב בד"ה 'מכה בפטיש': "שכן אומן מכה בקורנס על הסדן להחליקו". ולא רק כשמכה על האבן?

ב. בלקו"ש ח"ה (עמ' 31 ואילך כותב הרבי שבמלאכת מכה בפטיש אין מקום לחלק בין הפועל לפעולה. כי רק יחד נעשית המלאכה - מלאכת חיוב. ולדוגמא - נותן הרבי אם אדם ירים פטיש מערב שבת וכשהוא יוריד את הפטיש על הכלי תכנס כבר השבת, האדם לא יתחייב ע"ז אפילו מדרבנן.

ושם בהערה 31 מסביר "כי מה שאסרו חכמים חצי מלאכה בשבת הוא דווקא כאשר חצי המלאכה שעושה בשבת הוא ענין בפני עצמו. וכמו הנחה בלא עקירה שה"הנחה" היא דבר בפ"ע מה"עקירה". משא"כ כשחצי המלאכה שעושה בשבת אינה בגדר מלאכה כלל מצד עצמה, ורק העשייה שקודם השבת עושה אותה ל"מלאכה" אין בזה גם איסור דרבנן. ובנדו"ד: גמר הכלי (או פירוק הסלע מן ההר - לדעת רש"י שבת קב, ב) הוא מצד הכאת הפטיש עליו (ולא מצד נגיעתו בהכלי או בהאבן), ומכיון שבהורדת הפטיש שיעור של "כחוט השערה" אין בה שום הכאה שתוכל לגמור את הכלי, בהורדה זו היא מצד ההורדה שעשה בערב שבת, הרי לא עשה בשבת גם חלק מהמלאכה".

ויתירה מזו: מוכח מאופן הלימוד של הרבי (שם באות יב ובהערה הנ"ל) דס"ל שרש"י ותוס' אכן חולקים גם לדינא. כי כל פעם שמזכיר הרבי את דין מכה בפטיש הוא אומר לתוס' - על הקורנס, ולרש"י - על הסלע.

וא"כ שני המהלכים הנ"ל אינם מתאימים לפי המהלך של הרבי בלקו"ש. והדרא קושית התוס' לדוכתה - מאי טעמא דרש"י נקט מה דלא הוה במשכן?

ואולי י"ל ע"פ מ"ש ב'אגלי טל' (בפתיחה) שרש"י ס"ל דלא ילפינן ל"ט מלאכות אלא ממאי דהוי במשכן עצמו, ולא מהקרבנות והכלים שהיו בו. ולכן ס"ל שאין בנין אלא כדוגמת מה שהיה במשכן עצמו, שהיה בנין מחובר לקרקע, ולא בבנית כלים. ומהאי טעמא אין לחייב במכה בפטיש על הכלים, כי זה לא היה בבנית המשכן עצמו.

משא"כ תוס' שהקשה על רש"י, ס"ל כפי שכתב ה'אגלי טל' שם, שלומדים ל"ט מלאכות גם מעשיית כלים במשכן, ולכן ס"ל דאיכא בנין בכלים, ואיכא מכה בפטיש בכלים. ועצ"ע בכ"ז.



## ההבדל בין ד"א ברה"ר לכלל שיעורי התורה

### הנ"ל

א. כתב אדה"ז ריש סי' שמט (ומקורו בעירובין מח, א, ובטושו"ע שם): "כל אדם יש לו ד' אמות ברה"ר שיכול לטלטל בהם שנאמר שבו איש תחתיו, ולמדו מפי הקבלה שזה נאמר לענין טלטול שלא יטלטל

כל אדם ברה"ר, אלא כמדת תחתיו היינו כמדת אורך גופו שהוא ג' אמות ואמה כדי לפשוט פה ידיו ורגליו לפיכך מודדין לו באמה שלו, דהיינו (ממרפיקו קרוין עלבוגיין בל"א) עד ראש אצבע הארוכה הנקראת אמה על שם זה), הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו שהרי בד' אמות שלו יש בהם כדי פשיטות אורך גופו וידיו ורגליו. ואם הוא ננס באיבריו דהיינו שאמתו קטנה וגופו גדול ונמצא שלא יספיק לו ד' אמותיו נותנים לו ד' אמות בינוניות של כל אדם שכל אחת מהן ששה טפחים".

לכאורה צריך ביאור במה שונה דין ד' אמות מכל דיני התורה; שבד' אמות מודדים לפי גודל האדם "הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו" (חוץ מבמקרה שהוא ננס שמודדים לו באמות בינוניות). ואילו בכל דיני התורה כאשר חז"ל קבעו שיעור מסויים, הם קבעו זאת לכולם ללא חילוק מהי מדתו של האדם. כמו לדוגמא: בדין מקוה שקבעו בו חז"ל שיעור למים שכל גופו של אדם עולה בהם, והוא ארבעים סאה ואם חסר כלשהו אפילו כשגופו של אדם הוא קטן והיינו גוף שמתכסה בכ' סאה, אין טבילתו עולה לו (ראה ש"ך ס"ג, ב"י ד"ה 'ולאו') כי כאשר חז"ל קבעו שיעור למים שכל גופו עולה בהם, הם לא חילקו מהו גודל גופו של אדם.

וכן מצינו בעוד כמה דינים שחז"ל קבעו בהם שיעור שווה. וא"כ במה שונה דין ד' אמות מכל דיני התורה שנמדדים לפי שיעור כל אדם ואדם?

והביאור בזה בפשטות: בכל דיני התורה ההקפדה בציווי הוא על החפץ שבו נעשית המצוה כמו בדוגמא הנ"ל, מקוה שהציווי (ויקרא יא, לו) "אך מעיין ובור מקוה מים יהיה טהור", ואפילו כשהפסוק (שם טו, טז) מצווה על "ורחץ את בשרו במים" הההדגשה בפסוק היא על מקום טהרה שמטהר את האדם, ובזה שיערו חז"ל שהכמות שכל גופו של אדם עולה בהם היא מ' סאה. משא"כ בדין ד' אמות ברה"ר התורה התייחסה בציווי אל האדם בתור פרט "אל יצא איש ממקומו שבו איש תחתיו" והרי התחתיו - מקומו של כל אחד הוא שונה לפי גודלו. וכפי שהגמ' (בעירובין) מנסה לדמות דין זה לדיני התורה שנכללים בכלל מס' כלים (פי"ז, יא) "הכל לפי מה שהוא אדם" דכתיב בהם "מלא קומצו מנחה" "מלא חפניו קטורת" וכו' (אלא שלמסקנא הגמ' אומרת שאין זה נכלל במשנה כי יש מקרה שיוצא מן הכלל, והוא ננס שמודדים לו באמות בינוניות לכן מודדים לכל אחד באמות שלו).

ב. ע"פ ביאור זה שדין ד' אמות שונה מכל שיעורי תורה שמתחסיים אל שיעור כל אדם ואדם, יש לתרץ קושיא נוספת שעלתה בהתוועדות אור ליג ניסן ה'תשמ"ו ע"י כ"ק אדמו"ר. והיא במשנה (שבת נב, ב) וברמב"ם (בהל' שבת פכ"ז, יא) "מי שיצא חוץ לתחום אפילו אמה אחת לא יכנס", וצריך להבין שיעורי תחומין ה"ה ככל השיעורים "הלכה למשה מסיני"<sup>1</sup> ובמילא השיעור הוא בתכלית הדיוק לא פחות ולא יותר, וא"כ צ"ע וחיפוש מהו הטעם ששיעור היציאה הוא "אמה" דווקא. דמשמע שאם יצא פחות מאמה לא חשיב יציאה. ולכאוי' כיון ששיעור תחומין הוא בדיוק אזי גם אם יצא במקצת מחוץ לתחום - אפי' פחות מאמה - יחשב שיצא מחוץ לתחום?

ויש להוסיף עוד בתמיהה שבדבר: דבמסכת בבא בתרא (כג, ב) שנינו: "ניפול הנמצא בתוך חמישים אמה הרי היא של בעל שובך, חוץ מחמישים אמה הרי הוא של מוצאו". ובגמרא שם: "במדדה . . כל המדדה אין מדדה יותר מנ'. בעי ר' ירמי' רגלו אחת בתוך נ' אמה ורגלו אחת חוץ מחמישים אמה מהו. ועל דא אפקי' לר' ירמי' מבי מדרשא". והטעם ד"אפקוה . . מבי מדרשא" (שהרי ח"ו לומר שיחדוהו בענין של ליצנות כו') הוא כמבואר בתוס' (ד"ה 'ועל דא') משום דמדדה אינו מדדה כלל יותר מחמישים אפילו רגלו אחת, דכל מדות חכמים כן הוא".

וא"כ הגע עצמך: "מדות חכמים" הם בתכלית הדיוק, עד כדי כך שכאשר נותנים שיעור של חמישים אמה למדדה, אזי המציאות היא "שאינו מדדה יותר מחמישים אמה אפילו רגלו אחת" - רגל אחת של גזול, שיעור הכי קטן, שהיא בוודאי פחות מטפח! לעומת זאת כשנותנים שיעור של תחומין אזי היציאה משיעור זה אינו אלא "אמה", ואילו פחות מאמה (ד או ה טפחים) אין זה נחשב ליציאה כלל!?! ע"כ תוכן השיחה. באותה התוועדות לא תורצה השאלה הנ"ל (ואולי בשעתו תורצה בקובצי הערות למיניהם).

ג. אך ע"פ הנ"ל אפשר לבאר זאת, ובהקדים "קלאץ קשיא" דלכאורה מהו ההכרח לומר שכשהמשנה אומרת "מי שיצא חוץ לתחום אפילו אמה אחת לא יכנס" הכוונה דווקא "אמה", אולי אפילו

(1) ראה 'שדי חמד' ח"א עמ' 208 הלכה למשה מסיני מצינו דאמרו כן בש"ס ולא דווקא הוא אלא תקנתא דרבנן כמו שנתבאר לעיל . . אלא כל דבר חזק הוי הלכה למשה מסיני, עיי"ש.

פחות מ"אמה" אסור לצאת. ומה שהמשנה נוקטת "אמה" הוא בגלל שהדין שם בגמ' נסוב סביב שיעור אמות ר"א אומר שתיים יכנס, ר"ש אומה חמש עשר אמה יכנס". לכן ת"ק נקט "אפילו אמה אחת לא יכנס", אך באמת אפילו פחות מאמה אסור לו להיכנס לתוך התחום?

אולם באמת אי אפשר לומר זאת, שהרי מצינו במקום נוסף דין דומה. ושם כתוב במפורש ש"פחות מאמה אינו כלום", והוא בסי' שנח ס"ב, לגבי בית סאתים, שהוא שיעור היקף של מקום קטן (מאה אמה אורך, וחמישים אמה רוחב) המותר בטלטול. ואדה"ז כותב (בשם רבינו ירוחם ח"ד עא א"ד. הובא בבי"א ד"ה יומ"ש) "ובלבד שלא יהא ארכו יתר על פי שנים ברחבו אמה אחת כמו שחצר המשכן לא היה ארכו יתר על פי שנים ברחבו אפילו אמה אחת. אבל פחות מאמה אינו כלום ואינו אוסר".

וא"כ צ"ב בשני דינים אלו: א. יציאה חוץ לתחום. ב. שיעור בית סאתים. שלמרות ששיעורם הוא הלכה למשה מסיני אין עוברים עליהם אא"כ יצאו אמה יתירה מכל שיעורם! ?

ד. והביאור בכל זה הוא ע"פ משנ"ת לעיל, שדין ד' אמות ברה"ר הוא שונה מכל שיעורי התורה בכך שהוא נמדד לפי ה"תחתיו" של האדם, ולא לפי שיעור קבוע. דמזה מובן שגם היציאה מחוץ לתחום אלפים אמה בשבת הוא לפי שיעור היציאה של כל אדם בפרטיות. והרי אצל כל אדם השיעור לצאת ממקום אחד למשנהו הוא פסיעה אחת שהוא רגיל בה שהיא בערך שיעור אמה כפי שרש"י כתב בגמ' שם (מב, א) "דרך הליכתו של אדם אמה", ולכן אלפים אמה הם אלפים פסיעות ומהאי טעמא אין המשנה אומרת "מי שיצא חוץ לתחום אפילו פחות מאמה לא יכנס", כי פחות מאמה "אינו כלום אינו אוסר" כי הוא פחות משיעור פסיעה של אדם, ואין בזה מה לאסור, ואפילו מטעם של "חצי שיעור אסור מן התורה" לא שייך לאסור כי פחות משיעור פסיעה אינו רק חסרון בשיעור של מלאכה, אלא החסרון הוא באיכותה של המלאכה, כפי שמבואר בלקו"ש ח"ד עמ' 13 לגבי עקירה בלא הנחה, והנחה בלא עקירה, שכשהחסרון הוא בגוף ועצם המלאכה לא שייך בזה "חזי לאצטרופי" עיי"ש בארוכה. ומהאי טעמא נמי שיעור בית סאתים אינו מתבטל אם הוא יותר לארכו או לרחבו "כי פחות מאמה אינו כלום".



## מוציא טומאה בשבת

הרב משה נתן הלוי פישער  
מונטריאל, קנדה

איתא בשבת פרק י' (מ"ה ובגמ' דף צג, ב): "כזית מן המת וכזית מן הנבלה וכעדשה מן השרץ חייב, [ופירש"י: "דהואיל ומטמא הוצאה חשובה היא להציל עצמו מן הטומאה"] ורבי שמעון פוטר" [ופירש"י: "אפילו כמת שלם דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה"], וע"ש (צד, א) בתד"ה 'את המת במטה חייב', דת"ק ר' יהודה היא וס"ל דמשאצל"ג חייב, ומבואר דס"ל לר' יהודה דכל שמוציא טומאה מן הבית חייב.

והרמב"ם בהל' שבת (יח, א) פוסק כת"ק (ר' יהודה) דחייב כשהוציא טומאה, ובתוס' יו"ט על משנה זו מקשה עליו, דלפ"ז גם מי שהוציא ע"ז מביתו צריך להתחייב, כי הוציא טומאה מביתו (דע"ז מטמא, כמ"ש הרמב"ם בהל' אבות הטומאות ו, א) ובאמת ר' יהודה, שהוא בעל שיטה זו דחייב בהוציא טומאה ס"ל נמי דחייבים על הוצאת ע"ז, וכדאיתא לעיל (פ"ט מ"ו) ר' יהודה אומר אף המוציא מממששי עבודה זרה ודא עקא שהרמב"ם בפירושו שם כתב דלית הלכתא כר' יהודה וכן במשנה תורה (יח, ה) מביא כל הרישא של אותה משנה, ומשמיט את דברי ר' יהודה שחייבים על הוצאת ע"ז, וע' ג"כ שם בהלכה כב, שמבאר המ"מ בשיטת הרמב"ם דהמוציא עצי אשרה פטור, וצ"ע דליחייב עליו משום הוצאת טומאה?

ומבאר בתוס' יו"ט ע"פ דברי המשנה (פ"ג מ"ג - ופסקו הרמב"ם יח, כב) דחייבים רק על הוצאת דבר הכשר להצניע, היינו דבר שיש בו צורך לאדם, ומבואר בגמ' דזהו לאפוקי דם נדה ועצי אשרה, כיון דאינו ראוי לכלום ואין מצניעין אותו אינו חייב על הוצאתו.

והרי משנה זו היא היפוך שיטת ר' יהודה דחייבים על הוצאת משמשי ע"ז, אף שאינו ראוי לכלום [וע' בתד"ה לאפוקי בדף עה, ב] ופסק הרמב"ם כסתם משנה זו ולא כר' יהודה (דפ"ט מ"ו) ואעפ"כ פסק דהמוציא כזית מן המת ומן הנבלה וכו' חייב כשיטת ר' יהודה (בפ"י מ"ה) דשאני דברים אלו שדרכם להצניעם, הנבלה ושרץ חזי להאכילו לכלבו, ומת מצניעים כדי לקברו, ולכן גם לשיטת הסתם משנה דפ"ז, חייב על הוצאתם!<sup>1</sup>

(1) וע"ש דמקשה דלפ"ז נדמה שמתחייב בהוצאת טומאה, הוא רק בשביל שמצניעו לכלבו) הי' צ"ל שיעור ההוצאה להתחייב, כשיעור שראוי לכלבו. ולא כזית כשיעור

ובמשנה למלך (הל' אבל פרק יד בסופו) הלך ג"כ בדרך זו בביאור שיטת הרמב"ם אלא שנחלק על פרט אחד, דמה שמבאר התוס' יו"ט כזית מן המת מצניעים לקברו, ס"ל להמל"מ דאין חיוב קבורה על כזית מן המת, ורק בראשו ורובו איכא חיוב קבורה<sup>2</sup>, ולכן מבאר דקאי במת עכו"ם ד(לשיטתו) מותר בהנאה, ולכן נחשב כדבר שמצניעין אותו, להאכילו לכלבו.

והעולה מדבריהם דהכלל של המשנה (דפ"ז מ"ג) דחייבים רק על דבר הכשר להצניע, סותר להרעיון של ר' יהודה (בפ"י מ"ה) דכשמוציא טומאה מהבית חייב על ההוצאה בגלל שהצילו מן הטומאה [דזהו פשטות כוונת המשנה שם דסיבת החיוב הוא בגלל שהציל מן הטומאה, כפירש"י, וכמבואר מהשקו"ט של הגמ' בדף צד, ב מתי מתחייב גם בהוצאת חצי זית כשעי"ז מציל מן הטומאה<sup>3</sup>] ולכן הרמב"ם שפוסק כהמשנה (דפ"ז) יכול לפסוק דינו של ר' יהודה דחייב בהוצאת טומאה, רק מטעם אחר, דהוי ג"כ דבר שראוי להצניע.

אולם האבני נזר (או"ח סימן רמו) הקשה עליהם טובא ונחלק עליהם, וס"ל דשתי הסברות - א. דחייבים רק על הוצאת דבר הכשר להצניע. ב. דחייבים על הוצאת טומאה כי מצילו מן הטומאה - אינם סותרים, ובלשונו "ואף שאינו כשר מחמת עצמו כשר להצניע מחמת טומאתו להציל".

---

טומאתו? ומתריך די"ל דשיעור אכילת כלבו הוא יותר מכזית, ולכן אזלינן לחומרא בתר שיעור טומאתו.

וע"ש בהגהות הרש"ש, ובאבני נזר (או"ח סימן רמו) דתמהו על תירוצו, דסו"ס, שיעור טומאתו אין לו משמעות, דכ"ז שאין בו שיעור הראוי להצניעו אין צ"ל חייב על הוצאתו כדברי המשנה בפרק ז' דחייבים רק על ה"כשר להצניע ומצניעין כמוהו" דפירוש ומצניעין כמוהו היינו שיש בו שיעור הראוי להצניע? וצ"ע.

(2) וי"ל דלהתוס' יו"ט לשיטתו לא קשה קושיא זו דכנ"ל בהערה 1 ס"ל להתוס' יו"ט דגם כששיעור הצנעתו גדול יותר, אזלינן בתר שיעור טומאתו הקטן יותר, לחומרא לחייבו על הוצאתו, וא"כ אפילו את"ל כשיטת המל"מ דחיוב קבורה במת שבגללו מצניעו - הוא דוקא בראשו ורובו, אעפ"כ יתחייב על הוצאת כזית שהוא שיעור טומאתו.

(3) וע"ש במל"מ שכתב להדיא דר' יהודה בעל המשנה (דפ"י) דחייב על הוצאת טומאה, לשיטתו (בפ"ט) דחייב אפי' על הוצאת משמשי ע"ז, א"צ להגיע לביאור דגם מת ונבלה הוי דבר שראוי להצניעו.

ולכן אף שפסק הרמב"ם כסתם משנה שחייבים רק על דבר הכשר להצניע, פסק ג"כ דחייב בהוציא את הטומאה, ולפ"ז יסבור הרמב"ם דאם הוציא כזית מן ע"ז שמתמא, חייב והא דכתב דאין הלכה כר' יהודה (דפ"ט) הוא רק כי ר' יהודה מחייב אפי' על כל שהוא ממשמשי ע"ז, ובזה אין הלכה כמותו, אבל על כזית כשיעור טומאה באמת חייבים<sup>4</sup>.

ואולי יש להגדיר חילוק שיטתם דנחלקו מהו מהות התנאי ד"כשר להצניע", האם ענינו שחייבים רק על הוצאת דבר חשוב, דדבר שמצניעים אותו הוא דבר שיש לו חשיבות אצל בנ"א. או שענינו שחייבים רק על הוצאה חשובה, דכשמוציא דבר שמצניעים אותו, יש להוצאה משמעות, שהדבר החשוב הזה נשתנה מקומו.

[ולצד זה הוא קרוב לסברת ר' שמעון דחייבים רק על מלאכה הצריכה לגופה, כי צריכים חשיבות ההוצאה אלא שחלוקים, דלר' שמעון המלאכה חשובה רק אם צריכים את עצם הדבר, ולסברת משנתנו - דיכולה להיות גם לר"י דס"ל דבמלאכה שאצל"ג חייבים מספיק שההוצאה תהי' חשובה מאיזה סיבה שיהי', אבל אם אין בזה שום חשיבות פטור, וע"ד שגם לר' יהודה פטור במקלקל].

---

4) וע"ש שנתקשה דא"כ למה פסק הרמב"ם (בהכ"ב) דפטור כשהוציא דם הנדה הרי דם הנדה מטמא, אפילו בכל שהוא (הל' מטמאי משכב ומושב א, ח) וא"כ כל שהוציא ממנו יתחייב על הוצאת טומאה? (וע' להלן בפנים, בשם הראשונים) ומתוך "היינו באין כוונת הוצאתו להציל מטומאה כגון שנשאר דם נדה בבית, או שבלאו הכי טמא וכדומה".

וצ"ע בתירוץ, דע"ש בדף צד, ב תוד"ה 'והא', שכתב דגם כשיש מת גדול בבית, והוא הוציא רק כזית, חייב אף שעדיין נשאר טומאה בבית עכשיו, כיון ד"כשיוציא המת מן הבית וישאר כזית זה יטמא כל הבית ונמצא שעתה בהוצאה זו גורם טהרה" (והאבנ"ז בעצמו מביאו ומבארו שם בסימן רחם) וא"כ ה"ה בדם נדה יתחייב גם כשנשאר עוד דם נדה בבית.

וכן מש"כ דבלא"ה טמא, הרי לכאורה כן הוא בכל מוציא כזית מן המת, דבהוצאתו נטמא במגע ועכ"פ במשא, ואעפ"כ חייב והטעם פשוט דהציל הבית מן הטומאה לאנשים שייכנסו שם אח"ז, וא"כ ה"ה כאן.

ואם כוונת תירוץ הוא דכאן פטור כי לא התכוון להציל מטומאה, צ"ע מנ"ל דתליא בכוונתו, דלכאורה כיון שיש בזה חשיבות בעצם דמציל מן הטומאה אין כוונתו נוגע. וע"ד מש"כ בגמ' דף עו, א דהמוציא תבן כמלא פי פרה לגמל דלכו"ע חייב, ע"ש.

דסברת התוס' יו"ט והמל"מ, הוא כצד א' הנ"ל דצריכים הוצאת דבר חשוב, אבל דבר שהוא בעצמותו אינו חשוב, אף שלהוצאתו יש משמעות וחשיבות אינו חייב, ולכן כשמוציא את הטומאה, לא הי' מתחייב מצד עצם הוצאת הטומאה, אף שהיא הוצאה חשובה דהציל מן הטומאה, ורק אם יש חשיבות גם בהטומאה עצמה דראוי להאכילו לכלבו, חייב.

וסברת האבנ"ז היא כצד ב' הנ"ל, דעיקר הדבר הוא שההוצאה תהי' הוצאה חשובה, ובדרך כלל זהו רק כשעצם הדבר הוא חשוב, דאז גם להוצאתו יש משמעות, אבל בהוצאת טומאה, גם אם הטומאה בעצמותה אינה חשובה, עדיין יש משמעות לההוצאה, דהציל מן הטומאה, ומתחייב ע"ז.

ונראה להביא סיוע לסברת האבנ"ז מדברי הראשונים בהסוגיא בדף עה, ב דמבואר בגמ' ד"כל הכשר להצניע" בא לאפוקי דם נדה ועצי אשרה שאינם ראויים לכלום, דדם נדה אינו מאכילו אפילו לשונרא. ובתוס' הרא"ש וריטב"א מקשים דמ"מ ליחייב במוציא דם נדה, דהוציא טומאה מביתו? ובתוס' הרא"ש מתרץ בתי' א דכאן מדובר בדם ירוק שאינו מטמא ובאמת בדם אדום שמתמא מיחייב על הוצאתו.

והרי זהו בבירור כשיטת האבנ"ז דגם לשיטת משנתנו ד"כל הכשר להצניע", מתחייב על הוצאת טומאה רק בגלל שמציל מן הטומאה, דגם זה מספיק להחשיב את ההוצאה, ולכן מקשים שיתחייב על הוצאת דם נדה אף שאין בו עצמו שום צורך, רק בגלל שמציל מן הטומאה.



### גדר הנחה ב'מהלך כעומד' לב"ע

הת' אשר לאוונשטיין

תות"ל 770

בגמ' שבת ה, ב: "המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב ובן עזאי פוטר . . . בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי". והק' בתוס', דלפי בן עזאי פוטר מהלך כעומד דמי איך ייתכן להתחייב על העברת ד' אמות ברה"ר הרי עמד בינתיים לפני שהלך ד' אמות? ותי' המאירי (וכ"ה בריטב"א חדשים ושיטה להר"ן) "לא אמרה האומר אלא מרשות לרשות". דהיינו שרק כשמוציא מרה"י לרה"ר סובר בן עזאי מהלך

כעומד אבל לא ברה"ר עצמה (ברמב"ן כאן ורשב"א לעיל ד, א, כתבו כן רק בדעת ר"ע דקלוטה כמי שהונחה).

והק' ע"ז השפ"א, שהוא תלמוד ערוך בכתובות לא, ב, שסובר בן עזאי מהלך כעומד אפי' באותה רשות. דאיתא שם "הגונב כיס בשבת חייב [על הגניבה הגם שבאותה שעה נתחייב אף על איסור שבת והי' צ"ל פטור מטעם קלב"מ] שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה". והק' הגמ' "ואמאי . . לימא הגבהה צורך הוצאה היא" [ואע"פ שאיסור גניבה ואיסור שבת לא חלו בבת אחת דלפני שהוציא כבר נתחייב אגניבה אבל הוצאתו התחילה בשעה שהגביהה וצ"ל פטור כדאיתא שם בגמ' לעיל]. ומתרצת הגמ' "הא מני בן עזאי דאמר מהלך כעומד דמי" (חייב שבת דעקירה לאו מחמת עקירה ראשונה דהגבהה אתיא ליה, אלא בעקירת גופו של פסיעה אחרונה כשיוצא מן הבית ובן עזאי היא [שסובר] מהלך כעומד דמי ועקירת כל פסיעה הוא עקירה והנחת הרגל היא הנחה הלכך קניה משעת הגבהה וחייב מיתה בפסיעה בתרייתא קא אתיא ליה. - רש"י). הרי שבאותה רשות עצמה ג"כ אמרו שדעת בן עזאי היא שמהלך כעומד דמי?!

ותי' בקה"י (סי' ז) דהפי' מהלך כעומד דמי וכן קלוטה כמי שהונחה אליבא דר"ע אינה הנחה רגילה שהחפץ מונח באותו מקום ומשם נעקר עד שמניחים אותו במקום שני. אלא הפי' הוא שהחפץ מונח בכללות הרשות. (וז"ל: "ד"מ אדם ההולך בשוק נוכל לומר שהוא נמצא בשוק אבל לא יאמר שהוא נמצא באותו מקום מסויים שהעמיד רגלו שם לרגע דרך העברה וה"נ בדבר הנזרק באויר יתכן לומר על החפץ שעכ"פ הוא נמצא באותו רשות ושמקומו הוא ברשות זה אבל לא יאמרו שהוא נמצא באותה נקודה שעובר שם ברגע זה דרך בריחה"). ולכן סובר בן עזאי שבאותה רשות לא חשיב מהלך כעומד כי החפץ מונח באותו מקום שהי' קודם דהיינו בתוך הרשות ולא נעקר מאותה רשות שנוכל לומר עכשיו הונח במקום אחר. אולם כשמוציא לרשות אחרת אז נעקר מרשות הראשונה ונמצא מונח ברשות השניה וזה הוי שפיר עקירה והנחה להתחייב עליהן. והנה כשהוא נמצא ברה"ר ומעביר ד"א כיון שלא הונח במקום מסויים אין זה מפריע להעברתו דכדי להיפטר מהעברת ד"א צריך להיות מונח בתוך אותן ד"א. משא"כ בסוגי' דכתובות שאין נפק"מ באיזה נקודה נח כ"א שזה מונח ולזה מהני דינא דמהלך כעומד כדי להחשיב שזה בתוך הרשות ונמצא שלא נעקר רק בפסיעה האחרונה, ע"ש.

אמנם ביאור זה אינו ברור כ"כ דמי יימר שבכדי להיפטר מהעברת ד"א צריך דוקא הנחה על מקום מסויים בתוך אותן ד"א, ולמה לא תספיק הנחה כללית, דכיון שלא העביר באופן ישיר אלא נח באמצע אין זה העברה להתחייב עליה. ועוד הקשו על עצם סברתו - דקלוטה כמי שהונחה וכן מהלך כעומד הוי רק הנחה כללית בתוך הרשות - מהא דאיתא לקמן צו, ב "דתניא [זרק] מרה"י לרה"י ועבר ארבע אמות ברה"י רבי יהודה מחייב . . אמר רב יהודה אמר שמואל מחייב היה רבי יהודה שתים אחת משום הוצאה ואחת משום העברה". דבאותה זריקה הוציא מרה"י וגם העביר ד"א ברה"י וסבר ר"י שקלוטה כמי שהונחה ולכן חייב גם על העברת ד"א דכשנכנס לרה"י הוי כמונח ואח"כ עבר ד"א. ואם כדברי הקה"י שקלוטה כמי שהונחה הוי רק בכללות הרשות וכדי לחייב על העברת ד"א צריכה להיות עקירה ממקום מסויים והנחה אח"כ במקום מסויים אחר הרי כאן החפץ לא היה מונח במקום מסויים כ"א בכללות הרשות ובכל זאת מחייב ר"י על העברת ד"א. ובמאירי סוכה מב, ב כתב דלהעברת ד"א ברה"י לא צריך עקירה ברה"י ומספיקה עקירה ברה"י ע"ש ובתוצ"ח ס"ג, ועכ"פ מבואר מזה שלא צריך עקירה מנקודה מסוימת ברה"י.

ונראה לבאר באופן פשוט שס"ל להני ראשונים בשיטת ב"ע שמהלך כעומד דמי הפי' הוא שזה כאילו הוא נעמד עם החפץ אבל אין זה הנחה גמורה. דבהנחה בעלמא כיון שנח נגמרה עקירתו הראשונה וכשיעקור שוב הוי עקירה חדשה. ואילו מהלך כעומד הוי רק הנחה מועטת ולכן לא נגמרה עדיין העקירה הראשונה. וסמך לסברא זו אפשר להביא ממ"ש הרשב"א בשם הראב"ד (בשטמ"ק כתובות שם) דלדעת ב"ע מהלך כעומד לא עדיף מעומד לכתף, והיינו כנ"ל שאין זה הנחה גמורה. וא"כ אפ"ל שעצם הכלל 'מהלך כעומד' קיים גם באותה רשות.

ומש"כ הראשונים שזה רק בשתי רשויות ולכן חייב על העברת ד"א ברה"י, הכוונה בזה דכיון שמהלך כעומד אינה הנחה מוחלטת ולא נגמרה עדיין עקירתו הראשונה א"כ כשמעביר ד"א ברה"י שפיר חייב דהעברתו נגרת בתר עקירה הראשונה ולא איכפת לן שהיתה הנחה מועטת באמצע. ורק כשמוציא מרשות לרשות אז בהגיעו לרשות אחרת נפסק הקשר לעקירה ראשונה וחשיב עקירה חדשה להתחייב עליה.

[ברשב"א שם בשם הראב"ד מצדד לומר דלא אמר בן עזאי אלא במהלך ברשות היחיד או מקום פטור כיון דלא עדיף מעומד לכתף.

וכנראה הכוונה היא דכיון שהוי רק הנחה מועטת אינה נחשבת הנחה כ"א במקום שיש לו מחיצות ניכרות ואז ה"ז כאילו נקלט באותן מחיצות משא"כ ברה"ר שאין מחיצות לא אמר ב"ע, ועצ"ב.].

והנה בכתובות שם על הא דאיתא "הגונב כיס בשבת חייב . . הכא נמי לימא הגבהה צורך הוצאה" הקשו הראשונים דלמה אי אפשר לתרץ כדלעיל בגמ' דשאני התם דאפשר בלא הגבהה דכיון שאפשר להתחייב על שבת בלי אותה הגבהה אם יגרור ולא יגביה א"כ אין זה צורך הוצאה ואפשר להתחייב בה על הגניבה. ותי' הרמב"ן "דהא דאמרינן אי אפשר להנחה בלא עקירה הכי קאמרינן אי אפשר להתחייב על הנחה אי ליכא עקירה, הלכך משעת עקירה הוא דקא מתחיל להתחייב בנפשו . . הלכך בהגבהה דכיס נמי איכא למימר הכי דאי לאו ההיא הגבהה ליכא עקירה ולא מחייב". והיינו דכיון שבלי אותה הגבהה ליכא עקירה א"כ א"א לחלק בין חיוב שבת וחיוב גניבה. ואפשר לומר שכשהגמ' מת' "הא מני בן עזאי היא דאמר מהלך כעומד דמי" הכוונה היא שבכל פסיעה יש עקירה אף שהיא מועטת כנ"ל ונמצא שהיתה עקירה וא"א שוב לומר שבלא אותה הגבהה ליכא עקירה. ונמצא לפ"ז דהפי' בהא מני בן עזאי היא אינו שעל כל פסיעה היתה הנחה גמורה דלדעת הני ראשונים לא אמרו כן אלא בשתי רשויות, אלא שהיתה הנחה כלשהי ושפיר אפשר לחלק בין חיוב גניבה שחל בהגבהה ראשונה לבין חיוב שבת שיכול לחול גם בעקירות האחרות.

והנה הרי"ף הביא מ"ש ר"י לקמן מודה ב"ע בזורק וכתב הרי"ן "נראה מדברי הרב אלפסי ז"ל שהביאה להא דרבי יוחנן דסבירא ליה הלכתא כבן עזאי". והק' ע"ז דהא אין הלכה כבן עזאי וא"כ איך פסק הרי"ף כמותו.

ומביא ראיה מסוגיא הנ"ל בכתו' דמביא שם את מימרת רבי יוחנן ואח"כ את ב"ע, והיינו שר"י בעצמו לא ס"ל כבן עזאי וכ"כ הרא"ש בס"ז. וע"פ הנ"ל אפ"ל שהרי"ף סובר שבאמת גם ר"י ס"ל כדעת ב"ע, ומ"ש שם בכתו' שהוא פליג עם בן עזאי היינו שאינו סובר שאפשר לחלק בין עקירה הראשונה לשאר הפסיעות שהיו רק הנחות מועטות דכיון שהוצאתו התחילה מיד בהעקירה אין הפסיעות אח"כ מפסיקות ולכן א"א לתרץ כמו שרצתה הגמ' בדעת ב"ע. וראה לשון הריטב"א שם (לפני שהביאה הגמ' דעת ב"ע) 'אין לנו לחלק בין עקירה גדולה

לעקירה קטנה' וה"נ ס"ל להרי"ף שהיא דעת ר"י. אמנם אין זה מתרץ איך עצם סברת ר"י מסתדרת עם ב"ע ובזה עצ"ע. ויש להאריך בכ"ז.



## פסיק רישא דלא ניהא ליה

### הנ"ל

א. בגמ' שבת עה, א: "הצד חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת. רבי יהודה אומר חייב שתים. . . וליחייב נמי משום נטילת נשמה. . . רבא אמר. . . מתעסק הוא אצל נטילת נשמה (כלומר לגבי נטילת נשמה הוי מתעסק בדבר אחר ולא הויא מלאכת מחשבת שאינו מתכוין שימות. - רש"י) והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישא ולא ימות, שאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניהא ליה". ופרש"י טפי ניהא ליה: "שדם החי טוב מדם המת וכיון דכל עצמו מתכוין וטורח לשומרו שלא ימות בידו אפי' מת אין כאן אלא מתעסק, וכי מודה ר"ש במידי דלא איכפת ליה אי מתרמי ומיהו איכווני לא מיכוין".

בתוס' ד"ה 'טפי' חלקו על פרש"י וסוברים שר"ש מודה רק במקרה דניהא ליה היינו שיש לו הנאה בהתוצאה אבל באופן שאין לו הנאה מזה אלא שלא איכפת ליה, בנדון כזה לא מודה ר"ש. והק' על רש"י מלקמן קג, א במזרד זרדים שעושה מלאכה בקרקע של חבירו והוא פטור הגם שהמלאכה נעשית מאליה שהרי הקרקע מתיפה והוי פס"ר אבל כיון שזה בקרקע חבירו שלא איכפת ליה כמה שנתיפה ואין לו הנאה ה"ז פטור. ואכן ברש"י שם (ד"ה 'בארעא דחבריה') כתב "לא איכפת ליה" ולכאורה זה סותר מ"ש כאן דכשלא איכפת ליה מודה ר"ש וכבר העיר כן בגלה"ש לרע"א שם.

והנה הרמב"ן מביא פי' רש"י וכתב דתשובת הגמ' היא דמיירי באופן דלא הוי פס"ר וז"ל: "פירוש לפירושו והוא פוצעו בדרך שאפשר שלא ימות ואם מת לא נעשה מחשבתו והיינו דקרינן ליה מתעסק". ומאד קשה לפרש כן ברש"י דלא הוי פס"ר דהא מיד אח"ז כתב רש"י וכי מודה ר"ש במידי דלא איכפת ליה ומזה שרש"י צריך לתרץ דכאן לא מודה ר"ש מוכח דמיירי בפס"ר דאם פס"ר הא ס"ל לר"ש דפטור כיון שאינו מתכוין ואין צורך לומר שלא מודה ר"ש בזה וצ"ב בדברי הרמב"ן.

ובהמשך הק' הרמב"ן דעכ"פ לפי רבי יהודה שס"ל דבר שאינו מתכוין אסור צ"ל בזה איסור משום נטילת נשמה ותי' 'ונ"ל דלרבי יהודה נמי מתעסק פטור דהא קשה ליה ולא איתעבידא מחשבתו'. ובפשטות דבריו אינם מובנים דהא שיטת רבי יהודה היא דדבר שאינו מתכוין אסור והיינו דאף במקום שאין לו כוונה להאיסור אין זה משנה ומ"מ אסור. א"כ למה נאמר שלר"י מתעסק פטור מ"ש מכל דבר שאינו מתכוין.

ב. והנה בדף קג, א תוס' ד"ה 'לא צריכא' הביאו את שיטת הערוך שפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר והשיגו עליו ודחו כל ראיותיו. ואחת מהראיות היא מזבחים צא, א דאיתא: "אמר שמואל המתנדב יין מביא ומזלפו על גבי אישים", והק' הגמ' "והא קא מכבי" כו', ולבסוף מוקי לה הגמ' כר"ש דס"ל דשא"מ מותר. ולכאור' כשזולף היין בודאי תכבה האש והוי פס"ר וא"כ איך מוקי לה הגמ' כר"ש והא מודה בפס"ר. ומזה מוכיח הערוך דכשלא ניחא ליה מותר ולכן מותר לזלף את היין דהא אין לו הנאה מכיבוי האש. וכתבו התוס' דאין ראייה משם דמיירי באופן דלא הוי פס"ר שמזלפו בטיפות דקות וכמ"ש רש"י בזבחים שם. וברא"ש סוס"א כתב ג"כ דלא הוי פס"ר וז"ל: "ויש לדחות דאפשר שיפול על עצי המערכה או על האיברים".

והנה ברא"ש פי"ד ס"ט מדבר בדין סירוס וכתב דאסור לעשות דבר שגורם לסירוס דאפי' ר"ש מודה בפסיק רישיה ולא ימות, ולא שייך להביא בזה דברי הערוך שמותר כשלא ניחא ליה, דלא מיירי הערוך אלא לענין שבת דבעינן מלאכת מחשבת אבל בשאר איסורים לא בעינן דניחא ליה ע"כ. ומביא הרא"ש ראייה דבשאר איסורים לא בעינן דניחא ליה מדפריך הש"ס גבי המתנדב יין מזלפו על גבי האישים "והא קא מכבה" אע"ג דלא ניחא ליה בכיבוי. דמזה שהק' "והא קא מכבה" הגם דלא מתכוין לכבות ואפי' כשמכבה אין לו הנאה מוכח דאפי' כשלא ניחא ליה אסור. ודברי הרא"ש האלו תמוהים ביותר דהא גמ' זו עצמה היא ראיית הערוך והיינו מזה שהגמ' העמידה אותו דין כר"ש מוכח דר"ש אינו מודה כשלא ניחא ליה, ומה שהגמ' הק' בתחלה והא קא מכבה היינו לפני שידעה שזה ר"ש וחשבה שזה גם כר"י ולכן קשה דהא קא מכבה ולר"י אסור אף שאינו מתכוין, אבל אחר שירצה שזה ר"ש הוי שפיר ראייה דהיכא דלא ניחא ליה מותר ואיך מוכיח הרא"ש משם דאסור.

ועוד דלפי הרא"ש אינה מובנת תשובת הגמ' "דקאי כר"ש" ולכן מובן שזה מותר אבל הרא"ש כבר הוכיח מהקושיא דלא אמרינן

הסברא דלא ניחא ליה א"כ אפי' אם זה ר"ש עדיין קשה. וכבר הקשו כן האחרונים בשם מהר"ל מפראג ותי' באופנים שונים עיין ברכת הזבח זבחים שם ומג"א סי' שכ ס"ק כ וק"נ על הרא"ש ס"ק מ והקושי בדבריהם נראה לעין ואין להאריך בזה. ומלבד כ"ז הרי הרא"ש סותר א"ע דלעיל (קג, א) כתב דזילוף היין לא הוי פס"ר ובזה דחה את ראיית הערוך וא"כ אין להוכיח שום צד מאותה הגמ' וכאן מוכיח הרא"ש משם דלא אמרי' כסברת הערוך וצ"ב טובא.

וכתבו האחרונים בדעת ר"י דדשא"מ אסור יש לעיין מה הפירוש שבזה. דיש לפרש דהגם שאינו מתכוין שיעשה אותו דבר אך כיון שיודע שיתכן שזה יצא ממה שעושה הו"ל כאילו מתכוין או דלמא סובר דאינו מתכוין אסור כי אין צורך לכוונה וגם בלי זה אסור. והנה אם ננקוט כצד א' שאינו מתכוין חשיב כמתכוין א"כ י"ל דזה מיירי דוקא במקום שיש לו הנאה מזה אז אפשר לומר דהוי כמתכוין אבל כשלא ניחא ליה שאין לו שום הנאה אז לא אמרינן דהוי כמתכוין. אמנם אם הפי' הוא שלא צריך כוונה כלל פשוט הוא שאין לחלק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה דהא בכל אופן אין צריך כוונה.

ולפ"ז יתבארו דברי הרא"ש היטב, די"ל שהוא סובר כהצד הראשון דאינו מתכוין כמתכוין וא"כ לפי סברת הערוך גם לר"י צריך לומר כן דכשלא ניחא ליה מותר. והנה כשהגמ' הק' והא קא מכבה א"א לומר שהקושיא היתה לדעת ר"ש דהא כבר כתב הרא"ש דלא מיירי בפס"ר, וע"כ צ"ל שמקשה לדעת ר"י דכיון דדשא"מ אסור צ"ל אסור לזלף היין אך לסברת הערוך לא קשה דכיון דכאן לא ניחא לי' א"כ הו"ל כאינו מתכוין וצ"ל פטור. ומזה הוכיח הרא"ש דלא אמרינן כסברת הערוך בשאר איסורים ולכן שפיר הק' הגמ', אבל להערוך לא היה קשה קושיא זו דאיהו ס"ל בדעת ר"י שאין צורך בכוונה כלל וע"כ אין לומר לר"י הסברא דלא ניחא ליה ומובנת קושיית הגמ' והא קא מכבה הגם דלא ניחא ליה. ומתורצות בזה הקושיות על הרא"ש דגם כאן סובר דמיירי שאינו פסיק רישא ומה שהערוך מביא ראייה היינו לפי מה שלומד דהוי פס"ר וא"כ מזה שהגמ' תי' שזה ר"ש מבואר דבפס"ר כזה לא מודה ר"ש כיון דלא ניחא ליה. ובאמת כ"ז מפורש ב'מגן אבות' (ד"ה 'ודע דלכאו' הסוגיא' ובסוגיא דצירוף ד"ה 'ודע לדעת הערוך') אלא שכ"כ בקיצור ומילים מועטות.

ג. ולפי' כ"ז כתבו לבאר הרמב"ן במה שכתוב שלר"י מתעסק פטור. דס"ל להרמב"ן בסברת ר"י כהרא"ש דאינו מתכוין כמתכוין וגם ס"ל

כדעת הערוך דכשלא ניחא לא חשיב כמתכוין ולכן כתב דכאן גם לר"י יהי' פטור כיון דלא ניחא ליה (ראה שלמי יוסף עמ"ס שבת ח"ב עמ' רנו - רנח באורן). אולם קשה לפרש כן בדעת הרמב"ן דהרי לקמן קיא, א מביא דעת הערוך וראיותיו וכתב שזאת הסברה לא הסכימה לדעתו והאריך לסתור כל ראיות הערוך. וגם לא משמע מלשונו דמיירי מטעם דלא ניחא ליה דכתב דאחרי שכתב דהא קשה ליה מוסיף בזה איתעבידא מחשבתו ומה ר"ל בזה. ועוד דלפי זה יהי' באמת קשה קושיית הגמ' בזבחים והא קא מכבה שהרי גם לר"י אינו אסור כשלא ניחא ליה (אלא שבזה אפ"ל דמודה לסברת הערוך שפטור אבל ס"ל שעדיין אסור לעשות כן וכ"מ דעת התוס' והרא"ש הנ"ל אך מלבד שלא משמע כן ברמב"ן שם הנה עדיין לא מתורץ לשונו של הרמב"ן כאן).

ונראה דאפי' אם ננקוט שסברת ר"י היא דלא צריך כלל כוונה היינו דוקא במקום שעכ"פ אין רצונו מתנגד לאותו דבר אבל במקרה שרוצה בדוקא שאותו דבר לא ייעשה לא דיבר ר"י. דאם עושה דבר אף שאינו מכוין לתוצאה מסויימת רק שזה ידוע שאותו דבר יקרה כגון דהוי פסיק רישא, י"ל שזה נקרא שהוא התכוון לזה או שעל כל פנים הרי זה בכלל כוונתו לדבר הראשון (עיין לקמן ס"ק ד) ואפי' אינו פסיק רישא שלא מוכרח אותו דבר לצאת ממעשיו אבל כיון שידוע שיתכן שאותו דבר יצא מפעולתו שפיר אפשר לומר שיתחייב על זה כיון שנכלל בתוך מעשיו. דעכ"פ מה שהוא רצה לעשות נעשה ושאר דברים שנעשו נכללים בזה ג"כ. אמנם במקום שרוצה דוקא שאותו דבר לא ייעשה וגם לא הוי פס"ר בזה א"א לומר דכשהדבר נעשה בפועל שהיה נכלל במעשיו כיון שהוא התנגד לזה וניסה לפעול שלא יקרה. והיינו דאפי' אם נאמר שאין צורך לכוונה אבל עכ"פ צריך שיהא נכלל בתוך מחשבותיו משא"כ במקום שרוצה דוקא שלא ייעשה הדבר לא מקרי שנעשית מחשבתו כשנעשה הדבר.

ולפי זה יתבאר מה שכתב הרמב"ן דכבר הובא מה שכתב שאפשר שלא ימות ואם מת לא נעשית מחשבתו והיינו דקרינן לי' מתעסק. דבמקרה זה קשה לו אם ימות כיון שדם החי עדיף מדם המת וא"כ מחשבתו היא דוקא שלא ימות וע"כ אם מת א"א לומר שנעשה מחשבתו, ולכן כתב הרמב"ן שבכגון זה אפי' ר"י פוטר דהא קשה לי' ולא איתעבידא מחשבתו.

והנה בתוד"ה 'מתעסק' טרחו לבאר שסוגיין קאי גם כר"ש ובסוד"ה 'וליחייב' הוכיחו שאתיא אפי' כר"ש מזה שהגמ' אמרה מתעסק הוא ולא אמר מקלקל הוא. אך באמת אפ"ל דהסוגיא אתיא רק כר"י ולא כר"ש והא דאתא מתעסק היינו כי בפועל הוי נידון של מתעסק ולא מקלקל כיון דיש בזה תיקון קצת כמ"ש התוס', ועכ"פ פשוט יותר לומר מתעסק מלהיכנס לגדרי מקלקל ולכן אמרה הגמ' מתעסק הגם שקאי רק כר"י. וא"כ כשהגמ' תי' מתעסק הוא אצל נטילת נשמה ר"ל שלדעת ר"י צ"ל מותר כאן דלא הוי פסיק רישא (דהרמב"ן מביא דבריו על תחילת הגמ' שכבר אז ידענו שזה לא פסיק רישא) וגם אינו מתכוין כלל שימות לכן אינו חייב. ועל זה הקשתה הגמ' והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר"ש ואין הכוונה לומר דנידון זה הוי פס"ר ולכן חייב לר"ש דהא מיירי בדעת ר"י, אלא שרואים בשיטת ר"ש דהגם שס"ל בכל מקום דדשא"מ מותר ובלי כוונה מוחלטת אינו חייב ובכל זה בפס"ר מודה שחייב וה"ט דכיון שזה פס"ר ונכלל בתוך פעולתו לכן אפי' אם מכוין לדבר אחר חייב. וא"כ מדר"ש נשמע לר"י דס"ל דגם מה שאפשר לצאת ממעשיו חשיב כנכלל תוך פעולתו וכמו שרואים אצל ר"ש שכל מה שנכלל תוך פעולתו אסור אף שמכוין לדבר אחר כמו כן לר"י צ"ל אסור אף שאינו מתכוין שימות. וע"ז תי' הגמ' שאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה דכאן לא רק שאינו מתכוין שימות אלא להיפך קשה לו אם ימות וטורח לפעול שלא ימות ולכן מותר בזה כיון שלא נעשה מחשבתו וכנ"ל בדברי הרמב"ן. ולפ"ז מבואר מ"ש הרמב"ן שלרש"י אין זה פס"ר כי באמת התכוין הגמ' רק לר"י ומ"ש רש"י וכי מודה ר"ש היינו לומר דבאופן זה אפשר להוכיח לדעת ר"י משיטת ר"ש. ועכ"פ כן אפ"ל ליישב דעת הרמב"ן.

וע"פ זה אולי יש ליישב בדוחק עכ"פ קושיית התוס' על רש"י דכתב כאן שמודה ר"ש במידי דלא איכפת ליה וגבי מזרד זרדים מבואר שלא מודה ר"ש בזה וכמ"ש רש"י שם והיינו דאם אין לו הנאה ס"ל לר"ש דמותר כיון שאינו מתכוין. די"ל דמ"ש רש"י כאן שמודה ר"ש במידי דלא איכפת ליה כוונתו לומר דבנידון כזה אין להוכיח מר"ש שזה נק' מתכוין כיון שלא איכפת ליה ר"ל שאותו דבר אינו קשה לו. וכלפי הפטור שלא נעשית מחשבתו כתב רש"י שא"א לומר כן כאן כיון שלא איכפת ליה אבל אינו מדבר בשיטת ר"ש כשלעצמה באיזה אופן מודה. משא"כ בסוגיא דמזרד זרדים דמיירי בשיטת ר"ש ושם פירש לפי האמת דדוקא אם יש לו הנאה מודה ר"ש.

ד. והנה לעיל עד, ב איתא: "מאן דשדי סיכתא לאתונא חייב משום מבשל, פשיטא, מהו דתימא לשרורי מנא קא מיכוין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט". והק' התוס' ושאר דהא בע"ז לח, א מבואר לגבי בישולי עכו"ם דאמרי' הסברא לשרורי מנא קא מיכוין. ותי' הרמב"ן: "דאע"ג דאיהו מיכוין לשרורי מנא, כיון דאי אפשר אא"כ רפו מעיקרא גבי שבת חייב דמודה ר"ש בפס"ר ולא ימות". וצ"ב בתי' זה דכאן הרי אינו מתכוין אלא שאמרי' דמ"מ חייב בשבת כיון דפס"ר הוא א"כ היה צ"ל חייב גם גבי בישולי עכו"ם.

ולכאורה היה אפשר לומר ע"פ מ"ש בחי' הגר"ח פ"י מהל' שבת הי"ז דדין כוונה בשבת חלוק מדין כוונה בשאר איסורים. דבכה"ת צריך שתהיה כוונה שרוצה באותו דבר ונהנה ממנו, משא"כ כוונה המחייבת בשבת היינו שנעשה הדבר בדעתו שיודע שיקרה וזה מספיק להיות נק' מלאכת מחשבת. ונמצא דלשבת לא צריך הנאה במלאכתו כ"א שרוצה בעשיית אותו דבר ובשאר איסורים צריך הנאה. ולפ"ז מובן מ"ש הרמב"ן דבשבת פס"ר חייב, דכיון שיודע שיהיה בישול ה"ה חייב. משא"כ לגבי בישולי עכו"ם צריך שיכוין בפירוש להבישול ובלא זה אינו חייב.

אמנם כבר הובא לעיל מ"ש הרא"ש וכ"ה ברשב"א ור"ן שסברת הערוך נאמרה רק בשבת ולא בשאר איסורים, דדוקא בשבת אפשר לומר שזה תלוי בהנאת האדם דבעינן מלאכת מחשבת. ומבואר בזה היפך סברת הגר"ח דמלאכת מחשבת פירושה שלא צריך הנאה כ"א דעת. (ואין לומר שהרמב"ן חולק על סברא זו דעדיין יקשה לדעת הר"ן שכתב לגבי מלאכת מחשבת כהרא"ש ובע"ז ביאר כמ"ש הרמב"ן דחייב משום פס"ר). ומלבד זאת כאן א"א לבאר כן דהא בפועל נהנה מהבישול דע"י זה נתקיימה כוונתו להקשות הקדירה.

והנה כבר כתבו האחרונים (ראה קוב"ש כתובות ס"ק יח) דהא דמודה ר"ש בפסיק רישא יש לבארו בב' אופנים. דכיון שיודע בודאי שע"י מעשיו תהיה תוצאה מסויימת הרי הוא חשיב בזה כמתכוין. או דלמא דאף שחשיב עדיין כאינו מתכוין אבל כיון שהוא מכוין לדבר אחד ודבר השני מוכרח לצאת ממנו ה"ז נכלל בדבר הראשון וחייב. וכצד הראשון מפורש ברש"י סוכה לג, ב "דכיון דא"א שלא תמות כמתכוין חשיב ליה" וכ"ה בריטב"א קג, א "דהא טעמא דתלמודא דמודה ר"ש בפס"ר ולא ימות היינו משום דכיון דלא סגי דלא איתעביד מלאכה הרי הוא כאילו נתכוון ומלאכת מחשבת הוא". אמנם בדעת הרמב"ן כבר נת"ל דס"ל שלר"י הגם שאין פטור של דשא"מ

אבל אם לא נעשית מחשבתו ה"ה פטור, וא"כ י"ל שר"ש שחולק עליו וס"ל דדשא"מ מותר היינו כי ס"ל דזה לא נכלל תוך מעשיו ולא חשיב שנעשית מחשבתו. אך במקרה של פס"ר שבודאי תהיה אותה תוצאה בזה אמרי' שנכלל במחשבתו. וא"כ ה"ז דין רק בשבת דכתיב מלאכת מחשבת ולכן כל שנכלל במעשיו חשיב שנעשית מחשבתו משא"כ בשאר איסורים אינו מספיק שייעשה מחשבתו כ"א שיהיה כוונה בפועל לזה.



### גדרה של השגגה בלאו

הת' יוסף יצחק קליין  
תלמיד בישיבה

בגמ' שבת (סט, א) שקו"ט במחלוקת מונבז ורבנן בגדר של שוגג שע"פ מונבז סגי בשגגת קרבן אע"פ שהזיג בכרת ולא, משא"כ לרבנן לדעת ריו"ח צריך שישגוג גם בהכרת ונקרא שוגג אע"פ שהזיד בלאו, ולר"ל שפליג עליו צריך שישגוג גם בהלאו בה כדי שיהיה בגדר שוגג.

והנה בנוגע לסברת ריו"ח יש לבארה ע"פ מה דאיתא ביבמות לג, ד: "שתים שקידשו שתי נשים ובשעת כניסתן לחופה החליפו את של זה לזה ואת של זה לזה הרי אלו חייבין משום אשת איש ואם היו אחין משום אשת אח ואם היו אחיות משום אשה אל אחותה ואם היו נדות משום נדה..." וממשיכה שם הגמ' בשאלה "החליפו מידי ברשיעי עסקינן? ותו, הא דתני רבי חייא: הרי כאן ששה עשר חטאות, אי במזיד מי איכא קרבן? אמר רב יהודה: תני הוחלפו". ע"כ. דהיינו א"א לפרש שאירי "שהחליפו" במזיד שא"כ קשה בכלל, דלא עסקינן ברשעים שעשו זאת בכוונה ועוד א"כ איך אמרי' שחייב שש עשרה חטאות הרי במזיד אינו חייב בחטאות, ולכן מכח קושיות אלו ביאר הגמ' "שהוחלפו" בשוגג.

ובחי' רעק"א שם הקשה שלכאורה קשה אמאי הוצרכה הגמ' שם לתרץ שאירי במקרה של שוגג שהוחלפו - הרי יכלה לבאר הגמ' שהיה במזיד ואפ"ה לפי דברי ריו"ח בשבת שאם שגג בכרת אע"פ שהזיד בלאו אפ"ה הוי שוגג וא"כ אפשר לבאר כאן שהיו שוגגים בהכרת שבו אבל הזיד בהלאו וא"כ שפיר חייבין חטאות עליהם מטעם השגגת כרת ובשו"ת אחיעזר ח"ג סו"ס פב מתרץ קושיא זו בשם הגאון ר' חיים הלוי ע"פ המבואר בכריתות ג, א: "א"ר אלעזר א"ר הושעיא,

כל מקום שאתה מוצא ב' לאוין וכרת אחד חלק חטאות ביניהן" וביאר ר' חיים שלפי המסקנא הא דבעריות אם עשאן כולן בהעלם אחד חייב על כל או"א משום דהלאוין מחלקין לחטאות, ולפי"ז יש לבאר ולתרץ קושיית רעק"א, דאף דסב"ל לריו"ח בשבת דאף אם הזיד בלאו כיון דשגג בכרת חייב זהו דוקא היכא דהחייב בא מצד הכרת ושגגת כרת שמה שגגה, אבל במקום שיש חילוק חטאות ויש בזה כרת אחד ורק הלאוין מחלקין החטאות ובמילא הגורם לחלוק חטאות הם הלאוין אז גם ריו"ח מודה דבעינן שיהיה שוגג גם בהלאוין ואז אם הזיד בלאו ורק שגג בכרת גם ריו"ח מודה שאינו חייב חטאת. וא"כ בהגמ' ביבמות שם דלפועל חלוקים החטאות מצד הלאוין אז לא מועיל ששגג בכרת וצריך שישגוג גם בהלאוין ולהכי הוצרך הגמ' לתרץ "שהוחלפו" בשוגג. וא"כ מובן דכל סברת ריו"ח כאן דפליג אם ר"ל הוא רק בהגמ' הכא שהחטאת בפועל באה מצד הכרת ובמילא שגגת כרת שמה שגגה.

ולפי יסוד זה בדברי ריו"ח כאן אפשר לתרץ ולפרש כמה קושיות ודיוקים בהסוגיא כאן ומהם: א. בגמ' לקמן בהמשך הסוגיא: "תנן אבות מלאכות מ' חסר א' והוינן בה מניניא למה לי . . . בשלמא לריו"ח דאמר כיון ששגג בכרת אע"פ שהזיד בלאו משכחת לה כגון דידיע לה לשבת בלאו וכו'" והקשה הרמב"ן וז"ל: "קשיא לי מה ידיעה היא זו אדרבה לריו"ח כיון דשגגת כרת שגגה וידיעת לאו לא שמ' ידיעה זה שיודע בשבת לאו ושגג בכרת, שגגת שבת הוא ולא זדון שבת מקרי", והיינו דקשה לפי דברי ריו"ח שלא בעי בכלל שישגוג בלאו וסגי בשגגת כרת א"כ איך אפשר לומר דמשכחת לה לחייבו עכאו"א אם עשאן בהעלם א' אם ידע לה לשבת בלאו - הרי לריו"ח דשגגת כרת שמה שגגה לא נחשב ידיעת הלאו כלל להיחשב ידיעה.

אבל לפי הנ"ל בדברי ר"ח לבאר סברת ריו"ח יש לתרץ קושייתו, דזה שלריו"ח סגי בשגגת כרת ולא בעי שישגוג בהלאו אין הביאור שאין הלאו חשוב כלל ורק הכרת אמנם זה שהכא סגי בכרת היינו שלפועל החיוב החטאת בא מטעם הכרת ולכן סגי בשגגתו ולא בעי שישגוג על הלאו אבל בודאי הלאו ג"כ הוי חשוב והא ראי' שבמקום שלפועל בא חלוק החטאת מטעם הלאוין גם ריו"ח סב"ל שצריך שישגוג גם בהלאו, ורק הכא אמרי' שבנוגע להחייב בפועל סגי בשגגת כרת וא"צ לבוא גם לשגגת הלאו, וא"כ שפיר יש לבאר ע"פ ריו"ח כאן שמשכחת לי' (לחייבו בכאו"א אם עשאן בהעלם א') אם ידע לשבת

בלאו ושגגת מלאכות בכריתות דאז בפועל החיוב מטעם הכרת ושפיר יש לומר שהרי ידיעה חשובה מטעם ידיעת הלאו.

ב. וכן מתורצת לפי הנ"ל עוד קושיא דהנה ברש"י כאן ד"ה 'היכי משכחת לה' כתב לבאר בנוגע להקושיא איך שהוי דוקא בזדון שבת וא"א לפרש שזהו בשגגת שבת ואח"כ כתב וז"ל: "וזדון שבת לא הוי אא"כ יודע אחת מהלכותי" דאי לא ידע בחדא מינייהו אין שבת חלוק לו משאר ימים וזה ששגג בכולן אין כאן זדון שבת", ולכאורה צלה"ב דהרי לכאור' מה הצורך בדברים אלו הרי מה שנוגע לבאר קושיית הגמ' הוא לבאר רק איך שצריך להיות דווקא בזדון שבת ואיך שא"א להיות בשגגת שבת וזה שהגמ' איירי ששגג בכולן א"א להיות זדון שבת אבל את הגדר של זדון שבת ותוכנו לא היה צריך לבאר כאן דהרי כבר ידעינן זה מהמשנה בתחילת פ' כלל גדול שג"כ הביא שם מקרא של "זדון שבת" ובודאי גם שם הפירוש הוא שידע בא' מהלכותי דאל"כ במה הייתה ידיעתו בשבת לחלק לו משאר ימים, ואם כן בנוגע לקושיית הגמ' הכא לא היה צורך בזה כלל?

אבל לפי הנ"ל אפשר גם לבאר דברי רש"י אלו, דלפי הנ"ל הנה כל חשיבותי של הלאו הוא שייכותו אל חלוק החטאות וחיובו, וא"כ אפשר לבאר שזהו דברי רש"י כאן "שזדון שבת לא הוי אא"כ יודע אחת מהלכותי", דהיינו שדווקא ע"י ידיעתו באחת מהלכותי שאז יש שייכות אל חיוב החטאת (אע"פ שאינו בא מטעמי) דווקא אז פועלת חשיבות הידיעה (וכהנ"ל בביאור הרמב"ן ועוד יותר) להיקרות בשם זדון שבת וזהו קושיית הגמ' כאן דבשלמא לריו"ח דסב"ל דלפועל לא בעי שישגוג רק בהכרת שפיר מציא למצוא ידיעה חשובה לפעול זדון שבת לחייבו עכאו"א ע"י ידיעתו לשבת בלאו שע"ז יש שייכות אל החיוב חטאת (ורק אין החטאת מטעמי' ולהכי לריו"ח לא בעי שישגוג אלא בכרת), משא"כ לר"ל שבלא"ה בעי שישגוג גם בהלאו מטעם הקרא ובמילא א"א שיש זדון שבת מאחר שאין חשיבותי אלא ע"י שייכותו אל המלאכות וסב"ל שצריך לשגוג גם בו וא"כ ידע לי' לשבת במאי דהיינו מהי חשיבות ידיעתו בשבת כאן. ואת זה יודעים דווקא כאן, דמהמשנה לעיל הו"א שידיעתו בשבת לפעול "זדון שבת" יכול להיות ע"י ד"א דהיינו קידוש, והבדלה וכיוצא בזה (ובפרט להשיטה

(1) ועי' גם בחי' הר"ן שמביא דברי הרא"ה ז"ל תלמידו של הרמב"ן לתרץ קושייתו כעין זה אבל כתב עליו "והוא דחוק בעיני מאור" ויל"ע.

שהוי מה"ת) ובזה סגי להיקרא בשם זדון שבת ובזה נחשב ידיעתו, ולכן בא רש"י לבאר בקושיית הגמ' כאן (דוקא) איך שגדר ידיעתו לעשותו זדון בשבת הוי דוקא בשביתת המלאכות.

ג. ולפי הנ"ל אפשר לתרץ עוד קושיא, דהנה בתוד"ה 'ידיע לה בתחומין' הקשה שכאן לא ביארה הגמ' לדברי ר"ל ידיע לה לשבת בעשה דכתיב "וביום השביעי תשבית וגו'". והנה בגור ארי' כאן כתב לתרץ קושיית תוס' וז"ל: "ולפי הנראה זה לא קשיא מידי דהא ריו"ח סבר כיון דשגג בכרת אע"ג שהזיד בלאו חייב, משום דאין הקרבן בא על הלאו, ה"נ לא חשיב העשה ידיעת שבת לענין קרבן דמאי ענין עשה לקרבן. . ואין העשה מעלה מוריד לקרבן דאטו אם ידע שמצוה לאכול ג' סעודות וכי מיקרי דבר זה ידיעה אין סברא בזה כלל" עכ"ל, והיינו דביאר הגור ארי' שאין סברה בכלל שיאמר שמטעם ידיעת העשה דשבת יהא נחשב ידיעה לחייבו עי"ז קרבן דהא אין שייכות כלל מהעשה להקרבן ובמילא לפי שאינו מעלה ומוריד שום דבר בנוגע לחיוב הקרבן ורק הלאו הוא השייך להקרבן "דאם אין לאו אין קרבן" לפיכך לא מייתי לר"ל שהוי ידיעה מטעם העשה.

ולפי הנ"ל בדברי ר"ח מובן דבריו בפשטות - שכל החשיבות והתוקף של הלאו הוא שייכותו וקישורו אל הקרבן ומטעם זה דוקא פועלת החשיבות שיוכל להקרא ידיעה לחייב עליו, ולכן מובן בפשטות שאין סברא לפי"ז ללמוד חשיבות ידיעתו מטעם "העשה".

ד. ועוד י"ל לפי הנ"ל דהנה בהגמ' לקמן "אמר אביי הכל מודים בשבועת ביטוי שאין חייבין עליה קרבן עד שישגוג בלאו שבה, הכל מודים מאן ר' יוחנן, פשיטא כי קא"ר ריו"ח היכא דאיכא כרת" ועל קושיית הגמ' "פשיטא" הקשה השפ"א וז"ל: "והא טובא קמ"ל כיון די"ל דהא דשגגת קרבן בלחוד לא מהני נשמע ג"כ מדכתיב תורה אחת כו' וכתוב כי' כרת אלמא דבא לכפר על שגגת כרת, משא"כ שבועת ביטוי דאינה בכרת ואינה בכלל זה ההקיש מהני גם שגגת קרבן" עכ"ל - והיינו דלפי סברת תוס' דזה שצריך שישגוג רק בהכרת ולא בהלאו הוא מטעם דכתיב דוקא כרת בהפס' אבל לא הלאו, א"כ כן יכול לומר בנוגע לשגגת קרבן, דזה דלא מועיל בשגגתו דלרבנן הוא מטעם דכתיב כרת באותו הפס' דמשמע דבא מטעמי' וא"כ בשבועת ביטוי דלא כתיב כרת באותו הפס' אפ"ל ששגגת קרבן שפיר מועיל והוי שגגה וא"כ מהי הפשיטותא בגמ'?

אבל לפי הסברא הנ"ל בר"ח אפשר לתרץ קושייתו, ובהקדם דזה שכתב תוס' לפרש מאי טעמא לא בעי שגגת "לאו" הכא מפני שלא כתיב באותו הפס', יש לפרש כוונתו כפי הנ"ל בר"ח- דזה שכתב ריו"ח כאן שבעי שישגוג בהכרת אבל לא בהלאו הרי זה מפני שהיות שכתוב בהפס' אמרי' שחיוב החטאת בא מטעמי' והיינו דהחשיבות היא מטעם שייכותה אל החיוב קרבן, וכן יהיה בהלאו אם היה כתוב בהפס', וזוהי שיטת תוס' ג"כ דע"י שכתוב בהפס' אמרי' שהחיוב בא מטעמי' וזהו חשיבותי', וא"כ לפי"ז מובן בפשטות מהי הפשיטותא דהגמ' כאן ולא קשה קושיית השפ"א דבודאי אין סברא לומר בכלל לרבנן דשגגת קרבן שמי' שגגה וזהו מהטעם הפשוט שאין הקרבן אלא עונש לכפר על מה שעשה וכמ"ש רש"י "דבעו שגגה בעבירה עצמה" ולכן אין הקרבן נחשב לשגגה לרבנן - וזה שבעי שישגוג בהכרת הרי זה מטעם חשיבותי' אל הקרבן שבא מטעמי', וא"כ גם לקמן בשבועת ביטוי דשם לא כתיב כרת באותו הפס' אין סברא לומר ששגגת קרבן שמי' שגגה מטעם הנ"ל, ורק לפי שבפועל כתיב לאו באותו הפס' לכן הוי הוא החשוב שחיוב החטאת בא מטעמי', וא"כ פשיטא הוא מטעם הנ"ל שגם ריו"ח סובר שצריך שישגוג בהלאו כדי לחייבו בקרבן.

ה. ולפי"ז אפשר להבין עוד דבר דהנה בתוד"ה 'מה ע"ז' מבאר שלא למדים הקש לע"ז אף במצוה דכתיב בההיא פרשה וה"ה למה אין אנו למדים שצ"ל גם סקילה על זדונו כעבו"ז, משום דלא כתיב סקילה בההיא פרשה אלא כרת, ואח"כ ממשיך תוס' לבאר אודות פסח ומילה שאע"פ שיש בהן כרת ממעטין מקרבן ומביא "דמה ע"ז דאמר רחמנא לא תעביד והני קים עשה נינהו היינו נמי משום כתיב והנפש אשר תעשה ביד רמה" ועיי' בחפץ ה' שהקשה ע"ז וז"ל: "קשה לי לפי"ז מודים כ"ע דאיכא נמי לאו בהאי קרא ולפי"ז לדידם דטעמא דריו"ח משום דלא כתיב בהקישא דהכא לאו, מאי טעמא דריו"ח דלא קאמר עד שישגוג נמי בלאו דהא איתי' ולפי פי' התוספות דדייקי לה מאשר תעשה ביד רמה דמשמע דכתיב לאו בכתוב, יש ליישב דלגבי האי הקישא, אמאי הוא דמחייב כרת שפיר איתי' ללאו ממשמעות ביד רמה וגו' משא"כ לגבי שגגתו במאי לא אמרי' אלא המבואר בהדיא ולא ממשמעות" עכ"ל - והיינו שלפי החפץ ה' יש חילוק בין אם כתיב בהדיא בקרא או הוי רק ממשמעות הקרא ולכן הכא דרוצים ללמוד שגגתו במאי בזה שפיר א"א ללמוד ממשמעות, משא"כ התם דאינו אלא במאי הוא דמחייב כרת שם שפיר יש ללמוד ממשמעות ולכן לא קשה בגמ' הכא לדברי ריו"ח.

ולפי הנ"ל אפשר לבאר בטוב טעם, מהו החילוק בין הכא להתם ואמאי לא סגי הכא במשמעות והתם סגי, דלפי הנ"ל אמרי' דכל חשיבותו ותקיפותו הוא תלוי בשייכותו אל הקרבן - וזה הוא דוקא אם נזכר בקרא דאז דוקא אנו רואים איך שהבאת הקרבן היא מטעמי' וא"כ מובן שהכא שאין אנו רוצים רק להוסיף עוד פרט בחומר העונש - אלא שזה פועל ועושה בו חשיבות בנוגע לחיוב הקרבן א"כ בזה שפיר צריך לכתוב בהדיא בהקרא, משא"כ התם שאין אנו רוצים ללמוד כ"ז אלא רק לבאר החילוק וסיבת המיעוט גבי פסח ומילה וא"כ שם אי"צ לכתוב בהדיא בקרא לפי שבלא"ה אין אנו רוצים לבאר גדר - השוגג אלא רק במה הוא מתחייב.



### בגדר מלאכת הוצאה לשיטת רש"י

#### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בספר "מי טל" [למורי הגר"י קלמנסון שליט"א] על מלאכת הוצאה סי' ה' מבאר יסוד שיטת רש"י והתוס' בגדר "הוצאה מלאכה גרועה היא". דלשיטת התוס', גם אחר דגלי קרא - הוצאה בגדר מלאכה גרועה היא. אך לשיטת רש"י, אחר דגלי קרא - אין הוצאה בגדר מלאכה גרועה אלא כשאר המלאכות.

ובהמשך דבריו ביאר, א. דהתוס' לשיטתייהו די ש ב' פסוקים למלאכת הוצאה, משא"כ לרש"י יש רק פסוק א'. ב. לדעת התוס' תולדות הוצאה גריעי משאר התולדות, משא"כ לרש"י הם כשאר תולדות. וג. לדעת התוס' חיוב המוציא הוא משום ב' מקומות ולכן שפיר הוכיח דהוצאה מלאכה גרועה מהא דמ"ל מוציא מרה"י כו', משא"כ לרש"י חיובא דמוציא הוא משום ב' שמות ואין שום הוכחה.

המורם מכ"ז, דהתוס' לשיטתייהו - דגם אחר דגלי קרא - הוצאה מלאכה גרועה היא, ולכן שפיר הוכיחו - מזה שיש ב' פסוקים למלאכת הוצאה, תולדות דהוצאה ומ"ל מוציא מרה"י כו' - דהוצאה מלאכה גרועה היא. משא"כ לדעת רש"י וכמוש"נ שם בארוכה, יעוי"ש.

אמנם אכתי יש להקשות לשיטת רש"י, וכפי שהוכיחו התוס' (ב, א ד"ה 'פשט') בהא דהוצאה מלאכה גרועה היא גם מהא דתנן במתניתין

גם הוצאה דעני וגם הוצאה דבעה"ב, וא"כ מוכח מזה דגם אחר דגלי קרא אכתי הוה בגדר מלאכה גרועה, וצ"ב.

ונראה לומר, דלשיטת רש"י הא דתנן ב' הוצאות הוא מכיון שהם ב' סוגי הוצאה שונים זה מזה. וכמ"ש הראשונים דהוצאה דעני - הר"ז מביא לעצמו, והוצאה דבעה"ב - הר"ז מרחיק ומוציא החפץ מעצמו, (יעוין בחי' [שנדפסו ע"ש הריטב"א והם חי'] הר"ן שם ד"ה 'שתים', ועוד).

ולפי ביאור זה, שוב א"א להוכיח מהא דתנן במתני' הוצאה דהוה מלאכה גרועה.

ונראה להוסיף עוד בזה. דהנה, ב"מי טל" שם סי' יג הערה 1 ביאר יסוד הני ב' שיטות בהא דתנן במתני' ב הוצאות, דתלוי ביסוד מלאכת הוצאה. האם הוא דין בה"חפצא" שמוציא ממקומו, או הוא דין ב"הגברא" המוציא. דאם הוא דין ב"החפצא", אין שום נפק"מ בין הוצאה דעני והוצאה דבעה"ב - דכב' האופנים הם אותו דבר לגבי החפץ שמוציא. משא"כ להצד דהוא דין ב"הגברא", שפיר יש לחלק את ההוצאות דעני ודבעה"ב לב' הוצאות שונות, דלגבי הגברא חילוק גדול הוא אם מוציא ומרחק החפץ ממנו או להיפך שמשיג ומקבל החפץ לרשותו.

ומעתה יעויין ב"מי טל" שם סי' טו שביאר, דלשיטת רש"י חיובא דהוצאה הוא דין ב"הגברא", וא"כ שפיר י"ל דרש"י לשיטתי - הא דתנן במתני' ב הוצאות דעני ודבעה"ב הוא (כביאור שאה"ר) משום שהם ב' הוצאות משתנות זו מזו וכנ"ל, ושוב מיושב שיטת רש"י דאין מזה הוכחה דהוצאה מלאכה גרועה היא.

[ואם תקשי, הרי לשיטת רש"י יש רק פסוק א' למלאכת הוצאה, וא"כ מנלן לפי האמת הני ב' דיני הוצאה, דהרי מסברא הן ב הוצאות שונות זו מזו, יעויין ב"מי טל" שם סי' יג סוף הערה ו וש"נ].



### גדר איסור העברת ד"א ברה"ר [גליון]

#### הנ"ל

בגליון תתק"ז (עמ' 99 ואילך) מפלפל הרב א.ג.ה.ס בגדר האיסור דמעביר ד"א ברה"ר, ויש להעיר על דבריו בכמה ענינים כדלהלן.

ראשית כל הביא חקירת האחרונים הידועה, האם יסוד האיסור הוא עצם העברת ד"א, והעקוה"נ הם רק כעין תנאי, או דהעיקר הוא עקירת חפץ ממקומו והנחתו בסוף הד"א ויסוד השאלה תלוי במהות האיסור דמעביר ד"א, האם יסודו משום מעביר ד"א ואין כאן שום שינוי רשות, או דהוה כעין הודאה מרשות לרשות דד"א של אדם הוא מקומו כמבואר בדברי הראשונים.

שוב הביא דבזה תלוי פלוגתת הראשונים אם במעביר בעינן שהעקוה"נ תהי' ברה"ר דוקא או לאו, דשיטת המאירי בסוכה מג, א כהצד הב', ויסוד שיטתו בפשטות דס"ל דיסוד החיוב במעביר הוא עצם העברת ד"א והעקוה"נ הם רק כעין תנאי, ולכן לא איכפת לי' אם העקוה"נ ברה"ר לעולם.

והנה בהמשך דבריו הביא הא דמבואר בגמ' ה, א לגבי הוצאה דבעינן שהעקירה תהי' לשם ההוצאה דלכן בנמלך פטור. אמנם גבי מעביר ד"א מצינו שנחלקו בזה רש"י והתוס' דהנה בסוכה שם הובא הגזירה דרבה "שמא יעבירונו", ובראשונים הקשו מדוע אין הגזירה 'שמא יוציאנו', וע"ז תירץ רש"י א. הגזירה כוללת גם מקרים שהשופר הי' בכרמלית דליכא למיגזר משום הוצאה, ב. "או הגבהו ע"מ ליטלו ולא להוציא ונמלך להוציאו פטור משום הוצאה", והתוס' שם הקשו על תירוץ הב' דכ"ה הדין גם בהעברה שאם נמלך פטור, ובהמשך הסכימו לתירוץ הראשון.

ובביאור פלוגתתם אם גם במעביר ד"א בעינן שתהי' העקירה ראשונה לשם כך או לא, ושקו"ט האחרונים בדבריהם, יעויין ב'כפות תמרים' וקושיות האחרונים עליו, והנה בס' 'מקור הלכה' ביאר שיטת רש"י דס"ל ביסוד החיוב דמעביר דהוא משום עצם העברת ד"א והעקוה"נ הם רק תנאי בהחיוב, ולכן לא בעינן 'כוונה' בשעת העקירה לשם המלאכה.

והרב הנ"ל הוסיף להביא דברי התוצ"ח סי' א דגם מתירוצו הראשון מוכח דס"ל לרש"י דיסוד החיוב במעביר הוא משום עצם העברת ד"א, דהרי מדבריו מובן שאפשר להתחייב במעביר גם אם העקירה היתה שלא ברה"ר, והרי ד"ז מתבאר לפי השיטה שהעקוה"נ הם רק תנאי בהחיוב כנ"ל בביאור שיטת המאירי.

אך לפכ"ז צ"ע בדעת התוס', דהרי גם הם ס"ל בהצד דהוא משלם עצם העברת ד"א, וכנ"ל דמסכימים עם תירוץ הא' של רש"י, זאת ועוד, הרי התוס' כתבו בכ"מ דהמעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר חייב,

ונחלקו האחרונים במהות איסור זה, הגרע"א ס"ל שהוא מדין מעביר ד"א, והתוצ"ח שם ס"ל שהוא מלאכה בפ"ע - וא"כ לדעת הגרע"א הרי עוד הוכחה דס"ל להתוס' דלא בעינן עקוה"נ ברה"ר, ויסוד השיטה הוא דס"ל כהצד דמעביר חייב משום עצם העברת ד"א -

ויעויין בהמשך דבריו מש"כ בביאור פלוגתת רש"י והתוס' בדין נמלך במעביר ד"א באו"א (מיוסד על דבריו הנ"ל דלשי' רש"י יסוד החיוב במעביר הוא משום עצם העברת ד"א ברה"ר) יעויי"ש - עכת"ד.

ונראה להעיר בכ"ז, דמש"כ להסיק בפשטות ע"פ דברי האחרונים בכ"מ דשיטת רש"י ביסוד מלאכת מעביר הוא משלם עצם העברת ד"א ברה"ר, יל"ע בזה היטב, ולכאו' י"ל להיפך וכדלהלן.

דהנה יעויין בס' 'מי טל' [למורי הגר"י קלמנסון שליט"א] על מלאכת הוצאה סי' לד שהוכיח בכמה ראיות דשיטת רש"י בחיובא דמעביר שגם העקוה"נ יהיו ברה"ר דוקא ולא ברה"י או כרמלית יעויי"ש בארוכה. ובהך סוגיא דסוכה שם כתב לפרש כוונת רש"י (בתירוצו הא') דגזירה דרבה היא שיעקור מכרמלית ויעמוד לפוש ברה"ר ואח"כ יעבירו ד"א ברה"ר, וכמ"ש הגרע"א בחי' לשבת ה, ב עיי"ש.

וגם מתירוצו הב' של רש"י בסוכה שם יש לעיין אם אפשר להוכיח מזה שיסוד החיוב במעביר הוא עצם העברת ד"א ברה"ר כדברי ה'מקור הלכה', דהנה בביאור תירוץ זה כבר שקו"ט בזה האחרונים בדבריהם, (בכמה שיעורי הגר"י"ב גערליצקי שליט"א שב"אתר" בדין המעביר חפצים מזוית לזוית והמסתעף), ויש לבארו בכמה אופנים. ועי' בהגהות ר' אלי' מזרחי על הסמ"ג הל' מגילה (שהובא בשיעור הנ"ל) שכתב לפרש דגם רש"י ס"ל דבעינן במעביר ד"א עקירה לשם ההעברה, אלא כוונתו דמסתמא לפני שימצא את הבקי יעמוד לפוש ברה"ר, ויעקור ברה"ר כו', משא"כ בהוצאה בעינן עמידה לפוש ברה"י וזה אינו שכיח (ועד"ז פי' כמה אחרונים).

ואגב אורחא יומתק עפ"ז פירוש הגרע"א (שהובא גם ב'מי טל' שם) בתירוצו הא' של רש"י הנ"ל דגזירה דרבה היא שיעקור בכרמלית ויעמוד לפוש ברה"ר ואח"כ יעבירו ד"א ברה"ר, והיינו משום דמסתמא לפני שימצא את הבקי יעמוד לפוש ברה"ר ויעקור ברה"ר כו', דכ"ה רגיל ושכיח.

ולפי"ז אולי יש להוסיף ולומר, דבאמת ב התירוצים של רש"י הם תירוץ א' ועולים בקנה א', דבמעביר ד"א רגיל ושכיח שיעמוד לפוש

ברה"ר ויעקור ויעביר ד"א ברה"ר, אשר לפ"ז י"ל החילוק בין העברה להוצאה בכ' 'אופנים', אם משום דאיירי שהי' מונח בכרמלית "או" שמלכתחילה הגביהו ע"מ ליטלו.

ומעתה יש להעיר בדעת התוס', דמש"כ הרב הנ"ל להוכיח דס"ל כהצד דהוא משום עצם העברת ד"א יל"ע בזה היטב ראשית כל, לפי המבואר לעיל בביאור טעם הא' של רש"י, תו ליכא הוכחה מזה שהסכימו התוס' לטעם זה דס"ל כהצד דהוא משום עצם העברת ד"א, דהרי כנ"ל גזירה דרבה היא שיעמוד לפוש ברה"ר ואח"כ יעקור ברה"ר וכו' וכמ"ש הגרע"א שם.

זאת ועוד, מה שהוכיח הרב הנ"ל משיטת התוס' בכ"מ במעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר דהוא ע"פ הגרע"א מדין מעביר ד"א כנ"ל, אינו פשוט כ"כ, דהנה יעויין ב'מי טל' שם סי' ס שכתב להוכיח בטוב טעם כדעת התוצ"ח הנ"ל דהוא סוג וחיוב חדש דמוציא מרה"י לרה"י דרך רה"ר עי"ש באורך, ולפ"ז תו שפיר י"ל בדעת התוס' דס"ל כהצד דהעקוה"נ הם חלק מהחיוב של מעביר ד"א. אלא דלפי"ז אמאי דחו התוס' טעם הב' של רש"י: דהרי מזה שהסכימו לטעם הא' של רש"י, ושיטתם היא הרי [כנ"ל ע"פ הוכחות ה'מי טל' שם] דהעקוה"נ הם חלק מהחיוב במעביר ד"א, ובעינן שיהו ברה"ר דוקא, צ"ל דגזירה דרבה היא שיעקור בכרמלית ויעמוד לפוש ברה"ר ואח"כ יעבירו ד"א (וכמ"ש הגרע"א), וא"כ עד"ז אפ"ל גם בטעם הב' של רש"י דהגם שגבי העברה נמי בעינן עקירה לשם ההעברה, מ"מ שכיח הוא שיעמוד לפוש ברה"ר לפני שימצא הבקי ויעקור וכו' (וכמ"ש הרא"ם), ומאי קשיא להו.

[ואמנם לפי דברי הרב הנ"ל מתבאר היטב יסוד פלוגתתם בזה, אך כנ"ל יש להוכיח דס"ל כהצד דהעקוה"נ הם חלק מהחיוב, וצ"ע].

והנה בסו"ד הזכיר שיטת הרמב"ם בגדר מעביר ד"א ודברי הגר"ח בזה, ומה שיש להקשות עפ"ז בשיטת הרמב"ם, וז"ע ראיתי מש"כ לבאר בזה בגליון תתק"ח, ולא הבנתי בדיוק כוונתו בשילוב ב' הענינים והיסודות שבגדר מעביר ד"א, ויש להעיר ממש"כ בגליון תתק"ז (עמ' 40) בביאור הדברים (ואולי לזה היתה כוונתו) יעוי"ש באורך

שו"ר לאחרונה בקובץ 'תורתיו ינצורו' (טאראנטו י"א ניסן ש.ז.ו.) עמ' 36 מש"כ הרב ע.ג.וו. ובתו"ד הזכיר ג"כ כעין סברא זו שכתבנו בגליון תתק"ז שם. עיי"ש.



## הסידות

### השינויים דאדה"ז בתניא לשעה"ק דהרח"ו\*

#### הרב נחמן שפירא

##### משפיע בישיבה

במענה להשאלה במ"ש בסופ"א בתניא "נפש אחת מצד הקליפה וסט"א והיא המתלבשת בדם האדם כו' וממנה באות כל המדות רעות מארבע יסודות רעים שבה דהיינו כעס וגאוה מיסוד האש שנגבה למעלה ותאות התענוגים מיסוד המים כי המים מצמיחים כל מיני תענוג והוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים מיסוד הרוח ועצלות ועצבות מיסוד העפר . . בישראל נפש זו דקליפה מקליפת נוגה". איך אפשר לומר על ד' מדות רעות שהם באות מנפש הבהמית שהוא מבחי' ק"נ, והרי כעס וגאוה (וכן שאר המדות) הם איסורים<sup>2</sup>

(\* לזכרון ולע"נ אאמו"ר הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר נחום. הכ"מ.)

1) לענין "הוללות וליצנות" ראה פ"ח (יג, א): "אבל לדיבורים אסורים כמו ליצנות ולשון הרע וכיו"ב שהם משלש קליפות הטמאות לגמרי". ולענין "דברים בטלים" לכאורה אין כוונתו ל"דברים בטלים להיתר" המבואר בפ"ח שם. ולהעיר שברשימות לפ"א מביא מאדמו"ר נ"ע "לא חשיב לשון הרע דנכלל בדברים בטלים"

ויל"ע ב"תאוות התענוגים" דלכאורה הכוונה ע"ד מ"ש בפ"ז (יא, ב) "אך מי שהוא בזוללי בשר וסוכאי יין למלאות תאות גופו ונפשו הבהמית שהיא בחינת יסוד המים מארבע יסודות הרעים שבה שממנה מדת התאוה", ולפי"ז הרי "נכלל לפי שעה ברע גמור שמשלש קליפות הטמאות". דאילו כאשר זהו "רצון הגוף וחפצו ותאוותו ואפילו הוא צורך הגוף וקיומו וחיותו ממש אלא שכוונתו אינה לש"ש כו' לא עדיפי וכו' ושייך לקליפת נוגה (רפ"ז שם) הרי לכאו' אי"ז בגדר תאות התענוגים ממש, ולא קאמר בזה בפ"ז שם שבאה מיסוד המים מד' יסודות הרעים שבה כמו להלן בזוללי בשר וכו'. אבל בביאור אדמו"ר הרשב"ב נ"ע בהתמים ח"ג בסוף סעיף יוד (עמ' מד 276) "דמה שאמר והתאוות הם מיסוד המים כוונתו על תאוות היתר שעושה בלא לב ולב כו'". אבל גם לפי"ז הרי מפורש בכ"מ שגם אז רק לא עדיפי כו' אבל יורד למטה מכמו שהנה"ב היא מצד עצמה בקליפת נוגה. ראה הערה בשיעורים בספר התניאעמ" 72. סד"ה וישלח יהושע הערה 29 (ספר המאמרים מלוקט ח"ב עמ' שיד). וצ"ע.

2) ברמב"ם הל' דעות פ"ב ה"ג: "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונים אלא יתרחק כו' והוא גובה הלב ולפיכך ציוו חכמים כו' וכן הכעס מדה רעה היא עד למאוד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד קצה האחר", ובמפרשים שקו"ט בסתירת דברי הרמב"ם מפ"א הל' דיעות ד-ה דכתב דבמדת הגאוה מי שעמד באמצע נקרא חכם וכאן כתב שאסור לנהוג במדה הבינונית (ועי' בפרטיות בשו"ע אדה"ז או"ח סי' קנו

ועוונות ועד שכל "הכועס כאלו עובד ע"ז וכן מי שיש בו גסות הרוח" (ל' אדה"ז אגה"ת ספ"ז) ואיסור<sup>3</sup> ואפי' איסור דרבנן (תניא רפ"ח) - ובפרט איסור חמור - הוא מגקה"ט, ונ"ל כי כאן אין המדובר בהעבירה שבזה מצד הגברא זה שהאדם נתעורר בכעס ומתגאה שבשעת מעשה הוא נפרד מאלקות כמו כל מעשה עבירה, ויותר מזה, בכעס וגאוה שנפרד כמו ע"ז ממש, וזה בא מצד גקה"ט (ראה בארוכה באגה"ק סכ"ה) - אלא מצד החפצא - התכונה והמדה דכעס וגאוה מצד עצמה (וכן בשאר מדות רעות) שהם באות מארבע יסודות הרעים של הנפש הבהמית שמק"נ - העדר העול ושרירות והגבהת מציאותו.

ב. ובביאור הדבר י"ל בזה בהקדם, דהנה כל הענין בספ"א בתניא הוא "ע"פ מ"ש הרח"ו בשער הקדושה" (בלשון אדה"ז) ח"א שער ב וז"ל שם "יסוד האש ממנו נמשכת הגאוה הנקרא גסות הרוח להיותו היסוד הקל וגבוה מכולן. ובכללם הכעס כי מפני הגאוה מתכעס האדם כשאין עושיין רצונו ואלו הי' שפל רוח ומכיר חסרונו לא היה מתכעס כלל. נמצא כי הגאוה והכעס מדה א' הן. ותולדותיה שלש הקפדנות בלבו כי לולא הגאוה לא היה מקפיד בלבו כענין שביארנו בענין הכעס.

---

ס"ג). ובעבוה"מ לרמב"ם שם פ"ב, דבגאוה יש מלבד המ"ע דבכל המדות והלכת בדרכיו והעובר ע"ז ונוטה לצד הגאוה עובר במ"ע דהלכת (ובזה מייירי בפ"א שם), אבל אמרו חכמים שיש בזה מצוה מיוחדת שלא לנהוג בזה גם במדה האמצעית, וכתב שאף שכלל את מדת הכעס בגדר זה מ"מ לא הזכיר שם 'איסור' אלא 'ראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר', לפי שהגאוה מיוסדת על עשה ועל ל"ת, כתב בה איסור משא"כ בכעס הוא רק מדת חכמים להתרחק. אבל נוסף ע"ז שלא משמע כן ברמב"ם דכתב ה' דיעות ל' רבים הרי דלא קאי רק על גאוה, הרי מובן ופשוט שכעס הוא איסור ועון וכמפורש באגה"ת פ"ב שהוא איסור דאורייתא "ועל יסוד זה לימוד האריז"ל לתלמדיו לכמה עונות וחטאים כו' כמו על הכעס קנא תעניות. (ואח"כ מוסיף) ואפי' על איסור דרבנן". ומובן דמרז"ל בנוגע לכעס וכיו"ב שברמב"ם וש"ע אדה"ז שם ובכ"מ אינו דרך הפלגה וגוזמא ממש כע"ז כו' וכמו בגאוה - ראה תניא ספכ"ב: "ולכן אמרו רז"ל שגסה"ר שקולה כע"ז ממש. "ובאגה"ת פ"ז "וככה ממש הוא כנמשל בכל עוונות שאדם דש בעקביו ומכ"ש המפורסמות מדברי רז"ל שהן ממש כע"ז וג"ע וש"ד. . והמספר בגנות חבירו היא לה"ר כו' וכל הכועס כאילו עע"ז וכן מי שיש בו גסות הרוח" נז"ל"ע דבהמפתח ערך "גסה"ר הביא רק פכ"ב ולא אגה"ת פ"ז, ולא תניא ח"א פ"א, וכן בערך "כעס" לא הביא אגה"ת שם, ופ"א, ובפשטות במקומות הנ"ל אין ביאור במרז"ל הנ"ל משא"כ בפכ"ב (לענין גסה"ר) ואגה"ת פ"ב ואגה"ק סכ"ה (לענין כעס)].

(3) ראה ביאור כ"ק אדנ"ע שם: "ומה שנק' גאוה כרשפי אש קאי על תאוות איסור ותאוות היתר שעושה אותם בלב ולב כרשפי אש כנ"ל והוא מיסוד האש כנ"ל".

ובקשת השררה והכבוד להתגאות על הבריות. והשנאה לזולתו על היותו גדול ממנו, וזה ענף מהגאווה ג"כ. יסוד הרוח ממנו נמשך דיבור הנקרא שיחה בטילה לדברים שאין בהם צורך כלל או נפשי או גופני. ותולדותיו ד' והן לדבר חונף ושקרים ולה"ר ולגלות שבחיו לבריות להתגדל בפניהם. יסוד המים ממנו תאות התענוגים כי כן המים מצמיחין כל מיני תענוג. ותולדותיה ב' החמדה לגזול ממון חבירו ואשתו וכל אשר לו להתענג בהם. והקנאה, כי יקנא בחבירו אשר לו ממון רב וכיוצא בזה להתענג בו. סוד העפר ממנו מדת העצבות בכל פרטיו ותולדתה א', והוא העצלות לקיים התורה והמצות מפני עצבונו על השגת קניני הבלי העה"ז או על היסורין הבאים עליו ואינו שמח בחלקו בשום דבר, גם עינו לא תשבע עושר. נמצא כי אבות כל המדות הרעות הן ד' הגאווה והכעס הנכלל ומתדבק עמה והשיחה בטילה ותאות התענוגי' והעצבון וארבעתן נמשכות מד' קליפות היצה"ר שבנפש היסודית".

והנה אף שבהשקפה הראשונה נראה דהא דאדה"ז בתניא קיצר וכתב רק ה"אבות" ולא כתב כל האריכות והפרטים שבשעה"ק - "התולדותי" של כל ה"אבות" לפי שכתב רק תוכן הדברים ולא נחית לפרט הכל - כד דייקת דוחק לפרש כן כי, א. לפי"ז הול"ל וכה"ג וכיו"ב<sup>4</sup> כו' ומפשטות הסגנון דאדה"ז משמע שמדייק אלו דוקא .

ועוד ועיקר ב. דלא כן הוא דהרי ביסוד הרוח לא כתב רק ה"אב" שבשעה"ק "דיבור הנקרא שיחה בטילה לדברים שאין בהם צורך כלל או נפשי או גופני" אלא מפרט עוד פרטים (תולדותיו - ומשנה מהתולדות שבשעה"ק לדבר חונף ושקרים ולה"ר). ואדרבה מתחיל בהם "והוללות וליצנות והתפארות (ורק אח"כ) ודברים בטלים". וכן ביסוד העפר שבתניא כ' שניהם ומקדים התולדה עצלות לעצבות.

וגם בהאב דיסוד האש שינה. שבשעה"ק: "יסוד האש ממנו נמשכת הגאווה הנקרא גסות הרוח כו' ובכללה הכעס", ובתניא מביא שניהם ביחד ומתחיל ב"הכעס (ורק אח"כ) והגאווה מיסוד האש שנגבה

(4) להעיר מביאור אדמו"ר נ"ע בהתמים שם "ועוד דבש"ב פ"א חשיב כל המדות הרעות שמתהוות מהד' יסודות, כעס וגאווה מיסוד האש כו' . . אלא שלה"ר וניבול פה נכלל בדברים בטלים וחכמים בעיניהם נכלל בגאווה" אבל לכאורה דוחק לומר כוונתו שזהו הפירוש והכוונה בתניא, ולהעיר שברשימות הביא מאדנו"ע רק לה"ר דנכלל בדברים בטלים (כנ"ל הערה 1).

למעלה". והיינו שבשעה"ק חשיב מה שנמשך מיסוד האש רק הגאווה וע"ז כתב הטעם "להיותו יסוד הקל וגבוה מכולם" ובתניא כתב שניהם ומקדים כעס לפני גאווה וממשיך "מיסוד האש שנגבה למעלה" שלכאור' קאי על שניהם<sup>5</sup>.

[ולכאורה יש לפרש שכ"ז תלוי בעוד שינוי: בשעה"ק הסגנון שמדבר בהיסודות "יסוד האש ממנו נמשכת כו' יסוד הרוח ממנו נמשך יסוד המים ממנו כו' יסוד העפר ממנו כו'", משא"כ בתניא אינו מתחיל מיסוד האש שבה, ממנו נמשך וכו', אלא מדבר בהמדות כעס וגאווה מיסוד האש תאות התענוגים מיסוד המים והוללות כו' מיסוד הרוח ועצלות כו' מיסוד העפר.

ואולי י"ל שלכן בשעה"ק כותב בעיקר אותה המדה שבה בולט יותר השייכות להיסוד משא"כ שאר הפרטים וכן התולדות אף שהן חמורים יותר מפרט אח"כ כיון שבהם אינו מודגש (כ"כ) השייכות להיסוד אלא הם תולדות המדה רעה הפרטית ולכן ביסוד האש כתב רק ממנו נמשכת הגאווה להיות היסוד הקל וגבוה מכללה ורק מוסיף ובכללה הכעס, כי מפני הגאווה מתכעס האדם כשאין עושין רצונו, ועד"ז בהשאר.

משא"כ בתניא שאינו מתחיל בהיסוד כ"א בהמדה רעה מדגיש ומתחיל בהמדה שהיא חמורה יותר כעס<sup>6</sup> ואח"כ גאווה, וכן ביסוד הרוח כתב לא רק דברים בטלים אלא גם הוללות וליצנות והתפארות ומקדימם שחמורים יותר. ועד"ז י"ל בעצלות ובעצבות, כי עצבות לבד הרי פי' אדה"ז (פכ"ר פל"א) "וכל עצב יהי' מותר שיהי' איזה יתרון ומעלה מזה השמחה הבאה אחר העצב" משא"כ כשעצבות באה אחר עצלות (ראה פ"ח ופכ"ו).

אבל עדיין יוקשה מדוע לא הביא אדה"ז גם בהשאר (יסוד האש יסוד המים) התולדות שהם חמורות יותר].

(5) אבל ראה ביאור אדנ"ע שם דהשייכות דכעס ליסוד האש היא מצד החום שבאש, והמשך דברי אדמוה"ז שנגבה למעלה קאי רק על גאווה. ועיין שם בארוכה שמבאר שיש ב' מיני גאווה ואדמו"ר הזקן כולל שניהם בלשונו.

(6) ראה גם אגה"ת שם פ"ז שמקדים כעס כל הכועס כו' ואח"כ מוסיף "וכן במי שיש בו גסה"ר" וראה בארוכה רמב"ם הל' דעות שם אגה"ק סי' כה.

ג. וי"ל ע"פ עוד ב' שינויים בולטים א. בשעה"ק כתב סדר היסודות כסדרם יסוד האש יסוד הרוח יסוד המים ויסוד העפר ובתניא מקדים (תאות התענוגים מ) יסוד המים לפני (הוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים מ) יסוד הרוח דלא כסדרם בכ"מ<sup>7</sup> (ראה רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ג פ"ד וכמו שהביא אדה"ז בתניא גופא אגה"ק סט"ו (קכא, ב) ארמ"ע<sup>8</sup>) ובפשטות יסוד הרוח הוא דק יותר מיסוד המים כמו שהאריך הרמב"ם שם.

ב. בשעה"ק כשמדבר בהפכן במדות טובות כתב "ד' מדות טובות נמשכות מד' יסודות שבנפש היסודות והן הענוה שהיא תכלית השפלות מתרחק מכל מיני כעס הבא ע"י גאוה. והשתיקה כאלם לא יפתח פיו לבד בעסק תורה ומצוות או בהכרחי לקיום הגוף לצורך כבוד הבריות והמיאוס בכל תענוגי הגוף ומותריו המוכרחים והשמחה התדירות בחלקו כי כל דעבדין מן שמיא לטב וגם לזרו עצמו בתכלית השמחה בעבודות קונו וכמ"ש שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב ועשה תורתך קבע ומלאכתך עראי" -

ובתניא כתב רק "רחמנות וגמ"ח".

ד. וי"ל נקודת הביאור בזה: בשעה"ק שם שער הב' מדבר "בפגם הנמשך ע"י מדות המגנות" וזהו כל תוכן השער שם בנפש הזה תלויות המדות הטובות והרעות והן כסא ויסוד ושרש על הנפש העליונה השכלית אשר בה תלויין תרי"ג מצוות התורה. . שהמדות הם הכנות עיקריות לתרי"ג המצוות בקיומן או בביטולם ולפיכך ענין המדות הרעות קשים מן העבירות עצמן מאוד ובוה תבין ענין מ"ש רז"ל כל הכועס כאילו עובד ע"ז ממש שהוא היותר שקולה ככל תרי"ג המצוות וכן אמרו מי שיש לו גסות הרוח ככופר בעיקר כו' ונמצא כי יותר צריך לזהר ממדות הרעות יותר מן קיום המצוות עשה ול"ת כי בהיותו בעל מדות טובות בנקל יקיים כל המצוות". ולהלן שם "נמצא כי בהיות מדות הרעות קבועות באדם נמנע הוא מלקיים התורה והמצוות וגם אם

(7) כן סדרם במדב"ר פי"ד, י"ב, וכן בכ"מ בזהר וכ"ה ברמב"ם ובחסידות בכ"מ. אף שבכ"מ בזהר (ראה הקדמת הזהר, רעב) בא מים לפני רוח (ראה בהמובא בשערי זהר לבדמ"ר שם).

(8) באגה"ק שם ממשיך ו"ג יסודות אמ"ר" וכן להלן שם "רק שאמ"ר כלולים בו". ואולי הוא בשביל שהר"ת אמ"ר מתאים יותר מאר"מ.

יקיימו יהי' שלא לשם שמים כו' וכאשר יתגבר על יצרו וילחם בו ויסיר מעליו מדותיו הרעות על ידי טורח ויקיים התורה והמצות כו'".

והיינו שכל עיקר החסרון במדות רעות הוא זה שהן העיקרים ויסודות שמונע את האדם מלקיים תומו"צ ובהיותו בעל מדות טובות בנקל יקיים כל המצות (וראה בארוכה בשעה"ק חלק ב' השער הד' בעונש מדות הרעות בארוכה חומר מדות הנ"ל ואיך שהם שרש להרבה עבירות).

משא"כ בתניא עיקר ההדגשה ע"ז שהם שתי נפשות נפש אחת מצד הקליפה והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף, כדכתיב כי נפש הבשר בדם האדם. היינו שהן שתי סוגי חיות, חיות גופני, שזהו חיות בהמי דקליפה (ונפש האלוקית חיות אלקית דהעדר מציאות עצמו וביטול לאלקות). ובזה גופא מוסיף "וממנה באות כל המדות רעות כו'" היינו חיות דהרגש עצמו לא רק חיות גופני שאינו בטל לאלקות, אלא חיות דיש ודבר בפ"ע נפרד מאלקות. [ולא מדבר כאן בכלל על הענין דשכל ומדות דנפש הבהמית וכן הענין דמצוות ועבירות, וקיומן, - לבושי הנפש (שזה מתחיל לדבר רק בפ"ג ואילך (בנוגע לנפה"א) ובפ"ו ואילך (בנוגע לנפה"ב)].

ולכן בשעה"ק מאריך ומפרט בפרטי המדות רעות ותולדותיהן שכולל כמה איסורים מפורשים (ביסוד האש) השנאה לזולתו. (ביסוד הרוח) - לדבר חונף ושקרים ולה"ר כו'. (ביסוד המים) - החמדה לגזול ממון חבירו ואשתו והקנאה כו' (ביסוד העפר) - העצלות לקיום התורה והמצוה.

ולאידך בד' מדות טובות מפרט הפכן המדות טובות המסייע את האדם לקיים תורה ומצות,

ואילו בתניא מפרט המדות שמדגישות יותר שהוא חיות גופני חיות עצמי דמהות והרגש עצמו ולכן משנה הסדר ומקדים יסוד המים - תאות התענוגים מיסוד המים לפני (הוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים מ)יסוד הרוח, כי אף שמבחי' חומרם ואיסורם אלו שביסוד הרוח חמורים מתאות התענוגים, אבל מבחי' מהות חיות גופני אייגענעם געשמאק ומציאות דבהמות, הרגש עצמו ודבר בפ"ע מודגש יותר ב"תאות התענוגים" לתאוה יבקש נפרד, (התאוה שלו הוא מצד

הפירוד מאלוקות<sup>9</sup>) מ"הוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים" שהם דברים מבלי כל תוכן וענין.

ומה"ט גם במדות טובות לא הביא מ"ש בשעה"ק שם אלא כתב "רחמנות וג"ח", שהוא לא מצד קיום התומו"צ שבזה או אפי' שמביאה לקיום התורה והמצוה, כמו שהביא בשעה"ק שם אלא זה בחי' "טוב" מצ"ע היינו בחי' ביטול והעדר הרגש עצמו, היפך מדות רעות הנ"ל, שלכן יש בו רחמנות וג"ח על הזולת.

וי"ל שזהו גם הטעם לפרטי השינויים כמו ביסוד האש שאדה"ז כתב "כעס וגאווה מיסוד האש שנגבה למעלה". אף שלכאורה עיקר הענין דנגבה למעלה הוא בגאווה וכמו שכ' בשעה"ק שמפרט גאווה בתחלה ואח"כ כולל כעס שבא מפני הגאווה כנ"ל, כי הדגשת ערך והרגש עצמו מתבטא בכעס יותר מהגאווה<sup>10</sup>,

ואולי י"ל שלכן ביסוד הרוח מוסיף ומקדים "הוללות וליצנות והתפארות" ואח"כ "דברים בטלים" ולא מסתפק בהאב "דברים בטלים" (ע"ד מש"כ בהשאר), כי רק עפ"ז נראה שיש לו פוסטער לעבן נישט קיין תוכנ'דיקע לעבן ומזה נמשך ג"כ דברים בטלים שלו. משא"כ דברים בטלים לבד שאפ"ל פטפוטי דברים בעלמא ואינו מורה כ"כ על חיות בפ"ע אן אנדער לעבן.

ועד"ז יש לפרש בהוספה והקדמה דעצלות ועצבות שלכאורה אין הכוונה ע"ד מ"ש בשעה"ק על השגת עניני הבלי עוה"ז או כו' אלא עצלות וכבודות - וראה רפכ"ו. ועצ"ע.



### הערה ב'מו"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב'

**הרב יעקב יהודה ליב אלטיין**  
מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

במראי מקומות הגהות והערות קצרות לספר של בינונים פרק ב ד"ה 'בחכ' עשית' כותב הרבי: "ש' רוה"ק ג, א). עכלה"ק. ובפענוחים

(9) ראה המשך מים רבים פ"ב וביאור אדנ"ע שם פי"א

(10) אבל לכאו' אינו מתאים לביאור כ"ק אדנ"ע בהתמים שם שהובא לעיל בהערות

מהמו"ל: "בחכמה עשית: ראה שער רוח הקודש ג, א". [הוסיפו תיבת "ראה"].

ובהערה 50 שם (על ציון הדף ג, א) כותבים: "בהוצאת ירושלים תרל"ד. - כנראה הכוונה להמבואר שם ש"אבא עילאה שהוא חכמה הוא חיות כל האצילות וכאשר הא"ס מתפשט אורו העליון בתוך האצילות הוא מתלבש תחלה תוך אבא ומתעלם בתוכו ואז מתפשט אבא בתוך כל האצילות כולו עד סופו. . ועל ידי אבא שואבים כל האצילות החיות העליון של הא"ס המחי' לכל עולם האצילות וז"ס כלם בחכמה עשית". - ולהעיר, שבשער הקדושה מפרש רק בנוגע לאצילות, ובתניא מוסיף בנוגע ל"השתלשלות העולמות אבי"ע". עכ"ל ההערה.

כפי הנראה הבינו שזה ברור שכוונת אדמו"ר הזקן כאן בהביאו את הפסוק כולם בחכמה עשית היא להביא ראי' שכל העולמות אבי"ע מקורם מחכמה, ובמילא שציון הרבי לשער הרוה"ק הוא מקור על זה, ולזאת הוקשה להם שבשער רוה"ק לא נזכר שהחכמה היא חיות של כללות סדר השתלשלות, ולפיכך הוכרחו להוסיף "ולהעיר, שבשער הקדושה מפרש רק בנוגע לאצילות, ובתניא מוסיף בנוגע להשתלשלות העולמות אבי"ע". היינו ששער רוה"ק אינו מקור נאמן לדברי אדה"ז כאן, כי האריז"ל איירי רק באצילות. וכפי הנראה, בגלל קושי זה הוסיפו ג"כ בפענוח לשון הרבי עצמו (בפנים), תיבת "ראה" - כי מ"ש בשער רוה"ק אינו ממש דברי אדה"ז כאן.

ולענ"ד תמוה ומוזר ביותר לפרש כן, בה בשעה שהרבי לא רשם אפילו תיבת "ראה", אף שבכ"מ בהגהות אלו כותב "עיין" וכיו"ב, ולא העיר מאומה שבשער רוה"ק איירי רק באצילות.

- פירוש זה בכולם בחכמה עשית, שהחכמה היא חיות כל הנבראים כולם, הובא בשער היחוד והאמונה פרק ט (פו, ב) קרוב לסוף העמוד [במ"מ והגהות והערות קצרות שם לא ציין הרבי מאומה] -

ובאמת דוחק גדול לפרש שכוונת הרבי בהציון לשער הרוח הקודש היא לזה שהחכמה היא חיות של כל עולם האצילות, כי פירוש זה נמצא בעץ חיים שער דרושי אבי"ע פי"ג באריכות גדולה, ובעוד כמה מקומות בכתבי האריז"ל, ומדוע יציין הרבי לשער רוה"ק דוקא (שאינו ספר מצוי כל כך). ועוד ועיקר, הרי בשער רוה"ק שם כותב על זה "וכבר בארנו בסוד פסוק כלם בחכמה עשית כי אבא עילאה שהוא

חכמה הוא חיות כל האצילות" - היינו שאין זה מקום העיקרי של העניין אלא שבא בדרך אגב.

והנראה בזה, דהנה באמת יש לעיין מאיזה טעם הביא אדה"ז כאן כתוב זה ד"כולם בחכמה עשית", דלמאי נפק"מ כאן.

וראיתי בליקוטי ביאורים להרב קארף שי' שמפרש, וז"ל: "מחכ' ית' כדכתיב כולם בחכמה עשית: אפשר שבא לאמר שלפי שגם העולמות השתלשלותם מחכמה על כן יורדת הנשמה ששרשה מחכמה ג"כ על ידי העולמות אבי"ע, רק שהעולמות הם בחיצוניות והנשמה בפנימית".

זאת אומרת, שכדי להסביר מדוע השתלשלות הנשמה ששרשה מחכמה עילאה היא דרך עולמות אבי"ע, לכן אומר אדה"ז כי גם השתלשלות העולמות היא מחכמה עילאה, ובמילא ירדת הנשמה ממקורה למטה היא בדרך אותה ההשתלשלות של השתלשלות העולמות, אלא שזו בחיצוניות וזו בפנימיות.

אך הנה זה לשון אדה"ז בתניא: "וככה ממש כביכול בשורש כל הנפש רוח ונשמה של כללות ישראל למעלה בירידתו ממדרגה למדרגה על ידי השתלשלות העולמות אבי"ע מחכמתו ית' כדכתיב כולם בחכמה עשית נתהוו ממנו כו".

כפי הנראה בלקוטי ביאורים לומד הפשט ש"מחכמתו ית'" קאי על המלים "השתלשלות העולמות", שהשתלשלות זו היא מחכמתו ית' [וכך פירש גם בשיעורים בספר התניא: דאס מיינט אז אלץ ווערט נשתלשל פון חכמה, און חכמה איז דער מקור פון דער גאנצער השתלשלות].

אך לכאורה זהו היפך פירוש הפשוט בדברי אדה"ז, ש"מחכמתו ית'" קאי על ירדת הנשמה, וכפי שכבר ביאר לעיל, ששורש כל הנשמות כולן הוא מחכמה עילאה, ועתה אומר ש"ככה ממש כביכול בשרש . . . בירידתו [היינו ירדת השרש] ממדרגה למדרגה [ובמאמר המוסגר מפרש מה הן המדרגות, "על ידי השתלשלות העולמות אבי"ע", ואח"כ חוזר לענין] מחכמתו ית'". בקיצור, פירוש הפשוט בלשון אדה"ז הוא, שקאי על ירדת שרש הנשמה מחכמתו.

אלא שלפי זה אינו מובן מהי כוונת אדה"ז בהבאת הכתוב "כולם בחכמה עשית", דאיזו שייכות יש בין כתוב זה להא שהנשמות נמשכות מחכמתו ית'?

[ובפשטות זהו הטעם שפירשו הנ"ל ד"מחכמתו ית"י קאי על המלים "השתלשלות העולמות אבי"ע"].

ולפענ"ד ברור שזוהי כוונת הרבי בהציון לשער רוח הקודש. דיעויין בשער רוח הקודש שם, שהענין דכולם בחכמה עשית בא בהמשך להמבואר שם שהאריז"ל הי' מכיר בדופק האדם חולי הנפש, ועל זה מבאר: "וסוד הענין הוא . . כי הנה האדם העליון שהוא ז"א . . אבא עילאה שהוא חכמה הוא חיות כל האצילות . . ועל ידי אבא שואבים כל האצילות חיות העליון . . וז"ס כלם בחכמה עשית [וממשיך:] והנה החכמה הזו מתפשט בבחי' הוורידים והעורקים של הדם החיוני של אדם . . ובתוך הדופקים ההם גנוז ונעלם ומלוכש החיות העליון דא"ס המחי' את האצילות כולו, באופן כי הדופק עצמו שהוא הווריד הוא אבא, והחיות שבתוכו הוא אור וחיות של הא"ס המחי' האדם".

ואולי יש לומר, שהרבי למד הפירוש בדברי האריז"ל הללו, דהיות שחיות זו של עולם האצילות מתלבשת בכל אדם, נמצא שב"כולם בחכמה עשית" נכלל ג"כ כל אדם מישראל, שבתוך נשמת כל אדם מישראל מלוכשת חיות מחכמה דאצילות.

ואע"פ שהאריז"ל אומר שמלוכשת בדופק האדם, אך לכאורה אי אפשר לומר שכוונתו לנפש החיונית המלוכש בדם האדם להחיותו, כי איך בא לנפש החיונית חיות מחכמה דאצילות, והרי מפורש בדברי האריז"ל שעי"ז הכיר בחולי הנפש, היינו שקאי כאן בחיות אלקית המלוכשת בדופק. אלא בפשטות כוונתו לחיות של הנפש האלקית, וע"פ הידוע שהחיות האמיתית של כל אדם מישראל (היינו חיות גופו) היא מנפשו האלקית [אינני זוכר כעת איפה, אבל בזכרוני ברור שהרבי מציין על זה לקונטרס ומעיין], ונמצא שבדופק האדם מלוכש חיות מהנפש האלקית, שהחיות דחכמה מלוכשת בה.

ועצ"ע.



### בורא קדושים ישתבח שמך

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי תורה פר' בהר ד"ה את שבתותי (מא, ב ואילך) מבאר באריכות גדולה את נוסח ברכות ק"ש של שחרית "בורא קדושים

ישתבח שמך", "היינו שעם כל השבח הזה של בחי' הנשמות וכל בחי' הקדושים עד רום המעלות אינן מקבלים ומשיגים אלא מבחי' שמו ית'", וכיוצא בזה מבואר בכמה מקומות בדא"ח.

והעירני ח"א, דלכאורה יש להבין, שהרי פירוש זה אינו מתאים כלל עם המשמעות הפשוטה של נוסח התפילה: "תתברך לנצח צורנו מלכנו וגואלנו בורא קדושים, ישתבח שמך לעד מלכנו יוצר משרתים", היינו שהתיבות "ישתבח שמך לעד" נמשכות לאחריהן, ל"יוצר משרתים", ואילו "בורא קדושים" קאי אדלעיל מיניה, "תתברך לנצח צורנו מלכנו וגואלנו".

ואף שיש מקום לומר, שהפירוש הוא ע"ד הרמז בלבד, וסוף סוף כתוב "בורא קדושים ישתבח שמך", מ"מ צ"ב קצת מדוע הובא בחסידות הדבר בפשיטות בניגוד לפירוש הפשוט.

ואולי יש מקום לומר, שפיוט זה דומה להרבה פיוטים בתפילות ימים נוראים (כגון פיוט "וכל מאמינים"), שהחצי הראשון של השורה הבאה נמשך לחצי השני של השורה הקודמת, דלא כדמשמע מפשטות הפיוט (כמו בפיוט הנ"ל, שאומרים "וכל מאמינים שהוא בוחן כליות הגואל ממות ופודה משחת", אם כי בפשטות צ"ל "הגואל ממות ופודה משחת וכל מאמינים שהוא בוחן כליות"), וכבר הובא בכ"מ א' הביאורים בזה, שאמירת הפיוט היא באופן שהחזן קורא והעם עונה, ולכן נמשך כך (וכמו באמירת "הודו לה' כי טוב" בהלל). ואפשר שכן הוא גם בפיוט זה, שהחצי השני של השורה "תתברך . . קדושים" נמשך לאחריה לחצי הראשון של השורה הב' "ישתבח שמך . . יוצר משרתים". ועצ"ע.



## גופות המלאכים

### הנ"ל

בתורה אור בראשית ד, א מבאר שהמלאכים מורכבים ג"כ מגוף ונפש רק שגופן רוחני יותר מבני אדם, "וכמ"ש הרמב"ן ע"פ עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט, שמרוחניות שני היסודות אלו אש ורוח נעשה גופות המלאכים, יש מהן שגויתם מבחי' רוח והוא כמו מחנה מיכאל ויש שמבחי' אש וכמו מחנה גבריאל". ועד"ז הוא בלקו"ת ברכה צח, א: "וכמ"ש הרמב"ן שהמלאכים יש להם גוף מיסוד הרוח הפשוט ומיסוד האש הפשוט".

ובמראי מקומות לתורה אור שם: "וכמ"ש הרמב"ן: בסוף שער הגמול. מובא גם בהפירוש על הרמב"ם פ"ח מהל' תשובה ראה . . דרך מצוותיך פא, ב [אגב יש להעיר שיש כאן טה"ד, וצ"ל סא, ב].

ובדרך מצוותיך שם: "כי גם המלאכים יש להם גוף כמ"ש הרמב"ן". ובמ"מ לדרך מצוותיך שם מציין ג"כ לשער הגמול [וגם שם יש טה"ד, שבמקום לציין לפירוש לרמב"ם פ"ח מהל' תשובה נדפס "פ"א מהל' תשובה"].

ומקור ציון זה הוא כפי הנראה במ"ש בד"ה מזמור שיר חנוכת בסידור (ערה, ד) "וענין הגופים של המלאכים מבואר בספר הגמול להרמב"ן שהגוף שלהן הוא מורכב מיסוד האש ויסוד הרוח כו".

[ליקוט מלא של המ"מ על ענין זה נדפס בס' מאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית עמ' קיב, ובסה"מ תר"ם ח"א עמ' רצב הערה 18].

אך העירני ח"א שצ"ע בדבר, שהרי בשער הגמול שם (ובהעתקתו בהגהות שברמב"ם רפ"ח מהל' תשובה) לא נאמר דבר זה, ואדרבה, שם מבאר כיצד האש שלמעלה היא בדוגמת הנפש, ועל זה מביא הכתוב הנ"ל דעושה מלאכיו רוחות משרתיו אש ליהט, וז"ל (בהגהה ברמב"ם שם): "הקב"ה ברא נפשות צדיקים והן בלי ספק רוח זכה ודקה ביותר שאינה גוף נגבלת ונגדרת בשום מקום ולא נתפסת כשאר רוח בנודות אלא מכת המלאכים".

ולא עוד אלא שבפירוש משמע באגרת רבינו דבשער הגמול שם קאי הרמב"ן כשיטת הרמב"ם הכותב בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ג: "שהמלאכים אינם גוף וגויה".

והוא באגרות קודש ח"ג עמ' תסג (לקו"ש ח"ט עמ' 405), שמציין על ענין זה שהמלאכים יש להם גופים: "ראה ע"ח ש"נ פ"ח. וראה ג"כ פרדס שער כד פי"א פט"ו. וכמש"כ הרמב"ן - (הובא בתו"א ד, ב. לקו"ת [ברכה] צח, א). ומש"כ הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ב ה"ג (הובא ברמב"ן סוף שער הגמול) ובמו"נ ח"א פמ"ט, עכצ"ל ששולל גוף גשמי. וראה מורה נבוכים ח"ב פ"ו ובפרדס שער ו' פ"ו. ועדיין צ"ע". ולכאורה מזה שלא ציין רבינו לשער הגמול בענין הראשון מוכח דלא ס"ל שזהו פירוש הדברים שם. וצ"ע.

ויש להעיר, שבהנחת הר"מ באדה"ז מד"ה מזמור שיר חנוכת הנ"ל שנדפסה בסה"מ תקס"ו עמ' רד (בהוצאה החדשה) הובא הדבר בשם הרמב"ן בלי ציון ל"ספר הגמול".

ויש להעיר ממ"ש בס' שושן סודות המיוחס לתלמיד הרמב"ן אות פה - ד' מחנות השכינה כנגד מאר"ע: "דע לך כי ד' מחנות השכינה הם נגד ד' היסודות. מיכאל נגד יסוד המים. וגבריאל נגד יסוד האש. ורפאל נגד יסוד הרוח. ונוריאל נגד יסוד העפר. . ועל ידם יתוקן הגוף העומדים בתחיית המתים".

ויש להעיר גם מלשון הרמב"ן בפירושו בפר' בלק כ,לה): "מלאכי ה' - השכלים הנבדלים - לא יראו לחוש העיניים, כי אינם גוף נתפש במראה.



### "איהו וחיוהי"

#### הרב נחום וילהלם ירושלים עיה"ק

בספר "שיעורים בס' התניא" מובא ביאור על פ"כ באגה"ק ד"ה "איהו וחיוהי, וז"ל: "גם ביש מאין בטל ה"יש" באמת לכח האלקי המהווה אותו כיצד אומרים איפוא שאי אפשר שיתהווה "יש מאין" באופן של השתלשלות "עילה ועלול" שכן אז לא היה "יש" ומציאות אלא היה בטל כמו שה"עלול" בטל לגבי ה"עילה" שלו בשעה שהאמת היא הרי, שגם בהיותו "יש" הוא בטל לגבי מקורו".

נראה לפרש כאומר: "שכיון שביש מאין גופא באמת הוא בטל הרי שיש מאין יכול להתהוות ע"י עילה ועלול" אלא שלא מובן איך יהיה יש מאין מהשתלשלות עו"ע אם זה השתלשלות זה לא יש מאין, ואפשר שגם במה שהוא יש הוא מהשתלשלות עו"ע כי באמת הוא גם בטל, וזהו שע"י השתל' עו"ע נשתלשל הביטול עד שנעשה יש.

אלא שלכאורה איך מוכיח שכיון שבטל גם בהיותו יש לכן גם היש יהיה מעו"ע, שהרי אפשר שהוא יש מאין, כי מעו"ע לא יהיה שום יש, לכן נראה שצריך לפרש שרק יש גמור לא יהיה מעו"ע, אבל יש הנברא שהוא באמת בטל כן יהיה מעו"ע, ולכן שואל אדה"ז למה נקרא "בריאה".

ובהמשך שם וז"ל: "כיצד, איפוא, אומרים אנו, שאם התהוות הנבראים היתה באופן של "עילה ועלול" הם לא היו מציאות "יש" כי אם היו בטלים לגבי מקורם – הרי גם כעת, כשנתהוו בדרך "יש מאין" הם הרי גם כן בטלים באמת לגבי מקורם".

אינו מובן איך מוכיח מהטעם שיש הנברא בטל באמת שלכן יתכן התהוות מציאות היש שאינו בטל באופן של השתלשלות עו"ע, שהרי אפשר שמהשתלשלות עו"ע לא יהיה מציאות יש כלל אלא היו בטלים לגבי מקורם, ולפי זה מה שנתהווה בדרך יש מאין אע"פ שבאמת הוא בטל לגבי מקורו, אבל זה שהוא יש כי הוא לא נתהווה באופן של השתלשלות עו"ע,

ואפשר לפרש שרוצה להוכיח שאין הכרח שמעו"ע לא ישתלשל מציאות יש, כי כמו ש"יש מאין" אינו סותר את הביטול, כך גם עו"ע לא יסתור את היש, והטעם לזה מפני זה גופא כי "יש מאין" יכול להתהוות ע"י "עילה ועלול", ולכן גם ב"יש מאין" יש ביטול שהוא מצד ה"עו"ע", ומאחר שהביטול שביש מאין הוא מצד עו"ע נמצא שגם ה"יש" יהיה מעו"ע, א"כ כיצד אומרים אנו שמעו"ע לא יהיה מציאות יש.

כלומר לפי מה שנראה לדעת הבעל "שיעורים בס' התניא" שהביטול והיש הם ענין אחד שאין להפריד ביניהם, נמצא שאם הביטול נמשך מבחי' עו"ע, גם היש יהיה מבחי' עו"ע, ולכן מפרש מ"ש אדה"ז "והגם שהיש הנברא" שכוונתו על היש, כלומר שגם היש הוא מבחי' השתלשלות עו"ע.

וביאור תירוץ אדה"ז לפי בעל "שיעורים בס' התניא" נראה לכאורה שכיון שבידיעה והרגשת היש הנברא עצמו הוא נרגש כ"מציאות יש", לכן גם צד הביטול לא היה יכול להתהוות באופן של השתלשלות עו"ע, כי אם צד הביטול היה ע"י עו"ע, הרי גם בהרגש הנברא היה בטל במציאות שהרי הם ענין אחד.

ומאחר שצד היש הוא מאין ליש צריך לומר כי אין מצד הנברא שום צד של ביטול כי הביטול הוא רק קמי' ית' ולכן אין שום הוכחה מענין הביטול.

ובזה מכריע אדה"ז כמו שאמר בתחילה שלא יתכן התהוות "יש מאין" שהוא יש הנברא באופן של השתלשלות "עילה ועלול" כי מעו"ע לא יהיה אפילו משהו יש, כלומר שאפילו שיהיה רק יש

בידיעתו והרגשתו, כי באמת הוא בטל במציאות כזו השמש בשמש, לא יתכן שיהיה בו שמץ מבחי' עו"ע גם מצד הביטול שלו, שהרי הביטול והיש הם ענין אחד בתוך הנכרא, שהם באים מבחי' אחד שעליו אנו דנים, אם זהו בחי' עו"ע כמו שסבר בתחילה, או בחי' יש מאין כמו שמסיק בסוף.

אבל פירוש זה צ"ע לכאורה כי לפי פירוש זה אין הבדל של טעם וסברה בין השאלה והתירוץ, אלא שמעיקרא קסבר שכיון שהיש הנברא הוא בטל א"כ גם צד היש שבו הוא מבחי' עו"ע, ולבסוף קסבר שכיון שהוא יש בידיעתו ובהרגשתו לכן גם צד הביטול שבו הוא לא מבחי' עו"ע, וא"כ מאיזה טעם וסברה מכריע כמו שמסיק בהתירוץ, אם לא שנאמר שרק סותר שאין ראיה וסתירה מביטול היש הנברא נגד הכלל שמהשתלשלות עו"ע לא יתהווה היש הנברא כי בתירוץ מחדש שאין שום צד ביטול בנברא גופא כי הביטול הוא רק קמ"י.

וצריך לפרש שבתירוץ מחדש אדה"ז שהביטול והיש הם שני ענינים ולכן אין שום ראיה מהביטול על היש שגם היש יהיה מבחי' עו"ע.

אבל בס' דרך מצותיך מצות שרש התפילה עמ' 254 משמע שאדה"ז לא בא להוכיח שמאופן של השתלשלות "עילה ועלול" לא אפשר שיתהווה "יש מאין", שאין צריך לזה הוכחה כי התהוות יש מאין באופן של השתלשלות עו"ע הוא סתירה מיני' ובי', וכן לא בא להוכיח מביטול יש הנברא שלכן יתכן שיתהווה גם היש נברא ע"י השתלשלות עו"ע.

אלא שואל מאחר שהיש הנברא באמת בטל הרי באמת הוא כן נתהווה מבחי' השתלשלות עו"ע, וא"כ איך נאמר שזה בריאה, וממילא יהיה גם קשה על היש כמו שאינו בטל ולא שייך באמת שיתהווה מבחי' עו"ע, הרי מאחר שבקושיא עוד לא חילק בין הביטול והיש, נמצא שהיש אינו אמיתי ואין כלל בריאה יש מאין.

ביתר ביאור שאחרי שהביא מהפרדס מהרמ"ק ביאור ענין השתלשלות עו"ע ואופן ביטול העלול אצל עילתו כזו השמש בשמש, בא אדה"ז לבאר גם ענין יש מאין שנקרא בריאה בלה"ק, ולכן שואל ע"ז אדה"ז מביטול היש הנברא ומאריך שם באופן הביטול ושזה כזו השמש בשמש, ושנמצא דומה לביאור ענין השתלשלות עו"ע כמ"ש בפרדס מהרמ"ק, ולכן קשה לו שאין כאן ענין של בריאה יש מאין כלל, רק ענין של ביטול, והביטול הוא מבחי' עו"ע (וכמו שמבאר הצ"צ בהמשך שם באריכות), ומתרץ שהביטול והיש הם שני ענינים

בתוך הנברא, כי הם לא באים מבחי' אחד, כי אף שאמנם הביטול שביש הנברא הוא אכן מבחי' עו"ע והוא בחי' דעת עליון, אבל מה שהוא בריאה יש מאין הוא בחי' דעת תחתון, ונמצא שיש מציאות אמיתי של פעולת בריאה יש מאין.

ולכן כנראה (לענ"ד) שהקטע הנ"ל שהוא הפנים שבס' "שיעורים בס' התניא" לא הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע.



### בינונים זה וזה שופטן

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

בתניא ר"פ יג נתבאר שמה ש"בינונים - זה וזה שופטן", הכוונה רק לשופט האומר דעה, ולא למושל.

ונשאלתי, שלפי זה הרי "רשעים - יצה"ר שופטן" היינו שרק היצה"ר אומר להם דעה. ולכאורה, הרי סתם רשעים (להוציא "רשע ורע לו") יש להיצר-טוב דעה אצלם, ובפרט בדרגות הנעלות של "רשע וטוב לו" שנכשל רק "לעתים רחוקים" כמבואר לעיל בפ"א. אלא ע"כ נאמר שהכוונה בגמרא כאן רק ל"רשע ורע לו" (אלא דא"כ הכוונה בצדיק רק ל"צדיק וטוב לו" - והרי גם ב"צדיק ורע לו" אין היצה"ר מפריע לו, כי בטל בשישים עכ"פ, כנ"ל פ"י), וצ"ב.



### בפירוש מעשה דרחב"ז - אדה"ז והרמב"ם

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

אדמו"ר הזקן בתו"א יט, א ואילך [וראה גם דרך חיים (לאדמו"ר האמצעי) פא, א. 'כרם חב"ד' גליון 1 עמ' 77-78] מבאר המעשה [ע"ז יח, א] דר"י בן קיסמא עם ר' חנינא בן תרדיון שרחב"ת שאל מר"י מה אני לחיי עוה"ב. וא"ל כלום מעשה בא לידך והשיבו מעות פורים וכו' וחילקתים לעניים.

"ולכאורה מאד תמוה שאלתו מה הוא לעוה"ב, אם הוא מוסר נפשו על קדוה"ש שהי' מקהיל קהלות ברבים לא יהי' לו עדיין חלק לעוה"ב.

וגם מה שאל ר' יוסי כלום מעשה בא לידך. מהו התשובה על שאלתו כו'".

"אך הענין שהי' ר' חנינא בן תרדיון מסופק בעצמו ענין מסירת נפשו בשביל עסק התורה אם הוא באמיתות לש"ש בלבד . . לפי שיש בנ"א שמצד טבעו ומזגו ומדותיו להמשיך . . אל למוד החכמות . . ולפיכך ר"ח ב"ת היה ירא שמא גם מצד טבעו גופני' גורם לו מסירת נפשו בעת החכמה . . מעט מזעיר מ"מ אין זה לה' לבדו כו' . . ואמר לו שמעות פורים כו' שהוא ענין פיזור ממון שזה אות ומופת . . שמסירות נפשו על התורה הוא רק לפי שאין בלבו אלא אחד ואין בו תערובת טבעית כלל".

והנה בפיה"מ לרמב"ם בפרשו את משנת רבי חנניא בן עקשיא רצה הקב"ה לזכות את ישראל כתב כך: "מעקרי האמונה בתורה כי כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצות כראוי וכהוגן ולא ישתף עמה כוונה מכוונות העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה . . כי המצוות בהיותם הרבה אי אפשר שלא יעשה אדם בחייו מהם על מתכונתה ושלמותה. ובעשותה אותה המצוה תחיה נפשו באותו מעשה וממה שיוורה על העיקר הזה מה ששאל רחב"ת מה אני לחיי עוה"ב והשיבו המשיב כלום מעשה בא מעשה לידך כלומר נזדמן לך לעשות מצוה כהוגן השיבו כי נזדמנה לו מצות צדקה ועל דרך שלמות ככל מה שאפשר זכה לחיי העוה"ב".

בעצם, לכאורה, אפשר לומר שכוונת הרמב"ם היא ע"ד הביאור דאדה"ז שזה שעסק במעשה הצדקה וכו' גילה שכל מציאותו היא לעבוד את בוראו ללא נטי' אישית כלשהי.

אלא שמלשונו של הרמב"ם משמע שדווקא את מצוות הצדקה קיים לשמה, ואילו אדה"ז מפרש שזה הי' ראייה (גם) על (כל שאר המצוות שלו כולל) הקהלת קהילות ברבים כו'. ודו"ק.

ולהעיר מהידוע שפה"מ אינו לשון הרמב"ם המקורי אלא תרגום וי"א שלא תמיד התרגום מדוייק.

ע"ד הצחות אולי אפשר להוסיף ביאור, ובהקדים: תורת הקבלה והחסידות הכריעה כהרמב"ן – שעוה"ב הוא עולם התחי' לנשמות

בגופים – ושם השכר על מצות מעשיות, משא"כ בג"ע השכר הוא על לימוד התורה.

ועפ"ז י"ל ששאלת רחב"ט "מה אני לחיי עולם הבא" היתה אם על לימוד תורה לרבים זה נחשב כלימוד תורה, והשיבו ר"י בן קיסמא "כלום מעשה בא לידך" כלומר, שעוה"ב הוא דוקא על מצוות מעשיות (משא"כ לימוד תורה שייך לג"ע).



### מצוות ברה"ר [גליון]

**הרב חנוך אייזנברג**  
לוד, אה"ק

בגליון תתקו (עמ' 47) הקשה הרב מ.מ.מ על מ"ש בסה"מ תש"ד בד"ה 'ת"ר נר חנוכה' ד"הרי לא מצינו שום מצוה שצ"ל עשייתה ברה"ר דוקא לבד פרה אדומה . . . ובימי עזרא קראו בס"ת ברחוב", דלכאורה הרי ישנם עוד שתי מצוות הנעשות ברה"ר - עיר הנדחת ותענית. ותמה מהו ההבדל בינם לבין נר חנוכה, אשר לכן אין לדחות בהם את הקושיא בהמאמר.

ונראה לי, שעריר הנדחת ותענית הן מצוות שאינן עומדות בפני עצמן - אלא מתקיימות רק אם קדם להם ענין אחר - על פי המפורט בתורה או בחז"ל. ואילו נר חנוכה מקוים בפני עצמו ואינו תלוי במשהו שקודם לו.



### מ"ב המסעות של בני" במדבר – הכנעת המדבר [גליון]

**הרב יעקב גרינשטיין**  
תושב השכונה

בגליון העבר שאל הרב מ.ר. על סדר הבריורים במדבר ע"י עבודת הלויים, היינו, כשהם נושאים את המשכן וכליו במ"ב מסעות מרעמסס לערבות מואב, שעבודתם התחילה רק ממסע הי"ב, (או לדעה שני) מחצרות, במעשה קרח, ע"י ד"ה 'ואת גביעי גביע הכסף' במאמרי אדמו"ר האמצעי, ספר בראשית, עמ' דש) וכיון שעבודתם בעלי' מלמטל"מ מכוונת לשם מ"ב שבאנא בכח, כי העלי' היא ע"י גבורות,

וג' לויים גרשון קהת ומררי הם ג' ידות דשם מ"ב, (ע"ש הלשון מלקוטי תורה), איך הי' העלי' בהי"א (או הי"ג) מעסות הראשונות?

לכאורה אין זה כל כך קשה, ויש להסביר באחד משני האופנים דלהלן:

א. איתא בלקו"ת מהאריז"ל, פר' מסעי, שישראל יצאו ממצרים בכח שם מ"ב, כנזכר בפרעה ביד חזקה (בשם מ"ב דגבורה) ישלחם ע"כ. וי"ל שגילוי זה משם מ"ב הי' כעין מ"ד (או מצד עצמו, או מצד מ"ן מבני ישראל ע"י המס"נ שלהם במצות מילה וקרבת פסח), והשתי ידות הנשארים, היינו יד גדולה ויד רמה (וגם יד חזקה מצד אור חוזר) הי' ע"י עבודת הלויים אחרי מתן תורה והקמת ונשיאות המשכן, כמבואר בלקו"ת. (ועי' בביאור לד"ה 'נשא' בענין התחברות שתי ידות ביחד ע"י מעשה הצדיקים).

ב. העבודה של עלי' ע"י גבורה הי' ע"י הבכורים עצמם עד התחלת עבודת הלויים, שגם הם הי' מצד הגבורה (ועי' בד"ה 'ואת גביעי' הנ"ל עמ' שח, וז"ל: "וכמו שהי' העבודה בבכורים [כשיצאו מא"מ] בשנה הא' עד שהוקד(ד)ם המשכן כנ"ל) קודם חטא העגל דכתי' קדש לי כל בכור כו' דקדושה זו לעבודה הי' כנ"ל דפטר [כל רחם] דוקא שזהו בכור לאמו ולא בכור לאב" ע"כ (הדגשה שלי). ומבואר שם שבכור מפטר רחם הוא מצד גבורה, בדוגמת לע"ל, שאין צריך בירור ותיקון מצד (החסדים) דשם מ"ה, ע"ש. והגם שעדיין לא הי' המשכן ונשיאת כליו, מ"מ, הי' הענני הכבוד שפעלו סתימת עיני החיצונים ע"י עבודת משה ואהרן (עי' בלקו"ת ד"ה 'להבין מ"ש בהגדה מצה זו', סוף אות ב). ואלא שכל העבודה והמשכה נקרא על שם גמרה, היינו הלויים.

אבל עדיין צריך ביאור על קושי' שלכאורה יותר חזקה, היינו, שאם לא הי' החטא המרגלים במסע הי"ד, היו מיד נכנסים לא"י, בלי כל המ"ב מסעות לגמרי. ואין לתרץ כמו למעלה שהי' ע"י מ"ד, כיון שהי' אחרי מ"ת, שאז כולה צ"ל ע"י מ"ן תחלה.

ולהבין זה, צ"ל קודם ענין שם מ"ב. מבואר בכמה מקומות בפע"ח (עי' בשער הקדישים קרוב להתחלתו) וע"ח (עי' שער מ"ד ומ"ן דרוש יד, ועוד) ענינו של שם מ"ב הוא עליות המדות וכו' מעולם לעולם, כמ"ש בפע"ח שם כי מעולם אין שום יכולת לעלות שום עלי', אלא בכח שם מ"ב, והוא המעלה כל עליות שבעולם, וז"ש בזהר תרומה, דשם מ"ב סליק ולא נחית כו'. ומבואר גם, שיש שם מ"ב ששיך לכל

עולם, כמו מ"ב דאצילות, מ"ב דבריאה וכו', וכן יש שם מ"ב ששייך לכל אחד לשמות המלואים, כמו מ"ב דע"ב, מ"ב דס"ג וכו', אלא שאין מ"ב דעשי' ושם ב"ן, ע"ש הביאור.

ובאותיות הנפש, יש כח העלי' ששייך למחשבה ולדיבור, (עי' פ' על פר' מסעי מבעל 'עצי עדן' בהתחלת הפרשה). ואולי י"ל שגילוי ופעולת שם מ"ב לפני חטא המרגלים הי' נעלה וכללי יותר, מכמו אחרי החטא כמו שיש הפרש גדול בין מחשבה ודבור, או בין ראייה ושמיצה, שמי שהוא במדרגה נעלית יוכל לפעול ע"י מחשבתו (ואפשר שזה אחד הפירושים בלשון דור דעה המבואר בחסידות, שעבודתם הי' בדרגת המחשבה).

היינו, שקודם החטא, הי' ביכולת בנ"י לעשות עלי' יותר כללית בלי הצטרפות לעשות כמה פעולות (מסעות) פרטיות, והי' המשכת ופעולת שם מ"ב ג"כ יותר כללית, ע"ד כמו התכללות כל המדות בחסד, וכו'.

(ועי' בלקו"ת בביאור לפ' נשא הנ"ל, ועי' גם בתו"א ויצא כג, ד בענין שבעה ושבעה מוצקות (הנוזכר בפע"ח הנ"ל) בעבודת יעקב יד שנה בשביל רחל ולאח, וז"ל: "משא"כ בנשמות עליונות ההילוך מלמעל"מ" ע"כ).



## דמב"ם

### המוציא אוכלין פחות מכשיעור

**הרב מנחם מענדל כהן**

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות שבת פי"ח הכ"ח: "המוציא פחות מכשיעור אע"פ שהוציא בכלי פטור שהכלי טפילה לו ואין כוונתו להוצאת הכלי אלא להוצאת מה שבתוכו והרי אין בו כשיעור"<sup>1</sup> והשיג ע"ז הראב"ד

(1) הלכה זו הביא הרבי בריבוי פעמים בקשר למבצע בית מלא ספרים, שכל הבית מתבטל להספרים.

"בירושלמי מפרש כהלין תותין שהן צריכים לכלים" היינו דלהרמב"ם תמיד הכלי מתבטל למה שבתוכו. והרי אין בו כשיעור. ולהראב"ד, הכלי אינו מתבטל אלא אם מה שבתוכו צריך ממש את הכלי, ואחרת אינו מתבטל וחייב דמקרי הוציא כשיעור.

א. ומקודם שנבאר פלוגתתם. צריך לבאר הקושי בדעת הרמב"ם. דלכאור' הרי שיטתו במלאכת שבת היא, דהעיקר הוא הנפעל<sup>2</sup>. וכדמוכח ממה שפסק בפ"א מהלכות שבת. דמלאכה שאצל"ג חייבין עליה, ולא הולכין בתר מחשבתו. ולמה כאן הולכין בתר מחשבתו ואומרים שהכלי בטל למה שהוציא בתוכו. הרי נפעלה הוצאת הכלי.

וי"ל בזה עפ"י המבואר בלקו"ש ח"א עמ' 248 שהרבי כותב דאין לומר דחיובי דשבת הוא שלא יפעול הפעולה ולא שלא תיעשה הפעולה (היינו הנפעל) כדמוכח בכ"מ ובפרט בנוגע לכתיבה מחיוב נטלו לגגו דח"ת ועשאו ב' זיינין (שבת קיד, ב) דחשיב כותב ב' אותיות (היינו אפי' שבפועל לא כתב ב' אותיות חייב כיון שנפעל על ידו כתיבת ב' אותיות)

ומקשה הרבי "ואף שלכאור' ראי' להיפך מהא דכתיבה בשמאל פטור (דנפעל כתיבה ואעפ"כ אומרינן מכיון דכתבו בשמאל וחסר בהפועל פטור). י"ל הטעם שאי אפשר שתהי' הכתיבה ביד כהה. כזו, שביד ימין שלו". (לכאור' הביאור דאם כתב בשמאל לא מקרי שנפעל כתיבה אלא סתם קשקוש בעלמא). וממשיך הרבי להביא ראי' דבמלאכת שבת העיקר הוא הנפעל "ולהעיר גם מהוציא חצי גרוגרת ואח"כ עוד חצי גרוגרת שאם קדם והגביה ראשונה פטור" שבת פ, א (היינו אפילו שבפועל הוציא גרוגרת שלמה - אבל כיון שלא נפעל הוצאת גרוגרת שלמה כי קדם והגביה חצי גרוגרת הראשונה הרי הוא פטור).

(2) ראה בגליון תקיז שהבאנו לזה ריבוי דוגמאות מזה דזומר הוה כזורע לדעת הרמב"ם כיון דנפעל ע"ז שיהי' זריעה יותר טובה ומזה דזורע חייב בכל שהוא, כיון דהעיקר הוא הנפעל שיצמח ולא הפעולה, ששם גרעינין בהקרקע יעו"ש באריכות. ויש להביא לזה עוד דוגמאות ע"י בספר אמרי צבי להר' גרוזמן סי' ה, מביא בזה מחלוקת הרמב"ם והמאירי בגדר מלאכת אפי' דהמאירי סב"ל דמלאכת האפי' היא הפעולה מעשה ההדבקה, ולהרמב"ם הרי"ז הנפעל והמלאכה נגמרת רק בגמר האפי' - ולפיכך כתב הרמב"ם בהלכות שבת פ"ט ה"ה - "מותר לרדותה קודם שתאפה. ויבוא לידי מלאכה" כי לפני גמר האפי' (היינו הנפעל) אין כאן מלאכה כלל. ועיי"ש עוד באמרי צבי הנ"ל סי' ז דמביא ריבוי ראיות. מתוצאות חיים ועוד, דלהרמב"ם באיסורי ומלאכות שבת העיקר הוא הנפעל. שיהא נפעלת מחשבתו ולא הפעולה.

וממשיך הרבי להקשות: "וצע"ק ממה שצריך להיות כדרך המוציאין דוקא" שבת צב, א (דלכאו' אם העיקר במלאכת שבת ובמלאכת הוצאה הוא הנפעל מאי איכפת לן אם הוציא שלא כדרך המוציאין הרי נפעל מלאכת הוצאה?) ומתרץ הרבי "וי"ל שאז לא מקרי הוצאה" (היינו דאז לא מקרי שנפעל הוצאה, אלא סתם גרירה בעלמא כמו שכתובה ביד שמאל לא מקרי כתיבה, ועיי"ש עוד).

ועל דרך זה י"ל ג"כ בעניננו כיון דעפ"י תורה הכלי בטל ואין לו מציאות. לא מקרי שנפעלה הוצאת כלי כי הכלי כמו שאינו, ורק בטל וטפל למה שבתוכו. וראה בזה ג"כ לקו"ש חכ"ד עמ' 181 ועוד, דהכלי אינו תורת מציאות. בפני עצמו.<sup>3</sup>

ב. ולגוף מחלוקת הרמב"ם והראב"ד דלהרמב"ם תמיד הכלי מתבטל למה שבתוכו ולהראב"ד הכלי מתבטל למה שבתוכו אם הכלי ממש נצרך. הרי י"ל בזה עפ"י מה שנתבאר בלקו"ש ח"ז שיחה ד לפר' קדושים דהרבי מביא שם "לשיטתייהו" של הרמב"ם והראב"ד, דכל מקום שהתורה ציוותה לעשות דבר שקיומו תלוי בפעולה שלפני זה, הנה להרמב"ם אותה פעולה מקבלת חשיבות של המצוה. משא"כ להראב"ד - הפעולה שלפני זה אינה מקבלת החשיבות של המצוה.<sup>4</sup>

וראה שם בהערה 68 דמביא פסק הרמב"ם בהלכות פסולי המקודשין ספ"ג דגם אם מהלך במקום שאינו צריך הרי"ז הולכה והמחשבה פוסלת בה. והראב"ד פליג ע"ז. ומסביר שם הרבי שזה תלוי בהלשיטתי' הנ"ל דלהרמב"ם גם בדבר שאינו מוכרח בעצם ורק בפועל בנדון זה הי' פעולה זה הכנה והכשרה לפעולה אחרת ההולכה לפני

(3) וראה ג"כ לקו"ש ח"ז עמ' 48 הערה 46 וד"ל: "גם י"ל המוציא בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו, היינו שאף שגשם הכלי יש לו שיעור וכמות להתחייב עליה הנה כאשר מוציא הכלי בשביל האוכלין כוונת הכלי זה שהיא בשביל האוכלין נעשית מציאותה ומכיון שהאוכלין הן פחות מכשיעור גם הכלי פחות מכשיעור" יעו"ש.

(4) עיין מה שביארנו לעיל הלכות עבודה זרה פ"ט הי"ג, ובהלכות ברכות פ"ה הט"ו דלשיטתייהו זו של הרמב"ם והראב"ד תלוי' בהמחלוקת שלהם המבוארת בלקו"ש חל"ד פר' נצבים דלהרמב"ם כיון שמחשיב בירור העולם כעיקר גדול, כדי שהעולם והשכל יעזור ליהודי לקיים תורה ומצוות לפיכך סב"ל נמי דכל פעולה שעוזרת למצוה מקבלת חשיבות, משא"כ להראב"ד דהעיקר הוא לקיים רצון הבורא בתורה ובמצוות. ואינו מחשיב כ"כ בירור העולם, לעזור לזה, הנה ממילא כל פעולה שעוזרת למצוה לא מקבלת החשיבות של המצוה.

הזריקה. גם בזה נעשית גדר מצוה. משא"כ להראב"ד כיון שהולך במקום שאינו צריך לאו הולכה מקרי.

והרי"ז ממש בדומה לפלוגתתם פה בהלכות שבת דלהרמב"ם כיון שבפועל הכלי עוזר להוצאת<sup>5</sup> האוכל - הרי הוא מתבטל להאוכל<sup>6</sup> ולהראב"ד אם הכלי ממש אינו נצרך להאוכל אין הכלי מתבטל להאוכל. והוה מציאות בפני עצמו ומתחייבין על הוצאתו.

ג. והנה עפ"י ה'לשיטתייהו' הנ"ל של הרמב"ם והראב"ד יש להסביר עוד מחלוקת מעניינת ביניהם בהלכות שבת דהרמב"ם פוסק

(5) ואוי"ל דזהו ע"ד שכתב הרמב"ם בפתיחתו למורה נבוכים ובאגרותיו שכל העולם מתבטל אצל החכם כן גם בנדו"ד כל הכלי מתבטל להאוכל שבתוכו - וכל העולם מתבטל להתורה ומצוות וכו'.

(6) ואוי"ל דזהו הביאר ג"כ בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בהלכות כלים פ"ד ה"ד דהרמב"ם פוסק "כלי עץ שיש לו בית קיבול שצפה אותן במתכת טהורין ואינן מקבלין טומאה מאחר שצפן בטלן והציפוי עצמו טהור" -

היינו שהציפוי מבטל הכלי מלקבל טומאה כיון שיש פסוק "כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם" ולא בחיפוייהם והציפוי עצמו אינו מקבל טומאה כיון שאינו מציאות תורנית ובטל להכלי.

והראב"ד משיג עליו וכותב: "לא ידעתי מהו ולא מצאתי לו שרש דבר ואדרבה ראוי להיות בהיפך . . . וכן מצינו במקצת מקומות שהכלי בטל לגבי הציפוי" יעו"ש באריכות.

היינו דלהראב"ד (ולרש"י בסיום מס' חגיגה) הציפוי הוא סיבה לקבלת טומאה כי הציפוי אינו מתבטל להכלי ורק בציפוי מזבח הנחושת הציפוי מתבטל להכלי כי התורה קוראת למזבח בלשון עץ אבל בדרך כלל הציפוי אינו מתבטל להכלי -

משא"כ להרמב"ם הציפוי תמיד מתבטל להכלי ולפיכך אינו יכול לקבל טומאה בעצמו (וגם מציל הכלי מלקבל טומאה כי כלי שמתמשין בו ע"י ציפוי אינו מקבל טומאה).

ובלקו"ש חט"ז שיחה ד לפר' תרומה מסביר דעת הרמב"ם בארוכה דכיון דנחלקו בדבר בסיום מס' חגיגה ר"א ורבנן והרי ידוע דר"א שמותי הוא הרי פלוגתתם תלוי. דלשיטתם הכללית דב"ש וב"ה בכל הש"ס דב"ש מסתכלין על כללות הענין וב"ה מסתכלין על הפרטים ושיטת בית שמאי ור"א היא דמסתכלין בכללות על מזבח הנחושת ונראה הציפוי ויש לזה חשיבות בפני עצמה ואילו לא דהתורה קראה עץ לא ה' מתבטל הציפוי אבל לדעת בית הלל ורבנן מסתכלין היטב בהפרטים ורואים שזה רק ציפוי וכיון דזה ציפוי הרי"ז מתבטל להכלי יעו"ש באריכות, אבל צריך ביאור למה הראב"ד חולק וסב"ל דהציפוי אינו מתבטל תמיד -

ולכאור' הרי"ז תלוי בשיטתם כאן דלהרמב"ם הכלי הנושא את האוכל תמיד מתבטל להאוכל. ולפיכך הציפוי ג"כ תמיד מתבטל להכלי - כיון שהשתמש בו בציפוי להכלי בטל כמו שהכלי כיון שהשתמש בו להאוכל דבטל ולהראב"ד הכלי הנושא את האוכל אינו מתבטל להאוכל והציפוי אינו מתבטל תמיד להכלי ותלוי בחשיבות הציפוי.

בפ"ל ה"ד "ואסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד השבת". ומשיג ע"ז הראב"ד "דוקא שאסור לקבוע מחצות ולמעלה. היינו דלהרמב"ם אסור לקבוע סעודה כל ערב שבת - ולהראב"ד רק מחצות ולמעלה אסור.

וביארו בזה האחרונים (ראה רמב"ם פרנקל שצייין לזה) דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בטעמא דמילתא דאין קובעין סעודה בערב שבת. דהראב"ד סבר משום שאינו תאב לאכול שוב בשבת. ומשום הכי אם אוכל קודם חצות ועוד היום גדול מותר לקבוע סעודה.

והרמב"ם סבר דהטעם הוא כמ"ש בחידושי רשב"א גיטין דף לח בשם הר"ח שימנע עי"ז מלהתעסק בצורכי שבת וזה שייך בכל היום. ומשום הכי לא אסר הרמב"ם כי אם בסעודה שאינו רגיל בה דאז שייך טירדא משא"כ בסעודה רגילה דלא טריד בה.

שוב אנו רואין דלהרמב"ם טעם האיסור לקבוע סעודה הוא בשביל ערב שבת המסייע לשבת שלא יתבטל מלהכין צורכי שבת. ולפיכך אסור לקבוע סעודה כל היום. כי לשיטתו המסייע מקבל חשיבות כמו המצוה עצמה. ולהראב"ד טעם האיסור אינו בשביל ערב שבת המסייע אלא בשביל שבת עצמה שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול. כי ערב שבת המסייע אין לזה חשיבות כמו שבת עצמה. ולא היו מתקנין תקנה אלא רק לכבודה של השבת בעצמה.



### מעין ציון לדברי הרמב"ם

#### הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

רמב"ם סוף הלכות טוען ונטען: "היו שלושה נושין מנה באחד וכפר בהם - לא יהיה אחד תובע ושנים מעידים וכשיוציאו ממנו יחלוקו. ועל דברים אלו וכיוצא בהם הזהיר הכתוב ואמר: מדבר שקר תרחק".

[ומקורו במסכת שבועות לא, א: "מנין לשלושה שנושין מנה באחד שלא יהא אחד בעל דין ושנים עדים כדי שיוציאו ויחלוקו ת"ל מדבר שקר תרחק"].

ויש לציין לגמ' פסחים קיב, ב: "ג' דברים צוה ר' ישמעאל בר' יוסי את רבי . . . לא תיהוי לך דינא בהדי תלתא דחד הוי בעל דינך ותרי

סהדי" (וברשב"ם: "ותרי לסהדו עליך ויחלקו בין שלשתן ומתוך שנאה שנחלקת עמהן יעשו עליך קנוניא זו לתבוע ממך").

אלא שבעוד שמחז"ל דשבועות מוסב כלפי עדי השקר (שאמנם רוצים שסו"ס יהיה צדק בדין התוצאה, להעמיד את הגנב על מקומו), הרי מחז"ל בפסחים מוסב גם כלפי אדם סתם (ישר) שלא יגרום למצב שעלול להתרחש וכו'. וק"ל.

אבל מכיון שהרמב"ם קאי בהרחקה "מדבר שקר", הרי גם המאמר בפסחים שייך לזה במידה מסויימת.



## מאכלות אסורות

### יוסף הכהן פרידמאן

#### תושב השכונה

כתב הרמב"ם בפ"ז מהל' מאכלות אסורות ה"א וז"ל: "האוכל כזית חלב במזיד חייב כרת בשוגג מביא חטאת קבועה. ובפירוש אמרה תורה שאינו חייב אלא על שלשה מיני בהמה טהורה וכו' אבל שאר בהמה וחיה בין טמאה בין טהורה חלבה כבשרה". ובה"ב ממשיך: "האוכל מחלב נבילה וטריפה חייב משום אוכל חלב ומשום אוכל נבלה וטריפה מתוך שנוסף וכו' ולפיכך לוקה שתיים".

וצ"ע ליישב לשון הכל בו (שכידוע עיקרו מיוסד על הרמב"ם) סימן קד וז"ל: "האוכל כזית חלב במזיד חייב כרת, בשוגג חייב חטאת ואינו חייב אלא על חלב של שלשה מיני בהמה שהן מפורסמין בתורה שור או כשב או עז, ועל חלב אלה השלשה חייב בין של שחוטת בין של נבלה וטריפה שלהן אבל שאר בהמה וחיה בין טמאה בין טהורה חלבה כבשרה וכו' והאוכל כזית מחלב בהמה טמאה ונבלה [כ"ה בכל הדפוסים שראיתי גם בדפוסים הקדומים] לוקה שתיים משום אוכל נבלה ומשום אוכל חלב, עכ"ל". דבמ"ש שאיסור חלב חל על איסור בהמה טמאה (אף שכ"ה דעת לוי במעילה דף טז, א לשי' התוס') הרי סותר מ"ש בתחילת דבריו דבהמה טמאה חלבה כבשרה.

ואולי יש ליישב בדוחק דמ"ש בהמה טמאה ונבילה הכוונה לבהמה טריפה ונבילה (כל' הרמב"ם הנ"ל) וצ"ע.



# הלכה ומנהג

## בדין פקו"נ דוחה שבת

### הרב גבריאל ציננער

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

יולדת שצריכה ללכת בשבת לבית הרפואה ויש לה ילדים קטנים בבית, וא"א להשאירם לבדם, אך יש להם שכן. האם בעל היולדת (שיש לו שכן שיכול לשמור על הילדים), רשאי לחלל את שבת ולהוליכם לקרובים בכדי לחסוך צער להקיץ השכן או שהוא מחויב להקיץ השכן בכדי למנוע חילול שבת.

הנה יש מחלוקת בין גאוני בתראי בנידון כעין זה. בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ז דן האם מותר להחם מים לחולה שיש בו סכנה אם יש אצל שכנו שתיה חמה, וכתב דמ"מ יש בנתינת נרו ושתיה חמה שלו להחולה, להמנע מחילול שבת, משום מדת חסידות, ואם יודע ששכנו ירא שמים ולא מקפיד כלל על מה שמקיצים אותו משנתו לצורך זה, מותר גם להקיצו, אבל אם שכנו מצטער מזה, נראה דכיון שמן הדין אין צריך להעיר אותו באמצע הלילה ולהפריע אותו, ויש בזה גם משום עבירה שבין אדם לחבירו. עכ"ל.

אבל הגאון רבי פנחס עפשטיין ראב"ד דירושלים ז"ל (בדיני רפואה בסידור מנחת ירושלים פרק ה ס"י) חולק על כל עיקר חידוש הנ"ל וכותב שאינו מסכים עם זה "כי גם השכן וכן האדם שעושה צרכי החולה מחויביים לעשות להצלת נפשו של החולה וצריך ליתן נרו ושתיה חמה שלו, ויש גם להקיצו על כך, ואף אם סובל קצת עיי"ז, ואפילו אם עיי"ז ישאר מנותק מביתו במשך כל השבת ג"כ צריך לסובלו להמנע מחילול שבת", עכ"ל.

והמנחת שלמה כתב שם ושמעתי מגדולי תורה בכתב ובעל פה שלדעתם מש"כ תמוה, וגם ערער על זה הגאון מוהר"פ עפשטיין ז"ל, אולם אנכי בעניי על משמרת אעמודה שכנים הם הדברים שאמרתי וכן ראוי להורות עיי"ש.

וכ"כ עוד בחלק ב סי' ו אות ד להביא ראיה מגמ' שבת בדף מב, א ובשו"ע או"ח סוף סי' שלד איתא דגחלת המונחת במקום שעוברים בו

רבים מותר לכבותה בשבת כדי שלא יזוקו בו העוברים ושבים ע"ש. והנה אע"פ שאסור לאדם לכבות אש בשבת אפילו אם זה יגרום לו הפסדים גדולים, מ"מ לא נזכר בשום מקום לחייב את זה שראה את הגחלת במקום רבים לעמוד על ידי הגחלת, או לשכור אחרים, כדי להשגיח ולהזהיר את העוברים שלא יזוקו בה, ועי"ז לא יצטרך לחלל את השבת ולכבותה, ועל כרחך דכיון שהוא הולך לדרכו לא הטריחוהו חכמים בטרחה יתרה ובהוצאת ממון כדי להמנע מכבוי זה שמותר מן הדין, מוכיח מזה דאין שום חיוב לטרוח הרבה או להוציא ממון כדי למנוע דיחוי שבת שנעשה בהיתר לצורך פיקוח נפש.

ומה"ט פסק בשש"כ פמ"א סעי' כ דחוט עלעקטריק חי שנפל ברחוב ויש חשש שמא יגע בו אדם ויבוא לידי סכנה, מותר להזעיק מומחה כדי להפסיק ממנו את זרם העלעקטריק ואין חיוב מעיקר הדין לעמוד שם במשך כל השבת כדי להזהיר בני אדם לבל יגעו בחוטים, ובאמת רבי פנחס עפשטיין ז"ל לשיטתו חולק גם על זה וכתב איני מסכים עם זה, דאפשר להעמיד שם אדם שיזהיר על כך, ולכן אפילו ע"י גוי ג"כ אינו כדאי להפסיק את הזרם אם אפשר כדלעיל. עכ"ל.

אמנם כתב המנחת שלמה (שם סי' ז' ד"ה הרי) "מיהו החולה עצמו צריך לבזבז ממון להשיג נר דלוק או תבשיל חם כדי שלא יצטרך הוא או אחד לחלל שבת בשבילו, וכ"ש אם יכול לפייס את שכנו שאינו ישן, בחנם או בשכר, שיתן לו את הנר או מים חמים, ורק אחרים אינם חייבים בכך, וכן אם החולה הוא בנו או אשתו שחייב אף בחול לרפואתם וגם להוציא ממון על כך ולא רק משום פקוח נפש אלא משום שהוא משועבד להם על כך, נראה שחייב להוציא ממון ולא לחלל שבת הוא או אחר בעבורם". עיי"ש.

ולפי"ז כיון שהורים יכולים להשיג שומר טף לשבת צריכים הם לדאוג לשומר מער"ש ואפי' להוציא ממון ולשכור שומר מער"ש כדי שלא יצטרכו לחלל שבת, וכ"ש גבי היולדת שצריכין להכין לפני השבת שכל מה דאפשר לשנות, יש לשנות, וכ"ש בזה דיש חיוב לעשות פעולות למנוע חילול שבת בכל מה דאפשר.



## שיטת אדה"ז בדין העושה סוכתו תחת האילן וכו'

### הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבת תורת"ל ניו הייבן, קונעטיקאט

א. סוכה ט, ב במשנה: "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשה בתוך הבית סוכה על גבי סוכה העליונה כשרה והתחתונה פסולה" וכו' ובגמ' שם: "אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצלתו כשרה וכו' וכי חמתו מרובה מצלתו מאי הוי הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר אמר רב פפא בשחבטן וכו'. סוכה ע"ג סוכה וכו' ת"ר בסכת תשבו ולא בסוכה שתחת הסוכה ולא בסוכה שתחת האילן ולא בסוכה שבתוך הבית וכו' כמה יהא בין סוכה לסוכה ותהא תחתונה פסולה וכו' ושמאל אמר עשרה" וכו'.

ובתוס' שם ד"ה 'הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר' כתבו: "...ואם הסוכה שתחת האילן מסוככת כראוי שצלתה מרובה מחמתה לאו מסתבר שתפסל משום צירוף סכך פסול כיון דכי שקלת ליה לפסול אכתי צלתה מרובה אלא כשאין צלתה מרובה אלא מחמת הפסול" וכו' יעוי"ש בתוס', ויעוי"ש בהראשונים דכתבו דכן הוא ג"כ שיטת רש"י ז"ל דכתב בד"ה 'הא קא מצטרף סכך פסול' וכו' "...ומהני צל האילן לצל הסכך להשלים צלתה של סוכה" דמשמע דמפרש ג"כ דאיירינן דאין צל הסוכה צלתה מרובה בלי צירוף סכך האילן דלכך מקשה דהא קא מצטרף וכו'.

ושיטת הריב"א ושאה"ר דקושיית הגמ' היא גם כשסכך הסוכה מרובה מצלתה מצד עצמה דמ"מ ע"י הסכך שלמעלה נתבטל הסכך שלמטה שהרי הצל הוא מן האילן ולא מן הסוכה, ולא הוי תו צלתה מרובה אלא בצירוף הסכך הפסול שלמעלה יעוי"ש בדבריהם, והובאו ב' השיטות בטור ושו"ע או"ח סי' תרכו ובשו"ע אדה"ז שם [אלא דבטוש"ע הובא שיטת רש"י והתוס' לראשונה ואח"כ שיטת הריב"א וסייעתו, ובשו"ע אדה"ז הביא קודם שיטת הריב"א ואח"כ שיטת רש"י וכתב שם דהעיקר כשיטת הריב"א].

ב. ויעויין בשו"ע אדה"ז שם סעי' ט דכתב: "ויש חולקין על כל זה ואומרים שאם הפסול מעורב בכשר וכו' כגון העושה סוכתו תחת האילן והשפיל ענפי האילן והורידן למטה ועירבן עם הסכך התלוש שע"ג הסוכה וכו' הן בטלים ברוב הכשר ומצטרפין עמו להשלים לשיעור צלתה מרובה מחמתה וכו' והוא שיהיה סכך הפסול המעורב דק וקלוש בענין שיהא חמתו מרובה מצלתו אבל אם צלתו מרובה

מחמתו אינו מצטרף להשלים לשיעור צלממ"ח אבל אם הסוכה היא צלתה מרובה מחמתה בלא צירוף צל סכך הפסול אינה נפסלת לעולם מחמת צל סכך הפסול אע"פ שצלתו מרובה מחמתו" ובסעי' י שם: "ואם סכך הפסול אינו מעורב עם סכך הכשר אלא הוא עומד למעלה ומצל על הכשר אם אין צל הסוכה מרובה מחמתה בלא צירוף צל הפסול אע"פ שהפסול חמתו מרובה מצלתו אעפ"כ ה"ז פסולה שהרי סכך פסול משלימה לשיעורה אבל אם צלתה מרובה מחמתה בלא צירוף צל הפסול אע"פ שצלתו מרובה מחמתו ה"ז כשרה" יעוי"ש.

ומבואר בדברי אדה"ז דלשיטת רש"י והתוס' דמפרשים קושיית הגמ' והא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר וכו' דהיינו משום דאיירינן בשאין בסכך הסוכה צלממ"ח, הנה מתפרשת בכה"ג כל המשנה גם הא דבצלממ"ח דהאילן דפסולה, דהיינו דוקא בשאין בסכך הסוכה צלממ"ח, משא"כ היכא דבהסוכה צלממ"ח כשרה בכל אופן אפי' כשבסכך האילן צלממ"ח, וכמבואר בשו"ע אדה"ז כנ"ל<sup>1</sup>.

ג. והנה שיטת אדה"ז בזה היא שיטה מחודשת מאד, וכבר נלאו חכמי לב להבינה<sup>2</sup>, דלכאור' היא היפך המבואר להדיא בטוש"ע, והיפך משמעות הגמ' והתוס', והנני לבאר לענ"ד שיטת אדה"ז בזה, שאין שום סתירה מדברי הטוש"ע ומשמעות הגמ' והתוס' לשיטתו, ואדרבה פשטות דברי התוס' מורין כשיטתו, ומדברי הטוש"ע ישנו הכרח לשיטת אדה"ז בזה, וכמו שנבאר בע"ה.

דהנה בטור ריש סי' תרכו כתב: "מקום הראוי כיצד שיעשנו תחת אויר השמים דכתיב 'בסכת תשבו' ודרשינן ולא בסוכה שתחת סוכה, ולא בסוכה שתחת הבית, ולא בסוכה שתחת האילן, ואם האילן צלתו מרובה מחמתו פסולה בכל ענין אף אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה" וכו', וכן הוא בשו"ע ריש סי' תרכו שם דכתב "והעושה סוכתו תחת האילן יש אומרים שאם האילן צלתו מרובה מחמתו פסולה בכל ענין אף אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה אבל" וכו' יעוי"ש בטוש"ע דכתבו כן לכו"ע גם לשיטת רש"י והתוס' דמיירי בה,

(1) וכן כתב בק"נ על הרא"ש סי' יד או"ק ע בדעת הרא"ש כדברי אדה"ז בזה יעוי"ש בק"נ.

(2) ראה בהמקומות שצויינו בשו"ע אדה"ז, הוצאה חדשה נ"י. תשס"ג.

הרי מבואר להדיא בטוש"ע דהיכא דהאילן צלממ"ח פסולה הסוכה בכל ענין אפי' בשצלממ"ח והוא לכו"ע גם לשיטת רש"י והתוס' כנ"ל.

ד. ויעויין בביאורי הגר"א סי' תרכו או"ק א דכתב: "...ומה שכתב שאם האילן בכל ענין כו', כן משמע בתוס' שם, שאמרו שם, והא דלא משני כגון כו', וכן משמע מהמשנה שם דקאמר כאילו עשאה בתוך הבית, וכן מדקאמר שם ולא בסוכה שתחת סוכה ולא כו', ובסוכה שתחת סוכה כ"ש דמיפסלא אם העליונה ותחתונה צלתה מרובה מחמתה, כמו"ש שם, ועוד, דמשני בשחבטן וסכך כשר רבה עליו, ואם איתא אפי' בשהאילן צלתן מרובה, כיון שהסכך כשר רבה, על כרחך צלתה מרובה מחמתה" יעוי"ש בביאורי הגר"א.

והיינו דהגר"א מוכיח מדברי התוס' שם דכתבו והא דלא משני כגון דבלאו פסול צלתה מרובה וכו' יעוי"ש דגם כשבהסוכה צלממ"ח פסולה, היכא דבהאילן צלממ"ח, דאל"כ איך היה יכול לאוקמי דאיירינן דבהסוכה צלממ"ח, דא"כ מ"ט פסולה כשבאילן צלממ"ח, וכן כתב במהרש"א דף י להוכיח מדברי התוס' האלו דכשבהאילן צלממ"ח, פסולה הסוכה אף דצלממ"ח יעוי"ש במהרש"א.

וכתב הגר"א דכן משמע גם מהמשנה דקאמר כמי שעשאה בתוך הבית, דבתוך הבית פסולה אף דהסוכה ג"כ צלממ"ח, וכן משמע ג"כ מהברייתא דקאמרה ולא בסוכה שתחת הסוכה ולא בסוכה שתחת האילן וכו', והרי בסוכה שתחת הסוכה פסולה התחתונה בשצלממ"ח, וכמבואר בכל הסוגיא שם, ומדמשהו להו הברייתא כהדדי משמע דגם בסוכה שתחת האילן פסולה אפי' בשהסוכה צלממ"ח.

ושוב הוכיח כן הגר"א מהסוגיא עצמה דמוקמינן לה בשחבטן וכו' דכשבהאילן צלממ"ח פסולה הסוכה אע"פ שסכך הסוכה רבה עליו, דכיון דבעינן צלממ"ח וסכך הסוכה רבה עליו ע"כ דבהסוכה הוי יותר מצלממ"ח ומ"מ פסולה, וכמבואר בדברי הגר"א, והם קושיות עצומות על אדה"ז וצע"ג.

ה. והנראה לומר בזה דיעויין בתוס' דף י שם בד"ה 'פירס עליה סדין' וכו' דכתבו משם הגאונים ור"ת דהא דפסולה בפירס עליה סדין הוא רק היכא דחמתה מרובה מצלתה בלא הסדין אבל אם יש צלתה מרובה מחמתה כשרה ואין הסדין פוסלה והיינו כמו שפירשתי לעיל דאין מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר כיון דבלא פסול צלתה מרובה מחמתה יעוי"ש בתוס'.

ומבואר בדברי התוס' דהיכא דסכך הסוכה הוי צלממ"ח תו לא מיפסלא משום צירוף סכך פסול אפי' כשהסכך פסול הוא צלממ"ח, וכהא דסדין וכו', וכ"כ במהרש"א שם [וכן נראה מוכח מדבריהם בד"ה 'הא קא מצטרף' וכו' דהוכיחו כן מההיא דהוציץ וכו', ובההיא דהוציץ בפשוטו מיירי דגם הסכך דלמעלה מכ' הוי צלממ"ח].

ובמהרש"א שם נתקשה ממשמעות דברי התוס' בד"ה 'הא קא מצטרף', דמשמע דהיכא דבאילן צלממ"ח מיפסלא הסוכה אע"פ דצלממ"ח, [וכנ"ל מהגר"א] וכתב לחלק אליבא דהתוס' בין קדם סכך הכשר לקדם סכך הפסול, דבההיא דסדין מיירי בשעשה קודם הסוכה דלכן לא מפסלה תו, משא"כ בעושה סוכה תחת האילן דהפסול קודם, בזה מיפסלא הסוכה אע"פ שצלממ"ח, והביא המהרש"א מדברי הר"ן דכתב כן בדברי ר"ת דתליא במי שקדם יעוי"ש במהרש"א.

ו. אמנם דמסתימת דברי התוס' דלא חילקו בזה דכתבו סתמה דהיכא דבהסוכה צלממ"ח תו לא מיפסלא וכו', משמע דלא מחלקי בזה [וכ"כ בשפ"א על התוס' שם דמדברי התוס' ורא"ש שסתמו משמע דלא נחתי לחלק בהכי] וכן נראה מדברי הטוש"ע בס"י תרכט דכתבו שם כדברי התוס' לגבי פירס סדין וכו', וכתבו זה בסתמה יעוי"ש, ולפי"ז שוב קשה ממשמעות דברי התוס' בד"ה 'והא קא מצטרף' וכו', וכמו שהקשה המהרש"א כנ"ל.

וביותר קשה על הטוש"ע דבס"י תרכט כתבו בדינא דסדין וכו' כהתוס' וכנ"ל, ובס"י תרכט כתבו בהדיא דלא שנא עם האילן קדם או הסכך קדם וכו', והיינו דלא נקטו בזה כמו"ש ר"ת לחלק בין מי קדם, אלא נקטו כהר"ן ושאה"ר דחלקו על ר"ת, כמו"ש בב"י וב"ח על הטור שם יעוי"ש, ולפי"ז קשיין טובא דברי הטוש"ע דנראין כסתרי אהדדי, דבסוכה שתחת האילן כתבו דהיכא שבאילן צלממ"ח פסולה הסוכה בכל ענין אפי' בשצלממ"ח, ולגבי סדין כתבו דאם הסוכה צלממ"ח לא מיפסלא ע"י הסדין אף דצלממ"ח וכמו"ש התוס', וכבר עמדו ע"ז בב"י ושאר נושאי כלי הטור סי' תרכט יעוי"ש וצע"ג.

ז. והנראה לומר בזה ע"פ המתבאר בשו"ע אדה"ז שם, דהפסול דסוכה שתחת סוכה והפסול דהעושה סוכתו תחת האילן וכו' הנשנה במשנתינו, תרי דיני פסול נינהו, דבס"י תרכט לגבי דין סוכה שתחת סוכה כתב דפסולה מכח הילפותא דקרא בסכת וגו' דמשמע סוכה אחת ולא תחת שני סככים [וכמבואר בהברייתא], ובס"י תרכט לגבי העושה סוכתו תחת האילן לא הביא פיסולה מהקרא [ואע"פ דבהברייתא

ממעטת ג"כ סוכה שתחת האילן מהקרא] אלא כתב דפסולה הסוכה משום דאין צל הסוכה משמש כלום כיון שהצל העליון עליו וכו' יעוי"ש, והיינו משום דתרי דיני פסול נשנו בזה, דין הפסול דסוכה תחת סוכה דהוי משום דין הפסול דשני סככים, וזהו רק כשיש דין הפסק ביניהם, וכמבואר בגמ', דרק בכי האי גוונא הוא דחשיבי כשני סככים, ודין הפסול הנשנה במשנתינו דעושה סוכתו תחת האילן, דמיירי גם כשאין דין הפסק ביניהם, דבזה ליכא הפסול דמשום שני סככים, ולשיטת הריב"א וסייעתו הוי הפסול משום לתא דביטול סכך הסוכה משום דאינו משמש כלום [וכמו"ש אדה"ז בסעי' ב שם, דמיירי לשיטה הראשונה דהיא שיטת הריב"א וסייעתו יעוי"ש בשו"ע אדה"ז] ולשיטת רש"י והתוס' הוה הפסול דמשנתנו משום דינא דצירוף סכך פסול לסכך כשר [וכן מבואר במהרש"א שם דתרי דיני פסול נינהו, ובהמשנה מיירי גם בשאין הפסק י ביניהם דלא הוה הפסול משום שני סככים אלא משום דין צירוף פסול לכשר יעוי"ש במהרש"א].

ח. ולפי"ז יבואר לנו שיטת אדה"ז בזה כמין חומר, והוא דבדין הפסול דמשנתנו לשיטת התוס', לא הוה אלא כשבסכך הסוכה אין צלממ"ח, דבצלממ"ח לא מיפסלא תו הסוכה אפי' כשבסכך הסוכה צלממ"ח, וכמו"ש התוס' לגבי סדין וכו', וכן הוא בעושה סוכה תחת האילן וכו', כשאין הפסק י ביניהם, דלא הוי הפסול בזה אלא מדינא דצירוף פסול לכשר, דלא מיפסל הסוכה אלא כשאין בה צלממ"ח [דבצלממ"ח דהוי' כשרה תו לא מיפסלא כלל משום צירוף דסכך פסול וכו', וכמו"ש התוס' לגבי סדין וכו'].

וזהו מה שביאר אדה"ז בשיטת רש"י והתוס' בדינא דחבטן וכו' דאיירינן רק בגוונא דהסוכה לא הוי צלממ"ח, דבעינן בזה לצירוף דסכך פסול, דבזה מיירי המשנה לפי האוקימתא דחבטן וכו', דאיירינן כשאין בהסוכה צלממ"ח וכמו"ש התוס', ובזה מחלקת המשנה, דהיכא דסכך האילן לא הוי צלממ"ח מצטרף הוא להכשר הסוכה בשעירבן וסכך הסוכה רבה עליו דמיבטל להכשר, משא"כ כשסכך האילן צלממ"ח לא מיבטל בסכך הסוכה, ומשכחת לה שיהא סכך הסוכה רבה עליו אע"פ דאינו צלממ"ח, והיינו כשסכך האילן קל וקלוש אלא דמתפשט ברוחב הסוכה יותר, דהוה צלממ"ח, וסכך הסוכה הוה מעובה אבל לא מתפשט ברוחב הסוכה כ"כ, דלא הוה צלממ"ח, אבל

הוא רב בכמותו על סכך האילן<sup>3</sup>, דהיה שייך לבטלו [ובזה אמרינן דסכך דצלממ"ח לא בטיל דחשיב וכמ"ש הראבי"ב בסי' תריג].

ומיושב בזה תמיהת הגר"א דבצלממ"ח דהאילן וסכך הסוכה רבה עליו הרי ע"כ דסכך הסוכה הוי ג"כ צלממ"ח וכנ"ל, דשפיר משכחת לה דיהא סכך הסוכה רב על סכך האילן שצלממ"ח, ואע"פ דאין בסכך הסוכה צלממ"ח, דלענין הביטול אזלינן בתר שיעור "כמות" הסכך, ולענין צלממ"ח אזלינן בתר "התפשטות" הסכך על הסוכה וכנ"ל<sup>4</sup>.

אכן היכא דסכך הסוכה הוי צלממ"ח דלא בעינן בזה לצירוף דהסכך פסול, לא מיפסלא הסוכה אפי' כשבהסכ"פ צלממ"ח וכמו"ש התוס', וכמבואר בשו"ע אדה"ז כנ"ל.

ט. ועכשיו נבוא ליישב הוכחות הגר"א מהסוגיא דגם כשהסוכה צלממ"ח פסולה וכו', והוא מהבריייתא דתני בהרדי סוכה שתחת האילן וסוכה שתחת סוכה, והרי בסוכה שתחת סוכה מבואר להדיא בהגמ'

(3) וז"ל המאירי על המשנה בדרף ט "...ואע"פ שאפשר לפעמים רוב צל בלא רוב סכך, כגון שנתפשט סכך הכשר בקלישות על הסכך כולו עד שהיא מדובללת ודלה עד שהרבה סככה בפיסול, ומ"מ צלתה מרובה מחמתה מצד הכשר" וכו' יעו"ש.

(4) דבהא דחבטן אי"צ דוקא שיתערבבו הסככים לגמרי, אלא דגם בהניח סכך אחד על השני נקרא עירבוב ובטל, וכמבואר בראבי"ב סי' תרטז, ובמרדכי השלם רמז תשלה, ובהגהת הרמ"א שם סעי' א, ובשו"ע אדה"ז שם סעי' ה יעו"ש, ובביאורי הגר"א אור"ק ג' שם [ובראבי"ב שם מבואר כן גם בשהפסול למעלה יעו"ש ובערוך השולחן סי' תרכו שם], דלפי"ז משכחת לה שפיר שיהא חבטן וסכך האילן צלממ"ח וסכך הסוכה אע"פ דרבה עליו בשיעורו, מ"מ הוא מונח על הסוכה באופן דחממ"צ וכמוש"נ בפנים, ובדעת הגר"א היה אפשר לומר לכאור' דמפרש דהביטול הוא בהצל ולא בהסכך [ועיין בר"ן ריש פירקין על המשנה, ושוב ראיתי בחידושי הג"מ רא"ג במשניות סוכה דרצה לומר כן דהביטול הוא בהצל יעו"ש] אכן מלשון המשנה "ואם היה סיכוך הרבה מהן" וכן מלשון הטוש"ע "סכך רבה עליו" וכו' משמע דהביטול הוא בהסכך, וכן נראה מוכח מדברי רש"י ושאה"ר שכתבו בזה הענין דאינו ניכר וכו' ובתוס' כתבו דלגבי המקרה בשפודות הוה ניכרים וכו', דמבואר דדנינן בזה הביטול בהסכך ולא בהצל ודו"ק. [לאחר כתבי הנ"ל אינה הוי' לידי ספר 'דמשק אליעזר' וראיתי שם בסי' תרכו דנתעורר בזה על הגר"א וכתב לצדד בדעת הגר"א דעובי הסכך דלא נצרך להכשר הסוכה לא נחשוב זאת כלל להכשר הביטול ולא נחשוב לענין הביטול רק מה שמזה נעשה צל הסוכה הנצרך זאת להכשר הסוכה יעו"ש, ולענ"ד אין דבריו מתקבלים דבפשוטו לענין הביטול אזלינן בתר החפצא דסכך פסול לגבי החפצא דסכך כשר, וגם דפשוטו כל עובי הסכך מחשבי מהכשר הסוכה, ולהעיר מדין איסור הנאה דסכך הסוכה דהוא מכל עובי הסכך אף דאי"צ כ"כ עובי להכשר הסוכה וכמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תרלח ס"ג ובדברי הפוסקים אור"ח סי' תקיח יעו"ש].

דפסולה התחתונה בשצלממ"ח וכנ"ל, ולמה שנתבאר אין מהברייתא קושיא, דהברייתא מיירי בדין הפסול דסוכה שתחת האילן משום לתא דשני סככים, דמיירי כשיש דין הפסק ביניהם, דממעטה להו כולהו מהקרא משום לתא דסוכה אחת ולא שני סככים, ובזה פשוט הוא דהפסול גם כשצלממ"ח בהסוכה, דהוה משום לתא דשני סככים, ואדה"ז מיירי בדין הפסול במשנתנו דלא הוה משום לתא דשני סככים, דלא מיירי דוקא כשיש דין הפסק ביניהם [וכמו"ש במהרש"א שם דכן מוכח מהסוגיא ומסתימת הפוסקים] אלא הוא משום דין צירוף דסכ"פ לסכ"כ, דבזה לשיטת התוס' והגאונים [ודברי הטוש"ע בסי' תרכט] לא מיפסלא הסוכה כשצלממ"ח וכנ"ל.

י. ובזה מיושב ג"כ דלא קשה על דברי אדה"ז מדברי הטוש"ע בריש סי' תרכו דכתבו להדיא דהיכא דבהאילן צלממ"ח פסולה הסוכה בכל ענין גם בשצלממ"ח וכנ"ל, והוא משום דבטור שם הרי הביא פיסולא משום מיעוטא דהקרא דסוכה שתחת סוכה וסוכה שתחת האילן וכו', דמיירי היכא דיש דין הפסק ביניהם, דפסולה משום דינא דשני סככים, ובזה כתב דבצלממ"ח מהאילן פסולה הסוכה גם בשצלממ"ח, והיינו משום דבזה איכא הפסול דמשום שני סככים, דבהך פסול פסולה הסוכה גם בשצלממ"ח, וכך השו"ע שם נמשך אחר דברי הטור בזה, דמיירי היכא דאיכא הפסול משום שני סככים.

ועפ"ז מיושב ג"כ דלא קשיא מה שתמהו נו"כ הטור בסי' תרכט דדברי הטוש"ע סתרי אהדדי, דלגבי סדין כתבו דהיכא דבהסוכה צלממ"ח לא מיפסלא שוב וכמו"ש התוס' ולגבי סוכה שתחת סוכה כתבו דפסולה אפי' כשסכך הסוכה צלממ"ח וכנ"ל, והיינו משום דתרי דיני פסול נינהו, דהמבואר בסי' תרכט הוא מדין הפסול דצירוף סכ"פ לסכ"כ [דליכא שם הפסול משום שני סככים, דאין דין הפסק בין הסדין להסוכה, וכמו"ש ג"כ המהרש"א שם] דבזה היכא דבהכשר צלממ"ח לא מיפסלא תו אפי' כשבהפסול צלממ"ח וכנ"ל, והמבואר בטוש"ע בסי' תרכו דהיכא דבהאילן צלממ"ח פסולה הסוכה אף דצלממ"ח, הוא כשיש דין הפסק ביניהם דהפסול מכח שני סככים וכנ"ל.

ואדה"ז דכתב בסי' תרכו דהפסול לשיטת רש"י והתוס' הוא רק בשאין בהסוכה צלממ"ח הוא משום דשינה מדברי הטור בזה, דלא הביא בסי' תרכו שם לגבי דינא דמשנתנו דהעושה סוכה תחת האילן וכו', הלימוד מהקרא [וכמו שהביא הטור] והיינו משום דדינא דמשנתנו לא הוי מדין הפסול דשני סככים אלא מדין הפסול דצירוף סכ"פ לסכ"כ, ולכן לא הביא אדה"ז בזה הפסול מהקרא, וכתב בדין

הפסול, דלשיטת רש"י והתוס' יהי' כשר כשבהסוכה צלממ"ח, והיינו משום דבזה ליכא הפסול מכח צירוף דסכ"פ [ואין כאן הפסול דמשום שני סככים, דלא איירינן כשיש דין הפסק ביניהם] וכמוש"נ.

יא. ועכשיו נבוא לבאר דברי התוס' בד"ה 'הא קא מצטרף' במש"כ והא דלא משני וכו', דהוכיחו מזה המהרש"א והגר"א דס"ל דהיכא דבהאילן צלממ"ח פסולה הסוכה אע"פ דצלממ"ח וכו"ל, והוא בהקדים לבאר מהלך הסוגיא, דבהמשנה תני העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית וכו' ופי' רש"י "ופסולה כדתניא בברייתא" והיינו דבהמשנה מצד עצמה מיפרשה כפשוטו דהפסול הוא מדין שני סככים, וכדתניא בהברייתא, ולזה אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלממ"ח אבל חממ"צ כשרה ממאי מדקתני כאילו עשאה בתוך הבית למה לי למיתני כאילו עשאה בתוך הבית ליתני פסולה [ופי' רש"י "מההיא קרא דנפק"ל תוך הבית נפק"ל תחת האילן" וכו' היינו אם נפרש כפשטות המשנה דמיירי מדין הפסול דשני סככים] אלא הא קמ"ל דאילן דומיא דבית מה בית צלממ"ח אף אילן צלממ"ח, ומקשה וכי חממ"צ מאי הוי הא קא מצטרף וכו' ומשני בשחבטן וכו', וביארו התוס' דהא דמקשה והא קא מצטרף וכו', היינו משום דלאחר דברי רבא מפרשינן משנתנו דהוה דין הפסול משום לתא דצירוף סכ"פ לסכ"כ דלא איירינן בשיש דין הפסק ביניהם, דבזה משמיענו התנא דרק בשצלממ"ח דסכ"פ הוא דלא מצטרפא להכשר הסוכה משא"כ כשהסכ"פ הוא רק חממ"צ, דהתנא מיירי כשאין צלממ"ח בהסוכה דצריך לזה לצירוף האילן [וכמו שביאר בתוס' הר"פ דמש"ה הוא דעשה הסוכה תחת האילן דלא היה לו מספיק סכך כשר] ובזה הוא דמשמיענו חידושא דרק בשצלממ"ח דהאילן הוא דלא מיכשרא הסוכה משא"כ בשחממ"צ דהאילן מיכשרא הסוכה משום צירוף הסכ"פ דהאילן [דאי נימא דמיירי בשיש דין הפסק ביניהם ומדין הפסול דשני סככים, אין כאן חידושא דפשוט הוא דחממ"צ לא הוי כלל בשם סכך, וכמבואר בכל הסוגיא, ומה משמיענו בזה התנא בדיוקא דכאילו עשאה בתוך הבית] ולזה מקשה וכי חממ"צ מאי הוי הא קא מצטרף סכ"פ בהדי סכ"כ ומשני ליה ר"פ דאיירינן בשחבטן וכו' דבזה כשחממ"צ בהאילן מיבטל בסכך הרוב דהסוכה, משא"כ בשצלממ"ח דהאילן אינו מתבטל בהרוב דהסוכה [וזה הוה חידושא, דהעושה סוכתו תחת האילן שצלממ"ח פסולה אע"פ שחבטן, דבצלממ"ח חשיב ולא בטיל וכו"ל מהראבי"ן].

יב. וזהו ביאור דברי התוס' שכתבו דקושיית המקשה והא קא מצטרף וכו' הוא משום דאיירינן כשאין בהסוכה צלממ"ח, דבעינן בזה לצירוף דהסכ"פ, דלכך מקשה והא קא מצטרף וכו', וכתבו "והא דלא משני כגון דבלאו פסול צלתה מרובה משום דא"כ מאי למימרא" היינו דמקשו דלמה לא משני ליה דאיירינן כשבהסוכה צלממ"ח, ודין הפסול בהמשנה הוא משום לתא דשני סככים, וכפשטות המשנה, דע"ז קאמר רבא, דהתנא משמיענו דהפסול הוא רק בשצלממ"ח דהאילן, דאז הוי בדין סכך, משא"כ בשחממ"צ דלא הוי בדין סכך, ליכא בזה פיסולה דשני סככים, וע"ז תירצו התוס' "דא"כ מאי למימרא" היינו דאם המשנה מיירי בדין הפסול דשני סככים, מאי למימרא, דזה פשוט דסכך דחממ"צ לא הוי כלל בשם ודין סככה, ומאי משמיענו בזה התנא, וע"כ דאיירינן כשאין בהסוכה צלממ"ח, דאתינן עלה משום דינא דצירוף, דבזה משמיענו התנא חידושא, דבצלממ"ח דהאילן לא מיבטלא וכנ"ל.

ולפי"ז מבואר דאין מדברי התוס' האלו הוכחה לדין הפסול דמשום צירוף סכ"פ לסכ"כ, דהוא גם כשבהסוכה צלממ"ח, דהתוס' כתבו כן לפום הפסול דמשום שני סככים, דלמה לא תירץ ליה דמיירי בשצלממ"ח דהסוכה, והפסול הוא משום שני סככים, וע"ז תירצו דא"כ מאי למימרא וכו', ולכן מפרשינן דהפסול בהמשנה הוא משום לתא דצירוף סכ"פ לסכ"כ, ובשחבטן וכו', דלפי"ז מתפרשה המשנה רק היכא דבהסוכה אין צלממ"ח, דהיכא דבהסוכה צלממ"ח לא מיפסלא כלל וכנ"ל.

ומבואר לפי"ז היטב שיטת אדה"ז, דאין מהסוגיא ודברי הטוש"ע סתירה לדבריו, אלא אדרבה דמהסוגיא ומדברי התוס' והטוש"ע מתבאר כשיטתו וכנ"ל והדברים מאירים בע"ה.

יג. והנה בשו"ע אדה"ז שם סעי' ז כתב בהשיטה הראשונה שהיא שיטת הריב"א וסייעתו, דהפסול הוא משום ביטול סכך הסוכה דאינו מועיל וכו', דבשצלממ"ח דהאילן פסולה הסוכה אפי' היא צלממ"ח, משום דסכך הסוכה מתבטל שאינו משמש כלום במקום שהפסול היה יכול להיות מיצל וכו', וכתב: "...ולכן אין הסוכה כשרה אא"כ יש בה סכך כשר הרבה כ"כ עד שאם ינטל מהסכך הכשר כשיעור הסכך הכשר המעורב בו היתה הסוכה צלממ"ח יעוי"ש, והיינו משום דכל הפסול בהסכ"כ הוא כשיעור הסכ"פ, דמבטל דין הצל דהכשר כיון דגם בלעדו היה כאן הצל דהסכ"פ, דלכך היכא דיש בסכך הסוכה כ"כ סכך כשר עד שאם ינטל מהסכ"כ כשיעור הסכ"פ ישאר בו שיעור דצלממ"ח כשרה וכמבואר בשו"ע אדה"ז וכנ"ל.

ובשפ"א בסוגיין בד"ה 'והנה לשיטת הר"ן' כתב: "...וראיתי בשו"ע הרב (סי' תרכו) שכתב בפשיטות דהיכא דאפי' אם ינטל מה שנפסל ע"י האילן יהיה נשאר עוד צילתה מרובה אין האילן פוסל אפי' הוא ג"כ צילתה מרובה ע"ש, והוא כמו דמשמע דעת המהרש"א לעיל, והוא תימה גדולה בפרט מה שמסביר הרב שם הטעם דאילן פוסל דנראה מדבריו דכל הפסול הוא מכח צירוף סכך הפסול אבל באמת ב' פסולים הם תחת אילן פסלה תורה ולא מהני בזה שום היתר כיון שהמקום פסול להעמיד שם סוכה רק היכא דחמתה דאילן מרובה דלית ביה פסול דתחת האילן בזה אתינן עלה מכח צירוף סכך פסול וכן מצאתי להדיא ברבינו ירוחם "יעוי"ש בשפ"א.

ולמשנ"ת מבואר היטב דעת אדה"ז בזה, דבסוכה שתחת האילן, ואין דין הפסק ביניהם, ליכא פסולא מכח הקרא, אלא כל פיסולא הוה משום צירוף דסכ"פ לסכ"כ, ולשיטת הריב"א וסייעתו היינו דהסכ"פ מבטל מהסכ"כ כשיעורו, דלכך פסול להך שיטה כשצלממ"ח דהאילן אפי' כשצלממ"ח דהסוכה, דסכך האילן מבטל מסכך הסוכה כשיעורו [משא"כ לשיטה השני' דהיא שיטת רש"י והתוס', דלא אמרינן הא דסכ"פ מבטל מהסכ"כ כשיעורו, אלא הפסול הוא משום דא"א לצרף הסכ"פ להכשר הסוכה, דלכך בשצלממ"ח דהסוכה כשרה, דלא איכפת לן שוב בסכ"פ דהאילן, כיון דאי"צ לצירופו וכנ"ל] ולזה כתב אדה"ז דהיכא דיש כ"כ סכך כשר דגם אם ינטל מהסכ"כ כשיעור דהסכ"פ יהא נשאר שיעור דצלממ"ח כשרה, דאי"כ הפסול דמשום שני סככים, כיון דאין דין הפסק ביניהם, וכל הפסול בזה הוא רק משום ביטול בהסכ"כ כשיעורו דהסכ"פ וכמבואר בדברי אדה"ז, ומבואר לפי"ז היטב דעת אדה"ז בזה וכמוש"נ.

יד. עוד כתב שם בשפ"א "ובלא"ה תמהני על הרב ז"ל דהא לדידן לא משכחת האי דינא כלל כיון דקיי"ל דכשהאוויר וצל למעלה בשוה הוה למטה חמתה מרובה א"כ א"א להיות אילן צילתה מרובה ובין הענפים צילתה מרובה" יעוי"ש בשפ"א [ובמה שכתב שם קודם בד"ה ברש"י ד"ה 'מאי' כו' יעוי"ש בשפ"א].

והנה מדברי השפ"א נראה דלמד דגם בשעירבן מבטל סכך דהאילן מהסכך דהסוכה לכל מה שתחתיו [וכמו שהוא היכא דסכך האילן למעלה בשלא חבטן, דכתב הר"ן ושאה"ר דסכך האילן מבטל לכל הסכך שמתחתיו דאי"כ צל הסכך אלא צל האילן, דלא איכפת לן בזה בכמות הסכך דהסוכה שמתחתיו, כיון דאין הצל אלא מכח האילן] דלא

משכחת לן לדידן כלל שיהא סכך דהאילן צלממ"ח [ברוחב הסוכה] ומלבד זה עוד סכך כשר דסוכה צלממ"ח [ברוחב הסוכה] וכו"ל.

אכן לענ"ד ביאור דברי אדה"ז בזה הוא פשוט, דבשעירבן אין צל דסכ"פ דהאילן מבטל מהסכ"כ דהסוכה, אלא כשיעור הסכ"פ ב"כמותו", דבשעירבן נעשה הצל מכח כל הסכך המעורב, בין הפסול ובין הכשר, דאין צל הפסול עושה יותר בהצל מהסכ"כ, כיון דהם מעורבין, דכל גדר ביטול מהסכ"כ בזה הוא רק כפי שיעור הצל שהיה נעשה מהפסול אילו לא היה מעורב, דהך שיעור דהכשר מתבטל כיון דגם בלעדו היה כאן צל מהפסול, וכמדוייק בדברי אדה"ז שם בסעי' ז דכתב: "...אבל אם צלממ"ח אין ביטול ברוב מועיל לו שלא יפסל הסוכה בצילו כיון שצל הכשר אינו משמש כלום במקום שהפסול היה יכול להיות מיצל שם אם לא נתערב כיון שצלממ"ח וכו', דקדק אדה"ז בזה דאין הביטול משום דאין הצל בא מהכשר אלא מהפסול [כמו"ש בסעי' ב וסעי' ג שם לגבי סכך האילן למעלה "שמ"מ עכשיו אין צל הסוכה משמש כלום כיון שהצל העליון עליו" דכיון שצל העליון שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל הסכך שתחתיו כנגדו ממש שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מצל על מקום שהוא מצל וכו' וכאילו היה המקום שהעליון מצל עליו מקום חמה" וכו', דבכה"ג מתבטל הצל דהסוכה שמתחתיו כפי שיעור רוחב הצל דהאילן ואפי' סכך הסוכה הוא עב ומרובה] דבעירבן הרי הצל בא משתיהן ביחד, אלא הביטול בהכשר הוא "כיון שצל הכשר אינו משמש כלום במקום שהכשר היה יכול להיות מצל עליו אם לא נתערב שם"<sup>5</sup> דבזה נראה דאין מתבטל מהכשר אלא כפי שיעור כמות הצל דהפסול, דלכך משכחת לה בפשוטו שיהיה שיעור בהסכ"כ דצלממ"ח גם אם ינטל מהסכ"כ כפי שיעור דהצל דהסכ"פ, וכגון שהיה בהסכ"כ דהסוכה פי שנים בכמות הסכך, מהשיעור דסכ"פ דהאילן, דבזה אף כשנחסיר מהסכ"כ כפי שיעור דהסכ"פ, ישאר ביה סכ"כ דצלממ"ח, וזהו דכתב אדה"ז "..."ולכן אין הסוכה כשרה אא"כ יש בה סכך כשר

(5) דהוא דין ביטול מחודש משום הא דגם בלא הכשר היה כאן צל דהפסול, ומקור הך דין ביטול הוא ממ"ש שם הר"ן לגבי צלממ"ח דהאילן דלא מיבטל משום שאין צל הסוכה מועיל כלום, דהך ביטול אינו מכח מ"ש הר"ן קודם שם בשסכך הפסול למעלה, דשם כתב דאין הצל מהתחתון כלל, משא"כ בעירבן דלא שייך זה דהרי הצל בא משתיהן, אלא הביטול בזה הוא משום דגם בלא הכשר היה כאן צל מהפסול וכמבואר בפנים.

הרבה כ"כ [בכמות] עד שאם ינטל מהסכך הכשר כשיעור הסכך הפסול המעורב בו [היינו שיעור דסכך בכמות] היתה הסוכה צלתה מרובה מחמתה" ומבואר לפי"ז היטב דברי אדה"ז ולא קשה מה שתמה עליו השפ"א וכמוש"נ.

טו. ומה שכתב השפ"א דמצא כן ברבינו ירוחם, כפה"נ כוונתו למש"כ הר"י שם בשיטת רש"י דהיכא דהאילן צלממ"ח פסולה הסוכה אפי' הסוכה צלממ"ח בלא צל האילן ואפי' השפיל וחבט ענפי האילן והשפילן למטה ועירבן עם סכך הסוכה והסכך הכשר של הסוכה מרובה מהסכך הפסול המחובר יעוי"ש ברי"ו, דמבואר להדיא ברבינו ירוחם דגם בשהסוכה צלממ"ח איכא הפסול דסוכה שתחת האילן, וכן הביא בבית מאיר או"ח ריש סי' תרכו דברי הרי"ו בזה, וכתב לפרש כן בדברי השו"ע שאם האילן צלממ"ח פסולה בכל ענין, דהכוונה גם כשבהסוכה צלממ"ח, וגם בשחבטן וכו', וכמו"ש ברי"ו [וכתב לבאר דרק בסוכה שתחת סוכה הוא דבעינן דין הפסק ביניהם להחשיבם כשני סככים משא"כ בסוכה שתחת האילן, ודלא כדעת המהרש"א בזה יעוי"ש].

אומנם דברי הרי"ו בזה צ"ב, דאפי' נימא דבסכ"פ וסכ"כ לא צריך דין הפסק ביניהם, דהוה בגדר ב' סככים בכל גווני, הנה בעירבן פשוט הוא דלא הוי בשני סככים וכמבואר ברש"י דבעירבן הויין חד סככה, וא"כ מה"ת תיפסל הסוכה בשצלממ"ח גם בעירבן וכמו"ש הרי"ו וכנ"ל.

ובבי"מ שם כתב דהטעם דפסול בעירבן הוא כמו"ש הר"ן כיון שאין הסכך הכשר מועיל כלום יעוי"ש בבי"מ [וכן הוא במשנ"ב שם בס"ב] אכן בפשוטו נראה דדברי הר"ן בזה הם רק לשיטתיה דס"ל כהריב"א וסייעתו, דסכך העליון מבטל להתחתון וכו' משא"כ לשיטת רש"י והתוס', לא הוה טעמא דבשצלממ"ח דהאילן פסולה הסוכה אפי' ברבה עליו, מטעמא דהר"ן, אלא מטעמא דהראב"י דבצלממ"ח דחשיב לא בטל [דהתוס' ורש"י לא ס"ל דהא דהסכך מתבטל משום דהצל אינו משמש וכו']<sup>6</sup>, ולפי"ז שוב צ"ב דברי הרי"ו בשיטת רש"י והתוס', דמה"ת יפסל הסוכה בשצלממ"ח בשחבטן וכו'.

6) ויעויין שם בבי"מ דכפי הנראה מפרש דבעירבן מבטל הפסול להכשר לכו"ע, משום דאינו משמש כולם, דרק כשהסכ"פ למעלה הוא דמחולקים רש"י והתוס' עם הריב"א וסייעתו והיינו דמפרש דבעירבן הוה הביטול יותר מהיכא דהסכ"פ למעלה,

וביותר קשין דברי הרי"ו דלהלן שם לגבי פירס סדין וכו' כתב כשיטת ר"ת והגאונים דהיכא דבהסוכה צלממ"ח לא מיפסלא משום הסדין אע"פ דצלממ"ח, ולכאו' הוא סותר למש"כ בשיטת רש"י בסוכה שתחת האילן דפסולה אפי' כשצלממ"ח כנ"ל [ומצאתי אח"כ בבי"מ שם בסי' תרכט סעי' יט דנתקשה בזה טובא ונשאר בצ"ע].

טז. ונראה דיתכן לומר בזה דמש"כ הרי"ו בשיטת רש"י דהעושה סכתו תחת האילן שצלממ"ח פסולה הסוכה אפי' בשצלממ"ח ואפי' בשחבטן וכו', מיירי היכא דהיה דין הפסק בין האילן להסוכה, דבזה נפסלה הסוכה משום לתא דשני סככים, ושוב לא מיכשרא אפי' בשחבטן, דס"ל לרי"ו כשיטת הר"ב מרוגנשבורג שהובא בהג"א סי' כג דגם בפסול דסוכה שתחת סוכה איכא הפסול דתולמ"ה, ולא מיכשרא אפי' בשיסיר אח"כ הסוכה העליונה יעוי"ש, דלכן הוא דפסולה הסוכה אפי' אח"כ בשחבטן דנשארה בפסולה הקודם משום תולמ"ה [וכמו"ש בשו"ת נחל"ד סי' מד לבאר כן בטעם הפסול בשחבטן והאילן צלממ"ח יעוי"ש באריכות].

ולפי"ז מבואר דלא קשיא מההיא דפירס סדין וכו' דשם לא היה הפסול מכח שני סככים, דפירס הסדין מיד על הסוכה, ובזה כשרה כשצלממ"ח כמו"ש ר"ת והגאונים, משא"כ בעושה סוכתו תחת האילן וכו', דכבר נפסלה משום דינא דשני סככים, דמיירי בשהיה דין הפסק ביניהם וכו"ל.

ולפי"ז מבואר דאין מדברי רי"ו סתירה לדברי אדה"ז, דהרי"ו מיירי בשהיה דין הפסק ביניהם דבכה"ג פסולה הסוכה אפי' בשצלממ"ח ואפי' בשחבטן וכו', משום דכבר נפסלה ואיכא משום תולמ"ה וכו"ל, משא"כ אדה"ז מיירי כשאין דין הפסק ביניהם וכו"ל, דבזה ליכא משום פיסולא דשני סככים, אלא משום דינא דצירוף סכ"פ לסכ"כ וכו"ל.

יז. ולמשנ"ת י"ל בדעת הטור דכתב ההלכה בגוונא דיש דין הפסק ביניהם, דהוא משום דס"ל ג"כ כשיטת הר"ב דבסוכה שתחת האילן ישנו להפסול דתולמ"ה, דמשו"ה הוא דפסולה הסוכה בשצל האילן

---

אכן הסברה היא להיפך דכשהסכ"פ להמעלה הוא מבטל יותר להצל דלמטה, כיון דהצל בא מצד הסכך דלמעלה, משא"כ בשעירבן דהצל בא משניהם, דמאי חזית וכו', וכמו"ש בפנים דבהך ביטול הוא רק כפי שיעורו דהפסול, משא"כ כשהסכ"כ למעלה הוא מבטל כל עובי הסכך שמתחתיו.

צלממ"ח וחבטן, דמה דאינו מתבטל בסכך הסוכה דרבה עליו הוא משום דכבר נפסל סכך הסוכה, ושוב הוה תולמ"ה, דלכך לא בטיל סכך דהאילן בסכך הסוכה דהוה סכך פסול [וכמו שביאר בשו"ת נחל"ד שם דזהו טעמא דמילתא דלא בטיל בשצלמ"ח דהאילן] דלכך כתב ההלכה היכא דיש דין הפסק ביניהם, דבכה"ג הוא דמיירי המשנה דבשצלממ"ח דהאילן פסולה, ולכן כתב דבשצלממ"ח דהאילן פסולה הסוכה בכל גווני, היינו אפי' בשסכך הסוכה צלממ"ח ואפי' בחבטן, וכנ"ל בביאור דברי הרי"ו, ודברי הטור והרי"ו חדא נינהו וכמו"ש הבי"מ שם.

אכן אדה"ז דפסק בזה כשאה"ר דבסוכה שתחת הבית וכו' ליכא פיסולא דתולמ"ה, וכמו שפסק כן בהגהת הרמ"א בס"ב שם, ושאר הפוסקים ז"ל [יעוי"ש בב"י ובב"ח על הטור] דלפי"ז צריך לומר דטעמא דלא בטיל בשצלממ"ח דהאילן, הוא משום דחשיב וכמו"ש הראב"י, וממילא א"צ לאוקמי ההלכה דהמשנה בשיש דין הפסק ביניהם דמתפרשה שפיר גם בשאין דין הפסק ביניהם, ובצלממ"ח דהאילן פסולה משום דלא מיבטלא בסכך הסוכה, וממילא פסולה הסוכה דאין בה צלממ"ח, וכל דינא דהמשנה הוא משום לתא דצירוף סכ"פ לסכ"כ, ולכן הוא דלא הביא אדה"ז בס"י תרכו שם מקור ההלכה מהקרא, דלא איירינן בזה בדינא דפסול דמשום שני סככים, אלא משום דינא דצירוף סכ"פ וכו' כנ"ל, דלכך הוא דפסק דהיכא דבהסוכה צלממ"ח כשרה בכל גווני כיון דאין בזה משום צירוף דסכ"פ וכו' וכנ"ל.

והטור דפי' ההלכה משום פיסולא דשני סככים [והוכרח לפרש כן משום דלא מפרש טעמא כהראב"י אלא משום דינא דתולמ"ה וכמוש"כ הנחל"ד] מפרשה בשיש דין הפסק ביניהם, ולכן הביא בזה הילפותא דהקרא, וכתב דבשצלממ"ח דהאילן פסולה הסוכה בכל גווני וכנ"ל.

ומבואר לפי"ז היטב טעמא דהטור דכתב ההלכה בגוונא דיש דין הפסק ביניהם, והביא מהקרא, וטעמא דאדה"ז דכתב ההלכה בגוונא דאין דין הפסק ביניהם, ולא הביא בזה מהקרא, דאדה"ז פירש בזה ההלכה לפי מה שפסק הרמ"א כשיטת רוב הראשונים דבסוכה שתחת הסוכה ליכא פיסולא דתולמ"ה, דלפי"ז מתפרשה ההלכה כפשוטה כשאין דין הפסק ביניהם, דאיי"צ בזה להפסול דמשום שני סככים, אלא כל הפסול הנשנה בזה הוא משום צירוף סכ"פ לסכ"כ וכמש"נ

[בענין הנ"ל כתבנו לבאר דלא תיקשי מדברי הטוש"ע על דברי אדה"ז, דהטוש"ע מיירו כשיש דין הפסק ביניהם, ולדרך זה יקשה קצת מסתימת דברי הטור ושו"ע, דלא פירשו להדיא דמיירו כשיש דין הפסק ביניהם, ויש לבאר באו"א הא דלא תיקשי מדברי הטוש"ע על דברי אדה"ז, והוא דהטור מיירי שם לפי שיטת רש"י וכמו שסיים שם וזהו לדעת רש"י ז"ל, ולפי"ד רש"י בההיא דסדין וכו' מפסלה הסוכה כשיש סכך פסול למעלה אפי' כשבהסוכה צלממ"ח, ואפי' כשאין דין הפסק ביניהם, וכדמתבאר בדברי רש"י להלן שם בד"ה אבל לנאותה [וכמבואר אצלנו במקו"א ביאור שיטת רש"י ז"ל בזה, דמפרש דהפסול דסוכה שתחת סוכה והפסול שתחת הבית ואילן, ב' דיני פסול נינהו, ובהפסול דתחת בית ואילן לא בעינן שיהא דין הפסק ביניהם, דאין הפסול בזה משום לתא דב' סככים אלא משום לתא דיושב תחת סכך פסול] והטור כתב כן לפי שיטת רש"י [ועד"ז יש לפרש בדברי רי"ו דכתב כן בשיטת רש"י, דלפי"ז מיושב דאי"כ סתירה בדבריו, וכן טעמא דפסול גם בשחבטן, דהפסול לרש"י בזה הוא משום דיושב תחת סכך פסול] והדברים מדויקים מאד בדברי השו"ע שם דכתב ויש אומרים וכו', דלכאו' מ"ש השו"ע שם שאם האילן צלממ"ח פסולה הסוכה בכל ענין הוא לכו"ע גם להשיטה השני' שם, דהוא שיטת הריב"א וסייעתו, ולמה כתב בזה השו"ע ויש אומרים וכו', אכן להנ"ל מבואר דכתב כן לפי שיטת רש"י בההיא דסדין, משא"כ לפי שיטת התוס' שם לא תיפסל הסוכה כשצלממ"ח אפי' כשבאילן צלממ"ח [היכא דאין דין הפסק ביניהם] ואדה"ז כתב הדין לפי שיטת התוס' בההיא דסדין וכו', משום דהטוש"ע בסי' תרכט הביאו שם שיטת התוס', והארכנו בזה במקו"א].



## עניני גרות

### הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח וחבר ב"ד לגרות של ועד הרבנים דטרויט רבתי

שו"ע יו"ד סי' רס"ח סעיף ז: "עובד כוכבים קטן אם יש לו אב יכול לגייר אותו אם אין לו אב ובא להתגייר או אמו מביאתו להתגייר בית דין מגיירין אותו שזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו . . . יכול למחות משיגדיל ואין דינו כישראל מומר אלא כעובד כוכבים".

סעי' ח ובהמשך: "בד"א בשלא נהג מנהג יהדות משהגדיל אבל נהג מנהג יהדות משהגדיל שוב אינו יכול למחות".

והנה בכתובות יא, א מבואר שכיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה שוב אינה יכולה למחות ועיין בערוך השלחן ס"ק ג שמביא דעת תוס' (הובא בשיטה מקובצת) שהא דאיתא בכתובות "שכיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה שוב אינה יכולה למחות" היינו לאחר שגדל והזהירוהו על המצות ובאותה שעה יש לו למחות ושוב אינו יכול למחות אבל אם לא הודיעוהו אע"פ שהגדיל יכול למחות אבל דעת הרא"ש שכל זמן שלא עשה מעשה יהודי בגדלותו יכול למחות וכשעשה מעשה יהודי אינו יכול למחות.

והנה כל זה נוגע לכמה שלוחים שמטפלים בגרים ובניהם ואף אם השליח אינו מטפל באופן ישיר בעצם הגרות מ"מ לפעמים צריך השליח לטפל בקטן או בקטנה שנתגיירו כשהיו קטנים ועכשיו כשהם נעשים בני מצוה צריך השליח לדעת מה לעשות.

והנה כיון שדעת התוס' הוא שאחר שנתגדל צריך להזהירם על המצות ובאותה שעה יש לו היכולת למחות ע"כ מן הראוי לחוש לדעת תוס' (ולא לסמוך על הרא"ש) להזהירם על המצות ועל ידי זה נותנים להגר הבחירה למחות.

והנה לפעמים עומד לפנינו גר קטן שעדיין לא נתבגר כראוי ויש חשש אמיתי שאם יזהירוהו על המצות כשהוא מגיע לגיל מצוות שהוא ימחה, אבל כשימתינו עד שיתבגר יותר והגר יבין שבאמת הגרות היא זכות לו, אז אפשר שהוא לא ימחה וא"כ יש סברה לומר שעדיף יותר להמתין מלהזהירו על המצות עד שיתבגר יותר, אבל ביחד עם זה יש בעיות חמורות וכדלהלן דהנה בחתם סופר ביו"ד סימן רנג חוקר בקטן שנתגייר ומחה כשהגדיל האם אמרינן שהגרות נעקרה ולהבא או אמרינן שהגרות נעקרה למפרע. החתם סופר מסיק דוודאי אין בו ספק כלל דנעקרה הגרות למפרע וא"כ היין שנגע בו קודם מחאתו הוא ככל מגע גוי קטן ביינ שלנו (ואם בא על בתי ישראל נפסלה מהכהונה) וביחד עם זה כותב החתם סופר שאין צריך לאסור גר קטן מלנגוע ביינ ולחוש שמה ימחה הגר כשיתגדל ואז נעשה היין יין נסך מעיקרה דלא חיישינן לזה.

אבל כל זה כשאין בעיות עם הגר הקטן אבל במקום שחוששין שהגר ימחה אם יזהירונו על המצוות כשיגדיל אז לכאורה צריך לחוש שמה ימחה וא"כ לכאורה צריך עיון אם נותנים להגר עליה לתורה קודם שיזהירונו על המצוות כיון שיש לחוש לדעת תוס' שהגר יכול למחות כל זמן שאין מזהירים אותו על המצות, וכל זה הוא בגוי שאנו

מגיירים עם אביו ואמו אבל עיין בהחתם סופר שם שהוא מסיק שכל שנתגייר עמו אחד מאבותיו אינו יכול למחות מאחר שדעת הרי"ף פרק החולץ דלעולם אינו יכול למחות אפילו גיירוהו ב"ד בלי הוריו ובה"ג פסק עכ"פ בהביאוהו אבותיו אפילו לא נתגייירו עמו אינו יכול למחות וקרוב לודאי שגם דעת הרמב"ם הוא כן והרא"ש פ"ק דכתובות לא מצינו שחולק להדיא על זה א"כ אין ספק דהכי הלכתא. וא"כ בנתגייר אחד מאבותיו עמו אין שום שאלה בנוגע כל הענינים הנ"ל, עיין כל זה בהחתם סופר.

והנה אע"פ שהחתם סופר כותב בפשטות שאם הקטן מתגייר עם אביו או אמו שאינו יכול למחות כשיגדל, מ"מ דבריו הם נגד פשטות דברי השו"ע סעיף ח' שפשטות משמעות דברי השו"ע הוא שגר קטן שנתגדל יכול למחות בכל אופן, אפילו במקום שנתגייר עם אחד מהוריו. וא"כ לכתחילה כשיש לפננו גר קטן שנעשה בר ובת מצוה צריך להזהירו על המצות. אבל במקום שיש חשש שהגר קטן ימחה, אז יותר טוב שישתדל שהגר קטן יעשה שום מצוה ביום הבר מצוה שלו ואז י"ל שכיון שדעת החתם סופר שאינו יכול למחות אם נתגייר עם אביו וביחד עם זה יש דעת הרא"ש שאין יכול למחות אם עשה שום מצוה כשנתגדל א"כ במקרה זה יותר טוב לסמוך על הרא"ש והחתם סופר.

והנה כל זה במקום שהגר קטן נתגייר עם אביו או אמו אבל מה נאמר בגר קטן שנתגייר ע"י זוג שאימצו אותו שלכאורה הראשונים שאומרים שקטן אינו יכול למחות מדברים רק במקום שאביו או אמו נתגייירו עמו.

אבל עיין שם בהחתם סופר שמבאר שמשום הכי אינו יכול למחות כשאביו או אמו נתגייירו עמו היינו משום שאז הוה זכות אמיתית להגר קטן מכיון שגם הוא ישאר בגיותו קשה להם להיות עמו באגודה אחת, וכשיהיו אבותיו נפרשים ממנו מפרישין אותו מחיותו ע"כ זכות גדולה היא לו ואינו יכול למחות עיין שם.

ולכאורה טעם זה של החתם סופר שייך גם במקום שההורים לא נתגייירו עמו כי אם שאמצו אותו.

וא"כ במקום שחוששין שהגר קטן ימחה כשיזהירוהו על קיום המצות לכאורה יש לצרף שיטת הרא"ש ושיטת החתם סופר צריך להשתדל שעכ"פ יעשה הגר קטן שום מצוה ביום הבר מצוה שלו ואז אינו יכול למחות.

והנה כל זה נראה לענ"ד להלכה ולא למעשה, למעשה צריך כל שליח שיש לו מקורבים שאמצו גרים קטנים לשאול לרב מורה הוראה איך להתנהג כשהם מגיעים לגיל מצות.



### הטעם לשני ימי ר"ח

#### הרב יוסף יצחק חיטריק

מנהל סמינר 'בית חנה' ושליח כ"ק אדמור בעיה"ק צפת

כידוע, בחודש מלא חוגגים שני ימי ראש חודש - ביום השלושים ולמחרתו ביום השלושים ואחד. בחודש חסר חוגגים ראש חודש רק ביום השלושים - שהוא יום הראשון של החודש הבא.

יש לברר מהי הסיבה שחוגגים בחודש מלא גם את יום השלושים כראש חודש, מאחר ולקביעות המועדים יום שני של ראש חודש הוא הוא ראשון לחודש, ומה טעם אפוא לחגוג את יום השלושים.

יש הסוברים כי חוגגים את יום השלושים מפאת ספיקא דיומא<sup>1</sup>.

אך לכאורה אי אפשר לומר כך, בשתים:

א. לפי זה - בגולה היו צריכים לחגוג תמיד שני ימים, הן בחודש חסר והן בחודש מלא, מאחר ולא הגיעו אליהם השלוחים, והם תמיד חגגו הן את יום השלושים והן את יום השלושים ואחד. ומפני סיבה זו נוהגים בראש השנה יומיים (גם באה"ק - מאחר כי בר"ה הספק היה גם בארץ ישראל, דמפני קדושת החג לא ידעו מתי נקבע ראש חודש תשרי).

ב. ולאידך - בארץ ישראל ובפרט בירושלים, היו צריכים תמיד לנהוג ראש חודש יום אחד בלבד. והלא מציינו כי עוד בימי שאול ודוד, נהגו לציין שני ימי ראש החודש ככתוב "ויהי, ממוחרת החודש השני, וייפקד, מקום דויד; ויאמר שאול, אל יהונתן בנו, מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום, אל הלחם. . . ויקם יהונתן מעם השולחן, בתורי אף; ולא אכל ביום החודש השני, לחם".

(1) כן הלשון כתוב במשנה ברורה הלכות ראש חודש סי' תכב ס"ק ג' יום ב של ראש חודש הוא רק משום ספיקא'.

אולי יש להסביר זאת על פי מה שמחדש רבנו הזקן בשלחן ערוך הלכות ר"ה (סי' תר, ד), כי הסיבה שיום השלושים של אלול היה תמיד קודש, אף אם הגיעו העדים מן המנחה ולמעלה (ולפי התקנה לא קיבלו עדים לאחר המנחה ובמילא התקדש יום השלושים ואחת). בכל זאת "לא היו מזלזלים בו והיו גומרים אותו באיסורו בקדושת יום טוב עד הלילה מדברי סופרים, כיון שמן הדין היה הוא ראוי להיות יום טוב מן התורה, אלא שניתן רשות לבית הדין לדחות".

ומפני אותה הסיבה שר"ה חוגגים אותו ביום השלושים מפני שהיה הוא ראוי להיות יום טוב מן התורה, כך גם יש לומר הטעם שנהגו לחגוג ראש חודש ביום השלושים אף אם הוא חודש מלא, ויום ראשון של חודש הבא מתחיל רק מיום המחרת בשלושים ואחד, כי ראוי היה להיות ראש חודש אילו היו באים עדים ומעידים ובית דין היו מקבלים אותם.

ייתכן כי מקורו של אדמו"ר הזקן הוא מדברי הרמב"ם הלכות קידוש החודש בפרק ח וזה לשונו: "יום שלושים, לעולם עושין אותו ראש חודש בחשבון זה. . הואיל ומקצתו ראש חודש". דלכאורה אין הסבר למילה "ומקצתו".

ולאחר שזכינו לחידושו של רבנו הזקן אודות ראש השנה שתמיד חגגו בקדושה ביום השלושים כי יום זה ראוי היה להיות יום טוב, ומשום כך יש לכבדו בקדושת יום טוב, הרי ברור כי זו היא כוונתו של הרמב"ם כי לעולם יום השלושים הוא ראש חודש, מאחר ומקצתו (-) היינו לפעמים) הוא ראש חודש, משום שראוי היה הוא להיות ראש חודש מן התורה. וזה הוא מקורו של רבנו הזקן.

כל זאת הוא ביאור על שנוהגים תמיד לחגוג יום השלושים, משום שהוא היה ראוי להיות ראש חודש. אך בכל זאת יש לעיין, למה אין בחו"ל בימינו חובת קיום 'מנהג אבותינו' בדינינו' לחגוג שני ימי ראש חודש, אף בחודש חסר, כפי שבודאי היו נוהגים בגולה בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה, וכפי שנוהגים בימינו לחגוג שני ימי ראש השנה בגין 'מנהג אבותנו' בדינינו'. וצ"ע.



## בגדרי ברכת הטוב והמטיב בשינוי יין\*

### הרב משה אהרן צבי ווייס

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

ברכות נט, ב: "אמר רב יוסי בר אבא אמר ר"י אע"פ שעל שינוי יין א"צ לברך אבל אומר ברוך הטוב והמטיב", ופרש"י שתה יין בסעודה והביאו לו יין אחר טוב מן הראשון, ע"כ.

ובירושלמי ברכות פ"ו ה"ח "רבי על כל חבית וחבית שהי' פותח הי' מברך עלי', ומה הי' אומר ר' יצחק רובה בשם רבי ברוך הטוב והמטיב".

ובפני משה שם אפי' שניהם מייין חדש או מייין ישן ע"כ משמע שאפי' אינו יותר טוב מן הראשון. ובגמ' פסחים קא, א "א"ר פדת אר"י אחד שינוי יין ואחד שינוי מקום א"צ לברך". ופרש"ם "אין צריך לברך שנית על היין אבל הטוב והמטיב מיהת מברך אם משובח מן הראשון", ע"כ מוכח ששיטת הרשב"ם היא דמברך הטובה"מ רק אם ידוע דהשינוי משובח מן הראשון.

ובתוס' שם (ד"ה 'שינוי יין') מוכח דאפי' בסתמא שאינו יודע אם הוא משובח אם לאו יש לו לברך אלא א"כ ידוע שהוא גרוע יותר מייין הראשון אז אין לו לברך. ע"ש.

והרמב"ם (הל' ברכות פ"ד ה"ט) כ' "היו מסובין לשתות יין ובא להם מין יין אחר, כמו שהיו שותים אדום והביאו שחור . . מברכים . . הטובה"ט". וכ' הגהות מיימונית שם אות ו דמשמע מדבריו דהיכא שהשני ממין אחר והוא גרוע מן הראשון ג"כ מברך הטוב והמטיב.

נמצא דישי כאן בכללות ג' שיטות בראשונים בברכת הטובה"ט בשינוי יין: א. שיטת הרשב"ם דדוקא שידוע שהשני משובח מן הראשון, ב. שיטת התוס' אפילו סתמא שאינו יודע אם זה משובח אם לאו יש לו לברך אלא א"כ יודע שהוא גרוע יותר. וכן הבין הטור בפשטות מחלוקתם. ג. שיטת הרמב"ם (אליבא דהגהות מיימונית) דאפי' על גרוע ודאי יש לו לברך אם הוא ממין אחר.

---

(\* נכתב ביום א' דר"ח תמוז תשס"ו, לזכות יום ההולדת השנים עשר של בני יקירי שלום אליעזר שי' לאיווש"ט.

והנה הבאנו לעיל מפרש"י בברכות דמשמע דמברכין ברכת הטוהמ"ט רק כשמביאין לו יין אחר, אחרי שכבר בירך ושתה מן הראשון, ומשמע מפרש"י דאם היו שני היינות לפניו מתחלה אין מברכים ברכת הטוהמ"ט.

אלא דהמחבר באו"ח סי' קעה סעי' א לא כתב כן. וז"ל שם סעי' א: "הביאו להם יין אחר אינו מברך בופה"ג אבל מברך עליו הטוב והמטיב, ולא דוקא הביאו להם מחדש אלא הוא הדין אם הי' להם מתחלה שני יינות מברכין על השני הטוב והמטיב" ע"כ. חזינן דשיטת המחבר הוא דמברכין הטוב והמטיב אפי' הי' להם מתחלה.

אלא דהרמ"א כ' שם בהגה"ה וז"ל ודוקא שלא היו לפניו יחד כשבירך בופה"ג אבל היו ביחד א"צ לברך אלא בופה"ג כמו שית' סעי' ג, עכ"ל הרמ"א.

ויש לפרש הגה"ה זו בשני אופנים: א. דחולק על המחבר במ"ש דה"ה אם הי' להם מתחלה שני יינות מברכין וע"ז חולק הרמ"א וס"ל כפשטות פי' רש"י דבאופן כזה (דהי' לפניו בשעת הברכה) אינו מברך רק אם לא הי' לפניו יחד בשעת הברכה אז מברך.

ב. או י"ל דהרמ"א אינו חולק על הב"י בזה אלא ר"ל דמפרש דברי המחבר דמ"ש המחבר דאם הי' להם מתחלה שני יינות מברכין על השני הטוב והמטיב הוא דוקא שלא הי' לפניו יחד כשבירך בופה"ג אבל אם היו ביחד אין צריך לברך.

ונראה דכן פירש הלבוש דמ"ש המחבר דה"ה אם הי' להם מתחלה פירושו דהיו בביתו ודעתו לשתותם אלא שהיין השני לא הי' מוכן לפניו על השלחן בשעת ברכת בפה"ג אבל אם הי' ב' יינות על השלחן בשעת ברכת בפה"ג אין צריך (ופי' הפמ"ג אינו רשאי) לברך הטוהמ"ט על השני שהרי כבר בירך עליו בופה"ג.

ויותר מזה כ' הלחם חמודות (פ' הרואה אות מז) דכל שהיו היינות מוכנים לשתות עכשיו אפי' אינם על השלחן לפניו נפטרו בברכת בופה"ג ואין לברך עליו הטוהמ"ט וכי קאמר הטושו"ע אלא ה"ה גם היו להם שני יינות היינו אע"פ שהי' להם במרתפם ודעתו הי' בשעת ברכה להביאם ולשתותם מ"מ כיון שהביאם אחר הברכה הוא בכלל שינוי יין ומברכים עליו הטוב והמטיב. פי' דלדעת שניהם הלבוש והל"ח אם היו ב' יינות על השלחן בודאי אין רשאי לברך הטוהמ"ט

על יין הב' מפני שכבר נפטרו בברכת בופה"ג וכן פי' גם בס' עולת תמיד על אתר ס"ק א.

וי"ל דלפי דעת הלבוש והל"ח ועו"ת אפ"ל כמ"ש באופן השני דלעיל דהרמ"א אינו חולק על המחבר אלא רק מפרש דברי המחבר שגם המחבר ס"ל ככה דפי' הי' להם מתחלה שני יינות אין פי' דהיי' על השלחן אלא בביתו או במרתפו.

והנה הט"ז (סי' קעה סק"א וסק"ד) הולך על כל זה, שהק' על המחבר דלכאור' במ"ש בסעי' א דאם היה להם מתחילה שני יינות מברכין על השני הטוהמ"ט סותר למ"ש בסעי' ג וז"ל: "הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד יברך מיד בורא פרי הגפן על הטוב ופוטר את הרע ולא יברך על הרע תחלה בופה"ג כדי לברך אחריו הטוהמ"ט" ע"כ.

והק' הט"ז דלכאור' שני סעיפים אלו סתרי אהדדי דבסעי' א כ' דאם הי' מתחלה שני יינות מברכין על השני ובסעי' ג כ' דאין לברך הטוהמ"ט כה"ג.

והב"ח תי' דבסעי' א איירי שעבר וברך על הגרוע והט"ז עצמו תי' דבסעי' א מיירי בנסתפק איזה עדיף דקיי"ל כשיטת התוס' שהבאנו לעיל דכל שלא יודע שזה גרוע מהשני מברכין ובסעי' ג מיירי בידוע שהוא גרוע מן הראשון דבזה אפי' התוס' מודי דאינו מברך, ע"ש.

ומוכח מדברי הט"ז והב"ח (וכן המ"א ע"ש) שהם סוברים דגם אם ב' היינות לפניו שייך לברך הטוב והמטיב על יין הב' וכן דעת האלי' רבה שכתב לפרש דברי המחבר דבסתמא א"צ לסלק יין השני מעל השלחן ומברך הטוהמ"ט.

והנה משמעות הרבה פוסקים ובפרט המלקטים האחרונים דספק ברכות להקל ולא יברך הטוהמ"ט אם ב' היינות היו בביתו בשעת ברכת בופה"ג ואעפ"י שלא היו על השלחן וכ"פ המשנ"ב (קעה סק"ג) אלא שדברי המשנ"ב סתרי אהדדי דבסק"ג פסק דספק ברכות להקל ולא יברך כדעת הלבוש והל"ח ולקמן בס"ק יד העתיק דברי המ"א והב"ח דבעבר וברך על הגרוע תחלה יש לברך הטוהמ"ט, וכן מביא דעת הא"ר דכן אם רוצה לברך על כמה יינות יסירם עכ"פ מהשלחן בשעת ברכה ראשונה ואח"כ בשותה אפי' כמה יינות מברך על כ"א ברכת הטוב וצ"ע.

ומכח כל הנ"ל כתב בשו"ת מנח"י (ח"ט סי' יד). שמפני ריבוי התנאים לברכה זו, אין לברך ברכת הטוב והמטיב על שינוי יין אלא יביאו כל היינות בתחלת הסעודה ויברכו הגפן על המשובח ויפטרו שאר היינות מכל שאר הברכות - ע"ש, ומסיים שם דמשום מה טוב יכול לכוין בלבד ושאת"ע, וכ"ה בכף החיים ס"ק יג.

אולם רבינו ברור מללו בסידורו סדר ברה"נ פ"י הל' טו וזלה"ק: וכל מקום שמברך על השני בסתם הרי זה מברך עליו אפי' הביאוהו על השלחן בבת אחת עם הראשון ששתה תחלה ובירך עליו בופה"ג על דעת לשתות גם השני אעפ"כ מברך הטוהמ"ט כששתה מן השני כיון שהוא שני בשתי, אבל אם ידע שהוא גרוע מחבירו וכו' לא יברך עכלה"ק, וכן הוא בלוח ברה"נ פ"א ה"ח, ע"ש.

ומקור דברי רבינו הוא פשטות דברי המחבר כמו שמבאר הט"ז הנ"ל הט"ז הנ"ל סק"ד וכן אלי' רבה סי' קעה סק"ג בשם ס' זכרון להגאון ר' ישמעאל הכהן ובסק"ו בשם ס' שכבה"ג ע"ש.

וכמדומה שרבינו הוא היחיד מבין האחרונים שפוסק כפשטות המחבר דיש לברך אפי' הביאוהו שני יינות על השלחן בבת אחת.

והנה יש לבאר סברת מחלוקתם ובהקדם. דלעיל הבאנו מחלוקת הראשונים רשב"ם ותוס' מתי מברכים ברכת הטוהמ"ט דלדעת הרשב"ם דוקא שיודע שהשני משובח מן הראשון ודעת התוס' דאפי' בסתמא גם מברכים, דיש לבאר במאי נחלקו.

דיש לחקור בהחויב לברך ברכת הטוב והמטיב ביין אם זה מחמת ריבוי יין או מחמת שינוי יין.

דמצינו בזה שני הענינים דבפרק הרואה הנ"ל בשם ר' יוחנן אעפ"י שאמרו שינוי יין אין צריך לברך, וכוונתו לברך בופה"ג, אבל מברך הטוב והמטיב. וכ"ה בפסחים אחד שינוי יין ואחד שינוי מקום אין צריך לברך ופרש"י שני' על היין אבל הטוב והמטיב מברך ומשמע דעל שינוי יין מברך הטוב והמטיב. לאידך מצינו בפי' התוס' "ונראה דאפי' השני גרוע מברך דעל ריבוי יינות מברך" ע"כ, וכן משמע בירושלמי הנ"ל דעל כל חבית וחבית שהי' פותח הי' מברך עליה, ע"ש.

וי"ל דהחילוק הוא דשינוי יין משמע שהיין משתנה אצלו לטובה ורבוני יין פי' שאין זה נוגע כ"כ אם זה לטובה או לא, כל שאינו גרוע מהני.

ולכשתמצי לומר דשינוי יין מוסב בעיקר על הגברא, שהוא מתפעל ונהנה מהשינוי וההתחדשות של היין, אשר לכן צ"ל השני יותר טוב מהראשון ואינו מספיק שלא יהי' גרוע כי בזה (שלא יהי' גרוע) אינו גורם שינוי והתחדשות אצלו.

משא"כ ריבוי יין מוסב בעיקר על החפצא שהברכה הוי שזכה לריבוי יין מסוגים שונות ואפי' מחביות שונים (לכמה דעות) ולריבוי יין אין צריך שיהי' דוקא יין משובח יותר אלא מספיק שנדע שאינו גרוע יותר.

ובזה נחלקו הרשב"ם והתוס"ס, דדעת הרשב"ם דהעיקר הוא שינוי יין, היינו מצד הגברא שהגברא ידע וירגיש השינוי והעילוי בהיין וממילא לדעתו צריך לדעת בכירור שהשני משובח מן הראשון וכל שלא יודעים אם זה משובח מן הראשון אין מה לברך ברכת הטוהמ"ט, דעל שינוי יין הוא מברך.

אבל התוס' ס"ל דעל ריבוי יינות הוא מברך פי' על החפצא של ריבוי יינות בעולם וממילא כל שאינו גרוע מהראשון ואפי' בסתמא מברכין.

ומעתה יובן היטב דעת רבינו שנמשך אחרי פשטות לשון המחבר, דדעת המחבר, דלא כרשב"ם אלא כתוס', בסעי' ב דמברכין הטוב והמטיב על כל שינויי יין מן הסתם אפי' אינו יודע שהשני משובח מהראשון כל שאינו יודע שהוא גרוע ממנו. דברור שיטתו דעל ריבוי וחפצת היין הוא מברך ולא על שינוי והתפעלות הגברא, דא"כ הי' צריך לפסוק כהרשב"ם דצריך לדעת אם היין השני הוא טוב יותר.

וג"כ מה מאד צדקו דברי רבינו ומה מאירים צחות לשון קדשו, דמכיון דעל ריבוי יין הוא מברך, דהרי כ' וזלה"ק (פי"ב הל' ט"ו) "וכל מקום שמברך על השני בסתם הרי זה מברך עליו אפי' הביאוהו על השלחן בבת אחת" עכלה"ק.

דהא בהא תליא דאם מברכין על היין השני בסתם וכשיטת התוס', בלי שידע אם יין זה יותר טוב מהראשון (כהרשב"ם) א"כ מוכרחין לומר דאינו מברך על שינוי יין דהגברא אלא על ריבוי יין (החפצא),

א"כ מה לי אם הביאוהו אח"כ או אם זה הי' על השלחן בבת אחת, כל שיש ריבוי יין מברכים עליו מכל מקום!

וראי' מפורשת לדבריו הוא ממ"ש רבינו בעצמו בלוח ברה"נ פי"ג הל' ו' (נדמ"ח בהוצ' חדשה דשו"ע רבינו) וזלה"ק "שאינו ידוע אם השני משובח מן הראשון או גרוע ממנו שעיקר הברכה אינה אלא על ריבוי היין". ע"כ.

חזינן מפורש כדברינו שברכת הטוהמ"ט לדעת רבינו אינו על שינוי יין (כהרשב"ם - דא"כ הי' צריך לדעת שיין השני הוא יותר טוב) אלא על ריבוי יין כתוס', ולכן אפי' אין ידוע אלא בסתם מברכין.

ויש שאכן הוכיחו שאין ברכת הטוב והמטיב על השינוי לשבת, דכ' הבעל העיטור (הל' מצה ומרור (מהד' רמ"י) דף קלג, ב הובא בר"ן פסחים שם - מצויין באוצר מה"ת פסחים) שאם כן, אם הביאו לפניו יין גרוע מן הראשון הי' צריך לברך דיין האמת, וכמו שאמרו בסנהדרין בתוספת לבנה דליברך עלה הטוב והמטיב ופריך אטו כי חסרא מברך דיין האמת? וראה במאירי סנהדרין, שמק' על ראי' זו ומסנהדרין אלא דגוף דברי בעל העיטור כמו שכ' בשיטת רבינו דעיקר חיוב ברכת הטוב והמטיב הוא על ריבוי יין ולא על שינוי יין אשר לכן מברך על שתי היינות אפי' מונחות לפניו בבת אחת.

ועפ"ז מתורץ קושיית הט"ז (וכמו שתי' הוא עצמו) בהסתירה דשני הסעיפים בסי' קעה דבסעי' א מיירי בהי' לפניו שתי יינות סתם דמכיוון דעל ריבוי היינות הוא מברך, יכול לברך אפי' הי' להם מתחלה, וכמו שמפרש רבינו אדה"ז, ואפי' היו על השלחן ובסעי' ג מיירי דידוע שא' מהם הי' גרוע ובא"כ במצב כזה אין מקום לברכה, דאין לברך על הגרוע אשר לכן מברך רק על החביב תחלה.

וי"ל שלכן מסדר רבינו דינים אלו דברכת הטוהמ"ט בפ"ב בהמשך לדיני הברכות הבאים לבדם מטובת עוה"ז כגון בית חדש או בגד חדש, וילדה אשתו זכר, וכדו' דכ"ז הוא ברכות מריבוי השפע שמשפיע הקב"ה לבנ"א.

משא"כ בסוף פי"א (דסדר ברה"נ) שמביא דיני שהחיינו על פירות חדשים שמברך בעיקר ע"ז שנהנה (הגברא) או בראיתו או באכילתו, די"ל ששונה גדר ברכת שהחיינו זה מהחיובים דפרק זה. (וכמו

שבארנו פעם בארוכה) דבסוף פי"א מיירי בחיובי ובשמחת הגברא גרידא ובפי"ב מיירי בחיובי ובשמחת החפצא.

וי"ל דכל זה נרמז בעצם הברכה הטוב והמטיב דאינה בעיקר על דבר מסויים בלבד על הענין שנפעל, דידוע\* החילוק בין ברכת שהחיינו לברכת הטוב והמטיב שברכת שהחיינו הוא בעיקר בשמחתו של היחיד דהיינו שהוא נהנה מדבר מסוים בלבד ואין לו שום שותף לשמחתו, משא"כ ברכת הטוב והמטיב הוא בעיקר בשמחה משותפת, ואף לא בעינן שירגיש את ההנאה בחוש דסגי לו במה ששומע שזכה לטובה שהוא לתועלתו ואפי' אם הוא במדינת הים ושמע שילדה אשתו מברך הטוב והמטיב דעל השמיעה לבד הוא מברך (ברכות מ"ג בתוס' ד"ה 'הואיל').

שמכ"ז מוכח שברכת הטוב והמטיב הוא בעיקר ברכה כללית על החפצא ולא על הענין פרטי דוקא, הגברא.



### חיוב נשים בלחם משנה

#### צבי רייזמן

מח"ס רץ כצני, איש עסקים ל.א.

בבית הורי היה נהוג שאבי שליט"א לא המתין לאמי ע"ה לבציעת הלחם משנה, ולאחר שאבי בירך ובצע, אמי באה אל השולחן ובירכה לעצמה "המוציא" על הפרוסה שקיבלה מאבי. כלומר, היא לא נכחה בשעת הבציעה [הבציעה היא חיתוך הלחם במקום שנאפה היטב. וכדי שלא יהיה שיהוי בין הברכה לאכילה ויראה כהפסק, נהגו לחתוך מעט בככר קודם הברכה. וחותרים רק מעט כי הברכה צריכה להיות על פת שלימה, יעו' בשו"ע ומשנ"ב סי' קסז סע' א].

כמו כן בבית אבי היו שתי חלות בלבד לכל המשתתפים, וכולם יצאו ידי חובה בברכת "המוציא" של אבי ובבציעתו. ואמר לי רבי חיים שאול טאוב בן כ"ק האדמו"ר ממודז'ין זצ"ל, בשם אביו, שכן היה המנהג בפולין.

\* עיין לעיל עמ' 29 החילוק בין שהחיינו להטוב ומטיב. המערכת.

גם בביתי נהגתי כך, עד לנישואי בתי שלי תחי'. אז שיניתי את מנהג לנהוג כפי שנהוג בבית חתני, ואני ממתין לאשתי ובוצע על הלחם משנה בנוכחותה. כמו כן, בביתי נהוג שלכל אחד מהאורחים [מגיל שלוש עשרה] יש לחם משנה, וכל אחד מברך ובוצע לעצמו.

הבנת השוני בין המנהגים, מצריכה בירור יסודי בטעמי חיוב לחם משנה בשבת, בכלל, וחיוב נשים בלחם משנה, בפרט, כפי שיבואר להלן.

א. המקור לחיוב לחם משנה בשבת מוזכר לראשונה במסכת ברכות (לט, ב) "אמר ר' אבא ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, מאי טעמא, לחם משנה כתיב (שמות טז, כב). אמר רב אשי, חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא". מימרא זו מופיעה בשנית במסכת שבת (ק"ז, ב) בתוספת הסבר: "אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא, אמר לקטו כתיב" [באותו פסוק שם: לקטו לחם משנה]. ופירש רש"י: "לקטו כתיב, דמשמע אחיזה, אבל בציעה לא כתיב משנה. מפורש בדברי הגמרא שיש חיוב "לחם משנה" על כל אחד בשבת, דהיינו שיהיו לו שתי כיכרות לחם לסעודתו, ובשעת הברכה עליו לאוחזם בידו, יחד עם זאת, החיוב לבצוע הוא רק על ככר לחם אחד.

כידוע, דקדוקו של הרמב"ם בכל מילה ובסדר כתיבת ההלכות, מלמדנו להתבונן בדברי הרמב"ם שהביא את ההלכה של לחם משנה בשני מקומות ובשני פרקים שונים. בהלכות ברכות (פרק ז הלכה ד) כתב הרמב"ם: "מצוה מן המובחר לבצוע ככר שלימה וכו', בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות נוטל שתייהן בידו ובוצע אחת מהן". ובהלכות שבת (פרק ל הלכה ט) כתב: "חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת וכו' וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות וכן בימים טובים". וצ"ב מה רצה הרמב"ם להשמיענו בכך שכתב את דין לחם משנה בשני מקומות.

וכתב הט"ז (סימן תרעח ס"ק ב) שחיוב לחם משנה הוא מהתורה, וז"ל: "פת דלחם משנה הוא קודם ליין לקידוש, דהא לחם משנה לכו"ע דאורייתא, כדאמר ר' אבא בפרק כל כתבי דכתיב לחם משנה, ושלוש סעודות גם כן דאורייתא ופת בעינן כדאיתא בסי' רעד". כלומר, היות וחיוב שלוש סעודות הוא מדאורייתא, ואין סעודה בלא פת, אם כן ברור שגם חיוב לחם משנה הוא מהתורה.

אולם הפמ"ג (סימן רצא, משב"ז ס"ק א) מביא שהסתפקו האחרונים בדין זה: "שלוש סעודות הם מדרבנן, דאסמכתא הוא ג' היום, עיין אליה רבה (אות א). ולבוש כתב דהם דאורייתא", וסיים הפמ"ג: "וצ"ע". ונראה שהנדון אם חיוב לחם משנה הוא מהתורה או מדרבנן, תלוי בעיקר חיוב שלוש סעודות הנלמד באותה סוגיה במסכת שבת מכך שנאמר שלוש פעמים "היום" בפסוק "ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה" (שמות טז, כה). ויש להסתפק האם לימוד זה על חיוב שלוש סעודות הוא לימוד גמור המחייב מהתורה, או שחיוב שלוש סעודות הוא מדרבנן והפסוק "אסמכתא בעלמא". ואמנם, לפי הצד שחיוב שלוש סעודות אינו מהתורה אלא רק מדרבנן, ודאי שגם חיוב לחם משנה באותם סעודות הוא מדרבנן. אך אם חיוב שלוש סעודות הוא מהתורה, לכאורה משמע שגם חיוב לחם משנה הוא מהתורה.

מקור חיוב נשים בלחם משנה מפורש בדברי הר"ן במסכת שבת (מד, א בדפי הרי"ף ד"ה וכתב) וז"ל: "וכתב רבנו תם דנשים חייבות בשלוש סעודות בשבת וכן נמי לבצוע על שתי ככרות שאף הן היו בנס המן". וכתב הר"ן על דבריו: "ואין צורך, שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין כדילפינן (ברכות כ, ב) מזכור ושמור, את שישנו בשמירה ישנו בזכירה ובכלל זה הוי כל חיובי שבת". דברי ר"ת הובאו במרדכי (שבת סימן שצז) ובאבודרהם (סדר ברכת המצות). ובמאירי (שבת קיח, ב) כתב: "הנשים הרי הן כאנשים לענין שבת, הן לבצוע על שתי ככרות הן לחיוב שלוש סעודות, הן לחיוב קדוש והבדלה".

הרי לנו שני טעמים מדוע נשים חייבות בלחם משנה: א. גם הן היו בנס שהמן לא ירד בשבת והיו מלקטות לחם משנה ביום ששי. ב. נשים חייבות בכל חיובי שבת מההיקש "כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה" [המובא בשו"ע סימן רעא סעיף ב לענין קידוש] ומכח היקש זה הנשים חייבות כאנשים בלחם משנה למרות שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא.

ונראה כי גם שני הטעמים לחיוב נשים בלחם משנה, תלויים בשאלה האם חיוב זה מהתורה או מדרבנן. שכן מבואר בהגהות המרדכי (מגילה סימן תשפ) שהטעם "אף הן היו באותו הנס" נאמר רק "במילתא דרבנן כגון מגילה וחנוכה וד' כוסות" [ולא בסוכה]. נמצא שאם חיוב לחם משנה הוא מטעם שאף הן היו בנס המן, חיוב זה אינו אלא מדרבנן. אולם לפי הטעם שחיובן נובע מההיקש "כל שישנו

בשמירה ישנו בזכירה, חיובן בלחם משנה הוא מהתורה, כי היקש הוא לימוד מהתורה. וכשם שאנשים חייבים, נלמד בהיקש שנשים חייבות כאנשים.

ופסק המשנה ברורה (סימן רצ"א ס"ק א) "וגם הנשים מחוייבות בלחם משנה שהיו גם כן בנס המן". ויש להעיר על מה שציין בשער הציון (ס"ק ב) מקור לפסק זה בשם "האחרונים", ומדוע לא הביא שהלכה זו כבר מפורשת בדברי הראשונים הנ"ל (הר"ן והמרדכי והמאירי).

ב. מאידך, בשו"ת האלף לך שלמה (סימן קיד) מבאר את המנהג שרווח בימיו שנשים אינן מקפידות על לחם משנה.

בתחילת דבריו הוא מעלה אפשרות שנשים אינן מקפידות על לחם משנה משום ש"הזכר מוציאם בשלו", אך הוא דוחה בעצמו את דבריו באומרו: "אם כן לא יברכו ברכת המוציא גם כן". כלומר, נשים הרי אינן מקפידות לבצוע על הלחם משנה אולם מברכות ברכת המוציא בעצמן. ואם נאמר שיוצאות ידי חובה על ידי האנשים, מדוע אינן יוצאות בברכת המוציא שלו, ומברכות בעצמן.

ובטעם המנהג הוא מבאר: "דבשלמא גבי ד' כוסות ומגילה דעיקר המצוה הוי לזכרון והודאה על הנס עצמו, לכך שייך לומר דאף הן היו באותו הנס. אבל בלחם משנה, אטו הוי זה להודאה על הנס המן. זה אינו, רק זה הוי זכרון על מה שירד ביום השישי לחם משנה, וזה עדות ואות על מצות שבת. ואם כן הוי מצותו רק לזכרון ועדות על השבת, ואם כן הוי רק כשאר מצוות. והריב"ש כתב לולי דגלתה התורה דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה היו נשים פטורים אף מקידוש השבת, לכך נהי דילפינן מזכור ושמור דחייבין בקידוש היום, מיהו לשאר מצות שבת דהוי בקום ועשה דהוה מצות עשה שהזמן גרמא". וכתב בשו"ת האלף לך שלמה שמנהג זה "תורה הוא".

אך דברים אלו מחודשים מאד, שכן נראה כי לדעתו נשים פטורות מחיוב לחם משנה מכל וכל, וכפי שנתבאר לעיל, בדברי הראשונים מפורש להיפך - שנשים חייבות בלחם משנה.

ג. והנה סדר הדברים בשבת הוא, ברכה [המוציא] על הפת ולאחר מכן בציעה של הלחם משנה. ויש לדון בגדר חיוב לחם משנה הן לענין הברכה והן לענין הבציעה. ויש לחקור האם כדי לצאת ידי חובת לחם משנה צריך כל אחד ואחד לבצוע בעצמו, או שיוצא ידי חובת הבציעה

על ידי שמיעת הברכה מהמברך או על ידי בציעת הברכה. חקירה זו נוגעת כמובן לנשים שאינן נוהגות לבצוע על לחם משנה, ויש להבין כיצד יוצאות ידי חובתן בלחם משנה.

ומצינו מחלוקת בפוסקים כיצד יוצאות הנשים ידי חובת לחם משנה. יש הסוברים שכל אחד מהאורחים המסובים אצל בעל הבית [ונשים בכללם] בוצע ומברך. יש פוסקים שבעל הבית מברך ובוצע וכל יתר המסובים, נשים ואנשים, שומעים את ברכתו ועל ידי כך יוצאים ידי חובה. ויש הפוסקים שיוצאים ידי חובה בציעת בעל הבית גם אם לא שמעו את ברכתו.

הערוך השלחן (סימן רעד סעיף ד) כתב ש"גם נשים חייבות לבצוע על שתי ככרות (מרדכי) דכל מילי דשבת שוות נשים לאנשים, ולכן המדקדקים נוהגים שהבעל הבית כשנטל אינו בוצע עד שיטלו כל המסובין את ידיהם ויושבים על השולחן ואז בוצע על הלחם משנה וכולם יוצאין ידי חובתן בזה. ואף במקומות שיש לפני כל אחד מהמסובין לחם משנה, מכל מקום הא לפני הנשים אין דרך ליתן לפניהם לחם משנה, ולכן צריך הבעל הבית להמתין עליהם. וכך יש לנהוג כמו שכתבתי שהלחם משנה יהיה רק לפני הבעל הבית, והוא ימתין עד שכל המסובין ישבו על השולחן אנשים ונשים, וזהו מצוה מן המובחר".

ומפורש בדבריו שאכן יש לדקדק להמתין לנשים שיבואו לשולחן כדי שיצאו ידי חובת חיובן בלחם משנה על ידי בציעת בעל הבית. אמנם משמע מדבריו שזו "מצוה מן המובחר", ולא חיוב מעיקר הדין אלא מנהג "המדקדקים". ויש להבין מהו עיקר החיוב של לחם משנה לנשים, וכיצד יוכלו לצאת ידי חובת חיובן אם הן לא שמעו את הברכה מהבוצע.

מנהג "המדקדקים" שהביא ערוך השלחן מוזכר במקומות נוספים. בשו"ת באר משה (חלק ה' סי' עה) נשאל: "למה אני דורש ברכים וכן אני נוהג בברכת המוציא בשבת, להוציא את בני הבית שגם הם יהיו יוצאים ידי חובת לחם משנה, ואינני מניח שבני הבית יברכו ברכת המוציא על הפרוסה כי אז איננו יוצאים ידי חובת לחם משנה". והשיב הבאר משה שמנהג זה נהג החתם סופר, וז"ל: "הנה ידוע ואין מקום לפלפל בזה שגם נשים חייבות במצות לחם משנה וגם ידוע דעת הט"ז דמצות לחם משנה דאורייתא, וגם לחולקים עכ"פ מצוה מדרבנן לכו"ע הוא באין חולק. ובוודאי החוב עלינו מוטל לראות שגם הנשים יקיימו

מצות לחם משנה. ואם כן הדין היה נותן שכל אשה ואשה וכן הבנות יבצעו על הלחם משנה, כמו שהמנהג היפה הוא שכל בן זכר כשהגיע לגיל י"ג ונכנס לעול המצוות שבוצע על ב' ככרות, כך היה צריך לנהוג שגם הנשים והבנות יעשו כן, ולמה תגרעו לבלתי לקיים מצוה חשובה זו שהיא מדאורייתא עכ"פ להט"ז, ואיך אפשר שרבותינו שבגולה לא הקפידו על זה ולא דרשו ברבים לנהוג כן.

ועל כן צריך לומר שהנשים והבנות יוצאות עם הלחם משנה של בעליהן ואביהם. ולפי זה על כרחך צריכות לצאת בברכת המוציא של בעליהן ואביהן דהוי כאילו הן ברכו בעצמן על הלחם משנה, דאם יברכו לעצמן על פרוסת הלחם אם כן לא יקיימו מצות לחם משנה כלל. וכן היה מנהגו של החתם סופר זיע"א, שהיה מוציא בני ביתו בלחם משנה בכל שבתות ויו"ט של שנה, ובליל מקודש של חג הפסח בסדר, היה מוציא עם לחם משנה כל היושבים סביב שלחנו הקדוש משום מצות לחם משנה, וברכת על מצות מצה היה כל אחד ואחד מברך לעצמו (עם מרן ביחד), כמבואר היטב במנהגי החתם סופר".

ומנהג זה הובא גם הקרבן נתנאל על דברי הרא"ש בפרק ערבי פסחים (סימן טז, אות ה), שכתב הרא"ש "וכן בשבת אם רצה כל אחד לאכול מכרו צריך שיהיה לפניו שתים משום לחם משנה". ועל כך כתב הקרבן נתנאל: "ומכאן נראה כשהמסובין צריכין לככרו של בעל הבית בשבת ויו"ט, צריכין לכוין לצאת בברכת המוציא, כמו בקידוש, ובעל הבית צריך לכוין להוציא המסובין דבעינן דעת שומע ומשמיע, ואז הוי כאילו כל המסובין היו בוצעין על לחם משנה כמו שמוציא בעל הבית את המסובין בכוס של קידוש ודי להם בעניית אמן, הוא הדין בברכת המוציא עכ"פ בשבת אם אין למסובין לחם משנה יענו אמן ולא יברכו ברכת המוציא".

מדברי פוסקים אלו מתבאר כי נשים יוצאות ידי חיוב הלחם משנה על ידי בציעת בעל הבית, ולכן בעל הבית צריך להמתין עד שיבואו הנשים לשלחן ויענו אמן אחר ברכתו, ובכך מקיימים את דין הלחם משנה המונח לפני הבורע. ומודגש בדבריהם שאין די באכילה מהלחם משנה, אלא יש צורך נוסף בשמיעת ברכת המוציא מהמברך, ובכך מתקיים דין הבציעה על לחם משנה.

וכן נפסק להלכה בשו"ע הרב (סימן רעד סע' ד) וז"ל: "אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום הבורע אם הם זקוקים לככרו, דהיינו שאין להם לחם משנה לפני כל אחד, והם יוצאים ידי חובתם במה ששומעים

ממנו ברכת המוציא שמברך על לחם משנה ואוכלים מאותו לחם משנה". ובמשנה ברורה (סימן רעד ס"ק ג) הביא את דברי החיי אדם (הלכות שבת כלל ז אות ב) שכתב: "ונכון לנהוג שזה שבוצע יכוין לפטור בברכת המוציא כל המסובין וגם יאמר להמסובין שיכוונו לצאת בברכתו כדי שכולם יצאו בלחם משנה". כלומר, הבוצע צריך לכוון להוציא את המסובים הן בחיוב הברכה והן בחיוב הלחם משנה.

אולם עדיין יש להבין מדוע החיי אדם והמשנה ברורה כתבו ש"נכון לנהוג" שהבוצע יכוון לפטור את כל המסובים מדין לחם משנה ועליהם להקשיב לברכת המוציא שלו, ולא כתבו בלשון מוחלטת שיש חיוב לנהוג כן, הלא מדבריהם משמע שיש חיוב בדבר, וצ"ע.

ודעת הגרש"ז אויערבך (שלחן שלמה סי' רעד אות ד) לענין קיום מצות הלחם משנה כמש"כ החיי אדם והמשנ"ב. אולם יחד עם זאת, לדעתו אין כל חיוב לכוון לצאת ידי חובת ברכת המוציא בברכת הבוצע [שהיא ברכת הנהנין]. ובמקרה שאין כמות מספקת בשני הלחמים של הבוצע לאכילת כל המסובים, מקשיבים המסובים רק לברכת המוציא כדי לצאת ידי קיום מצות הלחם משנה, ואחר כך כל אחד מברך לעצמו המוציא על הפרוסה שבידו כדי לקיים ברכת הנהנין להתרת אכילת הלחם.

נמצא איפוא, כי לדעת הפוסקים [ערוך השלחן, חיי אדם, שו"ע הרב ומשנ"ב] על ידי הברכה מהבוצע מתקיים דין בציעה. ולדעתם אין די באכילה מהלחם משנה, אלא יש צורך מלבד אכילת הפרוסה גם לשמוע את ברכת המוציא מהמברך, ועל ידי כך מתקיים דין הבציעה על לחם משנה.

ולדעת הגרש"ז עיקר קיום דין הלחם משנה הוא בבציעה בלבד גם ללא אכילה מהלחם הנבצע. ומכל מקום צריכים המסובים לשמוע את הברכה מבעל הבית הבוצע על לחם משנה כדי לצאת ממנו ידי חובת חיוב הלחם משנה.

ד. ואילו לדעת האשל אברהם מבוטשאטש (הגהותיו לשו"ע סוף סימן רעד) עיקר חיוב לחם משנה הוא הבציעה ויוצא ידי חובת החיוב מדין שליחות בשמיעה מהבוצע, ולאחר מכן מברך כל אחד בעצמו, לפנינו דבריו: "יוצאים ידי חובת לחם משנה בשמיעה. הגם שהברכה של נהנין אינו יוצא ידי חובתו ומברך בפני עצמו, מכל מקום מצות לחם משנה על הבציעה קודם הנאת האכילה מהני בכך שליחות, ומהני

גם קודם נטילת ידיים". ובמהדורא תניינא הוסיף האשל אברהם: "כתבתי במקום אחר שיוצאין ידי חובת לחם משנה בשמיעה מבוצע הגם שלא נטל ידיו אז עדיין, וכמו שיוצא ידי חובת ברכת כיסוי קודם שחיטה".

ומבואר בדבריו שעיקר המצוה בלחם משנה הוא הבציעה ויכול לצאת ידי חובת הבציעה על ידי שליחות, אך את הברכה כל אחד יכול לברך בעצמו, וזאת בניגוד לדעת החיי אדם, ערוך השלחן וש"ע הרב, שעיקר המצוה בלחם משנה הוא הברכה, ומשום כך לדעתם צריכים כל המסובים לצאת ידי חובה מברכת המוציא של המברך.

ובשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סימן קכו) הביא ראייה חזקה שמצות הלחם משנה היא הבציעה ולא הברכה, שהרי כתב הט"ז (הובא לעיל אות א) שחייב לחם משנה מהתורה, ואם כן לא יתכן שקיום מצוה מהתורה יהיה בברכה שאינה אלא מדרבנן. והוא מוסיף: "ולא שמענו ולא ראינו מרבנן קשישאי צדיקים וגדולי הדור, שהנשים ישמעו ברכת המוציא כדי לצאת ידי חובת לחם משנה בשבת קדש [כוונתו למנהג האדמו"רים שנשותיהם אינן משתתפות ב"טיש" ומקבלות את פרוסת הלחם משנה אע"פ שלא שמעו ממנו את הברכה]. וההכרח לומר דמה שמוציאין אחרים בלחם משנה הוא בזה שהאחרים אוכלים מפריסת המוציא של הבוצע, ולא בברכת המוציא".

ה. אולם דברי האשל אברהם טעונים ביאור. ראשית, מה כוונתו בפתיחת דבריו "יוצאים ידי חובת לחם משנה בשמיעה", הרי לדעת האשל אברהם מדובר באופן שמברך ברכת המוציא בעצמו ואינו יוצא מבעל הבית, ואם מברך בפני עצמו מה צורך לו בשמיעה מבעל הבית.

קושיה נוספת על דברי האשל אברהם הקשה הגאב"ד דפאפא, במכתב ההסכמה שהעניק לספר ויגד משה, כיצד שייך דין "שליחות" על בציעת הלחם משנה, והרי לכאורה זו "מצוה שבגופו", וידועים דברי התוספות רי"ד (ריש פרק ב דקדושין) שהביא קצות החושן (סימן קפב), שאין דין שליחות במצוה המוטלת על גופו [ומשום כך אינו יכול לקיים מצות הנחת תפילין או ישיבה בסוכה על ידי שליח]. ואם כן, גם אם יוצא בברכת המוציא על ידי שמיעה מן המברך מדין שומע כעונה, אך עדיין לא מובן כיצד מועילה שליחות לצאת ידי חובת הבציעה.

מתוך כך הסיק הגאב"ד דפאפא, שקיום דין לחם משנה אינו תלוי כלל וכלל בבציעה אלא באכילה. ולכן לדעתו אין צורך לשמוע את הברכה מהבוצע, אלא רק לאכול מהפרוסה הבאה מלחם משנה שבירך עליו בעל הבית, כי גדר החיוב של לחם משנה הוא שהתחלת הסעודה תהיה על שתי ככרות, וכיון שתיקנו חכמים ברכת המוציא, אם כן שעת הברכה היא התחלת הסעודה "ולפי זה נראה דמה שיוצאין בני ביתו בלחם משנה של בעל הבית אינו מטעם שליחות, אלא כיון שהם סמוכים על שולחן בעל הבית והם טפלים לו בסעודה ממילא התחלת הסעודה של הבעל הבית על לחם משנה הוי גם לדידהו התחלת סעודה על לחם משנה כיון שהם טפלים לו. ומטעם זה נכון המנהג שמדקדקים שיברכו ברכת המוציא על פרוסה הבאה מלחם משנה שבירך עליו בעל הבית, שבזה מוכחא מילתא שהוא בצע הלחם משנה גם עבורם והם טפלים לו בסעודה זו".

ומוסיף: "ועל פי סברא זו נלענ"ד דאף בלי שמיעת ברכת המוציא מבעל הבית גם כן יוצאין ידי חובת לחם משנה במה שהם מברכין על פרוסה הבאה מהלחם משנה שבצע עליו בעל הבית, דהבציעה שבצע בעל הבית על הלחם משנה היתה גם בשבילם ומקרי התחלת סעודתם על לחם משנה, מפני שאין סעודתן סעודה בפני עצמה אלא טפלים לסעודת בעל הבית".

והוא מסיים את דבריו ליישב לפי האמור לעיל את מנהג האדמו"רים שנשותיהם אינן משתתפות ב"טיש" ומקבלות את פרוסת הלחם משנה אע"פ שלא שמעו ממנו את הברכה, וזהו בניגוד לדברי החיי אדם, ערוך השלחן, שו"ע הרב והמשנ"ב (המובאים לעיל) שצריך לשמוע מהבוצע את ברכת המוציא, וז"ל: "וכמדומה דאצל הצדיקים שמנהגם לערוך סעודת שבת ויום טוב בבית המדרש, אין בני ביתם שומעים ברכת המוציא של רבם אלא משלחים להם מהלחם משנה שבירכו עליו".

הגאב"ד דפאפא חולק איפוא על האשל אברהם בתרתי: [א] על מה שכתב האשל אברהם שבני הבית יוצאים ידי חובתם מדין שליחות, לדעת הגאב"ד דפאפא אין צורך בשליחות. [ב] לפי האשל אברהם, על בני בית לשמוע את ברכת המוציא של הבעל הבית ולאכול מן הפרוסה שנבצעה. ואילו לדעת הגאב"ד דפאפא אין צורך לשמוע את הברכה אלא רק לאכול מהפרוסה הבאה מלחם משנה שבירך עליו בעל הבית.

בשו"ת באר משה (חלק ה סימן עה) מיישב את דברי האשל אברהם מקושיית הגאב"ד דפאפא, כיצד שייך לומר דין שליחות לגבי בציעת הפת והרי זו מצוה שבגופו, על פי דברי החתם סופר (חולין פז, א ד"ה וכתב ש"ך) שיש להבדיל בין הנחת התפילין ש"רצה הקב"ה שיהיו תפילין מונחים על הראש והזרוע, ואי אפשר שיהיה ראשו וזרועו של זה במקום ראשו וזרועו של זה, לעומת הקשירה שיכולה להיות על ידי שליח "כיון שעיקר הכוונה שיהיו התפילין מונחים על הזרוע, שוב אין קפידא אם תהיה הקשירה על ידי שלוחו שהוא כמותו לענין זה".

ולפי זה גם לענין בציעת הלחם משנה מבאר הבאר משה: "אי הוה אמרינן שהקפידא היא שהמברך יבצע, בוודאי לא היה אפשר לקיים על ידי שליחות, אבל בוודאי זה טעות לומר שדווקא המברך יבצע, וכי מי שחש בידו ואינו יכול לבצוע וכי יעלה על הדעת שאינו יכול לברך ואחר יבצע תחתיו, ובוודאי עיקר המצוה שיהיה [הפת] נבצע ולא שהוא יבצע, וממילא מהני בזה שליחות ואינו נחשב למצוה שבגופו".

ודברים דומים ביישוב דעת האשל אברהם כתב גם בשו"ת להורות נתן (חלק ו או"ח סימן ט) וז"ל: "דוודאי על האכילה לא שייך שליחות, ופשוט דצריך שיאכל בעצמו מהלחם משנה, אבל על הבציעה שהיא מעשה שפיר שייך שליחות, וכמו דמועילה שליחות בשחיטת קדשים ובמילה, ודווקא בתפילין לא מהני שליחות, וכמו שביאר הקצות החושן (סימן קפב) דאע"ג דעל מעשה הקשירה מועיל שליחות מכל מקום לא נעשית ידו של השליח כידו של המשלח, והוי כאילו המשלח הניח תפילין על ידו של השליח, וכעין זה כתב בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן רא). ובבציעה שעושה מעשה בלחם כשבצעו על ידי שליח הוי כעושה מעשה בעצמו ואינו בגדר מצוה שבגופו [וכה ראיתי שהרב הקדוש מהר"א מבעלזא שלעת זקנותו תשש כוחו מלבצוע הלחם משנה, ואחר שבירך התחיל בבציעה מעט מזער ועדיין הלחם בשלמותו, והשאר בוצע על ידי משמשו שעמד על ידו], זוהי סברת האשל אברהם".

מבואר בזה כי כל המסובים יוצאים ידי חובת לחם משנה הגם שלא בצעו בעצמם את הלחם משנה כי העיקר הוא האכילה של פרוסת הלחם משנה.

אך מכל מקום, עצם חידושו של האשל אברהם, שאפילו אם מברך לעצמו ברכת המוציא יכול לצאת ידי חובת לחם משנה, עדיין צריך ביאור, וכמו שכתב בשו"ת בית אבי (ח"ג או"ח סימן מג) על דברי

האשל אברהם "אע"פ שלא הבנתי את דבריו, מכל מקום אם קבלה היא נקבל... ומה שנהגו כן אנשים גדולים רמי מעלה אין להרהר אחריהם כי שלחנם היה כמזבח ממש, בודאי היה להם טעמים ונימוקים כפי דרכיהם בקודש ואין לנו השגה ועסק בזה, אבל מי שלא בא בסוד ה' ילך בתום וילך בטח כפי ההלכה בשלחן ערוך".

ו. מהלך מחודש בביאור חיוב לחם משנה, וכיצד יכולים המסובים לצאת ידי חובת החיוב אע"פ שלא שמעו ברכת המוציא מהבוצע, כתב בשו"ת דברי יציב (או"ח סימן קכו) וז"ל: "ועיקר לחם משנה הוא שמכין לסעודת שבת יכין משנה, שההכנה לסעודה יהיה כפול, וכמו במן לקטו לחם משנה (שמות טז, כב). ומהאי טעמא סגי גם בב' פרוסות, אלא דבעי פרוסה החשובה בכדי שיעור סעודה, וזה בעי משנה, וחכמים קבעו שמלבד דבעי שלמה לברכה, בעי שניהם שלמות משום כבוד".

ולפי זה מחדש הדברי יציב: "והנה בחיוב לחם משנה של המסובין, נראה דאין מזה כלל לענין שליחות ומצוה שבגופו, דאין המצוה לאכול כפל, ולכו"ע אין זה בכלל בצע אכולא שירותא (עי' סי' רעד) אלא שעיקר החיוב להכין ולקבוע הסעודה בדרך כפל, כמו שנאמר (שמות טז, ה) והכינו וגו'. ואם כן כשבעל הבית הכין וקבע על ב' הככרות אפשר דסגי להמסובין, וכיון שמונח על השולחן שמסובים ואוכלים עליו, בזה גופא נתקיים המצוה דלחם משנה, ודוק. וכהידור מצוה יש שהמיסב יקח לחם משנה בנפרד לעצמו, ומכל מקום עיקר החיוב הוא על הבוצע, והוא הבעל הבית שבוצע כמבואר בברכות (מו, א). ולזה כשראש המסובים פרס מככרו למסובים, נעשה בעל הבית הבוצע שלהם, שעליו דייקא החיוב".

ומבואר בדבריו גדר חדש בחיוב הלחם משנה: להכין לחם משנה על השולחן. ולכן כבר בעצם ההכנה של לחם משנה על השולחן שמסובים עליו יוצאים ידי חובה. אלא שכמובן יש חיוב על בעל הבית לבצוע את הלחם משנה. וברור שאין למסובים צורך לשמוע ממנו את הברכה, וכאשר בצע על הלחם, והם קיבלו פרוסה מהפת, יצאו ידי חובה כי הסבו על שלחן שהכינו בו לחם משנה.

ולפי זה מיישב הדברי יציב את מנהג האדמו"רים שנשותיהן יוצאות ידי חובת מצות לחם משנה למרות שאינן שומעות את הברכה: "ועל כל פנים לגבי נשים שפיר מיוסד המנהג שנהגו אצל רבנן קשישאי שלא

שמעו המוציא דכיון שפרסו לה מהככר, הוי ראש המסובין הבוצע שלהם, שעליו החיוב".

ז. בביאור המנהגים בסדר בציעת הלחם משנה וברכת המוציא, צריך להבין את גדר חיוב לחם משנה ובציעתו, האם זהו חיוב מדין סעודת שבת, שבסעודת שבת יש חיוב לחם משנה ובעל הבית צריך לבצוע מהלחם משנה, וכאשר הוא בוצע, יוצאים ידי חובת החיוב כל המשתתפים בסעודה, כי זהו דין בסעודה ולא דין על כל אחד ואחד. או שגדר חיוב הבציעה על לחם משנה נובע מהדין הכללי שצריך לברך ולבצוע בסעודה פת שלמה. והיינו, שבימי החול נאמר דין בציעה על פת שלמה וזוהי "מצוה מן המובחר", ובשבת נאמר מכח הלכה זו חיוב גמור לבצוע על שני לחמים שלמים. ולפי צד זה, החיוב מוטל על כל אחד ואחד לקיים את חיוב הבציעה על לחם משנה.

ויש לתלות חקירה זו במחלוקת הפוסקים, כדלהלן:

בשו"ת קנין תורה (חלק א סימן פח) נשאל על מנהגו בביתו שהנשים היו מברכות בעצמן המוציא על פרוסת החלה ולא הקשיבו לברכת המוציא של הבוצע, בניגוד למבואר בדברי ערוך השלחן וחי אדם ושו"ע הרב. והשיב הקנין תורה: "ולענ"ד נראה שכל ענין בציעת לחם משנה מעולם לא נתקן כחיוב גברי על כל מי שאוכל בשבת שיבצע דווקא על לחם משנה ויוצרך לפטור את עצמו עכ"פ על ידי אחרים, רק המצוה היא דבאכילת סעודת שבת יבצע בעל הבית, ומזה יאכלו כל בני הבית איש ואשה קטן וגדול, ואין שום חיוב שבעולם על כל אנשי הבית בלחם משנה רק על מי שבוצע לכולם יבצע מלחם משנה. ומה דקאמר המרדכי בשם ר"ת דגם נשים חייבות בלחם משנה, הוא גם כן באופן הנ"ל, דבאם אשה בוצעת עבור אנשי ביתה דצריכה גם כן לבצוע על לחם משנה. אבל בזמן שבעלה בוצע, אין שום ענין חיוב עליה בפני עצמו, כמו שאין חיוב על אנשים מאוכלי הסעודה כשאוכלים מככר זה שנבצע בלחם משנה. ומעולם לא ניתנה מצוה זו אקרקפתא דגברי רק על הסעודה שתהיה בלחם משנה. ולמשל מי שמתענה בשבת משום שתענוג הוא לו, אינו חותך ובוצע לחם משנה, דאין החיוב על מי שאינו אוכל".

ומסיים הקנין תורה, שלפי הגדרה זו שחיוב לחם משנה הוא דין בסעודה ויוצאים ידי חובת חיוב זה כל המשתתפים בסעודה "ממילא גם הנשים האוכלות בחדר אחר נכללים בזה, דכולם אוכלים מאותה

סעודה, וכמבואר בכה"ג באבן העזר (סימן סב סע' יא) לענין בני החופה שנתחלקו לחבורות כולם מברכים ברכת חתנים אפילו בתים שאין פתוחים למקום החתן ואפילו אין השמש מצרפם, כיון שאוכלים מסעודה שהתקינו לחופה, ומכל שכן בנדון דידן שהוא ממש סעודה אחת לכולם."

מבואר בדבריו, שחיוב לחם משנה הוא מדיני סעודות שבת, ולכן כל מי שנכלל בסעודה נפטר בלחם משנה שנבצע עבור כל בני הסעודה, ובכלל זה גם מי שלא שמע מהמברך את ברכת המוציא.

וצריך עיון לפי הגדרה זו, מה הדין כאשר מתקיימת סעודה גדולה ובה משתתפים רבים, ויש לבוצע רק שני לחמים שבוודאי אינם מספיקים לכולם, האם נאמר שכולם יצאו ידי חובת הלחם משנה כיון שבסעודה זו הבוצע בצע את הלחם משנה כדין, ונתקיים דין סעודת שבת בלחם משנה, ושוב אין כל צורך לאכול מהפת. או שנאמר, שעל כל פנים צריך בפועל לאכול מהפת שבצעו עליה, ואם נגמר הפת אולי יצרכו לבצוע שוב, וצ"ע.

ח. מאידך, כאשר ידידי הגאון רבי אשר וייס מסר שיעור בבית בהיותו בלוס אנג'לס (והדברים נדפסו גם בספרו מנחת אשר על מסכת פסחים; מכתבי תורה, סימן יב), הוא הגדיר את חיוב הבציעה בלחם משנה כחלק מהלכות בציעת הפת ולא מדיני סעודת השבת. והתבסס על דברי הרמ"א (או"ח סימן תפב) שכתב: "מי שאין לו [בפסח בחו"ל] כאשר עורכים סדר יומיים] ב' הלילות רק ג' מצות, יברך ליל ראשון המוציא ועל אכילת מצה וכן הכריכה הכל מן הפרוסה, ושתי השלימות לליל שני". וטעם הדבר, משום שאם יבצע גם מן השלימה בליל א', לא יהיה לו לחם משנה בליל ב'. ולכאורה תמוה למה לבטל לחם משנה בליל א' בגלל ליל ב'. ומתוך כך חידש הרב וייס ללמוד מדברי הרמ"א שגדר לחם משנה אינו דווקא שיבצע מלחם המשנה אלא שיבצע על לחם משנה, דהיינו שיהיה לחם משנה לפניו בשעה שהוא בוצע מן הפת זכר למן, ולכן יוצא ידי חיוב אף אם לא בצע מלחם המשנה אלא מן הפרוסה. ומה שצריך בכל שבת לבצוע מאחת הככרות של לחם משנה ולא מפרוסה, אינו אלא מהדין הכללי בברכות שצריך לברך על השלימה ולא על הפרוסה ולא מדין מיוחד בשבת ויו"ט של לחם משנה. ומשום כך בליל א' דפסח יוצא ידי חובה בלחם משנה גם אם מברך על הפרוסה, מכיון שיש לפניו לחם משנה, וטוב לעשות כן ולהניח לחם משנה גם לליל ב' דפסח, עכ"ד.

והוסיף הרב וייס במכתב: "נראה בהגדרת המצוה שיאכל מן הפת שנבצע על לחם משנה, אך אין חובה לאכול ולבצוע את לחם המשנה בדווקא . . אלא שצריך לבצוע כשיש לחם משנה לפניו, וכל האוכל מככר זה שבצעהו על לחם המשנה יוצא בו ידי חובתו".

וכדבריו כתב גם בספר הררי קדם (ח"ב סימן פט) שברכת המוציא ודין לחם משנה "הם הלכות בענין בציעת הפת", וז"ל: "ברכת המוציא היא ברכה שונה משאר ברכת הנהנין, דבברכת המוציא הבציעה היא קיום בגוף הברכה, ואין הברכה כשאר ברכות הנהנין על ההנאה בלבד". ומתוך כך כתב ההררי קדם שגם דין לחם משנה בשבת הוא הלכה בבציעת הפת "כלומר שהקיום בציעה וקביעות סעודה צריך להיות על שתי ככרות. ואמר רבינו זצ"ל [הגרי"ד סולובייצ'יק] שאביו הגר"מ זצ"ל אמר בשם מרן הגר"ח שהוא היה רגיל לומר למי שאוכל אצל שולחנו לכוין לצאת בברכת המוציא ובלחם משנה, ואין צריכין המסובין לטעום מהלחם משנה, כי החיוב לחם משנה הוא לבצוע על ב' ככרות, עי' רמב"ם (הלכות שבת פרק ל הלכה ט). וביותר אפשר, דגם אם יש לכל אחד מהמסובים לחם משנה, מכל מקום בעינן ששאר המסובים יכוונו לצאת על ידי בעל הבית, כי חלות שם בציעה היא רק על ידי הבעל הבית".

הרי לנו לפי דעה זו, שגדר חיוב הבציעה על לחם משנה נובע מהדין הכללי שצריך לכוין ולבצוע פת שלמה. ובשבת התחדש שיש חיוב לבצוע על שני לחמים שלמים מצד חיוב נוסף וחדש של לחם משנה, הנובע מהלכות שבת יום טוב.

ט. הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (סימן כא) נשאל על ידי בנו: "מה ששאלת אודות המנהג בבית חותני זקנך הגאון מוהר"י זצ"ל, בהתאחר אחד מהמסובין בש"ק או ביו"ט נותנים לו שתי חתיכות ללחם משנה, והקשו החברים דזה לא חשיב לחם משנה".

וחידש הנצי"ב שהעיקר תלוי איך היה הלחם לפנינו: "אם בא לחם לפנינו שלם או אפילו פרוס, אם נפרס ונקטן מכמותו מקרי חסר, אע"ג דאם מתחילה היה בא לפנינו לחם קטן כזה היה קרוי לחם, שפיר. אבל כיון שנפרס לא מקרי לחם. אבל אם בא פרוס לפנינו ולא נשתנה מכמות שהיה, מקרי לחם שפיר". והוא מסיים: "וכן כד דייקת בסעודת חותני זקנך זצ"ל, לא פרס הרב לפניו, אלא מאשר מצא שתי פרוסות נתן לו".

והנה מפשטות דברי הנצי"ב מתבאר כי דן בגדר לחם משנה מצד דיני בציעת הפת, ומתוך כך חידש שאם הפרוסה כבר נפרסה קודם לכן, אז יוצאים בה ידי חובת לחם משנה, אולם אם פורסים אותה עכשיו אין יוצאים בה כיון שהפת נחסרה לפנינו. ולכן לפי הנצי"ב, אם אשה לא נכחה בשעת הבציעה ולא שמעה את הברכה, כאשר באה לשולחן לאחר מכן, יש לתת לה שתי פרוסות שהיו מוכנות לכך, ולא לפרוס מהלחם שבצע המברך.

ואכן, חידוש זה של הנצי"ב נצרך לשיטת החיי אדם, ערוך השלחן, שו"ע הרב והמשנ"ב, הסוברים שיש לשמוע את הברכה מהבוצע כדי לצאת ידי חובת חיוב לחם משנה, ואם לא שמעו את הברכה לא יצאו ידי חובת החיוב וצריך למצוא לחם משנה [ולצורך זה די בשתי פרוסות]. וכן לא יוצא ידי חובה לדעת האשל אברהם, מאחר ולא שמע מהבוצע את הברכה. וכן הוא גם לדעת הגאב"ד דפאפא, צריך לאכול מהפרוסה שבצעו עליה.

ברם לפי דברי הקנין תורה שהבציעה היא מדיני סעודת שבת, הרי שבעצם ההשתתפות בסעודה שיש בה לחם משנה, כבר יש בה לצאת ידי חובת לחם משנה. וכן לפי חידושו של הדברי יציב, בסעודה שהוכן בה לחם משנה, יוצאים ידי חובת לחם משנה, גם ללא שמיעת הברכה מהבוצע. ולפי שיטות אלו מיושבת איפוא שאלת בנו של הנצי"ב היטב.

י. ולענ"ד נראה לומר כי חיוב לחם משנה נובע משני דינים: א. דיני בציעת הפת. ב. דיני סעודת שבת. ויש לדייק כן מסוגיות הש"ס ומדברי הרמב"ם.

בתחילת השיעור הבאנו שמקור חיוב לחם משנה מובא בש"ס בשני מקומות: במסכת ברכות (לט, ב), ובמסכת שבת (ק"ז, ב). וגם בדברי הרמב"ם הובאה הלכה זו בשני מקומות שונים, בספר אהבה בהלכות ברכות ובספר זמנים בהלכות שבת. ונראה כי שתי ההגדרות שבחיוב לחם משנה נובעות משתי הסוגיות הדנות בחובת ומקור הדין של לחם משנה.

הסוגיה במסכת ברכות עוסקת בדיני בציעת הפת ובמימרא של רב יוחנן "שלמה מצוה מן המובחר", ובחיוב הבציעה כליל פסח ש"מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע", ולאחר מכן מובא דינו של ר' אבא "ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות". ומשמע מסוגיית הגמרא

שחובת לחם משנה בשבת היא מדיני בציעת הפת, בדומה לדין מניח פרוסה בתוך השלמה שבלייל פסח שהוא גם כן מהלכות בציעת הפת, וכפי שביאר בספר הררי קדם. ואם כן, הסוגיה בברכות היא המקור להגדרה שחובת לחם משנה היא מהלכות בציעת הפת.

ואילו הסוגיה במסכת שבת, מוזכרת המימרא של ר' אבא בסוגיה העוסקת בעניין חיוב שלוש סעודות בשבת. וזהו המקור להגדרה שחיוב לחם משנה הוא מדיני סעודת שבת.

ונראה שלכן גם הרמב"ם קבע את דיני לחם משנה בחיבורו בשתי מקומות, בהלכות ברכות, לומר שחיוב לחם משנה הוא מהלכות בציעת הפת שהם קיום חובת הברכה, ובהלכות שבת, לומר שחיוב לחם משנה הוא מדיני סעודות השבת. ודברי הרמב"ם מדויקים היטב, כל מקום לפי הגדרתו. בהלכות ברכות מתחיל הרמב"ם את דבריו בלשון "מצוה מן המובחר לבצוע ככר שלימה", ומסיים "בשבתות וימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות". דהיינו בתחילה, סיבת חובת הלחם משנה נובעת מדיני בציעת הפת, ולאחר מכן מבואר שאותו חיוב שיש ביום בחול נאמר גם בשבת ויו"ט, וגדר אחד להם, ונובע מדיני בציעת הפת. ואילו בהלכות שבת פתח הרמב"ם את ההלכה בלשון: "חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת", וסיים "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתם על היין ולבצוע על שתי ככרות". ומדויק היטב שחיוב לחם משנה נובע מדיני חיוב סעודות שבת. והיות ויש חיוב סעודה בשבת, נקבע שיהיה לחם משנה.

הרי לנו מדברי הש"ס והרמב"ם, כי שתי ההגדרות בגדר חיוב לחם משנה נובעות, הן מדיני בציעת הפת, והן מדיני סעודות שבת.

יא. הנפק"מ בין שתי הגדרות אלו היא המנהגים בהם פתחנו את השיעור.

לפי הצד בחקירה שהחיוב לבצוע על לחם משנה הוא מדיני סעודת שבת, מיושב המנהג שנהגו בבית אבי שליט"א, שהיה בוצע על הלחם משנה בעוד שאמי ע"ה הגיע רק לאחר מכן ובירכה המוציא על הפרוסה שקיבלה, וכן מנהג פולין כדברי האדמו"ר ממודז'ין, ומנהג כל האדמו"רים העורכים שולחן ונשותיהם אינן שמועות את ברכת המוציא. וכפי שהסביר את המנהג בשו"ת קנין תורה המובא לעיל, שאין צורך לשמוע את ברכת הבעל הבית כי בעצם ההשתתפות

בסעודה שבה בצע בעל הבית על שתי ככרות, יוצאים ידי חובת חיוב לחם משנה, מאחר ונתקיים דין סעודה שבצעו בה על לחם משנה.

[וכן מובן המנהג על פי חידושו של הדברי יציב, שגדר חיוב לחם משנה הוא להכין לחם משנה על השולחן, ואין למסובים צורך לשמוע את הברכה מהבוצע, אלא בקבלת פרוסה מהפת, יצאו ידי חובה כי הסבו על שלחן שהכינו בו לחם משנה].

והנוהגים לשמוע מבעל הבית את ברכת המוציא ולהמתין שיבצע על הלחם משנה, נוהגים לפי הצד השני, שיסוד חיוב לחם משנה הוא מדיני בציעת הפת, ולכן אין די באכילה מהככר שבצע בעל הבית כדי לצאת ידי חיוב לחם משנה, שכן חיוב בציעת הפת מוטל על כל אחד ואחד בפני עצמו לברך ברכת המוציא על פת שלמה. ומשום כך כתבו ערוך השלחן ושו"ע הרב המובאים לעיל, שצריך לשמוע את ברכת המוציא מבעל הבית ולאכול מהככר שבצעו עליו. ולפי זה ברור שאם נטל פרוסה מהככר שבצעו עליה לחם משנה מבלי שהשתתף בברכת המוציא לא יצא ידי חובת לחם משנה כי לא קיים את דין בציעת הפת על לחם משנה.

ומעתה נבין את שיטת האשל אברהם, שמצד אחד כתב שאפשר לברך ברכת המוציא ללא שמיעה מבעל הבית, ואילו מצד שני כתב בפתחת דבריו "יוצאים ידי חובת לחם משנה בשמיעה", משמע שצריך לשמוע ברכת המוציא מבעל הבית.

ונראה כי האשל אברהם חשש לשני הגדרים שיש בחיוב הלחם משנה: מצד אחד חשש לכך שזהו מדיני בציעת הפת, ולכן יש לכל אחד להיות נוכח ולהשתתף בברכת המוציא של בעל הבית כדי שיתקיים אצלו דין בציעת הפת על לחם משנה. אך מצד שני, אמת ונכון הדבר שאם אכל מהלחם משנה שבצע עליו בעל הבית ללא ששמע ממנו את ברכת המוציא, שפיר יצא בזה ידי חובת קיום דין לחם משנה הבא מדיני סעודת שבת, כמבואר בשו"ת קנין תורה.

יב. ונראה עוד כי חיוב הנשים בלחם משנה מדיני בציעת הפת, שבגללו צריך לצאת ידי חובת החיוב על ידי שמיעת הברכה והבציעה של בעל הבית, תלוי בטעמים שנתבארו לעיל [אות א] מדוע נשים חייבות בלחם משנה.

ונראה כי לפי הטעם שנשים חייבות בלחם משנה ככל חיובי שבת שחייבות בהן מההיקש "כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה", מכל מקום חובתם היא רק מדיני סעודות שבת ולא מדיני בציעת הפת, כי ההיקש נאמר רק בדיני שבת עצמו, ואשר על כן רק חיובי שבת ובכלל זה סעודות שבת, נלמד מההיקש שגם נשים חייבות. מה שאין כן בדין שיסודו ועיקרו ההלכה הכללית של דיני בציעת הפת, אין זה קשור כלל להיקש, ולא ניתן לחייב בו נשים בגלל ההיקש.

ולפי זה מוטעם מנהג ישראל שאינם מדקדקים שהנשים תשמענה את ברכת המוציא והבציעה מהבעל, אלא מברכות ובוצעות על הפרוסה שקיבלו, וכמבואר לעיל, שגדר חיובן בלחם משנה הוא מדיני סעודות שבת שמחוייבות בה, ובזה די במה שמשותפות בסעודה שבצעו בה על לחם משנה, ואילו בחיוב הבציעה על לחם משנה מההלכה הכללית של בציעת הפת, שבשבת נאמרה על לחם משנה, לא נתחייבו הנשים.

ממוצא הדברים למדנו שהמנהגים השונים, האם יש לדקדק שהאשה תשמע את ברכת הבוצע, או שיכולה לבוא לאחר הברכה, ותברך בעצמה על הפת, תלויה בשיטות הפוסקים מהו גדר חיוב לחם משנה. הפוסקים המחייבים לשמוע את הברכה מהבוצע הם:

[א] חיי אדם, ערוך השלחן, שו"ע הרב ומשנ"ב] שאין די באכילה מהלחם משנה, אלא יש צורך לשמוע את ברכת המוציא מהמברך, ועל ידי כך מתקיים דין הבציעה על לחם משנה.

[ב] הגרש"ז אויערבך שסובר כי עיקר דין לחם משנה הוא בבציעה בלבד ולא באכילה מהלחם הנבצע, ולכן יש צורך להשתתף בבציעה.

והפוסקים הסוברים שיוצאים ידי חובת הלחם משנה גם ללא ששמעו את הברכה מהבוצע, הלוא הם:

[א] האשל אברהם, שלדעתו המסובים צריכים לאכול מכר הלחם שבצע ובירך המוציא עליו, ואין צורך להשתתף אישית בבציעה.

[ב] דעת הגאב"ד דפאפא שאין צורך לשמוע את הברכה אלא רק לאכול מהפרוסה הבאה מלחם משנה שבירך עליו בעל הבית.

[ג] שו"ת להורות נתן הסבור שכל המסובים יוצאים ידי חובת לחם משנה הגם שלא בצעו בעצמם את הלחם משנה כי העיקר הוא האכילה של פרוסת הלחם משנה.

[ד] שו"ת קנין תורה, המבאר כי חיוב לחם משנה הוא דין בסעודה, ויוצאים ידי חובת חיוב זה כל המשתתפים בסעודה.

[ה] שו"ת דברי יציב, המחדש שחיוב לחם משנה הוא ההכנה של הלחם משנה לכבוד שבת. ולכן בסעודה שהוכן בה לחם משנה, יוצאים ידי חובת לחם משנה.



### נשיאת כפים כשיש גוי בבית הכנסת

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

בשו"ת יוסף אומץ להחיד"א סי' ע ס"ד כתב וז"ל (כל הסעיף - הוספתי מעט פיסוק, והסבר במוסגר):

"[שו"ע או"ח] סימן קכ"ח דין א'. אין נשיאות כפים [בפחות מעשרה] וכו'. שמעתי שיש מי שמנע לכהנים לומר ברכת כהנים אם יש גוי בבית הכנסת, ולא ידעתי טעמו.

ואפשר דעבד הכי משום דבסימן נ"ה דין י' [=ס"כ] יש סברא דלענות אמן צריך שלא יהיה מפסיק טינוף או גוי. והשתא שיש גוי מפסיק בין הכהנים לקהל, או לאיזה יחידים, אינם יכולים לענות אמן. ואי משום הא - לא איריא, דכבר כתב הרב הגדול מהר"י דוד ז"ל בספרו בית דוד סימן ל"ב, דדין זה דגוי מפסיק היינו כשהמברך ברשות אחד והעונה ברשות אחר אז הגוי שביניהם מפסיק, אבל אם המברך והעונה ברשות א' [=אחת] דמצטרפין - אין הגוי מפסיק, ע"ש. וא"כ בנ"ד שהכהנים והעם ברשות א' [=אחת], הגם דיש שם גוי, אינו מפסיק. ואין לבטל ברכת כהנים. מאחר דמשום איבה אין יכולים להוציא הגוי מביהכ"נ.

ואם טעמו של המורה הזה אשר מנע אמירת ברכת כהנים הוא כדי שלא ילעיג - הא בורכא [=בורות או דבר שאינו הגון, ראה כתובות סג, וערוך השלם ערך 'ברך' ב' בקמץ ור' בשבא] היא, דאין לבטל ברכת כהנים משום לעג השאננים ח"ו, ואין צורך להאריך בזה, באופן

דעל פי הדין נראה דצריך לברך ברכת כהנים כי הוא צורך גדול בתפלה, ואין לבטל מצוות ולמנוע ברכתן של ישראל. ולא די כי בערים האלו אין אומרים ברכת כהנים כל יום, אלא אפילו בשבת או ברגל רוצים למנועם. ומי יודע אם לא ירגילו עצמם לבא הגוים, ונמצאת ברכת כהנים בטלה ח"ו. עכ"ל.

ולהעיר: א. הדין שגוי מפסיק, ראה בשו"ע השלם, שבדפוס ראשון היה כתוב כותי מפני יראת הצנזור, והם הדפיסו גוי, ככתוב במהדורת שאלוניקי שכ"ח וכן בדפוס קראקא שע"ח (וכ"ה בב"י בטור השלם). וממהדורת 'אמ"ד תכ"א - באר הגולה' ואילך נדפס עכו"ם, וע"ז כתב המג"א ס"ק טו "נ"ל שר"ל. . עבודה זרה", וכ"כ בשו"ע אדה"ז סעי' כב, ומאידך הא"ר כתב שגם גוי מפסיק, וכ"פ במשנה ברורה ס"ק סה.

ב. מעניין לבדוק היכן נכתבה תשובה זו במסעותיו, כי הוא מדבר אודות נשיאת כפיים לא רק ברגלים אלא גם בשבתות (העירני על זה הרה"ח ר' יחזקאל שי' כהן מנחלת-הר-חב"ד), וראה בס' כתר שם טוב להרש"ט גאגין ח"א עמ' רכב שבמארוקו נהגו כך.



### סיום ברכה רביעית בבהמ"ז

#### הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ז עמ' רכח במענה על השאלה האם יש לענות אמן בברכת המזון אחר "אל יחסרנו" מביא שכ"ק אדמו"ר הרי"צ והרש"ב לא ענו וממשיך "ואולי שסומכים על סוף הברכה "ונאמר אמן" אף שגם בזה לא ראיתי שהשומעים ידייקו לענות אז אמן" ע"כ מהנוגע לענינו.

ובפשטות משמע מזה שסוף הברכה הרביעית דבהמ"ז הוא בהתיבות "ונאמר אמן", ולכאור' צ"ב דמהיכי תיתי לומר ששם מסתיימת הברכה רביעית, דממנ"פ אם אנו מדברים על הברכה המקורית שתקנו חז"ל הרי זה מסתיים ב"אל יחסרנו" (כמבואר בפמ"ג סקפ"ט מ"ז ס"א) ואם אנו מדברים על מה שנהגו להוסיף את כל ה"הרחמן" השונים, שג"ז נחשב כאלו שהם "מטופס הברכה" (שוע"ר סקפ"ט ס"ז ע"ש) ולכן אינם חשובים הפסק בין הברכת המזון לשתיית הכוס (כמבואר שם) הרי זה שייך לכל סדר הרחמן גם אלה שבאים

לאחרי ה"ונאמר אמן" כמו הרחמן דשויו"ט, והרחמן הוא יזכנו וכו' דהרי אם נחלק מאיזה טעם שיהי' (ואינני רואה לע"ע שום טעם לחלק כן) הרי שוב יש כאן הפסק בין הברכת המזון לשתית הכוס, ומה הועיל הביאור שאמירת הרחמן נחשב "כאלו הם מטופס הברכה ואינם חשובים הפסק" כשלאח"ז ממשיכים לומר עוד כמה "הרחמן"?

ואוי"ל שכוונת רבינו הוא לסוף "ברכת בעל הבית" שע"ז קאי ה"ונאמר אמן" וכמבואר בשוע"ר שם (סעי' ה): "בברכת בעל הבית מסיים ונאמר אמן שאין יכול לגזור אומר ואמרו אמן, משא"כ בברכת עושה שלום במרומיו שהוא שבח של הקב"ה וכל ישראל מצווין אומר ואמרו אמן" וע"ז כתב שם במכתב הנ"ל "שאו"ל שסומכים על סוף הברכה ונאמר אמן" דאף שבפשטות האמן הזה לא קאי על כללות ברכת הטוב והמטיב דהרי אז היה צריך לומר "ואמרו אמן" כיון דיש בו שבח של הקב"ה כמו בעושה שלום במרומיו וכנ"ל - אלא על מה שמברך את בעה"ב (ולמנהגנו זה כולל גם את ברכת אביו ואמו, וכן את אדמו"ר) ולכן אומרים בנוסח של "ונאמר אמן", אבל מ"מ "או"ל"י סמכו שהאמן הזה יעלה גם למה שהי' צריך בעצם לומר לאחרי אל יחסרנו וכדי שכל הבקשות של הרחמן יבואו בהמשך לברכה הרביעית ויהי' נחשב "כאילו הכל ברכה אחד היא" (לשון הפרישה שם) לא רצו להפסיק באמן שם "וסמכו" על האמן שאומרים בברכת בעה"ב אבל אין הפירוש ששם הוא באמת סיום הברכה רביעית, דהרי ממשיכים לומר עוד בקשות "הרחמן" וכנ"ל.

ובאמת זכורני כשזכינו לשמוע את כ"ק אדמו"ר מברך שלא הי' מסיים בקול את ה"ונאמר אמן" אלא רק לאחרי שהי' אומר בקול את הרחמן דשויו"ט והרחמן הוא יזכנו וגו' היה אומר את הפסוק עושה שלום ומסיים בקול "ואמרו אמן" ושם היו הקהל עונים אמן ולא לפנ"ז, והוא בפשטות כדי להמשיך את החיבור דברכה רביעית עם כל הבקשות שבסדר הרחמן וכנ"ל ולדידי אין זה פלא שבמכתב הנ"ל כשכותב ש"סומכים על סוף הברכה" כוונתו לברכת בעה"ב, דכך זה נקרא גם בשוע"ר ואפילו הפסוק "עושה שלום" נקרא "ברכת עושה שלום במרומיו" בשו"ע שם ולאידך לומר שכוונתו לומר ששם מסתיימת הברכה רביעית וקשה מאד וכנ"ל.

ולפי"ז מיושב מה שהקשה הקצות השלחן (בסמ"ז הערה יח) שלאחרי שהביא שהמנהג בענין אמירת הרחמן הוא יעשה לנו נסים וגו' כששכח לאמרו במקומו, הוא לאמרו קודם הרחמן הוא יזכנו, מעיר "ומסידור הנוסח שאומרים ונאמר אמן" משמע ששם הוא סיום

ברכת הרחמן" דהיינו שלכאור' הי' צריך לאמרו קודם ה"ונאמר אמן" ודלא כפי שנהגו, אמנם לפכהנ"ל א"ש דבאמת סיום ברכת הרחמן הוא לאחרי כל בקשות הרחמן דאין כל טעם לחלק וגם באם נחלק שוב הוי הפסק וכנ"ל, ומה שאומרים "ונאמר אמן" זהו על ברכת בעה"ב וכנ"ל.

אמנם זה ברור מדברי הגר"ח נאה ע"ה שלא ס"ל כלל מדיוקו של הגרעב"ש בגליון תתקיא דמהלשון "כשיגיע להרחמן" או "אצל הרחמן" (שברמ"א ובסידור אדה"ז) מבואר שצריך לאמרו תיכף לאחרי "אל יחסרנו" דהרי לא העיר מזה כלל וכל הערתו היא שצריך לאמרו לפני סיום ברכת הרחמן ולא לאח"ז וע"ז ביארנו לעיל דבאמת אין זה סיום ברכת הרחמן וכנ"ל. ובכלל כל סגנון הערתו הוא לא שלמעשה יש לשנות את המנהג אלא שלכאור' צריך ליישב עם מה שנראה כאילו שכבר נסתיימה ברכת הרחמן ולפנ"ז ואילו הי' סובר דבלשון הרמ"א ואדה"ז מבואר להדיא שמקומו תיכף לאחרי אל יחסרנו הי' כותב בסגנון אחר לגמרי כפי שהוא יודע לכתוב כשלדעתו מנהג העולם הוא מוטעה היפך המבואר בשו"ע או בסידור רבינו, וק"ל וזהו מענה לדברי הרב א.פ.א. בענין דעת הר"ח נאה בענין הנ"ל בגליון תתקיט ובע"ה בגליון הבא אתייחס לשאר דבריו בפרטיות.



### קריאת שם תינוק אחר תינוק שמת

#### הרב שלום ריבקיין

רב הראשי ואב"ד ס.לואיס, מיזורי

נשאלתי אם נכון לקרוא לתינוק שם אחר תינוק שמת. ושאלתי זה במכתב לאבי מורי (הגה"ח מדב"ר ריבקיין ז"ל) בשנת תש"ח והנני מעתיק דבריו מהנוגע לענין זה: "וע"ד אשר שאלת אם כדאי לקרוא שם תינוק אחר שמת, אף כי אין העולם נוהגין כן, אבל כנראה אין חשש בזה, ואולי יש זה גם מעלה מגדר להקים שם כו' בהיותי שלשום אצל הרמ"ש [שליט"א] ושאל עליך מה נשמע אצלך נזכרתי וספרתי לו את אשר תשאל בזה, והעירני ג"כ כנ"ל, וכי אצל אדמו"ר האמצעי הי' שתי בנות בשם שרה, אשר הראשונה מתה בנערותה, והשני' נקראה ג"כ שרה, והיא אמה של הרבנית הזקנה רבקה נ"ע אשת אדמו"ר מהר"ש נבג"מ זי"ע, ובפרט אם יצרפו עוד שם בוודאי אין חשש, וביותר שענין קריאת שם הרי ניתן ע"ז רוה"ק להורים שיכוונו השם האמיתי לקרוא להתינוק אשר אותיות השם מחיים כידוע לך עכ"ד. וא"כ אם ההורים דעתם כן לכאורה אין חשש, אבל אחרי כ"ז אין

העולם נוהגים כן, וא"כ תוכל לומר להשואל שאף שאין העולם נוהגין כן, אבל אם דעת ההורים כן, אין חשש" עכ"ל אבא מארי ז"ל, בהנוגע לענין זה.



### בגדר ונשלמה פרים שפתינו

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

במסכת שבת דף עא, ב: "אמר עולא למאן דאמר אשם ודאי לא בעיא ידיעה בתחילה". וברש"י שם, "ולא דמי לאשם תלוי דספק חטאת, דהתם ספיקו איל, וודאי נקבה, הלכך, כי מתידע ליה בעי לאתויי נקבה, אבל זה, ששניהם מין אחד כדאמר התם שממין שמביא על הודע מביא על לא הודע, שזה איל וזה איל יביא קרן וחומש, ויביא איל, ויאמר אם ודאי מעלתי זו מעילתי וזו אשמי, ואם ספק שלא עתיד ספיקי להודע לי אשם זה יהיה אשם תלוי, והקדש זה לנדבה, ולכי מתיידע ליה לא בעי לאתויי אשם אחרינא".

והגרעק"א ציין לדברי המ"א בסימן א. ע"מ דבשולחן ערוך אורח חיים שם סעיף ז איתא: "כשיסיים פרשת העולה יאמר יר"מ שיהיה זה חשוב ומקובל כאילו הקרבתי עולה, וכך יאמר אחר פ' המנחה והשלמים, מפני שהם באים נדבה".

וע"ז כתב המגן אברהם ס"ק יא, "יר"מ - אבל אחר פ' החטאת לא יאמר כן לפי שאינה באה נדבה אלא כשעבר בשוגג על דבר שזדונו כרת (טור) ומשמע דעת הרב"י דאפילו אחר אשם תלוי לא יאמר כן דקי"ל כחכמים דאינו באה נדבה. והב"ח כתב בשם רש"ל שאחר חטאת יאמר אם נתחייבתי חטאת יהי רצון שיהא כו' וקשה לי שהרי תלמוד ערוך הוא בשבת דף עב דחטאת בעי ידיעה בהתחלה דכתיב או הודע אליו חטאתו ואף שמשמע שם מדברי רש"י סוף דף עא דלא בעי ידיעה בהתחלה מדקאמר שזה איל וכו' ע"ש מ"מ למסקנא בעי ידיעה ודברי רש"י צריכים ישוב ואין כאן מקומו וא"כ אין מועיל תנאי אם לא ידע שחטא לכן נ"ל לנהוג דאחר פ' האשם יאמר רבש"ע אם נתחייבתי אשם יר"מ וכו' דאשם לא בעי ידיעה בתחלה אבל אחר חטאת לא יאמר כלום ובהכי מתיישבת דעת הטור ע"פ ההלכה וכתוב בשל"ה דשבת וי"ט לא יאמר יהי רצון דאין קרבן נדבה בא בהם אבל הפרשיות אין הפסד לאומרן כקורא בתורה".

היינו דציונו של הגרעק"א הוא לזה שהמ"א מקשה על רש"י דמדבריו משמע דאילו היה אשם תלוי נקבה לא הי' בעיא להביא אשם תלוי בתנאי אע"פ דאין לו ידיעה בתחלה, והרי סוגיא מפורשת לעיל דחטאת בעי ידיעה בתחלה. וא"כ אפילו היתה אשם תלוי נקבה לא שייך להביאו בתנאי. ע"ש.

והנה הבית יוסף הקשה על זה דקורין פרשת חטאת ואין אומרים יר"מ, "ואם תאמר מאחר שאינו אומר אחר קריאת פרשת חטאת יהי רצון שיהא זה חשוב וכו' אם כן למה כתב רבינו שקורא פרשת החטאת יש לומר דהא ודאי קריאת פרשת חטאת מכפרת קצת אם חטא חטא שחייבין עליו חטאת ואפילו אם אינו יודע שחטא יקרא מספק ואם חטא תכפר עליו ואם לא חטא הא מיהא יתנו לו שכר כקורא בתורה".

וצריך להבין דמאחר דאין חטאת באה בספק א"כ מאי תירוצו של הב"י. דמה לי מקצת חטא ומה לי כל החטא.

והנה הלבוש הקשה מעין קושית הב"י ותירץ משום "דאם חטא חטא שחייב עלה חטאת, תכפר עליו הקריאה כמו ההקרבה, ואפילו בלא אמירת יר"מ, שאין אמירת יר"מ אלא תחנה, ואם לא חטא, תהא קריאתו כקורא בתורה ויקבל עלי' שכר כקורא בתורה, אבל באמרו יר"מ מלפניך וכו', משמע כאילו הביאו דוקא, והרי הביא חולין בעזרה אם לא חטא".

מפשטות דברי הלבוש משמע דבאמת אין נ"מ בין אם אומר יר"מ או לא, לענין הכפרה. רק דלענין הבאת חולין לעזרה כשאומר יר"מ משתמע יותר ענין של הבאה וכלשונו "משמע כאילו הביאו". משא"כ דברי הב"י מוכרחין שיש נ"מ בין אם יאמר יר"מ או לא, וכלשונו "קריאת פרשת חטאת מכפרת קצת".

ויש לעיין דהלבוש לא תירץ הקושיא דבלי ידיעה אין מביאין חטאת, א"כ למה יאמר פרשת חטאת. דמלבד הענין של חולין בעזרה, הרי בעינן ידיעה בתחלה, וא"כ א"א להביאו על ספק. ואולי י"ל דסובר הלבוש דרש"י בסוגיין חולק ע"ז וסובר דיכולין להביא חטאת על תנאי, כקושית המ"א.

והנה אדמוה"ז סי' א סעי' טו במהדו"ק כתב: "כשיסיים פרשת העולה יאמר יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב ומקובל לפניך כאלו הקרבתי עולה וכך יאמר אחר פרשת המנחה והשלמים והתודה מפני שהם באים בנדבה אף אם לא נתחייב בהם אבל לא יאמר כך אחר

פרשת החטאת והאשם ודאי ותלוי וקרבן עולה ויורד שמא לא נתחייב בהן והרי זה כמקריב חולין בעזרה לפי שאין באים בנדבה. ומכל מקום אחר פרשת אשם ודאי ותלוי יאמר אם נתחייבתי אשם ודאי ותלוי יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב כו' שעכשיו אם לא נתחייב בהן אין קריאתו חשובה כהקרבה כלל והרי הוא כקורא בתורה, ע"כ.

ולכאורה דבריו מבוססים על דברי הלבוש והמ"א. ואע"פ שלא הזכיר מפורש מענין חטאת בעי ידיעה בתחלה, מ"מ מאחר שהביא לבסוף דבאשם ודאי יכול לומר יר"מ מוכרח שחטאת בעי ידיעה ומשו"ה א"א לומר יר"מ. הרי שהבין בהלבוש דאינו סובר שרש"י חולק ע"ז וצ"ע.

בלקו"ש חלק לב דן כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות כמה דרגות של "ונשלמה פרים שפתינו".

דרגא אחת היא - קריאת סדר הקרבנות בתושב"כ, שזה פועל רק לענין התוצאה של קרבנות, היינו שפועל כפרה.

דרגא שני' היא - עסק התורה בהלכות עבודה וקרבנות, שזה נחשב כמו הקרבה והקטרה אבל רק לגבי הגברא הוא כאילו עשה מעשה הקטרה.

דרגא שלישית היא - תפלה שהיא במקום קרבן שזה שייך לחפצא של קרבן. ולכן יש על המתפלל כמה תנאים של המקריב קרבן.

והנה שם מובא בשם הצ"צ דיש דרגא נוספת בין דרגות הנ"ל והיא אמירת קרבנות בסדר התפלה דשם יש דעות דבעינן מעומד וגם שטוב לאומרה ביום שהוא זמן ההקרבה. ודרגא זו משמע שבאה באמצע דרגא שני' ושלישית.

ולמעלה מזה יש דרגא נוספת (גם בין שני' לשלישית) והוא כשאומר יר"מ. דשם בהערה 28 דכשאומר יר"מ "ובפרט כאשר אומר בסדר התפלה אז נחשב כהקרבה ממש".

ולכאורה צ"ל דאין כוונתו שעכשיו הוא כהקרבה ממש, דהרי עדיין אין בה כל הדינין של תפלה לא בנוגע זמן ולא בנוגע עמידה ושאר תנאי עבודה. אלא ע"כ כוונתו לדרגא נוספת שנחשבת "כהקרבה ממש".

ואולי י"ל שזהו החילוק בין יר"מ ותפלה, שיר"מ "נחשב כהקרבה ממש" אבל עדיין אינו חפצא של קרבן ממש, היינו דנחשב כאילו יש חפצא של קרבן אבל לא שיש ממש קרבן. משא"כ בתפלה נחשב ממש חפצא של קרבן.

ועוד י"ל דהא תפלה צריכה להיות מעומד ואמירת קרבנות לא צריכין להיות מעומד, כתב אדמוה"ז במהדו"ת סי' א סעי' ט, אבל אין צריך לומר מעומד כמו הכהן שהיה עובד מעומד מאחר שהוא איננו כהן העובד אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב לו הכהן. והיינו דיש דרגא של תפלה שהיא מעשה הקרבה ממש, וה"ה כאילו המתפלל הוא הכהן המקריב ממש, ויש דרגא של "מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב לו הכהן", ונחשב כהקרבה אבל לא שהוא עושה כן בפועל והוי רק "מעלה עליו" ולא מעשה הקרבה. ולפמ"ש לקמן י"ל דכשאומר יר"מ אז יש מעשה הקרבה ממש אבל לענין חפצא של קרבן הוא רק בגדר "מעלה עליו", וא"כ עדיין אינן צריכין עמידה.

ולפ"ז אולי יש להגדיר הדרגות הנ"ל:

א. אמירת פרשיות קרבנות, הכל זה רק התוצאה ואין כאן שום שייכות להקרבה.

ב. לימוד הלכותיהן, יש כאן ה"מעלה עליו" על ההקרבה אבל אין כאן חפצא של קרבן רק תוצאה.

ג. בסדר התפלה יש כאן ה"מעלה עליו" על הקרבה ועל הקרבן.

ד. כשמוסיפין יר"מ יש כאן הקרבה ממש עם ה"מעלה עליו" על קרבן אבל עדיין אין כאן חפצא של קרבן.

ה. תפלה, שיש כאן מעשה הקרבה עם חפצא של קרבן. (וע"ש שיש דרגא שישית של אמירת קר"פ, ואכ"מ).

ואולי חילוקי דרגות אלו בין אמירה בלי יר"מ בסדר התפלה ובין אמירה עם יר"מ בסדר התפלה זוהי כוונת הב"י "מכפרת קצת" וזה שייך אפילו בספק חטאת, מאחר דאינה חפצא של קרבן א"כ העיקר היא דע"י מעשה הגבורא פועלת כפרה, אבל זאת הכפרה מאחר שאינה גוף הקרבן היא רק כפרה במקצת. משא"כ כשאומר יר"מ אז "נחשב כהקרבה ממש" וא"כ היא שייכת עכ"פ לגוף הקרבן וא"כ לא שייך להביאה על ספק, מאחר שאין מביאין חטאת על ספק.

ושם בהערה 28 ציין לדברי הלבוש. לראי' לענין זה שע"י אמירת יר"מ "נחשב כהקרבה ממש". ומזה משמע שלמד בדברי הלבוש שהחילוק באמירת יר"מ הוא, ש"נחשב כהקרבה ממש", ויל"ע דמפשטות דברי הלבוש אינו מוכח לומר כן כמ"ש לעיל.

ואולי אפשר לומר דלמד בדברי הלבוש דאם לא היה שינוי באופן הקרבן כשאומר יר"מ, לא הי' הלבוש סובר שהוא כמביא חולין בעזרה. דבאמירה לחוד א"א לפעול דין חולין בעזרה. ומשו"ה מוכח לומר דלהלבוש יש נ"מ בעצם ההקרבה, וא"ש.



### פועל ופעולה בברכת התורה

#### הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבעני, נ"י.

בברכות יא, ב איתא: "מאי מברך? אמר רב יהודה אמר שמואל: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה" (ברכות יא), אבל ברי"ף [נסמך בגליון הש"ס] גרס "על דברי תורה" וכן בכ"י מינכן, וכן פסק הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"י), ובסדר רב עמרם גאון.

ובענין חילוק הנוסחאות, כתב האור זרוע: "אנו רגילין לברך לעסוק בדברי תורה, והכי עדיף טפי דעל דברי תורה משמע לקיים". והרא"ש ברכות סי"ג: "על דברי תורה", ויש מקומות שאומרים לעסוק בדברי תורה, ובטור או"ח חיים סי' מז: "זו נוסחה: . . על דברי תורה, ונוסחא אשכנזית לעסוק בדברי תורה".

ובכ"י שם הביא מראב"ן הירחי בספר המנהיג שיותר נכון לומר על דברי תורה שכולל עסק הלימוד ועשיית המצות (וכ"כ האבודרהם). "דאלו לעסוק בדברי תורה אינו אלא על קריאת התורה" (מיוסד על מהר"י אבוהב: "זאת הנוסחא שהיא על דברי תורה או לעסוק בדברי תורה, הנה החילוק בזה, שעל דברי תורה כולל בין הלימוד בין עשיית המצות, לעסוק בדברי תורה אינו אלא הקריה כו") על דברי תורה כולל ג"כ עשיית המצות שאינו בא עכשיו לעשותם ולכשיעשה מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה, "וכ"כ מ"א ס"ק ג: "נוסחא אשכנזית לעסוק בדברי תורה דקאי על עסק התורה, אבל על דברי תורה משמע נמי על המצות".

והב"ח כתב בד"ה ונוסחא אשכנזית לעסוק בדברי תורה: "שעיקר ההבטחה שהבטיחנו ית' לא הי' אלא על עסק התורה הוא העמל

**Deleted:** בגמרא פרק קמא דברכות (יא:) גרסינן: 'מאי מברך? אמר רב יהודה אמר שמואל: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה' (וכן העתיק הגמרא באור זרוע הלכות ק"ש סימן כד: 'מאי מברך? אמר רב יהודה: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה'), אבל בכ"י מינכן שם: 'על דברי תורה', וכן ברי"ף שם [נסמך בגליון הש"ס שם] גרסינן: 'מאי מברך? ... על דברי תורה' [ובפירושו תלמידי רבינו יונה שם: יש מפרשים שאומרים: לעסוק בדברי תורה, בנוסחאות מדויקות מצינו: על דברי תורה] (וכן פסק הרמב"ם הלכות תפילה פ"ז ה"י 'על דברי תורה').

**Deleted:** וכן בסדר רב עמרם גאון הנוסח: על דברי תורה.¶

**Deleted:** , ועוד נימא והערב נא כו' ונימא אשר בחר בנו וכו' וזו היא ברכת התורה עכ"ל. [אבל באור זרוע שם כתב: 'מיהו אנו רגילין לברך: לעסוק בדברי תורה, והכי עדיף טפי

והטורה כמ"ש אם בחקותי תלכו שתהיו עמלים בתושבע"פ . . לכן תקנו לברך לעסוק בדברי תורה".

והפרי חדש או"ח שם הקשה על הב"ח דהתינת תלמידי חכמים שעוסקים ומחדשים בשקלא וטריא, אבל הבע"ב שאין יודעין לקרות אלא תהלים ומעמדות (ותקנו לפשוטי עם ברכת כהנים ואלו דברים), היאך יאמרו לעסוק? ומסיים 'אלא עיקר הגירסא: על דברי תורה, והעידו על מורנו הרב יצחק אשכנזי [לוריא] שהיה אומר כן'.

להעיר שהייטב לב (מובא בלקוטי מהרי"ח) פי' 'לעסוק' עסק כפשוטו 'הנהג בהן מנהג דרך ארץ' (ברכות לה, ב, ולכן י"מ שא"צ לברך ברה"ת שנית אחר הפסק מלימוד, שגם העסק הגשמי בעולם הוי כחלק ד"ת, ש"אם אין קמח אין תורה" (אבות פ"ג)).

**סוגיית הגמרא בפסחים**

והנה נוסף לעסק האחרונים הנ"ל בפירוש 'לעסוק', הרי נוסח הברכה שייך לסוגיית 'ל' ו'על' (פסחים ז, ב) בברכת מצוות, שעסקו הראשונים לברר הגדר.

והנה להריב"א (הובא ברא"ש ובאור זרוע ח"א סי' קלט) מצות שאפשר לעשות ע"י שליח מברך על עשי' כגון שחיטה וכיסוי הדם ועשיית מעקה וכל כיוצא בהן, אבל מצות שא"א ע"י שליח מברך לעשות. וכ"כ בחדושי הרמב"ן.

אבל בנוגע לענינו, קשה, שהרי מצות תלמוד תורה מוטל על כל א' בעצמו, ואי אפשר ע"י שליח, ואיך נברך 'על דברי תורה'?

**תירוצי הראשונים:**

א. הריטב"א (פסחים) תירץ שכיון שהתורה בלי תחילה וסוף, נראה ברכת התורה כמו שאינו קודם עשייתן. אבל מפני הדוחק בזה נוטה לנוסח 'לעסוק'.

ב. הר"ן דחק שכיון שיכול לשמוע קריאת התורה מהבעל קורא הוי כאפשר ע"י שליח. (אבל הרי אינה ברכת התורה שבשחר, אלא היא ברכת התורה שבערב, ושם יוצא מצד דין שומע כעונה, לא מדין שליחות).  
ב. הר"ן דחק שכיון שיכול לשמוע קריאת התורה מהבעל קורא הוי כאפשר ע"י שליח. (אבל הרי אינה ברכת התורה שבשחר, אלא היא ברכת התורה שבערב, ושם יוצא מצד דין שומע כעונה, לא מדין שליחות).

ג. המאירי בפסחים כתב ש'על דברי תורה' הוא קלבישת ציצית ב'על' שהמצוה יש בה שיהוי זמן שנמשכת, ואין זה גמר עשייתה. כשיטת ר"ת בספר הישר סי' שלא וסי' רנט דכל ברכה הנעשה מיד

Deleted: ובטור אורח חיים סימן מז כתב: 'ויו נוסח: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה, וממשיך: ונוסחא אשכנזית: לעסוק בדברי תורה'.<sup>¶</sup>

Deleted: ובספר עין חיים שנכתב ע"י ר' יעקב חזן מלונדון בשנת ה'מ"ז (ע' סז) העתיק נוסח הברכה 'ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה'.<sup>¶</sup>

Deleted: ובב"י שם הביא דברי רבינו אברהם בן נתן הירחי בספר המנהיג הלכות תפילה סוף סימן י' שיותר נכון לומר על דברי תורה לפי שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצוות (וכן כתב הרב דוד אבודרהם). ופירש הב"י: 'כלומר: דאילו לעסוק בדברי תורה אינו אלא על קריאת התורה' (ומיוסד על פירוש מהר"י אבוהב על השור: 'הנה זאת הנוסחא שהיא על דברי תורה או לעסוק בדברי תורה, הנה החילוק בזה, שעל דברי תורה הוא כולל בין הלימוד בין עשיית המצוות, לעסוק בדברי תורה אינו אלא הקריה כו', כן נראה מן המנהיג') [וכתב הב"י: 'ולי נראה דיש לדחות דאדרבה מזהאי טעמא גופיה עדיף טפי לברך לעסוק בדברי תורה שהיא ברכה מיוחדת לקריאת התורה שהוא בא לעסוק בה עכשיו מלברך על דברי תורה שכולל ג"כ עשיית המצוות שאינו בא עכשיו לעשותם ולכשיעשה מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה' והוא ע"ד טענת האור זרוע הנ"ל 'דעל דברי תורה משמע לקיים', וכן כתב במ"א ס"ק ג': 'נוסחא אשכנזית לעסוק בדברי תורה דקאי על עסק התורה, אבל על דברי תורה משמע דקאי נמי על עסק המצוות']'.<sup>¶</sup>

ובשו"ע או"ח סימן מז סעיף ה כתב בברכות התורה: 'אקב"ו על דברי תורה... (והרמ"א לא הגיה על זה מאומה במפה שלו).<sup>¶</sup> (להעיר שהייטב לב פ' 'לעסוק' עסק כפשוטו 'הנהג בהן מנהג דרך ארץ' (ברכות לה, ב, ולכן י"מ שא"צ לברך ברה"ת שנית אחר הפסק מלימוד, שגם העסק הגשמי בעולם הוי כחלק ד"ת, ש"אם אין קמח אין תורה" (אבות פ"ג)).<sup>¶</sup>

Deleted: סוגיית הגמרא בפסחים<sup>¶</sup>

Deleted: והנה נוסף לעסק האחרונים הנ"ל בפירוש 'לעסוק', הרי נוסח ברכת התורה שייך לסוגיית 'ל' ו'על' (פסחים ז, ב) בברכת מצוות, שעסקו הראשונים לברר הגדר.<sup>¶</sup>

Deleted: שהובא

Deleted: זה תלוי אם יוכל לעשות המצוה רק בעצמו, או שאפשר לעשותו גם ע"י שליח: שאותן

Deleted: י אפשר לעשות

Deleted: ועד"ז כתב

Deleted: בחידושי על מסכת פסחים

Deleted: בפסחים ז, ב

Deleted: ¶ (ב) הר"ן דחק שכיון שיכול לשמוע קריאת התורה מהבעל קורא הוי כאפשר ע"י שליח. (אבל הרי אינה ברכת התורה שבשחר, אלא היא ברכת התורה שבערב, ושם יוצא מצד דין שומע כעונה, לא מדין שליחות).<sup>¶</sup> (ב) הר"ן (הביאו הרב לו"י רסקין בהערותיו לסידור אדה"ז) דחק שכיון שיכול לשמוע קריאת התורה מהבעל קורא הוי כאפשר ע"י שליח. (אבל הרי אינה ברכת התורה שבשחר, אלא היא ברכת התורה שבערב, ושם יוצא מצד דין שומע כעונה, לא מדין שליחות).<sup>¶</sup>

Deleted: שם

Deleted: מו

Deleted:

Deleted: אח"כ

Deleted: שהובא באור זרוע שם

שייך לברך על כגון על מקרא מגילה ועל הטבילה ועל נטילת ידים ועל נטילת לולב ועל הפרשת תרומה אבל להניח תפלין ולהתעטף בציצית לישב בסוכה שיש שהות במצות **יברך** לעשות.

### פועל או פעולה

ולולי דמסתפינא אולי י"ל, שגם מצוות שא"א ע"י שליח, לא סגי דלאו איהו מהיל', הרי האפשרות ע"י שליח מראה לנו אי עיקר אותה מצוה הוא הפועל, היינו התחלת העשיה, או תוצאת הפעולה, והסימן לזה הוא אי כשר גם ע"י קטן.

והרי זה כפשטות הדקדוק, ש - 'ל' הוא לשון פועל, ו - 'על' הוא שם תואר.

בתפלין: והנה הצעה זו מיוסדת על תפלין, מצוה שבגופו שא"א לקיימו ע"י שליח, וגרסינן במנחות שעל תש"י מברכים 'להניח תפלין' אבל על תש"ר 'על מצות תפילין'.

ויובן **לפי הגר"י** ענגיל בגליוני הש"ס ח"א (נב, א-ב) [ביאורים בירושלמי זרעים כרך א אות מד] **שבתש"י** הקשירה העיקר כמ"ש 'וקשרתם לאות על ידך', כהכרעת תור"ה משעת הנחה (מנחות לה, ב) אבל **בתש"ר** אין עיקר המצוה פעולת ההנחה, אלא הנפעל, שיהא מונח על ראשו כמ"ש 'והיו לטטפת בין עיניך'.

ועד"ז כתב הראגאטשאווער בצפנת פענח (תפלין פ"ד ה"ד, מובא בלקו"ש חי"ד עמ' 153 הערה 33) דתפילין של ראש המצוה היא שיהא מונח (וכל רגע מקיים המצוה), משא"כ בתפילין של יד המצוה היא פעולת ההנחה.

ולכן מובן מדוע על תפילין של יד מברכים: להניח תפילין - מכיון שהמצוה היא הפעולה, אבל על תפילין של ראש מברכים: על מצות תפילין - מכיון שהמצוה היא הנפעל שיהיה מונח על הראש. (בנוגע למבצע תפלין כשעוזר-קושר ליהודי, ראה לקו"ש ח"ט עמ' 257).

להדליק נר חנוכה: וה"ז כשאלת 'נר חנוכה הדלקה או הנחה עושה מצוה', שהקשה האור זרוע להריב"א, למה מברכין 'להדליק', הרי אפשר להדליק נר חנוכה ע"י שליח?

ולפי ביאורנו מובן, שמברך 'להדליק' כיון שפעולת ההדלקה עושה מצוה.

Deleted: בה

Deleted: הרבה

Deleted: יש לברך

Deleted: ועיין במגן אבות להמאירי הענין השמיני שהאריך להקשות על שיטת ר"ת.¶

Deleted: ¶

Deleted: בתפלין

Deleted: ¶

Deleted: "ל הביאור בזה עפ

Deleted: מה שכתב הרב יוסף

Deleted: שבתפלין של יד

Deleted:

Deleted: בתפלין של ראש

Deleted:

Deleted: שיטת

ויומתק בזה הוכחת "מדמברכינן 'להדליק' ש"מ הדלקה עושה מצוה" (שבת כג, א), שאם זהו רק שמוזכר שם 'הדלקה', פשיטא, מה היתה השאלה מתחילה? אלא י"ל שהוכחת הגמ' מזה שתיקנו הברכה בפועל ל', לא בתואר 'על הדלקת'.

מזווה: ומישוב בזה למה הנוסח 'לקבוע מזווה' (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ד, שאלות דרב אחאי, ס' הפרדס לרש"י ברכות סי' נ), הרי אפשר ע"י שליח?

:Deleted  
:Deleted

וכתבתם על מזוזת ביתך" משמע שקיום מצות מזווה לא סגי שיהא המזווה קבוע בדלת, אלא צריך שיהיה פעולת קביעת המזווה כראוי, ולכן קטן שקבוע מזווה צריך לחזור ולקבוע ע"י גדול (כמ"ש הפמ"ג בספרו ראש יוסף, ברכות כ, ב, ושר"ת ציץ אלעזר חי"ד סי' עה).

ברית מילה: וכן בברית מילה, אבי הבן מברך 'להכניסו', אבל המוהל מברך 'על המילה' (תוספתא סוף מסכת ברכות) גם כשאבי הבן מוהל (רמב"ן פסחים שם ורמ"א יורה דעה סי' רסה סעי' ב דלא כרמב"ם בהלכות מילה), י"ל שזהו מצד גדר הפעולה נמשכת שבמילה שיהא מהול (כמו שהביא רבינו מהרגזובי בלקו"ש ח"ג פרשת לך לך). ולפ"ז לריב"א מברך 'על מצות מעקה', אבל להרמב"ם (ברכות פ"א) 'לעשות מעקה'.

:Deleted: דמדאפקיה רחמנא למצוה זו בלשון "  
:Deleted: ביתך ובשעריך'  
:Deleted: בזה  
:Deleted: חרש שוטה וקטן שקבעו  
:Deleted: את המזווה  
:Deleted: פיקח (כמו שכתב הפרי מגדים  
:Deleted: על מסכת  
:Deleted: דף  
:Deleted: ע"ב, ובשו

בציצית: ויש לבאר כן בציצית, שא"א ע"י שליח (דאף שיש סברות לברך 'להתעטף' גם על ט"ק) מנהגנו לברך 'להתעטף' על טלית גדול, ועל מצות ציצית' על ט"ק: שהט"ק אינה חובת הגוף ללבוש, רק שיהא לבוש כן, כקושיית האור זרוע (ח"א סי' קמ) אמאי מברכים להתעטף בציצית? הא אין חובה להתעטף אפילו למ"ד חובת גברא הוא כדאמרין בפרק התכלת (מנחות דף מא): "וליתעמיך אפילו למ"ד חובת גברא הוא, נהי דחייביה רחמנא כי מכסי טלית בת חיובא, כי מכסי טלית דלאו בת חיובא מי חייביה רחמנא?! (ובדרכי משה או"ח סי' ח אות ה כתב: "והמנהג לברך [על טלית קטן] 'על מצות ציצית', וטעם המנהג נראה לי כי חששו לדברי הפוסקים שאין יוצאין בטלית קטן כזה ולכן לא מברכין להתעטף או להתלבש דאז הוה משמע דעכשיו מקיימין"). ובהערות לסידור רביה"ז (מילואים אות ד) מביא שקו"ט בתוס' אי מצות ציצית בשעת לבישה, או אח"כ).

ואפשר לומר שזהו כתפלין, שלא רצו לתקן ברכות שוות על שניהם (שלכן יש מברכים רק על ט"ג), אבל יש להסביר עוד, שחוק מעיקר

:Deleted: שמצד זה  
:Deleted: לית גדול

מצות ציצית (משא"כ חגירת אבנט) יש גם גדר 'פועל' העיטוף בלבישת הטלית גדול, שהרי מתכוונן הוא בלבישה זו 'הכון לקראת אלקיך ישראל', ו'מדמברכי' להתעטף בציצית א"כ בשעת עיטוף היא המצוה' (פסקי תוספות ברכות אות קסט).

Deleted: לתפלה

מצוות חלה, שחיטה, ועירוב: ולכן מברך 'להפריש חלה', אף שאפשר בשליח, שאם הפריש חש"ו לא כלום, וכן 'על השחיטה', דקיי"ל 'רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן' ואפילו קטן. וכן 'על ביעור חמץ' קטנים נאמנים 'דהימנוהו רבנן בדרבנן',

וכן 'על מצות עירוב', הרי קטן גובה את העירוב, ואפילו בעירובי תחומין, (עירובין פ"ג מ"ב), הרי לתוס' זהו רק מצד חסרון נאמנות, שאין לו חזקה עושה שליחותו, שעירוב מועיל מצד דירה, לא מצד קנין, וראה רעק"א סימן תט.

על הטבילה: אבל 'על טבילת כלים' העיקר רק הפעולה שנטבל במים, וכשר בקטן כשגדול עומד על גביו, **דאין צריך** הפועל, וכן 'על הטבילה' **דנדה**, שאף שא"א בשליח, הרי אין העיקר הפועל, אלא התוצאה, ש'נדה שטבלה לאונסה עלתה לה טבילה' (ואדרבא עיקר הטבילה הוא אח"כ כשיעלה מן המים (כדיוק מו"ר הגר"פ הירשפרונג מתוד"ה כדי שיעלה שבת לה, א)) אבל בגר, שצריך כוונת בר דעת, שם הטעם משום דאכתי גברא לא חזי, וצריך לברך אח"כ (אבל התוספות כתבו דהיינו שלא לחלק בטבילות).

Deleted: ¶

¶  
על הטבילה

Deleted: ¶

Deleted: לא

Deleted: י"ל

Deleted: שם

Deleted: ,

Deleted: הוא

### גברא וחפצא בתלמוד תורה

והנה כחילוק הרגצובי בפועל ופעולה בתפלין, כן יש ב חיובי לימוד התורה:

א. חיוב ידיעת כל התורה - ענינה החפצא והפעולה מברך 'על דברי תורה'

ב. חיוב להגות, כל א' חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה. זהו צד הגברא שבתורה (שכולל עסק ההרהור שצריך לברך להגר"א),

### נשים מברכות

ולכן פסק המחבר בשו"ע או"ח סי' מז סעי' יד (כתשובת המהרי"ל) שנשים מברכות אף שפטורות מת"ת, שענין הידיעה שייך גם באשה, שפסוק ראשון (ואתחנן ה, א) "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם"

כולל גם נשים, רק אח"כ "ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם" ממעטם רק ממצות לימוד כל יום, ואינו מפקיע המצוה הכללית של ידיעה, ולכן חייבות לידע מצות שלהן.

וכן יש חפצא דידיעה גם בלימודו של קטן, ולכן חינוך ת"ת דקטן מדאורייתא כדיוק הצ"צ "כשיכיר" ברבינו הזקן, ונפקא מינה שאין צריך נער לברך ברה"ת בלילה שנעשה בר מצוה, וכן מוציא קטן את הגדול בסיום בכורות בערב פסח כו' ועונין אמן אחר לימודו כפי שביארתי בקונטרס 'הרהורי תורה'.

והיות שהצעה זו יצתה לדון באופן חדש, אבקש בזה תגובת הקוראים.



### זמן ברכת ענט"י שחרית

**הרב דוד י. אופנר**  
לוד, אה"ק

בשוע"ר סי' ו סעי' א כתב: "אע"פ שמדינא דגמרא א"צ לברך ברכת אשר יצר אלא כשעשה צרכיו, מ"מ נהגו העולם לברך בכל שחרית תיכף אחר ברכת על נטילת ידים ברכת אשר יצר לפי שבכל יום נעשה האדם בריה חדשה לכן שייך לברך בכל יום ויום אשר יצר את האדם בחכמה. והרוצה להסתלק מהספק יזהר לעשות צרכיו תיכף ומיד אחר נטילת ידים שחרית, וכשיצא מבית הכסא יטול ידיו פעם שנית ויברך אשר יצר ויצא ידי חובתו בברכת אשר יצר זו אף אם היה מחויב לברך אשר יצר על מה שנעשה בריה חדשה, כי ברכה אחת עולה לכאן ולכאן. וטוב שלא יברך ברכת על נטילת ידים עד לאחר נטילה שנית שנוטל אחר יציאתו מבית הכסא - ובפרט אם צריך לנקביו שאז אסור לו לברך". ע"כ.

והנה ממ"ש "וטוב שלא יברך ברכת על נטילת ידים עד לאחר נטילה שנית שנוטל אחר יציאתו מבית הכסא - ובפרט אם צריך לנקביו שאז אסור לו לברך" מובן דאם א"צ לנקביו, אזי רק טוב לנהוג כן. אך אם צריך לנקביו, אזי מוכרח לנהוג כן, שהרי אסור לברך כן.

ומ"ש וטוב וכו' - אף שאם מחוייב בברכה אחר נטילה ראשונה הרי יציאתו לביה"כ הוה הפסק, שהרי אין שום חילוק והידור בנטילה השני' על הראשונה לפי דעתו בשו"ע למעט זאת שעשה צרכיו בינתיים

(וראה לבושי-שרד, וביאור-הלכה ריש סי' ד) - מסתבר לומר דהוא מכיון דיש נוהגין לברך ענט"י בבהכ"נ מפני שעיקר הנטילה בבוקר היא להתקדש וכו' קודם עבודתנו (כמ"ש שם בהמשך), ומכיון שעשיית צרכיו היא גם מהכנות התפילה, ויתירה מזו, כל זמן שלא עשה צרכיו אסור לו להתפלל, א"כ לא חששו בהפסק קטן כזה, ובפרט שהוא גם כהכנה לברכה שצריכה להיות סמוכה לתפילה (להנ"ל).

והדעה שמברכים זאת בבהכ"נ, הרחיקה עם סברא זו עוד יותר, שגם ההליכה לבהכ"נ אינה הפסק לברכה, מפני שזמנה הוא בסמוך לתפילה.

ובסגנון אחר: ישנם כאן שני מצווים הלכתיים הסותרים זל"ז (ע"ד, שעל נט"י מברכים לאחר קיום (עיקר, או אפי' כל) המצווה, מפני שאין ידיו נקיות, אף שתמיד צריך לברך עובר לעשייתן).

מצד א; אין להפסיק בין הנטילה לברכה, והנטילה צריכה להיות מיד בקומו מהשינה. ומצד ב; זמן ברכה זו הוא לפני התפילה, וכעין ברכה להתפילה. נמצא שלפי כל אחד מהצדדים שינהג, אי"ז מתאים אם הצד השני. וכאן נחלקו ב' הדעות איזה מהצדדים יותר חשוב.

הדעה העיקרית בשוע"ר היא שיש לברך סמוך לנטילה, אלא שאם יש מה שמעקבו מלהתפלל, או שמסתבר שיהי' אח"כ, היינו עשיית צרכיו, אזי יש להסירו קודם שמברך הברכה השייכת לתפילה, (כי מתברר ממילא שהנטילה הראשונה לא הייתה כהכנה לתפילה, שעלי' מברכים בבוקר לכתחילה, אלא רק להסרת הטומאה (אבל אם אח"כ עושה צרכיו שוב, הר"ז כבאמצע התפילה, וא"ז הפסק). או שנאמר שאע"פ שהוא באמת הפסק, בכ"ז כדאי להתחשב בעניין של הנטילה כהכנה לתפילה (שאדה"ז לא שולל לברך עלי' למעשה, אף שנעשה בשל כך הפסק גדול), ולעשות הפסק קטן כזה, בכדי להסיר דבר המעקב בתפילה, אבל לא יותר מזה, כגון אמירת תהילים וכדו').

ולהדעה הב' שאדה"ז אינו שוללה למעשה, עיקר עניין הברכה היא בשל התפילה, ולכן יש לברכה בבהכ"נ אף שמחוסר ברירה נגרם הפסק, הרי הוא כורח המציאות, והוא כעין הפסק בין הברכה למצוה שלצורך המצוה. אבל כותב אדה"ז שגם לדעה זו, אין, ואסור להפסיק יותר מזה, כגון לאמירת תהילים, וכדו', כי יש להתחשב בדעה שהברכה צריכה להיות סמוכה לנטילה.

ויש לבאר דמה שבכ"ז הקילו בזה יותר מבשאר ברכות, ש(לכאורה) גם אם הפסיק באיסור באמירת תהילים וכדו' בכ"ז מברך, ע"פ המבואר בסי' מז סעי' ז בהטעם שאסרו להפסיק בין הברכה למצוה וז"ל: "...וראינה דומה לברכת המצות ולברכת הנהנין שאם הפסיק בין ברכה להתחלת עשיה שעליה מברך צריך לחזור ולברך לפי שכיון שאם רצה שלא לעשותה עד לאחר שעה הרשות בידו ולפיכך כשמפסיק בין ברכה לעשיה נראה שאין אותה ברכה חוזרת על אותה עשיה" וכו'.

ולכן כשמברך אחר עשיית המצוה, אין שייך כ"כ טעם זה, שהרי ברור שכונתו למצוה שעשה, שהרי אין מעמידין שלכתחילה נתכוין לברך לבטלה.

הארכתי בכ"ז מפני שראיתי שבהוצ"ח דשוע"ר ציינו לגליון תשפז ושם נכתב שבברכת ענט"י אין שייך העניין של הפסק בין הברכה למצוה, והדברים שם תמוהים. ועיין גם בסי' מז סעי' ג דכשלא נתנו חכמים שיעור תכיפה בין הברכה לדבר שעליו מברכים, א"צ לברך בסמיכות גם לא לכתחילה.

אבל מ"ש: "ובפרט אם צריך לנקביו שאז אסור לו לברך", (אף שלא ראיתי מי שיעיר ע"כ) לכאורה בסידור, סדר נטילה לא משמע כן, דז"ל שם: "ומ"מ לכתחילה כשניעור משנתו וצריך לנקביו ודעתו לפנות מיד ימתין מלברך עד יציאתו מביה"כ אבל אם אינו צריך לנקביו ולא יפנה עד לאחר זמן מרובה יברך מיד". ע"כ.

ומשמעות הדברים היא: א. דגם כשקם בבוקר וצריך לנקביו, רק אם דעתו לפנות מיד, אז מברך אח"כ. ב. שאין איסור לברך כשצריך לנקביו, שהרי תלוי בדעתו אם רוצה לפנות מיד או לא. וכן מובן גם ממ"ש "לכתחילה", היינו שאי"ז חובה. וצ"ע: דהרי כשצריך לנקביו אסור בברכה, וכפי שכתב בשו"ע, ואיך התיר זאת בסידור.

ונ"ל: דהנה בסי' צב סעי' א כתב: "...אבל לכתחלה לא יתפלל בגוף משוקץ אפילו אם יעבור זמן התפלה עד שיפנה ואפילו בדברי תורה אסור כל זמן שגופו משוקץ ויש מי שמתיר אפילו לכתחלה אם יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה ויש לסמוך על זה אם הוא בענין שבעוד שיפנה יעבור זמן התפלה". ע"כ.

והנה מכיון שמעיקר הדין חייב לברך ענט"י מיד אחר נטילה ראשונה (וכנ"ל שמ"ש שיברך אחר נטילה שני דורש הסבר), ולאידך

אין לחייבו לעשות צרכיו מיד, שהרי עדיין אינו מתפלל ו"כל שיכול להעמיד עצמו עד כדי שיעור הילוך פרסה אין בו משום בל תשקצו ולא משום סכנה בין בקטנים בין בגדולים לדברי הכל ויש אומרים שאפילו אינו יכול להעמיד עצמו פחות הרבה מכשיעור הילוך פרסה אין בו משום בל תשקצו כל זמן שאינו נצרך ומתאוה הרבה" וכו' (מהדורא תניינא סי' ג סעי' יא).

[וע"ד שמצינו בסבה"נ פ"א סעי' י-יא: "דוחן הרי הוא כשאר מיני קטניות ומברכין עליו שהכל בין על הפת בין על התבשיל הנעשה מקמחו אבל האורז אם בשלו עד שנתמעך או שטחנו ועשה ממנו פת מברך עליו בורא מיני מזונות אבל לאחריו מברך בורא נפשות רבות ויש אומרים שאפילו לא נתמעך בבישול מברך עליו בורא מיני מזונות ומספק ראוי לברך עליו שהכל כשהוא שלם ואם בירך עליו בורא פרי האדמה יצא מאחר שהוא שלם".

"מנהג העולם שמפרשים אורז ריי"ז דוחן היר"ז, אבל יש מפרשים אורז היר"ז דוחן ריי"ז. לפיכך ירא שמים לא יאכל בין אורז בין דוחן (מבושל) בין שלם בין נתמעך כי אם בתוך הסעודה וכשאוכל שלא בתוך הסעודה יברך שהכל על כולם". ע"כ.

היינו, שאין אומרים שבגלל שיש ספק בברכת האורז, יהי אסור לאוכלו שלא בתוך הסעודה. וכ"ש בנדו"ד שכבר נתחייב בברכה].

יוצא לפ"ז שאם ימתין מלברך על נטילה ראשונה יהי הפסק מרובה בין הנטילה (שנתחייב ע"י בברכה), לבין הברכה. ובאופן כזה הוא דומה לדין הנ"ל ש"יש מי שמתיר אפילו לכתחלה אם יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה ויש לסמוך על זה אם הוא בענין שבעוד שיפנה יעבור זמן התפלה". דגם כאן אם לא יברך מיד יהי הפסק, לכן אפי' לכתחילה מותר לו לברך כך.

ויש להביא דוגמא לכך ממ"ש רבינו בסוף סדר ברכת הנהנין: "היה יושב במקום לא טהור ושמע קול רעם או ראה ברק אם יכול לצאת ולברך תוך כדי דיבור לסיום הרעם או הברק צריך לצאת ולברך וכגון שלא נגע עדיין במקום הטינופת ולא עשה צרכיו עדיין".

ומקור דבריו הוא בשו"ע סי' רכז, ובמחה"ש שם על מג"א ס"ק ב כתב: "וכ' בספר א"ר דאף שמתאוה לעשות צרכיו רשאי לעמוד על עצמו ולברך דדומה למ"ש הרשב"א לעיל בסי' צב סעי' (י) ב אם באמצע תפילתו נתעורר לו תאוה יעמיד עצמו עד שיגמור כו' וכתב

הרשב"א הטעם לעיל דמאי ה"ל למיעבד כיון שלא הי' צריך לנקביו כלל כשהתחיל להתפלל כו' ע"ש במ"א וה"ה הכי דמאי ה"ל למיעבד כאן אולם עיין במ"א שם ס"ק ב' דמשמע דלא סמך על הרשב"א אלא משום דאסור להפסיק בתפילתו וע"ש. ע"כ.

עכ"פ מובן דמה שהתירו לברך, הוא משום שמיירי בברכה עוברת, ודומה לדין שאם יפנה יעבור זמן תפילה.

וי"ל דגם בעניננו כדי למנוע הפסק גדול, התירו לו לברך ענט"י. ואף שכאן יכול להתפנות קודם, מ"מ כיון שכבר נתחייב בברכה, וכנ"ל א"א לחייבו להתפנות, (ובפרט שעשיית צרכיו הוא מעשה של הפסק, אלא שמסיבות שונות התירו לו זאת קודם הברכה), לכן אם רוצה לעמוד על עיקר הדין מותר.

כל הדיון הנ"ל הוא בהנחה שבסידור לא חזר בו ממה שנראה דעתו בשו"ע, שדין ברכה כדין תפילה, ששניהם אסורים כשצריך לנקביו.

אולם ייתכן שבסידור חזר בו, וסובר כהפמ"ג במש"ז רס"י צב (הובא בכף-החיים אות ז, ובמנ"ב ס"ק ז), בדעת הרמ"א, שהאיסור לברך הוא רק כשאינו יכול להעמיד עצמו כשיעור פרסה, שרק אז נחשב גופו משוקץ, והדין דהיכון לקראת אלו' וכו' הוא רק בתפילה.

(ובפשטות בסידור אין מדובר כשאינו יכול להעמיד עצמו וכו', דהא בכל אופן אסור, ואינו דין לתפילה וברכה. וכן מובן גם ממ"ש בתחילת דבריו "אם עשה צרכיו קודם התפילה . . . אחר . . . (ש)בירך כבר ענט"י", ולא מבהיר שאם צריך לנקביו, אסור להתפלל).

ואף שבמהדו"ב (שהפסקים שם הם ע"ד פסקי הסידור, ראה שעה"כ בתחילתו) סי' א סעי' ו כתב: "...אבל אסור להוציא דברי תורה מפיו בידיים מטונפות אבל להרהר בדברי תורה מותר ואעפ"כ אין לו להרהר ולא אפילו לדבר בדברי תורה בעודו מושכב על מטתו גם אם נטל ידיו אלא יקום ויעמוד או ישב באימה שנאמר הכון לקראת אלקיך ישראל". ומשמע ש"הכון לקראת אלקיך ישראל" שייך גם בלימוד התורה ומובן שגם בכרכות.

אך נראה לומר שמה שכתב זה כאן, אינו דין למצוות ת"ת, אלא דין לתפילה. ובא בהמשך למ"ש לפנ"ז באריכות שמיד שמתעורר צריך לקום לעבודת ה' וכו', וע"ז קאי מ"ש כאן היכון וגו', היינו דגם אם רוצה לשכב וללמוד באופן המותר לו, אין לו לנהוג כן מצד דין היכון

וגו' דתפילה, ואם לא נלמד כך, יוצא שגם כשהולך לישון, יהי' אסור להרהר בד"ת, וזה אינו מסתבר כלל.

[אלא שבזה אולי יש לחלק בין "עודו מושכב על מטתו", דאז הוא בסתירה להיכון וכו', לבין שכבר קם והתלבש וחזר למטתו, שאז מותר.

דהנה בר"ס סג כתב: "כל אדם קורין קריאת שמע כדרכן בין עומדין בין יושבין בין שוכבין . . ומ"מ פרקדן . . אסור לקרות קריאת שמע עד שיתהפך על צדו לגמרי מפני שמקבל מלכות שמים דרך שררה וגאווה אלא א"כ היה בעל בשר הרבה ואינו יכול להתהפך על צדו או שהוא חולה" ובהמשך כותב שה"ה כששוכב ערום.

ואם לימוד וכדו' בשכיבה היא בסתירה להיכון וכו', איך מותר בק"ש, ובפרט לפי מה דוודאי דעתו במהדו"ק, שהיכון שייך גם בברכות ות"ת. ונ"ל: דצריך לחלק בין "עודו מושכב על מטתו", דאז הוא בסתירה להיכון וכו', לבין שכבר קם והתלבש וחזר למטתו, שאז מותר].

ובזה יתורץ גם מה שהעיר בהערות וציונים להל' ת"ת פ"ב עמ' 513, דמדוע לא יהרהר בד"ת בעודו שוכב, אע"פ שאינו יוצא מצות ת"ת בהרהור בלבד. אך אם מ"ש כאן אינו מדין ת"ת, אלא מדין תפילה, אתי שפיר.



## בדיני מוקצה

### הרב דוד טברדוביץ

מו"צ בכפ"ח

יש לברר בדיני מוקצה, דהנה מאכל היתר אע"פ שאין נוהגין לאוכלו מחמת הידור, אינו מוקצה, כיון שעדיין הוא בגדר אוכל.

אך כלי כגון מפצח אגוזים, (שבחב"ד אין מפצחים בשבת) אולי הוא מוקצה אם אינו מצוי להשאיל לאחרים בשבת, שהרי תורת כלי גרע מתורת אוכל ושמא כיון שאינו עומד לשימוש, הוא מוקצה ככלי שמלאכתו לאיסור. וכן יש לברר, דהנה מסתבר שהמתארח אצל אוכל טריפות, הרי אין הטריפה מוקצה, דלא גרע ממאכלי בעלי חיים [ואולי זה נחשב רק ככלי שמלאכתו להיתר ולא כמאכל היתר] אך יש לדון

האם בכלי שמלאכתו לאיסור ובעל הבית משתמש בו שמא דינו ככלי שמלאכתו להיתר, שהרי בפועל מוכן הוא אצלו או שמ"מ לא חלקו חכמים בגזירתם ואסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור.

ולפי"ז, אולי גם באוכל טריפה אסרו גם אם בעה"ב אוכלו, ומ"מ אפשר לחלק דאחד הטעמים לאסור כלי שמלאכתו לאיסור כתב הרמב"ם שמא יבוא לעשות בו מלאכתו האסורה וזה הטעם וודאי שייך ביותר אם בעל הכלי אינו שומר שבת, אך רבינו בסי' שח סעי' א אינו מביא טעם זה וע"כ מטעם הנ"ל אין לאסור, אך אולי יש לאסור שהרי שייכים בזה הטעמים האחרים שגזרו משום טלטול וכו' ומה שהתירו זהו רק בכלי שמלאכתו להיתר אבל במאכל יותר מסתבר להחמיר כי לא מצאנו שום גזירת מוקצה על מאכלים כ"ז שהם מאכל, ואפשר שבאיסור דרבנן אם בפועל הם נאכלים ה"ה בגדר מאכל ואולי גם באיסור תורה. [אם אינם אסורים בהנאה דהיינו חמץ בפסח וכיו"ב]

בענין טלטול שעון כתב רבינו סי' שח סעי' פח שנתפשט המנהג לחשבו כמוקצה, והנה היום נהוג שאינו מוקצה, וגם הרבי החזיק שעון כיס והטעם הדבר הנה בקצות השולחן מביא היתר מטעם שהוא בגד אך לפי"ז יש מוקצה בשעון מעורר וכיו"ב שאינו בגד וכמדומה שגם בזה נהגו להתיר וכנראה שכל האיסור הוא על שעון חול או שעון שמש שמודדים הצל או החול משא"כ שעון רגיל אינו מוקצה כלל.



### גדר ומהות "דבר שיש לו מתירין"

#### הרב שמואל פעוונזנער

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

מצינו כמה מחלוקות! בענין דבר שיש לו מתירין, לגבי חמץ שי"א שנק' דשיל"א וי"א שלא וכן גבי חתיכת בשר שלא נמלחה ג' ימים האם נק' דשיל"א (אף שלכו"ע לא נחשב דשיל"א מסיבה אחרת שאין איסורו מחמת עצמו, אלא מחמת דם הבלוע בו). ויש לברר השיטות בדרך אפשר, כדלקמן בעז"ה, ובעיקר שמחלוקות אלו נראה שהם

(1) יו"ד סוף סי' קב ברמ"א.

תוצאה ממחלוקת בגדר ומהות דבר שיש לו מתירין והסיבה שאפילו באלף אינו בטל.

בכלל ניתן לחלק את הסברא לאסור דשיל"מ ל-ג':

א. היתר בדרך ביטול, שאם יוכל לאחר זמן לאכול לא בדרך ביטול דרוב, אלא שיותר, אמרו חכמים שלא יבטל אלא ימתין.

ב. ההיתר והאיסור, שאם דבר זה יהיה איסורו מותר מאיזה טעם שיהיה, אסרו עליו לבטלו, אלא להמתין שלא יהא אסור.

ג. שזה שיהיה מותר, עדיין אינו נעשה דשיל"מ, אלא דווקא שאותו טעם לאיסור יבטל, זה נקרא דשיל"מ, ולא כשיותר מטעם אחר.

וישנם עוד אופנים, אך כולן הן ענפי הסברות העיקריות דלעיל.

הנפקא מינה תהיה במחלוקת הנ"ל. לדעת רבה"ז (כנ"ל רק בד"א) עיקר הענין הוא שאם ישנה מציאות שיהיה מותר שלא ע"י ביטול, אסור לבטלו וצריך להמתין. וזהו הטעם שכותב גבי חמץ (סי' תמז סעי' יח): "ואינו נקרא דבר שיש לו מתירין כיון שאף לאחר הפסח אין לו היתר אלא ע"י שנתבטל ברוב שהרי החמץ שהוא עומד בעינו שעבר עליו הפסח אסור בהנאה", עכ"ל.

ועיין בלשונו ה' יו"ט תקיג ס"ד: "שהרי למחר היא מותרת בלא ביטול". ובהל' שבת סי' שיח ס"ד נק' דשיל"מ דהיינו שאפשר לאכול התערובות הזה בהיתר גמור שלא מחמת ביטול ברוב.

ולכאורה יקשה זה על הרמב"ם ביותר, איך יכול הרמב"ם<sup>2</sup> לסבור שחמץ (בתערובות) הוא דשיל"מ, הרי על חמץ בפני עצמו גזרו חכמים איסור הנאה לאחר הפסח, ורק על תערובות לא גזרו, וא"כ זה שמותר תערובת לאחר הפסח הוא רק משום שהוא תערובת, שעל זה לא גזרו חכמים ונמצא כדברי רבה"ז, שלולא התערובת אם היה בעין בפני עצמו לא היה מותר ואינו דבר שיש לו מתירין.

אלא שלהרמב"ם כל ענין דשיל"מ, נסוב על המציאות האם דבר זה יהיה לו היתר אחר כך אם לאו. ואם תערובת גדרה שאסורה בפסח ולאחר הפסח תהיה במציאות דעכשיו (מציאות דתערובת) מותרת, הרי זה דבר שיש לו מתירין, ומצינו שהרמב"ם לא מונה טבל בכלל

(2) הל' מאכלות אסורות פט"ו.

דשיל"מ, וכשנדקדק בדבריו<sup>3</sup> אף דבר האסור מחמת נדר אינו בכלל דשיל"מ, וי"ל שהרמב"ם מחלק בין דבר שאפשר להתיר האיסור מעיקרו ולגרום שלא יהיה איסור, כמו טבל שאפשר לעשרו ויהיה מותר מעיקרא ונדר שאפשר להתירו שיהיה מותר מעיקרו שזה לא נחשב בכלל איסור שצריך לבטלו אלא אפשר לעשותו שלא יהיה איסור כלל, ופירוש דבר שיש לו מתירין הוא שהאיסור הוא איסור ויהיה לו היתר, אחר זמן האיסור, בחמץ חדש ומוקצה וכיו"ב, ואפי'

(3) בכלל אולי אפ"ל בדעת הרמב"ם, על יסוד דברי הבית יוסף בפירושו לטור בסי' צ"ח, שמין בשאינו מינו הוא תמיד לפי הטעם ורק כשא"א למיקם אטעמא כגון מין במינו או כשאין נכרי לטעום האיסור, נתנו חכמים השיעורים ד-ס' (והשיעורים האחרים של תרומה וערלה וכו'), ועוד נקודה היא של הרמב"ם (שם בהל' מא"א) שמן התורה ישנו הדין של ביטול ברוב, חד בתרי (ולכאורה גם במין בשאינו מינו, שטעם כעיקר הוא מדרבנן) וחכמים גזרו שלא יתבטל במין בשא"מ בנותן טעם ובמין במינו גם לא יתבטל חד בתרי. ומשמע שכל השיעורים שנתנו, הוא מעין תיקון לגזירתם, כלומר שלמין בשאינו מינו, שגזרו שלא יתבטל חד בתרי אזי הגזירה היתרה עד שיאבדו מעצם מיעוטם, ובכמה, לזה נתנו חכמים כמה שיעורים שבזה יוכל להתבטל, אבל הדברים החשובים כגון: בריה, דבר שבמנין, חתיכה הראויה להתכבד לא שגזרו עליהם גזירה חדשה שאע"פ שהיו צריכים להתבטל בס', שלא יתבטלו, אלא שמצד הגזירה הראשונה שלא יתבטלו חד בתרי, הרי הם אסורים אפילו באלף שלכאלו דברים לא תקנו חכמים השיעורים דשישים, ואחד ומאה וכו', וגם הוא מילתא בטעמא, שדברים אלו נשארים חשובים בפ"ע גם כשיש עוד אלף אלפי של היתר, ומכיון שכל השיעורים שנתנו חכמים לבטל הוא רק מין במינו, שאז א"א למיקם אטעמא לכן חולק הרמב"ם ואומר שבריה וחה"ל ודבר שבמנין, אינם בטלים רק במין במינם, ועיין בשו"ע סי' קא ס"ו ברמ"א ש"ך וט"ז ומה שדבר שיל"מ אינו בטל. הוא גם באותו ענין, שהואיל ומחר יהא מותר לא תיקנו לו חכמים שיעור להתירו, ובזה יובן למה צריך הרמב"ם להסביר מדוע בדשיל"מ מין בשאינו מינו הוא כן מותר אם אינו נותן טעם, כי גם נותן טעם הוא תקנת חכמים לבטול אחר שאסרו את הביטול ברוב, שמדאורייתא מותר שטעם כעיקר דרבנן, אלא שאם חכמים בדבר שבעצם יכול להיות היתר גמור כמו טבל התירו מבשא"מ בנו"ט ק"ו שפה גם יתירו, ובכל אופן מובן מדוע חילק הרמב"ם ומנה דשיל"מ בפ"ע אבל בסמיכות לטבל, וי"נ (י"נ הוא מחומרת איסור עכו"ם) ובפרק אחר (פט"ו) מנה הדברים החשובים משום שבכל ענין לא נתנו חכמים שיעור לבטלו, מטעם אחר.

ובזה יובן למה חילק הרמב"ם בין נדר וטבל ועד"ז ביכורים (עי' פיה"מ להרמב"ם מס' ביכורים פ"ב מ"ב) לאיסור שיל"מ, ובדברים אלו אומר הרי הם כדבר (הדגשת המעתיק) שיל"מ, שבאמת אינם מתבטלים מגזירת חכמים שלא יתבטלו ברוב של חד בתרי וחכמים תיקנו היתר למבשא"מ שיבטל טעמו ומב"מ בס' וכו', ומאותה סברא שאפשר לאכול בהיתר לא תיקנו דרכי הביטול בס' וכיו"ב, לכל דבר שאפשר לאכול בהיתר שהם דשיל"מ וכמוהו דבר שאפשר שלא להגיע לידי איסור חתיכה הראויה להתכבד, בריה.

פירות שביעית כמו שנתערכו לא מונה הרמב"ם בכלל איסור מפני שאפשר לאוכלו בירושלים בקדושת שביעית.

נמצא שלהרמב"ם ישנם שני גדרים בדבר שאינו בטל אפילו באלף, דבר שאפשר להתירו כמו טבל ע"י שנעשרו, נדר ע"י שנתירו, אין לנו לבטלו ברוב, אלא להתירו, אח"כ יש איסור, ונשתנה משאר האיסורין שיש לו היתר לאחר זמן, ובזה גם כן אסור לבטלו ברוב, אלא ימתין שיהא מותר, וזה נק' דשיל"מ, כלומר איסור, ויהא לו היתר ונראה זה ברור, ממש"כ הרמב"ם להוכיח דשיל"מ הוא רק במין במינו שעושה קל וחומר מטבל לדשיל"מ. וזה לשונו: "לא יהיה זה שיש לו מתירין חמור מטבל שהרי אפשר לתקנו". עכ"ל. ובפרט ממש"כ הרמב"ם בהל' נדרים (פ"ה הי"ב) וז"ל: "נתערב יין זה שאסרו על עצמו ביין אחר אפילו טפה בחבית נאסר הכל מפני שיש לו להשאל על נדרו נעשה כדבר שיש לו מתירין שאינו בטל במינו כמו שבארנו בהלכות מאכלות אסורות", עכ"ל.

ולפ"ז נראה לומר שלהרמב"ם הן שתי דרגות חלוקות. א. דבר שאפשר לתקנו (טבל, נדרים) והוא קל יותר מדרגה ה - ב. דבר שאין יכולת לבטל איסורו אך יהיה לו זמן או צד היתר. והוא החמור יותר אך הנקודה שלא מתבטלין היא אחת. שעדיף שיהיה היתר משאר איסור שנתבטל, ובזה הקל הוא החמור והחמור הוא הקל, שדואי אם אפשר לתקן מיד ומעיקרא שיש לעשות כן ואפילו אם צריך לחכות, עליו להמתין עד שיהיה היתר. אך אין בכל זה טעם על עצם אופן הביטול אם הוא מחמת שנתערב ברוב היתר או באופן אחר. העיקר היא המציאות אם האסור יהיה מותר. ולכן חמץ שנתערב ונשתנה גדרו מחמץ בעין לתערובת חמץ, והמציאות היא שתערובת חמץ מותרת לאחר הפסח אף מד"ס<sup>4</sup> הרי זה איסור שיש לו מתירין ולא אכפת לי שכל היתרו בא מחמת שנעשה תערובת.

אך לרבה"ז שעיקר טעם דשיל"מ שאינו בטל הוא מהסברא, שלמה לבטל ברוב, אם יכול להיות מותר ללא תערובת, אזי מה יועיל שתערובת חמץ מותרת לאחר הפסח אם לולא התערובת היה אסור

(4) הל' נדרים פ"ה הי"ב, הובא לקמן בפנים.

ולאח"ז ישנה הדיעה הג' המובאת בשו"ע<sup>5</sup>, שגורסים שחמץ הוא לא דבר שיל"מ אך מהטעם שחוזר ונאסר לשנה הבאה.

ולבאר דעתם יש להקדים שני צדדי סברא בדין דדשיל"מ.

מצינו מחלוקת לגבי בשר שלא נמלח ג' ימים אם נחשב לדשיל"מ, מאחר שאע"פ שא"א למלחו יותר, הרי אפשר להוציא דמו ע"י צליה, ולהיפך ה"ה דשיל"מ, מאידך י"א שהואיל ולצליה לא נאסר מעולם, ואין ההיתר למה שנאסר (מליחה) אי"ז דשיל"מ. ולכאורה הסברות בזה בזה הן פשוטות, לדעה אחת מסתכלים על המציאות האם האיסור יכול להיות היתר, וא"כ הרי"ז דשיל"מ, ולא אכפת לי מאין בא היתר. ולדעה הב', לאיסור צריך להיות היתר. כלומר אף אם במציאות יוכל הדבר להיות היתר באיזה אופן, אך אם לאיסור זה לא יהיה היתר לעולם, יכולים לבטלו וא"א לקרוא לאיסור זה דבר שיש לו מתירין שהרי אין לו.

ומכאן נבוא לאיסור חמץ, זה שלאחר הפסח מותר בפועל לאכול חמץ, אין זה אמר שמלחם זה ירד ונתבטל איסור חמץ, הרי בשנה הבאה ב"ד ניסן בחצות יהיה שוב איסור לאכול, ולאחר הפסח לא נאסר מעולם, ולימי הפסח לא הותר מעולם, כלומר אין ההיתר למה שנאסר, ולא אכפת לי שבמציאות הזמן יהיה לו זמן היתר, שלא בזה הוא נעשה דשיל"מ. ואין זה דומה לביצה שנולדה ביו"ט, שגם ביו"ט הבא יהיה איסור זה, שהרי מביצה זו פקע האיסור והיא תהיה מותר (כלומר שהוא איסור בגוף הביצה, מה שהיא נולדה ביו"ט זה, משא"כ החמץ הזמן אוסר אותו).

הנקודה המשותפת שבכל הסברות היא, שתמיד איסור שמתבטל ברוב, האיסור נשאר איסור, וכל התערובת מותרת מאחר שאינו נרגש (במין בשאינו מינו) בטל במיעוטו (במין במינו), ז"א שאין לאיסור מציאות, ביחס לכל התערובת. ולכן אם יש אפשרות שיהיה היתר או היתר מעיקרא או זמן היתר או שהאיסור עצמו אחר, עלינו לבוא לידי זה, ולא להשאיר האיסור באיסורו ולאכלו ע"י תערובת.

ובזה צריך לברר דעת רבה"ז היא דעת הר"ן לגבי חמץ, שהרי סוף כל סוף תערובת זו תהיה היתר, שחכמים<sup>6</sup> שגזרו על חמץ בפ"ע שעבר

(5) הלי' חמץ ומצה פ"א ה"ה.

(6) ביו"ד שם סוף סי' קב ברמ"א.

עליו הפסח, שאסור בהנאה, לא גזרו על תערובת, וא"כ אם יהיה לו היתר אחר הפסח, שיהיה מותר מצד זה שעל תערובת לא גזרו, הרי הוא היתר גמור מעיקרו ומה איכפת לנו, אם הותר בגלל שבמציאות הוא מעורב עם רוב או ס' דברים אחרים, הרי אין כאן ביטול ברוב כדרך ביטול, שהוא מחמת מיעוט ואינו נרגש אלא שיצא מכלל הגזירה כמ"ש רבה"ז בסי' תמוז, ולכאורה יש לבאר לפי המוסכר לעיל, דעת הסוברים שצריך שיהיה היתר לאותו דבר שנאסר בשבילו, הרי בדעת רבה"ז זה מודגש יותר, דהיינו שהאיסור שחל על החמץ קודם שנתערב, אין לו שום היתר, שגם אחר הפסח חמץ בפ"ע אסור בהנאה מהקנס שקנסו אותו חכמים. וא"כ האיסור שאותו אנו רוצים לבטל אין לו היתר, אם לא מחמת תערובת, כלומר שאף שהתערובת תגרום שלא יהיה אסור מלכתחילה, מ"מ האיסור שאנו רוצים לבטל עכשיו (ומדובר קודם הפסח, בע"פ משעה שש עד ליל ט"ו) ברוב, איסור זה באמת אין לו היתר, ומאחר שאין לו מתירין מתבטל ברוב. וזה לאו דווקא כהסוברים (המרדכי) שהובאו בשו"ע שצריך שיהיה היתר לדבר שבשבילו נאסר, שאפשר שרבה"ז מקפיד דווקא על ענין שלא לבטל ע"י תערובת, ואם יהיה לו היתר ממ"א, אפשר שגם יקרא דשיל"מ ועיין בלשונו הזהב סי' שיח סעי' ד: שאינו נק' דשיל"מ אליו כשיש צד היתר (ההדגשת המעתיק), אלא שאם ההיתר יבוא ממ"א, אך לא היתר לדבר האיסור, ואלא היתר מחמת שנתערב, הנה אף שבעצם היה אפשר לומר, עד שלא תאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, בגלל המציאות החדשה שהוא עתה תערובת, הנה היא הנותנת, שהגורם להיתר היא המציאות החדשה שנתערב, ואילו היה עתה אחר הפסח בפני עצמו היה אסור, ואם כן ללא תערובת לא שייך לומר על איסור זה למה לך לבטלו, המתן ותאכלנו בהיתר, שעל חמץ בפ"ע אין לומר זה שהרי הוא אסור אחה"פ ואלא מאי, אז נבטלו ברוב? בטלהו עתה, אם במילא הדרך יהיה (אז, אם היה בפ"ע אחה"פ) ע"י ביטול, אזי הלך כל הטעם שלא מבטלין דשיל"מ ברוב, לא מטעם שהאיסור יהיה היתר (כי אז גם תערובת חמץ יהיה היתר גמור), אלא כנ"ל מטעם שגם אז יהיה בדרך של ביטול איסור ברוב, אם היה אז בפ"ע.

ועיין בסגנון לשון רבה"ז סי' שיח סעי' ד: ואינו נקרא דשיל"מ דהיינו שאפשר לאחרים לאכול התערובות הזה בהיתר גמור שלא מחמת ביטול ברוב, כלומר אם רבה"ז היה אומר שאינו דשיל"מ מאחר שלאיסור חמץ בפ"ע אין היתר אפשר שכוונתו כה"א בשו"ע שצריך שיהיה ההיתר למה שנאסר אלא שרבינו אומר על חמץ זה כפי שהוא

לאחר הפסח שאם היה בפ"ע היה אסור ומה שמותר הוא רק מפני שאחר הפסח נתערב ויש לציין בד"א שסברת החילוק בין ביטול ברוב לדשיל"מ שהיא לכו"ע הסברא שאסרו חכמים לבטל ברוב דשיל"מ, מאחר שיוכל להיות היתר לגמרי, וא"כ אין לנו לבטלו, שאז יש בפועל איסור אלא שאינו נרגש כלל מחמת רוב ההיתר, שהוא בדומה לחילוק שכותב רבה"ז (בתניא פרק י') במעלת צדיק גמור על צדיק שאינו גמור שצ"ג מואס ברע בתכלית וצשא"ג שאינו מואס ברע בתכלית ויש לו איזה אחיזה עדיין בבגדים הצואים אלא שהוא בטל במיעוטו וכלא חשיב ולכן נקרא צדיק ורע כפוף ובטל לו. שאף שבפועל לשניהם אין ביטוי לרע. אך בצ"ג הכל רק טוב ובצשא"ג יש מעט מזער רע, רק שמחמת ביטולו במיעוטו בששים עד"מ או באלף ורבבה, הוא כפוף ובטל לטוב.



### הטעמים שאסור לרסק שלג וכדו' בידים

**הרב וו. ראזענבלום**

**תושב השכונה**

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סי' שכ סעי' טז איתא: "השלג והברד וכל כיוצא בהם אסור לרסק אותם בידים דהיינו לשברם לחתיכות דקות כדי שיזובו מימיהן משום שבורא מים הללו . . ויש אומרים שלא התירו אלא ליתן לתוך הכוס שהנימוח אינו בעין לבדו אלא מעורב ביין או במים שבכוס אבל כשהנימוח הוא בעין לבדו אסור אפילו בדיעבד".

ובסעי' יט כתב וז"ל: "צריך ליזהר שלא לשפשף ידיו במלח מפני שהמלח נימוח על ידיו אבל מותר להשליך גם במלח וליטול ידיו מהם אע"פ שהמלח נמחה שם מאלו ובלבד שלא ישפשנו בידיו . . ויש אומרים שכל שהנימוח אינו בעין לבדו אלא מתערב בדבר אחר אפילו מרסקו וממחהו בידם מותר . . וכן מותר אפילו לרסק בידים חתיכות שלג וברד שיהא נמחה וזב לתוך כוס של יין או מים מפני שטעם איסור הריסוק בידים הוא משום גזירה שמא יסחוט פירות העומדים למשקין לפי שהשלג והברד למימיהן הן עומדים וכיון שהוא מתערב בדבר אחר לא גזרו לפי שאינו דומה לסחיטת פירות העומדים למשקין שהמשקה הנסחט הוא בעין לבדו" עכ"ל.

נמצא שבין להיש אומרים שבסעי' טז ובין להיש אומרים שבסעי' יט מותר לתת חתיכת ברד לכוס שיש שם מים או יין. והמחלוקת ביניהם

היא האם מותר גם לרסק בידיו חתיכות שלג או ברד שיהא נמחה וזב לתוך כוס של יין או מים. שלהדיעה ראשונה אסור ולהדיעה השני' מותר.

אבל יש להעיר שבתחילת סעי' טז כתב רבינו שטעם האיסור לרסק השלג והברד בידים הוא משום שדומה למלאכה שבורא מים הללו. משא"כ בסעי' יט, כשמביא הדיעה שמתירה לרסק חתיכת ברד ושלג בידים לכוס של מים או יין כותב רבינו מפני שטעם איסור הריסוק בידים הוא משום גזירה שמא יסחוט פירות העומדים למשקין.

הרי שרבינו כותב שני טעמים מובדלים לגמרי לטעום איסור ריסוק ברד ושלג בידים. ואם הי' רבינו כותב שני הטעמים במקום אחד, לא הי' קשה, כמובן.

ונסתפקתי אם הטעמים הוא חלק ממחלוקתם דהיינו שלהדיעה הראשונה שאסור לשפשף בידים שלג וברד אפילו לכוס של מים או יין הטעם של איסור ריסוק שלג או ברד הוא משום שהוא בורא מים הללו, ולכן אולי אפשר לומר שאין חילוק אם יש מים או יין בכוס או לא שהרי סוף סוף על ידי השפשוף בידים הוא בורא המים הללו אפילו אינם בעין.

משא"כ להדיעה שמתיר לשפשף שלג וברד בידים לתוך כוס של מים או יין הם סוברים שטעם האיסור של הריסוק בידים הוא משום גזרה שמא יסחוט פירות העומדים למשקין וכיון שהוא מתערב בדבר אחר לא גזרו לפי שאינו דומה לסחיטת פירות העומדים למשקין שהמשקה הנסחט הוא בעין לבדו.

אבל ראיתי ברבינו נסים סוף פרק במה טומנין ד"ה 'ואין מרסקין', וז"ל: "...אבל נותן הוא לתוך הכוס, של יין בימות החמה כדי לצננו ואע"פ שנמחו מאליו ובתוס' משמע דאפילו לרסק לתוך הכוס שרי דקתני אבל [מרסק] הוא לתוך הקערה ומשמע דמשום סרך מלאכה נגעו בה אי נמי גזירה שמא יסחוט פירות העומדין למשקין לפי שהברד והשלג למימיהן הן עומדין", עכ"ל בנוגע לענינו.

הרי מצינו שרבינו נסים מביא התוס' שמותר לרסק בידים לתוך הכוס, וכותב תיכף אחר זה ומשמע דמשום סרך מלאכה נגעו בה. דהיינו שאפילו להדיעה השני' שמתירה לרסק שלג או ברד לתוך כוס של מים או יין הם גם כן סוברים הטעם של איסור ריסוק ברד או שלג בידים משום שבורא מים הללו.

ואם כן, לפי זה עדין צריך להבין למה מביא רבינו בסעי' יט דוקא הטעם משום גזירה שמא יסחוט פירות העומדים למשקין.



## לילך ארבע אמות בגילוי הראש

### הרב שמואל הלוי לוי

ירושלים עיה"ק

א. קידושין לא, א: "אסור לאדם שיהלך ארבע אמות בקומה זקופה שנאמר מלא כל הארץ כבודו, רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש אמר שכינה למעלה", ובשבת ק"ח, ב: "אמר רב הונא בריה דרב יהושע תיתי לי דלא סגינא ד' אמות בגילוי הראש", וכן הוא בזוהר פרשת בלק: "לא ילך ארבע אמות בגילוי הראש משום שאור השכינה למעלה מראשו וממשיך לו חיים ועל זה נאמר ושמן על ראשך לא יחסר".

אילו הן מארי דהאי דינא, ויש לעיין האם דין זה הוא מדינא או רק מצד מידת חסידות. לכאורה מקום לשתיים כאן להתגדר. מחד לכאורה הלשון לא מסגי ארבע אמות משמע שאין לילך ארבע אמות ולא לחסיד קאתי, ולאידך אין הלשון אסור כדין קומה זקופה, ויתירה מזו הלשון בש"ס שבת הוא 'תיתי לי' ופירש רש"י שם "ישולם שכרי", ולא יתכן שעל מצווה שהיא חיוב יבקש שכר, אלא ודאי הוא מדין חסידות. (עיין תוספות בכורות ב, א שלשון 'תיתי לי' הוא מידת חסידות). א"כ יש להכריע האם דין הוא, או דמידת חסידות היא וחסידים וצנועין ילכו בה.

ב. והנה מצינו בכמה מקומות בש"ס דדנים בעניין כיסוי ראש, ובעיון קצר בפוסקים שוב ניתן יהיה לפלס בהם שתי שבילין לענ"ד כדלקמן:

בגמ' שבת קנו, ב "אימיה דרב נחמן בר"י אמרי ליה כלדאי (חוזים בכוכבים) בריך גנבא הוה לא שבקתיה גילוי רישיה, אמרה ליה כסי רישיך כי הוה לך אימתא דשמיא". ע"כ לעניננו. וב' כיתות ילכו בה, כת הא': משמע שכל ענין כיסוי ראש הוא להגן על איסור א"כ בוודאי דלשאר עלמא אין בו אלא מידת חסידות. אך כת ב', עיין מהרש"א בחידושי אגדות שם: "ונפשו בשאלתו מה חידוש איתא הרי כבר אמרנו בפרק קמא דקידושין לא מסגי ד' אמות בגילוי ראש, אלא הוא מסיק דאימיה דרבנ"י דקדקה לכסות ראשו טפי שיהיה לו כובד ראש

ביותר משום יראה שלא יהיה גנב . . אלא דאית לן למימר דאימיה דרנב"י הוסיפה לכסות ראשו בגלימא כדי שיהיה לו כובד ראש טפי משום הך יראה דא"ל כדלאי". ע"כ. א"כ תחזינה עיננו מישרים דלאו אכיסוי ראש קאזיל הך עובדא דאימיה דרנב"י, אלא על סודר שהיו שנים על הכיסוי ראש (שהוא מדינא) כדי שיהיה לו כובד ראש.

המהרש"א מחדש בין דבריו שזהו אב לעוד איזהו מקומן בש"ס שלא קאי על הכיסוי החייב מדינא, והם פסחים דף קיא ובקידושין דף ח, בפסחים שם איתא דסודריה דמר כי צורבא דרבנן, דמשמע לכאורה (כך מבינים רבים וטובים כדלהלן) דכל עניין כיסוי ראש הוא דין לצדיקים וצורבא דרבנן, ועל זה רומז המהרש"א דגם כאן הפירוש דקאי כל סודר שרבנן שמים על הכיסוי ראש (דכ"ע מחוייבים) כדי שיהיה להם כובד ראש, וזה הפירוש בקידושין דף ח דגברא רבה מבעי ליה סודרא ארישא אבל כו"ע לא, גם כאן הדרך סלולה לב' דרכים, וכן הוא בקידושין לג; כט.

ג. ולפלא הוא שכשמעיינים בגדולי הפוסקים רואים שכולם נתנו מקום לב' אופנים להבינם ונחלקו האחרונים בהבנתם זה לכאן וזה לכאן, ממש כמו בלשון הגמרא. וכדלהלן:

כתב הטור בסי' ב: "ויקום וילך בכפיפת קומה כדאיתא בפרק קמא דקידושין אמר ריב"ל אסור לילך בקומה זקופה שנאמר מלא כל הארץ כבוד, ויכסה ראשו כדאיתא נמי התם רב הונא לא אזיל ד' אמות בגילוי ראש, אמר שכינה למעלה מראשי".

ונחלקו גדולי האחרונים בהבנת דברי הטור. הב"ח רוצה לדייק יפה מדברי הטור שאין כלל איסור והכל ממידת חסידות, על ראשון ראשון. הב"ח שואל ג' שאלות: א. היה לטור להביא קודם דין כיסוי ראש, ולאחרי זה, כשכבר יש לו כיסוי ראש ויכול ללכת, יש לומר לו איך ובאיזה אופן לילך "יקום וילך בכפיפת קומה". ב. איכא למידק דבההיא דריב"ל דאסור להלך בקומה זקופה השמיט הטור ארבע אמות, והשתא בההיא דרב הונא הו"ל ג"כ להשמיט ד' אמות. ג. בדין קומה זקופה הדין הוא בלשון "אסור" אך בדין כיסוי הראש הלשון הוא "לא ילך". ומזה מסיק הב"ח שאין איסור כלל ללכת בגילוי ראש ואין זה אלא ממידת חסידות, ולכן לא כתוב בלשון איסור, ולכן כתוב ארבע אמות, כי כל המידת חסידות יכולה להיות רק על מה שכתוב בגמרא ופחות מארבע אין זה אפי' מידת חסידות, כדין בית מרחץ, ולכן הביא את זה בדין אחרי קומה זקופה לומר שאין איסור כלל

לשבת בגילוי הראש ורק מידת חסידות לא לילך ארבע ורק ארבע אמות. (ואח"כ מסיק הב"ח לשיטת רבינו יונה והמורה שמידת חסידות יש גם על פחות מד' כי לא הזכירו כלל ד' אמות, עכ"פ הכול מידת חסידות ולא מדינא).

אך יש כמה שמדקדקים מלשון הטור 'ויכסה ראשו' משמע ברור שזהו דין, (היו שדייקו שמזה שבש"ע הב"י לא כתב ויכסה ראשו, אלא לא ילך משמע שזה לא דין, אבל כאן שהטור כן כתב ויכסה ראשו לכאורה יש לומר שברור שזה דין). וכצד זה פסקו כמה מהפוסקים, כדלהלן.

ד. ושוב הטור להלן בסימן ח כתב וז"ל: "ומחזיר ב' ציציות לפניו וב' ציציות לאחוריו שיהא מסובב במצוות, ומכסה ראשו שלא יהא בגילוי הראש".

ונחלקו מרן הב"י והרמ"א בד"מ, בפירוש דברי הטור. הב"י כתב על אתר וז"ל: "ונראה כדי שלא יהא בגילוי הראש לגמרי שאין זה מענין מצות ציצית ועוד דהיאך הלך לעשות צרכיו וליטול ידיו בגילוי הראש, אלא היינו לומר שאע"פ שראשו מכוסה דרך צנועין להטיל סודר או טלית על ראשם. . שכיסוי זה מכניע את לב האדם ומביאו לידי יראת שמים. . צריך שיכסה ראשו בטליתו כדי שלא יהיה בגילוי ראש מסודר או טלית שדרך ליתן על כסוי התחתון שבראש, ואפשר דה"ק יכסה ראשו בעניין שלא יהא בגילוי ראש מטלית של מצווה שצריך שיכסה ראשו בציצית לקיים מצוות ציצית מן המובחר".

אך בדרכי משה להרמ"א כתב להדיא: "ואף כי מצווה לשמוע אל דברי ב"י בפרושו מ"מ נ"ל שמ"ש הטור 'ומכסה ראשו כדי שלא בגילוי הראש' הוא כפשוטו, כי בלא ציצית אין איסור לילך בגילוי הראש רק מדת חסידות. . ולכן כתב דבשעת עטיפת ציצית צריך לכסות ראשו". ע"כ. הנה לך שני מלכים בכתר אחד.

ה. והטור בסי' צא בהלכות תפילה כתב: וז"ל: "ויכסה ראשו, וכתב הרמב"ם ז"ל לא יעמוד בתפילה. . ולא בראש מגולה". ע"כ לצורך. משמע לכאורה שהחיוב הוא דווקא בזמן התפילה ולא כל היום, (והמג"א סותר עצמו מסי' ב לסי' צא, עיין שו"ת אגרו"מ או"ח בתחילתו).

וכן כתב הב"י (שם) שמה שכתוב בסי' ב הרי זה ממידת חסידות, ובלשונו: "ומ"ש שכתב רבינו ויכסה ראשו כתב הכלבו. . כי מה

שאמרו בשבת קיח "תיתי לי דלא סגינא ד"א בגילוי הראש" ר"ל שזו מדת חסידות". ע"כ לצורך. אך יוצא לכאורה שהוא סותר את עצמו שבסי' ח כתב שזהו מדינא, אך ראיתי בשו"ת 'יחזה דעת' שכתב שבאמת בסימן צא זה משנה אחרונה של הב"י וזוהי דעתו שזהו ממידת חסידות. ועיין בארוכה בספר 'מחזיק ברכה' לרב חיד"א שכך סובר לכאורה בדברי מר"ן הב"י, אך ראה בשו"ת 'שמש ומגן' שפורך זאת מכל וכל ומוכיח טובא שזה מדינא ממש, ואמנם החיד"א חולק, אך הוא לומד ברור בדעת מר"ן שזה לדינא, ואנן קיימ"ל כדעת מר"ן דכוותיה קי"ל. עיי"ש או"ח בסי' טז.

ומה שהקשינו לשאול דמשמע בסימן צא שזה דין בתפילה ולא כולא יומא, הנה הפרי מגדים עצמו בסי' ב ובסי' צא ענה ב' תירוצים וז"ל: "וי"ל פחות מד' אמות ביתו סמוך לבית הכנסת או יסיר כובע בבית הכנסת. גם י"ל מניח ידו על ראשו מותר ולבית הכנסת אסור", ע"כ לצורך. כלומר שבסי' צא מדובר שבית הכנסת קרוב לביתו פחות מד' אמות ופחות מד' אמות אין איסור ולכן אומרים לו תכסה את ראשך. ואני הקטן אומר שאפשר לאוקמי כמו בסימן ח. שהפירוש יכסה ראשו היינו שלא יהא בגילוי ראש מסודר או טלית שדרך ליתן על כיסוי התחתון, ופשוט וקל הוא.

ונראה שאין הכרעה החלטית בשיטת הב"י גם לא בשו"ע ונחלקו האחרונים ואחרוני האחרונים ולכולם מקום בדברי הב"י כמ"ש לעיל.

ו. ובתשובות רש"ל סי' עב הביא ראייה ממדרש שזהו ממידת חסידות דאיתמר בי מדרשא (עיין בטור ריש סי' סא). "א"ר ברכיה מלך בשר ודם משגר פרוטגמא שלו למדינא מה הם עושים כל בני המדינה עומדים על רגליהם ופורעין את ראשיהם וקוראין אותו באימה ביראה ברתת ובזיע, אבל הקב"ה ית' שמו אומר לישראל קראו ק"ש פרוטגמא דידי הרי לא הטרחת עליכם לקרוא ק"ש לא עומדים ולא פרועי ראש, מכאן שאין חיוב לכסות ראשו", אך גם ראייה זו ניתן לדחות, ובשתיים: הצ"צ בפסקי דינים שלו או"ח הלכות הנהגת אדם בבוקר, בס"ק ג הביא מדרש זה ופורך אותו וז"ל: "וי"ל דהנה פב"ת דמ"ק דף כד. פריעת ראש לאבל בשבת חובה, ולשמואל היינו דצריך לגלות חוטמו ושפמו וזקנו שהיה מכוסה בימי אבלו, זה נק' פריעת ראש, אבל עכ"ז נשאר כיסוי ראש הראש". ע"כ. ועוד פרך יפה בשו"ת שמש ומגן, שהרי שם במדרש סמוך ונראה ממש ויקרא רבא פי' ז"ך אמרו לא הטרחתי עליכם אלא אמרתי אליכם להתייגע בהרים להביא קרבן מאלו

שאינן ברשותך, הרי דהגם דקאמר לא הטרחתי איסורא איכא. (עיין שמש ומגן להגר"ש משאש או"ח סי' נט).

וכן לאידך יש מוכיחים מהא דאיתא בגמרא וכך פסק הרמב"ם בהלכות הבוקר דכי פריס על רישיה יאמר ברכת עוטר ישראל בתפארה וכך נפסק בטור סימן מו על אף שיש כבר ברכת מלביש ערומים. משמע שזהו דין. אך שם בב"י כבר אמר שזהו גם לדעת אלו האומרים שזהו ממידת חסידות "ולפי שישראל הם המצווים בכך כדי שיהא מורא שמים עליהם אנו מברכים עוטר ישראל כלומר דרך מעלה ציונו בכך". ע"כ. עיין גם צ"צ דלעיל.

הרב גנצפריד פסק בקיצור שו"ע בסי' ב כהצ"צ וכתב אסור לילך בגילוי ראש לשון איסור ועוד חזון לשיטתו הוא.

ז. ונראה לסיכום שלא הוחלט ברור, זה לכאן וזה לכאן ואחרוני הפוסקים כ"א כפי הבנתו פסק כאחד מהצדדים, מהבולטים ביותר נראה שזוהי מחלוקת הצ"צ והגר"א האם כיוסוי ראש הוא מדין או לפני משורתו. הצ"צ בפיסקי דינים או"ח בתחילתו פוסק שזהו דין על מה דאיתא בטור ויכסה ראשו אומר הצ"צ לישוב זמן בגילוי הראש י"ל אסור מדינא, וכן ההוא דאיתא במחבר ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש, אומר הצ"צ משמע דאיסור הוא, ושם מבאר באריכות איך כל הראיות שנראים לאיפכא לא קשה מידי, אך הגר"א בסי' צא כותב וז"ל: "ובס"ק ז כותב הצ"צ: "והגר"א ס' ח סק"ו חלק על הב"י (שהצ"צ הבין שסובר שדעת הב"י זהו לאיסורא) ולע"ד אין שום ראיה משם". ע"כ לצורכנו.

וצריך להמתיק טובא אמאי זה ברר לו כצד זה וזה כצד זה.

ח. ולהמתיק מחלוקתם נראה לי לתלות שיטתם בנושא הכי יסודי בדת ישראל בקשר לשכינה למעלה מראשי שזהו טעמא דמילתא כמובא בגמרא הנ"ל היות ומלא כל הארץ כבודו א"כ שכינה למעלה מראשי ולכן אל ילך בגילוי הראש, והשאלה עד כמה מלא כל הארץ מכבודו ית' ועד כמה הוא באמת למעלה בראשי עד שזה יהיה מדינא, או שזהו רק מדין חסידות, והאמת שעניין זה הוא מחלוקת המחלוקות בין תורת החסידות למתנגדיה כידוע, זה לכאן וזה לכאן ושניהם על פסוק זה מלא כל הארץ כבודו דנו, הגר"א על הפסוק בישעיה ו' פסוק ג' כמו והארץ האירה מכבודו "שאיין בארץ התפשטות כמו למעלה . . . לכן שם אד' בארץ והויה בשמים ממעל..." ע"כ. מובן פשוט שאין השכינה עצמה נמצאת למטה רק התפשטותה, אך שיטת הבעש"ט

ורבותינו נשיאי חב"ד שהקב"ה עצמו נמצא בכל מקום בעולם ואין להאריך בדברים הנודעים, עכ"פ אולי הגר"א לשיטתו שאם השכינה פה בארץ לכן האי טעמא דשכינה למעלה מראשי היא מחייבת כיסוי ראש רק מדין חסידות, אך הצ"צ שסובר כשיטת הבעש"ט ששכינה בארץ ממש לכן שכינה למעלה מראשי בא כפשוטו וחייב בכסוי הראש מדינא. ויש להאריך לפי זה פרטי הדינים.

ט. אך צריך לעיין טובא כמה עניינים ובקיצור (ההמשך יבוא בעז"ה).

א. מהי שיטת אדמו"ר הזקן בזה, ובשתיים א. החילוק בין מהדו"ב למהדו"ת נראה שאדמו"ר התחרט ויש לעיין מהי שיטתו.

ב. נראה בהשקפה ראשונה ששיטת אדמו"ר הזקן שדין כיסוי ראש ממידת חסידות היא לפחות בפחות מד' אמות א"כ מה שאמרנו לעיל קשה שאדמו"ר הזקן לא ימשך בעניין עיקרי זה כשיטת הבעש"ט (אם בזה תלוי המחלוקת)

ג. אם באמת אדמו"ר הזקן סובר שזה מדין חסידות א"כ יוצא שחולק על פסקו של הצ"צ ויש לעיין למה אף אחד לא מעיר זאת (לעיל הובא מכתב מהרבי שקשר לצ"צ ביחס לסימן מט' בשו"ע)

ד. שיטת אדמו"ר מוכחת לכאורה מדבריו באו"ח סימן מו ס"ב וז"ל: "...ולמה הוזכרו שם ישראל בב' ברכות אלו ולא באחרות לפי שהחגור והכובע בישראל . . . והכובע שלא יהא בגילוי הראש, ואף שאין איסור בזה מן הדין מ"מ מדת צניעות וקדושה הוא שעיי"כ ממשיך מורא שמים על ראשו" וכו' מכאן לכאורה פשוט דעתו אף שדין זה מובא במחבר וניתן לפרשו באו"א (כדלקמן) ויש לעיין האם זה סותר את שיטת הצ"צ, נראה לי ששאלה זו שואל הרבי באחד ממכתביו, יש לחפש ועוד חזון.

ולי נראה אולי שאין פה מחלוקת כלל והכל לשיטתם ועוד חזון למועד ללבן כל זה בקובץ הבא ברצות ה'.

י. וצ"ל הסתירה לכאורה עם דברי רבינו הזקן, ואף אחד גם לא הצ"צ לא מזכיר זאת

גם צ"ל מה ולמה כל אחד נקט כצד אחד משניהם, במה תלוי מחלוקתם.

להביא שבעצם הצ"צ מחדש שד' אמות זה פירוש אחר לגמרי להביא כעין ראייה לפירוש הב"ח לדברי רבינו יונה בספר היראה לשאול למה לא מביא שחולק הצ"צ על אדמו"ר חייבים לומר שאומר כאדמו"ר הזקן ואולי זה הפירוש בדברי אדמו"ר הזקן.



## טבילה במתיחת כל הגוף

### הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

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

ברשימת הגר"י לנדא ז"ל ע"ד בנין ותיקון מקוה מכ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע כתב בסעיף ו: "אורך המקוה לא פחות מל"ב ויערש אק (היינו 1.424. מטרי) בכדי לאפשר טבילה במתיחת כל הגוף וכ"ק אדמו"ר בעל הצ"צ אמר לרבנית אם כ"ק אדמו"ר נבג"מ כי ככה עיקר הטבילה".

לפי בקשת כ"ק אדמו"ר שלח לו הגר"י לנדא ז"ל את רשימה זו ואחר קבלתו כתב אליו שיבהיר כמה נקודות ברשימה וז"ל: "ומה שצ"ע בהשקפה ראשונה . . . לס"ו טבילה במתיחת כל הגוף, לכאורה דבר קשה הוא כי המים מגביהים, וצריך להאחז באיזה דבר - להעיר מ"תיקון המקוה" לאדה"ז "ובידו תאחזו כו' - ובמילא נעשו קמטים, ואומרו נעשה כולו", ע"כ.

ובשערי הלכה ומנהג יו"ד סי' מו מביא את שאלת כ"ק אדמו"ר כמסקנא ומשמיט שזה רק צ"ע בהשקפה ראשונה ולא מסקנא למעשה.

וכתוצאה מזה מביא הגר"י פרקש שי' בספר טהרה כהלכה (ח"ב סי' כב אות כג) שאחרי שטבלה שתי הטבילות בכפיפה "ואם הדבר אפשרי תשתדל אף שכמובן אין חובה ואינו מעכב כשאינה עושה כן שלפחות טבילה א' תהי' במתיחת כל הגוף כי כ"ק אדמו"ר בעל הצ"צ אמר לרבנית כי ככה עיקר הטבילה אלא שחשוב להזהיר ולהודיע שהדברים אמורים רק למי שיודעת להשקיע עצמה היטב מתחת למים מבלי שתצטרך לאחוז במעקה וכיוצא בזה אבל אם צריכה להחזיק עצמה וכן אם מפחדת לטבול באופן כזה מובן שלא תטבול כך שהרי יצא שכרה בהפסדה מכיון שקופצת ידיה באופן שנעשים בו קמטים". ע"כ.

ולפענ"ד עפ"י הכלל ששמענו כו"כ פעמים מכ"ק אדמו"ר מ"כיון דנפק מפומא דרב כהנא" צריכים להדר דוקא ככה ולא אחרת ולכן אם

אדמו"ר הצ"צ אמר שככה עיקר הטבילה ולפי הוראת כ"ק אדמו"ר הרש"ב שגם במקוה ע"ג מקוה שהמים גבוהים צ"ל הטבילה במתיחת כל הגוף הרי צריכים להדר דוקא לטבול במתיחת כל הגוף.

ומ"ש כ"ק אדמו"ר במכתב "וצ"ע בהשקפה ראשונה" אינה להלכה למעשה וכמ"ש כ"ק אדמו"ר (נדפס בספר 'נלכה באורחותיו' עמוד 238) "שהערות הם הערות ולא פס"ד".



### קידוש ביום שמח"ת לפני הקפות [גליון]

#### הנ"ל

בגליון תקז כתב הרב ב.א. להעיר עמ"ש בסידור תהלת ה' החדש שהמנהג הוא שעושים קידוש והתועדות לאחר שיר של יום, והמקור מס' המנהגים, וזה לא נמצא שם ושואל מהו המקור למנהג זה. כי בספר המנהגים זה לא מופיע.

ויפה העיר, כי במנין של כ"ק אדמו"ר אף פעם לא הי' הפסקה בין שחרית להקפות וזה מנהג חסידים לעשות קידוש לפני הקפות אבל כתוצאה מזה ישנם מקומות שעושים סעודה עם נט"י לפני הקפות וזה דלא כמ"ש אדמוה"ז בהל' שבת סי' רפו סעי' ד (הובא גם בסידורים לפני מוסף) שאסור לאכול יותר מכביצה פת לפני תפלת מוסף.

ולכן עדיף לעשות קידוש ולאכול רק מיני מזונות. לפני הקפות. וד"ל.



### הבדלה על חמר מדינה [גליון]

#### הנ"ל

ראיתי מ"ש הרב א.י.ה.ס. בגליון תקיח שלפי אדה"ז "חמר מדינה" הוא משקה ששותין אותו בסעודות הגדולות כמו יין בימיהם ולפי"ז היום ששותין כל מיני "סודה" בסעודות החשובות ומכבדין בהן אפשר להבדיל עליהם.

ולפענ"ד א"א לומר כך בדעת רבינו הזקן עי' בשו"ע אדמוה"ז סי' קפב סעי' ג וז"ל: "וכל זה במשקים החשובים כשכר וכיוצא בו אבל משקים גרועים כמו מה שקוראים במדינות אלו (קווא"ס) או

(בארש"ט) אין להם חשיבות יותר ממים ואין מברכים עליהם ברכת המזון אפילו במקום שדרך רוב אנשי העיר לקבוע סעודה עליהם ואצ"ל קידוש והבדלה לפי שאינו נק' חמר מדינה אלא מה שיש לו חשיבות באותו מדינה כעין חשיבות יין בכל המדינות.

ואפילו אינו שתיית רוב אנשי העיר אלא שותין אותו לפרקים לבד מפני חשיבותו כמו (מע"ד) במדינות אלו לא נגרע מפני זה לברך ולקדש עליו, כיון שזהו מפני חשיבותו שהוא חשוב יותר מן השכר ולכן ראוי יותר לכוס של ברכה מן השכר וגם הוא חמר מדינה יותר ממנו כיון שחשוב יותר שהרי כל מעלת היין לכוס של ברכה אינו אלא מפני חשיבותו ולא מפני שהוא רוב השתייה במקומות שהוא מצוי לרוב שהרי אף במקומות ששאר משקים הם רוב השתייה אעפ"כ מצוה מן המוכחר ביין מפני חשיבותו א"כ כל משקה שחשוב יותר הוא קרוב ליין יותר" עכ"ל.

הרי מובן מזה בפשטות שמה שעושה את המשקה חשוב וחמר מדינה אינו מצד שדרך רוב אנשי העיר לקבוע עליו הסעודה כי אפי' משקה בארשט וכדומה ואעכו"כ מים אפי' אם רוב אנשי העיר קובעים עליו הסעודה אינו נק' משו"ז חמר מדינה, אלא חשיבותו היא מצד החשיבות שלו שהוא תחליף ליין במקום שהיין אינו מצוי כ"כ, וכן ביין חשיבותו הוא רק מצד עצמו שהוא משקה חשוב ואין חשיבותו מצד ששותים אותו הרבה במקום שהוא מצוי הרבה, אלא כיון שהוא חשוב שותין אותו בסעודות הגדולות.

וא"כ לפי"ז ברור ש"סודה" אינו יותר חשוב ממי תפוחים ומי זנגויל או בארשט שאפי' רוב אנשי העיר קובעים עליהם סעודתם נק' משקין גרועין.

[וכן בערוך השלחן סי' קפב סעי' ה מביא שמשקה לימונ"ד וכן סעלצי"ן (כנראה מי סודה) הם מים בעלמא-]

משא"כ שכר ומשקאות מעין זה ששותין אותם בסעודות הגדולות כתחליף ליין ואעפ"י שהיין מצוי מעדיפים משקאות האלו הרי הם נקראים חמר מדינה ואפשר להבדיל עליהם.

ומ"ש מהאגרות משה נכון שזה אינו כשיטת אדמוה"ז וכנראה מקורו בלבוש סי' קפב סק"ב וז"ל: "ומה שאין מברכין על המים אפי' אין לו שאר משקין סברא הוא כיון שאין שותין אותו אלא מתוך צמא

ודוחק גדול שאין זנים את האדם אינו נק' משקה ק"ו חמר מדינה", ע"כ.

ובנוגע לקפה ותה, הרי כתב הרמ"ד ריבקיין ז"ל בספר 'אשכבתי' דרבי' (עמוד 97) שכ' אדמו"ר הרש"ב עשה הבדלה על קפה במוצאי ש"ק שלפני הסתלקותו, וידוע שגם אדמו"ר הזקן עשה הבדלה על קפה במוצאי ש"ק שלפני הסתלקותו- ואפשר שזה הי' רק מצד בריאות.



## יו"ט שני של גלויות להנוסע לאה"ק [גליון]

### הנ"ל

ראיתי מ"ש הרב א.ז.ו. בגליון תתקז (עמ' 66) שתלמידים מחו"ל שבאים ללמוד בא"י צ"ל יו"ט של גלויות בא"י.

היות וכבר כתבתי באריכות בקובץ מגדל דוד ח"ד לתווח בין מכתבי כ"ק אדמו"ר בענין יו"ט של גלויות ולהוכיח שאין בהם שום משנה אחרונה והנפק"מ ביניהם הוא אם בא עם זוגתו ומשפחתו שאז הוי קביעות וצ"ל כמנהג המקום שבא לשם או שבא לבד ודעתו לחזור שעושה כמנהג המקום שבא משם, והמקרה היחיד שיכול לעשות יו"ט של גלויות אם מגיע לחצרות כ"ק אדמו"ר.

ורציתי להוסיף שעתה י"ל חלק כט מתורת מנחם ושם (עמוד 39) ביום א' דסוכות תשכ"א שאלו את כ"ק אדמו"ר אם האורחים שהגיעו מא"י צ"ל יו"ט של גלויות וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר "הרי דעתם לחזור" ושאלו אם זה גם בנוגע לבחורים ענה "הרי הם חתמו שיחזרו" (לשלטונות הצבא באה"ק).

ואח"כ בליל ב' דחג הסוכות שאל הרש"ז גורליק ז"ל רבה של כפר חב"ד בנוגע לה"זוכה בגורל" אם צ"ל יו"ט של גלויות וע"ז ענה כ"ק אדמו"ר "כיון שבא עם ביתו זו אשתו צריך לעשות יו"ט של גלויות".

ואח"כ הורה כ"ק אדמו"ר שהאורחים מא"י ישמחו ויתועדו בשמחת בית השואבה בלילה זה ביתר שאת כו'. (כיון שאצלם זה מוצאי יו"ט שאז מתחילה שמחת בית השואבה) - מכל זה נראה ברור שהנפק"מ אם עושים יו"ט של גלויות הוא אם באים לבד או עם הב"ב ולכן א"א לומר שהמכתב המפורסם מתשח"י הוא משנה אחרונה שהכל תלוי באיזה מקום נמצאים כהמדו"ב בשו"ע אדמוה"ז, ואח"כ בתשכ"א חזר בו כ"ק אדמו"ר מזה, אלא דעת כ"ק אדמו"ר לא השתנתה כל הזמן,

ולכן א"א לדייק מהמלה "ובפרט" שבמכתב דתשח"י, וד"ל (ובקובץ הנ"ל כתבתי להסביר את המדור"ב בשו"ע אדמוה"ז).

ולכן בנוגע למעשה תלמידי חו"ל שבאים לא"י צריכים לעשות יו"ט של גליות - ותל' מא"י שנוסעים לשליחות לחגים לחו"ל אינם עושים יו"ט של גליות ורק אינם עושים מלאכה וצריכים להניח תפילין זולת אם בא לחצרות כ"ק אדמו"ר שצ"ל ע"ד כ"ק אדמו"ר וד"ל.



### בישול עכו"ם ב"פאטייטא צ'יפס" [גליון]

#### הנ"ל

ראיתי את השקו"ט בכו"כ גליונות האם יש בישול עכו"ם ב"פאטייטא צ'יפס" או לא, ולפענ"ד יפה כתב הת' מ.מ.וו. שאין בזה משום בישול עכו"ם הואיל ואינו עולה על ש"מ ללפת בו את הפת או לפרפרת.

ומה שהביאו את הפרי חדש שאמר בקורקבנים ובני מעיים שאעפ"י שאינו עולה על ש"מ יש בזה משום בישול עכו"ם הואיל והוא מין בשר ובבשר יש משום בישול עכו"ם הרי הטעם שהפר"ח בא לזה הוא כיון שהאו"ה כותב שיש בזה משום בישול עכו"ם אעפ"י שאינו ראוי לכבד בזה אורחים והוא לשיטתו שצ"ל דוקא ללפת בו את הפת אבל פרפרת אין בו משום בישול עכו"ם ולכן בא למסקנא שטעם האו"ה הוא משום שהוא מאותו מין אבל לפי מ"ש ב'חלקת בנימין' (סי' קיג סעי' א בביאורים) כי כל מי שמעיין בדברי האו"ה דלהלן וז"ל "אפי' שאינו עיקר הסעודה כגון וכו', מ"מ עולה משום פרפרת וצריך אדם להזמין חבירו עליו וה"ה בני מעיים של בהמה וכה"ג אעפ"י שאין הדבר ראוי ליתן לפי אורחים נכבדים" ע"כ. יראה שהכוונה למה בני מעיים וכו' יש בהם משום בישול עכו"ם מכיון שעולין על ש"מ כפרפרת וכך כתב גם הש"ך לפרש את האו"ה.

וכן גם ב'אבני נזר' חיו"ד סי' צו ס"ק ב' ש"ך סק"ב מבואר הטעם באו"ה דאף שאין דרך ליתנו לפני אורחים נכבדים מ"מ עולה משום פרפרת ודרך להזמין חבירו עליו, ולכאורה אם דרך להזמין עליו למה לא יחשב ראוי להתכבד בפני אורחים, ונראה דטעם דדברים חשובים שאין בטלים משום שמחמת חשיבותם עומדים בפ"ע ואינם מתבטלים לאחרים. אבל אלו שחשיבותם רק לפרפרת את הפת לא לעצמם שפיר בטלים" ע"כ.

הרי ברור מכל הנ"ל שהטעם שקורקבנים ובני מעיים יש בהם משום בישול עכו"ם אינו כהפר"ח כיון שהם ממין בשר אלא משום שעולה על ש"מ משום פרפרת, ונוסף לזה הרי הפר"ח סותר את עצמו שבאפונים קלויים אומר שאין בזה משום בישול עכו"ם ובאפונים מבושלים אומר שיש בזה משום בישול עכו"ם והרי לפי שיטתו ה"ה מאותו מין, וכן כתוב מפורש שבדגים קטנים אין משום בישול עכו"ם ובדגים גדולים כן יש בישול עכו"ם וה"ה מאותו מין?

וכן מה שהביאו מה'ערוך השלחן' שלא דוקא עולה על ש"מ אלא אפי' נאכל בפני עצמו יש בו משום בישול עכו"ם, לא דק כי ה'ערוך השלחן' כותב א"ז בהמשך למ"ש בסעיף הקודם שמשמע מהרמב"ם שדוקא ללפת את הפת אבל לא פרפרת וע"ז כותב שהטור והש"ע מוסיפים גם פרפרת וללפת בו הפת הוא לאו דוקא אבל ברור שצ"ל פרפרת שגם פרפרת עולה על ש"מ אבל אוכלים אותו לבד בלי פת בתוך הסעודה, אבל אם אין בו לא ללפת בו את הפת ולא פרפרת אין בו משום בישול עכו"ם גם לפי דעת הערוך השלחן -

ומה ששאלו בקשר לנקניקיות והמבורגר שלפי"ז יוצא שאין בזה משום בישול עכו"ם אינו נכון. כי נקניקים והמבורגר עולין על שלחן מלכים לפרפרת ולכן יש בזה בישול עכו"ם ומה שכותבים כמה מהאחרונים שנוהגים היום להגיש, "צ'יפס" בארוחת בוקר יחד עם גבינה ולכן יש בזה משום בישול עכו"ם זה אינו נכון כי מחליפים את זה עם "פרייס" שזה חתיכות תפוזא מטוגנות אבל לא צ'יפס יבש.

ונוסף לזה אפשר לצרף דעת הדרכי תשובה שם וכן הבן איש חי (שנה שני' פר' חקת אות רב) שבבישול ע"י קיטור אין בו בישול עכו"ם. ובנוגע למעשה לפי כל הנ"ל ברור שאין בצ'יפס משום בישולי עכו"ם.



## העלי' לתורה ביום ההולדת [גליון]

### הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

במה ששקו"ט בגליונות האחרונים בנוגע לעלי' בשבת קודם יוהה"ל (וכן בנוגע לקבלת עלי' בשבת שלפני יוהה"ל באם יוהה"ל חל בשבת):

לכללות הענין יש להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר (תו"מ ח"א עמ' קיט ועמ' קכד-קכה) בנוגע להעלי' לתורה דחתן דוקא בהשבת שלפני חתונתו (ולא ביום הקריאה סמוך לחתונתו) משום דבשבת מיני' מתברכין כולהו יומין, שכל ימי השבוע שלאחרי השבת מקבלים ברכה וחיות מיום השבת שלפניהם, ואשר המשכה זו היא ביתר שאת ע"י עלי' לתורה, עיי"ש.

ויש להשוות חתונה ויוה"ל בזה שבשניהם חוגגים את ירידת הנשמה בגוף (דור ישרים מבורך וכו'), (ובפרט שחתונה בכלל נק' "עוה"פ ירידת הנשמה בגוף" - ז.א. "יוהה"ל").

זאת ועוד: באם מקבל עלי' רק ביום ההולדת עצמו (כשחל בשני וחמישי, ולא קיבל עלי' בשבת שלפני'), נמצא שכל הזמן של אותו היום עד שמקבל העלי' חסר לו בשעות אלו של יום הולדתו את אותן ההמשכות וברכות שנמשכות דוקא ע"י עלי' לתורה, משא"כ כשקיבל העלי' בהיום ד'מיני' מתברכין וכו'.

אכן, כשיוהה"ל שלו חל בשבת, הרי אז י"ל שאינו צריך לקבל עלי' בשבת שלפני, וכדלהלן:

גדרו של הזמן דיום השבת הוא "מנוחה בזמן, למעלה דשינוים דעבר הוה ועתיד" (לקו"ש חלק יז, עמ' 60, עיי"ש), ואשר לכן י"ל דגם לאחר "שהנקודה אחת (מנוחה) דשבת שאינה ניתן לחלוקה" אכן כן מתחלקת לרגעים פרטיים דשבת (עי' לקו"ש ח"ח עמ' 57), י"ל שבכל פרטי רגעים דשבת, מאיר בו הענין דנקודה אחת דשבת שאינה ניתנת לחלוקה ולמעלה מפרטים ושינוים.

ובאם כן, מובן דביום השב"ק אין נפק"מ מתי מקבל העלי' ליוהה"ל שלו, ואין אומרים שנחסרו אצלו הענינים עד שקיבל העלי' וכו', כיון שהזמן שקיבל העלי' הוא בעצם למעלה מהזמן וחודרת בכל רגע ורגע דיום השב"ק.

(ואולי נרמז זה ג"כ בזה ששבת נמשלת לזאב שטורף מלפניו ומלאחריו, ש"ל שהכוונה היא (גם) לזה שבכל רגע דיום השבת (הוה) טורף מלפניו-עתיד ומלאחריו-עבר, דהיינו שכל רגעי השבת כלולים כאחד).

(ועפ"ז יובן ג"כ למה ביום הולדת דב"מ "מאחרים" העלי' הראשונה דהב"מ דוקא למנחה, שהרי באמת אי"ז איחור, כנ"ל). ואכמ"ל.



## בענין הנ"ל

### הת' יהודה ליב אלטיין

שליח בישיבת אור אלחנן - חב"ד

בהמשך למה שכתבתי בגליון תתק"ז בענין העלי' לתורה ביום ההולדת, והבאתי מ"ש בלקו"ש ח"ה עמ' 87 הערה 5 דכתב שם וז"ל: "ולהעיר גם ממנהג אנ"ש בזמן האחרון שבשבת שלפני יוה"ל (או ביוה"ל עצמו - כשחל בשבת) עולים לתורה", וביארתי שבהערה נחית רק לבאר הקשר בין יוה"ל להשבת שלפנ"ז - שבזה קאי בפנים השיחה, שש"פ וירא יתכן שהי' השבת שלפני יוה"ל דאדמו"ר הרשב"ב - ולא נחית לבאר פרטי מנהג זה, ולכן לא הביא הא דכשחל יוה"ל ביום הקריאה עולה גם אז לתורה כמ"ש ברשימת מנהגי יוה"ל (שבספ"ש תשמ"ח).

ושאלתי על זה (בהערה 3), דלפ"ז צ"ע מה שכן הביא בהערה בחצ"ע"ג שכשחל יוה"ל בשבת עולה אז לתורה.

וי"ל בדא"פ, דמכיון דבפנים השיחה אומר דיתכן ג"כ שש"פ וירא הי' אז היוה"ל עצמו דאדמו"ר הרשב"ב, לכן הביא בהערה דרך אגב (בחצ"ע"ג) פרט זה של המנהג, מה עושים כשחל יוה"ל בשבת. ודו"ק.

ועוי"ל (וכן נראה יותר), דהנה בגליון תתק"ט (עמ' 87) הביא הרב ל.ג. דברי הרבי אליו ביחידות לפני יום הולדתו שחל אז ביום חמישי, ואמר לו הרבי שהי' לו לעלות לתורה בשבת שלפנ"ז ועכ"פ שיעלה לתורה ביום השבת שלאח"ז, ובנוגע לעלי' לתורה ביום החמישי גופא - "מה טוב". היינו שהעיקר הוא לעלות לתורה בשבת (אלא שאם יכול לעלות לתורה גם ביוה"ל עצמו אז ה"ז עוד יותר טוב. ועי' בגליון תתק"ח עמ' 85).

ועפהנ"ל י"ל שבהערה הנ"ל שהובא מנהג זה רק בדרך אגב, מביא רק עיקר המנהג - זה שנהגו לעלות בתורה בשבת (שלפני יוה"ל, או ביוה"ל עצמו שחל בשבת), ולא הזכיר זה שכשחל יוה"ל ביום הקריאה באמצע ימי השבוע שעולה גם אז לתורה, מכיון דאי"ז עיקר המנהג. משא"כ ברשימת מנהגי יוה"ל שזהו מקומו של מנהג זה, הזכיר גם פרט זה. וק"ל.



## כמה הערות בהגדה [גליון]

### הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

#### "מצה זו"

בגליון תתקיז (עמ' 41) הביא הרב ח.י.א. דקי"ל (שוע"ר סי' תעג, מה) דכשאמר מצה זו שאנו אוכלין, צריך להגביה המצה להראותה להמסובין שתחבב המצה עליהם, וכן במרוך זה צריך ג"כ להגביה להראותו למסובין.

והעירו בזה דצ"ע היכן מצינו כזאת לעשות פעולה לחבב המצה והמרור, הא אכילתן עיקר המצוה ותי' בזה דקי"ל שמכיון דמבואר במשנה פסחים דף קיד שצריך לומר ג' דברים הללו פסח מצה ומרור ואם לא אזי לא יצא יד"ח - והיינו שצריך לידע טעמן של מצות אלו, וכיון שכך ייתכן לומר בזה חיבוב מצוה, יעו"ש - רק דזה גופא צ"ב המקור לזה.

והנראה לומר בזה עפ"י המבואר בהגדת 'מעשה נסים' (להחוו"ד) (בפיסקא 'בכל דור ודור') אהא דחייב לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ואילו לא הוציא את אבותינו, גם אנחנו היינו משועבדים לפרעה, דלכאורה מאי שנא משארי נסים שנעשו לאבותינו, שאינו חייב לראות עצמו כאילו הנס נעשה לו, כגון נס דפורים שכל ישראל נגזרו למיתה, ואם ח"ו היתה מתקיימת גזירתו אנו לא היינו באים לעולם וכן בכל הנסים שנעשו לאבות יהיו הבנים מחויבים לברך על הנס שנעשה לו. ולהדיא אמרי בש"ס שמברך שעשה נס לאבותינו, וכאן מברכין "אשר גאלנו" וגאל את אבותינו, הרי מזכיר בכרכה גם גאולת עצמו וע"כ דעיקר הנס ביצי"מ הוא הגאולה.

ומבאר דגאולה הוא "קנין" שנקננו לו ית' לעבדים והכניסנו לקדושתו והנחילנו קדושת ארץ העליונה והתחוננה, וזה מה שהוסיף בעל ההגדה "לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם", כלומר אף אותנו קנה עמהם, ולכן מובן מזה דהא דאילו לא נעשה יצי"מ לאבותינו היינו משועבדים, אינו מחמת השיעבוד של האבות, לחוד, אלא דהוי שיעבוד וגאולה גם מצדנו, כיון שעי"ז נעשו עבדים לו ית', יעו"ש, ומבואר כן בכ"מ.

ולפי זה, דעיקר הגאולה היא הא שנקננו לו ית' לעבדים, י"ל דלא סגי סתם באכילת המצה דזהו עיקר המצוה, אלא צריכין גם לחבב

המצוה ולעשות פעולה ולהגביה המצה והמרור להראות החביבות להיות נקנה לו ית', וחלוק משאר מצות שא"צ לעשות פעולת מיוחדות של חיבוב מצוה, דכנ"ל כיון דביצי"מ נקננו לו ית' צריכין להראות חיבוב לזה וכנ"ל.



### גדרה של חזרת הש"ץ [גליון]

**הרב בן-ציון ריבקיין**  
ס. לואיס, מיזורי

בגליון תתקיט (עמ' 66) האריך הרב מ.ר. בענין נחיצות לשמוע כל מילה ומילה מהחזן היות שנתקן להוציא את שאינו בקי בתפלה.

אציין בזה מה ששמעתי ממו"ר הגרי"ז ז"ל גוסטמן אשר פעם התפללתי לפני העמוד וכשהגיע לאמירת "קדוש קדוש קדוש" בקדושה שתקתי ואח"כ אמרתי "קדוש קדוש קדוש" כדי שאם יש מישוהו בציבור שעומד באמצע שמו"ע יוכל לשמוע ולצאת ידי חובתו (משא"כ אם אגיד יחד עם הצבור לא יוכל לשמוע וק"ל). אחרי התפלה ניגש אליו מו"ר ז"ל ואמר לי שאין נכון לעשות כן ושאיני צריך לומר עם הצבור כי דבר שבקדושה צריך לומר בעשרה.

מאוחר יותר הראתי לו אשר הגרמ"פ ז"ל בשו"ת אגרות משה ח"ג בתחילתו (סי' ד') כתב שראוי לעשות כמו שאני עשיתי, והשיב שזהו דלא כדעת רוב הפוסקים שוב ראיתי שהביאור הלכה בסי' קכה, בד"ה 'אלא' נסתפק בזה.



### קשר של תפילין [גליון]

**הת' שניאור שמחה לנדא**  
תות"ל 770

א. בגליון תתקיז (עמ' 72 ואילך) כתב הרב י.ח.ל בארוכה בנוגע מה שנחלקו אנ"ש במנהג אם לפתוח הרצועה (הלולאה) בקשר דתפילין של יד, דיש הפותחים ומרחיבים הלולאה בכל יום אחרי חליצת התפילין ולמחרת אחרי הברכה מהדקים חזרה, ויש שאינם מרחיבים ומהדקים אלא משאירים הלולאה כמו שהיא גם בעת חליצת התפילין וגם בעת ההנחה.

וכותב שם: "וכמדומני שרובא דאנ"ש נוהגים לפתוח הרצועה . . . ואחרי כל הנ"ל אני מתוודה שלא זכיתי להבין טעמם ונימוקם של אותם הנוהגים שלא לפתוח את הרצועה אשר לכאורה עי"ז הם מאבדים את כל הכוונה שבתוך התקנה שתיקן רבינו הזקן את הקשר של התפילין בכדי לפשר בין שתי הדיעות של בעלי התוס', ואולי אזכה שמי שהוא יאיר את עיני בזה".

ויש להעיר, דאדרבא דווקא לפי תקנת אדה"ז אין צורך לפתוח הלולאה ולהדקה שוב שהרי בקשר שתיקן אדה"ז ע"י עצם מתיחת הרצועה של היד בלי לפתוח הלולאה בכל יום יוצאים י"ח "וקשרתם" כפי שנבאר לקמן. [ועוד רוצה הרב הנ"ל לבאר שבלקו"ש ח"א (עמ' 227) כוונת כ"ק אדמו"ר שם היא לחילוקי המנהגים שביין אנ"ש ולא כפי שצויין שם בלקו"ש שכוונתו למחלוקת בעל התוס' רבינו אליהו ור"ת, וכפשוט שאין זה נכון. ועיין ג"כ מה שהעיר ע"ז הרב ב.א. בגליון תתקכ"א]

לפני כמה שני כתבתי בענין זה ע"ג במה אחרת, היות וראיתי שהנושא עלה לדיון נדפס כאן שוב הביאור בסוגיא זו עם הוספות ושינויים:

ב. הצפנת פענח על הרמב"ם בהל' תפילין פ"ד ה"ד כתב לחלק דגבי תש"י המצווה היא ההנחה או הקשירה אבל בשל ראש המצווה שיהי' מונח (עיין בלקו"ש ח"ט עמ' 49 ובהערה 12 שם).

והתוס' בחולין (ט, א) במנחות (לה, ב) ובעירובין (צז, א) הביאו את המחלוקת הידועה בין ר"ת לרבינו אליהו בנוגע להקשר האם צריך לעשות קשר בכל יום או לא, ונביא כאן את דיעותיהם ואת הראי' שמביא כ"א מהם לשיטתו:

דעת רבינו אליהו שצריך לקשור בכל יום, ומביא ראי' לדבריו ממנחות (לה, ב) "תפילין מאמתי מברך עליהן משעת הנחה ועד שעת קשירה" זאת אומרת שבכל יום יש הנחה וקשירה, ומכאן ראייתו שצריך לקשור כל יום.

דעת ר"ת שאין צריך לקשור הקשר בכל יום, וראייתו מפ"ק דחולין "דצריך אדם שילמוד ג' דברים כתב שחיטה ומילה ור"י אמר אף קשר של תפילין וברכת חתנים וציצית ואידך הני שכיחין" שצריך ללמוד כיצד עושין הקשר של תפילין ואם כשיטת רבינו אליהו הצדק שצריך לקשור בכל יום מדוע בעי ללמוד הרי שכיחא טפי שידעו הקשר, ומזה

שבכ"ז אומרת שם הגמ' דבעי ללמוד קשר של תפילין מוכח דאי"ז מעשים שבכל יום כר"א אלא הנכון הוא כשיטת ר"ת שמספיק לעשות הידוק הרצועה בכל יום ולא קשר.

ומביא ר"ת עוד ר"ת עוד רא"י לשיטתו מעירובין (צז, א) שמשם משמע שאסור לקשור קשר של תפילין בשבת משום דהוי קשר של קיימא ולכן אסור בתפילין חדשות שאינן מקושרות, ולכא"ו אם כשיטת ר"א שעשוי לקשור ולהתיר בכל יום א"כ לא הוי קשר של קיימא ומדוע אסור, אלא מוכח כשיטת ר"ת דאי"צ לקשור בכל יום אלא רק פעם א' ולתמיד ולכן הוי של קיימא.

ומבאר ר"ת שמ"ש בגמ' במנחות "משעתך הנחה ועד שעת קשירה" (שמזה היתה הוכחת ר"א) לא הכוונה לקשירה ממש שקושר בכל יום אלא הכוונה להידוק שמהדקו ומצמצמו בראשו.

והנה לפ"ז שר"ת מפרש שמ"ש במנחות "ועד שעת קשירה" הכוונה לא על הקשירה אלא על ההידוק שבראשו, ז"א שלר"ת ה"וקשרתם" שכתוב בתורה הוא גם על התש"ר שגם שם צ"ל הידוק. וכפי שבאמת משמע מל' הפסוק שנא' "וקשרתם" (ת' קמוצה) בלשון רבים.

ולכא"ו לא יתאים זה עם דברי זה עם דברי ה"צפנת פענח" שה"וקשרתם" קאי רק בתש"י ששם צריך הידוק לר"ת או קשירה לר"א, אבל בתש"ר אמר הרגצ'ובי דהמצווה שיהא מונח ולא צריך הידוק.

אלא שבאמת י"ל שהרי התוס' שם במנחות בתחילה אמרו שלהלכה אזלינן בתש"ר כר"ת ובתש"י כר"א, ואח"כ חזרו בהם התוס' ואמרו שגם בתש"י אזלינן כר"ת שלא בעי קשירה בכל יום, יוצא מדבריהם שבהו"א סברו התוס' שה"וקשרתם" קאי על תש"י ולכן פסקו בתש"י כר"א, ובתש"ר סגי בהנחה כר"ת, וא"כ סברת ההו"א יתאים טוב לדברי הרגצ'ובי, שעל הראש העיקר שיהא מונח כדעת ר"ת. ואע"פ שהתוס' למסקנא חזרו בהם ופסקו גם בתש"י כר"ת שמספיק שיהא מונח וא"צ לקשור, מ"מ צריך לפרש דלר"ת הגם שאי"צ קשירה אבל הידוק עדיין צריך דהרי בזה מקיים ה"וקשרתם", וא"כ הרי"ז מתיישב ומתאים כדברי הרגצ'ובי.

ג. והנה בסידור אדה"ז כותב וז"ל: "ואח"כ [אחר הברכה] יהדק הרצועה בתוך הקשר כדי לקיים מצות וקשרתם לאות על ידך שהיא

מצות ההידוק על היד עצמו בקשר זה, שהרי הידוק זה על היד נעשה עם הקשר".

וצריך לבאר מה מתכוון אדה"ז בסידורו, האם כוונתו לשיטת ר"א שצריך לעשות קשר בכל יום או לשיטת ר"ת שפירש שוקשרתם הוא ההידוק?

וכידוע בשער בת רבים שאדה"ז תיקן קשר מיוחד ושונה משאר קשרים הנהוגים, והחילוק ביניהם הוא בשניים:

א. בשאר הקשרים ההידוק הוא בעניבה שיוצאת מהקשר, ובקשר שתיקן אדה"ז ההידוק הוא בתוך הקשר.

ב. בקשר שתיקן אדה"ז אם נוציא את הרצועה - שמקיפה את היד - מתוך הקשר ונמשוך את הרצועה שבתוך המעברתא יתפרק הקשר וישאר כאן רק ה"יו"ד שבקשר (ז"א שמציאות הקשר תלוי' בלולאה הזו היוצאת בקשר), משא"כ בקשרים האחרים הנהוגים, עניבת הקשר נשארת בעינו.

ויש לחקור, האם תיקון הקשר של אדה"ז היה כדי לצאת ידי שיטת ר"א - דהיינו שכיון שלקשר כזה יש יכולת להתפרק לכן ההידוק נחשב כקשירה בכל יום, או שזה משום שיטת ר"ת.

והנה חסידים רגילים היו לפרש שכוונת אדה"ז בקשר זה היא כדי לצאת ידי שיטת ר"א - שבקשר כזה דווקא כמו שתיקן אדה"ז נעשה קשר כל יום, ומשום זה כאלו שהנהיגו שקודם הברכה משחררים ומגדילים את מקום השחלת הרצועה בקשר (הלולאה), ובשעת הנחת תפילין לאחר הברכה היו מותחים וסוגרים.

וכידוע שכ"ק אדמו"ר אמר ביחידות להרשנ"ז גורארי' ע"ה: שלא משחררים ומגדילים את מקום השחלת הרצועה בקשר קודם הברכה, ודלא כהסוברים שהחידוש בה"קשר" ע"פ שיטת אדה"ז הוא שפותחים הקשר בכל יום בכדי לעשות הקשר מחדש אחר הברכה. וגם שיש לחשוש דהרי הפסק בין הברכה להנחה.

וכן גם שמעתי בשם סבי הגה"ח ר' יעקב לנדא ע"ה, שלא שחרר הרצועה אף פעם ואמר שזה טעות לשחרר.

והנה מלשון אדה"ז בסידורו כנזכר לעיל שכתב "שיהדק הרצועה בתוך הקשר כדי לקיים מצות וקשרתם שהיא מצות ההידוק על היד",

משמע בפשטות שזהו כדברי ר"ת שאומר שהמצווה בכל יום היא ההידוק.

אלא שצלה"ב בזה מהי הוספת אדה"ז "שהיא מצות ההידוק על היד עצמו בקשר זה, וחזר עוד "שהרי הידוק זה על היד נעשה עם הקשר", ולכאורה הרי ר"ת פירש דמצות וקשרתם הוי ההידוק ואילו לגבי הקשר חלק על ר"א שאיי"צ קשר בכל יום, א"כ מה מוסיף כאן אדה"ז בלשונו "בקשר זה" וש"ההידוק נעשה עם הקשר"?

ונראה לומר, שהרי מ"וקשרתם" ילפינן ב' דברים: א. את עצם הדין שצריך קשר ואפי' קשר של קיימא (וא"צ לעשותו בכל יום). ב. שצריך לעשות הידוק שזה ה"וקשרתם" שבכל יום, כמ"ש אדה"ז "לקיים מצות וקשרתם שהיא מצות ההידוק על היד".

וכיון שתרוויהו ילפינן מ"וקשרתם" אומר אדה"ז שההידוק צ"ל בקשר, וזהו אליבא דר"ת.

אמנם יתכן שיוצאים גם ידי שיטת ר"א ע"י הקשר של אדה"ז כיון שמהדק הקשר כנ"ל. וא"כ הרי"ז בקושר בכל יום, אך בכ"ז מלשון אדה"ז בסידורו משמע שזהו אליבא דר"ת.

ד. הנה לאח"ז כתב אדה"ז בסידורו: "אחר שהניח תפילין ש"ר יכרוך ג' כריכות על אצבע האמצעי. בתחילה כריכה אחת על פרק האמצעי ואח"כ שתי כריכות על הפרק התחתון (וכרוך המותר על כף היד) ובסוף הכריכות יקשור", ואילו ידוע שכ"ק אדמו"ר לא נהג לקשור בסוף הכריכות ורק היה תוחב את קצה הרצועה תחת הכריכות שעל כף היד (עיין בקובץ תפארת מלך - כפ"ח, תשנ"ה).

ואולי לפי הנ"ל נוכל לומר שהטעם לזה הוא מכיון שכתב אדה"ז דוקשרתם הוא ההידוק א"כ גם מה שכתב אדה"ז "ובסוף הכריכות יקשור" כוונתו שבסוף הכריכות יעשה הידוק ולא קשירה ממש, ואולי זה הטעם למנהג כ"ק אדמו"ר שרק תוחב הרצועה תחת הכריכות ולא קושר.



## חליצת תפילין בפני רבו [גליון]

הת' לוי יצחק ראב"ן  
תלמיד בישיבה

בגליון תתקיד (עמ' 59) כתבתי בענין חליצת תפילין בפני רבו שהבעי' בזה היא או שהוא שמגלה מה שהי' מכוסה מתחת התפילין או שבכדי להחליף תפילין צריך להסיר הכיפה קצת ע"כ.

ולמעשה משו"ת 'ציץ אליעזר' ח"ה סי' ו': "ולעצם קושיית כ"ג על רש"י דמה ענין חליצת תפילין לגילוי הראש, נלפענ"ד ליישב בפשוטו, משום דעיננו הרואות כמה בני אדם, ובעיקר בין אלה החובשים מגבעתם הגדולה בשעת הנחת תפילין, שבשעה שמסירים השל ראש מרימים למעלה מראשם הכובע ומסירים השל ראש ונשארים עומדים לרגע קט בגילוי ראש ממש, וא"כ זהו כוונת רש"י שירבעם חלץ באופן זה לפני המלך, ואולי במתכוון נשאר עוד לעמוד ככה כמה רגעים לפני המלך שלמה כדי להראות על כוונת מרידה, ושפיר כותב רש"י דהתחיל בכך המרד", וכך משמע שפירש כן בפשטות בכוונת רש"י שרק עם חליצת התפלה של ראש גילה את ראשו מדברי הכ"מ בפ"ה מהל' ת"ת ה"ו שמביא שם את דברי הגמ' בסנהדרין כמקור לפסק הרמב"ם שם דלא יחלוץ תפילין לפני רבו ומזכיר את דברי רש"י דכתב עוד דטעמא מפני שהוא מגלה הראש, ומלשון זה משמע דר"ל שהוא מגלה הראש עם חליצת התפילין, דלפני זה היה מכוסה.

ואפשר להוסיף עוד ולומר דהרי כל אדם בשעה שחולץ את התפילין של ראש מוכרח להרים קצת הכובע כדי להסיר התפילה וא"כ י"ל דלפני מלך נחשב מרידה גם מקצת גילוי הראש הבאה בהרמת הכובע.

אלא שעדיין ק"ק מה מועיל שיפנה פניו לצד אחר הרי עדיין יש גילוי ראש לפני רבו, וי"ל שאם פונה לצד אחר הוא מראה שהוא לא רוצה לחלוץ (ולגלות ראשו) לפני רבו, לכן זה לא זלזול בכבודו הגם שרבו יכול לראות הגילוי ראש, אבל הואיל שהוא פונה לצד אחר הוא מראה שאינו חפץ בכך ואינו מזלזל בכבודו, וכמ"ש אדה"ז בסי' לח סעי' י': "לא יחלוץ תפיליו בפני רבו שמזלזל הוא בכבודו שמגלה ראשו בפניו אלא יפנה לצד אחר מפני אימתו ויחליף שלא בפניו", כלומר שרק אם מגלה ראשו בפניו יש זלזול משא"כ אם מגלה ראשו שלא בפניו (שפונה לצד אחר) אין בזה זלזול.

ועיין בברכ"י סי' לח סעי' ח: "דאפשר דכל זה הי' רק בזמניהם שכיסוי ראשם הי' באופן שא"א להסיר התפילין בלי לגלות ראשם אבל לנו אפשר לחלוץ בלי שום גילוי" ע"ש.



## פשוטו של מקרא

### ולא תונו

#### הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ויקרא כה, יז. ברש"י ד"ה 'ולא תונו איש את עמיתו': "כאן הזהיר על אונאת דברים שלא יקניט איש את חברו" והיינו ש"תונו" זה לשון גרימת צער, וצ"ב מהו השורש, וכמדומה שיש כו"כ פעמים בתנ"ך תיבת "אונאה" (וכיו"ב) בלשון עינוי והקנטה.

אבל לפ"ז צ"ע דלעיל בפסוק יד נאמ' "אל תונו" ומפרש רש"י "זו אונאת ממוץ", ואז לכאורה מתפרשת תיבת "תונו" כענין רמאות, ואין זה כ"כ קושיא בפשש"מ, שכן מצינו שישנה תיבה אחת בכמה משמעויות, אלא שכאן צ"ע לכאורה למה באותה פרשה ובאותו ענין ישתנה פירוש התיבה.

ולאידך י"ל דאדרבה מפני שהתיבה היא אותה תיבה, לכן כאן המקום להסמיך באותה תיבה עוד פירוש (וענין), ובפרט כשרואים שזה מיותר, שהרי כבר כתב (לעיל פסוק יד) "אל תונו". שבפשטות זה מה שהכריח את רש"י לפרש "אל תונו" זה אונאת דברים.

אלא שצ"ע בכל הנ"ל, שאולי פירוש התיבה היא בשני המקומות בשוה, שבשניהם זהו ענין רמאות, אלא שלעיל זה רמאות בכסף, וכאן זה רמאות בדיבור, וכדוגמא שבגמרא אל יאמר לו אמש היית עכו"ם כו', שבאמת דברי שקר הם, שהרי ידוע שכשנתגייר הרי הוא כקטן שנולד, וכן בענין בעל תשובה, שאומר לו זכור מעשיך הראשונים, הנה באמת שקר הם, שהרי הקב"ה לא מזכיר לו, ואין מזכירין לו דבר וחצי דבר כו', אלא שבשקר זה יש בו גם הקנטה.

וכן מה שרש"י מוסיף "ולא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו כו" שזה שקר כפשוטו.

ובפרט שכאן כתוב בהמשך הפסוק "ויראת מאלקיך", שזה מוכיח שיש כאן ענין של דיבור לא נכון שרק הקב"ה יכול לדעת אם זה שקר, וכדפרש"י (כאן ולעיל יט, יד; יט, לב).

ואולי גם בענין "אתמול אכלת נבילות כו" או "זכור מעשיך הראשונים" שייך 'ויראת מאלקיך', שאפשר לומר שמתכוון לכבוד הקב"ה, שזה לא נאה שאדם זה ילמד תורה כו', לכן נאמר 'ויראת מאלקיך'.

ונמצא לפ"ז ש"תונו" מתפרש בשניהם מל' אונאה - רמאות, אלא שיש בכסף (ושם לא שייך כ"כ) הקנטה, וכאן הוא בדיבור, ובזה שייך (גם הקנטה). ולהעיר שב"עברי טייטש" מפרש "ולא תונו" (דכאן, פסוק יז) מלשון רמאות בדברים (ולא ענין הקנטה).

אמנם באמת י"ל שפירש תיבת "תונו" בפשט"מ הוא ענין הקנטה וצער, וכדמשמע בכר"כ מקומות בתנ"ך, וכמו (ישעי' מט, כו) "והאכלתי את מוניך את בשרם" גו' ופרש"י "מוניך לשון אל תונו אונאת דברים המקנטרים כו'". ובלשון חז"ל מובא בריש פרשת חוקת לפי שהשטן ואוה"ע מונין את ישראל כו'. ולפי זה י"ל דאדרבה שגם אל תונו שבפסוק יד הוא גם מלשון הקנטה, אלא ששם ההקנטה היא בממון. והנה מה שרש"י אומר לעיל (בפסוק יד) בד"ה 'אל תונו' - זו אונאת ממון, יתפרש הקנטה בממון.

ולהעיר שלכאורה אין זה מפריע כלל למה שמקובל לפרש אונאה רמאות, ולכאורה כן הפירוש בהלכות אונאה שבחושן משפט, שמאחר ולמעשה ענין ההקנטה בממון הוא שמרמהו, הרי כאן בולט יותר ענין הרמאות (למעשה), ולכך מתפרש "רמאות". ועדיין צ"ע.

ע"פ הנ"ל שבעצם יש פירוש אחד לשתי "תונו" שבפרשה זו (או ששניהם ענינם שקר, או) ששניהם ענינם הקנטה, יומתק מה שרש"י לא משנה מאומה בפירוש התיבה בין פסוק יד לפסוק יז, ורק שאומר אונאת ממון אונאת דברים שתיבת אונאה הזכיר בשניהם בשווה.

ויומתק לכאורה הלשון במשנה (ב"מ נח, ב): "כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים, לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח, אם הי' בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים וכו', שלאחרי שהגמרא מאריכה בענין האונאה (של ממון) בכמה וכמה דפים (מדרף מט, ב) היא ממשיכה במשנה (נח, ב) כשם שאונאה במקח

וממכר כך אונאה בדברים כו', שמפשטות הלשון משמע שתיבת אונאה מתפרשת בשניהם בשוה.

ולכאורה עפ"י הנ"ל גם יובן בפשטות הסמיכות בתורה של שני ענינים אלה, אף שבפשטות הענינים רחוקים זה מזה, אבל לפי הנ"ל הנה שניהם אותו תוכן של אונאה, אלא שזהו בממון וזה בדברים.



### וצויתי את ברכתי . . בשנה הששית

#### הנ"ל

ויקרא כה, כא: "וצויתי לכם את ברכתי בשנה הששית וגו'", ובלקו"ש חי"ז עמ' 304 כתב: "נאך אידער ס'קומט שנת השמיטה זעט ער אז ער האט תבואה לשלש השנים".

לכאורה הדיוק בזה הוא, שבפשטות הכוונה ש"וצויתי את ברכתי גו' ועשת את התבואה לשלוש השנים", והיינו שזה מספיק גם לשנה השמינית עד פסח ואז רואים שהי' מספיק לשלוש שנים וזה ע"י שהחטים נשמרו היטב וגם היה ברכה בחיטים וכיו"ב ועכ"פ נמצא שרק בשנה השמינית שהיא השנה השלישית מאז השמיטה אז רואים שהברכה נמשכה לשלוש שנים ועל זה אומר שמלשון הפסוק וצויתי לכם את ברכתי בשנה השישית שכבר בשישית רואים שיצא כמות מאוד גדולה שיכולה להספיק לשלוש שנים שלכן לא כתוב 'וצויתי את ברכתי לכם לאכלה עד השנה השמינית' וכדו'.

וענין זה דבר גדול הוא שאינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לא, שאע"פ שקבלו הבטחה אינו דומה אם רואים כבר עכשיו לפני שנכנסים לשנה השביעית את גודל הברכה ומסיר כל דאגה.

ומענין לענין ברש"י ד"ה 'לשלוש שנים' "למקצת השישית מניסן עד ר"ה ולשביעית ולשמינית" שכן הוא בכל השנים, שעד ניסן מסתפקים משנה שעברה שהרי עדיין אין מה לאכול משנה זו, שעד ניסן התבואה רק גדלה, ומניסן עד ר"ה אפשר כבר לאכול, וזהו שאומר "למקצת השישית מניסן עד ר"ה", ולכל שנה השביעית ולמקצת השמינית שהרי "יזרעו בשמינית בחשוון ויקצרו בניסן", כלומר, שהרי במ"ח (של שמינית) רק יזרעו, ויקצרו רק בניסן, ומה יאכלו עד ניסן, דבשנה רגילה אוכלים מתבואה של שנה שעברה, אבל כאן בשנה שעברה לא זרעו, ויצטרכו לאכול מהתבואה של שנה הששית. נמצא מהתבואה של שנה הששית אוכלים שלש שנים.

וכן הוא בפסוק (ויקרא כה, כב) "וזרעתם את השנה השמינית ואכלתם מן התבואה ישן וגו'", דלכאורה כוונת פסוק זה היא לבאר למה כתוב בפסוק כא "לשלוש השנים" והרי (עיקר) הדאגה היא "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסוף וגו'", והי' צ"ל וצויתי את ברכתי בשנה הששית ועשת את התבואה לשנה השביעית, ומבאר הכתוב "וזרעתם את השנה השמינית וגו', והרי אי אפשר שמיד שזורעים כבר לאכול, ובע"כ משתמשים עם התבואה של שנה שעברה, וכאן יהיה משנה הששית, וכנ"ל.



### כמה הערות קצרות בפשט"מ

#### הנ"ל

##### "והארץ לא תמכר לצמיתות"

ויקרא כה, כג: "והארץ לא תמכר לצמיתות וגו'". לכאורה פסוק זה קשור לתחילת הפרשה (כה, י) שבשנת היובל "ושבתם איש אל אחוזתו וגו'" ולהלן בפסוק יג "בשנת היובל גו' תשובו איש אל אחוזתו" והמשך הפרשה (פסוק יד ואילך) וכי תמכרו ממכר לעמיתך גו' במספר שנים גו' תקנה מאת עמיתך גו' לפי רוב השנים גו' ולפי מיעוט השנים גו', ועל זה מסיים בפסוק כג והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ וגו', שזה הסבר לענין החזרת שדות לבעלים בשנת היובל, והפסוקים באמצע יח - כב הינם לחיזוק ולעידוד שלא יקשה עליהם להחזיר השדות, שעל זה אומר בפסוק יח ועשיתם את חקותי וגו' וישבתם על הארץ לבטח, ובפסוק יט ונתנה הארץ פרי' ואכלתם לשובע וישבתם לבטח גו', שעד כאן מדבר בענין החזרת שדות לבעלים.

וכיון שבתחילת הפרשה דבר בענין שנת השמיטה (כה, ב) דבר גו' ושבתה הארץ שבת לה', ובפסוק ד ובשנה השביעית גו' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור והמשך הפרשה, ואח"כ עובר לפרשת יובל, ולאחרי שמדבר בענין וקראתם דרור גו' וישבתם איש אל אחוזתו גו' אומר יובל היא גו' לא תזרעו ולא תקצרו את ספיחי' וגו', שכאן מתעוררת שאלה (כה, כ) וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית (ובתוך זה בודאי יש השאלה על שנת היובל, ובמכ"ש, שהרי שנת היובל באה לאחרי שנת השמיטה, והרי זה כבר שנה שני' שלא זורעים כו', אלא שהתורה לא כתבה זאת בפירוש, ונלמד ממה שנאמר גבי שמיטה), שעל זה בא הפסוק כא וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית גו' לשלוש השנים (ובתוך פסוק זה יש גם מענה לשנת היובל - כדפרש"י "ופעמים

שהיתה צריכה לעשות לארבע שנים בששית שלפני השמיטה השביעית שהן בטלין מעבודת קרקע שתי שנים רצופות השביעית והיובל", וממשיך בפסוק כב וזרעתם את השנה השמינית גו' עד השנה התשיעית גו' תאכלו ישן, ומשגמר לחזק ולעודד על ענין שנת השמיטה (והיובל) חוזר לתחילת הענין של (שמיטה ו) יובל שצריך להחזיר השדות ואומר "והארץ לא תתמכר לצמיתות" שזה בא כדי להזכיר "כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי". וברש"י בד"ה והארץ לא תמכר - ליתן לאו על חזרת שדות לבעלים שלא יהא הלוקח כובשה.

#### "ובא גואלו"

ויקרא כה, כה. כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו ובא גואלו הקרוב אליו וגו', בדרך כלל אדם שמכר כי הי' מך, אינו כ"כ מהר משיג ידו למצוא כדי גאולתו, ולכן מקדים ש"ובא גואלו וגו'" ואח"כ (בפסוק כו) ואיש כי לא יהי' וגו' והשיגה ידו וגו'.

#### "ימים תהי' גאולתו"

ויקרא כה, כט. רש"י ד"ה והיתה גאולתו (הא'): "לפי שנאמר בשדה שיכול לגאלה משתי שנים ואילך כל זמן שירצה, ובתוך שתי שנים הראשונים אינו יכול לגאלה הוצרך לפרש בזה שהוא חילוף שאם רצה לגאול בשנה ראשונה גואלה ולאחר מכאן אינו גואלה".

האם י"ל שבשדה עיקר התועלת - הפירות (והריוח), ובפחות משנתיים לא הוציא ריוח כפי הראוי (היגיעה כו') משא"כ בית, שהעיקר לדור בו, ומה שנמצאים בו יותר זמן מתרגל יותר, וקשה לו הפרישה וההעברה למקום אחר, ולכן בבית יש מעלה שאם חושב להוציא משם את האיש שקנה את הבית, שיעשה זאת מה שיותר מהר, לכל הפחות עד שנה.

#### "לא יצא ביובל"

ויקרא כה, ל רש"י ד"ה לא יצא ביובל: "אמר רב ספרא אף אם פגע בו יובל בתוך שנתו לא יצא. שבתוך שנתו הוא הזמן שהמוכר יכול עדיין לגאלו, וסד"א שאם פגע בתוך זמן זה (שנה ראשונה) היובל, יצא לבעליו, ת"ל לא יצא ביובל".

(וי"ל, דהלימוד הוא מהיתור של "לא יצא ביובל", דללמד שאינו חוזר לבעליו ביובל (באם הבעלים לא גאלו בתוך השנה), מספיק בזה שאמר "וקם הבית גו' לצמיתות לקונה אותו לדורותיו", ומזה שמוסיף (ומפרט) "לא יצא ביובל" זה בא ללמד שאפילו פגע בו יובל בתוך שנתו, שאז כח הבעלים עדין חזק, שיכול לגאלו בחזרה, וסד"א

שהיובל מפקיע כח הלוקח וחוזר הבית לבעליו, הנה על זה אומרת התורה לא יצא ביובל שגם אז לא יצא.

◆ ◆ ◆  
**סר צילם**

### הנ"ל

במדבר יד, ט רש"י ד"ה 'סר צילם': "מגינם וחזקם, כשרים שבהם מתו, [וזהו] איוב שהי' מגין עליהם, ד"א צלו של מקום סר מעליהם".

בודאי טעון תיבות אלו פירוש, שהרי: א. מה חסר הפסוק בלי תיבות אלו, שהעיקר מה שרצו משה ואהרן הוא להרגיע אותם שלא יפחדו מלהכנס לארץ (ע"י מלחמה וכו') ועל זה אמרו בפסוק הקודם (ולפני זה שטובה הארץ מאד מאד, ו"אם חפץ בנו ה' והביא אותנו גו' ארץ אשר היא זבת חלב ודבש, ואתם אל תיראו גו' כי לחמנו הם וה' אתנו אל תיראום, שכל זה הוא מספיק להרגיע אותם, אלא שלא רצו שמוע.

וא"כ תיבות סר צלם טעון הסבר מה הכוונה בזה, ואיך מוסיף זה בהרגעה.

ולאידך ברור שענין הצל הוא דבר מחוץ לגבורתם וגדולתם, שהרי צל אינו ענין שאפשר למשו, ואינו דומה כלל לכלי זיין וכיו"ב, שלכן מוכיח לומר שהוא ענין הגנה עליונה, שיתכן שאף שמצד גבורה וכו' נוכל להתגבר עליהם, אבל אם יש להם ענין זה של "צל" לא נוכל להם, שלכן הי' צורך לומר להם סר צלם מעליהם גו'.

ועל זה מביא רש"י ב' פירושים, כשרים שבהם מתו, איוב שהי' מגין עליהם, שכנראה ידעו ממציאותו של איוב, והי' להם באמת מה לפחד, שידעו שהוא דמות חיובית. ואולי מפני שלא נמצאו בכתוב אודות איוב, קשה קצת לומר שלזה כיון הפסוק.

ולכן הביא פירוש נוסף "ד"א צלו של מקום", וי"ל בדא"פ, שהכוונה בזה, שכיון ששמעו שיש בארץ ישראל ענקים וכו', הבינו שיש להם עזרה מיוחדת מהקב"ה, שהרי אין זה מנהגו של עולם, ואם באמת כן הוא, איך יוכלו לנצחם.

ועל זה אמרו להם סר צלם, שאפי' שהי' להם עד עכשיו השגחה וכו' אבל כיון שהי' בא לתת לנו את הארץ הזאת, הסיר מהם את ההצלחה המיוחדת, וכשהקב"ה מסיר מהם את ההשגחה וכו', הרי אין גבורתם נחשבת לכלום.

ולכאורה עפ"ז יומתק הסמיכות ל"לחמנו הם" וכדפרש"י נאכלם כלחם, שלמה לחמנו הם (חוץ מהפירוש הפשוט שבא בהמשך ל"אל תיראו את עם הארץ") כי סר צלם מעליהם, וא"כ אין גבורתם נחשבת לכלום, ואפשר לאכלם כלחם.

ועפ"ז לכאורה גם יומתק ההמשך "וה' אתנו", שלכאורה פשיטא, מאי קמ"ל, אלא בא בהמשך ל"צלם", שאותו הכח הבלתי רגיל שקבלו עד עכשיו, הוא עבר אלינו וא"כ אל תיראום\*.



## שזנת

### חיוב הקמת מצבה והמסתעף

#### הרה"ג ר' יצחק דובער אושפאל ז"ל

א. בענין קבורה: הנחיצות לסמן סביב הקבר באבנים וכדומה, הנה המצבה היא מצרכי הקבורה, וחייבין בה הבנים להוריהם, ובעל לאשתו, ונהגו מקדמת דנא להציב מצבה ולהקים ציון לנפש, ככתוב בתורה ונביאים ואמור בתלמוד (בונים נפש על קברו שקלים פ"ב ה. - נפש אטומה הנוגע בה מן הצדדים (אהלות ז, א רמז לציון קברות מה"ת מו"ק ה) וע' רמב"ם פ"ח מהל' ט"מ ה"ט, ומ"ש בירושלמי (שקלים פ"ב ה) אין עושין נפשות לצדיקים כבר האריכו האחרונים לתרץ וע' עיקרי הד"ט (לה יט). היינו שלא לבנות על קברי הצדיקים בנין מפואר ע"ש.

ב. בג' שמות נק' - מצבה-ציון-נפש- כי בהקמת מצבה ג' טעמים יש בה, א) לציין מקום הטומאה (ע' מו"ק ה. נדה נז). ב) לדעת מקום הקבר לבקרו ולהתפלל עליו. ג) הנפש המרחפת שם מבואר בזוה"ק פ' לך ובכמה מקומות ובעיקר בס' מעבר יבק.

הנה מצד דין התורה שחיוב הציון הוא מצד טומאה סגי בסימנא בעלמא כגון שפיכת הסיד סביב (ע' מעשר שני פ"ה מ"א, ב"ק דף סט

(\* לפלא שלא עיין בלקו"ש חי"ח פ' שלח ב'. המערכת.)

ע"א) או שצורת הקבר בעלמא ואם הקבר מוקף קברים אפשר דלא שייך כלל חיוב זה (ספר גשר החיים) מ"מ הבנים להוריהם ובעל לאשתו חייבים להקים מצבה לסגולת הנפש ולכבודה של הנפש המרחפת שם והיא ג"כ לכ' ולזכותו של המנוח שישאר שמו לזכרון בין החיים.

מה שאינו רצוי או אסור לסמן פרחים על ביה"ק: ע' שו"ת צפנת פענח ח"א סי' עד (נדפס בווארשא סי' תרצה) שהשיב בזה לא' השואלים כי אסור לעשות זאת ע"ש המ"מ שלו) והטעם שמנעו הנטיעה והזריעה כדי שלא ישתמשו בו האנשים שם בשביל שם טומאה ולא להרגיל רגל אדם (ע"י הנטיעות והפרחים) להכנס שם (ע' פי"ח אהלות בסוף)...".



## הערות שונות אודות נוסחאות התפילה וסידור אדה"ז

### הרב ברוך אבערלאנדער

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

#### התהוות הנוסחאות השונות

בסידורו כותב היעב"ץ<sup>1</sup>: "...נוסחי ח"י ברכות דתפלה (וכן כל שאר ברכות) . . תקנום בעיון ובדיוק רב . . ואם בהמשך הזמן וברוב העתקות שנעשו בצוק העתים, ועל ידי עירוי מכלים לכלים שונים נשתנו הנוסחאות בין המקומות הרחוקות ממזרח למערב, אשמת הסופרים והמעתיקים היא. ואעפ"כ לא שלטה כל כך רק לחלק הנוסח לשתיים דרך כלל . . למערביים ולמזרחיים . . ובהן נמצאו הנוסחאות חלוקות במאומה שאין בהם קפידא בענין כל כך..."<sup>2</sup>.

ועד"ז כתב רבי אריה ליב פרומקין ב"סדור תפלה כמנהג אשכנז"<sup>3</sup>: "יש לשאול מאין באו לנו השנויים והחלופים האלו בנוסחת התפילה? .

(1) סולם בית אל חווק ג אות ז. לא הצלחתי למצוא את זה בדפוס הראשון.

(2) ומוסיף: "נראה לחוש דבר נפלא מאד, בשלש ראשונות שכולנו שוין בהן שפה אחת ודברים אחדים בין כלל ישראל בכל מקומות פזוריהם. עם שנתרחקו זה מזה כרחוק מזרח ממערב נשמרו מלשנות בהם דבר כל מאומה לא נתערב, ולא נפקדה ולא נתחלפה מלה, בידעם שיש בהם קפידא פרטית גדולה".

(3) ראה לקמן ליד הערה 29. ב'דברים' אחדים' עמ' נה-נח.

. סבת הדברים לדעתנו הם אלו: א] סדרי התפלות בימים הראשונים . . . כאשר לא היו כתובות . . . הרי הוא מהנמנעות שכל ישראל יחד יזכרו אותו הנוסח . . . ב] נשארו לנו שנויים רבים בסבת מה שהרשו להם הגדולים לרשום בצד סדרי תפלתם תיבות ומלים נוספים לפי הרצוי להם להלהיב כונת תפלתם . . . כענין שאמרו<sup>4</sup> אם יכול לחדש בו דבר . . . ג] כן נשארו לנו הרבה שנויים ע"י שגיאות המעתיקים שלא כהוגן, ועל ידם נאבד בכמה מהמקומות גם טהרת השפה ודקדוקה. ואע"פ שהרבו הגאונים האחרונים להרים מכשול מדרך עמם ולהגיהם, מ"מ בטרם שנפרצה מלאכת הדפוס א"א לישראל אלפי ההעתקות . . . והרבנים האחרונים שזכו לאור הדפוס תקנו הרבה הנוסח לפי חקי הלשון, אך לא שלחו יד להגיה בדברים שאינן סותרים ההלכה . . . כללו של דבר שאין לשנות שום נוסח ומנהג אבות כי אלו ואלו יש להם מקום..."

אמנם אין כן דעת הקבלה והחסידות. וזה אשר כתב המגיד ממיזעריטש ב'מגיד דבריו ליעקב'<sup>5</sup>: "בנדון מה שיש נוסחאות שונות בענין התפלה . . . שארז"ל<sup>6</sup> י"ג השתחויות הי' במקדש נגד י"ג שערים . . . והנה השער הי"ג הוא למי שאינו זוכר את שבטו ואינו יודע<sup>7</sup> באיזה שער יבא לחצר המלך, לזה מכוון השער הי"ג . . . והנה האלקי האר"י ז"ל בהיות נהירין ליה שבילין דרקיעא לימד דעת את העם למי שאינו מכיר את שבטו, ותיקן סדר מלוקט מכמה נוסחאות כידוע לבקיאים . . . בזמן הזה שאינם ידועים השבטים . . . ע"כ יאחזו כ"א דרכו של האר"י ז"ל השוה לכל נפש..."<sup>8</sup>.

(4) ברכות כא, א.

(5) אות קלג. דברי המגיד נאמרו בתשובה לשאלה, וכפי שנאמר שם: "ונסתפק השואל". בהמשך נאמר: "אמרת דברים כאלו א"א לבאר בכתב, אמנם...", האם כל סעיף זה הוא העתק מתוך מכתב תשובתו של המגיד לשואל?

(6) שקלים פ"ו מ"ב. וראה מדות פ"ב מ"ג.

(7) כך צריך לתקן במהדורת קה"ת, ע"פ דפוס קארעץ תקמ"א כה, ב. וראה מש"כ בגליון תתצו עמ' 89. והריל"ג ב'הערות וציונים' לספר (עמ' 153 במהדורת תשל"ג), הבחין בטעות, ולא ידע איך לתקנו.

(8) ראה הקדמה לספר 'שער הכולל'.

ומעניין לציין הבנתו בזה של הגאון רבי יוסף אלי' הענקין<sup>9</sup>: "גרוע משינוי הנוסחאות הוא שינוי המבטאים וההברות. . . מבואר בספרים 'שי"ב שערים ברקיע כנגד כל השבטים וכל שבט יש לו נוסח אחר' כנראה שנתכוונו לחילופי ההברות, כי בלא זה היה צריך לקר[ו]ן א בתורה בכמה מיני הברות שמא זהו הנכון, ועל כרחנו לומר שכ"א יש לו שרש ומקור בתורה ובישראל".

#### נוסחאות חסידיות אחרות

בתקופת ראשית החסידות, הרי לאחרי שהופיע סידור אדה"ז בשנת תקס"ג, נוצרו עוד נוסחאות של ה'נוסח הספרד החסידי'<sup>10</sup>. והגה"ק בעל 'עמק שאלה' ו'עמק חכמה' מהארנאסטייפאלע במכתבו לבנו<sup>11</sup> מציין אליהם בנוסף לנוסח אדה"ז: "בני יחי' ראיתי ממכתבך . . . דורש בסדר התפלה ולקנות סידור הרב ז"ל, אמת כי הקדוש [אדמו"ר בעל התניא] ז"ל בירר עפ"י כוונת סדר התפלה, אך נ[ו]סחתך אל תעזוב, והתפלל על דרך סידור נהורא או עפ"י סידור ראדזיוויל".

"סידור נהורא" הנו<sup>12</sup> "סדר תפלת נהורא, והוא סדר תפלת מכל השנה כמנהג ספרד, מסודר מפי ספרים קדושים יפה וברה... והצגנו שני הנוסחאות הן נוסח אשכנזים והן נוסח ספרדים...", זאלקווא 1811 [= תקע"א], והנו הסידור 'נוסח הספרד החסידי' הראשון שנדפס. הוצאה שניה שלו נדפס בלאשצוב תקע"ה<sup>13</sup>.

בנוגע ל"סידור ראדזיוויל"<sup>14</sup> ישנו מסורה: "נוסח סדר התפלה מכל השנה מסידור תפלה ישרה הנדפס פעם ראשון בראדוויל<sup>15</sup> והוגה ע"י

(9) ב'לוח יובל השלשים דעזרת תורה - מדור ההלכה' אשר בספר 'עדות לישראל', ניו יארק תש"י, עמ' 162.

(10) ב'הלכות והליכות בחסידות' שם עמ' 143-110 נמצא "רשימת כל השינויים העיקריים שבין נוסח אשכנז לנוסח הרב מלאדי והנוסח המקובל בין רוב החסידים בסדר התפלה".

(11) נדפס בסוף ספרו 'פלא יועץ', ח"ב מכתב יב.

(12) עפ"ז צריך לתקן מש"כ בספר "הסידור" עמ' ערה הערה 451.

(13) וראיתי עותק היחיד הידוע ממהדורה זו באוסף הסידורים של EB.

(14) לא ידוע כיום על טופס מהוצאה הראשונה של סידור זה. נוסח השער של מהדורה השניה שי"ל בשנת תק"פ העתקתי בספר "הסידור" שם הערה 452.

כבוד הרב הצדיק וכו' וכו' מהו' מרדכי מקרעמניץ<sup>16</sup> זצלה"ה, ואח"כ נדפס במעזבוז<sup>17</sup> עפ"י הסכמות הרב הק' [אברהם יהושע העשיל]<sup>18</sup> מאפטא<sup>19</sup>.

והיה מי שצייץ ל"סדר תפלה כמנהג ספרד", טשערנוביץ תקצ"ח, כאחד "מראשוני הסדורים נוסח ספרד החסידי"<sup>20</sup>. "כמו כן בתקופה מאוחרת יותר<sup>21</sup> הופיע הסדור עם נוסח אור הישר ממהר"ם פאפירש, אחד מגורי האר"י, ובו התפללו (עם כמה חילוקים) חסידי קארלין, סלונים, וקוידנוב"<sup>22</sup>. כן הופיע בשנת תרנ"ט<sup>23</sup> ה"סידור ישועות ישראל כמנהג ספרד, מלוקט מסידור האריז"ל ומכל הסידורים המיוסדים על

(15) יש אומרים: "...כבוד הר' המפו' מהר"צ ב"מ ממאהלוב, הוא אשר . . . סידור סדר התפילה ע"פ האר"י ונדפס בראדוויל ונקרא תפלה ישרה", ראה 'אגרות האוהב ישראל' עמ' רלט-רמ.

(16) בנו של הרה"ק רבי יחיאל מיכל מזלאטשוב. נולד תק"ו, נפטר תק"פ.

(17) 'סידור מעזיבוז' אינו מצוי כיום.

(18) בעל 'אוהב ישראל'. נולד תקט"ו, נפטר תקפ"ה. מגדולי תלמידיו של הרה"ק רבי אלימלך מליזנסק.

(19) זה נכתב ב'שער' 'סדר מעמדות, מהרב הקדוש מאפטא עם הוספה בקרבנות, וסדר התפלה מכל השנה עפ"י האר"י זלה"ה, ותקון סעודה", בסוף 'ספר תהלים עם מעמדות', זיטאמיר תרכ"ו. המעניין בסידור הזה הנאמר שם ב'שער': "ג) נוסף כאן נוסח התפלה מהרב הצדיק המקובל וכו' מהר"ז מלאדי ונרשם הנוסח עם חצאי לבנה כמבואר במאה"מ. ד) השמות בתפלה מנוקדים כאשר נדפסו השמות בניקוד בסידור הרב הנדפס בזיטאמיר מחדש". הכוונה כנראה לסידור עם דא"ח שנדפס שם תרכ"ג-תרכ"ד (דפוס צילום ממנה הנו הסידור עם דא"ח שבהוצאת קה"ת).

(20) הרב אליעזר ויספיש בקובץ 'בית אהרן וישראל', גליון מח עמ' קכ אות נב.

(21) "נדפס ראשונה ע"י המחבר בעצמו באמשטרדם בשנת תס"ט . . . ובשנת תרנ"ב נדפס בפקודת אדמו"ר רשכבה"ג מו"ה יהושע מבעלזא ביחד עם סדור תפלה למשה מהרמ"ק זצ"ל . . . ועתה נדפס . . . בפקודת אדמו"ר רשכבה"ג מו"ה ישכר דוב זצלה"ה מבעלזא" (מתוך 'שער' דפוס בילגורייא תרפ"ח), ומאז נדפס כמ"פ.

(22) 'הקדמה' לסידור 'קרני הוד' ספרד, נאוואמינסק, עמ' 14.

(23) בידי ד"צ מהוצאת לובלין עת"ר.

דבריו הקדושים באופן המצטרך לכל השנה" עם פירוש התפילה וליקוטי דינים, וגם הרבה מנהגי האריז"ל<sup>24</sup>.

למרות שאין שינויים מהותיים בין הסידורים החסידיים השונים, הרי לפעמים זה גרם למתיחות ומחלוקת בקהילות שונות. יעיד ע"ז דוגמא אחת משו"ת 'מחזה אברהם'<sup>25</sup> לרבי אברהם מנחם שטיינבערג מבראדי, כותב הוא בשנת תרע"ד לרבי בערל קימעל ראב"ד

(24) יצא לאור ע"י רבי חיים ישעיה הכהן הלבנסברג, אבד"ק וואוסקי, מחסידי ה'דברי יחזקאל' משינאווא. נפטר בירושלים ה' שבט עת"ר (תודתי להרב בנימין קלוגר על בירור הפרטים).

בספרו 'מסגרת השלחן' שעל ה'קיצור שלחן ערוך' הוא מביא ודן הרבה בדברי אדה"ז בשו"ע, וגם בסידור 'ישועות ישראל' תופסים דברי אדה"ז בסידורו מקום מאד חשוב. ב'הקדמה' ס"ח הוא כותב: "ובענין שינוי הנוסחאות דקדקתי בכל תיבה מהרבה מיני סידורים חדשים וגם ישנים מדוייקים, כגון סידור מהרו"ש, ומהריעב"ץ, ושער השמים, וסידור תפלה למשה, ודרך החיים, ונהורא, ועוד...". והוא מרבה לציין לנוסח אדה"ז, וארשום כמה מהם לדוגמא: בברכת יוצר המאורות: "וכן בסידור מהרו"ש לא גרס להו" למלים "והתקין מאורות..."; אומרים 'אהבת עולם' "וכן הוא נוסח מהרו"ש בסידור"; במים אחרונים: "כן כתב בסידור מהרו"ש"; בברכה מעין שלש: "נוסחת מהרו"ש והפוסקים: וזכרנו לטובה ביום חג פלוני הזה"; שם בחתימת ברכה מעין שלש: "בנוסח הגמ' שלפנינו... ומהרו"ש בסידור לא גרסו בכאן תיבות ועל הכלכלה... וכן יש לנהוג"; בהלכות ברכות סכ"ב: "וכדאי רבינו מהרו"ש ז"ל לסמוך עליו לפסוק לגמרי כהראב"ד ז"ל בענין ברכה אחרונה"; וב'אומר בשבחין' דליל שבת: "ומזה נראה דעת האריז"ל לומר אלו הפזמונים לאחר ברכת המוציא. והגם דהי' מכויין הכוונות על הכרות בעודם שלימים, מ"מ האמירה היא אחר ברכת המוציא, וכמו שנהגו כמה רבנים גדולים. וכמו שסידר הרב מהרו"ש ז"ל הפזמונים אחר הקידוש בלילה וביום, וכיון דצריך לסעוד סמוך לקידוש ממילא נראה כוונתו דיאמרה אחר ברכת המוציא, וידוע דכל יסודו ובנינו הוא על דברי האריז"ל. וכן נראה מראשי החרוזות דכוונת האריז"ל לומר אזמר בשבחין כו' עם למבצע על רפתא הכל ביחד, ועדאיתא בסידור מהרו"ש ז"ל..."; דיון ארוך בנוסח ברכות הפטרה; נוסחאות העמידה דמנחה לשבת; בהלכות נשיאת כפים בשוה"ג לסכ"ד: "ומהרו"ש כתב הנוסח רבש"ע... עשה אתה עמנו כמו שהבטחננו... וצ"ע מה ששינה תיבת מה שכתבו במשנה וגמרא וכל הפוסקים"; נוסחאות העמידה דר"ה; לאחרי מוסף דר"ה: "וע"ש בשל"ה ובפוסקין דדעתם לתקוע זה אחר תתקבל, אבל מהרו"ש בסידור כתב לתקוע זה קודם תתקבל"; בק"ש שעל המיטה: "וכן כתבו בשם האריז"ל לומר ברכת המפיל לבסוף כמ"ש בסידור מהרו"ש ז"ל" (ס"ג); ולכן העתקנו פה סדר הק"ש של האריז"ל משערי ציון וכמו שכתב בסידור מהרו"ש ז"ל" (ס"ז); "יזהר לקרות ק"ש שעל מטתו ככוונה עצומה, והוא תיקון לחטא הידוע (ספר ליקוטי אמרים בשם האריז"ל)" (שם ס"א).

קניהיביטש: "ע"ד שאלתו אודות שינויים בהתפלה שעושים מקצת אנשים בביהמ"ד שלכם, שחסידי סטרעטין אין אומרים בישתבח יחיד, ובקדושה אומרים ברוך יאמרו ועוד הרבה שינויים בנקודות ישלשו [בקדושת כתר, ובפזמון לכה דודי: עורי עורי שיר] דְּבָרֵי . . . אמנם עתה שנתרבו החסידים ומתפללים כולם בנוסח סטרעטין ונמצאו יחידים מועטים מעט מזעיר המתפללים בעת שיש להם יא"צ בנוסח זידיטשוב, אם יש למחות בידם... הדבר קשה עפ"י דינא למחות בחזקת היד, וגם בביהמ"ד שלנו יש איזו חסידי סטקעטין וכשהם מתפללים אומרים הנוסח של סטרעטין ושאר המתפללים אין אומרים כמוהם...".

"סידורי הר"ז מלאדי הישינים?"

בשו"ת רד"ל להגאון רבי דוד לוריא<sup>26</sup>: "נלע"ד להוסיף עוד טעם כעיקר להחמיר בזמנינו במיני קטניות זרעים, שהוא מפני שאין ידוע לנו ברור פי' כל ה' המינין כי פי' כוסמין אין אתנו יודע עד מה (וי"מ כוסמין גרוקעו ושמעתי שבה' ברכות הנהנין שבסידורי הר"ז מלאדי הישינים היה כתוב שברוקעו היא ספק מה' המינין לענין ברכה. ועתה נהפוך הדבר, שבאיזה מקומות כמתחסדים קצת אנשים לאכול תבשילים ומאכלים מן גריקע בפסח), וכן שיבולת שועל שרגילין לפרשו האבער, קרוב לודאי שאינו כן...".

והנה בהל' פסח כותב אדה"ז סי' תנג ס"ג: "מין הנקרא בל"א טירקשי"ן וויי"ץ אינו מין חטים רק למיני קטניות יחשב טטרק"י (או היידי"ן או גריק"ע) הוא ממיני קטניות ומותר לעשות ממנו תבשיל בפסח כמו שמותר לעשות משאר מיני קטניות מעיקר הדין. אבל נהגו במדינות אלו שלא לאכול בפסח תבשיל של אורז ודוחן ופולין ועדשים ושומשמין ושאר מיני קטניות אפילו ביו"ט אחרון...".

ובלוח ברכת הנהנין פ"י סכ"ה נאמר: "...מיני קטניות שדרך לעשות מהן פת... אפילו נשתנו קצת בעודם חיים כגון מין קיטנית (שקורין גריקע) שטוחנין אותו קצת (שקורין גרויפ"ן) ועושין ממנו דייסא כיון שיש לו עילוי אחר כפת הרי שינויו מתורת פרי ומברכין עליו שנ"ב . . . , אבל לסברא הראשונה מברכין עליו בפה"א שהרי זהו דרך אכילתו ולא נשתנה מהותו ותארו ואדרבה עשיית פת מקיטניות אינה דרך אכילתן

ולכן מברכין על הפת שהכל. ולענין הלכה ספק ברכות להקל בדיעבד אבל לכתחלה מברך שהכל לצאת לדברי הכל".

ואינני יודע למה התכוון הרד"ל.

#### התפשטות סידור אדה"ז

אפשר להאריך בזה מאד, וכבר כתבתי בנושא זה בספר "הסידור"<sup>27</sup>, וארשום בזה עוד כמה דברים, ויבואו אחרים וישלימו.

בנוגע לביאור הנוסחאות וההלכות שבסידור אדה"ז הגדיל לעשות הגאון רבי אברהם דוד לאוואוט שבשנת תרמ"ז הוציא לאור את ביאורו 'שערי תפלה'. ושוב עיבד את כל הספר מחדש בשם 'שער הכולל', וזה הופיע בדפוס לאחרי פטירתו, בוילנא בשנת תרנ"ו. ספר זה נתפרסם בחוגים מאד רחבים וזה הוסיף מאד להפצת סידור אדה"ז. אמנם היו גם מחברים אחרים שהתעסקו בזה כל אחד כדרכו. לעיל<sup>28</sup> הזכרתי כבר את ה"סידור ישועות ישראל" של רבי חיים ישעיה הכהן הלבנסברג. ואוסיף כאן עוד אחד:

בשנת תער"ב בירושלים<sup>29</sup> הדפיס רבי אריה ליב פרומקין "סדור תפלה כמנהג אשכנז". עם סדר רב עמרם השלם, וכבר בדף השער הוא מודיע: "ומסביב למשכן אהל מועד הזה יחנו כל צבאות מגן האלף". עם כל שנויי הנוסחאות ומקורי כל הברכות אשר לבני אשכנז וספרד ונוסחי הרב ז"ל עם נוספות חרוזי פנינים ומרגליות של רבינו סעדיה גאון ז"ל, ושאר כת"י עתיקות...". "וראיתי לברר ולגלות מצפוני הנוסחאות המשתנות בסדרי התפלות עצמם לפי מנהגי ספרד ואשכנז או סדרו של האר"י והרב ז"ל, ולחשוף מקורי התפלות והברכות הללו. תחת השם מקור הברכות"<sup>30</sup>. ואכן לאורך כל הסידור

(27) עמ' רסז-רעט.

(28) הערה 24.

(29) לקמן אציין לפי מספרי העמודים שבמהדורת אוצרנו, טורנטו קנדה, שיצא לאור בשנים האחרונות.

(30) 'ענין הספר' עמ' לא.

הוא מזכיר נוסחאות אדה"ז ומשווה אותם לנוסחאות הגאונים והראשונים<sup>31</sup>.

בבטאון 'בית אהרן וישראל'<sup>32</sup> כותב הרב יצחק רצאבי: "...ואוסיף דבר חדש שאינו ידוע לרבים, כי גם מספרי גדולי החסידות הופיעו לתימן, כגון תולדות יעקב יוסף, רל"י מבארדיטשוב... נועם אלימלך... אגרא דכלה... אוצר החיים - היכל ברכה... ואין צריך לומר שלחן ערוך הגר"ז, שהוזכר בהרבה מספרי חכמי תימן העוסקים בהלכה ושו"ת. מהר"י קורח בחיבוריו הזכיר גם את סידורו (שהוא חיבור בקבלה), כגון בפירושו משכיל דורש פרשת חיי שרה דף נ"ד, האר"ש זלמן זלה"ה בסידור בשער התפילה"<sup>33</sup>.

וה'פני מנחם' מגור כותב במכתב<sup>34</sup>: "אני רגיל ומשתדל להתפלל בנוסח ששמעתי את אאמו"ר זצ"ל מתפלל, הוא דומה בכמה דברים לנוסח האר"י שמודפס בסידור 'תורה אור', אבל בהרבה שינויים קלים. כעת נדפס סידור 'היכל ברכה' קאמארנא<sup>35</sup>, והוא דומה מאוד לנוסח שבו אני רגיל להתפלל, וששמעתי את אאמו"ר זצ"ל מתפלל, אבל גם הוא לא בדיוק. והלואי ואזכה להתפלל בלב שלם ובדיקות כמוהו, ולכל הפחות אני משתדל לנוסח שלו".

---

31) ואציין כמה מהם, מהחלק הנקרא במהדורת אוצרנו "סדור נוסח אשכנז" בהתחלתו: עמ' 17: "וכן הרב הגר"ז ז"ל בסדורו העתיקו"; עמ' 19: "ובסדור הרב ז"ל איננו"; עמ' 26-27: 4 הערות לנוסחת אדה"ז בברכת 'אשר יצר'; 2 הערות לברכת "אלהי נשמה"; 10 הערות לברכות השחר; ועד"ז עוד עשרות עשרות לאורך כל הסידור.

32) גליון עו, ניסן-אייר תשנ"ח, עמ' קיב (תריח). ועפ"ז צריך לתקן ב'הערות וביאורים' גליון תתכו עמ' 69.

33) וראה עוד 'ספרי ההלכה של אדמו"ר הזקן' ח"ב עמ' פ-פא על הגעת שו"ע אדה"ז לתימן.

34) נעתק ב'תוספת' לגליון 'המודיע' י אדר תשס"ו סוף עמ' לא. וראה בספר "הסידור" עמ' רעג-רעד.

35) בני ברק תש"נ.

## מנהגו של הרבי לכפול הרבה תיבות בנוסחאות שונות?

מצאתי רשום בכמה מקומות במנהגי התפילה של כ"ק אדמו"ר זי"ע, שכאילו מנהגו היה לכפול התיבות שבהם אנו מוצאים נוסחאות שונות, ואלו הן:

ב'היום יום'<sup>36</sup> נאמר: "חייתיני - בקמץ ולא בפתח - מירדי בור", אמנם יש אומרים<sup>37</sup>: "ב'מזמור שיר חנוכת' מדגיש במיוחד תיבת 'חייתיני' - התי"ו בקמץ, וחוזר ואומר שנית (בלחש) 'חייתיני' - התי"ו בפתח".

ב'היום יום' שם נאמר: "זכר - זיין בסגול ולא בצירי - רב טובך", אמנם יש אומרים<sup>38</sup>: "ב'אשרי' . . . כשאומר 'זכר (רב טובך)' מדגיש ואומר מעט בקול ב' פעמים 'זכר' הראשון בצירי והשני בסגול".

ב'היום יום' שם נאמר: "משליך קרחו - בפתח ולא בקמץ - כפתים" אמנם יש אומרים<sup>39</sup>: "כ"ק אדמו"ר נהג לומר שניהם, היינו: קרחו קרחו כפתים".

ב'היום יום'<sup>40</sup> נאמר: "באמירת תהלים (פז, ז) אומרים כל מעיני הכ"ף בקמץ, בסדר ברכת המזון - הכ"ף בחולם", אמנם יש אומרים<sup>41</sup>: "בסיום קאפי' פ"ז (שיעור יומי די"ז לחודש) אומר 'ושרים כחוללים כל (ואח"כ שוב) כול - בחולם - מעיני בך", וכמו כן בנוגע לברכת המזון "על פי השמועה נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע לכפול מלה זו, ולומר אותה בשני האופנים"<sup>42</sup>.

---

(36) יא אייר.

(37) קובץ 'מנהגי מלך', [תשנ"ה], עמ' 27.

(38) 'מנהגי מלך' עמ' 28. ושם עמ' 34: "ב'אשרי ובא לציון' אומר 'זכר' פעמיים - בצירי ובסגול (כנ"ל ב'אשרי' הראשון)".

(39) בחוברת "מדריך עזר - תפילה עם הרבי", תשנ"ט, עמ' 8 אות ח. אמנם ב'מנהגי מלך' עמ' 28 נאמר: "אומר קצת בהדגשה 'קרחו' בקמץ (ולא בפתח)".

(40) יז אדר שני.

(41) 'מנהגי מלך' עמ' 34.

(42) הרב רסקין בהערותיו לסידור עמ' שסו הערה 8.

בחלק מהנ"ל ישנם מכחישים שלא כן היה מנהגו של הרבי, ויש לעיין האם בכלל היה להרבי נטיה כזאת להחמיר לפי שתי דיעות ונוסחאות?

#### א"א ביום שאין אומרים בו תחנון

ב'הערות וביאורים' גליון תתקטו עמ' 88 כותב הריל"ג: "כשהרבי רצה לתקן, להוסיף בנוסח התפלה עשה זאת בפרסום הכי גדול, בכדי שזה יגיע לכל מקום ולכל אחד ואחת (נוסף על הנדפס בס' המנהגים עמ' ג), ומצייין לזה כמה דוגמאות. החמישי שביניהם: "בענין אמירת א"א בשני וחמישי - שיחה ואח"כ הוסיף בשולי הגליון שבכל יום שאין אומרים תחנון, אין אומרים זה".

והנה בענין זה דוקא נבוך אני מאד, ולכאורה אדרבה מכאן ראייה שלא ככה. שהרי לאחר השיחה שנאמרה בענין זה<sup>43</sup> שאלו<sup>44</sup> את הרבי "האם לציין בשוה"ג ההוראה שא"א א"פ בכ"י שא"א תחנון", והרבי ענה ע"י שמחק את המלה "האם" וסימן חץ למלה "לציין"<sup>45</sup>. "ומאידך גיסא אמר בשעתו הרה"ח ריל"ג שי', שהרבי הורה לו בבירור שאין להנהיג בנדו"ז אחרת מהמפורש בסידור אדמו"ר הזקן (ש"א-ל אך אפים' אינו תלוי באמירת תחנון). והעולה על כולנה, שרבינו עצמו נהג לומר 'א-ל אך אפים' גם בימים שאין אומרים בהם תחנון<sup>46</sup>, וכך נהג גם אחר אותה שיחה שעל-פיה הוסיפו את ההע' הנ"ל בסידור<sup>47</sup>, וא"כ

(43) שיחת ו' תשרי תשל"ה ס"ה, 'שיחות קודש' תשל"ה ח"א עמ' 48-49.

(44) כנראה הרה"ח טובי' שי' זילברשטרום.

(45) צילום גוכתי"ק של המענה נדפס ב'הערות וביאורים' גליון תשמו עמ' 94. ולא נכון מה שכתב בזה הרי"ש גינצבורג ב'התקשרות' (גליון פו עמ' 18 הערה 6): "...נוסף חידוש זה לאחר מכן בשולי הגליון בסידורי 'תהלת ה' ע"י הרה"ח ר' טובי' שי' זילברשטרום שהכניס את רשימת התיקונים שלו לרבי, והרבי הוציא זאת ולא שינה", כי הרי לפנינו צילום גוכתי"ק מהמענה.

(46) וכך נרשם גם בקובץ 'מנהגי מלך' עמ' 31: "גם כשא"א תחנון א(ו)מר 'אל אך אפים ורב חסד כו'..."

(47) מרשימת ר"י מונדשיין בגליון תשמו שם. ועד"ז נכתב ב'התקשרות' שם: "...הרה"ח ריל"ג שי' גרונר מסר מענה הרבי אודות הכנסת הדבר ברשימות המנהגים שלו ש'משנה לא זזה ממקומה', ומ"מ נוסף חידוש זה לאחר מכן בשולי הגליון..."

הרי לנו שאפילו אחרי שהרבי אישר<sup>48</sup> שיוסיפו מנהג זה בשוה"ג, בכל זאת אין זה מעיד כלל וכלל על מנהגו של הרבי ומנהג חב"ד בזה, שנשאר גם אח"כ כפי פשטות הוראת אדה"ז בזה.

וצ"ע בכל זה.

ובענין זה אציין עוד דבר שהרבי נהג לא כפי הנאמר בסידור. שמעתי<sup>49</sup> שהרבי היה נוהג לומר לאחרי קריאת התורה סידרת ה"יהי רצון" לאחרי קריאת התורה ולפני "אשרי ובא לציון" וכן ה"יהי רצון" שקודם ברכת החודש, שנמצאים בסידורים נוסח אשכנז וספרד, אבל לא בסידור אדה"ז.



### היום יום – כד סיון

#### הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

"השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכירו פנים . ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות ומתחבר עם ידידי אנ"ש ותלמידי התמימים יחיו בלימודם ובהתוועדותם, ומקיים בקשתי באמירת תהלים ובשמירת זמני הלימודים, הנה בזה היא ההתקשרות".

ומכיון שבמכתב קדש זה מזכיר "ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכירו פנים", הנה מזה מובן שבקס"ד הנה יש סברא שנפעל גם ע"י הכרת פנים.

ויש לומר שזהו ע"ד ע"פ מ"ש חז"ל שאצל תלמיד חכם יש נאמנות מיוחדת ע"י הטביעות עין שלו. והיינו שע"י הכרת הדבר נאמן לומר שזהו חפץ שלו. ובמיוחד כמבואר בסה"ש תורת שלום [ולפנ"ז באוה"ת דרושי שה"ש] שענין דטביעות עין הוא בא' משני אופנים:

(48) ואינו מדויק הלשון: "הוסיף בשולי הגליון", שהרי לא הרבי הוסיף את זה, אלא ששאלו ע"ז והרבי אישר את זה.

(49) המקור: הרה"ת אשר ציילינגאלד (מפי גיסי הרה"ת מ"מ פעללער). גם ר"י מונדשיין בגליון תשי"ב עמ' 26 מזכיר "מנהגו [של הרבי] לומר ה"יהי רצון" קודם ברכת החודש".

טביעה של ניצוצי אור של העין שנטבעים בחפץ שהוא או ניצוצי החפץ שנטבעים בהעין של האדם.

ועפ"ז מובן שהכרת פנים אצל תלמיד חכם - כפי שמתוארת בחז"ל (ב"מ כג, ב): "נפקא מינה לאהדורי לצורבא מרבנן בטביעות עינא שבעתן העין קים ליה בגוייהו".

והיינו ש"טביעות עין" הוא גם באופן של התקשרות וקשר שבין האדם וכח הראי' של הצדיק.

ואעפ"כ ממשיך בפתגם: "ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה", והיינו שהדיוק בזה הוא התקשרות אמיתית. והרי ענינו ד'אמת' הוא שהוא בעצם הדבר ומבריה מן הקצה אל הקצה.

וכן הוא בענין לימוד התורה: עי"ז נפעל יחוד נפלא שבין האדם הלומד והנושא שלומד עם בעל המאמר של אותה התורה וכו'. והרי יחוד זה מבאר אדה"ז בתניא (פ"ה): "יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".

ובזה מובן מה שבזה מתבטא תכלית השלימות בהתקשרות.

ועפ"ז יומתק גם דיוק הלשון בפתגם [ב"היום יום"] ליום ט' אדר שני:

"גודל התשוקה להתקשרות, יכול להשביע רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכותב, כי בראית פנים בלבד לא סגי".

והיינו שמכיון שע"י לימוד התורה נפעל "יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו", ולכן עי"ז דוקא יוכל להשביע גודל התשוקה להתקשרות, כיון שע"ז מתאחדים בתכלית השלימות.



## "אפיקורוס" הוי רק אחרי הלימוד

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשיחת ש"פ תרומה תשמ"ג ('התוועדות תשמ"ג' כרך ב' עמ' 999) מובאים דברי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע למישהו שנתבע בעניני תומ"צ והלה בתגובה טען כי הוא הינו "אפיקורוס" וכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ הגיב: כדי להיות "אפיקורוס" צריכים קודם כל להיות מלומד, עד כדי כך ש"יודע את ריבוננו", ורק אז שייך המושג של

"אפיקורוס" - "מכוין למרוד בו" חס ושלום, אבל כאשר מדובר אודות "עם הארץ" - לא שייך לכנותו בשם "אפיקורוס", הוא פשוט "בעל תאווה" . . "טפש", "כסיל" וכו' וכו' - אבל אי אפשר לכנותו בשם "אפיקורוס" כשאנו יודע את ריבונו כו'. עכת"ד.

וראה גם 'תורת מנחם' - התוועדויות תשי"ד (כרך יוד) עמ' 279. 'תורת מנחם' התוועדויות תש"כ (כרך כז) עמ' 427 'שיחות קודש' תשכ"ה כרך א' עמ' 352 ועוד. ויש לציין לרש"ש שבת לא, א שמבאר את "מעשה רב" של הלל במי שביקר ללמוד את כל התורה על רגל אחת - "נראה לי דכוונתו דכופר לא מיקרי אלא אחר החקירה בכל חלקי הסותר, אבל זה לא חקר ולא נוכח אלא שלא היה מאמין [=שהיא מפי הגבורה]...".

[דברי הרש"ש נסובו עמ"ש ברש"י שם ד"ה גייריה: "וסמך על חכמתו שסופו שירגילנו לקבל עליו" . . שלא היה כופר בתורה שבעל פה אלא שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה והלל הובטח שאחר שילמדנו יסמוך עליו"].



### דרך ארוכה וקצרה בתניא

#### הרב שמואל הלוי הבר

בעהמח"ס אפריון לרבי שמעון

איתא בשער ספר תניא קדישא "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו לבאר היטב איך הוא קרוב מאד בדרך ארוכה וקצרה בעזה"י".

יש לעיין מהי ההדגשה בדרך ארוכה וקצרה דווקא, עד שמצא לנכון להדגיש זאת בשער הספר, אשר מובן שאם בכל ספר התניא קדישא כל תיבה מדויקת עאכו"כ תיבות שבשער הספר כמובן ופשוט, ולא הסתפק לומר שמבאר היטב איך הוא קרוב, אלא מצא חובה להדגיש שזה דווקא בדרך ארוכה וקצרה. ולא אמר בדרך סלולה וכיו"ב, ונראה מכאן דזה ענין יסודי בספר התניא שהוא בא בדרך ארוכה וקצרה דווקא וצ"ע מה מעלה בזה דווקא שהוא בא בדרך ארוכה וקצרה.

כדי להבין זאת כדאי להקדים מקור בטוי זה מהיכן הוא, ומהו תוכן כוונתו, והנה המקור הוא במסכת ערובין (דף נג, ב) ושם: "אמר רבי יהושע בן חנניה מעולם לא נצחני אדם חוץ מאשה תינוקת ותינוק תינוקת מאי היא פעם אחת הייתי מהלך בדרך, והיתה דרך עוברת

בשדה והייתי מהלך בה. אמרה לי תינוקת אחת: רבי, לא שדה היא זו? אמרתי לה: לא, דרך כבושה היא. אמרה לי: ליסטים כמותך כבושה. תינוק מאי היא, פעם אחת הייתי מהלך בדרך וראיתי תינוק יושב על פרשת דרכים ואמרתי לו באיזה דרך נלך לעיר אמר לי זו קצרה וארוכה וזו ארוכה וקצרה, והלכתי בקצרה וארוכה כיון שהגעתי לעיר מצאתי שמקיפין אותה גנין ופרדיסין, חזרתי לאחורי אמרתי לו בני הלא אמרת לי קצרה, אמר לי ולא אמרתי לך ארוכה, נשקתיו על ראשו ואמרתי לו אשריכם ישראל שכלכם חכמים גדולים אתם מגדולכם ועד קטנכם" ע"כ סיפור הגמרא.

#### תמיהות בסיפור הגמרא

טובא יש לעיין בסיפור זה:

א. במה טוב יותר ארוכה וקצרה מקצרה וארוכה והלא לכאורה כל המכשולים שנמצאים בקצרה וארוכה נמצאים בארוכה וקצרה אלא שבארוכה וקצרה ימצא את המכשולים מיד ואילו בקצרה וארוכה ימצאם מאוחר יותר.

ואם נאמר שבארוכה וקצרה אין מכשולים לעומת קצרה וארוכה, הנה אין שום רמז בדבר לחלק בין ארוכה זו לזו.

ב. הרי רבי יהושע שמע מהילד שאמר לו זוהי קצרה וארוכה וזוהי ארוכה וקצרה ומדוע בחר רבי יהושע דווקא בדרך קצרה וארוכה.

ג. איזה דבר חכמה יש כאן בדברי התינוק עד שנתפעל כל כך רבי יהושע לומר אשריכם ישראל שכולכם חכמים.

ד. הרי הוא בחר קודם בדרך קצרה וארוכה ואם אין זו בחירה נכונה הרי שלא כלם חכמים ואיך אמר כלכם חכמים מגדולכם ועד קטנכם.

ה יש לעיין מדוע לא יאמר התינוק לרבי יהושע ללכת בכיוון המתאים לו לעיר (היינו בדרך הארוכה וקצרה) ומדוע יבלבלו בחידונים, ואיך מראה זה על חכמה.

עיין מהרש"א מבאר דרבי יהושע הבין להיפך בדברי התינוק כי חשב תפוס לשון ראשון, ואמר לו התינוק תפוס לשון אחרון. אך עדיין לא מיושב כלל היכן החכמה לומר תפוס לשון אחרון דווקא.

### ישוב התמיהות עפ"י פשט

ונראה לומר - עפ"י פשט - בכוונת התינוק דארוכה וקצרה היינו ארוכה בשטח אך קצרה בזמן, וקצרה וארוכה היינו להיפך קצרה בשטח אך ארוכה בזמן.

ופשוט דעדיפא לבחור בדרך שמביאה אותך בזמן קצר יותר, אלא שרבי יהושע הבין בדבריו להיפך ארוכה וקצרה היינו ארוכה בזמן וקצרה בשטח, וקצרה וארוכה היינו קצרה בזמן וארוכה בשטח, ולכן בחר ללכת בדרך זו.

והאמת שרבי יהושע צדק כי הרי העיקר הוא להגיע במעט זמן לעיר ואם כן מסתבר דכאשר אומר דרך קצרה וארוכה וודאי כוונתו קצרה בזמן וארוכה בשטח לכן בחר ללכת בדרך זו.

אך חכמת התינוק היה שהוא ענה לפי השאלה כי השאלה ששאלו היה "באיזה דרך נלך" לא שאל איך נגיע לעיר וכיו"ב, אלא באיזה דרך נלך וממילא יש לענות לו על מהות הדרך קודם ולכן כאשר אמר התינוק דרך קצרה וארוכה התכוון שהדרך קצרה בשטח, אך הזמן ארוך. ולכן התפעל רבי יהושע מחכמת התינוק שידע להבחין ולדקדק כל כך בדברי רבי יהושע.

ונראה דרבי יהושע לא שיער בדעתו שיש לדקדק בדבריו כל כך כאשר שואל תינוק כי לא חשב שידע התינוק להבין ולדקדק בדבריו, ולכן התפעל כאשר נתברר לו עד כמה יש לדקדק כאשר שואלים תינוק מישראל, כי תשובתם תהיה לפי אופן השאלה. ולכן אמר אשריכם ישראל שכלכם חכמים, היינו כאשר מדברים עם תינוק יהודי יש לדבר אליו כמו אל חכם גדול היודע לדקדק בשאלה.

עוד יש לומר באופן אחר קצת אך באותה השיטה דהנה כשנקדק בשאלת רבי יהושע לתינוק אמר לו באיזה דרך נלך לעיר, היינו שכלל גם התינוק אתו, וכאילו יאמר נלך יחד.

ועל זה היתה תשובת התינוק דאין טעם לשנינו יחד ללכת בדרך אחת כי מה שארוכה בשבילי היא קצרה בשבילך וכן להיפך.

והטעם בפשטות כי התינוק דרכו לדלג מעל גדרים וגינות וכו' ולכן דרך זו קצרה עבורו אך לאדם זקן יותר היא ארוכה כי לא יוכל לדלג, והשניה היא ארוכה בשביל התינוק אך קצרה לאדם זקן.

אך האמת רבי יהושע לא התכוון לכלול התינוק אתו אלא אמר בלשון רבים כי כן דרך החכמים לדבר על עצמם בלשון רבים, ולכן חשב שהתינוק עונה לו עבורו בלבד, ואם עבורו בלבד הרי וודאי קצרה וארוכה היינו קצרה בזמן וארוכה בשטח ולכן בחר בדרך זו, אך כאשר נתברר לו שתשובת התינוק היתה מדודה לפי דברי השאלה, אמר אשריכם ישראל כלכם חכמים גם תינוקות שבכם, ויש לדקדק בדברים גם כשמדברים לתינוק מישראל.

והנה אף לאחר כל הביאור הנ"ל מובן וגם פשוט שיש בסיפור זה רמזי חכמה עמוקים יותר.

#### ביאור הגמרא עפ"י דרוש

ונראה לומר - עפ"י דרוש - בהקדים דרבי יהושע בן חנניה היה זה שערך וכוחים עם המינים והעכו"ם, והיה חכם גדול כמובא בכמה מקומות בש"ס (עיין תענית דף ז, א ובכורות דף ה, ב וכיו"ב) עד דאיתא בגמרא (חגיגה ה, ב): "שלפני פטירתו דאגו חכמים ואמרו מאי תהוי לן ממינאי, אמר להם הכ' (ירמיה מט) אבדה עצה מבנים נסרחה חכמתן ואיבעית אימא מהכא נסעה ונלכה ואלכה לנגדך" (בשואה). היינו שגם אצלם תאבד החכמה.

ויתכן לומר דהתינוק רמז לרבי יהושע ענין חכמה עמוקה בוכוחיו עם המינים מה שעליו לומר להם כדלהלן.

ונראה דכמו כן הסיפור שם עם דברי התינוקת הינם דברי חכמה עמוקה לרמז לרבי יהושע בן חנניה מה עליו לענות לטענות המינין והעכו"ם.

דהנה אחד מטענותיהם הוא דהרי כל כך הרבה אנשים מחזיקים באמונה זו הרי מוכרח שהיא אמונה נכונה.

וכאן רמזה התינוקת דהנה אפילו אתה טעית ללכת בדרך כבושה זו על סמך אנשים שקדמוך, אך הם כולם ליסטים כמותך, היינו שאין להוכיח כלום מזה שכולם עכשיו מאמינים לומר שאמונה זו נכונה.

וכמו כן בדברי התינוק יש לומר דרמז לרבי יהושע ענין עמוק והוא דהמינין והעכו"ם הולכים בדרך קצרה אך היא ארוכה, כי כל עניני עולם הזה ותענוגיו הם קרובים מאד לאדם והדרך קצרה מאד להתענג מהם אך זוהי דרך ארוכה שמאריכה את הדרך האמיתית שצריך להגיע אליה עד כדי שאי אפשר להגיע על ידה ליעד האמיתי.

ודווקא בני ישראל יודעים שדרך התורה והמצוות ועבודת השי"ת היא הדרך הנכונה, כי אף שהדרך נראית ארוכה אך היא דווקא הקצרה כי על ידה דווקא מגיעים ליעד האמיתי, להנות מזיו תענוגי עולם הבא וכו'.

וכמו כן אצל העכו"ם הנה אלוהיהם קרוב אליהם ויכולים לנשקו וכו' אך רחוק מאד הוא מהם כי אין בכחו לעזור כלום, ואילו בני ישראל העובדים את השי"ת הנה אף שנראה שהוא רחוק מהם אך לאמיתת הדברים הרי דווקא הוא קרוב אליהם ועונה להם בעת צרתם וכו'.

ולכן לאחר רמז זה היה על רבי יהושע להבין שבכוונת התינוק לומר לו ללכת בדרך הארוכה וקצרה שזו הדרך האמיתית, אך רבי יהושע לא שיער בעצמו חכמת התינוק ונדמה בעיניו שאומר דברים פשוטים ולכן בחר ללכת לפי הבנתו, כנ"ל.

אך לאחר שהבין חכמת התינוק ועמקות דבריו נשקו על ראשו ואמר אשריכם ישראל שכולכם חכמים גדולים אתם מגדולכם ועד קטנכם, רמז בזה לחכמת התינוק ולחכמת בני ישראל בכלל ההולכים בדרך האמיתית דרך התורה והמצוות שהיא דרך הארוכה וקצרה.

ויתכן שסיפור זה עם התינוק והתינוקת היה מספר רבי יהושע בן חנניה למינים ואפיקורסים כדי להוכיחם ולהראותם דרך האמת, ויתכן אפילו לומר שהסיפור עצמו לא היה בפועל ואינו אלא משל, כמו שכ' המהר"ל מפראג על ספורים אחרים כעין אלו (עיין פירושו על סנהדרין דף צז, א בסיפור אדות העיר קושטא).

גם יש לומר שהיה מקדים להם האמירה "מעולם לא נצחני אדם" כדי להומם ולבהלם כדרך המתוכחים כידוע.

#### ביאור שער ספר התניא

לאחר הקדמת דברים הנ"ל, נראה לבאר קצת דברי אדמוה"ז שמדגיש לומר בשער ספר התניא - רומז לכל החסידות, כידוע שתניא הוא ראש וראשון לספרי חסידות - שבא לבאר בדרך ארוכה וקצרה דווקא.

היינו שלימוד החסידות ועבודת השי"ת בדרכי החסידות היא אכן נראית ארוכה, אך היא דווקא הדרך הקצרה והבטוחה יותר.

ונראה כוונתו לשלול הדרך קצרה וארוכה, היינו עבודת השי"ת בדרך הנראית קצרה יותר אך ארוכה היא באמיתתה ויתכן ולא תביא את האדם אל יעודו האמיתי כלל.

דהנה אמרו חז"ל בברכות (דף ה, א): "אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש: לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, שנאמר (תהלים ד) רגזו ואל תחטאו. אם נצחו - מוטב, ואם לאו - יעסוק בתורה, שנאמר: אמרו בלבבכם; אם נצחו - מוטב, ואם לאו - יקרא קריאת שמע, שנאמר: על משכבכם; אם נצחו - מוטב, ואם לאו - יזכור לו יום המיתה, שנאמר: ודמו סלה".

ולכאורה יש לתמוה למה עליו ללכת סחור סחור יתחיל מיד בזה שיזכיר לו יום המיתה וינצח בזה יצר הרע.

ומוכח מכאן דאין זו הדרך ואין זו עצה כלל, כי באם יזכיר לו יום המיתה מיד, לפני עבודות האחרות הרי לא יפעל עליו כלום ואף אם בתחילה נראה שפעל עליו קצת ונדמה שהדרך קצרה אך לאמיתת הדבר אינו מגיע בזה כלל ליעוד האמיתי.

כי הדרך היא דווקא להרגיז יצר טוב על יצר הרע, והרגזה זו היא גם על ידי לימוד התורה דווקא כדאמרינן בקדושין (דף ל, ב): "אמר הקב"ה לישראל בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין", הרי שהעצה להרגיז את היצר הרע היא לימוד התורה, ואם לא ניצחו עליו ללמוד באופן הנקרא עסק וזהו יעסוק בתורה. ונראה דמלבד שהלימוד בעצמו הוא באופן נעלה, הנה ירמוז כאן שעליו גם ללמד לאחרים, כדרך הבעל עסק המראה סחורתו לכלם.

ובאם זה לא די עליו לקרוא קריאת שמע היינו להתעסק בעבודת התפלה ביראה ואהבת השם שזה על ידי התעמקות בגדולת הבורא וכו'.

והנה אם בדורות קודמים היה די בלימוד התורה כדי לנצח היצר הנה מחמת ירידת הדורות והעלם והסתר אלקות יותר, הנה עסק התורה לא די כדי לנצח היצר ולכן בדורנו זה חייב להיות "יקרא קריאת שמע" היינו דווקא על ידי הוספה בלימוד החסידות בעומק, המביא לידי יראת ואהבת השי"ת.

ואם זה לא די לנצח הנה אזי יזכיר לו יום המיתה.

כי דווקא לאחר כל עבודות אלו בעבודת השי"ת לימוד הנגלה לימוד החסידות ועבודת התפלה ולאחר שמבין בעמקות חשיבות ענין לימוד התורה שדווקא על ידה נדבק בהקב"ה כמבואר בתניא בארוכה, וכן חשיבות קיום המצוות שדווקא על ידם נדבק במצווה המצווה ושמתו בקיום התורה והמצוות מעשיים, הנה לאחר זה כשמזכיר לו יום המיתה הרי משמעותו עמוקה יותר כי נזכר שלאחר יום המיתה לא תהיה לו יותר האפשרות לידבק בהקב"ה כאפשרותו בעולם הזה דווקא, ובזה מבטל ומרגיז היצר הרע לגמרי.

#### שלילת דרך קצרה וארוכה

אך אלו שהולכים בדרך הקצרה ומתחילים בהזכרת יום המיתה הנה אף שנראה לפעמים בתחילה כדרך קצרה כי דרשת המגיד בעניני גיהנם וחיבוט הקבר פועלת לפעמים מיד לחזרה בתשובה וכו', אך לאמיתת הדברים אין זה אלא חזיון כי אין זו הדרך האמיתית אלא ימצא עצמו בדרך ארוכה שאין יכול להגיע ליעוד האמיתי והיא עבודת השי"ת כדבעי.

היינו שבדרך החסידות הנה הזכרת יום המיתה מוסיפה לו כח בעבודת השי"ת מתוך שמחה דווקא כנ"ל בגודל ערך התורה והמצוות מעשיים דווקא וכו'. וכידוע בגודל ערך עבודת השי"ת מתוך שמחה דווקא כמבואר בתניא.

אך בדרך הקצרה של בעלי המגידים וכו' הנה הזכרת יום המיתה מביאתו לידי עצבות ואיך יוכל לעבוד השי"ת מתוך שמחה וטוב לבב כדבעי.

ויתכן והדרך הקצרה לא תועיל אפילו לזמן קצר כדפירש רש"י בתהלים (מט, יד) עה"פ "ואחריהם בפיהם ירצו סלה, כלומר יום אחריתם תמיד בפיהם ואין חרדים ממנו".

ומקור הדברים הם במסכת שבת (דף ל"א, ב): "דרש רבא בר רב עולא: מאי דכתיב (תהלים עג) כי אין חרצבות למותם ובריא אולם - אמר הקדוש ברוך הוא: לא דיין לרשעים שאינן חרדין ועצבין מיום המיתה, אלא שלבם בריא להן כאולם.

והיינו דאמר רבה: מאי דכתיב (תהלים מט) זה דרכם כסל למו - יודעין רשעים שדרכם למיתה, ויש להם חלב על כסלם. שמא תאמר שכחה היא מהן - תלמוד לומר ואחריהם בפיהם ירצו סלה".

יתירה מזו יש לומר דדרך קצרה זו פעמים ותביאו לידי מחשבה שכדאי לו לאכל ולשתות ולהנות מתענוגי עולם הזה כי מחר ימות.

ולכן הדרך הנכונה דווקא היא הדרך הארוכה וקצרה והיא היא דרכי החסידים ולימוד החסידות ולכן מדגיש זאת אדמוה"ז בשער ספר הספרים של החסידות.

### ביאור דברי עקביא בן מהלאל

ונראה לומר דזה גם כוונת מאמר רבי עקביא בן מהלאל במשנה אבות (ריש פ"ג). דהכי תנן:

"עקביא בן מהלאל אומר הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, מאין באת מטפה סרוחה ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה".

וידוע הדיוקים במשנה זו והעיקר מדוע כופל ושולש דבריו היה לו לומר מיד הסתכל שבאת מטיפה סרוחה ואתה הולך למקום עפר רמה ותולעה וכו'. (עיין בפירוש אדמו"ר באופן נפלא שהכוונה לג' דרגות צדיקים, בינונים ורשעים - נדפס ב'ביאורים לפרקי אבות').

ונראה לבאר דבריו עפ"י הנ"ל בביאור דברי הגמרא בברכות דכדי להרגיזו יצר הרע שלא יבוא לידי עבירה אי אפשר להתחיל ביזכיר לו יום המיתה, אלא יש שלבים קודם וכעין זה אומר רבי עקביא הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה וכו'.

שלשה דברים רומז לענין לימוד התורה שהיא אוריין תליתאי כמבואר במסכת שבת בסוגיא דמתן תורה, והוא מה דאמרינן בברכות בשלב ראשון "יעסוק בתורה".

שלב שני הוא דע מאין באת ולאן אתה הולך, ומבואר בארוכה בחסידות דהכוונה היא על שרש הנשמה שהיא מדרגת אין למעלה מהשכל ולכן אמרו חז"ל אין מזל לישראל כי אין - הוא המזל לישראל כי הם למעלה מהטבע וההשתלשלות וכו' כמבואר בארוכה בחסידות בביאור מעלת נשמותיהם של בני ישראל דרגתם ומעלתם, וכן מה פועלים על ידי קיום תורה ומצוות גשמיים בעולם הזה דווקא כי על ידם מגיעים אחר כך לדרגת "לאן" וזהו לאן אתה הולך כידוע. וכן ולפני מי אתה עתיד היינו דרגת "מי" דקאי על עתיקא שלמעלה

מהשתלשלות כמבואר בארוכה בפירוש יהל אור עה"פ "מי יתן מציון" (תהלים נג, ז).

וזה כעין שאמרו חז"ל בברכות יקרא קריאת שמע, היינו עבודת השי"ת על ידי לימוד החסידות וכו' מתוך שמחה וכו'.

ורק אחר כך יכול לבוא לשלב השלישי מאין באת מטיפה סרוחה ולמקום עפר רימה ותולעה וכו' וזהו יזכיר לו יום המיתה כנ"ל, אך זה דווקא לאחר ב' שלבים הקודמים של יעסוק בתורה ויקרא קריאת שמע כנ"ל, וזוהי דרך הארוכה וקצרה הרצויה.



### לילות שהיו נעורים בהם

הת' יקותיאל דובער קלמנסון  
כפר חב"ד

בתורת מנחם - רשימת היומן (שיצא לאור זה עתה) עמ' קצג איתא:  
שאדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע "הי' ניעור ליל ה' ומוצאי ש"ק".

ובעמ' שעט איתא: "כ"י בכלל אור ליום ו' ומוצש"ק היו  
נעורים..."

וכדאי להעיר משיחת י"ב תמוז תשי"ג סעי' לא (תורת מנחם -  
התוועדויות ח"ט עמ' 66): "פעם נהגו חסידים - וכנראה יש שנוהגים  
כן גם כיום - להיות ערים בליל שישי (הלילה השייך לערב שבת)".  
ובהערה מובא גם ממכתב כ"ק הרה"ק ר' לוי יצחק ז"ל שניאורסאהן  
לבנו כ"ק אדמו"ר שליט"א משנת תרפ"ט "אם לא קשה לך ביותר,  
תהי' ניעור בכל שבוע ושבוע אור ליום ועש"ק כל הלילה, ותלמד אז  
רק נגלה ונסתר". וראה גם שיחת י"ב תמוז תשכ"ג ס"ג (שי"ל בימים  
אלו) "ליל ששי, שבו נהגו ככו"כ מקומות להיות נעורים (כל  
הלילה, או במשך כמה שעות)..."



## קאפיטל תהילים לפי שנות חייו

### הרב לוי גאלדשטיין

מלמד תשב"ד

איתא באגרת קודש אדמו"ר מהור"צ נ"ע, ח"א, אגרת טז.

"שמעתי מזקני ארץ שבימיהם היה המנהג שכל אחד היה אומר בכל יום את הקאפיטל תהילים לפי שנות חייו. למשל אם מלאו לו כ' שנה ונכנס לשנת הכ"א היה אומר פרק כ"א בתהילים.

וכן היו אומרים גם את התהילים לפי שנות בניו ובנותיו באמרם שזוהי סגולה שלא ייצאו לתרבות רעה.

ואני, כשמעתי זאת קבלתי על עצמי לומר בכל יום את פרק תהילים שלי. כעת מלאו לי כ"ו שנים, והתחלתי כבר את שנתי הכ"ז, והנני מקבל על עצמי בלי נדר לפרש את פרק התהילים שלי במשך השנה עפ"י דא"ח."

הנה, בשולי הגליון מציין: "מאמרי אדה"ז-הקצרים עמ' שמא. קובץ מכתבים - אמירת תהילים עמ' 214."

ויש להעיר: בקשר למש"כ "לפרש את פרק התהילים שלי במשך השנה עפ"י דא"ח" אינו מציין לקובץ הנ"ל (ובאותו עמוד) שמובא שם מכתב ק' (מ"ח טבת תש"א) ע"ד המנהג ללמוד פירוש הקאפיטל (עם פירש"י ועוד פירושים) במשך השנה (בכל ר"ח חלק א').

וראה עוד כמה מקורות וביאורים בענין הנ"ל, ע"י הרב ש.ה. בגליון תתקיז (עמ' 231).



## בענין שם של ר' חיים אברהם בן אדה"ז

### הת' לוי יצחק לייך

תלמיד בישיבת תו"ת ליובאוויטש מאנטריאל

בסה"ש תרפ"ט עמ' 68 הערה 32 כותב אודות ר' חיים אברהם בן אדה"ז: "ולהעיר שבעת הברית מילה נקרא רק אברהם על שם ר' אברהם המלאך ועל שם זקנו אבי אמו ומצד החולי כו' עי' סה"מ תש"ט עמ' 90, אבל ראה ס' התולדות אדמו"ר מהר"ש (קהת, תש"ז) עמ' 6 מה שסיפר הר' אהרן סטראשעלער: בהיותי בברית מילה של

הרה"ק ר' חיים אברהם שמעתי בשם רבינו הזקן שקרא שם בנו חיים אברהם על שם רבו הרה"ק ר' אברהם בן הר' המגיד אבל אין חפצו המלאכים, הוא חפץ בעבודה של נשמה ולכן קראו חיים אברהם. . אבל חיים אברהם הוא נשמה, חיים של אברהם, "ע"כ.

לכאורה א. צ"ב מ"ש מסה"מ תש"ט שנקרא על שם ר' אברהם המלאך ועל שם זקנו אבי אמו וזה טעות דמוכח שאבי אמו של ר' ח"א הי' כידוע ר' יהודה ליב סגל וצ"ל כמ"ש שם עמ' 90: כאשר קרא שמו אמר כ"ק אביו אאזמו"ר (רבינו הזקן) שהוא קוראו על שם מורו ר"א ועל שם זקנו אבי אמו הר' אברהם חותן אביו הר' ברוך.

ב. נראה שרוצה להראות לנו סתירה בין מ"ש בסה"מ תש"ט עמ' 90 שמשום חולי כו' הוסיפו לו שם חיים, שרבינו הזקן סיפר שראה מורו (ר"א המלאך) ושאל אותו אם אינו מעורר רחמים עבור בנו הילד החולה הנושא את שמו, ענה לו (ר"א) אשר סיבת החולי הוא תרעומות של זקנו חותן אביו אשר שמו הוא בהבלעה ובלתי נודע לרבים. . אמנם נודעתי כי זקני אבי אמי נקרא בשם חיים אברהם. ובין סה"ת אדמו"ר מהר"ש שנקרא חיים אברהם בהברית מילה שלו.

וצ"ב על פי סה"מ תש"ט שם בהערת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שכבר ענה על זה "כנראה נשתקע שם זה אח"כ שמתחילה נקרא חיים אברהם משום הטעם שמובא בסה"ת אדמו"ר מהר"ש כנ"ל ונשתקע השם ואח"כ חלה (ר' ח"א) ונודע לאדה"ז ששם זקנו (אבי אמו) הי' חיים אברהם ואז קרא בנו על שמו".



### כהנים קטנים בברכת כהנים [גליון]

**הרב ראובן פינקעלשטיין**  
כולל מנחם שע"י כ"ק אדמו"ר

בגליון העבר (עמ' 87) כתב הרב מ.מ.ק. אודות מה שסיפר לו הרה"ח ר' אברהם שיחי' גוטניק, שבקטנותו נכנס ליחידות לרבי עם אביו הרה"ג הרה"ח ר' שניאור חיים הכהן גוטניק ז"ל והרבי שאלו האם הוא עולה לדוכן והוא ענה לרבי שהוא עולה מתחת טליתו של אביו, והרבי פנה לאביו ואמר שהוא לא מביין מדוע לא מחנכים את הקטנים שיעלו לדוכן לבד שכמו שמחנכים קטנים לשאר דברים אותו הדבר צריך לחנכם שיעלו לדוכן לבד בברכת כהנים.

ורציתי להעיר, דזה שהרבי רצה שקטנים יעלו לדוכן לבד, ולא מתחת טליתם של אביהם, הוא מצד שהקטן יעשה המצוה בשלימות, וענין זה הופיע בכמה מקומות בראשונים ואחרונים. דהנה הגמ' (סוכה דף ב, ב) מביאה סיפור מהילני המלכה בלוד, שהיתה סוכתה למעלה מכ' אמה, והיו הזקנים נכנסין ויצאין לשם ולא אמרו לה דבר (שזה ראי' לשיטת ר"י שסוכה שלמעלה מכ' כשרה). ולא עוד אלא שהי' לה שבעה בנים, וא' מהם שהי' צריך לאמו - דחייב בסוכה רק מדרבנן (משום חינוך), ואפילו הכי החמירה על עצמה שסוכתה תהי' כשרה (לר"י).

וע"ז העיר הריטב"א וז"ל: "מהא שמענין דקטן שמחנכין אותו במצוות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול, דהא מייתי ראי' בשמעתינן מסוכה של הילני משום דלא סגיאל דליכא בבני' חד שהגיע לחינוך דבעי סוכה מעלייתא, מקרא מלא דכתיב 'חנוך לנער על פי דרכו'. ע"כ. (ועיין בספ' דברי יעשיהו סי' א דעיקר ראייתו של הריטב"א מסוף הפסוק - 'גם כי יזקין לא יסור ממנה' - כלומר, שחינוך הוא לקיים המצוה באופן שגם כשיגדל יקיים אותה כך). וכן כתב הר"ן ביומא (דף פב), דיש לעשות המצוה בהכשר גמור כגדול.

אמנם רבינו מנוח (הל' שביתת עשור פ"ב ה"י, וכן עיין באנציקלופדי' תלמודית ערך חנוך עמ' קסג-קסד) מחלק שישנם שני ענינים של חינוך. האחד הוא חובה המוטלת על כל אדם ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר - ואף שאינו מקיים המצוה בשלימותה - כמו שכתוב 'חנוך לנער על פי דרכו', וכדי להכניסו תחת כנפי השכינה. ועפ"ז למד שהחיוב לקטן להתענות לשעות הוא רק ללמד ולהרגיל לקיים המצוה בכללותה (ושייך רק לבנים ולא לבנות). והשני הוא חיוב מדרבנן שיעשה המצוה כתיקונה וכמשפטה בשלימות. וחיוב זה הוא לקטנים שהם בני י"א שנה, וחייבין להשלים התענית מדרבנן, ועוד שאין הבודל בין קטן לקטנה. אלא שלכאורה לפי דבריו יוצא, שיש שני זמנים בשלבי החינוך, דכאשר הוא קטן ביותר החיוב הוא יותר כללי, אבל בגיל מבוגר יותר ענין של חינוך הוא בכל פרטיו.

[ואולי יש לתווכך זה עם מה שכתב כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ז עמ' 151 הערה 24) וז"ל: "ואף שנדין 'דלהזהיר כו' הוא רק דלא ליספו להו ידים - וקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו - הרי ענינו הוא 'פארנעמען זיך' מיט די קטנים - השתדלות בחינוך כמוכנו הרחב: ביתר ביאור - הספקת כל צרכיו, לא רק צרכיו הרוחניים, מצות חינוך

כפשוטה - במובנו המצומצם. והיא אינה אלא פרט אחד מענין הכללי דחינוך וגם מוגבלת בזמן [כי מה תועלת (ושייכות) דחינוך כפשוטו - כשעדיין לא הגיע לחינוך. . משא"כ ענין החינוך במובנו הרחב, שייך ועד לאופן ד' בכל עת' - 'תמיד יומם ולילה' - כמשנ"ת בזן בניו ובנותיו כשהן קטנים".

הרי נראה מדברי כ"ק אדמו"ר שישנם שני ענינים בחינוך, א. ענין הכללי של חינוך (והוא לא רק לענינים רוחניים, אלא לכל צרכיו) ששייך לכל זמן ועת, והוא ע"ד מ"ש רבינו מנוח ד"חובה המוטלת על כל אדם ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר וכו' וכדי להכניסו תחת כנפי השכינה". (אבל לפי רבינו מנוח החיוב הוא רק על הבנים ולא על הבנות, משא"כ לפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר החיוב הוא גם לבנים ולבנות - כמו שמחויב לזון את בניו ובנותיו). ב. וענין הפרטי של חינוך, שמוגבלת בזמן, והוא ע"ד מ"ש רבינו מנוח דישינו חיוב מדרבנן שיעשה הקטן המצוה כתיקונה וכמשפטה, ודוקא בזמן מוגבל (יא שנים להתענות). [אבל אינו מוכרח דאפילו בענין הפרטי של חינוך, אולי החיוב הוא רק לחנך הקטן בענין במצוות בכללותן, ולא במשפטה של כל מצוה]].

אמנם בשו"ע (או"ח סי' תרנח סעי' ו), כתב המחבר, בנוגע להקנאת לולב לקטן, "לא יתננו ביום ראשון לקטן קודם שיצא בו, מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה", והמג"א (סק"ח) כתב שאם אמר לקטן "יהא שלך עד שתצא בו", הקטן לא יצא. והפר"מ (שם) מצטט את דברי הרא"ש (שעל פיו מיוסד המג"א), דאם מתנה אם הקטן "שיהי' לך במתנה עד שתצא בו ואח"כ הוא שלי", לא יצא הקטן יד"ח בחינוך ביו"ט ראשון דבעי "משלכם", וה"ה בקטן שאינו יוצא יד"ח בלולב שאול. ועפ"ז רוצים מהאחרונים (שערי ציון שם ס"ק לד ולו) להוכיח, שמצות חינוך הוא על פרטי המצוה, כלומר שהקטן יקיים המצוה בכל פרטיו, וכמו הריטב"א, והר"ן דלעיל.

אבל השער"צ מביא מהברכי יוסף שיכול הקטן ליטול הלולב בלא הקנאה (ויד"ח מצות חינוך יצא), ודוחה ראית הפר"מ מהרא"ש. ולפ"ז למדו האחרונים שענין החינוך הוא רק על עצם המצוה, ולא על הפרטים.

וכן יש להעיר מ"ש בלקו"ש (חל' טז עמ' 319 הערה 74), דכתב כ"ק אדמו"ר "איזהו קטן כל שאינו יכול לרכוב כל כתפיו של אביו ולעלות מלירושלים להר הבית דברי ב"ש ב"ה אומרים" כו' ובפרש"י אבל

מכאן ואילך אע"פ שאינו חייב מן התורה הטילו חכמים על אביו ואמו לחנכו במצוות. וכו'. אמנם כשמתבונן בפרטי הדבר, הרי תוכן ענין החינוך הוא לא חינוך סתם, אלא - באופן שקיום המצוה דהקטן בקטנותו - יחנכו וירגילו לעשות מצוה זו בגדלותו, ולכן כל שאינו יכול לאחוז בידיו של אביו ולעלות וכו' - דכה"ג בגדלותו פטור - גם מטעם חינוך פטור וכו'. אבל אם יכול לאחוז ולהלוך בגלים שלו מחויב, שהרי אז עושה הקטן המצוה כמו בגדלותו" הרי מדברי כ"ק אדמו"ר נראה, שענין החינוך הוא על הפרטים, ולא רק על עצם המצוה.

ואולי יש להוכיח ששיטת כ"ק אדמו"ר בזה היא כאלו הסוברים שהקטן יקיים את המצוה בכל פרטיו (וכנ"ל כשאמר דהקטן יעלה לדוכן לבד ולא תחתח טליתו של אביו). דהנה בלקו"ש ח"ד עמ' 1249 מבאר כ"ק אדמו"ר דזה דקטנים פטורים ממצוות אפשר לפרש בשני אופנים: א. דאין התורה ומצוות שייכים אליהם, כי לגדולים ניתנו, ב. לכל ישראל ניתנה תורה ומצוות, אלא דקטנים אינם בני חיוב ועונש, דלאו בני דעה ניהו (ועיין בלקו"ש ח"ז עמ' 233 ואילך שמבאר כ"ק אדמו"ר דזה שקטן מחויב במצוות, הפירוש הוא, שעשיית הבן את המצוות הוי חלק מהחיוב של האב, ולכן הרי הבן מחויב בהמצוות).

לפי אופן הראשון (דאין תורה ומצוות שייכים אליהם כלל) אינו מוכח אם ענינו של חינוך הוא רק על עצם החינוך או על כל הפרטים. אבל לפי האופן השני (דתומ"צ ניתנו אף לקטנים רק שאינם בני חיוב), מוכח שקטנים יעשו המצוות בכל פרטיהם (דבעצם שייך אליהם תומ"צ), ולכן החיוב דחינוך הוא שיעשו כל המצוות בפרטיהם. ועיין בהמשך שם שכ"ק אדמו"ר מוכיח כאופן הב'.

אמנם לא בעי הוכחות לזה, דהנה כתב כ"ק אדמו"ר להדיא בשיחות קודש (תשל"ו עמ' 453) וז"ל: "כמדובר כמ"פ ס'איז דא א פלוגתא אין אחרונים (נסמן בלקו"ש חל' יא עמ' 289) צי א תינוק איז נאר מחויב אויף כללות המצוה, די מצוה כמו שהיא, אדער אז דער ענין החינוך איז אויך שייך אז מ'זאל מחנך זיין דעם קינד אין קיום המצוה לכל פרטי, מיט אלע הידורים שבדבר. און דעת רוב אחרונים איז נוטה אז דער חינוך זאל זיין ניט נאר אין כללות המצוה (אדער עיקר המצוה), נאר אויך אין די מצוה מיט אלע פרטים". הרי אמר כ"ק אדמו"ר שעיקר ענין החינוך הוא על הפרטים. ולא באתי אלא להעיר.



**מוקדש**

**לחיזוק ההתקשרות**

**לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

**בקשר עם יום הגדול והקדוש**

**יום ההילולא ג' תמוז**



**נדפס ע"י ולזכות**

**הרה"ת ר' משה אהרן צבי וזוגתו מרת רבקה רות שיחיו**

**ווייס**

**שלוחי כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפארניא**

**ולזכות ילדיהם**

**שלום אליעזר שיחי' לרגל יום ההולדת ביום אדר"ח**

**תמוז**

**מנחם מענדל שיחי'**

**יונה מרדכי שיחי'**

**וחנה פערל שתחי'**

**לברכה והצלחה רבה בגו"ר**

**מוקדש**

**לחיזוק ההתקשרות**

**לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

**בקשר עם יום הגדול והקדוש**

**יום ההילולא ג' תמוז**



**ולזכות**

**מנחם מענדל שיחי'**

**ליבא שתחי'**

**חי' מושקא שתחי'**

**לברכה והצלחה רבה בגו"ר**



**נדפס ע"י ולזכות הוריהם**

**הרה"ת ר' מרדכי**

**וזוגתו מרת נעמי אסתר שיחיו**

**פינסאן**

**מוקדש**

**לחיזוק ההתקשרות**

**לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

**בקשר עם יום הגדול והקדוש**

**יום ההילולא ג' תמוז**



**נדפס ע"י ולזכות**

**הרה"ת ר' רפאל שלמה**

**וזגתו מרת חי' ומשפחתם שיחיו**

**דרימער**

לעילוי נשמת

האשה מרת רבקה בת ר' יעקב ז"ל

**שניידער**

נפטרה ביום ב' דר"ח תמוז תשנ"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחת רייבין שיחיו

**מוקדש**

**לחיווק ההתקשרות**

**לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

**בקשר עם יום הגדול והקדוש**

**יום ההילולא ג' תמוז**



**נדפס ע"י ולזכות**

**הרה"ת ר' יוסף יצחק**

**וזוגתו מרת מרים ומשפחתם שיחיו**

**גורארי'**

לעילוי נשמת  
הו"ח אי"א ר' שמעון אלחנן  
ב"ר שמואל הלוי  
סאסקינד

נפטר ביום י"ב תמוז תשמ"ב

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי  
וזוגתו מרת גיטל שיחיו  
סאסקינד

**מוקדש**

**לחיזוק ההתקשרות**

**לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

**בקשר עם יום הגדול והקדוש**

**יום ההילולא ג' תמוז**



**נדפס ע"י ולזכות**

**הרה"ת ר' כתריאל**

**וזוגתו מרת חנה עלשה ומשפחתם שיחיו**

**שם-טוב**

**מוקדש**

**לחיזוק ההתקשרות**

**לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יום ההילולא ג' תמוז



**לזכות**

**הרה"ג הרה"ח מוהר"ר**

**אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א**

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו

וימשיך להרביץ תורה ברבים ולקדש שם שמים ברבים,

כפי רצון כ"ק אדמו"ר, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



**ולזכות**

**ישראל שיחי'**

**שלמה שיחי'**

**יחזקאל שיחי'**

**מנחם מענדל שיחי'**

לברכה והצלחה רבה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת **קיילא שיחיו**

**מלמד**

**מוקדש**  
**לחיזוק ההתקשרות**  
**לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו**  
**בקשר עם יום הגדול והקדוש**  
**יום ההילולא ג' תמוז**



**נדפס ע"י ולזכות**  
**הרה"ת ר' הלל דוד**  
**וזוגתו מרת שטערנא שרה ומשפחתם שיחיו**  
**קרינסקי**

**מוקדש**

**לחיזוק ההתקשרות**

**לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

**בקשר עם יום הגדול והקדוש**

**יום ההילולא ג' תמוז**



**נדפס ע"י ולזכות**

**הרב יהושע וזוגתו מרת פייגי שיחיו**

**שיינער**

**מוקדש**

**לחיזוק ההתקשרות**

**לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יום ההילולא ג' תמוז



ולעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח עסק בצ"צ רב הפעלים

מוהר"ר **שניאור זלמן ז"ל**

בן הרה"ג הרה"ח ר' **מנחם מענדל ז"ל**

**שניאורסאהן**

נכד כ"ק אדמו"ר הצ"צ נבג"מ

וכ"ק הרה"ק ר' לוי יצחק נבג"מ מבארדיטשוב

נלב"ע ח"י תמוז, ה'תש"מ

**ת.נ.צ.ב.ה.**



נדפס ע"י ולזכות נכדו

הרה"ת ר' **מנחם מענדל** זוגתו מרת **אסתר** ומשפחתם

שיחיו

**שניאורסאהן**

לזכות הילדה

**נענא נחמה שתחי'**

לרגל יום ההולדת ביום ב' תמוז

ולזכות אחותה **האדעס** שתחי'

ולזכות אחיה **דוב הלוי** שיחי'



ולעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א וו"ח

**ר' אהרן הלוי**

ב"ר הרה"ח הרה"ת ר' **אברהם הלוי** ז"ל

**פאפאק**

נפטר ביום י"ג תמוז ה'תשל"ז

**ת.נ.צ.ב.ה.**

**שליח כ"ק אדמו"ר - פילאדעלפיא**



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' **דוד אליעזר הלוי**

זווגתו מרת **שרה רחל** שיחיו

**פאפאק**

**מוקדש**

**לחיזוק ההתקשרות**

**לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

**בקשר עם יום הגדול והקדוש**

**יום ההילולא ג' תמוז**



**נדפס ע"י ולזכות**

**הרה"ת ר' יעקב צבי**

**וזוגתו מרת חנה דבורה ומשפחתם שיחיו**

**פינסאן**

**מוקדש**

**לחיזוק ההתקשרות**

**לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

**בקשר עם יום הגדול והקדוש**

**יום ההילולא ג' תמוז**



**ולזכות**

**מנחם מענדל שיחי'**

**חנה העניא שתחי'**

**אסתר ברכה שתחי'**

**מושקא שתחי'**

**פרידא מרים שתחי'**



**נדפס ע"י ולזכות הוריהם**

**הרה"ת ר' ירחמיאל**

**וזוגתו מרת רבקה לאה שיחיו**

**יעקבסאהן**

**מוקדש**

**לחיזוק ההתקשרות**

**לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**

בקשר עם יום הגדול והקדוש

יום ההילולא ג' תמוז



ולזכות

החתן התמים

הרב **חיים הלל שיחי'**

והכלה מרת **חי' שתחי'**

**מטוסוב**

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום ראשון ו' תמוז ה'תשס"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' **יוסף יצחק**

והוגתו מרת **אסתר הדסה שיחיו**

**מטוסוב**

הרה"ת ר' **משה הלוי**

והוגתו מרת **מנוחה קריינדל שיחיו**

**קליין**

והקניהם

הרה"ת ר' **שלמה** והוגתו מרת **פעסי' שיחיו מטוסוב**

מרת **פעשע לאה שתחי' קליין**

הרה"ת ר' **שמעון** והוגתו מרת **אסתר שיחיו גאלדמאן**