

קובץ  
**הערות וביאורים**

בתורת  
**כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**  
בעניני גאולה ומשיח  
בפשט"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ



שנה כח גליון ה [תתקכט]  
חנוכה - ש"פ וישב



יוצא-לאור על-ידי  
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה  
667 איסטערן פארקוויי ברוקלין, ניו יארק  
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה  
מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

קובץ  
**הערות וביאורים**

יוצא לאור על-ידי  
תלמידי בית המדרש  
דמוסד הינוך אהלי תורה  
נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

**הערות לקובץ הבא  
שיצא לאור אי"ה  
לכבוד ש"פ ויגש  
יש לשלוח לא יאוחר  
מיום ג', ה' טבת**

---

פקס: 718-756-3411

או: 718-775-4115

אימייל: [haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com)

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

[www.haoros.com](http://www.haoros.com)

---

# ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה

הננו להביע את ברכותינו מעומק הלב

לידידנו היקר והאהוב

הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו התרומיות

שוקד בלימודו וזריז במלאכתו מלאכת קודש

חבר המערכת מלפנים

אשר עמל ויגע הרבה בהצלחת הקובץ בגו"ר

הרב התמים ישראל הלוי שי' לזין

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג הכבודה והחשובה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה

לנחת רוח כ"ק אדמו"ר נשיאנו, מתוך שפע שמחה

ברכה והצלחה וחיים מאושרים בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

# ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה

מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים

לידידנו הנכבד היקר והאהוב

ידיד מוסדנו מאז ומקדם, בעל מדות תרומיות

אי"א הרה"ת ר' יהושע הלוי שי' שיינער

וזוגתו הכבודה תחי'

לרגל הולדת בנם הבכור

דניאל ישראל הלוי שי'

והכנסו לבריאות של אאע"ה בשעה טובה ומוצלחת

ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב כ"א כסלו

יה"ר שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאריכות ימים ושנים טובות

ויזכו לרוות ממנו רוב נחת

מתוך אושר הרחבה

ברכה והצלחה רבה בכל עניניהם בגו"ר

**המערכת**

ב"ה  
חנוכה  
שי"פ וישג  
ה'תשס"ז  
גליון ה [תתקכ"ט]

**תוכן הענינים**

גאולה ומשיח

- 1..... קיום מצוות בדברים נסיים לאחר תחיית המתים  
10..... טהרת החזיר לעתיד לבוא  
14..... הסרת סכין מעל השולחן בעת בהמ"ז לע"ל [גליון]

רשימות

- 16..... הנחת תפילין במנחה

לקוטי שיחות

- 18..... מצות הדלקת נרות חנוכה  
23..... שיעורים בגיל החינוך  
26..... "רב מפקד לשמשי"

שיחות

- 27..... המציאות דחנוכה קודם שאירע הנס  
30..... אמירת פסוקי אתה הראת לפני הקפות  
32..... ברוב עם דוחה זריזין מקדימין - במילה

אגרות קודש

- 34..... שירת נשים

נגלה

- 35..... בענין ספק ספיקא מטעם רוב  
37..... תקנת אמירת בפני נכתב ובפני נחתם  
44..... בענין הנ"ל  
45..... ר"ש בר אבא אייתי גיטא  
47..... טעם שיטת רבא בגדר אמירת בפ"נ  
49..... בגדר התקנה דבפני נכתב ובפני נחתם

- 53..... כתב ידו בגיטין  
 57..... שיטת הרמב"ם באתיוהו בי תרי  
 61..... קידוש ידים ורגלים בכיור ביוהכ"פ [גליון]  
 63..... בדין אמירת בפ"נ ובפ"נ בשליח לקבלה  
 66..... בענין - "לא תחלוק במדה"י"  
 70..... לשון המשנה "המביא גט ממדה"י" [גליון]

הפידות

- 72..... טבילת נדה במים חיים  
 82..... מצוות שלמעלה מן הרצון והדעת  
 83..... "והדעת שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד"  
 85..... לשון "החוטף אפרתי" בהוכח תוכיח  
 86..... "לא אד"ו ראש" על פי קבלה, ודוגמא בהלכה  
 88..... גדרן של מדות לגבי מלכות  
 92..... אדם קדמון – נפש נושא כחות [גליון]

רמב"ם

- 93..... ידיעת יוחסין  
 93..... מלאכות שאפשר לעשותן מעיו"ט

הלכה ומנהג

- 97..... חיוב נשים בהלל בחנוכה  
 113..... שיעור הדלקה על פי מנהג חב"ד  
 114..... מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר [גליון]  
 117..... ברכה על נרות ההידור דחנוכה  
 121..... הפרשת תרומה בלי ידיעת הבעל הבית  
 123..... סילוק והיסח הדעת מסעודה  
 127..... הפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש  
 129..... יישוב מנהג הכהנים שאינם נ"כ כפסק אדה"ז  
 133..... מנעלים שאין בהם קשירה ינעול של ימין תחילה  
 134..... גדר פעולת שפיכה וישוב דברי אדה"ז בהל' שבת  
 137..... שי' אדה"ז כשהיו י' באשרי ויצאו קודם קדיש  
 138..... חצי קדיש במנחה אחר קרה"ת [גליון]

פשוטו של מקרא

- 140..... ובין תפל ולבן

- 142..... השלכת אברהם והרן לכבשן [גליון]  
 143..... מי נמנה בין בניו של שעיר  
 144..... אם הרן הי' הראשון שמת בחיי אביו [גליון]

## שונות

- 148..... אמירת דברי מוסר בחודש אלול ור"ה – רק מתוך אהבה  
 149..... עשרים בחשוון - פר"ת  
 155..... מספר ל"ז והרמז שבו  
 156..... הערות להקדמת המלקט  
 157..... שפת שקר  
 158..... החושב שיש לו ח"ו חולשה בזכרונו  
 159..... זמן פטירת ר' יחיאל חתן הבעש"ט





# גאולה ומשיח

## קיום מצוות בדברים נסיים לאחר תחיית המתים\*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

מהו הראי' דמצוות בטלות לע"ל מבגד כלאים שהוא בגד נסי? באגרות קודש חכ"ח (שי"ל ז"ע) עמ' כד כתב זולה"ק: "ולהעיר מענינא דיומא . . . בקשר לענין מקוה ממדחז"ל נפלא (בעל הטורים בראשית כו, כב) שבגלות יון שגזרו שלא יטבלו, נעשה להם נס ונזדמן להם מקוה לכאור"א וכו'<sup>1</sup>, וממדרש להלכה שיש ללמוד מזה שמקוה מים דנס ג"כ מטהרת (וידועה השקו"ט בכיו"ב בנוגע לשמן נס דחנוכה וחטין שירדו בעבים (מנחות טט, ב)). ואין להביא ראי' מבארה של מרים דשאני - דהכתוב קראו מים (ע"ד משנה דמקואות פ"ה מ"ד<sup>2</sup>). עכלה"ק. והנה איתא בגמ' נדה (סא, ב): "ת"ר בגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לעובד כוכבים ולא יעשנו מרדעת לחמור אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא", עיי"ש. ובתוס' שם ד"ה אמר רב יוסף (וכן בתוס' הרא"ש שם), ביארו הראי' דמצוות בטלות לע"ל מהא דעושה תכריכין למת, וז"ל: "דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אעפ"י שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן ש"מ שמצוות בטלות לע"ל", עכ"ל. ועי' גם בחי' הריטב"א שם שפירש דהא אמרינן בכתובות (קיא, ב) מתים שעתידי הקב"ה להחיותן בלבושיהן עומדין, ונמצאו לובשין כלאים באותה שעה אלא ודאי מצוות בטלות לע"ל, עיי"ש.

ובשו"ת 'קב חיים' סי' עא כתב שהקשו לו קושיא חזקה, למאי דאיתא בתוספתא מובא ברד"ק מלכים סי' ד' דאותו שמן שנתברכה אשת עובדי' הי' פטור מן המעשר דלא ניתן שמירת התורה אלא בדברים טבעיים ולא בדברים שנתהוו ע"פ נס, א"כ לפי"ז כיון שע"פ הטבע הבגדים שלבשו אותן כבר נפלו ונפסדו, רק בנס יעמדו לתחי' עם הלבושים, א"כ בדברים

---

(\* לעילוי נשמת אמי מורתי האשה החשובה מרת חנה עטקא בת ר' נטע זאב ע"ה בקשר ליום היאהרצייט ביום ועש"ק פ' וישלח י"ז כסלו. ת.נ.צ.ב.ה.)  
(1) ז"ל בעה"ט: "רחובות - כנגד יון שגזרו שלא יטבלו למונעם מפריה ורביה ונעשה לה נס ונזדמן להם מקוה בבית לכל אחד ואחד וזהו ופרינו בארץ", עכ"ל.  
(2) ז"ל המשנה: "כל הימים כמקוה שנאמר (בראשית א') ולמקוה המים קרא ימים דברי ר' מאיר וכו'".

שנתהו ע"פ נס אין בו שמירת התורה, ואיך יש לפשוט מזה דמצוות בטלות לע"ל דילמא מצוות אינן בטלות, ושאני הכא דבכגדים אלו שנמצאים עכשיו ע"י נס ליכא בהם דין כלאים כלל?

[ענין זה דקיום המצוות צ"ל בדרך הטבע, הובא הרבה פעמים בשיחות קודש, ובלקוטי שיחות ח"ה עמ' 80 ועמ' 317, וחל"א עמ' 48, וחל"ה עמ' 226 ואילך, וראה לקוטי שיחות ח"ו עמ' 361 וחכ"ז עמ' 201 הערה 74 ועוד בכ"מ, ונתבאר בזה הסיפור הידוע אודות אדמו"ר הזקן, שכאשר הובילהו בסירה מהמבצר הפטרופבלי לחקירה (במועצה החשאית) רצה אדה"ז לקדש את הלבנה, וביקש מהפקיד להעמיד את הסירה, וכאשר סירב, עמדה הסירה מאליו, אבל אדה"ז עדיין לא אמר את ברכת קידוש הלבנה, עד שהפקיד נתרצה להעמיד את הסירה - כי אדה"ז רצה שעמידת הסירה לברכת קידוש לבנה תהיי באופן טבעי, וראה לקוטי דיבורים ח"ד תשנב, ב והלאה].

ועי' גם בשו"ת 'אפרקסתא דעניא' (ח"ד סי' שפז) שהקשו לו קושיא זו, ותירץ דרק היכא שהחפץ נברא לגמרי בנס היוצא לגמרי מגדר הטבע לא שייך בו דיני התורה, משא"כ הכא בנוגע להבגד דאפילו תימא דהבגד בלא כולו, ועל פי כח ה' המחיה מתים ב"ה, חזר להיות בגד בעת קום לובשו לתחי', מ"מ ל"ה בריאה חדשה יש מאין, דהבלי' והרקבון של כל דבר וכן חזרת הגופות לעפרן אינו אבדן גמור, אלא פירוד ההרכבה של היסודות, וכל אחד מחלקיו טמון במחבא האוצר המיוחד לו, עד עת בוא דברו ית' וקרב אותם אחד אל אחד כבראשונה ויפח בהם רוח המחיה אותם וכח המאחדם ומקיימם כבתחלה, וא"כ אין כאן בריאה חדשה רק בחזרת עטרה ליושנה, ובזה שפיר מתקיים דיני התורה, ועי' גם בשו"ת 'מאור יהושע' סי' נז שתירץ דהואיל והיתה הבאר מ' שנה ממילא הוה כטבעי, ורק בנסים אשר הוא במקרה ולזמן קצר אמרינן דבהם לא מתקיים דיני התורה.

#### חידוש הקב חיים שיש הפרש אם הוא הנהגת הטבע או נס

ובקב חיים יצא לתרץ בדבר חדש: דלכאורה יש לעיין בגוף הנחה הנ"ל דלא ניתן שמירת התורה רק בדברים טבעיים, דאיך נפרנס הא דאיתא בשבת (לה, א): "הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הר כרמל ויצפה וכו'" אמר רב מעין המטלטל טהור וזהו בארה של מרים, "ופירש"י: "זהו בארה של מרים - שהיה מתגלגל עם ישראל במדבר בזכותה של מרים, דכתיב (במדבר כ) ותמת שם מרים וסמך ליה ולא היה מים לעדה. טהור - מלקבל טומאה, וטובלין בו - דלאו ככלי דמי להיות המים הנובעין ממנו כשאובין, ואין לך מעין מיטלטל אלא בארה של מרים, ובבמדב"ר (פיי"ט ד"ה אז ישיר) איתא: "כרוה נדיבי העם במחוקק

במשענותם שהיו הנשיאים עומדים על גבה ומושכין במטותיהן כל אחד ואחד לשבטו ולמשפחתו", וכיון שבאר זה ה' ע"י נס איך היו יכולים לטבול בו<sup>3</sup> וכו' דהרי בדבר נסי לא ניתנה שמירת התורה? ולכן נראה לומר דהם לא דיברו רק על דורות הבאים, משא"כ בדור המדבר דעיקר חיותם ה' רק עפ"י נס, כמו בירידת המן, ועמוד הענן וכדומה, בטח דגם המצוות נצטוו לעשות גם אם לא ה' להם לקיים רק על צד הפלא והנס, כי מדוע יגרע צורך גבוה מצורך הדיוט? וא"כ הכי נמי לע"ל, שיהי' עולם התיקון ומלאה הארץ דעה את ה', ועיקר הויות שבעולם יהי' ע"פ נס למעלה מן הטבע, וכמ"ש חז"ל (כתובות דף קיא) עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת וכו' והוא שלא בדרך הטבע, וכן הוא בהא דעתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן כמבואר בסוף כתובות, א"כ ממילא יהי' אז שמירת התורה ג"כ בדברים נסיים שלמעלה מן הטבע, ולכן ש"מ מצוות בטלות לע"ל כיון דאז יתקיימו המצוות גם בדברים נסיים, עכ"ד.

וראה לקו"ש חל"ה שיחה ג' לפ' ויחי (עמ' 226) שכתב וז"ל: "ענין זה גופא (שפעולת התומ"צ צ"ל בטבע העולם) אפשר לבאר בשני אופנים: (א) זהו מצד גדרי הטבע, כי חוקי הטבע עצמם הם בריאתו של הקב"ה, וכמבואר בר"ן "שחפץ השי"ת ורצונו לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר והטבע יקר בעיניו ולא ישנהו אם לא לצורך הכרחי" ולכן, אין רצונו של הקב"ה שקיום התומ"צ יהי' באופן שיתבטלו חוקי הטבע. (ב) זהו מצד גדר התומ"צ גופא, כלומר ענינו של תורה ומצוות הוא לפעול בטבע העולם (ולא לשנותו) זאת אומרת: לאופן הא' קיום התומ"צ צ"ל בטבע העולם לפי שגם התומ"צ (כפי שניתנו למטה) הם (כביכול) תחת הגדרת חוקי הטבע. . משא"כ לאופן הב' אין זה שבכח חוקי הטבע מצ"ע למנוע ולהגביל קיום התומ"צ של האדם, אלא לפי שכך צ"ל מצד גדר התומ"צ עצמן שפעולתן צ"ל בטבע העולם גופא (ולא באופן שחוקי הטבע מתבטלים)", עכ"ל.

דלפי אופן הא' דזהו מצד גדר הטבע מוכנים יותר דברי הקב חיים, דכיון שכל ההגבלה שקיום תומ"צ צ"ל בדברים טבעיים דוקא הוא משום שאין רצונו של הקב"ה שיתבטלו חוקי הטבע, הנה בזמן שהיו במדבר שכל ההנהגה היתה בלאו הכי באופן של הנהגה נסית וביטול הטבע, במילא ליכא קפידא שיהי' כן גם בנוגע לקיום התומ"צ.

### לפי דבריו יש לתרץ קושיא גדולה

ולפי דבריו נראה לתרץ קושיא הידועה שכבר נתלבטו בה רבים, דהרי

(3) ראה בס' שערי טהר ח"ד עמ' 92, ובשו"ת אור המאיר סי' לג דשקו"ט בהיתור הטבילה שם.

נקטינן דהא דמצוות בטלות לע"ל הוא רק אחר תחיית המתים, וכמ"ש בס' תניא אגה"ק סי' כו וז"ל: "ומ"ש רז"ל דמצות בטילות לע"ל היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחיית המתים אין בטלים", עכ"ל, וכ"כ הריטב"א בנדה שם, ובחי' היעבץ ר"ה (ל, א), בנוגע לתקנת ריו"ח בן זכאי עיי"ש ועוד, דלפי"ז יש להקשות לפי מ"ש בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תתלט ובכ"מ) שיהיו שתי תחיות - אחת לצדיקים סמוך לביאת המשיח כדי שיזכו ויראו בטובת ישראל וביהמ"ק בתיקונו, ותחי' הב' הוא לסוף ימות המשיח לכל ישראל כו'.<sup>4</sup> - א"כ איך אמרינן דמותר לקבור את המת בכלאים, דמשמע כל מת, וקשה דילמא מת זה הוא מן הצדיקים הקמים מיד, ואז יהיו עדיין מצוות קיימות, וכיון שבלבושיהם הם עומדים נמצא שהם לבושים בכלאים? וראה בס' לב חיים ח"א סי' לב שהקשה כן והאריך בכל ענין זה עיי"ש, ובס' ימות המשיח בהלכה' סי' סד מ"ש וש"נ.

אבל לפי דבריו א"ש מאד, די"ל דרק בתקופה השני' של תחיית המתים שיהי' ההנהגה באופן נסי לגמרי, - יתקיימו המצוות גם בדברים נסיים, אבל בתקופה הא' שאז עדיין יהי' ההנהגה בדרך הטבע, וכמבואר כל זה בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי א' בארוכה ובכ"מ אודות ב' התקופות שבימות המשיח, ושם בסעי' יט מבאר דע"י תקופה הא' שיהי' העסק ב"לדעת את ה' בלבד", יזכו לתקופה הב' לתחיית המתים והנהגה נסית, וכ"כ באגרות קודש שם עמ' קפב, נמצא דכשיעמדו אז - בתקופה הא' - בלבושיהם שהוא בדרך נס, כיון שהנהגת העולם עדיין תהי' אז בהנהגה טבעית, במילא לא יתקיימו בהם דין כלאים כלל, וא"כ א"ש דבנוגע לצדיקים הקמים מיד, אף שעדיין אין מצוות בטלות, מ"מ שפיר יוכלו לעמוד בכלאים, כיון שבאותן הבגדים ליכא דין כלאים כלל מצד שהן בגדים של נס, וכל האיסור דכלאים יהי' שייך רק בתקופה הב' כין שאז יהי' ההנהגת העולם באופן נסי, ושפיר מוכיח הגמ' מתחיית המתים זה דמצוות בטלות לע"ל.

וכיו"ב - דבתקופה הא' יהי' נסים בהנהגת הטבע, ובתקופה הב' תהי' הנהגה נסית בכלל - איתא בלקו"ש שם (סעי' ג) דדייק שבתו"כ פ' בחוקותי (פרשה א') עה"פ "ועץ השדה יתן פריו" איתא: "ומנין שאפילו אילני סרק עתידין להיות עושין פירות ת"ל ועץ השדה יתן פריו", דמשמע שכן יהי' בכל העולם, ואילו בכתובות (שם) איתא: "אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות שנאמר

4 וראה גם בגמ' יומא (ה, ב): "אהרן ובניו ומשה עמהם" וכן הוא בתנא דבי אליהו פל"א. וראה גם בתוס' פסחים (קיד, ב) בד"ה אחד: "וכשיבנה משה ואהרן עמנו".

כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם", דמבואר שיהי' כן בארץ ישראל בלבד, ומבאר שם דהגמ' כתובות דקאמר שזהו באילני סרק של ארץ ישראל דוקא - איירי בתקופה הא' שבימות המשיח דאז עולם כמנהגו נוהג, וזה אינו שינוי במעשה בראשית אלא חידוש ונס מיוחד בא"י דוקא, משא"כ התו"כ דקאמר באילני סרק סתם - שבכל העולם, דהוה שינוי מנהגו של עולם בכלל איירי בתקופה הב' עיי"ש, וכ"כ באגרות קודש שם (לבאר דברי הרדב"ז) דאפשר להיות ההנהגה במנהגו של עולם, ומ"מ יהי' הנהגה נסית אצל בני"ע ד' המן וכו' בהיותם במדבר עיי"ש.

וכל זה נוגע גם להלכה, לפי דעות הראשונים דסב"ל דמצוות אינן בטלות אפי' אחר תחיית המתים (דעת הרשב"א, וכן נראה בדעת הרמב"ם כמבואר בס' ימות המשיח בהלכה' סי' סד-סה), דלפי הנ"ל יוצא דבתקופה השני' כאשר תהי' "הנהגה נסית" יוכלו לקיים המצוות גם בדברים נסיים, ויש להוסיף דגם לפי מה דנקטינן דמצוות בטלות לע"ל אחר תחיית המתים כנ"ל, הרי ביאר הרבי בקונטרס "הל' של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם" דאין זה אלא בנוגע להציווי להאדם, אבל מציאות דהמצוות כשלעצמן הן בקיום נצחי, כי בגמר העבודה שהאדם נעשה מציאות אחת עם אלקות אי"צ ולא שייך ציווי, אלא שבדרך ממילא יתקיימו כיון שהן רצונו של הקב"ה עיי"ש, נמצא לפי הנ"ל שהקיום יוכל להיות גם בדברים נסיים.

### לכאורה נראה שהרבי לא סב"ל מחילוק זה

והנה אף דבהמכתב שהובא לעיל שכתב: "וממדרש להלכה שיש ללמוד מזה שמקוה מים דנס ג"כ מטהרת . . ואין להביא ראי' מבארה של מרים דשאני - דהכתוב קראו מים", לא נחית לענין זה דקיום המצוות צ"ל בדברים טבעיים, אלא אודות דבר שנברא ע"י נס אם הוא אותו המציאות שצריך לקיום המצוה (כדאיתא בלקו"ש חט"ו עמ' 185 ורשימות חוברת א וחוברת קעד ועוד, וראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' סח) דבזה קאמר שיש לפשוט מבעל הטורים דמקוה מים דנס ג"כ מטהרת, מ"מ אם הי' סב"ל להרבי בחילוק הנ"ל של הקב"ה חיים, הרי הי' אפשר לדחות גם דאין להביא ראי' מבארה של מרים, כיון שזה הי' במדבר שכל ההנהגה היתה באופן נסית, לכן שם גם מים של נס הי' נחשב למים, אבל בזמן שהנהגה היא באופן טבעי, י"ל דבעינן למים ממש ולא מים של נס, ומדלא נחית לזה יש להוכיח קצת שהרבי לא סב"ל מחילוק זה.

והטעם בזה י"ל ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"א פ' בא א' הנ"ל (סעי' ג) שמאריך שם בענין זה שקיום תומ"צ צ"ל באופן טבעי, ומבאר בזה טעמו של רש"י בנוגע למכת חושך שלא רצה לפרש שהי' אור מיוחד נסי לבנ"י, דעיי"ז יוכלו לקיים הציווי דונצלתם את מצרים וכו' כי הקיום צ"ל בדרך

הטבע, ושם בסעי' ד' ביאר שהמדרש לא חש לזה, וסב"ל שאכן הי' בזה אור מיוחד ונסי, כי התנאי שקיום המצוות צ"ל בטבע דוקא, הוא בעיקר במצוות שלאחרי מתן תורה, כי זהו ענין עיקרי במ"ת שהמצוות יפעלו בגשמיות העולם, ובלשון המדרש "עליונים ירדו לתחתונים", ולכן רוב המצוות ככולן הן בדברים גשמיים, ובזה גופא בדרכי הטבע דוקא, (וזהו ע"ד אופן הב' הנ"ל שבחל"א) משא"כ בנדו"ד במכת חושך שמדובר קודם מ"ת עיי"ש, ולפי"ז י"ל דכיון דעבודה זו לברר גשמיות העולם הותחל מיד ממתן תורה גם בהיותם במדבר, [אף דבעיקר הי' זה בכניסתם לארץ] לכן לא מסתבר לחלק בזה בנוגע לקיום המצוות דנימא כהקב חיים דזמן המדבר שאני.

### כתיבת ס"ת ע"י השבעת קולמוס

וראה גם לקו"ש ח"ו עמ' 361 (אגרות קודש ח"ד עמ' 184) שהובא מ"ש השל"ה דכתיבת י"ג ס"ת שכתב משה ביום הסתלקותו הי' ע"י השבעת הקולמוס<sup>5</sup>, וכתב ע"ז הרבי וזלה"ק: "ולכאורה חידוש גדול הוא לומר דכתיבה כזו כשרה היא, ואת"ל דכך הי' הציווי: לקוח את סה"ת וגו' - א"כ נילף מינה גם לכל מקום", עכלה"ק.

ולכאורה לפי חילוקו של הקב חיים הי' אפ"ל דשאני כתיבת ס"ת שעל ידי משה רבינו, דכיון דאז הי' כל חיותם בהנהגה נסית, א"כ גם קיום המצוות הי' אפ"ל באופן זה, ולכן אז הי' גם כתיבה בדרך השבעת הקולמוס שאינו בדרך הטבע כתיבה מעליא לספר תורה לפי סדר ההנהגה של אז, ורק אח"כ בדורות שלאח"ז כשהנהגה היא טבעית, צריכים לכתיבה בדרך הטבע דוקא, וא"כ מהו הקושיא? גם איך דימה הרבי זל"ז דנפשוט משם לכל מקום? וא"כ גם מכאן לכאורה מוכח דלא סב"ל כסברת הקב חיים.

ובס' נפש חי' להגר"ר מרגליות סי' רצב סעי' ב' הקשה על זה באופן אחר, דממה נפשך: אי נימא דכתיבה כזו ע"י השבעת הקולמוס נחשבת ל"כתיבה" במצוות כתיבת ספר תורה, הרי זה נחשב גם ל"כתיבה" במלאכת שבת, דמהיכי תיתי לחלק ביניהם<sup>6</sup>? דקושיא זו קשה גם לפי

(5) וכתב בזה לתרץ קושיית הרא"ש (בפ"י דפסחים סי' יג). לד' האומרים דמשה רבינו נפטר בשבת, מדאמרינן במדרש פ"ר וילך שבאותו יום כתב י"ג ס"ת. האיך היה כותב בשבת? וכן הקשה האור זרוע ח"ב (סי' פט). ובס' האשכול ח"ב (עמוד קסג) ותירץ השל"ה, שהיה כותב ע"י שם והשבעת קולמוס. והובא בשו"ת חת"ס ח"ו (סי' כט). וע' בשו"ת הרב"ז סי' קלו הערה ב' ובהגהות מהרש"ם שבס' ארחות חיים סי' שמ סק"ה, ובשו"ת יביע אומר חלק ד - יו"ד סימן כ, ונפש חי' להגר"ר מרגליות סי' רצב סעי' ב', ושו"ת אפרקסתא דעניא שם.

(6) ועי' שו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' קכא) שביאר ע"פ המבואר בשבת (עד, ב),

הקב החיים, אבל הרבי הרי לא הקשה קושיא זו, אלא הקשה דצ"ע אם זה נחשב לכתובה כשרה בס"ת כלל, ולהקב החיים הרי י"ל דשאני זמן המדבר דאז ה' הנהגה נסית לכן גם זה הוא כתיבה, וא"כ נראה גם מהכא דלא סב"ל להרבי מחילוק זה.

אבל יש לדחות, דעד כאן אמרינן דבזמן שהנהגה היא באופן נסי, אפשר לקיים מצוות גם בדברים נסיים, רק כשהוא מצד ה"חפצא" כגון בטבילה בבארה של מרים שהחפצא דמים הוא דבר נסי בזה שייך לומר דאז ה' כשר לטבילה, אבל בנוגע לפעולת ה"גברא" לא אמרינן זה, וכגון במצוות כתיבת ספר תורה, הרי אמרה התורה דרק מעשה כתיבה של האדם מכשיר הספר תורה, וא"כ מה יועיל שהנהגה בכלל היא באופן נסי, הרי יש תנאי בהמצוה דבעינן למעשה כתיבה של הגברא דוקא, וזהו מה שהקשה הרבי דחידוש גדול לומר דזה נחשב למעשה כתיבה, ובמילא אין זה שייך כלל לדברי הקב חיים.

אבל ראה בס' 'התועדויות תשמ"ב' נר' ב' דחנוכה (כרך ב' עמ' 601) וז"ל: "עפ"ז מובנת תמיהה נוספת: ידועה הקושיא כיצד ה' משה רבינו יכול לכתוב י"ג ספרי תורה ביום אחד? וא' הביאורים בזה הוא, שכתבת ה"ג ספרי תורה היתה ע"י השבעת הקולמוס, והנה דובר כמ"פ שקיום המצוות צריך להיות ע"י פעולה טבעית דוקא, ולא באופן דמעשה נסים, ולכן לא מסתבר לומר שכתבת י"ג ספרי תורה היתה באופן דהשבעת הקולמוס - מעשה נסים", עכ"ל, והביא בזה סיפור הנ"ל מאדה"ז בהיותו במאסר שרצה שהפקיד יעמיד הסירה וכו' עיי"ש.

דכאן הקושיא היא באופן שונה מלעיל, דלעיל הקשה מצד דאין זה מעשה כתיבה, אבל כאן הקשה מצד דמצוות צריכים להיות בדברים טבעיים וכו', ובקושיא זו שפיר יש מקום לחלק כנ"ל ע"פ דברי הקב חיים, דאז ה' אפ"ל קיום המצוות גם באופן נסי.

אבל גם בזה יש לדחות דכאן לא שייך סברת הקב חיים, די"ל דכאן שאני, כי אף דבשעת הכתיבה היו עדיין במדבר, אבל הרי ספרי תורה אלו שכתב, ה' בכדי שיהיו לבנ"י ס"ת אח"כ כשיבואו לארץ, ולגבי מצבם דאז כשתהי' הנהגה עפ"י הטבע, י"ל דלא יהי' זה ס"ת כשר, כיון דאז יצטרכו לכתובה שבטבע דוקא, וראה בגליון קיד עמ' ו', ויל"ע בזה. אמנם באמת י"ל דכל חילוקו של הקב חיים - דבזמן הנהגה נסית

---

דמלאכה שאין דרך בני אדם לעשותם מפני שצריך חכמה יתירה לעשותה ולכן אין עושין אותה רק חכמים יתרים לאו מלאכה הוא דבטלה דעתם אצל כל אדם ואינו חייב על מלאכה כזו, ולכן י"ל דשאני משה רבינו שהיתה בו חכמה יתירה והספיק לכתוב י"ג ס"ת ביום אחד או רק חלק מיום א' לבד ממה שצוה את בני"י וכיון שהי' חכמה יתירה אין בה איסור מלאכת שבת. עיי"ש בארוכה.

אפשר לקיים מצוות גם באופן נסי - לא שייך הכא, די"ל שזה שייך רק בדברים שהם חלק מההנהגה נסית עצמה, כמו בבארה של מרים דעצם מציאות מעין המטלטל הוא חלק מההנהגה נסית דאז, וכן בבגדים אלו שיתחדשו בנס דתחיית מתים, הרי זה עצמו הוא חלק מההנהגה נסית דאז, אבל בנוגע לפעולות מסויימות שאינן חלק ואינם שייכות להנהגה הנסית דאז, לא שייך לומר עליהן שההנהגה הנסית הכללית פועל גם עליהם שאפשר לקיימם בדרך נס, ולכן בנוגע לכתיבה בהשבעת הקולמוס שאין זה שייך להנהגה נסית שהי' אז, אלא שהוא מצד מעלת משה רבינו מצ"ע, הנה בזה לא אמרינן דזמן המדבר שאני.

וראה עוד באפרקסתא דעניא שם, שהקשה בענין זה מהא דמבואר בעירובין (מג, א) לענין ביאת אליהו הנביא לבשר הגאולה, דאיבעיא להו אם יכול לבוא בשבת, האם יש תחומין למעלה מעשרה או לא, ומבואר שם דאירי שבא בקפיצה על ידי שם עיי"ש, ולפי המבואר בדבריים של נס ליכא בהם קיום המצוות, א"כ מהו ספיקת הגמ', הלא אפילו אם הוא למטה מעשרה נימא דליכא בזה איסור תחומין, כיון שההילוך הוא עיי"ש"ש" - נס, ולא שייך שם כלל איסור תחומין? וכן הקשה בקובץ וילקוט יוסף ח"ג סי' כ, ובנפש חי' שם<sup>7</sup> עיי"ש מה דשקו"ט בזה דבענין תחומין אינו נוגע מעשה ההליכה אלא עצם השינוי מקום שלו שהוא מחוץ לתחום.

### לשיטת הרבי י"ל דלא קשה כלל כל הקושיות

והנה זה שהביאו ראי' - דאין מצוות מתקיימים בדבר נסי - מהרד"ק הנ"ל, ה"ז משום שפירשו כוונתו דבשמן של נס ליכא חיובי תורה כלל, ולכן הי' השמן פטור מן המעשר, אבל יש מפרשים זה באופן אחר, דאותו שמן הי' פטור ממצעויות משום דכיון דמעט השמן שנשאר כבר הי' מעושר ושמן שנתרבה הלא בא ממנו במילא ליכא כאן חיוב חדש, (כמ"ש הכלי חמדה בפ' ויקהל (קנז, ב)) ובשו"ת בית יצחק יו"ד ח"א סי' פד ביאר הטעם דדבר שבא עיי"ש נס ה"ה כמו הפקר דליכא חיוב מעשרות עיי"ש ובחאע"ז ח"ב בתחילתו, וראה גם בס' נפש חי' להגר"ר מרגליות סי' רד סעי' ט', ובס' ברכת אהרן מאמר י' ובס' בית אהרן חלק ח' עמ' תפד ועוד, וראה בס' פרדס יוסף פ' לך אות מד, וכדהובא כ"ז בס' ימות המשיח בהלכה סי' סח, דלפי ביאורים אלו נמצא שזהו דין מסוים

(7) ושם האריך הגר"ר מרגליות ז"ל לחקור בכלל בענין פעולה הנעשית עיי"ש "שם" אם זה נחשב כאילו הוא עשה זה, ונפק"מ לענין נזקין וכו' ומלאכת שבת, וראה רשימות חוברת קנא בענין נתן בו עיניו ונעשה גל של עצמות', וב'אדם שנברא עיי"ש ספר יצירה', ובהערות וביאורים גליון תשנו ותשסה ואכ"מ.

במעשר, ואינו משום דבדברים נסיים ליכא חיובי התורה, וראה רשימות חוברת א וחוברת קעד הנ"ל בענין שמן זית דשקו"ט בנוגע לשמן של נס לענין חנוכה אם הוה שמן ממש או לא, והרבי לא הזכיר רד"ק זה, אלמא דסב"ל להרבי שהוא דין מסויים לגבי מעשר בלבד.

ומצינו בהדיא דעת הרבי בלקוטי שיחות (ח"ה שם עמ' 80 בהערה 27) דהא דבעינן קיום המצוות בטבע דוקא זהו רק באם אפשר, אבל לא בדאי אפשר, וכן אמר בשיחה הנ"ל דנר ב' דחנוכה עיי"ש<sup>8</sup>, דנראה מזה דסב"ל דגם חפץ של נס לא נפקע בעיקרו מקיום מצוה, אלא דלכתחילה בדאפשר צריך הקיום להיות בדבר שבטבע, כיון דבעינן שהמצוות יפעלו בתוך הטבע וכפי שנת', ולפי"ז הרי לא קשה מ"בארה של מרים" דאיך טבלו בדבר נסי, כיון דבדאי אפשר שאני, ולפי"ז שאין הפירוש דדבר נסי מופקע לגמרי מקיום המצוות, אלא דלכתחילה אין לקיים בו מצוה, א"כ לכאורה י"ל דבנוגע ללעבור על איסור, כגון בבגד דכלאים שפיר נימא שעובר בו איסור דכלאים אף שהוא דבר נסי, כיון דנקטינן שהחפץ לא נפקע מקיום המצוות, וא"כ לא קשה כלל קושיא הנ"ל דמהו ראיית הגמ' דמצוות בטלות וכו' וכן לא קשה מהך דתחומין וכו'.<sup>9</sup>

עוד י"ל דלפי המבואר בהשיחה בחלק ל"א, שכל ענין זה דבעינן קיום המצוות בדרך הטבע דוקא, הוא משום דמעת מ"ת, הותחל העבודה דתחתונים יעלו למעלה כנ"ל, ובעינן בירור הטבע דוקא, הנה לפי"ז י"ל דלע"ל שכבר יתברר עוה"ז התחתון וכו' והעבודה תהי' בעלי' בקדושה עצמה כמבואר בכ"מ, הרי לא שייך עוד טעם זה, ושפיר יתקיימו התומ"צ גם בדברים נסיים, ולפי"ז ג"כ לא קשה קושייתם מהוכחת הגמ' דמצוות בטלות לע"ל.

שו"ר בשו"ת 'בצל החכמה' (ח"ו סי' צט) שכתב בענין זה תשובה לבעל האפרקסתא דעניא (בקשר לתשובה הנ"ל), וביאר דכל מה דאמרינן דדבר שנתהווה ע"י נס אין בו חיוב מצוות, ה"ז רק אם הנס נעשה ע"י בני אדם כגון בבהמה שנברא ע"י ספר יצירה שאין שם שם דין כשר בחלב

(8) וברשימות הנ"ל דחנוכה נקט הרבי גם דדבר שנוצר ע"י נס כגון בהשמן דנס חנוכה, כשר ל"שמן זית" כיון שיש בו אותם התכונות של שמן זית עיי"ש, וראה בארוכה בענין זה בגליון תסה.

(9) ויל"ע עוד מהא שכתב הר"ח בחגיגה יד, ב, בנתעברה באמבטי של מרחץ, דמעשה נסים הוא ואינה טמאה לידה שאין אני קורא בה אשה כי תזריע וכו', דבאפרקסתא דעניא שם הוכיח ג"כ מזה דקיום המצוות חלים רק בדברים טבעיים, וכ"כ בפרדס יוסף פ' וארא (פ"ז אות לא) ופ' ויקהל (פל"ה אות כד), וכן ממה שהביא בפתחי תשובה יו"ד סי' סב ס"ק ב' מ"ש בשל"ה דף שג בפרשתינו (פ' וישב) דבהמה שנבראת ע"י ספר יצירה כמו דמצינו בגמרא דברא עגלא תילתא בכל ערב שבת מותר לאכלו בעודו חי וזה היה מעשה השבטים שהביא יוסף דבתם רעה אל אביהם שאכלו אמ"ה כי יוסף סבר שהיא בהמה גמורה ע"ש.

ואבר מן החי וכו', אבל בדברים שנתהוו ע"י נס מאת הקב"ה, בודאי דשייכו בהם כל המצות, כי אצל הקב"ה לא שייך נס, דכל דרכי הטבע על נס הם מיוסדים, רק שאין אנו מכירים בהם מחמת התמידיות, ואטו משום שדברים אלו נראים טבעיים בעינינו יהיו מצות התורה שייכים בהם, והאחרים שאינם טבעיים בעינינו אלא נסיים, לא תהא שייכים בהם מצות התורה? משא"כ בדברים שנתהוו ע"י נסי בני אדם שהם משונים באמת בעצמותן משאר דברים שנבראו ע"י הקב"ה בעצמו, שפיר יש לחלק בהם ולומר שבהן לא שייך מצות התורה, ומתרץ עפ"י הקושיא מבגד שאבד בו כלאים כנ"ל, דכיון שהנס נעשה ע"י הקב"ה לא שייך למפטריה ממצות אי לאו משום דמצות בטלות לע"ל עיי"ש בדבריו הנחמדים והוא יסוד חדש בענין זה, ויל"ע אם אפ"ל דגם הרבי סב"ל כן, ונימא דכל מה שהובא לעיל דזהו רק בדאפשר וכו', איירי רק בנסים שנתהוו ע"י הקב"ה, אלא שהביא ענין זה גם לגבי כתיבת משה רבינו, ועוד חזון למועד בעזהשי"ת.



## טהרת החזיר לעתיד לבוא

**הרב מנחם מענדל מלול**

**ר"מ בשיבת תות"ל מאנטרעאל**

א. ישנו מדרש בנוגע לעתיד לבוא ותוכנו שעתיד החזיר להיטהר לעתיד לבוא, וכבר האריכו בכ"מ על מאחז"ל זה<sup>1</sup>, ואין בכוונתנו בהדברים להלן אלא לסדרם לפי אופנם.

ובהקדים דהנה נחלקו במאחז"ל זה איך להבינו. ויש לחלקם לג' פלוגות: א. האומרים שמאחז"ל זה לא הי' ולא נברא. ב. שהמאחז"ל בעצם נכון אלא שאין לפרש הכוונה כפשוטה, וכפשי"ת. ג. שהמאחז"ל הוא כפשוטו עם ביאור הדברים.

ב. והנה בנוגע לאלו האומרים שמאחז"ל זה לא הי' ולא נברא<sup>2</sup> כבר העירו עליהם מהמקומות שמוצאים מאחז"ל זה מפורש, ובלשון כ"ק אדמו"ר<sup>3</sup> לאחרי שמנה המקורות למאחז"ל זה: "ואחרי שכל הנ"ל שקו"ט

(1) בנוגע למקור מאחז"ל זה עי' מכתב כ"ק אדמו"ר הנדפס בלקו"ש ח"י"ב עמ' 175, ועי' שדי חמד פאת השדה מערכת הכללים ג, ז, ח, ה. שיורי הפאה ג, ז. ועי' שו"ת עטרת פז ח"א כרך ב' יו"ד סי' ו' שציינו לעוד כמה ספרים הדנים בזה.

(2) עי' בהמצויין בהערה 1.

(3) במכתב שבהוספות ללקו"ש ח"י"ב עמ' 175.

במאמר זה - תמוה דעת היפ"ת ויק"ר פי"ג ג - הובא בס' ערה"כ לבעהמ"ס סה"ד - שמאמר זה לא הי' ולא נברא!".

ג. וידועה הקושיא במאחז"ל זה: א) איך אפשר לטהר החזיר לעת"ל והלא התורה הזאת לא תהי' מוחלפת. ב) מהי המעלה בזה דחזיר עתיד ליטהר. ונאמרו ע"ז כמה ביאורים:

הרדב"ז כותב בזה"ל (שו"ת ח"כ סי' תתכח): "כבר נשאלתי על כיוצא בזה שאמרו ז"ל למה נקרא שמו חזיר שעתידי הקב"ה להחזירו לישראל ולפי הפשט אפשר לתרץ על הדרך אשר כתבתי כי יהיו ישראל אוכלים משמנים כאלו הותר להם בשר חזיר לא שיותר להם בשר חזיר ח"ו [ועל דרך הסוד יש למעלה שר אחד ושמו חזריאל"ל והוא קטיגור על ישראל] ועתידי הקב"ה להחזירו לישראל להיות להם סניגור ודעהו".

בספר אור יקרות (פר' שמיני) כתב לבאר ע"פ הגמרא דחולין (קט, ב) דאיתא שם: "אמרה ליה ילתא לרב נחמן מכדי כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה, אסר לן דמא שרא לן כבדא וכו', אסר חזיר שרא לן מוחא דשיבוטא", ופרש"י: "מוח של דג ששמו שיבוטא וטעמו כטעם חזיר". והנה במד"ר (בפתיחה לאיכא רבתי פ"ד) איתא: "אמר רבי חנינא ב"ר אבהו ז' מאות מיני דגים טהורים וח' מאות מיני חגבים טהורים ועופות לאין מספר, גלו עם ישראל לבבל, וכשחזרו חזרו עמהם חוץ מדג אחד ששמו שיבוטא". וכתב בביאור ענף עץ למד"ר (שם), דדג השיבוטא לא חזר עמהם מהגלות כי גבו של דג זה חלש מאוד, ולכן לא היה יכול לחזור עמהם מהגלות, בגלל הדרך הארוכה. ומ"מ מסיים שם במדרש, דלעתיד לבוא הכל חוזר, וגם דג השיבוטא. ע"כ. וממילא לפ"ז מובן גם המדרש הנ"ל דעתידי הקב"ה להחזירו, היינו לדג השיבוטא דטעמו הוי דומיא דהחזיר, דיחזירו הקב"ה לעתיד לבוא מן הגלות, ושוב יהי' אפשר לאוכלו ולטעום בו טעם החזיר ועפ"ז מסביר שם הדיוק להחזירו להיתרו הראשון.

ולכאורה תוכן דבריו כהרדב"ז הנ"ל דאין הכוונה להיתר אכילת החזיר כפשוטו אלא הכוונה להשפע שיהי' לע"ל בבחי' אוכלים משמנים, שיבוטא וכו'.

וברבינו בחיי פרשת שמיני (יא, ז) כתב: "ויש נוסחאות שכתוב, עתיד הקב"ה להחזירו לנו, וההמון מבינים שהחזיר יהיה טהור לישראל, אבל ביאור הענין על הכח שלו שהוא מיצר לישראל, ולעתיד ישוב עם שאר כל הכוחות לעזור ולתמוך לישראל, כי ירבה השלום בעולם. שנאמר וגר זאב עם כבש וגו'". עכ"ל.

ד. והנה באוה"ח פרשת שמיני (יא, ז) עה"פ "והוא גרה לא יגר" כתב דתנאי הוא הדבר כ"ז שלא יגר, אבל לע"ל יעלה גרה ויחזור להיות מותר

ולא שישאר בלי גרה כי התורה לא תשונה. וכ"כ הרמ"ע מפאנו בס' עשרה מאמרות מאמר חיקור הדין (ח"ד פי"ג) והובאו דבריו בילקוט ראובני פר' שמיני שלעתיד לבוא יחדש הקב"ה את בריאתו של חזיר שהיה בו ב' סימני הטהרה, כי הוא ג"כ יעלה גרה.

אלא שלפי"ז עדיין צריך להבין מהי המעלה בזה שעתידי הקב"ה להחזירו להיתרו והלא באם הוא יהי' מציאות אחרת של מעלה גרה א"כ אין בכאן חזרה (ושייכות) למציאותו הראשון שהרי אינו נקרא חזיר כלל. ה. ויש מפרשים שמשמעות המדרש הוא דלע"ל יותר החזיר לפי שעה מפני המלחמות כמו שהי' עם הקדלי דחזירי בימי יהושע בן נון (בכורי אביב פרשת קרח).

ולפי ביאור זה משמיענו המדרש דהיתר החזיר לע"ל הוא כפשוטו אלא שהיה רק לפי שעה כמו שהי' בימי יהושע ועפ"ז אפשר להבין הלשון "להחזירו" והיינו כמו שהי' בזמן כיבוש הארץ.

ו. והנה בכמה משיחות כ"ק אדמו"ר משמע שמאחז"ל הוא כפשוטו שלע"ל יהי' החזיר מותר אף בלי הוספת הסימן. דהנה זלה"ק במאמר ד"ה והחרים אחרון של פסח ה'תשמ"ה (בלתי מוגה):

"ועוד זאת שהחידוש בתורתו של משיח יהי' שתהי' תורה חדשה, חידוש גם לגבי התורה כפי שהיא עתה, היינו שהחידוש יהי' ניכר גם בארץ למטה. וכפשטות הענין גם בהלכה ובנגלה, דהרי פסק הרמב"ם שב"ד הגדול מב"ד חבריו בחכמה ובמנין יכול לבטל דבריו, וכך גם לע"ל יהי' הב"ד גדול בחכמה ובמנין יותר מאלה שלפנ"ז, ולכן יוכל לחדש ענינים בתורה [דוהו גם אחד הביאורים במארוז"ל עתיד חזיר ליטהר, היינו שהיה' חידוש בהלכה וטיהור החזיר. דנוסף לביאור המובא בכ"מ שזה שהחזיר יטהר לע"ל הוא משום שיבטלו סימני טומאה שלו הרי ביאור זה אינו מספיק כי אם כן אינו חזיר. אלא הביאור הוא, שהיה' חידוש ממש, ע"י ב"ד חדש שהוא גדול בחכמה ובמנין כו'. ואף שאיסור חזיר הוא מן התורה שבזה אא"פ לב"ד לשנות ולחדש, הנה משום זה צריך לביאורים האחרים (קטע זה אינו ברור)".

ועד"ז משמע גם מדברי כ"ק אדמו"ר בעת ניחום אבלים ביום השביעי דה"שבעה" על הרבנית נ"ע (התוועדויות תשמ"ח ח"ב עמ' 605) וזלה"ק שם:

"כללות ענין המיתה בעולם (שבגלל זה ישנו הענין דניחום אבלים) הוא כתוצאה מאכילת דבר בלתי רצוי - עץ הדעת, כמ"ש "כי ביום אכלך ממנו גו'" שע"ז נקנסה מיתה על האדם על כל הדורות. ולפלא שמהחידושים דלעתיד לבוא הוא היתר דבר שאסור באכילה - כמארוז"ל שעתידי חזיר להטהר, עתיד הקב"ה להחזירו לישראל.

ומעין זה גם מצינו גם בכיבוש הארץ - שהותר להם אפילו קדלי  
דחזירי.

אמנם ענין זה אינו אלא באופן היוצא מן הכלל, מצד פקו"נ (בכיבוש  
הארץ), או כשיבוא הזמן ש"עתיד הקב"ה להחזירו" אבל העבודה ע"ד  
הרגיל שזוהי ההכנה לזמן ש"עתיד הקב"ה להחזירו" היא - דוקא ע"י  
שלילת מאכל בלתי רצוי, שלילת עץ הדעת".

ומפשטות הלשון משמע שהכוונה אינה שהחזיר עתיד ליטהר ע"י  
הסימנים שהרי אז אינו נקרא מאכל האסור באכילה, אלא הכוונה כנ"ל  
שלאחרי ה"תורה חדשה מאתי תצא" החזיר יטהר.

ז. ובביאור הדברים יש לומר ע"פ המבואר בשיחת יום ב' דחג  
השבעות ה'תנש"א בענין תורה חדשה מאתי תצא לבאר המדרש בנוגע  
ללויתן ושור הבר דאיתא (ויק"ר פי"ג, ג): "כיצד הם נשחטים, בהמות  
נותץ ללויתן בקרניו וקורעו ולויתן נותץ לבהמות בסנפיריו ונוחרו . . . זו  
היא שחיטה כשירה (בתמי"), ולא כך תנינן הכל שוחטין ובכל שוחטין  
ולעולם שוחטין חוץ ממגל קציר והמגרה והשנים מפני שהן  
חונקין . . . אמר הקב"ה תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא".  
ומוסיף שם (אות טו) דבנוסף לדיוק זה קשה גם (ולכל לראש) מ"הכל  
שוחטין", שזוהי שחיטה שאינה בידי אדם (כי אם ע"י הלויתן), ותנן  
"נפלה סכין ושחטה . . . פסולה שנאמר וזבחת ואכלת מה שאתה זובח  
אתה אוכל".

ומבאר שם ששחיטת שור הבר בסנפירי לויתן לע"ל תהי' ע"י הקב"ה,  
היינו שסנפירי הלויתן הם הסכין שבו ישחט הקב"ה את שור הבר וכיון  
שתוכן ה"חידוש תורה" הוא שבשחיטה זו לא נאמרו מלכתחילה דיני  
שחיטה ה"ז כולל גם מה שבשחיטה זו לא נאמר הדין ד"מה שאתה זובח  
אתה אוכל" (שחיטת אדם דוקא), להיות ע"י הקב"ה.

והנה לאחרי שהביא שם (אות ט) לשון הרמב"ם שכתב: "אף בערי  
מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים  
וגו' ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו", ועכצ"ל שציווי זה  
יתקיים בימות המשיח שאז תהי' הוספה ושלימות במצות ערי מקלט, כתב  
כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "ויש לומר שבהדגשת ענין הגאולה כפרט וגדר  
במצוה שבתורה ש"אין לה . . . הוספה" ע"י הוספה בהמצוה בימות  
המשיח כלשון הכתוב "ויספת לך עוד שלש ערים גו'", מרומז שבכל  
מקום שמצינו שבימות המשיח יהי' שינוי גרעון והוספה בעניני תומ"צ  
[ולדוגמא: השינוי דהלכה כב"ש, הגרעון בדיני שחיטה ע"י היתר שחיטת  
שור הבר בסנפירי הלויתן, וההוספה ד"תורה חדשה"], אין זה שינוי גרעון  
והוספה בתורה, אלא ע"ד ובדוגמת ההוספה דערי מקלט (המקור בהלכה

להוספה בתומ"צ בימות המשיח), שהוספה זו היא חלק מהמצוה עתה (שגדר המצוה היא שבימות המשיח יוסיפו עוד שלש ערים), שע"ז נעשית שלימות המצוה כדלקמן".

ואולי לפ"ז יש לבאר המאמר הנ"ל דהא דעתיד הקב"ה להחזירו לנו הכוונה היא דע"י התורה חדשה ישתנה שיקול הדעת דחכמי ישראל, וכלשון המאמר דלעיל שב"ד הגדול מב"ד חבירו בחכמה ובמנין יכול לבטל דבריו, וכך גם לע"ל יהי' הב"ד גדול בחכמה ובמנין יותר מאלה שלפנ"ז, ולכן יוכל לחדש ענינים בתורה. ואין להקשות מזה על נצחיות התורה דלכאור' נראה שאיסור חזיר בטל די"ל דהכוונה היא שהגם שישנו להאיסור דחזיר אבל ע"י התורה חדשה יתגלה דהאיסור מלכתחילה אינו באופן מסויים.

ח. ובנוגע למעלת הדבר שחזיר עתיד ליטהר, מבואר יותר ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר במכתבו (הוספות ללקו"ש ח"י"ד ע' 260) דזה שעתיד להחזירו לנו יהי' כבר בהזמן הראשון דלע"ל, ומכיון שחזיר הוא ק"נ<sup>4</sup> לכן הבירור שלו יהי' כבר אז ואילו בירור שאר הבהמות טמאות יהי' בהזמן השני כשרוח הטומאה אעביר מן הארץ. ומשמע שהרבותא שהחזיר הוא יהי' הראשון להתברר.

ואולי יש לומר דביאור זה הוא גם לשאר האיסורים שיתבטלו לעתיד לבוא (בנוסף לשחיטת לויתן וחזיר) כמו; טהרת בהמות טמאות, נדה<sup>5</sup>, בשר בחלב, כלאים<sup>6</sup>, חלב נבלה וחלב טרפה<sup>7</sup> דלכאורה גם הם מדברים על הזמן הראשון דימות המשיח (דאילו מדברים על הזמן השני שלאחרי תחית המתים דמצות בטלות לע"ל א"כ מה נשתנו המצות האלו מכל שאר המצות) ואם נפרש שהאיסור יתבטל כפשוטו ולא רק מחמת הוראת שעה נצטרך לומר דהוא ע"י ה"תורה חדשה מאתי תצא" וכנ"ל.



## הסרת סבין מעל השולחן בעת בהמ"ז לע"ל [גליון]

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בגליון תתקכו (עמ' 5) כתב הגראי"ב שי' גערליצקי בענין הסרת הסבין

(4) עי' לקו"ש חכ"ז עמ' 336.

(5) מדרש תהלים (בובר) מזמור קמו.

(6) לקו"ש חכ"ט עמ' 128 ועי' הע' 65.

(7) ויק"ר פי"ג פ"ג.

מעל השולחן בעת בהמ"ז, ובהערה 2 שקו"ט במה שהקשו האחרונים שלפי הסברא שבשויו"ט אי"צ להוריד הסכין כיון שאין בנין ביהמ"ק דוחה שויו"ט (ע"ש בפרטיות) א"כ גם בלילה לא יצטרכו להסיר הסכין, כיון שאין בנין ביהמ"ק בלילה וביאר שם לפי מה שיש דעות באחרונים (ערוך לנר, ועוד) שבנין המזבח יכול להיות גם בלילה ולכן מצד "לא תניף עליהם ברזל" האמור במזבח, אז גם בלילה יש ענין בהסרת הסכין ואינו דומה לשויו"ט ע"ש.

ואוי"ל שגם לדעת הפנים יפות (שהובא שם) ש"כל שכין" שאין בנין מזבח בלילה, דהיינו שגם בנין המזבח נחשב כחלק מבנין המשכן, (וה"כל שכין" הוא בפשטות מצד שזהו עיקר הענין בבניית המקדש להקריב בו קרבנות ובלשון הרמב"ם הידוע "מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות"), מ"מ י"ל דישנו ענין בהסרת הסכין בלילה, דהרי הנפת הברזל על האבנים היא בשעה שחוצבים אותם ומכשירים אותם למזבח ולא בשעת הקמת המזבח עצמו והכשרה זו יכולה להיות גם בלילה (כנלפענ"ד בפשטות) דרך הקמת המזבח עצמה יש בה דין של "וביום הקים את המשכן" אבל להכין ולהכשיר את האבנים למזבח אפשר גם בלילה, ולכן גם לדעה זו אינו דומה לילה לשויו"ט שבהם נאסר כל ענין של מלאכה בקשר לבניית המשכן והמזבח גם לא הכשרת האבנים לבר.

ולהעיר גם מדברי המשך חכמה בפ' יתרו (כ, כב) שבהמשך למה שביאר שם לעיל הטעם שנכתב הלשון "ואם מזבח אבנים" לשון של רשות דקאי גם על במה שגם ע"ז נצטוו שלא לבנות גזית ע"ש וממשיך המש"ח: "ולכן אסור להביא סכין על שלחן דמכפר כמזבח של במה דבנין במה כשר בלילה וגם בלילה מכסין אותו" והיינו דבזה מיושב הקושיא מהא דאין בנין מקדש (וגם מזבח לשי' הפנ"י) בלילה, אבל במה הרי כן בנין בלילה.

[ויל"ע מהיכן מקורו ומהו היסוד לדבריו דזה ששולחנו של אדם מכפר עליו כמזבח, הכוונה למזבח של במה דוקא ולהעיר מהלשון בחז"ל בקשר לאכילה קודם התפילה דנחשב כבמה "אל תקרי במה וכו'" ושם הרי"ז ענין שלילי וכו' ואכמ"ל].



## רשימות

### הנחת תפילין במנחה

#### הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בספר תורת מנחם - רשימת היומן (קה"ת תשס"ב) איתא בעמ' רלז: "כאשר מניחים תפילין ומתפללים מנחה, אזי יכולים להבין חסידות". וכתב המהדיר שי' בשולי הגליון:

"אולי הכוונה: ומתפללים באריכות עד מנחה ואולי הכוונה להמובא לקמן [ברשימות שם] (עמ' שלו) שישנו הידור להתפלל מנחה בתפילין דרבינו תם".

אם אכן הכוונה לתדר"ת יש לציין לספר דרכי חיים ושלוש הנהגות הרה"צ וכו' ממונקאטש סי' שכ"א: "כשאיתרחיש נסיעה לדרך אחרי צאת הכוכבים ובין הערבים הקדים להתפלל מנחה ביחידית [אוצ"ל ביחידות] בביתו עם תפילין דר"ת (עיי' בספר דברי תורה קמא אות קד) והי' אז סגור תוך חדרו שלא יבוא לפניו בעת ההוא, וכן עשה לפעמים אחצ"ה כשהי' על מרכבת הקיטור בדרך הניח תפילין דר"ת לתפלת מנחה ביחידות".

אבל בפשטות, אולי הכוונה דווקא לתפילין דרש"י [שילבישום לכתחילה? יחידי סגולה, לקראת מנחה] ועפמ"ש הפוסקים והמקובלים, אשר דברי חלקם יובא לקמן.

אבוהון דכולהו הוא הרמ"ע מפאנו סימן לט תשובה להנחת תפילין במנחה: "...ודאי הנחתן במנחה מדת פרושים היא... כל אדם המוני שיהי' או תלמיד אם אין לבו פנוי לתפילין אף מנחה לא יתפלל, כי התפילה צריכה נקיות הגוף וטהרת המקום וזכוך הלב הרבה יותר מן התפילין... והגאונים בב' ישיבות לא די שהיו מתפללין מנחה עם התפילין... והמתענה מעיד על עצמו שהולך בדרך טובים אעפ"י שאינו ת"ח וכשנאמר אליו להניח תפילין במנחה ישמע לעצתו וארחות צדיקים תשמור. כלל דמלתא: אם יאמר לכם יהושע בן נון מפומיה ובלבד מסברא שלא להניח תפילין במנחה בכגון זו לא אמרה תורה "אליו תשמעון", והמונע רבים מעשות מצוה... צריך כפרה בודאי".

דברי הרמ"א הובאו באחרונים [מג"א (סל"ז ס"ק ב) אליה רבה (שם) באה"ט (שם ס"ק ג) ערוה"ש (שם) ביאור הלכה (שם, ד"ה בשעת ק"ש

ותפילה) כף החיים (שם ס"ק יו"ד)].

וכן מצינו לגבי הנהגת האריז"ל - 'שער הכוונות' דרושי תפילת המנחה ורוש ב: מנהגים שיש בתפילת המנחה, "גם היה נוהר מאד לאומרה בטלית ותפילין".

ב'ראשית חכמה' שער הקדושה פ"ו אות ס"ג:  
"וכבר נתפשט המנהג בארץ ישראל ללבוש תפילין אפילו בתפילת מנחה, וכן ראוי לנהוג".

[וכ"כ ב'תוצאות חיים' - מבעל 'ראשית חכמה' אות פא "ישתדל להתפלל מנחה בעונתה . . ובטלית ותפילין"].

ובשל"ה (ריש מסכת חולין) הביא דברי הר"ח - ומוסיף: "וכן נוהגים תפוצת ישראל בכל מלכות ישמעאל על כן צריך לזוהר בזה ועל כיו"ב הזהיר יודא בן תימא שיהי' עז כנמר ויעזז פנים נגד המלעיגים ואל ימנע מלעשות המצוה".

אף החיד"א בעוד שב'ברכי יוסף' (סי' לז ס"ק ב) הוא מביא הנהגה זו כ"רבים מיראי ה' נהגו ללמוד קצת קודם תפילה או אחר תפילה בתפילין, וכן להניחם בתפילת מנחה",

הרי בספרו 'מורה באצבע' סי' ג אות קכה כתב במפורש: "זוהר בתפילת מנחה לאומרה בזמנה ובציבור, מעוטף בציצית ומעוטר בתפילין".

ביאור השייכות דתפילין לתפילה מצינו בדברי המהר"ל מפראג (נתיבות עולם, נתיב העבודה פ"ט): "מלשון שנקרא תפילין היה נראה שראוי שיהיו התפילין עליו בשעת התפילה אף במנחה, כי נקרא תפילין מלשון תפילה, כי התפילה הוא על צרכו וחיותו . . תפילין שהם חיותו כמו התפילה...".

בספר 'סדר היום' - לר' משה בן מכיר - סדר תפילת מנחה, הקובע אף הוא: "ואם הוא אדם ראוי והגון ראוי שיתעטף בציצית ויניח תפילין גם במנחה", ונימוקו: מפני הם ממשיכים אליו הכנעה וכבוד הראש א"כ "ולמה תיגרע תפילת המנחה, להיותה בשעה ראויה להתפלל ולהתקבל, כמו שאמרנו, להתפלל אותה דרך עראי שלא בהכנעה וכבוד הראש, ודאי אין סברא זו סברא של שכל...".

ובספר 'יוסף אומץ' סתצ"א - תצ"ב: "ואם אנו מקילים מליך עם תפילין כל היום, מפני שאנו מסיחים דעתנו, גם אין אנו יכולים לשומרם בנקיות, מ"מ בשעת התפילה צריך להיות נקי ושלא יסיח דעתו, כמו בתפילת שחרית, אם כן למה תגרע תפילת מנחה לענין תפילין...". וראה גם 'בן איש חי' שנה ראשונה פרשת ויקהל אות ב: "ואשרי האיש הנזהר להתפלל מנחה בתפילין".

- מקורות נוספים הובאו במבוא לספר 'ראשית חכמה' (מהרב וולדמן), מספר הנהגות הצדיקים -  
 אלא מה? החידוש בהנהגה זו (וקביעתה?) הוא להיות שבשו"ע אדה"ז לא הזכיר ענין זה כלל לא לגבי תדרש"י ולא לגבי תדר"ת, [ובפשטות אפ"ל הטעם עפ"י מה שנתבאר בשיחת ש"פ שלח תשי"ב (תורת מנחם ח"ו עמ' 19) דלהיות שמצד ירידת הדורות "אכשור דרא" (בתמי") - שאין בכוחינו לפעול המשכה יתירה על ההמשכה שכבר נפעלה ע"י הפעולה דהנחת תפילין הרי גם אנו כמו רבותינו נשיאינו שכן היו יכולים לפעול המשכה חדשה ע"י הנחת תפילין כל היום, גם הם לא נהגו לישוב בתפילין כל היום, כי הדור לא היה כדאי וראוי לכך], ועצ"ע.



## לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

### מצות הדלקת נרות חנוכה

**הרב אפרים פישל אסטער**  
 ר"מ בישיבה

בלקוטי שיחות חט"ו עמ' 374 מביא פלוגתת הרמב"ם ואדה"ז בנוגע לנר שבת, דלדעת הרמב"ם חיובו משום כבוד ועונג, משא"כ לאדה"ז חיובו משום שלום בית. ומוסיף בזה בהערה 23 (בנוגע למצות הדלקת נ"ח):  
 "וי"ל שלדעת אדה"ז מוכח כן מגמ' זו גופא "נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו", ולא קאמר לפי שיש בזה כבוד ועונג. ולהרמב"ם אין זה הוכחה כי משום זה לבד אין בו כדי לדחות נר חנוכה, כי לשיטתו גם בנר חנוכה יש כמה פרטים מלבד זכרון נס הנרות (ראה שם פ"ד הי"ב "על הנסים שעשה לנו". וראה צפע"נ - לרמב"ם שם פ"ג ה"ג ולקמן בפנים).

"משא"כ לשיטת אדה"ז (שבפשטות - פוסק כהשו"ע כו') שכל הקביעות דחנוכה היא מצד הנס דנרות ורק זה הפרסומי ניסא דנר חנוכה. ולא ס"ל כדעת הרמב"ם שהקביעות דחנוכה הוא גם מצד נצחון ונס המלחמה שלכן "התקינו חכמים . . ימי שמחה כו'" כי לא נאמר בגמ' שלנו (ומקורו דהרמב"ם בזה הוא ממדרש חנוכה) - ראה לקו"ש ח"י עמ' 142 ואילך. ואכ"מ".

ולכא' מבואר בהערה זו דאיכא פלוגתא בין הרמב"ם והשו"ע

(ואדה"ז) בנוגע להדלקת נ"ח אי הוא רק לזכרון נס הנרות או גם זכרון לנצחון המלחמה, ומביא כאן שפלוגתא זו כבר נת' בלקו"ש ח"י אי נקבע חנוכה גם לימי שמחה (וזה מלבד מה שמציין להצפ"נ ולקמן בהשיחה שאיני נכנס לזה כאן).

ולא הבנתי כראוי, הרי לכ' לא מצינו להדיא פלוגתא לגבי הדלקת נרות חנוכה, אם הוא זכרון רק לנס הנרות או גם לנצחון המלחמה, דבפשטות לא פליגי אלא לגבי כללות אופן קביעות החג דחנוכה אם קבעוהו גם לימי שמחה לזכר נצחון המלחמה, דלדעת הרמב"ם הם ימי שמחה ולדעת הטור אינם ימי שמחה, וכמבואר בארוכה בלקו"ש ח"י המצויין כאן. אבל לכ' אין פלוגתא זו נוגע לתוכן ההזכרה דנרות חנוכה שבזה לכו"ע יש מקום לומר דהוא רק זכרון לנס הנרות (ואפי' לדעת הרמב"ם), ויש מקום לומר דהוא גם זכרון לנצחון המלחמה (ואפי' לדעת הטור ואדה"ז).

ואכן ראה בלקו"ש ח"י שם שמבאר מה שהביא הרמב"ם בריש הל' חנוכה הן הנס דנצחון המלחמה והן הנס דפך השמן, ומבאר דממאורע הראשון יוצא הדין דימי שמחה וממאורע השני יוצא הדין דימי הלל והדין דמדליקין בהן הנרות. הרי שגם לדעת הרמב"ם הדלקת נ"ח התקינו זכר לנס דפך השמן. ולאידך ראה לקו"ש חט"ו עמ' 367 שמבאר בפשטות ולכו"ע (דאינו מזכיר כלל בפנים או בהערות פלוגתת הרמב"ם והטור אי הווי ימי שמחה): "הדלקת נרות חנוכה איז א זכרון (ניט נאר אויף דעם נס פון פך השמן, נאר אויך) אויף אלע נסים פון ימי חנוכה; און ווי מען געפינט, אז איינער פון די וועגן צו אויסדריקן זכרון והלל צום אויבערשטן איז דורך אנצינדן נרות". ע"כ. הרי דלכו"ע גם הדלקת נ"ח הוא זכר לנצחון המלחמה.

ואין בהמבואר בשיחות אלו סתירה על מה התקינו הדלקת נ"ח, וכפי שמבאר בלקו"ש חכ"ה עמ' 241 הע' 54, דבאופן גלוי ההודאה על הנס דפך השמן הוא ע"י הדלקת נ"ח, אלא דכיון דא' האופנים להודות לה' (על איזה נס שיהי') הוא ע"י נרות, שייכים נ"ח גם לנצחון המלחמה.

ויש להעיר ולהוסיף, דעפ"ז יש מקום לבאר ל' הרמב"ם בפ"ד מהל' חנוכה הי"ב: "מצות נר חנוכה... צריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על הנסים שעשה לנו". דלכ' אינו מובן דמתחיל ב"נס" ל' יחיד ומסיים ב"נסים" ל' רבים? וע"פ הנ"ל י"ל דבגלוי קיום מצות נ"ח הוא הודיה על נס הנרות בלבד, אבל בכללות יותר הדלקת נ"ח הוא שבח והודיה על כל הנסים גם נצחון המלחמה.

ועפ"ז, הנה בשלמא מ"ש בהע' הנ"ל דלדעת הרמב"ם הדלקת נ"ח יש בו כמה פרטים מובן, שהרי נת' דגם אי נתקן בעיקר לנס הנרות, מ"מ ענין הדלקת נרות הוא גם הודאה לכל הנסים שארעו, אבל קשה שהרי לכ' כן

הוא לכו"ע כנ"ל, וא"כ אינו מובן מה שכ' דלדעת ה(טור ו)שו"ע "שכל הקביעות דחנוכה היא מצד הנס דנרות ורק זה הפרסומי ניסא דנר חנוכה"? ואם נאמר דכוונתו לומר דלהשו"ע ענין הדלקת נ"ח בגלוי (וכלשונו "הפרסומי ניסא דנ"ח") נתקן לזכר נס הנרות ולא נצחון המלחמה (כנ"ל מחכ"ה), הרי לכ' כן הוא גם לדעת הרמב"ם ומהו המח' בדבר?

### עיקר מצות חנוכה היא הדלקת הנרות

ובתחלה חשבתי לבאר לפמ"ש בכ"מ דעיקר מצות חנוכה היא הדלקת הנרות (ראה לקו"ש ח"ג עמ' 816 ובעוד מקומות). ולכ' כוונת הדברים דמצות נ"ח היא המצוה העיקרית דחנוכה אפי' לגבי מה שקבעום להלל והודאה. ועי' בהע' 27 שם שמציין: "ראה תוד"ה הרואה סוכה מו, א. מג"א ר"ס תרעו ובנ"כ שם. צפע"נ על הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג". ע"כ (וכן מציין בלקו"ש ח"י עמ' 288).

ויש לבאר הכוונה בהציון לתוס' (והמג"א ונו"כ שמבארים דבריהם), דהנה בתוס' שם כתבו: "בשאר מצוות כגון אלול וסוכה לא תיקנו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני"א שאין להם בתים לקיים המצוה. . ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך", עכ"ל. ולכ' כל תירוצי התוס' צ"ב: מה שתירצו "משום חביבות הנס" אי"מ, מדוע לא נאמר דמי שאפשר לו לקיים מצות הדלקת נ"ח ודאי שמוטלת עליו לקיימה זכר לנס, אבל מי שאינו יכול יספיק לו מה שכבר עשה זכר לנס בהלל והודאה, שהרי קבעו ימי חנוכה להלל והודאה? ועד"ז אי"מ מה שתירצו "שיש כמה בני"א שאין להם בתים לקיים המצוה" דמה בכך, הרי כבר עשו זכר לנס בהלל והודאה? ומה שתירצו "דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך", צ"ב דלכ' אי אין הרואה חשוב בפ"ע שיתקנו לו ברכה בפ"ע, א"כ הוא הדין דלא יתקנו כלל לרואה בלבד שאינו מדליק לברך על הנרות?

אלא עכצ"ל דהדלקת נ"ח הוא עיקר המצוה דחנוכה, דדוקא הדלקת נ"ח מבטא הזכרון לנס חנוכה באופן שלא נפעל אפי' ע"י הלל והודאה. וזהו היסוד לכל ג' תירוצי התוס': תי' הא' בתוס': "משום חביבות הנס", היינו דתיקנו לכ"א ברכה על נרות חנוכה, דאל"ה חסר לו בהזכר לנס באופן הראוי שנפעל דוקא ע"י המצוה העיקרית דנ"ח; תי' הב' בתוס': דראו לתקן שיהא שייך מצוה זו גם למי שאין לו בית דאל"ה יחסר לו מצוה זו שהיא המצוה העיקרית דחנוכה יותר מהלל והודאה; תי' הג' בתוס': הגם דלא שייך לתקן ברכה בפ"ע לרואה שאין המדליק מברך, אמנם תקנו גם לרואה לברך בשייכות ובאותו ברכה דמקיים המצוה

ההדלקת נ"ח, כיון שהדלקת נ"ח היא המצוה העיקרית דחנוכה. (כך הבנתי מה שמציין הרבי לתוס' זו כמקור דעיקר מצות חנוכה הוא הנרות, ועוררני ג"כ אחי הרב"צ שיחי' לכמה פרטים בביאור תירוצי התוס'. אבל עדיין צע"ק, דבפשטות אפ"ל דהן אמת דהלל והודאה הוא ענין עיקרי בימי חנוכה כהדלקת נ"ח, מ"מ לא קשה דא"כ מי שכבר קיים (רק) זה ואינו יכול לקיים מצות נ"ח, מדוע הוכרחו לתקן לו ברכה על נ"ח? די"ל בפשטות דב' ענינים המה, דקבעום להלל והודאה לשבח והילול על הנס, ומצות נ"ח הוא לזכרון ולפרסומי ניסא. ואין א' עיקר יותר מהשני. וגם מי שקיים ההלל והודאה עדיין חסר לו ענין עיקרי - הזכרון והפרסומי ניסא דנ"ח, ותקנו לו ברכת הרואה גם להשלים ענין זה. וא"כ לכ' אין הכרח גמור דמצות הדלקת נ"ח הוא עיקר יותר ממה דקבעום להלל והודאה, דהא והא אית בי'. ואולי י"ל בסגנון אחר ואכ"מ). ויש להסביר זה עוד, דהנה הקשה הרא"ם (על הסמ"ג הל' חנוכה) על דברי הגמ' בסוגיא דחנוכה "מאי חנוכה . . לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה", מדוע קאמר רק דקבעום להלל והודאה, מדוע לא הזכיר כאן מה שתיקנו להדליק נ"ח זכר להנס? ואפשר לפרש, דאיירי כאן רק לגבי הקביעות דחפצת הימים עצמם, וענין הלל והודאה הוא שנקבע עצם ימים אלו לימי הלל והודאה, משא"כ הדלקת נ"ח הוא מצוה על הגברא שתיקנו לקיים בימים אלו, ולכן לא הזכירו הגמ' כאן. ועפ"ז י"ל דמ"ש הרבי דעיקר מצות חנוכה היא הדלקת הנרות, הפי' בזה, דאמנם ישנם חפצת ימי חנוכה שנקבעו להלל והודאה, אבל אעפ"כ דוקא ע"י הדלקת נ"ח הוא שמתבטא ומתקיים בפועל ההלל והודאה שנקבע ימים אלו בהן (ויותר מאמירת הודאה בעל הנסים ואמירת הלל). והנה כ"ז הוא לדעת הטור דלא נקבע ימים אלו אלא לימי הלל והודאה זכר לנס דפך השמן, ואין בהם ענין השמחה כלל, אשר על כן גם מצות הדלקת נ"ח שהוא עיקר המצוה (שמבטא בפועל הענין) דימים אלו, הרי הוא זכר רק לנס הנרות (פך השמן), דכיון דלזכר נס זה נקבעו עצם הימים לימי הלל והודאה, והנרות הם עיקר המצוה דימים אלו, הרי קיום המצוה הוא לבטא ולפרסם נס זה. ועפ"ז מה שהדלקת נרות חנוכה הוא גם הודאה על נצחון המלחמה (כנ"ל מלקו"ש), אין זה כלל הענין דקיום מצות נ"ח, אלא כיון שמהללים ע"י נרות ובימים אלו אירע גם נס נצחון המלחמה הרי הוא כולל ממילא גם הלל והודאה לנס זה.

אבל לדעת הרמב"ם דנקבעו עצם ימים אלו להלל והודאה ולימי שמחה, זכר לנס הנרות ונצחון המלחמה, א"כ הוא הדין דמצות הדלקת נ"ח הוא זכר הן לנס הנרות והן לנצחון המלחמה בעיקר קיום מצותו, דכיון דעצם ימים אלו נקבעו לב' נסים אלו, לכן גם קיום המצוה דנ"ח

הוא לבטא ולפרסם ב' הנסים דימים אלו. אלא שאעפ"כ בגלוי קשור הדלקת הנרות יותר לנס הנרות מנצחון המלחמה (וכנ"ל מלקו"ש ח"י וחכ"ה). וזהו שמבואר בהערה 23 הנ"ל דבפלוגתא הטור והרמב"ם אי קבעו ימים אלו לימי שמחה, נכלל ממילא פלוגתא על שם מה התקינו מצות נ"ח.

### הישועה הרוחנית והישועה הגשמית

אבל שוב התבוננתי דאפ"ל באו"א, דהנה בהשיחה בח"י שם שמבאר לפי דברי הלבוש הידועים מח' הטור והרמב"ם אי נקבע חנוכה לימי שמחה, דלהטור קבעו ימי חנוכה ע"ש הישועה רוחנית - נס הנרות, ולכן נקבע להלל והודאה, ולהרמב"ם כיון שהיתה גם ישועה גשמית - נצחון המלחמה, נקבע ימי חנוכה לימי שמחה. ומוסיף הרבי לבאר בזה בהערה 18: "וי"ל שגם להרמב"ם - מה שפשטו ידם כו' היתה כתוצאה מזה ש"גזרו גזירות... ובטלו דתם כו'" (שכתב לפני"ז). ועפ"ז יומתק, שפלוגתא הטור (לפי ביאור הלבוש) והרמב"ם היא לא פלוגתא במציאות (אם לחצום בגשמיות), כ"א בסברא: אם קובעים שמחה על הצלה מלחץ גופני הבא כתוצאה מגזירה על הדת". ע"כ.

כלומר: לדעת הטור כיון שהלחץ הגשמי בא כתוצאה מהגזירה הרוחנית, אין הישועה הגשמית נחשבת לענין ונס בפ"ע לקבוע ימי שמחה לזכרה. וכיון שהישועה הרוחנית והגשמית הוא ענין א' - ישועה רוחנית, לכן במה שקבעוהו לימי הלל והודאה ה"ז כולל הן הישועה הרוחנית והן הישועה הגשמית. משא"כ להרמב"ם אף שהלחץ הגשמי בא מהגזירה הרוחנית, מ"מ כיון שהיתה גם נס בפ"ע בהישועה הגשמית, קבעו לענין זה בפ"ע ימי שמחה בנוסף למה שנקבע לימי הלל והודאה על הישועה הרוחנית.

ועפ"ז יובן לגבי הדלקת נ"ח, הגם דלכו"ע הדלקת נ"ח (שבגלוי הוא זכר לנס הנרות, מ"מ) כולל בהדלקתו הן זכר לנס הנרות והן לנצחון המלחמה (וכנ"ל מלקו"ש חט"ו), אמנם לדעת הטור גם הנס הגשמית - נצחון המלחמה טפל ותוצאה הוא מנס הנרות, וא"כ נמצא דסו"ס אין כאן אלא ענין א' - נס הרוחנית, וזהו הזכרון בהדלקת נ"ח. ובל' ההערה "שכל הקביעות דחנוכה היא מצד הנס דנרות ורק זה הפרסומי ניסא דנר חנוכה". משא"כ להרמב"ם קבעו ימי חנוכה זכר לב' ישועות ונסים שחשובים לעצמם, ולכן גם בהדלקת נ"ח שכולל זכר לב' הנסים אין זה זכר לדבר א' בלבד, ובל' ההערה "בנר חנוכה יש כמה פרטים מלבד זכרון נס הנרות", דב' הנסים חשובים לקבוע זכר לעצמם.

ויש לבאר עוד עפ"ז לדעת הרמב"ם, דהנה יש שכתבו דלדעת הרמב"ם נתתקן הדלקת נ"ח רק אחר חורבן הבית, ודייקו כן מל' הרמב"ם בריש

הל' חנוכה (ה"ג) שכ' כענין בפ"ע "ומדליקין בהן הנרות כו" דמשמע שלא תקנוהו באותו זמן שקבעום לכלל והודאה, וכן תי' בזה קושית הרא"ם שהובא לעיל מדוע לא הוזכר בגמ' בהמשך למה שקבעום להלל והודאה גם דתקנו הדלקת נ"ח, כיון שהדלקת הנרות תקנו רק אחר חורבן הבית (וכן מוכיח עוד בס' הררי קדם חנוכה עיי"ש).

אבל כבר הקשו ע"ז ממ"ש הרמב"ם בהדיא בסהמ"צ שרש א' בתחילתו "ומונה נר חנוכה שקבעו אותו חכמים בבית שני", דמבואר להדיא דכבר נתתקן בזמן הבית. ועי' בזה בארוכה בס' החשוב והנפלא 'ימות המשיח בהלכה' להגראי"ב גערליצקי שליט"א. וש"נ.

וע"פ הנ"ל י"ל דאם הדלקת נ"ח היתה רק זכר לנס הנרות, אולי הי' מקום לומר דבשעה שהי' הבית בבנינו והדליקו נרות המקדש עצמם לא ראו לתקן זכר לנס זה (אבל באמת אין זה מוכרח כלל כמובן), אבל כיון שלדעת הרמב"ם הדלקת נ"ח כולל כמה פרטים דהוא זכר לכמה נסים כל' הרמב"ם בעצמו שהובא לעיל, ברור הוא שראוי לתקן מצותו גם בזמן הבית. וזהו שכ' הרמב"ם לשיטתו "ומונה נ"ח שקבעו אותו חכמים בבית שני".



## שיעורים בגיל החינוך

### הרב נחום שטראקס

#### תושב השכונה

בלקו"ש חט"ו וירא - כ' מ"ח, עמ' 131 אות ד' ובהע' 24, מביא הדיעה שבן י"ג למצות נלמד מזה שנק' בתורה בתואר איש שלפ"ז עונת הבר מצוה הו"ע טבעי אשר בגיל זה מתגדל שכלו. ומבאר שאמנם התורה על הרוב תדבר וטבע זה קיים רק ברוב בנ"א, אעפ"כ נקבע עונת הבר מצוה כך לכולם, כי עיקר שיעור עונת הבר מצוה הוא כשאר שיעורים של תורה שנקבעו בבחי' "מדידה מלמעלה" ולא לפי טבע בנ"א, ולכן גם המיעוט שאין כוחם כשאר בנ"א נגררים אחר הרוב.

ומבאר שכן הוא בשאר שיעורים בגיל החינוך שתקנו חכמים, לדוגמא: הא דאפי' בן חריף "בציר מבר שית לא תקביל", ו"בר שית קביל וספי לי' כתורא", הרי השיעור (למטה) קבוע לכל בנ"א בשוה. וכן עד"ז: בנט"י (שיעור למטה ולמעלה) פחות מבן שש דינו כקוף; במשא ומתן (שיעור למטה) כבר שית.

והמורם מכל זה: כי השיעורים בגיל החינוך אינם מוגדרים בטבע בנ"א, דאילו כן הי' צ"ל השיעור רק לרוב בנ"א (כי התורה על הרוב

תדבר) ולהמיעוט - לכ"א כפי כוחו, אלא השיעורים הם ע"פ גזירת התורה בבחי' "מדידה מלמעלה" לכן נקבעו בשיעור שוה לכולם והמיעוט נגרר אחר הרוב. ע"כ תוכן השיחה. (ועי' בלקו"ש ח"ב עמ' 463 בנוגע לשיעור אכילה ככותבת ביום הכיפורים).  
ויש להעיר בזה כמה הערות:

א. הרי י"ל בפשטות הטעם שתקנו חכמים שיעור שוה לכולם הוא כדי שתהי' הנהגה אחת לכולם ולא סמכו על כל אחד שישער לעצמו.  
וי"ל ע"פ מ"ש בלקו"ש בחוקותי חל"ב עמ' 178 אות ו' הע' 34 מהרמב"ם במו"נ בנוגע לפרטי המצוה ש"החכמה גרמה שיהו שם פרטים שאינם ניתנים להטעמה" ומבאר שבמו"נ "נחית לבאר טעמי המצוה כפי שהטעמים נתלכשו בשכל אנושי דעה"ז ובדרגא זו אין צריך טעם לפרטי המצוות מכיון שסדר דעולם הוא שהפרטים הם הכרחיים" משא"כ מצד סדר דתורה - בודאי שגם הפרטים הם בכוונה מכוונת כמ"ש באגה"ק סי"ט.

עד"ז י"ל בענינינו, אף שיש מקום לומר שתקנו חכמים שיעור קבוע לכולם כדי שתהי' הנהגה אחת לכולם, הרי מצד סדר דתורה, בודאי שגם הפרטים - בענינינו: זה שהמיעוט נגרר בתר הרוב - הוא בכוונה מכוונת בבחי' "מדידה מלמעלה".

ב. והנה לפי שיטת השיחה נראה לומר שכך הוא בכל שיעורי ומדות חז"ל. כמו ז' דברים חשובים שאינם בטלים שכתוב בשו"ע יו"ד סי' קי ס"א ש"לא הוזכרו אלו אלא לפי שהן אוסרים בכל שהן בכל מקום". הרי לפי הנ"ל י"ל הכונה, שחכמים קבעו שיהיו דינם כאילו הם חשובים בכל מקום, לא שהעידו על מציאות הדברים שכך הוא. דהיינו שבמציאות באמת חשובים הם רק ברוב המקומות ותקנו חכמים שיהיו חשובים בכל מקום גם במקומות שבמציאות אינם חשובים כי המיעוט נגרר אחר הרוב.  
ג. והנה המובן בהשקפה ראשונה לפי שיטת השיחה ששיעורי החכמים בגיל החינוך (ולפי הנ"ל כן הוא בכל שיעורי ומדות החכמים בענינים התלויים במציאות ובטבע בנ"א) הם בבחי' "מדידה מלמעלה" א"כ גדרם כדוגמת שאר שיעורי התורה שהם הלמ"מ. ונראה לומר שאינו כן. והוא ע"פ המובן מלקו"ש חכ"ג חג השבועות חילוק שקיים בין עניני רפואה שבש"ס לשאר מצות התורה בענין תוקף כח נצחיות התורה.  
בלקו"ש חג השבועות שם עמ' 33 אות ג' מביא (מהרמ"א אה"ע סי' קנו ס"ד ועוד) שבעניני רפואה שבש"ס אומרים שנשתנו הטבעים. אבל לאידך מביא שם בהע' 34 (ועי' רמב"ם הל' שחיטה פ"י הי"ב י"ג) בענין טריפות שמנו חז"ל שלא אמרי' בהם נשתנו הטבעים. וצ"ע החילוק.  
ולכאורה החילוק: אף שעניני הרפואה שבש"ס הם חלק מהתורה כמו

שאר מצות התורה, אעפ"כ שונים הם משאר מצות התורה במטרת ענינם כפי שהם כתובים בתורה.

כי כל התורה מקורה מחכמתו העצמית של הקב"ה. אבל החילוק הוא באופן אמירת והצעת הדברים: המצות נאמרו בתור מצוה והוראה, ועניני רפואה שבש"ס נאמרו בתור עצה והדרכה.

עניני רפואה שבש"ס הם עצות והדרכות לתועלת בריאות בנ"א, וטבע גופי בנ"א הוא מציאות זר מהתורה שאינו תלוי בתורה, לכן כח נצחיות התורה שבעניני הרפואה היא בתחום התורה לבד, דהיינו בעצם ההוראה לבד שמדברת בעליונים כו', ולא במציאות טבע בנ"א הקיים בקיום בלעדי. וטבע בנ"א הרי יכול להשתנות. אבל טריפות שמנו חכמים, אף ש"טריפה אינה חיי" הוא הטעם להמצוה, הרי הטריפות הם מצות התורה ואיסורים עצמיים שמטרתם בהם עצמם - בעצם האיסור, לא לתועלת מציאות הטבע, לכן גם כשמשתנה הטבע לא משתנה תוקף איסורם בפועל. (ויש לתווכך זה עם המבואר במקורות המצוינים בלקו"ש חג השבועות שם הע' 34).

[בסגנון אחר: מצוות התורה מציאותם נוצר הן ע"י התורה. ועניני רפואה שבש"ס הרי אופן הצעת דבריהם בתורה הוא כאילו הם עצות והדרכות לבד דהיינו שהם עובדות הקיימים בטבע העולם שהתורה מורה ומעורר עליהם לא שמציאותם נוצר מהתורה. ברם גם עניני רפואה שבש"ס הם חלק מהתורה לכן כח נצחיותם בתחום התורה לבד שמדברת בעליונים.

ולתוספות ביאור (מתאים להמבואר בהשיחה): במצות התורה יש בהם כאלו שהצביעה התורה על מציאות מיוחדת כחפצא ותנאי בהמצוה, כמו מצות מחייבת עמלק, שמציאותו של עמלק מאפשר קיום המצוה. הרי לאחר שנמחה עמלק אע"פ שלא שייך קיום המצוה למעשה אעפ"כ לא נעשה שינוי בקיום המצוה. משא"כ עניני רפואה שבש"ס שנאמרו בתורה באופן סתמי והחלטי בלי תנאים אבל לאידך נאמרו כעצה לתועלת מציאות זר מהתורה - דהיינו טבע העולם, הרי ע"י שינוי הטבע נהי' שינוי בהנהגה בפועל מהוראת התורה.

ועי' בהל' ת"ת לאדה"ז קו"א רפ"ג אודות הנהגת בן עזאי דאף ש"ליכא איסורא כלל במילתא אם חפץ ללמוד תורה כל ימיו ולא לישא אשה כל ימיו אין זה . . . עצת חכמים המורים לאדם דרך ישרה שיבור לו". ולכאורה כן הוא בכל דברי החכמים בענינים התלולים במציאות ובטבע בנ"א לשיטת בן עזאי שאינם אלא עצת חכמים לבד].

ונראה דפשוט ששיעורי החכמים בגיל החינוך הם כעניני רפואה שבש"ס שתוקף נצחיות התורה שבהם בהוראתם לבד, כי גם שיעורי

החכמים בגיל החינוך הם עצות והדרכות מתאים להמציאות וטבע בני"א כמו עניני רפואה שבש"ס וברמב"ם.

לכן אף ששיעורי החכמים בגיל החינוך הם בבחי' "מדידה מלמעלה" שלכן נקבע שיעור אחד שזה לכולם והמיעוט נגרר אחר הרוב כנ"ל, אעפ"כ תוקף נצחיות הוראתם חובה למעשה בפועל רק בזמן ששיעורם ומדתם על הרוב תדבר, דהיינו שטבע רוב בני"א מתאים לשיעורם ומדתם באופן ששיעורם ומידתם על הרוב תדבר. אבל בזמן שמשנתה טבע בני"א באופן ששיעורי ומדות חז"ל אינם על הרוב תדבר, אז לא שייך כלל התורה שהתורה על הרוב תדבר, ומוכרחים לומר שנשתנו הטבעים מכפי שהי' בתקופה שקבעו חז"ל שיעוריהם (כמו שאומרים בעניני הרפואה שבש"ס וברמב"ם) ולא מחויבים לנהוג למעשה כפי השיעורים שהורו החכמים. ולפי"ז יש ליישב מדוע לא נוהגים בימינו בכמה משיעורי חז"ל בגיל החינוך.

משא"כ שיעור בני"ג למצות אפי' לפי הדיעה שאינו הלמ"מ אלא טעם בדבר לפי טבע בני"א כנ"ל, ה"ה מצוה מהתורה כמו שאר מצות התורה ודינו כמו כל שיעורי התורה שהם הלמ"מ שהוראתם נצחית לעולם בהנהגה בפועל.



## ”רב מפקד לשמשי”

הת' מנחם אייזנמאן

תות"ל 770

בלקו"ש חל"ב שיחה א' לפ' בהר (וסיום מסכת שביעית) מפרש כ"ק אדמו"ר העובדא בירושלמי (ב"מ פ"ד ה"ב) "רב מפקד לשמשי וכו'", "רב הי' מצוה למשרתו, כשאומר לך תן מתנה לעני, תתן לו מיד, ולא תשאל אותי עוד, לפי שאיני יכול לחזור בי..." (פני משה שם): "אין הכוונה בזה שבנוגע לעני נעשה נדר ובמילא אינו יכול לחזור בו, אלא להיפך..." ע"ש.

ויש להעיר שבקו"א (הלכות מכירה סק"א) מפרש אדה"ז את הירושלמי שלא יכל לחזור בו, כי בנוגע לעני נעשה נדר: "...וכ"מ בירושלמי, דהא רב ס"ל דברים אין בהם משום מחוסרי אמנה אפילו במתנה מועטת, ואמאי לא הוצרכו לאמלוכי שמא יחזור בו ויתננו לאחר, וע"כ צ"ל... שנדר דבר מצוה..." ע"ש.

וצע"ק שלא צויין לקו"א זה, [עוד יש להעיר שבשיחה נוקט שעובדא הנ"ל דרב (מפקד לשמשי וכו') שייך למידת חסידות שלו, ומציין שם:

"ואע"פ שבבבלי איתא שרב . . ס"ל דדברים אין בהם משום מחוסרי אמנה - הרי גם שם המדובר הוא ע"פ הדין ולא בהנהגתו המיוחדת של רב עצמו, משא"כ בהא דירושלמי ב"מ שקאי בהנהגת רב עצמו...".  
ואדה"ז כ' שם להיפך (לכאו'): "דהא רב ס"ל דברים אין בהם משום מחוסרי אמנה . . ואמאי לא הוצרכו לאמלוכי...". היינו, שמקשה על העובדא דרב בירושלמי ממה שס"ל לרב שדברים אין בהם כו' (ומזה מוכיח דבעני - הוי נדר), אע"פ שאירי בהנהגת רב עצמו].



## שיחות

### המציאות דחנוכה קודם שאירע הנס

#### הרב הרב יעקב יוסף קופרמן

משפיע בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

ברשימת דברי כ"ק אדמו"ר בעת ביקור ה"פני מנחם" מגור ב"ג אד"ר תשד"מ (הדברים הוגהו ונדפסו בתו"מ תשד"מ ח"ב עמ' 1059) היה בתוך הדברים שם הדיבור בנוגע לחנוכה שהפנ"מ אמר שאיתא בטור שג' הרגלים הם כנגד ג' האבות והי"ב ר"ח שבשנה שגם הם נקראים מועדים הם כנגד הי"ב שבטים וכשחטאו בעגל נטלו מהם ונתנו לנשותיהם לזכר שלא היו באותו חטא ולכן נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה בר"ח, ע"ש. והמשיך הפנ"מ: "והנה מכיון ששבטו של לוי לא השתתף בחטא העגל היה צריך להשאר ר"ח אחד (כנגד שבטו של לוי) בתור יו"ט? ויש לומר שישנו אמנם ר"ח שהוא יו"ט ר"ח תשרי שהוא "ראש השנה" וכמו"כ בנוגע לאמירת הלל בר"ח (מלבד ר"ה), שאין אומרים בו אלא חצי הלל (מפני שצריך תיקון כו') ישנו ר"ח אחד שבו אומרים הלל שלם והוא ר"ח טבת שחל לעולם בימי חנוכה".

וע"ז הגיב הרבי: "עפ"ז נמצא שישנו צד השווה בין ר"ח תשרי לר"ח טבת שבשניהם ישנו התיקון דר"ח, אבל - ישנו חילוק ביניהם; העילוי המיוחד דר"ח טבת בנוגע לאמירת הלל שלם הוא מצד ימי חנוכה - מאורע שהי' יותר מאלף שנה לאחרי חטא העגל ואילו היו"ט ד"ראש השנה" (בר"ח תשרי) - הוא מאז שניתנה תורה לישראל".

ואז העיר הפנ"מ: "הערה זו, שימי חנוכה נקבעו בתקופה מאוחרת יותר - מזכירה לי קושיא בדברי המשנה "מן החג ועד חנוכה מביא ואינו

קורא" מכיון שנתנית התורה היתה הרבה זמן לפני חנוכה - כיצד יכולה התורה לקבוע את הזמן "מן החג ועד החנוכה" לפני התקופה שבה היה המאורע בחנוכה? ! הרי זה ע"ד "תלי תניא בדלא תניא" !

[בתוספתא ישנה מצינו אמנם הלשון "שבעים יום אחרי החג", ועפ"ז יתכן שבתחילה נאמר לשון זה, ובתקופה מאוחרת יותר שינו לשון שלפנינו "מן החג ועד חנוכה"].

וע"ז העיר הרבי: "לכאורה הלשון "שבעים יום אחר החג" מדוייק יותר מהלשון "מן החג ועד חנוכה" מכיון שחודש חשון וכסלו יכולים להיות בכמה אופנים שניהם מלאים, שניהם חסרים, או אחד מלא ואחד חסר". ע"כ בנוגע לענינו.

ולכא' יש להעיר עכהנ"ל ממה שאיתא במדרש (אסתר רבה ז, יא) כשהמן הפיל את הפור בתחילה הפיל פור על הימים ולא עלתה בידו (ע"ש במדרש) "כיון שראה אותו רשע שאין הגורל נופל בו בימים חזר לחדשים" והמדרש הולך ומונה איך שעל כל חודש שניסה עלה שיש בו איזה זכות לישראל ניסן זכות פסח ואייר זכות פסח קטן וכו' עד ש"עלה ראש חודש אדר ולא מצא בו שום זכות התחיל הרשע לשמוח" וכו'.

והנה בנוגע לחודש כסלו איתא שם שעלה "זכות חנוכה" ובחודשי הרד"ל שם כתב: "צריך לומר דנס העתיד קאמר שעדיין לא היה אז נס חנוכה" ועד"ז בפירוש מהרז"ו שם: "זכות חנוכה שעתיד להיות ימי נסים וגאולה לישראל הרי שהי' חודש מבורך".

ולכא' יש לתמוה דלפ"ז כמו שבנוגע לחודש כסלו הועילו הנסים שנעשו בעתיד שכבר מאות בשנים לפני"ז יהי' בחודש זה זכות לישראל, וגם המן ראה שאין לו אפשרות לנצחם בחודש זה, א"כ גם בנוגע לחודש אדר הרי לאח"ז נעשה בו הנס דפורים ולמה לא ראה על חודש אדר ג"כ שיש בו זכות לישראל? !

ואוי"ל דסיבת החילוק בין חנוכה לפורים בנוגע לראיית המן, קשורה עם המבואר בכ"מ דהנס דפורים הי' מלובש בטבע ולא הי' נס גלוי שבו רואים שידוד מערכות הטבע וביטול מנהגו של עולם, וכמבואר בלקו"ש (חל"ו עמ' 168) שזהו הטעם שלא תקנו לומר הלל בפורים כיון שלזה צריך נס גלוי דוקא, משא"כ חנוכה שגם הנס בנצחון המלחמה "רבים ביד מעטים", וגם הנס שבנרות המנורה היו נסים גלויים.

ולפ"ז יתכן לומר שבפורים כיון שהנס נתלבש בטבע, הרי שבראיית המן אינו שייך שירגיש שיש כאן - קודם שקרה הנס בפועל - איזה שינוי במהותו של חודש אדר, כיון שבהסתכלות טבעית לא נראה כאן שמשוהו יוצא מגדר הרגיל יקרה בחודש זה, משא"כ בהנס דחנוכה הרי גם לפני שקרה הנס בפועל, כבר שייך לראות בסוג ראי' כמו שהמן ראה (בדוגמת

חוזים בכוכבים ואיצטגניני פרעה וכיו"ב) שיש כאן איזה ענין מיוחד בחודש זה לטובתם של ישראל ולא יוכל להם בחודש זה.

ועפ"ז י"ל שאמנם לפועל העילוי המיוחד דר"ח טבת שבו אומרים הלל שלם, "לא התחיל בפועל אלא יותר מאלף שנה לאחרי חטא העגל" וכנ"ל, אבל בעצם למע' כבר הי' מעלה מיוחדת בחודש כסלו (וממילא גם בר"ח טבת שהוא בתוך שמונת ימי החנוכה) גם קודם שקרו המאורעות בפועל, ולכן מובן שבאמת הי' שייך לומר גם לפני המעשה דחנוכה ש"מן החג עד חנוכה מביא ואינו קורא" כלשון המשנה, אלא שכמובן לפועל לא השתמשו בלשון זה לפני שאירע המעשה, ואז אמנם אמרו כהלשון בתוספתא "שבעים יום אחרי החג" כדברי הפנ"מ.

אלא שלאחרי המעשה דחנוכה שינו לומר כפי שהוא במשנה "עד חנוכה" ואף שאינו מדויק כ"כ כמו הלשון "שבעים יום אחר החג" וכמו שהעיר רבינו וכנ"ל. אלא שבזה הדגישו שהגם שזהו דין התורה שבזמן ההוא שלאחרי סוכות מביא ואינו קורא, ולכא' עדיין לא הי' לזה שום שייכות לחנוכה, אבל היות שכנ"ל בהנס דחנוכה נתגלה שחודש זה הי' מיוחד בעצם כבר להנ"ל, הרי שפיר שייך לומר כעת שדין התורה בנוגע לבכורים ש"מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא".

שוב התבוננתי די"ל באו"א קצת החילוק בין חנוכה לפורים בנוגע לראיית המן את המאורעות העתידים להיות, ע"פ המבואר במנהגי מהרי"ל שצריך להגביה את הקול בפסוק "בלילה ההוא נדדה שנת המלך" משום שזהו עיקר הנס, ובכמה דרושים מקשים ע"ז (ראה ד"ה חייב איניש עטר"ת ועוד) דלכא' עיקר הנס הי' כשאסתר נתחננה לפני אחשורוש "כי נמכרנו" וכו', ומבואר בזה דכל הגזירות שבגלות על בני"י שייך רק כשיש שינה למע', ובזה שנדרה שנת המלך בזה נפעל עיקר הנס וכו'.

והנה זה שנדרה שנת המלך שפעל עיקר הנס הרי לא הי' באדר ועד"ז גם במה שהקשו בהמאמרים מבקשת אסתר כי נמכרנו שזה הי' לכא' עיקר הנס כשאחשורוש הסכים לבטל את הגזירה, הנה גם זה לא הי' בחודש אדר, ולכן אף שלפועל החג דפורים הוא בחודש אדר משום שאז נסתיים כל הענין שהרגו בשונאיהם וכו', אבל הענינים הנסיים בקשר לפורים לא ארעו בחודש אדר ולכן לא ראה המן איזה ענין מיוחד בחודש זה לזכותם של ישראל דמה שהרגו בשונאיהם לא משמע שהי' בזה איזה ענין של נס מיוחד, משא"כ בחנוכה שאכן הנסים ארעו בחודש כסלו ולכן ראה המן שלא יוכל להם בחודש זה.

[ולהעיר ממה שכתב הרש"ש שם במדרש בנוגע לחנוכה, בקשר לחנוכת המשכן, ואף שהדברים מצ"ע נכונים בהשייכות דחנוכה לחנוכת המשכן, אבל מכמה טעמים אינו גלאטיק בקשר להמבואר במדרש שהמן

ראה, ולכן לפע"ד שאר המפרשים לא פירשו כן, ואכמ"ל].



## אמירת פסוקי אתה הראת לפני הקפות

**הרב ישכר דוד קלויזנר**

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בספר השיחות תש"נ ח"א (עמ' 52): "ויש לבאר הענין דשמחת תורה "מצות היום בשמחה", ובפרט השמחה והריקוד עם הספר תורה בעת ההקפות, אשר תוכן ענין ההקפות נתבאר ב"ז (בגימטריא "טוב" "אין טוב אלא תורה") הפסוקים שאומרים לפני הקפות (מ"אתה הראת" עד "כי מציון") "שמביאים טעמים על השמחה" ("כמו פסוקי מלכות זכרונות ושופרות" שאומרים בראש השנה בתור טעמים וראיות מן התורה לעניני ראש השנה) "ובהערה "כמבואר בספר השיחות תש"ד (עמ' 54)".  
וצריך להבין מהו הצורך ב"טעמים על השמחה", הרי מובן שכאשר מסיימים כל התורה כולה ו"מתכיפין התחלה להשלמה" שמתחילין התורה מחדש (ובפרט באם הפירוש נעלה יותר), אין לך שמחה גדולה מזו?

בהתוועדויות תשמ"ב חלק א' (עמ' 235) מעיר דרך בשמחת תורה יש הענין דאמירת פסוקי 'אתה הראת' כדי להביא ראייה מן התורה בנוגע לגודל השמחה, משא"כ בשאר ימים טובים אע"פ שגם הם נקראים מועדים לשמחה, ואפילו בחג הסוכות 'זמן שמחתנו', אין הענין של אמירת פסוקים כדי להביא ראייה מן התורה.

ומבאר שם: "כי השמחה דשמחת תורה היא באופן נעלה יותר משמחת כל המועדים, אפילו למעלה משמחת חג הסוכות (כנ"ל בארוכה), ולכן, כאשר מדובר אודות שמחה נעלית ביותר, צריכים להביא ראיות מן התורה בנוגע לגודל שמחה זו" - ועי' בשער המועדים שמחת תורה (סי' מד ואילך) שמבאר בזה באורך שה"טעמים של השמחה" שבפסוקי 'אתה הראת' אינם בנוגע לשמחה סתם (דמאי קמ"ל), אלא בנוגע לענין ואופן מיוחד בשמחה דשמח"ת שמעורר תמיהה נפלאה, ועל זה יש צורך בטעמים וראיות, ולכן מביאים ראייה מפסוקי התורה וכו'.  
ע"ש באורך.

בהתוועדויות תנש"א חלק א' (עמ' 178) מוסיף כ"ק אדמ"ר זי"ע ד"נוסף לכך שפסוקים אלה הם טעמים וראיות מן התורה בנוגע לעניני ההקפות, יש באמירת הפסוקים גם ענין התפלה, שעל ידה פועלים שהענינים שאודותם מדובר בפסוקים אלה נעשים בפועל ובגלוי גם

במציאות העולם, "ע"ש.

והנראה בזה לבאר ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ב ה"כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר. . ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל? שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו". עכ"ל.

והנה כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'היכל מנחם' ח"ב (עמ' סב) [במכתב מכ"א סיון תשכ"ח] מבאר בדעת הרמב"ם: "בתמצית הוא אומר כך: ישנם ענינים מסוימים בהלכה היהודית שקיומם דורש בחירה חופשית ללא כפיה, ואולם באותם מקומות שבהם ההלכה דורשת מעשה מסוים מותר לנקוט אמצעי כפיה עד שהצד המסרב יאמר 'רוצה אני', ועדיין מעשהו הוא בר תוקף ונחשב כאילו נעשה מרצון. ולכאורה יש כאן סתירה: אם מותר לכפות עשיה מדוע צריך שאותו אדם יצהיר על עצמו שהוא 'רוצה'? ואם לעשיה מתוך כפיה אין תוקף מה התועלת בכך שאותו אדם מכריז על עצמו מתוך כפיה 'רוצה אני'?"

וכאן באה הנקודה העיקרית בהסברו של הרמב"ם: כל יהודי, יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו, ואולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לעשות את מה שעליו לעשות ע"פ התורה, לפיכך כאשר בית דין כופה על יהודי לעשות משהו, אין זה מתוך מגמה ליצור אצלו רצון חדש אלא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפיה ששיתקה את רצונו, ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, בנסיבות אלו האמירה 'רוצה אני' היא הצהרה אמיתית" עכ"ל, וע"ש עוד באורך בזה - ובלקוטי שיחות ח"ג (עמ' 981 הערה 13) וח"ח (עמ' 167 הערה 42).

ועד"ז יש לבאר גם בנדו"ד, היות שכל יהודי יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו כולל לשמוח בהשמחה חג הסוכות (כנ"ל), ואולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לשמוח בשמחה הנעלית והעצומה הנ"ל, ואינו נרגש אצלו בגלוי גדולת היום של השמחה, לפיכך

כאשר אומר פסוקי 'אתה הראת' לפי האמת מקיים "מצות היום בשמחה" של שמחת תורה כתיקונה האמיתי כי אמירת פסוקי 'אתה הראת' כאן אינו מתוך מגמה ליצור רצון חדש של לשמוח בהשמחה דשמחת תורה, אלא שהיא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה אותו מן הרצון לשמוח בשמחה העצומה של שמחת תורה ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, שבנסיבות אלו אמירת הפסוקים של 'אתה הראת' היא הצהרה אמיתית (ע"ד ה'רוצה אני' שברמב"ם הנ"ל), ולפי"ז יבואר היטב מדוע לפני ההקפות חשובה אמירת הפסוקים של 'אתה הראת', דהיינו להצהיר על אמיתת השמחה של השמחת תורה שבעצם קיים אצלו, וא"ש. ולפי"ז יבואר מדוע רק בשמחת תורה דוקא יש הענין דאמירת פסוקי 'אתה הראת' משא"כ בחג הסוכות ושאר ימים טובים אין הענין דאמירת פסוקים, כי לפי הנ"ל ענין אמירת הפסוקים הוא כעין 'הצהרה' (ע"ד מ"ש הרמב"ם שאומר 'רוצה אני') על אמיתת השמחה של שמחת תורה (שלא באה בגילוי בשלימותה כיון) שהיא נעלית יותר מכל שמחת המועדים וחג הסוכות, לפיכך זקוקים לאמירת הפסוקים, משא"כ השמחה דסוכות וכו' שקל יותר שתהיה השמחה בגילוי שהרי סוכות הוא "חג האסיף" שאז הוא הענין של "באספך מגרנך ומיקבך" (דברים טז, יג. אמור כג, לט), ע"כ לא זקוקים ל"הצהרה" דאמירת הפסוקים ע"ד גודל השמחה, כי השמחה כבר קיימת מעצמה כמובן וע"ד שכתב הראב"ע בפ' האזינו (לב, לט) דלמה כל אלו היעודים (שבפ' בחוקתי ודלעת"ל) הם מעלות בגשמיות העולם, כי "התורה נתנה לכל לא לאחד לבדו, ודבר העוה"ב לא יבינו אחד מני אלף, כי עמוק הוא" עד"ז בנדו"ד ה'הצהרה' דאמירת פסוקי 'אתה הראת' ע"ד אמיתת השמחה זקוקים בעיקר לגבי שמחה רוחנית של שמחת התורה שהיא שמחת נעלית יותר משמחת כל המועדים, וא"ש.



## ברוב עם דוחה זריזין מקדימין – במילה

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בענין זמן עריכת ברי"מ כותב כ"ק אדמו"ר בשנת תשי"א (לקו"ש ח"ז עמ' 306-307).

דלמרות ש"זריזין מקדימין למצוות דוחה לענין דברוב עם הדרת מלך כדמוכח בר"ה (לב, ב) - אבל לכאורה, מילה שאני דטוב שיהי' בשמחה כמו שקיבלוה עליהם. . וזה דוחה לזריזין מקדימין למצוות. . ובמוחש

רואים שהשמחה תלויה]ה] ברוב המתוועדים, ולפעמים יש גם עצב בהמנע אחדים לבוא וכו'".

והנה החתם סופר [נוסף עמ"ש בחת"ס פ' בא "ושמרתם את המצות פירש"י אל תקרי מצות אלא מצוות שלא יחמיץ המצוה, פי' עפ"י מ"ש ברדב"ז וחכם צבי אפי' אם ימתין יכול לעשות המצוה אפי' יותר מן המובחר מ"מ יקדים עצמו לדבר מצוה כי לא ידע מה ילד יום וזה ילפינן מהקב"ה כו'"] בתורת משה לפורים קטן ("בדיני תדיר ומקודש תקצ"ח לפ"ק") - הביא הדיעות (תה"ד לענין קידוש לבנה וכו') דאם המצוה נעשית בהדרגה יותר במאוחר אין זריזין מקדימין - וממשיך :

"אבל קשה לזה ממסכת]ת] ר"ה לב, ב. (דלכן הראשון המתפלל שחרית מקריא את ההלל ולא ממתנינ]ם] לקרותו עד מוסף שאז יש רוב עם משום זריזין מקדימים למצות) מבואר דזריזין עדיף אע"ג דבמאוחר יהי' ברוב עם הדרת מלך . . וצריך לדחוק ולחלק דלעולם כשהמצוה עצמה מהודרת יותר . . אז דוחה את זריזים מקדימים אבל כשהמצוה עצמה אינה מתנאה יותר רק מצוה ברוב עם הדרת מלך, אז זריזין מקדימין עדיף...".

ולפי דברי החת"ס, אולי אפשר לבאר דברי כ"ק אדמו"ר דלמרות שאין פעולת המילה נאה יותר אם יש עשרה, מאה או מאתיים משתתפים - הרי מעמד הברי"מ - קיום מצוה שקבלוה בשמחה - מתנאה יותר כשזה ברוב עם כו'. כמבואר במכתב כ"ק.

ולפועל הנה אצל אנ"ש נערכות בריתות בכל שעות היום - הן בבוקר והן בצהריים וכו', ודוק במכתב כ"ק שהשאלה היתה "אם למנוע המנהג שמאחרין המילה עד אחרי המנחה כדי שיהי' ברוב עם", והדבר תלוי באפשריות דכאו"א וכו'.



# אגרות קודש

## שירת נשים

**הרב משה מרקוביץ**

**ברוקלין, ניו יורק**

באגרות קודש כרך כח שיצא לאור ז"ע, נדפס מענה כ"ק אדמו"ר זי"ע על שאלה בנוגע ל"קבוצות המבקרות בבית חב"ד, בתנאי שירשו לכולם לשיר": "בתמהון גדול קראתי שאלתו... בנוגע לשירת נשים - ופס"ד ברור לאיסור בש"ס ופוסקים".

ובהערת המו"ל צוין לגמ' ברכות בענין "קול באשה ערוה" וכו'. והנה קשה להניח שהשואל לא ידע דין "קול באשה ערוה", ומן הסתם סמך שאלתו על פסק הדין של בעל ה"שרידי אש", שכתב (ח"ב ס"ח, ועוד) שאין איסור מן הדין לשיר ביחד בנים ובנות (כשהם יושבים בנפרד) כי אין לדמות שירים סתם לקריאת שמע בשעת שמיעת הקול (דבזה משתעי הש"ס שם) ואין מקשיבים לנשים ששרות כשכולם שרים ביחד וגם שתרי קלי לא משתמעי ולא שומעים הקול של אשה מסוימת. ונראה שהרבי אינו מסכים עם סברות השרידי אש, וכפי שכבר הכו על קדקדו כמה פוסקים. [וכמו הציץ אליעזר שכתב (ח"ד ס"ז) "שדבריו אינם נכונים כלל"]. ולפי זה קצת צ"ע הסגנון שיש פס"ד ברור בזה בש"ס ופוסקים. ומשמע ששיטה זו מופרכת כל כך, עד שזיל קרי בי רב הוא.



## נגלה

### בענין ספק ספיקא מטעם רוב\*

הגה"ח הרה"ת ר' משה דובער ריבקין ז"ל

ר"מ בישיבת תורה ודעת, בעהמח"ס 'אשכנתא דרבי' ו'תפארת ציון'

בתשובת הרשב"א (ח"א) סי' תא: "...ספק ספיקא עדיף כרוב, ואפשר דאלימ היתרו יותר מרוב, דהא ר' יהושע גבי יוחסין פוסל בחד רובא ומכשר בספק ספיקא" ע"ש בתשו' הרשב"א כל לשוה"ק. ויש לבאר הכוונה בדבריו "עדיף כרוב, ואפשר דאלימ... יותר מרוב..." מהו "כרוב" דאלימ "יותר מרוב"?

והנה קיי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב, והקשו תוס' (ב"ק כז, ב ד"ה קמ"ל) אמאי אין הולכין בממון אחר הרוב, נילף ק"ו מדיני נפשות, דהא גבי סנהדרין אזלינן בתר רוב אף לדיני נפשות, וכ"ש לענין להוציא ממון. ותירצו דשאני התם גבי סנהדרין "דחשוב המיעוט כמי שאינו..." ודבריהם צריכים ביאור, דמאי שנא רוב דסנהדרין מבכ"מ, [ובתוס' סנהדרין (ג, ב) כתבו בזה ד"רובא לרדיא זבני לא חשוב כי הנך רובא, הלכך לא סמכינן אהך רובא בדיני ממונות... ולפי דבריהם יוצא דבאמת ברוב "חשוב" הולכין בממון אחר הרוב, רק אחר רובא דלרדיא זבני אין הולכין דאינו "חשוב כי הנך רובא..." אמנם מתוס' ב"ק הנ"ל משמע דאין הולכין בממון אחר שום רוב, אף לא אחר רוב חשוב, רק שהתוס' ב"ק מחלקין דרובא דסנהדרין עדיף, ואחר רוב דסנהדרין אזלינן אף לענין דיני נפשות "דחשוב המיעוט כמי שאינו..." וצריך לבאר כוונתם, דמאי שנא רוב דסנהדרין?]. ועי' מ"ש הגאון מהר"ם חביב בכללים שבסוף ספר 'גט פשוט' כלל א: להסביר דברי התוס', ועי' בקונטרס הספיקות שבס' קצוה"ח כלל ששי, מ"ש עליו.

ויש לבאר כוונת התוס': דישנם שני מיני רוב, רוב דסברא, ורוב הנובע מענין מציאות. למשל רוב בהמות כשרות, ואם אנו מסופקים אם בהמה זו שלפננו היא כשרה או לא, אנו אומרים דמכיון דרוב בהמות כשרות מסתמא גם בהמה זו כשרה היא. אך מ"מ הרי עדיין ישנו מיעוט המנגד

\* מרשימות בנו הרה"ג וכו' ר' שלום ריבקין שליט"א ונמסר לנו ע"י נכדו ידידנו היקר והחשוב הו"ח הלמדן המפורסם איש האשכולות הרה"ח ר' בניציון ש"י ריבקין, ות"ח ת"ח לו מקול"ע, וזכות הרבים תלוי בו. המערכת.

להרוב, והמיעוט "צוות" ואומר "בהמה זו באה ממני", ובוזה אומרת התורה דאזלינן בתר רוב, אף שישנו מיעוט במציאות. אמנם כל זה הוא במיעוט הנובע ממצאות. אבל ברוב דסברא, מכיון שהוכרע כפי הרוב, לא נשאר מיעוט. למשל גבי דיינים: כאשר יש רוב דיינים המחייבים, אז פסקה התורה כי הדין הוא כפי שאומרים רוב הדיינים, וכי דבריהם אמיתיים, ומכיון שאי אפשר להיות כי אם אמת אחד, הרי לא נשאר לנו שום מיעוט המנגד לרוב הלזה שאנו פוסקים על פיו.

והנה הרוב של ספק ספיקא הוא כרוב הדיינים, שהרי אינו נובע ממה שישנו במציאות, אלא שמכיון שישנם רוב צדדים, בסברא, להתיר, משום שיש כאן ספק ספיקא, פסקה התורה דאזלינן בתר רוב זה. וברוב כזה, הבא לא ממה שישנו במציאות, רק מצד הסברא, לא נשאר מיעוט.

והנה התוס' בכתובות (ט, ב ד"ה אי למיתב) הקשו למה במצא פתח פתוח נאמן להפסידה כתובתה, הא יש לה ספק ספיקא להוציא הכתובה, ספק אם הוא בקי בפתח פתוח או לא, ואפילו אם הוא בקי בפ"פ, שמא באונס וכו'. וא"כ היאך נאמן להפסידה כתובתה, כשיש נגדו ספק ספיקא? והקשו על דברי התוס', דאי ספק ספיקא מטעם רוב (אשר אם לא יסברו התוס' דס"ס מטעם רוב, רק יסברו כטעם המבואר באחרונים לשיטת הרמב"ם דספק השני הוא ספיקא דרבנן - הרי בכלל אין שייך להוציא ממון בס"ס, ועל כרחך דתוס' מבארים ענין ספק ספיקא משום רוב, וא"כ) היאך הקשו התוס' דתוציא האשה כתובתה משום ספק ספיקא, הא אין הולכין בממון אחר הרוב? אמנם לפי דברנו הנ"ל אתי שפיר. דהרי נתבאר דאפילו אי ס"ס מטעם רוב, מ"מ עדיף רוב זה משאר רובי, שהוא רוב דסברא שאין בו מיעוט, ואלים כרוב דדיינים, דאלים אפילו לדיני נפשות, וברוב כזה אפשר להוציא ממון.

והתוס' בכתובות הנ"ל תירצו על קושייתם הנ"ל: "...וי"ל דלא חשוב ס"ס כה"ג, משום דהאי ספיקא שמא באונס הי', לא חשיבו ספיקא גמורה למיתב לה כתובה, דאימור קודם שנתארסה נאנסה...". עכ"ל התוס', וביאר בפנ"י כוונתם דכי היכי דיש לה ס"ס ליטול כתובתה, ה"נ יש לו ס"ס להפסידה כתובתה, שמא ברצון ואפי' אם באונס שמא לאו תחתיו. והקשה על זה הגאון בעל קצוה"ח בס' שב שמעתתא (שמעתתא א פי"ט) דמ"מ הרי יש ספק שמא אינו בקי כלל בפתח פתוח, וא"כ לא הי' כאן לא אונס ולא רצון וכו'. ופי' הש"ש דברי התוס' דספק השני, דשמא תחתיו באונס, לא הוי ספק השקול, דעל הספק ההוא יש ס"ס כנגדו, שמא ברצון ואפי' באונס שמא לאו תחתיו, וא"כ אע"ג דספק הראשון דשמא בקי שמא אינו בקי הוא ספק השקול, מ"מ הרי הספק השני דאת"ל בקי שמא באונס לא הוי ספק השקול, ובס"ס צריך שיהיו שני הספיקות שקולים,

ולכן לא הוי ס"ס, והקשו המפרשים (וכן הקשה הש"ש על עצמו) דנהי דהספיקות אינם שקולים, מ"מ ישנו רוב, דבספק השני (שאינו שקול) איכא מיהת מיעוט, וא"כ נימא סמוך מיעוטה למחצה והו"ל רוב. אמנם לפי דברנו הנ"ל ניחא: דהרי כאן הספק השני אינו שקול משום שישנו ספק ספיקא כנגדו, ובס"ס דהוי מטעם רוב לא נשאר מיעוט כנגדו, כמו שנתבאר לעיל דברוב דסברא לא נשאר שום מיעוט המנגד לו. וגם עפ"ז מיושב הא דמבואר מסוגיא דמס' נדה (נט, ב) דר' מאיר ס"ל ספק ספיקא, ע"ש. אע"ג דבעלמא חייש ר"מ למיעוטא, ואם ספק ספיקא הוא מטעם רוב איך אזל ר"מ בתר ס"ס? אך לפי דברנו ניחא: דרובא דס"ס עדיף משאר רוב, דהמיעוט בו הוא כמי שאינו. וזוהי כוונת הרשב"א שבראש דברנו: דס"ס הוא מטעם רוב, רק דהתירו הוא עדיף מרוב, דברוב נשאר מיעוט המנגד, משא"כ ברוב דס"ס דהמיעוט חשוב כמו שאינו<sup>1</sup>.



## תקנת אמירת בפני נכתב ובפני נחתם

### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגיטין (ה, ב) א"י: "איתמר בפני כמה נותנו לה, ר' יוחנן ור' חנינא, חד אמר בפני שנים וחד אמר בפני שלשה. . לימא בהא קמיפלגי, דמאן דאמר בפני שנים קסבר לפי שאין בקיאיין לשמה, ומאן דאמר בפני שלשה קסבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו", ופרש"י וז"ל: "לפי שאין בקיאיין - הילכך בתרי סגי, דלהו סהדי, דאמר שליח בפ"נ, ואי אתי בעל תו ומערער, לא משגחינן ב"י; לפי שאין עדים כו' - וכיון דלקיומי הוא בעינן תלתא, כדאמרי' בכתובות בפ' שני (כא, ב) דקיום שטרות בשלשה", עכ"ל.

וכתב המאירי וז"ל: "ושמא תאמר ואף לטעם לשמה קבלת עדות הוא, וקבלת עדות בשלשה, ששנים אינם יכולים לדון, ואם יקבלוהו ע"מ להעיד, עד מפי עד הוא? תירצו גדולי ההר, שאין זה קבלת עדות, שאינם מעידים שפלוני העיד שנכתב לשמה, ושהם יעשו מעשה בי"ד על כך,

(1) הערה (מבנו ותלמידו הרב שלום ריבקיין): לפי דברי אבא מארי זללה"ה יש לבאר מה שמבואר בתשו' רע"א סי' לז (בסופו), דפליג על הפנ"י, וסובר דבס"ס במקום חזקה לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, וכ' הגרע"א דהטעם לזה דס"ס עדיף מרוב, ע"ש. ועפ"ד אבא מארי זללה"ה מובנים דברי הגרע"א זי"ע בפשיטות, דמכיון דבס"ס מטעם רוב לא נשאר מיעוט, הרי אין שייך לומר סמוך מיעוטא לחזקה.

אלא שמעידין שהוא אמר להם שבפניו נכתב ונחתם גט פלוני, ולא שיאמר כן בתורת עדות, אלא בתורת שליח, שהוא כבעל דבר, וחכמים האמינוהו בכך, ועושיין לו מעשה ביי"ד על פיהם, עכ"ל.

וצריך להבין דהרי לכאור' כ"ה בכל עד מפי עד, שהעד השני אינו מעיד שפלוני לוח כסף או הרג את הנפש וכיו"ב, כ"א שמעיד שהעד הראשון אמר לו שפלוני עשה דבר זה, והי"ז ממש כפי שהוא בנדו"ד, שהעדים יעידו שהעד הראשון (השליח) אמר להם שבפניו נכתב ונחתם. וא"כ במה שונה נדו"ד "שאינם מעידים שפלוני העיד שנכתב לשמה. . אלא שמעידין שהוא אמר להם שבפניו נכתב ונחתם גט פלוני...". לגבי כל עד מפי עד, שג"כ מעיד העד הב' שהעד הא' אמר לו שפלוני עשה כו"כ.

אמנם כבר כתבו המפרשים שבעדות רגילה כל תוכן העדות הוא שאכן נעשה המעשה, ולכן אף שהעד הב' רק מעיד שהעד הא' אמר כו"כ, מ"מ זה גופא אינו מתקבל, כי סו"ס הי"ז עדות על המעשה באופן של עד מפי עד, משא"כ בנדו"ד הוה אמירת בפ"נ ובפ"נ דין עצמי, ועי"ז יעידו העדים אח"כ, שהשליח עשה כדין ואמר בפ"נ ובפ"נ. וזוהי כוונת המאירי במ"ש: "ולא שיאמר כן בתורת עדות, אלא בתורת שליח, שהוא כבעל דבר", היינו שאמירתו בפ"נ ובפ"נ הוא דין עצמי, ועי"ז מעידים העדים אח"כ, במילא אי"ז עד מפי עד, כ"א עדים על מעשה האמירה עצמה (ובדרך ממילא יודעים שהגט נעשה לשמה, כי יודעים אנו שהשליח אמר בפ"נ ובפ"נ).

ויש להוסיף ביאור בזה בהקדים המבואר בגמ' לעיל (ה, א) דאף לאחר שלמדו בני מדה"י הדין דלשמה, עדיין צ"ל בפ"נ ובפ"נ (משום לשמה) "גזירה שמא יחזור דבר לקלולו", ופרש"י (ד"ה יכול) וז"ל: "אע"ג דלמדו לא עקרו רבנן תקנתייהו, גזירה שמא יחזור דבר לקלולו וישכחו, הלכך השתא נמי צריך השליח לבדוק שהוא לשמה", עכ"ל.

ולכאור' יש לדייק למה לא כתב רש"י "לא נעקרה תקנת חכמים" בלשון נפעל, כ"א כתב "לא עקרו רבנן תקנתייהו" בלשון פועל, דהרי היות שכל טעם תקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ הוא משום שאין בקיאיין לשמה, פשוט שכשכבר אין חשש זה, אין טעם לאמירת בפ"נ ובפ"נ, וצ"ל התקנה נעקרת מעצמה, והו"ל לרש"י לכתוב "לא נעקרה תק"ח".

והתירוף פשוט, כי הדין הוא (ביצה ה, א) "כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", וא"כ גם אם נתבטל הטעם נשארה התקנה, ורק שיש בכח חכמים (ע"י מנין וכו') לעקור התקנה, אם רוצים, ולכן כתב רש"י ש"לא עקרו רבנן תקנתייהו", כי באם היו רוצים החכמים שלא יצטרכו עוד לומר בפ"נ ובפ"נ היו צריכים לעקור התקנה, באופן חיובי, (ובפועל לא עשו כן מטעם "גזירה שמא יחזור דבר לקלולו").

ולפי"ז ה"גזירה שמא יחזור דבר לקלוקולו" אינו טעם מדוע צריך לומר בפ"נ ובפ"נ גם אחר שלמדו, כי הטעם מדוע צ"ל בפ"נ ובפ"נ הוא לפי שהתקנה הראשונה נשארה אף אם נתבטל הטעם, והענין של "גזירה שמא יחזור דבר לקלוקולו" הוא רק טעם מדוע אכן לא נמנו החכמים לעקור התקנה, כי רצו שישאר התקנה, מטעם שמא ישכחו שוב הדין דלשמה. אבל עפ"ז צ"ע הפי' בהמשך הגמ' ש"אינו יכול" אינו צריך לומר בפ"נ ובפ"נ לאחר שלמדו מטעם שזהו "מילתא דלא שכיחא, ומילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן", והרי אין כאן שום גזירה, כ"א שהתקנה נשארה כבתחלה, [ואין לומר שהכוונה ב"לא גזור בה רבנן" הוא אכן על התקנה עצמה, שלא תיקנו אמירת בפ"נ ובפ"נ מעיקרא במקרה שלא שכיח, כי א"כ מדוע תירץ שאירי לאחר שלמדו, הרי הי' יכול לומר שאירי קודם שלמדו, ואעפ"כ "אינו יכול" אי"צ לומר, כי התקנה לא ניתקנה למילתא דלא שכיחא, כמו שכתב הפנ"י ושאר מפרשים].

ויש לומר בזה בהקדים הא דמצינו לפעמים שאכן אמרינן שאם נתבטל הטעם נתבטלה התקנה, כמו הא דכתב המחבר (יו"ד סי' קטז סעי' א) וז"ל: "משקים שנתגלו אסרו חכמים דחיישינן שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס, ועכשיו שאין נחשים מצויים ביננו מותר", עכ"ל.

וכן מ"ש התוס' (ביצה ו, א ד"ה והאידינא) וז"ל: "והאידינא דאיכא חברי חיישינן [ואין קוברים המת ביו"ט] - פרש"י שכופין לישראל לעשות מלאכה, וכשהוא יו"ט מניחין אותם, ואם היו רואין שיקברו מתיהם יכופו אותם לעשות מלאכה, והשתא בזה"ז שאין חברי, מותר" עכ"ל. וכן מ"ש התוס' (ביצה ל, א ד"ה תנן) וז"ל: "תנן אין מטפחין ואין מרקדין - פרש"י שמא יתקן כלי שיר, ומיהו לדידן שרי, דדוקא בימיהן שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למיגזר, אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר, ולא שייך למיגזר", עכ"ל. והובא ברמ"א ובשו"ע אדה"ז (סי' שלט סעי' ב') ועוד דוגמאות כיו"ב.

והביאור בזה, מדוע אין חל ע"ז הכלל של "דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", כתבו התוס' (ביצה ו, א שם) בנוגע "והאידינא דאיכא חברי חיישינן" וז"ל: "ואין לומר שצריך מנין אחר להתירו, דכיון דזה הטעם משום חששא, ועברה החששא עבר הטעם, וה"נ אמרינן גבי מים מגולין דאסורין שמא נחש שתה מהן, ועכשיו שאין נחשים מצויין ביננו, אנו שותין מהן אפילו לכתחילה, אע"פ שהוא דבר שבמנין..." וראה גם נו"כ השו"ע (יו"ד שם).

ובפרטיות יותר מבואר הוא בקרבן נתנאל (ביצה שם) על מ"ש הרא"ש (סי' ה) "ובזה"ז אין לאסור מטעם זה, כיון דליכא חברי האידינא, כמו שאין נזהרין מגילוי, לפי שאין נחשים מצויין", וע"ז כתב הק"נ (אות ט)

וז"ל: "דבריהם סתומים עד שמצאתי את שאהבה נפשי מ"ש הר"ן גבי האי דרב יהודה (ע"ז) דף סה (ע"א) וז"ל "כתבו בתוס' דלא שייך לאסור משום דבר שבמנין, כיון דחששא דאזיל ומודה לא שייכי כי אם בהני דפלחי לע"ז, ע"כ נראה שדעתם לומר דכי אמרי' צריך מנין אחר להתירו, הנ"מ להתיר אותם שהי' בהם טעם האיסור תחלה, אע"פ שבטל עכשיו, אבל אותם שלא הי' בהם טעם איסור מעולם, שרו בלא מנין אחר" (עכ"ל הר"ן). ושפתים יושק. . אבל אותם שהיו בכלל עיקר התקנה מחמת הטעם, ואח"כ נתבטל הטעם, צריך מנין אחר, אף שהתקנה לא היתה בכל המקומות. . וחילוק זה מפתח גדול בכל הש"ס לחלק בין ענין לענין", עכ"ל.

וראה בכ"ז בפרטיות באנצי' תלמודית ח"ו ערך "דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", שמביא כמה שיטות בזה.

והנה איך שיהי' הביאור בכהנ"ל ובמ"ש שאר המפרשים, הנה יש להגדיר באופן כללי מתי צריך מנין אחר להתירו ומתי לא, באופן כזה, שתלוי באיזה אופן עשו את התקנה [ובכל נדון ונדון נצטרך לעיין מדוע עשו תקנה זו באופן כזה, וכך מנ"ל להפוסקים שכן הי' בכל תקנה ותקנה], שאם הכניסו הטעם בתוך התקנה,

אז כשנתבטל הטעם נתבטלה התקנה, וכשלא הכניסו הטעם בתוך התקנה, אז צריך מנין אחר להתירו, ולדוגמא: אם אמרו "היות ובמים מגולים יש חשש ששתה מהן נחש לכן ה"ה אסור", אז אם נתבטל הטעם נתבטל האיסור, אבל אם אמרו סתם "מים מגולים אסור" הנה אף שנתנו הטעם לזה, אלא שלא הכניסו את זה בתוך התקנה, אז צריך מנין אחר להתירו.

[ואין הכוונה בזה דוקא לשיטת הרדב"ז על הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"ב) שס"ל שאין צריך מנין אחר להתירו אלא כשתקנו מנין הראשון בסתם, ולא פירשו את הטעם, אבל אם תלו תקנתם בפירוש משום דבר פלוני, אם נתבטל אותו הדבר נתבטלה התקנה ממילא - כ"א כוונתנו שגם אם אמרו הטעם בפירוש, אלא שלא הכניסוהו כחלק (כתנאי) בתוך התקנה, אז צריך מנין אחר להתירו (אלא שפשוט שלהרדב"ז ה"ז מתאים יותר)].

וההסבר בזה הוא, שאם הטעם הוא חלק מהתקנה, אז הוה הטעם והתקנה בבחי' "יסוד ובנין", ואם אין הטעם חלק מהתקנה, אז הוה הטעם והתקנה בבחי' "סיבה ומסובב", וכידוע שכששני דברים מסתעפים א' מהב', אפ"ל בזה א' מב' אופנים אלו, ולפעמים יוצא נפק"מ מזה גם להלכה.

כלומר: כשב' דברים המסתעפים א' מהב' הם בבחי' "יסוד ובנין" הפי'

הוא שגם לאחרי שהדבר הב' הסתעף, נשאר עדיין שכל תוכנו הוא רק הדבר הא', שהרי זהו גדר יסוד לבנין, שכל כולו של הבנין תלוי בהיסוד, וכשנופל היסוד בד"מ נופל הבנין (וכלשון הרמב"ן דלקמן). משא"כ כשהם בבחי' "סיבה ומסובב" הפי' הוא, שאף שהדבר הב' הסתעף מן הא', מ"מ לאחר שהסתעף, ה"ה מציאות בפ"ע, וגם אם הסיבה מתבטלת נשאר הוא, כי מקבל הוא תוכן עצמאי.

ולדוגמא: זה שנכסי הלוה משתעבדים להמלוה, שהוא תוצאה והסתעפות של החיוב לפרוע החוב, ה"ז בבחי' "יסוד ובנין", היינו שכל תוכנו של שעבוד נכסים ה"ז החיוב לפרוע החוב, ולכן פשוט שאם פרע החוב, בד"מ אין כאן שעבוד נכסים, ולא אמרינן שהיות נעשה שעבוד נכסים, ה"ז ענין בפ"ע, ונשאר גם לאחר שפרע החוב, כי כל תוכן השעבוד נכסים הוא אך ורק החיוב לפרוע החוב, כמובן.

לאורך מצינו גדר של "סיבה ומסובב". לדוגמא: כתב הרמב"ם (הל' נדרים פ"ב הי"ד) וז"ל: "ההפקר אע"פ שאינו כנדר, ה"ה כמו נדר שאסור לחזור בו", והקשו המפרשים שא"כ אין להפקר שום גדר ממוני, כ"א גדר איסור מטעם "לא יחל דברו", והרי זה סותר הרבה מקומות שמצינו שאכן הוא גדר ממוני, והביאור בזה בפשטות, שאכן סיבת ההפקר הוא דין הנדר, אבל אח"כ כשדבר נעשה הפקר, יש בזה דין עצמי, שהוא ממוני, כי ההסתעפות (ההפקר) הוא בבחי' "מסובב" לגבי הנדר, שהוא "הסיבה". וכן הא' דקנין דרבנן מהני לדאורייתא" שהטעם ע"ז, שאף שפלוגי קנה החפץ בקנין שתקנו חכמים, ואינו מה"ת, מ"מ לאחר שקנה החפץ, נעשה זה שלו לגמרי, ויכול הוא מדאורייתא לקדש אשה בזה, כי התק"ח הוא רק ה"סיבה" להקנין, ואח"כ יש להקנין גדר עצמי, וכ"ה בענין "סוקלין על החזקות", שלאחר שיש להאשה חזקת אשת איש, לדוגמא, אם זינתה בעדים חייבת מיתה, כי אף שכל הסיבה שהיא א"א ה"ז רק חזקה, ואין "חזקה" מספקת לחייב מיתה, מ"מ אמרי' שהגדר דא"א שלה נעשה דין עצמי, ולא אמרי' שכל "יסוד" הגדר דאשת איש הוא ה"חזקה", ובמילא יהי' נמצא שנהרגת על יסוד חזקה, כ"א שה"חזקה" היא בבחי' "סיבה" להגדר דא"א, ולא ה"יסוד".

ובאופן בולט רואים זה במחלוקת הידועה בין הרמב"ם והטור היכא ששלח הבעל שליח לגרש את אשתו ואח"כ נשתטה המשלח, דלהרמב"ם (הל' גירושין פ"ב הט"ו) מדאורייתא יכול השליח לתת את הגט להאשה (ורק מדרבנן אסור) כי כשמנוהו הי' פקח, משא"כ להטור (אבהע"ז סי' קכא) גם מדאורייתא אינו יכול לגרשה (וראה קצוה"ח סי' קפח סק"ב). וא' מהאופנים לבאר המחלוקת הוא, שלהרמב"ם הוה המשלח והשליח בבחי' "סיבה ומסובב", ולכן השליח נעשה כמציאות בפ"ע, ולא

איכפת לך מה שהמשלח נשתטה (ומה שאינו יכול לגרש אם מת המשלח, ה"ז לפי שאין כאן בעל מי לגרש), משא"כ להטור ה"ז בבחי' "יסוד ובנין", וכל מציאותו של השליח הוא המשלח, ואם נשתטה המשלח, אין השליח יכול לגרש, (וכבר דשו רבים בפרטי הדברים).

ועד"ז הוא בנוגע מ"ש התוס' בריש גיטין (ב, א ד"ה ואם) בדין טענינן ליתמי, "דאפילו לא טענינן להו מזויף טענינן להו פרוע, כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע מיגו דמזויף. . טענינן להו פרוע, אע"ג דלא טענינן להו נאנסו, משום דאביהם הי' נאמן לומר החזרתיו לך במיגו דנאנסו", אבל הרמב"ן במלחמותיו (ב"ב ע, ב) כותב וז"ל: "שאיילמלא אין דיננו לטעון נאנסו, אף טענת חזרה לא נטעון להם, שהרי אין נאמנות טענה זו אלא מחמת נאנסו, וכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו האיך נאמר החזירם לך, ואע"פ שאביהן הי' נאמן בטענה זו, מפני שהי' לו לומר נאנסו, אבל אנו, מכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו, אין אנו נאמנים לטעון החזירם לך, דמאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין", עכ"ל.

ובפשטות נחלקו בהנ"ל: דלהתוס' גדר המיגו הוא בבחי' "סיבה ומסובב", שמה שהי' יכול לטעון טענה מסוימת ה"ז בבחי' "סיבה" לזה שנאמן בטענה השני' ("מסובב"), ולכן גם אם נתבטלה הסיבה, שאין אנו יכולים לטעון להיתמי "מזויף", עדיין קיים המסובב, ויכולים לטעון "פרוע", משא"כ להרמב"ן זהו בבחי' "יסוד ובנין", ולכן "מאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין", ואם אין יכולים לטעון "מזויף", בד"מ אין לטעון "פרוע".

עד"ז הוא בנוגע לתקנות חכמים, שלפעמים הכניסו הטעם להתקנה בתוך התקנה, ועשו את הטעם כ"יסוד" להתקנה, ואז כל מציאותה של התקנה הוא הטעם, ולכן אם נתבטל הטעם בד"מ נתבטלה התקנה, ולפעמים לא הכניסו הטעם בתוך התקנה, כ"א עשו את הטעם כ"סיבה" להתקנה, ואז נעשית התקנה כמציאות לעצמה, ואף אם נתבטל הטעם, נשארה התקנה, וצריכים מנין אחר להתירו.

וזהו הפי' בזה שגם לאחר שלמדו צריכים לומר בפ"נ ובפ"נ מטעם "גזירה שמא יחזור דבר לקלולו", שמה שאין בקיאין לשמה - שזהו הטעם לתקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ - אינו ה"יסוד" להתקנה, כ"א ה"סיבה", ולכן פשוט שגם אחר שלמדו, ונתבטל הטעם, נשארת התקנה, וצריכים לומר בפ"נ ובפ"נ.

והטעם למה באמת תיקנו אמירת בפ"נ ובפ"נ באופן כזה שאין הטעם "היסוד" להתקנה (וכנ"ל שבכל תקנה ותקנה צריכים לעיין מדוע תקנוה באופן זה דוקא), י"ל שע"ז קאי מה שאמרו "גזירה שמא יחזור דבר לקלולו", כלומר החכמים ידעו שגם אם יתבטל הטעם, (כי בני מדה"י

ילמדו שצ"ל לשמה), יתכן שישכחו עוה"פ, ואז יצטרכו לתקן מחדש דין אמירת בפי"נ ובפי"נ, (או אפי" את"ל שלא יצטרכו לתקנו מחדש, כי מעצמו יחזור הדין, היות שחזר הטעם, מ"מ אם יהי' זמן שלא יאמרו, ימשך כן, ולפועל לא יאמרו גם כשישכחו), לכן מעיקרא תיקנו באופן כזה שגם אם ילמדו הדין יצטרכו להמשיך לומר בפי"נ ובפי"נ, ועשו זה ע"י שלא הכניסו הטעם בתוך התקנה, ונשאר הטעם בבחי' "סיבה" להתקנה, ולא בבחי' "יסוד", וכנ"ל.

ולפי"ז אין הפי' בה"גזירה שמא יחזור דבר לקלולו", שזהו רק טעם למה לא עקרו החכמים, באופן חיובי, את התקנה, לאחר שלמדו, כנ"ל, כ"א שזהו טעם למה מעיקרא תקנוה באופן של "סיבה ומסובב" ולא בבחי' "יסוד ובנין".

והנה עפ"ז, שכל הטעם מדוע תקנוה באופן כזה ה"ז מפני ה"גזירה שמא יחזור דבר לקלולו", י"ל שלכן במילתא דלא שכיחא לא גזור רבנן לומר בפי"נ ובפי"נ אחר שלמדו, אף שהתקנה נשארה גם אחר שלמדו, וכפי שהקשינו לעיל - כי היות שכל הטעם שתקנוה חכמים באופן כזה שישאר גם לאחר שלמדו, ה"ז מפני גזירה זו, א"כ גדר גזירה זו מונח בתוך התקנה עצמה, שכאילו שאמרו מעיקרא, שבאם יתבטל הטעם תשאר התקנה מטעם גזירה זו, ולכן אם אכן נתבטל הטעם ("לאחר שלמדו"), ה"ז מוגבל לגדרי הגזירה, והיות והכלל הוא ש"מילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן", לא חלה התקנה (שעכשיו היא מוגבלת לגדרי הגזירה) במקרה שאינו שכיח, (ועדיין צע"ה מדוע כשניסת אי"צ לומר בפי"נ ובפי"נ אחר שלמדו, וי"ל בזה).

והנה ע"פ כהנ"ל יש לבאר מדוע כשהעדים יעידו ששמעו מפי השליח שאמר בפי"נ ובפי"נ, שלא יהי' נקרא עד מפי עד, כי באם הטעם של אין בקיאינ לשמה הי' ה"יסוד" להאמירה, אז כל תוכן של אמירת בפי"נ ובפי"נ הוא הבריור שנעשה לשמה, ולכן כשמעידים ששמעו השליח אומר בפי"נ ובפי"נ, ה"ז העדאה שזה נעשה לשמה, וה"ז כמו כל עד מפי עד, שהעד הב' מעיד ששמע מהעד הא' שפלוגי לזה, ומ"מ ה"ז פסול, כי סו"ס ה"ז העדאה על המעשה, כי זהו כל תוכן ההעדאה.

אבל היות והטעם דאין בקיאינ לשמה ה"ה בבחי' "סיבה" להתקנה באמירת בפי"נ ובפי"נ, א"כ הוה אמירת בפי"נ ובפי"נ דין עצמי, (אף שהסיבה לזה הוא כדי לוודא שהי' לשמה), ולכן כשב' עדים מעידים שאכן אמר בפי"נ ובפי"נ, אינם מעידים שנעשה לשמה, כ"א שפלוגי עשה מעשה שהתחייב לעשות, ואי"ז עד מפי עד, וכלשון המאירי "שאינ זה קבלת עדות, שאינם מעידים שפלוגי העיד שנכתב לשמה... אלא שמעידין שהוא אמר להם שבפניו נכתב ונחתם גט פלוני, ולא שיאמר כן

בתורת עדות [כלומר: שאין אומרים שכל כולו של האמירת בפ"נ ובפ"נ הוא עדות שנכתב ונחתם לשמה], אלא בתורת שליח, שהוא כבעל דבר [כלומר: שמעידים שהשליח קיים תקנת חכמים שהטילו עליו כדין עצמי], וחכמים האמינוהו בכך" [ובדרך ממילא יודעים ג"כ שהי' לשמה, כי החכמים האמינו להשליח].



## בענין הנ"ל\*

### הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב ושליח בביריטון ביטש

בגיטין (ה, א) מוקים הגמ' המשנה ד"המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו" דקאי "לאחר שלמדו", ולכאורה צ"ע הרי הי' תקנת חז"ל לומר בפ"נ, והיאך הותרה בגלל שלמדו. ובאמת זה יהי' תלוי בענין גזירה שבטלה טעמה בטלה גזירה, ובאם צריך מנין אחר להתירו, עי' מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הל' ממרים פ"ב ה"ב. ובשו"ת תורת חסד או"ח סי' יז האריך בזה, ושם אות ה כתב: "דווקא היכא שמתחלה היתה גזרה מוחלטת וכוללת באין הבל בין איש ואיש וכדומה אז אמרינן דאע"פ שבטל הטעם לא בטלה הגזרה, אבל היכא שמתחלת וראשית הגזרה חילקו בדבר והוציאו מן הכלל אותן שאצלם לא שייך טעם הגזרה שלהם, בזה אם אח"כ נתבטל הטעם לגמרי בטלה ג"כ הגזרה".

ולפ"ז י"ל דהתקנה של אמירת בפ"נ לא היתה "גזרה מוחלטת וכוללת" שהרי בבל כא"י לגיטין לרב לקמן ו, א ועי"ש בתוס' ד"ה מכי כו' שמימות יכניה כבר היתה כא"י לגיטין, נמצא שמעולם לא היתה הגזרה בבבל. ואפי' לשמואל שם שבבל כחז"ל מ"מ מודה דבאותה מדינה בבבל א"צ לומר בפ"נ כמ"ש בתוס' שם ד"ה בבל, הרי דגם לשמואל מעיקרא הי' מקום שלא נגזר התקנה דבפ"נ. וי"ל עוד שזהו הטעם דר"ת בתוס' שם דכשבא רב לבבל הורה להם שמימות יכניה לא הי' הגזרה, ולכאור' למה הוצרך לזה והי' יכול להתיר מימות רב ואילך, וי"ל משום דאם מעיקרא הי' שם הגזרה היאך התירו רב אפי' אם בטל שם טעם הגזרה. ועי' ברש"י ריש פירקין "כל חז"ל קרי ליה מדינת הים בר מבבל", דמשמע דמעיקרא לא הי' בכלל הגזרה ועי"ש בתפארת יעקב. וכן מובן ממה שמעירות סמוכות או מובלעות א"צ לומר בפ"נ (לת"ק

(\* לע"נ אמי מורתי בלומא בת אסתר הכ"מ

או לר"ג), אף שהם בחו"ל, והיינו משום שלא גזרו גזרה מוחלטת על כל חו"ל. ויומתק מאד לשיטת הר"י בתוס' ריש פירקין דגם מעכו ואשקלון כו' צ"ל בפ"נ אף שהם בארץ ישראל, ולדבריו מעיקרא לא חילקו בין מדינת הים לחו"ל כ"א באם הוא מקום תורה או לא, ולכן מובן שפיר דאם נשתנה המציאות ונעשה מקום תורה דשוב לא הוי בכלל התקנה.

ועוד דמבואר לקמן דהוא עצמו שהביא גיטו א"צ לומר בפ"נ, נמצא שלא גזרו על כל הגיטין הבאים מחו"ל, ומעיקרא תלו אותה בטעמא וכמ"ש בגמ' שם: "טעמא מאי אמור רבנן צ"ל בפ"נ ובפ"נ דילמא כו", וכיון דתלוי בטעמא שפיר אמרינן בטלה טעמא בטלה גזרה גם בלי מנין אחר להתירו. מיהו בב"ש אה"ע סי' קמב ס"ק כז כתב שהבעל שהביא גיטו לא צ"ל בפ"נ היינו דווקא לאחר שלמדו עי"ש, אבל בחי' צ"צ על אתר הוכיח מהרשב"א דמיירי גם קודם שלמדו, ולדבריו מעיקרא לא היתה התקנה כשמביאו הבעל. וזה יהי' תלוי במחלוקת רש"י ותוס' לעיל (ב, ב) בטעם דאין בקיאין לשמה, דלתוס' (וכן הוא שיטת הרשב"א) הוא משום לעז בעלמא וממילא הבעל א"צ לומר גם קודם שלמדו כהצמח צדק, אבל לרש"י דמעיקרא הי' חשש גמור צ"ל דסוגיין מיירי לאחר שלמדו ואז הבעל א"צ לומר בפ"נ, אבל קודם שלמדו גם הבעל צ"ל בפ"נ וכשיטת הב"ש ועי' חתם סופר בסוגיין.

שוב מצאתי שכבר עמד בזה בשו"ת בנין עולם אה"ע סי' א (הובא באוצר מפרשי התלמוד כאן הע' 19) שדן בענין גזרה שבטל הטעם בטל הגזרה כו' ובנוגע להתקנה דבפני נכתב כתב דהואיל והתקנה היתה רק במדה"י במקום שאין בקיאין, לכן כיון שהיום בקיאין לא היתה עליהם תקנה. מיהו דבריו אינם מבוארים כ"כ עי"ש.



## ר"ש בר אבא אייתי גיטא

### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגיטין (ה, ב) א"י: "ר"ש בר אבא אייתי גיטא לקמי' דר"י בן לוי, וא"ל צריכנא למימר בפני נכתב ובפני נחתם או לא, א"ל לא צריכת, לא אמרו אלא בדורות הראשונים שאין בקיאין לשמה, אבל בדורות האחרונים דבקיאין לשמה לא. . . והא רבה אית לי' דרבא. . . אלא וכו'" ע"כ.

וכתב הרשב"א וז"ל: "קשיא לי, מאי קמקשה והא רבה אית לי' דרבא, ודילמא ריב"ל לא א"ל אלא שאין צריך לומר בפ"נ ובפ"נ אלא אם יתקיים בחותמיו כשר? וי"ל א"כ הו"ל למימר לא צריכת אלא יתקיים בחותמיו,

אבל מדקאמר ל' סתם לא צריכת, משמע דלא צריך מידי, א"נ היינו דקאמר ועוד הא אמרת גזירה שמא יחזור דבר לקלולו, וה"ק ועוד דאפי' את"ל דלא צריכה להחמיר ולמימר ויתקיים בחותמיו קאמר ל', אכתי תקשי לך והא איכא משום גזירה שמא יחזור דבר לקלולו, עכ"ל.

וצ"ע מדוע אין לפרש כפשוטו - ובהקדים דבפשטות שאל ר"ש בר אבא האם צ"ל בפ"נ ובפ"נ כשכבר בא עם הגט, וא"כ מסתמא עמד בעת הכתיבה והחתימה, דאם לא כן, מה הי' עושה אם ריב"ל הי' עונה לו שצריך לומר בפ"נ ובפ"נ, והרי אינו יכול לומר, והאפשרות היחידה הקיימת כאן היא לא ליתן את הגט, וא"כ הו"ל לשאול "האם אפשר ליתן הגט בלי אמירת בפ"נ ובפ"נ", ומדלא שאל כן, כ"א שאל "צריכנא למימר בפ"נ ובפ"נ או לא", מוכח שהי' באפשרותו לומר, לפי שעמד בעת הכתיבה והחתימה.

וא"כ אין מסתבר כלל שאמר לו שאי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ, כ"א שיקיים הגט, שהרי אין שום טירחא לומר בפ"נ ובפ"נ (שמועיל לקיים גם כשאינו מחוייב לומר מן הדין), משא"כ למצוא עדים לקיום הגט ה"ז טירחא גדולה, ולמה שיאמר לו לקיים הגט כשאפשר לתקן הכל ע"י אמירת בפ"נ ובפ"נ, ומוכח שכוונתו היתה שאין אתה צריך לומר בפ"נ ובפ"נ ואין אתה צריך לקיים הגט.

[ואין להקשות, שאם אכן עמד בעת הכתיבה והחתימה, מדוע שאל אם צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, מה הי' מפסיד אם הי' אומר גם אם לא הי' צריך - כי י"ל שחשש שאם אצ"ל טוב שלא לומר, כדי שלא יחשבו בנ"א שחייבים לומר, ויחשבו שאם מישהו לא אמר, הגט פסול, וע"ד הא דא"י לקמן "וכי תימא אעביד לחומרא נמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים"].

ואף שיש לומר באופן אחר, שבאמת לא עמד בעת כתיבת וחתימת הגט, והא דלא שאל "האם אפשר ליתן הגט בלי אמירת בפ"נ ובפ"נ", ה"ז כי סבר ר"ש בר אבא שגם אם צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, עדיין אפשר ליתן הגט ע"י שיקיים הגט בחותמיו, וזו היתה כוונת שאלתו "צריכנא למימר בפ"נ ובפ"נ", ואז יצטרכו לקיים הגט, (כי הוא לא הי' יכול לומר בפ"נ ובפ"נ, כי לא עמד שם), "או לא", ואז אפשר ליתן הגט כמו שהוא, בלי שיצטרכו לקיימו,

- הנה לגבי הקושיא דלעיל אי"ז משנה, כי עפ"ז כשענה לו "לא צריכת" נתכוין שגם אי"צ לקיים הגט, כי הרי זו היתה כוונת שאלתו האם צ"ל בפ"נ ובפ"נ, שאז יצטרכו לקיימו, או אין צריך לומר ולא יצטרכו לקיימו, וא"כ פשוט שאין לומר שריב"ל בתשובתו נתכוין שאי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ אבל צריך לקיימו, כי זהו היפך שאלתו, שאם אי"צ לומר

בפ"נ ובפ"נ אין צריך לקיימו.  
 וא"כ ממ"נ מוכח שלא נתכוין שיצטרך לקיימו: אם עמד בעת כתיבת  
 וחתימת הגט, פשוט שלא נתכוין שאצ"ל בפ"נ ובפ"נ אבל צריך לקיימו,  
 כי למה לחייבו לקיימו כשאפשר לעשות דבר קל ביותר, לומר בפ"נ  
 ובפ"נ; ואם לא עמד בעת כתיבת וחתימת הגט, ושאלתו היתה האם  
 יצטרכו לקיימו, הרי כשענה לו "לא צריכת" מונח בזה שאין צריך  
 לקיימו, כי זו היתה כל שאלתו.

וא"כ צ"ע מהי קושיית הרשב"א "ודילמא ריב"ל לא א"ל אלא שאי"צ  
 לומר בפ"נ ובפ"נ, אלא אם יתקיים בחותמיו כשר".

ובדוחק י"ל שזה גופא היא כוונת הרשב"א במ"ש "וי"ל א"כ הו"ל  
 למימר לא צריכת אלא יתקיים בחותמיו, אבל מדקאמר לי' סתם לא  
 צריכא משמע דלא צריך מידי", שכוונתו שמוכרח לומר שתשובתו "לא  
 צריכת" הכוונה גם שאי"צ קיום, וכנ"ל, כי אם כוונתו היתה שצריך קיום,  
 הו"ל כן בפירוש, כי הסגנון שנכתב בגמ' משמע שפירוש "לא צריכת"  
 הוא שגם קיום אי"צ, וכנ"ל.

אבל דוחק הוא, כי: א. הו"ל להרשב"א לכתוב כן בנוגע שאלת ר"ש  
 בר אבא, שכששאל "צריכנא למימר בפ"נ ובפ"נ או לא" אין לומר  
 שנתכוין שאם אין צריך לומר יצטרכו לקיימו (כי הוא לא הי' יכול לומר,  
 כי לא עמד שם), כי א"כ הו"ל כן בפירוש, ב. ועיקר: לפ"ז העיקר חסר  
 מן הספר, שאם בא לשלול הפירוש "צריכנא למימר בפ"נ ובפ"נ או לא"  
 הכוונה בזה האם צריכים לקיימו (כי בפ"נ ובפ"נ לא הי' יכול לומר),  
 הו"ל להרשב"א לכתוב כן, או עכ"פ לרמז לזה, ובפועל אין שום רמז לזה.  
 והדרה קושיא לדוכתה, מדוע אין לפרש כנ"ל.



## טעם שיטת רבא בגדר אמירת בפ"נ

**הרב יעקב משה וואלבערג**

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

גיטיין (ג, א): "רבא מ"ט לא אמר כרבה אי קתני בפני נכתב  
 לשמה. . . ורבה מ"ט לא אמר כרבה א"ל א"כ נתני בפני נחתם ותו  
 לא. . . ורבא. . . א"כ אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא. . . ורבה מי דמי  
 התם ידעינן (יודע אני. רש"י) הכא בפני ורבא אמר לך אטו הכא כי אמרי  
 ידעינן מי לא מהימנא".

והנה לכאורה הי' נראה שהיסוד של שיטת רבא הוא, דס"ל דא"א לומר  
 שהטעם של בפ"נ הוא משום לשמה, דהא לא תני לשמה, ואינו מסכים

להתי' "א"כ אתי למיגזיזי", וא"כ ע"כ צריכים לחפש עוד טעם. וע"כ הטעם הוא משום קיום.

וע"כ צריכים לומר שבפני נכתב הוא רק משום דלא לייתי לאיחלופי, וא"כ ע"כ יודע אני מהני, דאל"כ לא שייך לא אתי לאיחלופי. בקיצור: היסוד הוא דאין הפי' משום לשמה, וא"כ ע"כ הטעם הוא משום קיום, וא"כ ע"כ בפני נכתב הוא דלא לייתי לאחלופי, וע"כ יודע אני מהימן. אכן ברש"י מפורש דלא כהנ"ל, דבד"ה אטו היכא כי אמר יודע אני מי לא מהימן כתב: "הואיל ולדידי' טעמא משום קיומא הוא אי אמר יודע אני בחתימת ידי העדים מי לא מהימן דמה לי בפני ומה לי יודע אני".

והיינו שמפורש ברש"י דהא דס"ל לרבא דיודע אני מהימן הוא, משום דמזה מוכרח בעצם "דמה לי בפני ומה לי יודע אני", ולכאוי' צ"ב מה הכריח רש"י להכניס סברא הנ"ל בדברי רבא, ולא ללמוד בפשטות שיסוד רבא הוא כנ"ל, דמכיון דרבא ס"ל דע"כ אין הטעם משום לשמה, וא"כ ע"כ הטעם הוא משום קיום, וא"כ ע"כ שייך אתי לאיחלופי, ומשו"ה צריך בפני נכתב, וא"כ ע"כ יודע אני מהני.

והנה רבה לא חייש לרבא לפי ד "התם ידעינן הכא בפני", דלכאוי' הכוונה שאפי' אי נקטינן כרבא דטעמא דמלתא הוא משום קיום, אבל מכיון שהכא בפני והתם ידעינן א"כ לא אתי לאיחלופי, והיינו שרבה ע"כ לא ס"ל הסברא שברש"י דאם הטעם הוא משום קיום ע"כ אין הבדל בין בפני ליודע אני. וא"כ מכיון שאין הסברא מוכרחת דהא רבה לא ס"ל להסברא הנ"ל, מנ"ל לרש"י לחדש אותו בין רבה לרבא בהסברא הנ"ל, הא אפשר ללמוד בפשטות שיסוד המחלוקת בין רבה לרבא הוא כנ"ל, האם שייכי לומר שהטעם של משנתנו הוא משום לשמה, דרבה ס"ל דהסברא דילמא אתי למיגזיזי' הוא סברא, דאף דהטעם הוא משום לשמה מ"מ תקנו בפ"נ ותו לא, ורבא חולק ע"ז [ורבה ס"ל דמכיון דבמשנה מפורש דאמרינן בפני נחתם ע"כ יודע אני לא מהני, וא"כ ע"כ בפני נכתב אינו בשביל אתי לאיחלופי וא"כ ע"כ הטעם הוא משום לשמה].

והנה בפשטות ההכרח של רש"י בפ"י הגמ' הוא מל' הגמ': "ורבא א"ל אטו הכא כי אמר יודע אני מי לא מהימן" שמשמעות הדברים הוא שרבא אומר שא"א לומר באופן אחר "מי לא מהימני".

אבל השאלה הנ"ל באמת היא על הגמ' עצמה מהו ההכרח של הגמ' לתרץ שרבא חולק על רבה בענין זה גופא האם שייכי לומר שצ"ל בפני נחתם בשביל קיום. דרבא ס"ל דאם הטעם הוא משום קיום, ע"כ ידעתי מהני, ולמה א"א לומר שהיסוד של שיטת רבא הוא כנ"ל, דכיון שע"כ אין הטעם משום לשמה אלא משום קיום, וא"כ ע"כ צ"ל בפני נכתב דלא לייתי לאיחלופי, וממילא א"צ לומר דוקא בפני נחתם.

## בגדר התקנה דבפני נכתב ובפני נחתם

### הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (ב, ב): "מ"ט רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו". ופרש"י: "אין בני מדה"י בני תורה ואין יודעין שצריך לכתוב הגט לשם האשה וקרא כתי' וכתב לה דהיינו לשמה וכו'".

ובתוד"ה לפי שאין בקיאין לשמה הק': "וא"ת מאי שנא לשמה דאין בקיאין משאר הלכות גטין כגון מחובר ושינה שמו ושמה ונכתב ביום ונחתם בלילה, ואין לומר דנקט לשמה משום דשכיח טפי כו' דהא אמר לקמן בג' דרכים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, ופרין והא איכא לשמה בשלמא לרבה היינו מוליך ומביא אלא לרבא קשיא, ותו בין לרבה בין לרבא הא איכא מחובר, אלמא לרבה דוקא נקט לשמה בכלל מוליך ומביא ולא נקט מחובר".

והק' בפנ"י מאי קא קשיא ל"י, הא בפשיטות נקט לשמה משום דמסיק דסתם ספרי דדייני מגמר גמירי ורבנן הוא דאצרון משום דאיכא דמשכח שמו כשמו ושמה כשמה וכו' והוא לא הי' בקי, והרי חשש זה הוא רק בנוגע לשמה ולא בשאר פסולין.

[ויש להוסיף דאין לומר דקושיית התוס' הוא רק לההו"א, דעדיין סבר הגמ' דהחשש הוא חשש אמיתי, וא"כ למה נקט לשמה דוקא, אבל לבסוף דמסיק דרוב בקיאין וסתם ספרי דדייני מגמר גמירי, א"כ א"ש להתוס' דהחשש הוא רק לשמה, דזה אינו דהא מדהביאו התוס' ראי' מדף ט, ב דלשמה הוא דוקא, אף דשם קאי לפי בהמסקנא, מוכח דגם על המסקנא ולפי האמת קשיא להו דלמה נקט לשמה דוקא].

וכ' הפנ"י דלרש"י אכן לא קשה קושיית התוס', וקושייתם הוא לשיטתם, דפי' (בד"ה ורבנן, וכן בד"ה לפי שאין בקיאין (הב') ובדף ג, א. בד"ה חד) דאי"ז חשש אמיתי, ורק דחוששין ללעז שהבעל יערער שלא כדין, וא"כ שפיר הק' דהבעל יכול לערער גם בכל הפסולים.

אמנם רעק"א הק' גם לפי שיטת התוס', דהרי כתב התוס' (בסד"ה ורבנן) דהחשש הוא שהבעל יערער שהסופר כתב להתלמד [והביאור הוא דהא אם הבעל יערער בערעור שאין לו מקום כלל, אי"ז לעז, שלכן בא"י שהכל בקיאין לשמה, אין מקום לערעורו, וא"כ גם בחו"ל אינו יכול לערער שהסופר כתב שלא כדין, מאחר דסתם ספרי דדייני מגמר גמירי, ואין שום מקום לערעור זה, רק שהאפשרות הוא שהסופר כתב להתלמד, והוא לקחה משום שהוא לא הי' בקי לשמה], וא"כ שפיר נקט שלא לשמה

דוקא, ואף שהיכא שהסופר כתב להתלמד הרי יתכן שכתב גם במחובר, הרי חשש זה דמחובר הוא רק היכא שזהו שלא לשמה, ושפיר נקט שלא לשמה?

עוד הקשו הפנ"י ורעק"א דמהו הראי' מהגמ' להלן ט, ב, הרי יתכן שבאמת תיקנו לומר בפ"נ ובפ"נ גם משום מחובר ושאר פסולים, ומ"מ מהדין דמוליך ומביא צ"ל בפ"נ אין יודעים כ"א ההלכה דלשמה, דהא גם אילולי הפסול דמחובר היו מתקנים כן משום לשמה, וא"כ שפיר הק' האיכא מחובר שאין יודעים זה מהדין דמוליך ומביא (ומה דנקט מחובר ולא לשמה, ביארו זה משום דמחובר פסול רק אי גמרינן "לה לה" מאשה בגזירה שוה, וא"כ פשיטא דגם שלא לשמה פסול מאותה גזירה שוה עצמה, אבל שלא לשמה פסולה מקרא דלה דנא' גבי עבד גופא ואי"צ לזה להגז"ש, וא"כ אפשר שיש פסול דשלא לשמה בעבד אף אי אין פסול דמחובר אבל א"א להיות פסול דמחובר אם אין פסול דשלא לשמה, ושפיר נקט שלא לשמה, דזהו מה דע"כ שמעינן מהדין דמוליך ומביא)? ואואפ"ל בזה: דהנה בעיקר התקנה דכפני נכתב ונחתם יש לחקור, דאפ"ל דזהו תקנה על העד שצ"ל אמירה דבפ"נ וכו', ואפ"ל דזהו תקנה בהגט, דכיון דיש חשש שהבעל יערער על הגט, לכן תיקנו חכמים שבגט ליכא החזקת כשרות שישנה בסתם שטרות, שהם כמי שנחקרה עדותן בב"ד.

[דוגמא לדבר, הנה מבואר בריש פסחים דאף דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, מ"מ חששו חכמים למכשול ותיקנו שצריך לבדוק, ואפשר להבין זה בב' אופנים: א. אפ"ל דכיון שיש חשש מכשול מהביטול לכן תיקנו חכמים שיתחייב בפעולה של בדיקה בנוסף על הביטול. ב. שכיון שיש חששות מדרבנן על הביטול, לכן מדרבנן לא מהני הביטול, ובמילא צריך לבדוק, וכל' אדה"ז בשו"ע ריש הל' פסח דתיקנו חכמים "שאין ביטול והפקר מועיל כלום" לחמץ ובמילא שצריך לבדוק].

ועי' בגמ' (ב, ב): "רוב בקיאיין הם וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך, והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן". והנה התוס' פי' כמ"פ דבמאי דקאמר ורבנן הוא דאצרוך, הוי הפי' בזה דליכא אלא לעז. ולכאו' צ"ע, מה הוצרך לומר דמשום עיגונא אקילו בה רבנן, דממ"נ, אם גם אחד מספיק לבטל הלעז, א"כ אי"ז קולא, כ"א דלא הי' התקנה מעיקרא על יותר מא', ואם לאו, א"כ מה שיין לומר דמשום עיגונא אקילו? גם, מאי מקשה בגמ' "האי קולא הוא חומרא הוא", הרי מאחר דכל התקנה היתה משום ערעור הבעל, א"כ אם הבעל עדיין יכול לערער הול"ל דנמצא שלא תיקנו כלום, ולא דהוא חומרא? ועוד, דמאי קאמר חומרא, הרי אין בהתקנה שום חומרא, דהא גם קודם התקנה אילו אתי

בעל ומערער הי' פסיל לה להגט, וא"כ עכ"פ בזה שגם עכשיו יכול לערער (אף אי לא הוי קולא, אבל עכ"פ) איך שייך לומר ע"ז "חומרא הוא"?

ונראה דהביאור בזה הוא עפמשנ"ת, דבעיקר התקנה ד"רבנן הוא דאצרוך", הנה יסוד התקנה הוא דתיקנו חכמים שיש חשש (דרבנן) דשלא לשמה על הגט, והיינו שביטלו החזקת כשרות דהגט בנוגע ללשמה, וא"כ מצד אותה תקנה עצמה יש הכרח לאשר הגט. ולזה תיקנו שבכדי לקיים את הגט די באמירת השליח בפ"נ ובפ"נ, וע"ז קאמר דמה דסמכו על אמירת השליח הוא משום דהכא משום עיגונא אקילו בה רבנן. וע"ז מק' שפיר, דלאחרי תקנה הראשונה ד"רבנן הוא דאצרוך", שמצד תקנה זו כבר מוכרח להעיד על כשרות הגט, הנה אם הי' נשאר הדין כמו שהוא מצד תקנה זו, הי' נצרך ב' עדים ע"ז (כבכל עדיות), ומה דתיקנו חכמים תקנה שני' דדי בע"א ע"ז, הנה זהו חומרא, דע"ז יכול הבעל לבא ולערער.

וי"ל דלשיטת התוס' הנה בחו"ל כשתיקנו לומר בפ"נ ובפ"נ (ולא אמרינן דמסתמא כשר) היינו דבחו"ל ביטלו את הנאמנות שישנה בהשטר מצ"ע, וסב"ל להתוס' דגדר התקנה דאמירת בפ"נ ובפ"נ הוא (לא דין צדדי דאמירה, כ"א) שמדרבנן פסלו את הגט.

ועפ"ז יש ליישב הקושיות דלעיל, דבאמת ישנה חשש ערעור דבעל גם לענין מחובר ושאר פסולים, דהא כשהסופר כותב להתלמד יכול לכתוב גם במחובר ושאר פסולים, ורק שרעק"א הק' ע"ז דסוכ"ס ליכא חשש דמחובר וכו' אלא בנכתב להתלמד, וא"כ זהו בכלל החשש דשלא לשמה. אמנם זהו רק אי נימא דהתקנה דבפ"נ ובפ"נ היא תקנה נוספת (כמו דין צדדי) שצ"ל האמירה של השליח בכדי לבטל הערעור של הבעל, דאז שפיר הק' דהערעור של הבעל שצריך לבטל הוא לעולם ערעור דשלא לשמה (ולא שייך שאר ערעורים בלי הערעור דשלא לשמה וכו"ל). אבל לפמשנ"ת דגדר התקנה הוא דחכמים פסלו הגט מדרבנן, א"כ הפי' הוא דכל ערעור שחששו חכמים שאפשר שיהי' בהגט, הנה תקנו מדרבנן שבענין זה אין להגט חזקת כשרות, וא"כ מאחר שבפועל יכול הבעל לערער הן בהענין דשלא לשמה, והן בענין מחובר, א"כ צ"ל דהתקנת חכמים הוא דבעיקר הגט מדרבנן חוששים לב' הענינים דשלא לשמה ומחובר, ושפיר הק' התוס' דלמה נקט דוקא לשמה.

בסגנון אחר: אם נאמר דעיקר התקנה הוא האמירה דהשליח, והערעור דהבעל הוא סיבת האמירה (שהאמירה באה לבטלה), א"כ הרי מאחר שבפועל האמירה באה תמיד לבטל הערעור דשלא לשמה, א"כ אין שום נ"מ בהתקנה אם בפועל ישנה לפעמים (בנוסף וביחד עם הערעור דשלא

לשמה) גם ערעור דמחובר ושאר פסולים. אבל אי נימא שגדר התקנה הוא שתקנו שיהי' חשש ופסול דרבנן על הגט, וכל ערעור שיכול הבעל לערער הנה בענין זה פסלו מלכתחלה את הגט מדרבנן, א"כ בוודאי שיש נ"מ טובא אם פסלוה מדרבנן ושוויוה רק בגדר שלא לשמה, או שמדרבנן הוי גם בגדר פסול דמחובר (דהפסול הוא לא רק החשש וסיבת התקנה, כ"א דזהו גם גדר ותוכן התקנה), ושפיר הק' התוס' דלמה נקט דוקא שלא לשמה.

ועד"ז יש ליישב גם הקושיא מדף ט, ב, ובהקדם דהנה לכאו' מהגמ' שם איכא יסוד לעיקר הסברא, דהנה אי' בגמ' שם דמק' (על הברייתא דבג' דרכים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים): "ותו ליכא כו' והאיכא לשמה בשלמא לרבה היינו מוליך ומביא אלא לרבא קשיא, ותו בין לרבה בין לרבא הא איכא מחובר", ולבסוף מתרץ: "כי קתני פסולא דרבנן דאורייתא לא קתני". ולכ' צ"ע, הרי לעיל מיני' קאמר דלרבה לשמה היינו מוליך ומביא, וא"כ אם היינו הך, א"כ זהו פסולא דאורייתא, ואיך קאמר ע"ז פסולא דרבנן? ועי' בתוד"ה כי קתני (שם בסוה"ד): "עיקר מחובר דאורייתא, אבל עיקר מוליך ומביא דרבנן, אע"פ שלרבה ניתקן משום לשמה דאורייתא". ולכ' צ"ע, הרי התקנה דבפ"נ אינה "פסולא דרבנן", כ"א תקנת אמירה, והפסול (שבגלל זה תקנו לומר כן) הוא פסול דאורייתא (והא דפסול היכא שבדיעבד לא אמר בפ"נ ובפ"נ הרי זהו פסול דאורייתא לר"מ, כמבואר לעיל (ה, ב) דלר"מ הולד ממזר, וא"כ נצטרך לומר דנחית לפלוגתא)?

ולכאו' מפורש בדברי הגמ' דהך תקנתא דבפ"נ אי"ז תקנת אמירה גרידא, כ"א פסולא דרבנן, שחכמים תיקנו פסול דרבנן וחששא דרבנן בכל אותם הענינים שחששו שמא יבא הבעל ויערער עליהם, וכמשנ"ת, ושפיר חשיב פסולא דרבנן.

ועפ"ז א"ש ראיית התוס' מקושיית הגמ' והא איכא מחובר, דאכן אם התקנה היתה רק תקנת אמירה שהשליח יאמר בפ"נ, והחששות הם רק סיבת התקנה, אז הי' שייך להקשות דאין נ"מ בהתקנה אם יש חד סיבה או ב' סיבות, וא"כ מאחר דהסיבה דחשש דשלא לשמה ישנה בלאו הכי, א"כ אין ניכר בהתקנה כלל שיש סיבה נוספת דהחשש דמחובר ג"כ, דאין מזה שום נ"מ בהתקנה. אבל למשנ"ת דגדר התקנה הוא פסולא דרבנן בהגט, א"כ בוודאי יש נ"מ טובא, דאם התקנה הוא גם מחשש דמחובר, א"כ עכצ"ל דבה"פסולא דרבנן" שתקנו בהגט נכלל גם הפסול דמחובר, ובוודאי הי' ניכר בהתקנה, וא"ש ראיית התוס'.

[ואין להקשות דסוכ"ס ממה דקתני בהברייתא "שוו למוליך ולמביא" א"א לדעת אם נכלל בזה גם מחובר או לא, דזה לא קשה לכאו', כמו דאין

להקשות לרבה איך לומדים מהברייתא הדין דשלא לשמה והרי אפשר שהטעם הוא כרבא משום שאין עדים מצויין לקיימו, והרי למסקנת הגמ' רבה אית לי' לרבא, וגם לרבה היו מתקנים בפ"נ גם מטעם קיום ואיך מוכח מהברייתא הדין דלשמה? אלא ע"כ דלא יתכן להקשות כן, דמאי דקתני בהברייתא "שוו למוליך ולמביא" הרי הפי' בזה הוא הדין דבפ"נ ובפ"נ כמו שהוא לפי האמת, וכיון שבהדין דבפ"נ לפי האמת לרבה נכלל הדין דלשמה, א"כ שפיר נכלל זה בהברייתא, וא"כ ה"ה בעניננו, אם בהדין דבפ"נ לפי האמת ה"י נכלל הדין דמחובר, הרי שגם זה ה"י נכלל בהברייתא, וא"ש ראיית התוס'.



## כתב ידו בגיטין

### הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

#### ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. תנן במתניתין (גיטין פו, א) "שלשה גיטין פסולין ואם נישאת הוולד כשר, כתב בכתב ידו ואין עליו עדים וכו'". וכתבו התוספות (ג, ב בד"ה שלשה גיטין פסולין) "ואע"ג דר"מ סבר וכתב היינו וחתם [וא"כ איך מכשיר כאן הגט מדאורייתא בלי חתימת עדים]? מ"מ כשר הוולד בכתב ידו ואין עליו עדים דכיון שהבעל עצמו כתב אין לך חתימה גדולה מזו". והנה ע"פ פשוט הרי סברת התוספות בזה הוא ע"ד הסברא (והדין) דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, והיינו דהיות שיש כאן כתב ידו של הבעל בעצמו הרי זה שווה כמו (ויותר מ)העדאת עדים. אמנם לכאורה קשה ע"ז דהא בגיטין וקידושין לא אמרינן דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, וכדברי התוספות בעצמם לקמן (ד, א בד"ה דקיי"ל הלכה כר"א בגיטין) ד"בקידושין וגירושין לא מהניא הודאת בע"ד משום דמחייב לאחרים וכו'!"

ומבארים בזה ע"פ דברי התוספות עצמם (שם ד, א) "דרגיל ר"ת לומר דאפילו לר"מ בעי עדים בשעת נתינת הגט דאין דשב"ע פחות משנים", דיוצא מזה דהעדים החתומים על הגט הרי הם פועלים רק שהגט יחשב שטר כשר (ובלשון הרגיל 'לאשוויי שטרא'), אבל הם אינם פועלים ומקיימים עצם הגירושין, דלזה בעינן עדים אחרים בשעת הנתינה דוקא. וא"כ שפיר י"ל דלענין לפעול שהגט יהיה שטר כשר לזה מהני גם (כתב ידו שהוא מדין) הודאת בע"ד, ורק לענין העדות על עצם הגירושין לזה לא מהני הודאת בע"ד וצריכים עדים ממש.

ב. והנה ביאור זה מובא בחידושי הגר"ח להסביר שיטת רש"י ביבמות

(ל, ב) בענין כתב ידו בגיטין;

דהנה גם במשנה שם הובא דין זה של גט שנכתבה בכתב ידו ואין עליו עדים, ומפרש רש"י "דקיי"ל (ב"ב קעה, ב) הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו גובה מנכסים בני חורין אלמא כת"י בלא עדים מילתא היא". והקשה הנמוק"י (על הרי"ף שם) על דבריו "דלא דמי כלל דהתם [בהסוגיא בב"ב] ראייה בלחוד בעינן והא איכא דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, אבל גבי גט כריתות בעינן"! ? ולכן מפרש הוא (הנמוק"י) באופן אחר: "אלא הא דמהני כת"י בגט טעמא דמילתא דכיון דכתיב וכתב לה הרי כת"י כעדים גמורים ואתיא (אפילו) לר"מ דבעי עדי חתימה כדאיתא התם".

ולתרץ קושיית הנמוק"י על רש"י ביאר הגר"ח, דרש"י סב"ל כשיטת ר"ת הנ"ל דלענין עצם הכריתות צריכים בלאה"כ עדים בשעת המסירה, ושוב הרי לענין אשוויי שטרא מהני גם ההודאת בע"ד שיש בכתב ידו של הבעל. ולאידך הרי הנמוק"י סב"ל כשיטת שאה"ר דפליגי על ר"ת וסבירא להו דלר"מ לא בעינן עדים בשעת המסירה, וא"כ הרי באמת הע"ח הוו העדים על הכריתות עצמה ושוב א"א שעדות כזו תהי' ע"י הודאת בע"ד. ג. אמנם לכאורה הרי ביאור זה של הגר"ח בשיטת רש"י אינו פשוט כל עיקר;

א) לכאורה אין מקור לזה בדברי רש"י שישבור כשיטת ר"ת דלר"מ בעינן עדים גם בשעת המסירה, ואדרבה ראיתי מביאים ראיות מכמה מקומות בדבריו (של רש"י) דמשמע דלא סב"ל כן אלא שלר"מ אכן לא בעינן שום עדים מלבד העדים החתומים על הגט.

ב) ועוד והוא העיקר: הרי ז"ל רש"י בפירושו על המשנה דשלשה גיטין פסולין (דאתינן מיניה) "האי תנא לאו כר"מ סב"ל דאמר ע"ח כרתי דלר"מ הוולד ממזר, ולמאן דמוקי לה בגמ' כר"מ איכא למימר דכת"י כמאה עדים דמי, ולא כר"א סב"ל דאמר ע"מ כרתי דהא פליג ר"א בסיפא, אלא כיון דכת"י הוא וכתב ונתן קרינא ביה ואע"ג דליכא ע"מ כשר מדאורייתא וכו'". הרי מפורש בדברי רש"י דהא דכת"י מהני בגיטין אינו מסברא גרידא אלא דמיוסד על אותה ילפותא מהפסוק ד'וכתב', ולכאורה הרי זה דומה לדברי הנמוק"י.

אלא דלפ"ז לכאורה צ"ב בשיטת רש"י בזה; דמדוע באמת בהסוגיא ביבמות כתב שכת"י מהני בגיטין כמו שמהני בשטרי ראייה (ואשר לכן הקשה עליו הנמוק"י שם כמו שהקשה), ובמכילתין כתב שזה מיוסד על ילפותא מיוחדת?

יתירה מזו: באמת גם בדברי רש"י אלו דמכילתין קיימים לכאורה ב' סברות אלו; דבתחילה הביא הסברא דכת"י הוה כמאה עדים, אשר

לכאורה תוכן סברא זו הוא כדבריו ביבמות (וכדברי התוספות במכילתין הנ"ל), אשר מיוסד כנראה על הסברא הכללית של הודאת בע"ד כמאה עדים, ואח"כ מביא שזה מיוסד על הילפותא של 'וכתב'. ולכאורה מדוע צריכים לב' סברות אלו, ואיך הם הולכים ביחד?

ויעויין ברשב"א על הסוגיא ביבמות שם אשר מעתיק דברי רש"י דמכילתין כך: "למאן דמוקי לה כר"מ איכא למימר דכת"י כמאה עדים דמי דכיון דכת"י הוא וכתב ונתן קרינן ביה ואע"ג דליכא ע"מ כשר מדאורייתא". והרי לן להדיא שהרכיב ב' סברות אלו - הסברא דכמאה עדים הוא והא דיש לזה ילפותא מיוחדת - ביחד, וצלה"ב מהו תוכן ופירוש הרכבה זו?

(ולהוסיף, שמדבריו אלו של הרשב"א רואים דלא כמ"ש בהגהות הב"ח על דברי רש"י אלו דזש"כ רש"י האי סברא של כמאה עדים הוא אינו באמת מדברי רש"י וכו').

ד. ואשר נראה לומר בזה דלדעת רש"י הרי זה שכת"י מהני בגיטין אכן יש בזה צירוף של ב' פרטים ושליבים;

דראשית יש בזה הך 'סברא' דכת"י יש בכחו לאשוויי שטרא כמו בכל שטרי ראייה, והוא אכן מיוסד על הכלל דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי. אלא דזה לבד אינו מספיק דהא בגיטין הרי בנוסף לזה שצריכים שטר צריכים גם לקיים על ידו הכריתות והגירושין שאכן א"א לפעול ע"י הודאת בע"ד, ועל זה מביא רש"י דאיכא ילפותא דגם גט כזה כשר אע"פ דנמסר ליד האשה בלי ע"מ.

ונמצא דכמו שלשיטת התוספות יש ב' שליבים בהכשרת השטר בכת"י - הסברא דאין לך חתימה גדולה מזו לענין לאשוויי שטרא, והא דצריכים למסרו לפני ע"מ עבור הכריתות ודינא דאדשב"ע פחות משנים - עד"ז לרש"י איכא ב' שליבים בהא דמהני גט זה: הסברא דהודאת בע"ד לאשוויי שטרא, והילפותא ד'וכתב' דבשטר כזה יכולים גם לפעול הכריתות בלי עדים.

אלא דעדיין צריך ביאור זה לביאור נוסף; דבאם בין כך יש גזה"כ שמהני שטר כזה (ובאמת א"א שיהני בלי גזה"כ כמשנ"ת), אז מדוע בכלל צריכים להסברא דהודאת בע"ד עבור הענין דלאשוויי שטרא? ומדוע אינו לומד כהנמוק"י דמהני מהך גזה"כ גרידא בלי להשתמש עם סברות כלל?

ה. ונראה לומר דבאמת יש חילוק יסודי בפירוש ילפותא זו בין רש"י והנמוק"י, והחילוק מודגש בזה שהנמוק"י כתב שהילפותא היא מזה "דכתיב וכתב לה", ורש"י כתב דהוא מזה ד'וכתב ונתן קרינא ביה", והיינו דלהנמוק"י הרי תוכן הילפותא היא מה שגם כתב כזה מועלת

לקיים ה'וכתב', משא"כ לרש"י הרי הילפותא היא דגם כתב כזה יכולים ליתן להאשה ושתתגרש על ידה ("ואע"ג דליכא עדי מסירה" - כלשון רש"י).

ביאור הדברים:

הבאתי לעיל דשיטת ר"ת היא דגם אליבא דר"מ דע"ח כרתי מ"מ צריכים למסור הגט בפני שנים מחמת זה דאדשב"ע פחות משנים. ואמנם שיטת רוב הראשונים אינו כן אלא דסב"ל דלר"מ אכן לא בעינן שיהיו עדים בשעת המסירה (ולדעת כו"כ הרי אפי' לר"א א"צ לזה, ואכ"מ ליכנס לזה). אלא דלכאורה צלה"ב דמה 'יענו' להסברא דר"ת דבעינן שנים מחמת הדין דאדשב"ע כו'?

ולכאורה יש בזה כמה דרכים, ומהם: א. דעדי החתימה עצמם נחשבים העדות על הדשב"ע (ובזה גופא אפ"ל בכמה אופנים: או שהם מעידים על המסירה עי"ז שחתומים על השטר (כדברי הר"ן הידועים בשיטת ר"א), או שגם בלי זה הרי בזה שהם מעידים על הגט עצמו הרי בזה מונח כבר העדות על הדשב"ע ואכ"מ), ב. דהגט בעצמה פועלת את הדשב"ע בלי עדים, והיינו דהיות שהתורה אמרה דכשיש להבעל 'ספר כריתות' הרי עי"ז ש'ונתן בידה' ה"ה מתגרשת, שוב אין הגט צריכה ל'עזר' של עדים, אלא פועלת הכריתות לבדה בלי הצורך לכחם של עדים.

ואוי"ל דבזה נחלקו רש"י והנמוק"י;

דהנמוק"י סב"ל כאופן הראשון, דהעדים החתומים על הגט הרי הם המעידים על הדשב"ע והכריתות, ואשר לכן הקשה על רש"י (ביבמות כנ"ל) וכתב דא"א להשתמש עם הסברא של הודאת בע"ד כו' עבור העדים שעל הגט, דהא עדים אלו פועלים הכריתות, ולפעול דבר זה א"א ע"י הסברא דהודאת בע"ד.

ואשר לכן הוצרך נמי לפרש דהא דכת"י כן מהני בגיטין הוה מילפותא מיוחדת שגם כתב ידו יכול לפעול מה שבכלל צריכים לזה עדי הגט - היינו הכריתות שנפעלת על ידם.

אמנם רש"י סב"ל - י"ל - כאופן השני, דהגט בעצמו פועל את הדשב"ע, והיינו דכשישנו לגט כשר הרי בכחו לפעול את הגירושין (ולא שהעדים החתומים עליו משמשים כהשנים עבור הדשב"ע), ודבר זה מיוסד כנ"ל עמש"כ בתורה דכאשר יש כבר "וכתב לה ספר כריתות" אז עי"ז ש'ונתן בידה' ה"ה מתגרשת ולא צריכים יותר מזה.

ואשר לכן סב"ל דיכולים גם להשתמש עם הדין והסברא דהודאת בע"ד בכדי לאשוויי שטרא הואיל ואין כאן צורך לעדים המעידים על הדשב"ע והכריתות (אלא שלאחרי שישנו להשטר ה"ה כורת כנ"ל).

ועי"ז הוסיף לבאר (ולתרץ השאלה) דבאם כל השטר נעשה רק בכח

הודאת בע"ד (אשר בכלל אין בכח הודאה כזו לעשות גירושין) אז איך באמת יש בהשטר הכח על כריתות? - ע"ז אומר דזה מונח בהך פסוק ודרשא של 'וכתב ונתן', דכמו שכשחתומים עדים על השטר הרי מוסרים את זה להאשה בלי ע"מ מחמת פסוק זה (כנ"ל דמהפסוק למדים שאחרי שישנו לשטר כשר שוב לא בעינן עדים עבור המסירה), עד"ז בשטר שנעשה ע"י כת"י הרי לאחרי שהשטר נעשה לשטר כשר יכולים למסרו להאשה ולא בעינן עבור זה הכח של עדים.

ואשר לפ"ז נמצא דלרש"י אכן אין כאן ילפוטא מיוחדת מה"ת ללמדנו דין של שטר בכתב ידו שהוא כשר, אלא דרש"י מבאר לנו דזה נכלל בהילפוטא הכללית מפסוק זה, דלאחרי שישנו כבר להשטר - או ע"י החתימות שהוא הפירוש של 'וכתב' לדעת ר"מ, או ע"י כת"י שהוא הפירוש הכי פשוט של 'וכתב' - שוב יכולים לקיים ה'ונתן' בלי צורך לעדים כנ"ל.

(ומתורץ נמי לפ"ז בפשיטות מה שקשה לכאורה בשיטת רש"י דמהו מקור ילפוטא זו - דמ'וכתב ונתן' למדים דכת"י מהני - בש"ס? וגם, איך אפ"ל דלר"מ הרי הפירוש ד'וכתב' הוא כת"י, הלא לשיטתו הפירוש של 'וכתב' היינו 'וחתם' כמפורש בגמרא? - דלהנ"ל אכן אין כאן ילפוטא מיוחדת עבור גט בכת"י, ונכלל בדין כל הגיטין שנותנים בע"ח גם בלי ע"מ כמשנ"ת).

ולסיכום נמצא דיש כאן ג' שיטות בהבנת הכשר גט בכת"י: א. שיטת התוספות שהוא מיוסד על הסברא דהודאת בע"ד המכשיר כת"י גם בשאר שטרות, ועבור הכריתות שבהגט יש ע"מ. ב. שיטת הנמוק"י שהיא ילפוטא מיוחדת להכשיר כת"י אע"פ שהיא פועלת הכריתות. ג. שיטת רש"י שהכת"י 'עושה' השטר מחמת הסברא דהודאת בע"ד (כתוספות), והכריתות נפעלת עי"ז שיש כבר 'ספר כריתות' ושוב יכול להיות 'ונתן' (כמו ה'ונתן' שמקיימים עם ספר כריתות שיש עליו עדים חתומים כמשנ"ת).



## שיטת הרמב"ם באתיוהו בי תרי

**הרב משה בנימין פערלשטיין**

**מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא**

ברש"י גיטין (ב, ב) ד"ה דאתיוהו בי תרי: "ושניהם נעשו שלוחים לגרשה והגט יוצא מתחת ידי שניהם לרבה בעי למימר לרבה לא בעי למימר שהרי שנים הם ואם יערער בעל הרי הם מצויין לקיימו".

ובתוד"ה דאתיהו בי תרי הקשו: "דאטו בכיפא תלו להו שיהו מזומנין לקיימו כשיבא הבעל ויערער ועוד דלמה לי דאתיהו בי תרי כך שוים שנים מן השוק שמכירין חתימת העדים, ומפרש ריב"א דאתיהו בי תרי ואמרי שהבעל שלחם דתו לא מהימן לומר לא שלחתיים."

והנה הריב"א הביא ראי' מהסוגיא דלקמן (ה, א) ד"בעא מיניה שמואל מרב הונא: שנים שהביאו גט ממדינת הים, צריכין שיאמרו בפנינו נכתב ובפנינו נחתם או אין צריכין? אמר ליה: אין צריכין, ומה אילו יאמרו בפנינו גרשה, מי לא מהימני", ע"ש. היינו דשנים מהימני אם אומרים שהם שלוחים משום דמה אילו יאמרו בפנינו גרשה, מי לא מהימני.

והנה בביאור האי סברא של "ומה אילו יאמרו בפנינו גרשה, מי לא מהימני" כתב רש"י ד"ה ומה אילו יאמרו כו': "כלומר אם רצו הן אומרים אנו מעידים שגרשה ונתן לה גט או לשלוחה גט", ע"כ. ר"ל נאמנים מטעם מיגו.

והנה האחרונים הקשו איך יכולים לומר מיגו כזה הרי לא אמרינן מיגו בי תרי, הרי הם שני עדים.

והנה הרמב"ן הביא קושיא מהראב"ד: "וליימא שליח באפי תרי או באפי תלתא שהבעל עשאו שליח לתת גט זה לאשתו וליהמניה ותו לא יכול בעל למימר היא זיפתו ולמה לי קיום. . אלא היינו טעמא שא"א להאימינו בכל מקום לומר הבעל עשאני שליח אם הבעל מערער לומר לא עשיתיו, מידי דהוה אכל עדיות שבתורה. . לפיכך חכמים צריכין להתקין לכולם דרך אחד ושלא יהא עיקר הנאמנות על השליחות שלא יאמינו אותו בכל מקום אלא עיקר העדות על החתימה תקנו לומר בפני נכתב ובפני נחתם דנאמן משום דכל קיום שטרות דרבנן הוא."

וכתבו האחרונים דהטעם דרש"י לא סבר כהתוס' היא משום דקשה ליי' קושית הרמב"ן וכדומה דאם שנים נאמנים לומר שהם שלוחים אז גם חד נמי יהי' נאמן כשאומר שהוא שליח, ולמה תקנו לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ומשו"ה סובר רש"י דע"כ בתורת קיום קאתינן הכא.

וליישב קושית התוס' מ"אטו בכיפא תלו לה" וגם מאי שנא משנים אחרים, כתבו האחרונים כמה תירווצים ומהם מצינו ביאור בפני יהושע לקמן (טז, ב) בהקדים דברי רש"י שם ד"ה כשר, דכתב שם: "ואע"ג דלא כלום קאמרי דלחד אצרכוה למימר תרוייהו דלא ליחלפו בקיום שטרות דעלמא אפ"ה כשר דקסבר שנים שהביאו גט אין צריכין לומר כו' דטעמא משום שאין עדים מצויין לקיימו והרי עדים מצויין לקיימו ואי קשיא כיון דסוף סוף שנים הן מה לי שניהם שלוחים מה לי אחד מהם הרי עדים מצויין לקיימו לא פלוג רבנן בין בא עם חבורת אנשים לבא יחידי דאין מבחין ובודק באלה דלא מוכחא מלתא ואם באת להכשיר את זה יכשירו

את זה אבל כששנים הביאוהו מלתא דמוכחא ולא שכיחא היא ולא אחמור בה רבנן".

ומדברי רש"י אלו וממ"ש לעיל (ב, ב) הביא הבית שמואל מקור לדברי הטור בסי" קמב שכתב: "כתב א"א הרא"ש ז"ל בתשובה שהוא כשר ואם ב' שלוחים להביאו א"צ לומר בפני נכתב ובפני נחתם אלא ינתן לה אע"פ שאינו מקויים בחותמיו ותנשא בו ומ"מ כשיבא הבעל יכול לערער ולומר מזוייף הוא וצריך שיתקיים בחותמיו", ע"כ.

והב"י הקשה עליו: "ומה שכתב רבינו ומכל מקום כשיבוא הבעל יכול לערער ולומר מזוייף הוא. תמיהא לי שהרא"ש כתב שם (סי' ב) דכיון שיש שני עדים לא יוכל לומר לא שלחתיו ומזוייף הוא. ואין לומר דסבירא ל' לרבינו דהא דקאמר לא יוכל לומר לא שלחתיו ומזוייף הוא לא קאי אלא אהיכא שהאחד שליח והשני מעיד שבפניו עשאו שליח ולא אהיכא דשניהם שלוחים דהא כל שכן הוא. ואע"פ שמדברי הר"ן (ז, א סד"ה אבל) אפשר לדקדק קצת שאם בא הבעל וערער ערעורו אלא דמילתא דלא שכיחא היא שיהא מזוייף כיון ששנים מעידים עליו מכל מקום דברי רבינו תמוהים למה סתם דבריו היפך דעת הרא"ש ומדברי הרמב"ם שכתבתי בסמוך נראה בהדיא שסובר כדעת הרא"ש שכתב שהרי אין הבעל יכול לערער בגט זה".

וכתב הב"ש: "אפשר שכ"כ לחוש לדעת רש"י שפי' שם ריש גיטין דאתיא תרי ואם יבא הבעל לערער יכולים הם לקיים וכ"כ בפ"ב שנים שהביאו אצ"ל ב"נ משום דהם עידי קיום ש"מ דוקא כשהם יכולים להעיד על חתימתו מהני חושש הטור לדעת רש"י".

וע"ז כתב הפנ"י: "ואני בער ולא אדע אשתומם על המראה היאך אפשר לומר כן בלשון רש"י ז"ל שהרי דעת שפתיו ברור מללו במה שכתב ואי קשיא כו' מה לי אחד מהם הרי עדים מצויין לקיימו וע"כ אסוגיא דשמעתין קאי דאיירי כשאחד אומר בפני נכתב ואחד אומר בפני נחתם הרי שאין כאן אלא אחד על הקיום ומדכתב רש"י ז"ל בזה הרי עדים מצויין לקיימו אלמא דהיינו מהאי טעמא גופא דמסיק התלמוד מה לי אם יאמרו בפנינו גירשה וממילא דעל זו הכוונה גופא נתכוין בריש מכילתין גבי אתיוהו בי תרי במ"ש שם הרי מצוין לקיימו היינו שע"י שליחותן נתקיים ממילא. אלא דלפי"ז יש לדקדק בדבריו שכתב בלשון הרי מצויין לקיימו ולא כתב הרי נתקיים. והנראה לענ"ד בפשיטות שעיקר כוונתו בזה דטעם ההכשר באתיוהו בי תרי כשלא אמר בפ"נ היינו כיון דבשעת מסירת הגט לשליח לא חל עליו תקנת חכמים שיהיה בשעת הכתיבה והחתימה כדי שיעיד על הקיום דהא לא שייך הכא כלל טעמא דאין מצויין לקיימו שהרי הן הן עדים בדבר ולא סגי בלא"ה ששניהם יהיו

בשעת מסירת הגט להאשה כיון ששניהם שלוחים והיינו דכתב ואי קשיא א"כ מה לי שניהם שלוחים מה לי אחד מהם הרי עדים מצויין לקיימו ופירוש שהיו מצויין בשעת מסירת הגט לשליח ושוב אין צורך לקיום ממילא ליתכשר בלא בפ"נ, על זה כתב דלא פלוג רבנן בין בא עם חבורת אנשים לבא יחידי כיון שאין זה השני מוכרח להיות בשעת מסירת הגט להאשה וא"כ בכה"ג לא מיקרי מצויין לקיימו ודוקא באתוהו בי תרי ששניהם שלוחים דמוכח מילתא טובא דמצויין לקיימו ותו דלא שכיחא ולא אחמירו רבנן. זה הנראה לענ"ד בכוונתו". ע"ש.

היוצא מכל הנ"ל דהראשונים נחלקו אם הבעל יכול לערער אחר שהשנים הביאו הגט. דלדעת הטור הבעל יכול לערער, ולפי ביאור הבי"ש מקורו הוא שיטת רש"י בסוגיין. ולדעת כמה ראשונים אין הבעל יכול לערער. ולפי כמה מאחרונים, גם שיטת רש"י היא דאין הבעל יכול לערער.

ועכשיו נבוא לבאר שיטת הרמב"ם בענין זה. והוא דהרמב"ם כתב בהל' גירושין (פ"ז הי"ד): "שנים שהביאו גט בחוצה לארץ אע"פ שלא נכתב ונחתם בפניהם הואיל ונתנו להם הבעל ליתנו לאשתו הרי אלו נותנין לה ותהיה מגורשת, שהרי אין הבעל יכול לערער בגט זה אע"פ שאינו מקוים שהרי שלוחיו הם עדין, שאילו אמרו השנים בפנינו נתגרשה הרי זו מגורשת אף על פי שאין שם גט".

ומדברי הרמב"ם אלו הוכיחו הפוסקים דשיטתו הוא דלא מהני ערעור הבעל כמ"ש "שהרי אין הבעל יכול לערער בגט זה".

ודברי הרמב"ם צריכין ביאור: א. במה שלא הסביר הטעם למה אין הבעל נאמן. ב. גם לא הסביר הקשר ל"בפנינו נתגרשה". דבשלמא רש"י למד שזה מהני מדין מיגו, משא"כ הרמב"ם לא משמע שלמד שזה מדין מיגו מדלא כתב לשון של מיגו, "מה אילו יאמרו", וכדומה. ג. מה שכתב בריש דבריו "שנים שהביאו גט בחוצה לארץ אע"פ שלא נכתב ונחתם בפניהם הואיל ונתנו להם הבעל ליתנו לאשתו הרי אלו נותנין לה ותהיה מגורשת" מה טעם היא זו שכתב "הואיל ונתנו להם הבעל".

והנראה לומר בשיטתו, דשנים המביאין גט דנתנו להם הבעל והם נתנו הגט להאשה, יש כאן עדים על מעשה גירושין, היינו דהם מעדיין על גט שבא מיד האיש ליד האשה. ובאופן שיש עדים על נתינת גט מיד האיש ליד האשה אז לא שייך בזה ערעור. כמ"ש הרמב"ם (פ"ז הכ"ד): "שאם תבוא לחוש לדברים אלו וכיוצא בהן כך היה לנו לחוש לגט שיתן אותו הבעל בפנינו שמא בטלו ואחר כך נתנו, או שמא עדים פסולין חתמו בו והרי הוא כמזויף מתוכו, או שמא שלא לשמה נכתב, וכשם שאין חוששין לזה וכיוצא בו אלא נעמידו על חזקתו עד שיודע שהוא בטל

וכו".

ולפ"ז א"ש דלהרמב"ם אין זה מדין מיגו כלל כ"א משום שהם כמו עדי מסירה של גט בין הבעל לאשתו. וזהו מה דקאמר: "שאילו אמרו השנים בפנינו נתגרשה הרי זו מגורשת אף על פי שאין שם גט", ר"ל דעדותן היא העיקר ואין אנו צריכין להגט כלל. וא"כ אין אנו דנין על כשרות הגט רק על עדותו שהאיש גירש את אשתו.

וגם א"ש מ"ש "הואיל ונתנו להם הבעל". דזהו עיקר הטעם שהבעל אינו יכול לערער, מאחר שהוא נתן הגט לידם הרי הם מעידין על גט שבא מיד האיש ליד האשה, כנ"ל.

היוצא מכל הנ"ל דלדעת הרמב"ם נאמנות השנים היא משום דהוה כאילו הבעל נתן הגט בפניהם דא"א לערער ע"ז, ולפ"ז אין ענין זה שייך כלל לשליח אחד שהביא הגט דא"א לומר שהבעל עשאו שליח לתת גט זה לאשתו, דלא מהני מידי, דהרי עדיין אין לנו עדים על מסירת גט מבעל לאשתו.

וגם מיושב בהכי הקושיא דמיגו בי תרי דלהרמב"ם אין הנאמנות בתורת מיגו כמ"ש. וא"ש.



## קידוש ידים ורגלים בכיור ביוהכ"פ [גליון]

### הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

בגליון תתקכו (עמ' 62) הערתי אודות קידוש ידים ורגלים דכ"ג ביוהכ"פ דבעט"ר איתא שהיה מן הכיור. ובגליון תתקכו (עמ' 67) העירו ג"כ מרש"י ביומא בשני מקומות בדף יט, א. על מאמר הברייתא "חמש טבילות ועשרה קדושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום", ומפרש רש"י "עשרה קדושין ידיו ורגליו מן הכיור". ובדף לא, ב. על מאמר המשנה "הביאו לו בגדי זהב ולבש וקידש ידיו ורגליו", פי' רש"י "וקידש ידיו ורגליו - מן הכיור כדיליף לקמן שצריך לכל חליפות בגדי היום קידוש לפשיטה, קידוש ללבישה, וטבילה ראשונה זו שהפשיטה של בגדי חול היא - לא הוצרך לקדש על הפשיטה" - שהכ"ג קידש ידיו ורגליו מן הכיור, הגם דביומא (מג, ב) מפורש דקידש ידיו ורגליו מקיתון של זהב יש לציין שהתוס' יו"ט כבר העיר בזה אדברי רש"י והרע"ב, וכ' דלא דייקא דהא תנן דהיום בקיתון של זהב, וכ"כ הרא"ש - וראה ברש"ש שציין לדברי הירושלמי בפ"ד סוף הלכה ה' דנחלקו אמוראים בנוגע לקידוש ראשון של כ"ג ביוהכ"פ, אי היה מקיתון של זהב, או מן הכיור דר'

יונה ס"ל דחוק מקידוש ראשון שהיה מן הכיור ור' יוסף ס"ל אפי' קידוש ראשון היה ג"כ מקיתון של זהב.

ולפי"ז י"ל דרש"י ס"ל כדעת ר' יונה דקידוש ראשון מן הכיור, וכוונת רש"י אקידוש ראשון שחלוק משאר קידושים דיוה"כ, שהיו מקיתון של זהב, משא"כ קידוש הראשון מן הכיור.

והנה מלבד זה שדחוק לפרש כן בהמשך דברי רש"י דהרי כתב "כדיליף לקמן שצריך לכל חליפות בגדי היום קידוש לפשיטה וקידוש ללבישה", ולקידוש ראשון הרי א"צ ילפותא, דתיפוק ליה משום דהוי תחילת עבודה וכבר העיר בזה הרש"ש עצמו - ואפי' אם נדחוק כן ברש"י בדף לא מ"מ ברש"י בדף יט אא"פ לפרש דבדף לא מבאר רש"י המשנה דהביאו לו בגדי זהב ולבש "וקידש ידיו ורגליו", בזה שפיר י"ל דכוונת רש"י לקידוש ראשון, דהמשנה הרי קמייירי גם בקידוש הראשון דבזה מתחיל סדר הקידושין, משא"כ ברש"י בדף יט דמפרש רק "עשרה קידושין - ידיו ורגליו מן הכיור", והברייתא שם לא נחית כלל לסדר הקידושין, שם בודאי קשה לומר דכוונת רש"י אקידוש ראשון.

והנה ילה"ע עוד מדברי התוס' ישנים (וכ"ה בתוס' הרא"ש) בדף לב, א. ד"ה "מקום שצריך טבילה אינה דין שצריך קידוש", דר"א בר"ש יליף דיוה"כ טעון קידוש מק"ו משאר ימות השנה דא"צ טבילה ומ"מ צריך קידוש כש"כ יוהכ"פ דצריך טבילה בודאי צריך קידוש, וע"ז הקשה בתוס' ישנים ד"ל דאדרבה, הטבילה היא במקום קידוש, ולכן ביוהכ"פ כיון דטעון טבילה, א"צ קידוש דהטבילה הוי במקום קידוש, ומתרץ התו"י דכיון דטבילה אינה במים קדושים, כמו "קידוש שהיה במי הכיור" ולכן אין הטבילה עולה במקום קידוש - הרי מפורש בתו"י דהקידוש דיוה"פ היא מן הכיור, ובזה חלוק הקידוש מן הטבילה. דא"ל דהכוונה אקידוש הראשון לחוד דהא ר"א בר"ש יליף מק"ו אכל הקידושין של יוהכ"פ, דאל"כ עדיין יוקשה מנלן שאר קידושין מהק"ו הא י"ל דהטבילה עולה לשאר קידושין כיון שא"צ כיור.

אמנם עפי"ד בגליון תתקכו יתבארו היטב דברי התוס' ישנים דאה"נ דהקידוש הוא מקיתון של זהב מ"מ כיון שהמים נתקדשו כבר בהכיור וחל עליהם שם מי כיור, שפיר י"ל דהטבילה אינו עולה לשם קידוש, כיון שהטבילה כשר גם בשאר מימות, ואילו הקידוש צ"ל במי הכיור דוקא וחל עליהם שם כיור. ומדוקדק כן בדברי התו"י שכתב כמו "קידוש שהיה במי הכיור", ולא באמת שהיו מקדשין מן הכיור והיינו שרק המים נתקדשו בהכיור אבל עצם הקידוש היה מקיתון של זהב וכנ"ל.

ולפי"ז נראה ליישב דברי רש"י בזבחים (כב, א) דבגמ' שם (כא, ב) א"י: "אמר רבי יוסי רבבי חנינא: כל כיור שאין בו כדי לקדש ארבעה

כהנים ממנו - אין מקדשין בו, שנאמר ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו וגו', והגמ' מקשה מברייתא דקתני "כל הכלים מקדשין בין שיש בהן רביעית בין שאין בהן רביעית ובלבד שיהו כלי שרת" והרי מוכח שא"צ שיעור דכדי קידוש של ד' כהנים ומת' ר' אדא בר אבהה בקודח בתוכו (ועי' ברש"י דתוחב כלי קטן בהכיוור ומקצתו בחוץ ויונק ממי הכיוור) והגמ' מק' ע"ז: "והא ממנו כתיב" דמשמע דהקידוש צ"ל דוקא מן הכיוור, והקשו ע"ז בתוס' דאמאי לא פריך ממתני' דיומא (מג, ב) דכ"ג מקדש בקיתון של זהב והא כתיב ממנו, שצ"ל דוקא מן הכיוור, לכן פ"י התוס' באו"א קושית הגמ' ועיי"ש.

ועפ"י דבשיטת רש"י דהקידוש מקיתון של זהב ביוה"כ היא רק לאחר שהמים נתקדשו בכיוור, (דאל"כ קשה האיך דחינן הדין קידוש בכיוור בשביל כבודו של כ"ג), י"ל דלרש"י לשיטתו ל"ק דאין להקשות הא כתיב "ממנו" והאיך מקדשין מקיתון של זהב די"ל דכיוון דהמים נתקדשו כבר בהכיוור ורק דאח"כ הועברו לקיתון של זהב חשיב ג"כ "ממנו" ורק על הברייתא קשה, דקתני כל הכלים מקדשין, וראה ברש"י שמפרש "מים שנתקדשו בהן" לקדש את הידים ורגלים, דהיינו דהכלי עצמו מקדש המים, ולא נתקדשו קודם בהכיוור. וע"ז שפיר קשה הא כתיב ממנו כיוון דהמים לא נתקדשו בהכיוור המים פסולין, (וע"ע בשירי קרבן על הירושלמי שם).

בסיום הענין יש להוסיף מה שעוררני ח"א מש"כ בעט"ר שם קידוש ידים ורגלים דכיוור, "בבחינת מים חיים דוקא" - הרי מבואר דמי הכיוור צ"ל מים חיים, והרי בזבחים (כב, ב) נחלקו בזה ר' ישמעאל וחכמים דר"י סובר דמי מעין הן וחכמים ס"ל דשאר מימות הן, וקי"ל כחכמים, וכן נפסק ברמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ה הי"ב דכל המימות כשרין לקידוש יעו"ש - וכאן נקט אדהאמ"צ כשיטת ר"י דלא קי"ל כן וילה"ע מכ"מ בדא"ח דנקטינן כשיטה דלא קי"ל כן כמו שופר של ר"ה של יעל פשוט עי' לקו"ש חל"ב עמ' 135 ובהע' 18 דכל סברא בתורה יש לה מסקנא גם בנוגע לעבודה רוחנית, וענין זה אפשר לקיים גם אם בנוגע למעשה אין הלכה כמותה יעו"ש.



## בדין אמירת בפ"נ ובפ"נ בשליח לקבלה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בריש גיטין כ' רש"י בד"ה צריך "ושליח זה הבעל עשאו שליח

להולכה - ומפרש הר"ן בסוגיין שכתב כן משום דאי הוי שליח לקבלה כיון שהאשה נתגרשה בקבלתו אי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ וכו'.  
ובטעם הדבר מצינו בדברי המפרשים ב' טעמים :

(א) הר"ן כ': "דכיון דמדינא לא צריך אלא מפני חשש שמא יבוא הבעל ויערער, אין לחוש לערעורו אלא כשהוא נותנו לשליח להולכה, לפי שבשעה שהגט יוצא מתחת ידו אינו גומר ומגרש עדיין, ולפיכך חוששין שמא ימלך ויערער, אבל כשהוא נותנו לידה או ליד שליח לקבלה, הרי בשעה שהגט יוצא מתח"גומר ומגרש", וראייתו מסוגיית הגמ' דלקמן (כד, א) "אשה מכי מטא גיטא לידה מיגרשה לה" ע"ש.

(ב) החת"ס כ' דאף אם בשליחות קבלה היו צריכים אמירת בפ"נ ובפ"נ, לא היתה אמירת השליח מועילה, שהרי רק לשליח האמינו חכמים, ושליח לקבלה לאחר שקבל את הגט שוב אינו שליח ואינו נאמן ועיקר יסודו משו"ת הריב"ש סי' מג עיי"ש.

ויסוד להני ב' טעמים יש להביא מדברי הריטב"א להלן (שם) על קושיית הגמ' הנ"ל "אשה מכי מטיא כו" שיש לבארו בב' אופנים ; (א) דכיון שהיא מגורשת בחו"ל בעת נתינת הגט מיידו לידה, שוב לא היתה אמירתה דבפ"נ ובפ"נ מועילה, שהרי רק לשליח האמינו חכמים, (ב) דכיון שהגט בא מיידו לידה ועל דעת גירושין גמורים נתנו לה שוב ליכא למיחש דהבעל יבוא ויערער, (והנכון כטעם הב' ע"ש) - ותירוץ הא' מתאים לדברי החת"ס הנ"ל בדין שליח לקבלה, אכן תירוץ הב' מתאים לפירוש הר"ן הנ"ל.

ב. והנה לפי הני ב' טעמים הנ"ל, יוצא ב' אופנים בפירוש הך דינא דהשליח לקבלה לא תיקנו חכמים לומר בפ"נ ובפ"נ, לאופן הא' (טעם הר"ן) הפירוש הוא שבשליח לקבלה "אינו צריך" לומר בפ"נ ובפ"נ, דהרי אין שום חשש וטעם לתקן אמירת בפ"נ ובפ"נ כנ"ל אך אם הי' שום חשש וטעם לומר בפ"נ ובפ"נ היו חכמים מתקנים לומר גם בשליח לקבלה, אכן לאופן הב' (טעם החת"ס) הפירוש הוא שבשליח לקבלה "אי אפשר" לתקן לומר בפ"נ ובפ"נ כי לא הי' מועיל, דאין אנו דנים אם "צריך" או "אינו צריך" לומר בפ"נ ובפ"נ, דאפי' אם נאמר ד"צריך", לא היתה התקנה מועילה, ולכן לא תקנו לומר בפ"נ ובפ"נ.

ואולי יומתק עפ"ד - ע"ד הרמז עכ"פ - מה שרש"י פירש ד"שליח זה הבעל עשאו שליח להולכה" בד"ה צריך - דלכאור' הרי דיוקו ופירושו של רש"י, דמתני' קאי בשליח להולכה ולא לקבלה הוא מתיבת "המביא" (דמשמע שליח להולכה) ולא "המקבל" (וכמ"ש האחרונים - הובא באוצר מפה"ת) - וא"כ הוה מתאים יותר לפרש זה בד"ה הקודם "המביא כו".

אך לפי הנ"ל אולי י"ל דרש"י התכוון בזה לרמוז גם הטעם שחכמים תיקנו אמירת כפ"נ ובפ"נ בשליח להולכה דוקא, והיינו כטעם הר"ן הנ"ל דדוקא שליח להולכה "צריך" שיאמר משא"כ שליח לקבלה דליכא למיחש "אינו צריך" לומר כפ"נ ובפ"נ נופשוט שגם טעם החת"ס אפשר להעמיס בלישנא דמתני', ואין מלישנא דמתני' ראי' לטעם הר"ן, אך לאידך מובן שלטעם הר"ן הלשון מדויק היטב, וכוונתינו רק להעיר דמזה שרש"י שינה וכ' את פירושו על תיבת "צריך", אולי כיון בזה לרמוז את טעם הר"ן וכנ"ל].

ג. והנה כבר הקשו האחרונים (ראה פנ"י בסוגיין) על דברי הר"ן, דזה ניחא לשיטת התוס' (ב, ב ד"ה לפי, ועוד) שכל החשש הוא רק שמא הבעל יבוא ויערער שלא כדיון, אבל רש"י עצמו הרי ס"ל דחששא גמורה היא (וכמ"ש שם בד"ה ורבנן), וא"כ מ"ש שליח לקבלה.

וכבר דשו בזה האחרונים ותירצו בכמה אופנים, ויש שתירצו ביסוד דברי החת"ס בסוגיין בשם רבו הגאון ר' נתן אדלער ז"ל דהא דס"ל לרש"י בשיטת רבה דחששא דלשמה גמורה היא הוא רק לפי הו"א דרבה לית לי' דרבא, וע"כ משום דרבה לא חשש ללעז דזיוף משום שאינו אלא ערעור, ומשו"ה קאמר משום לשמה דהוה חששא גמורה, אכן להמסקנא דרבה אית לי' דרבא נימא דחששא דלשמה לרבה נמי משום ערעור דבעל כמו חששא דזיוף שאינו אלא ערעור וזוה תי' גם דלא קשה לרש"י מסוגיא דבעל שהביא את גיטו (ה, ב) - עיי"ש.

אשר עפ"ז תו שפיר איכא למימר דפרש"י במתני' הוא למסקנת הגמ' דרבה אית לי' דרבא, וחששא דלשמה אינו אלא משום לעז, וזוה מיושב שפיר דברי הר"ן על פרש"י דשליח לקבלה אי"צ לומר כפ"נ ובפ"נ וק"ל. ויש להעיר דעפ"ז יתכן לבאר דבר תמוה במהלך דברי התוס' בסוגיין, דהנה בד"ה ורבנן הוא דאצרוך הביאו את פרש"י "דאיכא למיחש וכו'" והק' ע"ז דבהוחזק ב' יוסף בן שמעון ממ"נ פסול כו', ושוב תירצו דאינו אלא משום לעז כו' - ולכאור' צ"ע במהלך דהרי יסוד שיטתם דחששא דלשמה אינו אלא משום לעז הוא מסוגיא דדף ה, ב בדין בעל שהביא את גיטו, וכמ"ש בד"ה לפי שאין בקיאיין לשמה, וא"כ יתירה מזו הו"ל להקשות על פרש"י דבסוגיא הנ"ל משמע להדיא דהחשש אינו אלא משום לעז, ומרהיטת לשון התוס' משמע דמזה אין קושיא על פרש"י רק מהא דבהוחזק ב' יוסף בן שמעון וכו'.

אך ע"פ דברי החת"ס הנ"ל מובן שפיר, דהרי גם רש"י מודה דלמסקנת הגמ' דרבה אית לי' דרבא חששא דלשמה אינו אלא משום לעז, ופירושו בדף ב, ב הוא רק לפי הס"ד, וא"כ אין מסוגיית הגמ' דדף ה, ב קושיא על פרש"י, דזה קאי לאחרי מסקנת הגמ' דרבה אית לי' דרבא (וכמ"ש

החת"ס (שם) - ולכן לא הקשו על תוס' מסוגיא דדף ה, ב וק"ל.  
ואולי י"ל דמהלך התוס' הנ"ל הוא ראי' קצת לדברי החת"ס הנ"ל -  
ויש להעיר עוד בכ"ז ועוד חזון למועד אי"ה.



## בענין - "לא תחלוק במדה"י"

הת' יוסף יצחק קליין

תלמיד בישיבה

א. איתא בגמ' (ד, א): "תנן ר' גמליאל אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר רבי אליעזר אומר אפי' מכפר לודים ללוד . . . מכלל דת"ק סבר הני לא צריך מאי לאו בהא קמיפלגי דמ"ס (ת"ק) לפי שאין בקיאין לשמה והני גמירי ומ"ס (ר"ג) לפי שאין עדים מצויין לקיימו והני נמי לא שכיחי<sup>1</sup>. ע"כ.

ובתוד"ה "ומר סבר" כתב דטעמא דר"א אינו מטעם דמובלעות נמי לא שכיחי, אלא שלא תחלוק במדה"י כדמשמע בסמוך, ולהבין דברי תוס', הנה במהרש"א כאן כתב שההכרח לזה הוי משום דאי הוה אמרי' דניחא לי' להמקשן לומר סברת ר"א מטעם דלא שכיחי, א"כ קשה להתרצן שמי הכריחם לאוקמא טעמא דר"א באו"א דהיינו מטעם שלא תחלוק במדה"י. ואח"כ הקשה ע"ז שלכאורה ק"ק דכיון דהמקשן לא חש לפרש טעמא דר"א משום שלא תחלוק במדה"י משום דפסיקא לי' שסברתו הוא מטעם שלא תחלק, א"כ מי הכריחו להתרצן לפרש כן דלא הוה לי' לפרושי אלא במאי דמקשה לי' מפלוגתת ת"ק ור"ג, ור"א קאי כסברת המקשן, ומכח קושיא זו כתב דלולי דבריהם היה נראה לפרש באו"א, והוא, שבאמת י"ל שלדברי המקשן אכן סברת ר"א הוי מטעם שלא שכיח ור"ג ות"ק פליגי בסברת רבה ורבא, אבל התרצן הוכרח לפרש שסברת ר"א הוי מטעם שלא תחלוק במדה"י.

דאלת"ה יוצא שסברת הת"ק ור"א רחוקות זו מזו, דלת"ק אפי' סמוכות שכיחי, ולר"א אפי' מובלעות לא שכיחי (ואם אין סברא קשה לומר שפליגי באופן הכי רחוק זה מזה), אבל במהר"ם כאן ביאר באו"א

(1) והנה לכאורה יש לעיין מה צריך הש"ס להביא כאן דברי ר"א הרי מה שנוגע כאן לבאר הוא סברת המחלוקת בין הת"ק ור"ג (ואף ש"ל שלא ביאר סברת ר"א מפני שפשוטה לו וכדמבואר בתוס' כאן, אפ"ה אם לא ביאר לכאורה אין נוגע להדגיש שיטתי' בתחילה) ואפי' אם נאמר שהצריכותא היה לדברי אביי שדוקא אז ידעי' שאיירי בסמוכות ולכן ביאר גם מובלעות (דהיינו שיטת ר"א) אפ"ה קשה אמאי לא הביא הגמ' שיטת הת"ק שזה היה צריכותא לכל הסוגיא כאן? ויש ליישב ועי' לקמן בפנים.

דע"ז שמקשינן במאי קמיפלגי ת"ק ור"ג ומפרש שפליגי בדברי רבא ורבה, ולכאורה קשה שמה הוה סב"ל במאי קמיפלגי ר"ג ור"א במובלעות אי פליגי דשכיחי או לא, א"כ כן י"ל בפלוגתת הת"ק עם ר"ג, לכן כתבו דלא עלה על דעת המקשן שיחלקו תנאי במציאות, ורק סב"ל דפליגי בטעם הדבר ור"ג ור"א שניהם סב"ל דמובלעות שכיחי ורק פליג ר"א עליו לאמר שלא תחלוק במדה"י, וא"כ לשיטתי' וגם המקשן וגם התרצן סב"ל דטעמו מפני שלא תחלוק וסברת תוס' היא שקשה לומר שפליגי במציאות ורק חולקין בטעמו של דבר (דהיינו או כרבא או כרבה).

ב. והנה במהר"ש כאן ביאר דברי תוס' באו"א קצת והוא שבאמת קשה לומר שפליגי התנאי כאן במציאות, אבל אם נאמר שסברת ר"א לפלוג על ר"ג הוא מטעם לא שכיחי א"כ בפשטות כן סב"ל להת"ק ואמאי מחלקין, ולזה כתבו תוס' שגם ר"א לא פליג במציאות מטעם לא שכיחי רק טעמו הוי מפני שלא תחלוק במדה"י ולכן גם ר"ג והת"ק לא פליגי בזה רק בסברות רבה ורבא ואח"כ כתב המהר"ש: "ומ"מ צריך ליישב למה לי' להמתרץ לסיים ר"א, דמאן דכר שמי' ממילא נשאר כסברת המקשה", עכ"ל.

ולכאורה צלה"ב דהרי לשיטת המהר"ש הנ"ל יש לומר בפשטות שהיות שת"ק ור"ג פליגי בשכיחי או לא (בהתירוץ) א"כ בפשטות הייתי אומר שכן יהיה גם אליבא דר"א ול"ל לחלק - דהיינו בשלמא להמקשן שמוכרחים לומר שסברת ר"א הוי מטעם שלא תחלוק במדה"י מכח דברי הת"ק, שאל"כ היה צריכין לומר שגם הת"ק פליגי בזה, אבל להתרצן שבלא"ה פליגי הת"ק ור"ג בשכיחי או לא א"כ מהיכא תיתי לומר שר"א יש לו סברא אחרת ולכן הוצרך התרצן לחדש בהדיא לומר שכאן אע"פ שהת"ק ור"ג פליגי בשכיחי או לא אפ"ה סברת ר"א הוי מטעם שלא תחלוק במדה"י וע"כ לא היו יכולין לסמוך על מה שאמרי' בהקושיא<sup>2</sup>.

ועוד זאת, דהנה בספר יד דוד כאן מביא דברי המהרש"א ומהר"ם כאן וכתב וז"ל: "וביאור דבריהם דלמה אמר מאי לאו בהא קמיפלגי וכי לא ידע שיש לומר כל חד מתרץ לטעמי' דהוא פשוט ולזה כתבו דסברת המקשה שלא יחלקו במציאות. . וא"כ כיון שזה היה סברת המקשן בע"כ צ"ל דר"א נמי אינו חולק במציאות דאל"כ כיון דר"א חולק במציאות לת"ק ור"ג נמי נימא הכי ואע"פ שהמקשן היה יודע סברת ר"א משום שלא תחלוק לא קשה מה שהקשה מהרש"א דלמה הוצרך התרצן לפרש

(2) ואע"פ שסוף סוף היכא שהגמ' אומרת טעמא בתחילה מפני דבר אחד בפשטות אם לא כתיב ד"א נקטינן סברא הראשונה אפ"ה לבד זאת שלא כתיב סברת ר"א בהקושיא בהדיא גם בלי זה עדיין אם יעי' שם מי שהוא קצת או יסבור לפי סברת המהר"ש יבוא לומר תיכף שסברתו כאן שאני.

בדר"א כיון דלא חידש בו כלום משום די"ל דהשתא לכל א' הת"ק ור"א פליגי במציאות (בין לרבא ובין לרבה) א"כ מקום י"ל דר"ג ור"א נמי חולקין במציאות לזה הוצרכו לומר דגם עתה נהי דת"ק ור"ג פליגי במציאות אפ"ה ר"ג ור"א לא פליגי במציאות, עכ"ל.

א"כ אנו רואים בהדיא שכך רצה היד דוד לפרש בדברי המהר"ם לתרץ קושיית המהרש"א וא"כ צלה"ב בדברי המהרש"א שלכאורה יש לתרץ כן בדבריו ועוד יותר לפי שיטתי בזה<sup>3</sup>?

ועוד לכאורה יש להבין בכלל מהו כוונת התרצן לומר שסברת ר"א היא מטעם שלא תחלוק במדה"י אם הת"ק ור"ג פליגי במציאות אולי גם הוא סב"ל כן ומהו בדיוק סברת התרצן בזה (וכן יהיה קשה גם אליבא דמהר"ם לפי דברי היד דוד הנ"ל)?

ג. והנה בפנ"י כאן ביאר דברי תוס' כאן כמו המהר"ם דאי ס"ד דאף לדעת המקשן על כרחך דר"א פליגי וסברת דהני נמי לא שכיחי א"כ מה"ת ל"י דת"ק ור"ג פליגי ברבה ורבא אע"כ לא שייך פלוגתא בכה"ג וטעמו דר"א ע"כ משום שלא תחלוק במדה"י, "ובזה אתי שפיר נמי דכיון שכן סברת המקשן אליבא דר' אלעזר התרצן נמי השיב לו כן והניח סברתו בזה להשוות לדעת המקשן בטעמו דר"א, עכ"ל - דהיינו דסברת התרצן לבאר סברת ר"א בטעם שלא תחלוק במדה"י הוא מפני שזה היה סברת המקשן, וא"כ לפי"ז מובן שבפשטות רוצה הפנ"י לתרץ כאן קושיא הנ"ל דמהו באמת סברת המקשן ללמוד טעמו דר"א מפני שלא תחלוק במדה"י ולא מטעם שלא שכיחי אם בלא"ה פליגי כבר הת"ק ור"ג בפלוגתא זו. אבל לפי הנ"ל לכאורה קשה לומר כן, דהנה לפי הנ"ל התרצן בא לחדש שאע"פ שהת"ק ור"ג פליגי במציאות אי שכיחי או לא אפ"ה ר"ג ור"מ לא פליגי בזה - דהיינו דלהמקשן הצריכותא לומר שסברת ר"א היא מטעם שלא תחלוק במדה"י היא מטעם שא"כ מפני מה הקשו במאי קמיפלגי בפשטות גם מחלוקת הת"ק עם ר"ג הוי א"כ במציאות אי שכיחי או לא ולכן הוכרח לומר שסברת ר"א הוי מטעם שלא תחלוק במדה"י, משא"כ להתרצן אע"פ שת"ק ור"ג שפיר פליגי במציאות אפ"ה סברת ר"א הוי מטעם שלא תחלוק במדה"י וא"כ קשה לומר שרק אומר שסברת ר"א הוי מטעם שלא תחלוק שכן היה סברת המקשה, שאדרבה מזה משמע שיש הכרח וטעם בפ"ע אמאי קשה לו לומר שר"ג ור"א פליגי במציאות אי שכיחי או לא וצלה"ב מהו בדיוק סברתו וטעמו בזה.

3) ואין לומר שאע"פ שהת"ק ור"ג פליגי במציאות לא רצה להוסיף עוד פלוגתא במציאות בין ר"ג ור"א (ועי' כאן בדברי הקיקיון דיונה מה שרוצה לפרש בדברי תוס' בזה) דמסברתו דהמקשן מוכח דאי"ז בעיה שא"כ מה היה הצריכותא לומר שאם ר"א ור"ג פליגי במציאות כן הוא להת"ק (ועוד זאת לפי"ז לכאורה לא יהיה שום הכרח בהו"א).

ד. ואולי יש לתרץ קושיות אלו דהנה בגמ' לעיל (ב, א) בתוד"ה "מכפר לודים ללוד" כתב וז"ל: "שהזכיר לוד לאשמועין אע"פ שהיתה נקראת כפר לודים על שם בני לוד שהיו מצויין בה תמיד אפ"ה צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם ולא חשיב כלוד עצמה", עכ"ל. וא"כ מזה משמע שזה שכפר לודים בכלל היה נקרא בשם זה הוי מטעם שבני לוד היו מצויין שם תמיד, וא"כ לפי"ז י"ל שבאמת זה שאמרי' בכלל שמובלעות (כפר לודים) צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ קשה לומר שהוי מטעם שלא שכיחי שהרי אדרבה הא גופא שנקרא בשם זה מוכח ששפיר היו שכיחי בה בני א"י (לוד - שהיא סמוכה לה והיא מארץ ישראל - רש"י), וכמו שמביא הגמ' כאן דברי רבה בר בר חנה "לדידי חזי לי ההוא אתרא והוי כמבי כובי לפומבדיתא" - ("דהווי שיתא פרסי" - רש"י סוכה כו, ב) דהיינו שהיה קרוב מאד, וא"כ קשה לומר שמפני סיבה זו דלא שכיחי סב"ל לר"א שמובלעות ג"כ צריך שיאמר בפנ"כ וכו' ולכן פי' שטעמו הוי מפני שלא תחלוק במדה"י ולכן אע"פ שגמירי ושכיחי אפ"ה צריך לאמר בפנ"כ וכו'.

ולפי"ז יש לתרץ ג"כ קושיא הנ"ל על המהר"ש, שאיך יכול לומר שממילא נשאר סברת ר"א בהתירוץ כסברת המקשן אפי' בלי הזכרה כלל, הרי בשלמא המקשן הוצרך לומר סברת ר"א מטעם זה שאל"כ יהיה קשה בשיטת הת"ק מטעם שאין בקיאין לשמה והני גמירי אבל להתרצן שבלא"ה פלוגתת הת"ק ור"ג הוי במציאות אי שכיחי או לא, אפשר לומר שכן הוא לר"א, וע"ז הוצרך לחדש שסברתו הוי מטעם שלא תחלוק, אבל לפי הנ"ל לכאורה יש לומר שאי"ז קושיא כלל, שי"ל שבאמת זה שכתב המהר"ש שדוחק לומר שפליגי במציאות, יש לומר שהפי' הוא שלא זו בלבד שדוחק לומר שפליגי במציאות ובפרט במציאות כזה דהיינו במובלעות לומר שבזה פליגי ר"ג ור"א אם מובלעות שכיחי או לא שאדרבה מוכח משמו ששפיר מצויין בה תמיד שיירות מא"י וא"כ לפי"ז מובן שלא זו בלבד שדוחק לומר כן משיטת הת"ק שלא פליג עם ר"ג במציאות אלא גם בר"א עצמו שאירי במובלעות לכאורה דוחק לומר שסב"ל שלא שכיחי, וא"כ להתרצן אע"פ שלפועל הת"ק ור"ג פליגי במציאות אפ"ה עדיין דוחק לומר שר"א ג"כ סב"ל הכי מטעם הנ"ל, וא"כ מובן שאלת המהר"ש שאפי' בלי שום הזכרה של ר"א ממילא ידעי' שסברתו הוי כסברת המקשן, ולפי"ז מובן בפשטות ג"כ מה היה סברת התרצן למה באמת לא היה רוצה לפרש מחלוקת ר"ג ור"א בשכיחי או לא אע"פ שכן הוא בהת"ק ור"ג<sup>4</sup>.

(4) ועדיין צלה"ב מהו בדיוק סברת המהר"ש א כאן שלפועל רוצה לומר שלהקשן

ולפי"ז אפשר לתרץ עוד קושיא דהנה בגמ' כאן בתחילה מביא המשנה "תנן ר"ג אומר אף המביא מן הרקס ומן החגר ר"א אומר אפי' מכפר לודים ללוד" ולכאורה קשה מפני מה הזכיר כאן בכלל שיטת ר"א הרי כאן בהקושיא אינו נוגע כלל שיטת ר"א ורק איירי בפלוגתת ת"ק ור"ג, ועוד יותר ששיטת הת"ק שבעצם נוגע לכל הסוגיא אינו מביא כלל? ועוד קשה מה נוגע כאן לומר דברי רבה בר בר חנה ש"לדידי חזי לי". . . הרי אם רוצה לומר שאיירי כאן במקום שקרוב לא"י יותר מרקס וחגר כבר אמר אביי שהוי מובלעות ("שסמוכות טפי שאף מובלעות הן בתחומה אלא שאינן א"י" - רש"י) וממילא ידעי' זאת? אבל לפי הנ"ל מובן שאדרבה נוגע כאן דוקא מחלוקת ר"ג ור"א שדוקא עי"ז שידעי' פלוגתת וסברת ר"א שהוי דוקא מטעם שלא תחלוק ולא מטעם שלא שכיחי, דוקא אז ידעי' שמחלוקת הת"ק ור"ג ג"כ לא הוי פלוגתא במציאות ורק בסברת רבה ורבא, וזה ג"כ מה שנוגע כאן לדברי רבה בר בר חנה שבא לדייק איך שאנו רואים בפועל שכפר לודים הוי כ"כ קרוב לא"י שקשה לומר שלא שכיחי בו שיירות מא"י ואדרבה זה נוגע ממש לשקו"ט של הסוגיא כאן.<sup>5</sup>



## לשון המשנה "המביא גט ממודה"י" [גליון]

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתקכה עמ' 30 הביא הרב א.ל. שי' דברי התוס' משאנן בסוגיין [הובא באוצר מפה"ת ואינו תח"י] בביאור לישנא דמתני' "המביא" לשון דיעבד, דהוא להורות דלכתחילה אסור לגרש, וע"ד מה שמצינו במס' סוטה "המקנא לאשתו" לשון דיעבד, כי לכתחילה אסור לקנאות. והקשה דא"כ אדרבה, הו"ל להתנא להתחיל בעיקר הדין בלשון דיעבד - "הכותב גט לאשתו כותב לה לשמה" וכיו"ב, וע"ד שמצינו במס' סוטה "המקנא לאשתו" שהתחיל התנא בעיקר הדין בלשון דיעבד, ושוב הביא מדברי האחרונים והראשונים בטעם התחלת המס' ב"המביא גט

שפיר פליגי ר"א ור"ג במציאות אי שכיחי או לא, אבל כתב "לולי דברייהם" ובודאי אי"ז לשיטת תוס' ואפשר, וי"ל שסברתו הוא כרבינו מאיר בתוד"ה "מכפר לודים" לעיל ב, א שפי' שם כפר לודים באו"א דר"א הזכירו שם עירו שהיה דר בלוד.

(5) ולפי"ז אולי יש לומר עוד שאם באמת נוגע כאן כ"כ עד שזה נוגע לסברת המחלוקת בין הת"ק ור"ג לכאורה היה צריך לכתוב ר"א וסברתו כאן בהדיא שלכאורה העיקר חסר מן הספר, אבל לפי הנ"ל אולי יש לומר שסמך ע"ז שהביא דבריו לעיל מהמשנה ואח"כ הביא דברי רבה בר בר חנה ומטעם זה לא טרח לכתוב עוד פעם ועדיין יש לעיין בזה.

ממדה"י".

ויש להעיר, דב' קושיות אפשר להקשות על תנא דמתני': (א) מדוע התחיל התנא בדין פרטי זה ד"המביא גט ממדה"י" וכו' ולא בעיקר דיני גיטין וגירושין, (ב) מדוע נקט לשון דייעבד, וה"ה ב' פרטים וקושיות בפ"ע.

והנה ביאור הרבי שבלקו"ש (ח"ט תצא ב') ודברי האחרונים (חת"ס, נחלת משה) והראשונים (חי' הר"ן, חי' הריטב"א) שהביא הרב הנ"ל בדבריו, קאי על קושיא הא', אכן התוס' משנץ קאי על קושיא הב'. וא"כ קושיא הנ"ל על התוס' משנץ מעיקרא ליתא, דהרי כוונתו לתרץ רק לישנא דדיעבד, אך אינו מתייחס להשאלה מדוע התחיל התנא דוקא בדין זה - וע"ז קאי שאר המפרשים הנ"ל - וק"ל.

ומענין לענין באותו ענין, הנה ע"פ דברי המפרשים הנ"ל בביאור טעם התחלת המסכת ב"המביא" (ביאור הרבי שבלקו"ש שם, חת"ס בסוגיין) אולי יש לבאר עפ"ז טעם שם המסכת "גיטין"<sup>6</sup> שאינו מדגיש כ"כ את הענין ה"גירושין" והפירוד כו' ובפרט לפמ"ש התוס' בסוגיין (ד"ה המביא) ד"שאר שטרות פעמים נמי קרי גט", גם: "גט" בגימטריא י"ב "בשיעור י"ב שיטין המפסיקין בין ארבעה חומשי ספר תורה", שמורה גם על ענין האחדות, וכמ"ש בלקו"ש ח"ט שם "ווארום די גאנצע תורה . . איז דאך א תורה אחת". עיי"ש.



(1) ולהעיר משיחת קודש ש"פ במדבר ערב חגה"ש תשמ"ה ע"ד חשיבות "דף השער" של המסכת שבו נדפס שם המסכת.

# חסידות

## טבילת נדה במים חיים

**הרב אלי' מטוסוב**

**חבר מערכת "אוצר החסידים"**

בלקו"ת פ' שלח (מב, ב), מבאר בענין מים חיים שע"י נביעתן מתחת לארץ מלמטה למעלה מתמתקין, ומסיים: וכן לנדה וזבה טהרתן במים חיים דוקא.

### המקורות ללקו"ת במשנת הרבי

(א) בהערות הרבי (נדפסו בסו"ס הלקו"ת די"ט) מציין ע"ז: נדה וזבה טהרתן במים חיים דוקא: ע"פ זח"ג צו, ב. תקו"ז בסופו סוף ת"ה. ר' נטורנאי גאון. ר' נחשון גאון. ר' פלטוי גאון. רבותיו של רש"י. ס' הפרדס לרש"י. וראה ירוש' ברכות פ"ג ה"ד. שאילתות דר"א צו. הל' גדולות הל' נדה. שאילת יעבץ ח"א ספ"ח. ע"כ.

(ב) באגרות קודש כרך ג' עמ' תב (ונדפס גם בלקו"ש חכ"ז עמ' 347) ז"ל: "בנוגע להערתו בלקו"ת פ' שלח ד"ה ענין הנסכים (דף מ"ב ע"ב) וז"ל וכן לנדה וזבה טהרתם במים חיים דוקא. ושואל שהרי הוא נגד הדין, אשר נדה וזבה אין צריכות למים חיים, ומזכיר שנמצא זה ברש"י באיזה מקום, אלא שאינו זוכר מקומו הנכון -

בטח כוונתו לרש"י שבת דף ס"ה ע"ב ויעיין שם בתוס'. ומה שכתב בלקו"ת הוא עפ"י מה שכתב בזוהר חלק ג' דף צ"ז ע"ב, וז"ל: "וספרתם לכם כו' לכם דייקא, כד"א וספרה לה שבעת ימים, לה לעצמה, אוף הכי לכם לעצמכם, ולמה, בגין לאתדכאה במים, התם וספרה לה שבעת ימים, הכא שבע שבתות כו' לאתדכאה במים דההוא נהר דנגיד ונפיק ואיקרי מים חיים כו' כמה דאתא דכיא דילה בלילא כו'" עכ"ל, אשר וספרה לה הוא בנדה ומדייק בזוהר ואיקרי מים חיים. דלכאורה מה נפ"מ כאן. וראה בהרמ"ז שם מעלת מ"ח ומדריגתן. וראה ג"כ תיקוני זוהר תיקון י"ט, קרוב לתחילתו."

(ג) באגרות קודש חכ"ד עמ' סו: "להערה בלקו"ת שלח (מב, ב) דנדה וזבה במים חיים - זהו לדעת כו"כ מהגאונים וכ"מ בזח"ג (צו, ב) ותקו"ז סוף תק"ה. ומקצת מהנ"ל נסמנו בהערותי ללקו"ת שם (נדפסו בהוצאת הלקו"ת תשכ"ה)".

(ד) בס' טהרת מים מאת הרה"ג הר"נ טעלושקין ז"ל (מזקני רבני

חב"ד) עמ' מט-נ דן ג"כ בענין זה, והדפיס את שאלתו מאת הרבי, ותשובת הרבי על שאלתו (ונדפס ג"כ תשובה זו בלקו"ש חכ"ב עמ' 305, וב"מילואים למראי מקומות" שערכתי בסו"ס מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ג עמ' א'רט).

וזל"ק: "במענה על מכתבו בו מעורר על מ"ש בלקוטי תורה בפ' שלח (מב, ב) וז"ל: לנדה ולזבה טהרתן במים חיים, ושואל מקורו, שהרי דעת פוסקים ראשונים ואחרונים אשר נדה אינה טעונה מים חיים.

והנה מובן אשר הלקוטי תורה אינו ספר פסקי דינים, ומובן גם כן אשר על פי נסתר דתורה צריך לבאר לא רק הדעה שהלכה כמותה, אלא גם שאר הדעות, כי הרי אלו ואלו דברי אלקים חיים. לדוגמא לקוטי תורה נצבים מה, סע"א שופר של ר"ה של יעל פשוט.

ומה שנאמר בלקו"ת שנדה טהרתה במים חיים הנה כי כן היא שיטת התקוני זהר בסופה (סוף ת"ה) "כנדה וכו' לדכאה לה במיא דאוייתא מים חיים דלא פסקין". דרך אגב במה שמציין בספר טהרת מים עמ' מ"ו [במהדורות קודמות של הספר] דעות הסוברים דזבה טעונה מים חיים, יש להוסיף עליהם ר' נחשון (וראה אוצר הגאונים לשבת ס"ב) ואת הזהר ח"ג צ"ז, ב' (נוסף על התקוני זהר דאתי במכל שכן בנדה).

בשו"ת שם משמעון להר"ש פאלאק מהדו"ק סי"ט העיר מתקו"ז הנ"ל דס"ל דזבה צריכה מים חיים (במכ"ש מנדה), ולפלא שלא הביא שם גם מזח"ג הנ"ל, ואולי אפשר לומר דבזהר ח"ג הרי פירש הרמ"ק (הובא באור החמה שם) שצריך מים חיים מפני שסופרת ז' שבועות ולא ז' ימים משא"כ בזבה דעלמא. אבל בתקו"ז אי אפשר לומר זה". ע"כ תשובת הרבי.

ה) ונזכר מזה ג"כ בס' בס' המלך במסיבו ח"א עמ' מח (בר"פ מסעודת חגה"ש תשי"ג), אשר אחד המסובים שאל על הזוהר (שאומרים בתיקון ליל שבועות) שאחרי הספירה טבלו במים חיים, והלא ע"פ דין אי"צ מים חיים. וענה הרבי: ישנה דיעה שרש"י מביא בשם רבותיו שזבה זקוקה למים חיים, וממילא עד"ז נדה מחשש זבה, ואפשר שהזוהר סובר כשיטה זו.

### הגהת גאון חסיד בלקו"ת

במ"מ נוספים שנדפסו בסוף הלקו"ת (הוצאת תשד"מ), נדפס מכת"י בגליון הלקו"ת של חסיד א' (לא נודע מי), שכ' על לשון זה דנדה וזבה טהרתן במים חיים,

וז"ל: "צע"ג ליישב דבריו הקדושים, וערש"י שבת (סה, ב) ובתוס' שם חומר בזב מבזבה. וע' פ"ה דמקואות מ"ה והרמב"ם שם נדחק בזה, וכבר עמד בזה בת' יעב"ץ ח"א (פ"ח). וע' רש"י סנהדרין (פז, א) ד"ה הלכתא

משמע דמחלק בין זבה קטנה לזבה גדולה דזבה בעי מים חיים, וגם י"ל דהתוספתא אתיא כר"ש, וע' בס' יראים סי' קצב [ובהשלם סי' כו] דר"ש נפקא לי' טבילה לזבה מקרא דאחר תטהר א"כ לר"ש אינו מוכח דבעי מ"ח אבל רבנן דקי"ל כוותייהו דואחר תטהר אתיא לדרשא אחריתא וטבילה נפק"ל מ[ב' תיבות אינן ברורות בהכח"י] לזב י"ל באמת דבעי מים חיים". ע"כ.

### פיענוח המקורות

להלן נציין המקומות בהם נזכר ענין טבילת נדה במים חיים. (מלוקט ע"פ מקורות הנ"ל של הרבי וע"פ עוד ספרים):

(א) רב נטורנאי גאון (בתשובות הגאונים שערי תשובה סקס"ד) ז"ל: "ועכשיו כל נדות שבישראל ספק זבות הן ואין עולה להן טבילה במקוה אלא צריכות מים חיים".

עוד מרב נטורנאי גאון (בתשובות הגאונים שם סקע"ה): "וששאלתם הטובל לכבוד שבת ולכבוד יום טוב צריך לברך או לא כו', נדה שהיא מחוייבת כשטבלה במים חיים כו' צריכה לברך, אבל אנשים שאין עליהם חובה בזמן הזה לא עד שיתקיים וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם". ונמצא עוד מרב נטורנאי גאון: בתשובות רב נטורנאי גאון (ירושלים תרנ"ד) סי' תקלב: "שלא מצינו מים חיים בכל חיבי טבילות אלא בזב בלבד שמפורש בו ורחץ בשרו במים חיים ונדה נמי מפני שהיא ספק זבה".

(ג) רב נחשון גאון (בתשובות הגאונים, ירושלים תרפ"ט עמ' 11): "לבר מן נדה דצריכה מים חיים דהויא לה ספק זבה".

(ד) רב פלטי גאון: בתוס' הרי"ד מגילה ד"ח ע"א ז"ל: "ומצאתי תשובה לרבינו פלטיא גאון בר אביי כו' ועכשיו כל נדות שבישראל ספק זבות ואין עולה להן טבילה מקוה אלא כו' במים חיים".

(ה) רב שרירא גאון (תשובות הגאונים שערי תשובה סק"ע): "ונדה כל זמן שהיא טובלת במים חיים לטהר כו' צריכה לברך שחובה על אשה לטבול במים חיים כו'".

(ו) רב האי גאון (תשובות הגאונים שערי תשובה סקס"ח, ועד"ז בהלכות פסוקות מן הגאונים, קראקא תרנ"ג ספ"א), לענין נדה: "עד שתספור ז' נקיים ותטבול במים חיים".

(ז) רב יהודאי גאון, בס' הלכות גדולות הל' נדה (והובא בבעלי הנפש ריש שער הטבילה) "ולא משתריא עד דטבלה במים חיים". וכן הובא במאירי מס' מקואות פ"א ה"א בשם ההלכות גדולות: "שהזבה טעונה מים חיים וכן הנדה בזמן הזה הואיל וכבר עשו עצמן כזבות כו'". (והמאירי עצמו שם כותב שדרך שטפא נכתבה). ועיג"כ בס' הלכות

קצובות לר' יהודאי גאון (ירושלים תש"ב) עמ' 105.  
 ח) רבותיו של רש"י: ראה רש"י שבת דס"ה ע"ב ד"ה סבר: "ואני קבלתי מרבינו הלוי משום ספק זיכות נינהו וזכה טעונה מים חיים". [ועי' שם בפ"י הר"ח דניכר שס"ל ג"כ כשיטה זו. ורש"י עצמו לא ס"ל כן ומסיים: "ואי אפשר להעמיד שמועתו משום דאמרינן חומר בזב מבזבה שהזב טעון מים חיים והזבה אינה טעונה מים חיים"].

וכ"כ ברש"י נדה ס"ז ע"א ד"ה מקואות: "יש מפרשים דבעינן מים חיים לזבה". [ורש"י מוסיף: "ולאו מילתא היא דתניא בתוספתא חומר בזב מבזבה שהזב טעון מים חיים כו"'].  
 וכן ברש"י בכורות נ"ה ע"ב ד"ה מקוה: "מקוה מים חיים כו' משום דהוה להו ספק זכות ובזב כתיב מים חיים".

ועי' לענין זבה ברש"י סנהדרין פ"ז ע"א ד"ה הלכות: "ואם ראתה ג' ימים רצופים הויא זיבה לקרבן ולטבילת מים חיים".

ט) וכן בס' הפרדס לרש"י (עהרנרייך) הל' נדה עמ' יג, שכ' שהכלה צריכה טבילה חמורה במים חיים קודם כניסתה לחופה. ועד"ז בס' האורה (באבער) ח"ב עמ' קעה, מחזור ויטרי (הורוויץ) עמ' תקפה.  
 י) בשאלות פ' אחרי (שאלתא צו) הל': "כי טבלה במיא דחיי". [וע"ש בהעמק שאלה שפי' באופן אחר. ונכתוב מזה לקמן בסוף דברינו אי"ה].

יא) ברד"ק על זכרי' (יג, א) עה"פ "ביום ההוא יהי מקור נפתח לבית דוד גו' לחטאת ולנדה", כ': "וכן לנדה שהיא זבה שצריכה מים חיים". וברש"י ומצודות פירשו הפסוק בענין אחר (ונכתוב מזה לקמן אי"ה). ועי' בשו"ת חת"ס יו"ד סקצ"ד שכ' על דברי הרד"ק: "ובאמת כן משמעות מתני' ה' פ"ה דמקואות (דנדה בעי מים חיים) אבל לא קי"ל הכי ורמב"ם בפ"י המשנה נדחק ועיין רש"י במס' שבת ס"ה ע"ב מייתי תוספתא דזבה לא בעי מים חיים ועיין שאילת יעב"ץ ח"א סי' פח". ובהמשך שם רוצה החת"ס לחדש בדעת זקנים הראשונים דפליגי אדרע"ק (שבת דס"ד ע"א) שהם ס"ל דזבה צריכה מים חיים.

[פסוק זה דביום ההוא יהי מקור נפתח גו' לחטאת ולנדה, הובא גם בגמ' יומא עח, א ע"ש. ואגב, צריך לעיין בס' "ימות המשיח בהלכה" מהרה"ג הר"א גערליצקי שי' שדן שם בסי' נ בפרק מיוחד בענין איסור נדה ויולדת לעת"ל ומביא מכו"כ מקומות, אך כמדומה לא הביא מפסוק וגמ' זו].

ועי' ג"כ ברמב"ן עה"ת (ויקרא טו, יא) לענין זבה, וז"ל: "ע"ד הפשט שתהיה צריכה רחיצה במים חיים כזב אבל רבותינו הקלו בטהרת הזבה שתטהר כדרך שאר הנטהרים במי מקוה". ע"כ.

(ב) בס' חסידים סי' תקט (תתשפד): "לכך ישמור אדם לאחר שרחצה מדמה עד שתטבול במים חיים כדין".  
 (ג) כל הנ"ל הוא בנוסף לזוהר בכ"מ, שנזכר שם ענין מים חיים גם בקשר לטבילת נדה, ראה זח"ג צז, ב ותקנ"ז ת"ה (קמג, ב), כמצויין בהערות הרבי.

### ישוב שיטת הגאונים

והנה רש"י ושאר ראשונים הקשו על שיטה זו, מן התו"כ והתוספתא (מגילה פ"א הי"ד, זבים פ"ג ה"א) שמפורש "אין בין זב לזבה אלא שהזב טעון ביאת מים חיים זבה אינה טעונה ביאת מים חיים", וע"כ כתבו כמה ראשונים אשר דיעה זו משובשת היא כו'.  
 אמנם מצינו בפוסקים כמה תירוצים ליישב שיטה זו מן התו"כ והתוספתא:

(א) בב"ח יו"ד סר"א, מתרץ דברי רבותיו של רש"י, וז"ל: "ואין ספק שהרב הלוי לא הורה כך מדעתו אלא מפי השמועה שקבל כך מרבותיו כו' גם רב פלטוי גאון כתב כדברי רבינו הלוי, ונראה דס"ל לרבוותא דמהך עובדא דאבוה דשמואל שמעינן דאע"ג דדאורייתא אין זבה טעונה מים חיים מ"מ מדרבנן טעונה מים חיים כמו זב ולהכי עביד להו מקוואות פ"י שחפר בארות מקום מוצא חים חיים לטבול בהן ביומי ניסן דאם לא כן למה לי לטרוח כולי האי לעשות מקוואות כבר נמצאים בורות מלאים מימי שלגים כו' אלא בע"כ דלפי זבה טעונה מים חיים לא היו טובלין כל השנה אלא בנהרות מים חיים כו' משום דהו"ל ספק זבות ובזב כתיב מים חיים. ולפי מ"ש ליכא קושיא על שמועתו של הרב הלוי מההיא דת"כ דפשיטא דד"ת לא בעיא בזבה מים חיים אלא דמדרבנן בעינן מים חיים כו'". [ועי' לקמן בסמוך אי"ה המשך דברי הב"ח].

ודברי הב"ח הוא קצת בשיטה הפוכה מדברי הרמב"ן שהבאנו לעיל, שכתב דע"ד הפשט צריכה הזבה רחיצה במים חיים ורק רבותינו הקילו שתטהר במי מקוה. ואילו להב"ח בשיטת רבותיו של רש"י הרי דאורייתא אי"צ מים חיים ורק רבותינו החמירו. אך כי הרמב"ן דיבר רק ע"ד הפשט.  
 (ב) גם בשו"ת חת"ס יו"ד סר"ב מיישב עד"ז שיטת רבותיו של רש"י, דאף דנדחה שיטה זו משום דקיי"ל זב בעי מים חיים ולא זבה, מ"מ נ"ל דלא רחוקה היא לומר דס"ל מדרבנן גזרו זבה אטו זב וזבה ניחא דאבוה דשמואל עביד לבנתיה כו'. ומסיים שם החת"ס דאע"ג דנדחה שיטה זו מ"מ חזי לאצטרופי ללמוד זכות על הטובלות בנהר כו'.

(ג) בערוך לנר עמ"ס נדה סז, א כותב לתרץ דבכל מקום בש"ס איתקש זב לזבה ולא הוזכר חילוק זה בין זב לזבה בשום מקום במשנה ובגמרא, ולהגאונים משמע דהמשנה (מגילה ח, א ומקוואות פ"ה ה"ה) ועד"ז בכ"מ

בש"ס חולקים על התוספתא וס"ל דגם זבה בעי' מים חיים. ע"ש באריכות.

(ד) עד"ז בשאלת יעב"ץ שם (ספ"ח) כ' דלרבותיו של רש"י משמע קצת דהמשנה (מקואות פ"ה ה"ה) וגמ' דידן משמע פליגא על התוספתא וס"ל שזבה איתקש לזב לענין מים חיים. ע"ש כל דבריו.

### אם יש הידור בטבילה במים חיים

והנה להלכה נקטו כל הפוסקים דא"צ מים חיים לטבילת נדה, כפשטות התוספתא ותו"כ שזבה אינה טעונה מים חיים. ועי' ב"י יו"ד סר"א שכתב שכך הם דברי כל הפוסקים.

אך נציין קצת מדברי הפוסקים אם נשאר חומרא והידור לחשוש לשיטת הגאונים ולטבול במים חיים.

(א) בב"ח יו"ד סר"א: "ואפשר דמפי שמועה זו [רבותיו של רש"י רוב פלטוי גאון] נהגו בכל הקהלות שיכינו לנשים מקוה מים חיים נובעים לטבול בהם, אכן כל הנביאים פה אחד דליתא להך שמועה דרבינו הלוי וזבה אינה צריכה מים חיים כלל אפילו מדרבנן והכי נקטינן". עכ"ל.

(ב) עי' בס' אבן העזר (להראב"ן) עמ' כג: "וגם מים חיים לנשים אינו אלא חומר שהנהיגו כן".

(ג) בשו"ת משנה שכיר ח"א סע"ט (הובא במאמרו של ידידי הרי"ד ש' קלוזנער בקובץ "נזר התורה", אייר תשס"ו, עמ' תמ ואילך), כתב ע"פ פשטות הירושלמי ברכות פ"ג דראוי להחמיר לטבילת נדה ואף לטבילת עזרא במים חיים. (דברי ירושלמי אלו הובאו ג"כ בהערת הרבי שהעתקנו לעיל בתחילת דברינו).

ובשו"ת יד מרדכי סכ"ב (הובא שם) נקט ג"כ כדברי השו"ת משנה שכיר.

וראיתי מובא מס' שו"ת תורה לשמה (ואינני יודע מי המחבר) שכ' וז"ל: "והנה באמת הגם דלענין דינא כן אנחנו מורים כדעת הרמב"ם וסיעתו דזבה אין צריכה מים חיים, על כן גם לכתחילה טובלות הנשים במקוה של מי גשמים ואין שום חשש לענין דינא. עכ"ז ודאי דאיכא מצוה מן המובחר בבאר מים חיים משום כי בזה הוי הטבילה אליבא דכו"ע, כי רב פלטוי גאון ורבינו הלוי רב גוברייהו ובודאי שמועה זו היתה בידם מאנשים גדולים, ומה גם נראה דרש"י ז"ל ג"כ נקיט כוותייהו בתרי דוכתי, על כן אין מצוה מן המובחר גדולה מזו, ולזה המדקדק במעשיו ומתאוה להזהר תמיד במצות מן המובחר הנה מה טוב ומה נעים לעשות מצוה זו הנוגעת לזרע קודש אליבא דכו"ע, גם זאת ועוד כי בבאר מים חיים ינצל מכמה חששות הנמצאים במקוה שצריך בו כמה אזהרות והטובלת בבאר מים חיים נכון לכה בטוח כו". ע"כ. והוא פלאי.

(ד) בדברי ראשונים ופוסקים רבים, נזכר בתוך דבריהם על המקוה בימיהם שהיו של מעיינות. ועי' ס' המנהיג עמ' תקמח. אור זרוע הל' מקוואות ששל"ו. תרומת הדשן שאלה רנח. [ויל"ע גם בס' "מקוואות" (ירושלים תשל"ד) שיש שם סקירה מהמקוואות הקדומים, ולא ראיתי עתה].

אך קשה הליקוט כעת בזה, ורק הבאנו מהפוסקים שמפורש בהם שיש הידור בטבילת מעיין מים חיים.

### עוד על עדיפות טבילה במעיין

יש כמה פוסקים שכתבו על הידור טבילה במעיין (או נהר) במקום שאפשר, אך לא מטעם הידור במים חיים, אלא מטעמי חששות אחרות במקוואות. ונציין איזה מהם:

(א) בשאילת יעב"ץ ספ"ח, אחרי שמביא ומפלפל בשיטת הגאונים שהצריכו מים חיים לנדה, הוא כותב דמותר לאדם להחמיר, ומסיים שגם הוא עצמו משתוקק מאד לעשות מקוה מים חיים כראוי גם מטעמים אחרים כדי להנצל מכמה דקדוקי הלכות שבדיני מקוואות וחששות רבות במקוה נוטפין.

(ב) בדרכי תשובה יו"ד סר"א, הביא כמה ספרים ע"ז:

גידולי טהרה (גבא ס"ק א') שכ': "תחת עשיית המקוה יהדר מאוד אם אפשר במעיין או לפחות במי תמצית והתוקע עצמו לעשות מקוה של מי גשמים מכניס עצמו לספק איסור כרת לפי שא"א בשם ענין שבעולם שיהי' כשר לכל הדיעות כו' וטוב לפני אלקים ימלט מזה". וכ"כ בלחם ושמלה (בלחם ס"ק ג').

ובס' מקוה טהרה (להגאון בעל ערוגת הבושם) סר"א סק"א שכ' דנראה לו מה שמדקדקין על מקוה של מים חיים הוא משום דבמקוה של מי גשמים א"א לצאת י"ח שיטת הרמב"ם והראב"ד בדין דנתן סאה ונטל סאה כו' על כן מהראוי ונכון לכל קהלות קדושות להיות מהדרין אחר מקוה של מים נובעין דוקא. וע"ש בס' מקוה טהרה ס"ק ס"ה ובספרו שו"ת ערוגת הבושם ח"ב יו"ד סקצ"ו וסר"י.

וכ"כ בשו"ת לבושי מורכי מהדורא תליתאי חיו"ד סל"ב להזהר בכל האפשרות ממקוה של מי גשמים.

ובס' בית הלל יו"ד ר"א סק"א כ': "שכבר פשט המנהג שלא עושים מקוואות מן הגנות ע"י גשמים ולא ראיתי בשום מקום בכל מדינות פולין וליטא וגם באשכנז לא שמעתי שיש בשום מקום לעשות מקוואות ע"י גשמים, אך בק"ק המבורג נוהגים גן לעשות ע"י גשמים כו'", ומסיק שם שחלילה לעשות כן.

ומציין עוד בדרכ"ת לס' מנחת אלעזר ח"ה סע"ו דמי מעיין עדיף יותר

ממי גשמים.

והובאו ספרים אלו גם בס' טהרת מים עמ' מט.  
ועי' ג"כ בס' טהרת ישראל סי' רא שכ' שבתחילה צריך להדר במקוה של מעיין.

ג) ועי' בקובץ רז"ש (עמ' 45) בתשו' הגר"ש דוורקין, וז"ל: "הנה בארץ מולדתי רוסיא היו בכל המקומות רק מקוואות של מעיינות וכמעט שלא הי' בנמצא מקוה של מי גשמים, מובן שהיו צריכים לירד להמקוה ע"י הרבה מדריגות והי' מקומות שהי' צריכים לירד יותר מארבעים מדריגות, גם החימום של המים הי' כבד מאד וגם עלה ביוקר, מ"מ לא רצו רבני הדור שלפנינו לעשות של מי גשמים כו".

ומפרש שם אשר זה שהידרו במקוה של מעיינות הי' מצד הטעם למנוע החשש לשיטת הראב"ד דנתן סאה ונטל סאה. ומוסיף אשר רק אח"כ (בסמוך לתקופת מלחה"ע הראשונה) בגלל התרשלות הנשים כו' החלו לעשות מקוואות ע"י מי גשמים כו'.

[אך אינו מפרש איזה סוג מקוואות של מעיינות הי' נהוג שם בתחילה. ועי' בתיקוני המקוה שבשו"ע אדה"ז חיו"ד. ויל"ע גם בס' תיקוני מקוואות].

#### הידור טבילה במקוה ולא בנהר

לאידך מצינו בכמה פוסקים, שכתבו ע"ד חשש בטבילה בנהרות וע"כ כתבו להדר במקוה בור דוקא.

א) בשו"ת בנימין זאב סקנ"ד, שנשאל: "ע"ד טבילת הנשים אשר מימי קדם לא הי' מקוה בעיר והיו הולכות הנשים לטבול לנהרות ולבריכות מים הנמשכין מהנהר ועתה מקרוב נעשה מקוה מים בתוך העיר ובמקום צנוע וחלק מהנשים נמנעות מלטבול במקוה והולכות בנהר ובבריכות כמנהג הראשון ויש שם טיט ונדבקות ברגליהם כו' והוא דבר חוצץ".

ובתשובתו מאריך בזה, ומסיק דאין לחוש לשיטת הגאונים דצריך מים חיים, ודיש להחמיר לנשים שלא לטבול בנהרות כשיש מקוה של מי גשמים מצד חשש הטיט הנמצא בנהרות כו' וגם מחשש שלא יטבלו היטב בנהרות כו'.

ב) בדרכ"ת יו"ד סר"א (וכן בשו"ת משנה שכיר) הביא משו"ת חת"ס יו"ד סר"ג, שענה לשואל: "אודות תיקון המקוה בעירו לית טב מיניה לעשות מקוה ע"י מי גשמים כו" ע"ש. אך כמ"ש בדרכ"ת שם יתכן שבעירו של השואל לא הי' אפשר בענין אחר.

ב) בסו"ס "חנה אריאל" מהגאון החסיד הרי"א מהאמיל, נדפסה תשו' ארוכה מהגאון לרב אחד שהקשה על דיני תיקוני המקוה שבשו"ע אדה"ז (וחזרו והדפיסו ג"כ תשובה זו בס' תולדות יצחק אייזיק עמ' 268),

ובתוך הדברים הוא מביא הדין שזבה אינה טעונה מים חיים, וכותב: "וקרוב לומר שהמדקדק שתהי' הטבילה במים חיים עובר על כל תוסף ומותר על דברי חכמים ז"ל, והלא רק במדינתנו שמעיינות מצויים רוב מקואות הם מי מעיינות, אבל בשארי מדינות וכל תפוצות ישראל הנז' בגמ' ופוסקים סתם מקואות שלהם מי מערה מכונסין הן, ואפי' במדינות שלנו לא שמענו מי שידקדק שיהי' המעיין דוקא בקרקעית המקוה ואם המעיין הוא רק בצד הדופן הרי הדופן מפסיקו כו"ע.

[הגאון החסיד החנה אריאל לא פירש דבריו אמאי המדקדק לטבילה במים חיים מותר על דברי חכמים, ולכאורה הוא בסתירה למ"ש הב"ח בענין שנהגו מלפנים להדר במים חיים. ונ"ל כי כוונתו הוא לא לעצם עובדת ההידור במעיין מים חיים דבזה מצ"ע אין בו משום דופי, אלא ע"ד כמה חומרות וחששות שנתחדשו בדורות האחרונים בענין טבילות בנהר כאשר הבאנו מתשו' בנימין זאב. ועדיין יל"ע].

ג) ראיתי גם בס' טהרה כהלכה מהרה"ג הר"י פרקש מירושלים, שהביא מכמה ספרים על זהירות מטבילה בנהר בימינו. ועיג"כ בקיצור שו"ע סו"ס קסב.

בענין טבילה בנהרות יל"ע גם במובא בס' תיקוני מקוואות (מידידינו הרב ש"ד שי' לויז) בתחילתו.

#### מי חטאת נק' מי נדה

והנה כבר דנו בכמה ספרים בענין שלפעמים אפשר לדחוק בענין הלשון "מים חיים" בטבילת נדה, דלא קאי על טבילה מטומאת נדה, אלא על מי חטאת שנק' מי נדה (ועי' בטהרת המים להר"נ טלושקין עמ' שניסה אפי' לדחוק כן בלשון הלקו"ת, ולא עלתה בידו). ועי' ברש"י ומצודות שהוא מענין הזי' כמו מי נדה. וכן פירש"י ובתרגום. [ועי' בחינוך מצוה שצט בענין "מי נדה" דחטאת שכתב: ולשון נדה כלומר הזי' מלשון זריקה כמו וידו אבן ב'].

אך זה לא יתכן כלל לרוב הגאונים וראשונים שהובאו לעיל שמפורש בהם בטהרת נדה שצריכה מים חיים משום ספק זיבה.

#### "מים חיים" להוציא מים שאובין

וגם יש שרצו לדחוק ולפרש ב"מים חיים" דלא קאי על מי מעיין כ"א הכוונה מים שאינן שאובין. עי' בהעמק שאלה על השאלות (שאלתא צו). ויש שמביאים כן מס' החרדים.

אך הלא מפורש בגאונים דמשום זב אתו עלה. וכן מפורש ברש"י וראשונים ופוסקים שהובאו לעיל דמים חיים כאן קאי על מי מעיין דוקא, כלשון חז"ל בתוספתא ובשאר מקומות.

## מקור דין טבילת נדה

באמת יש להאריך עוד בזה, כי י"ל שמקור הדיעות הנ"ל אם צריך לנדה מים חיים, תלוי בענין מקורות הפסוקים מהיכן לומדים טהרת נדה במים דיש בזה ה' שיטות, עי' תוס' יבמות (מז, ב) (וע"ש בשם רב יהודאי גאון), תוס' יומא (עז, א), רמב"ם פ"ד מהל' איסו"ב, רמב"ן שבת (יג, ב) ועה"ת פ' מצורע (שלמדים טבילת זבה מטבילת זב), ב"י יו"ד ריש סי' קצז, ובמאירי נדה עמ' רצא שהוא הלמ"מ. (ושיטת ר"ת בתוס' שם דילפינן מהכתוב במי נדה יתחטא שאמרו ע"ז במים שנדה טובלת בהן, ובב"י יו"ד ריש סר"א נקט כל' ר"ת), ויש מזה גם בשו"ת חת"ס חיו"ד סקצ"ד שהאריך שם בתשו' מיוחדת בבירור השיטות בענין המקור לטבילת נדה. ועיג"כ בדברי הגאון החסיד בהגהותיו על לקו"ת, שהבאנו לעיל בתחילת דברינו, שנגע ג"כ בזה.

אך לא נאריך כאן בזה, כי האריכות תוציאנו ממסגרת מטרת מאמרנו בקובץ זה.

## קובץ נכבד מדפיס דברי אבולת

כל הנ"ל הם דברים עתיקים, והכל כלול בהערה קצרה של הרבי, כרגיל בגאונים לשון קצרה הכוללת ענינים רבים. ורק שהוספתי לפענח ולפרש כאן את המקורות ע"פ הערת הרבי ומן ספרים אחרים. וגם הוספתי מספרי פוסקים אחרונים.

ונתעוררתי לכתוב עתה ע"ז, כי בקובץ "נזר התורה" שי"ל באחרונה באה"ק כותב שם אחד על דברי הלקו"ת ועל הציונים של הרבי בענין זה (לא ראיתי חוב' זו האחרונה, אבל העיר לי על זה ידידי הרב י"ד קלויזנער שי' וביקשני לכתוב מזה), וכותב ע"ז שהם דברים תמוהים כי בכל הציטוטים שהביא הרבי (מלבד הזוהר) עוסקים בטבילת זבה ולא בטבילת נדה, כך שדברי הלקו"ת בענין טבילת נדה במים חיים הם בגדר סתרי תורה. אלו הם דברי הכותב בקובץ נזר התורה, והוא מוסיף שם שבזוהר לא עיין.

גאוני ישראל עמודי עולם כ"ק אדמו"ר הזקן וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, כותבים אשר יש דיעות (לא להלכה) שנדה צריכה מים חיים. ובא כסיל זה וכותב שכל המקומות מדברים על זבה ולא נדה. בשעה שברוב המקומות מפורש על נדה (כאשר הבאנו לעיל מעשרות גאונים וראשונים ופוסקים וגם אחרונים, וכולם מדברים בענין מים חיים על נדה). ואם באיזה מהמקורות נתפרש רק זבה, הרי האידנא גם נדה דינה כזבה. [ואיך כסיל זה שומר דיני טהרה אם אינו יודע יסוד פשוט בש"ס וכ"מ דבנות ישראל החמירו על עצמן כו' וגם האידנא כל נדות ספק זבות שוינהו רבנן, שזהו היסוד לספירת ז' נקיים].

ופלא על מערכת נכבדה של קובץ "נזר התורה" שמדפיסים הערת כותב מבלי לבדוק בהמקורות. והלא הערות הרבי עם המקורות היו לפני המערכת, כי הובאו בתוך מאמרו של הרב קלויזנער בגליון קודם של "נזר התורה" שם, ובהערת הרבי צויינו המקורות על טבילת גדה במים חיים, (וגם נדפסה שם הערת הרבי שמוסיף אשר בלקו"ת, כמו בשאר ספרים בפרד"ס התורה, מתבארים אף דיעות קדמונים שאינם להלכה פסוקה), ויכלו המערכת להסתכל במקורות לפני שמדפיסים דברי מתנגד עם הארץ. ומסיימים בטוב.



## מצוות שלמעלה מן הרצון והדעת

### הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בלקו"ת פ' ברכה (צט, ב) מבואר שיש מצוות שאינם תלויים ברצונו של אדם כלל רק דוקא שלא בדעתו, כגון מצות שכחה וכה"ג, ומבאר שהן מצוות ממדריגה נעלית יותר, מקיף דמקיף וכו'.

ובפשטות אין הכוונה שקיום מצות שכחה אינו תלוי ברצונו של האדם, שהרי המצוה בשכחה אינה לשכוח אלא המצוה היא שאם שכח לא יחזור ויקח את התבואה אלא ישאירה לעני (ובלשון הרמב"ם "להניח השכחה"), אלא הכוונה שמצוה זו מתאפשרת רק ע"י דבר שאינו תלוי ברצונו ובדעתו של אדם כלל. [וכן הוא בדוגמא הב' שהובאה בלקו"ת שם (צט, ג) מר' שמעון בן שטח שברח וכו' כמאמר כל הרודף אחר הכבוד כו', שמצוות כבוד הנשיא מתאפשרת ע"י שהנשיא בורח מן הכבוד].

והעירני ח"א, דלפי זה כל העונשים שבתורה הבאים על השוגג (ונמנו בתרי"ג מצוות), שגם הם תלויים בדבר שאינו בדעתו של אדם כלל - דאילו היה עושה הדברים בדעתו ובמזיד חל חיוב של מצוה אחרת (קרוב או עונש מסוג אחר), ודוקא מחמת שחטא בשוגג לכן חייב בקרבנות מסויימים, וכשהרג את הנפש בשוגג יש חיוב של ערי מקלט וכו' - יש מקום לומר שגם הם שייכים לענין מקיף דמקיף.

אך לכאורה קשה לומר כן על סוגי מצוות כאלה, דהרי העדר הדעת בהם גורם לדבר בלתי רצוי (ולכן השוגג צריך כפרה), דלא כבשכחה ובריחה מן הכבוד.

ועוד, דבשכחה הוה השכחה תנאי בקיום המצוה, משא"כ בשוגג, לא מסתבר לומר שהעבירה היא "תנאי" בהבאת הקרבן.

מאידך גיסא אולי אפ"ל דזה שבלקו"ת הובאו רק דוגמאות אלו הוא משום שלא רצה להביא דוגמא מענין של היפך הטוב, ובמ"ש "וכהאי גוונא" אכן כוונתו גם לסוג זה במצוות, ולפי זה המצוות שענינם לתקן את המעוות על ידי שוגג שרשם ג"כ מבחי' מקיף דמקיף. וצ"ע בזה\*.



## "והדעת שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד"

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בתניא פ"ג (ז, ב): "והדעת הוא מלשון והאדם ידע את חוה, והוא לשון התקשרות והתחברות שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד, ויתקע מחשבתו בחוזק בגדולת אין סוף ב"ה ואינו מסיח דעתו, כי אף מי שהוא חכם ונכון בגדולת א"ס ב"ה הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה לא יוליד בנפשו ויראה ואהבה אמיתית כי אם דמיונות שוא, ועל כן הדעת הוא קיום המדות וחיותן והוא כולל חסד וגבורה, פי' אהבה וענפיה ויראה וענפיה". עכ"ל.

והנה בתניא (בכל החלקים) מופיע תיבת מאד צ"ט פעמים: צ"ח פעמים "מאד" בחולם חסר בלי וא"ו, ורק פעם אחת בלבד, כאן, מופיע תיבת "מאוד" בחולם מלא עם וא"ו, וצ"ב מדוע כאן שינה רבנו הזקן וכתב עם וא"ו, וכידוע מה שאמר רבינו הזקן לאחיו המהרי"ל נ"ע "מותר להקדיש ששה שבועות לוא"ו אחת ב"בינונים", (מתוך אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, נעתק ברשימות היומן של כ"ק אדמו"ר זי"ע עמ' רלו) [מלבד בשער התניא שמופיע ב' פעמים "מאוד" מלא עם וא"ו וכפי שהארכתי בזה במק"א].

ונראה בזה לבאר ע"פ מאמרי אדמו"ר האמצעי דרושי חתונה ח"א (עמ' ש-שא) שכתב: "והנה מכ"ז יובן הטעם שנקראת אשתו של אדם הראשון חוה, כי היא אם כל חי, והקושיא ידוע בזוהר [ח"ב קלז, א]

(\* ראה רמב"ן בשער הגמול בתחילתו (ד"ה ועוד) שכתב וז"ל: וגם השוגג נקרא חוטא וכן קראתו התורה בכל מקום, ומהו חטאו שלא נזהר בעצמו ולא ה' ירא וחרד אל דברי המקום ב"ה שלא יאכל ושלא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וכו' ועל הדרך הזה הוא טעם חטא השגגה בכל התורה... עכ"ל, וברמב"ם ה' שגגות פ"ה ה"ו: "שהשוגג ה' לו לדקדק ולבדוק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא ה' בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואח"כ יעשה צריך כפרה", נמצא לפי"ז דלא שייך לומר בזה "שאינם תלויים ברצונו של אדם והוה שלא מדעתו", וראה שבת ד, א, ובכ"מ דגם שוגג הוה כפושע. המערכת.

דמטעם שהיא היתה אם כל חי היה ראוי לקרות לה חיה ולא חוה בויו כו', אך הנה פ' חוה הוא מלשון הגדה וגילוי דבר מה מן ההעלם. . וגם כאן בטעם קריאת שמה חוה כי היא היתה אם כל חי שבאו כל תולדות בני אדם ממנה בגילוי נקראת חוה ע"ש בחי' הגלוי כו' שבחי' הציבור נקרא גם כן חוה ע"ש בחי' הגילוי מן ההעלם, ומתורץ הקושיא למה לא נקראה חיה ביו"ד, שהיו"ד מורה על בחי' העצמות, משא"כ הוי"ו שהוא היורד ונמשך מן היו"ד דממשיך למטה לבא לידי גילוי מן ההעלם וע"כ נקראת חוה דוקא וכו", עכ"ל.

וראה בד"ה הא לחמא עניא תשמ"ב (ועי' לקו"ת צו יג, ב ועוד) בענין ב' סוגי המצות שאוכלים המצה שלפני חצות. . והמצה שאחרי חצות וכנרמז גם בזה שבפסוק נכתבה תיבת מצות פעמים חסר וא"ו (מצת) שהעבודה היא על מילואה בשלימות, וכתיבתה באופן חסר מורה על התחלת העבודה, שאז עדיין לא המשיך בה את האות וא"ו, עכ"ל. ועי' ספר המאמרים תש"ד (עמ' 171) ובהערת כ"ק אדמו"ר זי"ע שם: "ראה תורה אור תולדות ד"ה ואלה תולדות ד"ה הקל קול (הקדמה לסידור)". ובתורה אור שם (עמ' 34) איתא: "והנה הגם שאברהם היה ג"כ חופר בארות, אבל כתיב ויסתמום פלשתים כו', ויצחק חפר אותן וקרא להם שמות כשמות אשר קרא להן אביו, הראשון מלא והשני חסר, לפי שע"י חפירה דיצחק לא נפסק עוד נביעתם. . ע"כ הוא שמות מלא בויו"ו, אבל שמות דאברהם חסר וי"ו לפי שסתמום פלשתים. . לכן ע"י חפירה דיצחק הוא שמות בויו"ו, עכ"ל.

ומעתה י"ל דלכן כתב רבינו הזקן כאן תיבת "מאוד" מלא עם וא"ו, כיון דמיירי מהדעת שהיא ההתקשרות וההתחברות, שתוקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה כדי להוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית, שזה ענין הגילוי מן ההעלם שעל זה מורה אות וא"ו, שהרי הדעת הוא מלשון והאדם ידע את חוה, ולכן נקראת חוה ולא חיה כנ"ל, כי חוה הוא מלשון הגדה וגילוי דבר מה מן ההעלם, כי היא היתה אם כל חי שבאו כל תולדות בני אדם ממנה בגילוי עד"ז יראה ואהבה אמיתית באים ע"י "שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד", עם וא"ו שמורה שהוא יורד ונמשך מן הדעת להוליד יראה ואהבה אמיתי, וא"ש.



## לשון "החוטף אפרתי" בהוכח תוכיח

**הרב חיים דוד א. טיפענברון**

**ראש ישיבת מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון**

בקונטרס אחרון, ד"ה הוכח תוכיח: "והשמרו והזהרו מאד מאד... ועיקר הסיבה וגרמא בנזקין הוא מהיורדים לפני התיבה שהוא הפקר לכל הרוצים לפשוט רגליו החוטף אפרתי..".

להבנת המילים "החוטף אפרתי" עי' בספר לקו"ב לספר התניא ח"ב ס"ע תפז (משם הובא ג"כ בס' שעורים בספר התניא ובספר 'מ"מ והערות') הערת כ"ק אדמו"ר: "החוטף" - ראה חולין (קלג, א) יל"ש (הובא בפרש"י) בלק תשסט "חוטפין ק"ש". "אפרתי" - אולי הכוונה לב' הפי' הובאו ברד"ק (ש"א א, א) מיוחס, פליג חולק בקודשיא כו'. ע"כ.

לכאורה יש להבין מהו הביטוי של "החוטף אפרתי" ואיזה שייכות יש לכאן.

ואולי יש גם לציין כמקור להלשון "החוטף אפרתי" מה שמפרש הרמ"ע מפאנו בשו"ת שלו סי' קב שמביא המשנה בכלאים סוף פ"ג רבי יוסי בן החוטף אפרתי אמר משום רבי ישמעאל... "בקשר לשאלתו" מי שהוא בקי בתפלה והתפלל בלחש עם הציבור מהו שיעסוק בתורה בשעת ששליח ציבור יורד להוציא את שאינו בקי ובלבד שיענה אמן, ואף על פי שלפעמים לא ידע על איזו ברכה הוא עונה, הנפת סודרים של אלכסנדריא תוכיח.

וע"ז השיב: "...ולא עוד אלא שהם פטורים מן הדין מעניית אמן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואם עונה מצוה קעביד ובכלל מצווה ועושה ניהו דהא מצווה הם בכך, אלא שדבר אחר גורם להם ליפטר לפי שעה והמה מ"מ חוטפים את המצוה ובידם שתיים - כאבוה של ר' יוסי בן החוטף אפרתי שנוזכר במשנה דכלאים בסוף פ"ג הנקרא כן על שם שהי' חוטף מצוות מן השוק ומזכירין אותו לשבח...". ע"כ.

(ראה בס' 'שלמת יוסף' (מבעמח"ס 'צפנת פענח' - ירושלים תשט"ז) דף ט' הערה ג' שמביא תשו' הרמ"ע מפאנו, וראה גם בפ"י 'מלאכת שלמה' על המשנה שם דמפרש כן למה קראוהו בשם "החוטף").

ובענייננו אפשר דגם כאן הכוונה הוא על הם הרוצים לחטוף המצוה, וכוונתם לשם מצוה (מזכירין אותו לשבח - כהחוטף אפרתי שם בהמשנה) אלא דאינו לפי הכוונה הואיל דהוא מתחיל לפני עצמו זה בכה וזה בכה, או שהוא ממחר וכו'.

אמנם מזה שמציין כ"ק אדמו"ר לחולין דף קלג נראה דכוונת אדה"ז בלשון החוטף - הוא לגנאי, דאמר שם רבא "דבדק לן רב יוסף האי כהנא

דחטיף מתנתא חבובי קא מחבב מצוה או זלזולי קא מזלזל במצוה. ופשיטנא לי' ו"נתן" ולא שיטול מעצמו", והיינו לגנאי, וכמו"כ בילקוט שמעוני שם "חוטפין ק"ש" דלעיל, ע"ש.

ורואים זה עוד יותר ממה שהובא בספר 'לחיים בירושלים' על ירושלמי לרבי חיים פלאגי' על המשנה שם בכלאים שמביא מס' ברכ"י יו"ד סי' רמד שהביא בשם הראשונים "שהי' דוחק עצמו לחטוף מצוה בעוד שמקיים אחרת..." ומסיים שם רבי חיים פלאגי' "דזה אינו שבח. . דהי' חוטף מצוה מאחרים וחיבוהו כמה פעמים לשלם יו"ד זהובים ודרשו בו רבים לקרותו כך".

ואפשר דמשום זה לא ציין כ"ק אדמו"ר להמשנה בכלאים, דהגם דדרשו בו רבים לקרותו כן, אמנם הרי אין זה לפי כבודו של המוזכר וגנאי הוא לו.



## "לא אד"ו ראש" על פי קבלה, ודוגמא בהלכה

### הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בתורת מנחם ח"ב בתחילתו, מבאר רבינו הטעם ש"לא אד"ו ראש" ע"פ קבלה, וז"ל: "ימי אד"ו שייכים לקו חסד: יום א' - ספירת החסד, יום ד' - ספירת הנצח, ענף החסד, ויום ו' - הוכפל בו טוב, שמורה על חסדים. וכיון שענינו של ראש השנה הוא. . קו הגבורה, לכן נדחה קביעותו מימים אד"ו השייכים לקו חסד, ונקבע בימים בגה"ז: יום ב' - ספירת הגבורה, יום ה' - ספירת ההוד, ענף הגבורה, או לכל הפחות ביום ג' שהוא ספירת התפארת, קו האמצעי".

ונת' באריכות במכ' רבינו המצויינים שם, וראה עוד לקמן.

וע"פ הוראת רבינו ושיטתו בענין מקורות מנגלה על חסידות וכו', הנה בנדו"ד לכאו' יש להביא דוגמא מפורשת לביאור זה על כך שימי אד"ו הם ימים השייכים לחסד, מהלכה פסוקה בשולחן ערוך אדה"ז חושן משפט, הל' שמירת גוף ונפש ס"ה, לענין הקזת דם: "אין להקיז כי אם בראשון בשבת וברביעי ובערב שבת, אבל לא בשני ושלישי וחמישי".

הרי להדיא, שימים אד"ו הם ימים של חסד יותר משאר ימים, ולכן אין לחשוש בהם מהקזת דם, משא"כ שאר הימים - בג"ה - שהם יותר שייכים לגבורה, ולכן אין להקיז בהם דם (ולמעשה שגם בשבת אין מקיזים דם בפועל, כמובן, אם כי לא מצד טעם זה - אבל עכ"פ לפ"ז אתי שפיר ההשוואה לכל הפרטים, שדוקא ימי אד"ו הם ימים של חסד שאפשר

בפועל להקיז בהם דם, משא"כ שאר ימי השבוע). והנה, כד דייקת שפיר, הרי שגם פרטי השקו"ט בענין זה של "לא אד"ו ראש" - ע"פ קבלה - מתאימים הם עם פרטי השקו"ט בדין זה של הקזת דם - בגמרא.

דהנה, במכ' רבינו המצוין שם - אג"ק ח"ב עמ' רמז, וכן בעמ' רמט ואילך - רואים בעליל, שאף שבפועל אין ר"ה חל בכל שלושת הימים אד"ו, מצד שייכותם לחסד, הרי יש הבדל בענין זה בין ימים ראשון ורביעי, שבהם הענין יותר "בפשיטות", לבין יום ששי, ששם צריך יותר לביאור ואין זה כ"כ "בפשיטות".

דבתחילה מבאר, שיום א' וד' הם שייכים לקו הימין, "וכיון שאי אפשר להיות שני ימי דחי' סמוכים, לא נשאר ליום דחי' השלישי אלא יום וא"ו". ולפ"ז, הרי שבעצם יום ו' אינו דוקא חסד, והדמיון שלו לימים א' וד' הם רק מסיבה צדדית.

וגם לפי מה שמבאר לאחר מכן, שבאמת יש ביום ששי ענין של "המתקת הגבורות", הרי עכ"פ אין כאן חסד גרידא, כמו בימים א' וד', אלא שיש כאן גבורות שנמתקות.

ומפורש עוד יותר בהמשך הדברים, שמבאר שר"ה הראשון - יום ברוא אדם הראשון - הרי כן הי' ביום ששי, ומבאר הטעם לזה שאז ר"ה לא היה כ"כ ענין של גבורות כמו עכשיו, אבל "כיון שעכ"פ גם בר"ה הראשון דינים הם, לכן לא חל ר"ה הראשון ביום א"ד שהם מקו הימין. אבל בהיות שאינם קשים, חל ביום וא"ו שאינו מקו הימין אבל נוטה אליו". - ושוב חזינו, שביום א"ד לא שייך כלל ענין של גבורות, ואפילו ר"ה הראשון לא היה יכול לחול בהם, משא"כ ביום ששי כן שייך ענין של גבורות, ולכן ר"ה הראשון כן חל בו, אלא רק שהוא נוטה לחסדים, ולכן דוקא עכשיו אין ר"ה ביום ו'.

ובהמשך מבאר, ששייכותו של יום ו' לחסדים "נעשה רק ע"י ואחרי בריאת האדם" - כלומר, שיום ו' מצד עצמו אכן אינו ענין של חסדים בדוקא, ועיקר שייכותו לחסדים שייכת היא למציאות האדם, שדוקא אז משתנה יום ו' מגבורות לחסדים. [כמובן כ"ז הוא רק בקיצור מהמבואר במכ' שם, ולא באתי לדייק כאן בפרטים אלא רק להדגיש את הנקודה הכללית].

וככל החזיון הזה ממש הוא גם לענין דין הנ"ל דהקזת דם. דהנה, מקור אדה"ז הוא בגמ' שבת (קכט, ב). ושם, לגבי יום א"ד אין שקו"ט מיוחדת מדוע אין לחשוש בהם אלא זה "בפשיטות", משא"כ לגבי יום ו' שהגמ' מקשה שגם בו יש שליטה של מזל מאדים וכו', וא"כ לכאור' גם בו היה צריך להיות אסור להקיז דם, ומתרצת: "כיון דדשו ביה רבים שומר

פתאים ה'".

והרי זה ממש כתוכן הנ"ל, שאף שמצד עצמו יום ששי לא היה מתאים כדי להקיז בו דם, כי יש בו מקום לחשש ולגבורות וכו', הרי בפועל אין חוששים בו והוא שווה להימים דחסד וכו', ושינוי זה נפעל על ידי האדם, שכיון שהורגלו בכך לכן נעשה שינוי ונשתווה להימים ראשון ורביעי. וק"ל\*.



## גדרן של מדות לגבי מלכות\*

### הרב מנחם מענדל וואלף

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

#### החילוק בין מוחין ומדות

במאמר ד"ה החודש תרס"ו מבואר שמלכות היא שורש לנבראים, משא"כ ז"א שייך עדיין לאצילות. ובלשון המאמר: "בחי' מלכות הוא בחי' שורש ומקור דבי"ע שבאצילות, דגם בהיותה באצילות היא שייכה לעולמות בי"ע. אבל בחי' ז"א הוא מה ששייך לאצילות".

ולכאורה הדבר דורש ביאור: שהרי מבואר בכמה מקומות בדא"ח שמדות ענינם הוא המשכה להזולת, וא"כ גם ז"א (מדות דאצילות) הם שורש לנבראים (המשכה לזולת), ומדוע כותב בהמאמר שבחי' ז"א הוא "מה ששייך לאצילות", הרי גם היא שייכת לנבראים, וכן צ"ב מהו החילוק בין מדות למלכות, הרי בשניהם יש מציאות דהזולת, ומדוע אומר בהמאמר שדוקא מלכות היא שורש לנבראים?

והביאור בזה, בהקדם ביאור הגדר דמדות:

דלכאורה יש לשאול, הרי כמו שבמדות ההבנה בכך שענינם להזולת, הוא מצד שא"א למדה בלי הדבר שאליו היא המדה, כמו"כ בשכל, הרי א"א לשכל בלי מושכל? ועד"ז כל כת, א"א להיות בלי דבר שחוץ ממנו, ומדוע אומרים שמדות דוקא שייכים לזולת ולא שכל?

וההסברה בזה: בנפש האדם יש בכללות שתי דרגות: א. נפש האדם כפי שהוא לעצמו. ב. נפש האדם כפי שהוא נמשך אל הזולת. והנה דרגה הא' (הנפש כפי שהיא לעצמה) היא דרגת המוחין, ואע"פ שנפש האדם

(\* ולהוסיף ע"ז הדרך, שגם בנוגע ליום ג' הרי כמ"ש אינו שייך ממש לגבורה, אלא הוא מקו אמצעי ולכן אין מניעה שיחול ר"ה ביום ג', וכן ע"פ נגלה שהשייכות דיום ב' וה' לגבורה ברורה משא"כ יום ג' הטעם בו הוא מאותו טעם שביום ו'. המערכת.  
 (\* עפ"י שיעוריו של הרה"ח ר' יואל כהן שליט"א

גם בדרגה זו מבינה ההשכלה - הנה השכלת ההשכלה לא נקראת שנפש האדם נמשכת להזולת; וכמו עד"מ כשהאדם מבין שדבר מסוים הוא טוב, הרי אין זה תנועה בהנפש להיות נמשך להדבר, כ"א זהו תנועה בהנפש איך שהנפש מתענגת מטיב ההשכלה, ואין זה כי אם תנועה בהנפש. ולכן לא איכפת לו מה המסקנה אם הדבר טוב או רע, שהרי בין אם הדבר טוב ובין אם הוא רע יש לו אותו תענוג שכלי. וזוהי דרגת המוחין<sup>1</sup>.

אמנם בדרגת המדות (הדרגה בנפש האדם כשהיא נמשכת להזולת); הרי מצד אחד זה שונה ממוחין בזה שיש תפיסת מקום לדבר אחר, והיינו שזוהי דרגה איך שהנפש החליטה שישנו ענין (תוכן) בדבר שמחוץ ממנו, ומכיון שיש ענין שעדיין לא שייך להנפש, הרי הנפש נמשכת לענין זה. ולכן<sup>2</sup>, אם הדבר טוב הרי הוא יפעל עליו - או שירגיש טוב מזה או שירגיש רע. וזוהי הכוונה כשמבואר בדא"ח שמדות הם שורש לנבראים. אבל מצד שני, אין ענינם של המדות שיהי' טוב להדבר - שהענין יקבל צדקה וכיו"ב, כ"א ענינם של המדות זהו הרגש שלו - שהוא בתנועת אהבה או בתנועת חסד.

[ובזה שונים מדות מדיבור (מלכות), שבדיבור נוגע מה יהי' אצל השני, כדלהלן]

ומצד נקודה זו במדות נמשל חסד ל"אור", מכיון שבאור ג"כ ישנה נקודה זו; שלהאור לא נוגע שהמקום יאיר, כ"א שהאור יתפשט. ואע"פ שכדי שהאור יתפשט צריכים מקום, והמקום מראה על כוחו של האור, שאם האור הוא בתוקף גדול אז האור מאיר למרחקים, מ"מ המקום לא נוגע להאור מפני ענין שיש לאור בהמקום, כ"א נוגע להאור מצד ההתפשטות שלו.

### החילוק בין מדות ומלכות

ע"פ הנ"ל יתבאר החילוק בין מדות למלכות:  
ונקודת הביאור בזה: "שמדות הן מדריגה השייכת להזולת אבל לא בשביל הזולת, משא"כ מלכות היא בשביל הזולת".  
ובסגנון אחר: מדות הן תנועה בהאדם ורק שהן דרגה השייכת לזולת, משא"כ מלכות אינה תנועה בהאדם כ"א כח לפעול על השני.  
וההסברה בזה: דהנה בכל כחות הנפש חוץ מדיבור, אם חסר להאדם כח אזי חסר לו בשלימות נפש האדם; וכמו בכח השכל, שאם חסר

(1) לפ"ז מובן ששכל הוא קר ומדות הם בהתפעלות: כיון שבדרגת השכל אין דבר אחר שפועל על האדם - האדם נשאר כמו שהוא, ואדם לעצמו הריהו קר.  
(2) ובאמת מצד נקודה זו במדות, קוראים תמיד למצב של מדות "התפעלות המדות", מכיון שבמדות הדבר פועל על האדם (משא"כ במוחין).

להאדם שכל אזי אינו מבין בהנעשה, ועד"ז מדות, שאם חסרה להאדם מדת החסד (וכיו"ב) אזי חסר לו ההרגש של טוב. ועד"ז בשאר המדות. משא"כ במדת המלכות, הרי אם חסר להאדם כוח הדיבור מה יחסר לו? דאף שלא יוכל לשכנע בדיבורו את השני, אבל זה רק שיחסר להשני מה שהוא היה יכול לתת לו, אבל להמדבר מה יחסר?

ונמצא מזה, שגדר מדת המלכות הוא בשביל<sup>3</sup> השני, ובזה שונה היא ממדות בכלל, שהם מדרגה בנפשו<sup>4</sup> ורק שהם מדרגה כזו שהזולת שייך לפעול עליו. ועד כדי כך הוא ההפרש בין מדות בכלל למדת המלכות, עד שאפשר להגיד שהם הפכים: שהרי מדות ענינם הוא שהזולת פועל על נפש האדם, ומלכות ענינה הוא שהאדם פועל על הזולת.

ומכח הבנה זו במלכות מסביר הרבי באיזהו מקומן שעצם קיום המדה של מלכות, אין לו הסברה בשכל איך זה שיש להאדם כוח שאין לו פעולה בנפש האדם, כ"א ענינו הוא רק בשביל הזולת<sup>5</sup>

### הבנת הביטול בנשמות דמ"ה וב"ן

והנה מכל הנ"ל יבואר ג"כ החילוק בין ביטול העולמות מצד מלכות או מצד ז"א: ובלשון המאמר, אופן ביטול הגוף אצל נשמות דב"ן או נשמות דמ"ה:

(3) ולכן מובא בדא"ח (ובהמאמר כאן) שמידת היסוד היא "סיומא דגופא", שהפי' בזה הוא שמדת היסוד היא המדרגה האחרונה שענינה בשביל הנפש. וע"ע בהערה הבאה. (4) ולהעיר שבדא"ח מחלקים בין כחות חג"ת שהם כוחות יותר פנימיים - ויותר מורגש שענינם הוא בשביל האדם, מכוחות נה"י שהם כוחות חיצוניים יותר וכחות מורגשת בהם נקודה זו. ואכ"מ.

(5) ועיין בסה"מ מלוקט ח"ו עמ' פ, ובלקו"ש ח"ו עמ' 116 שבאמת נקודה זו הוא מצד עצם הנפש ולמעלה מן השכל,

אמנם ישנה דרגה אחרת בדיבור שאינה רק בשביל הזולת:

דיש הדיבור כפי שהוא כלפי האדם השומע - שענינו הוא שאם המדבר לא ידבר אזי הוא (השומע) לא יקבל - ישמע, ועכשיו ע"י הדיבור של המדבר נפעל שהוא יכול לשמוע. וישנו הדיבור כפי שהוא מצד האדם המדבר - והוא כח הדיבור שבאדם, שעליו לא שייך לומר שכל ענינו הוא שהשני ישמע, כ"א הוא תנועה באדם, שהמדבר הוא הבעה"ב על השני ויכול לשכנעו.

וכמו שרואים שיש כוח "כריזמה", והיינו אע"פ ששני אנשים ממש שוים בכחות שלהם, שיש להם אותו דרגת שכל וכו', מ"מ מאחד יכולים לקבל ומהשני לא, וזאת למה? משום שיש לו כח מיוחד שהקב"ה הטביע בו, והוא הכח להיות בעה"ב על השני.

ועד"ז למעלה, מדרגת מלכות כמו שהיא באצ"י - היא כמו כח הדיבור באדם, ומדרגת מלכות כמו שהיא יורדת להיות שורש לבי"ע - זהו כמו הדיבור כלפי האדם השומע.

ונמצא שג"כ במלכות מצאנו שחלק מהענינה היא תנועה בהאדם, רק תנועה כזו שהאדם יכול לשכנע השני.

אבל הדרגה במלכות שענינה הוא רק בשביל הזולת אה"נ דאין לו הסברה בשכל ובא רק מצד עצם הנפש, כנ"ל.

דהנה נשמות דמ"ה ענינם הוא כמו מדות דאצי", שענינם של המדות הוא הרגשתם (וכנ"ל בארוכה שאין ענינו של מדת החסד שהעני יקבל נדבה, כ"א שהעשיר ירגיש החסד שלו), ומ"מ כ"ז הוא הרגשתו של העשיר (יחס העשיר להעני) - שבתוך ההרגש של העשיר אין כאן מציאות עני כמציאות בפנ"ע (עצם קבלת הנדבה). אבל מצד העני, הרי העני קיים כמציאות בפנ"ע (וענינו שהוא רוצה לקבל נדבה).

אמנם את"ל שהעשיר בורא העני כהרגשתו (שאינן ענין כאן בעצם קבלת הנדבה, כ"א התפשטות מדותיו), אזי מציאות העני מלכתחילה היתה לבטא ההרגש של העשיר - וזה נקרא ביטול במציאות.<sup>6</sup>

וביטול זה המבואר כאן (שמלכתחילה מציאות העני הוא לבטאות הרגשו של העשיר), הוא הביטול שהגופים<sup>7</sup> דנשמות דמ"ה מרגישים, והיינו שמורגש אצלם שכל ענינם (של גופם) הוא לבטאות את תוקף אור הנשמה, וזאת משום שמאיר בהם נשמה דמ"ה. וכמו שנתבאר לעיל, שאופן ההארה מנשמות דמ"ה, אי"ז באופן שיש מקום שאליו צריכים להגיע (דאז היה מורגש אצלם שיש ענין בהגוף), כ"א אופן ההארה שלהם הוא כמו "אור" שמאיר למקום רחוק, שכשהאור מאיר זהו תנועה בהאור (התפשטות האור).

אמנם מצד מלכות הרי יש מציאות דזולת, רק האדם רוצה לפעול עליו, וא"כ לא שייך לומר ביטול במציאות, שהרי ישנו "זולת" כאן, ולכן ביטולו הוא ביטול היש.

ומכ"ז יוצא, דאילו יצויר שהעולם הי' נברא מז"א דאצי" (ובאמת גם כעת זה כך, ואלמלא היו פרסאות היה זה נרגש בעולם), אזי התוכן של העולם היה: שמצד חסדו של הקב"ה וטבע הטוב להיטיב - מצד זה יש עולם, וא"כ לא נוגע כאן העולם, כ"א התבטאות חסדו של הקב"ה.

6) ויובן זה בהקדם לבאר החילוק בין ביטול במציאות לביטול היש: דביטול במציאות הפירושו בזה הוא, שמלכתחילה נקבע ביטול בהדבר, ולכן הדבר בטל במציאות שלו, שהרי ביטול זה הוא חלק ממציאותו.

משא"כ ביטול היש הרי הדבר קיים במציאות בלי שיהי' חלק ממציאותו ביטול לדבר אחר, והוא בפירוש מציאות בפנ"ע, רק "ישותו" מתבטלת, והיינו שהוא נותן א"ע להתבטל ולהתפעל מדבר אחר. ונמצא שביטול זה הוא כהוספה על מציאותו.

וכמובן שיש בזה כמה דרגות, מה נקרא שהביטול הוא חלק ממציאותו, ומה נקרא שהביטול הוא כהוספה על מציאותו.

7) וכמו שמפורש בהמאמר: "והענין הוא דהנה נשמות דמ"ה עיקר ההתגלות למטה הוא הנשמה שמאירה בגילוי אצלם והגוף הוא רק כטפל אצלם ואינו מעלים ומסתיר כלל על אור נשמתם כו"ו" ונמצא שמצד תוקף גילוי אור הנשמה הגוף מתבטל, והפי' בזה שאומרים ש"הגוף הוא רק כטפל" הוא המבואר כאן שמורגש בהגוף "שאינן לה שום ענין חוץ מלבטאות אור הנשמה".

וזהו החילוק בין נשמות דב"ן לנשמות דמ"ה:  
 נשמות דב"ן: רואים בעולם - עולם, וצריכים לפעול בעולם גילוי  
 אלוקות. משא"כ נשמות דמ"ה: הם רואים מלכתחילה שכל ענינו של  
 עולם זה פרט בטבע הטוב להיטיב.



## אדם קדמון – נפש נושא כחות [גליון]

### הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בגליון הקודם (עמ' 41) האריך הרב מ.מ.ו. בביאור ענין הכלים שבא"ק שהם בדוגמת ענין נפש נושא כחות, שאין כאן מציאות כחות כלל אפילו לא בכח (כמו כחות הכלולים בנפש) אלא רק בבחינת היולי בלבד, שיש אפשרות שיצאו ממנה כחות אבל אין כאן כחות אפילו בכח. והביא דוגמא לדבר מאבן הנזרקה, שהאבן עצמה יכולה להיזרק לכל א' מו' הקצוות, אבל יכולת זו היא באופן של היולי בלבד, שהרי אין באבן שום ציור של א' מו' הקצוות, ובלשונו: "פי' שיש כאן אפשרות למציאות (מוגדרת לפי הקצוות), ואפשרות זו נמצאת במקום האבן, ומצד אפשרות זו אין כאן ששה קצוות, יש כאן רק האבן, ומצד שני א"א לומר שמקום האבן הוא כמו שהוא לעצמו ממש, שהרי האבן הולכת להזרק ובודאי יש לה שייכות לקצוות".

ולכאורה יש להעיר בזה, שאין זה משל מדוייק לענין נפש נושא כחות, כי ענין הזריקה הוא היפך טבע האבן ממש, כמבואר בכ"מ שזריקת האבן היא משל על התהוות יש מאין, משא"כ זה שהנפש נושא כחות לכאורה אינו באופן שהניגוד של הכחות לנפש הוא כמו הניגוד של הזריקה ל' קצוות כלפי גוף האבן.

משל למה הדבר דומה? האם נאמר, שבגלל שיש אפשרות שעכו"ם יכריח איש יהודי צדיק גמור לעשות מעשה שהוא היפך רצון ה', הרי זה אומר שיש אצל יהודי זה "אפשרות" למעשה שהוא היפך רצון ה'?! לכאורה מעשה זה מתייחס כל כולו אל העכו"ם המכריח אותו ואינו מתייחס כלל אל האדם. וזה שהאדם נברא בטבע כזה שיש אפשרות לכופו לעשות מעשה היפך רצונו אינו אומר לכאורה שזה גדר במהותו העצמית, אלא זהו דבר נוסף עליו. [ולכאורה ענין "לא יאונה לצדיק כל און" אינו שייך לזה, כי הכוונה היא באופן של אונס]. משא"כ זה שהנפש נושא כחות לכאורה הוא גדר בנפש עצמה, וכן ענין הכלים שבא"ק. ועצ"ע בזה.

## רמב"ם

### ידיעת יוחסין

**הרב יוסף משה מאראזאוו**

**תושב השכונה**

ברמב"ם הלכות ביאות אסורות פי"ט הי"ח כותב: "משפחה שקרא עליה ערער והוא שיעידו שנים שנתערב בהן ממזר או חלל או שיש בהן עבדות הרי זו ספק ואם משפחת כהנים היא לא ישא ממנה אשה עד שיבדוק עליה ארבע אמהות שהן שמונה אמה ואם אבי אמה ואם אבי אמה וכן הוא בודק על אם אביה ואם אם אביה ואם אבי אביה ואם אבי אביה". עכ"ל.

וקשה מדוע צריך לבדוק אם אם אבי אמה שהיא דור רביעי ואין צריך לבדוק אם אם אמה שהיא דור שלישי וכן מדוע בודק אם אם אבי אביה שהיא דור רביעי ואינו בודק אם אם אביה שהיא ג"כ דור רביעי. עכ"פ ממ"נ, אם צריך לבדוק ארבע דורות של אמהות אם כן חמשה עשר הם (ולא שמונה) דור ראשון אחת, דור שני שתיים, דור שלישי ארבע, דור רביעי שמונה, ואם אינו צריך לבדוק אלא שנים ושלושה דורות מדוע בודק אם אבי אמה ואם אם אביה ואם אבי אביה שהם דור שלישי ואם אם אבי אמה ואם אם אבי אביה שהם דור רביעי.

ואולי יש לומר (בדוחק) שכוונת הרמב"ם שצריך לבדוק ארבע דורות אלא שנקט כמה דוגמאות אבל לאו דוקא נשים אלו דבאמת צריך לבדוק חמשה עשר נשים וכדאמרן (וגם המספר שמונה הוא רק מספר הדוגמאות).



### מלאכות שאפשר לעשותן מעיו"ט

**הרב מנחם מענדל כהן**

**שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא**

כתב הרמב"ם בהלכות שביתת יו"ט פ"א ה"ה וז"ל: "כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב יו"ט ולא יהי' בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מבערב אסרו חכמים לעשות אותה ביו"ט אעפ"י שהיא לצורך אכילה, ולמה אסרו דבר זה גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מערב יו"ט ליו"ט

ונמצא יו"ט כולו הולך בעשיית אותן מלאכות וימנע משמחת יו"ט ולא יהי לו פנאי לאכול ולשתות", עכ"ל.

ועל טעם הזה משיג הראב"ד וכותב: "אין לזה טעם אלא מפני שהוא מכויז מלאכתו ביו"ט, ומרבה הטורח ליום קדש".

ולכאורה צריך ביאור מהי פלוגתתן בסיבת איסור לעשות מלאכות שאפשר לעשותן מעיו"ט ביו"ט - אי כהרמב"ם משום דעי"ז ימנע משמחת יו"ט - או כלשון הראב"ד דמרבה הטורח ליום קדש?

ואולי י"ל בזה עפ"י מה שביארנו לעיל בגליון הקודם (עמ' 45) - דהרמב"ם סב"ל (לשיטת הפר"ח ואדמו"ר הזקן) בסיבת היתר מלאכת או"נ דהוה בגדר טעם, כדי שיהא לו מה לאכול ויהי שמחת יו"ט - ולכן מדגיש בסיבת האיסור לעשות מלאכות ביו"ט שאפשר לעשותן מעיו"ט משום דעי"ז ימנע משמחת יו"ט<sup>1</sup> - (ע"ד כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון), והראב"ד סב"ל דהיתר אוכל נפש ביו"ט הוה בגדר סימן, דמלאכות אלו אינן מלאכת עבודה, ולא נאסרו כלל ביו"ט דלא מלאכת עבודה מיקרו ולפיכך מדגיש בסיבת איסור מלאכות אלו שאפשר לעשותן מעיו"ט, דמרבה הטורח ליום הקדוש.

היינו דאפילו דמלאכות אלו לאו מלאכות מקרי ביו"ט, אבל חכמים אסרו אותן מחמת איסור הטורח.

כמו שבשבת טלטול ספסלים כבדים, לאו מלאכות נקראו, ואינן בכלל הל"ט מלאכות, ואעפ"כ נאסרו מחמת איסור טורח בשבת.<sup>2</sup>

(1) עי' ג"כ ב"בני בנימין" (הועתק ברמב"ם פרנקל) שפי' על טעמו של הרמב"ם וימנע משמחת יו"ט ולא יהי לו פנאי לאכול ולשתות וז"ל: "מזה ראינו טעם חדש לאיסור מלאכה ביו"ט שהוא שלא ימנע מלשמוח ויש להביא ראיה מזה לדברי אא"ז הלבוש ז"ל בא"ח סתקצ"ז דמי שמתענה ביו"ט אסור לו לבשל לאחרים עכ"ל - היינו דגדר היתר מלאכת או"נ ביו"ט לדעת הרמב"ם הוה בגדר טעם להרבות בשמחת יו"ט. ולפיכך המתענה ביו"ט אסור לו לבשל לאחרים כיון דלא מתרבה אצלו עי"ז בשמחת יו"ט - וראה בזה באורך בלקו"ש ח"א עמ' 35 הערה 11.

(2) וכידוע מחלוקת הראשונים בזה אי טורח אסור בשבת מדאורייתא. וידוע ג"כ ב' הגירסאות בספר תניא קדישא אגרת הקדש סי' כט, גירסא א': "ובתורה שהן ל"ט מלאכות הידועות ולא טלטול אבנים וקורות כבידות" - היינו דליכא איסור טורח בשבת. או גירסא השני': "ולא טלטול אבנים וקורות כבידות לבר" היינו דיש בשבת איסור טירחא. וראה בכ"ז בשיעורים בספר התניא להר"י שי' וויינבערג, וש"נ.

וראה בזה ברמב"ן בפי' עה"ת הובא במגיד משנה רפכ"א דהלכות שבת ובצפצפ"נ שם בארוכה.

ולהעיר ג"כ מלקו"ש חל"א עמ' 193 דלדעת הרמב"ם איסור טורח הוא רק בשבת ולפיכך כתב הרמב"ם בריש הל' שבת בהחיוב: "שבייתה בשביעי ממלאכה מצות עשה" היינו ענין החיובי מנוחה ולא טורח, משא"כ בריש הל' יו"ט כתב רק האיסור "ששת ימים האלו שאסרן הכתוב בעשיית מלאכה" - היינו דביו"ט העיקר הוא האיסור ושלילת מלאכה

ב. ועפ"ז יש לבאר לכאורה עוד מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד. דהרמב"ם ממשיך שם בה"ו בטעם הדבר שלא אסרו חכמים הוצאה ביו"ט, אף שלכאורה כל הוצאה היא מלאכה שאפשר לעשותה מעיו"ט, וז"ל: "ולמה לא אסרוה, כדי להרבות בשמחת יו"ט ויוליך ויביא כל מה שירצה וישלים חפציו ולא יהיה כמי שידיו אסורות", עכ"ל.

וע"ז משיג הראב"ד בטעם היתר הוצאה וז"ל: "לא אמרו זה אלא כנגד משלוח מנות ומשלוח כלים איש לרעהו שהן מותרין ביו"ט, וכל אלה אינן צריכין לזה הטעם אלא מפני שהוא כבוד היום יותר מאמש", עכ"ל. ולכא' פשוטות לשון הראב"ד הוא שרק הוצאת אוכל דמשלוח מנות איש לרעהו מותר ביו"ט שהוא כבוד היום יותר מאמש ולכאורה תמוה הוא, דהרי בהוצאה אומרים מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך?

ועפ"י המבואר לעיל מובן, דלהרמב"ם שהיתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט הוא בגדר טעם, משום דע"ז מתרבה שמחת יו"ט מובן טעמא דילי' גבי היתר הוצאה, "כדי להרבות בשמחת יו"ט ולא יהי' כמי שידיו אסורות".

אבל להראב"ד דהיתר מלאכת או"נ אינה בגדר טעם אלא בגדר סימן, דמלאכות אלו לא נאסרו מלכתחילה ולא מלאכות מקרי לכן כותב הראב"ד דטעם היתר הוצאה ביו"ט הוא משום דכיון דקשור עם אוכל נפש, משלוח מנות וכו', לפיכך לאו מלאכה מקרי, ובלשון המגיד משנה לעיל פ"א ה"ד: "ונראה טעם היתר מלאכת הוצאה לפי שאף היא באוכל ומשקה ואע"פ שהיא בדברים אחרים, אמרינן מתוך".

היינו דהסיבה דהוצאה לאו מלאכה מקרי היא משום דהיא קשורה באוכל ומשקה (היינו בגדר סימן), וכל זמן שאינו עובר על טירחא יתירה ביו"ט (כמבואר בהשגה שלפנ"ז), הר"ז מותר.

ג. ועפ"ז מובנת עוד מחלוקת של הרמב"ם והראב"ד בהלכות שלאח"ז שהרמב"ם כותב בה"ז: "אין קוצרין. . ולא טוחנין את החטים ולא מרקדין ביו"ט שכל אלו וכיוצא בהם אפשר לעשותן מעיו"ט, שאין בכך הפסד ולא חסרון אבל לשין ואופין ושוחטין ומבשלים ביו"ט, שאם עשה אלו מבערב יש בכך הפסד או חסרון טעם שאין לחם חם או תבשיל שנתבשל היום כלחם שנאפה מאמש. . ולא בשר שנשחט היום כבשר שנשחט מאמש", ומשיג ע"ז הראב"ד וז"ל: "בכל אלה אין טעם למה אין תולשין ירק ואין מלקטין פירות מן האילן ביו"ט שהרי בני יומן יפין יותר, ובירושלמי סומך אותו על אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם

וסמך ליה ושמרתם את המצות, שהיא מלאכה בתלוש". היינו דלהרמב"ם האיסור לקצור ולתלוש היא מדרבנן שהיא מלאכה שאפשר לעשותה מערב יו"ט - ולהראב"ד ה"ז אסור מדאורייתא כדרשת הירושלמי בזה שרק מלאכה בתלוש מותר.

וראים בזה שוב דלהרמב"ם האיסור דקצירה ותלישה הוה מצד הטעם שמונע שמחת יו"ט, ולהראב"ד האיסור דתלישה וקצירה הוה בגדר סימן דמלאכות אלו אסרה תורה, כיון שהתורה התירה רק מלאכות שהן בתלוש.

ד. והנה המגיד משנה הקשה על הרמב"ם שכתב דאיסור התלישה והקצירה ביו"ט הוא מחמת שאפשר לעשותן מעיו"ט - וז"ל: "וגם לדברי רבינו קשה שהרי התירו שחיקת תבלין מפני שיש בהם הפסד (היינו שתבלין שנשחקו היום טובים יותר מתבלין שנשחקו מאתמול) ואע"פ שהיא תולדת טחינה א"כ יתירו תלישת פירות כיון שפירות שנלקטו היום טעימים יותר". וממשיך: "ואני אומר שמלאכת עבודה כולל כל מה שדרך העבד לעשות לאדונו ואין רוב בני אדם עושים אותם לעצמן, אלא שוכרין אחרים לעשותם לפי שהוזהרנו במלאכות אלו לזכור כי היינו עבדים, והיינו עושין מלאכות אלו לאדונינו אבל כל מלאכה שדרך רוב בני אדם לעשותה כ"א בביתו לעצמו, לא הוזהרנו לפני שאינה מלאכת עבדים<sup>3</sup> אלא אף האדונים עושין אותה, ולזה כל מלאכה שאדם עושה ממנה לעצמו לימים הרבה דרך לעשותה על יד אחרים כגון הברירה והקצירה והטחינה וההרקדה, אבל האפיה והלישה והשחיטה והבישול אין אדם מכין מהן לימים הרבה, ורוב בני אדם עושין אותן לעצמן כך נראה לי, ועדיין צ"ע". עכ"ל.

היינו דקשה עדיין להרב המגיד, למה שחיקת תבלין שהוא רק מכשירי אוכל נפש מותר ביו"ט ותלישת פרי שהיא אוכל נפש בעצמו אסור ביו"ט - דהלא גם פרי אחד ואפילו כמה פירות יחידים דרכן של אדונים לתלוש אותן בעצמן.

ועפ"י המבואר לעיל בדברי הרמב"ם שהיתר מלאכת אוכל נפש הוה בגדר טעם להרבות שמחת יו"ט ורואים בחוש דכשיש לאדם כל צרכיו בבית, אפי' שצריך לבשלן ולאפותן ה"ה במנוחה ויש לו שמחת יו"ט שלמה משא"כ כשאין אצלו כל צרכיו בבית וצריך ללכת עוד לתלשן

(3) וי"ל בזה דהמגיד משנה לשיטתו בריש הלכות יו"ט דסב"ל להרמב"ם כהרמב"ן (דלא כהפר"ח ואדמו"ר הזקן) דהיתר מלאכת או"נ ביו"ט הוא בגדר סימן דלאו מלאכת עבודה מקרו - וכבר הארכנו מזה לעיל באורך בגליון הקודם. ולכן רוצה לומר דהסיבה דקצירה ותלישה אסורה היא משום דכיון שדרך העבדים לעשות מלאכות אלו לאדוניהם מלאכת עבודה מקרו ואכמ"ל בזה.

מהאילן הוא קצת מוטרד ונמנע ממנו שמחת יו"ט, ולפיכך גבי שחיקת תבלין הנמצא אצלו בבית מותר ביו"ט ולתלוש פרי שלא נמצא אצלו בבית אסרו חכמים שלא יהא מוטרד ביו"ט ללכת ולחפש אילנות ופירות הצריכין לו.



## הלכה ומנהג

### חיוב נשים בהלל בחנוכה

#### הרב צבי רייזמאן

מח"ס "רץ כצבי" איש עסקים ל.א.

א. במשנה במסכת סוכה (לח, א) נאמר: "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקריין אותו [את ההלל] עונה אחריהן מה שהן אומריין ותבוא לו מארה". ופירש רש"י: "מקריין אותו, כך היו נוהגין, אחד היה קורא את ההלל ומוציא את הרבים. ואם היה עבד או אשה או קטן, הואיל ואין מחוייבין בדבר אין מוציאיין את המחויב מידי חובתו, הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר". ודייקן התוספות (שם ד"ה מי) מדברי המשנה: "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא".

והקשו על כך התוספות: "אף על גב דבהלל בלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (קח, א) דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה", ואם כן קשה מדוע נשים חייבות בהלל בליל פסח והלא זוהי מצות עשה שהזמן גרמא. ותירצו תוספות: "שאני הלל דפסח דעל הנס הוא בא, ואף הן היו באותו הנס. אבל כאן [בהלל דסוכות] לא על הנס אמור" [כוונת תוספות לדברי הגמרא בפסחים (קח, א-ב)] "אמר ריב"ל נשים חייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס". כלומר, נשים חייבות בהלל למרות שזו מצות עשה שהזמן גרמא כי ההלל בא לציין נס שאף הן היו בו.

והנה בדברי תוספות לא מבואר האם נשים חייבות בהלל בחנוכה. ובפשטות מסתבר שחייבות, שהרי מפורש בגמרא (שבת כג, א) "אשה ודאי מדליקה [נר חנוכה] דאמר ריב"ל נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס", ופירש רש"י: "שגזרו יוונים על כל בתולות הנישאות להיבעל לטפסר תחילה, ועל ידי אשה נעשה הנס" [כוונתו למעשה

המובא בדברי הכלבו (הלכות חנוכה ג, ג) "ויש מפרשים שעל ידי אשה אירע להם הנס הגדול שהוא ושמה יהודית כמו שמפורש באגדה בת היתה ליוחנן כהן גדול והיתה יפת תואר מאוד ואמר מלך יון שתשכב עמו והאכילתו תבשיל של גבינה כדי שיצמא וישתה לרוב וישתכר וישכב וירדם, ויהי לה כן וישכב וירדם, ותקח חרבו וחתכה ראשו ותביאהו לירושלים, וכראות החיל כי מת גיבורם וינוסו ועל כן נהגו לעשות תבשיל של גבינה בחנוכה". ואם כן על פי הסבר התוספות שנשים חייבות בהלל בליל פסח מטעם ש"אף הן היו באותו הנס", יש לומר שחייבות גם בהלל בחנוכה מטעם זה ש"אף הן היו באותו הנס".

ואכן המנחת פיתים (או"ח סימן תרפג סעיף א) כתב: "ובהלל דחנוכה גם נשים חייבות כיון דאף הן היו באותו הנס, וכך נראה מתוספות דסוכה דף לח ד"ה מי שהיה".

וכן פסק בשו"ת התעוררות תשובה (חלק א סי' קלז) וז"ל: "גם בחנוכה שמחויבות בנר חנוכה כדאיתא במסכת שבת (כג, א) אר"י בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה משום דאף הן היו באותו נס, הוא הדין דמחויבות בקריאת הלל ואסורות בהספד ותענית, שחייבות משום הנסים והנפלאות שנעשו בתשועות המלחמה. וכיון דגם הם היו באותו הנס ממילא מחויבות בכל הדברים. ועוד דעיקר הנס נעשה על ידיהם בפורים על ידי אסתר, ובחנוכה על ידי יהודית, כדאיתא ברש"י שבת (שם ד"ה היו), אם כן היאך אפשר לומר דאנשים מחויבים בכל אלו והנשים יהיו פטורות, "יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא" [משל הוא, האזרח למעלה והגר למטה. כלומר, היתכן שנשים שהן עיקר הנס יהיו פטורות מהלל בעוד שאנשים שאינם העיקר מחויבים בהלל]".

ב. גם מדברי הרמב"ם בהלכות חנוכה (פרק ג הלכה ד) לכאורה היה נראה שנשים חייבות בהלל בחנוכה, שכן כתב הרמב"ם: "כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה". וביאר המגיד משנה שמקור פסק הרמב"ם הוא דברי ריב"ל: "נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס". [וכן בתחילת הלכות מגילה כתב הרמב"ם: "הכל חייבים בקריאתה", ומבואר שנשים חייבות במקרא מגילה, וגם זה מטעם ש"אף הן היו באותו הנס"]. ומפורש בזה כי הרמב"ם נקט להלכה את הטעם של "אף הן היו באותו הנס". ואם כן, לפי זה נראה שלדעתו יש לחייב נשים באמירת הלל בחנוכה כשם שחייבות בהדלקת נרות - מטעם ש"אף הן היו באותו הנס".

אך מאידך כתב הרמב"ם בהלכות חנוכה (פרק ג הלכה יב-יד) בדיני אמירת ההלל: "מנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים כך היה, אחר שמברך הגדול שמקרא את הלל מתחיל ואומר הללויה וכל העם עונים

הללויה וחוזר ואומר הללו עבדי ה' . . . ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם מה שהם אומרים מלה במילה בכל ההלל, זהו מנהג הראשון ובו ראוי לילך", עכ"ל. ומקור הדברים במשנה בסוכה המובאת לעיל, שיש חיוב לומר את ההלל יחד עם הקטן או האשה [ואין יוצאים רק בשמיעה מהם] בגלל שהקטן והאשה אינם מחוייבים בהלל ואינם יכולים להוציא אחרים ידי חובה. ומשמע איפוא מדברי הרמב"ם שהביא דין זה בהלכות חנוכה, שגם בחנוכה נשים פטורות מהלל ולכן אינן יכולות להוציא את האיש ידי חובתו. ואם כן צ"ע מדוע לא נחייב נשים בהלל מטעם ש"אף הן היו באותו הנס", כשם שחייבות בנר חנוכה. קושייה זו הביא השדי חמד (חלק ט מערכת חנוכה אות ט ס"ק ב) בשם רבי שלמה הכהן מוילנא בעל הבנין שלמה, וז"ל: "תמיה לי על הרמב"ם שכתב שם דאם אשה או קטן מקריין אותו את ההלל עונה אחריהן מה שהן אומרים, ופשוט להוציא זה מהמשנה דסוכה דף לט, ומדכתב זה בהלכות חנוכה, משמע להדיא דגם בהלל דחנוכה אין אשה יכולה לצאת קריאת הלל לאיש. ותמיהני טובא, דהלא ודאי כמו דאמרינן דנשים חייבות בנר חנוכה משום שאף הן היו באותו הנס, הכי נמי חייבות בהלל דחנוכה מהאי טעמא. ואם כן כמו דאמרינן בשבת בדף הנ"ל דאשה ודאי מדלקת ומוציאות גם לאיש, הכי נמי בהלל מוציאות גם לאיש, והמשנה דסוכה הנ"ל הא מיירי בהלל דסוכות דפטורי מצד דהוי מצות עשה שהזמן גרמא כמו דפטירי ממצות לולב" [והוא מוסיף בסוגריים: "והא דלא הזכיר ריב"ל רק הדלקת נר חנוכה [ולא קאמר להדי שנים חייבות בהלל], נראה לי דרבותא קא משמע לן, דלא מיבעיא הלל דבא על הנס דנצחו לאויבים ובטלו גזרתם דודאי נשים חייבות שאף הן היו בכלל הגזירה, אלא אפילו הדלקת נר חנוכה דבא על הנס דשמן דאין לנשים חלק בקרבנות ובהדלקת הנרות והא כולם באים מתרומת הלשכה ונשים פטורות ממחצית השקל דמהם היו מביאים כל קרבנות צבור, מכל מקום חייבים"].

דברי האחרונים נאמרו כמה דרכים מדוע אין לחייב נשים באמירת הלל בחנוכה מטעם ש"אף הן היו באותו הנס".  
עוד יש להעיר, מדוע בחר הרמב"ם להביא את דיני אמירת הלל דווקא בהלכות חנוכה, ולא בהלכות תפילה או הלכות ברכות, וצ"ע\*.

\* \* \*

ג. הבנין שלמה תירץ: "ורצייתי ליישב, דטעמו של הרמב"ם [שנשים פטורות מהלל בחנוכה] משום כיון דהלל בא על נצחון המלחמה, לא

(\* ראה לקו"ש חכ"ג עמ' 233 והע' 37. המערכת.)

שייך זה בנשים דלאו בני כיבוש נינהו. וכי האי גוונא כתב בספר החינוך דנשים פטורין ממצות עשה דזכירת עמלק משום דמשמע מקרא דמצות עשה דזכירה היא סיבה וגרם למצות עשה דתמחה לעמלק, ונשים פטורות ממצות עשה דתמחה דלאו בני כיבוש נינהו". ומתבאר לפי תירוץ זה שאין נשים חייבות על הלל הבא על נצחון ממלחמה מכיון שאינן מחוייבות לצאת למלחמה.

אולם תירוץ זה נדחה כפי שכתב הבנין שלמה: "דהא גבי פורים נמי עיקר קריאת המגילה והסעודה הוא משום נצחון המלחמה וביום שנחו מאיביהם עשאוהו יום משתה ושמחה, וזה לא שייך בנשים דלא הלכו במלחמה, ואף על פי כן חייבות במשלוח מנות ובכל דיני הפורים דגם הם היו בכלל הגזירה דלהשמיד להרוג ולאבד, ואם כן זה שייך גם במעשה דחנוכה וכמו שכתב הרמב"ם בריש הלכות חנוכה שגזרו גזירות על ישראל וכו' ופשטו ידם בממונו ובנותיהם". כלומר, חיוב הלל הוא על ההצלה מהמלחמה, ולא על נצחון המלחמה. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, כשם שבפורים נשים מחוייבות בדיני פורים מכיון שהיו בנס ההצלה, כך גם צריכות נשים להתחייב בהלל בחנוכה על נס הצלתן.

ולכן תירץ הבנין שלמה: "אף שחייבות בהלל דחנוכה, מכל מקום אינן חייבות לומר כל הלל המצרי שתקנו חז"ל לומר על הנס, דאפשר דאף אם אומרים פרק אחד שהוזכר בו הודאה והלל על הניסים, סגי בהכי, כמו בתפלה דאף דנשים חייבות, מכל מקום כתב המגן אברהם בסי' קו דמה שנהגו רוב נשים שאין מתפללין בתמידות משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, דאף להרמב"ם דתפילה דאורייתא, מכל מקום די בפעם אחת ביום ובאיזה נוסח שירצה עי"ש. ואם כן אף בהלל דחנוכה אף שחייבות מצד שאף הן היו באותו הנס, מכל מקום די שיאמרו מזמור אחד שנזכר בו דברי הלל ושבח להקב"ה על הנסים, ולפיכך אינם יכולים להוציא לאיש, כן נראה לי ליישב דברי הרמב"ם". ומבואר בדבריו שנשים אינן מחוייבות בכל ההלל בימי החנוכה אלא בפרק אחד כדי להודות על הנס, ולכן אינן יכולות להוציא ידי חובה אנשים שמחוייבים בכל ההלל בחנוכה.

אך גם תירוץ זה קשה מאד, מהיכי תיתי לחדש שנשים אינן מחוייבות בכל ההלל, וממה נפשך, אם מחוייבות בהלל מחוייבות לומר את כל ההלל, ואם די בפרק אחד בודאי הדבר נובע בגלל שמצד הדין אין כל חיוב לומר הלל. וכפי שכתב בשו"ת מנחת שלמה (חלק ב סימן נד) "אולם צ"ע בחידושו, שהרי בימים שמדלגין ואין אומרים את ההלל הוא שמצד הדין פטורים מהלל, אבל הכא דשפיר חייבות בהלל כמו האנשים לא מסתבר שהנשים מדלגות".

וכן תמה בשו"ת יביע אומר (חלק ו סימן מה) על תירוץ זה של הבנין שלמה: "ואינו מחוור, דאם איתא שהנשים חייבות עכ"פ בפרק אחד מההלל בימי חנוכה, היה להם לפוסקים להשמיענו כזאת, ולא משתמיט שום פוסק לומר כן, וגם פשט דברי הרמב"ם אינם מורים כן".

ד. דרך נוספת בביאור דברי הרמב"ם כתב השדי חמד הנ"ל [והובא גם בספר שלמי תודה (סימן יח) בשם רבי מיכל פיינשטיין, ותמוה שלא הביא שכבר קדמו השדי חמד] על פי שיטת הבה"ג (הובא בתוספות מגילה ד, א ד"ה נשים) שנשים מוציאות נשים בקריאת מגילה אך אינן מוציאות אנשים, מכיון שהן מחוייבות רק בשמיעת המגילה ולא בקריאה ולכן "קילא חיוביהו טפי מחיובא דאיש" שחייב גם בקריאה. ולפי זה יש לומר שלדעת הרמב"ם גם לענין חיוב נשים בהלל בחנוכה מאחר, וחיובן משום שאף הן היו באותו הנס - "קילא חיוביהו טפי מחיובא דאיש", כי הן מחוייבות בשמיעת הלל ואילו אנשים חייבים בקריאת הלל, ושוב אינן יכולות להוציא אנשים ידי חובת הלל, וכמו שכתב הרמב"ם. ואין זה דומה לחיוב הדלקת נר חנוכה, שאשה מחוייבת וגם מוציאה את האיש ידי חובה [הגם שהחיוב הוא משום שאף הן היו באותו הנס] משום "דהתם ליכא לחלק בין חיובא דאיש לחיובא דאשה, ותרווייהו חייבים בהדלקה, וחד חיובא הוא לשניהם, להכי מוציאה את האיש, אבל בהלל יש לומר דדמיא למקרא מגילה שהאשה חייבת בשמיעה ולא בקריאה ואינה מוציאה את האיש".

אולם תירוץ זה נדחה, כי בדעת הרמב"ם לא יתכן להסביר שקאי בשיטת הבה"ג, שכן כבר כתב המגיד משנה (הלכות מגילה פ"א ה"ב) שלדעת הרמב"ם אשה מוציאה את האיש במקרא מגילה, דלא כהבה"ג. ועוד קשה לי על ביאור זה, מדוע לא נאמר במפורש בדברי הרמב"ם חידוש דין זה שיש בהלל שני דינים, דין קריאה ודין שמיעה, ולא יתכן שלחידוש זה לא ימצא ולו רמז בדברי הרמב"ם, וצ"ע.

ה. דרך נוספת ליישב את דברי הרמב"ם, כתב הכלי חמדה (קונטרס המילואים חלק ו אות ב).

לדבריו יש הבדל בין חיוב הנשים בקריאת המגילה והדלקת נרות חנוכה, לעומת חיובן באמירת הלל בחנוכה, וז"ל: "נראה לענ"ד דנשים אינן חייבות בהלל כיון שאף דבאמת הן היו באותו הנס, סוף כל סוף צריכין להיות פטורות במצות עשה שהזמן גרמא, ועל כרחך צריך לומר שמצד פרסומי ניסא תקנו חז"ל שגם נשים חייבות בקריאת המגילה אע"ג דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. ומעתה נראה דזה דווקא בקריאת המגילה, דליכא אלא קריאת המגילה, תקנו חכמים שגם נשים יהיו חייבות בהם מכוח פרסומי ניסא. משא"כ בחנוכה שיש בהם מצוה דנרות ולהלל

ולהודות, וכיון דנרות לא הוי בכלל זמן גרמא וחייבות בהם, שוב יש בזה פרסומי ניסא, ואין חייבות בהלל משום דהוי הזמן גרמא. והמעייין היטב בדברי הר"מ ז"ל רפ"ג דחנוכה יראה דבזה שמדליקין הנרות איכא פרסומי ניסא, ולהלל ולהודות הוא מצוה דרבנן ככל מצות דרבנן, ואם כן דווקא בנר חנוכה חייבות, משא"כ במצות הלל כיון דהוי הזמן גרמא".

אך דברים אלו קשה להולמם, שהרי בליל פסח, מכח חיובן במצות ד' כוסות, נשים חייבות גם בהלל, כמש"כ תוספות בסוכה (הובא לעיל אות א), וכדברי השו"ע (או"ח סי' תעב סי"ז) שנשים חייבות בד' כוסות "ובכל המצות הנוהגות באותו לילה". ואם כן מדוע שלא נאמר כך בדיוק גם בחנוכה, ומכח חיובן בנרות חנוכה תחוייבנה הנשים גם בהלל, וכפי שמפורש בלשונו של הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"ג) "ומפני זה התקינו חכמים וכו' ימי שמחה והלל ומדליקין בהם הנרות להראות ולגלות הנס"; "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאוד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע על הנסים שעשה לנו ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו" (שם פ"ד ה"ב). כלומר, חיוב נר חנוכה כולל בתוכו את חיוב ההודאה. וגם בדבריו של הכלי חמדה עצמו מתבאר כי "בנרות חנוכה יש בהם מצוה בנרות ולהלל ולהודות". ומעתה, כשם שחיוב נשים בד' כוסות כולל את חיוב ההודאה, גם חיובן בנרות חנוכה צריך לכלול את חיובן באמירת הלל, ומהיכי תיתי לחלק.

ומצאתי ברשימות שיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק על מסכת סוכה (על דף לח, א) שביאר את החילוק בין חיוב נשים בהלל לבילל פסח לחיובן בהלל בחנוכה: "ויתכן ששאני הלל בפסח שהוא חלק מעיקר מצות ד' כוסות, וכשם שנשים חייבות בד' כוסות - שהן מעשה המצוה דפרסומי ניסא וחלק של מצות ספור יציאת מצרים - חייבות נמי בהלל. מאידך בחנוכה, הדלקת הנרות לחוד וההלל לחוד. הדלקת הנרות היא מצות פרסומי ניסא, והואיל ואף הן היו באותו הנס חייבות במצות ההדלקה, אבל אמירת ההלל בחנוכה אינה מצות פרסומי ניסא אלא שבח והלל בלי פרסומי ניסא, ולפיכך פטורות, וצ"ע".

אך כאמור, כפי שהגרי"ד עצמו נשאר ב"צריך עיון", עדיין צריך מקור לחילוק זה כפי שהערנו לעיל על דברי הכלי חמדה, ומדוע הלל בחנוכה איננו ענין של פרסום הנס ואילו הלל בליל פסח הוא כן ענין של פרסום הנס.

ו. מהלך נוסף מדוע נשים אינן חייבות בהלל בחנוכה, מבוסס על ההבדל שיש בין חיוב הנשים בהדלקת הנרות, שרק חיוב זה הוא מעצם התקנה לזכר נס החנוכה שגם הנשים היו בו, לבין חיוב ההלל בחנוכה שאיננו מחמת התקנה לזכור את נס החנוכה, אלא מחמת הדין הכללי של

תקנת נביאים לומר הלל בכל יום שאירע בו נס. וכך כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' נד) בביאור הדברים: "לענ"ד, ההדלקת נר חנוכה היא עצמה ההודאה וההלל, כלומר שעל ידי זה יתן אל לבו להודות לה' על הניסים הגדולים שעשה לנו בנצחון המלחמות, וכמו שאומרים בנוסח "הנרות הללו וכו' על התשועות ועל המלחמות וכו' ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות ולהלל", ולא נזכר נס פך השמן, כי לא מצינו בשום מקום להודות לה' לדורי דורות עבור זה שעשה הקב"ה נס כדי שיוכלו כלל ישראל לקיים מצוה. ובמסכת סופרים שהובאה בהגהות מיימוני ובב"ח הגירסא שמברכין להדליק ומיד אומר הנרות הללו ואח"כ מברך שעשה נסים ומדליק, והוא כדי שידע לכוין על נס הישועה ונצחון המלחמה. ואפילו לדידן שאין נוהגים כך, הוא משום שלא תקנו לאומרו אלא בשעת ההדלקה ממש ולא לפניו. . וזהו מה שאומרים בנוסח על הנסים בתפילה ובברכת המזון, בסיום ההזכרה של הנסים והישועות "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול", ואין אומרים להדליק נרות ולהודות, ומשום שכל עיקר ההדלקה היא להודות ולהלל ולפרסם נס הישועה וההצלה".

[מתוך דברים אלו קבע הגרש"ז: "גם חושבני שאם אחד סומך על מה שמדליקין עליו בביתו ואינו נותן אל לבו להודות ולהלל, אף שקיים מצות הדלקה, מכל מקום עיקר טעם ההדלקה הוא לראותן כדי להודות ולהלל וזה לא קיים, וגם המדליק נרות בזמנו ואינו נותן אל לבו להבין שההדלקה היא להודות ולהלל ואפילו אם יודע שאסור ליהנות, חסר לו העיקר, הואיל ועיקר התקנה היתה על הלל והודאה לה' על הנסים הגדולים שעשה לנו. ואין זה דומה לקריאת המגילה שיוצא גם אם אינו מבין, מפני שהתם הוא מספר את הנס, אבל אם מדליק ואינו יודע למה הוא מדליק חסר לו את העיקר ורק ידי חובת מעשה ההדלקה יצא מפני שלמעשה כבר הדליק"].

ומאחר ועיקר הדלקת הנרות נועדה לפרסם את נס החנוכה ולהודות לה' עליו, מבאר המנחת שלמה, שלכן נשים חייבות רק בנר חנוכה ופטורות מהלל: "מכיון שזהו עיקר התקנה, שפיר חייבות גם נשים בהדלקת נר חנוכה כאנשים, שגם הן צריכות להודות, וכמו שאמרו בגמרא שאף הן היו באותו הנס, כלומר נס ההצלה על ידי המלחמות. . אבל אמירת ההלל בשמונת ימי החנוכה אינה על מה שקרה באותו הזמן, רק תיקנו נביאים שבכל מועד שאסור במלאכה. . וזהו מה שאמרו בגמרא בשבת (כא, ב) לשנה אחרת קבעום ועשאו לימים טובים בהלל והודאה, כלומר שעשו את אותם הימים

לפרק שבו חייבים לשמוח בה', אף שההלל עצמו אין בו שום זכר לאותם הנסים אשר חייבים להודות ולהלל ע"י ההדלקה. וכיון שכן, כמו שנשים פטורות מהלל של סוכות ועצרת כך גם של חנוכה, מפני שזה רק זמן גרמא כלומר זמן זה עשאוהו ליום שחייבים לומר בו הלל [משא"כ אמירת ההלל בליל פסח כיון שזהו ממש הלל המצרי ומספרים העניין של יציאת מצרים וגם תקנוהו על סדר הכוסות לכן גם נשים חייבות בו]."

דברים דומים מובאים בספר הערות במסכת סוכה שיצא לאור מתוך שיעורי הגרי"ש אלישיב (על דף לח, א) וז"ל: "בפסחים (ק"ז, א) איתא דנביאים תיקנו להם לישראל את ההלל על כל גזירה וגזירה שהיתה וניצלו מהם. ופירש"י שם, כגון חנוכה. עוד מבואר בפסחים (שם) לגבי הלל דחנוכה שדוחה מעמדות, וכתב שם רש"י כדאיתא בתענית, דנביאים תקנו להם לישראל וכו'. ולא הביא הגמרא דשבת דאיתא התם דתקנו להודות ולהלל. חזינא מדברי רש"י דס"ל דתקנת הלל בחנוכה לא היתה תקנה שתקנו באופן מיוחד בחנוכה, אלא היא בתקנה הכללית של הנביאים וממילא חנוכה בכלל. ומה דאיתא בשבת דתקנו להודות ולהלל היינו מה שאומרים על הניסים ומדליקים נרות חנוכה, אבל הלל לא תקנו אז. ואם כן מה דאיתא בשבת דנשים בכלל הדינים דחנוכה דאף הן היו באותו הנס היינו בדברים שתקנו לחנוכה עצמה, אבל הלל הוה תקנת נביאים קודם, ודאי דלא הוו נשים בכלל, דלא שייך לחנוכה ולתקנותיה עצמה, ושפיר מה דאיתא ברמב"ם דנשים אין חייבות בהלל בחנוכה."

ולפי יסוד זה מבאר הגרי"ש הערה נוספת: "הרמב"ם הביא דינא דמתני' דסוכה בהלכות חנוכה. וצ"ב מה שלא הביא המשנה כצורתה במקום השנוי דהיינו בהלכות סוכה. אך לפי הנ"ל מבואר נמי מה שכתב הרמב"ם דיני המשנה של הלל בהלכות חנוכה, דזה היה מעיקר תקנת הנביאים."

גם בספר מועדים וזמנים (ח"א סי' קמו) כתב כעין המבואר לעיל: "נראה ברור, דנשים פטורות מהלל אפילו בחנוכה אף שהיו באותו הנס, דכשקבעו חכמים כמה דברים במיוחד לזכר הנס, כמו בחנוכה הדלקת הנרות או בפורים מקרא מגילה משלוח מנות ומתנות לאביונים, בכל אלו חייבו נשים כאנשים, ובפסח נמי כשתיקנו ד' כוסות חייבו בה נשים כאנשים. אבל הלל אינה תקנה מיוחדת לחנוכה כלל, רק חיוב הלל הוא חיוב כללי להודות ולהלל בזמן דכל נס ויום טוב שנעשה לכלל ישראל. וכיון שעיקר מצות הלל מיקרי מצות עשה שהזמן גרמא, נשים אינם בכלל החיוב. ואתי שפיר דבחנוכה נמי לא קבעו חכמים במיוחד חיוב הלל לזכר הנס, רק קבעו שזהו גם כן בכלל הזמנים שחייבין להודות ולהלל ובכלל מצות הלל בעלמא, וכיון שנשים פטורין ממצות הלל דעלמא הכי נמי

פטורין כאן".

הנה כי כן נתבאר חילוק יסודי בין חיוב הנשים בהלל בפסח, ובמצוות הפורים - הנובע מטעם שאף הן היו באותו הנס, ומטעם זה חייבות גם בהדלקת נר חנוכה. ובין חיובן בהלל בחנוכה - הנובע מהדין הכללי של תקנת הנביאים לומר הלל על נס, ונכלל בגדר מצות עשה שהזמן גרמא, שנשים פטורות מהן.

אולם יש להקשות על תירוץ זה, מדברי רש"י במסכת שבת על דברי הברייתא "ועשאו ימים טובים בהלל והודאה", וז"ל: "לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה". ומתבאר בזה כי לדעת רש"י תקנת הלל בחנוכה איננה רק משום תקנת הנביאים, כמו שכתב רש"י בפסחים, שתיקנו נביאים תקנה כללית להודות על כל צרה שלא תבוא, וניצלו ממנה שיש לומר הלל באותו יום בכל שנה, אלא זהו דין מיוחד שנתאספו חכמים אחרי נס חנוכה ותקנו שימי החנוכה יהיו באופן מיוחד ימים של הלל והודיה על הנס דחנוכה שאירע להם.

ומצאתי שכבר עמד בזה בספר שלמי תודה (חנוכה סי' יח) וז"ל: "אלא שיש לתמוה בעיקר יסוד זה דחיוב הלל של חנוכה היא מתקנת הנביאים, דבגמרא בשבת שם (כא, ב) אמרינן, לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה. ופרש"י שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה. ומבואר דדין אמירת הלל בחנוכה הוא מעיקר התקנה שתיקנו חכמים בדיני חנוכה, ולא משום תקנת נביאים שהיא תקנה קדומה דחייב לומר הלל, וזה סותר לכאורה למש"כ רש"י בפסחים ובתענית דחיוב הלל דחנוכה הוא משום תקנת הנביאים. ואין לומר דתקנת הנביאים היתה רק לאומרו פעם אחד בשעת הנס ולא בכל שנה ושנה, והא דחייבים לאומרו בכל שנה זהו משום תקנת חכמים המיוחדת שתיקנו בחנוכה. זה אינו, דהא גבי דחיה דמעמדות איירי בגמרא (ערכין י, ב) בהלל של חנוכה דשנים הבאות, ומכל מקום דחי מעמדות ופרש"י משום דחיוב נביאים הוא וכדאורייתא דמי, וצ"ע".

[ומכל מקום מדברי המנחת שלמה נראה שרצה ליישב קושי זה במה שכתב: "וזהו מה שאמרו בגמרא בשבת לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה, כלומר שעשו את אותם הימים לפרק שבו חייבים לשמוח בה", אף שההלל עצמו אין בו שום זכר לאותם הנסים אשר חייבים להודות ולהלל ע"י ההדלקה". אך דבריו לא מובנים, וצ"ע].

ז. עוד תירוץ מדוע נשים אינן חייבות בהלל בחנוכה מובא בשו"ת בית שערים (או"ח סי' שנט) וז"ל: "ונ"ל ע"פ מש"כ רמב"ן בהשגותיו לספר המצות (שורש א ד"ה והפליאה) דגוף המצוה שיאמרו הלל ושירה על כל

צרה שלא תבוא לשיגאלו הוא מהתורה הלכה למשה מסיני, או שהוא בכלל השמחה שנצטוינו בה וביום שמחתכם וכו', ורק הנוסח שיאמרו הלל ושירה דוקא בנוסח זה הוא דרבנן יעו"ש שהאריך. ועיין תוס' פסחים (קת, ב ד"ה היו) הקשו אמאי אין נשים חייבות בסוכה הא אף הן היו באותו נס כי בסוכות הושבתי, ותירצו דדוקא במ"ע שהז"ג דרבנן תקנו לנשים משום שאף הן היו באותו נס כגון ד' כוסות, אבל במ"ע שהז"ג דאורייתא לא, עי"ש.

ולפי זה אתי שפיר דדוקא נר חנוכה שהוא מ"ע דרבנן נשים חייבות משום שאף הן היו באותו נס, אבל הלל שהוא מ"ע מהתורה רק שהנוסח הוא דרבנן, כמ"ש הרמב"ן שפיר נשים פטורים, דבמ"ע דאורייתא לא מהני מה שאף הן היו באותו נס. אבל הלל דליל הסדר מצד שהוא מ"ע מהתורה באמת נשים פטורים, אבל כיון שחייבות בד' כוסות שהוא מ"ע דרבנן ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה כמ"ש"כ תוס' שם בסוכה והלל טפל לד' כוסות מדרבנן, שפיר נשים חייבות בהלל. משא"כ בחנוכה לא תיקנו רבנן הלל כלל רק הנוסח למי שמחויב מהתורה דהיינו אנשים, אבל לנשים שפטורות מהתורה לא תקנו חכמים כלל ומשום הכי פטורות".

אולם מהלך זה אינו עולה בקנה אחד עם שיטת הרמב"ם שחייב הלל הוא מדרבנן, ולכן אינו מיישב את דברי הרמב"ם שפטר נשים מאמירת הלל בחנוכה, כפי שכבר העיר בשו"ת משנה הלכות (מהדו"ת או"ח סי' תקמב) וכתב: "איברא דלפי זה היה עולה לנו בדעת הרמב"ם ושאר פוסקים דהלל לא הוי אלא דרבנן, בחנוכה עכ"פ, א"כ גם נשים חייבות באמירת ההלל, ומדברי הרמב"ם לכאורה לא משמע כן" עכ"ל. והיינו, מכיון שהרמב"ם חולק על שיטת הרמב"ן [שהביא הבית שערים], ולדעת הרמב"ם שורש ההלל הוא מדרבנן בלבד, ואם כן שוב היה מקום לחייב נשים משום שאף הן היו באותו הנס.

ח. בספר שלמי שמחה (חלק ג סי' טז) ביאר בהרחבה את שיטת הרמב"ם, לפנינו תמצית דבריו.

בימי החנוכה אירעו שני נסים: ההצלה מלחץ היוונים וגזירותיהם, ונס פך השמן. כפי שכתב הרמב"ם: "בבית שני כשמלכי יוון גזרו גזירות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו את הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם. וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום, בכ"ה בכסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו אלא פך אחד ולא הי'

בו להדליק יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המנורה שמונה ימים (הלכות חנוכה פ"ג הלכה א-ב).

ויש לברר על מה תיקנו לומר הלל בחנוכה\*, על נס ההצלה או על נס הפך השמן. ובפשטות נראה מעצם התקנה לומר הלל שמונה ימים, שזהו על נס פך השמן, כי משום נס ההצלה היה די באמירת הלל יום אחד בלבד. וכן מפורש בדברי המאירי בסוגיית הגמרא בשבת (כא, ב) וז"ל: "ולשנה אחרת קבעום ימים טובים, ולא לבטול מלאכה אלא ליאסר בהספד ובתענית ולהודאה בתפלה ולגמור את ההלל, ואע"פ שבגאולת מצרים אין גומרים את ההלל אלא יום ראשון, ולא אמרו לגמור בח' ימים של חג אלא מפני שהקרבת חלוקים לעצמם בכל יום, חנוכה שאני דכל יום ויום היה הנס מתרבה ומתחדש יותר, ולילה ראשון שלא היה שם נס השמן מברכין על הגאולה ועל הודאת מציאית הפך ושאר הלילות על נס השמן. וכן כתבו גם התוספות במסכת תענית (כח, ב ד"ה ויום) שהקשו מדוע בפסח אומרים הלל שלם רק ביום ראשון ואילו בחנוכה גומרים את ההלל בכל שמונת ימי חנוכה, ותירצו: "דחנוכה דינא הוא לגמור הלל, דכל הח' ימים היה הנס מתגדל והיה כל חד וחד יום טוב, וכן בסוכות כל יומא ויומא הוי יו"ט לעצמו, לפי שפרי החג מתמעטין והולכין, אבל פסח אינו משתנה לא מקרבנות ולא מיום טוב לכך אין גומרים בו ההלל אלא ביום הראשון".

אולם מאידך משמע מדברי הגמרא בפסחים (קז, א) שנביאים תיקנו לישראל לומר הלל "על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". ופרש"י: "על גאולתן, כגון חנוכה". ומשמע מלשון זה שההלל הוא על גאולתם, דהיינו ההצלה משלטון היוונים, ואין זה שייך כלל לנס פך השמן.

ומתוך כך מסיק השלמי שמחה ששני הדברים אמת, ותקנת הלל בחנוכה היא גם על נס ההצלה וגם על נס פך השמן.

אלא שהסתפק בשלמי שמחה, כאשר אמר ריב"ל שנשים חייבות בהדלקת נרות "שאף הנשים היו באותו הנס", האם הכוונה לנס ההצלה או לנס פך השמן, וכתב: "אף הן היו באותו הנס שגזרו היוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה. הרי דנשים היו בנס ההצלה, דגזירת השמדה נאמרה גם כן עליהן. וכן מבואר ברמב"ם (פ"ג ה"א) דחנוכה "ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם", והיתה עליהן גזירת העברה על הדת. אולם נראה דנס דפך השמן לא שייך כלל לנשים. וטעם הדבר כתבתי במקום אחר, דהא נשים פטורות ממ"ע דהבאת קרבנות ציבור,

(\* ראה לקו"ש חלק י' חנוכה. המערכת.)

דהוי מ"ע שהזמן גרמא דנשים פטורות, ועוד דהא קיי"ל במנחות (כא) דנשים אינן שוקלות, וכיון שאינן שוקלות בודאי אינן חייבין בקרבנות ציבור. . אם כן הא שמן למנורה היה בא מתרומת הלשכה, כמבואר ביומא (ג, ב) ויקחו אליך [שמן זית זך] משל ציבור, ועי' רמב"ן פרשת אמור, מצוה שיקחו בני ישראל משל ציבור, אם כן נשים שאינן שוקלות אין להן חלק במצות הדלקת המנורה. כיון דשמן בא מתרומת הלשכה והיא פטורה משקל. . ואם נשים אינם בכלל החיוב של מצות הדלקת המנורה שוב לא שייך כלל לומר שאף הן היו באותו הנס דפך השמן. . ועכצ"ל שדברי הגמרא שאף הן היו באותו הנס, הכוונה לנס ההצלה ולא לנס דפך השמן".

ולפי זה הוציא השלמי שמחה את המסקנה, שיש הבדל בין חיוב אנשים בהלל הכולל בתוכו שתי הודאות, על נס ההצלה ועל נס פך השמן, לעומת חיוב נשים בהלל שהוא על נס ההצלה בלבד ולא על נס פך השמן. וממילא מבוארת שיטת הרמב"ם, והגם שנשים אכן מחוייבות בהלל מטעם שאף הן היו בנס ההצלה, אולם יחד עם זאת נשים אינן יכולות להוציא אנשים בהלל, מאחר ונשים אומרות הלל רק על נס ההצלה ואילו אנשים מחוייבים בהלל גם על נס פך השמן, ע"כ תוכן דברי השלמי שמחה.

אך עדיין תמוה, ראשית כל, כי לפי הסבר זה יש חיוב לנשים לקרוא את הלל, ומדוע אינן יכולות להוציא אנשים ידי חובה בדין קריאת ההלל, שהרי המצוה של שני החיובים היא "קריאה", ומה לי אם חיוב זה נובע מחמת הודאה אחת או שתי הודאות, סוף כל סוף יש חיוב קריאת הלל לשניהם [לאיש ולאשה] ומדוע שלא תוכל להוציאו ידי חובה.

ועוד יש לתמוה על דברי השלמי שמחה, כי מדברי הרמב"ם משמע שנשים אינן חייבות בהלל כלל וכלל, שאם לא כן מדוע לא הזכיר הרמב"ם במפורש את חיוב הנשים בהלל.

והתימה הגדולה ביותר היא, אם נאמר שאשה איננה שייכת כלל לנס פך השמן ולכן איננה מחוייבת בהלל על נס זה, מדוע היא חייבת בהדלקת נר חנוכה, והדלקת נרות חנוכה ודאי וודאי תיקנום על נס פך השמן, וצ"ע. ט. בספר ברכת מועדיך (סי' ח) מביא את מש"כ הגאון הרוגאצ'ובר (צפנת פענח מהדו"ת עמ' ט) בענין הלל בכלל, והלל בחנוכה בפרט, וז"ל: "לקמן בהלכות חנוכה אבאר שיש ב' גדרים בהלל [א] בגדר קריאת פרשה [ב] בגדר שירה. ועיין במגילה (כא, ב) דהיו מתרגמים את ההלל, וזהו בגדר קריאת פרשה. ועיין בערכין (י, ב) גבי אין אומרים שירה אלא על נס שבחו"ל וכו', והך דפסחים (ק"ז, א) דגם יחיד אומר שירה, זה רק בגדר שבח ופרסומי ניסא וכו', ועיין במסכת סופרים (פ"ג) בשל

חנוכה ושל ליל א' דפסח בנעימה, דשאר הלל הוי קריאה ודווקא בטעמים ובספר כתובים כדת על הקלף, אבל הני רק שירה, ואז הוי בעל פה ולא בטעמים רק בנעימה דדרך קריאה אסור בעל פה, וכן מבואר במכילתא ובירושלמי פסחים (סוף פ"ה). ונפקא מינה גם כן במש"כ התוספות סוכה (לח, א) דנשים חייבות בהלל של חנוכה אם זה בגדר תקנה לומר הלל על נס או בגדר שירה".

ומבואר בדברי הצפנת פענח שבכל הימים שגומרים בהם את ההלל, זהו גדר דין קריאה [ולפי זה חידוש שצריך לקרוא את ההלל בטעמים ומתוך ספר כתוב כדין על קלף, ופלא שלא נזכר דין זה בפוסקים]. ובליל פסח וחנוכה, אמירת ההלל היא מדין שירה. הנפקא מינה היא לענין חיוב נשים בהלל בחנוכה: אם חיוב הלל הוא מדין קריאה, נשים פטורות, אך אם חיוב ההלל הוא מדין שירה, גם נשים חייבות. ולכן כשם שנשים חייבות בהלל בליל א' של פסח מדין שירה, גם בחנוכה, מאחר וחיוב ההלל הוא מדין שירה, גם נשים חייבות.

אך כפי שכבר העיר בספר ברכת מועדין, דרך זו בביאור חיוב נשים בהלל בחנוכה, איננה מיישבת את הקושי בסתירת דברי הרמב"ם, מדבריו בהלכות חנוכה שנשים אינן מוציאות אנשים בהלל בחנוכה, משמע שנשים אינן חייבות בהלל בחנוכה.

\* \*\*

י. ובביאור שיטת הרמב"ם בגדר חיוב נשים בהלל בחנוכה, נראה לומר, שאמירת הלל היא דין על ציבור. כלומר, התקנה לומר הלל לזכר הנס מוטלת על ציבור, כדי להודות ולשורר על הנס בציבור. ראיה לדבר, ממה שכתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג הי"ב) וז"ל: "מנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים כך היה, אחר שמברך הגדול שמקרא את ההלל מתחיל ואומר הללויה וכל העם עונים הללויה, וחוזר ואומר הללו עבדי ה', וכל העם עונים הללויה. . וחוזר ואומר יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם וכל העם עונים הללויה, וכן על כל דבר, עד שנמצאו עונים בכל ההלל הללויה מאה ושלוש ועשרים פעמים, סימן נתן להם שנותיו של אהרן".

וכן כתב הרמב"ם (שם הי"ד) וז"ל: "הקורא אומר אנא ה' הושיעה נא והם עונים אחריו אנא ה' הושיעה נא אע"פ שאינו ראש פרק. הוא אומר אנה ה' הצליחה נא והם עונים אנא ה' הצליחה נא, הוא אומר ברוך הבא וכל העם אומרים ברוך הבא". ומבואר בזה כי יסוד אמירת ההלל הוא דין על ציבור, וכפי שנראה מכל צורת מעמד קריאת ההלל, שנעשה בהשתתפות המקריא וכל הציבור, ואין זה רק דין על היחיד.

[ועוד כתב הרמב"ם (שם ה"ז) "ראשי חדשים קריאת ההלל מנהג

ואינה מצוה ומנהג זה בצבור לפיכך קוראין בדילוג ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג ויחיד לא יקרא כלל ואם התחיל ישלים ויקרא בדילוג כדרך שקוראין הצבור, וכן בשאר ימי הפסח קוראין בדילוג כראשי חדשים". ואף שהרמב"ם מיירי בקריאת הלל ממנהג ולא מעיקר הדין, מכל מקום מתבאר בדעתו שאין דין הלל ביחיד.

ויש גם ראייה מעצם דבריו של הרמב"ם, שכתב בסיום ההלכה של אמירת ההלל על ידי הציבור "סימן נתן להם שנותיו של אהרן". ודבר פלא הוא, שהרי ספר היד החזקה של הרמב"ם הוא ספר הלכה, ואין דרכו של הרמב"ם להביא "סימנים" אם אין בהם לימוד הלכתי. ונראה מכאן שביקש הרמב"ם להוסיף ולחזק את ההלכה שאמירת ההלל הוא דין ציבורי על ידי הסימן מאהרן הכהן, שכל מהותו היתה מסירות לכלל ולציבור, וכפי שכתב המהר"ל (נצח ישראל פרק נג) שאהרן היה המאחד של כלל ישראל, וז"ל: "וכאשר הם מתאחדים ומתקשרים החלקים עדיין, בשביל זה אינם נקראים עם אחד, רק שדבר זה גורם שאינם מחולקים, שאם היו מחולקים אינם ראויים להיותם עם אחד. וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו, עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה".

וראייה לכך שאהרן הכהן הוא בגדר של "ציבור", שהרי הלכה פסוקה, שאין ברכת התורה מהתורה אלא בשני כהנים המברכים את הקהל, ומאידך הרי נאמר: "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם" (ויקרא ט, כב), והביא רש"י את דברי התורה כהנים: "ויברכם, ברכת כהנים", ותמוה כיצד בירך מהתורה ברכת כהנים ביחידות. ומוכח מכאן שהיה לאהרן דין של ציבור, והיינו שכל מעשיו היו ענין של ציבור, וכעין שנאמר גם על משה רבנו "משה כרבים דמי" (תענית ט, א).

עוד יש להוכיח שיש להלל דין מיוחד בציבור, מדבריו של החכמת שלמה (על גליון שו"ע או"ח סי' תרפג) שהסתפק "בדין אם אחד שהיה בתפיסה ונתנו לו רשות לעשות רק מצוה אחת, מה יעשה, אם ידליק הנרות או יתפלל שחרית בהלל והודאה. או אם היה בדרך בלילה, ואם יגיע לכפר שיהיה לו נרות לא יוכל בבוקר להגיע למקום שמתפללים, ואם ילך להעיר למקום שמתפללים בבוקר לא יהיה בכפר בלילה להדליק נרות, אם מקום התפילה עדיף ויבחר בזה שיתפלל בבוקר בהלל והודאה כי התפילה בהלל והודאה עדיף". והנה ברור מדבריו שעיקר דין הלל הוא בציבור [שהרי להתפלל ביחידות יכול תמיד] ולכן הסתפק אם עדיף נר חנוכה ביחיד, או הלל בציבור.

ומעתה יש לומר, מאחר ועיקר חיוב ההודאה בהלל מוטל על ציבור, נשים אינן חייבות בו, שהרי לנשים אין דיני וחיובי הצטרפות לציבור,

ולכן כל דבר שיסודו בהצטרפות לציבור - וכפי שנראה מכל צורת אמירת ההלל שיסודה באמירת החזן עם הציבור בדרך של הוא קורא והם עונים - אין נשים חייבות בו.

ראיה לכך, מהכרעת הגרש"ז אויערבך (מובא בספר ועלהו לא יבול עמ' קעט) בשאלה: "אשה שלא קראה את ההלל בליל הסדר בבית הכנסת, האם תקרא את ההלל בברכה בביתה לפני שעושים קידוש, ומתחילים את הדבר בבית". והשיב הגרש"ז: "דווקא בציבור אומרים הלל בברכה בליל הסדר, וגם את זה לא נהגו בכל המקומות". ומבואר כי יסוד חיוב הלל הוא דין על ציבור, ואילו הלל בזמן עריכת הסדר שאשה חייבת בו, הוא הלל מגדר אחר, שהרי הלל זה נאמר בישיבה ובלא ברכה, בניגוד לכל אמירת הלל, וכמו כן אמירתו מחולקת לשנים [שלחן ערוך" נמצא באמצע הלל] - ולכן ודאי שאין הלל זה דין ציבור, ושפיר גם אשה חייבת בו.

ומעתה מיושבת היטב שיטת הרמב"ם, כי דווקא בדיני הלל שביסודם הם חיובי הציבור, אין נשים חייבות. אך לעומת זאת, בהדלקת נר חנוכה שפיר מחוייבות מדין "אף היו באותו הנס", מכיון שהדלקת נרות הוא דין על כל יחיד ויחיד להודות על הנס, ובזה גם נשים חייבות מטעם שהיו באותו הנס.

ואף שהיה מקום להקשות על המבואר, מדוע הוצרכו התוספות במסכת סוכה (המובא בתחילת אות א) לנמק "דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא" - ולא אמרו בפשטות שפטור האשה נובע מחמת שנשים אינן חייבות בדיני הלל שביסודם חיובי ציבור.

אין זה קשה כלל, שהרי בסוגיית הגמרא בערכין (י, ב) מפורש שימים שגומרים בהם את ההלל הם ימי "מועד" ואסורים בעשיית מלאכה [ובכללם סוכות ועצרת] ומקשה הגמרא: "והא חנוכה דלא הכי ולא הכי", ומתרצת: "משום ניסא".

ומעתה יש לומר שרק כאשר חיוב ההלל הוא משום ה"זמן", דהיינו שמועד היום גורם לחיוב ההלל, יש לפטור את הנשים מחיוב ההלל בגלל שפטורות מקיום כל המצות עשה שהזמן גרמא. וממילא בהלל של סוכות ועצרת שחיובו בא מחמת הזמן, פטורות הנשים בגלל שאינן מחוייבות במ"ע שהזמן גרמא. מה שאין כן כשחיוב ההלל אינו מחמת "זמן", אלא מחמת דין אחר, כגון בחנוכה שאין החיוב משום היום אלא מחמת דין "פרסומי ניסא" - כאן נשים פטורות ממצות הלל כי ביסודו ההלל הוא חיוב ציבורי, ונשים אינם בכלל חיובי ציבור.

וכעין יסוד זה מצינו בביאור דברי הרמב"ן במסכת קידושין (לד, א)

שכלל את ספירת העומר בכלל מ"ע שאין הזמן גרמא. והקשה הדברי יחזקאל (סימן מה אות ד) מדוע לא החשיב הרמב"ן את ספירת העומר כמ"ע שהזמן גרמא, והרי היא מצוה בזמן מסוים. וביאר הדברי יחזקאל: "דמ"ע שהזמן גרמא שייך רק היכא שהזמן מחייב, כגון סוכה שהזמן של סוכות מחייב סוכה, אבל גבי ספירת העומר, אין הזמן ההוא מחייב ספירה. אלא משום דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את העומר, ואם הבאת העומר היתה בזמן אחר, היה החיוב ספירה גם כן בזמן אחר. נמצא שהספירה בזמן ההוא היא רק מחמת הכרח העומר ולא מצד הזמן, ולא חשוב כמצות עשה שהזמן גרמא".

ומעתה, גם לענין חיוב נשים בהלל, יש לחלק בין חיוב הלל שבא מחמת הזמן, ובמקום ש"הזמן מחייב" - נשים פטורות בגלל שזו מ"ע שהזמן גרמא, לבין חיוב הלל שהינו מחמת דבר אחר, כגון הלל בחנוכה שחיובו אינו נובע מחמת הזמן אלא בגלל פרסומי ניסא. ולכן אין פטור לנשים משום זמן גרמא, ועל כרחך צריך לומר שפטורות מכיון שהלל הוא ענין של ציבור שנשים לא שייכות בו, וכמבואר לעיל.

ממוצא דברי אלו יתכן ונוכל להבין מדוע בחר הרמב"ם להביא את דיני אמירת הלל דוקא בהלכות חנוכה, ולא בהלכות תפילה או הלכות ברכות. כי בכל הימים בהם אומרים הלל, הגם שהלל הוא חיוב ציבורי מכל מקום יסוד חיובו הוא גם מחמת חיוב ה"זמן", לעומת זאת רק בחיוב הלל בחנוכה בולט הגדר שהלל הוא חיוב על ציבור, שכן בחנוכה החיוב הוא רק מחמת זה ולא מחמת המועד, וכמבואר לעיל.

והנה ראיתי בספר אמת ליעקב על השו"ע (סי' תרפג) שכתב הגר"י קמינצקי: "משמ"כ תוס' בר"ה (יח ב, ד"ה וירד) וז"ל: ממתני' דעל כסלו מפני חנוכה לא הו"ל לאקשו"י דלעולם לא חשיב יו"ט ואפ"ה היו מדליקין נרות זכר לנס, עכ"ל. משמע דלזכר הנס תיקנו הנרות, אבל ההלל וההודאה הוא משום היו"ט. וניחא לפי זה אמאי הנשים פטורות מהלל בחנוכה ולא אמרינן שהיו באותו הנס יתחייבו כמו בנר חנוכה, וכן נמי אמאי לא הזכירו בעל הנסים נס פך השמן, והיינו דההודאה היא על הנצחון והמלחמה". ובהערה שם הקשה דזה סותר את משמעות דברי התוס' בסוכה (הובא בתחילת אות א) ונשאר בצ"ע. על כל פנים מבואר כי לדעת הגר"י קמינצקי, חיוב הלל בחנוכה הוא מחמת היו"ט - ה"זמן", וא"כ לפי דבריו נשאר דברי התוספות בסוכה תמוהים. אולם לפי המבואר בדברינו, הכל מיושב היטב.

יא. והנה הגר"ע יוסף (שו"ת יחיה דעת חלק א סימן עח) מחלק בין חיוב נשים בנר חנוכה לחיובן בהלל בחנוכה בסברא אחרת, ולדעתו נשים פטורות לחלוטין מחיוב הלל בחנוכה, וז"ל: "ויש להסביר דעת הרמב"ם

ולחלק בין אמירת ההלל של חנוכה שלא נתחייבו בו הנשים כלל, להדלקת נרות חנוכה שאף הנשים חייבות מטעם שאף הן היו באותו הנס. משום שעיקר מצות הדלקת נרות חנוכה הוא כדי לפרסם הנס לרבים לעוברים ושבים ולבני הבית שרואים את נרות החנוכה דולקים ועל ידי כך זוכרים את נסי הקב"ה ונפלאותיו, לפיכך גם הנשים שהיו באותו הנס חייבות לפרסם הנס. אבל אמירת הלל, אע"פ שגם ההלל נאמר לשם פרסומי ניסא אבל אין זה אלא בינו לבין קונו, ולכן לא חייבו חז"ל את הנשים בקריאתו בחנוכה, כדי להשוות מידותיהם בדין אמירת ההלל לנשים, שכשם שהם פטורות מאמירתו בחנוכה, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ורק באופן יוצא מן הכלל חייבו חז"ל את הנשים בהלל של ליל פסח משום מצות ד' כוסות".

וכן הכריע בשו"ת יביע אומר (חלק ו סימן מה) בקצרה: "והעיקר כמו שהבינו כל האחרונים בדברי הרמב"ם שדעתו לפטור הנשים מהלל דחנוכה. ואפשר דהיינו טעמא דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ומכיון שבימים טובים שהם דאורייתא נשים פטורות מהלל, כגון עצרת וסוכות ושימיני עצרת, לכן פטרו אותן גם בחנוכה".

אך לפי המבואר לעיל מדברי הרמב"ם שאמירת הלל הוא דין על ציבור, דברי הגר"ע יוסף צריכים עיון, שכן גם הלל איננו חיוב רק בין האדם לקונו, אלא עיקר חיובו לאומרו ברבים.



## שיעור הדלקה על פי מנהג חב"ד

### הרב מנחם מענדל סופרין

#### ליעדו אנגליה

בספר שערי הלכה ומנהג חלק ב' סימן רפ איתא: "במענה על מכתבו מג' ויצא, בו מעורר על מנהג כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע . . . לתת שמן בנר חנוכה שידלק לפחות חמשים מינוטין, ושואל הסברה בזה . . . בדרך אפשר יש לומר, אשר כיון שישנן דיעות חלוקות בזמן ההדלקה אם הוא קודם תפלת מעריב או לאחר, לכן מהדרין לעשות כשתי הדיעות, היינו להדליק לאחר תפלת מנחה ובאופן שיהי' שמן בנרות כדי כל השיעור לאחר מעריב... עכ"ל".

והנה בס' נטעי גבריאל הלכות חנוכה פרק לא כתב: "שיעור חצי שעה לכתחלה צריך להיות שעות זמניות".

ובהערה ג' שם כתב ד"איתא במנהגי חב"ד: "מדייקים ליתן השמן שידליק כחמשים מינוט" עכ"ל, וכנראה שהוא מטעם הנ"ל, ע"כ

מדבריו.

וי"ל נפק"מ בין ב' טעמים הנ"ל, אם מדליקין לאחר צאת הכוכבים כמו במוצאי שבת האם צריך שידלק חמשים מינוט; אם הטעם הוא משום חצי שעה זמנית אז גם כשמדליק לאחר צאת הכוכבים צריך שידלק כחמשים מינוט, משא"כ אם הטעם הוא כדי לצאת ב' הדיעות, אז כיון שמדליק לאחר צאת הכוכבים די שידלק רק חצי שעה - 30 מינוט. והנה בהלכות חנוכה פרק ג' מביא הנטעי גבריאל כמה דיעות מתי זמן הדלקה ובתוכם מביא דיעה שזמן הדלקה הוא 20 מינוט אחר השקיעה. ובהערה ח' שם כתב שכן נהג אדמו"ר מליובאוויטש להדליק בערך 20 מינוט לאחר השקיעה ולפעמים מאוחר עד חצי שעה אחר השקיעה, ע"כ. וזה מתאים להטעם שידלק חמשים מינוט כדי לעשות כשתי הדיעות להדליק אחר השקיעה ושישאר שמן בהנרות עד חצי שעה אחר צאת הכוכבים, היות שכתב כ"ק אדמו"ר רק טעם זה כדי לעשות כשתי הדיעות ולא מביא הטעם של חצי שעה זמנית, ולאידך בספר המנהגים לא מחלק בין כשמדליק אחר השקיעה לכשמדליק אחר צאת הכוכבים אלא כתב סתם שידלק חמשים מינוט, ואולי י"ל שלא נחית לחלק, ובפרט דלכמה דיעות (הובאו בנטעי גבריאל עמ' קפו) יש הידור מצוה אם הנרות דולקין אף לאחר חצי שעה.



## מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר [גליון]

**הרב איסר זלמן ווייסברג**

**טורונטו, קנדה**

אשתקד (בגליון תתקיא עמ' 89) הבאתי מנהג הנהוג בסמינר חשוב בארה"ק שהבנות הולכות לדירתו הפרטית של מנהל הסמינר בלילות חנוכה ואוכלים שם מזונות והמנהל מדליק בפניהן המנורה, ובוה הן יוצאין ידי חובתן. וכתבתי שם ששאלתי את מו"ח הגר"ד שוחט שליט"א מרא דאתרא דאנ"ש בטורונטו ואמר לי דפשיטא שבכה"ג אינן יוצאות ידי חובתן כלל.

ובגליון תתקיג (עמ' 195) השיג ע"ז הרב א.ב.ד. מורה באותה הסמינר, ולדעתו פשיטא שיוצאין בזה מצוותן גם לכתחילה. ולענ"ד דבריו תמוהין מאד ומופרכין מכל צד ופינה, וכאשר אבאר.

הנה מתחילה חשבתי שכל ההו"א שהם יכולים לצאת בכה"ג הוא מדין אכסנאי, ולכן תמהתי, דהרי מפורש בט"ז (סי' תרעז סק"ב) דהאוכל אצל חבירו באקראי ואח"כ בדעתו לשוב לביתו באותו הלילה, צריך להדליק

בביתו ולא בבית חבריו, ואינו יכול להדליק בבית חבריו כיון שאינו שוכב שם. והיינו אף שאוכל עיקר סעודת הלילה שם, וכ"ש אם אוכל שם קצת מזונות ולא עיקר סעודתו, דבכה"ג אין אפילו צל של הו"א דיכול לצאת שם, (ועד"ז מפורש במג"א שם סק"ז). ודברי הט"ז מובאים להלכה בכל הפוסקים האחרונים ולא מצינו שום חולק ע"ז.

ושב ראיתי בספר נטעי גבריאל פ"א ס"ח דאם הוא טירחה גדולה לשוב לביתו יכול להדליק בבית חבריו אם בדעתו לחזור לביתו באותו ערב, וביאר שם דכן משמע מהט"ז הנ"ל דרק לכתחילה חייב לשוב לביתו או לצוות אחד מבני הבית להדליק בביתו, אבל בדיעבד יכול להדליק בבית חבריו. ולענ"ד דבריו צ"ע, דבהדיא כתב הט"ז דכשהולך לאכול בבית חבריו "שעה או שתיים וישוב למקומו, אין שום סברא לומר שידליק שם ולא בביתו, דזה הוי כאילו עומד בשעת הדלקה על רחוב העיר דאין שייך לו שם הדלקה". הרי שפתי הט"ז ברור מללו דלא שייך הדלקה בבית חבריו כלל וכאילו הוא ברחוב. ומש"כ שם לדייק מלשון הב"ח, לא הבנתי איך אפשר לפסוק נגד פשטות לשון המג"א והט"ז ושאר כל הפוסקים האחרונים עד המ"ב, עפ"י דיוק מל' הב"ח.

והנה אפי' אם נרצה לסמוך על חידושו של הנטעי גבריאל, מ"מ אין זה מעלה ארוכה כלל לנידון דידן. חדא שהוא הרי איירי באופן שאוכל עיקר סעודת הלילה שם ולא רק כזית או כביצה מזונות. ומה שמצינו לגבי כמה הלכות דכביצה מזונות נחשב קביעות, פשוט דאינו נוגע להל' חנוכה. דכאן לא די בזה שיחשב אכילה קבועה, או שיהי' לזה שם סעודה, אלא דאנו צריכים שיחול ע"ז שם ביתו אע"פ שיש לו בית אחרת באותו העיר שבדעתו ללכת שם בעוד בלילה זו.

ועוד, דאם מדין אכסנאי אתינן עלה פשיטא שצ"ל בהשמן שוה פרוטה עבור כל אחת ואחת שרוצה לצאת בהדלקה זו מדין אכסנאי, ובסמינר הנ"ל באות כו"כ עשריות של בנות בב"א באופן שודאי ליכא שוה פרוטה לכל אחת מהן, וודאי שכן הוא בלילות הראשונות של חנוכה.

ושוב נתברר לי שהנהגה הנ"ל אושרה ע"י הרה"ג רמ"ש אשכנזי שליט"א, ואז התקשרתי אליו ושאלתי שאלה הנ"ל, הרי אפי' אם נאמר שיש בכה"ג דין אכסנאי (היפך משמעות הפוסקים) הרי ליכא שוה פרוטה לכל או"א, והשיב לי דאין אנו צריכים לדין אכסנאי, ואין המנהל הנ"ל צריך להקנות להם כלל חלק משמנו, דכיון שאוכלים שם כביצה של מזונות הרי הם חשובים כבני בית, ויוצאין ממילא ע"י הדלקתו.

ודבר זה תמוה מאד לענ"ד, דהרי כל היסוד דיכול להיות נמנה כאחד מבני הבית, אם אינו ממש ממשפחת בעל הבית הדר שם בקביעות, הוא מדברי המג"א בריש הסימן שכתב דבחורים הסמוכין על שולחן בעל

הבית דינם כבני הבית, והמג"א הא איירי רק באופן שסמוכין באופן קבוע, וא"כ מה שאוכלין אצל המנהל איזה פעמים בשנה, ואוכלין עכשיו כביצה מזונות ודאי אינו נחשב כסמוכין על שולחנו, והרי כל ראייתו של המג"א הוא מדברי מהר"י אבוהב המובאים בב"י שכתב דבן גדול בבית אביו ואינו סומך על שולחן אביו הרי הוא כאכנסאי וצריך להשתתף, ומזה משמע דאם הוא כן סומך, אע"פ שאינו ישן שם, ג"כ נחשב כבני הבית. ולא משמע לי' להמג"א לחלק בין בן לאחר וכמש"כ במחצית השקל<sup>1</sup>.

וא"כ הרי פשוט כביעתא בכותחא דדברי המג"א אמורים דוקא באופן שהוא סומך על שולחן בעה"ב באופן קבוע, ולא ע"י אכילה מפעם לפעם, דהרי זהו כל דינו של מהר"י אבוהב דאפילו בן אצל אביו אינו נקרא בן בית, ופשוט דאין נפק"מ אם אוכל פעם אחת או כמה פעמים בשנה. ובאמת זהו כל עיקר החידוש דאכנסאי דאינו נחשב כבן הבית כיון שאינו קבוע שם וכמ"ש הרא"ש בפ"ב דשבת ס"ח.

וחשבתי שאולי סברת הרב הנ"ל הוא משום דכיון שהמדובר הוא במנהל הסמינר, א"כ נחשב מה שאוכלים כל השנה בסמינר כאילו שהם סמוכין על שולחנו כיון שהוא המנהל [סברא זו מופרכת היא, דאם הי' המדובר על מנהל הגשמי של הסמינר שהוא האחראי על הכספים והבנינים וכו' אולי הי' מקום לדון בדוחק הכי גדול דנקראים סמוכים על שולחנו, אבל במנהל הרוחני אין על מה לדבר].

או דנימא באופן אחר, דכיון שהולכות לביתו כמ"פ בשנה להתוועד א"כ ביתו הוא חלק מהסמינר, דכל הבנינים השייכים להסמינר, הן מקומות שלומדין, הן מקומות שאוכלים בקביעות, והן המקומות

1) דינו של המג"א אינו מוסכם. דהפר"ח כתב דגם בכה"ג צריך להשתתף בפרוטתו ואינו יוצא ממילא. והביאור הלכה כתב דכשיטת הפר"ח משמע במאירי. וכוונתו, דהמאירי הביא מחכמי התוספות שבן גדול ונשוי בבית אביו צריך להדליק או להשתתף. וע"ז כותב המאירי שאינו נראה לו כלל "שלא נאמרו הדברים אלא בזרים שאינם מכלל בני הבית אבל כל שהוא מכלל בני הבית אינו צריך כלום", ומזה משמע דהוא חולק רק בבן נשוי שדר בבית אביו וסומך על שולחנו, אבל אדם זר אפי' כשהוא דר וסומך על שולחן בה"ב מ"מ צריך שיתוף.

והנה ראייתו של המג"א הוא מדברי מהר"י אבוהב בשם האורחות חיים דבן גדול שאינו סומך צריך שיתוף, ומזה הוכיח דאם הוא כן סומך, אין צריך שיתוף. אבל אין מדברי מהר"י הכרח דאדם זר הסומך א"צ שיתוף, וזהו רק סברת המג"א כמש"כ המחצית השקל וכמובא בפנים. וכיון שמצינו לאחד מן הראשונים (המאירי) שכנראה ס"ל כהפר"ח לכאור' כן הי' ראוי לנהוג. אבל בשוע"ר הל' שבת סי' רסג פסק להדיא כהמג"א. וברשימות שיעורים להגר"י קלמנסון שליט"א עניני חנוכה סי' לח הביא שמדברי הרה"מ בפ"ד מהל' חנוכה משמע ג"כ כהמג"א.

שהולכות מפעם לפעם להתוועד, חשובים הכל כבנין אחד, והכל נקרא ביתם של הבנות הלומדות שם באותה השנה. [פשיטא שגם סברא זו מופרכת, דביתו הפרטי של המנהל, שם גרים בני משפחתו, לא יחשב בשום פנים ואופן כביתם של הבנות הלומדות בסמינר אף אם מתוועדים שם מפעם לפעם.]

אבל פשוט שלא זה היתה היסוד לפסק הנ"ל, דהרי לפ"ז אינן צריכות לאכול שם מאומה, וגם אינן צריכות אפילו להיות שמה, דבן בית ה"ה יוצא אפי' אינו נוכח בשעות הדלקה, (אלא שצריך לעשות ברכת הרואה). ומזה שהדגיש שע"י אכילתן כביצה שם נעשו כבני בית, מוכח דלא ס"ל סברות הנ"ל, כ"א דאכילתן עכשיו משהו אותן כבני בית, ודבר זה תמוה מאד לענ"ד, דהוא לכאורה נגד כל הפוסקים.

סוף דבר: לפי פשטות משמעות כל הפוסקים א"א לצאת ידי מצות הדלקת נר חנוכה באופן הנ"ל. ואפילו אם נמציא איזה סברא להתיר הנהגה זו עכ"פ הוא בדיעבד שבדיעבד, וכבר נהגו כל ישראל לקיים מצוה זו לא רק לכתחילה, ולא רק באופן מהודר, כ"א באופן דמהדרין מן המהדרין.



## ברכה על נרות ההידור דחנוכה

**הרב אברהם בערגשטיין**  
תושב השכונה

### דעת הארחות חיים

א. בארחות חיים<sup>1</sup> הל' חנוכה (אות י) הובא: "מי שלא הדליק בליל ג' אלא ב' נרות או בליל ד' אלא ג' וכיוצא בזה, זה היה מעשה בלונל והסכימו שידליק מה שחסר להדליק, ואין צריך לברך פעם אחרת כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשאה אם כן קמייתא פטר בתרייתא". וכלשון זה הובא במהר"י אבוהב (או"ח תרעב, ב) ובשלטי הגיבורים (על המרדכי פ' במה מדליקין אות ה).

אולם בבית יוסף הועתקו הדברים (בשם האר"ח) בשינוי לשון קצת: "מי שלא הדליק . . . אלא שתי נרות . . . זה היה מעשה בלונל והחמירו שידליק מה שחסר להדליק ואין צריך לברך פעם אחרת כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשאה".

ואכן מלשון זה ("והחמירו שידליק וכו'") דייק הכתב סופר (שו"ת

(1) שטיצברג, ירושלים (תשט"ז), וכ"ה במהדורת די פאס, פירינצי (עמ' קיח).

או"ח סי' קלה) שבמעשה זה בלונל הצטרכו להחמיר עליו להשלים מספר הנרות. והטעם, שמכיון שהדליק יותר מנר א' (עיקר החיוב) אבל החסיר המספר הדרוש, על ידי זה קלקל בהמצוה ומחמת חומרא הורו לו לתקן מה שעיוות. ובלשון הכת"ס: "מלבד שלא היה מן מהדרים, גם מגרע גרע מצות הדלקה וקלקל במעשה הוספה מנין הימים לכן החמירו עליו שידליק מה שחסר. . ויתקן אשר קלקל".

אמנם לפי הנתבאר למעלה שהגירסא המקורית בארחות חיים (וכן הובא במהרי"א<sup>2</sup> ובשלטי הגבורים) הוא ש"הסכימו" שידליק מה שחסר (בלא ברכה), הרי לכאורה נפלה חידושו של הכת"ס דהיכא שהדליק יתר מנר אחד אבל החסיר ממספר השלם "מגרע גרע מצות הדלקה וקלקל וכו'".

ב. גם יש להתעכב על המשך דברי הכת"ס (שם) בביאור הטעם שפטור מלברך שנית בהדלקת הנר שהחסיר מתחילה. הארחות חיים כתב: "כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשאה", והבין הכת"ס שבכהאי גוונא "לולי שהתכוין מתחלה על כל הנרות - הי' צריך לברך שנית, כיון שמוטל עליו. . לתקן מה שעיוות תחלה, וכיון דחיוב הוא והחמירו עליו להדליק לכן צריך לברך אם לא התכוין מתחלה לכל הנרות".

היינו שבדברי הכת"ס שתי פרטים. א. שעל ידי פעולת ההדלקה בפחות מהנרות הדרושות קלקל בהמצוה, ב. אלא שכל זמן שהתכוין להדליק שאר הנרות - הרי כוונה זו "מצילה" את פעולת הדלקת הנרות מקלקול. אך בלי כוונה זו, הרי הנרות מקולקלות.

אולם, מלבד זאת שלאמיתת דברי האר"ח - אין הנרות מקולקלות בזה (כנ"ל), אלא גם הפרט השני - שהוציא מדברי האר"ח שכוונתו של המברך מכריע - לכאורה אינו עולה בקנה אחד עם פשוטות דברי האר"ח. דהרי לשון האר"ח הוא "כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשאה" - שהברכה חלה על "חיוב כל הנרות", היינו שאף ללא מחשבה וכוונה נכללו בפשוטות חיוב כל הנרות בברכה זו. והטעם יש לומר (כפי שאכן מצאתי מבואר<sup>3</sup>) - שלדעת האר"ח נרות ההידור הם חלק בלתי נפרד מעיקר המצוה עצמה<sup>4</sup>. ומדוייק בזה סיומו של הארחות חיים:

(2) מקור שממנו מצטט הבית יוסף הרבה בהלכות חנוכה.

(3) שו"ת שדה הארץ (ח"ג, או"ח סי' מב).

(4) "לשון הא"ח עצמו שהעתיק מרן הבי"ו ז"ל דלא יברך מטעם כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב כל הנרות עשאה, תיבת חיוב דייקא ר"ל חיוב ולא הידור לחוד, דאילו ס"ל דהוי הידור ולא חיוב ואינם שוין היל"ל טעם זה דלא יברך כיון דקיים מצות נר חנוכה וזה הנר הנוסף הידור לחוד הוא אלא ודאי מדנקיט חיוב נראה כי כולן שוין לטובה דחובה

ש"קמייתא פטר בתייתא", כיון שהמצוה גופא מורכבת מעיקרו והידורו.  
ג. בזה ארווח לן טובא ליישב שתי קושיות: א. קושיית הפרמ"ג (א"א תרעו, א ובמש"ז, ב) על האר"ח, ב. קושיית הגרעק"א (כהגהותיו, שם) על הפר"ח:

א) הפרמ"ג הביא האלי" רבה, שלמד מדברי הלבוש, המפרש בדעת האר"ח, ש"מי שלא הדליק מנין הנרות. . . ישרים מה שחסר, ואין צריך לברך פעם אחרת, שכבר בירך ודעתו היה על מנין הנרות שצריכים לאותו לילה" - הרי "משמע דאם אין דעתו לכך אלא סבר שלא יהיה לו יותר ואחר כך נזדמן לו חוזר ומברך" (א"ר שם). ועל כך הקשה הפרמ"ג "והיכן צונו" להדליק נרות שאינם "רק למהדרין" - ? אלא שלפי הנתבאר אכן אין דעת האר"ח לברך על נרות ההידור אם לא נתכוין להוציאן לכתחילה, אלא הוא הוספת הלבוש גרידא<sup>5</sup>, וכנ"ל.

ב) הגרעק"א (שם) הקשה על הפר"ח (סו"ס תרעב) שלא חש לדייק מלשון הבית יוסף (דלעיל) דמשום הידור צריך לברך כיון דתלה הדבר בכוונת ודעת המברך, ואילו לא התכוין שברכתו תחול על כל הנרות, אכן חייב לברך שנית על נרות ההידור הנוספות. ולפי המבואר אתי שפיר בפשטות שלדעת האר"ח כל נרות ההידור הם חלק מהמצוה, וכל שבירך על הנרות - חלה ברכתו בפשטות על כל הנרות<sup>6</sup>.

#### דעת הרמב"ם

ד. הכת"ס מביא רא"י לשיטתו גם מדברי הרמב"ם בתשובתו<sup>7</sup> (סי' קכב)<sup>8</sup> בדבר "מי שהדליק נר חנוכה וברך עליו וחזר והדליק (נר) חנוכה אחר. . . האם יחזור ויברך על הדלקתו. . . אם לאו". והשיב: "הדבר בזה

נמי נינהו אבל העיקר היא עדיף" (שו"ת שדה הארץ שם).

5) ודלא כמו שכתבו ב"ליקוטי הערות" לשו"ת כת"ס (שם) להגן עליו מקושיית האבד"ק דעברעצין ("המעייץ" ב'-פעסט תש"ז חוברת א' סי' ב') "דלא מרן המחבר זצ"ל [=כת"ס] המציא האי פסק אלא כך מבואר דעת הארחת חיים" - אלא קושייתו במקומה עומדת: הרי "כבר פרסם חנוכה באותו הלילה וקיים חיובו. . . [ו]מכל מקום הברכה ודאי יצא ואין לו לברך עוד הפעם - ודברי הכת"ס אינו מובן".

6) לאחר זמן מצאתי כדברי בספר "משמרת חנוכה ופורים" (עמ' 41) שכתב: "האר"ח המובא בב"י לא כ' כלל משום דדעתו לכך רק כ' כי הברכה שעשה מתחילה על חיוב כל הנרות עשאו" והרי דבריו מתפרשין שפיר דעצם הברכה שמברך היא על חיובא דאותו הלילה ולא אכפת לן כמה נרות הוא מדליק ועל כמה נרות דעתו, דכל שהוא מברך דעתו בזה על חיוב אותו הלילה כפי תק"ח וממילא קאי הברכה מצד עצמה על כל הנרות שידליק. ונראה ברור דכן הבין הפר"ח. . . וצ"ע על הפמ"ג ורגעק"א שלא הביאו כן מלשון הא"ח". וראה לשון הערוה"ש (שם): "הברכה שעשה בתחלה קאי על כל הנרות".

7) וכן הובא באבודרהם (הל' חנוכה) בתוכן זהה אבל בשינוי לשון קצת.

8) במהדורת פאר הדור - בס"י קיא.

תלוי בכוונת המברך כמו בשאר הברכות, אם היתה כוונתו להדליק נרות הרבה זה אחר זה<sup>9</sup>, ברכה אחת לכולם, ואם ברך והדליק ואחר כך נזדמן לו נר אחר להדליק, יברך ברכות אחרות, וכן אפילו נזדמנו לו מאה זה אחר זה - הרי שלדעת הרמב"ם יתחייב האדם לברך שנית על נרות ההידור כשיזדמן לו שמן. והטעם, לכאורה, מכיון שלדעתו אין נרות ההידור חלק מעיקר המצוה, שלכן אין הברכה של העיקר קאי על הברכה של ההידור, ופשוט.

ואם כן, תוזרת השאלה דלעיל - "היכן צונו" בתורה להדליק נרות של הידור (קקושיית הפרמ"ג)? - וכותב הכת"ס: "וזה ודאי צ"ע על מה ולמה יברך על הידור לחוד וצונו והרי לא נצטוה - וצ"ע".

ה. קושיא זו מיישב רבינו בלקו"ש (ח"כ עמ' 210 הערה 23) בטוב טעם שישנו ציווי כללי הנובע מתורה שבכתב ש"מעלין בקודש ואין מורדין" והוא מחייב המדליק להדר (גם) בהדלקת נרות חנוכה. והוא מה שדייק רש"י להאריך בפירושו בסוגיין<sup>10</sup> (שבת כא, ב) דהא ד"מעלין בקדש ואין מורדין" - "מקרא ילפינן לה במנחות בפרק שתי הלחם" דהוא בא להורות שישנו לימוד עצמאי וחיוב מיוחד הנובע מתורה שבכתב להעלות בקודש ("מעלין בקדש ואין מורדין").

א"כ, מכיון שההידור (מהדרין מן המהדרין) להוסיף נרות (לב"ה) - נובע ממקור צדדי שאינו קשור כלל לנס וימי חנוכה, והוא חיוב כללי על האדם - ה"גברא" - לעלות בקדש (לב"ה), הנלמד מפסוק מפורש בתורה - הרי מיושב בפשטות קושיית הפרמ"ג ("היכן צונו") על הרמב"ם ואבודרהם שפסקו לברך שנית על נרות ההידור, דהרי מפורש הוא בתושב"כ שהגברא חייב להעלות בקדש<sup>11</sup>.

ו. אולם, עפ"י כ"ז תמוה לכאורה מה שבלקו"ש (שם הערה 14) מדייק מל' הרמב"ם שס"ל שנרות ההידור דחנוכה הם חלק מה"חפצא" של מצוה. דמבאר שם ההבדל בין "מהדרין" ל"מצוה מן המובחר" בזה"ל: "מהדרין" מדבר בהגברא, ו'מצוה מן המובחר' - בהחפצא. ועפ"ז תומתק הוספת הרמב"ם שם "והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן

(9) בפאר הדור (שם) הגירסא "אם היתה כוונתו להוציא בברכה זו בתים אחרים", ולפ"ז לא מיידי בנרות ההידור.

(10) בהא דפליגי תרי אמוראי בטעמי ב"ש וב"ה שנחלקו בסדר ההדלקת דהמהדרין מן המהדרין. א. אם הם כנגד ימים היוצאין (ב"ה) או כנגד ימים הנכנסין (ב"ש); ב. אם הם כנגד פרי החג (ב"ש) או בהתאם להכלל דמעלין בקודש (ב"ה).

(11) ובלשון השיחה (עמ' 209): "לויטן צווייטן מ"ד . . פרי החג . . מעלין בקדש ואין מורדין - טעמים וואס האבן ניט קיין שייכות בתוכן צו ימי נס חנוכה - איז דער 'מהדרין' מן המהדרין" בלויז א הוספה והידור אין דער הנהגה בכלל פון דעם גברא (ער זאל זיין א מעלה בקודש כו), אבער ניט אין דער חפצא פון דער מצוה".

המובחר כו" – היינו שלדעת הרמב"ם ההידור הוא חלק מהחפצא של המצוה. ולכאורה, הרי כל מהלכו של הרמב"ם הוא שאזלינן בתר כוונת המברך (הגברא), ושאר נרות ההידור אינם נכללים בברכה הראשונה (וכנ"ל בארוכה כיון שאינם חלק מה"חפצא" של המצוה<sup>12</sup>).  
ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



## הפרשת תרומה בלי ידיעת הבעל הבית

### הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

שו"ע חו"מ סי' רסב ס"ג: "אין המוצא מציאה חייב להכריז, אלא בדבר שיש בו סימן בגופו או שראוי ליתן סימן במקומו או בקשריו או במנינו או במדתו או במשקלו. אבל אם אין בו שום סימן, אפילו במקומו, כגון שניכר שלא הונח שם בכוונה אלא דרך נפילה בא שם, אם הוא דבר שיש לתלות שבעליו הרגישו בו מיד כשנפל ממנו, או מחמת כובדו או מחמת חשיבותו ותמיד היה ממשמש בו ומרגיש כשנופל, הרי הוא של מוצא, שהרי נתייאש מיד כשידע שנפל, כיון שאין בו סימן ובא לידו בהיתר, כיון שנתייאשו בעליו. ואם לאו, צריך להחזיר אע"פ שנתייאש אחר כך, כיון שבא לידו קודם יאוש".

ובר"פ אלו מציאות (כב, א) פריך לאביי מהא דתנן ואם אמר לו כלך אצל יפות כו' "תרגמא רבא אליבא דאביי דשויא שליח ה"נ מסתברא דאי לא שויא שליח הא בעינן לדעתכם" ע"ש. והקשה הב"י ביו"ד סי' שלא

12) תנא דמסייע לי מצאתי בביאור דברי הרמב"ם בסוף הל' חנוכה (פ"ד הי"ב) שכתב: "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך האדם להזהר בה . . אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק". ובאור שמח (שם) והררי קדם (חנוכה סי' קסד להגרי"ד סולוביצ'יק ז"ל) כתבו שלהרמב"ם "לוקח שמן ונרות" לא רק נר א' לקיים עיקר המצוה, אלא "גם לההדור והתוספות" (או"ש שם) - הרי שגם עבור נרות ההידור חייב הוא למכור כסותו.

ולכאורה, היתכן שיכריחו אדם למכור כסותו בשביל נרות חנוכה שרובם אינם אלא לשם הידור? אלא, שלהרמב"ם רק מי שמהדר בכלל בקיום המצות - הוא הוא המחוייב למכור כסותו, וכהדין בשו"ע (חו"מ סי' רנט ס"ג ובנו"כ) שכופין את המתנהג בחסידות להשיב אבידה אע"פ שמשורת הדין פטור מלהשיב, כגון בעיר שרובו עכו"ם ומיעוט ישראל, שמכיון שהוא עצמו מתנהג בהידור ובחסידות, כופין אותו להשיב. ועד"ז בנדו"ד, כיון שהוא אדם המתנהג בהידור, כופין אותו למכור כסותו בשביל לקיים ההידור. ובכל אופן הרי לדעת הרמב"ם מוטל חיוב על הגברא להדר בנרות, ולא נעשו חלק מהחפצא של המצוה (אף שדברי האו"ש גופא יש לפרש גם באו"א, כ"ה דבריו בהררי קדם שם).

על הרמב"ם שכתב בהל' תרומות פ"ד ה"ג וז"ל: "התורם שלא ברשות לא שירד לתוך שדה חבריו וליקט פירות שלא ברשות כדי שיקחם ותרם, אם בא בעל הבית ואמר לו כלך אצל יפות, אם היו שם יפות ממה שתרום תרומתו תרומה שהרי אינו מקפיד, ואם לא היו שם יפות אין תרומתו תרומה שלא אמר לו אלא על דרך מיחוי, ואם בא בעל הבית וליקט והוסיף בין יש לו יפות מהן בין אין לו תרומתו תרומה" עכ"ל, וכיון דאנן קי"ל כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש לא מהני כלך אצל יפות אלא בדשו"י שליח, ועיי"ש שהעלה שהרמב"ם סמך עצמו על סוגיא דקידושין (נב, ב) וממילא אירחי הך סוגיא דר"פ אלו מציאות דשם אמרינן "ההוא סרסיא (עושה שכר מתמרים של בעל הבית למחצית שכר. רש"י) דקדיש בפרוזמא דשיכרא, אתא מריה דשיכרא אשכחיה, אמר ליה אמאי לא תיתיב מהאי חריפא אתא לקמיה דרבא אמר לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד", ומשמע דאפילו בכה"ג שליקט שלא ברשות כי אתיא בעה"ב ואמר כלך אצל יפות וגלי דעתיה דניחא ליה אע"ג דמעיקרא לא ידע מהני והטעם משום דמצוה שאני ומהני אפילו לא ידע מעיקרא, וגם הט"ז מסיק הכי. אבל עיין שם בקצוה"ח שהקשה שגם לפי דברי הב"י דמצוה שאני אכתי קשה דברי הרמב"ם במ"ש "או שירד לתוך שדה חבריו וליקט פירות שלא ברשות כדי שיקחם ותרם לעצמו" עיי"ש. והקשה הקצוה"ח: "ובזה דליקט לעצמו ל"ש ניחותא דמצוה דבתורם לבעה"ב הוא דשייך לומר ניחותא דמצוה כיון דעליה רמיא מצוה להפריש תרומה אבל פירות חבריו אין המצוה עליו כו" ועיין שם מה שתירץ הקצוה"ח.

והנראה לומר, דהנה כבר הוכחנו בגליון הקודם (עמ' 22) שרבינו סובר שלא אמרינן מצוה שאני ורבינו שולל דעת הב"י. והנה כדי לתרץ קושיית הב"י וקצוה"ח נראה לומר שעיינן קידושין שם "לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד" ופירש"י ד"ה לא אמרו "אלא לענין תרומה בלבד דהא לתרום הן עומדות".

והנה רבינו כותב בהל' מציאה ופקדון סעיף ה' "ומכל מקום מותר לבן ביתו של אדם ליתן פרוסה לעני או לבנו של אוהבו של בעל הבית שלא מדעתו לפי שכך נהגו בעל הבית ומתחלה נתרצה בעל הבית בכך כשהכניס פת זו לתוך ביתו ואין זה נקרא שלא מדעת הבעלים כלל כיון שכך נהגו והבעלים יודעים מזה המנהג". וא"כ לפי דברי רבינו יש לבאר דברי רש"י בקידושין דכיון שמתחלה יודע הבעה"ב שסוף כל סוף יש חלק מסוים של תבואה שלא ישאר עמו א"כ לכתחילה אין צריך ידיעה גמורה שחברו תורם בעדו שכיון שבשעה שהתבואה נכנסה לרשותו הוא יודע שלא ישאר כל התבואה אצלו, מכיון שהוא צריך להפריש תרומה,

ע"כ אין צריך דעת גמורה במינוי השליחות וכמו בנתינת פרוטה לעני ע"י אשה ובני ביתו בלי ידיעת הבעל וכנ"ל, ובוזה מתורצת קושיית הקצוה"ח.



## סילוק והיסח הדעת מסעודה

### הרב וו. ראזענבלום

#### תושב השכונה

בשלחן ערוך הלכות דברים שבסעודה סי' קעט ס"א כותב אדמו"ר הזקן וז"ל: "גמר סעודתו והסירו הלחם וכל המאכל מעל השלחן או גם השלחן עצמו כמו שהיו נוהגין בימיהם ורצה לחזור לאכילתו אין צריך לברך בתחלה המוציא ולא ברכה אחרת על דברים הבאים מחמת הסעודה ואפילו גמר בלבו שלא לאכול עוד ואח"כ נמלך. . אף שגמר בלבו שלא לאכול עוד אין זה סילוק והיסח הדעת כיון שדרכו של אדם להיות נמלך לפעמים בסעודתו..."

ושם בסעיף ב:

"וכל זה באכילה אבל בשתי' אם גמר בלבו שלא לשתות עוד ואח"כ נמלך צריך לחזור ולברך ואפילו לא גמר בלבו בפירוש אלא אמר תנו כוס ונברך בהמ"ז וה"ה אם אמר בואו ונברך בהמ"ז בלא כוס ה"ז סילוק והיסח הדעת משתי' ואם אח"כ נמלך לשתות צריך לברך בתחלה אבל אם נמלך וחזור לאכילתו אוכל בלא ברכה..."

ושם בסעיף ג:

"וכן אם נמלך לאכול שאר הדברים הבאים מחמת הסעודה אף שאין בדעתו לאכול פת כלל א"צ לברך עליהם שכיון שאם רצה לאכול פת א"צ לברך המוציא אינה כסעודה אחרת בזמן הזה שאין נוהגין להסיר השולחן קודם בהמ"ז כמ"ש בסי' קעז".

ושם בסעיף ד:

"וי"א שאכילה ושתי' שוין שכיון שאמר נברך בהמ"ז ה"ז סילוק והיסח הדעת מהסעודה ואם נמלך לאכול צריך לברך המוציא ואצ"ל אם הסיח דעתו בפירוש אע"פ שלא אמר נברך בהמ"ז וכ"ש שצריך לברך על שאר דברים הבאים מחמת הסעודה לפניהם וגם לאחריהם כל שסילק דעתו מהפת או שאמר נברך בהמ"ז שכיון שאם רצה לחזור לאכול צריך לחזור ולברך המוציא כסעודה אחרת היא..."

ושם בסעיף ה:

"ולד"ה אם נטל הכוס בידו לברך בהמ"ז אע"פ שלא נטל ידיו וגם לא אמר מתחלה תנו כוס ונברך בהמ"ז ה"ז סילוק והיסח הדעת לגמרי

מאכילה ושתייה וצריך לברך עליהם וגם ברכה אחרונה צריך לברך על שאר דברים הבאים מחמת הסעודה קודם בהמ"ז ואין בהמ"ז פוטרותן שכסעודה אחרת היא כיון שסילק דעת מהפת ואם נטל ידיו מים אחרונים אע"פ שלא נטל הכוס ה"ז סילוק והיסח הדעת לגמרי... עכ"ל.

ונמצא מכל הנ"ל, שאפילו גמר בלבו שלא לאכול עוד, ואפילו אמר תנו כוס ונברך בהמ"ז או בואו ונברך בהמ"ז בלא כוס יש מחלוקת אם זה נחשב לסילוק והיסח הדעת בנוגע לאכילה:

לדיעה הראשונה אין זה נחשב לסילוק והיסח הדעת ויכול להמשיך לאכול. ומשגרת הלשון בסעיף ג משמע לכאורה שאף לאחר שגמר בלבו שלא לאכול עוד וגם אמר תנו כוס ונברך בהמ"ז יכול להמשיך לאכול שאר דברים הבאים מחמת הסעודה אף שאינו אוכל פת עכשיו, משא"כ לדיעה השני' נחשב זה לסילוק והיסח הדעת.

ובנוגע לשתי' אין שום מחלוקת, שגם לדיעה הראשונה נחשב זה לסילוק והיסח הדעת. וכן אם נטל הכוס בידו או נטל מים אחרונים נחשב זה לסילוק והיסח הדעת גם לדיעה הראשונה.

ואינו מחזור לי, על כל פנים בהשקפה ראשונה איך יתאים כל הנ"ל עם מה שכתב רבינו שם בסי' קעז.

דשם באמצע סעי' ו כתב רבינו וז"ל: "...ועכשיו שאין מסלקין השלחן אחר הסעודה קודם בהמ"ז אין לנו שום סילוק הפת בסתם עד בהמ"ז או מים אחרונים או שיטול כוס בהמ"ז בידו אע"פ שלא נטל ידיו או שיאמר תנו כוס ונברך בהמ"ז שאז סילק דעתו מלאכול לגמרי (ואצ"ל אם אמר בפירוש שמסלק א"ע מלאכול עוד אע"פ שלא אמר תנו ונברך וה"ה אם גמר כן בלבו) ואע"פ שאם חוזר ונמלך לאכול פת יש מתירין לאכול בלא ברכה כמ"ש בסי' קעט ואז יכול ג"כ לאכול כל הדברים שנפטרו בברכתה מ"מ כל זמן שלא חזר ידיו מסולקות הימנה אין שאר הדברים נפטרים בברכתה אף על פי שלא סילק דעתו מהם", עכ"ל.

וצ"ל: א. מה שכתב רבינו כאן: "...אין לנו סילוק הפת בסתם עד בהמ"ז או מים אחרונים או שיטול כוס בהמ"ז בידו אע"פ שלא נטל ידיו או שיאמר תנו כוס ונברך בהמ"ז. . ואע"פ שאם חוזר ונמלך לאכול פת יש מתירין לאכול בלא ברכה כמ"ש בסי' קעט" עכ"ל.

והלא בסי' קעט מחלק רבינו בין אם אמר תנו כוס ונברך בהמ"ז שאז דוקא יש מתירין לאכול בלא ברכה משא"כ כשנטל הכוס בידו או נטל מים אחרונים אז גם היש מתירים מודים שזה סילוק והיסח הדעת מהסעודה.

אבל אולי יש לדחוק ולפרש דברי רבינו במ"ש "יש מתירין" הוא רק כשאמר תנו כוס ונברך. משא"כ כשנטל הכוס בידו לברך או נטל מים

אחרונים.

ב. מה שרבינו כותב בסעיף הנ"ל:

"...ואע"פ שאם חוזר ונמלך לאכול פת יש מתירין לאכול בלא ברכה כמ"ש בסי' קעט ואז יכול ג"כ לאכול כל הדברים שנפטרו בברכתה", עכ"ל.

הנה ממה שכתב רבינו: "ואז יכול ג"כ לאכול כל הדברים שנפטרו בברכתה", משמע שדוקא אז כשחוזר לאכול פת יכול לאכול שאר דברים בלא ברכה, משא"כ אם אינו חוזר לאכול פת. ובסי' קעט ס"ג הנ"ל כתב רבינו: "וכן אם נמלך לאכול שאר דברים הבאים מחמת הסעודה אף שאין בדעתו לאכול פת כלל א"צ לברך עליהם", עכ"ל.

וראיתי בספר 'באור סדר ברכת הנהנין לאדמו"ר הזקן' מאת הרב יקותיאל גרין שכתב על מה שכתב רבינו שם בפ"ה ה"א: "גמר בלבו שלא לאכול או לשנות ואחר כך נמלך, זקוק לחזור ולברך בכל מקום חוץ מבסעודה - שאף על פי שגמר בלבו שלא לאכול עוד אין זה סילוק והיסח הדעת", עכ"ל.

וכתב הרב י. ג. על זה, וז"ל:

"כהקדמה לדברי רבינו כאן יש לציין, כי מי שגמר את סעודתו, גמר הסעודה עצמה אינה מבטאת "סילוק והיסח הדעת מהסעודה..." (ואין הבדל אם הוא גם ימשיך לאכול לחם או שהוא ימשיך לאכול רק את שאר המאכלים - בהמשיכו לאכול "דברים הבאים מחמת הסעודה" אינו מברך עליהם כלל...)".

ובהערה שם כתב, וז"ל:

"כמבואר בשו"ע קעט, ג [ונראה להדגיש, כי בשו"ע"ר קעט לא מדובר במי ש"גמר בלבו שלא לאכול עוד" או במי שאומר "בואו ונברך ברכת המזון" אלא במי שגמר את סעודתו בלבד או שסילק את שולחנו. כך שאין סתירה בין דברי רבינו שם לדבריו בשו"ע בסוף קעז ו], עכ"ל. וכן עד"ז כתב הרב הנ"ל על מה שכתב רבינו שם בפ"ה ה"ג: "...וכן אם נמלך לאכול שאר דברים הבאים מחמת סעודה, אף שאין בדעתו לאכול פת כלל, אין צריך לברך עליהם", עכ"ל.

וע"ז העיר:

"נראה שבקטע "וכן אם נמלך... אין צריך לברך עליהם" (שהוא מקביל לשו"ע"ר קעט, ג) לא מדובר במי שגמר בדעתו שלא לאכול עוד או במי שאמר תנו כוס ונברך ברכת המזון (כפי שנראה לכאורה משגרת הלשון). אלא רק באדם שגמר את סעודתו ואין בדעתו להמשיך ולאכול", עכ"ל.

ובהערות לזה כתב, וז"ל:

"ונראה כי המשמעות של "אף שאין בדעתו לאכול" פת כלל, שונה מהמשמעות של "גמר בדעתו שלא לאכול עוד".

נדגיש, כי הביאור באופן זה הכרחי, אחרת, תהיה לכאורה סתירה, בין דברי רבינו כאן ובשוע"ר קעט, ג, לדבריו בשוע"ר קעז, ו, עכ"ל.

שלפי דבריו מתורץ השאלה השניה שכתבתי לעיל.  
אלא שתירוצו עדיין אינו מובן לי:

א. כי רבינו בסי' קעט ס"ג נותן טעם לדבריו למה אין צריך לברך על שאר דברים הבאים מחמת הסעודה גם אם הוא אינו אוכל פת, וכלשונו: "שכיון שאם רצה לאכול פת א"צ לברך המוציא אינה כסעודה אחרת".

וא"כ, אפילו אם גמר בדעתו שלא לאכול עוד, הרי הדין הוא שיכול לחזור לאכול פת, וא"כ אינה כסעודה אחרת, וא"כ למה צריך לברך על שאר דברים הבאים מחמת הסעודה אפילו אם אינו אוכל פת.

ב. אם לפי דבריו מדבר רבינו בסעיף זה רק באדם שגמר סעודתו ואין בדעתו להמשיך ולאכול, אבל לא שגמר בדעתו שלא לאכול עוד, אם כן הוא הדין שיכול גם לשתות (ולא כמו הדין בסעי' ב שם שיש חילוק בין אכילה ושתיה) ולמה כתב רבינו רק "וכן אם נמלך לאכול" ולא כתב גם לשתות.

אבל יש להעיר:

שבסי' קעז ס"ו לשון רבינו הוא: "ואז יכול ג"כ לאכול כל דברים שנפטר בברכתה". ולא כתב "שאר דברים הבאים מחמת הסעודה".

משא"כ בסי' קעט ס"ג לשון רבינו: "וכן אם נמלך לאכול שאר דברים הבאים מחמת הסעודה". ולכאורה היינו הך ולמה משנה רבינו בלשונו.

ועיין בסי' קעז ס"א וז"ל: "דברים הבאים בתוך הסעודה אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה. . א"צ ברכה לפניהם. . שברכת המוציא פוטרם".

ואולי בהבנת שינוי זה יתורץ הסתירה הנ"ל.

ג. בסי' קעז ס"ז כתב רבינו וז"ל: "ובסעודות גדולות שרגילים למשוך ידיהם מן הפת ולערוך השלחן בפירות ולקבוע שתי' היה ראוי לברך על המשקים אע"פ שהם באים מחמת הסעודה וגם ברכה אחרונה על הפירות קודם בהמ"ז אלא שלא נהגו כן ויש מי שלימד עליהם זכות לומר שלא הצריכו לברך בימיהם אלא משום שנראה כסעודה אחרת מה שאוכלים ושותים אחר סילוק השלחן לכך אינו נפטרים בברכת הפת לא מברכה ראשונה ולא מברכה אחרונה אבל כל מה שאוכלין ושותין על השלחן שאכלו עליו הפת סעודה אחת היא עם הפת, ולכן נפטרים בברכותיה אע"פ שסילקו דעתם ממנה לגמרי ואפילו אמרו תנו ונברך עד שיטלו מים

אחרונים או שיטול כוס בהמ"ז כמו שיתבאר בסי' קעט", עכ"ל.  
ולא הבנתי כאן כמה דברים, ועכ"פ בהשקפה ראשונה:  
(א) כבר העתקתי לעיל הלשון בסי' קעט ס"א: "...אף שגמר בלבו שלא  
לאכול עוד אין זה סילוק והיסח הדעת".

וכן בסעי' ב שם: "ה"ז סילוק והיסח הדעת משתי".  
וכאן בסעיף זה משתמש רבינו ג"כ בלשון זה: "ולכן נפטרים  
בברכותיה אע"פ שסילקו דעתם ממנה". שלכאורה אם סלקו דעתם ממנה  
למה נפטרים בברכתה.

ואולי אפשר לומר שיש חילוק בין הלשון סילוק והיסח הדעת ובין  
הלשון סילוק הדעת לבד.

(ב) בסי' קעט ס"ב כתב רבינו וז"ל: "וכל זה באכילה אבל בשתי' אם  
גמר בלבו שלא לשנות עוד צריך לחזור ולברך ואפי' לא גמר בלבו  
בפירוש לא אמר תנו כוס ונברך בהמ"ז", עכ"ל.

ולכאורה גם הדיעה הראשונה שם מודה לזה.  
וא"כ איך אומר רבינו כאן: "...אבל כל מה שאוכלין ושותין על  
השלחן שאכלו עליו הפת סעודה אחת היא עם הפת ונפטרים בברכותיה".  
והרי יש חילוק בין אכילה ושתייה.  
ועדיין צריך עיון בכל הנ"ל.



## הפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש

**הרב יעקב משה וואלבער**

ר"מ בישיבה גדולה מנצ'סטר

בשו"ע אדה"ז (סי' כה סעי' כא): "אם שמע קדיש או ברכו או קדושה בין  
תש"י לתש"ר לא יפסיק לענות עם הציבור אלא שותק ושומע ומכוין למה  
שהציבור אומרים כמו שיתבאר הטעם בסימן ק"ט ואם פסק וענה הוי  
הפסק בין ברכת תש"י להנחת תש"ר וצריך לברך על תש"ר ב' ברכות".  
ובסעיף כב: "אסור להפסיק בין תש"י לתש"ר ואפי' במקום שאין גורם  
לברך ב' ברכות על תש"ר כגון אותם המניחין תפילין בחוה"מ בלא ברכה  
וכן המניחין תפילין דר"ת צריכים לתכופ ולסמוך תש"י לתש"ר בלי שום  
הפסק שיחה בינתיים שנא' והי' לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך ולא  
נא' והיו לזכרון בין עיניך אלא משמע ששתייהם נחשבי' להוי' ועשי' אחת  
מחמת שצריך לתוכפן זו אחר זו בלא שום הפסק אבל מ"מ מותר לענות  
קדיש וקדושה וברכו ואמן על כל הברכות בין תש"י לתפילין ש"ר  
בתפילין דר"ת או בחוה"מ מי שאינו מברך עליהם כיון שאינו גורם לברך

ברכה שאינה צריכה על תש"ר".

והיינו שאם גורם ברכה שאינה צריכה אסור להפסיק אפילו לקדושה, אבל אם ע"י ההפסק לא יגרום ברכה שאינה צריכה מותר להפסיק לאמן על כל הברכות אף שאסור להפסיק בשאר דברים.

ובפסקי הסידור פסק אדה"ז: "אם שמע קדיש או ברכו או קדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש מותר להפסיק ולענות עם הציבור ואע"פ שגורם ברכה אחרת על של ראש ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה לפי שיש אומרים שמברכים לעולם על ש"ר על מצות תפילין אף אם לא שח בינתים ואף שאין לנהוג כן לכתחלה דספק ברכות להקל מכל מקום לענין איסור גרם ברכה שאינה צריכה כדאי הם לסמוך עליהם שלא לבטל מעניית דבר שבקדושה".

והיינו דאף דאסור להפסיק אפילו לקדושה כו' אם יגרום ברכה שאינה צריכה, אבל מכיון שלפועל פסק בסידור לברך רק ברכה אחת על של ראש אם הפסיק, ויש דעות שבכל אופן מברכים ברכה זו על של ראש, א"כ אין לבטל קדושה משום ספק גורם ברכה שאינה צריכה (אף שלפי הדעות שצריך לברך בכל פעם גם על ש"ר, אין להפסיק בקדושה שאז יצטרך לברך ב' ברכות על ש"ר כמו שפסק שבשו"ע, אבל לדידן דאין מברכים אלא ברכה אחת על ש"ר, יש לצרף השיטה הנ"ל להתיר להפסיק בקדושה).

עכ"פ היוצא לנו שיש שתי סיבות שלא להפסיק בין ש"י לש"ר (א) דגורם ברכה שאינה צריכה (ב) דצריך להיות הוי' אחד. ומצד טעם הא' אם זה ספק מותר להפסיק לקדושה וכיו"ב אבל לא לשאר ברכות, אבל מצד טעם הב' מותר להפסיק לכל אמן.

והנה לכאורה יש מקום לומר דמי שהפסיק בין תש"י לתש"ר בקדושה וכיו"ב שמותר להפסיק, כמו שפסק אדה"ז בסידור דמותר עכשיו לומר אמן על שאר ברכות דכיון שכבר הפסיק וא"כ יצטרך לברך על תש"ר וא"כ ההפסק שלו עכשיו אסור רק מטעם הב' הנ"ל, ומכיון שמצד טעם זה מותר לומר אמן על כל הברכות ה"ה אחר שהפסיק.

והנה בס' שבת יקר, (קיצור הל' תפילין להר' שמואל שי' הורביץ) מביא שם שאסור להפסיק בין תש"י לתש"ר (כשאמר ברכה) רק בדברים שמותר להפסיק בק"ש, ולכאורה צ"ע בזה דלכאורה אין ברכות ק"ש דומה להפסק בין תש"ר לתש"י, דברכות ק"ש אסור להפסיק ואף שכבר הפסיק אי"ז סיבה שיהיה יותר קל להפסיק עוה"פ, אבל בין תש"י לתש"ר כיון שכבר הפסיק וגרם שיאמר ברכה לכאורה שוב חזר דינו להיות כתפילין דר"ת.

והנה באמת אדה"ז בהסידור הזכיר שמותר להפסיק רק "קדיש או

ברכו או קדושה", אבל לכאורה זיל בתר טעמא וא"כ ע"כ צ"ל דהכוונה דמלכתחילה אסור להפסיק רק בשביל דברים אלו, אבל אחר שהפסיק כבר לכאורה הי' צ"ל הדין ששוב מותר לענות אמן על כל הברכות. וצ"ע לדינא.



## יישוב מנהג הכהנים שאינם נ"כ כפסק אדה"ז

**הרב דוד י. אופנר**

**לוד ארה"ק**

כתב אדה"ז בשו"ע שלו סי' קכח סל"ו: "...ומנהג זה יותר נכון להיות נשיאת כפי הכהנים גלויים ונראים ולא תהא טליתו חוצצת בין כפיהם להעם כי כן הוא משמעות הכתוב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם שלא יהיה דבר חוצץ בינו לעם ולא אמרו אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים כמ"ש אלא כשיש צבור המתברכים מהכהנים בבית הכנסת אזי גם מי שהוא חוץ לבית הכנסת מתברך עמהם אלא שבדיעבד אין זה מעכב שהרי עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן כמו שיתבאר (אבל טלית שעל פני העם בטלה לגבי גופם כשאר מלבושיהם ואינה חוצצת) ולא אסרו אלא להסתכל אבל ראייה בעלמא מותרת אך נוהגין ליהרר". ע"כ.

ובבדה"ש סי' כג ס"ק כד כתב: "ובא"י המנהג כהספרדים שהכהנים משלשלין הטלית על פניהם וידיהם, ומנהגים רבים נשתרבבו אצל האשכנזים בא"י כהספרדים שהיו תושבי א"י טרם שבאו האשכנזים". ע"כ.

ואם כי בזה יש ליישב מנהג האשכנזים באופן כללי, הרי כו"כ ממנהגי הספרדים שנהגו בהם בארה"ק ונתקבלו על כולם, מ"מ לא נתקבלו כמנהג חב"ד, ובנ"כ נוהגים הכהנים בכל קהילות חב"ד שנ"כ כמנהג זה. יתירה מזו, מלשון הגרא"ח נאה משמע שבחול"ל לא נהגו כך, ורק בא"י החלו לנהוג כן, ואילו כיום נוהגים כן בכל קהילות חב"ד, גם בחול"ל, ויש ליישב זאת.

הנה בדברי רבינו דלעיל צ"ע: דמחד גיסא כתב "ולא תהא טליתו חוצצת בין כפיהם להעם", ומובן שהטלית אינה בטלה לגוף ולכן הוה חציצה. ומאידך גיסא כותב מיד בהמשך: "אבל טלית שעל פני העם בטלה לגבי גופם כשאר מלבושיהם ואינה חוצצת....", היינו שהטלית כן בטלה לגוף, ולכן לא הוה חציצה.

ונ"ל בזה: דיש חילוק אם הטלית מונחת על האדם הלובשה כבגד, או

אם לאו. דכשהיא מונחת על האדם כבגד אזי היא בטלה לגופו, ואינה חוצצת, אבל כשאינה מונחת כבגד אזי היא מהוה חציצה.

דהנה בסי' שא סל"ה כתב רבינו: "היוצא בטלית המקופלת ומונחת על כתפיו דהיינו שלאחר שנתנה על ראשו הגביה שוליו על כתיפיו בין שהגביה כל אורך שוליה בין שלא הגביה אלא שני כנפי שוליה ונתן כנף אחד על כתף זה וכנף אחד על כתף זה ואמצעית שוליה משולשלת על גופו למטה מכתפיו חייב שאין זה דרך מלבוש אלא משוי הוא ויש פוטרין כשאמצעית שוליה משולשלת למטה מכתפיו אף על פי שכנפיה נתונים על כתיפיו וכן עיקר אבל אסור מדברי סופרים מפני שנראה כמשוי ואפילו אם אין כנפיה נתונים על כתיפיו אלא שתפסם בידי והגביה כדי שלא יתלכלך או כדי שלא יקרע אסור אבל אם אינו מגביה בידי אלא הוא מתעטף בטליתו בענין ששוליה מוגבהין הרבה מן הארץ וכנפי שוליה אינם נתונים על כתיפיו אלא הם משולשלים על זרועי ידיו ואמצעית שוליה משולשלת למטה מכתפיו ומכסה רוב גופו הרי זה מותר ולפי זה מותר להתעטף בטלית תחת הגלימא להביאו לבית הכנסת בשבת שחרית שאף שמתעטף בה בענין שמתקצרת שאינה יוצא מתחת הגלימא למטה כל שהוא מכסה רוב גופו מותר". ע"כ.

והנה בימיהם הטליתות לא היו כ"כ ארוכות כפי שהם כיום, כמ"ש אדה"ז בהל' ציצית שבסידור: "בטליתות שלנו שאינם ארוכות כ"כ". ולכן כשמכסה פניו בטלית הרי כל הטלית היא עדיין בגד לגופו, שעדיין מכסה רוב גופו, ולכן גם יהי' מותר לטלטלה כך בשבת ברה"ר. אך כשמושכה הרבה מגופו בשביל לכסות ידיו כשהן נשואות, ואז רוב גופו של הכהן אינו מכוסה בטלית, ולכך אז אינה כשאר מלבושים, ואינה בטלה לגופו, וכפי שאסורה אז בטלטול כך היא גם מהוה חציצה. אולם כיום שהטליתות של מצוה הם ארוכות כ"כ, שגם בשעת נ"כ עדיין מכוסה רוב גופו של כהן, אזי הטלית בטלה לגופו כשאר לבושים, ואינה חוצצת.

והנה לפ"ז לכאורה יש לחלק ולומר שבכהן גבוה מאוד שאני'. ועוד דגם בכהנים רגילים, הרבה פעמים מכסה הטלית רוב גבם בלבד, ולא רוב גופם.

אך באמת גם כשהטלית מכסה רוב גבם בלבד י"ל שפיר דסגי: דהנה מ"ש "וכנפי שוליה . . הם משולשלים על זרועי ידיו ואמצעית

(1) ראה עד"ז בכן איש חי שנה ראשונה פר' לך לך אות יא: "נסתפקתי אם זה השיעור דבעינן בגדול עד החזה אם אדם ארוך הרבה יוכל ללבוש טלית המגיע באדם בינוני עד החזה".

שוליה משולשלת למטה מכתפיו ומכסה רוב גופו" בפשטות משמעות "רוב גופו" היינו רוב חלק העליון של גופו (וראה גם לבושי שרד על שו"ע כאן).

וכן מובן גם מסוף סעי' לז דכתב: "ויש מי שאומר שאף במקומות שדרך לבישתם הוא בסודר המקופל על כתפיהם צריך שיהא הסודר רחב לכסות ראשו ורובו אם יפשיטוהו מקיפולו ואם אינו רחב כל כך אין שם מלבוש עליו ואין יוצאין בו". והרי הרבה בגדים, וכן טליתות של מצוה, הם רק עד למטה מהחזה (כדלקמן), ואיך שייך לומר שאין שם מלבוש ע"ז, ולכן מובן שרוב גופו כאן הוא אכן עד למטה מהחזה.

ובכל אופן (גם אם נאמר שרוב גופו הוא כפשוטו), הרי הדיון כאן הוא באיזה אופן אינו עובר על טלטול שולי הבגד, היינו מתי אמרינן שהשולים הם חלק מהבגד ואינם משוי, ולא שאם אין שוליים שמכסים את רוב הגוף אין זה בגד ואסור בטלטול.

וכמוכן גם ממ"ש בסעי' לו: "אבל לא יגביה הרבה כל אורך שוליה בענין שלא יהא רוב גופו מכוסה ולא יהיו דרך מלבוש כלל". ד"היו" הכוונה לשוליים (ולא לבגד)<sup>2</sup>. ורק דבר ש(באותו מקום) מצד עצמו אינו בגד כלל, אזי בכדי לטלטלו כלבוש צריך לתנאי זה שיכסה ראשו ורובו (סעי' לז ומא).

ועוד דבנדו"ד יש להקל טפי משבת דאית בי' חיוב חטאת. וכן מובן גם ממ"ש בסידור הל' ציצית שדרך הטוב והישר להתעטף בטלית בזמן התפילה כדעת האריז"ל, שהוא מהכתף עד למטה מהחזה, להיות מסובב במצוה "כמו שהוא דרך רוב המלבושים" (אבל גם כאן רק כתב שהוא דרך הטוב וכו', ושכן הוא ברוב המלבושים, אבל מובן דגם אם עוטף רוב גבו בלבד עדיין הוא דרך לבוש. וגם עטיפה בטלית היא חמורה, דחוץ מעניין הברכה שבה שאם לא מתעטף כדין היא לבטלה, הרי עטיפה זו היא מצוותה, כמ"ש "אשר תכסה בה". וכמוכן גם ממ"ש אדה"ז בסידור "כי עטיפת הראש בלי עטוף הגוף לא שמה עטיפה לד"ה לענין ציצית", ומשמע דלא לענין ציצית, שמה עטיפה). ודו"ק. ולפ"ז צריך לומר דבזמנם שהטליתות של מצוה היו קצרות, אזי בשעת נ"כ היתה הטלית מגיעה בערך עד הכתף (שהרי אפי' היום שהטליתות הם ארוכות, הנה כשנ"כ, הרי אצל כו"כ כהנים הטלית מסתיימת בערך באמצע הגב), וכן הוא גם כיום אצל כהנים שאינם לובשים טלית ארוכה

(2) דרך אגב: בהמשך סעי' זה כתב: "ואף אם אמצעית שוליו מכסה רוב גופו לא יגביה קצוות שוליו על כתפיו כיון שיש אומרים שיש בזה חיוב חטאת ולדברי הכל עכ"פ נראה כמשויו ואסור מדברי סופרים". ונראה דיש כאן טעה"ד וצ"ל: "שי"א שיש" [או "שלי"א יש", ויותר נראה שצ"ל שי"א וכו', שהרי לעיל סעי' לה לא הביא זאת כ"א, אלא בסתם].

כפי שנהוג אצלנו.

והנה מכיון שכשידי הכהנים מגולות יש חשש שיביטו בהם, שזה אסור (ומזיק), ואף בראי' בעלמא נוהגין להיזהר, וכן שלא לחלק בין הכהנים שחלקם יכסו ידיהם וחלקם לא (ובפרט שכשכולם מכסים ידיהם, גם כהן שיש לו מום בידיו יכול לישא כפיו, ראה סעי' מו).

וגם מצד הדין כיום הטלית לא הוה חציצה, לכך נוהגים כיום כל הכהנים לכסות הידיים.

ואם כנים הדברים, י"ל עוד נפק"מ:

דהנה במקומות שנ"כ בכל יום, בפשטות לפי דברי אדה"ז דלעיל צריכים הכהנים להסיר רצועת התפילין מכף ידם שלא יחצצו, דכמו שהטלית הוה חציצה כך גם רצועת התפילין מהוה חציצה (כן הבין בדעת אדה"ז בכף החיים כאן ס"ק פא וס"ק קמג, ועיינן שם מה שהקשה ע"ז).

ולפי דברינו אינו, דכיון שהתפילין בטלים לגופו כמלבוש (ראה סי' שא סעי' נא, סי' לא סעי' ב. (אף שאינם נקראים בגד, רש"י זבחים דף יט), א"כ לא הוה חציצה ואינו צריך להסיר הרצועה מכף ידו ואצבעו.

וכן עד"ז אולי י"ל שאין צריך להסיר הבתי ידיים, שגם הם בטלים לגופו כשאר בגדיו (ראה שם סעי' מד)<sup>3</sup>.

דגם אם נאמר דלגבי דברים אחרים כגון לנטילת ד' מינים, הוה חציצה. י"ל דהוא משום שהמצוה צריכה להעשות ע"י עצם גוף האדם, ולכן אין בכך שהבגד בטל לגוף האדם בכדי למנוע החציצה [וע"ד שכשצריך כיסוי בגוף עצמו, שהדין הוא שא"א לכסות בידו דאין הגוף יכול לכסות את עצמו, בכ"ז אומרים שבגד שעל (ובטל ל)גופו כן מכסה (ראה שוע"ר סי' עד סעי' ג, סי' צא סעי' ד, סי' קלא סעי' א, בדה"ש סי' כד סעי' ה)]. משא"כ בנ"כ שבכל אופן עצם כפות הכהן אינם נוגעות בהמתברכים, לכן י"ל שכשעל כפות ידי הכהן ישנו דבר הבטל אליהם, אין הם מהוים חציצה.

ויש להוסיף הסבר בזה: דכיון שבדיעבד אפי' חציצה ממש לא הוה הפסק, כפי שכותב רבינו בסיום הל' זו, מסתבר א"כ ש"חציצה" שבטלה לגופו תהיה מותרת אפי' לכתחילה. אמנם יתכן לומר שבתי ידיים אף אם נאמר שאי"ז חציצה, מ"מ אין זה דרך כבוד.

(3) ורצועת תפילין, טבעות וכדו', אי הוה חציצה לעניין נטילת לולב, ודיני חציצה בעבודת כהן בבהמ"ק, וכן אם יש חילוק בין חציצת כל היד לחציצה חלקית, ראה שו"ע סי' תרנא ס"ז ובג"כ, משנ"ב ס"ק לג (גבי בתי ידיים, דהוה חציצה, ולא דרך כבוד לנטילת לולב, ובנטעי גבריאל הלי' ארבעה מינים פנ"א הע' מו כתב שכן דעת רבינו וציינן לסעי' י, אך באמת לא מיירי שם מזה כלל, אבל ראה שוע"ר סי' צא סעי' ה, וסי' קפג סעי' ז), ובחכמת שלמה שם, וראה גם חזון עובדיה הלי' ארבעת המינים הע' מג.

## מנעלים שאין בהם קשירה ינעול של ימין תחילה

### הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד אה"ק

כתב רבינו הזקן בשו"ע או"ח (מהדו"ק סי' ד ס"ד) בדין לבישת בגדים: "לפי שמצינו שהימין היא חשובה בכל התורה כולה לענין בהן יד ובהן רגל של מלואים ושל מצורע וכן לענין חליצה לכן גם בנעילת מנעלים צריך ליתן חשיבות לימין ולנעל של ימין תחלה ולפי שמצינו שבקשירת תפילין חשובה יד שמאל, שעליה קושרין את התפילין לכן גם כאן בקשירת מנעלים שצריך ליתן חשיבות להשמאל, ולכן לא יקשור את המנעל של ימין עד שינעול של שמאל ויקשרנו ואחר כך יקשור של ימין ובמנעלים שלנו שאין בהם קשירה ינעל של ימין תחלה, מפני שאין נותנים חשיבות להשמאל אלא גבי קשירה בלבד, דומיא דקשירת תפילין", עכ"ל.

ויש להבין איזה חידוש יש כאן במה שמסיים ד"במנעלים שלנו שאין בהם קשירה ינעול של ימין תחילה מפני שאין נותנים חשיבות להשמאל אלא גבי קשירה בלבד דומיא דקשירת תפילין", והלא הדבר הזה מעצמו מובן שכך הוא, וכמו שכבר הסביר לפני זה ש"לפי שהימין היא חשובה בכל התורה כולה... לכן בנעילת מנעלים צריך ליתן חשיבות לימין ולנעול של ימין תחילה", וכאן שאין במנעלים שום קשירה, בודאי שצריך לנעול הימין תחילה?

והנראה בזה לבאר דבמנעל שאין בו קשירה עם רצועה אין הכוונה שאין בנעילתו שום ענין של קשירה שגם בנעילה זו יש קשירה אלא שהיא נעשית בבת אחת עם הנעילה, כי ענין עצם פעולת הקשירה היא שהנעל יהא נתפס היטב ע"י הרגל, ובזה יש ב' אופנים: א. שמהדקים את הנעל ע"י קשירת רצועות על הרגל ואז הקשירה היא פעולה נפרדת מהנעילה. ב. שפעולת הקשירה באה בבת אחת עם הנעילה, שבעת הנעילה כבר נתפסת הנעל היטב על הרגל, שזהו ענין הקשירה.

ומעתה י"ל שהחידוש דין גבי נעל שאין בו קשירה היא, דכיון שגם בנעילתו יש ענין הקשירה הנ"ל אלא שהיא באה בבת אחת עם הנעילה, א"כ היה הוה אמינא שאולי צריך להיות תחילה שינעל של שמאל תחלה מצד פעולת הקשירה שיש כאן שנתפס הנעל היטב ברגל לפיכך אתי לאשמועינן דגם במצב כזה ינעל של ימין תחילה וי"ל הטעם דכיון שתמיד יש נעילה, אבל קשירה שיהי' בבת אחת עם הנעילה אינו תמיד, ואם כן תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם, לכן במצב כזה צריך לנעול של

ימין תחילה, הגם שיש כאן (בכ"א) גם ענין של קשירה (שמצדו דוקא היה צריך לנעול של שמאל תחילה).

ועוד י"ל דכיון ד"קשירה" כזאת (שבאה בב"א עם הנעילה) בכל אופן אינו דומה לפעולת הקשירה של תפילין, לפיכך כבר עדיף כאן לנעול של ימין תחילה מצד שצריך ליתן חשיבות לימין תחילה, וי"ל שזה הכוונה במה שמסיים רבנו הזקן: "מפני שאין נותנין חשיבות להשמאל אלא גבי קשירה בלבד דומיא דקשירת התפילין", דמשמע שגם כאן איכא קשירה, אלא שאינו "דומיא דקשירת תפילין", וא"ש.



## גדר פעולת שפיכה וישוב דברי אדה"ז בהל' שבת

### הרב שמואל פעוונזנער

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ידועה השאלה במה שנראה לכאורה כסתירה בענין בורר בין מה שכתב אדה"ז בשו"ע למה שכתב בהלכתא רבתא לשבתא.

בשו"ע סי' שיט סי"ח כתוב שכשמערה משקה מכלי לחברו ורוצה לשתותו לאלתר מותר לו לערות גם כשמתחילין לרדת ניצוצות המשקה שיוצאין מבין השמרים, שהרי מותר לברור אוכל או משקה מתוך הפסולת כשרוצה לאכלו או לשתותו לאלתר. משמע שמה שיוצא מהכלי הוא הנברר ממה שנשאר בכלי, והואיל והמשקה יוצא והשמרים נשארים ה"ז ברירת אוכל מתוך פסולת ומותר אם אוכל מיד. ובסידור בהלכתא רבתא לשבתא לגבי זבוב או שאר פסולת שנפל לכוס או לקערה כתב שלא ישאבו קצת משקה עם הזבוב, ואין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו שכיון שנפילת הפסולת לחוץ הוא ע"י שאוחז בידו הכוס עם המשקה שבתוכו ומטהו בידו ה"ז נקרא בורר אוכל מתוך פסולת ומותר כדי לשתות מיד, ע"כ מהסידור, וכאן הר"ז ממש להיפך מהמקרה בשו"ע, שמה שנשאר בכוס הוא הנברר ממה שיוצא ואם הזבוב יוצא והמשקה נשאר מותר שנקרא בורר אוכל מתוך פסולת, כשרוצה לשתות מיד.

ובשאלה זו דנו ודשו רבים וגדולים ומצויינים בהוצאה החדשה של שו"ע אדה"ז בהלכתא רבתא לשבתא ציון עב, ונראה לומר שאם נבחין מהי הפעולה המתוארת בשו"ע והפעולה שבסידור, נראה שאין כאן שאלה מלכתחילה.

הוא על ידי הגדרת פעולת השפיכה לפי הרמב"ם, שו"ע, ושו"ע אדה"ז, וכפי שמסתבר בשכל, כאשר אדם מטה כלי לשפוך המשקה ממנו,

הרי יציאת כל המשקה היא בגלל ועל ידי ההטיה הראשונה הגורמת השפיכה, ולכן כאשר אדם מטה כלי, הרי גם קודם שיצא בפועל כל המשקה, נחשב על פי הלכה (כפי שיראה להלן בבירור) כל המשקה כאילו הוא יצא כבר<sup>1</sup>, ואם האדם יגביה הכלי בחזרה, נחשב הדבר לפעולה חדשה, ולשאיבה של המשקה הנותר בכלי, מתוך המשקה שיצא בפועל.

ולכן בהלכתא רבתא לשבתא, שם מדובר ששופך את כל המשקה שבכלי עם הזבוב בהטייתו את הכוס בכדי לשפוך, ובזה אין כל פעולת ברירה, מאחר שפעולה זו גורמת לשפוך הכל, ולא להפריד דבר מדבר, ואח"כ עושה פעולה חדשה (קודם שיצא כל המשקה) ומטה הכלי לצד השני ונחשב כאילו שואב המשקה הנשאר ובורר אותו (שהוא אוכל) מכלל המשקה עם הזבוב אך בשו"ע שהברירה היא על ידי ההטיה הראשונה שהניצוצות (שהם האוכל) נישופות מתוך השמרים (שאינם משקה ואינם יוצאים בקלות על ידי הטיה אחת)<sup>2</sup>.

הרי בפעולתו הוא בורר אוכל מתוך הפסולת.  
וזה יתאים מאוד בלשונו הזהב בהלכתא רבתא לשבתא, וז"ל: "שכיון שנפילת הפסולת לחוץ הוא ע"י שאוחז בידו הכוס עם המשקה שבתוכו ומטהו בידו ה"ז נקרא בורר אוכל מתוך פסולת" עכ"ל.  
וכעת נוכיח את היסוד הנ"ל.

א. שהטיה הראשונה היא פעולת השפיכה של כל מה שבכלי.  
שו"ע המחבר ושו"ע אדה"ז הל' נט"י סי' קנט (ס"י בשו"ע וסי"ט בשו"ע אדה"ז): "אם הטה חבית מלאה מים והלך וישב לו והחבית שופכת מים כל היום מחמת הטייתו ונטל ידי ממונה עלתה לו נטילה", ואדה"ז מוסיף: "כי כל המים היוצאים מהחבית מכחו הם יוצאים שבהטייתו הניע כל המים מחמת הטיה זו משא"כ בברזא שלא עשה מעשה בגוף המים אלא שהסיר דבר המונעם מלצאת לכן אינו נחשב מכחו אלא קילוח ראשון" עכ"ל.

ב. שאחרי שנעשתה פעולה שגורמת ליציאת המשקה, ועושה פעולה חדשה קודם שיצאו המים בפועל, נחשב זה לפעולה חיובית שענינה הוא לקיחה חדשה של המים (ובשבת כמו הוצאה של משקה זה מן המשקה האחר).

מב"ם הל' מאכלות אסורות פי"ב ה"ז, וז"ל: "חבית שנסדקה לארכה<sup>3</sup>

(1) משא"כ בהסרת המונע וכפי שית' בע"ה להלן בפנים.

(2) גמ' נדה דף ג סע"ב.

(3) עיין בט"ז יו"ד הל' מקוואות סי' רא ס"ק סד בדעת הרמב"ם וז"ל: "ומ"ש מתניתין לשני מצטרף בכל שהוא היינו באורך מלמטה למעלה נראה טעמו דכל שנפרץ הכותל

וקדם העובד כוכבים וחבקה כדי שלא יתפרדו החרשים הרי זה מותר בהניה "עכ"ל, והיינו מותר בהניה לבד אבל לא בשתיה, ומשיך "אבל אם נסדקה לרחבה ותפס בסדר העליון כדי שלא יפול הרי זה מותר שהרי אין היין על כחו של עובד כוכבים", עכ"ל. פה היתה פעולה (שבירת החבית לארכה) שגורמת ליציאת כל היין ממנה, והעכו"ם חובק החבית קודם שיצא היין וזוהי פעולה חדשה, הנה אף שיתכן שהיין לא נע ולא זע, הר"ז אסור בשתיה כי הוא על כחו של גוי.

וכן בהי"א גבי מינקת כפופה שישראל מצץ היין והתחיל היין לירד כדרך שעושיין תמיד ובא העובד כוכבים והניח אצבעו על פי המינקת ומנע היין מלירד נאסר כל היין שבחבית שהכל היה יוצא ונגרר לולי ידו ונמצא הכל כבא מכחו.

וזהו סברא בכמה מקומות בתורה, שמה שצריך פעולה לבטלו נחשב למציאות, ולדוגמא: א. חזקה שהמציאות נחשבת באופן מסויים עד שיוודע או יוכח שאינו כן, ב. דברי אדה"ז בשעהיוה"א שזה שהעולם צריך פעולה תמידית לקיימו זהו הוכחה שאין מציאות של עולם (וזוהי ממש אותה הסברא אלא מהצד השני). ג. רמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש פ"ב ה"ח: "ההורג את הטרפה אף על פי שאוכל ושותה ומהלך בשוק הרי זה פטור מדיני אדם. . . שיוודע בודאי שזה טרפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה נעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר", כלומר מכיון שאדם זה אינו צריך פעולה להמיתו, הרי ההורגו אינו נחשב הורג, ועד"ז לאידך גיסא כאן, מכיון שצריך פעולה כדי שלא ישפך שארית המשקה מהכלי, הרי זה הוכחה שהמים יש להם דין שנשפכו.

ואידי דעסקינן בהל' שבת, נסיים במעין קלאץ קשיא בתחילת הל' מוקצה (סי' שח) בשו"ע אדה"ז שמביא ג' טעמים למה גזרו חכמים על טלטול מוקצה וא' מהם הוא שמחמת איסור הוצאה נגעו בה, ובלשונו הזהב: "שמא ישכח ויוציא הדבר שמטלטל בידו לר"ה", עכ"ל. ובגמ' שבת ה' ע"ב: "דאמר רב ספרא א"ר אמי א"ר יוחנן המפנה חפציו מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך", וברש"י ד"ה אינו חייב בשה"ד ז"ל: "עקירה ראשונה והיא לא היתה ע"מ לצאת והתורה לא חייבה אלא מלאכת מחשבת", עכ"ל, ונמצא א"כ שאין כל איסור אם יאחז חפץ בידו וכשהוא בידו ימלך להוציאו לר"ה, ואת"ל שיש איסור מדרבנן הרי לפי"ז מוקצה הוא גזירה לגזירה. והבית יוסף שמביא גם טעם זה של הראב"ד, לא מפרט כאדה"ז, ולכאורה אין עליו קושיא זו, רק שדברים אלו של אדה"ז בהכרח הם מבארים את

---

לארכו הוה כאילו נפל כל הכותל כיון שאין לו קיום באמצע, עכ"ל.

הקשר בין גזירת חכמים על טלטול חפצים לבין איסור הוצאה, שאם יהיה מותר לטלטל חפצים יבוא להוציאם, שאין מדובר שהגביהם מלכתחילה ע"מ להוציאם דלאו ברשיעי עסקינן, אלא שמתוך שהותר לו לטלטל ישכח כשהם בידו ויוציא, וזהו טעם גזירת חכמים, וצריך יישוב.



## ש"י אדה"ז כשהיו י' באשרי ויצאו קודם קדיש

### הרב צבי הירש רימלער

כולל 'צמח צדק' ירושלים תובב"א

בדבר הז' קדישים שהן חובה בכל יום - (ב"י לבוש ושוע"ר תחילת סי' נה), הנה בהקדיש שאחר אשרי למנחה, מצינו נפק"מ בין שיטת רבינו לשיטת הלבוש, דהמג"א (סי' רצב סק"ב) ורבינו (שם סעי' ד, וסי' נה ס"ד) נקטו דלעולם אין מתחילין תפלה בלא קדיש שלפניה ('סידור מהר"ה' - מטעם אין עומדין להתפלל וכו', ונת' בגליון תתקכ"ז עמ' 82) וא"כ הקדיש שאחר אשרי הוא לצורך התפלה (י"ח<sup>1</sup>) כמ"ש רבינו שם סוס"ד;

ואילו לשיטת הלבוש דלא נקט הנ"ל (דאין מתחילין תפלה בלא קדיש שלפניה - כדמוכח ממה ש(בסי' רצב) הוצרך לטעם דהקדיש לפני י"ח - כדי שידעו שהגיע החזן וכו') (נת' בגליון הנ"ל) ולא נקט הטעם דאין תפלה בלא קדיש לפני, ובפרט שכתב שם דהקדיש קאי אקריאה) הרי הקדיש בסיבת אשרי בלבד;

ונפק"מ היכא דבאשרי היו עשרה, ולא נשאר עשרה לקדיש, דבשוע"ר (שם) פסק דכיון דלא נשאר עשרה לתפלה הרי אין קדיש זה חובה כלל, דתקנתם היתה לומר הקדיש לפני תפלת י"ח (כנ"ל), וממילא אין יכול לומר הקדיש;

והא"ר (סי' נה סק"ג) כתב, שמהלבוש מסתבר דיכול לומר קדיש כיון שהוא חובה מחמת אשרי (ובאשרי היו עשרה)<sup>2</sup>.

ועפנה"ל יוסרו קושיות התהלה לדוד (סי' נה סק"ב) על מה שפסק רבינו (בנדון הנ"ל) להיפך מה(א"ר בשי"ה) לבוש, והקשה בפרט על מ"ש רבינו (כשיצאו מקצת העשרה אחר אשרי קודם שהתחיל הקדיש): "שלא

1) ואכן בסידור הנ"ל הגדירו (במנין ז' קדישים) קדיש לפני י"ח' (מנחה), בשונה מלשון שאר פוסקים - 'קדיש אחר אשרי' (למנחה).

2) והמאמר מרדכי (סי' נה סק"ב) שחלק עליו (וכתב שמהלבוש משמע איפכא, דאין אומרים קדיש) - היינו מטעם אחר (ע"ש) ולא מטעם שבשוע"ר.

יכלו לומר תפלת י"ח אחר קדיש זה כמו שסדרו חכמים וכו' וז"ל: "מדוע לא יכלו לומר (תפלת י"ח) ואם הוא שלא בעשרה מה בכך";  
 ורבינו כבר בסעיף א לא הניח מקום לקושי' זו, שכתב שם דז' קדישים אלו הן חובה כשמתפללין בצבור, וא"כ כוונת רבינו במ"ש "שלא יכלו לומר תפלת י"ח אחר קדיש זה וכו'" - היינו תפלת הצבור, דדוקא אז תקנו קדיש לפני חובה;

ותו הקשה התהלה לדוד, "דלמה לא נימא גם בערבית כן - שאם היו עשרה בתחילת ערבית ויצאו מקצתן, לא יאמרו הקדיש שלפני י"ח כיון שלא יאמרו תפלת י"ח בעשרה, והתם פסק הרב וז"ל בעצמו דיאמרו קדיש כהלבוש וכו'";

וקושייתו אינו אלא לשיטת הלבוש, דדוקא לשיטתו אין חילוק בין הקדיש שלפני תפלת מנחה להקדיש שלפני תפלת ערבית, דבשניהם הקדיש קאי אשלפניו (אשרי; ק"ש וברכותיה);

אבל לשיטת רבינו, קדיש דמנחה לחוד וקדיש דערבית לחוד; במנחה הקדיש לצורך תפלת י"ח (כנ"ל), ולכן אם לא נשאר עשרה לי"ח א"א לומר הקדיש; משא"כ בערבית, הרי כמו בשחרית - לא היו אומרים קדיש לפני התפלה מפני סמיכת גאולה לתפלה, וטעם אמירתו בערבית הוא, דכיון דמדינא הוי תפלת (י"ח) ערבית רשות, לכן תקנו קדיש לאלו הרוצים לצאת קודם התפלה ולא ישמעו קדיש שאחר התפלה (ב"י ריש סי' נה, מג"א שם סק"ג וט"ז סק"א); ונמצא, דבערבית טעם אמירתו אינו לצורך י"ח כבמנחה - ואדרבה, נתקן להיוצאים לפני כן, ואינו אלא כקדיש בתרא דקאי רק על מה שלפניו (ק"ש וברכותיה);

וממילא אין כאן קושי' כלל לשיטת רבינו, דבמנחה אם לא נשאר י' לתפלת י"ח אינו יכול לומר הקדיש שנתקן לתפלת י"ח, משא"כ בערבית, לא אירא כלל מה שלא נשאר י' לתפלת י"ח, דלא נתקן הקדיש לתפלת י"ח אלא אשלפניו.



## חצי קדיש במנחה אחר קרה"ת [גליון]

### הנ"ל

בשו"ת דברי נחמיה (או"ח סי' יט) מקשה ע"ד המנהג לומר קדיש במנחה שבת לפני שמכניסין הס"ת להיכל; דמשמעות פשטות הלשון שבמג"א (סי' רצב סק"ב) ושוע"ר (שם סעיף ד') "אין אומרים קדיש אחר קרה"ת

במנחה כו" משמע שהקדיש שאחר הקריאה בטל לגמרי<sup>1</sup>, והקדיש שקודם התפלה נשאר במקומו כמו בשאר פעמים שאומרים אותו סמוך לתפלה; ונשאר בצ"ע.

והנה דיוק הדברי נחמיה, שהקדיש שאחר הקריאה בטל לגמרי, צריך עיון לכאורה, דהרי הטעם שאין אומרים קדיש אחר קה"ת, הוא מפני שאין במה להפסיק בין קדיש זה לקדיש שאומרים קודם תפלה בלחש (מג"א ושו"ע"ר שם) וא"כ, מהיכי תיתי דהקדיש שאומרים קודם תפלה בלחש, לא קאי נמי אקריאה (וכמ"ש הפמ"ג שם דקאי נמי אס"ת); ויובן ע"פ מ"ש רבינו סי' נה סעיף א וסוס"ד, דהקדיש שאחר אשרי למנחה - היינו הקדיש שלפני תפלת י"ח - הוא מהז' קדישים שהן חובה (בכל יום), ואילו הקדיש שאחר קרה"ת, לא הזכיר בהז' דחובה, ונמצא שלדעת רבינו אינו אלא מנהג כמ"ש (סוס"א) "והשאר מנהג"; ועפ"ז מובן מה דלא שייך לומר דהקדיש שקודם תפלת י"ח קאי נמי אקריאה. דכיון שלא תקנו (בהז' קדישים דחובה) לומר קדיש לאחר הקריאה, ואינו אלא מנהג, הרי הקדיש שתקנו לפני שמו"ע (מהז' דחובה) לא שייכא להקריאה כלל<sup>2</sup>;

ולאור כהנ"ל הדרין לקושיית הדברי נחמיה על המנהג הנ"ל (לומר הקדיש לפני הכנס"ת להיכל - דהוא לכאורה בסתירה למשמעות המג"א ושו"ע"ר - דהקדיש שאחר הקריאה בטל לגמרי כנ"ל); ובאמת הקושי' אינו רק לאור משמעות הנ"ל (דהקדיש שאחר הקריאה בטל לגמרי) דהרי אף גם לשיטת הלבוש (רצב) דהקדיש שלפני שמו"ע קאי אקריאה, הרי אפי' לשיטתו אין צריך כלל להקדים הקדיש לפני הכנסת הס"ת להיכל, דלא חשיבי הפסק הגלילה ואמירת יהללו והכנסת הס"ת, דהכל סיומא אריכתא היא ועדיין שייך לקריאה, וא"כ אפי' אי נימא דהקדיש שייך לקריאה קשה על מנהג הנ"ל להקדים הקדיש להכנסת הס"ת להיכל. ומוכרחים אנו לומר, שחוששין גם להפסק כזה (הכנסת ס"ת להיכל) ומטעם שיתבאר; והשתא דאתית להכי גם אי נימא דהקדיש שאחר הקריאה בטל לגמרי - היינו טעמא כיון דאין במה להפסיק בינו להקדיש

(1) ונתבאר בגליון תתקכז (עמ' 82) איך מ"ש המג"א בהמשך לזה - דהקדיש קאי אקריאה - אינו סותר דיוק הנ"ל.

(2) ובוזה יובן דיוק לשון רבינו (סי' רצב ס"ד) דלגבי הקדיש שאחר הקריאה כתב שכיון שאין הפסק בינו להקדיש שקודם התפלה אין אומרים אותו; ואילו בנוגע להקדיש שלאחר ובא לציון במקום שאין ס"ת שגם שם אין הפסק בינו להקדיש שקודם התפלה, לא כתב כן, אלא כתב "לא יאמרו אלא קדיש אחד" - דמשמע שעולה גם לובא לציון וגם לתפלה, וע"פ משנת"ל אתי שפיר, דהרי הקדיש שאחר ובא לציון ג"כ מהז' דחובה כמו הקדיש שקודם התפלה (סי' נה ס"א) ולכן הקדיש שקודם התפלה שייך ועולה גם לה; משא"כ לקריאה כנ"ל בפנים דאי"א מנהג.

שקודם י"ח כנ"ל, וכיון שחוששין גם להפסק כזה (הכנסת ס"ת להיכל), הרי מהאי טעמא הכא נמי יהא צריך להקדים הקדיש להכנסת הס"ת להיכל.

והטעם שחוששין להפסק כזה הגם שמצד הדין אין בזה הפסק, י"ל ע"פ מ"ש הפמ"ג (שם, בקשר למ"ש המג"א שאין הפסק) "שאף שאומרים (בנוסף ליהללו) מזמור לה' הארץ ומלואה וגו', אין זה מעיקר הדין" (ולכן בכ"ז אין אומרים קדיש אחר הקריאה כי מעיקר הדין אין אמירת מזמור הנ"ל ואין כאן הפסק); ובהגהות מוהר"א אזולאי על לבוש (סי' רצב סק"ג) כתב, דמה שבקצת מקומות נהגו לומר מזמור וכו' אחר קרה"ת טעות הוא, דאז צריכים לומר ב' קדישים וכו'; ולכן י"ל דבכדי למנוע אפשרות לחשש (הפסק) כזה, הונהג להתחיל לומר הקדיש עוד לפני שמכניסין הס"ת להיכל, דאזי לא יהא שייך הפסק בין הקריאה להקדיש שקודם התפלה בכל מה שיאמרו, דאף יהללו עצמו כבר אומרים לאחר שהתחיל הש"ץ הקדיש.



## פשוטו של מקרא

### ובין תפל ולבן

#### הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

עה"פ (דברים א, א) "בין פארן ובין תפל ולבן וגו'" כתב רש"י ד"ה בין פארן ובן תפל ולבן "אמר ר' יוחנן חזרנו על כל המקרא ולא מצינו מקום ששמו תופל ולבן, אלא הוכיחן על הדברים שתפלו על המן שהוא לבן, ואמרו ונפשנו קצרה בלחם הקלוקל ועל מה שעשו במדבר פארן ע"י המרגלים". עכ"ל.

ולכאורה צ"ע מה כ"כ חשובה ההקדמה של ר' יוחנן "חזרנו על כל המקרא ולא מצינו מקום ששמו תופל ולבן כו'", והרי גם המקומות שכן קיימים הנזכרים בפסוק זה אין הכוונה דוקא אליהם, וכמו שפרש"י בד"ה במדבר - "לא במדבר היו אלא בערבות מואב, ומהו במדבר אלא בשביל מה שהכעיסוהו במדבר שאמרו מי יתן מותנו וגו'", ועד"ז נדרשות כל התיבות (מקומות) - למעשים הלא טובים שעשו.

וא"כ למה צריך לחזור על כל המקרא כדי למצוא מקום ששמו תופל

ולבן, והרי גם אם היו מוצאים הנה לא המקום העיקר אלא דברי התוכחות הקשורים עם המקום, והי' אפשר לומר על "תפל ולבן" הוכיחן על כך שתפלו על המן שהוא לבן ואמרו ונפשנו גו'.

ולכאורה מוכח כן גם מכך שעל התיבות "ודי זהב", שבפשטות הוא שם מקום כמו כל המקומות שנזכרו בפסוק זה, לא הזכיר רש"י דבר בקשר ל"מקום", אלא פירש מיד "הוכיחן על העגל שעשו בשביל רוב זהב שהיה להם שנאמר וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל" הרי שאין מוכרחים למצוא מקום המרמז על תופל ולבן, ומדוע "חזרנו על כל המקרא".

ויש לומר בדא"פ, שכל התיבות הנזכרות בפסוק עד תפל ולבן, הנה אף שלא נוגע כ"כ המקומות עצמם אלא מה שנעשה בהם, אבל מ"מ מקומות הם, אלא שהמקום רומז על המעשה שהי' בהם, אבל לא (ש)שם המקום הוא המעשה שעשו, ועפ"ז כשמוזכר בפסוק תופל ולבן, הרי גם הם (בפשטות) שם מקומות שעשו בהם מעשה לא טוב, אבל לא שתופל ולבן עצמם הם הדברים שעשו.

אבל "אמר ר' יוחנן חזרנו על כל המקרא ולא מצינו מקום ששמו תפל ולבן" שאין שום מקומות כאלה שירמוזו על המעשים שנעשו בהם, ואם התורה בכל זאת אומרת את זה כאן הרי על כרחך שהן עצמן התוכחות "שהוכיחן על הדברים שתפלו על המן שהוא לבן וכו'".

וע"פ הנ"ל שההכרח לומר שחזרנו על כל המקרא כו' הוא בגלל שבפשטות ה"ז שמות מקומות, יומתק מה שרש"י מעתיק בדיבור המתחיל גם התיבות בין פארן (ובין תפל ולבן), שלכאורה רש"י בא לפרש זה שלא מצאנו תופל ולבן בכל המקרא, ולמה צריך להעתיק גם תיבות "בין פארן", אלא שבזה בא להוכיח, שהרי לפני כן כתוב "בין פארן" והרי פארן הוא שם מקום (וכן אחרי לבן כתוב וחצרות, שגם הוא שם מקום) א"כ צריך להיות שגם תופל ולבן יהיו מקומות, אלא שחזרנו כו'.

וע"פ הנ"ל י"ל בדא"פ גם לענין "ודי זהב", שכנ"ל בפשטות גם הוא צ"ל שם מקום, (שירמזו על מה שנעשה בו) ורש"י אינו שואל דבר (איזה מקום הוא או שחזרנו ולא מצאנו כאן), אלא מפרש מיד "הוכיחן על העגל שעשו בשביל רוב זהב כו'", שלאחר שכבר נתבאר על תופל ולבן שאינם שם מקומות, אלא שמרמזו על המעשה עצמו, א"כ מובן שגם "ודי זהב" יכול לרמזו על המעשה עצמו, ובפרט שזה כמעט מפורש בתיבות - ש"ודי זהב" הפירוש הרבה זהב ש"ודי" (בחיריק) הוא כמו ו"די" (בפתח) שמראה על ריבוי.

אלא שאם אינו מקום, הנה איפה מרומז שקאי על העגל, וי"ל דלכך

הביא רש"י את הפסוק "וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל" שמשמעות הפסוק שבגלל ריבוי הזהב עשו את העגל שזהו משמעות המילים ודי זהב - ריבוי זהב.



## השלכת אברהם והרן לכבשן [גליון]

### הרב מנחם מענדל סופרין

ליעדו, אנגלי'

בגליון תתקכו (עמ' 90) מקשה הר' ח.מ.פ. למה לא ניצל הרן מכבשן האש, הרי אם ה' ניצול היו הרבה יותר אנשים הולכים אחר אברהם ולמה לא ניצל עכ"פ בזכות אמונתו באברהם (אע"פ שלא היתה שלימה), כדי להפיץ יותר האמונה בהשי"ת עי"ז.

ומתרץ דאולי י"ל ע"פ הזהר הקדוש (ח"א עז, ב) ד"הרן אחוי קאי תמן, אמרו כשדאי בגין זכותי דהרן אשתזיב (אברהם) מיד נפק שלהובא דאשא ואוקדי' להרן". ע"כ.

ומקשה דהא גופא טעמא בעי, למה היו הכשדים חושבים שניצל בזכות הרן, ע"כ מדבריו.

הביאור לשתי קושיותיו מובא בתרגום יונתן בן עוזיאל סוף פרשת נח (יא, כח) וז"ל: "...וכדי חמון כל עממיא דהוּו תמן דלא שלטת נורא באברהם אמרו בלבהון הלא הרן אחוי דאברם מלא קוסמין וחרשין [עניני כישוף] ואיהו לחש עלוי אישתא דלא למיקד ית אחוי, מן יד נפלת אישתא מן שמי מרומא וגמרת". עכ"ל.

היינו שחשבו שאברהם ניצול על ידי הכישוף דהרן אחיו, לכן שרפו האש מן השמים כדי להראות שהקב"ה הציל אברהם על ידי נס. ועיין ג"כ בפירוש יונתן שם ששרפו האש מהשמים להרן בשביל שהי' מסופק בעבודת ה' יתברך.

ובמתנות כהונה על המדרש רבה סוף פרשת נח מתרץ: "שמעצמו הי' לו (להרן) לידע שאין באש ממשות אלהות, גם למדו חז"ל המוסר עצמו על מנת שיעשו לו נס אין עושין לו נס. . והרן סמך על הנס".

ולהעיר דלפי הזוהר ותרגום יונתן בן עוזיאל הרן נשרף מן השמים משא"כ לפי פרש"י "השליכוהו לכבשן האש ונשרף", ומקורו מהמדרש רבה (פרשה לח, יג) וז"ל: "נטלוהו והשליכוהו לאור ונחמרו בני מעיו".



הת' יהודה ליב אלטיין  
 תות"ל 770

עה"פ (וישלח עו, יב) ותמנע היתה פילגש פרש"י "...תמנע זו בת אלופים היתה שנא' ואחות לוטן תמנע, ולוטן מאלופי יושבי שער הי' . . . ובדברי הימים מונה אותה בבניו של אליפז מלמד שבא על אשתו של שער ויצאה תמנע מביניהם. וזהו ואחות לוטן תמנע ולא מנאה עם בני שער, שהיתה אחותו מן האם ולא מן האב".

כלומר, דהא דלא נמנית תמנע בין בניו של שער, אף שהיא היתה אחותה של לוטן ולוטן הי' מבניו של שער, הוא מפני שהיא היתה אחותה של לוטן רק מן האם ולא מן האב, דאבי' של תמנע הי' אליפז, שבא על אשתו של שער ויצאה תמנע מביניהם<sup>1</sup>.

והנה בין בניו של שער נמנים צבעון וענה (לקמן פסוק כ) ופרש"י (לקמן פסוק כד): "הוא ענה האמור למעלה שהוא אחיו של צבעון וכאן הוא קורא אותו בנו, מלמד שבא צבעון על אמו והוליד את ענה" היינו שגם ענה לא היה בנו של שער כ"א בנו של צבעון שבא על אמו (אשת שער) ויצא ענה מביניהם.

ולכאורה קשה דלפ"ז קשה למה נמנה ענה בין בניו של שער והרי תמנע אינה נמנית עמהם מפני שהיתה בתו של שער לא של אליפז וא"כ גם ענה לא היה צ"ל נמנה עמהם מפני שלא הי' בנו של שער אלא של צבעון וראה ברמב"ן (פסוק כה): "ועל דעת קצת רבותינו אין בפרשה רק איש אחד הנקרא ענה והוא בן צבעון שבא בזנות על אמו אשת שער החורי, וימנה אותן הכתוב בבני שער החורי כי יחשבוהו האנשים כבנו ויקראוהו ענה בין שער ובין בניו בחשבו שהוא בנו" ודו"ק.



1 וראה רמב"ן (פסוק כב) תירוצו אחר כי "המנהג ליחס הבת אל האחים" ע"ש שמביא כמה דוגמאות לזה.

## אם הרן הי' הראשון שמת בחיי אביו [גליון]

### הרב לוי יצחק הכהן זרחי

מנהל חדר צעירי השלוחים שע"י הציון הק'

וחבר המערכת לשעבר

א. בגליון תתקכז (עמ' 90) הקשה הרב ח.מ.פ. על מה שכתוב בזהר שהרן הי' הראשון שמת בחיי אביו, וז"ל הזהר (ח"א עז, ב): "...אלא עד ההוא יומא לא הוה ב"נ דמית בחיי אביו כו", ע"כ.

וצלה"ב: הלא בפר' בראשית מסופר אודות מיתת חנוך כשהי' בן שסה (365). שנוולד לאביו בהיותו בן קסב (162) ואביו חי תתקסב (962) שנה, הרי יוצא שחנוך מת כשאביו הי' בן תקלז (537). הרי חי אחר מיתת בנו תכה (525) שנה. א"כ הרן אינו הראשון שמת בחיי אביו? [תיקון: מ"ש תקלז - צ"ל תקכז (527), ומ"ש תכה - צ"ל תלה (435)]. ואולי חנוך אינו נחשב שהרי מת לפני זמנו, כמפורש בכתוב. וצריך עיון. עכ"ד.

ותי' המערכת דאולי ס"ל להזוהר דכיון שעלה לשמים ונהיה מלאך דחנוך הוא מט"ט לא נחשב שמת.

ובגליון הקודם (עמ' 85) הביא הר' ג.ה.ש. הביא קושייתו [דא"ג, מ"ש "והרי חנוך מת בחיי מתושלח אביו" - טעות הוא, כי חנוך בן ירד. אבל כמור"כ הקשו מלמך בן מתושלח, כדלקמן], וכתב שהגר"א ב'קול אליהו' הקשה כנ"ל ומתרץ שכוונת הזוהר על אחר המבול שנעשה עולם חדש. ובספר 'אמת ליעקב' (לר"י קמיניצקי) מביא את דברי ראב"ע שכותב "וטעם על פני אביו שמת ואביו רואה, וכמוהו על פני אהרן אביהם", עכ"ל. ומפרש שעיקר החידוש של ראב"ע אינו שמת קודם אביו שהרי זה כבר היה אצל מתושלח, אלא שהחידוש הוא שמת בפני אביו ממש. ואפשר להוסיף שהכוונה היא שיכול להיות שמתושלח לא ידע על מות בנו עד סוף ימיו (מפני פיזור האוכלוסין) והרן היה הראשון שמת בחיי אביו ואביו ידע וראה זאת.

ועדיין קשה שהרי הבל מת בחיי אדה"ר ולמה לא שאלו כולם ממנו. עכתו"ד.

### הגר"א והחיד"א מפרשים הזוהר שהמכוון ללאחר המבול

ב. והנה בניצוצי אורות' מהחיד"א (נדפס על הגליון בזהר) (דפוס ווילנא), הקשה: "הקושיא מבוארת, דהאיכא הבל ולמך? וזה שנים עלה בדעתי שאחר חין[דוש] העולם במבול קא[מר]. ולא שוה לי. עוד יש לומר, דעל פני תרח דייק, שהמיתוהו בפניו, לא כן הבל שלא הי' בפני אדה"ר. ולמך, בהיות שמתושלח חי יותר מן הכל, והוסיפו לו כמה שנים, בה'

שנים שמת למך קודם אביו - לא חשו. כי שם נשבעו שניה"ם [הכוונה לשביעה (שי"ן שמאלית) בשנות חייהם] שנים רבות ומתושלח הי' לו תוספת מכל חי. ועתה ראיתי שכתבו משם הרמ"ז דמתולדות נח קא[מר], והיינו על דרך תירוץ א'. ולמז"ה בז"ח ראיתי תירוץ ב', ושם כתב דלמך לא הי' בפני אביו. ואינו מחוור, דמי ימר? כו' ". ע"כ.

ולכן איני מבין למה הביא הר"ג.ה.ש. ממרחק לחמו מהגר"א שמפרש דמיירי לאחר המבול, אם החיד"א, בן דורו של הגר"א, ונדפס על אתר, תירץ אותה התשובה. ועל זה אמר לא שוה לי, ולכאורה - מפני שמלשון הזוהר אי אפשר לחלק בין קודם המבול ללאחר המבול.

והתירוץ השני, שמביא בשם ר"י קמינצקי - גם הוא מהחיד"א, כנ"ל. והגם שבנוגע להבל מובן שלא הי' בפני אביו (ובזה מסולקת תמיהתו האחרונה), בנוגע ללמך - החיד"א אינו מסתפק בזה שיש לומר שאולי למך לא מת בפני מתושלח אביו (ובדברי הרב הנ"ל "מפני פיזור אוכלוסין"), דמי יאמר שלא הי' בפניו?

ונראה הטעם, כי: א. בן יכבד אב, ומאי פיזור אוכלוסין שייך גבי? ב. והוא העיקר: נח הי' נוכח וידע לספור מתושלח סבו, שהרי המבול נדחה ז' ימים בשבילו; וא"כ, אדרבה: סביר לומר שמתושלח כן ידע אודות למך בנו - אביו של נח. א"כ, הזוהר אינו יכול לומר בפשטות שלא מת בפני אביו, ושלכן הרן הוא הראשון וק"ל. ולכן פירש, שלא נקרא כ"כ מת בפני אביו, לפי שחיו הרבה שנים ביחד, ומתושלח חי יותר מכולם. וחסר קצת ביאור.

ונראה כוונתו, כי המכוון בזהר אינו הענין הטכני שבזה - אם הי' אחד שמת כמה שנים לפני אביו, כי אם הענין העצמי - האם קרה למישהו שבנו מת בחייו לפני זמנו. וזהו לא הי' אצל למך בן מתושלח, כי שנות חייו ושנות חיי אביו הם בריבוי גדול יותר משאר בנ"א. ומה גם שההבדל הי' רק ה' שנים.

#### אפילו לאחר המבול היו כמה שמתו בחיי אביהן

ג. ועל תירוץ הראשון - שאחר חי[דוש] העולם במבול קא[מר] - לא זכיתי להבין: מהו מחידושו של עולם לאחר המבול קאמר שהרן הי' הראשון שמת בחיי אביו?!

דהנה, כמו שמוכח מהטבלא, מתחיל משם בן נח: בנו, נכדו כו', כל העשרה דורות חוץ מעבר, בן נכדו [נינו] (אגב, בלשון התורה ניין פי' בן. ואכמ"ל) - כולל אברהם אבינו - מתו בחייו!

פטירתו לבריאה	שנות חייו	לידתו לבריאה	
930	930	0	אדם
1042	912	130	שת
1140	905	235	אנוש
1235	910	325	קינן
1290	895	395	מהללאל
1422	962	460	ירד
987	365	622	חנוך
1656	969	687	מתושלח
1651	777	874	למך
2006	950	1056	נח
2158	600	1558	שם
2096	438	1658	ארפכשד
2126	433	1693	שלח
2187	464	1723	עבר
1996	239	1757	פלג
2026	239	1787	רעו
2049	230	1819	שרוג
1997	148	1849	נחור
2083	205	1878	תרח
2123	175	1948	אברהם
2228	180	2048	יצחק
2255	147	2108	יעקב

וכן עבר: כל צאצאיו - כולל אברהם אבינו - מתו בחייו. וכן נחור בחיי אביו שרוג.

ועיין רש"י בראשית (יא, כח): "על פני תרח אביו - בחיי אביו. ומדרש אגדה יש אומרים שעל ידי אביו מת כו'".

ולכאורה, מה הי' קשה לרש"י עם פירושו הראשון? אלא ע"כ הוקשה לו לרש"י כנ"ל: מהו החידוש שהרן מת בחיי אביו, שבשביל זה אמר הכתוב וימת הרן על פני תרח אביו גו' - הלא זה הי' רגיל אצל הרבה? לכן

פירש פירוש שני: שעל ידי אביו מת כו'<sup>1</sup>.  
ולפי כהנ"ל, אינו מובן כלל מ"ש החיד"א "ולא שוה לי" - הי' לו  
להפריך התירוץ לגמרי!  
ופלא שלא העירו על זה!

ד. וקושיא זו היא גם לתירוץ השני של החיד"א: שלא נוגע הענין  
הטכני שבזה - שמת בחיי אביו, כ"א שמת בחיי אביו קודם זמנו.  
דהנה: בנוגע לשם - יכולנו לפרש ע"ד מתושלח: שלאחר המבול לא  
חיו כמותו. ובנוגע לעבר - בדוחק גדול הייתי יכול לפרש שלאחריו משך  
החיים הרגיל הי' למחצית שנות חייו<sup>2</sup>. אבל נחור בחיי אביו שרוג מאי  
איכא למימר? הרי מת יותר מחמשים שנה לפני אביו?  
ה. ונראה לומר, שגם בזה הכוונה לא רק למי שמת קודם זמנו, כי אם  
למי שנקטף בדמי ימיו. ונחור שחי קמח שנה, ואנו רואים שמשך החיים  
הרגיל שהי' לאחריו הי' קכ - קפ שנים - א"כ אינו נקרא שנקטף בדמי  
ימיו.

[וע"ד הצחות, אולי יש לפרש מה שאומרים "תרח"ס יאָרן" או לאַנג  
ווי תרח", והקושיא מבוארת - מה מיוחד עם תרח? הלא הוא לא חי כ"א  
רה שנה? אלא, כי אנו רואים, שלאחר המבול, לג' דורות הי' החיים לד'  
מאות, ולאחר זה ג' דורות לב' מאות - ושניהם בסביבות אותו העשור...,  
לכן, כשמת נחור לקמח שנה - הי' חשש ששנות החיים ירדו עוה"פ  
(פחות ממאתים). וכן הי' באמת. אבל תרח חי יותר ממאתים שנה - היו  
הבאים אחריו מאחלים לחיות עכ"פ כמו תרח...]  
משא"כ הרן, שבאור כשדים הי' פחות מנ<sup>3</sup> שנה, (ואביו חי פה שנים  
לאחר זה) - נקרא נקטף בדמי ימיו.

ולהעיר מהמשך הזוהר "כיון דרמו אברהם לנורא דכשדאי - אתגלי  
עליה קודשא בריך הוא, ושזביה. והוה הרן אחוי קאי תמן, אמרו כשדאי:  
בגין זכותיה דהרן אשתזיב. מיד נפק שלהובא דאשא ואוקדיה להרן. הדא  
הוא דכתיב וימת הרן על פני תרח אביו. ואית דאמרי: זרעא דתרח לית

(1) עוד יש אגדה בספר הישר (הובא בסה"ד א'תתקצח) שתרח האשים הרן לפני נמרוד  
שהוא יעץ לו להחליף אברהם בנינוק אחר, וע"ז הרגו נמרוד.  
(2) וראה מ"ש הראב"ע עה"פ בראשית (יא, י'): "ויתכן שנקרא פלג בשם הזה ביום  
שנאסף, כי שם חי תק שנה אחר המבול, וארפכשד תלח שנה, ושלח בנו תלג ועבר בנו  
תסד, והנה כל ימי פלג רלט שנה, והנה הם חצי ימי אבותיו, גם רעו בנו חי אחריו כמספר  
שני פלג, וגם שרוג קרוב מהם. וזה הכלל אין אחר פלג מי שחי רלט שנה כמו פלג כי אם  
בנו לבדו".

(3) תאריך המדויק של אור כשדים אינו ברור. י"א כשאברהם בן נ' (סה"ד א'תתקצח),  
וי"א בן ע' (ולאח"ז הי' ברית בין הבתרים). אבל י"א הרן ל"ב שנה מבוגר מאברהם (סה"ד  
א'תתקטז, א'תתקנח וא'תתקצח) ואכמ"ל.

אשא שלטא ביה, אבל נרמי להרן לנורא, ואי לא איתוקד - נדע בוודא דלא שלטא נורא בזרעיה. מיד רמו ליה להרן לנורא, ואתוקד. והוה תרח אבוי קאים תמן. הדא הוא דכתיב וימת הרן על פני תרח אביו" - שגם מהזוהר יש להסיק הפירוש שעל פני תרח פי' היינו דהרן מת ואביו רואה. ולפ"ז, הרן שנקטף בדמי ימיו, וגם הי' בפני אביו - תרווייהו איתנהו בי'. וזהו הפירוש של "על פני תרח אביו" לפי דעת הזוה"ק. ועצ"ע.



## שזנות

### אמירת דברי מוסר בחודש אלול ור"ה - רק מתוך אהבה

#### הרב ברוך אבערלאנדער

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

כ"ק אדמו"ר זי"ע דיבר כמה פעמים אודות שלילת ההנהגה לדרוש בחודש אלול ובימים נוראים בסגנון של כעס ורוגז. אמירת דברי מוסר חייב להיות מתוך אהבה ודרכי נועם, ובפרט בחודש אלול שהוא חודש הרחמים, וח"ו לתת אחיזה למקטרגים. ראה בארוכה 'תורת מנחם - התוועדויות' תשמ"ב ח"ד עמ' 2125 ואילך, תשמ"ג ח"ד עמ' 1929 ואילך.

ויש לציין שמצאתי שהיה 'קבלה' עד"ז אצל גדולי רבני הונגריה. בספר 'עטרת פי"ד' עה"ת, להגה"צ רבי מרדכי אפרים פישל זוסמן-סופר, ראב"ד בודפשט (נפטר בשנת תש"ב), ירושלים תשכ"ז, עמ' קפט, בדרשה לשבת שובה תרצ"ט, הוא אומר: "אף שתקנת קדמונינו ז"ל מימות קדם ושנות דור ודור, לעמוד ולדרוש בתוכחות מוסר בשבת זו הנקרא בפי כל 'שבת שובה', מ"מ בשנים שעברו מנעתי את שפתי מלהוכיח, כי כך קבלתי מאת מרן מו"ח [רבי קאפל רייך, אבד"ק בודפעסט, מתלמידי ה'כתב סופר' מפרשבורג] זי"ע שקבל מפי אבותיו ורבותיו הק' זי"ע, שלא לעורר את הדין ח"ו בימים אלה...", וכך הוא אומר שם עמ' קפג, בדרשה לראש השנה תש"א: "מקובלני מפי חמי מרן [רבי קאפל רייך] זי"ע, שאין לעורר את הדין ח"ו בימים אלה" (וממשיך שם: "ומ"מ לא אמנע שפתי לעורר" על מיעוט הילודה, "לכל היותר בילד אחד או שנים יספיקו

וב[אמ]תלאות רעועות").

ובספר 'נטעי גבריאל' לראש השנה, מהדורת תשס"א, עמ' חצר הערה ח ציין בזה עוד מקורות: "בן פורת יוסף (מבעל [ה]תולדות) דרוש לש"ש עמ' רלג [דף קיז, א בדפוסים הישנים], וז"ל בר"ה דמבואר בכתבי האר"י זלה"ה שלא להזכיר שום חטא . . מכ"ש שאין המוכיח רשאי לפרש חטא הדור רק יהיה מצופה ומכוסה ברמז... עיי"ש, וכ"כ בתולדות קול אריה וכן ראיתי מגדולי ישראל שהקפידו בדרשות לפני תק"ש שידברו רק כמליצי ישרים לטובת כלל ישראל. וכן שמעתי ממור"ר מפאפא זצ"ל שרבותיו הקפידו בדרשות שבת תשובה לומר מוסר על פירצת הקהילה רק ברמז משא"כ בשבת הגדול ע"כ...".

ועד"ז נמצא גם במחזור 'דברי יואל' (סאטמאר), ניו יארק תשמ"ו, עמ' שכג: "היה נזהר שלא להזכיר שום חטא ועון בראש השנה. והיה רגיל לומר אשר בראש השנה אין מזכירים חטאים של ישראל שלא לעורר קיטרוג ח"ו". ומציינים שם מקורות מהספר 'שאל בחיר ה', 'ייטב לב' פר' דברים. וכן מצטטים את מש"כ ב'שמח משה' בפירוש 'תפלה למשה' לתהלים (פט, טז): "והנה ביום הדין אין לעורר להזכיר בפרטיות כי הס שלא להזכיר עון ביום הדין להתפס ח"ו".



## עשרים בחשוון – פר"ת\*

### הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ כותב ברשימה<sup>1</sup> אודות יום הבהיר כ"ף חשוון: "ביום הולדתו האחרון בעלמא דין בשעה השישית לעת ערב נכנסתי לחדרו של הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק לברכו בברכת מז"ט ליום הבהיר והזך יום הולדתו ולשמוח בשמחת חגיגה כנהוג בכל שנה ושנה. צערי גדול כי פני קודש הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק עגומים. כשהגדתי להוד כ"ק אדמו"ר אשר בעת חדוה כזו צריכים להסיח דעת מכל דבר וענין הגורם צער ועגמת נפש. אמר לי הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק: בכל דבר שמחה אשר יסודה בתורה ועבודת ה' יכולים לפעול

(1) לע"נ אמי מורתי האשה החשובה מרת הינדא רחל בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה, ליום היא"צ ג' טבת. תנצב"ה. רשימה זו [בקונטרס "מאמר ד"ה סמוכים לעד - פר"ת"] נדפסה - ע"פ הצעת כ"ק אדמו"ר - לכבוד קשורי התנאים שלה עם אדמו"ר ע"ה, ביום עשרים בחשוון תשי"ב.

(1) סה"מ פר"ת עמ' שלח.

ישועות לטובת הרבים, וירחם השי"ת".

### "בשעה הששית"

להעיר שזמן שקיעת החמה באותו היום (יט חשוון תר"פ) הי' עשר דקות לפני שעה חמש. עפ"ז מובן שב"שעה הששית" היינו בין חמש ושש, הוא כניסת ותחילת היום החדש כ' חשוון.

### "בהיר וזך"

יש לומר שב' ביטויים אלו - מורים על ב' ענינים כלליים: "בהיר" היינו בהירות הוא מצד המשפיע. בדוגמת הלשון "בהיר הוא בשחקים"<sup>2</sup>. ואילו מילת "זך" היינו מלשון זיכוך, והוא במקום שמתאים וצ"ל זיכוך וכו', והיינו [להיות כלי מתאים] מצד המקבל, תחתון, להסיר המניעות מצדו. מילים אלו - "בהיר וזך" - מצינו גם בדיוק לשון קדשו של כ"ק אדמו"ר האמצעי בס' שערי אורה<sup>3</sup> וז"ל:

"דבר והיפוכו שהשמן ממשיך האור להיות נאחז היטב בפתילה וגם מה שיכלה וישרוף לפתילה ולשאוב השמן כו' ועוד תועלת שני בשמן שע"י שאיבת האור אותו נעשה בו אור בהיר וזך ביותר והוא אור הלבן המאיר שהוא בא לפ"ע צלילת השמן דוקא כידוע ונמצא על ידי השמן יש ב' מיני תועלת א' סיבת חיבור וקשר האור בפתילה והמשכת זמן דליקתו כנ"ל והב' מה שיש באור אור הלבן הזך הנק' אור המאיר כנ"ל".

והיינו בהירות מצד האור, וה"זך" הוא כתוצאה מצלילות השמן, היינו מצד תנאי הדברים שבהם נאחז האור. ויש להעיר מסגנון הרמב"ם<sup>4</sup>:

"לפי שבימות הגשמים אם יהיה יום צח יהיה האויר זך הרבה ויראה הרקיע בטוהר יותר מפני שאין שם אבק שיתערב באויר". והיינו שמילת "צח" הוא ענין הבהירות, מצד המשפיע; ו"זך" היינו תנאי התלוי בזיכוך האויר, שלא יעלים על השמש, והיינו מצד המקבל. ויש לומר שבזה מבאר כ"ק אדמו"ר מהור"י צ שתוכנו דיום עשרים בחשוון כולל ב' מעלות: "בהיר" מצד למעלה, עת רצון מיוחד [כדלקמן מלקו"ד]. והן "זך" מצד העבודה וזיכוך של עבודת נשיא הדור דאז, כ"ק אדמו"ר מהור"ש ב.

### "חגיגת יום הולדת"

יש לדייק במ"ש מילת "חגיגה" דוקא. ויובן ע"פ מה שהרבי מבאר<sup>5</sup>

(2) איוב לו, כא

(3) שער החנוכה לה, א.

(4) הל' קדה"ח פי"ח ה"ב.

(5) אג"ק ח"י עמ' רמ.

[בנוגע ליי"ט כסלו שנקרא חג החגים]:

"חג החגים אין פי' חג בפני עצמו דוקא, אלא נקודה האמצעית המתגלה בחגים.

והנה ענין החגים הוא שמחה המקשרת הלכם ולה' וכפסק רז"ל אין שמחה אלא בבשר ודוקא שלמי חגיגה - שלכן בזמן הזה אין שמחה אלא ביין . . ועוד יסוד: עבודת ה' עם הגוף ולא ע"י תעניות וסיגופים".

והיינו ש"חגיגה" מדגיש על העבודה עם הגוף, והיינו בעוה"ז הגשמי. ויש לומר שזהו גם הדיוק בלשון קדשו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ "חגיגה" בנוגע יום הולדת. כללות ענינו דיום הולדת הוא ירידת הנשמה למטה בעוה"ז דוקא, והיינו הדגשת עילוי העבודה דגוף ובעוה"ז דוקא.

**"בעת חדוה כוונ"**

יש לבאר זה בשני אופנים:

#### א. חדוה, שמחה שלמעלה

והנה תוכן ענין ומילת "חדוה", מצינו ביחס לשמחה שלמעלה. וכמ"ש "עוז וחדוה במקומו"<sup>6</sup>, וכן "חדות ה' היא מעוזכם"<sup>7</sup>, וכיו"ב. ולהעיר גם מנוסח הזמירות לסעודה שלישית שמדובר בו ע"ד השמחה בעולמות עליונים, נאמר "חדו השתא".

#### תוכן ענינו ד"חדוה": "שעשוע המלך בעצמותו"

והנה ע"פ חסידות ענין ומילת "חדוה" למעלה מורה שזהו למעלה בלי הגבלות, "עוז וחדוה במקומו", כמובן מלקו"ת<sup>8</sup>: "כמו עד"מ ענין צהבו פניו של ר' אבהו מחמת שראה תוספתא חדתא דהיינו שמפני שנתמלא תענוג מהמצאת שכל חדש אזי מחמת תגבורת התענוג במוחו ותבונתו צהבו פניו להאיר ולהתגלות בפניו . . להיות התעוררות הבקיעה הוא ע"י בחי' עוז וחדוה במקומו שעשוע המלך בעצמותו . . וזהו שמח תשמח . . הבקשה הוא . . כשמחך כו' . . כמקדם בתחלת בריאת העולם . . היינו אתעדל"ע בלי הקדם אתעדל"ת כי אין עצבות לפני המקום, לפני המקום דייקא . . למעלה הנה מקום אתי כתיב עוז וחדוה במקומו".

#### שרש ענין החדוה: "זימנא ליה מלעילא דוקא"

"מבחי' פנימי' בינה דוקא ששם החדוה כמ"ש עוז וחדוה במקומו דוקא שהשמחה באה בגלוי והתפשטו' מבינה ולמטה כמו בהתפעלו' מורגש

(6) דה"א טז, כז.

(7) נחמי' ח, י.

(8) פ' צו ט, א.

(9) אמרי בינה שער הק"ש סט, ג.

שבמדורו ומח' ודבור כו' אבל החדוה אינה אלא בסתימות בפנימיות המדות שבלב ומוח וכמ"ש במ"א בענין גילה וחדוה שהוא מעצם הדבר ממש כמו שיגיל האדם מבשורה טובה בתוך פנימי' המוח והלב בלתי נגלה ממנו שום התפעלות וכשרוצה לגלות אותה יעשה משתה ושמחה כו' כך עונג עצמי שבעצם אור השכל שבמוחין דמדות עליונות נק' חדוה במקומו והיינו שא' דחדוה זמינא ליה מלעילא דוקא דהיינו כמו שלמעלה נמשך מחדוה שבמקומו מעצמו' המאציל כו"'.<sup>10</sup>

וע"פ כל הנ"ל מובן שהן תוכן ענין דחדוה והן שרשה דחדוה, מורים שזהו המשכה מלמעלה מסדר השתלשלות.

ויש לבאר דיוק הלשון "חדוה" בנושא זה, יום הולדתו של נשיא ישראל:

ע"פ מ"ש בלקוטי דיבורים<sup>10</sup> בענין לידתו של צדיק ובמיוחד נשמה כללית, וחגיגתו למעלה [לאחרי שמספר בפרטיות ההכנות לירידתה למטה, וממשיך]: "שכשמגיע הזמן שהנשמה כללית צריכה לרדת למטה, הנה לסעודת מצוה זו מגיעים כל הנשמות כלליות עם נשמת משה רבינו בראש, לברך אותה בהצלחה בעבודתה הכללית. ולכן הנה יום הולדת של צדיק, נשמה כללית בפרט, הוא יום טוב בכל העולמות, והוא עת רצון, שהקב"ה כביכול שמח בשמחה גדולה, וכל אלו שמתתפים בשמחה גדולה זו נהנים משולחן גבוה, מסעודת מצוה שלמעלה, בגן עדן העליון וגן עדן התחתון".

ויש להעיר גם ממה שבמאמר זה - ד"ה סמוכים לעד וגו' - מבאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ע"ד גודל הענין דירידת נשמות גבוהות למטה בזמן הגלות דוקא<sup>11</sup>.

### ב. חדוה, תרגום של מילת "צחוק": גילוי התענוג למעלה

ויש להעיר גם מפירוש התרגום על מילת "צחוק" שזהו חדוה (ראה בראשית כא, ו).

מבואר בחסידות שענינו דצחוק הוא חידוש דבר, לא ע"ד הרגיל, ולכן גם השמחה היא בלתי רגילה.

ולהעיר עפ"מ"ש בתורה אור<sup>12</sup>: "צחוק עשה לי אלקים שעיקר הצחוק ותענוג העליון נמשך ע"י שם אלקים כמשל הצחוק שעושים השרים שהוא מדבר חדש כמו מלחמת הארי עם חיה אחרת שמהתחדשות נמשך הצחוק והתענוג כך בחי' בטול היש לאין זהו ההתחדשות שהנבא

(10) לקו"ד ח"ג עמ' 872.

(11) סה"מ פר"ת עמ' קנז.

(12) יח, א.

שנעשה יש ודבר נפרד יוכל לבטל א"ע . . א"כ עיקר הצחוק והתענוג עשה לנו השם אלקים המסתיר ומעלים שבסבתו נמשך התענוג והיינו ע"י בטול היש לאין".

### "התענוג הוא מביטול היש דוקא"

"והנה עיקר הצחוק והתענוג מתגלה כשנשלם הבירור והתקון דשם אלקים וכמו במע"ב כתיב וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ויכולו השמים שבגמר כל המלאכה נתגלה התענוג משא"כ בעוד שלא נגמרה המלאכה אין התענוג מתגלה כ"א הוא עוסק לגמור המלאכה. כך עד"ז עכשיו העסק הוא להיות עובד אלקים לאהפכא חשוכא לנהורא ובגמר ושלימות הבירורים אזי כתיב ותחדש פני אדמה ישמח ה' במעשיו ויהיה גילוי הצחוק והתענוג".

וע"פ מאחז"ל "גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ" <sup>13</sup> ונתבאר בחסידות <sup>14</sup> "שהתענוג הוא מביטול היש דוקא . . מפני התחדשות . . דהתהוות יש מאין ה"ז טבע הבריאה . . מעשה הצדיקים שהוא לפעול הביטול בהיש אל האיין" -

עפ"ז מובן שביום הולדתו של נשיא הדור [ובמיוחד האחרון בעלמא דין, דנערץ סופן בתחילתן], שאז מתחדש ענין ירידת הנשמה למטה <sup>15</sup>, ואז מתגלה תכלית שלימות עבודתו, ובמילא גם הגילוי דחדוה למעלה, מעבודתם בענין בירור העולם.

ועפ"ז מובן גם מה שחותם: "צריכים להסיח דעת מכל דבר וענין הגורם צער ועגמת נפש".

והוא ע"פ מ"ש הזהר <sup>16</sup>: "כגוונא דאיהו קיימא, אי איהו קיימא בנהירו דאנפין מתתא כדין הכי נהרין ליה מעילא, ואי איהו קיימא בעציבו וכו'. . כגוונא דא (תהלים ק, ב) עבדו את יי' בשמחה, חדוה דב"נ משיך לגביה חדוה אחרא עילאה, הכי נמי האי עלמא תתאה כגוונא דאיהו אתערת הכי אמשיך מלעילא".

והיינו שההמשכות מלמעלה תלויים באתערותא בעלמא תתאה, ולכן כשהוא בתנועת שמחה למטה, כמו"כ נמשך המשכה מלמעלה. [ולהעיר גם ממה שבזהר נזכר מילת "חדוה" דוקא, וכנ"ל].

### "דבר וענין"

ויש לומר שזה כולל שלילת צער ועגמ"נ הן מענינים הגשמיים ["דבר"]

(13) כתובות ה, א.

(14) סה"מ קונטרסים ח"ב ס"ע תסב ואילך ובכ"מ

(15) נתבאר בסה"ש תשמ"ח ח"ב עמ' 400 בארוכה.

(16) שמות קפד, ב.

והן מענינים הרוחניים ["ענין"].

"אמר לי הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק: בכל דבר שמחה אשר יסודה בתורה ועבודת ה' יכולים לפעול ישועות לטובת הרבים, וירחם השי"ת".

והנה בזה יש לומר נכלל מסכת שלימה בענין תוכנו של יום הולדת: לכל לראש, לכאורה יש מאחז"ל ש"נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא" וכו', וא"כ לשמחה מה זו עושה? הנה לכל לראש, קובע כ"ק אדמו"ר מהורש"ב שזהו "דבר שמחה". וההסבר בזה מובן ע"פ מ"ש הרבי בסה"ש תשמ"ח ח"ב עמ' 403 ואילך בארוכה.

"בתורה ועבודת ה'": ויש לבאר שכאן מדגיש ב' ענינים בענינו דיום הולדת, היינו שמשתקף הן בתורה והן בעבודה. והנה עניני תורה ועבודה ברוחניות הענינים, הם ב' ענינים כלליים: כפי שהוא בתורה [שתכונתה המשכה מלמעלה למטה], והיאך שהוא ב"עבודה" שבלב זו תפלה [שתכונתה העלאה ממטה למעלה]. והם שני עמודים [מג' העמודים שעליהם העולם עומד].

ועפ"ז מבואר שענין יום הולדת מקיף כללות עבודת האדם, שהרי זהו תכלית בריאתו.

ע"פ המבואר למעלה בנוגע ב' המילים "בהיר וזך" [ש"בהיר" הוא מצד המשפיע, מלמעלה למטה, ו"זך" זהו מלמטה למעלה], יומתק גם דיוק ב' ענינים אלו: "תורה ועבודת ה'", המורים על תכונת המשכה מלמעלה למטה [ענינה ד"תורה"] ועל תכונת העלאה מלמטה למעלה [ענינה ד"עבודה שבלב זו תפלה"], כנ"ל.

וממשיך כ"ק אדמו"ר מהורש"ב: "יכולים לפעול ישועות הרבים". והיינו מכיון שזהו דבר שמחה גם למעלה, הרי זה גם עת רצון [למעלה וכן"ל, ובדרך ממילא מצ"ע], ולכן גם פועל ישועות לטובת הרבים. ובהיות שבפועל הנה אז ה' עת רצון, חתם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב בברכה: "וירחם השי"ת".

אחרי גמר . . את המאמר . . נעשו פני קדשו צהובים . . וסיפר סיפורי קדש: להעיר ממס' סופרים פט"ז, (ב): "פנים של אימה למקרא . . פנים [שוחקות] לאגדה".

חזרתי עליהם במחשבתי פעמיים ושלוש: להעיר שכן זהו ע"ד לימוד הרגיל<sup>17</sup>, כמ"ש אדה"ז בהל' ת"ת פ"ב ה"ג: "בלימוד פעם ושתיים ושלוש".



## הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

הנה ידוע הדגש בתורת כ"ק אדמו"ר נשיאנו, על גודל הדיוק בכל דבר ודבר שבתורה, לא רק מצד תוכנו וענינו, אלא גם מצד שייכותו להמקום שבו הוא כתוב וכל הפרטים שבדבר.

וראה - לענין מספרי הפרשיות - שיחת ש"פ משפטים תשמ"ט (התו' ח"ב עמ' 307 ואילך), שמבאר הטעם על זה שפ' יתרו היא הפרשה הטו"ב שבתורה, ואילו פ' משפטים היא הפרשה הח"י שבתורה. ויתירה מזו ראה - לענין מספרי הקאפיטלאך והפסוקים - לקו"ש חט"ז עמ' 229, שמבאר מדוע ענין מסויים הוא בקאפיטל יט פסוק כ, ואילו ענין אחר הוא בקאפיטל כ פסוק יט, ועיי"ש בהערה 40.

ויש להעיר בדא"פ, לענין המספר ל"ז, שמבואר בכ"מ (ראה רשימות הצ"צ על איכה ע"פ בכה תבכה. ועוד) שהוא בגימטריא "בכיה". ואכן, הפרשה הל"ז שבתורה היא פרשת שלח, שבה מסופר על עוון המרגלים, ושם נאמר "ויבכו העם בלילה ההוא", ומבואר בדברי חז"ל שבכ"י זו היא מקור כל הבכ"י שבמשך הדורות, ש"אמר הקב"ה אתם בכיתם בכ"י של חנם אני אקבע לכם בכ"י לדורות".

וכן בפרשת וישב, הנה קאפיטל לז עוסק כולו בענין מכירת יוסף שהביאה לצער גדול ליעקב ולענין של אבל ובכיה, וכמ"ש בסוף הפרק: "ויבך אותו אביו". [אמנם רש"י מפרש זה על יצחק דוקא, אבל הדיוק בזה הוא שיצחק רק בכה ולא התאבל, משא"כ יעקב שגם התאבל. ופשוט].

ומסיימים בענין טוב, דהנה עיין שיחת ש"פ פינחס תש"נ (התו' ח"ד עמ' 42), שמבאר שבין המצרים הם כ"א ימים, ומרומז בקרא "אך טוב לישראל", ומבאר: "נוסף על הרמז ד"טוב" בהתחלת בין המצרים (טו"ב תמוז), מרומז הענין ד"טוב" בכל ימי בין המצרים כ"א יום, שסימנם אך טוב, היינו, שכל כ"א ימי בין המצרים הם באופן דאך טוב, שהובטח שמתבטל לגמרי הענין הבלתי רצוי שבהם, ולא נשאר כי אם טוב בלבד, אך (ורק) טוב. עכ"ל.

ויש לומר, שמתעם זה הרי הפרשה שבה מסופר על חטא העגל שהתחיל את הפורענות די"ז תמוז ואת כל ענין דבין המצרים כידוע, היא פרשת כי תשא, שהיא הפרשה הכ"א שבתורה לרמז לענין זה של כ"א ימי בין המצרים שבקרוב ממש יתהפכו ל"אך טוב לישראל", ויקויים אז "בבכי יבואו" למעלותא, "הפכת מספדי למחול לי".



## הערות וביאורים הערות להקדמת המלקט

### הרב יוסף יצחק קעלער תושב השכונה

א. בהקדמתו לספר התניא כותב כ"ק אדה"ז: "ולזאת נדבה רוחם של אנשים אפרתים הנקובים הנ"ל מע"ל לטרוח בגופם ומאודם להביא את קונטרסים לבית הדפוס מנוקים מכל סיג וט"ס".

ובשיעורים בספר התניא תרגם את התיבות "מכל סיג" - "פון יעדן אפפאל". ומוסיף פירוש: "ווי די פסולת וואס פאלט אפ פון תבואה א.ד.ג.". ובשיעורים בספר התניא שבלה"ק פירשו תיבת "סיג" - "כמו הפסולת המפורשת מהתבואה וכדומה".

ובמהדורה של שיעורים אלו שהתפרסם בקונטרסים הנקובים בשם "דבר מלכות" שהוסיפו בהם ניקוד לתיבות התניא, ניקדו את הסמ"ך של תיבת "סיג" בשוא ואת היו"ד בקמץ.

ולהעיר שתיבות סיג עם ניקוד זה משמעותו: גדר (כדתנן במשנה ראשונה שבפרקי אבות: "ועשו סיג לתורה").

ותיבת "סיג" שבהקדמה זו, צריך לנקד את הסמ"ך בחיריק, ומשמעותו: פסולת הכסף (כדכתיב במשלי (כה, ד): "הגו סיגים מכסף ויצא לצורך כלי"). ומפרש המצודות ציון: "סיג הוא פסולת הכסף".

וזיל קרי בר בי רב הוא בשער התשובה לכ"ק אדמו"ר האמצעי (ומיוסד על ד"ה והיה עקב תשמעון תקס"ג), ונעתק בסה"מ תרנ"ה ובהמשך יו"ט של ר"ה תרס"ו בהמשל דאור ישר ואור חוזר, שמביא המשל מניקוי הכסף מפסולת וסיג בשני אופנים: מלמעלה למטה ומלמטה למעלה.

ב. בסוף ההקדמה כתב כ"ק אדה"ז: "כיהודא ועוד לקרא קאתינא למשדי גודא רבא על כל המדפיסים שלא להדפיס קונטרסים הנ"ל לא על ידי עצמן ולא על ידי גירא דילהו ובלתי רשות הנקובים הנ"ל משך חמש שנים מיום כלות הדפוס". ובשיעורים בספר התניא כתבו בהערה: "כנ"ל יום ג' פ' תבא תקנ"ו - ראה לעיל בהסכמות".

אך כבר העיר הרב ברוך אבערלאנדער בהערות וביאורים לפני כו"כ שנים כי יום כלות הדפוס הי' כ' כסלו תקנ"ז (כמפורש ברשימות כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ), ואילו יום ג' פ' תבא תקנ"ו הוא יום נתינת ההסכמות קודם שהובא ספר התניא לדפוס.

ולהעיר שהתניא חזר ונדפס בזאלקווא בשנת תקנ"ט (ונוסף שם מהדורא קמא מאגרת התשובה), מאחר שבגאליציא לא נתנה הממשלה להכניס ספרי חסידות; ובודאי הי' זה ברשות הנקובים הנ"ל.



ועלה ברעיוני להביא ראייה ממקרא מלא בספר בראשית (כ, י-יב) "ויאמר אבימלך אל אברהם מה ראית כי עשית את הדבר הזה ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת אלקים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי וגם אמנה אחתי בת אבי הוא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה" שלכאורה קשה מה מוסיף אברהם באמרו "וגם אמנה וגו'" הרי בפועל אבימלך הבין שהיא אחותו ולא אשתו ולמאי נפקא מינא אם היא באמת אחותו או לא וכבר השיב "כי אמרתי וגו' והרגוני על דבר אשתי" ? אלא נראה שכונתו לומר שלא הוציא דבר שקר מפיו כדברי רש"י הנ"ל וכמו שכתב באור החיים שם "נתכוין לבל יחשדוהו במוציא שקר מפיו".

אך שוב ראיתי שיש לומר שכונת אברהם היתה לנקות את עצמו בעיני אבימלך וכו' לפי השקפתו השטחית בענין השקר אבל ידע בינו לבין עצמו שלאמיתתו של דבר אין בדבריו אלו כלום מן ההגיון.

ועל זה הדרך הם דברי אבן עזרא שם שפירש "אחותי בת אבי - י"א שהוא כמו אלהי אבי אברהם (שאמר יעקב (בראשית לב, י) אף שאברהם היה אבי אביו עד"ז כאן "בת אבי" (אף על פי שתרח היה אבי אביה של שרה. הכותב) והנכון בעיני שדחה אבימלך בדברים כפי צורך השעה".  
וצריך עיון אם יש לומר שזהו גם כוונת רש"י וד"ל.



## החושב שיש לו ח"ו חולשה בזכרונו

**הת' שרגא דוד המניק**

תלמיד בישיבה

באג"ק מהרי"צ ח"ז עמ' שיא איתא: "בדבר טוב הזכרון הנה ככל כחות הנפש הוא תלוי בחיזוק המחשבה וחיזוק המחשבה תלוי בהאדם עצמו אם חושב שיש לו ח"ו חולשה בזכרונו הנה מחשבה זו גופא גורמת ח"ו חלישת הזכרון ואם חושב בעצמו אשר זכרונו טוב זה גופא גורם חיזוק הזכרון, וחוק טבעי הוא אשר הטביע הקב"ה בטבע כח זה יותר מכל הכוחות והחושים. יהי' חזק בדעתו ובמחשבתו כי יש לו זכרון טוב ובזמן קצר בעזה"י יתחזק כח זכרונו... ע"כ.

ואמרתי להעיר בזה הערה בעלמא, אשר בס' שמירת הגוף והנפש ח"ב עמ' תשעט הביא מס' תשואות חן פרשת יתרו (עה"פ לא תעשון אתי) דאיתא בתוס' בשם הש"ר<sup>1</sup> מקוצי סגולה למניעת שכחה שיחזיק עצמו

(1) כצ"ל (עם גרשיים) והכוונה בזה היא כדי שלא לכתוב רש דהיינו עני (שם הגדולים להחיד"א בשם קונטרס ישן), (וכהש"ר מקוצי כן קראו לרבינו שמשון משאנץ) הוא

שכחן, ולא ציין מקור לתוס' זו גם אין הס' ת"ח תח"י כדי לעיין בו. ואבקש ממי שיש בידו להבהיר ענין זה להואיל בטובו לפרסמו.



## זמן פטירת ר' יחיאל חתן הבעש"ט

### הנ"ל

בס' שמועות וסיפורים ח"א (עמ' 15) מסופר שהבעש"ט וחתנו ר' יחיאל "דער דייטש" נסעו על חוף הים, ור' יחיאל טבע במים והבעש"ט ביקש מא' לקברו ושלא ידעו ממקום קבורתו, ולא ידעו רק האיש ובנו. והיו בני עיר שהיו צריכים ישועה ושמעו המעשה מהרה"ק מרוזין ובקשו למצוא הקבר כדי להתפלל שם, והבן הי' עודנו בחיים וביקש לגלות מקום הקבר, ומת.

והסיפור צע"ג כי בשיחות כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ (סה"ש תרפ"ד עמ' 53; תש"ח עמ' 148; עמ' 230), וכן בבית רבי ח"א פ"ב (ג, א), מובא אשר ר' יחיאל הי' עוד בחיים חיותו בימי הה"מ ממעזריטש, ואדה"ז עוד ביקר אצלו. ואעתיק פה מכתב מאדה"ד (אג"ק אדה"ז ח"א עמ' ריב): "...דכירנא דהוינא ביה רבי נ"ע שלח אותי אדמו"ר נ"ע על סעודת פורים להיות מן הנמנים מסביב לשולחן הה"ק במנורה הטהורה הר"ר יחיאל נ"ע חתן רבינו הגדול הבעש"ט נ"ע וקבלתי ממנו דרך כבושה לעבודת השי"ת", ושם (עמ' ריד) "...דברים הידועים לכ"ק מהה"צ הקדוש מוהר"ר יחיאל חתן הרב הבעש"ט ז"ל אשר מסר לי ביו"ט פורים בעת ששלח אותי הה"מ נ"ע על סעודה שלו".

הרי לן בהדיא שר' יחיאל לא נפטר בדרך עם הבעש"ט וא"כ צ"ע איך בדיוק היה מעשה.



לעילוי נשמת  
אי"א נו"נ עוסק בצ"צ רב פעלים  
הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' ע"ה  
בן הרה"ח התמים ר' אהרן ע"ה  
גופין

נפטר בעש"ק פ' וישב כ' כסלו ה'תשמ"א  
אשר זכה לפעול לטובת ישיבת תו"ת ברוסי' הסובייטית  
ובאה"ק זכה להיות ממייסדי ומבססי מוסדות  
בתי ספר למלאכה בכפ"ח וזכה לשמש בקודש בתור מנהל  
במשך עשר שנים  
ת. נ. צ. ב. ה.



ולזכות  
הילד יוסף יצחק הכהן שיחי'  
בן הרה"ת ר' מנחם מענדל הכהן וזוגתו מרת רייזל שיחיו  
ראזענפעלד

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה  
ביום השבת קודש ח"י כסלו ה'תשס"ז  
יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י  
הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'  
ומשפחתם שיחיו  
גופין

לזכות

החתן התמים משה  
והכלה מרת ציפורה שיחיו  
דנציגר

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום שני י"ג כסלו ה'תשס"ז  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה  
הרה"ת ר' אשר אנשיל וזוגתו מרת חי' שיחיו  
ליבליך



לזכות

הרה"ת ר' מנחם מענדל  
וזוגתו מרת סימא  
ומשפחתם שיחיו  
גאנזבורג

שיזכו לרוות רוב נחת מיו"ח, ושיהי' להם ברכה והצלחה  
רבה בגו"ר מתוך שמחה וטוב לבב תמיד כה"י.

לעילוי נשמת  
האשה החשובה  
רבת הפעלים עסקה בצ"צ באמונה  
מרת מוסיא ע"ה  
בת הרה"ח ישראל הלוי ע"ה לוי  
המכונה "ר' ישראל נעוולער"  
נפטרה ביום י"ח כסלו ה'תשנ"ה



נדפס ע"י בנה  
הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת חי' שרה  
ומשפחתם שיחיו  
זלמנוב



לעילוי נשמת  
אבינו מורנו הור"ח אי"א  
הרה"ת ר' יעקב זלמן חיים ע"ה  
בן הרה"ח ר' אברהם מרדכי לוי יצחק ע"ה  
סעמיועלס  
נפטר ביום ועש"ק פ' 'וישב יעקב'  
כ"ג כסלו ה'תשמ"ו  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה  
הר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים קיילא  
ומשפחתם שיחיו  
סעמיועלס

לעילוי נשמת  
הרה"ת הרה"ח  
מקושר לרבותנו נשיאינו בכל נימי נפשו  
מזקני החסידים  
ר' אליהו ע"ה  
**סימפסאן**  
נפטר ה' דחנוכה ה'תשל"ז  
**ת. נ. צ. ב. ה.**



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת  
אבינו מורנו הור"ח אי"א  
הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה  
בן הרה"ח ר' בן-ציון שו"ב ע"ה  
**גייסינסקי**  
נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב  
**ת. נ. צ. ב. ה.**

נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' אלחנן וזוגתו מרת רבקה מלכה  
ומשפחתם שיחיו  
**גייסינסקי**

לעילוי נשמת  
הור"ח אי"א מוה"ר יוסף חיים ע"ה  
בן הור"ח אי"א ר' זאב אברהם ז"ל

### סלאווין

נפטר ביום ועש"ק פ' וישב

כ"ב כסלו ה'תשל"ב

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו  
הרה"ת ר' ירחמיאל גדלי' זוגתו מרת בריינדל  
ומשפחתם שיחיו

שייפער



לעילוי נשמת  
הרה"ת הרה"ח יוסף מנחם מענדל ע"ה

### טענענבוים

נפטר ביום מוצאי זאת חנוכה

ג' טבת ה'תשנ"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בניו  
הרה"ת ר' אליהו ומשפחתו שיחיו  
הרה"ת ר' שלום דובער ומשפחתו שיחיו  
הרה"ת ר' יצחק ומשפחתו שיחיו  
הרה"ת ר' לוי ומשפחתו שיחיו  
הרה"ת ר' אלטער יעקב יהודא ומשפחתו שיחיו  
טענענבוים

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' שלמה שמואל ארי' הכהן ע"ה  
קאפלאנד  
נפטר י"ב כסלו ה'תנש"א  
ת. נ. צ. ב. ה.



ולזכות  
אשתו מרת שושנה רוניא שתחי'

קאפלאנד



נדפס ע"י  
הרה"ת ר' לוי וזוגתו מרת פרומא ליבא  
ומשפחתם שיחיו  
אקערמאן

הרה"ת ר' זאב משה וזוגתו מרת אהובה דבורה  
ומשפחתם שיחיו  
וויינשטיין

הרה"ת ר' ירחמיאל וזוגתו מרת רבקה לאה  
ומשפחתם שיחיו  
יעקבסאן

הרה"ת ר' יוסף פנחס וזוגתו מרת דינה  
ומשפחתם שיחיו  
קאפלאנד

הרה"ת ר' יצחק אייזיק וזוגתו מרת שרה שיחיו  
קאפלאנד

לזכות

הרה"ח הרה"ת ר' בנימין הלוי שי' לויטין  
לרגל יום ההולדת בשעטומ"צ ביום ש"ק פ' וישלח ח"י כסלו

יה"ר שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר  
וביחד עם זוגתו החשובה תחי' יזכו לרוות הרבה נחת מכל  
יו"ח בבריאות הנכונה, לאריכות ימים ושנים טובות, מתוך  
מנוחה ושמחה ועונג תמיד כה"י.



לעילוי נשמת

האשה החשובה והכבודה

מרת חנה עטקא

בת ר' נטע זאב ע"ה

גערליצקי

נפטרה ביום י"ז כסלו ה'תשס"א

ת. נ. צ. ב. ה.

לזכות

הילד לוי יצחק שי' שכטר

לרגל היכנסו לבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ למזל טוב

ביום שני כ' בסלו ה'תשס"ז

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י זקניו

ר' נחום וזוגתו מרת שיינדל שי'

שפירא

לזכות

החתן התמים שמואל שיחי'

ליברמן

והכלה מרת חי' מושקא שתחי'

לפידות

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום חמישי ט"ז כסלו ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה

הרה"ח ר' אליעזר חיים וזוגתו מרת רבקה בתי'

ומשפחתם שיחיו

לפידות

( ב.א. ארגאנטינא )

לזכות

הילד דניאל ישראל הלוי שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה

ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב כ"א כסלו ה'תשס"ז

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' יהושע הלוי

וזוגתו מרת פייגא רחל שיחיו

שיינער