

קובץ

# הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת הקהל

שנת השלושים

גליון ג [תתקס"ט]

ש"פ וירא - כ' מרחשון

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לבריאה

מאה ושש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה  
ש"פ וירא - כ' מר-חשון  
ה'תשס"ט  
גליון ג [תתקסט]

**תוכן הענינים**

גאולה ומשיח

- 3..... מפתח של תחיית המתים ופרנסה לא נמסרו לשליח  
10..... פי' עוה"ב לדעת הרמב"ם [גליון] .....

הקהל

- 12..... טף במצות הקהל.....

לקוטי שיחות

- 14..... אנא מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא  
18..... 'כמות ואיכות' [גליון] .....

נגלה

- 20..... החידוש במאן דפוסל בה פוסל בבתה.....  
22..... גדרו של ספק ספיקא לר' יהושע.....  
24..... שיטת רבי יהושע במיגו.....  
30..... פי' הלשון "אין מינאי".....  
32..... בסוגיא ד"ההוא ארוס וארוסתו".....

רמב"ם

- 35..... בדין סמיכה ומינוי הדיינים.....

הלכה ומנהג

- 41..... שומע תפלת כל פה : אפילו גוים ?  
55..... מצות הלואה לעשיר.....

56.....	שתיית מים חוץ לסוכה
56.....	- בגדרי תשבו כעין תדורו -
66.....	צירוף עשרה יחידים שהתפללו כבר למנין
71.....	ברכת הלל בראש חודש [גליון]
77.....	בענין הנ"ל
78.....	יו"ט שני של גלויות להבא ממקום למקום [גליון]
79.....	כיבוי הגפרור אחרי הדלקת נש"ק [גליון]
	פשוטו של מקרא
81.....	סכנת נח מאנשי דורו



**הערות לקובץ הבא**  
**שיצא לאור אי"ה לכבוד ר"ח כסלו - ש"פ תולדות**  
**יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ז מר-חשון**

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים  
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

---

**למשלוח הערות:**  
**פאקס: 718-756-3411**  
**אימייל: haoros@gmail.com**  
**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**  
**www.haoros.com**

---

## גאולה ומשיח

**מפתח של תחיית המתים ופרנסה לא נמסרו לשליח**  
**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
 ר"מ בישיבה

### תמיהת הפרשת דרכים על דרשת הגמ' בפרשתנו

על הפסוקים דריש פרשתנו איתא בב"מ פו, ב: "אמר יהודה אמר רב: כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו - עשה הקדוש ברוך הוא לבניו בעצמו, וכל מה שעשה אברהם על ידי שליח - עשה הקדוש ברוך הוא לבניו על ידי שליח. (בראשית יח) ואל הבקר רץ אברהם - (במדבר יא) ורוח נסע מאת ה'. (בראשית יח) ויקח חמאה וחלב - (שמות טז) הנני ממטיר לכם לחם מן השמים, (בראשית יח) והוא עומד עליהם תחת העץ - (שמות יז) הנני עמד לפניך שם על הצור וגו'. (בראשית יח) ואברהם הלך עמם לשלחם (שמות יג) וה' הלך לפניו יומם. (בראשית יח) יקח נא מעט מים - (שמות יז) והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם" (וכן איתא בשמו"ר פכ"ה, ה).

ותמה ע"ז בס' 'פרשת דרכים' לבעל המל"מ (דרך ה, דרוש כא) מהגמ' תענית ב, א: "אמר רבי יוחנן: שלשה מפתחות בידו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן: מפתח של גשמים, מפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים. מפתח של גשמים - דכתיב (דברים כח) יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו. מפתח של חיה מנין - דכתיב (בראשית ל') ויזכר אלהים את רחל וישמע אליה אלהים ויפתח את רחמה. מפתח של תחיית המתים מנין - דכתיב (יחזקאל לז) וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם. במערבא אמרי: אף מפתח של פרנסה, דכתיב (תהלים קמה) פותח את ירך וגו' ורבי יוחנן מאי טעמא לא קא חשיב להא? אמר לך: גשמים היינו פרנסה", הרי מוכח מהכא דמפתח של פרנסה לא נמסרה לשליח אלא הוא בידו של הקב"ה בלבד, והמן הלא פשיטא דהוה פרנסה וכדאמרינן בפ"ק דתענית (ט, א): "אמר רבי יוחנן: מטר - בשביל יחיד, דכתיב (דברים כח) יפתח ה' לך את אוצרו הטוב. . לתת מטר ארצך, פרנסה בשביל רבים - דכתיב (שמות טז) הנני ממטיר

לכם לחם" הרי דהמן הוי פרנסה, א"כ היכי אמרינן שכל הטעם שנתן הקב"ה המן בעצמו ולא ע"י שליח הוא בשביל אברהם, תיפוק ליה דבלאו הכי הרי מפתח של פרנסה הוא בידו של הקב"ה ולא נמסר לשליח? ולא תירץ.

### תחיית המתים לעת"ל ע"י אליהו

והנה לכאורה יש להקשות עד"ז גם בנוגע לתחיית המתים דלעת"ל, דמבואר הכא דמפתח של תחיית המתים לא נמסר ליד שליח, והרי מצינו בהדיא בסיום מסכת סוטה בנוגע לתחיית המתים דלעת"ל במאמר רבי פנחס בן יאיר: "ורוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים, ותחיית המתים בא ע"י אליהו הנביא ז"ל", ובפרקי דר"א (פל"ב) איתא: "מלך המשיח מנין, שנאמר (תהלים עב, יז) לפני שמש ינון שמו, ולמה נקרא שמו ינון שהוא עתיד לינון ישני עפ"ר<sup>1</sup>, ועי' גם רש"י סנהדרין נא, ב בד"ה הכי, שכתב: "כשיבא המשיח ויחי המתים". וכ"כ בס' 'מגן אבות' ח"ג ד"ה ואתחיל: "לפי שתחיית המתים תהי' ע"י מלך המשיח". ועי' גם ב'חיבור התשובה' להמאירי (מאמר ב' סוף פ"ז): "בהגדות יעדו שמלך המשיח יחיה מתים", (ובפסחים סח, א, איתא: "אמר רב חננאל אמר רב: עתידין צדיקים שיחיו את המתים"), ואיך זה מתאים להמבואר בתענית דמפתח של תחיית המתים לא נמסר לשליח?

### שיטת התוס' דלשעה שפיר שייך מסירת המפתח

והנה בפשטות יש לתרץ ע"פ מ"ש התוס' בתענית שם בהא דשלשה מפתחות שלא נמסרו לשליח וז"ל: "וא"ת והא אמרינן (סנהדרין דף קיג.) דמפתח הגשמים נמסרין לאליהו וכן מפתח של תחיית המתים וכן לאלישע דכתיב (מלכים א יז) ויאמר אליהו חי ה' וגו'. . . וי"ל דהא דקאמר שלא נמסרו לשליח אינו ר"ל שלא נמסרו מעולם דהא של תחיית המתים ושל גשמים נמסרו אלא לא נמסרו לשליח להיות לעולם ממונה עליהם", עכ"ל. ועי' גם תוס' נדה טז, ב (בד"ה מלאך) שכתבו: "והנהו שלש מפתחות נמי פעמים מוסרין לשליח לפי שעה שהרי אליהו היה בידו מפתח של גשמים והחיה המת וכן אלישע וכמה צדיקים ואף ברי

<sup>1</sup> וראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' סב בענין זה ומה שיש לתווכך בזה.

(איוב לז) שהוא שר מטר אין עושה אלא ברשות הקב"ה<sup>2</sup>, וכן משמע מרש"י סנהדרין קיג, א, (בד"ה שלש מפתחות) שכתב: "שלש מפתחות לא נמסרו ביד שליח, על אוצרו של הקדוש ברוך הוא יש מפתחות, ומסרם ליד שלוחים הממונים, אבל שלש מפתחות יש לו בידו, שלא מינה שליח עליהם, וקאמר הקדוש ברוך הוא לאליהו: אותם שלש מפתחות עכבתי בידי מבראשית ולא מניתי שליח עליהם אלא אותך שעשיתי ממונה על אחת מהם וכו'" דהיינו שבתחילה לא מסרם לשליח להיות ממונה עליהם לעולם, ולאליהו הנביא מסרם רק לשעה.

ולפי"ז מתורץ קושיית הפר"ד מהמן, כי לולי הנהגת אברהם הי' אפ"ל נתינת המן ע"י שליח כיון שהוא רק לשעה, וכן אפשר לתרץ לגבי תחיית המתים דלעת"ל, דלפי שעה יומסר להם מפתח דתחה"מ, כיון דכוונת הגמ' תענית הוא שלא נמסר לשליח לעולם.

אמנם בנוגע לתחיית המתים דלעת"ל לא מסתבר לומר שזה אינו אלא לפי שעה, כיון שזהו ענין העיקרי של תחה"מ של כל הזמנים והוה דבר קבוע?

### שיטת רש"י בתענית ושקו"ט בדבריו

וברש"י תענית שם כתב באופן אחר: "שלא נמסרו לשליח אחד ביחד", דהיינו דרך שלש המפתחות ביחד לא נמסרו לשליח אבל מפתח אחד שפיר נמסר<sup>3</sup> וכ"כ ברבינו גרשום שם, וכתב בהגהות הב"ח שם וברי"ף בע"י שם, וחדא"ג מהרש"א ועוד, דכוונת רש"י לתרץ בזה קושיית התוס' מאליהו ואלישע, ששם נמסרו להם רק מפתח אחד וזה שפיר אפשר, ולפי"ז פשוט דלא קשה מתחיית המתים דלעת"ל שיהי' ע"י

<sup>2</sup> ראה בפר"ד שם שתמה ע"ז דהרי כל הדברים נעשים ברשות הקב"ה? והפמ"ג (משב"ז סי' קט"ס ק"ד) תירץ דבודאי כל הדברים נמסרו לשליח מתחילה, ומ"מ השגחתו ית' תמיד עליהם, ובלתו אי אפשר להיות לשום הוה רגע אחד, משא"כ במטר לא נתמנה שום שליח רק כשרוצה הקב"ה להמטיר משלשל השפע ע"י אף ברי' עיי"ש.

<sup>3</sup> ועי' בהגהות מהר"ץ חיות תענית שם ובספרו 'אמרי בינה' שהוכיח מכאן דרש"י תענית אינו מרש"י עצמו, כיון דבסנהדרין פירש באופ"א, וכבר ידוע השקו"ט אם רש"י במסכת תענית הוא מרש"י, ראה לקוטי שיחות חיי"ח (עמ' 257), וחי"ט (עמ' 129) וח"כ (עמ' 54), וחכ"ד (עמ' 47, 246 וחל"ה עמ' 223 וש"נ. ואכמ"ל, ועי' שפ"א תענית שם שרצה לגרוס ברש"י "ביחוד" ומתאים למ"ש בסנהדרין.

אליהו או ע"י משיח כיון שיומסר להם רק מפתח אחד, גם לא קשה מהמזן, דשפיר אפ"ל דלולי הנהגת אברהם הי' המזן נמסר ע"י שליח, כיון שהוא רק מפתח אחד, וכך תירץ בס' שיח יצחק חגיגה בקונטרס חדות יעקב תענית שם.

וצריך לומר שהפרשת דרכים לא רצה לתרץ כהנ"ל, משום דסב"ל כהראב"ד (שהביא הפר"ד לקמן שם) - הובא בפירוש "הכותב" בעין יעקב תענית שם - דגם הראב"ד הקשה כקושיית התוס' מאלהו שנמסר לו מפתח של גשמים, וכתב שיש מתרצים (כנ"ל ברש"י) שמפתח אחד נמסר לשליח ובמילא א"ש, אבל הראב"ד כתב ע"ז דלישנא דגמרא משמע שאף אחד מהם אינו נמסר ביד שליח, ובפר"ד הוסיף ע"ז דהרי על כל מפתח דחיה, גשמים, ותחה"מ, הביא הגמ' קרא בפני עצמו שבא רק ע"י הקב"ה, משמע מזה שכאור"א גם בפ"ע אינו נמסר.

ועי' גם בס' 'גבורת ארי' שם, שהקשה על רש"י דלפי"ז נמצא דהא דאמרי במערבא "אף מפתח של פרנסה מתפרשי נמי הכי, ואתו למימר דהני ג' מפתחות וגם מפתח של פרנסה דכל הד' לא נמסרו ביחד, אבל אלו הג' שחשב ריו"ח אפשר להמסר לשליח ביחד, א"כ מהו לישנא ד"אף" דנקט, דמשמע דאתו לגרועי כח השליח יותר מריו"ח, והא אדרבה הם מפשישים כחו של שליח יותר מריו"ח, דלדידיה אפילו ג' ביחד אינם נמסרין ולבני מערבא רק ד' ביחד אין נמסרין אבל ג' נמסרין עיי"ש, דלפי"ז מובן למה לא ניחא ליה להפר"ד לתרץ כנ"ל לפי דעת רש"י.

ועי' גם 'באר שבע' סנהדרין שם שהקשה על רש"י בתענית, דמרש"י משמע דרק שלש ביחד לא נמסרו לשליח ובסנהדרין שם קאמר דאפילו שנים מהם לא נמסרו לשליח שלא יאמרו שנים ביד תלמיד ואחת ביד הרב, וכתב בדדוחק יש לפרש דהני שלש מפתחות אפילו שנים מהם ביחד לא נמסרו לשליח, אבל מקשה גם על רש"י (כהראב"ד) דמלשון הגמ' תענית משמע דאפילו אחד מהם לבד לא נמסר שליח. (מיהו בקושייתו הראשונה י"ל דמצד גוף הבריאה הטביע הקב"ה דרק ג' מפתחות ביחד אינם נמסרין וכמ"ש רש"י, ובסנהדרין דקאמר דגם שנים לא, ה"ז מטעם אחר בכדי שלא יאמרו שנים ביד התלמיד וכו', וי"ל דטעם זה אינו שייך (תמיד).

והא דלא ניחא ליה להפרשת דרכים לתרץ ע"פ תוס' כנ"ל [וכן הראב"ד לא תירץ כן קושייתו] אולי אפ"ל משום דבערוך לנר (נדה שם) הקשה על התוס' שהרי אמר סתם ג' מפתחות בידו של הקב"ה ומשמע שלא נמסרו כלל, ואם לפעמים נמסרו, איזה שיעור יש בדבר? (ועיי"ש שביאר באופן חדש) ובכל אופן צ"ע שהפר"ד לא הביא דברי התוס' כלל.

### שיטת הראב"ד

והראב"ד עצמו כתב דהך קושיא ממפתח של גשמים לא קשיא מידי, שלא מצינו שנמסר לאליהו מפתח של גשמים אלא לקנאתו להשי"ת עצר את הגשמים, וקרא מוכח הכי דכשרצה הקב"ה לתת מטר, אמר לאליהו לך הראה אל אחאב ואתנה מטר, אלמא מפתח של נתינת מטר ביד הקב"ה, אלא שאליהו עצר את המטר, וכן מפתח של תחית המתים לא נמסר לאליהו ולאלישע אלא שבתפלה החיה הקב"ה את המת עכ"ד<sup>4</sup>.

אלא דבחדא"ג המהרש"א שם תמה על הראב"ד במ"ש שלא נמסר להם מפתח דגשמים ותחיית המתים, דהרי מפורש בסנהדרין קיג, א, דאכן ניתן לאליהו מפתח של גשמים ומפתח של תחיית המתים, דאיתא שם: "ויהי מקץ ימים וייבש הנחל כי לא היה גשם בארץ, כיון דחזא דאיכא צערא בעלמא כתיב (מלכים א' יז) ויהי דבר ה' אליו לאמר קום לך צרפתה, וכתיב (מלכים א' יז) ויהי אחר הדברים האלה חלה בן האשה בעלת הבית. בעא רחמי למיתן ליה אקלידא [מפתח] דתחיית המתים, אמרי ליה: שלש מפתחות לא נמסרו לשליח: של חיה, ושל גשמים, ושל תחיית המתים. יאמרו: שתיים ביד תלמיד ואחת ביד הרב! אייתי הא ושקיל האי, דכתיב (מלכים א' יח) לך הראה אל אחאב ואתנה מטר", הרי מפורש בזה דאכן ניתנה לו מפתח של מטר ושל תחיית המתים<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> עיי"ש בפר"ד שביאר דברי הראב"ד למה לא ניחא ליה לומר גם במטר שהי' ע"י תפלה.

<sup>5</sup> ועי' בפר"ד בהמשך דבריו שהאריך לתרץ קושיית הראב"ד ממפתח של מטר דהגשמים מאוצר הטוב לא נמסר לשליח כדכתיב יפתח ה' לך אוצרו הטוב, אבל שאר גשמים נמסרו ל'אף ברי' עיי"ש, אבל גם דבריו צ"ע דהרי בגמ' סנהדרין שם מוכח דמפתח הגשמים שנמסר לאליהו הוא המפתח שעליו אמרו שלא נמסר לשליח והוה חדא מפתח.

היוצא מכל הנ"ל שיש בזה ג' שיטות: א) שיטת רש"י בתענית דרק שלשתן ביחד לא דעפ"ז אתי שפיר הגמ' דסנהדרין הנ"ל דאיירי אודות מפתח אחד, אלא שהראב"ד והבאר שבע וכו' הקשו ע"ז כמה קושיות כנ"ל, ב) שיטת התוס' דזהו רק לעולם אבל לשעה שפיר נמסר לשליח, וגם עפ"ז א"ש הגמ' דסנהדרין, ולא קשה ע"ז קושיית הבאר שבע וכו' כיון דלשעה אפשר ליתן אפילו יותר מאחד ורק משום שלא יאמרו וכו' לא רצה ליתן לו, ג) שיטת הראב"ד שלא נמסר להם כלל מפתחות של תחה"מ וכו' כנ"ל, אלא דע"ז תמה המהרש"א מהגמ' דסנהדרין.

ואי נימא כהתוס' לכאורה אכתי יש להקשות מתחיית המתים דלעת"ל, דלכאורה עיקר תחיית המתים דלעת"ל הו"ע קבוע ואינו לשעה, וא"כ איך יהי' התחי' ע"י אליהו הנביא וכו'? וכ"ש דקשה לפי שיטת הראב"ד?

### חידושו של הרבי בענין זה

ואפ"ל בזה דהנה בשיחת יו"ד שבט תשי"א (תורת מנחם ח"ב תשי"א עמ' 204) אמר הרבי דכלל זה דלאחר י"ב חודש נשמתו עולה ושוב אינה יורדת הוא אצל מי שאינו בעל הבית על העולם, משא"כ צדיקים שנמסרו להם מפתחות של חי' גשמים ותחיית המתים, מפתחות כאלו ששנים מהם בבת אחת אינם נמסרים לאחד (כהגמ' דסנהדרין) ואעפ"כ ראינו שלצדיקים נמסרים גם מפתחות אלו בבת אחת, והם בעלי בתים על הכל, הרי עאכו"כ שיכולים לבחור לעצמם את מקומם להיות היכן שמוצאים לנכון שכך טוב יותר, וכן הוא בלקו"ש ח"ב עמ' 494 עיי"ש.

ובשיחת י"ב תמוז שם (תורת מנחם ח"ג עמ' 214 ואילך) אמר שהקשו ע"ז שהרי אפילו באליהו הנביא איתא בגמ' (סנהדרין שם) שלא נמסר לו אלא מפתח אחד, ואיך אפ"ל שאצל צדיקים נמסר להם כל המפתחות בבת אחת?

ונת' שם בארוכה דדברי הגמ' שלא יתכן שיהיו "שתיים בידי תלמיד ואחת בידי הרב" נאמרו בנוגע למסירת המפתחות ביד תלמיד בתור שליח, אשר לאחר כל העילויים של שליח ועד ש"שלוחו של אדם כמותו" ה"ז רק "כמותו" כמו המשלח ולא מציאות המשלח בעצמו [ולכן ישנם דברים שהשליח אינו יכול לעשות עבור המשלח כמו מצוות שבגופו וכו'] ובמילא כשנותנים מלמעלה מפתח ביד שליח אין נותנים בידו יותר ממפתח אחד שלא יהי' היפך הכבוד כלפי מעלה, ש"יאמרו

שתיים ביד תלמיד ואחת ביד הרב", אבל כאשר כל ג' המפתחות נמצאים בידו של הקב"ה אלא שרצונו של הקב"ה לעשות פעולות אלו (של חי', גשמים, ןתחיית המתים) באמצעות איזה דבר [לא בתור שליח אלא הקב"ה בעצמו עושה הפעולה באמצעות דבר זה] ע"י צדיק, ע"י מלאך, פשיטא שיכולה להיות גם פעולת שתיים או שלש מפתחות בבת אחת, כיון שאין כאן מסירת מפתח ביד תלמיד אלא כל שלשה המפתחות הם ביד הרב ונעשים על ידו.

וענין זה מודגש בגלוי אצל צדיקים הגדולים שעבודתם היא באופן של "עבד פשוט" ו"עבד נאמן" שהוא לעצמו אינו מציאות כלל וכל מציאותו היא מציאות האדון, ועד כדי כך שמצד עצמו אין לו תענוג בעבודתו לגמרי, ואעפ"כ עושה עבודתו בתענוג היותר גדול בגלל תענוג האדון, היינו שהתענוג שלו הוא תענוג האדון וכל מציאותו מציאות האדון, (וכמבואר בחסידות במ"ש רשב"י על עצמו "אנא סימנא בעלמא", ור' יהודה אמר עליו "מאן פני האדון הוי' דא רשב"י", דלכאורה כיון שרשב"י הוא נברא איך אפשר לומר עליו "האדון הוי'", אלא דזהו משום שרשב"י לעצמו לא הי' מציאות כלל, וכל מציאותו לא היתה אלא מציאות האדון, וכל פעולותיו הם פעולות שנעשות ע"י יד האדון "האדון הוי'"), ועפ"ז מובן איך יתכן שצדיקים יפעלו בכל ג' הענינים הקשורים עם חי' גשמים ותחיית המתים בבת אחת כיון דהמדובר הוא אודות צדיקים שנמצאים במעמד ומצב ד"אנכי עומד בין הוי' וביניכם" ממוצע המחבר, ואין זה באופן ששלש מפתחות ביד התלמיד, ואף אחד אינו ביד הרב, אלא אדרבה כל הג' מפתחות הם בידו של הרב כיון שכל מציאותו אינה אלא מציאות הרב.

ומבאר דמ"מ לא קשה וכי אליהו הנביא לא הי' בדרגא נעלית כזו? כי אילו הי' מפתח של גשמים ביד אליהו הנביא לטובה להוריד גשמים, בודאי יכול הי' להחזיק בידו גם שאר המפתחות, באופן שנמצאים כולם בידו של הקב"ה, אבל כיון שאלהו הנביא ביקש מפתח של גשמים בשביל היפך הטובה למנוע ירידת גשמים במשך שלש שנים, אי אפשר לומר שהחזקת מפתח של גשמים בידו של אליהו היתה באופן שידו היא יד האדון, שאז לא היתה יכולה להיות פעולה של היפך הטוב, מפני ש"מפי לא תצא הרעות" ו"אין הקב"ה מייחד שמו על הרעה" ועכצ"ל שהחזקת מפתח של גשמים ביד אליהו הי' בתור תלמיד, וכיון ש"תלמיד"

הוא מציאות בפ"ע ממציאות הרב, לא הי' יכול להחזיק יותר ממפתח אחד כיון ש"יאמרו שתים ביד ואחת ביד הרב", משא"כ בשעה שאליהו הנביא עשה ענינים אחרים ענינים של טובה הרי להיותו במעמד ומצב שעבודתו היא עבודה של "עבד נאמן" ו"עבד פשוט" יכולים להיות בידו כל ג' המפתחות עכתוה"ד עיי"ש בארוכה.

[ויש לבאר בזה, דאף דבהא שרצה אליהו מפתח של תחה"מ הי' בכדי להחיות בנה של האלמנה שהו"ע טוב, וא"כ זה הרי הי' יכול לפעול בתור עבד נאמן וכו' וא"כ לא שייך שלא יאמרו וכו', מ"מ כיון דמפתח של גשמים הי' נמצא אצלו בתור תלמיד וכו' שייך שלא יאמרו וכו']

יוצא מדברי הרבי יסוד חדש, דכל מה דאמר ריו"ח דג' מפתחות לא נמסרו וכו', ה"ז רק בנוגע לשליח, אבל בצדיקים שכל מציאותם הוא מציאות האדון, לא שייך זה כיון שהם יד' בעצמו וכפי שנת', ולפי"ז לא קשה כלל מתחיית המתים דלעת"ל, ששם יפעלו אליהו הנביא או משיח בתור ידו של הקב"ה עצמו, ועי' גם קרן אורה תענית שם שתיריך קושיית התוס' מאליהו וכו' וז"ל: עוד י"ל דצדיקים שאני דנאמנים הם בכל ביתו ית', וכן מצינו במדרש תנחומא (בשלח סי' יא) על הפסוק (ירמי' י, ז) ובכל חכמי הגוים וכו' מאין כמוך עכ"ל, והוא ע"ד דברי הרבי, אלא שהרבי הוסיף שבהם אפשר להיות אפילו ג' מפתחות ביחד ולא שייך החשש שלא יאמרו וכו'

מיהו לפי"ז עדיין לא יתיישב קושיית הפר"ד ממך, כיון דשם לשון הגמ' הוא שלולי הנהגת אברהם הי' נתינת המן ע"י שליח, וצ"ל כפי שנת' לפי התוס' דכיון ששם הי' לפי שעה לית לן בה, או כרש"י בתענית.



## פי' עוה"ב לדעת הרמב"ם [גליון]

**הרב חיים משה בערגשטיין**

שליח כ"ק אדמו"ר בפארמינגטאן הילס, מישיגן

בגליון תתקסז (עמ' 14) כתב הרב ש.ל. שי' בשיטת הרמב"ם בענין התחי', והק', איך יפרש הרמב"ם את דברי הגמ', "הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים", כביאור ונתינת טעם על

הא דתנן, "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה", שהרי לשיטתו תחה"מ ועוה"ב הם ב' ענינים שונים.

וי"ל שהרמב"ם ס"ל שיהי' התחי' בימות המשיח כדי שיעמדו וישתלמו כדי לזכות לעולם הבא ע"י עבודתם אז.

ובהקדים: ידוע מ"ש הרמב"ם בסוף הל' תשובה והל' מלכים: "לא נתאוו חכמינו לימות המשיח כדי לרדות בגוים כו' אלא כדי שיהיו פנוים בתורה ובחכמתה כדי שיזכו לחיי העולם הבא". ונשאלת השאלה, למה להם ביאת המשיח, הלא הם כבר מתו, ואם יקבלו שכרם בעוה"ב למה להם המשיח? וע"כ צ"ל ששלימות עבודת התו"מ יתאפשר רק ע"י ביאת המשיח, ואז יחיו המתים ויוכלו לעבוד את ה' בשלימות. (וצ"ל ג"כ שיהי' אז בחירה במה יתעסק האדם - רק שלא יהי' נוגש ונוכל ע"י בחירתינו לעסוק בתורה ובחכמתה).

ואז יוכלו לבוא לשלימות המוחין שהוא ידיעת סודות התורה, ועי"ז יגיעו לנבואה (שהוא לדעת הרמב"ם שלימות ידיעת ה' ע"י האדם - ע"י בריש פ"ז מהל' יסודי התורה). ונמצא שע"י תחיית המתים ישתלמו אלו שלא יוכלו להשתלם לפני"ז מחמת הנוגשים והגוים וכו'.

וכד דייקת שפיר שכותב הרמב"ם בסוף הלכות מלכים שיהיו פנוים בתורה ובחכמתה כדי שיזכו לחיי העולם הבא. ולכאו' הרי מדובר בחכמי ישראל ולמה לא יהי' להם עולם הבא? אלא שלדעת הרמב"ם אי אפשר לזכות לעולם הבא בלי ידיעה בפנימיות התורה וע"כ יצטרכו כולם לעמוד בזמן המשיח ללמוד ממנו תורתו - כדי שע"י שלימות התורה נזכה להבין חכמת ה' - וזה דוקא הוא הפתח לקבל עולם הבא.

כי לדעתו, מבלי להבין אלקות בעצמך א"א לזכות לעולם הבא שהוא הידיעה בו ית'. נמצא שתחיית המתים יביא שלימות המדות ושלמות השכל כדי שנוכל להבין באלוקות, שלימות השכל א"א להבין ולידע אלקות שהוא ענין עולם הבא, ועל כן יעמוד לקום בימות המשיח. וזהו הפי' "כל ישראל יש להם חלק (= אפשריות) לעולם הבא" - אם יקימו לתחי'.



# הקהל

## טף במצות הקהל

**הרב מנחם מענדל סופרין**  
שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדז, אנגלי'

בלקוטי שיחות חלק יט חג הסוכות (ג), מבאר כ"ק אדמו"ר בשם המפרשים דבמצות הקהל יש תרי סוגי קטנים: אלו שהגיעו לחינוך, ואלו שעדיין לא הגיעו לחינוך. וז"ל בסעיף ג: "מען וואלט געקענט לכאורה זאגן לויט ווי מפרשים זיינען מסביר אז אין די פסוקים פון הקהל רעדט זיך וועגן צוויי סוגי קטנים: איין סוג קטנים זיינען די וואס הגיעו לחינוך, וואס אויף זיי ווערט אנגעזאגט אין צווייטן פסוק 'ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' - אז די מצוה ליגט אויף זיי אליין: אבער דער פריערדיקער פסוק 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף' רעדט אויך וועגן א צווייטן סוג 'טף' פון א אינגערן גיל, אזעלכער קטנים וואס לא הגיעו לחינוך און אויף זיי ווערט געזאגט 'למה באין כדי ליתן שכר למביאייהן' - און דער שכר איז אויך דא בא מביאי הקטנים שהגיעו לחינוך - דזיל בתר טעמא", עכ"ל.

והנה איתא בגמ' חגיגה (ג, א): "הקהל את העם האנשים והנשים והטף, אם אנשים באים ללמוד; נשים באות לשמוע; טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאייהן".

ומקשה ע"ז בחידושי אגדות למהרש"א: "דהא כתיב בתר הכי באותו ענין 'ובניהם אשר לא ידעו ישמעו וילמדו וגו' הרי שאף הקטנים אשר לא ידעו הם בכלל שמיעה ולימוד, וי"ל דההוא קרא בקטנים שהגיעו כבר לחינוך והם בכלל שמיעה ולימוד. . אלא ד'הטף' איירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך ואינן בכלל שמיעה ולימוד ולמה הם באים אלא כדי ליתן שכר למביאייהם ולכן כללן עם האנשים והנשים ליתן שכר להם על שמביאין אותן".

נמצא לפי המהרש"א דהפסוק של "הקהל את העם האנשים והנשים והטף" מיירי רק בקטנים שלא הגיעו לחינוך, ואילו לפי דברי רבינו בלקו"ש הנ"ל, הכי' איירי גם בקטנים שהגיעו לחינוך כלשונו לעיל:

"אבער דער פריערדיקער פסוק 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף' רעדט אויך וועגן א צווייטן סוג "טף" פון א אינגערן גיל".

וזהו דעת האור החיים שכתב (וילך לא, יג) בד"ה ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו: "שחלוקה זו כנגד הטף שהזכיר בפסוק 'הקהל וגו'', אמר הטעם הגם שלא הגיעו עדיין ללמוד, אף על פי כן 'ישמעו וילמדו ליראה את השם' פירוש לחנכם ליראה את ה'. . . ורבותינו ז"ל אמרו וז"ל 'והטף למה באין כדי ליתן שכר למביאייהם', ע"כ. ואולי שנותנים טעם לקטני קטנים שאינם מבינים דבר שגם הם נכללים בכלל 'הטף' שאמר הכתוב".

ועל זה מוסיף כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל דהשכר הוא גם אצל מביאי הקטנים שהגיעו לחינוך דזיל בתר טעמא.

ונראה לומר הטעם שכ"ק אדמו"ר מעדיף לומר ש"הטף" כולל גם את הקטנים שהגיעו לחינוך, שהוא מפני שעל פי פשוט מ הציווי הוא "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך", ואח"כ בהמשך לציווי מבאר הכתוב הטעם להציווי, כדי "שישמעו . . . וילמדו וגו'", וממשיך לבאר בפסוק שלאחריו הטעם ל"בניהם אשר לא ידעו", וא"כ בפשטות כל הקטנים נכללים ב"והטף".

ואולי י"ל דהטעם שמוסיף כ"ק אדמו"ר דהשכר הוא גם אצל מביאי הקטנים שהגיעו לחינוך הוא כדי לבאר למה ב' סוגי קטנים נכללו באותו סוג "טף" בהציווי, אם תפקידם הם שונים אלו מאלו (קטנים שהגיעו לחינוך באים כדי לשמוע וללמוד ליראה את השם, וקטנים שלא הגיעו לחינוך באים ליתן שכר למביאייהן) ועל זה מבאר מפני שהטעם "ליתן שכר למביאייהן" שייך נמי אצל הקטנים שהגיעו לחינוך\*.



\* עיין מה שדן בזה הרב ב.צ.א. שיחי' בגליון הקודם (עמ' 11). המערכת.

## לקוטי שיחות

**אנא מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא  
בישא\***

**הרב יששכר דוד קלויזנר**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בברכות (נה, ב): מי שנכנס לעיר ומפחד הוא מעין הרע [כלומר מעינים הרעה של הרבים המצויים בעיר גדולה], יאחז אגודל ידו הימנית בידו השמאלית, ואת אגודל ידו השמאלית בידו הימנית, [ויאמר כך]: "אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא" [= אני מזרע יוסף אני בא שאין עין הרע שולטת בו], ע"כ הלחש. וע"ש מגין למדים שאין עין הרע שולטת בזרע יוסף.

והקשה בחידושי אגדות מהרש"א [ובעוד מפורשים], דמשמע דכל אחד שמפחד מעין הרע יאמר כך אפילו מי שאינו יודע שמשפחתו הוא מזרע יוסף, ואיך יתכן לומר שמי שאינו מזרע יוסף יאמר "אנא . . מזרעא דיוסף קאתינא"?

[בשלמא גבי הך דברכות (כ, א) ד"רבי יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויטיב אשערי דטבילה, אמר: כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלן בי, ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי. אמרי ליה רבנן: לא קא מסתפי מר מעינא בישא? אמר להו: אנא מזרעא דיוסף קא אתינא, דלא שלטא ביה עינא בישא, דכתיב: (בראשית מט, כב) 'בן פורת יוסף בן פורת עלי עין', ואמר רבי אבהו: אל תקרי עלי עין אלא עולי עין. רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא: (בראשית מח, טז) 'וידגו לרב בקרב הארץ' מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם - אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם. ואי בעית אימא: עין שלא רצתה לזון

---

\* לזכות נכדי הילד יוסף חיים בן הרה"ת ר' יעקב זכריה ודבורה שושנה קלויזנר, שנולד ביום שבת קודש י"ג אלול תשס"ח בציריך, ונכנס בבריתו של אברהם אבינו באה"ק, ביום א' כ' תשרי ה' דחווה"מ סוכות, אושפיזין דיוסף הצדיק תשס"ט. ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט אמן.

ממה שאינו שלו - אין עין הרע שולטת בו", ע"כ. וכ"ה בב"מ (פד, א); דר' יוחנן קאמר לה, איכא למימר דהוה ידע דמשפחתו היה מזרע יוסף. וכן הך דב"ב (קית, ב).

ובל' המהרש"א: "דמייתי ליה אבני יוסף, ניחא - אך הכא אינו דומה דמיירי דוקא במאן דאתי מיוסף?" ע"ש מה שתירץ.

והנראה בזה לבאר עפ"י מה דאיתא בלקוטי שיחות ח"י"ח (ע' 463): "דהנה הנשיא כ"ק אדמו"ר הכ"מ הוא הוא הנשיא הבעש"ט אלא שהוא בגוף אחר, דהרי ענין ההשתלשלות אינו שייך בהמאור עצמו, כי העצמי אויב ער איז, איז ער אינגאנצען כמו שהוא, אשר משום זה הנה יפתח בדורו - לענין ובאת אל השופט - כשמואל בדורו, מפני שבדור הזה הוא הוא הבעש"ט והמשה רבנו שבדורינו, כמאמר התפשטותא דמשה בכל דרא - ויתרה מזו ארז"ל (ב"ר פנ"ו, ז) אין לך דור שאין בו כמשה רבינו", עכ"ל.

ועי' ג"כ לקו"ש ח"א (ע' 132): "בכלל זיינען אלע רביים, נשיאי ישראל, ביז כ"ק מו"ח אדמו"ר ועד בכלל, איין זאך", עכ"ל.

ונראה להביא מקור לזה מהא דאיתא במשנה בכורים (פ"א מ"ד): "אלו מביאין [בכורים] ולא קורין [מקרא בכורים מארמי אובד אבי עד סוף הפרשה]: הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו".

וכתב ברע"ב שם: "שאיין אבותיו מישראל והגרים לא נטלו חלק בארץ, ורמב"ם כתב שאין הלכה כמשנה זו, אלא הגר מביא וקורא, ומצי למימר לאבותינו לתת לנו מפני שהארץ ניתנה לאברהם והוא אב לגרים כמו לישראל דכתיב (בראשית יז) כי אב המון גוים נתתיך ודרשינן ביה (ברכות יג, א) לשעבר היית אב לארם עכשיו אתה אב לכל העולם", עכ"ל.

ובתוס' אנשי שם כתבו שם: "והתוס' הקשו ע"ז, דנהי דיכול לומר לאבותינו אבל איך יכול לומר ארמי אובד אבי דהיינו יעקב וכל ענין הפרשה? וע"כ כתבו דמשבשתא הוא ע"ש. והרמב"ן תירץ: דכל האבות כחד חשיבי, וכיון שנתחבר לישראל כל מה שקרה להם נחשב כאילו קרה אליו וגם הגר חייב במצות המורות על יציאת מצרים כפסח וכדומה",

עכ"ל. התוס' (ד"ה למעוטי כו') והרמב"ן (ד"ה והכתיב כו') הם בכ"ב (פא, א), ע"ש - הרי שענינינו הוא ע"ד מה שכתב הרמב"ן.

ועוד מקור נראה להביא ממה שכתוב בשמות רבה (כח, א): "באותה שעה [שעמד משה במרום ונאבק במלאכים לקבל את התורה] בקשו מלאכי השרת לפגוע במשה, עשה בו הקב"ה קלסטירין [תואר ודמות] של פניו של משה דומה לאברהם. אמר להם הקב"ה: אי אתם מתביישינן הימנו, לא זהו שירדתם אצלו ואכלתם בתוך ביתו? אמר הקב"ה למשה, לא נתנה לך תורה אלא בזכות אברהם, שנאמר 'לקחת מתנות באדם', ואין אדם האמור כאן אלא אברהם, שנאמר (יהושע יד, טו) 'האדם הגדול בענקים', הוי אומר 'ומשה עלה אל האלקים'", עכ"ל.

והנה ה'בן איש חי' זצ"ל בספרו 'בן איש חיל' ח"ב (לח, א) מבאר דזה שעשה הקב"ה תואר ודמות פני משה דומה לאברהם ומלאכי השרת חשבו שמדובר באברהם, אין בזה חשש רמאות ח"ו: "כי הצדיקים שהם שבעה כורתי ברית כולם נחשבים גוף אחד, ונוכל לומר על אברהם הוא משה ועל משה הוא אברהם, ואין בזה חשש רמאות חס ושלום". עכ"ל.

ומעתה יבואר היטב איך שכל אחד ואחד יכול לומר "אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא" וכו', "כי הצדיקים שהם שבעה כורתי ברית כולם נחשבים גוף אחד", ונוכל לומר על יוסף ראובן ועל ראובן יוסף וכו', והיינו ע"ד שהגר יכול לומר ארמי אובד אבי דהיינו יעקב וכל ענין הפרשה, כיון "דכל האבות כחד חשיבי, וכיון שנתחבר לישראל כל מה שקרה להם נחשב כאילו קרה אליו וגם הגר חייב במצות המורות על יציאת מצרים כפסח וכדומה", וא"ש מאד.

והנה בפיוט העתיק 'מעוז צור' לכבוד חנוכה<sup>1</sup>, בבית האחרון הפותח במילים 'חשוף זרוע קדשך' (ראשי תיבות 'חזק') מסיים במילים: 'הקם לנו רועה שבעה'.

<sup>1</sup> העותק הראשון של 'מעוז צור' הוא מתחלת הדפוס מלפני חמש מאות שנה - פראג רע"ה - וראה 'קולמוס' טבת תשס"ח (גליון 57 ע' 18 ואילך) שנמצא כתב יד של פיוט זה שתאריכו בין מאה למאות שנים לפני תחילת הדפוס.

והנה בפירוש על פיוט 'מעוז צור' מאת הרב יוסף קוזלובסקי שי', מעיר על הסיום: "יש גורסים הקם לנו רועים שבעה", עכ"ל. ולכאורה היא באמת פליאה עצומה דאיך אומרים 'רועה שבעה' בלשון יחיד כשמדובר ברבים?

וב'קולמוס' שם כתבו: "הקם לנו רועה שבעה - מיכה [ה, ד] שבעה רועים. סוכה [נב, ב] מאן נינהו שבעה רועים? - דוד באמצע, אדם שת ומתושלח מימינו, אברהם יעקב משה בשמאלו. ויש גורסים 'רועים' שבעה וכן גירסת קיצור של"ה שהוא המקור, ולא כמו החושבים שהכוונה לשבעת האושפזין של חג הסוכות" עכ"ל. אולם בפירוש הרב קוזלובסקי הנ"ל כותב: "ויש שפירשו שהשבעה רועים הם: אברהם יצחק יעקב, משה, אהרן, יוסף, דוד".

ולפי כל הנ"ל א"ש מאד מה שאמר בפיוט, "רועה שבעה" בלשון יחיד, כי השבעה רועים נחשבים באמת לגוף אחד כנ"ל, ובאמת י"ל שהיא גם מקור לענין הנ"ל, ולק"מ.

ועד"ז י"ל ג"כ בנדוד"ד - ובפרט לפי "יש שפירשו שהשבעה רועים הם: אברהם יצחק יעקב, משה, אהרן, יוסף, דוד", דמעתה יבואר היטב איך שכל אחד ואחד יכול לומר "אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא" וכו', "כי הצדיקים שהם שבעה כורתי ברית כולם נחשבים גוף אחד", ונוכל לומר על יוסף ראובן ועל ראובן יוסף וכו', והיינו ע"ד שהגר יכול לומר ארמי אוכד אבי דהיינו יעקב וכל ענין הפרשה, כיון "דכל האבות כחד חשיבי, וכיון שנתחבר לישראל כל מה שקרה להם נחשב כאילו קרה אליו".

[והנה לאחר שכתבתי הנ"ל, העירני חתני הרה"ת ר' חיים דרוק שי' ממה שנאמר ב'שערי המועדים' חג הפסח ח"א (סי' יב) אודות אמירת הנשיאים בתחילת חודש ניסן: "ונוסף לזה ישנו הענין דהתכללות השבטים זה מזה, שלכן יש לכאור"א מישראל שייכות וודאית (לא רק מצד אפשרות של עיבור) לכל י"ב השבטים, אלא שאעפ"כ אומרים 'באם אני עבדך משבט פלוני' - שאז שייכותו לניצוצין והאורות דשבט זה היא ביתר שאת וביתר עוז מאשר מצד התכללות השבטים, כפשוט". - ובהערה 7 שם: ראה גם לקוטי שיחות חלק כג ע' 59 הע' 51.]



## כמות ואיכות' [גליון]

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון הקודם (עמ' 12) העיר הרב מ.מ.ק. שי' על המבואר בלקו"ש חכ"ד (עמ' 95 ואילך) בלשיטתייהו דר"ג וחכמים בכ"מ בש"ס אם הכמות מכריע האיכות או להיפך, יעויי"ש. ונראה להעיר על דבריו כדלהלן:

(א) בת"ד הביא הפלוגתא הידועה בסוף ברכות והוריות בדרכי הלימוד אם 'סיני' עדיף או 'עוקר הרים'<sup>1</sup>, דהיינו מעלת הבקיאיות או החריפות. וכתב לבאר דיסוד פלוגתא זו גופא תלר' בהחקירה הנ"ל אם הכמות (בקיאיות) מכריע האיכות (חריפות) או להיפך. עכתו"ד.

ולהעיר שכן נמצא מבואר להדיא בלקו"ש חיי"ב (עמ' 126) דכללות המחלוקת אם סיני או עוקר הרים עדיף יסודה בהחקירה אם הכמות מכריע האיכות או להיפך, יעויי"ש.

(ב) שוב כתב לקשר את יסוד הפלוגתא אם סיני או עוקר הרים עדיף עם המבואר בהמשך הדברים בלקו"ש שם, דהחקירה אם הכמות מכריע האיכות או להיפך עולה בקנה אחד (או עכ"פ מעיין) עם החקירה הידועה

<sup>1</sup> ויש להעיר על מה שהביא בריש דבריו (הערה 1), פירוש מעניין ומקורי בהתואר 'עוקר הרים', דאי"ז רק דוגמא מ'עוקר הרים' כמוכנו הפשוט אלא הפירוש 'עוקר' מה שנאמר ב'הר' סיני. כלומר, מעלת ה'סיני' הוא בבקיאיות, שבקי בהתורה שניתנה ב'סיני', ומעלת ה'עוקר הרים' הוא שעוקר בהר סיני, היינו שעוקר במה שנאמר בהר סיני ומחדש בו וכו'.

והנה מש"כ בפי' סיני כנראה כוונתו לפרש"י דסוף הוריות שכ"כ להדיא וז"ל "מי ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני" (וכ"כ עוד בד"ה שלאח"ז), יעויי"ש. אכן מש"כ בפי' 'עוקר הרים' צ"ע. ראשית כל הסגנון הוא 'עוקר הרים' ל' רבים. שנית, מרהיטת פירוש רש"י בהוריות שם, שעל 'סיני' פירש כנ"ל שבקי בהתורה כנתינתה מהר סיני, אכן בפי' 'עוקר הרים' פירש "דחריף ומפולפל בתורה וכו'", משמע שפי' 'עוקר הרים' הוא דוגמא לעניין החריפות והפלפול. שלישית, מל' הש"ס סנהדרין (כד, א): "הרואה את ר"ל בביהמ"ד כאילו עוקר הרים וטוחנן זב"ז, אמר רבינא והלא כל הרואה ר"מ בביהמ"ד כאילו עוקר הרי הרים וטוחנן זב"ז" (ובפרש"י: "וטוחנן זב"ז - מטיח ומקיש זב"ז, אלמא חריפא טובא הוה כו"). ומכ"ז משמע יותר דהתואר 'עוקר הרים' הוא דוגמא לענין החריפות והפלפול, ודו"ק.

אם עיקר הדבר הוא החומר או הצורה, יעויי"ש. וא"כ יסוד השאלה אם סיני (בקיאות) או עוקר הרים (חריפות) עדיף קשורה עם העיקר הוא החומר (בקיאות, 'חומר' התורה), או הצורה (חריפות, 'צורת' התורה). עכת"ד. ולהעיר אשר ביסוד דברי רבינו שבלקו"ש ח"ב שם וחכ"ד שם כן מתבאר להדיא, והן הן הדברים.

וכן נמצא מבואר להדיא בדברי הגאון הרוגוצ'ובי ז"ל בכ"מ (יעויין ב'צפנת פענח' סוף הוריות, 'צפנת פענח' עה"ת פ' מקץ מא, יח). וראה גם 'פרקי מבוא' להר"מ כשר (צ"פ עה"ת 'צורה וחומר'), והן הן הדברים.

[ולהעיר עוד מהמבואר ב'מפענח צפונות' פ"א ס"ג וברי"ש הערה ג', 'לקח טוב' (להגר"י ענגל ז"ל) סי' טו ס"ק כא יעויי"ש היטב ודו"ק].

ג) והנה ביסוד הדברים הנ"ל (הפלוגתא אם 'סיני' או 'עוקר הרים' עדיף, אשר יסודה בהחקירה הידועה אם הכמות מכריע האיכות או להיפך) כתב הרב הנ"ל לבאר יסוד הפלוגתא באבות (פ"ב מ"ט) אם המעלה ד'בור סוד שאינו מאבד טיפה' עדיף או המעלה של 'מעין המתגבר' יעויי"ש. וכתב לבאר בטוב טעם דפליגי בפלוגתא הנ"ל אם הכמות החומר והבקיאות מכריע (בור סוד) או האיכות הצורה והחריפות (מעין המתגבר), עכת"ד.

וגם בזה יש להעיר שכן מתבאר להדיא בדברי המפרשים על אתר (ספורנו שם, ועוד) יעויי"ש, והן הן הדברים.<sup>2</sup>

ד) שוב כתב לומר בסו"ד מענין לענין דיתכן שיסוד החקירה אם הכמות והחומר מכריע או האיכות והצורה קשורה גם עם המבואר בכ"מ בלשיטתייהו דב"ש וב"ה, דלב"ש אזלינן בתר 'בכח' ולב"ה אזלינן בתר 'בפועל'. והיינו דשיטת ב"ש דאזלינן בתר 'בכח' מתאימה עם הרעיון דהעיקר הוא 'צורת' הדבר, אכן שיטת ב"ה דאזלינן בתר 'בפועל' מתאימה עם הרעיון דעיקר הוא חומר הדבר, עכת"ד.

ולהעיר דאכן בהשקפה ראשונה הי' נראה להוכיח כדבריו, דהנה יעויין בספרי הגאון הרוגוצ'ובי ז"ל שנתבאר לשיטתייהו דב"ש וב"ה בכ"מ

<sup>2</sup> ולהעיר גם מ'תורת מנחם – התוועדיות' שיחת ש"פ דברים ה'תשמ"ב, וש"נ.

דפליגי אם העיקר הוא החומר או הצורה, דלכ"ש הצורה מכריע ולב"ה החומר מכריע (יעויין ב'מפענח צפונות' שם בארוכה).

והרי כמה מהדוגמאות שהובאו ב'מפענח צפונות' שם נתבארו במ"א גם לפי הסגנון דב"ש וב"ה פליגי אם אזלינן בתר 'בכח' או 'בפועל' (יעויין בכ"ז בארוכה ב'מפענח צפונות' שם, סה"ש ה'תשמ"ח ח"ב הדרן על ש"ס משנה, לקו"ש ח"ו בא (ב), ח"ז מצורע (ב), 'בית האוצר' (להגר"י ענגיל ז"ל) מע' א' כלל כז, מע' ב' כלל ד', 'לאור ההלכה' (להגרש"י זיין ז"ל), ודו"ק היטב). אשר לפ"ז נראה דב' הביאורים בלשיטתייהו דב"ש וב"ה עולים בקנה אחד, דשיטת ב"ש דעיקר הדבר הוא ה'צורה' אזיל בתר 'בכח', אכן שיטת ב"ה דהעיקר הוא ה'חומר' אזיל בתר 'בפועל'. וכ"כ להדיא הר"מ כשר ב'מפענח צפונות' שם סוף הערה ג', יעויי"ש.

אכן לפי האמת נראה שאין לומר כן, דיעויין בלקו"ש ח"ו עמ' 77 הערה 53 ובסה"ש שם עמ' 648 שוה"ג והערה 12, והמתבאר בדברי רבינו דב' הפלוגתות והחקירות הנ"ל אינם שייכים זל"ז, ועיי"ש ההוכחות לזה ואכמ"ל, ועצ"ע.



## נגלה

### החידוש במאן דפוסל בה פוסל בבתה

**הרב יעקב משה וואלבערג**  
 ר"מ ביש"ג ליובאוויטש - מנשסטר

גרסינן בכתובות (יג, ב): "דאמר ר' יהושע בן לוי מאן דמכשיר בה מכשיר בבתה, מאן דפוסל בה פוסל בבתה", והקשו המפרשים (ראה שטמ"ק) מהו החידוש בהא דפוסל בה פוסל בבתה, דאם על עצמה די ש' חזקת כשרות אינה נאמנת, על בתה שאין לה חזקת כשרות לא כ"ש.

בהא ד'מדברת' ו'מעוברת' שנחלקו ר"ג ור"י אם האשה נאמנת או לא, יש לחקור מהו הדין אם האשה אומרת שאינה יודעת אם הבועל הי' כשר או לא, אבל עד אחד מעיד שהבועל הי' כשר.

לכאורה זה תלוי בהבנת הנאמנות של האשה, שיש מסבירים שזה מנאמנות ע"א באיסורין, ומביאים ראי' ששיטת רע"א היא ג"כ שזה מדין עד אחד נאמן באיסורין, מהא דדן (בסוגיין) איך מועיל נאמנות נגד רוב פסולים, הא כמו דע"א אינו נאמן נגד חזקה כמו"כ לא הי' צריך להיות נאמן נגד רוב דהא קי"ל דרובא וחזקה רובא עדיף. ובפשטות נראה דס"ל לרע"א דיסוד נאמנותה הוא מדין ע"א.

ויש שלמדו שזה דין חדש של טענת ברי של הבעל דין, והביאו כמה ראיות שהנאמנות של האשה באיסורין דומה להנאמנות של ברי לגבי ממונות, ומהם - שהוכיחו מזה שבתוס' (יד, ב ד"ה חדא) מבואר דאין אשה נאמנת כשהבעל מכחישה, וראיתו מהא דברפ"ב כתוב דר"ג לא אמר דינו בכרי וכרי. והנה הא דמבואר בגמ' רפ"ב דבכרי וכרי לא אמר איירי לענין ממונות, אבל לענין איסורין לכאורה פשוט שאינה נאמנת, דהא ע"א בהכחשה לאו כלום היא. וע"כ שטענת ברי של האשה אינה מדין ע"א אלא דין חדש ולא שייכי בזה ע"א בהכחשה וע"כ שייכי ברי וכרי (ברכת שמואל; אהל אברהם בשם ר' נחום; ועוד).

ויסוד הדברים שבעל דבר אין לו נאמנות של ע"א הוא דהא אין אדם מעיד על עצמו, וכמו שמצינו בשבוי' שאינה מעידה על עצמה, ורק מדין חדש של טענת ברי של הבע"ד, וזה באמת הראי' של ר"י משבוי' שלא מועיל לה הטענה של בע"ד, וע"ז ענה ר"ג דהיכא דנשבר החזקה לגמרי ונעשה ספק על האשה אז אין מועיל טענת ברי, אבל הכא עדיין לא נשבר החזקה, (עי' בהנ"ל).

והנה בשבוי' מצינו שאף שאין האשה נאמנת על עצמה, עכ"ז ע"א כן נאמן, והיינו דאף דחל עלי' שם של ספק מ"מ מועיל ע"א לסלק הספק, ורק שהיא אין לה דין נאמנות דאין אדם מעיד על עצמו.

ועפ"ז לכאורה יש מקום לומר שגם בהציור של מעוברת שהדיון הוא מי הוא הבעל; נאמן ע"א דלמה יגרע משבוי', וכל המחלוקת בין ר"ג ור"י הוא כנ"ל (מהנ"ל) האם נשבר החזקה, וא"כ חל עלי' שם ספק וא"כ צריך לעדות, וע"ז אין מועיל עדותה דאין אדם מעיד על עצמו, או דעדיין אפשר להציל החזקה ע"י טענת ברי שלה (של הבע"ד).

ועפ"ז יש מקום לומר דאף דאינה נאמנת על עצמה דאין אדם מעיד על עצמו, מ"מ לענין הולד למה אינה נאמנת מדין ע"א, וזהו שמחדש ר"י

דמאן דפוסל בה פוסל בבתה דעל בתה יש לה גם שם בע"ד כיון שמעידה על מה שנבעלה בעצמה.

ועפ"ז י"ל דלאחרי דשמעינן דמאן דמכשיר בה מכשיר בבתה לכאור' יש לדון האם הא דהכשיר בתה הוא מדין ע"א ואז אפי' מאן דפוסל בה יכשיר בבתה, או מדין בע"ד ואז פשוט דמאן דפוסל בה פוסל בבתה, וע"ז מוסיף דמאן דפוסל בה פוסל בבתה, והיינו דהא דהכשיר בבתה הוא לא מדין ע"א אלא מדין בע"ד.



## גדרו של ספק ספיקא לר' יהושע

**הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער**

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

בכתובות (יד, א): "לר' יהושע אליים לי' חד ספיקא כו' וקיל ליה ספק ספיקא", וראה לעיל (יג, ב) דסבר ר' יהושע דאפי' ברוב כשרים אצלה; היא פסולה לכהונה, ומכאן מוכיח הרשב"א (שו"ת סי' תא) דס"ס עדיף מרוב שהרי לר"י מועיל ס"ס להכשירה לכהונה אע"פ שהרוב לא מועיל, ומזה הוכיח דס"ס מתיר אפי' בדאיתחזק איסורא שהרי רובא וחזקה רובא עדיף ומכ"ש ספק ספיקא דעדיף מרוב עי"ש.

וצ"ע בהסברא דעדיף מרוב, דהרי לכאור' הוא כמו הרוב ממש כמ"ש ברשב"א (שם) דבס"ס יש רוב צדדים להיתרא, וא"כ במה עדיפא מרוב.

והנה בתוס' (ט, א ד"ה ואי) כתב דבבס"ס צ"ל שתי הספיקות שקולות ואם הי' רובא ברצון ומיעוט באונס לא הי' מצטרף לס"ס עי"ש. ובפנ"י שם הקשה דכיון דס"ס הוי מטעם רוב כנ"ל מרשב"א, אם כן גם אם הוי אונס מיעוטא הי' צריך לצרף מיעוטא לס' תחתיו ויהי' רוב להיתרא.

אמנם כבר עמד בזה בשו"ת הריב"ש סי' שעד (הובא בש"ש ש"א פ"י"ח) ומחדש דגדר הספק אינו כמו מחצה לאיסור ומחצה להיתרא, ובלשונו: "אין אנו אומרים שהנבעלות בזנות מחצה תחת בעליהן ומחצה אינם תחתיהם, כי היכי דנימא סמוך מיעוט למחצה ונתירה, דמנין לנו שיהי' מחצה על מחצה, אבל אנו אומרים שהדבר בספק שזה אפשר כמו זה". נמצא לפי הריב"ש דגדר הספק איננה ענין של כמות כמו מחצה ומחצה אלא היא מהות איסור של איכות. וכך מסתבר שהרי הס' הוא אולי

לגמרי אסור מאה אחוז, או לגמרי מותר ואין כאן איסור כלל, ומנא לן להחשיבו כמחצה על מחצה.

ונראה מזה שהתורה חידשה גדר חדש של איסור על הספק (ויליף ליה מאשם תלוי, עי' ש"ש ש"א פ"א ושו"ת צ"צ יו"ד סי' עא) והאזהרה היא על פעולת הדבר אפי' אם כלפי שמיא גליא דאין כאן מעשה איסור, מ"מ התורה אסרתו (ולפעמים מביא עליו אשם תלוי עי"ש). ונראה הטעם לזה משום דאיסור מצד הספק הוא על הגברא דהוא מוזהר להמנע מפעולה של ספק איסור, ואפי' אם מצד החפצא אין כאן איסור משום דכלפי שמיא גליא שהחפצא מותר מ"מ מצד הגברא עבר על ציווי התורה (ועי' צפע"נ כללי התוהמ"צ ע' ספק וש"נ). אמנם כשחידשה התורה דין איסור על הספק הוא רק בספק ממש היינו כשהספק שקול בצד האיסור כמו בצד ההיתר, והאפשריות הוא - או שזה אסור לגמרי, או שזה מותר לגמרי, אבל כשהאפשריות לאיסור גופא עומדות בספק ויש ספק בתוך הספק, הר"ז לא נקרא גדר 'ספק' שהרי אין לפנינו ספק אשר שני צדדים שקולים, ובכה"ג לא הוזהר הגברא להמנע מספק איסור, והוי אצלו היתר גמור.

ובזה יובן למה ס"ס עדיף מרוב, שהרי ברוב הרי יש עדיין מיעוט המנגד להרוב, ולכן לר' מאיר חיישינן למיעוטא, ובסוגיין ר' יהושע חושש למיעוטא משום מעלה עשו ביוחסין, אבל בס"ס סיבת ההיתר הוא משום שמעיקרא לא נאסר הדבר במקום ס"ס ואין כאן חשש איסור כלל ושפיר עדיף מדין הרוב. וראה עד"ז בשערי ישר שער הספקות פי"ט.

ברם עדיין צ"ע בזה דהיאך אפשר לומר דבס"ס אין כאן חשש איסור כלל, שהרי אולי יקרה אצלו כצד האיסור כגון שהי' תחתיו וברצון (בדף ט') או בסוגין שהולד אכן הוא בן גרושה כו', ואת"ל שאין צריך לחשוש לזה א"כ הוי כמו רוב שא"צ לחשוש למיעוטא, ולא נראה בזה מעלת הס"ס על הרוב.

ואת"ל שכל איסורי התורה הם איסורי גברא, ושוב לא מוזהר ע"ז במקום ס"ס, א"כ גם במקום הרוב יש להתיר לגמרי ולא לחשוש למיעוטא כיון שהתורה התיר במקום הרוב, ואם נאמר שיש איסורי חפצא כדעת רוב הראשונים (וכן הוא ע"פ חסידות), א"כ כמו שנשאר איסור חפצא בדין הרוב יש לומר כן גם בס"ס. (וראה מש"כ בזה בבית האוצר

להגר"י ענגל כלל קצו ושערי יהודה ריש מס' כתובות ואנצ"ת ע' איסור גברא וליקוט שיעורים פסחים ס"ב וש"נ).

אמנם מזה גופא אשר מצינו בדין הרוב שחכמים גזרו לחשוש למיעוטא כמו בדין בדיקת הריאה (ראה פס"ד להצ"צ יו"ד סי' לט סק"ז) וכיו"ב, מזה מוכח דמה שתולין ברוב לא הוי היתר גמור, משא"כ בדין ס"ס לא מצינו שיחמירו ויחששו לצד האיסור (לשיטת ר' יהושע), ומשמע מיניה דבס"ס נעשה היתר גמור. ולהעיר מדין ביטול ברוב חד בתרי דמן התורה נעשה היתר גמור ומבארים שהאיסור מתהפך להיתר, ואולי גם בס"ס במקרה שיש שם חפצא איסור ה"ה מתהפך להיתר (ודין ביטול ברוב אינו דומה לדין תליה ברוב).

ואולי מטעם כל הנ"ל לא ברירא ליה להרשב"א באם אכן ס"ס עדיף מרוב, שכתב שם "ואפשר דאלים התרו יותר מרוב", היינו די שסברא לומר שהיתר הס"ס חזקה יותר מהיתר הרוב כנ"ל, ומ"מ הוא בגדר 'אפשר' ולא בהוכחה גמורה. ועדיין צ"ע.



## שיטת רבי יהושע במיגו

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. תנן במתניתין ר"פ האשה שנתארמלה: "ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר וכו'".

ומבואר בגמרא ד'הודאה' זו באה בהמשך לזה שבפרק קמא (יב, ב) חלק ר"י על ר"ג בהא דהאמין את האשה בטענתה "משארסתני נאנסתי" מחמת מיגו שיש לה (שהיתה יכולה לטעון שהיא 'מוכת עץ' דלא היתה פוסלת נפשה מכהונה), וע"ז באה משנתנו לומר דאע"פ דבאותה מיגו לא האמין ר"י את האשה מ"מ כאן מאמין לאדם זה מחמת מיגו שיש לו.

ובביאור הדבר מדוע עדיף מיגו זה מהמיגו שם, כתוב בגמרא "הכא אין שור שחוט לפניך הכא שור שחוט לפניך". ונחלקו הראשונים בביאור החילוק;

שיטת רש"י הוא דהכא אין הלה תובעו ולכן אמרינן מיגו, משא"כ התם הרי אף דישנה לאשה מיגו מ"מ הרי היא צריכה לענות לטענתו של בעלה ולכן "לא אמרינן מיגו דדלמא לא אסקה אדעתא א"נ איערומי קא מערמא".

אמנם רוב הראשונים מבארים שהחילוק הוא דהתם לית לה מיגו אמיתי משום דגם בהטענה שהיתה יכולה לטעון לא היתה זוכה בדין (לגבי הממון עכ"פ), וכל הענין של המיגו שם אינו אלא מה שאותה טענה היתה טובה יותר - 'טענה מעלייתא', משא"כ כאן ישנה מיגו אמיתי דבטענה שהי' יכול לטעון הי' זוכה בדין.

והראשונים מוכיחים כדבריהם - נגד רש"י - בכמה אופנים, ואחת ההוכחות העקריות הוא מה שהענין דמיגו מצינו ריבוי פעמים בש"ס, ובכללות הרי המדובר הוא שהמיגו באה לחזק המענה על איזה טענה, ולפי רש"י נמצא לכאורה דר"י מחולק על כללות ענין המיגו מחמת סברות אלו "דדלמא לא אסקה אדעתא א"נ איערומי קא מערמא" ?

ולכאורה הי' נראה לומר בזה דסב"ל לרש"י דמכיון דבסוגיין מדברים על מיגו כזה שאינו אלא 'טענה מעלייתא' (ובהמשך הסוגיא 'מקובל' דאכן הוה מיגו), לכן על מיגו כזה אמר ר"י שאינו טוב כ"ז שהלה תובעו, מחמת סברות אלו "דדלמא לא אסקה אדעתא א"נ איערומי קא מערמא", אבל אה"נ במיגו אמיתי כמו בכל הש"ס גם ר"י הי' מודה דהוה מיגו ולא חיישינן לאותן סברות.

הסברת הדבר : ידועים הדברים מה שמבארים בעולם דבמיגו ישנה ב' פרטים ; בירור על נאמנותו של אדם בטענתו (וכלשון הגמרא "מה לי לשקר"), ו'כח הטענה' שיש לו בטענתו (והדברים עתיקים ואכה"מ להאריך בהם).

והנה במיגו כזה שאינה אלא 'טענה מעלייתא' מוכן שאין בה שום 'כח הטענה' כלל, דהא באמת לא הי' שום כח באותה טענה שהי' יכול לטעון, וכל הכח של מיגו כזו הוא רק בירור והוכחה לנאמנותו של האדם הטוען. וי"ל דבמיגו כזו שכל ענינה הוא בירור על נאמנות האדם מסתבר שכל זמן דישנה איזה ספק בהבירור הר"ז מבטלת המיגו, משא"כ במיגו כזו שמיוסד על כח הטענה שיש בה, אז לאו דוקא דספק בהבירור יבטל את המיגו.

ומתבאר היטב היסוד לומר - לדעת רבי יהושע - דהסברות "דדלמא לא אסקה אדעתא א"נ איערומי קא מערמא", מתאימות במיגו כזו שאינה אלא 'טענה מעלייתא', ושלכן צריכים שיהי' דוקא הבירור הגמור של אין הלה תובעו, משא"כ במיגו דעלמא שמיוסד על כח הטענה כמשנ"ת.

ב. אלא דהקושיא על כ"ז מתבקשת מאליה; דהרי רבי יהושע אמר את דבריו במקרה של "שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו", ובמקרה זה הלא הוה מיגו אמיתי שיש בה כח הטענה ג"כ, ומדוע סב"ל גם במקרה זה דצריכים שיהי' 'אין הלה תובעו' דוקא?

ליתר ביאור: מה שכתבתי עד כאן מבאר היטב מדוע סב"ל לר"י דבדין 'משארסתני נאנסתי' ליתא למיגו כשהלה תובעו - דמכיון שאינו אלא מיגו של 'טענה מעלייתא' לכן צריכים לבירור כזה של 'אין הלה תובעו' דוקא - אבל זה אינו מבאר מדוע נצרך בירור כזה במיגו כמו זה של משנתינו דהוה, לכאורה, מיגו גמור! ?

וי"ל הביאור בזה, ובהקדמה;

ידוע מה שדנים הראשונים בסוגיין אשר לכאורה יש להוכיח מכאן דאמרינן מיגו (גם) להוציא ממון, דהא כל הדיון בטענת 'משארסתני נאנסתי' הוא להוציא ממון ומ"מ משתמשת הגמרא עם סברת מיגו בכדי להאמינה (ואכן כמה מהראשונים סב"ל כן לפועל דמיגו להוציא אמרינן ואכ"מ). ובתירוץ קושיא זו כתוב באחרונים ופוסקים (ש"ך ועוד) דכאן שונה משום שהוא מצב של 'ברי ושמא' ובמצב כזה אמרינן מיגו אפילו להוציא.

(ולהעיר אשר בגליון הקודם הארכתי בביאור הסברא דענין בו"ש הוא מה שהמוחזקות של ה'שמא' הוחלשה עיי"ש, ולפי דרך זה מתבאר בפשיטות מדוע בו"ש 'פועלת' אשר מיגו יהני גם להוציא - דהא כבר אינו מוחזק כ"כ כדי שיהי' כ"כ קשה להוציא ממנו).

וב'שער המשפט' הוסיף להקשות כן גם ממשנתינו (ריש האשה שנתארמלה); דהיות שמדובר בקרקע אשר "בחזקת בעליה עומדת", נמצא דכשרוצים לזכות בקרקע בלי חזקת ג"ש ע"י מיגו הר"ז ג"כ גדר של מיגו להוציא, ומ"מ אומר ר"י במשנתנו שמהני מיגו לזה! ? אלא דמתרין - בשעהמ"ש - אותו תירוץ של הנ"ל; דגם במשנתנו מדובר

בכו"ש (דאפי' לדעת התוספות דמדובר בהלה תובעו מ"מ אינו יודע בבירור שאביו לא מכר השדה להמוחזק כמ"ש בתוספות בב"ק קז,א), וא"כ אמרינן מיגו גם להוציא.

והנה במק"א הארכתי לבאר ולהוכיח (ואולי זה פשוט) דעיקר החיסרון במיגו להוציא אינו בהבירור שבמיגו אלא בכח הטענה שבה, והיינו שהכח הזה שישנה במיגו שהאדם יזכה בטענתו הוא רק להחזיק ולא להוציא.

ועפ"ז יוצא דבר מעניין; דהרי המדובר כאן הוא - לדעת השעהמ"ש עכ"פ - במיגו להוציא, אשר באמת כנ"ל אין בכחה של מיגו לפעול דבר כזה, אלא שדבר זה נפעל עי"ז שיש כאן מצב של בו"ש (ובפרטיות יותר: ע"י מה שה'שמא' מחליש כח המוחזק עד שלא צריכים לאותה 'כח' להוציא ממנה), ונמצא שמה שצריכים כאן מהמיגו - ומה שהמיגו יש בכחה להועיל - אינו ה'כח' שלה כי אם הבירור שלה.

ואשר לפכ"ז יוצא דגם כאן, כמו במיגו של טענה מעלייתא, מה שיש לנו מהמיגו הוא רק הבירור שלה, ושוב - לדעת ר"י עכ"פ - במיגו כזו צריכים שהבירור יהי' בירור גמור, והרי בירור כזה הוא רק כאשר אין הלה תובעו (דאז ליתא להני סברות של "דלמא לא אסקה אדעתא א"נ איערומי קא מערמא") כמשנת"ל.

(ובאמת יש מקום לכל הסברה זו גם בלי דברי שעהמ"ש דמדובר כאן בענין בו"ש דוקא, דגם באם נאמר דכאן אינו נחשב מיגו להוציא מחמת זה שהוא מוחזק בפועל בהקרקע (אשר זהו מחלוקת גדולה באחרונים - ואולי בראשונים כבר - ואכ"מ), מ"מ הרי נמצא דה'כח' של המיגו נפעלת דוקא ע"י חזקתו בהקרקע, ולא מחמת המיגו עצמה, ושוב מה שצריכים המיגו אינו אלא לענין הבירור שבה, ושוב י"ל כדלעיל).

ג. (מאמר המוסגר: הראשונים בסוגיין מקשים על האי מיגו שאינו אלא 'טענה מעלייתא' דלכאורה איפה מצינו שמיגו כזה יהני? ובפרט לפי מה שיוצא מסוגיין דר"ג הוא זה דסב"ל דמיגו כזה מהני (לעומת ר"י דסב"ל דלא מהני, לפי פירוש הראשונים בשיטתיה) והרי ההלכה כאן היא כר"ג! ? ותירץ הרשב"א דרק כאן מהני מיגו כזה משום דהוה ג"כ בו"ש.

ולדברינו דלעיל יש לבאר גם זה היטב; דהרי הא דבו"ש מהני במקום 'כח הטענה' הנצרך במיגו כמשנ"ת, ושוב לא נשאר אלא הבירור הנצרך מהמיגו, ולענין הבירור מהני גם מיגו של 'טענה מעלייתא' כנ"ל.

ויעויין בחידושי אדמו"ר הצ"צ על הסוגיא כאן מש"כ להקשות דאיך מהני מעלת הברי על השמא לפעול ב' דברים; גם שיחשב טענה מעלייתא למיגו, וגם שהמיגו יהני להוציא! ? ומסיים ד"מזה ראייה לכאורה לשיטת הרמב"ן דאמרינן מיגו להוציא".

אמנם לדברינו דלעיל אולי יש מקום להעיר ולומר - לדעת כל הני שיטות בראשונים ופוסקים דפליגי על הרמב"ן וסב"ל דמיגו להוציא לא אמרינן - דאיך הפירוש דמעלת הברי על השמא פועלת כאן ב' דברים נפרדים, אלא דזה עומד במקום 'כח הטענה' שבמיגו, ושוב צריכים רק להבירור שבה אשר לזה מהני גם מיגו של טענה מעלייתא, ובזה ליכא חיסרון גם להוציא כמשנ"ת. ע"כ מאמר המוסגר).

ד. ודאתינן להכא אולי יש להוסיף ולבאר גם עומק וסברת פלוגתתם של רש"י ושאה"ר בהסברת שיטת רבי יהושע בענין מיגו, ובהקדמה;

בגמרא כאן מבואר דר"י פליג על ר"ג במה שהאמין לאשה בטענת 'משארסתני נאנסתי' מחמת זה דלא סב"ל מהך מיגו ד'שור שחוט לפניך', ואמנם ילה"ק ע"ז דהרי בגמרא (לעיל יב, ב) ישנם ב' הסברים לשיטת ר"ג להאמין את האשה; גם הך סברא דמיגו וגם מחמת חזקת הגוף שלה, וא"כ אף אם ר"י לא סב"ל כר"ג בהך מיגו עדיין אינו מובן מדוע אינו מסכים אתו להאמין את האשה מחמת חזקת הגוף שלה?

ולכאורה יש בזה אופנים לבאר דבר זה; או שכמו שר"י חולק על ר"ג בהלכות וגדרי מיגו עד"ז חולק עליו בהלכות וגדרי חזקת הגוף (אלא שהגמרא לא נכנס לשיטתו בזה, דרק בענין מיגו ישנה המשך במשנתנו ד"מודה ר"י וכו'), או דזה דר"י חולק על ר"ג בענין מיגו נובע מאותה נקודה מדוע חולק עליו בענין חזקת הגוף ג"כ.

ביאור הדברים: מבואר בריש פרקין (דהאשה שנתארמלה) דשיטת ר"ג להאמין את האשה מחמת חזקת הגוף שלה אינה מחמת זה לבד אלא רק בצירוף לזה שיש לה מעלת הברי על השמא שלו (ובגליון העבר הארכת

בביאור צירוף זה ואכ"מ). ולעיל הבאתי שגם הא דמהני מיגו זה לר"ג - אף שהוא מיגו להוציא - הוא מחמת זה דיש כאן גם מעלת ברי על השמא.

ועפ"ז הרי מחד גיסא אפשר לבאר דעת ר"י דמסכים עם ר"ג בענין הכח של הברי על השמא, אלא דחולק עליו בענין המיגו והחזקה שצריכים לצרף למעלת הברי עבור נאמנות האשה (ואז נמצא שמחולקים בב' דברים - גם בענין מיגו וגם בענין חזקה).

ומאיך אפשר לבאר דחולק על ר"ג במעלת הברי על השמא, ושוב כבר אין מקום לא להמיגו ולא להחזקה הואיל ושתייהם אינם 'עובדים' אלא בצירוף מעלת הברי כנ"ל.

וי"ל דזהו עומק פלוגתת רש"י ושאה"ר דעסקינן ביה ;

דרש"י סב"ל דר"י מסכים עם ר"ג בענין מעלת הברי על השמא, ושלכן באמת מסכים ר"י לזה דנאמר מיגו כזה שאינה אלא בגדר 'טענה מעלייתא' (אשר מיגו כזו מועלת רק בצירוף מעלת הברי כנ"ל מהרשב"א), אלא דחולק עליו בזה דסב"ל דמיגו כזה מהני רק כשיש בה הביורור הגמור של אין הלה תובעו כמשנ"ת.

(והא דחולק עליו באם יש לצרף חזקת הגוף למעלת הברי על השמא או לא, אולי י"ל - בקיצור נמרץ - דפליגי באם חזקת הגוף הוה ענין של 'ביורור' דאז מובן מדוע מהני להוציא ממון אחרי שכבר הוחלשה החזקת ממון ע"י טענת שמא, או דהוה ענין של דין וחזקה גרידא דאז אין סיבה שדין זה יוציא מהדין דחזקת ממון דעלמא ואכהמ"ל).

ושאה"ר סב"ל דר"י חולק על ר"ג בזה דלא סב"ל ממעלת הברי על השמא בכלל (נגד חזקת ממון כמובן), ושוב אין מקום לא למיגו כזה ולא לחזקת הגוף (להוציא ממון).

ולכן מבארים דלר"י אין מקום לכל ענין מיגו כזה של 'טענה מעלייתא' דכל כחו לא הוה אלא בצירוף מעלת הברי כנ"ל ור"י הרי אינו מסכים לכל מעלה זו כמשנ"ת.



## פי' הלשון "אין מינאי"

### הת' יהודה פאלטער תלמיד בישיבה

גרסינן בכתובות (יג, ב): "ההוא ארוס וארוסתו דאתו לקמיה דרב יוסף, היא אמרה מיניה, והוא אמר אין מינאי, אמר רב יוסף למאי ניהוש לה חדא דהא קא מודה...".

וברש"י (ד"ה אין מינאי): "אמת ממני הוא". ובשטמ"ק: "...מלשונו של רש"י ז"ל לא משמע הכי דכתב 'אין מינאי, אמת ממני הוא'. פי' קשי' ליה ז"ל, אמאי האריך דקאמר אין מינאי לא ה"ל למימר אלא אין, אי נמי מינאי בלא אין, אלא אי נקיט הכי הוה משמע דהודאתו אינו כהודאתה, דאיהי כי אמרה מינה היא יודעת בבירור דאינו מזולתו כלל, אבל איהו אינו יודע הדבר אלא מטעם חזקה, דכיון דבא עלי' בתר דידה שדי ליה. אבל השתא דקאמר אין מינאי משמע דה"ק אמת היא כדבריה, וכגון שלא זזה ידו מתוך ידה".

ובתוס' (ד"ה ההוא ארוס): "דהא מודה דהכא אינו אלא שהיה אומר שבא עליה, דפשיטא שלא היה מזנב אחריה לאורבה", ובתוס' ביבמות (סט, ב ד"ה אמר) מביאים הגמרא שלנו ושם הלשון היא "והוא אמר אין מינאי", ובהגהות הב"ח (שם) מוחק תיבת "אין".

ולכאורה מאין לו להב"ח למחוק תיבת "אין" בתוס' הרי מצינו לכמה ראשונים (רשב"א; ועוד) שגורסים תיבת "אין" ואעפ"כ אינם מפרשים כרש"י אלא שכוונת הבעל הוא רק שבא עליה.

והנה בסיבת החולקים על רש"י רואים שני טעמים, מצד הסברא או מצד הלשון. דהרשב"א כתב: "דאם כוונתו היה שמעוברת ממנו בודאי, הו"ל לפרושי בהדיא". ובאמירת אין מינאי אינו משמע שבודאי ממנו, אלא שבא עליה פעם אחת, אולם הרמב"ן כתב: "וכי נועל הוא דלת בפניה". היינו שהלשון אין מינאי יש בו משמעות שמעוברת ממנו בודאי (וכהשטמ"ק) ואפשר לפרש אותו באופן זה אלא שאינו מסתבר כלל שישנה למציאות כזו שנעל דלת בפני' ושלא זזה.

ובתוס' נראה דס"ל כרמב"ן, דהרי כתב: "דפשיטא שלא היה מזנב אחריה לאורבה שלא תזנה", היינו, לא שאינו מתיישב בלשון הגמרא,

אלא שמציאות כזו אינו מסתבר. ועפ"ז מוכנת הוכחת הב"ח שתוס' אינם גורסים תיבת "אין", כי אז הי' משתמע כהשטמ"ק. [ואולי מפנ"ז בתוס' בסוגיין כ' "והוא אומר מינאי" ואינו כותב "והוא אומר אין מינאי"].

ועפ"ז אפשר לבאר הא דיש מהמפרשים שכתבו ש"אומר לא זזה ידי וכו'", ואחרים כותבים "שכונתו שלא זזה וכו'", דהשטמ"ק כותב: "אבל ר"ח ז"ל כתב דמיירי שאומר משעה שקדשתיה לא זזה ידה מתוך ידי עד שנתעברה", וכשמביא שיטת רש"י וריטב"א מפ' "אין" (לא שאומר כן בפירוש, שבוודאי ממני הוא אלא) שכוונתו שלא זזה ידה מתוך ידו. ובחידושי הרא"ה כותב: "והרב רבינו יוסף הלוי אבן מיגאש ז"ל . . . ולפי דבריו הודאה דארוס לא סגי אלא דאמר לא זזה ידה מתוך ידי עד שנתעברה, ואינו מחוור". רואים שהוא מפרש שהארוס אומר בפירוש שלא זזה, לא רק שאמר אין מינאי, ולכאורה בהר"י מיגאש אינו מוכח כמו שהבין הרא"ה מדבריו דברמב"ן כשמביא דברי הר"י מיגאש, לא כתב כהר"א "אלא דאמר לא זזה כו'".

ולהנ"ל כ"ז נראה פשוט דהרא"ה סובר כהרשב"א שאמירת "אין מינאי" אין בו משמעות שכוונתו שלא זזה, ("דהוה ליה לפרושי בהדיא"), ובמילא בהבאת דברי הר"י מיגאש הבין שהארוס אומר בפירוש שלא זזה, אבל הריטב"א והרמב"ן ס"ל כהשטמ"ק ברש"י שב"אין מינאי" יש משמעות שלא זזה, ולכן כשהרמב"ן הביא דברי הר"י מיגאש הבין "דכוונתו שלא זזה וכו'".

ולכן כשהביא הרא"ה דברי הר"י מיגאש הוקשה לו דאינו מחוור, היינו שאינו מחוור לומר שהארוס אמר בפירוש שלא זזה, דא"כ הו"ל לגמ' לומר כן בהדיא. אבל הרמב"ן הבין דברי הר"י מיגאש כפשוטם שרק כוונת הארוס ב"אין מינאי" הוא שלא זזה, ולא שאמר זה בפירוש, ורק הוקשה לו דזה אינו מסתבר כלל; וכי נעל הוא דלת בפניה.

[ועפ"ז יובן ל' השטמ"ק, שכשהביא דעת הריטב"א כתב "וכן כתב הריטב"א וז"ל . . . עכ"ל", אבל כשמביא דעת השיטה הוא כותב "וז"ל השיטה . . . עכ"ל". אבל אם תדקדק בלשון הריטב"א שכתב וז"ל: "האי לשונא דאמר 'אין מינאי' מוכח בהדיא שהוא מודה שמעוברת ממנו דאמר ודאי", רואים שהריטב"א סובר שגם הלשון "אין מינאי" פירושו שידוע בודאי, והיינו ממש כהשטמ"ק בדעת רש"י שמהלשון מוכח הכי, ולכן

כשהביא השטמ"ק דעת הריטב"א כתב "וכן כתב הריטב"א ז"ל". אבל כשהביא דעת השיטה כתב רק "וז"ל..." כי אינו מוכח דקאי בזה ההסבר. ]



## בסוגיא ד"ההוא ארוס וארוסתו"

הת' שניאור זלמן אסולין  
תלמיד בישיבה

א. גרסינן בגמ' (כתובות יב, ב): "ההוא ארוס וארוסתו דאתו לקמיה דרב יוסף, היא אמרה מיניה, והוא אמר אין מינאי, אמר רב יוסף למאי ניחוש לה חדא דהא קא מודה, ועוד הא אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל".

וחלוקים המפרשים, דיש מי שפי' (שטמ"ק בביאור דברי רש"י, ועוד) בכונת הארוס כשאמר "מינאי" היינו דמודה שלא זזה ידו מתחת ידה, ובמילא בטוח הוא שלא זינתה עם אחר, ולכן אמר שהילד מיוחס אחריו. ואילו אחרים פי' (הרשב"א, ועוד) שהארוס מודה שבא עליה (אבל אינו אומר שלא זזה ידו מתחת ידה).

והר"י מיגאש כתב (הובא בשטמ"ק): "מסתברא לן בהאי דאמרין הכא ועוד בהא אמר רב יהודה וכו', לא למימרא דהיכא דכפר ואמר מעולם לא באתי עליה דאיהי מהימנא. . . אלא בא למימר דהיכא דלא קא מודה בזה העובר שלו בודאי אלא אומר אין באתי עליה אבל איני יודע בודאי כי זה העובר ממני הוא וכו'".

ובפשטות מדבריו נראה דכשהארוס מודה (שאומר מינאי), הוא שמודה שמאז שקידשה לא זזה ידו מתחת ידה. (וכמו"כ כתב הגרע"א בשו"ת ח"א ס' כה).

וע"ז הקשה הרמב"ן (הובא ג"כ בשטמ"ק) דלכאור' אינו מובן מה שכתב הר"י מיגאש שהארוס מודה שלא זזה ידו מתחת ידה, ובטוח הוא שלא זינתה עם אחר, האם הוא נועל דלת בפניה? !

והנה הש"ש (שמעתא ב' פרק כו) כתב לבאר דברי הר"י מיגאש באופן מחודש, ובהקדים דברי הרמב"ם (הל' יבום פ"ג, ה"ד): "מי שזנה עם אשה בין פנויה בין אשת איש ונתעברה, ואמר זה העובר ממני הוא,

ואפילו היא מודה לו; אע"פ שהוא בנו לענין ירושה הרי זה ספק לענין יבום".

והרא"ש (שו"ת כלל כב ס' א) תמה על דבריו דלכאור' אם הוא בנו לענין ירושה הרי הוא בנו ג"כ לענין יבום, ומהיכי תיתי לחלק בין ירושה ליבום?

ומתריך הש"ש דזה שמאמינים להאב לענין ירושה הוא מצד דין 'יכיר' - נאמנות האב להאמין להכיר בבנו - דדין זה חל ג"כ כשהאב שומע מאחר ומאמין לו, ולכן מאחר שהכא האישה טוענת שהולד שלה והוא מאמין לה מאמינים לו מצד דין 'יכיר', ורק לענין ירושה שהוא דין הנוגע לולד עצמו יש בכח האב להכיר, אבל ביבום שנוגע לאשתו בלבד אין לאב בזה נאמנות מה"ת.

ולפי"ז מתריך ג"כ דברי הר"י מיגאש דהכא "דהא קא מודה" - היינו שהארוס מאמין לארוסה ולכן מאמינים לו מצד דין 'יכיר', ועוד הא אמר רב יהודה וכו' - מיירי שאפילו הארוס אינו מאמין לארוסה בכ"ז נאמין לה מדין ר"ג.

אלא שהש"ש עצמו הקשה על דבריו ממה שכתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה (פט"ו הי"ב) "ואם לא נבדקה אמו עד שמתה . . או שאמרה לפלוני הממזר נבעלתי . . אפילו אותו פלוני מודה שהוא ממנו הרי זה הילוד ספק ממזר", וא"כ נמצא שלא כדבריו - שהרמב"ם ס"ל שמאמינים לדברי האב מצד דין 'יכיר', דא"כ הולד הוי ודאי ממזר ולא ספק ממזר, ותירץ, די"ל דשם איירי שאינו מאמינה.

ובהשקפה ראשונה יש להבין:

(א) לכאור' לשון הרמב"ם בהל' יבום ובהל' איסור"ב הוא כששתיהם מודים שהוא ממנו, וא"כ מהיכי תיתי לחלק ולומר דבהל' איסורי ביאה מיירי שאינה מאמינה?

(ב) בעצם סברת הש"ש דמאחר וברור אצל האישה שהעובר שלה, והאב מאמינה, הרי מאמינים לבעל מצד דין 'יכיר', לכאור' יש להבין מדוע נקט הש"ש דווקא שהאישה יודעת והבעל מאמינה, ולא נקט יותר בפשטות דהבעל יודע מצ"ע (וכגון שאומר שלא זזה ידו מתחת ידה) ולכן מאמינים לו מצד דין 'יכיר'.

ב. לכאורה נראה שישנו חילוק טובא בין דברי הרמב"ם בהל' יבום לדבריו בהל' איסור"ב, דבהל' יבום כתב הרמב"ם "ואמר זה העובר ממני הוא ואפילו הוא מודה לו" והיינו דברור אצל האשה שהעובר ממנו (מן הבעל), משא"כ בהל' איסור"ב כתב "או שאמרה לפלוני הממזר נבעלתי וכו'", והיינו דמיירי שאין האשה אומרת שהולד ממנו (הממזר), אלא אומרת שנבעלה לאותו פלוני, ונמצא דבהל' יבום מיירי שהאשה יודעת בבירור שהעובר מן הבעל, משא"כ בהל' איסור"ב מיירי שאין האשה יודעת בבירור שהולד ממנו.

וזהו הפירוש בדברי הש"ש ( - דמיירי שאינה מאמינה), שמאחר שהיא עצמה אינה יודעת בבירור שהולד ממנו, הר"ז בודאי שאינו מאמינה.

ובעומק יותר: בפשטות י"ל שהרמב"ם ס"ל דאין הבעל יכול לטעון "לא זזה ידי מתחת ידה" (מאחר שלא כתב טענה זו), וכסברת הרמב"ן: "וכי נועל הוא דלת בפניה", וא"כ נמצא דהטענה היחידה שע"י נוכל להאמין להכרת האב בעובר, הוא כשטוען שהאישה יודעת ומאמין לה (אבל אינו יכול לטעון לא זזה ידי וכו'), ולכן בהל' יבום דמיירי שהאישה יודעת, ומכיון שהבעל מאמין לה ה"ה נאמן, אמנם בהל' איסור"ב שאין הבעל יודע הרי ממה נפשך; מצד ידיעתו של הבעל מעצמו אי אפשר להאמין לו, שהרי מנ"ל ידיעה ברורה - "וכי נועל הוא דלת בפניה", ולכן ודאי אין אנו מאמינים לו, ומצד שני מאחר דמיירי שהאשה אינה יודעת שהולד ממנו, הרי בודאי שהוא לא יאמין לה, ומטעם זה הולד הוי ספק ממזר.

[ואם כנים דברינו אלה - דבהל' יבום מיירי דאין האשה יודעת בבירור שהעובר ממנו, נמצא דשפיר כתב הרמב"ם הל' זו ביחד עם ההלכה דבמקרה שהאשה אינה יכולה להיבדק (כגון שמתה לפני הבדיקה), דבשתיים הוי אותו הדין].

ולפי"ז יתבאר ג"כ מדוע הוצרך הש"ש לנקוט דמיירי דיודעת והוא מאמין לה, דהוא כנ"ל דאם הבעל היה טוען שיודע מצ"ע (מאחר שלא זזה ידי מתחת ידה), הרי בזה לא היו מאמינים לו, ושפיר נקט הש"ש דמיירי שהאישה יודעת והוא מאמין לה, דדווקא אז יאמינו לו מצד דין 'כיר'.



## רמב"ם

### בדין סמיכה ומינוי הדיינים

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

א. ברמב"ם הל' סנהדרין פ"א ה"א כתב: "מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך שנאמר 'שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך'".

ובפרק ב' ממשיך לתאר הראויים להיות דיינים, וכתב בה"א: "אין מעמידין בסנהדרין בין בגדולה בין בקטנה אלא אנשים חכמים ונבונים, מופלגין בחכמת התורה בעלי דיעה מרובה, וכו'".

ובפ"ג ה"ז ממשיך: "כל בית דין של ישראל שהוא הגון שכינה עמהם, וכו'". ובה"ח: "כל סנהדרין או מלך או ראש גולה שהעמידו להן לישראל דין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה וראוי להיות דין, אף על פי שהוא כולו מחמדים ויש בו טובות אחרות הרי זה שהעמידו עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא תכירו פנים במשפט', . . . עוד אמרו כל המעמיד לישראל דין שאינו הגון כאילו הקים מצבה שנאמר 'ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלהיך', ובמקום תלמידי חכמים כאילו נטע אשירה, שנאמר 'לא תטע לך אשירה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך', וכן אמרו חכמים 'לא תעשון אתי אלהי כסף' - אלו-ה הבא בשביל כסף וזהב, זה הדיין שמינוהו מפני עשרו בלבד".

ובה"ט: "כל דין שנתן ממון כדי שיתמנה אסור לעמוד מפניו, וצו חכמים להקל אותו ולזלזל בו, ואמרו חכמים שהטלית שמתעטף בה תהי בעיניך כמרדעת של חמור".

ואחרי כל זה מתחיל בפ"ד ה"א: "אחד בית דין הגדול ואחד סנהדרין קטנה או בית דין של שלשה צריך שיהיה כל אחד מהן סמוך מפי הסמוך, ומשה רבינו סמך יהושע ביד, שנאמר 'ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו', וכן השבעים זקנים משה רבינו סמכם ושרתה עליהן שכינה, ואותן הזקנים סמכו לאחרים ואחרים לאחרים ונמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע ועד בית דינו של משה רבינו וכו'". ובה"ב: "וכיצד היא

הסמיכה לדורות לא שיסמכו ידיהן על ראש הזקן אלא שקוריץ לו רבי ואומרים לו הרי את סמוך ויש לך רשות לדון אפילו דיני קנסות".

ואחר כל האריכות על ענין הסמיכה, מסיק בהט"ו: "מי שאינו ראוי לדון מפני שאינו יודע או מפני שאינו הגון שעבר ראש גלות ונתן לו רשות או שטעו בית דין ונתנו לו רשות אין הרשות מועלת לו כלום עד שיהא ראוי, שהמקדיש בעל מום למזבח אין הקדושה חלה עליו", ע"כ.

ויש לדקדק בדברי הרמב"ם:

(א) הרדב"ז הקשה על הלכה זו, "אע"פ שכבר כתב רבינו למעלה פ"ג ה"ח, שהממנה את מי שאינו ראוי עבר משום 'לא תכירו פנים במשפט', ומשום 'לא תטע לך אשרה' וכו'", וע"ש מה שתירץ.

(ב) גם כבר דקדקו על לשונו שדימה סמיכה להקדש, מהו שייכותם זה לזה, ומה כוונתו בזה.

(ג) למה המתין לענין כ"כ נחוץ בהל' דיינים כ'סמיכה', וכתבו רק לבסוף תנאי הדיינים, לכאוי' הו"ל לכתבו מיד בתחלת מצות מינוי הדיינים, ולכתוב בפ"א שהדיינים שממנים צריכין להיות סמוכים. ועכ"פ הו"ל לכלול ענין זה בפ"ב, ולכה"פ הו"ל להקדימו למ"ש בפ"ג ה"ז.

(ד) גם יש להעיר, דבנוגע אנשים חכמים ונבונים מופלגין בחכמת התורה בעלי דיעה מרובה, כתב "אין מעמידין . . בסנהדרין בין בגדולה בין בקטנה". ובנוגע סמוכין כתב "אחד בית דין הגדול ואחד סנהדרין קטנה או בית דין של שלשה צריך שיהיה כל אחד מהן סמוך מפי הסמוך".

ולהעיר דבספר החינוך מצוה תצא, כתב גם בנוגע סמוכין, "ואין מעמידין סנהדרין לעולם בין סנהדרי גדולה בין סנהדרי קטנה אלא סמוכין".

(ה) בפ"ד ה"א כתב דין הסמיכה, ומסיק שם, "ואותן הזקנים סמכו לאחרים ואחרים לאחרים ונמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע ועד בית דינו של משה רבינו". מאי נ"מ בזה שהם סמוכים עד משה רבינו.

ו) ואם רצונו להדגיש שאין הפסק בסמיכותן עד משה רבינו, אז הו"ל לכתוב בהדיא שצריך שלא יהי' הפסק.

ז) למה הוסיף אודות בית דינו של יהושע, הרי רצונו להדגיש אודות ההמשך שיש עד למשה רבינו, ולכאור' אין צורך להזכיר בית דינו של יהושע.

ח) למה הזכיר בהלכה א' "ומשה רבינו סמך יהושע ביד", מאחר שכתב בהלכה ב' "וכיצד היא הסמיכה לדורות לא שייסמכו ידיהן על ראש הזקן" הרי אין זה מדיני סמיכה, א"כ מאי נ"מ מה שעשה משה ליהושע, מאי דהוי הוי.

ט) גם צ"ע מ"ש "וכן השבעים זקנים משה רבינו סמכם ושרתה עליהן שכינה", מה לנו עם זה ש"שרתה עליהן שכינה", הרי העיקר היא שהסמיכה היא, איש מפי איש עד בית דינו של יהושע ועד בית דינו של משה רבינו.

ב. והנראה מדברי הרמב"ם, שיש ב' דינים נפרדים בב"ד: א) דין מינוי דיינים; ב) דין סמוכים. ואולי דין התורה של שופטים ושוטרים היא דין במינוי הדיינים השייך לכלל ישראל, אבל דין סמוכין אינה שייכת לכלל ישראל. וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ד ה"ה: "בראשונה היה כל מי שנסמך סומך לתלמידיו, וחכמים חלקו כבוד להלל הזקן והתקינו שלא יהא אדם נסמך אלא ברשות הנשיא וכו'". היינו דדין סמיכה אינה שייך לדין מינוי הדיינים, כ"א שהיא דין נוסף בדיינים.

ומשו"ה לא כתב הרמב"ם "אין מעמידין" בנוגע סמיכה, דאין זה שייך להעמדת דיינים, אלא כתב "צריך שיהיה כל אחד מהן סמוך מפי הסמוך" שזהו דין בהסמוך לסמוך השני. ובזה אתי שפיר, השינוי בלשון הרמב"ם מלשון החינוך, גם בזה שהחינוך כתב "ואין מעמידין . . אלא סמוכין", והרמב"ם כתב, "צריך . . סמוך מפי הסמוך", דלהחינוך שהיא דין בהעמדת הדיין יש דין על כלל ישראל להעמיד סמוכין, ולהרמב"ם דהיא דין בהסומך, היא דין שצריך סמוך מפי הסמוך.

ואתי שפיר בהסדר איך שהרמב"ם חילק ההלכות, דעד פרק ד' דיבר אודות העמדת הדיינים, ומפרק ד' התחיל דין נוספת של סמוכים. ולא רצה לדבר אודות סמוכים עד שנגמר ענין העמדת הדיינים.

ג. והנה מצינו שבדברי הרמב"ם נראה שיש כמה דרגות בנוגע ב"ד:

בהלכות סנהדרין פ"ב ה"י כתב: "אע"פ שאין בית דין פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר 'בצדק תשפוט עמיתך'". וממשך בה"א: "אחד שהיה מומחה לרבים או שנטל רשות מבית דין הרי זה מותר לו לדון יחידי אבל אינו חשוב בית דין".

בהלכות איסורי ביאה פי"ג הט"ו כתב: "ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם". ובהט"ז: "ולפי שגיייר שלמה נשים ונשאן . . . ולא על פי ב"ד גיירום, חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין".

ובפ"ב ה"ז כתב: "בית דין של שלשה אף על פי שאין מדקדיקין בהן בכל אלו הדברים צריך שיהא בכל אחד מהן שבעה דברים ואלו הן: חכמה, וענוה, ויראה, ושנאת ממון, ואהבת האמת, ואהבת הבריות להן, ובעלי שם טוב, וכל אלו הדברים מפורשין הן בתורה וכו'".

ובפ"ג ה"ז: "כל בית דין של ישראל שהוא הגון שכינה עמהם".

ובפ"ד ה"ד: "אין קרוי אלהים אלא בית דין שנשמך בארץ ישראל בלבד והם האנשים החכמים הראויין לדון שבדקו אותן בית דין של ארץ ישראל ומינו אותם וסמכו אותן".

ובפ"ה ה"ח: "דיני קנסות . . . אין דנין אותם אלא שלשה מומחים והם הסמוכין בארץ ישראל, אבל שאר דיני ממונות כגון הודאות והלואות אינן צריכין מומחה אלא אפילו שלשה הדיוטות ואפילו אחד מומחה דן אותן, לפיכך דנין בהודאות והלואות וכיוצא בהן בחוצה לארץ, אע"פ שאין בית דין של חוצה לארץ אלהים שליחות בית דין של ארץ ישראל עושין".

ד. היוצא מדבריו, שיש דרגות שונות בב"ד; והן:

א) יחיד שיש לו כח לדון אבל אין שם בית דין; (ב) הדיוטות, אבל אינן בב"ד; (ג) שלשה שיש להם שם בב"ד; (ד) ב"ד הגון ש"שכינה עמהם"; (ה) בב"ד הקרוי אלקים - והם הסמוכים בא"י; (ו) בית דין של חוצה לארץ שאינן אלקים ופועלים בשליחות בית דין של ארץ ישראל.

והנה עיקר גדר הדרגות הן מי שיש לו כח לדון, מי שנקרא 'ב"ד', מי שנקרא אלקים.

ולפי דברינו הנ"ל בביאור הרמב"ם, נמצא שהחוב על העמדת ב"ד, היא חלק ממצות שופטים ושוטרים, וממילא היא מצוה על כלל ישראל, והחוב על ב"ד הקרוי אלקים היא דין בהסמוכים להמשיך לסמוך סמוכים.

ואולי י"ל דכל ענין הסמיכה היא לא שכל הסמוך סומך, כ"א שכל הסמוכין הן סמוכים ממש רבינו. ואולי זהו כוונת הרמב"ם באריכות ביאורו, במקור הסמיכה ממש רבינו, דאין כוונתו רק דהסמיכה צריך לייחס למשה רבינו. כ"א דכל ענין הסמיכה שייך רק למשה רבינו. והוא הוא הסומך כל מי שבא ממנו.

ובזה יש לתרץ, מה שהקשינו לעיל למה הוסיף אודות בית דינו של יהושע, הרי רצונו להדגיש אודות ההמשך שיש עד למשה רבינו, אז מה צורך להזכיר בית דינו של יהושע. וגם למה הזכיר שמש רבינו סמך יהושע ביד מאחר שכתב דלדורות אין סומכין ביד.

ואפשר לומר דהא דלדורות לא בעינן סמיכה ביד, הוא משום דידו של משה סגי לכל הדורות. דמה שסמך משה את יהושע ביד זה נותן כח לכל סמוך לסמוך בעל פה. היינו דבאמת בעינן סמיכה ביד, רק דהיד הסומך צריך להיות ידו של משה, ומשו"ה הזכיר אודות בית דינו של יהושע, דכל הסמיכות מימות יהושע ואילך מיוחסים אליו משום שהוא נסמך בידו של משה. וזהו ג"כ הטעם דנקרא סמיכה, משום סמיכות ידו של משה, כמבואר בנתיבות המשפט סימן א ס"א דכתב, דסמיכה צריכה להיות איש מפי איש עד יהושע שנסמך מפי משה, ושם היה בסמיכת ידים, ולכך נקרא הכל סמיכה אף שאינו בסמיכת ידים, ע"ש, ולפ"ד אין זה רק שם הענין, כ"א תואר הענין שהיא סמיכה מידו של משה.

ואולי אפשר לפרש מה שדימה הרמב"ם סמיכה להקדש, משום דדין סמיכה היא כדי שיחול על הב"ד שם 'אלקים' וזהו כמו הקדש שחל עליו שם שמים ושם אלקים א"א לחול רק על הראוי לזה. משא"כ העמדת דיינים שייך שיהא בהן הכח לדון, כ"ז שהעמידו אותן, רק דאם עשו כן עברו על "לא תכירו" ו"לא תטע".

ואפשר לומר דמשו"ה בעינן הסמיכה "מידו של משה", משום שרק לו הי' הכח "להשרות עליהן השכינה", ומאחר שענין הסמיכה היא שיחול שם אלקים שהיא גדר של השראת השכינה, ממילא בעינן היחס לידו של

משה. ואתי שפיר מה שהביא הרמב"ם הא דמשה סמך השבעים זקנים, "ושרתה עליהן השכינה".

והא דכתב הרמב"ם בפ"ג ה"ז, "דכל בית דין של ישראל שהוא הגון שכינה עמהם". אין זה "ששרתה שכינה עליהן", על ב"ד, רק ד"שכינה עמהם", ואם אינם הגונים אז חסר השכינה, אבל שם ב"ד יש בלא"ה. משא"כ סמוכים הם בית דין ה"קרוי אלהים", היינו שעליהם חל שם אלקים, וא"כ אם אינם ראויים לא שייך שם אלקים כמו "שהמקדיש בעל מום למזבח אין הקדושה חלה עליו".

ובזה מיושבת קושית הרדב"ז שהקשה מה כוונת הרמב"ם שכתב בהט"ו, "מי שאינו ראוי . . שעבר ראש גלות ונתן לו רשות . . אין הרשות מועלת לו כלום וכו'". הרי הרמב"ם כבר כתב פ"ג ה"ח, שהממנה את מי שאינו ראוי עבר משום "לא תכירו פנים במשפט" ומשום "לא תטע לך אשרה". דאדרבה, מאחר שא"א לחול שם אלקים - "להשרות השכינה" - על מי שאינו ראוי, אז אין כאן לאו ד"לא תכירו" ו"לא תטע", דהרי לא עשה כלום. ורק על מינוי והעמדת הדיין שייכי לאוין אלו.

ה. והנה עפ"ז אפשר לפרש מה דמצינו בתוס' גיטין (פח, ב) ד"ה ולא לפני הדיוטות, דכתב: "ומה שאנו מקבלים גרים אע"ג דגר צריך ג' מומחין כדאמרי' בהחולץ (יבמות מו:) משפט כתוב ביה, אור"י דעבדינן שליחותייהו דחשיב כשכיחא, ובהחולץ (גז"ש) נמי משמע שהיו מקבלים גרים בבבל. וא"ת היכי עבדינן שליחותייהו והא עכשיו אין מומחין בא"י ומי יתן לנו רשות, וי"ל דשליחות דקמאי עבדינן".

והנה חידוש התוס' על מה שמצינו בגמרא היא דאמרינן לא רק דשליחותייהו קא עבדינן, כ"א דשליחותייהו "דקמאי" עבדינן. ובנוגע לתוקף שליחות זו של "קמאי" דנו האחרונים, ועיין בנתיבות המשפט סימן א ס"ק א, דכתב דהיא מדאורייתא רק שנמסר לחכמים, "...תדע, דהא מקבלין גרים בזמן הזה מטעם דעבדינן שליחותייהו, וקידושיו קידושין ולא תפסי אח"כ קידושי שני וכו'". ע"ש והנה לפי דעת הנה"מ צ"ע איך שייך שליחות דקמאי, מאחר דכבר אינם. בשלמא אם היא מדרבנן, אינה קשה, אבל לומר שיש סמיכה שהיא מדאורייתא כזה, צ"ע.

ולפי דברינו אתי שפיר, דאדרבא, כל ענין הסמיכה נבנה על גדר שליחותייהו דקמאי, דהרי הסמיכה מה שמתייחס למשה רבינו, וא"כ

שייך ענין זו גם לדייני חו"ל. דהרי גם דייני א"י צריכין להתייחס לסמיכת משה רבינו, כדברי הרמב"ם. ואע"פ שיש קצת חילוק ביניהם, י"ל דמ"מ בעצם הם שייכים, מפני ששניהם מתייחסים לקמאי.



## הלכה ומנהג

### שומע תפלת כל פה: אפילו גוים?

הרב חיים רפפורט

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

#### מחלוקת אם הקב"ה שומע ומקבל תפלותיהם של גוים

א. בספר העיקרים, מאמר רביעי, פרק כ האריך במעלת התפלה, "שמצות התפלה, עם היותה אחת ממצות התורה וראוי שיקובל עלי' שכר כולל כעל כל אחת מהן, הנה מצד עצמה יש לה יתרון גדול על כל אחת מהן, וזה שכל מצוה מצד עצמה תתן שכר מיוחד. . ומצות התפלה הסגולה המיוחדת אשר לה מצד עצמה הוא ענין כולל שהיא תועיל לכל הדברים, שהרי נמצא אותה שתועיל לרפאות החולים. . ותועיל להציל ממות. . ותועיל לפקוד עקרות. . ותועיל לרעב. . ותועיל למלחמה. . וכן התפלה תועיל לכל הדברים ואפילו לדברים הפכיים", ע"ש.

ובסוף הפרק סיים: "נמצא, אם כן, שהתפלה היא כמו הצרי הכולל רפואת כל מיני התחלואים, ומועיל לכל הגופים, ועל כן תועיל לכל מיני האנשים. אמר שלמה (מלכים א - ח, מא-מג), וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא וגו' ובא והתפלל וגו'. ותועיל גם כן אפילו לרשעים גמורים, כמו שנזכר בפרק שבעה עשר מזה המאמר מענין תפלת מנשה".

מדברי ספר העיקרים נראה מבואר דתפלת הנכרי מועלת לו בכל מקום ובכל זמן 'כמו הצרי לתחלואים'.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ובספר זרע שמשון עה"ת (מנטובה תקל"ח) ריש פרשת ואתחנן (קכו, ב): "הלא הוא דבר ברור שהקב"ה שומע תפלת כל פה ואף מן הנכרים". ובספר קדושת לוי עה"ת סוף

וכ"מ ממ"ש האברכנאל עה"ת (פ' ואתחנן ד, טו<sup>2</sup>): "אין ראוי שנתפס באמרנו שהיתה מעלת האומה [הישראלית] בשישנה הקדוש ב"ה את המזל לטובה כשירבו בזכות ותפלה. . כי הנה ככה בעצמו מצאנו בענין נינוה עם היותה מכלל האומות אשר לא מבני ישראל המה, כי כאשר קרא הנביא עלי' (יונה ג, ד) 'עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת' ושבנו אל ה'<sup>3</sup> וצעקו אליו<sup>4</sup>, הנה שינה הקב"ה המערכה לטובה והצילם, ואין ספק שכן יהי' הענין בשאר האומות, לפי ש'אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' ובריה'<sup>5</sup> כאשר יעתר אליו".

---

פרשת וארא: "התפלל עבורו למען תדע כי השם יתברך שומע אפילו תפלת הנכרי, כי הוא המשגיח בכל הנבראים שבעולם", ע"ש.

ובספר תורת משה להחת"ס פרשת בשלח (כג, ד) עה"כ (פ' בשלח יד, טו) "מה תצחק אלי", ביאר החילוק בין תפלת ישראל לתפלת גוי, כי "הלא הקב"ה שומע תפלת כל פה, אפילו תפלת גוי, וכן התפלל שלמה המלך ע"ה בבנין בית המקדש", אלא "דאומות העולם אע"פ ששומע תפלתם היינו שמרחם עליהם במדת רחמיו ועושה לפנים משורת הדין, ומ"מ מדת הדין מתוחה עליהם. . משא"כ בישראל גם מדת הדין מסכמת ונהפך לרחמים גמורים", ע"ש. [וראה גם חידושי החתם סופר עמ"ס שבת יב, י"ב ד"ה שאין מלאכי השרת נזקקין בא"ד: "כל שבעים אומות המתפללים בצחות לשונם, הרי השר הממונה על אומה ההיא והוא בעל אותו הלשון, מכניס תפלתם בצחות לשונם לפני הקב"ה אם יקראוהו, והוא עונה ית"ש כי להם ניתן אותו הלשון למורשה"].

ובספר אמרי נועם (להרה"ק מדויקוב) עה"ת (מא, ד) עה"כ (חוקת כא, יז) עלי באר ענו לה, ש"יש עלי' לישראל נגד האומות, כי בענין התפלה גם הם נענים לפעמים כמו שביקש שלמה המלך ע"ה כמ"ש וגם אל הנכרי כו', אבל ישראל נענים גם בלא תפלה רק באמירת שבח".

וראה גם חידושי הגרי"ז הלוי סאלאווייציק עה"ת (ירושלים תשכ"ג), פ' ואתחנן, עה"כ (שם ד, ז) "מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו" שכתב: "עיקר הענין של תפלה וזעקה הרי ישנו גם באומות העולם כדאשכחן בנינוה [א"ה: ראה דברי האברכנאל דלקמן בפנים], וגם בתפלת שלמה כתיב וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא וגו', ובישעי' כתיב כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים, הרי דענין התפלה לא רק לישראל לבד נאמר. גם לגבי אומות העולם ישנם מדות של רחמים כדכתיב ביונה (ד, ב) כי ידעתי כי אתה וגו' חנון ורחום ונחם על הרעה" [ומ"מ יש חילוק בין בנ"י לאוה"ע, ע"ש].

<sup>2</sup> בביאור ענין השפעת המזלות והחילוק בזה בין בני ישראל לאומות העולם.

<sup>3</sup> יונה שם, יו"ד: "כי שבו מדרכם הרעה".

<sup>4</sup> ראה יונה שם, ח: "ויקראו אל אלקים בחזקה גו'".

<sup>5</sup> לשון חז"ל - בבא קמא לח, ע"ב ובכמה מקומות במדרשים.

אבל בספר בית אלקים (להמבי"ט), שער התפלה פרק א כתב: "ואפשר עוד לומר, כי עיקר התפלה היא לאדם שהם ישראל, כמ"ש הנביא (יחזקאל לד, לא) 'ואתן צאני צאן מרעיתי', שאני בעצמי רועה אתכם, כרועה שיש לו צאן רבות ומוסרם לרועים שתחת ידו, והצאן היפה והטוב מהעדרים הוא בעצמו רועה אותם להשגיח בהם לטובתם, ואמר (יחזקאל שם) 'אדם אתם', כי מה שאני מכנה אתכם בכינוי צאן הוא בערכי, כי אתם צאני צאן מרעיתי, אבל בערך הצאן שאינם צאן מרעיתי 'אדם אתם', וזהו שדייקו (יבמות סא, א) אתם קרויים אדם, ואם כן תפלת ישראל היא הנשמעת שהם נמסרים תחת כנפיו ולא תחת שום שר ומזל<sup>6</sup>, וכמו שאמר משה רבינו ע"ה בתפלתו (עקב ט, כט) והם עמך ונחלתך וכו' כי מצד שהם עמו ונחלתו, כדכתיב (ברכה לב, ט) כי חלק ה' עמו וכו', ראוי לסלוח על חטאתם ולקבל תשובתם<sup>7</sup> ותפלתם<sup>8</sup>."

---

<sup>6</sup> להעיר ממ"ש בספר שערי אורה (להר"י גיקאטיליה) שער ה: "כל ר"ה שבעולם נותן השי"ת חלק לכל שר ושר מכל שרי האומות במה שיפרנס ארצו ואומתו, וזהו סוד ועל המדינות בו יאמר כו' . . ואין לאומה בעולם כח להוסיף לה על החלק שנתנו לשר שלה בר"ה, ואפילו התפלל אותה האומה בתוך השנה כדי שיוסיפו לה טובה ומזון על מה שנגזר באש השנה – כל תפילותיהם לריק, אבל ישראל אינם כן כו'."

<sup>7</sup> ראה מ"ש בבית אלקים לקמן בשער התשובה רפ"ג [גם כי התשובה היא מועילה לכל באי עולם, עכ"ז יש הפרש בין תשובת ישראל לתשובת שאר האומות] וריש פי"ד ["עיקר התשובה לישראל"], ע"ש בארוכה.

לכללות ענין התשובה ופעולתה בגוים – ראה פירוש הרד"ק על ספר יונה א, א; רמב"ם הל' יסוה"ת פ"י ה"ד; שמונה פרקים פ"ח; דרשות ר"י אבן שועיב, דרשה ליוהכ"פ, עמוד תקיד.

וראה עשרה מאמרות להרמ"ע מפאנו, מאמר חיקור דין ח"ב פי"א. ובכמה מקומות בספרי החיד"א [נחל קדומים פרשת נח אות ח; שם פרשת דברים סוף אות ה; פתח עינים עמ"ס תענית כה, ב ד"ה ואפשר לפרש; עמ"ס מנחות קי, א ד"ה מצור ועד קרטינגי; חומת אנך פרשת וירא אות יד ובהמצויין בהגהות שפת החומה שם. ועוד]; בספר בני יששכר [מאמרי חדש סיון מאמר ב; מאמרי חדש תמוז מאמר ד; מאמר השבתות מאמר ט; מאמרי חדש תשרי מאמר ד, יו"ד ויא]; בספרי הר"צ הכהן מלובלין [תקנת השבין ס"א, ס"ג, ס"ט וס"ו טו; פוקד עקרים אות ד. ועוד].

וראה מכתב רבינו להגר"י הוטנר נדפס באג"ק חי"ד אגרת ד'תתקכד בשוה"ג (עמוד קסז); לקוטי שיחות ח"ו עמוד 55 ואילך ובהמצויין בהערות שם. ועוד. ואכ"מ.

<sup>8</sup> ראה גם טהרת הקודש וסידור יעב"ץ - הו"ד לקמן הערה 28.

ובספר וזאת ליהודה<sup>9</sup>, בביאור הכתובים בפרשת כי תבא (כו, יז, ואילך), "את ה' האמרת היום גו' וה' האמירך היום להיות לו לעם סגלה גו', ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה", כתב ש"לכך נבחרת מכל העמים 'לתתך עליון על כל הגוים', שתהא תפלתך מתקבלת ברצון . . דשאר האומות אין תפלתם מתקבלת, כיון שאינם תחת רשותו ית' אלא תחת המזלות, וכמ"ש המבי"ט ז"ל בספר בית אלקים פ"א"<sup>10</sup>.

אבל לכאורה שיטת המבי"ט וסיעתו צ"ב: איך אפשר לומר שרק "תפלת ישראל היא הנשמעת", שהרי מקרא מלא הוא<sup>11</sup>: "וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך, כי ישמעון את שמך הגדול ואת ידך החזקה וזרעך הנטוי' ובא והתפלל אל הבית הזה, אתה תשמע השמים מכון שבתך ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי, למען ידעון כל עמי הארץ את שמך ליראה אתך כעמך ישראל ולדעת כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בניתי".

וראיתי בספר משך חכמה עה"ת עה"כ (ברכה לג, יט) "עמים הר יקראו" שכתב ד"יתכן דכיוון אל מה שהתפלל שלמה ו'גם אל הנכרי . . ובא מארץ רחוקה', וזה הברל בין ישראל בארץ שבים, כי יתפללו שם דרך ארצם הם נענים. אבל הנכרי מוכרח לבא, ואז נענה. לכן אמר 'עמים הר'<sup>12</sup>, כי יבואו ויקראו', יהיו נענים בתפלתם"<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> למהר"י עייאש, (זולצבאך תקל"ו), ח"א, בדרוש לתשובה (נג, א).

<sup>10</sup> לולי דבריו הייתי נוטה לומר דבמ"ש בספר בית אלקים "תפלת ישראל היא הנשמעת" אין כוונתו לפסוק בסכינא חריפא ד"שאר האומות אין תפלתם מתקבלת", אלא כמ"ש בתחלת דבריו ד"עיקר התפלה היא לאדם שהם ישראל" [וע"ד מ"ש לענין תשובה כנ"ל הערה 7, ועצ"ע].

<sup>11</sup> בספר מלכים שם ועד"ז בדברי הימים-ב ו, לב-לג.

<sup>12</sup> וע"ש במשך חכמה עוד בטעם שנקט הכתוב "הר" דייקא, ע"פ הא דקיי"ל (כלים פ"א מ"ח. רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז הט"ו-הט"ז) "הר הבית מקודש ממנה שאין זבין וזבות כו' נכנסין לשם . . החיל מקודש ממנו שאין גוים כו' נכנסים לשם", הרי שגוים אינם יכולים להכנס למקדש ממש (ראה הל' ביהב"ח פ"א ה"ה) כי אם להר הבית.

<sup>13</sup> שוב מצאתי בספר תפלה לדוד (להרה"ק מבוטשאטש, קאלאמעא תרמ"ז) על מה שאומרים בתפלת שחרית 'ועונה לעמו ישראל בעת שועם אליו, גם שקרוב ה' לכל קוראיו, וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל ובא מארץ רחוקה וכו' והתפלל אל הבית הזה וכו' כמ"ש בס' מלכים בתפלת שלמה המלך ע"ה, מ"מ הרי כתבתי שם שקבלת התפלות ע"י

ועפ"ז הי' אפשר ליישב דברי המבי"ט ולומר דבאמת רק "תפלת ישראל היא הנשמעת" בכל מקום, אלא דשאני תפלה במקום המקדש ששם הקב"ה שומע תפלת כל פה - אפילו גוים.

ויתירה מזה מצאתי בשו"ת משנה הלכות חלק יג סימן ח<sup>14</sup>, שכתב "לפרש תפלת שלמה המלך ע"ה שהתפלל בעת הקמת בית המקדש, וגם

ביהמ"ק הוא דוקא בבואם לשם, משא"כ לעב"י כתוב שם (מלכים-א שם, מח) 'והתפללו דרך ארצם', ושייך בהם בחי' מה שהלב שייך אליו התקרבות גם בריחוק מקום".

ויש להעיר גם ממ"ש בספר דברי סופרים (להר"צ הכהן מלובלין) אות לו: "דתורה ותפילה דשניהם שייכים רק לישראל. . ותפילה הוא שורש כנסת ישראל כידוע, ושלמה המלך ע"ה ביקש על תפילת בני נכר בבית המקדש שיקובל, ולולי תפילתו מצד עצמם אין להם שייכות לתפילה כלל", ע"ש.

<sup>14</sup> "בדבר השאלה אי יש דין תפילה לעכו"ם ואי יש לעשות פעולות שיתפללו לה' בבתי ספר שלהן (פובליק סקולס) עכ"פ איזה תפילה שהוא" - ע"ש שצידד: "פשוט דאין לעכו"ם שום דין תפילה, בין למ"ד (ברכות כו, ע"ב) תפילות אבות תקנום, לישראל תקנו להם ולבניהם אחריהם ולא לב"נ, ובין למ"ד (ברכות שם) כנגד תמידין תקנום, עכו"ם אין להם שייכות בהם, ואין להם שייכות לתפילה כלל".

אלא דמה שפשוט עפ"ז השאלה בענין התפלה בפאבליק סקולס תמוה מאד, ומשני טעמים שביאר רבינו זי"ע הדק היטב:

(א) כי התפלות ב'פאבליק סקולס' נחוצים לתועלת הילדים והילדות מאחינו בני ישראל אשר בעוה"ר עדיין נמצאים בפאבליק סקולס, ובלשונו הקדוש: "מוכרח להתאמץ בכל עוז שכל ילד מבני ישראל ילמדו למודי קדש כל היום כולו, ולכל הפחות - שילמדו במוסדות חינוך הנקראים במדינה זו בשם ישיבה קטנה. אבל יחד עם זה אין להתייאש ולהזניח ח"ו את אלו הלומדים בבתי ספר עממיים, פאבליק סקולס בלע"ז. צו השעה הוא - להשתדל בכל עוז לשמור על גחלת זו שלא תכבה ח"ו, ולכל הפחות - על-ידי תפילה כשרה בכל יום, שיהא שם שמים שגור בפי הקטנים. ומובן אשר אין זו מטרה סופית, כי ההכרח הוא כאמור - למודי קדש כל היום כולו, אבל לא יהי' גם דבר זה קל בעיניך, ובפרט שהובטחנו - מצוה גוררת מצוה. . ולמותר להדגיש עוה"פ ועוה"פ, שהמדובר הוא על דבר תפלה כשרה, היינו המכונה (נאנ-דענאמיניישאנאל)". (מכתב רבינו מיום ט"ו תמוז ה'תשכ"ג לועידה השנתית של איגוד הרבנים דאמעריקא - נרפס באגרות קודש חכ"ב עמוד תעה);

(ב) "שבתי הספר היסודיים העממים לא הצליחו בשטח. . ריסון התאוות, ורק הודות להשפעת הבית וחינוך דתי לא פרקו עול תרבות לגמרי ולא הפכו את העולם ליער עבות, "דזשאנגל" בלע"ז. לכן רואים שבאותן המדינות אשר השפעת ההורים נחלשה בהן מאיזו סיבות, גדלה בהן עבריינות הנוער. . ובדורנו אנו נוכחנו לצערנו הגדול מה יש לצפות מזה שהתלמיד בטח "יסמוך" על רגש הצדק והיושר שהמורה מלמדו, או על השפעת אחיו הגדול, ואפילו על אימתו של השוטר. . ברור שאין עצה אחרת לנטוע בלב הילדים ובני

אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך . . אתה תשמע השמים מכון שבתך ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי, למען ידעון כל עמי הארץ את שמך ליראה אתך כעמך ישראל ולדעת כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בניתי", שעל זה תמהו המפרשים "מה כוונת שלמה המלך שהתפלל עליהם יותר מעל ישראל<sup>15</sup>, ולפמ"ש נראה, דשלמה המלך דוקא התפלל כיון שהנכרי שאינו מזרע ישראל אין תפלתו נכנסת לשמים ואין תפלתו נשמעת, אם גם פה כשיבא ולא ישמעו לו ולבקשתו 'יקרא תגר ויאמר, בית ששמו הולך לסוף העולם, נתייגעתי לכמה דרכים ובאתי והתפללתי בו, ולא מצאתי בו ממש, כשם שאין ממש בעבודת גילולים', לפיכך התפלל שיתן לו ככל אשר יקרא אליך הנכרי, ואם כן דוקא לפי שאין תפלת נכרי נשמעת בשאר מקומות התפלל שיתקבלו בבית המקדש, ואתי שפיר מאד והבן. ומה מדוייק בזה לשון חז"ל [סוכה נה, ע"ב] משחורב בית המקדש, אמר רבי יוחנן, אוי להם

---

הנוער משמעת הגונה וממשית אלא ע"י יראה או אהבת כח עליון יותר מכח האדם עצמו, שרק באופן זה לאמתו של דבר אפשר להדריכם ולחנכם לרסן התאוות והרצון . . אינה נראית עצה אחרת אלא להשריש בלבבות הילדים משחר טל ילדותם אמונה חזקה בכורא עולם, אשר הוא מנהיגו גם עתה בפועל, ובסגנון חכמינו ז"ל שיש עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים; בספר שאי אפשר לזייפו, ועין ואזן שאי אפשר לשחדם או להוליקם שולל על ידי כל מיני ערמומיות והתחכמות. והרי בנקודה זו של אמונה בכורא עולם ומנהיגו מחוייבים על פי תורתנו תורת חיים כל אחד ואחת מבני עמי העולם גם כן, ועוד [ועיקר בחוגים מסוימים] שאמונה זו מחוייבת גם על פי שכל הבריאה (ממכתב ב' אלול ה'תשכ"ג - אג"ק חכ"ב עמוד תצו).

ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

<sup>15</sup> ראה רש"י עה"כ (מלכים-א שם פסוק מג) "ככל אשר יקרא אליך הנכרי, ובישראל הוא אומר (מ"א שם פסוק טז) 'ונתת לאיש ככל דרכיו', לפי שישראל מכיר בהקב"ה וידוע שהיכולת בידו ואם אין תפלתו נשמעת תולה את הדבר בעצמו ובחטאו, אבל עובד גילולים קורא תגר ואומר בית ששמו הולך לסוף העולם נתייגעתי לכמה דרכים ובאתי והתפללתי בו ולא מצאתי בו ממש כשם שאין ממש בע"ג, לפיכך ככל אשר יקרא אליך הנכרי, אבל ישראל אם אתה רואה שהוא משחית בממונו את חבריו, אל תתן לו".

וברלב"ג שם (פסוק מא) ועד"ז ברד"ק שם (פסוק מג): "וגם אל הנכרי וגו' ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי, הנה לא אמר שלמה בנכרי שיתן לו הש"י כדרכיו אשר ידע את לבבו, כי מזה הצד לא הי' ראוי שתקובל תפלתו, אך בקש מהש"י שישמע לקול הנכרי ככל אשר יקרא אליו, לבעבור סבב שיקרב לעבודת השם כישראל, כדי שיתפרסם כי שם ה' נקרא על הבית הזה עד שהקורא אליו מזה המקום תהי' תפלתו נשמעת בכל אשר יקרא אליו".

לעובדי כוכבים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו, בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר עליהן, עכשיו מי מכפר עליהן. ולכאורה קשה, מה מכפר שיין בהו. גם, מה להן עם הבית המקדש. ועוד קשה, שהרי אמרו בזבחים הנ"ל [זבחים מה, ע"ב] דעכו"ם לאו בני הרצאה נינהו<sup>16</sup> והיאך מזבח מכפר עליהן<sup>17</sup>. . . ולפמ"ש י"ל ביאור כוונתם, דהתפלות של עו"כ אינם נתקבלות רק ממה שהיו בבית המקדש, וכיון שהחריבו את בית המקדש אין להם מקום שיכפרו בעדם<sup>18</sup> וגם אין להם מקום שיתפללו הם<sup>19</sup>, אם כן אבדו ואינן יודעין מה שאבדו.<sup>20</sup> עכ"ל ה'משנה הלכות'.

### מדרשות חלוקות?

ב. והנה איתא במדרש (דברים רבה פ"ב, יו"ד) "אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע, כשיהיו אומות העולם באים להתפלל לפניך אל תענה אותן, שאין באין אצלך בלב שלם, אלא הולכין אצל עבודת כוכבים שלהן ואינה עונה אותן, והן רואין צרתן צרה, ובאין להן אצלך, אף אתה לא

<sup>16</sup> בגמרא שם נאמר כן לענין קדשי גוים שנטמאו שאין הציץ מרצה עליהם [ונלמד ממש"נ בענין הציץ (פ' תצוה כח, לח) 'לרצון להם' ולא לגוים]. אמנם ברש"י שם פירש "לאו בני הרצאה להקב"ה הם שאינו מתרצה להם", ופירש דבריו בשו"ת משנה הלכות שם "דכיון דאין תפלתם נכנסת לשמים ואין מקבל תפילתם ותפלה בא לרצות וממילא לאו בני הרצאה נינהו".

<sup>17</sup> לאמתו של דבר נראה דקושיא מעיקרא ליתא, וכמ"ש בספר תורת האהל להגרי"א הרצוג (ירושלים תש"ח) פב, ע"א: "שאע"פ שהקב"ה שומע תפלת כל פה, כמו שנאמר וגם אל הנכרי. . . ונאמר באנשי גינה שהקב"ה קיבל תשובתם וכו' וכו', ואע"פ שהעכו"ם נודרין ונודרין כישראל. . . מכל מקום ריצוי הוא ענין אחר. . . שאין קרבן לרצון לפניו ית' אלא של ישראל עם קדושו, והוא ענין סודי כמובן".

<sup>18</sup> לא הבנתי איך רצה לתרץ עפ"י מה שאחז"ל "בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר עליהן", שהרי [נוסף לזה שלפי דעתו של המשנה הלכות - העיקר חסר מן הספר] לדבריו אין הגוים 'בני כפרה'; ומה בכך דמשחרב ביהמ"ק "גם אין להם מקום שיתפללו", הלא מבואר להדיא במאמר חז"ל זה שבזמן ביהמ"ק הי' להם המזבח לכפרה ומשחרב ביהמ"ק שוב אין להם. וראה בספר תורת האהל שבהערה הקודמת.

<sup>19</sup> ראה גם במדבר רבה פ"א, ג. ועד"ז בתנחומא פרשת במדבר סימן ג.

<sup>20</sup> וסיים במשנה הלכות: "ומה שהקב"ה שמע לתפילת ישמעאל וכמ"ז ז"ל (ב"ר פנ"ג, יד הובא בפרש"י עה"ת) עה"פ (פ' וירא כא, יז) 'באשר הוא שם', שהקב"ה שמע לתפלתו ושלח לו רפואה צ"ל דישמעאל שאני כיון שהי' בנו של אברהם אבינו, והתפלל עליו (פ' לך לך יז, יח) 'לו ישמעאל יחי' לפניך', קיבל הקב"ה תפלתו גם כן בזכות אברהם, ולא דמי לשאר אומות".

תענה אותן, שנאמר (תהלים יח, מב), 'ישועו ואין מושיע על ה' ולא ענם'; מהו ישועו, ישועו לעבודת כוכבים שלהן, ולכשיבואו אצלך, 'על ה' ולא ענם'. אבל כשישראל קוראין אצלך מיד, שמע תפלתנו, שנאמר (תהלים ד, ב), בקראי ענני אלקי צדקי. אמר לו הקב"ה, מה אמרת בקראי ענני, חיך עד שלא תקראני אני אענה אתכם, שנאמר ('שעי' סה, כד), טרם יקראו ואני אענה, שאין לי אומה אחרת אלא אתם, מנין ממה שקרינן (פ' ואתחנן ד, ז) בענין כי מי גוי גדול".<sup>21</sup>

מדברי המדרש משמע, שבעצם הקב"ה עונה גם לתפלותיהם של אומות העולם [וכשיטת העיקרים, האברבנאל ודעימייהו], אלא שביקש דוד שהקב"ה לא יקבל את תפלותיהם של אלו ש"הולכין אצל עבודת כוכבים שלהן", ורק אחר כך כש"אינה עונה אותן" אז "באין להן אצלך" ולא בלב שלם. משא"כ בכה"ג שאינם פונים אל גילוליהם תחלה, אלא באים תיכף ומיד אצל הקב"ה, ומתפללים בלב שלם, הקב"ה עונה אותן (ולא עליהם ביקש דוד המלך). וצ"ע על שיטת המבי"ט ודעימי".<sup>22</sup>

לאידך גיסא, בפרקי דרבי אליעזר פכ"ט מאריך בנגות הערלה

והערלים<sup>23</sup> [והובאו הדברים – חלקם עכ"פ<sup>24</sup> – בראשונים,<sup>25</sup> ובספרי גדולי הפוסקים<sup>26</sup> – לענין גוים הנקראים ערלים<sup>27</sup>], ובא"ד איתא: "כל מי שאוכל

<sup>21</sup> וכ"מ גם מלשון המדרש (מכילתא דרשב"י עה"כ פ' בשלח טו, ג; ילקוט שמעוני עה"כ שם רמז רמו) "הקב"ה... שומע צעקת כל באי העולם, שנאמר (תהלים סה, ג), שומע תפלה עדיך כל בשר יבואו".

<sup>22</sup> ועוד יש מקום להעיר ממה שמצינו בגמרא (בבא מציעא פו, א): "ההוא יומא דנח נפשי" [דרבה בר נחמני] דלייה זעפא ודרי לההוא טייעא [=סוחר ערבי. רש"י ברכות ו, ב ובכ"מ] כי רכיב גמלא מהאי גיסא דנהר פפא ושדייה בהך גיסא; אמר מאי האי, אמרי לי, נח נפשי דרבה בר נחמני. אמר לפניו, רבונו של עולם, כולי עלמא דיך הוא, ורבה בר נחמני דיך, את דרבה ורבה דיך, אמאי קא מחרבת לי' לעלמא, נח זעפא. ויש לפלפל בזה. וראה גם שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד דלקמן בפנים ס"ג. ואכ"מ.

<sup>23</sup> כ"ה בדפוס ראשון ובכמה דפוסים שלאח"ז נשמטו או נשתבשו הדברים מאימת הצנזורה.

<sup>24</sup> ובשינויים קלים.

<sup>25</sup> בספר האשכול ובארחות חיים הלכות מילה אות ט.

עם הערל כאילו אוכל עם הכלב, מה הכלב שלא נמול כך הערל שלא נמול, וכל הנוגע בערל כנוגע במת, וכל הרוחץ עמו כרוחץ עם המצורע, שהם בחייהם כמתים ובמותם כנבלת השדה, ואין תפלתן נכנסת לפני הקב"ה, שנאמר (תהלים קטו, יז) לא המתים יהללו י-ה, אבל ישראל שהן נמולין<sup>28</sup> תפלתן נכנסת לפני הקב"ה, שנאמר (שם, יח) ואנחנו נברך י-ה."

ייעויין בשו"ת משנה הלכות הנ"ל שהביא כדברים האלה [בשינויים קלים]<sup>29</sup> בשם ספר האשכול<sup>30</sup> והוכיח מזה כשיטתו הנ"ל שאין הקב"ה שומע ומקבל תפלותיהם של גוים [כי אם בביהמ"ק]. וצ"ב איך ליישב כ"ז עם שיטת העיקרים ודעימי' שהקב"ה שומע ומקבל תפלת כל פה ועונה בעת צרה אפילו לתפלותיהם של גוים.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> ב"ח יורה דעה סימן קנג קרוב לסופו; ט"ז שם סק"ג.

<sup>27</sup> ראה ירמ"י ט, כה; נדרים לא, ב; רמב"ם הל' נדרים פכ"ט הכ"ב. וראה גם הל' מילה פ"ג ה"ח.

<sup>28</sup> ראה ספר טהרת הקודש הקדמון (מהדורת מאורות, ירושלים ה'תשמ"ט) פרק שני (עמוד כא) "כתב מהר"י אבוהב ז"ל כי אתה שומע תפלת כל פה ואינו שומע תפלת עכו"ם אלא תפלת ישראל בזכות המילה, מיל"ה גימטריא פ"ה, ר"ל שומע תפלת כל פה המקיים מיל"ה שהוא גימטריא פ"ה". ובסידור היעב"ץ על סיום ברכת שומע תפילה [כי אתה שומע תפלת כל פה"] כתב ש'פה הוא "בגמטריא מילה, [דהיינו] ישראל המהולים". ולהעיר ממ"ם בספרו לחם שמים תענית פ"ב מ"ג. ואכ"מ.

<sup>29</sup> "שכל האוכל עם ערל כאילו אוכל בשר שקץ, והרוחץ עמו כרוחץ עם נבלה, בחייהם נקראו מתים ובמותם נבלת בהמה, ואין תפלתם נכנסה לשמים שנאמר (תהלים קטו, יז) לא המתים יהללו י-ה".

<sup>30</sup> ספר האשכול מהדורת הרב צבי בנימין אויערבאך (האלברשטאדט תרכ"ח וצילומים ממנה).

מלשון המשנה הלכות ("מצאתי דבר חדש . . ומקור הדברים בספר האשכול") נראה דאישתמיטתי שהדברים מפורשים בפדר"א (שהעתיק בספר האשכול), כנ"ל בפנים. ואילו ראה דברי הפדר"א לא הי' מקום למה שנסתפק שם בתחלה במ"ש בספר האשכול ש"אין תפלתם נכנסת לפני הקב"ה" - "אי כוונתו דוקא על תפלת עבדים . . או גם אתפילת ערל ועבר", שהרי במדרש סיים להדיא ד"ישראל שהם נמולים" דייקא "תפלתם נכנסת לפני הקב"ה", ומכלל הן אתה שומע לאו.

<sup>31</sup> ועפ"ז כתב בשו"ת משנה הלכות שם לבאר דברי הנימוקי יוסף ריש מס' ב"ק. דהנה תנן (ריש בבא קמא) "ארבעה אבות נזיקין, השור והבור והמבעה וההבער". ובגמרא שם (ג, ב): "רב אמר מבעה זה אדם . . דכתיב (ישעי' כא, יב) אמר שומר אתא בקר וגם לילה אם תבעיון בעיו". ובנימוקי יוסף שם כתב: "מבעה זה אדם, ולא תנא אדם דהוה אמינא

ואולי יש ליישב ולתווך בין המדרשים, ע"פ גירסת ספר האשכול<sup>32</sup> במאמר חז"ל זה, שבמקום "אין תפלתם נכנסת לפני הקב"ה" נאמר "אין תפלתם נכנסת לפני הקב"ה לריח", והוא מתאים למ"ש בהמשך דברי הפדר"א [לפי גירסא אחת<sup>33</sup>] ש"ישראל... תפלתם נכנסת לפני הקב"ה כריח ניחוח". ועפ"ז נראה דהמכוון בדברי הפדר"א היא לא לענין קבלת תפלותיהם ומילוי בקשותיהם של הגוים הערלים, כי אם לגבי עליית התפלה – במקום הקרבן – לריח ניחוח לה', ורק ע"ז הוא דקאמר שאין תפלת הערל נכנסת לפני הקב"ה.

ויש להוסיף הסבר בזה ולהמתיק הדברים ע"פ מה שביאר רבינו זי"ע (ע"ד הדרוש)<sup>34</sup> מה שמצינו לענין תפלה שבמשנה (ברכות רפ"ד) נשנו ה-תפלות בסדר דשחרית מנחה וערבית, ולאידך גיסא מצינו דסדרן של ג' תפלות הוא - ערבית שחרית מנחה, כפי סדר 'ברייתו של עולם'<sup>35</sup>, 'ערב ובקר וצהרים'<sup>36</sup>.

וביאר רבינו שהוא ע"פ מה דקיי"ל (חולין פג, סע"א) דבמעשה ברא-שית היום הולך אחר הלילה, ובקדשים לילה הולך אחר היום. ועפ"ז יש

---

אפילו עבדו ושפחתו מחייב, ולפיכך נקט מבעה דהוא אישנא דכתיב גבי בן חורין, דכתיב, אם תבעיון בעיו גבי ישראל כתיב". וכתב במשנה הלכות שהעיר חכ"א ש"אין לדברים מובן כלל", אמנם ע"פ "דברי האשכול דתפלת עבדים אין תפלתם נכנסה לשמים, לפ"ד מובן שפיר פירוש הנימוקי יוסף שכתב 'ולא תנא אדם', דאדם סתמא נכנס בו כל הבריאה וכל באי עולם, והי' משמע אפילו עבדו ושפחתו, אבל מבעה לא נקרא רק ישראל שהם בני חורין דכתיב 'אם תבעיון בעיו' והוא לשון תפילה ובעבדים ליכא תפלה".

ולדידי אין לדברי המשנה הלכות 'מובן כלל', ודברי הנימוקי יוסף מתפרשים שפיר כפשוטם, שהכתוב "אם תבעיון בעיו" – "גבי ישראל כתיב", וכמבואר במפרשי המקרא (ישע"י שם) ובמדרשי חז"ל שפסוק זה מדבר בבני ישראל [ראה לדוגמא סנהדרין צד, ע"א ופירוש רש"י שם "אם תבעיון אם תבקשו להגאל, בעיו, בקשו רחמים, שובו בתשובה ואתיו לגאולה"], ואין שום משמעות מדברי הנימוקי יוסף שפירש הכתוב "אם תבעיון בעיו" לענין תפלה בכלל, ועאכ"כ שאין שום רמז בדברי הנימוקי יוסף שלהורות בא שאין תפלה מועלת רק לישראל. ודברי המשנה הלכות בכ"ז צע"ג.

<sup>32</sup> ספר האשכול (מהדורת אלבעק) חלק שני (ירושלים תפרי"ח) עמוד 14.

<sup>33</sup> פדר"א מהדורת היגר.

<sup>34</sup> לקוטי שיחות חל"ה עמוד 126 ואילך.

<sup>35</sup> ראה ברכות ב, א לענין קריאת שמע.

<sup>36</sup> תהלים נה, יח; ברכות לא, א.

לומר, "ששני הסדרים בג' התפלות, אם תפילת ערבית היא סיום ג' התפלות (לילה הולך אחר היום), או שהיא התחלת ג' התפלות (היום הולך אחר הלילה), תלוי אם תפלה היא בגדר 'קדשים' או בגדר 'מעשה בראשית'. ויש לומר דתרווייהו איתנהו בה, שיש בענין התפלה גדר של 'קדשים', שמצד זה 'לילה הולך אחר היום' וסדר התפלות הוא שחרית מנחה ערבית; וגם גדר של 'מעשה בראשית' שבזה 'היום הולך אחר הלילה', ולפ"ז סדר התפלות הוא - ערבית שחרית מנחה".

וביאור הענין הוא, כי "במהותה של תפלה מצינו שני ענינים: מחד גיסא התפלה היא 'עבודה שבלב', וכמרז"ל (תענית ב, ע"א. ובכ"מ) שחובת התפלה נלמדת ממ"ש (עקב יא, יג) 'ולעבדו בכל לבבכם' - 'איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה'; ולאידך, הפירוש הפשוט של 'תפלה' הוא מלשון בקשה, והיינו מה שהאדם מבקש את צרכיו מאת הקב"ה". ו"שני ענינים אלה - עבודה שבלב ובקשת צרכיו - שונים זה מזה בתכלית, שהרי 'עבודה שבלב' פירושה (כפשטות הלשון) - לעבוד את ה', שענינה קבלת עול מלכות שמים ודביקות בה', וכדאיתא במשנה (ברכות רפ"ה) ש'חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים' . . . אלא שהם שני הגדרים שבתפלה: 'עבודה שבלב', שהיא הדביקות בה', ה"ז כמו גדר 'קדשים' [דכמו ענין הקרבנות כפשוטו, שהוא הקרבה לה' ובבית ה', כך הוא ענין התפלה, מה שהאדם עומד לפני ה', וגם תוכן העבודה הוא הדביקות בה' (ע"ד הקרבה לה')]; ובקשת הצרכים שבתפלה ה"ז ע"ד ענין 'מעשה בראשית', שהאדם חושב ע"ד צרכי עצמו", (ע"ש בלקו"ש בפרטיות).

ועפכ"ז י"ל דמ"ש בפדר"א שאין תפלת הערלים "נכנסת לשמים" [לריח], פירושו שתפלותיהם אינן אלא בגדר בקשת צרכיו<sup>37</sup> ואין בהן

<sup>37</sup> ראה עד"ז בספר שער יששכר (להרה"ק ממונקאטש), מאמרי חודש תשרי, מאמר הסליחות, אות מז (עה"כ יקרא לכל העמים): "יתמה כל עובר, מה זהו הנפק"מ בביהמ"ק שלעתידי ב"ב אם יקראוהו העמים בית תפלה ומה לנו ולהם. אולם י"ל שזהו מליצת זכות בעד כלל ישראל כי ישראל קדושים כשבאים להתפלל . . . אם שמבקשים צרכי פרנסה ובריאות, הא הלא זהו ג"כ צרכי גבוה כדי שנוכל לעבוד את השי"ת . . . וגם העיקר מגמתינו שנוכה לגאולה שלימה ב"ב ויתגלה כבוד מלכותו ית"ש, משא"כ הגוים גם המאמינים בה' ויתפללו אליו רק לצורך עצמם ולא לכבוד שמים כלל".

(בדרך כלל עכ"פ<sup>38</sup>) משום מעשה עבודה והקרבה לה', ומשום כך אינן עולות ונכנסות לשמים לריח ניחוח<sup>39</sup> – 'נחת רוח לפני'<sup>40</sup>, אבל בוודאי יתכן שהקב"ה, השומע תפלת כל פה וקרוב הוא לכל אשר יקראוהו באמת, ישמע את תפלת הערל המבקש את צרכיו ממנו וימלא את משאלות לבו לטובה.

ועדיין צ"ע בכל הנ"ל.

### נפק"מ להלכה למעשה ממחלוקת הנ"ל

ג. והנה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן כה) יצא לדון "בענין תפלה לבן נח אם יש לו מצוה ובענין תפלה בעת צרה ח"ו"<sup>41</sup>, וכתב:

(א) "לענין בן נח אם מחוייב בתפלה, פשוט שאינו מחוייב, דהא לא נמנו בהמצות דחייבין בני נח בסנהדרין דף נ"ו, וכן לא הוזכר ברמב"ם פ"ט ממלכים שחושב מצות דחייבין בני נח"<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> וכפרט באלו שתוכם ככרם והם ערלי בשר וגם ערלי לב.

<sup>39</sup> בפירוש הרמב"ן עה"ת (פ' ויקרא א, ט) כתב: "ניחוח מן נחה רוח אליהו על אלישע' (מ"ב ב, טו), 'ותנת עליהם הרוח' (פ' בהעלתך יא, כו), וכל קרבן לשון קריבה ואחדות".

<sup>40</sup> ועדמ"ש בספר תורת האהל הנ"ל הערה 17.

<sup>41</sup> מתאריך התשובה [ה' טבת ה'תשכ"ג], משם הנמען [הרב שלום ריווקין – מרבני אנ"ש] ומדברי האג"מ קרוב לסוף תשובתו ["בדבר התפלה הקצרה שאומרים הילדים בבתי ספר של המדינה"] נראה שהגרמ"פ נזקק לשאלה זו אגב הדיון שעלה על הפרק בתקופה ההיא [ושרבינו זי"ע עורר רבות עד"ז] ע"ד ענין ה'נאג-דענאמינישאנאל פרייער' בבתי ספר העממיים.

ויש להעיר דאף שכתב הגרמ"פ שאין שום חשש באמירת תפלה זו ע"י ילדי ישראל [ואפילו בגילוי ראש, ע"ש], סיים תשובתו בזה"ל: "להתערב במחלוקת בני המדינה אם לומר תפלה זו בבתי ספר של המדינה או לבטל, עצתי היתה שלא להתערב יראי ה' בזה אף שיש סוברים שצריך להתערב ולומר שדעתנו הוא שיאמרו התפלה ויש פנים לכאן ולכאן ואל תעשה עדיף". - והוא היפך דעת רבינו זי"ע כנ"ל הערה 14, והדברים ידועים ומפורסמים. ואכ"מ.

<sup>42</sup> ברמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"א: "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון, על ע"ז ועל ברכת השם, ועל שפיקות דמים ועל גילוי עריות ועל הגזל ועל הדינים . . . הוסיף לנח אבר מן החי . . . נמצאו שבע מצות".

(ב) "לענין אם יש לו מצוה כשמתפלל להשם יתברך, נראה שיש לו, כמפורש בקרא בישעי' [נו, ז: 'והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי, עולתיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי], כי בייתי בית תפלה יקרא לכל העמים' ופירש רש"י שם [לכל העמים] ולא לישראל לבדם'. ואם הוא לגרים שיתגיירו<sup>43</sup>, הא הם כישראל ממש וזה הי' נקרא 'לישראל לבדם', לכן ברור שקאי גם לבני נכר שלא נתגיירו<sup>44</sup> ומקיימים רק מצות שחייבין בני נח. ואם כן, הרי הוא כמפורש שאף שפטורין מתפלה מכל מקום כשמתפללים להשם יתברך עושין מצוה, דאם לא כן איזה שבח הוא במה שיקרא בית תפלה לכל העמים אם אין להנכרים שום מצוה בתפלתם. ומסתבר שהוא בחשיבות ד'אינו מצווה ועושה'<sup>45</sup> ובשכר זה"<sup>46</sup>.

[והוסיף ש"להרמב"ם פ"י ממלכים ה"ט שאסור לבן נח לחדש מצוה ולקיים בדעתו שמצווה על זה<sup>47</sup>, והא דכתב בה"י ש'בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו' הוא כפי' הרדב"ז שעשאה בידיעה שאינו מצווה על זה אבל מכל מקום רוצה לעשותה<sup>48</sup>, יהי' גם בתפלה כן, דמאי שנא משאר מצות].

(ג) "נראה לעניות דעתי, דהוא רק לקבוע חיוב להתפלל אף כשאין לו צורך מיוחד לבקש איזה דבר, אבל כשמתפלל רק כשיש לו צורך, כגון

<sup>43</sup> להעיר מפירוש הרד"ק ישעי' שם: "לכל העמים, כמו שאמר שלמה בתפלתו 'וגם אל הנכרי', כל שכן לשבים לדת ישראל".

<sup>44</sup> ראה גם חדא"ג מהרש"א ברכות ז, רע"א ד"ה מנין "יקרא לכל העמים כנאמר בתפלת שלמה וגם אל הנכרי אשר לא מעמך וגו' ובא והתפלל".

<sup>45</sup> ראה קידושין לא, א. וש"נ.

<sup>46</sup> לשני כללים אלו ראה גם בספר מנוחת אליהו (להרב אליהו קווינט), ח"א (כפר חב"ד תשכ"ה), בענין 'תפלה בבתי ספר עממי' (עמוד 162): "לפענ"ד עכו"ם פטורים מתפלה דזהו לא בשבע מצות שלהן. . לפענ"ד תפלה אינה כלמוד התורה שעכו"ם יהא חייב מיתה אם יתפלל דזהו רק בלימוד התורה. . עכו"ם אינו מחויב להתפלל, אבל אם מתפלל תפלתו מתקבלת כמו קרבן עולה ויקבל שכר על זה".

<sup>47</sup> ברמב"ם שם: "כללו של דבר, אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן, אלא או יהי' גר צדק ויקבל כל המצות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע".

<sup>48</sup> ברדב"ז שם: "ואם רצה לעשות באומרו שנצטוה עלי' אין מניחין אותו לעשותה אלא אם עשאה כדי לקבל עלי' שכר כמי שאינו מצווה ועושה וכן דקדק רבינו וכתב כדי לקבל שכר".

שיש לו חולה או שאין לו פרנסה, הוא כחיוב ממש. ולא קשה ממה שלא החשיב זה למצוה מיוחדת בחיובי בני נח, משום דזהו עיקר האמונה בהשם יתברך שרק הוא הנותן פרנסה והרופא חולים, וכשאינו בוטח על השם יתברך ואינו מתפלל אליו הרי הוא כאינו מאמין בו ומאמין בדברים אחרים; ואמונה בהשם יתברך אף שלא הוזכר זה במנין השבע מצות ודאי הוא מחוייב להאמין, שהרי אף קיום כל השבע מצות אם לא עשאו מחמת שהשם יתברך צוה בהן בתורה, מפורש ברמב"ם ספ"ח שם שלא נחשבו כמקיימים ואינם מחסידי אומות העולם, עיי"ש<sup>49</sup>, ואם כן בהכרח שמחוייב להאמין בהשם יתברך וגם שנתן התורה, וממילא הרי רק ממנו צריך לבקש פרנסה ורפואה וכל דבר . . . וכיון שמצד עיקרי האמונה יש חיוב, הוא חיוב גם על כן נח להתפלל בעת צרתו ויהי' לו שכר על אמונתו בהשם יתברך ותפלתו אליו כמחוייב ועושה בתפלה זו דבעת צרה".

והנה את"ל – כשיטת המבי"ט ודעימי' – דרק "תפלת ישראל היא הנשמעת" נראה דבטלה הוכחת האג"מ שהגוי מחוייב להתפלל בעת צרה, שהרי מה בכך ש"עיקר האמונה בהשם יתברך שרק הוא הנותן פרנסה והרופא חולים", הלא אפילו אם יתפלל הגוי ויבקש את צרכיו, לא תועיל לו תפלתו להשיג את מחייתו ולרפאות את חליו, ואיך שייך לחייבו להתפלל כשיודע מראש שתפלתו חוזרת ריקם<sup>50</sup>. וגם אין ראי' ממה שאינו

<sup>49</sup> ברמב"ם הל' מלכים פ"ח הי"א: "כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן, הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם" [וי"ג בסו"ד "אלא מחכמיהם"; כ"ה הגירסא בשו"ת מהר"ם אלשקר סימן קיז ובספר כבוד אלקים לר"י שם טוב. ועוד. ואכ"מ].

<sup>50</sup> ובפרט ע"פ שיטת האג"מ עצמו בכ"מ (ע"פ מה שהוכיח מסוגיא דברכות כב, ב, ותוס' ד"ה אע"פ שם), ד"תפלה שידוע שלא תתקבל אינה תפלה" (שו"ת אג"מ אור"ח ח"ב סי' ז); "דאם לא הי' אפשריות לתפלתו של האדם להתקבל, אפשר שלא היתה תפלה כלל, ולא הי' יוצא ידי מצות תפלה, ורק מכיון שכל תפלה אפשר שתתקבל יוצא אדם במצות תפלה . . . ותפלה כשליכא אפשריות להתקבל אינה תפלה כלל" (אג"מ שם סכ"ז); ד"תפילה שלא מתקבלת לא יצא בתפילה כזו . . . דתפילה שאינה מקובלת בודאי, אינה תפילה" (אג"מ אור"ח ח"ד סנ"א); "שתפלה שלא שייך שתתקבל הרי מצינו שלא יצא בתפלה כזו . . . שמעינן מזה דבתפלה שברור שלא תתקבל לא יצאו, והוא משום דתפלה להשי"ת לא שייך להחשיב אלא לתפלה כזו שאפשר שתקבל, ולא כשא"א לה להתקבל" (אג"מ שם סס"ח).

מתפלל ש"אינו מאמין בו ומאמין בדברים אחרים", שהרי יתכן שמאמין הוא בה' אלקי ישראל ומ"מ אינו רוצה להתפלל 'תפלת שוא' ושפיר 'מונע עצמו מן הרחמים'. ונמצא שחידושו של האגרות משה, שגוי מחוייב להתפלל בעת צרה, מיתלא תליא במחלוקת הנ"ל, אם הקב"ה שומע ועונה לתפלות אשר לא מבני ישראל הנה.

[ומה שנקט באגרות משה בפשיטות (כשיטת העיקרים) "שהתפלה .. תועיל לכל מיני האנשים .. וגם אל הנכרי" - לשיטתי אזיל, שכתב במקום אחר (שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סנ"א) "דאפשר להתקבל תפילות וברכות דכולהו אינשי, אף מאלה שאינן ראויין כלל לסברותינו .. והשי"ת חושש ומקבל לפעמים גם תפילת וברכת אנשים פשוטים, ואפילו אינשי כערביים, מאיזה טעם", ע"ש בארוכה].



## מיצות הלואה לעשיר

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

בשו"ע רבינו הל' הלואה סעיף א': "מ"ע להלוות לעניי ישראל .. אין לי אלא עני, עשיר שצריך ללות מנין שמצוה להלוותו לפי שעה, תלמוד לומר "את עמי". ואפילו אם בא לפניו נכרי ללות ממנו בריבית וישראל עשיר בחנם הישראל קודם, אם צריך להוציא את המעות לפרנסתו ודי מחסורו, ולא להלוותו לנכרים בריבית או בשאר משא ומתן שנאמר "את עמי", 'עמי' קודם לנכרי. ומה תלמוד לומר "את העני" להקדים עני לעשיר, ומה תלמוד לומר "עמך", להקדים עניי הקרובים לשאר עניי העיר; ועניי עירך לעניי עיר אחרת כדרך שנתבאר בהלכות צדקה, ומצוה זו להלות לעני גדולה מן הצדקה כמו שנתבאר שם.

והנה בהא דכותב רבינו שישראל עשיר בחנם לנכרי בריבית, כותב באמרי יעקב שנחלקו הפוסקים בהלכה זו. (א) דעת המגילת אסתר על ספר המצות וכן דעת הפני יהושע, שאפילו אם ילוה לנכרי יהיה לו ממנו ריוח מרובה, מ"מ חייבו התורה להלות לישראל בחנם דהרי אין לו עי"ז הפסד רק מניעת ריוח. (ב) דעת שער המשפט והאהבת חסד להחפץ חיים, דאין דין זה אמור רק היכא שהריוח הוא מועט אבל היכא שהריוח

הוא מרובה אינו מחויב בזה, ג) דעת האהבת חסד (להחפץ חיים) שאם עיקר פרנסתו הוא ע"י הלואת נכרי ודאי דחיו קודמים.

והנה רבינו אינו מחלק בין ריוח מרובה לריוח קטן וכן אינו מחלק בין מי שעיקר פרנסתו הוא ע"י הלואת נכרי או לא, ונראה מדבריו שבכל גווני מחויב להלות לעשיר, אם העשיר צריך להוציא המעות לפרנסתו ודי מחסורו, (כגון במקום שחסר להעשיר במזומנים).

דהנה רבינו כותב בתחילת הסעיף שהחויב להלוות לישראל חבירו הוא כמו החיוב של נתינת צדקה לעני שהוא אם ידו משגת, ושיעור השגת יד נתבאר בהל' צדקה, שעיקר החיוב הוא מעשר. החיוב של נתינת מעשר הוא לתת מזה שהוא עיקר פרנסתו ואין שום חילוק בין ריוח מרובה או ריוח קטן בכל מקום צריך לתת מעשר (או חומש) וכמו כן סובר רבינו שאם העשיר צריך להלוואה לפי שעה, משום שהוא צריך להוציא מעות לפרנסתו ודי מחסרו, אז מחויב כל איש ישראל לתת להעשיר הלואה באם יש להישראל מעות מעשר (או חומש).

מדברי רבינו מוכח שהוא סובר שנותנים למצות הלואה כל הגדרים של נתינת צדקה לעני שמכיון שמדובר בעשיר שלפי שעה אין לו מזומנים לפרנס עצמו די מחסורו נותנים לו דין עני לפי שעה. ולכאורה יוצא לנו מדברי רבינו שהוא סובר שמותר לאדם להלוות בין לעניים בין לעשירים (לפי שעה) מהמעות מעשר שיש לו.



## שתיית מים חוץ לסוכה

### – בגדרי תשבו בעין תדורו –

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

א. כתב הרמב"ם (פ"ו סוכה הל' ו') וז"ל ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה ומי שמחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפי' מים ה"ז משוכב עכ"ל וכן נפסק בשו"ע (סי' תרל"ט סעי' ב') ובשו"ע אדה"ז (שם סעי' י"ב) ומנהגינו (ראה ספר המנהגים - חב"ד עמ' 67) להחמיר בזה שלא לשתות אפי' מים חוץ לסוכה,

ומקור דין זה הוא מהגמ' סוכה (כ"ו ע"ב) אהא דאיתא במתני' שם מעשה והביאו לו לריב"ז לטעום את התבשיל ולר"ג שני כותבות ודלי של מים ואמרו העלום לסוכה, ובגמ' שם חסורי מחסרא והכי קתני אם בא להחמיר על עצמו ולית בי' משום יוהרא, ע"ש. דמוכח מהגמ' שם שר"ג ההחמיר להביא אפי' מים לתוך הסוכה לשתותו שם.

ויש לדייק כאן בכמה ענינים,

חדא - דהרמב"ם (הל' ה') וכן השו"ע (סעי' א') וכן בשו"ע רבינו (סעי' ד') כבר כתבו להדיא כיצד היא מצות הישיבה בסוכה שיהי' אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים וכו' ע"ש וא"כ, איזה חומרא יש כאן דלכאורה כמו שחייב לאכול ולדור בסוכה כל שבעה כמו"כ חייב לשתות בסוכה כל שבעה ולמה בשתי' דוקא המחמיר הרי"ז משובח?

והי' נראה לתרץ בפשטות דמקודם (הל' ה ברמב"ם וסעיף א' בשו"ע וכו') מיירי בקביעות ואח"כ (בהל' ו' ובסעי' ב' וכו') מיירי דמותר לשתות עראי חוץ לסוכה אלא דאפ"ה קצת קשה דהרי גם אוכלים ארעי חוץ לסוכה וכמ"ש הרמב"ם והשו"ע, וא"כ למה הוציאו שתיית מים מכללם וכתבו וכל המחמיר על עצמו שלא לשתות חוץ לסוכה אפי' מים הרי"ז משובח.

והתינח להרמב"ם והשו"ע דכיילו כל הל' זו בהל' אחת וכתבו ז"ל ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפי' מים הרי"ז משובח. די"ל דבמ"ש אפי' הולך גם על פירות.

---

<sup>1</sup> המשנ"ב (בשעה"צ סי' תרל"ט סקכ"ט) פי' דבר מחדש בהגמ' וז"ל והא דאיתא בגמ' אוכלים ושותים בסוכה והועתק לשון זה בריש הסעי' היינו לאחר אכילתו בסוכה שדרך לשתות אז צריך לשתות ג"כ בסוכה דנכלל הוא בסעודה אבל שתי' בלא אכילה לא חשיבא לחייבו בסוכה דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא ואין שתי' בלי אכילה וכו' ואפשר דלפי"ז אף מים בתוך הסעודה אין כדאי לשתות חוץ לסוכה וצ"ע. ויוצא מדבריו דמי שקבע סעודה ובאמצע סעודתו רוצה לשתות אין לו לאכול או לשתות אפי' עראי חוץ לסוכה דהכל חשיב כאכילה ושתי' קבועה משום שהוא באמצע סעודתו. ובס' מרקחת חיים (הנדמ"ח) סי' כ"ב רוצה לומר דנחלקו בזה רבינו והמשנ"ב ע"ש. ובכללות ענין זה להעיר מדעת החינוך (שכ"ה) שאסור לשתות אפי' עראי חוץ לסוכה. וע"ש במנח"ח.

אבל רבינו בשלחנו שינה מסדר הרמב"ם והשו"ע וכתב בהל' נפרדת (סעי' י"ב) וזלה"ק מותר לשתות כל משקין חוץ לסוכה אפי' יין ואפי' שותה יותר מרביעית וכל המחמיר על עצמו שלא לשתות חוץ לסוכה אפי' מים הרי זה משובח. עכלה"ק<sup>2</sup>.

חזינן דמדייק בהא דהרי"ז משובח הוא בעיקר על המשקין וטעמא בעי.

ועוד יש לדייק במש"כ וכל המחמיר על עצמו שלא לשתות חוץ לסוכה הרי"ז משובח דלכאור' ממנ"פ אם מותר לשתות חוץ לסוכה ואינו חייב לשתות בסוכה מאי שייך חומרא בזה והכי נימא דהמחמיר ועושה ציצית לבגד בת ג' כנפות הרי"ז משובח? או המחמיר וקובע מזווה על בית הפטור ממזווה יהי' משובח?

ויתירה מזו הקשו החו"י בספרו מקור חיים בסי' תרל"ט והמהרי"ץ חיות בסוכה דף כ"ו שם ועוד (וראה אוצר מפרשי התלמוד סוכה שם) ממש"כ הרמ"א (סי' תרל"ט סעי' ז') לגבי ישיבה בסוכה בשעת ירידת גשמים וז"ל וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינן אלא כהדיוטות וא"כ מ"ט לענין שתיית מים מחמירים לשתות בסוכה ולא נקרא הדיוט?<sup>3</sup>

<sup>2</sup> ויש לדייק גם דמין בשו"ע וכן רבינו בשלחנו שינו מלשון הרמב"ם לגבי יין דהרמב"ם השמיט יין וכתב ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפי' מים הרי"ז משובח, עכ"ל. והמחבר כתב ומותר לשתות מים ויין ולאכול פירות וכו' ומי שיחמיר וכו' אפי' מים. ורבינו מוסיף עוד יותר וזלה"ק מותר לשתות כל המשקין חוץ לסוכה אפילו יין וכו' ואפי' יותר מרביעית עכלה"ק היינו שרבינו מדגיש שייך מותר חוץ לסוכה מעיקר הדין. וראה מש"כ המשנ"ב בדעת הרמב"ם והשו"ע בזה דנחלקו אי קבעו איניש סעודתו על היין - ולדעת הרמב"ם אכן חייב לשתות יין בסוכה מעיקר הדין - והא דאיתא בגמ' (כ"ח ע"ב) דאוכל ושותה בסוכה, כוונתם ליין ולא למים, ומביא רא"י גדולה להרמב"ם מדברי הריטב"א דשתיית יין רביעית חשיב קבע - וביאר א"כ המשנ"ב דלדעתו הא דתשבו כעין תדורו הוא רק לענין יין ולא למים, ע"ש.

<sup>3</sup> ובחכמת שלמה להגרש"ק (סי' תרל"ט ז') מחלק בין ירדו גשמים דהוי כשפך קיתון על פניו והראו לו מן השמים שאין רוצים במושבו בזה אכן אין להחמיר אבל בעלמא מותר וראוי להחמיר יוצא לדבריו דא"כ חולין דפטורים אם רוצים להחמיר יכולים להחמיר ולישב בסוכה. וראה בביאור הל' שם בענין זה ואכ"מ.

ובעיקרא דינא זו קשה להבין, הא כל הטעם שחייב לאכול ולדור בסוכה הוא מטעם תשבו כעין תדורו וכלשונו הזהב דרבינו בריש סי' תרל"ט בסוכות תשבו שבעת ימים ולמדו מפי השמועה תשבו כעין תדורו כלומר כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו וכו' מכאן אמרו חכמים כל שבעת ימים אדם עושה ביתו עראי וסוכתו קבע, עכלה"ק.

וא"כ, בכל השנה נמי אין אדם עושה כל צרכיו ממש בביתו ובכל השנה נמי שותה אדם מים חוץ לביתו ולמה יחמיר ע"ע בסוכות לשתות בסוכה? ואדרבה בזה שנחמיר עליו לשתות רק בסוכה לא יהי' כעין תדורו דלכאוי' חלק מגדר תדורו הוא שכמה דברים - וכגון שתי' - עושה חוץ לביתו וכדמוכח מהא דאין אדם חייב ללמוד ולהתפלל בסוכה אם נוח לו הלימוד וכו' בביתו וכמ"ש רבינו שם בסוף סעי' ד' וזלה"ק לפי שכל טרחא יתירה שאין האדם מצטער ומונע את עצמו מטרחא זו כדי לישב בביתו בקביעות אין מחויב לטרוח כדי לישב בסוכתו בקביעות עכלה"ק

וא"כ יוקשה מאד למה צריך להחמיר בשתיית מים בדבר שעושה כל השנה גם חוץ לביתו - והוא בכלל תשבו כעין תדורו.

ב. ואשר נראה לבאר בכל זה, דאכן יש לחקור בגדר תשבו כעין תדורו אם הוא מגביל את החיוב של האדם או מרחיב את חיובו דיש לפרשו בשני פנים.

שהחיוב לעשות הסוכה קבע ודירתו עראי מגבילו רק לכל הדברים שעושה בביתו ואיה"נ שכל הדברים שאינו עושה בביתו אינו מחויב לעשות בסוכתו או י"ל שהחיוב דבסוכות תשבו מגלה לנו חיוב נוסף על הא דעושה כל השנה כולה ומרחיבו לחייבו לעשותם כל דבר בסוכה, דאפי' הדברים שאינו עושה כל השנה כולה בביתו חייב לעשות בסוכה.

ובסגנון אחר - דנימא דהחיוב דתשבו כעין תדורו מגלה לנו חיוב חדש בחייו הפרטי לשבעת ימים אלו דלא רק חייב לעשות כל הדברים שרגיל לעשות בביתו כל השנה אלא אפי' יותר מזה או נימא דהוא מגביל אותנו לעושה בסוכה רק מה שהי' עושה בבית כל השנה ולא יותר וי"ל דבגדר זה נחלקו גדולי עולם. ומסתעף ממה שחקרו בגדר מצות סוכה אם הוא מצוה חיובית או מצוה קיומית בלבד והדברים עתיקים.

ואולי כבר נחלקו בזה ראשונים (וראה בס' אבני שוהם על עניני סוכה סי' י"ז בארוכה) בהשאלה דלמה אין מברכים באכילת מצה כל שבעה כדרך שמברכים על הסוכה כל שבעה.

ותירץ הבעל המאור (סוף פסחים דף כ"ו ע"ב מדברי הרי"ף) לפי שהאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהי' ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים.

ומקשים עליו דלכאור' איפכא מסתברא דמכיון דאין אפשריות לעבור ג' ימים בלי לישון וחייב לישון בסוכה יהי' ברכה זו שבירך בפעם הראשונה תקיף לכל הסוכות. משא"כ באכילת מצה דמכיון דיכול לאכול ז' ימים ירקות וקליות ואגוזים הרי ברכת על אכילת מצה לא יועיל לכל הפסח.

ובכלבו (הו"ד ביד אפרים על גליון השו"ע תרל"ט) מביא מהחכם ר' שמואל שקילי דחלוק מצה מסוכה דאכילת מצה הוא לצורך גופו ולהשיע רעבונו והישיבה בסוכה אינו צורך גופו אלא לצורך מצוה וזהו כוונת המג"א סי' תרל"ט סוף סק"ז שבמצה אין מצוה באכילתו אלא שאין אוכל חמץ משא"כ בסוכה ע"ש.

די"ל דבזה נחלקו דלהבעה"מ מצות סוכה הוא מצוה חיובית במשך כל שבעת ימי הסוכה וע"כ מברכין עלי' משא"כ מצה שאין לו שום חיוב לאכול מצה במשך ימי הפסח ויכול ליזון משאר מאכלים. משא"כ הכל בו והר"ש שקילי ס"ל דסוכה היא מצוה קיומית ומתי שיושב בסוכה הוא לשם מצוה בלבד ולא לשום כוונה אחרת וע"כ חייב בברכה משא"כ במצה שאינו מוכרח שעושהו לשם מצוה.

וראה בזה בס' אבני שוהם הנ"ל בארוכה בשיטת האבודרהם דהוי חיובית והרשב"ם דהוי קיומית וכו' ע"ש באורך.

וכ"ה באחרונים דלדעת התת"ס (על גליון השו"ע סי' תרל"ט וכן בס' יסוד ושורש העבודה ועוד) דסוכה כל שבעה הוא מצוה חיובית וצריך לישב בסוכה כל ז' מה"ת חוץ ממתי שהוא פטור על פי הפטורים שנתנה התורה.

ובמנ"ח (מצוה שכ"ה אות י') דבסוכה יש שני חלקי מצוה זו דבלילה הראשון הוא מצוה חיובית ובשאר ימי הסוכה הוא קיומית.

לעומתו הר"י ענגיל בספרו אתון דאורייתא (כלל י"א) חולק על המנ"ח וכתב וז"ל דסוכה הוא מצוה חיובית ועצמונית שהתורה מבקש שנדור ז' ימים בסוכה כמו שדרין כל השנה בבית וכאומרם ז"ל תשבו כעין תדורו והא דאמרינן בגמ' דאי בעי לא אכיל ולא יתיב בסוכה זה בעבור לפי שענין דירה כך ענינה שהאדם הוא בחוץ ובשוק כמה זמנים ורק כשרוצה לאכול ולשתות או לישון אזי אינו אוכל ושותה וישן רק בביתו וזה ענין הדירה בביתו וכן רצתה התורה שנדור שבעת ימים בסוכה ושפיר הוא מבוקש עצמי וחיובי שהתורה מבקשת ענין הדירה בסוכה עכ"ל האתון דאורייתא.

מעתה, י"ל דבהא דחקרנו לעיל אם תשבו כעין תדורו הוא מרחיב או מגביל לכאור' תלוי בזה אי נימא דמצות ישיבת סוכה הוא חיובי או קיומי דאי נימא דמצות ישיבת סוכה הוא קיומי בלבד בזה נימא דהטעם הוא כי גדר תשבו הוא רק בהגבלה מה שהוא רוצה לעשות בביתו ועושה כן כל השנה וכמו דבכל השנה רצה לאכול (עראי) או לשתות בביתו עושה ורצה לאכול או לשתות בחוץ עושה. אך אי נימא דמצות סוכה הוא חיובי במשך כל השבעת ימים בזה שפיר נוכל לומר שהיות ויש לו חיוב לשתות בסוכה בכל מה דאפשר (וכדעת החת"ס והאתון דאורייתא) הנה לכאור' זה מצד כי גדר תשבו כעין תדורו הוא יותר ממה שהוא עושה בביתו כל השנה כי אין חיוב כזה לאכול (אפי' קבע) בביתו כל השנה, ומי שרוצה לאכול ולשתות חוץ לביתו כל השנה הרשות בידו אלא דבחג הסוכות מגלה לנו התורה דיש חיוב להיות כל מה דאפשר בסוכה וגדר תשבו כעין תדורו מגלה לנו רק אופן התשבו דלא תימא דהחיוב לשבת בסוכה הוא לשבת כמה דקות ולשהות כמה זמן בסוכה וכמו המטייל בגן וכדומה אלא התורה מגלה לנו דגדר תשבו הוא כעין תדורו דכל מה שהאדם עושה בתוך ביתו כל השנה, דהיינו אכילה שתי' ולינה ואפי' טיול, הנה עכשיו בשבעת ימים אלו חייב לעשותם בסוכה וזה גדר תשבו כעין תדורו.

בסגנון אחר - דבתשבו כעין תדורו מגלה לנו התורה חיוב זה של בסוכות תשבו דאיך יהי' התשבו? בהדברים שעושה בתוך הבית והיינו אכילה שתי' לינה.

ג. ומעתה יומתק מאד כפל הלשון ברמב"ם ובשו"ע (ושו"ע רבינו) דמתחילה כתבו כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהי' אוכל ושותה וישן וכו'

בסוכה ותיכף אח"ז (ובשו"ע רבינו כמה סעיפים) חוזרים וכותבים אוכלים ושותים וישנים בסוכה אבל מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה ומי שיתמיר וכו' הרי"ז משובח.

דהקשינו למה צריך לכפול הלכה זו פעמיים ונר' לומר דבאו לומר כאן שני דינים נפרדים. הא' דין בסוכה והב' דין בחיובי הגברא בסוכה דבהל' א' (וסעי' א') מבאר גדר חפצא דסוכה שנעשה דירתו במקום ביתו כל שבעה ומבאר גדר מצות תשבו מצד הסוכה ולכן מבאר בהל' זו (ובסעי' זה וכן בסעי' א' בשו"ע רבינו) דצריך להעלות כל הכלים הנאים ומצעות הנאות וכלי שתי' בסוכה וכלשונו הזהב דרבינו שם וכן כל כלי שתי' הצריכים לו יהיו עמו בסוכה כדרך שהן עמו בביתו בכל השנה, והוא דין בהסוכה שמגדיר מקום הדירה בזה שיאכל וישן שם. ולא כתב שהחיוב על האדם לנהוג כן אלא מגדיר גדר הדירה.<sup>4</sup>

ואח"כ בהל' נפרדת כתבו והגדירו החיוב על הגברא שחייב לאכול ולשתות ולישן בסוכה ובגדרים מסויימים פטור מזה.<sup>5</sup>

ונמצא אפוא יוצא לפי"ז דבמצות סוכה תרתי איתנהו בי' הן מצוה קיומית והן מצוה חיובית דלא רק שמקיים מצוה כל פעם שאוכל ושותה

<sup>4</sup> ולהעיר מדעת השאלות (שאלתא קס"ט) דיש חיוב לבנות סוכה וז"ל דמחייבין בית ישראל למעבד מטללתא - וזהו דין חפצא דסוכה ומיתב בה שבעה יומי - וזהו דין חיוב הגברא לישב בסוכה. וראה בנצי"ב שם בהעמק שאלה בענין אי יש מצוה לבנות סוכה וכדברי הירושלמי דמברכים ברכה על בניית סוכה. ואכ"מ והארכנו ע"ז במקו"א לענין החיוב לבנות סוכה תיכף אחרי יו"כ מצד שיהוי מצוה לא משהינן.

<sup>5</sup> ולהעיר מהר"ן (סוכה מ"ח ע"א) דמש"כ בסוכות תשבו ז' ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה - ומקשים דלכאורה קרא דבסוכות תשבו קאי על ישיבת סוכה ומ"ט צריך שתהא לו סוכה אם אינו יושב בה. וכמו שהק' החכם צבי (סי' צ"ד) על הרמ"א (סי' תר"מ סעי' ד') דמביא מהמרדכי דמצטער פטור מן הסוכה הוא דוקא אם עשה סוכתו מתחלה במקום הראוי לאכול ולשתות ולישן בה ואח"כ נולד הצער אבל עשה מתחלה במקום הראוי להצטער אינו יוצא באותו סוכה כלל אפי' בדברים שלא מצטער עליהם דלא הוי כעין דירה. והק' החכ"צ - דתשבו כעין תדורו לאו על אופן הסוכה קאי באיזה ענין שתהא עשוי' אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהא, וע"ז קאמר דתהא כעין דירה. ולהמתבאר נחא דתרי דינים יש בזה. והחכ"צ סובר דתשבו כעין תדורו הוי הלכה במעשה הישיבה שעושה בסוכה שיעשנה כעין דירה והמרדכי (שהרמ"א מביאו) ס"ל דתשבו כעין תדורו הוי הלכה שצריך האדם לדור בסוכה ולא מקרי דר בסוכה אם הסוכה בעצמה אינו חזי לדירה. וזהו טעם שתי ההלכות שאחד משלים השני.

וכו' בסוכה אלא יותר מזה שהחיוב דמצות סוכה מצד גדר תשבו כעין תדורו דיש לעשותם כל מה שאפשר בתוך הסוכה כי זהו גדרו של הסוכה.

ומצאתי מעין ראי' לזה בדברי רבינו דהגם שכ' בסי' תקצ"ב (סוף סעי' ז' לענין הפסק) שהיושב בסוכה שכל רגע ורגע שהוא יושב בסוכה הוא מקיים מצות הקב"ה עכ"ל שהוא לכאו' מצוה קיומית אעפ"כ כתב בסי' תרל"ט סעי' י"ז שאין המצוה אלא שאם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה עכ"ל"ק (והוא לשון רש"י דף כ"ז ע"ב).

נמצא מבואר מזה דאף דבכללות מצות סוכה הוא מצוה קיומית אבל יש בזה ג"כ צד חיוב שחייב לאכול בתוך הסוכה,

ואולי י"ל גם שבאכילה חוץ לסוכה הוא מבטל מ"ע וכן ראיתי (ראה ס' אבני שוהם הנ"ל סי' כ') בשם הגר"ח.

וכשהצעתי הדברים לפני ח"א הרה"ג ר' מרדכי שי' פרקש אמר שכן מצינו גם במצות ציצית דאף שהוא מצוה קיומית - שהרי אין חיוב לקנות בגד בת ד' כנפות - אבל מ"מ מצינו דבעידנא דריתחא נענש גם על ביטול מצותה והוא כעין מצוה חיובית.<sup>6</sup>

ד. ואם כנים דברינו אלו נבוא לבאר דין שתיית מים דכתבו דמי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפי' מים ה"ז משובח. (וכ"ה לשון הרמב"ם, השו"ע, ושו"ע אדה"ז) דלכאורה לשון זה תמוה, דהול"ל ומי שיחמיר על עצמו לשתות מים בסוכה ה"ז משובח דהיינו צד החיובי שצריכים לשתות מים בסוכה ולא להיפך דאין לשתות חוץ לסוכה?

אלא עפ"י כהנ"ל הדבר מבואר היטב ולשונם הזהב מדויק כפתור ופרח.

דיש לחקור בהטעם דאוכלים ושותים עראי חוץ לסוכה מאי טעמא.

ומצינו בזה באמת מחלוקת הראשונים דדעת הריטב"א (סוכה דף כ"ה) וז"ל אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה פי' שכן אדם עושה אכילת עראי חוץ לביתו, עכ"ל ולפי ביאורו דמה שאדם עושה חוץ לביתו פטור מן

<sup>6</sup> ולהעיר מלקו"ש ח"ד עמ' 1363 ואילך בעוד המיון ציצית לסוכה.

הסוכה. אבל הר"ן בסוכה שם פי' וז"ל אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה דכל כה"ג לא חשיבא ולא הוי כעין תדורו עכ"ל.<sup>7</sup>

וכ"ה מפורש בהמאירי וז"ל אמר המאירי אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה שאכילת עראי לא חשיבא אכילה ע"כ וע"ש באורך דתלוי אם השתי' הוא חלק מהסעודה או לא, ע"ש. יוצא, דלדעת הריטב"א כיון שמצויי לשתות כן בביתו (דשותה לפעמים חוץ לביתו) הנה בסוכה יש לשתות חוץ לסוכה ואילו להר"ן והמאירי הטעם הוא דכיון דלא חשיבא לא הויא כעין תדורו דמתשבו כעין תדורו בעינן דבר חשוב. אבל בין להריטב"א ובין להר"ן והמאירי עיקר טעמם הוא דאין לחייב את האדם לשתות בתוך הסוכה אבל כולם יודו דשתיית מים אינו נפקע ממצות סוכה רק למר כדאית לי' - דכן מנהגו כל השנה ומר כדאית לי' דאינו חשוב ע"כ לא מחייבים אותה לשתות בסוכה ובזה, לשתות מים בסוכה, אכן אין מקום לחייבו אבל שלא ישתה חוץ לסוכה, דהיינו להמשיך ע"ע חיוב נוסף בגדרי הסוכה עצמה דמיועד לכל צרכי האדם אכילה שתי' וכו' בזה בהחלט יכול ואדרבה ה"ז משובח. ועפ"ז יומתק מאד לשון הרמב"ם וכו' דכל ז' ימים עושה אדם את ביתו עראי וסוכתו קבע. ע"כ דלכאור' אמאי כתב עושה אדם ביתו עראי הול"ל רק דכל שבעת ימים עושה האדם סוכתו קבע וממילא שמעינן דביתו עראי, ומה מוסיף בזה הא דצ"ל ביתו עראי.

וכן הוא גם לשון רש"י (דף כ"ו ע"א) הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה וכו'.

וכן הוא לשון רבינו בשלחנו ריש סי' תרל"ט הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו ומצעותיו וכלי תשמישו. עכ"ל.<sup>8</sup>

אלא דמשמיענו בזה דיש שני חלקים במצות ישיבת סוכה (א) שיעשה סוכתו דירת קבע ועוד (ב) שיניח דירתו - עם כליו, ולא ידור בבית זה אלא בסוכה דהיינו שיש כאן דין נוסף שיעשה ביתו עראי ולא סגי במה שעושה

<sup>7</sup> ולפלא שהמשנ"ב בסי' תרל"ט ס"ק י"ב הרכיב בחדא מחתא דברי הריטב"א והר"ן וז"ל דזה לא חשיב לחייבו בסוכה דאף בביתו מצוי שאוכל עראי חוץ לביתו עכ"ל ובצעה"צ ציין מקור לדבריו להר"ן והריטב"א ומשמע דס"ל דתרווייהו חדא טעמא נינהו. ועין ס' ברכת מועדיך - ירח איתנים סי' ל"ו עמ' רי"ד.

סוכתו קבע ואיך הוא עושה זה? ע"י שמוציא כל כליו, ועושה כל צרכיו (אפי' העראים) בתוך הסוכה, ועי"ז הוא עושה ביתו עראי. ודו"ק.

וכדמוכח בעוד מקומות בהם כתבו התורה דהעושה כן ה"ז משובח והוא בסיפור יציאת מצרים דכל המרבה אפילו אחרי זמן החיוב ה"ז משובח ומתנות לאביונים דכל המרבה ה"ז משובח (פ"ב דמגילה הט"ו) וכן הסיבה בליל הסדר בכל הסעודה (פ"ז חו"מ ה"ח) דהביאור הוא, דמצד חיובי התורה אין לחייב את האדם לספר ביצי"מ יותר מחצות, ואין לחייבו לתת מתנות לאביונים יותר מלשני אביונים אך אם רוצה להרחיב את המצוה לכל הלילה ולהרבה אביונים הרי בהחלט למצוה יחשב כי כל הלילה ה' יציאת מצרים ומתנות לאביונים כתיב בלי הגבלה מפורשת, ואי"ז כמו הידור מצוה שמהדר המצוה אך אינו מוסיף בהמצוה גופא שמהדר המצוה אלא כאן החכמים נתנו קצבה להמצוה שיהא חייב בה והוא מוסיף בה ויש לו קיום המצוה.<sup>8</sup>

כי לפי מה שבארנו לעיל בארוכה מצד גדרי הסוכה וכן מצד גדרי תשבו כעין תדורו ש"ל שחיובו הוא יותר על מה שנוהג כל השנה, הרי כל מה שעושה בסוכה למצוה יחשב - אלא שמפאת כמה טעמים לא חייבוהו חכמים לשנות תוך הסוכה, אבל עכ"פ המחמיר לא לשנות חוץ לסוכה, אלא ממשיך עליו חיובי הסוכה ואינו רוצה לבטל מעליו מצות ישיבת בסוכה אפי' על מים ושלא יעשה שום פעולה חוץ לסוכה אף באכילת עראי ושתיית מים ה"ז משובח.<sup>9</sup>



<sup>8</sup> וכמו שמצינו לענין כזית מצה שכתב הב"ח בהלכות פסח והאריך בזה הנצי"ב בהקדמה להגדת אמרי שפר שאם אכל כמה כזיתים מקיים המ"ע דאכילת מצה בכל כזית שאוכל אלא שהתורה קבע שיעור לחיוב שבלא זה לא יצא אבל כל כמה שאוכל ממשך ע"ע את קיום המצוה ויש לו קיום מצוה של אכילת מצה.

<sup>9</sup> וז"ל השלה"ק (מס' סוכה עמוד השלום ד"ה ג"ל) דרך טוב וישר הוא בשעה שמברך בבוקר על הסוכה יאכל דבר מה או ישתה שתהי' אחיזה להברכה ומקום מוכן שתחול הברכה ואף אם שותה דבר שלא הי' חייב בסוכה לא עיכב מאחר שכוונת ברכתו היא על כל מה שיעשה בסוכה אכילה שתי' וטיול וכל מילי וגם בדבר זה עצמו שהוא שותה בסוכה עושה מצוה כמש"כ הטור והמחמיר ע"ע שלא ישתה אפי' מים חוץ לסוכה תע"ב עכ"ל.

## צירוף עשרה יחידים שהתפללו כבר למנין

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

יש לעיין מהו הדין במקרה והתאספו יחד כמה לתפלה בציבור, אבל בהגיעם לשמונה עשרה עדיין יש רק תשעה מתפללים, ובגמר תפלתם בא אחד והשלים לעשרה, האם חוזר הש"ץ התפלה לאמירת אמן וקדושה, וקדיש לאחר קדושת ובא לציון.

א. בשו"ע (סי' סט ס"א) כותב המחבר: "אם יש בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד, ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה, עומד אחד מהם ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה [של קריאת שמע שהוא] יוצר אור [פעם שניה] ולא יותר, ו[ענין] זה נקרא פורס על שמע, [פורס מ]לשון חתיכה כמו פרוסה שאין אומרים אלא מקצת ממנה [מברכותיה], ולאחר שסיימו ברכת יוצר אור, אומר [ברכת] אבות וגבורות וקדושה ואתה קדוש, וזה נקרא עובר לפני התיבה, ואין עושים דברים אלו בפחות מעשרה מפני שהם דברים שבקדושה, וצריך לחזור אחר ששה שלא שמעו דהיינו רוב העשרה, ואם אינם נמצאים אפילו בשביל אחד שלא שמע אומרים, ואפילו מי ששמע [כבר] יכול לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה בשביל אותו שלא שמע [כמו שהוא בכל המצות התלויות בדבור או בשמיעה שכל מי שמחוייב בדבר אע"פ שיצא כבר ידי חובתו יכול להוציא אחרים ידי חובתן שיאמר הוא והם ישמעו ממנו ששומע כעונה], ומ"מ אם אותו שלא שמע [הוא] בקי לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה, מוטב שיפרוס ויעבור לפני התיבה הוא משיפרוס ויעבר לפני התיבה אחר שכבר שמע [ויצא ידי חובתו]". עכ"ל בשילוב דברי אדה"ז שם. ומבואר בזה דעת השו"ע להתיר לומר חזרת הש"ץ גם אם התפללו העשרה ביחידות.

ומוסיף בשו"ע ר (ס"ה שם): "אעפ"י שאפילו יחיד שהתפלל כבר בפני עצמו אלא שלא שמע קדושה יכול לירד לפני התיבה ולחזור ולהתפלל כל התפלה בשביל הקדושה, מ"מ אם לא התפלל עדיין אין לו להתפלל בלחש תחלה אלא א"כ יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין שאז הם כמו צבור גמור, ומתפללים בלחש תחלה ואח"כ חוזר אחד מהם התפלה בקול רם אם יש ט' שישמעו ויענו אמן, אבל בפחות משהה שלא התפללו לא יתפלל הש"ץ בלחש תחלה אפילו הש"ץ הוא מאותן שלא

התפללו עדיין אלא יתחיל מיד בקול רם שהרי עיקר הכוונה הוא בשביל הקדושה". ומקורו בדברי המגן אברהם (שם ס"ק ד).

והנה המג"א שם מוסיף וכותב: "וכתב בכ"ה בשם רדב"ז (ח"ד סי' רמא) שאם כולם התפללו ביחיד ולא שמעו קדיש וקדושה אין חוזרין ומתפללים לצאת ידי קדיש וקדושה". ובדגול מרכבה (שם) "הרדב"ז לפי הנראה חולק על פסק המחבר". וכן בהגהות ר' עקיבא איגר כותב "ולכאורה זהו נגד דינא דשו"ע כאן". אדה"ז בשו"ע לא העתיק דעת הרדב"ז אף שהביאו המגן אברהם, וצ"ב במאי פליגי המחבר והרדב"ז. וגם צ"ע מש"כ הנו"ב ורעק"א שרק "לפי הנראה" או "לכאורה" חולק הרדב"ז על המחבר, הרי בקריאת דבריהם נראה שאכן חולקים באמת, ובמשנה ברורה (שם, סק"א) כותב "והרדב"ז פליג על זה" על המחבר, וצ"ב.

ב. דברי הרדב"ז הם אודות השאלה "אם היו שם עשרה שכל אחד מהם התפלל ביחיד ולא שמעו קדיש וקדושה, אם יכולין לחזור ולהתפלל ולומר קדיש וקדושה" ובתשובתו כותב: "כיון שהתפללו כל אחד לעצמו פרח מינייהו קדיש וקדושה, כדאמרינן גבי ברכת המזון, וכיון דפרח מינייהו אע"ג שאחר כך נתחברו עשרה אינם יכולים לחזור ולהתפלל בקדיש וקדושה דהא לא מחייבי תו. . אבל היכא להתפללו. . וודאי אינם חוזרים להתפלל דכבר פרח מינייהו קדיש וקדושה שהרי באותה שעה יחידים היו. . ואם עדיין הלכה זו רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר שנהגו שאם כבר התפללו אין חוזרין ומתפללין כלל", ועיי"ש שמסיים אבל היכא דכבר יצאו כולם ידי תפלה נמצאו ברכות לבטלה.

והרבה פוסקים דנו בדברי הרדב"ז במש"כ "פרח מינייהו קדיש וקדושה כדאמרינן גבי ברכת המזון", מהו הדמיון לברכת המזון, והחתם סופר (שו"ת או"ח סי' יז) ביאר: "וכוונתו כי היכי דג' שאכלו ונתחייבו בזימון ואירע שנתפרדו וברך כל אחד לעצמו, ושוב נזדמנו יחד, אין שום סלקא דעתך בעולם שיחזרו ויברכו ברכת המזון כדי לזמן, דכיון דבשעה שבירכו כל אחד לעצמו לא היה שייך זימון כיון שלא היה שלשתן יחד, וגוף מצות עשה של ברכת המזון יצאו ידי חובה, ורק הזימון שהוא כמו עטרה לראש ברכת המזון, אותו לא יצאו ידי חובה, לא נאמר שיחזרו כל ברכת המזון כדי לעטרו בזימון, ברכת המזון אין כאן זימון אין כאן, והיינו אין זימון למפרע, והכי נמי בשעה שכל אחד התפלל לעצמו לא

היה שייך חיוב קדיש וברכו וקדושה, רק שהוא עטרה לתפלה, וכיון שכבר התפללו גוף התפלה שוב לא נאמר שיתפללו תפלה שלימה לבטלה כדי לעטרה בקדיש וקדושה, זהו סברא, וסוף התשובה מסיים שהוא ברכה לבטלה ממש, וסברא נכונה וישרה היא". והיא תשובה לתלמידו המהר"ם שיק על שאלתו (שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' מד) שהקשה על הרדב"ז: "ולא הבנתי דבריו דאדרבה גבי ברכת המזון קיי"ל באו"ח סי' קצד ס"א דאם ברכו ברכת המזון ביחיד לא פרח זימון מינייהו אלא דאין יכולין לזמן דאין זימון למפרע, אבל מצטרפין דלא פרח זימון מיניהו", ועיי"ש בסוף התשובה שכותב שכתב זאת להחת"ס, ומבאר סברת מחלוקת המחבר והרדב"ז, ועיי"ן ג"כ במהר"ם שיק יו"ד סי' שעז.

ג. אבל אף לפי דברי החת"ס, עדיין צ"ב בסברת הרדב"ז לדמות תפילה לזימון, בברכת המזון הרי ברגע שבייך יצא ידי חובתו, ומוכן שאסור לו לברך עוד הפעם כדי לעטרו בזימון, ואם יעשה כן הרי בירך ברכות לבטלה, ולעשות זימון לבד הרי אי אפשר כי אין זימון למפרע, אבל בנידון שאלתו של הרדב"ז, הרי לא מדובר שיעמדו הקהל ויתפללו עוד הפעם שמונה עשרה ולאחריה יערכו חזרת הש"ץ כדי לעטרו בקדושה, דאז ג"כ היו ברכותיהם לבטלה לאחרי שכבר התפללו ויצאו ידי חובת תפלה, אבל כאן המדובר הוא, שאחד יאמר קדיש ושמו"ע בקול רם כדי שהציבור יאמר קדושה לאחרי שכבר התפללו בלחש, היינו דעוסקים רק בעטרה ולא בתפלה עצמה, ומאי גרע מכל תפלת ש"ץ שאומרים אחרי תפלת הלחש של הקהל ואומרים קדושה.

ובסיגנון אחר: בקדושה לא שייך לומר אין קדושה למפרע ע"ד אין זימון למפרע, כי כל תקנת אמירת קדושה הוא לאחרי שהתפללו הציבור בלחש, משא"כ בברכת המזון הרי אין יכול לומר נברך שאכלנו משלו אם כבר בירך.

וכן בערוך השלחן (סי' סט ס"ה) הקשה על הרדב"ז: "ואיני רואה שום דמיון זה לזה, דהתם זימון ליכא בלא ברכת המזון ולכן בלא ברכת המזון ליכא זימון, משא"כ קדיש וברכו יש גם בלא תפלה כמו בברכת התורה, וגם קדושה אם ישמע כמה קדושות מחוייב לענות, וא"כ למה לא יעשו כן". הרי מחוייב הוא לענות על קדיש וקדושה ששומע אפילו שהוא כבר אחרי תפילתו, ולא אומרים שזה רק עטרה לתפילתו שלו, וצ"ב.

ד. בשו"ת קרן לדוד (או"ח סי' טז) ביאר דברי הרדב"ז "דכיון דבשעה שהתפללו יחידים היו, פרח מינייהו חובת קדיש וקדושה והוה ליה כשלושה שאכלו כל אחד בפני עצמו דאפילו נצטרפו יחד אינם מזמנים אם לא שחזורין ואוכלים יחד (כמבואר בסי' קצג), והא דקיי"ל דאם ברכו ברכת המזון ביחיד לא פרח זימון מינייהו, היינו בשאכלו כאחד ונתחייבו בזימון אלא שאח"כ נתפרדו, ובאמת ברדב"ז גופא לא הזכיר הראיה מברכת המזון דמצינו גבי פרח זימון מינייהו, דבברכת המזון כה"ג שאכלו כל אחד בפני עצמו לא נתחייבו כלל בזימון". אבל גם לפירושו עדיין צ"ב קושית הערוך השולחן, דבברכת המזון אכן אין עליהם חיוב זימון, אבל בתפלה אם ישמע מאחרים מחויב לענות, ואיך הושוו זה לזה.

ונראה לומר שהמחבר והרדב"ז מדברים במצבים שונים זה מזה, והחילוק הוא אם מלכתחילה התפללו כולם במקום אחד ביחידות מבלי מטרה להתאחד כציבור עם חזרת הש"ץ שהוא נידון הרדב"ז, שפוסק שלא יחזרו התפלה, לבין מצב שהתפללו כל אחד ביחידות במקומו ואח"כ נצטרפו במקום אחד, או באופן שנאספו מלכתחילה להתפלל עם מנין, ומשום מה לא הגיע העשירי עד שסיימו כבר את תפלת שמו"ע, שהוא נידון השו"ע, שפוסק לחזור התפלה.

דלשון הרדב"ז הוא "פרח מינייהו קדיש וקדושה", ולשון זה אינו שייך לכאורה בנידון שכל אחד מתפלל ביחידות בביתו או בביכ"ס אבל בלי אפשרות למנין, וכך אינו שייך למצב שכמה התפללו שמו"ע יחד בצפיה להגיע למנין ולומר קדושה, כי בשעת תפלתם ביחידות הרי לא נתחייבו באמירת קדושה, כי לא היה להם מנין, ובהתאספות היחידים יחד, או בנידון דידן שמיד בגמר התפלה הצטרף אחד להשלים העשרה, הרי רק בשעה זו התחייבו לאמירת חזרת הש"ץ וקדושה כיון שהם עכשיו מנין שלם, ואיך יפרח מהם חיוב זה, ולכן יחזור הש"ץ כרגיל במנין ויאמרו קדושה וכו', אבל נידון הרדב"ז הוא שמלכתחילה התפללו כיחידים בפני עצמם בביהכ"נ, אף שהיו עשרה, ורק אח"כ בגמר התפלה החליטו להצטרף למנין בשביל אמירת קדושה, ע"ז אומר הרדב"ז כיון דהתפללו ביחידות "פרח מינייהו קדיש וקדושה" היינו דאותה חובה דקדושה שהיתה עליהם "פרחה" בגלל תפלתם ביחידות, ורק אח"כ החליטו להתחבר לעשרה הרי במצב זה אכן לא יערכו חזרת הש"ץ, וכפי שמוסיף "שהרי באותה שעה יחידים היו", דבהוספה זו מדגיש שוב שהמדובר הוא

שמלכתחילה התפללו בתור יחידים ואח"כ כמנין, ואכן זה דומה לברכת המזון שאכלו כל אחד בפני עצמו, שאינם מזמנים אלא אם אח"כ הצטרפו לאכול יחד, וכנ"ל מדברי הקרן לדוד.

ה. והנה בנידון שאלתנו, הנה בשו"ת אמרי יושר (ח"ב או"ח סי' ט; מצויין בשוע"ר החדש) מביא דברי אדה"ז הנ"ל וכותב בתו"ד: "ולפעמים מזדמן שמתפללין ששה ביחד ויש עוד ג' לתשלום התפלה וחסר אחד, ואחר שהתפללו בלחש קוראים אחד מהשוק לתשלום עשרה, צל"ע גם בזה אם רשאי הש"ץ לומר כל התפלה, דלפי דעת המג"א והרב ז"ל דלענין זה בעינן רוב ציבור מתפללין לכאורה נראה דבעינן נמי שיהא שם בביהכ"נ בעת התפלת הלחש מנין שלם, דאם לא כן אין שם ציבור עלהן, אך לפמ"ש דבדיעבד רשאי לומר כל השמ"ע אף בשביל יחיד שלא שמע קדושה באין עצה אחרת, א"כ גם בכה"ג כיון שכבר התפללו לא גרע מי' שהתפללו כל א' ביחידות דרשאים אח"כ לומר כל השמו"ע". והעתיק דבריו בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' ק"ז), ועיי"ש שאף דיש להקל, אבל תפלה בציבור לא נקרא בכה"ג, וכן מעתיק מדברי הכף החיים (סי' ס"ט סק"א) שכתב בפשיטות דמהני, וז"ל: "מיהא אם הם ו' או ז', נוהגים להתפלל כל העמידה בלחש, ואח"כ מביאים ג' מן השוק, אעפ"י שכבר שמעו אותם הג' ויצא י"ח, כדי להצטרף עמהם ולקיים חזרת העמידה וקדושה, ועניית אמן על ברכות י"ח ומודים דרבנן, וגם בשחרית כדי לקיים ג"כ מצות ברכת כהנים".

כפי שכתבנו לעיל הרי אדה"ז בשו"ע לא מביא דעת הרדב"ז אף שהעתיקו המגן אברהם, א"כ עומדת ההלכה כפשטות דברי השו"ע דבכה"ג עובר א' לפני התיבה ואומר חזרת הש"ץ, ולפי מה שהסברנו בדברי הרדב"ז הרי בנידון שאלתינו אולי גם הרדב"ז יודה שיערכו חזרת הש"ץ, וכן ראיתי בשו"ת מהרש"ג שכותב (או"ח סי' ט) דכיון ד"בתחלת תפלתם היה דעתם על זה שיקראו עוברי דרכים לצרף למנין עשרה כשירצו לומר התפלה בקול רם, א"כ י"ל דבכה"ג גם החת"ס [או"ח סי' יז שפסק כרדב"ז] מודה דמעולם לא פרח חוב תפלת הצבור מעליהם", וכנ"ל. ועכשיו ראיתי שגם בספר מאזנים למשפט (סימן ז) כתב כנ"ל ולמד כן מדברי הירושלמי (מגילה פ"ב ה"ד), עיי"ש.

יוצא להלכה בנידון שאלתינו, אם העשירי שהגיע עכשיו עוד לא התפלל, ויכול להיות ש"ץ, יעבור הוא לפני התיבה בלא תפלת לחש

תחילה, ואם אינו יכול להיות ש"ץ, יעבור לפני התיבה אחד המתפללים ויצאו ידי חובה, דגם הרדב"ז כותב כן במפורש "דקיי"ל בכל המצוות אע"פ שיצא מוציא וטעמא משום ישראל ערבים זה בזה", רק היות שלא נהגו להוציא אחרים ידי חובת תפילת שמו"ע וגם הרי ירצה להתפלל פסוקי דזמרה וברכות ק"ש וק"ש כסדר התפלה, הרי בכל אופן יוכל א' מהמתפללים להתפלל חזרת הש"ץ, כדי להוציא הציבור באמירת קדושה, ואם העשירי כבר התפלל, הרי לדעת השו"ע ואדמוה"ז יעבור א' המתפללים כש"ץ לומר קדושה וכו' וכדין פורס על שמע, ולפי ביאורנו גם הרדב"ז יודה בזה היות דדעתם מתחילה היה לצרף עשירי הרי מעולם לא פרחו חובת הקדושה מהם, וכנ"ל.

ו. ובנידון שהעשירי הגיע באמצע תפלת שמו"ע בלחש, הנה בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' עז) כותב: "ומה ששאלת אם אין חסרון כשלא היו עשרה עוד במנחה בעת חצי קדיש, ולא אמרו חצי קדיש, ואח"כ היו ששה המתפללים יחד ויש עשרה" ע"כ לשון השאלה, ומשמע שלא עמדו העשרה יחד לשמו"ע רק חלק הגיעו אחרי שהששה כבר התחילו, וגם לא אמרו חצי קדיש לאחר אשרי, וכותב המנחת אלעזר: "הנה נ"ל שיוכלו לומר תפלת י"ח בקול, דהמג"א בסי' סט סק"ד כתב רק באם אין ששה מתפללים לא יאמר הש"ץ בתפלה בלחש, משמע דכשהיו ו' המתפללים בלחש ויש עשרה בעת התפלה יוכלו לומר תפלת הש"ץ בלחש ובקול, והחצי קדיש הוא רק אחרי אשרי שאמרו ולא פתיחת התפלה, וכן ראיתי מעשה רב". ונראה כשמדובר שבתוך הזמן שהששה התפללו הגיעו עוד אנשים והשלימו לעשרה, אומרים חזרת הש"ץ.



## ברכת הלל בראש חודש [גליון]

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון הקודם (עמ' 71) כותב הרב ב.א. שי' בנוגע לאמירת הברכה על הלל בימים שאין גומרים אותו, שבסידור כותב אדה"ז: "יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחלה ובסוף והקהל יענו אמן, ויצאו בברכתו". אמנם כ"ק אדמו"ר זי"ע אמר בשיחת ש"פ מסעי, ר"ח מנ"א תשמ"א (בסוף ההתוועדות): "ויה"ר אז פון דעם הלל וואס מי'זאגט בר"ח, ובפרט

ע"פ מנהג חסידים או מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי, זאל מען צוקומען צו דער שירה העשירית...". ומסיק שמזה יש ללמוד הוראה שהמנהג בפועל צריך להיות, שאף אם מתפללים בציבור צריך כאו"א לברך לעצמו.

ומביא מ"ש הרב חיים שי' רפפורט שצ"ע אם אפשר לקבוע מנהג ע"פ הכתוב ב'הנחה בלתי מוגה', כי קרה כמ"פ שכשהגיה רבינו שיחה הבהיר, פירט והסביר, באופן שהמשמעות והמסקנא נשתנה. ובפרט בנדרו"ד שיכול להיות שהלשון הי' שהוא מנהג כמה מהחסידים וכיו"ב, ועי"ז משתנה המובן. מ"מ ס"ל להרב"א שאף שצודק הרח"ר, הנה בענין זה שאני, כי מבואר בכמה מקומות שרבותינו נשיאנו אכן נהגו לברך בעצמם, וא"כ כוונת רבינו היא שכן צריך כאו"א להתנהג. ומציין שם לשיחת ש"פ וישלח תשי"ד (נדפסה בלקו"ש חכ"ג ע' 522) בנוגע איך לנהוג במנהגים שהיו בחשאי וכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ גילה אותם, עיי"ש.

ולא הבנתי כוונתו, דאם הרח"ר צודק שאין להביא ראי' מ'הנחה בלתי מוגה', א"כ מה לי שבענין זה נהגו רבותינו נשיאנו, והרי גם לדעת הרב הנ"ל אין צריכים לנהוג כן מפני שהרביים נהגו כן, (דאל"כ ל"ל הא שרבינו אמר כן בשיחת ש"פ מסעי תשמ"א, הרי בלא"ה ידענו שכן נהגו הרביים, וראינו שכ"ק אדמו"ר זי"ע בעצמו נהג כך (כן הי' נראה) וכל היסוד הוא מהשיחה הנ"ל, ולכן אי אמרינן שאין לסמוך על 'הנחה בלתי מוגה' בנוגע למעשה בפועל, כי י"ל שאי"ז אלא לפלפולא בעלמא וכיו"ב, הרי אין כל יסוד שצריכים לנהוג כן.

וידוע מה שאירע כשמדברי רבינו בשיחת ט"ו באב תשמ"ב הי' נשמע דעתו שבחצי כדור התחתון מצפון לדרום (כמו אסטראלי' או ארגנטינא) צריכים לומר "ותן טל ומטר לברכה" בזמן החורף שלהם, ואמר שכן הסברא נותנת - מ"מ הבהיר באריכות בהתוועדות א' דר"ח אלול, ואח"כ בהתוועדות א' דר"ח מר-חשון תשמ"ג שזה הי' רק לפלפולא בעלמא.

<sup>1</sup> ואף שהרבה פעמים נוהגים אנו באיזה מנהג מפני שכן נהג הרבי, מ"מ קשה לעשות כן במק' והוא היפך המפורש במק"א, וכאן הרי מפ' בסידור אדה"ז שאין לעשות כן, ומוכרח דהוי מנהג רק לאדמו"ר, ע"ד מה שאין כל יחיד מברך על מקרא מגילה כששומע מפי הש"ץ אף שהרבי נהג כן, ואין להתנהג כך אא"כ הרבי יורה במפורש.

וזכורני בשעת מעשה אשר בתחילה חשבו כו"כ שאכן בכוונת ק' לשנות המנהג, עד שרבינו הבהיר שאינו כן. וכ"ש שכ"ה בנדו"ד שענין זה הוזכר רק כביטוי קטן, ובדרך אגב ממש.

ואמת הי' זה גם אם בטוחים שהלשון הוא מדוייק, ועאכו"כ בנדו"ד, שבכלל אין לסמוך על דיוק הלשונות שב'הנחה בלתי מוגה', ובפרט כשחילוף או הוספת מילה אחת הי' משנה את המובן, הרי צ"ג אם זה מספיק לשנות הנהוג מדורי דורות. והרי רבינו הבהיר בנוגע לכו"כ ענינים שאם ברצונו ליתן הוראה איך להתנהג יכול לעשות כן, ואין ללמוד מדיוקי לשונות שלו.

ומה שציין הרב הנ"ל לשיחת ש"פ וישלח תשי"ד בנוגע להמנהגים שנהגו בחשאי, שסיפרם כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ, שלא הי' רק ענין של דרוש וקבל שכר, כ"א הוראה בנוגע לפועל, הנה בנדו"ד לא אמר הרבי שזהו מנהג הרביים, כ"א מנהג חסידים, וצ"ע אם גם ע"ז קאי דברים אלו, ובפרט שיכול להיות שאמר "כמה מהחסידים", וכך י"ל שכפי שכתבו בההנחה בלה"ק (שהוא מצטט) "ע"פ מנהג החסידים, אריינכאפן ולומר את הברכה בעצמו" מילת "החסידים" עם ה"א בתחילתה, פירושו "ע"פ מנהג אותם החסידים" [ז.א. שישנים חסידים שנוהגים כן], ולא שזהו מנהג חסידים בכלל, כפי שכתבו בההנחה באידיש (אלא שכנ"ל אין לדיוק כלל וכלל באותיות של ההנחות הבלתי מוגהות).

ובכלל, האם אפ"ל שאף פעם לא קרה שרבינו הזכיר מנהג הרביים בנוגע לאיזה ענין, ולא כיוון שכך ינהגו כולם. כי ע"פ סברת הרב הנ"ל, הרי תמיד כששמעו מרבינו הזכרה שהרביים נהגו באופן מסויים, בד"מ הוא הוראה שכן צריכים לנהוג, וא"כ על רבינו הי' למנוע מלהזכיר בשיחותיו הק' שום מנהג מהרביים, ובאם רצה להזכיר מנהג הרביים, הי' מוכרח להוסיף שאי"ז הוראה לרבים. אתמהא !

וגם צ"ע מדברי רבינו ביחידות להרב משה שי' שקלאר בבחרותו, ששאל אם באים לביהכנ"ס מאוחר בר"ח, והצבור עומד בהלל, האם יאמר הלל עם הציבור, כי בכלל מנהג חב"ד הוא שלא לשנות מסדר התפלה, אבל לאידך אולי הלל בר"ח שאני, כדי שיוכל לצאת הברכה מהש"ץ, ולא יצטרך לברך בעצמו. ורבינו ענה לו שלכן צריכים להזדרז בר"ח ולבוא לביהכנ"ס בזמן. אבל הוא המשיך לשאול, ומה אם בכל זאת

נתאחר, ענה לו הרבי שיאמר הלל עם הציבור (הוא עצמו סיפר לי השקו"ט - אלא שאין ברור לי בנוגע להסיוס, האם אכן א"ל הרבי שלפועל באם נתאחר שיאמר הלל עם הציבור).

הרי שהרבי חיזק המנהג שלא לומר ברכה בעצמו. ודוחק גדול לומר שהרבי שינה דעתו בשנת תשמ"א, וכלשון הרב הנ"ל "וא"כ מסתבר מאד שדברי הרבי בשיחה . . הוא כפשוטו, להורות שמעתה יברכו כולם תמיד ברכת ההלל (ודלא כפי שכתב אדה"ז בסידורו, ואף לא רק בני המשפחה) - " כי דוחק לומר ששינוי גדול כזה, להורות נגד מה שכתב אדה"ז בסידורו, יהי' ע"י אמירה קטנה כזו, בדא"ג שבדא"ג, וכ"ש שאין לומר ע"ז "מסתבר מאד".

נוסף לכ"ז, הלשון עצמו ע"פ מנהג חסידים אז מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי" אינו מובן: בפשטות א' הסיבות למ"ש אדה"ז בסידורו הוא מה שיש דעות שאין לברך ברכה זו, ולכן אף שבפועל נקטינן להלכה שאכן צריכים לברך, הנה באם אפשר לצאת לכל הדעות - מה טוב, ולכן כשיוצאים הברכה מהש"ץ, הנה כמעט כל המתפללים (חוץ מהש"ץ) יוצאים ב' השיטות, כי מצד א' אכן יש להם הברכה, ולאידך גם להשיטה שאין לברך (ובאם מברך ה"ז ברכה לבטלה) אין כאן חסרון, כי לא אמרו הברכה (ובנוגע להש"ץ עצמו אין ברירה). כלומר, ע"י תקנה זו של אדה"ז מסלקים חשש ברכה לבטלה (לשיטה מסוימת - אף שלא נקטינן כן) מרובם ככולם של המתפללים. וא"כ מהו הפי' "אז מ'כאפט אריין אויך די ברכה בחשאי", וואס כאפט מען אריין? ! חשש ברכה לבטלה לפי שיטה מסוימת.

בשלמא אם הי' אומר שכן צריכים לנהוג, אז הי' הפי' שאנו פוסקים כהשיטה שכן צריכים לברך, עד כדי כך שאין מקום לשיטה השני', אבל כשקושר זה עם מ'כאפט אריין", מהו תוכן "חטיפה" זו. ומוכרח שיש בזה איזה כוונה רוחנית עמוקה, וכפי שהוא בפשטות שהדיבורים היו בסגנון של ברכה, לזכות לשירה העשירית כו', הרי כל כולו הו"ע רוחני.

ומה שהרביים עצמם אכן בירכו ברכה זו, אין מזה ראי' אילינו, כי מי הוא זה הבא בסוד ה' לדעת מה שפועלים ע"י ברכתם, ולכן כדאי להם לברך ולא להתחשב עם השיטה השני' (ובפרט שלפועל כן נקטינן להלכה), לעומת מה שפועלים וכיו"ב. אבל אין מזה ראי' שאנשים

כערכינו צריכים לברך ג"כ, ולא לצאת לכה"ד, ובפרט שאדה"ז כתב בפירושו שכדאי לנו לצאת ידי ב' השיטות באם אפשר.

אלא מה שבאמת צ"ע הוא מ"ש הרבי במכתב מיום כ"א מ"ח תשי"ח (נדפס באג"ק חט"ז עמ' פד) - בנוגע למ"ש ב'היום יום' א' טבת, וז"ל: "נוהגים אשר היחיד מברך - בהלל - תחילה וסוף גם בימים שאין גומרים בהם את ההלל". וע"ז כתב במכתב הנ"ל, וז"ל: "במענה למכתבו מי"ד מ"ח, בשאלתו בהנוגע לברכת הלל, שבהיום יום נדפס אחרת מאשר בסידור, - הנה ידוע הכלל בענינים כגון דא שנוהגים כנוסח אחרון, ומוכן זה ופשוט שהרי בעת עריכת היום יום, ידעו והתבוננו בהכתוב בסידור, ואין לתמוה אשר בפועל נוהגים אחרת, כי בכמה ענינים ישנם כגון דא ומכמה טעמים ודאי ישנם שינוים כאלו, וכבר הודיעונו גם רז"ל ע"ד שינוים כאלו (ב"ב קס"ו ע"ב) שצריכה להיות במעשה דוקא, עיין שם. ובהנוגע להנ"ל בפרט - יעוין בשער הכולל שם. ובס' פסקי הסידור - להרב נאה - בתחלתו, עכ"ל. שמהלשון בתחלת המכתב נראה לכאורה שגם בהיום יום שנכתב בשנת תש"ג כבר נתכוין הרבי שכל יחיד - גם כשמתפלל עם הציבור - יברך, וכדלהלן.

בדרך כלל לומדים שהכוונה במ"ש ב'היום יום' הוא למי שמתפלל ביחידות (וכן כתבו בפירושו בהתירגום לאנגלית), דגם בזה יש שקו"ט, כמבואר בשער הכולל, וגם אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע כותב בהגהותיו על הסידור שאדמו"ר מהר"ש א"ל שאדמו"ר הצ"צ אמר בזה "שיכולים לעשות כמו שרוצים", ואדה"ז לא כתב עד"ז מאומה [וכהלשון בשעה"כ "ובענין איך ינהוג היחיד בימים שאין גומרים את ההלל, לא כתב אדמו"ר בסידור הלכה קבועה"], וע"ז כ' ב'היום יום' שלפועל המנהג הוא שהיחיד - שכשמתפלל ביחידות - אכן מברך.

אבל לפי"ז אין שום סתירה בין מ"ש ב'היום יום' למ"ש בסידור, ומהו הפי' בהמכתב "שבהיום יום נדפס אחרת מאשר בסידור". ולכא' מזה רא' שכוונת הדברים ב'היום יום' היא ליחיד המתפלל בציבור, שגם הוא מברך לעצמו. וע"ז הקשה השואל שלכא' זה סותר למ"ש אדה"ז בסידורו, ורבינו ענה לו שבאמת כ"ה, שהוא סותר, ואעפ"כ "נוהגים כנוסח אחרון".

[ועדיין אינו ברור כוונת המשך המכתב "ואין לתמוה אשר בפועל נוהגים אחרת, כי בכמה ענינים ישנם כגון דא..."- על מה קאי מ"ש "אשר בפועל נוהגים אחרת", האם קאי על מ"ש בסידור, היינו שאין לתמוה ע"ז גופא שכתב לפניו, שנוהגים שלא כמ"ש בסידור, או שזה קאי על מ"ש ב'היום יום', שאף ששם כתב שכל יחיד, גם כשמתפלל בציבור, יברך לעצמו, מ"מ בפועל נוהגים אחרת, שאין כל יחיד (כשמתפלל בציבור) מברך לעצמו.

ואף שלפום ריהטא ברור כאופן הא', מ"מ אי"ז פשוט כ"כ, כי לפי"ז הול"ל "ואין לתמוה ע"ז..." ותו לא. ומהו אריכות לשונו "ואין לתמוה אשר בפועל נוהגים אחרת" הכתוב תיכף לאחרי (ולכ' בהמשך ל) מ"ש "שנוהגים כנוסח אחרון". עכ"פ הול"ל "ואין לתמוה אשר נוהגים דלא כמ"ש בסידור" וכיו"ב, בהשמטת תיבת "בפועל", ובלי תיבת "אחרת", שמזה משמע קצת כאופן הב'. וצע"ג בזה].

אבל לאידך אפ"ל בדוחק שאכן כוונתו ב'היום יום' הוא ליחיד המתפלל ביחידות, שהוא צריך לברך, והקושיא ממ"ש בסידור קושיא אחרת היא, כי בשעה"כ הביא מכמה סידורים בנוסח אדה"ז שנדפס מאמר המוסגר בזה"ל: "והיחיד אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף. כך שמעתי מפיו הק'", שהכוונה בזה שיחיד המתפלל ביחידות אי"צ לברך. ולכן י"ל שזו היתה כוונת השואל, שהוא ראה קטע זה באיזה סידור נוסח אר"י, והקשה שמ"ש ב'היום יום' הוא להיפך. וע"ז ענה לו הרבי, שצריכים לנהוג כנוסח אחרון.

ואף שבשעה"כ מכריח שאין לסמוך על קטע זה, כי אין אנו אחראים לשמועות, עיי"ש, וא"כ הו"ל לרבינו לענות לו שאין לסמוך על קטע זה לחלוטין - הנה בקונטרס הסידור מהגרא"ח נאה ז"ל מבאר שאין זה פשוט כלל, ובפירושו יכול להיות שזה אמת עיי"ש (אלא שמסיק מהוראות אחרות של הרביים שאכן יחיד המתפלל ביחידות צריך לברך), ולכן ענה לו הרבי ש(אפי' אם נאמר שמ"ש שם ה"ז אמת, מ"מ) צריכים לנהוג כנוסח אחרון.

ואף שאין פי' זה פשוט משמעותו, מ"מ עדיף הוא מלומר שכוונת מ"ש ב'היום יום' מעיקרא היא שכל יחיד - גם כשמתפלל עם הציבור - צריך לברך, כי זה קשה יותר, דא"כ כל השנים היו צריכים לנהוג כן. ומי

הוא זה כותב המכתב שהי' היחיד שידע הפירוש האמיתי ב'היום יום' ולא פירסם את זה, וגם הרבי לא העיר ע"כ כל השנים (ועוד חיזק חששו של הרב שקלאר, כנ"ל).

[מלבד באם נאמר שפירוש המשך המכתב הוא שלא נוהגים כמ"ש ב'היום יום' כנ"ל - אבל עפ"ז נמצא בלא"ה שישנו מכתב מפורש שאין היחיד מברך כשמתפלל בציבור, דלא כמ"ש הרב הנ"ל. ולומר שנשתנה בשנת תשמ"א ע"י כמה מילים שאמר רבינו בדרך אגב, אינו מסתבר כלל. ובפרט שאולי אין הלשון מדויק, ובפרטי פרטיות שאין הדבר מובן כ"כ, כנ"ל בארוכה].



## בענין הנ"ל

**הרב מנחם מענדל רייצעס**

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 71) כתב הרב ב.א. שי' בענין אמירת הלל בציבור, וציטט מרשימת יחידות של א' מאנ"ש שבה הורה לו רבינו שביו"ט יתפלל עם הציבור בכדי שיוכל לומר הלל עם הציבור.

ולפלא שהביא ממרחק לחמו, בשעה שהדבר מפורש באג"ק רבינו חי"ז עמ' סז: "מסופר בפי חסידים, שאף שרבותינו נשיאינו בתפלת שבת היו מאריכים בתפלה אפילו כמה שעות לאחרי גמר הצבור את תפלתם, הנה ביום טוב היו מסתדרים באופן לגמור תפלת השחר עם הצבור ולאמר הלל עמהם".

אך מה שיל"ע קצת, שמלשון רבינו משמע שההדגשה היא דוקא על יו"ט, שבו אומרים הלל שלם - ויל"ע איך יהי' בשבת שחל בו ר"ח שאז אומרים הלל שאינו שלם, האם גם אז ישנה לקפידה כו'. ולכאורה אדרבה, משמע (כפי שהאריך הרב"א שם) שאז צריכה להיות הקפדה גדולה יותר על ענין הצבור! וצ"ע. [וכמדומני שבא' מגליונות כפ"ח נגע הגרמ"ש אשכנזי שליט"א בענין זה וביאר טעם לכך].



## יז"ט שני של גלויות להבא ממוקום למקום [גליון]

הרב לוי יצחק ראסקין  
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בגליון תתקסז (עמ' 76) דן הרב י.ה. שי' בדין יז"ט שני לפי מנהגנו  
לבני א"י היוצאים לחו"ל, ולבני חו"ל הבאים לאה"ק.

ואפריון נמטיי' על זה שלא חת להשמיע ברור פעם אחר פעם לבדות  
דברי האומרים שהיה בזה לכ"ק אדמו"ר זי"ע 'משנה אחרונה'. ואשתמיט  
מינייהו מה שבשנת תשד"מ בשיחת ש"פ חקת ('התוועדויות' עמ' 2089)  
שלל הרבי מהלך זה בנדון דידן, ע"ש<sup>1</sup>.

אך מה שכתב שם (עמ' 79) "ולכן בן א"י שבא לבד לחו"ל נוהג כבן  
א"י, ואעפ"כ ביו"ט שני אסור לו לעשות מלאכתו בפרהסיא" [ההדגשה  
במקור] – זו פליטת הקולמוס, כי מפורש בשוע"ר (סי' תצו ס"ז) שהם  
אסורים במלאכה "אפילו בצנעא".

ובנוגע להא דמסיים, שהבאים "על דעת הרבי לחצרות קדשנו", אף

אם באים לבד וב"ב נשאר באה"ק, יכולים לעשות יז"ט שני, רציתי  
להעיר:

(א) הנה ראשית הוא מסתמך על סיפור שאירע [בחיי כ"ק אדמו"ר  
הריי"ץ נ"ע] עם (1 בחור 2) ששהה כבר שנים אחדות בארה"ב, שאליו  
אמר הרבי "כשחסיד'ישער בחור מגיע אל הרבי הוא בודאי 'על דעתו' של  
הרבי.."<sup>2</sup>. כך שאיני רואה מזה הוראה לבעל משפחה שהשאיר בני ביתו  
באה"ק, והגיע לחצרות קודש לימים אחדים.

(ב) עוד הביא מהמסופר בס' המלך במסיבו (ח"ב עמ' רה). אך שם  
מסופר שאחד שאל [לענין יז"ט שני, ביחס להאורחים הבאים מא"י] "הרי  
הם באים על דעת כ"ק אדמו"ר שליט"א"? ועל זה ענה הרבי: "צריכים

<sup>1</sup> וראה השתלשלות הדברים אז בספר 'נתיבים בשדה השליחות' עמ' קכג ואילך.

<sup>2</sup> הסיפור נעתק בספר 'נתיבים בשדה השליחות' עמ' קכז (וע"ש עמ' קנב הע' 111).  
ולהעיר שהמדובר הוא תושב ארה"ב מאז ועד עתה לאיוש"ט.

לשאל לרב האם זה אכן נקרא שבאים על דעת . . . וכן האם כל דבר שעושים עושים גם כן על דעת?..".

איני רואה איך מדברים הללו הסיק הרב הנ"ל להסתמך ולומר שאכן באים 'על דעת'.

ג) ואז מתייחס הרב הנ"ל להמצב לאחר ג' תמוז, ואף בזה מורה שאפשר לעשות יו"ט שני [= שלא להניח תפילין בצנעא ביום זה. לי"ר], על יסוד מה שאמר הרבי בשיחת א' דחה"פ תש"י (תורת מנחם כרך א עמ' 22) שמתקיים מה שמצינו אצל רבינו הקדוש, שגם לאחר הסתלקותו היה בא לביתו בליל ש"ק לקדש ופוטר את הרבים.

ואני תמה איך מבסס על הנ"ל ענין של הלכה למעשה. ועוד ואדרבה, ידוע המסופר על אותו חג הפסח שנת תש"י, שבליל הסדר הסתכל הרבי תדיר לכיוון מקומו של הרבי הקודם והמתין קימעה בין קטע לקטע וכו', ומ"מ היסב בשעת שתיית הד' כוסות ובאכילת ה'כזיתים' וכו'. וכששאלו אחד מאנ"ש על כך [שהרי בחיי הרבי הקודם לא היסב בפניו] ענה הרבי

שבנוגע לענינים הנוגעים להלכה הרי "לא בשמים היא" כו'.<sup>3</sup>

ואולי יש למצוא יסודות אחרים על מה לבסס ההוראה להנהגת האורחים מאה"ק ת"ו, אך כל ג' היסודות שמצטט הרב הנכבד הרי לענ"ד אינן מספיקות.



## כיבוי הגפרור אחרי הדלקת נש"ק [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער  
רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 84) כתב הרב י.י.ה. שי' עוה"פ להוכיח, על יסוד

<sup>3</sup> ס' ימי בראשית ע' 129. וראה כעין זה בהתוועדות י"א ניסן תשל"ב שיחה ו, שלמרות מה שאצל חסידים אין מונים השנים לפי הפאספארט, אבל בנוגע להנאמר בספרי הפוסקים [לענין יום הולדת של שנת השבעים] יש להתחשב עם השנים כפשוטן.

דברי רבינו בשו"ע, שנכון המנהג שלא לכבות הגפרור אחרי הדלקת נש"ק. ורוצה לפרש דברי הב"י שבהדלקת הנרות היא הקבלה, שכוונתו "בהדלקה עצמה" היינו בהדלקה בלי הברכה.

ודבריו מאוד תמוהים: א) הב"י לא כתב בהדלקה "עצמה".

ב) הב"י כותב לתרץ, שאם תאמר שהברכה חשובה קבלת שבת, א"כ יהא אסור להדליק, ז"א אם ע"י אמירת הברכה כבר קיבלה שבת, הרי תהי' אסורה להדליק! ? וע"ז אומר הב"י כי בהברכה לבדה עדיין אינה מקבלת שבת, כ"א בהדלקה עם הברכה, כדרך קיום כל המצוות שמברכים עליהם, ומברכים עובר לעשייתן.

ואיך יכול הרב הנ"ל לכתוב שאדה"ז מצטט את דברי הב"י ופוסק נגד דעתו? הרי זהו בפירוש דעתו של הב"י שקבלת שבת תלוי' בהדלקה עם הברכה, ולא בברכה לבדה!

ומה שכותב הרב דס"ל שלדברי יש סתירה בין שני המנהגים המובאים בש"ע רבינו - איזה סתירה יש כאן?

בסעי' ז' מביא רבינו דעת הי"א שהאשה שבירכה והדליקה מקבלת שבת ואסורה במלאכה, וזה אמור כשמברכים כמו שמברכים על כל המצוות - עובר לעשייתן. ועפ"ז נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילות שבידן ואינן מכבות אותן וכו'.

ובסעיף ח' אחרי שמביא ההלכה שהברכה צריכה להיות עובר לעשייתן, כותב "והמנהג שמברכים אחר ההדלקה". ומה שרבינו כותב בסעיף ז' "המנהג הוא כסברא ראשונה שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עלי' וכו'" - זהו לשלול דעת הי"ח שמביא בסעיף זו שאין קבלת שבת תלוי' כלל בהדלקת נרות אלא בהתחלת תפילת ערבית של שבת - וע"ז כותב שהמנהג כסברא הראשונה. ואין כאן שום סתירה בדברי רבינו כלל.

ובאמת תמיהני על מה שכתב הרב הנ"ל שמה שכותב רבינו "שברכו והדליקו" - הוא לאו דוקא; איך אפ"ל כן; דברי רבינו מדויקים בתכלית.

ומה שמביא מכף החיים וכו', כתבתי שיש מפרשים דברי הבה"ג באופן אחר. אבל דברי רבינו בשיטת הבה"ג ברורים - שקבלת שבת תלוי בהדלקה והברכה ביחד.

ולכן האשה אחר שהדליקה הנרות וטרם שמברכת עליהן, מותרת לכבות הגפרור.



## פשוטו של מקרא

### סכנת נח מאנשי דורו

**הרב מנחם מענדל קלמנסון**  
 'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. עה"פ (בראשית ז, יג) "בעצם היום הזה", פרש"י: "למדך הכתוב שהיו בני דורו אומרים אילו אנו רואים אותו נכנס לתיבה אנו שוברין אותה והורגין אותו אמר הקב"ה אני מכניסו לעיני כולם ונראה דבר מי יקום".

בהמשך לזה מפרש"י דברי הפסוק "ויסגור בעדו" (ז, טז): "הגין עליו שלא שברוה הקיף התיבה דובים ואריות והיו הורגין בהם. ופשוטו של מקרא סגר כנגדו מן המים וכן כל בעד שבמקרא לשון כנגד הוא בעד כל רחם וכו'".

וצריך ביאור טובא בדברי רש"י אלו. חדא, הרי רצו להרוג את נח ולשבור את התיבה, כדבריהם. וא"כ למה רצו לשבור את התיבה, מספיק שיהרגו את נח. ותו למה מקדים רש"י רצונם לשבור התיבה לפני רצונם להרוג את נח "אנו שוברין את התיבה" ואח"כ "והורגין אותו" ?!

ותו, יש להבין למה בד"ה "ויסגור בעדו" מזכיר רק שהגין הקב"ה "שלא שברוה" והיינו שלא נתמלא רצונם לשבור את התיבה - ומה עם הריגת נח ?

עוד יש לדייק: בד"ה הנ"ל הביא שם ב' פירושים, הא' "הגין עליו וכו'" וממשיך "ופשוטו של מקרא וכו'" הרי לכאורה פי' השני מתאים

יותר לפשוטו של מקרא, וידוע בכללי רש"י עפ"י משנת רבינו, שאף אם יש צורך להביא ב' פירושים (מצד החסרון שבכ"א בפ"ע) מביא לראשונה הפי' שקרוב יותר לפש"מ. וכאן הרי אומר בהדיא שהפי' השני הוא "פשוטו של מקרא" הוא, וא"כ למה מביאו כפי' שני?

ב. והנה יעויין בפי' הנח"ד"ה"ה אנו שוברין אותה והורגין אותו: "נראה שהוי"ו היא מחלקת והפי' או אנו שוברין את התיבה ולא יהי' לו במה להינצל או אנו הורגין אותו וכו'", עיי"ש.

אבל מובן דזה הפי' אינו כפשטות משמעות לשון רש"י, ותו לפירושו עדיין קשה למה הקדים רש"י את הדרך של שבירת התיבה קודם להאופן של הריגתו [אף שמובן לפי"ז למה רצו לשבור את התיבה כדי שלא יהי' לו דרך להינצל ועיין לקמן] בפרט לפי המשך דבריו (שם) "אנו הורגין אותו וכו' לא יוכל להביא את המבול מאחר שלא ישאר איש לחיות זרע לאחר המבול".

נמצא שאם הורגין אותו אפשר שינצלו הם כי אין דרך לחיות זרע וכו', משא"כ אם שוברים התיבה הרי לאו דוקא ינצלו הם כי הרי נח עדיין חי ויתכן שינצל באו"א ו"הרבה דרכים למקום וכו'".

ובכלל קשה לפ' (כמו שמקש' בבאר בשדה ד"ה ויסגור) שחשבו ש"לא יהי' לו במה להינצל וכו'" שהרי "זה אינו נראה דהא ודאי הכל ידעו דהרבה ריוח והצלה למקום" (לשון הבאר בשדה).

ג. והנה ראיתי מפרשים (עיי' בפי' מנחם משיב נפשי להר' אברהם שמואל שיחי' זאיאנץ) שעיקר כוונת בני דורו של נח הי' לשבור את התיבה ולא להרגו, והטעם: כי הרי רצו להתקיים ואם היו הורגין אותו ולא נשאר אפי' צדיק א' ודאי הי' בא המבול והיו נשחתים.

כלומר, חשבו שבזכות אותו צדיק לא הי' העולם נשחת, וא"כ הרי אם יהרגו אותו יושחתו כולם, משא"כ אם ישברו את התיבה הי' נח נשאר בחיים בלי דרך להינצל, ולא הי' המבול משחיתם. ומ"ש "והורגים אותו" היינו במקרה ולא ינתן להם לשבור את התיבה, אז היו הורגין אותו. ולכן הקדים שבירת התיבה, כי זה הי' עיקר רצונם.

אבל דוחק לפ' כן מפני כמה סיבות: א) הרי (כנ"ל מהבאר בשדה) לא היו חושבים שאם ישברו התיבה א"א לנח ללהינצל באו"א עיי"ש. ב)

לדבריו, מ"ש "והורגין אותו" אינו מובן כלל, כי בהריגתו אין להם עוד זכות לחיות, ולמה יהרגוהו כל עיקר? יסלקוהו בחזק כדי לשבור את התיבה וישארו בחיים ולא יבא המבול, וכדבריו לעיל.

ובעיקר: הרי לא מסתבר שחשבו שזכותו מגין עליהם לקיימם שהרי כל ענין התיבה שהי' מיוחד לנח ומשפחתו מוכיח שאדרבה, כל עוד שנח חי רק הוא ינצל לקיים את העולם ודוקא במיתתו יש אפשרות לקיומם כדי שיתקיים המין!

ועוד: לכאור' יש להקשות לדבריו מדברי רש"י עצמו (ועי' רש"י בפירוש דברי הפסוק "והקימותי את בריתי" (ו, יח) - "ברית הי' צריך". ושללא יהרגוהו רשעים שבודור". הרי שמוזכר רצונם להרגו ושלזה הצטרך לברית ומוכח מזה שעיקר רצונם אכן הי' להרגו, ושכירת התיבה הי' רק אמצעי לזה).

[להעיר דבמדרש רבה, מקור רש"י, לא נזכר רצונם לשבור התיבה כלל ורק להרגו, עיי"ש.]

ד. ויבואר בהקדים דיוק בשינוי לשון בדברי רש"י, שבד"ה והקימותי, "שללא יהרגוהו רשעים שבודור". ובד"ה בעצם היום, "שהיו בני דורו אומרים כו'". ולכאורה הוי זה שינוי גם בתוכן הענין, שהרי בפ"י הראשון אומר ש(רק) הרשעים רצו להרגו משא"כ כאן ש"ש(כל) בני דורו" רצו להרגו. וטעמא בעי?

וי"ל הביאור בזה בהקדם דיוק בדברי רש"י בהם משנה מלשון המדרש רבה (מקורו), בדב"ה בעצם מפ' "אלו אנו רואים אותו נכנס לתיבה וכו'" ובהמדרש רבה (לב, ח) "אילו היינו יודעים בו לא היינו מניחים אותו ליכנס" הרי דלדברי המדרש לא היו מניחים אותו ליכנס כלל, משא"כ לרש"י היו מרשים לו להיכנס ורק אח"כ "אילו אנו רואים אותו נכנס" [ולא "אילו אנו רואים שרוצה ליכנס" וכיו"ב. ודוחק לפ' כן בדברי רש"י אלו, ובפרט ששינה מלשון המדרש].

<sup>1</sup> ודוחק לו' כתירוצו שבתחי' לא היו מאמינים במבול ורק אח"כ כשירד הגשם האמינו, ולכן רק לבסוף רצו לשבור התיבה, כי לפי"ז לא מוסבר למה עשה הקב"ה ברית אתו לפני שהאמינו, לשמרו שלא יהרגוהו ולמה יהרגוהו אם אינם מאמינים?

וזוהו שהקדימו שבירת התיבה להריגתו, דהיותו (וכנ"ל) היו נותנים לו ליכנס (שלא הי' איכפת להם כניסתו לתיבה), וכמובן מיד שנכנס - בידעו שבאים להרגו - הי' סוגר הפתח, לכן כדי להורגו היו צריכים לשבור את התיבה. והיינו ששבירת התיבה היא אמצעי להריגתו, ולא ענין בפ"ע.

ומוכח שנתנו לו ליכנס מהפסוקים עצמם, ממה שנא' (ז, ז) "ויבא נח וגו' אל התיבה מפני מי המבול" ופרש"י בד"ה מפני, "ולא נכנס לתיבה עד שדחקהו המים". וא"כ פי' הפסוק "ויבא נח וגו' מפני מי המבול" הוא שנכנס [דפי' ויבא הוא שנכנס] לתיבה כשדחקהו המים. ולא נזכר בפסוקים וברז"ל על הפסוקים שבאו למנוע את נח מליכנס. ורק אח"כ והיינו כשכבר הי' בתוך התיבה מזכיר רש"י דברי המדרש על דברי הפסוק "ויסגור ה' בעדו", "הגין עליו שלא שברוה, הקיף התיבה דובים וכו'". ומזה מוכח שבאו להרגו רק כשכבר נכנס בתוך התיבה. ובזה מבואר למה רש"י מזכיר כן הגנת התיבה "וראין שלא שברוה" וזהו כי עי"ז (היינו ע"י שמירת האמצעי) נשמר ג"כ כמובן ופשוט שלא יהרגוהו, בדרך ממילא וזהו דיוק ל' רש"י: "הגין עליו שלא שברוה", והיינו ששמירת התיבה הוא שמירת נח, ופשוט.

אבל מעתה יוקשה, דהא גופא צע"ג, למה הרשו לו ליכנס (שעי"ז היו צריכים גם לשבור את התיבה) ולא הרגוהו מיד קודם שיכנס לתיבה - כמשמעות דברי המדרש "לא היינו מניחים אותו ליכנס" - וכאלו נאמר שרצו דוקא שיכנס תחילה כ'תנאי', ואז יהרגוהו.

וי"ל דמבואר עפ"י משנ"ת במק"א דבסוגיא זו בהפסוקים ישנו דיבוריו של הקב"ה ק"כ שנה לפני למבול ודבריו שבוע לפני המבול.

וזוה מוכח מדברי רש"י בד"ה "עשה לך תיבה", "כדי שיראוהו אנשי דור המבול עוסק בה ק"כ שנה וכו'". היינו שהציווי לעשות התיבה בודאי הי' ק"כ שנה קודם למבול, וכנ"ל.

ובין הפסוקים נא' ג"כ "כי לימים עוד שבעה וגו'" - "ויאמר ה' לנח בא אל התיבה וגו'" שהם דבריו של הקב"ה שבוע קודם למבול.

<sup>2</sup> שיראוהו ויחזרו בתשובה. ומזה הטעם נצלו בתיבה כדברי רש"י שם.

ועפ"ז יוצא שדברי רש"י עה"כ "והקימותי גו'" נאמרו ק"כ שנה קודם למבול. וא"כ מבואר דיוק ל' רש"י שאז (רק) הרשעים רצו להורגו, כי הרי אז הרי לא האמינו בני הדור שיהי' מבול [ואף אם היו מאמינים שיהי' מבול הרי יהי' לאחר הרבה זמן, ולכן אין סיבה להרוג את נח]. ורק הרשעים רצו להורגו כדי שיפסק לנסות להחזירם לתשובה, כי רצו להמשיך ברשעותם. אבל רצונם לא הי' קשור כלל עם הצלתם וכו' כי לא האמינו כלל שיהי' מבול.

משא"כ אח"כ הל' הוא "בני דורו", שבפשטות מדבר על כל בני דורו שרצו להורגו, כי זה הוי כבר לאחר ק"כ שנה, "בעצם היום הזה", היום שבו התחיל המבול, וכאן רצונם להרגו הי' כדי שינצלו הם [ואי"ז קשור לרשעות סתם, כמו שהי' אצל אלו שרצו להרגו ק"כ שנה לפני כן] בחשבם שאם יהרג נח לא יביא הקב"ה מבול (וכנ"ל מהנ"י) ובמילא הצטרפו כל בני דורו להרגו.

ועכשיו לא הצטרכו להגיע לאמונה במבול כי הרי כבר התחיל לירד גשם בפו"מ, כמ"ש ברש"י ד"ה מפני מי המבול - "עד שדחקהו המים".

ואם יוקשה, למה אכן לא האמינו מקודם במבול כשהי' מחזירם בתשובה, והרי לא היו דיבורים ריקים, דהא ראו איך שמכין א"ע לזה בבניית התיבה?<sup>3</sup>

וי"ל דזה מבואר לפי דברי רש"י בד"ה "מפני מי המבול", "גם נח מקטני אמונה הי', מאמין ואינו מאמין שיבא המבול ולא נכנס לתיבה עד שדחקהו המים". כלומר נח בעצמו לא הי' מאמין לגמרי ("מקטני אמונה")<sup>4</sup> בזה, ורק כשדחקהו המים נכנס לתיבה, וא"כ אי"ז פלא שלא האמינו אלו שבא להשפיע עליהם!

ולפי"ז מבואר לשון רש"י "גם נח מקטני כו'", כלומר, לא רק שבני דורו לא האמינו אלא "אף נח כו'". ולא התפעלו מבניית התיבה לחוד,

<sup>3</sup> ועסק בעצמו בבנייתו (עיין לקו"ש שם) והי' טרחא גדולה וכלשון רש"י "ולמה הטריחו בבנין זה".

<sup>4</sup> להעיר דלשון המדרש "מחוסר אמונה" והיינו שחסר באמונה משא"כ ברש"י שהי' לו אמונה ורק שהי' בקטנות ולא בשלימות.

בחשבם שרק אם יראוהו נכנס לתיבה עם משפחתו ורכושו וכו' שהי' מראה שמדובר בענין רציני, אז ידעו שאכן יהי' מבול, ורק אז הי' הורגין אותו כדי למנוע אותו.

ובזה מבואר היטב מה שהקשינו לעיל, למה הרשו לו ליכנס לתיבה ולא הרגוהו קודם שיכנס, כי מדובר בבני דורו סתם, שלא היו הורגים אותו כ"א כדי להציל א"ע (ולא הרשעים שיהרגוהו כדי לעמוד ברשעותם), ולא רצו להרגו 'על הספק', ומפני שלא האמינו בודאות שיהי' מבול, לכן רק כשקיים ה'תנאי' שראו שמאמין עד שנכנס עם משפחתו לתיבה, אז באו להרגו כדי שיצילו הם, ודו"ק.

ה. ובה מבואר מה שבד"ה "ויסגור ה' בעדו" מפ' פי' הראשון "הגין עליו כו" אף שנראה רחוק יותר מפשש"מ מפ' הראשון, כי על הגם שבפי' מילת "בעדו", פי' השני קרוב יותר לפשש"מ, מצד המשך הפסוקים ותוכן הסיפור פי' הראשון קרוב יותר.<sup>5</sup> כי כשלומד הבן חמש למקרא שרצו להרוג את נח ומשפחתו משנכנס לתיבה ואינו מוזכר לאחרי"ז שהקב"ה הצילו, קשה לו, מה קרה עם הרשעים ואיך ניצל נח? לזה פי' "ויסגור ה' בעדו" - "הגין עליו". . הקיף התיבה דובים ואריות והיו הורגין בהם".

ועוי"ל: הרי לא נזכר כאן שיש צורך ש"ה' יסגור כנגדו מן המים" ואדרבה, בד"ה "בכופר" (ו, יד) מפרש"י: "אבל כאן מפני חוזק המים זפתה מבית ומחוץ", משמע שזה הי' מועיל ואי"צ מיד לשמירה מהקב"ה. ולכן מפ' "הגין עליו כו"ו".<sup>6</sup>



<sup>5</sup> להעיר מלקו"ש חט"ז שמות שמבאר הרבי פלוגתת רב ושמואל ושיטתם הכללית אם לפ' מצד פי' הפשוט של התיבה או התוכן והמשך הפסוקים וגם אם עי"ז מוציאים מפשטות פי' התיבה עיי"ש. ושייך לכאן ואכ"מ להאריך.

<sup>6</sup> וכוונתו ב"פשוטו של מקרא וכו"ו" הוא פשטות פי' (תיבת) "המקרא" אבל לא שפי' זו יותר פשוט בתוכן המקרא. ולפי"ז מבואר דיוקו "וכן כל בעד שבמקרא וכו"ו", ואכ"מ.

לזכות

הרב והמורה לאלפי תלמידים  
מקים ומייסד הקובץ התורני החשוב והמפורסם לשם ולתהלה  
הנקוב בשם 'הערות וביאורים',  
והעומד בראשו בכחות עצומים מאז הווסדו זה שלושים שנה,  
ומתעסק בכל מאודו להוציא הקובצים  
באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר  
אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א  
ליום הולדתו ביום רביעי י"ד מר-חשון  
לאורך ימים ושנים טובות בגשמיות וברוחניות

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו  
וימשיך להרביץ תורה ולקדש שם שמים ברבים,  
עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש

✽

נדפס ע"י

ידידו ותלמידו הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת קיילי  
ובניהם ישראל, שלמה, יחזקאל, מנחם מענדל, לוי יצחק, שיחיו מלמד  
שכונת קראון הייטס