

ב"ה

ש"פ ויקהל<sup>1</sup>

ה'תשס"ה

גליון יא [תתצה]

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

4 ..... הצפיה לגאולה בכל יום [גליון]

### לקוטי שיחות

10 ..... הקמת המשכן בשבת

12 ..... שתייה קשורה בתורה

שיטת רבינו זי"ע בענין "חכמת הטבע" אשר בש"ס וספרי

12 ..... הראשונים [גליון]

### נגלה

14 ..... משוך בהמה זו לקנות כלים שעלי'

20 ..... האי שטרא חספא בעלמא הוא

26 ..... זכור ולבסוף שכוח

### חסידות

29 ..... המדרגה של מי שאין לו הרבה זמן ללמוד תורה

30 ..... מקרא מלא דיבר הכתוב "תחת אשר לא עבדת"

32 ..... שלימות עבודת הבירורים בעוה"ז

39 ..... יראת העונש [גליון]

39 ..... בענין הנ"ל

רמב"ם

- 40 ..... בביאור פלוגתת רמב"ם וראב"ד במדיר בנו לת"ת  
 42 ..... אימתי תורמין הדשן.  
 43 ..... אין אדם לומד רוב חכמתו בלילה [גליון]  
 45 ..... בענין הנ"ל  
 45 ..... בענין הנ"ל

## הלכה ומנהג

- 47 ..... בענין שכירות ודמי מפתח  
 61 ..... אמירת "על כן" בנוסח קידוש היום  
 62 ..... שיטת אדמוה"ז בגדר פת שנילושה במי פירות  
 67 ..... בדין לחם משנה [גליון]  
 68 ..... נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע [גליון]  
 69 ..... חיוב מזוזה בבית ישראל הנשוי נכרית ר"ל [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 70 ..... "ועתה הורד עדיך מעליך"  
 72 ..... הזכרת משה ג' פעמים בפסוק  
 73 ..... "ותען להם מרים וגו'" [גליון]  
 73 ..... חטא העגל ע"ז או לא לפ' רש"י

## שונות

- 80 ..... סידורו המדויק של אדה"ז

# גאולה ומשיח

## הצפיה לגאולה בכל יום [גליון]

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
ר"מ בישיבה

בגליון העבר (ע' 6) הביא הרב י. ל. שי' הבית מאיר (או"ח סי' ש"ל) שכתב דעל עובר מהקראים אין מחללין את השבת כיון דכל עיקר היתר החילול הוא כדי שישמור שבתות הרבה, ותינוק שנשבה הוא בחזקת שלא ישמור שבת כיון שנשבה בקטנותו וסובר שגוי הוא, לכן אין מחללין עליו את השבת, והקשה הנ"ל דהרי מיסודי האמונה הוא להאמין בביאת המשיח בכל יום ואעפ"י שיתמהמה עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא, וא"כ בתינוק זה של בני הקראים שהוא תינוק שנשבה, הרי כשיבוא משיח צדקיננו יחזור לדת האמת, וכדכתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"א ה"ד: "ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה ויתקן את כל העולם כולו לעבוד את ה'" - וא"כ איך כתב הבית מאיר "דתינוק זה הוא בחזקת שלא ישמור שבת", והא מצפים שיבוא משיח בכל יום ואז ישמור את השבת? (ויש להוסיף גם שסברא זו לא נזכר כלל בהך שקו"ט בהפוסקים שדנו אודות ענין זה, וגם הגרע"א דשקו"ט שם עם הבית מאיר לדחות דבריו לא הזכירו וטעמא בעי).

### מהרה יבנה ביהמ"ק מצינו רק לחומרא

הנה ראשית כל כדאי להעיר, דכל מה שמצינו שישנם הלכות מסויימות שנוהגות עכשיו משום "מהרה יבנה המקדש" ה"ז בכללות רק להחמיר אבל לא מצינו בזה כלל להקל, ולדוגמא: (א) הך דר"ה ל, א. "שיהא יום הנף כולו אסור מ"ט מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר המזרח עכשיו נמי ניכול". (ב) ביצה ה, ב. "אף מתקנת רבי יוחנן בן זכאי ואילך ביצה אסורה מאי טעמא מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו ביצה ביו"ט שני השתא נמי ניכול". (ג) תענית יז, א. "אמר אביי כמאן שתי האידנא כהני חמרא כרבי, מכלל דרבנן אסרי מ"ט מהרה יבנה ביהמ"ק ובעינן כהן הראוי לעבודה וליכא". (ד) בכורות נג, ב. "וכי תימא אפשר דשדי מומא בכולי עדריה מהרה יבנה ביהמ"ק ובעינן בהמה להקרבה וליכא". (ה) תוס' גיטין יח, א, בד"ה הנהו קלא "דאפילו בזמן הזה משמע דבעי זמן (בגט) . . אי נמי מהרה יבנה ביהמ"ק ושמא יחפה על בת אחותו". (ו)

רא"ש פסחים פ"י סימן כה (הובא בב"י או"ח סי' תע"ג אות ד):  
 "כשיליל פסח חל להיות במוצ"ש לא יביא תבשיל שני לחגיגה משום  
 מהרה יבנה בית המקדש ויאמר אשתקד מי לא הבאנו זכר לחגיגה  
 אע"פ שחל להיות ארבעה עשר בשבת השתא נמי נביא חגיגה בשבת  
 וכו'". (ז) הב"ח יו"ד סי' רצ"ד (ד"ה ומ"ש אבל) לענין פדיית נטע רבעי  
 בזמן הזה שלא לפדות במחובר דאיכא למימר מהרה יבנה המקדש  
 ויאמרו אשתקד מי לא היו פודין במחובר, (וע' ש"ך שם ס"ק י"ב). (ח)  
 בשו"ת מהרי"ל סי' צ"ג: "יש לה להמתין ז' ואח"כ לספור ז' נקיים  
 ואע"פ שאינה טובלת לאחר ז' הראשונים. כי שמא תחזור לדאורייתא  
 דמהרה יבנה המקדש ואז צריכה ז' לנדות ולטבול בסוף ז'". (ט) שו"ת  
 נוב"י (מהדו"ת) או"ח סי' פ"ד: "לזרוע בערב פסח אסור משום מהרה  
 יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו מה שנזרע בע"פ, עכשיו  
 נמי ניכול וכן מצינו בעוד כ"מ". (כ"ז נלקח מתוך תקליטור שו"ת בר-  
 אילן), ובנדרון הנ"ל אם נחלל שבת עכורו משום לע"ל ה"ז עכשיו קולא  
 במלאכת שבת.

### משכן האם הי' בנין לשעה או קבוע

ונראה לומר בזה, דהנה בירושלמי שבת פ' כלל גדול ה"ב (מובא  
 בחי' הרשב"א שבת קב, ב) איתא: "מה בנין הי' במשכן, שהיו נותנין  
 קרשים על גבי האדנים, ולא לשעה היתה? א"ר יוסי מכיון שהיו חונים  
 ונוסעים עפ"י הדיבור כמי שהיא לעולם, א"ר יוסי בר בון מכיון  
 שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה, הדא אמרה  
 בנין לשעה הוה בנין", היינו דפליגי אם בנין המשכן הי' כבנין עולם או  
 בנין לשעה, ונפק"מ במלאכת בונה אם בנין לשעה הוה בנין או לא,  
 ועד"ז איתא בירושלמי עירובין פ"ה ה"א עיי"ש, ולכאורה אינו מובן  
 הלא לכו"ע הבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ, וא"כ למה סב"ל לרק  
 יוסי דהוה כבנין עולם?

וביאר בס' 'שערי טוהר' (ח"א ע' ק"ס) דר' יוסי סב"ל דכיון דחנייתם  
 הי' עפ"י ה' ואינו תלוי ברצונם, ה"ז נחשב כחני' לעולם, ודומה להא  
 דאמרינן לענין יובל דעד היובל ה"ז "לעולם", אלא אח"כ כשבא יובל  
 ה"ז "אפקעתא דמלכא", ז.א. דכמו בדין יובל אף דידוע ששנת היובל  
 הוא בקרוב, ושדהו יחזיר להמוכר, מ"מ כל זמן שלא הגיע שנת היובל  
 הרי השדה שקנה קנוי לו לעולם, עד"ז סב"ל לר' יוסי לגבי בנין המשכן  
 דכיון דחנייתם אינו תלוי ברצונם אלא עפ"י ה', הנה מצדם ה"ז חני'  
 לעולם, משא"כ ר' יוסי בר בון חולק ע"ז וסב"ל דמצד הבטחתם

שיכנסו לארץ, אף שעכשיו הי' עפ"י ה', ה"ז נחשב לבנין שעה, עיי"ש בארוכה.

וראה שיחת י"ב תמוז תשל"ז (שהי' יובל שנים מ"ב תמוז תרפ"ז) שחקר הרבי בגדר יובל בשדות ובעבד נרצע שעובד עד היובל, אם הפי' שיש לו להקונה קנין גמור בהשדה לעולם, אלא דיובל מפקיע קנינו מכאן ולהבא, וכן האדון יש לו קנין גמור בהעבד נרצע ויובל מפקיע להבא, או הפי' שהקנין מעיקרא הוה קנין לזמן עד היובל והוא דין בעיקר המכירה מעיקרא, וכפשטות לשון הפסוק והארץ לא תמכר לצמיתות, וכן בנוגע לעבד נרצע, וממשיך דנפק"מ באופן שקנה שדה ואח"כ נחרב הבית ובטל היובל, אם השדה חוזרת להמוכר או לא וכן בעבד, דאי נימא שיש לו להקונה קנין גמור לעולם אלא שהיובל מפקיע הקנין, כיון דכאן בטל היובל נשאר השדה אצלו לעולם, אבל אי נימא שזהו דין בעיקר המכירה לכתחילה, הנה כאן כיון שקנה בזמן שהיובל נוהג נמצא שקנה השדה מעיקרא לזמן מוגבל ובמילא גם עכשיו השדה חוזרת, ומביא רא"י מהך דב"מ עט, א. "א"ר חסדא א"ר קטינא המוכר שדהו לס' שנה אינה חוזרת ביובל שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות מי שאין שם יובל נצמתת, יצתה זו שאעפ"י שאין שם יובל אינה נצמתת", עיי"ש. וביאר הרבי דין זה שיובל יכול להפקיע רק קנין גמור ולא קנין שאינו גמור, [ע"ד שמצינו דעונש יכול לכפר רק על שיעור שלם ולא על חצי שיעור], והמוכר לס' שנה שאין כאן קנין גמור אין היובל מפקיע, והנה בשלמא אי נימא דסתם מכירה הוה קנין גמור לעולם מובן החילוק, אבל אי נימא שכל מכירה אינה קנין גמור א"כ מאי שנא דבמוכר לס' שנה אין היובל מפקיע, ומוכח מזה דהוה קנין גמור ויובל מפקיע להבא עיי"ש, ויש להוסיף עוד שכ"כ הרמב"ן בגיטין לו, א. לענין עבד נרצע שקנוי להאדון קנין גמור והיובל מפקיע להבא, ולכן אם נחרב הבית ובטל היובל ה"ה עובד לעולם עיי"ש, וזהו כדמסיק בהשיחה. ונפק"מ ג"כ בהא שנסתפקו בקונה שדה בזמן שהיובל נוהג אם מותר לו לחפור בורות שיחין ומערות, דלפי הנ"ל דלפני שהגיע היובל ה"ז קנוי לו לעולם, מותר לו לחפור בורות שיחין ומערות וכו', וראה בזה משנה למלך הל' שמיטה ויובל פי"א ה"א והגר"ח על הרמב"ם הל' תרומות פ"א ה"י ובכ"מ.

והנה ביאור הנ"ל בפלוגתת הירושלמי, י"ל שהוא מתאים גם לזמן הגלות, ד"ל שמצד הבטחת ה' לגאולה האמיתית והשלימה, הוה כ"ז בגדר "לשעה" בלבד, אבל להדיעה דכיון שהוא עפ"י ה' כקביעי דמי, י"ל שכן הוא גם בנוגע לגלות זה, וכפתגם הידוע של כ"ק אדמו"ר

הרש"ב נ"ע (לקו"ד ח"ד ע' תרצב): "לא מרצוננו גלינו מארץ ישראל, ולא בכוחותינו אנו נשוב לארץ ישראל, אבינו מלכנו ית' הגלנו מאדמתנו ושלח אותנו בגלות והוא ית' יגאלינו ויקבץ נדחינו בב"א", וכיון שכל זה אינו תלוי אלא בה' במילא ה"ז כקביעי דמי.

ופשוט שאין זה סותר כלל להא דאחכה לו בכל יום שיבוא ובאופן של וודאות וכמבואר בסנהדרין צח, א. לגבי משיח דשרי חד ואסיר חד דלא איצכבנא, [ובפרט בימינו אלו שהי' כבר "בשורת הגאולה" דהנה הנה זה בא], כי גם ביובל כאשר הוא נמצא בסוף שנה מ"ט, ויודע שבעוד יום יגיע שנת היובל שאז יהי' "אפקעתא דמלכא", מ"מ לפני ההפקעה - לפי ההלכה - הרי הוא עדיין במצב של "לעולם", ועד"ז י"ל בנדוד"ד שכן הוא לפי גדרי ההלכה.

### שיטת הבבלי בפלוגתא הנ"ל

והנה בשו"ת חת"ס או"ח סי' ע"ב הביא פלוגתא דהירושלמי הנ"ל וכתב ע"ז וז"ל: "וכיון דאשכחן סתמא דתלמודא דידן בפ' במה מדליקין (שבת לא, ב) גבי מפני שהוא עושה פחם דאמר גבי סותר על מנת לבנות במקומו דכיון דכתיב על פי ה' יחנו כמקומו דמי ולא דחי לי, ש"מ הכי קיי"ל, וכן משמע בתוס' שבת צד, א. ד"ה ר"ש פוטר עכ"ל, ועי' גם עירובין נה, ב: "אמר ליה רבא: דגלי מדבר קאמרת? כיון דכתיב בהו (במדבר ט, כג) על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו - כמאן דקביע להו דמי, והגמ' לא דחי ליה מצד הבטחת ה' שיכנסו לארץ כבירושלמי, וכן האריך בס' פתח הדביר או"ח סי' שט"ו (רי, ב) שהביא הך דעירובין נה, ב. וכתב וז"ל: "דמדלא דחי כדחיית הירושלמי מכיון שהבטיחן וכו' חשיב ארעי, ש"מ דלא סב"ל לתלמודא דילן דבשביל ההבטחה נידונת חנייתן ארעי, וכן ראיתי להרב מגילת ספר (על הסמ"ג יא, א) ד"ה עמוד ד) שהמציא מחלוקת זה בין ב' התלמודין", עכ"ל, והביא גם תשובה הנ"ל מהחת"ס שכ"כ, וסיים שם ונמצא דלפי שיטת תלמודא דידן בנין שחייבין עלי' דילפינן ממשכן היינו בנין קבוע שאינו עשוי לשעה, דהכי חשיב בנין המשכן בנין קבוע כיון דכתיב ע"פ ה' יחנו, אבל בנין לשעה אין איסורו אלא מדרבנן, עיי"ש. ועי' בשו"ת יביע אומר ח"ז או"ח סי' נ"ה בכל זה, ובשו"ת יחזה דעת ח"ב סי' מ"ג ושההלכה כתלמוד בבלי נגד הירושלמי, ובשו"ת הר צבי ט"ל הרים - (מלאכת בונה סי' א') ר"ל שזהו פלוגתא אביי ורבא בשבת עד,

ב. דרבא סב"ל דשאני משכן דכתיב ע"פ ה' יחנו דכקביע דמי ולא כאבוי, וידוע דהלכה כרבא לגבי אבוי, עיי"ש<sup>1</sup>.

### למה אין להקל עכשיו מצד לע"ל

ולפי כל זה יש לומר גם בענינו ע"פ גדרי ההלכה, דזהו הטעם שלא מצינו שיש להקל בזמן הזה משום לע"ל בביאת משיח כו' - כקושיא הנ"ל על הבית מאיר שנקל לחלל שבת עבור תינוק קראי, משום לע"ל? - כי מכיון דנקטין להחלכה כהבבלי דכקביע דמי ולפי מה שנת' ה"ז שייך גם לזמן הזה, במילא אי אפשר להקל בההלכות שמחוייבים מצד הזמן של עכשיו דכקביע דמי, לחלל שבת עכשיו כדי שישמור שבתות הרבה לע"ל, ולכן מצינו רק שיש להחמיר משום מהרה יבנה ביהמ"ק, ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו וכו' וכפי שהובא לעיל.

וראה בס' חתם סופר על התורה ח"ג פ' שמיני (קא, א) ובספרו תורת משה פ' ראה (עה"פ ואת החזיר) שהביא קושיא בשם ר' אברהם אביש זצ"ל, לפי מה דאיתא במדרשים<sup>2</sup> שלכך נקרא חזיר שעתיד הקב"ה להחזיר ולהתירו לע"ל, א"כ ה' ראוי להיות בגדר "דבר שיש לו מתירין" ולא יתבטל? (ובשדי חמד פאת השדה מערכת ג' סי' ז' ד"ה

(1) וראה בלקוטי הערות על החת"ס שם שהביא משו"ת אהל אברהם סי' ו' ולשד השמן חיו"ד סי' כ"ה, ומחנה חיים ח"ג או"ח סי' כ"ג, ובס' תהלה לדוד סי' שט"ו אות ט"ז, ושביית השבת ע' ח' והגהות מהרש"ם שבס' ארחות חיים סי' ש"א אות כ"ד, ובס' טל תורה שבת עד, ב. ועוד שהקשו על החת"ס ושקו"ט בדבריו, וראה אור שמח הל' שבת פ"י הי"ב בדברי הירושלמי.

(2) ראה אוה"ח פ' שמיני (יא, ז) עה"פ "והוא גרה לא יגר", וראה מה שציין שם בזה הגר"ר מרגליות ז"ל בס' נר למאור, ובס' תולדות רבינו חיים ק' עטר ע' 35, מכ"מ, וכ"כ הרמ"ע מפאנו מאמר חקור הדין ח"ד פ"ג וז"ל: "וצריך לטהרם בטהרת החזיר שעתיד הקב"ה לחדש בריאתו בשני סימנים שעכשיו אינו אלא מפרס פרסיו והוא עתיד להעלות גרה...", עכ"ל. וראה בס' אמרי שמאי ח"ה אות ע"ו, ובשו"ת גנזי יוסף סי' מז, וס' קלה, ובשו"ת דברי ישראל ח"ג סי' קל"א, ושו"ת תירוש ויצהר סי' קכ"ג וס' קצ"ה, ובס' 'פרדס יוסף' שם, ופ' שמות ע' סד, ו'שדי חמד' מערכת ג' אות ע"ו, ופאת השדה מערכת ג' סי' ד', ובס' בני יששכר מאמרי חודש אדר מאמר ז אות ב', עט סופר כלל ל"ב פרט ל"ד, ילקוט הגרשוני ח"ג - כללים - בסופו עמוד ט"ו, ובשו"ת אבני חפץ סי' כט אות ו', ושו"ת עטרת פז ח"א כרך ב' חיו"ד סי' ו', וראה ליקוטי שיחות ח"יב ע' 175 וחיו"ד ע' 260, וחכ"ט ע' 128 הערה 58 ובשוה"ג שם, (ושם בחכ"ט נתבאר גם מ"ש רבינו בחיי (משפטים כג, יט) ד"באותו הזמן . . יהי' איסור בשור בחלב בטל" עיי"ש) ואכ"מ.

ומקרוב) הביא קושיא זו בשם "מקשים העולם" ותירץ עפ"י מה שכתבו הטעם דתנאי הוא הדבר כ"ז שלא יגר, אבל לע"ל יעלה גרה ויחזור להיות מותר ולא שישאר בלי גרה, נמצא דרך של אז יהיו מותרים כיון שישתנו טבעם, אבל אותו שנתערב לנו בתבשיל ובתערובות יהי' אסור לעולם ובמילא אי"ז דבר שיש לו מתירין, עיי"ש.

ולפי הנ"ל אולי אפ"ל ג"כ דעכשיו דיינינן בי' לפי המצב של עכשיו, ולפי המצב של עכשיו דכקביעי דמי ה"ז אסור לעולם, ואין לדון בו היתר מצד העתיד, דזהו התחדשות שיבוא אח"כ, (וכעין המבואר בלקוטי שיחות חכ"ט פ' מצורע ב' (ע' 111) לענין מעשה עבירה, דאף דע"י התשובה זדונות נעשין לו כזכיות אין זה בגדר "דבר שיש לו מתירין", כיון שמצד מעשה העבירה עצמה ליכא ענין התשובה עיי"ש), ואף דדבר שיש לו מתירין הוא חומרא דמשום זה אינו בטל ברוב, אבל כיון שצריך לדון לדין זה עכשיו הקולא דלע"ל שאז יהי' מותר, לכן אין זה שייך עכשיו, ויל"ע.

### להלכה בתינוק שנשבה

אלא דהגרע"א שם הקשה על הבית מאיר שם מטעם אחר, שהרי הרבה טעמים נאמרו בגמ' (יומא פה, ב) למה פקו"נ דוחה שבת, ולחד תנא ילפינן לי' ממילה שהוא באחד מאבריו וכו' ולפי טעם זה גם בתינוק שנשבה והגויים מניחים להמולו ע"י ישראל מסתמא מילתו דוחה שבת א"כ ה"ה דעל כל גופו מחללים את השבת, וכן דרשינן וחי בהם ולא שימות בהם, וא"כ מנלן לומר להלכה שהוא דוקא היכא שישמור שבתות הרבה, אלא צ"ל דהתורה חסה על נפש מזרע ישראל וכו' עיי"ש בארוכה, דמשום זה סב"ל להגרע"א שמחללים את השבת לבני הקראים, וראה גם באור החיים פ' תשא (לא, טז) עה"פ ושמרו בני" את השבת שכתב ג"כ דמחללים את השבת רק בזה דאפשר שישמור שבת אחרת, וכבר תמה עליו המנחת חינוך במוסך שבת אות ל"ט שהרי מחללין את השבת גם בשביל חיי שעה? ומסיק שם לתרץ שהאזה"ח קאי רק לפי ר"ש בן מנסיא (יומא שם) דיליף מושמרו בני" את השבת וגו', אבל למסקנא דילפינן ליה מ'וחי בהם' ולא שימות בהם אפילו לחיי שעה מחללין, עיי"ש. וראה בס' אור יקר על האזה"ח שם בארוכה ואכמ"ל, וראה שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' ט"ו פ"ג, וח"ט סי' י"ז אות ח' ועוד, וראה שו"ע אדה"ז סי' ש"ו סעי' כ"ט שכתב בסוגריים טעם זה - כדי שישמור שבתות הרבה, להא דמחללין שבת לפקו"נ הקטנים, וראה אגרות קודש ח"א ע' שיי"ז הביאור למה הביא אדה"ז



בתניא פכ"ד טעם זה וכן בשו"ע סי' ש"ו כנ"ל, וראה לקו"ש חכ"ז פ' אחרי ג' ובהערות שם ע' 138 בכל זה, וציין שם גם להבית מאיר הנ"ל, וראה בגליון תתע"ט מה שכתב בזה הגר"י שי' קופרמן, ואכמ"ל.

וראה גם בס' הזכרון להגר"י אברמסקי ע' תקנ"א מה שכתב הגרב"ש שניאורסון ז"ל בענין "מהרה יבנה המקדש".



## לקוטי שיחות

### הקמת המשכן בשבת

#### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חלק כ"ו ע' 259 בהערה 34 וז"ל "ורק הקמת המשכן היתה על ידו (כפרש"י שם וכמפורש בקרא שם מ, ב. ואילך). - ולכאורה זה הי' גם בשבת שהרי העמידו ופרקו כל שבעת ימה"מ (פירש"י שמיני ט, כג. נשא ז, א) וראה פרש"י פקודי שם "וקם מאליו" (וראה חת"ס עה"ת פרשתנו כאן. מלאכת הקודש כאן). אבל ראה לקו"ש חי"א ע' 183 שרק בשמיני למילואים הוקם ע"י משה באופן ד"קם מאליו", משא"כ בשבעת ימי המילואים י"ל דהקימוהו כו"כ ביחד, ע"ש, ואכ"מ". עכ"ל.

ויש להעיר מסידור היעב"ץ בפירושו על מעמדות ליום השבת בתחילתו שהקשה על לשון הכתוב בפ' כי תשא "ואתה דבר אל בני" לאמר" דלכאורה 'אתה' מיותר וגם מקשה בהא דבפ' ויקהל מקדים מצות שבת לפני המשכן משא"כ בכי תשא [וכמו שהקשה בלקו"ש הנ"ל בפנים השיחה בתחילתו] ומבאר שמשה נצטווה להקים המשכן כל ז' ימי המילואים אף בשבת ולמד זאת ממה שהקדים ציווי המשכן לפני שבת (בכי תשא), אך כדי שישראל לא יטעו ששבת דחוי' אצל מלאכת המשכן לכן הוצרך להזהירם בפ' ויקהל באמרו מצות שבת לפני מלאכת המשכן, ולכן מדויק מאד "ואתה" שהקב"ה אמר למשה שרק אתה כשמקים המשכן בז' ימי המילואים דוחה שבת אבל לא

לכלל ישראל, על כן ביום השבת בימי המילואים רק משה הקים המשכן לבדו משא"כ בשאר הימים היו יכולים לסייעו. עכתו"ד.

ואולי יש לתלות הספק אם הקמת המשכן בז' ימה"מ דוחה שבת או לא במחלוקת רש"י ורמב"ן בגדר הקמת המשכן בשבעת ימה"מ.

דהנה בלקו"ש ח"א (ע' 181 ואילך) מבאר דלדעת הרמב"ן הי' ציווי מיוחד להקמת המשכן בז' ימה"מ ורק שלא הי' קימה להעמדה ורק לפירוק משא"כ לדעת רש"י שהקמת המשכן הי' בלי ציווי בפירוש אלא שלמד זאת מסברא ממה שנצטווה לחנך אהרן ובניו ובפשטות צריך לחנכם במקום שבו תיעשה העבודה בקביעות ו(בעיקר) למד מן הציווי המפורש שכל ז' ימה"מ נהיו פתח אהל מועד ומזה ידע שצריך להקים את המשכן, ועיין ג"כ לקו"ש חלק ל"א (ע' 220 ואילך) שלדעת רש"י לא נקרא הקמת משכן בז' ימה"מ הקמת המשכן (מצד עצמו) דלא הי' שום שייכות לה"ושכנתי" דנעשה בהקמת המשכן ביום השמיני, אלא דהי' פרט ותנאי בשאר העבודה דז' ימה"מ כנ"ל.

ועיין שם בחלק יא דלפי הרמב"ן דהי' ציווי מיוחד י"ל שקם מאליו הי' גם כן בשבעת ימי המילואים משא"כ לרש"י וכמבואר בהערה הנ"ל בחלק כ"ו

ולכן י"ל לפי הרמב"ן דהקימו המשכן ג"כ בשבת ומחמת הציווי המפורש, וכמ"ש ביעב"ץ הנ"ל רק שהיעב"ץ מוסיף שהי' ציווי למשכן בפ"י להקימו ג"כ בשבת דכנ"ל דלמד זאת מהקדמת מלאכת המשכן לציווי דשבת.

אמנם אם לא נקטינן כהיעב"ץ וכן הוא בלקו"ש חלק כו' הנ"ל דלא ס"ל דהיה ציווי מיוחד למשה להקימו בשבת, י"ל דלפי הרמב"ן דהי' ציווי מיוחד על הקמת המשכן כמו דהי' ציווי ביום השמיני רק שביום השמיני הי' קימה להעמדה, י"ל דכמו דבנין המשכן להעמדה אינו דוחה שבת כמו כן בנין המשכן בז' ימי המילואים אינו דוחה שבת.

אמנם לשיטת רש"י דבכלל לא היתה העמדת המשכן בז' ימי המילואים והי' רק פרט בחינוך אהרן ובניו בעבודתם, לכן י"ל דדוחה שבת כמו שכל העבודה דחה שבת דהקרבנות דז' ימה"מ הם ג"כ בשבת דימי המילואים.

ומדויק זה בלקו"ש ח"א הנ"ל כשמבאר הענין בפנימיות הענינים דבז' ימי המילואים הי' העבודת המטה, דדעת רש"י קאמר "בז' ימים

הקימו את המשכן (לא פחות משבע פעמים) "משא"כ לדעת הרמב"ן עיי"ש.



## שתייה קשורה בתורה

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

ב'לקוטי שיחות' חל"א ע' 180 :

שתיית היין כפשוטה קשורה עם גילוי "יין" שבתורה, ומביא משל"ה "קדושים אשר בארץ" . ששתו לפעמים הרבה יותר מדאי בסעודות גדולות . . מתוך כך אומרים ד"ת על השלחן הרבה באד וכפליים לתושיה . . דמתוך שמחה מגלה החכם רזי התורה..." , עיין שם.

ויש לציין לדברי הגמרא מגילה יב, ב: "שישראל אוכלין ושותין - מתחילין בד"ת ובדברי תשבחות".

אמנם מובן שהגמרא מדברת בד"ת על דרך הרגיל, ובהשיחה (ובשל"ה) הדגש על הוספה (גם) באיכות כו', וק"ל.



## שיטת רבינו זי"ע בענין "חכמת הטבע" אשר בש"ס וספרי הראשונים [גליון]

**הרב פסח צבי שמערלינג**  
תושב השכונה

ראיתי מה שחקר בזה הרב ח. ר. שי' בגליון העבר, וברצוני להוסיף בזה עוד פרטים הצריכים בירור ועיון.

כפי שציטט מכמה מקומות בשיחות ואגרות כ"ק אדמו"ר זי"ע, ברור ששיטתו הק' בנדר"ז הוא, שהיות ודברי חז"ל בתלמוד הם תורה ממש, מוכרחים לומר שכל מה שאמרו גם בעניני טבע העולם וכיו"ב אמת ונכון הוא (לא רק ברוחניות הענינים כי אם גם) בעולם הזה הגשמי.

ויש לחקור בזה, אם שיטתו זו היא רק בנוגע דברים כאלו שחז"ל מלכתחילה נצרכו לענין מצד הטבעיות שבו (כדוגמת המסופר

בבכורות (ח, א) שר' יהושע בן חנניא למד זמן עבור נחש מן הכתוב, שבזה הרי דיבר מלכתחילה אודות נחש בפשטות, אבל כשהתייחסו לענין הלכתי גרידא, ופסקו את ההלכה בענין או דבר מסויים, לאו דוקא שמזה גופא יש להוכיח שאכן כן היא המציאות הגשמית ע"פ תורה, ויתכן לומר שחז"ל כאילו באים ללמדנו מה יהי' הדין בדבר כזה אם ישנו במציאות (ואם אינו במציאות הרי זה בבחי' להגדיל תורה ולהאדירה).

[על דרך מ"ש בתניא פ"ה "והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך יהי' הפסק ביניהם כך וכך ואף אם לא הי' ולא יהי' הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו". כמובן שאין זה דומה ממש, כי שם בתניא איירי הרי בטענות ותביעות שאכן יתכנו לבא למשפט, אלא שגם אם לא הי' ולא יהי' בא בפועל - הרי זוהי חכמתו ורצונו ית', משא"כ בנדר"ד, יצטרכו להרחיב רעיון זה עוד יותר, שאפי' בדבר שבכלל אינו במציאות כלל, ולפי"ז גם לא יתכן ע"פ טבע שיהי' דבר כזה בעתיד, עכ"ז נאמר שזוהי חכמתו ורצונו ית'].

או שנאמר, שגם בדברים כאלו, הרי עצם העובדא שחז"ל התייחסו לדבר מסויים בשקו"ט הלכתית, מוכיחה שהתורה מגלה לנו שדבר כזה אכן נמצא בעולם הזה הגשמי והטבעי.

דוגמא לדבר: איתא במשנה (חולין קכו, ב): "עכבר שחציו בשר וחציו אדמה, הנוגע בבשר טמא, באדמה טהור. רבי יהודה אומר אף הנוגע באדמה שכנגד הבשר טמא". ופירש"י: "יש מין עכבר שאינו פרה ורבה, אלא מעצמו נוצר מאדמה, כאשפה המשרצת תולעים, ואם עדיין לא נברא העכבר אלא צדו אחד הימני או השמאלי, הנוגע בבשר - טמא, באדמה שכנגדו - טהור". ובנוגע לעכבר זה יש מקום לחקור כנ"ל: האם העובדא שחז"ל התייחסו לסוג ברי' כזאת מוכיחה שאכן ישנה ברי' כזאת במציאות, או שאפשר לומר שחז"ל קבעו מה יהי' הדין לו יצויר שישנה ברי' כזאת, אבל לא שקבעו שאכן ישנה ברי' כזאת, כי לא זה הי' ענינם של חז"ל לקבוע עובדות ביולוגיות כאלו. [שמעתי מח"א שתפס שיטה זו האחרונה, שאם כן למה בכלל התייחסו ל"ברי' כזאת, אם אינה במציאות? אלא שחז"ל קבעו (איכה רבה ב, יג): "אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמן", ולכן אם אומות העולם בספריהם בזמן הש"ס, תיארו ברי' כזאת הצומחת מן האדמה,

סמכו על זה, והתייחסו אלי' מצד ההלכתי שבדבר, ולא באו לקבוע אם ישנה או אינה במציאות].

יש לומר ששיטתו הק' של כ"ק אדמו"ר היא שאפי' באופן כזה הרי זו הוכחה שכן היא המציאות, שהרי בנדון הריגת כנים בשבת גילה כ"ק אדמו"ר דעתו הק', שזה שהמדע לא מכירה כנים כאלו לא יכולים להוכיח שאכן אינם וכו', ולא תפס לומר שחז"ל קבלו נתונים מסויימים מחכמת האומות וגילו את ההלכה באופן כזה, ואם אכן אין כנים כאלו, אזי ההלכה יכולה להיות באופן שונה, ודו"ק. ולכאורה צ"ע ובירור בכל זה. ואם אכן זוהי שיטתו הק' של כ"ק אדמו"ר צריך להבין הטעם לדבר, והחסרון בגישה השני' וכו'.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## נגלה

### משוך בהמה זו לקנות כלים שעלי'

**הרב יהודה ליב שפירא**

**ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי**

אי' בב"מ (ט, ב) בעי ר' אלעזר האומר לחבירו משוך בהמה זו לקנות כלים שעלי', מהו. [ומתמה הגמ':] לקנות? ! מי אמר לי' קני [ומתרץ שאה"נ הספק הוא:] אלא משוך בהמה זו וקני כלים שעלי' מהו...". ופרש"י בפ"י תמיהת הגמ' "לקנות, מי א"ל קני", וז"ל: לקנות משמע אתה התכוין לקנות, אני אינו מקנה לך. עכ"ל. ובהמשך לזה כותב הנמוק"י וז"ל: "וכתבו האחרונים ז"ל דמכאן משמע דהאומר לחבירו משוך חפץ זה לקנותו, לא קנאו, עד שיאמר לו קנה". עכ"ל.

אמנם הרא"ש כתב וז"ל: ול"נ לחלק, דדוקא כשאומר משוך בהמה זו לקנות כלים שעלי', איכא למימר כיון דעיקר הדבר שהוא מושך אין נקנה לו, גם בכלים שעלי' לא אמר שהקנה לו, אלא [כך הוא אומר] אתה אומר לקנותו ולא אני, אבל כשאומר לו משוך חפץ זה לקנותו, ליכא למיתלי במידי, וכאילו א"ל קנה אותו. עכ"ל.

ומהרמב"ם נראה שבפרט זה ס"ל כהנמוק"י, ולא עוד אלא שלשיטת הרמב"ם כ"ה לא רק כשאומר הלשון "לקנותו", כ"א גם כשאומר "ותקנה", כי ז"ל הרמב"ם (הל' מכירה פ"ב ה"ח): "האומר לחבירו משוך ותקנה או חזק ותקנה, וכיוצא בדברים אלו, והלך ומשך או שהחזיק, לא קנה, שמשמע תקנה להבא, ועדיין לא הקנה לו, אלא צריך המוכר או הנותן לומר לו לך חזק וקנה, או משוך וקנה, וכיוצא בדברים אלו, שמשמען שיקנה עתה בעת שימשוך או יחזיק. עכ"ל. וכתב המ"מ שמקור הרמב"ם הוא מסוגיותנו וז"ל: "דגרסינן בפ"ב דב"מ בעי' בידי ר"א . . . ונראה שהוא מפרש כך, לקנות משמע להבא, כמו לעשות לדבר, וכיון שכן, פשוט הוא שלא קנה. ואלא וקנה ומשמע עתה בעת משיכה, כלומר שאינו הכרח שיהי' לאחר מכאן, וכן דעת הרב בתקנה, אח"כ מצאתי מי שדקדק כן מכאן. אבל רש"י אמרה בלשון אחרת. ודברי רבינו צ"ע". עכ"ל.

שמוזה רואים שאף שהרמב"ם פליג על רש"י בביאור הטעם למה הלשון "לקנות" אינו מועיל [ש"פ רש"י ה"ז לפי שמשמעו שהוא אינו מקנה לו, ולרמב"ם ה"ז לפי שמשמעו להבא שמוזה מסתעף נפק"מ האם גם הלשון "ותקנה" נכלל בתמיהת הגמ' "מי א"ל קני", ואינו מועיל], מ"מ גם הרמב"ם ס"ל כפי שכתב הנמוק"י [בהמשך לדברי רש"י], שלא רק באם אומר "משוך בהמה זו לקנות כלים שעלי", אינו מועיל, כ"א גם כשאומר כן בנוגע החפץ עצמו ["משוך חפץ זה לקנות"], אינו מועיל, כי החסרון בלשון זה [למר כדאית לי' ולמר כדאית לי'] הוא חסרון מצד עצם הלשון, שאינו מועיל בקנינים, ודלא כמ"ש הרא"ש.

ויש לבאר שיטת הרא"ש, שלכן ס"ל שיש לחלק בין "א"ל משוך בהמה זו לקנות כלים שעלי" לגבי "משוך חפץ זה לקנותו", כי ס"ל שהפ' בדברי הגמ' "לקנות, מי א"ל קני" הוא גם כסברת הרמב"ם, כלומר, אף שכותב בפירוש שס"ל כסברת רש"י, שהרי כותב "דדוקא כשאומר משוך בהמה זו לקנות כלים שעלי", איכא למימר כיון דעיקר הדבר שהוא מושך אין נקנה לו, גם הכלים שעלי' לא אמר שהקנה לו, אלא כך הוא אומר, אתה אומר לקנותו ולא אני, אבל כשאומר...", הרי ברור שס"ל כביאורו של רש"י, מ"מ י"ל שס"ל שזה גופא מיוסד ע"ז שהלשון "לקנות" משמעו להבא, ולכן ס"ל לחלק חילוק הנ"ל, וכדלקמן.

דהנה בביאור דברי הרמב"ם ש"לקנות" פירושו להבא, אפ"ל שאין הכוונה בזה רק להבא בזמן, כ"א הכוונה שהקנין יעבור (בדרך התלבשות) דבר שני, כי זהו תוכן לשון זה: תעשה דבר זה כדי שדבר זה יעשה דבר שני. ובנדוד, כשאומר לחבירו "משוך בהמה לקנות כלים שעלי", ה"ז כאילו אומר לו שהוא ימשוך הבהמה ועי"ז כדרגא שני, יקנה הכלים, משא"כ אם אומר לו "משוך בהמה זו ותקנה כלים שעלי", הרי אומר לו שמשיכה זו עצמה היא משיכת הכלים, שגורם לו שיקנה הכלים.

וזוהי הכוונה שלקנות להבא משמע, היינו דרגא שני' הבאה כהסתעפות מהפעולה הראשונה. וגם זה נקרא "להבא" בהגיון, ובפרט ע"פ מ"ש הרמב"ם בפיה"מ (כריתות פ"ג מ"ג) ה"נקודה נפלאה" שכל מסובב, אף אם בא ביחד עם הסיבה, ה"ז כאילו בא אח"כ ("להבא"). ולכן אין הלשון "לקנות" מועיל, כי אומר לו שאין המשיכה שיעשה בהבהמה תהי' משיכת הכלים, היינו שאין קנין הכלים בא באופן ישר ממשיכתו [כלומר: שהוא מושך הכלים עצמם, אלא שעושה זאת באמצעות הבהמה], כ"א שהמשיכה היא רק בהבהמה, וכהסתעפות מזה, כדרגא שני', רוצה שיוקנו לו הכלים, וזה אא"פ להועיל, כי האופן היחידי שיכול לקנות הכלים, ה"ז רק באם מה שמושך הבהמה היא היא משיכת הכלים עצמם.

[ואין להקשות ממ"ש בלקו"ש (חיי"א ע' 43 הערה 14) בהחילוק בין לשון הברכה בלמ"ד ("וציונו ל..."), לגבי לשון הברכה בעל ("וציונו על..."), כמו "וציונו לפדות הבן" לגבי "וציונו על פדיון הבן", וז"ל: ודציונו לפדות - מדגיש שיש כאן ענין א' (והפד' - היא רק פעולה שלו; וציונו על פדה"ב - מדגיש שיש כאן ב' ענינים נפרדים, והא' נצטוה על הב' (ע"ד "להזהיר הגדולים על הקטנים"), עכ"ל, - הרי שהלשון "ל..." אינו מורה על ב' דברים נפרדים, ודלא כנ"ל,

- הביאור הוא: שם איירי בנוגע להלשון "ל..." ביחס להלשון "על...". ובה אמר' כנ"ל, אבל כשמדברים אודות הלשון "ל..." כשלעצמה, כמו "לקנות" לגבי "קני", בזה פשוט שי"ל שהלשון "ל..." מורה שיש כאן ב' דברים, וא' מסתעף, כדרגא ב', מהשני].

וס"ל להרא"ש שזהו עומק הדבר מדוע "לקנות" פירוש "אתה התכוין לקנות, אני אינו מקנה לך", כי היות שאמר לו בלשון שמשמעותו שהמשיכה עצמה אינה בכלים, וזה הרי אינו מועיל, ה"ז כאילו אומר לו "אתה התכוין לקנות, אני אינו מקנה לך".

ולפי"ז יש מקום גדול לומר שפירוש זה בתיבת אלו אפ"ל רק באם ישנם ב' דברים, כנדו"ד, שאז אפ"ל שכוונתו שהמשיכה היא בהבהמה, ולא בהכלים, ורוצה שע"י משיכת הבהמה יקנה הכלים, וזה הרי אינו מועיל, ולכן לא קנה. אבל באם אין כאן ב' דברים מעיקרא, כמו באומר "משוך חפץ זה לקנותו", הרי "ליכא למיתלי במידי" (ל' הרא"ש הנ"ל), כי אין לומר שכוונתו שעושה הקנין בדבר אחד, כדי לקנות הדבר הב', שהרי אין כאן ב' דברים, ומוכרח לומר שזהו "כאילו א"ל קנה אותו" (ל' הרא"ש הנ"ל), ולכן קנה בזה.

ובזה הוא דנחלקו הרא"ש והנמוק"י: לשיטת הנמוק"י פירוש לשון הגמ', הוא כפשטות משמעות דברי רש"י, שכאילו שאומר לו שאינו מכוין להקנות לו, היינו שלשון זה, כשלעצמו מורה שאינו רוצה להקנות לו, ולכן ה"ז כן גם כשא"ל למשוך חפץ זה לקנותו", אבל הרא"ש ס"ל שחסרון לשון זה הוא מטעם שמשמעות הלשון הוא שהקנין יהי' בהבהמה, ולא בהכלים, לכן ס"ל שזהו חסרון רק ב"משוך בהמה זו לקנות כלים שעלי", ולא ב"משוך חפץ זה לקנותו", כנ"ל.

אמנם באמת י"ל שגם הנמוק"י ס"ל שפירוש דברי הגמ' הוא כרא"ש, אלא שס"ל שגם בנדון שיש כאן דבר אחד לבד, ג"כ אפשר לומר שכוונתו היא שלא יהי' פ"י הקנין בהדבר עצמו, ז.א. שס"ל שגם כשאומר "משוך חפץ זה לקנותו", מתכוין הוא, לא שהמשיכה היא היא הקנין, כ"א שתחלה תעשה משיכה בהחפץ, ואח"כ, כדרגא שני, תקנה החפץ, וזה אינו אמת, כי המשיכה היא היא מה שגורמת שהחפץ נעשה שלו. ולכן גם בזה לא קנה. משא"כ הרא"ש ס"ל שרק בב' דברים (בהמה וכלים) אפ"ל שלזה נתכוין, משא"כ כשיש דבר א', אין מסתבר שכוונתו להפריד בין פעולת הקנין, ומה שהחפץ נקנה לו.

ועפ"ז י"ל שגם הרמב"ם ס"ל כהנמוק"י, שהרי הוא פ"י שכוונת הגמ' היא ש"לקנות" פירושו להבא (שתוכנו כנ"ל שהקנין הוא על דבר א', ומה שקנוי לו הוא דבר ב'), ואעפ"כ פסק שגם אם אומר כן על החפץ עצמו, ג"כ אינו מועיל - אלא מוכרח שס"ל כפי שנת"ל בשיטת הנמוק"י, שגם בנדון החפץ עצמו אפ"ל שלכך נתכוין.

ובאמת י"ל יותר, שלכו"ע גם ב"משוך חפץ זה לקנותו" אפ"ל שנכתוין להפריד בין פעולת הקנין, לגבי מה שהחפץ נקנה לו, אלא שנחלקו בגדר קנין, וכידוע החקירה מתי נעשה החפץ קנוי לאדם, בעת הקנין, או לאחר שנגמר הקנין, ולהצד שזה נעשה לאחר גמר הקנין, הנה אדרבה לשון "משוך חפץ זה לקנותו" מתאים לגדרי קנין, כי זהו



אכן גדר המשיכה, שמושך החפץ, ואח"כ, כהסתעפות מהמשיכה, קונה החפץ, משא"כ כשישנם בפועל ב' דברים, כמו ב"משוך בהמה זו לקנות הכלים שעלי", שם אי"ז מועיל, כי אין הכלים נקנים לו כהסתעפות ממשיכת הבהמה כשלעצמה, כ"א מזה שמשך הכלים (אלא שהי' ע"י אמצעות הבהמה), ולכן שם אין לשון זה מועיל. משא"כ בחפץ א' ה"ז מועיל. אמנם להצד שהחפץ נקנה בעת המשיכה, הנה אין לשון זה מתאים לא בנדון ד"משוך בהמה זו לקנות כלים שעלי", ולא בנדון "משוך חפץ זה לקנותו", כי בשניהם אין הקנין דרגא שני'.

ובזה נחלקו הרא"ש נגד הנמוק"י והרמב"ם, שלהרא"ש נקנה החפץ לאחר גמר המשיכה, לכן יש לחלק בין ב' האופנים. משא"כ הנמוק"י והרמב"ם ס"ל שהחפץ נקנה בעת המשיכה, במילא שם ב"משוך חפץ זה לקנותו", אין לשון זה מועיל, כי מה שמפריד בלשונו בין פעולת הקנין והקנין עצמו אינו אמת.

והנה עפ"ז יש לבאר עוד ענין, דהנה בהלכה זה של הרמב"ם, חולק עליו הראב"ד, וז"ל: "א"א זהו דבר תימה, שהרי מצינו אחת מכם תתקדש לי, שהקידושין מקויימים בלשון זה. וכן עקוץ תאנה מתאינתי ותקנה לי גניבתך, וכן מצינו יטול ויזכה ויחזיק ויקנה, כולן לשון הקנאה הן". עכ"ל.

והמ"מ מתרץ כל קושיות הראב"ד. והתירוץ בנוגע הלשון "תתקדש לי" תי' בזה"ל: "ובאמת שאין ראי' מההיא דקידושין, דהתם אין האיש אומר לאשה לעשות דבר, וכיון שכן אומר לה תתקדש, שהוא להבא אחר הקידושין, א"נ דתתקדש לשון נפעל הוא, תהוי מקודשת, ואפשר עתה. משא"כ בתקנה שהוא פועל. א"נ דקידושין שאני". ולא פירש המ"מ מה כוונתו במ"ש ש"קידושין שאני", במה היא שאני.

וי"ל עפ"הנ"ל, דהיות ונת"ל שכוונת הרמב"ם במ"ש "שמשמע תקנה להבא, ועדיין לא הקנה לו" אינו שכוונתו שיקנה באיזה זמן אחר לעתיד. כ"א הכוונה שהחפץ יוקנה לו אחר פעולת הקנין, וזה אינו אמת - הנה זה אינו אמת רק בשאר הקנינים, חוץ מקידושין, כי כידוע ישנם ב' דברים בקידושין: (א) גדר האיסור והאישות, מה שהיא אסורה לכו"ע, ומותרת רק לו. (ג) גדר הקנין והממון, מה שהיא קנוי' לו. וידוע החקירה מהו עצם הקידושין, ומהו ההסתעפות, האם הקידושין עצמם הם מה שהיא נעשית שלו בגדרי קנינים, ומזה מסתעף בד"מ גדר

האישות, או להיפך, שהקידושין עצמם הו"ע של אישות, ומזה מסתעף הקנין.

עכ"פ באיזה אופן שנלמד, יש בקידושין ב' דברים, דבר א', עצם הקידושין. ועוד דבר, מה שמסתעף ממנו. וא"כ בקידושין בפרט מתאים לומר שאומר לו שיעשה הקנין, ועי"ז יסתעף דבר ב', ולכן שאני קידושין משאר קנינים, שבשאר קנינים אין מועיל אם אומר בלשון שמשמע להבא (היינו שמשמע שהדבר נקנה אחר הקנין), משא"כ קידושין ה"ז מועיל, כי זה האמת.

ויש להוסיף בזה, ולהמתיק הנ"ל יותר, ע"פ הידוע שבהלשון "קידושין", מונח בעיקר חלק האיסור והאישות, כמפורש בקידושין (ב), שפירוש לשון קידושין הוא "דאסר לה אכו"ע כהקדש" [אף שמונח בזה ג"כ גדר הקנין, כמבואר בתוס' שם (ד"ה דאסר) "ופשטא דמילתא, מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי", מ"מ עיקר כוונת הלשון הזה שתיקנו חכמים הוא מטעם האיסור, כלשון הגמ' שם "ומאי לישנא דרבנן דאסר לה אכו"ע כהקדש" - ואם נאמר שהרמב"ם ס"ל שהעיקר בקידושין הוא הקנין שבדבר, והאיסור והאישות מסתעף ממנו בגמר הקנין, אז מובן ביותר שבהלשון "תתקדש לי" אין שום חסרון, ואדרבה, זהו תוכן הדבר: שנותן לה הכסף וכיו"ב, ואומר לה שלאחר שאגמר מה שהוא עושה אז, יסתעף מזה, כדרגא שני', שתיעשה מקודשת - גדר האיסור והאישות - לו.

והרי ידוע שיש משמעות שהרמב"ם ס"ל כן, שהעיקר בקידושין הוא הקנין, והאישות רק מסתעף, ממה שכתב (הל' אשות פ"ג ה"ד) שמינוי שליח לקבלה צריך עדים, ומינוי שליח להולכה אין צריך עדים. והק' הראב"ד (שם, וראה ר"ן ר"פ האומר ועוד) דמאי שנא, כי ממ"נ אם מינוי שליח לקידושין ה"ה בכלל "דבר שבערוה", ו"אין דבר שבערוה פחות משנים", צ"ל כן גם במינוי שליח להולכה. ואם ס"ל להרמב"ם שמינוי שליח לקידושין הוה רק "הכשר לקידושין", ואינו בכלל "דבר שבערוה", גם מינוי שליח לקבלה אי"צ עדים.

והביאור בזה: הרמב"ם ס"ל שמינוי שליח לקידושין ה"ז יותר מ"הכשר" לקידושין, ומ"מ מינוי שליח להולכה אי"צ עדים, כי ס"ל שהקידושין עצמם הו"ע של קנין ולא של אישות, והאישות מסתעפת רק בגמר הקידושין עצמן. נמצא דמה שקידושין בכלל הוה "דבר שבערוה", וצריכים עדים בעת הקידושין, אינו מטעם נתינת הבעל, כי זה הוה רק ענין של קנין, כ"א מצד קבלת האשה, כי אצלה (ומצדה)

נעשה גמר הקידושין, שאז תומ"י חל האישות, ולכן רק מינוי שליח לקבלה, שבזה ישנו גם חלק האישות (תיכף בגמר הקבלה), צריך עדים.

עכ"פ נמצא שלהרמב"ם האישות - שמונח במילה "קידושין" - נעשה לאחר גמר הפעולה, ולכן מובן שלהרמב"ם קידושין שאני, שבאמירת "תתקדש לי" אין שום חסרון, כי אכן האישות בא לאחר גמר הפעולה.



## האי שטרא חספא בעלמא הוא

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

איתא בגמ' (ב"מ ז, א) "שנים אדוקין בשטר מלוה אומר שלי הוא ונפל ממני ומצאתיו לזה אומר שלך הוא ופרעתי לך יתקיים השטר בחותמיו, דברי רבי. רשב"ג אומר יחלוקו". ובהמשך הגמ' מבואר "במקויים ד"ה יחלוקו, כי פליגי בשאינו מקויים רבי סבר מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו ואי מקיים ליה פליג ואי לא מקיים ליה לא פליג, מ"ט חספא בעלמא הוא מאן קא משוי ליה להאי שטרא לזה הא קאמר דפריע, ורשב"ג סבר מבשש"כ א"צ לקיימו ואע"ג דלא מקיים ליה יחלוקו".

וידוע הקושיא דמדוע דוקא בסוגיין דשנים אדוקין בשטר מבואר טעמא דמ"ד דמבשש"כ צריך לקיימו - ד"חספא בעלמא הוא וכו'" - ולא בשאר מקומות בש"ס שהובא שיטה זו לגבי סתם לזה שטוען פרוע על שטר שאינו מקויים שנמצא ביד המלוה?

וביאר בזה ב'בית הלוי' (שו"ת ח"ג סי' מג) דהנה שיטה זו דהלוה נאמן לטעון פרעתי כ"ז שלא נתקיימה השטר, אפשר להסביר בשני אופנים: (א) דהוא מכח מיגו שהי' יכול לטעון מזוייף. (ב) דהוא מכח 'הפה שאסר', דהואיל וכל כח השטר בא ע"י הודאתו לכן ביכלתו לטעון עליו מה שרוצה. והנה בסוגיין - מבאר הבית הלוי - א"א לפרש שנאמנותו הוא מדין מיגו, משום דבאמת עדיף לו לטעון פרעתי ממזוייף, דבאם יקיימו השטר הרי אם טען פרעתי עדיין יזכה בחצי טענתו מחמת אחיזתו בהשטר, משא"כ אם טען מזוייף הרי ע"י הקיום בטלה טענתו לגמרי ולא יזכה בכלום. וא"כ הרי בסוגיין מוכרחים לפרש שנאמנותו (אינו מחמת מיגו גרידא אלא) הוא מכח הפה שאסר,

ולכן מובא - דוקא כאן - האי סברא דהאי שטרא חספא בעלמא הוא וכו' דתוכנו הוא שכחו של הלוח בטענתו הוא מחמת זה שכל כח השטר בא על ידו וכו'. עכת"ד בקיצור גדול.

ולפי ביאורו יש לומר לכאור', דלפועל הרי הסברה זו - דהאי שטרא חספא בעלמא הוא וכו' - הוא אכן הסברת שיטה זו (דמבשש"כ צריך לקיימו) בכל הסוגיות, אלא שההכרח לזה הוא בסוגיין דוקא ושלכן הוזכרה הסברא כאן דוקא כמשנ"ת.

אמנם אולי יש מקום להוסיף ולומר, דדוקא בסוגיין נאמרה האי סברא, ואכן בשאר הסוגיות אין זה הסברת שיטה זו, אלא דנאמנות הלוח הוא מדין מיגו גרידא, ובסוגיין דוקא יש לו כח דהפה שאסר מחמת האי סברא, וכמשי"ת.

ב. ובהקדם: בביאור השיטה דאין הלוח נאמן לטעון מזוייף (מבשש"כ א"צ לקיימו) כתבו התוס' בכתובות (יט, א ד"ה מודה): "וא"ת ומאי טעמא לא מהימן במיגו דאי בעי אמר מזוייף? וי"ל דשמא ירא לוח לומר מזוייף פן יכחישוהו וליכא מיגו. ופירש הקונ' במ"א דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום דעדים דחתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזוייף הוא אבל בשאר טענות כמו פרוע הוא לא הצריכוהו קיום. וכן נראה לר"י..."

ובביאור דברי התוס' הללו כתבו כמה מהאחרונים (ולדוגמא ראה בספר שערי יהודה עמ"ס גיטין סי' ט"ו, ועוד), דב' הסברות שכתבו משלימין זא"ז; דהסברא הראשונה מסבירה מדוע אין להלוח נאמנות מחמת מיגו (דהרי ירא לומר הטענה האחרת ובטלה ה"מה לי לשקר"), והסברא השני' מסבירה מדוע אין לו הכח דהפה שאסר (דהרי באמת כן יש מציאות של שטר כשר גם בלי הודאתו של הלוח).

ולכאורה צלה"ב, הרי בגמ' (בסוגיין) מפורש סברת רבי דהאי שטרא חספא בעלמא הוא וכו', אשר תוכנו הוא (כנ"ל) שכן יש להלוח הכח של הפה שאסר, ומדוע אינו מוזכר בגמרא בשום מקום סברא זו - שכתבו התוס' - אשר הוא היסוד לחלוק על הסברא של רבי ולומר שאין לו כח זו של הפה שאסר! ?

ובסגנון אחר: מאחר שבגמרא מפורש סברת רבי דהאי שטרא חספא בעלמא הוא בלי הודאת הלוח, ולא מוזכר בגמרא שום סברא נגד סברא זו, אז מהו המקור לחדש ולומר דבאמת אין השטר בגדר חספא

בעלמא, ושם שטר עליו גם כלי הודאת הלוה (ואע"פ שרשב"ג ודעימיה חולקים על רבי בדין, אבל אין מזה הוכחה שחולקים עליו בסברה יסודית זו, והרי יש דרכים אחרות לבאר במה פליגי).

ולאידך, ידוע מה שמקשים העולם דלפי הסברא דרבי - דקיי"ל כוותיה - דלפני קיום הוה שטר בגדר חספא בעלמא (וע"כ הוא משום דרבנן כן ביטלו השטר מלהיות שטר כל זמן שאינו מקויים, ודלא כשיטת רשב"ג כמו שהסבירוהו התוס' דלעיל), אז איך נסתפקו התוס' בכ"מ באם טענינן ליתמי טענת מזוייף או לאו, והרי השטר עד הקיום אינו בגדר שטר כלל, ובודאי שא"א לגבות אתו גם מיתומים! ?

ג. ולכאורה מסתבר לומר, דאכן ליכא פלוגתא בין דברי רבי בסוגיין לאותה סברא שכתבו התוס' בכתובות, אלא דתלוי באיזה מקרה מדברים; דבמקרה דמבשש"כ דעלמא לית מאן דפליג על סברת התוס' דהשטר עומד בחזקתו אפי' מדרבנן כל זמן שאין עליו טענה של מזוייף, והסברת השיטה דמבשש"כ צריך לקיימו הוא מחמת דין מיגו - פרעתי מיגו דמזוייף - גרידא (ולא הפה שאסר), ורק בסוגיין דשנים אדוקין בשטר נאמרה סברא זו דרבי דהאי שטרא חספא בעלמא הוא כו'.

ויסוד גדול - וגם הסברה - לסברא זו מצינו בדברי רבינו גרשום (ב"ב דף קע, א) שכתב בביאור דברי רבי "אע"פ שמודה הלוה בשטר שכתבו צריך למלוה לקיימו. . ואי לא מקיים ליה חספא בעלמא הוא הואיל ואינו יוצא כולו מתחת ידו", דמדבריו מוכח שסברת רבי נאמרה במיוחד במקרה זה דשנים אדוקין בשטר.

[ויש להוסיף דלכאור' יש עוד אופן להסביר דבר זה - שרק בסוגיין נאמרה האי סברא דחספא בעלמא הוא - והוא ע"פ מש"כ כמה מגדולי האחרונים (תומים סי' סט סק"ז, והגרעק"א בחידושיו בריש מס' גיטין) דהא דקיום שטרות הוא רק מדרבנן (דמדאור' לא חיישינן לזיוף) הר"ז רק בשטר רגיל, אבל בשטר שהורע ע"י נפילה כן חיישינן לזיוף וצריכים לקיימו גם מדאור'. והרי בסוגיין גם המלוה אומר שנפל ממנו וא"כ הו"ל שטר שהורע שצריך קיום מדאור', ושוב לא שייך אותה סברא של התוס' בכתובות שהשטר עומד בחזקתו כו'.

אלא דלדרך זה יוקשה: (א) הרי הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פי"ד הי"ד) והמחבר (ח"מ סי' סה סקט"ו) הביאו הדין דסוגיין במקרה שהמלוה אינו טוען שנפל ממנו אלא שהלוה חטפו מידו, ופסקו כרבי,

והרי לפי הסבר זה נאמרה סברת רבי רק במקרה דנפילה! ? (ב) כמה מהאחרונים (ראה ב"ח סי' סה סקי"ט, ובחי' הרי"ם בסוגיין) ביארו, דכשהשטר הוא ביד המלוה הרי אפי' אם נפל מידי ונאח"כ מצאו לא הורעה השטר מחמת זה (ושלכן לא חיישינן לפירעון בסוגיין וגובים עם השטר - אחר הקיום - דלא כשטר שנמצא בשוק), ולדבריהם א"א לפרש שדברי רבי בסוגיין נאמרו מחמת היות השטר בגדר שטר שהורע כמובן.

ולכן מחוורתא לבאר הדבר ע"פ יסודו של רבינו גרשום ד"הואיל ואינו יוצא כולו מתחת ידו" הו"ל חספא בעלמא עד שיקיימוהו (ושוב מתאימה הסברא גם לפי הדרך שהביאו הרמב"ם והמחבר את הסוגיא)].

והנה באמת הרי הבית הלוי עצמו בהמשך דבריו הזכיר סברא כזו (דדברי רבי נאמרו רק בסוגיין) אלא דדחה אותה מחמת קושיא; דהרי בהסוגיא בב"ב (הנ"ל) הקשתה הגמ' מסוגיין על מה שרצתה הגמ' שם לומר דרשב"ג סב"ל דמבשש"כ צריך לקיימו ורבי סב"ל שא"צ לקיימו, דהרי זה היפך המבואר בסוגיין בשיטתייהו? (ומחמת קושיא זו אכן חזרה שם הגמ' מאותה סברא עיי"ש). והרי - מקשה הבית הלוי - באם דברי רבי נאמרו רק בסוגיין, נמצא דפלוגתא רבי ורשב"ג בסוגיין אינה אותה פלוגתא דעלמא באם מבשש"כ צריך לקיימו או לא (דהסברות הן שונות), וא"כ מהי קושיית הגמ' מזה ששיטותיהן משתנות מדין לדין הרי סברות הפלוגתות השתנו! ?

והנה אף דלכאור' הר"ז קושיא אלימתא, מ"מ הרי שוברו בצידו; דהרי העתקתי דברי רבינו גרשום מאותה סוגיא דהסברת רבי בסוגיין דשנים אדוקין אכן נאמרה רק למקרה כזה (ולא למקרה דמבשש"כ דעלמא) !

וע"כ צריכים לומר דאף שהסברות משתנות ממקרה למקרה מ"מ ה"ה תלויין הא בהא. והיינו דאע"פ שהסברא שאמרו רבי במקרה דשנים אדוקין בשטר אינה שייכת במקרה דמבשש"כ דעלמא, מ"מ הרי באם סב"ל כסברא זו במקרה זה צריכים לומר שסב"ל גם בעלמא דמבשש"כ צריך לקיימו (אף דהוא מחמת סברא אחרת). אלא דצלה"ב מהו ההסברה בזה.

ד. ואולי י"ל הביאור בזה (ע"ד הפלפול קצת) בהקדם ביאור הפלוגתא באם הלוח יש לו נאמנות של מיגו (פרעתי מיגו דמזוייף) או לא; דהנה הבאנו לעיל איך שהתוס' ביארו השיטה דלית לו מיגו זה -

"דשמא ירא לזה לומר מזויף פן יכחישוהו", ועפ"ז צריכים להבין מהו הסברה של המ"ד שכן יש לו מיגו זה?

[ובאמת כבר הקשה התומים (כללי מיגו אות לו) עמש"כ הרא"ש (שם) דלא אמרינן מיגו היכא דירא לומר הטענה האחרת, מהא דקיי"ל כהשיטה דמבשש"כ צריך לקיימו, דרואים מזה שכן נאמן במיגו כזה. ובבית הלוי (דעסקינן ביה) תירץ השגת התומים על הרא"ש, אמנם אין בדבריו ביאור מדוע באמת כן אמרינן מיגו במקרה כזה (דלא כמ"ד דמבשש"כ א"צ לקיימו כמו שביארו התוס').]

ויש לבאר הדברים ע"פ מה שמצינו לעיל במכילתין שאלה דומה בענין מיגו דהעזה; דהנה הגמ' (ג, א) ביארה - לפי הפירוש של הרבה מהראשונים - דהא דכל מודה במקצת אין לו מיגו שהי' יכול לכפור בכל, הוא משום דאין אדם מעיז פניו וכו', דיוצא מזה לכאור' דאין אומרים מיגו דהעזה. והקשה ע"ז הר"ן (שם) דבסוגיא דעייזי דאכלי חושלא (ב"ב לו, א) מבואר דאמרינן מיגו דהעזה? ותירץ, דאכן מיגו דהעזה הוה מיגו 'גרוע' ולכן לא מהני לאפטורי משבועה (כבסוגיין דמב"ב), אמנם כן מהני להחזיק ממון בחזקת מי שמוחזק בו (כבסוגיא דעייזי דאכלי חושלא), עיי"ש.

ובביאור חילוק זה כתבו אחרונים (ראה קובץ שיעורים ח"ב סי' ג אות כב, ועוד) ע"פ הידוע שבכח המיגו יש ב' פרטים: הבירור ד"מה לי לשקר", ו'כח הטענה' שנותנים לו מהטענה שהי' יכול לטעון (והדברים עתיקים). והנה במיגו דהעזה הרי החיסרון הוא בהבירור שע"י המיגו, דכבר א"א לומר (בשלימות) האי סברא ד"מה לי לשקר", היות שישנו טעם מדוע עדיף לו לטעון הטענה שטוען דליכא בה העזה כ"כ, משא"כ 'כח הטענה' שבהמיגו לא נחלש עי"ז. וא"כ תלוי הדבר מה צריכים לפעול ע"י המיגו; דבאם מחפשים בירור מסויים כבר א"א להשתמש עם מיגו כזה, וזהו ההסברה מדוע לאפטורי משבועה לא יהני מיגו כזה דענין דשבועה הוא בירור מסויים, משא"כ להחזיק אדם במה שתחת ידו הר"ז יותר ענין של 'כח' הנצרך, ושוב מהני גם מיגו כזה.

ולכאורה י"ל דבדומה לזה ממש הוא החיסרון בסוג מיגו דעסקינן ביה - היכא שיש סברא לומר שירא לטעון הטענה האחרת; דגם בנידון זה הרי החיסרון אינו בהכח שיש לו מהמיגו אלא בהבירור דמה לי לשקר שיש לו ממנו. וא"כ הרי גם כאן יהי' הדבר תלוי לענין מה

צריכים מיגו זה - דלכירור לא יועיל, אולם לענין כח וזכות בטענתו כן יועיל כמשנ"ת לענין מיגו דהעזה.

והנה זה שבכלל אין ללוה נאמנות לומר פרעתי, הוא מחמת הסברא ד"שטרך בידי מאי בעי". וידוע שיש ב' אופנים להסביר דבר זה: (א) שהוא הוכחה ובירור שכלי נגד טענת פרעתי דהלוי (דזהו פשטות המשמעות לכאורה). (ב) שהוא דין וכח מיוחד בשטר - דכל זמן שהוא בידו של הלוי הרי הוא 'אומר' דעדיין לא נפרע (ובכלל אומרים סברא זו בשם הגר"ח, ויש מביאים לזה מקורות בראשונים ואכהמ"ל).

ולדברינו דלעיל י"ל, דבב' אופנים אלו תלוי' השאלה באם יהא נאמן - לומר פרעתי במיגו דמזוייף - במיגו כזה דירא לומר הטענה האחרת; דבאם החיסרון בטענת פרעתי הוא מחמת בירור שכלי (הסברא דשטרך בידי כו'), הרי במיגו כזה לא נתוסף בירור לחזק טענתו, וא"כ לא יועיל לו כלום. אמנם באם החיסרון בטענת פרעתי הוה בכחו וזכותו לטעון טענה זו, הרי מיגו כזה כן יתן לו הכח הדרוש לטעון טענתו.

ונמצא, דנקודת הפלוגתא בעלמא באם מבשש"כ צריך קיום או לא, הוא בגדר האי כח שיש בשטר נגד טענת פרעתי; דבאם הוה בגדר בירור שכלי לא מהני נגדו מיגו כזה (דירא לומר כו'), ואם הוה בגדר כח וזכות כן מהני נגדו מיגו זה וכמשנ"ת.

ודאתינן להכא י"ל, דבשאלה זו תלוי' ג"כ הפלוגתא באם בסוגיין דשנים אדוקין בשטר נאמר דהאי שטרא חספא בעלמא הוא או לא; דהנה הסברא לומר דהוה חספא בעלמא הוא (כנ"ל מרבינו גרשום) "הואיל ואינו יוצא כולו מתחת ידו", ונראה ברור דהאי סברא אינו קשור עם כח הבירור שבהשטר - דשטרך בידי כו' - דא"כ הרי גם אחר הקיום ליתא להאי בירור (דלא ניתוסף בהבירור דשטרך בידי כו' כלום עי"ז שמקיימים השטר). אלא ע"כ דהאי סברא הוה בהדין והכח של שטר - דכ"ז שאינו כולו תחת יד המלוה אין בו הכח המיוחד של שטר לגבות בו גם בלי קיום (אף שעצ"ע מהו בדיוק הסברא בזה). ונמצא דסברא זו נאמרה רק להשיטה שכח השטר הוה בגדר דין ולא בירור.

ונמצא, דאע"פ שיש כאן ב' פלוגתות שונות - באם נאמרה מיגו במבשש"כ דעלמא או לא, ובאם נאמר דחספא בעלמא הוא במקרה דשנים אדוקין בשטר - הרי שניהן תלויין באותה שאלה (מהו גדר כח השטר נגד טענת פרעתי; בירור או זכות), וא"כ מבואר דהשיטות אכן



תלויין הא בהא, ומיושב לפ"ז מה שהקשה הבית הלוי על האי סברא שכתבו רבינו גרשום כנ"ל. ועצ"ע.



## זכור ולבסוף שכוח

### הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' ב"מ יא,א: אלא לאו הכי קאמר בשדה שכוח מעיקרו הוי שכחה זכור ולבסוף שכוח אין שכחה. ועי' בתוס' וראשונים שהוקשה להם מהו הפי' ב"זכור ולבסוף שכוח", דאי נפרש כפשוטו ממש דאי זכר תבואתו לפני ששכחו אינו שכחה (כשעומד בשדה) א"כ בטלת תורת שכחה בכה"ת כולה! ועוד תמוה, מאי מהני מה שזכור מעיקרו שלא יהא שכחתו לבסוף שכחה, הרי לפועל כששכחו נימא דשוב לא גרע שכחה זו ממאן דשכחו מעיקרו?

ולכן פי' התוס' ושא"ר, דלעולם אין פי' דברי הגמ' כפשוטו ממש דבכל אופן מהני מה שזכור מעיקרו, ורק באופן שזכור לאחר שכבר שכחו הפועלים שאז השכחה מתחלת, מהני זה שלא יהא שכחה כשלבסוף שכוח. ועי' בראשונים בארוכה בביאור הדברים ואכ"מ.

אמנם עי' ברש"י בד"ה עומר שכ' "שהנחתיו שם מדעתי וסמכתי על הפועלים שיביאוהו ופועלים שכחוהו" והרמב"ן גורס ברש"י "שמא פועלים שכחוהו". ועד"ז כ' רש"י להלן בד"ה אלא בסו"ד "אבל זכור שהניחו שם מדעתו ולבסוף שכחו ע"י פועלים". והנה לא מבואר בדברי רש"י כלל מה דס"ל להראשונים דפי' זכור ולבסוף שכוח הוא דוקא בזכור אחר שכחת הפועלים, ואדרבא משמע מדברי רש"י דזכור מעיקרו מהני אפי' לפני שכחת הפועלים, שהרי פי' דענין הזכירה הוא מה "שהנחתיו שם מדעתי וסמכתי על הפועלים שיביאוהו", והרי כ"ז הוא לפני שכחת הפועלים. ובפרט לגירסת הרמב"ן ברש"י דלא קאמר בעה"ב אלא ד"שמא שכחוהו פועלים", דמהדגשה זו מובן, דאין הכוונה בזכור מעיקרו שזכור אפי' אחר שידוע לו בודאי ששכחוהו פועלים.

וא"כ צ"ע מה יענה רש"י לקושית הראשונים דא"כ בטלת תורת שכחה בכה"ת כולה?

ואואפ"ל, דרש"י מפרש דברי הגמ' כפשוטו ומשמעו, דשכוח מעיקרו שכחה גמורה היא שיחול על התבואה שם שכחה ונעשה הפקר, אבל זכור ולבסוף שכוח כיון דמעיקרו זכור הוא לאו שכחה גמורה היא כששכחו אח"כ שיחול עליו שם שכחה הנאמר בקרא. והגם דלכ' תמוה לומר כן, דמ"ט יוגרע שם השכחה מפני שהי' זכור לפני כן, הרי מ"מ מיד ששכחו הוי שכחה זו ממש כשכחו מעיקרו?

וי"ל דמתבאר היטב מתוך דברי רש"י עצמו (שהובא לעיל) שכ' "זכור שהניחו שם מדעתו ולבסוף שכחו ע"י פועלים", והיינו דמפרש רש"י דאין פי' זכור רק זה שפעם הי' תבואה זו בזכרוננו, אלא "שהניחו שם מדעתו", ולעיל מבארו רש"י יותר "שהנחתו שם מדעתי וסמכתי על הפועלים שיביאוהו", והיינו שהיתה לו סיבה מיוחדת במה שהניחו שם, או בל' המהר"י אבוהב (בש"מ) בפ' דברי רש"י, שהיתה לו "ידיעה פרטית" בהתבואה. וא"כ י"ל דמבואר היטב החילוק בין שכוח מעיקרו לובסוף שכוח, דשכוח מעיקרו כיון שלעולם לא התעסק בתבואה זו, הרי זהו שנק' שכחה גמורה כששכחם, אמנם בתבואה שכבר הי' לו עסק עמהם והיתה לו סיבה מיוחדת שהניחם שם ומפני שסמך על הפועלים שיביאוהו, גם אי שכחו אח"כ לאו שם שכחה עלה, שהרי כיון שבדעתו כבר נתעסק בהם ומסרו לפועלים, לעולם לא מיקרי זה ששכחה גמורה היתה לו מהם. (ואדרבא, ע"י מה שסמך על הפועלים נגרם שיסיח דעתו מהם עד ששכחם ממש, וא"כ אין זה שכחה גמורה, שענינו שמצד אי שימת לבו שכחו, אלא שע"י מה שסמך על הפועלים נגרם שישכחנו, ולא מיקרי זה שכחה.)

והנה יסוד חילוק הנ"ל מתבאר מדברי הגמ' בסוטה מה, א (שהביאו הראשונים בסוגיין), דאמרינן בגמ' התם "עומר שהחזיק בו להוליכו לעיר והניחו על גבי חבירו ושכחו . . אינו שכחה . . כיון דאחזיק ב"י זכה ב"י" וברש"י ד"ה זכה ב"י "ותו לא הוי שכחה דבעינן שכוח מעיקרו כדאמר בב"מ בפ"ק", ונראה דהכוונה בדברי רש"י התם הוא כנ"ל, דע"י מה שכבר התעסק בהתבואה והחזיק בה שוב לא מיקרי זה שכחה מה ששכחו אח"כ.

אלא שאין דברי הגמ' בסוטה ממש כדברי הגמ' בסוגיין, דהתם כיון דבעצמו עשה מעשה והחזיק בו להוליכו לעיר לעולם לא שייך בתבואה זו ענין שכחה, משא"כ בסוגיין אף דהוא הניחו מדעתו, מ"מ לא עשה בה מעשה בעצמו אלא מסרו להפועלים וסמך עליהם שהם יביאוהו, ולכן אמרינן בסוגיין דשם השכחה לגבי תבואה זו תליא

בהפועלים דכשהם שכחוהו הוי שכחה גמורה (אי אינו עומד בצד שדהו).

ויתבאר עפ"ז כוונת רש"י במ"ש "ולבסוף שכחו ע"י פועלים", דבפשטות תמוה, מהו הפי' בזה דשכחו בעה"ב ע"י הפועלים? הרי שכחתם אינה שכחתו? ועוד צ"ב במ"ש רש"י להלן בסד"ה אבל "שאף שכחת פועלים עושה אותה שכחה", דמשמע דלא בעי כלל שכחת בעה"ב, והרי לעיל כ' רש"י "ולבסוף שכחו" היינו דבעינן שכחת בעה"ב, ומפורש יותר ברש"י ד"ה לא "אם חזר ושכחו", דקאי על בעה"ב?

ועפ"ה הנ"ל י"ל, דודאי איירי הכא ששכחו בעה"ב, אבל כיון שכבר התעסק בהתבואה לא מיקרי זה שכחה, אלא דסו"ס הרי לא התעסק בה בעצמו ממש, דכל התעסקותו בהתבואה היתה מה שסמך על הפועלים שיביאוהו (ולכן עכשיו תלוי שם השכחה בהם, כנ"ל), ולכן י"ל דע"י שכחת הפועלים הוי זה ממילא שכחת בעה"ב, דעכשיו ששכחוהו הפועלים שעליהם סמך שיביאוהו, שוב הוי שכחת בעה"ב שכחה גמורה. וי"ל דזהו כוונת המהר"י אבוהב שכ' בביאור דברי רש"י הנ"ל "שאף שכחת פועלים עושה שכחת בעל הבית".

ומובן עפ"ז דלא קשה כלל מה שהקשו הראשונים דאי זכור ולבסוף שכחו אינו שכחה בטלת תורת שכחה, שהרי לא בכל אופן מהני זה שהי' זכור, ורק אי זכור באופן "שהניחו שם מדעתו" שהיתה לו "ידיעה פרטית" מהני שלא יהא עוד שכחה (וכ"כ מהר"י אבוהב).

ויש לומר ע"פ הנ"ל בביאור החילוק שמחלק הגמ' אי עומד בצד שדהו או עומד בעיר: כיון דבעינן למימר דשכחת הפועלים עושה שכחת בעה"ב, לא אמרינן הכי אלא כשבעה"ב עומד בעיר, דכיון דעזב הוא השדה וסמך לגמרי על הפועלים שיביאוהו, מהני שכחתם שיהא שכחה גמורה גם דבעה"ב; משא"כ כשעומד בעצמו בצד שדהו דאמרינן לעיל בגמ' (וברש"י ד"ה אי) דמהניא לי' עמידתו שתבואתו משתמרת לדעתו, א"א לומר דתליא שם השכחה בשכחת הפועלים לבד, ואין שכחתם עושה (ממילא) שכחת בעה"ב לשכחה גמורה, אלא בעינן שכחה גמורה דהבעה"ב מצד עצמו.

ונראה דזהו הכונה במ"ש רש"י (ד"ה אבל) "בעודך בשדה הוא דבעינן דשכחתיה אתה ולא בעיר לא בעינן ושכחת שאף שכחת פועלים עושה אותה שכחה", והיינו דבעומד בשדה לא יועיל זה שסמך

על הפועלים שיהא השכחה דבעה"ב תליא בהם, אלא בעינן שכחת הבעה"ב עצמו ממש "שכוח מעיקרו", אבל בעומד בעיר כיון שסמך על הפועלים, תליא שם השכחה בהם ושכחת פועלים עושה שכחת בעה"ב.



## חסידות

### המדרגה של מי שאין לו הרבה זמן ללמוד תורה

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

איתא בתורה אור דף צ"ה ד"ה 'חייב אדם לבסומי בפוריא': "וכך הנה גם למעלה הרי אין כל השגות של הנשמות שוים ויש בהם מדרגות ומעלות אין קץ וכמארז"ל שכל צדיק נכוה מחופתו של חברו (ולכן מי שדי לו בפרק א' שחרית ופרק א' ערבית שדי לו במשל לערך ההשגה של שרש נשמתו) והיינו דוקא כשאי אפשר לו לעסק כו' שזו הוראה שדי לו בזה..."

עיי' בספר 'חסידות מבוארת' שמבאר דברי אדמוה"ז: "זה גופא שאדם נמצא במצב שאי אפשר לו לעסק בתורה הרי זה הוראה ששרש נשמתו הוא ממדריגה נמוכה יותר שאינה שייכת להשגות נעלות יותר מזיו השכינה ולפיכך די לו בלימוד מועט כדי שיוכל לקבל ולהנות ממדריגות זיו השכינה כפי יכולת ושורש נשמתו". ובשוה"ג מס' 25 מביא עוד אפשרות, והיא מהגהת הצמח צדק: "וכיון שא"א לו ועוסק כל מה שאפשר לו, ישלים לו הקב"ה לבוש ומשל להשיג על ידו מה שצריך להשיג".

ועיי' שם שמביא דברי רבינו זי"ע לקו"ש חכ"א פ' ויקהל (ע' 248) שיש לומר בשני אופנים הסיבה מדוע אי אפשר לו לעסוק בתורה: אם הסיבה הוא מצד טירדתו בהשגת פרנסתו, הרי זו הוראה שנשמתו ממדריגה נמוכה שהשגתו קטנה ומצומצמת ואין צריך יותר מפרק אחד שחרית כו'. אבל אם טרדתו היא בעניני צדקה ובפרט בצרכי ציבור אזי ישלים לו הקב"ה... מה שמגיע לו ושצריך להשיג בהשגת התורה.

ובסוף הער' 25 (של חסידות מבוארת כותב: "ולהעיר שבהגהת הצמח צדק בס' תקע"א (וכן באור התורה) עוד אופן שלו שנשמטו מבחנת שעיקר ורוב עסקו צ"ל במצות מעשיות שבהן ועל ידן ישיג...", היינו שיכול להשיג גם ע"י קיום המצות, עיין שם).



## מקרא מלא דיבר הכתוב "תחת אשר לא עבדת"

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

איתא בתניא (פכ"ו): "ברם כגון דא צריך לאודעי כלל גדול, כי כמו שנצחון לנצח דבר גשמי, כגון שני אנשים המתאבקים זה עם זה להפיל זה את זה, הנה אם האחד הוא בעצלות וכבדות ינוצח בקל ויפול גם אם הוא גבור יותר מחבירו, ככה ממש בנצחון היצר אי אפשר לנצחו בעצלות וכבדות הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כאבן, כי אם בזריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב וטהרתו מכל נדנוד דאגה ועצב בעולם. . . ומקרא מלא דבר הכתוב [דברים כח, מז] תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה וגו' [מגיע העונש על כך המפורט בפסוק [ועבדת את אויביך וגו'] - 'שיעורים בס' התניא' שם], ונודע לכל פירוש האריז"ל על פסוק זה". [שגם כשהאדם עובד את ה', אלא שחסרה השמחה והחדוה, מגיעים על כך העונשים החמורים המנויים בפסוק, הרי שלעבודת ה' מתוך שמחה דוקא יש חשיבות מיוחדת - 'שיעורים בס' התניא' שם]. ועי' במ"מ הגהות וכו' מכ"ק אדמו"ר זי"ע בתניא שם, ובהערות 6-7 שם.

והנה משמעות הענין של 'מקרא מלא דבר הכתוב' הוא שצריך הדבר להיות בפירוש בפסוק, "וע"ד דאיתא באגרות קודש (סי' כא): "הנה מקרא מלא דיבר הכתוב פעולת צדקה לחיים", וכתב ב'שיעורים בספר התניא' שם (ח"ד ע' 1654) שכ"ק אדמו"ר זי"ע מציין ב'הערות ותיקונים' לעיין בפסוק במשלי (י, טז), ושם נאמר 'פעולת צדיק לחיים' (ולא המלה 'צדקה' כי אם המלה צדיק), ובמשלי (יא, יא) נאמר 'כן צדקה לחיים', שם אכן נאמר 'צדקה לחיים', אבל המלה המקדימה היא לא 'פעולת צדקה' כי אם 'כן צדקה'.

והרבי זי"ע ב'הערות ותיקונים' שם אומר: 'וצע"ג', שכן בשני הפסוקים לא נאמר הלשון 'פעולת צדקה לחיים', שרבנו הזקן מביא כמקרא מלא, 'פעולת צדקה לחיים'.

ומסיים שם, שכפי' הנראה אין הרבי זי"ע רוצה להסתפק במה שיכולים לפרש ש'פעולת צדיק' היא צדקה, וכשהפסוק אומר ש'פעולת צדיק לחיים' הכוונה שהפעולה של צדקה (ע"ד כמ"ש בתהילים (יא, ז) 'צדיק ה' צדקות אהב') לחיים, כיון שאם אומרים "מקרא מלא דיבר הכתוב" צריך הדבר להיות בפירוש בפסוק, בלי ההוספה שפעולתן של צדיק היא צדקה, ולכן זה צע"ג, שבפסוק אין אנו מוצאים המלים 'פעולת צדקה לחיים', ע"כ.

ועי' פסחים (יד, א): "מקרא מלא דיבר הכתוב לא שנה חולין לא שנה תרומה לא שנה קדשים אינו עושה כיוצא בו", ע"ש. וכתב רש"י שם בד"ה ומקרא מלא: "לא הוציא ממשמעו לא תרומה ולא קדשים, אלא דבר שלם דיבר דאין אוכל מטמא אוכל לעולם, ונבואת חגי טומאות דרבנן נינהו", עכ"ל.

ולפי"ז צריך להבין איך הדבר שכתוב בתניא, דגבי שני אנשים המתאבקים, אם האחד הוא בעצלות ינוצח בקל ויפול גם אם הוא גיבור יותר מחברו, ככה ממש בנצחון היצר א"א לנצחו כ"א בזריזות הנמשכת משמחה וטהרתו מכן נדנוד דאגה ועצב בעולם, נאמר ב'מקרא מלא דיבר הכתוב' דתחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה וגו'? והרי בפסוק מדבר אודות העונשים החמורים שמגיעים על כך שחסרה השמחה, אפילו כשהאדם עובד את ה', אבל לא אודות ענין הנ"ל, והגם שמזה יודעים חשיבות השמחה, אבל זה עצמן לא הענין ד'מקרא מלא דבר הכתוב'?

והנראה בזה לבאר די"ל, דאמנם בתניא כאן מפרש את הפסוקים לא בתור 'עונש' (כמ"ש באריז"ל, ובפשטות הכתובים), אלא בתור מציאות; ד'תחת אשר לא עבדת' . . בשמחה', הנה אם האחד הוא בעצלות ינוצח בקל ויפול גם אם הוא גיבור יותר מחברו, ככה ממש בנצחון היצר אי אפשר לנצחו בעצלות, כי אם בזריזות הנמשכת משמחה, - היינו דכוונת הפסוק היא - ד'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה' אלא בעצלות וכבדות, הנה ינוצח בקל ויפול (ע"י היצר) גם אם גבור יותר מהיצר, וזהו מה שממשיך בפסוק 'ועבדת את אויבך' דהיינו שהיצר ינצחו בקלות, מפני העדר השמחה שמביאו לידי עצלות וכבדות.

ולפי"ז יבואר למה מביא רבנו הזקן את האריז"ל בקיצור (וברמז) "ונודע לכל פירוש האריז"ל על פסוק זה", כי האריז"ל מפרש את הפסוק בתור 'עונש', משא"כ רבנו הזקן מפרש כאן בתור מציאות

כנ"ל, רק שמסתייע בפירושו של האריז"ל, שיתכן עונש על העדר השמחה בלבד אפילו כשהאדם עובד את ה'.

ועפי"ז נראה לבאר מה שהקשה רבנו הזקן בלקוטי תורה תזריע (כ), (ג): "דהנה כתיב תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת את אויביך וגו', דלכאורה משמע דאע"פ שעובד אלקים רק שאין העבודה בשמחה וטוב לבב אזי יומשך העונש ועבדת את איביך, וזה אינו מובן, כי מפני מה יהי' העונש המר הזה מחמת חסרון השמחה לבד". ע"ש מה שתירץ.

אולם לפי הנ"ל מיושב ג"כ, שאינן מדובר ב'עונש' אלא במציאות: שתחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה וגו' בסופו של דבר בקל יפול בידי היצר, גם אם הוא אפילו גבור יותר מהיצר, וזהו ועבדת (בסופו של דבר) את אויביך שהכוונה להיצר, ויפסיק לעבוד את ה' בכלל, ואז גם מגיע ממילא העונש על עצם העדר עבודת ה', והיינו, שאם רוצים שהעבודת ה' יהיה לו קיום, צ"ל ע"י השמחה דוקא, וא"ש.



## שלימות עבודת הבירורים בעוה"ז

### הרב ישראל חיים לאזאר

#### תושב השכונה

רביה"ז בתניא פכ"ד מביא בשם הע"ח שער מ"ב סוף פ"ד: "שהרע שבעוה"ז החומרי הוא שמרי הקליפות הגסות... והוא תכלית הבירור. ולכן כל מעשי עוה"ז קשים ורעים והרשעים גוברים בו..."

המילים והוא תכלית הבירור לכאור' קשים להבנה. דאם הכונה שעה"ז החומרי הוא תכלית הרע ומה שנשאר לאחר כל הבירורים (וכמו שנראה מתוך ביאור התניא להרב י. ויינברג שי') הי' לו לומר שהוא תכלית הרע שכבר נברר ממנה כל הטוב ונשאר רק רע גמור, ולא לומר שהוא תכלית הבירור, שבדרך כלל פירושו הוא להיפוך, כלומר שהוא תכלית הטוב, כי כבר נברר ממנה כל הרע.

ועו"ק שאפילו את"ל שלא יטעו הלומדים בספר התניא טעות כעין זו שהוא היפוך כל התוכן המדובר שם. אבל איך אפשר לומר שהוא תכלית הרע דהרי א"כ לא נשאר בו תערוכת טוב ורע, א"כ אין כאן כבר עבודת הבירורים והרי זה היפוך מכל מה שלמדנו בענין עבודת הבירורים שזה דוקא בעוה"ז החומרי והגשמי, שכל דבר בו הוא

מעורב טו"ר ושזה כל עבודת האדם ותכלית ירידת נשמתו לעוה"ז בכדי לברר את הרע.

אשר ע"כ ה' נראה לכאורה שהמילים 'והא תכלית הבירור' לא קאי כלל על עוה"ז דסליק מיני', אלא על האדם העובד בו את עבודת הבירורים, והוא כאומר על האדם שהוא תכלית עבודת הבירור שלו, במה שהוא מברר בעוה"ז ע"י שנתלבשה נשמתו בגוף החומרי והגשמי וכו'.

אמנם לאחר עיון בע"ח שם נראה שזה טעות, כי אחרי המילים "והוא תכלית הבירור", הוא מוסיף שם 'והעביות' והוא הנק' בל"א 'פארגרעבקיט', א"כ משמע שקאי על העוה"ז שהוא תכלית הרע והעביות.

ע"כ נראה שהפירוש האמיתי הוא יותר קרוב למה שמפרש הרב וויינברג. וכוונת הע"ח הוא לומר שעוה"ז הוא תכלית הרע לאחר שנתברר ממנו הטוב, והוא ע"ד מש"כ רביה"ז (בלקו"ת במאמר ואכלתם אכול ושבע וגו' ובכמה מקומות) עה"פ "וכל קרבי את שם קדשו", שישנם מלאכים הנק' קרביים שהם מבררים את הטוב מהרע בדוגמת הקרביים שמבררים את המאכל של האדם, שמהמבורר נעשה דם ובשר כבשרו והשאר נדחה לחוץ. ובדוגמא כזו ידוע שעוה"ז נברא משמרי האופנים שהם מבררים את הקדושה של העולם שלמעלה, והפסולת נדחה למטה ומזה נתהווה כללות התענוגים של העוה"ז, עיי"ש. וזהו שהוא תכלית הבירור, ר"ל שנתברר ממנו הטוב ומה שנשאר הוא רק הפסולת והרע שמזה נתהווה כללות העוה"ז. אלא שאנו צריכים להוסיף שאחרי כל הבירורים של המלאכים הנ"ל שנק' קרביים עדיין נשאר מעט טוב מעורב ברע והם הרפ"ח ניצוצין שנפלו למטה ע"י שבירת הכלים כידוע וכמבואר בכ"מ, ולדוגמא בלקו"ת בהביאור למאמר במדבר סיני בד"ה להבין ביאור הדברים. והעבודה של נש"י הוא לבררם ולכן הוצרכו נש"י לרדת לעולם הזה ובגלות בכדי לבררם וכמבואר שם בהמאמר.

ולהבין זה בעומק יותר יש להקדים. דהנה מובא בבעה"ט על הפסוק (בראשית א') ורוח א-לקים מרחפת - בגי' זה רוחו של משיח עיי"ש. וידוע מה שמובא במאמרים ובספרי הקבלה (בזוה"ק) שהמלה 'מרחפת' הוא מת רפ"ח. שכאן מרומז ענין שבירת הכלים וירידת רפ"ח ניצוצין לעוה"ז שעיי"ז נעשה ענין התערובות טו"ר וכללות ענין דעבודת הבירורים כידוע. ומזה שמרומז כאן בתחילת הבריאה ענין של



רוחו של משיח יש לדקדק שתכלית כל הבירורים של הרפ"ח ניצוצין יהי' דוקא ע"י משיח בן דוד ודו"ק. וכמ"ש אז אהפוך אל העמים לקרא כלם בשם ה' שזה יהי' בימות המשיח כידוע.

(ואולי לזה מרמזים המלים המובאים פה מהע"ח בתניא "והוא תכלית הבירור" ז.א. תכלית הבירור שיהי' ע"י משיח צדקנו בב"א ושהוא דוקא יגמור את עבודת הבירורים.)

ולתוספת ביאר צלה"ק דהנה מובא בתו"א פרשת בא (ס' ע"ג) וז"ל: "כי רפ"ח ניצוצים נפלו בשבה"כ ומזה נתברר בגלות מצרים ר"ב נצוצים וע"ז נאמר וינצלו את מצרים. וז"ש וגם ערב רב עלה אתם. וכתוב רב לך כו", עכ"ל לעניינו. ונראה שרבינו מפרש שהמלים 'רב לך' מרמזים על ר"ב ניצוצים.

וצ"ל בשלמא הפסוק "וגם ערב רב עלה אתם", הוא רמז לר"ב נצוצים שעלו אתם מארמ"צ. אבל המלים רב לך שהם המשך מהפסוק בפרשת ואתחנן (דברים ג, כו) "ויתעבר ה' בי למענכם וגו' ויאמר ה' אלי רב לך", ז.א. יש לך ר"ב נצוצין אשר ע"כ אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה, יש לתמוה מהו הקשר בין זה שיש לך ר"ב ניצוצין לזה ש"אל תוסף לדבר אלי וגו'" לבקש ממני עוד לעבור את הירדן?

ולהבין זה יש להקדים, דהנה באמת כבר עלה במחשבתו ית' שעבוד שאר גלויות עוד במראה הסנה, וכמ"ש רש"י עה"פ (שמות ג, יד): "א-הי' אשר א-הי' אה-י-ה עמם בצרה זאת אשר אה-י-ה עמם בשיעבוד שאר מלכיות", ע"כ. אלא ששם ביקש משה שהשי"ת יגמור את על הבירורים בגלות הזה ז.א. בגלות מצרים, ולא יצטרכו ישראל להשתעבד עוד בשאר גלויות. (ואז יהי' מרע"ה גואל ראשון וגם גואל אחרון), וזהו מה שרש"י כותב שם בפירושו "אמר לפניו רבש"ע מה אני מזכיר להם צרה אחרת דים בצרה זו. אמר לו יפה אמרת, כה תאמר וגו'" ז.א. שהקב"ה אמר למשה: אני מוכן לציית לך על מה שבקשת לסיים את כל הבירורים של כל הרפ"ח ניצוצין שנפלו בשבירה - בגלות הזה של גלות מצרים (עיין בתו"א פרשת בא ס' ע' ג) אלא שאתה תראה שתתחרט על בקשתך, כי עי"ז יצטרכו ישראל לסבול מאד, עד שעול הגלות והשעבוד תכבד מאד על צאורם ע"י שיסבלו בכפלים מקושי השעבוד. אמת שהגלות לא תתארך הרבה כי כבר הגיע זמנם להפקד אבל במעט הזמן שנשאר מהגלות יהי' כ"כ קשה עד שיהי' א"א להם לסבול את קושי השיעבוד.

ואכן כך הי' בסוף, כאשר ראה מרע"ה איך שפרעה הרשע אמר: "תכבד העבודה על האנשים ונרפים אתם נרפים וגו'", וכאשר ראה את גודל הצרות, מיד נכמרו רחמיו על אחיו בני ישראל ובא בתערומת להקב"ה וקרא מעומק לבבו "למה הרעותה לעם הזה וגו'" אמר לו הקב"ה, "הלא אמרתי לך שתתחרט, א"כ אכן חזרת בך ואתה מתחרט על מה שבקשת ממני לגמור כאן את כל הבירורים של הרפ"ח ניצוצין א"כ יהיו מוכרחים להשתעבד בשאר גלויות" ועי"ז (שמות ו' א), "עתה תראה אשר אעשה לפרעה", וכותב רש"י: "העשוי לפרעה תראה ולא העשוי למלכי שבעה אומות כשאביאם לארץ", ע"כ. וכאן כבר נרמז למשה שלא יוכל להכניסם לארץ, כי מכיון שאמר למה הרעותה והוצרך הקב"ה להפסיק את השעבוד מיד, ונמצא שנשארו פ"ו ניצוצות שלא נתבררו עדיין, והוצרכו להשתעבד בשאר גלויות בכדי לברר אותם. וא"כ ע"כ לא הי' אפשר למשה להכניסם לארץ, כי אילו הכניסם מרע"ה ובנה להם את בית הבחירה אז, כבר לא הי' חרב ולא הי' אפשרות להיות עוד גלות, וכדאי' בגמרא סוטה ט, א: "משה ודוד שלא שלטו שונאיהם במעשיהם...", עיי"ש. וע"כ נגזר כאן על מרע"ה שלא יכניסם לארץ וד"ל.

אגב, בהמשך לזה בפרשת וארא עה"פ "אל אברהם יצחק ויעקב" אומר רש"י "וארא אל האבות". ומקשים העולם מה מחדש רש"י כאן בפירושו? האם ה'בן חמש למקרא' לא ידע שאברהם יצחק ויעקב הם האבות?

וישנם בזה הרבה פירושים של חכמי הדורות, אלא מכיון שרוצה אדם בקב שלו ע"כ הי' נ"ל לפרש בזה, דהנה באמת יש עוד קושיא חזקה במה שרש"י ד"ה: "ולא שמעו אל משה" מביא וז"ל: "ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה שאמר משה למה הרעותה, אמר לו הקב"ה חבל על דאבדין ולא משתכחין וכו' וכשביקש אברהם לקבור את שרה לא מצא קבר . . . וכן ביצחק ערערו עליו על הבארות, וכן ביעקב ויקן את חלקת השדה ולא הרהרו אחר מדותי, ואתה אמרת למה הרעותה (ש"ר ו' ד')", עכ"ל.

ולכאורה תמיהה גדולה היא איך זה שהקב"ה טוען נגד משה במה שאמר למה הרעותה? ומדמה את זה למעשה אבות, הרי משה רבינו טען בשביל כלל ישראל "ומאז באתי לפרעה הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך וגו'", ולא הי' פה ענין בשביל עצמו רק בשביל כלל ישראל, ואיך מדמה הקב"ה את זה לענין האבות שהיו לכאור' ענינים

פרטים, אברהם הוצרך לקבור את שרה, יצחק חפר בארות, ויעקב קנה את חלקת השדה כדי לנטות שם אהלו? דלכאו' אינם דומם זל"ז כלל? וא"כ איך צדקה טענת הקב"ה נגד משה?

וע"ז מביא רש"י 'וארא אל האבות' כלומר, הם האבות של כלל ישראל ולא היו נשמות פרטיות אלא נשמות כלליות אשר כל ענינם הי' מעשה אבות סימן לבנים, ובמילא כאשר ניתן להם הארץ לא ניתן להם בפרט אלא ניתן לכלל ישראל.

ואעפ"כ לא הרהרו אחר מדותי, וע"כ מביא רש"י את המילים אל האבות לדייק שכל עניניהם לא היו ענינים פרטים רק ענינים של אבות, כלומר, איך שהם אבות לבנים ומורשים לבניהם עד סוף כל הדורות, וכל עניניהם הם סימן לבנים ולא הי' כאן ענין פרטי כלל. ואעפ"כ לא הרהרו אחר מדותי כו'. וד"ל.

(כ"ז רק מאמר המסוגר ודרך אגב ועכשיו נחזור לענינינו).

ולמרות כ"ז כתב רש"י על הפסוק 'ידבר אלקים אל משה וגו': "ועם כי דיבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעותה לעם הזה קרוב הדבר שמשה רבינו פעל בטענותיו, כי מיד אחרי זה התחילו המכות לבוא על מצרים ופסק השיעבוד והתחיל הגאולה". (ומכ"ז רואים את גודל אהבת ישראל של משה רבינו כי מסר נפשו ממש עליהם).

ובזה יובן טעם גודל התשוקה אצל מרע"ה ליכנס לארץ עד שהתפלל תקט"ו תפילות כמספר 'ואתחנן' וביקש "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה ואת ההר הטוב הזה והלבנון", ורצה לבנות את בית הבחירה כדי שלא יהי' עוד גלות, וז"ש "ואת ההר הטוב הזה והלבנון", שמרמז על בהמ"ק (עיי' רש"י שם) עד שאמר לו הקב"ה - "מה אתה מתחנן כ"כ הרבה להכניסם לארץ, לא ידעת ש'רב לך'", כלומר - יש לך רק ר"ב ניצוצות א"כ נשארו עוד פ"ו ניצוצות להשלים את הבירורים א"כ א"א לך להכניסם לארץ כי אלו הפ"ו ניצוצות יתבררו ע"י מלכא משיחא דוקא. וא"כ "אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה". כי הלא אתה בעצמך הסכמת לזה עדיין במצרים ואין לך עוד מה להתאמץ בתפילה.

ועכשיו מובן כבר בטוב טעם מהו הקשר במילים רב לך למה שנאמר למעלה מזה ואתחנן אל ה' וגו'.

ובזה ג"כ מובן למה מביא רביה"ג בתו"א את שני הפסוקים של גם ערב רב עלה אתם וגו' ופסוק רב לך ביחד כי שניהם עולם בקנה אחד וד"ל.

ועכשיו גם יומתק לנו מה שמרומז שם בבעל הטורים על "ורוח א-לוקים מרחפת" זה רוחו של משיח, כי הבירורים של הרפ"ח ניצוצין יושלמו ע"י משיח בן דוד דוקא כנ"ל, וכך עלה במחשבה מיד בתחילה הבריאה, ודו"ק.

(ועוד י"ל בד"א שמרע"ה לא התפלל לבטל הגזירה של "לא תעבור את הירדן הזה", כי ידע עכשיו שכבר נגזרה הגזירה על זה כבר משעת יצ"מ, והוא רק התפלל שימחול לו הקב"ה על אותו עון של "שמעו נא המורים וגו' ויען לא האמנתם בי וגו'", וע"ז אמר לו הקב"ה רב לך וגו' אין לך מה להוסיף להתפלל ע"ז כי כבר מחלתי לך, אבל הגזירה במקומה עומדת).

וא"ת לכאורה הרי כאשר הקב"ה אמר "א-הי' אשר א-הי'" ורמז כבר אז שזה לא יהי' גלות האחרון ושיצטרכו בנ"י להגלות עוד פעם, א"כ הרי כבר אז נגזרה הגזירה של "לא תעבור את הירדן הזה", כי הי' בלתי אפשרי למרע"ה להכניסו לארץ ישראל וכנ"ל, ולמה לא רמז לו הקב"ה אז שלא יכנס לארץ ישראל? ולמה המתין עד שאמר "למה הרעותה"?

ולתרץ את זה י"ל בד"א בב' אופנים:

(א) כי לפני זה כתוב (ג, ח) "וארד להצילו וגו' ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ זבת חלב ודבש וגו'", להצילו . . . ולהעלותו דייקא! לא כלל מרע"ה עמהם ועדיין - לא כתוב. ובמילא עדיין לא ידעין בכלל שמרע"ה צריך להביאם לארץ ישראל, א"כ אין מקום לגזור גזירה שלא יכניסם לארץ, שהרי לא עלה בדעתו אפי' שהוא יכניסם. אבל אחרי כן כתוב (שמות ג, י) "ואמר אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני החתי והאמורי וגו'" אעלה אתכם דייקא, כי כבר כלל את מרע"ה עמהם לביאת הארץ, אז כבר שייך לגזור את הגזירה שלא יביאם לארץ כו' ודו"ק.

(ב) כי לפי מה שנתבאר לעיל, כל זמן שלא אמר "למה הרעותה" הי' בדעתו של מרע"ה לגמור את עבודת הבירורים פה במצרים ולא יצטרכו עוד גלות. ורצה להכניסם לארץ ולבנות את בית הבחירה כנ"ל. ורק אחרי שאמר "למה הרעותה" ובראותו את גודל השעבוד, אז הוצרך

להתוודות על גודל טעותו, וראה שלא יוכלו לגמור עכשיו את עבודת הברורים, אז נתברר הענין שלא יוכל להכניסם לארץ וכנ"ל.

גם י"ל כי כאשר מרע"ה אמר להקב"ה 'שלח נא ביד תשלח', ומיד אחר זה כתבו 'ויחר אף ה' במשה' (עיי"ש ברש"י) אז עלה במחשבה לגזור את הגזירה שלא יכנס לארץ, אלא שהמתין לו עד שאמר 'למה הרעותה וגו'.

ועוד י"ל בד"א כי כאשר אמר מרע"ה רבש"ע מה אני מזכיר להם צרה אחרת דיים בצרה זו כו' (עיי"ן רש"י שמות ג, יד) התכוון מרע"ה לבקש להכניסם מיד לארץ ולבנות את ביהמ"ק ושהוא יזכה להיות גואל ראשון וגואל אחרון. והסכים הקב"ה על ידו ונתן לו הקב"ה מבוקשו, ומוכן שכאשר זכה לזה אז מיד התחיל רוח חדש לפעם בקרבו, ונתעלה במדריגה עד כדאי' בגמרא: "שמשה ודוד לא שלטו שונאיהם במעשה ידיהם" (עי' סוטה ט, א) א"כ אילו נכנס מרע"ה לארץ ובנה המקדש לא הי' חרב לעולם ולא הי' יכול להיות עוד מציאות של גלות, וזה בלתי אפשרי מכיון שלא גמרו את עבודת הברורים עדיין. נמצא שעליתו במדריגה הנעלית הזו גרם לו את הקללה שלא הי' עוד יכול ליכנס לארץ.

ועוד י"ל בד"א שמטעם זה ג"כ לא הי' יכול להיות בנין ביהמ"ק ע"י דוד, כי אילו הוא בנה את ביהמ"ק ג"כ לא הי' חרב לעולם, והוצרך - בלית ברירה - להיות נבנה ע"י שלמה בנו, וד"ל.

נמצא, שכאשר אמר הקב"ה "א-הי' אשר א-הי'" לא הי' עדיין מניעה למרע"ה להכניסם כי עדיין לא נתעלה במדריגת גואל ראשון וגואל אחרון, ובמילא עדיין לא נתעלה במדריגת לא שלטו שונאיהם במעשה ידיהם, וכנ"ל. אבל מכיון שנתנה לו מדריגה זו אז משמים מיהב יהבי משקל לא שקלי כדאיתא בגמרא תענית ואז נשאר לו מדריגה זו לעולם, וא"כ מיד כאשר אמר "למה הרעותה" נרמז לו שלא יוכל כבר להכניסם לארץ וכנ"ל וד"ל.

ומכ"ז יובן לנו ויומתק לנו מאד מה שרביה"ז בתו"א מביא את הפסוק "רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה", ביחד עם הפסוק "וגם ערב רב עלה אתם", כי בשניהם מרומז ענין הזה של הברור של "רב" ניצוצות, ודו"ק היטב.

ועכשיו יובן לנו בתוס' ביאור מ"ש רבינו בתניא בשם הע"ח, שעה"ז הוא תכלית הברור, כי הפ"ו ניצוצות נפלו למטה מטה

ונשארו בהקליפות עד סוף הגלות, ואז דוקא יהי' תכלית הבריור ע"י משיח צדקנו בב"א.



## יראת העונש [גליון]

### הרב פנחס קארף

#### משפיע בישיבה

בגליון העבר (ע' 51) מביא הרב ח. ר. שי' ראי' מהחינוך מצוה תלב' שענין היראה לפי פי' הרמב"ם והחינוך קאי על יראת העונש, אינו שייך לומר שזהו דוקא למי שצריך זהירות ליפטר מהרע, מאחר שהחינוך כותב שמצות היראה נוהגת "בכל מקום ובכל זמן ובכל מין האדם", שמזה מביא ראי' שלא מדובר דוקא במי שנצרך ליפטר מהרע מאחר שכ' שזהו "לכל מין האדם". ע"ש בדבריו.

אבל הענין ד"בכל מין האדם" הכוונה הן זכרים הן נקבות ואין הכוונה לכל הדרגות בעבודת ה'. כי דרגא מיוחדת בעבודת ה' אין זה מין מיוחד, כ"א דרגא מיוחדת. ומה שמחלק בין מצוה לאזהרה איני יודע לפרש זה.

ומה שמקשה שהרי במצוה אומרים אשר קדשנו, ולכן מוכרח להיות רק טוב דקדושה, הגם שאין לי תשובה ע"ז, אבל אני יכול להשיב בקושיא אחרת, שהרי מובא בחסידות, ששת ימים תעבוד מצות עשה, והרי העבודה בעניני רשות, זהו קליפת נוגה.



## בענין הנ"ל

### הרב נחום שטראקס

#### תושב השכונה

בגליון העבר חוזר עוה"פ הרב ח. ר. שי', על קושייתו בענין יראת העונש שהיא מצות עשה כמ"ש בספר המצות להרמב"ם מצוה ד' (ועי' בהל' תשובה פרק י'), והלא אין בזה טוב דקדושה כלל כמבואר בד"ה שובה רנ"ט, וא"כ איך ניתן למנותו כמצוה.

הנה בענין מה שכתב שמצוה זו מחויב בו כל אחד, לא הבנתי כונתו, אם כונתו שיראת העונש היא גדר המצוה שמחויב בו כל אחד, פשוט שאינו כן, וכמ"ש בקנאת סופרים על ספר המצות שם, שגם יראת

הרוממות נכללת במצות יראת השם, וכמ"ש הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ב ה"ב (עי' בהפירוש שם). ומפורש ברמב"ם הל' תשובה שם ה"א בענין יראת העונש "ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים..."

וגם עצם קושייתו נפלאה ממני, מה הקשר והשייכות בין דרגות של טוב וקדושה והפכם המבוארים בחלק הסוד של התורה לענין גדר קיום המצוה כפשוטו לפי ההלכה?! ענין יראת העונש לפי ההלכה הוא שהאדם ירא מהקב"ה כי מאמין בו וביכלתו שלכן ירא ממנו שיענישו, ודי בזה להחשיבו כירא השם.

ועי' בלקו"ש ח"כ ע' 49 בענין הלומד תורה לקבל פרס שמחלק בין הלומד לקבל פרס (אפי' שכר גשמי) הניתן מן השמים להלומד לקבל פרס גשמי ע"י שנוטל האדם שכרו לעצמו. ומשם יובן לכאן, כי הרי יראתו כאן היא מין השמים מתוך אמונתו בהקב"ה, שהקב"ה ביכלתו להענישו.

ולתוספות ביאור עי' בהע' 39 שם ש"שלימות הרצון דהמצות היא ש"טוב" המצוות יורגש בכל דרגה ודרגה גם אצל ע"ה נשים וקטנים במצבם הם". ועד"ז בלקו"ש חל"ז ע' 80 "כיון שהתורה על הרוב תדבר, ולימוד התורה וקיום המצות דרוב בני ישראל אינו 'שלא ע"מ לקבל פרס' לכן נתפרש בתורה השכר על עסק התומ"צ ובאריכות", ובהע' 23 שם. "ועד"ז בענין יראת השם, שהתורה על הרוב תדבר ויראת העונש היא השייכת לרוב בני ישראל".



## רמב"ם

### בביאור פלוגתת רמב"ם וראב"ד במדיר בנו לת"ת

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

**שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק**

רמב"ם הל' נדרים פ"ו הי"ז: "המדיר את בנו מפני שאין עוסק בתורה ונאסר בהניית אביו - הרי האב מותר למלאות לו חבית של מים

ולהדליק לו את הנר ולצללות לו דג קטן, שאין כוונתו אלא להנאה גדולה ודברים אלו לגבי הבן אינם חשובין".

מקור הדברים במסכת נדרים לח, ב: "המדיר בנו לתלמוד תורה מותר למלאות לו חבית של מים ולהדליק לו את הנר, ר' יצחק אמר לצלות לו דג קטן".

אבל הראב"ד מפרש באופן אחר: "ויש פירוש טוב מזה שהדיר תשמיש בנו על עצמו מפני שלא יתבטל מתלמוד תורה. ואעפ"כ מותר הבן למלאות לאביו חבית של מים ולהדליק את הנר. . לפי שאין בתשמיש זו בטול תורה".

וצלה"ב כמה נחלקו הרמב"ם והראב"ד בכואם לפרש את דברי הגמרא?

ונראה לבאר (בדרך-אפשר עכ"פ) ובהקדים שני לשיטתי ("שיטה כללית") שמצינו בשיחות כ"ק אדמו"ר: [נזכרו בשנה האחרונה בהרחבה ע"י הרב מ. מ. כ. בגליון זה] ב'לקוטי שיחות' ח"י"ז (קדושים ד') - פעולה שמסייעת למצוה האם היא עצמה הופכת למצוה (הרמב"ם) או לא (הראב"ד).

ב'לקוטי שיחות' חל"ד (נצבים ב') - שלהרמב"ם העיקר הוא לברר את העולם, ולהראב"ד העיקר הוא הדביקות בבורא.

ולפי זה, לפי הרמב"ם י"ל שפעולת האב והשתדלותו ע"י שאוסר הנאה על בנו מדברים חשובין שבנכסיו, ה"ה כבר ענין עיקרי.

הראב"ד מתחיל מהנקודה ההפוכה בתכלית כשהבן עצמו כבר לומר תורה (שאז ה"ה דבוק בבורא) והאב משתדל שלא יבטל בנו מת"ת, ולכן אסר על עצמו ליהנות ממנו.

ואולי יש לומר בטעם שהעדיף הרמב"ם את פירושו; כי מצינו כמה דוגמאות בש"ס המלמדות שזה היה סדר והנהגה שהדירו את בניהם מפני שלא נהגו כשורה.

ומהם:

(א) ב"ב קלג, ב: "ת"ר מעשה באדם אחד שלא היו בניו נוהגין כשורה עמד וכתב נכסיו ליונתן בן עוזיאל ...".

(ב) שם: "יוסף בן יועזר היה לו בן שלא היה נוהג כשורה הוה לי' עיליתא דדינרי קם אקדשה".



[וכדאיתא במשנה שם: הכותב את נכסיו לאחרים והניח את בניו מה שעשה עשוי . . רשב"ג אומר אם לא היו בניו נוהגים כשורה זכור לטוב].

(3) שבת קכז, ב: "הדרתי כל נכסי בשביל הורקנוס בני שלא עסק בתורה, וכשבאתי אצל חברי בדרום התירו לי כל נדרי".

(4) ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ו: "תני המדיר את בנו לתלמוד תורה מותר למלאות לו חבית של מים וכו'".

ובפני משה שם: "לתלמוד תורה - שאם לא ילמוד יהא מודר הנאה ממנו אפילו כן מותר כו'".  
ועוד חזון למועד.



## אימתי תורמין הדשן

**הרב אליהו זילבערשטיין**

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

ברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ב הי"א: "אימתי תורמין את הדשן, בכל יום משיעלה עמוד השחר", ע"כ.

ובלח"מ שם: "בספ"ק דיומא אמרו במשנה בכל יום תורמין את המזבח בקריאת הגבר או סמוך לו בין לפניו בין לאחריו וכו' ורבינו ז"ל לא ביאר כלל מזה אלא סתם 'משיעלה עמוד השחר', ולא ידעתי למה, ואולי דמשמע לי' דאידי ואידי חד שיעורא הוא", עכ"ל. וכן כתב המהרש"ל סוכה נא, ב. דקרות הגבר ועלות השחר היינו הך, ועי' מהרש"א שם, ובהגהת רעק"א על הרמב"ם שם.

וצע"ג מתענית יב, א: "תנו רבנן עד מתי אוכל ושותה, עד שיעלה עמוד השחר דברי רבי ר' אלעזר בר שמעון אומר עד קרות הגבר", ע"כ. הרי מפורש דתרי שיעורא נינהו. ופלא שלא הרגישו מזה באחרונים הנ"ל\*.




---

(\* במפרשים פסחים ב, ב. כתבו שיש קרות הגדר כמ"פ, ובהך דתענית כתב רש"י אפי' פעם ראשונה וא"כ י"ל דהך דיומא איירי בקרות הגדר שהוא אח"כ בעלות השחר.

## אין אדם לומד רוב חכמתו בלילה [גליון]

### הרב הלל העלער

ר"מ בישיבת ליובאוויטש - סטטן איילנד, נ.י.

בגליונות האחרונים הק' ידידי הח. ר. שי' סתירה בדברי הרמב"ם דבהל' דיעות פ"ד ה"ד כתב ש"די לו לאדם לישון שמונה שעות ויהיו בסוף הלילה, כדי שתהי' מתחילת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות ונמצא עומד ממטתו קודם שתעלה השמש", ובהל' ת"ת פ"ג הי"ח כתב: ד"אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפי' אחד מהן בשינה".

והק' הנ"ל שאם כדי שיהי' הגוף בריא ושלם צריך אדם לישן שמונה שעות דוקא, נמצא שא"א לזכות לכתרה של תורה כ"א ע"י וויתור על בריאות הגוף, ובכה"ג נקרא חוטא בכ"מ.

ובאמת אין זו הסתירה היחידית בין הל' ת"ת להל' דעות: הרי הדברים ידועים "כך הוא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל" (רמב"ם שם ה"ו) דבר שעומד בסתירה עם סדר ודרכי האכילה ברמב"ם פ"ג מהל' דעות במה שראוי לאכל בקיץ ובחורף.

ואם כבר מקשים, הרי ידועים דברי חז"ל שדברי תורה מתישים כוחו של אדם והרי כתב הרמב"ם שמדרכי ה' להיות הגוף בריא וחזק וכו'.

ואע"כ דמש"כ בהל' דעות סדר החיים הבריאים וזמני השינה בלילה, לא בא לאפוקי שלא ללמוד כל הלילה, דבוודאי לא מיברא לילה אלא לגירסא, ומש"כ הרמב"ם שצריך לישון שמונה שעות בלילה היינו רק אם בכ"ז לא ילמד דאז צריך לישון שמונה שעות, אבל אם ירצה ללמוד כל הלילה, פשוט שלא יאסר עליו מפני שצריך שמונה שעות של שינה.

והביאור בזה י"ל דבהל' דעות מדבר הרמב"ם רק ע"פ שיטת הרפואה ודרכי הטבע, דע"פ טבע האדם כן צ"ל סדר החיים ודרכי האכילה בדרך כלל, אכן בוודאי יש מקרים בלתי רגילים שאז אינו זקוק לסדר החיים הרגיל כיון שיש לו כוחות נעלים וסגוליים, והם מרפאים

ומחזקים באופן שלמעלה מדרכי הטבע, בוודאי ידחה סדר החיים שהוא בריאה ע"פ טבע<sup>1</sup>.

והרי לימודי התורה שנותנת עוז ותושיה, ונעשה לו סם החיים ויש בה ענינים נעלים ונפלאים על טבעים כמבו' בכ"מ<sup>2</sup> בוודאי עדיף כוח וחזק זו, משמונה שעות שינה, וחייב ללמוד כל הלילה, ופת במלח תאכל וכו' ויזכה לכתרה של תורה, אכן מי שלא ילמד כל הלילה ואין לו ענינים אלו, צריך לישון שמונה שעות כלילה כדי חזק גופו וכוזה קאי הרמב"ם בהל' דעות.

וכדברים הללו מבו' בהדיא בדברי הרמב"ם בפ"ט מהל' תשובה ה"א: "והבטחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי וכו' כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה וכו'", עי"ש.

הרי לך בהדיא שההוגה בתורה לא יהי' לו שום חולי, ולא יצטרך לעסוק בחזקת הגוף שע"פ טבע האדם, וגם שינת שמונה שעות בכלל, כי יהי' בריא וחזק באופן ניסי וכמשנ"ת.

[ועד"ז יש לבאר מה שמצינו כמה מצות שעומדים בסתירה לכאו' למש"כ בהל' דעות כגון שתית יין לקידוש שקודם הסעודה, ועוד ואכ"מ]

ומידי דברי, זה מכבר נתקשיתי להבין מש"כ בשו"ע אדמוה"ז ס' תע"ז סי"א: "הנוהגין לנקוב חתיכת אפיקומן ולתלותה", דלכאו' אינו מתאים אם מה שכתוב בהל' שמירת גו"נ ס"ט: "פת תלויה באוויר קשה לעניות", ועי' מש"כ בס' שמירת גו"נ ח"א ע' צז, ועצ"ע.




---

(1) אשר לכן מצינו כו"כ סגולות שאינם מתאמים למש"כ בהל' דעות

(2) וכבר אמרו רז"ל חש בראשו יעסוק בתורה, ועוד.

## בענין הנ"ל

### הת' שלמה דוב הכהן קלינמן

שליח במתיבתא ד'שיקגו

בנוגע למה שהקשה הרב ח.ר. שיחי' על הרמב"ם, שבהל' דעות כתב: שצריך אדם לישון שמונה שעות בלילה, ולאידך בהל' ת"ת כתב: "אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפי' אחת מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה...". איך אפשר לקיים שניהם.

הנה שמעתי בשם ר' אהרן סולווייצקי ז"ל, שכוונת הרמב"ם בהלכות ת"ת הנ"ל, אינו לענין כמותי, דהיינו רוב זמן לימודו, אלא הוא ענין איכותי, דרוב ההבנה והעמקות בלימוד הוא דווקא בלילה אף בזמן קצר, והוא מפני שהלילה הוא זמן שאין בנ"א טרודים בעסקיהם, ויכולים ללמוד ביישוב הדעת. (להעיר ממדרש שה"ש, הובא בהגהות הגר"א כאן, אר"ל כד הוינא לעי באורייתא ביממא, בלילה מנהרא לי.) וכן הוא בהדין של רבו מובהק, דאמרינן דהוי ב"מי שלמד ממנו רוב חכמתו", דאי"ז אצל מי שלמד רוב שנותיו, אלא אצל מי שקיבל ממנו רוב חכמתו - באיכות; דרך לימודו; ומהלך מחשבתו, אף במיעוט שנים.

ועפ"ז לכאורה תתורץ חומר הקושיא, עכ"פ.



## בענין הנ"ל

### הת' מאיר שלמה קפלן

תלמיד בישיבה

בגליון תתצב (ע' 105) הק' הרב ח.ר. שיחי' בסתירת פסקי הרמב"ם דבהל' דעות פ"ד ה"ד כ' די לו לאדם שישן שלישן שהוא ח' שעות, אך הנה בהל' ת"ת פ"ג ה"ג כ' מי שרוצה לזכות בכתר תורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפי' א' מהן בשינה... עיי"ש. והכריח שם דבקיום הלכה זו לא משכח"ל ההלכה דשינה ח' שעות בכל לילה, יעוי"ש בזה.

הנה בכללות הענין ידוע בזה הנהגת גדולי ישראל בכל הדורות דנמו שינה מעיניהם בלימוד התורה לילות כימים בצעירות וזקנותם ו"שאל אביך ויגדך" וכו' גודל היגיעה בתורה. ובמילא גם באם יתווך הענין דמשכח"ל שינה דח' שעות גם בקיום ההלכה דלימוד התורה בלילה

באיזה אופן שיהי, עדיין קשה לומר דהנהגת גדולי ישראל בכל הדורות אינו בהתאם לההלכה בנוגע לשינה.

ולכן נר' בזה דב' ההלכות הנ"ל הם ב' אופנים ודרגות בהנהגות האדם, הנהגה ע"ד הרגיל, והנהגה בהאדם הלן באוהלה של תורה וכדלהלן.

וכדאי להעיר דמצינו ישוב עד"ז מכ"ק רבינו זי"ע בנוגע לסתירה בפסקי הרמב"ם ולדגמא:

כ' הרמב"ם בסיום הל' טומאת אוכלין פט"ז ה"ח וז"ל כל הכתוב בתורה . . מכל הטומאות והטהרות אינו אלא לענין הקדש כו', אבל החולין אין בהם איסור כלל אלא מותר לאכול חולין טמאים ולשתות משקין טמאין וכו' עיי"ש. ובהלכה שלאח"ז ממשיך הרמב"ם וז"ל אעפ"י שמותר לאכול אוכלין טמאין ולשתות משקין טמאים חסידים הראשונים היו אוכלים חולין בטהרה ונוזהרין מטומאות כל ימיהם והם הנקראים פרושים ודבר זה קדושה יתירה היא ודרך חסי' שיהי' נבדל האדם ופורש משאר העם . . שהפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים וכו', עיי"ש.

והקשה כ"ק רבינו בזה בהתוועדות י"ט כסלו תשמ"ה - דלכאור' הרי"ז דבר והיפוכו דבתחילה כותב הרמב"ם דמותר לאכול חולין טמאים וכו', ומכיון שהדבר מותר חל ע"ז מאמרז"ל "דייך במה שאסרה תורה" - שהוא פס"ד להלכה בספרו של הרמב"ם הל' דעות רפ"ג, ולאידך בהלכה שלאח"ז, מבאר מעלת הפרישות כולל פרישות מאכילת חולין טמאים וכמו שהאריך שהפרישות מביאה לידי טהרת הגוף וכו', ומובן גודל ההכרח בדבר וכו' וכו', ולכאור' תרי פסקים הללו סתרין אהדדו:

ומבאר בזה כ"ק רבינו דב' ההלכות ב' דרגות המה בעבודת אדם דבתחלת העבודה הוא באופן דדייך במה שאסרה תורה וכו', וזה פס"ד הראשון אמנם לאחר ז' זה מתעלים באופן העבודה דהבדלה ופרישות שאז נשללת האפשרות דמעשים הרעים וזהו ההלכה הב' הנ"ל שזהו העבודה כשמתעלה וכו', עיי"ש בהשיחה.

ונמצא דהרבי מישב סתירה בפסקי הרמב"ם דב' דרגות המה בעבודת האדם, - והסיבה דשתיהם הלכות הוא משום שכל א' שיין שיגיע לזה וק"ל - וראה עד"ד הנ"ל לקו"ש חל"ג שיחה לפר' מטות סעי' ו', ובכ"מ.

[ומשמע ברור דהביאור שם אינו ענין בדרוש אלא פשט בדברי הרמב"ם].

וכמו"כ נ"ל בנדו"ד דב' ההלכות הנ"ל בהל' דעות והל' ת"ת הם ב' אופנים ודרגות בעבודת האדם וכנ"ל.

ובאמת הרי מצינו אין ספור מאמרז"ל דקנין התורה הוא דוקא ע"י צער. וכמו"ש הרמב"ם בהלכה שלפני"ז ש"מצער גופו תמיד", היפך סדר הרגיל, וראה אבות פ"ו, ובמס' שבת פג, ב. ובחגיגה יד, א. ועוד כהנה רבות.

וע"כ כנ"ל דיש הנהגה מיוחדת דמי שרוצה לזכות בכתר תורה עד שיתאחד עם התורה וכו', וכו', שזהו דוקא בממית עצמו עליה, וזהו פסק הרמב"ם בהל' ת"ת.



## הלכה ומנהג

### בענין שכירות ודמי מפתח

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

**ביאור דברי כ"ק אדה"ז בסוגיא דשכירות ומשכנתא דסורא**

נהוג עלמא דמי שיש לו חנות או עסק מוצלח להשכיר (ובפרט עסק שבא ביחד עם הרבה נדל"ן וכמו בית מושב זקנים וכדו') ואינו רוצה למכור הקרקע רק להשכיר העסק (וכדו') מקבל המשכיר חוץ מהשכירות החדשי, גם מה שנק' דמי - מפתח, או דמי קדימה, היינו שמשלם על הזכות להשכיר המקום - ולפעמים גם בבית פרטי נהוג כן: ובאם אינו משלם הדמי מפתח הנה השכירות החדשי הוא ביוקר הרבה ויש שמתנים שאם מאיזה סיבה שתהי' צריך להחזיר החנות וכדו', ינכו לו מן הדמי - מפתח ויחזירו לו השאר.

ויש שנהגו בכמה בתי אבות<sup>1</sup> - ובפרט באה"ק - שכשאדם נכנס לגור בו נותן סכום גדול של כסף בתחלה ואח"כ משלם דמי שכירות חדשיים בסך מסויים. ואם לא הי' נותן את הסכום הגדול ההיא מתחלה היו דמי השכירות החדשיים גבוהים יותר.

וההסכם הוא שאם רוצה לעזוב את בית האבות יקבל הסכום שנתן בניכוי אחוזים מסויימים לכל שנה שגרו שם.

ויש לברר בכל זה אם יש איסור רבית בנתינת הסכום הגדול - דמי מפתח - ההוא, והאם יש איסור כזה שמקדים לו מעות הרבה כדי לקבל שכירות מוזלה ובאם יש איסור להתנות על החזרת הדמי - מפתח בסילוק השוכר מהמקום.

הנה באמת שאלה זו מיתלא תלי בסוגיא המסובכת דמשכנתא והמסתעף - וכאשר נעמיק בסוגיא זו נראה בו חידושים מפליאים ובפרט בהסברת שיטת רבינו כ"ק אדה"ז, אשר טעו ונסתבכו בדבריו גדולים וטובים, ומתוך המשך ביאור הסוגיא יובהרו דבריו ויתבאר על נכון שיטתו הברורה בזה, והעקוב יהי' למישור והכל על מקומו יבוא בשלום.

ונחזי אנן:

הנה מצינו שלוש סוגיות יש השייכים לנדו"ד.

בגמ' ב"מ סד, ב. במשנה המלוה את חברו לא ידור בחצירו חנם ולא ישכור ממנו בפחות מפני שהוא רבית.

ובגמ' שם אמר ר' יוסף בר מניומי אמר רב נחמן אע"פ שאמרו הדר בחצר חברו שלא מדעתו אינו צריך להעלות לו שכר הלווהו ודר בחצירו צריך להעלות לו שכר.

וברש"י שם ד"ה קמ"ל וז"ל דמחזיא כריבית. ויש ללמוד מכאן שאסור להלוות על בית ולדור בו אפי' בנכיתא. דתנן לא ישכור ממנו בפחות ולא דמי למשכונא של כרם, דהתם זימנין דלא שקיל ב' מידי וכו' אבל כאן זה נהנה תמיד ואין כאן ספק נמצא שוכרה בפחות.

ובשו"ע יו"ד סי' קס"ו סעי' א' נפסק כן להלכה.

---

(1) ראה ספר נתיבות שלום דלהלן סוף סי' קע"ד.

ושם בדף ס"ה ע"ב במשנה וז"ל מכר לו את השדה ונתן לו מקצת דמים ואמר לו אימתי שתרצה הבא מעות וטול את שלך אסור עכ"ל.

ובפרש"י שם ד"ה אסור לעשות כן וכו' שאם יאכל מוכר פירות בתוך כך לכשיביא זה המעות נמצא שהשדה קנוי' לו מיום המכר וזה אכל פירות בשכר המעות ויחזור לו זה מה שקיבל ונמצא שלא היתה שדה קנוי' לו דהא לכי מייתית קני מעכשיו אמר לי' והא לא אייתי ומעות הראשונות כמלוה בעלמא היו אצל מוכר וזה אכל פירות בשכרו ע"כ.

ובשו"ע יו"ד סי' קע"ד סע' ד' ואילך נפסק כן להלכה.

ושם בגמ' סז, ב. אמר רבא ברי' דרב יוסף משמי' דרבא האי משכנתא דאתרא דמסלקי לא ניכול אלא בנכיתא (ופרש"י שינכה לו מן החוב דבר קצוב לשנה דנראה כמוכח לו) וצורבא מרבנן אפי' דנכיתא לא ניכול (ופרש"י שצריך לישר דרכיו ולהתקדש אף במותר לו פן ילמדו ממנו לזלזל באיסורין אפי' בנכיתא נמי לא ניכול).

אלא במאי ניכל, בקיצותא.

ובהמשך הגמ' כתוב דשרי כי משכנתא דסורא דכתיבא הכי במשלם שנים אילין תיפוק ארעא דא בלא כסף ופרש"י דלא מיחזי כהלואה אלא כלוקח הימנו פירות השנים האלו במעות הללו ע"כ.

ובשו"ע יו"ד ריש סי' קע"ב מחמיר המחבר דמצריך כמשכנתא דסורא והרמ"א מקיל מנכיתא ע"ש.

נמצינו למדין מכל הנ"ל שיש ג' מצבים שונים במי שיש תח"י שדה או דירת חבירו שבאכילות פירות' או עצם דירתו בו, מהווה שאלה הנוגע לאיסורי רבית.

(א) שכירות - המלוה את חבירו לא ישכור ממנו בפחות - דמחזי כרבית.

(ב) מכירה - נתן לו מקצת דמים ועוד נשאר חייב לו השאר אסור לאכול פירות בינתיים.

(ג) משכון - דהמלוה על המשכון אסור לאכול פירות' אלא א"כ הוא בתנאים מסויימים, נכיתא, משכנתא דסורא וכו'.

ובכללות כן נפסק ברמב"ם טור ושו"ע. ונחלקו הפוסקים רק בהפרטים ופרטי פרטים דהלכות אלו.



והנה בענין משכון כתב הרמב"ם בסוף פ"ו דהל' מלו' וז"ל וכן הורו שכל משכונא אפי' בניכוי אסור בין בחצר בין בשדה ואין להם משכונא מותרת אלא בדרך הזאת כיצד כגון שהלוהו מאה דינרים ומשכן לו בהם בית או שדה והתנה עמו שאחר עשר שנים תחזור קרקע זו לבעלי' חנם ה"ז מותר לאכול פירותי' כל עשר שנים אפי' הי' שכרה שוה אלף דינרים בכל שנה שאין זה אלא כמי ששכר בפחות, וכן אם התנה בעל השדה עצמו כל זמן שיביא לו מעות יחשב לו עשר בכל שנה ויסלקו ממנה ה"ז מותר וכן אם התנה הלוה שכל זמן שירצה מחשב לו מה שדר בו ויחזיר לו שאר הדמים ויסלק ה"ז מותר שאין זה אלא כשכירות וכל תנאי שבשכירות מותר כמו שבארנו עכ"ל הרמב"ם.

למדנו מדברי הרמב"ם כמה יסודות חשובים.

(א) דכל תנאי שבשכירות מותר אפי' בהנוגע לאיסור רבית.

(ב) שאף במשכנתא דסורא - והוא הציור של המשכון שהביא הרמב"ם בהל' זו דאחר עשר שנים תחזור קרקע זו לבעלי' - דמותר אף אם יכול הלוה לסלק המלוה מהשדה כל זמן שירצה (בתנאי שינכה לו סכום מה שדר בו) ואפשר להתנות כן בתחלת ההלוואה,

וע"ז השיג הראב"ד דלא מהני משכנתא כזו היכא שהלוה יכול לסלק דאז מחזי יותר כהלוואה ומהני רק באופן שהלוה אינו יכול לסלקו כל משך זמן המשכון.

וכ' המ"מ שם - שאף שבהלוואה גרידא יכול הלוה לסלק המלוה אבל במשכון, מותר רק אם המלוה אינו יכול לסלק הלוה דהיינו שאינו יכול לכופף הלוה לשלם חובו ושהוא (הלוה) יחזיר הקרקע או הרבית להלוה שהוא בעל השדה, או הרבית. וביאור דבריו הוא שאם המלוה יכול לכופף הלוה לפדות שדהו אין זה אלא הלוואה גרידא ובזה שהוא אוכל פירות יותר מחובו הוי רבית.

ועוד הביא המ"מ בשם הרמב"ן, דהטעם שרק משכנתא כזו, היינו כסורא, מותרת, הוא משום דבמשכון כזה אין אחריות הנכס על הלוה אלא על המלוה ואם שטפה נהר (או נופל הבית) אינו נוטל כלום (אותו שנה) משא"כ סתם משכנתא שהאחריות על הלוה וגם רצה תובע חובו ממנו וגם שטפה נהר, גובה משאר נכסים. ועוד יש טעם שלישית להעדיף משכנתא דסורא על סתם משכונות הוא דעת התוס' (דף סז, ב ד"ה משום) שאין זה (משכנתא דסורא) לשון מלוה אלא לשון מקח,

דומיא דלוקח פירות שהיות שכשישלימו שנים אלו תצא הקרקע חנם  
הוי כמכר גמור. ע"כ מהמ"מ. וראה בש"ך יו"ד סי' קע"ב סק"א וס"ק  
כ"ג דנקט כהמ"מ. ויסוד זה, מהרמב"ן חשוב הוא עד למאד מדוברי  
הרמב"ן שהביא המ"מ בביאור ההיתר דמשכנתא דסורא אפשר גם  
ללמוד להיתר שכירות שמותר אף אם האחריות הוא על המשכיר  
(הלואה) כי זה דין בשכירות וקיל ממשכנתא שבעיקרו הלואה כדלקמן.

וכן מש"כ המ"מ שהמלוה אינו יכול לסלק הלואה משמעותן, מאד  
בהחילוק בין הלואה לשכירות. ואף דהראב"ד חולק על הרמב"ם בזה  
(דהרמב"ם מתיר היכא שהלואה יכול לסלק המלוה) אפשר דבשכירות  
יודה<sup>2</sup> להרמב"ם דהלואה יכול לסלק המלוה (היינו שהמשכיר יכול  
לסלק השוכר)

### עצה למי שרוצה להרויח בלי חשש לרבית,

והנה הב"י מסיק מכל הנ"ל והוא בסוף סי' קע"ד וז"ל השוכר  
מחבירו בית או שדה בדבר מועט בשנה והקדים לו שכר עשרים שנה  
והתנו שאחר שנה או שנים אם ירצה המשכיר להחזיר לו מעותיו ינכו  
שכר הזמן שהי' הקרקע תחת ידו כפי מה שפסקו ויחזיר לו קרקעו  
נראה דשרי דמה שמשכיר לו בדבר מועט בשביל שמקדים לו מעות  
מישראל שרי, כמו שית', ואע"פ שהתנו שאם ירצה המשכיר לפדות  
קרקעו לסוף שנה או שנים יהי' רשאי ולא דמי למוכר שדה לחבירו  
וא"ל לכשיהיו לו המעות תחזירהו לי' דאסור וכו' דהכא שאני שהוא  
מנכה שכר הזמן שהי' הקרקע תחת ידו ואע"פ שהוא מושכר בידו  
בפחות משייין הא אמרן דשרי וזה דרך נכון כדי שיהא בהיתר כל  
אחריות הקרקע מנפילה או שריפה על בעל הקרקע שכן דין שכירות  
קרקע משא"כ במשכנתא, ומדברי הרמב"ם אתה למד כן שכתב בסוף  
פ"ו גבי משכנתא דסורא וכו' עכ"ל הב"י.

למדנו שלוש פרטים חשובים מהמ"מ (א) רק הלואה יכול לסלק לו  
המלוה (ב) משכנתא דסורא ענינו מקח (ג) האחריות דמשכנתא דסורא  
על המלוה<sup>3</sup>.

דמדברי הב"י ברור כל היסודות שכתבנו לעיל.

(2) כ"כ בס' פרי עץ חיים סי' י"ט הערה ג'. ומסתבר מילתי'.

(3) קיבוץ כל השיטות הראשונים כענין משכנתא ארוכה מדי ואכ"מ וראה קיצור  
הדעות בזה בס' דברי סופרים סי' קע"ב בס' פרע"ח (רבית) דבריו בזה.

א) דמותר לשכור שדה בפחות ב) שיותר להתנות שאחר שנה או שנתיים מותר להמשכיר (הלואה - בציור של הלואה) להחזיר לו מעותיו ולקחת השדה בחזרה. ג) ואינו דומה למוכר שדהו כיון שיש נכוי ד) מותר שאחריות הקרקע מנפילה או שריפה יהי' על המשכיר בעל הקרקע ודלא כסתם כמשכנתא שהוא בד"כ על המלוה.

וזה החידוש של דברי הב"י כאן דהחילוק בין משכנתא דסורא לשכירות הוא בזה שאחריות הבית והשדה יכול להיות עוד על המשכיר שהוא הבע"ב, ובזה יהי' השוכר (שהוא המקדים המעות - ובציור דהלואה הוא המלוה) מובטח יותר במעותיו.

אבל במשכנתא סתם, אפי' במשכנתא דסורא מכיון ששם הלואה עליו אסור ללוה לקבל עליו אחריות, והכא בשכירות מותר. והטעם הוא דאין זה קבלת אחריות מחודשת, אלא זהו דין של כל משכיר שאם הבית נופל צריך הוא להחזיר לשוכר את מעותיו.

ובאמת חילוק זה בין משכנתא דסורא לשכירות גמורה מבורר היטב בדברי החו"ד בביאורים לסו"ס קע"ד. דהקשה על הב"י וז"ל ולא הבינותי וכי משום שינוי הלשון ישנה הדין? ובמשכנתא דסורא ג"כ כולה הלואה וקם על שכירות דהא אינו יכול לתובעו בשום פעם חובו ואיזה הלואה הוא זה.

ביאור קושייתו, דלכאור' שכירות זו הנזכרת בשו"ע היא ממש דומיא דמשכנתא דסורא ואטו יהא חילוק בין מי שאמר לשון שכירות ובין מי שאמר לשון משכנתא דסורא.

וכתב ליישב וז"ל שם ונראה דנ"מ בין משכנתבא לשכירות דבמשכנתא הוי המעות הלואה והנכיייתא עד דשלים דמי חובו הוי כפרעון.

פ"י דהחילוק בין משכנתא דסורא לשכירות הוא דגבי משכנתא דסורא עיקר העיסקא שנעשית כאן היא הלואה משא"כ בשכירות שכל עיקר העסק הנעשה כאן הוא ענין השכירות ומשעה שחלה השכירות הרי זה כמכר.

והנפק"מ הוא אם המשכיר עצמו גרם לקלקול הסכם השכירות כגון שמכר לעכו"ם את הבית או השדה והגוי גזל את השוכר והוציאו מהבית או מהשדה. וראה בספר נתיבות שלום על הל' רבית שם שהקשה עליו ע"ש.

עכ"פ חזינן מדברי החור"ד דשפיר יש חילוק בדין בין שכירות גמורה למשכנתא והחידוש של הב"י כאן הוא, דהא נתבאר בריש סי' קע"ד (מיוסד על דברי הגמ' ס"ה ע"ב דלעיל) דאסור למכור שדה בתנאי שאם יהיו לו מעות יחזירנה לו הקונה וסד"א דהכא נמי יאסר להשכיר שדהו בתנאי שאם יהיו לו מעות יחזיר לו את השדה קמ"ל דזה אינו, דהכא גבי שכירות עדיף ושרי, כיון שמנכה את שוויי התקופה שדר בבית (ופרט זה נלמד מדין משכנתא דסורא) לכן אין כאן עקירה למפרע של עיקר השכירות ואן המעות נהפכות להיות הלואה למפרע.

### סיכום מכל הנ"ל

נמצא, דיש חילוק גדול לדינא בהשלשה מצבים שפרטנו לעיל.

א) שכירות - השוכר בית מחבירו מותר לשלם סכום מראש כדי שהמשכיר יזיל לו, ומותר להמשכיר לכוף את השוכר להחזיר לו ביתו והמשכיר יחזיר לו כספו בניכוי השנים שדר בו, ומותר אף שהאחריות יהי' על המשכיר.

ב) הלואה - המלוה על המשכון אסור להשתמש במשכון (כגון לאכול פירות בחנם או לדור בבית בחנם) אא"כ מנכה לו דבר מועט ואסור להמלוה (השוכר) לכוף להלוה (המשכיר) לפדות ביתו קודם זמנו ואחריות צריך להיות לא על הבע"ב (הלוה) אלא רק על המלוה (השוכר).

ג) מכירה - המוכר דבר לחבירו אסור להשתמש בהחפץ או השדה כל זמן שיש לו להקונה (או המוכר) היכולת לחזור בו ממקחו. ועוד ית' פרטי דינים אלו לקמן<sup>4</sup>.

ב. ואחרי הדברים והאריכות האלה נוכל לבאר על נכון שיטת רבינו כ"ק אדה"ז בזה לאפוקי מאלו שטעו בדבריו ולמדו בו דברים שלא ניתן לאומרים כלל, ולאחרי ההקדמות דלעיל ירוץ הלומד בדברי ק' ולא ישגה.

---

4) ועפ"ז יש להעיר על המנהג הנפוץ בחנויות שאפשר לקנות חפץ ולהחזירו בעוד שלושים יום ומקבלים בחזרה המחיר השלם דזה רבית גמור - ולפעמים הן המוכר (בעל החנות) והן הלוקח הם יהודים חרדים ועוברים על איסור רבית גמורה! וראה בס' ... הדרכים לתקן זאת.

דבסעי' כ' וסעי' כ"ג בהל' ריבית סומך רבינו על דברי הב"י הנ"ל ונותן עצה ודרך ישר לאיש ירא ה' לעשות רווח על מעותיו ושגם הקרן יהי' בטוח והוא בדרך שכירות גמורה שבארנו דהיינו שאם יש לו דירה (או שאר נכס) ישכירו לו בפחות והשוכר ישכיר לאחרים במחיר השוק וההפרש והי' לו (להמלוה/שוכר) לרווח. והדרך שהקרן יהי' בטוח הוא שהאחריות על הנכס הוא על המשכיר דהיינו הבעה"ב ובאם יקרה משהו להבית וכדו' על המשכיר להחזיר לשוכר דמיו בניכוי הזמן שהי' בו ע"ע, נמצא הקרן בטוחה אלא, דכאמור לעיל מכיון שמדובר בשכירות גמורה, יש הגבלה אחת, והוא, שהבעל המעות היינו השוכר (המלוה) אינו יכול להתנות עם הבעה"ב (המשכיר - הלואה) שכשהבעל המעות ידרוש כספו ממנו יהי' המשכיר מחוייב להביא מעות להשוכר לפדות ביתו כי אין זה דרך שכירות - שהרי בשכירות כשהשוכר נותן דמי שכירות לשנה אין לו שום רשות לחזור מתנאי השכירות ולדרוש כספו בחזרה - אלא זו דרך הלוואה שהמלוה נוהג לצרכי כספו בחזרה מהלואה. ואם ניתן להשוכר זכות זו לדרוש כספו מחזי ברור כהלואה ובהלואה אסור לשכור לו שום קרקע (או שאר נכס) בפחות וכמו שהבאנו מהגמ' דף סד, ב.

אלא, חשוב לציין, שרק הבעל המעות היינו השוכר / המלוה אין לו רשות לתבוע כספו בחזרה מהבעה"ב אבל הבעה"ב בודאי יש לו רשות לתבוע דירתו בחזרה ולתת כסף השכירות בניכוי הזמן שהשוכר דר בה - ולקחת ביתו בחזרה. כי אף שהשוכר, ברגע שנתן כספו לשכור שוב אין לו שייכות לכסף ההיא ואינו נק' עוד כספו, אבל המשכיר אף ששכר דירתו ודאי גוף הבית נשאר שלו, ויש לו עדיין הזכות לקחת את שלו בחזרה ואף לשיטת הראב"ד המובא לעיל דחולק על הרמב"ם גבי משכנתא דסורא ואוסר להלוה לסלק המלוה הנה י"ל דזה דוקא במשכנתא ממש דיסודה הלואה אבל בשכירות גמורה י"ל דאף הראב"ד יודה דשרי להמשכיר לסלק השוכר, ודו"ק

והארכתי הרבה בכ"ז כי ראיתי לכמה מחברים שטעו טעות גדולה בכל זה ועירבו הפרשיות מאד ומזה יצא להם ששיטת רבינו להיפך מכל הנ"ל ודייקן שדוקא מדברי רבינו עולה שאסור להמשכיר (הלואה) לסלק השוכר (המלוה) כי רבינו הוא שחשש (בסעי' נ"ב דלקמן) לדברי הראב"ד - אלא כאמור דברור הדבר כשמש בצהרים שרבינו שם מיירי רק לענין הלוואה ומשכון ולא לענין שכירות. ובשכירות ברור הדין כמו שכתבנו לעיל ודברי רבינו ברורים ונקיים הם ואי"צ לדחוק וכמו שדחקו הם שיש סתירות בדבריו הק' אלא הכל שרי וקיים, וכדלקמן.

וממשיך רבינו בסעי' נ"ב, נ"ג - בדרגא נמוכה יותר משכירות, אבל באותו דרך הישר לעשות רווח על ממונו, אלא דכאן הקרן של המלוה לא כ"כ בטוח כבשכירות (כדלהלן), והוא הלוואה על המשכון, דמכיון שהוא הלוואה גמורה ולא שכירות כבר אינו רשאי להוזילו לו כלום אלא א"כ מקבל המלוה ע"ע איזה אחריות על הנכס (והוא הנק' כפוסקים גם תיהוא) למשל שאם יפול הבית או ישרף יהי' ההפסד על המלוה ומכיון שאי"ז רווח ברור למלוה (שהרי אפשר שיפול הבית או ישרף) לא חששו בו משום רבית בממשכן את ביתו שהוא כעין מכר קצת. (כמשכנתא דסורא דלעיל) ואח"כ מביא רבינו דעת הראב"ד שיש עוד הגבלה במשכון, בזה, שאפי' הממשכן את ביתו וכו' ואפי' מקבל אחריות אסור להשכירו לו בפחות אא"כ אין לו להלוה ויכולת להוציא ולסלק המלוה מביתו שאז יהי' יותר דומה למכירה שבמכירה הכל חלוט וכאן הוא כעין מכירה לזמן.

וכ' רבינו דיש לחוש לדברי הראב"ד בזה אך לא יותר מזה, דהיינו לשיטת הרי"ף האוסר (במשכון) שיהי' ברירה להמלוה לכוף את הלוה לשלם חובו ולפדות ביתו, כי כאמור זכות כפי' זו של המלוה הוא דרך הלוואה שהמלוה כופה את הלוה לשלם חובו אלא דכאן (לעומת לעיל בשכירות) הרי בהלוואה עסקינן וממילא, אם בהלוואה גמורה עסקינן, שרי להמלוה תמיד לתבוע חובו מהלוה! כי אכן זה דרך הלוואה (משא"כ שכירת וכדלעיל), וזה שעשינו שאר הגדרות במשכון דהיינו שהמלוה לוקח אחריות, ושהלוה אסור לכוף המלוה, מספיק להתיר השכירות של הבית בזול!

אלא, שהרי"ף מחמיר גם בזה, ואוסר להמלוה לתבוע חובו מהלוה כל משך זמן המשכנא, (כמו במשכנתא דסורא) ובזה כ' רבינו דאין לחשוש לשיטת הרי"ף אלא מותר כאן (אך לא בשכירות גמורה כדלעיל דאין זה דרך שכירות) בהלוואה להמלוה לתבוע חובו, וכן הוא דעת הש"ך יו"ד סי' קע"ב סק"א וסק"ז שרבינו ס"ל כמוהו.

אלא דבזה מהני כאן גם דין שכירות ובזה דומה משכנתא דסורא לשכירות (אף שבעיקר הלוואה) שהלוה (המשכיר) יכול לפדות ביתו או שדהו שהוא משכנו בתוך זמן המשכון בע"כ של המלוה (השוכר) דבענין זה לא נפקע מזה שם שכירות כיון שהמלוה (השוכר) פורע לו ע"י ניכוי מהחוב שכירות, וראה בכ"ז דברי רבינו בסוף סעי' נ"ג.

ואח"כ בסעי' נ"ד-נ"ה מסיים רבינו סוגיא זו בהחומרות שיש במכר. דאי גם מכר לו משהו אסור להתנות (המוכר או הלוקח) שכשהיו לי מעות אוכל לפדות החפץ ואין זה מכר גמור ואסור לו להלוקח להשתמש במקחו או לאכול פירותיו מטעם איסור רבית

### אלו שטעו בהבנתם בדברי רבינו

ג. והנה בס' דברי סופרים על הל' רבית סוף סי' קע"ד בסק"ל מביא דעת רבינו בסעי' נ"א וז"ל ויש חולקים בזה (כוונתו לדעת רבינו בסעי' נ"א) וס"ל דאף בכה"ג שאינו מחזיר לו הדמים שכנגד השנה או שתיים שדר בה השוכר אפ"ה כיון שכנגד השנים הבאות יכול לכופו להחזיר הבית הו"ל אותן מעות הלואה גמורה וא"כ יש בזה משום רבית במה שמנכה לו השכירות בפחות משווי' שכל המלוה לחבירו אסור לשכור דבר ממנו פחות משווי' משום רבית אלא הכא איירי דוקא כשבעל הבית (הלואה) אינו יכול לכופו את השוכר להחזיר לו הבית עד תשלום השנים ששכר ממנו וכו' עכ"ל ע"ש.

ושם בהגהות עמק דבר אות קכ"ז כתב וז"ל ואע"פ שהגר"ז מיירי לענין שהשוכר (המלוה) לא יוכל לכופו את המשכיר (הלואה), ופשוט דה"ה איפכא דכל שאחד מהם יכול לכופו לא הוי מכירה כמ"ש הגר"ז סעי' נ"ה, ומש"כ הגר"ז דבריו לגבי השוכר משום על מש"כ בסעי' נ' דרך ישר להלוות מעותיו ולהרויח בדרך של שכירות ועל זה הזהיר הגר"ז את המלוה הזה שהוא השוכר, שלא יפריז להתנות גם תנאי זה שיוכל לכפות את המשכיר להחזיר המעות אבל פשוט דלדבריו ה"ה שאסור להתנות שהמשכיר יכופו את השוכר להחזיר קרקעו, עכ"ל.

וממשיך בס"ק קכ"ט שם בעמ"ד ונראה דאף אם רק מבטיחו דמחזיר לו ולא נתחייב שיוכל לכופו ג"כ לא התיר הגר"ז עי' בדבריו סעי' נ"ד וכו', וכן משמע מלשונו כאן שלא התיר אלא אם מחזיר מרצונו עכ"ל.

ועוד בה שלישית בס"ד קל"ב - ולדעת הגר"ז היינו דוקא כשאינו יכול לכופו להחזיר לו וכן"ל עכ"ל.

ונראה ברור מכל הנ"ל דלדעתו מש"כ אדה"ז בסעי' נ"א שרק אם הבעל המעות (השוכר) אינו יכול לכופו הבעה"ב (המשכיר) לפדות ביתו הוא לאו דוקא אלא ה"ה איפכא שאף הבעה"ב (המשכיר - הלואה) אינו יכול לכופו השוכר (בעל המעות) לצאת מביתו.

ותומך יתדותיו במש"כ רבינו לקמן בסעי' נ"ה לענין מכירה דאסור לכוף אחד את השני לחזור ממקחו - ומכיון שהיתר משכון הוא מטעם דהוי כשכירות, דהוי במכירה לכן מדמהו.

אלא דלפי דבריו וביאורו בדברי רבינו יוקשה מאד כל ביאורנו דלעיל ובעיקר קשה מש"כ רבינו בסוף סעי' נ"ג וזלה"ק ואף שהלוה יכול לפדות משכנו בתוך הזמן בע"כ של המלוה לא נפקע שם שכירות מכל משך זמן שכבר עלה שלא פדאן כיון שפורע לו המלוה שכירות בעד הזמן שכבר עבר בנכוי שמנכה לו מחובו עכלה"ק דברור מזה דדעת רבינו שהלוה יכול לפדות משכנו תוך הזמן בע"כ של המלוה ולא נפקע מזה דין שכירות. אלא ברור, וכמו שבארנו בהרחבה לעיל דמאי דפשיטא ל' לבעל הד"ס, דלדעת אדה"ז אסור הן להשוכר (בעל המעות) והן להמשכיר (בעל הבית) לכוף זא"ז לצאת מההלואה לא נראה כלל, ואינו נכון. ונראה ברור דאין כן דעת כ"ק אדה"ז ונשתרבבו מושגים והחליף בין דיני משכנתא לדיני מכירה דהיות דבמכיר אסור לכוף ה"ה במשכנתא דאסור אבל אין זה נכון (כמו שהסברנו לעיל בהרחבה דמה שמותר במשכנתא היינו להתנות שיוכל להחזיר לו משכנו תמורת כספו, אסור במכר ואם המוכר מתנה עם הלוקח שיכל עוד לפדות ממכרו כשיהיו לו מעות או לאחר זמן אין זה מכירה חלוטה, אלא זה נשאר דרך הלואה - משא"כ במשכנתא שפיר הוי דרך הלואה (כי גדר משכנתא הוא רק בהלוואה) ואין חסרון בתנאי זה, ואין לדמותו למכר כלל אף שיסוד משכנתו דסורא הוא מכר !

ולכן פסק רבינו (בסעי' נ"ד) שלא רק שאסור להתנות שום תנאי במכר אלא אפי' הרבה פחות מתנאי, די"א שאפילו אם רק ניכר מדעת המוכר שרצונו לחזור לממכרו ועל דעת כן מכר לו אע"פ שלא קבל עליו הלוקח בתורת חיוב גמור להחזיר לו ואפי' גם לא הבטיח הבטחה נאמנה רק אמר לו דברים שמשמעו הוא שיחזיר לו ממכרו וסמכה דעתו של המוכר על דברים אלו - אי"ז מכר גמור והמעות הן בהלוואה אצל הלוקח ויש בזה משום רבית גמורה ! וסיים שיש לחוש לדבריהם !

חזינן דמה דברור מדברי אדמו"ר שמותר במשכנתא (בלי תנאי אלא רק ניכר מדעת שבקרוב יחזור לו כספו ורוצה לקחת שדהו בחזרה וכמ"ש בסעי' נ"ג וזלה"ק אלא אם ירצה מדעתו לפדות ביתו אבל גם מתנה עמו שיוכל לכופו וכו') הרי זה הלואה גמורה ויש בה משום רבית עכלה"ק היינו רק אם תנאי מפורש אסור במכירה - ואיך מדמהו בעל הד"ס אהרדי ?



אלא פשיטא דלדעת רבינו בסעי' נ"א דרך לבעל המעות היינו המלוה אסור לו להתנות עם הבעל הקרקע - הלואה, להחזיר כספו ולקחת שדהו, אבל איפכא, היינו שהלואה בעל הקרקע יתנה עם המלוה בעל המעות לכשיהיו לו מעות יתנם בחזרה ויקח קרקעו מותר לגמרי כי זה דרך הלואה! ודלא כדברי בעל ד"ס וחילוק זה גדול היא ויסודי עד למאוד.

ומקור רבינו הוא כאמור המ"מ בפ"ו מהל' מלו"ל ה"ו דלעיל אהא דפסק הרמב"ם שיש להתיר משכנתא דסורא אף אם הלואה רשאי לפדותה בתוך השנים וכ' המ"מ דתנאי זה אינו סותר לעצם השכירות וכל תנאי שבשכירות קיים, אך אם המלוה ה"י יכול לכופף את בעל הבית לשלם מעות וליקח את ביתו אז ה"י בגדר הלואה ולא בגדר שכירות. - והובאו דבריו בש"ך סי' קע"ב סק"א.

והנה מטעם כל הנתבאר בארוכה גם קשה מאד להבין דברי ס' ברית יהודה בענין זה. דבסוף פכ"ו בהערות מביא דברי רבינו בסעי' נ"ג הנ"ל ומתוך דבריו נראה ברור שלומד (כהד"ס) בדברי רבינו דאסור אפי' ללוה לסלק את המלוה אפי' כשהלואה יכול לסלק המלוה. ונכנס לדוחק לתרץ ע"ש.

וברור דטעה כנ"ל דהחליף שכירות דמורה במשכנתא.

אחר כתבי כל זה מצאתי בס' דרך ישראל על הל' ריבית בס' י"ח בהערות לסדר השו"ע בס' קע"ד סעי' ח' שכתב כדברי ושמחתי בו כי ירא אנוכי שלא הבנתי כראוי דעת גדולים והנני להעתיק דבריו הנוגע לעניינינו וממנו יוכיחו שנכונים דברינו. וז"ל:

וראיתי בס' ברית יהודה (סו"פ כ"ו) שהבין דעת הגר"ז דאין כח ביד הלואה דהיינו המשכיר לפדות ביתו ויש שהבינו (אולי כוונתו לס' ד"ס) דהוא כ"ש ממה דבעי' שלא יהי' כח ביד המלוה דהיינו השוכר לכופף את המשכיר לפדות ביתו דמה שהמשכיר יכול לחזור בו מבטל המקח טפי ממה שהשוכר יכול לחזור בו דאם יש כח ביד המוכר להחזיר מקחו מראה טפי שאין כאן מקח

וסכין המהירות פלטתו, דלהדיא כתבו השו"ע והגר"ז דאם ירצה בעה"ב המשכיר להחזיר לו ינכה שכר הזמן שהי' תחת ידו, ולשון זה אינו סובל כלל לפרשו שבהסכמת שניהם יוכל לנכות שכר הזמן הראשון דאי בעי להסכמת המוכר והקונה והקרבה יחד לבטל המקח פשיטא ופשיטא דשרי ואין אנו צריכים ללמדו ממשכנתא דסורא.

דהלא זה מקח גמור ששום צד אינו יכול לחזור בו ודבר ברור כשמש שהתירו אף בנוגע שהמשכיר שהוא הלוח יכול לחזור בו ומה שאסר הגר"ז בגוונא דהשוכר שהוא המלוח יכול לחזור בו למדו ממשכנתא דסורא, עכ"ל ס' דרך ישראל.

והוא כמו שהסברנו כל זה בהרחבה לעיל דלדעת רבינו אסור רק להמלוח בעל המעות להתנות עם הלוח בעל הקרקע לפדות קרקעו וביתו כשירצה כשירדה המלוח שאם יתנה כן נראה כהלואה דזה דרך המלוח לכפות להלוח לפרוע חובו. אבל להלוח בעל הבית מותר לכופ המלוח בעל המעות להחזיר לו ביתו.

אלא דבס' דרך ישראל הנ"ל ממשיך לחדש דאולי אף לרבינו מותר לדינא דאף השוכר (בעל הממון) יכול להתנות לחזור בו ולסלק את המשכיר דדברי רבינו הם רק כפי פסק המחבר דמחמיר ומתיר דמתיר רק באופן דמשכנתא דסורא אבל לפי דברי הרמ"א שם בס' קע"ב דמותר אף בנכייטא ולא מצריכין משכנתא דסורא מותר בכל אופן. ומסיק דאף שנכון ליר"ש (שאליו מופנה דברי רבינו, ראה ריש סעי' נ' ויש דרך לישר לאיש ירא אלקים וכו' ע"ש) להחמיר כשיטת השו"ע במשכנתא אבל אולי במצב דשכירות אפי' השו"ע עצמו יודה דמותר אפי' לסלק את המשכיר. ע"ש כי דברי טעם הם.

ונחזור למה שנשאל בריש דברינו.

במי שנתן דמי מפתח להשכיר דירה או חנות עבור שכירות מוזלה וההסכם הוא שאם רצונו לעזוב הדירה או החנות ינכו מדמי מפתח, הנה מעכשיו יש לברר בשתיים:

חדא אם יש איסור בנתינת הסכום הגדול מתחלה שהוא ע"ד מה שנת' לעיל המלוח את חבירו לא ידור בחצירו חנם ולא ישכור ממנו בפחות.

ושנית אם השוכר (בעל דמי המפתח) מותר לעזוב הדירה שעיי"ז יהא בעה"ב מוכרח לקבל דירתו בחזרה ולחזור הכסף הנשאר.

הנה בפשטות כל הנ"ל תלוי בהגדרת הדמי מפתח. או דמי הקדמה,

זו,

דזה וודאי דא"א כלל להגדירו כמתנה ע"מ להחזיר כי הלא טעם נתינת הכסף ההוא הוא כדי לקבל שכירות מוזלה וזה יסוד כל האיסור המבואר לעיל, דלא ישכור ממנו בפחות.

ואכן, אם לא הי' תנאי לקבלת חלק מדמי מפתח הנ"ל בחזרה, או שאפי' עם נתינת הדמי מפתח ע"מ להחזיר אינו מקבל שכירות מוזלה לא הי' כאן שום בעי' של רבית ומותר לגמרי.

אבל אם נותן הדמי קדימה / מפתח כדי לקבל שכירות מוזלה והתנו שאם מאיזה סיבה שתהי' נצטרך השוכר לעזוב הדירה יקבלו בחזרה בניכוי הזמן שהי' שם. בזה נכנסים לשאלה רצינית של רבית דאורייתא ויש לברר הגדרתן, דאם נגדיר אותו כהלואה. ולמשל דמצד חוקי המדינה יותר קל להגדירו כהלואה כדי לקבלו אח"כ בחזרה מהמשכיר או מסיבה אחרת ולמשל כדי שלא יכללו הדיירים בחוקי הגנת הדייר הנה אז בפשטות אסור לתת דמי קדימה זו כהלואה עבור שכירות מוזלה וכמו שנת' דהמלוה את חבירו לא ישכור ממנו בפחות.

אלא דאולי יתכן להגדירו כהלואה על משכון, אבל אז דרושים שני תנאים עיקריים (א) שהפסד מנפילת או שריפת הדירה וכדו' יהי' על המלוה (השוכר) (ב) שתהי' כמשכנתא דסורא דאין לו להבעה"ב רשות לקחת דירתו בחזרה כל משך זמן ההלואה. (סברת הראב"ד דלפי רבינו יש לחוש לסברא זה במשכון!).

ואולי בהנסיבות של ימינו קשה לפעול שני תנאים אלו.

אלא שמסתבר שיותר נכון אם נגדיר דמי מפתח אלו כשכירות וכפי ששמעתי מעו"ד המתמחה מאד בענינים אלו דזה הדרך הנהוג לפי חוקי המדינה להגדירו. הנה אז מותר לתת דמי הקדמה עבור שכירות מוזלה, אבל רק בתנאי שהשוכר - הבעל המעות - אינו יכול להתנות שכשירצה להסתלק מהדירה או מהחנות או מהחדר בהבתי אבות יהי' הבעה"ב מוכרח לסלקו ולהחזיר כספו בניכוי השנים שגר שם דאל"כ הוי הדמי מפתח אלו כהלואה ושוב אסור לשכור ממנו בפחות.

אלא די' להתיר לפי המבואר בס' דרך ישראל הנ"ל בדברי רבינו שחומרת רבינו בזה שרק המשכיר מותר לכוף, אבל לא השוכר הוא רק כשיטת המחבר אבל לפי מש"כ רמ"א מותר ואז אפשר אפי' להתנות ככה. ודו"ק אבל אין רמז לכל זה בדברי רבינו דאפשר להקל כהרמ"א.

אבל צריכים לדעת שמשכיר שפיר יכול (אם לא התנו אחרת) להוציא ולסלק השוכר מדירתו או מחנותו אם רוצה דירתו או חנותו בחזרה כי גוף הבית או החנות שלו<sup>5</sup>.



## אמירת "על כן" בנוסח קידוש היום

**הרב מ"מ רייצס**

**קרית גת, אה"ק**

ב"סידור רבינו הזקן עם ציונים והערות" - להרה"ג רלוי"צ רסקין שי', מביא בע' שיח השקו"ט בענין "על כן בריך" וגו' שאומרים בקידוש היום דש"ק. ומביא, שבשער הכולל פירש הטעם שחצי זה נדפס באותיות גדולות, כי אכן יש להדגיש דוקא חצי זה של הפסוק, אמנם בקונטרס הסידור השיג על דבריו, וכתב שאין נכון לומר בקול דוקא מלים אלו וכו'. עיי"ש.

והנה מסגנון דבריו נראה כאילו נוטה להכריע כסברת הרא"ח נאה ז"ל, שאכן אין טעם להתחיל בקול מ"על כן" שהוא באמצע הפסוק [וצריך להתחיל איפוא מתחילת הפסוק - "כי ששת ימים" גו'];

אך יש להעיר, שמדברי כ"ק אדמו"ר מוכח להדיא כדברי ה"שער הכולל", שאכן ממלים אלו - "על כן" - מתחיל ענין חדש וכו'. והוא בדבריו ב"לקוטי מנהגים" לר"ה (נדפס בסה"מ תשי"ז ע' 26), וז"ל: "כשחל בשבת אומרים מזמור לדוד, אתקיננו, ושמרו, אם תשיב, דא, זכור, על כן - קודם תקעו - בלחישא". ומזה שנקט לתיבות אלו של "על כן", אף שהם באמצע פסוק, מוכח להדיא שאכן דוקא בהם מתחיל ענין חדש [דאל"כ, לא הו"ל להזכירם, או עכ"פ להזכיר גם תחילת הפסוק: "כי ששת ימים"]. וק"ל.




---

(5) ואפי' בימינו נהוג עפ"י חוקי המדינה שאם בעה"ב רוצה דירתו בחזרה לגור בו (או לבנו וכדו') אף שיש חוזה וכו' אפשר לו לשבור הלי"ס והחוזה ולתת הכסף בחזרה להשוכר ולפדות ביתו.

## שיטת אדמוה"ז בגדר פת שנילושה במי פירות

הת' ישראל גאלדבערג

תות"ל - 770

בסדר ברכות הנהנין (פ"ב ה"ז) כתב אדמוה"ז "פת הבאה בכיסנין, יש מפרשים שהיא עיסה שנילושה בחלב . . או בשאר מי פירות, לפי שאינה עשוי' לקביעות סעודה, כי רוב בני אדם כוססין ממנה מעט, ואין קובעין סעודה אלא על פת שנילושה במים לבדה".

ובקונטרס אחרון<sup>1</sup> כתב שגידרה של פת הבאה בכיסנין הוא, פת שנאכלת לאכילת עראי היינו שעשוי' לאכלה לקינוח ולא לקביעות סעודה.

והנה בכך שפת הנלושה במי פירות אין הדרך לקבוע עליה סעודה, ולכן דינה כפת הבאה בכיסנין וברכתה מזונות, יש לפרש בב' אופנים א. עצם כך שהפת נילושה במי פירות (ולא במים) עושה את הפת לפחות חשובה, ולכן ברכתה מזונות. כמ"ש בשוע"ר (סימן קסח' סי"א)... אין דרך בני אדם לקבוע סעודה אלא על פת שנילושה במים לבדה, לפיכך אין בה חשיבות לחם גמור לברך המוציא וברכהמ"ז. ב. היות וטעם המי פירות ניכר כ"כ בעיסה, עד שאי אפשר לאכול ממנה בדרך כלל כמות, וממילא אי אפשר (אין הדרך) לקבוע ע"ז סעודה. וכמו שביאר אדמוה"ז בקו"א<sup>1</sup> (לגבי פת ממולאת) "...שעשוי לאכול מעט לקינוח סעודה או לתענוג בעלמא, מחמת המילוי ולישה בתבלין". היינו טעם המתקנות שבעיסה מונע מאנשים לקבוע ע"ז סעודה, היות ואי אפשר (בדרך כלל) לאכול מפת זו כמות. (אי"ז רק "מחוסר מעשה" שאנשים פשוט לא קובעים סעודה על פת כזו, אלא "מחוסר יכולת" מחמת טעם הפירות) ובלשונו של הגר"ח נאה<sup>2</sup> (לגבי פת שנילושה במי פירות או תבלין) "אין עיסה כזו עשוי' לקביעות סעודה, שהרי נרגש היטב בעיסה טעם הפירות".

בפשטות הטעם הוא כאופן הב', היות ובכך שטעם הפרי צריך להיות מורגש בעיסה אין חולק, שכ"כ המחבר (סימן קסח' ס"ז) וי"א שהיא עיסה שעירב בה דבש . . או חלב או מיני תבלין ואפאה, והוא

(1) סימן קסח' סק"ב.

(2) קצות השולחן סימן מח', בבדי השולחן סק"י.

שיהיה טעם תערוכת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה<sup>3</sup>. וכ"כ רמ"א "אא"כ יש בהם הרבה תבלין או דבש ומיני מתיקה . . . הדבש והתבלין הם עיקר". ובלשון אדמוה"ז (סי"א) "אבל עיסה שנילושה במים ועירב בה מעט דבש ותבלין, אעפ"י שטעם הדבש והתבלין נרגש בעיסה, אין מברכין עליה בורא מיני מזונות אלא המוציא וברכהמ"ז כיון שהרוב מים"<sup>4</sup>.

אמנם יש מחלוקת האם מספיק שטעם המי פירות מורגש, או שצריך ג"כ רוב בפועל של מי פירות, דלהמחבר אי"צ רוב, כמדויק בלשונו "עיסה שעירב בה" ואינו מפרט כמה עירב, משא"כ אדמוה"ז מצריך רוב בפועל כנ"ל. אך בכך שצריך שטעם הפרי יורגש אין מחלוקת.

ואואפ"ל שסברת אדמוה"ז להצריך רוב בפועל, ולא מספיק שטעם הפרי יורגש, היות וכנראה כשיש מעט דבש או תבלין. זה רק נותן בפת טעם מתוק, ע"ד חלה מתוקה, אך עדיין אפשר לקבוע ע"ז סעודה, כנראה בחוש שחלה מתוקה משמשת כלחם רגיל והדרך לקבוע עליה סעודה.

ולפי"ז יתכן ופת שנילושה במי פירות, יש פעמים שברכתה המוציא, ויש פעמים שברכתה מזונות. כאשר טעם הפרי ניכר בה כ"כ עד שאי אפשר כלל לאכול ממנה בכמות של קביעת סעודה, ברכתה תהי' מזונות. משא"כ פת אפי' שנילושה במי פירות, אך טעם המי פירות לא ניכר בה, או ניכר אך אינו מונע מלקבוע סעודה עליה, ודאי שאי"ז

(3) להעיר מערוך השולחן סימן קסח' שמעמיד שגם המחבר למד שצריך הרבה מי פירות או תבלין, ולא מספיק שיורגש טעם. וז"ל בס"ק כב': "וזהו הפירוש השני (לפת הבאה בכיסנין) שהביא רבינו הב"י שם, והוסיף לומר דדוקא שיהיה טעם התערוכת מי פירות או בתבלין ניכר בעיסה . . . כלומר דודאי אם העיקר הוי המים, והמי פירות או התבלין מעטים, אף שבטעמו מכירין, מ"מ כיון דבהעיסה אינו ניכר, מברכין המוציא. אלא שהם יהיו העיקר, שיהיו ניכרין בהעיסה, כלומר בראיית העין יהיה ניכר שיש בהם מי פירות או תבלין, ולכן לא קאמר ניכר בטעם". היינו מכך שהמחבר כתב "ניכר בעיסה" ולא "ניכר בטעם" משמע, שזה שצריך להיות מורגש טעם של פירות זה ודאי, והמחבר מוסיף (עפ"י ערוך השולחן) שצריך ג"כ לראות בעינים שיש בעיסה כמות של מי פירות. וכ"כ בס"ק כד' "והעיקר אם למראית העין ניכר שאי"ז פת סתם, והכל רואין שהוא פת ביצים או פת חמאה...".

(4) ובסדר ברכה"נ (פ"ב ה"ז) "ואם עירב עימהם מעט מים בלישתה, הולכין אחר הרוב".

נקרא פת הבאה בכיסנין שאין דרך בני אדם לקבוע עליה סעודה, אלא לחם גמור.

וי"ל דזה מה שכתב אדמוה"ז בסדר ברכה"נ (פ"ב ה"ז) "פת הבאה בכיסנין, יש מפרשים שהיא עיסה שנילושה בחלב. . או בשאר מי פירות לפי שאינה עשוי' לקביעות סעודה, כי רוב בני אדם כוססין ממנה מעט ואין קובעין סעודה אלא על פת שנילושה במים לבדה"<sup>5</sup>. וממשיך אדמוה"ז, שאותם יש מפרשים שלומדים שנילוש במי פירות ברכתה מזונות, לומדים כך גם בנילוש בתבלין. "וכן עיסה גמורה שנילושה במים שעירב בה תבלין, עד שאין דרך רוב בני אדם לאכול ממנה הרבה ולקבוע סעודה עליה מפני ריבוי תבלין". היינו כמו שנילוש בתבלין אי אפשר לקבוע סעודה על פת זו מפני ריבוי תבלין, כך גם בנילוש במי פירות, כשיש ריבוי מי פירות, אין הדרך (אי אפשר בדרך כלל) לאכול ממנה הרבה, ולכן אין קובעין סעודה על פת כזו (אלא על פת שנילושה במים). וכנ"ל בלשונו של הגר"ח נאה "אין עיסה כזו עשוי' לקביעות סעודה, שהרי נרגש היטב בעיסה טעם הפירות".

ויש לדייק את כל הנ"ל משינוי בדברי אדמוה"ז, בין דבריו בשו"ע לדבריו בסדר ברכה"נ.

דהנה בשו"ע<sup>6</sup> מביא ג' דעות לפת הבאה בכיסנין. א. פת ממולאת<sup>7</sup>. ב. נילושה במי פירות או תבלין. ג. נילוש כעיסה גמורה בקמח ומים אך

(5) ומשמיט את מה שכתב בשו"ע"ר סימן קסח' סי"א "לפיכך אין בה חשיבות לחם גמור לברך המוציא וברכהמ"ז". וי"ל דהשמיט זאת כיון שאמנם נילוש במי פירות, אי"ז עשוי לקביעות סעודה, היות וא"א לאכול ממנה כ"כ בכמות. אבל אעפ"כ יתכן ויהיה נילוש במי פירות, שכן יברכו עליו המוציא וברכהמ"ז, והוא כאשר אין טעם הפרי נרגש כ"כ, כנ"ל בפנים. ולפי"ז אמנם אין פת כזו (שנילושה במי פירות) נקראת לחם חשוב אך עדיין יברכו עליה המוציא וברכהמ"ז. (וגדר לחם חשוב נוגע לשמחת יו"ט, שאין שמחה אלא בלחם חשוב. כמ"ש אדמוה"ז בקו"א סימן קסח' סק"ד).

(6) סימן קסח' סעיפים י"ב-יג.

(7) בשו"ע"ר סימן קס"ח ס"י מביא אדמוה"ז ב' דעות בממולאת, י"א כל ממולאת אפי' בבשר וגבינה שהדרך ללפת בהם הפת. וי"א רק ממולאת בדברים לעידון ותענוג. ופסק אדמוה"ז ירא שמים יחשוש שרק ממולא בדברים לעידון ותענוג ברכתם מזונות. ובסדר ברכה"נ (פ"ב ה"ח) פסק אדמוה"ז רק ממולאת בדברים לעידון ותענוג, ברכתם מזונות. משא"כ ממולאת בבשר וגבינה ושאר דברים שהדרך ללפת בהם הפת, ברכתם המוציא (ולא רק לירא שמים).

מטרתו לאכילה כעכים קטנים - לכסיסה, ולא ע"מ להשביע. משא"כ בסדר ברכה"נ מביא רק את ב' הדעות הראשונות, ומשמיט את הדעה השלישית - נאפה כעכים קטנים לכסיסה.

ולכאורה צריך ביאור מדוע השמיט אדמוה"ז דעה זו, דמכך שהשמיט משמע שסובר שדין כעכים אלו כלחם גמור. ובלשונו של הגר"ח נאה<sup>8</sup> "עוגות יבשות שכוססין אותן לתיאבון ולא כדי להשביע. ובסידור השמיט דעה זו לגמרי, משמע שאין דעתו להקל כלל בזה". וכ"כ כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו<sup>9</sup>, וז"ל: "והנה אדמו"ר הזקן בלוח ברכת הנהנין (הראשון) כ' [כתב] . . אבל בסדר ברכה"נ (שבסידורו...) השמיט זה. ואף שי"ל בדוחק דטעמו מפני . . י"ל דהשמיט מפני דבמשנה אחרונה ס"ל . . . עכ"ל. היינו נפסק להלכה כסדר ברכה"נ משום משנה אחרונה.

ועפ"י הנ"ל י"ל דההבדל בין ב' הדעות הראשונות לדעה השלישית, לדעה הג' אמנם כשהיא נאפת מטרתה היא לכסיסה, ועשוי' לאכול מעט לתענוג בעלמא, אך בפועל אפשר לאכול ממנה כמות עד כדי קביעת סעודה. משא"כ בפת ממולאת ופת שנילושה במי פירות אי אפשר בדרך כלל לאכול ממנה כמות של קביעות סעודה.

ומכך שהשמיט אדמוה"ז את הדעה הג' שנאפו לכסיסה, כיון שאפשר בפועל לקבוע ע"ז סעודה, ולכן דינם כלחם גמור. מוכרח לומר שכשאדמוה"ז מדבר על פת שנילושה במי פירות שהיא כפת הבאה בכיסנין, זה באופן שאי אפשר לקבוע עליה סעודה. כנ"ל.

(משא"כ המחבר שלמד כג' הדעות, אפשר לומר שלומד ע"ד הרגילות לקבוע סעודה, ולא על אפשרות, (ולכן גם לומד שנילוש במי פירות אי"צ רוב, אלא מספיק שמורגש טעם. אך צריך שלא תהיה הרגילות לקבוע ע"ז סעודה). וכן לומד גם בדעה של פת שנאפת לכסיסה, אמנם אפשר לקבוע ע"ז סעודה, אך בפועל אין הרגילות לקבוע ע"ז, ולכן זה כפת הבאה בכיסנין. וכן לאידך, בחלה מתוקה,

(8) קצות השולחן סימן מח', בבדי השולחן סקי"א.

(9) אג"ק חכ"ג איגרת ח'תתקסה, עמ' שסה במ"מ ל"אין חודש האביב.



היות ודרך הרגילות לקבוע עליה סעודה לכן אפי' שיש בה קצת תבלין שמורגש טעמו, ברכתה המוציא<sup>10</sup>.

[כל הנתבאר לעיל הוא עפ"י סברא, והיות ויתכן ובאמת הסיבה לכך שנילוש במי פירות ברכתו מזונות, הוא מעצם כך שנילוש במי פירות ולא במים (כאופן הא'), וזה כבר נכנס לגדר "אכילת עראי", ואי"צ שיורגש טעם פרי באופן שימנע מלקבוע ע"ז סעודה. (אף שעפי"ז צ"ע מה ההבדל בין זה לבין כעכים שנאפו שלא ע"מ לסעוד הלב, אלא לכסיסה - אכילת עראי לתענוג בעלמא, ובכ"ז דינם כלחם גמור.) וא"כ יש חשש ברכה לבטלה<sup>11</sup> לברך המוציא וברכהמ"ז על דבר שברכתו מזונות ומעין ג'. לכן אולי כדאי להיזהר לאכול פת כזו (כאשר אוכלים ממנה בפחות משיעור קביעות סעודה), רק אחרי שבירך המוציא תחילה על לחם אחר - לחם גמור.

(ובפרט שאמנם לדעת אדמוה"ז פת שנילושה במי פירות (עד שא"א לקבוע עליה סעודה), ברכתה מזונות, אך עדיין חושש לדעה שרק פת ממולאת במיני מתיקה נקראת פת הבאה בכיסנין, וכתב בסדר ברכה"נ (פ"ב ה"ט) "ולענין הלכה בעיסה שנילושה בחלב וכיוצא בו . . . אך בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול בלא נט"י והמוציא על לחם אחר תחילה..."<sup>12</sup>).



10) ולפי"ז בהלחם המכונה אצלנו 'בייגלס' או 'לחמניות מזונות', אם טעם הפרי אינו ניכר, או שניכר אך אי"ז מונע מלקבוע סעודה עליהם, לכאורה דינם לפי אדמוה"ז, כלחם גמור. שאפי' על אכילת כל שהוא צריך נט"י והמוציא, וברכהמ"ז על אכילת כזית. וע"מ שתהיה ברכתם מזונות, צריך שטעם הפרי יהיה ניכר כ"כ, עד שלא יהיה אפשר בדרך כלל לאכול מהם בכמות של קביעת סעודה.

(ולהמחבר תלוי ברגילות, האם אנשים נוהגים לאכול את ה'בייגלס' והלחמניות מזונות במטרה לישבוע, או רק לכסיסה - לאכול מעט לתענוג בעלמא).

11) שהסמיכוהו חכמים על לאו ד"לא תשא". שוע"ר סימן לד' ס"ט.

12) להעיר שבשוע"ר (סימן קסח' ס"ב) כותב להחמיר ולאכול רק בתוך הסעודה, אא"כ הפת גם נילושה במי פירות וגם ממולאת במיני מתיקה, ודווקא אז ברכתם מזונות משמע שב' הדעות חולקות זו על זו (ומה שלדעה אחת נקרא המוציא, לדעה שני' נקרא מזונות) ולכן צריך לעשות לפי ב' הדעות. משא"כ בסדר ברכה"נ (פ"ב ה"ט) מחמיר רק בפת שנילושה במי פירות, שבעל נפש יאכלה רק בתוך הסעודה, ואילו פת שנילושה במים וממולאת במיני מתיקה, אי"צ להחמיר כלל. משמע שגם הסוברים פת שנילושה במי פירות ברכתה מזונות, מודים שפת ממולאת במיני מתיקה וודאי ברכתה מזונות. (ורק לדעה המצריכה דווקא ממולאת, סוברת שפת שרק נילושה במי פירות דינה כהמוציא, ולכן בעל נפש יחמיר לעצמו לאכול זאת רק בתוך הסעודה).

## ברין לחם משנה [גליון]

### הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בהמשך להנדפס בגליון העבר (ע' 65) ואילך, יש להוסיף: בתורה שלימה לפ' בשלח במילואים ס' טז מביא: בשו"ת הגאונים שער תשובה סי' רפז' בשם רב כהן צדק ז"ל: "ואוחזין [בפסח] מצה שלימה וחצי שהוא פרוסה ומניח פרוסה בתוך שלימה ומברך המוציא עליהן, ואח"כ לוקח אחת מהן שירצה ומברך על אכילת מצה, דהא אנו חייבין לבצוע על שתי ככרות ביו"ט, וכיון דיו"ט איהו בוצע על שתיהן, ואעפ"י פרוסה אחת מהן, היינו משום לחם עני, ושתי ככרות קרי להן, שהרי אמרו חכמים לא ה' יורד מן להם לישראל ביו"ט וכיון שלא ה' יורד נעשה יו"ט כשבת וחייב לבצוע על שתי ככרות". ע"כ.

[אבל האם יש ללמוד מזה שפרוסה מצטרפת ללח"מ רק בליל פסח משום לחם עני, או גם בשבת ויו"ט, מועתק בזה משו"ת משיב דבר - להנצי"ב - סי' כ"א]: "שתי ככרות [בשבת] לאו דוקא שלימות אלא מצוה מן המובחר, ובאם יש לו רק שתי פרוסות יבצע עליהן לקיים החיוב דלח"מ. ומובא זה גם בבדי השולחן לקצוה"ח סי' פ"ב סוסק"ה".

להנדפס בגליון הנ"ל ההפרש בין חובה למצוה (מן המובחר), יש להוסיף דוגמא נוספת משו"ע אדה"ז סי' רמ"ב בקו"א סעיף ב': "ומה שהזכירו דגים בגמרא בכמה מקומות היינו למצוה מן המובחר ולכן מי שאין ידו משגת פטור . . . וכיון שכן הוא אין דמיונו עולה יפה מהידור מצוה עד שליש [בנוגע לאתרוג] דהתם אתרוג הראשון מחויב הוא לקנות חיוב גמור, לכן צריך להוסיף וכו'. ועד"ז מצינו בכמה הלכות.

לע' 66 שם בשולי הגליון להערה (\*\*\*) - כמובן שהשאלה היא רק באם רוצה לאכול גם מפרוסת חטים, איך עליו להתנהג וכו'. כי באם אינו רוצה לאכול מפרוסת חטים אינו צריך לצרפה (שו"ע אדה"ז סי' קס"ח סעיף ב'. סדר ברכה"נ פ"י סעיף ב').



## נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע [גליון]

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתצג (ע' 64) ממשיך הרב י. ד. ק. שי' לטעון שלדעת המהרש"ל וסיעתו זה שבנ"ח אמרינן דאשתו כגופו והבעל מוציא את אשתו, הוא גם כשהבעל אינו בביתו והוא מדליק במק"א, מ"מ מוציא בזה את אשתו ועפ"ז גם פשוט לדעתו, שגם פנויות יוצאות י"ח נ"ח ע"י מי שעתיד להיות הבעל וכו' ע"ש.

ומוכרחני לומר אחר בקשת מחילה וכו' צ"ע קצת בדבריו, שמלבד שעצם הדבר שכתב שיש כאן שני ענינים באשה שבעלה מדליק במק"א: עצם המצוה, ומה שנחשב כאלו הדליקה בעצמה וכו' הוא לכאור' מופרך, וכדלקמן. הרי גם לדעתו איך רוצה לתלות זאת במהרש"ל שישנו מושג של 'אשתו כגופו' שהבעל מוציא את אשתו י"ח נ"ח - במקרה שהבעל לא נמצא בביתו - בזמן שלדעת המהרש"ל (באותה תשובה שבה הוזכר הענין דאשתו כגופו - סימן פ"ה) אסור לבעל שמתארח אצל אחרים להדליק בעצמו כיון שאשתו כבר מדליקה עליו בבית, ואפי' אם ירצה לכוין שאינו רוצה לצאת בהדלקה שמדליקים עליו בביתו אינו יכול.

וא"כ איך אפשר לומר שלפי המהרש"ל הבעל שנמצא מחוץ לבית מוציא את אשתו מדין אשתו כגופו? וממילא זה פשוט שאין לו לתלות את יסודו שהבעל מוציא את אשתו גם כשהוא מחוץ לבית - שכאילו זה כבר נמצא במהרש"ל, והרב הנ"ל רק בא להוסיף שה"ה גבי פנויות.

אך גם לדעת החולקים על המהרש"ל (התרוה"ד בסימן ק"א) שס"ל שיכול הבעל להדר ולהדליק בעצמו, הרי גם לדעתם פשוט שהוא אינו יכול להוציא את אשתו וחייבת להדליק בביתה, ובפירוש כתבו האחרונים לדעת התרוה"ד (ראה בהנסמן באנצ"ת ע' חנוכה ע' רסג-ד) שגם לסוברים שאיש ואשתו די להם בנר אחד אף למהדרים, הרי זה כשהם במקום אחד אבל לא כשכל אחד מהם במקום אחר.

ומלבד כל זאת שלא נמצא שום פוסק שהזכיר שהבעל מוציא את אשתו גם כשהוא מחוץ לביתו, הרי גם מסברא איני מבין כלל איך רצה לומר שבמקרה שהאשה שבעלה בדרך מכבדת מישוהו שיבא להדליק בשבילה את הנר שלה, ועי"ז יוצאת י"ח מדין שליחות וכו' הרי שבזה עדיין חסר לה את המצוה שכאילו היא הדליקה ועדיין צריכה לבעלה

שנמצא במק"א שידליק את הנר שלו ועי"ז יש לה את ענין ההידור? ! והרי זה שמישהו יכול להדליק בשבילה בביתה ובשליחותה הוא גם כשאין לה בעל, והאם אז יחסר לה את ההידור, והרי ההידור ה' שלכל אחד יש את הנר שלו, וכשהוא מדליק בביתה הרי זה הנר שלה ומה צריך עוד להבעל שישלים. ולאידך לדבריו לאחר ששהבעל כבר הדליק במק"א וזה לדעת הרב הנ"ל נחשב כאילו הדליקה בעצמה ממש, איך תוכל לחזור ולהדליק את הנר שלה, וממילא אם תרצה להדליק בביתה או בעצמה או ע"י שליח תצטרך לברר שהבעל עדיין לא הדליק במקום שבו הוא נמצא !

ומה שממשיך שם הרב הנ"ל לבאר, שעפ"י דבריו יתורץ מה שהקשה 'הברכת רפאל' על המהרש"ל הרי גם בהדברים בגליון תתצב כבר אמרתי כן, בלי דברי הרב הנ"ל, ולאידך מה שהביא משו"ת 'חלקת אברהם' שכתב שבמצוה זו רצו חז"ל שהאשה תצא י"ח בעצמה ודוחה את דברי המהרש"ל, הנה אין הספר הנ"ל תח"י מהן הוכחותיו, אבל טענתו נשאת גם לאחר דברי הרב הנ"ל.

ויש להאריך בזה עוד, אך דומני שדי בהנ"ל להבהיר שלא לחנם טרחו הפוסקים וכן כ"ק אדמו"ר לבאר הטעם למה פנויות אין מדליקות בפ"ע ולא עלה על דעתם להכניס כאן הענין דאשתו כגופו.

ורק אוסיף עוד נקודה כללית שגם לולא כהנ"ל אין ראוי לדמות בין מה שהאריז"ל והרבי דיברו כטעם "רוחני" על הפטור של נשים ממ"ע שהז"ג שזה מצד שהבעל בהוה או בעתיד פוטרם, שפשוט שגם אשה שיודעת שבעלה נמצא בבית הרפואה או בבית האסורים רח"ל ואינו מניח תפלין, ומ"מ מוכן וגם פשוט שגם לדעת האריז"ל היא עדיין פטורה מתפלין, לבין מה שהזכירו הפוסקים בנ"ח שאת ההידור בעלה מוציאה מדין אשתו כגופו שפשוט, שאם לפועל בעלה אינו מדליק מאיזה טעם שהוא אולי צריכה להדליק בעצמה. וק"ל.



## חוב מוזזה בבית ישראל הנשוי נברית ר"ל [גליון]

**הרב אליהו זילבערשטיין**

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בגליון העבר (ע' 78) כתב הרב מ.א.צ.וו. דהסיכה לזה שהר"א בע"ש צוה לתלמידו לקבוע מוזזה בבית דו"ז בלי ברכה הוא מכיון שקבע את המוזזה בלי שליחותו דבעה"ב.

אך עי' שו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' פ"ג (צויין בספר חובת הדר פ"ט סעי' ב') דכשקובע מזוזה שלא מדעת הבעלים, ואפי' אם עושה זה בע"כ דבעלים - יצא. ובחובת הדר פי"א סע' ד' כתב, דיכול לברך כיון דהשליח מחוייב לקבוע מזוזה בבית חברו מדין ערבות, עיי"ש.



## פשוטו של מקרא

### "ועתה הורד עדיך מעליך"

**הרב וו. ראזענבלום**

**תושב השכונה**

בקובץ לשבת פרשת תשמ"ז שאל ר' לוי שולמאן שיחי' על מה שכתוב בפרשת כי תשא (לג, ה): "...ועתה הורד עדיך מעליך וגו'" אחרי שבפסוק (ד) לפני זה כבר כתוב: "...ולא שתו איש עדיו עליו". ובאמצע לא כתוב שהלבישו עוד פעם, שאז הי' צורך להגיד להם ועתה הורד עדיך. ואין אנו רואים שרש"י יבאר את זה בפשוטו של מקרא.

ה'משכיל לדוד' עמד על שאלה זו ומתרץ, וז"ל: "...ונראה לומר לפי שידוע שלכל אחד מישראל הו"ל ב' כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע, דהיינו קיום המצות ולימוד התורה. והנה אחר שעשו העגל הכירו בעצמם שעברו על נעשה ומעתה אינם ראויים לאותו הכתר שכנגדו, ולכך כתיב לא שתו איש עדיו עליו בלשון יחיד, כלומר חד מנייהו אותו שכנגד נעשה, אבל אותו שכנגד נשמע שתו עליהם שפיר לפי שלא עברו עליו אלא היו לומדים תורה. והקדוש ברוך הוא אמר לי' ועתה הורד עדיך מעליך כלומר גם את השני הורד דכל שאינו בעשי' אינו בלמידה כדכתיב ולרשע אמר אלוקים מה לך לספר חקי, וכההיא דאמרינן כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו", עכ"ל.

והנה נוסף לזה שעדיין קשה כנ"ל למה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה, צריך עיון אם יכולים לתרץ תירוץ זה על פי פירוש רש"י, שהרי רש"י פירש בד"ה איש עדיו (שם): "כתרים שניתנו להם בחורב כשאמרו נעשה ונשמע".

והבאר היטב מביא מה שתירץ הבעל אמרי נועם בשם ר"ת, וז"ל: "שמתחלה לא הי' דעתם לסלק לגמרי אלא לפי שעה לא שתו איש עדיו עליו ועכשיו ציווה הקדוש ברוך הוא לסלקם לגמרי", עכ"ל.

וגם לפי תירוץ זה קשה לכאורה, שהרי על כל פנים הסירו עדים לפי שעה ואם כן למה נאמר עוד פעם בפסוק (ו): "ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב".

ובחומש אוצר הראשונים מביא בשם רבינו יהושע אבן שועיב (תלמיד הרשב"א) וז"ל: "יש אומרים אין מוקדם ומאוחר בתורה כי הדבור הי' קודם המעשה", עכ"ל.

עוד מביא שם בחומש הנ"ל בשם משיח אלמים (ביאור על פירוש רש"י לחומש, חיברו ר' יהודה שלמה כלץ נכתב בשנת רנ"א) וז"ל: "...ולוי יראה בתירוץ זאת הקושיא דבר אחר, שהכתוב אמר וישמע העם וגו', כלומר אין העם אלא הרשעים (רש"י במדבר יא, א) ואלה התאבלו ולא שתו איש עדיו עליו, אבל אמנם המעולים, שהם ישראל היו מתגאים בחשיבותם ועדיין הי' העדי עליהם, לזה אמר ויאמר ה' אל משה אמור אל בני ישראל, כלומר לאלו המיוחסים המתגאים בחשיבותם שנקראים ישראל, אמור להם אתם עם קשה עורף וגו' ועתה הורד עדיך, אותם גם כן הורד עדיך מעליך. ואמר הורד עדיך לשון יחיד כנגד עם ישראל", עכ"ל.

עוד יש כמה תירוצים בחומש הנ"ל אבל אינם לפי פשוטו של מקרא כלל.

אבל מה שעוד אינו מובן הוא מה שבפסוק (ו) נאמר: "ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב".

משא"כ בפסוק (ד) שנאמר: "...ולא שתו איש עדיו עליו", לא נזכר מהר חורב.

ואם כן מה מכריח רש"י לפרש בפסוק (ד) בד"ה איש עדיו: "כתרים שניתנו להם בחורב כשאמרו נעשה ונשמע".

ולכאורה הי' יכול לפרש כוונת הפסוק על עדים הפרטי של בני ישראל. שהרי רש"י פירש בפרשת בשלח בד"ה ויסע משה (טו, כב): "...שעטרו מצרים את סוסיהם בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות והיו ישראל מוציאין אותם בים. . . שנאמר (שיר השירים א, יא) תורי זהב נעשה לך עם נקודת הכסף וכו'", עכ"ל.

ובזה הי' מתורץ קושיא הנ"ל בפשטות דהיינו שבפסוק (ד) מדובר בתכשיטים הפרטים של בני ישראל' ובפסוקים (ה-ו) מדובר בנוגע לכתרים שניתנו להם בחורב.

והגם שנאמר (לב, ג): ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם. הרי שם מדובר רק בנוגע לזהב, אבל כנ"ל היו להם גם תכשיטי כסף ואבנים טובות.

וראיתי פירוש כעין זה מובא בחומש אוצר הראשונים בשם רבינו מיוחס וז"ל: "לפי שהוציאו להם תכשיטין ממצרים של כסף וזהב, והיא שנאמר על ידי יחזקא' ותעדי זהב וכסף (שם טז, יג) ומלבושך שש ומשי ורקמה (שם), ובאותה שעה הפשיטום לפי שנתנום בעגל כמו שנאמר ויתפרקו כל העם (שמות לב, ג), ומעתה היו בושם להניחם שלא יהא נזכר עונם", עכ"ל.



### הזכרת משה ג' פעמים בפסוק

#### הנ"ל

בפרשת כי תשא (לד, כט): "ויהי ברדת משה מהר סיני ושני לחת העדת ביד משה ברדתו מן ההר ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו".

ושם בסוף הפרשה: "וראו בני ישראל' את פני משה כי קרן עור פני משה והשיב משה את המסוה על פניו עד באו לדבר אתו".

(א) והנה בשני פסוקים אלו נזכר משה שלשה פעמים בכל פסוק, דבר שאינו רגיל כלל.

ולהעיר ששני פסוקים אלו מדברים בנוגע לקירון עור של משה, ודוקא בשני פסוקים אלו נזכר משה שלשה פעמים.

ולמה לא העיר רש"י על זה על דרך שהעיר בפרשת בהעלותך בד"ה ואתנה וגו' (ט, יט): "חמשה פעמים נאמר בני ישראל' במקרא זה".

וכי משום שנאמר רק שלשה פעמים ולא חמשה אין צריך לפרש.

(ב) למה נאמר בפסוק (לד, כט) "... ברדתו מן ההר", אחר שכבר נאמר בתחלת הכתוב: "ויהי ברדת משה מהר סיני וגו'". והרי זה כפל לשון לכאור'.



## "ותען להם מרים וגו'" [גליון]

### הנ"ל

בקובץ העבר (ע' 81) שאלתי על מה שכתוב בפרשת בשלח (טו, כא): "ותען להם מרים וגו'", והרי מרים אמרה שירה לנשים כמו שפירש", ואם כן למה לא נאמר להן.

והבאתי שם כמה תירוצים מחומש אוצר הראשונים. אבל עדיין אינו מובן למה לא פירש רש"י על זה כלום.

ואולי אפשר לומר בדרך אפשר שלאחר שרש"י פירש בד"ה 'בתופים ובמחולות' (שם, כ): "מובטחות היו צדקניות שבדור שהקדוש ברוך הוא עושה להם נסים והוציאו תופים ממצרים". הרי בענין זה ה' הנשים בבטחונם בהקב"ה במדריגת אנשים ואולי גם למעלה מהם, ולכן נאמר כאן, להם.

והוא על דרך שפירש רש"י בפרשת בהעלותך בד"ה 'ואם ככה את עשה לי' (יא, טו): "תשש כחו של משה כנקבה".

וכן על דרך זה פירש"י בפרשת ואתחנן בד"ה 'ואת תדבר אלינו' (ה, כד): "התשתם את כחי כנקבה".

אלא ששם צריך רש"י לפרש למה תשש כחו של משה כנקבה.

משא"כ כאן מובן למה היו הנשים במדריגת האנשים כנ"ל.



## חטא העגל ע"ז או לא לפ' רש"י

### הרב יצחק רסקין

שליח כ"ק אדמו"ר - בורלינגטון, וורמונט

בפ' כי תשא לב, א. "וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר ויקהל העם על אהרן ויאמרו אליו קום עשה לנו אלקים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה ה' לו". שם פסוק ד': "ויקח מידם ויצר אותו בחרט ויעשהו עגל מסכה ויאמרו אלה אלקיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים".

רש"י בפסוק א', ד"ה 'אשר ילכו לפנינו': "אלקות הרבה איוו להם".



שם ד"ה 'אשר העלנו מארץ מצרים': 'והי' מורה לנו הדרך אשר נעלה בה, עתה צריכין אנו לאלקות אשר ילכו לפנינו".

ובלקו"ש ח"א תשא א' אות ה' "...שיש להקשות קושיא זו גם בנוגע לכל בני": זמן קצר לפני זה עמדו 'לקראת האלקים' בה"ס ושמעו עשה"ד. . ואיך יתכן שאחר כל הגילויים האלו יעלה על דעתם לעשות ע"ז? . . ועצ"ל שגם לפי פשוטו של מקרא - שזהו דרך פירוש רש"י - הענין מובן (ועד כדי כך שרש"י אי"צ לפרשו):

מפורש בכתוב "וירא העם כי בושש משה לרדת גו' עשה לנו אלקים גו' כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה הי' לו" - היינו שלא בקשו ע"ז, דבר שיהי' במקומו של הקב"ה ח"ו. אלא משהו במקום משה: ולכן הטעימו זה בטענתם ש"בושש משה לרדת מן ההר", ומה שאמרו "עשה לנו אלקים", הרי פירשו מיד שאין כוונתם (לענין של אלקות), אלא רק "אשר ילכו לפנינו (במקומו של משה) כי זה משה האיש אשר העלנו מארמ"צ לא ידענו מה הי' לו: וכמפורש ברש"י "אשר העלנו מארמ"צ - והי' מורה לנו הדרך אשר נעלה בה, עתה צריכין אנו לאלקות אשר ילכו לפנינו", ובשם "אלקים" זה נתכוונו ע"ד מ"ש "ואתה תהי' לו לאלקים", או כמ"ש "ראה נתתיך אלקים לפרעה" (ופרש"י "שופט ורודה") אלא שאח"ז נסחבו קצתם בחטא העגל עד שחשבוהו לע"ז ממש - והם שנענשו בעונש מיתה.

ובהע' 31 - "ומ"ש רש"י "אלקות הרבה איוו להם" הוא ג"כ עד"ז (כמכש"כ מזה שגם בדרך הש"ס פי' בחדא"ג מהרש"א בסנהדרין סג, א. ש"אלקות" שבמאמר זה אינו כפשוטו) - וראה רא"ם כאן".

ב. והנה הרמב"ן בפירושו עה"ת אחרי שמצטט מרש"י אלקות הרבה איוו להם, עתה אנו צריכין לאלקות הרבה, כותב "ואין לשונו מכון" כי מלשונו משמע ש"אלקים" האמור כאן הוא ע"ז, והם רצו שאהרן יעשה להם ע"ז, ולכן הרמב"ן מפרש ש"היו מבקשין משה אחר".

וע"ז כותב הרא"ם - "הרמב"ן ז"ל טען ואמר "ואין לשונו מכוון", ונראה מדבריו בעבור שאמר "אלקות הרבה אוו להם" שמהכתוב נראה שלא בקשו אלקות, רק מנהיג במקום משה.

ולא ידעתי מאין הוציא שרש"י ז"ל סבור שבקשו אלוהה ולא מנהיג. אם בעבור שאמר "אלקות הרבה" ולא אמר מנהיגים רבים. הנה הכתוב עצמו אמר: "ויאמרו אליו קום עשה לנו אלקים", ולא אמר קום עשה

לנו מנהיג, ואם פירוש 'אלקים' - מנהיג, יהי' גם פירוש 'אלקות' מנהיגים.

. . בהכרח לפרש שיהי' גם האחר משיג כמו משה לא אלוהה ממש, כדכתב הרמב"ן ז"ל, "עכ"ל הרא"ם.

ולפי"ז בדברי הרא"ם רש"י והרמב"ן ס"ל דאין כאן ע"ז.

ג. המקורות ללשון "אלקות הרבה איוו להן" שרש"י מביא :

(א) מדרש לקח טוב (הובא בתו"ש סי' ט) "אלקים אשר ילכו לפנינו" מלמד שאיוו לאלקות הרבה (לכא' משמע מזה ענין ע"ז, אך בפשוטו של מקרא כדלעיל בפירוש דאלקים, אלקות הם מנהיגים במקום משה).

(ב) גמרא סנהדרין סג, א. "אמר ר' יוחנן אלמלא וי"ו שבהעלוך נתחייבו שונאיהם של ישראל כלי'. כתנאי, אחרים אומרים - אלמלא וי"ו שבהעלוך נתחייבו שונאיהם של ישראל כלי', אמר לו רשב"י והלא כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם שנאמר (שמות כב, יט) בלתי לה' לבדו, אלא מה תלמוד לומר אשר העלוך, שאיוו אלקות הרבה.

ופרש"י ד"ה 'אלמלא וי"ו שבהעלוך'. "דהא לא כפרו בהקב"ה לגמרי, שהרי שתפוהו בדבר אחר".

שאוו אלקות הרבה אף לאלקות אחרים וקבלו עליהם.

(ג) גמרא ע"ז נג, ב. מדפלחו ישראל לעגל גלוי אדעתייהו דניחא להו בעבודת כוכבים . . ודלמא בעגל הוא דניחא להן במידי אחרינא לא אמר קרא "אלה אלקיך ישראל" מלמד שאיוו לאלקות הרבה.

ד. והנה על דברי הרא"ם הנ"ל מפרש רש"י כרמב"ן שחיפשו מנהיג במקום משה. כותב ב'צידה לדרך' - ואני שמעתי ולא אם איך אפשר לפרש הא דקאמר רש"י "אלקות הרבה איוו להם" שרצונו לומר מנהיגים רבים? הלא במסכת ע"ז פרק ר' ישמעאל (הנ"ל) וכן בסנהדרין פרק ד' מיתות (הנ"ל) - אפשר רש"י הוציא משם הלשון הזה - מוכח בהדיא שרצונו לומר אלקות ממש".

ולכא' מלשון רש"י בסנהדרין "אף לאלקות אחרים וקבלו עליהם" רואה בעל 'צידה לדרך' הוכחה ברורה לדעתו וכן דבריו, "ועתה, אתה המשקיף, ברוך ה', השקיפה ממעון עיוןך, מדפירש רש"י, "אף אלקות

אחרים קיבלו עליהם - לשון "קיבלו" שייך דוקא על אלקות ממש. ויש להוסיף על שאלת הצידה לדרך:

(א) בסנהדרין שם מובא בשם ר"י בהסברת דברי רשב"י, שאכן עבדו ע"ז (ולא רק שתוף כדברי ר' יוחנן ואחרים (ר"מ)), ובאמת ר"ל הי' ישראל ראויים לכלי', אלא שבחסד ה' לא דנם כראוי להם, ולפי"ז הפירוש בדברי רשב"י שאזו אלקות הרבה הוא ע"ז כפשוטו.

(ב) מ"ש בתורה תמימה, על מאמר הגמרא בסנהדרין מדברי רשב"י אשר העלוך - מלמד שאזו אלקות הרבה. כותב שם רש"י "שאזו אף לאלקות אחרים וקבלו עליהם", עכ"ל. ולא נתבארה כוונתו, אך כפי המבואר מסוגיא דע"ז כג, ב. הכוונה שאזו אלקות הרבה הם הע"ז של האשרות בנוסף לע"ז של העגל.

(ג) יש להביא רא"י להנ"ל מגמ' שבת פח, ב. "אשכול הכופר דודי לי בכרמי עין גדי (שה"ש א, יג) מי שהכל שלו מכפר לי על עין גדי (עון עגל, שהוא מין בהמה, ל"א: לשון ע"ז, העורכים לנגד שלחן - רש"י) שכרמתי לי (שאספתי, להתאוות אלקות הרבה, כדכתיב אלה אלקיך ישראל - רש"י). משמע שהוא ע"ז.

(ד) בגמ' חולין ס, ב. "ד"א עוים שאזו אלקות הרבה" והה"ז שרצו לעבוד ע"ז לאלקים אחרים. ומשום כך הלכו העלים אל הפלשתים לעבוד לאלהיהם".

(ה) בדברי רש"י על ד"ה 'אשר ילכו לפנינו', אלקות הרבה איוו להם. כותב ב'באר מים חיים' שהוא מדיוק הלשון בפסוק "ילכו", שאם זה רק להחליף משה (כדברי הרמב"ן, ולפי הביאור בשיחה הנ"ל) הי' צ"ל הלשון יחיד אשר "ילך", ומדקאמר "ילכו" משמע אלקות הרבה איוו להם, שהוא לכאור' ע"ז, (וראה שכן פירשו בארטסקרול רש"י באנגלית עפ"י הבאר מים חיים שאלקות הוא ענין ע"ז).

ה. והנה ברמב"ן (שלדעת המזרחי גם רש"י ס"ל כן) אחרי שמסביר שלא בקשו העגל להיות להם לא-ל וכו', אבל ירצו שיהי' להם במקום משה מורה דרכם. כותב "והנה אהרן הוא אשר הוציא הצורה הזאת, כי הם לא אמרו לו מה יעשה, שור או כשב או עז וזולתם, וזה מאמר החכמים שאמרו (סנהדרין שם) מלמד שאזו אלקות הרבה, כי הם לא ידעו במה יבחרו ואיזה הטוב להם".

ולפי"ז הלשון ילכו בלשון רבים מורה על אווים (רצנם) למנהיג במקום משה, אבל לא יודעים במה לבחור, ולכן הלשון "אשר ילכו לפנינו" ובפועל ע"י אהרן יצא עגל.

ולהלן בפסוק ד' "ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך" כותב הרמב"ן - "גם זה הכתוב יורה אותנו, כי אין טפש בעולם שיחשב כי הזהב הזה אשר הי' באזניהם הוא אשר הוציאם ממצרים (לכן לא אמרו אשר הוציאוך מארמ"צ). אבל אמרו כי הם, הצורה הזאת העלם משם. והנה לא תמצא שיאמר בעגל בשם מקום אשר הוצאנו ממצרים כי הם מודים במי שאמר: אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארמ"צ, כי שמו הגדול הוא המוציא אותם משם.

ומתורץ בזה שאלה ה' הנ"ל.

ויש להביא רא' לזה ממדרש (מובא במרגליות הים לסנהדרין שם) "אשר בראך אין כתוב כאן אלא אשר העלוך נמצא שמודים היו באלקים שבראם".

ו. ולפי הנ"ל המבואר מהרמב"ן (ורש"י בפירושו עה"ת כנ"ל) הנה המהרש"א (בסנהדרין שם, הובא בהע' 31 בלקו"ש הנ"ל) מבאר שהלשון אלקות בגמרא אינה כפשוטו.

וז"ל המהרש"א: "כל המשתף ש"ש, יראה דודאי לכו"ע כופר בעיקר גרע טפי וחייב כלי' ונעקר מן העלם אלא מה ת"ל אשר העלוך דודאי האמינו בנמצא וגו' ולכך לא נעקרו, אלא שאיוו לאלקות הרבה ואמרו שהאחד הנמצא נתן כח לאלקות וכחות רבים, עזב ה' את הארץ ואלו הכחות והאלקות יהיו מנהיגים בארץ, וכ"כ הרמב"ם שזה דעת רבים מעובדי ע"ז, שעובדים אותם שאומרים שניתנה ההנהגה בידם, ועד"ז יש לכוון מה שאמר משה ראה אתה אומר אלי העל את העם הזה דבא משה להתנצל בעדם, שאמר משה להקב"ה שהרי אתה אומר אלי העל את העם וכוונתך שאתה מעמיד אותי למנהיג להם וא"כ תלית העלי' בי, כיוצא בזה כוונת ישראל שאמרו אשר העלוך וגו'. נתת לו כח להעלות ולמנהיג בעלמא, ולא כוונה כלל לע"ז ולשתף ש"ש וד"א", עכ"ל.

הרי מדברי מהרש"א בביאור דברי רשב"י בסוגי' דסנהדרין (שם) שהלשון "אלקות" אינו כפשוטו. שלא כסברת ר"י בדברי רשב"י שאכן עבדו ע"ז והיו ראויים לכלי' ר"ל, אלא שבחסד ה' לא דנם כראוי להם (ונתורץ בזה שאלה הא' הנ"ל).

ולפ"ז יובן ביותר דברי הרא"ם בפירוש רש"י שאלקות הכוונה למנהיגים, כמו הרמב"ן. ומכש"כ מה שפי' המהרש"א בסנהדרין (הע' 31 בלקו"ש הנ"ל) וכפי שהרא"ם מסיים פירושו וז"ל: "לפירוש "אשר העלנו", שהלך לפנינו . . בהכרח לפרש שיהי' גם האחר מנהיג כמו משה, לא אלוהה ממש, כדכתב הרמב"ן ז"ל, ועוד, שלשון רש"י ב"אלקות הרבה איוו להם" לשון רז"ל הוא, כדתיא בסנהדרין פרק ארבע מיתות: "אם כן מה ת"ל "אשר העלוך", שאיוו לאלקות הרבה", עכ"ל הרא"ם.

ז. נשארנו עם שאלת ה'צידה לדרך' (לעיל) על דברי הרא"ם בפירוש רש"י, מפרש"י בסנהדרין שם "אף לאלקות אחרים וקבלו עליהם" (וכן מ"ש בתורה תמימה בהוכחת רש"י שהכוונה לע"ז, שאלה ב' הנ"ל).

הגם לכאור' רש"י בפי' עה"ת לאו דוקא צריך להתאים לפירושו בש"ס (כמובא בלקו"ש בכ"מ). דעה"ת הוא פשוטו של מקרא, אך יותר טוב אם אפשר להראות שאינם מחולקים, ולכן אפשר להסביר שגם בש"ס אין כוונת רש"י לאלקות ע"ז. וכדלקמן.

בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קלג) שואל על לשון רש"י בסנהדרין, הרי סוף סוף הוי שתוף, וכותב: "שמא צ"ל ברש"י שאיוו אף לאלקות הרבה (במקום אחרים) וקבלוהו (במקום וקבלו) עליהם, דר"ל שקבלו להשי"ת שהוא עליהם אלקי האלקים, ואי"ז שתוף, ולפ"ז אתי שפיר דברי רש"י בש"ס כפירוש עה"ת.

וראה ב"אוהב ישראל" שכותב קום עשה לנו אלקים, אלקים בגימטרי' הטבע, ביקשו מנהיג שיוליכם בדרך הטבע, כי זה משה האיש לא ידענו מה הי' לו, דרכו של משה היתה מעל לטבע ואין אנו יודעין ואין אנו משיגין אותו".

ח. ויש להטעים בזה שאלת ה'באר מים חיים' (שאלה ה' הנ"ל), דאם בהחלפת משה רצונם הי' צ"ל אשר ילך, ולמה אמרו ילכו בלשון רבים. דלכאור' למה צריכים מנהיגים רבים (לפי הרמב"ן הוא פשוט כי לא ידעו במה יבחרו ואיזה הטוב להם ולכן אמרו בלשון רבים, ראה לעיל).

לפי הנ"ל מאוהב ישראל י"ל כי משה שהוליכן מעל לטבע כמוהו מספיק אחד, אבל כיון שביקשו מנהיג שיוליכם בדרך הטבע, לזה צריך יותר ממנהיג אחד, ולכן אמרו אשר יכלו,

וכמו זה (קצת באופן אחר) כתב המהר"ל בגו"א עה"ת, שבא ליישב הערת הרמב"ן (הנ"ל) שהוקשה לו פרש"י "אלקות הרבה היוו להם",

שמהכתוב נראה שלא ביקשו אלקות אלא מנהיג במקום משה, וא"כ למה המנהיג שיבוא במקום משה צ"ל בגדר של "אלקות הרבה". וע"ז כותב המהר"ל וז"ל: "ומפני שידעו במדרגתו של משה ובמעלתו, וידעו אשר אם אלקים (מנהיג) אשר יעשו יהי' במדרגתו, היו מתאווים לאלקות הרבה, והיו רוצים להגיע אל מדרגת משה באלקות הרבה שיהי' להם", עכ"ל.

ט. ומענין לענין באותו ענין, הנה לשיטת הרמב"ן התאווה היתה (איוו) לאלקות הרבה כי לא ידעו כמה יבחרו, ובפועל נהי' עגל.

ולפי מה שהוסבר לעיל ברש"י בסנהדרין (וכן מובן מסוגיית הגמרא שהן התאוו לאלקות הרבה, שרצו לעבוד לא רק את העגל אלא גם אלים אחרים, (דהרי ביאור הגמ' הוא על אמירתם של ישראל על העגל אלה אלקיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים).

ומענין שבירושלמי כתוב בפירוש (סנהדרין פ"ד ה"ב) תני רשב"י (והרי"ז רשב"י שאמר בסנהדרין בבלי אשר העלוך - איוו לאלקות הרבה). י"ג עגלים עשו ישראל ואחד דימוסאי (עיקר וכולל) לכולן, ומה טעמא ואמרו אלה (לשון רבים) אלקיך ישראל זה אלקיך (נחמי' ט, יח) אשר העלך ממצרים (לשון יחיד) הרי דימוסאי אחת לכולם, ע"כ מהירושלמי.

ובזהר (תשא קצב) וז"ל: "...בגין דהוו תריין דיוקנין כתיב אלה אלקיך ישראל ולא כתיב זה, העלוך ולא העלך", עכ"ל.

ובניצוצי אורות על הזהר הקשה מהפסוק שבנחמי' (הובא בירושלמי) שכתוב "אף כי עשו להם עגל מסכה ויאמרו זה אלקיך אשר העלך ממצרים (דהיינו אחד).

וכן בסוגי' דסנהדרין אלמלא וי"ו שבהעלוך וכו' הקשה הרש"ש: "ק"ל לפי"ז איך אמר נחמי' (במזמור ט) ויאמרו זה אלקיך אשר העלך ממצרים".

ולפי הירושלמי דלעיל אין קושיא, דעשו י"ג עגלים ואחד מהם עיקר, וזה שבנחמי' שהלשון יחיד הולך על העיקר, וראה ביפה מראה (על הירושלמי) - י"ג עגלים, שבראותם העגל אשר עשה אהרן עשו גם המה אחד לכל שבט ושבת, ושל אהרן הי' משותף לכולם, והכתוב לא זכר אלא של אהרן שהי' עיקר, וכן נחמי' לא זכר אלא העיקר.

י. הנשאר לכאן קשה הוא מסוגיית הגמרא בע"ז, ששם מוכח בהדיא שאלקות רצונו לומר אלקות ממש ע"ז [שאלת הצידה לדרך, וכן שבתורה תמימה פירש רש"י (שאלה ב' הנ"ל) וכן סוגיות הגמרא משבת וחולין (שאלה ג' וד')],

כי סוגיית הגמרא בסנהדרין אפשר להסביר הנ"ל שאין הכוונה באלקות לע"ז (כדלעיל עפ"י המהרש"א, והרא"ם וכו')

הנה רש"י הוא פשוטו של מקרא וכפי שמוכיח בשיחה הנ"ל מפשטות הכתובים שרש"י ס"ל כהרמב"ן שאין אלקות ענין של ע"ז אלא מנהיג ממוצע במקום משה. וסוגיית הגמרא דסנהדרין מסייעת (כדלעיל).

וראה בהשיחה עצמה דאחרי באורו דעת רש"י כפשוטו של מקרא, הנה החל מסעיף ז' ואילך מבאר עפ"י הלכה מסוגיית הגמרא דע"ז, עבדו ע"ז.



## שונות

### סידורו המדויק של אדה"ז

**הרב ברוך אבערלאנדער**

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

אציין בזה כמה הערות לספר הנפלא "סדור רבינו הזקן . . עם ציונים מקורות והערות מאת הרה"ת לוי יצחק שי' ראסקין" [לקמן: המחבר], שיצא לאור בהוצאת קה"ת תשס"ד.

**העתקה לא מדויקת**

דבר ראשון כדאי להעיר שאחרי בדיקה שמתי לב שהמחבר לא הקפיד להעתיק את נוסח הסידור באופן מדויק, ושינה בכמה מקומות ללא שום מקור וסברא. ואציין כמה דוגמאות.

על הנאמר בסידור בסדר המילה: "פלוני בן פלוני" מפרש: "כאן נוהגים לומר שם התינוק ושם אביו"<sup>1</sup>, ובהמשך נאמר "פלוני זה" מפרש<sup>2</sup>: "כאן נהוג לומר רק את שמו הפרטי של התינוק", ובהמשך שוב פעם נאמר "לפלוני בן פלוני" ושוב פעם מפרש<sup>3</sup>: "גם כאן נהוג לומר שמו ושם אביו", והוא פלא, אטו בשופטני עסקינן! ? ובהמשך לזה בנוגע ל'מי שברך' לתינוק לאחר הברית<sup>4</sup> הוא מעיר על המנהגים השונים באם מזכירים את התינוק בשם אמו (כמו בכל 'מי שברך' לחולה) או בשם אביו, ומוסיף: "ומסידור רבינו א"א לדייק, כי שם הוא מופיע רק בראשי-תיבות - 'פב"פ', וראה זה פלא שלמרות זה הוא פיענח בפנים הסידור את הראשי-תיבות: פלוני בן פלוני!

ועוד שתי דוגמאות. הוא מעתיק<sup>5</sup> לאחר הלל: "זבדי" ישמרני...", וחסידות יתרה נהג כאן לקצר את המלה, ושינה מכל הדפוסים הקודמים שבהם נאמר: זבדי"ה. מעתיק<sup>6</sup> הערתו של הרבי בנוגע ל'ישמרני' ש"בסידור שער הכולל שהוא המדויק ביותר כתוב לעלם חסר וא"ו כדבעי" לא כמו דפוס הסידור השונים. ולפלא שלא דייק בהעתקתו כי כאן בסידור הזה הכניס טעות זה והדפיס מלא: "אות היא לעולם"!

### תיקוני ניקוד לא מוכרחים

כדאי לבדוק את נוסח הסידור שבסידור זה, וההערות וביאורים ששיכים לזה.

אינו ברור לי כ"כ למה כותב המחבר<sup>8</sup>: "סידור 'תורה אור'". שימש בתור יסוד כללי להוצאה זו", כששוב מודיע לנו הוא בעצמו<sup>9</sup>: "נוסח

(1) בעמ' ריג בהערה 34.

(2) בהערה 42.

(3) בהערה 50.

(4) עמ' רטו.

(5) עמ' תפא הערה 31.

(6) עמ' רסו הערה 73.

(7) 'אגרות קודש' חלק ו עמ' שכ.

(8) עמ' 5.



התפלה שבזה לקוח ברובו מסידור תהלת ה' הוצאת קה"ת נ.י. תשס"ג? העירפול גובר כשהוא מוסיף: "מטרת סידור זה היא הלימוד, לא להתפלל בו, ואין כוונתנו לדייק בנוסחא אם לא במקום שהיערנו על זה בהערות", מה כוונתו בכל זה?

המחבר מעתיק<sup>10</sup> תשובתו-שיטתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע בנוגע לשינויים בסידורו של אדה"ז: "לא [לשנות בפנים] - כי אם בהערה בשולי [הגליון]"<sup>11</sup>, אמנם המחבר בעצמו לא נזהר בזה בסידור הזה<sup>12</sup>. משנה חשיבות ישנו לענין זה שהרי בשנים האחרונות משמש המחבר להוצאת קה"ת גם כפוסק בעניני נוסח ומנהג<sup>13</sup>.

והנה ברור שצריך זהירות יתירה כשרוצים לקבוע את הגירסא הנכונה שבתפילה ע"פ המופיע בתנ"ך, וכפי שכתב הרב<sup>14</sup> בנוגע לניקוד שבסידור בסוף ברכת המזון: "והיה ה' מבטחו", שהוא שונה מכפי שהמלה מנוקד בכמה דפוסי נ"ך<sup>15</sup>: "בכלל נוסח הפסוקים בתפלה הוא, כמובן ככתוב בתנ"ך, אלא לפעמים ישנם כמה נוסחאות או שטעות הדפוס הוא בתנ"ך, ומזה הוא השינוי בסידור..."

[דוגמא לזה הניקוד למלה "הפח נשבר", בקמ"ץ או בפת"ח<sup>16</sup>. בסידור 'תורה אור' נוקד בפת"ח, וע"ז העיר הרא"ח נאה ב'קונטרס הסידור'<sup>17</sup>: "בד' סי' חב"ד ושה"ש [=סידור השל"ה] תק"ב וסי' הספרדים השין בקמץ", וכ"ה בסידור קאפוסט תקע"ו ובסידור השל"ה

(9) עמ' 7.

(10) עמ' תרח הערה 27 מתוך 'התקשרות' גליון תלה עמ' 12.

(11) שינוי שהיה ע"פ הוראת אדמו"ר מוהרי"צ כן נכנס לפנים, וכפשוט, ראה 'תורת מנחם' חלק טו עמ' 19.

(12) ראה לדוגמא עמ' קצ הערה 477, עמ' תצו הערה 23. ולקמן בפנים עוד דוגמאות.

(13) ראה 'פרדס חב"ד' גליון 13 עמ' 199.

(14) 'אגרות קודש' שלו חלק יט עמ' ס.

(15) ירמיה יז, ז.

(16) עמ' קפב הערה 454.

(17) עמ' שעד בנספח שבסוף סידור 'תורה אור'.

דפוס ראשון (במנחה לשבת) ובסידור רש"ס<sup>18</sup>. הרב רסקין מוסיף שכ"ה בנ"ך מקראות גדולות, אבל שוב מעתיק מסידור 'עבודת ישראל' ש"הבי"ת פתוחה בספרים מדויקים קדמונים<sup>19</sup>. עכ"פ יש לנו כאן ניקוד נגד הנפוץ].

אמנם אין ביאור האמור מספיק לכל מקום, שהרי לפעמים נאמר בפירוש שהניקוד שבתפילה שונה מהניקוד שבנ"ך<sup>20</sup>, ראה לדוגמא המפורש ב'היום יום'<sup>21</sup>: "באמירת תהלים (פז, ז) אומרים כל מעיני הכ"ף בקמץ, בסדר ברכת המזון<sup>22</sup> - הכ"ף בחולם"<sup>23</sup>.

ועפ"ז תמוה תיקונו של המחבר בנוגע למלה "תְּהִלָּתְךָ" בשיר של יום ליום ב'<sup>24</sup>, שהיא שונה מהניקוד בתהלים<sup>25</sup>. המחבר ניקד תְּהִלָּתְךָ כפי שהיא בתהלים (ויש להוסיף שכ"ה גם בסידור קאפוסט תקע"ו), ולא כבסידור 'תורה אור'. אמנם הרי נתבאר לעיל, שקשה לתקן הניקוד ע"פ המופיע בנ"ך, כי לא תמיד הם דומים. ויש לצרף לזה עדותו של ר"י מונדשיין בקשר לניקוד זה<sup>26</sup>: "אך גדולים וטובים אומרים כפי שהוא בסידור תורה אור".

ואציין בזה עוד ראייה על הזהירות בתיקון הניקוד. בהגהות ה'צמח צדק' לסידור ישנו תיקון ב'קדיש' "ויתרוֹמֵם", ועפ"ז תיקן הרא"ח נאה ב'קונטרס הסידור' לנקד כן גם ב'ועל הכל' שאומרים בשבת אחרי

(18) ח"ג עמ' 458. ובביאור שם, שננקד בקמץ "מפני הרביע שיש לו דין הפסק לפעמים".

(19) ומוסיף ה'עבודת ישראל', שאילו היה קמץ היה לה למסורת למסור "לית קמץ", ואולי צ"ל: אית קמץ.

(20) וצ"ע וברור בטעם השינויים.

(21) יז אדר שני.

(22) להעיר שבסידור קאפוסט תקע"ו אין ניקוד לקטע זה.

(23) וראה עוד 'היום יום' יא-יב אייר: "אומרים בתפלה..."; ומש"כ הרב יוסף אליאזוויטש בעיתון 'כפר חב"ד' גליון 1065 עמ' 10-11 שרוב ספרי תהלים המדויקים מנקדים 'חיתני' בפת"ח, והרב מאיר מאוזו שם גליון 1074 עמ' 8.

(24) עמ' קפד הערה 461.

(25) מח, יא.

(26) העתיקו המחבר שם מ'גדיל תורה', ירושלים, גליון ה עמ' 87.

שמוציאים את ספר התורה, ולדעתו מה שמופיע שם "ויתרוֹמם" הוא טעות. אמנם המחבר מעיר<sup>27</sup> שאולי הניקוד בקמץ הוא רק כיון ש"אולי לדעת רבינו נחשב כאן כעין הפסק". הרי לנו שאפילו כשיש לפנינו תיקון ברור של הצ"צ, א"א להעביר את התיקון למקום אחר ולתקן על פיו.

בענין הניקוד יש להעיר על עוד נקודה בעייתית של המחבר. כבר הוכחתי במק"א<sup>28</sup> שרבי זלמן הענא [=הרז"ה] הנו אחד היסודות החשובים שעליו סמך אדה"ז את סידורו. גם ה'שער הכולל'<sup>29</sup> וגם הרבי מציינים לרז"ה כמקור לנוסח אדה"ז<sup>30</sup>. וע"כ פלא שבכמה מקומות משנה הרב רסקין את הניקוד שבסידור, למרות שזה מתאים לשיטת הרז"ה. לקמן שתי דוגמאות מפרקי אבות.

פ"א מ"א<sup>31</sup>: "הוו מתונים בדין", שב'תורה אור' מנוקד: הוּו (ועד"ז שם פ"א מ"ג, פ"ב מ"ג). וכך ניקד הרז"ה בסידורו, אמנם לשיטת היעב"ץ<sup>32</sup> צריך לנקד: הוּו (וכ"ה בסידור הרש"ס והשל"ה). ב'קונטרס הסידור'<sup>33</sup> כותב שצריך לתקן כדעת היעב"ץ, "כי כן הוא בכל הסידורים", ואיני יודע במה הוא דוחה את דעת הרז"ה. הרב רסקין קיבל דעת היעב"ץ נגד הרז"ה וסידור 'תורה אור', למה?

פ"ו מ"ה<sup>34</sup>: "יותר מלמודך", שב'תורה אור' מנוקד: מְלִמּוּדְךָ לשיטת הרז"ה בסידורו, וכ"ה בסידור השל"ה, אמנם היעב"ץ<sup>35</sup> חולק

(27) עמ' קכה הערה 146, עמ' רחצ הערה 67 וראה עמ' קמז הערה 273.

(28) במאמרים שנתפרסמו ב'פרדס חב"ד'.

(29) ראה לדוגמא פ"ג ס"י, פ"ט ס"ח.

(30) בסוף ה'נפילת אפים' מוסיפים הפסוק "והוא יפדה את ישראל..." , וראה 'שער הכולל' פי"א ס"ח מש"כ ע"ז, וב'ספר השיחות' תנש"א ח"א עמ' 239 בשוה"ג מציין: "שהוספת פסוק זה נמצא גם בסידור בית תפלה...", שזהו סידורו של הרז"ה. מובא בספר זה עמ' קנח הערה 340.

(31) עמ' שכח הערה 10.

(32) 'לוח ארש' עמ' ק[פ]ט.

(33) אות לב.

(34) עמ' שנ הערה 153.

(35) ח"ב אות רא.

עליו ומנקד: מלמודך. בסידור הרש"ס ועוד בצורה שלישית. למה הכריע הרב רסקין גם כאן נגד הרז"ה וכהיעב"ץ? שוב הוא מעיר "שבסידור יעב"ץ שבידי" הניקוד כמו הרז"ה. אמנם כבר הערתי לעיל שהמחבר לא הקפיד להשתמש בסידור היעב"ץ דפוס ראשון שהמחבר בעצמו הדפיס, כי בסידור הזה לא הכניס היעב"ץ את הפרקי אבות.

ולפעמים ישנם תיקונים בלי סיבה מכרחת. וכגון בברייתא של 'פטום הקטרת' נאמר בו<sup>36</sup>: "ואחד עשר סממנים היו בה", ב"סגנון ארמי", כ"ה בסידור 'תורה' אור', אמנם בסידור תהלת ה' השלם ואחריו הרב רסקין "תיקנו" ל"סממנים" כדי שיהיה "סגנון עברי" (ויש להוסיף שכ"ה גם בסידור קאפוסט תקע"ו). ומי גילה רז זה שקטע זה שאינו אלא ברייתא חייב שיהיה "סגנון עברי". ולהעיר שבסידור האר"י רי"ק נאמר "סממנים", אמנם בסידור השל"ה דפוס הראשון ג"כ נאמר "סמנים" (וע"ד 'סידור רוטטוב'), ואין צורך לתקן<sup>37</sup>.

להלן כמה תיקונים שב'נשמת': "וידינו פרושות" ב'תורה אור', בסידור קאפוסט תקע"ו ובסידורי האר"י ובסידור של"ה הפ"א מודגשת, "אבל בסידור תהלה ה' השלם היא רפוי", וכך הוא על פי דקדוק". הרב רסקין<sup>38</sup> הכריע נגד ה'תורה אור' ונגד כל הסידורים הנ"ל<sup>39</sup>.

הרב רסקין דן בניקוד של "כנשרי שמים" אם המ"ם בקמ"ץ או בפת"ח<sup>40</sup>. ב'תורה אור' ובסידור קאפוסט תקע"ו נוקד בפת"ח, וכ"ה בסידור הרש"ס והשל"ה, הרב רסקין מכריע כסידור תהלת ה' ו'עבודת ישראל' ללא כל נימוק.

(36) עמ' קג הערה 37\*.

(37) ולהעיר מהדיון אודות נוסח הסידור שיהיה לשון המקרא.

(38) עמ' רפו הערה 25.

(39) הנימוק היחיד שתומך קצת בניקוד זה, מה שמוסיף בסוף דבריו, שגם ב'תורה אור' בנשמת שבהגדה היא רפויה. אמנם אין זה ראייה מכרעת נגד כל הסידורים, ואולי שמה זה נדפס בטעות. ולהעיר שבסידור קאפוסט תקע"ו לא נדפס עוד פעם 'נשמת' בהגדה.

(40) עמ' רפו הערה 26.

תורה אור	קאפוסט תקע"ו	תהלת ה' הישן והחדש - ניו יארק	תהלת ה' כפר חב"ד
פטום הקטורת: ואחד עשר סממנין	סממנים (בשחרית דחול ובשל שבת)	סממנים	סממנין
שיר של יום ב': תְּהִלָּתְךָ	תְּהִלָּתְךָ	תְּהִלָּתְךָ	תְּהִלָּתְךָ
המפיל: לְעוֹלָם כולו יוצר דשבת: ומאיר לְעוֹלָם	לְעוֹלָם	לְעוֹלָם	בהוצאת תשס"ב: לְעוֹלָם בהוצאת תשס"ג: לְעוֹלָם
בשחרית לשבת, שיר המעלות לדוד: הפח נשבר	נשבר	נשבר	נשבר
בנשמת: וידינו פרושות / ובסדר הגדה: פרושות <sup>41</sup>	פרושות	פרושות	פרושות
בנשמת: כנשרי שמים	שמים	שמים	שמים
אבות פ"א מ"א: הָוִי מתונים בדין	[אינו מנוקד]	הָוִי	הָוִי
אבות פ"ו מ"ה: יותר מְלֻמְדֵיךָ	[אינו מנוקד]	מְלֻמְדֵיךָ	מְלֻמְדֵיךָ

(41) ועל כן נוקד ככה בכל ההגדות שעם 'לקוטי טעמים ומנהגים' של כ"ק אדמו"ר זי"ע.

מהדוגמאות הספורות דלעיל אנו רואים:

(1) שהניקוד בסידור 'תורה אור' שונה לפעמים מאשר סידור קאפוסט תקע"ו;

(2) סידור 'תהלת ה' (הישן וכן מהדורת קה"ת החדשה תשס"ד) שונה מאשר ה'תורה אור';

(3) הרב רסקין בסידורו מכריע בעד השינויים שנמצאים בתהלת ה' לעומת ה'תורה אור';

(4) 'תהלת ה' החדש מהדורת קה"ת כפר חב"ד שינה הרבה דברים מאשר היה בתהלת ה' הישן, חלק מהתיקונים מיסודים על ה'תורה אור', אבל הבעיה שאין להם שיטה ברורה והניקוד משתנה מדפוס לדפוס לפי הביקורת וההערות המתקבלות.

כל האמור מוכיח שנוסח חב"ד ממשיך היום להתפתח בכיוונים שונים, ועוד לא הגענו לסוף הדרך.

#### הגהות ה'צמח עדק' לסידור

בהוספות לסדור 'תורה אור' ופירוש 'שער הכולל' הדפיס הרא"ד לאוואוט "הגהות לסדור הישן", שכולל "העתק מן ההגהות הכתובות על גליון הסדור שהתפלל בו אדמו"ר... בעל צ"צ ז"ל". הוא מפרש מקורן של ההגהות: "...ומחמת שא"א לדפוס בלא טעות מצא אדמו"ר הזקן לתקן על הגליון בסדור קאפוסט... ואח"כ העתיקם אדמו"ר מהורמ"מ זי"ע בעל צ"צ על סדור דפוס סלאוויטא"<sup>42</sup>. גם אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בהגהות שלו לספר מוסר<sup>43</sup>: "וכאשר מקובל איש מפי איש שההגהות בהסידור הנ"ל הועתקו מההגהות של רבינו הגדול ז"ל שהגיה בעצמו...".

במק"א<sup>44</sup> ביארתי בארוכה שכדי להבין את ההגהות-התיקונים צריכים אנו לדעת מה היה הנוסח הקודם שעליו בא התיקון, אמנם בזה אנו נתקלים בקשיים, כיון שה'שער הכולל' לא העתיק כ"כ את הנוסח הקודם, וסידור אדה"ז דפוס סלאוויטא שעליו נרשמו ההגהות לא הגיע

(42) סוף ההקדמה ל'שער הכולל' אות ח, וכ"כ ב'בית רבי' ח"א פד, ב.

(43) שם עמ' רמה.

(44) באחד המאמרים שנתפרסמו ב'פרדס חב"ד'.

לידינו<sup>45</sup>! אמנם סידור אדה"ז דטשערנאוויץ<sup>46</sup> הוא העתק כמעט מדויק של דפוס סלאוויטא, והנוסח דשם מתאים לנוסח סלאוויטא שלפני ההגהות, ועפ"ז נבין בפשטות את רוב ההגהות. בהמשך ציינתי כאן לניקוד בסידורים אחרים<sup>47</sup>.

אחרי ההקדמה הנ"ל נבדוק את הערותיו של המחבר להגהות ה'צמח צדק'. אחרי עיון מתברר שלפעמים הוא מעתיק את ההסבר הנ"ל ומציין לדפוס טשערנאוויץ, לפעמים נותן את ההסבר בלי לציין בפירוש לניקוד שבדפוס טשערנאוויץ, אמנם לפעמים הוא שוכח את ההסבר ומשאיר בצ"ע.

ואציין דוגמאות. בנוגע לתיקון שב'ברוך שאמר' "ומקִיִּם"<sup>48</sup>, הוא מפנה לסידור טשערנוביץ ששם נדפס: "ברוך גוזר ומקיים" עם שני יודיין<sup>49</sup>. אמנם בנוגע לתיקון שב'פֶּטוּם הקטרת' "מִנָּה"<sup>50</sup>, ובברכת 'המפיל' "איִשָּׁן"<sup>51</sup>, לא הפנה לסידור טשערנאוויץ, אמנם העתיק את התוכן לפחות.

בנוגע לתיקון ב'והוא רחום': "לשמך מקנה", כותב המחבר<sup>52</sup>: "ואולי בא לאפוקי ניקוד מקנה, הוא"ו בקמץ - כבסידור ר"ש סופר...", אין כאן ספק אלא ודאי, שהרי כן נוקד בסידור טשערנאוויץ. והיה אפשר לציין שכנוסח טשערנאוויץ ורש"ס נמצא גם בסידור קאפוסט תקע"ו, סידורי השל"ה, הרז"ה והיעב"ץ.

---

(45) ראה 'יגדיל תורה', נ.י., שנה ד עמ' רלט.

(46) משנת "עת לחננה", דהיינו שנת תרי"ג.

(47) אמנם דוחק לומר שהגהה בא רק כדי להוציא מדעת סידורים אחרים אלו שניקדו אחרת.

(48) עמ' קיד הערה 88.

(49) ומעיר הרב רסקין: "ויש לעיין למאי נפקא מינה", והביאור פשוט: כל מלה וכל אות בתפילה מדויק, ובפרט כאן שהיו"ד מודגש והוא בא במקום אות כפולה.

(50) עמ' קג הערה 36.

(51) עמ' תב הערה 42.

(52) עמ' קסב הערה 351.

בנוגע להגהה בפדיון הבן: "דמחייבתא, וְהִלְךְ<sup>53</sup> דמחייבנא", מבאר המחבר<sup>54</sup>: "כנראה כוונתו להבהיר, כי יש בזה כמה אופנים שונים", אמנם הכוונה פשוט, שהרי בדפוס טשערנוביץ נדפס בטעות: "דמחייבת [בלי אל"ף בסוף המלה], וְהִלְךְ ... דמחייבנא". ב'כגוונא' ישנו הגהה: "לְקַבֵּל", ומבאר המחבר<sup>55</sup>: "כנראה בא לאפוקי 'לְקַבֵּל'...", וברור שבא לתקן מה שנוקד בדפוס טשערנאוויץ "לְקַבֵּל".

ב'והוא רחום' נעתק<sup>56</sup> ההגהה "עבדך", בלי שום הסבר. והכוונה כיון שבסידור טשערנאוויץ נאמר: תפלת עבדך<sup>57</sup>. שם נעתק התיקון: "זְכָר"<sup>58</sup>, אמנם כ"ה הניקוד גם בדפוס טשערנאוויץ, אבל היה צריך לציין שבדפוס השני של השל"ה, הרז"ה, היעב"ץ והרוו"ה כולם ניקדו: זְכָר.

גם התיקונים ל'פתח אליהו'<sup>59</sup> נעתקו בלי הסבר, אבל מוסברים לפי דפוס טשערנאוויץ.

בנוגע לניקוד הקדיש<sup>60</sup> לא העתיק את הערותיי, ועפ"ז ניתן לתקן דבריו קצת:

"ויתפאר - בא לאפוקי הניקוד הנפוץ לבטא האל"ף בפתח", לא פירש מה כוונתו ב"נפוץ", אבל כ"ה בסידור הרש"ס, בדפוסים הראשונים של סידור השל"ה, בסידור היעב"ץ ואצל הרוו"ה.

"ויתהדר - בא לאפוקי הניקוד הנפוץ לבטא הדלי"ת בפת"ח", שוב פעם לא פירש מה כוונתו ב"נפוץ", אבל כ"ה בסידור הרש"ס והיעב"ץ. ועדיפא מיניה הוי ליה למימר שבא לאפוקי מהניקוד אצל הרז"ה:

(53) ב'שער הכולל' פט"ו ס"ג: וְהִלְךְ.

(54) עמ' ריט הערה 19.

(55) עמ' רנז הערה 39.

(56) עמ' קנט הערה 343.

(57) שני אופני הניקוד נמצא גם בסידור האריז"ל רי"ק: בדפוס ראשון, סלאוויטא תקס"ד: עבדך, ובדפוס שני, לבוב תרי"ט: עבדך.

(58) עמ' קסא הערה 347.

(59) עמ' רמז הערה 5 ו-9.

(60) עמ' קכה הערה 146.



ויתקד. וכנוסחת אדה"ז נמצא בדפוסים הראשונים של סידור השל"ה ואצל הרוו"ה.

"ויתעלה . . ואילו לדעת היעב"ץ (לוח ארש, ר"ס רנז) . . הלמ"ד בצירי...", אמנם המעיין בסידור היעב"ץ יראה שגם הוא ניקד בסגול, וב'לוח ארש' שם כתב כן רק בתור קושיא על הרז"ה, וליה לא ס"ל.

"ויתהלל - כן ניקד הרז"ה . . ואילו בשאר סידורים ניקדו בפתח", כניקודו של אדה"ז נמצא גם בדפוסים הראשונים של השל"ה ואצל הרוו"ה, והניקוד בפתח מצאתי כעת רק בסידור הרש"ס.

### פיסוק קטעים

המחבר מעתיק באריכות<sup>61</sup> אודות הקטעים "וכרות עמו הברית" ו"על הראשונים ועל האחרונים" שבסידור 'תורה אור' בתפילת החול ובשל שבת הם מחוברים לקטע שלפניהם, וההסבר שבזה. הוא מציין ששינוי זה הוא לא כמו "סידורים רבים" (וכרות) ו"רוב הסידורים" (על הראשונים).

ואיני יודע מהו חשיבות חיבור או חילוק הקטעים האלו, והרי אין זה לא הלכה ואף לא מנהג. ולגופו של ענין איני יודע איזה סידורים הוא בדק, שהרי בסידורים ישנים מדויקים הקטעים מחוברים בשלושה מקומות, ולדוגמא אציין: סידור של"ה דפוס הראשון בתפילת החול "וכרות" אינו פותח קטע חדש, אבל לפני זה ישנו נקודתיים; "את שם הא-ל" שבברכת יוצר אור נמצא בהמשך הקטע ללא שום סימן של הפסק (וכ"ה בשל שבת); "על הראשונים" ג"כ נמצא באותו קטע ולפני זה ישנו רק נקודה שמשמש כפסיק (ובשבת ישנו נקודתיים). ובסידור רש"ס בתפילת החול "וכרות" ו"את שם" הם בהמשך אחד, אבל "על הראשונים" בקטע חדש. בסידור ר' הירץ משנת ש"ך כל הקטעים מחוברים.

ועפ"ז מתברר שחיבור הקטעים היה נפוץ בסידורים הישנים, ומשם זה נעתק לתוך סידור אדה"ז, אבל לא בשלימות, שהרי בסידור קאפוסט תקע"ו ישנו פתיחת קטע חדש ב"וכרות" רק בשל חול אבל לא בשל שבת, וכמו"כ ב"את שם" נמצא קטע חדש ברוב דפוסי סידור אדה"ז (אבל לא בקאפוסט לא בחול ולא בשבת). ומסופקני האם ידו של אדה"ז בחיבור או פיסוק הקטעים.

(61) עמ' קכא הערה 123 ועמ' קלב הערה 180.

להעיר: כיון שכבר נזהרו יותר מדי בחיבור הקטעים, הרי שבסוף שמע (עמ' קלא ועמ' רצב) השמיטו בטעות את סימון סוף הקטע לפני התיבת "אמת", אבל ב'תורה אור' זה נמצא. ובטעות עשה הזעזער קטע חדש גם בראש עמ' שכב, וצריך תיקון.



לעילוי נשמת

הנערה לאה מינדל ע"ה

בת הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שיחי'

נפטרה ביום כ"ט אדר ראשון ה'תשנ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.