

קובץ

# הערוות וביאורים

בתורת  
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ



ש"פ אחרי-קדושים  
שנה כז גליון יג [תתקיח]



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

ב"ה  
 שי"פ אחרי-קדושים  
 ה'תשס"ו  
 גליון יג [תתקיח]

**תוכן הענינים**

**גאולה ומשיח**

מצות עליה לרגל לע"ל האם אפשר ע"י נסיעה ..... 7

**הגדה של פסח**

ר' יהודה הי' נותן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב ..... 13

ברכת שהחיינו על מצות אכילת מצה ..... 13

בענין כורך [גליון] ..... 14

**לקוטי שיחות**

סמוך למנחה ..... 19

המקלקל ע"מ לבנות במקומו ..... 23

קביעות שבת הגדול ..... 24

שינוי בסדרי בראשית ..... 25

חיוב נשים בסיפור יצי"מ ..... 27

במה מתבטא מיעוט הירח ? [גליון] ..... 32

**שיחות**

יעקב אבינו לא מת [גליון] ..... 33

**נגלה**

מטרת האיום באשה סוטה ..... 34

השראת השכינה בביתו ..... 41

- 42 .....סוד ה' ליראיו" במס' סוטה  
 42 .....שיטת הרמב"ם בגדר איסור מעביר [גליון]  
 45 .....גדר הכרמלית לשיטת רש"י ותוס' [גליון]

### חסידות

- 46 .....גאולה ממצרים בלילה  
 47 .....הערה ב'מ"מ והערות' שבסוף מאמרי אדה"צ  
 48 .....קיום מצות יראה במחשבה  
 51 .....תוכן התחלת ד"ה אדם כי יקריב תרס"ו  
 52 .....שיטת מהר"ל מפראג בענין התוארים למעלה  
 53 .....חידוש הבריאה בכל רגע [גליון]

### הלכה ומנהג

- 53 .....בדין נט"י לסעודה כשאין לו מים  
 56 .....בדין הפסק בין הברכה למצה במצה ומרור  
 59 .....מוריד הטל" בשחרית יום א' דפסח  
 60 .....הבדלה על חמר מדינה [גליון]  
 61 .....בענין הנ"ל  
 62 .....בגדרי מצות סיפור יציאת מצרים ושומע כעונה [גליון]  
 63 .....ממתי מונים ח"י דקות למצות? [גליון]  
 70 .....בענין אמירת על הנסים [גליון]  
 82 .....סיום בערב פסח לכתחילה או בדיעבד? [גליון]  
 84 .....העלי' לתורה ביום ההולדת [גליון]

### פשוטו של מקרא

- 85 .....עניין אחד נשנה פעמיים בתורה  
 86 .....אזהרה מניין"

### שונות

- 86 .....נוסח ברכת כהנים: בברכה המשולשת בתורה הכתובה  
 88 .....הסייעתא דשמיא לרב בפס"ד למעשה דווקא  
 89 .....לשון התורה [גליון]

## איגרת ניהומין

בצער רב משגרים אנו את תנחומינו הכנים  
לידידנו הנעלה והיקר, ממנהלי הקובץ עוד בשנים הראשונים  
להיווסדו, השקיע הרבה מרץ ויגיעה להצלחת ושגשוש הקובץ  
לנח"ר רבינו הק',

ידיד אמת המסור ונאמן כל השנים למען הקובץ,  
איש חי ורב פעלים עוסק בצ"צ באמונה,  
פעיל נמרץ לכל עניניו של רבינו נשיאנו  
איש החסד והצדקה

הרה"ת הרה"ח ר' **כתריאל שי' שם טוב**  
ולכל משפחתו הכבודה וחשובה שיחיו

על פטירת אביו הדגול,  
חסיד מופלא בהתקשרותו התמימה לאילנא דחייא,  
עסקן נמרץ ורב פעלים, איש החסד והמעש  
הרה"ח הרה"ת **מנחם מענדל ז"ל שם-טוב**

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים,  
ולא תוסיפו לדאבה עוד, ומעתה ועד עולם אך טוב וחסד ימצא  
אתכם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר,  
ובקרוב ממש נזכה לקיום היעוד ד"ה הקיצו ורננו שוכני עפר"  
והוא בתוכם ומלכנו בראשינו,  
בגאולה האמיתית והשלמה תומ"י ממש.

### המערכת

---

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ, בה"ב  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', חי אייר - ל"ג בעומר

---

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

---

עכשיו באתר ! שיעורים של רמ"ם עמ"ס שבת

---

## גאולה ומשיח

מצות עליה לרגל לע"ל האם אפשר ע"י נסיעה\*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

### סתירות בענין זה

איתא בפסיקתא זוטרותא שמות פרק כג: "שלש פעמים בשנה. אין פעמים אלא רגלים, וכן הוא אומר תרמסנה רגל רגלי עני פעמי דלים (ישעיה כו, ו), שלא יעלו אלא ברגליהם, וכה"א מה יפו פעמין בנעלים בת נדיב (שה"ש ז, ב)", וכן הוא במדרש אגדה (בוכר) שמות שם ד"ה [יז] שלש פעמים, והובא גם ברבינו בחיי שם (כג, יד) וז"ל: "...וא"כ למה נאמר רגלים בלשון רגלים פרט לבעלי קבין להוציא את החגר והסומא ואת החולה והזקן והקטן שאין יכולין לעלות ברגליהם, ובמדרש שלש פעמים שלש רגלים ולהלן הוא אומר (ישעיה כו) תרמסנה רגל רגלי עני פעמי דלים, אזהרה לישראל שלא יעלו אלא ברגליהם וכן הכתוב אומר (שה"ש ז) מה יפו פעמין בנעלים בת נדיב", עכ"ל, דמשמעות הדבר הוא שקיום מצות עליה לרגל מביא לירושלים צ"ל ברגל דוקא ולא ע"י נסיעה.

---

(\*) אף דשקו"ט זה הוא גם על עלי' לרגל בזמן שביהמ"ק הי' קיים, מ"מ ע"פ הוראתו הק' של הרבי (בשיחת ש"פ בלק תנש"א ס"ט ובכ"מ), דכיון שעומדים אנו על סף הגאולה, צריך כל איש מישראל לעסוק בלימוד התורה בעניני משיח וגאולה ובית המקדש, ושהלימוד יהי' מתוך ידיעה והכרה בוודאות גמורה שאין זה "הילכתא למשיחא" כי אם, הלכה למעשה בפועל ברגע שלאחר זה, כיון ש"מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל (כבר עתה למעלה, ותיכף) יגלה ויבוא משמים" ברגע כמימרא. והלימוד עצמו יחדיר את ההכרה וההרגשה שאנו עומדים על סף ימות המשיח ממש עד שיתחילו "לחיות" בעניני משיח וגאולה עיי"ש, הרי ודאי כדאי לברר ענין זה - שהוא ענין עיקרי בהגאולה, וכדאמרינן גם בנוסח התפלה במוסף דשלש רגלים "בנה ביתך וכו' ושם נעלה ונראה בשלש פעמי רגלינו וכו'", - איך צריך להיות האופן דעלי' לרגל לע"ל.

וב'תורה שלימה' כאן (אות רכא) הקשה ע"ז דהרי איתא בגמ' פסחים צד, א, (הובא בגליון הקודם) "תנו רבנן: היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים, יכול יהא חייב - תלמוד לומר (במדבר ט) ובדרך לא היה, והלה היה בדרך", דמשמע מזה דבעצם מותר לו ויכול ליכנס לירושלים בסוסים ופרדים ולכן הו"א דלא מקרי שנמצא ב"דרך רחוקה", קמ"ל מ"בדרך לא היי" דכיון דאינו יכול ליכנס בזמן הקרבת ק"פ ע"י רגליו פטור, ואי נימא שהחיוב הוא ללכת ברגל דוקא, קרא למה לי? וכן הקשה גם בשו"ת בית דוד (לייטער) סי' קמז עיי"ש, ויש להוסיף להקשות גם מהמשך הברייתא שם: "היה עומד לפניו מן המודיעים ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו, יכול לא יהא חייב - תלמוד לומר ובדרך לא היה - והרי לא היה בדרך" ופרש"י: "מפני גמלים וקרונות - והוא היה מביא בניו ובני ביתו עליהן, חייב - שאין זה אונס, שיש לו להשמט ולילך יחידי ולשחוט", הרי מפורש בזה שהי' עולה לרגל ע"י רכיבה.

ועי' גם בס' 'הכתב והקבלה' שם שהביא דברי רבינו בחיי הנ"ל, וכתב דמלשון זה נראה שהיו עולים ברגליהם כל הדרך מביתם עד ירושלים, אמנם במדרש (תהלים מב) איתא, כי אעבור בסך, כשהיינו עולים ברגלים ליראות פניו בקספסטאות היינו באים אנו ובנינו בחיל גדול, סקפסטאות הוא בלשון יוני עגלה וצב ומכוסה להגן מרוח גשם ושרב? עי' רש"י שם ובערוך, הרי מפורש שהיו רוכבים בעגלה וצב מביתם?

עוד הקשו מירושלמי פסחים (פ"ד סוף ה"ז) - לענין היתר מלאכה בערב פסח - דרבי יוסי בן רבי יהודה אומר אף הרוצענין - עושין מלאכה בערב פסח - שכן דרך עולי רגלים להיות מתקנין מנעליהן וסנדליהן במועד, [דמסתמא היו עולי רגלים צריכים לתקן מנעליהם שכלו בהליכתן לירושלים, קה"ע] ורבנין אמרין עשירים היו ובבהמה היו עולין, [עלו בבהמה ולא היו הולכים ברגליהם ולא בלו מנעליהם בדרך, קה"ע] הרי מפורש שהיו עולים ברכיבה? וכן הקשה בשו"ת מהר"ן חיות ס"ז, ובהגהות 'טוב ירושלים' בירושלמי שם ד"ה 'שכן'.

ועי' גם בב"מ כח, א, בתוד"ה 'חמשה עשר' שהקשו בגמ' שם דאין מספיק טו יום שעולה לרגל יחזור לביתו הרי צריך לט ימים עיי"ש, ותירצו בתוס' הרא"ש ותור"פ שם ועוד ראשונים שהיו רוכבים בסוסים ופרדים עיי"ש, ומשמע בפשטות שכן הי' גם בהליכתן.

## ישוב הסתירות בב' אופנים

והנה מצינו שתירצו בזה בב' אופנים: א. במהר"ץ חיות שם ותורה שלימה כתבו שאין הכוונה ב"אזהרה לישאל" דמצד הדין אסור לרכוב, אלא הכוונה דמצד מנהג דרך ארץ וכבוד המקום היו עושים כן, וע"ד שכתב התוי"ט (פרה פ"ג מ"ז) בהא דאיתא שם: וזקני ישראל היו מקדימים ברגליהם, דמשום חיבוב מצוה לא היו רוכבים עיי"ש.

ב. בהגהות עמודי ירושלים תנינא (ירושלמי שם) ובהכתב והקבלה תירצו דממקומם לירושלים מותר לרכוב, והאזהרה לעלות ברגל דוקא הוא רק מירושלים להר הבית, וע"פ המהר"ץ חיות שם שהביא קרא (תהלים מב, ה) "כי אעבור בסך אדם עד בית אלקים המון חוגג", וכתב שלשון אדם אינו נופל על הנסיעה והרכיבה רק על הילוך ברגליהם, ושעל דרך עליה לרגל מספר הכתוב ע"ש<sup>1</sup>, במילא י"ל דזה קאי על העלי' מירושלים עד לבית אלקים בהר הבית, וראה גם בשו"ת תורה לשמה ס"מ, (ודן שם אודות אם מצות ההליכה לבהכנ"ס הוא ברגל דוקא או שרוכב כמהלך עיי"ש), וא"ש עפ"י הך דפסחים דיכול ליכנס בסוסים ופרדים, כיון דשם איירי שנמצא מחוץ לירושלים, ושם יכול לרכוב עד ירושלים.

ומלשון המדרש ד"אזהרה שלא יעלו אלא ברגליהם" משמע יותר שאין זה רק מצד מנהג ודרך ארץ אלא שהוא חיוב, ומסתבר יותר לומר כאופן הב'.

ועי' מאירי ריש חגיגה שהביא ירושלמי הנ"ל וז"ל: "ואמר אח"כ דרך כלל מי שאינו יכול לעלות ברגליו ופי' בגמ' לרבות המעוננים ביותר שלא הורגלו בדריסת הרגל שלא חייבה תורה לעלות על ידי רכיבה . . . ואע"פ שבתלמוד המערב שבמסכת פסחים פ"ד ה"ז במה שאמר ר' יוסי אף הרצענים מפני שעולי רגלים מתקנים מנעליהם בחול המועד אמרו לדעת רבנן ישראל עשירים הם ובבהמה היו עולים, מ"מ לא אמרה תורה שהיכול לעלות ברגליו לא ירכב בבהמה, אלא שמי שאינו יכול לעלות ברגליו יהא פטור וכו'", עכ"ל, ואין מדבריו ראוי' לאופן הא' כיון דמירי בהליכה מביתו, אבל אכתי י"ל דמירושלים להר הבית צריך לעלות ברגל דוקא.

---

(1) אלא דלשיטתו אין זה חיוב מן הדין כנ"ל.

## שקוט בהאגרות משה אם העלי' היא רק הכשר מצוה

ועי' שו"ת 'אגרות משה' (חלק קדשים וטהרות סימן כא) שכתב הגר"מ פיינשטיין ז"ל להרה"ג הרה"ח ר' שנ"ז ז"ל שניאורסאהן (זקנו של ידידנו הנעלה והחשוב בנש"ק הרה"ת וכו' ר' מ"מ שי' שניאורסאהן) תשובה בענין זה, שנסתפק הרב הנ"ל אם צריך לילך דוקא ברגלים מעיקר המצוה או רק מדין הר הבית משום ששם אסור לרכוב על בהמה, וכתב לו הגרמ"פ דפשוט שעצם ההליכה להעזרה אינו מהמצוה אלא הוא הכשר מצוה, משום שבלא ההליכה לשם לא יוכל להראות בעזרה והוא כמו עשיית סוכה שעצם המצוה היא הישיבה בסוכה והעשיה היא הכשר המצוה שבלא העשיה לא יוכל לישב בסוכה, וכן הוא ממש בהליכה לעזרה, וממילא אין חילוק איך יבא לעזרה אם ברגליו או ברכיבה על כתפי חברו או גם ברכיבה על בהמה עיי"ש בארוכה (וביאר גם פלוגתא הנ"ל בירושלמי אם התירו לתקן מנעליהם בערב פסח, דלכו"ע רוב בנ"י היו רוכבין, אבל מ"מ היו גם הרבה עניים ממיעוטא שהיו עולים ברגליהם דוקא והוצרכו לתקן מנעליהם, ועי' פליגי אם התירו משום זה לכא"א או לא עיי"ש).

והנה מה דנקט באגרות משה בפשיטות שהעלי' לרגל היא רק הכשר מצוה ולא מצוה עצמה נראה שאין זה פשוט כ"כ, דבס' 'פסקי תשובה' סי' רה הביא תשובת מהר"ץ חיות הנ"ל, ובשוה"ג שם הוסיף דיש להסתפק אם בעליה לרגל עצמה יש מצוה או הוא רק הכשר מצוה, דאי נימא שהוא רק הכשר מצוה אז מסתבר לומר דליכא חיוב לעלות ברגל דוקא, משא"כ אי נימא דהוה מצוה עצמה י"ל שצריך עליה ברגל דוקא, והביא דבשו"ת 'דבר יהושע' ח"א ס"ז ס"ק ט נקט בפשיטות שהעליה עצמה הוה מצוה לפי שבפירוש נצטוו אפילו הרחוקים מירושלים לעלות, והביא ראי' גם מלשון הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע כ' שכתב: "שצונו לבנות בית הבחירה ואליו תהי' ההליכה והעלי' לרגל והקבוץ בכל שנה" דמשמע שהעליה עצמה מגוף המצוה עיי"ש, והביא גם מ"ש הגר"י ענגל בס' גליוני הש"ס (ב"ב קכב, א ד"ה 'רשב"ס') בשם ס' 'נתיבות עולם' למהר"ל מפראג (נתיב העבודה פ"ה) שהקשה בהא דמבואר בסוטה כב, א, לגבי הליכה לבית הכנסת לתפלה שיש שכר פסיעות ברחוקה, והרי קי"ל דאין מעבירין על המצות, וא"כ הקרוב קודם? ותירץ דתפלה שאני דהיא התקרבות לגבוה והוי ההליכה גופה מכלל המצוה שגם בהליכה להתפלל הרי הוא מתקרב אליו ית"ש ולא דמי לשאר מצוות דההליכה רק הכשר ועל כן אין להעביר ולאחר



גוף המצוה ע"כ ע"ש (הובא גם בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' יט בענין שכר פסיעות בהליכה לביהכנ"ס), ולפי"ז י"ל דגם בעליה לרגל יש מצוה בגוף העליה מטעם זה עצמו, כיון שהיא מביאה להתקרבות ה' וליראתו, וכמ"ש התוס' ב"ב כא, א, בד"ה 'כי מציון תצא תורה' - "לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה, היה מכוון לכו יותר ליראת שמים וללמוד תורה כדדרשי' בספרי למען תלמד ליראה וגו' וכו'", וראה רשב"ם ראה יד, כג, וז"ל: "למען תלמד ליראה - כשתראה מקום שכינה וכהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם", עכ"ל, וראה בזה לקו"ש חכ"ה עמ' ובהערה 40, וכ"כ בס' 'מאור ישראל' חגיגה ג, א, (ד"ה 'דרש') ואין לחלק בין הליכה לביהכנ"ס לעליה לרגל.

ועי' גם בס' 'דברי תורה' להגה"ק ממונקאטש זצ"ל (מהדורא ח סי' כז) שהביא דברי רבינו בחיי הנ"ל שלא יעלו אלא ברגליהם, ומבאר זה ע"ד הנ"ל, שלא נחשוב כי עליה לרגל היא רק מבוא להתכלית שיגיעו להראות בהר הבית, ועי"ז טוב לעלות בצבים ועגלות כדי שיכוא לשם במהירות, ע"כ אשמעינן שהעלי' היא תכלית בעצמותו שהמצוה היא לעלות לרגל, ולכן המצוה היא לעלות ברגליו ולא במרכבות וסוסים עי"ש עוד.

ועי' חידושי הריטב"א סוכה כה, א (ד"ה 'ובלכתך בדרך') פרט לחתן. שכתב שם בתו"ד וז"ל: "וכי תימא כיון דכתיב ובלכתך בדרך שנפטר בלכתו לדבר מצוה ממילא שמעינן כשעוסק במצוה ממש וכל שכן הוא, ולמה לי בשבתך, י"ל דאלו לא כתב אלא ובלכתך בלחוד הוה מוקמינן ליה כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש, כגון ההולך להוצאת המת ולהכנסת כלה ועולה לרגל, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מיפטר מקריאת שמע ושאר מצוה, אבל השתא דכתיב בשבתך לעוסק במצוה מיותר ובלכתך בדרך להולך לדבר מצוה", עכ"ל, דמבואר בזה ג"כ דסב"ל להריטב"א דהעלי' עצמה הוה מצוה, ועי' גם בס' 'קבא דקשייתא' להגאון מקינצק זצ"ל (החדש) ח"ג עמ' צד בענין זה.

ובס' 'מלוא הרועים' (ערך 'עוסק במצוה' אות ב') ובס' 'דבר בעתו' שם הביאו דבריו, והקשו עליו דלמה הוה עולה לרגל עוסק במצוה ממש, הרי המצוה היא ליראות את פני ה' והעלי' אינה אלא הכנה למצוה וכשאר הולך לדבר מצוה? וכתב המלה"ר דאפשר דאיירי רק

בעלייתו מירושלים להר הבית אבל לא על ההליכה מביתו, וראה גם בס' 'בית פנחס' שם בענין זה, ובמפתחות והוספות ב'דבר יהושע' שם הביא כמה דברים מהנ"ל, וביאר דברי הריטב"א למה אמר גם בהוצאת המת והכנסת כלה דעצם ההליכה הוה מצוה, כיון דע"י הליכתו הוא מכבד את המת והכלה, לכן זה גופא הוא מצוה עיי"ש, וכל זה הוא לא כדנקט האגרות משה בפשיטות.

### לע"ל יהי' עלי' לרגל ע"י עננים

וידועים דברי המדרש על הפסוק: (ישעי' סו, כג) "והי' מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחות לפני אמר ה'": אמרו ישראל רבש"ע אימתי אתה מחזיר לנו את הכבוד שהיינו עולים בשלשת פעמי רגלים ורואים את השכינה, א"ל הקב"ה בני בעוה"ז הייתם עולים בשנה שלש פעמים, כשיגיע הקץ אתם עתידים להיות עולים שם בכל חודש וחדש שנאמר והי' מדי חודש בחדשו וגו' (ילקוט שמעוני שם, ופסיקתא רבתי פ' שבת ור"ח ועוד בכ"מ). ושם ביל"ש רמז תקג על פסוק הנ"ל איתא: "והי' מדי חודש בחדשו והאיך אפשר שיבא כל בשר בירושלים בכל שבת ובכל חודש, אמר רבי לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו והאיך באים בר"ח ובשבת מסוף העולם, אלא העבים באים וטוענים אותם ומביאים אותם לירושלים והם מתפללים שם בבקר וכו'". וראה גם יל"ש תהלים רמז תשמ"א<sup>2</sup>, וראה רשימות חוברת י' עמ' 31.

ולכאורה יש להביא סמוכין מכאן ג"כ, דליכא חיוב שההליכה מביתו הי' ברגל דוקא שהרי לע"ל תהי' העלי' ע"י העבים.

אבל ראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' כג, די"ל דעלי' זו שתהי' לע"ל בכל חודש ושבת אינה מצוה חיובית עיי"ש בארוכה, ולפי"ז ליכא למיפשט מיני' לגבי עליה לרגל בשלש רגלים כיון שעליה זו היא חיוב גמור.




---

(2) וביאר הרבי בשוה"ג במאמר ד"ה 'והי' מדי חודש' ר"ח מנ"א תשל"ז, ובלקוטי שיחות חכ"א עמ' 383, ובשערי גאולה ימות המשיח סי' מא, שזהו לפי כל הדעות שבמדרש שיהי' ע"י העבים עיי"ש.

## הגדה של פסח

**ר' יהודה הי' נותן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב**

**הרב בן-ציון ריבקיין**  
ס. לואיס, מיזורי

כפי שנודע שיש הרבה פירושים למה ר' יהודה הי' נותן בהם סימנים. ויש לציין בזה להגדה של פסח עם פירוש הרב שבת קנעביל זצ"ל מווינא (דפוס מנורה תרפ"ד) שכתב בזה "על פי דרך חז"ל שאמרו סמנים עשה בתורה וקנה אותה (שבת קד) או אין התורה נקנית אלא בסימנים (עירובין נד) ולכן שגור בפי חז"ל בגמרא לומר וסמניך זה זה והכל בכדי לחזק הזכרון", ע"כ.

וזהו ביאורו של כ"ק אדמו"ר בסוגרים "ראה מנחות צו, א, ר"י אומר שלא תטעה וכו' לגבי לחם הפנים, כלומר שדרכו בכל מקום לעשות סימנים כדי שלא תטעה", וע"ז לקנות תורה וק"ל.

וכן ראיתי בציוני אאמו"ר בהגדתו שציין למד"ר (ח, ב) אשר שם מבוא' דענין "דצ"ך עד"ש באח"ב" הי' משום שכך הי' כתוב במטה של משה, וכן ציין להגהות מיימניות בהגדה של פסח אות ב' שהביא כמה טעמים לזה (גם הטעם שמביא כ"ק אדמו"ר משום שלא נטעה לומר דאין מקודם ומאוחר בתורה וכו' והסדר שכתוב בתהלים עח הוא הנכון).



### ברכת שהחיינו על מצות אכילת מצה

**הנ"ל**

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים לכ"ק אדמו"ר בפסקא 'מוציא מצה' מביא בשם האבודרהם והחיד"א בברכי יוסף "ואין מברכין שהחיינו על מצות מצה כי די לו בברכתו והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור אי נמי כבר אמרו בקידוש".

ועל זה הק' כ"ק אדמו"ר, "וטעם שני צע"ג, דא"כ צריך הי' לכוין בשהחיינו דהקידוש גם על מצה וע"ד שהחיינו דקריאת מגילה שצריך לכוין על משלוח מנות והסעודה וכמ"ש השל"ה והמג"א".

ויש לציין בזה להגדת "ילקוט טוב" בעריכת הרב אליהו כי טוב שכתב בתחילת ספרו עמ' י בקטע הדלקת הנר וז"ל: "בשעה שמברכת שהחיינו על הנרות תכוון האשה לצאת ידי ברכת שהחיינו גם על שאר מצוות הלילה כשם שהאיש מכוון כך בברכת שהחיינו שאומר על הקידוש". הרי נקט כדבר פשוט שבאמת צריכים לכוין בברכת שהחיינו על שאר מצוות הלילה (כולל אכילת מצה).

ובאמת המעיין בלשונו של החיד"א בברכי יוסף לכאור' משמע כדבריו, דז"ל בסי' תעג: "דין א' ומברך שהחיינו וכו' ובזה נפטר שאין מברכין שהחיינו אמצה". משמע דתו לא צריך לברך שהחיינו על שאר מצוות מכיון שבירך שהחיינו בקידוש (דבזה מיירי המחבר שכ' מוזגין לו כוס ראשון ומקדש עליו מברך שהחיינו" ע"כ).

ולכאור' נראה דעיקר כוונת כ"ק אדמו"ר בקושייתו דלא ראינו למעשה שיקפידו ע"ז וינהגו כן. ויש לברר אצל מורי הוראה אם יש ענין של הידור עכ"פ בזה לכוין על שאר מצוות הלילה אם לאו. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## בענין כורך [גליון]

**הרב איסר זלמן ווייסברג**  
טורונטו, קנדה

בגליון העבר (עמ' 19) מופיע ביאור ארוך מדודי הרה"ג וכו' הרעב"ש שיחי' בדברי רבינו בהגש"פ בענין כורך. ועיקר הנקודה היא שלשי' התוס' ודעימי' דדין כריכה להלל אינו אלא לכתחילה בזמן המקדש, אין הביאור דהכריכה הוא מצוה מן המובחר בקיום מצות מרור, כ"א שהוא קיום נפרד ונוסף, דלבד עצם חובת אכילת מרור איכא להלל קיום נוסף הנלמד מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו, ע"ש שהאריך לבסס חידוש זה עפ"י כו"כ דיוקים בלשונו הראשונים. והביאור בשי' התוס' והר"ן יפים ומתוקים וראוים הדברים למי שאמרם.

אמנם לענ"ד אין הכרח בדברי רבינו לקבוע חידוש הנ"ל. דהנה עיקר הקושיא בדברי רבינו הוא במש"כ דלדעת הפרמ"ג אכילת כורך אינה אלא לזכר, ולכאור' הפרמ"ג בשי' הט"ז קאי דחובה ממש לברך על אכילת מצה ועל אכילת כורך על הכריכה, עד כדי כך שבאופן

שהפסיק בין הברכות להכריכה רצה הט"ז לחייבו לברך שנית, וא"כ איך כותב רבינו שלהפמ"ג הוא רק זכר.

והפשט בזה, דהפרמ"ג הרי התחיל דבריו בדברי התוס' דגם בזמן המקדש אין הכריכה להלל כ"א לכתחילה, ושוב ביאר דהמחלוקת הב"ח והט"ז אי איכא חובת ברכה על כורך, תלוי במח' רש"י והרמב"ם אם הלל הי' כורך רק מצה ומרור או דגם הפסח הי' כורך עמהם. דהב"ח אזיל בשי' רש"י דהי' כורך שלשתן, וא"כ בזה"ז אין שום סיבה שהחכמים יחייבו אותו במצות מצה ומרור נוספות זכר למקדש כיון שבלא"ה ליכא בכריכה זו שלימות של קיום. משא"כ הט"ז ה"ה אזיל בשי' הרמב"ם דבזמן המקדש הי' הלל כורך רק מצה ומרור, וא"כ עי"ז שחכמים יחייבו אותו בחובה נוספת של מצה ומרור, הרי איכא בזה שלימות של קיום, דהרי הוא אוכל מצה של מצוה עם מרור של מצוה בכריכה אחת דוגמת הקיום שהי' עושה הלל בזמן המקדש. ומ"מ עיקר חיוב זה לכו"ע אינו אלא זכר למקדש, כיון שגם להלל הרי הי' יוצא בדיעבד גם בזממה"ק בלי כריכה, א"כ הרי יצא עיקר חובת מרור מדרבנן ג"כ במרור קמייתא, אלא דחכמים חייבוהו בחיוב נוסף זכר למקדש כיון שלפועל כך הי' עושה הלל בזמן המקדש. ואף שהר"ן נתקשה למה יחייבוהו לעשות בזה"ז זכר למה שלא הי' כ"א לכתחילה בזה"ב, הרי (התוס' ובעקבותיו) הט"ז אינם מוכרחים לקבל סברא זו. ולכן כ' הט"ז דאיכא חובת ברכה הן על מצה והן על מרור דכריכה, דכדי שיהא את אותו החפצא של כריכה דזמן המקדש הוצרכו חכמים לחייבו בעצם באכילת ומרור נוספים, דבל"ז אין את אותו החפצא דכריכה כיון שאין זה מצה ומרור של מצוה.

וזהו שכתב רבינו דלדעת הפרמ"ג שפיר מובן הצורך באמירת זכר למקדש כהלל, כי אף שהוא חייב בעצם באכילת מצה ומרור דכריכה, מ"מ כל עיקר יסוד תקנת חכמים אינה אלא לזכר מה שהי' עושה הלל בפועל, ולא מצד עצם מצות מצה ומרור, כיון שכבר יצא גם לדעת הלל באכילה הראשונה. ואדה"ז הרי חולק על הפרמ"ג בתרתי, חדא שאינו הולך בשי' התוס' דכל דין כריכה להלל בזה"ז אינו אלא לכתחילה, אלא שהוא לעיכובא, וגם אינו הולך בשי' הרמב"ם שהי' הלל כורך רק מצה ומרור, כ"א דהי' כורך שלשתן.

ומ"מ סובר אדה"ז דכיון שהחכמים תקנו חובת מרור בזה"ז זכר למקדש, צריך לקיים מצוות מרור בזה"ז יחד אם אכילת מצה של מצוה בדרך אופן הקיום בזמן המקדש, ואף דאין הכריכה בשלימות כיון דחסר פסח, מ"מ תקנוה לקיימה באופן הכי אפשרי. ויומתק יותר עפ"י

דברי הגרעב"ש דיסוד חיוב זה הוא לקיים מצות מרור עם יתר מצוות הלילה. וכיון שבזה"ז ליתא כ"א חובת מצה, א"כ אכילת מרור אם המצה הר"ז קיום שלם. אבל לא הבנתי מה הכריח הגאון הנ"ל, לחדש בשי' אדה"ז דאיכא תרי דינים בכריכה להלל, חדא מצות כריכת פסח מצה ומרור, ועוד חובה מצד מצות מרור שיהא נאכל ביחד עם שאר מצוות הלילה. דלכאור' לדעת אדה"ז ליכא כ"א חובה זו השני'. והדיוק בלשון אדה"ז שכ' בסו"ס טז "לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו" לכאור' אינו מספיק כדי לחדש חידוש הנ"ל.

והנה רבינו הק' על הפרמ"ג שפי' שהטעם שאומרים "זכר למקדש כהלל" הוא להודיע "שעתה אין רשאים לצאת בכריכה לחוד דהוה מבטל מרור דרבנן למצה דין תורה" דכיון שזהו אחרי שכבר אכל מצה ומרור בע"כ שהכוונה היא שלא יטעה לשנה הבאה, ולכאור' הוא דחוק מאד, וגם הי' מספיק לפ"ז להתחיל "כן עשה הלל בזמן שביהמ"ק וכו'" דבזה מובן דבזה"ז אין זה מספיק.

ואולי י"ל בזה, דהרי לכאור' גם לדעת אדה"ז צ"ע אמירה זו מה טיבה ומהו יסודה, דהמ"ב בביאור הלכה ר"ל שכל מנהג האמירה קודם אכילת כורך בטעות יסודה ורוצה לשבש נוסח המחבר "וטובלה בחרוסת ואומר זכר למקדש כהלל", דאולי תיבת "ואומר" הוא טה"ד, ע"ש. אבל אדה"ז הרי אישר המנהג בשולחנו ובסידורו.

וי"ל דיסוד אמירה זו של "כן עשה הלל וכו'" הוא מצד הדין דמצוות צריכות כוונה. דהנה להלן (שם, סעי' כח) פסק אדה"ז כהר"ן דבמידי דאכילה א"צ כוונה שהרי נהנה<sup>1</sup>. אמנם בסעי' כט הביא שי' הרא"ה שעכ"פ צריך לידע שהוא עושה מעשה מצוה, אבל אם אינו יודע שהוא פסח, או אם חושב שאוכל דבר אחר ולא מצה אינו יוצא. ויש לדון לפ"ז דה"ה אם הוא חושב שכבר יצא ידי חובתו ועכשיו אינו עושה מעשה מצוה. וא"כ כשאוכל שתי פעמים מצה ומרור פ"א לבדם ופעם שני' בכריכה, ואינו יודע בדיוק טעם הדבר, י"ל דחסר בכל אחד מהם כוונה ברורה שהוא עושה מעשה מצוה, כיון שאינו יודע מהי הסיבה לעשות את אותה המצוה פעמיים. ואע"פ שישנה כוונה כללית שהוא עושה כל פעולות הסדר לשם מצווה, מ"מ הרי דייק אדה"ז שם

---

(1) ופירט אדה"ז פסח מצה ומרור, דלא כהפמ"ג המובא בביה"ל ד"ה 'כגון שאנסוהו', שנסתפק במרור אי אמר' שכן נהנה. וכדברי אדה"ז משמע בתוס' פסחים קטו, א ד"ה 'מתקיף', ומפורש במאירי ר"ה כח, א.

להדגיש שחובת כוונה היא "לצאת ידי חובתו בעשי' זו" (وهוא מלשון השו"ע ס"ס ס"ד). והיינו דלא סגי בכוונה הכוללת כמה פעולות, אלא דצריך לכוון על כל עשי' ועשי' שזהו מעשה מצוה, ושרוצה לצאת ידי חובתו ע"י עשי' פרטית זו (ודלא כמש"כ בערוך השולחן שם, ס"ס ס"ח).

עוד יש לדון משי' הר"ן (ר"ה לב, ב) דבכיון למצוה אחרת לכו"ע לא יצא, דהכוונה למצוה אחרת גרוע מחסרון כוונה ומחריבה את קיום מצוה. ויש לדון לפ"ז דאם באכילת הכריכה יחשוב שמקיים בזה עיקר מצות מצה דאורייתא, הרי בזה יחריב קיום מצוה נוספת מדרבנן כיון שזהו חפצא של מצוה אחרת. דלהפמ"ג הרי זה מצוה של זכר למקדש ולא חיוב עצמי של מצה ומרור, ולאדה"ז הר"ז חובה מצד מצות מרור. ואף במצוות דרבנן הרי פסק אדה"ז (שם) דיש לחוש להדעות דצריך עכ"פ כוונה שזה מעשה מצוה. ואף להדעות החולקות ה"ה יצא רק בדיעבד.

[ואולי יש לדון עוד דכוונה לצאת שתי פעמים (בלי עשיית תנאי מפורש, עי' שו"ע אדה"ז סי' תפט סעי' יב וחי' רעק"א סו"ס מו) הוא כמו כוונה שלא לצאת, דלשי' כמה ראשונים אינו יוצא בזה לכו"ע. (ועי' מ"ב שם ס"ק לו מהפרמ"ג, די"ל דגם לדעת המחבר דכפוהו נכרים לאכול מצה יצא - וכדפסק הכי גם אדה"ז - מ"מ כוונה בהדיא שלא לצאת גרע.) דהרי בזה שחזור עוה"פ לעשות אותה המצוה הר"ז גילוי מפורש שאין אכילתו הראשונה לשם מצוה. אבל זה דחוק.]

והנה אף שיש לפקפק הרבה בכל הנ"ל, ויש מקום גדול לקבוע שאפילו בלי ידיעת פרטי השיטות והטעמים על שתי האכילות של מצה ומרור ה"ה הוא יוצא עכ"פ בדיעבד כיון שסו"ס הרי כוונתו הן באכילה ראשונה והן באכילת הכריכה לקיים מצוות בוראו, ובפרט לפמש"כ המ"ב (ס"ס סק"י) עפ"י החי"א (כלל סח ס"ט) דכל שמעשיו מוכיחים שעושה לשם מצוה הרי סגי בזה גם במידי דאיכא חובת כוונה מדאורייתא. מ"מ פשוט דלכתחילה צריך כוונה ברורה לצאת ידי אותה המצוה שהוא עושה, הן לאכילת מצה ומרור והן להכריכה, ולהכי נקבע לפרש בהדיא קודם אכילת הכריכה בדיוק למה הוא אוכל מצה ומרור עוה"פ בכריכה.

ואולי זוהי כוונת הפרמ"ג "להודיע שעתה אין רשאים לצאת בכריכה וכו'", ור"ל שיהי' ברור שאכילה ראשונה הי' כדי לקיים עיקר המצוה, ואכילה זו השני' היא לקיים מצוה נוספת מדרבנן זכר למקדש. ולדעת אדה"ז ה"ה מברר באמירתו "כן עשה הלל", דעכשיו עושה כן לצאת

עיקר מצות מרור דרבנן לשיטת הלל. ולשי' הב"ח אמירתו מבררת שעכשיו אוכל רק זכר למקדש וליכא קיום כלל של מצה ומרור כ"א במה שאכל כל אחת לבדם לפניו.

ואולי ניחא לפ"ז גם מה שהק' רבינו דהי' מספיק להפמ"ג להתחיל "כן עשה הלל בזמן שבהמ"ק וכו'" כיון דבזה ג"כ מובן דבזמן הזה אין זה מספיק. דכיון שיסוד האמירה הוא כדי לפרש הכוונה בעשי' זו, להכי רצו שיתפרש ג"כ שיסוד החיוב הוא לא חיוב עצמי כ"א חיוב שכל עיקרו הוא "זכר למקדש", כיון שבהכי מתחזק קיום הזכירה.

ואף דלכאור' לענין חששות הנ"ל הי' מספיק לחשוב קודם האכילה אמאי הוא עושה עכשיו הכריכה, ואין שום צורך לפרש הכוונה בפה (ובפרט דאיכא חשש הפסק), מ"מ מחמת ההמון שאינם יודעים ומבינים פרטי הדברים בזה, לכן נקבע המנהג לפרש הדברים בהדיא<sup>2</sup>, ובאופן זה י"ל דאע"פ שאינו מבין כ"כ פרטי הדברים מ"מ כיון שבעצם הרי במידי דאכילה ליכא חובת כוונה, (וכמה אחרונים הסבירו דהוא משום סתמא לשמה, עי' שו"ת 'תורת חסד' ח"א סי' מט ואבנ"ז חו"מ סי' קס), ורק דכנ"ל כיון שמצד העשי' עי"ז שהוא עושה המצוה פעמיים הרי"ז מבלבל הסתמא לשמה, ולכן באופן דאיכא אמירה מפורשת שוב הדר דינו דסגי בגוף האכילה, ודברים שבלב אינם דברים.

אלא שצ"ב לשי' אדה"ז אמאי נקבע הנוסח בלשון "כן עשה הלל", דלמה להדגיש עשייתו של הלל ולא שיטתו, והול"ל "כך אומר הלל, צריך לאכול מצה ומרור לקיים כו" וכו"ב. משא"כ להפרמ"ג הרי ניחא, דלשיטתו כל יסוד החיוב הוא זכר למה שעשה הלל בפועל, כי להלל באמת יוצא בדיעבד גם כשאוכל המרור לבד, ומה שתקנו לאוכלו עוה"פ בכריכה, הוא משום זכר למקדש כיון שלפועל הי' הלל מהדר אז לאוכלם ביחד.




---

(2) וכמו שמצינו לענין ביטול חמץ, דמעיקר הדין סגי בביטול בלב, ומ"מ תקנו חז"ל או הגאונים (עי' שו"ע אדה"ז סי' תלד בקו"א אות ג) או שנקבע המנהג (עי' טור סי' תלו "לא מצינו שתקנו חכמים . . אלא שנהגו כך") לבטל חמץ בפה ובנוסח מסוים. וברבינו מנוח רפ"ב מהל' חו"מ "ומה שהצריכו חכמים לומר כל חמירא ולהוציא הביטול בפה לא עשו כן אלא כדי לברר הביטול". והוא כעין מש"כ בפנים בטעם שנקבע אמירת "כן עשה הלל כו'", דהיינו כדי שכוונתו תהי' ברורה.



# לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

## סמוך למנחה

### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חט"ז (שיחה ה' לפר' יתרו עמ' 233) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וז"ל: "הדין ד'מוסיפין מחול על הקודש' אפשר ללמוד בג' אופנים [ומציין בהערה: בב' אופנים דלקמן - ראה תוספת שבת סי' רסא סקי"ג. ביאור הרי"פ פערלא עשה לד (קצט, ג ואילך). וש"נ (ולדעתו רוב הראשונים ס"ל דצריך לקבל ע"ע התוספת). שו"ת חלקת יואב או"ח סי' ל']:

א. ישנה מצוה על האדם שצריך לקבל ע"ע תוספת שבת, לא לעשות אז שום מלאכה; אבל אם עבר על הציווי ולא קיבל ע"ע התוספת, מותר לעשות מלאכה עד תחלת זמן השבת (בין השמשות).

ב. גם אם האדם לא קיבל ע"ע תוספת שבת, חל עליו איסור מלאכת שבת (בזמן התוספת) בעל כרחו; ז.א. התורה אסרה לעשות מלאכה בזמן (מסוים) לפני השבת.

והצד השווה בב' אופנים אלו הוא ששניהם הם חיוב גברא, אלא שבזה גופא אפ"ל בב' אופנים: א. האיסור על הגברא הוא מצד הקבלה שלו. ב. גם אם לא קיבל חל עליו האיסור.

ג. ההוספה מחול על הקודש באה משבת עצמה, ובסגנון הידוע: ה'חפצא' דשבת מוסיף מלפניו ומלאחריו; קדושת השבת מתפשטת מלפניו ומלאחריו ובמילא האדם אסור אז בעשיית מלאכה". עכ"ל בלקו"ש. ועיי"ש פרטי הדברים (וראה עד"ז בנוגע זמן קריאת המגילה לבני הכפרים ביי"א ביי"ב וביי"ג בלקו"ש חכ"א (שיחה לפורים - תצוה). עיי"ש).

ומכאן יסוד מוסד לכל דינים כעין זה, שיש לחקור שם האם זהו דין רק על הגברא, או שגם ה'חפצא' דהזמן נמשך.

והנה עפ"ז אפשר לבאר עוד ענין, דהנה תנן בשבת (ט, ב) "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, ולא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין". ובשעור זה ד'סמוך למנחה' כתבו כל

הפוסקים שהוא חצי שעה. ולכן אם 'סמוך למנחה' הכוונה למנחה גדולה, שהיא מתחלת משעה שש ומחצה, האיסור לאכול וכו' מתחיל מחצות היום (שעה שש), שהיא חצי שעה לפני מנחה גדולה, וכמפורש ברש"י (ד"ה 'מנחה') וז"ל: "סמוך למנחה מהתחלת שבע", עכ"ל.

והנה מזה נראה דמשערינן 'חצי שעה' זה לפי שיעור שעות זמניות, וכמפורש בפרמ"ג (סי' רלב מש"ז סק"א) וז"ל: "ולא פלוג בין ביום קצר, דחצי יום רק ג' שעות (כ"א חלק מכ"ד), ובין יום ארוך שחצי יום ט' שעות (כ"א חלק מכ"ד) אסור". עכ"ל (והובאו דבריו במשנה ברורה שם סק"ז).

וכן כתב השפת אמת כאן, דבפשטות חצי שעה זו משערינן לפי שעות זמניות. דהרי כל השעות משערינן בשעות זמניות.

אבל מקשה השפ"א דלמה ישתנה 'סמוך' הזה לפי הזמן, הלא היא רק הרחקה על האדם שלא ישכח מלהתפלל, ואיך זה משתנה מזמן לזמן. ומתריך דשיערו חכמים ביום קצר, ואז הוי פחות מחצי שעה, ומשום לא פלוג, הרחיבו לחצי שעה בכל פעם. ע"כ תכ"ד. ודוחק קצת.

אמנם עפ"הנ"ל מלקוט"ש י"ל באופן אחר, דהנה בזה שאסרו חכמים לאכול וכו' חצי שעה לפני מנחה, יש לבאר בב' אופנים, ע"ד ב' האופנים הכלליים דלעיל בדין תוספת שבת (אף שאינו דומה ממש):

(א) זהו רק דין על ה'גברא', היות ואם יתחיל אז לאכול וכו' יכול לשכוח להתפלל מנחה, אסרו חכמים עליו להתחיל לאכול וכו', ואף שעדיין לא הגיע זמן מנחה, מ"מ שיערו החכמים דעת בנ"א, שגם אם יתחיל אז אפשר שישכח מלהתפלל.

(ב) לגבי דין אכילה וכו', המשיכו החכמים את זמן המנחה, וכאילו שכבר אז מתחיל זמן מנחה (לגבי דין זה), כלומר ש'חפצא' הזמן דחצי שעה לפני מנחה כבר נעשה זמן מנחה (לגבי דין זה).

ומסתבר יותר כאופן הב', כי דוחק קצת לומר שמטעם תפלת מנחה אסרו לאכול בזמן שאינו שייך לתפילת מנחה כלל [אף שפשוט שאפשר לחכמים לעשות כן].

עכ"פ באם ננקוט כאופן הב' מובן מדוע ה"חצי שעה" הזה משערינן בשעות זמניות, כי הטילו חכמים דין על חפצא הזמן, וזה פשוט שכל דיני ה"זמן" הוא לפי חשבון שעות זמניות.

ויש להוסיף שגם לפי אופן הב' יש עדיין לחקור, כי אף שהטילו חכמים דין על 'חפצא' הזמן, מ"מ זה ברור שסיבת כל דין זה הוא מצד ה'גברא' שעלול לשכוח להתפלל, אלא האופן איך שעשו דין זה הוא שהטילו דין על הזמן.

[וע"ד המבואר בלקו"ש (חכ"א) הנ"ל בנוגע לזמן קריאת המגילה, וז"ל: "קריאת המגילה ב"א וכו', אף שסיבתה ה"ה תקנה בשביל הגברא, נפעל ע"ז גם על החפצא קריאת המגילה, שזה נעשה (בשייכות לבני הכפרים) זמן קריאת המגילה". עכ"ל.]

ולכן יש לחקור באיזה אופן ייחסו חכמים את האיסור על ה'חפצא' של הזמן לסיבת הדין (שה"גברא" עלול לשכוח להתפלל).

דהנה בכל פעם שישנם ב' דברים, שא' מסתעף מן הב' אפ"ל בב' אופנים: א. בבחי' 'סיבה ומסובב', ב. בבחי' 'יסוד ובנין', והחילוק הוא דאם הם בבחי' 'יסוד ובנין', הפי' הוא שגם לאחר שהדבר הב' הסתעף, נשאר תוכנו הדבר הא', שהרי זהו גדר יסוד לבנין, שכל כולו של הבנין הוא היסוד, וכשנפל היסוד בד"מ נופל הבנין (וראה לשון הרמב"ן דלקמן), משא"כ כשהם בבחי' 'סיבה ומסובב' הפי' הוא, שאף שהב' מסתעף מן הא', מ"מ לאחר שהסתעף, ה"ה מציאות בפ"ע, וגם אם הסיבה מתבטלת נשאר הוא, כי מקבל הוא תוכן עצמאי.

ולדוגמא: זה שנכסי הלוה משתעבדים למלוה שהוא תוצאה של החיוב לפרוע החוב, ה"ז בבחי' יסוד ובנין, היינו שכל תוכנו של השיעבוד נכסים ה"ז החיוב לפרוע החוב, ולכן פשוט שאם פרע החוב בד"מ אין כאן שיעבוד נכסים. ולא אמרינן שהיות ונעשה שיעבוד נכסים, ה"ז ענין בפ"ע, ונשאר גם לאחר שנפרע החוב.

לאידך מצינו כלל (ביצה ה, א) ש"דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", היינו שדבר שאסרו חכמים, ונתבטל אח"כ הטעם שמחמתו נאסר, אין האיסור מתבטל בד"מ, כ"א צריך מניין חכמים אחר להתירו. והטעם ע"ז כי אופן התקנה היה באופן ד'סיבה ומסובב', ולכן גם כשהתבטלה הסיבה עדיין קיים האיסור עד שיותר ב'מנין אחר'.

[אמנם מצינו גם תקנות חכמים שהיו באופן של 'יסוד ובנין', ולכן כשנתבטלה הסיבה נתבטל האיסור, ולדוגמא: לגבי איסור שתיית משקים שנתגלו, נפסק בשו"ע (יו"ד סי' קטז ס"ק א): "משקים שנתגלו אסרום חכמים דחיישין שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס,

ועכשיו שאין נחשים מצויים בינינו מותר", ומבאר הט"ז: "...ואין בזה משום דבר שנאסר במנין וכו' דלא נאסר אלא מפני נחשים". ולכאורה אי"ז מובן כלל: הרי הכלל הוא שגם כשנאסר מחמת איזה טעם ונתבטל הטעם עדיין נשאר האיסור, וא"כ גם כאן אף שנתבטל הטעם, כי אין הנחשים מצויים, צ"ל אסור. אלא הפי' בזה שיש איזה הכרח להפוסקים שאיסור זה היה בבחי' יסוד ובנין, שהטעם היה ה'יסוד' להגזירה, ולכן כשנתבטל הטעם נתבטל האיסור. (וראה ק"נ על הרא"ש בביצה סי' ה סק"ט, וב'אנציקלופדיה תלמודית' ח"ו ערך 'דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו').]

וראה גם מ"ש התוס' בריש גיטין (ב, א ד"ה 'ואם') בדין טענינן ליתמי: "...ומיהו מזה אין להוכיח, דאפילו לא טענינן להו מזויף טענינן להו פרוע, כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע מיגו דאי בעי אמר מזויף. . . טענינן להו פרוע אע"ג דלא טענינן להוא נאנסו, משום דאביהם ה' נאמן לומר החזרתיו לך במיגו דנאנסו". אבל הרמב"ן ב'מלחמות' (ב"ב ע, ב) כותב וז"ל: "שאלמלא אין דיננו לטעון נאנסו אף טענת חזרה לא נטעון להם, שהרי אין נאמנות טענה זו אלא מחמת נאנסו, וכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו היאך נאמר החזירם לך, ואע"פ שאביהם ה' נאמן בטענה זו, מפני שהי' לו לומר נאנסו, אבל אנו, מכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו, אין אנו נאמנים לטעון החזירם לך, דמאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבניין", עכ"ל.

דנחלקו ג"כ בענין הנ"ל, דלהתוס' גדר המיגו הוא בבחי' 'סיבה ומסובב', שמה שהיה יכול לטעון טענה מסויימת ה"ז בבחי' 'סיבה' לזה שנאמן בטענה השניה (- מסובב), ולכן גם אם נתבטלה הסיבה - המסובב עדיין קיים, משא"כ להרמב"ם זה יסוד ובנין, ולכן "מאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבניין".

ועד"ז י"ל בנדר"ד (ש'חפצא' הזמן) חצי שעה סמוך למנחה) נעשה זמן מנחה, כהסתעפות מזה שיש חשש שה'גברא' ישכח מלהתפלל, שזה אפ"ל בב' אופנים: א. שהחשש שהגברא ישכח להתפלל ה"ה בחי' יסוד' להאיסור לאכול וכו' אז, ב. שהחשש הוא רק ה'סיבה' להאיסור, והנפק"מ ביניהם הוא דאם הוא בבחי' יסוד' אז כל תוכן האיסור מוגבל לגדרי הסיבה, ולכן היות שמצד הגברא אין סברא לומר שביום ארוך צ"ל האיסור ליותר זמן, מוכרח לומר שחצי שעה אינו חשבון שעות זמניות, משא"כ אם הוא בבחי' 'סיבה' אז יש להאיסור גדרים הבאים מהמסובב כשלעצמו, ולכן היות שהמסובב הוא איסור

על 'חפצא' הזמן, שבזה משערין לפי חשבון שעות זמניות, גם כאן הוה האיסור לחשבון שעות זמניות.

ולפ"ז מוכרח לומר שיש ראי' להפוסקים שהאיסור בנדו"ד הוא בבחי' 'סיבה ומסובב', ולכן כתבו שחצי שעה כאן הוא לפי חשבון שעות זמניות.



## המקלקל ע"מ לבנות במקומו

**הרב בן ציון חיים אסטער**

**ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.**

בלקו"ש חכ"ט שיחה לפר' חזון מבאר כ"ק אדמו"ר חורבן ביהמ"ק ע"ד ההלכה [בנוגע לאיסורי בל תשחית ולא תעשון כן], ובאותה שם מבאר דכמו בהל' שבת כל המקלקלין פטורין אמנם הקורע בחמתו שע"ז שככה יצרו חייב, כך בחורבן הבית שע"י זה שכילה חמתו על עצים ואבנים וע"י זה לא כילה בני"י נמצא שמצד ישראל הי' תיקון, אמנם מקשה דלענין לא תעשון כן צריך שיהיה תיקון בגוף הדבר, ולכן מסיק שהיה חורבן ע"מ לבנות ובלשון המדרש יבוא אריאל וכו'. ובהערה 29 שגם לענין שבת פסק הרמב"ם דסותר צ"ל ע"מ לבנות במקומו דייקא, ולפי זה צ"ע אם לדעת הרמב"ם יכול להיות שסותר בדרך תיקון ע"ד הקורע בחמתו ויהי' חייב, או שצ"ל דוקא ע"מ לבנות [במקומו], ומביא מהמנ"ח כצד הראשון דצ"ל תיקון כל שהוא, והעיקר שלא יהי' דרך השחתה שאז הוא מקלקל.

ויש לפרש הצ"ע בשני אופנים: א. שצ"ע מהי הסיבה שצ"ל לבנות במקומו. האם זה מצד עצם שם המלאכה, דסתירה פירושה לצורך תיקון, ולכן אינו מועיל אם סותר מחמת תיקון אחר [אף בגוף הדבר], או דעצם שם המלאכה הוא הסתירה גם לולא התיקון, ורק צריכים שיהיה ע"מ לבנות במקומו דאז דוקא לא נחשב הסתירה למקלקל, וא"כ כל שסותר באופן שיש איזה תיקון בגוף הדבר, שפיר יהא חייב.

ב. דמסתפק אם זה דבעינן ע"מ לבנות במקומו חשיב תיקון בגוף הדבר, וא"כ צ"ע אם בתיקון אחר ע"ד הקורע בחמתו שאינו תיקון בגוף הדבר, האם באופן זה יהא חייב לגבי סותר.



## קביעות שבת הגדול

הרב מ"מ מלול

ר"מ בישיבת תות"ל מאנטרעאל

א. בשוע"ר הל' פסח סי' תל, לאחר שכותב הטעם מדוע שבת שלפני הפסח קורין אותה שבת הגדול, מקשה למה לא קבעוהו בעשירי לחדש סתם - בין שחל בשבת בין שחל בחול - כדרך שנקבעו כל המועדים. ומתקן, "לפי שבעשרה בניסן מתה מרים וקבעו בו תענית כשחל בחול כמ"ש בסי' תקפ ע"ש".

ובביאור תירוץ זה, דתענית מרים שבעשירי - בכוחה לדחות את קביעות זיכרון הנס לשבת, עי' בלקו"ש ח"ב עמ' 34. ושם: "זה שהתענית שנקבעה ביום דמיתת מרים בכוחה לדחות את קביעותו של זכרון הנס ליום השבת [היינו אף אם נאמר שקביעות יום הזכרון היתה כמו בקביעות דזכר ליציאת מצרים בעת שאירע הנס שבמילא קבעוהו מתחילה בעשירי בניסן, ואח"כ (לאחרי מיתת מרים וקביעת התענית) דחוהו ליום השבת] - מובן: מצינו שגדול כוחן של התעניות הנזכרות במגלת תענית לדחות אפילו איסור התענית בר"ח, שאסור להתענות בו מן הדין, ומכ"ש בנידון דידן (זכרון הנס ד"למכה מצרים בבכוריהם)" שאינו אלא "מנהג" [ובפרט שיש לומר (בדוחק עכ"פ) שמאיזה טעם שיהי', הייתה קביעת זיכרון הנס לאחר מיתת מרים וקביעת התענית, ובמילא נקבע מלכתחילה ליום השבת]". ע"כ.

והמורם מהנ"ל, דאפשר להבין הא דתענית מרים דוחה זכרון הנס בב' אופנים. או דקביעות זכרון הנס היתה מלכתחילה בעשירי, ומ"מ לאחר שנקבע תענית למיתת מרים ביום זה דחוהו ליום השבת. או יש לומר, שקביעת זכרון הנס היתה לאחר מיתת מרים.

וצלה"ב מדוע לא מספיק האופן הא' - דהקביעות לזכר הנס היתה לכתחילה בעשירי, ולאח"ז דחוהו לשבת - עד שצריך להוסיף עוד אופן דקביעות זכרון הנס נקבעה לאחר מיתת מרים.

ב. ונראה לומר בזה, דלפי האופן הא', הגם שמוכח מכ"מ דתענית דוחה שבת - וכמו תענית עשרה בטבת ותענית חלום (עי' בהערה 10 שבהשיחה הנ"ל) - מ"מ רואים אנו מצום השביעי (צום גדלי') שעצם המאורע אירע בר"ה<sup>1</sup>, ומ"מ חזינן דדחו את התענית עד למחרתו יום ג'

(1) עי' ב"י סוף סי' תקמט ד"ה 'בשם רבינו ירוחם' ועוד.

בתשרי מחמת היו"ט. ולפי"ז עדיין יוקשה, דהא חזינן דהגם שתיקנו תענית, מ"מ אין בכח התענית לדחות יו"ט. וא"כ בנדו"ד מסתבר יותר לומר שתיקון היו"ט לזכר הנס לא נקבע ליום עשירי בניסן, שהרי באם כן הוא, לא הי' התענית דוחה אותו - שהרי אין בכח התענית לדחות יו"ט. אע"כ צ"ל דתיקון היו"ט הי' לאחר התענית, דאז לא תקנוהו מלכתחילה ביום העשירי - מחמת תענית מרים שביום זה, וכאופן הב'.

שו"ר שכן הקשה בספר "ברכת אברהם" (קובץ מפרשים מכת"י נדפס בשו"ע הוצאת מכון ירושלים) בסי' תל על תירוץ המג"א, דהטעם דלא תיקנוהו בעשירי הוא מצד התענית שבמיתת מרים כקושיא הנ"ל, מצום גדלי'. ותירץ, דיש לדחוק ולחלק - דצום גדלי' נתקן לאחר מיתת מרים ולכן שפיר אפשר לדחותו. משא"כ התענית דמרים מכיון שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום לכן ידעו ישראל שמיתת מרים תהי' בעשירי בניסן, ולכן קבעו מלכתחילה את זיכרון הנס בשבת דוקא.

אלא שתירוץ זה שולל כ"ק אדמו"ר בהע' 9 דדוחק הוא לומר כן. ובפשטות הוא מפני דבשעת חדותא אבלא בשעת אבלא, וא"א לומר שמלכתחילה לא עשאוהו יו"ט מחמת העתיד. וע"כ צריכא לן גם התירוץ הב' - דקביעות זכרון הנס דשבת הגדול מלכתחילה לא היתה אלא לאחר מיתת מרים, ולכן לא תיקנוהו בעשירי בניסן.



## שינוי בסדרי בראשית

**הת' מרדכי ישראל הכהן דינערמאן**  
תות"ל 770

בלקו"ש חי"ג עמ' 39 הערה 6 הובא בזה הלשון : "ראה דרשות הר"ן ד"ח : "ההקדמה הא' שחפץ השי"ת לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר ושהטבע יקר בעיניו לא ישנהו אלא לצורך הכרחי". וראה שבת נג, ב. ועוד". עד כאן לשון ההערה. וכ"ה בלקו"ש חי"ג עמ' 996 הערה 3.

ובגמ' שם : "מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינק ולא היה לו שכר מניקה ליתן ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה והניק את בנו. אמר ר' יוסף בא וראה כמה גדול אדם זה שנעשה לו נס כזה, א"ל אביי אדרבה כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית".

ונמצא דהשינוי של סדר בראשית אינו דבר טוב, שלכן "כמה גרוע אדם זה", ולכן הובא סיפור זה בלקו"ש שם כהמשך מדברי הר"ן ש"חפץ השי"ת לקיים מנהגו של עולם" וכו'.

אכן ברש"י ד"ה 'שנשתנו עליו' פי' "ולא זכה ליפתח לו שערי שכר". והיינו שאין החסרון בעצם השינוי של מעשה בראשית, כ"א בהעדר הזכות בפתיחת שערי שכר, וכמובן בפשטות שיותר טוב לאדם שיפתח לו שערי שכר משיהי' לו נס כזה. ולכן מובן ש"כמה גרוע אדם זה" - שלא זכה ליפתח לו שערי שכר.

ואם היתה כוונת רש"י לפ' שעצם השינוי במעשה בראשית הוא החסרון, היה לו לסתום, והיה מובן מלשון הגמ' עצמה שהחסרון הוא שנשתנו עליו סדרי בראשית. אבל מזה שמפ' ולא זכה ליפתח לו שערי שכר, מובן שהחסרון הוא בזה שלא קבל השכר, ולא מה שעל ידו היה שינוי במעשה בראשית.

ועד"ז מובן מהתוס' ישנים וז"ל: "ובבראשית רבה על פסוק ויהי אומן את הדסה שנפתחו למרדכי שני דדים כדדי אשה ליכא למיפרך הכי, דהכי קאמר נשתנו דלא ה"ל שכר מניקה, ומרדכי ה"ל שכר אך לא היה מוצא מניקה". עכ"ל.

ונמצא שם לפי' התוס' ישנים שהחסרון הוא שלא היה לו הזכות בפתיחת שערי שכר, ולכן במרדכי שהי' לו הכסף אי"ז חסרון - אף שגם אצלו היה לו שינוי בסדרי בראשית.

ועד"ז פירש ה'עיון יעקב' [הובא גם ב'פתח עינים' להחיד"א] דאילו ניתן לו עושר היה לו הרווחה בכל הדברים משא"כ עכשיו שלא ניתן לו עושר רק עפ"י הנס ובהכרח".

והמהרש"א בענין זה פי', דגרוע הוא מפני שע"י נס זה מנכין לו מזכויותיו. ועד"ז פי' הגאון יעקב שע"י הנס מנכין לו מזכויותיו ואז ישאר האדם גרוע - ערום מזכויות.

ונמצא לפי ביאורים אלו ש"כמה גרוע אדם זה" אינו קשור עם המבואר בדרשת הר"ן "שחפץ השי"ת לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר".

אלא שבחידושי אגדות להמהר"ל מפ' בזה"ל: "ואביי סבר כמה גרוע דבר זה שנשתנו עליו סדרי בראשית להיות האיש אשה, דבר זה יוצא מסדר הבריאה, ודבר היוצא מסדר הבריאה הוא רע ולפיכך כמה גרוע אדם", עכ"ל.



והיינו שהמציין בהערה הנ"ל הוא דווקא לפי המהר"ל שדבר היוצא מסדר הבריאה הוא רע, שזהו תוכן הביאור בדרשות הר"ן הנ"ל.

רק שבחידושי אגדות שם ממשיך וז"ל: "וכל הניסים שנעשו לצדיקים - אע"ג שהם שינוי סדרי בראשית - אין זה באדם, רק נשתנו סדרי בראשית ונעשה הנס. אבל זה - נעשה בו שינוי סדרי בראשית, ועל זה אמר אב"י כמה גרוע", עכ"ל.

אבל מזה שהובאה גמ' זו בלקו"ש ח"י"ג שם בנוגע לכניסת ישראל לארץ, ועד"ז בלקו"ש ח"ג שם בנוגע להנסיים שהיו בשעת קרי"ס, מובן שהמכוון הוא אפילו לשינוי סדרי בראשית שאינם באדם - שגם ע"ז אומרים "כמה גרוע וכו' שנשתנה סדרי בראשית", מפני שחפץ השי"ת לקיים מנהגו של עולם.



## חיוב נשים בסיפור יצי"מו

**הת' מאיר שלמה קפלן**  
תלמיד בישיבה

א. בלקו"ש ח"ז שיחה לחה"פ, מביא רבינו את השאלה מדוע בפסח שחל להיות בשבת לא גזרו גזרה דרבה במצוות ליל הסדר - מצות ד' כוסות הגדה - דיש בהם כמה דינים ופולגתות, והי' לן לחשוש לשמא יעברינו לילך אצל הבקיא ללמוד.

ובס"ג מביא ביאור - בהע' מציין לס' חמדת ישראל לר"מ דן פלאצקי - דחכמים לא רצו לגזור במקום דנעקרה המצוה לגמרי, ולכן בשאר יו"ט דיש אפשרות לקיים מצוותיהן ע"י לימוד הלכות המצוה ד"כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה" משו"ז לא נעקרה המצוה לגמרי, משא"כ בפסח דגם נשים מחוייבות, ואינן מחוייבות בת"ת, ולא שייך בהם "כל העוסק בתורת עולה", - עי' בהע' 11 דשקו"ט בזה בארוכה - ולהן הייתה נעקרת המצוה לגמרי, ומשו"ז לא גזרו כלל עיי"ש בפרטיות<sup>1</sup>.

---

(1) להעיר דאף שכללות הביאור בהשיחה הוא כמ"ש שם בחמד"י, יש שינוי. והוא: דשם מביא (כמקור לזה דע"י לימוד נחשב שלא נעקר המצוה) מאחז"ל סוטה לו, א: "ת"ר ברוך . . בכלל ללמוד וללמד...". וברש"י שם "כל המצוות כולם טעונות ארבעה אלה, ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם...". ומבואר דחלק הלימוד של המצוה הוא

ובהע' 10 שם מציין המקור לחיוב נשים במצוות פסח, וזלה"ק: "פסחים מ"ג ע"ב בנוגע למצה. וראה שו"ע אדה"ז הל' פסח סי' תעב סעי' כה ש"כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים".

---

חלק מחלקי המצוה, עיי"ש בארוכה. לאידך בלקו"ש מבאר זה עפ"י מאמרו"ל "כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה".

והחילוק בין ב' האופנים י"ל, לפי אופן הא' לימוד ההלכות הוא פרט בהמצוה, ולכן לא נעקר, היות דחלק זה של המצוה נשאר, משא"כ מצד כל העוסק אי"ז מפני שהלימוד הוא פרט בהמצוה, אלא מצד המעלה של התורה בכלל נפעל ענין זה דכאלו הקריב. ונמצא דמצד גזירתם ביטלו המצוה לגמרי, ורק שמצד המעלה של לימוד התורה פועלת גם קיום המצוה.

ולפ"ז יל"ע דהנה בלקו"ש שם הקשה על ביאור זה (שע"י לימוד לא נעקר), למה לא מובא בפוסקים חיוב ללמוד ההלכות ביו"ט שחל בשבת. והנה לפי הביאור כפי שמובא בהשיחה זהו קושיא אלימתא, דהיות שמצד גזירתם נתבטלה המצוה לגמרי, ואפשרות קיומה הוא ע"י ענין אחר, לימוד התורה, ובאם לא ילמדו הנה מצד הגזירה תתבטל המצוה לגמרי, ה"י צריך להיות חיוב מיוחד ללמוד כשחל בשבת, דבלאה"כ הגזירה תבטל המצוה לגמרי.

משא"כ לפי מש"כ בחמד"י, הנה גם בלי הלימוד בפועל - היות דלימוד ההלכות הוא פרט בהמצוה, וחכמים לא גזרו מעיקרא על חלק הלימוד דהמצוה, נמצא דמצד גזירתם אין כאן עקירה לגמרי, ובמילא לא קשה כ"כ מדוע לא מצינו בזה חיוב מפורש, היות שמצד הגזירה עצמה לא נעקרה.

ולפ"ז דרוש ביאור, מדוע שינה אדמו"ר בלקו"ש ממש"כ החמד"י.

ואוי"ל בזה עפ"י מה דשקו"ט באחרונים בגדר גזירה דרבה, האם ביטלו חכמים חפצת המצוה לגמרי, או דרך מנעו מהאדם לקיימה אבל המצוה עצמה נשארה (עיי' דו"ח להגרעק"א מערכה ח; שו"ת 'חלקת יואב' קבא דקשייתא קושיא צט).

והנה לצד זה דחכמים ביטלו חפצת המצוה ע"י הגזירתם, והיינו דכשיו"ט חל בשבת אי"ז זמן המצוה וה"ה כתוקע ביום אחר בעלמא, נמצא דנתבטל גם חלק הלימוד דהמצוה, היות דהוא פרט בהמצוה. וכשחל היו"ט בשבת עקרו חפצת המצוה לגמרי, וכנ"ל דאי"ז זמן המצוה.

משא"כ לפמ"ש רבינו ניחא, דהרי הכלל ד'כל העוסק' הוא מצד המעלה דתורה שלמעלה מזמן ומקום, ופועל אף שלא בזמן המצוה.

ועוי"ל, דהנה לפי מש"כ החמד"י כשגזרו שלא לקיים המצוה הנה חלק המעשה והקיום של המצוה נעקר לגמרי ונשאר פרט אחר (חלק לימוד) של המצוה, משא"כ לפמ"ש רבינו דקיום המצוה הוא ע"י כל העוסק, הרי"ז (כסיום המאמר) כאלו הקריב, היינו כאילו קיים המצוה בפועל, כמבואר בלקו"ש כמ"פ. ויש להאריך בכ"ז.

ומהמשך הענין משמע דכמו שבנוגע למצה, ילפי' בפסחים שם דנשים מחוייבות מה"ת, כ"ה בשאר מצוות דחייבים מדאורייתא (ולכא' בהכרח לפרש דכונתו להוכיח שחייבות בסיפור מה"ת, דבמצוות דרבנן כשיש גזירה עקרו המצווה לגמרי, ד"הם אמרו והם אמרו", וכל השקו"ט הוא במצוות מה"ת שלא רצו לעקור לגמרי).

וצ"ע, דהנה בהגש"פ לכ"ק אדמו"ר, פסקא 'מצוה לספר', שקו"ט בנוגע לחיוב נשים בסיפור יצי"מ, אי הוי מה"ת או מדרבנן, ובהמשך להמקורות שמביא דהוה מדרבנן, ממשיך וזלה"ק: "כן משמע דעת רבה"ז בשו"ע שלו סי' תעב סכ"ה", והיינו דמדייק מסעי' זה דחיוב סיפור לנשים הוא מדרבנן, ודלא כמו שמשמע לכא' מההערה בח"ו, וצ"ב.

והנה בגוף דברי אדה"ז בסעי' הנ"ל צ"ע, דז"ל שם: "וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים שאף שהנשים פטורות על כל מצות עשה שהזמן גרמא בין של תורה בין של דברי סופרים, אף על פי כן חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה, לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים. ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה...". עיי"ש.

הנה מפשטות הל' "חייבו אותן חכמים" מוכח דחיובם הוא מד"ס ולא מה"ת, וכמ"ש רבינו בהגש"פ, אמנם לפ"ז צ"ע בהלשון ד"כל המצוות... אין חילוק בין אנשים לנשים": א. מאי קמ"ל בזה? ב. הא יש חילוק ביניהם דאנשים מחוייבים מה"ת ונשים מדרבנן, ומהי הכוונה ד"אין חילוק" (ויתירה מזו, דבסי' תעט ס"ז הוסיף ד"אין שום חילוק". ומשמע דאין כוונתו במש"כ "אין חילוק" שיש להם איזה השוואה, אלא דאין שום חילוק ביניהם)? ומזה משמע לכא' כמ"ש בהע' בלקו"ש דחיוב דאנשים ונשים שווים, ושניהם מה"ת. וצ"ב.

עוד צ"ע במש"כ רבינו בהגש"פ הנ"ל דמשמע מרה"ז דהוה מדרבנן, ולכא' המשמעות היא מהלשון "חייבו אותן חכמים", וצ"ב, דהרי מילים אלו אזלי אמ"ש לאח"ז "כל הדברים שתקנו" והיינו בתקנותיהם - ד' כוסות כו' -, ואין רא' למצות סיפור יצי"מ שהוא מה"ת, וראה בגליון העבר שהקשו כן, וצ"ב.

ב. וי"ל הביאור בכ"ז, ובהקדים: הנה מהחילוקים בין חיוב/איסור מן התורה לחיוב/איסור מדרבנן הוא, דדבר שרבנן תיקנו הנה הסיבה לזה שתקנוהו הוא מצד כללים וסיבות של חכמים ולא כללים וסיבות של דאורייתא.

לדוגמא: חכמים אסרו מצד הרחקה וסייג, והנה מצד כללים דאורייתא, אין מקום לאסור דבר משום הרחקה וסייג<sup>2</sup>, ז.א. שמצד גדרים דאורייתא המושג של הרחקה אינו מחייב איסור, וענין זה שמצד הרחקה אוסרים דבר, זהו סיבה לחייב רק מצד כללים וגדרים דחכמים. וכיו"ב בשאר איסורים.

והיינו דהחילוק בין תקנות ודינים דאורייתא לדינים דרבנן, אינו רק מי תיקן איסור זה - חכמים או תורה, אלא גם בגדר התקנה, דחייב מה"ת פירושו, דהמחייב בא מצד סיבה וכלל דאורייתא, ותקנה דרבנן פירושו דהמחייב הוא סיבות וכללים של חכמים.

ולפ"ז במקרה שחכמים תקנו דבר מצד מחייב של דאורייתא - ולא משום מחייב דרבנן - י"ל דשונה גדרה משאר תקנות חכמים, וכדלהלן.

דהנה, באיסורים דרבנן מצינו ב' אופנים: א. גזירה שמא יביא לדאורייתא. ב. היות והדבר דומה לדאורייתא, אסרוה ג"כ.

וכמ"ש הרמב"ם בהל' שבת פכ"א ה"א בנוגע לאיסורי שבות וז"ל: "מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות, ומהן דברים אסורים גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה", עכ"ל.

ומבואר הנפק"מ באחרונים, דכשאסור משום גזירה לא חל ע"ז שם מלאכה, משא"כ בדבר שאסור משום דמיון למלאכה דאורייתא, הנה חל ע"ז שם מלאכה מדרבנן, והיינו דהרחיבו השם איסור דאורייתא - מלאכה - שיחול גם ע"ז.

והנה גם לאופן זה - שהרחיבו השם איסור דאורייתא - הנה האיסור הוא איסור דרבנן, ואין לו שם איסור דאורייתא, ובדוגמא הנ"ל דשבת - הם מלאכות דרבנן. והביאור הוא משום דזה שאסורו הוא מצד סיבות דרבנן - הרחקה וכיו"ב, ולכן אף באופן דהאיסור הוא בהרחבת שם האיסור דאורייתא, אעפ"כ הוא איסור דרבנן.

אמנם, במקרה שחכמים תקנו דין שהמחייב והסיבה להאיסור הוא מחייב דאורייתא, ולכן הרחיבו הדין דאורייתא שיחול גם ע"ז, אולי

---

(2) עיין בלקח טוב להגרי"ע כלל י"ש סייג בדאורייתא, דמביא כמה ראיות דיש סייג מה"ת. ובאותו שם מבאר דתלוי במחלוקת הסוגיות. ומבאר שם בארוכה דלא שייך סייג מה"ת עיי"ש. והמובא בפנים הוא רק לדוגמא דיש כללים לחכמים ויש כללים דאורייתא. ופשוט.

י"ל דחל על דין זה שם איסור דאורייתא ולא שם איסור דרבנן (אף דמה"ת אינו אסור).

ובסגנון אחר: היכא דגזרו מצד כלליהם (שמצד דאורייתא אין מקום להאיסור) הנה אז אופן האיסור הוא שהרחיבו המושג דאורייתא שיחול גם על דבר שמצד המחייב דאורייתא אינו אסור. משא"כ באופן שדינם מיוסד על המחייב והסיבה דאורייתא, הנה אין הפירוש דהרחיבו הדאורייתא, אלא הכניסו עוד דבר שיהי' במסגרת המחייב דאורייתא. והיינו דגדר התקנה הוא, דמדבריהם - המחייב דאורייתא יחייב דבר זה.

ולאופן זה י"ל דיש דינים דרבנן דיש להם גדר של חפצא ומצוה דאורייתא (ויש להביא כמה מקורות למושג זה, שדין דחכמים יש לו חפצא של דאורייתא, אך אין זה ממסגרת קובץ זה).

ג. ולפ"ז יש לבאר דברי אדה"ז בסעי' זה, ומש"כ רבינו בזה בלקו"ש והגש"פ, וכדלהלן.

הנה במגילה ד, א איתא: "ואמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס". ובתוד"ה 'שאף הן' באה"ד הק' "למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס"?

וראיתי שהקשה בזה בס' אגרות הגרי"ד דלכאוו' קושיית התוס' אינה מובנת, דתינח במקרא מגילה דלא רק יסוד וסיבת המצוה היא הנס, הנה גם בגוף קיום המצוה איכא פירסומי ניסא וחפצת המצוה עצמה קשורה עם הנס. ולכן בזה שנשים היו בהנס חייבות בהמצוה. משא"כ באכילת מצה, דאף דיסוד וסיבת המצוה היא מחמת יציאתם ממצרים, אמנם אין בגוף קיום המצוה קיום של פרסומי ניסא, ובזה לא מספיק לחייב נשים מצד 'אף הן'. ונשאר בצ"ע.

ומזה דהתוס' כן השוו שני המצוות, נראה דסב"ל דמה שאמר ריב"ל חייבות במקרא מגילה מצד אף הן היו באותו הנס, הכוונה בזה היא להכניס נשים בהמחייב וסיבה דהמצוה, ואי"ז תלוי בגוף חפצת המצוה. ולכן במצה אף דגוף המצוה אינו קיום של נס (אין בה פירסומי ניסא וכיו"ב), הנה היות דהיסוד והמחייב מה"ת באכילת מצה הוא הנס דיצי"מ, ואף הן היו באותו הנס, יש לחייבן באכילת מצה.

והביאור בזה הוא, דסב"ל להתוס' דגדר הטעם שאף הן היו באותו נס הוא, שחכמים הכניסום במסגרת התקנה והמחייב, דכמו שהנס

מחייב אנשים כך גם יחייב נשים, והיינו להתקנה היא שהמחייב דאורייתא יחייב אותן ג"כ, ולכן כל עיקרו של טעם זה תלוי בהמחייב והסיבה דהמצוה ולא בגוף חפצת המצוה.

ולפי הנ"ל דכשהמחייב הוא סיבה ומחייב דאורייתא, אי"ז באופן שמרחיבים הדין דאורייתא אלא גדר תקנתם הוא שגם הם נכללים בהמחייב דאורייתא, וכנ"ל דגדרה שהמחייב דאורייתא יחייבם ג"כ (אף שמן התורה פטורים), י"ל דבאופן כזה חפצת המצוה שלהן מהוה חפצת מצוה דאורייתא.

ולפ"ז יבוארו דברי אדה"ז שכתב הטעם דנשים חייבים הוא משום אף הן היו, וגדר תקנה זו היא כנ"ל שהמחייב דאורייתא יחייב, ולכן כתב דאין חילוק בין נשים לאנשים, היות שמצד חפצת המצוה שוים הם דבשניהם הוא מצוה דאורייתא כנ"ל בארוכה. ומוכן דאי"ז סותר למש"כ "חייבו אותן חכמים", וכנ"ל.

ולפ"ז יש לבאר לשון אדה"ז "חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו", דיי"ל דבמש"כ "שתקנו" רצונו להדגיש ולבאר דהתקנה והחיוב לנשים אינה תקנה ודין חדש ונפרד לנשים, אלא שהכניסו הנשים שיהיו במסגרת התקנה, ושהתקנה והמחייב יחייב אותן ג"כ (ולא מחייב חדש). ועיין.

ושפיר מוכן דאין סתירה בין מש"כ רבינו בהגש"פ למש"כ בלקו"ש, דבהגש"פ מדובר האם החיוב הוא מצד התורה או חכמים, ולזה שפיר כתב דמאדה"ז מוכח ד"חכמים חייבו". אמנם בלקו"ש עיקר הדיון הוא בחפצת המצוה, דבזה הוה דאורייתא, ובמצוה כזאת לא רצו חכמים לעקור המצוה לגמרי. ועצ"ע בכ"ז.



## במה מתבטא מיעוט הירח? [גליון]

**הת' זושא ווילמובסקי**  
תלמיד בישיבה

בגליון העבר (עמ' 78) העיר הרב א.ז. מלקו"ש ח"ה עמ' 100 הע' 27 - דביאר שם שענין מיעוט הירח המובא בדרשת חז"ל (חולין ס, ב), מתבטא בזה דשנת הלבנה יותר קצרה משנת החמה. והעיר הנ"ל דלא ציינו שם מקורו, ומבקש לדעת מהו.

בפשטות מקורו בשל"ה חלק תושב"כ ר"פ שמות שו, ב (הובא בלקו"ש ח"ל עמ' 15 הע' 54) וז"ל: "אם לא הי' ענין מיעוט הירח לא הי' לעולמים שום עיבור כי... הי' סיבובם ומהלכם שוה". עכ"ל.



## שיחות

### יעקב אבינו לא מת [גליון]

#### הרב יצחק נפרסטק

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. במש"כ הרב י.ל. א. בגליון התקטז בשיחת יו"ד שבט תשכ"ו בה ביאר כ"ק אדמו"ר מרו"ל הידוע "יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" בשייכות להתקשרות הרבי אל החסידים והחסידים אל הרבי גם לאחר ההסתלקות יש להעיר מקטע משיחת אחרון של פסח אותה שנה ("שיחות קודש" תשכ"ו עמ' 350):

"דער ענין היזכור וואס איז תלוי אין צדקה, טוט דאס אויף אין די נשמות שבג"ע. וואס הגם אז מ'זאגט דאך אויך יזכור פאר די נשמות שאינם צריכים כפרה, ווי ס'איז ידוע מנהג החסידים, דערמאנען אויך דעם רבי'ן דעם שווער, און אויך די רביים שלפניו פאר די וואס האבען זיי געקענט, וואס דאס טוט אויף פאר דעם וואס זאגט דאס, מוז [מען] אבער אויך זאגען אז דאס איז נותן כח אויך פאר די וועמען מ'איז מזכיר כנוסח אמירת ההזכרה, ווי גערעדט אין דעם ענין פון זרעו בחיים (ראה שיחת יו"ד שבט תשכ"ו), אז דורך דעם וואס זרעו בחיים די וואס הולכים בדרכיו ובאורחותיו אשר הורנו נס"ו, איז דאס מוסיף אין זיין חיים". ע"כ.

והנה במה שאומר "איז דאס מוסיף אין זיין חיים" מובן, שמלבד זאת מה ש"זרעו בחיים" מהוה "הוכחה" ש"הוא בחיים" - אבל זה אינו פועל את החיים עצמם שהם בלאו הכי (כמו שמבואר בשיחת יו"ד שבט ה"ל, והאריך בזה הרב הנ"ל), הנה יותר מכן, שעיי"ז ש"זרעו בחיים" הרי זה "מוסיף" בחיים שלו.

ואכן כך מפורש גם בשיחה דיו"ד שבט הנ"ל בסופה: "והרי זוהי גם הטובה של "זרעו" שהם "בחיים", ועי"ז נעשה "הוא בחיים" באופן של תוספת חיים, ומזה נמשך גם ל"זרעו", בברכה מרובה בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, בבני חיי ומזוני רויחי".

ב. בקשר למה שנתבאר באותה שיחה דיו"ד שבט תשכ"ו הטעם ש"יעקב אבינו לא מת" שעיקר ענינו הי' רק הנשמה, וגם בחיים חיותו בעלמא דין לא הי' גופו הגשמי תופס מקום, ולא הי' מציאות כלל בפני עצמו אלא כלי ולבוש חיצוני לנשמה כו', העירני ח"א שיומתק יותר ע"פ המבואר בקונטרס "ענינה של תורת החסידות" ס"ה-ו שהוא משיחת י"ט כסלו של אותה שנה (תשכ"ו), ש"ראשי אלפי ישראל שבכל דור - הנשיאים שגילו תורת החסידות, הם בחי' יחידה הכללית של כלל ישראל". ומבואר שם ש"בחי' יחידה היא עצם הנשמה שלמעלה מגדר פרטים. . עצם נקודת החיות שלמעלה מגדר ציור".

שמזה מובן, שכשבחי' זו היתה מלוכשת בגוף, הנה להיותה למעלה מגדר ציור, לא תפס מקום אצלה הגוף (משא"כ אלו שהם מבחי' נרנ"ח, שיש לנשמתם איזה גדר וציור, הנה התלבשותם בגוף תופס מקום אצלם לפי ערך גדרם וציורם, כך שהסתלקותם היא עכ"פ בבחי' קטלא פלגא, והגוף לא הי' מבלבל לעבודתה כלל, כך שלא הי' אלא כלבוש חיצוני). וכך גם עכשיו, לאחר ההסתלקות מהגוף, היא נשארת למעלה מגדר ציור, ולכן הוא מקושר לזרעו כמו קודם, וגם פועל בעולם הזה כמו קודם.



## נגלה

### מטרת האיום באשה סוטה

#### הרב חיים רפפורט

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

א. במשנה סוטה ז, א: "היו מעלין אותה לבית דין הגדול שבירושלים ומאיימין עלי' כדרך שמאיימין על עדי נפשות, ואומר לה, בתי, הרבה יין עושה, הרבה שחוק עושה, הרבה ילדות עושה, הרבה



שכנים הרעים עושין, עשי לשמו הגדול שנכתב בקדושה שלא ימחה על המים. ואומר לפני דברים שאינם כדי לשומען היא וכל משפחת בית אבי". וברש"י שם ד"ה על עדי נפשות כתב, "כדאמרין בסנהדרין הו' יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות כו' בפרק אחד דיני ממונות".

והנה במשנה שם (סנהדרין לז, א): "כיצד מאיימין את העדים, על ידי נפשות, היו מכניסין אותן ומאיימין עליהן, שמא תאמרו מאומד ומשמועה עד מפי עד וכו'. הו' יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות, דיני ממונות אדם נותן ממון ומתכפר לו, דיני נפשות דמו ודם זרעותיו תלויין בו עד סוף העולם וכו'". ומבואר לכאורה מדברי רש"י דתוכן האיום באשה סוטה דומה לתוכן האיום בעידי נפשות, דהיינו שמדברים לה ע"ד חומר העוון דדיני נפשות, כי אם תשתה כאשר היא יודעת בעצמה שנטמאה הרי דמה ודם זרעה וכו' עד סוף העולם תלויין בה. ולפי זה נראה מבואר דמטרת האיום היא למנוע איבוד נפשה של הסוטה. ולפי זה צ"ל דמ"ש בהמשך המשנה "עשי לשמו הגדול שנכתב בקדושה שלא ימחה על המים" הוא ענין נוסף, דבנוסף להאיום שנועד להציל את נפשה של האשה, עוד מאיימים עלי' למען "שמו הגדול שנכתב בקדושה שלא ימחה על המים". ועפ"ז יוצא דישנם שני טעמים לחיוב האיום, חדא, כדי שלא תשתה ותאבד, ועוד, כדי שלא ימחה השם.

ויעויין לקמן במשנה ריש פרק שני (יד, א) דתנן "הי' מביא את מנחתה בתוך כפיפה מצרית, ונותנה על ידי' כדי ליגעה". ובגמרא שם: "תניא, אבא חנין אומר משום רבי אליעזר, וכל כך למה [למה אנו טורחין] כדי ליגעה, כדי שתחזור בה. אם ככה חסה תורה על עוברי רצונו [שאם זינתה עברה על רצונו של מקום ורוצה שתודה שלא תיבדק], קל וחומר על עושי רצונו. וממאי משום דחסה הוא, דילמא כי היכי דלא תימחק מגילה. קסבר משקה ואח"כ מקריב את מנחתה [ומיהו כל זמן שלא קרבה מנחתה אינה נבדקת דכתיב מזכרת עון ואע"פ ששתתה מניחין אותה בידה כדי ליגעה ותודה והשתא ודאי משום חסיון הוא], דאי משום מגילה, הא אימחיקא לה".

הרי מבואר בגמרא דשני הטעמים הנ"ל ניתנים להאמר, אלא דלאחרי שנמחקה המגילה תו לא שייך אלא חדא טעמא, והוא משום דחסה תורה על איבוד נפשה. ועפ"ז נראה דבאמת לפני שנמחקה המגילה איכא (לכו"ע) שני הטעמים גם יחד להא דמאיימין עלי' שלא תשתה, משום דחסה תורה עלי' וגם כדי שלא תימחק המגילה.

ב. אמנם יעויין ברש"י לקמן ע"ב על מה ששנינו "וכל הרוצה לראות בא לראות חוץ מעבדי" ושפחותי' מפני שלבה גס בהן", שפירש, ד"כשאדם רואה בני ביתו דעתו מתגברת עליו ולא תירא ולא תודה ואנו מבקשין שתודה ולא ימחה שם הקדש על המים", ומסתימת דבריו משמע דהא דלא ימחה השם הוא הטעם היחידי לזה שאנו מבקשין שתודה [ולכאורה ה"ה להא דמאיימין עלי' שלא תשתה].

ולהלן בגמרא (שם ז, ב) איתא: "ורמינהו כדרך שמאיימין עלי' שלא תשתה כך מאיימין עלי' שתשתה, אומרים לה, בתי, אם ברור לך הדבר שטהורה את, עמדי על בורייך ושתי, לפי שאין מים המרים דומין אלא לסם יבש שמונח על בשר חי, אם יש שם מכה מחלחל ויורד, אין שם מכה אינו מועיל כלום. לא קשיא, כאן קודם שנמחקה מגילה, כאן לאחר שנמחקה מגילה"<sup>1</sup>. ופירש רש"י שם "קודם שנמחקה מגילה, כדי

---

(1) בספר 'ק'ן אורה' העיר ד"לשון ורמינהו אינו מדויק דברייתא גופא הכי קאמר דמאיימין עלי' שלא תשתה" כמ"ש במשנתנו, אלא שהברייתא הוסיפה דכשם שמאיימין עלי' שלא תשתה הוא הדין שמאיימין עלי' שתשתה, ע"ש.

וכפי הנראה הבין הקרן אורה שכוונת הגמרא איננה להקשות מסתירת המשנה והברייתא [כי באמת אין שום סתירה ביניהם], כי אם להקשות על הברייתא עצמה דתניא "כדרך שמאיימין עלי' שלא תשתה כך מאיימין עלי' שתשתה", דאיך יתכן איום שתשתה ואיום שלא תשתה בבת אחת הר"ז כעין 'תרת' דסתר' כיון שהאיום שתשתה מנגדת ועוקרת את האיום שלא תשתה [וכיון שהקושיא היא על הברייתא בפ"ע כתב הקרן אורה שהלשון "ורמינהו" אינו מדויק]. ועל קושיא זו תירצה הגמרא "לא קשיא, כאן קודם שנמחקה מגילה, כאן לאחר שנמחקה מגילה".

[וכסברת הקרן אורה דלא יתכן איום לשתות ואיום שלא לשתות בהדי הדדי מבואר בתוס' לקמן (סוטה יד, ב ד"ה אי - שציין בגליון הש"ס להגרע"א כאן) "דעל כרחך אית לן למימר דרבי אליעזר (דס"ל בברייתא שם סע"א דנותנין את המנחה על ידי' כדי לייגעה גם לאחר שנמחקה המגילה) לית לי' איום שתשתה אפילו אחר מחיקת מגילה". ומבואר דס"ל להתוספות מסברא דלא יתכן איום שתשתה ושלא תשתה בחדא מחתא, והיינו כמ"ש ברעת הקרן אורה דגם המקשן בסוגייתנו פשיטא לי' דלא יתכן לקיים שניהם (האיום שלא תשתה והאיום שתשתה) קודם שנמחקה המגילה].

אמנם לולי דברי התוס' שם לכאורה יש מקום לפרש דברי הגמרא באור"א, והוא, דהמקשה סבר שלדעת הברייתא מאיימין עלי' שלא לשתות (אם היא טמאה) ולשתות (אם היא טהורה) ביחד - לפני השתי' [וע"ד שמצינו בהאיום על דיני נפשות (סנהדרין לו, סע"א במשנה. רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ג) שלאחרי שמזהירים את העדים ע"ד חומר הענין דהמאבד נפש אחת וכו' אומרים להם "שמא תאמרו מה לנו ולצרה זו הלא כבר נאמר והוא עד או ראה או ידע, או שמא תאמרו מה לנו לחוב בדמו של זה והלא כבר נאמר ובאבוד רשעים רנה"']. ומכיון שהברייתא דיברה משני סוגי האיום [שלא תשתה ושתשתה] ואילו תנא דמתניתין לא הזכיר כי אם ע"ד האיום שלא תשתה,

שלא ימחה השם מאיימין שלא לשתות, ולאחר שנמחקה אומרים לה דברי תנחומין לשתות אם נקי' היא כדי להתירה לבעלה שלא תירא מן המים ותאמר טמאה אני והיא טהורה ותוציא לעז על עצמה ועל בני'".<sup>2</sup> ולכאורה גם מסתימת דברי רש"י אלו מפורש יוצא שמטרת האיום היא אך ורק "כדי שלא ימחה השם".

ובאמת, גם מדברי הגמרא נראה מבואר דהא דמאיימין עלי' שתודה אינו אלא משום השם שלא ימחה, דהרי אי משום האשה שלא תמות

משמע דס"ל להמשנה שאין מאיימין כי אם שלא תשתה, וא"כ המשנה והברייתא סתרי אהדדי. ועפ"ז א"ש הלשון "ורמינהו". ומה שתירצו בגמרא "כאן קודם שנמחקה מגילה, כאן לאחר שנמחקה מגילה" ר"ל דאף ששני סוגי האיום האמורים בברייתא שנויים זה אצל זה, ה"ה נפרדים זמ"ז בזמן ביצועם, דהאיום שלא תשתה נעשה לפני שנמחקה המגילה והאיום שתשתה נעשה לאחר שנמחקה המגילה, ולפ"ז אין הוכחה ממשנתנו דלית לי' דין איום שתשתה, ומשום די"ל דמשנתנו מדבר אך ורק מהדינים השייכים קודם שתשתה.

אלא דלפ"ז עצ"ע למה לא נזכר האיום שתשתה במשנה דלקמן כ, א דמיירי מאחר שנמחקה המגילה, ע"ש. וראה לקמן הערה 2 בדעת הרמב"ם.

(2) מדברי רש"י מבואר שכך הוא הסדר בכל סוטה שלאחרי שנמחקה המגילה ש"אומרים לה דברי תנחומין לשתות אם נקי' היא". אבל מדברי הרמב"ם בספר היד נראה בעליל דס"ל דהא דמאיימין עלי' שתשתה אינו אלא בכה"ג שנמחקה המגילה ו(לא הודתה האשה שהיא טמאה אלא) אמרה איני שותה, שהרי הא שמאיימין עלי' שלא תשתה הביא הרמב"ם בהל' סוטה פ"ג ה"ב בסדר השקאת הסוטה, ואילו הא דמאיימים עלי' שלא תשתה לא הביא כי אם בפ"ד בנידון סוטה ש"אמרה איני שותה אחר שנמחקה המגילה [ש]מערערין אותה ומשקין אותה בעל כרחיה" (שם ה"ד), ובהמשך לזה כתב (שם ה"ה) "ומאיימין עלי' שתשתה ואומרים לה בתי אם ברור לך הדבר שטהורה את עמדי על בוריין ושתי ואל תפחדי וכו'". וכ"מ בתוס' יו"ט (סוטה רפ"ב), ע"ש.

ונראה דהרמב"ם למד לפרש כן מתוך סוגייתנו, ומפני שהבין שהגמרא בקושייתה (ורמינהו כו') נקטה, דמשנתנו שלא הביאה (לא כאן ולא בשום מקום בסדר השקאת הסוטה) כי אם את דין האיום שלא תשתה מוכח דס"ל דליכא דין איום בכל סוטה, לא לפני שנמחקה המגילה ולא לאחר שנמחקה המגילה. ועפ"ז הוכרח לפרש תירוצי הגמרא "כאן לאחר שנמחקה מגילה", דמיירי במקרה מיוחד ויוצא מן הכלל, דהיינו היכא שנמחקה המגילה ואח"כ חזרה בה הסוטה ואמרה איני שותה, דבכה"ג משתדלים בכל מיני אופנים שתשתה [ועד שבלית ברירה מעררין אותה ומשקין אותה אפילו בע"כ], ובמצב כזה הוא שמאיימין עלי' שתשתה, ועפ"ז מתורצת קושיית הגמרא, דמכיון שאין איום זה מסדר הרגיל בהשקאת כל סוטה אין להביא רא' ממה שהמשנה השמיטה, דפליג על הברייתא, ומשום די"ל דאין המשנה מזכיר כל פרטי האופנים שבהם ועל ידם מכריחים את הסוטה לשתות לאחר שנמחקה המגילה. ועצ"ע.

הרי חשש זה ישנו גם לאחר שנמחקה המגילה, ועדיין יוקשה למה לא ימשיכו לאיים עלי' שתודה גם לאחר שנמחקה השם כדי למנוע איבוד נפשה [ואי משום שלא תוציא לעז על עצמה ועל בני', דעל כן הוא שצריכים לאיים עלי' שתשתה כמ"ש רש"י, הרי החשש דהוצאת לעז קיים גם לפני שנמחקה המגילה ואעפ"כ אין מאיימים עלי' אז שתשתה אלא שלא תשתה, וע"כ צ"ל דהחשש שתשתה כשהיא טמאה ותמות גדול יותר מהחשש שלא תשתה כשהיא טהורה ותוציא לעז, וא"כ צ"ב מה נשתנה לפני המחיקה מלאחרי'. וע"כ דרך משום מחיקת השם נגעו בה, וע"כ לאחר שנמחקה המגילה שוב אין לנו טעם לאיים עלי' שלא תשתה, וע"כ מאיימין עלי' שתשתה].

אבל אולי יש לדחות ולומר דקודם שנמחקה המגילה ישנם שני טעמים לאיים עלי' שלא תשתה [שלא תמחק השם ושלא תמות], וצירוף שני טעמים אלו יחדיו מספיקים להכריע לאיים שלא תשתה למרות החשש דהוצאת לעז, משא"כ לאחר שנמחקה המגילה דנשאר רק טעם אחד [שלא תמות] ואין בטעם זה לבדו כדי להכריע.

אבל בדברי רש"י שכתב להדיא דהא דמאיימין עלי' שלא תשתה לפני שתמחק המגילה הוא "כדי שלא ימחה השם" נראה מבואר דס"ל דמטעם זה לבדו הוא דמאיימין עלי'. ולכאורה הר"ז סותר מ"ש רש"י בפירושו לעיל על המשנה, וכמשנ"ת.

ג. והעירני הת' יוחנן גארדאן שי' דאולי יש לומר דס"ל לרש"י דבאמת כל מטרת האיום אינו אלא מפני השם שלא ימחה ולא משום שאנו חסים על נפשה של הסוטה, ומ"ש רש"י במשנה דמאיימין עלי' כדרך מאיימין על עידי נפשות "הוו יודעין כו' דיני נפשות דמו ודם זרעותיו תלויין בו עד סוף העולם", לא בא להורות על טעם ומטרת האיום, על מה היא באה ולמה תקנוה, ודברי רש"י אלו לא נועדו אלא לבאר את אופן וצורת האיום, שמאיימין עלי' שלא תשתה על ידי זה שמסבירים לה את חומר העוון דאיבוד נפש מישראל, אמנם הכוונה בהאיום אינה אלא כדי שתודה ואז לא נצטרך למחוק את השם [ומ"ש בברייתא בריש פרק שני דזה שהכהן נותן המנחה על ידי' כדי ליגעה הוא משום ד"חסה תורה על עוברי רצונו", אינו אלא לפי שיטת רבי אליעזר בברייתא שם דקסבר משקה ואח"כ מקריב את מנחתה וע"כ ד"משום חסיון הוא" וכמבואר בגמרא ופירש"י שם, אבל לפי סתמא דמתניתין (יט, א) דמקריב מנחתה ואח"כ משקה אותה את המים, ולפי

שיטת הסוגיא דידן באמת אין טעם האיום משום חסיון אלא אך ורק למען שמו הגדול שנכתב בקדושה שלא ימחה על המים].

ד. והנה עוד שנינו במשנתנו (ז, א): "ואומר לפני" דברים שאינם כדי לשומען היא וכל משפחת בית אביה". ופירש רש"י "אומר לפני" דברי הודאות צדיקים הראשונים אלא כדי שתודה על קלקולה כדאמרינן לקמן יהודה הודה ולא בוש". ובברייתא לקמן (ז, ב) איתא: "אומר לפני" דברים של הגדה ומעשים שאירעו בכתובים הראשונים וכו', יהודה הודה ולא בוש, מה הי' סופו, נחל חיי העולם הבא. ראובן הודה ולא בוש, מה הי' סופו נחל חיי העולם הבא". וברמב"ם הל' סוטה פ"ג ה"ב כתב: "ואומרים לה בתי כו' אנשים גדולים ויקרים תקף יצרן עליהן ונכשלו, ומגידין לה מעשה יהודה ותמר כלתו, ומעשה ראובן בפלגש אביו על פשטו, ומעשה אמנון ואחותו, כדי להקל עלי' עד שתודה". וביאר בכסף משנה שם דמ"ש הרמב"ם "על פשטו" כוונתו לומר "דכתיב בי' וישכב ראובן את בלהה פילגש אביו, אבל לפי האמת ח"ו מלומר כן על אותו צדיק וכדאיתא בפרק במה בהמה (שבת נה, ב)".

ובשו"ת הרמ"א סימן יא הקשה על זה: "הרי אמרו ז"ל פרק במה בהמה כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה. גם אמרו במגילה (כה, ב) פרק הקורא את המגילה במשנה מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם, ופירש אדון המפרשים רש"י ז"ל משום גנותו. וא"כ קשה, וכי מפני הטמאה הזאת שלא תשתה ותמות ובודאי אינה כדאית לשמוע, נוציא שם רע על ראובן הצדיק<sup>3</sup> ונאמר שחטא ונכחיש המקרא שנאמר ומעיד

---

(3) ואף שפקו"נ דוחה כה"ת כולה, ו"התורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלוים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת" (רמב"ם הל' רוצח פי"ג ה"ד), י"ל: א. דמאחר שבידה להודות שזינתה גם בלי שנוציא שם רע על ראובן, מסתבר שאין אנו מחוייבים להרחיק לכת ולהוציא שם רע על ראובן כדי לחזק ולהכביד את האיום עלי' שתודה. וי"ל שהוא ע"ד הא דקיי"ל (ב"ק סט, א) "הלעיטו לרשע וימות". ועצ"ע בזה. ב. והוא העיקר: מאחר שדין תורה היא שתבדק האשה במי סוטה, ומקרא מפורש הוא (פ' נשא ה, לא) "ונקה האיש מעון", ודרשו בספרי "שלא יאמר אוי לי שהרגתי בת ישראל", אין אנו מחוייבים להשתדל בכל עוז ותעצומות למנעה משתי' וממהיתה הנגרמת על ידה. תדע שכן הוא, שהרי כתבו התוס' (סוטה ז, ב שם) ד"ה מה להלן ד"נראה דאיום לא הי' מעכב ואם לא היו מאיימין כלל אעפ"כ היתה שותה", ואם נאמר שבהעדר האיום איכא משום פקו"נ ולא תעמוד על דם רעך, איך השקו את הסוטה בלי איום מקודם. וע"כ דמכיון שדין תורה הוא שתבדק הסוטה במים המרים, שוב אין אנו אחראים להשתדל בכל מיני תחבולות כדי שלא תשתה ולא תבדק. ואם כן

עליו שלא חטא, שנאמר (פ' וישלח לה, כב) ויהיו בני יעקב שנים עשר ואמרו ז"ל (שבת שם) מלמד שכולם צדיקים ושנים עשר חטא ראוּבֵן. ותירץ הרמ"א: "אלא על כרחך לומר שהטעם הוא כדי שלא ימחק השם הנכתב בקדושה ובטהרה, כמו שאמרינן עשי לשמו הגדול שלא ימחה על המים"<sup>4</sup>.

הרי מבואר מדברי הרמ"א שנקט בפשיטות דמה שאנו אומרים לה מעשה ראוּבֵן ובלהה כדי שתודה, אינה כדי "שלא תשתה ותמות" אלא אך ורק מפני קדושת השם. ולכאורה לפי פשטות משמעות לשון רש"י בפירושו על המשנה, דזה ששנינו דמאיימין עלי' כדרך שמאיימין על עדי נפשות פירושו שמודיעים לה שב"דיני נפשות דמו ודם זרעותיו תלויין בו עד סוף העולם", הרי מבואר דהא דמאיימין עלי' הוא כדי שלא תאבד בשתיית המים המאורים, וכיון דמכלל האיום הוא מה שאומר לפני' "דברי הודאות צדיקים הראשונים . . . כדי שתודה על קלקולה" הרי משמע דהא דאומרים לה מעשה ראוּבֵן ובלהה [על פשטה] הוא כדי להציל נפשה ממות - ודלא כדברי הרמ"א.

ויש לומר דגם לפי דברי רש"י בפירושו על המשנה שני ענינים ודינים חלוקים נינהו, דזה שמאיימין עלי' הוא כדי שתודה ולא תמות וזה שאומר לפני' "דברי הודאות צדיקים הראשונים . . . כדי שתודה על קלקולה" הוא משום השם שלא ימחה וכמ"ש הרמ"א [ויומתק עפ"ז מה ששנה המשנה הך בבא ד"אומר לפני' דברים שאינם כדי לשומען וכו'"] לאחריו ובהמשך למ"ש "עשי לשמו הגדול שנכתב בקדושה שלא ימחה על המים" [פ'].

אמנם לפי מה שנתבאר לעיל אין צורך בכל זה ומשום דבאמת גם לדברי רש"י בפירושו על המשנה הרי טעם ומטרת האיום אינו אלא כדי שלא ימחק השם וכמשנ"ת, וא"כ הרי דברי הרמ"א עולים בקנה

---

הוא בנוגע לכללות האיום, הרי בנוגע ל"דברי הודאות צדיקים הראשונים", שאינו אלא פרט אחד מדברי האיום, עאכ"כ.

(4) ומזה הוציא הרמ"א חידוש דין: "מעשה נדון ק"ו בנדון דידן, ומה מחיקת השם יתעלה שנדחה מפני השלום אפילו הכי דוחה הוצאת לעז על בני אדם הכשרים, הבאת שלום שדוחה מחיקת השם אינו דין שידחה הוצאת שם רע. ואם בהבאת שלום שבין איש לאשתו כך, על אחת כמה וכמה הבאת שלום שבין משפחה ועיר וכרך", ע"ש בארוכה.

אחד עם פירושי רש"י שלא הזכיר בטעם האיום שלא תשתה כי אם החשש דמחיקת השם, וכמשנ"ת.



## השראת השכינה בביתו

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בסוטה ג, ב איתא: "ואמר רב חסדא קודם שחטאו ישראל היתה שכינה שורה עם כאו"א, שנאמר כי ה' אלוקיך מתהלך בקרב מחניך. כיון שחטאו נסתלקה שכינה מהם שנאמר ולא יראה כן ערות דבר ושב מאחריך". וברש"י ד"ה 'עם כאו"א' מוסיף: "בביתו", וכן בד"ה שלאח"ז, 'נסתלקה מהם': "מלבא לביתם דאינו יכול לראות בעבירות שבידו".

ומבאר המהרש"א שם בכוונת רש"י "דמשמע לי' דקאי אדלעיל דהוא מרא דשמעתין דזנותא בביתא כי קריא כו' (כוונתו למימרא דר' חסדא לעיל שם "זנותא בביתא כי קריא לשומשמא", וברש"י "תולעת של שומשמיין האוכלתן כך הזנות מחרבת את הבית") דקודם חטא הזנות השכינה שורה בבית כל יחיד ויחיד והיא ברכת הבית כמ"ש בכל המקום אשר אזכיר את שמי גו' אבא אליך וברכתך, וההיפך בחטא הזנות בבית הוא סילוק השכינה מהם..." עיי"ש.

ובהמשך לזה מעיר על דברי רש"י שם בד"ה 'דאיתתא' שביאר הטעם לזה שחטא מחריב את הבית "כשהאשה מזנה . . לפי שהאשה מתעסקת בזנוני' ואינה עושה מלאכתה ולא משמרת ביתה ומפקרת את של בעלה למנאפים", וע"ז כתב המהרש"א "לא הוה איצטריך לי' לפרושי הכי, אלא דסילוק השכינה הוא סילוק ברכת הבית ומחריבו כו' כדקאמרינן הכא ודו"ק".

ולא זכיתי להבין דבריו, דהרי בגמ' שם אמרו: "אידי ואידי באיתתא אבל בגברא לית לן בה", וע"ז כתב רש"י את ביאורו "שאינה עושה מלאכתה ואינה משמרת ביתה" כדי לבאר החילוק בין איתתא לגברא דאף שהוא אותו חטא, מ"מ דוקא כשהאשה חוטאת היא מחריבה עי"ז את הבית, אבל לפי ביאורו של המהרש"א לחוד - בלי דברי רש"י - הרי אין כל הסבר לחילוק הגמ' בין איתתא לגברא לענין חורבן הבית, ואיך כתב המהרש"א ד"לא הוה איצטריך לי' לפרושי הכי"? וצ"ע.



## "סוד ה' ליראיו" במס' סוטה

### הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

במס' סוטה ד, ב, מקשה הגמ' מהיכן ידע בן עזאי שיעור ביאה והרי לא נסיב, ומתרצת בא' התירוצים: "סוד ה' ליראיו".

והנה עד"ז ממש מקשה הגמ' בדף י, א, בענין פדגרא: "מנא ידע"? ומתרצת בא' התירוצים: "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם".

ולכאור' קשה, למה בדף ד' מובא רק הלשון "סוד ה' ליראיו" - ואילו בדף י' מוסיפים גם המלים "ובריתו להודיעם"? ויל"ע\*.



## שיטת הרמב"ם בגדר איסור מעביר [גליון]

### הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בגליון העבר (עמ' 99) הבאתי דברי האחרונים דיש ב' אופנים בגדר איסור דמעביר ד"א ברה"ר; דמחד גיסא ישנם דברי בעה"מ והר"ן דיסוד המלאכה הוה ענין של הוצאה מרל"ר, והוא מיוסד ע"ז שלאדם ישנו ד"א מסביבו ולכן כשהעביר החפץ ד"א ממקומו והניחו ברה"ר הר"ז כמוציא מרה"י לרה"ר. ומאידך ישנה שיטת המאירי ודעימיה דאין צורך אפי' שהעקירה או ההנחה יהיו ברה"ר, דעצם הענין של העברת החפץ ד"א ברה"ר הר"ז המחייב בהמלאכה.

ומסבירים איך שלאופן הראשון מבוארים היטב דברי הרלב"ג דאפי' באם העביר החפץ ד"א ע"י הצטרפות של אמה אחת ברשות אחרת (שאינה רה"ר), ה"ה חייב, כ"ז שהחפץ הונח ברה"ר במרחק של ד"א ממקומו הראשון (שברה"ר). ולאידך לאופן השני מבוארים היטב דברי הגר"ח בביאור שיטת הרמב"ם מדוע במעביר - דלא כבהוצאה - אמרינן קלבד"מ גם כשהתחייב בגניבה (וכיו"ב) באמצע ההעברה (דהא כל חלק מההעברה הוה חלק מהמלאכה לאופן זה), והדברים עתיקים.

---

(\* ראה סנהדרין מח, ב; נדה כ, ב. המערכת.)



אלא דכבר מביאים מה שבשיטת הרמב"ם בענין זה יש 'מבוכה' לכאורה; דמחד גיסא הגדיר האיסור בהעברה שהוא כמו הוצאה, ואכן מתאים עם זה מה שמדבריו מוכח - דלא כדברי המאירי הנ"ל - דבעינן שהעקירה וההנחה היו ברה"ר עצמה, אמנם מאידך כבר הבאתי מה שביאר הגר"ח דלשיטת הרמב"ם הרי גדר האיסור הוא עצם העברת הד"א, וגם מוכח מדבריו בהלכה אחרת - דלא כהרלב"ג הנ"ל - דבעינן שכל הד"א יהיו בתוך רה"ר וא"א לצרף אמה אחת שהעביר ברשות אחרת! ?

והיוצא מזה לכאורה דלדעת הרמב"ם הרי תרוייהו איתנהו ביה: דגדרו של העברה הוה כעין הוצאה מרה"י לרה"ר (ושלכן בעינן שהעקירה וההנחה יהיו ברה"ר דוקא), ולאידך הוה כל אמה מההעברה חלק מעצם גדר האיסור (כדברי הגר"ח, ואשר לכן צריכים שכל הד"א יהיו ברה"ר דוקא כנ"ל). וצ"ע.

ובביאור הדבר נראה לומר, דאף שביסוד הדבר סב"ל כהני שיטות דהעברה הוה ענין של הוצאה מרל"ר, מ"מ - סב"ל - דיש הבדל עיקרי ביניהם; דבהוצאה הוה ב' הרשויות (היינו הרה"י והרה"ר) מוגדרות ומסויימות מצ"ע, וא"כ הרי עצם הענין שחפץ שהי' מתחילה ברשות אחת נמצא אח"כ ברשות שניה הר"ז ענין של הוצאה מרל"ר. משא"כ בהעברה הרי באמת אין כאן ב' רשויות שונות (ובכל מקום שהחפץ ימצא ה"ה בתוך הד"א שלו כמובן), וכל השינוי רשות הוא בזה שהחפץ הולך ומתרחק - ד"א - ממקומו הראשון.

ובסגנון אחר: בהוצאה דעלמא אין צורך (כ"כ) ב'פעולת' ההוצאה בכדי שיהי' כאן ענין של הוצאה, דהא ישנו לה'נפעל' - שהחפץ שהי' מעיקרא ברשות אחת נמצא עכשיו ברשות שניה. משא"כ בהעברה הרי מה שפועל שיהי' כאן ענין של הוצאה הוא פעולת העברת החפץ ד"א ממקומו הראשון כנ"ל.

ואשר לכן סב"ל - י"ל - דאע"פ דהעברה הוה ביסודו ענין של הוצאה (כדברי בעה"מ ודעימיה), מ"מ שונה (מהוצאה דעלמא) בזה דגם פעולת העברת הד"א נהי' חלק מגוף המלאכה, והוא מחמת האי טעמא דבהעברה הרי הפעולה גורמת ופועלת ההוצאה כמשנ"ת.

ב. והנה ע"פ ביאור זה בההבדל בין הוצאה להעברה נראה לומר ביאור נחמד בשקו"ט של הגמ' בסוגיין;

דהנה דעת רבנן היא ד'מהלך לאו כעומד דמי' ואשר לכן חייבים גם על הוצאה כזו שנעשה דרך מקו"פ - "המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו". ומקשה ע"ז הגמ' (סוף ה, ב) "היכא אשכחנא כה"ג דחייב"? ומפרש רש"י הקושיא: דהיכא אשכחנא דחייבים על הוצאה היכא דמיפסקא רשותא אחריתי", הרי "דילמא לא חייבה התורה אלא במוציא מרה"י לרה"ר להדיא"?

והגמ' שקו"ט בתירוץ הקושיא, וא' מהתירוצים שמביאה הגמ' הוא "מידי דהוה אמעביר חפץ מתחילת ד' לסוף ד', התם לאו אע"ג דאי מנח ליה בתוך ד"א פטור כי מנח ליה בתוך ד"א חייב ה"נ ל"ש". והגמ' דוחה התירוץ: "מי דמי התם לגבי דהאי גברא מקו"פ הוא לכו"ע מקום חיוב הוא, הכא לכו"ע מקו"פ הוא".

ולכאורה תמוה: הרי קושיית הגמ' היתה דאולי האיסור דהוצאה נאמרה רק על הוצאה ישירה מרה"י לרה"ר בלי הפסק של רשות אחרת בינתיים, וא"כ איך רצתה הגמ' להוכיח שאינו כן מהא דבמעביר ישנו ל'מקו"פ' באמצע הד"א, הרי כך נאמר בודאי האיסור של מעביר ד"א ברה"ר, ואיך זה מוכיח שגם האיסור דהוצאה נאמרו כך?

ובאותיות פשוטות: הוצאה רגילה וסתמי הוה מרה"י לרה"ר בלי הפסק של רשות אחרת בינתיים, ולכן הקשתה הגמ' דאולי חייבה התורה רק על הוצאה כזו, ולאידך הרי בהעברת ד"א ברה"ר מוכרח להיות מצב של 'מקו"פ' באמצע וא"כ בודאי כך נאמר איסור זה, וא"כ איך אפשר להוכיח שמזה שכך נעשה העברה - עד"ז חייבה התורה בהוצאה?

גם צלה"ב מהו תוכן והסברת דחיית הגמ' ד"התם לגבי דהאי גברא מקו"פ הוא לכו"ע מקום חיוב הוא, הכא לכו"ע מקו"פ הוא".

ונראה לבאר הדבר כך: י"ל דתוכן הספק באם חייבה התורה על הוצאה דרך מקו"פ או לא, הוא באם העיקר הוה מה שנפעל כאן הוצאה של חפץ מרה"י לרה"ר, או שהעיקר הוה עצם פעולת ההוצאה; דבאם העיקר הוה ה'נפעל' אז למאי נפק"מ באם עבר גם דרך מקו"פ, הרי לפועל נלקח חפץ מרה"י לרה"ר (בלי הנחה המפסקת באמצע). משא"כ באם יסוד האיסור הוה עצם פעולת ההוצאה, כבר יש מקום לומר שהתורה הקפידה על פעולה של הוצאה ישירה מרה"י לרה"ר ולא על פעולה של הוצאה מרה"י למקו"פ וממקו"פ לרה"ר.

וי"ל שזהו מה שהגמ' רצתה להוכיח מאיסור העברה; דמזה שבאיסור העברה ישנו בהכרח מצב של מקו"פ באמצע הד"א, הר"ז מלמדנו לכאורה שגדר האיסור הוה ה'נפעל', מה שהחפץ שהי' מעיקרא בתחלת הד"א נמצא אח"כ בסופן (אף שה'פעולה' עצמה לא הי' כולה במקום של 'חיוב'), ומסתבר א"כ שגם בהוצאה הרי כך הוא הגדרת האיסור - מה שנפעל ההוצאה מרל"ר - ושוב אין חיסרון בזה שבאמצע ההוצאה עבר גם על מקו"פ כמשנ"ת.

וע"ז מתרצת הגמ' שאינו כן, דהאיסור דהעברת ד"א הוה בפעולת ההעברה, ואשר לכן צריכים להיות - כל הד"א - במקום של 'חיוב', ושוב ליכא למילף מיניה שבהוצאה הוה האיסור בה'נפעל' ושלכן יתחייב גם כשעבר דרך מקו"פ (ויעויין בגליון הקודם שהארכתני יותר בביאור תירוץ זה של הגמ' ואכמה"ל עוה"פ).



## גדר הכרמלית לשיטת רש"י ותוס' [גליון]

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתקיג (עמ' 91) הביא הת' נ.מ. קושית הגמ' שבת ז, א. "אטו כולוהו נמי לאו כרמלית נינהו" ופירש"י "הנך ים ובקעה ואיסטוונית לא זו היא כרמלית דהוזכר במנין רשויות הא קתני אינו לא כרה"י ולא כרה"ר ואין מוציאין כו" ש"מ זו היא רשות שלישי" - והקשה מדוע נקט רש"י הדין "דאין מוציאין" והשמיט הא "דאין נושאים ונותנים כו'", דהרי"ז נזכר תחילה בהבחינתא. ע"כ תוכן קושייתו, ויעוי"ש מש"כ בזה ע"ד הפלפול בארוכה (ולהעיר מקובץ רשימות שיעורים להגר"י קלמנסון שליט"א סי' כו-כז).

וי"ל בפשטות, דרש"י בא כאן לפרש קושיית הגמ' דהנך ים ובקעה כו' לאו כרמלית נינהו, ובברייתא לא הזכיר בפירוש שהם כרמלית [ע"ד "איזו היא רה"י", "ואיזו היא רה"ר"], לכן נקט הא ד"אינו לא כרה"י ולא כרה"ר ואין מוציאין כו'" דמזה מוכח להדיא ד"זו היא רשות שלישי" - משא"כ מהא ד"אין נושאים כו'" (אף את"ל שהוא מדין רשות כרמלית) אינו מוכח שהוא רשות שלישי - וז"פ.



## חסידות

### גאולה ממצרים בלילה

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

בספר תורת מנחם כרך כה במאמר דליל ב' דפסח תשי"ט ד"ה 'ועברתי', מביא תיכף בתחילת המאמר דרשת רז"ל "ועברתי כו' אני ולא מלאך כו'" ומצינים המו"ל "הגדה של פסח פיסקא ויוציאנו. וראה מכילתא ורמב"ן עה"פ". וממשיך "שמזה מובן שבלילה הי' כבר כל תוקף הגאולה ועד להגילוי דבכבודו ובעצמו", ועל זה מצינים "הגדה של פסח פיסקא מצה זו". וראה סה"מ אעת"ר עמ' עה ואילך; המשך תער"ב ח"ב ס"ע תתקכד. ועוד".

ויש כאן טעות דמוכח, דבפיסקא "מצה זו" לא נזכר כלל הלשון "בכבודו ובעצמו", רק "נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה", והלשון "בכבודו ובעצמו" הוא באותה פיסקא שצויין לפנ"ז, פיסקא 'ויוציאנו'.

ובאמת כל הציון לפיסקא מצה זו אינו מתאים כאן, שהרי רוצה להוכיח שגם בלילה הי' כל תוקף הגאולה ואילו בפיסקא מצה זו מדובר ביציאה ביום ("לא הספיק בצקת כו' להחמיץ כו'" - שהי' ביום טו).

ואולי יש להוסיף שהדיוק בהמאמר הוא לא רק מהלשון "ועברתי כו' בכבודו ובעצמו", שמדגיש הגילוי העצום של לילה זה (וכמבואר בסה"מ אעת"ר הנ"ל - בהמשך תער"ב ס"ע תתקכד לא איירי בגילוי דליל פסח אלא על הלשון "בכבודו ובעצמו", אך עיין בהמאמר שלאח"ז שם), אלא גם מנוסח ההגדה. דלכאורה הי' אפשר לומר שהגילוי הי' רק לצורך מכת בכורות (עיין לקוטי תורה צו ד"ה 'להבין מפני מה נשתנה כו''). וגם בסה"מ אעת"ר הנ"ל, עיקר ההדגשה היא על שבירת קליפת פרעה), ואף שגאולת מצרים היתה תוצאה ממכה זו, כי זה מה שגרם שפרעה נתן רשות לצאת ממצרים, מכל מקום הי' אפשר להתעקש שסוף סוף אין זו גאולה (ומה גם "תוקף הגאולה") - אלא רק סיבה לגאולה (וכלשון הרמב"ן שהובא בהמאמר "שנתן להם רשות לצאת").

אולם, מהמשך המאמר מובן, שכוונתו לומר שבליילה הי' גדר גאולה בפועל, היינו שבגאולה עצמה יש שתי דרגות, וכפי שמאריך בסוף המאמר בהבדל בין יציאת מצרים בלילה שהיא האהבה ד'נפשי אויתך בלילה ליצי"מ ביום. והרי האהבה דנפשי אויתך ג"כ דורשת יציאה בפועל מ"מצר הגרון".

ונראה שגם מטעם זה מביא מנוסח הגדה פיסקא 'ויוציאנו', ששם נאמר מפורש: "ויוציאנו ה' ממצרים לא על יד מלאך כו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו שנאמר ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה כו'" - הרי להדיא שבעל ההגדה מפרש שהענין דועברתי בלילה הזה נחשב ליציאת מצרים ("ויוציאנו ה' ממצרים").



## הערה ב'מ"מ והערות' שבסוף מאמרי אדה"ז

### הנ"ל

במאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ז עמ' קיז נדפס מאמר משביעי של פסח ד"ה 'ששת ימים', ובעמ' שלאח"ז נדפס עוד מאמר ד"ה 'ששת ימים' בכותרת אחרון של פסח (ובמפתח בתחילת הספר לא נזכר מאמר זה!).

במ"מ והערות בסוף הספר כותבים המו"ל, שהמאמר הראשון נעתק מבוך 1066, ובבוך 1196 [שהוא גוף כתי"ק אדמו"ר האמצעי כמבואר בתיאור כתה"י בסוף הספר] "נמצא מאמר באותו ד"ה ושם רשום אחרון של פסח - וכאן רשום שביעי של פסח, ושם נחתך כמעט כל המאמר, כמו שנמצא להלן עמוד קיח, במילא כדי שיהי' דבר שלם מדפיסים ב' ההנחות".

ויש להעיר בשנים:

א. כפי הנראה תפסו שהן שתי הנחות מאותו מאמר, ובמילא יש סתירה בין שני התאריכים - בה בשעה שניתן לומר (ולכאורה ברור לכל מעיין) שהמאמר השני אינו אלא ביאור להמאמר הראשון.

ב. אף שהמאמר השני "נחתך" הרבה, מכל מקום, לאחר ההשוואה להמאמר ששת ימים שנדפס בסידור עם דא"ח (דף רפט) רואים בעליל שזה אות באות מהמאמר שבסידור!

גם לא העירו המו"ל שגם במאמר הראשון הוא נוסח אחר ממאמר ד"ה 'ששת ימים' (הג') שנדפס בלקוטי תורה פר' צו.



## קיום מצות יראה במחשבה

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בתניא פרק מא (נז, א): "והנה אף מי שגם במוחו ובמחשבתו אינו מרגיש שום יראה ובושה . . . אעפ"כ, מאחר שמתכוין בעבודתו כדי לעבוד את המלך הרי זו עבודה גמורה, כי היראה והעבודה נחשבות לשתי מצות במנין תרי"ג ואינן מעכבות זו את זו. ועוד שבאמת מקיים גם מצות יראה במה שממשיך היראה במחשבתו, כי בשעה ורגע זו עכ"פ מורא שמים עליו כמורא בשר ודם הדיוט לפחות שאינו מלך המביט עליו, שנמנע בעבורו מלעשות דבר שאינו הגון בעיניו, שזו נקרא יראה כמו שאמר רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו, יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם כו', תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם כו', רק שיראה זו נקראת יראה תתאה ויראת חטא שקודמת לחכמתו ויראה עילאה הוא ירא בושת כו', דאית יראה ואית יראה כו'", עכ"ל.

ושמעתי מח"א להקשות, דלכאורה יש כאן סתירה, דמקודם אומר שאם אינו מרגיש שום יראה ובושה אינו מקיים אלא המצוה דעבודה בלבד, אבל המצוה דיראה אינו מקיים, ואח"כ אומר מיד דאפילו שאינו מרגיש שום יראה ובושה, אלא שרק ממשיך היראה במחשבתו בלבד (בלי הרגשה) שפיר מקיים מצות היראה, והלא גדר המצוה דיראת ה' הוא ההרגשה של היראה דוקא, וא"כ איך מקיימו בידיעת המחשבה בלבד?

והנה ב'מ"מ ליקוט פירושים' כו' על תניא שם (עמ' תתעז) מביאים מ'הלקח והלכוב' לבאר מ"ש רבינו הזקן "רק שיראה זו נקראת יראה תתאה ויראת חטא": "עיקר ההדגשה כאן שיראה זו היא יראת חטא, דיראה תתאה נקראת גם היראה האמורה לעיל וכשהיא אפילו בהתגלות לבו ומוחו, אך מכיון שהיראה היא מצד יראת המלך וענשו נק' יראה תתאה, אבל כאן אין יראה משום עונש, אלא ירא לעשות החטא מצד הרואה ויהי אפילו הדיוט אך הלא הוא מתבזה ע"י חטא זה בעיני הבריות, וזהו יראת חטא, ירא לעשות החטא שמתולזל ע"י, והנה יראה זו היא בעל כרחו ושלא ברצונו, שברצונו הוא היה רוצה לעשות הדבר ושלא יביטו עליו בשעת מעשה, ובכל היותר יכול להיות בגדר כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, אבל היראה האמורה לעיל והבאה מצד קבלת עול מלכות שמים, ודאי שזהו ברצון גמור, וזהו דלעיל גבי

קבלת עול כתב רבינו שמקבל עליו מלכות שמים וממשיך עליו יראתו בהתגלות מחשבתו ורצונו, וכאן כתב רבינו שבאמת מקיים גם מצות יראה במה שממשיך היראה במחשבתו (ולא כתב ברצונו), כי היראה שהיא מפני חבירו המביט עליו, ודאי שלא שייך לומר על יראה שכזו שהיא ברצונו" וכו', ע"ש עוד בזה.

ולפ"ז דמיירי שעיקר יראה זו היא יראת חטא שהיא מצד הרואה בלבד שאינו רוצה להתבזות ע"י חטא זה בעיני הבריות, ושהיא בעל כרחו ושלא ברצונו וכו', א"כ גדלה השאלה, איך באמת מקיים בזה מצות היראה מבלי שמרגיש שום יראה?

בפירוש משכיל לאיתן על תניא שם (עמ' 53) מביא [מר"י כהן] כך: "מהראוי להדגיש, שאין כל סתירה בין המבואר כאן למבואר לעיל (שהיראה והעבודה הן שתי מצות שאינן מעכבות זו את זו, וכאשר היראה אינה בהתגלות מוחו ומחשבתו אין הוא מקיים את מצות היראה), שכן לעיל מדובר אודות יראה אמיתית, וכאן מחדש רבנו שגם המורא שמים שהוא כמורא בשר ודם הוא בגדר מצוה (אף שאין לדמותו כלל לדרגה עליה דובר קודם)", עכ"ל.

ולא הבנתי, דאם הגדר הוא דכשהיראה אינה בהרגשה בהתגלות מוחו ומחשבתו אין הוא מקיים את מצות היראה, כפי שאומר רבנו הזקן בתחילה, א"כ איך אומר אח"כ שאפילו שהיראה אינה בהרגשה בהתגלות מוחו ומחשבתו ג"כ מקיים את מצות היראה, דמה מהני כאן הך יראת חטא שהוא כמורא בשר ודם, הלא סוף סוף אין כאן הרגשת היראה? ואם די בלי ההרגשה כדי לקיים מצות היראה שבתרי"ג, איך אומר מקודם שבלי הרגשה אינו מקיים מצות היראה?

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

לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו". עכ"ל.

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

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

ועד"ז יש לבאר גם בנדו"ד, היות שכל יהודי יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, יש לו בעצם מהותו היראה והבושה, אולם לפעמים היצר הרע גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו בגלוי את ההרגשה שבמוחו ומחשבתו של היראה והבושה, ולכן אינו מקיים מצות היראה שהיא ממנין התרי"ג, אולם לפי האמת, כשממשיך היראה אפילו במחשבתו בלבד (בלי הרגשה), שעיקרה היא יראת חטא שהיא מצד הרואה בלבד, שאינו רוצה להתבזות בעיני הבריות, ושהוא בעל כרחו ושלא ברצונו, שברצונו היה רוצה לעשות הדבר ושלא יביטו עליו בשעת מעשה, ובכל היותר יכול להיות בגדר כופין אותו עד שיאמר רוצה אני (כמ"ש ב'הלקח והלבוב' הנ"ל), לפיכך כאשר כופה על עצמו להיות ירא חטא "שממשיך היראה במחשבתו, כי בשעה ורגע זו עכ"פ מורא שמים עליו כמורא בשר ודם הדיוט וכו', שנמנע בעבורו מלעשות דבר שאינו הגון בעיניו, שזו נקרא יראה" וכו', ולפיכך מקיים גם במצב כזה מצות היראה, כי יראה זו אינה מתוך מגמה ליצור רצון



ליראה חדשה, אלא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה אותו מן הרגשת היראה והבושה האמיתית, ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, ולשון כ"ק אדמו"ר זי"ע: "בנסיבות אלו האמירה 'רוצה אני' [ובנדוד"י יראת החטא הנ"ל] היא הצהרה אמיתית" [ליראת ה' שלון וע"ד שכתב רבינו הזקן לעיל פט"ז בענין מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה ע"ש, וא"ש].



## תוכן התחלת ד"ה אדם כי יקריב תרס"ו

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, ניו יורק

ברשימת אדמו"ר הריי"צ של מאמרי אביו אדמו"ר מהורש"ב שנדפסה בספר מפתח מאמרי אדמו"ר הרש"ב, ומשם נעתקה בראש ספרי אדמו"ר מהורש"ב, כולל המשך תרס"ו, כותב את "תוכן התחלת המאמר", ועל ד"ה אדם כי יקריב תרס"ו כותב "היכולת שבעצמות להפוך את האור לזיו".

וכבר שקו"ט רבים וטובים, דלכאורה מ"ש בשורה זו אין זה לפום ריהטא תוכן התחלת המאמר הנ"ל, ולשון התחלת המאמר הוא "בכלל בחי' היכולת שבעצמות הוא ג"כ היכולת להיפך, לצמצם גילוי האור שיאיר רק בגבול ותכלית כו'". ואם כי בפשטות היכולת לצמצם את האור שיאיר בגבול הוא ענין הפיכת האור לזיו, לכאורה צ"ע מדוע נקט אדמו"ר הריי"צ בלשון "להפוך את האור לזיו" ולא בלשון המאמר גופא שהיא היכולת לצמצם את גילוי האור (ובפרט שברוב המכריע של המאמרים נקט אדמו"ר הריי"צ בלשונות המאמרים עצמם).

ושמעתי מח"א לבאר הדברים :

בהתחלת המאמר ממשיך בביאור ענין היכולת למעלה שנתבאר במאמר הקודם, דכשם שביכולתו להאיר (שנת"ל) כך ביכולתו שלא להאיר, אבל בענין "שלא להאיר גופא" מונה ג' אופנים: א. היכולת למנוע ההארה, ב. היכולת להעלים ההארה שכבר ישנה, ג. היכולת לצמצם את ההארה שתאיר בדרך מיעוט.

ועיקר החידוש הוא באופן הג'. דהאופ הא', היכולת שלא להאיר יש בה רק תנועה אחת - שלא להאיר. וגם האופן הב' - להעלים אור שהאיר, הרי זו גם תנועה אחת, העלמת ההארה. אמנם באופן הג' יש

כאן ב' הפכים בנושא אחד, שמצד אחד יש כאן הארה שענינה גילוי, היכולת להאיר, ויחד עם זה האור מאיר בהגבלה ובדרך מיעוט, "שלא להאיר". והיינו, שהאור הבל"ג המאיר (מצד היכולת להאיר) הופך להיות אור שאינו בל"ג ממש. וזהו החידוש שביכולת זו שבזה מתבטא דזה שביכולתו להאיר וביכולתו שלא להאיר אינן שתי תנועות שונות אלא הם דבר אחד.

וזהו עומק דברי אדמו"ר הרי"צ שתוכן התחלת המאמר הוא היכולת שבעצמות להפוך האור לזיו, שהאור הבל"ג הופך לזיו שהוא הארה בעלמא, שזהו החידוש במדרגה זו שביכולת המבוארת כאן.



## שיטת מהר"ל מפראג בענין התוארים למעלה

### הנ"ל

בדרך מצוותיך מצות האמנת אלקות פ"ד מביא אדמו"ר הצי"צ את דברי המהר"ל מפראג בהקדמת גבורות ה' שאין הידיעה שלמעלה עצמותו רק הוא ית' מתואר שידוע כל כו', וכותב "וכן הביא תלמידו התיו"ט משמו פ"ה דאבות מ"ו וז"ל ורבינו בד"ח הפליא עצה הגדיל תושיה להסיר זו השאלה (ר"ל ענין שנוי רצון למעלה שאעפ"כ אינו שינוי בעצמותו ח"ו) אמר כי הידיעה והיכולת הכל מפעולותיו כמ"ש וידע אלקים הוא ל' פעולה וכמו ששאר פעולות אין מחייבי' בו שינוי ולא רבוי כך גם אלו ונסמך בזה בחכמת הקבלה ע"ש, עכ"ל".

ובהמשך מבאר (במהדו"ק) שהמהר"ל ס"ל כדעת הרקנטי שהספירות הם הכלים בלבד.

ובשורש מצות התפילה פכ"ט מבאר ענין זה באורך בביאור ענין הספירות שלמעלה, ובהמשך לזה כותב "וזהו שכתב התיו"ט שנסמך בזה בחכמת הקבלה, שהוא ענין עשר ספירות".

ולכאורה צ"ב קצת מדוע הביא הצי"צ את דברי מהר"ל בדרך חיים (על המשנה במס' אבות שם) בקיצור מתוך דברי תלמידו התוס' יו"ט, עד שצריך לבאר מהי כוונתו ש"נסמך בזה בחכמת הקבלה", ולא הביא דבריו בדרך חיים שם בפנים, אשר שם מאריך בדבר זה, ומביא בפירוש הוכחות לדבריו מענין הספירות, וכן מביא כמה קטעים מס' עבודת הקודש לר"מ אבן גבאי, שמהם מוכח שהספירות שלמעלה הם פעולות בלבד.



## חידוש הבריאה בכל רגע [גליון]

### הנ"ל

בגליון תשפב (עמ' 51) הבאתי הערת ח"א על מה שהובא בחסידות הביאור על זה שצ"ל התהוות הבריאה בכל רגע יש מאין, במשל מקריעת ים סוף ובמשל מזריקת האבן, דלכאורה אין הנדון דומה לראי', דבקריעת ים סוף טבע המים מצד עצמם מנגד לזה שיעמדו כחומה, וכן בזריקת האבן טבע האבן מנגד לזה שהאבן תעלה למעלה, ולכן צריך בכל רגע לחדש דבר המנוגד לטבע זה, משא"כ בבריאה יש מאין, לכאורה אין הכרח שהבריאה לא תהיה, ולפני שנברא היה זה כמו דבר שקול וכו'.

ובגליון תשפג (עמ' 60) העיר הרב ז.וו. בענין זה, וכ' שבאמת לפני התהוות העולמות לא היתה מציאות של מקום, ולכן העולם מצ"ע "מחוייב להיות לא נמצא", עיין שם בדבריו. והת' מ.מ. צוויבל העיר, שבאמת דבר זה כבר נידון בכ"מ בקובץ התמים, עיי"ש בדבריו.

וכעת ראיתי שבקובץ הערות התמימים ואנ"ש 770 (גליון ג שנה לד) כתב הגה"ח רי"כ שי' בענין דומה, והסביר, שהמציאות הגשמית מצד עצמה מורה על העדרה, הן מצד ההגבלה שבה, שכל דבר שהוא מוגבל במקום וזמן הרי זה מורה שאין הוא מציאות אמיתית, והן מצד זה שכל הנבראים נפסדים, שמזה גופא מוכח שהיש הנברא מצ"ע מחוייב ההעדר. ולפי זה מבואר מדוע צ"ל חידוש הבריאה בכל רגע. ויש לעיין איך להתאים זה עם הביאורים בקובץ התמים שם.



## הלכה ומנהג

### בדין נט"י לסעודה כשאין לו מים

#### הרב גבריאל ציננער

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

#### למצוה דאורייתא

א. נסתפקתי באכיל של מצוה דאורייתא כגון אכילת מצה או ליל ראשון בסוכות ואין לו מים אלא ברחוק ד' מילין האם מותר לאכול בלא נטילת ידים אי אמרינן דאכילת מצוה דאורייתא דוחה חיוב נטילת

ידים מכיון דהוי רק מדרבנן או אמרינן שחז"ל העמידו דבריהם לבטל מ"ע בשב ואל תעשה כדאמרי' בגמ' יבמות ז', ב ולכן לא יאכל מצה, או כזית פת בסוכה.

הנה בב"י או"ח סי' קנח הביא מ'אורחת חיים' בקיצור ונדפס לפנינו ב'ארחות חיים' הל' נטילת ידים אות לא וז"ל: "מים אחרונים מצוה כי הראשונים אם ירצה יאכל אם ירצה לא יאכל לפיכך אינו חובה, אבל מים אחרונים מכיון שאכל חייב בברכה ואינו יכול לברך בידים מזוהמות עד שיטול ידיו לפיכך הם חובה, למאי נפקא מינה לבטולי הנך מקמי הנך, שאם אכל עכשיו ואין לו מים אלא לאחרונים והוא צריך לאכול סעודה אחרת ביום כגון ג' סעודות בשבת, מבטל הסעודה האחרת ונוטל ידיו לברכת המזון מפני שכבר נתחייב בברכה ואינו יכול לברך בידים מזוהמות, אבל ודאי שאם לא אכל מאכל לח ואין ידיו מזוהמות מברך בלא מים אחרונים ואחר כך נוטל ידיו ועולה לכאן ולכאן" עכ"ל. דמבואר דמבטל סעודת שבת. ולכאורה למה לא אמרינן דהוי כמו שאין לו מים תוך ארבע מילין שפטור מנטילת ידים וה"נ כיון שאין יכול ללכת שם בשבת מפני איסור תחומין או הוצאה הוי כאילו שאין לו מים ופטור מנט"י.

ואפשר שלא התירו לאכול בלא נט"י כשאין לו מים תוך ד' מילין, אלא היכי שהוא צריך לאכול מחמת רעבונו, דלא חייבו חכמים להצטער מחמת רעבון אלא כדי שיעור הילוך ד' מילין, אבל כשרוצה לאכול סעודה שלישית בשבת שאינו אוכל מחמת רעבון אלא מחמת מצוה, אפשר דבזה לא התירו לאכול בלא נטילת ידים, וי"ל דמוטב לדחות את המצוה בשב ואל תעשה ואונס רחמנא פטריה, ואל יעבור על איסור לאכול בלא נט"י שהוא בקום ועשה.

אמנם מצאתי בשו"ת אבנ"ז אה"ע סי' קכב שכתב בתוך הדברים וז"ל: "ולכאורה נראה שנט"י מתיר, שכן נראה מדברי רמב"ם פ"א מהלכות ברכות, אך הנה בהא דפרק אלו עוברין (מו, א) לנטילה ד' מילין כתב הרבינו יונה פרק הי' קורא דאם אין לו לפניו כשיעור ד' מילין ולאחריו מיל מים מותר לאכול בלי נטילה כלל, והובא בב"י סי' קסג וכן כתב שם בשם הרוקח, ואם הנט"י מתיר מה בכך שאין לו מים, הלא האיסור במקומו, ואין לומר כמו שמצינו באיסור פת של עכו"ם ד"א במקום שאין פת ישראל מצוי מותר לאכול פת של עכו"ם, הלא מבואר ביו"ד בב"י הטעם דלא חמיר פת של עכו"ם מדמאי דמאכילין עניים דמאי, אבל נט"י הא חמיר מדמאי, דאין מברכין על הפרשת דמאי ואילו על נט"י מברכין, אך עיקר הטעם משום דנט"י מצוה ולא

מתיר, וכשאני יכול לעשות המצוה אין איסור האכילה, ואפי' לדעת הערוך דכשאינן לו מים כורך ידיו במפה דווקא אין ראי' להיפוך, דשאני הכא דלעולם אפשר לכרוך ידיו דאטו בגברא ערטיילאי עסקינן, ואמנם כי הב"י כתב הטעם דכיון דאין לו מים הוה לי' כהולכים במחנה דפטורים מנט"י, ולדבריו אין ראי' כל כך, אך יש עוד ראי' מהא דאמר רב חסדא אנא משאי מלא חפנאי מיא ויהבו לי מלא חפנאי טיבותא, מבואר דשייך בנט"י לכתחילה ובדיעבד, והרי בתוס' נדה כתבו דבטבילה לא שייך לכתחילה ודיעבד כיון דאינו מצוה אלא שיטהר האדם, וה"נ הא אין מצוה אלא שיטהרו הידים, אלא ודאי נט"י לאו טהרה לחוד אלא טהרה של קדושה כדכתיב והתקדשתם אלו מים ראשונים וא"כ מהיכי תיתי לומר שהוא מתיר ג"כ, ובוודאי כשיכול ליטול ידיו ואינו נוטל נתהפך לו להיפוך קדושה כדכתיב אל תגע בי כי קדשתך ונקרא כל קדושה לגנאי, וע"כ כאילו אוכל לחם טמא, וכמו מי שיכול לענג את השבת ואינו מקיים דאיתהפך לי' עונג לנגע, אבל כשאין לו מים נהי שאינו מקיים מצוות והתקדשתם עבירה לא עביד", עיי"ש.

ולפ"ז דנט"י רק מתיר ואינו נקרא עובר על איסור, א"כ אפשר דדוקא לענין סעודת שלישית שאין חיוב כ"כ מה"ת לאכול פת כמ"ש בשו"ע סי' רצא ס"ה שכמה פוסקים ס"ל דסגי במיני מזונות או בפירות לכן מוטב שלא ידחה איסור נט"י, אבל בחיוב אכילת מה"ת כגון מצה או בליל ראשון של סוכות אמרינן שמצוה של נט"י דרבנן ידחה מפני חיוב לאכול מצה או סוכה מה"ת.

אכן למעשה אינו נוגע כ"כ שהרי שיעור אכילת מצה מה"ת בכזית וכן אכילת פת בליל סוכות חובה רק בכזית וכמ"ש בשו"ע סי' תרלט ס"ג.

### במקום סכנה

ב. איתא בשו"ע סי' קנח ס"ה ובשו"ע הרב סעי' יד, "מי שהוא במדבר או במקום סכנה ואין לו מים ומפחד לחזור אחריהם פטור מנטילת ידים (וא"צ למנוע מלאכול אע"פ שלא יסתכן בתעניתו עד שיביאו לו מים או שיש לו לאכול דברים אחרים שאינם צריכים נטילת ידים לפי שבמקום סכנה לא גזרו כלל על נטילת ידים וכן כשהיו יוצאים במחנה למלחמה היו פטורים מנטילת ידים", עכ"ל. ומבואר דבמקום סכנה או דיעבד לא תקנו כלל נט"י ופטור לגמרי ומקורו מתוס' בעירובין כא, ב וכ"כ רבינו יהונתן עירובין דף לז והתירו להם

לאכול בלא נט"י, משמע דהוי היתר וא"כ א"צ להחמיר לכרוך מפה וכ"כ ערוה"ש סעי' יד שם וכן מוכח משו"ת אבני נזר הנ"ל.

אמנם במ"ב סי' קלו כתב שצריך להחמיר לכרוך ידיו במפה וכ"כ בשלחן הטהור סעי' כד שהרי מצינו ברע"ק שהי' מחמיר במס' עירובין כא, ב שלא לאכול בבית האסורים מפני נט"י.

### אם טבילת ידים מהני במעיין כל שהוא

ג. איתא בשו"ע סי' קנח סעי' יב: "הטביל ידיו במי מעין אפי' אין בו מ' סאה עלתה לו טבילה כל שמכסה ידיו בהם בבת אחת" משמע דבעינן שיעור שיתכסו שתי ידיו בבת אחת כמ"ש בשו"ע הרב סעי' כב וז"ל: "אבל מי מעיין לדברי הכל כשרים לטבילת ידים כל שמתכסים בהם ידיו בבת אחת לפי שגם לטבילת כל גופו יש מכשירין כל שכל גופו עולה בהם בבת אחת אע"פ שאין בהם מ' סאה כגון לאדם קטן כמו שיתבאר ביו"ד סי' רא ואפי' הם זוחלין", עכ"ל. וכ"כ מ"ב סק"פ "דבעינן שיתכסו שתי ידיו בבת אחת, דאף דכשר לטובלן אחת אחת צריך שיהיו ראויין לטובלן בבת אחת", ובשער הציון (אות ע) כתב הטעם דשניהן מצוה אחת הן. עיי"ש.

אמנם בחזו"א או"ח סי' כג העיר על המ"ב כיון דקיי"ל בשו"ע סי' יח דמהני ידו אחת בנטילה וידו אחת בטבילה א"כ טבילת יד אחת אינה תלויה ביד השני' וכל יד הוי לה טהרה בפני עצמה וסגי אי מכסה יד אחת עיי"ש, אכן מלשון השו"ע מוכח דבעינן שיתכסה שתי ידיו שהוא רוצה להטבילן ששתי ידיו דוקא יתכסו בבת אחת.

ופמ"ג מש"ז בסי' קיז דעתו היא שצריך שיהי' לכל הפחות מעיין שיעור רביעית וכה"ח סי' קפא כתב דיש להחמיר גם בנט"י שיעור ארבעים סאה ונפק"מ בשעת הדחק שאין לו מים רק מעיין אי סגי במעיין כל שהוא דמכסה יד אחת וצ"ע למעשה.



## בדין הפסק בין הברכה למיצוה במיצוה ומרור

### הרב אברהם הרץ ר"מ בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' תעה סעי' יח פסק: "ולכן צריך ליהזר שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משברך על אכילת מצה עד שיאכל כריכה זו כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו לפי דעת

הלל ואם עבר ושח אין צריך לחזור ולברך על כריכה זו שמא הלכה כחבריו".

והנה בפרי חדש שם סי' תעה בד"ה 'כדי שתעלה ברכת אכילת מצה' הקשה "הרי לדעת הלל מפסיק באכילת מרור בין הברכה לאכילת כורך שהרי להלל אינו יוצא במרור זו שאוכלה לבד, שהרי צריך לאוכלה בכריכה זכר למקדש ויש כאן הפסק במעשה אכילה דרשות לפי הלל, וא"כ מה בכך דמפסיק בדברים כיון שכבר הפסיק באכילה".

והנה קושיא זו היא רק לפי שיטת אדה"ז ועוד לדעת הלל אינו יוצא יד"ח מצות אכילת מרור דרבנן בזה"ז אלא בכורך ולא במרור לבדו (ראה בהגדה של פסח מכ"ק אדמו"ר פסקא 'כורך' עיי"ש) משא"כ לפי הפוסקים, ראה בפמ"ג ובנהר שלום שם, שכתבו דכיון דעכשיו אין פסח גם להלל אין צריך לאכלן בכורך כדי לצאת יד"ח המצוה שהרי אין עכשיו הכריכה עם הפסח ויוצא יד"ח באכילת מרור מדרבנן באכילת מרור לבד אלא משום זכר בעלמא אוכלין כורך. הנה לשיטתם אין כאן הפסק בין הברכה לקיום המצוה אף לפי דעת הלל.

אבל לפי שיטת אדה"ז שאינו יוצא להלל מצות אכילת מרור רק באכילת כורך יש להקשות הרי הפסיק באכילת מרור רשות בין הברכה לכורך, ונהי שאוכלה מספק לצאת דעת חכמים אבל לדעת הלל אין זה רק אכילת רשות והוי הפסק?

וכתב הפר"ח שם: "ומ"מ היותר נכון דכיון שמברך אמרור קמא דינו לפטור נמי מרור דכריכה, אע"ג דמרור קמא הוי רשות לא חשבינן לה לאכילה הפסק, מידי דהוי אכזית של המוציא שמפסיק בין ברכת אכילת מצה לאכילתו ולא הוי הפסק והני נמי דכוותי".

והנה הפר"ח כתב דלא הוי האכילה הפסק כמו שאכילת כזית של המוציא לא הוי הפסק בין ברכת אכילת מצה לאכילתו אבל לא כתב הטעם מדוע לא הוי הפסק?

ובשו"ע אדה"ז שם ס"ז בדין אכילת מצה כתב וז"ל: "ואם אינו יכול לרסק בפיו שני הזיתים יחד יאכל בתחלה כזית של המוציא דהיינו של השלימה לפי סברא הראשונה (שהיא עיקר) ואח"כ הכזית של אכילת מצה ואין אכילת הכזית של המוציא חשוב הפסק בדיעבד בין ברכת על אכילת מצה לאכילת כזית מהפרוסה כיון שהוא לצורך אותו כזית דהיינו לצורך ברכת המוציא שצריך לברך גם על אותו כזית של הפרוסה...".

ומבואר באדה"ז הטעם דלא הוי הפסק האכילה דכזית הראשון של המוציא בין הברכה דאכילת מצה לכזית שני של אכילת מצה משום דאכילת הכזית הראשון היא לצורך הכזית השני ג"כ, שאוכלה לצורך ברכת המוציא שצריך נמי לברך על הכזית שני ופוטר הברכה של המוציא בכזית שני עם אכילת כזית הראשון, וכיון שהיא לצורך לא חשיב הפסק בדיעבד.

ולפ"ז באכילת מרור הראשון שהיא רשות לדעת הלל ואינו לצורך הכורך מדוע לא חשיב הפסק? ובשו"ע אדה"ז לא כתב טעם והסבר לכאורה מדוע באכילת מרור לא חשיב האכילה הפסק לדעת הלל?

ויש לבאר בזה בהקדים דמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תלב ס"י ד"אסור להפסיק בשום דיבור בין הברכה לתחלת הבדיקה כדרך שאסור להפסיק בשאר כל המצוות בין הברכה לתחלת עשיית המצוות. אבל אם עבר ושח בינתיים בדרכי הבדיקה אין צריך לחזור ולברך אפילו הי' אפשר לבדוק בלא שיחה זו אבל אם שח בינתיים שיחה שאינה מענין הבדיקה כלל צריך לחזור ולברך". ומבואר בדין זה דרק דבר שהוא לצורך המצווה לא חשיב הפסק.

אמנם מצינו עוד אופן דלא חשיב הפסק בהל' ספירת העומר סי' תפט סעי' כא שאם הי' עומד ביום רביעי וטעה בדבורו וספר חמישה צריך לחזור ולספור ארבעה ולא חשיבה הספירה הראשונה הפסק בין הברכה לספירה הנכונה "כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו אלא שלא עלה בידו כהוגן". ובכה"ג הספירה בטעות אינה לצורך הספירה שהרי בטעות היתה אלא מכיון שנתעסק בדבר שבירך עליו לא חשיב הפסק.

ועד"ז מצינו בהל' קידוש בשו"ע אדה"ז סי' רעא סעי' כח "אבל אם קידש על כוס מלא מים כסבור שהוא יין צריך לחזור ולקדש על היין, אף אם בענין שא"צ לחזור ולברך כגון שהי' בדעתו לשתות עוד יין אחר הקידוש וכמו שנתבאר בסי' רט דכיון שתקנו חכמים לומר הקידוש על היין וזה אמרו על המים צריך לחזור ולקדש", ומובא דין זה במג"א שם סי' קלב.

ובחי' רע"א שם הקשה דבכה"ג דהקידוש הי' בטעות הרי הפסיק בדיבור שאינו קידוש ויש כאן הפסק בין הברכה בפה"ג לשתי'. דבשלמא קידוש שיוצא בה הוי לצורך השתי' ולא הוי הפסק אבל הקידוש בטעות הוי הפסק.

אמנם בשו"ע אדה"ז מבואר דאע"פ שהי' בטעות לא הוי הפסק ולכאורה זה דומה לדין המבואר בספירת העומר שספר בטעות דלא



הוי הפסק כמבואר באדה"ז שם דכיון שנתעסק בדבר שבירך עליו אלא שלא עלה בידו כהוגן.

ונמצא דאפילו דבר שאינו לצורך, אם זה מענין שנתעסק בו לא הוי הפסק ואפשר דגדר הפסק היא מדין היסח הדעת ולכך בכה"ג שנתעסק בדבר שבירך עליו אפילו שהי' בטעות אין כאן היסח הדעת והפסק.

ולפי"ז יש לבאר הטעם בדין אכילת מרור דרשות דלא חשיב הפסק לדעת אדה"ז אפילו להלל דכיון שמתעסק באכילת מרור לקיים המצוה מספק כרבנן, אה"נ דלהלל אין כאן מצוה. אבל ביחס האדם שבירך אין כאן הפסק שהרי הוא מתעסק בדבר שבירך עליו, וע"ד קידוש בטעות וספירה בטעות הנ"ל.

והא דבדין אכילת כזית הראשון יש כאן סברא דחשיב הפסק משום דבתחלה אוכל הכזית הראשון של המוציא מהשלימה כדעה הראשונה שהיא עיקר ומתכוין שלא לצאת מצות אכילת מצה בכזית זו, שהרי רוצה לקיים המצוה בפרוסה כדעה זו שהיא עיקר כמבואר באדה"ז (ולהעיר מהפסקי דינים דצ"צ סי' תעה עיי"ש) שאם יאכלנו יקיים מצות אכילת מצה ושוב לא יקיים המצוה בפרוסה, שהרי כבר יצא בכזית הראשון [ע"ד המבואר בכמה מקומות דאם מקיים המצוה שוב לא שייך קיום הידור מצוה]. ולכך צריך לאכלה רק בשביל כזית של המוציא ואח"כ יאכל הפרוסה לאכילת מצה.

ובכה"ג הרי בהכזית הראשון אינו מתעסק במצות אכילת מצה אלא באכילת המוציא ולכך כתב אדה"ז טעם דגם אכילת המוציא היא לצורך הכזית שני שצריך לברך עליו המוציא ונפטר בכזית הראשון.

אבל באכילת מרור הרי אוכלה לקיים המצוה לרבנן, ונמצא שמתעסק בדבר שבירך עליו אלא דלהלל אינו יוצא בזה שצריך לאכלה בכריכה והלכך האכילה אינה חשובה הפסק כלל כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו ומיושבת קושיית הפר"ח לשיטת אדה"ז.



## "מוריד הטל" בשחרית יום א' דפסח

**הרב מנחם מענדל רייצעס**  
קרית גת, אה"ק

בספר "אוצר מנהגי חב"ד" לחודש ניסן, עמ' רט, כותב המחבר שי':  
"במנהגי שמע"צ הבאנו את דעתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, שאם שמע  
הכרזת "משיב הרוח ומוריד הגשם" קודם שהתפלל שחרית - אם אינו

מתפלל במנין אחר - יאמר גם בשחרית "משיב הרוח ומוריד הגשם" (ועיי"ש שהביא כן משו"ת 'שאלת שלום' ו'תורת יקותיאל').

ואם אין טעם לחלק בין שמיעת "משיב הרוח" בשמע"צ לבין שמיעת "מוריד הטל" בפסח, הרי שגם כאן יאמר השומע בתפילת שחרית שלו "מוריד הטל" - אם אינו מתפלל במנין אחר. וראה בס' נטעי גבריא, שלא חילק בין "משיב הרוח" ל"מוריד הטל". עכ"ל.

ויש להעיר על דבריו, דבעצם יש טעם לחלק בין "משיב הרוח" בשמע"צ לבין "מוריד הטל" בפסח, והיינו שאדרבה, בפסח יש יותר סברא לומר "מוריד הטל" גם בשחרית. וכמפורש בשו"ע סי' קיד ס"ב, שדוקא הציבור מפסיקים להזכיר הגשם דוקא לאחר ההכרזה, "אבל היחיד שמתפלל בינו לבין עצמו רשאי להזכיר הטל במקום גשם" - היינו, גם בשחרית.

וא"כ בנדו"ד, שכבר שמע ההכרזה, בוודאי ובוודאי שעליו לומר "מוריד הטל" - במכ"ש מאמירת "משיב הרוח" בשחרית של שמע"צ גם בשחרית לאחר ששמע ההכרזה.

ולפ"ז אפ"ל, שמ"ש בשיחת שמע"צ תרצ"ט, שכ"ק אדנ"ע היה מתפלל עם המנין בשמע"צ כדי שיאמר משיב הרוח בשחרית - הובא ב"אוצר מנהגי חב"ד" לחודש תשרי עמ' סד - יתכן שזה אמור דוקא בנוגע לשמע"צ ולא בנוגע ליום א' דפסח - כי בפסח יכול היחיד לכתחילה לומר גם בשחרית מוריד הטל. וק"ל.



## הבדלה על חמר מדינה [גליון]

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבער**

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

בהמשך למה שכתבתי בגליון העבר (עמ' 197) ע"ד 'סודה' ו'קוקה קולה' האם הם נקראים חמר מדינה, הנה חקרתי אצל כמה (בעלי) מסעדות, הן במסעדות הנקראות 'פאסט פוד' והן בסתם מסעדות, וכולם אומרים שהמשקה הכי נפוץ במסעדות הוא סודה ולא מי פרות או קפה ותה. דבר זה מחזק את עמדתי שלפי דעת רבנו בשו"ע שחמר מדינה הוא המשקה שקובעין עליו סעודה, כמו שקובעין על היין במקום שהיין מצוי, א"כ בזמנינו יש יותר מקום לומר שזהו סודה או קוקה קולה כיון שקובעין סעודה על משקאות הללו יותר משאר

משקאות (חוץ מן המים שהיום הרבה אנשים קובעים סעודה עליהם מסיבות בריאותיות, אבל המחבר קובע שמים אינם חמר מדינה).

והנה דעת האגרות משה היא ש'מי סודה' הם כמים בעלמא ד"אף ששותין אותה גם בסעודות החשובות ומכבדין בהם אבל הוא רק כשתיית מים לצמאן ולהתקרר בימים החמים ובשעה שחם להם כו' וחיובות משקה הוא שאין השתייה מחמת שצריכים להם לצמאם אלא שותים אותם אף בלא צורך גופם אלא בשביל כבוד הסעודה וכבוד האורחים כו'".

והנה אין שום סימן בדברי רבינו שירמזו שרבינו נוקט כדעת האגרות משה, שדבריו הם באמת חידוש גדול.

והנה יש שטענו נגדי מדברי רבינו בסי' תעג סעי' כט, וז"ל: "וכל זה במי דבש וכיוצא בו משאר משקין החשובים שהרי הם באותו העיר במקום יין. אבל שאר משקין הגרועין כגון מי תפוחי' . . ומי זנגביל . . ומי שורש . . אע"פ שרוב שתיית הבינונים באותה העיר היא ממשקים הללו מ"מ כיון שאינן משקין חשובין הרי הן כמו מים שאף שרוב שתיית העיר הוא מים אינן נוטלין אותן לכוס של ברכה שנבאר בסימן קפב". ומכאן הם טוענים שמי סודה נקרא "משקין גרועין".

אבל לשון רבינו הוא "אע"פ שרוב שתיית הבינונים באותה העיר הוא ממשקים הללו", וכל זה לא שייך ל'מי סודה', וכדברי האגרות משה ע"ד מי סודה "ששותין אותם גם בסעודות חשובות ומכבדים בהם".

וע"כ נראה לומר שיש סברה גדולה לומר שבמקום שיש או מין ענבים אינם טובים לבריאות האדם עדיף להשתמש במי סודה או קוקה קולה כחמר מדינה יותר מקפה, תה או כל משקה אחר.



## בענין הנ"ל

**הרב בן-ציון ריבקין**  
ס. לוואיס, מיזורי

בגליון תתקיג האריך הרב צ.ר. בגדרי חמר מדינה ובתוך דבריו מביא את דברי הרמ"א בסי' רצו שכתב "ונהגו להבדיל במוצאי פסח על השכר ולא על היין משום דחביב עליו", עכ"ל, בענין זה של שכר במוצאי חגה"פ להבדלה זכיתי לשמוע שיעור לפני הרבה שנים

מהרה"ג חנון העניך כהן שליט"א, מח"ס 'בית חנון על ירושלמי', ואציין מקצת מדבריו שאמר אז דמנהג זה יש לו סמך בד' התרגום יונתן בן עוזיאל בשמות יב, יח עה"פ "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים בערב" וכ' התרגום יונתן בן עוזיאל "עד יומא דעשרין וחד לירחין, ברמשא דעשרין ותריין תיכול חמיע", עכ"ל. והיינו שהוסיף על מה שכתוב בפסוק דבליל עשרים ושנים יש לאכול חמץ (שאינו כתוב בפסוק) ובאמת התורה תמימה על פסוק זה העיר בזה וז"ל: "ואיך שהוא תופסת דברים אלו מכוונת למה נהגו גדולים מיוחדים לטעום חמץ בכניסת ליל מוצאי חג הפסח כך שמעתי בשם הגר"א שהי' מבדיל במוצאי פסח על כוס שכר חמץ ואולי סמכו על התרגום יונתן והוא גם כוון למנהג זה כדי לעשות היכר בין זמן האסור ומותר בחמץ", עכ"ל (והוא טעם אחר מד' הרמ"א שהביא הרב צ.ר. להעיר בשם הרמ"א משום דחביב, ופשוט).

וכן הזכיר באותה הזדמנות מעשה רב להגר"א (אות קפה) שביאר ענין זה יותר וז"ל: "וביו"ט האחרון הי' אוכל סעודה שלישית וכו' ובמוצאי יו"ט הי' משתדל לאכול חמץ וכו', והי' נמנע מלאכול לאחר פסח מצה שיוצאין בה ידי חובתו בפסח. וכל זה להיכרא לעשיית מצוה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתברך יתעלה שמו" עכ"ל.

וכן שמעתי מידידי הרב יעקב יוסף שליט"א גערצולין, שאביו הרב נתן אליהו זצ"ל גערצילין מגדולי הרמ"ם במתיבתא 'תורה ודעת' הי' מקפיד מאד על מנהג הנ"ל להבדיל על שכר במוצאי חג הפסח, והי' קונה ממכולת נכרי שכר (בירה) במוצאי חג הפסח ומבדיל עליו.



## בגדרי מצות סיפור יציאת מצרים ושומע כעונה [גליון]

**הרב ישראל אליעזר רובין**  
שליח כ"ק אדמו"ר - אלבעני, נ.י.

בגליון העבר (עמ' 56) האריך הרב מ. א. צ. וו. בענין שומע כעונה לענין סיפור יצי"מ.

והנה בספרי 'הגדת מרבה לספר' הארכתי בזה שגדר שומע כעונה שייך רק בדבר שנוסחתה קבועה, כמו ברכה שתקנו חכמים, קריאת התורה, הלל, מקרא ביכורים כו', ולא בסיפור יצי"מ שעיקרה (לפני

שקבעה בעל ההגדה) דרך סיפור בלי נוסח קבוע, שלכן המרבה ה"ז משובח, שכן מקור דין שומע כעונה למדנו (סוכה לח, ב) מן הפסוק: 'את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה', היינו פסוקים שבתורה.

וכן בשו"ת לב אברהם ס"ח מסיק ששומע כעונה הוא רק בדבר מדויק שנוסחתה קבועה, ולא אמירה (כלימוד תורה שבעל פה) באיזה אופן שיהיה (ולפי זה מובן למה מסתפק בשע"ת (או"ח סי' מז) אי שייך דין שומע כעונה בשומע שיעור מרב).



## ממותי מונים ח"י דקות למצות? [גליון]

### הרב ברוך אבערלאנדער

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

בנוגע לאפיית מצות לפסח המנהג הנפוץ הוא שמונים ח"י דקות מאז נתינת הקמח למים ורק המצות אלו כשרים. נדמה לי שכן נהוג ברובם ככולם של בתי המאפה בניו יארק וכן בבית המאפה של חסידי ליובאוויטש בקראון הייטס. אמנם לאחרונה שמעתי שכמה מרבני אנ"ש באה"ק מקילים באפיית המצות שלא מתחילים את ה-18 דקות רק אחרי הגיבול כשמגיע העיסה לעובדים על השולחנות ללישה ועריכה.

ויש לעיין במקור דבר זה. והארכתי בזה בגליון הקודם (עמ' 152 - 159). ואמשיך במקום שבו עצרתי.

### חשש פירורים הנדבקים

האפייה הארוכה במשך שעות בלי לעצור נתקלה גם בבעיה של פירורים הנדבקים בכלים. וכך כתב הרמ"א<sup>1</sup> בשם המהרי"ל<sup>2</sup>: "והכלים שנתקנים בהם המצות והסכין שחותכים בו העיסה יגררם תמיד בשעת עשייה<sup>3</sup> שלא ידבק בהם הבצק<sup>4</sup> ולאחר עשייה<sup>5</sup> ידיחם וינגבם

(1) שם ס"ד.

(2) הל' אפיית המצות סי"ג.

(3) "היינו בין כל עיסה ועיסה לנקותם" ('משנה ברורה' סקל"ג ע"פ דברי אדה"ז סי"ח).

(4) "לנקותם מפירורי בצק הנדבקים בהם" (אדה"ז שם).

היטב לחזור ולתקן בהם פעם שנית...", וה'מגן אברהם'<sup>6</sup> כתב: "אחר כל עיסה ועיסה ידיח<sup>7</sup> ידיו ויחזור וידיח הספל וינגבו במפה, אא"כ לש מיד בלי הפסק... (מהרי"ל)... וכן אותו שנתן הקמח ואותן שתקנו המצות ידיחו ידיהם. ויבער הפירורין מעל השלחן אחר כל עיסה...".

ואדה"ז בשלחנו<sup>8</sup> מוסיף לבאר<sup>9</sup>: "...אע"פ שאין שוהין שיעור מיל בין כל עיסה ועיסה ונמצא שהבצק הדבוק בכלים אינו שוהא בלא עסק, אף על פי כן לכתחלה צריך לזהר בכך. ואם אין שוהין כלל בין עיסה לעיסה אלא לש מיד זו אחר זו בלא הפסק כלל ואין הכלים פנוים ממלאכתם כלל, ונמצא שהבצק הדבוק בכלים אינו שוהא כלום בלא עסק, אין צריך לגורדם בין עיסה לעיסה. ואחר גמר לישת העיסות הנאפות בהיסק תנור אחד כשחוזר ומסיקו לאפות בו פעם שנית ידיח כל הכלים ששימשו בעיסה וינגבם לחזור ולהשתמש בהם פעם שנית...".

#### אפייה עד שצריכים להסיק שוב את התנור

אמנם גם בדברי הפוסקים אלו שדנו אודות בצק הנדבק בכלים עוד לא מצינו שהחמירו שיעצרו את האפיה אחרי ח"י דקות, הם התירו להמשיך את תהליך האפיה עד שיצטרכו לעצור מפני היסק התנור ("אחר גמר לישת העיסות הנאפות בהיסק תנור אחד") שהוא משך זמן ארוך ביותר, כמה שעות, ולא חששו לבצק שנדבק בכלים כיון ש"גררם תמיד בשעת עשייה" או כיון שלא שהו כלל בין עיסה לעיסה. ומפורש כן גם ב'חק יעקב'<sup>10</sup>: "והא דמחמיר מהרי"ל לענין גירור כלים היינו בלש הרבה עיסות, שיש לחוש שיששה העיסה שע"ג הכלים בלי

---

(5) "אחר גמר לישת העיסות הנאפות בהיסק תנור אחד" (אדה"ז שם, ועד"ז ב'משנה ברורה' שם).

(6) סוף ס"ק ט"ז.

(7) "אותו שלש העיסה ואותן שתקנו המצות (וכן אותו שנתן הקמח)" (אדה"ז שם סעי' כט).

(8) שם ס"ח, כ. וראה שם סכ"ח-ל.

(9) ע"פ ה'מגן אברהם' ס"ק יא.

(10) ס"ק כ.

עסק שיעור מיל", ובפשטות הכוונה שחשש לשהיות מצטרפות, כלומר תהליך האפיה היה במשך שיעור כמה מילין, וחשש שהשהיות שבין עיסה לעיסה יצטרף למשך שיעור מיל.

הציטוט דלקמן ימחיש לנו עד כמה לא הקפידו על משך זמן האפיה. רבי יוסף תאומים (תפ"ז-תקנ"ב) כותב ב'פרי מגדים'<sup>11</sup>: "שעתי שכל אפיה של ב"ב א' לא היה כשיעור ח"י מנוטין... וגם אני הייתי משגיח שם כשהייתי ממלא מקום א"א הרב ז"ל לערך שבע שנים...", הרי שלמרות היותו משגיח באפיית המצות הוא לא ידע להגיד בטוח שהאפיה הרגילה של משפחה הייתה רק בערך ח"י דקות, וזה מוכיח לכאורה שבזמנו ובמקומו עדיין לא הקפידו על ח"י דקות.

### רחיצת הידים והכלים כל ח"י דקות

אמנם בספר 'חיי אדם'<sup>12</sup> של רבי אברהם דנציגר<sup>13</sup> כבר מצינו הקפדה על ח"י דקות: "העוסק בלישה... יזהר לרחוץ ידיו ולנקותם היטב עכ"פ לאחר שלש שיעור חימוץ, וכן הכלים שלשין בו ירחצו היטיב לאחר שעשו בו ב' או ג' עיסות עד שלא יהיה מהתחלת הלישה יותר משיעור מיל. וכן הסדינים שמכסין בו השולחנות די להחליף משיעור מיל לשיעור מיל. והמדקדקין יותר ינוח ברכה<sup>14</sup> על ראשם ומנהג חסידות הוא. וכן ישגיחו על עצים המגלגלין שיהיו נקיים ולהחליפם בזמן הנזכר, וכן כלים המנקבין בהם. המגלגלים ישגיחו אם מודבק בידיהם עיסה שירחצו ידיהן ג"כ משיעור מיל לשיעור מיל", כאן כבר מוזכר כדבר פשוט שצריך לרחוץ את הידים והכלים שלשים או מגלגלים בהם כל ח"י דקות, "לאחר שלש שיעור חימוץ", ורק בנוגע למגלגלים מקילים יותר, והם רוחצים ידיהם רק "אם מודבק בידיהם עיסה". ה'חיי אדם' נדפס בפעם הראשונה בוילנא בשנת תק"ע, וכנראה שבאותם השנים זה כבר היה מנהג נפוץ.

(11) סי' תנט 'אשל אברהם' סק"ד.

(12) כלל קכח סכ"ג-כה (ובדפוס הראשון: כלל קכד סכ"א-כג). ועל פיו זה מובא ב'משנה ברורה' סקל"ג: "ומנהגנו כהיום...". וראה 'קיצור שו"ע' סי' קי ס"ו.

(13) מדייני ווילנא, תק"ח-תקפ"א.

(14) בדפוס הראשון: ינוחו ברכ[ו]ת.

ולכאורה זה גם כוונת בן-דורו אדה"ז בשו"ת שלו<sup>15</sup>, כשכותב "אודות איסור בישול מצה שנתפררה": "והנה ענינו רואות בהרבה מצות שיש עליהם מעט קמח אחר אפייה וזה בא מחמת שהיתה עיסה קשה ולא נילווה יפה יפה... ומה שלא הזכירו זה הפוסקים, היינו משום שזה אינו מצוי כלל אלא בעיסה קשה שלא נילווה יפה, ובדורות הראשונים היו שוהין הרבה בלישה וגלגול עד שהיה נילוש יפה, עד שמקרב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל קדושים למחר מאד מאד בלישה, ואין לשין יפה יפה, ולכן נמצא קמח מעט במצות של עיסה קשה, כנראה בחוש למדקדקים באמת", ולא נתפרש מהי החומרא שנשתנה לעומת הדורות שעברו<sup>16</sup>. ונראה הכוונה שבדורות הראשונים "היו שוהין הרבה בלישה וגלגול" ולא מיהרו לאפות את המצה, כי סמכו על ההלכה ש"כל זמן שמתעסקים בו אפילו כל היום אינו מחמיץ", ועל כן היה להם מספיק זמן "עד שיהיה נילוש יפה", "עד שמקרב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל קדושים למחר מאד מאד בלישה", כי מחמירים לאפות את המצה "עד שלא יהיה מהתחלת הלישה יותר משיעור מיל"<sup>17</sup> ועל כן "אין לשין יפה יפה"<sup>18</sup>.

### ביאור מנהגינו באפיית המצות

ואחרי סקירת המקורות נבוא לבחון את המנהג הקיים.

---

(15) סי' ו.

(16) בספר 'מנהג אבותינו בידינו' ח"ב עמ' תמוז הערה 29 מציין: "על התפתחות זו ראה דברי הג"ר מרדכי [א]פשטיין בנו של הגר[א] ל [א]פשטיין בעל ה'פרדס', בן דורו של הגר"א ב'מעשה רב החדש', כ"ב תש"מ, עמ' נא...". אמנם אינני יודע האם זה קשור לתוכן דברי אדה"ז, שהרי שם נאמר רק: "ובפרט בדור הזה שאכשר דרא בענין לישה ואפייה שמחמירים הרבה מה שלא היה מקדם", וא"א לדעת לאיזה חומרות כוונתו.

(17) וכדברי ה'חיי אדם' הנ"ל.

(18) מעניין שכבר הגמרא בפסחים לז, א מבחין בין לחם הפנים (שהוא אסור לבא חמץ. רש"י) למצה, שלחם הפנים הוא "פת עמילה", ומפרש רש"י: "שאינה ממהרת להחמיץ, שעמילתה מעכבתה; עמילה - ברייר"א [=לחם שנילוש היטב], כדתן (מנחות ע, א): כל המנחות טעונין שלש מאות שיפה וחמש מאות בעיטה".



נהוג היום בכל המאפיות שבמשך ח"י דקות מצליחים לעשות 7-9 עיסות ("מיירות"), כי האנשים והנשים שעובדים במאפיה מצליחים לגמור עריכת 7-10 מצות במשך ח"י דקות.

ונשאלת השאלה: הרי אף אם נחמיר כשיטת היש מפרשים שהובאה בר"ן (וכדברי ה'ערוך השלחן') ש"אע"פ שעוסקות בבצק בא לידי חימוץ", ולפי שיטה זו בכל מקרה חייבים לאפות העיסה תוך ח"י דקות, הרי אין זה נוגע לנו היום שהרי נוהגים אנו כדברי אדה"ז "למהר מאד מאד בלישה", ואין אף עיסה שאינה נאפת תוך 6-7 דקות מאז נתינת הקמח למים! ולפי זה למה צריכים לעצור כל 18 דקות?<sup>19</sup>

וצריך לומר שחוששים אנו לפירורים הנדבקים, ואנו נוהגים כפי המובא ב'חיי אדם' ש"העוסק בלישה . . . וכן הכלים שלשין בו ירחצו היטיב . . . עד שלא יהיה מהתחלת הלישה יותר משיעור מ"ל . . . וכן הסדינים שמכסין בו השולחנות . . . וכן ישגיחו על עצים המגלגלין...". ולמרות שמבואר ב'מגן אברהם' ובשו"ע אדה"ז ש"אם אין שוהין כלל בין עיסה לעיסה אלא לש מיד זו אחר זו בלא הפסק כלל . . . הבצק הדבוק בכלים אינו שוהא כלום בלא עסק" ואין צריך לחשוש לזה, אמנם מחמירים אנו כשיטת היש מפרשים שהובא בר"ן, ועל פיו הרי הבצק שנדבק בכלים מתחמץ לאחרי שעברו ח"י דקות.

וגם לפי ההלכה ש"כל זמן שמתעסקים בו אפילו כל היום אינו מחמץ", הרי י"ל שחוששים אנו לפירורים הנפלטים מהעיסה ונשארים בעריבות או על השלחן בלא עסק כלל, ועלולים להתערב אח"כ בעיסה, והרי "אם הניחו בלא עסק שיעור מ"ל הוי חמץ".

שוב מצאתי מה שהסביר בזה רבי מנחם סג"ל פאללאק, רבה של סרנטש בהונגריה, בשו"ת 'חלק לוי'<sup>20</sup>: "הנה המנהג להחליף את הבעקען לאחר ג' לישות שהוא שיעור י"ח מיניטען. ויש בזה לדעתי שני טעמים, [א] חדא לפי מה שהביא בחק יעקב בשם הב"ח<sup>21</sup> דצריכה האשה לצנן ידיה בשעת התעסקות בעיסה. ואע"ג שהח"י

(19) וכל מש"כ ה'מועדים וזמנים' בזה (לעיל) אינו מעלה ארוכה, שהרי דבריו מסבירים רק למה אין אנו מתעסקים עם עיסה אחת יותר מח"י דקות, ואין זה קשור כלל למנהגינו שכל עיסה נאפה מיד, ובכל זאת עוצרים כל ח"י דקות.

(20) אור"ח סי' קנו.

(21) סי' תנ"ט סקי"ח.

לא ס"ל הכי אבל אנו נוהגים כהב"ח. וי"ל דשיעורו דעד ג' לישות לא יתחממו הידים וממילא כשתצנן ידיה לאחר ג' לישות ובאותה העת ישארו הבעקען והפירורין שבו בלי עסק חוששין למה שכ' המחבר<sup>22</sup> דאחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידיים אם יניחוהו בלא עסק ימהר להחמיץ. [ב] ועוד זאת יש לחוש דהנה מלישה האחת ישארו תמיד פירורים להלישה השנית, ואם ילישו כל היום בבעקען אחד מי יימר אם הפירורין הללו שנשארו מלישה הראשונה לא נשארו גם בלישה השניה וחוששין למה שכתב הרמ"א<sup>23</sup> דשהיות מצטרפות<sup>23</sup>.

הטעם הב' שכותב הוא ע"ד שנתבאר לעיל, אלא שכנראה אינו חושש אלא לפירורים שבין עיסה לעיסה נשארים כמה רגעים בלי עיסוק ובאם השהיות יצטרפו זה יגיע לידי יותר מח"י דקות. אמנם עפ"י היו יכולים לאפות כשעה ושעתיים כי הרי צריכים הרבה מאד זמן עד שיצטרפו השהיות לח"י דקות<sup>24</sup>. ברם לעיל כתבנו שיש לחשוש אולי שישארו פירורים בלא עסק גם במשך זמן הלישה השניה והשלישית, וע"כ יש מקום להחמיר ולעצור מיד כל ח"י דקות.

#### ג' עיסות?

והנה בטעם הא' הוא תולה את עצירת עבודת המצות כל ח"י דקות כיון שהידיים מתחממות "לאחר ג' לישות שהוא שיעור י"ח מיניטען", ומעניין שתלה את זה בג' עיסות ולא רק בח"י דקות. וראה ב'חיי אדם' שהועתק לעיל: "וכן הכלים שלשין בו ירחצו היטיב לאחר שעשו בו ב' או ג' עיסות, עד שלא יהיה מהתחלת הלישה יותר משיעור מיל...", לדעתו "ב' או ג' עיסות" כבר מצטרפות לח"י דקות. ובשו"ת 'דברי מלכיאלי'<sup>25</sup> הוא משער את הט"ו מינוט: "בערך שלש עיסות". ובהגדה

---

(22) שם ס"ב.

(23) ובסוף דבריו מוסיף: "והנה בעיקר דין אם שכחו ולא החליפו את הבעקען לאחר ג' לישות כנהוג. . . אם כבר אפו ויש הפסד לענ"ד יש להקל, דהרי לטעם א' שהבאתי דטעם חילוף הבעקענס הוא משום דצריכה לצנן ידיה, הלא מבואר ברמ"א סי' תנ"ט ס"ג דאם עברה ולא ציננה ידיה מותר. ולטעם הב' שהבאתי, הנה התה"ד שהביא שם המ"א [סק"ד] חולק וס"ל דבעסק גמור אין שיהות מצטרפות ולישה היא עסק גמור, והמ"א נראה דסובר כוותיה".

(24) ואכן בדיעבד הוא מקיל בזה, כבהערה שלפנ"ז.

(25) ח"ד סי' כא ליד הערה טו.

'אגודת אזוב'<sup>26</sup> ב"קצת אזהרות לאפיית המצות"<sup>27</sup> הוא מזהיר: "לאחר כל ג' עיסות צריך להחליף הבעקין ולרחוץ הידים כל המתעסקים בעיסה". תלה את זה רק בעיסות ולא הזכיר כלל את הח"י דקות! ומצאתי עד"ז גם ב'אשל אברהם' (בוטשאטש)<sup>28</sup>: "...להרחיק מחימום היד שענפן"ז נוהגים ליטול ידיהם כל העוסקים בעסה בתוך רבע שעה (עי"ז מזהירים שיטלו ידיהם כל העוסקים בעסה אחר ב' עסות רצופות, כי כן הוא לעת עתה בסדרי האפיות שאין רבע שעה בשני עסות, אך בג' יש חשש קרוב לשליש שעה)...". לפועל לא שמעתי מקפידים שיהיו רק ג' עיסות, והיום במאפיות מספיקים הרבה יותר מג' עיסות תוך ח"י דקות, ולא שמענו מי שיקפיד על חימום היד. והעיקר שמקפידים עליו הוא רק ח"י דקות.

### מונים מנתינת המים לקמח או מהשלחן?

ומעתה נבוא לשאלה שהצבנו בראש דברינו: ממתי מונים את הח"י דקות למצות, האם משעת נתינת המים לקמח או משעה שהעיסה מגיע לשלחן העבודה.

ונראה שזה תלוי בטעם החומרא של ח"י דקות, באם זה מטעם שחוששים אנו לשיטת היש מפרשים שהובאה בר"ן, הרי ודאי שאז צריכים למנות הח"י דקות כבר מזמן נתינת הקמח למים, אמנם באם חוששים אנו רק לפירוורים הנפלטים והנדבקים הרי אז צריכים למנות רק את הזמן שהעיסה כבר נמצאת על השלחן. וליתר דיוק: לכלי הלישה צריכים למנות מאז נתינת המים לקמח, וכעבור ח"י דקות צריכים כבר לנקות אותו, אמנם לשולחנות שעליו עורכים את המצה והכלי עץ יש להתחיל למנות רק מאז שהגיעה העיסה לשמה.

אמנם אולי יש לחשוש ע"פ דברי אדה"ז ש"נפתשה . . למחר מאד מאד בלישה ואין לשין יפה יפה" - שהעיסה שהגיע לשלחן כבר יש בה פירוורים שלא נתעסקו בהם כדבעי ועכשיו יפלטו וידבקו בשלחן וכעבור ח"י דקות מאז נתינת הקמח למים יתחמצו. אמנם הרי פסק ה'מגן אברהם'<sup>29</sup> ואדה"ז בשלחנו<sup>30</sup> לגבי ניקור המצות שלמרות

(26) לבעל ה'ויגד יעקב' מפאפא.

(27) סעיף יב.

(28) סי' תנט ס"א.

(29) סק"ד.

ש"אינו נקרא עסק גמור . . מ"מ מקרא עסק קצת לענין שאין המצה בא לידי חמץ בשעת הניקור", ולפ"ז מסתבר שגם הלישה - למרות ש"אין לשין יפה יפה" - נקרא לפחות "עסק קצת"<sup>31</sup> וא"כ שוב אין צריך למנות ח"י דקות לעיסה שהגיע לשלחן רק מאז שהגיע ולא מאז נתינת הקמח.

ואבקש מקוראי הגליון שיאירו עיני במנהג חב"ד בזה: האם מונים הח"י דקות מאז נתינת הקמח למים או רק מאחרי הגיבול כשמגיע העיסה לעובדים על השולחנות ללישה ועריכה, ואיך נהגו בזה בדורות הקודמים? ויש לברר האם יש בזה חילוקי מנהגים באה"ק.



## בענין אמירת על הנסים [גליון]

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון שב הרב א.פ.א. ליישב דברי הגרעב"ש בענין אמירת הרחמן הוא יעשה לנו נסים וגו' בתפלה ובברהמ"ז ממה שהקשיתי עליו בגלינות הקודמים אך דא עקא שבכו"כ נקודות חשובות אינו מתייחס כלל, ולחלק מסויים הוא מתייחס לדברים שכאלו כתבתי, אך למעשה כ"א יכול לראות שלא זהו מה שכתבתי, ואח"כ מאשימני שלא עיינתי כראוי בדברי הגרעב"ש. ופשוט שאם רוצים להגיע לבירור האמת הרי לכל לראש יש לדייק היטב בכהנ"ל.

ולדוגמא אפתח במה שסיים, הגרעב"ש בתוך דבריו כתב לבאר הא דשינה אדה"ז בנוסח הרחמן הנ"ל שבשו"ע סי' קפז כתב "הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות" ואילו בסידורו השמיט תיבת "ונפלאות", וביאר מה שביאר. וע"ז הקשיתי מה שהקשיתי, וע"ז לא התייחס כלל הרב הנ"ל. והוספתי במאמר המוסגר בדא"פ מה שנלע"ד לבאר בזה, וע"ז הרעיש עלי שאין כל הבנה לביאורי, אך מה אעשה שהוא תולה בי דברים שלא כתבתי כלל.

---

(30) ס"ט.

(31) וכדמות ראייה לזה מה'מגן אברהם' סקט"ז ושו"ע אדה"ז סכ"ה, שבאם "אין כולו נילוש ונגבל יפה" חוששין רק שישאר קצת קמח ויבא לתוך התבשיל, אבל אין חוששין שחלק מהעיסה יתחמץ.

דהנה בגליון תתקטז כתבתי בזה"ל "ולפענ"ד אפשר לבאר זה שבסידורו השמיט אדה"ז תיבת ונפלאות על יסוד מה שביארו כמה מהאחרונים לתרץ קושיית הבכור שור . . איך אפשר לבקש על נסים, ודו"ק, ואכהמ"ל".

ובא הרב הנ"ל וכותב בשמי "דמחמת הקושיא הידועה איך אפשר לבקש על נסים, השמיטו אדה"ז". וממילא מרעיש עלי, וכי רק על נפלאות שאינם יוצאים מדרכי הטבע א"א לבקש ואילו על נסים שהם יוצאים מדרכי הטבע אפשר לבקש?

אבל מה אעשה שהוא אינו מבחין בין קושיא לתירוצו! אני כתבתי לבאר על יסוד מה שתירצו על קושיית הבכור שור, והוא כותב בשמי דהביאור הוא על יסוד הקושיא של הבכור שור!

וכוונתי היתה לדברי הישועות יעקב (ועוד) שחילק בין נס שהוא בצינעא שע"ז אמרו בגמ' שאין מתפללים על נס כזה וזה מנכה מהזכויות וכו', משא"כ נס גלוי שיש בו פרסומי ניסא, אזי אע"פ שמצד הנס מנכין לו מזכויותיו, אבל מאידך כיון שע"י הנס נתקדש ש"ש ברבים אפשר להתפלל על זה, וזהו שמתפללים על נסים כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה שע"ז נתפרסם שמו יתברך וכו'. ע"ש. וא"כ א"ש מה שכתבתי בדא"פ שיותר שיין לבקש על נסים מאשר על נפלאות.

וכמו"כ בקטע שלפנ"ז בנוגע לדברי הצ"צ שלדלג על ועל הנסים הוי שינוי במטבע הברכה וכו' שהקשיתי על דברי הגרעב"ש בזה, והרב הנ"ל טוען בתוקף כנגדי. ולא תלי ולא מרגיש שהוא מערב בין שני ענינים שונים, דהגרעב"ש רצה לומר שהצ"צ נתכוין לביאורו שבחנוכה יש צורך באמירת על הנסים במטבע של ברכה דווקא, מצד ה"תקנתא דהודאה" וכו', וע"ז הערתי שא"כ מצד זה בפורים היה צריך להיות הדין שונה, שהרי כדברי הגרעב"ש עצמו בפורים ישנו רק הענין דהזכרת מעין המאורע וכו', והרי בצ"צ נראה ברור שאין לחלק בין חנוכה לפורים. וע"ז טוען הרב הנ"ל שכבר ביאר שם הגרעב"ש איך שסו"ס גם בפורים צ"ל על הנסים במטבע של ברכה על יסוד המבואר בב"ח ט"ז ומג"א וכו'.

ובמח"כ, נתערבב לו התפלה דפורים והברהמ"ז, דכל הביאור של הגרעב"ש מדבר ע"ז שבפורים יש חיוב סעודה ולכן י"א שבברהמ"ז דפורים מחזירין אותו על ועל הנסים, אבל מה זה שיין לתפילה דפורים

שבזה לביאור הגרעב"ש כל אמירת ועל הנסים הוא רק מצד "להזכיר מעין המאורע" וזה לא מחייב מטבע של ברכה לדעתו, וכל דברי הצ"צ שם הם בנוגע לתפלה דחנוכה ופורים, וא"כ טענתי על מה שרצה הגרעב"ש לתלות בצ"צ לא וזה ממקומה (ולחעיר שעל שאר הדברים לא התייחס כראוי הרב הנ"ל, אבל בכל אופן על מה שהוא כן התייחס, הנה שוברו בצידו<sup>1</sup>).

וכמו"כ בקטע שלפנ"ז שבא ליישב את קושייתי על עיקר יסודו של הגרעב"ש שדוקא באמירת הרחמן הוא יעשה לנו נסים בתור הרחמן הראשון אז דווקא נחשב שאמרו במטבע של ברכה, משא"כ אם יאמרו בתור הרחמן השני כבר הפסיד כל הענין, ושוב אין זה במטבע של ברכה ואינו אלא ענין של רשות והיתר שאפשר לאמרו ולא יותר. וטענתי שבדברי הגרעב"ש לא נתבארו היסודות לחידוש עצום זה, וע"ז חוזר הרב הנ"ל ומביא משו"ע אדה"ז וממכתב של הרבי דסיום הברכה הוא כשואמרים "ונאמר אמין", ולכן "אף דודאי בכ"מ בתוך הרחמן הוי זה כאמרו בטופס ברכת הטוב והמטיב, אמנם כאן שאמירת על הנסים בחנוכה הוא מפאת תקנתא דהודאה רצוי להסמיכו לענין ההודאה בהברכה ולא בתוך שאר הרחמן, ולכן צריך לאמרו מיד כשיגיע להרחמן שיהא בהמשך לההודאה בברכה זו. ופשוט".

אך באמת אין זה פשוט כלל, משום: א. אין כלל ענין של הודאה בהחצי השני של ברכת הטוב והמטיב, אלא רק בקשה ותפלה ש"הוא יגמלנו לעד . . . וכל טוב ומכל טוב לעולם אל יחסרנו", כך שע"ז שואמרים הרחמן הוא יעשה לנו נסים תיכף בתור הרחמן הראשון אין בזה כל ענין של סמיכות לענין ההודאה שבברכה.

ב. בכלל הנוסח דהרחמן הוא פתיחה חדשה ולא שמחברים אותו באיזה ו' החיבור כמו באמירת על הנסים בברכת הודאה.

ג. הרב הנ"ל בקטע הנ"ל משנה בהגדרתו בנקודה עיקרית מדברי הגרעב"ש, משום ש"רצוי להסמיכו לענין ההודאה" הוא ענין אחד, ודברי הגרעב"ש שבאם אין אומרו בתור הרחמן הראשון חסר כאן כל

---

(1) ומ"ש במוסגר בנוגע ל"עננו" שה"ביע-אומר' למד מדברי הצ"צ שגם על עננו אין לדלג ואף שעננו לא מחייב מטבע של ברכה, וע"ז כתב הרב הנ"ל "הנה טעה בזה שהרי גם עננו צריך לאמרו במטבע של ברכה ע"י היטב בדברי הטור בסי' תקסה ובהפוסקים שם", הנה איני יודע על מה הוא סח, שהרי באותו סימן כתוב להדיא שמי ששכח עננו בתפילתו ועדיין לא עקר רגליו יאמרו בסיום תפלתו קודם יהיו לרצון ! ?

הענין וזה הופך מחיוב לרשות בעלמא, הוא ענין אחר. והרי על זה היתה עיקר תמיהתי דבשלמא אם ה' מבאר דיש עדיפות לאמרו מיד בהרחמן הראשון מאיזה טעם שיהי' אבל גם אם אומרו בתור הרחמן השני לא הפסיד את כל הענין, לא הייתי מתפלא כ"כ אף שגם זה דורש ביאור. אבל הלא לדברי הגרעב"ש אין זה ענין של לכתחילה "רצוי להסמיכו" אלא באם אינו אומרו בתור הרחמן הראשון הפסיד את עיקר הענין. וע"ז אני חוזר ושואל מהו היסוד וההכרח לחידוש עצום כזה, דהרי גם בשו"ע אדה"ז שהביא וגם במכתב הרבי שהביא אין אפי' רמז קל שישנו חילוק בין הרחמן הראשון לשאר הרחמן, וכנ"ל דאין כאן גם איזה ענין של סמיכות להודאה וכו'. ויש להאריך עוד בגודל הפליאה, אבל מטעמים המובנים אסתפק בזה.

וכאן המקום לציין עוד תמיהה עיקרית שלא הזכרתי עדיין עד עתה על כל המהלך של הגרעב"ש: דלאחרי שביאר הטעם לזה שהרמ"א השמיט הדין של אמירת הרחמן בפורים כיון שזהו "דין מיוחד מצד התקנתא דהודאה בחנוכה ולא שייך לפורים כלל", יצא לבאר למה אדה"ז בסידורו כן כלל את פורים עם חנוכה שהרי זה לא שייך לפורים, והגם שמוכן שצריך להשמיענו שגם בפורים אם שכח על הנסים יכול לאמרו בהרחמן, אבל עדיין קשה שכלל פורים בהל' "כשיגיע אצל הרחמן יאמר"? וע"ז ביאר דגם בפורים שייך לומר בל' של חיוב ד"אם שכח אזי כשיגיע אצל הרחמן יאמר כו'", שהרי לדעת הט"ז ומג"א ועוד איכא חיוב סעודה באכילת לחם, וא"כ חייב לברך ולהודות על היום שגם אכילה זו כנ"ל, וי"ל דבסידורו חושש אדה"ז לשיטה זו, ולכן מכריע דהגם דאין מחייבין אותו לחזור ולברך, אמנם חייב לומר על הנסים דוקא כשמגיע להרחמן סמוך לברכת הטוב ומטיב שיהא אמירתה במטבע של ברכה. עכת"ד.

וכאן הבן שואל, האם גם בליל פורים ישנו חיוב לאכול לחם?! או אפי' ביום אם בסעודה אחת כבר אכל לחם, הרי שוב אינו חייב לאכול בכל הסעודות לחם וכמבואר בפוסקים הנ"ל שמביא שם הגרעב"ש. וא"כ איך סתם אדה"ז לגבי פורים שישנו חיוב כמו בחנוכה ואין הבדל בין יום ללילה ובין סעודה ראשונה לשני', ולפי כל הביאור של הגרעב"ש הרי זה רק שייך בסעודה אחת דפורים?! והרי ראינו שאדה"ז בסידורו בברכת המזון נחית לחילוקים בין הסעודות כמו מה שחילק בין ליל ר"ה ויום ר"ה לענין מי ששכח יעלה ויבוא, וכן לגבי סעודה שלישית בשבת אם שכח רצה.

ואמנם לולא דברי הגרעב"ש לק"מ, שבאמת אין כאן מלכתחילה שום קושי על זה שאדה"ז כלל פורים לחנוכה, ואין בזה באמת שום חילוק בין הסעודות, אבל לדברי הגרעב"ש שראה בזה קושי ולכן תירץ את תירוצו הנ"ל, א"כ תתעורר עליו הקושיא הנ"ל שאיך סתם אדה"ז וכלל פורים עם חנוכה מבלי לחלק כלל דין הלילה והיום וביום גופא בין הסעודות עצמם וכו"ל.

ובקטע המתחיל "ויש להעתיק" חוזר הרב הנ"ל על "הראי' הברורה שהביא הגרעב"ש בדבריו מהא דהקשה הא"ז על שינוי בדברי הלבוש בין סי' קפז לסי' תרפב ונשאר בצ"ע, דלפי דרכו של הרי"ק קושיא מעיקרא ליתא שהרי "טבעי" הוא . . לשנות בין מקומה העיקרי להיכן שמובא בדרך אגב, וכי לא הרגיש ה"א"ז ב"טבע" זה עד כ"כ שהקשה ונשאר בצ"ע? אלא ע"כ דראה הא"ז להקשות על החילוק בין ב' הסימנים משום דס"ל הכא אין מקום לבאר כן, ולכן ביקש לדעת מהו יסוד החילוק בין ב' הסימנים דמחמתה חילק הלבוש בלשונו, וכדרכו של הגרעב"ש".

ונוראות נפלאות איך אפשר לנהל כך שקו"ט בד"ת כאשר צד אחד אומר ראי' לשיטתו ובא הצד השני ומוכיח איך שאדרבה מכאן פירכא לדברי הצד הראשון, חוזר הצד הראשון שוב על "ראיתו" באותם מלים מבלי להתייחס כלל למה שצד השני הראה שאין כל ראי', ואדרבה?

דהרי בגליון תתקטז כתבתי דזה דהא"ז בא והתעסק בחילוקי הלשון בין סי' קפז וסי' תרפב וכל מה שהוקשה לו, הוא רק זה שכאן הובא העצה שיאמר הרחמן בשם "יש אומרים", וכאן בסתם, ולא התעכב כלל על הדיוקים שהגרעב"ש עמד עליהם. הרי מוכח דלדעת הא"ז אין כאן איזה קושי בזה שכאן כתוב "בתוך הרחמן" וכאן "כשיגיע להרחמן", וכן בזה שכאן כתוב "יכול לומר" וכאן "יאמר". וביארתי לפענ"ד למה לדעתו אין זה דיוק, אבל לאידך הסברתי איך שגם לפי ביאורי עדיין יש מקום לדיוק שהא"ז כן עמד עליו בנוגע ל"יש אומרים". ואח"ז בא הרב הנ"ל ופשוט מתעלם מכל זה וקובע ש"יש להעתיק עוד פעם" את "הראי' הברורה" הנ"ל! ?

עוד יש להעיר בנוגע לכללות ביאורו של הגרעב"ש דהשינוי בלשון בין סי' קפז לסי' תרפב הוא מצד שיש כאן שני דינים שונים וכו', ושאלתי דלפי"ז נמצא דבסי' קפז כשהרמ"א כותב דמי ששכח על הנסים בחנוכה יאמר הרחמן הוא יעשה "בתוך הרחמן" הוא לא נכון



למעשה כיון שבזה מפסיד את עיקר הענין וכו', וע"ז כתב הרב הנ"ל דכל הספרים מלאים בביאורים כאלו וכו'. וע"ז ביקשתי שיביא דוגמא אחת לביאור מעין זה ברמ"א שכותב הלכה שלא כפי שלדעתו יש לנהוג למעשה, ולא קיבלתי בינתיים שום מענה ע"ז. אבל יש להוסיף, דבנדו"ד עוד יקשה טפי לומר כזה סוג ביאור - שמצד ענין וסוגיא פלונית כתב הרמ"א את הדין באופן מסוים, אף שלמעשה מצד הענין הנוסף שיש כאן יש לנהוג באופן אחר - שהרי הרמ"א בסי' קפז מסיים דבריו "והכי נהוג", ואיך אפשר לאחר זה לטעון שזהו מצד הענין דלהזכיר מעין המאורע, אבל מצד התקנתא דהודאה שבחנוכה הנה בהנהגה זו - שעליה כותב הרמ"א שכך יש לנהוג - מפסיד את עיקר הענין, ולכן צריך לנהוג באופן אחר? ! ולדעתי מצד זה לבד - גם לולא כל שאר הקושיות שהעליתי - יש כבר הוכחה מספקת דא"א לומר את ביאור הגרעב"ש.

ומה שהביא הרב הנ"ל מלקו"ש חט"ו בנוגע למי שאין ידו משגת לקנות נר לשבת ולקידוש שנכתב פעמיים<sup>2</sup> בשו"ע וכו', הנה ראשית כל כאן המקום להזכיר על מה שכתבתי בגליון שלפנ"ז בנוגע לשיחה אחרת שהביא הרב הנ"ל שבשו"ע צריכים הדברים להיות ברורים ויש צורך באווארענען אפי' טעות שיכול לצאת מזה במק"א, וטענתי שבזה הרי מבואר להדיא דלא כביאור הגרעב"ש, ולא קיבלתי ע"ז כל מענה לע"ע ובנוגע לשיחה דחט"ו הנ"ל הנה לא הבנתי מה הוא רוצה להוכיח בזה לנדו"ד, וכי יש איזה ספק בזה שישנם דינים שמובאים בשו"ע פעמיים, ובאותו סגנון, ולאידך פשוט שישנם דינים ששייכים בשני מקומות ולא נכתבו אלא במקום אחד, או שנכתבו במקום העיקרי באריכות ובפרטיות ובמקום השני בסגנון אחר בשמי מקומות ולא נכתבו אלא במקום אחד, או שנכתבו במקום העיקרי באריכות ובפרטיות ובמקום השני בסגנון אחר.

ובנדו"ד, הרי כבר כתבתי שרואים בהל' תפילה בסי' קכא שמדבר על ברכת מודים לא הוזכר כלל בנוגע למי ששכח ועל הנסים, וממילא

---

(2) דא"ג, מה שטוען שהתעלמתי "במכוון או שלא במכוון" בנוגע לדיוקו על הרמ"א שלא ציין בסי' קפז לסי' תרפב, הנה אין לו להלין אלא ע"ע שכתב את שאלתו באופן מסוים ועכשיו בא והסיע כוונתו לענין אחר שלא הוזכר כלל בדבריו, ואילו ה' מבאר כוונתו מלכתחילה הייתי מבאר למה אין כאן כל דיוק לדעתי, ואכמ"ל.

גם בברהמ"ז בעצם אין סיבה בהל' ברהמ"ז להכנס לפרטי הדינים דועל הנסים, ואמנם המחבר בשו"ע לא הזכיר כלום בסי' קפז.

ובפשטות החילוק בין זה לבין הדין דנר שבת קודם לנר חנוכה, הוא דבנוגע לועל הנסים הרי הוקדש לזה סימן מיוחד בשו"ע עם כמה סעיפים (תרפב), ושם נתבארו כל הפרטים הן בנוגע לתפלה והן בנוגע לברהמ"ז, משא"כ בדוגמא הנ"ל ה"ז הלכה אחת פרטית שמקומה מתאים גם בהל' שבת וגם בהל' חנוכה, ואין סיבה להחשיב אחד מהמקומות כעיקר לגבי השני, ואין סיבה לשנות בסגנון מאחד לשני.

אמנם בנדו"ד כאשר בסי' קפז הובא ברמ"א הענין דמי ששכח ועל הנסים, והרי לא הובאו כאן כל פרטי ההלכות דאמירת ועל הנסים בברהמ"ז דחנוכה, אלא רק הפרט הזה דאין מחזירין אותו על ועל הנסים בניגוד לשאר הדברים שצריך לאמרם בברכה שני' שכן מחזירין אותו, וע"ז בא בדרך אגב דאף שאין מחזירין אותו, וגם אם הוא רוצה לחזור אין אפשרות להשלים את אמירת על הנסים בתוך הברכה - ודלא כהשי' בראשונים דאם רוצה יכול לחזור ולברך - מ"מ בתוך הרחמן (ולא בתוך הברכה) יכול לאמרו (וראה עוד לקמן בענין הביטוי "יכול לומר").

אבל להעתיק את לשון הכלבו כמו שהוא "מי ששכח . . . כשיגיע יאמר" אינו מתאים כאן, משום שאם באנו לפרט כאן בסי' קפז את דיני ועל הנסים, הנה ישנם עוד פרטים בזה, והרי הוקדש לזה בשו"ע סימן מיוחד בהל' חנוכה, משא"כ בכלבו שאדרבה בהל' חנוכה לא כתב בנוגע לועל הנסים אלא רק ציין להל' תפלה וברהמ"ז, וק"ל.

ומ"ש הרב הנ"ל בשוה"ג דזהו "סתירה מיני' ובי'!" לסגנון מלכתחילה הלכה בסגנון של דרך אגב, הנה במח"כ הוא חוזר בזה לסברתו שכבר הערתי ע"ז בגליון תתקטז דכאילו המושג דרך אגב פירושו משהו שנפלט שלא במתכוין כ"כ ולכן אין זה נכתב כ"כ בדיוק, וזהו טעות גמורה משום דכשמזכירים ענין שלא במקומו העיקרי אלא בדרך אגב, הנה ברור שיש לדייק לכתבו באופן המתאים והוא סגנון של "דרך אגב", דהיינו לא בלשון כזו "שתעורר שאלה מה פתאום באים לומר ענין שלם שלא במקומו, ולמה לא מביאים עוד הלכות השייכות לאותו ענין וכיו"ב, ולכן יש לסגנון שאופן שיבהיר שבאמת אין זה מקומו, אלא אגב ענין אחר שכן הוזכר כאן בפרטיות, הובא גם ענין זה רק בסגנון של דא"ג, ואין להאריך בדבר הפשוט [ולהעיר שבאותה הערה הוא כותב שוב כאילו שלפי ביאורי ברמ"א יש נתינת

מקום לטעות, ומתעלם ממה שכבר הראיתי בגליון תתקטז שהנתינת מקום לטעות היא רק לפי ביאור הגרעב"ש].

ועתה נבוא למה שפתח הרב הנ"ל בנוגע לאמירת הרחמן הוא יעשה לנו וגו' בשמו"ע קודם יהיו לרצון, שלדעתו רק הא"ר הוא שחידש דגם בתפלה יאמר הרחמן ורוב הפוסקים לא ס"ל כן, "ואדה"ז בסידורו נקט כדעת רוב הפוסקים בזה". וכשקראתי כל דבריו בזה השתוממתי איך שאפשר להמציא מחלוקת שלמה במקום שאין שום מחלוקת, וכדלקמן:

וראשית כל - לפני שאבאר איך כל דיוקי הלשונות שעליהם בונה את המחלוקת בין הפוסקים נסתרים מדברי הפוסקים עצמם - יש להקדים נקודה פשוטה: כאשר ישנו דין שמובא באחד מהראשונים, והאחרונים מעתיקים את דברי אותו ראשון להלכה, ובאם המקור היחידי לאותה הלכה הוא בדברי אותו ראשון, אזי מובן ופשוט שאם לדעת הפוסק האחרון יש לנטות מדברי אותו ראשון, הנה בהכרח שיתן טעם מדוע הוא בא לחלוק על אותו ראשון שהוא המקור היחיד בכלל לכל אותו ענין.

ובנדו"ד: אם המקור היחיד לכללות הענין דאמירת על הנסים בדרך בקשה "הרחמן הוא יעשה לנו וגו'" הוא בכלבו (ועד"ז בארחות חיים שהזכיר בגליון האחרון שכידוע זהו אותו ענין, שמשם מעתיק את כל דבריו), ולדעת הכלבו "מבואר להדיא דאין דין טעה בתפלה כדין טעה בברהמ"ז" (כפי שקובע הרב הנ"ל), הנה ל"ש שיבואו האחרונים ויעתיקו דין זה מהכלבו, ואח"כ יחלקו עליו ויאמרו שבאמת אין חילוק בדין זה בין טעה בתפלה לטעה בברהמ"ז, מבלי לבאר מדוע לדעתם יש לנטות מדברי הכלבו שהוא המקור היחידי לכללות הענין, ולא רק שאינם מבארים מדוע יצא לחלוק על הראשונים, אלא אפי' זה גופא - שהם באים לחלוק על אותו ראשון שממנו העתיקו את כל הענין - הם לא מבארים! ועכצ"ל משום דבאמת אין כאן כל מחלוקת בין הכלבו לאחרונים.

ועד"ז מה שהמציא הרב הנ"ל מחלוקת באחרונים גופא בין הט"ז לא"ר אינה נכונה כלל, וזה מלבד מה שית' לקמן בענין דיוקי הלשונות, הנה עצם זה שהפוסקים העתיקו דברי הא"ר שסובר שגם הט"ז סובר כמותו, והמחצית השקל (והבאר היטב מבלי שמזכיר מקורו) והמשנה ברורה כתבו כהא"ר ולא התייחסו למה הם מכריעים כהא"ר בניגוד לדעת הט"ז (כמו שנוהג המ"ב בכגון דא לבאר זאת בשער הדיון או

בביה"ל), וכמו"כ דלא כדעת הכלבו שהוא המקור לכל הענין, הרי זה לבד כבר מוכיח באופן ברור שכל המחלוקת הזאת לא היתה ולא נבראה [ולהעיר דגם הגרעב"ש עצמו בדבריו בגליון תתקיא נקט בפשיטות דהט"ז והא"ר קאי באותה שיטה אלא שלדעתו אדה"ז חולק על הט"ז והא"ר, ולא עלה על דעתו דבעצם גם הט"ז חולק על הא"ר, עיי"ש].

ומעתה נבוא לדבר בענין דיוקי הלשונות בפוסקים שמהם "מבואר להדיא" לדעת הרב הנ"ל, דישנו חילוק בין תפלה לברהמ"ז, ולדוגמא דעת הערוך השלחן שמדייק מדבריו בסי' תרפב, שבברהמ"ז כתב "יש לו לומר בהרחמן", סגנון של חיוב, ולגבי תפלה כתב "יכול לומר על הנסים", ומזה מוכח "דאינו אלא רשות".

והנה ישנם מקומות נוספים שבהם הערוך השלחן מדבר בנוגע להרחמן הנ"ל, ומהם נראה ברור שאין כוונתו בתיבת יכול לענין של "רשות". דבהל' ברהמ"ז בסי' קפז כתב באותו סגנון של הרמ"א ואדה"ז "ומ"מ יכול לאמרו בתוך הרחמן", שלדעת הגרעב"ש זהו ענין של רשות כי מצד דיני ברהמ"ז הוא רק היתר ורשות לאמרו וכמבואר בדבריו בארוכה. והנה בסימן שלאח"ז בסי' קפח סעי' יז כותב הערוך השלחן בחנוכה ובפורים "אם שכח . . נכון שיאמר בהרחמן הוא יעשה לנו וגו'", אף שלעיל כתב רק ש"יכול לאמרו".

ועד"ז לאידך גיסא, לאחר שכותב בסי' תרפב לגבי ברהמ"ז של חנוכה דיש לו לומר בהרחמן שהוא "סגנון של חיוב" וכנ"ל, כותב לגבי ברהמ"ז דפורים בסי' תרצה סעי' יב: "שהרי יכול לומר בהרחמן, הרחמן הוא יעשה לנו, וכמ"ש בחנוכה". ומבואר דמשווה פורים לחנוכה, אף שבפורים משתמש בלשון של "יכול" דלדעת הרב הנ"ל "אינו אלא רשות"<sup>3</sup>?

ועד"ז יש להוכיח מדבריו הרמ"א עצמו ד"יכול לומר" שבסי' קפז אין הכוונה לענין של רשות, דהרי בסי' קפח ס"ו כתב בנוגע ליעלה

---

(3) ולהעיר דבכלל כל הראי' מהערוך השלחן היא תמוהה, דהרי כל ביאורו של הגרעב"ש בהחילוק בין אמירת הרחמן בתור חובה או רשות מיוסדת ע"ז דכשואמרו בסמיכות לברכת הטוב והמטיב יש כאן אמירה במטבע של ברכה וא"כ הוי חובה, והרי הערוה"ש כתב להדיא בסי' תרפב דיש לומר את הרחמן בסוף כל הרחמן, שזהו להדיא דלא ככל מהלך דברי הגרעב"ש!

ויבוא בר"ח דהדין דמי ששכח וכבר התחיל הטוב והמטיב דאינו חוזר, וע"ז כתב הרמ"א "ואפשר דמ"מ יש לאמרו בתוך שאר הרחמן כמו שנתבאר לעיל גבי על הנסים סוף סי' קפז", ולדעת הגרעב"ש אינו מובן ההשוואה, דהרי כאן רוצה לומר ד"יש לאמרו" סגנון של חיוב וע"ז כותב "כמו שנת' לעיל גבי על הנסים ס"ס קפז" ושם מדובר בענין של רשות לדעת הגרעב"ש ? !

אלא ע"כ דהפירוש ביכול לאמרו בהרחמן הוא לא ענין של רשות אלא בלשון הערוה"ש הנ"ל "נכון שיאמר" והיינו דאי"ז חיוב גמור דהרי כל אמירת על הנסים הוא לא חובה גמורה דהרי קיי"ל דאין מחזירין אותו אלא קבלוה עליהם כחובה, וכשבאו הראשונים הנ"ל ואמרו דגם במי ששכח ועל הנסים בדרך בקשה, הנה השאלה היא לא האם יש רשות והיתר לאמרו, דהרי אנו עוסקים במקום שאין חשש הפסק ואין בזה הזכרת שמות, אלא השאלה היא האם יש ענין ותועלת באמירה זו שיחשב כאילו הזכיר את הנסים דחנוכה בברהמ"ז או בתפילה, או לא.

וע"ז מתאים הלשון "יכול לאמרו", היינו שיכול עדיין להשלים את מה שהחסיר, אבל לאחר שנתברר שישנה אפשרות זו הנה פשוט דאין זה דבר פרטי שתלוי ברצונו של המתפלל או המברך (כמו איזה בקשה פרטית שאם הוא רוצה אזי יכול לומר במקומות שמותר לבקש, ואם אינו רוצה אזי אינו אומר), אלא ודאי "נכון שיאמר" את הרחמן הנ"ל כיון שבזה הוא יכול להשלים את מה שהחסיר.

וכמו"כ שייך לשון יכול בנוגע לתפילה מצד ענין נוסף, שהרי הנוסח שבכלבו של "הרחמן" לא מצינו בתפילה אלא בברהמ"ז, וא"ש לשון הט"ז דגם בתפילה יכול לומר "דרך בקשה תעשה לנו נסים כשם שעשית", אף שאין כאן איזה נוסח ברור שמתאים במיוחד לתפילה, אבל בכל אופן עצם הענין שאפשר להזכיר בסוף התפילה בקשה כללית, הוא לא ענין שצריך ע"ז היתר מיוחד דכבר נפסק בשו"ע דאין זה חשש הפסק (וכפי שהזכיר הרב הנ"ל מסי' קכד, ועוד), וא"כ אין צורך שהט"ז יבוא ויאמר שנראה לו שמותר להתחנן בקשר לחנוכה.

אלא פשוט כמו שהבין הא"ר (וכל שאר האחרונים שהזכרתי לעיל) דכוונתו שצריך לומר, וכנ"ל דאם ישנה אפשרות להשלים, הנה ודאי נכון לעשות כן.

ואותם אחרונים שציינו לדברי הא"ר, אף שגם הט"ז נתכוין לזה, הוא מצד שיש עדיפות לציין למי שאומר בפירוש את ההוראה למעשה "צריך לומר", אבל פשוט דגם הט"ז סובר כן, וכנ"ל דאין כל סיבה להמציא כאן איזה מחלוקת חדשה בין הט"ז להא"ר.

[ולפענ"ד ה"כל שכן" שנתכוין לו הט"ז הוא מצד שאם אנו באים להזכיר את הענין בחנוכה בדרך בקשה, הנה המקום לבקשת כל צרכי האדם הוא בתפילה הרבה יותר מברהמ"ז, וממילא לאחרי שראינו בכלבו את עצם הענין דישנו מושג של לומר ועל הנסים בדרך בקשה בברהמ"ז וזה מועיל ונחשב כהשלמה למה שהחסיר, הנה "בדרך של בקשה" - כ"ש בתפילה שיוכל לומר כן (ודלא כביאור הרב הנ"ל על ענין הכ"ש דברהמ"ז ישנה בעי' לומר זאת בדרך של בקשה כיון שאומרו "בסמיכות לענין של הודאה". וכבר נת' לעיל שאינו כן, ואין להאריך עוד בזה.]

וכמו"כ מה שכתב בדעת הכלבו בדבריו "מבואר להדיא" דישנו חילוק בזה בין תפילה לברהמ"ז, הנה במח"כ לא ראיתי בכל דבריו שום ביסוס לזה, וכי מזה שהכלבו מציין לעיין בהל' תפילה בנוגע למי ששכח בתפילה, ולמי ששכח בברהמ"ז שולחו להל' ברהמ"ז, נסתר הכ"ש של הט"ז? וזה שציין להל' תפילה בפ"ע הוא משום שבהל' תפילה ישנו ענין שלם לגבי עקירת רגליו שאינו שייך לברהמ"ז, אבל לאחרי שביאר לנו בהל' ברהמ"ז העצה באמירת הרחמן, שוב אינו צריך לומר כן גם בנוגע לתפילה. וק"ל.

ומזה נבוא למ"ש הרב הנ"ל בדעת אדה"ז ד"ברור" שלדעת אדה"ז אין ענין לומר הרחמן בתפילה וחוזר לאותה ראי' שכבר נתבאר שהיא מופרכת מיסודה, דמזה שלא הזכיר אדה"ז בתפילה את הענין דאמירת הרחמן, ברור שאין לאמרו. ומביא דוגמאות לזה מהשאלה ע"ז שלא הזכיר בסידורו ברכת הקשת והנוסח שאומרים בא"י בברכה מעין ג', ושם ישנו ישוב ע"ז, וכאן שא"א ליישב כן, ברור דאין לאמרו. עכת"ד.

ואני משתומם וכי אינו רואה שהדוגמאות שהביא היו מתאימות לכאן, אילו אדה"ז הי' כותב בשמו"ע הדינים דמי ששכח שאר ההזכרות והי' משמיט בנוגע לועל הניסים, אז, היה אפשר לדון האם מזה מוכח שלא ס"ל ככל הפוסקים שלא חילקו בזה, או לא, אבל כאשר בנדו"ד אין בכלל בשמו"ע הלכות, אז מהיכן בכלל יש כאן מקום להתחיל לדייק מזה שלא הזכיר את אמירת הרחמן?!

ומאין הברייטקייט להמציא ביאור על זה שלא הביא אדה"ז הל' בשמו"ע בניגוד לברהמ"ז ולכתוב שעדיין צריך לעיין אם הביאור הוא אויסגעהאלטן, ומיד להמשיך אבל זה "ברור" שאדה"ז וודאי היה מביא נוסח זה אי הוא היה סובר כן [וכנראה שנשכח ממנו הביאור שכתב על הלשון אומרים כאן ועל הניסים] ולאח"ז נאלץ לחזור בו! דאל"כ ה' נשמע כאן איזה היסוס בקביעתו].

ורק להראות עד כמה כל הגישה הזאת מוטעית יש להעיר לשיחת ש"פ תזריע ג' ניסן תשמ"ט הע' 76 בשיחה המוגהת בנוגע לאמירת הנשיא בחודש ניסן "ולהעיר שאדה"ז בסידורו לא הביא מנהג זה [להעיר שיש עוד ענינים שלא הביא בסידורו ואף שנוהגים כן ואכ"מ] והדברים מדברים בעד עצמן!

ונמצא מכהנ"ל דמ"ש הרב הנ"ל בסכמו את העניין דהרחמן בתפילה "דאחר עיון קל בדברי הפוסקים רואים שהחילוק בין טעה בתפילה וטעה בברהמ"ז מבוסס היטב בדברי הפוסקים ועד למקור הדין בה'כלבו', ורק הא"ר הוא שחידש דגם בתפילה יאמר הרחמן ממש כמו בברהמ"ז, ואדה"ז בסידורו נקט כדעת רוב הפוסקים בזה ואדרבה אם רוצה הריי"ק לחדש דהמנהג פשוט לדעת הפוסקים שצריך לאומרו באלוקי נצור עליו להביא ראיה" הנה כל הקטע תלוש לגמרי מהמציאות כפי שמבואר בפוסקים וכנ"ל בארוכה, והיות שהדברים נוגעים למעשה אני מקווה שבעז"ה שכל מי שקרא את השקו"ט בזה לא יתבלבל ויחשוב שבאמת יש כאן איזה ספק איך לנהוג למעשה, אלא יעשה כמו שמבואר בכל הפוסקים שגם בתפילה יאמר הרחמן הוא יעשה ניסים וגו'.

ועד"ז בנוגע למקום אמירת הרחמן בברהמ"ז נלפענ"ד שכדאי הם היד אפרים<sup>4</sup> וערוך השולחן והמשנה ברורה והגרא"ח נאה לסמוך עליהן שהמקום לאומרו הוא קודם הרחמן הוא יזכנו (ולא כהאדר"ת שכתב לאומרו בהרחמן הראשון) כיון שברור שגם הם ראו את לשון

---

(4) ומ"ש דאין ראיה כלל מדברי היד אפרים שמקום אמירת הרחמן הוא בסוף, הנה פשוט שצדקן הפוסקים שהבינו מדבריו כן משום שהיד אפרים לא בא לסתום אלא לפרש ואם כוונתו לומר שבר"ח יש להזיז את אמירת הרחמן ממקומו בתחילת סדר הרחמן לסופו היה אומר זאת באופן ברור, וק"ל. וגם הגרעב"ש עצמו בדבריו נקט כן בפשיטות ולא עלה על דעתו המצאה הנ"ל.

ה'כל בו' והרמ"א ומ"מ לא ראו כל הכרח לפרש "שיגיע להרחמן"<sup>5</sup> דווקא בהרחמן הראשון וכבר נת' בדברינו הטעם לזה.

עוד יש להעיר על נקודה חשובה שלא זכיתי להבין בכל המהלך של הגרעב"ש, דאם בברהמ"ז ראו הרמ"א ואדה"ז צורך ללמדנו בסי' קפז על ה"יוכל לאומרו" אף שלדעתו אינו אלא עניין של רשות וכו', וזהו כל הנידון בסי' קפז והחובה לאומרו הוא עניין בפ"ע שנכתב בסי' תרפב א"כ גם בתפילה למה לא הזכירו את העניין ד"יוכל לאומרו" בתפילה בצד הזכרת מעין המאורע שבזה הוא שווה לברהמ"ז אלא שבברהמ"ז ישנו עניין נוסף מצד התקנתא דהודאה אבל בסי' קפז לא מדובר בזה כלל, ומ"מ הוזכר העניין לגבי ברהמ"ז, ומ"ש תפילה שלא הביאו כלל את אמירת הרחמן באופן דיוכל לאומרו !



## סיום בערב פסח לכתחילה או בדיעבד? [גליון]

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ראיתי מ"ש הרב י.א.ר. בגליון העבר (עמ' 162) - ורציתי להעיר בשתים:

א. בענין תענית בכורות (והגירסא מתענגין) בשנת תשי"ד קיבל הרבי לידיו הגדה של פסח עם העתק [=תרגום] באידית ובאנגלית ובו ליקוטי מנהגים, טעמים ודינים.

הרבי העיר מספר הערות והראשונה (אגרות קודש כרך ח עמ' רמא): "עמוד יו"ד (וכן במקום המתאים בהעתקה האנגלית) אשר בכורים כהנים ולוים אינם מתענים בערב פסח. וצריך עיון גדול המקור על זה. ובכל אופן הפסק דין הוא שמתענים וכמבואר במהרי"ל הובא באחרונים במקומו סימן תע ולמנוע מכשול כדאי היה לתקן את זה ע"י מחיקת תיבות אלו".

---

(5) וכאן המקום להביע פליאתי ע"ז שהרב הנ"ל התעלם לגמרי מהערת שאדה"ז בסידור שינה מלשון הכל בו והרמ"א "כשיגיע להרחמן" וכתב "אצל הרחמן" שאם כ"כ בונים כל דיוקי לשונות, הנה יש להתייחס לטענתי שבלשון אדה"ז יותר משמע שאין הכוונה דווקא להרחמן הראשון.



עורך ההגדה הרב נתן מנחם מאנדל, שיגר לרבי מכתב בתגובה ולאחר מכן גלויית דואר ובו נכנס לדיונים והרבי שיגר לו מכתב נוסף ובו קבע בנחרצות (אג"ק שם עמ' שב-שז): "במה שכותב במכתבו [=אודות] השקלא וטריא בדין תענית בכורים בערב פסח. הנה מבלי להכנס בגוף הדבר, הגדה הנדפסת לרבים ובפרט בארצות הברית, הנה עמא דבר מביט על זה כפסק דין ומסקנא האחרונה . . והרי ידוע שסוף סוף העיקר הוא המעשה בפועל. ולכן עמדתי על ענין זה ביחוד, כי לדעתי הוא מעוות שצריך לתיקון".

וכאן מתייחס הרבי לשמועה ע"ד התיקון (בגירסת המסכת סופרים) "מתענגין" בשם הרה"צ וכו' מזידיטשוב ז"ל.

וכותב: "כבר ביטל שמועה זו מעיקרא בספר דברי תורה מהדורא ה' אות טו להרה"צ וכו' בעל המחבר שו"ת מנחת אלעזר ממונקאטש. הרבי מוסיף סברא ל"תוקף לביטול [=השמועה הנ"ל] שלו": משום שהתגורר בסמיכות מקום לנושא השמועה וגם עמד בקירוב משפחתי עמו.

לסיכום:

כל הנקודה הבולטת בשתי האגרות היא חשיבות הדגשת והבלות הענין שבעצם חייבים להתענות בערב פסח. אין זה שולל את המנהג של השתתפות בסיומים (וכאן לא נחית לענין זה), אבל חשוב שיידעו שחובת תענית ישנה בעיקרון (אגב קטעי המכתבים מודפסים בלקו"ש כרך כז עמ' 324-325).

במקום אחר (ש"פ משפטים תשט"ז - תורת מנחם כרך טז עמ' 103) מביע הרבי בדרך אגב דעתו לגבי אופן הלימוד כדי לסיים המסכת בערב פסח, שאפשר גם בלימוד שאינו עיוני, ובלשונו: ללמוד ולסיים (אפלערנען) את מסכת כלה . . לימוד המסכת יכול להיות גם כפי שלומדים קודם ערב פסח כדי לערוך "סיום" - שהרי סוף סוף למד וסיים את המסכת".

ב. השוואת מ"ש בשו"ת מהריא"ץ (ומנהג החת"ס) להנהגת אדמו"ר מוהרי"צ כבר ציינתי בגליון תשפז עמ' 18.



## העלי' לתורה ביום ההולדת [גליון]

### הת' אפרים רובין תלמיד בישיבה

בגליון תתק"ז (עמ' 192), האריך הת' י.ל.א. בענין עלי' לתורה ביום ההולדת. ויש להוסיף ולהעיר, על כמה ענינים הכרוכים בזה:

בקשר לנידון דיו"ט (וימי הקריאה בכלל). א' מאנ"ש (א.י.ב.) סיפר לי שבכל שנה, כשהי' נכנס ליחידות לפני יום הולדתו (שחל ביום א' דחגה"ש, שלא יתכן שיחול ביום שבת)<sup>1</sup> - רבינו אמר לו (התוכן): "דו וועסט נעמען אָן עלי' די שבת פֿאַר שבועות". ולא נדמה לו שיעלה ג"כ ביום ההולדת (אף שהוא יום הקריאה)<sup>2</sup> - וכמו שהעיר הת' הנ"ל ממשמעות הדברים בלקו"ש ח"ה עמ' 67 ואילך, בתיבת "...או ביום ההולדת עצמו - כשחל בשבת" דוקא, כבתנאי המעכב (עיי"ש מה שהעיר)<sup>3</sup>.

בקשר להעלי' עצמה. סיפר לי הרה"ת א.א., שיום הולדתו הוא למחרת יוה"כ, ובא' השנים כשחל יוה"כ ביום הש"ק, כ"ק רבינו אמר לו ביחידות (בשבוע שלפנ"ו), והתוכן: "היות ויהי' קשה לך ליקח עלי' ביוה"כ, הגבחה וגלילה ג"כ מספיקים לזה".

[ויש להעיר, עפ"י מה שמובא בהפוסקים (בנוסף ע"ז שהגבחה וגלילה נק' "מצוה חשובה מאוד")<sup>4</sup>], ד"כשיש ב' אנשים שיש להם

(1) עפ"י הכלל 'לא בד"ו פסח' (רמב"ם הל' קדה"ח רפ"ז, טושו"ע ריש סי' תכח, ובכ"מ), לא ייתכן דיום א' דחגה"ש יחול בש"ק.

(2) ועד"ז, יש להעיר מאג"ק (ח"ז, עמ' רנח): "במענה על מכתבו מיום הולדת שלו ביום השני דחגה"ש הבע"ל... ובהמשך המכ' לא איירי בענין עלי' לתורה (אף שהוא יום הקריאה) בפורטו את כל הפרטים האחרים (אמירת תהלים, חזרת דא"ח, צדקה). ע"כ תוכן המכתב.

(3) וכמו שהעיר עוד בגליון שם, ד"משמע מהשיחה בח"ה, דכשחל יום ההולדת באיזה ימים מששת ימי החול - אפי' ביום הקריאה - אז יעלה לתורה רק בשבת". ואף שמתרץ ע"ז אח"כ, עיי"ש במה שנשאר מוקשה בהע' 3 שם.

ושוב כ' 'ויש לתרץ ואכ"מ" - ואשמח לדעת היאך ובמה מתרצו.

(4) שעא, אות י סימן כב. משנ"ב סי' קמז, סק"ז. ועוד.

יאצ"ט ביום אחד, ואחד עלה עלי' לתורה, יש לכבד לאדם הב' בהגבהה<sup>4</sup> - והרי נחשבים כעליות לחיובים.]

ויש להוסיף על מש"כ לאח"ז שם, דנראה לכאו' שיש בתורת רבינו כמה צדדים "סתומים" וכו' בענין עלי' לתורה, ויש להביא מש"כ באג"ק ח"ז עמ' סא וזלה"ק: "...ליום הולדתו שמזכיר, הנה בודאי ידוע לו הסדר דיום הולדת, והוא בכלל - העלי' לתורה, ובפרט שיום הולדתו חל ביום הש"ק, חזרת דא"ח ברבים..." עכלה"ק. - דיש בזה ג"כ משום סתימת הלשון (באם אכן יעלה בש"ק שלפני יום הולדתו, או לא). ועוד כמה וכמה עד"ז.

ואגב, המכ' שהובא בגליון שם (מאג"ק שם עמ' לא), נדפס ג"כ בס' "אשכילה בדרך תמים" (תות"ל אה"ק, תשמ"ג) - בשינוי התאריך ובלשון ממש"כ שם, ולא נמצא בדיוק כמוהו בכל ספרי אג"ק. ויל"ע באם הוא אותו המכ' (ולאח"ז תוקן) או לא. ועצ"ע בכללות הנושא.



## פשוטו של מקרא

### עניין אחד נשנה פעמיים בתורה

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

מצינו כמה פעמים בפירש"י, שכשענין אחד בתורה נשנה פעמיים, מעיר רש"י ע"ז, ומתריך למה נכפל. לדוגמא: בשמות יג, ה, ד"ה 'את העבדה הזאת': "והלא כבר נאמר למעלה (יב, כה) והיה כי תבואו אל הארץ וגו', ולמה חזר ושנאה וכו'". וכן בהמשך כה, כא, ד"ה 'ואל הארץ תתן את העדות': "לא ידעתי למה נכפל, שהרי כבר נאמר (כה, טז) ונתת אל הארון את העדות וכו'".

וא"כ תמוה לכאו', שבפר' מצורע (יד, ל) מסיים הפסוק: "...מאשר תשיג ידו". ומיד לאח"ז (בפסוק לא) מתחיל: "את אשר תשיג ידו...". ואין רש"י מעיר ע"ז כלום.



**"אזהרה מניין"****הנ"ל**

בפירש"י ד"ה 'וחטאה בשגגה מקדשי ה' (ויקרא ה, טו): "שנהנה מן ההקדש. והיכן הוזהר וכו'". ובד"ה 'ולא תכחשו' (קדושים יט, יא): "לפי שנאמר וכחש בה . . למדנו עונש, אזהרה מניין וכו'". וכן בד"ה 'ולא תשקרו' (שם): "לפי שנאמר ונשבע על שקר . . למדנו עונש, אזהרה מניין וכו'".

וצריך להבין לפי זה, הרי בפר' אחרי (יז, ג-ד) כתיב: "איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כבש . . ואל פתח אוהל מועד לא הביאו . . ונכרת האיש ההוא מקרב עמו". וכן בפסוקים שלאח"ז (שם, ח-ט): "איש איש מבית ישראל אשר יעלה עולה או זבח ואל פתח אוהל מועד לא יביאנו . . ונכרת האיש ההוא מקרב עמו".

למה לא אמר רש"י כאן "למדנו עונש אזהרה מניין"? ועד"ז צריך להבין בנוגע ל"וכחש בה" ובנוגע ל"ונשבע על שקר" (המובא בפירש"י לעיל), שנאמר בפרשת ויקרא (ה, כא-כד) למה לא שאל רש"י שם על אתר "למדנו עונש אזהרה מניין, ורק בפר' קדושים שאל על שניהם?

**שונות**

**נוסח ברכת כהנים: בברכה המשולשת בתורה  
הכתובה**

**הרב שלום דובער לוין**

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בנוסח או"א ברכנו בברכה כו' נדפס תמיד בסידורי תהלת ה': "בברכה המשולשת, בתורה הכתובה". ואילו בהוצאה החדשה העבירו את הפסיק לאחר תיבת בתורה, על פי מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע שנדפס בלקו"ש חכ"ד (עמ' 411):

בנוסף "בברכה המשולשת בתורה" - הבי"ת של בתורה מוכיח - דהפי' שהשילוש הוא בתורה, וראה ג"כ בכתר שם טוב - בנוגע להערותיו הוא בזה.

אמנם לפי פירוש זה בדברי אדמו"ר, שהפסיק צ"ל אחרי תיבת בתורה, אינו מובן כלל:

א. מהי ההוכחה לזה מתיבת "הבית של בתורה"? ואם הכוונה למה שהבית כתובה בפתח (ולא בשוא), א"כ מה בין זה (בתורה הכתובה) לבין "ביום השביעי" וכיו"ב, שגם שם כתובה הבית בפתח, ואין מקום להפסק אחרי תיבת ביום!?

ב. כמדומה ברור, שאדמו"ר הי' אומר תמיד "בתורה הכתובה" בהמשך אחד, בלי הפסק בין התיבות. וכך היו רגילים כולם לומר, עד שנדפס מכתב זה, שהי' צריך לשנות את ההרגל. והבעיה היא, שעדיין לא מובן מה בדיוק כתוב במכתב הזה.

ג. גם לא מובן לפי זה, מה שאדמו"ר מציין לכתר שם טוב, והרי שם לא נזכר כלל הנושא הזה של הפסק בין התיבות "בתורה הכתובה".

אשר על כן נראה, שמענה הנ"ל של אדמו"ר אינו קשור כלל לפסיק שבין התיבות, כי אם לפירוש המלות "בברכה המשולשת".

והיינו שהשואל רצה לפרשה באופן מסויים, שהשילוש אינו בתורה (ראה פירוש המובא בכ"מ, ומובא גם בציונים של הרלו"צ רסקין לסידור, שהשילוש הוא מה שבקריאת שמו"ת אומרים פסוקים אלו ג"פ), וע"ז משיב אדמו"ר, כי הבי"ת של בתורה מוכיח, שהפירוש הוא שהשילוש הוא בתורה (ולא בקריאת שמו"ת, וכיו"ב).

וא"כ מובן בפשטות מה שמציין לכתר שם טוב, ששם דן אודות פירוש המילה "משולשת", וכותב כמה הערות בזה.

ולפי זה אין שום קשר בין מענה זה, לבין הכנסת פסיק בין המילים "בתורה הכתובה" (כפי ששינו בסידורים החדשים, על פי מכתב זה).

אמנם למרות כל האמור לעיל, מסתבר יותר שצ"ל הפסק בין התיבות "בתורה הכתובה", כפי שהעירני בזה הר"א אלאשווילי:

הפשט בתפלה זו הוא כך: א. ברכנו בברכה המשולשת בתורה. ב. הכתובה [ברכה זו] ע"י משה עבדך. ג. האמורה [ברכה זו] מפי אהרן ובניו כהנים עם קדושיך. ד. כאמור [ברכה זו].

ואילו נפרש "בתורה הכתובה ע"י משה עבדיך", שקאי על כל התורה (ולא רק על ברכה זו), לכאורה קשה, מה פתאום מזכירים כאן את משה רבנו, וכי מה החידוש בזה? אלא צ"ל שהוא מפני שבפסוקי ברכת כהנים נזכר שמו של משה במפורש כמ"ש "וידבר ה' אל משה לאמר", ולכן הזכירו כאן, כדי להוסיף במעלת ברכה זו.

ואם נחפש נגלה, שבכל מקום שנזכר בתפלת "יהי רצון" שמו של משה, הוא דוקא כששמו של משה נזכר בתורה בהקשר לענין המדובר, ראה לדוגמא ב"יהי רצון" שלפני הקרבנות "ע"י משה עבדיך", וכן ברבוננו של עולם שלאחר "ויהי אחר". ואילו ב"אלקיננו ואלקי אבותינו" שלפני "ויהי אחר" לא נזכר שמו של משה, אלא סתם "ככתוב בתורתך", כי באמת בפרשה זו שמו של משה לא נזכר.



## הסייעתא דשמיא לרב בפס"ד למעשה דווקא

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

סיפר כ"ק אדמו"ר בעת ביקור אדמו"ר מסדיגורא שליט"א (ב'צל החכמה' עמ' 102, 241) על הנוב"י שקיפחוהו פעם ב"שאלה", וענה שלא כהלכה. וכשנשאל היתכן? השיב שכנראה לא היתה השאלה נוגעת למעשה. דאילו היתה השאלה נוגעת למעשה, לא הי' הקב"ה מאפשר שיצא מתחת ידו מכשול בו'.

והעירני ח"א למ"ש ברש"י ד"ה קרי עלי' - ב"ב קלג, ב: "קרא עליו רבא לנחמו אני ה' בעתה אחישנה, בעת שהצדיקים צריכים לישועה הקב"ה ממציאה להם אף אתה יודע אני כך שמעולם לא באת דין תקלה על ידך שהרי עכשיו זימנני לי הקב"ה קודם שהגעת להוראה ולא נכשלת".

ובע"ז כב, א: "הנה מוריקאי (זורעי גינות כרכום) דעובד כוכבים נקיט בשבתא וישראל בחד בשבתא אתו לקמי דרבא שרא להו. איתביה רבינא לרבא ישראל ועכו"ם כו' לא יאמר ישראל לעכו"ם טול חלקך בשבת ואני בחול כו' ואם באו לחשבון אסור איכסיף, לסוף איגלאי מלתא דהתנו מעיקרא".

וראה כיו"ב גם גיטין עז, ב; ב"מ צז, ב.



## לשון התורה [גליון]

### הרב יוסף מינקאוויטש

מנהל בית רבקה - מאנטרעאל, קנדה

בגליון תתק"ז (עמ' 233) כתב הרב י.ד.ק. שבשנים הראשונות שאל את הרבי בנוגע למ"ש רש"י על הפסוק בפרשת תרומה (כה, כב) "ואת כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל - הרי וי"ו זו יתירה וטפלה...", היינו שרש"י מביא שכתוב בתורה "ואת" (עם וי"ו), והרי בס"ת ובחומש כתוב "את" (בלא וי"ו). והרבי הראה לו בגליון הש"ס מהגרע"א בשבת נה, ב שמביא מכמה מקומות שיש גרסאות שונות בתנ"ך, ומביא גם את רש"י הנ"ל. (וראה לקו"ש חכ"ט עמ' 51 הערה 17).

ברא"ם מביא על רש"י הנ"ל: "חפשתי בכמה ס"ת ולא מצאתי זה".

ויש להעיר: בדפוס ראשון דרש"י שנדפס בשנת רל"ה ברג"ו די קלבריאה, לא מופיע פירוש רש"י הנ"ל כלל! וכן זה לא מופיע בכת"י אוקספורד (צילום מעמוד מדפוס ראשון דפרשת תרומה נדפס בראש ספר 'רש"י פירושי התורה' (שעוועל)).

במקום זה נדפס בדפוס ראשון: "את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל - אל כתוב, בלא וי"ו". זאת אומרת, שלא זו בלבד שלא מביא רש"י שכתוב "ואת" (עם וי"ו), אלא רש"י מעתיק מהכתוב "את כל" (בלי וי"ו).

[הרב ח"ד שעוועל מסביר את רש"י הנ"ל שבדפוס ראשון: לפי שדבר ה' למשה ה' בשני ענינים, אחד מה שנוגע למשה בתור מנהיג ישראל ('אותך') ואחד מה שנוגע בעבור בני ישראל, וקמ"ל דגם מה שנוגע "אותך" הוא ג"כ "אל בני ישראל", דאין כאן שני ענינים נפרדים: 'אותך' ו'אל בני ישראל' אלא אותך אל בני ישראל, וזה כוונת לשון רש"י: "אל כתוב בלא וי"ו".]



לזכות  
החתן התמים  
הרב **מנחם מענדל שיחי'**  
**אנדרוסיער**  
והכלה מרת **פייגא שתחי'**  
**קליין**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום ועש"ק אסרו חג הפסח כ"ג ניסן ה'תשס"ו  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם  
הרה"ת ר' **אברהם בער** וזוגתו שיחיו **אנדרוסיער**  
הרה"ת ר' **יעקב** וזוגתו שיחיו **קליין**



לזכות החתן התמים  
הרב **יוסף יצחק הלוי שיחי'**  
**פאנטוס**  
והכלה מרת **חנה שתחי'**  
**קורוליצקי**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום רביעי ערב פסח י"ד ניסן ה'תשס"ו  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם  
הרה"ת ר' **שלמה הלוי** וזוגתו מרת **רבקה שיחיו**  
**פאנטוס**  
הרה"ת ר' **אפרים מרדכי** וזוגתו מרת **שרה איטה שיחיו**  
**קורוליצקי**



לזכות  
החתן התמים  
הרב חיים הלל שיחי'  
מטוסוב  
והכלה מרת חי' שתחי'  
קליין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום ועש"ק ט' ניסן ה'תשס"ו  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם  
הרה"ת ר' יוסף יצחק  
וזוגתו מרת אסתר הדסה שיחיו  
מטוסוב  
הרה"ת ר' משה הלוי  
וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו  
קליין

וזקניהם  
הרה"ת ר' שלמה וזוגתו מרת פעסי' שיחיו מטוסוב  
מרת פעשע לאה שתחי' קליין  
הרה"ת ר' שמעון וזוגתו מרת אסתר שיחיו גאלדמאן

לזכות  
החתן התמים בעל מדות טובות  
הרב **מנחם מענדל שיחי'**  
**מטוסוב**  
והכלה מרת **שטערנא שרה שתחי'**  
**גורארי'**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום חמישי כ"ט ניסן ה'תשס"ו  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם  
הרה"ח הרה"ת ר' אליהו וזוגתו מרת **עלקא**  
ומשפחתם שיחיו  
**מטוסוב**  
הרה"ח הרה"ת בנש"ק ר' נתן וזוגתו מרת **צבי' מרים**  
ומשפחתם שיחיו  
**גורארי'**

**לזכות**

**הילד משה נחמן שיחי'**

**לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה  
ביום ועש"ק אסרו חג הפסח כ"ג ניסן ה'תשס"ו  
יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו**



**ולזכות הוריו**

**הרב יצחק שמואל וזוגתו מרת שיינדי שיחיו  
בעקער**



**נדפס ע"י זקניהם**

**הרה"ת ר' יהודה וזוגתו מרת רותי  
ומשפחתם שיחיו  
בעקער**

לזכות

הילדה יונה טייבל שתחי'

לרגל הולדתה בשעטומ"צ

ביום ג' דחווה"מ פסח י"ט ניסן ה'תשס"ו

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריה

הרב שניאור זלמן הכהן

וזוגתו מרת אסתר שיחיו

שיימאן



נדפס ע"י זקני'

השליח הרה"ת ר' בנימין בער יוסף הכהן

וזוגתו מרת הינדא גיטל אלטע חי' שיחיו

שיימאן

הרה"ת ר' נפתלי הערץ

וזוגתו מרת רייזל נעמי שיחיו

הרשקוביץ

לזכות  
הרך הנולד שיחי'

לרגל הולדתו  
ביום ועש"ק אדר"ח אייר ה'תשס"ו  
יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה  
וירו ממונו רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו  
הרב שמעון וזוגתו מרת שרה דבורה שיחיו  
שיין



לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' מיכאל יהודה ארי' לייב הכהן ע"ה  
ב"ר ברוך שלום הכהן ע"ה  
נפטר שביעי של פסח ה'תשל"א  
ולעילוי נשמת זוגתו מרת חי' ע"ה  
ב"ר הרה"ג הרה"ח ר' אהרן ע"ה תומארכין  
נפטר י' אייר ה'תשל"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנם  
הרה"ת ר' דובער הכהן וזוגתו מרת חי' פריידא  
ומשפחתם שיחיו  
כהן

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' איסר ע"ה  
ב"ר יצחק דוד ע"ה  
קרוגלין  
נפטר ז' אייר ה'תשס"ד  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י  
אשתו תבלחט"א מרת שרה שתחי' קרוגלין  
בתו מרת יהודית  
ומשפחתה שיחיו ווגמן  
בתו מרת לאה  
ובעלה ר' יוסף ומשפחתם שיחיו מסוורי  
בתו מרת אסתר מלכה  
ובעלה ר' שמואל ומשפחתם שיחיו ליבליך  
בתו מרת יפה  
ובעלה ר' משה שבתי הלוי ומשפחתם שיחיו ליבמן

לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' ישראל הלוי ע"ה  
בן הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן הלוי ע"ה  
דוכמאן  
נפטר ו' אייר ה'תשמ"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' שלום הלוי וזוגתו מרת פייגא  
ומשפחתם שיחיו  
דוכמאן

לע"נ  
הרה"ח הרה"ת ר' דובער  
בן הרה"ח ר' נפתלי שו"ב ע"ה יוניק

הי' מקושר בכל נימי נפשו  
ושימש כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ואת כל בית הרב קרוב ליובל שנים  
העמיד תלמידים הרבה במחלקת הזביחה  
שעל - יד "מחנה ישראל"  
חבר הנהלת מחנ"י והמל"ח  
נפטר ט' אייר ה'תשס"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י זוגתו, בניו, בנותיו  
ומשפחותיהם שיחיו