

## **ברכת מזל טוב**

ברגשי שמחה וחדוה מביעים אנו בזה  
את ברכותינו מקרב ולב עמוק

### **ברכת מזל טוב מזל טוב**

לידידנו היקר והחביב, הנחמד והנעים  
איש חי ורב פעלים, פאר המדות  
רוח המקום והבריות נוחה הימנו  
מסור ונתון לכל ענינו של כ"ק אדמו"ר  
חבר המערכת מלפנים בהרבה מסירה ונתינה  
ובשכלול ובנין מוסדנו ברוב פאר והדר  
התמים הנעלה והמצויין

הרב לוי שי' גאנזבורג

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
עם ב"ג הכלה החשובה והמהוללה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
לנח"ר רבינו הק' מתוך ברכה והצלחה רבה  
וחיים מאושרים בגו"ר תמיד כה"י

**המערכת**

ב"ה  
ש"פ בחר-בחוקתי  
ה'תשס"ו  
גליון יד [תתקיט]

תוכן הענינים

שפתי ישנים

- 6 ..... ביאור בתניא פי"א  
8 ..... ביאורים בספר התניא  
10 ..... מנין מעשר נשים בדבר שמחוייבות בו

גאולה ומשיח

- 12 ..... אופן הטהרה דבנ"י בתחילת ימיה"מ במי חטאת  
20 ..... פירוש "ואם לא הצליח עד כה וכו'".

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 21 ..... "כל שהוא" בהוצאה  
26 ..... טומאת נגעים רק ע"י כהן, האומנם?  
30 ..... הטעם שהתורה אסרה דווקא קשר של קיימא  
31 ..... לשיטתייהו דר' יאשי' ור' יונתן במשנתו של הרבי [גליון] ..

שיחות

- 33 ..... תשובה מאהבה - דרך הקרה והוראת שעה

נגלה

- 34 ..... ימים שבינתיים הוי"ן ידיעה לחלק  
41 ..... גדר מלאכות שבת  
46 ..... ביאור בתוס' ע"פ ביאור דבריו של רבינו פרחי'

- 47 ..... דיוק ברש"י מה שייך ליריעות ממש ומה לא ?  
 48 ..... כללה נמי לדידי' לחייבו שתיים  
 50 ..... עומד ברה"י ומעביר ד"א ברה"ר  
 51 ..... ענני הכבוד אם נחשבים למחיצה

#### חסידות

- 52 ..... "חלק אלוהה ממעל ממש" - פי' המילה "ממש"  
 53 ..... שיטת הרשב"א ב"נמנע הנמנעות" [גליון]

#### הלכה ומנהג

- 64 ..... קריאת שמות האורחים בשבת ויו"ט  
 66 ..... גדרה של חזרת הש"ץ  
 69 ..... תולדות השתכללות המצות ואפייתה ובעיית ה'שרויה'  
 78 ..... בענין אמירת על הנסים [גליון]  
 87 ..... העלי' לתורה ביום ההולדת [גליון]  
 87 ..... בגדרי מצות סיפור יציאת מצרים ושומע כעונה [גליון]

#### שונות

- 88 ..... דף השער של סידור אדה"ז  
 89 ..... העדפת מטרה חשובה להוצאת ממון

---

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד חג השבועות,  
 יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', ב' סיון

---

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

---

עכשיו באתר ! שיעורים של רמ"ם עמ"ס שבת

---

# שפתי ישנים

## ביאור בתניא פי"א

**הרה"ח ה"ר שמואל ע"ה לוויטין\***  
**רב בראקשיק, שד"ר ומשפיע בתות"ל**

דבר שאלתו השייכת לתניא סוף פ' י"א שמסיים לכן אמרו רז"ל כל בי עשרה שכינתא שריא, מה זה שייך להעניין שלפניו.

הנה כהקדמה לביאור בדיוק הלשון והבנה בלימוד התניא, הנני להעתיק לפניו שורות אחדות קטע ממכתב קדש מכ"ק אדמו"ר שליט"א שנדפס בס' קיצורים והערות לס' ליקוטי אמרים שיצא לאור שנת תש"ח ע"י קה"ת לאחד ששאל בדיוקי לשון התניא, וזלה"ק (א) ספר התניא הוא ספר התורה שבכתב בתורת חסידות חב"ד, אשר לבד שכל פתגם ופתגם הוא מדויק ומכוון אלא אף כל מלה ומלה היא מדויקת בחסר ויתיר, הוד כ"ק אבותינו רבותינו הק' צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, וזקני חסידים הראשונים שכל דור ודור התייחסו לספר התניא ע"ד אותה הדרת קדש שמתייחסים לספר החומש", עכלה"ק. ואח"כ מובא שמה עוד הרבה ענינים וסיפורים יקרים מפז ועומדים ברומו של עולם בהנוגע לס' התניא עיי"ש.

בהנוגע לשאלתו ביחוד כפי הנראה עפ"י פשוט זהו ראי' על מה שסיים מקודם שאפילו מי שאינו מתחרט לעולם כו' ונקרא רשע ורע לו שהרע שבנפשו הוא לבדו נשאר בקרבו כי גבר כ"כ על הטוב עד שנסתלק מקרבו ועומד הוא בבחי' מקיף עליו מלמעלה, היינו שאפי' רשע ורע לו אין זה ח"ו שהטוב נהפך לרע רק שנסתלק מקרבו ועכ"ז בדרך מקיף ישנו הטוב עליו מלמעלה, וע"ז הוא גומר הראי' מה שארז"ל כל בי עשרה שכינתא שריא שאף מי שהוא במדרגה פחותה ח"ו שנקרא רשע כו' עכ"ז הוא בכלל צירוף לעשרה ישראלים שעליהם ישנו השראת שכינתא.

---

(\*) מתוך מכתב שבארכיון ספריית אגודת חב"ד.

(וכמבואר באגה"ק במאמר בגזרת עירין פתגמא פ' כג הלשון: כמו ששמעתי מרבותי כי אילו נמצא מלאך א' במעמד עשרה מישראל ביחד אף שאינם מדברים בדברי תורה תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשריא עליהו עד שהי' מתבטל ממציאותו לגמרי.)

ובקיצור תניא של אדמו"ר הצ"צ בס' קיצורים וההערות הנ"ל מובא בקיצור מפרק יא שמדה טובה מרובה היינו כי אף שרשע ורע לו זהו לעומת צדיק וטוב לו עכ"ז בכאן הכוונה ורע לו רק שהטוב נסתלק ממנו לגמרי ואינו מאיר לו בפנימיות אף באיזה הרהור תשובה, עכ"ז עומד הוא עליו בבחי' מקיף עכ"פ ומכש"כ שאינו שייך ח"ו לאמר שהטוב נתהפך לרע ח"ו וכמו שארז"ל אעפ"י שחטא ישראל הוא דהנשמה אלקית כמה שיורדת ר"ל בעמקי הקליפות בריבוי חטאים ועונות ר"ל מ"מ אין זה רק שנחשך אורה או שנכבה אורו ע"י עבירות כריתות ר"ל שנכרת משרשה ח"ו אבל אינה נתהפכת לרע ח"ו שהרי אין לך דבר שעומד בפני התשובה שהתשובה מועלת על הכל והיינו מפני שהטוב דנפש האלקית אינו מתהפך ח"ו ולכן מועיל לו תשובה (ובמאמרים של שנת עת"ר מבואר זה באריכות).

והנה בצדיק וטוב לו שם הכוונה וטוב לו שהרע נתהפך לטוב ממש בפ"ט וי' בתניא וכן מבואר בפכ"ט בתניא שהרע שהיה בנפש החיונית כו' נתהפך לטוב ונכלל בקדושת נפש האלקית ממש בצדיקים, ובהגהות על התניא מכ"ק רבינו אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע - ג"כ בספר הקיצורים הנ"ל - בפ' ט' וי' מחלק שהכחות דנה"ב אף הרע דנה"ב כמו עצם כח המתאווה שזהו הרע דנוגה בעצמה מתהפכת לטוב ונכלל בקדושת הנה"א שמשמשין לו אח"כ בעבודה כידוע ורב תבואות בכח שור להיות עבודה נעלית ביותר אבל הלבושין רעים בציורים של יצה"ר צריכים הסרה לגמרי, וזהו מדוייק בתניא בצדיק גמור הלשון בהסיר הבגדים צואים לגמרי עד שמאוס ושנאוי אצלו כל תענוגי עוה"ז שהם הלבושים שכח התאווה מתלבש בהם ואינו עצם כח המתאווה דנה"ב שזהו רע דנוגה ונהפך לטוב ונכלל בקדושה ממש.

והנה החילוק בין כח המתאווה אף שהוא רע דנוגה ובין הלבושים שצריכים הסר וביעור מבואר במאמרים דעת"ר כי הכלל כי רע גמור אינו מתהפך לטוב רק הניצוצות דתוהו שנפלו בדרך נפילה ושכירה עד שנופלים בגקוה"ט ונעשו רע כמו שמבואר בתניא כי גקוה"ט אין בהם טוב כלל מזה משמע שגם הניצוצות שבהם נעשו רע אבל זהו רק רע בהשאלה אבל אינו רע גמור ח"ו והראי' שהמה חיות לקיום הגקוה"ט, כי לעת"ל שיתבררו הנצוצים אזי יתבטלו הקוה"ט ואת רוח הטומאה

אעביר כו' וע"כ ע"י תשובה יכולים להעלות רק הניצוצות שנפלו בגק"ה"ט ולא את הרע בעצם.

כמו"כ בעבודת הצדיקים הכח המתאווה אינו רע גמור וע"כ יכולים להעלותו בקדושה ממש אבל הלבושים וציורים הרעים צריכים העברה ושריפה אם לא ע"י תשובה יכולים להעלותם ע"ד כמו בע"ת שמעלה הניצוצות שנפלו בגק"ה"ט ג"כ כן כתוב בביאור כ"ק רבינו נ"ע על התניא עיי"ש.



## ביאורים בספר התניא

### הרה"ח ה"ר אליהו נחום ע"ה שקליאר\*

...והנני בא בזה להשיב על ביאורו בתניא פמ"ד, הנה זיכני השי"ת ואינה לידי ביאורו של המשפיע ר' גרונם ע"ה על התניא העתק מכ"י ממה שכתב לעצמו ומשם נראה גדלותו של הנ"ל אופן העמקתו בדא"ח בכלל ובתניא בפרט, הבקאות וההסבר בעניני דא"ח, ומאוד יקר אצלי הביאור הנ"ל, ואם כי אין לי זמן הרבה כ"כ לעבור על כל דבריו כי מאריך הוא מאוד, והעיקר העיין שלו הוא נותן פתח איפה למצוא כל פרק תניא בדא"ח מפוזר פה ושם, וזה לבד באמת הוא ענין יקר עד מאוד, ואקוה להשי"ת במשך הזמן לאט לאט לעיין בכל דבריו, אם כי קשה מאוד לפני, הסגנון שלו, אם כי מסביר ג"כ ע"ד ההסבר, אבל בד"כ אופן ביאורו הוא לפי אופן הביאורים בלקו"ת עפ"י הקבלה ובזה לא הורגלתי.

והנה בזה שעמדתי על פרק מד, הנה גם הנ"ל עמד ע"ז וכן גם בפט"ז עמד ע"ז ותוכן דבריו כי מ"ש כאן פמ"ד מח' טובה הקב"ה כו' מובן שכוונתו על עולם היצי' כמבוא' לקמן בפ"ז ואם כי אהוי"ר טבעים במוחו ומח' בלבד, מקומם מצ"ע בעולם היצי', כמבו' בכל הפרקים הקודמים, בפל"ח רצונו שבמוחו ותעלומות לבו, בפל"ט דו"ר טבעים שבמוחו וכן בפט"ז גופא ע"י דו"ט המוסתרים (וכוונתו כשמוציאם אל הגילוי בתעלומות לבו עכ"פ דאל"כ אין זה נק' אהוי"ר כלל כמבואר בפל"ט) ומחלק דכאן הכוונה לגודל מעלת ב' האהבות הנ"ל הנה גם אינו יכול לגלותם אף במוחו ותעלומות לבו כ"א ע"ד

---

(\* ממכתב ששלח אל הרה"ח ה"ר יחזקאל פייגין הי"ד ונמצא בארכיון ספריית אגודת חב"ד.

דמיון וציור בלבד (ואו' ע"ז משל מעשיר שמצייר במוחו סגולת אוצרותיו שאין גלוי האוצר ממש במוחו כ"א בדמיון בלבד) וע"ז צריך צירוף הקב"ה להעלותם לעולם היצי'.

וראיתו על זה, שכן הוא ענין של אה' ומועיל ע"ז צירוף, הוא מפל"ט שאו' רק שהיא נשאת מסותרת בלב כמו שהיתה קודם העבודה, הנה עבודה כזו נשאת למטה, עכ"ל. מובן מזה שאם יש איזה גילוי עכ"פ ולא כמו שקודם העבודה אינה נשאת למטה, וכן מביא ראי' מפמ"א מענין היראה שכ' שם וז"ל: "והנה גם מי שבמוחו ומח' אינו מרגיש שום יראה ובושה ואעפ"כ כו' עבודה גמורה, ועוד שבאמת מקיים כו' אבל בלי יראה כלל כו'" עכ"ל. עכ"פ בודאי לא גרע ציור ענין אה' הנ"ל מבחי' יראה הנ"ל והיינו שהקב"ה מצרפן, כנ"ל.

וכן בספט"ז בהדיון על לשון רבינו במה שאמר ובלאה"נ עולים לעולם היצי' ע"י דו"ר טבעים ג"כ עמד ע"ז הלא מדבר בכל הפ' בענין אוי"ר שכליים ואם כי י"ל שבכלל מאתים מנה. שממילא ע"י יגיעת השכל בהתבוננות בעומק ותעורר ג"כ האמ"ס במוחו ולבו (כמו שכבו) ג"כ כתב ככה) הנה הנ"ל אינו שבע רצון מזה וטעמו בזה שאם נאמר כן, מה מע' יש באהמ"ס על האה' הנולדה מהשכל, מאחר שגם באהו"ר יש התעוררות אהמ"ס, ובכ"מ מבואר שיש מע' יתירה באה' אחותי אהמ"ס על רעיית אה' שכלית, וכן בפמ"ד גופא על ב' אהבות אלו שהן כללות אה"ר וגדולה ומעולה מאה"ע, ובכ"ד, וא"כ מהו הפי' ובלאה"נ.

ומסביר ככה, אם כי אומר רבינו פה שהאה' שבמוחו ותעלומות צריך צירוף ואינו עולה מצ"ע הנה לא כללא הוא כ"א באוי"ר שכלים דווקא אבל בלאה"נ עולים כו' והיינו ע"י אוי"ר טבעים כמ"ש לקמן בפל"ט שמצ"ע מקומם בעולם היצי'.

זהו מה שהעתיקתי לכבו' מהסבר של הרה"ח הנ"ל, ומה שהנהני הוא כי כן באמת למדתי גם אני בזמן האחרון וכמדומני שגם כתבתי לכבודו נידון זה.

אך במה שעוד יש בזה לעיין, הטעם בזה באמת איך האוי"ר טבעיים במוחו ותעלומות נעשים גדפין כו' (וביאור כבו' ע"ז הוא נכון לכאור') הנה כתבתי לכבו' פעם בזה דעתי ואכפול בזה ובקשתי לעיין ולהשיב לי.

כמדומה לי שהאהמ"ס אין ענינה כמו כל ענין האהבות, כי אין ענינה ענין של התגלות בלב כ"א התקשרות עצמי של הנשמה במקורה אל העצמות ב"ה ועיקר ענינה שאינה יכולה להיות נפרד מאלקות, וע"ז סובב והולך כל ענין ההסבר מפיי"ח עד פרק כ"ה ומסיים שם בפכ"ה וכ"ש שיש לו לקבל באה' ורצון כדי לדבקה, עכ"ל, והכל הוא מהבכך של השלילה, וא"כ אחר שהוא ענין עצמי של הנשמה הלא היא ענין נעלה ביותר וכ"ש שיש בו די ומספיק להיות גדפין, רק מפני שהוא ענין טבעי ע"כ מקומה בעצם בעולם היצי' כו', וד"ל.

עוד יש לי מה לשאול מכבודו והוא בסוף פמ"ח (לא יש ע"ז ביאור הרב הנ"ל וברור לי שדייק בזה) והנה כל כוונתו במס"נ לה' כו' תהא רק כדי לעשות נח"ר לפניו ית' כו' והנה כוונה זו אמיתית באמת לאמיתו לגמרי וכו', עכ"ל, הנה לכא' הלא כתב באמצע הפרק שהכוונה לעשות נח"ר לפניו ית' לבד הנה זהו המדרי' דכברא דאשתדל בתר אבוי' ואימי' כו' ואינה יכולה להיות באמת לאמיתו לגמרי כו', נא ונא לעיין ולהשיב לי בזה כי נכון הנני בזה, ותודתי למפרע...



## מנין מעשר נשים בדבר שמחוייבות בו

### הרב דובער ריבקיין ע"ה\*

בעת ההתוועדות דפורים דהשתא [תשי"ז] פנה אלי כ"ק אדמו"ר שליט"א בתוך שיחותיו בהערה אם בדבר שנשים מחוייבות שייך גם שיעשו מנין מעשר נשים. (כמדומה לי שדן לענין מנין קריאת מגילה בעשר נשים, אשר גם נשים מחוייבות בקריאת מגילה) ולפום ריהטא עניתי לו שלכאורה לא שייך מנין מנשים אף בדבר שמחוייבות, והבאתי לכאורה רא' מדין זימון, דאף דנשים מזמנות לעצמן כדאי' במשנה, ועכ"ז בעשרה אין מזמנות בשם, כמבואר ברמב"ם ובשו"ע להלכה, דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה זכרים גדולים ובני חורין, כמבואר בשו"ע סי' נה, וענה לי כ"ק אדמו"ר שליט"א שלא עלה על דעתו לדון ולחשוב בזה עד רגע זה, ונראה הי' מדבריו שגם אחרי דבכי נשאר בספק בזה.

---

(\* בראש הגליון נרשם: "ער"ח ניסן תשי"ז. רשימת דברים לזכרון להערה בעלמא לעיין בזה לעת מצוא לברר הענין".



וע"כ למחרתו התבוננתי קצת בזה, וראיתי שאולי באמת אין ראי' מדין זימון, די"ל דווקא לענין זימון דיש חילוק בין אחד לעשרה, דבעשרה הרי מיתוסף שם בהזימון, בזה י"ל דלא שייך מנין מנשים שיתוסף שם שהוא דבר שבקדושה, דהרי באמת אין דבר שבקדושה פחות מעשרה זכרים, אבל בגוונא שמנין עשרה אינו מוסיף שם וקדושה כגון לענין קריאת המגילה בעשרה שאינו מתוסף שם בשביל העשרה, יכול להיות שגם נשים עושות מנין לעצמם, אחרי שגם הם מחויבות בקריאת או עכ"פ בשמיעת המגילה.

ושוב התבוננתי בעיקר הכלל דאין דאין דבר שבקדושה רק בזכרים דוקא, דלכאורה למה באמת יגרע נשים בזה, ועלה בדעתי לומר שזהו באמת משום דנשים בדבר שבקדושה כלומר לומר קדושה על מנין של עשרה אנשים אינו אלא רשות ולא חובה, וע"כ אינן מצטרפות ואין עושות מנין לעצמן. וחשבתי עוד שגם בדין זימון שפסק הרמב"ם והשו"ע דאין מזמנות בעשרה בשם הוא רק לשיטתיהו דס"ל דהא דנשים מזמנות לעצמן בג' הוא רק רשות ולא חובה, אבל לשיטות הראשונים (עי' בטור) דנשים מזמנות לעצמן בג' הוא חובה, יכול להיות שמזמנות לעצמן גם בשם במנין. וחיפשתי ומצאתי בערוה"ש שכתב באמת כן. והמצאתי אח"כ פתקא קטנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א בהערה זאת שלכאורה יש מקום גדול לסברת כ"ק אדמו"ר שליט"א שבדבר שנשים באמת מחויבות - לא רק רשות - שעושות גם מנין לעצמן.

ולא ענה כ"ק אדמו"ר שליט"א ע"ז, ולא ידעתי אם בפשוט שלא הי' לו פנאי לענני, או שאין נראים הדברים בעיניו. אמנם אחרי איזה ימים עיינתי בשו"ע רה"ג בדיני ברהמ"ז בזימון, וראיתי שכנראה רה"ג לא סב"ל סברתי וסברת הערוה"ש, והוא בסי' קצט סעי' ו': "שאם נשים אוכלות ביחד עם ג' אנשים מחויבות גם הנשים לזמן עמהם, ואם הם שלשה ורצו ליחלק לזמן לעצמן הרשות בידם", ובאור דבריו הק' נראה מפני שגם אם יחלקו לעצמן מחויבים הם בזימון לא רק רשות, דהרי כבר נתחייבו בזימון כשאכלו עם הג' אנשים, וא"כ כמה שיחלקו לעצמן לא יפסידו החיוב שנתחייבו, והוי כמו ששה אנשים שמתחלקים אם רוצים, ועי' במשנ"ב בשע"צ אות ט שביאר ג"כ דברי רה"ג כך (ואגב: הנה מה שנרשם שם בשו"ע רה"ג במראה מקום על דין זה שמחלקות לעצמן "משנה מ"ה" לא ידעתי להלום מראה מקום זה לדין זה, והוא פלא, וכבר ישבתי על מבוכה זו שלדאבונינו לא נתברר עוד מי הוא שרשם המראה מקומות לשו"ע רה"ג) ורה"ג הוסיף

על דין זה שיכולות ליחלק לעצמן בהגה בזה"ל: "אם האנשים הם פחות מיו"ד שאינן מזמנים בשם" והיינו שאם היו יו"ד אנשים הרי נתחייבו גם הנשים בזימון בשם, ואם יתחלקו לעצמן הרי יפסידו השם בזימון שנתחייבו, ע"כ אז אינן רשאים להתחלק". ומשמע מלשון ודברי רה"ג שלעולם אין הנשים מתחלקים לעצמן אם היו יו"ד אנשים, אפילו אם היו הנשים ג"כ יו"ד, והוא דלא כסברתי וסברת הערוה"ש, דלסברתינו והנחתינו דכל דין שאין הנשים מזמנות בעשרה לעצמן בשם, הוא רק משום דכך דין זימון שלהם אינו רק רשות, וא"כ בגוונא שהנשים אכלו ביחד עם עם עשרה אנשים שאז כבר הזימון גם בשם הוא אצלם חובה, מדוע לא יתחלקו לעצמן לברך גם בשם לעצמן אם הם עשר נשים, ומזה נראה דעת רה"ג שהדין דאין דבר שבקדושה רק בזכרים הוא כלל גמור אף היכא שהנשים מחויבות, ועיין בזה.

אמנם מה שחילקתי מקודם שי"ל דדוקא היכא לענין זימון שבעשרה מתוסף שם אז אין נשים מזמנות בשם לעצמן, דדבר שבקדושה הוא רק בזכרים, אבל בגוונא שע"י מנין עשרה אינו מתוסף שם, שפיר י"ל דגם נשים עושות מנין לעצמם. ודו"ק, ואי"ה לכשיהי' לי פנאי אעיין בזה לברר הגדרים בזה\*\*.



## גאולה ומשיח

**אופן הטהרה דבנ"י בתחילת ימוה"מ במי חטאת**

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

**עשיית אפר לע"ל**

בנוגע לעשיית אפר פרה אדומה איתא במשנה (פרה פ"ג מ"א-ג): "שבעת ימים קודם לשריפת הפרה מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה . . ומזין עליו כל ז' הימים מכל חטאות

---

(\*\* ראה רמ"א סי' תרצ סעי' יח; שו"ת שלמת חיים ח"א סי' קא; מקראי קודש פורים סי' לה; ועוד. המערכת.)

שהיו שם<sup>1</sup>. . חצרות היו בירושלים בנויות ע"ג סלע ותחתיהם חלול מפני קבר התהום ומביאים נשים עוברות ויולדות שם ומגדלות שם את בניהן ומביאים שוורים ועל גביהן דלתות ותנוקות יושבין על גביהן וכוסות של אבן בידם הגיעו לשלוח ירדו ומלאום ועלו וישבו על גביהן . . באו להר הבית וירדו הר הבית והעזרות תחתיהם חלול מפני קבר התהום ובפתח העזרה היה מתוקן קלל של חטאת . . ונוטל ומקדש כדי שיראה על פני המים..." עיי"ש.

[היינו דכיון שהכהן השורף את הפרה הי' צריך להיות טהור, לכן היו מפרישין אותו מביתו שבעת ימים לפני השריפה בכדי שלא יטמא, גם בעינן דהמזה אותו באפר פרה בכדי לטהרו יהי' טהור, לכן היו נשים מעוברות יולדות בחצרות אלו ומגדלות שם אותם עד שיהיו בני ח' שנים, וידעינן עי"ז שלא נטמאו מעולם בטומאת מת, ואח"כ היו הם מקדשים את המים באפר והיו מזין על הכהן, עיי"ש ברע"ב ובשאר מפרשי המשנה].

ועי' ברע"ב שם וז"ל: "בתוספתא משמע שלא הוצרכו לעשות כן אלא כשעלו מן הגולה שהיו כולם טמאין ואין יכולים ליגע, שאם היו נוגעים באפר הפרה היו מטמאין אותו..." עכ"ל, היינו דכשעלו מן הגולה לבנות בית שני, והאפר שהי' בבית ראשון הי' טמון שם בכותלים ונשאר קיים וטהור, וכיון שכולם היו טמאי מתיים, לכן לא היו יכולים ליגע בהאפר שהרי היו מטמאין אותו, לכן הוצרכו לכל תחבולות אלו לעשות ע"י קטן שבודאי לא נטמא מעולם וכו' ויוכל אח"כ להזות על הכהן, אבל אח"כ במשך הזמן כשכבר היו אנשים טהורים שהוזה עליהם מי חטאת, היו הם יכולים להזות על הכהן ולא הוצרכו לתחבולות הנ"ל, וכ"כ הר"ש שם, ועי' גם בפיהמ"ש להרמב"ם שם.

### לדעת התויו"ט ועוד יצטרכו לחכות כמה שנים

ועי' בתויו"ט שם שהקשה ע"ז, דא"כ למאי נ"מ תני ליה במתניתין הרי מאי דהוה הו? ותירץ וז"ל: "י"ל דכשיבא הגואל ואלהיו ויראנו אפר פרה - שהרי דרשו על ויקחו אליך שנרמז לו דשלך לעד עומדת כמו שהזכיר הפייטן - ואנחנו טמאים לנפש אדם ולא הוטהרנו כי לנו

(1 ראה לקו"ש חכ"ח עמ' 132).

אין אפר פרה ונדע מעכשיו כדת מה לעשות...<sup>2</sup>, עכ"ל<sup>2</sup>. ומשמע מדבריו דסב"ל דבביאת משיח, כשיתגלה אפר הפרה של משה, וכיון שכולנו טמאי מתים נצטרך לעשות סדר הטהרה באותו האופן שעשו בבית שני, וההזאה על הכהן יוכל להיות רק ע"י תנוקות אלו שנולדו ונתגדלו בחצרות ירושלים כו' כיון שרק הם יהיו טהורים, וזה גופא הוא הטעם שהתנא שנה משנה זו איך עשו כשעלו מן הגולה, בכדי שנדע איך לעשותו בביאת משיח, ועי' גם ערוך לנר סוכה כא, א, (ד"ה 'דכולא מילתא') שחולק על התוי"ט דסב"ל שעשו כסדר זה רק כשעלו מן הגולה בלבד אבל לא אח"כ בהמשך הזמן דבית שני, אבל הוא חולק ע"ז (עיי"ש בטעמו) וסב"ל שעשו בתחבולות אלו גם בכל משך הזמן דבית שני אף שלא הוצרכו לזה, כיון שידעו מפי הנביאים, שהבית עתיד ליחרב ויבנה בית שלישי, ולבל נשכח איך לנהוג לע"ל, לכן נהגו מנהג זה כל זמן של בית השני, עיי"ש.

ועי' גם ב'יכין ובוועז' שם אות ז דשקו"ט ג"כ בהמשנה דלמה הביא התנא כל הפרטים איך עשו האפר כשעלו מבבל הלא מאי דהוה הוה? ובתוך דבריו כתב דלע"ל לא נוכל לעשות אפילו כמו שעשו בבית שני, שהרי לע"ל לא יהי' שום אפר פרה בעולם כאשר הי' לבני הגולה, ובמילא יצטרכו לגדל בני כהנים בחצירות אלו בכדי שנדע שלא נטמאו מעולם, כיון דרק הם - הכהנים - יכולים לעשות אפר חדש, וכיון דנדע שהם לא נטמאו מעולם במילא לא יצטרכו אח"כ להזאות כלל כפי שהי' כשעלו מבבל, - ז.א. דרק בבית שני שכבר הי' להם אפר מוכן להזאה מזמן בית ראשון, ועכשיו היו צריכים רק לטהר את הכהן ע"י הזאות באפר זה בכדי שיוכל לעשות אח"כ אפר חדש, לכן היו מספיק לגדל קטנים בני ח' שנים שיוכלו להזות עליו, אבל לע"ל שלא יהי' להם אפר כלל ויצטרכו לעשות אפר חדש, וע"ז צריכים כהנים שהם בני י"ג שנה, במילא יצטרכו לגדל כהנים בחצרות אלו עד שיהיו גדולים בני יג"ש, ועד אז יקריבו קרבנות ציבור בטומאה - דטומאה

(2) ראה במדב"ר פי"ט, ו, עה"פ ויקחו אליך וגו' "אמר רבי יוסי ברבי חנינא רמז שכל הפרות בטלות ושלך קיימת", ופי' מהרו"ו שם שממנה נגזו לקדש לעתיד, וכן הוא בפסיקתא דר"כ פ' פרה, ובתנחומא חקת סי' ח', ורש"י יומא ד, א, (ד"ה 'מכל'): "ואני שמעתי אפר פרה של משה לא כלה", וראה בזה גם בשו"ת שאילת יעבץ חלק א סימן פא ד"ה 'גם מ"ש', ולקו"ש חכ"ח עמ' 134 הערה 26, וחל"ג עמ' 127 ובהערה 3, ובס' תורת מנחם כרך א' עמ' 121, וכרך ו' תשי"ב ח' ג עמ' 40 וש"נ, וספר השיחות תשמ"ט ח"א עמ' 347 הערה 49 ועמ' 350 הערה 60.

דחוי' בציבור, אבל כל יחיד שירצה להקריב קרבנו יצטרך להמתין עד שיגדלו בני כהנים אלו ויעשו אפר חדש, אלא דאח"כ הביא דברי התויו"ט הנ"ל דאפר משה רבינו קיים לעד ויתגלה לעתיד מקום גניזתה ויתטהרו ממנה, ולפי"ז שפיר יוכלו לעשות כמו שעשו בבית שני ע"י הזאת התנוקות להכהן, ועיי"ש דמסיק שכן עשו גם בכל המשך הזמן בבית שני וכדסב"ל להערוך לנר (אבל מטעם אחר), ותירץ עפ"ז הקושיא דמאי דהוה הוה.

הרי יוצא מן הנ"ל דסבירא להו דבביאת משיח כשיתגלה לנו אפר של משה, כיון שיהיו כולם טמאי מתים יצטרכו לגדל תנוקות בחצירות ירושלים וכו'. עד שיהיו בני ח', ואז יוכלו להזות על הכהן מאפר זה וכו', ועד אז יקריבו רק קרבנות ציבור בטומאה ולא קרבנות יחיד, ועי' גם באור שמח הל' ק"פ פ"ז ה"ח שכתב בתו"ד דכאשר יבנה ביהמ"ק לע"ל ויקריבו קרבנות הלא יעשו בטומאה עיי"ש.

#### הזאה ע"י אליהו הנביא או ע"י הקב"ה בעצמו

ולכאורה יל"ע שהרי התויו"ט כתב שאליהו הנביא יראנו אפר הפרה, וא"כ למה לא יוכל אליהו הנביא בעצמו להזות מיד על הכהן, ולא יצטרכו לחכות כמה שנים ולעשות כמו שעשו בבית שני? ואפשר לומר דסב"ל כמו שכתב בחי' החת"ס נדה ע, ב (בד"ה 'מתים לע"ל') וז"ל בתו"ד: "ואם נאמר שגם המתים שעתידים להחיות צריכים הזאה, נמצא אין כאן שום אדם טהור ואפי' אליהו שיגלה בב"א מתטמא ג"כ בהגלותו אצל חסידי הדור, ובשגם שכבר עמד בבה"ק של עכו"ם סוף ב"מ (קיד, א) וא"כ מי יזה אפר הא בעינן והזה הטהור על הטמא וליכא וע"כ נקריב בטומאה", עכ"ל.

אבל לכאורה קשה לומר כן, שהרי ידוע מה שכתבו בכ"מ דתנאים והאמוראים היו להם אפר פרה מזמן בית שני (ראה בר"ש חלה פ"ד מ"ח, והרא"ש ב'הל' קטנות' הל' חלה סי' יד, ובס' החרדים בהקדמה למצות התלויות בארץ, ובשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' ר, ומל"מ הל' אבל פ"ג ה"א ועוד, וראה בס' מדבר קדמות להחיד"א (מערכת א אות כו) ופרדס יוסף החדש פ' חקת יט, ט, אות מא ושי"נ) וא"כ אפילו אי נימא שנטמא בהך דב"מ קיד, א, הרי הי' יכול להטהר בהאפר שהי' אז? וגדולה מזו כתב החיד"א שם: "אני בעניותי פשיטא לי דרבנו הארזי"ל הי' נטהר באפר פרה ע"י אליהו זכור לטוב ואז נחה אליו רוח הקודש להפליא". ויש להאריך בכל זה עוד ואכ"מ.

ואי נימא כן י"ל דבאמת לא יצטרכו לחכות כמה שנים עד שיוכלו ליטהר באפר אלא אליהו הנביא עצמו יוכל להזות מיד ג' וז' על הכהן ויוכל לעשות מיד גם אפר חדש.

עוד אפ"ל כמ"ש בחי' החת"ס שם (בהמשך למ"ש דלע"ל נקריב בטומאה כנ"ל, הוסיף ע"ז) וז"ל: "אלא לכאורה לפמ"ש פני יהושע (פ' במה מדליקין כא, ב) שהוקשה לו מה צורך לנס של חנוכה הא בלאה"נ טומאה הותרה בציבור והיו יכולים להדליק בטומאה? ותירץ שהקב"ה הראה להם חיבתם לפניו שאע"פ שטומאה הותרה מ"מ הוא מתנוסס נס לקבל קרבנם בטהרה, והבטחנו הקב"ה אף ע"פ שטומאה הותרה מ"מ רוצה הוא לקבל קרבן שלנו בטהרה ע"כ הוא בעצמו וכבודו יזה עלינו מים טהורים לטהרנו. והיינו וזרקתי עליכם..." עכ"ל, ועי' גם בתוס' נדה שם בד"ה 'מתים לע"ל', אבל החת"ס כתב שאינו ברור אם זה קאי על הזאה כפשוטה או על התעוררות דלעילא לתשובה עיי"ש<sup>3</sup>.

### הקרבת קרבנות ציבור בטומאה

אלא דגם לפי"ז לכאורה צ"ל דבימים הראשונים לא יוכלו להקריב קרבנות בטהרה כיון שצריך עכ"פ הזאה של ג' וז', ולפי"ז לכאורה יצטרכו להקריב מיד קרבנות ציבור בטומאה?

והנה נוסף לזה שמבואר לעיל מהפנ"י שחסר עיי"ז החביבות וכו', ידוע גם מ"ש האחרונים לתרץ קושיא הנ"ל דלמה הוצרכו לנס חנוכה הלא טומאה הותרה בציבור? ותירצו דכיון שהי' צורך לחנך מנורה חדשה ועבודה מחנכת, ובחינוך לא אמרינן דאפשר בטומאה דשם צריך להיות בשלימות ובטהרה (ראה בזה לקו"ש חלק כא עמ' 241, ועפ"ז נת' שם גם בענין 'אין שבות במקדש' דזה לא אמרינן בענין של חינוך עיי"ש, ובהערה 25 שם ציין שכ"כ הגר"י ענגל בגליוני הש"ס שבת כא, ב, והביא שם ראי' לזה ממ"ש בבבלי התוס' על התורה פר' שמיני עה"פ בקרובי אקדש (י, א), ומח"י הר"ן ר"ה יג, א, עיי"ש, ועי' גם בהגהות חכמת שלמה סי' תער, וכלי חמדה פר' אמור אות ט ובשו"ת כנף רננה סי' עז ועוד) ונמצא לכאורה דלפי שיטה זו לא יוכלו

---

(3) וראה לקו"ש חכ"ח עמ' 137 שכתב דזהו הדין בנבואת הגאולה "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם" - זריקה דווקא, שזהו טהרה ע"י הזאה וכדפרש"י על הפסוק שם (יחזקאל לו, כה) "הזית מי חטאת המעבירין טומאת המת" ובהערה 47 ציין גם לחדא"ג מהרש"א יומא פה, ב.

להתחיל לחנך את המזבח בקרבן ציבור בטומאה ויצטרכו לחכות להקריב בטהרה דווקא.

### לדעת הרבי יוכל אהרן כה"ג להקריב ולהזות מיד

והנה בס' התוועדויות תשמ"ז ח"ג עמ' 479 (ש"פ נשא) בירך הרבי לכאור"א מישראל בתוך כלל ישראל שבימי התשלומין דחג השבועות השתא, נזכה להקריב את הקרבנות דחגה"ש בביהמ"ק השלישי, ובהתוועדות דליל י"ב סיון (שם עמ' 486 ואילך) אמר שע"ז נתעורר כמה שאלות ואחד מהן בנוגע לטהרה דהרי כולנו טמאי מתים וצריך הזאה ג' וז' וא"כ עד שיוגמר הטהרה כבר נגמרו ימי התשלומין? ומבאר שם עפ"י הגמ' יומא ה, ב, דכשיבנה ביהמ"ק יהיו משה ואהרן עמהם, (ועד"ז שאר צדיקים) ולא מצינו בהם שיצטרכו הזאה ג' וז' ומשמע שהם יהיו מוכנים מיד, ומזה מובן גם בנוגע לבגדי כהונה שיקומו בבגדים הללו ויהי' ביכולת להקריב מיד, עיי"ש בהשיחה.

וראה בס' ימות המשיח בהלכה סו"ס כב, דלכאורה יש לעיין בזה מהך דנדה שם דאיבעיא להו אם מתים שיקומו לע"ל יצטרכו הזאה ג' וז' ולא נפשט, וא"כ איך אפ"ל בפשיטות שלא יצטרכו הזאה?<sup>4</sup>

ונת' שם דאפ"ל הפירוש בזה עפ"י מה שהביאו האחרונים מהילקוט שמעוני (משלי אות תתקמד) שאליהו הנביא בא לר' יהושע ואמר לו שהוא כהן, ואח"כ אמר לו שר"ע נפטר בבית האסורין . . מיד נטפל אליהו ונטלו לר"ע על כתפיו . . וכשראה ר' יהושע כך א"ל לאליהו

4) ולכאורה יש לתרץ עפ"י מ"ש המהרש"א שם שכל השאלה שם היא רק על מתים אלו שנטמאו לפני מיתתם ולא נטהרו דאולי נשאר בהם הטומאה ולא נפקע דלהיכן אזל, אבל מתים אלו שהיו טהורין במיתתן ודאי לא יצטרכו הזאה ג' וז' כיון שעומדים בגוף חדש דהוה בריה חדשה ולא בגוף הראשון עיי"ש, ולפי"ז א"ש בנוגע למשה ואהרן כו' דבודאי לא יצטרכו הזאה ג' וז', אבל ראה לקוטי שיחות חיי"ח פר' חוקת (ב) - שביאר שם שאלת הגמ' הנ"ל באופן אחר מהמהרש"א, שהשאלה היא באופן התחי' אם גוף החדש יהי' בנוי מעצם לזו כו' נמצא דגוף החדש נגע בגוף המת ולכן יצטרכו הזאה, או שהוא גוף חדש לגמרי ואי"כ שום נגיעה במת ולא יצטרכו הזאה, ואח"כ ביאר לשון הב' בגמ' שם דכל המתים ודאי יצטרכו הזאה כיון שהתחי' תהי' באופן שהוא בנוי על עצם לזו ובמילא יש נגיעה, וכל השאלה היא רק במתי מדבר דאפשר שבהם תהי' התחי' באופן אחר באופן שיש גוף חדש לגמרי וליכא שום נגיעה, עיי"ש בארוכה - נמצא דלפי ביאור זה יש איבעיא בכל המתים שיקומו ולא כהמהרש"א, וללשון ב' ה"ז ודאי דכל המתים יצטרכו הזאה והשאלה היא רק בנוגע למתי מדבר כנ"ל, וא"כ איך קאמר כאן בפשיטות שלא יצטרכו הזאה.

ז"ל, רבי, והלא אמש אמרת לי שכהן אתה וכהן אסור לטמא במת, א"ל  
 דיין יהושע בני ח"ו שאין טומאה בתלמידי חכמים עיי"ש, ומזה  
 הוכיחו לומר דצדיקים שמתו אין מטמאין כלל, ואף שהתוס' יבמות  
 סא, א, ד"ה 'ממגע' כתבו דרך דחויי קא מדחי ל' אלא עיקר הטעם  
 משום שה' מת מצוה כיון שה' מעשרה הרוגי מלכות והיו יראים  
 לקוברו, אבל הרמב"ן שם חולק על התוס' דח"ו לומר שה' דוחה אותו  
 שא"כ ה' נותן מכשול לפני עור, ועי' גם בחי' הרשב"א שם, וכ"כ  
 הכס"מ בשיטת הרמב"ם הל' טומאת מת פ"א ה"ג, וכ"כ הרמב"ן  
 בפירושו על התורה ר"פ חוקת שטומאת מת הוא משום דמיתה קשורה  
 עם עטיו של נחש, משא"כ בצדיקים שמתו בנשיקה לא שייך טומאה  
 ולכן צדיקים אינם מטמאים, וכן האריך בחי' חת"ס סנהדרין לט, א,  
 דצדיקים אינם מטמאין כי כבר בחייהם היו טהורין ולא שייך בהם שום  
 גיעול ותיעוב . . והנוגע בהם לא נטמא, ובהערות על הרמב"ן שם  
 הביא שכן מפורש גם בזהר וישלח (קסח, א) דצדיקא דמשתדלי  
 באורייתא לא מסאבי גופא דלהון, וכ"כ בס' 'פנים יפות' ר"פ חוקת  
 ומביא ראי' מירושלמי ביצה פ"ב ה"ג דדוד מת בעצרת והיו אוננין  
 לפיכך הקריבו קרבנותיהן למחרת, וקשה והרי היו טמאין אז ואיך שייך  
 הקרבה וצ"ל משום דצדיקים אינן מטמאים עיי"ש<sup>5</sup>. ולפי כל זה יש  
 לומר דזהו גם הכוונה בהשיחה כאן דמדובר אודות משה ואהרן  
 וכיו"ב, שהם בודאי לא יצטרכו הזאה ג' וז' כיון שהם טהורים לגמרי,  
 ושאלת הגמ' בנדה היא במתים סתם עיי"ש עור, ובחי' החת"ס שם  
 בסופו פי' הגמ' דקאמר שם "לכשיבוא מרע"ה עמהם" דהרי מרע"ה  
 בודאי אינו מטמא במותו שהרי לא נתעסק בו אלא הקב"ה ולא מת ע"י  
 מלאך ח"ו ואיך נתאר לו שום טומאה א"כ הוא יזה עלינו, ולפי"ז גם  
 באהרן יהי' כן.

נמצא לפי"ז דמיד בביאת המשיח כשיבנה ביהמ"ק ויהי' שם אהרן  
 כהן גדול, יוכל הוא להקריב קרבנות ציבור בטהרה מיד כיון שלא  
 יצטרך שום הזאה, וקרבנות יחיד של כאו"א מישראל - שנטמאו בזמן  
 הגלות בטומאת מת - יצטרכו לזה מקודם הזאה ג' וז' ע"י אהרן

---

(5) וראה בזה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' סד. ויל"ע בס' שערי הלכה ומנהג חיר"ד  
 סי' קנ, לקוטי שיחות ח"ז פר' אמור ב' ולקוטי שיחות ח"ח פ' חוקת א' בענין זה,  
 ובשו"ת דברי יציב יו"ד סי' רכד וסי' רלא ועוד.



וכיו"ב, (כיון דטמא מת אין מקריבים עליו קרבן כלל עד שיטהר, כמ"ש הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"ב הי"ב) ואח"כ יקריבו בטהרה.

וראה בס' עקבי חיים סי' ס שתמה על המנ"ח (מצוה שפ) שכתב שאם יבנה הבית בב"א בין שני הפסחים נצטרך לעשות פסח שני, ותמה עליו שהרי לא נוכל ליטהר באפר פרה כשיבוא הגואל עד ח' שנים, (והביא דברי התויו"ט הנ"ל) ופסח שני אינו דוחה את הטומאה? והנה נוסף לזה מ"ש הרבי (בלקו"ש חי"ב עמ' 216 ואילך ובחי' וביאורים לש"ס ח"א סי' ט ובנספחים שם) דבכה"ג שלא הקריבו מחמת הגלות, יוכלו להקריב פסח שני גם בטומאה עיי"ש, הנה לפי הנ"ל מבואר בפשטות שאם יבוא איזה ימים לפני פסח שני יוכל אהרן להזות עליהם מיד וכל כאו"א יוכל להקריב קרבנו בטהרה.

גם דחה עפ"ז קושיית הגר"י פערלא בביאורו על ספר המצות להרס"ג (עשה ב') שהקשה על שיטת ר"ת שהביא הסמ"ג (עשה רלא) שבזמן הזה כהן המטמא א"ע בבית הקברות אינו לוקה מפני שבזמן הזה לא שייך לומר שמרבה ימי טומאה, כיון שאין לנו מי חטאת, והקשה הגרי"פ דאמאי לא? והרי אם יבוא משיח ומהרה יבנה ביהמ"ק לא ה' צריך אלא הזאה ראשונה מיד ויטהר בהזאה השני', אבל עכשיו שנטמא היום צריך לחכות ג' ימים ולהזות ונמצא מרבה ימי טומאתו? וכתב הנ"ל שאין זה קושיא כיון שבכל אופן יצטרך להמתין ח' שנים כו', וכן הקשה על מ"ש הנוב"י (מהדו"ק יו"ד סי' נה ד"ה 'אבל') שכתב: "ועוד שגם שאנחנו טמאי מתים מ"מ אם היום יבנה המקדש יש נ"מ בטומאתה אם מחמת מת תיכף תקבל הזאה שהרי אם זה כמה ימים שלא באה באוהל המת תקבל תיכף הזאת שלישי וביום החמישי מאותו יום תקבל הזאת שביעי, ואם בשביל נדה טמאה שבעה" והקשה הנ"ל דבכל אופן לא שייך הזאה מיד? וסיים שם ג"כ די"ל לפי מ"ש התוס' בנדה שם דאולי הפי' בזרקתי עליכם וגו' הוא שהקב"ה בעצמו יזה עלינו עיי"ש, ולפי מה שנת' מהשיחה י"ל בפשטות שההזאה תוכל להיות מיד ע"י אהרן כהן גדול.

ובסיכום מהנ"ל יוצא: א. לפי דעת התויו"ט ועוד יצטרכו לחכות כמה שנים להטהר באפר פרה של משה ועד אז יקריבו קרבנות ציבור בטומאה. ב. לפי דעת החת"ס והעקבי חיים אפשר שהקב"ה בעצמו יזה ע"פ מ"ש וזרקתי עליכם וגו', ולפי דעות אלו לא יוכלו להקריב קרבנות ציבור בטהרה מיד. ג. לפי דעת הרבי יוכל אהרן בעצמו להקריב קרבנות ציבור בטהרה מיד, ויוכל להזות בו ביום הזאה ג' וז' לאלו שלא נטמאו בטומאת מת ג' ימים לפני זה.

## לע"ל – ובלע המות לנצח

וראה בפ"י בעל הטורים (פ' חוקת שם יט, ט) על הפסוק "ואסף איש טהור" וז"ל: "ואסף - ג' במסורה. ואסף איש טהור. ואסף המצורע (מ"ב ה, יא). ואסף נדחי ישראל (ישעיה יא, יב). המצורע איתקש למת וכשם שאפר פרה מטהרת כך תפלת הצדיקים גם כן מטהרת. ואסף נדחי ישראל לעתיד, אז ואסף המצורע דכתיב (שם לה, ו) אז ידלג כאיל פסח. וכן לא יצטרכו לאפר פרה דכתיב (שם כה, ח) בלע המות לנצח", עכ"ל, וראה בפרדס יוסף שם מה שציין שיש מקשים על זה מהך דנדה אם מתים שיקומו צריכין הזאה או לא עיי"ש, ובפשטות י"ל דקאי על אחרי שכבר יטהרו כאו"א בהזאה, שאז שוב לא יצטרכו להזאה כלל, ובלקו"ש חל"ג עמ' 128 ביאר ששלימות הטהרה ע"י פרה אדומה בכלל תהי' רק בפרה העשירית שתיעשה ע"י מלך המשיח דאז יבוטל לגמרי חטא העגל ובמילא יבוטל גם כל ענין המיתה כמ"ש בלע המות לנצח, ובהערה 23 הביא מאוה"ת לנ"ך (ס"ע תקכג ואילך) ד"מעשה פרה רומז על הגאולה דלע"ל ולכן מטהרת טומאת מת שאזי ומחה ה' . . ובלע המות לנצח", עיי"ש.



## פירוש "ואם לא הצליח עד כה וכו'"

## הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

כבר שקו"ט בכמה מקומות בביאור דברי הרמב"ם סוף הל' מלכים "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה", דלכאורה מה ענין ב' הפרטים דלא הצליח או נהרג, והרי נהרג הוא בכלל לא הצליח, ובכלל מה משמעות הענין דלא הצליח, ומה זה "עד כה".

ושמעתי מחכם אחד הצעת פירוש מחודשת, ובהקדם ב' שאלות: א. מדוע ראה הרמב"ם צורך לשלול את זהותו של משיח אם קרו אצלו ב' תנאים אלה (ולא סמך שילמדו מן החיוב על השלילה). ב. מדוע נקט לשון ארוכה "שאינו זה שהבטיחה עליו תורה", ולא כתב בקיצור "שאינו משיח".

ולכן פירש שכוונת הרמב"ם כאן היא לשלול את דעתו של הלל שבגמ' סנהדרין שאין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו, היינו שלדעתו של הלל אף שהתורה הבטיחה על ביאת המשיח, הרי

אם היה אדם שהיו אצלו כל הדברים שצריכים להיות במשיח, נמצא שזה שהבטיחה עליו תורה כבר היה ומעתה אין להם משיח לישראל ח"ו. ושיטה זו בא הרמב"ם לשלול באמרו "ואם לא הצליח עד כה . . אינו זה שהבטיחה עליו תורה", דמזה שהמצב שהיה בימי חזקיהו לא נמשך "עד כה", עד היום הזה, מוכח שאין זה שהוא היה המשיח שאכלוהו, אלא שלא הוא זה שהבטיחה עליו תורה. וכיוצא בזה לענין בן כוזיבא, שדימו החכמים שהוא משיח, אין לנו לחשוב שכיון שנהרג הרי "אכלוהו כבר", אלא אינו זה שהבטיחה עליו תורה.

ואם כי זהו פירוש נאה, מ"מ לכאורה קשה לפרש כן דברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם מדבר על העתיד ולא על העבר, דלמאי נפק"מ מה היה בעבר, ובכלל אין זו דרכו של הרמב"ם להתעמת עם דיעות בגמרא שנדחו.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה עוד.



## לְקוּטֵי שִׁיחֹת

### "כל שהוא" בהוצאה

#### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חכ"ט (שיחה ב' לפ' תבוא עמ' 155) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע, שאף שישנם כמה דברים שאיסורם בכל שהוא, כמו ע"ז (רמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"א ה"א; הל' ע"ז פ"ז הט"ו, פ"ז ה"ז), או בנוגע לאיסור הוצאה בשבת, שכו"כ דברים איסור הוצאה שלהם הוא בכ"ש (רמב"ם הל' שבת פי"ח ה"כ), מ"מ לא כל הדברים שוים, כי גדר איסור "כל שהוא" יש ללמוד בב' אופנים:

א. שזהו שיעור באותו האיסור - ז.א. שישנם איסורים ששיעורם בגרוגרת, בכזית וכו', וישנם איסורים כאלו ששיעורם בכל שהוא.

ב. ה"ז איסור שאין לו שיעור, ולכן האיסור הוא בכ"ש - שאינו בגדר שיעור (וראה שם בהערה 34 הנפק"מ).

ומבאר שבזה חלוק גדר כ"ש באיסור הוצאה בשבת מגדר כ"ש באיסור ע"ז: בנוגע להוצאה בשבת, היות ובד"כ יש שיעור לאיסורו, הרי מובן שדברים אלו שאיסורם בכ"ש, ה"ז לפי שבדברים אלו "כל שהוא" הוא ג"כ שיעור [לפי שבדברים אלו גם כ"ש חשוב מצ"ע, וע"ד "פלפל כ"ש, עיטרן כ"ש, ריח טוב כ"ש וכו'"], או לפי "ש"מצניעין אותם לגניזה", שבנ"א מחשיבין (מצניעין) גם כ"ש מדברים אלו].

משא"כ בנוגע לעיר הנדחת וע"ז בכלל, שע"ז נאמר "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", אין גדר ואיסור כ"ש בזה לפי שגם "כ"ש" הוא גדר של שיעור; כ"א לפי שבאיסור ע"ז אין שיעור - "מאומה", ובלשון הרמב"ם (הל' מאכא"ס שם ה"ב): "כיון שאיסור זה משום עכו"ם הוא אין לו שיעור, ונאמר בעבודת כו"מ ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", ע"כ תו"ד בלקו"ש.

והנה בהמשך לזה יש לבאר סוגיית הגמ' בשבת (צא, א) וז"ל הגמ': "בעא מיני' רבא מר"נ זרק כזית תרומה לבית טמא . . . וכגון דאיכא פחות מכביצה אוכלין, והאי משלימו לביצה, [שנחה אצלו והשלימו, וע"י הנחה זו נטמא - פרש"י], מאי, מדמצטרף לענין טומאה [כי לטמא טומאת אוכלין . . . כביצה בענין - פרש"י] מיחייב נמי לענין שבת, או דילמא כל לענין שבת כגרוגרת בענין", עכ"ל הגמ'. ומפרש רש"י (ד"ה 'מאי') תוכן האיבעי, וז"ל: "מדחשיב הך זריקה לענין טומאה, חשיב נמי לענין שבת כאילו הוא כגרוגרת ומיחייב או לא", עכ"ל. כלומר: אף שאין בהאוכל שזרק שיעור כגרוגרת, וגם הוא לא החשיב הכזית הזה, מ"מ מסתפק שאולי חייב לפי שזהו זריקה חשובה לענין טומאה, ה"ז זריקה חשובה גם לענין שבת.

וצלה"ב: פשוט הוא שכל גדר השעורים בדיני הוצאה בשבת ה"ה מטעם חשיבות. כלומר: הרי ידוע שהשעורים שישנם בשאר הדברים (כמו באיסורי אכילה וכו') אינם משתנים מדבר לדבר, משא"כ השעור בהוצאה משתנה מדבר לדבר, כמבואר בארוכה בפרק כלל גדול, בפרק המוציא יין, ובפרק אמר ר"ע, והטעם ע"ז כי אי"ז בגדר שיעור מצ"ע, כ"א כל דבר החשוב, חייבים על הוצאתו, וחשיבות הדברים משתנה מדבר לדבר, ולכן השעור משתנה. ובלשון הרשב"א כאן: "אינו דומה שיעור שבת לשאר האיסורים, דאילו פיגול ונותר וחלה לא חייבה התורה בהם אלא כשעור אכילה דהיינו כזית . . . אבל הוצאת שבת בחשיבותא תליא מילתא, וכל שדרך הבריות להחשיב ולהצניע חייבין עליו בהוצאתו, ועל כן אין שעור הוצאה לכל הדברים,

אלא כל אחד ואחד לפי מה שהוא חשוב, עד שהעלו הענין שאפילו מה שאינו חשוב לכל, ואין מצניעין כמוהו, והצניעו, המצניע חייב".

וא"כ מה הספק כאן (כשזרק כזית תרומה לבית טמא ונצטרף עם עוד אוכל בבית ונטמא טומאת אוכלין), האם חייב על ההוצאה, הרי לפועל "חשיב הך זריקה", וא"כ צ"ל פשוט שחייב, כי על כל זריקה חשובה חייבים, ומהי הסברא שלא יתחייב על זריקה חשובה זו.

גם צלה"ב: מדוע כתב רש"י "מדחשיב הך זריקה לענין טומאה חשיב נמי לענין שבת. כאילו הוא כגרוגרת וחייב", והרי אם זה חשוב אין צריכים גרוגרת, שהרי זהו כל תוכן תחלת פ' המצניע (וגם מפורש כן לעיל עה, ב), שאם מישהו מחשיב האוכלין, חייב גם אם אי"ז כגרוגרת, וא"כ הו"ל לרש"י לכתוב "מדחשיב . . חשיב נמי לענין שבת כאלו הצניעו לזרע שחייב כל שהוא", כי זהו דמיון יותר קרוב, שהרי גם בנדר"ד אי"ז כגרוגרת, ואעפ"כ יש סברא שיתחייב מטעם חשיבות, וה"ז כמו המצניע לזרע שחייב בכל שהוא מטעם חשיבות.

ואף שלכאור' כתב כן רש"י מטעם המשך לשון הגמ'. דהנה להצד של האיבעי שאינו חייב בנדר"ד, הלשון בגמ' הוא "או דילמא כל לענין שבת כגרוגרת בעינן" שמזה משמע שלהצד שאכן חייב, ה"ז לפי שהוא כמו גרוגרת, ולכן כ' רש"י ש"חשיב נמי לענין שבת כאלו הוא גרוגרת".

אבל זה גופא צריך ביאור - וכי לענין שבת מוכרח להיות כגרוגרת כנ"ל, והרי אפשר להתחייב גם בכ"ש, אם החשיבו (ע"י שמצניעו לזרע וכיו"ב), ומה הפי' "כל לענין שבת כגרוגרת בעינן"?

ולהעיר, שאין הכוונה כאן להקשות על הגמ' מזה שישנם הרבה דברים בהוצאה שחייבים בכ"ש, כמו "פלפלת כל שהוא, ועטרן כל שהוא, מיני בשמים ומיני מתכות כל שהן" (לעיל צ, א), וא"כ איך כתבה הגמ' "כל לענין שבת כגרוגרת בעינן", וגם מזה שבכלל ישנם הרבה דברים שאף שאינם בכ"ש, אבל גם אינם כגרוגרת, ואיך כתבה הגמ' ש"כל לענין שבת כגרוגרת בעינן" - אי"ז קשה, כי פשוט שכוונת הגמ' כאן היא בנוגע אוכלין המדובר כאן, שבזה מפורש לעיל (עו, ב) "המוציא אוכלים כגרוגרת חייב", וע"ז מתאים לומר ש"כל לענין שבת - היינו באוכלים - כגרוגרת בעינן". אבל הקושיא הנ"ל על הגמ' היא מזה שגם באוכלים גופא אפ"ל חייב בכ"ש, אם מחשיבו (ע"י שמצניע

לזרע וכיו"ב), וא"כ גם על אוכלים אין לומר "כל לענין שבת כגרוגרת בעינן".

אמנם ע"פ הלקו"ש הנ"ל י"ל בזה. ובהקדים דלכאור' מהו חידוש הרבי שהשיעור דכ"ש בהוצאה דשבת הוא שיעור של כ"ש, והרי פשוט הוא, שהרי כל הטעם שאכן חייבים בכ"ש ה"ז לפי שבדברים אלו גם כ"ש חשוב הוא, כנ"ל, וא"כ פשוט שאי"ז לפי שלא איכפת לן כמה יש כאן, כ"א להיפך, לפי שגם כ"ש חשוב הוא, וא"כ מובן בפשטות שהכ"ש הזה ענינו שזה ג"כ שיעור, ומהו חידוש השיחה?

אלא הפי' הוא שגדר "שיעור" הוא גדר בהחפץ, בכמות הדבר, והי' מקום לומר שבדברים אלו שגם כ"ש חשוב הוא, וחייב, אי"ז לפי שאפשר להגדיר "כל שהוא" כ"שעור" בהחפץ, כ"א שזה גורם שפעולת ההוצאה היא פעולה חשובה, ולכן חייב. וע"ז קמ"ל הרבי בהשיחה שזהו אכן "שיעור" בהחפץ.

וי"ל נפק"מ בין אם זהו רק פעולה חשובה לגבי אם זהו שיעור בהחפץ האם צ"ל עכ"פ קצת ממשות להאיסור, כי באם אין בזה שום ממשות כלל, אאפ"ל ע"ז שיש כאן "שיעור" של כ"ש משא"כ באם אי"ז "שיעור" בהחפץ, כ"א דין בהפעולה (שה"ז פעולה חשובה), אז אפילו אם אין בזה שום ממשות כלל, ה"ז אסור, כי עכ"פ הפעולה היא חשובה, [כלומר: באם זהו בגדר "מאומה", שאי"ז בגדר שיעור כלל, כע"ז, פשוט שאצ"ל שום ממשות כדי להתחייב, אלא אפי' אם זה מטעם חשיבות, ג"כ מסתבר שאצ"ל שום ממשות, כי באם הפעולה היא חשובה, ה"ז מספיק להתחייב, משא"כ אם זהו בגדר "שיעור", מסתבר שצ"ל קצת ממשות להחפץ [אבל צע"ק בזה, כי אינו מביא נפק"מ זו בלקו"ש. אף שבהערה 34 מביא נפק"מ אחרת].

[ומצינו חילוק בכ"ש בין יש בזה קצת ממשות לבין אין בו ממשות כלל - בכסף משנה על הרמב"ם (הל' חו"מ פ"א ה"ז). וראה צ"צ פס"ד יו"ד סס"ו (עמ' 298) ובהערות כ"ק אדמו"ר שם (עמ' 854), ואנציק' תלמודית כרך טז עמ' תרטז].

אמנם כ"ז הוא בדברים אלו שכל אדם חייב ע"ז בכ"ש, כמו פלפלת וכיו"ב, שזהו השיעור של דבר זה, אבל יש לעיין איך הוא בנוגע אוכלים שאכן השיעור הכללי הוא כגרוגרת, אלא אם יחיד מצניעו לזרע וכיו"ב הרי המצניע (לבד) חייב בכ"ש האם גם בזה אמרינן שאי"ז רק שע"י שמצניעו וכו' נעשה פעולת ההוצאה שלו אח"כ כפועלה

חשובה, כ"א שיש כאן אצלו "שיעור" הוצאה, או אין לומר שזהו "שעור", שהרי (אולי) אין לומר "שעור" ליחיד, ומה שיש כאן הוא רק שזה מחשיב הפעולה, ולכן חייב.

והנפק"מ למעשה יהי', האם כשמצניע לזרע צ"ל קצת ממשות בזה כדי להתחייב, ואין מספיק כ"ש ממש - שאם הוא בגדר "שעור" כ"ש, צ"ל בזה קצת ממשות, ובאם זהו רק פעולה חשובה, מספיק כ"ש ממש.

וי"ל עוד נפק"מ - בנדון שיהי' מציאות שברור שאין המאכל חשוב, ורק שהפעולה של ההוצאה היא חשובה, האם יהי' חייב: אם הטעם מדוע כשמצניע לזרע וכיו"ב חייב בכ"ש הוא רק לפי שע"ז נעשה פעולת ההוצאה לפעולה חשובה, אז גם בנדון כזה חייב. משא"כ אם מצניע לזרע וכיו"ב חייב בכ"ש לפי שע"ז יש בהמאכל "שעור" של כ"ש, אז באם ברור שאין בהמאכל "שעור" של כ"ש כי לא החשיבו כלל, אלא שהפעולה היא חשובה, יהי' פטור.

ונדון כזה הוא אם "זרק כזית תרומה לבית טמא . . וכגון דאיכא פחות מכביצה אוכלין והאי משלימו לכביצה . . מדמצטרף לענין טומאה מיחייב נמי לענין שבת", כי זהו מציאות שהאדם לא החשיב הכזית תרומה, אלא שבפועל יש כאן פעולה חשובה של הוצאה, וכלשון רש"י "מדחשבי הך זריקה לענין טומאה חשיב נמי לענין שבת" - וזה יהי' תלוי בהנ"ל: אם במצניע לזרע וכיו"ב הפעולה החשובה מספיקה לחיבו, חייב ג"כ בנדון דידן, אבל אם במצניע צ"ל "שעור" כדי לחייבו, יהי' פטור בנדו"ד, כי בנדו"ד אין כאן "שעור" בהמאכל, גם לא "שעור" של כ"ש, כי לא החשיבו.

וזהו ב' צדדי האיבעי: "מדמצטרף לענין טומאה מיחייב נמי לענין שבת", שהיות וזו פעולה חשובה (מטעם שזה מועיל לענין טומאה) ה"ז מספיק לחייבו, "או דלמא כל לענין שבת כגרוגרת בעינן", היינו שכדי להתחייב צ"ל "שעור", והיות והוא לא החשיב החפץ, אין לחייבו בשום אופן, רק אם יש בו השעור הכללי דגרוגרת.

וזהו כוונת הלשון "כל לענין שבת כגרוגרת בעינן" - לא שבכלל אא"פ להתחייב בשום אופן אחר, כ"א שבנדון שאין האדם הפרטי מחשיב חפץ זה, אא"פ להתחייב בשבת כ"א כשיש בו כגרוגרת, שאז אי"צ להחשיבו כלל, ואפי' אם להאדם הפרטי הזה גם גרוגרת אינו חשוב, אעפ"כ חייב, כי זהו שעור כללי.

ומזה מוכן שלהצד השני, שאכן חייב, הפי' הוא שאף שאי"ז בדומה להנדון שמצניע לזרע וכיו"ב, שאז חייב בכ"ש, כי שם יש בהחפץ "שעור" כ"ש עכ"פ, מטעם שמחשיבו, משא"כ בנדו"ד אין כאן שום שיעור כי האדם הזה לא החשיבו, מ"מ ה"ז דומה לגרוגרת, שג"כ לא החשיבו ואעפ"כ חייב.

ולכן כתב רש"י "מדחשיב הך זריקה לענין טומאה חשיב נמי לענין שבת כאילו הוא כגרוגרת", ולא כ' כאילו הצניעו לזרע וכיו"ב, כי אינם דומים כנ"ל.



### טומאת נגעים רק ע"י כהן, האומנם?

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

א. בלקוטי שיחות כרך כז עמ' 90-91: "תורה קובעת שה"נגע" עצמו אינו פועל טומאה, אלא פסק ואמירת הכהן (איש החסד) "טמא אתה" פועל שהמצורע יהיה טמא".

ובהערה 31: "ראה מצורע (יד, לו) בנגעי בתים, ובפרש"י שם: שכל זמן שאין כהן נזקק לו אין שם תורת טומאה (וראה מפרשי רש"י בפרש"י שם, לה; תויו"ט לנגעים פי"ב מ"ה ולהעיר מרמב"ם הל' תרומות פ"ז ה"ט").

והנה מדברי כ"ק נמצינו למדים: א. הכהן פועל הטומאה ב. כשם שהוא בנוגע לנגעי בתים כך הוא גם בשאר נגעים שה"נגע" עצמו אינו פועל טומאה, הנה ה'קרבן אהרן' (על התו"כ) הקשה (עמ"ש בגור ארי' עה"פ שם): דלא דק בזה, שהכהן אינו עושה אותו נגע, אבל הטומאה עושה בו וקודם שיבא הכהן נגע הוא [ואמנם התוספות יו"ט נדחק לתרץ, עי"ש].

ועד"ז בשו"ת שאילת יעב"ץ שאלה קלח האריך בענין נגעים בכלל "צריך לעיין טובא בהאי ענינא איך הוא דבר זה שהטומאה והטהרה בידי כהן . . אי אפילו בסימני טומאה מובהקין, או דילמא דווקא במנוגעים בשואל, אז תלוי בכהן להורות על פיו דווקא . . אבל בסימנין מובהקין לטומאה, מכי חזא להו אפי' ישראל, מיטמא מאותה שעה ואילך".



והאריך שם בהבאת ראיות והסיק "שאיננו צריכים לכהן אלא להורות במסופק, כי אז הטהרה תלויה בכהן אבל בברור לנו שהנגע טמא, אין הדבר תלוי בו".

אמנם גם השאלת יעב"ץ הרגיש שישנו קושי מנגעי בתים והוא כותב: "ולא תותיב עלואי, מהא דתנינן גבי טומאת בתים. . דמשמע מהא דאפילו בנגע ודאי אינו מיטמא קודם שיכוא הכהן, דשמא שניא [שונה] היא טומאת נגעי בתים דחידוש הוא שחידשה תורה". ומשמע מדברי השאלת יעב"ץ שאין ראיה מנגעי בתים שכן דווקא שם חידשה תורה שהכל תלוי בכהן.

בדברי חז"ל (מפרשי התורה והמשנה ונו"כ הרמב"ם) מצינו כמה הסברים וגישות לענין זה: התוספות יו"ט (שצויין בהשיחה) סבור ה' בתחילת דבריו כמ"ש בהשיחה: "שבכל הנגעים הדין כך, שלא יאמר נגע עד שיטמאנו הכהן" אבל הוא עצמו מסתפק בכך וממשיך: "ואפילו את"ל דאין הדין הזה, אלא בנגעי בתים. וכן הרמב"ם לא כתב שיהא נוהג גם בשאר הנגעים י"ל דנגעי בתים הואיל וקודמין בזמן. . לכך הקפידה התורה ביותר כו'". גם הענף יוסף (ויק"ר יז, א) כותב במפורש: "וכל זה הוא דוקא בנגעי בתים, אבל בשאר נגעים וודאי לאיש חוטא הוא ויכול לומר נגוע".

ויתירה מזו במעשה רקח על הרמב"ם פי"ד ה"ד כתב שמשלשון הרמב"ם "כשיראה נגע בבית, ומדלא כתב כשיראה נגע סתמא משמע דבנגעי בתים דוקא נוהג דין זה" ומבאר טעם הדבר "כדי שלא יטמאו הכלים. . דאם יגזור ויאמר נגע נראה לי. . כיון דשוויה נפשיה חתיכה דאיסורא במה שאמר נגע ודאי נראה לי תו לא מצי כהן להתיר לו הפנוי דהא איהו העיד דהוא טומאה ודאית" אלא שגם להמעשה רוקח עצמו פשוט שטומאת הנגעים בכלל נפעלת ע"י כהן "שאינן הטומאה והטהרה תלויה בו אלא בכהן וכמ"ש רבינו פ"ט דין ב'". וראה גם להלן.

ב. באותו דין דנגעי בתים (שצויין בהשיחה לפרש"י דווקא) עיין ברמב"ם הל' טומאת צרעת פי"ד ה"ד ומקורו במשנה נגעים פי"ב מ"ה - ש"אפילו [תלמיד] חכם שידע ודאי שזה נגע - לא יגזור ויאמר: נגע נראה לי בבית, אלא אומר לכהן כנגע נראה לי בבית. וצוה הכהן ופנו את הבית כו' ואח"כ יבוא הכהן ויכנס ויראה הנגע" - הקשה הרא"ם: "ולא ידעתי טעם בזה, דמה הפרש יש בין 'כנגע נראה לי' לבין נגע? בשלמא אם היה הדבר תלוי בידו לטמא או לטהר הו"א שצריך לומר

כנגע המורה על ספק ולא נגע המורה על הוודאי, מפני שאם יאמר אותו בלשון ודאי כבר נטמא כל מה שבבית . . אבל כיון שאין טומאת הנגע וטהרתו תלויה אלא בכהן . . למאי נפק"מ?

וביישוב הדבר והסברת טעם דין זה ישנם כמה שיטות:

(א) הרא"ם בשם רבותיו ("אבל שמעתי מרבותי") תירץ שאכן אין כאן הבדל הלכתי ("שאין הכתוב מקפיד כאן בין ודאי לספק מפני טומאת הנגע וטהרתו") ואין זה "אלא מפני דרך ארץ בלבד", בחינת מחז"ל (ברכות ד, א) "למד לשונך לומר איני יודע" [ועד"ז כ' התפארת ישראל שם: כדי לחלוק כבוד להכהן שיפסוק הוא את דינו].

התורה תמימה כתב בדומה לתירוץ זה אבל ב'אותיות של הלכה': "כדי שלא יראה כמורה הלכה בפני הכהן, דכן משמע לשון נגע, נגע ודאי, וזה צריך להכהן להורות ולהחליט".

(ב) הגור ארי' תירץ: ד"טעם הדבר הזה משום "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" דהא כל זמן שלא נזקק לו הכהן - לא נגע הוא, ואיך יאמר 'נגע נראה לי בבית'?"

(ג) התוספות יו"ט פ': כדי שלא לפתוח פיו לשטן לו . . הרי אפשר שיחזור ויכהה טרם בוא הכהן [חיזוק לפירוש זה מצוי, לכאורה בנוסחאות חז"ל שהובאו בתו"ש ויקרא עמ' ריג ס"ק קסד: "מכאן שאין פותחין פה לשטן"].

(ד) במעשה רקח לרמב"ם: אם יגזור ויאמר נגע . . שווייה נפשיה חתיכה דאיסורא . . תו לא מצי כהן להתיר לו [אבל ראה להלן אות ו].

(ה) בענף יוסף למד"ר: "נגעים בהם לטובה אם לא חטא, ולחטאים לרעה, ולזה אמרה תורה שלא יאמר נגע שמכוון שהוא לרעה אלא כנגע שלא ידע אם הוא לרעה אם הוא לטובה כנ"ל".

(ו) בחומש מאזניים לתורה (להר"ז סורוצקין) כתב: "לפי שאדם קרוב אצל עצמו וכנוגע בדבר, אסור לו להכריע בדבר הנוגע לעצמו כ"כל נגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו" (שם פ"ב משנה ה'): לא אמרו "כל הנגעים כהן רואה" אלא "אדם" והיינו שהוא חכם האומר לכהן שוטה אמור טמא או טהור, ואעפ"כ נגעי עצמו אינו רואה אפילו לומר לכהן אמור טמא, וכן אין לו לומר נגע, אלא כנגע [אבל ראה לעיל תירוץ ג].

ז) העירני בני הת' משה לוי יצחק שי' עפמ"ש בלקו"ש ח"י עמ' 26 (ואילך) "כשהנידון הוא בלשון הבאה בתור פסק הלכה, אזי צריך ה"פסק" להיאמר בלשון היותר ברורה - אפילו אם לשון זו היא "דבר מגונה" בכדי שההלכה תהי' פסוקה וברורה לגמרי"

והנה מכיון שהתורה קבעה שבטומאת נגע נקבע הפס"ד רק ע"י כהן לכן רק לכהן מותר לפס"ד "נגע", משא"כ החכם מצד איסור לדבר בלשון שאינה נקי' אינו יכול לומר נגע (ומקסימום לומר כנגע). [ומעין המבואר בלקו"ש חכ"ז שם עמ' 91, ולהעיר שדברי כ"ק אדמו"ר מתאימים עם מ"ש הגור ארי' דובר שקרים וכו'.]

ח) בתוספות יו"ט כתב: שלא ימהר הכהן ויגזור טומאה [ואולי הכוונה ע"ד ה'מעשה ורקח' דלעיל].

ג. בגוף הביאור שבהשיחה במעלת הכהן שעליו הטילה התורה לטמא כו' שכן נמנה הוא על אנשי חסד שיבדקו היטב קודם שיוציאו מישוהו מכלל ישראל כו' יש לבאר המעלה והחידוש בביאור זה על מה שמצינו בחז"ל (מדרש תדשא אות טז נדפס באוצר המדרשים) "כשם שנוטלין מתנותיהן ותרומותיהן כו' כך יקבלו טרחתיהן" (ועד"ז בעוד כמה מדרשים כשהמטרה היא להדק את הקשר שבין העם והכהנים).

הנה פשוט שכל הביאורים האחרים הם צדדיים, ואינם קשורים בעצם קביעת הפס"ד והיחס של הכהן ליהודי, שקשור באישיותו של הכהן איש חסד, משא"כ לביאור כ"ק ה"ז קשור בעצם ענינו של הכהן וכו'.

ואולי י"ל עוד: הטעם בחז"ל שנועד לקשר בין הכהנים ובנ"י שלכן הטומאה וטהרה תלוי' בכהנים, יש בו הגבלה מסויימת, שהרי כהנים ע"ה לא מקבלים תרומה וכו' (ראה פיה"מ לרמב"ם חלה פ"ד מ"ט, רדב"ז על הרמב"ם תרומות פ"ו ה"ב, כהנ"ג יו"ד סימן סא הגה"ט סקמ"ט, - שזהו לכתחילה ולכו"ע מתנות כהונה שצריך לשמרן בטהרה אינן ניתנים אלא לת"ח - ראה משנה חלה שם; חולין קל, ב ובתוד"ה 'מנין'; רמב"ם שם שו"ע יו"ד סי' א סעי' ז; רמ"א יו"ד שלא סעי' יט) וממילא מה הקשר בינם לבין ראיית הנגעים.

משא"כ לטעמו של כ"ק זהו ענין שלמעלה מהשכל ולכן גם כהן ע"ה שהבקי בנגעים אומר לו אמור טמא וכו' על ידו נקבע הפס"ד, שהענין נקבע ע"י כהן שהוא בעצם מצד שרשו שבנפש כו' איש החסד וכו'.



## הטעם שהתורה אסרה דווקא קשר של קיימא

הת' יהושע לוסטיג

שליח בישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א.

בלקו"ש חי"ד פר' ואתחנן מבאר הרבי את החילוק בין האיסורים דרבנן במלאכות הוצאה וקשירה. דבמלאכת הוצאה חייב מה"ת רק כשעושה עקירה והנחה, ומדרבנן אסור גם בעקירה לבד או הנחה לבד, ואפי' לצורך מצוה אסור. משא"כ במלאכת קושר שמה"ת חייב רק בקשר של קיימא, ומדרבנן אסור גם בקשר שאינו של קיימא, אבל לצורך מצוה מותר לעשות קשר שאינו של קיימא.

ומבאר שזה מפני שיש חילוק בטעם האיסורים: שכשעושה עקירה לבד או הנחה לבד הוא עושה חצי המלאכה, ולכן יש גזירה כשהוא עושה חצי מלאכה שמא יבוא לעשות "מלאכה שלימה בשבת", ואסור גם לצורך מצוה. משא"כ בקשר שאינו של קיימא שאין זה אפי' חצי מלאכה, והוא אסור רק מפני שדומה למלאכה דאורייתא, ולכן מפני שאין כאן גזירה מותר לקושרו לצורך מצוה.

והביאור בזה שאינו אפי' חצי מלאכה, מבאר הרבי: "בהסברת הטעם שהתורה אסרה דווקא קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה - חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמיתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחלה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמיתי ואינו בגדר קשירה שאסרה התורה".

ועל המילים "בהסברת הטעם שהתורה אסרה דווקא קשר של קיימא", כתב בהע' 28 וז"ל: "הטעם ע"ז הוא לפי שהקשרים שקשרו במשכן היו "קשרי קיימא" (שו"ע אדה"ז ר"ס שיז) - אבל ההסברה ע"ז גופא י"ל כבפנים".

והפי' בזה בפשטות הוא, שהטעם לזה שהתורה אסרה דווקא קשר של קיימא הוא מפני שהל"ט מלאכות נלמדות מעשיית המשכן ובהמשכן היה הקשר של קיימא, אבל צריכים להבין זה גופא שלמדנו מהמשכן גם הפרט שהקשר צריך להיות של קיימא. דלכאורה המלאכה היא הקשירה, ורק שבמשכן היה קשר שהיה נשאר לעולם (של קיימא), אבל לכאורה צריכים לאסור קשירה גם אם אינה ע"מ שישאר כן לעולם (אינו של קיימא) דהקשירה היא המלאכה, וע"ז כותב הרבי

"י"ל כבפנים", דהיינו שזה שהקשר צריך להיות "ע"מ שישאר כן לעולם" הוא מפני ש"הוא תנאי במלאכת הקשירה" וכו', כנ"ל.

אבל לכאורה אינו מובן, ובהקדים: מס' שבת עד, ב איתא "קשירה במשכן היכא הוא? אמר רבא שכן קושרים ביתדות אהלים. ההוא קושר על מנת להתיר הוא! ("וכי האי גוונא פטרינן ליה לקמן דתנן כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו" - רש"י). . . אלא אמר רבא ואיתימא רבי עילאי שכן צידי חלזון קושרין ומתירין ("שכל רשתות עשויות קשרים קשרים והן קשרי קיימא...") - רש"י).

נמצא, שבמשכן היו גם קשרים שלא של קיימא. וא"כ לכאורה אי אפשר לומר שהטעם לזה שהתורה אסרה דווקא קשר של קיימא הוא מפני שכן מצינו במשכן, דבמשכן מצינו גם קשר שאינו של קיימא. וא"כ לכאורה צ"ל שהביאור שבפנים השיחה אינו (רק) "ההסברה" ע"ז שלמדנו מהקשר שבמשכן גם הפרט שצריך להיות של קיימא, אלא הוא הוא הטעם שהתורה אסרה דווקא קשר של קיימא אף שמצינו במשכן גם קשר שאינו של קיימא.

וא"כ לכאורה בהע' 28 הול"ל להיפך, שאין לומר שהטעם שהתורה אסרה דווקא קשר של קיימא הוא מפני שכן היה במשכן, שהרי במשכן היה גם קשר שאינו של קיימא, ומוכרחים לומר דהביאור שבפנים השיחה הוא הטעם לזה שהתורה אסרה דווקא קשר של קיימא.

וכן הוא בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' קפ) וז"ל: "דהנה הא דבעינן קשר של קיימא ואם דעתו להתירו פטור, ולכאורה מאי שנא מכל המלאכות דאם הוציא על מנת לחזור ולהכניס או כותב על מנת למחוק חייב . . . ואין לומר משום דבמשכן הי' קשר של קיימא, דהא אשכחן נמי במשכן שהי' שלא של קיימא כיתדות אוהלים דמפורש בגמ' (עד, ב) דקושר על מנת להתיר הוא" (ועיי"ש שמתרץ כעין הביאור שבפנים השיחה). ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



## לשיטתייהו דר' יאשי' ור' יונתן במשנתו של הרבי [גליון]

**הרב בנימין אפרים ביטון**

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בהמשך למה שכתבתי בגליון תתק"ז (עמ' 78) בענין יסוד פלוגתתם דר' יאשי' ור' יונתן בכ"מ, שנתבאר בלקו"ש חח"י עמ' 104 ואילך

דאזלי לשיטתייהו אם הכלל והצבור מכריע או הפרט והיחיד (עיי"ש בארוכה), וכתבנו להעיר עפ"ז דאזלי לשיטתייהו בעוד כמה פלוגתות, הנה יש להוסיף ולהעיר עוד בזה כדלקמן במרוצת דברינו בע"ה.

דהנה בלקו"ש שם עמ' 108 הערה 39 מקשר יסוד פלוגתתם הנ"ל דר' יאשי' ור' יונתן עם יסוד פלוגתתם דר' יהודה ור' נחמי' בר"א אם פירוש התיבות בדיוק (פרט) מכריע או כללות תוכן הענין והמשך הכתובים (כלל), ולהלן תוכן הדברים:

בסנהדרין סו, א, בענין מקלל אביו ואמו נחלקו ר' יאשי' ור' יונתן עה"פ (קדושים כ, ט) "איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו" ד"אין לי אלא אביו ואמו, אביו שלא אמו אמו שלא אביו מניין, ת"ל אביו ואמו מקלל דמיו בו אביו קילל אמו קילל דברי ר' יאשי', ר' יונתן אומר משמע שניהן כאחד ומשמע אחד בפני עצמו, עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו", ע"כ. ובלקו"ש שם ביאר יסוד פלוגתתם דר' יאשי' סובר "אז מ'דארף קוקן אויף (יקלל) את אביו ואת אמו אלס איין כלל די וועלכע האבן מוליד געווען דעם איש", ולכן לולי הפסוק "אביו ואמו קלל" היינו אומרים שאינו חייב עד שיקלל שניהם כאחד, אמנם ר' יונתן סובר "אז יעדן פון זיי דארף מען אננעמען אלס א פרט בפ"ע "אביו" באזונדער און אמו באזונדער עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו" ולכן לא צריכים לימוד מיוחד בנוגע ל"אביו שלא אמו כו".

ובהערה 39 שם כותב וזלה"ק: "לפמ"ש התוס' (יומא נ, ב ד"ה 'תניא'; מנחות כב, ב ד"ה 'ור"י) דר' יהודה ס"ל כר' יונתן . . נמצא דגם ר' יהודה אזיל בזה לשיטתו גבי עיר הנדחת שס"ל (ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ו) כר' יונתן . . אבל להעיר מהמדובר כמ"פ (לקו"ש ח"ה עמ' 204 ועוד) בנוגע לשיטות ר' יהודה ור' נחמי', דשיטת ר' יהודה היא לדייק כללות הענין (אף שאינו מתאים כ"כ עם פירוש של תיבה פרטית) עיי"ש". עכלה"ק.

והיינו דשיטת ר' יהודה לדייק כללות ותוכן הענין והמשך הכתובים, היא ע"ד שיטת ר' יאשי' להכריע ענין הכלל והצבור, ושיטת ר' נחמי' לפרש פירוש התיבות בדיוק (תיבה פרטית) הגם אם לפי"ז צריך לדחוק בפירוש כללות והמשך הכתובים, היא ע"ד שיטת ר' יונתן להכריע ענין הפרט והיחיד (וראה עוד בלקו"ש ח"ה שם בארוכה וראה גם לקו"ש חט"ז עמ' 1 ואילך בביאור יסוד פלוגתתם דרב ושמואל ע"ד ביאור יסוד פלוגתתם דר"י ור"נ עיי"ש).

ועפ"ז יש להעיר מפלוגתת ר' יאשי' ואבא חנן בספרי עה"פ (פינחס כז, ב) "ותעמודנה לפני משה ולפני אלעזר הכהן ולפני הנביאים וכל העדה פתח אהל מועד לאמר", "אם משה לא הי' יודע אלעזר הי' יודע, אלא סרס המקרא ודרשהו, דברי ר' יאשי', אבא חנן הי' אומר . . בביהמ"ד היו ובאו ועמדו לפניהם" (וכ"ה גם בב"ב קיט, ב). ועד"ז נחלקו עוד בספרי בכ"מ: א. עה"פ (בהעלותך ט, ו) "ויקרב לפני משה ולפני אהרן"; ב. עה"פ (שלח טו, לג) "ויקריבו אותי . . אל משה ואל אהרן ואל כל העדה".

ועיין בלקו"ש חכ"ג עמ' 182 ואילך שביאר בארוכה את פרש"י עה"פ (פנחס שם) שהביא פלוגתת ר' יאשי' ואבא בן חנן הנ"ל עיי"ש ובאות ז' כותב דר' יאשי' ואבא חנן אזלי לשיטתייהו בכ"מ בפירוש הכתובים, אם אומרים 'סרס המקרא' או שמוטב לדחוק בפירוש הפסוק ולא לסרס המקרא וזלה"ק: "מען געפינט בכ"מ אז ר' יאשי' זאגט "סרס המקרא", אין שיטת ר' אבא חנן איז אז מ'דארף אריינגיין אין א דוחק אין פירוש הכתובים אבער ניט זאגן 'סרס המקרא', עכלה"ק.

ויש לומר דר' יאשי' אזיל בזה לשיטתי' הכללית (שנתבאר בלקו"ש חח"י שם) דהכלל והציבור מכריע, וע"כ לשיטתו כללות ותוכן הענין מכריע הגם אם לפ"ז צריך לדחוק בפירוש תיבה פרטית ולכן ס"ל בכ"מ בפירוש הכתובים 'סרס המקרא' [דוחק בפירוש תיבה פרטית] כדי לפרש את כללות ותוכן הפסוק.



## שיחות

### תשובה מאהבה – דרך הקרה והוראת שעה

**הרב אליהו זילבערשטיין**

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בשיחת ח"י אלול תשי"א מבאר הרבי דהא דאמרי דהמקדש את האשה ע"מ שאני צדיק גמור אפי' רשע גמור, מקודשת, שמא הרהר, תשובה (קדושין מט, ב) היינו דחיישינן שמא עשה תשובה מאהבה,

דאם אנו חוששין רק לתשובה מיראה הרי אז עדיין אין עליו שם צדיק גמור שהרי בתשובה מיראה זדונות נעשו לו כשגגות ועדיין נקרא בשם חוטא וחייב קרבן לכפרה, וא"כ ע"כ צ"ל דהא דחיישין לקידושין במקדש ע"מ שאני צדיק גמור אעפ"י שהי' רשע גמור, הוא משום דחוששין שמא עשה תשובה מאהבה, ע"ש בארוכה.

ולכאורה יש לעיין ממ"ש בספמ"ג דתניא: "ולכן אפשר לרשע ובעל עבירות שיעשה תשובה מאהבה. . . אך זהו דרך מקרה והוראת שעה בהשגחה פרטית מאת ה' לצורך שעה כמעשה דר"א בן דורדיא אבל סדר הקבוצה תלוי' בבחירת האדם צריך להקדים תחילה קיום התורה והמצוות ע"י יראת תתאה ואח"כ יאיר אור האהבה". ע"ש.

ולכאורה נראה מזה דזה שרשע גמור יתעורר באהבה רבה בלי קדימת היראה הוא רק "דרך מקרה והוראת שעה" ואין זה בבחירתו של האדם, אלא באה מלמעלה ולפי"ז צלה"כ איך חוששין לקידושין דשמא הי' כאן דרך מקרה והוראת שעה, שהוא מיעוטא דמיעוטא?

עוד יש לעיין דלפי"ז יוצא דאם מקדש אשה ע"מ שאני צדיק גמור, ורואים עליו שלא עשה תשובה (כגון שלבוש שעטנז או ארבע כנפות בלי ציצית) ואחר הקידושין עשה תשובה (שמתנהג בדרכי התשובה, כמבואר ברמב"ם הל' תשובה) דחוששין לקידושין למפרע שהרי ע"י תשובה מאהבה נעשו זדונות כזכיות והרי"ז דומה להא דקימ"ל כתובות עז, ב, דהמקדש אשה ע"מ שאין עלי' נדרים, אם הי' עלי' נדרים בשעת הקידושין ואח"כ הלכה אצל חכם והתיר את נדרי', דקידושי' קידושין, דחכם עוקר הנדר מעיקרו.



## נגלה

### ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק

**הרב יעקב משה וואלבערג**  
**ר"מ ביש"ג מנצ'סטר**

א. במשנה ריש כלל גדול מבואר דבשגגת שבת וזדון מלאכות ועשה מלאכה הרבה בשבתות הרבה חייב על כל שבת ושבת.



בגמ' בכריתות מפורש דהטעם לחייב בשגגת שבת וזדון מלאכות על כל שבת ושבת שהוא משום ד"ימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק".

ונחלקו רש"י ותוס' בביאור הלכה זו, דברש"י מבואר דהטעם דאמרינן ימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק הוא משום "שא"א שלא נודע לו בינתיים שאותו היום שבת הי'". והיינו שאין הפשט ש"הימים" עצמם מחלקים, אלא הידיעה שהיתה שבת היא המחלקת, והימים שבנתיים הם רק היכי תמצא שא"א שלא נודע לו שאותו היום הי' שבת.

וע"ז הקשה התוס', דאינו מספיק כדי לחלק השגגות רק הידיעה שהי' שבת, אלא כדי שייקרא ב' העלמות, צריך שיהא ידיעת החטא. ומביא ראי' ע"ז מסוגיא ד"קצירה גוררת קצירה" אף דבין קצירה הראשונה שהי' בשגגת שבת וזדון מלאכות וקצירה שני' שהי' בשגגת מלאכות וזדון שבת נודע לו שהי' שבת, מ"מ עדיין נק' העלם אחד ונפטר בקרבן אחד.

ומשו"ה פי' התוס' דהא דימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק אינו משום שנודע לו על שבת, ידיעה שהי' שבת בלי ידיעה שעשה מלאכה אינה מחלקת השגגות. אלא דגזירת הכתוב היא דאע"פ שלא שמע ימי ההיתר בינתיים הויין כמו ידיעה לחלק.

והנה התוס' הק' על רש"י גם משיטת רב חסדא בכריתות, דהנה במשנה בכריתות מובא ששאל ר"ע את ר"א העושה מלאכות הרבה בשבתות הרבה מעין מלאכה אחת מהו, חייב על כל אחת ואחת או חייב א' על כולן וע"ז ענה לו ר"א חייב על כל אחת ואחת וק"ו מנדה ומה נדה חייב על כאו"א שבת לא כ"ש.

והנה בביאור שאלת ר"ע ותשובת ר"א נחלקו בגמ' שם, דר"ח ס"ל דבזדון שבת ושגגת מלאכות הי' פשיטא לי' דשבתות כגופין דמיין, ומשו"ה חייב על כל שבת ושבת. והיינו דכמו דבשגגת מלאכות הוי כל מלאכה חיוב נפרד וחייב על כל מלאכה, כמו"כ הוי כל שבת כמלאכה נפרדת וחייב על כל שבת. והשאלה היתה בשגגת שבת וזדון מלאכות דהתם לא אמרינן שכל מלאכה היא נפרדת מהשני', ומשו"ה חייב חטאת א' על כל השבת אף שעשה הרבה מלאכות, א"כ ה"ה שאין גופין מחולקין סיבה לחייב על כל שבת ושבת, ומ"מ השאלה היא האם אמרינן ימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק.

וע"ז הק' בגמ' דאם שאילת ר"ע הי' האם ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק, למה הביא ר"א ראי' מנדה, הרי בנדה מה ימים שבנתיים

איכא. וע"ז תירצו בגמ' דאיירי בנדה שראתה וטבלה וחזרה וראתה וטבלה דימי היתר שבינתיים הויין כמו ידיעה לחלק.

ומזה הקשה התוס' דלפרש"י דהביאור בימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק הוא משום שא"א שלא נודע לו בינתיים שאותו היום הי' שבת, א"כ מה שייכי זה שטבלה בינתיים לזה שנודע לה, ואיך ע"י הטבילה נעשה נודע לה. ומזה מכריח התוס' דגזירת הכתוב הוא דימי היתר בינתיים חשוב ידיעה.

ב. והנה בס' 'וזאת ליהודה' מביא בשם רעק"א דהמח' בין רש"י ותוס' הנ"ל מתלי תלי בהמח' בין ר"ח ורבה בכריתות בביאור המשנה הנ"ל.

דהנה רבה פי' שם דלר"ע הי' פשוט דבשגגת שבת וזדון מלאכות אמרינן דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק, והשאלה שלו היתה האם אמרינן דשבתות כגופין דמיין בשגגת מלאכות וזדון שבת. ור"א ענה דשבתות כגופין דמיין, ולא קיבלה ר"ע מיני'. וממילא ס"ל לר"ע שבשגגת שבת חייב על כל שבת, ובשגגת מלאכות חייב על כל מלאכה ולא על כל שבת, דר"ע ס"ל דשבתות לאו כגופין דמיין.

וע"ז אומר רעק"א דרבה דס"ל בפשיטות דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק, ומ"מ מספקא לי אי שבתות כגופין דמיין בשגגת מלאכות, ע"כ לא ס"ל כשיטת התוס' דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק הוי גזה"כ, דאם גזה"כ היא - מהו הסברא לחלק דדווקא בשגגת שבת אומרים דימים שבינתיים הוי ידיעה לחלק ולא בשגגת מלאכות, אלא ע"כ צ"ל דסברת רבה דימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק בנוי' על הידיעה שאותו היום הי' שבת, וא"כ מוכן שזה שייך רק בשגגת שבת ולא בשגגת מלאכות. ומשו"ה שאל את ר"א האם בשגגת מלאכות אומרים שהן כגופין מחולקין.

ועפ"ז מתרץ את קושיית התוס' הנ"ל על פרש"י משיטת ר"ח דאה"נ לשיטת ר"ח דהשאלה היא האם אמרינן ימים שבנתיים הויין ידיעה לחלק הכוונה היא האם אומרים דגזירת הכתוב דהימים שבינתיים הויין כמו ידיעה לחלק, ומשו"ה שפיר הביא ר"א ראי' מנדה שטבלה וחזרה וראתה כו' דאמרינן דגזירת הכתוב דימי היתר שבינתיים הוי כמו ידיעה לחלק.

אבל רש"י שפירש את המשנה עפ"י שיטת רבה דבשגגת מלאכות אינו חייב על כל שבת אלא על כל מלאכה, וא"כ רש"י שפיר פירש

דימים שבינתיים הוי ידיעה לחלק הכוונה דא"א שלא נודע לו. דלרבה ע"כ צ"ל דזהו הפשט בימים שבינתיים, דאל"כ למה לא אמרינן דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק גם בשגגת מלאכות.

ואולי אפשר להוסיף עוד נופך של ראי' למהלך הנ"ל של רעק"א דאומר שהמח' בין רש"י ותוס' בהבנת ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק מתלי תלי בהמח' בין ר"ח ורבה, דהנה לכאורה עיקר המח' בין רבה ור"ח הוא (כמבואר בסוגיין שם) בשיטת ר"ע האם אמרינן שבתות כגופין דמיין או לא, דרבה ס"ל דלר"ע שבתות לאו כגופין דמיין וכמו שמוכיח מהמשנה דבשגגת מלאכות חייב על כל מלאכה ולא על כל שבת. וע"כ זהו שיטת ר"ע וכמבואר בסוגיין שם. אבל ר"ח ס"ל דלר"ע שבתות כגופין דמיין, והפשט בהמשנה הוא דבשגגת מלאכות חייב אף על כל מלאכה, אבל ה"ה דעל כל שבת.

ועפ"ז לכאורה יש לשאול מנין לר"ח דכגופין דמיין ופשיטא לי', והשאלה היא רק אי ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק, וקבלה מיני', למה לא פי' דפשיטא דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק, והשאלה היא אי שבתות כגופין דמיין, וענה שכגופין דמי וקיבל מיני' (והיינו מהי סברתו של ר"ח בהסברת הקושי').

אבל לפי' רעק"א הנ"ל מאוד מובן, דאם פשיטא לי' דימים שבתניים הויין ידיעה לחלק אין מה לשאול אי שבתות כגופין, דאפילו אי לאו כגופין דמיין עדיין חייב על שבת מטעם דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק, דלר"א ימים שבתניים הוי ידיעה לחלק הוא מגזירת הכתוב כנ"ל.

והיינו דנוסף על הראי' דשיטת ר"ח הוא כשיטת התוס' מהא דהביא ר"א ראי' דימים מחלקין מנדה שטבלה (וכקושיית התוס' על רש"י) יש גם ראי' מר"ח גופא מאיך שלמד את שאלת ר"ע.

ג. והנה רעק"א מתרץ עפ"ז כמה מקושיות התוס' בהמשך הסוגיין, ומזה מוכח דהתוס' לא ס"ל כרעק"א, וס"ל להתוס' דאף לשיטת רבה אפשר לומר דגזה"כ הוא, ולכאורה צ"ב.

רעק"א שואל קושיא אלימתא (לכאורה) על פי', דהנה בהסוגיא דכריתות מובאת שיטת אביי דהי' פשיטא לר"ע דשבתות לאו כגופין דמיין (והיינו דלאביי גם ר"א ס"ל דשבתות לאו כגופין דמיין, כמבואר ברש"י שם), והשאלה היא האם אמרינן ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק בשגגת שבת, ור"א ענה שימים מחלקין, ור"ע קיבלה מיני'.

ומזה הקשה רעק"א על ביאור הנ"ל, דהא אביי ס"ל כרבה בפרט הזה דשבתות אינן כגופין ומשו"ה בשגגת מלאכות אינו חייב על כל שבת, ומ"מ ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק. ולפי חשבון זה ע"כ צ"ל דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק הוא משום שא"א דלא נודע דאל"כ מאיזה טעם לא נימא ג"כ ימים שבינתיים בשגגת מלאכות.

אבל לאידך מכיון ששאלת ר"ע היתה אי ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק א"כ מתעוררת אותה שאלה ששאלה הגמ' בהמשך על ר"ח, דבנדה איזה ימים שבינתיים איכא, וע"כ צ"ל דהתי' הוא כמו לר"א דאיירי בטבלה וחזרה וטבלה.

והיינו שאביי ס"ל כרבה דאף דשבתות לאו כגופין דמיין, מ"מ ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק שזה מראה דע"כ הא דמחלק היינו משום דא"א שלא נודע, דאל"כ למה לא נאמר ימים שבינתיים בשגגת מלאכות, ולאידך ס"ל דהשאלה היא על דין ימים שבינתיים וע"ז ענה מנדה והיינו כשטבלה וחזרה וטבלה, והיינו ע"כ דימים שבינתיים דמחלקים הוי גזה"כ דאל"כ איך מביאים ראי' מנדה.

והנה רעק"א מסיים שמפני הקושיא הנ"ל לא פי' רבה כאביי. אבל צ"ע דלפי' רעק"א איך פי' כן אביי.

והנה לכאורה מלבד הקושיא הנ"ל משיטת אביי על מהלך רעק"א, קשה בדרך הפשט והיינו דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק יש לזה שני משמעויות בסוגיא אחת, היינו כשרבה אמר דפשיטא לי' דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק הכוונה מצד שנודע לו, ור"ח כשאמר ימים שבינתיים מבעיא לי' הכוונה משום גזה"כ.

ואולי אפ"ל דרעק"א נקט כהנחה פשוטה דאם אמרינן שגזה"כ דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק אין מקום לחלק בין שגגת שבת ושגגת מלאכות, ואם בשגגת שבת חייב על כל שבת דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק ה"ה בשגגת מלאכות.

והנה זה פשוט דהגדר דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק הכוונה שיש לזה דין ידיעה, והיינו דאף דגזה"כ הוא אין הכוונה שגזה"כ דהוי השבתות חלוקין אלא הכוונה דיש לזה דין ידיעה. וכדמוכח בהסוגיא דכריתות דאם אין ידיעה לחצי שיעור לא מהני הימים שבינתיים לחלק בין שני חצאי שיעור והיינו דלהימים יש דין ידיעה.

ואולי יש מקום לומר דאף דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק מגזירת הכתוב, זהו רק בשגגת שבת. והיינו דאם לא ידע שזה שבת

ואח"כ הי' ימי היתר ואח"כ אינו יודע על השבת השני', נחשבים הימי היתר כאילו שבאמצע הי' לו ידיעה על השבתות (וגם על החטא), אבל בשגגת מלאכות אולי לא יחשבו הימים בינתיים לידיעה.

וההסברה בזה היא דהעדר ימים שבינתיים הויין ידיעה הכוונה דכיון דעכשיו אחרי השבת לא נוגע כלל הידיעה של שבת שעברה והידיעה והעדר הידיעה שווים לכן א"א לצרף פעולה שעשה בשבת שעברה לפעולה שעשה בשבת הבאה ולקרותה שעשאה בהעלם אחד מכיון שבאמצע עבר מצב שההעלם הראשון לא מעלה ולא מוריד (וע"ד הסברא שהובא ברמב"ן בשם הר"ש).

אבל אם הי' שגגת מלאכה י"ל דאף דהיו ימים שבינתיים של היתר מ"מ מכיון שעדיין הי' לו העלם מלאכה והעלם זה נוגע גם לשבת הבאה א"כ עדיין ההעלם קיים ולא אמרינן ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק.

בקיצור: אי נקטינן שימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק הוא גזה"כ צ"ע מהו הגזה"כ האם הפי' הוא גזה"כ דאף דהוא העלם אחד יש לו דין של שתי העלמות בגלל שבנתיים היו ימי היתר וא"כ אין מקור לחלק מה הי' השגגה.

או דהפי' הוא דבמצב שההעלם אינו נוגע א"א לצרף ההעלם שהי' במצב קדום עם ההעלם שהי' במצב מאוחר, אם בינתיים עבר זמן שההעלם הזה אינו משנה. וא"כ דוקא בשגגת שבת מהני ימים שבינתיים לחלק ולא בשגגת מלאכה.

כל הנ"ל אפשר לומר בדעת אב"י שחולק כנ"ל על רבה אפילו לפי פי' רעק"א או לבאר דעת התוס' דנקט בפשטות דאם רבה ס"ל דימים שבנתיים דמחלקים הוי גזה"כ וכנ"ל.

ד. והנה התוס' נקט בפשיטות דלר"ח ע"כ ימים שבינתיים דמחלקים הוי גזה"כ ולא משום דנודע לו מהא דלר"ח הראי' מנדה הוא מנדה שטבלה וכו' דלא שייכי התם לדעת התוס' הסברא דא"א שלא נודע לה.

והנה ברמב"ן תי' דגם בנדה שטבלה שייכי ג"כ הסברא דא"א דלא נודע. ואולי י"ל דאפילו אי נקטינן דבנדה לא שייכי הסברא דא"א שלא נודע מ"מ שייכי שפיר להביא ראי' מנדה לשבת אף שבשבת יסוד הדין הוא משום דא"א דלא נודע.

דהנה רש"י בהמשנה ד"ה 'חייב על כל שבת ושבת' כתב: "חטאת אחת לכל שבת, ואף על פי שלא נודע לו בינתיים, והעלם אחד הוא,

אמרינן: ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק, שאי אפשר שלא שמע בינתיים שאותו היום הויין שבת, אלא שלא נזכר לו במלאכות שנעשו בו, ושגגה קמייתא משום שבת הוא דהויין, והא אתיידע ליה ביני ביני, הלכך, כל חדא שבת - חדא שגגה היא".

והיינו שמפורש ברש"י ד"העלם אחד הוא", ואעפ"כ חייב על כל שבת ד"כל חדא שבת חדא שגגה היא".

ולכאור' צ"ב אפילו אם לא נודע לו בינתיים שאותו היום הי' שבת, הא מכיון שכל שבת הוא זמן נפרד למה לא אמרינן שכל שבת הוא חדא שגגה.

ולכאורה ההסבר הוא דהנה שגגת שבת הכוונה שלא יודע שכבר הגיע שבת ולמשל מי שיודע שהיום הוא יום ראשון א"כ יודע שעוד ששה ימים יגיע שבת ואם איך שהוא טעה בחשבון וחשב על יום שני שהוא גם ראשון א"כ כשהגיע שבת חשב שזה יום שישי (או חמישי וכיו"ב) והיינו שהשגגה היא שאינו יודע שהגיע ה"שבת".

והנה אם הי' שייך שבן אדם יחשוב שבועיים שעדיין לא הגיע השבת א"כ הי' נק' העלם אחד שעדיין כל יום קם וחושב שעדיין הוא יום שני (וכיו"ב).

אבל באמת זה לא נכון בדרך כלל ורק שטעה ביום א' או שתיים א"כ כשמגיע באמצע השבוע השני הוא כבר יודע שעבר השבת שחיתה לה בשבוע שעבר שהרי בסוף שבוע שעבר ידע שזה רביעי/חמישי ועכשיו יודע שזה שני/שלישי (אולי הוא לא יודע שכשהגיע שבת הוא לא ידע שזה שבת) וא"כ עכשיו הוא כבר מחכה לשבת הבאה וכשלא יודע מתי שבת הבאה זוהי שגגה חדשה.

[והיינו אפילו אם עשה טעות בחשבון הימים (כסיפור הידוע) ג"כ נק' ב' שגגות שההבנה בב' שגגות היא שחכה לשבת זו וטעה בה, וגם לזו וטעה בה ואינו נק' שגגה אחת אא"כ מחכה שבועיים לאותה שבת. (כמדומני שכן מבואר בפ"י הר"א. פיקרסקי שי' על התוס' עיין שם.)]

ועפ"ז י"ל דהא דס"ל לרש"י דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק הוא משום דא"א דלא נודע זהו דוקא בשבת דאם לא נודע לו בינתיים הרי שגגה אחת.

אבל בנדה דטבלה בינתיים, אין השוגג בזמן נדות דקודם שטבלה שייכי כלל להנדות דהזמן לאחר שטבלה וא"א בכלל לומר דהוי חדא

שגגה, שפיר אמריןן אפילו לרש"י דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק אפילו אם לא נודע.

בקיצור: לרש"י אין הידיעה בהימים שבינתיים דין ידיעה לשוי' שתי העלמות אלא לשוי' שתי שגגות, ובנדה שטבלה שהוי שתי שגגות אפילו בלא ידיעה לא צריך שידע בימים שבינתיים.



### גדר מלאכות שבת\*

#### הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

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

שבת עג, א: "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת הזורע והחורש והקוצר..." והרמב"ם הל' שבת רפ"ז מונה הל"ט מלאכות בלשון הזה: "החרישה והזריעה והקצירה וכו'". וצלה"ב בהרמב"ם למה שינה מלשון המשנה שמתארת המלאכות על שם אדם הפועל ונקט שם הפעולה.

המגן אבות (בתחלתו) כתב דהמשנה קאי אליבא דר' שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור ובכדי להתחייב במלאכת שבת צריך לכוון לתכלית המלאכה וע"כ נקט ע"ש אדם הפועל שצריך לכוון, משא"כ הרמב"ם הוא לשיטתו (פ"א ה"ז) דמלאכה שאצ"ל חייב כר' יהודה וע"כ נקט הפעולה ולא איכפת לן בכוונת האדם.

בכמה אחרונים (אתון דאורייתא כלל י ובית האוצר כלל קכו. ס' גן דוד (להגר"ד שליסעל ז"ל) החורש ס"ק א. ועוד) ביארו דזה תלוי בהחקירה אי איסור מלאכה בשבת הוא רק בהאדם מה שהגברא צריך לשבות בו ממלאכה או דגם גוף הפעולה נעשה חפצא פעולה של איסור ביום השבת. דהמשנה סברה דהוא איסור גברא ולזה דייקו בלשונם הזורע והחורש וכו' דקאי על האדם הפועל, והרמב"ם סבר דגוף הפעולה הוא חפצא פעולה של איסור ונקט שם הפעולה החרישה והזריעה וכו'.

ומביאים ראי' דשיטת הירושלמי היא שהאיסור מצד הגברא מהירושלמי סו"פ האורג בהחילוק בין אכילת מצה גזולה וקריעה על

---

(\* לע"נ א"מ מרת בלומא בת ר' אלכסנדר זושא הכ"מ).

המת בשבת "תמן היא גופה עבירה ברם הכא איהו עבר עבירה" דכשקורע בשבת החילול שבת הוא בגברא לבד ולא נפסל בזה מעשה הקריעה ולכן יצא ידי קריעה משא"כ אכילת מצה גזולה דחפצא המצה היא גזולה והוי מצוה הבאה בעבירה, ועי' בשדי חמד כללים מע' מ כלל עז אות א-ה כמה אופנים לפרש את דברי הירושלמי. וראה שיחות קודש אחש"פ תשל"ו.

והנה בספר לאור ההלכה להגרש"י זיין ז"ל מאריך בזה ומביא דזה תלוי במחלוקת אדמו"ר הזקן והחת"ס בדין אמירה לעכו"ם שבות. דהחת"ס (או"ח סי' פד) כתב דאיסור אמירה לעכו"ם בשבת אינו משום דין שליחות לעכו"ם לחומרא, משום דבשבת לא שייך כלל הגדר של שליחות, דהרי עיקר הציווי בשבת הוא על שביתת הגוף, ואפילו אם נעשית מלאכה ע"י שלוחו סוכ"ס גוף המשלח נח ושובת.

אבל אדמו"ר הזקן בסי' רמג סעי' א כתב דגדר איסור אמירה לעכו"ם בשבת הוא משום שיש שליחות לעכו"ם לחומרא. ומוכח דסבר דאיסור מלאכה בשבת אינו על גוף האדם בלבד דהרי בשליחות הגוף נח, אלא דמנוחת השבת צריכה להיות בעולם וכשנעשית מלאכה בעולם ע"י שלוחו חלל קדושת השבת (וראה שו"ת אבנ"ז סי' רנ) ואח"כ מביא כמה ראיות להסביר דמנוחת שבת הוא גדר בעולם, ומהם:

א. איתא בברכות נג, א: "נר שהדליקן עכו"ם בשבת אסור לברך עליו במוצאי שבת מפני שלא שבת ממלאכת עבירה". ולכאורה איך שייך לתאר מלאכה שנעשית ע"י עכו"ם כ"מלאכת עבירה. ומוכח מזה שהאיסור הוא על המלאכה שלא תיעשה בעולם, אלא שהגוי אינו מוזהר על זה כמו שאינו מוזהר על שאר איסור התורה, אבל עכ"פ גוף המלאכה הוי מלאכת איסור ומתועב לעשות בו מצוה (וכבר קדמו בזה באתון דאורייתא כלל י עיי"ש).

ב. במכילתא פ' משפטים (כג, יב ומובא ברש"י שם) "וביום השביעי תשבות, דרשו חז"ל אף בשנה השביעית לא תיעקר שבת בראשית ממקומה, שלא תאמר הואיל וכל השנה קרוי' שבת לא תנהג בה שבת בראשית", עכ"ל. ומוכח דגדר שבת בראשית הוא דומה לגדר שביתת שביעית, ולכן הוצרכו לימוד מיוחד שאף בשביעית נוהגת שבת. ובשביעית אין המכוון שגוף האדם ישבות, אלא על עצם הקרקע מצוה לשבות כמ"ש ושבתה הארץ, וע"כ גם בשבת המצוה היא בעולם, אלא



שבשביעית האיסור הוא על עבודת האדמה בלבד ובשבת על כל ל"ט מלאכות.

והנה לכ"ק אדמו"ר יש שיטה אחרת בענין זה בלקוטי שיחות חי"א עמ' 248 דסבר דא"א ליתן כלל א' בכל מלאכות שבת אי האיסור הוא שלא יפעול הפעולה או שלא תיעשה הפעולה, ובמענה לא' שרצה לומר דאיסור שבת הוא שלא יפעול הפעולה כתב בלקו"ש דא"א לומר כן בכל חיובי שבת, ומביא ב' דוגמאות דמוכח שהאיסור הוא שלא תיעשה הפעולה. וכן בצפע"נ עה"ת שמות לא, טו מחלק בין המלאכות. וראה עד"ז במנ"ח מצוה רחצ דמחלק בין אופה לזורע.

ובלקו"ש שם מביא הא דבמלאכת כתיבה אי נטלו לגגו של חי"ת ועשאהו ב' זייני"ן חייב כדאיתא בשבת קד, ב, והטעם משום דחשיב כאלו כתב ב' אותיות אע"פ שלא כתבם בפועל. וכן בהוצאה כשהוציא חצי גרוגרת ואח"כ עוד חצי גרוגרת שאם קדם והגביה ראשונה פטור כדאיתא בשבת פ, א ואם איסור ההוצאה הוא רק מצד אדם הפועל הרי הוציא גרוגרת שלמה (בהעלם אחד), ומוכח דהאיסור הוא שלא יהי' נפעל על ידו הוצאת גרוגרת לרשות הרבים וכיון שלא הי' רגע שהי' בחוץ גרוגרת אחת שלמה לכן פטור.

ולפי"ז מובן דא"א לומר דסברת אדה"ז דסב"ל יש שליחות לעכו"ם לחומרא הוא משום דסבר דגדר שביתת השבת הוא ענין בעולם, דהא מהמכ' הנדפס בלקו"ש מובן דאפשר לחלק בין מלאכת שבת ושייך לומר דכמה מלאכות גדרם הוא שלא יפעול הפעולה וכמה מלאכות ענינם שלא תיעשה הפעולה. ואם נאמר דענין שליחות לעכו"ם בשבת תלוי בזה צריך להיות מותר אמירה לעכו"ם בהמלאכות שענינם הוא איסור הפועל.

ועוד קשה בספר לאור ההלכה במה שהגדיר מנוחת השבת דהוא ענין בהעולם, ועיי"ש דמאריך בזה. דהרי קי"ל כבית הלל במתניתין יז, ב דמותר לעשות פעולה בערב שבת שעיי"ז יעשה מלאכה ביום השבת, כגון לפרוש מצודות חיות ועופות וכו' מבע"י והם נצודים בשבת. ואדמו"ר הזקן בסי' רנב סעי' א כתב הטעם משום "שאינ אדם מצווה על שביתת כליו שלא תיעשה בהן מלאכה בשבת מאלי' אפי' אם הוא בענין שהכלי בעצמו הוא עושה מלאכה בשבת מאיליו כגון לפרוש מצודות", ואם האדם צריך לפעול ענין השבת בעולם איך מותר לא לעשות פעולות שעל ידם יבוא להיעשות מלאכות בשבת בהעולם.

ומהדין דנר שהדליקו עכו"ם אין ראי' כ"כ, שהרי נר הבדלה הוא בכדי לברך על הטוב שגמלנו הקב"ה בבריאת האור במוצאי שבת בראשית, ובנוגע לברכה החמירו שלא יהי' בו שום סרך של מלאכת עבירה או דבר הדומה לעבירה וכ"ה בבית האוצר שם. ועד"ז מצינו במצוה הבאה בעבירה שגם העושה העבירה באופן שלא פוסל המצוה מ"מ אינו מברך עליו כמ"ש בתוס' סוכה ל', א ד"ה 'הא' וכן בשו"ע אדה"ז סי' תרטז סעי' יא עי"ש. ועוד יש לדייק בלשון אדמו"ר הזקן סי' רחצ סעי' ז דהטעם שאסור בנר שהודלק ע"י גוי הוא "כיון דאם הי' ישראל מדליקו הי' עובר עליו" היינו מפני הדמיון למעשה של ישראל ולא מפני שנעשה בעולם מעשה עבירה.

ומה שמדמה שביתת השבת לשביתת שביעית, בכמה אחרונים מבואר להיפך. במנ"ח מצוה קיב כתב דיש חומר בשביעית מה שלא מצינו בשבת, דבשבת העושה מלאכה ע"י עכו"ם אינו אלא שבות אבל בשביעית הוי איסור מן התורה דכתיב שבת שבתון יהי' לארץ. וראה עד"ז במהרש"ל ב"מ צ', ב הרי מוכח דההבדל בין שבת לשביעית, דבשביעית האזהרה היא בעולם דגוף הארץ צריך לשבות ואסור לעשות שום פעולה המפריעה שביתת הארץ משא"כ בשבת אין האזהרה מצד העולם.

ובאמת גם מגוף דין שליחות קשה, דאף אמרינן לאדמו"ר הזקן דיש דין שליחות בשבת מ"מ מן התורה נתמעט עכו"ם מדין שליחות כמ"ש גם אתם כו', אלא דחכמים גזרו דין שליחות לחומרא. אבל בכל איסורי התורה דלא נוגע פעולת האדם מצינו דגם כשעושה האיסור ע"י עכו"ם אסור מן התורה, וזהו הטעם דאסור לעבוד הארץ בשביעית ע"י עכו"ם. וכן במעילה השולח חש"ו ליקח חפץ של הקדש המשלח מעל כדאיתא במעילה כא, א, ואע"פ דאין שליחות לחש"ו מ"מ במעילה האיסור הוא שלא תצא החפץ מרשות הקדש ולא איכפת לן אם נעשה ע"י אדם בר דעת או אפילו קוף כדאיתא בגמ' שם, ועי' בתוס' שם ד"ה 'נתנו'. וראה מפענח צפונות פ"ב סי' יא ויב דבמעילה האיסור הוא מצד הנפעל ולכן אין צריך גדר שליחות להתחייב עליו. וכיון שבשבת אין איסור מן התורה כשעושה המלאכה ע"י עכו"ם מוכח דהאיסור אינו בהנפעל ובהעולם כ"א שהוא אזהרה על האדם.

ונראה לבאר דחקירת האחרונים אי איסור בשבת הוא על האדם הפועל או על הנפעל, דהכל הוא ביחס לשביתת האדם, אבל אין סברא לומר דשביתת השבת צריכה להיות בעולם כמו שהכרחנו לעיל. וביחס

להאדם יש לחקור עד כמה צריך להיות המלאכה ע"י מעשיו, אם צריך שכל המלאכה נעשית על ידו ממש או דגם מעשה זוטא מקרי מלאכה אם ע"י מעשה זו נפעל המלאכה.

וכן הוא בהדוגמאות שבלקו"ש שם, כמו בכתיבה אע"פ דאמרינן שלא צריך לכתוב האותיות לגמרי, וגם ע"י נטל גגו של חי"ת ונעשה ב' זייני"ן מקרי כתיבת ב' אותיות, מ"מ צריך עכ"פ מעשה זוטא ליטול גגו של חי"ת אבל בלי מעשה כלל פשוט דלא עשה מלאכה. ובהוצאה מעשה האדם הוא ממש בשלימות, אלא דמכריח דלבד מעשה האדם צריך שיהי' נפעל ענין הוצאה בחוץ.

ויש להביא ראי' לזה מרמב"ם פ"י הכ"ב "המשלח כלבים כדי שיצודו צבאים וארנבים וכיו"ב וברח הצבי מפני הכלב והי' רודף אחר הצבי או שעמד בפניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפשו הר"ז תולדת הצד וחייב", עכ"ל. ובצפצ"נ עה"ת שמות לא, טו מכריח מזה דגדר צידה הוא נפעל ולא צריך שהאדם עצמו יעשה כל מעשה הצידה, וכ"כ במפענח צפונות פ"ב ס"ד.

והמגן אברהם סי' שטז ס"ק ג מדייק מדברי הרמב"ם, דצריך שהאדם יעשה איזה מעשה עכ"פ כגון שעומד בפניו וכו', אבל אם אינו עושה מעשה כלל אלא הכלבים עצמן תופשים החי' אין בו איסור דאורייתא. וכן פסק אדה"ז שם.

ומוכח מכל זה דאע"פ דמלאכת צידה גדרו איסור נפעל כמ"ש בצפצ"נ, מ"מ צריך שהאדם יעשה איזה מעשה עכ"פ ובלא"ה לא מקרי מלאכה, וכן יש לומר בכל המלאכות שענינם הוא שלא תיעשה הפעולה על ידו דעכ"פ צריך שיהי' ע"י איזה מעשה כלשהו.

והנה אע"פ דביארנו דאיסור שבת הוא על האדם אין כוונתינו כמ"ש החת"ס דמצות השביתה היא מצוה שבגופו, דהא בזה לא שייך ענין שליחות כלל. אלא הכוונה היא דהאדם מוזהר שלא לעשות פעולות של מלאכה ביום השבת, וכיון שהאיסור הוא על הפעולה שפיר שייך בו ענין שליחות ככל שליחות דמעשה שליח מהני להמשלח. ומ"מ אם שלח עכו"ם לעשות מלאכה בשבילו פטור מטעם אחר דאין שליחות לעכו"ם מן התורה, אבל מדרבנן שפיר שייך לומר יש שליחות לחומרא.

וחקירת האחרונים היא איך צריך להיות יחס האדם בפעולות אלו, אם האדם צריך לעשות הפעולה לגמרי או גם אם עושה מעשה כל שהוא אם עי"ז נפעל הפעולה ג"כ מקרי מלאכה כנ"ל.

ונראה עוד דמ"כ באחרונים על מלאכות שבת את החקירה באם הן איסורי גברא או איסורי חפצא, שאין הכוונה בזה לומר דהוי איסור חפצא כמו מאכלות אסורות וכיו"ב שהן בגוף החפצא ממש, כ"א שהמעשה עצמו נחשבת כחפצא ביחס להאדם העושה אותה וכ"כ בבית האוצר כלל קכו ע"ש בארוכה. ובס' תניא קדישא ג"כ משמע דמעשה המצוה או העבירה הוא חפצא בפני עצמו מובדל מנפש האדם העושה מעשה זה, ע"ש פ"ד וז' ופל"ט בהגה"ה שם דמעשה המצוה פרוח לעילא ובפכ"ה למעלה יחוד זה נצחי' כו' (אולם יש לדון בזה ולומר דלא הוי כ"כ מצד מעשה האדם כ"א מפני פעולתו בעולם להעלותו מקליפות ע"י המצוות כמ"ש בפל"ו או להורידו לקליפות ע"י החטא כמ"ש בפ"ז, ואכ"מ להאריך בזה).



## ביאור בתוס' ע"פ ביאור דבריו של רבינו פרחי'\*

**הת' מנחם מענדל הכהן בלוי**

מג"ש במתיבתא מנחם, סטטן איילנד

תנן במתניתין (שבת עג, א) "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, הזורע, החורש . . . והעושה שתי בתי נירין, והאורג שני חוטין, והפוצע שני חוטין, והתופר שתי תפירות, הכותב שתי אותיות".

והקשו בתוס' ד"ה 'העושה', "צריך לפרש למה פירש כאן ובאורג ובפוצע ובתופר ובכותב שיעור טפי מבשאר".

והנה עיין בחידושי רבינו פרחי' על המשנה "נירין: מיעוטן שנים, ולכך אמר שני בתי. וכל הדומה לו שנים". עכ"ל.

ויש לעיין דלכאורה מה בא להוסיף, "מיעוטן שנים ולכך אמר שני בתי", הלא הדברים מפורשין במתניתין דבכדי להתחייב צריך מיעוט של שנים?

ויש לבאר כוונתו בזה ע"פ דברי המגן אבות במלאכת אורג, וז"ל: "וכתב התוי"ט דצריך טעם למה נקט באלו השיעור טפי מבאיך, וי"ל

---

(\*) לכבוד ה"ארכיט" של זקני הגה"ח ר' חיים משה יהודה בלוי ז"ל. המהדיר הגדול של ספרי 'שיטת הקדמונים' ובתוכם 'פירוש רבינו פרחי' ע"מ שבת. נפטר ג' אייר תשס"ג.

דלקמן<sup>1</sup> מבואר דחצי שיעור אסור מה"ת, וא"כ אין נפק"מ בשיעור רק לענין חיוב חטאת, אבל כאן במיסך ועושה שתי בתי נירין קיימא לן לרבנן דאין לו שם מלאכה כלל בפחות משתי בתי נירין, א"כ כאן חצי שיעור אינו אסור כלל. וכן באורג פחות משני חוטים אין לו שם אורג כלל וכן בכותב".

ומבואר מדבריו טעם נחמד למה דוקא באלו כתב השיעור. דהרי שיעור זה, זהו עצם המלאכה ובפחות משיעור זה אינו מלאכה כלל<sup>2</sup>.

וי"ל דלזה מכוונים דברי רבינו פרחי' לתרץ תמיהת התוס' ולפרש, שהטעם שמפרש השיעור דוקא באלו, הוא משום ד"מיעוטן שנים" והיינו שבפחות משנים לא נקרא מלאכה כלל. "ולכך אמר שני בתי" שלכן דוקא באלו כתב השיעור. וממשיך, "וכל הדומה לו שנים" דמוסיף שזהו הטעם מדוע כתבו שנים גם באורג ובפוצע ובתופר<sup>3</sup>.

ונמצא דהמג"א בא ללמד ונמצא למד, שסימוכין לחידושו מונח ברבינו פרחי'.



## דיוק ברש"י מה שייך ליריעות ממש ומה לא?

**הת' מיכאל אלעזר לערנער**

**תות"ל 770**

שבת משנה עג, א, ברש"י ד"ה 'תופר וקורע': "ביריעות הוא", לכאורה בד"ה 'הפוצע', כותב רש"י "שממיסך ואילך עד קושר ומתיר שייכי ביריעות" וצ"ב מדוע לא כלל רש"י תופר וקורע שהם ג"כ שייכי ביריעות? ורש"י הי' יכול לכתוב ממיסך ואילך עד תופר וקורע, ולא הי' צריך לכתוב עוד ד"ה.

ונ"ל ובהקדם:

(1) בדף עד, ב.

(2) ועיין בשו"ת אבנ"ז סי' תקפז שמביא רא"י לדבריו מהירושלמי.

(3) אלא שלכאורה אין מלאכת כותב נכללת ב"וכל הדומה לו". והנה עיין במג"ח מלאכת עושה שני בתי נירין ובמלאכת אורג שמביא דברי המג"א הנ"ל לתרץ קשיית התוס' אבל במלאכת "הכותב" כותב דאות אחת הוי ח"ש, דלא כהמג"א. וא"כ מדוע נקט במשנה גם בכותב השיעור ד"שתי אותיות"? ובדוחק י"ל דאידי דבעי למיתני בהני, תנא נמי בכותב. ועצ"ע.

רש"י בסוף ד"ה 'הפוצע', אחרי שאומר שממסך ואילך שייכי ביריעות, ממשיך וכותב "ולקמן מפרש מאי קושר ומאי מתיר איכא" ולקמן בדף עד, ב מסיקה הגמ' שקושר ומתיר היו בצדי חלזון ועפ"ז קושר ומתיר שייכים "לסממנין של צבע תכלת" וכו' ולא ליריעות עצמם וא"כ אולי אפשר לומר דה"ע"ד ב"מסין ואילך עד קושר ומתיר שייכי ביריעות" הוא עד ולא עד בכלל. משום שקושר ומתיר הם מלאכות ששייכים לסממנים.

ועפ"ז י"ל שרש"י לא הי' יכול לכלול תופר וקורע עם כל השאר, ששייכים עם יריעות משום שאז יהי' קושר ומתיר באמצע, והם שייכים לסממנים. ולכן הצריך רש"י לכתוב ד"ה חדש עבור תופר וקורע.

ועפ"ז יש לבאר עוד דיוק בד"ה 'הפוצע', לכאורה מדוע מודיע לנו רש"י שכל אלו המלאכות שייכים ביריעות דוקא בד"ה זה. ולכאור' הי' יותר מסתבר להודיע לנו את זה [או בתחילה אצל מיסך און] בסוף אצל קושר ומתיר ומדוע מודיע לנו רש"י את זה באמצע המלאכות? אבל לפי הנ"ל מובן, משום שקושר ומתיר אינם שייכים למלאכת היריעות עצמם ושפיר כותב רש"י שאלו מלאכות הם ביריעות אבל בד"ה 'פוצע' שזהו סוף המלאכות השייכים ליריעות אז הוא מסביר, וק"ל.



## כללה נמי לדידי' לחייבו שתיים

**הת' יהודה ליב אלטיין**

שליח בישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א.

בפי' רש"י [ריב"ן] מכות כב, א. ד"ה 'מיגו' כותב: "ואיסור מוסיף כגון שבחתיכה עצמה נוסף איסור . . ואיסור כולל היינו שאין איסור נוסף על החתיכה אלא כולל לאחרים באיסורא, כגון שנשא אחות חמותו דמיגו דמיתסר בכולהו אחוותא איתסר נמי בחמותו משום אחות אשה, אי נמי כגון חמותו ונעשית אשת איש<sup>1</sup> דמיגו דכילה כו"ע באיסור אשת איש כללה נמי לדידי' לחייבו שתיים".

ובגליון הש"ס מעיר על מ"ש "כללה נמי לדידי'" וז"ל: "לדידה כצ"ל. תשו' נ"ב מ"ת [נודע ביהודה מהדורא תניינא] סי' קכ".

---

(1 כגון שהיתה אלמנה כשנשא בתה (רש"י יבמות לב, א. ד"ה 'חמותו').)

ומצאתי בספריית אאמו"ר שי' גמ' מס' מכות דפוס פראג תקצ"ג שנדפסו בסופה "תקונים ומ"מ מהרה"ג כו' מו"ה עקיבא איגר נ"י אב"ד דק"ק פוזנא", ומובא שם הערה הנ"ל, ובגליון הדף כתוב ע"ז בכת"י (מת"ח אלמוני) בזה"ל<sup>2</sup>: "ולפענ"ד דהיא טעות הדפוס דאדרבא גם בספר נ"ב [גורס] לדידי'. רק עיקר הגהת [?] בעל נ"ב הוא על מה שהג'ירסא] ברש"י שלפנינו לחייבו והרב הנ"ל מגיה וגרס לחייבה [ע"ש] במ"ת סי' קכ חלק או"ח וא"ש".

ונעתיק כאן לשון תשובת הנו"ב: "...אשר תמה על דברי רש"י במס' מכות דף כב, א והוא פי' ריב"ן<sup>3</sup> בד"ה 'מגו דחיילא', "ואיסור כולל היינו שאין איסור נוסף על החתיכה וכו', א"נ כגון חמותו ונעשית א"א דמגו דכילא כו"ע באיסור א"א כיילא נמי לדידי' לחייבו שתיים", עכ"ל ריב"ן. ותמה מר ע"ז שזה איסור מוסיף הוא כמו שמבואר בסנה' דף פא, א".

[ביאור הדברים<sup>4</sup>: איסור מוסיף היינו כשהאיסור השני מוסיף על החתיכה האסורה לאוסרה על מי שהיתה מותרת עליו עד אז. לעומת זה, איסור כולל היינו כשלא ניתוסף שום איסור על החתיכה האסורה - החתיכה עצמה אסורה גם עכשיו רק על מי שהיתה אסורה עליו עד אז - אלא שהאיסור השני חל נמי על חתיכה שהיתה אסורה לפני"ז (החתיכה נכללת בהאיסור). לדוגמא: מי שנשא אחות חמותו, הנה כמו שלפנ"ז היתה אסורה רק עליו, גם אח"כ היא אסורה רק עליו, ולא ניתוסף בה עצמה שום איסור, אלא שע"י נישואי האחות ניתוסף איסור על שאר האחיות שכולן נאסרו עליו; ולכן מיגו דחל האיסור עליהן חל ג"כ על חמותו. משא"כ בחמותו ונעשית א"א הרי ניתוסף איסור בה עצמה דלפנ"ז היתה אסורה רק עליו ועכשיו היא אסורה על כל העולם, וא"כ ה"ז איסור מוסיף לא איסור כולל. וזוהי קושיית השואל על הריב"ן. וע"ז מתרץ הנ"ב:]

"והנה דבר זה לכאור' תמי' רבתא על ריב"ן, אבל חלילה לחשוב על ריב"ן ששגג בדבר זה, אבל דבריו נכונים וא"צ רק להגיה בדבריו ה"א במקום וי"ו, מה שמסיים לחייבו שתיים צ"ל לחייבה שתיים, וגבי דידה

(2) המוסגר בסוגריים הוא ממה שנחתך קצה הדף, והשלמתי לפענ"ד.

(3) ראה מ"ש בהערה בפירש"י מכות יט, ב. רבינו גופו טהור כו'.

(4) ראה רש"י יבמות לב, ב. סד"ה 'וכי תימא'.

איסור כולל הוא, דזה פשוט שהוא לגבי דידה הוא ניהו חתיכת איסור, ולהיפך איהי לגבי ידי' היא נחשבת חתיכת האיסור. וא"כ לגבי ידי' שהיא נחשבת חתיכת האיסור שפיר אמרו בסנהדרין שהוא איסור מוסף שניתוסף עלי' איסור, שעד השתא לא היתה אסורה רק לחתנה ומותרת לכו"ע, וכשנעשית א"א נתוסף עלי' איסור שנאסרה לכו"ע משום א"א ונתוסף איסור א"א גם על חתנה. אבל נגד החיוב שלה, עד עתה הי' חתנה אסור עלי' וחתנה הוא חתיכת האיסור האסור עלי', וכשנעשית א"א לא נתוסף שום איסור על חתיכת האיסור דהיינו חתנה, שכשם שעד הנה רק עלי' הי' אסור ולא על נשים אחרות, גם עתה כשנעשית א"א לא נתוסף על חתנה שום איסור וגם עתה שאר נשים מותרות לו, אבל איסור כולל הוא דהרי נאסרת על כל העולם משום א"א, ומגו דכיילא אחרים באיסור א"א כיילא נמי לדידי' שנאסרת עליו משום א"א, וזה פשוט", עכ"ל התשובה.

ועפ"ז צ"ע ג (כקושיית הת"ח האלמוני הנ"ל): הנ"ב תיקן שבמקום לחייבו צ"ל לחייבה, ולא תיקן שבמקום לדידי' צ"ל לדידה כמ"ש בגהש"ס? ! ועוד תמוה, דלכאור' אדרבה הלשון לדידי' מתאים יותר מהלשון לדידה, דמיגו דכל העולם נכלל באיסור א"א על חמותו, לכן נכלל גם החתן (לדידי') באיסור זה, ובמילא חייב שטים.

וע"ז כותב הת"ח הנ"ל "ולפענ"ד דהיא טעות הדפוס" בגהש"ס, ובמקום "לדידה כצ"ל" צ"ל "לחייבה כצ"ל". (ואולי י"ל דרעק"א עשה ציון בסוף פי' ריב"ן (בין המילים "לדידי'" "לחייבו") ובגליון הדף כתב "בה"א כצ"ל. תשו' נ"ב מ"ת סי' קכ" וטעו המדפיסים וחשבו שהתיקון קאי על מלת לדידי', כשבאמת קאי על לחייבו. וק"ל.)



## עומד ברה"י ומעביר ד"א ברה"ר

**הת' שמואל ראובן שוחאט**  
תלמיד בישיבה

הצ"צ בחידושיו (דף לג) מבאר דברי המהרש"א (שבת ח, ב ד"ה 'לימא תהוי') בנוגע לדין בעומד אדם ברה"י ומעביר ד"א ברה"ר דחייב (עירובין צח, ב) דהסיבה לזה היא "משום שידו מהלכת והיא אינה עם גופו ברשות א' אף כשמגיע כנגד גופו שגופו ברה"י וידו עם החפץ ברה"ר" ז.א. זה שגופו עומד אין זה מועיל להחשיב גם את החפץ כמונח (מצד ידו גופא גרירא) ויפטר דהרי גופו עומד ברשות א'



וידו ברשות ב', "וקיי"ל דידו הפשוטה לרשות אחר אינה כדין גופו שברשות אחר (שבת ג, ב) ואח"כ מוסיף "וע' בהה"מ ר"פ ט"ו ה"א".

והנה המ"מ מביא נוסחא אחרת ברמב"ם בדין עומד ברה"י ומטלטל ברה"ר ו"בלבד שלא יוציא חוץ לד' אמות ואם הוציא חייב (במקום פטור כהנוסחא הרגילה) מפני שהוא ברשות אחרת" ואומר ע"ז דזה אמת "אלא שאין משמע לשונו מכאן והי' לו לומר אע"פ שהוא ברשות אחרת". ז.א. שלדעתו הסיבה לזה שיהי' חייב לפי הרמב"ם אינה משום שהוא ברשות אחת וידו ברשות אחרת (כסברת המהרש"א) אלא מצד סברא אחרת, ולכן הלשון כאן צריך להיות אע"פ שהוא ברשות אחרת יהי' חייב ולא מפני שהוא ברשות אחרת, (כהנוסחא השני') דמשמעותה דדווקא זאת הסיבה לחיוב, ובאמת נוסחא זאת לפי המהרש"א תהי' מדויקת דהרי הוא סובר שזאת הסיבה לחיוב זה שהגוף והיד בשני רשויות נפרדות.

יוצא מזה דהמ"מ והמהרש"א חולקים בסיבת החיוב בעומד ברשות א' וידו ברשות אחרת וא"מ מהי כוונת הצ"צ בהוספה "וע' בהה"מ" האם זה כדי לדמות את הנוסחא שהמ"מ מביא לסברת המהרש"א (אפי' שהמ"מ מקשה ע"ז) או זהו רק הע' בעלמא דהמ"מ מדבר על כללות דין זה (דהרי המ"מ מקשה על נוסחא זאת) ויותר נראה לומר כאופן הא' אבל עדיין צ"ע.<sup>1</sup>



## ענני הכבוד אם נחשבים למחיצה

**הת' שני"ז פאגעלמאן**  
תלמיד בישיבה

בשו"ת מהר"ם בר ברוך ח"ג סי' שצ הקשה, דהרי בשבת נתנה התורה ולמ"ד תחומין בשבת דאורייתא היאך חזרו לאחורם י"ב מילין ויצאו חוץ לתחום, ותירץ דענני הכבוד שהיו מוקפין בהם נחשבים

---

(1) וצ"ע מהי באמת סברתו דהרי לפי הצ"צ, הרמב"ם והמהרש"א סוברים באותו כיוון בנוגע לדין העומד במקו"פ ומוציא או מכניס מרשות לרשות דפטור פ"י שידו לא מפסיקה במקו"פ משום שגופו נח וגם בנוגע לדין המעביר ד"א ברה"ר דחייב אפי' שגופו נח משום שגופו עומד ברה"ר וידו מעבירה החפץ בלי הפסק (עיי"ש פרטי הענינים בזה) ולפי המהרש"א נוסחא זאת שמביא המ"מ מדויקת. ואכ"מ.

כמחיצת בני אדם, עי"ש, (וראה בספר מגדים חדשים שבת פח, ב, אריכות בענין זה) ולכאורה קשה איך הייתה רה"ר במדבר בזמן שהיו ישראל שרויים שם הרי כל המקום מוקף מחיצות וזה לכאור' הי' צריך להיות דין של רשות היחיד ולא רה"ר. ואם כן איך לומדים דיני הוצאה רשות היחיד לרשות הרבים.

ובדף ה, א איתא: "אמר רב שמואל . . . אמר רב המעביר ד' אמות בר"ה מקורה פטור לפי שאינה דומה לדגלי מדבר" וגם על זה יש לשאול הרי ענני הכבוד היו גם כן קירוי על המחנה ואם כן נמצא שבמדבר היה ר"ה מקורה. ולמה פטור מעביר ד' אמות ברה"ר מקורה.

וראיתי ב'חתם סופר' ריש פרק הזורק שכתב דהא דווקא דהעלו הלויים הקרשים מקרקע לעגלה והורידו הקשרים מעגלה לקרקע "היה כשכבר נסעו הדגלים סביב המשכן וכבר סרו ענני הכבוד" וצ"ע וברור המקור לזה שכשנסעו הדגלים סרו ענני הכבוד. ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה.



## חסידות

**"חלק אלוקה ממעל מומש" – פי' המילה "מומש"**

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

במ"מ הגהות והערות קצרות לספר של בינונים פרק ב' עמ' לד ב'לקוטי פירושים" בתחילת הפרק על הלשון "חלק אלקה ממעל ממש" איתא: "ממש: תיבת "ממש" מוסיף אדה"ז על לשון הכתוב. וראה גם ספר שפע טל בהקדמה בארוכה". והמ"מ על זה הוא: לקו"ש חל"א עמ' 133 הערה 11.

משמעות הלשון היא, שבלקו"ש דן על הוספת אדה"ז תיבת 'ממש' על לשון הכתוב, ועל זה מציין הרבי לספר שפע טל (שגם שם מוסיף 'ממש').

אך דא עקא שבלקו"ש לא נזכר כלל דבר כזה. שם הובא רק המבואר בספר התניא שנשמת כל איש ישראל היא "חלק אלקה ממעל ממש",

ובהערה שם, אחרי הציון לתניא רפ"ב, מוסיף: "וראה ס' שפע טל בהקדמה בארוכה (ובספרו נשמת שבתי הלוי שער ד' בארוכה)". ולא נזכר כלל שם שום שקו"ט אודות תיבת 'ממש'!

אך מצאתי בלקו"ש ח"ד עמ' 1208 הערה 30 בענין חלק אלקה ממעל ממש שכותב: "איוב לא, ב. ובתניא מוסיף 'ממש'. וראה שפע טל בהקדמה".

ואולי נתחלפו לעורכים הציונים ע"פ טעות.

עוד יש לציין, שבהערות ללקוטי פירושים שם בהרבה מקומות לא ברור איזה הערות מקורן בספרים שצויינו בפנים ואיזה מהן זה הוספות המו"ל, וכמו בנדו"ד, שבהערה שם כתבו "ובספרו נשמת שבתי הלוי שער ד' בארוכה" - והוא סיום ההערה בלקו"ש שם.

ולגוף הענין ע"ד הוספת תיבת 'ממש' בתניא, הנה הלשון בשפע טל הוא 'חלק ממש', ובפשטות כוונתו דלכאורה תמוה לומר לשון 'חלק' באלקות, ולכן מדגיש 'חלק ממש', וכפי שמבאר שזהו ממש כמו חלק מן הכלל (עיי' שם), משא"כ בתניא, הרי הובא להלן בלקוטי פירושים שם שבת יבת ממש ב' קצוות, וקצה העליון הוא שהנשמה היא מקצה הכי עליון, היינו עצמותו ומהותו ית' (למעלה מכל גדר), עיי' שם בארוכה. ולפי זה ההדגשה דתיבת 'ממש' היא לכאורה על 'ממעל' - 'ממעל ממש'. ואם זה נכון אין זה אותו התוכן שבס' שפע טל.

ויש לעיין בספר יושב לבב שהועתק ב"מ"מ והגהות כו" להלן שם (עמ' לו) "הנשמה . . חלק אלוהה מלמעלה והיא ממש . . כידוע כו" - ולא ברור בלשון שהועתק על מה קאי תיבת "ממש", ואין הס' תח"י לברר.



## שיטת הרשב"א ב"נמנע הנמנעות"[גליון]

**הרב אברהם בערגשטיין**

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

בגליון תתקיז (עמ' 118) הקשה הרב מ.מ. על מה שמובא בתורת רבותינו נשיאנו (ובמק"א בשם הבעש"ט<sup>1</sup>) שלדעת הרשב"א נמנעו

(1) כתבי הרח"א ביחובסקי (עמ' נב): "יש פלוגתא בין הרמב"ם להרשב"א אם יש לנמנע טבע קיים בחוקו יתברך. והבעש"ט הסכים להרשב"א דאין לנמנע שום מציאות

הנמנעות בחיק הבורא (ס' החקירה לד, ב), בשעה שהרשב"א עצמו (ח"ד סי' רלד) מעיד ברורות שלדעתו נמנע אף מחיק הבורא "נמנע הנמנעות".

התמי' מתגדלת עוד יותר, על פי דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע "שצריכים להדגיש שענין זה נתגלה ע"י הרשב"א", שמפני זה סביר להניח ש"מה שהיו גדולי ישראל שלא סברו כן הרי זה לפי שלא ראו את דברי הרשב"א", ו"אם היו רואים שזוהי דעת הרשב"א, בודאי היו מסכימים עמו"<sup>2</sup>. ועד"ז יוקשה ממה שביריבוי שיחות ומכתבי כ"ק אדמו"ר זי"ע מביא שלשון הרשב"א הוא "נמנע הנמנעות"<sup>3</sup>, ולע"ע לא מצאתיו בתשובותיו.

עוד זאת, הרי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פט"ו, הובא באוה"ת ענינים עמ' קצב) הוא אבוהון דשאר חוקרי ישראל (ר' ידעיה הפניני בשו"ת הרשב"א סי' תי"ח, בעל העיקרים מ"א פכ"ב, עקידת יצחק שער פ"ד)<sup>4</sup> הסוברים שיש לנמנעות טבע קיים בחיק הבורא, והוא שכתב: "לנמנע טבע קיים קיום עומד, אינו מפעולת פועל, אי אפשר השתנותו כלל, ומפני זה לא יתואר האלוהה ביכולת עליו. ואין חולק על זה אחד מאנשי העיון כלל, ולא יסכול זה אלא מי שלא יבין המושכלות".

---

וכל יכול. אמנם גם להרשב"א רק קודם החורבן הי' גילוי שאין נמנע וכמו מקום ארון וכו"ג אבל לאחר החורבן הסתר אסתיר פני. אמנם הבעש"ט חידש דיכול להיות ביחידי סגולה גם עתה מה שהי' אצל כל ישראל בזמן בהמ"ק". ולהעיר משיחת ב' סיון תשל"ג שהעבודה בבחינת "נמנע הנמנעות" טעונה מכל איש מישראל, עיי"ש.

(2 שיחת יום שמח"ת תשמ"ג (ח"א עמ' 292).

(3 ראה לדוגמא, אג"ק חי"ט (עמ' רנ): "כלשון הרשב"א בתשובותיו, נמנע הנמנעות".

(4 "כמו שלא יתואר היכולת האלקי לעשות צלע מרובע שוה לקוטר, ולא לקבץ בין ההפכים בנושא אחד בעת אחד, כן לא יתואר בעשות אדם בדמותו וצלמו עד שלא יחטא כלל". וראה אג"ק חי"א (עמ' סס): "די חוקרי ישראל וואס האלטן מיטן מיינונג פון בעל העקדה, פארענטפערן [מה שהקב"ה נקרא 'כל יכול'] אז כל מיינט אלץ וואס איז נאר מעגליך על פי שכל . . . ומוכן הדוחק שבפירוש זה".

ולהעיר, שבלק"ש ח"א (עמ' 173) כתוב: "דער אמת, און ווי עס ווערט דערקלערט בפרט אין קבלה און אין חסידות, איז דער אויבערשטער נמנע הנמנעות", ומציין: "שו"ת הרשב"א סי' תיח, עקידה ש"פ". וע"כ כוונתו רק לציין שהעקידה חולק ולא שהוא המקור לכך, ופשוט.

ומה נפלא הדבר שבהדרן על הרמב"ם (לקו"ש חכ"ז, 3-252) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שמה שהדגיש הרמב"ם "שהתורה אומרת" שהקב"ה ברא את העולם באופן ש"כל הנמצאים צריכים לו" - הוא, "מכיון שהוא ית' הוא "נמנע הנמנעות", [ולכן] הרי ההוכחות דשכל אינם שום ראיות כלל באיזה אופן היתה הבריאה" ולכך זקוקים להוכחה מן התורה שהבריאה אכן היתה באופן זה שכל הנמצאים צריכים לו. - הרי מעמיס הרבי בספר היד מה שבמו"נ מושלל לגמרי.

ואף אם תמצא לומר שהוא כשאר הדברים המופיעים במו"נ שלא נפסקו כן לדינא בספר היד<sup>5</sup> (שדבר זה טוען הסבר מיוחד ואכ"מ<sup>6</sup>), הרי הי' מן הראוי לציין עכ"פ לדבריו במו"נ, ובפרט שמתייחס שם

---

(5) מן הראוי לציין שבעוד כמה ספרי חסידות הביאו דעת הרמב"ם בספר היד כהוכחה שנמנעו הנמנעות אצל הקב"ה. ראה ישמח משה עה"פ "ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וגו'". . "והנה ה' נצב עליו" (בראשית כח, יב-יג), שכתב: "נ"ל כי זה בא להורות להוציא מהאומרים שיש לנמנע טבע קיים, רק חלילה ליחס נמנע מאתו ית', וכמו שפירשתי כבר הפסוק: "אל תרבו תדברו גבוה גבוה כי אל דעות ה' ולו נתכנו עלילות" (שמואל א' ב, ג). על פי מ"ש המחקרים כי לנמנע טבע קיים, ולא כן עמדי, כאשר הוכחתי מדברי רז"ל (יומא כא, א) "מקום ארון אינו מן המדה". וממשיך: "ואל יהיה רחוק בעיניך, כי הוא כמ"ש הרמב"ם בספר המדע בענין הידיעה והבחירה, כי הוא גם כן שני הפכים בנושא אחד, אך כיון שהוא אינו יודע בדיעה חוץ ממנו רק הוא עצמותו, אם כן לא יושג, אם כן הכי נמי באמת יש חכמה דמשכחת ואיננו נמנע, אך החכמה הוא עצמותו ולא חוץ ממנו, ואם כן לא תושג".

וראה גם שערי היחוד והאמונה (להרה"ק ר' אהרן מסטראשעלע שער א, י): "הוא יתברך כל יכול. . וכמאמר הרמב"ם זכרוננו לברכה (יסוה"ת ב, י) הוא הידוע והוא הידוע והמדע וכמו. . מקום הארון אינו מן המדה שהוא מן הנמנעות אצל הפילוסופים כי על פי שכל לא יושג זה שנראה לעין שהארון הוא במקום ואעפ"כ אין לו מקום אבל באמת הוא כל יכול מחמת שהוא יתברך למעלה מן השכל".

אמנם, נראה שלהבנת הרשב"א (שו"ת סי' תיג, הועתק לקמן בפנים) לא הי' סתירה להרמב"ם בין מש"כ שיש לנמנע טבע קיים בחיק הבורא לזה שהקב"ה וחכמתו אחד ("וכן יארע לנו בספורי הפלוסופים שיש בהם לנמנע טבע קיים. . עם היותם מאמינים [ש]השם יתברך וחכמתו אחד והיותם מאמינים שהוא יתברך לא תושג מהותו. ואחר שהוא וחכמתו אחד והוא לא יושג רק לעצמו יתברך חכמתו לא תושג").

(6) ראה אריכות הדיון בזה ב"אחד הי' הרמב"ם", בגליון תתסו (ג' תמוז תשס"ג).

(בלקו"ש) לדעת שאר חוקרי ישראל (הנ"ל) ומיישב דעתם<sup>7</sup> כך שיתאימו לשיטת החסידות.

ב. היסוד שאצל הקב"ה נמנעו הנמנעות, מוסד הוא אצל גדולי המקובלים (כרמ"ע מפאנו<sup>8</sup>) גדולי החסידות (כרבותינו נשיאנו) ואף אצל גדולי מנגדי החסידות<sup>9</sup> (כרי"א חבר<sup>10</sup>, תלמיד הגר"א) ויתכן שכן

(7) זה לשונו בישוב דעת החוקרים: "יש לומר דמ"ש בכמה ספרי חוקרי ישראל . . . דיש לנמנעות טבע קיים בחיק הבורא כוונתם היא להבורא ית' כפי שצמצם עצמו בגדרי השכל" (הערה 15, שם). והיינו שהרמב"ם במו"נ דס"ל שיש לנמנעות טבע קיים, כוונתו ל"יכולת" הקב"ה לאחר שצמצם עצמו כביכול בסדר השתלשלות, שגילתה לנו התורה ("שהתורה אומרת") שכן היתה אופן הבריאה".

לפי ביאור זה מיושב בטוב טעם מש"כ העקידה (לעיל הערה 4) "כמו שלא יתואר היכולת האלוהי . . . לקבץ בין ההפכים בנושא אחד בעת אחד, כן לא יתואר בעשות אדם . . . שלא יחטא כלל" - דאטו לא יצוייר ביכולת ה' לברוא אדם שלא יחטא? אלא על כרחך כוונתו שכן הוא אופן בריאת והנהגת העולם (ל' העלם) אחר הצמצום.

ביאור זה יספיק ג"כ לבאר מש"כ המהר"ל (גור אריה דברים י, יב) על הפסוק "מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה" - ומכאן דרשו רז"ל ש"הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים": "מי שיאמר שיעשה הקדוש ברוך הוא אדם צדיק ירא חטא, הוא שני הפכים בנושא אחד, כי ענין ירא חטא - שהוא ירא חטא מעצמו, והוא ירא את הקדוש ברוך הוא". וכיון שהוא שני הפכים בנושא אחד - "כבר בארו החכמים (מו"נ ג, טו) כי לנמנעות יש טבע קיים . . . שהנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצויר בחכמה והשגה כלל. ולפיכך לא יתואר עליו, כי אין זה מעשה לקבץ הפכים". ולפי המבואר, כוונתו לסדר הבריאה לאחר שצמצם הקב"ה את עצמו כביכול בגדרי הבריאה.

(8) עשרה מאמרות, מאמר חקור דין (ד, ט): "לא בלבד לא קצרה ידיעתו ברוך הוא על העתיד אצל הבחירה, אלא אף על פי שיש אל הנמנע טבע קיים אצל השכל האנושי ולא ידומה בטול העבר שיהיה מה שהיה כלא היה, מכל מקום אין כל דבר נמנע לאדון הכל וצמצום שכינתו לעד שהוא נמנע גמור בדרך טבע אל המתואר באין תכלית באמת והוא אמנם שליט על המתקומם במקום לא יכילהו למתקומם בשום פנים ומצודתו פרושה על בטול הזמן כי מלכותו בכל משלה והוא בעל החפץ המאריך זמן הטבע כרצונו והמציאות לא ישוב בו העדר ואם רוחו ונשמתו אליו יאסוף במה נחשב הוא הטבע והזמן בטל העבר מעקרו אין כאן לא מניעה ולא קיום".

(9) שסברו שצמצום כפשוטו, הרי זה גופא מיוסד אצלם על זה שהוא ית' "כל יכול" ואצלו "נמנע הנמנעות" (אג"ק ח"כ עמ' יח).

(10) בספרו "ביאורי אגדות" (אפיקי ים) שבועות (כ, ב) על מה שאמרו "זכור ושמור בדבור א' נאמרו מה שאין הפה וכו'", מביא מספר הבונה (לע"י שם) שאין לפרשו

הוא דעת עוד כמה מהראשונים<sup>11</sup>. ברור, א"כ, שאמונה זו יסודתה בהררי קודש ואינה צריכה לפנים. אולם במאמרנו זה נתמקד על בירור שיטת הרשב"א בזה כפי שמתבארת מתוך תשובותיו, ואנו תפלה שנכוין אל האמת, ונעמוד לנכון על דעתו.

### הרקע לחרמות הרשב"א נגד לימוד הפיליסופי

ג. בזמן הרשב"א התפשטה תנועת לימוד הפיליסופיה והחכמה היוונית בהרבה מתפוצות ישראל בפרט במדינת פרובינס<sup>12</sup>, ובד בבד התחילו דעות זרות של כפירה במופתי התורה ודברי חז"ל לחדור לתוך הציבור.

---

כפשוטו שדבר זה מחק הנמנעות. וכ' עליו ש"נמשך בזה אחר פלוסופיא הארורה . . .  
ודבר זה לדעתי נוטה לצד מינות", וח"ו להוציא דבריהם מפשטותם, וכמ"ש "רבינו הגדול [הגר"א] [בביאורין] ליו"ד סי' קעט על דברי הרמב"ם" - שנמשך אחר ה"פילוסופיא הארורה". "ומ"ש שהרי זה מן הנמנעות לייחס דבר והפכו בזמן א' ובנושא א', הוא דבר בטל כי הזמן עצמו הוא נברא ודבר שהוא בלתי בע"ת הוא למעלה מן הזמן ומן המקום, וא"כ אין זה רחוק מלהבין הדברים כפשוטו שהוא ית' דבר זכור ושמור בדבור א' ממש מאחר שהוא מופשט מן הזמן ומהמקום, ואף שאין זה מושג לנו היאך יהי' דבר זה, הוא מצד שאנו בעלי חומר ותחת הזמן והמקום א"א לנו להשיג דבר שהוא למעלה מהזמן", עיי"ש.

(11) ראה לדוגמא דרשות הר"ן (דרוש החמישי) בביאור הטעם שרצה ה' לגאול את ישראל באותות ומופתים דוקא מארץ מצרים: "כי רצה השם יתב' שיתחדשו האותות בגאולה ההיא שהיא בלי ספק התחלת התורה, למען ידעו כל ישראל שהנמנעות בחק הטבע אינם נמנעות בחק השם יתב', כי זאת הפנה היותר גדולה בדת ומי שיכפור אותה יכפור הדת בכלל ויבטל גמול ועונש לגמרי, ובהיות זה קוטב התורה אשר עליו תסוב, רצה זה שיתפרסם [זה הדעת] בארץ מצרים, לפי שהיא ארץ החרטומים והמכשפים, ומה שיבחן שם שהוא דבר נמנע בחק הטבע, וכי לא תספיק בו חכמת הכשוף אשר היא סעיף מסעיפי החכמה הטבעית, ראוי שנאמין שנעשה בכח אלוהי בלי ספק, ושהנמנע בחק הטבע אינו נמנע בחק השם יתב', ואלו נתחדשו האותות המופתים בארץ נעדרת החכמה היה נשאר ספק בפנה הזאת עדיין, כי אולי יחשבו האנשים כי כל האותות נתחדשו בחכמת הכישוף ושהם כלם אפשריים בחק הטבע".

(12) ראה אור החיים (ערך ר' אבא בר' משה בר' יוסף מלוניל): "התחילו יושבי פרובינצא לעזוב עסק התורה ועסקו רק בדברי הפלוסופים ובפרט בספרי ארסטו ונטו אחרי דבריו גם באלוקיות עד שכפרו ממש בפשטיות התורה ובחדוש העולם והנסים".

היו בין בעלי הפיליסופי' שהעלו<sup>13</sup>, לדוגמא, ש"אברהם ושרה . . הוא חומר וצורה, ושנים עשר שבטי ישראל הם שנים עשר מזלות", ה"ארבעה [מלכים] אשר נלחמו את החמשה הם ארבעה יסודות וחמשה הרגשים", ו"כל מה שיש מפרשת בראשית עד מתן תורה הכל משל". ועוד הוסיפו<sup>14</sup>: "מה שאמרו (שבת קד, א) מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין וארון אינו מן המדה (יומא כא, א) אינו מן האפשר, כי כל גוף מטריד גבול, ואינו עומד באויר בלא משען, ותחבולה היתה בלוחות בפנים שמעמידתם".

הרי שכפרו בסיפורי התורה (אברהם ושרה, יב השבטים וכו') וגם במופתי התורה (כמ"ם וסמ"ך שבלוחות ומקום הארון אינו מן המדה), וכל זה הי' נובע משיטתם הכללית שיש לנמנע טבע קיים.

ומעתה לגישת הרשב"א:

בסי' ט<sup>15</sup>: "אנו אין דברינו עם הכופרים בכל ומטילים השבוש גם בדברי הנביאים. ובאמת כי לא יכזיב שום דבר שהוא מקובל ביד עמנו רק מי שהתחייב אצלו בטול כל מה שהוא כנגד הטבע והנמנע במציאות. כאמרם שיש לכל הנמנעות טבע קיים".

---

13) ראה ההקדמה למנחת קנאות: "להתפשטות רעיונות כאלה סייע הרבה הספר "מלמד התלמידים" של ר' יעקב אנאטולי. ספר זה היה נפוץ מאוד ונתקבל על חוגי חובבי הפילוסופיה בספרד ובצרפת הדרומית. היו נוהגים לקרוא בו באזני הקהל בשבת אחרי הצהריים. פירושו של ר' יעקב אנאטולי ודומהו לבשו צורות משונות. למשל, אברהם ושרה רומזים לחומר וצורה; שנים עשר השבטים הם יב מזלות; יצחק ורבקה, רמז על השכל הפועל והנשמה המתבוננת; עמלק הוא יצר-הרע; הסיפור בספר בראשית על מלחמת ארבעת המלכים נגד החמשה, הריהו מלחמת ארבעת היסודות נגד חמשת החושים; אפילו משה רבנו, שדבר עם אלקים פה אל פה, אינו אלא משל, וכו'. דעות כאלה הובעו לפני קהל רב מעל בימות בתי-הכנסת, בחוצות-עיר ואפילו בכינוסי-משפחה (עפ"י אגרתו של ר' שלמה בן יצחק מלוניל שנרפס ב"לטברודה", שנה ד', עמ' 421)".

14) מנחת קנאות (מכתב סא). "ורבן של אלו כתב כי מה שאמרו מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים אינו אפשר שכל בעל גוף אי אפשר שיעמוד אלא תחבולה ועניין היה בפנים ומעמידן" (שו"ת הרשב"א סי' תיז).

15) לר' דוד זכרי מפאס.



ובסי' תיג"ז: "וכן יארע לנו בספורי הפלוסופים שיש בהם לנמנע טבע קיים ועושיין זה סוג לכל המציאות. ומזה ודאי יצא להם בטול האותות כקריעת ים סוף ועמידת השמש והירח ויציאת המים מן הסלע ועליית הבאר עם ישראל בכל מסעיהם. ובכלל חדוש העולם והמן וכלל דברים אלו אסור לשמען כש"כ לאמרן".

[וכאן מעיר הרשב"א על גישתם הכללית (שים לב לסוף דבריו): "וכאלו יחייבו שאין מדרגה באמתות למעלה ממדרגת חקירתם, עם היותם מאמינים [ש]השם יתברך וחכמתו אחד והיותם מאמינים שהוא יתברך לא תושג מהותו. ואחר שהוא וחכמתו אחד והוא לא יושג רק לעצמו יתברך חכמתו לא תושג"<sup>17</sup>].

ובתשובה לר' אבא מארי מלוניל<sup>18</sup> (שו"ת סי' תיד) בו מסכם הרשב"א את טענותיו על לימוד הפילוסופי' מקשה הרשב"א שאלה ריטורית: "ואשר הספרים ההם נושרים מחיקן ושם בהם כל ימותיו חשקו איך לא יגרע מתורת אמת חקו"? באמת אי אפשר להתקבץ שני הפכים ביחד בזמן אחד - היאמין איש כזה או יסבור סברה לקיים מופתי [התורה]?"

ובתשובה אחרת<sup>19</sup>: "ואם הילד היולד, אשר כעגל לא לומד, ילמדהו מה שטבעו גוזרות אומר, היאמין הנער שנהיה העולם מן האפס הגמור, הלא יקבע בלבו יותר הקל מן החמור, ואחר ששמע כי יש לנמנע טבע קיים, היכנס בלבו אפשרות המופתים שאין הטבע גזור"<sup>20</sup>?

(16) לר' אבא מארי מלוניל (מופיע גם במנחת קנאות מכתב ג).

(17) מלשונו נראה שכוונתו לדברי הרמב"ם "הוא וחכמתו אחד וכו'".

(18) מגדולי הלוחמים נגד לימוד הפילוסופי' בזמן ההוא - ראה אור החיים בערכו, הקדמת מנחת קנאות (נעתק לקמן הערה 16).

(19) מנחת קנאות (מכתב מב).

(20) השווה למכתב ר' יעקב בר יהודה דבולקיר (שם, נג) על מה ששמע דברי כפירה מ"אפרוחים שלא נפתחו עיניהם": "ומדי שמעי הדברים לא יתכנו, צעקתי חמה לנפשי אם תחריש ותשכיל הדברים, כי שמים וארץ לא יוכלו להכילם, אמרום אפרוחים שלא נפתחו עיניהם, לא הבינו מושכל לא הגיעו להוראה לא שמשו כל צרכן לא חבשו עצמן בביהמ"ד, ואצ"ל שהם מקוצר העיון בדברים הטבעים, ואצ"ל בדברים האלוקיים . . ולפעמים אתוכח עמהם, מדוע אתם נכספים להכחיש המופתים והפלאות הנשגבות? כי לנמנע טבע קיים לא ישתנה אמרתם, זאת טענתכם מזאת האמונה אתם", עיי"ש.

ובתשובה אחרת<sup>21</sup>: "מה ילמוד ממנו להשיב את אפיקורס, הילמדהו ראיות או מופתים, לקיים האותות והמופתים שנעשו לאבותינו במדבר? הלא כל שהוא חוץ לטבע, לדעת זה המתפלסף כצפורן נפרך ונשבר, ומה יקיים בידו, היקיים קריעת ים סוף? אך למדהו שאינו כי יש לנמנע טבע קיים, וקשה גזרתו על זה מגזרת הגוים החולקים ומפרשים בדעתם שנים או שלשה מקראות, וחבריו לא ישארו בתורה אפילו אות".

והמסקנא הנובעת היתה פשוטה: "על כן יבושו כי יספרו וידרשו יאמרו בפיהם ויורו באצבע שאי אפשר לשנות את הטבע. ובזה יודיעו לכל שאינם מאמינים בחידוש העולם ולא במופתים שבאו בתורה כולם"<sup>22</sup>.

על רקע זה עמד הרשב"א<sup>23</sup> ובית דינו בברצלונה בשנת 5065 והחרימו לימוד הפליסופי לכל מי שלא הגיע לכ"ה שנה "מהיום עד חמישים שנה", "פן תהרוס איולתם גדר התורה"<sup>24</sup>. הדבר עורר סערה בקרב כל קהילות ישראל, ובמשך החמש שנים הבאות (עד הסתלקות הרשב"א בשנת 5069) הכריזו החרם עוד שתי פעמים, עד שגורשו היהודים ממדינת צרפת שאז שקטה המחלוקת.

---

(21) מנחת קנאות (מכתב יד), לדון קרשקש וידאל תלמיד הרא"ה (אור החיים בערכו).

(22) סי' תטז.

(23) בהתערותו של ר' אבא מארי הנ"ל (הערה 14): "ר' אבא הרגיש את הסכנה הגדולה שעמדה ליהדות בזמנו. לכן יצא לקנא קנאה גדולה ועורר את חכמי דורו, וביחוד את גדולי הדור שבספרד, ר' שלמה בן אדרת (הרשב"א) להטיל חרם על העסק בפילוסופיה לצעירים עד מלאת להם עשרים וחמש שנים" (הקדמת מנחת קנאות).

(24) "גזרנו וקבלנו עלינו ועל זרעינו ועל הנלווים אלינו בכוח החרם: לבל ילמוד איש מבני קהלינו בספרי היונים, אשר חברו בחכמת הטבע וחכמת האלוקות, בין המחוכרים בלשונם בין שהועתקו בלשון אחר, מהיום ועד חמישים שנה, עד היותו בן חמש ועשרים שנה. . . פן ימשכו החכמות ההם אחריהם, ויסירו אותו מאחרי תורת ישראל שהיא למעלה מן החכמות האלה. ואיש איך לא יגור לשפוט בין חכמת אנוש בונה על דמיון מופת ורעיון, ובין חכמת העליון אשר בינינו ובינו אין יחס ודמיון. ובן אדם שוכן בתי חמר הישפוט אלוהה עושהו לאמור חס ושלום זה אפשר וזה לא יוכל עשוהו. זה באמת יש מביא לידי הכפירה הגמורה ומזה ינצל באמת כל לומד התורה".

חרמים אלו מופיעים בתשובות הרשב"א: הראשון בסי' תטו, והשני<sup>25</sup> בסי' תטז<sup>26</sup>, והיא הוכרזה מאוחר יותר ואין בו ההגבלה של נ' שנה, והחרם השלישי והסופי, והפעם בלי הגבלות<sup>27</sup> (כ"ה שנה וכו'), בסי' תיז [שאר חילופי המכתבים החריפים בין חכמי פרובינס' ור' אבא מארי והרשב"א הלא הם כתובים על ספר מנחת קנאות באריכות].

וזאת התורה העולה מדעת הרשב"א: אם אין מאמינים שבחיק הבורא הוא להתקבץ שני הפכים ביחד בזמן אחד, כמו אמרם ז"ל "מקום הארון אינו מן המדה" - מתבטלים מופתי התורה ומסורת חז"ל<sup>28</sup>. ונגד השיטה הזו לַחֵם הרשב"א וכל מטרת חרמיו הי' לעקר ולשרש דעות הכפירה הללו מקרב שלומי אמוני ישראל.

### מדוע אין הרשב"א מחלק בין הנמנעות?

עוד הוכחה לכך שלדעת הרשב"א אין לנמנעות טבע קיים בחיק הבורא:

לאחר שהוכרז החרם השני נגד לימוד הפילוסופי', שלח ר' ידעיה הפניני (בעל חגיגות עולם) 'כתב התנצלות' ארוכה אל הרשב"א, בו מצטט חלקים מהחרם השני כלשונו, ומתוך הצעת זכויותיו ותועליותיו של לימוד הפילוסופיה, מבקש ממנו לשקול עוד הפעם את עמדתו החריפה נגד לימוד הפילוסופי', ותשובה זו מופיע בשו"ת הרשב"א סי' תיח. ואכן אחד מן הענינים שר' ידעיה מבקש שיקולו והכרעתו של הרשב"א הוא בקשר לשיטת הרמב"ם שגם בחיק הבורא יש לנמנע טבע קיים.

אמנם, מזה גופא שלא חזר בו הרשב"א ולא שינה את עמדתו בזה בחרם השלישי, ולא טרח לחלק בין הנמנעות (ראה לקמן) כמו שחילק

25) מלשונו עולה שהוכרזה כשלש שנים אחרי קודמיו ("זה כמשלש שנים חתרנו להוציא רצוננו אל הכוונה").

26) "החרמנו בחרם גמור, כאשר תראו רשום בכתב אמת, בספר הברית אשר כרתנו לאלוקינו. שלא ילמדו ושלא ילמדו אותן החכמות עד שיהיו הלומד והמלמד בן עשרים וחמש שנה ואחר שימלא כריסו מעדני התורה".

27) "וזה החרם נעשה כללי, על כן ראוי להיות שומעו בכל המדינות".

28) במגילה (י, ב) "ואמר רבי לוי דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מקום ארון אינו מן המדה".

ר' ידעיה הפניני, מוכח ברורות שלא סבר כן<sup>29</sup>. ואדרבה, חריפות ותקיפות חרם זה מופלגת היא ביתר שאת כלפי קודמיו<sup>30</sup>.

ועל פי זה מוכרח לומר שמה שכתב הרשב"א לר' שמואל הסלמי (ח"ד סי' רלד) לחלק בין הנמנעות - בדיוק כמו שחילק ר' ידעיה הפניני - (ש"שני חלקים בנמנע", "האחד ההכרחי, וישר מצד עצמו, להיות צלע המרובע, גדול מאלכסנו. או מה שהיה, שלא היה, והרבה כיוצא בזה. וזה נמנע גמור, מצד עצמו, לא ישוער בו האפשרות. והשני, לא מצד עצמו, אלא מצדנו, וממניעת החכמה מצד הנמנע בטבע. שלא מצינו סלע מוציא מים והים יקרע. . . ושיעמדו השמש והירח. . . ותחיית המתים. אבל בחוק הבורא יתברך, אינו נמנע אלא מחויב בחכמתו יתברך, שאין להתייחס לו כלום חסרון ולאות, בכח חכמתו שהוא וחכמתו אחד") - על כרחך שלשכך את האוזן כתב כן בידעו שר' שמואל הושפע הרבה מן הפלסופיה (עד שהוכיחו דברים כדרבונות על מה שהכניס המתפלסף ר' לוי לביתו<sup>31</sup>) ובא ללמדו מענה לשאלה ששאלוהו אחרים (שמסתמא היו ג"כ שייכים לתנועת לימוד הפיליסופי, כדמוכח משאלתם) על דבר חזיון הנבואה שהיה בישראל במתן תורה - דבר שהוא מן הנמנע לשיטת הרמב"ם<sup>32</sup>, ולכך כתב מה שכתב.

[ויווכח הדבר ממה שכותב הרשב"א בסוף התשובה: "ולא נשאר בזה שום פקפוק, בכל מה שאמרוהו הכתובים, במה שאנו צריכים להנחתו הראשונה, כפי הפשט, לקיום האמונה. . . אבל במקומות שאין

---

(29) וזה כוונת רבינו בהציון לדבריו ("שו"ת הרשב"א סי' תיח") בכל ספרי הלקו"ש וכו', כי מהעיון בכל הפולמוס המבואר כאן בפנים מתברר להדיא ששולל הרשב"א גישתו לחלוטין.

(30) ושם: "אנחנו מסכימים ובגזרת עירין ובמאמר קדישין מנדים האנשים הפושעים שהם כאלה כאחת מאלה. ומחרימים בבית דין של מעלה ובבית דין של מטה וירדו מטה עד ישובון בתשובה שלימה ולא ישובו עוד לכסלה, ולא ישימו בתורה ובדברי רבותנו ז"ל בעלי התלמוד תהילה. והספרים שחקקו אחת מאלה בתוכם, אנו דנים הבעלים כמין. והספרים כספרי קוסמים, והרי הם והמחזיק בהם בנידוי ובחרם כיוצא בהם, עד שישרפום ולא יזכרו עוד בשמם".

(31) מנחת קנאות (מכ' טו).

(32) מו"נ (ח"ב פל"ב). והטעם, הואיל ולא היו כל ישראל ראויין לנבואה, ואין הנבואה שורה אלא על מי שראוי לכך.

אנו צריכים לכך, אם תרצה ליקח אותם לפי החכמה (אפי' לא הוצרכת) הפילוסופית אם תצטרך לכך או מן הרצון הפשוט לבד. זהו שנראה לי בכלל דברים אלו" - דמאיזה טעם יהי' "מן הצורך או מן הרצון" לפנות להחכמה הפילוסופית לבאר מעמד הר סיני? - אלא על כרחך מדובר כאן במענה לקבוצת אנשים הנעוצים בלימוד הפילוסופי, וכדי שהדברים יתקבלו על דעתם לא נחית הרשב"א לעמוד על עיקר זה.]

כן נ"ל בישוב הדברים ואם שגיתי ה' הטוב יכפר בעדי.

לסיכום רציתי להעיר, שלאחרונה יצא לאור עלון תורני המכונה "חקירה" בו יצא א'<sup>33</sup> בלשון מדברת גדולות ודורס ברגל גאווה את ה"אמונה הנאיבית" ב"נמנע הנמנעות" בהביאו דעת הרמב"ם במו"נ ור' ידעיה הפניני (הנ"ל) ודעת הרשב"א (בח"ד סי' רלד), ומסכם: "הרי לנו דעות גדולי הראשונים שהבינו הבעיות בהאמונה הבלתי מוגבלת והנאיבית שהוא ית' "כל יכול" ולכך נקטו בגישה יותר חולשת אבל יותר מתוחכם".

מה נאמר ומה נדבר, מלבד זאת שטח עיניו מראות שעמדת הרשב"א אינו כן כלל, הרי יסוד זה שהקב"ה הוא כל יכול נתקבלה ורווחת היא בכל תפוצות ישראל, וכן הוא דעת גדולי המקובלים והחסידות ואף גדולי מנגדי החסידות, והוא מיוסד על ה"מסורת בידינו" (יומא כא, ב. מגילה י, ב) ש"מקום הארון אינו מן המדה" - שני הפכים בנושא אחד (דכדי שתעמוד בקדושתה היתה צריכה להיות "אמתיים וחצי, אמה וחצי ואמה וחצי", ואעפ"כ לא היה תופס מקום)<sup>34</sup>, וא"כ, על בעל המאמר הנ"ל ליישב זה ב"הגיונות" מספיקה, ועד אז להתייחס בדרך ארץ הראוי לגדולי הקבלה והחסידות ומתנגדי' שלא נקטו כגישתו ה"מלומדת".

יתר על כן: האמת היא, כדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע<sup>35</sup>, שאחר שיסוד זה נתקבל על דעת כל גדולי המקובלים והחסידות ונתפשט בכל תפוצות

---

Y. Grossman, "The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought" (33 (Volume 2 Fall, 2005 p. 151)

(34) ומכאן זה השיג כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע (סה"מ תרמ"ט עמ' עדר) על בעל העיקרים (הנ"ל) שכתב שיש לנמנע טבע קיים גם בחיק הבורא.

(35) שיחת ש"פ בשלח תשי"ד ס"ה, ש"פ מטות-מסעי תשי"ג (ח"ג עמ' 91). ולהעיר משיחת י"ג תמוז תשי"ב (ח"ג עמ' 64, סעי' טו) "הרי זה מהחידושים דתורת החסידות". ולהעיר משיחת שמח"ת תשמ"ג (הנ"ל בפנים אות א').

ישראל, נפסקה ההלכה כמותם ואין לערער אחריהם. ואם יבא מישהו לערער על כך, הרי זה כאילו מערער על פסק הרמב"ם שנתקבל אצל כל גדולי ישראל שלאחריו שאין הקב"ה בעל גוף.

לסיכום: קודם שיכנה האמונה בה' כ"כל יכול" - "נאיביות" וכו', עליו להחליט לאיזה מהקבוצות (הנזכרות לעיל) ברצונו להשתייך, והקב"ה "לא ימנע" טוב להולכים בתמים".



## הלכה ומנהג

### קריאת שמות האורחים בשבת ויו"ט

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**

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

מס' שבת קמח, ב משנה: "מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו אבל לא מן הכתב..." גמרא: "מ"ט רב ביבי אמר גזירה שמא ימחק, אביי אמר גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות..."

עיי' בשו"ע רבנו סי' שז סעי' כב: "וגזרו על כל כתב אע"פ שאין בו מחפצים האסורים שלא לקרות בו בשבת ואפילו לעיין בלא קריאה אסור גזרה שמא יקרא או יעיין בשטרי הדיוטות לפיכך מי שזימן אורחים והכין להם מיני מגדים וכתב בכתב מערב שבת את שמות האורחים שזימן שלא ישכח לקראם אליו בשבת או שכתב שמות המינים שהכין להם אסור לקרות בכתב זה בשבת ואפילו לעיין בלא קריאה אסור". והנה דרך זה שכיח בזמננו (ובפרט בבתי חב"ד) שכותבים על נייר לפני שבת ויו"ט שמות האורחים, ולפעמים מעיינים בהכתב בשבת ויו"ט לדעת מנין הקרואים כדי להכין מקומות ישיבה וסכנ"ם סביב השולחן. ולכאורה זה בניגוד לדברי השו"ע.

ונראה לומר שאפשר ללמד זכות על הנוהגים להקל בקריאת השמות, דהנה רבינו בסעי' כג מביא את דעת המ"א וכותב: "עכשיו נהגו שהשמש קורא לסעודה מתוך הכתב שכתובים בו שמות המוזמנים לסעודה ויש שלימד זכות על המנהג לפי שאין נוהגין כך

אלא בסעודות מצוה ולצורך מצוה אין לגזור שמא יקרא בשטרי הדיוטות שהרי איסור הקריאה בשטרי הדיוטות אינו אלא משום ממצוא חפצך ואיסור ממצוא חפצך לא שייך בדבר מצווה שחפצי שמים האסורים בשבת לעשותם מותר לדבר במ ולא גזור בחפצי שמים שמא יטעו להתיר גם חפצי הדיוט א"כ כל שכן שאין לגזור בדבר מצוה בחפצים המותרים שמא יקרא בשטרי הדיוטות ויעבור על איסור ממצוא חפצך. ואין לאסור כאן משום גזירה שמא ימחוק מפני שזה לא שייך לגזור אלא בעת הסעודה עצמה שיש בידו למחוק ולגרוע מנין הקרואים אבל השמש אין בידו לגרוע ואין לאסור בו אלא משום שמא יקרא בשטרי הדיוטות אם אינה סעודת מצוה (ולא אסרו חכמים למנות האורחים מתוך הכתב אלא לבעל הבית בעצמו משום גזרה שמא ימחוק, שגזרה זו גזרו אף במקום הכנסת אורחים אע"פ שהיא מצוה גדולה ולא אסרו בחקוקים על הטבלא ופנקס משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות אלא באורחים שאינן מעיר אחרת אלא שזימן אליו אחוזת מרעהו מבני עירו לסעודת מריעות שאינה סעודת מצוה עיין סי' (שלג)."

והנה בסעי' כב כותב רבנו: "אבל אם הן בולטין אסור אפילו לעיין בהם גזירה שמא ימחק מן האורחים שיראה שלא הכין להם כל צרכם ויתחרט שזימן אורחים יותר מן הראוי ויגרוד ויעביר שמותם הבולטים מן הכותל כדי שלא יקראם השמש". ע"כ.

והנה לכאורה יש מקום לומר שכמו שכותב רבינו שלא גזרו איסור קריאה על השמש כיון שאין בידו למחק ולגרוע כמו כן כאן י"ל שלא גזרו על הבעה"ב עצמו שמא ימחק אלא במקום שהוא משתף פעולה עם השמש או איש אחר כדי לקרא אורחים אז חיישינן שהבעה"ב ימחק שמותם כדי שלא יקראם השמש משא"כ במקום שאין הבה"ב משתף פעולה אם אחר רק הוא קורא שמות להכין השלחן לא גזרו, שהחשש הוא דווקא שהבה"ב ימחק השם עבור השמש או איש אחר ובנוגע הגזירה של שמא יקרא בשטרי הדיוטות כתב רבינו בסוף סעי' כג שלא גזרו במקום מצוה וכל זה הוא רק לימוד זכות על הנוהגים כן אבל בוודאי לכתחילה אסור לסמוך על זה, ואם אדם רוצה לרשום קודם שבת ויו"ט שמות הקרואים כדי לדעת איך להכין את השולחן בשבת ויו"ט אז הבעה"ב לא יקרא הכתב בעצמו אלא הוא צריך להשיג איש אחר לקרוא הכתב וכדברי רבינו בסעי' כג בנוגע לקריאת השמש.



## גדרה של חזרת הש"ץ

## הרב משה רבינוביץ

## ברוקלין נ.י.

שאלת תם: הדין בחזרת הש"ץ - שנתתקן להוציא את מי שאינו בקי בתפילה - הוא שישמע כל מלה ומלה מהחזן. (שוע"ר או"ח קכד, א<sup>1</sup>) ואם חיסר אפי' תיבה אחת לא יצא. (תקצא, ד<sup>2</sup>).

ולא זו בלבד אלא שצריכים שכל הט' עונים ישמעו את כל הברכה. ואם שמעו רק חלק מהברכה גורמים הם שגם האיננו בקי לא יצא. (קכד, ו<sup>3</sup>).

ואף בקהל שכולם בקיאים (או כהיום שכולם בקיאים ומתפללים לעצמם מתוך הסידור) ואין צורך לכאורה לחזרת הש"ץ מ"מ תקנת חזרת הש"ץ נשארה במקומה. (קכד, ד<sup>4</sup>).

(1) "לאחר שסיימו הצבור תפלתם יחזור ש"ץ התפלה בקול רם שאם יש מי שאינו יודע להתפלל ישמע כל התפלה מהש"ץ ויוצא אבל הבקי אינו יוצא ידי חובתו בתפלת ש"ץ ואפי' מי שאינו בקי אינו יוצא אלא בצבור דהיינו שט' יהיו שומעין ומכוונים לברכת הש"ץ ויענו אמן אחריו כמ"ש בסי' נט".

(2) "מי שירצה לצאת בתפלת הש"ץ צריך שיכוין לכל מה שאומר ש"ץ ואם חיסר אפילו תיבה אחת שלא שמע אותה מהש"ץ לא יצא".

(3) "כשש"ץ חוזר התפלה יש לכל הקהל לשתוק ולכוין לברכות שמברך הש"ץ ולענות אמן ואם אין ט' מכוונים לברכותיו קרוב להיות ברכותיו לבטלה כי חזרת הש"ץ נתקנה לאמרה בעשרה וכשאינן ט' מכוונים לברכותיו נראה כברכה לבטלה לכן כל אדם יעשה עצמו כאלו אין ט' וזולתו ויכוין לברכת הש"ץ ויש לגעור באנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ או אומרים תחנונים.

ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה כמו שיתבאר לא יפה הם עושים (שאם אין ט' המכוונים לתחלת הברכות הרי הש"ץ אומר תחלת הברכות לבטלה שלא כמו שתקנו חכמים שהרי תקנו חזרת הש"ץ כדי להוציא את שאינו בקי ואינו מוציא אלא כשט' שומעים לו, ואם אין ט' שומעים אלא בסוף הברכות אע"פ שזה שאינו בקי שומע בכל הברכות לא יצא ידי חובתו כיון שתחלת הברכות לא שמע אלא ביחיד ואין היחיד מוציא את היחיד בתפלה והמתפלל סוף הברכות בלא תחילתן לא יצא ידי חובתו כמ"ש בסי' קיד וכיון שתקנת חכמים היתה שישמעו ט' לפחות גם תחלת הברכות כדי להוציא את שאינו בקי לא בטלה תקנתם אף עכשיו שכולם בקיאים כמו שנתבאר וכל אדם יעשה עצמו כאלו אין ט' וזולתו ויכוין לכל ברכה מראשה עד סופה)".



וא"כ איך נשתרבע המנהג אצל ההמון בכל קהילות ישראל שקטעים מסויימים של חזרת הש"ץ מתחיל הש"ץ לשיר וכל הקהל אחריו שרים בקול רם? הרי תרי קלי לא משתמע?

והרי אם יהי' מי שאינו בקי בביהכנ"ס לא ישמע כל תיבות התפילה מהש"ץ לבד, כי אם מהקהל ששרים ביחד.

והרי תרי קלי לא משתמע, ושלכן אסור ששנים יקראו בתורה ביחד, (מחבר או"ח קמא, א; אדה"ז תפח, ד; רפד, יא. אודות הפטורה). ובבית כנסת גדול יתכן שלא ישמע את הש"ץ כלל כ"א את מקהלת הקהל.

ואולי אפשר לתרץ:

בדין דתרי קלי לא משתמע ישנו יוצא מן הכלל. והוא אם הדבר (מלות, שירה, קולות) שהוא שומע מרבים חביב עליו, אז אמרינן שכן היחיד שומע את קולם של כולם, כולל הש"ץ. (מגילה כא רע"ב). ולכן מותר לקהל לשיר הלל ביחד, ואלה שלא אומרים הלל ורק שומעין,

(4) "קהל שהתפללו בלחש וכולם בקיאים בתפלה אעפ"כ ירד ש"ץ לפני התיבה ויחזור התפלה בקול רם כדי לקיים תקנת חכמים שכשתקנו חכמים שיחזור ש"ץ התפלה לא הצריכו לחפש בכל תפלה אחר כל איש ואיש שבבית הכנסת אם יש שם מי שאינו בקי אם לאו אלא תקנו שיהיה ש"ץ חוזר התפלה לעולם שמא יהיה פעם אחד בבית הכנסת מי שאינו בקי ויוציאנו הש"ץ ידי חובתו וכן כל דבר הניתקן בשביל דבר אחר אין ענינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו רק ענינו שנעשית התקנה ההיא עכ"פ גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו (ואפי' אם בטלה הגזירה לגמרי לא בטלה התקנה שנתקנה במנין חכמים עד שימנו מנין אחר להתיירה אע"פ שבטל הטעם שבגללו תיקנו כמו שיתבאר בסי' תר)."

(5) "לא יקראו שנים אלא העולה קורא וש"צ שותק או ש"צ קורא והעולה לא יקרא בקול רם".

(6) "אפילו עשרה בני אדם יכולין לקרות ההלל כאחד ושאר הציבור שומעין ויוציאים ידי חובתן בשמיעה ואף ששני קולות היוצאים כאחד אין שומעין יפה אפילו אחד מהם כמו שנתבאר בסימן קמא מכל מקום ההלל הוא חביב על הציבור ונותנין דעתם יפה לשמוע אותו ולכן יכולין לשמוע אותו יפה אף כשהרבה קולות יוצאין מכל אחד".

(7) "לא יתחיל המפטיר להפטיר עד שיגמור הגולל לגלול הספר תורה כדי שגם הגולל יוכל להבין ולשמוע ממנו שחובה היא על הכל לשמוע ההפטרה כמו הפרשה שבספר תורה לפיכך לא יקראו שנים ההפטרה כאחד בקול רם ששני קולות אין נשמעים".

יוצאין ידי חובתן. והסיבה לזה "ההלל הוא חביב על הציבור ונותנין דעתם יפה לשמוע אותו..." (תפח, ד<sup>6</sup>), (וכן הדין בשופר. תרצ, יד<sup>8</sup>). ועוד. ובמגילה- מחבר או"ח תרפו, ב<sup>9</sup>).

נמצא שדין השירה בחזרת הש"ץ הוא כמו דין הלל, שופר ומגילה.

לאידך, הרי אין באפשרותנו להחליט מה נקרא חביב או לא. כי הרי בגמרא מגילה הנ"ל נזכר בפירוש שבקריאת התורה אין אומרים כלל זה, כי קרה"ת אינה חביבה כ"כ. ולפועל רואים אנו בהמון קהילות שמנהגם הוא לעזור לבעל קורא ובפרט בסיום כל עלי. ולכאורה ההיתר של הקהילות שהמנהג הוא כן לזמזם את הקריאה עם הבעל קורא הרי"ז שחביבה להם הקריאה<sup>10</sup>, והזמזום עם הבעל קורא מראה חביבותם!

וכ"ז למרות שכתוב בגמ' והובא בפוסקים שאסור לעשות כן. וע"כ אלו שכן שרים עם הבעל קורא ס"ל שכעת נהי' הקריאה "חביבה", ותרי קלי שחביב כן משתמע.

אבל ידוע מ"ש כ"ק אדמו"ר הרש"ב ב"מודעה רבה אודות שמיעת קריאת התורה כדינה"<sup>11</sup>. שאסור בהחלט "לעזור" לבעל קורא. ומזה נהי' גודל זהירות בחב"ד שלא לסייע להבעל קורא (וכנ"ל שבהרבה חוגים משמיעים קולם בקריאת התורה, ובפרט במילים האחרונות של כל עלי) מטעם שע"ז לא ישמעו את קול הבעל קורא.

ומזה נראה שאין דעת כ"ק אדמו"ר הרש"ב נוחה ממנהג זה כי תרי קלי לא משתמעי, למרות שזה חביב על הקהל. ולכאורה הטעם הוא שאין לנו להחליט מה נקרא "חביב". וא"כ חזרה השאלה אדות מנהגנו

(8) "ואם כל אחד ואחד משלשתן תקעו תר"ת אע"פ שכל הקולות יוצאין בבת אחת ושתי קולות היוצאין בבת אחת אין שומעין אפילו אחת מהן כמ"ש בסימן קמא מ"מ בשופר כיון דחביב הוא על השומע לפי שאינו אלא פעם בשנה הוא נותן דעתו ושומע אפילו כמה קולות ולפיכך אפילו מקצתם תקעו בחצוצרות ומקצתן תקעו בשופר יצאו דמחמת חביבתו נתן דעתו על השופר לשמוע קולו".

(9) "אפילו שנים ואפילו עשרה יכולים לקרותה ביחד ויוצאים הם והשומעים מהם".

(10) ראה במודעה רבה דלהלן מה שמביא בשם היעב"ץ שאסור אפי' בפסוקים שיש בהם טעמים יפים וערכים לחיכם".

(11) נדפס בסידור עם דא"ח וסידור תו"א ועוד.

לשיר עם החזן קטעים שלימים. מי ומתי החליטו שזה נקרא חביב?  
וצ"ב.



## תולדות השתכללות המצות ואפייתן ובעיית ה'שרייה'

**הרב ברוך אבערלאנדער**

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

לאחרי דיונים רבים עם ידידים וחברים אציע בזה את סיכום תולדות  
השתכללות באפיית המצות:

### מצות מימיות עבות כטפח

בברייטא דמס' פסחים<sup>1</sup> מצינו מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל  
האם אופין פת עבה, ובית הלל מתירין; ומפרש בגמרא: "וכמה פת  
עבה? אמר רב הונא: טפח". ורב יוסף חולק ע"ז, וזה נפסק להלכה  
בשו"ע<sup>2</sup>: "אין עושין בפסח פת עבה טפח". ומפשטות הסוגיא משמע  
אולי שבזמן התלמוד נטו לאפות מצות מאד עבות והיו צריכים להגביל  
את העובי; כל מצה היתה גדולה יותר, פי 10 או 15 מגודל המצות  
שלנו.

המעלה שבמצות עבות הוא שזה מתקרב לטעם לחם רגיל. במקורות  
חז"ל לא מצאתי מפורש, אבל מוכרח לומר שמצות עבות אינם דומות  
כלל למצות שלנו גם בזה שהן רכות כמו לחם, על ידי שמערכבים  
בעיסה הרבה מים; באם היו עושים אותן יבשות כמו שלנו לא היה  
שייך לאכול אותם בעובי הזה, וגם לא היה נאפה בתנור עד שהיה  
מתחמץ.

### מצות מימיות עבות כאצבע

אמנם מאוחר יותר מעיד רבי הלל ב"ר נפתלי הירץ בספרו 'בית  
הלל'<sup>3</sup>, שנדפס בדיהרנפורט שנת תנ"א, על מנהג זמנו: "...לחם דק  
כמו מצות שאופין לפסח. . שהוא כעובי אצבע כנהוג במצות...".

(1) פסחים לו, ב. לו, א.

(2) ס' תס סעי' ה.

(3) יו"ד ס' צז סעי' א. ומובא ב'חק יעקב' או"ח ס' תס סקי"ג ו'באר היטב' שם  
סק"ח.

שתי סיבות גרמו כנראה לזה שלא אפו כבר מצות עבות: א. דעת הראשונים המחמירים, שהרי רב יוסף בגמרא שם מקשה על דברי רב הונא, ולפי המסקנא: "מאי פת עבה? פת מרובה", "ובחרין דקים קאמר" (רש"י שם), ומבאר הריטב"א: "וכיון דאפיקתיה מטפח ולא אוקמו לן בגמרא שיעורא אחרינא להתירא לית לן למיעבד פת עבה כלל"<sup>4</sup>. ומוסיף הריטב"א להעיד: "וזהו שנהגו העולם לעשות מצה של חובה דקה", ומשמע אולי שבזמן הריטב"א עדיין כן היו המצות של כל ימי הפסח עבות. ומאוחר יותר עזבו את זה לגמרי. ב. אפילו לפי דעת השו"ע שמקיל במצות עבות עד טפח<sup>5</sup>, הרי כתב אדה"צ<sup>6</sup>: "פחות מטפח אפילו משהו מותר לעשות לכתחלה מעיקר הדין לפי שחום התנור שולט בתוך עוביו כשאין בו טפח . . מכל מקום יש לעיין בתוך עוביה אם נאפית יפה ולא נתחמצה שם ואף על פי כן טוב שלא ליקח אותה למצות מצוה", וממשיך (ע"פ דברי הרמ"א)<sup>7</sup>: "טוב לעשות המצות רקיקין דקין שאין ממהרין להחמיץ כל כך כמו העבות כשעדיין הן חוץ לתנור". ועל כן נתפשט מנהג האשכנזים במזרח אירופה שלא לאפות מצות עבות.

מסתבר גם במצות העבות כאצבע שאלו היו (וכנ"ל) מצות מימיות ורכות, כמו פיתה, אחרת לא היה שייך לאכול אותם בעובי כזה<sup>8</sup>. והמשיכו לעשות אותן עבות קצת, כדי שיקבלו טעם שקרוב לטעם לחם. וכך נהגו התימנים מאז ועד היום הזה<sup>9</sup>.

(4) וראה בחידושי ה'שפת אמת' לפסחים וב'ביאור הלכה' לשו"ע שם.

(5) וה'מגן אברהם' שם סק"ד מיקל עוד יותר: "נ"ל דבדיעבד מותר דהא כל הפוסקים השמיטוהו אלמא ס"ל למסקנא דגמ' דמוקי לה פת מרובה א"כ שרי לעשות פת עבה לכן אין לאסור בדיעבד".

(6) שם סעי' י.

(7) סעי' ד: "ויש לעשות המצות רקיקין ולא פת עבה כשאר לחם, כי אין הרקיקין ממהרים להחמיץ". אמנם ודאי שאין כוונת הרמ"א למצות דקות מאד שהרי כתב בסי' תעה סעי' ה (ואדה"צ סי' תנח סעי' ה): "ונהגו לעשות שלש מצות של סדר מעשרון אחד, וזכר ללחמי תודה", שהרי שהמצות שלהם עדיין היו פי כמה וכמה מהמצות שלנו.

(8) רבי יוסף תאומים (תפ"ז-תקנ"ב) ב'פרי מגדים' ('אשל אברהם' סי' תס סק"ד) אכן הרגיש בקושי זה, ואחרי שהעתיק את דברי ה'בית הילל' הוסיף: "והיינו במצות שעושין לטוחנם", כי במצות הרגילות לא שייך לאכול אותם כשהם בעובי כאצבע. אמנם לכאורה מסתבר יותר שמצות אלו היו מימיות ורכות, וכבפנים.

(9) ראה 'הליכות תימן' של ר"י קאפח, ירושלים תשכ"ג, עמ' 19: "לחם-של-פסח נעשה דק רך טעים וערב, כראוי לכבוד חג קדוש כזה".

המצות האלו העבות עד כטפח וגם המצות העבות רק כאצבע, מעין פיתות, ש"נעשו מבצק מימי בותר, (ש)אינו מאפשר היוותרות קמח בתוכו, ולכן לא מצינו שפוסקים מתקופות הללו יעסקו בסוגיית המצה שרויה, שהרי אם ברור שלא נשאר קמח אין בעיית שרויה<sup>10</sup>, שהרי בעיסה לחה מאד קל ללוש אותו כמו שצריך.

### מצות יבשות דקות קצת – בעית "השרויה" הראשונה

המצות המימיות האלו גרמו לבעיה של טריות. "עד לפני כמאתיים וחמישים שנה אכלו בכל תפוצות ישראל מצות פריכות ורכות מירקם ביותר (מעין פיתות), בעובי אצבע בערך . . . ולפיכך נאלצו לאפות מצות טריות מדי יום<sup>11</sup> . . . אפיית מצות טריות מדי יום גרמה בעיות לא קלות, של חוסר אפשרות לבטל משהו חמץ, פירורי חמץ בבית ועוד<sup>12</sup>, ואי לכך הנהיגו גדולי ישראל<sup>13</sup> במרוצת הדורות לאפות קודם החג מצות עם הרבה פחות מים בבצק, כך שיחזיקו מעמד כל החג. מצות אלו היו קשות ועבות (יחסית לזמננו), מכיון שהיה קשה לרדד את הבצק עד שיהיה דק ביותר . . . רק עשירים יכלו להשיג פועלים בעלי כח שירדו את הבצק היטב (כהיום) ויכינו מצות דקות וקלות ללעיסה.<sup>14</sup> כל ההתפתחות הזאת אינה מתוארת בפוסקים, אבל זה מסתבר ומוכרח.

פתרו את בעית הטריות, ע"י שעשו את המצה יותר יבשה, אבל כיון שהיה קשה מאד ללוש ולרדד את הבצק זה עורר בעיה הלכתית חדשה,

(10) הרב מנחם מענדל אייזנברג במאמר "תולדות השכלולים במצות" שבקונטרס "מצות מכונה החדישות לאור ההלכה".

(11) ראה 'הליכות תימן' שם: "אופים יום יום בפסח, בכל בית, לחם טרי, לצורך כל היום".

(12) ראה שו"ע סי' תנט סעי' ד, תס סעי' ג.

(13) ההידור של אפיית כל המצות לפני החג כבר הזכירו הטור סוף סי' תנח: "ואני ראיתי בברצלונה מהמדקדקין שהיו אופין כל מה שצריכין למועד מקודם המועד", וה'מגן אברהם' שם סק"א מביא: "ומהרי"ל כתב שיש אופין בתוך המועד כדי לאכול מצות חדשות", כלומר טריות.

(14) "תולדות השכלולים במצות" שם. רבי משה שטרנבוך בהערות ומ"מ ל'מעשה רב החדש' הערה ד מעיר: "אמנם בעצם גם אלו שאפו מצות עבות לש"ש נתכוונו, שרצו למהר באפייה", ומציין לשו"ת הרמ"ז דלעיל. אמנם לע"ע לא מצינו מקור לדבריו שכבר בדורות הראשונים היו מקפידים למהר באפייה, וכדלעיל בארוכה שזה התחיל בדורו של אדה"ז וה'חיי אדם'; ומסתבר שאפו את המצות עבות, רק כיון שמצות דקות זה הרבה יותר עבודה וכבפנים.

"כאן החלה להידון בפוסקים סוגיית המצה השרויה, שכן בלתי אפשרי היה להבטיח שלא נשאר קמח בתוך המצות, ומאידך, [מפני עובי המצות (יחסית לזמננו)] היה קשה ביותר לאכול את המצות כמות שהן ללא שריה, ובמיוחד לזקנים וקטנים". נקרא לזה בעית "השרויה" הראשונה, להבדילו מבעית "השרויה" (השניה) שהתעוררה יותר מאוחר<sup>15</sup>.

על בעית "השרויה" הראשונה הזו כותב אחד התלמידים<sup>16</sup> מה שסיפר היעב"ץ בשם אביו רבי צבי הירש אשכנזי, ה'חכם צבי' (ת"כ-תע"ח): "...מפני חשש רחוק כי האי אין למנוע שמחת י"ט. והביא ראה מדברי אביו הגאון זצ"ל ע"ד מצה שרויה שהמתחסדים פורשים מהם והוא ז"ל סתר כל דברי המחמירין...". בלי שריה במשקה היה קשה מאד לאכול את המצה, ולדעת ה'חכם צבי' הרי יש בזה משום ביטול שמחת יו"ט.

#### מיצות יבשות דקות מאד – פתרון בעית "השרויה" הראשונה

פתרון בעית קושי ועובי המצה ביחד עם פתרון בעית "השרויה" הראשונה נהיה על ידי שהתחילו להאריך בלישת ועריכת המצות; "היו שוהין הרבה בלישה וגלגול עד שהיה נילוש יפה"<sup>17</sup>. מה שפועלים בעלי כח יכלו לעשות בזמן קצר - יכל גם כל אחד ואחת לעשות על ידי עבודה שארך הרבה זמן.

על התפתחות זו כותב רבי חיים מרדכי מרגליות (תק"מ-?תק"פ) בספרו<sup>18</sup> 'שערי תשובה'<sup>19</sup>, הוא דן בענין "מצה שרויה", ולדעתו:

---

(15) אינני מתכוון להגיד שרק בתקופה זו החל חומרת "השרויה", ראה בספר 'מנהג אבותינו בדינו' שם עמ' תלט ואילך ששם נסמנו וצוטטו כל המקורות, והמעין שם יראה שכבר היו קיימים מקדמת דנא מחמירים בשרויה מצד סיבות שונות ומגוונות; אני מתכוון בזה רק להבחין בין שתי תקופות שונות בחומרת "השרויה" בדורות האחרונים.

(16) העתיקו היעב"ץ בשו"ת 'שאלת יעב"ץ' ח"ב סי' סה: "מכתב מתלמידי הותיק. והזכירני דברים שאמרתי לו בע"פ על ענין זה". נזכר ב'שערי תשובה' סוף סי' תס.

(17) שו"ת אדה"ז סי' ו, ראה לקמן.

(18) החל בהדפסתו בשנת תק"פ. הסכמת אדמו"ר לאמצעי לספר זה נדפס (גם) באגרות קודש' אדמו"ר האמצעי אגרת טז.

(19) סי' תס סק"י. צוין בספר 'מנהג אבותינו בדינו' שם עמ' תמו הערה 29.

"התחלת חומר זה יצא ממה שהיו נוהגין מקדם לעשות על פסח מצות עבות הרבה, אף שלא היה כשיעור טפח מ"מ היו עבות הרבה, ומהם היו עושים הקמה לפסח. . והוא מילתא דשכיחא טובא שימצאו מהם מה שלא נאפה יפה באמצע כפי הצורך, וגם ע"י שהעוזרים בעריכה אין הידים עסקניות כ"כ בעיסה שבקל גומרים מלאכתם - שוהה לפעמים כמה מצות על השלחן בלא עסק טרם נתינה לתנור כידוע. . אבל האידנא אתכשר דרא ורובא דאינשי אין אופין מצות עבות כלל, רק ריקקין דקים..."<sup>20</sup>.

**מצות יבשות דקות מאד הנעשים במהירות - בעית "השרויה" השניה**

כעבור זמן לא ארוך נתפשטה החומרא למהר מאד באפיה ועל כן כבר לא יכלו "להאריך הרבה בלישה וגלגול", וקיצרו את הזמן שהקדישו ללישה כדי שיוכלו לגלגל את הבצק שיהיה דק, ויהיה ראוי לאכילה, וכאן שוב פעם התעוררה בעית "השרויה" השניה. וע"ז דן אדמו"ר הזקן בשו"ת שלו<sup>21</sup>.

וכך הוא כותב "אודות איסור בישול מצה שנתפררה": "והנה עינינו רואות בהרבה מצות שיש עליהם מעט קמח אחר אפייה וזה בא מחמת שהיתה עיסה קשה ולא נילושה יפה. . ומה שלא הזכירו זה הפוסקים, היינו משום שזה אינו מצוי כלל אלא בעיסה קשה שלא נילושה יפה, ובדורות הראשונים היו שוהין הרבה בלישה וגלגול עד שהיה נילוש יפה, עד שמקורב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל קדושים למהר מאד מאד בלישה, ואין לשין יפה יפה, ולכן נמצא קמח מעט במצות של עיסה קשה, כנראה בחוש למדקדקים באמת", וכבר נתבאר לעיל שכנראה היו מחמירים לאפות את המצה "עד שלא יהיה מהתחלת הלישה יותר משיעור מיל"<sup>22</sup> ולא היה מספיק זמן ו"אין לשין יפה יפה", ועל כן שוב פעם התעורר בעית "השרויה", שלמרות שכבר אפו מצות דקות, הרי כיון שהיו צריכים לקצר בלישה "לכן נמצא קמח מעט במצות של עיסה קשה".

(20) ועד"ז כתב גם רבי מרדכי אפשטיין להקל במצה שרויה: "כי דכירנא בק"ק היו אופים מצות עבה וכו' אבל בעת הזה ובפרט בקהלתנו וכו'".

(21) סי' 1.

(22) וכדברי ה'חיי אדם' הנ"ל.

רבי שמואל הלוי קעלין (תצ"ח-תקפ"ז) בפירושו 'מחצית השקל'<sup>23</sup> מסביר את חומרת "השרויה" ככה: "...דלפעמים אין כל הקמח נילוש ומתגבל ונשאר מעט קמח ע"ג עיסה, ואם היה נשאר ע"ג מצה למעלה לא היה חשש כ"כ דכיון שניתן לתוך התנור נקלה . . . אך לפעמים אותו קמח הוא באמצע המצה מבפנים, כי לפעמים נשאר ע"ג העיסה כשהיה קשה מעט קמח, וע"י שמגלגלין אח"ז העוזרים את חתיכות העיסה לעשות ממנו מצה ומעגלין אותו בא אותו קמח תוך המצה . . . המצה מפסקת בין הקמח ובין האור ואינו נקלה....", מתוך דבריו א"א לקבוע ברור על איזה שלב של התפתחות המצה הוא מדבר<sup>24</sup>, הסימן היחיד שיש כאן זה שמדובר בעיסה קשה, ועדיין זה יכול להיות גם בעית "השרויה" הראשונה וגם השנייה. מבחינה ההלכתית דומים דבריו מאד לדברי בן-דורו אדה"ז, אלא שהוא מיקל בנוגע לקמח שעל המצה, ואילו אדה"ז מחמיר<sup>25</sup>.

#### תעשיית המאפיות – פתרון בעית "השרויה" השנייה?

סמוך לדורו של אדה"ז כותב רבי אברהם דוד מבוטשאטש<sup>26</sup>, תלמידו של ה'קדושת לוי' בספרו 'אשל אברהם' על השו"ע<sup>27</sup>: "כעת שאופים המצות בבית אופים באומנות<sup>28</sup>, נכון למנוע מצות עבות, כי לפעמים יש בהם שאלות אם אפויים בפנים ולפעמים לחומרא בכך, ובהדקות מהירות עתה כמו שהיה בהעבות", ומשמע מדבריו שכשנתפשטה החומרא למהר באפיה, היו גם כאלה שבמקום לקצר בלישה קיצרו בגלגול ועריכת המצה, ויצאו מצות עבות. לדעת ה'אשל

(23) סי' תנח סק"א.

(24) ראה גם 'מנהג אבותינו בידינו' שם עמ' תמח הערה 32.

(25) וראיתי לאחד ממחברי זמנינו שקובע: "יש להדגיש, שחששו של שו"ע הרב מעט שונה ממה שכתב המחצה"ש. והנפק"מ ביניהם הוא לענין המצות דקות שלנו. ששועה"ר חושש לאותו קמח שעל פני המצה, ולכן החשש קיים גם במצות דקות. אמנם לא מצאתי בדברי ה'מחצית השקל' שום רמז למצות הדקות והעבות, ועל כן כתבתי כפנים שרק בנוגע לקמח שעל גבי המצה שונים הם.

(26) נולד ו אדר תקל"א, נפטר ער"ח חשון תר"א.

(27) סי' תס סעי' ח.

(28) גם בקטע שלאח"ז הוא משבח את תעשיית אפיית המצות: "כפי שנתפשט כעת בעזה"ת באפיית מצות בבית נחתום, ששם שמירה והצלה מכמה מכשולות....".



אברהם' הרי במאפיות עובדים אומנים ועל כן אפשר להקדיש מספיק זמן גם ללישה וגם לגלגול, ויצאו מצות דקות "מהירות עתה כמו שהיה בהעבות".

ועל יסוד זה היה מרבני זמננו<sup>29</sup> שרצה להורות שהיום כבר אין מקום להחמיר בשרויה, שהרי ידים אומניות אופות במאפיות ובזמן קצר מספיקים גם ללוש וגם לגלגל טוב. אמנם השנה בדקו וגילו בכמה מאפיות אבק לבן על המצות האפופות, ובדיקת מעבדה אישרה שאבק הזה אינו אלא "קמח שעור לא התרטב במים". ואם כן קמה וגם נצבה שיטת אדה"ז: "כנראה בחוש למדקדקים באמת".

אמנם את האבק הלבן גילו רק באותם מאפיות<sup>30</sup> שלא משתמשים במוטות ברזל ("פינר") שבהם לשים את העיסה הדק היטב במשך כ-3 דקות עד שמגיעה לשולחן החיתוך, אבל על המצות שאפו עם מוטות ברזל לא נמצא האבק הלבן הנ"ל<sup>31</sup>.

### עירובי תקופות

לאחרי שהצלחנו לתאר את השתלשלות ההתפתחויות של אפיית המצות, אעיר בזה על כמה אי הבנות שמצאנו בסוגיא, כיון שעירכבו בין השלבים השונים של ההתפתחויות.

1. ראיתי לאחד ממחברי זמננו שמצטט את דברי ה'חכם צבי' נגד חומרת ה"שרויה", ומוסיף: "טענת היעב"ץ על ביטול עונג יו"ט טענה חזקה היא!", אמנם אחרי שנתברר שה'חכם צבי' מדבר על תקופת המצות העבות והיבשות, הרי אנו מבינים את דבריו בנוגע לשמחת יו"ט, שהרי בזמנו היה קשה מאד לאכול את המצה בלי שריה במשקה, אבל היום שיש לנו מצות דקות מהמאפיות, וכי זה בעיה כ"כ גדולה באם שותים מים רק אחרי שבולעים ושמים את המצה בצד? ! ה'קניידלאך' של אחרון של פסח זה כל השמחת יו"ט? ! נראה לי שה'שערי תשובה'<sup>32</sup> כשמצטט את הטענה הנ"ל אכן מדייק בלשונו:

(29) רבי בן ציון וואזנר, בנו של ה'שבט הלוי' ורב בית המדרש 'שבט הלוי' מאנסי, בשיעור פסח תשס"ה (מפי ש"ב הרב גדלי' אבערלאנדער).

(30) מאפיית סאטמאר והפולישע בעקערי בהכשרו של הרב ביק.

(31) כל זה מפי הרב ירמיה כ"ץ, בעל 'מקוה מים'.

(32) סוף סי' תס.

"לא ערב להם לחם מצה חריבה ובפרט למי שקשה לו הלעיסה", אבל אין מדבר על מניעת 'קניידלאך' וכדומה.

2. ר"י מונדשיין<sup>33</sup> כותב אודות חילוק הטעמים לזהירות ממצה שרויה, בין טעמו של אדמו"ר הזקן לטעמו של ה'פתחי תשובה':

"נראה שאין הם מחולקים כ"כ בטעמיהם, אלא זו כמעט מחלוקת במציאות. שלדברי הפת"ש החשש שמא נמצא במצה קמח שאינו אפוי, ה' מצוי בשעה שאפו מצות עבות ואפשר שהקמח שבאמצע העיסה לא נאפה. . אבל כיום אופים מצות דקות, ואין לחשוש שמא נותר קמח בלתי אפוי..."

"ולדברי אדמו"ר הזקן עיסה עבה כשלעצמה אינה סיבה להחמיר, אלא רק אם מתרשלים מללוש אותה יפה יפה. . אלא שהשהייה הרבה גם היא אינה מהודרת. . ולכן "מקורב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל קדושים למהר מאד מאד בלישה ואין לשין יפה יפה". לישה כזו גורמת לעיסה להיות קשה, ובמילא חייבים לעשות מצות דקות כדי שיהי' אפשר לאוכלן".

"ובמצות דקות אלו ס"ל להפת"ש (כנ"ל) שלא נותר קמח, מפני שמחמת דקותן די להן במעט לישה כדי להכשיר את הקמח לאפייה, ובדרך כלל האפייה חודרת היטב למצות הדקות. ואילו אדמו"ר הזקן סבור שמציאת הקמח במצות הדקות אינו דבר נדיר כלל, ו"המדקקים באמת" יכולים למצוא אותו גם במצות הדקות. ולכן הזהירות ממצה שרויה היא מן הדין..."

אמנם על פי מה שתיארנו לעיל, אין לעשות מזה "כמעט מחלוקת במציאות", אלא שחלוקים הם בעיקר דבריהם מפני שהם מדברים בתקופות שונות: ה'שערי תשובה' מדבר לפני שנתפשטה החומרא למהר באפיה ועל כן ניתן ללוש טוב את הבצק עד שלא ישאר בו קמח, ואילו אדה"ז מדבר אחרי שנתפשטה החומרא.

ואין לתמוה על בן דורו של אדה"ז שמדבר עדיין על התקופה שלפני התפשטות החומרא, שהרי כשאדה"ז כותב "שמקורב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל" אין אנו יודעים עד כמה נתפשט ואיפה נתפשט: בכל מזרח אירופה? בכל מדינות רוסיה ואוקראינה?

(33) גליון תשנ עמ' 99, ונעתק ב'מנהג אבותינו בידינו' שם עמ' תנב הערה 48.

או שרק ברוסיה הלבנה איזור הקרוב למגורי אדה"ז!! ולפי מה שביארנו לעיל שהכוונה כאן לאותו חומרא שנזכרת גם ב'חיי אדם', הרי צריכים אנו להוסיף שבשנת תק"ע כבר הגיעה החומרא גם לליטא, ועדיין אין אנו יכולים לקבוע בדיוק דרך התפשטותה של החומרא, ויכול להיות שבשעת כתיבת ספרו עוד לא הגיעה החומרא לאיזורו של ה'שערי תשובה'.

3. ב'הערות וביאורים'<sup>34</sup> תיארתי את שלב "מצות יבשות דקות קצת - בעיית "השרויה" הראשונה", והוספתי: "ואם כי אין התיאור מתאים לגמרי לתיאורו של אדה"ז, אבל חושבני שזה שופך אור על כל הענין, וגם דברי אדה"ז יכולים להתאים להנ"ל", ומשם הועתקו הדברים גם בספר 'מנהג אבותינו בידינו'<sup>35</sup>. אמנם על פי מה שתיארנו לעיל, הרי בשלב זה מדובר על בעיית "השרויה" הראשונה, ואילו אדה"ז מדבר רק על בעיית "השרויה" השנייה.

#### מתי כתב אדה"ז את דבריו?

באיזה שנה כתב אדה"ז את תשובתו "אודות איסור בישול מצה שנתפררה"?

דבר היחיד שניתן לקבוע בבירור שזה נכתב לא לפני הסתלקות אביו רבי ברוך, ח' תשרי תקנ"ב, שהרי אדה"ז חותם בברכת המתים: "במזה ברוך זלה"ה", אבל האם ניתן לתארך את האגרת בתאריך יותר מדויק?

בספר "הסידור"<sup>36</sup> העתקתי דברי בעל 'מסגרת השלחן' שעל ה'קיצור שלחן ערוך' שכתב: "ידוע דמהדורא תניינא [של השלחן ערוך] והסידור עשה לעת זקנותו שהיה מוטרד בתלמידים הרבה בעבודת השם יתברך, ולא היה הזמן גרמא לפרש כל כך בכתב, כמו שרואים כמה חידושים בסידור שלא כתב הטעם, וסמך על המעיין, וכעין שכתב בשו"ת שבסוף חו"מ סי' ד וז"ל והטעם לכל הנ"ל נלאיתי נשוא במכתב עכ"ל...". גם באגרת זה כותב אדה"ז: "ומגודל טרדותי לא אוכל להאריך בזה . . ואין לי פנאי להאריך בזה". אבל

(34) גליון תתנט עמ' 66.

(35) שם עמ' תסח-תסט.

(36) עמ' רסב.

נדמה לי שאין בזה כדי לקבוע מאומה, וכי ניתן לדעת מתי ולמה היה אדה"ז עסוק! ?

והנה אודות חומרת "השרויה" כבר העירו ממש"כ רבי יצחק אייזיק בהר"ד מוויטבסק<sup>37</sup>: "...וכך היה דרכם של רבותינו במעזריטש, שהיו נזהרים מלאכול מאכלי מצה טחונה קניידלעך וכדומה..."<sup>38</sup>, ומקובל לקשר את זה עם דברי אדה"ז הנ"ל, ועפ"ז מתברר שכל השינוי שעליו מדבר אדה"ז: "זה עשרים שנה או יותר" נעשה כבר בחיי המגיד. ועפ"ז גם מתברר לכאורה התאריך המשוער שאז כתב אדה"ז תשובה זו: לא הרבה זמן אחרי שנת תקנ"ב, שהרי הסתלקות המגיד היה כבר בשנת תקל"ג: "זה עשרים שנה".

אמנם על פי מה שתיארנו לעיל, יש לעיין האם ניתן לומר שהחומרא שהחמירו במעזריטש עוד היה מה שנשאר מבעית "השרויה" הראשונה?<sup>39</sup> מה שדחק בי לחשוב בכיוון הזה, זה העובדה שבעל ה'שערי תשובה' עוד מדבר על התקופה שלפני ה'מצות יבשות דקות מאד הנעשים במהירות', ובאם כבר בשנות התק"נ אומר אדה"ז שנתפשט דוחק קצת להגיד ששלשים שנה אחרי זה עוד לא הגיע אליו. ועצ"ע בכל זה.



## בענין אמירת על הנסים [גליון]

**הרב אפרים פישל אסטער**  
ר"מ בישיבה

בגליון העבר חזר הריי"ק לכתוב בענין שכח לומר על הנסים בתפלה ובהמ"ז, ובתוך דבריו מתלונן שוב ושוב אשר התעלמתי מדבריו "החשובים" או שלא התייחסתי כראוי כו'. ואכן בכוונה לא התייחסתי לכו"כ נקודות שכתב, כיון שלענ"ד הדברים מבוארים היטב במה שכתבתי כבר, ולא רציתי להתייחס לדברים שלדעתי הם בבחינת "סתם מקשן".

(37) במכתבו שנדפס ב'גידיל תורה', נ"י. גליון יב עמ' י.

(38) ראה מה שהועתק ב'מנהג אבותינו בידינו' שם עמ' תנא הערה 48.

(39) אם כי אז יתעורר עוד פעם השאלה: למה לא החמיר בזה גם הבעש"ט, ראה 'מנהג אבותינו בידינו' שם. ולהעיר ממש"כ שם עמ' תנה סוף הערה 66 שיש דברים שבהם היה למגיד חומרות שלא נתקבלו אצל כל מורי החסידות.

והוא הדין בהבא לקמן, לענ"ד ברוב דבריו שכתב בגליון העבר התעלם מתוכן הדברים שכתבתי, ותחת זה תפס מילים ויצא להקשות, ועוד תקף אותי בסגנון המיוחד לו (שאינו רגיל כ"כ בשקו"ט בדברי תורה), וכ"ז למען "בירור האמת". על כן עיקר כוונתי בהבא לקמן הוא לבאר כמה נקודות שהעלה הריי"ק שעדיין לא נתבררו כל צרכן, ובתוך הדברים יתבאר (בקיצור) לגבי יתר הדברים שכתב שאין בדבריו כלום.

ואפתח בה"תמיהה עיקרית" שישנה לדעתו על כל מהלך הדברים בביאור מה שכלל אדה"ז בסידורו בבהמ"ז בהל' "כשיגיע אצל הרחמן" הן בחנוכה והן בפורים:

איך אפ"ל דמה דכלל אדה"ז בסידורו פורים עם חנוכה הוא משום דכמו שבחנוכה משום תקנתא דהודאא יש לאומרו כשיגיע להרחמן בסמיכות לענין ההודאא (בברכת הטוב והמטיב) הוא הדין בפורים מבואר בדברי הפוסקים דכיון שיש חיוב סעודה צריך לברך ולהודות במטבע ברכה - הרי כ"ז אינו אלא בנוגע לסעודה א' ביום פורים, וא"כ מדוע לא נחית אדה"ז לפרט חילוק זה, וכמו דנחית אדה"ז לחלק בנוגע לרצה בשבת ויעו"י בר"ה?

והנה אם כדבריו שזהו "תמיהה עיקרית על כל המהלך של הגרעב"ש", מדוע באמת לא הקשה כן עד עתה?? אלא דבאמת מלבד זאת דכתב בדרך גוזמא שהרי אינה אלא קר' בפרט א' בכל מהלך הדברים, הרי מ"ש לדמות להא דנחית אדה"ז לפרט ברצה ויעו"י לא דמי לעניננו כלל, שהרי לגבי רצה ויעו"י מוכרח אדה"ז לחלק ולפרט כיון שזה נוגע לכמה ברכות לבטלה אם יחזור לתחילת בהמ"ז במקום שאינו צריך, משא"כ לגבי השלמת על הנסים בהרחמן, הרי במה שסתם אדה"ז בלשונו וכלל פורים עם חנוכה דמשמעותו בפשטות דגם בפורים ידייק לאומרו כשיגיע להרחמן כבחנוכה, איזה מכשול ייצא מזה אם באמת ישלימו שם גם בליל פורים כשאין חיוב סעודה? וכי הפסיד בזה משהו? ולכן לא נחית אדה"ז לחלק בזה.

ויתירה מזו י"ל, דהנה ידועה שיחת הרבי (לקו"ש ח"ג עמ' 916 הערה 14) דכיון דכתיב "מי משתה" הוי ענין המשתה חיוב הנמשך על כל רגע של "ימי" אלא שבכל רגע מקיים זה ע"י שקיים לבסומי בסעודת פורים, ומביא שם דהוי ע"ד לקיחת ד' מינים פעם א' למ"ד דלכולא יומא איתקצאי, וע"ד חיוב ת"ת שיוצא בחיובו בכל רגע מהיום בפרק א' שחירת. וא"כ מובן מזה, דהוא הדין דהגם שכבר יצא י"ח בסעודה א', אמנם בכל סעודה שאוכל במשך זמן זה ישנו קיום של

"ימי משתה", וע"ד ת"ת דפשוט דקיומו במשך כל היום הגם שכבר יצא י"ח.

וא"כ י"ל דהגם דעיקר החיוב לומר על הנסים בבהמ"ז במטבע ברכה הוא בהסעודה ביום שיוצא בה י"ח, אמנם כיון דהוי זה חיוב הנמשך על כל היום לכן בכל סעודה שאוכל דאיכא קיום ד"ימי משתה" תיקנו שיאמר על הנסים במטבע של ברכה. ואתי שפיר בהרחבה מה דכלל אדה"ז פורים עם חנוכה, דכששכח לאומרו גם בפורים יש לאומרו במטבע ברכת הודאה כשיגיע להרחמן.

עוד כתב הריי"ק, דממ"ש הרמ"א בסי' קפז דיכול לאומרו בתוך הרחמן "והכי נהוג", "יש כבר הוכחה מספקת דא"א לומר את ביאור הגרעב"ש דבסי' תרפב מוסיף דיש לאומרו כשיגיע להרחמן. ואני לא ראיתי שום הוכחה בזה, שהרי מלבד מה שכבר הראיתי בגליון העבר בדיוק ל' הרמ"א דאחר שכתב הדין דאם שכח לומר על הנסים אין מחזירין אותו מציין "ועי' לקמן סי' תרפב", ורק אח"כ מוסיף דיוכל לאומרו בתוך הרחמן, ולא המתין בהציון עד לסיום הענין וכרגיל בכגון דא וכמו שעשה בסי' תרפב, די"ל דמציין לפני סיום דבריו לסי' תרפב לשלמות הענין דאפשר להשלימו בסמיכות להודאה במטבע ברכת הטוב והמטיב<sup>1</sup>. וא"כ במה שהוסיף הרמ"א אח"כ, בא לומר דאם לא עשה כן עדיין יוכל לאומרו בתוך הרחמן, וע"ז הוא דמסיים "והכי נהוג", הנה מלבד זה ישנם עוד אופנים פשוטים להסביר את זה:

א. כבר הבאתי כמה פעמים דיוקו של הא"ז בדברי הלבוש דבסי' קפז לא כתב "יש אומרים" וכתב "והכי נהוג" משא"כ בסי' תרפב<sup>2</sup>, והרי חילוקים אלו מופיעים גם בל' הרמ"א. וכבר כתב הרע"ב שוחט

(1) ומטעם זה מובן שמה שטען הריי"ק שאם נאמר דישנם ב' דינים כו' הרי בשו"ע צריך להבהיר את זה על אחר שלא ייצא הדין שלא כדבעי, הרי מטעם זה אכן מציין הרמ"א מיד לסי' תרפב. אבל לאידך כמו שביארתי כבר מיוסד על שיחת הרבי בחכ"ה, דבשו"ע שאינו רק הנהגת דינים שעל אחר אלא הצעת הדינים באופן שמוכן יסוד הדין, שעיי' מבהירים טעות שיכול להיות בדין זה במקרה אחר, מובן שסגנון הדין בכל מקום מתאים ליסוד הדין המבואר במקום זה. ולא הוצרכתי לענות ע"ז אם לא שראיתי בגליון העבר שמחזיק הריי"ק בשלו גם בפרט זה. והוא הדין דמ"ש הריי"ק לגבי מה שהבאתי מלקו"ש חט"ו לא הבין כוונתי וכמ"ש בעצמו. ואכמ"ל.

(2) ובגליון האחרון התפלל הריי"ק בענין זה "איך אפשר לנהל כך שקו"ט בדברי תורה", אבל על לא כלום יצא הקצף, דלענ"ד הדגשתי היטב בתוך דבריי מדוע ממאן אני לקבל דבריו, ואני יודע איך אפשר לו לכתוב שחזרתו על הראי' "באותם מילים" בשעה שאינו כן. נתיי ספר ונחזי.

די"ל דבסי" קפז לא כתב י"א דפשוט דמדין מעין המאורע אפשר להזכירו בתוך הרחמן, משא"כ בסי' תרפב דכוונתו להחידוש דיש לאומרו בסמיכות להודאה בברכת הטוב והמטיב משום תקנתא דהודאה, כתבו רק בשם "יש אומרים". וא"כ מובן בפשטות דלא כתב "והכי נהוג" בסי' תרפב, דאין המנהג כדעת הי"א.

ב. אפשר, דכיון דבזמנו של הרמ"א כבר נתפשט מנהג העולם לאומרו "בתוך הרחמן", ויתר הרמ"א על העדיפות שישנו כשאומרו כשיגיע להרחמן שהביא בסי' תרפב, וכתב "והכי נהוג" בסי' קפז דכבר נקבע המנהג כן. ופשוט.

ובאמת כבר העיר הר"ח נאה בקצוה"ש (סי מז) יתירה מזו, שאין מנהג העולם לאומרו לפני הרחמן הוא יזכנו כמבואר (בדברי הרמ"א ו) בסידור אדה"ז שיש לאומרו כשיגיע אצל הרחמן, ד"מסידור הנוסח שאומרים תחלה "ונאמר אמן" משמע ששם הוא סיום ברכת הרחמן". והרי מנהג העולם בזה אינו מתאים ג"כ למ"ש הרמ"א לאומרו "בתוך הרחמן". וזהו דלא כמ"ש הרי"ק בגליון העבר דלדעת הר"ח נאה המקום הנכון לאומרו הוא לפני הרחמן הוא יזכנו, דאדרבא מקשה על מנהג זה מל' אדה"ז בסידור.

עוד צעק הרי"ק ככרוכיא על מה שביארתי בשינוי ל' הט"ז שכתב "יכול לאומרו" לל' הא"ר "צריך לאומרו", דהא"ר שינה בלשונו והדגיש שצריך לאומרו באלקי נצור דלא כל' הט"ז, דאין דבריי נכונים לפי ה"כללים" שלו בלימוד הפוסקים. הנה כל דבריו בזה מיותרים, דמלבד מה שלא פשיטא לי בנדון זה אם "הכללים" נכונים ואכמ"ל, הרי פשוט דכתב הא"ר מה שכתב דלפי דרכו הבין כן בכוונת הט"ז, וכמו שהראיתי לדיוק ל' הא"ר שסיים דבריו "וכן משמע בט"ז", היינו דדבריו הם ע"פ המבואר בט"ז. אבל לאידך א"א לומר שמעתיק הוא דברי הט"ז כמו שהם דא"כ אי"ז רק משמעות אלא העתקה, אלא ע"כ שבא להוסיף על המבואר בל' הט"ז.

ובאמת לא הוצרכתי להכפיל ולבאר ענין זה שפשוט מצ"ע עוד פעם, אלא שרציתי להוסיף עוד בנדון זה שטוען הרי"ק דבמ"ש הט"ז "כ"ש שיוכל לאומרו" מונח ממילא דאם אפשר לאומרו שם ממילא צריך לאומרו שם. ולדידי' זהו מענה על כל מה שכתבתי, אבל לא שם לב לתוכן הדברים. והוא: בכלבו לא הזכיר כלל בהל' תפלה שאפשר להשלים על הנסים באלקי נצור משא"כ בהל' בהמ"ז כתב להשלימו בהרחמן, ומבואר להדיא שלא ס"ל שצריך להשלימו בתפלה

כבבהמ"ז<sup>3</sup>, ועד"ז הרמ"א הלך בעקבותיו והעתיק דין זה דוקא בנוגע לבהמ"ז ולא בנוגע לתפלה<sup>4</sup>. וכבר נת' היטב יסוד החילוק בין ההשלמה בבהמ"ז בברכת הטוב והמטיב<sup>5</sup> הרי זה ע"ד מה שאמר במטבע הברכה הודאה ביחד עם בקשה "הוא הטיב לנו כו' ומכל טוב לעולם אל יחסרנו". ויתר הדברים שכתב הרי"ק בענין זה אינם ראויים להשיב עליהם. ועוד יש להוסיף, דלפ"ז אפשר ליישב קושיית הבכור שור דאין לבקש על נס, די"ל במה דברים אמורים כשכל כוונתו הוא רק זה שהולך לבקש על נס, דאין לעשות כן כיון שמבקש לדבר שמנכין מזכויותיו, אבל כאן שעיקר כוונתו ואריכות דיבורו הוא ההודאה, לא איכפת לן מה שפותח בבקשה ע"ז. (ואולי עיקר הכוונה בנוסח זה שמבקשים לנסים כמו שעשה בימים ההם, הוא שמבקשים שיהא לנו הזכות שיעשה לנו נסים כמו שעשה לאבותינו.) ומ"ש הרי"ק בענין זה בגליון העבר, כדרכו כותב בדרך גוזמא (ויעיין מ"ש הוא בעצמו בהע' 2 ועד"ז הוא בנדו"ד), ולגוף הדברים שכתב דהשמיט אדה"ז נפלאות כדברי הישוע"י דאין מבקשין רק על נס דבצינעא, לענ"ד אין כל קשר בין מ"ש הוא למ"ש הישוע"י, דאין שלא נפרש נפלאות, או מאורע המעורר פלא, או יוצא מדרכי הטבע אפי' יותר מנס (כמבואר ב' האופנים בלקו"ש חט"ו) אין לזה קשר לבצינעא

---

(3) ומה שכתב הרי"ק בגליון העבר בענין זה איני יודע מה לדון בו. ומשער אני שלדעתו סמך הכלבו בהל' תפלה על מה שעתיד לכתוב להלן בהל' בהמ"ז, ולכן בכוונה השמיטו כאן.

(4) דא"ג רצייתי להעיר שמה שהרעיש הרי"ק בסיום דבריו "על נקודה חשובה שלא זכיתי להבין בכל המהלך של הגרעב"ש", מדוע לא הביא הרמ"א הדין דיכול להשלים כששכח על הנסים בסי' קכא כמו שהביאו בסי' קפז, הנה מדייק לנסח קושייתו שייראה כאילו שזה קשה רק לפי המהלך של הרע"ב שוחט, ולא חלי ולא מרגיש דלפי הנוסח שהקשה הרי אדרבא זהו קושי בכל המהלך שלו, דלפי דעתו דקיי"ל דצריך להשלים על הנסים בתפלה כמו בבהמ"ז הרי ודאי שהו"ל להרמ"א להביאו בסי' קכא, משא"כ אם נאמר דאין צריך להשלים בתפלה מובן מה שלא הובא שם. אלא שבאמת מנסה הרי"ק להטעות בסגנון קושייתו, וכל מה שהקשה לא שייך כלל לכל מהלך הדברים שאנו דנים בו, שהרי אין שלא נלמוד אפשר להקשות מדוע לא הובא בשו"ע בסי' קכא כלל כל ענין הזכרת על הנסים, בשעה שבסי' קפז ראה הרמ"א צורך להזכירו. ויש לת' בכמה אופנים ואכמ"ל.

(5) וע"פ מ"ש הרי"ק בגליון העבר יומתק יותר דמתאים להשלים כאן ענין ההודאה דעל הנסים הגם שמתחילים בסגנון של בקשה, דכשיאמר "הרחמן הוא יעשה לנו נסים כמו שעשה וכו'" (ומאריך בהודאה על הנסים).



דוקא. ותמה אני מדוע לא פי' הריי"ק לפי דרכו דמה שהשמיט אדה"ז נפלאות "לאו דוקא" להשלמה באלקי נצור.

ואשר על כן ובהמשך לזה הוא שכתבתי דהט"ז שכתב "כ"ש שיוכל לאומרו בתפלה" מסתבר מאד שלא בא לחלוק על דבריהם בזה<sup>6</sup>, אלא כל כוונתו להוסיף דכ"ש שיש אפשרות לאומרו באלקי נצור בדרך בקשה ותו לא. ורק בל' הא"ר מבואר דהבין ממשמעות דבריו דצריך להשלימה בתפלה כבבהמ"ז.

ועוד יש להוסיף בענין זה דמלבד מה שכבר הבאתי בגליון תתקיז דברי הערוך השולחן בסי' תרפב דלגבי בהמ"ז כתב "יש לו לאומרו" ולגבי תפלה כתב "יכול לאומרו", ולמרות מ"ש בזה הריי"ק בגליון העבר מלשון העוה"ש במקומות נוספים שאיני יודע אם דייק העוה"ש בזה כ"כ, הרי כאן באותו סעיף מביא באותה שורה הדין לגבי בהמ"ז והדין לגבי תפלה ומשנה בלשונו בהצעת הדין, דמהניגוד בדבריו רואין שהבין שיש חילוק בין בהמ"ז ותפלה, וכדיוק ל' הט"ז שמציין אליו<sup>7</sup>.

וכן מלבד מה שהבאתי דבקיצור שו"ע כתב דין זה רק בהל' בהמ"ז ולא בהל' תפלה, הנה עי' בדרך חיים אשר בהל' תפלה כתב בזה שאם שכח על הנסים אין מחזירין אותו ותו לא, משא"כ בבהמ"ז כתב דיכול לאומרו בתוך הרחמן, וזהו למרות שרגיל הוא להביא הרבה דברי הא"ר בדבריו. הרי דלדעתו לא שייך השלמה זו בתפלה כמו ששייך בבהמ"ז. ועד"ז הפמ"ג בסי' תרצ"ג (בא"א) כתב בשם הט"ז "אם סיים הברכה יוכל לומר באלקי נצור דרך תחנונים". וכן במאמר מרדכי הביא דעת הט"ז דיכול לאומרו שם (אלא דלא ס"ל לגמרי כדעת הט"ז עיי"ש).

והמחצה"ש ששינה מל' הט"ז והוסיף שיש לאומרו לא ציין להט"ז דהוא לכ' מקור הדבר על אתר, אלא ציין להא"ר שכתב כן. ועד"ז

(6) ובפרט לפי כלליו של הריי"ק דהו"ל להט"ז לפרט בכגון דא.

(7) וכן מה שהביא מל' הרמ"א בסי' קפח מ"מ יש לאומרו בתוך שאר הרחמן כמו שנת' לעיל גבי על הנסים סי' קפז ליכא שום ראי' לנדו"ד, שהרי הל' "יש לאומרו" קאי על מי ששכח לומר יעו"י, ומציין לסי' קפז כמקור לדבר דבשכח הזכרת מעין המאורע יש מקום להשלימו בתוך הרחמן. (ובאמת בדרך דומה לזה אפשר לת' לגבי מה שהביא הריי"ק מל' העוה"ש, ואקצר בזה.)

המשנ"ב שכתב כל' הא"ר הרי מציין דוקא אליו<sup>8</sup>. ועד"ז הבאר היטב שהעתיק כל' הא"ר, לא ציין שהוא דברי הט"ז (כמו שציין לאח"ז).

דמכל דברי הפוסקים הנ"ל שראיתי שמביאין דין זה, לא מצינו בא' מהם שהעתיק ל' הא"ר וציין להט"ז (או להיפך), ואם כדברי הריי"ק דבפשטות גם הט"ז שכתב שיוכל לאומרו שם כוונתו דממילא צריך לאומרו שם, מדוע לא נשמט בא' מהם שיביאו דדעת הט"ז שצריך לאומרו? אלא י"ל כמו שביארתי שהוא משום שהבינו כל הפוסקים שהוסיף הא"ר מדילי' על מ"ש הט"ז, ואינו אלא משמעות, אבל אליבא דהט"ז אינו מוכרח שכוונתו לנטות ממה שיוצא מפשטות דברי הכלבו והרמ"א בענין זה.

ואביא כאן דוגמא (מלבד מה שהזכרתי בקיצור בתוך דברי) מתוך דברי הריי"ק איך שהגיב על מה שכתבתי אבל התעלם כליל מתוכן הדברים. דהנה בגליון תקיז כתבתי דכיון דבשכח לומר על הנסים ישנו נוסח מסוים איך לאומרו אם רוצה להשלימו, ודלא כבשכח שאר ההזכרות, לכן אי הוה ס"ל אדה"ז דבתפלה צריך להשלימו באלקי נצור הו"ל לכתוב במקומו הנוסח לזה. ובגליון העבר משתומם עלי הריי"ק, דאילו ה' אדה"ז מביא בשמו"ע הדינים למי ששכח ההזכרות ה' אפשר לדון על מה שהשמיטו לגבי על הנסים, אבל כיון שלא הביא שום דינים אין על מה לדון ולדייק.

ואם כן הוא, ברצוני לשאול את הריי"ק, כיון שלדעתו ס"ל לאדה"ז שצריך להשלים על הנסים באלקי נצור, באיזה נוסח צריך להשלימו? בדרך בקשה? בדרך הודאה? בנוסח של הרחמן או לא? נכון אני בזה כיון שלא כתב אדה"ז כאן באיזה נוסח לאומרו. ובפרט דיעויין ברמ"א בסי' תרפב בהנוסח דהרחמן, וכן בט"ז (סק"ה), ואדה"ז בסידורו (בבהמ"ז) קבע נוסח מסוים בענין זה, וא"כ הו"ל לאדה"ז להביא הנוסח הנכון שבחר בו על אתר בשמו"ע. וכי גם בזה יאמר הריי"ק שסמך אדה"ז בשמו"ע על מה שעתידי לכתוב לקמן בבהמ"ז?! אתמהה. וכל זה פשוט בתכלית הפשיטות, דדינים בשכח הזכרה לחוד ונוסח מסוים בשכח לחוד, אבל תחת זה בחר הריי"ק לתקוף בלשונו החלקלקות<sup>9</sup>.

(8) וגם בזה קבע הריי"ק אחרת מפני "הכללים" שלו בלימוד המשנ"ב שלענ"ד אינם מתאימים בנדו"ז.

(9) וכן מה שטען הריי"ק על מה שביארתי מדוע לא הביא אדה"ז שום דינים בשמו"ע משא"כ בבהמ"ז, דבריו עמומים ואין ראויין להשיב עליהם.

אלא פשוט דהכריע אדה"ז כפשטות דברי הכלבו והרמ"א דלא אמרו השלמה זו לגבי תפלה, וגם הט"ז לא בא לחלוק עליהם. ורק הא"ר מדילי' הבין דסבירא להו דצריך להשלימו גם בתפלה. ולהרי"ק שמתעקש דליכא פלוגתא בדבר, ולכו"ע צריך להשלימו בתפלה כבבהמ"ז, נמצא דדעת אדה"ז בסידורו הוא דלא כמאן!

ויש להוסיף להבהרת הענין, דנדון זה האם צריך להשלים על הנסים באלקי נצור או לא הוא נידון נפרד לעצמו מדברי הפוסקים ואדה"ז בסידורו בענין זה מוכח דאין השלמה בתפלה כהשלמה בבמה"ז מאיזה טעם שיהי', ולכן איך שלא נפרש לגבי מקום אמירת הרחמן בבמה"ז ודיוק ל' הרמ"א ודברי הפוסקים בענין זה שזה נדון נוסף, סו"ס מבואר דסבירא להו דאין ההשלמה בתפלה כבבהמ"ז (ודלא כמ"ש הרי"ק דהרא"י מהעוה"ש "תמוהה").

והיות שאין ברצוני לענות על הערותיו והתקפותיו של הרי"ק בענין זה עוד, דכמדומני שכבר נתברר הענין היטב מכל צדדיו, אסכם בקיצור את תוכן הויכוח, וע"פ הסדר:

בדברי הכלבו, שבהל' תפלה לא הביא דאפשר להשלימו באלקי נצור, ובהל' בהמ"ז כן הביאו, הרי בפשטות מדויק הוא, דרק בבמה"ז צריך להשלים; ולדעת הרי"ק דברי הכלבו "לאו דוקא". ואולי לדעתו סומך הכלבו בהל' תפלה על מה שעתיד לכתוב.

בדברי הרמ"א דשינה בלשונו מסי' קפז לסי' תרפב בכו"כ דיוקים, הרי בפשטות י"ל דיש כוונה בדבר וכמו שביאר הרע"ב שוחט, ושוב מצאתי שעד"ז דייקו וביארו בס' נטעי גבריאל ובשו"ת רבבות אפרים; ולדעת הרי"ק דברי הרמ"א "לאו דוקא", אלא כאן מאריך כדי לדייק לכתוב בסגנון של דרך אגב וכאן לא.

בדברי הלבוש דהקשה הא"ז מדוע שינה בלשונו בין סי' קפז לסי' תרפב, הרי בפשטות י"ל דיש כוונה בדבר; ולדעת הרי"ק "לאו דוקא" וכהמהלך שכתב בדברי הרמ"א.

בדברי הט"ז והא"ר דשינו בלשונם והדגיש הא"ר כן משמע בט"ז, והרי בפשטות הוא משום דאין כוונתם דומה, ורק לדעת הא"ר צריך להשלימו באלקי נצור; ולדעת הרי"ק דיוק לשונם "לאו דוקא".

בדברי הצ"צ בתשובתו דהגם שלכל אורך התשובה כלל חנוכה ופורים ואח"כ משמיטו, הרי בפשטות יש כוונה בדבר<sup>10</sup>; ולדעת הריי"ק דברי הצ"צ הם "לאו דוקא"<sup>11</sup>.

בדברי היד אפרים שכתב לאומרו בר"ח אחר הרחמן הוא יחדש כו' בפשטות כוונתו רק לגבי ר"ח שבזה קאי<sup>12</sup>; ולדעת הריי"ק דברי היד אפרים "לאו דוקא"<sup>13</sup>.

בדברי הערוך השולחן ששינה בלשונו באותו שורה בין בהמ"ז לתפלה, דבפשטות הוא משום דהבין שיש חילוק ביניהם; ולדעת הריי"ק גם בזה צ"ל "לאו דוקא". ועוד ועוד.

וכמדומני שבכל הדברים הנ"ל די והותר לראות "שתלוש מהמציאות" מה שקבע הריי"ק דזה "המצאה" וזה "חידוש עצום" וכו' ובאמת איני מבין וואס קוועטשט עס אזוי שממאן לבאר הדברים באופן שיהא ל' הפוסקים מדוייק בתכלית, דלגבי ב' הנדונים שאנו דנים בהם - א. שינוי ל' הרמ"א בין סי' קפז וסי' תרפב. ב. דין שכח לומר על הנסים בתפלה - לא רק שניתנו הדברים להיאמר, לענ"ד מיוסדים ומדוייקים הדברים היטב. ואת זהב בסופה.



10) וכאן המקום להעיר דלא ידעתי מדוע החשיבני הריי"ק כטועה בנוגע לאמירת עננו במטבע ברכה, בשעה שבטור בסי' תקסה הביא דעות הראשונים שאומרים עננו אחר ססיים שמו"ע (לפני אלקי נצור) במטבע ברכה, ובפשטות גם הראשונים דפליגי ע"ז אינו משום דפליגי על עצם יסוד הדבר דצריך לומר עננו במטבע ברכה, אלא פליגי אם אפשר להוסיף עוד ברכה בשמו"ע אחר סיום כל הברכות, ולכן ס"ל דבליט ברירה אומר אותו בלא חתימה בדרך תחנונים. ועי' עוד בב"ח ואין להאריך עוד.

11) ומ"ש הריי"ק בענין זה בגליון העבר שדברי נכתבו בערבוביא, עיקר כוונתי היתה דמלבד החילוק בין חנוכה ופורים (שהוא נדון נוסף), מבואר בדברי הצ"צ דעל הנסים הוא ממטבע הברכה. ובנוסף לזה יש לדייק ג"כ מדוע תפס רק חנוכה בלשונו.

12) ודלא כמ"ש הריי"ק בגליון האחרון דהול"ל דבר"ח צריך להזיז כו', שהרי לכתחילה לא איירי היד אפרים אלא לגבי ר"ח ומדין תדיר כו'. ועי' ג"כ בכף החיים שהעתיק דברי היד אפרים רק לגבי ר"ח כפשטות דבריו.

13) וכן להעיר, דהנה בגליון תתקיו כתבתי לפי דרכי לת' קושית היד אפרים על דברי הט"ז בסי' תרפב סק"ה. ובגליון העבר כתב הריי"ק לפרש דברי הט"ז וכאילו שבדבריו מסולק קושיית היד אפרים. אבל דא עקא שמתעלם מעיקר דיוקו דמשמע מדברי הט"ז דיש עדיפות בהזכרת על הנסים בהרחמן בבהמ"ז, דמשו"ה הזכיר הט"ז כאן דהוי זה כאמירתו בנודה לך, משא"כ בהזכרתו באלקי נצור לא הוי כאמירה בברכת הודאה, וע"ז לא ביאר הריי"ק כלום.

## העלי' לתורה ביום ההולדת [גליון]

**הרב לוי גאלדשטיין**

**תושב השכונה**

בגליונות האחרונים דנו אודות המנהג דעלי' לתורה בשבת שלפני יום ההולדת. דמשמע 'מספר המנהגים' שבאם יום ההולדת חל ביום הקריאה אזי אין צריכים לעלות לתורה בשבת שלפנ"ז.

אמנם, פעם בהיותי ביחידות אצל הרבי, בקשר ליום ההולדת שלי, שחל באותה שנה ביום חמישי, והיחידות היתה ביום שלישי שלפנ"ז. נשאלתי מהרבי האם עליתי לתורה בשבת קודש העברה. ועניתי בשלילה, ואמרתי שזהו בגלל שיום ההולדת שלי חל ביום החמישי, יום הקריאה.

ואמר לי הרבי, שאעפ"כ הי' עלי לעלות לתורה ביום הש"ק שלפנ"ז. ועכ"פ, יש לי לעלות לתורה ביום הש"ק שלאח"ז. ובנוגע לעלי' לתורה ביום החמישי גופא - "מה טוב". עכלה"ק.



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

**הת' בן ציון ס. לשם**

**תלמיד בישיבה**

בגליון העבר (עמ' 62) כתב הרב י.א.ר. בענין שומע כעונה, דזה שייך רק בדבר שנוסחו קבוע כמו הלל וקריאת התורה, אבל לא בדבר שאין נוסחו קבוע כמו תורה שבעל פה, ולכן השומע ההגדה אינו יוצא לפי שאין נוסחו קבוע. וממשיך שם דכן כתב ה'לב אברהם' (סימן חי) ע"ש, וגם עפ"ז מובן למה נסתפק בשו"ע (או"ח סי' מז) אם שייך דין זה בשומע שיעור מרב, ע"ש.

ונראה דדבריו מוטעים. דהנה אדה"ז כתב בשולחנו בהל' תלמוד תורה פ"ב הי"ב ד"כל אדם צריך להיזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד כו' אא"כ שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו". דלפ"ז, אפי' בדבר שאין לו נוסח קבוע כמו משנה ותלמוד, שייך הדין של שומע כעונה.

גם מה שמביא מ'הלב אברהם' שכ"כ לא ידעתי כוונתו, שהרי ה'לב אברהם' שם אינו מדבר בענין שומע כעונה, אלא אם עניית אמן אחר

המבורך נחשב כמבורך בעצמו. וגם בזה כתב (ע"י דף כג סע"א) דיכול לצאת חובתו בעניית אמן אם אינו נוסח קבוע, אבל אם הוא נוסח קבוע א"א לצאת ההיפך ממש ממה שכתב הרב הנ"ל.

גם ראייתו הוא ראי' לסתור, דכל המעיין שם יראה שאינו מסתפק שם כלל, ואדרבה, הוא מסיק להדיא בהיפוך מדברי הרב הנ"ל. וז"ל שם: "ונראה להחמיר - שאף שאינו רוצה ללמוד בעצמו, רק שומע מאחר שלומד ושותק - שיברך ברכת התורה קודם ולא דמי להרהור בלבד", עכ"ל. ע"ש.



## שונות

### דף השער של סידור אדה"ז

**הרב לוי יצחק ראסקין**

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

לאחרונה נתפרסמו - ע"י ידידי הרב ב. א. - כמה דפים מתוך סידור אדמו"ר הזקן דפוס סלאוויטא תקצ"ו, וכן חן לו על פעלו הטוב. בטח בזמן קרוב יזכנו הרב הנ"ל עם הערות והשוואות וכו', ובמיוחד בבירור סוגיית הגהות הסידור של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע, שנכתבו במקורן על אותו הסידור.

בינתיים רציתי להעיר על דף השער של הסידור - בו מופיע התואר 'סדר תפלה מכל השנה', וכן הוא בסידור דפוס טשערנאוויץ תרי"ג (צילום בס' הסידור' עמ' רמה), שכידוע שנעתק באמונה מסידור סלאוויטא הנ"ל. [וכן הוא התואר של סידורי האריז"ל של ר' אשר (לבוב תקמ"ח) ושל ר' שמשון מראשקוב (קארעץ תקנ"ד)]. ברם, בתחתית השער שבסידור זה (שלא כבסידור טשערנאוויץ) מופיע התואר ברוסית, ושם הוא מכונה 'סדר תפלות מכל השנה'.

כמדומה שאין זו שגגת המעתיק לרוסית, אלא אדרבה, תואר זה נשרד מהוצאות הראשונות של סידור רבינו - שלע"ע אין בידינו אף

העתק אחד משלש הוצאות הראשונות שנדפסו בחיי רבינו. ולהבהיר שהסידור עם דא"ח נדפס לראשונה (קאפוסט תקע"ו) עם התואר 'סדר תפלות מכל השנה', ובדפוס זיטאמיר תרכ"ג שינו לתארו בשם 'סדר התפלה' [וכן הוא מתואר בלוח היום יום (יא כסלו). וכן הוא התואר של הדפוס הראשון של סידור האריז"ל - זאלקווי תקמ"א]. ורק בהוצאת קה"ת תשכ"ה הוחזרה עטרה ליושנה, לתואר 'סדר תפלות מכל השנה'. וראה לקו"ש חכ"ב עמ' 115; שיחות קודש תש"מ פר' ויק"פ סט"ז; 'הסידור' עמ' קעה הע' 32.

ולהעיר שסדר התפלה שברמב"ם בסוף ספר אהבה, הנה בדפוס הנפוץ הוא מתואר "סדר תפלות כל השנה". ברם בדפוסים אחדים ראיתי התואר 'סדר התפלה', וברמב"ם הוצאת קאפא אינו ברור האם תואר זה הוא מלשון הרמב"ם בעצמו.



## העדפת מטרה חשובה להוצאת ממון

### הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשיחת מוצש"ק פר' משפטים תשל"ט ('אשכילה בדרך תמים' עמ' 149): "יש לך כסף "מיותר" - תן זאת לצדקה לזכות הרך הנימול או להכנסת כלה [במקום לנסוע, דוקא מעבר לים, להשתתף בברית, חתונה או תנאים של קרובו, בן דוד או חבר כיתה]".

ועד"ז במענה מכ' טבת תשכ"א (כפר חב"ד גליון 1186 עמ' 29) בנוגע לבזבזו כסף בחתונות:

"והאומנם מחוייב הנני להיות חלק מהצרמוניה ושתונצח אח"כ באלבום בשביל המזכרות בכלל ושמחירו סכום המספיק להחזקת כתה גדולה בישיבה במרוקו במשך שישה חודשים ויותר" [וראה גם 'התועדויות תשמ"ב כרך ב' עמ' 1083 (ובכמה מכתבים ב'שערי צדקה')].

ולהעיר עד"ז משו"ת שואל ומשיב מהדורא חמישאה סימן לט: "על מה שנהגו לשרוף בגדים עליו בל"ג בעומר והם עוברים בל תשחית . . וחושבין ההמון שמצוה הם עושים . . ואני ערב להם שאם היו לוקחים אותו ממון והיו מפרנסים עניי א"י בזה שיותר היה נחא לרשב"י והנאה לו והנאה לעולם".

(ואמנם מן המשיבים על טענה זו (הובא בשד"ח - נעתק ב'המועדים בהלכה' (לרש"י זוין עמ' שג) שאכן מי ש"ירצה להעלות על המוקד בגד יקר הממונים מודיעים כי לא נכון לשרפו במדורה ומקדישו ומוכרים אותו ומחלקים ממנו לעניים לכבוד צדיק").





לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' מרדכי ב"ר אליהו ז"ל  
שוסטערמאן

זכה לשמש בקודש אצל כ"ק אדמו"ר נשי"ד  
בתור "בעל קורא"  
קרוב לארבעים שנה  
נלב"ע כ"ב אייר ה'תשנ"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו  
הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי  
וזוגתו מרת לאה שיחיו  
קליין

לזכות  
החתן התמים  
הרב נפתלי שמואל שיחי'  
ראסלער  
והכלה מרת אביבה ליבא טובא שתחי'  
ברעסלער

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום ראשון ב' אייר 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' יצחק זאב וזוגתו מרת שטרנה שרה שיחיו  
ראסלער

הרה"ת ר' ברוך בענדיט וזוגתו מרת ברכה שיחיו  
ברעסלער



לעילוי נשמת  
ר' אברהם ארי' לייב ע"ה  
ב"ר אהרן ע"ה  
קופערמאן  
נלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' חיים אהרן  
וזוגתו מרת מלכה שרה שיחיו  
קופערמאן

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' חיים צבי הלוי  
ב"ר אברהם יצחק הלוי ע"ה  
מאשקאוויטש

נפטר י"ח אייר,  
ל"ג בעומר, ה'תשס"ג  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' אברהם יצחק הלוי  
וזוגתו מרת פייגא שיחיו  
מאשקאוויטש

לעילוי נשמת  
מוה"ר התמים אברהם הלוי  
ב"ר ישראל מאיר הלוי ע"ה  
פאפאק  
נפטר עש"ק י"ט לחודש אייר ה'תשל"א  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' שמואל אייזיק הלוי  
וזוגתו מרת מרים  
ומשפחתם שיחיו  
פאפאק

לזכות  
התמים יעקב קאפיל הכהן שיחי'

לרגל היכנסו לעול המצוות  
ביום הבהיר ל"ג בעומר ה'תשס"ו

יה"ר שיגדל להיות  
חסיד ירא-שמים ולמדן  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ויזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח שיחיו  
רוב נחת בגו"ר לאויוש"ט



נדפס ע"י הוריו  
הרה"ת ר' אלימלך יוסף הכהן  
וזוגתו מרת חי' שרה שיחיו  
סילבערבערג



לזכות  
הילדה חי' נושקא שתחי'  
לרגל הולדתה  
ביום שני י"ז אייר ערב לג בעומר ה'תשס"ו  
ולזכות אחי'  
מנחם מענדל שיחי'

יה"ר שהוריהם ירוו מהם רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלם לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם  
הרה"ת ר' חיים וזוגתו מרת ביילא מינדל שיחיו  
גרייזמאן

לזכות  
החתן התמים  
הרב שניאור זלמן שיחי'  
ווינגארטן  
והכלה מרת דבורה מיכל שתחי'  
בוימגארטען

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום ראשון ט"ז אייר 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 שטרנה שרה שיחיו  
ווינגארטן  
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת ליבא שיחיו  
בוימגארטען

לזכות  
החתן התמים  
הרב יוסף יצחק שיחי'  
זאקליקובסקי  
והכלה מרת אסתר שתחי'  
גורביץ

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום ראשון ב' אייר 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' משה וזוגתו מרת שיינדל אסתר שיחיו  
זאקליקובסקי  
הרה"ת ר' חיים וזוגתו מרת פריידא שיחיו  
גורביץ

לזכות  
הילד ישראל הירש שיחי'  
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ  
ביום חמישי כ' אייר 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  
הרה"ת ר' מאיר וזוגתו מרת נעמי רבקה שיחיו  
קלאפמאן



נדפס ע"י זקניהם  
הרה"ת ר' יהודה משה  
וזוגתו מרת צפורה יטע  
ומשפחתם שיחיו  
קלאפמאן

הרה"ת ר' דבוזוגתו מרת חנה  
ומשפחתם שיחיו  
רושינעק



הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת בינה שיחיו  
קלאפמאן

מרת חשא רבקה שתחי'  
אסטראו

הרה"ת ר' יהושע שיחיו  
רושינעק