

## ברכת מזל טוב

ברגשי חיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו  
הלבביים לידידנו היקר והאהוב "מנכ"ל המערכת  
מלפנים" מסור ונתון בכל נימי נפשו להצלחת  
הקובץ, וחפץ ה' בידו הצליח  
הרה"ת הנעלה והחשוב איש חי ורב פעלים בעל  
מדות תרומיות

ר' בנימין הלוי זוגתו הכבודה והחשובה שיחיו לזין  
לרגל הולדת בתם הבכורה למזל טוב הילדה  
עלקא תחי'

לאריכות ימים ושנים טובות.

יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים  
ויזכו לרוות ממנה רוב נחת בגו"ר מתוך ברכה  
והצלחה רבה ומתוך אושר הרחבה ושמחה תמיד כל  
הימים.

בברכת שנה טובה ומתוקה בגו"ר.

המערכת

ב"ה

חג הסוכות

ה'תשס"ו

גליון א [תתקן]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

6 ..... גיד הנשה לעתיד לבוא

12 ..... תשובה לעת"ל [גליון]

רשימות

15 ..... בענין אכילת דגים עם חלב

לקוטי שיחות

18 ..... לפני עור איסור כללי או פרטי

21 ..... מלאכת הוצאה [גליון]

26 ..... גדר התשובה

31 ..... אביי ורבא "סיני ועוקר הרים" [גליון]

נגלה

32 ..... יציאות השבת

34 ..... שתים שהן ארבע לשיטת הרמב"ן

36 ..... דין כרמלית ביד

40 ..... המשך בשיטת רש"י ורמב"ם בעקירה והנחה

42 ..... סוכה ע"ג סוכה וצלתה מרובה מחמתה

47 ..... "הוצאות הוה ליה למיתני" לפי שיטת רש"י

חסידות

47 ..... מצוות ברה"ר

רמב"ם

48 ..... עמידה בקדיש שלפני מנחה

49 ..... השוחט לחולה בשבת

## הלכה ומנהג

- 52 ..... קידוש שבתוך התפילה  
54 ..... בדין בישול עכו"ם  
55 ..... תחינות ובקשות בהדלקת נרות שבת  
58 ..... מצות תקיעת שופר  
66 ..... החיות מתענית יוה"כ  
67 ..... סדר לבישת הבגדים  
68 ..... תפילה על קברי צדיקים בשבת ויו"ט [גליון]  
70 ..... "פאטייטא צייפס" [גליון]  
71 ..... טעות בהזכרה בתפילה ובברכת המזון [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 72 ..... 'אל מחוץ למחנה'  
73 ..... את כל הדבר

## שונות

- 75 ..... סוד השעיר לעזאזל  
80 ..... סמך לדברי האריז"ל שאין עושים "עטרה" בטלית  
81 ..... "מי שברך" ליום כיפור  
82 ..... מדוע אין מברכין על מצות התשובה ?  
84 ..... דבר פלא בציטוט אחרונים משוע"ר  
85 ..... תפלה בשבת ויו"ט אצל קברי צדיקים [גליון]  
86 ..... ראוי לחתן תחת החופה שידרוך על רגלי הכלה [גליון]

---

**הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד שבת פרשת נח,  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ט תשרי**

---

**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**

---

---

**חדש באתר ! שיעורים של רמ"ם עמ"ס קידושין**

---

# גאולה ומשיח

## גיד הנשה לעתיד לבוא

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

בשור"ת בנין שלמה (להגאון ר' שלמה הכהן מוויילנא) בהקדמה שניה (חידושים על התורה) על הפסוק (וישלח לב, לג): "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה וגו' עד היום הזה" הקשה דתיבות אלו "עד היום הזה" נראה מיותר, דהדבר פשוט דאזהרה זו נוהגת לדורות, ועוד דאפילו במקום שפירשה התורה דנוהג לעולם לא מצינו לשון זה, רק כתיב לדורותם או חוקת עולם וכיו"ב ומהו הלשון "עד היום הזה"?

### חידוש הבנין שלמה דגיד הנשה תחזור להיות

ויצא לתרץ שם בדבר חדש, ע"פ המבואר בזוה"ק פ' וישלח (קע, ב) ובכ"מ<sup>1</sup> דע"י שנגע המלאך בכף ירך יעקב בגיד הנשה גרם שנחרב הבית השני ע"י אדום, דהמלאך הי' שרו של אדום, וכן איתא שם עוד דשס"ה גידין יש באדם כנגד שס"ה ימים שבשנות החמה וגיד הנשה מכוון כנגד יום תשעה באב, ולכן ע"י שנגע בגיד הנשה הי' לו לאדום שליטה להחריב הבית ביום תשעה באב, ובחי' אגדות להרשב"א (חולין צא, א) פ"י בהא דאמרו רז"ל דהעלו אבק ברגליהם עד כסא הכבוד דהיינו שגרמו פגם בכסא הכבוד ע"י שנאבקו זה עם זה ונגע בגיד הנשה, ולכן אין השם שלם עד שימחה זרעו של עמלק ואז יתוקן הפגם ויהי' השם שלם והכסא שלם<sup>2</sup>, ועפ"י יצא לחדש דלעתיד לבוא יחזור גיד הנשה להתיירו אפילו למ"ד דאין מצוות בטלות לע"ל מ"מ גיד הנשה ודאי יבטל, דכיון דכל עיקר הטעם שנאסר הוא משום שנגע המלאך בירך יעקב ועי"ז ניתן כח לזרעו של עשו שיוכלו להחריב

---

(1) וראה ניצוצי זהר שם מה שהביא בזה, וכן בשערי זהר חולין צא, א, ד"ה המיומנת.

(2) וראה שיחת ש"פ מטו"מ תשל"ט סעי' מ"ד.

ביהמ"ק וגם נגרם עי"ז פגם בשם ובכסא הכבוד כביכול, הדעת נותן שלע"ל שיתוקן הכל ויבטל הטעם, דבודאי יתבטל האיסור, ואף למ"ד דלא דרשינן טעמא דקרא, מ"מ הכא שאני בהדיא תלי הכתוב טעם האיסור בזה דכתיב על כן לא יאכלו וכו' כי נגע בכף ירך יעקב, ומצינו בסנהדרין כא, א, בדין מלך דאף דרבי יהודה לא דריש בעלמא טעמא דקרא, שאני הכא דמפרש טעמא דקרא: מה טעם לא ירבה לו נשים - משום (דברים י"ז) דלא יסור לבבו עיי"ש, אלמא דבמקום דמפרש טעמא דקרא בהדיא לכו"ע דרשינן, א"כ גם הכא י"ל כן דכיון דמפורש הטעם כי נגע בכף ירך יעקב, הילכך לע"ל שיתוקן הפגם יתבטל האיסור.

וע"פ זה מתרץ מ"ש "עד היום הזה", ללמד דלא ינהג האיסור רק עד שיבוא המשיח, המכונה בשם "יום הזה", אבל לע"ל המכונה בלשון הנביאים "יום ההוא" או "יום הבא" יתבטל האיסור, משא"כ שאר מצות נהגות לעולם ואפילו לע"ל, ובפרט היכא דכתיב בהדיא "חוקת עולם" בודאי נהגת גם לע"ל וכדאיתא במדרש משלי (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקמד) כל המועדים בטלים חוץ מפורים שנאמר וימי הפורים לא יעברו וגו' ואף יום הכפורים דכתיב ביה "והיתה זאת לכם לחוקת עולם" נהגת גם לע"ל, וממשיך לפלפל שם דמ"מ לא שייך לאסור גיד הנשה בביטול ברוב היתר משום דהוה דבר שיש לו מתירין, כי הגיד הנשה דעכשיו ודאי ישאר באיסורו וכו' עכתו"ד עיי"ש עוד.

[אלא דבמ"ש דכאן לכו"ע דרשינן טעמא דקרא כיון דכתיב בהדיא הטעם כי נגע בכף ירך וכו',<sup>3</sup> לכאורה אינו מובן דאה"נ דכתיב בהדיא הטעם כי נגע וגו', אבל הביאור ע"ז מהזהר שזה קשור עם חורבן ביהמ"ק וכו' לא הוזכר בקרא, ומהיכי תיתי לומר דגם בכה"ג מודה ר"י דדרשינן טעמא דקרא דכשיבטל טעם זה יתבטל האיסור?]

ועי' גם בשו"ת לבושי מכלול סי' כ"א שכתב שראה בשדי חמד שהביא בשם הבנין שלמה שהאיסור דגיד הנשה יתבטל לע"ל (ולא

---

(3) וראה גם תוס' הרא"ש ב"מ ז, א, בדין חסימה בד"ה היתה אוכלת וז"ל: "אפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפרק המקבל דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה אין ממשכנין אותה, היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלו לה אי משום דלא ליצטער עכ"ל, ועי' גם עמק הנצי"ב ספר דברים פסקא רמט בענין זה.

ראה מ"ש בזה הבנין שלמה עצמו) וכתב לבאר זה מדיליה כנ"ל, משום דאיתא בשם הארזי"ל דשס"ה גידין כנגד השס"ה ל"ת ושס"ה ימים, וגיד הנשה כנגד תשעה באב ונרמז בפסוק על כן לא יאכל "את" ר"ת תשעה באב, וכשנזכר לאור חדש ב"ב וצום החמישי יהפך לששון ולשמחה א"כ מסתברא מאד דגיד הנשה יחזיר להתירו, וז"ש "עד היום הזה" דהיינו עד זה היום קיינו לו וגו'<sup>4</sup>.

ועי' גם בשו"ת גנזי יוסף סי' מ"ז ששאלו ממנו מקור להמאמר דגיד הנשה יחזור להתירו לע"ל ולאחר השקו"ט בזה, כתב ג"כ ע"ד הנ"ל דאיתא במדרש הנעלם (הובא במדרש תלפיות ענף "גיד") עה"פ "על כן לא יאכלו בני" את גיד הנשה" ד"את" לרבות תשעה באב" והביאור הוא כמ"ש בהגה"ה שם (כנ"ל) דבשס"ה גידין שהן כנגד שס"ה ימים, הנה ת"ב מכוון כנגד גיד הנשה, ובזה ששרו של עשו נצח את יעקב בגיד הנשה סי' על חורבן ביהמ"ק, וא"כ לע"ל דיבנה ביהמ"ק ב"ב ויתוקן העולם וכו' אין שייכות עוד לאסור גיד הנשה.

והוסיף דזהו כוונת הפסוק (ישעי' ט, ז) "דבר שלח ה' ביעקב", ודרשו חז"ל (חולין צא, א) "זה גיד הנשה", "ונפל בישראל" פי' שעיי"ז נחרב אח"כ ביהמ"ק ונפילה ה' להם לישראל, וזהו ג"כ פי' המדרש (איכ"ר פתיחה ד"ה רבי אבין): "רבי אבין פתח: השביעני במרורים, בלילי הפסח של יום טוב הראשון, הרוני לענה בתשעה באב, (איכה ג, טו) ממה שהשביעני בלילי יום טוב הראשון של פסח הרוני בלילי תשעה באב לענה וכו' ועל זה היה מקונן ירמיה איכה ישבה בדד" דמאבק יעקב עם המלאך ה' בליל פסח, ואז השביעני במרורים שנשה הגיד מיעקב, לרמז שהרוני לענה בליל ת"ב, וצ"י שכו"כ גם בס' מעשה יחיאל פ' וישלח אות יו"ד, ועוד.

#### קושיית השדי חמד מנצחיות התורה

אלא שהשדי חמד (כללים מערכת ג' סי' ע"ו, ופאת השדה מערכת ג' סי' ז', עמ' 3226 והלאה ושם בשירי פאה עמ' 3438) הביא דברי

---

(4) וביאר שם ג"כ הא דאמרינן דיוהכ"פ ופורים לא יתבטלו, כיון דעיקר פורים הוא משום מחיית עמלק במקצת, וכשימחה לגמרי לע"ל אז יתחדש הפורים ביתר שאת, וכן יוהכ"פ הס"מ נעשה אוהב לישראל ע"י השוחד של השעיר המשתלח כדאיתא בזה"ק, ולע"ל שיתבער היצה"ר לגמרי תתחדש האור והשמחה ביתר שאת כו' עיי"ש.

הבנין שלמה, ועיקר טענתו מה שהאריך להקשות ע"ז הוא, דאיך שייך לומר שתתבטל מצות התורה והלא התורה היא נצחית וכמבואר ברמב"ם כי מעיקרי הדת שלא תגרע שום מצוה וכו', ואינו דומה להא דאיתא ברז"ל דעתיד חזיר להטהר, שהרי כבר פי' באור החיים פ' שמיני (יא, ז) דהיינו שלע"ל ישתנה סימניו ויהי' לו סימני כשרות ולכן יהי' מותר, והתורה בתחילה התנה דרך אם גרה לא יגר הוא טמא עיי"ש, אבל בגיד הנשה לא שייך לומר כן?

ולכאורה כאן בנוגע לגיד הנשה י"ל דלא קשה כלל קושייתו כיון דלפי מה שביאר (הבנין שלמה) דזה גופא הוא כוונת הפסוק לומר "עד היום הזה" שהאיסור מעיקרא הוה רק עד זמן הגאולה, הרי שהתורה עצמה גילתה שאינה מצוה הנוהגת לעולם וא"כ מהו קושייתו כאן?

וכבר נת' כעין זה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' כח בהא שמקשים על בן זומא שלמד מקרא דירמי' שאין מזכירין יצי"מ לע"ל (כדאיתא בברכות יב, ב) והלא אין נביא רשאי לחדש דבר? ונת' בזה ע"פ מ"ש בהגש"פ מבעלי התוס' (מהרוקח והראב"ן) וז"ל: "וחכמים אומרים ימי חיך העולם הזה, כלומר חיך הקצובים שאין בו אריכות ימים כמו ימי שנותינו בהם שבעים שנה וגו', כל להביא לימות המשיח, דאז יהיו מזכירים יצי"מ טפל ואז יהיו ימים ארוכים כמ"ש (ירמי' סה, כב) כימי העץ ימי עמי וגו'". עכ"ל. היינו, דהא דהצריכו חכמים לריבוי מיוחד לרבות ימות המשיח, ה"ז משום ד"ימי חיך" מצ"ע משמע דקאי רק על עוה"ז שחיך קצובים, ולכן כתבה התורה "כל" לרבות גם ימיה"מ, ולפי"ז לא קשה הקושיא גם על בן זומא, די"ל שסב"ל ג"כ דבקרא עצמו משמע דמזכירים רק בעוה"ז, ומעיקרא אמרה התורה שנוהג רק "לשעה" בעוה"ז, והריבוי ד"כל" דריש לה לרבות הלילות, והא שהביא בברייתא ראי' מקרא דירמי', אין הפי' דמהכא חידש שיטתו, כי היסוד לשיטתו הוא מקרא דימי חיך גופא, וכוונתו בזה רק לגלות ולהביא ראי' לדרוש "כל" לרבות הלילות ולא לימות המשיח עיי"ש, וא"כ עד"ז י"ל הכא.

### בשר בחלב ודם נדה לע"ל

ובלקוטי שיחות חכ"ט עמ' 128 הביא מ"ש בבחיי (משפטים כג, יט) ש"באותו הזמן (לעתיד לבוא) . . יהי' איסור בשר בחלב בטל" וכתב שם דע"פ המבואר לעיל בהשיחה יש לבאר זה דהא דבשר בחלב נעשה מציאות חדשה הרי זה רק בנוגע להגשם והחומר, אבל בנוגע

למציאותם הפנימית נשאר כאו"א במציאותו הוא, ורק בעוה"ז שנראה רק הגשם והחומר של הדבר גשמי נעשה למציאות חדשה ולכן ה"ז אסור, משא"כ לע"ל כאשר יהי' ונגלה כבוד ה' ויהי' נראה מציאותו האמיתי של כל דבר, במילא יראו שכאו"א לא נתבטלו ממציאותם, ולכן יהי' מותר עיי"ש<sup>5</sup>.

ועי' גם במדרש שוחר טוב (תהילים מזמור קמו, מובא גם בילקוט ראובני פ' שמיני עמ' 34 ד"ה 'המתיר'): "מהו מתיר אסורים - אין איסור גדול מן הנדה שהאשה רואה דם ואסרה הקב"ה לבעלה, ולע"ל הוא מתירה", עיי"ש, ונתבאר בלקוטי שיחות חי"ד (ואתחנן ב - סעי' ז) דדם נדה נגרם ע"י חטא עה"ד, שירדה זוהמא בבני אדם (וראה גם לקוטי שיחות ח"ג עמ' 983). ובהערה 59 ביאר, שעפי"ז יומתק מרז"ל (מדרש תהלים קמו, ד) דלע"ל מתיר איסור נדה: כי לע"ל יתברר העולם מהטומאה של חטא עה"ד, וכל פרטי הטבע יהיו טהורים. ועיי"ש גם עמ' 260 מאגרות קודש, וכן נת' בארוכה ברשימות חוברת יב עמ' 31, דלע"ל גם אם תראה דם - אין על זה דין נדה. וכ"כ ברשימות חוברת מ"ט ע' 13, וראה גם בס' 'הדרנים על הש"ס' עמ' תעח הערה 65 וראה גם בחוברת צ"ב, ועי' גם בשיחת י"ט כסלו תשכ"ג סעי' ח, ובס' ימות המשיח בהלכה סי' נ'.

ולכאורה כאן תקשי קושיית השדי חמד דאיך זה מתאים להא דאמרין דהתורה היא נצחית וכו'<sup>6</sup>?

---

(5) ובמ"ש שם בהשיחה בהערה 65 וז"ל: ולכאורה עפ"ז צ"ל שגם כלאי בגדים יהי' מותר לעת"ל וצ"ע עכ"ל, כדאי להעיר דבשו"ת בית יצחק חיו"ד ח"ב סו"ס קנ"ד פ"י דזה גופא הוא כוונת הגמ' בנדה דמצוות בטלות לע"ל דאיידי אודות איסור כלאים כי לא יתכן לומר שמצוות יבטלו ח"ו לע"ל, ורב יוסף לא קאמר רק בכלאים שהטעם הוא להכיר הסידור הנאה בטבע הבריאה שכל אחד גדל למינהו, ואינה במקרה רק שיש בורא עולם, כמו שאמרו חז"ל (חולין ס, א) בשעה שאמר הקב"ה למינהו וכו' מיד כאו"א יצא למינו, פתח שר העולם ואמר יהי כבוד ה' לעולם וגו', ועל כן נצטוינו לא תזרע כלאים גם לא תלבש כלאים רק כמו שגדל, כדי להכיר בלבוש סידור הבריאה, ואולם לעתיד שיקוים והי' ענין רואות את מוריד ומלאה הארץ דיעה, לא יהי' איסור כלאים עכ"ד, אלא דבהשיחה איירי רק בנוגע לכלאי בגדים שכאו"א נשאר במציאותו, משא"כ כלאי בהמה וקרקע שנעשה מציאות חדשה ודאי לא יתבטל ולא כהבית יצחק, גם פירושו דמצוות בטלות קאי רק על איסור כלאים בלבד, הנה מכל הראשונים וכו' משמע דקאי על כל המצוות, וראה בזה בהפתיחה בס' 'ימות המשיח בהלכה'.

(6) וראה גליונות תשפ"ג - פ"ה מה ששקו"ט בענין זה.



והנה בבחיי שם כתב בהדיא דרך לאחר תחיית המתים בזמן בטול יצה"ר שהוא זמן תחיית המתים אז יהי' איסור בשר בחלב מותר עיי"ש, ולכאורה הרי נקטינן דאז כל המצוות בטלות, וא"כ מהו החידוש בבשר בחלב דוקא? ואולי י"ל דסב"ל לרבינו בחיי כהשיטות שגם לאחר תחיית המתים אין מצוות בטלות, לפיכך שייך לומר דמ"מ איסור בשר בחלב תתבטל אז, או יש לפרש כוונתו דאף דמצוות בטלות לע"ל הרי זה רק בנוגע להציווי, אבל מ"מ יקיימו זה מעצמם כדפי' הרבי בקונטרס 'הלכות של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם' עיי"ש בארוכה, וע"ז מחדש דמ"מ בבשר בחלב לא ינהגו שום איסור בפועל, וכפי שהביא שם ראי' מהמלאכים אצל אברהם שאכלו בשר בחלב עיי"ש, והא דקאמר דדם נדה יהי' מותר מבואר במקומות הנ"ל שזה קאי גם על תקופה הא' דימות המשיח כשעדיין מצוות אינן בטלות וטומאת יולדת עדיין נוהגת עיי"ש, ובכל אופן אכתי תקשי בכ"ז מנצחיות התורה, וראה בס' העקרים מאמר ג' פט"ז ובס' גט פשוט סי' קכ"ו ס"ק ל"ד מה שהקשה עליו.

ומה שהקשה בשדי חמד שם דא"כ איך מנה הרמב"ם מצות גיד הנשה באחד מתרי"ג מצוות, והרי כתב בספר המצות שורש ג' שאינו מונה אלא מצוות אלו שהם קיימים לעולם? הנה באמת לפי שיטת הרמב"ם וכו', לכאורה צריך לומר דלא סבירא ליה להלכה מכל הנ"ל בנוגע לבשר בחלב וגיד הנשה וכו' וטומאת נדה וכו', כיון שמנאן בתרי"ג מצוות, ועוד יותר משמע, דשיטת הרמב"ם היא דאפילו אחר תחיית המתים אין מצוות בטלות וכדעת הרשב"א וכו', וכפי שנת' בארוכה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' סד שהרמב"ם פי' דמצות בטלות לע"ל קאי על הזמן שהוא מת וכדפי' הרשב"א בברכות יב, א, עיי"ש בארוכה.

וראה בקונטרס "בענין תורה חדשה מאתי תצא" (משיחת יום ב' דחגה"ש תנש"א) שהאריך בענין השחיטה בסעודת הלוי' לע"ל, שאמרו ע"ז במדרש (ויק"ר פי"ג, ג) דתורה חדשה מאתי תצא, ושחיטת הבהמות יהי' ע"י הלוי'ת, ומבאר דתורה חדשה מאתי תצא היינו שיתגלה שהשחיטה שבתורה מעיקרא לא נאמרה על שחיטה זו עיי"ש, ואכתי צריך בירור בכל זה.



## תשובה לעת"ל [גליון]

### הרב אלי' מטוסוב

#### חבר מערכת "אוצר החסידים"

בנוגע למה שכתבנו מקורות ללקו"ת בענין תשובה לעת"ל, הנה נחזור עוד הפעם על דברינו:

בלקו"ת צו יג, א: "לע"ל הוא אומר בלע המות לנצח שלא יהי' הגשמיות מעלים ומסתיר כו'. דדוקא בשעה שיש מצה ומרור שהוא בחי' היום לעשותם אזי דוקא ממשיכים בחי' גילוי אוא"ס ב"ה הסוכ"ע כו'. משא"כ לעת"ל אין מועיל בחי' תשובה וכמ"ש בגמרא פכ"ג דשבת דקנ"א ע"ב ע"פ אשר תאמר אין לי בהם חפץ שאין בהם לא זכות ולא חובה כו'". ע"כ.

הלא אדה"ז כתב כאן שאין תשובה לעת"ל כמ"ש בגמ' שבת קנא, ב "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה". דמפורש איתא זה בגמ' על ימות המשיח.

[אמנם רש"י שם פי' דזכות וחובה קאי על עשירות ועניות, אך בכ"מ פירשו דברי הגמ' דבימות המשיח אין זכות וחובה דקאי על מצוות, כאשר נציין בעז"ה].

וע"ז רשמנו בגליון כמה מקורות שמפורש בהם כמו דברי הלקו"ת, דבימות המשיח אין תשובה:

הרמב"ן בפ' נצבים (ל, ו) ע"פ "ומל ה"א את לבבך", שמאריך בענין הבחירה בטוב או רע שהוא רק בזה"ז משא"כ בימות המשיח יהי' בטבע האדם בחירה רק בטוב ולא יתאוה הלב כו', ומסיים: "וזהו שאמרו רבותינו והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה כי בימי המשיח לא יהי' באדם חפץ אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה כי הזכות והחובה תלויים בחפץ", ע"כ. דמפורש ברמב"ן כדברי אדה"ז שבימות המשיח לא יהי' בחירה ותשובה, ושזהו הפירוש בגמ' שבת קנא שבימות המשיח לא יהי' זכות וחובה דמצוות.

עוד הבאנו מאוה"ת דברים ע' לא, וז"ל: "ואפ"ל שזהו משארז"ל בשבת פכ"ג קנא, ב והגיעו שנים אשר תאמר אין לי חפץ בהם אלו

ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה כו', משום דבחי' יפה שעה א' בתשובה ומע"ט בעוה"ז דוקא כו', וכמארז"ל ע"פ במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו, כי שכר מצותיו זה רק מבחי' שמו אלא שהוא שמו הגדול, אבל אשר אנכי מי שאנכי מצוך לשון צוותא וחיבור זהו דוקא בעוה"ז. ע"כ באוה"ת. והיינו שמביא מפורש את הגמ' בשבת על ימות המשיח שאין בהם זכות וחובה דמצוות.

עוד הבאנו מדברי הרבי בתורת מנחם ח"ח עמ' 135: "על הזמן דלעת"ל נאמר "שנים אשר גו' אין בהם חפץ", כי אי אפשר לפעול אז מאומה, וכל הגילויים שיהיו לעת"ל תלויים הם במעשינו ועבודתינו בזה"ז."

[ועוד הבאנו מקור מן המד"ר בקהלת, וכאשר הארכנו יותר בגליון תתק"ד].

הרי כל מקומות אלו שהבאנו, מובא בהם הגמ' שבת קנא, ב שמפורש שם בגמ' על ימות המשיח שאין בהם זכות וחובה.

והדברים פשוטים וברורים, ובכל זאת חזרנו כבר על דברים אלו בגליון תתק"ד, וחזרנו כעת על דברינו בפעם שלישי.

(ב) ובכל דברינו במקורות אלו על הלקו"ת, הבאנו המקומות שמפורש בהם הגמ' שבת שבימות המשיח לא יהי' זכות וחובה כו'. אולם לא נכנסנו בדברינו אלו (המקורות על הלקו"ת) בפירוש הגמ' דמס' שבת על איזה תקופה בימות המשיח קאי, אם ביום הראשון לביאת המשיח, או למחרתו או לאחר זמן קצר או לאחר זמן ארוך או כיו"ב. אנו רק הבאנו את המקומות שמפורש בהם לשון הגמ' במס' שבת שבימות המשיח אין בהם זכות וחובה.

ומה שמפלפל הרב יי"ק בגליון תתק"ה באריכות על הגמ' שבת שם, על איזה תקופה בימות המשיח מדובר בגמ'. הנה אפשר זהו פלפול טוב על הגמ' שבת. אבל כמובן אין זה שייך כלל לדברינו.

[ובכל זאת יש להעיר אשר לשלימות פלפולו כדאי שירחיב הענין לא רק על יסוד דיוקי לשון באגרת אחת של הרבי אלא שיביא בענין זה עוד מקורות שונים של התקופות בימות המשיח בעוד שיחות ואגרות קודש, שיש בזה הרבה מאד].

ג) מצאנו הערה אחת על דברינו אלו בדברי הרב י"ק בגליון שם, וזהו על מקור נוסף שהבאנו מס' "מנהגי מהרי"ל" בעשיית (שהובא בס' "ימות המשיח בהלכה להרה"ג הר"א גערליצקי שי') שכתב שחייב אדם לשוב בתשובה בכל יום משום דלימות המשיח אין מקבלין בלא תשובה. ע"כ. ואנו הבאנו את זה בתור מקור נוסף לדברי הלקו"ת שאין תשובה לעת"ל.

וע"ז כותב הרב י"ק שלפי דברי הרבי באגרות קודש ח"ב ע' סח, הנה דברי הרמב"ן וכו' שבימות המשיח לא יהי' תשובה קאי על תקופה מאוחרת יותר בימות המשיח (ובתחילת ימות המשיח עדיין יהי' ענין תשובה). ואילו מדברי המהרי"ל משמע שהוא מדבר גם מיד בתחילת ביאת המשיח שלא יועיל אז תשובה. וזוהי הערה טובה על דברינו. ותודתנו נתונה לו על כך.

[ולפ"ז הרי יתקיימו דברי הרה"ג הר"א שי' גערליצקי בס' ימות המשיח בהלכה, שכ' שם על דברי המהרי"ל "ואולי גם לשיטת המנהגי מהרי"ל שייך תשובה אם דחק ונכנס" (וע"ש המקור). ואנו הקשינו ע"ז דהלא כ' אדה"ז שלעת"ל הוא עולם ברור שאין בו בחירה ואין שייך בו תשובה כו', א"כ איך יועיל תשובה גם בדחק ונכנס. אולם לפי מה שמביא הרי"ק שי' מהאג"ק ח"ב הלא יתכן כי להמהרי"ל שמדבר גם מיד בביאת המשיח יועיל דחק ונכנס, משא"כ אדה"ז והרמב"ן שמדברים בתקופה מאוחרת יותר של ימות המשיח].

ד) וכן מה שכותב הרב י"ק בגליון תתק"ה, שבדבריו הקודמים כן הי' בהם לתרץ את קושייתנו על האוה"ת בפ' דברים (בענין בעל המאמר דבימות המשיח אין בהם חפץ שהוא ר"ח בר אבא). הנה יתכן שבתחילה לא הובנו דבריו כראוי. ואתו הסליחה.

ה) בנוגע לשיטת הרמב"ם ומה שכתבנו עוד בענין זה, הנה כבר כתבנו את דברינו פעמיים, והמעייין יראה בעז"ה את הדברים בכל הגליונות. ואין טעם לחזור עוה"פ על דברים פשוטים.



## רשימות

### בענין אכילת דגים עם חלב

**הרב דוד שמוקלער**

**ראש מכון לסמיכה, ל.א. קאליפארניא**

א. ברשימות רבינו חוברת קפה (הובא בס' שערי הלכה ומנהג ח"ה עמ' קפז): "איסור אכילת דגים בחלב מפני הסכנה שנזכר בב"י – חושבים לפליטת הקולמוס, אבל בכל זאת נזהרין בזה, ולכן מערבין עוד מה (חמאה, סמעטענע). – כ"ז הוראה מהצמח – צדק" ע"כ.

פירוש הדברים: דהנה הב"י כתב ביו"ד ספ"ז "אין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה כמו שנתבאר בס' או"ח סימן קע"ג". וכתב ע"ז הדרכי משה "ולא ראיתי מימי נזהרין בזה וגם באו"ח סקע"ג אינו אלא שלא לאכלו בבשר משום סכנה אבל בחלב שרי. . . ולכן נראה שנתערב לרב בית יוסף בשר בחלב". וכן כתב הט"ז סק"ג שמ"ש בב"י הוא ט"ס, וצ"ל "עם בשר". וכן כתב הש"ך סק"ה. אבל הביאו שהלבוש העתיק את דברי הב"י לדינא. [וראה שו"ת אדני פז (סי' מב, הובא בפת"ש שם) שמביא בשם רבינו בחיי פרשת משפטים דגם בגבינה עם דגים יש סכנה ולכן פסק דאף בדיעבד אסור, ומתיר רק בדג עם חמאה. ובשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קא סוד"ה אברא) כותב: "ולפענ"ד זה אינו אמת ונאמן עלינו הרמב"ם גדול הרופאים" והתיר בכל ענין. ואכמ"ל].

והוראת הצ"צ היא שאמנם חושבים את דברי הב"י לפליטת הקולמוס, אבל מ"מ נזהרין בזה. ואח"כ מוסיף "ולכן מערבין עוד מה (חמאה, סמעטענע)". ויל"ע בכוונת הצמח צדק:

(א) משמע שאפילו אם נזהרין כדברי הב"י מ"מ ע"י עירוב עוד מה אין סכנה ומותר לאכול הדגים עם חלב. ויל"ע ולחפש המקור לזה, דבכל הפוסקים שראיתי לע"ע לא נמצא עצה זו דעירוב עוד מה. (ב) אם למעשה נזהרין בזה, היינו שחוששין למ"ש הב"י, למאי נפ"מ לומר ש"חושבים לפליטת הקולמוס".

(ג) מהו הכוונה במ"ש במוסגר "חמאה, סמעטענע". דמהלשון "ולכן מערבין עוד מה" משמע ע"י עירוב כל מאכל שהוא יתבטל הסכנה וא"כ יל"ע מה בא רבינו להוסיף בהסוגריים דמשמע דוקא חמאה או סמעטענע.

והנה ראיתי בגליון התקשרות (רס"ד) "אחרים מספרים, שברוסיא נהגו שאם הדג מלוח או אם הגבינה מלוחה, אין נזהרין בזה", וכ' שצ"ע המקור לזה.

ב. ויש לבאר כ"ז ובהקדם: השיטות שסוברים שמ"ש הב"י הוא ט"ס ולעולם אין סכנה לאכול דגים עם חלב מביאים רא"י לזה מגמ' פסחים עו, ב "ההיא ביניתא (דג. רש"י) דאיטוי בהדי בישרא (בתנור אחד. רש"י) אסרה רבא מפרזיקיא למיכלא בכותחא (שיש בו חלב משום דקסבר ריחא מילתא היא. רש"י)". היינו שאסר לאכול הדג בכותח, שהוא מאכל חלב, רק משום שנאפה בתנור אחד עם בשר, אבל לולא זאת שנאפה עם בשר מותר לאכול הדג בכותח, "ומשמע בהדיא דלית ב"י אפילו משום סכנה" – ל' הש"ך שם.

ועוד רא"י הביאו מחולין קיא, ב "הלכתא דגים שעלו בקערה (מן הכלי כשהיו רותחין נתן לתוך הקערה שאכלו בה הבשר. רש"י) מותר לאוכלן בכותח". ומובא בגמ' שם גם מעשה רב ובלשון הט"ז סצ"ה "דהא אמרינן בגמ' דהרבה אכלו דגים שעלו בקערה כו'". ומוכח מזה שאין בזה שום סכנה. (ועי' פרישה שם). ולפ"ז צע"ג דברי הפוסקים האוסרים דגים עם חלב.

ג. ומצד ראיות אלו מוכרחים לומר שעכ"פ בכותח, שהוא לא סתם מאכל חלב (נסיובא דחלבא) אלא שמעריבים בו מלח (ועדיין נאכל מחמת מלחו, ראה חולין קיב, א) ופרוסי לחם (ראה פסחים מב, א) אין סכנה לאכול עם דגים. ומה שכתב הב"י שיש סכנה איירי בחלב ממש בלי עירוב מלח כו'.

ולפ"ז מובן בפשטות יסוד המנהג שהובא לעיל מגליון התקשרות. בדג מלוח או בגבינה מלוחה אין איסור כי דומה לדגים בכותח שאין בזה סכנה כיון שיש בו מלח.

אלא שעדיין יש מקום לעיין בזה ש"הרבה אכלו דגים בכותח" – אם זהו מצד המלח, שדוקא במלח יש תכונה מיוחדת לבטל הסכנה שיש באכילת דגים עם חלב. או שזהו מצד שנמצא בתערובת זו "עוד מה" – כל מאכל שהוא ולא דוקא מלח – וע"י תוספת זו מתבטלת הסכנה. כלומר, על ידי שמערב עוד מאכל שלישי, (מתרפה עוצמה של התערובת או כיו"ב ו) מתבטלת הסכנה.

וי"ל בדא"פ שזהו פירוש דברי הצ"צ "חושבים מ"ש בב"י לפליטת הקולמוס, אבל בכל זאת נזהרין בזה, ולכן מערבין עוד מה". היינו דמכיון שבעצם חושבין מ"ש בב"י לפליטת הקולמוס, לכן עכ"פ אין צריכין להזהר כשמערבין עוד מה. כלומר כיון דאפילו למחמירים שלא לאכול דגים בחלב אפשר ללמוד פשט בגמ' דזה שאין סכנה באכילת דגים בכותח אינו מצד זה שיש בכותח מלח דוקא, אלא לעולם הוא הדין כשמערבים כל מאכל שהוא בחלב ודגים בטלה בכך הסכנה. ע"ז אמר הצ"צ שאפשר לסמוך על פשט זה בגמ' כיון שבלאו הכי חושבין מ"ש בב"י לפליטת הקולמוס, א"כ כשמערבין עוד מה להתערובות דאז יש מקום לומר אפילו למחמירים שאין סכנה, אין צריכין ליזהר יותר (משא"כ אם לא היינו חושבין למ"ש בב"י לפליטת הקולמוס ואין הכרח בגמ' ללמוד פשט באופן זה א"כ כל זמן שיש חשש סכנה היינו צריכים ליזהר).

ד. וזה שמסיים רבינו בסוגריים "(חמאה, סמעטענע)" י"ל שדיבר רבינו בהווה, היינו שזהו דבר קל ורגיל לערב בתערובת חלב אבל לעולם הוא הדין בשאר מאכלים, וכמו שכתב בסתמא "ולכן מערבין עוד מה".

ובדרך אגב מחדש שגם חמאה וסמעטענע, הגם שיש אחרונים שאוסרים לאכול גם אותם עם דגים מצד הסכנה (ראה בשו"ת רב פעלים ח"ב יו"ד סי' י', דאוסר לאכול דגים גם בחמאה, דהא דכ' הב"י דאין לאכול דגים עם חלב, אין לחלק בין חלב לשאר דברים, והא דנקט חלב, דהוא שם הכולל כל מיני חלב, וה"ה גבינה וחמאה בכלל הסכנה, וליכא שום טעם לחלק בין גבינה לחמאה, ובפחד יצחק מערכת ד' דף ס"ט ע"ב), מ"מ הסכמת רוב האחרונים דגם למחמירים שלא לאכול דגים בחלב או עם גבינה מ"מ מתירים לאכול דגים עם חמאה או שמנת (עי' פמ"ג במשב"ז ס"ק ג' ובפת"ש ס"ק ט' ועוד) וע"ז אומר הצ"צ שלא רק שאין נזהרין בהן, אלא מוסיף שגם הם מועילים לבטל הסכנה כמו שאר מאכלים.

ואם כנים הדברים, יוצא שכמעט אין במציאות מאכלי חלב שאסור לאכלם עם דגים כיון שבדרך כלל נתערבין בהן עוד מה.



# לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

## לפני עור איסור כללי או פרטי

### הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"א ע"א 149 מביא ב' האופנים באיסור לפני עור אם הוא איסור כללי בפ"ע או שהוא איסור פרטי, היינו פרט בהאיסור בו הוא מכשיל את חבריו. ובהערה 65 מוסיף "וי"ל שתלוי בהדעות אם הנותן מכשול לפני עור – כפשוטו – עובר בלאו זה, שלפי שיטה זו (שחלק הכתוב ופי' – עפ"י הכלל דאין מקרא יוצא מידי פשוטו – אופן אחד דהאיסור) לחלק יצא בכל האיסורין (אף שמחולק מהענין דהבערה לחלק יצאת – דכאן הוא לפרט ולא לחלק), וה"ז פרט בכל ענין בפ"ע. [או י"ל להיפך: כיון שייחדו הכתוב – ה"ז הוכחה שהוא ענין בפ"ע, ומושיט יין לנזיר ה"ז פרט בלפני עור ולא בנזיר] משא"כ להדיעה שאינו עובר באופן זה – איסור כללי הוא, "עכלה"ק.

והנה דברי הערה זו צריכים הסבר, שהרי כותב סברות הפוכות, האם נאמר דכיון דלפני עור הוא לאו בפ"ע ופירושו כפשוטו, לכן גדר לפני עור הוא איסור כללי או להיפך (מאותה סברא כמעט הוא) איסור פרטי. וצ"ב בזה.

ועוד זאת דבהשקפה ראשונה ההסברה ד"כיון שייחדו הכתוב ה"ז הוכחה שהוא ענין בפ"ע" מובן בפשטות יותר, ואעפ"כ כותב בפ"י ראשון ועיקרי ההסברה דאי לפני עור הוא לאו בפ"ע (וכפשוטו) הוא איסור פרטי, וצ"ב בזה.

ואולי י"ל דהנה בהא דלפני עור הוא איסור פרטי יש לחקור האם הפי' בזה דגם לצד זה לפני עור הוא לאו בפ"ע ושם האיסור הוא לפני עור, אלא שאין גדר האיסור שהתורה אסרה להכשיל חבריו באיסור איזה שיהי', אלא גדר הלאו שבא כתוספות על כל איסור בפ"ע שמלבד האיסור לעצמו לא יכשיל חבריו באיסור פרטי זה. אמנם י"ל באופן אחר דלהצד דלפני עור הוא איסור פרטי הפי' בזה הוא דהוי (כאילו) אינו לאו בפ"ע אלא גילוי מילתא על כל האיסורים שבתורה, דמלבד האיסור עצמו הרי זה כולל ג"כ שלא להכשיל את חבריו בזה, וכשמכשיל חבריו שם האיסור הוא איסור פרטי (היינו שגם לצד זה



הוא נמנה ללאו בפ"ע, אלא שגדר לאו זה הוא גילוי מילתא לשאר איסורין).

וי"ל דזהו הב' אופנים המבוארים בההערה, דלצד הראשון והעיקרי אם נאמר דלפני עור הוא איסור פרטי כל הלאו הוא גילוי מילתא לשאר איסורים, והוי כאילו אמרה תורה בכל איסור ואיסור לא תעשה כן בעצמך ולא תכשיל חבירך בזה, ולכאורה מנ"ל הא (דהוא גילוי מילתא) ומבאר בהערה שם דהוא ע"ד הלאו דהבערה דלחלק יצאת, וגילוי מילתא לכל האבות מלאכות, דעד"ז לפני עור ע"י שאמרהו תורה אופן א' דאיסור זה – להכשיל עור כפשוטו, ה"ז גילוי מילתא לכל האיסורים ולכל האופנים דהוי כאילו אמרה תורה לא תעשה בעצמך ולא תכשיל חבירך.

וע"פ הבנה זו דלפני עור הוא איסור פרטי י"ל דהפי' בזה דלפני עור הוא איסור כללי אינו דאין ללפני עור קשר כלל להאיסור הפרטי שמכשיל חבירו, אלא דאף דבאמת כשאמרה תורה לפני עור ה"ה בא כתוספות (ועכ"פ שייכת) לכל איסור פרטי, אבל עדיין שם איסור לפני עור עליו, ומחמת זה הוא נקרא איסור כללי. וזהו שמבאר בההערה לצד זה, דס"ל דאין הפי' בלפני עור שאסור להכשיל עור כפשוטו, ולא נאמרה בפסוק זה אלא לגבי כל איסורי התורה דאסור להכשיל חבירו בהם, וא"כ מסתבר שהלאו דלפני עור בא כתוספות לכל איסור, שהרי לגבי איסורי התורה (ולא לעור כפשוטו) נאמרה לאו זה, ונמצא שמתייחס לפני עור לכל איסור בפרט, אבל שם האיסור הוא לפני עור, ולא שם האיסור פרטי שהכשיל חבירו בו.

וכ"ז הוא הפי' הראשון והעיקרי בהחקירה אי לפני עור הוא איסור כללי או פרטי, דלצד זה נמצא דאי הוא איסור פרטי, ה"ה עובר ממש על (חלק מ) האיסור פרטי, ומתאים יותר למה שמקשה בפנים השיחה, דלכא' עבר אהרן באיסור ע"ז ע"י מה שהכשיל את בני" באיסור ע"ז.

והאופן הב' בההערה היא דהחקירה אי לפני עור הוא איסור כללי או פרטי הוא, דלהצד שהוא איסור כללי פירושו דאין לאיסור זה שייכות לאיסורי התורה כלל, דגדר האיסור הו"ע כללי ביותר שלא להכשיל חבירו בדבר שלא טוב לו, הן במכשול כפשוטו, והן בעצה שאינה הוגנת לו, והן לגבי איסורים, ולכן מבאר לצד זה בההערה "דכיון שייחדו הכתוב ה"ז הוכחה שהו"ע בפ"ע", והיינו דכתבה התורה הלאו באופן זה שיהא מובן דלא שייך לאיזה ענין פרטי כלל אלא כל תוכנו שלא להכשילו חבירו באיזה ענין שיהי'.

ולאופן זה הפי' בזה דלפני עור הוא איסור פרטי הוא שבא כתוספות על כל האיסורים, אף שעדיין שם לאו לפני עור עליו ולכ' ההסבר בצד זה (אף שאינו מפרש צד זה בההערה), דכיון דלא נאמרה בלפני עור האיסור כפשוטו להכשיל עור, לא חידשה התורה בזה איסור מיוחד בתוכן בפ"ע שלא להכשיל חבירו בדבר שלא טוב לו בכל אופן, אלא כל האיסור דלפני עור נאמרה כתוספות על שאר איסורי התורה. ובקיצור: ב' אופנים איכא בהבנת החקירה אי לפני עור הוא איסור כללי או פרטי, ובהתאם לזה באו ב' הפירושים בההערה, ואינו סתם סברות הפוכות. וכ"ז לגבי הפירוש הפשוט בההערה.

ועכשיו יש להעיר מזה לגבי התוס' בשבת (ג, א ד"ה בבא) דהקשו מ"ט בבבא דרישא פטור ומותר הרי עובר על לפני עור, ותי' דמיירי בנכרי, ובתו"י תי' דלענין איסור שבת קאמר דהוא פטור ומותר, אבל באמת אסור מצד לפני עור, וידוע ג"כ מ"ש רעק"א ע"ז, דלכא' סו"ס אסור הוא ולמאי נ"מ אי מצד איסור שבת הוא או לפני עור? ומת' דנ"מ היא אי יהא מומר לכל התורה ושחיטתו פסולה, דרך המומר לאיסור שבת מומר לכה"ת.

ורגילים לפרש בזה דהא דמיאנו התוס' לתרץ כתי' התו"י, דלכא' תי' התוס' דאיירי בנכרי דחוק, ואילו להתו"י קושיא מעיקרא ליתא כיון דכאן מיירי לגבי איסור שבת, הוא ע"פ החקירה אי לפני עור הוא איסור כללי או פרטי, דהתוס' ס"ל דהוא איסור פרטי ולכן גם מה דעובר לפני עור שייך לאיסור שבת, משא"כ התו"י ס"ל דלפני עור הוא איסור כללי ולכן תי' דהכא באיסור שבת מיירי, ולפני עור לא שייך לזה דהוא איסור כללי.

וכן מפרשים בדרך זה דמה דקאמר רע"א דאי עובר על לפני עור לגבי איסור שבת לא יהא מומר לכה"ת היינו דוקא אי לפני עור הוא איסור כללי, אבל אי הוא איסור פרטי י"ל דיהא מומר לכה"ת דעבר על פרט דאיסור שבת ע"י שמכשיל חבירו.

והנה ע"פ מה שביארתי לעיל דב' אופנים איכא בפ"י החקירה אי לפני עור הוא איסור כללי או פרטי נראה, דרק אם ננקוט כהפי' הב' דלפני עור הוא איסור פרטי, היינו דהוי גילוי מילתא דבכל איסורי התורה איכללו ב"י תרתי איסור לעצמו ואיסור להכשיל חבירו, אפ"ל דס"ל להתוס' דהול"ל במשנתנו דמיירי באיסורי שבת דאסור מצד לפני עור, דלאופן זה (בביאור איסור פרטי) איסור זה חלק מדיני שבת ממש הוא, אבל א"נ דגם להצד דהוא איסור פרטי פירושו שבא (רק)

כתוספות על כל איסור פרטי אבל מ"מ שם איסור לפני עור עליו, שפיר מובן תי' התו"י דהכא איירי לענין שבת, שהרי סו"ס גם לצד זה, לפני עור שם איסור בפ"ע הוא, והכא באיסורי שבת מיירי.

ועד"ז לגבי דבריו מובן, דלא מסתבר לחלוק על דברי רע"ק דאי מכשיל חבירו באיסור שבת דלא יהא מומר לכה"ת אלא א"נ דהפי' בזה דלפני עור הוא איסור פרטי הוא דהוי גילוי מילתא לגבי איסור שבת עצמו, וא"כ הוי ממש כעובר על (חלק מ)איסור שבת, וד"ל.

ועפ"ז יש להעיר עוד לגבי מה שהביא הגר"א"ב גערליצקי בשיעוריו לתלות בחקירה זו אי לפני עור הוא איסור כללי או פרטי מ"ש הריטב"א בע"ז ו, ב, שכ' לגבי איסור לפני עור בע"ז דל"א בזה יהרג ואל יעבור ד"שאני איסורא דלפני עור דלא מיחד לע"ז אלא לאו כולל הוא לכל האיסורין", אבל בבעה"מ בסנהדרין עד, א חולק ע"ז, די"ל דהריטב"א ס"ל דהוא איסור כללי ובעה"מ ס"ל דהוא איסור פרטי, ע"כ דבריו. וע"פ הנ"ל י"ל דלכו"ע אין לפני עור איסור כללי ממש, והיינו דתוכן האיסור הו"ע מיוחד בפ"ע שלא להכשיל חבירו בדבר לא טוב (וזה כולל ג"כ איסורים), ולאידך לכו"ע אין לפני עור איסור פרטי ממש דהיינו גילוי מילתא על כל איסורי תורה, ולפני עור בע"ז שם איסור ע"ז עליו, דלב' צדדים אלו ליכא פלוגתא, אלא דלכו"ע לפני עור הוא איסור כללי בזה, שנאמרה לגבי כל איסורי התורה, ולאידך איסור פרטי הוא בזה שאינו ענין כללי בפ"ע ממש, אלא כל איסורו בא כתוספות על כל איסור, ובזה הוא שחולקים אי נכלל זה בגדר אביזריהו דע"ז או לא, (והיינו דעיקר פלוגתתם הוא בגדר אביזריהו דע"ז).



## מלאכת הוצאה [גליון]

### הנ"ל

בגליון העבר העיר הרב י.ל.ש. בביאור השיחה בחי"ד שמחלק בין קשר הא' של קשר של קימא דאי"ז חלק ממלאכת קושר, לעקירה של מלאכת הוצאה, דהעקירה היא חלק ממלאכת הוצאה, דבפשטות קשה להבין מהו החילוק בין ב' דברים אלו, ועיי"ש מה שביאר בזה.

ונראה לבאר החידוש שבדברי השיחה, דהנה מבאר בהשיחה דב' סוגי גזירות דרבנן איכא, גזירה משום דהוי דומה למלאכה, וגזירה שמא יבא לאיסור סקילה, ומהמבואר בהמשך השיחה ובהערה 35 יוצא

דגם היכן שגזרו כדי שלא יבא לאיסור תורה ישנם ב' אופנים, א' - כשעושה חלק מהמלאכה דאז גזרו על חלקה מחמת כולה (וכמו שמבאר לגבי מלאכת הוצאה). ב' - אם יש "סיבה חזקה" לגזור על המעשה שעושה שיבא לאיסור תורה (וכמו שמבאר בהערה 35 לגבי מלאכת קושר). והנה עפ"ז בנוגע למלאכת הוצאה שגזרו ואסרו עקירה שלא יבא לאיסור תורה לכאורה אין הכרח לומר שהטעם הוא שאסרו חלקה מחמת כולה, דאפי' א"נ דלא נחשב העקירה כחלק מהמלאכה, אפשר דאיכא "סיבה חזקה" - לגזור שיבא לאיסור תורה, ומבאר בסוף הערה 35 "בהוצאה הרי אסרו בכל אופן", והיינו דמזה שבמלאכת הוצאה אסרו בכל אופן, זה מכריח אותנו לומר דהא דגזרו חכמים בזה שלא יבא לידי איסור תורה הוא אפי' כשאין סיבה חזקה לגזור אלא הוא מטעם שאסרו חלקה מחמת כולה, ע"כ תוכ"ד השיחה.

ובפשטות הכוונה בשיחה היא, דמהא דגזרו על עקירה וההוצאה שמא יעשה הנחה, כהציור דפשט העני את ידו מלאה לפנים, אין ראי' שגם עקירה נקראת חלק מהמלאכה ואסרו חלקה מחמת כולה, דבזה עדיין אפ"ל דיש סיבה חזקה לגזור שיבא לאיסור תורה, שהרי אינו חסר אלא הנחה, אבל מהא שאסרו עקירה בלבד כהציור דנתן בע"ה לידו של העני הפשוטה לפנים, לכאורה ליכא סיבה חזקה לגזור שהרי עדיין חסר הוצאה והנחה, אלא ע"כ דאסרוהו דגם העקירה הוא חלק ממלאכת הוצאה ואסרו חלקה מחמת כולה (ועד"ז הוא לגבי מה דאסרו הנחה בלבד), וזה הכוונה "בהוצאה הרי אסרו בכל אופן" (גם כשאין סיבה חזקה).

ועפ"ז אמרתי לפרש דברי רש"י בהגמ' ג, א במה דקאמר "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת", דמפרש "כגון עקירות שהן תחילת המלאכה" דלכאורה מאי מדגיש בזה, הרי מובן מעצמו דרק על עקירה אפשר לגזור שיעשה הנחה ולא להיפך? אלא דהן הן הדברים דאה"נ דלגבי עקירה והוצאה אפ"ל דגזרו מחמת "סיבה חזקה" שיבא לאיסור תורה, אמנם לגבי עקירה בלבד דליכא סיבה חזקה צ"ל דגזרו רק משום דהעקירה הוא חלק מהמלאכה כנ"ל וזהו דקאמר רש"י "שהן תחילת המלאכה".

וי"ל דדייק רש"י כן מל' הגמ' "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת", ד"בהו" קאי על המעשה שעושה, דכיון דמעשה העקירה הוא חלק ממלאכת הוצאה, היא היא הגורמת למה שגזרו על חלקה מחמת כולה. ולכן מונה במתני' רק הפטורי דאתי לידי חיוב חטאת דהיינו העקירות,

דבהם יוצא ברור יסוד הגזירה דרבנן שאסרו חלקה מחמת כולה, דמוכרח לומר כן לגבי עקירה בלי הוצאה, ומזה נלמד לגדר כל הגזירות דרבנן בהוצאה (אמנם בהנחה לבד דל"ש שמא יגמרנה, ושמא יעשה מלאכה שלימה בפעם אחרת - חשש רחוק הוא, הי' אפ"ל דאסרוהו רק מחמת שדומה למלאכת הוצאה).

ועפ"ז יובן ג"כ המשך דברי רש"י: "וארבע דקתני בכל חד תרתי דחיובא ועקירה דפטורא דתרתי נינהו פשט העני . . . הא חדא או שנתן לתוכה . . . הא תרתי", ויש לדקדק מ"ט לא קאמר "ותרתי עקירות דפטורא" וכיו"ב, וכסגנון הל' בהחיובא "תרתי דחיובא"? ועוד יש לדקדק בפשטות המשך דברי רש"י ואכמ"ל. וע"פ הנ"ל י"ל דנכלל בדברי רש"י דב' סוגי עקירות ישנם (וכל' הרשב"א לגבי זה "הן משתנות זו מזו"), דבעקירה והוצאה הי' אפ"ל דגזרו מחמת סיבה חזקה שיבא לאיסור תורה, ובעקירה לחוד צ"ל דגזרו כיון דהוי חלק מהמלאכה, וכנ"ל, וזהו כוונת רש"י "ועקירה דפטורא דתרתי נינהו" היינו דב' סוגי עקירות נינהו. וכן מדגיש אח"כ "הא חדא . . . הא תרתי" (ואין כוונתו דאיכא כאן תרתי עקירות "בכל חד" - בעני ועשיר, שהרי בהציורים שמעתיק מהמשנה ליכא אלא חד לעני וחד לעשיר, ופשוט).

ובדרך זו מובן מה דהקשו בתוס' "עקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת כלל", וכבר נתקשו בזה דלכאורה הרי סו"ס איכא למיגזר על עקירה בלבד דלמא גמר לה? ועוד לא הבנתי בכוונת קושייתם דמהל' "אינה אלא טלטול בעלמא משמע דמקשים דא"א למיגזר כלל בזה וא"כ יהא פטור ומותר, אבל לא משמע כן מהמשך דבריהם "ואין בה דררא דחיוב חטאת" דמשמע דודאי אסור הוא אלא דלא מיקרי זה אתי לחיוב חטאת.

וי"ל כנ"ל דבשלמא בעקירה והוצאה אפ"ל דגזרו מחמת "סיבה חזקה" שיבא לאיסור תורה אפי' אי אינה נקראת חלק מהמלאכה, אבל בעקירה בלבד דליכא סיבה חזקה, הרי לרש"י בא המשנה להשמיענו בזה דלא אסרו אלא משום דהוי חלק ממלאכת הוצאה ("תחילת המלאכה"), וע"ז מקשי התוס' דאינה אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת, היינו דאין על עקירה בלבד שם מלאכה לגזור על חלקה מחמת כולה, וא"כ לא בזה הוא חידוש המשנה (ועיין בתוצ"ח ס"ז אות ד' שפי' עד"ז).

(וא"כ יוצא לכאורה דתוס' דמודה שאסרו עקירה בלבד הגם דהוי טלטול בעלמא, לא סב"ל דגזרו רק משום דהוי חלק מהמלאכה (או

משום סיבה חזקה), וכבמואר בהשיחה. ועצ"ע אי הכוונה בהשיחה הוא דליכא כלל או"א בהגזירות דרבנן במלאכת הוצאה

ועפכ"ז מובן דעיקר החידוש בהשיחה נאמר לגבי עקירה בלי הוצאה, ובאמת חידוש גדול הוא דשם (חלק מ)מלאכת הוצאה עלה אפי' לפני שהשלים המלאכה, וצ"ב בזה.

והנה ביאר בזה הרב י.ל.ש. דאין העקירה וההנחה ב' דברים נפרדים במלאכת הוצאה אלא משלימין זא"ז דעקירה חשובה היא ע"י הנחה וכן להיפך, עיי"ש בדבריו, והנה לכ' מצד הסברה זו אפ"ל דיוצא להיפך מהמבואר בהשיחה, דכיון דחשיבות העקירה הוא ע"י ההנחה, א"כ אין על העקירה בלבד שם מלאכת הוצאה עד שיעשה ההנחה, אבל לפני כן "טלטול בעלמא הוא". ויש לפלפל בזה.

ונראה לומר בזה דלכ"ע שם המלאכה הוא הוצאה, ולכו"ע עקירה והנחה חלקי המלאכה המה, אלא שבוזה הוא דנחלקו רש"י ותוס', דלתוס' חפצת המלאכה הוא העקירה וההנחה, והיינו דהעקירה בלחוד או ההנחה בלחוד לאו כלום היא, אבל העקירה וההנחה ביחד הם הם היוצרים ומהוים שם המלאכה דהוצאה, (וע"ד דברי הרב י.ל.ש.), אמנם לפרש"י חפצת המלאכה הוא ההוצאה מרשות לרשות, ואין העקירה וההנחה יוצרים ומהוים מלאכת הוצאה, אלא הם צורת מלאכת ההוצאה מרשות לרשות, והיינו ד(אין העקירה וההנחה משלימים א' לשני, אלא) הם הצורה והאופן שמשלימים ההוצאה מרשות לרשות.

ונראה דזה מבואר מרש"י בריש מכילתין בד"ה יציאות "הוצאות שמרשות לרשות". . הואיל ומוציא מרשות לרשות, ומשנה רש"י מל' הגמ' "עקירת חפץ", ועוד זאת, דמל' זה ברש"י משמע דעיקר גדר המלאכה הוא ההוצאה שמרשות לרשות, וא"כ לכאורה העקירה וההנחה אינה אלא תנאי צדדי, אבל מרש"י בסוגיין שכ' על העקירה בלבד שהיא "תחילת המלאכה" משמע דהעקירה (וההנחה) הם עיקר במלאכת הוצאה?

אלא דהיא הנותנת, דכיון דס"ל לרש"י דחפצת מלאכת ההוצאה הוא ההוצאה מרשות לרשות, היינו מה שמשנה (סוג) הרשות שבה נמצא החפץ, א"כ הרי תמוה האיך בא עקירה והנחה לכאן? אלא עכצ"ל דאינם דבר נוסף אלא כך היא צורת מלאכת הוצאה, דשינוי רשות החפץ הוא ע"י מה דעקרה מרה"י והניחה ברה"ר. וזהו יסוד שיטתו

דגם עקירה בלבד הוא חלק ממלאכת הוצאה, משום דכך היא צורת המלאכה.

(ועפ"ז יש לפרש ל' רש"י (ג, א) ד"ה ידו: "ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה", והיינו שאין עקירה והנחה עצם חפצת המלאכה אלא צורת - דרך - המלאכה היא. ודוחק קצת. וכבר העירו דברש"י פסחים כתב באו"א, ואכ"מ).

משא"כ לתוס' חפצת המלאכה הוא העקירה וההנחה, היינו זה עצמו שעוקר החפץ ממצבו ומניחה במצב אחר, (ומה שצ"ל מרשות לרשות הוא פרט) בשינוי המצב שנתהוה ע"י העקירה וההנחה, דע"י שהוא "מרשות לרשות" הוי העקירה וההנחה שינוי אמיתי במצב החפץ. ועפ"ז יש לבאר דברי התוס' התמוהים בביאור הטעם דהוצאה מלאכה גרועה היא "מ"ל מוציא מרה"י לרה"ר מ"ל מוציא מרה"י לרה"י", דכיון דעיקר המלאכה הוא שינוי מצב החפץ ע"י העקירה וההנחה, מ"ל מרה"י לרה"ר וכו' ואכמ"ל, אולם הרי גדרה ושמה של המלאכה היא הוצאה? אלא דאה"נ דמצד העקירה בלחוד, ומצד ההנחה בלחוד לאו שם מלאכת הוצאה עלה ("טלטול בעלמא הוא"), אבל העקירה וההנחה ביחד מהוים את שם מלאכת הוצאה (אבל חפצת המלאכה דהוצאה היא העקירה והנחה).

(ובסגנון אחר ובקיצור י"ל: לרש"י העקירה וההנחה הו"ע "הצטרפות" למלאכת הוצאה, ולתוס' עקירה והנחה הו"ע עצמי במלאכת הוצאה).

ובדרך זה מבואר ג"כ כל דברי התוס' בהסוגיא שלאח"ז דשנים שעשאוהו. ואכ"מ.

ועפ"ז נראה דהפי' בדברי השיחה הוא ע"ד משנ"ת לדעת רש"י, שהרי בשיחה כהקדמה למה שכתב דעקירה והנחה הם חלקים ופרטים דמלאכת הוצאה לא כתב בהשיחה דהעקירה וההנחה משלימין זא"ז (ע"ד סגנון הרב יל"ש, וכמו שביארתי לדעת התוס'), אלא מקדים "גדרה של מלאכה זו מה"ת היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות, כולל כמה חלקים ופרטים וכו'", היינו כמו שביארתי לדעת רש"י דגדר המלאכה הוא ההוצאה מרשות לרשות (כל' בריש מכילתין), והעקירה וההנחה אינם אלא הצורה והאופן דהוצאה מרשות לרשות, ומטעם זה הוא דעקירה בלבד נקראת חלק ממלאכת הוצאה.

(ואין סתירה ממה שביארתי דההגדרה בהשיחה הוא ע"ד שיטת רש"י מהמבואר בהע' 37 דלכו"ע גדר המלאכה הוא הוצאה, דודאי גם התוס' מודים לזה דסו"ס אחר דאיכא עקירה והנחה ביחד שם וגדר המלאכה היא הוצאה, אבל עיקר החידוש לדעת רש"י הוא (בסגנון השיחה) "כולל כמה חלקים ופרטים: עקירה הנחה", היינו דאין העקירה וההנחה אלא צורת המלאכה ("כולל"), ולא על מילים אלו קאי המבואר בהערה 37, ועוד להעיר דלכאור' בלא"ה יוצא דהמבואר בהשיחה אינו לפי תוס' שסובר דאסרו עקירה בלבד אף דהוי טלטול בעלמא, ועצ"ע).



## גדר התשובה

### הת' מאיר שלמה קפלן תלמיד בישיבה

א. בלקו"ש חי"ז שיחה ב' לפר' אחרי אות ה' ואילך מבואר בנוגע למצוות התשובה לשי' אדה"ז – והרמב"ם – דעיקרה הוא עזיבת החטא בלבד ושאר הדברים – חרטה וידי וכו' – הם לשלימות התשובה, לכפרת העבר. ומביא שם מש"כ רבינו יונה ובחובת הלבבות דחרטה וידידי הם מגדר התשובה, יסודות ותנאי התשובה דמזה נראה דחרטה וידידי הם ענינים המוכרחים בגדר התשובה ומבאר דלדעת אדה"ז עזיבת החטא הוי עצם התשובה ובזה יוצא ידי חובת המצוה וכל שאר הדברים הם גדרים ויסודות בתשובה אבל לא עצם התשובה עיי"ש בארוכה.

ובהערה 32 שם אי' וזלה"ק: "מעין דוגמא בהלכה – בלעו"ז: משהו איסור למ"ד ח"ש מותר (לאכלו) מה"ת", עכלה"ק.

והכוונה בזה לכאור' דמביא דוגמא להמבואר – דבתשובה יש עצם התשובה וגדריה, שאינם דברים נוספים אלא גדרים ויסודות בתשובה גופא – מאיסורים דאף דעצם ומהות האיסור הוא במשהו<sup>1</sup> מ"מ

---

(1) ונמצא מזה דגם למ"ד ח"ש מותר יש איסור במשהו אלא דמותר באכילה – וכדמשמע מפשטות לשון הגמ' ביומא (עד, א), בדעת ר"ל "דאכילה אמר רחמנא וליכא".



השיעור אינו ענין צדדי – בנוגע למלקות וכיו"ב כמ"ד ח"ש אסור – רק דהוי גדר בהאיסור גופא דדוקא על ידו אסור באכילה ונמצא מבואר דעל אף דהשיעור אינו עצם האיסור – דחל אף על משהו – מ"מ הוי גדר בהאיסור גופא, וכדוגמת הענין בתשובה כנ"ל.

וצ"ב דתינח באיסור דמבואר הא דהשיעור הוא גדר בהאיסור דהרי בלעדיו לא הוי אסור באכילה, אמנם בתשובה הא מבואר דבקבלה על להבא יצא ידי חובת המצוה וא"כ במאי הוי החרטה גדר בתשובה גופא ומאי הדוגמא מאיסור.

ויתירה מזה הנה בהמשך השיחה שם – ס"ו ואילך – מבואר דכל ענין החרטה ווידוי הוא לתיקון העבר ותשובה ענינה שינוי האדם מכאן ולהבא, והא דכפרה בא ע"י תשובה אינו משום ששייך הוא לתשובה אלא שבפועל הוא בא ע"י תשובה עיי"ש בארוכה.

ומהמבואר שם נראה ברור דחרטה ווידוי אינם גדרים ויסודות בתשובה ורק דברים נוספים כו', וא"כ צ"ב המבואר באות ה' דהם גדרים ויסודות בתשובה גופא.

והנה בנוגע לחרטה הי' אפשר לבאר בפשיטות דחרטה על העבר יסודו בקבלה על להבא, היינו דבלי חרטה על העבר לא יוכל להיות עזיבת החטא ונמצא דחרטה הוי דין א' עם הקבלה.

אמנם רבינו בלקו"ש (חל"ח שיחה לפר' נשא ס"ב) מבאר דשייך עזיבת החטא בלי חרטה על העבר – ומביא ראי' מחו"מ סי' ל"ד ומל' הרמ"א שם ס"ג עיי"ש – ומבאר דחרטה על העבר הוא ענין נפרד מקבלה על להבא ומהשיחה דנן (בחי"ז) נראה דיסוד הדין של חרטה

והנה ידוע ביאור הרגוצ'ובי בפלוגתא דר"י ור"ל בנוגע לח"ש, דנחלקו אי הוי השיעור שיעור עצמי או מצטרף. עי' לקו"ש ח"ז (מצורע שיחה ב') ובכ"מ.

ובביאור חקירה זו אפ"ל בב' אופנים: א. חקירה בגדר האיסור, דלמ"ד ח"ש אסור הפי' הוא דהבשר דהחלב מצ"ע הוי האיסור, ולכן גם משהו אסור כיון דהוי ג"כ חלב, וע"י מגיע השיעור כולו היינו ע"י משהו ועוד משהו עד כזית, דהרי האיסור הוא בהבשר וזה הפי' שיעור מצטרף. ולמ"ד ח"ש מותר מה"ת היינו דהאיסור אינו דהבשר אסור מצ"ע אלא דמצד התורה יש חלות איסור על הבשר ולא מצ"ע, וא"כ רק בכזית של איסור אמרה תורה שאסור ולא בפחות מזה, ונמצא דמשהו מותר. ב. דהוה חקירה בגדר השיעור, אם הוא מתחלק לפרטים ומצטרף, או דהוה נקודה דכזית ואינו מתחלק. ולביאור זה נמצא, דלאחר שישנו לכל השיעור, הנה מהות האיסור הוא (גם) המשהו, והשיעור הוא גדר בהאיסור. ומההערה בהשיחה (נעתק בפנים) מוכח כביאור הב'.

על העבר הוא לתיקון העבר (ולא תשובה שהוא שינוי מכאן ולהבא), וא"כ הדק"ל במאי הוי גדר בתשובה גופא.

ב. והנה בהמשך השיחה שם מבאר דלמרות דענין התשובה הוא השינוי בהאדם מכאן ולהבא, אעפ"כ תיקון וכפרת העבר מסובבים הם מעצם התשובה ומצ"ז מוכרח בתשובה גם חרטה דבלעדיו אינו שייך כפרת החטא.

ובהע' 39 שם וז"ל: "ואף שעצם התשובה היא עזיבת החטא בלבד – שאינה שייכת לכפרה לכאן – מ"מ הכפרה מסובבת מעצם התשובה – שלכן יכולה היא להיות המבוקש והתכלית שלה – כי ע"י עזיבת החטא נעשה (בדוגמת) מציאות אחרת (יתירה מזו מציאות הפכית צדיק היפך דרשע) ואיך יענישוהו או אפי' יזכירוהו דבר וחצי דבר ע"ז שנעשה בהיותו אחר", עכ"ל.

היינו דמבואר דהכפרה המסובבת מתשובה הוא דמאחר שנשתנה מציאותו אין להענישו על מה שעשה בתור חוטא (עי' לקו"ש חל"ד עקב שיחה ב' ס"ה ואילך בארוכה),

(והסיבה דמוכרח וידוי לכפרה יש לבאר עפ"י המבואר בשיחה הנ"ל (חל"ד) דמוכרח שהשינוי יחבטא גם במציאותו החיצונית דיבור וכו', ואכמ"ל).

וצ"ב מדוע אינו מספיק עזיבת החטא לכפרה (שבזה הוא שינוי האדם), ומה מוסיף ענין החרטה על העבר בשינויו על להבא שלכן מוכרח הוא לענין הכפרה.

והביאור די"ל בזה, הוא דהנה ענין החרטה בפשטות הוא שהאדם מכיר הטעות והעוולה במה שעשה, דבקבלה על להבא גרידא אינו מוכרח שמכיר ומרגיש השטות בעשייתו העבירה וזה שהוא אשם בזה וכו', וענינו רק שמשנה אופן הנהגתו ומקבל עליו עומ"ש. וענין החרטה הוא שמכיר טעותו ושטותו ומתוך זה מחליט לשנות דרכיו.

ז.א. דנקודת התשובה – עזיבת החטא – הוא שינוי האדם מחוטא למקבל עומ"ש, אמנם עדיין שייך שנותן מקום ויחס למצבו בתור חוטא (דהרי אינו מתחרט ומרגיש הרוע והשטות בזה), דאף שנשתנה מציאותו מ"מ אינו שולל מציאות העבר ועדיין קשור הוא בזה מצד הא גופא שנותן מקום ויחס למציאות הישנה.

והענין בחרטה הוא שנשתנה באופן כזה ששולל לגמרי מצבו בתור חוטא – ע"י שמכיר ומרגיש השטות בזה כנ"ל – ויצא לגמרי ממצבו הקודם.

וי"ל דזהו הביאור בהא דחרטה הוי גדר בתשובה גופא דעל אף דעצם השינוי בהאדם הוא בקבלה על להבא מ"מ החרטה הוי גדר בהשינוי גופא דענינו כנ"ל עד כמה שינה מציאותו, והיחס שלו למציאות העבר, ונמצא דהחרטה הוא גדר ב"לכאן ולהבא" (ולא רק בתיקון העבר כדלהלן).

ולפי"ז יבואר היטב הא דמבואר בהשיחה דלכפרה מוכרח גם חרטה והביאור בזה הוא כנ"ל דהכפרה הוא מצד זה שנעשה אחר, כנ"ל בהערה, ולכן בעזיבת החטא גרידא שעדיין שייך הוא למציאות העבר אין מקום להטענה ד"איך יענישוהו על מה שעשה בתור חוטא" מכיון שעדיין קשור ושייך הוא למצב זה ולכן צריך חרטה על העבר דדוקא על ידו הוי השינוי בתכלית ונעשה מציאות חדשה לגמרי ומצ"ז בא הכפרה דאיך יענישוהו עכשיו על מה שעשה בהיותו מהות אחר. (ומבו' דגם ענין הכפרה בתשובה הוא דין בהשינוי דמכאן ולהבא וע"י בארוכה לקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפר' אחרי, בב' סוגי כפרה עיי"ש).

ונראה דזהו ג"כ הדוגמא מאיסורים המובא לעיל ס"א, והביאור: דמשהו איסור למ"ד ח"ש מותר לאכלו מה"ת פי' להמבואר בשיחה זו שהדבר הוי אסור מצ"ע אמנם אינו שולל קדושה, ולכן מותר לאכלו ולהעלותו לקדושה כו', דאף שמצ"ע הוי דבר האסור אינו שולל מציאות דקדושה, ודוקא ע"י השיעור הוי אסור באכילה דשולל קדושה וזהו הדוגמא להמבו' בנוגע לתשובה ג"כ דעיקר ועצם הענין הוא – היינו מהי מציאותו - איסור (או צדיק בתשובה). וגדר הענין הוא עד כמה מציאות זו שולל הפכו וחרטה בתשובה דהיינו ע"י השיעור – באיסורים.

ג. והנה עיין שם בהמשך השיחה ובהערות דמבואר דביאור זה דרבינו בגדר התשובה דעיקרה מכאן ולהבא הוא גם בשי' הרמב"ם עיי"ש (ובלקו"ש חל"ת נשא מבאר כמה ענינים ברמב"ם ביסוד זה). ולפ"ד לעיל בענין חרטה על העבר יבואר ענין א' ברמב"ם.

דהנה כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה ה"ב, וז"ל: "ומהי התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו . . . ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד . . .

וכן יתנחם על שעבר . . ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", עכ"ל.

(ורבינו מדייק מל' הרמב"ם "וכן יתנחם" שהחרטה אינו עיקר התשובה, ואכמ"ל).

ורבים נתקשו<sup>2</sup> בל' הרמב"ם דבתחילת וסוף ההלכה מבואר עזיבת החטא וקבלה על להבא ולמה מפסיק באמצע בענין החרטה ומהו ההמשך דעד שיעיד עליו יודע תעלומות לבל ישוב", והא מדובר בנוגע ל"חרטה" ולא על עזיבת החטא.

ולפהנ"ל יבואר דהענין דחרטה הוא כנ"ל ששולל מצבו העבר דהתוצאה מזה הוא שלא שייך כלל למציאות העבר ובעזיבת החטא גרידא עדיין קשור ושייך הוא למציאות העבר ושייך שיחזור לסורו והפעולה דחרטה הוא בהשינוי והקבלה דמכאן ולהבא הוא באופן שלא שייך שיחזור לסורו, וזהו מה דכתב הרמב"ם הענין דחרטה כפרט בהקבלה ושינוי דלהבא וממשיך שם "עד שיעיד עליו יודע תעלומות לבל ישוב עוד כו'", דהרי כנ"ל זהו כל הענין בחרטה (ומה שמוסיף על עזיבת החטא) שלא ישוב עוד לעולם לסורו היינו שאינו שייך כלל למצבו בתור חוטא כנ"ל בארוכה.

ומבואר היטב הא דהרמב"ם כלל חרטה בהקבלה, דהרי זהו יסוד הדין דחרטה (השינוי מכאן ולהבא), דבהמשך לחרטה כו' "יעיד עליו יודע תעלומות . . לבל ישוב לעולם" דענין זה אינו שייך לחטא הוא דוקא ע"י חרטה.




---

(2) והסיקו מזה כמה דלהרמב"ם הקבלה הוא שיעור בהחרטה על העבר, ולפי"ז עיקר התשובה הוא החרטה על העבר עי' בס' הררי קדם ובכ"מ, ורבינו לומד דלא כהנ"ל ומצד דיוק הל' ד"וכן" וכן ממש"כ הרמב"ם בהל' שלאחר"ז "כל המתודה ואינו עוזב" עיי"ש בחל"ח, ואכמ"ל.

## אביי ורבא "סיני ועוקר הרים" [גליון]

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בהמשך למש"כ בגליון תתקג לבאר יסוד פלוגתתם דאביי ורבא בכ"מ דתלוי בב' אופני הלימוד, דאביי הי' בבחי' "עוקר הרים" – חריפות, ורבא הי' בבחי' "סיני" – בקיאות, ואולי בזה לשיטתייהו בכ"מ יעוי"ש בארוכה, הנה יש להעיר עוד בכ"ז ממה שראיתי לאחרונה ב'חידושים' שנדפסו בסוף 'עין יעקב' למס' ב"ב (סי' ל"ח) וז"ל: "ולדברי אלה רבא דסובר (ב"ב כא, א) אותבינן האי דגרס ולא דייק, לשיטתו אזיל בברכות (סג, ב) לעולם ילמוד אדם תורה ואח"כ יהגה, ופרש"י יעיין, ובע"ז (יט, א) ואמר רבא לעולם ליגריס איניש כו' ואע"ג דלא ידע מאי קאמר, והטעם בכל אלה דהבקיאות תשלים לו את חסרונו בהעיון, ואידך דסובר מותבינן ההוא דדייק כו' . . ולפ"ז תשווה את המחלוקת הזאת עם המחלוקת הידועה בסוף הוריות, סיני ועוקר הרים מי מהם עדיף, ורק מחלוקת רבא ור"ד הוא בתלמידים המתחילים ללמוד או הם צריכים לרבה, ובהוריות המחלוקת הוא בגדולי תורה וחכמי לב', אבל הטעם שוה בשניהם כו' עיי"ש, והרי עוד רא' דרבא הי' בבחי' "סיני" – בקיאות, וכמוש"נ בגליון הנ"ל.

אמנם יש להעיר מסנהדרין (ק, ב) "א"ר זירא אמר רב כל ימי עני רעים אלו בעלי תלמוד וטוב לב משתה תמיד אלו בעלי משנה, רבא אמר איפכא כו'".

וראה בלקו"ש חט"ז עמ' 2 הערה 12 שמקשר הא דס"ל לרב "וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה" עם יסוד שיטתו בדרך לימוד הכותבים והמשניות וכו' בפירוש התיבות בדיוק מכריע הגם אם לפ"ז יש לדחוק בפירוש כללות ותוכן הענין. ובסוף ההערה שם מקשר עוד הנ"ל עם מש"כ בשו"ת חוות יאיר סי' צ"ד דרב הוי בבחי' "סיני" – ולאידך שמואל נוטה יותר ללימוד התלמוד כדאיתא בחגיגה (י, א) "שמואל אמר אין שלום (זכרי' ח, י) זה הפורש מתלמוד למשנה", ובהערה שם מקשר זה עם יסוד שיטתו בדרך לימוד הכותבים והמשניות וכו' דכללות ותוכן הענין מכריע הגם אם לפ"ז יש לדחוק בפירוש תיבה פרטית, ובסוף ההערה שם מקשר עוד הנ"ל עם מש"כ בשו"ת חוות יאיר שם דשמואל הוי בבחי' "עוקר הרים".

ולפ"ז יש לעיין קצת בהא דס"ל לרבא בסנהדרין שם דכל ימי עני רעים אלו בעלי משנה וטוב לב משתה תמיד אלו בעלי תלמוד, דהרי

לפי מש"כ בגליון הנ"ל נוטה רבא לדעת רב דפירוש התיבות בדיוק מכריע, ואזיל בזה לשיטתי' בדעתו וסדרו בלימוד בכלל דהי' בבחי' "סיני" וכמוש"נ שם – וצ"ע.



## נגלה

### יציאות השבת

#### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בריש מס' שבת (ב, א) "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ", ומפרש בגמ' (ע"ב) שזה כולל הוצאה וגם הכנסה, דהתנא "הכנסה נמי הוצאה קרי ליה". אמנם "רבא אמר רשויות קתני, רשויות שבת שתיים".

ובפירוש דברי רבא כתב רש"י (ד"ה רבא) וז"ל: "דקשיא לך לישנא דיציאה . . רשויות קתני, רשויות שתיים, רשות היחיד ורשות הרבים, שהן ארבע בפנים כו', כלומר ועל ידיהן יש לך ארבע איסורין בפנים. וכנגדן בחוץ", עכ"ל.

אמנם התוס' (ד"ה רשויות) כתבו וז"ל: "וקשה לריב"א, דא"כ לא הוה לי' למיתני ושתיים שהן ארבע בחוץ, אלא שתיים שהן ארבע בפנים וארבע בחוץ, שתיים שתיים למה לי. ופי' ריב"א רשויות שבת, יש בהן ב' חיובים שהן ד' בפנים, וב' חיובים שהן ד' בחוץ", עכ"ל. כלומר לדעת ריב"א לרבא לא קאי תיבת "שתיים" על הרשויות, כ"א על המלאכות (כפי שהוא להפירוש הקודם בגמ'), משא"כ לרש"י, תיבת "שתיים" קאי על הרשויות, ולא על המלאכות, גם לרבא.

והנה י"ל דסיבת המחלוקת בין רש"י לריב"א הוא לפי שאולי לשיטתייהו בפירוש דברי הגמ' לקמן (ג, א) "פטורי דאתי בהו לדי חיוב חטאת קא חשיב", וכדלקמן.

ובהקדים – דהנה החילוק בפועל בין שיטת רש"י לשיטת הריב"א כאן הוא, דלשיטת רש"י אין מחלקים את הד' דינים דמתני' – הב'

חיובים והב' פטורים – לב' סוגים נפרדים, שהרי התיבה "שתים" קאי על הרשויות, ובנוגע להדינים, נכללו כולם בסוג אחד של "שהן ד'", משא"כ שיטת ריב"א היא, שגם לרבא מחלקים את הדינים לב' סוגים נפרדים, ב' של חיוב וב' של פטור.

והנה לגבי מלאכת הוצאה מבואר לקמן דיש ב' סוגים שונים המתחלקים בין "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" ובין "פטורי דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת", ונחלקו רש"י וריב"א בפירוש דבר זה, דרש"י (ד"ה פטורי) פי' וז"ל: "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת – כגון עקירות שהן תחלת המלאכה, דאיכא למגזר דילמא גמר לה. אבל הנחות לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת, דהא ליכא עקירה גבי האי", עכ"ל. אבל הריב"א (תוס' ד"ה פטורי) פי' וז"ל: "דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה", עכ"ל. כלומר: לרש"י החילוק בין ב' סוגים אלו ("פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת" ו"פטורי דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת"), הוא החילוק בפעולת האדם, האם עשה עקירה (שעי"ז אפשר לבוא לגמר מלאכה) – או שעשה ההנחה, (שאא"פ לבוא לידי גמר מלאכה). משא"כ לריב"א החילוק בין ב' סוגים האלו הוא: עד כמה נעשה השינוי רשות, האם נעשה ההוצאה או ההכנסה, או שלא נעשה השינוי הזה, כ"א רק הכנה לפני השינוי או רק הגמר שלאחר השינוי.

והנה מסתבר לומר שע"ד החילוק בין ב' סוגים הנ"ל, דכל אחד אזל לפי שיטתו, כ"ה שיטתם ג"כ בנוגע להחילוק בין 'החיוב' ו'הפטור' – שאינם ב' סוגים רק מפני שזה חייב וזה פטור, כ"א החילוק ביניהם הוא ע"ד הנ"ל: דלרש"י החילוק הוא בנוגע לפעולת האדם: בהחיוב – האדם עשה הן העקירה והן ההנחה, ובהפטור האדם עשה רק את העקירה. ולריב"א החילוק הוא בנוגע לדרגת השינוי רשות: בהחיוב – השינוי רשות נעשה לגמרי, מתחילתו ועד סופו, מהעקירה ברשות הא' עד אחר ההנחה ברשות הב', ובהפטור – לא נעשה השינוי רשות באופן גמור, כי באחד חסר ההנחה דשינוי רשות, ובהשני חסר העקירה ברשות הא'.

והנה החילוק הזה לרש"י שייך רק באם נקודת הדיון בהמשנה הוא אודות פעולת האדם, היינו מלאכת ההוצאה שהאדם עושה, אבל אם נקודת הדיון הוא אודות הרשויות, קשה להפריד בין הסוגים, כי החילוק לשיטתו הוא בפעולת האדם, והרי לא בזה דנה המשנה.

כלומר: באם המשנה מתחלת לדבר אודות הרשויות, שבנוגע להרשויות ישנם כמה דינים, אין מתאים לומר שישנם כמה סוגי דינים בנוגע להרשויות, מטעם זה שפעולת האדם שונה בהם, כי לא ע"ז הוא ההדגשה, משא"כ אם החילוק הוא עד כמה נעשה השינוי רשות, זה מתאים גם אם ההדגשה הוא על הרשויות (ופשוט שזה מתאים גם אם ההדגשה היא על המלאכה).

ולכן, לרבא שס"ל שהתחלת המשנה היא "רשויות השבת..." דהיינו שהמשנה מקדימה ואומרת שהיא תעסוק עכשיו בפרטי דיני הרשויות, (ולא בפרטי דיני מלאכת הוצאה אף שפשוט שהדינים בנוגע להרשויות, הם איך האדם עובר על איסור הוצאה והכנסה, מ"מ המשנה דנה בזה ממבט הרשויות), א"כ לרש"י אין לומר בהמשך לזה שישנם ב' סוגים "שתים שהן ארבע" (ב' חיובים וב' פטורים), כי אין הסוגים פרט בהרשויות, כ"א בפעולת האדם, ולכן לומד רש"י שהפ"י "רשויות השבת שתיים – שהן ארבע . . אסורין", שכל הד' איסורים (ב' דחיוב וב' דפטור אבל אסור) הם בסוג אחד. משא"כ להריב"א, גם אם מדגישים שמדברים אודות הרשויות, יש לחלקן לב' סוגים נפרדים (ב' דחיוב וב' דפטור), כי החילוק ביניהם לשיטתו הוא עד כמה נשתנה הרשות, וזה מתאים גם אם מדברים בזה ממבט הרשויות.



## שתים שהן ארבע לשיטת הרמב"ן

**הרב יעקב משה וואלבערג**  
**ר"מ בישיבה גדולה מנצ'סטר**

הרמב"ן ריש מס' שבת חידש דאף דבגמ' (שם ב, ב ולקמן צו, ד) מבואר בפשיטות דהוצאה הוא אב והכנסה הוא תולדה, לשיטת ר"פ ור"א ורבינא דהכנסה קרי ל' התנא הוצאה, הוי הכנסה אב. ומשו"ה במנין האבות בכלל גדול חשיב גם הכנסה – לשיטה זו – דהכנסה הוי אב.

והנה לפי זה לכאורה צ"ב מהו הפשט בהמשנה בשבועות יציאות השבת שתיים שהם ארבע. דלהראשונים דס"ל דהכנסה הוא תולדה א"כ הפשט הוא שתיים היינו ב' יציאות שהם ארבע עם ב' הכנסות אבל להרמב"ן מאי אולמי' יציאות מהכנסות דזהו השתיים וזהו הארבע.



והנה באמת הרמב"ן עצמו מתייחס לזה וכתב "אלא אר"פ הכא דעיקר שבת תני חיובי ופטור, נ"ל, דרב פפא הדר ביה ממאי דאמר דאבות היינו יציאות, וסבר דהכנסות נמי אבות הן, וכדתנן התם שתיים שהן ד' שתיים היינו הוצאה והכנסה דעני, שהן ד' הוצאה והכנסה דבעה"ב, ולא מפני שהן תולדות אלא שתי שמות הוצאה והכנסה שהן ד' מלאכות בעני ובעה"ב כדפרישית. וכולן אבות הן, ויש עיקר גדול בתורה לארבע כמו לשתיים, דהא לא מפרשי בתורה הוצאות והכנסות של עני יותר מבעל הבית ולא מבעה"ב יותר משל עני".

והנה בתחילת דבריו מבואר שנים "הוצאה והכנסה דעני שהן ד' הוצאה והכנסה דבעה"ב", ובסוף הוא מסיים "ולא מפני שהן תולדות אלא שתי שמות הוצאה והכנסה שהן ד' מלאכות בעני ובבעה"ב כדפרישית". ולכאז צ"ב, דאם הכוונה כמו שמשמע בתחילת דבריו דהשתיים הוא הוצאה והכנסה דעני והארבע הוא הוצאה והכנסה דבעה"ב צ"ב מאי אולמי' עני מבעה"ב, דזהו השתיים וזהו הארבע. ואם הכוונה כמו שמשמע בסוף דבריו שהשתיים הוא "הוצאה והכנסה" שהם ד' מלאכות בעני ובבעה"ב הרי לכאורה אין זה מתאים לשיטת הרמב"ן.

דהנה בפ"י "רשויות קתני" פרש"י רשויות שבת שתיים ועל ידיהן ד' חיובין. וע"ז הקשה הרמב"ן דא"כ לא הוי דומיא דמראות נגעים שקתני שתיים שהן ארבע ושמה הרי השתיים הוא חלק מהארבע, ועיי"ש. והיינו שלשיטת הרמב"ן שתיים שהן ארבע ע"כ צ"ל שהשתיים הוא חלק מהארבע כדי להיות דומיא דמראות נגעים, וא"כ א"א לומר להרמב"ן ששתיים הכוונה הוצאה והכנסה (סתם) שהן ד' הוצאות דעני ודבעה"ב (כמו שלכאורה משמע מסוף דבריו), וא"כ לסיכום לכאורה צ"ב לשיטת הרמב"ן מהו הפי' ביציאות השבת ב' שהן ד' במס' שבועות.

ומענין לענין באותו ענין לכאורה צ"ב ג"כ שיטת הרשב"א דהכנסה דעני הוי אב משום דהם העלו קדשים לעגלה, והכנסה דבעה"ב הוי תולדה, דמהו הפי' לשיטתו בב' שהן ד' במס' שבועות דלכאורה ג' מהם הוא אבות ורק א' הוא תולדה.

ובאותו ענין בתוס' מבואר דצריך ב' פסוקים, אחד להוצאה דעני ואחד להוצאה דעשיר. ולכאורה צ"ב דהנה בפסוק "אל יעשו עוד . . . ויכלא העם מהביא" מבואר דאסור להוציא מרה"י לרה"ר ע"י שיוצא בעצמו עם החפץ מרה"י לרה"ר.

והנה בהוצאת הבעה"ב, הבעה"ב מוציא חפץ שהי' אצלו ומוליכו למקום אחר שאינו נמצא שם ובהוצאת העני הרי לוקחו ממקום שאינו שם ומביאו למקום שהוא נמצא. ובמלאכת המשכן הוא לא כשניהם אלא מוציאו ממקום שהוא (המוציא) נמצא ומביאו למקום שהוא (המוציא) כעת נמצא. ולכאורה אז יש מקום לחלק בין הוצאת עני והוצאת בעה"ב איזה מהם נלמד מ"ויכלא העם מהביא".

והנה ברשב"א כשמבאר ההפרש בין הוצאה דעני והוצאה דבעה"ב מבאר וז"ל: "הוצאת העני חשובה שמושך לעצמו אינו דומה להוצאת הבעה"ב שמוציא ממנו". ועפ"ז אם מוציאו ממקומו ומביאו למקום אחר נחשב כהוצאת העני כיון שמביאו לעצמו, אבל בתוס' צ"ב אם כוונתו ג"כ כמו הרשב"א.



## דין כרמלית ביד

### הנ"ל

בשבת (ג, ב) אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כרה"ר ולא כרה"י כרה"ר לא דמיא מידו דעני וכרה"י לא דמיא מידו דבעה"ב בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית.

והנה ברשב"א נקט בפשטות דבעיית אביי הוא דוקא בידו הפשוטה לרה"ר שאזי שייך לקוראו כרמלית אבל בידו הפשוטה לרה"י כיון דרה"י עולה עד לרקיע לא שייך לשויה כרמלית.

אבל בריטב"א מבואר דאף בידו הפשוטה לרה"י ג"כ שייך בעיית אביי דלשוויי כרמלית.

והנה לכאורה יסוד השאלה (ברה"ר) הוא מהו הצד ששויה רבנן ליד ככרמלית. האם הטעם הוא משום שכיון שהיד נמצא ברה"ר ואינו בטל לרה"ר (כיון שבתר גופו גרר) יש לו דין כהל שגבוה ג' (ורחב דע"ד) שחולק רשות לעצמו ואינו חלק מרה"ר ונתנו חכמים לזה דין כרמלית כיון דהוי מקום חשוב דדע"ד ואינו רה"י ולא רה"ר. וה"ה היד כיון דחשוב מקום כדע"ד ואינו בטל לרה"ר יש לו דין כרמלית, וא"כ פשיטא דזה לא שייך ברה"י כיון דאין דין כרמלית ברה"י.

אבל אי נקטינן דבאמת לא שייכי לשווי ליד דין כרמלית משום שעומד ברה"ר ואינו חלק מרה"ר דכיון דלא הוי ממש חלק מרה"ר א"א לשוויי ככרמלית וכמבואר בריטב"א (בהמשך שם) "נקט לי קנסא

מפני לכשתמצא לומר דהוי כרמלית ויהא מה להחזירה אינה משורת הדין שאין כרמלית אלא בדבר קבוע דרגיל ב' רבים ואינו בכלים ולא בכיוצא בזה שהוא עומד ליטול". וע"כ הא דשווי' ככרמלית הוא רק איסור חדש מדרבנן שיש על היד דין כרמלית וא"כ אין נפ"מ אם היד נמצא ברה"י או ברה"ר. וזה שיטת הריטב"א. אבל לכא' עדיין צ"ב, מהו הגדר של כרמלית ברה"י.

והנה ברש"י ד"ה בעי אביי "השתא דחזינן דלאו בתר גופו שדינן לה לענין אחיובי מדאורייתא אלמא איפליג רשותא אי אחמור עלה רבנן למהוי כרמלית דהיכא דהושיט ידו מלאה לרשות אחרת לא יחזירנה אצלו ותהא כך פשוטה עד שתחשך דכיון דלאו בתר גופו גרידא נעשית לה רשות אחרת מדרבנן דגזרו רשות מדבריהם כו'". והנה מל' רש"י "דהיכא דהושיט ידו מלאה לרשות אחרת כו'" מוכח שהשאלה של אביי הוא בין אם עומד ברה"י וידו פשוטה לרה"ר ובין שעומד ברה"ר וידו פשוטה לרה"י, והיינו כשיטת הריטב"א הנ"ל.

[והנה לכאורה כן מוכח גם לקמן ברש"י ד"ה למעלה מעשרה, דמבואר שם דהא דלא קנסוהו למעלה מ' טפחים לשוויי' כרמלית הוא משום "דלא איסורא עביד" והיינו שבעצם ה' שייך לשוויי' למעלה מ' ג"כ ככרמלית ורק כיון דלא עביד איסורא אין טעם לקונסו. ולכאורה צ"ב איך שייך כרמלית למעלה מ', וע"כ צ"ל לכא' דלרש"י כמו דשייכי לשוויי' היד ככרמלית ברה"י אף דאין דין כרמלית ברה"י כמו"כ ס"ל לרש"י דה"ה למעלה מ' ג"כ שייכי כרמלית על היד ורק כיון דלא עביד איסורא משו"ה לא אסרוה].

והנה בהגדרת הדין דכרמלית ביד מבואר ברש"י הנ"ל "השתא דחזינן דלאו בתר גופו כו' אלמא איפליג רשותא אי אחמיר עלה רבנן למהוי כרמלית כו' כיון דלא בתר גופו גרידא נעשית לה רשות אחרת מדרבנן דגזרו רשות מדבריהם כו'".

והיינו דיסוד השאלה שיהא ליד דין כרמלית הוא כיון דאיפליג היד מהגוף והיינו שאין לו דין הגוף לגמרי א"כ זהו גופא היסוד שיהא דינו ככרמלית, ובלשון רש"י "נעשית לה רשות אחרת מדרבנן דגזרו רשות מדבריהם", והיינו שאי"ז הכרמלית שאנחנו מורגלין בו, אלא דין חדש לגמרי, רק כמו שמצינו דגזור רבנן "רשות מדבריהם", א"כ אפשר לומר שגם הכא גופו של היד יש לו דין נפרד מהגוף וחשיב רשות אחרת ואסור להחזיר היד.

בקיצור: נחלקו הרשב"א והריטב"א האם השאלה של אביי הוא דוקא ביד הפשוטה לרה"ר או גם לרה"י, מרש"י מוכח שס"ל כהריטב"א דגם כרה"י שייכי האיבעי' דאביי. להסכם הדין כרמלית הוא דין מחודש דכיון דנחלק מהגוף חשיב כרמלית לגבי הגוף. וזהו מתאים ג"כ עם שיטת רש"י לקמן (ח, א ד"ה פחות מכאן) דאין כרמלית בכלים, ומו"ה לא שייכי לשוויי' כרמלית מצד המצאו ברה"ר ואינו חלק מרה"ר ורק משום דין מחודש כנ"ל.

והנה לכאורה התוס' חולקים על רש"י דהנה בתוד"ה כאן למעלה מי' מבואר בתוס' דאם הושיט ידו למטה מי' מותר להכניסו דרך למעלה מי' לרה"ר. והנה אם הדין כרמלית שיש ליד הוא משום שנמצא באויר רה"ר א"כ מובן דכשמכניס ידו לאויר מקום פטור והיינו למעלה מי' א"כ שוב לא הוי היד כרמלית. אבל אם הטעם שהיד נק' כרמלית הוא משום שמחולק מהגוף ונתנו ע"ז שם כרמלית והא דלמעלה מי' אינו ככרמלית הוא כמו שפרש"י דלא עביר איסורא א"כ פשוט לכאורה דאם הוציא את היד למטה מי' אסור להכניסה דרך למעלה מי' כיון שעשה איסור.

[ועי' ברשב"א שהביא תי' התוס' הנ"ל וחולק עליו אבל לא בגלל שאין להתי' מקום כלל אלא שיש לו קושיות על תירוצו של התוס' וזה מתאים ג"כ עם הנ"ל דשיטת הרשב"א הוא כהתוס' שיסוד דין כרמלית הוא משום שנמצא באויר רה"ר ומשו"ה יש מקום לתי' התוס' ורק שיש לו קושיות ע"ז – ומשו"ה חולק על התוס' ולא שחולק בעצם].

והנה עפ"י הנ"ל יובן כמה חילוקים בין רש"י ותוס' לשיטת רש"י יסוד השאלה הוא רק בגלל שחלוק מהגוף ומשו"ה יש לו דין כרמלית לגבי הגוף וא"כ לכאורה מאד מובן שמותר לעמוד ברה"י ולטלטל ברה"ר ואין שום שאלה שמכניס מרה"ר לכרמלית דהא אין להיד דין כרמלית אלא לגבי הגוף. ובתוד"ה מהו שתעשה כרמלית מעיר ע"ז ומתרץ "ולא הוי כרמלית אלא לענין רשות שהגוף שם שדומה יותר לשתי רשויות". ולכאורה אין כוונתו שגם הוא סובר שגדר הכרמלית הוא רק זה שמחולק היד מהגוף וכדמוכח מזה שמועיל לשיטתו להגבי' היד למעלה מי' וע"כ צ"ל שאף שנק' כרמלית בגלל שהוא ברה"ר אבל הוא רק כרמלית לגבי הגוף וצ"ב ההגדרה.

בתוד"ה מי קנסוהו מבואר מהר"י דאם דינו ככרמלית אי"ז קנס אלא איסור ומסיים "ושמא הא דעבדוהו ככרמלית נמי הוי קנסא" והנה ברש"י מבואר בפשטות דהא דהוי כרמלית הוא קנס. וההסבר פשוט

כנ"ל דאם הוא כרמלית מצד שנמצא ברה"ר משו"ה לא שייכי (כ"כ) לקרותו קנס, אבל אם הוא דין חדש של רשות מדבריהם שפיר שייך לקרותו קנס.

בקיצור: נחלקו רש"י ותוס' מהו היסוד לומר שיד יש לו דין כרמלית רש"י ס"ל כהריטב"א ותוס' ס"ל כהרשב"א. ועפ"י יובן למה לתוס' ק"ק מהא דעומד ברה"י מטלטל ברה"ר דבפשטות ל"ג קנסוה לענין כרמלית, ולתוס' אם הושיט ידו למטה מ' מותר להחזירה למעלה מ' משא"כ לרש"י.

והנה בפשיטא על אביי יש מחלוקת מהו הגי' הנכונה, לרש"י הגי' הוא כנ"ל כרה"ר לא דמיא מידו דעני, וכרה"ר לא דמיא מידו דבעה"ב. אבל הר"ח (כפי שהביאו הראשונים דלא כנדפס על הגליון) גריס איפכא כרה"י לא דמיא מידו דעני וכרה"ר לא דמיא מידו דבעה"ב.

והיינו שלגי' רש"י בחידוש על הפשיטא הוא שאין היד נגרר בתר הגוף לגמרי וזהו שמחדש הפשיטא שזהו חולק רשות לעצמו. והיינו דהא דאין היד חלק מרה"ר הוא כ"כ פשוט דאין צ"ל ע"ז פשיטא ומה שצריך לחדש הוא דאין היד נגרר אחר הגוף לגמרי. אבל לגי' הר"ח הפשיטא מחדש דאין היד נמצא ברה"ר לגמרי אבל זה שאין היד נגרר אחר הגוף לגמרי הוא כ"כ ברור דאין צ"ל ע"ז פשיטא.

והנה לכאורה ה' מקום לומר דמח' הנ"ל בהביאור בהא דיש צד שהיד יהי' דינו ככרמלית תלוי בהגירסא. דלשיטת רש"י לא ה' מקום כלל שהיד יהי' לו דין רה"ר בגלל שנמצא ברה"ר ואדרבה ה' סברא שלהיד יש דין שנגרר בתר הגוף לגמרי וא"כ ה"ה שאין מקום לומר שיש לו דין כרמלית בגלל שנמצא ברה"ר וא"כ היסוד שיהי' לו דין כרמלית הוא בגלל דין מחודש, דכיון דהיד והגוף מחולקים משו"ה יש ע"ז דין כרמלית [וצע"ק דהנה ברש"י ד"ה כאן מיבעי מבואר דהא דלא הוי כרמלית הוא משום דבתר גופו גירא ולכאורה הא כיון דכל הכרמלית הוי דין מחודש א"כ הא דלא הוי כרמלית הוא משום דאין החידוש, ואולי י"ל דלולא ידו בתר גופו גריר פשוט דיד הדין מחודש דהוי כרמלית וצ"ע].

אבל לגי' הר"ח ה' מקום לומר שיש להיד דין רה"ר או רה"י וזהו שחידש בפשיטא שאין להיד דין רה"ר או רה"י וע"ז בא האבעי' האם עכ"פ יש לו דין כרמלית והיינו יד הפשוטה לרה"ר לפחות יהי' לו דין כרמלית מצד זה שנמצא ברה"ר. ועפ"י נאמר דרש"י לשיטתו והתוס' והרשב"א אזלי בשיטת הר"ח.

[אבל דא עקא דהרשב"א באמת לא קיבל גי' רש"י והכריח כגי' הר"ח אבל הריטב"א שלכאורה ס"ל בשיטת רש"י במח' הנ"ל לא קיבל גי' רש"י וצ"ע].



## המשך בשיטת רש"י ורמב"ם בעקירה והנחה

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

בקובץ שעבר הבאנו את שיטת רש"י שבכדי שיהיה 'הנחה' צריך שהעני יניח את החפץ ברה"ר, ולא מהני שמוציא את החפץ לרה"ר ומשאירו בידו, ודקדקנו דמלשון רש"י משמע דאפילו בבבא דפטורי נמי משמע מרש"י דלא מהני מה שמביאו אצלו,

והבאנו שיטת הרמב"ם בהל' שבת פי"ג ה"ב: "ידו של אדם חשובה לו כארבע על ארבע, לפיכך אם עקר החפץ מיד אדם העומד ברשות זו והניחו ביד אדם אחר העומד ברשות שני' חייב, וכן אם הי' עומד באחת משתי רשויות אלו ופשט ידו לרשות שני' ועקר החפץ ממנה או מיד אדם העומד בה והחזיר ידו אליו חייב, ואע"פ שלא הניח החפץ במקום שהוא עומד בו הואיל והוא בידו הרי הוא כמונח בארץ ע"כ. ודייקנו בדבריו כמה דיוקים.

וכן הבאנו דמשמע משיטת הרמב"ם דאין 'עוקר' ו'מניח' חלק מעצם מלאכת הוצאה כ"א תנאי במלאכה, מאחר שכתב אין המוציא מרשות לרשות חייב עד וכו' משמע שיש עליו שם מוציא מרשות לרשות ולחייבו צריכים תנאי של 'עקירה' ו'הנחה' וזהו פשוט בדבריו. וכתבנו שכן משמע מרש"י דעקירה והנחה אינם מעצם ההוצאה כ"א שדרך ההוצאה היא עקירה והנחה. ע"כ ביארנו בקובץ העבר.

ונמצא דבין לרש"י ובין להרמב"ם אין העקירה והנחה מעצם המלאכה, ועיקר המלאכה היא ההוצאה, ובכדי שההוצאה תהי' מלאכה צריכים שתהא בה עקירה והנחה.

ועפ"ז נבוא לבאר שיטת הרמב"ם, דלכאורה צריכים לומר דלהרמב"ם יש ב' כללים א' - "ידו של אדם חשובה כד' על ד" וכו' – "הואיל והוא בידו ה"ה כמונח בארץ". והיינו דהם ב' כללים בידו. ומשו"ה חלקו הרמב"ם ולא הזכיר לכתחילה הענין של ה"ה כמונח

בארץ מפני שזה נוגע רק למקרה שהביא דהיינו שנטל חפץ ממי שעומד ברשות שני' והביאו אליו.

וזהו ג"כ מה שהקושיא שהקשה הרמב"ם ואע"פ שלא הניח החפץ במקום שהוא עומד בו אינו קשה עד עתה, דעד עתה הי' העקירה והנחה מע"ג מקום ד' בלי בעיה ורק בנדון זה יש בעיה.

אולי י"ל דהבעיה היא רק בנדון זה, שהכניס ידו לרשות אחרת והביאו אליו, והוא משום דאז המעשה הוצאה וההנחה היא מעשה אחד. דהיד שמוציא א"א שיהיה ג"כ מקום ההנחה, והיינו דמאחר שהוא מוציא את הדבר אליו א"כ א"א לומר "דידו היא מקום הנחה", ובנדון הא' שהביא הרמב"ם אז היד משמשת ג"כ למקום הנחה, וא"כ מצד חשיבותה היא מקום ד' על ד' ואינו צריך לשום סברא של כמונח בארץ.

ועדיין צריך ביאור למה יש לנו את הכלל של ד' על ד' ולא נסמוך על הכלל של 'כמונח בארץ', ואפילו נימא דהכלל של 'כמונח בארץ' הוא דוקא משום דידו של אדם חשיבא כד' על ד' (כמו שמובא בסה"מ להרמב"ם) עדיין צ"ב למה חילקם הרמב"ם לשניים.

ואפ"ל דס"ל להרמב"ם דהגדר כ'מונח בארץ' לא שייך אלא רק אצל מי שרצונו בהדבר דהיינו מי שמושך הדבר אליו, רק אצלו שייך לומר הואיל ובא בידו ה"ה כמונח בארץ, והסברא נותנת דמאחר שרוצה שהדבר יהי' אצלו אז י"ל דהוה כמונח בגופו ואז אמרינן דגופו כמונח בארץ, אבל במי שאינו מוכרח שרצונו בהדבר, שלא עשה שום מעשה להביאו אצלו, אז צריכין לדון רק על ידו ואז אמרינן דידו חשובה לו כד'.

היוצא מזה דלהרמב"ם רק באופן שעושה מעשה ההוצאה להביאו אליו, יש סברא לומר ה"ה כ'מונח בארץ' והיכא דהיד היא רק מקום הנחה אז דוקא יש סברא לומר דידו של אדם חשובה לו כד' על ד'.

ולהעיר, דבפירוש המשניות להרמב"ם בריש המסכתא הביא ב' הסברות ביחד, דכתב שם וז"ל: "והעיקר השלישי: כי לא יתחייב העוקר. עד שיעקור ממקום שיהי' בו ד' על ד' . . ולפי שיד האדם יניחו בו החפצים הגדולים, ומה שיש בה מתכונת הקבוץ והפשוט והאחיזה מפני זה נחשוב אותה כאילו היא מקום שיש בו ד' על ד' ולפיכך מי שנתן דבר ביד אדם כאילו הניחו בארץ במקום שאותו האדם יושב עליו", ע"כ.

הרי מצינו שהרמב"ם צירף ב' הסברות יחד א' - ד' על ד', ב' - כמונח בארץ, ואע"פ שבפיה"מ צרפם יחד מ"מ בספר היד החזקה משמע דלא מצרפם, ואדרבה לפי לשונו שם ה' לו לצרפם פה מיד בהלכה א' כשכתב דידו חשובה כד' על ד' ה' לו לכתוב וה"ה כמונח בארץ, ולא לחכות לסוף הלכה ב' אחר שהקשה קושיא. ומזה גופא מוכרח דבספרו היד לא צרפן ביחד, ויל"ע בזה.

ואולי י"ל דרש"י בסוגיין ס"ל כקושיית הרמב"ם, רק דלא ס"ל כתירוצו, היינו דס"ל לרש"י דהיכא דהיד היא חלק מההוצאה א"א להיות מקום הנחה ולא ס"ל חידושו של הרמב"ם ד"כמונח בארץ" ואם אין ידו חשובה כמקום ד' א"א שתהא בה הנחה כלל, ומשו"ה כתב רש"י "והניח ברה"ר" דעשה הנחה ממש ברה"ר.

והנה אפשר להוסיף בביאור דברי רש"י דאפילו באופן שנטל בעה"ב מתוכה ג"כ לא אמרינן דידו הוא מקום הנחה וצריך להניח ברה"י, וכלשונו "והניח בפנים" דמשמע דאחר שנטל מידו הניח בפנים דעשה הנחה בפנים ולא סגי בזה שנטל מידו, והוא דס"ל לרש"י דלא רק כשעושה מעשה ההוצאה א"א שידו תהי' מקום ההנחה, אלא גם באופן ש"נטל מתוכה" דאז ידו היא ג"כ חלק מההוצאה מאחר שהיא נוטלת החפץ, ג"כ א"א שהיד תהי' מקום הנחה, מאחר שהיא חלק מההוצאה. ובענין זה אם היא חלק מההוצאה באופן כזה. יש לעיין בזה ובעה"י בהערה הבאה אדון בזה.



## סוכה ע"ג סוכה וצלתה מרובה מחמתה

**הרה"ת שמואל פעוונזנער**

**כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר**

סוכה ט, ב מתניתין: "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית" ובגמ': "אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצלתו כשרה . . וכי חמתו מרובה מצלתו מאי הוי הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר ומפרש רש"י מחובר סכך פסול הוא . . אלמא תלוש בעינן ומהני צל האילן לצל הסכך להשלים צלתה של סוכה".

ובתוס' (ד"ה הא קא מצטרף) מביא שאם הסוכה שתחת האילן מסוככת כראוי שצלתה מרובה מחמתה לאו מיסתבר שתיפסל משום



צירוף סכך פסול כיון דכי שקלת ליה לפסול אכתי צלתה מרובה, אלא כשאין צלתה מרובה אלא מחמת הפסול איירי, עכ"ל.

ולכאורה אין הכרח מלשונו של רש"י שחולק עם תוס', מאחר שפירש שהבעיה בצירוף סכך פסול הוא שמהני צל האילן לצל הסכך להשלים צלתה של סוכה.

בהמשך מדברת הגמ' אודות סוכה ע"ג סוכה באופן שהתחתונה כשרה והעליונה פסולה כגון שהתחתונה צלתה מרובה מחמתה והעליונה חמתה מרובה מצלתה וקיימי תרווייהו בתוך עשרים (שסוכה למעלה מעשרים פסולה) ופי' רש"י דסכך של עליונה לאו סכך הוא ולא מיפסלה תחתונה משום סוכה תחת סוכה, ורש"י זה מובן מד"ה (היכי דמי) שמבאר שכאשר יש סוכה שחמתה מרובה מצלתה אותו צלתה "סכך ידיה כמאן דליתיה הוא" ומשום הכי אין בסוכה התחתונה בעיה של סוכה תחת סוכה כשהעליונה חמתה מרובה מצלתה, כי נחשב שלעליונה אין כלל סכך<sup>1</sup>.

וממשיך רש"י לבאר את הפרט שקיימי תרווייהו בתוך עשרים וז"ל: "דאי עליונה למעלה מעשרים אף תחתונה פסולה משום דמצטרף סכך פסול (דעליונה שכזכור צלתה מועטת, המעתיק) בהדי סכך כשר משום דסכך למעלה מעשרים פסולה אבל כי קאי בתוך כ' לצטרף ובלבד שלא יהא צלתה מרובה מחמתה (של העליונה, המעתיק) דתפסיל תחתונה משום סוכה תחת סוכה" עכ"ל.

ולכאורה דברי רש"י סותרים זה לזה מרישא לסיפא, שאם מיעוט הסכך דהעליונה הוא כמאן דליתיה ורק משום כך אין התחתונה סוכה תחת סוכה, מדוע יפריע לנו מיעוט זה כשהוא סכך פסול (כשהוא למעלה מעשרים), ויתרה מכך גם כשהסכך כשר (למטה מכ') אומר רש"י לצרף אותו חלק ממש שאומרים עליו שכאילו אינו, ויבואר אי"ה להלן ושאלה זו היא גם ברש"י ד"ה מ"ד ניגזור (ד"ה הנ"ל).

---

(1) ויומתק מפירוש רש"י בדף ב, א אודות סוכה שגבוהה מעשרים אמה שפסולה לדעת ר' זירא מכיון שבגובה כזה אדם יושב בצל דפנות, שאם תסיר הדפנות ליכא צל סוכה ומפרש רש"י (ד"ה צל דפנות) שחמה באה מתחתיה נמצא שמה בטל, עכ"ל, וניתן להסביר זאת מאחר שענין הסכך הוא להצל את הסוכה אם החמה מגיעה בכל זאת לסוכה הרי ששם הסכך בטל שאינו ממלא תפקידו וכאילו אינו.

התוס' (ד"ה הנ"ל) מפרש גמ' זו של סוכה ע"ג סוכה התחתונה כשרה והעליונה פסולה, וז"ל: "כגון שהתחתונה צלתה מרובה מחמתה והעליונה חמתה מרובה מצלתה וקיימי תרומיהו בתוך עשרים דמשמע הא קיימא עליונה למעלה מעשרים תחתונה נמי פסולה משום דמצטרף סכך פסול (דעליונה, המעתיק) בהדי סכך כשר (דתחתונה, המעתיק) התם מיירי כשאין התחתונה צלתה מרובה אלא מחמת עליונה" עכ"ל.

וכאן חוזר תוס' על היסוד שאם יש מספיק סכך כשר שוב לא יכול סכך פסול לפסול את הסוכה, אלא אם כן אין מספיק צל מבלעדי הסכך הפסול, ובמקרה זה רש"י חולק ואומר שאף שבסוכה התחתונה יש מספיק סכך כשר, צירוף סכך פסול יפסול את הסוכה, ומכאן נוכל ללמוד לריש הסוגיא שגם שם יחלוק רש"י על תוס' ויאמר שלא דוקא שהאילן משלים את הסכך לשיעור הנדרש של צלתה מרובה מחמתה, אלא שאפילו שיש מספיק סכך כשר, מפריע האילן ופוסל, וא"כ צריך להבין את לשונו של רש"י כשמבאר הבעיה ד"קא מצטרף סכך פסול" ש"מהני צל האילן לצל הסכך להשלים צלתה של סוכה", עכ"ל, במקרה שלא מהני שיש מספיק סכך כשר, הרי לרש"י גם האילן יפסול, ומדוע א"כ מדגיש רש"י שזאת הבעיה, שמהני.

ונראה לומר שרש"י מחלק בין שתי הבעיות של (א) שני סככים (ב) ישיבה תחת סכך פסול, כשהעליונה חמתה מרובה מצלתה אין מיעוט הסכך נחשב לגג, הואיל וענין הגג (שהוא הסכך) להצל, וכאן יש יותר חמה מצל, אינו נקרא סכך, וכדברי רש"י "כמאן דליתיה", שאינו ממלא תפקידו, וכדברי רש"י בריש המסכתא (הובא בשו"ג מס' 1) "נמצא שמה בטל" ובייחוד לדברי רש"י (ב), א ד"ה ושחמתה מרובה מצלתה המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ועל שם הסכך קרויה סוכה, (ומצויין לרש"י זה בלקו"ש חל"ד ע' 142 הערה 24)) אך למרות הכל אותו מיעוט סכך גורם לצל, והיושב בסוכה, יושב בצל סכך זה, וע"ז אומר רש"י שיש הבדל אם מיעוט סכך זה הוא בתוך כ' שהוא כשר או שהוא למעלה מכ' שפסול (או אילן מחובר שהוא פסול) בד"ה תחתונה: "אבל כי קאי בתוך כ' לצטרף", שישביה בצל זה אינו מפריע, ושני סככים אינו כי חמתה של העליונה מרובה ומבטל את הצל וכמו שממשיך "ובלבד שלא יהא צלתה מרובה מחמתה דתפסיל תחתונה משום סוכה תחת סוכה" כשצלתה מרובה מתעוררת הבעיה של שני סככים.

וכשהעליונה למעלה מכ' עם היות שאינה נחשבת גג הרי האדם יושב תחת צל זה שבא מסכך פסול, ולזה לא יועיל שבלאו הכי הסוכה כשרה שיש רוב צל מחמת הסכך הכשר, שאין לו לאדם לישב בצל פסול, ובוזה ידויקו דברי רש"י בריש סוגיתנו (ד"ה הא קא) "ומהני צל האילן לצל הסכך להשלים צלתה של סוכה" שהפירוש הוא שענפי האילן בפועל מצילים, ומועילים בסוכה, אף שישנו סכך כשר, ואף שיש מספיק סכך כשר להכשיר את הסוכה בלעדס כמו שאומר רש"י בפירוש (ודלא כתוס') בד"ה "מ"ד ניגזר" אודות כשהסוכה העליונה למעלה מכ' "דלא מסיק אדעתיה למיחש אתחתונה משום צירוף כמאן דליתיה הוא ולא פסיל לתחתונה" ושם כשרוצה לחשב את העליונה שהיא סכך הפסול כמאן דליתיה חייבים לומר שלתחתונה יש לבד סכך כשיעור המכשיר לסוכה. וסברא זו מפורש בלשונו הזהב של רבינו הזקן (תרכ"ו ס"ג) "דכיון שצל העליון שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל הסכך שתחתיו כנגדו ממש שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל על מקום שהוא מיצל ולפיכך אנו רואים כאילו ניטל ונחסר מן צל הסכך הכשר כשיעור צל העליון שמיצל על הסוכה וכאילו היה המקום הזה . . . מקום חמה ותהיה הסוכה חמתה מרובה מצלתה".

ואפשר להסביר חילוק זה בין רש"י לתוס' במקרה שיש סכך פסול ויש מספיק סכך כשר להכשיר את הסוכה מבלעדי הפסול, שלרש"י פסול ולתוס' כשר<sup>2</sup>, במחלוקת יסודית בענינו של הסכך שלרש"י הוא להצל לאדם מן השמש ולתוס' לחצוץ בפני השמש, והנ"מ תהיה במקרה שלנו, לתוס' הסכך הכשר הוא מספיק כדי לחצוץ בפני השמש, שלא תזרח בסוכה, א"כ משום מה פסול כששם גם סכך פסול, אם הסכך הכשר בפני עצמו גורם שיהיה צלתה מרובה מחמתה שום סכך פסול נוסף לא יפסול את הסוכה (אא"כ הוא שני סככים).

ולרש"י אף שיש מספיק סכך כשר, בכל זאת הסכך הפסול גם מצל לאדם בפועל, וצל זה הוא פסול אף אם אין צריכים אותו כלל, וטעם זה מספיק לפסול אף שאין בוזה משום שני סככים.

והנה שני גדרים אלו בסכך, מביא הרבי בליקוטי שיחות חל"ד עמ' 140 ואילך, שדעת אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו שצריך להיות בסכך שני

---

(2) ובפועל פוסק אדה"ז (תרכ"ו) סעיף ד' שאם צל הסוכה היא מרובה מאד – בענין שאפילו אם ינטל ממנה כשיעור צל העליון ויהיה המקום שהעליון מיצל עליו מקום חמה ואעפ"כ תהיה הסוכה צלתה מרובה מחמתה כשרה.

ענינים אלו ובלשון הרבי א. מצד הסכך ע"ד ענני הכבוד שהיו לצל ב. מצד האדם, כמו שענני הכבוד פעלו ל"בל יכה בהם (בהאדם) שרב ושמשי", ומה שרצינו לומר שזהו מחלוקת רש"י ותוס', שלרש"י מסתכלים על עשיית הצל שהוא הענין הא' בשיחה ולתוס' מסתכלים על מניעת השמש, ענין הב' בשיחה.

ובשיחה מתייחס הרבי בעיקר ללשונות הפוסקים הטור, הר"ב ודבריו בשו"ע, הב"ח, הוספות שינויי וחידושי רבינו הזקן.

ומענין לענין באותו ענין בשיחה הנ"ל בהערה 27 מציין הרבי: "וכבר שקו"ט בכ"מ בלשון רש"י (סוכה ב, ריש ע"ב ד"ה לימות המשיח) אבל סוכת מצוה אינה לצל. . " עכ"ל, וכוונת הרבי שהרי הסוכה היא לצל.

בפשטות ניתן לבאר שדברי רש"י הם על מטרת הסוכה ולא על אופן בנייתה, שבימות המשיח שעל הסוכה שתהיה אז, מדבר רש"י, שמטרת הקמת הסוכה היא לזה, וממילא אין ללמוד מהפסוק "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב" שהצל צריך להיות מהסכך, מאחר שכאן הסוכה מוקמת לשם מצוה.

ובשיחה גופא מצינו ביאור שתוכנו זהה בסעיף ו' (ע' 146) שאופן בניית הסוכה צריך להיות לצל, וכוונת הישיבה היא זכר ליצי"מ, וממילא ניתן לומר שאין כוונת רש"י שבניית הסוכה אינה צריכה להיות באופן דצל, ובמיוחד מהמשך הגמ' וביאור רש"י שסוכת ימיה"מ נקראת סוכה משום דאין שם סוכה אלא העשויה לצל.

ולענין זה שהסוכה בנינה צ"ל באופן שיצל ולא דווקא שיעשה צל בפועל ניתן להביא כמה ראיות: א. בשיחה הנ"ל בהערה 53 שנסוב על דברי הב"ח ומציין שכ"ה גם בחינוך שלא יהיו בחורב ביום וקרח בלילה, ואילו בטושו"ע מביאים רק ההגנה משרב ושמשי לכאורה ענין עשויה לצל שייך רק להגנה משרב ושמשי, ע"כ מההערה, (התוכן ולא הלשון). ומזה נראה שהסוכה בלילה כשאין שרב ושמשי, ובכ"ז צ"ל צלתה מרובה מחמתה, הוא מחמת שהסוכה עשויה למצוה והמצוה היא שיהיה בנין המצל, ולא שכל מטרת הסוכה היא לצל.

ב. עשתרות קרניים שבסוכה דף ב, א, שהסוכה יש לה סכך, וכשרה כי צלתה מרובה מחמתה, וביכולת הסכך להצל, אף שיהיה זה בפועל רק במצב דעשתרות קרניים.

ג. בטור מביא (סי' תרכ"ה) הענין הידוע: אע"פ שיצאנו ממצרים בחדש ניסן לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך (ועיין בלקו"ש חכ"ב שיחה ב' לפר' אמור, הובא בלקו"ש מועדים חג הסוכות סימן א').



## "הוצאות הוה ליה למיתני" לפי שיטת רש"י

**הת' יוסף שלמה גרינוולד**  
תלמיד בישיבה

שבת ב, א מתניתין: "יציאות השבת שתים שהן ארבע כו'", ובתוס' ד"ה "יציאות": "הוצאות הוה ליה למיתני אלא נקט יציאות לישנא דקרא 'אל יצא איש ממקומו', ודרשינן מינה הוצאה אל יצא עם הכלי ללקט המן".

והנה ברש"י ד"ה "שתים שהן ארבע בפנים": "... ופ' הזורק נפקא לן מ'ויצא משה ויעבירו קול במחנה . . לא תפיקו מרה"י לרה"ר..." ומשמע מדברי רש"י שאת איסור 'הוצאה' אנו לומדים מהפסוק 'ויעבירו', ולא מהפסוק 'אל יצא איש ממקומו'.

ולכאורה צ"ע דלפי שיטת רש"י הא הוה ליה למינקט לשון "הוצאות" ולא יציאות, ואבקש מהקוראים להעיא בזה.



## חסידות

### מצוות ברה"ר

**הרב מ"מ מלול**  
ר"מ בישיבת תות"ל מאנטרעאל

בסה"מ תש"ד בד"ה ת"ר נר חנוכה (עמ' 81) כתוב: "וצ"ל למה צריך להיות נ"ח לרה"ר דוקא, והרי לא מצינו שום מצוה שצ"ל עשייתה ברה"ר דוקא, לבד פרה אדומה שהייתה עשייתה בחוץ, ובימי

עזרא קראו בס"ת ברחוב, ולכד זה לא מצינו שום מצוה שצ"ל ברה"ר דוקא כ"א נר חנוכה"

ובהערת כ"ק אדמו"ר שם: "ובימי עזרא: נחמ' ח, ג. וצע"ק מיומא טט, ב". ע"כ.

וכנראה הכוונה למה דאיתא ביומא שם דקריאה זו דעזרא היתה בבית המקדש כדאיתא שם: "דתניא היכן קורין בו בעזרה ראב"י אומר בהר הבית שנאמר ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים". ולפי זה הצע"ק הוא איך מחשיב המקרה של עזרא כמו דבר שהיה בחוץ (רה"ר) והרי הא דעזרא הי' בהר הבית!

וצע"ק דלכאורה מצינו עוד שני דברים שהיו צ"ל ברחובה של העיר. א' לגבי עיר הנדחת (ברמב"ם פ"ד ה"ו) "ומקבצין את כל שללה אל תוך רחובה, ואם אין לה רחוב עושין לה רחוב" היינו שזה דוקא ברחוב וב' לגבי תענית איתא ברמב"ם (פ"ג ה"ז) "מתריעין ומתפללין ברחוב העיר"

ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



## רמב"ם

### עמידה בקדיש שלפני מנחה

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

**רב אזורי - עומר, אה"ק**

לדעת הרמב"ם לכאורה אין חיוב על הציבור לעמוד בזמן שהש"ץ אומר קדיש (ולא כהדעה המחייבת לעמוד בזמן הקדיש, ברמ"א סי' נו ס"א ובשו"ע אדה"ז שם ס"ה). ולכן בהל' תפלה (פ"ט ה"א) כתב "בשחר כל העם יושבים וש"ץ יורד לפני התיבה, ועומד באמצע העם ומתחיל ואומר קדיש", ורק לאחר 'גאל ישראל' (סוף ה"א וראש ה"ב) כתב: "והכל עומדין מיד ומתפללים בלחש". וכן בערבית עונים על הקדיש בישיבה (שם ה"ט) וז"ל: "בערב כל העם יושבין והוא עומד ואומר והוא רחום כו' ברכו . . והם עונין ברוך ה' המבורך . . ומתחיל

לפרוס על שמע ואומר קדיש, ואחר כך הכל עומדים ומתפללין בלחש".

והנה בתפילת מנחה כתב (שם ה"ח): "במנחה אומר הש"ץ אשרי . . הוא והעם מיושב, ועומד ש"ץ ואומר קדיש והם עומדים אחריו ועונין כדרכן, ומתפללים כולם בלחש" - וצריך ביאור: מדוע דווקא בקדיש זה (שלפני מנחה) עליהם לעמוד?

אגב, גם בחזרת הש"ץ (פ"ט ה"ג) כתב הרמב"ם "והכל עומדים ושומעים ועונין אמן . .", כמ"ש הרמ"א סי' קכד ס"ד (בשם הגהות ומנהגים) ובשו"ע אדה"ז שם ס"ז, וכמצויין שם במהדורה החדשה אות נה' (ולפלא שלא הובאה דעתו בזה בטור וב"י ונו"כ השו"ע שם).



## השוחט לחולה בשבת

**הרב מנחם מענדל כהן**

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם פ"ב מהלכות שבת ה"ט, וז"ל: "אבל השוחט לחולה בשבת מותר לבריא לאכול ממנו בשר חי (בלא מליחה, כי מליחה אסור בשבת רק ע"י הדחה בלי בשול, כי מותר לאכלו חי בלי בשול רק בהדחה) שאין בדבר תוספת כדי שנגזור שמא ירבה בשבילו, וכן כל כיוצא בזה".

והשיג ע"ז הראב"ד: "והוא שיהי' לו חולה מבעוד יום".

וביאר בזה המגיד משנה שפלוגתתם היא, דלהרמב"ם אפי' חולה באמצע השבת אין על הבשר תורת מוקצה, דמוקצה הוא רק היכא שדחאו בידים, כגון נר שהדליקו וכו', דהלכה כר"ש במוקצה, משא"כ להראב"ד יש ע"ז תורת מוקצה, ולפיכך אם נהי' חולה באמצע השבת, אסור לבריא לאכול הבשר.

ופלוגתתם צריכה ביאור, אמאי להרמב"ם לא הוה על הבשר, (אם נהי' חולה באמצע השבת) תורת מוקצה, ולהראב"ד הוה על הבשר תורת מוקצה.

והנראה לפרש בזה בהקדים פלוגתתם הרמב"ם והראב"ד בטעם איסור מוקצה, דהרמב"ם בפרק כ"ד הי"ב והי"ג מביא שם כו"כ טעמים לאיסור מוקצה:

(א) שלא יהי' טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהי' כיום חול בעיניו, ויבא להגביה ולתקן כלים מפינה. . שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שנתעסק בו ונמצא שלא שבת לבטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח.

(ב) ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה.

(ג) ועוד מפני שמקצת העם יושבי קרנות, שכל ימיהם הם שובתים ממלאכה, ואם יהי' מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר.

והשיג עליו הראב"ד בארוכה, וכותב טעם אחר על איסור מוקצה. "נמצא כי מפני חיוב הוצאה אסרו בטלטול מה שאסרו, שהוא גדר להוצאה"<sup>1</sup>.

וי"ל עפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב', דלהרמב"ם עיקר סיבת טעם האיסור מוקצה הוא, לפעול בעולם שיהי' שביתה הניכרת אפי' אצל שכלן של יושבי קרנות, משא"כ להראב"ד העיקר לפעול שלא

(1) אבל באמת יש להקשות על הסברה זו דהרי גם להרמב"ם א' הטעמים הוא שלא לעבור על רצון ה', גבי כלים שמלאכתם לאיסור, "אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה", ואלמלא לא סב"ל דיש לגזור שמא יבא לידי איסור הוצאה? ונראה לומר בזה טעם אחר לחודדי עכ"פ, דהנה הישועות יעקב או"ח סי' ש"ח ס"ק א', והאור שמח על אתר, כתבו בדברי הראב"ד, דלפיכך התירו במוקצה לטלטלו לצורך מקומו, ולא חיישינן שיבא לידי איסור הוצאה, כי אפי' שיוציא, הרי העקירה לא היתה בכונה להוציא רק כדי צורך מקומו, א"כ הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ופטור, ולפיכך התירו לצורך מקומו. וכ"ז לדעת הראב"ד דמשאצל"ג פטור עליה, אבל לדעת הרמב"ם פ"א ה"ז דמשאצל"ג חייבין עליה, א"כ אם איסור מוקצה הי' משום איסור הוצאה, לא היו מתירין לצורך מקומו, כי אולי יעבור על איסור הוצאה, ומה בכך שלא התכוון לכך מתחילתו, הרי משאצל"ג חייבין עליה.

ואולי מזה שפסקין דלצורך מקומו מותר, הרי"ז ראה לדעת הרמב"ם, דלא משום הוצאה נגעו בה. דאי משום הוצאה נגעו בה גם לצורך מקומו הי' צ"ל אסור, ובכלי שמלאכתו לאיסור הרי האיסור הוא לא משום הוצאה אלא שמא יתעסק בהן ויבא לידי מלאכה, ויכון דמטלטלו לצורך מקומו, ולא להתעסק בה התירו לטלטלו.

וכבר ביארנו בגליון העבר דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בנוגע מלאכה שאצל"ג תלוי' בהביאור דלקו"ש נצבים חל"ד ב'. ועוד נאריך בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד במוקצה לקמן.



יעברו על רצון ה', ע"י איסור הוצאה, וזו הטעם היא העיקר, והטעם דשביתה הניכרת אינה חשובה אצל הראב"ד, לעומת הטעם דאיסור הוצאה<sup>2</sup>.

ולפיכך בהסוגיא דהשוחרט לחולה בשבת כיון דאין בזה שום חילול שבת, ואינו פוגם בשביתה הניכרת. אלא אדרבה, וכדברי אור החיים המפורסמים (תשא ל"א י"ג) בנוגע לחילול שבת לעזור לחולה (מובא בכמה מקומות בלקו"ש), "אין זה קרוי חילול, אלא אדרבה זה קרוי שמירת שבת סב"ל להרמב"ם דאין על הבשר תורת מוקצה", משא"כ להראב"ד דסיבת איסור מוקצה הוא משום גדר הוצאה, עדיין יש לחשוש שהבריא יוציא הבשר כדי לאכלו במקום אחר, ולפיכך יש ע"ז תורת מוקצה, לדעת הראב"ד.



2) ועו"ק על ביאור זה, דמשמע דפלוגתא הרמב"ם, והראב"ד היא רק בנוגע להשוחרט לחולה בשבת, אי יש בו איסור מוקצה, ומדברי אדמו"ר הזקן בשולחנו סי' ש"י סק"ו ומדברי המ"א סי' ש"ח סק"ד ועוד משמע דזהו מחלוקת כללי בדין מוקצה. אם צריך להיות דוקא נדחה בידי אדם כגון גרוגרות וצימוקין, ונר, ונויי סוכה, וכו', אבל נדחה בידי שמים. סב"ל כר"ש ולית בהו דין מוקצה, ולפיכך פסק הרמב"ם השוחרט לחולה בשבת, מותר לבריא לאכול ממנו, או כדעת הראב"ד דגם בנדחה בידי שמים יש בו דין מוקצה.

(ולפיכך הקשה המ"א שם, דאם נדחה בידי שמים לאו דיתני מקרי, אמאי אסור משום מוקצה פירות הנושכין, ותיירץ דשאני פירות הנושכין דיש לגזור שמא יעלה ויתלוש, אבל שמא ישחוט לא חיישינן דדבר טורח הוא ומידכר).

אבל לפי הסברתו של הט"ז ש"ח סק"ב, דהמחלוקת היא רק בהנוגע לשוחרט לחולה בשבת דיש סברא מיוחדת, להתיר דין מוקצה, כיון דאילו היה חולה בבין השמשות הרי גם אז ה' מותר לשחוט הבהמה יעו"ש באריכות.

הרי י"ל בזה, דלהרמב"ם נמי לא התיר אלא גבי השוחרט לחולה בשבת, כיון דאינו פועל ביטול בשביתה הניכרת בשבת, רק נקרא שמירת שבת.

וכיון שאפשר לפרש בדברי הרמב"ם או כדברי הט"ז או כהביאור בפנים מובן למה בסי' ש"י סק"ו, אינו מציין אדמו"ר הזקן כמקור לפסקו ד"מוקצה לא שייך בנדחה בידי שמים" מדברי הרמב"ם, אלא "רא"ש מגיד משנה, רשב"א בשם רבו", ועוד נאריך בזה בעז"ה לקמן בדיני מוקצה, בשי' אדמו"ר הזקן בזה.

# הלכה ומנהג

## קידוש שבתוך התפילה

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**

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

שו"ע או"ח סי' רע"א סעיף א': "כשיבוא לביתו ימהר לאכל מיד", ועיין בשו"ע רבינו סי' רע"א סעיף ב': "ותקנו חכמים שתהא זכירה זו על כוס של יין בין בכניסתו בין ביציאתו. ומצוה מן המובחר לקדש סמוך לתחלת כניסתו בכל מה שאפשר ואף אם יצא מבית הכנסת מבעוד יום יש לו לקדש מיד דכיון שהוסיף מחול על הקדש הרי זה אצלו כניסת השבת ויש לו לקדש מיד סמוך לכניסתו ואחר הקידוש צריך לאכול ג"כ מיד כדי שיהיה הקידוש במקום סעודה ואם אינו תאב לאכול מיד יכול להמתין מלקדש תוך הלילה כמה שירצה כדי שיאכל לתיאבון ויוכל לסמוך על מה שכבר זכרו בתחלת כניסתו בתפלת ערבית שכבר יצא בזה מן התורה שהרי מן התורה אין צריך אלא זכירה בדברים בלבד בלא יין והרי זכרו בתפלה". דברי רבינו מיוסדים על המ"א ועל שו"ת רמ"ע מפאנו סי' ב'.

אבל עיין בחידושי רע"א שהביא מדברי הר"ן בסוגיא דנר חנוכה ונר ביתו דמוכח דס"ל דקידוש על היין הוא דאורייתא וכן הביא שם עוד שמדברי הרא"ש בפרק ערבי פסחים מוכח ג"כ דס"ל שבתפלה בלבד אינו יוצא.

והנה על הא דכותב רבינו (ומקורו הוא המ"א) שיש לסמוך על הקידוש שבתוך התפילה, הקשה המנחת חינוך והמ"ב דהא קי"ל בסי' ס' סעיף ד' דמצות צריכות כוונה לצאת בעשיית המצוה, ומסתמא אין מדרך העולם לכיין לצאת יד"ח מצות עשה דזכור בתפילה כיון שיש לו יין או פת, ויכול לקדש עליהן אח"כ בברכה כדן, וטוב יותר שיצא אז יד"ח מ"ע דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה.

ולכאורה מה יאמר רבינו לטענה זו. והנראה לומר שבשעה שתקנו חכמים שצריך לעשות קידוש על יין (או פת) הם לא הפקיעו קיום המצוה דאורייתא שע"י אמירה בלבד, והוה כאילו הם התנו שבמקום

שלא קידש עדיין על היין יכול לסמוך על הקידוש שבתוך התפילה, ואע"פ שהמתפלל לא כיון לקידוש בשעה שהתפלל, י"ל שכיון שהוא רוצה לקיים המצוה של תפילה וחז"ל תקנו בתפילה שיזכיר קדושת שבת ויזכיר שהקב"ה הקדיש יום מיוחד בשבוע לבנ"י, א"כ זהו אותו הענין של קידוש שהטילה התורה עלינו.

עיי' בספר החינוך מצוה לא - מצות קידוש שבת בדברים "לדבר דברים ביום שבת בהכנסתו וכן ביציאתו שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו והבדלתו לשבח משאר הימים שלפניו ואחריו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכר קדושה וגדולה".

דהנה הגדר של 'לשמה' במצות הוא שונה מהגדר של 'לשמה' שבענינים אחרים, דהנה בגט כתוב "וכתב לה" וע"כ צריך לכתוב גט רק עבור אשה פלונית ואיש פלוני, משא"כ במצוות שאמרינן מצוות צריכות כוונה, דבר זה אינו מיוסד על שום פסוק כי אם השכל מחייב שזה לא נקרא מצוה אם הוא אינו עושה המצוה לשמה. ולמשל בתקיעת שופר, השכל מחייב שהתוקע לשיר לא הוה מצוה, משא"כ בענינו אפילו אם הוא מתכוין כשהוא מתפלל בליל שבת להמצוה של תפילה (ולא להמצוה של קידוש), מ"מ כיון שבתוך התפילות של שבת הטילו חז"ל החיוב להזכיר קדושת שבת, זה נקרא לשמה לפי דעת המ"א ורבינו.

וכל זה אינו דומה להא דאיתא בהמשנה בפ"ב של מס' ברכות "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא", ולכאורה גם שם נוכל לומר שאפילו אם לא כיון לבו למצות קריאת שמע, הא עכ"פ כיון לבו למצות לימוד התורה, וא"כ קשה מדוע כתוב בהמשנה "ואם לאו לא יצא". אבל באמת אינו דומה אחד לחבירו, מכיון שמצות לימוד התורה הוא גדר אחר ממצות קריאת שמע, כיון שמצות לימוד התורה אינה מוגבלת בשום זמן, משא"כ במצות קריאת שמע המוגבלת בזמן וע"כ אם לא כיון לבו למצות קריאת שמע לא יצא, משא"כ בנידון דידן שהזכרת שבת שבתפילת ליל שבת הוא אותו הענין של הזכרת שבת שבקידוש וע"כ אפילו אם התכוין רק להמצוה של תפלה יצא ידי חובת קידוש, וכל זה שלא כדעת המנחת חינוך והמשנה ברורה.



## בדין בישול עכו"ם

### הרב אפרים פיקרסקי

#### תושב השכונה

המחבר בשו"ע יו"ד סי' קיג ס"ח כותב, וז"ל: "נתן ישראל קדרה על האש וסלקה ובא עכו"ם והחזירה אסור (משום בישולי עכו"ם, הכותב) אא"כ הגיע למאכל בן דרוסאי וכו'".

והנה להלן בסעיף יא כותב וז"ל: "הניח ישראל ע"ג האש והניח עכו"ם לשמרו והפך בו ואין ידוע אם סלקו העכו"ם עד שלא הגיע למאכל בן דרוסאי מותר", ע"כ.

ועי' במפרשי השו"ע על אתר דלכאורה דברי המחבר סתרי אהדדי דבסעיף ח' כתב נתן ישראל וכו' וסלקה, דמשמע בפשטות שהישראל סלקה (ורק אח"כ בא עכו"ם והחזירה), ורק אז אסורה אם לא נתבשל כמאב"ד (מאחר דהישראל עצמו ביטל הבישול שלו), אבל אם העכו"ם סלקה אפילו קודם שנתבשל כמאב"ד אז מותר, ובסעיף יא כותב שרק אם אין ידוע אם סלקו העכו"ם עד שלא הגיע למאב"ד, הנה רק אז מותר (מספק), אבל אם ידוע שהעכו"ם סלקו קודם שהגיע למאב"ד אז יהי' אסור, והרי"ז דלא כמ"ש בסעיף ח' דרק אם סלקו הישראל קודם שנתבשל כמאב"ד, הנה רק אז נאסר. ועיי"ש בפר"ח, בט"ז, בש"ך, וכן בב"ח בטור וכו' וכו'.

[להעיר שבסעיף י"א נסמן בבאר הגולה (ס"ק יד) שהוא מהרשב"א, משא"כ בסעיף ח' שלא ציין לו שום מקור.]

והנה אולי אפשר לומר בישוב הסתירה הנ"ל, דבסעיף ח' מיירי שישראל נתן קדרה על האש, ותו לא, וא"כ בשלמא אם הישראל בעצמו סלק את הקדרה מובן שביטל את כל תהליך הבישול [ע"ד הפה שהתיר הוא הפה שאסר], ומאחר שלא נתבשל כמאב"ד, הוי כאילו לא נתבשל כלל, ולכן כשבא העכו"ם אח"כ והחזירה מובן שאסור, משא"כ אם העכו"ם סלק הקדרה, לא נתבטל תהליך הבישול שהתחיל הישראל, כיון שמצד הישראל, לאחר ששם הקדרה על האש כבר נגמר כל עבודת הבישול, ובאם העכו"ם לא הי' מסירה מהאש היתה נתבשל מעצמו בלי שום סיוע ממישהו, ולכן מובן מדוע התבשיל מותר מאחר שמצד הישראל כבר עשה כל מה שצריך לתהליך הבישול, ואין שום צורך עוד בתפיסת ידי אדם (ואין כח ביד העכו"ם לבטל מעשה הישראל בנדו"ז).

משא"כ בסעיף יא ששם מיירי וכמ"ש שם "הניח ישראל על גבי האש והניח עכו"ם לשמרו, והפך בו וכו'" [מעניין שבתורת הבית הקצר (להרשב"א) מקור הלכה זו, הגירסא היא "והניח עכו"ם לשמרו ולהפוך בו"], היינו שלא כישל בקדרה, אלא ששם על האש לצלי, הרי ששם גם לאחר שהניח ישראל [הבשר] על האש, לא נגמר מעשה הבישול (נכון יותר הצלי) שהרי בפירוש הניח עכו"ם לשמרו (שלא ישרף וכיו"ב) ונצרך עוד להפוך בו כדי שיצלה יפה (ובפרט לגירסת תו"ה שרצה שהעכו"ם יהפוך ויטפל בו), הרי מובן שלאחר שהישראל שמו על האש עדיין הוא באמצע תהליך הבישול והצלי, וא"א לומר שמצד הישראל כבר נגמר בישולו, שהרי נצרך עדיין לשמירת וטיפול העכו"ם, ועוד יותר שהניחו לשם תפקיד זה, ולכן מובן שבאם ידוע לנו שהעכו"ם סלקו קודם שנתבשל כמאב"ד, הרי שנסתלק מעשה הישראל, ועכשיו מתחיל תהליך חדש של בישול עכו"ם ולכן אסור. ודו"ק.

לסיכום: אם הישראל שמו בקדרה על האש ואז הרי הי' נגמר ממילא, אזי רק אם הישראל הסירו (קודם שנתבשל כמאב"ד) יש בעי' ולא אם העכו"ם הסירו, משא"כ באם הישראל שם בשר על האש ישר (בלי קדרה), שא"א שיגמר ממילא רק צריכים עדיין לשימור וטיפול, אז אפי' אם העכו"ם הסירו אסור.



## תחינות ובקשות בהדלקת נרות שבת

### הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' רסג ס"ח: "המדליק נר של שבת ויו"ט אחד האיש ואחד האשה חייבים לברך עובר לעשייתן בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת או של יו"ט כדרך שמברכים על שאר כל מצות מדברי סופרים עובר לעשייתן. והמנהג שמברכים אחר ההדלקה לפי שסוברין שאם תברך תחלה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק. ואף ביו"ט מדליקין תחלה כדי שלא לחלק בברכה אחת לברך אותה פעמים קודם הדלקה ופעמים אחר כך. וכדי שתהא הברכה עובר לעשייה אינה נהנית מן האור עד אחר הברכה דהיינו ששמה ידה לפני הנר מיד אחר ההדלקה עד אחר גמר הברכה ואז מסירה ידה ונהנית מן האור וזה נקרא עובר לעשייה".

ולפי זה יוצא שאין להפסיק בין הברכה להסרת הידים וההנאה מהאור, כמו שאסור להפסיק בכל ברכת המצוות בין ברכה למצוה, כמבואר בשוע"ר סי' ח סכ"א-ב, סי' כה סי"ג ואילך, סי' תלב ס"ו, וסי' תקצב ס"ז.

ומעולם הי' פלא בעיני מנהג הנשים לומר כמה תפילות ותחינות בעינים סגורות, דהוי הפסק בין ברכה לבין הסרת הידים וההנאה מהאור. ואולי מטעם זה השמיט בשוע"ר את המנהג לומר תפלת בקשה, כנזכר בלקו"ש חט"ז עמ' 578; ומחייבי תיתי לנשים בדורינו לשנות המנהג ולגרום חשש הפסק? ועכ"פ הי' צורך להנהיג, לפתוח העינים ואח"כ לומר הבקשות.

העירו לי על כך חבריי, שאפשר לומר שהתחינות שאומרות הנשים אינן הפסק כיון ששייכות להדלקת הנרות, וכמו יהי רצון מלפניך שתחדש עלינו שנה טובה ומתוקה, שאינה הפסק בין ברכה לאכילת התפוח. שהרי המקור לתחינה בשעת הדלקה הוא רבינו בחיי פ' יתרו וז"ל: "...ולכך ראויה האשה להתפלל לה' יתברך בשעת הדלקת הנר של שבת שהיא מצוה מטלת עליה שיתן לה ה' בנים מאירים בתורה כי התפלה יותר נשמעת בשעת עשיית המצוה ובזכות נר שבת שהוא אור תזכה לבנים בעלי תורה הנקראת אור שנאמר כי נר מצוה ותורה אור..." וא"כ יש לזה קשר למצות הדלקת הנרות, ואינו הפסק כמו אמירת היה"ר.

אמנם לענ"ד אין בזה דמיון, שהרי אכילת התפוח היא בשביל מה שאומרים ביה"ר, משא"כ כאן שהתחינות אינן לצורך הדלקת הנרות שהרי זה ששיחה מענין הברכה אינה הפסק, הוא רק כאשר זה לצורך האכילה או לעשיית המצווה, משא"כ כשזמן זה הוא עת רצון לבקש בקשות אחרות שאינן מועילות למצוה זו.

דהנה מבואר בסי' קסז ס"ט, שגם כשאומר תנו מאכל לבהמה הוא צורך הסעודה ואינו חשוב הפסק לפי שאסור לאכול קודם שיתן לבהמתו. ולאידך מבואר שם ס"כ, שאם חותך את הלחם למסובין קודם שיטעום הוי הפסק, כיון שאינה לצורך אכילה, שהרי אינם רשאים לטעום עד שיטעום הוא תחלה. הרי שאין שום נפק"מ מזה שהוא מעניינא דיומא, ומכיון שהתחינה אינה לצורך קיום מצות ההדלקה, א"כ היא הפסק.

ועד"ז מבואר לענין ברכת המצוות בסי' כה סי"ט: "אם הפסיק בעינים שהם נצרכים לו להנחת התפילין אין זה הפסק". ועד"ז בסי'

תלב "מענייני צרכי הבדיקה". ועד"ז ביה"ר, שהוא מועיל לאכילה זו, שאומר את כוונת האכילה הזאת. ולפי"ז נראה לכאורה, כי התחנות שמבקשות הנשים אחרי הדה"נ, על כל הדברים המעיקים על לבם, בלי קשר להדה"נ, לכאורה הוי הפסק.

שוב העירוני, שאפשר לומר שזה דומה לדין נטילת ידים שבסי' קנח סט"ז, שכיון שמברכים אחרי נטילת ידים, ולפני לפנייה, אין מקפידים כ"כ שלא יהי' הפסק בין נט"י לברכה, כמו בשאר ברכת המצוות. ואף שמברכים לפני השפשוף, השפשוף אינו עיקר המצוה, ואין לאסור בזה להפסיק בין ברכה לשפשוף. ועד"ז בהדלקת הנרות, שעיקר המצווה היא ההדלקה, והברכה באה אחריה, ולכן אין לדייק כ"כ במניעת ההפסק.

אמנם לענ"ד אין הדמיון עולה יפה, שהרי מפורש בשוע"ר סי' רסג סי"א: "שעיקר מצות הדלקת נר שבת אינה ההדלקה בלבד, אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה, אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו. . יכולה לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן". ומבואר בארוכה בקו"א.

שוב העירוני:

בנט"י ההלכה היא שהברכה "אינה עובר לעשייתה ממש", ואעפ"כ מברכים קודם השפשוף "כדי שתהא הברכה כמו עובר לעשיית המצוה" (סדר נט"י לסעודה). וכן הוא בנדו"ד, שהברכה אינה עובר לעשייתה ממש (שהרי הברכה נתקנה על ההדלקה, ונאמרת אחרי ההדלקה), ומ"מ מכסים את הנר כדי שיהיה "מיקרי עובר לעשייתן" (הלשון בקו"א). ואף אם נבוא לחלק בין "כמו" לבין "מיקרי", כיון שבנדו"ד סו"ס עיקר המצוה הוא לאח"ז - עדיין אין הכרח משום זה לומר שאסור להפסיק, שהרי סו"ס התחילה כבר במעשה המצוה (ואפילו יותר מהתחלה בלבד, שהרי עשתה כל המעשה שעליו נתקנה הברכה).

אמנם דברים אלו אינם נראים לענ"ד, שהרי איך אפשר לבנות עולמות על דיוק של חצי מילה בסדר נט"י ודיוק של חצי מילה בקו"א, ולהסיק שדין הדה"נ שוה לדין נט"י, בה בשעה שאדה"ז מאריך ומבאר ומפרט, שבהדה"נ עיקר המצוה היא ההנאה מהאור, ולא מעשה ההדלקה, ואילו בנט"י עיקר המצוה היא הנטילה, ולא ניגוב הידים או

שפשופו. ולכן כתב בסדר נט"י שזה רק "כמו" עובר לעשייתן", משא"כ כאן בהדלקת הנרות "מקרי" עובר לעשייתן.

וא"כ נשאר עדיין השאלה מדוע נוהגות הנשים להפסיק בין ברכה לעיקר המצוה, שהיא הסרת הידים וההנאה מהאור. ולכאורה ה' כדאי להנהיג להסיר הידים מהעינים ואח"כ לומר התחינות ובקשות.



## מצות תקיעת שופר

### הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש – דעטראיט

שו"ע אדה"ז סי' תקפט ס"א: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין צריך שיתקע לו בן חורין להוציאו אבל אינו יוצא בתקיעתו של עצמו לפי שצד חירות שבו נתחייב בט' תקיעות שלימות בכשרות ואם יתקע בעצמו תהא כל תקיעה ותקיעה שיוצאת מפיו חציה פסולה מחמת צד עבדות שבו".

והנה מקור הדין הוא בר"ה כט, א בברייתא "מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו", ובגמרא שם "אמר רב הונא ולעצמו מוציא, א"ל ר"נ לר"ה מ"ש לאחרים דלא דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות לעצמו נמי לא אתי צד עבדות ידיה ומפיק צד חירות ידיה, אלא אר"נ אף לעצמו אינו מוציא", וברש"י שם "דלא אתי צד עבדות דמשמיע ומפיק צד חירות דשומע", ובר"ן "דלא אתי צד עבדות שבו ומפיק צד חירות שבו דהו"ל כאילו אשה הוציאה זכר". וברמב"ם פ"ב הלכות שופר ה"ג "שאיין צד עבדות שבו מוציא צד חירות שבו".

ולכאור' סגנון אדה"ז צ"ב, שהרי מפשטות ל' ראשונים הנ"ל (ובאמת כ"ה משמעות לשון הגמרא הנ"ל) משמע שהוא דין מצד התוקע, שכיון שיש צד עבדות בהתקוע לכן אינו יכול לצאת י"ח מתקיעה כזו שתקע חצי עבד - וע"ד הטעם שאינו יכול להוציא אחרים שהוא (כל' רש"י) שצד עבדות של תוקע אינו יכול להוציא צד חירות של שומע, וא"כ ה"ה בנוגע עצמו, וכמו שאמר ר"נ שמדמה להוציא א"ע למי שתוקע להוציא לאחרים (ואדרבא, לומד מאחרים לעצמו כמובאר בלשונם).



אמנם בל' אדה"ז מודגש שהוא פסול מצד חפצת התקיעה, שהתקיעה עצמה פסולה ואינה "בשלימות" כיון שיצאה מפיו של אחד שהוא חצי' פסולה, וצ"ב למה אדה"ז הוצרך לחדש סברא זו.

ואולי י"ל בזה (לפלפולא), בהקדם שינויי הלשונות בשו"ע אדה"ז בנגוע למהות מצות תק"ש, שמצינו שכתב בזה ד' פעמים, (א) סי' תקפה ס"ד "ולמה אין מברכין לתקוע בשופר לפי שהתקיעה אינה עיקר המצוה אלא שמיעת קול שופר הוא עיקר המצוה שהרי התוקע ולא שמע קול שופר לא יצא". (ב) סי' תקפו ס"ד "הגזול שופר ותקע בו יצא". ואינו דומה ללולב ומצה וציצית הגזולים לפי שמצות השופר אינו אלא השמיעה בלבד ואין בשמיעת קול דין גזל שהרי בשמיעתו אינו נוגע בשופר כלל ולפיכך אע"פ שתקע בו באיסור גזל כיון שבעיקר המצוה דהיינו השמיעה אין בה איסור גזל יי"ח". הנה כאן התחיל שהמצוה "אינה אלא השמיעה בלבד", ומסיים "בעיקר המצוה היינו השמיעה". (ג) סי' תקפח ס"ו "אע"פ שעיקר מצוה שמיעת שופר היא שמיעת קולו בלבד מ"מ אם התוקע הוא פטור ממצוה זו אינו מוציא אחרים י"ח בתקיעתו"<sup>1</sup>. (ד) סי' תקפח ס"ז "אבל המדבר ואינו שומע אינו מוציא דכיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא דאין המצוה בתקיעה אלא בשמיעה".

והנה בסי' תקפה ס"ד דייק אדה"ז שאין התקיעה עיקר המצוה אלא שמיעת קול שופר הוא עיקר המצוה - היינו שיש בתקיעה משום מצוה אלא שאינו עיקר המצוה, ועד"ז הוא הסגנון בסי' תקפח ס"ו שעיקר מצוה שמיעת שופר הוא שמיעה לבד - משמע שההדגשה הוא שהשמיעה עיקר המצוה. ובסי' תקפח ס"ז הסגנון הוא שאין המצוה אלא בשמיעה, ובסי' תקפו הגם שמתחיל שאין המצוה אלא השמיעה בלבד, מ"מ מסיים שם שבעיקר המצוה דהיינו השמיעה אין בה איסור גזל, וא"כ סותר א"ע מרישא לסיפא, אלא ששם י"ל שסמך על מש"כ בסוף הסעיף שמפרש שכונתו לעיקר המצוה, אבל עכ"פ הדבר צריך

---

(1) להעיר שלכאור' סגנון אדה"ז כאן הוא כסגנון הלבוש סי' תקפט ס"א בשינויים, שלשון הלבוש הוא "אע"פ שכבר אמרנו דתק"ש בשמיעה תלה רחמנא [ראה מש"כ לעיל סי' תקפה ס"ב] מ"מ אינו יוצא בתקיעת כל מי שישמע ממנו התקיעה אלא כך אמרו חכמינו ז"ל כל המחוייב בתק"ש מוציא אחרים ג"כ י"ח אבל מי שאינו מחוייב אינו מוציא ג"כ אחרים דכיון שאין הש"י חפץ בו בעצמו במצוה זו היאך יוציא אחרים". - ואדה"ז הוסיף על לשון הלבוש והדגיש "עיקר מצות שמיעת שופר".

בירור, שמהו הפי' שיש בזה עיקר מצוה שמשמע מזה שגם התקיעה הוא מהמצוה, דהרי בפשטות ס"ל אדה"ז כהשיטות שהמצוה הוא בשמיעה, וא"כ מהו הפי' שרק "עיקר" המצוה הוא השמיעה ולא כל המצוה.

ואולי י"ל בזה, ע"פ המבואר בשו"ת אבני נזר או"ח סי' מ, שהביא חידושו של הגרעק"א (בהגהותיו לאו"ח סי' ריט) שבכל ברכת המצות דקיי"ל אם יצא מוציא מ"מ כיון דאין המברך מחוייב עתה בברכה זו לא יצא בה בלא עניית אמן ע"ש.

והקשה האבני נזר (באות ה) מתק"ש "דלא שייכא ב" עניית אמן על התקיעות, ומ"מ אף שיצא מוציא" (כמו שהוכיח שם מדברי התוס'). וכתב (באות ו) וז"ל "והי' נראה ליישב דהנה ידוע דברי רמב"ם דשופר אין מצוותו התקיעה אלא השמיעה. ובתשו"ב ביאר יותר דתקיעה כדי לשמוע הוא כמו עשיית סוכה לישב בה והמצוה רק הישיבה הכא נמי המצוה רק השמיעה. וקשה דאם כן השומע ממי שאינו מחוייב למה לא יצא, ליהוי כמו סוכת גנב"ך דאף דלאו בני חיובא נינהו העושים כשרה, ובן חיוב היושב בה יוצא בה ידי חובתו, הכא נמי אף דתוקע לאו בר חיובא, השומע בר חיוב הוא וליהוי יוצא בו.

ונראה דהנה בספר תורה דהמצוה על כל אחד לכתוב לו ספר תורה אם נתנה לאחר ביטל מצוותה. ומבואר בכל האחרונים שאם נתנה לבית הכנסת במתנה ביטל המצוה ומחוייב לכתוב לו אחרת, הרי דהמצוה במה שהספר תורה שלו. ואף על פי כן אם הניחו לו אבותיו ספר תורה אינו מקיים המצוה [כדאיתא בסנהדרין כא, ב ובפוסקים] אלא אם כן כתבה בעצמו או על ידי שלוחו. ובספר המצוות להרמב"ם<sup>3</sup> מבואר

---

(2) ראה שו"ת מהר"ם אלשקר ס"ח . . . דהא בהדיא כתב הרמב"ם ז"ל עצמו שם גבי שופר הגזול שאין המצוה אלא בשמיעת הקול וכן כתב בבירור שאין אחריו בירור בתשובת שאלה בלשון ערב על ששאלוהו מה הפרש יש בין לשמוע קול שופר ובין על תקיעת שופר והשיב ז"ל הפרש גדול יש ביניהם וזה שהמצוה שנצטוו בה אינה התקיעה אבל היא שמיעת התקיעה ונפקא מינה שאם היתה מצות התקיעה כמו שחייב כל איש לישב בסוכה וליטול לולב יתחייב מזה שהשומע שלא תקע לא יצא והתוקע שלא שמע יצא וכגון מי שסתם אזניו יפה היה יוצא לפי שכבר תקע ואין הדבר כך אלא שהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, ואמנם אנו תוקעין כדי שנשמע כמו שמצות ישיבה בסוכה לא עשייתה ואמנם נעשה כדי שנשב ולפי' מברכין לישב ואין מברכין לעשות ומברכין לשמוע קול שופר ואין מברכין על תקיעת שופר".

דאם קנה לו ספר תורה אף דכחוטף מצוה מן השוק קיים המצוה, והיינו משום דכתיב 'כתבו' אינו יוצא אלא בפעל במעשה שיהי' לו ספר תורה. והכא נמי כיון דכתיב 'תקעו בחודש שופר', ומינה יליף שילחי ראש השנה דתרועת ראש השנה בשופר, והרי כתיב 'תקעו' במעשה, וכן ילפינן התם בגזירה שוה ממדבר והתם כתיב 'ותקעתם'. ואף דהתכלית הוא השמיעה [וכמו שהביא הרמב"ם הדמיון מסוכה דאף דכתיב 'תעשה', מכל מקום המצוה הישיבה] מכל מקום בעינן שיפעול זאת במעשה, והיינו שיתקע כדי שישמע או שיתקע שלוחו, אבל אם אחר תוקע כדי שישמע, הרי הקול נכנס ממילא באזניו ושמיעה איננה מעשה, כמ"ש הרא"ש נדרים (עב, ב) דשמיעה הוי מידי דממילא, ואינו יוצא בקול זה שבא ממילא לאזניו כמו שאינו יוצא בספר תורה שהניחו לו אבותיו. ואינו דומה לסוכה דהישיבה היא מעשה, ועל כן אם מי שהוא שאינו בר חיוב תוקע דאינו יכול לעשות שליח, כמו שאין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה, אינו יכול לצאת בשמיעה, כיון דשמיעה אינה מעשה, ובקרא כתיב 'תקעו'... כן יש ליישב דעת הרמב"ם."

ולפ"ז מיישב האב"נ (באות ז) קושייתו על הגרעק"א: "...ולפי זה אף על פי שיצא מוציא אפילו בלא טעמא דערבות, דשייך במצוה ויכול ליעשות שליח, ולא חשיב מצוה שבגופו, שהרי המצוה השמיעה, יהי' ממני שמחויב או אינו מחויב והוא שומע בעצמו, רק שצריך שיפעול השמיעה במעשה ושפיר מהני על זה שליחות. מה שאין כן בברכות דלא שייך שליחות על מעשה הברכה דהוה מצוה שבגוף, ותדע שאם אינו שומע אינו יוצא [אפילו למאן דאמר לא השמיע לאזניו יצא] ולא שייך בזה שליחות, רק משום שומע כעונה אתינן עלה, ואם העונה בעצמו אינו מחויב ולא הוה ברכת חיוב אינו יוצא בו, וצריך לטעמא דערבות, ובזה אינו יוצא בלא אמנ".

תוכן דבריו בקיצור: שבעצם המצוה של תק"ש הוא השמיעה, אלא שמ"מ המצוה היא שהשמיעה תיהי' שמיעה של תקיעה שבאה ע"י מעשה, ועל חלק זה של מעשה מהני שליחות אלא שצריך להיות תקיעה של בר חיובא כדי שיכול לחול ע"ד דין שליחות.

והנה לפי יסוד האבני נזר אולי אפשר לבאר קצת ג"כ דברי אדה"ז שכתב כמה פעמים שעיקר המצוה הוא השמיעה, ומשמע שגם התקיעה יש בו התחלה דמצוה, וע"פ דברי האב"נ יבואר, שהגם שעיקר המצוה הוא השמיעה [וכמו שמוכיח אדה"ז בס"י תקפו מדין

תוקע בחבית כו', מ"מ המצוה כולל גם המעשה, שהרי המצוה הוא גם שיהי' תקיעת שופר - היינו שהשמיעה יהי' שמיעה של תקיעה שבאה ע"י מעשה, וא"כ הגם שעיקר המצוה הוא השמיעה, מ"מ התקיעה (המעשה תקיעה) הוא ג"כ תקיעה ומעשה של מצוה, ולכן כתב שעיקר המצוה הוא השמיעה, שמשמעו שהתקיעה הוא ג"כ חלק מן המצוה.

ולכן בסי' תקפה כשדן לענין הברכה כתב אדה"ז שמברכין לשמוע משום "שהתקיעה אינה עיקר המצוה [שמזה משמע שמ"מ הוא חלק מהמצוה] אלא שמיעת קול השופר הוא עיקר המצוה", והיינו שהגם שלכאור' יוכל לברך גם על התקיעה שהרי גם הוא חלק מהמצוה כיון שצ"ל מעשה תקיעה, מ"מ כיון שעיקר המצוה הוא השמיעה (כמו שמביא הרא"י לזה) לכן מברכין רק על השמיעה.

וכן בסי' תקפח ס"ו שבא לבאר מי מוציא אחרים מדגיש ג"כ "אע"פ שעיקר מצוה שמיעת שופר הוא שמיעת קולו בלבד מ"מ אם התוקע הוא פטור ממצוה זו אינו מוציא אחרים י"ח בתקיעתו", ש"ל שכאן בא לבאר ולרמז ג"כ טעם הדבר שצריך בר חיובא להוציא, שהגם שעיקר המצוה הוא השמיעה, מ"מ התוקע צ"ל ג"כ בר חיובא כיון שהתקיעה הוא ג"כ חלק ממעשה המצוה ולכן צריך להיות ע"י בר חיובא דוקא [אם מטעם שליחות או טעם אחר], וכמרומו בלשונו שהוא "עיקר" המצוה אבל לא "כל" המצוה.

אמנם בסי' תקפח ס"ז שמבאר ש"המדבר ואינו שומע אינו מוציא דכיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא דאין המצוה התקיעה אלא השמיעה", הרי שם נוגע רק שכיון שאינו יכול לשמוע אינו נחשב בר חיובא להוציא אחרים, וממילא אינו מרמז שצ"ל תקיעה שבא ע"י מעשה.

ובסי' תקפו ס"ד שבתחילה כתב שהמצוה הוא השמיעה בלבד ובסוף כתב שהשמיעה הוא עיקר המצוה, י"ל שבתחילת דבריו שבא לבאר כללות הדין למה יצא בשופר הגזול (דלא כלולב ומצה וציצית) כתב רק שהמצוה הוא השמיעה וממילא אין בשמיעתו משום איסור גזל כיון "שבשמיעתו אינו נוגע בשופר כלל", ואח"כ מסיים שלכן "אע"פ שתקע בו באיסור גזל" היינו שכאן הרי בתקיעתו הוא נוגע בשופר, והרי גם בתקיעה יש בו ענין מצוה שהרי המצוה שהשמיעה יבא ע"י מעשה תקיעה, מדגיש שמ"מ הרי בעיקר המצוה דהיינו השמיעה אין בו איסור גזל ולכן הגם שתוקע בשופר הרי בנוגע לאיסור גזל אזלינן בתר עיקר המצוה שהוא השמיעה. ועצ"ע.

והנה באבני נזר שם (אות ח) המשיך להקשות וז"ל "אך קשה למה שכתבתי בדעת הרמב"ם מהא דחציו עבד וחציו בן חורין אפילו לעצמו אינו מוציא, ומשום דהקול בא ממי שאינו בר חיוב גם כן. ואי אמרת דבשמיעה אפילו ממי שאינו בר חיוב הי' יוצא, רק משום שלא פעל השמיעה במעשה, ולגבי המעשה יחשב כאילו צד חירות פעל כל המעשה, וכמו דקיימא לן בשבת זה אינו יכול וזה אינו יכול חייב, ושיעור אחד לשתייה, דחשיב כאילו כל אחד פעל כל המעשה. והכא נמי כיון דצד עבדות לבד לא הי' יכול לפעול כלום בלא צד חירות, חשיב כאילו צד חירות פעל כל המעשה. ומה"ט יוצא מי שחציו עבד וחציו בן חורין כל המצוות<sup>4</sup>, רק בתקיעת שופר משום שבקולו הוא יוצא והקול מורכב משתייהם. אבל אם תאמר דרק משום המעשה אינו יוצא כששמע ממי שאינו בר חיוב, שוב יכול לצאת כמו בכל המצוות, ואפילו אחרים יוציא מי שחציו בן חורין, שצד חירות נעשה שליח, והרי נחשב הצד חירות כאילו פעל כל המעשה, וכאילו כל המעשה פעל השומע ושוב יוצא בקול אף שבא ממי שאינו בר חיוב. ודברי הרמב"ם צ"ע, ועל כורחך צריך לומר דתקיעת שופר שמוציא אחרים גם כן משום שומע כעונה. וכן הוכיח השאגת אריה סימן י"ג דמהא דמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא, דלאו בשמיעה לבד תליא מילתא" ע"ש.

והיינו שהקשה, דבשלמא אם נימא שהפסול 'אינו בר חיובא', הוא מצד עצם התקיעה, הרי גם בח"ע וחב"ח הרי התקיעה בא (בחציו)

(4) ראה שו"ת אבני נזר או"ח סי' שמא אות ו - ז: "מה שכתב בפשיטות דזה אינו יכול וזה אינו יכול אף דחייב בשבת אינו יוצא ידי מצוה במקום שצריך בעצמו. לא כן אנכי עמדי ובודאי ראיית כבודו משחיטה דלא מהני על ידי כשר ופסול ביחד, על כן סבירא ליה לחלק בין לחייב שהוא חומרא בין לצאת ידי חובתו שהוא להקל. אבל קשה לחלק בזה בדאורייתא רק החילוק [הג"ה וכבר נתבאר זה בספר אגלי טל] בין אם דנין על אדם העושה או על הפעולה הנעשה, שאם דנין על האדם נוכל לחשוב כאילו עשה כולו, כיון שבלעדו לא הי' נעשה, ואף דלגבי חבירו נחשב גם כן כאילו עשאו הוא מה איכפת לו בחבירו. אך הפעולה הנעשית מה חזית דשרת לי' בתר כשר שדי' בתר פסול. ועל כן לענין מצוה שאנו דנין על העושה שמקיים המצוה זה אינו יכול וזה אינו יכול מהני. ויש ראי' מחצי עבד וחצי בן חורין שמקיים כל המצוות ולא אמרינן אתי צד עבדות ומפיק צד חירות רק משום שדנין על העושה חשיב שצד חירות עשה כל המעשה משום זה אינו יכול וזה אינו יכול, רק שופר שצריך שישמע קול מבר חיובא ודנין על הקול, וכשבא משניהם אינו יוצא בו".

ומה שהביא מספרו אגלי טל - הוא במלאכת חורש אות א' ע"ש.

מאינו בר חיובא וממילא אינו יוצא, משא"כ לפי מה שביאר שכיון שדין התקיעה הוא שיבא ע"י מעשה, ולמעשה צריכים דין שליחות ולכן צריכים בר חיובא, הרי סו"ס מצד המעשה נחשב כאילו הצד של ב"ח עשה כל המעשה (כמו שהוכיח מדין זה אינו יכול וזה אינו יכול) וא"כ מהכ"ת שלא לצאת ע"י ח"ע וחב"ח.

ואולי אפ"ל שיתורץ זה ע"י דברי אדה"ז שהגדיר הפסול בח"ע וחב"ח ש"כל תקיעה ותקיעה שיוצאת מפיו חציה פסולה מחמת צד עבדות שבו", שי"ל הכוונה, שהגם שאה"נ שיסוד דין תק"ש הוא השמיעה, ורק שיש דין שצריך לבא ע"י מעשה והמעשה יהי' ע"י בר חיובא כדי שיוכל לחול ע"ז דין שליחות כנ"ל, מ"מ מצד הדין שצריך לבא ע"י מעשה, הנה המעשה תקיעה פועל על כשרות עצם התקיעה, וממילא אם התוקע הוא בר חיובא הרי התקיעה הוא בכשרות כיון שבא מצד בר חיובא, משא"כ אם התוקע הוא פסול הרי אין הפסול רק משום שהמעשה הי' מעשה של מי שהוא פסול (שלא שייך בו שליחות), אלא עצם התקיעה הוא פסול כיון שהתוקע הי' פסול, ולכן כאן שהתוקע הוא ח"ע וחב"ח, כיון שהוא חציו בפסול, הרי עצם התקיעה שבא מתוקע זה הוא ג"כ חציו בכשרות וחציו בפסול וממילא א"י בתקיעה זו.

והיינו שאין הפי' שהוא ב' דברים נפרדים לגמרי, א) עצם התקיעה שצריך לשמוע, ב) שצריך לבא ע"י מעשה - וממילא פסול במעשה התקיעה פירושו שאין לחול ע"ז דין שליחות וממילא חסר רק הדין שצריך התקיעה לבא ע"י מעשה אבל מצד עצם התקיעה אין פסול -

אלא גדר הדברים הוא שהגם ש"עיקר" גדר המצוה הוא השמיעה, מ"מ הקול ששומע צריך לבא מבר חיובא כדי להיות קול כשר, וכל שאינו בר חיובא הרי לא רק שחסר בדין מעשה התקיעה (כיון שהתקיעה צריך לבא ע"י מעשה) ובדין שליחות, אלא שמצד זה חסר בעצם הקול - שקול שלא בא ע"י בר חיובא אינו קול כשר לצאת בו. וממילא בח"ע וחב"ח הרי מצד זה שהתוקע חציו פסול, הרי גם עצם הקול הוא חציו בפסול וממילא אין לצאת בו [אבל אם לא הי' חסרון בעצם הקול שפיר הי' יכול לצאת בו כיון שסו"ס הרי מצד התוקע נחשב כאילו עשה כל המעשה וכמ"ש האבני נזר].

ולפ"ז אפ"ל שאין צריך לומר כיסוד האבני נזר שהצורך כבר חיובא הוא מצד דין שליחות כמ"ש בארוכה<sup>5</sup>, אלא שדין תק"ש הוא לשמוע תקיעה שתקע בר חיובא, ודוקא תקיעה כזו הוא חפצא של תקיעה של מצוה, וממילא בח"ע וחב"ח הרי חצי בפסול כיון שהתקוע חצי אינו בר חיובא<sup>6</sup>.

וראה שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' פה<sup>7</sup> שדן בארוכה האם מצות תק"ש היא השמיעה או גם התקיעה ע"ש, ובתוך הדברים מביא קושיית הכפות תמרים וישועות יעקב איך יוצא ח"ע וחב"ח מתקיעת אחר, דלכאוי' כל דאיהו לא מצי עביד לא מצי משויא שליח, ומבאר בהר צבי, דהא דח"ע חב"ח אינו יוצא בתקיעת עצמו אינו מצד חסרון בתקיעה, שהרי בכל המצות שח"ע וחב"ח חייב בהם מקיים אותם ע"י עצמו, ולא אמרינן שאין צד עבדות מוציא צד חירות, ולא נגרע מצד צד העבדות, כיון שסו"ס צד חירות עשה המצוה, וא"כ במה חלוק תק"ש? ומבאר, שאה"נ מצד התקיעה שפיר תקע ומקיים מצות תק"ש, אלא שיש חסרון מצד השמיעה שצד חירות שומע קול שיש בו תערוכות של תקיעת ח"ע, וממילא אין כאן שמיעת קול כשר, וממילא על חלק התקיעה שפיר יוצא בעצמו ולא צריך לדין שליחות ואין בזה חסרון ח"ע (כמו שאין חסרון זה בכל מצות), והחסרון הוא רק בהשמיעה ע"ש באורך.

ואח"כ ממשיך "ולבי אומר לי דלסברא זו מרמז קצת בשו"ע של הרב ז"ל (בסימן תקפט) שכתב: ...דיש להתבונן בלשונו מה ראה לשנות מלשון הלבוש שכתב בקיצור . . . ומה הלשון אומרת באריכות כ"כ "ואם יתקע בעצמו תהא כל תקיעה ותקיעה שיוצאת מפיו חציו בפסול", הנה לפי האמור רומז לסברתינו ולהורות נתן דהא דח"ע וחב"ח אינו מוציא אף לעצמו, אל תאמר דהוא משום חסרון תקיעה, דשפיר בר תקיעה הוא ככל מצות מעשיות שח"ע וחב"ח מחויב ומקיים אותו בעצמו, אלא דכאן יש חסרון בשמיעתו והיינו דקאמר כל

(5) וכ"ה דעת הכפות תמרים ר"ה כט. ד"ה חש"ו (הגם שיסודו הוא באו"א קצת מדברי האבני נזר ע"ש). ואכמ"ל.

(6) וע' שפ"א ר"ה כט. והר צבי או"ח דלהלן.

(7) ורג"כ בקיצור במקראי קודש פורים סי' יד.

תקיעה ותקיעה שיוצאת מפיו, דהיינו קול תקיעה כשהוא יוצא ונשמע חציו פסול משום תערובות קול של צד עבדות". וע"ש בארוכה בכ"ז.

והנה יש להעיר בדבריו, שלכאור' אתי עלה שתקיעת ח"ע וחב"ח הוא פסול בשמיעת הקול - שכיון שיש בזה תערובות של קול אחר הנה אינו יוצא בשמיעתו כיון שהוא שמע קול אחר (פסול) ביחד עם הקול כשר [וכמו שהביא דוגמא לשופר שניקב וסתמו בשאינו מינו, דפסול לצאת בו אף שהנקב לא הי' מעכב את הקול, מ"מ כשסתמו נמצא בו תערובות של קול של מין אחר], והיינו כאילו נאמר שהקול שתקע הצד של ב"ח הוא בעצם קול שופר, אלא שמ"מ כיון שיש כאן גם הקול של צד ח"ע, הרי יש כאן תערובות ב' קולות - קול כשר וקול פסול, ולכן פסול בשמיעתו כיון ששמע (ביחד עם הקול כשר) קול פסול.

אמנם לכאור' לא נראה כאן פשטות לשון אדה"ז, שלא הזכיר כלל משמיעת הקול (ולא הזכיר כלל הפסול של קול שופר וקול פסול, או קול שופר וד"א), ורק כתב "תהא כל תקיעה ותקיעה שיוצאת מפיו פסולה מחמת צד עבדות שבו" - שמשמעות הלשון הוא שהוא פסול בעצם "חפצת הקול", שעצם הקול הוא חציו פסול, ולכאור' הביאור הוא כנ"ל, שכשרותה של הקול תלוי בכשרות התוקע, וממילא כיון שהתוקע גופא חציו פסול, הרי הקול "היוצא מפיו" הוא כדינו של התוקע שחציו פסול, וממילא אין החסרון (רק) חסרון מצד השמיעה, אלא הוא חסרון מצד עצם הקול - שעצם הקול הוא חציו פסול.

העולה מכהנ"ל (אם כנים הדברים), שיש לבאר חסרון של תקיעה ח"ע וחב"ח בג' אופנים: א) שהוא חסרון מצד המעשה תקיעה (כמו שס"ל להאבני נזר). ב) שהוא חסרון מצד שמיעת התקיעה - שיש בה תערובות קול פסול (כמו שס"ל להר צבי). ג) שהוא חסרון בעצם חפצת התקיעה (כפי שמשמע מלשון אדה"ז).

ועצ"ע בכהנ"ל. ואין הזמ"ג להאריך יותר.



## החיות מתענית יוה"כ

**הרב שלום דובער הלוי וויינבערג**

**שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס**

כתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ג עמ' 160: "...בנוגע לתענית דיום הכפורים... שענינו, 'לחיותם ברעב', והיינו שמה'רעב' דיוהכ"פ גופא



נמשכת חיות להנשמה . . וזה מחי' גם את הגוף כפשוטו. והיינו דהחיות הנמשכת להאדם ביום התענית ע"י הרעב היא חיות נעלית יותר מהחיות שע"י אכילה ושתי', כי כל מהותה היא חיות דקדושה".

ושם בהערה 43: "ולהעיר שגם בפשטות, חיות הגוף בכלל היא מדצ"ח, משא"כ ביום התענית שהחיות דיום זה בא מחיות שכבר נתעלה לדרגת מדבר".

וידוע ג"כ הפתגם מהרלוי"צ מברדצ'וב (וכ"ק אדמו"ר הביא את הפתגם כו"כ פעמים בשיחותיו הק'), ש"ביוה"כ מי צריך לאכול", והוא ע"ד הנ"ל, כיוון שחיות הגוף אז אינה מהאוכל הגשמי.

ועפ"י הנ"ל אולי אפשר הי' לבאר למה שיעור אכילה ביוה"כ היא בככותבת (שיעור כמעט כפול מכזית), אף שבכלל השיעור דאכילה היא בכזית.

ולאור הנ"ל יובן בטוב טעם דכיון שהחיות דבנ"י ביוהכ"פ ע"י הרעב היא חיות נעלית יותר מהחיות שע"י אכילה (דצ"ח), חיות מדרגת מדבר כנ"ל, א"כ ל"הוריד" את האדם שיקבל ביוה"כ חיותו ממאכל גשמי אינו מספיק שיעור כזית, אלא צריך שיעור ככותבת. (ועוד יותר וכפי שזה מרומז בהלשון "כותבת הגסה"!).



## סדר לבישת הבגדים

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**  
**רב אזורי - עומר, אה"ק**

בהתוועדות י"ג תמוז תשי"ט ס"ו נזכר "הראש הוא אבר נעלה והרגל הוא אבר פשוט, שלכן ישנם כמה דינים בנוגע לסדר לבישת המלבושים והפשטתם, כיוון שצריך לחלוק כבוד לאיברים היותר נעלים" וב'תורת מנחם - התוועדויות' (כ"ו) תשי"ט חלק שלישי עמ' 101 הערה 22 ציינו (רק) לשו"ת תורת יקותיאל מהדו"ק ס"ח [וצ"ל 'תורת יקותיאל - אחרון' וכדומה, כי אין זה ה'תורת יקותיאל' מהמבורג שהיה בימי ה'שאגת אריה', שהרה"ח ר' רפאל נחמן הכהן

---

(1 ראה לקו"ש חכ"ו פ' בשלח ג' בענין שיעור כותבת ביוהכ"פ. המערכת.

ז"ל מתייחס אחריו, אלא ספר אחר מדור מאוחר יותר] ול'כתבי ר' אייזיק' (ח"א, קה"ת, תש"נ) עמ' קמא.

והנה לכל לראש, צריך היה לציין למסכת דרך ארץ (רבה רפ"י וזוטא ספ"ח) לגבי סדר הפשט ולבישת הבגדים, רחיצת וניגוב האיברים. ול'מאסף לכל המחנות' ס"ב סעי' ה' בקשר לפשיטה ולבישה.

(בשו"ע אדה"ז שם מהדו"ק ס"ו, מהדו"ב סוס"ד, זהו רק בנוגע לרחיצה וסיכה).

והעיקר - חבל שלא העירו משיחת ש"פ פקודי-שקלים תשמ"א (הנחת הת' סל"ט), שכך רואה ה'בן חמש' מעשים שבכל יום שמקדימים את לבישת המכנסיים, כדין בגדי כהונה. ועד"ז הוראות הרבי בקשר להלבשת גופו הק' דכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע - ימי מלך ח"ג עמ' 1057. וראה 'התקשרות' גיליון קד עמ' 18. והרי זה נוגע למעשה.



## תפילה על קברי צדיקים בשבת ויו"ט [גליון]

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

בגליון העבר (עמ' 82) כתב הרב פ.ק. אודות מה שהבאתי בגליון תתקד (ע' 70) מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ח"ב (עמ' תריג) שכתב בדבר האהל הק' בהאדיטש של כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע: "שיהיה מגין מתפללים לכל הפחות בשבת קודש ויום טוב . . וימים הנוראים", עכ"ל. ומה שכתב רבי משה באסולה בשנת רפ"ב, שבשכם גרים י"ב בעלי בתים יהודים, מאלה שלא עזבו אף פעם את הארץ: "הייתי שם כל יום ששי ויום השבת, בשבת הלכתי על ציון יוסף הצדיק, רחוק כמעט מיל מהעיר . .", עכ"ל.

והביא הרב ק. מהגהת כ"ק אדמו"ר זי"ע על לוח כולל חב"ד, שלפי דעתו מבוואר שם להיפך, שאסור לבקר בשבת ויו"ט על קברי צדיקים. דבלוח כולל חב"ד דשנת תשט"ז היה כתוב בתאריך דערב ראש חודש מרחשון, שבכל ערב ראש חודש הולכים גבאי הכולל אל המקומות הקדושים להתפלל למען תומכי הכולל. ובאותה שנה הגיה הרבי את הלוח, ובענין זה כתב הרבי: "בודאי לא בער"ח זה [באותה שנה חל ער"ח מרחשון בשבת] ואם באפשר יש להבטיח (באווארענען) שלא

יטעו לומר דמבקרין בביה"ק בש"ק [=בבית הקברות בשבת קודש] (ראה משנת חסידים מס' היחודים רפ"א. ארחות חיים החדש סו"ס תקפא), ובהתאם לזה אכן תוקן, שאם חל ער"ח בשבת הולכים ביום חמישי שלפניו, ע"כ.

ונראה דאין שום סתירה מהגהת כ"ק אדמו"ר זי"ע על לוח כולל חב"ד למ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע "שיהיה מנין מתפללים לכל הפחות בשבת ויו"ט וימים הנוראים", דבאמת אין הכוונה כלל בהגהת הרבי זי"ע שאסור ללכת בשבת ויו"ט אל המקומות הקדושים, רק דכוונת הרבי זי"ע הוא שרצה לוודא ולהבטיח (באווארענען) שלא יטעו לומר דאפילו שאם ערב ר"ח חל בשבת "חייבים" לעלות בדיוק כמו בימי החול, אלא שאז ניתן להקדים הדבר ליום חמישי שלפניו, ותו לא. והלשון שלא יטעו לומר דמבקרין בבית הקברות" אין הכוונה שאסור לבקר, אלא דהכוונה הוא שאין חיוב, שאל"כ היה כותב: שלא יטעו לומר דמותר לבקר" (ולא "דמבקרין" בלבד). וא"כ אין סתירה כלל מהגהת הרבי זי"ע למ"ש באגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הנ"ל, וא"ש.

והנה הרב ק. הביא את דברי המשנת חסידים שציין הרבי זי"ע לשם שכתב: . . האדם היודע ורגיל להשיג השגה על ידי השתטחות על קברות הצדיקים . . לא יעשה כן אפילו שיהיה הצדיק קבור בין קברות יהודים או לבדו אם הוא שבת או יו"ט או ר"ח, שאז נשמותיהם עולים בגן עדן הארץ, ואין כח בידו להורידם בגופיהם לדבר עמהם ולא ישיגם, אלא עיקר הזמן הוא בערב ר"ח או בט"ו לחודש . . , עכ"ל.

והכוונה הוא שיש כאן ב' ענינים: א. האדם היודע ורגיל להשיג השגה ולדבר עמהם ע"י השתטחות, וזה לא יצליח לעשות בשבת ויו"ט ור"ח, כיון שנשמותיהם עולים אז בגן עדן הארץ. אבל לא נאמר כלל שאסור ללכת שם, ושואין ענין להתפלל שם.

ב. אדם שאינו יודע ורגיל להשיג השגה ולדבר עמהם ע"י השתטחות, הוא בעצם יכול להתפלל שם אפילו בשבת ויו"ט ור"ח, ואדרבה, לפי מ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע יש ענין שיהיה שם מנין שיתפלל בשבת ויו"ט וכו', וא"ש ולק"מ, כיון שזה תלוי במטרה של העליה למקומות הקדושים: דאם זה לתפילה בלבד, אזי אין נפק"מ בין חול לשבת כנ"ל, ואם זה כדי להשיג השגה ולדבר עמהם ע"י השתטחות אזי אין תועלת בהליכתו לשם, כי לא ישיגם.

והנה הרבי זי"ע מציין גם לס' ארחות חיים החדש (שהרב קארף לא ציטט את דבריו), ושם נאמר: "ועיין בשבחי רח"ו שהאר"י ז"ל שלחו פעם אחת בחול המועד להתפלל" על קבר צדיק ולא להשתטח באיזה יחוד, ועיקר זמן השתטחות על קברי צדיקים בער"ח או ט"ו לחודש, ולא ילך בשבת ויו"ט ור"ח", עכ"ל.

הרי שכאן רואים בבירור שיש הבדל גדול בין תפלה להשתטחות, ואם היה בזה איזה איסור או חסרון, איך שלח האריז"ל את תלמידו בחול המועד על קבר הצדיק? אלא דשפיר יש בזה ענין גדול, ששלח אותו רק "להתפלל ולא להשתטח באיזה יחוד" – "כי לא ישיגם".

והגם שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בעצמו לא נסע לאהל הק' של אדמו"ר הזקן על שבת ויו"ט, בכל זאת רצה מאד שיהיה שם מנין מתפללים של אנ"ש בשבת ויו"ט וימים הנוראים דוקא, – ועד"ז נהוג במערת המכפלה על קברי האבות והאמהות בחברון, עיה"ק ועל קברו של רשב"י ובנו במירון, ובמעזיבוז על האהל הק' של מורינו הבעש"ט ותלמידיו זי"ע – לעשות את הש"ק ויו"ט הציבור גדול, – וכן נהוג (לאחר ג' תמוז תשנ"ד) גם באהל הק' של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע וכ"ק אדמו"ר זי"ע, וזה פשוט וברור.



### "פאטייטא ע'יפס" [גליון]

**הרב ישראל רובין**

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבעני, נ.י.

בגליון הקודם נדון האם 'פאטייטא טשיפס' טעון בישול ישראל, דהיינו האם גדר 'עולה על שלחן מלכים' הוא אוכל המלך בעצמו, או מה שמגשים לאורחיו, ולכאורה יש לפשוט ממה שמצינו ב'שלחן מלכים' לדיני גיור (יבמות מו), הרי ודאי שהגר לא יחשוב שהוא עצמו יתמנה למלך שהרי 'מקרב אחיך' כתיב, וכן מצינו בפרקי אבות פ"ו: 'אל תתאוה לשלחנם של מלכים' ודאי אינו לשלול שיתאוה למלך, אלא מתאוה שיזמינוהו להיות מאוכלי שלחן המלך, הרי שאין הפירוש מה שהמלך עצמו אוכל.



## טעות בהזכרה בתפילה ובברכת המזון [גליון]

### הרב צבי רייזמן

מח"ס רף כצבי, לוס אנג'לס

בגליון תתצ"ח פירסמתי שיעור בענין טעות בהזכרה בתפילה ובברכת המזון. בגליון שיצא לאור לאחר מכן, השיג הרב י.י.ק. שליט"א, על דברי כדלהלן:

באות א' תמה על מה שכתבתי שאם יזכיר יעלה ויבוא לפני רצה חשיב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים, והביא מדברי הראשונים דכל כה"ג אינו נקרא משנה ממטבע. אך לענ"ד, דברי הראשונים שהביא נאמרו כאשר משנה מתוך לשון הברכה עצמה, ואז רק אם שינה בפתיחה וחתימה נחשב שינוי המטבע. אולם כל דברינו עסקו בהזכרת "רצה" ו"יעלה ויבוא" שהם הזכרה בברכת המזון, ולכל ההזכרה יש דין של ברכה בפני עצמה, ולכן כשלא אמר את הסדר כראוי נחשב כאילו לא בירך את הברכה כלל, ושפיר נחשב כשינוי ממטבע שתיקנו חכמים.

ומש"כ באות ב' לתמוה היאך שייד לומר על הקדמת סדר יעלה ויבוא לרצה שיעכב בעוד שעצם שכחת הזכרת יעלה ויבוא בר"ח אינה מעכבת, גם כן לא קשה, שהרי כאשר צריך להזכיר גם רצה וגם יעלה ויבוא, כמבואר בדבריי, נחשבות הזכרות אלו כברכה אחת שיש להוסיף, ולכן כשם שבתפילה כאשר מתכוון להדיא לא לצאת [כוונה נגדית] כתב רבנו יונה בריש מסכת ברכות שאין יוצא ידי חובה, ואם כן כשאמר את ברכת המזון ללא סדר ראוי, הרי זה כאילו היתה לו כוונה הפוכה ממטבע שתיקנו חכמים לומר, וע"כ לא יצא.

וגם ביתר הדברים שכתב יש עמי אריכות דברים, ועוד חזון למועד כשיצאו הדברים לאור בספרנו רץ כצבי חלק ג', בעזרת השי"ת.



# פשוטו של מקרא

## 'אל מחוץ למחנה'

הרב אלחנן יעקובוביץ  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

ויקרא (מצורע) יד, ב רש"י ד"ה 'אל מחוץ למחנה': "חוץ לשלש מחנות שנשתלח שם בימי חלוטו".

והנה בפרשה הקודמת (תזריע יג, מו) כבר פירש לנו רש"י 'מחוץ למחנה': "חוץ לג' המחנות". ולכאורה מובן מאיליו שה"חוץ למחנה" שבתחילת פ' מצורע הוא אותו חוץ למחנה שלשם נשתלח בימי חלוטו, שזה חוץ לג' מחנות (תזריע), ולמה צריך רש"י לפרש שוב חוץ לג' מחנות.

וי"ל בדא"פ שבכללות אין זה כ"כ פשוט לומר ש"חוץ למחנה זה חוץ לשלש מחנות", ואדרבא לשון "חוץ למחנה" משמע מחנה אחד, דהנה בפ' נשא (במדבר ה, ב) כתוב 'צו את . . וישלחו מן המחנה . . וכל טמא לנפש', וטמא לנפש נשלח רק ממחנה אחד (מחנה שכינה), ולגבי זב ומצורע צריך דרשה מיוחדת לשלח אותם חוץ לב' או ג' מחנות.

ולהעיר שלכאורה לא נזכר בתורה בשום מקום במפורש שהיו ג' מחנות, שגם זה שכתוב (בפ' נשא) 'ולא יטמאו את מחניהם גו', הנה בפשש"מ "מחניהם" היינו מחנה – ל' יחיד – שלהם, אלא שהגמ' (פסחים סד) דורשת שהי' יכול להיות כתוב מחנם וכתוב מחניהם, מחנה לזב ומחנה לטמא מת. ועד"ז במגילה (ב, א) זמן, זמנם, זמניהם.

אבל באמת אין זה דומה כלל (בפשש"מ) דבתיבת זמן אין בה אות ה' (ולא י'), ולכן כשכתוב "בזמניהם" בודאי יש בזה משמעות של רבים, זמנים הרבה תקנו להם, אבל תיבת מחנה יש בה אות ה', וגם אם נרצה לומר מחנה (אחד) שלהם נאמר מחניהם, אלא שי"ל שהיו"ד שלאחרי הנ' מרמזת על רבים, אבל אין זה כ"כ חלק, שהרי תיבת מחנה ברבים היא מחנות, וכשבאים לדבר בגוף שלישי ברבים, צ"ל מחנותם, והיו"ד בתיבת מחניהם – בפשש"מ – היא משמשת לצירה של הנ' של מחניהם, שהיא תיבה מלאה (בצירה מלא) כמו איפה וכיו"ב, אלא שלדרש בודאי יש מקום לדרוש.

ועכ"פ מהדרש עצמו מוכן שאין זה פשוט לומר שהיו ג' מחנות, וא"כ אין זה (כ"כ) פלא שרש"י נעמד לפרש בתחילת פ' מצורע (לאחרי שזה עתה (בסוף פ' תזריע) פירש כן) שהכוונה לחוץ מג' מחנות.

ועפ"ז יומתק בדא"פ, מה שרש"י הוסיף "שנשתלח שם בימי חלוטו", שלכאו' מיותר, והרי זה עתה למדנו את זה (בסוף פ' תזריע), אלא שי"ל ש(אין הכוונה להראות לנו את המקום שנשתלח לשם, אלא הכוונה הייתה להוכיח ולהכריח שגם כאן הכוונה חוץ לג' מחנות (אלא שכנ"ל אין זה פשוט כ"כ, אבל מוכרחים לפרש כן), שהרי נשתלח שם בימי חלוטו, ואולי י"ל (עוד לתרץ את הצורך לומר כאן חוץ לג' מחנות, שכיון שכתוב בפסוק ב' 'והובא אל הכהן', קס"ד שבשביל להראותו אל הכהן יצא ממקומו לבוא אל הכהן, ואם כי כתוב מיד אחרי זה ויצא הכהן גר' הייתי אומר שנכנס מהמקום שהי' (חוץ לג' מחנות) ומכניס למחנה ג' או ב', ולשם יצא הכהן, לכן פרש"י (שוב) שהכוונה שיצא (הכהן) מחוץ לג' מחנות.

ועפ"ז מה שנאמר 'והובא אל הכהן' היינו מצבו ודינו כדפירשו המפרשים, אבל הוא עצמו כמובן נשאר מחוץ לג' מחנות.



## את כל הדבר

### הנ"ל

דברים יג, א רש"י ד"ה את כל הדבר פי, קלה כבחמורה, ולכאורה ק"ק למצוא לימוד זה בתיבות אלו, איך יש במשמעות תיבות אלו, דוקא לענין קלה כבחמורה.

ובדא"פ י"ל שזהו מכיון שכתוב בלשון יחיד, ולא מצוי כתוב כן, בל' יחיד ולכן הכוונה ל"כל דבר", שזה כולל הכל ואינו מוציא שום פרט, ובע"כ הרי זה בא לומר שאין לחלק בין דבר קל לדבר חמור.

ובפשטות, זה ענין של חיזוק, ע"ד אמרם ז"ל ג' דברים צריכים חיזוק . . שגם לדבר קל ישתדלו לשמור כמו בדבר חמור.

ולכאורה זה מתאים גם בענין הכתוב בהמשך הפסוק "אותו תשמרו לעשות", שבפרש"י בא ליתן לא תעשה על עשה, שבד"כ עשה נראה לנו יותר קל מלעבור על ל"ת, שגם העונש הוא יותר קל בקשר לעשה שלכן מוסיפה התורה חיזוק ליתן לא תעשה על עשה.

אלא שא"כ מה ההבדל בין עשה לל"ת, הנה ע"ז מדבר רש"י "אלא שאין לוקין על השיעור של עשה".

דהיינו שאף שלשון "תשמרו" בא להוסיף ל"ת, ש"כל שאר הלשונות ("פן" "ואל" הוא) לשון לא תעשה" אין מלקות על זה, שכנ"ל הרי זהו ענין של חיזוק, שאדם יודע שכשהוא נמנע מעשות מ"ע, הרי הוא עובר גם על ל"ת.

ויש להוסיף בדא"פ, שגם המשך הפסוק "לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו", הוא גם ענין של חיזוק, שהרי אין הפסוק מודיע מצות עשה או מצות לא תעשה, אלא שלא להוסיף או שלא לגרוע, שענין לא תגרע הרי לכאורה בודאי ענין של חיזוק, שיש מקום לחשוב שכיון שעושה המצוה, אם יחסיר קצת אינו נורא כ"כ, ועל זה בא הכתוב לומר לא תגרע.

ולכאורה גם ענין "לא תוסיף עליו" הוא ענין של חיזוק.

(א) שאם ינתן רשות להוסיף הנה זה עצמו מביא אותו פעם להוסיף ופעם לגרוע, שכיון שניתן רשות כו'.

(ב) שזה עצמו שאומרים לא תוסיף, הרי זה מראה שם ענין מדויק וחמור, שלא לשנות, והרי זה עצמו ענין של חיזוק.

וצ"ע לפי הנ"ל שמה שכתוב לעיל ב, כח ברש"י ד"ה "את כל הדברים" שתהא חביבה עליך משם מצוה קלה כמצוה חמורה, ושם הרי נאמר בלשון רבים.

אך באמת אין כ"כ דמיון בין שני הפסוקים האלה רק בתיבות כל הדבר – כל הדברים, אמנם בכללות יש דמיון ביניהם בענין מקומם בתורה והקשר למה שנאמר לפנייהם ובפסוק כח (פ"ב) תחילת הפסוק אין לו כ"כ קשר עם מה שנאמר לפניו, וכמ"ש בהערה "שמור ושמעת", ש"שמור" נדרש (ע"פ פש"מ) הכוונה "מהנה" לשנן את התלמוד שלא ישכח, ועפ"ז מה שנאמר את כל הדברים האלה אינו נאמר דוקא על מה שנלמד לפני זה, אלא ענין כללי. וא"כ הי' מספיק שיהי' כתוב שמור ושמעת את אשר אנכי מצוך, ו"את כל הדברים האלה" מיותר, הרי אנו דורשים את זה שתהא חביבה עליך מצוה קלה כמצוה חמורה, שזה נכנס במשמעות תיבות "את כל הדברים" שכולם בשוה.



ומה שנכתב ענין זה דוקא כאן, י"ל שבפרשה שלפני פסוק זה נלמד על מצות הבאת תרומות ומעשרות, ואיסור שחוטי חוץ לאיסור דם, ויש בזה קל וחמור לכן כאן המקום לכתוב טעם זה דחביב קלה כחמורה אף שכמובן קשור על כל התורה.



## שונות

### סוד השעיר לעזאזל

**הרב יחזקאל סופר**  
ירושלים עיה"ק

ידועה שאלת אור החיים הקדוש [ויקרא טז ז]: ולקח את שני השעירים וגו' פרשה זו צריכה למודעי, כי למה יצוה ה' דבר כזה, ואם היא מהמצות אשר לא עשה ה' בהם טעם, היה לו לומר חוקה, ומה גם תגדל הקושיא לדבריהם ז"ל (עי' זוה"ק ח"ג סג) כי עזאזל היא בחינת צד הרע, הנה זה כמעט חס ושלום שידמה הדבר לעכו"ם, ומה גם שמצוה ה' להשוות שעיר של שם לשעיר זה של דבר אחר (יומא פ"ו מ"א) הדברים מבהילים:

ותירוצו שם: . . ואחר שהודיענו ה' את כל זאת הנה שלך לפניך טעם מספיק, כי ה'ב' שעירים נושאים כל זוהמי תחלואי הנפש, השעיר שנושא עליו זדון טומאת מקדש וקדשיו קבלו ה' ולא תעבו, אבל שעיר הנושא זוהמות כל העבירות קלות וחמורות<sup>1</sup> צוה ה' שיאבדם ויכלם חוץ ממקום הקודש . . ולהבין הענין, משל למלך שביקר בגדי בניו, וראה בהם בגדים נקיים וכתם בו, משפשפו בידו ונותנו לבנו, וכשראה בגד מלוכלך הרבה נותנו לעבד אחד מעבדיו אשר לא ימאס הדבר המאוס, כן הדבר הזה המלך הוא מלכנו יתורמם שמו, כשמביא לפניו קרבן אם הוא בפרט וטהרת כתם כל שהוא שהם כתמי השגגה, או פרט אחד של טומאת מקדש וקדשיו כנזכר לא יתועב הקרבן אליו, אבל כל הזוהמא של כל העבירות שעשו ישראל קלות וחמורות הוא מיאוס

---

(1) שעליהם מכפר השעיר לעזאזל.

גדול, ואמר שיוליכוהו לעבד אחד מהרחוקים מהמלוכה לצד היותו מהפחותים וקלי הערך, והוא ישבר ויאבד וימחה אותם, ואין זה אלא כנותן לו שירות מבוזה לעשות . . עכ"ל.

אמנם, פירושו הצילנו משאלת "הקרבה לסטרא אחרא", באמרו שאין זה קרבן, אלא "שירות מבוזה", אבל עדיין יקשה מאימתי השטן הוא מכבס עוונותיהם של ישראל?

ובמיוחד יקשה מפרקי דר"א פמ"ה: "לפיכך נותנין לו [לסמא"ל] שוחד ביוה"כ שלא לבטל את ישראל שלא יקריבו את קרבנם שנאמר גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל<sup>2</sup> גורלו של הקב"ה לקרבן עולה וגורלו של עזאזל שעיר חטאת וכל עוונותיהם של ישראל עליו שנאמר ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזירה ."

הרי ששעיר זה מהווה מעין "נתניה" ושוחד לרצות את השטן ולהחניף לו, א"כ הדרא קושיא לדוכתא וכפי שהקשה האלשיך הקדוש דאדרבא בעצם ה"שוחד" אנו נותנין פתחון פה למקטרג לומר: "ראה בניך משחדים אותי שלא לגלות נבלותם... ועוד מה בצע בהשחידו, השופט כל הארץ לא יעשה משפט בהעדר המקטרג" ?!

וכל המפרשים נתלבטו בשאלה זו, כשהפשטנים פותרים אותה בכך שאין זה קרבן ולא זביחה, כי "עזאזל" לדעתם, הוא רק הכתובת היכן להשליך השעיר בצו השם ואינו מישוהו שאליו שולחים זאת, אבל הנוטים אחר הזוהר והקבלה, יודעים שבאמת "עזאזל" הוא "הנמען", הלא הוא ה"סטרא אחרא" וצריך ביאור בכל זה עפ"י פנימיות התורה.

ויובן בהקדם שאלה נוספת בפשוטו של מקרא:

סדר העבודה דיום הכיפורים, מתחיל בהגרלת שני השעירים ולאחר מכן שחיתת השעיר לה' ולאחר מכן עבודת הקטורת ולאחר מכן ההזאות דדם הפר והשעיר והתערובות ורק לאחר כל זה בא הוידוי על ראש השעיר של עזאזל ובתום כל התהליך אז שולחים אותו "לעזאזל המדברה".

והדברים תמוהים: והלא מיד לאחר ההגרלה, יודעים אנו מי מהשעירים מיועד לעזאזל, מדוע לא יתוודה הכ"ג על ראש השעיר

(2) להעיר ש"עזאזל" ר"ת: "זה לעומת זה עשה אלקים".

לעזאזל מיד לאחר ההגדלה וישלחנו מוקדם יותר ובמילא נגיע מוקדם יותר ל"הלבנת השני"? מדוע נאמר: "והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל – יעמד חי" עד כלות כל שלבי העבודה בפנים?

ואולי יש לבאר זאת על יסוד כמה וכמה קטעים במאמרי כ"ק רבינו זי"ע על מהות יום הכיפורים, החל מהסברת הקשר בין "פורים" ל"יום הכפורים"<sup>3</sup> שבשניהם הוא ענין ה"גורל", שעניינו לגעת ולעורר בחי' ה"כתר" שלמעלה מספירת החכמה, היינו "לפני [קודם ולמעלה מ] הוי"ה תטהרו" ובמקביל – לעורר בנפש האדם את המקיפים דנשמה, שלמעלה מההתקשרות שעל פי טעם ודעת, הכוחות העצמיים דח"י [ואואפ"ל שנרמז בפסוק דידן "והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל יעמד חי"] – וחשיפת עצמותו יתברך ועצמות הנשמה האלוקית, שהקשר ביניהם אינו מותנה בתיווך של "אורייתא", משם שורש הסליחה והמשכת ה"כפרה". וזה נפעל על ידי ה"גורל" על שני השעירים, הרומזים בהיותם דומים ושווים לחלוטין זה לזה, שלמרות ש"הלא אח עשיו ליעקב" [גם כאשר יעקב דומה בחיצוניותו לעשיו ר"ל] מ"מ "ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי" [שזהו "מה נעים גורלנו" הקשר העצמי עם הקב"ה].

והנה לאחר ה"גורל" עובר הכ"ג לעבודת ה"קטורת", עליה מבואר<sup>4</sup> שחלוקה היא מעבודת ה"קרבנות" ולמעלה ממנה, כי "קרבנות" הוא ענין עבודת הצדיקים, שהם ב"קירוב" וגם קרבנם הוא ממקום "קירוב" [רק מ"המותר בפין" ולא מגקה"ט<sup>5</sup> שאינם יכולים לעלות לקרבן...] עבודתם היא ב"טוב טעם ודעת", ומהתבוננותם נולדה אהבה כרשפי אש ב"חיצוניות הלב" [הוא המושפע מהשכל] – והוא המכונה "מזבח החיצון".

לעומתם, עבודת "בעלי תשובה" היא עבודת ה"קטורת", בהיותם באים "מן המיצר" מתעוררת אצלם נקודת "פנימיות הלב", המכונה "מזבח הפנימי", עליו מוקטרים סממני הקטורת שאחד מהם הוא ה"מור", שהוא דם של חיה טמאה<sup>6</sup>, הנקראת "מושק", ובזכות הצעקה

(3) ספר המאמרים מלוקט ה. ע' קפט ד"ה על כן קראו לימים האלה פורים אות ב.

(4) ספר המאמרים מלוקט ג. ד"ה פתח רבי שמעון אות ב.

(5) ספר המאמרים מלוקט ב. ד"ה בסוכות תשבו אות ב-ג.

(6) לדעת הרמב"ם פ"א מהל' כלי המקדש ה"ג ובהשגת הראב"ד שם.

פנימאה הנובעת מעצמיותם, למעלה מטעם ודעת, שזהו יותר מ"קירבה", זוהי "התקשרות", שבלשון התרגום נקראת "קטורת", בחד קטירא איתקטנא...

וכידוע, ש"קשר" נדרש רק לאחר "ההתנתקות" ובמקום הקשר נעשה "כפליים לתושיה" ועצמיות זו אין בה שינויים, בהיותה תשובה מעומקא דליבא, ואז הרי הם מצליחים להפך גקה"ט ל"ריח ניחח" [שזהו"ע "זדונות נעשו לו כזכויות"] שזה מתעורר בכל בני ישראל באמצעות עבודת ה"קטורת" דיום הכיפורים, לאחר ה"גורל"...

אחר עבודת ה"קטורת" עובר הכה"ג לעבודת "ההזאות", שהם במספר "שמונה" שעניינו של מספר שמונה הוא (כידוע) גילוי שלמעלה מהשתלשלות לגמרי, אחר ההכנה לזה מלמטה למעלה, על ידי פרישת הכה"ג "שבעת ימים קודם יום הכיפורים" כאשר במלאת-השבע הוא מגיע אל היום ה"שמיני" [יום כיפור], עתה זוכה הוא להמשכה מלמעלה למטה, להמשיך מדריגת ה"שמונה" אל תוך ה"שבע", שזהו ענין "אחת למעלה [ואח"כ] שבע למטה", שעניינה של ה"אחת" שלמעלה, הוא ענין "יחידה שבנפש" הקרויה "אחת היא יונתי" וממנה בא ה"אחת שאלתי מאת הויה".

ועל כן מקום-ההזאה הוא על ה"כפורת", שם הכרובים פני תינוק ותינוקות [הרומזים לקוב"ה וכנס"י] הם "מקשה אחת" [ומקומם אינו בתוך הארון, כשלוחות בין שני הכרובים – לו היה זה כך, לא היתה כפרה למי שפגע ב"תורה" וניתק את כבל ההתקשרות... אלא מקום הכרובים הוא] מעל ללוחות, קשר "עוקף-אורייתא", קשר אל "נותן התורה" אל "בעל-הרצון", משם [מה"כפורת"] נמשכת ה"כפרה".

וכפרה זו ששורשה "לפני ולפנים" [במדריגת יחידה שבנפש] יש להמשיכה ולהורידה שלב אחר שלב, אל ה"פרוכת" [מדריגת חיה – המבדלת בין הקדש (נר"נ) ובין קדש הקדשים (יחידה)] ומשם להורידה אל הלב, אל "פנימיות הלב" מזבח-הזהב, עד ששייריה יותנו גם בחוץ על יסוד "מזבח העולה" שההתעוררות דיום הקדוש תהפוך ל"יסוד ושורש העבודה" שבכל יום וגם בחוץ...

וכל זאת נעשה באמצעות עבודות ה"הזאות" וה"שמיניות", הגורמות ופועלות הסליחה מ"למעלה מהשתלשלות".

אחר כל אלו לא נותר לכה"ג, אלא להשלים את התהליך על ידי "יירי דברים" על ראש השעיר לעזאזל [יירי הכולל כל עוונות בית ישראל השוגג והמזיד] ובוה תם ונשלם תהליך-הכפרה של כל עוונות בית ישראל, שעברו את כל תהליך הליבון [של ה"גורל", ה"קטורת", "שמונה-ההזאות" וגם ה"וירי"] - עד שכל העוונות נהפכו לזכויות, ועוונות אלו המלובנים שכבר "נהפכו לזכויות", אותם שמים על ראש השעיר ושולחים לשטן את כל ה"זכויות" הללו... מעתה, כל טענה שיעלה אודות חטאיהם של ישראל, תהווה "סניגוריה-נפלאה" של עוד זדון שנהפך לזכות ויעדיף לשתוק! ...

ומעתה יובן, מדוע אין מתוודים על השעיר תיכף לאחר ההגדלה, אלא "יעמד חי" עד לסיום ליבון-עוונותיהם, רק אז שולחים לסטרא-אחרא, את כל העוונות המלובנים, וזהו מה שמסיים שם בפרקי דר"א אחר שמתאר ה"שוחד" לסמאל: "ראה סמאל שלא נמצא בהם ביום הכפורים חטא [= שהרי כבר לובנו] אמ' לפניו רבון כל העולמים יש לך עם אחד כמלאכי השרת שבשמים מה מלאכי ישראל אין בהם אכילה ושתיה כך ישראל אין להם אכילה ושתיה ביוה"כ..."

ויש להוסיף, שלכאורה מדוע חוט-השני מתלבן רק בהגיע השעיר למדבר, אלא הטעם הוא כי שם שרש ומקור הסטרא אחרא, אשר "כמשל הזונה שבזוהר הקדוש" ששכר אותה המלך לנסות את בנו יחידו, אשר היא עצמה תהא מאושרת אם יתברר שבן המלך עמד בנסיון, כך כשמגיעים הזדונות-המכובסים אל השטן, גם הוא עצמו נהנה מ"אתהפכא" זו והופך קטרוגו לסניגוריא ומתברר ומתלבן למפרע, שתכלית כל החטאים לא היתה אלא להביאם למעלה של "תשובה" ו"אתהפכא חשוכא לנהורא", המתבטא ב"ליבון חוט-השני".

[ויש להמתיק בדרך הרמז בלשון המשנה ביומא, המתארת סופו של השעיר בהתדרדרו מהצוק: "ולא היה מגיע למחצית ההר, עד שנעשה איברים איברים" - "הר" בגימטריא 205, אשר נקודת-האמצע ("מחצית") של מספר זה הוא 103 [102 מצד אחד 102 מצד שני] - שזה בגימטריא: "עגל", דלא הצליח השטן להגיע בקטרוגו להזכיר ולעורר "חטא-העגל", עד שנעשה [השעיר וכל העוונות שעל גביו]

"איברים-איברים", היינו נהפכו ל"מצוות-מצוות" הקרויים "איברים"<sup>8</sup> וזהו סוד הכפרה של השעיר "לעזאזל".



## סמך לדברי האריז"ל שאין עושים "עטרה" בטלית

### הרב אלימלך אלעזר פרנקל

בני ברק, אה"ק

ידועין דברי האריז"ל (ב"שער הכוונות" דרושי ציצית דרוש ב): "ודע שאין להקפיד להניח סימן בטלית לשים תמיד צד אחד של הטלית על הראש, כמו שנוהגים האשכנזים, כי אין שורש למנהג ההוא". וכ"ה ב"פרי עץ חיים" שער הציצית פרק א.

ונראה להביא סמך לזה מדברי המשנה במסכת כלים (פרק כ"ח משנה ז): "טלית על הבגד, מרוח אחת אינו חבור, משתי רוחות זו כנגד זו, חבור. . . אמר רבי יהודה, במה דברים אמורים, בטלית. אבל בחלוק, מלמעלן, חבור. ומלמטן, אינו חבור". עכ"ל המשנה.

וביאר המפרשים: דאיירי כאן בתופר טלאי על הבגד כדי לכסות נקב שהיה בו. והטלאי טמא מדרס, והבגד מצד עצמו הוא טהור. והנה אם היה תופר הטלאי כדרך שתופרין אותו מארבע רוחותיו, או עכ"פ מב' רוחות זו כנגד זו, הואיל והטלאי מכסה את הנקב כראוי, הוי חיבור שפיר ונחשב כל הבגד כטמא מדרס, אבל אם תפר הטלאי רק מרוח אחת, הואיל ואין הטלאי מכסה את הנקב כראוי, אינו חיבור והבגד טהור.

ומבאר רבי יהודה, דזה שאמרו שתפרו בצד אחד אינו חיבור, יש בו חילוק בין טלית לחלוק. דבטלית אין נפק"מ איך תפר את הטלאי, אם מצידו התחתון או מצידו העליון של הטלאי, לעולם לא הוי חיבור שפיר, הואיל ולטלית אין צד עליון המכוון תמיד כלפי הראש ותחתון (המכוון כלפי הרגליים) ולפעמים מתעטף בה כך ולפעמים להיפך, משא"כ בחלוק, הואיל ויש בו צד עליון שלעולם הוא מכוון לצד הראש והקצה השני לעולם לובשין לצד הרגליים, אם כן תלוי באיזה צד תפר את הטלאי, אם תפרו מן הצד העליון, חשיב חיבור שפיר,

---

(8) ראה תניא פ"ד המערכת.

דלעולם כשילבשנו יהיה הטלאי נופל כלפי מטה ויכסה את הנקב, ואם תפרו מן הצד התחתון, לא חשיב חיבור, דתמיד יפול ולא יכסה את הנקב.

חזינן כדברי האריז"ל, דצורת הטלית היא באופן שאין לה צד עליון ותחתון, ולפעמים מתעטפין בה כך ולפעמים בהיפך (אף דפשוט דאין המשנה עוסקת בטלית מצוייצת דוקא).



## "מי שברך" ליום כיפור

**הרב דוד י. אופנר**  
לוד, אה"ק

ב'שער הכולל' (כו, ה) כתב: "גם מה שהש"ץ אומר ביו"כ על חבירו ויכתבהו ויחתמהו לחיים טובים בזה יום הדין, לכאורה הוא נגד מ"ש בשו"ע אדמו"ר סוף סימן תקפ"ב] שמיום ב' של ר"ה אחר חצות היום לא יאמר לחבירו לשנה טובה תכתב ותחתם" (בשוע"ר שם לא מוזכר "ותחתם". הכותב). כמו"כ כתב שאין להזכיר "יום הדין" ביו"כ. ובהמשך כותב איך צ"ל הנוסח של "מי שברך" ליו"כ, ובהשמטת ההיזכורים הנ"ל.

ולפי דבריו נכתב ב'אוצר מנהגי חב"ד' (עמ' רכ), וכן בהוצאה חדשה של המחזור (כפ"ח תשס"ד) ה'מי שברך' בהשמטת הנ"ל.

וב'אוצר' שם הוסיף: "ובמחזורי חב"ד נפלה בזה מבוכה גדולה, כדלהלן, במהדורת תשי"ג: ולכבוד יום הדין. . . ויכתבהו ויחתמהו. . . ביום הדין הזה, במהדורת תשט"ו. . . אין חילוק כלל בין ר"ה ליוה"כ, במהדורת תשכ"ה נשמט "לכבוד יום הדין", ונאמר ויחתמהו לחיים טובים ביום הדין הזה" וכו'. ע"כ.

והנה מצאתי שבמחזור (לא השלם) שהוציא המל"ח (הוצאת קה"ת) בשנת ה'תש"ט, [שם גם נדפס לראשונה ע"י הרבי "לקוטי מנהגים. מנהגי חודש אלול, ר"ה, וכו'", "נלקטו מרשימות כ"ק אדמו"ר [הריי"צ] שליט"א". וראה גם אגרות קודש ח"ג עמ' קעב], ישנם בסוף שמו"ע דיו"כ כו"כ שורות המפרטות את סדר התפילה עד מוסף, וכך נכתב שם: " ... ואח"כ קורין בס"ת. . . ובתוך מי שברך אומרים ויכתבהו ויחתמהו בספר החיים לחיים טובים וכו'", [ועד"ז בר"ה ג"כ].

ואם כי נראה שהכל הוא צילום ממחזור של הוצאה קודמת, הרי ניכר שעבר עריכה מחודשת, וישנם שם כו"כ השמטות (?), והוספות באותיות אחרות.

ומסתבר שעורכי המהדורות של שנת תשי"ג (וראה אגרות קודש ח"ו עמ' סה), ותשט"ו הבינו שכשערכו את המחזור של שנת תש"ט לא נתקבלו ההסתייגויות של ה'שער הכולל', ולפיכך הזכירו ב'מי שברך' גם "יום הדין" (וראה 'פרדס חב"ד' גליון 9 עמ' 144), וגם "ויכתבהו ויחתמהו".



## מדוע אין מברכין על מצות התשובה?

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

מדוע אין מברכין על מצות התשובה? (השאלה מוזכרת בשו"ת בית יצחק יור"ד ח"ב סי' קס"ח) שהוא מ"ע מן התורה בלשון הרמב"ם בכותרת להל' תשובה "מצות עשה אחת והיא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתוודה" (השקו"ט בדעת הרמב"ם ראה 'שיעורים בס' התניא' עמ' 1118 ושם מבאר הרבי דגם להרמב"ם יש מ"ע של תשובה ולא כמנחת חינוך ואחרים שלא ס"ל כן).

א. בראשונים דנו בארוכה למה על מקצת מצות מברכים ועל מקצתם אין מברכים. (שו"ת הרשב"א ח"א סי' יח, סי' רנ"ד, וח"ג סי' רפ"ג ועוד. ובתשובת ר' יוסף בן פלאט לשאלתו של אברהם ב"ר יצחק ששאלו "למסור לו מפתח בהן" והובא באבודרהם – ברכת המצוות). א' הכללים הוא שאין מברכים על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה אותה, מפני שאפשר שלא יתרצה בו חבירו ותתבטל המצוה ובדוגמא מ"ע של צדקה וגמ"ח שכל מצותן הוא הנאת אחרים, וכשהם אינם רוצים אין כאן מצוה, ועד"ז כיבוד או"א שאילו רצו יכולים למחול על כבודם ואין כאן מצוה.

ובספר ברכת אהרן (מס' ברכות סי' שי"ח בנו של הבית יצחק הנ"ל) כותב שמצות תשובה היא כמו מצות צדקה, שא"א לקיום מצות תשובה, רק אם הקב"ה יקבל התשובה, נמצא שאין המצוה תלויה כולה ביד העושה תשובה, דלסברת ראשונים הנ"ל לא תיקנו ברכה בכהאי גוונא.



אבל בספר פרדס יוסף (פר' אחרי טז, ל) הקשה עליו דאינו דומה תשובה לצדקה, דבצדקה אה"נ שייך שלא ירצה העני לקבל הצדקה "אבל אם יעשה תשובה בכל לבו, בטח יקבל ה' תשובתו וכמ"ש אם ישוב מיד תקבלו".

ולהוסיף ממש"כ אדמוה"ז באגה"ת פי"א לגבי שמחה בתשובה "להיות נכון לבו בטוח בה' כי חפץ חסד הוא, וחנן ורחום ורב לסלוח, תיכף ומיד שמבקש מחילה וסליחה מאתו יתברך. . בלי שום ספק וספק ספיקא בעולם, וכמו שאנו מברכין בכל תפילת י"ח תיכף שמבקשים סלח לנו כו', 'ברוך אתה ה' חנון המרבה לסלוח' והרי ספק ברכות להקל, משום חשש ברכה לבטלה, אלא אין כאן שום ספק כלל" וכו' עיי"ש. א"כ קשה לומר שלא יברכו על תשובה משום שאולי לא יתקבל.

ב. עוד כלל אמרו, שאין מברכים על מצוה הבאה ע"י עבירה, כגון השבת גזל שהוא לאו הניתק לעשה "והשיב את הגזלה". ולא מברכים כי לא ציונו ה' לגזול כדי להשיב, ובתשובת בית יצחק הנ"ל כ' שזהו טעם שאין מברכין על תשובה, כי הוא בא ע"י עבירה.

ואף שיש לחלק בזה דבגזילה המצוה בעיקרה באה מתוך עבירה של גזילה, אבל תשובה אינה באה בעיקרה מתוך עבירה, אלא שעכשיו, רוצה לשוב על עבירות שעשה. אמנם מצינו לגבי מצוה הבאה בעבירה שגם באופן כזה הוא נחשב מהב"ע. הברייתא בב"ק צד, א. ר' אלעזר בן יעקב אומר הרי שגזל סאה של חטים, טחונה לשה ואפאה, והפריש ממנה חלה, כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ, וע"ז נאמר 'ובוצע ברך נאץ ה'', והמפרשים ביארו דאף שכבר קנה הדבר בשינוי, מ"מ בנוגע לברכה ה"ז נחשב מצוה הבאה בעבירה.

וכמו"כ י"ל דאף שהתשובה לא באה בעיקרה מתוך העבירה עצמה, סוכ"ס כיון שזה נגרם ע"י עבירה, אז בנוגע לאמירת הברכה עכ"פ, נחשב כמצהב"ע ואין מברכים עליו ולהוסיף שכללו ג"כ דאין מברכין על הקלקלה, היינו דבר שיש בו נזק וקלקול לאחרים, שזהו הטעם שאין אומרים הלל בר"ה שהוא שעת הדין, ולכן אין מברכים על מלקות ב"ד וכיו"ב, והראב"ד בהגה"ה בתשובה שבאבודרהם הנ"ל, כתב הטעם "מפני שנראה כמודה על אותו קלקול" ולפי"ז מבאר שזה ג"כ יהי' הטעם שאין מברכים על מצות ביקור חולים, ותנחומי אבלים וכו'. ובזה אוי"ל ג"כ בתשובה היות שזה נגרם ע"י קלקלה יהא נראה כמודה על הקלקלה וביכלתו לשוב ולכן לא נברך.

ג. מצוה שקיומה בלב אין מברכין עליו, דכתב הבית יוסף (או"ח סי' תל"ב) שאין מברכים על ביטול חמץ שעיקר הביטול הוא בלב ולפי"ז כתב בפרד"י שם דלכן אין מברכין על תשובה "דעיקר תשובה הוא בלב שמתחרט על חטאיו, ומקבל שלא ישוב לכסלה עוד". ומביא רא"י מהמקדש ע"מ שאני צדיק גמור וכו' שמא הרהר תשובה בלבו (קידושין מט, א) ולהוסיף דגם להרמב"ם שכתב בריש הלכות תשובה החיוב וידוי שהוא בפה הרי דייק בלשונו (שם, פ"ב ה"ב) "וצריך להתודות בשפתיו ולומר ענינות אולי שגמר בלבו". דהוידוי הוא רק ביטוי ממה שגמר בלבו, אבל גמירות הלב היא עצמה מצות התשובה בשלימותה.

ולהעיר ממש"כ המהר"ל בגבורת ה' פרק ס"ב דאין מברכין על ההגדה וסיפור יצי"מ דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב דצריך להבין מה שאמר, ואל"כ לא הוי מידי וכיון שעיקרה בלב לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה וכו' עיי"ש. וכ"ה הטעם בתשובה וכו"ל.

ד. ועוד י"ל, דלגבי הא דאין מברכין על סיפור יצי"מ, מובא בשם הרשב"א (בהגדה של הרבי) דמצות סיפור יצי"מ אין לה שיעור ידוע, שאף בדיבור א' יוצא ידי חובת המצוה, אלא כל המרבה ה"ז משובח, ולכן אין מברכים ע"ז.

ולכאור' הביאור בזה, דבכל הברכות הכלל הוא דצ"ל עובר לעשייתן (פסחים ז, ב) אבל כאן כשמזכיר בברכה "על מצות סיפור יציאת מצרים", כבר יצא במילים אלו ידי חובת מצוה ושוב אין כאן עשייה לאחר הברכה.

ולפי"ז י"ל בנוגע לתשובה דכנ"ל בהרהור א' נק' בע"ת, וקיים המצוה, א"כ אין שיעור למצוה, וא"א לברך.



## דבר פלא בעיטוט אחרונים משוער

**הרב חיים אליעזר אשכנזי**  
**ר"מ בישיבת תות"ל מאנטרעאל**

בסי' תמ' קו"א סעי' י"א כתב רבינו שגזול ע"מ לשלם אינו אסור בגוי, כיון שגזול ע"מ לשלם איסורו מלא תחמוד, ואיסור לא תחמוד אינו חל על גוי.

גם בחו"מ הל' גזילה וגניבה ה"ד כתב כן, ובקו"א שם ס"ו הביא ראיה לזה מהגמ' ב"ק קיג, ב.

דברי רבינו שבחו"מ נשמטו בדפוסים מאוחרים ע"י הצנזורה.

והנה לאחרונה עמדתי על דבר פלא:

באבני נזר או"ח סי' מד אות ד' מזכיר את דברי רבינו בסי' תמ. ובהמשך לתשובה זו דן בדברים גם בסי' שכה אות טו, ושם מזכיר שרבינו הביא את הגמ' ב"ק קיג, ב. ואין מובן, הרי רבינו בסי' תמ לא הביא את הגמ' ב"ק.

ואולי י"ל שהאבנ"ז (שדברי רבינו היו שגורים בפיו) כוונתו בסי' שכה לדברי רבינו בחו"מ (שהיה לו חלק חו"מ מדפוס שקודם הצנזורה), ולא הזכיר זה מחמת הקיצור.

אולם גם בדברי חיים (אויערבך) דיני גניבה וגזילה סי' ג בהגהה מבין המחבר (האמרי בינה) הזכיר את דברי רבינו בסי' תמ, וכתב שרבינו הביא לראיה את הגמ' בב"ק, ומשמע שם מלשונו שרבינו הביא גמ' זו בסי' תמ. גם נראה שם שאי"ז דבר הרגיל שהיה גדול זה מעיין בשוע"ר, וא"כ קשה לומר שלקח ציון זה משוע"ר חו"מ.

ידוע מאמר החכם "המקרה לא ישנה", אולם כאן נראה שהוא נשנה.

ואולי אף בסי' תמ ישנו חסרון הצנזורה בדפוסים מאוחרים, ולפני גדולים אלו היה שוע"ר מהדורה קדומה, ואין בידי דפו"ר לעיין בו.



## תפלה בשבת ויו"ט אצל קברי צדיקים [גליון]

**הרב יהודה ליב גראנער**

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון תתקד הובא קטע מאגרת קודש של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע שמבקש שבשבת קודש, יו"ט וימים נוראים יהי' מנין שיתפללו באהל הק' בהאדיטש.

והנה בגליון העבר הובא קטע מהגהת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שאין להשתטח על קברי צדיקים בשבת וכו'.

ויש ליישב הסתירה בין שני המקורות הנ"ל,

הוראת הרבי הרש"ב היתה רק להתפלל שם, וכידוע, שהי' שם חדר סמוך לה'אהל', ז.א. שלא התפללו על ה'אהל' גופא, אלא בחדר הסמוך לו, ובמילא לא הי' בזה ענין של השתטחות.

וכן שמעתי מכר"כ מאלה שנוהגים להיות אצל האהל הק' בשבת וי"ט שאינם נכנסים להאהל גופא רק מתפללים בסמיכות לו, מתאים מאוד להוראת הרבי הרש"ב.

והרבי נשיא דורנו התכוון (באווארענט) שלא "להשתטח" על האהל בער"ח שחל בשבת, כמו שנהגו בכל ערב ר"ח. ולהעיר ששנה אחת בערב ר"ה אמר הרבי נשיא דורנו, שבאם הי' לו שופר כשהי' באהל, הוא הי' נשאר שם עד אחרי החג.



## ראוי לחתן תחת החופה שידרוך על רגלי הכלה [גליון]

**הרב שד"ב חייקין**  
רב ומו"צ קליוולאנד אוהיו

בבגליון כ' (פ' ראה) עמוד 49 מביא הרב קלויזנער ממאמר שני המאורות (להרה"ג הרה"ח ר' יצחק אייזיק מהאמיל) המנהג שידרוך ברגלו על רגלי הכלה בכח. ובגליון שלאח"ז עמוד 83 מביא הרב קלאפמאן שביחידות שקודם חתונתו תמה הרבי בכלל על מנהג כזו.

ויש להעיר שברשימת היחידות של המזכיר הרב חדקוב ע"ה אצל כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ, בקשר לחתונתו, כותב: אמר שיש לחתן לפסע קצת תחת החופה ברגלו הימנית על רגלה של הכלה (אין צריך אחר להרגיש בזה), (אגב, קצת שונה מכפי שנדפס בשני המאורות).

כעת נדפס חלק מהרשימה בתשורה הנקרא עטרת זקנים – חתונת נכדו של הרב חדקוב, ביום כ"ט סיון תשס"א<sup>1</sup>.




---

(1) עד"ז כתב הרב י"ל גראנער שליט"א וז"ל: כדאי להעיר: בסמיכות ליום חופתי סיפר לי הרחמ"א ע"ה חדקוב אשר בסמיכות ליום חופתו אמר לו כ"ק אדמו"ר מהוויי"צ נ"ע שבסיום החופה יקיים את המנהג לדרוך באופן קל על רגלה של הכלה, בכדי לקיים את הנאמר "והוא ימשול בה", וכן כדאי שהכלה תדע עד"ז מקודם, כן עשה. המערכת.





לעילוי נשמת  
ר' שלמה ב"ר יהושע הלוי ע"ה  
לוי

נפטר ערב חג הסוכות י"ד תשרי ה'תש"ס

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו  
ר' אשר הכהן וזוגתו מרת רבקה  
ומשפחתם שיחיו  
העכט



לעילוי נשמת  
ר' מיכל ב"ר בן-ציון ז"ל  
נפטר ביום ז' תשרי ה'תנש"א  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו  
ר' גדלי' ירחמיאל וזוגתו מרת בריינדל שיחיו  
שייפער

לזכרון  
הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה שניאורסאהן  
בת הרבנית הצדקנית מרת רחל ע"ה  
ובת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה  
נפטרה ביום השבת קודש, ו' דעשי"ת, בעלות המנחה  
שנת ה'תשכ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י  
הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן  
וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו  
כ"ץ



לזכות  
החתן הרה"ת יוסף דובער שיחי' גייסינסקי  
והכלה מרת שרה מיכלא שתחי'  
מאשקאוויטש

לרגל בואם בקשרי השידוכין  
ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב  
ט' אלול ה'תשס"ה

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' אלחנן וזוגתו מרת רבקה מלכה שיחיו גייסינסקי  
הרה"ת ר' אברהם יצחק וזוגתו מרת פייגא שיחיו מאשקאוויטש



לעילוי נשמת

הו"ח אי"א רב פעלים, בצדקה וחסד לנזקקים  
ובמוסדות רבינו הק' עסק כל ימיו,  
ובאופן דהצנע לכת, בעל לב טוב, נעים ונחמד

התמים ר' שבתי נח ב"ר משה ז"ל  
גארדאן

נפטר בדמי ימיו ביום ד' כ"ב אלול תשס"ד  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ש"ב  
הרה"ת ר' יהושע שי' שיינער

לזכות

החתן הרה"ת שלום דובער שיחיו

פינסאן

והכלה מרת רות חביבה שתחיו

אמבר

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום ראשון ז' אלול ה'תשס"ה

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' יעקב צבי וזוגתו מרת חנה דבורה שיחיו

פינסאן

הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת מיא יפה שיחיו אמבר

לזכות

הילדה עלקא שתחי'

לרגל הולדתה

ביום חמישי ח"י אלול ה'תשס"ה

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריה שיחיו

לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' זאב  
ב"ר נפתלי שמואל ע"ה  
שילדקרויט

נפטר ביום ו' תשרי ה"תשנ"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו  
הרה"ח ר' דובער הכהן וזוגתו מרת חי' פריידא  
ומשפחתם שיחיו  
כהן



לעילוי נשמת  
האשה החשובה וצנועה במעשי'  
מרת ראשא ז"ל  
גאנזבורג

בת הרה"ג הרה"ח הת' ר' ישעי' ז"ל דענבורג  
נפטרה ביום שני דחגה"ס ה' תש"ל

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' ישעי' וזוגתו מרת גאלדע שיחיו  
גאנזבורג

לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת וכו'  
הר"ר זושא ע"ה ווילימובסקי  
ה"פרטיזן"  
נלב"ע בליל ב' דחג הסוכות  
בסוכה שבחצר ביהכנ"ס וביהמ"ד  
בית רבינו שבבבל -770  
בעת עסקו בדבר מצוה  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ח ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת דבורה ומשפחתם שיחיו  
ווילימובסקי



לזכות  
הילדה חנה עטקא שתחי'  
לרגל הולדתה  
ביום שני כ"ט אלול ערב ראש השנה ה'תשס"ו  
יה"ר שהוריה וזקני' יזכו לרוות ממנה רוב נחת בגו"ר מתוך ברכה הצלחה  
והרחבה בגו"ר לאורך ימים ושנים טובות  
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ולזכות הוריה הרה"ת ר' מאיר אלכסנדר הלוי ומרת צפורה בריינדל שיחיו  
פישער

לעילוי נשמת

מרת גיטא אידליא בת  
הרב התמים ר' שמואל שו"ב ז"ל  
ליין

ת. נ. צ. ב. ה.



נפטרה ביום ב' דחזה"מ סוכות  
ח"י תשרי ה'תשס"ב



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לזכרון

הרבנית הצדקנית מרת חנה ע"ה שניאורסאהן

בת הרבנית הצדקנית מרת רחל ע"ה

ובת הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה ע"ה

נפטרה ביום השבת קודש ו' דעשי"ת, בעלות המנחה  
שנת ה'תשכ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' הלל דוד

וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו

קרינסקי

לזכות

הילד אלחנן שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה  
ביום ששי ערב שבת קודש י"ט אלול ה'תשס"ה

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' עקיבא יצחק וזוגתו מרת זי שא שיחיו  
גרינבוים