

ב"ה  
ש"פ אחרי קדושים – פסח שני  
ה'תשע"ג  
גליון יד [אלף-נג]

# תוכן הענינים

## גאולה ומשיח

- נגעים יתבטלו לעתיד לבוא ..... 4  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' ..... 10  
הת' שלום צירקינד

## לקוטי שיחות

- חיוב נשים במצוות אכילת מצה ..... 17  
הרב עקיבא גרשון וגנר

## שיחות קודש

- מקור השם "פורים קטן" ..... 21  
הרב לוי יצחק הכהן זרחי

## חסידות

- תפוח רוחני שאכל אדם הראשון ..... 28  
הרב משה מרקוביץ

## נגלה

- ידה רשותה משמע ..... 30  
הרב יהודה ליב שפירא  
הגדרת הסברה דעדיו בחתמיו זכין לו ..... 33  
הת' שלום דובער סלבטיצקי  
שנים אדוקים בשטר יחלוקו ..... 35  
הת' שאול סולומון  
לפני עור (גליון) ..... 37  
עקיבא יוסף ברג

## הלכה ומנהג

- 40 ..... דינים וחומרות במאכלי פסח  
הרב שלום דובער לוי
- 46 ..... קושיית הצ"צ, בדין נאמנות עכו"ם  
הרב אלי' מטוסוב
- 49 ..... אופן הכשרת כלי שנתבשל בו בשבת במזיד ר"ל  
הרב לוי יצחק ראסקין
- 51 ..... ספק קרא קריאת שמע  
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 53 ..... דין אונן בספירת העומר  
הרב מרדכי פרקש
- 58 ..... בית של ישראל מתי מתחייב במזוזה  
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 59 ..... האם אשה וקטן מצטרפים למנין בשעת הדחק  
הרב ברוך אבערלאנדער
- 67 ..... כשלו – בכ"ף דגושה  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 68 ..... נטילת ציפורניים לאבל על או"א  
הנ"ל
- 69 ..... בירור האופן הראוי להענשת תלמיד  
הרב אורי גמסון
- 73 ..... מוקצה בשבת  
הרב מאיר צירקינד
- 75 ..... תפילין של רש"י ור"ת בתוך תיק של טלית (גליון)  
הרב ישכר דוד קלויזנר
- רמב"ם**
- 76 ..... נוסח ברכת כהנים ברמב"ם  
הרב בנימין אפרים ביטון
- 77 ..... מצה כל שבעה לדעת הרמב"ם  
הת' מרדכי רובין

# פשוטו של מקרא

82 ..... ופרע ראש האשה  
הרב וו. ראזענבלום

## שונות

84 ..... מאמר ד"ה להבין ענין הנגעים תשמ"א  
הרב מיכאל א. זליגסון

86 ..... כמה פעמים נאסר הצמח צדק?  
הרב לוי גאלדשטיין

87 ..... התעסקות משה עם עצמות יוסף  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

## הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ בהר-בחוקות  
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', כ' אייר**

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

**למשלוח הערות:**

**פאקס: 347-227-0308**

**אימייל: [haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com)**

**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**

**[www.haoros.com](http://www.haoros.com)**

---

# גאולה ומשיח

## נגעים יתבטלו לעתיד לבוא

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**

ר"מ בישיבה

בפסחים נ, א איתא: "והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון. מאי יקרות וקפאון? אמר רבי אלעזר: זה אור, שיקר בעולם הזה, וקפוי לעולם הבא. רבי יוחנן אמר: אלו נגעים ואהלות, שיקרין הן בעולם הזה וקפויין הן לעולם הבא", וכתב המהרש"א ע"ז בחדא"ג וז"ל: ר"י אמר אלו נגעים ואהלות שיקרין הן בעוה"ז כו'. רש"י לא פירש בזה כלום ולפי פירוש הערוך לעיל יש לפרש דהכא נמי ה"פ אור יקרות שהן הלכות דנגעים ואהלות החמורות כדאמרין בעלמא כלך לך אצל נגעים ואהלות, יהיו קפויין וקלין לכל לעוה"ב כדכתיב אשפוך רוחי על כל בשר וגו' וכתביב כולם ידעו לדעת וגו' עכ"ל, ועי' גם בס' בניהו (חידושי אגדות) שפי' כן מדיליה.

אבל בחי' המאירי פירש באופן אחר: "מצד שלא יצטרכו להם, כי יעדרו החללים המגונים כאמרו (ישעי' סה,כ) הנער בן מאה ימות" היינו דלעת"ל לא יהיו ענין הנגעים כלל, וכן נקט בחי' היעב"ץ שם דנגעים ואהלות בטלים לעת"ל, גם במלא הרועים שם פירש לפי שלא יצטרכו להם כי יבולע המות לנצח וגם נגעים לא יהיו אז.

ולכאורה יל"ע בדברי המאירי במ"ש דלעת"ל לא יהיו נגעים "כי יעדרו החללים המגונים כאמרו (ישעי' סה,כ) הנער בן מאה ימות" דלכאורה הרי על ענין הנגעים אינו דבר טבעי אלא דבר של נס וכמ"ש רבינו בחיי פ' תזריע (יג,נח) וז"ל: והנה הנגעים היו מורים השגחה גמורה ולא הי' ענין טבעי אלא נס גדול ולא הי' הענין בחוצה להארץ כי אם בארץ ישראל, כי כשיקרה לאחר מישוראל חטא ועון, הי' מתראה הנגע בביתו או בבגדו או בגופו להעיד עליו כי יש בידו עון כו' עכ"ל, הרי משמע שכל הנגעים גם נגעי הגוף אינם דבר טבעי, וכן כתב אדה"ז בלקו"ת פ' תזריע סוד"ה אדם (כב,ב) גם בצרעת אדם "שנולדו סימנים בגשמיות בבשרו שלא כדרך הטבע . . שמצות נגעים אינו נהוג בזמננו זה אחר החורבן מפני

---

(1) ראה ערכין טז,א, א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן על שבעה דברים נגעים באין: על לשון הרע, ועל שפיכות דמים וכו'.

שאינן מצויים כלל כו' אך מעשה נסים הם", וא"כ מה שייך לומר דלעת"ל לא יהיו משום שיעדרו החלאים וכו'?

ואף שברמב"ם (הלכות טומאת צרעת פרק טז ה"י) כתב: "הצרעת הוא שם האמור בשותפות כולל עניינים הרבה שאין דומין זה לזה, שהרי לובן עור האדם קרוי צרעת, ונפילת קצת שיער הראש או הזקן קרוי צרעת, ושינוי עין הבגדים או הבתים קרוי צרעת, וזה השינוי האמור בבגדים ובבתים שקראתו תורה צרעת בשותפות השם אינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא היה בישראל כדי להזהירן מלשון הרע, שהמספר בלשון הרע משתנות קירות ביתו וכו'", הרי משמע דרך בנגעי בגדים ונגעי בתים סב"ל דאינו ממנהגו של עולם אלא אות פלא וכו' אבל בנגעי אדם לא אמרינן כן?

הנה כבר כתב ע"ז בלקו"ש חכ"ב ע' 72 הערה 36 וז"ל: פשטות לשון הרמב"ם בהל' טומאת צרעת שם אינו ממנהגו של עולם קאי על השינוי האמור בבגדים ובבתים, ועד"ז מובן ממ"ש בפיה"מ שם כי הבגדים והבתים דוממים והשוני הנולד בהם אינו צרעת אלא שהתורה קראתו כך (וכן מפורש ברמב"ן עה"ת פרשתנו יג מז כלי יקר וספורנו שם. חינוך מצוה קעב קעו) אבל בלקו"ת פרשתנו (כב ב) . . כתב גם על צרעת באדם "שנולדו סימנים בגשמיות בבשרו שלא כדרך הטבע אך מעשה נסים הם", אבל גם ברמב"ם מובן, מכיוון שנגעי אדם באים על האדם בהמשך ולאחרי נגעי בתים ונגעי בגדים מוכח שסיבתם אינה טבעית, וכ"מ במו"נ שם. ולהעיר ממה שמסיים בפיה"מ שם "וכן נגעי אדם אתה תראה שישים הנתקים צרעת והוא חולי . . ויטהר הצרעת כאשר הפך כולו לבן . . ואמנם הם עניינים תוריים" (וראה תרגום קאפח שם). ובכלי יקר שם: "וזהו בנין אב גם על נגעי הגוף שהם חוץ לטבע על צד העונש", ובשוה"ג שם הוסיף שכן משמע גם ממ"ש בלקו"ת שם "הנגעים שאינם מליחות המצויים כמ"ש הרמב"ם" וקאי על נגעי אדם עכ"ל ההערה.

הרי יוצא מזה גם לפי הרמב"ם שכן הוא גם בנוגע לנגעי אדם שהן אות ופלא וכו' וא"כ מהו כוונת המאירי? ולכאורה הי' לו להמאירי לומר דכיון שבאותו הזמן לא יהיה שם לא קנאה ותחרות וכו' וכיו"ב (כלשון הרמב"ם בהל' מלכים פ"ב) במילא לא יהי' שייך חטא לשון הרע וכו' ובמילא לא יהיו נגעים?

#### נגעים הם אות ופלא או מחלה טבעית

והנה באבן עזרא כתב (שם יג,ב): "כי הצרעת היא מהחליים הנדבקים מהחולה אל השלם. והובא ברצונו ושלא ברצונו, ובדעת זקנים מבעלי התוספות (שם, מו) בדד ישב - "לפי שאותו חולי מתפשט בבני אדם הרגילין אצלו"

ומשמע דסבירא להו שהיא מחלה טבעית, דאי נימא שהוא מצד עונש ונס למה נימא שמתפשט ומתדבק.

וכן נראה בויק"ר (פ' מצורע פ' טז סימן ג): "רבי יוחנן ורשב"ל ר"י אומר אסור לילך במזרחו של מצורע ארבע אמות ור"ש אמר אפי' מאה אמה ולא פליגי מאן דאמר ד' אמות בשעה שאין הרוח יוצא ומאן דאמר ק' אמה בשעה שהרוח יוצא. [ופי' במתנות כהונה במזרחו של מצורע, באותו צד שהרוח בא עליו ממזרח שרוח מזרחית קשה שנאמר (שמות יד, כא) ברוח עזה].

ובראבי"ה (סו"ס תתמ) כתב: "הלכות מצורע לא הוזקקתי לפרש דכיון דכהן לא חזי ליה ולא בקיאינן למיחזי, ולא נהיגי ביה בזמן הזה כל דיני מצורע, אבל מרחיקין מהם מפני הסכנה עכ"ל, וברש"י (מלכים ב ה, ו) [בהא דכתיב לגבי נעמן "ואספתו מצרעתו"] כתב: "אסיפה במצורע היא לשון רפואתו כי בהתרפאותו הוא נאסף אל תוך בני אדם ובחליו הכל בדלין הימנו".

ובמשך חכמה (ויקרא שם פסוק ב) ביאר הטעם דנגעים נמסרו לכהנים דוקא וז"ל: אמנם יש ליומר דהנה הנגעים היא מחלה המדבקת עד שאמרו במדרש רבה ובתלמודין כתובות (עז, ב) דלא עיילי למבואיה, ולכן (להלן פסוק מה) "טמא טמא יקרא". וההתעסקות בו הוא ענין מסוכן וצריך לזה השגחה נפלאה פרטיות, אשר העוסק ינוצל מזה ויהיה נבדל אשר אליו לא תדבק הנגע. לכן בחרה התורה זה בבני אהרן אשר המה נבדלים משאר ישראל ומושגחים בפרטיות יותר עכ"ל.

וא"כ משמע לכאורה שיש פלוגתא אם נגעים הם מחלה טבעית או ענין נסי, וכ"כ בכלי יקר עה"פ שאת או ספחת וז"ל: בענין הצרעת יש דעות חלוקות כי יש אומרים שהם חולי טבעי נסתר בתוך הגוף ומבצבץ לחוץ, ויש אומרים שהכל בא על צד העונש לגלות על רעתו הנסתרת בקרבו, עכ"ל. ולפי"ז אפשר לומר דהמאירי דסב"ל כהדיעה שהיא מחלה טבעית, ולכן שפיר קאמר דכיון דלעת"ל יעדרו החלאים המגונים במילא לא יהיו אז ענין הנגעים<sup>2</sup>.

ופשוט דגם אי נימא דהוה מחלה טבעית וכו' א"ש שבאים לאדם ע"י חטא לשה"ר וכו', וע"ד דאיתא בפסחים קה,א דתנא משמיה דרבי עקיבא: "כל הטועם

(2) עד"ז מצינו ברשימות חוברת צ"ב שהביא מאמר חז"ל במסכת כלה דבנים הנולדים מביאת נדה לוקין וחולין בצרעת, וכתב די"ל בב' אופנים: א) שזהו בתור עונש. ב) שזהו ענין טבעי מפני דם נדות כפי שמשמע ברמב"ן וספורנו, אבל במו"נ ח"ג משמע להדיא דסב"ל דבטבע אין סכנה, ונפק"מ אם זה גם בימי ליבונה עיי"ש בארוכה.

כלום קודם שיבדיל - מיתתו באסכרה" שהוא עונש אף שהיא מחלה טבעית ועוד עוד.

וראה רשימות (חוברת ל"ב) שמביא אופן שאפשר להיות מצורע אפילו אם לא חטא "אם ישב אצל מצורע גוי שעי"ז באה הצרעת עליו ועיין (ע"ד הזהירות משיבה אצל מצורע) יל"ש מצורע רמז תקנ"ז (שהוא מדרש הנ"ל דריו"ח וריש לקיש דאסור לילך במזרחו של מצורע וכו') ורש"י ד"ה הזהרו כתובות עז ב (הזהרו מזבובי בעלי ראתן - זבובים השוכנים עליו קשות להביא אותו חולי על איש אחר). ומ"מ כתב אח"כ שאינו בא בתחילה אלא ע"י חטא ולא כמו בזב עיי"ש. הרי דנקט שהיא חולי המדבקת ומ"מ אינו בא אלא ע"י חטא.

### י"ל דתרווייהו איתנהו בהו

והנה לכאורה יש מקום לתווכך בין השיטות, דאפשר לומר דכו"ע מודים דנגעי אדם הו"ע ששייך בטבע, ולאחרי שכבר נמצא אצל האדם הוא כמו מחלה טבעית המתדבקת וכו', [ואינו דומה לנגעי בתים ובגדים שאין שם אחיזה בדרך הטבע כלל] אלא שאינו דבר רגיל כלל שיבוא לאדם מצד הטבע, ולכן רק בזמן הבית בא"י ה' מצוי נגעים באדם ע"י נס בכדי לגלות עונו וכו', וראי' לזה מרבינו בחיי דבפסוק ב' כתב עה"פ אדם כי יהי' כו': "ומראות נגעים הללו אינן צרעת אלא אפשר שיבואו לידי צרעת ומפני זה הרחיקה התורה החולי הזה מתחילתו, וז"ש חכמי הרופאים הבהרת נראה מהן הצרעת כו'" דמשמע מדבריו דסב"ל שהו"ע טבעי שמן ד' מראות אלו יכול לצמוח צרעת ממש והו"ע חולי וכו', ואילו בפסוק נ"ח כתב (כנ"ל) בתו"ד: והנה הנגעים היו מורים השגחה גמורה ולא הי' ענין טבעי אלא נס גדול ולא הי' הענין בחוצה להארץ כי אם בארץ ישראל, כי כשיקרה לאחד מישראל חטא ועון היה מתראה הנגע בביתו או בבגדו או בגופו להעיד עליו כי יש בידו עון, עכ"ל, ולהנ"ל ניחא דתרווייהו איתנהו בהו.

ולכאורה כן משמע גם בהערה הנ"ל בלקו"ש [שביאר דאף שהרמב"ם כתב אינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא היה בישראל רק על נגעי בגדים ובתים, ולא על נגעי אדם מ"מ] "גם ברמב"ם מובן, מכיון שנגעי אדם באים על האדם בהמשך ולאחרי נגעי בתים ונגעי בגדים מוכח שסיבתם אינה טבעית" היינו די"ל הפירוש בזה כפי שנת' לעיל, דשניהם אמת, דלפועל רק נגעי בגדים או בתים אין שם אחיזה בדרך הטבע כלל, משא"כ נגעי הגוף יש שם אחיזה בטבע והוא חולי טבעי, אלא דבפועל אינו מצוי כלל מצד הטבע, והי' מצוי בפועל רק בזמן הבית כו' ע"י נס לגלות לאדם שצריך לשוב וכו', וזהו הסיבה שבא להאדם, וגם לפי"ז יש לתרץ דברי המאירי דכיון דבפועל ה"ז מחלה טבעית לכן שפיר קאמר דלעת"ל שיעדרו החלאים לא יהיו הנגעים כלל.

## קושיות האחרונים דלפי ההלכה לא משמע שהיא חולי המתדבקת

אך באחרונים הקשו דאיך אפ"ל שהיא מחלה המתדבקת וכו' ושלכן יש בהן דין של הסגר והחלט, שהרי בהלכה ישנם אופנים שאי"צ הסגר והחלט, ואינם מסתברים אי נימא שהוא למנוע ההדבקה כגון הדין דגוי וגר תושב אינם מטמאים טומאת צרעת (נגעים פ"ג מ"א), ואי נימא שהיא מחלה מתדבקת, אין טעם וסברא להוציא גוי וכו' כי גם מהם אפשר להתנגע, וכן הדין דחתן שנראה בו נגע נותנים לו שבעת ימי משתה שם, (שם ג,ב) וכי מניחים לו בצרעתו שיוכל להדביק אחר, וכן הדין דיילוד שנולד עם צרעת אינו טמא טומאת צרעת (שם ז,א) ואם כסתה הצרעת את כל בשרו הרי הוא טהור, ובזמן הוה אם יהיה תלמיד חכם מצורע אין דוחים אותו לא מבית הכנסת ולא מבית המדרש כי אין כיום דין של והיה מחנך קדוש (תשובות הגאונים שערי תשובה סי' קע"ו) ועוד כמה הלכות (ראה בכ"ז אנציקלופדיה הלכתית ח"ו ע' 21 ועוד) הרי משמע מזה שדיני הסגר נובעים מדיני קדושה ושייכים לדיני טומאה וטהרה ולא להל' רפואה, וסיבת ההרחקה וההסגר של המצורע הוא עונש על שהוא הבדיל בין איש לאשתו ובין איש לרעהו בלשון הרע שלו כדאיתא בערכין טז,ב. ויל"ע בכל זה.

## הל' נגעים בספר היד

וראיתי בקובץ קול אמונים (גליון מ' פ' תזריע ע' ב) שכתב לחקור האם לעתיד לבוא לאחר ביאת משיח צדקינו בב"א ישוּבו לנהוג כל ענין הנגעים או לא, ומוכיח מזה שהרמב"ם בחיבורו יד החזקה האריך לבאר ולפסוק את כל הלכות של טומאת צרעת, ומשמע שיהא נוהג לעתיד לבוא דאל"ה מאי נפק"מ מה שהיה היה, אבל אם ינהוג לעתיד לבוא אתי שפיר, דהרי הרמב"ם הביא גם את כל דיני הקודש והמקדש שינהגו לעתיד לבוא, וממשיך דיש לעיין בזה, דהרי עיקר הנגעים באים בשביל עון לשון הרע כידוע, וכן על עוד עוונות, והרי לעתיד לבוא לא יהיו רשעים וכמבואר בתוספות ישנים במסכת יומא (יג,א בד"ה הלכה) וז"ל: ורבינו אריה שמע בשם רבינו חיים אבי אמי נ"ע דלא שייך למיפרך "הלכתא למשיחא" אלא היכא שיש עבירה בדבר, כגון פסול דזבחים ושריפת בת כהן דסנהדרין, שהרי זה הדבר אין רגיל להיות, שאינו צריך עד ימות המשיח, וגם אז לא יהיה הדבר שיהיו כולם צדיקים עכ"ל.

והביא לתרץ בשם הגר"ק שליט"א דאיתא במדרש רבה פ' ואתחנן (פרשה ב, כה): "ועל כולן יש סליחה חוץ משפיכות דמים שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך, אמר רבי לוי והרי כמה בני אדם שהרגו ומתו על מטותיהן? השיבו אותו מהו "באדם דמו ישפך" כשיבואו כל בני אדם לעתיד לבוא אותה שעה דמו ישפך, ולמדנו מזה דכל חייבי מיתות בי"ד שבתורה שלא קבלו עונשם בעולם הזה יקבלו את עונשם לעתיד לבא. ולפי"ז יתכן גם לענין עון לשון הרע שכל מי

שדיבר לשון הרע ולא חזר בו בתשובה, אזי לעתיד לבוא יהא לו נגע צרעת עכתו"ד.

ודבריו אינם מובנים, דא"כ למה לא הקשה מכל ההלכות שהובאו ברמב"ם אודות עונשי מלקות ומיתות בי"ד וקרבנות וכו' ולמה הקשה רק על הל' נגעים?

וכבר נת' בס' ימות המשיח בהלכה (ח"א סי' ל"א וראה גם ח"ב סי' צ"ח) בהא דלע"ל יתבטל הרע בעולם ולא יהיו עוברי עבירה, דיל"ע אם יהי' כן גם בתחילת ימות המשיח בתקופה הראשונה לפי דעת הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג, דבלקוטי שיחות חכ"ד פ' שופטים (ב) הקשה בתחילה לגבי ערי מקלט לע"ל שאפילו רוצח בשוגג לא יהי' שייך אז, אבל בסעי' ו' שם משמע דלדעת הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג יהי' שייך רוצח בשוגג, עיי"ש.

וראה בס' מגיד מישרים פ' ויקהל (ד"ה שנת ש"ו) וז"ל: "מגלינא לך רזא טמירא . . . שבזמן תחיית המתים דהוא בתר ימות המשיח, יהא חרב עלמא מתאוות וכיסופין בהאי עלמא, והא בהוא זימנא יתבטל יצר הרע מעלמא", עכ"ל, דמבואר דיתבטל רק אח"כ.

והובא שם מ"ש בויק"ר פכ"ז, יב, דלעת"ל כל הקרבנות בטלים חוץ מקרבן תודה, ובפ"י המהרז"ו שם ביאר משום דלעת"ל לא יחטאו, אבל הקשה שם מקראי דיחזקאל פמ"ה ופמ"ו, דמפורש שם שיהיו קרבנות חטאות ואשמות עיי"ש, ובס' עבודה תמה שער ז' (סג,א) האריך ג"כ בזה והביא קראי דיחזקאל, ומתרץ שבתחילת ימות המשיח לא ישתנה עדיין טבע האדם ורק ברבות הימים שיהיו ישראל פנוים לתורה ולעבודת ה' יתחכמו מאד ויזדככו עד שברבות הימים יהיו כולם קדושים עיי"ש בארוכה, ובשיחת ש"פ חוקת תש"מ אות מ' (שיחות קודש תש"מ ח"ג עמ' 514) איתא וז"ל: ויה"ר שבקרוב יקויים מ"ש ש"לעת"ל כל הקרבנות כולן בטלין וקרבן תודה אינו בטל", שזה קאי על התקופה שלאחרי מ"ש "ושם נעשה לפניך כו' כמצות רצונך" שהרי אז (בתקופה שלפנ"ז) עוד יהיו כל הקרבנות - ורק בתקופה המאוחרת יהי' "כל הקרבנות כולן בטלין וקרבן תודה אינו בטל" עכ"ל. דלפי"ז י"ל לפי שיטת הרמב"ם דאפשר שנוגע לתחילת ימות המשיח, ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ ובלקו"ש חכ"ב הנ"ל ובכ"מ דנגעים שייכים דוקא ל"אדם השלם", ועוד דמלשון המדרש "ועל כולן יש סליחה חוץ משפיכות דמים" משמע שהוא רק משום חומר שפיכות דמים אבל מהיכי תיתי לומר כן בעון לה"ר.

ובויקרא רבה פרשת תזריע פרשה טו, ט) איתא: "לפי שבעוה"ז הכהן רואה את הנגעים אבל לעוה"ב אמר הקב"ה אני מטהר אתכם הה"ד וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם".



## ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. ידוע שא' מהיעודים לע"ל הוא ש"ועמדו זרים ורעו צאנכם, ובני נכר אכריכם וכרמיכם. ואתם כהני ה' תקראו וגו'". (ישעי' ס"א, ה-ו). ועד"ז בכ"מ מובא שלע"ל יהיו אומות העולם עבדים לישראל, כמ"ש במס' ערובין דף מג, ב: "כיון דאתי משיחא הכל עבדים הן לישראל". [ויש בזה חידוש על היעוד של "ועמדו זרים וגו'", דהיעוד הנ"ל מדבר על עבודות שבשדה וחרם, ואילו מ"ש בגמ' שכיון דאתי משיחא הכל עבדים הן לישראל משמע שם להדיא בגמרא דהכוונה הוא שיעשו גם מלאכות בייתיות בשביל בני"י (כמו עבדים רגילים), כולל בישול ואפי', שהרי מובא זה בגמרא כטעם למה משיח יכול לבוא בע"ש ואין חשש שבנ"י לא יוכלו לטרוח בצרכי שבת, שזהו משום שכיון דאתי משיחא הכל עבדים הן לישראל, שמזה משמע שהם יבשלו ויאפו ויכינו כל צרכי שבת<sup>1</sup>].

והנה מובן בפשטות, שתוכן היעוד ש"ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם", הוא, שבני ישראל לא יצטרכו לעשות שום מלאכה, אלא הכל ייעשה ע"י הגויים, כדי שבנ"י יהיו פנויים בתורה וחכמתה ויעסקו בתורה באופן ד"תורתם אומנתם", וכמבואר בכ"מ<sup>2</sup>. וכן מובן מהגמ' ברכות לה, ב<sup>3</sup> "ר"ש בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח תורה מה תהא עליה אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתך נעשית ע"י אחרים שנא' ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתך נעשית ע"י

(1) ועד"ז במס' שבת דף לב ע"ב: "אמר ר"ל כל הזהיר בציצית זוכה ומשמשין לו ב' אלפים וח' מאות עבדים שנא' (זכרי' ח, כ"ג) כה אמר ה' [צבאות] בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים [והחזיקו] בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם וגו'". וראה ישעי' יד, ב אודות הזמן דלע"ל "והתנחלום בית ישראל על אדמת ה' לעבדים ולשפחות וגו'". וראה אמונות ודעות לרס"ג מאמר שמיני פרק ו'. ובכ"מ.

(2) ראה לדוגמא התוועדויות תשמ"ז ח"א ע' 323.

(3) וראה ג"כ מאחז"ל כיו"ב, נסמן בתורה שלמה על פ' ויקהל אות ט"ו ובהערה שם.

עצמן שנא' (דברים יא, יד) ואספת דגנך, דבפשטות מובן דהכוונה הוא לכל המלאכות כולם, שיעשו ע"י נכרים<sup>4</sup>.

ודבר זה מודגש בפ' הב"ח על הטור סי' של"א קרוב לסופו בד"ב המוכר פירות שדהו לנכרי, שכ' שם בתו"ד: ומ"ש רבינו עוד אבל נכרי הממרח פירותיו של ישראל לא נפטר בכך פירוש וחייב לעשר מן התורה, דהא דדרשינן במנחות פרק רבי ישמעאל (דף סז) דיגוןך ולא דיגון נכרי מפורש בסוגיא לשם ובפרק השולח דאינו אלא בפירותיו של נכרי, אבל נכרי הממרח פירותיו של ישראל כשלא מכרן לנכרי אין הנכרי עושה אלא מלאכה אצל ישראל וחייב לעשר, ובריש פרק כיצד מברכין (דף לה) תניא רשב"י אומר בזמן שישאל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנא' ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם, ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמם שנא' ואספת דגנך, אלמא משמע דכל מלאכתן נעשית ע"י נכרי ואין בזה שום צד לפוטור מתרומה ומעשר. ובה"ג"כ חולק רבינו אמ"ש הרמב"ם<sup>5</sup> וכן הנכרי שגמר פירות ישראל הואיל ודיגון ביד נכרי אינן חייבין בתרומה ומעשרות אלא מדבריהן, דלדעת רבינו חייבין מן התורה עכ"ל.

שמזה מובן, דאע"פ שהי' אפ"ל בפשטות לדעת הרמב"ם דבכדי שיתחייבו בתרו"מ מה"ת, ייעשו כל המלאכות ע"י נכרי חוץ מהמירוח<sup>6</sup>, - שהרי בודאי ישתדלו בני"ל לע"ל (שיהיו במעמד ומצב ד"עושין רצונו של מקום) לקיים המצוות באופן הכי מובהק ומה"ת, ולא יסתפקו בזה לקיים המצוה כשנתמרח ע"י עכו"ם שהוא רק מדרבנן, ובמיוחד דעכשיו כאשר אין כל ישראל בא"י אין חיוב תרו"מ מה"ת, ורק לע"ל יהי' עוה"פ מה"ת, וא"כ בודאי ירצו לקיים המצוה באופן שהוא מה"ת -, (ובפרט שבין כך צריך הישראל בעצמו לתת תרומה ומעשרות ולא יכול לעשות ע"י נכרי, וא"כ הי' אפ"ל בפשטות שהישראל ימרחם ואח"כ מיד יפריש תרו"מ), הרי מ"מ ס"ל להב"ח, שפשטות משמעות הגמ' ש"מלאכתן נעשית ע"י אחרים" הוא שכל המלאכות כולם ייעשו ע"י נכרים, כולל גם המירוח.

(4) וראה ג"כ שיחת י"ב סיון תשמ"ד (התוועדות תשד"מ ח"ג ע' 1979), שתוכן יעוד זה הוא שלע"ל יקבלו בני"ל כל עניניהם מן המוכן בדוגמת הענין שא"י הוא זבת חלב ודבש, שהחלב ודבש זב מעצמו, ע"ש.

(5) הל' תרומות פ"א הי"ג.

(6) וכמו שכתב (בתירוח ב') על דברי הב"ח בספר פרשת דרכים דרך ה' דרוש כ"א, וראה עוד בזה בס' עינים למשפט על מס' ברכות דף ל"ה ע"ב.

אלא שלכאורה יש כמה מלאכות, שא"א לנכרי לעשות בשביל ישראל, או שמצד חיובי מצוות צריך להעשות ע"י ישראל. וא"כ יש לעיין מה יהי' בנוגע מלאכות אלו לע"ל.

ובפרטיות, ישנם כמה מלאכות שא"א לנכרי לעשות בשביל ישראל, כמו בישול ואפי', (משום בישול עכו"ם ופת עכו"ם), וא"כ איך אמרינן שלע"ל שהנכרים יהיו עבדים לישראל יעשו מלאכות אלו בשביל ישראל (כנ"ל שמשמע מפשטות הגמ' שיבשלו וכו' בשביל בני"י)? אלא שבנוגע לפת עכו"ם מספיק השלכת עץ א' בתוך התנור, כמובאר ביו"ד קיב:ט, ובנוגע בישול עכו"ם שיטת הרמ"א שמספיק רק אם ישראל הדליק או חיתה האש או אפי' אם הנכרי הדליק מאש של ישראל, וא"כ י"ל שעד"ז יעשו לע"ל. ואפי' לשיטת המחבר שם מספיק שישראל יניח על האש וא"צ להתעסק בהכנת התבשיל וכו', וממילא י"ל שלע"ל כל ההכונות יעשו נכרים והישראל יניח זה על האש).

גם מלאכת עשיית יין אסור לנכרי לעשות בשביל ישראל, שהרי נכרי שנגע ביינו של יהודי אסור עכ"פ בשתי' (ראה רמ"א יו"ד קכד, כד). ולכא' צ"ע, דממה שנאמר "ובני נכר . . . כורמיכם" משמע קצת שכל המלאכות השייכות לכרם יעשו הנכרים, כולל עשיית היין, [אע"פ שבפשטות י"ל שכוונת הפסוק הוא רק להמלאכות העשויות בכרם עצמה, אבל מ"מ לכא' י"ל ששהכוונה הוא גם על עשיית היין], ואיך יהי' מותר לע"ל לנכרים לעשות יין בשביל בני"י.

אלא שבוזה אפ"ל בפשטות ע"פ השיטה שהביא הרמ"א ביו"ד סי' קכ"ד ס"ב דיש מקילין בגר תושב (שקיבל השבע מצוות בני נח) שנגע ביינו של יהודי שהוא מותר בשתי'. דהנה ישנם שני איסורים ביין נכרי. א' משום חתנות, וזה שייך אפי' בגר תושב. ב' משום חשש יין נסך, שנסכו לשם עבודה זרה. ואצל גר תושב, שאצלו אין שייך החשש של יין נסך, מכיון שאינו עובד ע"ז, א"כ מגעו ביין שלנו אינו אסור אפי' בשתי' (לכמה דעות). ורק נשאר החשש משום חתנות, אבל משום זה אסור רק יינו שלו. וא"כ מובן דלע"ל שכולם יקיימו שבע מצוות בני נח כגר תושב, כמובן מרמב"ם הל' מלכים סופי"א וריש וסוף פי"ב, הנה אע"פ שי"ל שעדיין ינם שלהם יהי' אסור משום גזירת חתנות, אבל עכ"פ לא יהי' איסור במה שיעשו יין בשביל ישראל<sup>7</sup>.

(7) וראה באריכות באנציקלופדי' תלמודית כרך כ"ד ערך יין של גויים, שאכן ישנם דעות שס"ל שאפי' משום איסור חתנות גזרו על יין ישראל שנגע בו נכרי (ואפי' גר תושב), אבל לפי הרבה דעות עיקר חומר הענין של מגע נכרי הוא רק משום החשש של יין נסך. וממילא מובן דלע"ל דלא יהי' קיים עוד המציאות של ע"ז, גם בתקופה הראשונה, כמ"ש הרמב"ם בסוף פי"א

אלא שעוד בעי' ישנו לכאורה, והוא, שמכיון שגזרו על הנכרים שיטמאו בזבים לכל דבריהן (רמב"ם הל' מטמאי משכב ומושב פ"ב ה"י), שזה כולל גם גר תושב (תוספתא זבים רפ"ב), א"כ ע"י עיסוקם של הנכרים בשמן ויין הרי יטמאום, וא"כ לא יהי' אפשרות להפריש מהם תרו"מ בטהרה, וקשה לומר שלע"ל יהי' מצב כזה שלכתיחילה לא יוכלו להפריש תרומה טהורה מתירוש ויצהר! (ועוד צ"ע שאיך ישתום בני"א, אז, שהרי יהיו צריכים להזהר מליכנס למקדש בטומאה, ולע"ל שיעלו בכל שבת ור"ח, לכא' ישתדלו להיות תמיד במצב של טהרה). ועוד, לפי מה שגזרו שהבוצר לגת הוכשר (רמב"ם הל' טומאת אוכלין ריש פ"א), נמצא דלע"ל שבצירת הענבים יהיו ע"י נכרים (ובני נכר . . כרמיכם) הרי מיד יטמאו, עוד לפני שנדרכו ונעשו יין!

והנה בפשטות ה' אפ"ל, שאכן, אלו המלאכות שאין לנכרי לעשות בשביל ישראל, יעשו אז בני"א בעצמם<sup>8</sup>. וסמוכין לזה, שלכא' י"ל שגם כשיהי' ועמדו זרים וגו' הרי מ"מ עדיין יהיו בני"א "מעורבים" במה שנעשה, ומשגיחים שהנכרים עושים מלאכתם כדבעי. ולהעיר משיחת התוועדויות תשמ"ח ח"ג ע' 116, אודות ה"דאגה" שיכול להיות מעזיבת הגלות: "כשיבוא משיח צדקינו יבואו כל בני"א אל ארץ נושבת . . ואם כן, הרי יצטרך לעסוק בעבודת האדמה, ושוב יתבלבל מעבודת ה'!" ואע"פ שהמלאכה תהי' נעשית ע"י אחרים – יצטרך הוא ללכת ולמצוא גוי, ומפעם לפעם לרוץ ולבדוק האם הגוי עושה עבודתו כדבעי, וכמו"כ האם נותן די תבן למקנה או שמחסיר כו". עכלה"ק. וממילא י"ל שגם

---

מהל' מליכים, דמשיח יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, וא"כ לא יהי' המציאות והחשש דיין נסך, א"כ מה שישאר הוא רק האיסור משום חתנות, וא"כ מה שיהי' אסור משום חתנות הוא רק יינם שלהם, אבל לכא' לא יהי' איסור במגען ועיסוקן ביין של יהודים. (ולהעיר ג"כ מכת"י הרגצובי על מס' ברכות דף יח (נדפס בס' הר המלך ח"א ע' כ"ז) אודות הזמן דלע"ל, ומבאר אודות ביטול ע"ז וכו' ובתו"ד כותב "וגם גפן נכרים יתוקן ובימינו זה אסור". ולכא' כוונתו דאז יתבטל לגמרי האיסור, וראה להלן בנוגע ביטול הגזירות לע"ל, ואכ"מ).

8) ומה שכתב הרמב"ם בסוף ספרו שלע"ל לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, הרי אין הפירוש בזה שבנ"א לא יהי' להם עסק משום שהנכרים יעשו זאת בשבילם, שהרי "עסק כל העולם" הולך גם על הגויים, כמבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ה סעיף י"ג (לקו"ש חכ"ו ע' 246 ואילך), וא"כ מובן שאין זה כוונת הרמב"ם. אלא הביאור בזה הוא, כמבואר שם בהערה 18 (שם ע' 239), דאין סתירה למ"ש הרמב"ם כאן שלא יהי' צורך אפילו במיעוט עסק, ממ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש לסנהדרין הקדמה לפ' חלק "באותם הימים יהי' נקל מאד על בני האדם למצוא מחייתם, עד שבעמל מעט שיעמול אדם יגיע לתועלת גדול", כי זה שתהי' אז אכו"ש ועמל מעט למצוא מחייתם לא יהי' באופן של "עסק", ביגיעה והשתדלות. ע"ש. וא"כ מובן שמצד הלכה זו שברמב"ם עדיין אפשר לומר שגם אצל בני"א שיהי' להם מעט עסק, (אלא שמו"מ לכא' י"ל שכוונת הפסוק "ועמדו זרים וגו'" הוא שלא יהי' לבני"א שום עמל וכו', כדלקמן בפנים).

9) וראה ג"כ שיחת פורים תשכ"ה (סל"ה).

קצת מן המלאכות יעשו בני מעצמם. [אלא שלכא' י"ל שהכוונה הוא שכן הוא "דאגתו" של אותו יהודי שאינו רוצה לצאת מהגלות, אבל אליבא דאמת לא יהי' צורך לבני' להתעסק ולהשגיח בזה לע"ל<sup>10</sup>].

אבל סוף סוף, מכיון שהכוונה ביעוד זה הוא שבני' יהיו בבחינת "כהני ה'" (ישע' שם), ומלאכתן נעשית ע"י אחרים וכו', מסתבר לומר שכל הענינים ייעשו ע"י נכרים. (ובפרט בנוגע הקושיא דלעיל בנוגע בצירת ענבים שייעשו ע"י נכרים שיטמאום, הרי בפשטות מובן מהפסוק "ובני נכר כרמיכם" שהבצירה יעשה ע"י בני נכר.)

ב. ולכא' הי' אפשר לומר, דזה שגזרו שנכרים כזבים לכל דבריהם, הוא כדי שלא יהי' תינוק ישראל רגיל אצל הגוי במשכב וזכור (רמב"ם הל' מטמאי משכב ומושב שם), וא"כ י"ל דלע"ל שמישיח יתקן את העולם כולו לעבוד ה' ביחד, כבר לא יהי' החשש לזה<sup>11</sup>, וממילא הסנהדרין יבטלו הגזירה, כמו שפסק הרמב"ם שב"ד שגזרו גזירה, יכול לבטלה ב"ד אחר שגדול ממנו בחכמה ובמנין (רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ב – וב"ד של משיח בודאי יהי' גדול בחכמה ובמנין מכל ב"ד שלפנ'ו, כמ"ש בקונטרס תורה חדשה מאתי תצא הערה 60 בשו"ג הא'). אלא דלכאורה צ"ע, דהרי גזירה זו שהגויים כזבים הוא מהי"ח דבר שגזרו, (ראה שבת יז, ב), ובנוגע לי"ח דבר אפי' אליהו ובית דינו לא יכולים לבטל גזירות אלו כדאיתא בע"ז לו, א, וראה בקונטרס הנ"ל שם בשו"ג הב', דזהו טעם הרמב"ם שפסק (שם ה"ג) שדבר שגזרו הסנהדרין משום סייג א"א לבית דין אחר אפי' גדול ממנו בחכמה ובמנין לבטל (כמ"ש בכ"מ שם), וא"כ גם לע"ל לכא' לא יבטל דין זה הדנכרים מטמאים כזבים.

[אלא שבעיקר הענין, גם בנוגע לדברים שאסרו משום סייג ישנם דעות בשיטת הרמב"ם שאם בטל הטעם יכולים לבטל הסייג, וגם בכמה משיחות

---

10) וכן משמע משיחת ערב חג השבועות תשמ"ו (התועודיות תשמ"ו ח"ג ע' 467: לעת"ל יהי' ענין השדות בתכלית השלימות, כי במקום שתהי' "תזרע שדך גו' תשמור כרמך" אתה בעצמך, יהיו "ובני נכר אכריכם" (ועד"ז – "ועמדו זרים ורעו צאנכם"), ובמילא הרי לא זו בלבד שענין הכרם והשדה אינו מבלבל, ועד"ל "אפשר אדם חורש . . . זורע . . . תורה מה תהא עלי'", אלא אדרבה, השדה מוסיפה בהרחבה, וזה מביא לידי פתיחת המוח ופתיחת הלב, שלימוד התורה יהי' ביתר שאת ויתר עוז, ביתר אורך ורוחב ועומק". עכ"ל ק. (וראה שם מה שמביא הסיפור ע"ז, שהיו זמנים שצויה הצ"צ שיעמידו לפניו על השלחן שלמד קערה עם מטבעות של זהב וכסף, (וכן מביא המהרי"ל על רבינו תם), כי זה פועל הרחבת המוחין ובמילא ניתוסף בלימוד התורה).

11) ומענין לענין יש לעיין בנוגע דיני נאמנות של נכרי לע"ל ואכ"מ.

הקודש בנוגע סייגים וגזירות לע"ל ישנם משמעויות שונות לכאן ולכאן, וראה מ"ש בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' ס"ז, ע"ש<sup>12</sup>].

ג. גם אפ"ל עפמ"ש בכתובות קיא, ב: ודם ענב תשתה חמר (דברים לב, יד) אמרו לא כעולם הזה העולם הבא העולם הזה יש בו צער לבצור ולדרוך העולם הבא מביא ענוה אחת בקרון או בספינה ומניחה בזוית ביתו ומספק הימנה כפטוס גדול ועציו מסיקין תחת התבשיל ואין לך כל ענבה וענבה שאין בה שלשים גרבי יין שנא' ודם ענב תשתה (מתוך הענבה תשתהו ולא תצטרך לדורכו, פרש"י) חמר אל תקרי חמר אלא חומר (כור והוא שלשים סאין, פרש"י), וא"כ י"ל שלא יתעסקו בני נכר בבצירתו ודריכתו, רק יתעסקו בהזריעה וחרישה.

אלא שלשיטת הרמב"ם, בתקופה הראשונה עדיין לא ישתנה מנהגו של עולם, והמאמרז"ל הנ"ל מדבר או בתקופה השני' (או בתקופה הראשונה והוא משל, ראה לקו"ש חכ"ז ע' 192 הערה 24, ע"ש), והיעוד ובני נכר אכריכם וגו' מדבר (גם) בתקופה הראשונה, כמובן להדיא מהרמב"ם בפיהמ"ש סנהדרין הקדמה לפרק חלק, שמביא רא' מפסוק זה שא"ל לפרש מאחז"ל עתידה א"י שתוציא גלוסקאות כפשוטו, שהרי ממ"ש ובני נכר אכריכם מוכח שיהי' שם החריש והקציר, הרי מובן להדיא דפסוק זה מדבר בתקופה הראשונה שעדיין עולם כמנהו נוהג, (וראה מ"ש בזה בגליון א'לד), וא"כ עדיין יתעסקו בני נכר בבצירה ודריכה וכו', והדרא קושיא לדוכתא, דאיך יתעסקו בזה אם יטמאוהו.

ד. והנה בנוסף לכל הנ"ל, ישנם כמה דברים שאע"פ שאין איסור וכיו"ב בעשייתם ע"י נכרים בשביל ישראל, אבל כדי שיתחייבו ענינים אלו במצוות מסוימות צריך לעשות ע"י ישראל.

ובפרטיות: לשיטת הצ"פ בשיטת הרמב"ם (הל' בכורים פ"י ה"ט) פועלי נכרים שגזזו צאנו של ישראל לא נתחייב במצוות ראשית הגז, (ומסביר הטעם, משום שעכו"ם שגזזו אין זה נקרא גיזה וכו'). (ראה צפנת פענח הל' מאכלות אסורות דף צ טור ב, והלכות מתנות עניים דף ל' טור ב ואילך). וס"ל ג"כ (צ"פ שם) בשיטת הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ב ה"ד, שם ה"י) דפועלי עכו"ם שקצרו שדה של ישראל לא נתחייב בפאה (אלא שאם קצרו כל השדה יש חיוב (חדש) של פאה בעומרים, ע"ש). (אלא שלאידך גיסא יש כמה מפרשים

12) ולכאן' לכו"ע בתקופה השני' כשיבטל היצה"ר בודאי יתבטלו כל הסייגים וכו', דהרי אין צורך בהם. והשקו"ט כאן הוא לגבי תקופה הראשונה, שלכאורה עדיין יהיו כמה סייגים, וגם בתקופה זו יקויים היעוד ועמדו זרים וגו', כדלקמן.

שלומדים שפועלי עכו"ם כן מחייבים בפאה, ראה ספר המפתח ברמב"ם פרנקל הל' מתנו"ע פ"ב ה"ד. ואכמ"ל). והרי מלאכת הגיזה בפשטות יהי' לע"ל ע"י נכרים, ונכלל לכאור' במ"ש "ועמדו זרים ורעו צאנכם".

ובנוגע לחיוב תרו"מ פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הי"ג) דגוי שגמר פירותיו של ישראל אינם חייבים בתרו"מ מה"ת אלא מדרבנן, (ובנוגע פועל גוי שגמר פירות בשביל ישראל, הצ"פ (בהל' מתנו"ע דף ל' טור ב') ס"ל דאינו חייב בתרו"מ מה"ת, לאידך יש מפרשים דס"ל דפועל גוי שאני מגוי סתם ואם עשה בשביל ישראל חייב בתרו"מ מה"ת, ראה ספר המפתח ברמב"ם פרנקל הל' תרומות פ"א הי"ג).

וא"כ יוצא, דלע"ל כדי שיתחייבו במצוות ראשית הגז, ותרו"מ מה"ת, (לשיטת הצ"פ בשיטת הרמב"ם דלא נתחייב אפי' אם הנכרי הוא פועלו של ישראל), יצטרכו בני ישראל לעשות מלאכות אלו בעצמם! [ואע"פ שגם גמר מלאכה ע"י גוי מחייב בתרו"מ מדרבנן עכ"פ, מובן בפשטות שבנ"י ישתדלו לקיים מצוות אלו מה"ת<sup>13</sup>].

ה. ולכאור' י"ל בזה, עפמ"ש אדמו"ר הזקן בלקוטי תורה שלח מג, א "אבל לעתיד ועמדו זרים ורעו וגו' שיהיו טפלים לישראל שיקיימו מצות שהאשה חייבת בהן וכמ"ש כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה כו' ויוכלו לעלות גם הם כו' רק שיהיו טפלים לישראל ע"י חרישה וזריעה. אבל ישראל עצמן מפני שיהיו בבחינת ובכל מאודם דהיינו תשוקה ורצון המקום לבחי' סוכ"ע לא יוכלו להשפיל עצמן לתקן בחי' מקום אלא שיאכלו מן המוכן<sup>14</sup>".

ולהסביר הדברים ע"ד הנגלה, ביאר הרב מ.מ.ר. שי' בגליונות תשנ"ג דזהו מפני שיהיו עבדים לישראל, וידוע דעבד חייב בכל המצוות שהאשה חייבת בהן. וראה ג"כ זוהר ח"א קמג, ב "יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים (בראשית כז, כט), דאינון יעבדון ארעא ויפלחון בחקלא, כמה דאת אמר (ישעיה סא ה)

13) ולהעיר מברכות דף לה ע"ב "ואמר רבה בר בר חנה אר"י משום ר"י בר' אלעאי בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמן כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיות כדי לפטרן מן המעשר, ורש"י בפסחים דף ט' ע"א ד"ה ואי בעית אימא הביא מאחז"ל זה בלשון "חסידים הראשונים", ובדאי לע"ל כל ישראל יהיו במדריגא זו של "חסידים הראשונים" שישתדלו לקיים ולהתחייב במצוות אלו מה"ת.

14) וראה ג"כ בספר הערכים חב"ד ח"ב ערך אומות העולם ע' שלח ואילך, ח"א ע' תמ"ז ואילך.

ובני נכר אכריכם וכורמיכם<sup>15</sup>, ולהעיר מאבן עזרא עה"פ "ועמדו זרים" שפי' "ועמדו. לפניכם: זרים. כעבדים", דמהנ"ל משמע ג"כ שזה יהי' בגדר עבדות (וראה ג"כ אמונוות ודעות לרס"ג מאמר שמיני פרק ו'). (וברד"ק שם כתב "ועמדו מעצמם יקומו ממקומם ויבאו לעבוד אתכם ורעו צאנכם", וגם בדבריו י"ל שאע"פ שיבואו מעצמם אבל יקבלו עליהם מרות ישראל כעבדים.)

וא"כ, מכיון שלע"ל ישתנה מעמד ומצב דבני נכר למעליותא, שיהיו עבדים לישראל, וחייבים במצוות שהאשה חייבת בהן, מובן בפשטות בנוגע כל הנ"ל דאין שאלה של בישול עכו"ם (ראה רמ"א יו"ד קי"ג, ד ובש"ך ס"ק ז' שם) ופת עכו"ם וטומאת עכו"ם וכו', (ועד"ז לכאורה יהיו מותרים לחלוב בשביל ישראל אע"פ שאין ישראל רואהו), ועד"ז גמר מלאכתם יחייב בתרו"מ וגיותם יחייב בראשית הגז, ובפרט שידוע שיד עבד כיד רבו<sup>16</sup>.

ויש להאריך בזה עוד. ותן לחכם ויחכם עוד.

ויה"ר שנזכה לקיום כל היעודים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



# לקוטי שיחות

## חיוב נשים במצוות אכילת מצה

### הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש הישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

א. בלקו"ש ח"ז בהשיחה לחה"פ מביא הרבי את תי' החמד"י בהא דלא גזרו גזרה דרבה לענין מצה כשחל פסח בשבת, דכיון דגם נשים חייבות בזה, ואצליהן אין שייך לימוד דפטורות מת"ת, א"כ לגביהן יהי' עקירה לגמרי. ומק' ע"ז הרבי דהא גם בנשים שייך ענין הלימוד, דהא חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן? ומתרץ (בהערה 11): "הרי באם יפטרון ממצוות אלו בפסח, שוב אי"צ להן

15 (וראה ג"כ מדרש הגדול עה"פ בראשית לב, ו. (ומדרש לקח טוב עה"פ בראשית כז, לז. ועוד).

16 אלא שביחד עם זה מצינו הדגשה בכמה משיחות הקודש שגם לע"ל כשיקויים היעוד ועמדו זרים וגו' מ"מ גם אז נקראים זרים, שהם מציאות לעצמם נפרד מבנ"י. ראה לדוגמא לקו"ש ח"ח ע' 5 ובהערה \*26 שם.

הלכות אלו עד לשנה הבאה" (ובהמשך דן אם החיוב ללמוד הלכות הצריכות מספיק לענין הא דכל העוסק בתורת כאילו הקריב כו', ע"ש).

ויל"ע בזה: א) למה לא נימא דחשיב הלכות הצריכות להן מטעם זה גופא דמחוייבת במצה (עכ"פ שלא תעקר לגמרי), והפטור ממצות מצה הוא רק כשעכ"פ תלמוד ההלכות, וא"כ עי"ז גופא יהי' נחשב שפיר כמו שאר הלכות הצריכות לה שמחוייבת בת"ת?

ב) גם לא הבנתי, מה בכך שאי"צ עד לשנה הבאה, ולמה אין די בכך שתיחשב הלכות הצריכות להן? והנה בשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' עה הביא "וכן שמעתי בשם הגאון הגרי"ד מבריסק זצ"ל שעשה כן בהיותו מתפלל בתור ש"צ לפני הציבור בימי הספירה והוא לא הי' יכול לברך מפני שחיסר יום אחד ביקש מאחד המתפללים עמו שלא יברך לעצמו אלא שהוא יברך כש"צ ויוציאו בברכתו, וכאשר שמעתי תמהתי ע"ז מדברי הפרי חדש (סי' תפט) שמסיק להלכה דמי ששכח פעם אחת ולא ספר ספירת העומר אינו יכול לברך להוציא את המחויב לברך, ומקורו מירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) דבן עיר אינו מוציא לבן כרך, דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם. שוב ראיתי דיש פלוגתא בזה דהרב כנה"ג (או"ח סימן כט) מביא שרבני סלונקי הורו דאע"ג דקי"ל דמי שחיסר יום אחד יספור אח"כ בלי ברכה, מ"מ אם יש לו להוציא לאחר המחויב יכול לספור בברכה ויכוין בברכתו להוציא גם לחבירו, ובעל כנה"ג משיג עליהם ואומר דמה שאמרו אם יצא מוציא היינו דוקא במי שהוא בר חיובא אלא שנפטר מפני שכבר יצא ידי חובתו אבל בנידון זה דגברא לאו בר חיובא כלל לברך השנה הזאת על הספירה אינו מוציא לאחרים, עכ"ל. א"כ הרי תליא בפלוגתא דרבוותא מגדולי הספרדים".

ומשמע דפליגי הנך רבוותא אי חשיב בר חיובא מצד שיהי' מחוייב בזה בשנה הבאה, ולכ' הי' אפ"ל דגם נידו"ד יהי' תלוי בזה, ואי נימא דחשיב בר חיובא מצד שיהי' מחוייב בזה בשנה הבאה, א"כ גם לענין חיוב ת"ת נימא הכי?

ולכ' בנידו"ד צ"ל בגדר בר חיובא לב' הדיעות שם, לפי מה דמסיק הרבי בלקו"ש חל"ה שיחה א' לפר' וירא ס"ה ד"מובן לכ' שחיוב ההכנה מתחיל לפני זמן קיום המצוה כדי שבבוא זמנה יוכל לקיימה כתיקונה" כו' ע"ש ומה שש"נ (ורק דבקטן הוי יוצא מן הכלל), ולכ' לימוד ההלכות הוי בכלל זה (וראה בלקו"ש חז"י ע' 233 וע' 238, אבל שם המדובר לענין חיוב דרבנן דחינוך), וא"כ לכל הדיעות צ"ל האשה בכלל החיוב גם קודם השנה?

והנה בלקו"ש חי"ד פר' עקב (המצויין בשיחה זו) מחלק בין חיוב נשים בהלכות הצריכות להן, דבזה "יש לאשה בזה יוקר מעלת התורה כו' מ"מ אין היא "מצווה ועושה" ואין לה זכות זו דתורה שישנה למצווה ועושה, משא"כ הא דעזרת לבעלה, עש"ב.

והנה מהשיחה בח"ז (ממה דמכריח הרבי בסוף ההערה בנוכרת מדין ברה"ת) חזינן דלענין גדר ת"ת הנוגע להא דכל העוסק בתורת עולה כו', די בהחיוב דהלכות הצריכות להן. אבל אולי אפ"ל דבכדי שיהי' מעלה זו של כאילו הקריב כו', היינו מעלת המצוה, זהו דוקא כשהוא בגדר מצווה ועושה (שזהו עיקר ענינה של מצוה), ולכן כשהיא מצווה עכ"פ בהמצוה, אז מספיק לענין דמצווה ועושה לענין המצוה עכ"פ (אף שאין לה המעלה דמצווה ועושה דת"ת), משא"כ כשפטורה גם מהמצוה. משא"כ באנשים, דהם מצווה ועושה במצות ת"ת, ודי בזה שע"י הת"ת עצמה יש להם הך מעלה דכאילו הקריב.

ועפ"ז הי' מתורץ ב' ההערות הנ"ל, דאינו מועיל מה דצריכה ללמוד ההלכות, דסוכ"ס אינה מצווה לא בת"ת ולא בהמצוה, וגם אינו מועיל מה דמחוייבת בשנה הבאה (עכ"פ להך סברא דע"ז אינה נחשבת בר חיובא עכשיו), דעכ"פ מאחר שאינה בר חיובא עכשיו אינה מצווה ועושה. ובאתי רק לעורר, ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר בזה.

ב. בהערה 21 מבאר איך מועיל הך תי' לענין ד' כוסות שהם מדרבנן (דכיון דלא תיקנו לענין מצה לא תיקנו לענין הכוסות "ולחשוש להבקי במצה ואינו בקי בד' כוסות – לא שכיחא" כו').

ולכ' יל"ע גם לענין הגדה, דהנה בחמד"י שם דן רק לענין מצה, אבל בהשיחה בתחלתו שואל "האט מען געדארפט גוזר זיין אז מען זאל ניט עסן קיין מצה ומרור, ניט טרינקען די ד' כוסות, און ניט זאגען די הגדה". ולכ' להסברות דחיוב נשים בהגדה הוא רק מדרבנן (ובהגדה ש"פ (פיס' מצוה עלינו לספר) כותב הרבי שכן משמע משו"ע אדה"ז (בפשטות ממה דמשמע מלשונו דרק מצה מה"ת), א"כ קושיא זו הוא גם לענין הגדה.

והנה בפשטות אפ"ל שמה שתי' הרבי לענין ד' כוסות הוא גם לענין אמירת הגדה (ולא הק' מהגדה כיון דתלוי בהשקו"ט הנ"ל, ודוחק לכ'). אבל אפ"ל עוד דכיון דיש דין "לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה" (פסחים לו, א) ופרש"י שם "שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה", ויש סברא לומר דזהו דין בהמצה (כמבואר במ"א, וכפשטות ל' הדרשא), וא"כ כל מי שהוא מחוייב במצה

ממילא מחוייב בהגדה, וא"כ מאחר דיש טעם שלא עקרו מצות מצה, מהני האי טעמא גם להגדה.

והי' אפ"ל עפ"ז תי' נוסף גם בנוגע לד' כוסות, דיש סברא לומר דד' כוסות הם דין בהאמירה שצ"ל האמירה על הכוסות, וזה כולל האמירה דכוס ב' שהוא אמירת ההגדה (וע"ד הסברא בלקו"ש חי"א פר' וארא לענין הסיבה וכמשנ"ת במ"א בארוכה), וא"כ מי שמחוייב בהגדה מחוייב במילא גם בכוסות שעליהם אומרים ההגדה (ואין מקום לבטל חלק מהד' כוסות).

אבל לכ' עומד לנגד סברא זו עצם הדיעה דנשים מחוייבות בהגדה מדרבנן, דהרי לסברא הנ"ל מהי' צ"ל הדין דנשים מחוייבות בהגדה מה"ת, דמאחר דמחוייבות במצה מה"ת, א"כ הי' צ"ל הדין דחייבות כם בהגדה מה"ת מדין לחם עוני (ושו"ר בשו"ת יחוה דעת סי' סה שכ' סברא כזו בשם המהר"ם שיי"ק, וכ' דמטעם זה הי' ראוי לחייב גם סומא בהגדה (אלא דמשמע דנקט מטעם היקש, ע"ש, ולכ' יש לחייב מצד עצם הדרשא דלחם עוני שהוא חלק מהחייב דמצה, וכנ"ל)), וא"כ להנך דיעות דנשים אינן חייבות בהגדה מה"ת, דרק אליבא דידהו הי' מקום לשאול הקושיא שבהערה גם לגבי מצות הגדה, הנה להנך דיעות ע"כ ליתא להך סברא הנ"ל (ואולי משום דסב"ל דגם דין לחם עוני הוא דין בההגדה ולא בהמצה).

ג. בסוף השיחה "דא זעט מען אויך דעם עילוי פון פסח . . . לגבי אנדערע ימים טובים, אז אין דעם יו"ט איז ניטא וואס צו חושש זיין אפי' פון ענינים פון שוגג".

ולא הבנתי, הרי לפי הביאור בהשיחה, הנה בכל יו"ט אין חשש דשמא יעבירונו (ורק קצת חשש להדיוטים כו' וכיו"ב), ומה דעקרו הוא משום דכשחל בשבת אי"צ לתקי"ש כי הענינים נמשכים מצ"ע ע"י השבת), וא"כ מ"ש פסח משאר היו"ט? ואף דבשאר יו"ט הרי איכא קצת חשש (דלכן גזרו), הרי גם בפסח איכא קצת חשש (אלא דבשביל חשש זה לא היו דוחין מ"ע דאורייתא אא"כ אי"צ לה כ"כ), וסו"ס מאי שנא פסח מהיו"ט?

ואולי הביאור בזה דבפסח, אף שהחשש דשמא יעבירונו הוא באותה המדה כמו בשאר היו"ט, מ"מ בפועל הרי מקיימים המצוות, ואין חוששים לה לפועל, וא"כ הרי להלכה למעשה אי"צ להתייחס לחשוש להך חשש, וע"ז מבאר הרבי דזהו משום דבפסח אין מקום לחשוש לשוגג כו' (אך לכ' יש לשאול ע"ז, דמנ"ל דאין חוששים לזה, הרי אפשר דהחשש שפיר קיימת להדיוטים וכו', ומ"מ לא

שייך לעקור המצוה בגלל זה? ולומר שאם ה' חשש אפי' מעט לא ה' אפשר להיות הקביעות באופן כזה, - הרי מהביאור בהשיחה לפני'ז מבואר לכ' דלא כן?) ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר בזה.



# שיחות קודש

## מקור השם "פורים קטן"

**הרב לוי יצחק הכהן זרחי**

חבר ועד חדר שע"י האוהל הק'  
ויו"ר "מכון שיחות קודש"

א. ביחידות של הרבי ורפמ"א מגור זצ"ל מאור ליום ה' י"ג אדר ראשון, תמה הרבי אודות מקור השם של פורים קטן. "רשימת הדברים" הוגהה ע"י הרבי, וז"ל הרבי שם בס"י:

כ"ק אדמו"ר שליט"א: דרך אגב, בנוגע ללשון "פורים קטן" - חפשתי היכן נמצא לשון זה לראשונה.

בנוגע לפסח - מצינו הלשון "פסח שני" במשנה<sup>17</sup> ובגמרא<sup>18</sup> וכן מצינו הלשון "פסחא זעירא"<sup>19</sup>, וכנראה, שעל משקל זה נקראים גם י"ד וט"ו אדר ראשון בשם "פורים קטן". אבל, כאשר מוצאים לשון זה בפירוש - הרי זה טוב ונעים יותר ("געשמאקער"). ע"כ.

**"פסח שני" - מאן דכר שמי'?**

ב. והנה, המ"מ המצויינים כאן - כמעט שלא מראים על הלשון לו מציינים, ועוד - כל היתר כנטול דמי. ולכאז' צלה"ב למה הוכרחו "המניחים" להוסיף על מה שאמר הרבי.

וראיתי להביא מקודם לשון הרבי, ולאח"ז לברר המראי מקומות שצויינו כאן.

(17) פסחים צב, ב. חלה בסופו. ר"ה יח, סע"א.

(18) פסחים צג, א.

(19) חולין קכט, ב - ממגילת תענית פ"ב.

לשון הרבי (20:30 ואילך) הוא: "דרך אגב, איך האב געזוכט וואו ווערט געבראכט דעם ערשטן מאל דעם לשון פון פורים קטן. בנוגע צו פסח - ווערט געבראכט אין ירושלמי "פסח זעירא"; אבער בנוגע צו פורים, האב איך דאס געפונען אין דעם אלטן רבי'נס סידור און איך האב עס געפונען אין "דרכי משה". . מסתמא איז דאס על משקל ווי מ'האט דאס געמאכט ביי פסח, אז עס איז דא צוויי פסחים, איז איינער שני, איז איינער זעירא, און איינער איז סתם פסח; אבער אעפ"כ, איז עפעס א זאך אז מ'געפינט דאס בפירוש איז דאס געשמאקער". עכלה"ק הנוגע לענינו.

הנה השאלות בענין זה רבים הם:

א) קודם כל - "פסח שני" שהזכירו בפנים - מאן דכר שמי'?! זה אינו נוגע למה שרצה הרבי להביא ראי' אודות "פורים קטן". ומשמע ברור מאופן דיבורו של הרבי, שמה שאמר "אז עס איז דא צוויי פסחים, איז איינער שני, איז איינער זעירא (און איינער איז סתם פסח)" - זה הי' ע"ד "פליטת הפה", כי לא הי' כוונתו כלל להזכיר "שני", ולכן תיקן א"ע ומיד אמר "זעירא".

ב) בלשון הרבי לא הוזכר "משנה וגמרא", כ"א "ירושלמי".

ולכאורה נכון שכוונת הרבי הי' למגילת תענית הנזכר בגמרא חולין (קכט, ב) שציינו, [ע"ד פרש"י עה"פ (עקב יא, יג) והי' אם שמוע "שכן כתיב במגלה אם תעזבני יום יומים אעזבך", שהגם שאכן נזכר במגלת חסידים, אבל זה מובא בירושלמי סוף ברכות (כמצויין ברש"י שם בהערה)] ולכן התחכמו לצאת י"ח לכתוב גם בהערה (ולא בפנים) "ממגילת תענית פ"ב".

על מה מציינים?

ג) לאחר שהוסיפו "פסח שני" ו"במשנה ובגמרא" - ציינו על תיבת "משנה" לשלשה מקומות: פסחים צב, ב. חלה בסופו. ר"ה יח, סע"א. ועל תיבת "גמרא" למקום אחד: פסחים צג, א.

וזהו לשון המשנה בפסחים שציינו: "מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון - יעשה את השני". הנה הלשון "פסח שני" בדיוק לא נמצא שם, כ"א "הראשון", "השני"?

- אכן על מה שציינו על תיבת "גמרא" פסחים צג, א - איתא "וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים - חייב לעשות פסח שני";

אבל פלא לדעתם:

(א) ל"משנה" - למה ציינו לפסחים פ"ט (מ"א) ולא לפ"ח (מ"ב. מ"ו) שלפנ"ז (פט, ב. צא, א) - ששם אכן איתא "פסח שני"?!

(ב) גם "גמרא" פסחים שצינו - הלא יש ריבוי מקומות לפנ"ז (כמעט שלשים פעמים, מתחיל מדף ו, ב. סד, א. סו, ב. ועוד) שנזכר "פסח שני"; למה הביאו מדף צג, א דוקא [ובפרט שבדף סו, ב איתא גם "פסח ראשון", שהוא יותר נדיר]?

(ד) בשני המ"מ שלאח"ז (במס' חלה ובמס' ר"ה) - הלשון שם הוא "פסח קטן", ולא "פסח שני" (כבפנים)? עכ"פ, מ"מ הללו היו מתאימים יותר על המילים "פסחא זעירא" ולא על המילים "פסח שני"? [איברא, בפרע"ב שם מפרש על "פסח קטן" - "פסח שני"].

(ה) לאחר כל זה באים לעיקר התמיהה: למה הוצרך הרבי להביא ראי' רחוקה מ"ירושלמי" (מגילת תענית), ורק ללשון "פסחא זעירא" - אם ה' יכול להביא ראי' מלשון "פסח קטן" - שהוא יותר קרוב להמשקל שאומרים "פורים קטן" (ולא "פורים זעירא")?!

(ו) ועוד: השם "פסח קטן" נמצא (חוץ ממשנה חלה ור"ה הנ"ל) ג"כ בעוד הרבה מקומות: בספרי זוטא פיסקא ט. ספרי דברים פיסקא קלד. בשמו"ר פ"כ, יט. אסת"ר פ"ז, יא. פסיקתא דר"כ פכ"כ. יל"ש יתרו רמז רעא. פינחס רמז תשפב.

אלא ודאי שצריכים לומר שהרבי ה' מדייק באומרו "ירושלמי" והלשון "פסחא זעירא" דוקא.

### הביאור (בדא"פ) בדברי הרבי

ג. ואוי"ל, שבוה רמז הרבי לדיוק נוסף.

ובהקדים ביאור הרבי בשבת שלאחרי היחידות הנ"ל (בשיחת ש"פ תשא, ט"ו אד"ר סמ"ט), הטעם למה בכלל הזכיר אדה"ז - אף שה' מחפש מקור קדום וכבר ידע מה"דרכי משה" - שעיקר הכוונה בהזכירו ה' - לעורר על אריכות לשון אדה"ז, וכמבואר בהנחה הנ"ל הערה 39 מה שהוסיפו ע"פ דברי הרבי משבת עיי"ש.

[וע"ע עד"ז בשיחת (ש"פ נצ"ו ו) אור לכ"ט אלול ש.ז. אודות המ"מ במס' הוריות, ועוד כמה דברים בשיחת ער"ה הנ"ל, שהם בגדר "ענינים המתחדשים בשעת הדיבור", ובשעת מעשה אין הענין מבואר כל צרכו, אבל מ"מ מזכירים אותו בקיצור. ואכמ"ל.]

ולולא דברי הרבי בשבת – הייתי אומר ביאור אחרת בקישור הדברים, ואף גם זאת יש לומר ביאור נוסף, כי הרבי אמר "עיקר הכוונה", הרי שיש מקום להוסיף. ומה גם כי הרבי כלל לא הזכיר בשעת מעשה אודות (אריכות) לשון אדה"ז כלל (רק אמר "בנוגע צו פורים, האב איך דאס געפונען אין דעם אלטן רבי'נס סידור"), כ"א שפירש דבריו בהתוועדות הנ"ל.

ולעניננו: בטח שלא הזכיר הרבי "פסח שני" (שאינו נוגע לענין "פורים קטן"); ונכון הדבר שבאמת ה' יכול להביא ראי' "מפסח קטן" ל"פורים קטן" ג"כ [ועד"ז – ה' יכול להביא ראי' מ"יום הכיפורים הקטן" (ולהעיר, ש"יום הכיפורים הקטן" הוא יותר עתיק מ"פורים קטן", כי המקור הראשון ל"פורים קטן" לע"ע הוא מהמהרי"ל, משא"כ "יום הכפורים הקטן" נזכר כבר בפ' ראב"ע עה"פ אמור כג, כד, ומסתמא ישנו לפנ"ז ג"כ)]

רק שהרבי רצה גם לרמוז הסבר לדברי אדה"ז, במה שהוא כתב (לאחר שכתב "פורים קטן ב' ימים שהוא י"ד וט"ו באדר ראשון") ג"כ "פורים גדול" – ומנא לנו לחדש הלשון "פורים גדול"?

כי הלא גם הרמ"א והמהרי"ל לפניו שכבר מזכירים "פורים קטן" – אינם אומרים "פורים גדול", כ"א (סתם) "פורים" (ויום הכפורים ג"כ אינו נקרא "יום הכפורים הגדול", הגם שיש "יום הכפורים הקטן")!?

[וגם כאן הרבי אמר "מסתמא איז דאס על משקל ווי מ'האט דאס געמאכט ביי פסח אז עס איז דא צוויי פסחים . . איז איינער זעירא, און איינער איז סתם פסח".

ולהעיר, שאע"פ שהרבי אמר בשעת מעשה שלא מצא מקור קדום לשם "פורים קטן" – מ"מ כוונתו דבריו הק' לדברי המהרי"ל (שלא ציינו לו) שנביא בסמוך "ואם השנה מעוברת – עושין סדר הפרשיות בחדש אדר השני, וכן פורים. ובאדר הראשון – עושין פורים קטן".]

ולכן מביא הרבי ראי' מ"פסחא זעירא" – ודוקא מירושלמי (מגילת תענית)! כי משם ראייתו, שבניגוד ל"פסחא זעירא" – יש לא רק פסח סתם, כ"א "פסחא רבה", ועד"ז יש "פורים קטן" ו"פורים גדול".

**הדיוק בדברי הרבי כמו שאמרם ובסדר שאמרם**

ד. ועפ"ז יומתק עוד ענין:

ובהקדים מה שממשיך שם בה"רשימת דברים:

הנה: אדמו"ר הזקן מונה בסידורו את הימים שאין אומרים בהם תחנון, וביניהם "פורים קטן (ב' ימים) שהוא י"ד וט"ו באדר ראשון". וכאשר חפשי בספרים שלפנ"ז – מצאתי לשון זה ("פורים קטן") בדרכי משה להרמ"א, ולפנ"ז – במהרי"ל.

[ולהעיר, שהרבי לא אמר המילים "ולפנ"ז – במהרי"ל"; אדרבה, בשעת מעשה הוא אמר שלא מצא הלשון "פורים קטן" לפני ה"דרכי משה" 20 (הרמ"א), וגם בהגהה ראשונה שישנו תח"י אינו. אבל בשיחת ש"פ תשא (יומיים לאח"ז) סמ"ט, אמר הרבי שהעירו ממראה מקום זה ושיוסיפו זה להמ"מ.

ובדברי המהרי"ל ציינו ל"ריש ה' פורים". ובאמת יש "מראה מקום" קצת לפנ"ז ג"כ – ב"הלכות טבת שבט אדר" (ואולי חפשו רק במקומו בה' פורים ולא לפנ"ז). ובריש ה' פורים מתחיל "פורים קטן שחל במעוברת בט"ו באדר ראשון". אבל בה' טבת שבט אדר כותב יותר בפרטיות: "ואם השנה מעוברת – עושין סדר הפרשיות בחדש אדר השני, וכן פורים. ובאדר הראשון – עושין פורים קטן המבואר דינו לקמן].

הנה לפי ההנחה המוגהת הנ"ל – דברי הרבי שמצא מקור בדברי אדה"ז בסידורו וב"דרכי משה" להרמ"א נזכרו לאחר "כנראה, שעל משקל זה נקראים גם י"ד וט"ו אדר ראשון בשם 'פורים קטן'". וסדר לשון הרבי ה' להיפך: בתחילה אמר – "בנוגע צו פסח ווערט געבראכט אין ירושלמי 'פסח זעירא'; לאח"ז אמר – "בנוגע צו פורים, האב איך דאס געפונען אין דעם אלטן רבי'נס סידור און איך האב עס געפונען אין 'דרכי משה'; ורק לבסוף אמר – "מסתמא איז דאס על משקל ווי מ'האט דאס געמאכט ביי פסח".

וזה מתאים למה שאמרנו, שבסמיכות ממש להזכרת הירושלמי (ששם הוזכר פסח גדול וקטן) מזכיר אודות סידור אדה"ז – להבהיר מקור ללשון "פורים גדול", שאדה"ז הוא הראשון לע"ע שראיתי שהשתמש בלשון הנ"ל. ולאחרי זה מזכיר ה"דרכי משה" – מקור קדום ל"פורים קטן", ולאח"ז אומר שמסתמא פורים הוא כמשקל פסח.

### הדייק ב"מגילת תענית" במקורו ולא ממסכת חולין

ה. אבל לכאורה עדיין יש להקשות: לכאורה הרבי ה' יכול להביא הראי' מ"פסחא זעירא" ו"רבה" ישר מחולין; ולמה הוצרך למגילת תענית?

---

(20) ועוד: הדין שהביא הדרכי משה שם הוא בשם האבודרהם; ובאבודרהם אין הלשון "פורים קטן".

אבל כשמעיינים בהמקורות – בחולין ובמגילת תענית – הכל ברור.

כי בחולין שם איתא: "כתוב במגילת תענית, פסחא זעירא – דלא למספד, הא רבה למספד". ותו לא. היינו, שהלשון "פסחא רבה" בדיוק לא הוזכר שם, וכן לא נמצא שם השם בלה"ק.

ובמגילת תענית שב"אוצר השו"ת" ראיתי שתחת הכותרת "מגילת תענית" יש שני קובצים:

הראשון – "מגילת תענית (ליכטנשטיין) המגילה", ושם איתא: "בארבעת עשר ביה פסחא זעירא דילא למספד ודילא להתענאה". ושם (ע"ד מסכת חולין הנ"ל) רק הוזכר "פסחא זעירא";

אבל בהשני – זה שהוא מכונה "מגילת תענית (ליכטנשטיין) הסכוליון" – איתא: "פסחא זעירא" – דילא למספד. ואם "פסחא זעירא" דילא למספד – קל וחמר ל"פסחא רבא". נמצא פסח שני מן התורה ופסח ראשון מקל וחומר. עוד דבר אחד השיבו, שרבי אליעזר אומר זכין לקטן ואין זכין לגדול. אמר לו רבי יהושע: אם לקטן זכין – קל וחמר לגדול. וכמצות פסח גדול כן מצות פסח קטן.

הרי לפי כל זה, דברי הרבי (שהי' כמו מאמר המוסגר) שמצא סימוכין להשם "פורים קטן" מירושלמי (אם רק מעיינים במקור הדברים) – היא בחדא מחתא ראי' להשם "פורים קטן" (ע"ד "פסח קטן"), וג"כ להשם "פורים גדול" (ע"ד "פסח גדול"); וזה אנו צריכים כדי להבין דברי אדה"ז שהוא מזכיר לאח"ז; ולאחרי זה ממשיך שמצא השם "פורים קטן" לפני אדה"ז, ב"דרכי משה" להרמ"א כו'.

\*

מתי יש "קטן וגדול", ומתי יש "קטן וסתם"

ו. רק שלפי זה צע"ק מה שאמר הרבי "אז עס איז דא צוויי פסחים, איז איינער זעירא, און איינער איז סתם פסח" – למה לא אמר "איז איינער זעירא, און איינער איז פסח גדול" (וכמו שהוא בירושלמי הנ"ל)?

וע"ז אוא"ל, כי הגם שבשניהם (בפסח ובפורים) יש "קטן" – עיקר הגדלות צריכים להדגיש בפורים יותר מבפסח.

כי חילוק יש בין שני הפסחים ושני ימי פורים, ובד' דברים: א) בפסח – העיקר (פסח ראשון) בא בתחלה, וזהו זמן יצי"מ; משא"כ בפורים – העיקר בא לבסוף (מיסמך גאולה לגאולה), ובפרט לדעת הירושלמי שאכן אירע פורים בשנה מעוברת באדר שני; ב) פסח ראשון (ושני) הוא בכל שנה, משא"כ פורים

ראשון (הקטן) הוא רק בשנה מעוברת; ג) בפסח - פסח ראשון הוא ז' (ח') ימים  
ופסח שני יום אחד, ופורים הראשון והשני שניהם הם יום אחד (ב' ימים); ד)  
בפסח - מי שעשה זה לא עשה זה; משא"כ שני ימות הפורים שייכים לכולם.

ולכן, פסח שבחודש ניסן שבא כל שנה, ובא בתחילה וזהו זמנו - הרי זהו  
פסח. כי הלואי שיהיו כולם טהורים ויעשו הראשון, והשני אינו מחוייב  
המציאות. ולא הוצרכו לשם לוי, רק כשמשווים אותו לפסח השני. אבל יכולים  
להשתמש בשם פסח ראשון ופסח שני ג"כ. רק שמכיון שיש להראשון יותר  
ימים, ועד"ז - ה"עולם" ה' יותר קטן בפסח שני - [כי רק אם "נטמא מיעוט  
הקהל - הטהורין עושין את הראשון, והטמאין עושין את השני" (פסחים עט, א).  
אבל "נטמא קהל או רובו, או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים - יעשו  
בטומאה (שם)] בזה הוא "גדול" ביחס לפסח שני.

אבל לאידך, לשני טעמים אלו - מספיק באם נאמר שהשני הוא קטן  
מהראשון, ולא צריכים (כ"כ) להדגיש גדולתו של הראשון.

משא"כ בפורים, מצד אחד - "אין בין י"ד שבאדר ראשון לי"ד שבאדר שני  
אלא מקרא מגילה כו", ובשניהם חג הפורים הוא יום אחד, וכל בני עושים את  
שניהם; אבל לאידך [חוץ מזה שאי אפשר להשתמש בהתוארים של "ראשון"  
ו"שני", כי "ראשון" מראה שהוא יותר במעלה וחשיבות, ואין זה נכון בפורים  
דאדר ראשון, חוץ מזה שהינו ה"אורח"], הרי מכיון שנתחדש בשנה זו שמחת  
פורים בחודש אדר הראשון, אם ה' השמחה כדבעי - הרי ביחס לזה יש נתינת  
כח וצריך להיות הוספה בשמחת פורים בחודש אדר שני מכפי שיהי' בפורים  
סתם. ולכן הוא פורים גדול (וע"ע שיחת ש"פ פקודי שנה זו בתחלתו).

ועוד והוא העיקר: לפעמים עברו השנה לאחר פורים, הרי שכבר קראו  
המגילה בחודש אדר ראשון, ועשו כל המצוות, והי' שמחה כדבעי למהוי . . אבל  
מ"מ, מובן, שאז בחודש הבאה קראו המגילה עוה"פ (מגילה ו, ב), ועשו סעודת  
פורים עוה"פ - באופן של "מעלין בקודש", ולא הי' פורים סתם, כ"א פורים  
גדול".

\*

ביחידות הנ"ל סט"ז כתבו שהגרפ"מ הזכיר תורה שאמר ר' יחיאל מאיר  
מאוסטרוב"ב. וצ"ל ר' מאיר יחיאל מאוסטרוב"ב - וכמו שאמר הנ"ל.

ר' מאיר יחיאל הלוי הלצשטוק מאוסטראווצא (תרי"א - י"ט אדר תרפ"ח)  
חיבר ספר "מאיר עיני חכמים" (נ.י. תש"י) מהדורא קמא ותנינא, ועוד.



# חסידות

## תפוח רוחני שאכל אדם הראשון

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בהמשך תער"ב ח"א פקל"א (ע' שמה-שמו בהוצאה החדשה חוברת ט): "אך הענין הוא, כמארו"ל אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל למע' המכה בו ומגדלו, ובאותו המזל הרוחני יש בו המתיקו', אמנם הוא מתיקו' רוחני מאד, וכמו מתיקות שבניגון ומתיקו' שבאור שכל וכה"ג, ואינו מתיקו' גשמי הנרגשת לחיך הגשמי כ"א בבחי' הרגשה לחיך הרוחני כו', וכמו ענין תפוח רוחני שאכל אדה"ר כשלא הי' לו עדיין גוף גשמי וחומרי כו'".

והנה נקודה זו שאדה"ר אכל בגן עדן תפוח רוחני יש בה ב' דברים מוקשים: קודם כל, יש ד' דעות במדרש (ב"ר דלקמן) מה היה עץ הדעת (חטה, אתרוג, גפן, תאנה), אבל אין דעה שהיה זה תפוח. והשנית, מהו הפירוש שהתפוח הי' תפוח רוחני? הרי לפי פשוטו הי' עץ הדעת תפוח גשמי.

והנה באמת כבר עמד כ"ק אדמו"ר על ב' שאלות אלה בהערה בספר המאמרים תש"ג עמוד 150 (במאמר המיוסד על המאמר דתער"ב), ונעתקה ההערה בהוצאה החדשה הנ"ל הערה 34, וז"ל:

"כנראה הוא למ"ד עץ הדעת אתרוג הי' (ב"ר פט"ו, ג), וע"פ תוד"ה פרי (שבת פח, א) [דתפוח הוא אתרוג – נעתק בשוה"ג בהוצאה החדשה]. ועצ"ע. וראה עץ חיים שער לט דרוש א".

כלומר: על השאלה הראשונה הנ"ל מתרץ הרבי שכוונת המאמר היא למ"ד אתרוג הי', ואתרוג נקרא תפוח. אך נשאר עדיין בצ"ע, ולכאורה טעם הדבר כי לפי פשוטו הכוונה במאמר היא לתפוח כפשוטו ולא לאתרוג.

ועל השאלה הב' מציין לעץ חיים, אשר שם מפורש שלפני החטא הי' אדם הראשון עדיין במדריגת היצירה והי' גופו רוחני, כמפורש בתער"ב שם שלא הי' לו עדיין גוף גשמי וחומרי.

[אגב, על פרט זה שלא הי' לו גוף גשמי וחומרי עד אחר החטא צויין עוד בהוצאה החדשה הערה 35 לס' החקירה להצ"צ סח, א. ועיין עוד לקמן].

אך לכאורה גם הסבר זה דורש ביאור, דבע"ח שם איתא: הלא אדה"ר לא היה בו שום חלק מעשייה רק גופו מיצירה . . . גוף אדה"ר עיקרו היה מיצירה ואח"כ נתלבש בריאה ביצירה ותראה עתה כמה פחיתות גרם אדה"ר ע"י חטאו כי תחלה היה גופו מיצירה ממש ועתה רוחו מיצירה הרי כמה מדריגות כי גופו מעוה"ז ונפשו מעשייה ורוחו מיצירה ממקום שהיה תחלה גופו וגרם זה קלקול הרבה בעולמות עצמן. ובוזה תבין חטא אדם הראשון כי הקב"ה אמר לו אחר שלא היה לו חלקן מעשייה שלכך לא יאכל מעץ הדעת שהוא סוד דעשייה וכאשר אכל ממנו אז ירד ממעלתו ונתמעט. עכ"ל.

ולכאורה לא נתפרש שם שהגוף הי' רוחני, דאי נימא שהכוונה שיצירה הוא רוחני והעשי' הוא גשמי, אם כן ממ: "ש שעץ הדעת הי' בעשי' משמע שהתפוח הוא גשמי. וצ"ע בזה.

והנה מקור הדברים הראשון הוא (כמצויין בהוצאה החדשה הערה 1) במאמר ד"ה וידעת תקס"ד לרבינו הזקן, ושם (סה"מ תקס"ד ע' קכ) כתוב: "כמו ענין תפוח רוחני שאכל אדה"ר כשלא הי' לו עדיין גוף גשמי כלאחר החטא כו' כמ"ש במ"א וד"ל".

[ואגב יש להעיר, אשר במאמר אדמו"ר הצ"צ המיוסד על מאמר זה דתקס"ד, באור התורה סידור ע' קנה ואילך (כמצויין בהערה 1 שם), לא הובאה שורה זו אודות התפוח דאדה"ר לענין המתקנות הרוחנית שבתפוח].

ומשמע שענין זה נתבאר באריכות במ"א בתורת אדמו"ר הזקן עצמו. ואולי יש מקום לומר, שכיון שלדעת הרמב"ם במו"נ כל ענין

חטא עץ הדעת אינו כפשוטו אלא הוא משל (מו"נ ח"ב פ"ל ועוד. וכבר עמד על זה האברבנאל (ועוד) בארוכה בפ' בראשית), הרי הביאור בזה ע"פ חסידות הוא שהי' זה תפוח רוחני, מתאים למבואר בעץ חיים שם (לפי פירוש הרבי) שגופו הי' אז רוחני, וה"ז דוגמא למבואר בכ"מ שאדמו"ר הזקן למד את המו"נ ע"פ חסידות.

[יש להעיר עוד, שהלשון במאמר אדמו"ר הזקן הוא שלא היה לו גוף גשמי, אבל בהמשך תער"ב ובסה"מ תש"ג הלשון הוא שלא היה לו גוף גשמי וחומרי, דלכאורה הכוונה היא שלא שוללים גשמיות ממש, אלא הכוונה שלא היה חומרי ומגושם. ואכן הלשון בספר החקירה שם הוא שאחר החטא נעשה הגוף חומרי, וקודם החטא הי' גוף קדוש זך ונקי, אך לא שהי' גוף רוחני, אשר מקורו הוא, כמ"ש הרבי, בעץ חיים שם.] ועצ"ע.



## נגלה

### ידה רשותה משמע

#### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בב"מ (י, ב): "מר סבר חצר משום ידה אתרבאי. . ומר סבר חצר משום שליחות איתרבאי". ופרש"י (ד"ה משום ידה), וז"ל: דכתיב ונתן בידה, וידה רשותה משמע, כדכתיב (חוקת כא, כו) ויקח את כל ארצו מידו. עכ"ל

והקשה הפני יהושע, שדברי רש"י הם נגד שני הברייתות המובאות לקמן, דהנה לקמן מובא תחילה ברייתא בזה"ל: "בידו, אין לי אלא ידו, גגו, חצירו וקרפיפו מנין, ת"ל המצא תמצא מ"מ". ואח"כ מביאים עוד ברייתא, בזה"ל: "ידה אין לי אלא ידה, גגה חצירה וקרפיפה מנין, ת"ל ונתן מ"מ", הרי שתיבת "ידו" או "ידה" פירושן רק יד כפשוטו, וחצר מרבינן מ"המצא תמצא מ"מ", או מ"ונתן מ"מ". ואיך כותב רש"י שתיבת "ידה" עצמה רשות משמע.

ומפורש הוא לקמן, בפ' הזהב (נו, ב) ש"יד" אין משמעו רשות, כי לאחר שקס"ד שם ש"ידו לאו ידו ממש הוא" מהא דכתיב "ויקח את כל ארצו מידו",

מקשה הגמ': "וכל היכא דכתיב ידו לאו ידו ממש הוא, והתניא אם המצא תמצא בידו, אין לי אלא ידו גגו חצרו וקרפיפו מנין, ת"ל אם המצא תמצא מ"מ. טעמא דכתב רחמנא אם המצא תמצא, הא לאו הכי הוה אמינא כל היכא דכתב ידו ידו ממש הוא. ותו תניא ונתן בידה, אין לי אלא ידה, גגה חצירה וקרפיפה מנין, ת"ל ונתן מ"מ, טעמא דכתב רחמנא ונתן, הא לאו הכי הו"א כל היכא דכתב ידו ידו ממש [וממשיך:] אלא כל ידו ידו ממש הוא, ושאיני התם ["ויקח את כל ארצו מידו"] דליכא למימר הכי" – הרי מפורש שמשתי ברייתות אלו מוכיחה הגמ' ש"ידו ידו ממש הוא", ולא "רשותו". ומהכתוב "ויקח את כל ארצו" אין ראי', כי שם אפ"ל באופן אחר. וא"כ קשה איך כותב רש"י כאן להיפך ש"ידה רשותה משמע כדכתיב ויקח את כל ארצו מידו".

ותחלה מתרץ הפנ"י ש"אכתי לא ידע מהאי ברייתא דלקמן", היינו שרש"י מפרש כן רק בהקס"ד לפני שהביאו הברייתות שמשם מוכח שידה הוא ידה ממש, אבל אה"נ שאחר שמביא הברייתות, אין שום ראי' מתיבת "ידה", כ"א מ"המצא תמצא" או מ"ונתן".

אבל אח"כ מפרש באופן אחר, וז"ל: נהי דאמרינן בפ' הזהב דכל היכא דכתיב ידו משמע ממש, ושאיני קרא דויקח כו' דליכא למימר אלא מרשותו, י"ל דהיינו היכא דכתיב ידו גרידא, אבל היכא דכתיב ריבויא, מוקמינן קרא דידו נמי ארשותא, שכן הסוגיא וכך היא המדה, כ"מ שמצינו שני מקראות א' מקיים עצמו וא' מקיים חבירו כו' . . דאתי קרא דהמצא ודונתן וגלי אידו דהיינו רשותו, כיון דאשכחן בשום דוכתא דידו לא ממש הוא, כגון דויקח את כל ארצו מידו. עכ"ל.

ובזה מתרץ גם קושיית התוס' שם (ד"ה ת"ל) דז"ל התוס': "וא"ת, ונימא המצא תמצא כלל, בידו פרט, וכלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט". ועפהנ"ל ה"ז מתורץ כי ע"פ הנ"ל גם "ידו" אין משמעותו כפרט ממש ("ידו ממש"), כי סו"ס פי' תיבת "ידה" הוא "רשותה".

אמנם מזה שלא תירצו התוס' כן, כ"א כתבו תירוץ אחר, משמע שלא ס"ל כן, וצע"ק במה נחלקו.

וי"ל שנחלקו במהלך המחשבה בדומה לביאור המשנה למלך בענין חצי שיעור. דהנה אי' ביומא (עג, ב): "חצי שיעור, ר' יוחנן אמר אסור מן התורה, ריש לקיש אמר מותר מן התורה". וכתב המל"מ (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ז) בביאור מחלוקתם, בזה"ל: דהכוונה כך היא, דכל מקום שנאמר בתורה אכילה, כל שהוא משמע, אלא דאתא הילכתא ואפיקתי' ממשמעותי', ור"ל ס"ל דמוקמינן לה להילכתא אאיסורא, כי היכי דמוקמינן לה אעונשין, וליכא בחצי שיעור איסור

מה"ת. ור"י ס"ל דלא אתא הילכתא ואפיקת' ממשמעותי' אלא לעונשין, אבל לאיסורא כדקאי קאי, עכ"ל.

ובפשטות, תוכן סברתו בסגנון אחר הוא: פשטות פירוש תיבת אכילה מצ"ע לכו"ע הוא כל שהוא (גם חצי שיעור), אלא דיש לנו הלכה למשה מסיני שחייבים רק על שיעור. ונחלקו ר"י ור"ל, האם ההלממ"ס מורה לנו לשנות פי' תיבת "אכילה" מכפי שהוא כפשוטו, או שההלממ"ס מוסיפה דין על הפי' הפשוט.

ר"י ס"ל שההלממ"ס רק מוסיפה שחייבים רק על שיעור, אבל הפי' בתיבת "אכילה", נשאר "כל שהוא", ולכן ס"ל שמ"ש "לא תאכל..." נשאר שהוא גם כל שהוא (חצי שיעור), ובמילא ח"ש אסור מה"ת, כי זהו פי' "לא תאכל...", וההלממ"ס רק הוסיפה שלחויב (עונשין) צ"ל שיעור.

אבל ר"ל ס"ל שההלממ"ס משנה פי' תיבת "אכילה", שאכילה היא רק באם יש בזה שיעור, וא"כ לאחר ההלממ"ס מ"ש "לא תאכל..." פירושו לא תאכל כשיעור, וא"כ אין לנו שום מקור בתורה שח"ש אסור, כי סו"ס "לא תאכל..." פירושו שלא תאכל כשיעור.

עד"ז י"ל בנדו"ד: לפי' הפנ"י נחלקו רש"י ותוס' בגדר הלימוד מ"המצא תמצא מ"מ" או מ"ונתן מ"מ" – דלרש"י הלימוד הזה מגלה לנו שפירוש "ידה" שונה מכפי שהוא כפשוטו. כלומר: לכו"ע "ידה" או "ידו" בעצם משמע רק "ידו ממש", כמפורש בפרק הזהב, אלא רש"י ס"ל שהיות וסו"ס יש אפשריות (במקום שאא"פ באופן אחר) ש"ידו" משמעותו "רשותו", כפי שמוכרחים לומר בהפסוק "ויקח את כל ארצו מידו", כבר לומדים אנו שהלימוד מ"המצא תמצא מ"מ" או מ"ונתן מ"מ", מלמדינו שבנדו"ד צריכים להוציא פי' תיבת "ידה" ממשמעותה הפשוטה והרגילה ופירושה בנדו"ד הוא: "רשותה". (ע"ד שיטת ר"ל שההלממ"ס מלמדינו שפי' תיבת "אכילה" אינו כפשוטו, כ"א כשיעור).

והתוס' ס"ל שכוונת הלימוד אינו לשנות פי' תיבת "ידה", כ"א להוסיף ע"ז. כלומר: פי' תיבת "ידה" נשאר כפשוטו, "ידה ממש", אלא שהלימוד מוסיף דין חדש שאינו נכלל בתיבת "ידה", שגם ע"י חצירה אפשר לקנות (ע"ד שיטת ר"י שההלממ"ס אינו משנה פי' תיבת "אכילה", כ"א מוסיף ע"ז דין חדש, שלגבי עונשין צ"ל שיעור). ולכן הקשו התוס' שא"כ "נימא המצא תמצא כלל, בידו פרט, וכלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט", ותיצרו באופן אחר.



## הגדרת הסברה דעדיו בחתמיו זכין לו

**הת' שלום דובער סלביצקי**

תלמיד בישיבה וחבר המערכת

איתא בב"מ יב, ב - יג, א "אלא הא דתנן כותבין שטרי שטר ללוה אף על פי שאין מלוה עמו לכתחילה, היכי כתבין, ניחוש שמא כתב ללות בניסן ולא לזה עד תשרי ואתי למטרף לקוחות שלא כדין? . . אביי אמר עדיו בחתומיו זוכין לו".

והנה, לכאורה צריך עיון בסברת הדבר, איך העדים בחתירתם זוכין לו, דהרי אין לומר דהוא ענין זכיה ממש, שהעדים בחתירתם זוכין בעדו. מפני שהרי כתבו התוס' לקמן (כ' ע"א ד"ה שובר בזמנו טורף) דעדיו בחתומיו זכין לו, שייך רק היכא דניכר הזמן של החתימה מתוך השטר, אבל היכא שאין ניכר מתוך השטר מתי חתמו העדים לא אמרינן עדיו בחתומיו זכין לו.

ואי נימא דעדיו בחתומיו זכין לו הוא ענין זכיה ממש, למה בעינן שיהיה ניכר מתוך השטר מתי חתמו, הלא סוף סוף חתמו באותו זמן וזכו ללוה.

והנה מה שנראה בביאור הענין הוא, ובהקדם, ברמב"ם (הל' גירושין פ"ט הל' ג'), כתב וז"ל "כיצד: האומר לאשתו הרי זה גיטך, ולא תתגרשי בו אלא לאחר שלוש יום וכו', והלכה והניחתו בצדי רשות הרבים ונגנב או אבד משם לאחר שלוש יום וכו' מגורשת, הואיל והיה הגט קיים ביום שמתגרשת בו", עכ"ל.

והרב המגיד הקשה, דהרמב"ם עצמו פסק בהל' מכירה (פ"ב ה"ט) דבאומר משוך פרה ולא תקנה אלא לאחר ל' יום דלא קנה אף אם עומד בצדי רה"ר, ואם כן במה זה שונה מהמקרה שאמר הרי זה גיטך ולא תתגרשי בו אלא אחר ל' יום דמהני אם הגט קיים בצדי רה"ר.

ותירץ הרב המגיד, וז"ל: "והטעם בזה דפרה במה הוא קונה אותה במשיכה, ולאחר ל' יום כבר כלתה משיכתו, הילכך אם לא אמר מעכשיו לא כלום הוא, אבל הגט בכתב היא מגורשת, והכתב עדיין הוא קיים ביום ל', והוא במקום בר קנייה אפילו בעלמא, הילכך מגורשת וכו'", עכ"ל.

ולכאורה מבואר להדיא מדברי הרב המגיד, דלא מעשה מסירת הגט פועל הגירושין אלא הגט עצמו הוא זה שפועל את הגירושין, וזה שכתב הרב המגיד "בכתב היא מגורשת והכתב עדיין הוא קיים", דאילו נאמר שמעשה מסירת הגט הוא הפועל את הגירושין, א"כ הוי ממש כמשיכה בקנינים שכל מסירתו בסוף ל' ולא יהני, אלא ע"כ הגט עצמו הוא הפועל את הגירושין. וכיון דהגט קיים בסוף ל' מהני, והיינו שכמו שבמעשה קנין שעושה הבעלים יש במעשה ההוא הכח

לעשות חלות הקנין, ה"ה בגט שנכתב עפ"י ציווי הבעל, דיש בגט עצמו הכח לעשות הגירושין, אלא שבעינן מסירת הגט מיד הבעל ליד האשה הוא רק כדי שיגמור עי"ז את הכח בגט לעשות את הגירושין. אבל כיון שאין המסירה עצמה פועלת את חלות הגירושין, אלא הגט עצמו, לכן אין כאן את החסרון דכלתה קנינו, מכיון דהכתב עדיין קיים.

וכן נראה מבואר לכאורה מדברי הר"ן על הרי"ף בגיטין (ס"פ המגרש) שכתב וז"ל: "דאע"ג דקיי"ל דלא קני בע"ח עד דמטי שטרא לידיה, מה בכך, והא כי מטא שטרא לידיה אין המסירה מקנה אלא עדי חתימה הם שמקנים, וכיון דאין כותבין שעות הרי הם מקנין בסוף היום לשניהם כאחד", עכ"ל. וצ"ב איך הע"ח מקנין, הרי לכאורה מסירת השטר היא שפועלת חלות הקנין. אלא מבואר להדיא כדברי הרב המגיד, דאין מסירת השטר מקנה אלא השטר עצמו הוא הפועל את חלות הקנין, וכיון דע"ח הם השטר עצמו, וכמו שכתב רש"י בגיטין (ג, ב ד"ה אי רבי מאיר), וז"ל "דאמר עיקר השטר זו היא חתימתו", עכ"ל. א"כ שפיר כתב הר"ן דע"ח הם המקנים.

ולפ"ז אפשר לבאר את הגדר של עדיו בחתומיו זכין לו, דהיכא שהויה זכות בשבילו החלות שטר נגמר בשעת חתימה ע"י חתימת העדים, וכיון דנגמר השטר ממילא שהשטר עצמו פועל את החלות, וכמו שהוכחנו לעיל מדברי הר"ן והרב המגיד, ואלא הא דבעינן לדין זכיה כדי שיגמרו העדים את השטר בחתימתם, אפשר לומר דזהו משום דלענין גמר השטר צריך ג"כ דעת הקונה לזה שיהיה שטר בעדו (וכמו שצריכים את דעתו לענין קנין), ולהכי בעינן לדין זכיה כדי שייחשב שנעשה מדעת הקונה.

ועפ"ז אפשר לבאר היטב את דברי התוס' לקמן כ' ע"א הנ"ל, שעדיו בחתומיו זכין לו מהני רק היכא שניכר זמן החתימה מתוך השטר, ומשום דרק היכא שניכר הזמן מתוך השטר יכול זה להועיל מכח השטר (וכמ"ש התוס' ב"ב לה, א ד"ה רב אמר, לר"מ דס"ל ע"ח כרתי, עיי"ש). וכיון דההגדרה של עדיו בחתומיו זכין לו הוא שהעדים בחתימתם גומרים את השטר, זה שייך רק היכא שניכר זמן החתימה מתוך השטר, דאז נגמר השטר בחתימתם, ודו"ק.



## שנים אדוקים בשטר יחלוקו

הת' שאול סולומון

תלמיד בישיבה

א. שנינו בב"מ (ז, א): "ת"ר, שנים אדוקים בשטר . . . במקוויים דברי הכל יחלוקו".

ומקשה ע"ז בחידושי הרי"ם, דבד"כ המלוה יכול להוציא ממון מלוה, אע"פ שהלוה טוען "פרעתי", מכיון שהמלוה טוען כנגדו "שטרך בידי מאי בעי". אך בנידון זה, ששניהם אדוקים בשטר, לכאורה לא יתכן לומר חולקין, שהרי ממ"נ: אם נאמר שאע"פ שהלוה תופס בחציו יש למלוה ראי' והוכחה מזה שהוא ג"כ מחזיק בשטר, יהיה הלוה חייב לשלם הכל. ואם נאמר שכיון שהלוה תופס בחציו השטר אין למלוה ראי' והוכחה מזה ש"שטרך בידי מאי בעי", לא ישלם הלוה כלום, ואף שהמלוה ג"כ מחזיק בשטר, יהיה הדין "המוציא מחבירו עליו הראי'".

גם צריך להבין:

א) לכאורה דין זה של שנים אדוקים בשטר אינו דומה כלל לשנים אדוקים בטלית, דהרי שם הם מחזיקים בגוף הממון, ואז אפילו אם הוא מוחזק במשהו, "כל מה שתופס, האי ידיד' הוא". משא"כ גבי שטר שזהו רק התחייבות לפרעון, ולא גוף המעות עצמם. ובגמרא נראה שמשווין את הדינים בזה שבשניהם חולקין?

ב) הרמב"ם פסק (הל' מלוה ולוה פ"א ה"ג) שהמוציא כתב יד על חבירו, יכול הנתבע לטעון "פרעתי", ולכאורה מפני מה זה שונה מסתם מְלוֹה, שהמְלוֹה יכול לטעון "שטרך בידי מאי בעי"?

### דיוק הר"ח

ב. והנה בחי' ר' חיים הלוי מדייק בדברי הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"א ה"א), וז"ל הרמב"ם שם: "אבל המלוה את חבירו בשטר צריך לפרעו בעדים, לפיכך אם טען ואמר פרעתי שטר זה אינו נאמן". ומדייק ר"ח דאם "שטרך בידי" הוא סברא בלבד, היה להרמב"ם לכתוב "אבל המלוה את חבירו בשטר, יש למלוה לטעון שטרך בידי מאי בעי (ולכן, מסברא זו) ואם המלוה טוען פרעתי אינו נאמן". אלא אומר הר"ח דמכאן יש ללמוד ששטר הוא דין ולא סברא, ולכן אומר הרמב"ם סתם "המלוה את חבירו בשטר (יש דין ש) צריך לפרעו בעדים (ולכן) אין הלוה נאמן לומר פרעתי".

## ביאור הקובץ שיעורים

ג. וגם בקובץ שיעורים (ב"ב אות תרח) מבאר בעצם ענין שטר, וז"ל: "דהא שטרך בידי מאי בעי הוא ג"כ מטעם חזקה כל מה שתחת יד אדם ה"ה שלו . . [ולא] מטעם הוכחה וברור". ויוצא א"כ שהשטר עצמו הוא כגוף הממון, ולכן המחזיק בשטר הרי הוא מוחזק בכסף ממש, ולא מטעם ראי' בעלמא. ולכן אין הלוח יכול לטעון פרעתי, שהרי המלוה אומר לו "שטרך בידי", והרי אני מוחזק שאתה חייב לי מעות אלו. אבל אין לה"כתב יד" דין של חזקה, אלא הוכחה, ואם אין להמקוה הסברא של "שטרך בידי מאי בעי" אז אין לו כלום.

## יישוב ב' הקושיות

ואם כן, מתורצות בזה ב' הקושיות, דכששניהם מחזיקים את השטר, הרי שניהם מוחזקים בחציו, והיינו שכל אחד מוחזק בחצי הכסף, ולכן יכול לטעון המלוה: "שטרך בידי מאי בעי", אף שהלוח מוחזק אף הוא בחצי השטר השני, שהרי מכל מקום הוא מוחזק בחצי אחר, ועליו יש לו חזקה מעליא. והרי זה גם כן דומה ממש לשנים אדוקים בטלית, ששגם גם כן כל אחד מוחזק בחצי הטלית!

## ביאור גדר כתב ידו

ד. והנה בנוגע לכתב יד, הביא הרב הצגיד הל' מלוה ולוה פי"א ה"ג את דברי הרמב"ן שיכול הלוח לטעון פרעתי, כיון שאין נכסיו משועבדים. ולכאורה למאי נפקא-מינה אם משתעבדים נכסים על ידי שטר זה או לא, וכי אם המלוה יכתוב בשטר שלא יגבה מנכסים משועבדים יוכל הלוח לטעון פרעתי?!

אלא יש לומר שחיוב השיעבוד בנכסים משועבדים מבטא את ענין השטר, שדוקא שטר, דכיון שגופו (כ)ממון, הרי מיד בשעת ההלואה וכתובת השטר חייב הלוח לשלם והחיוב חל על כל נכסיו ואז נשתעבדו קרקעותיו משעת ההלואה. משא"כ כתב ידו, שאין גופו ממון, אלא הבטחה על לעתיד, שיצטרך הלוח לשלם, הרי אין נכסיו משועבדים.

ויומתק הדבר ביותר לדברי ה"בית זבול" (סי' ה אות ה), שדן באריכות בענין נכסים משועבדים, אם הם חובת הלוח לשלם, או שהם זכות המלוה לגבות מהן (ומביא כמה נפק"מ להלכה, עיי"ש), ומסיק שם שזה חיוב הלוח, ויוצא (כנ"ל) שבשעת ההלואה כל נכסיו הלוח משועבדים, כיון שהשטר עצמו הוא הכסף.

## אופן אחר

ה. והנה, מדברי הרשב"א בב"ב ק"ע ע"א יוצא לכאורה ששטרך בידי מאי בעי הוא כן סברא. וצ"ל איך נתרץ שאלת החידושי הרי"מ לדבריו (שאם אין אנו

בטוחים מכח השטר הזה שהלוה חייב, איך גובה מחצה, הרי המוציא מחבירו עליו הראי).

ויש לומר בדא"פ, דזה שאנו גובין בשטר הוא דין, אך שטרך בידי מאי בעי הוא סברא שדין זה יחול במקרה זה, היינו בפועל ממש איך אני גובה ע"י השטר והרי הלוה טוען "פרעתי", ונמצא שלא חל הדין דפריעת חוב ע"י שטר מלכתחילה, ושטרך בידי הוא סברא ששטר זה אינו פרוע.

וא"כ יובן למה גובין מחצה, שהרי מחזיק חצי השטר, ובכן מדין גביית השטר (ולא מצד הסברא ד"שטרך בידי מאי בעי", שהיא סברא אלימתא גם כאשר יש בידו רק חצי השטר ולא כולו), יש לו חצי המעות. ודוק.



## לפני עור (גליון)

### עקיבא יוסף ברך

קווינס, נ.י.

בקובץ א'מט הביא הרב א.ג.ה.ס מה דאיתא בב"מ (ה, ב) בענין לפני עור, ולכאורה צריך ביאור בדבריו, דהנה לפי מה שביאר בדעת הריטב"א קשה טובא דהנה הביא דיש שני נקודות מחודשות בדברי הריטב"א שצריך לבאר: א) בקושיית הריטב"א מבואר דבמקרה שאי אפשר להנכשול לעבור אל איסור נוסף שהמכשיל נותן לו אם אינו מסייע לו אבל מ"מ אפשר לו לעבור על "שם" האיסור, ליכא דין לפני"ע. (כגון בנידון דידן שאפשר להרועה לעבור אל איסור גניבה ע"י שאר בהמות שיש לו ורק יש איסור נוסף בבהמות שנותנין לו). והעיר דמאי איכפית לן אי היה אפשר לו לעבור אל שם האיסור לבדו מ"מ באיסור גזל נוסף זו לא היה אפשר לו לעבור בלי סיועה. ב) בתירוץ האחרון של הריטב"א, וז"ל "דהכא סתמא עביד איסורא ודאי אפי' היכא דאית ליה לדידיה איכא משום לפני עור", חזינן שגם כשיכול להגיע בעבירה זו בלי המכשיל כגון דקאי בחד עברי דנהרא מ"מ אם בודאי יעשה הנכשל העבירה, עובר המכשיל על איסור לפני עור. וצ"ב.

ולבאר כל הענין כתב דסבר הריטב"א שאיסור לפני"ע אינו איסור כללי, אלא שבכל לפני"ע יש להמכשיל חלק באותו איסור שהנכשול עובר. ולכן לבאר ענין הראשון כתב וז"ל "שכאשר זה העובר העבירה היה יכול לעבור על "שם" איסור זו לבד בלי סיוע של השני הרי מעשה עבירה זו כבר מייחסין אליו, ואע"פ שאדם שני מביא לו האפשרות לעבור על עבירה זו פעם נוספת, אמנם מאחר

שכבר מייחסין העבירה להנכשול כבר אין מקום לייחס המשך העשיית העבירה לאדם שני (המכשיל)". ולבאר ענין הב' כתב "דכל מה שצריכים טעם לייחס עבירה זו לאדם שני הוא רק כשפעולת אדם השני לא היה מביאו בודאי למעשה העבירה. אבל במקרה שפעולתו מביאו בודאי למעשה העבירה הרי בקלות יש לייחס אליו מעשה העבירה גם בלי תנאי נוסף זה של תרי עברי דנהרא".

ולכאורה קשה ביסוד הראשון, דהרי בכל לפני עוור (לשיטת הריטב"א דהוי חלק מכל איסור) חזינן דאף שהנכשל עובר העבירה, גם המכשיל יש לו חלק באותו עבירה. הרי מבואר דיכול לייחס מעשה איסור לשני אנשים. ולכאורה הביאור בזה הוא משום דהרי הן כמו שותפים באותו איסור. וא"כ, מאי אכפית לן שמייחסין האיסור להנכשל, הא מ"מ נעשה המכשיל שותף בהאיסור הנוסף ואנן לא בעינן שתתייחס המעשה רק לאדם שני אלא אף לאדם שני וא"כ אמאי אין המכשיל עובר באיסור לפני עור?! והרי דוגמא שהבאנו דבמקרה שאדם עובר כבר על עבירה בזדון שוב לו פוטרינן אותו משום כשעוברים ע"ז עוד הפעם באונס (או בשוגג), הרי אין הנידון דומה לראיה, דמהתם אין אנו חזינן אלא דכיון שכבר מייחסים העבירה אליו א"א לומר דפקע ההתייחסות להאיסור שלו כשעבר באונס, אבל מ"מ יכול השני להשתתף באותו איסור מידי דהוי אכל לפנ"ע דאיסורים שמייחסים האיסור להמכשיל והנכשול. וצ"ע ג.

ועוד קשה מן הסברה, דאי נחית לומר דקושית הריטב"א היתה בנוי על היסוד שמאחר שכבר מייחסין העבירה להנכשל אין מקום לייחס המשך עשיית העבירה לאדם שני, א"כ אין שום מקום להבין הסברה שכתב בתי' של הריטב"א, "שבמקרה שפעולת המכשיל מביא הנכשול בודאי למעשה העבירה הרי בקלות יש לייחס עליו מעשה העבירה", דהא מאי אכפית לן דבודאי יעשה האיסור, הא מ"מ אין מקום לייחס עשיית העבירה לאדם שני מאחר שכבר מייחסין העבירה להנכשול וצ"ע.

וגם קשה בחשבון שהרי כתב שיסוד הריטב"א (ע"ז וע"א) (שכאשר זה העובר העבירה אפשר לו לעבור על "שם" האיסור לבדו בלי סיועו של השני ליכא דין לפנ"ע), הוא בשם רבו הרא"ה, וא"כ קשה טובא שהרי שיטת הרא"ה הוא שאף אם בודאי ירבה הנכשול באיסור אין המכשיל עובר לפנ"ע מאחר שמצי עביד "שם" האיסור שלא על ידינו, (ראה המצויין בהערות לחי' הריטב"א ע"י מוסד הרב קוק שם) וזהו להפך ממה שכתב בתי' של הריטב"א "שאם בודאי יעשה הנכשול מעשה עבירה הרי בקלות יש לנו לייחס אליו גם מעשה האיסור".

ולתרץ צריך לומר דאגב חורפיה לא דק, שבאמת אין שיטת הריטב"א ממש כמו שהביאם (דאינו אזיל ממש בשיטת רבו הרא"ה) וזהו לשונו ". כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו ליתא משום ולפני עור ואף על פי שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן" ולכאורה החסיר מילה אחת יסודית, ובמילא זה יתרץ לנו הכל. דבאמת זהו לשון הריטב"א "כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו ליתא משום ולפני עור ואף על פי שאפשר שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן" הרי חזינן ששיטת הריטב"א הוא, שאף שכאשר זה העובר העבירה אפשר לו לעבור על "שם" האיסור לבדו בלי סיועו של השני ליכא דין לפנ"ע, הוא רק בציוור שאפשר יעשה האיסור, אבל מ"מ אם בוודאי יעשה האיסור איכא לפנ"ע.

ועוד קשה, דהנה עיקר האיסור של לפנ"ע אינו במכשיל חברו באיסורים דהא בקרא כתיב ולפנ"ע לא תתן מכשול, ואף דמקרא יוצא מידי פשוטו הא מ"מ לית מאן דפליג שהנותן עצה רע לחברו עובר לפנ"ע, ובאמת על דרך הפשט הייתי אומר שאין ללפנ"ע אלא ענין אחד, שלא להכשיל חברו, ולא גרע המכשיל חברו באיסורים מלתת לו עצה רע (וזהו באמת ש' המנחת חינוך וכמה ראשונים). ולכן הגם שביאר שסבר הריטב"א דלפני עור הוא חלק מכל איסור ואיסור, מ"מ לא חזינן אלא שסבר שיש דין נוסף בלפני עור של איסורים שיש להמכשיל חלק באותו איסור (ונ"מ לענין המכשיל חברו בג' חמורות, אם שייך שדינו יהרג ואל יעבור) אבל מ"מ גם אם אין להמכשיל חלק באותו איסור יכול המכשיל לעבור על איסור לפני עור משום שנתן לו עצה רע. רק אין להמכשיל דין נוסף שיש לו חלק באותו איסור, וא"כ אפילו אם תימצא לומר שאינן יכולים לייחס עבירה זו להמכשיל מאחר שהוא מיוחס להנכשול, מ"מ יעבור המכשיל באיסור לפני עור משום חלק הראשון של לפני עור דהיינו שנתן לו עצה שאינו הוגנת, ובזה אין שום סברא לומר שצריך לייחס אותו להעבירה לו. ודו"ק.

אבל באמת אם נעיין בדברי הריטב"א (בב"מ דף י ע"ב) שכתב דאם ישראל קידש גרושה לכהן אינו עובר לפנ"ע משום שאין ישראל בר חיובא באותו איסור, הרי חזינן שסבר הריטב"א דאין ללפנ"ע של איסורים אלא ענין אחד, שנעשה המכשיל שותף באיסורת הנכשול, ולכן מאי איכפית לן אי ישראל הוי שותף באיסור גרושה לכהן הא ישראל אינו מצווה במצות "ואשה גרושה מאשה לא יקחו", וממילא אין המכשיל עובר לפנ"ע, וקשה שמ"מ מי גרע המכשיל חברו באיסור מהמשיא עצה רע לחברו שעובר לפנ"ע דאורייתא!?

ואפשר סבר הריטב"א שאי אפשר לומר דלפנ"ע דאיסורים נכלל בעצה שאינה הוגנת, דהרי מי שנותן עצה רעה לחברו ואין חברו עוור בדבר ויודע שזה

עצה רעה פשיטא דאינו עובר שום איסור (והאיר לי אחי אברהם שיחי' שלכאורה הוי כעין סברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין), וא"כ המושיט כוס יין לנזיר וכדו' אמאי עובר לפני עוור הרי אין הנכשול עוור, שהרי יודע שאסור לנזיר לשתות יין? וע"כ הא דעובר הוא משום שהוי שותף בהאיסור, ולא משום עצה שאינה הוגנת. ולכן סבר הריטב"א שאם אין המכשיל בר חיובא אינו עובר לפנ"ע ודו"ק.



# הלכה ומנהג

## דינים וחומרות במאכלי פסח

### הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

מבואר בגמרא פסחים (ל, א): "אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין בשאינו מינו אסור במשהו". והיינו שבתערובות חמץ בפסח החמירו יותר משאר האיסורים, בזה שאסרו חמץ במשהו (ולא סגי בששים).

הטעם לחומרה זו בחמץ פסח לא נתבאר בגמרא, רק בראשונים, והובאו שלושה טעמים לזה בשו"ע"ר (סי' תמוז ס"א): "אף על פי שכל איסורין שבתורה שנתערבו אינן אוסרין תערובתן אלא כדי ליתן טעם בתערובות דהיינו עד ששים, אבל חמץ שנתערב בתוך הפסח, דהיינו מליל ט"ו עד מוצאי יו"ט האחרון של פסח, כיון שהחמירה בו תורה לענוש כרת, ולעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, ובני אדם מחמת שהן רגילין בו כל השנה הן קרובין לשכחה, לפיכך החמירו בו חכמים שאוסר תערובתו במשהו".

ויתירה מזו הורה האריז"ל, להחמיר כל החומרות בפסח, יותר מבשאר האיסורים, כמובא בשו"ת אדמו"ר הזקן, בקשר למצה שרויה (סי' ו): "לפי מ"ש האריז"ל להחמיר כל החומרות בפסח, פשיטא שיש להחמיר".

### מוצרי כשר לפסח

ומחמת כל אלו רואים אנו חומרות רבות ועצומות שנהגו בהם, אף במקום שלפי הנראה היא חומרה בלא טעם. ועד לחומרה הרגילה בבתיים רבים, שבמשך ימי הפסח לא נכנסים לבית שום מוצרים מבחוץ (מלבד מצה ויין

המוכרחים), אף לא מוצרים בהכשר רבנים מוסמכים שסומכים עליהם כל השנה.

ולאידך גיסא טוענים לנגדם המקילים, שהיא חומרה בלא טעם, וכשם שסומכים על הכשר הרבנים כל השנה, כן אפשר לסמוך עליהם בהכשר שלהם לפסח. ומה שאסרו בגמרא חמץ במשהו הוא דוקא כשידוע שיש תערובת משהו במאכל הזה. ומה שהחמיר האריז"ל היינו דוקא כשיש לפועל דעות המחמירים בזה. משא"כ במוצרים שהם בהכשר רבנים מוסמכים, שאומרים שאין במאכל זה שום חשש חמץ בפסח, בזה אין טעם להחמיר.

ועל כן קונים הם בחנויות כל מיני עוגיות, העשויים מקמח שאינו מחמשת מיני דגן, ואינו מקמח קטניות. ננסה אם כן לבאר את טעמי ומקור המחמירים בזה, וטעמי המקילים בזה.

### קטניות

נתחיל עם דין הקטניות שאסרו הראשונים לאכלם בפסח. הטעם לזה הובא בשו"ע"ר (סי' תנ"ג ס"ג): "נהגו במדינות אלו שלא לאכול בפסח תבשיל של אורז ודוחן ופולין ועדשים ושומשמין ושאר מיני קטניות אפילו ביום טוב אחרון, לפי שבדורות האחרונים רבו עמי הארץ שאינם בקיאים באיסור והיתר ואם יראו שאוכלים בפסח תבשיל של מיני קטניות יטעו להתיר גם כן תבשיל של מיני דגן, והואיל וכל השנה דרך לעשות תבשיל ממיני קטניות כמו שדרך ממני דגן ידמה בעיניהם שדינם שוה בפסח, לפיכך נהגו לאסור הכל".

נשאלת השאלה, הרי טעם האיסור מבואר כאן "הואיל וכל השנה דרך לעשות תבשיל ממיני קטניות, כמו שדרך ממני דגן, ידמה בעיניהם שדינם שוה בפסח". ואם כן מדוע לא יאסרו מטעם זה גם שאר מוצרי העוגיות של פסח "כמו שדרך ממני דגן, ידמה בעיניהם שדינם שוה בפסח"?

אלא שהמקילים עונים על זה, שאין אנו עושים גזירות חדשות, ורק מה שאסרו הפוסקים בפירוש, היינו מיני קטניות, מזה אנו נוהרים, ותו לא.

### סוכר

אמנם הנה בעוגיות אלו נמצא גם סוכר, והרי גזרו הראשונים שלא להשתמש בסוכר בפסח, כמובא בשו"ע"ר (סי' תס"ז סי"ט-כ): "הצוקר העשוי ככובע (שקורין הוט צוקר) אין בו חשש חמץ ומותר להשהותו בפסח, ואף על פי כן נוהגין למכרו לנכרי קודם הפסח. אבל הצוקר המבושל הנחתך לחתיכות

(שקורין צוקר קאנדיל), וכן מיני בלילות צוקר שמחפין בהם מיני פירות ובשמים, יש בהם חשש חימוץ, ואין להשהותם בפסח ואין לאכלם אפילו ביום טוב האחרון".

הרי שלמעשה אסרו להשתמש בכל סוכר בפסח. ואפילו "הוט צוקר" ש"אין בו חשש חמץ", נהגו שלא לאכלו ולא להשהותו אלא "למכרו לנכרי קודם הפסח".

והמקילין עונים על זה, שזה הי' רק בשעה שהי' חשש חימוץ עכ"פ על "צוקר קאנדיל" הנקנה מהשוק, ולכן אסרו גם "הוט צוקר"; משא"כ בזמנינו שיש הכשר על הסוכר, שהם נקיים מחשש חימוץ, שוב אין טעם לאסור את הסוכר.

וזאת אמנם היתה טענת מוה"ר משה הורנשטיין, לפני גיסו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, כמובא ב"אוצר מנהגי חב"ד" (פסח ע' נב): "כי לו הי' בית-חרושת של צוקער וידע שאין בסוכר שום חשש, אעפ"כ חשב שיקח כלים חדשים, ובעצמו ישגיח על כל דבר באופן שלא יהיה מקום לחשוש אפילו חשש רחוק, וכן עשה, והביא הסוכר לגיסו אדמו"ר נ"ע בערב-פסח. . שם על השלחן את הסוכר, אדמו"ר נ"ע לקח חתיכה אחת ושבר אותה, והנה פלא נפלא: מתוך הסוכר נפלה חיטה".

ובאחד האגרות-קודש כתב אל כ"ק בנו אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע (ח"א ע' תו): "בטח נמצא יין-גפן הנדרש לחג-הפסח הבע"ל, שלא יהי' בו שום תערובות צוקער". וכן נהגו גם כ"ק בנו הנ"ל, והרבי, שהשתמשו רק ביין שאין בו סוכר.

האם זו חומרה שאין בה טעם? הרי כך הונהג על ידי הראשונים, ומובא בשלחן ערוך. ואף שבטל הטעם, מכל מקום יש אלו שנוהגים בחומרה זו.

### צנון ושום

ויתירה מזו הובא ב"אוצר מנהגי חב"ד" (פסח ע' סב): "כידוע היה אדמו"ר [מוהרש"ב] נ"ע בא בליל ראשון של פסח אחרי תפילת ערבית, למקום האוכל של התמימים יחיו, והיה מביט כל דבר איך ומה, והיה מתעניין בכל פרט. והנה הממונים הכינו אז [בשנת תרס"ו] לארוחה ראשונה צנון עם שומן (רעטאך מיט שמאלץ), וכשאדמו"ר נ"ע ראה זה ושאל מה זה, ואמרו לו שזו מנה ראשונה (די ערשטע געריכט), ושאל בתמהון: האם אינם יודעים

שאדמו"ר הצמח-צדק נ"ע אסר אכילת צנון בפסח בלי טעם?! ומובן שתיכף נתפשטה השמועה מה שאמר אדמו"ר נ"ע."

ובאמת אין הכוונה שאדמו"ר הצמח צדק אסרו בלי טעם, שהרי כבר כתוב בחיי אדם (סי' קכז ס"ז): "מה שיש נוהגים שלא לאכול צנון ושומים, שאין לזה שום טעם וריח, מותר להתיר להם בפשיטות, דבודאי בזה לא שייך שום סייג". הרי שכבר נהגו להחמיר בזה לפני תקופת אדמו"ר הצמח צדק; אלא שהוא אמר, שמכל מקום יש ליהדר מזה, אף שהיא חומרה בלא טעם.

ולענין השום, מובאת הנהגה זו גם בפרי מגדים (אשל אברהם סי' תסד): "יש נוהגין שלא לאכול שום בפסח, ואיני יודע טעם למה. ומכל מקום עתה אין להקל בפני עם הארץ. ובצנעה לתלמיד חכם אין להחמיר". הרי שהמנהג הזה התחיל כבר כמה דורות קודם. ואפשר שבאיזה זמן מהזמנים היתה בזה סיבה לחשוש, ואסרוהו, ונשאר המנהג לאסרו גם אחרי שבטל החשש. ועל כך הורו כ"ק אדמו"ר הצמח צדק ואדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שימשיכו להיהדר בזה, אף שבטל הטעם.

#### קדה וקנמון

ובדורות הבאים נוספה חומרה נוספת, שלא לאכול קדה (הנקרא גם: אינגבר; וזנגביל; ג'ינג'ר). וקנמון (הנקרא גם: צימרינג; סינעמען). ומחמת חומרה זו הפסיקו להשתמש במינים אלו לחרוסת, אף שהיא הלכה בשוע"ר (סי' תעה סל"ג): "וצריך ליתן בתוכו תבלין הדומין לתבן כגון קנמון וזנגביל, שאינן נידוכין הדק היטב ויש בהן לאחר הדיכה חוטין קשין וארוכין קצת כמו תבן, זכר לתבן שהיו מגבלין בתוך הטיט". ומכל מקום מבאר הרבי ב"לקוטי טעמים ומנהגים" להגדה של פסח (פסקה החרוסת): "זה מכמה שנים אשר מנהגנו לא לקחת קידה וקנמון, מחשש תערובת חמץ".

ואף שכיום אפשר לקנות בשוק קידה וקנמון חיים, ואפשר לטוחנן בלי חשש חמץ, מכל מקום נשאר מנהגינו שלא לאכול בפסח ושלא לקחת אותו לחרוסת. ואם יאמר האומר שבימינו אלה היא חומרה בלא טעם, ומשתמש בו לתבליני מאכל – מה יאמר לזה שאינו משתמש בהם לחרוסת – אף שנזכר בשלחן ערוך שהם ממיני החרוסת.

אלא ודאי כל המחמירים בדברים אלו, שאסרום איזה זמן מחשש חמץ, וממשיכים להחמיר בהם אף בימינו כשאפשר להבטיח שלא יהי' בהם חשש

חימוץ, מכל מקום אינם כלל מן המתמיהים, כי יש לכל אלו מקור חזק בהלכה ובשלחן ערוך.

### היתר יום אחרון של גלויות

את העובדה הזאת, אשר כל החומרות האלו הן חששות רחוקות ביותר, ולא אסרום אלא מטעם שהחמירו חכמים ביותר בחששות חימוץ בפסח, את העובדה הזאת הדגישו הפוסקים בהלכה למעשה, בזה שהתירו לאכול את כל המוצרים האלה ביום טוב אחרון של גלויות.

והיינו שיש דברים חמורים יותר, שאותם אסרו אף ביום טוב אחרון של פסח, כמו קטניות לדוגמה, שכבר הובא לעיל משוע"ר (סי' תנג ס"ג): "נהגו במדינות אלו שלא לאכול בפסח תבשיל של אורז ודוחן ופולין ועדשים ושומשמין ושאר מיני קטניות אפילו ביום טוב אחרון". וכן לענין סוכר הובא לעיל משוע"ר (סי' תסז ס"ב): "ואין לאכלם אפילו ביום טוב האחרון" (וכן הוא מנהג רבותינו, כמובא ב"דשימות היומן" (ע' קפא): "באחרון של פסח – אוכל . . . ובלי סוכר").

ויש דברים קלים יותר, שחשש חימוץ שבהם הוא רחוק ביותר, ואותם לא אסרו אלא "עד יום טוב האחרון" (ולא עד בכלל). כמו גזירת איסור מיני מלוחים בפסח, שמובא בשוע"ר (סי' תמז סל"ו): "כבר נהגו במדינות אלו להחמיר לכתחלה שלא לאכול בפסח עד יום טוב האחרון של גלויות כל מיני מלוחים שלא נזהרו לבדוק המלח מפירורי חמץ הנמצאים בו, לפי שאנו חוששין שמא יש עליהן עדיין פירור דק של חמץ בעין שנדבק בו מן המלח ומחמת דקותו אינו נראה לעין".

וכן לענין שומן, שנתבאר בשוע"ר (סי' תמז סמ"ג): "אסור לאכול בפסח עד יום טוב האחרון מהשומן שהתיכוהו קודם הפסח אם לא נתכוונו בהתכתו כדי לאכלו בפסח שבוודאי לא נזהרו בו מחימוץ בשעת התכתו ויש לחוש שמא נתערב אז בתוכו פירור חמץ משהו ועדיין הוא עומד בעינו בתוך השומן".

וכן לענין גזירת פירות מיובשים בפסח, שנתבאר בשוע"ר (סי' תסז ס"ז): "נוהגין במדינות אלו שלא לאכול בפסח עד יו"ט האחרון של גלויות כל מיני גרוגרות וצמוקין ושאר כל הפירות שנתייבשו, לפי שדרך לפזר קמח על הגרוגרות בשעה שמייבשין אותן, והצמוקין רגילין לערבם עם הגרוגרות בשעה שמייבשין אותן".

וכן לענין מצה שרויה, שהחשש שבו הוא רחוק ביותר, ולכן נהגו לאסרו בכל ימי הפסח, ולהתירו באחרון של פסח, כמבואר בשו"ת אדמו"ר הזקן (סי' ו): "ואף שבין להמג"א ובין להפרי חדש יש להקל... לפי מ"ש האריז"ל להחמיר כל החומרות בפסח, פשיטא שיש להחמיר כהרשד"ם שבפרי חדש. ומכל מקום ביום טוב האחרון המיקל משום שמחת יום טוב לא הפסיד".

אמנם חילוק אחד יש בין שרויה, לבין שאר החומרות הנ"ל שהתירו באחרון של פסח; אשר כיון דנפק מפומי' דאדמו"ר הזקן, להקל משום שמחת יום טוב בענין השרויה, נעשה זה למנהג להדר לאכול שרויה באחרון של פסח, כמבואר ב"לקוטי טעמים ומנהגים" של הרבי להגדה של פסח (פיסקה שלחן עורך): "נזהרין ביותר ממצה שרוי'... וכן כל ז' ימי הפסח, משא"כ אחש"פ שמהדרין לשרות". ואודות שאר הדברים שנהגו להקל בהם באחרון של פסח, ראה אוצר מנהגי חב"ד (פסח, ע' רכ ואילך).

#### שלא לזלזל ביום טוב שני של גלויות

אלא שדבר זה דורש ביאור, מדוע מקילים אנו בזה ביו"ט אחרון של גלויות, הרי מבואר בכמה מקומות, ומובא בשו"ע"ר (סי' תעה ס"ל): "שאין לחלק כלל בין יו"ט ראשון לשני בשום דבר שלא יבואו בו לזלזל על ידי כן".

וכן מובא בשו"ע"ר (סי' תצ ס"א): "אם לא יתפללו בו תפלת יו"ט, או שלא יאמרו בו קידוש היום ושהחיינו, יבאו לזלזל בו, לומר שאינו יום טוב כלל, ועל ידי כן יבאו גם כן לעשות בו כל מלאכת עבודה".

וכן מובא בשו"ע"ר (סי' תר סוף ס"ד): "אין לזלזל ביום שני ולהקל בו, מה שלא היו מקילים בו אבותינו".

וזה שאנו מקילים ביום טוב אחרון של גלויות, לענין חששות הרחוקות של חימוץ, יש ללמוד מהלכות ד' מינים בסוכות, שנתבאר בשו"ע"ר (סי' תרמט סכ"א – לדעה הב'): "אין אנו מצווים אלא שלא לזלזל בעיקר קדושת היום, ולפיכך אנו מקדשין על הכוס ומברכין זמן ביום טוב שני כמו ביום טוב הראשון. אבל דברים שאינן מעיקר קדושת היום, אלא שהן מצות הנהגות באותו היום בלבד, כגון כל הפסולין ביום טוב הראשון בלבד, ואף אם לא תהיינה מצות הללו נוהגות ביום טוב שני אין כאן זלזול ליום טוב השני כלל, כיון שאין המצות תלויות בעיקר קדושת היום כלל, שהרי מצות נטילת לולב לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יום טוב".

וכשם שאין חוששים להקל ביום טוב שני של גלויות – לענין ד' מינים בחג הסוכות, כך אין אנו חוששים ביום טוב אחרון של גלויות – לענין חשש חמץ בחג הפסח.

ואף שדעה הראשונה (בשוע"ר שם) סוברת אשר "צריך לנהוג בו מחמת הספק כל החומרות של יום טוב הראשון" – גם לענין ד' מינים. וכן הובא לעיל משוע"ר (סי' תעה ס"ל), שמטעם זה "אין לחלק כלל בין יום טוב ראשון לשני בשום דבר" – גם לענין אכילת מצה.

מכל מקום רצו להדגיש כאן, לענין מאכלים אלו שיש בהם חששות רחוקות של חימוץ, שהמנהג שלא לאכלם היא חומרה יתירה, ואינו מעיקר הדין. ולכן הדגישו והבהירו שביום טוב אחרון של גלויות לא נהגו להחמיר בהם.



## קושיית הצ"צ, בדין נאמנות עכו"ם

**הרב אלי' מטוסוב**

מערכת "אוצר החסידים"

בשוע"ר יו"ד בתחילת הל' תערובת (סצ"ח ס"א): איסור שנתערב בהיתר מין בשאינו מינו, כגון חלב שנתערב בבשר, יטעמנו נכרי אם אומר שאין בו טעם חלב או שאומר שיש בו טעם אלא שהוא פגום מותר. והוא שלא יהא סופו להשביח. וצריך שלא ידע שסומכין עליו. ואם אין שם עובד כוכבים לטועמו משערינן בס' כו'. וברמ"א: ואין נוהגים עכשיו לסמוך על עו"ג ומשערינן הכל בס'.

מקור הדברים הוא בחולין דצ"ז: גדי שצלאו בחלבו כו' ליטעמי' קפילא ארמא כו'.

וברש"י חולין שם: ליטעמיה קפילא: - נחתום עובד כוכבים ואשמועינן דמותר לסמוך עליו לפי תומו ולא יודיעוהו שצריכין לו לדבר איסור והיתר.

ובשו"ת הצ"צ חיו"ד סשנ"ה, הוא מקדים:

ולפי שדיני מסל"ת לא מצאתי לא' מן הפוסקים שיבאר כל פרטיו במקום א' רק מצאתי שדברו בהם במקומות מפורזים ובענינים נפרדים וכדי להוציא מתוך דבריהם הלכה ברורה במקום א' מוכרח אני לברר דעת כל א' מהם שמצאתי מדברים בענין זה (בפרטיות) ואחר נבא לעמק השוה לראות הדרך שהסכימו בו

האחרונים אשר מימיהם אנו שותים ובעקבותיהם נלך וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

ואחרי אריכות הדברים שם, הוא כותב עוד:

ואחר שבררנו בס"ד שורש הענין נבוא לבאר פרטיו כפי מה שידי יד כהה מגעת בפוסקים שמצאתי בהם מענינים אלו ואם כי ידעתי שלא אגיע עד תכלית דבריהם כי באולי ימצא במקום אחר מדבריהם היפך הנ"ל בכוונת דבריהם. הנה ע"ז נאמר באהבתו תשגה תמיד ואין אדם עומד על ד"ת אא"כ נכשל בהן. ובחסד עליון בטחתי שיצילני מכל שגיאה ומכשול בדרך אמת ויראני מתורתו נפלאות. וזה החלי בעזר צורי וגואלי:

גרסינן בפ' גיד הנשה (דצ"ז ע"א) אר"י לטעמי' קפילא ואמר רבא סמכין אקפילא. פירש"י נחתום עכו"ם ואשמעינן שמותר לסמוך עליו לפ"ת ולא יודיעוהו שצריכין לו לדבר איסור והיתר עכ"ל וכ"כ הרא"ש שם מפשט דבריו מבואר דאקפילא בלא מסל"ת לא סמכין וכן מסל"ת בלא קפילא, אלא תרווייהו בעינן (וכיש מצריכים כן בטויו"ד סי' צ"ח וכן נראה דעתו שם). ולכאורה יש לתמוה הא רש"י פסק לקמן (צ"ח ב') דטעם כעיקר דרבנן ובדרבנן הא קיי"ל דמהני מסל"ת וכנ"ל בסוגיא דהגוזל. וכ"ש שרש"י סובר דאין סומכין אקפילא אא"כ יש ס' וכל היכא דיש ס' מסתמא פוסק הטעם ובדרבנן כי האי אמאי לא להני מסל"ת. וצריך לומר דקפילא צריך להבחנת הטעם. ואע"ג דגבי כהן לא בעי קפילא. התם ישראל מידק דייקא טובא להרגיש הטעם הטיב מאחר שיוודע שאיסור והיתר תלוי בזה אבל בעכו"ם סובר רש"י ז"ל דלאו קפילא אפשר לא ירגיש שלא נותן דעתו כ"כ להבחין וכ"כ הפ"ת בסי' צ"ב ג'. אבל קפילא ודאי יהיב דעתו למידק שפיר מאחר שאומנתו בכך. ומ"מ אקפילא לחוד נמי לא סמכין דלא ס"ל לרש"י טעמא דלא מרע חזקתו. ואע"ג שלא חיישינן שיתכוין להכשיל את הישראל כל שאין לו תועלת מזה היינו שלא להחזיק איסור אבל לא להתיר על פיו כו'. [וממשיך שם הצ"צ בענין זה באורך].

ובהמשך הדברים מביא הצ"צ דעת הרמב"ם הביאו הב"י בסי' צ"ח דלא בעי לא קפילא ולא מסל"ת כו'. וכן שיטת רבות בענין בראשונים ופוסקים. ומסיים הצ"צ בנוגע להרמב"ם: ודבריו רחוקים מדברי רש"י מן הקצה אל הקצה. וצ"ע לעמוד על סוף דבריהם כי באו סתומים ואין בידי לפרשם. ע"כ.

וכנראה הצ"צ מקשה על ריחוק השיטות בין רש"י והרמב"ם, שלרש"י צריך הב' דברים שיהי' קפילא ושיהי' מסיח לפי תומו, ולהרמב"ם כל גוי נאמן וגם שאינו מסל"ת.

ובפוסקים (עי' במובא בצ"צ שם), יש עוד ב' קושיות בשיטת רש"י.

(ב) מדוע לא מספיק קפילא בלבד, הלא כמ"ש התוס' קפילא צ"ל נאמן דלא מרע נפשיהו כמשנה וגמ' גיטין ד"י ע"ב בשטרות העולים בערכאות של עכו"ם דלא מרעי נפשיהו, וכאן הוי מילתא דעבידא לאיגלויי.

(ג) מדוע לא מספיק מסיח לפי תומו, הלא בהגוזל קי"ד ע"ב מסל"ת נאמן בדרבנן, ולדעת רש"י לקמן בדף צ"ח ע"ב טעם כעיקר לאו דאורייתא.

וצ"ע אם י"ל דרך חדש ברש"י: גם לרש"י להלכה די בקפילא בלבד, או במסיח לפי תומו בלבד במילתא דעבידא לאיגלויי.

אבל כאן נקט רש"י במקרה רגיל, אשר לא תמיד הוא מילתא דעבידא לאיגלויי, כי לפעמים הקפילא עובד בבית ישראל (כנחתום דגמ' שבת דנ"א) ויודע ששום קפילא אחר לא יבדוק אחריו, וגם כי לפעמים הוא יודע שישאל הם צריכים לאותה סעודה מיד, ולא יטעמנו קפילא אחר שמכיר בטעם החלב (בציר"ה). ואז הוא לא מילתא דעבידא לאיגלויי, וכשאינו מלדעלא"ג אז לא שייך הטעם דלא מרע נפשיהו, ואז אין לו נאמנות. ועל כן משום לא פלוג נקט רש"י שצ"ל קפילא, וגם שצ"ל מסל"ת.

ועל הקושיא השני' דלכא' מסיח לפי תומו, ומדוע צריך קפילא, את זה כבר תירץ הצ"צ דלשיטת רש"י אפ"ל מה שצריך קפילא אינו מצד נאמנות דלא מרע נפשיהו כו', אלא משום שצ"ל הכרת הטעם, וסתם גוי שאינו מומחה אינו בקי לדעת הטעם.

אך זהו פירוש מחודש ברש"י, ואינו מוסכם לפי הפוסקים והצ"צ, וצריך בירור הטעם על זה.

דבריי אלו הם רק בתור הערה למעיינים ולומדים יו"ד, כי אין הפנאי כעת לעיין בענין זה בפוסקים.



## אופן הכשרת כלי שנתבשל בו בשבת במזיד

### ר"ל

#### הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

**שאלה:** מי שהיה מחלל שבת ר"ל וחזר בתשובה, (א) האם צריך להכשיר הקומקום שבעבר הרתיח בו מים בשבת? (ב) האם די להגעיל הקדירות, או הם צריכים ליבון?

**תשובה:** ז"ל שו"ע ר סי' שיח ס"א: המבשל בשבת . . במזיד אסור לו לעולם . . משום קנס, וגם הקדירה שבישל בה אסורה לו לעולם, מפני שהיא בלועה מדבר האסור לו.

האיסור של מעשה שבת המוטל אף על הכלי, מקורו במשמעות שו"ת הרשב"א ח"א סי' קעה. ונראה דהרשב"א אזיל לשיטתו, לענין הכלים של בישול עכו"ם, דאע"פ שבטעם שבכלים ליכא למיחש לחתנות, מ"מ צריכים הכשר "דכל שאסורו חכמים פליטתו כמוהו" (תורת הבית, הובא בב"י יו"ד סו"ס קיג).

ברם לענין ההכשרה, הרי הפרי מגדים (או"ח שם א"א סק"א) משמע לי' דדי בהגעלה [אפילו בכלי חרס], ומציין ליו"ד שם, שבבישול עכו"ם ניתן להכשיר גם כלי חרס, על ידי שיגעילם ג' פעמים "מפני שאין לאיסור זה עיקר דאורייתא". דמסתבר דהוא הדין לענין מעשה שבת.

אך בתהלה לדוד (ר"ס שיח) הקשה עליו, כי הרי הא דכלי שטף שבלע איסור ע"י רותחין מגעילו ברותחין, י"א דהיינו לפי שהמים שבו נתבשל האיסור הוא רק ממוצע, ולכן אפשר להגעיל ולהפליט איסורו ע"י רותחין. ואילו כאשר הנוזל הוא אסור בעצמו, לא יועיל לו הגעלה וצריך ליבון (שיטת רמ"ע מפאנו, הובא בש"ך יו"ד סי' קכא סק"ח). שלפי זה, גם ההקלה להכשיר כלי חרס מבישול עכו"ם ע"י הגעלה ג"פ, אולי נאמר רק בבליעה דרך ממוצע. משא"כ בנדון של מים שהורתחו בשבת, שהמלאכה נעשתה בכל המים, ואיסור 'מעשה שבת' נבלע בכלי שלא על ידי ממוצע, וא"כ לא די לו בהגעלה. עכת"ד.

ואענה את חלקי בעז"ה, כי האיסור בנדו"ד – מעשה שבת – הוא מחמת הטעם של האיסור שהוא בלוע בהכלי. והרי בקומקום שמרתיח בו מים, אין האיסור בהטעם של המים, כי אם בהחום של המים. וכשנצטננו המים פקע איסורם לגמרי. וא"כ מסתבר שקומקום שרתחו בו מים בש"ק במזיד ר"ל, אינו

צריך הכשר כלל. [ואם יטעון הטוען שגם במים יש איסור בישול לבד מאיסור חימום? הרי מים דידן כולן עברו רתיחה בהמפעלים העירוניים לטיהור המים, ואם כן מצד בישול נימא בהו אין בישול אחר בישול, ורק משום חימום אתינן עלייהו, ואף זה נעדר בצינונם].

ואם ננים הדברים, הרי הוא הדין גם בשאר כלי בישול, כגון קדירה שבישל בו בשר בשבת. שהרי טעם הבשר נבלע בכלי ע"י ממוצע, ומצד המים הרותחים עצמם הרי אינם משאירים טעם בכלי. ומ"מ הערת התהלה לדוד קיימת בכלי שבישל בו מרק בשבת ר"ל, שהנוזל נהי' טעים מחמת בישול זה, וטעמו נבלע בכלי שלא ע"י ממוצע.

ברם לא שמענו מי שיצריך ליבון להכשיר הכלים של מי שבישל בשבת בזדון. והא מילתא דשכיחא היא, שהעיר ה' רוח טהרה על נפשות רבות מישראל לעלות בקודש ולשמור דיני כשרות האכילה, ובאים לביתם שלוחי מצוה להכשיר את המטבח וכליו, ואת הקדירות מגעילים ברותחים להפליט מהם גיעולי איסור, אך אינם חוששים ללבן הכלים מחמת חשש הנ"ל של מעשה שבת.

ונ"ל להשיב על עיקר טענת התהלה לדוד, כי אף ההיתר המפורש (בטור יו"ד סי' קכא) להגעיל כלי חרס מבישול עכו"ם משום שאין לו עיקר מן התורה, גם שם הרי האיסור הוא על כל המרק [של תבשיל שאינו נאכל חי וגם עולה על שלחן מלכים], שהוא נהי' איסור עצמי של בישול עכו"ם, ואיסור זה נבלע לדפנות הכלי שלא ע"י ממוצע. ואעפ"כ סתמו להתיר הכלי בהגעלה, והנימוק הוא מפורש: לפי שאין לאיסור עיקר מן התורה. וא"כ ה"ה ממש לענין איסור מעשה שבת, שאין להאיסור של האוכל עיקר מן התורה.

מה גם שרוב הפוסקים אין דעתם בזה כהרמ"ע מפאנו – ראה אנציקלופדי' תלמודית ע' הגעלה [כרך ח ע' ר] הע' 378. ואילביהו, כל בליעה של איסור נוזלי נפלט הוא ע"י מים רותחים.

סיכום: א) קומקום שהורתחו בו מים בזדון בשבת אינו צריך הגעלה, ב) קדירה שנתבשל בו מרק בשבת בזדון די לו בהגעלה, ואין צריך ליבון.



## ספק קרא קריאת שמע

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, משיגן

שו"ע או"ח סי' סז סעיף א: "ספק אם קרא קריאת שמע חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה כו".

ובשו"ע רבינו שם, סעיף א': "ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא צריך לחזור ולקרות מפני שקריאת שמע הוא מן התורה וספק של תורה הוא להחמיר.

ואף להאומרים שפסוק ראשון או פרשה ראשונה בלבד היא מן התורה והשאר תקנת חכמים צריך לחזור ולקרות כל הג' פרשיות שכך היתה התקנה שכל זמן שיקרא קריאת שמע של תורה יקרא כל הג' פרשיות ומטעם זה צריך גם כן לחזור ולברך הברכות שלפניה ולאחריה אם נסתפק לו אם אמרם אף על פי שהברכות מדברי סופרים לפי שכך היתה התקנה שכל זמן שקורין קריאת שמע של תורה אפילו מפני הספק בלבד קורין אותה בברכותיה אבל אם יודע שקראה אלא שמסופק אם בדרך לפניה ולאחריה לא יחזור ויברך שספק ברכות להקל".

והוא מיוסד על הגמ' בברכות (כא, א): "אמר רב יהודה: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא – אינו חוזר וקורא, ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר – חוזר ואומר אמת ויציב. מאי טעמא? קריאת שמע דרבנן, אמת ויציב דאורייתא. מתיב רב יוסף: 'ובשכבך ובקומך'? אמר ליה אביי: ההוא בדברי תורה כתיב. תנן: בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, ואי ס"ד אמת ויציב דאורייתא לברוך לאחריה? מאי טעמא מברך, אי משום יציאת מצרים – הא אדכר ליה בקריאת שמע. ונימא הא ולא לבעי הא? קריאת שמע עדיפא דאית בה תרתי (יציאת מצרים ומלכות שמים – רש"י), ור' אלעזר אמר: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא – חוזר וקורא ק"ש (קסבר ק"ש דאורייתא היא – רש"י), ספק התפלל ספק לא התפלל – אינו חוזר ומתפלל".

ועיין במ"ב ס"ק א: "ק"ש ובשאר מצות דאורייתא היכא שמחוייב לעשות אותה מספיקא פסק לעיל בסימן יז ס"ג לענין טומטום אף דחייב בציצית וביו"ד רס"ה ס"ג לענין מילה באנדווגינוס וכן כל כי האי גווי דלא יברך על המצוה כי הברכות הם דרבנן וספיקא לקולא. אך יש פוסקים שמחלקין בין היכא שהספק הוא אם מחוייב כלל בהמצוה, כגון ההיא שכתבנו ובין היכא שמחוייב אלא שאינו יודע אם עשה המצוה דאו צריך לברך עליה ג"כ. ולפי זה, לולב או שופר ביום א'

היכא דמספקא ליה אם כבר עשה המצוה וכה"ג צריך לעשותה בברכה. וכתב הפמ"ג דמכ"מ בשם הרשב"א וכן ממ"א בשם הריב"ש לקמן סימן תקפה אות ג' מוכח דלא ס"ל לחילוק זה. אלא תמיד בלי ברכה וגם מהגר"א בסי' זה מוכח דלא ס"ל לחילוק זה. ואם הביאו לו שופר או לולב ביום א' בין השמשות לכו"ע נוטל ובלי ברכה כי בזה הספק הוא אם חייב עתה כלל בהמצוה".

הגר"א והפמ"ג חולקים עם המחבר (והרמ"א, שסותם כדעת המחבר) שפוסק שבמקום ספק צריך לחזור ולומר גם ברכות ק"ש. ודעת רבינו הזקן כדעת המחבר והרמ"א, שבמקום ספק צריך לחזור גם על ברכות ק"ש, אע"פ שהם מדברי סופרים.

אבל ראה מה שכתב רבינו בסי' תקפה ס"ו, שמי שמסופק לו ביום ראשון של ר"ה אם שמע קול שופר, צריך לתקוע מספק, מכיון שהוא ספק מדאורייתא, אבל אינו מברך עליו, מכיון שהוא ספק דרבנן.

וצריך להבין, כיצד עולים ב' הפסקים בקנה אחד.

ונראה לומר, שמה שהמחבר והרמ"א ורבינו הזקן סוברים שצריך לחזור גם ברכות ק"ש, היינו משום שדברי הגמ' בברכות מוכיחין הכי, שכרך ר"א דין ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא ק"ש עם דין ספק התפלל ספק לא התפלל. ולכאורה היה להגמרא לומר שבברכות ק"ש, שהוא מדרבנן, אינו חוזר ומברך. ובמקום לומר כך, ר"א עובר מק"ש לתפילה, ואומר שבתפילה שהיא מדרבנן, אינו חוזר ומתפלל. והמשמעות הכי פשוטה היא שבספק בברכות ק"ש צריך לחזור ולקרות ק"ש וברכות ק"ש.

ומה שקבעו חיוב בספק קרא ק"ש וברכות ק"ש לחזור ולקרות גם ברכות ק"ש, מה שלא קבעו זה בשאר ספק ברכות הקשורות לשאר מצות דאורייתא, י"ל שהוא משום שברכות ק"ש שאני, שהן נסדרו בתפילה בכדי לקיים מצות ק"ש, הכוללת מצות אהבת ה' כראוי. עיין בתניא קדישא פמ"ט, וזלה"ק: "ובזה יובן טוב טעם ודעת לתקנת חכמים שתקנו ברכות ק"ש שתיים לפניו כו'", דלכאורה אין להם שייכות כלל עם קריאת שמע כמ"ש הרשב"א ושאר פוסקי'. ולמה קראו אותן ברכות ק"ש ולמה תקנו אותן לפניו דווקא. אלא משום שעיקר ק"ש לקיים בכל לבבך כו' בשני יצריך כו' דהיינו לעמוד נגד כל מונע מאהבת ה'. ולבבך הן האשה וילדיה. שלבבו של אדם קשורה בהן בטבעו. כמשארו"ל ע"פ הוא אמר ויהי זו אשה הוא צוה ויעמוד אלו בנים. ונפשך ומאדך כמשמעו חיי ומזוני להפקיר הכל בשביל אהבת ה'. ואיך יבא האדם החומרי למדה זו לכך סידרו תחלה ברכות יוצר אור. ושם נאמר ונשנה באריכות ענין וסדר המלאכים

העומדים ברום עולם להודיע גדולתו של הקב"ה איך שכולם בטלים לאורו ית' ומשמיעים ביראה כו' ומקדישים כו' ואומרים ביראה קדוש כו' כלומר שהוא מובדל מהן ואינו מתלבש בהן בבחי' גילוי אלא מלא כל הארץ כבודו היא כנסת ישראל למעלה וישראל למטה כנ"ל".



## דין אונן בספירת העומר

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. שו"ת נודע ביהודה מהדורה קמא - או"ח סימן כז כותב "ואשר שאל מי שמת לו מת בלילה בימי ספירת העומר ומקום הקברות רחוק מן העיר באופן שיהיה אונן כל הלילה ההוא ויום המחר, וא"כ מאחר שאונן פטור מכל המצות, אם יבטל ספירת העומר מחמת אנינות הוא פסידא דלא הדר כל ימי העומר, ששוב גם בימים שלאחריו לא יברך על העומר, ושאל מעלתו אם תודחה מצוה זו לגמרי מחמת אנינות או לא".

ושקו"ט בדין פטור האונן ממצות, לכל לראש מביא דברי המהרש"ל "דע כי מהרש"ל בתשובה סי' ע' כתב דהך דאמרינן אונן פטור מכל המצות לאו כללא הוא, הוא ויש מצות שאונן חייב בהם, ודעת מהרש"ל מצוה המוטלת עליו דוקא ואין בה ביטול זמן שיבטל ע"ז זה מצרכי המת גם האונן חייב, והנה על זה שאונן חייב במקצת מצות הביא ראייה ברורה מהא דתנן היה הולך לשחוט פסחו ולמול בנו ושמע שמת לו מת דאמרינן שלא יטמא ולא ידחה מצותו, והיא גופה קשיא כיון שהוא אונן איך יעשה פסח או ימול בנו והרי אונן פטור מכל המצות, אלא ודאי דהא לאו כללא וחייב הוא בעשיית הפסח ובמילת בנו" ולכן גם באונן שאם לא יספור היום לא יוכל לספור שאר הימים הרי לא פטרוהו ממצוה זו, ועיי"ש שדוחה ראייתו לפי ביאור התוס' (ברכות יט ע"ב) בדברי הגמ' הנ"ל שמדובר במקרה מיוחד עיי"ש. ובאותו סגנון כתב ג"כ בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' שכ"ה לדחות ראיית המהרש"ל עיי"ש.

וממשיך הנו"ב בעוד סברא "והנה עלה בדעתי שלא אמרו אונן פטור מכל המצות אלא במצות הנהוגות בכל יום, שאם אתה מחייב האונן בהם נמצא ברוב פעמים יתבוזה המת ולא יהיה מתעסק עמו, אבל המצות הנהוגות בזמנים ידועים ואין להן תשלומין דחביבה מצוה בשעתה בזה אין אנינות דוחה אותה, "ושקו"ט בחידוש זה האם אכן אפשר לחלק בפטור האונן בין מצוה הנהוגת בכל יום לבין

מצוה הנוהגת רק בזמן מסוים, ושוב דוחה סברתו וכותב "אמנם הא ליתא שהרי אונן פטור מתקיעת שופר בר"ה כדאיתא בירושלמי הביאורו התוס' בריש מי שמתו בד"ה ואינו מברך וא"כ הרי היא מצוה בשעתה וזמנה קבוע ואעפ"כ נדחה מחמת אנינות".

וממשיך הנו"ב להביא מדברי המהרש"ל הנ"ל "אבל רש"ל הביא שם עוד ראיה מהך דריש כתובות [ד' ע"א. "הרי שהיה פתו אפויה וטבחיו טבוח . . ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובוועל בעילת מצוה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשחה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבילות" למדנו] דבוועל בעילת מצוה קודם קבורת המת. ומ"ש רש"ל שהטעם משום הפסד ממון אני תמה שהרי דוקא אביו של חתן הא שאר קרובים לא, שיש לו מי שיטרח בעבורו, אלמא משום הפסד לחוד לא התירו ואולי מצטרף עכ"פ גם טעם דהפסד. ואומר אני דלא גרע הפסד המצוה של כל ימי העומר מהפסד ממון".

ומוסיף הנו"ב עוד סברה בדין פטור האונן: "ועוד דעד כאן לא ידחו מפני אנינות אלא מצוה הנוהגת בשעת אנינות שאז נראה שביטול המצוה הוא מפני כבוד המת, אבל שיבטל מצוה כמה ימים אחר קבורת המת, זה לא נדחה מפני כבוד המת, ולכן מי שהכין צרכי חופה אם יבטל המצוה עבור אנינות שוב גם אחר קבורה יודחה החופה עד שיכין מחדש ומי יודע המשך הדבר ויבטל מצוה פריה ורביה אחר הקבורה לכן לא נדחה כלל. זה הנלע"ד.

ומסיים בנידן שאלתו "וא"כ לפי זה היה מותר לזה לספור ספירת העומר כדי שלא יבטל כל ימי העומר, אלא שמפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה לברך, אבל עכ"פ כיון שבזה גופיה אם רשות ביד האונן לקיים המצוה נחלקו הפוסקים ולכן בו בלילה יספור בלא ברכה ושוב ממילא בימים שאחרי יספור בברכה, ואין לומר איך יספור אח"כ בברכה ואכתי מספק ברכה לבטלה לא נפיק שהרי אם הדין שהיה פטור בשעת אנינות לגמרי ואפילו רשות אינו בידו והיינו לדעת הפוסקים שאונן אינו רשאי לקיים המצות וא"כ מה שספר בו בלילה לא עלה לו כלל וכאילו לא ספר, וכמו שכתב המג"א בסי' תרצ"ו ס"ק ט"ז לענין מקרא מגילה שאף ששמעה בציבור כשהיה אונן יקראנה שנית וא"כ מכלל שלא יצא אפילו בדיעבד. מ"מ נלע"ד כיון שאף על אותו לילה לא בריר לן אם הוא פטור וגם בזה אם הוא פטור אם רשאי להחמיר נחלקו הפוסקים א"כ בודאי לא הפסיד הברכה בשאר הימים, וכמו שכתב הב"י בסי' תפ"ט בשם תה"ד שאם ספק לו אם דילג יום אחד יברך בשאר הימים, אלמא משום ספיקא דיום א' לא הפסיד בשאר

הימים". ועיין בשו"ת כתב סופר יו"ד סימן קפא ששקו"ט בדברי הנו"ב ומסיק להלכה כדבריו.

ב. והנה המשנה ברורה בביאור הלכה סימן תפט כתב אודות דין אונן בספירת העומר "כתב בנהר שלום מי שמתו מוטל לפניו באחד מימי העומר יספור ביום לאחר קבורת מתו בלא ברכה, ולא דמי לתפלה דאין מתפלל בתורת תשלומין כדאיתא ביו"ד סימן שמ"א כיון דבעיקר זמנה הוי פטור, דהכא למ"ד דמונה אותה אף ביום לאו בתורת תשלומין הוא ללילה, אלא דחיובה נמשך עד סוף מעל"ע כדמשמע מרמב"ם פ"ז מתו"מ, ודמי להבדלה שמבדיל ביום א' אחר קבורת מתו דעיקר זמנה הוא עד יום ד', ולפ"ז שסופר ביום יוכל לספור שאר ימים בברכה, מיהו אם נמשך קבורתו כל היום באופן שלא נשאר לו פנאי לספור אחר קבורת מתו, אין לו לספור עוד בימים הבאים בברכה, דמה לי אם שכח לספור ומה לי אם נפטר לספור אידי ואידי לא הוי תמימות ע"ש.

והנה מה שהחליט דלמאן דמחייב לספור ביום אינו מטעם השלמה אין זה ברור כ"כ עיין באו"ז סי' שכ"ט מש"כ בשם אבי העזרי, ובעיקר הדין מאי דפסיקא ליה דאונן פטור מספירה הרב נוב"י מה"ק ח' או"ח סי' כ"ז מסתפק בזה ע"פ מש"כ מהרש"ל בת' סימן ע' דלא מכל הדברים אונן פטור, ומגבש שם איזה סברות דאיכא למימר דגם מספירה לא פטור ובעיקר משום דבזה לא מיטרד ולא מתבטל בשביל רגע זו מלעסוק במתו, ומצרף גם דעת איזה פוסקים דאונן פטור אבל רשאי לקיים, וע"פ כל זה דעתו דיספור בשעה שמתו מוטל לפניו בלא ברכה ושוב יכול לספור בכל הימים בברכה מאחר דבלא זה יש פוסקים דלא בעינן כלל תמימות עי"ש, והעתיקו הגאון רעק"א בהגהותיו".

ג. והנה צ"ע מה שכותב המ"ב בשם הנו"ב שטעמו "בעיקר משום דבזה לא מיטרד ולא מתבטל בשביל רגע זה מלעסוק במתו", הרי כפי שהועתקו דברי הנו"ב לעיל לא כתב כלל סברה זו כאחד מהטעמים לחייב האונן בספיה"ע, רק בראשית דבריו מעתיק מדברי המהרש"ל "דעת המהרש"ל מצוה המוטלת עליו דווקא ואין בה ביטול זמן שיבטל עי"ז מצרכי המת, גם האונן חייב" ואינו טעם הנו"ב לספיה"ע.

ובעיון בדברי המהרש"ל מוכח שגם הוא לא התכוין לומר שמצוה כזו שקיומה הוא בזמן מועט חייבים לקיימה, דהרי שאלת המהרש"ל שם היא "אונן על אמו ויש לו בן לימול, איך יתנהג עמו", והרי וודאי קיום מצות מילה הוא לא מצוה שמתקיימת בזמן מועט שלא יבטל עי"ז מצרכי המת.

ועוד המהרש"ל שם כותב בתו"ד "אכן נראה לי גבי מילה דמצוה רמיה עליה בפרט, ויש לו זמן, לא נפטר ממנה כלל, בפרט מאחר שמלין אותו בבית הכנסת שהוא לעולם קודם הוצאת המת. . אלא בוודאי חייב במצוה פרטיות כי האי, אלא שהקילו חכמים עליו ופטרורו מתפלה ומכל המצות מאחר שהוא עסוק במצוה זו של מת, והכא שאינו מבטל שום דבר מענין צרכי מתו במה שמוליך בנו לימול ולהכניסו בברית, פשיטא שחייב, בפרט שהזרזים מקדימים למצוה, וכ"ש למנהג שלנו שיש לו עת קבוע למולו קודם עלינו לשבח, שלא ידחה זמנו".

ומ"ש המהרש"ל "ויש לו זמן", לכאורה כוונתו דיש זמן מסוים לקיום המצוה דהיינו (כמ"ש בהמשך) בבית הכנסת בבוקר קודם עלינו, ולכן מצוה כזו לא יימשך לזמן ארוך כי זמנו קבוע לפני עלינו, ומיד אח"כ העם ממנהר למלאכתו ולא ימשך לזמן ארוך ולכן לא חיישינן שיבטל עי"ז מצורכי המת, ובפרט שמילה היא "לעולם קודם הוצאת המת", וזהו מה שפירש הנו"ב בדברי המהרש"ל שכתב "ואין בה ביטול זמן" דהיינו שכיון שהיא מצוה פרטית וזמנה קבוע לכן לא חיישינן שימשך ויבטל הזמן שצריך לו לעסוק בצורכי המת, אבל כמובן שלא כמות הזמן הוא ההיתר, אלא קביעות הזמן.

ומוכח הוא גם מזה גופא שאסרו על אונן לברך ברכות ואפילו לענות אמן על ברכת אחרים כמבואר ביו"ד סי' שמא, כי מהו כמות הזמן של עניית אמן שחוששים אנו לטרדתו בזה, אלא וודאי שלא כמות הזמן היא הסיבה, אלא סוגי המצות שאינם חובה פרטית על האדם ובזמן קבוע דווקא ולכן יכולים לימשך לזמן ארוך, כי הם מצות כלליות החלות על כל הציבור ובכל יום, ויש לחשוש לימשך בהם ממצוה למצוה וכפי רגילותו. אבל מצוה שהיא פרטית ומיוחדת על אדם זה והמנהג לקיימו בזמן מסוים דווקא, אז אמרינן שאין לחשוש שיטרד בזה ולכן מותר - לדעת המרש"ל - לאונן לקיימם.

עכ"פ איך שיהיה הסברא בזה בדברי המהרש"ל, הרי בפשטות לא הביא הנו"ב סברה זו כדי ללמוד בנידון שאלתו ובוודאי לא כעיקר הטעם לחייב אונן בספירה, וכל מה שהביאו הוא להביא מקור שגם באונן יש מצות מסוימות שעדיין מחויב בהם, ועיין בט"ז (יו"ד סי' שמא סק"ו) שהביא בשם רמ"א בכת"י שחולק על המהרש"ל ודעתו שיש לקבור קודם דאל"כ הוי אונן וא"א לו לברך להכניסו בברית דאונן פטור מכל המצות ועיי"ש מש"כ הט"ז בזה והביאור בדברי החתם סופר חלק ו סימן לט ואכ"מ. ודברי המשנה ברורה צ"ע.

ד. בערוך השלחן (יו"ד סי' שמא סי"ז) כותב "ואונן בימי הספירה כשאינו סופר פעם אחת לא יוכל לספור בברכה כל ימי הספירה, יכול להגיד הספירה

בלא ברכה וכסיפור דברים בעלמא הוא, וכן פסק אחד הגדולים (הנו"ב הנ"ל). ולא הבנתי מה שכותב "וכסיפור דברים בעלמא הוא", האם כוונתו שאינו מעשה מצוה, אתמהא?

ואולי י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש (חלק לח חג השבועות) אודות עבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה, ובעבדותו ספר כל הימים שלפנ"ו, וחוקר בזה האם יכול לספור בברכה "אף שבעבדותו לא היה חייב בספירה (ואין בספירתו קיום מצוה), כיון שהמציאות דספירת הימים הקודמים אינה חסרה אצלו" אבל לאידך י"ל דאינו כן "כי ענין הספירה כשלעצמו (לולי המצוה) אינו מציאות . . ורק המציאה לספור הזמן היא היא שעושה את הספירה למציאות, ע"ד מצותי' אחשבי', וכיון שכן, עבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה אינו יכול לספור בברכה (אף שספר כל הימים שלפנ"ו), כיון שמציאות הספירה אינה אלא מצד המצוה, הרי הספירה שספר לפנ"ו (שאינה מצד ציווי התורה) אינה מציאות כלל", ועיי"ש (ס"ד) שמחדש"שכל מי שנתחייב בספה"ע באמצע ימי הספירה יכול לספור בברכה, כי, ספירת הימים שספר לפני זמן החיוב, אף שאינה מצוה, ה"ה מציאות בעולם (כיון שיש ציווי בתורה ע"ד ספירת העומר) ולכן שפיר יכול לברך ולספור" וכו' עיי"ש הביאור בארוכה.

ואוי"ל זה הביאור בדברי הערוך השלחן גבי אונן, אף שאונן פטור מספירה וכשסופר הוה "כסיפור דברים בעלמא", אבל סוף סוף כיון שספירה היא "מציאות בעולם" גם כשאינו מחויב בזה, ולכן אם ספר - בלא ברכה - אף שלא עשה המצוה בכ"ז ייחשב כמצוה לגבי המשך הספירה, ועצל"ע.

ה. והנה בשו"ע"ר (סי עא ס"א) כותב אודות אונן "פטור מקריאת שמע ותפלה ומכל הברכות ואפילו מעניית אמן ומכל המצות האמורות בתורה, ואפילו אם רצה להחמיר על עצמו ולקרות או אפילו לענות אמן שאינו מתבטל בשבילו מצרכי המת, אסור מדברי סופרים מפני כבודו של מת, שיהיה לבו פנוי לחשב בצרכי המת ויחשוב בהם תמיד".

ולכאורה מהלשון נראה שאינו סובר כדעת המהרש"ל שהבאנו לעיל שיש חילוק ביו מצות ששי בהם ביטול זמן או לא, דלדעת אדמוה"ז יש דין מיוחד באונן דמשום כבודו של מת צריך לחשוב בהם תמיד עד הקבורה, ולפי"ז גם ספירת העומר לא יוכל לספור אף בלא ברכה, וצ"ע להלכה.



## בית של ישראל מתי מתחייב במזוזה

### הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת 'היכל מנחם' מאנסי  
מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'  
'מנהג אבותינו בידינו' על מנהגי ישראל

בספר "מגדל עז" (עמ' רטו אות קמט) מביא סיפור עם אדמו"ר מהר"ש נ"ע: "בעברו פעם ליד קישינב נודעה נסיעתו של הרבי מהר"ש לרבים ואחד הגבירים שעמד לחנוך חצר ודירה חדשה שבנה לעצמו המתין בסעודת חנוכת הבית עד שרבנו יעבור במקום וישתתף בשמחתו בהגיע העת עיטר וקישט את כל הרחוב סידר שולחנות עמוסים מכל טוב הציב משוררים וכלי זמר ויסע במרכבה כבודה להזמין את רבנו להשתתף הרבי מהר"ש בא ראה את כל הכבוד אשר נעשה והמתין על עמדו וכל העם עומד ומביט לראות במעשיו.

הגביר פנה ושאל את רבנו מה עליו לעשות עתה?

ענה לו הרבי מהר"ש עליך לספור כמה פתחים בבית ובחצר אחרי שלשים יום מגמר הבנין תקבע מזוזות כמנין הזה בכל הפתחים תברך לקבוע מזוזה ותדור במזל טוב.

התשובה לא סיפקה את הגביר ושאל שנית מה צריכים עכשיו לעשות. כבר מילתי אמורה, השיב רבנו. אחד מזקני אנ"ש המקורבים נחלץ לעזרת הגביר וביקש מרבנו שיצווה לומר המזמורים השייכים לחנוכת הבית והקבועים לסדר זה.

והיכן כתוב שיש לאמרם, הקשה רבנו?

הנה ענה האיש בסידור יעב"ץ, בספרי החיד"א, במנהגי פולין וכו' אצלנו אמר הרבי מהר"ש מקובל כשאומרים "כתוב" היינו בגמרא מדרש זוהר הקדוש ועץ חיים ויותר מזה אין זה "כתוב". וסיים רבנו בברכה ובשתיית לחיים ופנה לדרכו.

וצ"ע סיפור זה, שהרי בית של ישראל שהבעל הבית גר בתוכו נתחייב במזוזה מיד לפי כל הדיעות, ורק באופן שהבית רק מושכר לישראל מתחייב במזוזה בחוץ לארץ רק לאחר שלשים יום, ומצוה ליישב.



# האם אשה וקטן מצטרפים למנין בשעת

## הדחק

**הרב ברוך אבערלאנדער**

אב"ד ורב קהילת חב"ד  
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע  
בודאפעסט, הונגריה

### קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו

איתא בגמרא (ברכות מז, ב): אמר רבי יוסי: קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו. והא תנן: נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם! הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו, אבל עושין אותו סניף לעשרה וכו'. אמר רבי יוחנן: קטן פורח מזמנין עליו וכו'. ומסיק שם (מח, א): ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רב נחמן: קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו.

ונחלקו הראשונים במסקנת ההלכה היוצא מהנ"ל.

### שיטת הרי"ף והרמב"ם דקטן כבן תשע מצטרף רק לזימון

הרי"ף כתב: "אמר רב נחמן קטן שיודע למי מברכין מזמנין עליו, וכן הלכתא. ואמרי רבואתא והוא שנכנס בשנת שלש עשרה שנה, ואע"ג דלא פרח. אבל קטן שלא הגיע לשלש עשרה שנה אע"ג דפרח, אין מזמנין עליו. ואנן לא סבירא לן הכי דכיון דקרי ליה קטן אפילו בן עשר ובן תשע כשהוא יודע למי מברכין מזמנין עליו. והכין חזינא לגאון". כשיטת הרבואתא ס"ל נמי לתוספות שם (ד"ה ולית), אמנם הרי"ף חולק וס"ל דאפילו קטן שיודע למי מברכין מזמנין עליו.

ולא פירש הרי"ף האם קטן יכול להצטרף גם להשלים מנין עשרה, כמו שאפשר לצרף אותו לזימון. וכיון שלא פירש דמצטרפין גם לתפילה, מסתבר דלשיטתו אין קטן מצטרף רק לזימון. וכך כתבו תלמידי רבינו יונה בפירושה על הרי"ף: "ודוקא לענין ברכת המזון עושין אותן סניפין, מפני שכל אחד בפני עצמו יכול לפטור עצמו מחיוב ברכת המזון, אבל לקדיש ולקדושה ולברכו שכל אחד ואחד לא היה יכול לפטור עצמו מחיוב בשום ענין, צריך שיהי' [ו] כולם בני מצוה. וכן כתבו מקצת הגאונים".

ומשמע שגם הרמב"ם ס"ל הכי, שהרי בהל' ברכות (פ"ה ה"ז) פסק: "קטן היודע למי מברכין, מזמנין עליו, ואע"פ שהוא כבן שבע כבן שמונה. ומצטרף בין למניין שלשה, בין למניין עשרה לזמן עליו", ואילו בהל' תפלה (פ"ח ה"ד) פסק:

"וכיצד היא תפלת הציבור, יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין. ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין". הרי דפסק כרב נחמן דקטן היודע למי מברכין מזמנין עליו, וזה רק בנוגע לזימון, אבל אין לצרף את הקטן לתפילה.

### שיטת הרמב"ן והריטב"א דקטן מצטרף לזימון ולתפילה

גם הרמב"ן ב'מלחמת ה' סובר כשיטה זו, דאין הלכתא כר' יהושע בן לוי, אלא שהוא סבר דקטן ה"יודע למי מברכין, (ש)מזמנין עליו בשלשה, ואצ"ל בעשרה. וכשם שמצטרף לאלו כך מצטרף לעבור לפני התיבה ולפרוס על שמע. אבל פחות מכאן, אינו קורא בתורה ואינו מן המנין". וראה חידושי הרמב"ן על הש"ס.

וכן סובר גם הריטב"א בחידושי: "ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רב נחמן קטן ויודע למי מברכין מזמניו עליו . . וה"ה לענין עשרה דמצטרפין קטנים כשיודעים למי מברכין . . וכן לענין תפלה".

וראה שם הערה 205 דיון מאיזה גיל מצטרף הקטן לפי שיטה זו.

### שיטת רבינו תם שבתוספות דכל קטן מצטרף גם לתפילה

אמנם התוספות שם (ד"ה ולית) הביאו: "ואומר ר"ת אף על פי דלית הלכתא ככל הני שמעתתא, מיהו הלכה כריב"ל דאמר קטן ממש עושין אותו סניף לעשרה. והכא דבעינן פורח ויודע, היינו דוקא בשלשה. ולית הלכתא ככל הני שמעתתא לא קאי אריב"ל . . דבהא לא פליג רב נחמן, דכי בעי יודע ופורח כדפי', הני מילי לזמון שלשה, אבל לסניף מודה לריב"ל דסניף לעשרה וה"ה לתפלה דקטן מצטרף".

ולשון רבינו תם בתשובה נעתקה ב'אור זרוע' (ח"א סי' קצו): "השיב ר"ת זצ"ל אשר שאלת מנין לנו להשלים קטן לעשרה ומאימתי זמן צירוף השלמתו נראה בעיני כי מצטרף אפי' אינו יודע למי מברכין ולמי מתפללין אלא מוטל בעריסה מצטרף לעשרה מדאמר ריב"ל אע"פ שאמרו קטן המוטל בעריסה דהיינו אינו יודע למי מברכין ולמי מתפללין אין מזמנין עליו אבל עושין אותו סניף לעשרה סניף היינו לברהמ"ז לעשרה בשם ולעשרה שמתפללין משום דבר שבקדושה. וכן עבד אחד משלים, אבל תרי לא, כדאמר ר' יהושע בן לוי. [והא דקאמר ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, לאו אדר' יהושע בן לוי] קאי . . אפי' מוטל בעריסה. דאכל בי עשרה שכינה שריא, דכי גמרי' קדושה בעשרה מונקדשתי לא שנא גדולים ל"ש קטנים ובלבד שיהיו תשעה גדולים דטפי מחד לא...".

הרז"ה ב'המאור' הולך בשיטת רבינו תם, אלא דלשיטתו "לא שנא קטן אחד ולא שנא שנים ושלשה וארבעה, כיון דאיכא רובא מהגדולים".

וממשיך בתוספות שם: "ויש מצרפין קטן לתפלה רק שיהא חומש בידו. ואומר ר"ת דמנהג שטות הוא, דכי היכי דאמר אטו ארון גברא הוא ה"נ אטו חומש גברא הוא. ועוד, הא דקאמר קטן מצטרף היינו אפי' בלא חומש...".

### שיטת רבינו שמחה דגם אשה מצטרפת לתפילה ולזימון

וב'מרדכי' לברכות (סי' קעג בסופו) הביא: "מצאתי בשם רבינו שמחה עבד ואשה מצטרפין בין לתפלה בין לברוך אלהינו...".

ופירש ה'בית יוסף' (או"ח סי' נה [ד-ה]): "ופשוט הוא שזהו לפירוש ר"ת דפסק כרבי יהושע בן לוי בעבד אחד מצטרף, וסובר רבינו שמחה דהוא הדין לאשה, דבכל דוכתא אשה שוה לעבד. וכיון דר"ת בעצמו לא רצה לעשות מעשה, מי יקל בדבר. וכן נהגו העולם שלא לצרף אשה כלל".

[על אופן צירוף האשה למנין כתב היעב"ץ ב'מור וקציעה' כאן: "...בצירוף לעשרה דאפשר לאשה לעמוד מן הצד או בחדר, ובחצר קטן הפרוך במלואו לגדול, שבאופן זה כבר תוכל להצטרף עם שמירת כבוד הצבור במקומו עומד, אעפ"כ אין לזוז מהכרעת הרב"י עדותו נאמנה שפשט המנהג שלא לצרפה כלל".]

### שיטת הר"י שבתוספות דקטן אינו מצטרף לא לזימון ולא לתפילה

שוב הביא התוספות דעה החולקת על רבינו תם: "ומתוך ירושלמי זה פי' ר"י דאין עושין קטן סניף לעשרה לא לתפלה ולא לברכת המזון וגם היה אומר ר"י, שגם רבינו תם עצמו לא היה נוהג לעשות כן לעשות קטן סניף לעשרה, ולא עשה מעשה. והלכך אפי' חומש בידו לא מהני כדפירשנו...".

### דעת המחבר והרמ"א בשו"ע

לענין צירוף קטן לזימון נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' קצט ס"י): "קטן שהגיע לעונת הפעוטות ויודע למי מברכין, מזמנין עליו. ומצטרף בין לשלשה בין לעשרה". וכתב ע"ז הרמ"א: "וי"א דאין מצרפין אותו כלל עד שיהא בן שלש עשרה שנה, דאז מחזקינן ליה כגדול שהביא ב' שערות. וכן נוהגין, ואין לשנות".

הרי לנו דהמחבר פסק כהרי"ף והרמב"ם, וכפי שכתבו תלמידי רבינו יונה (נעתקו דבריהם ב'בית יוסף' כאן וב'מגן אברהם' סק"ו), ואילו הרמ"א פסק כדעת הר"י בתוספות, וכפי שכתב ב'דרכי משה' על דברי ה'בית יוסף': "והמנהג שלא כדבריו, אלא נוהגים כדברי הרא"ש דאין מצרפין קטן אלא עד שנעשה בן

י"ג שנה . . גם המרדכי . . כתב בשם ראבי"ה כדברי הרא"ש, דכיון דפליגי בזה גאוני עולם אין לצרפו לתפילה ולברכת המזון עד שיביא ב' שערות. ואין לשנות המנהג".

ולענין צירוף קטן לתפילה בציבור מביא המחבר (שם סי' נה ס"ד) דעת י"ש מתירין לומר דבר שבקדושה בתשעה וצירוף קטן שהוא יותר מבן שש ויודע למי מתפללין". אבל דוחהו לגמרי מההלכה: "ולא נראו דבריהם לגדולי הפוסקים. והוא הדין דעבד ואשה אין מצטרפין". ומוסיף הרמ"א: "ואפילו על ידי חומש שבידו אין לצרפו. ומיהו יש נוהגין להקל בשעת הדחק".

ולענין קריאת התורה פסק המחבר (סי' קמג ס"א): "אין קורין בתורה בפחות מעשרה גדולים בני חורין", והרי זה כפי המסקנא לעיל (בסי' נה). והרמ"א לא הגיה שם כלום.

### דעת ה"ש מתירין" שהביא המחבר בשו"ע

וכתב ב'פרי מגדים' (סי' נה א"א סק"ה): "דע דמה שכתב המחבר יש מתירין בן שש, הוא ממה שכתוב ברכות מ"ח א' קטן היודע למי מברכין מזמנין יע"ש, ולא מר"ת, דא"כ אפילו מוטל בעריסה". ולדבריו צ"ל דדעת ה"ש מתירין" הוא דעת הרמב"ן ב'מלחמת ה'" (והריטב"א) שהובא לעיל, דס"ל כהרי"ף דדברי ריב"ל נדחו מההלכה, אמנם ס"ל ד"כשם שמצטרף לאלו כך מצטרף לעבור לפני התיבה ולפרוס על שמע".

ה'משנה ברורה' ב'ביאור הלכה' כאן הביא בקשר לזה את דברי ה'לבוש' (ס"ד) שכתב: "ואלו העשרה צריכין להיות עשרה זכרים גדולים . . ועבד ואשה וקטן אין מצטרפין, שאינם חייבים במצות. ויש מתירין בתשעה וצירוף קטן, כיון שיכול להגיע לכלל חיוב מצות, ובלבד שידע למי מתפללין . . וכל גדולי הפוסקים חולקין על זה ואוסרין. ולא ראיתי נוהגין להקל אפילו בשעת הדחק", ודייק מדבריו, דעבד ואשה אינם מצטרפין אפילו לדעת ה"ש מתירין. וזה מתאים עם דברי ה'פרי מגדים' דדעת ה"ש מתירים" אינו דעת רבינו תם, ודברי ריב"ל נדחו מההלכה לגמרי, ורק קטן היודע למי מתפללין מצטרף לפי דעת רב נחמן. ולפי כל זה מתקשה ב'ביאור הלכה' שם בדברי המחבר שכתב "וה"ה דעבד ואשה אין מצטרפין" רק אחרי שדוחה את דברי דעת ה"ש מתירים", "הלשון קצת תימא דהם אינם מצטרפין אפילו לדעת ה"ש מתירין הנ"ל".

### מקור דעת ה"ש מתירין" וביאור שיטתם

ואכן פשטות לשון המחבר מורה דלפי ה"ש מתירים" לא רק קטן מצטרף, אלא גם עבד ואשה. וכך כתב בפירוש אדה"ו בשו"ע שלו (ס"ה): "יש מתירין

לומר דבר שבקדושה בט' וצירוף עבד או אשה או קטן . . . ובלבד שיהיה הקטן יותר מבן ו' שנה ויודע למי מתפללין, שפחות מבן שש אע"פ שידוע אין דעתו כלום, שהרי לא הגיע לעונת הפעוטות והרי הוא כמו שאינו בן דעת". ומפורש כאן דלפי הבנת אדה"ז דעת ה"ש מתירים" הוא דעת רבינו תם דהלכה כריב"ל, וכפי שכתב בפירוש בציוני המקורות (הערה מה) שזה דעת "רב האי23 ור"ת ורז"ה כריב"ל ברכות מ"ז". אלא שלפי זה עומד לנגדינו מה שהקשה ה'פרי מגדים' "דא"כ אפילו מוטל בעריסה".

והנה ב'בית יוסף' כאן הביא מש"כ בשו"ת הריב"ש (סי' תנא): "אפילו לדברי המתירין בתפלה, צריך שיהא בן דעת ויודע למי מברכין ולמי מתפללין. שיהא בן תשע, או בן עשר . . . או לכל הפחות גדול מבן שש. אבל קטן מבן שש, אפילו הוא חריף ויודע למי מברכין ולמי מתפללין, אינו כלום, שהרי לא הגיע לעונת הפעוטות והרי הוא כמי שאינו בן דעת".

המעייין ב'בית יוסף' יראה שהביא את דברי הריב"ש בהמשך לדברי רבינו תם, ולפני שהביא את דעת הר"י החולק עליו, ומשמע דס"ל דדברי הריב"ש נאמרו אליבא דר"ת, דדעת הריב"ש דגם לפי שיטת ר"ת דהלכה כריב"ל צריך שידע הקטן למי מברכין. ולכאורה זה פלא גדול, שהרי ריב"ל אומר בפירוש דקטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף לעשרה, וא"כ איך יכול הריב"ש לחלוק על ר' יהושע בן לוי.

הפתרון לפלא זה נמצא במה שציין אדה"ז בציוני המקורות שם (הערה נא): "ריב"ש כרב נחמן שם". וי"ל עומק הכוונה בזה, דהנה לעיל הבאנו מה שכתבו בתוספות דלפי שיטת רבינו תם דהלכה כריב"ל דקטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף לעשרה, הרי עומד לנגד זה מה שנפסקה בגמרא דהלכה כרב נחמן דרק קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו, וע"ז תירץ רבינו תם "דבהא לא פליג רב נחמן, דכי בעי יודע ופורח כדפי', הני מילי לזמון שלשה, אבל לסניף מודה לריב"ל דסניף לעשרה וה"ה לתפלה דקטן מצטרף". ולפי זה לק"מ דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דהלכה כריב"ל דקטן המוטל בעריסה עושין אותו

---

23) כ"ה בדפוס ראשון, אמנם בשו"ע אדה"ז מהדורת קה"ת החדשה שינו בזה בלי להעיר על כך, שבהערה מה השמיטו את המלים: "רב האי ו" ומתחיל מ"ר"ת". והעבירו את הציון לרב האי להערה מזו (שבא לציון מקור רק לפרט זה שקטן מצטרף למנין). ואכן מה שנדפס בדפוס ראשון צ"ע דאפיה נאמר דרב האי ס"ל כרבינו תם דלא נדחו דברי ריב"ל מההלכה ואף עבד ואשה מצטרפים למנין. וראה באוצר הגאונים' לברכות שם (עמ' 82) והערה ג שם, דלפי שתי הגירסאות בדברי רבינו האי אין הוא סובר כר"ת דדברי הריב"ל לא נדחו מההלכה.

סניף לעשרה, והלכה גם כרב נחמן דלזמון שלשה צריך שיודע הקטן למי מברכין. אמנם לפי דברי הריב"ש יש לומר באופן אחר, דאכן רב נחמן מיירי גם בצירוף שלשה וגם בצירוף עשרה, ובשניהם קובע דצריך שיודע הקטן למי מברכין.

ולפי זה יוצא דהריב"ש מקבל עיקר דברי רבינו תם, דאין הגמרא בא לדחות כל דברי ריב"ל מההלכה, אבל מה שר"ת רצה להתיר על פי זה צירוף קטן המוטל בעריסה, ע"ז אומר הריב"ש דזה אינו שהרי רב נחמן סובר דצריך שידע הידע הקטן למי מברכין, וזה מגביל את דברי הריב"ל. ומעתה בשביל צירוף קטן לעשרה אין אנו צריכים בכלל להגיע לדעת ר' יהושע בן לוי, שהרי אפשר לסמוך על דעת רב נחמן (וכדעת הרמב"ן והריטב"א), אבל באם מקבלים בכל זאת עיקר דברי רבינו תם דדברי הריב"ל לא נדחו מההלכה, הרי יש לנו המשך דבריו בגמרא שם דעבד ואשה (לפי דברי רבינו שמחה דלעיל) מצטרפין לעשרה.

### סיכום מקורי הדעות השונות שבשו"ע

ומעתה יש לסכם את מקורי הדעות השונות המובאים בשו"ע (סי' נה):

דעת ה"ש מתירים" שמביא המחבר היא דעת הריב"ש כפי הבנת ה'בית יוסף', שהוא משלב את דעת ר"ת כריב"ל ביחד עם דברי רב נחמן.

וע"ז כתב המחבר "ולא נראו דבריהם לגדולי הפוסקים. והוא הדין דעבד ואשה אין מצטרפין", כי המחבר פסק כדעת הרי"ף (וכפי שכתבו תלמידי רבינו יונה) והרמב"ם, דלמרות דלגבי זימון אפשר לצרף קטן, הרי דלגבי צירופו למנין לומר דבר שבקדושה אין הקטן מצטרף, וכנ"ל.

והרמ"א דמסכים עם המחבר בזה הולך לשיטתו, דאפילו לגבי זימון פסק כדעת הרי"א דאין הקטן מצטרף, וא"כ ודאי דאינו מצטרף לתפילה.

ומה שסיים הרמ"א: "ומיהו יש נוהגין להקל בשעת הדחק", כוונתו לכאורה דבשעת הדחק יש לסמוך על דעת ה"ש מתירים". אבל באם כך יוצא שבשעת הדחק מותר לצרף לא רק קטן אלא גם אשה ועבד, ואין ע"ז רמז בדברי הרמ"א. ועל כן צ"ל דמה שמתיר הרמ"א להקל בשעת הדחק הרי זה כיון דאפשר לסמוך על דעת הרמב"ן והריטב"א דרק קטן מצטרף וכדעת רב נחמן, ולא עבד ואשה כיון דדברי הריב"ל נדחו מההלכה.

ואזכיר בזה דישנה מחלוקת האחרונים האם גם המחבר מתיר בשעת הדחק או רק הרמ"א, והאריך לציין בזה השיטות השונות בשו"ת 'ביע אומר' (או"ח ח"ד סי' ט), ודעתו שהעיקר כדעת אלו שלפי המחבר אין לצרף קטן גם בשעת הדחק.

## מהו בגדר "שעת הדחק" שכתב הרמ"א

והנה בנוגע לצירוף קטן לתפילה בציבור כתב הרמ"א: "ומיהו יש נוהגין להקל בשעת הדחק", ולא כתב כן לגבי קריאת התורה או לגבי זימון דבשעת הדחק ניתן לצרף קטן. ומצאתי שעמד על כך בשו"ת 'דודאי השדה' דלקמן, ודחה מש"כ בזה בשו"ת 'שב יעקב' (ח"א סי' ו). וראה עוד בזה בשו"ת 'לבושי מרדכי' (או"ח ח"א סי' כ).

ואולי י"ל בזה, ולתרוץ גם מה שהעיר ב'דודאי השדה' שם על מש"כ הרמ"א "בשעת הדחק", "אע"ג שבכל פעם שצריך לצרף קטן היה מסתמא שעת הדחק דליכא עשרה גדולים", ע"פ מש"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' מ) על דברי הרמ"א הנ"ל: "לדעתי לא הוי זה שעת הדחק, כיון שאין בזה שום היזק והפסד להגוף, ולא מקרי לדעתי שעת הדחק שנהיה יכולין לסמוך על יחיד במקום רבים, דכיון שכל עיקר תפילתנו בצבור הוא רק בשביל מצות הבורא ית"ש עלינו, א"כ אם בכה"ג לא צוה הבורא הרי אפילו יתפלל לא עשה ולא כלום, וכשם שמקבלין שכר על הדרישה כך מקבלין שכר על הפרישה. ולדעתי שעת הדחק לא מקרי אלא דבר שהוא טובה לגוף בעוה"ז, דבזה חזינן דלפעמים צריכין לעבור אף על איסור ואף לפעמים לחלל שבת משום פק"נ. ומשום דבעניני הגוף מתנהג הדבר עפ"י דרך הטבע ומתפרא הגוף אף בדבר איסור לכן שייך לפעמים לומר שהוא שעת הדחק, משום שהגוף צריך לאותו דבר לצורך קיומו ובריאותו, אבל בענין השייך להנשמה לא הוי שעת הדחק. אך אפשר דביארצייט הוי לפעמים שעת הדחק, ולא בשביל טובת הנפטר אלא בשביל טובת החי המצטער כשאנו יכול לומר קדיש עבור אביו ואמו הנפטרים".

והביא סימוכין לזה מ"ש"ע התניא" (סי' תקפט ס"ב): "אע"פ שהנשים פטורות, מכל מקום אם רצו לתקוע בעצמן הרשות בידן, ואע"פ שהתקיעה ביום טוב בחנם אסורה מדברי מופרים, מכל מקום כדי לעשות נחת רוח לנשים התירו להן איסור קל כזה". ויש להוסיף מה שפסק אדה"ו (סי' רסא ס"ב, מה'מגן אברהם' שם סק"ו): "מותר לומר לו [לנכרי] להדליק בין השמשות נר של יום מיתת אביו או אמו, שמאחר שהעולם נזהרים בזה הרי זה כצורך גדול, וכל שהוא צורך גדול בענין שאם לא יעשנו יהיה לו צער, לא גזרו עליו בבין השמשות אע"פ שאין בו צורך שבת כלל".

ואע"פ שיש לפלפל טובא בחידושו של המהרש"ג דשעת הדחק לא הוי "אלא דבר שהוא טובה לגוף בעוה"ז", וראה לדוגמא בשו"ע אדה"ו שם (סי' תמז סכ"ד בהגה): "אם הוא שעת הדחק, כגון שהוא צריך ליינ זה לארבע כוסות או לקידוש ולהבדלה, יש לסמוך על האומרים שחמץ בפסח אינו אוסר בפחות

ממענת לעת". אמנם עצם הביאור בדברי הרמ"א נראה נכון, שעצם הדבר שלא יתפללו עם הציבור אינו שעת הדחק, אלא כשניתוסף איזשהו דוחק, וכגון מישהו שיש לו יארצייט וכיו"ב. ומתורץ בפשטות מה שהקשה ב'דודאי השדה'. ואולי יתבאר בזה גם למה לא כתב הרמ"א בקריאת התורה או לגבי זימון דבשעת הדחק אפשר לצרף קטן, שהרי כשיש יארצייט ומצטער כשאין מנין הרי זה בעיקר בקשר לתפילה ולא בקשר לשאר הדברים.

### ההגבלות השונות בצירוף קטן וכשיש יארצייט

כבר נתבאר דאין שום אפשרות לצרף אשה למנין, שהרי גם המחבר וגם הרמ"א דחו את שיטת ה"ש מתירים". אמנם כשמצטרפים קטן למנין, לפי מה שאדה"ז כתב (ע"פ הרמ"א): "אין למחות באותן שנוהגין להקל בשעת הדחק" – א) לכאורה עדיף עם ספר בידו. אבל אדה"ז אומר בפירוש "או אפילו בלא חומש" (ומקורו מה'מגן אברהם' סק"ה). ולהעיר שלפי הב"ח וה'אליה זוטא' ו'רבא' חומש מודפס אין עוזר לכלום, ורק חומש על הגויל הוא מעלה. אמנם בשו"ת 'חלקת יעקב' שם כתב: "מיהו בזמננו נוהגין לצרף רק ע"י חומש".

עוד הגבלות:

ב) אדה"ז לא כתב בפירוש האם רק קטן אחד מצטרף או גם כמה קטנים. אבל משמעות דברי אדה"ז שרק קטן אחד מצטרף, שהרי כתב דין זה בלשון יחיד. ומפורש הדבר ב'מגן אברהם' (סק"ה): "ומיהו דוקא א' ולא ב'". ולעיל הובא שרבינו תם בעצמו כבר עמד על כך.

ג) אומר אדה"ז (ע"פ ה'מגן אברהם' שם): "ומ"מ לא יאמרו אלא ברכו וקדיש שהוא חיוב, אבל לא קדיש שאחר עלינו שאינו אלא מנהג". וכתב בשו"ת מהרש"ג שם: "נ"ל דרק לענין קדיש יש להקל לענין שלא למחות בידו, כיון דלדעתי אין בזה חשש ברכה לבטלה. וכן לקדושה אם יתפלל השמ"ע בפעם ראשון בקול רם ויאמרו קדושה, ומשום דהדעת מסתבר דבאמירת קדיש וקדושה בלא עשרה אין כאן חשש ברכה לבטלה. דאף שאין לומר אותם בלא עשרה, מ"מ אם עבר ואמר לא בירך ברכה לבטלה. אבל שיתפלל התפלה שתי פעמים בלחש ובקול רם, וכן לקר[ו] בתורה ולברך ברכה כנהוג, כיון שאומר ברכה ולפי דעת הסוברים דאין הקטן מצטרף יש כאן חשש ברכה לבטלה נ"ל דגם ליאצ"ט אין להקל, ויש למחות בידו משום חשש של ברכה לבטלה. אבל בקדיש נראה לי דאין כאן ברכה לבטלה אף אם אומר בלא מנין, כיון דאין באמירת קדיש שום ברכה".

והנה מש"כ לאסור חזרת הש"ץ אחרי שגמר את תפילת הלחש, מפני שזה הרבה ברכות לבטלה, לכאורה יש לדייק כן בלשון אדה"ז (ע"פ המג"א) שכתב: "ומ"מ לא יאמרו אלא ברכו וקדיש שהוא חיוב אבל לא קדיש שאחר עלינו שאינו אלא מנהג", שהרי לכאורה היה צריך להוסיף ולומר "ברכו וקדיש וחזרת הש"ץ", ומזה מוכח דחזרת הש"ץ מאן דכר שמייה, והוא מחלק בין דבר שהוא חיוב לדבר שאינו אלא מנהג רק במקרה שאין כאן ברכה לבטלה, אבל בכגון דא בכל מקרה אסור.

ומש"כ עצה טובה לומר קדושה ע"י ש"יתפלל השמ"ע בפעם ראשון בקול רם", גם בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ב סי' יח) כתב עד"ז שהש"צ לא יתפלל בלחש, ואחרי שגמרו הקהל להתפלל בלחש יתחיל בקול רם. והנה הגאון בעל 'פרי השדה' בשו"ת 'דודאי השדה' (סי' ס) מתיר גם אמירת קדושה בשעת הדחק ע"י צירוף קטן, אבל אינו מפורש בדבריו דמתיר לומר חזרת הש"ץ אחרי שגמר לאמרו בלחש, ואולי כוונתו גם הוא על דרך הנ"ל.

והנה לפי הנ"ל יוצא שבאם יש יארציית וכדומה, אז אפילו באם זה נחשב לשעת הדחק אין זה עוזר לצרף קטן ולומר קדיש יתום, אבל זה יעזור שבעל היארציית יוכל להתפלל לפני העמוד. אבל י"ל ע"פ מה שפסק בשו"ת 'דודאי השדה' שם להתיר גם אמירת קדיש יתום ליתום קטן שאינו יכול להתפלל לפני העמוד, שהרי 'היכא שאם לא יצ(ט)רפו קטן לא יוכל לעשות שום דבר לתועלת נשמת אבותיו ג"כ מקרי שעת הדחק'. ולכאורה דומה לזה הוא באבל גדול שאינו יכול לרדת לפני התיבה, הרי גם הוא יכול רק לומר קדיש יתום והוי שעת הדחק.



## כשלו – בכ"ף דגושה

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

רב אזורי – עומר, אה"ק

בפרק 'לדוד ה' אורי' (תהלים כז, ב) מופיע בסידורי חב"ד (סידור עם דא"ח, הרוסטובער סידור, תורה אור ותהלת ה'. וכן בתהילים 'אוהל יוסף יצחק') "המה כשלו ונפלו" כשלו בכ"ף דגושה.

וכ"ה בכמה סידורים הנחשבים מדוייקים: בתהילים שבסוף סידור 'עבודת ישראל', ב'אוצר התפילות', ב'רינת ישראל' (גם במחזור לימים נוראים), וב'סוד מלכות'. ומסתבר שיש לכך מקור כלשהו, אף שב'הנוסח ומקורותיו' שבראש ס' תהילים 'דעת מקרא', שנערך ע"י ר"מ ברויאר, לא הובאה כלל גירסא זו.

מאידך, במנחת שי עה"פ, בתנ"ך קורן, ברויאר, בסידורים: יעב"ץ (אשכול),  
'איש מצליח' ו'שי למורא' – הכ"ף רפה.

לע"ע לא מצאתי מאומה מרבותינו בנדון, גם לא ב'הגהות לסדור רבנו הזקן'  
(הוצאת קה"ת, ברוקלין תשס"ז).



## נטילת ציפורניים לאבל על או"א

### כשה'שלושים' מסתיימים בע"פ

#### הנ"ל

בס' 'גשר החיים'<sup>24</sup> כתב: "וכן אסור לו לטול צפרניו ידידו או דרגליו כל  
שלושים. ודוקא בכלי, אבל בידו או בשיניו מותר אף תוך ז' (מו"ק יז: ורא"ש  
וטוש"ע שם [סי' ש"צ ז]). ולנטילת צפרנים לא צריך הגערה או שעור הגערה  
(הגרע"א שם ש"צ בשם הלק"ט<sup>25</sup>). ויש להתיר לכבוד הרגל. ואם הצפרנים  
גדולים מותר אף לכבוד שבת (ראה מסגרת השלחן<sup>26</sup> ש"צ). אם חל יום ל' בשבת  
יש להתיר בע"ש (שם). וכ"ז אף באבל לאביו ואמו (שם)."

ואכן בשו"ת (מפוסקים ספרדים, שהביא במסגרת השלחן שם<sup>27</sup>): דבר משה  
ח"א יו"ד סי' פא, זרע אמת ח"ב סי' קנג [כצ"ל] ובית דינו של שלמה יו"ד סי' ז  
סומכים על ההלק"ט דא"צ גערה בצפרניים, וכן מתירים נטילתן לפני הרגל

(24) פכ"א סי"א אות ט (עמ' רלז).

(25) וציין שם לח"א סי' קיג. הלשון שהביא הוא: "בנטילת צפרנים משמע דלא צריך גערה".  
בשו"ת הנ"ל בפנים בהמשך דבריו כתב שבתספורת בלא גערה "לא דברה תורה במתים,  
ד'או חברותא או מיתותא' וישב עד שילבין ראשו". וכבר ציין שם המהדיר לברכי יוסף יורה דעה  
סימן שצ ס"ק ב, שם כתב: "המדקדקים דוקא אם גערו מותר הא אם לא גערו אסור עד י"ב חדש,  
הם דברי הבאי, דאטו הגערה היא המתרת אותו, השיעור הוא שמתיר, שאם שהה שיעור הראוי  
לגעור בו חביריו אף שלא גערו יכול להסתפר, וא"צ י"ב חדש. רבינו ישעיה הראשון בתשובה כ"י  
סימן קנ"ו" [וציין שם בשו"ת הרי"ד הנדפס הוא בסי' עז]. בשו"ת בית יהודה יו"ד סי' ל דחה  
דעת ההלק"ט שאסור להסתפר ללא גערה, וכן את דעתו שבציפורניים א"צ גערה [לפלא שבס'  
מסגרת השלחן שם (בדפי הספר דף קצה, ובאוצר החכמה עמ' 388, ד"ה אשה קושי"ת) מעתיק  
רק את מה שנחלק הבית יהודה על דעת ההלק"ט בקשר לגערה בציפורניים ולא את הסכמתו  
לדעת ההלק"ט לאסור תספורת ללא גערה].

(26) הוא ספרו של רבי מנחם קאסטלנבו מאיטליה על שו"ע יו"ד. ב'אוצר החכמה' הוא  
צילום דפוס ליוורנו שנת שמרנ"י (ת"ר) לפ"ק.

(27) ראיתים בפנים. רובם הובאו כבר בס' עיקרי הד"ט [הנדפס בסוף השו"ע] יו"ד ח"ב סי'  
לו אות ד, שהמסגרת השולחן העתיק ממנו.

(ואפילו לפני שבת), עכ"פ בצירוף דעת חלק מהראשונים דנטילת צפרניים מותרת אפילו אחרי שבעה.

בשו"ת זרע אמת שם, בסוף התשובה, מביא דעת שו"ת פנים מאירות שאסור בע"ש (והוא בח"ב ס' קמט, ולא כנדפס שם). אבל הפנים מאירות לא הביע דעתו באם הוא בערב הרגל.

ובס' נטעי גבריא<sup>28</sup> הביא שיש מתירים כשחל יום השלושים בשבת ליטלם בערב שבת שלפניו, וכש"כ אם הם גדולים, ולהלן בס"ז מתיר ליטלם בערב יו"ט (המבטל שלושים) סמוך לחשיכה (ללא חולק).



## בירור האופן הראוי להענשת תלמיד

**הרב אורי גמסון**

ראש ישיבה – תות"ל ברלין, גרמניה

**דברי רב שמואל בר שילת לעניין הענשת תלמידים ופסק מרן המחבר**

בעניין האופן הראוי להעניש תלמידים מצינו מימרא בגמ'<sup>1</sup> בשם רב:

"וא"ל רב לרב שמואל בר שילת: כי מחית לינוקא, לא תימחי אלא בערקתא דמסנא, דקארי - קארי, דלא קארי - ליהוי צוותא לחבריה".

מתוכן דברי רב לרב שמואל בר שילת עולה כי הסדר הראוי הוא שכאשר ישנו תלמיד שאינו מסתדר בלימודיו הרי שיש להכותו, אלא שאין לעשות זאת אלא באופן רך, רק לשם העברת המסר ולא ח"ו לשם המכה עצמה ולכן יש לעשות זאת על ידי "ערקתא דמסנא", שהיא רצועה קטנה שאינה מכאיבה כל כך.

ובאם זה אינו עוזר אזי אין להרחיקו מן הכיתה, אלא משאירים אותו שיהיה "צוותא לחבריה" בכיתה.

(28) הל' אבילות ח"ב פ"ז ס"ו, כתב "אסור" בסתם כדעת הפנים מאירות, והדעה החולקת הנ"ל הביא כ"ויש מתירים". וגם לדעתו, אולי במקום צורך ודחק יש לסמוך להתיר.

(1) ב"ב דף כ"א עמוד א'.

אלא שלכאורה ישנה סתירה לרעיון זה מדברי השולחן ערוך, שכן השולחן ערוך בבואו לתאר הסדר של הענישה כותב בהלכות מלמדים<sup>2</sup> קודם כל את הרעיון להשאיר את התלמיד בכיתה:

”אפילו תינוק שאינו מבין לקרות, לא יסלקוהו משם אלא ישב עם האחרים, אולי יבין”.

ורק לאחר מכן בהלכה הבאה מזכיר את העניין של הכאת התלמיד בערקתא דמסנא:

”לא יכה אותו המלמד מכת אויב, מוסר אכזרי, לא בשוטים ולא במקל, אלא ברצועה קטנה”.

ואם כן יש לכאורה סתירה, וצריך להבין מהו הסדר הנכון, האם כדברי הגמרא שקודם מכים ורק אחר כך אם זה אינו עוזר משאירים בכיתה שיהיה צוותא לחבריה, או כסדר שסידר מרן המחבר, שראשית יש להשאיר בכיתה ורק אחר כך יש לדון בעניין העונש שנותנים לו.

במיוחד יש להבין הדברים, מכיוון שבדברי רבינו בעל השולחן ערוך הרב בהלכות תלמוד תורה שלו<sup>3</sup> סידר הדברים כפי שסידר רב בדבריו לרב שמואל בר שילת וכתב:

”ותינוק שאינו רוצה לקרות לא יכה אותו המלמד מכת אכזרי לפיכך לא יכהו בשוטים ולא במקל אלא ברצועה קטנה אם קורא קורא ואם אינו קורא בהכאה זו יהיה יושב כך עם חבריו להיות להם לחברה וסופו אפשר יתן לבו”.

היינו שקודם הזכיר עניין העונש ורק אחר כך הזכיר עניין הישיבה עם חבריו, ושוב יש להבין מהו הסדר הנכון, האם קודם להעניש או קודם לתת עוד זמן שישב עם חבריו ורק אחר כך אם זה אינו מסתדר אז יענישו.

### שני אופני התוכחה לשיטת הר”ן

לכאורה, שני אופנים אלו הם שני אופנים שונים לגמרי באופן התוכחה ויישור הדרך לתלמיד, אופן אחד אוהז שראשית יש להוכיח וליישר דרך

(2) יורה דעה, סימן רמ”ה סעיף ט’.

(3) פרק א’ סעיף י”ג.

התלמיד, ואופן שני אוחז שההוכחה היא רק אחרי ששום דבר אחר לא הצליח, וכפי שאפשר לדייק מדברי הר"ן בדרושיו<sup>4</sup> שכתב:

"ידוע כי מי שירצה להישיר איזה אדם שטעה בדבר מה, יישיר אותו בשני דרכים, האחד מה שיודיענו מעוותו, ויוכיחו עליה לבל ישוב עוד לכסלה, כי כל זמן שיעלים עיניו מחטאתו שחטא, אי אפשר שישוב ממנה. כמו החולה שיעלים עיניו מחליו, שאי אפשר שירפא. לפיכך אמר דוד המלך ע"ה (תהלים נא ה) כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד, זהו הדרך הראשון. הדרך השני הוא שיודיעהו שהוא מוכן להשיג מעלה גדולה, שעם כל מה שהעוה, הוא אהוב ונרצה אצל מי שירצה להקריבו אליו".

היינו, ישנו אופן אחד שהוא ליישר אדם על ידי שלא חוסכים ממנו את מעוותו ומוריס לו היכן טעה ומה עליו ליישר, וישנו אופן שני שלמרות שיודעים עד כמה שהשני חטא, ומשמע גם שהוא יודע שיודעים זאת ושמו לזה לב, עם כל זה מודיעים לו שלמרות הכל הוא אהוב ומקובל, ובלשון השולחן ערוך "לא יסלקוהו משם".

אם כן הדרא קושיא לדוכתא, שכן לכאורה הן בדברי הגמרא והן בדברי השולחן ערוך משמע שיש להשתמש בשתי דרכים אלו המוזכרות בדברי הר"ן, אלא שהגמרא בחרה להציב את האופן הראשון בר"ן קודם, ואילו מרן המחבר הציב את האופן השני בר"ן קודם.

### ביאור החילוק בין דברי הגמרא ודברי השולחן ערוך

נראה שסיבת החילוק בין דברי הגמרא ובין דברי השולחן ערוך היא, מכיוון שהגמרא עניינה לעסוק בנתינת כללים, ולאחר מכן בבוא מרן לפסוק ההלכה הוא מסדר את דברי הגמרא באופן שמתאים לפסק ההלכה.

היינו, הגמרא בדבריה עסקה בעקרון, והוא כיצד יש להעניש תלמיד, ללא ירידה לפרטים כיצד לעשות זאת. אולם מרן בדבריו כבר עוסק באופן הנכון והסדר הנכון שצריך לסדר הדברים הלכה למעשה ולכן שינה את הדברים.

וכאן אפשר לומר טמון מסר עמוק שמרן בעל השולחן ערוך מעביר, והוא שקודם לכל, לפני שניגשים להעניש תלמיד הדבר החשוב ביותר הוא שהתלמיד ידע שהעונש לא בא כדי להרחיקו אלא כדי לקרבו וליישרו, ולכן הציב את ההלכה הראשונה הקובעת שיש להשאיר את התלמיד בכיתה אולי יהיה "צוותא

---

(4) דרוש התשיעי.

לחבריה", ורק אחר כך אם יש צורך להעניש אזי מענישים, ואז הביא את ההלכה הבאה בעניין אופן ההענשה הראוי, אולם העונש מתבסס על המסר הברור שהועבר קודם לכן לתלמיד והוא שאין כאן עניין בעצם העונש אלא יש עניין עמוק ומשמעותי יותר והוא בכדי ליישר דרכו שיחזור בו ויתקן מעשיו.

ובדוגמת דברי רבינו הזקן בליקוטי תורה<sup>5</sup> שכתב:

"אבל כי אשר יאהב ה' יוכיח יסורים של אהבה הם כמו שמרחיצין את הקטן לטובתו ולא בשביל החטא כי החטא נמחל בלא"ה רק שצריך לתקן כו".

היינו, מכיוון שהעונש מגיע על בסיס של אהבה, והתלמיד מרגיש בזאת ממילא על ידי זה אפשר ליישר דרכו בטוב, משום שאז אין התמקדות בעניין העונש אלא ההתמקדות היא התמקדות בונה בעניין המסר שהעונש מעביר.

**ביאור החילוק בין דברי מרן המחבר ורבינו הזקן**

אלא שעל יסוד זה יש להבין ביותר אם כן מדוע רבינו הזקן בשולחן ערוך שלו סידר הדברים כפי שהם מובאים בדברי הגמרא ולא כפי שנפסק הלכה למעשה בדברי השולחן ערוך של מרן.

בכדי להבין את חילוק זה, יש להקדים שאלה אחת קודם לכן אשר לכאורה איננה מופיעה בדברי הגמרא והפוסקים הנ"ל והיא, באיזה תלמיד עסקינן, היינו איזה סוג תלמיד ועל אילו בעיות שעשה אותו התלמיד במעשיו עוסק רב בדבריו ושלכן יש להענישו.

מתוך עיון בדברי הגמרא הנ"ל לא מוזכרות טיב הבעיות ומהי הסיבה שבגינה יש להעניש תלמיד זה, אלא רב עוסק מיד בעצם העניין והוא באיזה אופן נכון להעניש התלמיד.

אולם מתוך עיון בדברי הפוסקים נראה שיש לדייק ולהבחין בהבדל שישנו בין דברי מרן המחבר בשולחן ערוך שלו ובין דברי רבינו הזקן בשולחן ערוך שלו, שכן מרן המחבר בהתייחסו לתלמיד כתב: "תינוק שאינו מבין לקרות", ואולי יש לומר שהמדובר הוא בתלמיד כזה שמלכתחילה כלל עוד לא קלט את עניין הלימוד והוא עוד לא למד כלל לייקר את עניינו של לימוד התורה, והרי זה כדוגמת מה שכתב בספר חסידים<sup>6</sup>:

(5) פרשת מטות דף פ"ז עמודה ד'.

(6) סימן תתקי"ט.

"ילד קטן שאינו מבין על מה מכין אותו אם הוא יושב אצל אביו וספרים לפניו והקטן כורע להשתין או לעשות צרכיו אל יגער בו כי לא ידע להבין שבשביל הספרים מנעו ויעצור עצמו משום פחדו ויבוא לידי סכנה אלא יכסה הספרים ואח"כ יקח עפר ויכבד ואם השתין יקח מים וישפוך עליו. ואין מכסין צואה באפר חם כי מזיק לגוף שיצא הצואה ממעיו".

ומכיוון שרוצים להעביר לו המסר שעוסקים כאן בעניינים ברומו של עולם ועליו להתנהג באופן אחר, לכן קודם כל פסק מרן המחבר שיש להשאירו בכיתה שיהיה צוותא לחבריה, ואולי מתוך שיהיה להם לצוותא ויראה כיצד חבריו ללימודים מתייחסים לעניין לימוד התורה, ועד כמה הם מייקרים את הלימוד ממילא יוכל גם הוא להבין ולקלוט את חביבות העניין ואז כלל לא יצטרכו להגיע לכלל הענשה, והרי זה בדוגמת מה שכתב בספר חסידים הנ"ל אשר במקום להעניש התלמיד על שאינו מכבד את הספרים, יעשה פעולות שידגישו בפני התלמיד עד כמה הספרים יקרים, ואז ממילא ללא עונש יוכל להבין ולהשכיל בטיב קדושת הספרים ויזהר בזה בפעם הבאה אפילו ללא עונש.

אולם אם עובר זמן ולמרות השהות בכיתה עם שאר התלמידים הוא עוד ממשיך שלא לקלוט העניין ואינו מגלה רצון להבין ולהשכיל, יתכן שכאן כבר מדובר שהוא איננו רוצה, ולכן יש למצוא דרך אחרת של "שמאל דוחה" אולי על ידי זה יבין, וגם אז אין לעשות זאת אלא בערקתא דמסנא ולא באופן קשה.

אולם רבינו הזקן בדבריו כתב באופן ברור: "ותינוק שאינו רוצה לקרות", והיינו שמלכתחילה עוסק בעניין תלמיד שכבר הגיע לשלב השני, והיינו שהוא מבין ויודע עד כמה הדברים חשובים ועד כמה חביב הלימוד, ועם כל זה ואף על פי כן הוא איננו מעוניין כלל בזה, ולכן רבינו בדבריו מיד עוסק באופן הענישה שיש לנקוט והרי זה כפי האופן השני שעליו גם השולחן ערוך מסכים שכבר יש להעניש התלמיד.



## מוקצה בשבת

### הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בשו"ע כ"ק אדה"ז בסימן רעז ס"ה כותב וז"ל: הניח נר על גבי טבלא מבעוד יום ושכח לסלקו ממנה קודם שחשכה ונצרכה לו הטבלא לטלטלה ולהשתמש בה בשבת מנער את הטבלא והנר נופל מעליה על הארץ ומטלטלה לכל מקום

שירצה ובלבד שלא יתכוין לכבות הנר בניעור זה ואף אם נכבה מאליו על ידי נפילתו אין בכך כלום שדבר שאינו מתכוין הוא ואין כאן פסיק רישיה שאפשר שלא יכבה ע"י כך. במה דברים אמורים. . אבל נר שיש בו שמן אסור לנער הטבלא להפילו מעליה לפי שאי אפשר שלא יתקרב השמן קצת אל הפתילה ויתחייב משום מבעיר או יתרחק קצת ממנו ויש בו משום מכבה וכל שכן אם ישפוך ממנו קצת. ומכל מקום מותר לומר לנכרי לנערה שכל פסיק רישיה מותר על ידי נכרי. עכ"ל. רואים מכאן שבנר של שמן אי אפשר לישראל לעשותה על ידי טלטול מן הצד (דהיינו מנער את הטבלא) אבל מותר לומר לגוי שכל פסיק רישיה מותר ע"י גוי.

(וכן בסימן רסה ס"ו אוסר לישראל טלטול מן הצד בנר של שמן וז"ל: אסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי אע"פ שאינו מטלטלו ואין איסור במוקצה בנגיעה בעלמא מכל מקום אסור פן יתנדנד קצת מנגיעתו ומכל מקום אם היה דבר היתר מונח עליו מותר ליטלו מעליו (ובלבד שלא יגע בו בידיו) ואין לחוש במה שמתנד הנר ע"י נטילת אותו דבר מעליו לפי שהוא טלטול מן הצד ואינו טלטול כמו שיתבאר בס' שי"א במה דברים אמורים. . אבל אם היה נר של שמן תלוי אסור ליטול דבר המותר מעליו פן יתנדנד הנר קצת ויתקרב השמן אל הפתילה ויתחייב משום מבעיר או יתרחק קצת ממנה ויש בו משום מכבה. עכ"ל.)

ויש להקשות ממ"ש בסימן רעו ס"ט וז"ל: אבל לומר לנכרי שיביא לו נר הדלוק כבר במקום אחר יש מתירים אפילו אם אפשר לו בלעדו בין נר של שעווה וחלב בין נר של שמן לפי שטלטול הנר אינו אסור אלא מפני שהוא מוקצה. . וכל מוקצה מותר לטלטלו בטלטול מן הצד. . וכיון שהישראל בעצמו היה יכול להביא הנר לכאן בהיתר בטלטול מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכיוצא בזה כשמביאו הנכרי באיסור בטלטול גמור אין בכך כלום שלא אסרו לעשות ע"י נכרי בשבת אלא דברים שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו. עכ"ל.

א) כאן כתב שהישראל היה יכול להביא בטלטול מן הצד ושם אסר טלטול מן הצד לישראל בנר של שמן? ב) שם כתב כלל 'כל פסיק רישא מותר בגוי' אבל כאן כתב כלל אחר 'שלא אסרו לעשות ע"י נכרי בשבת אלא דברים שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו' דנראה מכאן דאם אין שום היתר לישראל אסור לומר לגוי א"כ למה מותר לומר לגוי (עכ"פ בדין של סימן רעז) אם אי אפשר לישראל לעשותו?



## תפילין בתוך תיק של טלית (גליון)

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון הקודם (ע' 209) כתב הרב פ. ק. שיחי' על מה שכתבתי בגליון (א'נא) (ע' 48 ואילך): "ונראה לומר ע"פ מה שכתב רבנו הזקן בשו"ע הל' תפילין (סי' כה ס"ב-ג): "המניחין הטלית וכיס התפילין לתוך כיס אחד, יזהרו לכתחילה שלא יניחו כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בהתפילין קודם שיפגע בהטלית ויצטרך להעביר על המצות כדי להתעטף בהציצית קודם הנחת התפילין, שהרי מצות ציצית היא תדירה שנוהגת בין בחול בין בשבת ויום טוב ותפילין אינן נוהגין בשבת ויום טוב, ותדיר קודם לשאינו תדיר".

וממשיך בס"ג שם: "ואם לא נזהר בזה והניח כיס התפילין למעלה מן הטלית, אעפ"כ יתעטף תחלה בהטלית קודם שיניח תפילין ואין זה כמעביר על המצות, כיון שהתפילין הם מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם, אבל אם התפילין הם בגלוי ומונחין בלא כיס למעלה מן הטלית אסור להעביר על המצוה שנודמנה לידו, וצריך שיניח התפילין קודם עטיפת הטלית". וע"ז כתבתי: "ולפ"ז ה"נ בנדון דידן, דכיון שהתפילין של רש"י ושל ר"ת הם "מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם, אין זה כמעביר על המצות" אם יקדים של ר"ת לשל רש"י".

וע"ז תמה הרב פ. ק.: "ואיני מבין דבריו, הלא הוא בעצמו העתיק תחלה מס"ב "יזהר לכתחילה שלא יניחו כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בהתפילין קודם שיפגע בהטלית ויצטרך להעביר על המצות", א"כ הרי שלכתחילה זה נקרא מעביר על המצות, גם אם הם מכוסים, והרי כאן מדובר אודות לכתחילה להניח ר"ת בימין ורש"י בשמאל [?] = רש"י בימין ור"ת בשמאל".

ונראה דלק"מ, דבאמת יש דרגות בהן דאין מעבירין על המצות, דאית מעביר על המצות כמו גבי תפילין בלי כיס, שאז נקראת "המצוה שנודמנה לידו" ולכן אפילו בדיעבד "אסור להעביר על המצוה שנודמנה לידו, וצריך שיניח התפילין קודם עטיפת הטלית" - ואית מעביר על המצות עם תפילין שבתוך כיס, שלכתחילה צריך אמנם להיזהר בזה, אלא שבפועל אפילו אם עבר ע"ז אינו נקראת "המצוה שנודמנה לידו" ולכן "אעפ"כ יתעטף תחלה בהטלית קודם שיניח תפילין ואין זה כמעביר על המצות, כיון שהתפילין הם מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם".

אולם זה דגבי מונחין התפילין בכיס, שגם לכתחילה צריך להיזהר שלא להעביר על המצות לפניו, מיירי כשאין עדיפות בנוגע מי קודם למי, כלומר, שאין עדיפות בטלית או בתפילין איפה הם ינוחו בכיס הגדול עם הטלית, שאז אמרינן "יזהרו לכתחילה שלא יניחו כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בהתפילין קודם שיפגע בהטלית ויצטרך להעביר על המצות כדי להתעטף בהציצית קודם הנחת התפילין", אבל אילו היה איזה עדיפות בכיס של התפילין שיהיו מונחין לפני הטלית, אז גם לכתחילה לא היו מקפידים כאן כלל על העברת המצוה [של התפילין], כי אז הרי ממילא "אעפ"כ יתעטף תחלה בהטלית קודם שיניח תפילין ואין זה כמעביר על המצות, כיון שהתפילין הם מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם".

משא"כ בנידון דידן, שיש עדיפות לכיס של התפילין של רש"י על של ר"ת שיהיה דוקא בצד ימין, אז אכן צריכים לכתחילה ליתן את התפילין של רש"י בימין התיק "משום חביבותן" [כלשון ה'בירורי חיים'], "שקדושתו גדולה מתפילין דר"ת", וגם "יען שחולצם תחלה, והם מיומנים לברכה, איך יזלזל בהם להניחם בשמאל" [כלשון ה'שלחן מלכים'], ואז באמת אין משגיחין בזה אפילו לכתחילה על העברת המצוה באופן כזה שהיא מוסתרת בכיס, שאז 'העברת המצוה' קלה יותר, וא"ש.



## רמב"ם

### נוסח ברכת כהנים ברמב"ם\*

#### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

ברמב"ם הל' נשיאת כפים פט"ו ה"י כותב וז"ל "ציבור וכו' ואם אין להן כהן כלל כשיגיע שליח ציבור לשם שלום אומר אלקינו ואלוקי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת בתורה הכתובה ע"י משה עבדך האמורה מפי אהרן ובניו כהנים עם קדושך כאמור יברכך ה' וישמרך יאר ה' פניו אליך ויחנך ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם וכו'".

(\*) לע"נ ידידי היקר והאהוב, הרה"ח הרה"ת השליח הנעלה וכו' וכו' הרב אליעזר ליפמאן ב"ר יהושע דובראווסקי ע"ה. ת.נ.צ.ב.ה.

לאידך בפי"ד בריש הל' נשיאת כפים בו מפרט הרמב"ם פרטי הלכות נשיאת כפים שעל הכהנים הרי לא הביא הרמב"ם שם את נוסח ברכת כהנים, הגם שהביא שם כל שאר הפרטים, כולל את דברי הש"ץ "והוא אומר להם כהנים" (ה"ח), נוסח ה'יהי רצון' (הי"א), נוסח הברכה שלפני' (שם), נוסח התפלה שלאחרי' (שם).

ויש לומר בזה בפשטות, דנוסח ברכת כהנים לכהנים הרי הוא מפורש כבר בתורה, ולכן הוא דאין צורך ברמב"ם להביאו, משא"כ שאר הפרטים והנוסחאות שמצא הרמב"ם צורך להביאם, ולאידך בפט"ו דקאי על הש"ץ הרי בזה איצטריך הרמב"ם ללמדנו הנוסח שעל הש"ץ לברך, שזה לא ידעין מהמפורש בקרא. וז"פ, ולא באתי אלא להעיר.

ויתכן להמתיק בזה דברי הרמב"ם בהקדמתו "לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבע"פ כולו ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם", וממילא מובן שלא הצטרך הרמב"ם לפרט נוסח ברכת כהנים לכהנים, שמפורש הוא כבר בתושב"כ [ש"אדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואח"כ קורא בזה"], משא"כ אודות הש"ץ<sup>29</sup>.



## מצה כל שבעה לדעת הרמב"ם\*

הת' מרדכי רובין

תלמיד בישיבה

**שיטת הראשונים ודברי אחרוני זמנינו בדעת הרמב"ם**

א. כתב הרמב"ם בהל' סוכה (פ"ו ה"ז), וז"ל: "אכילה בלילי יום טוב הראשון בסוכה חובה, אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו, מכאן ואילך רשות. רצה

---

(29) ראה גם בס' 'בארות נתן' להרב נתן רבינוביץ שהביא הקושיא הידועה בדברי הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"א שהקדים לבאר סקירה קצרה על סיפור הנס דחנוכה, דלכאורה תמוה הדבר הרי לא מצינו בדברי הרמב"ם אצל שאר המועדים דפורים וכו' שיצטרך להקדים הלכותיו עם סיפור הנס, משא"כ בנס חנוכה, ותיריך ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל בהקדמתו, שלכן מוכרח היה הרמב"ם להביא סיפור הנס דחנוכה בין הלכותיו, שהרי סיפור נס זה לא מופיע בכ"ד ספרי קודש שלנו [וראה שם שהוסיף אשר בשנת ה'תשל"ז נכנס ליחידות אצל הרבי והציע את חידושו הנ"ל, והסכים רבינו לתירוצו, ועיי"ש מה שהביא בשם רבינו לתרץ בזה באו"א, ובמ"א הארכנו בזה ואכ"מ].

(\*) לרגל ולזכות יום הולדת אבי מורי הגה"ח ר' ישראל אליעזר שליט"א, לברכה והצלחה בג"ד וימלא שליחותו הק' כרצונו"ק של כ"ק אדמו"ר.

לאכולה סעודה סועד, רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות או קליות חוץ לסוכה אוכל כדין אכילת מצה בפסח", עכ"ל.

וצריך ביאור בהוספת הרמב"ם המילים "כדין אכילת מצה בפסח", דלכאוף אינו דומה, דהרי בהסוכה מתי שהוא אוכל בסוכה כל שבעה ימים מקיים מ"ע, ואילו בפסח רק בלילה הראשון חייב מבערב תאכלו מצות, אבל בשאר ז' ימים אין מ"ע כשהוא אוכל מצה?

[ואף שהוא המקור לחיוב בליל ט"ו גבי סוכה דילפינן גז"ש ט"ו ט"ו לסוכה מפסח, מ"מ ידוע שהרמב"ם לא נותן המקור בכ"מ, כ"א רק במקום שמחדש או מוסיף איזה דבר הלכה ודין].

ונודע שכבר דשו בה רבים מאחרוני זמנינו<sup>30</sup> בדברי הרמב"ם הנ"ל מכמה פנים מלבד הנ"ל, אבל אולי יש לבאר בזה ובהקדים:

דהנה יש מהראשונים<sup>31</sup> שכתבו בהדיא דאיכא מצוה באכילת מצה כל שבעה<sup>32</sup>, וראה בראב"ע שכן נקט (בא יב, טו. וכ"כ במשפטים כג, טו), וכן בשו"ת הרא"ש (כלל כז, ג) וז"ל: "יש מהגאונים שאמרו שאין להניח תפילין בחול המועד, שאין צריך אות, שהן עצמן אות שאסור בעשיית מלאכה בדבר שאינו אבד, ועוד שחייב בישיבת סוכה ובפסח חייב באכילת מצה וכו'". ואף שדוחה הרא"ש שיטת הגאונים, לא כתב כלל מפני שאכילת מצה בפסח רק רשות בז' ימים, ומשמע מלשונם דס"ל להגאונים והרא"ש שיש מצוה במצה כל שבעה, שאל"כ הרי אין אות.

והנה בדעת הרמב"ם בנידון זה, כבר הסיקו כמה מאחרוני זמנינו<sup>33</sup> עפמ"ש בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"א, וז"ל: "מצות עשה של תורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר בערב תאכלו מצות. . אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות, רצה אוכל מצה, רצה אוכל אורז או דוחן או קליוצת או פירות. אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה, ומשאכל כזית יצא מידי חובתו", עכ"ל.

(30) ס' שלמי תודה סי' ו. קובץ ירחי כלה – סוכה א' סי' קה ענף ג', ועוד.

(31) ראב"ע, בעה"מ, וראה לקמן בפנים שהביאום ועוד.

(32) כ"כ הפנ"י והחת"ס. ולשלימות ושיטות הראשונים בזה הדבר עיי' בהגדה שלמה ע' 160 ואילך. ובס' נטעי גבריאל ע' תקנח הערה ו.

(33) ראה מש"כ בהערה 30

ולכן נקטו מפשטות לשון הרמב"ם "אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות", שס"ל להרמב"ם שאכילת מצה אין מצוה בו' ימים ורק בלילה הראשון.

### דברי האחרונים בלשון "רשות" במצות מצה

ב. אולם, מלבד שאינם מבארים מה מחדש או מוסיף הרמב"ם בהוספת התיבות "כדין אכילת מצה בפסח", הרי בזה שכתבו דס"ל להרמב"ם שבז' ימים הוא רשות בלבד, גופא יש לעיין:

דהנה רש"י מביא מהמכילתא (בא יב, יח): "עד יום האחד ועשרים", ומפרש למה נאמר, והלא כבר נאמר שבעת ימים, לפי שאמר ימים, לילות מניין, תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים וגו'".

ושואל החזקוני על אתר: "היאך מצינו לומר לילות מניין, הרי לעיל כתיב "מיום הראשון עד יום השביעי", ואפילו לילות משמע אלא ע"י דוחק י"ל: יש לך דברים שמקבלין שכר בעשייתן ועונש כשאינן עושין אותן, כגון מצה בלילה הראשון, ויש לך דברים שאין מקבלין שכר בעשייתן ולא עונש כשאינן עושין אותן, כגון מצה מליל ראשון ואילך, ומ"מ מצות תאכלו שבעת ימים כתיב. כלומר, אם אכל מצה כל שבעת הימים קיום הפסוק זה של שבעת ימים תאכלו מצות, לילות מניין אם אכל כל שבעת הלילות מצה מניין שקיים את הפסוק כו'". ואותו מכילתא (שהוא המקור לרש"י) כתב לעיל בפסוק טו ששאר הימים "רשות". נמצא לפי החזקוני שזהו דעת המכילתא, שהפירוש רשות הוא להגיד שאינו חובה עליו לאכול, אבל אם אכל קיום מצוה (וראה הגדה שלימה שכן דייק בדבריו).

ובגליוני הש"ס להגר"י ענגעל (פסחים לח, א) שג"כ כתב שהוא מצוה כל ז', וז"ל: "דמצות מצה כל ז' דאם אוכל מקיים מצוה, אלא דחובה היא רק בלילה הראשונה", עיי"ש בארוכה. ובהנוגע ללשון "רשות", ממשיך לומר "ודאמרינן כל ז' רשות הוא כמו תפילת ערבית רשות וטובא דכוותה מצוה של רשות, והארכתי בחידושי בראיות רבות וכן מוכח מדברי הבעה"מ סוף המסכתא מהקושיא דלמה אין מברכין על אכילת מצה כל ז' עש"ה מש"ש בזה, ואילו לא היה מצוה כלל רק איסור לאכול חמץ לבד, אזי כל דבריו מיותרים ואינם כדאים להכתב רק כוונתו כיון דאינו חובה מוכרחת . . וא"כ מדלא כתב הבעה"מ ז"ל כן ע"כ דס"ל דמצה היא מצוה כל ז' וכנ"ל", ע"כ.

עכ"פ מהמבואר הן בחזקוני והן בגליוני הש"ס יוצא שאף שיש לשון "רשות" גבי מצה דז' ימים, אין הכוונה שאין זה מצוה, אלא שאין חובה שעליו לאכול

מצה, אבל אם אכל אכן קיים מצוה. ואם כנים הדברים, שפיר י"ל ג"כ בדעת הרמב"ם שאף שכתב הלשון "רשות" מ"מ ס"ל דהוי מצוה. ובסגנון האחרונים: נימא דאינו מצוה חיובית כהנחת תפילין, אמנם עדיין היא מצוה קיומית כגון שחיטה וכו'.

ועד"ז כתב הרמב"ם בעצמו גבי לשון רשות (הל' ברכות פי"א ה"ב), "ויש מצוה שאינו חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה, שאין אדם חייב לשכון בבית החייב במזוזה כדי שיעשה מזוזה . . . וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה" (ראה בהאחרונים שהאריכו בזה שנקט הרמב"ם דוקא מזוזה ומעקה, ואכ"מ). עכ"פ רואים שרשות אינו שאין זה מצוה, אלא שאינו מצוה חיובית. ואולי יש לומר שדייק הרמב"ם כאן לומר "דומין לרשות", היינו שאפי' מצות אלו דמזוזה ומעקה אינם רשות כמו אכילת מצה כל ז', אלא הם דומין לרשות, דאף שהם מצוות קיומות באופן והבנת חיובם, מ"מ לפועל אנשים דרים בבתים המחויבים במזוזה וכו' (ע"פ הרוב עכ"פ). אבל "רשות" דמצה כל ז' היא דרגה נמוכה שהם מצוות קיומית ולא מצוות חיובית יותר במצוה קיומית גופא, דהרי לפועל בשאר ז' (ובפרט בחוה"מ שהם חיובי סעודות) שכחי טפי דלא יאכל מצה.

#### דרך חדשה בדא"פ בדעת הרמב"ם

ג. אלא עפ"ז יש לומר בנדו"ד, הטעם להוספת הרמב"ם בהל' סוכה "כדין אכילת מצה בפסח":

דהרמב"ם רצה לחדש כהני הראשונים והפוסקים שמצה כל ז' הוי מצוה, ולכן הוסיף בהל' סוכה שהוא כדין אכילת מצה, ולכן ילפינן כמו גבי סוכה אף שרק הלילה הראשון חייב ומ"מ שאר הימים אם אכל קיים מצוה (ועד שמברכין עלי<sup>34</sup>), כן הוא הדין לגבי מצה בפסח, שאף שאין חייב כל ז', מ"מ מצוה קיומית איכא.

ובאמת, עפ"ז מובן זה שהרמב"ם כופל דבריו בהל' חו"מ. דתחילה כתב "מצות עשה של תורה לאכול מצה בליל חמשה עשר . . . אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות", וממשיך וכופל הלשון "אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה". דלכא' תמוה אמאי צריך לחזור ולומר עוה"פ, הרי אם זה מצות עשה ודאי הוא חובה?

34) ולענין למה אין מברכים כל שבעה גבי מצה ראה בבעה"מ המובא לעיל בגליוני הש"ס וכן ברבנו מנוח על הרמב"ם ועד. ולהעיר שהגר"א נקט שיש מצוה כל ז' עד כדי כך שיברך עלי' כל ז', אבל הפוסקים דס"ל דמצוה כל ז' אמרו שאין לברך.

אלא לפי הנ"ל אתי שפיר, שהרמב"ם רוצה להדגיש שזה שכתב בתחילה שמ"ע בליל ט"ו, אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות, שאין כוונתו שאינה מצוה כלל, ולכן מוסיף בסוף ההלכה להבהיר דבריו "אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה", כלומר שגם בשאר הרגל יש מצוה קיומית, אבל רק בליל ט"ו יש מצוה חיובית שמוטלת על האדם לעשות.

ומעתה הרווחנו, שדעת הרמב"ם בספר הי"ד מתאימה עם מה שכתב ב"מורה הנבוכים" (אף שאינו צריך להתאם כמו שהשריש הרבי בכללי הרמב"ם) ח"ג פמ"ג: "אבל אכילת אילו היה יום א' לא היינו מרגישים בו . . ואמנם יתבאר ויתפרסם בהתמדה אכילתו היקף שלם", עיי"ש.

ד. ואפילו א"ת שהלשון בהל' סוכה "כדין אכילת מצה בפסח" משמע שילפינן סוכה מפסח ולא כנ"ל שילפינן לפסח מסוכה, הנה ראשית, המבואר לעיל אינו שלומדים מסוכה לפסח, אלא באמת מונח בלשון הרמב"ם ש"רשות כל שאר הרגל" הוא שאינו חייב, אבל מצוה איכא (כדמוכח מכפל לשונו הנ"ל), ורק הוסיף תיבות אלו בהל' סוכה "כדין אכילת מצה בפסח", להבהיר הדברים ולהסיר הספיקות בלשון "רשות", ולגלות ש"רשות" היינו מצוה קיומית, שכמו בסוכה יש מצוה קיומית כל ז' הוא הדין למה בפסח.

#### הרמב"ם ס"ל כחידושו דאדה"ז בהל' סוכה

ובנוסף לזה (ואפי' בלא הנ"ל), יש להוסיף שהרמב"ם רוצה לחדש בדיני סוכה מפסח:

דהנה בשו"ע אדה"ז בהלכות סוכה סי' תקל"ט סי"ז-ט מביא הדין של חיוב אכילת כזית בסוכה עם כל פרטיו, ובסעי' כ' כותב: "וכיון שאכילת לילה ראשונה נלמד בגזירה שוה מאכילת מצה, צריך להיות דומה לה בכל דבר, דהיינו שלא לאכול בערב יו"ט מן המנחה ולמעלה כדי שיאכל בסוכה לתיאבון, ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים, ויזהר לאכול קודם חצות לילה הכל כמו באכילת מצה כמ"ש בהלכות פסח".

ולכן י"ל שגם לזה הוסיף הרמב"ם "כדין אכילת מצה בפסח", דס"ל כאדה"ז שכל הדינים של אכילה בסוכה בליל ט"ו הם כמו פסח שצריך לאכול קודם חצות וכו'. ואולי לזה דייק הרמב"ם בלשונו "כדין אכילת" דוקא, ולא כתב "כמצות אכילת מצה", דלפי"ז לא רק מדבר על המצוה דאכילת מצה (שהיא כל ז' כנ"ל – החידוש הא') אלא גם "דין אכילת מצה", דכולל לא רק עצם המצוה דהאכילה,

אלא כל פרטי' ואופני' שצריך לאכל כזית בסוכה בלילה הראשון קודם חצות וכו', כמשנ"ת.



# פשוטו של מקרא

## ופרע ראש האשה

**הרב וו. ראזענבלום**

תושב השכונה

בפירש"י פרשת נשא ד"ה ופרע (ה, יח): "סותר את קליעת שערה, כדי לבזותה. מכאן לבנות ישראל שגלוי הראש גנאי להן".

ובפירש"י פרשת כי תשא ד"ה פרע (לב, כה): "מגולה; נתגלה שמצו וקלוננו. כמו ופרע את ראש האשה".

ובשי למורא בפרשת נשא כתב, וז"ל: "שאין סתירה מכאן על מה שפירש רש"י בפרשת כי תשא (שמות לב, כה) פרוע, מגולה, נתגלה שמצו וקלוננו, כמו ופרע את ראש האשה, וכאן פירש לשון סתירה, כי סתירת הקליעה גם היא מרבה בגילוי כלשון רש"י בסוטה", עכ"ל.

ועל מה שפירש"י בפרשת שמיני בד"ה אל תפרעו (י, ו): אל תגדלו שער, כתב השי למורא בשם המזרחי, וז"ל:

"ומה שכתוב גדל פרע שער ראשו (במדבר ו, ה), פרושו, שגדל הנזיר פרע שהוא שער ראשו. . וכן בפסוק את ראשו לא יפרע (ויקרא כא, י) פירש רש"י לא יגדל פרע. אבל בפסוק ופרע את ראש האשה (במדבר ה, יח) פירש רש"י, סותר את קליעת שערה. ואפשר לפרש, שסתירת קליעת שערה, הוא גדול שער במראית העין, מפני שכל עוד שערה קלוע נראה כאילו אין לה שער, ובסתירת קליעתה יתפזרו שערותי' ויראה כאילו נתגדל שערה. שהרי שם אי אפשר לפרש שיגדל שערה כמשמעו, כי אי אפשר שיגדל שערה בעת שעומדת לפני ה', עכ"ל.

אבל עדיין צריך עיון בזה:

(א) אין הכי נמי שאין סתירה מפירש"י בפרשת כי תשא לפרשת נשא, מפני שסתירת הקליעה גם היא מרבה בגלוי, אבל מה מכריח את רש"י לפרש באופן זה, ולא פירש בפשטות שמגלה ראש האשה.

ובפרט שבסתירת הקליעה "מרבה בגילוי" כלשון רש"י בסוטה, והיכן מרומז ריבוי זה בכתוב.

(ב) איתא בגמרא סוטה (ח, א): "תנו רבנן, ופרע את ראש האשה, אין לי אלא ראשה, גופה מנין? ת"ל האשה, אם כן מה ת"ל ופרע את ראש האשה, מלמד שהכהן סותר את שעה", עכ"ל.

והנה הפירוש שם בגמרא במה שאמר "אם כן מה ת"ל ופרע את ראש האשה" הוא, לכאורה: שלאחר שאנו מרבים מתיבת "האשה" גם גופה של האשה – שבזה נכלל ממילא גם גילוי ראשה שהרי הראש הוא חלק מגופה – הרי אין מקום להזכיר את הראש במיוחד, ואם כן למה נזכר אעפ"כ הראש, ולא נאמר "ופרע את האשה"?

ומתרצת הגמרא: שאין הכי נמי שהוה ידעינן מתיבת "האשה" גם גילוי ראש האשה, אבל היינו סוברים שזה מספיק, ולכן נאמר "ראש" במיוחד ללמדנו שגם לאחר שכבר מגלים את ראשה אין זה מספיק עדיין, אלא שצריכין להרבות בגילוי (כלשון רש"י: "מרבה בגילוי") בזה שסותרים גם קליעתה.

ונמצא לפי זה, שרק לאחר שנכתב תיבת "האשה" בכתוב – שמזה לומדים שצריך לגלות כל גופה (כולל הראש) – אז דוקא יכולים לומר שהכוונה ב"ופרע את ראש האשה" הוא גם לסתירת קליעתה. משא"כ אם לא הי' כתוב תיבת "האשה" בכתוב היינו יודעים רק שצריך לגלות את ראשה, אבל לא שצריכים לסתור את קליעתה.

והנה רש"י בפירושו בחומש מעתיק רק תיבת "ופרע" מן הכתוב, ואינו מוסיף אפילו תיבת וגו', שמזה משמע שזה שצריכים לסתור את קליעתה יודעים זה רק מתיבת "ופרע", ולא ממה שהוסיף הכתוב תיבת "האשה", כלימוד הגמרא.

והגם כידוע שפירש"י הוא על פי פשוטו של מקרא, ואין צריך להתאים עם אופן לימוד הגמרא, ובפשוטו של מקרא יש מקום לפרש תיבת "ופרע" לכל האופנים של פריעה עד סתירת קליעת ראשה,

אבל השאלה היא למה לא הי' קשה לרש"י תיבת "האשה" שנאמר בפסוק שמיותרת לגמרי, שהרי הי' יכול להכתב ראשה.

ולהעיר מפירש"י פרשת ויקרא ד"ה ואת כל חלב פר (ד, יח): "חלבו הי' לו לומר, מה תלמוד לומר פר".

וראיתי בפירוש המזרחי, וז"ל:

"אף על פי שהפריעה בכל מקום היא לשון גלוי, והרב בעצמו כתב בפרשת כי תשא, כי פרוע הוא מגולה, נתגלה שמצו וקלוננו, כמו ופרע את ראש האשה, וכאן פירש אותו לשון סתירה, אין זו סתירה, דסותר את קליעת שעה דקאמר הכא, לאו ממילת ופרע הוא דמפיק לה, אלא מיתורא דהאשה<sup>35</sup> דהוי לי' למכתב ופרע את ראשה . . .", עכ"ל (ומביא לשון הגמרא בסוטה (ח, א) שהבאתי לעיל).

אבל לכאורה אין יכולים לפרש כדברי המזרחי בפירש"י, מאחר שרש"י לא העתיק מן הכתוב רק תיבת "ופרע", ואם כן משמע שכל פירושו מבוסס רק על תיבה זו, ולא על מנה שכתוב בהמשך הכתוב.



## שונות

### מאמר ד"ה להבין ענין הנגעים תשמ"א

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

#### מזמור השמים מספרים

א. במאמר ד"ה להבין ענין הנגעים דש"פ מצורע תשמ"א, מבאר הרבי ענין הנגעים ע"פ חסידות. ובקטע השני מקשר הרבי ענין זה עם מה שאומרים בשבת מזמור לדוד השמים מספרים גו' (מזמור יט בתהלים).

35) וז"ל של פירוש הצדה-לדרך על פירוש הרא"ם: והנה מ"ש דסותר את קליעת שעה דקאמר הכא מיתורא ד"האשה" הוא דמפיק לה, דה"ל למכתב ופרע את ראשה וכו' שבוש הוא ובלי ספק שטעות נפל בספרים בדפוס, דהרי בברייתא בפ"ק דסוטה שהביא הרא"ם גופי' נתבאר באר היטב דסותר את קליעת שעה מיתורא ד"ראש, הוא דמפיק לה . . .", עכ"ל.

אבל אולי אפשר לומר שאין זה טעות, אלא כוונת הרא"ן היא שזה שאמרין שתיבת "ראש" היא מיותרת ללמוד ממנה שצריך לסתור את קליעת האשה, זה דוקא אחר היתור העיקרי והראשון שהוא תיבת "האשה".

ובמילים אחרות: בלא היתור ד"האשה" אין "ראש" מיותר.

והנה לכאורה צריך להבין שאף שאכן הנה בדרושים על מזמור זה מבארים ג"כ הענין כמו שהוא מתבאר בדרושי הנגעים, אבל מה נוגע זה להזכיר זה בכאן, ובפרט שבדרושי נגעים (פרשת תזריע- מצורע) לא מצינו זה ?

### ברכת החמה

והביאור בזה בדרך אפשר אשר שבת פרשת מצורע תשמ"א הי' איזה ימים לאחר ברכת החמה שחל ביום רביעי באותו השבוע. והרי בברכת החמה אומרים מזמור מיוחד זה, השמים מספרים וגו'. וכפי שהרבי גם מפרט ומבאר המילים "ואין נסתר מחמתו", הן קרוב לתחילת המאמר והן קרוב לסיום המאמר.

והנה כשבודקים בענין תקופת ברכת החמה בדרושי רבותינו נשיאנו לדורותם, יש להעיר גם מתורת שמואל תרכ"ט – תקופת כ"ק אדמו"ר מהר"ש (שבאותה השנה היתה ברכת החמה). במאמר ד"ה מצה זו תרכ"ט, הנה קרוב לסימומו מוסיף: "וז"ש לע"ל והי' אור הלבנה כאור החמה, שהלילה בעצמה כיום תאיר בחי' שמש הוי' כו', ויהי' ע"ד בחי' אתהפכא ולכן לא בחפזון תצאו שלא יהי' צריך לברוח מהרע שכללות העולם יזדכך ויהי' אור הלבנה כאור החמה וממילא יזדכך האדם ג"כ".

ב. עוד יש להעיר בהמשך המאמר:

קרוב לסיום המאמר נתבאר שאף שיש "דגם כשעובד ה' באהבה רבה בתענוגים הרי הוא בבחי' יש מי שאוהב" ולכאורה יש להעיר לספר התניא פרק לז.

### "ארץ עניי"

ג. לסיום המאמר – מתחיל הרבי לחתום "בעבודת האדם בזמן הגלות כשנמצאים בארץ עניי". והנה כשמתבוננים בכוונת שורה זו, בתיאור הגלות ומצב הגלות, הנה לכאורה מילים אלו ["כשנמצאים בארץ עניי"], לא מוצאים כ"כ בשיחות הרבי, אם לא שזה בהמשך תוכן הנושא "ארץ עניי".

והביאור בזה הוא כפשוט, התאריך של המאמר הוא ז' ניסן, והרי באותה שבת עצמה דיבר הרבי בארוכה ע"ד הלימוד מנשיא היום, אפרים, שנקרא בשם זה "כי הפרני אלקים בארץ עניי".

### "בית חדש"

ד. לסיום המאמר חותם הרבי: "וכמו בנגעי בתים, שניתן הבתים הי' כדי למצוא בהם את המטמוניות של זהב וכו', עד"ז כל ענין הגלות הוא כדי לבוא לבחי' בית חדש, בית המקדש השלישי".

לכאורה מהו הדמיון של נגעי בתים לבית המקדש?

והתשובה היא פשוטה: במדרש ויקרא רבה עה"פ כי תבואו אל ארץ אחוזתכם וגו' מבואר שהבית הוא בית המקדש, "ובא אשר לו הבית" הוא הקב"ה, ואומר לכהן "כנגע נראה לי בבית", נאמר לירמיהו הנביא שהי' כהן, שהנהגה בביהמ"ק אינו כדבעי ועד שר"ל ונתן את הבית, חורבן הבית. ובכן מבהיר הרבי ומסיים בטוב "כל ענין הגלות הוא כדי לבוא לבחי' בית חדש, בית המקדש השלישי".

ומכאן אנו למדים ג"כ עד כמה מדויקים דברי רבינו.



## כמה פעמים נאסר הצמח צדק?

**הרב לוי גאלדשטיין**

מלמד בשיבה

באגרות ק' אדמו"ר הרי"צ נ"ע חלק ז' ע' קמב, יש מכתב ארוך אודות שיטת רבוה"ק בדבר לימוד הדקדוק:

ובעמוד קמה איתא: "בשנה הנוכחית – תש"ג – נתמלאו מאה שנה לאספת הרבנים שהיתה בשנת ת[ר]ג בפטרבורג בהשתתפותו של הוד כ"ק אאזמו"ר בעל צמח צדק וצוקללה"ה נבג"ם זי"ע,

בין השאלות שדנו באספה ההיא היתה גם שאלת לימוד הדקדוק מתוך ספרי המשכילים. האספה הוגבלה אז לזמן של ארבעה עשר יום ונמשכה כשלשה חדשים לסבת עונשי המאסר שענשו את הוד כ"ק אאזמו"ר בעל צמח צדק – ב' פעמים – שעמד בכל תוקף נגד הצעות המשכילים בענינים שונים וביניהם גם בענין למוד הדקדוק.

הנה, בנוגע למש"כ שאדמו"ר הצ"צ נאסר אז ב' פעמים יש להעיר מהכתוב ב"היום-יום" כג מרחשון, וז"ל: "צוויי און צוואנציג מאל האט מען ארעסטירט דעם צמח צדק [כ"ב פעמים אסרו את הצ"צ]".

ומצויין ב"היום-יום" ח"ב (להרב זליגסון שי') -עפ"י כתי"ק של הרבי-שמקורו הוא בספר השיחות תש"א ע' 57, ושם כת' "פיעל מאל [הרבה פעמים]".

ולכאורה יוצא לנו מזה שלש גירסאות: (א) ב' פעמים; (ב) צוויי און צוואנציק מאל; (ג) פיל מאל.

ואולי י"ל: שמש"כ באגרת הנ"ל "ב' פעמים", יש בו טעות-הדפוס, וצ"ל כב. ועצ"ע.



## התעסקות משה עם עצמות יוסף\*

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער**

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בקשר לזה שמשה רבינו התעסק בהעלאת עצמות יוסף ממצרים איתא בגמרא סוטה (יג, א) "בא וראה כמה חביבות מצות על משה רבינו, שכל ישראל כולן נתעסקו בביוזה והוא נתעסק במצות, שנאמר: (משלי י) חכם לב יקח מצות וגו'".

ובהמשך הסוגיא (ע"ב שם) איתא: "ואי לא עסיק ביה משה, ישראל לא הוו מיעסקי ביה, והכתיב ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם? ותו, אי לא איעסקו ביה ישראל, בניו לא הוו מיעסקי ביה, והכתיב ויהיו לבני יוסף לנחלה? אמרו, הניחו לו, כבודו במרובים יותר מבמועטין, ותו אמרו, הניחו לו, כבודו בגדולים יותר מבקטנים" [והיינו שבני יוסף הניחו שיתעסקו בו שאר בני" משום שזהו כבודו שיתעסקו בו מרובים, ושאר בני" הניחו שיתעסקו בו משה משום שזהו כבודו שיתעסקו בו 'גדול'].

ויעויין במהרש"א (בחידושי אגדות) שמקשה דלכאורה דברי הגמרא שהשבטים הניחו למשה להתעסק עם יוסף מחמת האי סברא ד"כבודו בגדולים יותר מבקטנים", סותרת דברי הגמרא לפנ"ז דהא דמשה התעסק עמו הוה מחמת החביבות של משה למצות לעומת שאר השבטים שהיו עסוקים בביוזה!?

ומתרץ דאח"כ זה שבמצרים לא התעסקו עם יוסף הוה מחמת התעסקותם בביוזה, אבל זה שהניחו למשה להתעסק עם יוסף במשך כל ארבעים שנה במדבר זה הוה מחמת הסיבה ד"כבודו בגדולים יותר מבקטנים".

---

(\*) לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

אמנם טעם זה (דכבודו בגדולים) לא הי' טעם מספקת שכבר במצרים יניחו לו להתעסק עם יוסף, אלא דאחרי אשר במצרים כבר נתעסק משה עם יוסף מחמת טעם אחר – מפני שהן היו עסוקים בביזה – לכן כבר הניחו עצמות יוסף איתו ולא לקחם ממנו מחמת טעם זה דכבודו בגדולים.

(באותיות פשוטות: הטעם של כבודו בגדולים אינו מספיק לכתחילה שיתנו למשה להתעסק עם יוסף, אלא הוה טעם רק בכדי שלא לקחת עצמות יוסף ממשה אחרי שכבר נתעסק עמהן מתחלה).

ואילו הא דבני יוסף הניחו לשאר בני ישראל להתעסק עם עצמות יוסף מחמת הטעם של 'כבודו במרובים יותר מבמועטין', זה הוה באמת טעם מדוע גם לכתחילה הניחו להם, דהא לא הי' שום סיבה קודמת מדוע נתעסקו עמו כלל ישראל (ויעויין במהרש"א שם איך שמבאר ההבדל בין שתי הסיבות). עתה"ד.

ולכאורה צריך לבאר דבר זה, מדוע באמת הוה סיבה זו של 'כבודו בגדולים' כו' רק סיבה עבור 'בדיעבד' ולא לכתחילה? ומדוע הר"ז שונה מסיבה השניה של 'כבודו במרובים' (בנוסף להסברת המהרש"א בזה).

ב. ולכאורה יש לומר, דבזה שיש 'מעלה' במשה על שאר בני ישראל אשר 'כבודו בגדולים' הרי לעומתו ישנה מעלה בשאר בני ישראל דהוה 'מרובים', ואילו בזה שישנה מעלה בשאר בני ישראל על בני יוסף אשר 'כבודו במרובים' הרי בזה ליתא שום מעלה ועדיפות בבני יוסף על שאר בני ישראל. והיינו דכאשר משווים משה ושאר בני ישראל, ישנה מעלה בכ"א על חבריו, באחד המעלה של 'גדול' ובשני של 'מרובה', ואילו בשאר בני ישראל לעומת בני יוסף ישנה רק המעלה בשאר בני ישראל.

ולפ"ז י"ל דבשאלה זו, מי מהן עדיף משה או שאר בני ישראל, באנו לשאלה הידועה האם ריבוי הכמות גובר ומכריע גודל האיכות או לא; דהרי המעלה של מרובים הוה מעלת הכמות לעומת המעלה של 'גדולים' דהוה בענין האיכות.

והרי בהכרעת שאלה זו ישנן שיטות וסברות לכאן ולכאן (יעויין באריכות ב'לקח טוב' כלל ט"ז וט"ז, ובלקו"ש בכ"מ כמו חי"א בשלח, חי"ב בחוקת, חכ"ד אלול, ועוד). ואשר לפ"ז יש להסביר גם בענינינו, דמצד עצמו לא הי' זה פשוט כ"כ שבנ"י יניחו למשה להתעסק עם יוסף (לבד) מחמת מעלתו שהוא גדול יותר, דהא אצלם ישנה לעומתו מעלת הכמות. אלא דאחרי שהוא כבר נתעסק איתו לבדו מחמת סיבה אחרת כנ"ל (ענין הביזה), שוב לא הי' מקום שבנ"י יקחו את זה ממנו אחרי שיש לו מעלת האיכות שאין להם, וא"כ כבר לא יכולים לקחת את זה ממנו.

והיינו דכשיש סברא לכאן וסברא לכאן, הר"ז ע"ד 'המוציא מחבירו עליו הראיה', דמעיקרא לא הי' הוא יכול 'להוציא' מהם, ולאידך אחרי שהוא כבר זכה בו, שוב אין הם יכולים להוציאו ממנו.

(ולהעיר שאתח הדוגמאות שמזכירים לענין השאלה של כמות לעומת איכות (עיין לקח טוב שם אות יט) הוא בעיית הגמרא האם 'תדיר' קודם ל'מקודש' או להיפך, אשר בפשוטו הר"ז שאלה של כמות לעומת איכות. והרי אביעיא זו לא נפשטה בגמרא, ופסק בזה הרמב"ם (הלכות תו"מ פ"ט) דיקדים איזה מהן שירצה, והיינו דאכן שתי המעלות שקולות, וא"כ לא יכולים 'להוציא' מהשני אחרי שמעלתו שקולה לזה שלו).

ומבואר בפשיטות מדוע רק בשאלה זו של משה לעומת בני", צריכים לכך שכבר זכה בו קודם, ולא לגבי השאלה השניה של בני יוסף לעומת שאר בני ישראל (דשם ישנה רק למעלת הכמות כנ"ל).

ג. וע"ד הפלפול קצת יש להוסיף בזה עוד; דהנה בזה שהגמרא אומרת מעלתו של משה שהוא נתעסק במצוה של העלאת עצמות יוסף לעומת שאר בני" שעסקו בביוזה, יש לשאול לכאורה, דהרי גם ביזת מצרים היתה מצוה; דהקב"ה ציווה למשה לומר לבני" לשאול מהמצריים כלי כסף וכלי זהב וכו'!

(אלא דיש לדון בזה האם היתה בגדר מצוה ממש או לא. וראה בלקו"ש חכ"א בשלח דאפילו ביזת הים הי' בגדר מצוה (ושלכן הוכרח משה להסיעם מזה בע"כ), ומעיר ע"ז הרבי ש"ע"ד הפשט ברש"י, לא הי' בזה מצוה. ומציין גם למאמר חז"ל זה "שכל ישראל עוסקין בביוזה ומשה עוסק במצות". והיינו שגמרא זו מתפרשת היטיב באם נקבל שלא הי' בזה גדר של מצוה.

ויעויין גם בהגדה מ'בית הלוי<sup>36</sup> שמביאים בשם הגרי"ז דבאמת לא הי' בזה מצוה, ומבאר בזה דברי גמרא הללו.

אמנם בשיחה הנ"ל מבואר באריכות איך שי"ל שכן הי' מצוה, וא"כ אולי יש לבאר דברי הגמרא הללו גם לפי צד זה).

ואולי י"ל דאפילו באם היתה מצוה בהתעסקות בביוזה מצרים, מ"מ לא הי' זה בדרגת המצוה של התעסקות בעצמות יוסף, דהרי בביוזה מצרים ישנה גם הנאת האדם, משא"כ בהתעסקות עם עצמות יוסף אין זה אלא לשם מצוה (חסד

של אמת), והרי מצוה שאדם עושה רק לשם מצוה גדולה ממה שגם מקבל הנאה ממנו.

(ויעויין בשו"ע אדה"ז סי' תר"ד ס"א: "שאינ שכר האוכל ושותה מחמת מצות הקב"ה דומה לשכר המתענה מחמת מצות הקב"ה", והוא מהט"ז ולבוש שם).

אלא די'ש לדון בזה; הרי אף שישנה מעלה במצות ההתעסקות עם עצמות יוסף על מצות ההתעסקות בביזה כנ"ל, הרי זהו מעלה ב'איכות' המצוה, ואילו בביזה ישנה מעלה ב'כמות', אחרי שעצמות יוסף ישנן רק אחד, ואילו ביזה יכולים לקחת עוד ועוד (עד ל'זינצלו את מצרים' בשלימות).

ונמצא דבזה שמשוה בחר להתעסק בעצמות יוסף ולא בביזה, הר"ז מורה שהעדיף מעלת האיכות על מעלת הכמות, ומזה למדו בנ"י שיתנהגו גם הם כן (עכ"פ לענין זה של עצמות יוסף), ושלכן השאירו עצמות יוסף אצל משה מחמת מעלתו שהוא גדול, גם לעומת מעלת עצמם בענין הכמות כמשנ"ת.

ומבואר היטיב מדוע רק אחרי שמשוה כבר התעסק בעצמות יוסף תחלה, לכן השאירו את זה אמלו מחמת מעלות 'כבודו בגדולים' כנ"ל.

ד. והא דבאמת הכריע משה רבינו כאן שמעלת האיכות גוברת על מעלת הכמות יש לבאר בכמה אופנים, ומהם:

א) ע"פ דברי הרבי בלקו"ש (חי"א בשלח שם) דגם אם ישנה מעלה בכמות על איכות, מ"מ הרי במקרה שמעלת האיכות הוה 'בסוג אחר' של הכמות (כמו לדוגמא 'דאורייתא' לעומת 'דרבנן'), אז בודאי גובר ומכריע מעלת האיכות על הכמות. ועפ"ז י"ל דמשה הכריע שכאן הרי האיכות גדולה כ"כ עד שהוא בסוג אחר של הכמות, ושוב הרי היא גוברת עליו.

ב) ע"פ דברי הרבי בלקו"ש (חכ"ד 'אלול' שם) דאצל ה'נשיא' מודגשת מעלת האיכות על הכמות, דהרי נשיא הוא אחד אלא שאיכותו גדול מאוד (ושלכן מבאר הרבי שם איך דזה הוה שיטת ר"ג לעומת החכמים, שהאיכות גוברת, עיי"ש). ואשר לפ"ז י"ל דלכן העדיף משה רבינו מעלת האיכות על הכמות (היינו התעסקות עם עצמות יוסף ולא עם הביזה כנ"ל), ובנ"י למדו ממנו שלענין עצמות יוסף, שהי' ג"כ בבחינת נשיא ומלך, עדיף מעלת האיכות, ושוב "הניחו לו כבודו בגדולים יותר מבקטנים".



לעילוי נשמות

אבינו הרה"ח הרה"ת וכו' ר' שלום דובער ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת וכו' ר' יהושע הי"ד

נפטר כ"ה ניסן ה'תשכ"ח

אמנו מרת פרידא בת הרה"ח ר' אלתר אליעזר ע"ה

נפטרה ט' תמוז ה'תש"ס

ליין

בתם מרת רבקה ע"ה וואלבערג

בת הרה"ת ר' שלום דובער ז"ל

נפטרה ט"ו תמוז ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



ולזכות הורינו

הרה"ת ר' משה חיים וזוגתו מרת שרה לאה שיחיו סאפאטשינסקי



נדפס על ידי ולזכות

בנם ובתם

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת רבקה נעמי

ומשפחתם שיחיו לאורך ימים ושנים טובות ובריאות

ליין

להצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה

בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות

ולנחת רוח חסידותי מתוך שמחה וטוב לבב

לעילוי נשמת

הילדה השלוחה מנוחה רחל ע"ה

בת יבלחט"א הרה"ח הרה"ת ר' יצחק יהודא שי'

בוימגארטען

גלב"ע ביום ט"ז אייר ה'תשנ"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים מרדכי אייזיק

ב"ר שלום ישראל ע"ה

חדקוב

עסק בעניני חינוך והרבצת התורה וחיזוק היהדות

ובעד הרחבת לימוד דא"ח

דאג לטובת אחב"י בכל רחבי תבל

למעלה משבעים שנה

שימש בתור מזכיר מיוחד

של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ לעניני חנוך

מנהל "מחנה ישראל" ו"מרכז לעניני חנוך"

ראש מזכירות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויו"ר ועד אגודת חסידי חב"ד העולמי

מצביא ראשי של חיילי המלך חינוך והדריך אותם

דוגמא חי' ומופתית להתקשרות והתבטלות אמתית

זכה לקירוב וחיבוב מיוחד מרבותינו נשיאנו

ומסור ונתון להם בכל נימי נפשו

נפטר ג' אייר ה'תשנ"ג

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ח הרה"ת ר' לוי שיחי' וזוגתו מרת מרים חנה שתחי'

ומשפחתם שיחיו

חדקוב

לזכות  
החתן התמים משה הלוי שיחי' רייטשיק  
והכלה מרת רבקה שתחי' סימפסאן  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום א' ד' אייר ה'תשע"ג  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה  
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת צפורה שיחיו סימפסאן  
ולזכות  
הרה"ח הרה"ת ר' שמעון הלוי וזוגתו מרת חנה ליבא שיחיו רייטשיק  
ולזכות זקניהם  
הרה"ח הרה"ת ר' שלום מנחם מענדל וזוגתו מרת רחל שיחיו סימפסאן



לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' אליעזר ליפמאן ע"ה  
בן הרה"ח הרה"ת ר' יהושע ע"ה  
דובראווסקי  
שליח כ"ק אדמו"ר בוואנקובר  
נפטר כ"ז ניסן השתא  
נדפס ע"י חברי המערכת שיחיו

לזכות

התמים שמעון דובער שיחי' פֿישר

לרגל חגיגת הבר מצוה

ביום א' ד' אייר ה'תשע"ג

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידותי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות

התמימים מנחם מענדל שיחי'

ויוסף יצחק שיחי'

ראטנשטרייך

לרגל חגיגת הבר מצוה שלהם

ביום הש"ק י"א אייר ה'תשע"ג

יה"ר מהשי"ת שיגדלו להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלו מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליחו בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריהם שיחיו לרוות ממנם רוב נחת חסידותי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י משפחתו שיחיו